FARHAD
DAFTARY

İsmaili Araştırmaları Enstitüsü

İSMAİLİLER

TARİHLERİ ve ÖĞRETİLERİ

ALFA | TARİH

İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri
© 2014, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

The İsmailis: Their History and Doctrines
© 1990, 2007, 2011, Cambridge University Press

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Yayına Hazırlayan Hasan Aksakal
Çeviri Ahmet Fethi
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Mürüvet Durna

ISBN 978-605-171-467-7
1. Basım: Mart 2017

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika No: 10905

FARHAD
DAFTARY

İsmaili Araştırmaları Enstitüsü



İSMAİLİLER

TARİHLERİ ve ÖĞRETİLERİ

Çeviri
Ahmet Fethi

ALFA TARİH

Fereshteh'a

İÇİNDEKİLER

Görseller ve Haritalar, 6
Sunuş, 7
Birinci Basıma Önsöz, 9
İkinci Basıma Önsöz, 13
Kısaltmalar, 15

1 GİRİŞ: İSMAİLİ ARAŞTIRMALARINDA KAYDEDİLEN İLERLEME 17
2 ŞİİLİĞİN KÖKENİ VE ERKEN GELİŞİMİ 67
3 ERKEN İSMAİLİLİK 141
4 487/1094'E KADAR FATIMİ DÖNEMİ: DEVLET VE DAVET 220
5 GEÇ FATIMİLER VE MÜSTALİ İSMAİLİLİK 372
6 NİZARİ İSMAİLİ TARİH: ALAMUT DÖNEMİ 459
7 NİZARİ İSMAİLİ TARİHİNDE ALAMUT SONRASI YÜZYILLAR VE MODERN GELİŞMELER 609

Şecere Tabloları ve Listeleri, 751
Seçilmiş Kaynakça, 759
Dizin, 793

GÖRSELLER VE HARİTALAR

Görseller

1. Babü'l-Fütuh (Zaferler Kapısı), Kahire, kentin ayakta kalan Fatımi kapılarından biri (foto: Cresswell photographic archive, Ashmolean Museum, Oxford, neg.C.3623), 257
2. El-Hakim Camii, Kahire (foto: Jonathan Bloom), 340
3. İsmaili İmam Nizar Mustafa Lidinillah'ın 488/1095 tarihinde İskenderiye'de basılan bir dinarının ön (a) ve arka (b) yüzü (foto: İsmaili Araştırmaları Enstitüsü), 377
4. Alamut kayalığı (foto: yazarın koleksiyonunda), 481
5. Alamut kayalığındaki tahkimat (foto: yazarın koleksiyonunda), 481
6. Lemeser Kayalığının ve kalesinin genel görünümü (foto: yazarın koleksiyonunda), 492
7. Şemiran Kalesi (foto: yazarın koleksiyonunda), 492
8. Girdkuh kayalığı (foto: Rana Jalali), 493
9. Kain Kalesi (foto: Peter Willey), 493
10. Masyaf Kalesi (foto: Peter Willey), 531
11. Havabi Kalesi (foto: Peter Willey), 533
12. Kehf Kalesi (foto: Peter Willey), 533
13. İmam II. Müstansır-Billah'ın (Şah Kalender) türbesi, Encüdan (foto: yazarın koleksiyonunda), 642
14. İmam III. Müstansır-Billah'ın (Şah Garip) türbesi, Encüdan, 642
15. Safevi Şah I. Abbas'ın İmam Emir Halilullah Encüdani'ye hitaben fermanının yazılı olduğu 1036/1627 tarihli bir kitabe (foto: yazarın koleksiyonunda), 661
16. İmam II. Şah Nizar'ın restore edilmiş türbesi, Kahak (foto: yazarın koleksiyonunda), 687
17. İmam II. Şah Nizar'ın (ö. 1134/1722) mezar taşı, Kahak (foto: yazarın koleksiyonunda), 689
18. I. Ağa Hanın ikametgâhını çevreleyen duvarın ayakta kalan bir bölümü, Mehellat (foto: yazarın koleksiyonunda), 701
19. 1980'lerde Bem Kalesinin genel görünümü (foto: M. Massoumi), 703
20. I. Ağa Han Hasan Ali Şah (foto: yazarın koleksiyonunda), 708
21. I. Ağa Han ve (sağda) II. Ağa Han (özgün foto: yazarın koleksiyonunda), 717
22. I. Ağa Hanın kız torunlarından biri, Bombay (foto: P. Vuccino, özgünü yazarın koleksiyonunda), 718
23. III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah (foto: yazarın koleksiyonunda), 727
24. IV. Ağa Han Ekselans Şah Kerim el-Hüseyni (foto: İsmaili Araştırmalar Enstitüsü), 743
25. Horasan'da Nizari İsmaili cemaatin bazı liderleri, bu satırların yazarıyla birlikte (ortada ayakta, gözlüklü), Dızbad, 1985 (foto: yazarın koleksiyonunda), 748

Haritalar

1. Fatımi halifeliği zirvedeyken, 4./10. yüzyılın ikinci yarısı., 278
2. Ortaçağda Yakındoğu, İran ve komşu topraklar, 536

SUNUŞ

İsmaili inancın tarihine ilişkin, uzun süre hasımlarının polemikçi ve çoğu kez çarpıtılmış anlatımlarına dayanan araştırmalar, Birinci Dünya Savaşından itibaren Sovyetler Birliği'nde ve Hindistan'da çok sayıda otantik İsmaili eserin keşfedilmesiyle dönüşüme uğradı. İsmaili cemaatlerin daha önce yabancılardan sakladığı özgün metinlerin çoğu ya yayımlanmıştır ya da elyazması biçiminde bilimsel araştırmalara açıktır. Doğuda ve Batıda görece az sayıda bilim insanı böyle bir araştırmanın aktif bir biçimde peşine düşmüş olmasına rağmen, çeşitli kollarıyla İsmaili hareketin hikâyesini ve İsmaili dinsel düşüncenin gelişimini açığa çıkarmada sürekli ilerleme kaydedilmektedir. Dağınık İsmaili cemaatleri etkileyen çoğu kez yıkıcı olayların seyri içinde bu düşüncenin ve geçirdiği dönüşümlerin başlıca yanları ve ayırt edici özellikleri belli olmuştur. Kuşkusuz, bu gelişmelere ilişkin bilgimizde hâlâ büyük boşluklar vardır ve bu boşluklardan bazılarını doldurmak, kaynak kıtlığından ötürü zor olabilir. Dahası, özellikle İsmaililiğin erken evreleriyle ilgili kimi temel sorunlarda, bilim insanları arasında henüz bir görüş birliğine varılmamıştır. Yine de bu sorunlar, Şii İslamın başlıca kollarından birinin tarihinin genel hatlarını ve daha ileri araştırmalara sağlam bir temel sunan İsmaililik araştırmalarında kaydedilen dikkate değer ilerlemeleri karartmamalıdır.

Bu kitapta Dr. F. Daftary, İsmaililiğin karmaşık tarihinin ilk kapsamlı ve ayrıntılı sentezini sunuyor. Metin, monografi ve makale yayımlarına dağılan son araştırmaların kaydettiği ilerlemeyi yansıtıyor ve daha da rahat okunur bir anlatımda birleştiriyor. Bazı alanlarda, özellikle modern gelişmeler konusunda, tamamen yeni bir mesafe kaydediliyor. Bu kitabın, bilimsel bir bakış açısıyla İsmaili tarihine ilgi duyan bütün okurlar ve araştırmacılar tarafından genel bir başvuru kitabı olarak takdir edileceği kuşkusuzdur.

Wilfred Madelung
Oxford Üniversitesi
Arapça Laudian Profesörü

BİRİNCİ BASIMA ÖNSÖZ

İsmaililer Müslüman dünyada Oniki İmamcılardan sonra en büyük ikinci Şii cemaatini oluşturur ve şu anda Asya, Afrika, Avrupa ve Amerika'nın yirmiden fazla ülkesine dağılmış durumdadırlar. Bu kitap, İsmaili hareketin doğuşundan bugüne kadar tarihinin ve öğretilerinin, yaklaşık 1200 yıllık bir dönemin izini sürüyor.

Sünniliğin ve Şiiliğin, İslamın iki ana bölümünün kökeni, bölünmenin itikadi temeli birkaç yüzyıl içinde tedricen gelişmesine rağmen, Hazreti Muhammed'in ölümünden sonra yeni doğan Müslüman cemaatin karşı karşıya kaldığı veraset krizine dayandırılabilir. Azınlıkta kalan görüş olan Şii İslam zaman içinde farklı gruplara bölündü ve bunların birçoğu kısa ömürlü oldu. Ama birçok Şii cemaatin, özellikle Ọniki İmamcıların ve İsmaililerin ortak mirası olan İmami Şiilik büyük bir istisnaydı.

İsmaililerin uzun ve olaylı bir tarihleri oldu. Ortaçağda iki kez kendi devletlerini kurdular ve Müslüman dünyanın tarihsel sahnesinde görece uzun dönemler önemli roller oynadılar. Tarihlerinin ikinci yüzyılında İsmaililer, Fatımi halife-imamların yönetiminde ilk Şii halifeliği kurdular. Fatımi döneminde İslam düşüncesine ve kültürüne önemli katkılarda bulundular. Daha sonra, İsmaililerin Nizari ve Müstali kollara ayrılmasına neden olan bölünmeden sonra, Nizari liderler, dağlarda sayısız kaleleriyle ve Doğu İran'dan Suriye'ye kadar uzanan dağınık topraklarıyla bütünlüklü bir devlet kurmayı başardı. Nizari devlet, ancak önüne çıkanı yenen Moğolların saldırısıyla yıkıldı. Ondan sonra İsmaililer bir daha siyasal bir üstünlük kazanamadılar ve birçok ülkede küçük Şii Müslüman azınlık olarak varlıklarını sürdürdüler. Ne var ki, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Nizari çoğunluğun manevi liderleri ya da imamları karanlıktan çıkıp, İran'da ve daha sonra İngilizlerin egemenliğindeki Hindistan'da belli siyasal olaylara aktif olarak katıldılar. Daha sonra, kalıtsal Ağa Han unvanlarıyla uluslararası ün kazandılar.

İsmaililer çoğunlukla Müslüman hanedanların ve grupların düşmanlığıyla neredeyse sürekli karşı karşıya kaldı. Gerçekten de İslam dünyasında en fazla zulme uğrayan cemaatlerden oldular. Sonuç olarak İsmaililer büyük ölçüde gizli yaşamak, dinsel inançlarını ve literatürlerini saklamak zorunda kaldılar.

Bu koşullar altında birkaç on yıl öncesine kadar İsmaililer, esas olarak düşmanlarının ürettiği düşmanca anlatımlar temelinde, ortaçağda çoğunlukla Müslüman tarihçilerin, ilahiyatçıların, mezhep tarihçilerinin ve polemikçilerin yazdıkları yazılar ve Haçlıların vakayinamelerinde anlatılan hayali hikâyeler esas alınarak incelendi ve haklarında karara varıldı. Suriyeli Nizarilerle çatışan Haçlılar, "Dağların İhtiyarı"nın izleyicileri olan bu mezhep mensuplarını Avrupa'ya *Assassin*ler [Suikastçılar] olarak tanıttılar; bu, bazı yazarların İsmaililiğin Nizari kolunun tamamı için arada bir kullanmaya devam ettiği talihsiz bir yanlış adlandırmadır. Aynı İsmaili karşıtı kaynaklar, on dokuzuncu yüzyıl Oryantalistlerinin İsmaili hareketin farklı yanları üzerine araştırmalarına da temel oldu.

Bununla birlikte yirminci yüzyılda, özellikle 1930'lardan itibaren Hindistan, Orta Asya ve Yemen'de korunan çok sayıda İsmaili elyazmasının keşfedilip incelenmesiyle İsmaili araştırmaları köklü bir dönüşüme uğradı. Fatımi döneminin klasik ilmi eserlerini de içeren bu İsmaili metinlerin çoğu kademeli olarak düzenlenip yayımlandı. Sahiden İsmaili kaynakların artık bulunabilirliği, başlangıçta rahmetli Wladimir Ivanow'un öncülük ettiği küçük bir uzman grubunun bu alanda önemli incelemeler yapılmasını olanaklı kıldı. İsmaili araştırmalarda modern ilerlemenin bir sonucu olarak İsmaili hareketin gerçek doğasını daha iyi anladık ve bu durum, konuyla ilgili daha önce savunulan düşüncelerin köklü bir biçimde gözden geçirilip düzeltilmesini gerektirmektedir.

Bu inceleme, İsmaililerin tarihi ve öğretileri üzerine modern bilimsel çalışmaların sonuçlarını birbiriyle bağlantılı bir biçimde sunmayı amaçlıyor. Modern otoritelerin katkılarının yanı sıra çok sayıda birincil kaynaktan ve İsmaili metinlerden yararlanan kitap, İsmaililiğin gelişiminde belli başlı bütün evreleri ve olayları kapsamaya çalışıyor.

Bu kitabın çıkış noktası, kırk yıl öncesine dayanır; o sırada Berkeley'de California Üniversitesinde lisansüstü öğrencisiydim

ve İsmaili araştırınalarına ilgimin ilk esin kaynağı olan Wladimir Ivanow'la yazışmaya başlamıştım. Taslağın büyük bölümü İran'da İslam Devriminin çalkantılı yıllarında, 1979 ile 1987 arasında Tahran'da yazıldı. Daha sonra, bazı bölümler gözden geçilip düzeltildi, notlara ve kaynaklara eklemeler yapıldı. Yıllar içinde araştırmamı yürütürken, Tahran, Paris, Londra ve başka yerlerde birçok özel ve kamusal kütüphanenin derlemelerinden yararlandım. İsmaili elyazmalarını kullanımıma sunduğu için Londra'daki İsmaili Araştırmaları Enstitüsüne özellikle minnettarım.

Oxford Üniversitesinden Profesör Wilfred Madelung, kitabın daktilo metninin tamamını okudu ve çok sayıda değerli öneride bulundu, beni birçok yanlıştan ve hatadan kurtardı. Ona haddinden fazla minnettarım.

Çok sayıda arkadaş İran'da Alamut, Lemeser, Girdkuh, Encüdan, Dizbad ve diğer İsmaili mekânlara yapılan alan gezilerinde bana eşlik etti ya da başka biçimlerde bu kitabın tamamlanmasına katkıda bulundu. Hepsine minnettarım. Edebi yargısından ve titiz editörlüğünden ötürü Mithra Razmjoo'ya; (ikinci) haritanın ilk taslağını hazırladığı için Mohammed R. Moghtader'e; Almanca ve Rusça bilgisinden yararlanmama izin verdiği için Azizeh Azodi'ye ve son daktilo metni baskıya hazırladığı için Susan van de Ven'e özellikle borçluyum. Londra'da kendi yayım programında işi başından aşkın olan Iradj Bagherzade, yayım konusunda bana öğüt vermeye her zaman vakit buldu. Ona içten teşekkürlerimi sunmak isterim. Yıllar içinde sürekli bir ilham ve yardım kaynağı olan Feride Ağa Hana müteşekkirim.

Son olarak, yalnızca beni bu kitabı yazmaya teşvik etmekle ve yazarken benimle birlikte sıkıntılara katlanmakla kalmayıp, çoğu kez güvenliği bakımından büyük riskleri göze alarak İsmaili mekânların fotoğraflarını çeken ve kitabın değişik taslaklarını daktiloya geçiren Fereshtah var. Ona ne kadar teşekkür etsem azdır; derin takdir duygumun bir işareti olarak bu kitabı ona ithaf ediyorum.

İKİNCİ BASIMA ÖNSÖZ

Bu kitabın ilk metninin büyük bölümü 1980'lerin ortasında tamamlandı. Ufak tefek bazı eklemelerden sonra kitabın birinci basımı 1990'da yayımlandı. İsmaililerin ilk kapsamlı tarihi olarak, bu alandaki modern bilimsel araştırmaların dağınık sonuçlarını sentezleyen bu yayın, dünya çapında İsmaililerin yanı sıra akademik topluluk tarafında da iyi karşılandı. Sonuç olarak birkaç baskı yaptı; Arapçaya, Farsçaya, Urducaya, Türkçeye ve Tacikçeye çevrildi. *İsmaililer: Tarihi ve Öğretileri*'nin Farsça baskısı, İran İslam Cumhuriyetinde "yılın en iyi kitabı ödülü"nü aldı –beklenmeyen bir ödül.

Bu arada 1988'de, Londra'da, İsmaili araştırmaları için uluslararası bir forum işlevi gören İsmaili Araştırmaları Enstitüsüne girmiştim. İslam araştırmalarının bu alanındaki ilerleme, hazırladığım *Ismaili literature: A bibliography of sources and studies*'e (İsmaili literatürü: Bir kaynaklar ve incelemeler kaynakçası –2004) yansıdığı gibi, son yirmi yılda baş döndürücü bir hızda gerçekleşirken, benim İsmaili araştırmalarım da 1960'larda ve 1970'lerdeki ilk evrelerinin çok ötesine geçti. Bütün bunlar kitabın gözden geçirilmiş bir ikinci basımını zorunlu kıldı. Bu yeni basımda bütün bölümlerin birçok kısmı yeniden yazıldı ya da gözden geçilip düzeltildi ve kitabın metnine çok fazla yeni malzeme eklendi. Ayrıca itikadi serimler ve yorumlar, İsmaili düşüncenin veçheleri üzerine daha yakın zaman akademik bakış açılarını yansıtacak şekilde keskinleştirildi. Kitabın ulaşılabilirliğini iyileştirmek için, bölümlere uygun alt-başlıklar verildi. Son olarak, son yirmi yılın önemli yayımlarını temsil eden kaynakları, açıklamaları ve dipnotları güncellemek için sistematik bir çaba harcandı. Bu ikinci basım, yeni görseller ve ek bir harita dışında genişletilmiş bir "seçilmiş kaynakça" da içerir.

İsmaili Araştırmalar Enstitüsünde birçok meslektaş, bu basımın hazırlanmasında bana yardım etti. Özellikle metnin değişik taslaklarını titizlikle hazırladığı için Nadia Holmes'e, titiz

editörlük çalışmasından ötürü Isabel Miller'a ve üretim işlerini hızlandırdığı için Patricia Salazar'a minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Metin Ve Kısaltmalar Üzerine Not

Arapça ve Farsça yazılar için bu kitapta kullanılan transliterasyon sistemi, esasında, *The Encyclopaedia of Islam*'ın yeni (ikinci) baskında benimsenen sistemdir.

Metin boyunca ve dipnotlarda (Bölüm 1 hariç) İslami takvimin Komeni yılları ve onlara karşılık gelen Gregoryen Güneş yılları birlikte verildi (örneğin 11/632). Hazreti Muhammed'in Eylül 622'de Mekke'den Medine'ye hicretiyle başlayan İslami takvimin yılları, Greville S. P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars*'ta (Londra, 1963) verilen dönüştürme tabloları temelinde miladi takvimin tarihlerine dönüştürüldü. İran'da (1936'ya kadar Batıda Persia denilen) 1920'lerde İslami bir güneş takvimi resmi olarak benimsendi. Bu nedenle modern İran'da yayımlanan kaynakların İslami tarihleri Güneş yıllarıdır (Farsça Şemsi; dipnotlarda ve kaynakçada Şms. olarak kısaltıldı), 21 Martta başlayan miladi yıllarla örtüşür.

KISALTMALAR

Aşağıdaki kısaltmalar, notlarda ve seçme kaynakçada sıkça anılan süreli yayımlar ve diğer kaynaklar için kullanılmıştır:

AIEO	*Annales de l'Institut d' Études Orientales*
AIM	D. Cortese, *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zāhid 'Alī Collection inthe Library of The Institute of Ismaili Studies*
AI(U)ON	*Annali dell Istituto (Universitario) Orientale di Napoli*
APP	*An Anthology of Philosophy in Persia*: Volume II, ed. S. H. Nasr with M. Aminrazavi
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Francais d'Archéologie Orientale du Caire*
BSO(A)S	*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies*
EI	*The Encyclopaedia of Islam*, 1st edition
EI2	*The Encyclopaedia of Islam*, New edition
EII	*Encyclopaedia of Iran and Islam (Dānishnāma-yi Īrān va Islām)*
EIR	*Encyclopaedia Iranica*
EJ	*Eranos Jahrbuch*
ER	*Encyclopedia of Religion*
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*
EWI	*Encyclopaedia of the World of Islam (Dānishnāma-yi Jahān-i Islām)*
GIE	*The Great Islamic Encyclopaedia (Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī)*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
IMMS	F. Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*
IOAM	D. Cortese, *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*
JA	*Journal Asiatique*

JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBBRAS	*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
MIHT	F. Daftary (ed.) *Mediaeval Isma'ili History and Thought*
NS	New Series, Nuova Serie
REI	*Revue des Etudes Islamiques*
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades*
RHCHO	*Recueil des Historiens des Croisades: Historiens Orientaux*
RSO	*Rivista degli Studi Orientali*
SEI	*Shorter Encyclopaedia of Islam*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

1

Giriş
İSMAİLİ ARAŞTIRMALARINDA KAYDEDİLEN İLERLEME

Büyük bir Şii Müslüman cemaatin, İsmaililerin, farklı tefsir topluluklarının kendi itikadi tutumlarını geliştirmekte olduğu İslamın oluşum dönemine kadar geri giden uzun ve olaylı bir tarihi vardı. O sırada yeni doğan Müslüman ümmetin merkezi teolojik konularda ve Hazreti Muhammed'den sonra önderlik sorunu üzerine değişik bakış açıları gelişip, sonunda İslami mesajın Sünni ve Şii yorumları biçimini aldı. Ümmette tikel bir önderlik ve dinsel otorite kavrayışını savunan Şia da kendi içinde birçok cemaate ve itikadi mezhebe bölündü. Bunun tek nedeni Peygamberin ailesinden, yani ehlibeytten kimin meşru manevi önder ya da imam olacağına ilişkin görüş ayrılığı değildi; değişik düşünce ve politika eğilimleri de söz konusuydu.

132/750'deki Abbasi Devrimi sırasında, büyük Şii cemaatler İsnaaşeriyye (ya da Oniki İmamcılar) ve İsmailiyyenin ortak mirası olan İmami Şiilik, Alii imam Cafer es-Sadık önderliğinde özel bir önem kazanmıştı. Diğer Şii gruplar gibi Müslümanların önderliği ehlibeytin hakkı olduğunu savunan İmami Şiiler, ilahi olarak kurulu tikel bir dinsel otorite kavrayışı öne sürdüler ve Peygamber ailesinin Aliiler üzerinden, yani Peygamberin amcazadesi ve damadı Ali b. Ebu Talib'in evlatları üzerinden torunlarını gerekli dinsel otoriteye sahip imam kabul ettiler. Adını İmam Cafer es-

Sadık'ın oğlu İsmail'den alan İsmaili İmami Şiiler, 2./8. yüzyılın ortasında bağımsızlaştılar ve tarihlerinin seyri içinde İsmaililerin kendileri de çok sayıda büyük kola ve küçük gruba bölündü. Şu anda İsmaililer Nizari ve Tayyibi Müstali kollarından oluşmaktadır ve dinsel azınlık olarak Asya, Ortadoğu, Afrika, Avrupa ve Kuzey Amerika'da yirmi beşten fazla ülkeye dağılmış durumdadırlar. Sayıları birkaç milyonu bulan İsmaililer değişik etnik grupları ve edebi gelenekleri temsil ediyor, çok sayıda Hint-Avrupa dilinin yanı sıra, Arapça ve Farsça da dahil çeşitli diller konuşuyorlar.

İsmaili Tarihinin Evreleri

İsmaili tarih yazımında genel olarak İsmaili tarihin Fatımi öncesi dönemi ve özel olarak İsmaililiğin ilk evresi, özellikle güvenilir bilgi kıtlığından ötürü, karanlıkta kalmıştır. İmam Cafer es-Sadık'ın 148/765'te ölümü üzerine İmami Şii taraftarlarının birkaç gruba bölündüğü bilinen bir gerçektir; bunların arasında en eski İsmaililer olarak tanımlanabilen iki grup da vardı. 3./9. yüzyılın ortasına gelindiğinde İsmaililer Abbasilere karşı devrimci bir hareket örgütlemişti. 286/899'da birleşik İsmaili hareket, İsmaililerin kendi ifadeleriyle *al-da'wa al-hādiya, doğru yol davet* ya da basitçe *davet* mücadelesi, cemaatte önderlik ya da imamlık konusunda ilk büyük bölünmesini yaşadı. İsmaililer iki rakip hizbe bölündü: sadık İsmaililer ve muhalif Karmatiler. Sadık İsmaililer İsmaili imametinde devamlılığı savundu ve Fatımi hanedanının kurucusunu ve haleflerini imam kabul etti. Bahreyn merkezli olan Karmatiler, Fatımi halifeleri dışarıda bırakan yedi imamlık bir silsileyi kabul etti. 3./9. yüzyılın son on yıllarına gelindiğinde İsmaili dailer (dinsel-siyasal elçiler) Kuzey Afrika'dan Orta Asya'ya kadar uzanan bir alanda başarıyla faaliyet yürütüyordu.

İsmaili davetinin ilk başarısı, 297/909'da İsmaili bir devletin, Fatımi halifeliğinin kurulmasıyla taçlandı. İsmaililer tarihlerinin yeni bir evresine girmişti. İlk İsmaililerin devrimci faaliyetleri, İsmaili imamın halife olduğu bir devletin kurulmasıyla sonuçlanmıştı ve bu durum, Sünni İslamın sözcüsü Abbasi halifenin otoritesine ciddi bir Şii meydan okumayı temsil etmekteydi. Şii Müslümanlar olarak kendi İslam yorumlarını geliştiren İsmaililer,

Abbasi düzeninin destekliği Sünni ulemanın doğru İslam yorumu olarak tanımladığı Sünni İslama alternatif sunmaktaydı. Fatımi dönem İsmaililiğin bir anlamda "altın çağı"ydı; bu dönemde İsmaili imam büyük bir imparatorluğu yönetti, İsmaili düşünce ve edebiyat doruğuna ulaştı. Aynı zamanda kendi cemaatlerinin yazarı ve âlimi olan İsmaili dailer, bir yığın bâtıni ve zahiri konuyu ele alan İsmaili literatürün klasik metinlerini Fatımi döneminde üretti. İsmaililiğin Fatımi öncesi gizli evresinde var olmayan İsmaili fıkıh da Fatımi döneminde bir sisteme bağlandı. İsmaililer genel olarak İslam ilahiyatına ve felsefesine ve özel olarak Şii düşünceye Fatımi döneminde önemli katkılarda bulundular. Modern dönemde keşfedilen literatürleri, Fatımi dönemi İsmaililerin edebi ve entelektüel geleneklerinin zenginliğine ve çeşitliliğine tanıklık eder.

Fatımi halife-imam Müstansır-Billah'ın 487/1094'te ölümüyle ve bunun sonucunda İsmaililikte ortaya çıkan Müstali-Nizari bölünmesiyle İsmaili tarihinde yeni bir evre başladı. Müstansır-Billah'ın halefinin kim olacağı, büyük oğlu Nizar ile Müstali-Billah unvanıyla Fatımi tahtına fiilen oturtulan küçük kardeşi Ahmed arasında anlaşmazlık konusu oldu Nizar başkaldırdı ama sonunda yenildi ve 488/1095'te öldürüldü. Bu olayların bir sonucu olarak, Müstansır-Billah'ın döneminin birleşik İsmaili hareket ve davet iki rakip kola, Müstaliyye ve Nizariyye kollarına bölündü.

Müstali İsmaililer de, Müstali-Billah'ın oğlu ve halefi Amir'in 524/1130'da ölümünden sonra Hafızi ve Tayyibi hiziplerine bölündü. Sonraki Fatımileri imam kabul eden Hafızi Müstaliler 567/1171'de Fatımi hanedanının yıkılışından hemen sonra yok oldular. Tayyibi Müstaliler Amir'den sonra onun bebek oğlu Tayyib'i imam kabul ettiler ve imameti Tayyib'in soyundan devam ettirdiler. Ne var ki, Amir'den sonraki bütün Tayyibi imamlar gizli kaldı; onların yokluğunda Tayyibi cemaatle ve davet işleriyle dailer ilgilendi. Tayyibi İsmaililik, başlangıçta Suleyhi hanedanından destek aldığı Yemen'de kalıcı bir kale buldu. 10/16. yüzyılın sonuna gelindiğinde Tayyibiler, dai makamının meşru vârisi konusunda Davudi ve Süleymani kollarına bölünmüştü. O sırada Bohralar olarak bilinen ve esas olarak Davudi koluna mensup olan Güney Asyalı Tayyibilerin sayısı, Yemen'deki Süleymani dindaşlarını aş-

mıştı. Genel olarak Tayyibiler, Fatımi dönemi İsmaililerin entelektüel ve edebi geleneklerini sürdürdü ve o dönemin Arapça İsmaili literatürün önemli bir bölümünü korudu. Bugüne kadar varlığını koruyan tek Müstali cemaati temsil eden Tayyibiler İsmaililerin azınlığını oluşturur. Hem Yemen'de hem de Hindistan'da Tayyibi İsmaililiğin tarihi esas olarak farklı dailerin faaliyetleri ve Davudi Bohra cemaatindeki anlaşmazlıklara ve önemsiz bölünmelere ilişkin polemikçi anlatımlar etrafında döner.

Başlangıçta İran'da ve Suriye'de yoğunlaşan Nizari İsmaililerin tamamen farklı bir tarihsel evrimleri oldu. Nizariler, İran'da bağımsız Nizari devleti ve daveti kuran Hasan Sabbah'ın önderliğinde Selçukluların hâkimiyet alanlarında siyasal önem kazandı. Merkezi Kuzey İran'da dağlık Alamut Kalesinde olan Nizari devlet, 654/1256'da Moğollar tarafından yıkılına kadar 166 yıl devam etti. Nizari imamın baş temsilcisi dai ve hüccet olarak yöneten Hasan Sabbah (ö. 518/1124) ve ondan sonraki iki halefinden sonra, bizzat imamların kendileri Alamut'ta ortaya çıkıp devlete, cemaate ve davete önderlik etti. Devrimci faaliyetlerde bulunan ve düşmanca bir çevrede yaşayan Alamut dönemi Nizarileri önemli bir dinsel literatür üretmedi. Seçkin din âliminden çok kalelerdeki cemaatlere vali ve askeri komutan yetiştirdiler. Yine de edebi bir geleneği sürdürdüler ve öğretilerini, Alamut döneminin değişen koşullarına yanıt verirken geliştirdiler.

Nizari İsmaililer Moğol yıkımını atlattı ve tarihlerinde yeni bir evre başladı. Nizari İsmaililikte Alamut sonrası dönem, 654/1256'da Alamut'un düşüşünden bugüne kadar yedi yüzyıldan fazla bir süreyi kapsar. Suriye'den İran'a, Orta Asya'ya ve Güney Asya'ya kadar geniş bir alana yayılmış olan Nizari cemaatler faklı dillerde değişik dinsel ve edebi gelenekler geliştirmiştir. Bu dönemdeki İsmaili faaliyetin birçok yanı, birincil kaynakların kıtlığından ötürü yeterince incelenmemiştir. Bu dönemin büyük bölümünde farklı bölgelerde azgın zulme karşı çeşitli kılıklar altında kendilerini korumak zorunda kalan Nizari grupların yaygın bir biçimde takiye yapmış olması araştırmaları daha da güçleştirmektedir.

Nizari tarihin Alamut sonraki ilk iki yüzyılı özellikle karanlıktır. Devletin yıkılmasından sonra Nizari imamlar gizlendi ve

taraftarlarıyla doğrudan ilişkileri kesildi. Dağılan Nizari cemaatler yerel önderlerin yönetiminde birbirinden bağımsız gelişti. 9./15. yüzyılın ortasına gelindiğinde, Nizari imamlar Orta İran'da Encüdan'da ortaya çıkıp, Nizari davette ve edebi faaliyetlerde Encüdan dirilişi denilen dönemi başlatmıştı. İki yüzyıl kadar süren Encüdan döneminde imamlar, çeşitli Nizari cemaatler üzerinde merkezi otoritelerini yeniden kurdular. Nizari davet Orta Asya'da Bedahşan'da ve çok sayıda Hindunun Nizari olduğu Hindistan alt-kıtasında özellikle başarılı olduğu anlaşıldı; Hindistanlı Nizarilere yerel olarak Hocalar denilmektedir. Alamut sonrası Nizari İsmaili tarihinde üçüncü alt-dönemi temsil eden modern dönemin başlangıcı, Nizari imamların ikametgâhının İran'dan Hindistan'a ve ardından Avrupa'ya taşındığı 13./19. yüzyılın ortasına kadar götürülebilir. Uluslararası planda Ağa Han olarak tanınan Son iki imamlarının kurduğu kurumlar ağından ve modernleşme politikalarından yararlanan Nizari İsmaililer, eğitimli ve ilerici bir Müslüman dinsel azınlık olarak ortaya çıktılar. Bu bölümde tartışılan kronolojik kategorileştirme, bu kitabın yapısına ilişkin genel çerçeveyi verir.

İsmaili Tarih Yazımı

İsmaili tarih yazımının, ötekilerin İsmaililere ilişkin algılarının ve modern İsmaili araştırmalarının büyüleyici bir evrimi oldu; bu bölümde bunun kısa bir genel görünümünü sunacağız. Özellikle İsmaili tarih yazımının, İsmaili hareketin doğasıyla yakından bağlantılı kendini özgü özellikleri vardı. İsmaililer çoğu kez "sapkın" ya da "devrimci aktivist" olarak kıyıma uğradılar ve bu durum Şii takiye ilkesine uymayı zorunlu kıldı. Çok büyük ölçüde ilahiyatçı olan İsmaili yazarlar, düşmanca çevrelerde dai olarak çalıştılar. Eğitimleri ve faaliyetlerinde gizliliğe uyma zorunluluğu nedeniyle İsmaili dai-yazarlar, tarihsel anlatımlar hazırlamaya özellikle düşkün olmadılar. Modern zamanda keşfedilen İsmaili metinler arasında tarihsel nitelikte yalnızca birkaç eserin bulunması bunu gösterir. Bu eserlerin arasında Kadı Numan'ın 346/957'de tamamlanan ve İsmaili literatürde Fatımi halifeliğinin kuruluşuna kadar giden en eski tarih eseri olan *İftitâhi'd-da've*

(*Davetin Başlangıcı*) başlıklı kitabı da vardır. Ortaçağda İsmaili bir yazar tarafından yazılan yalnızca bir tane genel İsmaili tarihi vardır: Yemen'de on dokuzuncu Tayyibi dai İdris İmadüddin'in (ö. 872/1468) yazdığı *Uyûnü'l-ahbâr* (*Seçme Hikâyeler*). Bu, Peygamberden ve ilk Şii imamlardan Yemen'de Tayyibi Müstali davetin başlangıcına ve Fatımi hanedanının yıkılışına kadar olan dönemi kapsayan yedi ciltlik bir tarih kitabıdır. Genel olarak İsmaili tarihin Fatımi öncesi döneminin ve özel olarak İsmaililiğin ilk evresinin, İsmaili tarih yazılarında oldukça karanlıkta kalması dikkate değerdir. Dai Ahmed b. İbrahim en-Nisaburi'nin, 3./9. yüzyılda erken İsmaili imam Abdullah'ın Selimiye'ye yerleşmesini ve Fatımi devletinin kurucusu Ubeydullah el-Mehdi'nin Suriye'den Kuzey Afrika'ya olaylı yolculuğunu ele alan *İstitar'ül-imam* başlıklı kitabı gibi, özgül olaylara ilişkin kısa ama oldukça değerli birkaç tarihsel anlatım da vardır.

Bununla birlikte İsmaili tarihinde İsmaililerin tarih yazımıyla özellikle ilgilendikleri iki dönem vardı ve resmi vakayiname sayılabilecek eserler ürettiler ya da üretilmesini sağladılar. Fatımi ve Alamut dönemlerinde İsmaililerin kendi devletleri ve hanedanları oldu; yöneticilerin kariyerlerinin ve başarılarının güvenilir vakanüvislerce kayda geçirilmeliydi. Fatımiler döneminde zamanın tarihçileri Fatımi devletin ve hanedanının sayısız tarihini yazdı. Ne var ki, İsmaili ve İsmaili olmayan yazarların yazdığı Fatımi vakayinameleri, birkaç fragman hariç, hanedanın 567/1171'de yıkılmasını atlatamadı. Mısır'da Fatımilerin yerini alan Eyyubiler, Kahire'nin ünlü Fatımi kütüphanelerini sistematik olarak yıktılar; İsmailileri kıyımdan geçirdiler, dinsel literatürlerini imha ettiler.

Fatımi döneminin İsmailileri, tarihsel değere sahip *siret* türünden birkaç biyografik eser de üretti. Bu kategoride olup bugüne kalan eserlerden, Fatımi hanedanının kurucusunun kethüdası Cafer b. Ali'nin *Siret*'inden, ilk dört Fatımi halife-imama hizmet eden güvenilir saray çalışanı Üstaz Cevzer'in (ö. 363/973) *Siret*'i ve neredeyse yirmi yıl boyunca Kahire'de baş dailik yapan Müeyyed Fiddin eş-Şirazi'nin (ö. 470/1078) otobiyografisinden söz edilebilir. Kadı Numan'ın *İftitâhi'd-da've*'sinde alıntılanan dai Ebu Abdullah eş-Şii'nin otobiyografisi ya da Dai İbn Havşeb Mansurü'l-Yemen'in oğlu Cafer tarafından yazılan *Siret* gibi diğer biyografik

eserler bugüne ulaşamamış. Fatımi dönemi, devletin resmi yazışma organı *divanü'l-inşa*dan çıkan risaleleri, kararnameleri, mektupları ve ilmi eserleri (*sicilat*) içeren, tarihsel değere sahip arşiv malzemesi bakımından da zengindir. Bu belgelerin çoğu ya doğrudan bugüne kalmıştır ya da daha sonraki edebi kaynaklarda, Kalkaşandi'nin (ö. 821/1418) *Subhu'l-aşa* adlı eserinde alıntılanmıştır.

Göreceğimiz gibi,ınut döneminin Nizari İsmailileri de bir tarih yazımı geleneğini sürdürdüler. En azından İran'da, Alamut hâkimlerinin dönemlerine göre İran Nizari devletin olaylarını İran dilleriyle kaydeden vakayinameler hazırladılar. Alamut'ta ve İran'daki diğer Nizari kalelerde tutulan resmi vakayinamelerin tamamı 654/1256'da Nizari devleti yıkan Moğol istilasında ve hemen ardından İlhanlılar döneminde yok oldu. Bununla birlikte, İlhanlılar döneminde en başta Cüveyni (ö. 681/1283), Raşidüddin Fazlullah (ö. 718/1318) ve Ebu'l-Kasım Kaşani (ö. 738/1337 c.) başta olmak üzere, küçük bir tarihçi grubu Nizari vakayinamelerini ve diğer belgeleri geniş bir biçimde kullandı. Alamut dönemi İran Nizarilerinin tarihiyle ilgili başlıca kaynaklarımız bunlardır. Suriye Nizarileri, İran'daki dindaşlarından farklı olarak, vakayiname yazmadılar ve onun yerine, İbnü'l-Kalanisi (ö. 555/1160) ve İbnü'l-Adim'in (ö. 660/1262) yazdığı türden bölgesel Suriye tarihlerinde Nizariler ele alınır. Taberi'nin (ö. 310/923) tarihi ve Arib b. Sa'd'ın (ö. 370/980) zeyli gibi, Müslüman yazarların genel tarihlerinde de farklı dönemlerde İsmaililerle ilgili değerli bilgi vardır. Alamut ve Fatımi dönemi İsmailileri, Müslüman tarihçilik geleneğinin doruğunu temsil eden İbnü'l-Esir'in (ö. 630/1233) evrensel tarihi *el-Kamil*'de kapsamlı bir biçimde ele alınır.

İsmaililerin genellikle yabancılara açık olmayan dinsel literatürü, cemaatin öğreti tarihinin izini sürmek bakımından vazgeçilmezdir. Fatımi döneminin öğretiyle ilgili risaleleri, İsmaililerin düşüncelerini sözlü olarak yaydıkları ilk zamanların öğretilerini anlamak bakımından da değerlidir. Ayrıca Fatımi döneminin, farklı yazarların *mecalis* derlemeleri gibi İsmaili metinleri, başka yerlerde bulunmayan tarihsel göndermeler içerir. Benzer biçimde, Alamut döneminin Nizari İsmaili öğretileri, İlhanlı dönemi tarihçilerin eserlerinin yanı sıra daha sonraki Nizari kaynaklarda bu-

lunan anlatımlara ek olarak, dönemin bugüne kalan kıt literatürü temelinde de incelenebilir. Alamut sonraki ilk yüzyılların istikrarsız koşulları altında Nizarilerin edebi faaliyetleri çok sınırlı oldu. Nizari tarihinde Encüdan döneminde faaliyetler canlandı ve Ebu İshak Kuhistani (ö. 904/1498'den sonra) ve Hayrhah-ı Herati'nin (ö. 960/1553'ten sonra) yazıları gibi, dönemin fıkhi eserleri önemli tarihsel ayrıntılar içerir. Bu arada İranlı Nizari eserlere tasavvufi düşünceler ve terimler sızmıştı. Diğer Nizari bölgeler, özellikle Orta Asya ve Güney Asya, Alamut sonrası yüzyıllarda kendi yerli edebi geleneklerini geliştirdi.

Diğer Müslümanların İsmaili Karşıtı Yazıları

Tarihlerinin seyri içinde İsmaililer çeşitli "sapkın" öğretilerle ve pratiklerle suçlandılar ve aynı zamanda onlarla ilgili çok sayıda efsane ve çarpık-temsil (misrepresentation) dolaşıma sokuldu. Bu durum, talihsiz bir gerçeğin yansımasıydı: Yirminci yüzyılın ortasına kadar İsmaililer, neredeyse yalnızca düşmanlarının topladığı ya da çoğu kez uydurduğu kanıtlar temelinde algılandı ve yargılandı. Abbasilerin kökünü kazıma ve halifeliği Alii imamlar soyuna geri verme dinsel-siyasal gündemleriyle Şiiliğin en devrimci kanadı olarak İsmaililer, başından itibaren, Müslüman çoğunluğun Abbasi-Sünni kurulu düzeninin düşmanlığını uyandırdı. 297/909'da Fatımi devletinin kurulmasıyla birlikte yerleşik düzene İsmaili meydan okuma güncelleşti; bunun üzerine Abbasi halifeler ve Sünni ulema İsmaili karşıtı bir propaganda kampanyası başlattı. Sistematik ve sürekli propagandanın genel amacı, başından itibaren bütün İsmaili hareketi itibarsızlaştırmak ve böylece İsmailileri dinin doğru yolundan sapan mülhidler (*melahide*) olarak kolayca mahkûm edebilmekti. Müslüman kelamcılar, fakihler, tarihçiler ve mezhep tarihçileri bu kampanyaya değişik biçimlerde katıldı.

Özellikle Sünni polemikçiler, İsmailileri özgül itikadi gerekçelerle mahkûm etmeyi destekleyecek gerekli kanıtları uydurdular. İsmaili imamların Alii şecerelerini inkâr ederken, İsmaililerin uğursuz öğretileri ve ahlâksız pratiklerine ilişkin ayrıntılı uydurma anlatımlar hazırladılar. Birçok polemikçi, bir dizi iğrenç inancı ve pratiği İsmaililere atfeden gülünçlemeler uydurdu. Bu

sahtekârlıklar İsmaili ilmi eser kılığında dolaşıma sokuldu ve zaman içinde, daha sonra İsmaililer hakkında yazı yazan Müslüman yazar kuşaklarınca kaynak malzeme olarak kullanıldı.

Bu karalamaları ve sahte anlatımları yayan polemikçiler ve İsmaili düşmanı diğer yazarlar, 4./10. yüzyılda başlamak üzere giderek bir "kara efsane" yarattılar. Bu şekilde İsmaililik, Abdullah b. Meymun el-Kaddah adında biri tarafından ya da Alii olmayan başka sahtekârlar, hatta Müslüman kılığına girip İslamı içeriden yıkmayı amaçlayan Yahudi bir büyücü tarafından özenle hazırlanan İslamın başlıca sapkınlığı, *ilhad*, olarak tasvir edildi.[1] 5./11. yüzyıla gelindiğinde, ince ayrıntıları ve ateizme doğru intisap aşamalarıyla bu uydurma, İsmaili güdülerin, inançların ve pratiklerin doğru ve güvenilir bir tasviri olarak kabul edilmişti; bu durum, daha fazla İsmaili karşıtı polemiklere ve sapkınlık suçlamalarına yol açıp, diğer Müslüman toplulukların İsmaili Müslümanlara düşmanlığını yoğunlaştırdı. İsmaili karşıtı "kara efsane"nin bileşenleri ortaçağ boyunca sayısız Sünni yazar kuşağının imgelemini ateşlemeye devam etti.

İsmaili karşıtı "kara efsane"nin özsel bileşenlerinin birçoğu, özellikle İsmaililiğin kökeni ve erken tarihiyle ilgili olanlar, 4./10. yüzyılın ilk yarısında Bağdat'ta yaşamış, daha çok İbn Rizam olarak bilinen Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Rizam (ya da Rezzam) el-Tai el-Kufi adlı Sünni bir polemikçiye kadar geri götürülebilir. İbn Rizam'ın İsmaili karşıtı risalesi *Kitab er-radd ale'l-İsmailiyye* (ya da *Nakd ale'l-Batıniyye*) bugüne kalmamış gibi görünüyor, ama İbnü'n-Nedim'in 377/987'de tamamlanan *el-Fihrist*'inde ondan alıntı yapılır.[2] Daha önemlisi, birkaç on yıl sonra başka bir polemikçi, daha çok Ahu Muhsin olarak bilinen Şamlı bir Alii olan Şerif Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali tarafından geniş ölçüde kullanıldı. Erken bir Alii şecereci olan Ahu Muhsin, hem itikadi hem tarihsel bölümlerden oluşan İsmaili karşıtı risalesini 372/982 civarında yazdı. Bu eser de, bugüne ulaşmamıştır. Bununla birlikte, Ahu Muhsin'in anlatımından uzun parçalar daha son-

---

1 W. Ivanow, bu "kara efsane" üzerine çok sayıda öncü inceleme yayımladı, özellikle bkz. *The Alleged Founder of Ismailism* (Bombay, 1946).

2 İbn al-Nadim, *Kitab al-fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig, 1871-1872), cilt 1, s. 186-187; ed. M. R. Tajaddud (2. bs., Tahran, 1973), s. 238-239.

raki birçok yazar tarafından korunmuş; en başta Mısırlı tarihçiler en-Nüveyri (ö. 733/1333), İbnü'd-Devadari (ö. 736/1335'ten sonra) ve İbn Rizam'ın Ahu Muhsin'in temel kaynağı olduğunu saptayan ve ikisini de güvenilmez diye mahkûm eden ilk otorite Makrizi (ö. 845/1442).[3] İbn Rizam'ın güvenilmezliğine, çağdaşı vakanüvis el-Mesudi zaten işaret etmişti.[4]

Ahu Muhsin'in polemikçi risalesinde, İsmaililere atfedilen en popüler erken gülünçlemelerden biri olan *Kitabü'l-siyasa*'dan da (*Yöntembilim Kitabı*) alıntı yapıldı. Birçok polemikçi ve mezhep tarihçi kuşağın İsmaililerin gizli öğretileri üzerine önemli bir kaynak olarak kullandığı bu anonim risalede, İsmailileri sözde sefahatleri ve dinsizlikleri gerekçesiyle sapkın olarak mahkûm etmek için gerekli bütün düşünceler vardı. Ahu Muhsin bu kitabı okuduğunu iddia eder ve bu kitaptan, İsmaili dailerin güya yeni dönme kazanmak, onları sonunda dinsizliğe ve imansızlığa götüren yedi intisap (*belag*) aşamasından geçirip eğitmek için uydukları yöntemler üzerine pasajlar sunar.[5] Aynı kitap ya da başka bir sahtekâr başlıkla *Kitabü'l-belag*, kısa süre sonra İbnü'n-Nedim tarafından da görüldü.[6] İsmaililere ilişkin kendi karalayıcı anlatımında polemik malzemesi kullanan mezhepler tarihçisi el-Bağdadi (ö. 429/1037), *Kitabü'l-Siyasa*'nın Fatımi hanedanının kurucu tarafından Karmati Bahreyn devletinin lideri Ebu Tahir el-Cennabi'ye gönderildiğini bile iddia eder.[7] Bu iddiayla el-Bağdadi yalnızca bu uydurmaya

---

3 Shihab al-Din Ahmad b. Abd al-Wahhab al-Nuwayri, *Nihat al-arab fi funun al-adab*, cilt 25, ed. M. J. A. al-Hini (Kahire, 1984), s. 187-317; Abu Bakr Abd Allah b. al- Dawadari, *Kanz al-durar wa-jami al-ghurar*, cilt 6, ed. S. al-Munajjid (Kahire, 1961), s. 6-21, 44-156; ve Taqi al-Din Ahmad b. Ali al-Maqrizi, *İtti'az. al-hunafa bi-Akhbar al-aimma al-Fatimiyyin al-khulafa*, ed. J. al-Shayyal ve M.HM. Ahmad (Kahire, 1967-1973), cilt 1, s. 22-29, 151-202.

4 Abu'l-Hasan Ali b. al-Husayn al-Masudi, *Kitab al-tanbih wa'l-ishraf*, ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1894), s. 396; Fransızca çevirisi, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, çev. B. Carra de Vaux (Paris, 1896), s. 502.

5 Bu kitabın Arapça metni, İngilizce bir çevirisiyle birlikte, en-Nüveyri'de ve diğer kaynaklarda korunan alıntılar temelinde kısmen yeniden yapılandırıldı; bkz. "The Bookof the Highest İnitiation and Other Anti-Ismaili Travesties," S. M. Stern, *Studies in Early Ismailism* (Kudüs-Leiden, 1983) içinde, s. 56-83.

6 İbn al-Nadim, *al-Fihrist*, ed. Flügel, s. 189; ed. Tajaddud, s. 240.

7 Abu Mansur Abd al-Qahir b. Tahir al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-firaq*,

sahicilik kazandırmaya çalışmakla kalmadı, Fatımileri daha fazla karalamak için Karmatileri Fatımilerin hizmetkârı haline de getirdi. Eklemeye gerek yok; İsmaili gelenek bu uydurma anlatımları, düşmanlarının polemiklerinden öğrenir. Her neyse, İsmaili karşıtı polemik yazıları, İsmaililere karşı başka bir önemli yazı kategorisi üreten Sünni mezhep tarihçilerinin başlıca bilgi kaynağı oldu. Sonra polemikçi ve mezhepler tarihi gelenekleri, İsmaililer hakkında söyleyecek sözü olan Müslüman tarihçileri, ilahiyatçıları ve fakihleri etkiledi. Şiiliğin iç bölünmeleri konusunda doğru bilgi toplamakla genellikle ilgilenmeyen ve İslamın bütün Şii yorumlarını "sapma," hatta "sapkınlık" olarak ele alan Sünni yazarlar da, Bahreynli Karmatilerin gerçekleştirdiği zalimliklerden Fatımileri ve aslında bütün İsmaili cemaatini sorumlu tutma fırsatını kaçırmadı. Diğer yanda, Sünni muhalifleri gibi kendi cemaatlerinin meşruiyetini savunmakla ilgilenen el-Nevbahti (ö. 300/912'den sonra) ve el-Kummi (ö. 301/913-914) gibi İmami Şii mezhep tarihçileri Şiiliğin iç bölünmeleri konusunda daha bilgiliydi ve İsmaililere daha az düşmandı. Aslında bu en eski İmami mezhep tarihçileri, İsmaililiğin başlangıç evresiyle ilgili ana bilgi kaynaklarımızdır.

5./11. yüzyılın sonuna gelindiğinde, İsmaililiğe karşı yaygın edebi kampanya merkezi İslam topraklarında oldukça başarılı olmuştu. Hasan Sabbah'ın başını çektiği İranlı İsmaililerin Abbasilerin yeni başefendileri Selçuklu Türklerine karşı isyanı, genel olarak İsmaililere ve özel olarak Nizari İsmaililere karşı uzun süreli bir tepkiye daha neden oldu. Yirmi yıldan fazla bir süre Selçuklu topraklarını fiilen yöneten Selçuklu veziri Nizamülmülk (ö. 485/1092), Abbasi halifenin ve Selçuklu sultanının verdiği tam yetkiyle, İran'daki Nizari kalelere askeri saldırıların eşliğinde yeni bir edebi kampanya başlattı. Nizamülmülk, *Siyasetname*'sinin uzun bir bölümünü, ona göre "İslamı ortadan kaldırmayı, insanoğlunu yanlış yola sevk edip mahvetmeyi" amaçlayan İsmailileri lanetlemeye ayırdı.[8]

---

ed. M. Badr (Kahire, 1328/1910), s. 277-279; İngilizce çeviri., *Moslem Schisms and Sects*, bölüm II, çev. A. S. Halkin (Tel Aviv, 1935), s. 130-132.

[8] Nizam al-Mulk, *Siyar al-muluk (Siyasat-nama)*, ed. H. Darke (2. bs., Tahran, 1347/1968), s. 311; İngilizce çeviri, *The Book of Government or Rules for Kings*, çev. H. Darke (2. bs., Londra, 1978), s. 231.

Bununla birlikte, Alamut döneminin İranlı İsmaililerine karşı en ilk polemikçi eseri, zamanın en ünlü Sünni kelamcısı ve fakihi Gazali (ö. 505/1111) yazdı. Aslında Abbasi Halife el-Mustazhir tarafından Batınileri çürüten büyük bir ilmi eser hazırlamakla görevlendirilmişti –"bâtını" muarızların İsmaililer için uydurduğu bir addı; İsmaili imamın yorumladığı şekliyle İslami mesajın iç anlamına yani *bâtınına* ulaşmanın yolunu bulduklarını iddia ettikleri için, İsmailileri *zahirden*, yani şeriatın emir ve yasaklarından vazgeçmekle suçladılar. Elden ele dolaşan, genellikle *el-Müstazhiri* olarak bilinen ve Gazali 488/1095'te Bağdat'taki Nizamiye Medresesinde müderrisliği bıraktıktan kısa süre önce tamamlanan bu kitapta Gazali, sonunda allahsızlık aşamasına (*el-belagatu'l-ekber*) varan kademeli bir İsmaili intisap sistemine ilişkin kendi fikrini geliştirdi.[9] Gazali'nin karalamaları, Nizamülmülk gibi, daha önceki "kara efsane"ye de aşina olan diğer Sünni yazarlarca benimsendi. Sünni tarihçiler, özellikle Selçuklu vakanüvisleri ve Suriyeli yerel tarihçiler, İsmaililere karşı yeni edebi kampanyaya aktif bir içimde katılırken, Selçukluların Nizarileri dağlardaki kalelerinden söküp atamaması, çok üstün Selçuklu askeri gücünü boşa çıkarmaktaydı.

6./12. yüzyılın ilk on yıllarına gelindiğinde İsmaili cemaat bölünmüş ve kendi içi çatışmalarıyla, Müstaliler ile Nizarilerin çatışmasıyla uğraşmaktaydı. Fatımi devletinin desteklediği Müstali İsmaililer, Nizar'ın (ö. 488/1095) ve evlatlarının İsmaili imamlık iddialarını çürütmek için Nizari karşıtı bir kampanya başlattı. Fatımi halife Amir'in çıkardığı bu tür polemikçi bir kitapta Suriyeli Nizari İsmaililere ilk kez, herhangi bir açıklama yapılmadan *haşişiyye* adıyla işaret edildi.[10] Bu terim daha sonra, doğrudan haşhaş kullanmakla suçlanmayan Suriyeli İsmaililer için aşağılayıcı anlamda kullanıldı. Alamut döneminde Kuzey İran'da üretilen bazı Zeydi Arapça kaynaklarda da İranlı Nizarilere *haşişi* denil-

9 Abu Hamid al-Ghazali, *Fada'ih al-Batiniyya*, ed. A. Badawi (Kahire, 1964), özellikle s. 21-36.

10 Abu Ali al-Mansur al- Amir bi-Ahkam Allah, *Risalat iqa s.awa'iq al-irgham*, al- Amir, *al-Hidaya al- Amiriyya*, ed. A. A. A. Fyzee (Londra, vb., 1938) içinde, s. 27, 32; ayrıca *Majmu'at al-watha'iq al-Fatimiyya*, ed. J. al-Shayyal (Kahire, 1958) içinde, s. 233, 239.

mekteydi.[11] Nizarilere *haşişi* diye işaret eden bütün Müslüman kaynaklarda bu terimin kötüleyici, figüratif "adi ayaktakımı" ya da "dinsiz serseri" anlamında kullanıldığını belirtmek önemlidir. Nizariler için bu terimin kelime anlamıyla çevrisi, ortaçağdaki Avrupalıların fantezilerine, İslam ve İsmaililerle ilgili "imgesel cehalet"lerine dayanır.

Ortaçağda Avrupalıların İsmaili Algıları

Hıristiyan Avrupa, Müslümanların genişleyen varlığından ve askeri fetihlerinden telaşa kapıldı. İslam Avrupa için kalıcı bir travma, "öteki"nin bir dışavurumu olacaktı. Temelde olumsuz bu İslam algısı neredeyse bin yıl boyunca, Müslümanların geçmişteki özlemlerini yeniden tutuşturan Osmanlı Türklerin Hıristiyan dünyası ve Avrupa için hâlâ ciddi bir askeri tehdit oluşturduğu on yedinci yüzyıla kadar korundu. Birkaç yüzyıl boyunca Avrupa'nın İslam algısı, esasında, Batılıların zihninde oldukça çarpık ve saçma bir imgeyle sonuçlanan korkuya ve bilgisizliğe dayandı.[12] Aslında Müslüman-Hıristiyan karşılaşmalarının, Haçlı Seferlerinin başladığı on birinci yüzyılın sonuna kadar devam eden ilk birkaç yüzyılında, İslamla ilgili bilgi Avrupa'da son derece sınırlıydı, bu bilginin dağınık kaynakları da öyleydi. R. Southern'in "bilgisizlik çağı" dediği bu dönemde Avrupalılar İslamı ve Müslümanları ya da ortaçağda onlara verdikleri adla Sarazenleri, Kitabı Mukaddes ışığında anlamaya çalıştı.

Bu arada, Kutsal Topraklarda Hıristiyanlığın düşmanlarıyla savaşmak için Haçlı hareketi 1095'te Avrupa'da başlamıştı. 1097'de Birinci Haçlı Seferinin Hıristiyan hacı-askerleri Suriye'ye girmişti. Haçlılar yerel Fatımi garnizonu kolayca yendi ve Temmuz 1099'da son hedefleri olan Kudüs'ü aldılar. Böylece İsmaililer, şimdi, Yakındoğu'da, dört prenslik kuran ve Mısır'da Fatımi-

[11] Bkz. *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydi Imams of Tabaristan, Daylaman and Gilan*, ed. W. Madelung (Beyrut, 1987), s. 146, 329.

[12] Ortaçağda Batının İslam algısının ve bundan kaynaklanan yanlış kavrayışların gelişimine ilişkin incelemeler için bkz. N. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1966); R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA,1962); ve A. Hourani, *Europe and the Middle East* (Londra, 1980).

lerle, Suriye'de Nizari İsmaililerle kapsamlı askeri ve diplomatik çatışma içine giren Hıristiyan Haçlılarda ortak bir düşman buldular. İki yüzyıldan fazla bir süre Doğu Akdeniz'de kalan Haçlılar kapsamlı askeri, diplomatik, toplumsal ve ticari ilişkiler kurdukları Müslümanlar ve dinleri hakkında doğru bilgi toplamakla hiç ilgilenmediler. Bunun bir sonucu olarak Müslümanlara yakınlık ne Latin Doğuda, ne Yunan Doğuda ne de Latin Batıda Avrupa'nın İslam algısında bir iyileşmeyle sonuçlandı; yalnızca genel anlamda Avrupalılar İslamın varlığının daha fazla farkına vardılar.

Nizari İsmaililer ile Haçlılar Suriye'de sayısız çatışmayla karşı karşıya geldi ve bunların, Avrupa'daki Nizari imajı bakımından önemli sonuçları ve serpintileri oldu. Bu tür karşılaşmaların ilki, on ikinci yüzyılın ilk on yılına kadar gider. Ondan sonra Nizariler ile Haçlılar, Orta Suriye'deki çeşitli kaleler uğruna birbirleriyle belli aralıklarla savaştı. Batılı seyyahların, diplomatik elçilerin ve Haçlı vakanüvislerin, esrarengiz bir "Dağların İhtiyarı"nın ya da "le Vieux de la Montagne"nin peşinden giden ve farklı Avrupa dillerinde "*Assassin*" teriminin değişik biçimleriyle adlandırılan bu tuhaf mezhebin mensuplarıyla ilgili yazı yazmaları o yüzyılın ikinci yarısını buldu. 1193'te ölene kadar Suriyeli Nizarileri otuz yıl boyunca başarının doruğuna taşıyan Raşidüddin Sinan'ın zamanıydı. Nizarileri aşağılamak için diğer Müslümanların kullandığı Arapça *haşişi* sözcüğüne dayanan *Assassin* terimini, Haçlılar ve Avrupalı Ortadoğu gözlemcileri Doğu Akdeniz'de kaptı. Aynı zamanda Frenk çevreler ve Batılı vakanüvisleri, genel Müslüman inançlardan ve Müslümanlar arasında İsmaililerin inançlarından tamamen bihaber kaldılar. Frenk çevreler, Nizari İsmaililerin gizli pratikleriyle ilgili bir dizi masalı bu koşullarda uydurup hem Latin Doğuya hem Avrupa'ya yaydı. Bu masalların hiçbir varyantına o zamanın Müslüman kaynaklarında rastlanmadığını da belirtmek gerekir.

Haçlılar, Nizari suikastlara ve ölümden çekinmeyen fedailerin, herkesin önünde amaçlanan görevlerini yerine getirin ve normal olarak hayatların kaybeden sadık taraftarların korkusuz davranışlarına ilişkin oldukça abartılı rapor ve söylentilerden özellikle etkilendiler. Bu uydurmaların, fedailerin toplanması ve eğitilmesi etrafında dönmesinin nedeni budur: Ortaçağda Batılı zihne tu-

haf ya da akıldışı görünen davranışlara doyurucu açıklamalar getirmeyi amaçlayan uydurmalar. Bu sözde Haşişi efsaneleri ayrı ama birbiriyle bağlantılı birçok masaldan oluşmaktaydı: "eğitim efsanesi," "cennet efsanesi," "haşhaş efsanesi" ve "ölüm atlayışı efsanesi."[13] Efsaneler aşamalı olarak gelişip, sonunda Marco Polo'nun popülerleştirdiği bir sentezle sonuçlandı.

1167'de Suriye'de bulunan İspanyol haham ve seyyah Tudelalı Benjamin, İsmaililerle ilgili yazı yazan ilk Avrupalılardan biridir.[14] Suriye'de, peygamber saydıkları reislerine ya da büyüklerine güçlü bir adanmışlıkla bağlı bir halk bulunduğundan söz ediyordu. Benjamin'in *Haşişin* dediği bu insanların karargâhı Kadmus'taydı ve hayatları pahasına kralları bile öldürebildikleri için, komşularında korku uyandırıyorlardı. Benjamin, dağlık *Mulhet* yöresinde yaşayan İranlı İsmaililere de, yine ilk kez işaret eden kişidir;[15] *Mulhet*, dinsel bir sapma için kullanılan Müslüman bir aşağılama terimi ve İsmaili karşıtı en yaygın sıfat olan *mülhid* (çoğulu *melahide*) sözcüğünün bozulmuş haliydi. Benjamin'in tarif ettiği insanların aslında Müslüman olduklarını anlayamamış olması ilginçtir.

Bu grubu ilişkin erken tasvirlerden biri de, Kutsal Roma İmparatoru I. Friedrich Barbarossa'nın Mısır'a ve Suriye'ye gönderdiği bir elçinin 1175 tarihli diplomatik bir raporunda yer alır.[16] Burchard ya da Gerhard adlı bu elçinin raporuna göre

> ...Şam, Antakya ve Halep sınırları içinde dağlarda, kendi dillerinde *Heyssessini* ve Roma dilinde *segnors de montana* denilen belli bir Sarazen ırkı vardır. Bu insan ırkı kanunsuz

---

13 Bu efsanelerle ilgili bir inceleme için bkz. F. Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Ismailis* (Londra, 1994), özellikle s. 88-127. Bu efsanelerle ilgili farklı kategorilerde Avrupa kaynaklarına ilişkin bir inceleme için bkz. J. Hauzinski, *Muzulmanska sekta asasynow weuropejskim pismiennictwie wiekow srednich* (Poznan, 1978), s. 65-147 (Lehçe).

14 Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, ed. ve çev. M. N. Adler (Londra, 1907), çeviri s. 16-17.

15 *A.g.e.*, çeviri s. 53-54.

16 Bu raporun Latince metni, Arnold of Lübeck, *Chronica Slavorum*, kitap 7, bl. 8'in içine alınmıştır, *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, ed. Georg H. Pertz vd. (Hanover, 1869) içinde, cilt 21, s. 240.

> yaşar... Dağlarda yaşarlar ve tahkimli kalelerinden ötürü zapt edilmeleri neredeyse olanaksızdır... Prensleri tuhaf bir yolla öldürmeye alışkın olduğu için, yakın ve uzak Sarazen prenslerde ve komşu Hıristiyanlarda büyük korku uyandıran bir beyleri vardır.

Rapor devamında bu mezhebin reisinin köylülerin erkek çocuklarını nasıl eğittiğini, dağlardaki saraylarında, öldürme görevlerini yerine getirme amacıyla emirlerine tam itaat içinde çocukluktan itibaren nasıl yetiştirdiğini açıklar. "Eğitim efsanesi"nin en eski kanıtı budur.

Ömrünün büyük bölümünü Latin Doğuda geçiren ve 1184'te ya da o civarda Roma'da ölen ünlü tarihçi Sur Başpiskoposu William, İsmailileri anlatan ilk Batılı Haçlı vakanüvisidir. 1095'ten 1184'e kadar Haçlı olaylarını kapsayan Filistin tarihinde, İsmaililere ilişkin genel bir anlatımına da yer vermiştir. Tartus diyakozluğunda yaşayan bu mezhep mensuplarının sayısının 60.000'i bulduğunu ve çevre köyleriyle birlikte on kaleye sahip olduklarını belirtir. Bu insanların reislerine yüksek itaat düzeylerini vurgulayan Surlu William, hem Hıristiyanların hem de Müslümanların bu mezhebin mensuplarına *Assissini* dediklerini de not eder –bu adın kökeninden habersiz olduğu anlaşılıyor.[17]

1192'de, Kudüs'teki Latin krallığının unvandan ibaret kralı Montferratlı Conrad, Sur'da, İhtiyarın gönderdiği, iddiaya göre Nizari elçi kılığına giren iki keşişin hançerlerine kurban gitti. Esas Dağların İhtiyarı olan Raşidüddin Sinan'ın ölümünden hemen önce gerçekleşen bu olay, Frenk çevreleri çok etkiledi. Üçüncü Haçlı Seferinin (1189-1192) pek çok Batılı tarihçisi bu olayı, genellikle İsmaililere ilişkin açıklayıcı notlarla birlikte tartıştı.[18] Alman

---

[17] William of Tyre, *Historia rerum in patribus transmarinis gestarum*, kitap 20, bl. 29, *RHC: Historiens Occidentaux* (Paris, 1844-1895) içinde, cilt 1, s. 995-996; ed. R. B. C. Huygens, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon* (Turnhout, 1986), s. 953-954; İngilizce çeviri, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. E. A. Babcock ve A. C. Krey (New York, 1943), cilt 2, s. 390-392.

[18] Örneğin bkz. Ambroise, *L'Estoire de la guerre Sainte*, ed. G. Paris (Paris, 1897), st. 233-239 ve Surlu William'ın (Guillaume de Tyr) eski Fransızca devamı, yani *L'Estoire de Eracles empereur et la conqueste de la Terre d'Outremer*, kitap 24, bl. 15, *RHC: Historiens Occidentaux*, cilt 2 için-

vakanüvis Lübeckli Arnold'un anlatısı özellikle ilginçtir; çünkü İhtiyarın müstakbel fedailere içirdiği sarhoş edici bir iksire gönderme yapan ilk Batılı kaynakmış gibi görünüyor ve bu haliyle, "haşhaş efsanesi"ne ilişkin ilk açıklamanın temsilcisi sayılabilir; Arnold, bu Sarazenlere kendi dillerinde *Heissessin* denildiğini de ekler.[19] Söylenene göre kısa süre sonra, 1194'te, Conrad'tan sonra Kudüs krallığının fiili yöneticisi Champagneli Henry (ö. 1197) ile Sinan'ın yerine geçen "İhtiyar" arasında, Kehf Kalesinde bir toplantı gerçekleşti. İlk kez Surlu William'ın ardıllarınca anlatılan ve daha sonra Venedikli tarihçi Marino Sanudo Torsello ve Dominiken keşiş Bolognalı Francesco Pipino gibi birçok Batılı yazar tarafından tekrarlanan, İsmaililerin reislerine sadakatlerini göstermek için yüksek kulelerden ölüme nasıl atladıklarına ilişkin o çok etkileyici hikâyenin kökeni bu toplantıya dayanır.[20]

---

de, s. 192-194; *Crusader Syria in the Thirteenth Century: The Rothelin Continuation of the History of William of Tyre with part of the Eracles or Acre Text*, çev. J. Shirley (Aldershot, Hants, 1999), s. 35-36; *The Old French Continuation of William of Tyre*, Peter W. Edbury, *The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade* (Aldershot, Hants, 1996) içinde, s. 95-96, 114-115 ve *La Chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, ed. L. de Mas Latrie (Paris, 1887), s. 288-289. Anglo-Norman vakanüvislerin diğer anlatımları için bkz. William of Newburgh, *Historia rerum Anglicarum*, ed. Hans C. Hamilton (Londra, 1856), s. 165-166; Roger of Hoveden, *Chronica*, ed. W. Stubbs (Londra, 1870), cilt 3, s. 181; vakayiname (muhtemelen Londralı biri, Richard of Holy Trinity tarafından yazılmış) *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi*, ed. W. Stubbs, *Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I* (Londra, 1864) içinde, cilt 1, s. 337-342, 444-445 ve Geoffrey Vinsauf'a atfedilen eser, *Itinerary of Richard I and Others to the Holy Land, Chronicles of the Crusades; being Contemporary Narratives of the Crusade of Richard Cœurde Lion and of the Crusade of Saint Louis* (Londra, 1848) içinde, s. 276-277. Ayrıca bkz. L. Hellmuth, *Die Assassinenlegende in der österreichischen Geschichtsdichtung des Mittelalters* (Viyana, 1988), s. 54-62.

19 Arnold of Lübeck, *Chronica*, kitap 4, bl. 16, *Monumenta Germaniae* cilt 21 içinde, s. 178-179.

20 *L'Estoire de Eracles*, s. 216, 230-231; *Chronique d'Ernoul*, s. 323-324; *Old French Continuation of William of Tyre*, Edbury, *The Conquest of Jerusalem* içinde, s. 131 ve Marino Sanudo Torsello, *Liber secretorum fidelium Crucis, Gesta Dei per Francos*, ed. J. Bongars (Hanover, 1611), cilt 2 içinde, s. 201. Sanudo bu eseri 1321'te tamamlayıp Papa XXIII. John'a sundu. On dördüncü yüzyılın ilk on yıllarında yazan keşiş Pipino, kendisinden öncekilerin İsmaililerle ilgili söylediklerini tekrarla-

Frenklerle İsmaililer arasında, Suriyeli İsmaililerin askeri Haçlı tarikatlarına, Tapınak Şövalyelerine ve Hospitalierlere haraç ödemesinden kaynaklanan ilişkileri de kapsayan temaslar giderek arttı. Ne var ki, on üçüncü yüzyılın ilk yarısının Batılı tarihçileri, İsmaililere ilişkin o sırada Avrupa'da bilinen bilgiye çok az yeni ayrıntı eklediler. 1216-1228 yılları arasında Akka piskoposluğu yapan ve Birinci Haçlı Seferine de katılan Vitryli James (ö. 1240), Suriyeli İsmailileri tartıştığı ve sayılarını 40.000 olarak verdiği halde, yalnızca İran kökenli olduklarını belirtmekle yetinmiş.[21] Ama İsmaililerin Yahudi soyundan geldiklerini savunma hatasını yapar. Bu yüzyılın ilk çeyreğinde Kutsal Toprakları ziyaret eden Alman seyyah Thietmar, aynı hatayı tekrarladı.[22] Ayrıca Vitryli James, daha sonra Marco Polo'nun ayrıntısıyla anlattığı yeryüzündeki "gizli cennet bahçesi"ni adeta haber verircesine, müstakbel fedailerin eğitim yerlerine, *locis secretis et delectabilibus*, gizli ve zevkli yerler diye işaret eden ilk Avrupalı yazardır. Ondan kısa süre sonra, 1235 ile 1259 arasında Avrupa'daki olaylarla ilgili bilgisiyle ünlü İngiliz keşiş ve tarihçi Matthew Paris (ö. 1259), İsmaililere göndermelerde bulundu. Dağların İhtiyarının yaklaşan Tatar (Moğol) tehdidine karşı Fransız Kralı IX. Louis ile İngiltere Kralı III. Henry'den yardım istemek için gönderdiği bir elçinin 1238'de Avrupa'ya gelişine ilişkin anlatımı, özellikle önemlidir.[23]

---

yan uzun bir *Chronica*'nın yazarıdır. Bu vakayinameden parçalar şurada bulunabilir: *Rerum Italicarum scriptores*, ed. Ludovico A. Muratori (Milano, 1723-1751), cilt 9. Aynı hikâye Bauduin de Sebourc'un şiirsel Fransızca romansında, on dördüncü yüzyılın başına atfedilen bir eserde, yani mezhebin mensuplarına *Hauts-Assis Li romans de Bauduin de Sebourc IIIe, Roy de Jherusalem* (Valenciennes, 1841), cilt 1, s. 359'da ve ayrıca İtalyanca bir eski hikâyeler derlemesinde, *Cento novelle antiche* (Floransa, 1572), s. 92'de yer alır; bu sonuncusunda, İhtiyarı ziyaret eden ekabir olarak Alman İmparator Friedrich, yanlışlıkla Champagneli Henry'yle yer değiştirir.

21 James of Vitry (Jacques de Vitri), *Historia Orientalis seu Hierosolymitana, Gesta Dei per Francos*, cilt 1 içinde, s. 1062-1063; İngilizce çeviri, *Secret Societies of the Middle Ages* (Londra, 1846) içinde, s. 117-119.

22 Bununla birlikte, bu mezhep mensuplarının Yahudi soyundan olmalarına rağmen,Yahudi hukukuna bağlı olmadıklarını ısrarla belirtmiş; bkz. *Magistri Thietmari Peregrinatio*, ed. J. C. M. Laurent (Hamburg, 1857), s. 52.

23 Matthew Paris, *Chronica majora*, ed. Henry R. Luard (Londra, 1876), cilt 3, s. 488- 489; İngilizce çeviri, *Matthew Paris's English History*, çev.

Bununla birlikte, on üçüncü yüzyılın ortasına gelindiğinde, daha çok Aziz Louis olarak bilinen IX. Louis'in (ö. 1270) faaliyetlerini ve diplomatik tasarılarının bir sonucu olarak, hem İranlı hem Suriyeli İsmaililer hakkında daha doğrudan bilgi ortaya çıkmaya başladı. Daha önce İsmaili heyeti Avrupa'da kabul eden aynı kral, Aziz Louis, şimdi Kutsal Topraklara Yedinci Haçlı Seferinin (1248-1254) başındaydı. Ama Mısır'da erkenden yenilgiye uğradıktan sonra Akka'ya gitti ve neredeyse dört yıl (Mayıs 1250-Nisan 1254) Filistin'de kaldı. Fransa kralı bu sırada Dağların İhtiyarıyla elçi alışverişinde bulundu ve İsmaililerle dostane ilişkiler kurdu. Haçlı Seferinde krala eşlik eden ve Kutsal Topraklarda onun yakın arkadaşı olan Fransız vakanüvis Jean de Joinville'in canlı kaleminden, Louis'nin Suriyeli Nizarilerle ilişkileri hakkında değerli bir anlatıma sahibiz.[24]

Garip bir biçimde Nizari İsmaililere hem *Assacis* hem de Bedevi diyen Jean de Joinville'in anlattığına göre "kral Akka'yken, Bedevilerin Dağların İhtiyarı denilen prensinden mukabil elçiler geldi" ve "o istemedikçe hayatta ve iktidarda kalamayacaklarını bildikleri için Almanya imparatorunun, Macaristan kralının, Babil sultanının ve diğer birçok prensin her yıl yaptığı gibi" hediye göndermesini istedi. Elçiler, kral "Tapınağın ya da Hospital'in büyük üstadına her yıl ödediği vergiden kendisini kurtarır"sa, reislerinin (*seigneur*) aynı şekilde memnun olacağını da bildirdiler. Sözü edilen Büyük Üstatların müdahalesiyle Nizari elçiler kraldan istediklerini alamadı; buna rağmen on beş gün sonra ikinci bir toplantı yapıldı. Yeni müttefik arayışında olan Aziz Louis bu

John A. Giles (Londra, 1852), cilt 1, s. 131-132; burada İsmaili elçi İngiltere kralının huzurunda kendini savunurken, dinleyicilerin arasında bulunan Winchester piskoposunun araya girip şunları söylediği anlatılır: "Bırakalım bu köpekler birbirini yesin, hepsi tükenip yok olsun; İsa'nın düşmanlarına karşı harekete geçtiğimizde, geriye kalanları da biz boğazlarız ve yeryüzünü temizleriz, böylece bütün dünya tek Katolik Kiliseye tâbi olur."

[24] John of Joinville, *Histoire de Saint Louis*, ed. Natalis de Wailly (Paris, 1868), s. 218- 224. İngilizce çeviride elçi alışverişiyle ilgili ana bölüm, John of Joinville, *Memoirs of John Lord de Joinville*, çev. T. Johnes (Hafod, 1807), cilt 1 içinde, s. 194-197; bu çeviri, Charles du Fresne du Cange'ın hazırladığı eski Fransızca metnin 1668 basımına dayanır; ayrıca *Chronicles of the Crusades* içinde, s. 470-474.

temasları teşvik etti ve Arapça konuşan keşiş Yves le Breton'la birlikte kendi elçilerini Nizari reisine göndererek karşılık verdi. Muhtemelen 1250'de Nizarilerin Orta Suriye'deki ana kalesi Masyaf'ta geçekleşen toplantıda Yves, Nizari İsmaili reisle "onun inanç akideleri" üzerine sohbet etti. Jean de Joinville'ye göre Yves, Nizarilerin dinsel inançlarıyla ilgili bazı ayrıntıları, anladığı kadarıyla daha sonra krala bildirdi. Yves'in dediğine göre, İhtiyar "Muhammed'e inanmıyor, Ali'nin dinini izliyordu." Yine Yves'in anlatımıyla, Nizarilere göre "bir kişi amirinin emriyle ya da hizmetinde öldürülünce, o kişinin ruhu daha yüksek mertebede başka bir bedene geçer ve öncekinden daha rahat eder." Yves, Nizarilerin kendi reislerinin hizmetinde öldürülmeye can atmalarının ana nedeni olarak ruhgöçünü görüyor ve okurlarına bu inancı aktarıyordu. Jean de Joinville de İsmaililerle ilgili biraz bilgi topladı ve "Kudüs krallığında, Mısır'da, bütün Sarazen ve kâfir diyarlarda yaşadıkları için sayıları hesaplanamaz" diyor.[25]

Ne var ki, Fransa kralı IX. Louis'nin esas diplomatik tutkusu, Müslümanlara karşı Moğollarla bir ittifak kurmaktı. Bu amaçla, Moğolların Nesturi Hıristiyanlığa eğilimli olduğuna dair haberlerden de cesaret alan kral, sarayındaki Fransisken keşiş Rubrucklu William'ı (Rubruquis) gayrıresmi bir görevle Moğolistan'daki Büyük Hana gönderdi. William'ın 1253'te çıktığı yolculuğuna ilişkin anlatımında İranlı İsmaililere birçok gönderme yapıldığını görüyoruz.[26] O zamana kadar yalnızca Suriyeli İsmaililerle bağlantılı olarak kullanılan *Axasins* ve *Hacsasins* gibi adları İranlı İsmailileri nitelemek için de kullanan ilk Avrupalılardanmış gibi görünüyor. Kuşkusuz, Wiliam bu terimleri Haçlılardan duymuştu ve kendisi de Suriyeli ve İranlı Nizariler arasındaki bağların farkındaydı. Rubrucklu William 1254 yılının ilk yarısını, Büyük Han Möngke'nin (ö. 1259) başkenti Karakurum'daki ve yakınındaki sarayında geçirdi. Orada yabancılara karşı sıkı güvenlik önlemleri

---

25 John of Joinville, *Memoirs*, cilt 1, s. 148-149; ayrıca *Chronicles of the Crusades* içinde, s. 420-421.

26 William of Rubruck (Willem van Ruysbroeck), *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55*, ed. ve çev. William W. Rockhill (Londra, 1900), s. 118, 221-222; ed. ve çev. P. Jackson, *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253-1255* (Londra, 1990), s. 128, 222.

dikkatini çekti; çünkü "Mengü Hana, kendisini öldürmeye gelen kırk Hacsasin'in çeşitli kılıklar altında kente girdiği bildirilmişti." William'ın öğrendiğine göre bu, Büyük Hanın kardeşlerinden birini "Mulidet dedikleri Hassasinlerin ülkesine" gönderip, "ona hepsini öldürmesini emretmiş" olmasına bir misilleme olabilirdi. Hatırlanacağı gibi, söz konusu kardeş, 1253'te büyük bir seferin başında Moğolistan'dan ayrılan Hülagû'ydü.

Bu arada, ortaçağın en ünlü Avrupalı seyyahı Venedikli Marco Polo (1254-1324), Çin'e ünlü yolculuğuna çıkmıştı. Seyahatnamesine göre genç Marco, Möngke'nin kardeşi ve halefi Kubilay'ın (1260-1294) sarayına ikinci ziyaretlerinde babasına ve amcasına eşlik etti. Pololar 1271'de Akka'dan yola çıktı ve 1272'de, İran'daki Nizari devletin yıkılışından yaklaşık on beş yıl sonra oradan geçtiler. Çin'de on yedi yıl geçirip sonunda 1295'te Venedik'e döndükten sonra, 1298'de seyahatnamesini yazmaya koyulan Marco Polo, Dağların İhtiyarı ve *Mulehet*, *Mulcete* dediği İranlı İsmaililer[27] hakkında oranın yerlilerinden duyduklarını anlatır.[28]

> İhtiyara kendi dillerinde ALOADİN derlerdi. iki dağın arasında bir vadiyi kapattırmış ve her türlü yemişle dolu, şimdiye kadar görülmüş en büyük ve en güzel bahçeye dönüştürmüştü. Bahçenin içinde hayal edilemeyecek güzellikte, hepsi yaldızlı ve seçkin resimlerle kaplı köşkler ve saraylar yaptırmıştı. Burada şarap, süt, bal ve su akan dereler; her türlü çalgıyı çalabilen, harika şarkılar söyleyip izleyenleri büyüleyen danslar eden dünyanın en güzel ve tatlı kızları ve hanımefendiler vardı. Çünkü İhtiyar buranın gerçek cennet olduğuna halkının inanmasını istiyordu. Bu yüzden burayı, Muhammed'in tarif ettiği Cennete uygun, yani içinde şarap, süt, bal ve su ırmaklarının aktığı, sakinlerine her türlü zevki tattıran güzel kadınlarla dolu bir bahçe olacak şekilde düzenlemişti. Dünyanın bu bölgesinde yaşayan Sarazenler, burasının gerçekten cennet olduğuna inanıyorlardı.

---

27 Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo*, ed. ve çev. Henry Yule, gözden geçirilmiş üçüncü basım Henri Cordier (Londra, 1903), cilt 1, s. 139-146. Ayrıca bkz. İngilizce basım A. C. Moule ve P. Pelliot, *Marco Polo, the Description of the World* (Londra, 1938), cilt 1, s. 128-133.

28 Marco Polo'nun farklı metinlerinde *mülhid*in çeşitli bozulmuş şekilleri için bkz. Paul Pelliot *Notes on Marco Polo* (Paris, 1959-1973), cilt 2, s. 785-787.

Bu bahçeye kendi ASHISHIN'i yapmak istediği kişiler dışında kimsenin girmesine izin verilmiyordu. Bahçenin girişinde bütün dünyaya direnecek kadar güçlü bir hisar vardı ve içeri girmenin başka yolu yoktu. Sarayında ülkesinden topladığı 12 ila 20 yaş arasında, askerlikten zevk alan çok sayıda genç tutuyordu ve onlara, tıpkı Muhammed'in yaptığı gibi, sürekli Cenneti anlatıyordu ve onlar da, tıpkı Sarazenlerin Muhammed'e inandıkları gibi, ona inanıyordu. Sonra bu gençleri her seferinde dört, altı ya da on kişi olmak üzere, önce derin bir uykuya dalmalarını sağlayan belli bir iksir içirip, sonra içeri taşıtarak bahçeye sokuyordu. Böylece uyandıklarında kendilerini bahçenin içinde buluyorlardı.

Sonra, Marco Polo'yu çeviren ve yorumlayan bilgili Sir Henry Yule'un[29] (1820-1889) Assassinler ya da *Ashishin* olarak İngilizceye çevirdiği *Asciscin*lerin eğitimi hakkında şunları anlatır:

Bizim İhtiyar dediğimiz bu prens sarayını ihtişamlı ve asil bir tarzda tutuyordu ve etrafındaki bu saf dağ halkını büyük bir peygamber olduğuna inandırmıştı. Ashishinlerinden birini bir göreve göndermek istediğinde, Bahçesine aldığı o gençlerden birine sözünü ettiğim o iksirden içirip sarayına taşıttırırdı. Böylece genç adam uyandığında kendisini artık Cennette değil, kalede bulduğunu görür ve keyfi kaçardı. Sonra İhtiyarın huzuruna götürülür ve gerçek bir peygamberin karşısında bulunduğu inancıyla önünde saygıyla secde ederdi. Sonra İhtiyar kendisine nereden geldiğini sorar ve o da "cennetten geldiğini ve bu cennetin tıpkı Muhammed'in Kuran'da anlattığı gibi olduğunu" söyleyerek karşılık verirdi. Bu, elbette huzurda bulunup da Cennete kabul edilmemiş izleyicilerde oraya gitmek için büyük arzu uyandırıyordu.

Bu yüzden İhtiyar herhangi bir prensi öldürmek istediği zaman, bu gençlerden birine şöyle derdi: "Git falan kişiyi öldür. Döndüğünde meleklerim seni cennete götürecek. Olur da ölürsen, meleklerimi gönderip seni cennete geri getireceğim." Onları buna inandırmıştı; bu yüzden Cennete geri dönmek için duydukları büyük arzu nedeniyle, verdiği emri yerine

[29] Yule'un yorumları, *Book of Ser Marco Polo*, cilt 1, s. 142 ve Pelliot, *Notes*, cilt 1, s. 52-55, burada bu adın farklı elyazması kopyalarda yer alan diğer biçimleri aktarılır.

getirirken hiçbir tehlikeden çekinmiyorlardı. Bu şekilde İhtiyar, kurtulmak istediği kimseleri adamlarına öldürtüyordu. Böylece bütün prenslerde yarattığı korku onları, kendilerini rahat bırakması için İhtiyara haraç ödemeye mecbur etmişti.

Anlatısının sonunda Marco Polo, İhtiyarın Şam'da ve Kürdistan'da onun tarzını taklit eden vekilleri bulunduğunu anlatır. Sonunda Moğollar üç yıllık bir kuşatmadan sonra cennet bahçesiyle birlikte kaleyi yerle bir edip İhtiyarı bütün adamlarıyla birlikte öldürdü. Marco Polo'nun son 700 yıldır Batılılarca okunan ve tekrarlanan anlatısıyla bağlantılı olarak birkaç nokta dikkate değerdir.

Marco Polo'nun İhtiyarın kalesiyle ilgili tasviri, Alamut Vadisindeki Nizari kalelerden birine işaret ediyor gibi görünebilir. Ama herhalde ilk kez Yule'un dikkat çektiği gibi, "Polo'nun izlediği yolun oldukça uzağında olan Alamut'u ziyaret ettiğini varsaymak için hiçbir neden yoktur."[30] O sırada on sekiz yaşında olan seyyahın Alamut'un yeri hakkında bazı ayrıntılar gerçekten işitmiş olabilir; çünkü İranlı İsmaililere ilişkin bütün anlattıklarının kişisel gözleme dayandığı kabul edilemez. Bununla birlikte İran'da yıkık bir Nizari kalesini ziyaret etmiş olması olasıdır[31] ama bunun yerini saptamak olanaklı olmamıştır. Marco Polo Doğu İran'da Horasan'ın güneyindeki çorak bölge Kuhistan'da bulunan Tebes ve Tun (bugün Firdevs) civarında seyahatnamesini konu akışını değiştirip İhtiyarı tartışır –muhtemelen Nizari bir kaleyi görmenin neden olduğu bir değişiklik.[32] O halde söz konusu kale ya Polo

---

30 *Book of Ser Marco Polo*, cilt 1, s. 148. Ayrıca bkz. Norman M. Penzer'in, on altıncı yüzyılda John Frampton'un yaptığı ilk İngilizce çeviriyi temel alıp hazırladığı Marco Polo edisyonuna sunuşundaki belirlemeleri: *The Most Noble and Famous Travels of Marco Polo* (Londra, 1929), s. xxxviii-xxxix.

31 Bkz. *Book of Ser Marco Polo*, cilt 1, s. 149, burada bu kaleye imada bulunulur.

32 Marco Polo'nun Doğu İran'daki tartışmalı gezisinin bir yeniden canlandırması içni bkz. Percy M. Sykes, *Ten Thousand Miles in Persia* (New York, 1902), s. 260-273; ayrıca *History of Afghanistan* (Londra, 1940), cilt 1, s. 245-246, burada Tun, Nizari kalenin yeri olarak gösterilir; Sven A. Hedin, *Overland to India* (Londra, 1910), cilt 2, s. 67-77; HCordier, "L'itinyeraire de Marco Polo en Perse," *Myelanges d'histoire et de géographie orientales* (Paris, 1920), cilt 2 içinde, s. 40-52 ve *Ser Marco Polo, Notes and Addenda to Sir Henry Yule's Edition* (Londra, 1920), s. 32-34.

kafilesi Horasan'dan Kuzey Afganistan'a geçmeden iki yıl önce, 1270'te Moğollara teslim olan Damgan'a yakın Girdkuh Kalesi ya da daha büyük olasılıkla Doğu Kuhistan'da bir kale olabilir. Nizari İsmaililerin ayrıntılı bir kale ağı geliştirdikleri o bölgede birçok önemli kenti kontrol ettikleri hatırlanacaktır.

Marco Polo, kendisinden önceki Rubrucklu William gibi, İranlı İsmaililere işaret ederken Assassin [Suikastçı] adının çeşitli biçimlerini kullanır.[33] Ama bu adı İsmaililerin genelinden ayrı olarak yalnızca göreve gönderilen mezhep mensuplarıyla bağlantılı olarak kullanır; genel olarak İsmailileri *mülhid* ya da *melahide* sözcüklerinin bozulmuş biçimleriyle adlandırır. Bu sınırlı anlamında Assassin terimi, Nizari İsmaililerin fedai dediği mezhep mensuplarını anlatır. Her neyse, Marco Polo'nun "İhtiyar ve Assassinleri"ne ilişkin anlattıkları, Assassin efsanelerini en gelişmiş sentezini temsil eder ve "İhtiyarın gizli cennet bahçesi" biçiminde kendi katkısını da eklemiş. Son olarak, Marco Polo'nun da, belki türünün ilk örneği olarak, Suriye'ye ait olan "Dağların İhtiyarı" unvanını, Suriyeli dindaşlarından üstünlüğünü açıkça kabul ettiği İranlı İsmaililerin reisi için kullandığına dikkat çekilebilir. Eklemeye gerek yok, Marco Polo'nun İhtiyar Aloadin'i, III. Alaeddin Muhammed (ö. 653/1255), İran merkezli Nizari devletin sondan bir önceki hükümdarıydı. Son hükümdar, 1256'da Moğollara teslim olduktan kısa süre sonra Möngke'nin emriyle öldürülen oğlu Rükneddin'di.

Marco Polo'nun Assassin efsaneleri versiyonu daha sonraki Avrupalı yazarlar tarafından konunun standart tasviri olarak çeşitli derecelerde tekrarlandı. Ne var ki, Marco Polo'nun Doğuya yaptığı yolculuktan 1295'te Venedik'e döndükten sonra İtalya'da bu masalları işitmiş olabileceği ya da Marco Polo'nun seyahatnamesinde bulunan Assassin efsanelerini, Marco Polo'nun anlattıklarını yazıya geçirmekten sorumlu olan İtalyan romans yazarı Pisalı Rustichello'nun bir ara söz olarak araya sıkıştırmış olabile-

---

[33] Marco Polo'nun bazı versiyonlarında *Assassin* terimi hiç yer almaz; örneğin bkz. *The Travels of Marco Polo*, ed. Thomas Wright (Londra, 1854), s. 73- 77; bu, William Marsden'in 1818'de yayımlanan ve Giovanni B. Ramusio'nun hazırlayıp 1559'da Venedik'te yayımladığı İtalyanca versiyondan çevrilen İngilizce edisyonunun gözden geçirilmiş basımıdır.

ceği Avrupa'da kimsenin aklına gelmedi. Özellikle Marco Polo'nun seyahatnamesinin Rustichello tarafından eski Fransızca ile İtalyancanın kendine özgü bir birleşimiyle yazılan özgün versiyonu bulunmadığı için, şu andaki bilgi düzeyimizle bu konuda daha fazla bir şey söylenemez. Bu bağlamda şuna da dikkat çekilebilir: Marco Polo'nun kendisi de ömrünün son yirmi yılında seyahatnamesini gözden geçirmiş ve o sırada, Suriyeli Nizarilerle ilgili Avrupa'da geçerli olan Assassin efsanelerini kolayca kendine mal etmiş de olabilir. Aslında efsanenin yerini Suriye'den İran'a taşıyan Marco Polo'ydu. Nizarilerin yeminli düşmanı, 1256'da Alamut'a giderken Hülagû'ye eşlik eden ve Moğollar tarafından yıkılmadan önce kaleyi şahsen inceleyen zamanın tarihçisi Cüveyni, Marco Polo'nun popüler anlatısında iddia edildiği gibi, orada "gizli bir cennet bahçesi" gördüğünü bildirmez.

On üçüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde Memlûklar Suriyeli Nizarilerin siyasal üstünlüğüne son vermiş ve Haçlıların Doğu Akdeniz'deki egemenliğini de, Suriye'de küçük bir kıyı şeridine indirgemişti. 1291'de, Hıristiyanlığın Kutsal Topraklardaki son ileri karakolu Akka Memlûkların eline geçmişti. Bu gelişmeler, Haçlılar ile Suriyeli Nizariler arasındaki ilişkilerin de sonunu getirdi. O sırada, farklı biçimleriyle Assassin adı ve bu adı taşıyan mezheple ilgili masallar, Haçlılar ve Yakındoğu'dan dönen diğer Avrupalılar aracılığıyla Avrupa'ya yayılmıştı.[34] Aslında on üçüncü yüzyılın bitiminde Provenceli şairler kendi romantik bağlılıkları ile Assassinlerin Dağların İhtiyarına fanatik sadakati arasında karşılaştırmalar yapmaya başlamıştı.[35] Ama sonunda Avrupalıları etkileyen ve *Assassin* sözcüğüne yeni bir anlam veren şey, fedailerin liderlerine fedakârca sadakati değil, kendi cemaatlerinin düşmanlarına karşı başvurdukları taktiklerdi. On dördüncü yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde *Assassin* sözcüğü, Yakındoğu'da bir grubun adı yerine, profesyonel katili ifade eder hale gelmişti. Sözcüğün Avrupa'da

---

[34] Daha fazla ayrıntı için bkz. B. Lewis, "Assassins of Syria and Ismailis of Persia," Accademia Nazionale dei Lincei, *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo* (Rome, 1971) içinde, özellikle s. 573-576; ayrıca *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries)* (Londra, 1976) içinde, makale XI.

[35] F. M. Chambers, 'The Troubadours and the Assassins', *Modern Language Notes*, 64 (1949), s. 245-251.

bu anlamda ilk kullanıldığı yer İtalya'ymış gibi görünüyor. Büyük İtalyan şair Dante (1265-1321) *İlahi Komedya*'sında hain Assassinden (*Le perfido Assassin*) söz eder; Floransalı tarihçi Giovanni Villani (ö. 1348) Lucca lordunun bir düşmanı öldürmek için Pisa'ya kendi Assassinlerini (*i suoi assassini*) nasıl gönderdiğini anlatır.[36] Böylece Nizari İsmaililerin Batılı gözlemcileri, pek çok batı Avrupa diline yeni bir cins sokmuştu.

Haçlılar Assassinlerden söz ettiklerinde, esas olarak Suriye'nin Nizari İsmaililerine işaret ediyorlardı. Daha sonra bu terim, Avrupalı seyyahlar ve vakanüvislerce İranlı Nizariler için de kullanıldı. "Dağların İhtiyarı"nın da benzer bir tarihi vardır. Başlangıçta Haçlılar tarafından yalnızca Nizarilerin Suriye lideri için kullanıldı. Bernard Lewis'in gözlemlediği gibi, İsmaililerin kendi liderleri için, "İhtiyar" ya da "Yaşlı" anlamına da gelen yaygın Müslüman saygı terimi *şeyh* sözcüğünü kullanmaları doğaldı.[37] Ne var ki, Haçlılar *şeyh* terimini yanlış anladılar ve ikinci anlamını temel alıp, daha uygun eşdeğeri *Senior* ya da *Dominus* yerine *Vetus*, *Vetulus* ya da *Senex* olarak Latinceye çevirdiler. Zaten bu unvanın anlamı, Suriyeli Nizari liderlerin yaşadığı dağ kaleleriyle de bağlantılıydı. Şunu da eklemek gerekir ki, Suriye'deki "Dağların İhtiyarı" unvanı yalnızca Haçlılar ve değer Batılı kaynaklarca kullanılmış gibi görünüyor; çünkü şimdiye kadar o zamanın herhangi bir Arapça ya da Farsça kaynağında bu unvana rastlanmadı. Sonuç olarak, bu unvanın tam Arapça karşılığı *Şeyhü'l-cebel*, Batılı Haçlı vakanüvislerinin kullandığı *Vetus de Montanis* gibi Latince biçimlerin daha sonraki bir çevirisi olabilir.

Öyle de olsa, Avrupalıların İsmaililere ilgisi devam etti. Özellikle Marco Polo kendi çağdaşlarının imgelemini harekete geçirdi ve onun cennet bahçesi hikâyesi, erken on dördüncü yüzyılda birçok yazar tarafından benimsendi. Bu bağlamda, 1323-1327'de Çin'i ziyaret eden Fransisken misyoner Pordenoneli Odoric'in (ö. 1331) anlattıkları, özellikle önemlidir. Geri dönüş yolunda Odoric 1328 civarında Hazar Denizi kıyısı boyunca Kuzey İran'dan geçti;

---

[36] Aktaran Charles E. Nowell, "The Old Man of the Mountain," *Speculum*, 22 (1947), s. 515 ve B. Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (Londra, 1967), s. 2, 142.

[37] Lewis, *Assassins*, s. 8.

orada *Melistorte* ya da *Millistorte* (muhtemelen *melahide*nin bozulmuş şekli) denilen bir ülkeyi ziyaret etti.[38] Muhtemelen Alamut Vadisine işaret eden anlatısında[39] Oderic, Marco Polo'nun anlattıklarını neredeyse birebir tekrarlar.

İsmaili hareketin merkezinin çok daha uzağa, Yemen'e ve Hindistan'a taşındığı on altıncı yüzyılda, Yakındoğu'nun sayıları büyük ölçüde azalan Nizarileri ya İran'da olduğu gibi gizli yaşıyorlardı ya da Osmanlı İmparatorluğunun itaatkâr tebaası olmuştu. Bunun sonucunda Rönesans sırasında İsmaililere ilişkin Avrupa belgeleri çok azaldı ve seyrekleşti. Artık yalnızca arada bir Kutsal Topraklara giden bir seyyah ya da misyoner onlardan söz ediyordu. Ama Batılı bilimsel çalışmalar, Haçlıların daha önceki izlenimlerine dayanmaya devam etti. Örneğin 1480 ile 1484 arasında Kutsal Toprakları iki kez ziyaret eden Dominiken keşiş Felix Fabri, bölgenin halkları arasında Assassinlerden söz eder ve hayali olarak şunları tekrarlar:

> Liderleri gençlerin değişik diller öğrenmelerini sağlar ve onları öteki krallıklara, oranın krallarının hizmetine girmeye gönderir; zamanı gelince, her kralın hizmetkârı onu zehirle ya da başka bir yolla öldürebilsin diye. Hizmetkâr kralı öldürdükten sonra kendi ülkesine kaçmayı başarırsa, onurla, servetle ve yüksek payelerle ödüllendirilir; yakalanıp öldürülürse, kendi ülkesinde şehit kabul edilip dua edilir.[40]

Çok geçmeden birinci elden anlatımlar, daha bilimsel araştırmalarla tamamlanmaya başlandı. Tamamen İsmaililer konusuna ayrılan ilk Batılı monograf, IV. Henri'nin sarayında memur olan Fransız Denis Lebey de Batilly'ninkiymiş gibi görünüyor.[41]

---

38 Pelliot, *Notes*, cilt 2, s. 785.

39 Odoric of Pordenone (Odorico da Pordenone), *The Journal of Friar Odoric, The Travels of Sir John Mandeville . . . With Three Narratives*, ed. A. W. Pollard (Londra, 1900) içinde, s. 356-357; Odoric'in buradaki anlatısı, ilk kez Richard Hakluyt, *Principal Navigations* (Londra, 1599), cilt 2'de yayımlanan İngilizce çeviriden alınmıştır.

40 F. Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, ed. C. D. Hassler (Stuttgart, 1843-1849), cilt 2, s. 496-497; İngilizce çeviri, *The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri*, çev. A. Stewart (Londra, 1897), cilt 2, s. 390.

41 Denis Lebey de Batilly, *Traicté de l'origine des anciens Assasins porte-couteaux. Avec quelques exemples de leurs attentats et homicides és*

Yazar, "un religieux Assassin-porte-couteau" dediği Jakoben bir keşişin Fransa kralı III. Henri'yi 1589'da hançerlemesinden sonra Avrupa'da siyasal cinayetlerin yeniden canlanmasından derin kaygı duymaktaydı. Hıristiyanlığın dinsel tarikatlarında müstakbel suikastçıların [*assassin*] varlığından endişe eden de Batilly, 1595'te Fransa'da güncellik kazanan *assassin* sözcüğünün gerçek kökeni ve "*les premiers et anciens assassins d'entre les Sarrasins et Mahometans*" dediği Müslüman mezhebin mensupları üzerine kısa bir inceleme hazırlamaya koyuldu. Ne var ki, bu eser neredeyse bütünüyle Marco Polo'nun anlatısıyla kafa karıştıracak şekilde birleştirilen Batılı vakayinamelere dayanır ve konuyla ilgili üç yüzyıldan bu yana Avrupa'da bilinenlere yeni bir ayrıntı eklememiştir.

Bir sonraki önemli yayın, Henricus Bengertus'un Lübeckli Arnold'un *Chronicle*'ini 1659'da yayımlamasıyla ortaya çıktı. Bu bilgili Alman editör açıklayıcı notlarında İsmailileri kısaca değerlendirir ve Assassinlerden söz eden bildiği bütün Latince yazarların adını sıralar.[42] Ne var ki, Bengertus da Suriye Nizarilerinin gücünü Moğolların yok ettiğini zannetmiş. Bu yanlış, dahi Johann Philip Baratier (1721-1740) de dahil birçok bilim insanı tarafından bir süre tekrarlandı. Yine de Baratier, Tudelalı Benjamin'in seyahatnamesini Fransızcaya çevirirken, seyyahın İranlı Nizarileri Suriye Nizarilerinin liderine bağımlı yapma yanlışını düzeltir.[43] On yedinci yüzyıla gelindiğinde *Assassin* sözcüğünün etimolojisinin Avrupa'da çoktan unutulmuş oluğunu da eklemek gerekir. Dolayısıyla giderek artan sayıda filolog ve sözlükçü, yalnızca Tudelalı Benjamin'in sözünü ettiği *Hashishin* biçiminin yanı sıra, *Accini, Arsasini, Assassi, Assassini, Assessini, Assissini, Hesesin, Heyssessini* gibi, terimin Batılı kaynaklarda kullanılan biçimlerini toplamaya başladı. Başka etimolojiler de önerildi. İlk kez 1678'de

---

personnes d'aucuns Roys, Princes, et Seigneurs de la Chrestienté (Lyon, 1603); anlaşılan aynı yıl Paris'te ayrı olarak da yayımlanmış; ayrıca *Collection des meilleurs dissertations, notices et traités particuliers relatifs à l'Histoire de France*, ed. C. Leber (Paris, 1838), cilt 20, s. 453-501.

42 Arnold of Lübeck, *Chronica Slavorum*, ed. H. Bengertus (Lübeck, 1659), s. 379-382, 550-551.

43 Bkz. *Voyage de Rabbi Benjamin*, çev. J. P. Baratier (Amsterdam, 1733), bölüm 7 ve 15'in notları.

yayımlanan ortaçağ Latincesi sözlüğünde[44] *Assassini*'yi değerlendiren Charles du Fresne du Cagne (1610-1668), bu konuda en ünlü öncülerden biridir. Bu konuda Gilles Ménages (1613-1692) gibi çağdaşları ve daha sonra etimolojik sözlüklerine benzer maddeler ekleyen bir yığın bilim insanı ona katıldı.

Bununla birlikte İsmaili araştırmalarında ilk önemli ilerleme 1697'de, Barthélemy d'Herbelot'nun ölümünden sonra ansiklopedik eserinin yayımlanmasıyla sağlandı.[45] Batı Oryantalizminin Müslüman Doğunun bütün alanlarını kapsayan bu öncü eseri, Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılın başına kadar standart başvuru kitabı olarak kalacaktı. Ünlü Fransız Oryantalist d'Herbelot (doğuyu hiç ziyaret etmedi) ansiklopedisini hazırlarken bir dizi Arapça, Farsça ve Türkçe kaynaktan yararlanmıştı. Sonuç olarak, İslam dini ve tarihi üzerine o zamana kadar Avrupalıların bilmediği ayrıntılar sunmaktaydı. İsmailileri de daha geniş İslam bağlamı içinde inceleyip daha doğru bir biçimde tanımlayabildi. "Bathania" [Batıniyye], "Carmath" [Karmati], "Fatemiah" [Fatımi], "Ismaelioun" [İsmailiyun], "Molehedoun" [Melahide] ve "Schiah" [Şii] gibi birçok madde başlığıyla d'Herbelot, İsmaililerin Şii İslamın ana kollarından biri olduğunu ve onların da, Afrika ve Mısır İsmailileri (Fatımiler) ile Asya İsmailileri (Kuhistan Mülhidleri denilen) olarak kendi aralarında iki ana gruba ayrıldıklarını açıkça gösterdi. İkinci grubun merkezinin Alamut'ta bulunduğunu, Hasan Sabbah tarafından kurulduğunu ve onu yedi prensin izlediğini de belirtmiş.

On sekizinci yüzyılda Avrupa'da bu alanda bilimsel çalışmalar fazla ilerleme kaydetmedi. Oxford'dan Thomas Hyde *Assassini*'nin etimolojisini tartışırken, Kürdistan'dan gelen çok sayıda mezhep mensubunun Lübnan Dağında yaşadığına ve *Assassin* denilenlerin aslında Kürt kökenli olduklarına okurlarını inandırmaya çalıştı.[46] Çok sayıda Oryantalist yetiştiren Suriyeli Maruni es-Simani ailesi-

---

[44] Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis, cum supplementis integris D. P. Carpenterii*, ed. L. Favre (Niort, 1883), cilt 1, s. 428. Du Cange, yayıma hazırladığı Joinville'in eserindeki bir notunda konuyu ele almıştı; bkz. John of Joinville, *Memoirs*, cilt 1, s. 357-358.

[45] Barthélemy d'Herbelot de Molainville, *Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel, contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient* (Paris, 1697).

[46] T. Hyde, *Historia religionis veterum Persarum* (Oxford, 1700), s. 36, 493.

ne mensup ve Vatikan Kütüphanesinin müdürü olan Joseph Simon Assemani (1687-1768), Assassinlere kısa göndermelerde bulundu ve kendi özel etimolojisini önerdi.[47] Bu yüzyılda başka Avrupalı misyonerler, seyyahlar ve tarihçiler de bu mezhep mensuplarına arızi göndermelerde bulundu.[48] Esas olarak Montferratlı Conrad'ın öldürülmesiyle ve Suriyeli Nizarilerin Fransa kralları II. Philip Augustus'a ve Aziz Louis'ye karşı planladığı iddia edilen iki başarısız suikast girişimiyle ilgilenen Fransız piskopos Pierre Alexandre de la Ravalière (1697-1762) daha ayrıntılı bir anlatım üretti.[49] İsmailililerin bir kolu olan Dürziler de ilk kez bu dönemde araştırıldı.[50] Ama on sekizinci yüzyılın en önemli katkısı, 1743'te Oryantalist olmayan Fransız Camille Falconet'nin (1671-1762) Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres'ye okuduğu iki incelemeydi. Bu incelemelerde Falconet, kendisinden öncekilerin çalışmalarını gözden geçirdikten sonra, İsmailililerin kökenine ve *Assassin* adının başka bir etimolojisine atıflarda bulunarak, Suriyeli ve İranlı Nizarilerin dinine ve tarihine ilişkin özet bir anlatım sundu.[51]

---

47 J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma, 1719-1730), cilt 2, s. 214-215, 318-320.

48 Örneğin bkz. *Mémoires des missions dans le Levant* (Paris, 1727), cilt 6, s. 208- 209; Joseph de Guignes, *Histoire générale de Huns* (Paris, 1757), cilt 3, s. 128-129; Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Landern* (Kopenhag, 1778), cilt 2, s. 444-445, bu ünlü Hollandalı seyyahın Suriye İsmailileri üzerine notlarını içerir ve Giovanni F. Mariti, *Voyage dans l'isle de Chypre, la Syrie, et la Paléstine avec l'histoire générale du Levant* (Paris, 1791), cilt 2, s. 22, 24, 52,ilk önce 1769'da İtalyanca yayımlandı.

49 Lévesque de la Ravalière, "Éclaircissemens sur quelques circonstances de l'histoire du Vieux de la Montagne, Prince des Assassins," *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, 16 (1751), s. 155-164; John of Joinville, *Memoirs*, cilt 2'de ek olarak İngilizceye çevrildi, s. 275-285.

50 Örneğin bkz. Puget de Saint Pierre, *Histoire des Druses* (Paris, 1762); Johann G. Eichhorn, "Von der Religion der Drusen," *Repertorium für Biblische und Morgenlandische Litteratur*, 12 (1783), s. 108-224 ve Johann G. Worbs, *Geschichte und Beschreibung des Landes der Drusen in Syrien* (Görlitz, 1799).

51 C. Falconet, "Dissertation sur les Assassins, peuple d'Asie," *Mémoires de Littérature, tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, 17 (1751), s. 127-170; John of Joinville, *Memoirs*, cilt 2'de ek olarak İngilizceye çevrildi, s. 287-328.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında gelindiğinde, esas olarak Doğu kaynaklarından Avrupa'da henüz anlamlı ölçüde yararlanılmadığı için, İsmaililer hâlâ Haçlıların ve Assassin efsanelerinin sınırlı ve önyargılı bakış açısıyla araştırılmaktaydı. Ömrünün ilk yarısını Trablusşam'da geçiren, orada zamanın Suriyeli İsmaililerinden haberdar olan ve daha sonra Padova'da bir ilahiyat okulunda Doğu dilleri profesörü olan Joseph Assemani'nin yeğeninin oğlu Başkeşiş Simone Assemani (1752-1821), 1806'da İsmaililer üzerine düşmanca bir makale yayımladı.[52] Nizarilerin esas adı olduğuna inandığı *Assissana* için bir etimoloji de önerdi. Ona göre *Assissani*'nin bozulmuş bir şekli olan *Assassini* sözcüğü, kaya ya da kale anlamına gelen Arapça *assissath* (*es-siset*) sözcüğüyle bağlantılıydı; dolayısıyla *Assissani* (*es-sisani*), kayalık bir kalede yaşayan birini işaret etmekteydi.

Oryantalist Bakış Açıları

Bu arada, 1795'te Paris'te École des Langues Orientales Vivantes'in kurulmasıyla birlikte, Fransa'da bilimsel Oryantalizm başlamıştı. Kendi zamanının en seçkin Oryantalisti olan Baron Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838), yeni kurulan Doğu Dilleri Okulunda ilk Arapça profesörü oldu ve 1806'da Collège de France'ta yine açılan Farsça kürsüsüne atandı; Académie des Incriptions'ın başkanı ve daimi sekreteri olmanın yanı sıra, bu iki kurumun da müdürü oldu. Sayıları giderek artan öğrencileriyle ve iletişim içinde olduğu geniş bir çevreyle de Sacy, on dokuzuncu yüzyılın en ünlü Oryantalistlerinin öğretmeni olma ayrıcalığını da kazandı. Aynı zamanda, Napoléon'un 1798-1799 Mısır ve Suriye seferleri sayesinde de Doğu araştırmaları önemli bir canlılık kazanmıştı. Bu gelişmelerden sonra özellikle Fransa'da ve Almanya'da Oryantalistlerin sayısında ve Avrupa üniversitelerindeki Doğu araştırmaları kürsülerinde önemli bir artış oldu. Bu durum, 1809'da *Fundgruben des Orients*'le başlamak üzeri uzman süreli yayımların yayımlanmasında ve eğitimli derneklerin kurulmasında ifade

[52] S. Assemani, "Ragguaglio storico-critico sopra la setta Assissana, detta volgarmente degli Assassini," *Giornale dell' Italiana Letteratura*, 13 (1806), s. 241-262; 1806'da ayrı olarak Padova'da da yayımlandı.

bulan Oryantalizme ilgiyi güçlendirdi. İlk başkanı de Sacy olan Société Asiatique 1822'de kuruldu ve onu, Oryantalistlerin araştırma faaliyetlerinin kolaylaşmasında önemli rol oynayan diğer dernekler izledi. On dokuzuncu yüzyıl Oryantalistleri, esas olarak Sünni yazarların yazdığı Arapça yazmalara dayanarak daha fazla bilimsel İslam araştırması üretti. Sonuç olarak İslamı Sünni bakış açılarına göre incelediler ve Hıristiyan bağlamlardaki sınıflandırmaları ödünç alarak Şiiliği, "ortodoks" kabul edilen Sünniliğe karşı İslamın "heterodoks" yorumu olarak ele aldılar. Oryantalistler kendi İsmaili araştırmalarına, Assassin efsanesinin devam eden çekiciliğinin yanı sıra esas olarak bu temele dayanarak başladılar.

Dürzilerin dinine ömrü boyunca ilgisini sürdüren Silvestre de Sacy,[53] *Assassin* adının sırrını sonunda çözdü. Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulunan Arapça yazma koleksiyonundan yararlanan de Sacy, Mayıs 1809'da Institut de France'ın huzurunda okuduğu önemli bir rapor hazırladı.[54] Bu raporda daha önceki açıklamaları inceleyip çürüttü ve *Assassin* sözcüğünün Arapçada hintkenevirine işaret eden *haşiş* sözcüğüyle bağlantılı olduğunu kesin olarak gösterdi. Daha özel olarak, bu sözcüğün Haçlıların temel-Latince belgelerinde ve farklı Avrupa dillerinde yar alan farklı biçimlerinin (*Assissini* ve *Assassini* gibi) alternatif Arapça biçimlerden, *haşişi* (çoğulu *haşişiyye* ya da *haşişiyyin*) ve *haşşaş* (çoğulu *haşşaşin*) sözcüklerinden türetildiğini öne sürdü. De Sacy Arapça metinlere,

---

[53] De Sacy'nin Dürziler üzerine çalışmaları arasında, Dürzi elyazmalarından çok sayıda parçanın Fransızca çevirilerle birlikte yayına hazırlanması da vardır: *Chrestomathie Arabe* (Paris, 1806), cilt 1, s. 260-309 ve cilt 2, s. 334-403; "Mémoire sur l'origine du culte que les Druzes rendent à la figure d'un veau," *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 3 (1818), s. 74-128, burada Dürzilerle ilgili daha önceki Avrupa literatürü de gözden geçirilir ve en önemlisi, *Exposé de la religion des Druzes* (Paris, 1838), 2 cilt; kısmen Almancaya çevirisi, *Die Drusen und ihre Vorlaufer*, çev. Philipp Wolff (Leipzig, 1845).

[54] Silvestre de Sacy, "Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur nom," *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), s. 1-84; ayrıca Bryan S. Turner, ed., *Orientalism: Early Sources*, Cilt I, *Readings in Orientalism* (Londra, 2000) içinde, s. 118-169; bu raporun kısa versiyonları daha önce yayımlandı: *Moniteur*, 210 (1809), s. 828-830 ve *Annales des Voyages*, 8 (1809), s. 325- 343. *Memoir*'in 1818 versiyonunun tam İngilizce çevirisi, Daftary, *Assassin Legends* içinde, s. 129-188.

özellikle bu mezhep mensuplarına *haşişi* diyen Suriyeli vakanüvis Ebu Şame'nin (599-665/1203-1267) metinlerine atıfta bulunabildiği halde, önerdiği etimolojinin ikinci Arapça biçimi için aynı şeyi yapamaz. Haşhaş tüketicisinin genel sıfatı olan *haşşaş* biçimini kullanan bir metne de bugüne kadar rastlanmamıştır. Bu nedenle, Bernard Lewis'in öne sürdüğü gibi, de Sacy'nin teorisinin bu bölümü, bütün içerimleriyle birlikte terk edilmelidir ve öyle görünüyor ki, *Assassin* adanın bütün Avrupa varyantları, *haşişi* ve çoğul biçiminin bozulmuş biçimleridir.[55]

De Sacy bu adın Nizariler için kullanılmasının nedeni konusunda da bazı tahminlerde bulundu. Haşişin ya da haşiş içeren bir iksirin Nizariler tarafından bir şekilde kullanıldığından kuşkusu yoktu. Ama diğer Oryantalistlerden farklı olarak, zindelik hissi yaratan bu iksire müptela oldukları için bu mezhep mensuplarına Assassinler denildiği görüşünü kabul etmedi. Aynı şekilde, başlangıçta bu terimin yalnızca Nizari fedailer için kullanıldığını düşünmesine rağmen, fedailerin güçsüzleştirici bu uyuşturucuyu kullanmayı alışkanlık haline getirme olasılığını da dışladı. De Sacy'ye göre, o dönemde haşiş, fedailerde cennet hayali uyandırmak ve kör itaat aşılamak için kontrollü biçimde onlara içiren Nizari liderlerin gizli sırrıydı. Başka bir deyişle, de Sacy uyuşturulan müritlerin götürüldüğü cennet bahçesinin gerçekliğini zorunlu kabul etmezken, yine de kendi yorumunu Marco Polo ve diğerlerinin Nizarilerin sözde pratikleriyle ilgili anlattıkları ünlü masalla ilişkilendirdi.

Nizari liderlerin fedaileri denetim altına almak ve güdülemek için onlara nasıl gizlice haşiş içirdiği masalı, Lubeckli Arnold'dan itibaren birçok bilim insanı tarafından kabul edilmiştir. Ama ne modern zamanda gün ışığına çıkan İsmaili metinlerde ne de o zamanın ciddi Müslüman kaynaklarında, Nizarilerin cennet bahçeli ya da bahçesiz haşiş kullandığında tanıklık eden bir şey yoktur. Bu nedenle, ilgili argümanları Lewis ve Hodgson özetledikten sonra, öyle görünüyor ki, bir zamanlar popüler olan bu masalın çeşitli versiyonlarını uydurma diye bir tarafa bırakmak yerinde olur.[56]

---

55 Lewis, *Assassins*, s. 11 ve ayrıca "Assassins of Syria," s. 573-574.

56 Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Ismailis against the Islamic World* (Lahey, 1955), s. 133-137; B. Lewis, "Hashishiyya," *EI2*, cilt 3, s. 267-268; ayrıca *Assassins*, s. 11-12.

Haşişiyye adının varlığıyla da kanıtlandığı gibi, o sırada haşişin etkileri ve kullanımı biliniyordu. Bu nedenle, de Sacy'nin öne sürdüğü gibi, bu uyuşturucu Nizari liderlerin gizli sırrı olamazdı. Dahası, Haçlıların ve diğer Avrupalıların aksine,Müslüman yazarlar bu adı nadiren kullanır; onun yerine İsmailileri tanımlamak için *melahide* gibi karalama amaçlı terimler kullanmadıklarında, Batıniyye ve Talimiyye ya da basitçe İsmailiyye ve Nizariyye gibi dinsel adları tercih ederler. Bununla birlikte, çoğu on üçüncü yüzyıldan birkaç Müslüman tarihçi, Suriye Nizarilerine işaret ederken *haşişiyye* terimini arada bir kullanır (eş-Şam);[57] Hazar Zeydilerinin bazı metinlerinde de İranlı Nizarileri *haşişi* denilir. Ama bütün bu Müslüman kaynaklarda *haşişi* ve *haşişiyye* terimleri, herhangi bir yan açıklama yapılmadan Nizariler için kullanılır.

Çok büyük olasılıkla *haşişiyye* adı, bir karalama ve kınama terimi olarak Nizariler için kullanıldı. Nizariler zaten diğer Müslümanların hedefindeydi; inançları ve davranışları konusunda her türlü aşağılayıcı yargıya layık görülüyorlardı. Başka bir deyişle, öyle görünüyor ki, *haşişiyye* adı Nizarilerin gizli pratiklerinin doğru bir tarifini değil, daha çok Nizarilere bir eleştiriyi yansıtmaktaydı. Bu ad, yetersiz bilgiye sahip Batılılara anlaşılmaz gibi görünen davranışa bir gerekçe sunan hayali masallara yol açtı.

Ne olursa olsun, genel olarak düşmanca kaynaklardan ve Haçlıların hayal ürünü anlatımlarından yararlanan de Sacy, Sünni polemikçilerin İsmaili karşıtı "kara efsane"sini ve Haçlılar döneminin Assassin efsanelerini, en azından kısmen, kaçınılmaz olarak onayladı. Bununla birlikte, de Sacy'nin raporu, eksikliklerine rağmen, Avrupa'da İsmaili araştırmalarında bir dönüm noktasıydı ve sonraki on yıllarda Doğu kaynaklarına dayanan daha sistematik çabaların ve çok sayıda daha titiz tarihsel araştırmaların önünü

[57] Terimin Suriyeli Nizariler için kullanımı konusunda bkz. al-Bundari, *Zubdat al-nusra*, ed. M. Th. Houtsma (Leiden, 1889), s. 169, 195; Abu Shama Shihab al-Din b. İsmail, *Kitab al-rawdatayn fi Akhbar al-dawlatayn* (Kahire, 1287-1288/1870-1871), cilt 1, s. 240, 258; İbn Muyassar, *Akhbar Misr*, ed. A. Fuad Sayyid (Kahire, 1981), s. 102; M. T. Danishpazhuh, "Dhayli bar tarikh-i İsmailiyya," *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tabriz*, 17 (1344/1965), s. 312; Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh: tarikh-i Ghazani*, ed. ve Fransızca çeviri É. Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse* (Paris, 1836), notlar s. 122-128.

açtı. Étienne Marc Quatremère (1782-1857) Fatımiler ve Nizariler üzerine birkaç kısa eser yayımladı.[58] Bu büyük Oryantalist, hatırlanacaktır, Cüveyni'nin eseriyle birlikte Nizariler üzerine en eski Farsça tarihsel kaynakları temsil eden Raşidüddin'in ünlü tarihinin bir kısmını yayımlayarak ilk kez ulaşılabilir kıldı. Başka bir Fransız Oryantalist, Mirhand'ın önemli Farsça tarihinde İran Nizarileriyle ilgili bölümü 1813'te çevirip yayıma hazırlayan Jourdain, Nizarilere ilişkin özet bir açıklama yayımladı.[59] Bu arada de Sacy de İsmaililer üzerine geniş araştırmalarını sürdürmüştü. Dürzi dinine ilişkin otuz yıllık çalışmasının ürünü olan son eserinde, uzun bir giriş bölümünü İsmaili hareketin kökenine ve erken tarihine ayırdı.[60] De Sacy orada, taliplerin yedi kademeli intisap süreci de dahil, İsmaili öğretiyi de uzun uzadıya tartıştı ve Ahu Muhsin'in kayıp, İsmaili karşıtı polemikçi eserinin en-Nüveyri tarafından aktarılan parçalarına dayanarak, tartışmalı Abdullah b. Meymun el-Kaddah'ı İsmaililiğin gerçek "kurucusu" olarak sundu. Aslında de Sacy'nin erken İsmaililiğe yaklaşımı, yakın zamana kadar Oryantalistlerin büyük çoğunluğunca sürdürülmüştür.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında İsmaililer üzerine çıkarılan bütün Batılı eserler içinde en yaygın okunanı, Avusturyalı Oryantalist ve diplomat Joseph von Hammer-Purgstall'ın (1774-1856) kaleminden çıktı. Özellikle Habsburg monarşisinin yönetimindeki Avusturya'da ve Almanya'da kendi zamanının birçok Oryantalisti gibi von Hammer da mesleğine diplomat olarak,

---

[58] Bkz. É. Quatremère'nin aşağıdaki çalışmaları: "Notice historique sur les Ismayeliens," *Fundgruben des Orients*, 4 (1814), s. 339-376; "Mémoires historiques sur la dynastie des Khalifes Fatimites," *JA*, 3 série, 2 (1836), s. 97-142 ve "Vie du khalife Fatimite Möezz-li-din-Allah," *JA*, 3 série, 2 (1836), s. 401-439 ve 3 (1837), s. 44-93, 165-208.

[59] Anı. Jourdain, "Histoire de la dynastie des Ismaéliens de Perse," *Notices et Extraits des Manuscrits*, 9 (1813), çeviri s. 143-182, metin s. 192-248 ve ayrıca "Sur les Assassins," Joseph F. Michaud, *Histoire des Croisades* (Paris, 1825), cilt 2 içinde, s. 449- 477; bu eserin M. Huillard Bréholles'in hazırladığı genişletilmiş basımında yeniden yayımlandı (Paris, 1849), cilt 1, s. 472-488; İngilizce çeviri, *Michaud's History of the Crusades*, çev. W. Robson (Londra, 1852), cilt 3, s. 413-431.

[60] Silvestre de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 20-246; ayrıca bkz. "Recherches sur l'initiation à la secte des Ismaéliens," *JA*, 1 série, 4 (1824), s. 298-311, 321-331.

İstanbul'da dragoman ve Balkanlar'da konsolos olarak başlamıştı. Viyana'daki İmparatorluk Kütüphanesinde ve kendi özel koleksiyonunda bulunan elyazması Doğu kaynakların yarı sıra Haçlı vakayinamelerinden de yararlanarak, 1818'de, tamamı Alamut dönemi Nizarilerine adanan Almanca bir kitap yayımladı.[61] Bu kitap, Suriyeli Nizarilere kısa göndermelerle birlikte, İran'daki Nizari devletin bütün tarihini ilk kez ayrıntılı bir biçimde ele almaktaydı. Von Hammer'ın kitabı büyük başarı kazandı, kısa sürede İngilizceye ve Fransızcaya çevrildi[62] ve 1930'lara kadar bu konuda standart yorum işlevi görmeye devam etti.[63]

Von Hammer'in Nizarilere karşı önyargılı olduğunu ve Sünni düşmanlarının İsmaililere yönelttiği bütün karalamalarla birlikte Marco Polo'nun anlatısını da bütünüyle kabul ettiğini belirtmek gerekir.[64] Bu nedenle Nizarileri "daha koyu bir itikat ve daha katı bir ahlâk maskesi altında tüm dinin ve ahlâkın altını oyan sahtekârlar ve ahmaklar birliği; hançerleri altında bütün ulusların beylerinin can verdiği katiller tarikatı; manevi ve dünyevi iktidarın merkezi olarak başlangıçta yıkmaya yemin ettikleri halifeliğe kavuşana kadar üç yüzyıl boyunca her tarafa korku saldıkları için çok güçlü olan zorbalar yatağı" olarak ele aldı.[65] Bu görüş örtük bir amacı yansıtmaktaydı. Fransız devriminden sonra uzun süre geçmeden yazan von Hammer, görünüşe göre, "zayıf hükümetlerde gizli cemiyetlerin ve dizginsiz hırsın dehşetine dinin

---

61 Joseph von Hammer, *Die Geschichte der Assassinen aus Morgenlandischen Quellen* (Stuttgart-Tübingen, 1818).

62 Fransızca çeviri, *Histoire de l'ordre des Assassins*, çev. J. J. Hellert ve P. A. de la Nourais (Paris, 1833); yeniden basım (Paris, 1961); İngilizce çeviri, *The History of the Assassins*, çev. Oswald C. Wood (Londra, 1835), S. Shraddhananda Sanyasi'nin bir sunuşuyla yeniden basıldı (Benares, 1926) ve daha yakın zamanda (New York, 1968).

63 Örneğin *The Valleys of the Assassins* (Londra, 1934), s. 228'de Freya Stark ve *Le grand maitre des Assassins* (Paris, 1936) –*LeVieux de la Montagne* olarak yeniden hazırlandı (Paris, 1958), s. 303, 306'da Betty Bouthoul, baş otorite olarak von Hammer'e atıfta bulunur. Bu konuyla ilgili popüler eserlerin bazı yazarları hâlâ von Hammer'i ciddiye almaya devam etmektedir; bkz. Jean-Claude Frère, *L'Ordre des Assassins* (Paris, 1973) ve J. Wasserman, *The Templars and the Assassins* (Rochester, VA, 2001).

64 Bkz. von Hammer, *History of the Assassins*, s. 136-138.

65 *A.g.e.*, s. 1-2.

rezilce peşkeş çekilmesinin habis etkisi"ne[66] karşı uyarıda bulunacak zamana uygun bir broşür çıkarmak için Nizarileri örnek olarak kullanmak istedi. Bu plana uygun olarak, bir yanda "Assassinler tarikatı" ve diğer yanda Avrupa'da Tapınakçılar, Cizvitler, İlluminati ve Farmasonlar gibi, kendi zamanının nefret ettiği gizli tarikatları arasında yakın benzerlikler kurdu. "Çeşitli intisap dereceleri; üstat, yoldaş, çırak adlandırmaları; herkese açık ve gizli öğreti; bilinmeyen üstlere koşulsuz itaat, tarikatın amaçlarına hizmet yemini" bakımından paralellikleri vurguladı.[67]

Birkaç istisna hariç, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da İsmaili araştırmaları konusunda fazla ilerleme kaydedilmedi. Öne çıkan istisna, çeşitli Müslüman vakayinamelerde İran ve Suriye Nizarilerine yapılan çok sayıda göndermeyi bir araya toplayan Fransız Oryantalist Charles François Defrémery'nin (1822-1883) katkılarıydı. Hamdullah el-Müstevfi'nin on dördüncü yüzyıl İran tarihinde yer alan İran Nizari devletiyle ilgili bölümü[68] çevirdikten sonra Defrémery, Nizarilerle ilgili kendi araştırmalarının sonuçlarını içeren iki uzun makale yayımladı.[69] Birkaç yıl sonra, Hollandalı Reinhart Dozy (1820-1883) İsmaililerin erken tarihini araştırdı[70] –Fatımi-Karmati ilişkileriyle ilgili yanlış yorumu genellikle benimsenen başka bir Hollandalı Oryantalistin, Michael Jan de Goeje'nin (1836-1909), özellikle Karmatilerle ilgili olarak daha ayrıntılı incelediği bir konu.[71] Ayrıca çeşitli Arapça

---

66 *A.g.e.*, s. 218.

67 *A.g.e.*, s. 217. Bu çalışmanın bir analizi için bkz. F. Daftary, "The 'Order of the Assassins:" J. von Hammer and the Orientalist Misrepresentations of the Nizari Ismailis," *Iranian Studies*, 39 (2006), s. 71-81.

68 C. Defrémery, "Histoire des Seldjoukides. extraite du Tarikhi-guzideh, ou Histoire choisie, d'Hamd-Allah Mustaufi," *JA*, 4 série, 13 (1849), s. 26-49.

69 C. Defrémery, "Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie, plus connus sous le nom d'Assassins," *JA*, 5 série, 3 (1854), s. 373-421 ve 5 (1855), s. 5-76 ve "Essai sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse, plus connus sous le nom d'Assassins," *JA*, 5 série, 8 (1856), s. 353-387 ve 15 (1860), s. 130-210.

70 R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (Leiden, 1861), cilt 3, s. 7vd. ve *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, çev. V. Chauvin (Leiden-Paris, 1879), s. 257-313.

71 Bkz. M. J. de Goeje'nin aşağıdaki çalışmaları: *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides* (Leiden, 1862; 2. bs., Leiden, 1886); "La fin de l'empire des Carmathes du Bahrain," *JA*, 9 série, 5 (1895), s. 5-30;

vakayinamelerden bir derleme de olsa, ilk kez bir Fatımi tarihi[72] ve Dürziler üzerine birkaç yeni eser yayımlandı.[73]

De Sacy'nin erken İsmaililiğe ve Nizarilere yaklaşımı ile von Hammer'in Nizari tarihi yorumu, İsmaililer üzerinde çalışan Avrupalı Oryantalistlerin bakış açısını belirlemeye devam etti. Dolayısıyla Oryantalizm, İsmaililerle ilgili mitlere yeni bir soluk getirdi. Sonuç olarak, yavaş yavaş bir ilerleme kaydedilmesine rağmen, daha önceki yanlış tanıtımları yansıtan çarpıtılmış İsmaililik imgesi konuyla ilgilenen herkes tarafından, kendisinden öncekilerin katkılarını özetleyen seçkin Edward Granville Browne (1862-1926) tarafından bile yirminci yüzyılın ilk on yıllarına kadar sürdürüldü.[74] Bu duruma şaşırmamak gerekir; çünkü on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl Oryantalistlerinin kullanabileceği çok az İsmaili kaynak vardı.

Batının bildiği İsmaili-bağlantılı en eski kaynaklar, on sekizinci yüzyılda bir şekilde Doğu Akdeniz'den Bibliothèque Royale'e ve Avrupa'nın diğer büyük kütüphanelerine giren Dürzi elyazmalarıydı.[75] Aynın şeklide, Oryantalistlerin malumu olan ilk İsmaili elyazmaları, Batının İsmaililerle ilgilendiği ilk bölge olan Suriye'den geldi. 1809'dan 1816'ya kadar Halep'te Fransız başkon-

---

ayrıca Turner, ed., *Orientalism*, cilt 1 içinde, s. 263-278 ve "Carmatians," *ERE*, cilt 3, s. 222-225.

72 F. Wüstenfeld, "Geschichte der Fatimiden Chalifen nach den Arabischen Quellen," *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Historisch-philologische Classe*, 26, Band 3 (1880), s. 1-97 ve 27, Band 1 (1881), s. 1-130 ve 27, Band 3 (1881), s. 1-126; yeniden basım (Hildesheim-NewYork, 1976).

73 Daha fazla ayrıntı için bkz. Samy S. Swayd, *The Druzes: An Annotated Bibliography* (Kirkland, WA, 1998) ve Talal Fandi ve Z. Abi-Shakra, *The Druze Heritage: An Annotated Bibliography* (Amman, 2001).

74 E. G. Browne, *A Literary History of Persia, from the Earliest Times until Firdawsi* (Londra, 1902), s. 391-415; ayrıca *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di* (Londra, 1906), s. 190-211, 453-460. Ayrıca bkz. anonim makale "Assassins," *EI*, cilt 1, s. 491-492 ve David S. Margoliouth, "Assassins," *ERE*, cilt 2, s. 138-141, burada daha dengeli bir bakış sunulur.

75 Bkz. Silvestre de Sacy'nin aşağıdaki çalışmaları: "Notice des manuscrits des livres sacrés des Druzes, qui se trouvent dans diverses bibliothèques de l'Europe," *JA*, 1 série, 5 (1824), s. 3-18 ve *Exposé*, cilt 1, giriş s. 454-465.

solosluğu yapan, aynı zamanda Doğu araştırmalarıyla da ilgilenen ve Silvestre de Sacy'le yakın bir profesyonel ilişkiyi sürdüren Jean Baptiste L. J. Rousseau (1780-1831), çağdaş İsmaililerin varlığına, onların yerel geleneklerine ve literatürlerine Avrupalı Oryantalistlerin dikkatini çeken ilk kişiydi. 1810'da kendi zamanının Suriyeli Nizarileriyle ilgili bir rapor hazırladı; raporda, ancak bizzat Nizarilerle doğrudan temasla elde edilebilen ilginç tarihsel, toplumsal ve dinsel ayrıntılar vardı.[76] Bu rapor, esas olarak de Sacy'yle ilişkisinden ötürü, Avrupa'da çok tutuldu. Rousseau İran Nizarileriyle ilgili de Avrupa'ya bilgi sundu. 1807-1808'de ikinci Kaçar hükümdarı Fetlı Ali Şahın (1797-1834) sarayına gönderilen resmi bir Fransız heyetin üyesi olarak İran'ı ziyaret etmiş ve oradayken, o ülkenin İsmailileriyle ilgili bilgi almıştı. Rousseau İran'da çok sayıda İsmaili yaşadığını ve hâlâ Şah Halilullah adında bir imamları (İsmail b. Cafer'in soyundan) bulunduğunu öğrenince çok şaşırdı. Bu imamın Mehellat'a yakın küçük bir köy olan Kehek'te oturduğunu ve Ganj kıyısından onun hayır duasını almaya gelen Hindistanlı İsmaililer de dahil, taraftarlarınca tanrı gibi ululandığını da öğrendi. 1822'de İran'a yaptığı bir yolculuk sırasında oradaki İsmaililerden haberdar olan İskoç seyyah James Baillie Fraser (1783-1856), 1825'te Rousseau'nun anlattıklarını doğruladı ve yeni ayrıntılar ekledi.[77]

Rousseau çağdaş Avrupa'ya İsmaililere ilişkin doğrudan kanıt sağlama konusunda da öncü bir rol oynadı. Doğuya ait elyazmalarını toplayan ve 1820'lerde özel koleksiyonundan bu tür 700 elyazmasını St. Petersburg'da yeni kurulan Asya Müzesine satan bu diplomat, Suriye'deki ana İsmaili merkezlerden biri olan Masyaf'tan yazarı bilinmeyen bir İsmaili eser edinmişti. Nizarilerin dinsel öğretileriyle ilgili epeyce parça içeren bu Arapça elyazması, aslında

---

[76] J. B. L. J. Rousseau, "Mémoire sur l'Ismaélis et les Nosairis de Syrie, adressé à M. Silvestre de Sacy," *Annales des Voyages*, 14 (1811), s. 271-303, de Sacy'nin kendisinin açıklayıcı notlarını içerir. Bu rapor daha sonra genişletilmiş eserine dahil edildi: *Mémoire sur les trois plus fameuses sectes du Musulmanisme; les Wahabis, les Nosairis et les Ismaélis* (Paris, 1818), s. 51vd.

[77] J. B. Fraser, *Narrative of a Journey into Khorasan, in the years 1821 and 1822* (Londra, 1825), s. 376-377. Ayrıca bkz. Robert G. Watson, *A History of Persia* (Londra, 1866), s. 191-192. 331-334.

İsmaililer 1809'da Nusayri komşularının saldırısına uğrayıp yağmalandıktan kısa süre sonra, Suriyeli mezhep mensupları konusunda kendisi de bazı notlar tutmuş olan ünlü İsviçreli Oryantalist ve kâşif John Lewis Burckhardt[78] (1784-1817) tarafından elde edilip Rousseau'ya verilmişti. 1812'de, kendi türünün ilk örneği olarak, İsmaililerin kendilerine ait bir kaynaktan Rousseau tarafından çevrilip de Sacy'e iletilen bazı bölümler Paris'te yayımlandı.[79] Rousseau daha sonra bu Nizari kaynağı Société Asiatique'e gönderdi ve tam metni, Stanislas Guyard (1846-1884) tarafından Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlandı.[80] Birkaç yıl sonra bu genç Oryantalist, başka bir Nizari eserin metnini ve çevirisini, değerli bir sunuş yazısıyla ve notlarla birlikte yayımladı; bu, tarihsel bilgi içeren ve bir yolunu bulup Avrupa'ya ulaşan ilk kaynaktı.[81] Raşidüddin Sinan'ın yaşamı ve kerametleri üzerine 1324 civarında hazırlanan bu Arapça elyazması Suriye'de 1848'de keşfedilmiş ve Société Asiatique'in kütüphanesine bağışlanmıştı; orada otuz yıl kadar sonra Guyard tarafından yeniden keşfedildi.[82] Bu arada Protestan bir misyoner Suriye kaynaklı birkaç İsmaili metni uzak Amerika'ya göndermişti.[83] Ne var ki, bu şekilde bulunan ilk İsmaili kaynaklar az ve nadirdi ve büyük ölçüde, on dokuzuncu yüzyılda Oryantalizmin başkenti olan Paris'teki bilim insanlarının erişimine açıktı.

İsmaililerle ilgili onların bakış açısını yansıtan doğrudan bilgi bulunur olmaya devam etti. 5./11. yüzyılda yaşayan ünlü seyyah, şair ve İsmaili dai Nasır-ı Hüsrev'in seyahatnamesi ile diğer Fars-

78 J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (Londra, 1822), s. 150-156.

79 J. B. L. J. Rousseau, "Extraits d'un livre qui contient la doctrine des Ismaélis," *Annales des Voyages*, 18 (1812), s. 222-249.

80 S. Guyard, "Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis," *Notices et Extraits des Manuscrits*, 22 (1874), s. 177-428, ayrı olarak da yayımlandı (Paris, 1874).

81 S. Guyard, "Un grand maitre des Assassins au temps de Saladin," *JA*, 7 série, 9 (1877), s. 324-489.

82 Bu elyazmasının içeriğine ilişkin bir tezkere, ilk bulan kişi, Suriye'deki Prusya Konsolosluğunda dragoman olan J. Catafago tarafından daha önce yayımlanmıştı.; bkz. "Lettre de M. Catafago à M. Mohl," *JA*, 4 série, 12 (1848), s. 485-493.

83 Bkz. Edward E. Salisbury, "Translation of Two Unpublished Arabic Documents Relating to the Doctrines of the Ismailis and other Batinian Sects," *JAOS*, 2 (1851), s. 257- 324.

ça eserleri Fransızca bir çevirinin eşliğinden ilk kez yayımlandı.[84] 1898'de Paul Casanova (1861-1926), ünlü ansiklopedik eser *Resailü İhvanü's-Safa'*nın (*İhvanü's-Safa Risaleleri*) son bölümünü içeren bir elyazması bulduğunu Bibliothèque Nationale'de ilan etti.[85] Nizari paralar üzerine bazı notlar yayımlayan[86] ve daha sonra Fatımiler üzerine önemli araştırmalar hazırlayan bu Fransız Oryantalist, bu eserin İsmaili bağlantısını fark eden ilk Avrupalıydı. Ondan önce *Risaleler*'in birkaç kopyası Avrupa'da bilinmekteydi ve Alman Oryantalist Friedrich Dieterici (1821-1903) *Resail*'in birçok bölümünü, İsmaili niteliğini fark etmeden yayımlamıştı.[87]

İsmaililerle ilgili başka tip bilgiler de ortaya çıkmaya başlamıştı. Daha on dokuzuncu yüzyılın başında, Alamut Kalesinin harabelerini ya da civarını ziyaret eden İngiliz subaylar kale üzerine kısa notlar yayımlamıştı;[88] Max van Berchem de (1863-1921), 1895'te Suriye'yi dolaşırken, Suriye'deki Nizari kalelere ilişkin neredeyse bütün kitabeleri okuyup inceledi.[89] Van Berchem daha

---

84 Nasir-i Khusraw, *Safar-nama*, ed. ve çev. Charles Schefer (1820-1898), *Sefer nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en égypte, en Arabie et en Perse* (Paris, 1881) olarak; Hermann Ethé, "Nasir Chusrau's Rusanainama oder Buch der Erleuchtung," *ZDMG*, 33 (1879), s. 645-665, 34 (1880), s. 428-464, 617-642 ve 36 (1882), s. 96-106; Edmond Fagnan, "Le Livre de la félicité, par Nasir ed-Din ben Khosrou," *ZDMG*, 34 (1880), s. 643-674, yakın zamana kadar yanlışlıkla Nasır-ı Hüsrev'e atfedilen bir eserin, *Saadat-nama,* metnini ve Fransızca çevirisini içerir.

85 P. Casanova, "Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins," *JA*, 9 série, 11 (1898), s. 151-159; ayrıca bkz. "Une date astronomique dans les Épitres des Ikhwan as Safa," *JA*, 11 série, 5 (1915), s. 5-17.

86 P. Casanova, "Monnaie des Assassins de Perse," *Revue Numismatique*, 3 série, 11 (1893), s. 343-352.

87 Fr. Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwan es-Safa in Auswahl; zum ersten Mal aus arabischen Handschriften* (Leipzig, 1883-1886), 2 cilt.; ayrıca *Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr*'nin(Leipzig-Berlin, 1883-1886) 13 ve 14. cildi olarak yayımlandı.

88 W. Monteith, "Journal of a Tour through Azerdbijan and the Shores of the Caspian," *Journal of the Royal Geographical Society*, 3 (1833), özellikle s. 15-16; J. Shiel, "Itinerary from Tehran to *Alam*ut and Khurrem-abad in May 1837," *Journal of the Royal Geographical Society*, 8 (1838), s. 430-434, modern zamanda kalenin yerini doğru saptayan ilk Batılının anlatımını içerir; A. Eloy, *Relations de voyage en Orient* (Paris, 1843), s. 774.

89 M. van Berchem, "Épigraphie des Assassins de Syrie," *JA*, 9 série, 9 (1897), s. 453-501; ayrıca *Opera Minora* (Cenevre, 1978), cilt 1 içinde, s. 453-501; ayrıca Turner, ed., *Orientalism*, cilt 1 içinde, s. 279-309.

önce de, Fatımi döneminden kalma farklı arkeolojik kanıtlar sunmuştu.[90] Bombay Yüksek Mahkemesinde görülen ve ünlü 1866 yargı kararıyla biten davanın seyri içinde Hocalar ve Ağa Han unvanını alacak ilk modern Nizari imamlar hakkında da epeyce bilgi ortaya çıktı.[91] Bütün bu gelişmeler, yeni Müslüman kaynakların yayımlanmasında ve eskilerin yeniden yorumlanmasında kaydedilen ilerlemelerle birlikte, İsmaililerin yeniden değerlendirilmesinin yolunu açmaktaydı.

Yirminci yüzyılın ilk on yıllarında, diğer bölgelerde ve hâlâ sınırlı bir temelde de olsa daha sistematik bir biçimde İsmaili elyazmaları bulunmaya başlandı. 1903'te, Yemen'de otuz yıl geçiren İtalyan tüccar Giuseppe Caprotti (1869-1919) altmış Arapça elyazmasından oluşan bir koleksiyonu Sena'dan İtalya'ya getirdi. 1906 ile 1909 arasında, bu koleksiyonu ve Güney Arabistan'dan 1500'den fazla başka elyazmasını Milano'daki Ambrosiana Kütüphanesine sattı. Caprotti Koleksiyonu kataloglanırken, Milanolu İslam araştırmacısı Eugenio Griffini (1878-1925), koleksiyonda İsmaili öğreti üzerine birçok eser bulunduğunu fark etti.[92] Orta Asya'daki topraklarında İsmaili cemaatlerin varlığının farkına vardıktan sonra, onlarla doğrudan ilişki kurmaya çalışan Rus

---

90 M. van Berchem, "Notes d'archéologie Arabe: Monuments et inscriptions Fatimites," *JA*, 8 série, 17 (1891), s. 411-495 ve 18 (1891), s. 46-86 ve ayrıca "Notes d'archéologie Arabe, deuxième article: Toulounides et Fatimites," *JA*, 8 série, 19 (1892), özelikle s. 392-407; her iki makale *Opera Minora*, cilt 1 içinde, s. 77-233.

91 "Judgement of the Honourable Sir Joseph Arnould in the Khodjah Case, otherwise known as the Aga Khan Case, heard in the High Court of Bombay, during April and June 1866; Judgement delivered 12th November, 1866" (Bombay, 1867); ayrıca bkz. *Bombay High Court Reports*, 12 (1866), s. 323-363. Bu davanın özeti: H. B. E. Frere, "The Khodjas, the Disciples of the Old Man of the Mountain," *Macmillan's Magazine*, 34 (1876), s. 342-350, 430-438; daha tam tam olarak, Abdus Salam Picklay, *History of the Ismailis* (Bombay, 1940), s. 113-170 ve Asaf A. A. Fyzee, *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan* (Oxford, 1965) içinde, s. 504-549; Amrita Shodan'ın çözümlemesi, *A Question of Community: Religious Groups and Colonial Law* (Kalküta, 1999), s. 82-116.

92 E. Griffini, "Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften" *ZDMG*, 69 (1915), özellikle s. 80-88. Ayrıca bkz. R. Strothmann, "Kleinere ismailitische Schriften," A. A. A. Fyzee, ed., *Islamic Research Association Miscellany* (Bombay, 1949) içinde, s. 121-163.

memurların ve bilim insanlarının çabaları da büyük önem taşıdı. Orta Asya İsmailileri Nizari koluna mensuptur ve esas olarak Bedahşan'da, Ceyhun Irmağını besleyen ana kollardan biri olan Pyanc Irmağının kuzeyinde ve doğusunda kalan batı Pamir'de bulunur. 1895'te bir İngiliz-Rus sınır komisyonu Pyanc'ın sağ yakasındaki bölgeyi Buhara Hanlığına verip sol yakasındaki bölgeyi de Afgan toprağı olarak belirlemesine rağmen, bu bölge o tarihten beri fiilen Rus askerlerinin denetimindeydi. Aslında Ruslar 1860'larda Buhara'ya ve diğer Orta Asya hanlıklarına iyice yerleşmişti ve bu durum, Buhara emiri olarak Rus emperyal gücüne boyun eğmek zorunda kalan Abdülahad (1885-1910) döneminde resmen kabul edildi. Bugün Ceyhun Irmağının ikiye ayırdığı Bedahşan, Tacikistan ile Afganistan arasında bölüşülmüştür ve Nizari İsmaililer her iki bölgede de yaşar.

Ruslar bu koşullar altında Yukarı Ceyhun bölgesinde serbestçe dolaşabildiler. Vahan ve İşkaşim sakinlerini inceleyen ve 1898'de Batı Pamir'in bu yörelerini ziyaret eden Rus bilim insanı Kont Alexis A. Bobrinskoy (1852-1927), 1902'de Orta Asya'nın Rusya'ya ve Buhara'ya bağlı bölgelerde yaşayan İsmaililere ilişkin kısa bir yazı yayımladı.[93] Aynı yıl, Türkistan'da İsmaililikle ilgilenen ve daha sonra Bombay'da (Mumbai) Rus başkonsolosu olan A. Polovtsev Yukarı Ceyhun bölgesini dolaşırken, Orta Asyalı İsmaililerin koruduğu *Ummü'l-kitab*'ın bir kopyasını edindi. Bu elyazması St. Petersburg'a götürülüp, Rus Bilimler Akademisinin, o sırada adına rağmen bir kütüphaneden ibaret olan Asya Müzesine konuldu.

Daha sonra 1914'te ünlü Rus etnolog ve Tacik lehçelerinde uzman Ivan İ. Zarubin (1887-1964) batı Pamir'in Şuğnan ve Ruşan yörelerinden küçük bir İsmaili elyazmaları koleksiyonu edindi ve 1916'da bunları Asya Müzesine sundu. 1918'de Müze, Farsça yazılmış ikinci bir Nizari İsmaili metinler koleksiyonu edindi. Bu elyazmalarını birkaç yıl önce, yine Yukarı Ceyhun bölgesinden, Taşkent'te İsmaili araştırmalarının öncüsü Rus Aleksandr Alek-

---

[93] A. A. Bobrinskoy, "Sekta Ismailiya v Russkikh i Bukharskikh predelakh Sredney Azii," *Ėtnograficheskoe Obozrenie*, 2 (1902), s. 1-20, ayrı olarak da yayımlandı (Moskova, 1902) ve *Gortsi verkhov'ev Pyandzha* (Moskova, 1908).

sandrovich Semenov (1873-1958) temin etmişti. İlk kez 1901'de ziyaret ettiği Şuğnanlı İsmaililerin bazı inançlarını da araştırmıştı.[94] İlginçtir; toplam yirmiden az sahici metin içeren Zarubin ve Semenov Koleksiyonlarını barındıran Asya Müzesi, o sırada Batıda en fazla İsmaili elyazmasına sahip kütüphaneydi.[95] 1922'de Oryantalistlerin bildiği İsmaili metinlerin azlığı, o yıl yayımlanan ilk yayımlanmış ve yayımlanmamış İsmaili eserler kaynakçasına yansır.[96] 1920'lerde, Nasır-ı Hüsrev'in bazı eserlerinin (Zarubin Koleksiyonunda bulunan *Vech-i Din* dahil) ve Semenov ile Ivanow'un birkaç araştırmasının yayımlanması dışında, İsmaili araştırmalarında fazla ilerleme kaydedilmedi.[97] Aslında 1927'de, *Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci cildinde Clément Huart'ın (1854-1926) yazdığı "Ismailiya" maddesi yer aldığında, Avrupa'da konuyla ilgili Oryantalist araştırmalar, hâlâ Haçlıların yanlış tanıtımlarını ve ortaçağda Sünni polemikçilerin karalamalarını sergilemekteydi.

---

94 Bkz. A. A. Semenov, "Iz oblasti religioznikh verovaniy shughnanskikh ismailitov," *Mir Islama*, 1 (1912), s. 523-561 ve iki makalesi, "Sheikh Dzhelal-ud-Din-Rumi po predstavleniyam shughnanskikh ismailitov" ve "Rasskaz shughnanskikh ismailitov o bukharskom shekhe Bekhaud-Dine," *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo Arkheologicheskogo obshchestva*, 22 (1915) içinde, s. 247-256 ve 321-326.

95 Bu iki koleksiyonla ilgili açıklamalar için bkz. V. A. Ivanow, "Ismailitskie rukopisi Aziatskago Muzeya. Sobranie I. Zarubina, 1916 g.," *Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie*, 6 série, 11 (1917), s. 359-386, özetleyen E. Denison Ross, "W. Ivanow, Ismaili MSS in the Asiatic Museum, Petrograd, 1917," *JRAS* (1919), s. 429- 435 ve A. A. Semenov, "Opisanie ismailitskikh rukopisey, sobrannikh A. A. Semyonov im," *Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie*, 6 série, 12 (1918), s. 2171- 2202. Bu Ismaili elyazmaları, Doğu Araştırmaları Enstitüsünün (Asya Müzesini ve eski SSCB Bilimler Akademisinin diğer Doğu kurumlarını içine alan eski Asya Halkları Enstitüsü) St. Petersburg şubesinde tutulmaktadır; bkz. O. F. Akimushkin vd., *Persidskie i Tadzhiskie rukopisi, Instituta Narodov Azii an SSSR*, ed. N. D. Muklukho-Maklai (Moskova, 1964), cilt 1, s. 54-55, 208, 259, 313, 356, 530, 541, 600, 608.

96 L. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie Qarmate," R. A. Nicholson ve T.W. Arnold, ed., *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday* (Cambridge, 1922) içinde, s. 329-338; ayrıca L.Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Paris, 1969), cilt 1 içinde, s. 627-639.

97 Bkz. Asaf A. A. Fyzee, "Materials for an Ismaili Bibliography: 1920-1934," *JBBRAS*, NS, 11 (1935), s. 59-65.

İsmaili Araştırmalarında Modern İlerleme

Büyük ölçekte sahici İsmaili metinlerin –Yemen'de, Suriye'de, İran'da, Orta Asya'da, Afganistan'da ve Güney Asya'da sayısız özel koleksiyonda korunan elyazması kaynakların– bulunup incelenmesi İsmaili araştırmalarında modern bilimsel çalışmaları olanaklı kıldı. Bu alanda büyük atılım 1930'larda, önemli sayıda İsmaili elyazmasının bulunduğu Hindistan'da gerçekleşti. Bu durum esas olarak Wladimir Ivanow (1886-1970) ile birkaç İsmaili Bohra bilim insanının, özellikle özgün araştırmalarını kendi ailelerine ait elyazması koleksiyonlara dayandıran Asaf A. A. Feyzi (1899-1981), Hüseyin F. el-Hamdani (1901-1962) ve Zahid Ali'nin (1888-1958) öncü çabalarının sonucuydu. Daha sonra bu aile koleksiyonlarının bir bölümü akademik kurumlara bağışlandı ve böylece bütün bilin insanlarının kullanımına açıldı.[98] Cambridge Üniversitesinde hukuk okuyan ve Hindistan'da en ünlü Süleymani Tayyibi Bohra Ailesine mensup olan Asaf Feyzi, Kadı Numan'ın *De'a'imü'l-İslam*'ının (Fatımi devletinin kanunnamesiydi ve Tayyibi İsmaililer tarafından hâlâ kullanılmaktadır) eleştirel basımı da dahil, yaptığı yayımlarla[99] bağımsız bir İsmaili fıkıh okulunun varlığından modern bilim insanlarını haberdar etti. Âlim yetiştiren Yemen kökenli Davudi Tayyibi bir aileye mensup olan ve doktorasını Londra Üniversitesinde yapan Hüseyin el-Hamdani,

---

98 Asaf Feyzi, Bombay Üniversitesi Kütüphanesine 200 kadar elyazması bağışladı; bkz. M. Goriawala, *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts* (Bombay, 1965) ve A. A. A. Fyzee, "A Collection of Fatimid Manuscripts," N. N. Gidwani, ed., *Comparative Librarianship: Essays in Honour of Professor D. N. Marshall* (Delhi, 1973) içinde, s. 209-220. Hüseyin el-Hamdani de ailesine ait koleksiyonun bir kısmını Bombay Üniversitesine bağışladı (kataloglanmamış); diğerleri oğlu Profesör Abbas Hamdani'nin elinde kaldı ve o da koleksiyonun tamamını 2006'da Londra'daki İsmaili Araştırmaları Enstitüsü Kütüphaesine bağışladı. Yaklaşık 226 Arapça İsmaili elyazmasından oluşan Zahid Ali Koleksiyonu da 1997'de İsmaili Araştırmaları Enstitüsüne bağışlandı; bkz. D. Cortese, *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zahid Ali Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (Londra, 2003).

99 Bkz. F. Daftary, "The Bibliography of Asaf A. A. Fyzee," *Indo-Iranica*, 37 (1984), s. 49- 63. Ayrıca bkz. A. A. A. Fyzee, "The Study of the Literature of the Fatimid *Dawa*," G. Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Leiden, 1965) içinde, s. 232-249.

Gucerat'ta korunan aile elyazmalarını temel alarak İsmaililer üzerine çok sayıda inceleme yayımlayarak ve bilim insanlarının dikkatini bu eşsiz edebi mirasa çekerek öncü bir rol oynadı.[100] Zahid Ali yine âlim bir Davudi Bohra ailedendi ve Oxford Üniversitesinde doktorasını tamamladıktan sonra yıllarca Haydarabad'da Nizan Kolejinin müdürlüğünü yaptı; Oxford'da doktora tezi olarak İsmaili şair İbn Hani'nin *Divan*'ının eleştirel basımını hazırladı. Ayrıca modern dönemde, çeşitli İsmaili elyazması kaynaklara dayanarak bilimsel bir Fatımi tarihi incelemesini Urduca yayımlayan ilk yazardı.[101]

Başlangıçta İran dilleri eğitimi alan Wladimir Ivanow 1915'te Doğu elyazmalarından sorumlu yardımcı olarak Rus Asya Müzesine girdi ve bu yetkiyle Orta Asya'yı dolaşıp Müzeye binden fazla Arapça ve Farsça elyazması kazandırdı. 1917'de memleketi Rusya'dan dönmemek üzere ayrıldıktan sonra Bombay'a yerleşen Ivanow yukarıda sözü edilen Bohra bilim insanlarıyla yakın işbirliği içinde çalıştı ve Nizari İsmaili Hoca cemaatiyle kurduğu bağlantılarla Farsça Nizari literatürüne de ulaşmayı başardı. Sonunda, edebi ve entelektüel İsmaili geleneklerin o zamana kadar bilinmeyen zenginliğine ve çeşitliliğine tanıklık eden 700 kadar ayrı kitap adını anan ilk ayrıntılı İsmaili eserler kataloğunu hazırladı.[102] İsmaili araştırmalarında modern bilimsel çalışmaların başlangıcı, 1933'te İslam incelemelerinin bu yeni alanında ilk kez daha ileri araştırmalara bilimsel bir çerçeve sunan bu yayıma dayandırılabilir. Aynı yıl Ivanow, Asaf Feyzi ve diğer İsmaili arkadaşlarıyla birlikte Bombay'da İslami Araştırmalar Derneğini kurdu. 1946'da Bombay İsmaili Derneğine dönüşen bu kurumun desteklediği yayım dizilerinde birçok İsmaili eser yayımlandı.[103] Nizari İsmaililerin kırk sekizinci imamı III. Ağa Han Sultan Mu-

---

[100] Bkz. H. F. al-Hamdani, "Some Unknown Ismaili Authors and their Works," *JRAS* (1933), s. 359-378.

[101] Zahid Ali, *Tarikh-i Fatimiyyin-i Misr* (Haydarabad, 1367/1948; 2. bs., Karaçi, 1963), 2 cilt.

[102] W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (Londra, 1933), Davudi Bohra yazar İsmail b. Abdürresul el-Macdu'nun (ö. 1183 ya da 1184/1769-1771), şimdi Ali Naki Munzavi'nin yayıma hazırladığı *Fahrasat al-kutub wa'l-rasail* adlı eserine (Tahran, 1966) kısmen dayanır. Ayrıca bkz. P. Kraus, "La bibliographie Ismaelienne de W. Ivanow," *REI*, 6 (1932), s. 483-490.

[103] Bkz. F. Daftary, "Anjoman-e Esmaili," *EIR*, cilt 2, s. 84.

hammed Şahın (1877-1957) himayesinde İsmaili Derneğinin kurulmasıyla, bilimsel İsmaili çalışmaları büyük bir canlılık kazandı. Ivanow İsmaili Derneğinin kuruluşunda da önemli bir rol oynadı; derneğin yayımları arasında, Farsça Nizari İsmaili metinlerin çevirilerinin ve edisyonlarının yanı sıra, onun kendi monografileri de vardı.[104] İsmaili Derneğinin Kütüphanesine de çok sayıda Arapça ve Farsça elyazması kazandırdı. Ivanow Farsça konuşan Nizari İsmaililerin bugün kalan literatürünün önemli bir bölümünü bıkmadan usanmadan ortaya çıkardı, inceledi ve yayımladı ve modern Nizari araştırmalarının kurucusu olarak rakipsizdir.

1963'te Ivanow İsmaili kataloğunun genişletilmiş bir edisyonunu yayımlayınca,[105] çok daha fazla kaynak bilinir oldu ve İsmaili araştırmalarındaki ilerleme hızlandı. Ivanow'un ve Bohra öncülerin yanı sıra, Rudolf Strathmann (1877-1960), Louis Massignon (1883-1962), Marius Canard (1888-1982) ve Paul Kraus (1904-1944) gibi diğer bilim insanlarının incelemelerine ek olarak, bu alanda daha fazla ilerlemeyen zemin hazırlayan sayısız İsmaili metin eleştirel olarak düzenlenip yayımlandı. Bu bağlamda, Henry Corbin'in (1903-1978) Fransızca çevirileriyle ve analitik sunuşlarla yayıma hazırladığı, Tahran'da ve Paris'te "Bibliothèque Iranienne" dizisinde eşzamanlı yayımlanan Fatımi ve sonraki dönemlerin metinlerinden ve Mısırlı bilim insanı Muhammed Kamil Hüseyin'in (1901-1961) yayıma hazırlayıp "Silsilat Mahtutat el-Fatımiyyin" dizisinde Kahire'de yayımlanan Fatımi İsmaili metinlerden özellikle söz etmek gerekir. Bu arada çok sayıda Rus bilim insanı, özellikle Andrey E. Bertel (1926-1995) ve Lyudmila V. Stroeva (1910-1993), Semenov'un ve diğer hemşerilerinin İsmaili araştırmalarına ilgisini sürdürdü, ama çoğu kez kendilerini Marksist bir sınıf mücadelesi çerçevesiyle sınırladılar.

Suriye'de, küçük Muhammedşahi Nizari cemaatinden Arif Temir ve Kasımşahi Nizari Mustafa Galip (1923-1981) Suriye kay-

---

[104] Bkz. by F. Daftary'nin aşağıdaki makaleleri: "Bibliography of the Publications of the late W. Ivanow," *Islamic Culture*, 45 (1971), s. 56-57 ve 56 (1982), s. 239-240; "W. Ivanow: A Biographical Notice," *Middle Eastern Studies*, 8 (1972), s. 241-244 ve "Ivanow, Vladimir," *EIR* (çıkacak). Ayrıca bkz. H. Corbin ve W. Ivanow, *Correspondance Corbin-Ivanow*, ed. S. Schmidtke (Paris, 1999).

[105] W. Ivanow, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (Tahran, 1963).

naklı İsmaili metinleri, çoğu kez kusurlu biçimde de olsa, bilim insanlarının kullanımına sundu. Aynı zamanda, Hasan İbrahim Hasan (1892-1968), Cemaleddin Şeyyal (1911-1967), Muhammed Cemaleddin Surur (1911-1992) ve Abdülmunim Macit (1920-1999) gibi Mısırlı bilim insanları Fatımi araştırmalarını büyük katkılarda bulundu. Ivanow ve Bernard Lewis, Fatımi yönetiminin İsmaili arka planına ilişkin önemli incelemeler üretmişti. Bu arada Yves Marquet, İhvanü's-Safa ve *Resail*'leri üzerine ömür boyu süren bir araştırmaya koyulmuştu. Daha sonra, diğerlerinin yanı sıra Alessandro Bausani (1921-1988) ve Napoli Üniversitesinde öğrencisi Carmela Baffioni, İhvanü's-Safa araştırmalarına katkıda bulunurken; Abbas Hamdani bir makale külliyatıyla *Resail*'in yazarı ve tarihi konusunda kendi hipotezini savundu.

1950'lerde, İsmaili araştırmalarındaki ilerleme Marshall G. S. Hodgson'ın (1922-1968) Alamut dönemi Nizarilerine ilişkin, ne yazık ki *The Order of Assassins* (*Assassinler Tarikatı*) gibi yanlış bir başlıkla, ilk kapsamlı ve bilimsel incelemeyi üretmesini olanaklı kıldı. Çok geçmeden, yeni bir bilim insanları kuşağını temsil eden başkaları, en başta Samuel M. Stern (1920-1969) ve Wilferd Madelung,[106] özellikle erken İsmaililer ve muhalif Karmatilerle ilişkileri konusunda özgün incelemeler üretti. Madelung 1973'te *The Encyclopeadia of Islam*'ın yeni baskısında yayımlanan "Ismailiyya" başlıklı makalesinde, İsmaili tarihi üzerine bilimsel çalışmaların mevcut durumunu özetledi. İsmaili araştırmalarda ilerlemeler, son on yıllarda başka bir bilim insanları kuşağının çabalarıyla daha da hızlandı: bazıları Fatımi araştırmalarından uzman İsmail K. Poonawala, Heinz Halm, Paul E. Walker, Azim Nanji, Theirry Bianquis, Christian Jambet, Michael Brett, Yaacov Lev, Farhat Dachraouni ve Muhammed Yalaoui. Profesör Poonwala'nın 200'den fazla yazar tarafından yazılan 1300 kadar kitabı tanımlayan anıtsal kataloğu, İsmaili metinlerin bulunup incelenmesine

[106] Bkz. J.D. Latham ve H.W.Mitchell, "The Bibliography of S. M. Stern," *JSS*, 15 (1970), s. 226-238; eklerle birlikte, S.M.Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry: Studies by Samuel Miklos Stern*, ed. L. P. Harvey (Oxford, 1974) içinde, s. 231-245 ve F. Daftary, "Bibliography of the Works of Wilferd Madelung," F. Daftary ve J.W. Meri, ed., *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung* (Londra, 2003) içinde, s. 5-40.

kaydedilen ilerlemeyi yansıtır.[107] Bu arada, *ginan* denilen dinsel literatürüne yansıdığı şekliyle Nizari Hocaların Satpanth geleneği, İsmaili araştırmalar içinde başka bir uzmanlık alanı oldu. Artık birçok İsmaili metin eleştirel edisyonlarla yayımlanmışken; bu yazarın kaynakçasında da belgelendiği gibi, birbirini izleyen üç bilim insanı kuşağı İsmaililiğin çeşitli yanları üzerine giderek artan sayıda ikincil inceleme üretmiştir.[108]

İsmaili araştırmalarında kaydedilen modern ilerleme, diğerlerinin yanı sıra Beyrut Amerikan Üniversitesinde ve Tübingen Üniversitesinde bulunanlar da dahil, daha fazla sayıda İsmaili elyazmasının bulunmasından ya da ulaşılabilir olmasından güç almıştır. Gucarat'taki Surat'ta ve Bombay'da (Mumbai) cemaat liderinin sıkı denetimi altında olan Davudi Tayyibi Bohra kütüphanelerinin Arapça elyazması koleksiyonları, bilim insanlarının erişimine henüz açık değildir. Orta Asyalı İsmaililerin sakladığı geniş elyazması kaynakların büyük bölümüne erişilebilir. Örneğin Tacik Bedahşanlı Nizarilerin şahsen ellerinde tuttukları yüzlerce İsmaili elyazması 1959-1963'te keşfedildi[109] ve 1990'larda, şu anda Batıda en büyük İsmaili elyazmaları koleksiyonuna sahip olan İsmaili Araştırmaları Enstitüsünün çabalarıyla Şuğnan'da ve diğer yörelerde çok daha fazla sayıda elyazması saptandı.[110] İsmaililerin kendileri giderek daha fazla kendi tarihleriyle ve edebi miraslarıyla ilgilenmeye başladıkları için, bilimsel İsmaili araştırmaları daha büyük bir hızla devam edecek gibi görünüyor. Bu bağlamda, Nizari İsmaililerin kırk dokuzuncu ve şimdi-

---

[107] I. K. Poonawala, *Biobibliography of Ismaili Literature* (Malibu, CA, 1977), bundan sonra *Bio* olarak anılacak.

[108] Bkz. F. Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (Londra, 2004).

[109] Andrey E. Bertel's ve M. Bakoev, *Alphabetic Catalogue of Manuscripts found by 1959-1963 Expedition in Gorno-Badakhshan Autonomous Region*, ed. B. G. Gafurov ve A. M. Mirzoev (Moskova, 1967).

[110] Sözü edilen Zahid Ali Koleksiyonu dışında, Enstitünün sahip olduğu İsmaili elyazmaları için bkz. A. Gacek, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (Londra, 1984), cilt 1 ve D. Cortese, *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (Londra, 2000). Enstitünün Farsça elyazmaları ve *ginan* koleksiyonu katalogları henüz yayımlanmamıştır.

ki imamı IV. Ağa Han H. H. Şehzade Kerim'in 1977'de Londra'da kurduğu İsmaili Araştırmaları Enstitüsü çalışmalara büyük bir katkıda bulunmaktadır. Bu kurum şu anda İsmaili araştırmaları için bir başvuru noktası işlevi görürken, "İsmaili Mirası Dizisi" ve "İsmaili Metinler ve Çeviriler Dizisi" gibi çeşitli araştırma ve yayım programlarıyla kendi katkısını da sürdürüyor; ayrıca elindeki İsmaili malzemeyi bütün dünyadaki bilim insanlarının kullanımına açıyor.[111]

[111] Bkz. P. E. Walker, "Institute of Ismaili Studies," *EIR*, cilt 12, s. 164-166.

2

ŞİİLİĞİN KÖKENİ VE ERKEN GELİŞİMİ

Hazreti Muhammed, İbrahimi geleneğin son tektanrıcı dini olarak tanıtılan yeni bir dinin temellerini attı. Bu yüzden İslam başından itibaren Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın mesajlarını tamamlayıp aştığını iddia etti; o dinlerin Müslümanlar arasında bulunan taraftarlarına, özel *ehl-i kitap* statüsü verildi. Ne var ki, Peygamber'in zamanındaki birleşik ve yeni Müslüman cemaat (*ümmet*), Müslümanlar birçok temel konuda anlaşamayınca, çok geçmedenpek çok rakip gruba bölündü.

Modern bilimsel çalışmalar, en azından İslamın oluşum dönemine işaret eden tarihlerinin ilk üç yüzyılında Müslümanların, tefsir cemaatlerinin, düşünce okullarının çokluğuyla ve bir dizi dinsel-siyasal konuda görüş çeşitliliğiyle belirgin, entelektüel açıdan dinamik ve akışkan bir ortamda yaşadıklarını göstermiştir. İlk Müslümanlar İslam anlayışları ve dinsel bilgileriyle ilgili, Allah'ın zati sıfatlar, otoritenin doğası, mümin ve günahkâr tanımları gibi konular etrafında dönen birçok muammayla karşı karşıya kaldılar. Bu oluşum döneminde farklı gruplar ve hareketler kendi fıkhi konumlarını formüle etmeye ve giderek ayrı kimlikler ve adlar almaya başladılar. Siyasal bağlılıklarla iç içe geçen teolojik bakış açıları bakımından erken İslamdaki çeşitlilik, tarihsel hilafeti ve Müslüman toplumda fiilen gelişen otorite-iktidar yapısını onaylayan ve daha sonra Sünni olarak adlandırılanların duruşundan, yeni düzen ve liderlik yapıları kurulmasını isteyen çeşitli dinsel-siyasal cemaatlere, özellikle Şiaya ve Haricilere kadar uzanmaktaydı.

Ne var ki, ortaçağın Sünni Müslümanları, daha doğrusu onların din âlimleri (*ulema*), konuyla ilgili bilimsel araştırmaların bulgularıyla çelişen bir erken İslam tasviri üretti. Julius Wellhausen (1844-1918) ve Ignaz Goldziher (1850-1921) gibi daha önceki kuşaktan Oryantalistlerin de onayladığı bu bakış açısına göre, İslam başından beri iyi tanımlanmış bir itikadi temel sahip yekpare bir görüngüyü temsil etmekteydi; zaman içinde farklı gruplar o temelden saptı. Böylece Sünni İslam savunucuları tarafından İslamın "doğru" yorumu olarak resmedilirken; doğru yoldan "çıkan" diğerleri, özellikle Şii olanlar, sapkınlıkla (*ilhad*), icat çıkarmakla (*bidat*), hatta imansızlıkla (*küfr*) suçlandı. Ortaçağ Sünnilerinin ve mezhep tarihçilerinin aynı dar mezhepçi bakış açıları ve sınıflandırmaları, İslamı esas olarak Sünni kaynaklara dayanarak inceleyen Oryantalistlerce de benimsendi. Sonuç olarak onlar da Sünniliğin normatif olduğunu onayladı ve "ortodoksluk" ve "heterodoksluk" gibi terimlerin –Hıristiyanlığın tecrübesinden uygunsuz bir biçimde ödünç alınan terimler– yardımıyla, Sünniliği Şiilikten ya da Sünni olmayan diğer İslam yorumlarından ayırt ettiler. Aslında Şiiliğin incelenmesi yakın zamana kadar İslami araştırmaların en çok ihmal edilen kollarından biri olarak kaldı.

Şiiler de, erken İslam tarihinin tikel bir yorumuna ve Peygamber'in ailesine (*ehlibeyt*) verilen farklı bir dinsel otorite kavrayışına dayanan kendi paradigmatik "doğru" İslam modelini geliştirdi. Şiilerin arasında da, ümmetin meşru imamlarının kimliği konusunda anlaşmazlıklar çıktı. Sonuç olarak Şiiler de küçük gruplaşmaların yanı sıra büyük cemaatlere, İmami İsnaaşeriler ya da Oniki İmamcılar, İsmaililer ve Zeydiler olarak bölündü. Ayrıca Keysaniyye gibi, erken Şiilikte önemli konumlar işgal etmelerine rağmen varlığını sürdüremeyen Şii cemaatler de vardı. Müslüman mezhep tarihlerinde de belgelenen böyle bir yorum çokluğu ve çeşitliliği ortamında, herhangi bir yorumu "doğru İslam" olarak adlandırma konusunda genel bir görüş birliğine varılamazdı; çünkü farklı fıkhi tutumlar, farklı devletler ve onların ulemaları tarafından meşrulaştırılmaktaydı. Eklemeye gerek yok; özellikle İslam tarihinin ilk yüzyıllarına ait güvenilir kaynak yokluğundan ötürü, Sünniler, Şiiler ve diğer Müslümanlar arasındaki ilk ve temel anlaşmazlıkların birçoğu belki de hiçbir zaman doyurucu bir

biçimde açıklanamayacak ve çözülemeyecek. Bilindiği gibi, doğrudan İslamın oluşum döneminden bugüne kalan hiçbir yazılı kayıt yoktur ve tarihçilerin, ilahiyatçıların, mezhep tarihçilerinin ve diğer kategorilerde Müslüman yazarların daha sonra yazdıkları, cemaat önyargılarını sergiler.

Bu bölüm, Şiiliğin kökenine ve 2./8. yüzyılın ortasına kadar olan erken tarihine böyle bir çerçevede yoğunlaşır. Daha özel olarak, erken Şiilik üzerine modern bilimsel çalışmaların bulguları, erken İslamın belli olaylarına ve evrilip 2./8. yüzyılın ortasında İsmaili harekete dönüşen Şii eğilimlere ve hareketlere özel göndermelerle birlikte sunulacaktır. Şiiliğin oluşum dönemine bu genel bakış, yalnızca İsmaililer erken Şiiliğin mirasının çoğunu benimsediği için değil, erken İsmaililiğin içinden çıktığı dinsel siyasal ortama açıklık getirdiği için de, erken İsmaililiği anlamak bakımından vazgeçilmezdir. Ayrıca Şiiliğin, özellikle İmami Şiiliğin, İmam Cafer Sadık'ın 148/765'te ölümüne kadar olan erken tarihinin, biraz farklı bir sıralamayla da olsa, aynı Alii imamları tanıyan İsmaili ve Oniki İmamcı Şiilerce paylaşıldığı da hatırlanmalıdır.

Şiiliğin Kökeni

Muhammed, Resulullah, Eylül 622'te Mekke'den Medine'ye hicretinden 13 Rebiülevvel 11/8 Haziran 632'de kısa süren bir hastalıktan sonra ölene kadar, o zamanın Arap standartlarına göre epeyce güçlü ve itibarlı bir devlet kurmayı başardı. Bu on yıl içinde Arabistan'da çölde yaşayan Bedevi kabilelerin büyük çoğunluğu Peygamber'e biat etti ve böylece yeni İslam dininin Arabistan yarımadasını ötesine yayılmasının temeli atıldı. Ne var ki, Peygamber'in ölümü genç İslam cemaatini (ümmet) ilk büyük kriziyle karşı karşıya getirdi. Aslında İslamın Sünniliğe ve Şiiliğe bölünmesinin kökeni, Hazreti Muhammed'in veraseti krizine kadar geri götürülebilir.

Peygamber'in halefi başka bir peygamber ya da nebi olamazdı (çok geçmeden peygamberlik iddiasıyla birçok kişi ortaya çıkmasına rağmen); çünkü Muhammed'in son peygamber (*hâtemü'l-enbiya*) olduğu vahiyle bildirilmişti. Muhammed İslamın mesajını iletmenin ve yorumlamanın dışında, ümmetin lideri olarak da hareket etmişti. Sünni görüşe göre Peygamber, kendi halefiyle ilgili ne resmi bir talimat ne de bir vasiyet bırakmıştı. Esas olarak

muhacirler (Mekkeli göçmenler) ile ensar (Medineli yardımcılar) arasında çıkan tartışmaların arasında, İslamı ilk kabul edenlerden biri ve en güvenilir sahabe olan Ebubekir halife olarak seçildi. Ebubekir'in seçilmesi, başka bir muhacirin, Ömer b. Hattab'ın önerisiyle ve Ebubekir'e biat eden diğer önde gelen sahabenin tezahüratıyla gerçekleşti.

Ümmetin yeni lideri olarak Ebubekir, *halifetü Resulullah*, yani Resulullah'ın halefi unvanını aldı –kısa sürede *halife* olarak basitleştirilen bir unvan. Böylece Peygamber'in ilk halefinin seçilmesiyle İslamın eşsiz kurumu halifelik de kurulmuş oldu. Başından itibaren halifelik, ümmetin hem dinsel hem siyasal liderliğini cisimleştirmeye başladı.[1] İslam öğretilerinin doğasından ve Peygamber'in liderliğinde ilk ümmetin sınırlı deneyiminden bu eşsiz düzenleme beklenirdi. İlk Müslümanlar ne din ile devlet arasında ne de dinsel ve laik otoriteler ve örgütlenmeler arasında hiçbir ayrım –modern dünyanın aşina olduğu ayrımları– görmüyorlardı. Aslında katı teokratik (şer'i) bir düzen anlayışı, Muhammed'in mesajının ve sünnetinin ayrılmaz bir parçası olmuştu; bu anlayışta İslam sadece bir din değil, insanoğlunun ahlâki, ruhani ve toplumsal-siyasal yönetimi için Allah'ın buyurduğu eksiksiz bir sistemdi.

Ebubekir'in halifeliği yalnızca iki yıl sürdü ve 13/634'te ölmeden önce, kendi halefi olarak bizzat kendisi Ömer'i seçti. Bununla birlikte, önde gelen birkaç Müslümana danışıldıktan sonra bu seçim yapıldı ve ümmet biat etti. 23/644'te öldürülen Ömer, halefinin seçimi için yeni bir usul başlattı. Altı sahabeden oluşan bir şuranın yeni halifeyi kendi arasından seçmesine karar verdi. Zamanı gelince, nüfuzlu Beni Ümeyye ailesinin bir mensubu olan Osman b. Affan seçildi ve geleneksel biat alındıktan sonra üçüncü halife oldu. Tümü Mekkeli Kureyş kabilesine mensup olan bu ilk halifeler ilk Müslümanlardan ve sahabedendi. Böylece ilk halifelik, bir bütün olarak Kureyş kabilesi için ayrıcalıklı bir konum temelinde kurulurken; Kureyş kabilesi içinde Peygamber'in Beni Haşim ailesi, Peygamber sağken açıkça sahip olduğu özel dinsel statüsünden yoksun kaldı.

---

[1] Bkz. P. Crone ve M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, 1986), özellikle s. 4-23.

Bu sırada, Peygamber'in ölümünün hemen ardından, Medine'de Peygamber'in amcasının oğlu ve damadı Ali b. Ebu Talib'in halifeliği diğer adaylardan daha fazla hak ettiğine inanan küçük bir grup ortaya çıkmıştı. Başlangıçta Ali'nin bazı dostlarından ve destekçilerinden oluşan bu azınlık grup zaman içinde *Şiatü Ali*, yani (Ali taraftarları, hizbi) ve daha sonra da kısaca *Şia* olarak anıldı. Ali, Peygamber'den hemen sonra halife olmasını arzulayan Şianın isteklerini yerine getirmek yerine, ancak dördüncü halife olabildi. *Hulefa-i Raşidin*, doğru yolda olan halifeler, olarak bilinen ilk dört halifenin kullandığı yetkiler, esas olarak İslamın bütün kurallarının Kuran'da vahiyle emredildiği gibi uygulanmasından ibaretmiş gibi görünür. Bununla birlikte, ümmetin işleri yürütülürken, standart yazılı metni ilk kez Osman'ın halifeliği sırasında çıkarılan Kuran, gerektiğinde sünnetle (Peygamber'in sağlığında yerleşen pratikler) tamamlanacaktı.

Bu arada Beni Haşim ailesi konumunu kaybetmesine boşuna itiraz ederken, Ali de Muhammed'le yakın akrabalığına ve birlikteliğine, derin İslam bilgisine ve İslam davası uğruna gösterdiği meziyetlerine dayanarak Peygamber'in meşru halefi olduğu kanaatindeydi. Aslında Ali, Müslümanların liderliğinin Peygamber ailesinin, ehlibeytin, hakkı olduğunu konuşmalarında ve mektuplarında açıkça belirtmişti.[2] Daha önce de belirtildiği gibi, başından beri Ali'nin halifeliği herhangi bir sahabiden daha fazla hak ettiğine inanan bir çevre vardı. Ne var ki, altı aylık bir gecikmeden (Fatıma'nın ölümüyle de örtüşen bir süre) sonra Ali, Ebubekir'in halifeliğini tanıyınca işler karıştı. Bu arada, Fatıma'nın Peygamber'in bir mülküyle ilgili Ebubekir'le oldukça karışık bir miras tartışmasına girdiğini belirtmek gerekir.[3] Yine de Medine'de

---

2 W. Madelung bu konuyla ilgili eldeki tarih yazımının (birleşik) ayrıntılı bir çözümlemesini yaptı, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge, 1997) içinde; ayrıca bkz. "Shiism in the Age of the Rightly-Guided Caliphs," L. Clarke, ed., *Shiite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions* (Binghampton, NY, 2001) içinde, s. 9-18 ve "Shia," *EI2*, cilt 9, s. 420-424. Bu bağlamda ayrıca bkz. al-Baladhuri, *Ansab al-ashraf*, cilt 2, ed. W. Madelung (Beyrut, 2003).

3 Belçikalı Oryantalist ve Lübnan'da Cizvit misyoner olan Henri Lammens (1862-1937), Şiiliğe karşı genel olumsuz tutumuna ve Emevilere duyduğu yüksek saygıya uygun olarak olumsuz bir Fatıma portresi çizdi: *Fatima et les filles de Mahomet* (Roma, 1912), özellikle s. 109-140;

hem muhacirler hem de ensar arasında Ali'nin taraftarları onun adaylığını desteklemeye devam etti ve zaman içinde Şia, itikadi bir görüş geliştirdi ve davaları geniş bir kabul gördü. Şii olmayan kaynaklara göre, başlangıçta Şianın tutumunun altında yatan esas düşünce, Ali'nin ehlibeytin en önde gelen mensubu olmasına verdikleri özel anlamla bağlantılıydı.

Halifeliğin ve Şiiliğin kökeni üzerine yukarıda ana hatları çizilen görüş, esasında Sünni Müslümanların savunduğu ve Batılı İslam-bilimcilerin çoğunluğunun kabul ettiği görüştür. Ama Sünni versiyondan önemli ölçüde farklı bir Şii versiyon da vardır. Şimdi azınlık konumda olan Şiiligi bir "heterodoksluk" ya da yerleşik bir "ortodoksluğa" karşı geç bir isyan ya da ondan bir sapma saymamak gerektiği de açıklanabilir. Aslında hem Sünnilik hem de Şiilik İslamın ayrılmaz bir parçasını oluşturur ve aynı İslami mesajın farklı yorumları olarak görmek daha doğru olur.[4] Söylemeye gerek yok; pek çok dinsel anlaşmazlıkta olduğu gibi, şu ya da bu bakış açısının nesnel geçerliliği, pek tartışılabilir bir konu değildir. Farklılıklar çeşitli kategorilerde birincil kaynaklara, özellikle teolojik ve tarihsel eserlere, mezhep tarihlerine dayanılarak çözülemez. Çünkü bu kaynaklar Sünni ya da Şii önyargıları yansıtırlar; ayrıca Şiaya göre, İslamda Şii bakış açısı imkânı, göreceğimiz gibi, ta başından beri vardı.

Bununla birlikte, Şii bakış açısının zaman içinde erken İslam tarihinin yeniden yazılmasına yol açtığı kanısında olan Batılı İslam-bilimciler vardır. Onlara göre, özellikle Oniki İmamcılar, Oniki İmamcı Şiiliğin şimdiki biçimini almaya başladığı 3./9. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, Peygamber'in ölümünden on ikinci imamlarının gaybete geçtiği tarih olan 260/874'e kadar geçen dönemle ilgili olayların, gerçeklere uyması zorunlu olmayan ama

---

"Fatima," *EI*, cilt 2, s. 85-88. Nesnel ve ayrıntılı bir inceleme: L. Veccia Vaglieri, "Fatima," *EI2*, cilt 2, s. 841-850. Şii düşüncede Fatıma'ya verilen özel önem ve gösterilen saygı, L. Massignon'un birçok çalışmasında incelenmeştir, özellikle "Der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam," *EJ*, 6 (1938), s. 161-173; ayrıca *Opera Minora*, cilt 1 içinde, s. 514-522, Massignon'un Şiilik üzerine dağınık yazılarının çoğunu içerir. H. Corbin de konuyu ele aldı: *Spiritual Body and Celestial Earth*, çev. N. Pearson (Princeton, 1977), s. 51-73.

4 S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Cambridge, 2001), s. 141 vd.

kendi öğretilerini destekleyen bir versiyonunu sunmaya çalıştılar.[5] Buradaki amaç polemiğe girmek ya da İslamın iki büyük kolundan birini savunmak değildir. Her şeyden önce, ana konular yüzyıllar boyunca tartışılmış, bir görüşü destekleyip diğerini çürüten çok sayıda fıkhi şerh ve yorum ortaya çıkmıştır. Buradaki amaç, söz konusu inançlardan bazılarının ilk Şiiler tarafından savunulmuş olma olasılığından bağımsız olarak, şimdiki Şiilerin Şiiliğin kökenine ilişkin görüşlerini sunmaktır.[6]

Şiiliğin bütün kolları, Kuran ayetlerine ve belli hadislere dayanarak, Peygamber'in bir halef ya da ümmetin ruhani rehberine ve liderine verdikleri adla imam belirlediğini savunmaktadır. Bununla birlikte, Peygamber'in meşru vârisinin Ali olduğuna ilişkin baş Şii kanıt, Gadir-i Hum Olayıdır.[7] 18 Zilhicce 10/16 Mart 632'de, Peygamber Veda Haccından dönerken Mekke ile Medine arasında o adı taşıyan bir yerde durup, kendisine eşlik eden hacılara bir açıklama yaptı. Ali'nin elini tutarak ünlü *men kuntu mevlahu fe-Ali mevlahu* (Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır) sözünü söyledi; Şiilere göre Peygamber bu sözleriyle Ali'yi kendi halefi yaptı. Dahası, Şii inanca göre, Peygamber söz konusu tayini (*nass*), kendi ölümünden sonra Müslümanların imamı olarak Ali'yi atama emrini vahiyle almıştır. Ali b. Ebu Talib'in ruhani atanmasına ilişkin bu olay, en önemli Şii bayramlardan biri olarak hâlâ kutlanmaktadır.

Sonuç olarak Peygamber'in ölümünden sonra, erken Şiiliğin dört direği olarak bilinen dört sahabe, Selman-ı Farisi, Ebuzer el-Gaffari, Mikdad b. Esved el-Kindi ve Ammar b. Yasir de aralarında olmak üzere çok sayıda inançlı Müslüman, halifeliğin Ali'nin meş-

---

5 Örneğin bkz. W. M. Watt, *The Majesty that was Islam* (Londra, 1974), s. 65-66.

6 Bu Şii görüşün en iyi İngilizce açıklaması: Sayyid Muhammad Tabatabai (1903-1981), *Shiite Islam*, ed. ve çev. S. H. Nasr (Londra, 1975), özelikle s. 39-50, 173 vd. ve S. H. Nasr'ın sunuşu. Burada H. Corbin'in eserleri de uygundur; özellikle "Le combat spirituel du Shiisme," *EJ*, 30 (1961), s. 69-125; *Histoire de la philosophie Islamique* I: *Des origines jusqu'à la mort d'Averroes (1198)* (Paris, 1964), s. 62-79 ve *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques* (Paris, 1971-1972), cilt 1, s. 39-53, 219-235. Ayrıca bkz. Ayatollah Jafar Sobhani, *Doctrines of Shii Islam*, çev. ve ed. R. Shah-Kazemi (Londra, 2001), özellikle s. 96-120 ve M. A. Amir-Moezzi ve C. Jambet, *Qu'est-ce que le Shiisme?* (Paris, 2004), s. 11-48.

7 Bkz. L. Veccia Vaglieri, "Ghadir Khumm," *EI2*, cilt 2, s. 993-994.

ru hakkı olduğunu cansiperane savundu. Ebubekir'in halifeliğini savunan Müslüman çoğunluk buna karşı çıktı. Ebubekir'i destekleyenler, Peygamber'in bir halef belirlediği görüşünü reddederken, halifelikle ilgili kararın bir *icma* (yani ümmetin konsensüsü) meselesi olması gerektiğini düşündüler. Dolayısıyla Ali ve taraftarları, Peygamber'in halefinin seçimle belirlenmesine karşı çıkmak zorunda kaldı. Ali'yi destekleyen dindar çevrenin yükselttiği bu itiraz, Şiayı Müslümanların çoğunluğundan ayırdı.

Şianın davası, sahabenin çoğunluğu da dahil, ümmetin geri kalan kısmınca dikkate alınmadı, ama Şia bütün dinsel konularda kendilerince dinsel otoriteye sahip tek kişi olan Ali'ye başvurulmasını ısrarla savunmaya devam etti. Aslında Şia kendine özgü bir dinsel otorite anlayışı savunuyordu ve bu anlayış Şii düşüncede merkezi bir yer işgal eder, ama Şii İslamda dinsel alan ile siyasal alanın ayrılmasının ima edildiği ve amaçlandığı düşünülmemelidir. Daha önce de belirtildiği gibi, böyle bir ayrım ilk Müslümanlar için anlamsızdı. Şii görüşe göre, en başından beri Ali'nin taraftarları, Peygamber'in ölümünden sonra Müslümanların karşı karşıya kaldığı en önemli sorunun, İslami öğretilerin ve dinsel akidelerin açıklanması olduğuna inanıyorlardı. Çünkü sıradan insanın kavrayışının ötesinde kaynaklardan çıkan Kuran'ın öğretilerinin ve şeriatın, doğrudan insan aklıyla kavranamayan iç amaçlar ve hakikatler içerdiğinin farkındaydılar. Bu yüzden İslami vahyin doğru anlamanı anlamak için Şia, dinsel bakımdan yetkin bir kişinin, yani imamın gerekliliğini anlamıştı. Bu görüşe göre, Şii bir bakış açısı imkânı, İslamın özgün mesajının içinde vardı ve bu imkân ancak Şiiliğin meydana çıkışıyla gerçeğe dönüştü.

Bu tür Şii düşünceler yüzünden, Müslüman cemaat içinde Peygamber'in yerine kimin geçeceği konusunda iki farklı anlayış ortaya çıktı. Çoğunluk halifeyi şeriatın uygulayıcısı ve ümmetin lideri kabul etti. Diğer yanda Şia da halifenin ümmeti adil yönetmesi gerektiğini savunurken, halifelikte önemli bir ruhani işlev de görüyordu –İslami mesajın yorumlanmasıyla bağlantılı bir işlev. Sonuç olarak onlara göre halife, İslamın akaidini açıklama ve Müslümanlara ruhani rehberlik yapma meşru yetkisine de sahip olmalıydı. Şiaya göre bu niteliklere sahip bir kişi, ancak ehlibeyt'ten çıkabilirdi; çünkü yalnızca onlar dinsel otoriteye sahipti ve

İslamın özgün mesajını aktarmanın tek kanalı onlardı. Elbette daha sonra Peygamber'in yakın ailesinin üyeleriyle, özellikle Ali ve Fatıma ile onların evlatlarıyla sınırlanan ehlibeytin kimlerden oluştuğu konusunda görüş farklılıkları vardı. Yine de Ali başından itibaren sadık yandaşları tarafından Peygamber ailesinin en önde gelen mensubu sayıldı ve haliyle, Peygamber'in ifşa olunmamış akaidini ve ilmini miras aldığına inanıldı. Aslında Peygamber'in vasisi olduğu savunuldu. Şianın gözünde Ali'nin halef olarak eşsiz niteliklerinin önemli bir boyutu daha vardı: Peygamber'in vasiyetiyle ifade edilen ilahi bir emirle tayin edilmiş olduğuna inanılıyordu. Yani Ali de vahiy alıyordu, yanlıştan ve günahtan muaftı (masum); bu durum onu, Peygamber'den sonra hem irşad edici otorite olarak hem de bilgisi bakımından yanılmaz yapmaktaydı. Bu tür inançların bir sonucu olarak Şia, bu iki işi, ümmeti yönetme ve dinsel otorite kullanma işlerini, yalnızca Ali'nin yapabileceğini savundu.

Şiiliğin kökenine ilişkin Şii bakış açısı, ilk dönem Şiilere, özellikle Ali'nin ilk taraftarlarına atfedilemeyecek farklı itikadi öğeler içerir. Söylemeye gerek yok; birçok Batılı İslam-bilimci, Şiiliğin, salt siyasal bir hareket gibi göründüğü ilk elli yılda, Şii olmayan Müslümanların savunduğundan farklı hiçbir dinsel inanç savunmadığı kanısındadır. Ama şu da var ki, en baştaki Şii düşünce ve eğilimlerle ilgili tarihsel kesinliğe sahip çok az şey bilinmektedir. Ama yine Şii kaynaklar ve rivayetler referans noktası alınırsa şu söylenebilir: Muhtemelen en ilk Şii düşünceler, Peygamber'in ilmiyle bağlantılı tikel bir dinsel bilgi kavramı etrafında yoğunlaşmaktaydı. Ümmeti yönetmenin bir koşulu olarak görülen bu bilgiye sahip olmakla ilgili de düşünceler muhtemelen vardı. Ayrıca şu da eklenebilir: Ali taraftarları, çoğunluğun aksine, düşüncelerinde bireylerin kalıtsal niteliklerine daha fazla önem vermiş gibi görünüyorlar. Bazı özel niteliklerin kalıtsal olduğu düşüncesi, seçkin insan niteliklerinin kabile soyuyla geçtiğine inanan İslam öncesi Arap düşüncesine uygundu. Bu nedenle Ali'nin dinsel bakımdan bilgili, Peygamber'in ailesine özel saygı duyan taraftarlarının, Muhammed'in özel niteliklerinden bazılarının, özellikle ilminin, kabilesi Beni Haşim'in ve yakın ailesinin mensuplarınca miras alındığına inanması oldukça doğaldı. Bu tür inançlar özel-

likle Güney Arabistan kökenli Şiilerce savunulmuş olabilir; çünkü Yemen'in ilahi ve yarı-ilahi krallık ve kalıtsal kutsallık gelenekle-rine alışkındılar.

Şiiliğin Erken Tarihi

En eski Şii düşünce akımları, mahiyetleri ne olursa olsun, zaman içinde gelişip, tam ifadesini ve pekişmesini imamet öğretisinde buldu.[8] Bu öğretinin içinden geçtiği aşamalar oldukça karanlıktır. Ama Şii İslamın temel inançlarını cisimleştiren bu ayırt edici Şii öğretinin temel kavrayışının, İmam Cafer Sadık zamanında ortaya konulduğu olarak bilinir.

İlk yenilgiden sonra Şia coşkusunu büyük ölçüde kaybetti. Ebu-bekir ve Osman'ın halifeliği döneminde fiilen uyku durumunda kal-dı; bu süre içinde Ali de inzivaya çekilip pasif bir tutum sürdürdü. Bu ilk dönemde (11-23/632-644) Ali'nin ümmetin işlerine ve devam eden fetih savaşlarına katılmaması, onun davranışının en iyi gös-tergesidir. Bu tutum, daha önce cemaat içindeki aktif rol üstlenme ve Tebük Savaşı hariç, Peygamber zamanında yapılan bütün savaş-ların en ön safında yer alma tutumundan bariz bir uzaklaşmanın işaretiydi. Bu dönemde, Medine'deki evine çekildi. Ama bu davranış Ali'nin kamusal işlere karışmak istemediğinin bir işareti olarak anlaşılmamalıdır; çünkü ilk iki halife, onu önemli her konumdan dışlamaya çalıştı. Buna rağmen, Ömer'in halefini seçecek altı üyeli sahabe şurasına, Osman, Talha ve Zubeyr ile birlikte atandı.[9]

---

[8] Erken Şiiliğe ilişkin modern araştırmalar arasında şunlardan söz edi-lebilir: S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shia Islam* (Londra, 1979), geleneksel ve iyi belgelenmiş bir Şii yaklaşım benimser; M. Momen, *An Introduction to Shii Islam* (New Haven, CT, 1985) ve H. Halm, *Shiism*, çev. J. Watson ve M. Hill (Edinburgh, 2004), özellikle s. 1-27. Ayrıca bkz. S. H. Nasr vd., ed., *Shiism: Doctrines, Thought and Spirituality* (Albany, NY, 1988). Bu arada, İran'da bulunan Hıristiyan bir misyoner olan Dwight M. Donaldson'ın (1884-1976) yazdığı *The Shi-ite Religion* (Londra, 1933), yakın zamana kadar konuyla ilgili İngilizce standart eser kabul edildiği hatırlatılabilir.

[9] Bu dönemde Ali'nin faaliyetleri konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. Abu Abd Allah Muhammad al-Mufid, *Kitab al-Irshad: The Book of Gui-dance into the Lives of the Twelve Imams*, çev. I. K. A. Howard (Londra, 1981), s. 143vd. ve Jafri, *Origins*, s. 58-79.

Ali ve taraftarlarının bu durgunluk durumu, Osman'ın halifeliğinde (23-35/644-656) çarpıcı bir biçimde değişti. Ümmet içinde çatışma ve hoşnutsuzluğun yükseldiği bu dönemde, olaylar Şii özlemleri ve eğilimleri canlandıracak şekilde gelişti. Osman'a karşı esas olarak ekonomik konularla bağlantılı artan şikâyetler, daha önceki nüfuzunu kaybetmiş olan Medineli ensarın ve taşranın muhalefeti etrafında gelişti.[10] Osman bütün büyük eyaletlerin, önemli garnizon kentleri olan Küfe ve Basra'nın valiliklerini kendi yakın akrabaları arasında bölüştürdü. Bu valiler de, Emevilerin ve onların zengin Mekkeli müttefiklerinin mali çıkarlarını ve iktidarlarını güçlendirmeyi amaçlayan politikalar benimsedi. Sonuç olarak, esasen kendi kabilelerinin gücünü yaslanan ve Ömer'in halifeliği döneminde kontrol altında tutulan kabile liderleri yeniden güç kazandı. Bunun doğal bir uzantısı olarak, kabile desteğine sahip olmayan ilk Müslümanların çoğu, *eşraf-ı kabail* denilen geleneksel kabile aristokrasisi tarafından yerinden edildi. Bu politika, İslami *sabikun* ilkesine yani İslamı ilk önce kabul edenler ve ona hizmet edenler ilkesine dayanarak hak talebinde bulunan taşranın daha küçük kabileleri ve ensar arasında hoşnutsuzluk yarattı.

Osman'ın yönetimine taşradan yükselen muhalefetin başka nedenleri de vardı. Osman'ın zamanına gelindiğinde, İslamın hızlı yayılma dönemi fiilen son bulmuştu. O güne kadar sayısız fethin askeri üssü olarak işlev gören garnizon kentlerinin kabile mensubu Arap askerleri (*mukatile*), savaş ganimetleri artık kârlı bir gelir kaynağı olmaktan çıkmasına rağmen, ordugâhlarında daimi olarak kalmaya mecbur oldular. Daha da kötüsü, taşınabilir ganimetten aldığı beşte birlik payı azalan Medine'deki merkezi hilafet yönetimi de, Müslüman devlet hazinesinin (beytülmal) düşen gelirlerini telafi etmek için taşrada yeni gelir kaynakları aramak zorunda kaldı.

Başka bir önemli huzursuzluk da, Mezopotamya'da terk edilen Sasani topraklarıyla ilgiliydi. Sevad-ı Küfe'nin tarımsal bakımdan

[10] Osman'ın halifeliğinden memnuniyetsizliğin kökleri üzerine modern araştırmaların en iyi sonuçlarından bazıları için bkz. Hamilton A. R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History," *Journal of World History*, 1 (1953), s. 39vd.; M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation* (Cambridge, 1971-1976), cilt 1, s. 60-70; M. Hinds, "The Murder of the Caliph Uthman," *IJMES*, 3 (1972), s. 450-469; ayrıca *Studies in Early Islamic History*, ed. J. Bacharach vd. (Princeton, 1996) içinde, s. 29-55.

verimli bu topraklarına sahip olmak isteyen çeşitli gruplardan *kurra* denilenler, en güçlü itirazda bulundu. *Kurra* açıkçası, Sasani İmparatorluğuna karşı ilk savaşlara katılıp, Güney Irak'ta boşalan mülkleri işgal edenleri (*ehl-i eyyam*) temsil etmekteydi; ama daha sonraki Müslüman tarihçiler bu köylü gruplara "Kuran'ı kıraat edenler" dediler ve bu, zamanla, *kurra* teriminin kabul edilen tanımı haline geldi. Osman'ın tartışmalı toprakları gederek daha fazla kayırdığı kişilere verme politikası, nüfuzlu konumlarını Küfe'nin güçlü kabile liderlerine zaten kaptırmış olan *kurra*yı özellikle rahatsız etmeye başladı. Bu çifte saldırıya karşılık Küfeli *kurra*, Osman'ın halifeliğine ilk taşra muhalefetini oluşturdu. Değinildiği gibi, taşra muhalefetinin merkezi garnizon kentleriydi, özellikle Küfe ve Basra'ydı. Küfe çok geçmeden erken Şiiliğin tarihi olaylarında da özel bir yer kazanacaktı. Bu yüzden, bu garnizon kentlerinden biraz söz etmek yerinde olur.[11] İslam İmparatorluğu, Ömer'in halifeliği dönemindeki hızlı yayılma evresinde, Bizans ve Sasani imparatorluklarına ait birçok eski kenti ele geçirdi. Fetihçi Araplar tarafından çok sayıda yeni kent de kuruldu. Bu yeni kentler, başlangıçta, fethedilen toprakların eski kentlerine yerleşip Arap olmayan yerlilere karışmalarına izin verilmeyen fetihçi Arap savaşçılar için askeri kamp olarak tasarlanmıştı. Arap orduların esas ilerlemesi Sasani topraklarına yönelik olduğu için, en önemli garnizon-kentler halifeliğin Doğu topraklarında, özellikle Irak'ta bulunuyordu. Sasanilerin başkenti Tizpon (Medayin) bölgesinde Küfe ve çöl ile Basra Körfezi limanları arasında stratejik bir konumda bulunan Basra, o bölgede kurulan iki ana garnizon kentiydi ikisi de 17/638'de kurulmuştu. Bu nedenle, özellikle Mezopotamya'nın fethinin tamamlandığı 20/641'den sonra, Güney ve Kuzey Arabistan'ın her tarafından Arap göçmenlerin çok büyük çoğunluğu (daha sonra Arap olmayanlar da onlara katıldı) bu iki kente gelip muzaffer ordulara katıldı.

Küfe'nin ve Basra'nın örgütlenmesi, Arap toplumuna egemen olan kabile modeline dayanmaktaydı. Yani bu kentlerin sakinleri,

---

[11] Erken İslam tarihi ve toplumu bağlamında garnizon-kentlere ilişkin birçok ilginç ayrıntı için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago, 1974), cilt 1, s. 206-217.

her biri kendi ayrı askeri bölgesine ve liderine sahip kabilelere bölündü. Basra'nın aksine Küfe'de nüfusun kabile bileşimi, ağırlıklı olarak Güneyli Araplar ya da Yemenli kabileler olmak üzere son derece heterojendi. Küfe'yi Şia için önemli bir taraftar toplama alanı haline getiren faktörlerden biri de buydu; oysa Basra'da gayri Şii duygular egemendi. Garnizon kentlerinin kabile mensubu askerleri, savaş ganimetinden pay almanın dışında, Ömer döneminde yaratılan ayrıntılı bir bölüşüm sistemi temelinde bahşiş de alıyorlardı. Bir sicil defterine (*divan*) bu sisteme göre bahşişin (*ata*) miktarı, Ömer'in kabile bağlantısına ve otoritesine dayanan geleneksel Arap hakları yerine İslami hakları geçirme arzusunu yansıtan *sabıka* ölçütüne göre belirlenirdi.

Halifeliğinin son yıllarında Osman'ın politikalarına muhalefet ivme kazanınca, Ali'nin taraftarları bastırılan özlemlerini canlandırma olanağı buldu. O sırada Şiilerin öncülüğünü, Osman döneminde ceza olarak gönderildiği sürgünde 31/652'de ölen Ebuzer ve 37/657'de Sıffin Savaşında öldürülecek olan Ammar gibi, Ali'nin ilk taraftarları yapıyordu. Ama yeni taraftarlar da ortaya çıkıyordu ve Şia, çıkarları Emevilerce dikkate alınmayan Beni Haşim kabilesinin genel desteğini de almıştı. Şia aktif bir taraf olarak ortaya çıkarken, taşrada 34/654 civarında daha sistemli örgütlenmeye başlayan ve haliyle, başkentte etkili ve kabul edilebilir bir sözcüye ihtiyaç duyan hoşnutsuz gruplar da Ali'ye yanaşmaya başladı. Şia ile hoşnutsuz taşra grupları, Osman'ın yönetimine farklı nedenlerle muhalefet eden ama benzer hedefleri olan iki grup, güçlerini birleştirme durumunda kaldı. Bu karmaşık ittifakın bir sonucu olarak, Osman'dan hoşnutsuzluk ile o sırada zor durumda olan halife adına muhalefetle görüşen Ali taraftarlığı ve Şii yanlısı duygular yan yana gelişti. Durum hızla kötüleşip çok geçmeden, Küfe'den, Basra'dan ve Mısır'dan asi müfrezeler Küfeli *kurra*nın genel önderliğinde Medine'de birleşince, açık bir isyana dönüştü. Bu kaos, Osman'ın 35/656'da Mısır'ın Arap ordusundan bir grup asi tarafından öldürülmesiyle doruğuna ulaştı.

Bu cinayetten sonra Müslüman cemaat Osman'ın suçu ve dolayısıyla asilerin eyleminin haklılığı konusunda ikiye bölündü. Duygusal bakımdan gergin ve karışık bu atmosferde Ali, Medine'de yeni halife ilan edildi. Yirmi dört yıl gecikmeyle de

olsa, kendi imamlarının halife olması Şia için dikkate değer bir zaferdi. Ali, Osman dönemindeki koşullara karşı olan her grubun desteğini aldı. Ali'yi destekleyen grupların yeni bir koalisyonunun ortaya çıkması ve Ali'nin yönetiminden beklenen katı tutum, geleneksel kabile aristokrasisini, özellikle Beni Ümeyye ve Mekke'nin diğer nüfuzlu kabilelerini doğal olarak tedirgin eti. Bu tür çıkar çatışmaları nedeniyle Ali, İslamda ilk iç savaşa (*fitne*) dönüşen ve kısa halifeliği boyunca devam eden güçlüklerle başından itibaren karşı karşıya kaldı. Halifelik otoritesini hiçbir zaman İslam İmparatorluğunun her tarafında, özellikle yirmi yıldır Suriye'yi yönetmekte olan Osman'ın akrabası Muaviye b. Ebu Süfyan'ın topraklarında geçerli kılamadı.

Ali'ye ilk meydan okuma, Osman'ın intikamını alma bahanesiyle, en nüfuzlu iki sahabenin, Talha ve Zübeyr'in başını çektiği bir isyan biçiminde geldi. Ebubekir'in kızı, Peygamber'in dul karısı ve uzun süredir Ali'den nefret eden Ayşe de onlara katıldı. Üç asi lider, bir grup Kureyşliyle birlikte, isyana destek sağlamak için Basra'ya gitti. Ali hızla karşılık verdi ve güç toplamak için kendisine destek veren Küfe'ye gitmek üzere Medine'den ayrıldı. 36/656'da Basra yakınlarında yapılan Cemel Savaşında asiler yenilgiye uğradı; Talha ve Zübeyr öldürüldü. Ne var ki, bu isyanın iki önemli ve kalıcı sonucu oldu. Bundan böyle Müslümanlar birbiriyle savaşacaktı ve halifeliğin merkezi otoritesi Medine'den, imparatorluğun askeri etkinliğinin yoğunlaştığı Irak ve Suriye eyaletlerine taşınacaktı. Emevilerin Ali'nin otoritesine meydan okuması, bu yeni ortamda gelişecekti.

Ali iktidara geldikten hemen sonra, Osman taraftarlarının lideri Muaviye, biat etmediği yeni halifeye karşı bir kampanya başlatmıştı. O da, özellikle Osman'ın akrabası olarak, öldürülen halifenin intikamını alma çağrısını, İslam devletinin tamamında Emevi egemenliğinin kurulduğunu görme niyetini gizlemenin uygun bir bahanesi olarak gördü. Ali zor bir durumda kaldı. Gerçek katiller Medine'ye kaçmıştı ve etrafındaki *kurra*dan birçok kişi işin içindeydi. Ali doğrudan sorumlu olanları cezalandıramayınca ya da cezalandırmak istemeyince, Muaviye başkaldırdı ve Ali'nin halifeliğinin meşruiyetine meydan okudu.

Bu arada Ali, Muaviye ile beklenen çatışma için destek toplamak üzere Küfe'ye girmişti. Küfe'deki kabile gruplarını yeniden

düzenledi. Bunun ikili bir amacı vardı: Birincisi aşiret ve kabileleri yeniden harmanlayarak o sırada var olan yedi kabile grubunun bileşimini Yemenliler lehine değiştirdi; Kuzeyli ya da Nizari Araplardan farklı olarak Yemenliler Ali'ye ve Şii liderlik idealine meyyaldi. İkincisi ve daha önemlisi, bizzat bu yeniden harmanlamayla Ali, Küfe'de Osman döneminde ortaya çıkan kabile liderliğinin aleyhine İslami liderliği yeniden kurmaya çalıştı. Böylece *eşraf-ı kabail*in gölgesinde kalan Küfeli *kurra* liderleri Adi b. Hatim, Hucr b. Adi el-Kindi ve Malik el-Eşter gibi kişiler, yetkili konumlara geri getirildi. Bu kişiler, benzer durumdaki Küfelilerle birlikte, taraftarlarıyla Ali'nin kuvvetlerinin belkemiğini oluşturdular ve Şianın yeni liderleri oldular.[12] Şii liderler Ali'den zaman kaybetmeden Muaviye'ye saldırmasını istediler. Diğer yanda Küfe eşrafı, çatışan taraflar arasında bir yenişememe durumunu görmek istediği için, aceleye gerek olmadığı tavsiyesinde bulundu. Kuşkusuz, Ali'nin zaferi ve eşitlikçi politikaları Küfe eşrafının ayrıcalıklı konumunu zayıflatırken, Suriye egemenliği de onları Irak'taki bağımsız statüden yoksun bırakacaktı. İşte bu koşullar altında, uzun görüşmeler işe yaramayınca, Ali Küfe'den yola çıktı ve 37/657 Baharında Yukarı Fırat'ta Sıffin'de Suriye kuvvetleriyle karşılaştı. Savaş uzun sürdü ve erken İslam tarihinin belki de en tartışmalı savaşı oldu.

Sıffin Savaşının olayları, Suriyelilerin hakem önerisi ve Ali'nin bunu kabul etmesi ve yaklaşık bir yıl sonra hakemlerin ilan ettiği Ezruh kararı, daha sonra Hariciler denilen grupların Ali'den ayrılmasına yol açan koşullar, bunların hepsi çok sayıda modern bilim insanı tarafından eleştirel olarak incelenmiştir.[13] Bu olay-

---

[12] Jafri, *Origins*, s. 117-123; M. Hinds, "Kufan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A.D.," *IJMES*, 2 (1971), s. 358-365; ayrıca *Studies* içinde, s. 1-28 ve H. Djait, "Les Yamanites à Kufa au I^er^ siècle de l'Hègire," *JESHO*, 19 (1976), özellikle s. 148-174. Ayrıca bkz. Shaban, *Islamic History*, cilt 1, s. 50-51; G. H. A. Juynboll, "The Qurra in Early Islamic History," *JESHO*, 16 (1973), s. 113-129 ve T. Nagel, "Kurra," *EI2*, cilt 5, s. 499-500.

[13] İlk iç savaşa ve sonraki Emevi döneminin olaylarına klasik yaklaşım hâlâ şurada bulunuyor: J.Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, çev. M. G. Weir (Kalküta, 1927), s. 75-112, başlangıçta Almanca yayımlandı, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902), s. 47-71. Ali-Muaviye çatışması daha yakın zamanda araştırıldı: Erling L. Petersen,

lar Ali'nin siyasal korumu geri döndürülemez bir biçimde zayıflattı. Büyüyen Harici tehlikesini kontrol altına almaya karar verip 38/658'de Nehrevan yakınlarındaki ordugâhlarına saldırarak onlara ağır kayıplar verdirince, itibarı büyük zarar gördü. Bu hareket, Haricileri yok etmek şöyle dursun, zaten yalpalamakta olan Ali'nin kuvvetlerinden daha büyük ölçekli ayrılmalara neden oldu. Yeni bir ordu toplama çabalarında başarılı olamayan Ali Küfe'ye çekilmek ve Muaviye'nin artan askeri faaliyetlerini fiilen görmezden gelmek zorunda kaldı. İç savaşın son iki yılında, birçok Müslüman taraf tutmada tereddüt etmeye devam ederken, Ali baş düşmanı karşısında hızla güç kaybetti. Sonunda, *emirü'l-müminin* (Müminlerin Emiri), dördüncü halife ve ilk Şii imam Ali b. Ebu Talib, Küfe Camiinde bir Haricinin zehirli kılıcıyla vuruldu. Birkaç gün sonra, 21 Ramazan 40/25 Ocak 661'de öldü.

İlk iç savaşından çıkan İslam ümmeti ağır bir sınavdan geçti ve sonraki yüzyıllar boyunca karşı karşıya gelecek hiziplere bölündü. Ana hizipler Osman döneminin son yıllarında zaten şekillenmeye başlamıştı. Ama Osman'ın öldürülmesinden, Cemel ve Sıffin Savaşlarından sonra daha açık bir biçimde iki karşıt hizip biçiminde kristalleşti. Ondan sonra bu partiler, kişisel sadakatlerini ve bölgesel bağlantılarını eklektik bir biçimde açığa vuran adlar kazandı. Ali'yi destekleyenlere *ehl-i Irak* (Irak halkı), *Şiatü Ali* (Ali'nin Hizbi) ve Alevi denilirken, onların hasımlarına da *Şiatü Osman* (Osman'ın Hizbi) ya da daha yaygın olarak Osmaniyye denildi. İkinci parti, *Şiatü Muaviye* (Muaviye'nin Hizbi) de denilen *ehl-i Şam*'ı (Şam Halkı) oluşturmaktaydı. İlk iç savaşta itibaren Ali taraftarları kendilerini, *Şiatü ehl-i beyt* ya da bunun eşde-

Ali and Muawiya in Early Arabic Tradition (Kopenhag, 1964), s. 188-192'de tam bir kaynaça verilir. Ayrıca bkz. P. Crone, "Uthmaniyya," *EI2*, cilt 10, s. 952-954. Çok sayıda İtalyan İslam-bilimci, özellikle Hariciler konusunda en önde gelen Batılı otorite olan L. Veccia Vaglieri, yirminci yüzyılda keşfedilen bazı Harici kaynaklara dayanarak aynı olayları inceledi; bkz. L. Veccia Vaglieri, "Il conflitto Ali-Muawiya e la secessione kharigita riesaminati alla luce di fonti ibadite," *AIUON*, *NS*, 4 (1952), s. 1-95 ve 5 (1953), s. 1-98; ve "Ali b. Abi Talib," *EI2*, cilt 1, s. 381-386; G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750* (2. bs., Londra, 2000), s. 21-33; G. Levi Della Vida, "Kharidjites," *EI2*, cilt 4, s. 1074-1077; I. K. Poonawala ve E. Kohlberg, "Ali b. Abi Taleb," *EIR*, cilt 1, s. 838-848.

ğeri *Şiatü Muhammed* gibi daha kesin dinsel çağrışımları olan terimlerle adlandırdı. Sıffin Savaşıyla birlikte ümmetin içinden üçüncü bir hizip: Hariciler ortaya çıktı. Diğer iki hizbe ciddi ölçüde karşı çıkan Haricilere başlangıçta, Ali'nin kuvvetlerinden ilk ayrılanların çekildiği yerin adı olan Harura'dan ötürü Haruriyye, ayrıca Allah uğruna ruhların satanlar anlamına gelen Şurat (tekili Şari) da denilirdi. Hızla yayılan bir hareket örgütlemeyi başardılar ve İslamın daha sonraki tarihinde her meşruiyet ve hanedan ayrıcalığı biçimine meydan okudular.[14]

Ali'nin halifeliği döneminde Şianın bileşiminde ve nüfuzunda önemli değişiklikler meydana geldi. Ali iktidara geldiği sırada Şia, hâlâ esas olarak ilk baştaki taraftarlardan oluşan küçük bir kişisel grubu temsil etmekteydi. Ama sonraki beş yıl içinde, Ali'ye bağlılıklarını ısrarla sürdüren ilk Küfeli *kurra*nın liderleri gibi, en dindar Müslümanları içine alarak genişledi. Yeni taraftarlar sayısal olarak anlamlı değildi ama sonraki olayların gösterdiği gibi, Ali'ye ve onun soyundan olan Aliilere sarsılmaz sadakatleriyle Şiilik davasında fark yarattılar. Bu sadık taraftarların Ali'ye "onun dostu olanların dostu, düşmanı olanların düşmanı" olacaklarına yemin ettikleri söylenir[15] –Peygamber'in Gadir-i Hum'da Ali'yle ilgili söylediklerine hatırlatan sözler.

W. M. Watt bu derin bağlılığın olası bir açıklaması olarak ilginç bir hipotez öne sürdü; ona göre, Şianın Ali'ye bağlılığı onun halifeliği döneminde daha kesin bir teolojik boyut kazandı. Bu hipoteze göre, iç savaş ümmette bir genel güvensizlik ve kriz dönemiydi; Arabistan'ın göçebe kabileleri, Küfe'nin ve hızla büyüyen diğer garnizon kentlerinin istikrarsız koşullarında yeni yaşamlarının gerginliğini yaşıyorlardı. Yerinden yurdundan olan ve güvensiz bu Araplar doğal olarak farklı kanallarla ulaşılabilen sela-

[14] Bkz. M. Guidi, "Sui Harigiti," *RSO*, 21 (1944), s. 1-14; L. Veccia Vaglieri, "Sulla denominazione Hawarig," *RSO*, 26 (1951), s. 41-46; W. M.Watt, "Kharijite Thought in the Umayyad Period," *Der Islam*, 36 (1961), s. 215-231, ayrıca *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973), s. 9-37; P.Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh, 2004), s. 54-64. Haricilerin bugün varlığını sürdüren tek ve ana kollarından biri İbadiler konusunda bkz. T. Lewicki, "al-Ibadiyya," *EI2*, cilt 3, s. 648-660.

[15] Abu Jafar Muhammad b. Jarir al-Tabari, *Tarikh al-rusul wa'l-muluk*, ed. M. J. de Goeje vd. (Leiden, 1879-1901), I, s. 3350 vd.

met arayışına yöneldiler. Şianın durumunda, Peygamber ailesinin kalıtsal kutsallığı düşüncesiyle zaten karşılaşmışlardı; aralarındaki Yemenliler de, ilahi krallık geleneğine ve kralların insanüstü niteliklerine aşinaydı. Bu nedenle bu kişilerin karizmatik bir kişinin, insanüstü ya da ilahi olarak buyurulmuş niteliklere sahip bir kişinin peşinden gitmekle selamete kavuşabileceklerine ve sıkıntıdan kurtulabileceklerine dair bir duygu geliştirmeleri zor değildi. Şia yanılmazlık ve hatasızlık karizmalarını Ali'de buldu ve Ali, taraftarların kendi selametleri için bağlandıkları karizmatik bir lider haline geldi.[16]

Bu azimli taraftar grubunun bizzat varoluşu, Şiiliğin Ali'nin ölümünden sonra ve onu izleyen sayısız yenilgiye ve trajik olaya rağmen varlığını sürdürmeyi nasıl başardığını büyük ölçüde açıklar. Bununla birlikte, gerçek Şia, Ali'nin peşinden giden diğer gruplardan ayırt edilmelidir. İç savaşın karışık ortamında, Ali'ye özel bir ruhani bağlılığı olmayan birçok heterojen grup Ali'nin arkasında toplandı. Bunlar Osman'a ve diğer hasımlara karşıtlıklarıyla ve siyasal-ekonomik yararlar elde etme umuduyla birleşmişti. Sonuç olarak *Şiatü Ali*, daha uygun bir biçimde Ali'nin Şii ya da Şii olmayan destekçileri sayılan herkesle gevşek bir biçimde ve geçici olarak birlik oldu. Bu geniş anlamda Şiilik, Güney Irak'ta, özellikle Küfe'de, karma nüfusun arasına yerleşti. Aslında Ali, Suriye egemenliğine Irak muhalefetinin simgesini cisimleştirdi ve uzun bir süre Iraklılar Ali'nin kısa yönetim dönemini, halifeliğin başkentinin Şam değil, Küfe olduğu bir "altın çağ" saymaya devam etti. Ama Sıffin Olaylarının başlamasıyla birlikte, durum değişti ve o zamana kadar yayılmakta olan geniş Şiilik biçiminin aleyhine döndü. Daha önce Ali'yi desteklemeyi uygun bulan Küfe eşrafı da dahil, Ali'nin etrafındaki Şii olmayan farklı gruplar, onu terk etmeye başladılar. Bununla birlikte Ali öldürüldüğü sırada Şia, Şii olmayan bazı gruplardan hâlâ destek alıyordu. Dahası, iç savaş

[16] W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh, 1962), s. 2-9, yazarın Şiiliğin ortaya çıkışındaki toplumsal faktörlere yaptığı vurguyu yansıtır. Watt'ın fakklı hipotezi için bkz. "The Conception of the Charismatic Community," *Numen*, 7 (1960), s. 77-90; her iki tip karizmaya uygun argümanlar için ayrıca bkz. *Formative Period*, s. 36-37, 42-44; "Shiism under the Umayyads," *JRAS* (1960), s. 158-172 ve *Islam and the Integration of Society* (Evanston, 1961), s. 103-106, 110-114.

sırasında genel olarak Iraklılar taraf tutmakta isteksiz kalırken, Yemenlilerin ağırlıkta olduğu Küfe'nin Arap yerleşimcileri Şii liderlik idealine sempatiyle bakmaya devam ettiler. Göreceğimiz gibi, kısa sürede Küfe'nin Arap olmayan nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturan İranlılar da Şii yanlısı eğilimler gösterecekti.

Bu koşullarda, Ali'nin ölümünden hemen sonra 40.000 kadar Küfeli Ali ile Fatıma'nın büyük oğlu Hasan b. Ali'yi halife ilan etti. Ama Peygamber'in genç torunu, yıllarda iktidarı ele geçirmeye çalışan kurnaz Muaviye'nin dengi değildi. Gerçekten Muaviye'nin gücü karşı konulmaz duruma gelmişti ve Hasan'ı halifelikten feragat etmek zorunda bırakmayı kolayca başardı. Hasan ile Muaviye arasında kısa süren mücadeleyi kuşatan koşullar ile olayların kronolojisi ve Hasan'ın halifelikten feragat edip Medine'ye çekilme koşulları hakkında fazla bir şey bilinmiyor.[17] Bununla birlikte, Hasan'ın çekilmesinden sonra halifeliğin kolayca Emevi rakibe geçtiği ve yeni halifenin, Şiiler ve Hariciler dışında bütün eyaletlerde ve Müslümanların çoğunluğu tarafından kabul edildiği, bilinen bir gerçektir. Osman'ın intikamını alma bahanesiyle ustaca iktidarı ele geçiren Muaviye, İslam İmparatorluğunu yaklaşık yüz yıl boyunca hanedanlık temelinde yönetecek Emevi halifeliğini (41-132/661-750) kurmayı da başardı. Bu gelişmelerle birlikte Şiilik, Emevilerin ağır zulmü altında erken tarihinin en zor dönemine girdi.

Muaviye'nin nihai zaferiyle birlikte, Ali'nin ve ailesinin Şii olmayan destekçilerinden geriye kalanlar ya kazanan tarafa geçti ya da dağıldı. Dolayısıyla Ali zamanının eklektik Şiiliğinden, Küfe'de küçük ama gayretli bir muhalefet hizbi olarak varlığını sürdüren gerçek Şiiler kaldı. Diğer yanda, Muaviye'nin büyüyen partisi, *cemaatü'l-müminin* de denilen ümmetin merkezi gövdesini temsil eder duruma geldi. Abbasi döneminin ilk yıllarına gelindiğinde, Emevi ve Abbasi halifeliklerini destekleyen Müslümanların çoğunluğu *ehl-i sünnet ve'l-cemaat* ya da kısaca Sünni olarak anılır olmuştu. Çoğunluk Peygamber'in sünnetine diğerlerinden daha fazla bağlı olduğu için değil, Peygamber'in doğru pratiğine

---

[17] Bazı ayrıntılar için bkz. Wellhausen, *Arab Kingdom*, s. 104-112; Jafri, *Origins*, s. 130- 154; L. Veccia Vaglieri, "al-Hasan b. Ali b. Abi Talib," *EI2*, cilt 3, s. 241-242 ve W. Madelung, "Hasan b. Ali," *EIR*, cilt 12, s. 26-28.

sadık kaldıklarını ve haliyle, cemaatin ortak usullerinden ve ilkelerinden sapanlara karşı durduklarını iddia ettikleri için bu ad kullanıldı.[18]

Şianın gözünde Hasan'ın halifelikten feragati, onun imamları olma konumunu geçersizleştirmedi. Şia onu Ali'den sonraki liderleri olarak görmeye devam ederken, Aliiler de onu ailelerinin reisi saydılar. Ne var ki, Şianın görünür sözcüsü, Muaviye ile yaptığı anlaşma uyarınca gayri şahsi faaliyetlerden uzak duran Hasan değil, Hucr b. Adi el-Kindi'ydi. Bu sadık Alii taraftar Küfe'deki Şii duyguların arkasındaki ruhani güç haline geldi ve Cuma namazlarından sonra minberden Ali'nin lanetlenmesine –Muaviye'nin başlattığı bir politika– karşı çıkmayı sonuna kadar sürdürdü. Birkaç vesileyle Küfeli Şiiler, Aliilerin kalıcı ikametgâhı Medine'de Hasan'ı ziyaret edip, Muaviye'ye başkaldırması için onu boşuna ikna etmeye çalıştı. Demir yumrukla yöneten Muaviye, bu arada, ciddi bir Şii ayaklanmasını önlemek için çeşit önlemler almıştı ve önlemlerden biri de, Küfe'deki kabile gruplarını yeniden düzenlemekti. Genel olarak Şii hareket, 49/669'da Hasan'ın erken ölümüne kadar oldukça sönük kaldı.

Hasan'dan sonra Şiilerin, şimdi Hasan'ın küçük ve öz kardeşi Hüseyin b. Ali'nin başında bulunduğu Aliilere halifeliği geri verme özlemleri canlandı. Çok geçmeden yeni imamlarını Emevilere başkaldırmaya davet ettiler. Ne var ki, Hüseyin, Muaviye sağ olduğu sürece kardeşinin yaptığı anlaşmaya sadık kalarak bu tür davetlere icabet etmeyeceğini bildirdi. Yine de en ateşli Şiiler artık pasif kalamazdı. 51/671'de Muaviye'nin üvey kardeşi Ziyad b. Ebihi Küfe ve Basra valisi olduktan kısa süre sonra, Hucr ve bir avuç iflah olmaz Şii Küfe'de bir isyan çıkarmaya kalkıştı.[19] Şiiler henüz yeterince kalabalık ve örgütlü olmadıkları ve Küfe'de güvendikleri kabil desteği gelmediği için isyan somutlaşmadı. Hucr ve arka-

[18] L. Veccia Vaglieri, "Sulla origine della denominazione Sunniti," *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida* (Roma, 1956), cilt 2 içinde, s. 573-585 ve L. Gardet, "Djamaa," *EI2*, cilt 2, s. 411-412.

[19] J. Wellhausen, *The Religio-Political Factions in Early Islam*, çev. R. C. Ostle ve S. M. Walzer (Amsterdam, 1975), s. 96-101; bu. Harici ve Şii hareketlerin erken tarihinin başlıca olaylarına ilişkin önemli bir araştırma olan *Die religios-politischen Oppositionspartheien im alten Islam*'ın (Berlin, 1901) çok gecikmiş bir çevirisidir.

daşları tutuklandı; Ali'yi suçlayıp affedilmek yerine hayatlarını feda etmeyi tercih ettiler. Hucr'un ölümü Şii şehit menkıbesini başlattı ve *seyyidü'ş-şüheda* (Şehitlerin Efendisi) denilen baş Şii şehit Hüseyin'e giden yolun girizgâhı oldu.

Muaviye 60/680'de öldü ve imparatorluğun önde gelenlerinin önceden rızasını alarak yaptığı emsalsiz bir vasiyete uygun olarak, oğlu Yezid halife oldu. Cemel ve Sıffin Savaşlarında Ali'nin safında savaşmış Süleyman b. Surad el-Huzai, Habib b. Muzahir ve Müslim b. Avsece gibi Küfeli Şii liderler Hüseyin'e bir mektup yazıp, halifeliği Yezid'den almak için Küfeli taraftarlarının başına geçmeye davet etti. Hüseyin'in Emevi yönetimine karşı bir isyan örgütleyip Irak'taki Suriye egemenliğine son vereceği umuduyla, başta Yemenliler olmak üzere, başka Küfeliler de benzer davetler gönderdi. Ne var ki, Yezid'e biat etmeyi zaten reddedip Mekke'ye çekilmiş olan Hüseyin karar vermeden önce, Küfe'ye gönderdiği amcazadesi Müslim b. Akil aracılığıyla bir durum değerlendirmesi yapmayı uygun gördü. Müslim Küfe'ye gelince kısa sürede binlerce destek sözü aldı ve bu duruma güvenerek Hüseyin'e Şiilerin ve Küfe'deki sevenlerinin aktif liderliğini üstlenmesini tavsiye etti. Sonunda Hüseyin ısrarlı davetleri kabul etmeye karar verdi.

Yükselen Şii duygulardan sıkılan Yezid hızla harekete geçti. O sırada Basra valisi olan güçlü adamı Ubeydullah b. Ziyad'ı, Hüseyin yanlısı hareketi ezmesi kesin emriyle Küfe valisi olarak da atadı. Ziyad'ın sert misilleme önlemleri ve cezalandırmaları, Yemenliler ve diğer Şii sempatizanlar da dahil, Küfelileri korkuttu. Bu şaşırtıcı değildir; çünkü Küfeliler karakteristik kararsızlıklarını defalarca göstermişti. Küfelilerce yarı yolda bırakılan ve hemen bir ayaklanma başlatamayan Müslim tutuklanıp idam edildi. Küfe bir kez daha Emevilerin tam denetimi altına girdi. Ama Hasan Küfe'ye gelmek üzere yola çıkmıştı.

Ölüm yolculuğunda Hüseyin'e akrabalarından ve arkadaşlarından oluşan küçük bir grup eşlik etmekteydi. Küfe'ye varmadan önce, Kerbela Ovasında 4000 kişilik bir Emevi ordusu önlerini kesti. Orada Yezid'e boyun eğmeyi son kez reddeden Hüseyin, 72 kişilik kafilesiyle birlikte, 10 Muharrem 61/10 Ekim 680'de acımasızca katledildi. Yalnızca kadınlar ve birkaç çocuk kurtuldu. Daha sonra Zeynelabidin onursal unvanını olacak olan Ali b. el-

Hüseyin, hasta olduğu ve çadırda kaldığı için hayatta kalanlardan biriydi. Kerbela'nın Alii olmayan 54 şehidi arasında, ihtiyaç duyduğu anda imamlarının yanında olmak için Ziyad'ın sıkı Küfe ablukasını aşmayı başaran yalnızca birkaç Küfeli Şii vardı. Şiiler bu şehitlere, en başta da yaşlı Müslim b. Avsece, Abis b. Ebu Habib, Said b. Abdullah el-Hanefi, Hüseyin'in bölüğünün sol kanat komutanı Habib b. Muzahir'e (sağ kanadında sadık yoldaşı Züheyr b. el-Kayn vardı) özellikle saygı duyar. Şiiliğin, aslında İslamın erken tarihin en trajik dönemi böyle bitti.[20] Bu olay Şii dünyada hâlâ özel törenlerle ve taziyeyle anılır.

Peygamber'in torununun kahramanca şehitliği, Şiaya yeni bir dinsel coşkunluk aşıladı. Şii şehitler menkıbesinin iyice yerleşmesini sağlayan bu olayın, Şii kimliğin pekişmesinde anlamlı bir rol oynaması kaçınılmazdı. Kerbela'dan hemen sonra, Şiiler ve Hüseyin'i ısrarla davet eden birçok Küfeli derin bir ıstırap yaşadı. Bir pişmanlık duygusuyla Hüseyin'in öldürülmesinin intikamını alma ve ona destek verememenin cezasını çekme isteği duydular. Bu yüzden bu kişiler kendilerini Tevvabin (Pişman Olanlar) olarak adlandırdılar. 61/680'in sonuna doğru resmen bir hareket örgütlemeye başladılar; hareketin ilk üyeleri, tamamı altmış yaşın üstünde olan yüz Küfeli Şiiydi. Yaşlı ve sadık olan bu taraftarlar, kuşkusuz, vicdanlarına göre hareket ediyorlardı. Tevvabin her-

---

[20] Ebu Minhef (ö. 157/774) Emevi döneminin Şii ayaklanmalarını kaydeden en eski Müslüman tarihçidir. Ama ayrıntılı anlatıları, esas olarak Sünni yazarlar Belazuri (ö. 279/892) ve Teberi'nin (ö. 310/923) ünlü vakayinamelerinde korunmuştur. Bu tarihçiler aşağıda Hüseyin'in şehadetiyle ilgili ayrıntılı anlatımların başlıca kaynaklarıdır: Wellhausen, *Religio-Political Factions*, s. 105-120; Jafri, *Origins*, s. 174-221; L. Veccia Vaglieri, "al-Husayn b. Ali b. Abi Talib," *EI2*, cilt 3, s. 607-615 ve W. Madelung, "Hosayn b. Ali," *EIR*, cilt 12, s. 493-498. Ayrıca bkz. başka bir dikkate değer erken Müslüman tarihçi Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin el-Mesudi (ö. 345/956), *Muruj al-dhahab*, ed. ve çev. C. Barbier de Meynard ve A. Pavet de Courteille (Paris, 1861-1876), cilt 5, s. 127-147; Abu'l-Faraj Ali b. al-Husayn al-Isfahani, *Maqatil al-Talibiyyin*, ed. A. Saqr (Kahire, 1368/1949), s. 78-122, 356/967'de ölen Şii bir yazarın yazdığı, birçok Talibi şehidin biyografisini içeren önemli bir eserdir; al-Mufid, *al-Irshad*, s. 299-374. Ayrıca bkz. A. Amanat, "*Meadow of the Martyrs*: Kashifi's Persianization of the ShiiMartyrdom Narrative in the Late Timurid Herat," Daftary ve Meri, ed., *Culture and Memory* içinde, s. 250-275 ve P. Chelkowski, "Taziya," *EI2*, cilt 10, s. 406-408.

hangi bir Aliiyi açıkça imam ilan etmedi. O sırada Küfe'deki Şii faaliyetlerin ön safında yer alan Süleyman b. Surad lider seçildi ve üç yıl boyunca, Yezid sağken, hareket son derece ihtiyatlı ve gizli biçimde faaliyetle bulundu.

Yezid 64/683'te aniden ölünce Tevvabin açıkça harekete geçme ve taraftar toplama çabalarını yaygınlaştırma fırsatı buldu. Bunun asıl nedeni, Yezid yönetimindeki huzursuzluğun İslam dünyasında ikinci kez açık bir iç savaşına dönüşmüş olmasıydı. Yezid'in yerine hasta oğlu II. Muaviye geçti ve II. Muaviye de altı ay kadar sonra ölünce, yönetici ailenin en önde gelen mensubu yaşlı Mervan b. el-Hakem (ö. 65/685) yeni halife oldu. Bu durum, Suriye'nin iki büyük rakip kabilesi, Kelb ve Kays kabileleri arasında ciddi bir çatışmaya yol açtı ve Emevilerin Irak'ta kontrolü sürdürmelerini olanaksızlaştırdı. Bu arada Hicaz'da, Hüseyin gibi Yezid'e biat etmeyi reddedip başkaldırmış olan Abdullah b. el-Zubeyr, kendisi için halifelik talebinde bulunuyordu. Özellikle Suriye'den bağımsızlıklarını kazanmaya çalışan Iraklıların desteğini almıştı. Iraklılar Kerbela katliamının baş sorumluluğunu taşıyan Küfe'nin ve Basra'nın Emevi valisi İbn Ziyad'ı kovdular. Bunu izleyen kargaşa ortamında Tevvabin, tümü Şiilerden oluşmayan 16.000 kişiden destek sözü almayı başardı. Süleyman b. Surad, bazı arkadaşlarının aksi yöndeki tavsiyesini dinlemeyip, o sırada Irak'ı Mervan adına yeniden fethetmek için Suriye sınırında bekleyen İbn Ziyad'ın Emevi kuvvetlerine saldırmaya karar verdi. Tevvabin planlandığı gibi, Rebiülahir 65/Kasım 684'te Küfe'ye yakın Nuhayle'de toplandı. Ama söz verenlerden yalnızca 4000 kişinin geldiği görüldü. Yine de yola devam ettiler ve iki ay kadar sonra Aynülverde'de İbn Ziyad'ın çok daha büyük ordusuyla karşılaştılar. Üç günlük bir savaşın sonuna gelindiğinde, Süleyman'ın kendisi de dahil, Tevvabinin çoğunluğu, Hüseyin için hayatlarını feda etme sözlerini tutmuştu.

Şia için ikinci bir yenilgiyi temsil eden Tevvabin hareketi, Şiiliğin Arap ve birleşik sayılabilecek evresinin sonuna işaret eder. 11/632'den 65/684 civarına kadar süren ilk elli yılında Şiilik neredeyse yalnızca Arap niteliğini sürdürdü; Arap olmayan Müslümanlar için sınırlı bir çekiciliği oldu. Savaşta ölen Tevvabinin tümü Araptı; harekete öncü veren erken Küfe *kurra*sının birçok

mensubu da Araptı. Bu Araplar esas olarak Küfe'ye yerleşmiş Yemenli kabilelere mensuptu, ama aralarında Kuzeyli Araplar da vardı. Ayrıca bu ilk evrede Şii hareket hiçbir iç bölünmesi olmayan tek bir partiden oluşuyordu. Bu özellikle, Şiiliğin tarihinde bir sonraki olayla, Muhtar'ın isyanıyla birlikte köklü bir biçimde değişecekti.

Muhtar ve Mevali

Muhtar b. Ebi Ubeyd es-Sekafi, kendini Aliilerin davasına adamış hırslı ve tartışmalı bir adamdı. Müslim b. Akil'in erken ayaklanmasına katılmıştı. Sonra, yok yere İbn el-Zubeyr'le işbirliği yapma umuduyla Hicaz'a gitmişti. Daha sonra, Küfe'de Şii duyguların yükselmesiyle birlikte, Yezid'in ölümünden birkaç ay sonra, 64/684'te Küfe'de tekrar ortaya çıktı. Orada aktif bir imamdan yoksun olan Şiiler arasında öncü bir konum edinmeye çalıştı. Ne var ki, Süleyman b. Surad sağken fazla başarılı olamadı. Süleyman b. Surad, Muhtar'la güç birliği yapmak istemediği gibi, iyi hazırlanmadan Emevilerle bir çarpışmanın beyhudeliğiyle ilgili uyarılarına da kulak asmadı.

Tevvabinin yok oluşuyla birlikte, Muhtar'ın kendi planlarını gerçekleştirmek için uzun süredir beklediği fırsat sonunda doğdu. Ali'nin Beni Hanife ailesinden karısı Havle'den olma oğlu Muhammed b. Hanefiyye adına Hüseyin'in intikamını alma çağrısıyla birlikte kuvvetli bir kampanya başlattı.[21] Muhtar akıllılık edip Muhammed b. Hanefiyye'nin emini ve veziri (güvenilir adamı ve temsilcisi) olduğunu iddia etti. Medine'de oturan ve gelişmekte olan bu isyanın yalnızca göstermelik lideri olarak kalan Muhammed b. Hanefiyye'nin bu tür iddialara ne ölçüde ön onay verdiği belli değildir. Muhtar'ın Ibn Hanefiyye'yi Mehdi, "ilahi kılavuzlu," yeryüzüne adalet getirip mazlumları zulümden kurtaracak

[21] Muhtar'ın ayaklanmasına ilişkin en ayrıntılı anlatım: al-Tabari, *Tarikh*, II, s. 520-752; ayrıca bkz. Wellhausen, *Religio-Political Factions*, s. 125-145 ve G. R. Hawting, "al-Mukhtar b. Abi Ubayd," *EI2*, cilt 7, s. 521-524. H. D. van Gelder, *Muhtar de valsche Profeet* (Leiden, 1888) ve K. A. Fariq, "The Story of an Arab Diplomat," *Studies in Islam*, 3 (1966), s. 53-80, 119-142, 227-241 ve 4 (1967) s. 50-59 dışında, Muhtar ve gizemli geçmişi hakkında hiçbir ciddi araştırma yapılmamıştır.

kurtarıcı imam ilan etmesi daha önemliydi. Bu unvan salt onursal anlamda Ali, Hasan ve Hüseyin için daha önce kullanılmıştı ama kurtarıcı anlamda ilk kez kullanılması, Muhtar kaynaklıydı. İmam-Mehdi kavramı, çok önemli bir itikadi yenilikti ve Küfe'de ezilen kitlelerin ana gövdesini oluşturan ve *mevali* denilen Arap olmayan Müslümanlara özellikle çekici geldiği anlaşıldı.

Muhtar kısa sürede, Tevvabinden sağ kalanların ve babası gibi sadık bir Alii taraftarı olan azimli Şii lider İbrahim b. Eşter'in de aralarında bulunduğu Şii çoğunluğun desteğini aldı. Yeterli kuvvet toplandı ve açık isyan Rebiülevvel 66/Ekim 685'te gerçekleşti. Muhtar fazla kan dökmeden Küfe'nin kontrolünü hızla ele geçirdi. İsyana katılmayan eşraf teslim oldu ve diğer Küfeliler gibi Muhtar'a bağlılık bildirdi. Muhtar başlangıçta uzlaşmacı bir politika izledi. Memurlarını öncelikle Arap yönetici sınıfından seçerken, aslında *mevali* demek olan güçsüzlere ve ezilenlere ilgi de toplumsal-ekonomik programının önemli bir parçasını oluşturmaktaydı. Örneğin *mevali*ye ganimetten pay alma hakkı verdi ve asker maaşı almalarını da sağladı. Ama Arap Müslümanlar, bütünüyle aşağı statüde gördükleri *mevali*nin yararına kendi ayrıcalıklarının kırpıldığını görmeye istekli değildi. Dolayısıyla Araplar, özellikle de hiçbir zaman Şiiliğe eğilimli olmayan Küfeli kabile reisleri, çok geçmeden Muhtar'ın politikalarından rahatsız olup, onu terk etmeye başladı. Muhtar'ın kuvvetleri, üç cepheden, Küfe eşrafının, Emevilerin ve sonunda Zübeyrilerin saldırısına maruz kaldı; Muhtar'ın zaferinin kısa ömürlü olması kaçınılmazdı.

Şimdi Emevi hanedanının en ünlü üyesi Abdülmelik b. Mervan'ın (65-86/685-705) halifeliği altında toplanan Suriye kuvvetleri, 66/685'in sonuna doğru bir kez daha Irak'a yönlendirildi. Muhtar'ın ordusunun başında bulunan İbrahim b. Eşter, Muharrem 67/Ağustos 686'da şiddetli bir savaşta Suriyelileri yenmeyi başardı; komutanları ünlü İbn Ziyad öldürüldü. Bu arada Küfe eşrafı da Muhtar'a başkaldırmıştı, ama İbn Eşter onları da kolayca yendi. Bu olaydan sonra, Muhtar o zamana kadar dizginlediği Şiilerin eşraftan intikam almasına engel olmadı. Hüseyin'in trajedisinden suçlu olanların büyük çoğunluğu, Şemir b. Zülcevşen ve Ömer b. Saad da dahil, tutuklandı ve başları vuruldu. Bununla birlikte eşrafın çoğu Basra'ya kaçıp, Mekkeli halife-karşıtının kü-

çük kardeşi olan Vali Musab'a sığındı. Bu gelişmelerle birlikte, o zamana kadar Muhtar'ı desteklemiş olan birçok Küfeli Arap, eşrafın safına geçti. Kabile liderleri de Muhtar'a ve Suriyelilere karşı konumlarını yeniden kabul ettirmek için açıkça İbn Zübeyr'in yanında yer aldı. Ondan sonra Muhtar artık neredeyse yalnızca, kendilerine *Şiatü Mehdi* diyen *mevali*ye yaslanmak zorunda kaldı.

Eşraf, Musab'ı Küfeli Şiilere karşı savaşmaya sonunda ikna etti. Basra kuvvetleri, Küfeli kabile liderlerinin eşliğinde, iki çatışmada Muhtar'ın ordusunu yendi; Cemaziyelevvel 67/Aralık 686'da gerçekleşen ikinci çarpışmada çok sayıda *mevali* öldürüldü. Muhtar Küfe kalesine çekildi; orada *mevali*den kalanlarla birlikte, dört ay boyunca Musab'ın askerlerince kuşatıldı. Sonunda, koşulsuz teslim olmayı reddeden Muhtar ve en sadık destekçilerinden bir grup, Ramazan 67/Nisan 687'de kuşatmayı yarmaya kalkışırken öldürüldü. Küfe, *mevali*den intikamını alan eşrafı memnun edecek şekilde İbn Zübeyr'in denetimine verildi.

Muhtar'ın aradan çıkmasıyla birlikte, halifeliğe talip olan Abdülmelik ile İbn Zübeyr karşı karşıya geldi. Abdülmelik'in en güvenilir vekili Haccac b. Yusuf 72/691'de Musab'ı yendikten sonra, 73/692'deki savaşta Mekke'yi fethedip İbn Zübeyr'i öldürdü. Zübeyri karşı-halifeliğin çöküşü, ikinci iç savaşın da sonu oldu ve İslam devletinde birlik tekrar sağlandı. 75/694'te Haccac Irak valisi oldu ve sonraki yirmi yıl boyunca, gerektiğinde Suriye birliklerini de kullanarak, Irak'ı ve doğuda ona bağlı bölgeleri demir yumrukla yönetti. 83/702'de Küfe ile Basra arasında, Suriyeli sadık milislerini yerleştirdiği yeni eyalet merkezi olarak tahkimli garnizon kenti Vasıt'ı inşa etti. Haccac'ın çabaları Irak'a huzur ve ekonomik refah getirdi; ayrıca Abdülmelik'in oğlu ve halefi Velid'in halifeliği (86-96/705-715) sırasında İndus Vadisinde ve Maveraünnehir'de yeni İslam fetihleriyle sonuçlandı. Haccas, Velid'den neredeyse bir yıl önce 95/714'te öldü. Bu kısa parantez, Haccac'ın uzun yönetimi sırasında Küfe'de hiçbir Şii ayaklanma olmamasının nedenini açıklar. Gerçekten de 72/691'de Irak'ta Emevi egemenliğinin sağlam bir biçimde yeniden kurulmasıyla birlikte, o sırada etkin bir liderlikten yoksun olan Şiiler, sonraki elli yıl boyunca açıktan faaliyet olanağı bulamadı. Yine de Şii düşünceler ve eğilimler özellikle *mevali* arasında şekillenmeye devam etti. Bu nedenle *mevali*ye

ve Şii hareketine katılmaları için gerekli motivasyonu sağlayan sıkıntılarına daha yakından bakmakta yarar vardır.

Mevali (tekili *mevla*) esas olarak Arap olmayan Müslümanlardan oluşmaktaydı; erken İslamda Arap Müslümanlar ile imparatorluğun gayrimüslim tebaası arasında önemli bir ara sınıfı temsil ediyorlardı.[22] Ne var ki, İslamın üçüncü yüzyılında, Abbasiler döneminde İslam toplumuyla daha fazla bütünleşen *mevali*, artık ayrı bir toplumsal sınıf olarak tanımlanamazdı ve sonunda terim anlamını yitirdi ve ortadan kalktı.

İslami fetihlerin ardından, fethedilen toprakların Fars, Arami, Berberi ve Arap olmayan diğer yerlileri arasında yeni Müslüman olanları tarif etmek için bir terime ihtiyaç duyuldu. Bu amaçla, başlangıçta Arap toplumunda belli tip akrabalıkların yanı sıra, özellikle bireyler ve kabileler arasında sözleşmeye dayalı bir ilişkiyle ilgili olarak kullanılan eski *mevla* terimi benimsendi. Bu yeni anlamında *mevla*, İslamı kabul eden gayri-Araplardan Arap kabilelere müvekkil olarak bağlanmaları beklendiği için, bir Arap kabileye müvekkil olarak bağlanan gayri-Arap kökenli Müslüman demekti. Arap bir kabileye bağlanma koşulu, İslam öncesi Arap toplumunu karakterize eden kabile modelinin İslam devletinin toplumsal yapısını şekillendirmeye devam ettiğinin bir işaretiydi. *Vela* denilen bu müvekkil ilişkisine göre, çoğunlukla azat edilmiş bir savaş esiri ya da köle olan korunan müvekkil ile normalde eski sahibi ya da nüfuzlu bir Arap olan koruyucusu arasında özel bir ilişki kurulurdu.

Mevali farklı kültürleri ve dinsel gelenekleri temsil ediyordu. Irak'ta esas olarak Aramilerden oluşuyorlardı, ama eyaletin nüfu-

---

22 *Mevali* ve sorunlarına ilişkin klasik incelemeyi Avusturyalı Oryantalist Alfred von Kremer (1828-1889) üstlendi, özellikle *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem gebiete des Islam* (Leipzig, 1873) ve *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Viyana, 1875-1877), cilt 2., s. 154 vd.; ilgili bölümlerin İngilizce çevirisi sırasıyla S. Khuda Bukhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilization* (3. bs., Kalküta, 1959), cilt 1, s. 68-86; A. von Kremer, *The Orient under the Caliphs*, çev. S. Khuda Bukhsh (Kalküta, 1920), cilt 2, s. 107 vd. Konuyu I. Goldziher de ela aldı: *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889-1890), cilt 1, s. 104-146; İngilizce çeviri, *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber ve S. M. Stern (Londra, 1967-1971), cilt 1, s. 101-136; ayrıca bkz. B. Lewis, *The Arabs in History* (New York, 1960), s. 70 vd.; E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (Londra, 1976), s. 22-29; P. Crone, "Mawla: II. In Historical and Legal Usage," *EI2*, cilt 6, s. 874-882.

sunun daha eski katmanlarını temsil eden İranlılar ve diğer gayri-Araplar da vardı. Sasani İmparatorluğu yıkılınca, çok sayıda Arami ve İranlı Irak'taki garnizon kentlerine doluşmuştu; çünkü bu kentler yeni İslam İmparatorluğunun hızla büyüyen yönetsel, ekonomik ve kentsel merkezleriydi. Özellikle bu tür merkezlerin Doğudaki en önde geleni olan Küfe, köklerinden kopmuş, farklı toplumsal-ekonomik geçmişlerden gelen ve zaman içinde çeşitli *mevla* kategorileri oluşturan bu göçmenlerin büyük çoğunluğunu alan kent oldu.[23] İlk olarak, gelişmekte olan yeni kentlere üşüşüp Arap garnizonlara hizmet sunan zanaatçılar, tüccarlar, dükkân sahipleri ve diğer vasıflı kişiler vardı. Muhtemelen Küfe'deki en büyük *mevla* kategorisi olan bu *mevali* özel bir müvekkillik ilişkisine tâbiydi; buna göre bağlandıkları kabilenin fiilen bağımsız üyeleriydiler. İkincisi azat edilmiş köleler, birbirini izleyen dalgalar halinde savaş esiri ve Arapların ganimeti olarak garnizon-kentlere getirilmiş özgün gayri-Arap *mevali* vardı. Bunlar Müslüman olunca özgürlüklerine kavuşmuştu ama *mevali* olarak eski sahiplerine bağlı kalmaya devam ediyorlardı. Küfe'de azat edilmiş bu köleler ikinci en büyük *mevla* kategorisini oluşturmaktaydı. En büyük üçüncü kategoride, Sasani feodal sisteminin çökmesiyle ve köylerinin işgalci Araplar tarafından yıkılmasıyla birlikte, kendi topraklarını ekip biçmeyi artık ekonomik bulmayan küçük toprak sahipleri ve çiftçiler vardı. Küfe etrafındaki köylerde ve yurtluklarda çalışanlar da dahil, bu kır insanlarının sorunları, haraç denilen yüksek toprak vergisi nedeniyle daha da ağırlaştı. Sonuç olarak, gittikçe artan sayıda çiftçi garnizon kentlerinde alternatif iş bulma arayışıyla tarlalarını terk etmek zorunda kaldı. Son olarak asil soydan geldiğini iddia eden ve Arap egemen sınıfına ayrılan ayrıcalıklardan bazılarına sahip olmalarına izin verilen, sayısal olarak küçük İranlı *mevali* grubu vardı.

---

[3] İranlı *mevali*nin durumunu, İran'daki Arap egemenliğinin tarihi konusunda otorite olan Abd al-Husayn Zarrinkub (1922-1999) araştırmıştır; özellikle bkz. *Tarikh-i iran badaz Islam* (2. bs.,Tahran, 1355/1976), cilt 1, s. 283-384 ve "The Arab Conquest of Iran and its Aftermath," *The Cambridge History of Iran*: Cilt 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, 1975) içinde, s. 1-38. Ayrıca bkz. M. Azizi, *La domination Arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran* (Paris, 1938), s. 28-72.

İslamın yayılmasıyla uyumlu olarak *mevali*nin toplam sayısı da çok hızlı bir biçimde arttı. Aslında birkaç on yıl içinde sayıları Arap Müslümanları aştı. Müslüman olarak *mevali*, Arap dindaşlarıyla aynı hak ve ayrıcalıkları bekliyordu. Her şeyden önce Peygamber, soydan, ırktan ve kabile bağlantısından kaynaklanan farklılıklarına rağmen, bütün müminleri Allah'ın önünde eşit ilan etmişti. Ama *mevali*nin henüz azınlık bir grup olduğu İslamın ilk yıllarında ve Ömer'in halifeliğinden önce İslamın akidelerine daha sıkı uyulmasına rağmen, Emeviler döneminde yönetici Arap seçkinler İslamın eşitlik öğretisini uygun bulmadı.

Her kategorideki *mevla*, toplumsal ve ırksal bakımdan aşağı bir statüyü, Arap Müslümana kıyasla ikinci sınıf bir yurttaşı temsil eder hale gelmişti. Bununla birlikte *mevali*, İslam devletinin daha da aşağı bir statü uygun görülen gayrımüslim tebaasından ayrı tutuldu. *Ehl-i zimmet* ya da kısaca *zimmi* denilen bu gayrımüslimler, tanınan dinlerin, özellikle Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve daha sonra Zerdüştiliğin taraftarlıydı. Bunlar, cizye denilen ve daha sonra kelle vergisine dönüşen özel bir haraç karşılığında Müslüman devletin zimmetine giriyorlardı. Belli toplumsal kısıtlamalara tâbi olan *zimmi*, Müslümanlığı kabul edince *mevla* statüsünü kazanıp, usulüne uygun bir Arap kabilesine bağlanırdı. Ne var ki, Araplar *mevali*ye karşı, birçok bakımdan, özellikle ekonomik bakımdan ayrımcılık yaptı. *Mevali*ye bağlı olduğu kabileye düşen ganimetten pay verilmezdi ve asker maaşından da yararlanmazdı. Daha önemlisi, yeni Müslüman olanların ödediği vergiler, çoğu kez, gayrimüslim tebaadan alınan cizye ve haraca benziyordu. Memnuniyetsizliklerinin belki de en önemli nedeni buydu, çünkü birçoğu daha az vergi ödemek için Müslüman olmuştu.

Kentlerde yoğunlaşmış, toplumsal haklardan yoksun ve İslamın öğretilerine daha duyarlı bir devlet ve toplum özlemi duyan büyük bir toplumsal sınıf olarak *mevali*, Emevi döneminde yalnızca Araplara dayanan düzene karşı çıkan her harekete değerli bir taraftar toplama alanı sunmaktaydı. Harici ayaklanmalarına katıldılar ve İbnü'l-Eşas'ın 82/701'de Haccac'a karşı başarısız ayaklanmasına 100.000 kadar *mevali* katıldı. Ama her şeyden önce, daha önemli olan Küfe merkezli Şii muhalefette de yer alacaklardı; bunun nedeni, yalnızca Şiiliğin ezilen kitlelere daha çe-

kici gelmiş olması değildi, bir kısım *mevali*nin Şii liderlik idealine daha eğilimli olmasını sağlayan bir geçmişe sahip olmasının da payı vardı. Örneğin Güney Irak'taki İranlı *mevali*nin Yemenlilerinkine benzer dinsel-siyasal bir ilahi krallık ve kalıtsal liderlik geleneği vardı. Dolayısıyla Şianın dinsiz Emevileri devirme ve İslamın eşitlikçi öğretilerini uygulamak için halifeliği ehlibeyte verme çağrılarına ve vaatlerine karşılık vermeye hazırdılar.[24]

Daha önce de belirtildiği gibi, *mevali*nin artan siyasal önemini ve Şia davasını kabul etme potansiyeline sahip olduğunu fark eden ilk kişi Muhtar'dı. Sıkıntılarını gidermeye çalışarak ve Mehdi düşüncesine başvurarak, ayaklanmasında *mevali*yi kolayca harekete geçirebildi. Daha önemlisi Muhtar memnuniyetsiz gayri-Arapları Şii hareketin içine çekmiş ve böylece Şiilik daha geniş bir toplumsal destek tabanı kazanmıştı. Şiiliğin tarihinde yaşamsal bir dönüm noktasını temsil eden bu gelişmenin bir sonucu olarak, yüzeysel Müslümanlaşan *mevali* eski Babil, Yahudi-Hıristiyan ve İran-Zerdüşti geçmişinden birçok düşünceyi, erken İslama yabancı düşünceleri Şii İslama taşıdı; bunların arasında Manicilik ve Mazdekçilik gibi İran dinlerinden kaynaklanan düşünceler de vardı. Sayısı, düşünceleri ve devrimci coşkusuyla *mevali*, Şiiliğin üye sayısı ve fıkhi temeli sınırlı bir Arap hizbinden dinamik bir harekete dönüşmesinde önemli bir rol oynadı.

Keysaniyye, *Gulat* ve Erken İmamiyye

Muhtar'ın ayaklanması ile Abbasi Devrimi arasında geçen altmış küsur yıl boyunca Şiilik, birleşik ve bağdaşık bir hareketi temsil etmedi. Bu dönemde her biri kendi imamına sahip ve kendi öğ-

---

[24] B. Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy in theHistory of Islam," *Studia Islamica*, 1 (1953), s. 44vd. gibi, pek çok çağdaş Batılı İslam-bilimci modern bilimsel araştırmaların bulgularından yararlanarak, Şii hareketin gelişiminde ırksal öğeler rol oynamasına rağmen, Şiiliğin Arap kaynaklı olduğunu ve aslında Araplar tarafından İran'a (örneğin garnizon-kent Kum'a) sokulduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla Şiiliğin İran "ulusal" özlemlerinin dışavurumu olarak görülmemesi gerektiği sonucuna ulaştılar. Joseph A. Gobineau (1816-1882) ve diğerlerinin o sırada yaygın olan ırk teorilerinden etkilenen birçok on dokuzuncu yüzyıl Oryantalisti ikinci görüşü savunmuştu; örneğin bkz. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 189-221.

retilerini geliştiren farklı Şii gruplar bir arada var oldu; bireyler bir gruptan diğerine serbestçe ve sıkça girip çıkıyordu. Dahası Şii imamlar yalnızca sayıları gittikçe artan Aliiler arasından değil,[25] Peygamber'in kabilesi Beni Haşim'in diğer kollarından da geliyordu. Ayrıca Muhtar gibi, çeşitli imamlardan yetki aldığını iddia eden Şii liderler de vardı. Bu yüzden bu dönemin Şiiliği, geçen elli yılın aksine, tek bir imam sülalesi konusunda hemfikir değildi.

Şianın iç bölünmesinin önemli bir nedeni de, ehlibeytin bileşimi konusunda fikir ayrılıklarıydı. Belirtildiği gibi, Şia Peygamber'in ailesinin kutsallığına ve mensuplarının özel kalıtsal sıfatlarına başında beri inanmaktaydı. Bizzat bu öznitelikler ehlibeyte mensup Şii imamı ayırt etmekte ve onu ilahi rehberlik altında Müslümanları doğru yolda yönetmeye uygun yapmaktaydı. Ama bu oluşum döneminde, Hüseyin'i izleyen imamlar esas olarak Alii olmakla birlikte, Peygamber'in ailesi hâlâ geniş bir biçimde eski kabile anlamında tanımlanmaktaydı. Doğrudan bizzat Hazreti Muhammed'in soyundan olmasına bakılmadan, önde gelen Kureyş kabilesi Beni Haşim'in çeşitli kollarını kapsamaktaydı.[26] O zaman ehlibeyt Fatıma ve Ali üzerinden Muhammed'in zürriyetinin yanı sıra, iki amcasının zürriyetini de kapsıyordu: oğulları Ali ve Cafer (ö. 8/629) üzerinden Ebu Talib'in (ö. y. 619) torunları Talibileri ve İslamı ancak 8/630'da kabul eden Abbas'ın (ö. y. 32/653) torunları Abbasileri de. Benzer nedenlerle, biat çeşitliliğinin merkezinde Ali ailesi vardı; Şiiler ailenin üç ana koluna da destek vermekteydi: Hanefiiler, Hüseyniler ve Hasaniler. Başka bir deyişle, Peygamber'in baba tarafından dedesi Abdülmuttalib b. Haşim'in bütün torunları, Fatımi ve Fatımi olmayan Aliilerin yanı sıra, Alii olmayan birçok Haşimi, görünüşe bakılırsa ehlibeyt mensubu sayılmaktaydı.

---

[25] Bkz. Ahmad b. Ali b. İnaba, "*Umdat al-talib fi ansab al Abi Talib*, ed. M. H. Al al-Taliqani (Necef, 1961), 828/1424'te ölen önemli bir İmami şeceresi tarafından yazılmıştır; B. Lewis, "Alids," *EI2*, cilt 1, s. 400-403.

[26] Bkz. W. Madelung, "The *Hashimiyyat* of al-Kumayt and Hashimi Shiism," *Studia Islamica*, 70 (1989), s. 5-26; ayrıca *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*(Hampshire, 1992) içinde; ayrıca Kohlberg, ed., *Shiism* (Aldershot, Hants, 2003) içinde, s. 87-108. Ayrıca bkz. Hodgson, *Venture of Islam*, cilt 1, s. 259-260; W. M. Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh, 1968), s. 45; I. Goldziher, C. van Arendonk ve A. S.Tritton, "Ahl al-Bayt," *EI2*, cilt 1, s. 257-258; I. K. A.Howard, "Ahl-e Bayt," *EIR*, cilt 1, s. 635.

Daha sonra, Abbasiler iktidara geçtikten sonra, Şiiler ehlibeyti daha sınırlı bir biçiminde, Peygamber'in yalnızca Fatımiler (hem Hasanileri hem de Hüseynileri kapsayan) olarak bilinen Fatıma üzerinden torunlarını kapsayacak şeklide tanımlaya başlarken, Zeydi olmayan Şiilerin çok büyük bölümü de esas olarak Hüseyni Fatımileri kabul eder olmuştu. Hüseyni Fatımileri kapsayan tanım, Oniki İmamcı ve İsmaili Şiilerin benimsediği tanımdı. Peygamber'in ailesinin bileşimi konusunda görüş birliğinin olmaması, Hüseyin'in ölümüne kadar Şiiler arasında bir anlaşmazlık yaratmamıştı; zira Aliiler, Ali'den sonra ailenin reisi olarak Hasan ve Hüseyin'i kolayca kabul etmişti. Ama şimdi hüküm süren koşullar farklılığa yol açmaktaydı.

Bu karışık ortamda Şiilik iki ana kol ya da eğilim olarak gelişti. İlk olarak ve Abbasiler iktidara gelen kadar ağırlıkta olanı, Muhtar'ın hareketiyle başlamak üzere, iddialarını İbnü'l-Hanefiyye'nin oğluna dayandıran Hanefiileri ve daha sonra Haşimileri (en başta da Abbasileri) imam olarak tanıyan, birbiriyle bağlantılı birçok gruptan oluşan radikal bir koldu. Lewis'in *mevla* Şiiliği olarak da adlandırdığı bu eğilim,[27] esas olarak Güney Irak'ta ve başka yerlerde radikal öğretiler savunan ve devrimci hedefler peşinde koşan ama aralarında, çoğu kez öncü konumunda birçok Arap da bulunan *mevali*den destek aldı. İkinci olarak, radikal kolun bazı görüşlerini itikadi olarak kabul ettiği halde rejim karşıtı faaliyetten esas olarak uzak duran ılımlı bir kol vardı. Daha sonra İmamiyye olarak bilinen bu kol, Hüseyni soyundan imamların peşinden gitti. Sonunda her iki eğilim, Şiiliği büyük ölçüde pekiştirmeyi başaran Hüseyni Cafer Sadık'ın imametinin son döneminde, her biri kendi kimliğini korumakla birlikte, yakınlaştı. Ne var ki, radikal eğilim esas olarak ön-İsmaili imamlarca bir kez daha canlandırılırken, ılımlı eğilim de sonunda Şianın çoğunluğunu temsil eden Oniki İmamcı Şiilik biçiminde kristalleşti. Şimdi bu iki eğilimin içinden çıktığı koşullarla ilgili birkaç söz söylemek yerinde olur.

Kerbela'dan sonra, Hüseyin'in hayatta kalan tek oğlu ve bütün Hüseynilerin atası genç Zeynelabidin Medine'ye çekildi ve Emevilere, Zübeyri karşı-halifeliğe ve daha sonra Muhtar'ın ha-

---

[27] B. Lewis, *The Origins of Ismailism* (Cambridge, 1940), s. 24.

reketine ve Hanefiilere yönelik sessiz bir tutum benimsedi. Her türlü siyasal faaliyetten uzak durdu –ılımlı koldaki ardıllarınca sürdürülecek ve gerçekte itikadi olarak haklılaştırılacak bir politika. Hüseyni soyun daha sonraki Şii destekçileri, Hüseyin'in Zeynelabidin'i kendi halefi olarak şahsen tayin ettiğini iddia etti. Ama gerçek şu ki, Hüseyin'in ölümünden sonra Zeynelabidin'in fazla taraftarı olmadı. Diğer yanda Muhtar'ın Mehdi olarak İbnü'l-Hanefiyye adına kampanyası, Küfeli kitleler arasında eşi görülmemmiş bir destek gördü. Sonuç olarak hem Arap hem de *mevali* ezici çoğunlukta Şii Muhtar'ın aktif hareketine katıldı ve İbnü'l-Hanefiyye'nin imametini tanıdı. İbnü'l-Hanefiyye'nin Aliiler arasında özel bir itibara ve üstünlüğe sahip olduğunu da belirtmek gerekir. Bazı İslam-bilimciler, Ali'nin yaşayan en büyük oğlu, Aliilerin en yaşlısı ve yeğeni Zeynelabidin'den yirmi yaş büyük olan İbnü'l-Hanefiyye'nin Alii ailenin şeyhi sayıldığını, Zeynelabidin'in bu konuma hiçbir zaman açıkça karşı çıkmadığını bile öne sürmüştür.[28] Bu başlangıçlarla ılımlı eğilim, bir süre Şiiliğin radikal kolunun gölgesinde kaldı.

Muhtar'ın başlattığı hareket, Küfe'deki yönetimi ezildikten sonra da devam etti. Kendi *mevla* dinamizmiyle hızla yayıldı; Muhtar'ın ölümünden hemen sonra ateşli taraftarlarınca Nusaybin'de kurulan ve 71/690'da Emevi kuvvetlerin saldırısıyla yıkılan bir devlet, bu dinamizmin tanığıdır. İbnü'l-Hanefiyye'nin imametini savunan Muhtar'ın taraftarlarına başlangıçta Muhtariyye denildi. Ama çok geçmeden daha yaygın olarak Keysaniyye denilmeye başlandı. Bu adın kökeni, diğer bazı Şii grupların adları gibi, İslamın iç bölünmeleri ve mezhepleriyle ilgili yazılan mezhep tarihlerinde; özellikle koyu Sünni olan Eşari (ö. 324/935-936), Malati (ö. 377-987), Bağdadi (ö. 429/1037) ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), gizli İsmaili olması muhtemel Şehristani'nin (ö.

---

[20] Özellikle bkz. Claude Cahen, "Points de vue sur la 'Révolution abbaside'," *Les peuples Musulmans dans l'histoire médiévale* (Şam, 1977) içinde, s. 120, 128, ilk önce *Revue Historique*, 230 (1963), s. 295-338'de yayımlanan erken Şiilik üzerine önemli bir inceleme. Birçok Batılı İslam-bilimcinin görüşüne uygun olarak Cahen de, Emevi döneminde Alii imamet taleplerinin, Peygamber'in kadın tarafından soyu daha sonraki Şii önemini henüz kazanmadığı için Fatıma ve Ali soyuna değil, daha çok Ali soyuna dayandırıldığını öne sürdü.

548/1153) eserleri ile İmami Şii yazarlar Nevbahti (ö. 300 ile 310/912 ile 922 arası) ve Kummi'nin (ö. 301/913-914) ürettiği en eski kaynaklarda bulunabilir.[29] Her neyse, Keysaniyye adı ya bizzat Muhtar'ın *künye*sinden ya da daha büyük olasılıkla, önde gelen bir *mevla* ve Muhtar'ın kişisel muhafızlarının şefi olan Ebu Ambre Keysan'ın adından kaynaklanmış gibi görünüyor.[30] İkinci etimoloji, *mevali*nin hareketteki rolünü vurgular.

İlk Küfeli Şianın dinsel bakımdan ılımlı tutumlarından uzaklaşan Keysaniler Muhtar'dan sonra aktif liderden ve örgütten yoksun kalırken, İbnü'l-Hanefiyye onlarla teması sürdürdü ve 73/692'de Emevi halife Abdülmelik'e boyun eğmesine rağmen, hareketle ilişkisini kesmedi.[31] Ama 81/700'de İbnü'l-Hanefiyye

---

[29] Mezhep tarihçilerinin çoğu kez Muhtar'ın hareketinden çıkan bütün Şii grupların ortak adı olarak kullandığı Keysaniyyeye ilişkin en ayrıntılı ve doğru anlatımlar şurada bulunur: al-Hasan b. Musa al-Nawbakhti, *Firaq al-Shia*, ed. H. Ritter (İstanbul, 1931), s. 20-37, 41-47; Fransızca çeviri, *Les sectes Shiites*, çev. M. J. Mashkur (2. bs., Tahran, 1980), s. 37-58, 63-69 ve Sad b. Abd Allah al-Qummi, *Kitab al-Maqalat wa'l-firaq*, ed. M. J. Mashkur (Tahran, 1963), s. 21-23, 25-44, 55-56, 64-70; ayrıca bkz. W. Madelung, "Kaysaniyya," *EI2*, cilt 4, s. 836-838. Merhum Abbas İqbal'in, *Khanadan-i Nawbakhti* (Tahran, 1311/1932), s. 143-161'deki argümanlarından sonra, birçok bilim insanı Kummi'yi Nevbahti'nin *Fırak*'ının gerçek yazarı saymaya başladı; ama Kummi'nin Şii fırkalar üzerine kısmi tarihi keşfedilince, *Fırak*'ın gerçek yazarının Nevbahti olduğundan artık kuşku duyulamaz. Söz konusu iki kaynak konusunda daha fazla yorum için bkz. W. Madelung, "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur," *Der Islam*, 43 (1967), s. 37 vd.; ayrıca *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Londra, 1985) içinde; İngilizce çeviri, "Some Remarks on the Imami *Firaq* Literature," Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s., 153 vd.

[30] Bkz. al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 20-21; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 21-22; I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm: Commentary," *JAOS*, 29 (1908), s. 33-34, 93-95; H.Halm, *Die islamische Gnosis* (Zürih-Münih, 1982), s. 43 vd. ve A. A. Dixon, "Kaysan," *EI2*, cilt 4, s. 836. Keysaniyyeye bazen Haşebiyye de denilirdi; bu, Muhtar'ın silahları genellikle ağaç sopa olan *mevali* taraftarları için kullanılan aşağılayıcı bir addı; bkz. P. Crone, "The Significance of Wooden Weapons in al-Mukhtar's Revolt and the Abbasid Revolution," I. R. Netton, ed., *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*: Cilt I, *Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies* (Leiden, 2000) içinde, s. 174-187; C. van Arendonk, "Khashabiyya," *EI2*, cilt 4, s. 1086.

[31] Muhtar ile Hanefiyye'nin ölümleri arasında Keysanilerin durumu için bkz. W. al-Qadi, *al-Kaysaniyya fi'l-ta'rikh wa'l-adab* (Beyrut, 1974), s. 139-201. Ayrıca bkz. J. van Ess, "al-Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 357-358.

ölünce Keysaniyye, mezhep tarihçilerinin ayrım gözetmeksizin bağımsız bir grup, alt-grup, düşünce okulu, hatta önemsiz bir itikadi tutum için kullandığı yaygın terimle fırka olarak adlandırılan en az üç ayrı gruba bölündü.[32] İbnü'l-Hanefiyye'nin öldüğünü kabul etmeyen bir grup, onun Medine yakınında Radva Dağında gaybette kaldığına ve sonunda, adaletsizlik ve zulümle dolu yeryüzüne adalet ve eşitlik getireceğine inandı. Bunlara, liderleri Ebu Kerb ed-Darir'den ötürü Keribiyye ya da Küreybiyye denildi. Başlangıçta ünlü aşırılıkçı Hamza b. Umare el-Berberi de bu gruba mensuptu ve Ebu Kerb'in talebesiydi. Daha sonra, İbnü'l-Hanefiyye'nin uluhiyetini ve kendisinin peygamberliğini öne süren aşırı bir görüş savunarak bu gruptan ayrılan Hamza, Küfe ve Medine'de bir miktar taraftar buldu. Mezhep tarihçileri, Keribiyyenin ilk mensupları arasında, daha sonra Küfe'de kendi gurubunu kurup başına geçen aşırıcı Şii Beyan b. Seman et-Tamini'den de söz eder. Keribiyyenin görüşleri, daha sonra İmam Cafer Sadık'ı destekleyen Seyyid al-Himyeri'nin (ö. 173/789) ve Küseyyir'in (ö. 105/723) şiirlerinde canlı bir biçimde işlenmiştir. Görünüşe göre Hayyan es-Serrac adlı birinin önderliğinde ikinci bir grup, İbnü'l-

---

[32] Keysaniyye ve diğer erken Şii gruplarla ilgili en güvenilir kaynaklar, bilgili ve Sünni mezhep tarihçilerinin önyargılarından uzak olan Nevbahti ve Kummi'dir. Erken Şii gruplar kategorisinde, Keysaniyye ve alt-gruplarıyla ilgili bölümler de içeren en eski eserler: Abu'l-Hasan Ali b. Ismail al-Ashari, *Kitab Maqalat al-Islamiyyin*, ed. H. Ritter (İstanbul, 1929-1930), s. 18-23; Muhammad b. Ahmad al-Malati, *Kitab al-tanbih wa'l-radd*, ed. S. Dedering (İstanbul, 1936), esas olarak çürütmekle ilgilinen güvenilmez bir eserdir. Abdülkahir b.Tahir al-Bağdadi, Keysani bağlantılı grupları aşırı düşmanca da olsa ayrıntılı bir biçimde ele almıştır, *al-Farq bayn al-firaq*, s. 27-38, 227-228, 234-236, 253 vd.; İngilizce çeviri, *Moslem Schisms and Sects*, bölüm I, çev. K. C. Seelye (New York, 1919), s. 47-60 sayısız yanlış içerir ve bölüm II, çev. A. S. Halkin (Tel Aviv, 1935), s. 46-48, 56-61, 91 vd.; Abu Muhammad Ali b. Ahmad b. Hazm, *Kitab al-fisal fi'l-milal* (Kahire, 1317-1321/1899-1903), cilt 4, s. 179 vd. Friedlaender İbn Hazm üzerine yararlı notlar sunmaktadır, *JAOS*, 28 (1907), s. 44 vd., 77-78 ve *JAOS*, 29 (1908), s. 33-39; son olarak, Muhammad b. Abd al-Karim al-Shahrastani, *Kitab al-milal wa'l-nihal*, ed. A. M. al-Wakil (Kahire, 1968), cilt 1, s. 147-154; Fransızca çeviri, *Livre des religions et des sectes*, çev. D. Gimaret, G.Monnot ve J. Jolivet (Louvain-Paris, 1986-1993), cilt 1, s. 437-456; kısmi İngilizce çeviri, *Muslim Sects and Divisions*, çev. A. K. Kazi ve J. G. Flynn (Londra, 1984), s. 126-132.

Hanefiyye'nin ölümünü kabul ederken, zamanı gelince taraftarlarıyla birlikte dirilip yeryüzüne adalet getireceğini savunmaktaydı.

Esas olarak *mevali* arasında dolaşan bu erken Keysani inançlarda, eskatolojik *gaybet* (mucizevi ölçüde uzun ömürlü ve zamanı gelince Mehdi olarak yeniden ortaya çıkacak bir imamın gizlenmesi) ve *recat* (Kıyametten önce kurtarıcı bir şahsiyetin ölümden yeniden dünyaya dönmesi) öğretilerinin ilk Şii ifadeleriyle karşılaşıyoruz. Bununla yakından bağlantılı Mehdi kavramı da, gaybeti döneminde Mehdi'nin yerine hiçbir imamın geçmeyeceği içerimiyle, ilk kez eskatolojik bir anlam kazanmıştı.[33] İslamda mucizevi kurtarıcı için, bazen "beklenen" (*muntazar*) sıfatı eklenen Mehdi unvanının benimsenmiş olmasının nedeni belli değildir. Bu terim Kuran'da yer almadığı için, bu eskatolojik düşüncenin kökeni konusunda değişik açıklamalar öne sürülmüştür. Zerdüşt eskatolojisinde dünyanın (*fraşkart*) son başkalaşımı ya da yenilenmesi denilen şeyi gerçekleştirecek son Zerdüşti kurtarıcıya (Saoşyant) atıfta bulunan bazı modern bilim insanları, Mehdi'nin kökenini İran kaynaklarına bağlar.[34] Bazıları köklerini, Yahudi-Hıristiyan

---

[33] Mehdi kavramına ilişkin kısa incelemeler için bkz. D. S. Margoliouth, "On Mahdis and Mahdism," *Proceedings of the British Academy*, 7 (1915-1916), s. 213-233; "Mahdi," *ERE*, cilt 8, s. 336-340; D. B. Macdonald, "al-Mahdi," *EI*, cilt 3, s. 111-115 ve W. Madelung, "al-Mahdi," *EI2*, cilt 5, s. 1230-1238. İslamda Mehdicilik üzerine daha ayrıntılı incelemeler: I. Friedlaender, "Die Messiasidee im Islam," A. Freimann ve M. Hildesheimer, ed., *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's* (Frankfurt-am-Main, 1903) içinde, s. 116-130; Edgar Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie Musulmane* (Paris, 1903); daha yakın zamanda, A. A. Sachedina, *Islamic Messianism* (Albany, NY, 1981); J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam* (Londra, 1982); Jan-Olaf Blichfeldt, *Early Mahdism* (Leiden, 1985).

[34] James Darmesteter, *Le Mahdi* (Paris, 1885), özellikle s. 26-32; Bernard Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam* (Paris, 1921-1926), cilt 5, s. 12 vd.; Corbin, *Spiritual Body*, s. 13-16, 36-50, 68-73; "L'idée du Paraclet en philosophie Iranienne," Accademia Nazionale dei Lincei, *La Persia nel medioevo*, s. 37-68. H. Corbin, Oniki İmamcı Şiilikte Mehdi'nin rolüne ilişkin sayısız çalışma yaptı; özellikle bkz. "Sur le Douzième Imam," *La Table Ronde*, 110 (1957), s. 7-20; "L'imam caché et la rénovation de l'homme en théologie Shiite," *EJ*, 28 (1959), s. 47-87; "Au pays de l'imam caché," *EJ*, 32 (1963), s. 31-87; *Histoire*, s. 101-109; *En Islam*, cilt 4, s. 303-460. Ayrıca bkz. M. A. Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam Shiite* (Paris, 2006).

mesih öğretilerine atfeder.[35] Kıyametten önce ortaya çıkaracak kurtarıcı düşüncesi, ondan sonra pek çok Müslüman grubun ortak bir itikadi özelliği haline geldi. Bu gruplara, on ikinci imamlarını ikinci gelişine hâlâ beklemekte olan İsnaaşeriler ve ilk İsmailileri de kapsıyordu.

Bununla birlikte, İbnü'l-Hanefiyye'nin taraftarlarını çoğunluğu onun ölümünü kabul ederek, bizzat onun kendi halefi olarak tayin ettiğine inandıkları büyük oğlu Ebu Haşim Abdullah'ın imametini tanıdı.[36] Bu, muhtemelen, önemli Şii imamet ilkesi *nass*ın ilk örneğidir; bu ilkeye göre bir imamı, bir önceki imamın açıkça tayin (*nass*) eder. Amcazadesi Zeynelabidin'den biraz daha küçük olan Ebu Haşim, böylece Şii çoğunluğun imamı oldu. Bir şeyhin seçilmesi konusunda artık hemfikir olmayan bütün Alii aile üzerinde tartışmasız bir otoriteye sahip olmasa da, Hanefiilerin reisi olarak da kabul edildi. Ebu Haşim ve Haşimiyye olarak bilinen taraftarlarının savunduğu öğretilerin doğasıyla ilgili ayrıntı yoktur. En fazla, Muhtar'ın hareketinden Haşimiyyeye bir süreklilik olduğu soncu çıkarılabilir. Haşimiyyenin Küfe'deki üssünden diğer eyaletlerde, özellikle Horasan'da *mevali* arasında taraftar toplamayı başardığı da biliniyor.

Ebu Haşim 98/716'da, Velid'in kardeşi ve halefi Süleyman'ın (96-99-715-717) sarayına yaptığı bir ziyaretten dönerken, Filistin ile Arabistan'ı ayıran sınırda bulunan Humeyme köyünde öldü. Ebu Haşim ölünce taraftarları dört ana gruba bölündü. O sırada yaklaşmakta olan İslamın ikinci yüzyılının, Şiilerin kurtarıcı beklentilerinin gerçekleşmesinde bir dönüm noktası olacağına inanan bir grup, Ebu Haşim'in hayatta kaldığını ve gizlendiğini ve çok geçmeden Mehdi olarak yeniden ortaya çıkacağını iddia etti. Beyan b.

---

35 C. Snouck Hurgronje, "Der Mahdi," *Revue Coloniale Internationale*, 1 (1886), s. 25- 59; ayrıca *Verspreide Geschriften*, ed. J.W.Wensinck (Bonn-Leipzig, 1923), cilt 1 içinde, s. 147-181; I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. A. ve R. Hamori (Princeton, 1981), s. 192-202, 211-212; bu, Goldziher'in ilk önce Almanca yayımlanan (*Vorlesungen über den Islam*, ed. F. Babinger [2. bs., Heidelberg, 1925]) önemli derslerinin çok değerli bir çevirisidir; ayrıca bkz. Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary," s. 23-30.

36 S. Moscati, "Abu Hashim," *EI2*, cilt 1, s. 124-125 ve T Nagel, "Abu Hasem Abd Allah," *EIR*, cilt 1, s. 314-315.

Seman da bu gruba katıldı ve öncü bir konum kazandı. Birçok aşırı düşünce vaaz etti ve Allah'ın mahiyeti konusunda kaba insanbiçimci terimlerle fikir yürütüp, Allah'ın nurdan bir insan olduğunu savundu. Daha sonra Beyaniyye olarak bilinen bir grup kuran taraftarları, Ebu Haşim'in Mehdi olarak ortaya çıkacağını başlangıçta onayladı. Sonradan, Ebu Haşim'in aslında peygamberliği Allah adına Beyan'a bahşettiğini iddia etti; aralarında bazıları da onu imam olarak kabul etti. Aslında ayrı bir grup olarak Beyaniyye, imamlar üzerinden aktarılan kalıcı bir ilahi nur temelinde imamlara peygamberlik atfetmek gibi, çok sayıda aşırı görüşü savunur duruma geldi.[37] İkinci bir grup, erkek evladı olmayan Ebu Haşim'in küçük kardeşi Ali'yi kendi halefi olarak atadığını savundu. Bu Hanefii Ali'yi yeni imamları kabul ettiler; onun ölümünden sonra imameti onun oğlu Hasan, sonra Hasan'ın oğlu Ali ve torunu Hasan üzerinden sürdürdüler. Nevbahti'nin "saf Keysaniyye" dediği bu grup,[38] imametin yalnızca İbnü'l-Hanefiyye'nin torunlarına ait olduğunu, Mehdi'nin onların arasından çıkacağını iddia etmekteydi. Sözü edilen son Hasan herhangi bir oğul bırakmadan ölünce, grubun bazı üyeleri ayrılıp, İbnü'l-Hanefiyye'nin kendisinin beklenen Mehdi olarak geri geleceğini iddia etti.

Bununla birlikte, Haşimiyyenin çoğunluğu, Peygamber'in amcasının torununun oğlu Muhammed b. Ali b. Abdullah b. el-Abbas'ı Ebu Haşim'den sonra imam kabul etti. Ebu Haşim'in o sırada Abbasilerin ikametgâhı olan Humeyme'de ölmeden kısa süre önce imamet haklarını bu Abbasiye vasiyetle bıraktığını savundular. Ama Muhammed o sırada henüz reşit olmadığı için, vasiyet, Abbasi ailesinin reisi ve Ebu Haşim'in görünüşe göre gıda zehirlenmesinden öldüğü evin sahibi olan babası Ali b. Abdullah'a emanet edildi. Muhammed b. Ali 125/743'te ölünce taraftarları, Muhammed'in oğlu ve ilk iki Abbasi halifesinin kardeşi olan

---

[37] Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 30-31; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 37-38; al-Ashari, *Maqalat*, s. 5-6, 23 ve al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 227-228; çev. Halkin, s. 46- 48. Ayrıca bkz. William F. Tucker, "Bayan b. Saman and the Bayaniyya," *Muslim World*, 65 (1975), s. 241-253; ayrıca Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s. 195-207; Halm, *Islamische Gnosis*, s. 55-64; M. G. S. Hodgson, "Bayan b. Saman al-Tamimi," *EI2*, cilt 1, s. 1116-1117.

[38] Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 28, burada Muhtariyye de denilir. Ayrıca bkz. al-Qadi, *al-Kaysaniyya*, s. 212-237.

İbrahim'in imametini kabul ettiler. Abbasilerin iktidarına kadar aşırı Şiilerin çoğunluğunca desteklenen bu grup Haşimiyye olarak ve daha sonra, mezhebin lideri Abdullah er-Ravendi'den dolayı Ravendiyye olarak anıldı.[39]

Ebu Haşim'in Abbasi Muhammed b. Ali lehine vasiyette bulunması konusu, yüzyıllar boyunca tartışma konusu olmuştur.[40] Bazı bilim insanları, söz konusu vasiyetin, normal koşullarda Alii adayları destekleyen Şiilerin desteğini kazanmak için Abbasiler tarafından uydurulduğuna inanmaktadır. Ebu Haşim'in, iddia edildiği gibi, Emevi Halifesi Süleyman'ın emri üzerine değil, Abbasiler tarafından zehirlenmiş olabileceğini de öne sürüyorlar.[41] Diğer yanda, bazı modern İslam-bilimcilere, özellikle Cahen ve Lewis'e göre, bu vasiyetin sahiciliğini belirlemek, olanaklı olsaydı bile yaşamsal önemde bir sorun değildir.[42] Tartışmasız gerçek şudur: Ebu Haşim'in taraftarlarının çoğunluğu Muhammed b. Ali'ye biat etti ve daha anlamlısı, bu biatle Abbasiler Haşimiyye fırkasını ve propaganda örgütünü miras aldı. Özetle, tarihsel bakımdan önemli olan vasiyetin sahiciliği değil, kullanılmasıdır; çünkü Haşimiyye fırkası Abbasi hareketinin ve sonunda Emevilerin yıkılmasının ana aracı haline geldi.

Son olarak, ayrı bir grup daha, Ali'nin kardeşi Cafer b. Ebu Talib'in torununun oğlu Abdullah b. Muaviye'nin özel taraftarları vardı. Tayyar ve Zülcenaheyn olarak da bilinen Cafer, oğlu Abdullah ve torunu Muaviye, Şiiler için oldukça saygın şahsiyetlerdi. Bununla birlikte, Talibi ailenin Caferi koluna mensup olan bu kişilerden hiçbirinin özel taraftarı yoktu. Ama Ebu Haşim ölünce, Haşimiyyenin bir hizbi, merhum imamın uzak amcazadesi İbn Muaviye'yi halefi tayin ettiğini ve Muaviye reşit olmadığı için, vasiyetin yerine getirilmesinin Salih b. Müdrik adlı birine emanet edildiğini savundu. Bu grup, Abdullah b. Amr b. Harb (ya da Haris) el-Kindi adlı bir liderlerinden ötürü Harbiyye ya da Harisiyye

---

39 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 29-30, 46-47 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 39-40, 69.

40 İlgili konuları ve kaynakları Sabatino Moscati özel olarak araştırdı, "Il testamento di Abu Hasim," *RSO*, 27 (1952), s. 28-46 ve "Per una storia dell' antica Si'a," *RSO*, 30 (1955), s. 258 vd.

41 Özellikle bkz. Wellhausen, *Arab Kingdom*, s. 503 vd.

42 Cahen, "Points," s. 125-127 ve B. Lewis, "Hashimiyya," *EI2*, cilt 3, s. 265.

olarak anıldı.[43] Daha önce kendine ait bir grup kurmuş olan İbn Harb, artık İbn Muaviye'ye katılmıştı ve daha sonra onun şahsıyla ilgili aşırı düşünceler açıklamıştı. Mezhep tarihçileri, ruh göçü ve döngüsel bir *edvar* (çağ) ve *ekvar* (devir) tarihi de dahil, bazı kilit inançların Şiiliğe girmesinde bu gizemli şahsiyete önemli bir rol atfederler. Harbiyye ve Abbasi yanlısı Haşimiyye, Ebu Haşim'in vasiyeti konusunda anlaşmazlığa düştü; her fırka kendi adayının gerçek hak sahibi olduğunu iddia etti. Tartışan taraflar, sonunda güvenilir liderlerinden Ebu Riyah'ın hakemliğine başvurmayı kabul etti. Hakem Abbasilerin lehine karar verdi ve bunun üzerine İbn Muaviye'yi destekleyenlerin büyük çoğunluğu ayrılıp, Abbasi fırkasına katıldı; ayrılanlar da Riyahiyye olarak anıldı. Esri Harbiyye içinde İbn Muaviye'nin imametini kabul etmeye devam edenler, daha sonra Cenahiyye olarak anıldı.[44]

Bunlar Şiiliğin Muhtar hareketinden çıkan Keysani kolunun ana gruplarıydı. Emevi döneminin sonuna gelindiğinde radikal Şiilerin çoğunluğunu kapsayan bu gruplardan bazıları başarılı Abbasi hareketine kapılmış, bazıları da hızla ayrı gruplara dağılmıştı. Güney Irak'taki Abbasi Devriminin ardından, Keysaniyyeden dallanıp budaklanan grupların kalıntıları, Cafer Sadık'ın imametinden sonra oluşan çeşitli Şii fırkalar içinde eridi. Diğer yanda, İran'da ve Maveraünnehir'de, hayatta kalanlar, özellikle Harbiyye-Cenahiyyeden kalanlar, genellikle Hürremiyye ya da Hürremdiniyye denilen çeşitli bağdaştırmacı mezheplerde birleşti.[45] Bununla birlikte, Emevi döneminin Şiileri, Şiiliğin gelişimine kalıcı bir katkıda bulunmuştu.

---

43 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 29-32, 35; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 26-27, 39-40, 56; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 234; çev. Halkin, s. 56; Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary," s. 44-45, 124-126; al-Qadi, *al-Kaysaniyya*, s. 208 vd.; Halm, *Islamische-Gnosis*, s. 64 vd., 69 vd.

44 İbn Muaviye'nin Abbasiler iktidara geçmeden kısa süre önce ölümü üzerine, Cenahiyye birkaç gruba bölündü. Yukarıda anılan kaynaklar dışında bkz. al-Ashari, *Maqalat*, s. 6, 22; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 235-236; çev. Halkin, s. 59-61; al- Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 151-152; çev. Kazi, s. 129-130; Moscati, "Il testamento," s. 32-33, 46;William F. Tucker, "Abd Allah ibn Muawiya and the Janahiyya: Rebels and Ideologues of the late Umayyad Period," *Studia Islamica*, 51 (1980), özellikle s. 49-55; Marshall G. S.Hodgson ve M. Canard, "Djanahiyya," *EI2*, cilt 2, s. 441.

45 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 32, 41 vd.; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 44; al-Baghdadi, *al- Farq*, s. 251-252; çev. Halkin, s. 87-90; Azizi, *La domination*,

Onların dinsel fikir yürütmeleri nedeniyle, Beyaniyye ve Harbiyye gibi ilk radikal Şii liderlere ve gruplara, daha sonra geriye bakılıp *galiyye* ya da *gulat* (tekil hali *gali*, müfrit) denildi.[46] Bu, muhtemelen din, imamlar ve diğer Şii şahsiyetler konusunda ifratla (*gulüvv*) suçlanan Şiilere işaret etmek için bazı erken Şii yazarların uydurduğu ve mezhep tarihçilerinin de benimsediği genel bir kınama terimiydi. *Gulüvv*ün ölçütü bizzat Şiilerce belirlendi; çünkü Sünniler, Şiiliğin içindeki farklılıklara esas olarak ilgisiz kaldılar. Dahası, bu ölçütler de zaman içinde değişti. Ama pratikte, kurgusal Şii öğretisinde bütün erken yenilikler (*bidat*, tekil hali *bida*), 3./9. yüzyıl sonunun Oniki İmamcı ya da İmami Şiileri tarafından reddedilmesine rağmen, Şiiliğin ılımlı kolunda da rastlanan *gulat*ın bazı düşünceleri, o sırada, gerçek Şii akideler olarak kabul edilir olmuştu. Dolayısıyla İmami cemaate mensup en eski Şii mezhep tarihçileri, bu oluşum dönemindeki radikal Şiilerin katı dinsel spekülasyonlarının çoğunu *gulüvv* (ifrat) olarak kategorileştirdi. Bu, özellikle İslamın ikinci yüzyılının ilk yarısı için geçerliydi. Sünni mezhep tarihçileri ise, Şiaya genel düşmanlıklarıyla, Şii *gulüvv* ölçütlerini daha da katı kullanıp, *gulat*ı çoğu kez kâfir olarak ele aldı ve Müslüman cemaatten dışladı.

*Gulat*ın yaydığı ilk düşüncelerin ortak özelliği, insanüstü nitelikler atfedilen imamlara ilişkin abartılı bir algıydı. Mezhep tarihçileri Şii *gulat*ın kökenini amacı Ali'yi yüceltmek olan Abdullah b. Sebe adlı birine dayandırır.[47] Oldukça tartışmalı bu şahsiyetin ve Sebeiyye olarak bilinen taraftarlarının temel *gulüvv*ü, Ali'nin ölü-

---

s. 136 vd.; G. H. Sadighi, *Les mouvements religieux Iraniens au IIe et au IIIe siècle de l'hégire* (Paris, 1938), özellikle s. 163-280; B. Scarcia Amoretti, "Sects and Heresies," *Cambridge History of Iran*, cilt 4, s. 494-519; Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia* (Londra, 1975), s. 126-137; W.Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, NY, 1988), s. 1-12 ve "Khurramiyya," *EI2*, cilt 5, s. 63-65.

[46] *Gulat*la ilgili değerlendirmemiz Marshall Hodgson'ın görüşlerine çok sey borçludur: *Venture of Islam*, cilt 1, s. 258-267 ve "How Did the Early Shia Become Sectarian?," *JAOS*, 75 (1955), s. 4-8; ayrıca Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s. 6-10 ve "Ghulat," *EI2*, cilt 2, s. 1093-1095.

[47] I. Friedlaender, "Abdallah b. Saba, der Begründer der Sia, und sein jüdischer Ursprung," *Zeitschrift für Assyrologie*, 23 (1909), s. 296-327 ve 24 (1910), s. 1- 46; Halm, *Islamische Gnosis*, s. 32-42; Marshall G. S. Hodgson, "Abd Allah b. Saba," *EI2*, cilt 1, s. 51.

münü inkâr ve düşmanlarının kökünü kazıyıncaya kadar sağ kalacağı inancından ibaretmiş gibi görünüyor.[48] İbn Sebe'nin Ali'nin tanrısallığını da vaaz ettiği iddia edilir; bu durum, onun *gali* olmasını daha da kolaylaştırır. Ne var ki, modern bilimsel çalışmalar bu iddiayı daha sonraki bir yakıştırma olarak bir tarafa bırakmıştır. Her neyse, İbn Sebe, muhtemelen ilk iki halifeyi açıkça lanetlediği için Ali'nin emriyle Medayin'e sürüldü. Sonunda bazı taraftarlarıyla birlikte yakılarak öldürüldüğü söylenir. Sebeiyyeden sağ kalanlar daha sonra Küfe'de Muhtar'ın hareketine katıldı; bazı kaynaklarda Muhtariyyenin bazen Sebeiyye ile özdeşleştirilmesinin nedeni budur.

İslamın ikinci yüzyılının başında, Ebu Haşim'in ölümünden sonra, imamlığa talip olanların sayısı kalabalıklaşınca, Şiiler bağlandıkları kişileri göre de bölündü. Bu tür koşullarda, meşru imamın kimliği tartışma konusu olunca, görece kapalı Şii gruplardan her birinin kendi imamını meşrulaştırmak için Alii, hatta Haşimi soy dışında ek gerekçeler araması zorunlu oldu. Bazıları *nass* imameti ilkesine bağlıydı; bu ilkenin, birçok adayın aynı imamdan *nass* aldığını iddia ettiği bu dönemde etkisiz olduğu anlaşıldı. Dolayısıyla daha radikal Şiiler, özellikle imamlarına insanüstü nitelikler bahşetme geleneğini zaten kurmuş olan *gulat* nazariyeciler, imamın kişiliği ve otoritesi hakkında daha serbest düşünmeye başladı. Aynı zamanda kendilerini Allah'ın mahiyeti, ruh ve öteki dünya gibi dinsel bakımdan önemli konularda spekülasyon yaparken buldular. *Gulat*ın spekülasyonları, çok geçmeden daha fazla itikadi yeniliğe neden oldu. Sonuç olarak, ne olursa olsun kabul görmüş Şii görüşler haline gelen daha önceki eskatolojik *gaybet*, *recat* ve Mehdilik inançları, artık *gulüvv*ü temsil etmiyordu.[49] Bu

---

[48] Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 19-20; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 19-21, 44-45; al-Ashari, *Maqalat*, s. 15; al-Malati, *Kitab al-tanbih*, s. 14, 18-19; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 223-226, 241, 254; çev. Halkin, s. 41-45, 73-74, 92-93; Ibn Hazm, *al-Fisal*, cilt 4, s. 180; Friedlaender, "Heterodoxies," s. 45-46; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 174; çev. Kazi, s. 150-151.

[49] İslamın ilk üç yüzyılında *gulüvv*ün değişen ölçütlerine ilişkin kusursuz bir inceleme için bkz. W. al-Qadi, "The Development of the Term *Ghulat* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya," A. Dietrich, ed., *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1976), s. 295-319; ayrıca Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s. 169-193; *al-Kaysaniyya*, s. 238-267.

yüzden *gulat*, daha belirgin anlaşmazlıklar, mezhep tarihçilerinin değişik biçimlerde ve karışık anlattığı gerekçelerle diğer Şiilerden farklılaştı. Burada yoğunlaşmakta olduğumuz dönemin, İslamın ikinci yüzyılının ilk yarısının *gulat*ına atfedilen düşüncelerden burada yalnızca daha önemli olanlarıyla ilgilenebiliriz.[50]

Gulat, çoğu kez Kuran'ın bazı ayetlerinden esinlenerek insanbiçimciliğe (teşbih) doğu güçlü eğilimlerle Allah'ın mahiyeti konusunda spekülasyon yaptı. Birçok *gulat*, özellikle Mugire b. Said ve Ebu Mansur el-İcli, Allahı insan özellikleriyle tasvir etmeleriyle ünlüdür. Daha yaygın olarak birçok *gulat*a göre, Allah özü (*zatı*) itibariyle, değişik biçimlerde ya da yaratıklarda tezahür edebilen ilahi ruh ya da nurdur. Dolayısıyla ilahi özün insan bedenine, özellikle imamların bedenine girdiğine ya da vücut bulduğuna (*hulul*) inanıyorlardı. Ayrıca Allah'ın iradesinde değişikliğe (*beda*) da izin veriyorlardı –ilk kez Muhtar'ın kendi öngörülerinin gerçekleşmemesini gerekçelendirmek için savunduğu bir öğreti.

Gulat, gaipten haber verme ve ilahi vahinin çeşitli tipleriyle ilgili kurgusal düşünceler üretmekle de ilgilendi. Dolayısıyla peygamberlik (*nübüvvet*) fikrini canlandırdılar ve Allah'ın, Hazreti Muhammed'den sonra başka aracılar ve elçiler aracılığıyla insanla konuşmaya devam etme olasılığını tasavvur ettiler. Bu nedenle, Muhammed'e göre ikinci derecede de olsa ve İslamın mesajının yerini alacak yeni bir ilahi vahiy beklememelerine rağmen, kendi imamlarına bir peygamberlik makamı yakıştırdılar. Gerçekten de bu kurgusal düşüncelerin odağında her şeyden çok imamlar vardı. İmamın otoritesini meşrulaştırmak için ifade edilen çok sayıda aşırı düşünceye göre, imamın Allah'la özel bir ilişkisi vardı. Bazıları ilahi özün imamın şahsında *hulul*una inanırken, bazıları imamı muhtemelen yeryüzünde daha küçük bir tanrı olarak ilahlaştıracak kadar ileri gitti. Daha sık olarak *gulat*, imama bir peygamberlik makamı atfetmese bile en azından ilahi kılavuzun ve korumanın bir biçimini aldıklarına inanıyorlardı. Sonuç olarak imamın, günahsızlık ve yanılmazlık (*ismet*) gibi ilahi olarak bahşedilmiş belli vasıflarla donatılmış olduğu düşünüldü.

---

[50] Değerlendirmemiz esas olarak al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 32-34, 35-37 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 44-46, 48-50'ye dayanmaktadır. Yararlı ayrıntılar al-Baghdadi'de de bulunur, *al-Farq*, s. 214-217, 253 vd.; çev. Halkin, s. 31-35, 91 vd.

Bu fikirler ruh, ölüm ve ahiret, gerçek müminin statüsü ve Kıyamet Günü konularında kurgusal düşünmeye bakış açıları sağladı. Birçok *gulat* ruhu, bireysel ruhun (*nefs*) bir bedenden diğerine geçmesini gerektiren ve ruhun bedenden bağımsız varlığına inancı varsayan ruh göçü (*tenasüh*) bakımından düşündü. Bazıları bu ruh göçü sürecinin herhalde sonsuz bir biçimde döngüler (*devir*) halinde gerçekleşeceğini, her döngünün binlerce yıldan oluştuğunu savundu. Bu yeni düşünceler nedeniyle birçok kişi için, *rejat* (aynı bedende ölümden geri dönme) inancının yerini, *tenasüh* (ruhun farklı bir insan bedeninde ya da farklı bir yaratıkta vücut bulması) öğretisi aldı. *Gulat* bir imamın ruhunun halefinin bedenine geçtiğini de düşündü. Bu inanç, bir adayın imametini meşrulaştırmak için önemli bir gerekçe sunarken, aynı zamanda İmam-Mehdi'nin zuhurunu beklemeyi de zorunlu kıldı.

*Gulat*ın bir kısmı, başka bedene geçmeye yetenekli ruha özel bir rol atfederek, yaşamın öncesiz-sonrasızlığı ya da daha doğrusu, bir kişinin ardışık yaşamları fikrini savundu. Bunun doğal bir sonucu olarak cismani ölüme ya da ahirete inanmadılar ve zamanın sonunda ölülerin dirileceğini inkâr ettiler. Benzer nedenlerle, geleneksel anlamda Cennetin, Cehennemin ve Ahiret Gününün varlığını da inkâr ettiler. Onun yerine birçoğu, ölümsüz bir ruh düşüncesini vurgulayarak, bu dünyada salt ruhsal dirilişe (*kıyamet*) inandı; ödül ve ceza ruha verilecekti. Bir kişinin ruhu onun iyiliğine ve günahkârlığına bağlı olarak dindar kişilerin ya da aşağı ve insan-dışı yaratıkların (*mesh*) bedenlerinde dirilecekti. Bir kişinin dindarlığını ya da günahkârlığını belirlemenin ana ölçütü, esasında zamanın doğru imamını tanıyıp tanımamasıyla ilişkiliydi.

Gerçek müminin en özsel dinsel yükümlülüğünün imamı bilmek (*marifet*) ya da tanımak olduğunu savunan bir bakış açısına göre, gelişmekte olan şeriatın rolü, özellikle yalnızca Şii davasına bağlılıkla ilgilenen *gulat* için daha az önemli oldu. Bu ateşli Şiiler, şeriatın namaz, oruç ve Hacc gibi farzlarını ve ayrıntılarını, gerçek imamı bilen ve ona bağlananlar için bağlayıcı saymamış gibi görünüyorlar. Şeriatın yasaklarına uymadıkları da söyleniyordu. Bu yüzden *gulat* çoğu kez *ibahe*yi (her şeyi mubah sayma, mübahçılık) savunmakla ve ahlâksızlığı onaylamakla suçlandı. Ne var ki, bu ve benzer suçlamalar, hem Sünni hem de Oniki İmamcı

mezhep tarihçilerinin çıkarımlarını ve düşmanlıklarını da yansıtabilir. Kuşkusuz erken *gulat*ın, kendi imamlarını neredeyse ilahi buyrukla müminleri yönetmesi mukadder insanüstü varlıklar olarak ululaması, bu tür suçlamaları teşvik etmiştir. Emevi egemenliğinin baskıcı döneminde radikal Şiiler, Aliileri yücelttiklerinden, yalnızca Osman'ı ve diğer Emevileri değil, Ebubekir ve Ömer'i de, Ali'nin hakkını gasp edenler olarak lanetlemeye başladılar. Sahabenin, özellikle ilk iki halifenin açıkça lanetlenmesi muhtemelen İbn Sebe ile başladı, ama zaman içinde neredeyse bütün Şii gruplarca benimsendi ve Sünni Müslümanların gözünde Şiiliğin başlıca suçu olarak kaldı.

Erken *gulat* ve mirası konusunda bazı noktalar açığa kavuşturulmalıdır. Bu oluşum döneminde, özellikle İslamın ikinci yüzyılının ilk yarısında, en fazla sayıda *gulat* radikal kolda bulunmasına rağmen, hiçbir Şii grup *gulat* düşünürlerden tamamen yoksun değildi. Başlangıçta *gulat* liderlerinin çoğu Araptı ve bazı düşüncelerinin İslam öncesi Arap kökenli olması olasıdır; ölü bir kahramanın yaşama geri dönebileceği beklentisi, bu tür olası olaylardan biridir. Fikirlerinden birkaçı İslami itikada ve Kuran'a bile dayandırılabilir. Bununla birlikte çok geçmeden *gulat*, o sırada radikal Şiilerin çoğunluğunu oluşturan *mevali*den de çıktı. Arap olmayan *gulat*, genel olarak *mevali* ile birlikte, farklı geçmişlerden çok sayıda düşünceyi beraberlerinde getirdiler. Ruh ve ruhun cezasının ve ödülünün doğası konusunda kurgusal düşünceler Mani dininden kaynaklanmış, o da daha eski kaynaklardan türemiş olabilir.[51] *Gulat*ın başlangıçta çabalarını yalnızca dinsel spekülasyonlara adadığını da belirtmek gerekir. Bununla birlikte daha sonra Emevi halifeliği dağılma işaretleri vermeye başlayınca, *gulat*ın bazı liderleri rejime karşı siyasal faaliyetlere girişti. Son olarak, ilk *gulat*ın ruhani bağımsızlığı ve cüretli düşünceleri, Şiiliğe ayırt edici dinsel temelinin ve kimliğinin verilmesine anlamlı katkılarda bulundu.

---

[51] Bütün önemli kurtuluş süreçlerinin odağında ruh göçü bulunan Manici kefaret öğretisi için bkz. Henri C. Puech, "Der Begriff der Erlösung im Manichaismus," *EJ*, 4 (1936), s. 183-286; G. Widengren, *Mani and Manichaeism*, çev. C. Kessler (New York, 1965), özellikle s. 59-69 ve Jes P. Asmussen, *Manichaean Literature* (Delmar, NY, 1975), s. 6-8, 47-53, 78-97.

3./9. yüzyılın ortasına gelindiğinde, kendilerine ait ayrı adlar alan çeşitli Şii cemaatlerin tedricen oluşmasıyla birlikte, *gulat* terimi de eski anlamını yitirmeye başladı. Abbasiler döneminde devlet için siyasal tehlike oluşturan dinsel sapmalar, İsmaililerin örgütlediğine benzer daha yaygın hareketlerden çıktı. Yine de mezhep tarihçileri Cafer Sadık'ın (148/765) imamlığından sonra ortaya çıkan bireylere ya da gruplara işaret ederken *gulat* terimini oldukça seyrek kullanırlar; ama daha sonra biyografik kaynakça eserler üreten Müslüman otoriteler terimi kullanmaya devam etti. Örneğin Nevbahti *gulat* grupların sonuncusu olarak, bazı otoritelerin en eski İsmaililer olarak tanımladığı Hattabiyyeden söz eder. Bunlar, Cafer Sadık'ın çevresinde önde gelen *gali* Ebu'l-Hattab'ın taraftarlarıydı. Bununla birlikte, gerçek şu ki, ilk radikal Şiilerin, özellikle *gulat*ın mirasının çoğu, zaman içinde ana Şii cemaatler içinde eridi. Özellikle imamet ve eskatoloji üzerine düşünceleri Oniki İmamcılar ve İsmaililer tarafından benimsendi ve geliştirildi. Diğer yanda, hulul ve imamların tanrısallığına inanç gibi, Allah'ın birliğinden ödün vermeyi ima eden itikatları, özellikle Şiiliğin İmami kolunda dizginlendi. Ama bu tür inançlar Nusayriler ve diğer aşırı Şii çevrelerce sürdürüldü ve daha sonraki yüzyıllarda, ilk *gulat*ın bu ve diğer fikirleri Dürzilerin ve diğer grupların öğretilerinde yeni bir ifade buldu.

Şimdi Şiiliğin ılımlı kolunu tartışmaya dönebiliriz. Hüseyni Zeynelabidin sessizliğini ısrarla sürdürdü ve açıkça imamlık talebinde bulunmadı. Bununla birlikte, İbnü'l-Hanefiyye'nin ölümünden sonra, Zeynelabidin en yaşlı Hüseyni Ali olarak Ali ailesi içinde nüfuzlu bir konuma sahip olmaya başladı. Ayrıca herkesçe bilinen ve kendisine "Sofuların Süsü" lakabını kazandıran sofuluğundan ötürü, özellikle Medine'nin dindar çevrelerinde büyük bir saygı da görmeye de başlamıştı. Ama her türlü siyasal faaliyetten uzak durduğu ve zamanını esas olarak ibadete ve dua etmeye ayırdığı için (bu yüzden bir unvanı da *Seccad*'tır), fazla taraftarı olmadı. Ömrünün son yılına gelindiğinde Zeynelabidin'in akrabalarından ve dindar Araplardan oluşan bir çevresi vardı. Özetle Zeynelabidin sağken, Şiiliğin ılımlı İmami kolu, o sarada esas olarak Haşimiyye'nin temsil ettiği radikal kolun gölgesinde kaldı. Babasından sonra otuz dört yıl daha yaşayan Ali b. el-Hüseyin

Zeynelabidin 95/714'te, amcazadesi ve rakibi Ebu Haşim'den kısa süre önce öldü.[52]

Daha sonraki Oniki İmamcı ve İsmaili Şiilere göre Zeynelabidin, daha sonra Bakır adıyla anılan en büyük oğlu Muhammed'i kendi halefi olarak tayin etmişti. Bazı modern İslam-bilimciler de, *nass* yoluyla imamet düşüncesinin Bakır'ın zamanında Şiiler arasında daha fazla yaygınlaştığını öne sürmüştür.[53] Her neyse, Bakır kendisini tek meşru Alii otorite saymış gibi görünüyor ve onu öyle sayan taraftarlar kazandı.[54] Bakır, babasının Emevilere yönelik suskun tutumunu sürdürdü ve politika olarak, makamının dinsel yanlarıyla yetindi. Yine de başından beri bazı yakın Fatımi akrabaları onun itibarına meydan okudu. Yeni imamet talipleri, zaten sayısız gruba bölünmüş olan Şiilerin bağlanabileceği daha fazla kapı açtı. Bakır'ın üvey kardeşi Zeyd b. Ali'nin başlattığı hareket özellikle önemliydi. Alii ailenin Hasani kolunu öne çıkaran Abdullah b. el-Hasan el-Müsenna b. el-Hasan b. Ali'nin hareketi de bu sırada başladı. Zeyd'in hareketi gibi Bakır'ın imametinden sonra önem kazanan bu hareket, Abdullah'ın en-Nefsüzzekiyye (Saf Ruh) olarak tanınan oğlu Muhammed adına başlatıldı.

Bu arada Bakır, Şii İslamın İmami kolunun meşruiyetçi ilkeleri haline gelecek düşüncelerin temellerini öğretmeye ve açıklamaya yoğunlaştı. Her şeyden önce, imamın ilahi olarak bahşedilmiş vasıflarını ve görevlerini açıklamakla ilgilenmiş gibi görünüyor. *Takiye* ilkesini, olumsuz koşullarda imamı ve taraftarlarını korumak için kişinin kendi gerçek dinsel inancını ve ibadetini önlem olarak gizlemesi ilkesini sağlayan kişi olarak da bilinir. Bu ilke daha sonra Oniki İmamcı ve İsmaili Şiilerce de benimsendi. Birçok zorluğa rağmen Bakır yaklaşık yirmi yıllık imameti sırasında taraftar çevresini genişletmeyi başardı. Küfe'nin başlangıçta Zeyd'i destekleyen Zürare b. Ayen ve Muhammed b. Müslim et-Taifi gibi ünlü muhaddisleri ve fakihleri arasında da çok sayıda taraftar edindi. Ünlü şair Kümeyt b. Zeyd el-Esedi (ö. 126/743) de Bakır'ın taraf-

---

52 Bkz. W.Madelung, "Ali b. al-Hosayn," *EIR*, cilt 1, s. 849-850 ve E. Kohlberg, "Zayn al-Abidin," *EI2*, cilt 11, s. 481-483.

53 Bkz. Jafri, *Origins*, s. 246-247; Hodgson, "How," s. 10 ve Corbin, *En Islam*, cilt 1, s. 53 vd.

54 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 52-53 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 74-76.

tarıydı. Bakır'ın ve Hüseyni Ali soyundan diğer imamların önde gelen taraftarlarının adları, 4./10. yüzyılın ilk yarısında yetişen İmami muhaddis Kaşi'nin Şii şahsiyetlere ilişkin hazırladığı en eski biyografik incelemede kaydedilir.[55] Daha sonra, aynı *kütübi'l-rical* (biyografik kaynakça kitaplar) kategorisine ait, diğer önde gelen Oniki İmamcı Şii âlimler Necaşi (ö. 450/1058), Kaşi'nin eserinin kısaltılmış bir versiyonunu koruyan önde gelen Şii otoritelerden Tusi (ö. 460/1067) ve İbn Şehraşub'un (ö. 588/1192) hazırladığı eserler de İmami Şiilerle ilgili değerli bilgiler içerir.[56]

Burada Bakır'ın imamlığının, İslam fıkhının gelişiminin ilk evreleriyle örtüştüğüne de işaret edilebilir. Bununla birlikte, İslamın ikinci yüzyılının son on yıllarında, İslam yönetiminde kendisini yeniden hissettiren eski Arabi *sünnet* kavramı, ümmetin normatif geleneği ya da yerleşik pratiği, dindar Müslümanlar tarafından Peygamberin *sünnetiyle* açıkça özdeşleştirildi. Bu özdeşleştirme, Peygamberin söyledikleri ve yaptıkları üzerine sahici bilgi olduğu iddia edilen, kesintisiz bir güvenilir otoriteler zinciriyle sözlü olarak aktarılan hadisleri toplamayı zorunlu kıldı. Başlangıçta kadıların insan muhakemesini fazlaca kullanmalarına muhalefet olarak ve doğru hukuksal pratikleri belirlemek için Peygamberin otoritesine başvurmak üzere ortaya çıkan hadis toplama ve inceleme faaliyeti, çok geçmeden fıkıh bilimini tamamlayan önemli bir İslami öğrenim alanı haline geldi. İslami dinsel bilimlerin bu oluşum döneminde Bakır, hadis nakilcisi, özellikle Şii davasını destekleyen ve büyük-büyük dedesi Ali'den kaynaklanın hadislerin nakilcisi olarak anılmıştır. Bununla birlikte Bakır şeriatı çok büyük ölçüde kendi yetkinliğine dayanarak yorumlamış, kendisinden önceki otoritelerin aktardığı hadislere çok az başvurmuştur. Belirtmek gerekir ki, Şiilikte hadisler imamların otoritesine daya-

---

55 Abu Amr Muhammad b. Umar al-Kashshi, *Ikhtiyar marifat al-Rijal*, kısaltan Muhammad b. al-Hasan al-Tusi, ed.Hasan al-Mustafawi (Meşed, 1348/1969).

56 Ahmad b. Ali al-Najashi, *Kitab al-Rijal* (Bombay, 1317/1899); Shaykh al-Taifa Abu Jafar Muhammad b. al-Hasan al-Tusi, *Fihrist kutub al-Shia*, ed. A. Sprenger vd. (Kalküta, 1853-1855); ayrıca *Rijal al-Tusi*, ed. M. S. Al Bahr al-Ulum (Necef, 1381/1961) ve Muhammad b. Ali b. Shahrashub, *Maalim al-ulama*, ed. A. Iqbal (Tahran, 1353/1934); yakın zamanda bu eserlerin bazıları Necef, Kum, Meşed ve Tahran'da yeniden basıldı.

narak nakledilir ve Peygamberin hadislerine ek olarak imamların söylediklerini de kapsar. İmam Bakır'ın şeriata ve ibadete ilişkin öğretisi, abdest alırken ayakkabının altını temizleme (*mesh ala'l-huffeyn*) yasağı ve İsmaililerin ve Zeydilerin kabul etmediği *mut*a (geçici evlilik) izin vermek gibi,[57] daha sonra İmami Şii şeriatının ayırıcı yanları olarak görülen özelliklerin birçoğunu kapsamaktaydı. Peygamberin ve Ali'nin amcasının oğlu Abdullah b. Abbas'ın (68/687) telkininin, erken İmami Şii dinsel ve şer'i kaidesi üzerinde önemli bir etkisi olduğunu eklemek gerekir.[58] Bakır, Hüseyni Ali soyundan, birkaç *gulat* nazariyeciyi saflarına çeken ilk imamdı. Başlangıçta Bakır'ın taraftarı olan en ünlü *gulat*, *mevla* ya da İcl kabilesinden bir Arap olduğu söylenen Mugire b. Said ve Ebu Mansur el-İcli'ydi. Bu kişilerin, erken İsmaili düşüncenin ayırt edici yanlarını haber veren kimi fikirlerini gözden geçirmek yararlı olur.

Mezhep tarihçileri, Mugire'nin yaydığı düşünceler konusunda birçok ayrıntı verir.[59] Bazen çelişkili olan bu anlatımlara göre, Yakındoğu'nun İslam öncesi inançlarını, özellikle Mendai ve Manici gnostik öğretilerin etkisini yansıtan kendi öğretisinde birleştirmiş gibi görünüyor.[60] Gerçekten, ruhaniliğe vurgusu ve belirgin düalizmiyle Mugire, ilk Şii gnostik sayılmıştır.[61] Öğretisinin en ayırıcı özelliklerinden biri, insanbiçimci Allah tasviriydi. Allah'ın başında nurdan bir taç olan nurdan bir insan olduğunu iddia etti

---

57 Bakır'ın öğretileri konusunda bkz. Arzina R. Lalani, *Early Shii Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Baqir* (Londra, 2000), özellikle s. 84-95, 114- 126.

58 Özellikle bkz. W.Madelung, "Abd Allah b. Abbas and Shiite Law," U. Vermeulen ve J. M. F. Van Reeth, ed., *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society* (Leuven, 1998) içinde, s. 13-25.

59 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 37, 52, 54-55; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 43-44, 55, 74, 76-77; al-Ashari, *Maqalat*, s. 6-9, 23-24; al-Malati, *Kitab al-tanbih*, s. 123 vd.; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 229-233; çev. Halkin, s. 49-55; Ibn Hazm, *al-Fisal*, cilt 4, s. 184-185; Friedlaender, "Heterodoxies," s. 59-60 ve al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 176-178; çev. Kazi, s. 152-153. Ayrıca bkz. al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 191-192, 223-228, 290-291, 302, 305, 483.

60 Mugire'nin düşüncelerinin kaynakları konusunda bkz. Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary," s. 79-85, 91; William F. Tucker, "Rebels and Gnostics: Al-Mugira Ibn Said and the Mugiriyya," *Arabica*, 22 (1975), özellikle s. 39-44 ve Halm, *Islamische Gnosis*, s. 89-96.

61 Corbin, *Histoire*, s. 112.

–Mendai dininin "nurun kralı" denilen tanrısını andıran bir kavram.[62] Allah'ın Arap alfabesinin harflerine karşılık gelen uzuvları bulunduğunu ve bu harflerin (*huruf*) de Allah'ın Yaradılış sırasında zikredilen En Büyük Adından türediğini de ekledi. Bu düşünceler, Valentiniusçu Gnostisizmin önde gelen savunucularından biri olan Gnostik Markos'un öğretilerini hatırlatır; ona göre de "üstün hakikat"ın (Aletheia) cismi, Yunan alfabesinin harflerinden oluşmaktaydı.[63] Bu bakımdan Mugire, alfabenin mistik ve simgesel doğasıyla ilgili düşünen ve dolayısıyla daha sonraki İsmaililerin daha gelişkin görüşlerini önceleyen ilk Şii ya da ilk Müslüman sayılabilir. Muhtemelen, Mugire'nin başkaları tarafından geliştirilen düşünceleri nedeniyle aşırılıkçı Şiiler Arap alfabesini yirmi sekiz hafine esrarlı nitelikler atfetmiş olabilir. Mugire dünyanın ve ilk varlıkların yaradılışına ilişkin teorisiyle de dikkate değerdir. Kozmogonisi (*kiyaniyyat*) eski gnostik sistemlerin etkisini yansıtır ve insanbiçimciliği gibi, bazı Kuran ayetlerinin alegorik ya da simgesel tevilinden (yorumundan) –daha bariz bir biçimde İsmaililerle birleştirilecek bir yöntem– esinlenmiş gibi görünüyor. Kozmogonisinin temel yanı, Maniciliğin temel ilkesine benzer biçimde iyiyi ve kötüyü simgeleyen ışık ile karanlık arasındaki öncesiz-sonrasız çatışmanın karakterize ettiği gnostik düalizmidir.

Zaman içinde Mugire Küfe'de hem Araplar hem de *mevali* arasında taraftar edindi. En önemli *gulat* gruplardan birini temsil eden bu taraftar topluluğu Mugiriyye olarak anıldı. Mugire kendi taraftarlarını bir seçkinlik ve lidere bağlılık duygusu aşıladı; Vusafa (Uşaklar) olarak da anılmalarının nedeni bu olabilir. Aşırılıkçı Şiiler arasında dinsel seçkinciliğin kökeni gerçekten de Mugiriyyeye dayandırılabilir. Mugiriyyenin seçkinci duyguları da

---

62 Arapça literatürde Sabia olarak yer alan Mendailer, Mugire'nin zamanında Güney Irak'ta kalabalıktılar; onlardan artta kalanlara Güney Irak'ta ve Güney İran'da hâlâ rastlanır. Bu kendine özgü irfani mezhep konusunda daha fazla ayrıntı, belirsiz İran ve Yahudi-Hıristiyan dinsel kökenleri için bkz. T. Fahd, "Sabia," *EI2*, cilt 8, s. 675-678.

63 Corbin, *Histoire*, s. 111-112. MS 2. yüzyılda Valentinius'un kurduğu ve daha sonra farklı eğilimlerle Markos'un ve diğer çömezlerin geliştirdiğei Valentiniusçu Gnostisizm okulu konusunda bkz E. F. Scott, "Valentinianism," *ERE*, cilt 12, s. 572-576; H. Jonas, *The Gnostic Religion* (2. bs., Boston, 1963), s. 174-197 ve B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism*: Cilt Bir, *The School of Valentinus* (Leiden, 1980).

dinsel militanlığın, daha çok Ebu Mansur'un gurubuna özgü olan bir mücadele yönteminin temelini attı.

İlginç bir biçimde, okuma yazması olmayan Ebu Mansur da Bakır'ın imametini vaaz etti ve Mugire gibi kendi grubunu, Mansuriyyeyi kurdu.[64] Politik olarak hasımlarla mücadelede suikastı kullanmayı savundu.[65] Bakır'ın ölümünden sonra Ebu Mansur, onun vasiyetiyle imametin kendisine geçtiğini iddia etti. Daha sonra peygamberlik iddiasında bulunup göğe çıktığını, orada Allah'ın başını okşayıp kendisiyle Süryanice konuştuğunu ve peygamberlikle görevlendirdiğini savundu. Ebu Mansur yaradılış hakkında da kurgusal fikirler öne sürdü[66] ve öğretisinin bazı yanları, embriyon biçiminde, önemli İsmaili paralellikleri haber verir. Kesintisiz peygamberler silsilesine inancı savundu ve kendisinden sonra, peygamberliğin altı kuşak boyunca kendi soyunda devam edeceğini, sonuncusunun (Ebu Mansur'u da sayarsak yedincisinin) Mehdi olacağını da ekledi. Dahası, Kuran'ın alegorik yorumuna (tevil) başvurup, Muhammed'in İslamın mesajını getirdiğini, bu mesajı alegorik olarak açıklama görevinin kendisine verildiğini savundu. Kıyametten sonra yeniden dirilmeyi de inkâr etti ve Cennet ve Cehennemi simgesel olarak bu dünyanın deneyimleri bakımından yorumladı.

Bakır'ın hem Murige'yi hem Ebu Mansur'u, ikisi de onun mirasına sahip çıkmasına rağmen, reddettiği söylenir. Cafer Sadık da etrafındaki *gulat*ın en ünlüsünü reddetti. Ama gerçek şu ki, Bakır'ın zamanından itibaren *gulat,* Hüseyni imamların taraftarları içine çekildi. Bu, Şiiliğin İmami kolunun itikadi temeli üze-

---

64 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 34-35; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 46-47; al-Ashari, *Maqalat*, s. 9-10, 24-25; al-Malati, *Kitab al-tanbih*, s. 120; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 234-235; çev. Halkin, s. 57-58; Ibn Hazın, *al-Fis. al*, cilt 4, s. 185-186; Friedlaender, "Heterodoxies," s. 62-65; ayrıca "Heterodoxies: Coınmentary," s. 89 vd., 96; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 178-179; çev. Kazi, s. 153-154; Halın, *Islamische Gnosis*, s. 86-89; W. Madelung, "Mansuriyya," *EI2*, cilt 6, s. 441-442.

65 Bkz. William F. Tucker, "Abu Mansur al-ijli and the Mansuriyya: A Study in Medieval Terrorism," *Der Islam*, 54 (1977), s. 66-76.

66 İlginçtir, Mugire'nin kozmogonisinde Muhammed ile Ali Allah'ın yarattığı ilk kişiler oldukları halde, Ebu Mansur için ilk insan İsa ve Ali'ydi; bu da Hıristiyan etkisini yansıtır; bkz. Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary," s. 89-92.

rinden kalıcı bir etki bırakan anlamlı bir olaydı. İmami Şiiliğin kimliğinin yerleşmesinde önemli ilk adımlarını atan İmam Ebu Cafer Muhammed b. Ali el-Bakır, Peygamberin ölümünden yüz yıl sonra, 114/732 civarında öldü.[67] Bu arada Süleyman'ın, İslamın hükümlerinin uygulanmasına daha fazla dikkat eden ve Aliilere seleflerinden daha dostça davranıp, minberlerde Ali'nin lanetlenmesine son veren sofu II. Ömer'in (99-101/717-720) ve II. Yezid'in (101-105/724-725) kısa halifelik dönemlerinden sonra, yetenekli Hişam b. Abdülmelik (105-125/724-743) halife olmuştu. Hişam'ın ilk işi, becerikli Halid b. Abdullah el-Kasri'yi Irak valisi olarak atamak oldu. Haccac'dan sonra bu görevde en uzun süre, yaklaşık on beş yıl (106-120/724-738) kalan Halid, gizli faaliyetlerini sürdüren Küfeli Şiileri katı gözetim altında tuttu. Ne var ki, çok geçmeden anlaşılacağı gibi, Hişam'ın uzun halifelik dönemi, Emevi yönetiminin son istikrar dönemiydi.

Cafer Sadık'ın İmameti ve Abbasiler

Bakır ölünce, taraftarları birkaç gruba bölündü.[68] Bakıriyye grubu Bakır'ın Mehdi olarak yeniden zuhur etmesini beklerken; diğer bir grup Hasani en-Nefsüzzekiyye'ye bağlandı. Mugire'ye ve Ebu Mansur'a bağlananlar da oldu. Ama Bakır'ın sadık taraftarları onun en büyük oğlu Ebu Abdullah Cafer'i (daha sonra Sadık da denilen) *nass*la tayin edilmiş imam kabul etti. Bu İmami Şii grup Cafer'i desteklemeye devam etti ve zaman içinde önemli ölçüde genişledi. Cafer Sadık'ın erken İslam tarihinin en çalkantılı dönemiyle örtüşen otuz küsur yıllık uzun imameti, en iyi iki dönem halinde incelenebilir. Abbasilerin iktidara gelmesinden kısa süre sonrasına kadar devam eden birinci dönemde, Abbasi hareketi başarıyla yoluna devam ederken, Cafer'in imameti diğer imam adaylarının gölgesinde kaldı. Ancak ikinci dönemde, imametinin son on yılında Cafer Sadık eşsiz bir ün kazandı. Şimdi Cafer'in imametinin ilk yirmi yılının olaylarına, en aktif Haşimi rakiplerinin ortadan kalkmasıyla da sonuçlanan olaylara dönüyoruz.

---

67 En sık aktarılan yıl budur; diğer tarihler ve kaynaklar için bkz. Jafri, *Origins*, s. 255, 258; Lalani, *Early Shii Thought*, s. 55-57; W.Madelung, "al-Baqer, Abu Jafar Mohammad," *EIR*, cilt 3, s. 725-726; E. Kohlberg, "Muhammad b. Ali al-Bakir," *EI2*, cilt 7, s. 397-400.

68 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 34, 53-55 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 76-78.

Cafer Sadık'ın zamanında Zeyd b. Ali'nin hareketi iyice yerleşmişti. Cafer, babasının büyük amcasına karşı pasif politikasını sürdürdü, hatta ona herkesin içinde ona saygı da gösterdi. Ne var ki, kısa süre sonra Zeyd'in bazı taraftarları ondan ayrılıp, muhtemelen *nass* imametinin çekiciliğinden ötürü, İmam Cafer'in tarafına geçti. Bir anlatıma göre, Zeyd, kendisini terk eden bu gruba, isyanını desteklemek istemedikleri için, Rafızi, (Reddedenler) adını verdi[69] –daha sonra diğer Şii grupları ve özellikle İmamiyyeyi karalamak için kullanılan bir terim. Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin hareketi de Cafer'in imametinin ilk yıllarında ivme kazanmaya başladı. Bu hareket, daha önce de belirtildiği gibi, Muhammed'in babası, baba tarafından bir Hasani ve annesi Fatıma bint el-Hüseyin b. Ali üzerinden bir Hüseyni olduğu için el-Mehdi (Saf Kan) lakabını kazanmış olan Abdullah tarafından başlatılmıştı. Abdullah Hasanilerin şeyhiydi ve bütün Alii aile içinde de büyük saygı görmekteydi.[70] Oğlu Muhammed için büyük planları vardı; 100/718'de doğduğu günden itibaren onu beklenen Mehdi rolüne hazırlamıştı. Bunu, Şiiler arasında dolaşan bir rivayet teşvik etmiş olabilir; bu rivayete göre, zamanı gelince ehlibeytin arasından çıkacak Mehdi, Peygamber'le aynı adı, Muhammed b. Abdullah adını taşıyacaktı.

Bu arada Emevi rejimi, Hişam'ın yönetiminin son yıllarında çökme işaretleri vermeye başlamıştı. Değişen koşulları hemen fark eden ve neredeyse elli yıldır açık faaliyetten uzak duran Şiiler, Küfe'de bir dizi ayaklanma çıkardı. Bütün bu girişimler, yeterli destekten ve örgütlenmeden yoksun olduğu için başarısızlıkla sonuçlandı. 119/737'de, Bakır'ın ölümünden sonra güçlerini birleştiren Mugire ve Beyan, bir avuç taraftarlarıyla birlikte tutuklanıp, Halid b. Abdullah'ın emriyle Küfe'de yakılarak öldürüldü. Bu adımın erken bir ayaklanmayı bastırmak için mi, yoksa kuşkulanılan asileri açığa çıkarmak için mi atıldığı belli değildi. 124/742'de

---

69 Al-Tabari, *Tarikh*, II, s. 1700. Bu terimin anlamı ve farklı kullanımları için bkz. Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary," s. 137-159; J. H. Kramers, "Rafidites," *SEI*, s. 466; W. M. Watt, "The Rafidites: A Preliminary Study," *Oriens*, 16 (1963), s. 110-121; ayrıca *Formative Period*, s. 157 vd.; E. Kohlberg, "al-Rafida," *EI2*, cilt 8, s. 386-389.

70 Bkz. al-Isfahani, *Maqatil*, s. 178-184 ve K. V. Zetterstéen, "Abd Allah b. al-Hasan," *EI2*, cilt 1, s. 45.

Ebu Mansur, Halid'in halefi olan ve 120/738'den 126/744'e kadar Irak'ı yöneten Yusuf b. Ömer es-Sekafi'nin elinde benzer bir kaderle karşılaştı. Bu üç *gulat*ın destekçileri, Beyaniyye, Mugiriyye ve Mansuriyye, daha sonra en-Nefsüzzekiyye'ye katıldı.

Daha anlamlısı Sefer 122/Ocak 740'ta Zeyd b. Ali, Küfe'de açık ayaklanmasını başlattı; bu ayaklanma, kendi türünde Muhtar'dan beri ilk ve Kerbela'dan sonra bir Aliinin başını çektiği ikinci ayaklanmaydı. Hem Küfeliler Zeyd'e söz verdikleri 100.000 silahlı adamı temin etmeyerek bir kez daha güvenilmez olduklarını kanıtladıkları için hem Yusuf b. Ömer ayaklanma planını zamanında fark edip sert önlemler aldığı için ayaklanma başarısız oldu. Zeyd, kendisiyle birlikte savaşan küçük bir avuç sadık taraftarıyla birlikte, Suriye birliklerince katledildi –Zeyd'in dedesi Hüseyin'in akıbetini hatırlatan trajik bir son.[71] Hemen ardından Halife Hişam, önde gelen bütün Talibilerin Zeyd'i açıkça lanetlemelerini ve Emevi karşıtı bütün faaliyetlerden uzak durmalarını buyurdu. Abdullah el-Mehdi ve İbn Muaviye emre uydu. İmam Cafer görünüşe bakılırsa bu eziyetten kurtulmuş; çünkü bu olayla ilgili bilinen herhangi bir kaynakta adı geçmez. Bu durum, Zeyd'in isyanından önce İmam Cafer'in her türlü militan Şii faaliyete karşı olduğunu açıkça belirtmiş olduğuna işaret edebilir. Bununla birlikte, Zeyd'in hareketini oğlu Yahya devam ettirdi; Yahya'nın Hanefi annesi Ebu Haşim'in kızıydı. Yahya faaliyetlerini, Irak valilerinin Küfeli Şiileri sürgün ettiği Horasan'da yoğunlaştırdı. Ama üç yıllık sonuçsuz çabalardan sonra, Horasan valisi Nasr b. Seyyar'ın birliklerine yakalandı. 125/743'te Cuzcan yakınlarında girilen savaşta Yahya öldürüldü.[72] Zeydiler daha sonra en-

---

71 Zeyd'in ayaklanması konusunda bkz. al-Tabari, *Tarikh*, II, s. 1667-1688, 1698-1716; al-Masudi, *Muruj*, cilt 5, s. 467 vd.; al-Isfahani, *Maqatil*, s. 133-151; Wellhausen, *Arab Kingdom*, s. 337-338; ayrıca *Religio-Political Factions*, s. 162-163; C. van Arendonk, *Les débuts de l'Imamat Zaidite au Yémen*, çev. J. Ryckmans (Leiden, 1960), s. 28-33; R. Strothmann, "Zaid b. Ali," *EI*, cilt 4, s. 1193-1194; W. Madelung, "Zayd b. Ali b. al-Husayn," *EI2*, cilt 11, s. 473-474.

72 Al-Tabari, *Tarikh*, II, s. 1710, 1770-1774; al-Masudi, *Muruj*, cilt 6, s. 2-4; al- Isfahani, *Maqatil*, s. 152-158; Wellhausen, *Arab Kingdom*, s. 338-339, 359, 499- 500; ayrıca *Religio-Political Factions*, s. 163-164; Arendonk, *Les débuts*, s. 33-34; "Yahya b. Zaid al-Husaini," *EI*, cilt 4, s. 1151-1152; W.Madelung, "Yahya b. Zayd," *EI2*, cilt 11, s. 249-250.

Nefsüzzekiyye, Yahya'nın kardeşi İsa b. Zeyd (ö. 166/783), Ahmed b. İsa (ö. 247/861) ve imam kabul edilen diğer kişiler tarafından yönetildi. Daha sonra Zeydi gruplar Hicaz'da ve başka yerlerde çok sayıda başarısız Alii ayaklanmaya katıldı.

Zeyd'in ve ilk taraftarlarının düşünceleriyle ilgili çok az ayrıntı bulunmaktadır. Daha sonra güvenilmez kimi raporlara göre Zeyd, başlangıçta dinsel-siyasal bir hareket olan kelam okulu Mutezilenin ünlü kurucusu Vasıl b. Ata'nın arkadaşıydı. Mutezililer, bildiğimiz kadarıyla, çeşitli dinsel-siyasal fırkalar arasındaki anlaşmazlıklara uzlaşmacı bir çözüm konusunda Müslüman cemaati yeniden birleştirmeyi amaçlamaktaydı. Ne var ki, esas olarak teolojik ilkelere odaklanıp, imamet öğretisiyle ancak ikinci derecede ilgilendiler. Modern bilimsel araştırmalar ilk Şiilerin ve Mutezililerin itikadi konumlarının 2./8. yüzyılda oldukça bağdaşmaz olduğunu göstermektedir. Ancak 3./9. yüzyılın ikinci yarısında hem Zeydilik hem de İmami Şiilik Mutezilenin etkisi altına girdi.[73] Bu nedenle, ilk Zeydilerin Mutezili düşüncelerden etkilendiği artık savunulamaz.

İlk Zeydiler erken Küfeli Şia arasında egemen olan siyasal bakımdan militan ve dinsel bakımdan ılımlı tutumu esas olarak sürdürdüler. Bununla birlikte Zeydiyye, İmami Şiilikten ve daha sonraki kolları İsnaaşeriyye ve İsmailiyyeden Zeydiliği açıkça ayırt eden bir imamet öğretisi geliştirdi. Zeydiler kalıtsal bir imam soyunu kabul etmediler ve *nass* yoluyla imamet ilkesine da fazla önem vermediler. Daha sonra Zeydi imamlar Fatımi Aliilerle sınırlanmasına rağmen, başlangıçta ehlibeytin herhangi bir mensubunu imam kabul ediyorlardı. Zeydi itikada göre, eğer bir imam tanınmak istiyorsa, gerekli dinsel bilgiye (*ilm*) sahip olmak dışında, gerekirse elinde kılıç bir ayaklanmayla (*huruc*) iddiasını kabul ettirmeliydi. Oniki İmamcıların ve İsmaililerin aksine, Zeydiler reşit olmayan erkeklerin imametini de kabul etmediler. Gizlenen

---

[73] Mutezilenin Zeydi Şiilik üzerindeki etkisini W. Madelung araştırdı, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965), s. 7- 43; Mutezile ile İmami Şiilik arasındaki bağlantıya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Madelung, "Imamism and Mutazilite Theology," T. Fahd, ed., *Le Shiisme Imamite*. Colloque de Strasbourg (Paris, 1970) içinde, s. 13-29; ayrıca *Religious Schools and Sects* içinde, makale VII.

bir Mehdi ve beklenen geri dönüşüne ilişkin eskatolojik düşünceyi de reddettiler. Sonuç olarak Mehdici eğilimler Zeydi Şiilikte oldukça zayıf kaldı. Aktivizme verdikleri önemden ötürü, takiye de Zeydi öğretilere yabancıydı.

2./8. yüzyılda Zeydiler öğreti bakımından iki ana gruba bölündü: Betriyye ve Carudiyye. Betriyye erken Zeydiyyenin ılımlı hizbini temsil etmekteydi; Ebubekir'in ve Ömer'in halifeliklerini kabul ediyordu. Peygamber'in yerine geçecek en kusursuz (*efdal*) Müslüman Ali olmasına rağmen, daha az kusursuz (*mefdul*) olan kendisinden öncekilerin halifeliklerinin, Ali'nin kendisi de onlara biat ettiği için geçerli olduğunu savundular. Osman konusunda iş daha karışıktı. Betriyye, yönetiminin son altı yılında Osman hakkında ya yargıda bulunmaktan kaçındı ya da halifeliğini tanımadı. Bu düşünceler, Sahabeyi Ali'nin haklarını görmezden geldikleri için kınayan radikal Şiiler için iticiydi, ama Müslüman çoğunluk için çekiciydi. Aslında Betri Zeydi gelenek zaman içinde Sünni İslam içinde eridi. Diğer yanda Carudiyye daha radikal Şii görüşleri benimsedi ve Keysaniler ve İmamiler gibi, Ali'den önceki halifeleri tanımadı. 4./10. yüzyıla gelindiğinde, Carudi ve Mutezili öğelerden etkilenen Zeydi itikat büyük ölçüde ortaya konulmuştu.[74]

Bu arada Hişam'ın 125/743'te ölümü üzerine Emevi rejiminin dağılması hızlandı. 126/744'te Emevi ailesinin üyeleriyle işbirliği yapan Suriye ordusunun hazırladığı bir darbeyle, Hişam'ın yeğeni ve halefi II. Velid'in halifeliğine, üzerinden daha bir yıl geçmeden son verildi. Egemen hanedan için siyasal bir intihar anlamına gelen bu olay, J. Wellhausen'in deyimiyle "Arap Krallığı"nın sonu-

---

[74] Zeydiler 3./9. yüzyılın ikinci yarısında, biri Hazar Denizinin güney kıyısında ve diğeri Yemen'de olmak üzere iki devlet kurmayı başardı. Yalnızca Yemen'deki modern zamana kadar yaşadı. Zeydiyye'nin tarihi ve öğretileri üzerine daha fazla ayrıntı için bkz. R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912); ayrıca "al-Zaidiya," *EI*, cilt 4, s. 1196-1198; Arendonk, *Les débuts*; Madelung, *Der Imam al-Qasim*, s. 44-152; "The Alid rulers of Tabaristan, Daylaman and Gilan," *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello, 1966* (Naples, 1967) içinde, s. 483- 492; "Zaydiyya," *EI2*, cilt 11, s. 477-481; M. S. Khan, "The Early History of Zaydi Shiism in Daylaman and Gilan," *ZDMG*, 125 (1975), s. 301-314; ayrıca Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s. 221-234; R. B. Serjeant, "The Zaydis," *Religion in the Middle East*, ed. A. J. Arberry (Cambridge, 1969), cilt 2 içinde, s. 285-301; Crone, *Medieval Islamic*, s. 99-109.

nun yakın olduğunun işaretiydi. Asi generallerin seçtiği bir sonraki halife III. Yezid'in halifeliği altı aydan az sürdü ve ani ölümü üzerine çıkan hanedan çekişmeleri bir iç savaşa yol açtı. İbrahim b. Velid yalnızca Güney Suriye'de yeni halife kabul edildi ve üç aylık kısa halifeliği sırasında genel koşullar iyice kötüleşin tam bir kaosa dönüştü. Emevi ailesinin bir kolundan gelen ve Mervan el-Hımar olarak bilinen hırslı II. Mervan, imparatorluğa bir parça düzen getirebilecek askeri güce sahip tek kişiydi. Dolayısıyla Şam'a yürüdü, İbrahim'i tahttan indirdi ve 127/744'te kendisini yeni halife ilan etti. Ne var ki, o sırada neredeyse her eyalet isyanlarla kaynarken, Emevi egemenliğini kurtarmak neredeyse olanaksız bir hal almıştı.

Hâkim olan kaos Küfe'de ve diğer yerlerde Şiileri halifeliği ele geçirmek için daha cesur girişimlerde bulunmaya teşvik etti. 126/744'te Medine'ye yakın Ebva'da yapılan bir Haşimi toplantısında Abdullah el-Mehdi, bütün katılımcıları en-Nefsüzzekiyye'ye biat yemini etmeye ve onu en uygun halife adayı olarak tanımaya ikna etmeyi başardı.[75] Razı olanların arasında, Abbasilerin reisi İbrahim b. Muhammed ile rıza göstermiş gibi görünen kardeşleri Ebu'l-Abbas ve Ebu Cafer (geleceğin Abbasi halifeleri) de vardı. Zeyd'in şehadetinden sonra en fazla saygı duyulan Hüseyni olan İmam Cafer'in onay vermeyen tek kişi olduğu söylenir. Abdullah el-Mehdi Cafer'in muhalefetini o sırada Hasaniler ile Hüseyniler arasında var olan çekişmelere bağladığı halde, Cafer Sadık'ın zamanın meşru imamı olarak kendisini gördüğü için, Hasani amcazadesinin ya da başka bir Aliinin hak talebini kabul etmeye hazır olmadığını da hatırlatmak gerekir. Bu aile birliğinden sonra en-Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim, birçok *gulat* grubun yanı sıra çok sayıda Mutezili ile Zeydinin de desteğini alan kuvvetli bir kampanya başlattı.[76] Ne var ki, öngörüden ve örgütlenmeden yok-

---

75 Al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 143 vd. ve al-Isfahani, *Maqatil*, s. 206-209, 253, 256.

76 Bu Hasani harekete ilişkin en ayrıntılı anlatım: al-Isfahani, *Maqatil*, s. 205-229, 232-309, 315-389; ayrıca bkz. al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 66, 143-265, 282-318, 359 vd.; al-Masudi, *Muruj*, cilt 6, s. 189-197; Theodor Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, çev. J. S. Black (Londra, 1892), s. 120-128; Arendonk, *Les débuts*, s. 45-48; R. Traini, "La corrispondenza tra al-Mansur e Muhammad an-Nafs az-Zakiyyah," *AIUON*, NS, 14 (1964), s. 773-798; L. Veccia Vaglieri, "Divagazioni su due rivolti Alidi," *A*

sun olan hareket, Abbasiler tarafından kolayca geçildi ve ezildi.

Emevi döneminde en geniş anlamda Şii olan son başarısız ayaklanmayı, Talibi Abdullah b. Muaviye başlattı. Daha önce de belirtildiği gibi, kendine ait aşırılıkçı Şii taraftar grubu, Cenahiyye, bulunan İbn Muaviye, şimdi çok sayıda Şii ve Şii olmayan grup tarafından desteklenen, toplumsal anlamı daha büyük bir hareketi yönetecekti.[77] II. Velid'in öldürülmesini izleyen karışıklıkta Küfeli Şiiler, o sırada Küfe'de bulunan İbn Muaviye'yi, sofu Emevi halifesinin oğlu, Halife III. Yezid ve İbrahim döneminde Irak valiliği yapan Abdullah b. Ömer'e karşı ayaklanmaya teşvik etmişti. Ne var ki, İbn Muaviye'nin Muharrem 127/Ekim 744'te gerçekleyen açık isyanı, Küfelilerin her zamanki gibi güvenilmez oldukları anlaşılınca kolayca bastırıldı. Yalnızca safındaki Zeydiler birkaç gün, İbn Muaviye'nin Küfe'den çıkmasına izin verilene kadar yiğitçe savaştı. İbn Muaviye Batı İran'a çekildi ve orada, özellikle İranlı *mevali* arasında kısa sürede çok sayıda taraftar edindi. 128/745'te Fars eyaletinde İstahr'a yerleşti ve oradan, İran'da geniş bir alanı birkaç yıl boyunca yönetti.

İbn Muaviye'nin etrafında son derece değişik gruplardan oluşan bir koalisyon toplandı. Aslında hareketin öne çıkan özelliği, bileşiminin kendini özgü çeşitliliğiydi. *Mevali* dışında birkaç Şii grubu, çok sayıda Hariciyi, muteber Abbasileri, hatta memnuniyetsiz Emevileri kapsamaktaydı. Bu durum, rejim karşıtı duyguların ne kadar yaygınlaştığını gösterir ve aynı zamanda İbn Muaviye'nin hareketinin, Şii ya da başka türlü özel bir ideolojik temelinin olmadığını açığa vurur. Heterojen dinsel-siyasal hiziplerden destek alma isteğinin de doğruladığı gibi, İbn Muaviye'nin kendisi öğreti konularından çok siyasal iktidarla ilgilenmiş gibi görünüyor. Kendine özgü bir ideolojiden yoksunluğun, bu hareketin temel yeter-

---

Francesco Gabrieli, Studi Orientalistici (Roma, 1964) içinde, s. 315-324, 328-332, 337-347; ayrıca "Ibrahim b. Abd Allah," *EI2*, cilt 3, s. 983-985; F. Buhl, "Muhammad b. Abd Allah," *EI2*, cilt 7, s. 388-389.

[77] İbn Muaviye'nin hareketi konusunda bkz. al-Tabari, *Tarikh*, II, s. 1879-1887, 1947-1948, 1976-1981; al-Isfahani, *Maqatil*, s. 161-169; Wellhausen, *Arab Kingdom*, s. 383- 386, 393-395; ayrıca *Religio-Political Factions*, s. 164-165; Shaban, *Islamic History*, cilt 1, s. 161-163; Tucker, "Abd Allah ibn Muawiya," s. 39-49, 55-56; C. Edmund Bosworth, *Sistan under the Arabs* (Roma, 1968), s. 76-77; K. V. Zetterstéen, "Abd Allah b. Muawiya," *EI2*, cilt 1, s. 48-49; D. M. Dunlop, "Abdallah b. Moavia," *EIR*, cilt 1, s. 183-184.

sizliği olduğu anlaşıldı. İbn Muaviye, Suriye ve Irak'ta otoritesini kurduktan sonra, Emevilerin artık etkin bir şekilde kontrol edemediği Doğu vilayetlerine dikkatini çeviren II. Mervan'ın üzerine gönderdiği büyük bir orduya 130/748'de yenildi. Abdullah b. Muaviye düşmanlarından kaçıp Horasan'a sığındı; orada, muhtemelen Abbasi zaferinin baş mimarı Ebu Müslim-i Horasani'nin emriyle arkadaşları tarafından 131/749'da öldürüldü.

Bu arada Abbasiler, Emevi döneminin bir yığın başarısız Şii ayaklanmasından önemli dersler çıkarmıştı. Bu nedenle, iktidarı ele geçirmek için sıralarını beklerken hareketin örgütlenmesini geliştirmeye, faaliyetlerini doğudaki uzak Horasan vilayetine yoğunlaştırmaya özel dikkat gösterdiler.[78] Daha önce de belirtildiği gibi, Abbasi Muhammed b. Ali, Hanefi Alii Ebu Haşim'in iddialarını, propaganda örgütünü ve partisi Haşimiyyeyi devraldı. Bu değerli varlıklarla Abbasilerin aktif propagandası, yani *daveti* 100/718 yılı civarında, Ebu Haşim'in ölümünden kısa süre sonra başlamış gibi görünüyor.[79] Küfe'deki karargâhtan, hem Arap yerle-

---

[78] Yazarı bilinmeyen *Akhbar al-dawla al-Abbasiyya*'nın bulunup yayımlanmasıyla (ed. A. A. Duri ve A. J. Muttalibi [Beyrut, 1971]) birlikte, Abbasi hareketine ilişkin yeni ayrıntılar ortaya çıktı. Abbasi Devrimi üzerine çok yararlı bilgi, hâlâ Gerlof van Vloten'in (1866-1903) klasik eserlerinden alınabilir, özellikle *De Opkomst der Abbasiden in Chorasan* (Leiden, 1890) ve *Recherches sur la domination Arabe, le Chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayades* (Amsterdam, 1894); ve Wellhausen'den, *Arab Kingdom*, s. 492-566. Daha yakın zamanda bu konu çok sayıda monografide tartışıldı, özellikle F. Omar, *The Abbasid Caliphate*, 132/750-170/786 (Bağdat, 1969); M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970), özellikle s. 149-168; Elton L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747-820* (Minneapolis, MN, 1979), s. 25-99; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate* (Londra, 1981), s. 18- 56 ve J. Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule* (Princeton, 1980), ilginç ayrıntılar içerir. Daha kısa ama önemli incelemeler: Cahen, "Points," s. 136-160; B. Lewis, "Abbasids," *EI2*, cilt 1, s. 15 vd. ve C. E. Bosworth, "Abbasid Caliphate," *EIR*, cilt 1, s. 89 vd.

[79] Abbasi hareketinin kökeni konusunda geleneksel anlatıma meydan okuyan biraz farklı bir görüş için bkz. T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates* (Bonn, 1972); "Das Kalifat der Abbasiden," U. Haarmann, ed., *Geschichte der arabischen Welt* (Münih, 1991) içinde, s. 101-165 ve M. Sharon, *Black Banners from the East: The Establishment of the Abbasid State - Incubation of a Revolt* (Kudüs-Leiden, 1983) ve *Black Banners from the East II: Revolt, the Social and Military Aspects of the Abbasid Revolution* (Kudüs, 1990).

şimciler hem de yerli İranlı mevali arasında Şiiliğin yaygın destek gördüğü Horasan'a sayısız özel görevli gönderildi. Horasan, başkenti Merv'le birlikte, kısa sürede Abbasi hareketinin ana taraftar toplama alanı ve devrimci üssü haline geldi. Abbasi daveti, akıllıca davranılıp, Peygamber ailesine mensup kimliği belirsiz bir şahıstan söz eden muğlak bir ifade olan *er-Rıza min Al-i Muhammed* adına vaaz edildi. Bu ifade ihtiyatlı bir önlem olmanın dışında, ehlibeytin liderliğini savunan farklı gruplardan Şiilerin desteğini azami düzeye çıkarmayı da amaçlamaktaydı.[80]

Abbasi daveti Horasan da, başlangıçta küçük gizli gruplar biçiminde örgütlendi; ama yine de birçok Abbasi dai, Emeviler tarafından ortaya çıkarılıp öldürüldü. Bu yüzden çok geçmeden daha resmi bir örgütlenme yaratmak zorunlu oldu. Yeni atanan çok sayıda dainin faaliyetlerini yönetmek için Horasan'da Merv'de *nakib* (çoğulu *nukeba*) denilen 12 reisten oluşan bir üst meclis kuruldu –daha sonra İsmaililerin de benimsediği bir davet örgütlenmesi modeli. Bu değişikliklerin, özellikle daha çok Hidaş olarak tanınan Ammar b. Yezid yeni davet örgütlenmesinin başına geçmesi için Horasan'a gönderilince, başarılı olduğu anlaşıldı. Görünüşe bakılırsa, Aliilerden yanaydı ve aşırılıkçı öğretiler vaaz ediyordu; daha sonra Abbasiler tarafından kabul edilmemesinin nedeni bu olabilir. 118/736'da yakalanıp idam edilen Hidaş'ın yerine Süleyman b. Kesir geçti. Horasan'daki taraftarlar ile Humeyme'de kendini açığa vurmadan oturan imam arasındaki ilişki, Abbasilerin Küfe'deki örgütlenmesinin lideri, şubesinin lideri aracılığıyla sürdürüldü; bu görevi, 105/723'ten itibaren Bükeyr b. Mahan yürüttü.

Muhammed b. Ali 125/743'te öldü ve el-İmam olarak bilinen oğlu İbrahim Haşimiyye-Abbasiyye fırkasının yeni imamı ve dolayısıyla hareketin lideri oldu. İbrahim Abbasi davetini yoğunlaştırdı ve daha militan evresini başlattı. Hüküm süren karışıklık içinde ve Zeyd ile oğlu Yahya'nın yenilgilerinden sonra hareket, giderek daha fazla başarıyla karşılaşmaya başladı. 128/745-746'da İbrahim İranlı *mevla*sı Ebu Müslim'i (geçmişi karanlık, daha önce

[80] Bkz. P. Crone, "On the Meaning of the Abbasid Call to al-Rida," C. E. Bosworth vd., ed., *The Islamic World: From Classical to Modern Times, Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton, 1989) içinde, s. 95-111; ayrıca Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s. 291-307; *Medieval Islamic*, s. 87-98.

Mugire'nin peşinden giden ve İmam Cafer Sadık'a hizmet sunmak isteyen ama reddedilen ünlü şahsiyet) kişisel temsilcisi olarak Horasan'a hareketi örgütlemeye ve son evresinin başına geçmeye gönderdi.[81] Bu arada önde gelen Şii lider Ebu Seleme el-Hallal, 127/744'te Bükeyr'in ölümünden sonra Küfe örgütlenmesinin yeni reisi olmuştu. Ebu Müslim'in başarısı şaşırtıcı ölçüde hızlı oldu ve 129/747'ye gelindiğinde, Abbasilerin amblemi haline gelen ve isyanın açık evresini gösteren "siyah bayrakları" açmıştı. Ebu Müslim'in devrimci ordusu Horasaniyye, hem İranlı *mevali*den hem de özellikle Yemenli Araplardan oluşmaktaydı ve kısa bir sürede önemli ölçüde büyüdü. Ayrıca ilk kez Ebu Müslim'in ordusunda Arap ve Arap olmayan Müslümanların tam bütünleşmesi sağlandı.

130/748'de Ebu Müslim Merv'e girdi ve Horasan'ın tamamını ele geçirip, yaşlı Emevi valisi Nasr b. Seyyar'ı kovdu. Aynı yıl Horasan ordusu, ilk nakiplerden Kahtabe b. Şebib komutasında Batıya doğru hızla ilerlemeye başladı; yolu üzerindeki Emevi ordularını yendi. Muharrem 132/Ağustos 749'da, Irak'ın son Emevi valisi İbn Hübeyre'nin kuvvetleri Küfe yakınlarındaki savaşta yenildi; savaşta Kehtabe öldü. Birkaç gün sonra muzaffer Horasanlılar Küfe'ye girdi. Bunun üzerine iktidar, hemen *vezir-i Al-i Muhammed* kabul edilen Ebu Seleme'ye verildi. İlk kez Muhtar'ın muğlak bir çağrışımla Arap Müslümanlara tanıttığı *vezir* düşüncesi, Abbasiler döneminde gelişip önemli bir yönetim makamına dönüşecekti.

Nihayet Peygamber'in ailesinden herkesin kabul edebileceği *er-Rıza*'nın adını açıklamanın zamanı gelmişti. Emevi Halifesi II. Mervan Abbasi davetindeki rolünü öğrenince tutuklattığı İbrahim el-İmam, birkaç aydır tutulduğu Harran hapishanesinde, Küfe'nin düşüşünden hemen önce ölmüştü. İbrahim'in yeni halife ilan edilecek halefinin kimliğini açıklamak Ebu Seleme'ye kaldı. Ebu Se-

---

[81] Zarrinkub, *Tarikh-i iran*, cilt 1, s. 390-404; Richard N. Frye, "The Role of Abu Muslim in the Abbasid Revolt," *Muslim World*, 37 (1947), s. 28-38; S. Moscati, "Studi su Abu Muslim," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, seri 8, 4 (1949-1950), s. 323-335, 474-495 ve 5 (1950-1951), s. 89-105; ayrıca "Abu Muslim," *EI2*, cilt 1, s. 141; Sharon, *Black Banners I*, s. 201-226; ¯G.H. Yusofi, "Abu Moslem Korasani," *EIR*, cilt 1, s. 340- 344.

leme şahsen, halifeliğe bir Aliinin geçtiğini görmekten yanaydı.[82] Zamanın önde gelen üç Aliisiyle ilişki kurdu; bunların arasında İmam Cafer ve Abdullah el-Mehdi de vardı. Ebu Seleme'nin halifelik teklifi onlar tarafından açıkça geri çevrildi; uygun bir aday seçecek Alii bir meclis oluşturma isteği de kabul edilmedi. Sonunda, Horasaniyye iki ay bekledikten sonra işe el koydu ve İbrahim'in üvey kardeşi Ebu'l-Abbas'ın yeni halife olmasına karar verdi. O ve Abbasi ailesinin diğer mensupları, kısa süre önce Humeyme'den Küfe'ye göçmüş ve Ebu Seleme'nin talimatıyla orada gizlenmişti. Ne var ki, Horasan'da arkada kalan Ebu Müslim'in sadık ajanları, Ebu'l-Abbas'ın yerini öğrendi. 12 Rebiülahir 132/28 Kasım 749'da Ebu'l-Abbas, Küfe Camiinde es-Seffah unvanıyla ilk Abbasi halife ilan edildi. Ebu Seleme saygı göstermek zorunda kaldı ve vezirliğe devam etti. Kısa süre sonra halifenin emriyle ve Ebu Müslim'in suç ortaklığıyla idam edildi.

132/750'de Horasani birlikler, Kuzey Irak'ta Büyük Zap Savaşında Emevi kuvvetler karşısında son zaferine ulaştı. Yenilen II. Mervan Mısır'a kaçtı ve aynı yıl orada öldürüldü. Böylece Abbasiler otuz yıllık titiz bir planlamadan sonra Emevilerin kaderini belirlemeyi sonunda başarmıştı. Kendi hanedanlarını kurdular ve 656/1258'de Moğollar tarafından yıkılana kadar beş yüzyıl boyunca İslam dünyasının büyüklüğü zaman içinde değişen bir bölümünü yönettiler. Ali'nin zamanından beri Şiilerin Emevi karşıtı faaliyetlerinde önemli bir faktör olan Irak ile Suriye arasındaki mücadele de, Suriyelilerin yenilgisiyle son bulmuştu. Devlet işlerini yönetmede İranlılara ve onların Sasani merkezi yönetim modellerine dayanan erken Abbasiler halifeliğin merkezini Irak'ta, önce küçük Haşimiye kasabasında ve Küfe'ye yakın diğer yerleşim yerlerinde, 145/762'den sonra ise yeni Bağdat kentine kurdular.

---

[82] Al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 27 vd.; al-Masudi, *Muruj*, cilt 6, s. 93-96, 133 vd.; H.Laoust, *Les schismes dans l'Islam* (Paris, 1965), s. 56-58, 61; Shaban, *Islamic History*, cilt 1, s. 185-187; Jafri, *Origins*, s. 273-274; Hodgson, *Venture of Islam*, cilt 1, s. 275- 276; Lassner, *Shaping*, s. 59-60, 84, 145-147, 151-152; F. Omar, *Abbasid Caliphate*, s. 139 vd.; ayrıca "Some Aspects of the Abbasid-Husaynid Relations during the Early Abbasid Period, 132-193 A.H./750-809 A.D.," *Arabica*, 22 (1975), s. 172- 173; S. Moscati, "Abu *Salama*," *EI2*, cilt 1, s. 149; R. W. Bulliet, "Abu *Salama* Kallal," *EIR*, cilt 1, s. 382-383.

Abbasi Devrimi erken İslam tarihinde yalnızca bir hanedan değişimini değil, başka önemli değişimleri de temsil eden bir dönüm noktasının işaretiydi. Emevilerin düşüşüyle birlikte, Araplara ayrıcalıklı bir konum veren toplumsal düzenleri de çöktü. Abbasiler siyasal iktidarı daha geniş bölüştürdü ve Araplar ile çoğunun bir Arap kabileyle bağlantısı kalmayan *mevali* arasındaki ayrımı ortadan kaldırdı. Abbasi yönetiminin ilk elli yılında Arap aristokrasisinin egemenliği hızla son buldu; doğuştan, ırktan ya da kabile bağlantısından kaynaklanan ayrıcalıklar eski önemini yitirdi. Birleştirici özelliği İslam olan yeni birçok-ırklı egemen sınıf ortaya çıkıp, Emevi döneminin Arap egemen sınıfının yerini aldı. *Mevali*nin kurtulmasıyla ve sınıfların ırkçı olmayan temellerde yeniden hizalanmasıyla birlikte, radikal Şiilerin ve yerleşik düzene karşı olanların en acil taleplerinden bazıları karşılandı. Sonuç olarak devrimci Şiilik, sonunda eşit statü kazanan ve kısa sürede ayrı bir toplumsal sınıf olarak ortadan kalkan *mevali*nin özlemleriyle özdeşleşmekten çıktı. Onun yerine, halifeliği Aliilere iade etmek isteyen Şiilerin yanı sıra, ezilen ve ekonomik olanaklardan yoksun geniş kitleler için uygun bir çıkış kapısı olmaya başladı.

Bununla birlikte Abbasi zaferi başka bakımlardan, özellikle Alii davaya sadık kalan Şiiler için bir hayal kırıklığı kaynağı olacaktı. Abbasiler gizli propagandalarını ehlibeyt adına ve büyük ölçüde Şii temelde yürütmüştü. Bu nedenle başarılarının, uzun zamandır beklenen Şii zaferini gerçekleştirmesi beklenmekteydi. Ama Abbasi yönetiminin daha başında, o zamana kadar adı belirtilmeyen, şimdi halifeliğin başına getirilen *er-Rıza*'nın, bir Alii Haşimi değil, Beni Haşim'in Abbasi koluna mensup olduğu anlaşılınca, Şiiler büyük bir hayal kırıklığı yaşadı. Abbasiler bir organ olarak *Cemaate* bağlı kalmayı tercih edip Sünni İslamın sadık destekçisi olunca, Şii hayal kırıklığı daha da ağırlaştı. Abbasiler, Müslümanların çoğunluğu tarafından meşru hükümdar kabul edilmek için, Şii geçmişlerinden vazgeçmek zorunda olduklarını anladı. Dolayısıyla neredeyse iktidara gelir gelmez, daha katı Şii destekçileriyle ve kendilerini iktidara getiren devrimci liderlerle bütün bağlarını koparmaya başladılar. Ebu Seleme ve Süleyman b. Kesir yargısız idam edildi ve 133/750'de Şerik b. Şeyh el-Mehri adında birinin öncülük ettiği Şii bir ayaklanma, Abbasi döne-

minde kendi türünde bir ilk, Buhara'da acımasızca bastırıldı.[83] 137/755'te kandırılıp Irak'a getirilen Ebu Müslim, Ebu'l-Abbas'ın büyük ve güçlü kardeşi ve halefi, Abbasi egemenliğini pekiştiren ve İslam devletinin kalıcı başkentini, Sasani İmparatorluğunun başkenti Tizpon harabelerinin yakınına yeni inşa ettiği Bağdat kentine kuran Ebu Cafer el-Mansur'un emriyle öldürüldü.

Halife el-Mansur Aliilere ve Şiilere karşı daha da baskıcı önlemler aldı. 141/758'de sarayını kuşatan ve kendisini tanrısallığın cisimleşmesi olarak selamlayan Ravendiyye yandaşını katletti.[84] Birkaç yıl sonra, özellikle Hasani kolundan birçok Aliiyi hapsettirdi ya da öldürttü. Abbasilerin Şii kökenlerinden kopma ve halifelik haklarını meşrulaştırma çabaları, Ebu Haşim'in vasiyetiyle değil, bizzat Peygamber'in kendi amcası Abbas'ı halefi tayin etmesiyle halifeliğin Abbasilere geçtiğini ilan eden halife Muhammed el-Mehdi'yle (158-169/775-785) tamamlandı. Bu elbette Aliilerin benzer hak iddialarının inkârını da içermekteydi. Bu olumsuz gelişmelerle birlikte, Abbasilerin aşırılıkçı Şii taraftarlarından dağılmayanlar, Abbasilere yabancılaştı. İran'da ve Orta Asya'dakiler, Hürremiyye denilen bir dizi dinsel-siyasal harekette bir çıkış kapısı buldu. Irak'takiler, Aliiler içinde öne çıkan Fatımilerin safında toplandı ve daha sonra birçoğu, devrimci Şiiliğin kesintiye uğrayan gelişimini yeniden başlatan İsmaili harekete katıldı.

Bu koşullar altında, kendi yaşamının son, Mansur'un halifeliğinin ilk on yılında, artık Sadık adıyla tanınan Cafer'in imametinin öne çıkmasının zamanı gelmişti. Bu görüngünün değişik nedenleri vardır. Daha önce de belirtildiği gibi, Emeviler zamanında, Hanefii Alii imamlar silsilesini destekleyen ya da iddialarını bu imamlara dayandıran çeşitli Keysani gruplarca savunulan aşırılıkçı *mevla* Şiiliği Abbasi davasıyla büyük ölçüde sona ermişti; varlığını sürdürenler ise, imamet talebinde bulunan diğer Aliilerin taraftarlarına katılmaya hazırdı. Aynı zamanda, Hanefiilerin aradan çekilmesiyle birlikte, Alii aile, Cafer Sadık ve

---

83 Al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 74 ve Muhammad b. Jafar al-Narshakhi, *Tarikh-i Bukha*ra (Buhara, 1322/1904), s. 79-82; ed. M. T. Mudarris Radavi (2. bs., Tahran, 1363/1984), s. 86-89; İngilizce çevirisi, *The History of Bukhara*, çev. Richard N. Frye (Cambridge, MA, 1954), s. 62-65.

84 Al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 129-133, 418-419; Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary," s. 100-101, 121-124; Lassner, *Shaping*, s. 109-111, 159-160.

en-Nefsüzzekiyye'nin temsil ettiği Hüseyni ve Hasani kollarından ibaret kalmıştı. Başka bir deyişle, Şiilerin çok büyük çoğunluğu artık bu iki Fatımi imamdan birinin peşinden gitmek zorundaydı. Ondan sonra, Peygamber'in doğrudan Fatıma ve Ali üzerinden soyuna daha fazla vurgu yapıldı ve Fatımi Alii ata, Şiiler için özel bir anlam kazandı ve ehlibeytin bileşimini belirlemenin ölçütü olarak da kullanıldı. Kuşkusuz, Mansur'a biat etmeyen ve daha sonra bir isyana hazırlanmak için gizlenen en-Nefsüzzekiyye'nin kurtarıcı iddiaları ve militan tutumu, en azından daha eylemci Şiilere daha çekici gelmekteydi. Ama bu Hasani hareket kısa sürede yenilerek son buldu. Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin Hicaz'da ve destek için kardeşi İbrahim'in Irak'ta başlattığı açık isyan bastırıldı ve ikisi de 132/750'den 147/764'e kadar on beş yıl boyunca Küfe'yi yöneten Abbasi İsa b. Musa'nın askerlerince 145/762-763'te öldürüldü. En-Nefsüzzekiyye'nin ortadan kalkmasıyla birlikte Cafer Sadık, özellikle Güney Irak'ta Şiiler için ana toplanma noktası oldu ve onun imameti, en önemli Şii hizipler olan Oniki İmamcıların ve İsmaililerin temeli olurken, Zeydiler kendi imamlarının peşinden gitmeye devam etti. Bununla birlikte o sırada İmam Cafer, biraz önce sözü edilen faktörlerin dışında, kişiliği ve bilgisi, kendisinin ve arkadaşlarının öğrettiği bazı düşüncelerin çekiciliği nedeniyle zaten öne çıkmıştı.

İmam Sadık'ın Öğretileri

Alii akrabalarından üstün bir entelektüel niteliğe sahip olan Cafer Sadık, dinsel bilgisiyle yaygın bir ün kazanmıştı.[85] Bir muhaddisti ve Sünnilerin de kabul ettiği otorite (*isnad*) zincirinde hürmetle anılır. Ayrıca fıkıh dersleri verdi ve dört Sünni mezhepten farklı Şii mezhebin kurucusu kabul edilir.[86] Bu yüzden Oniki İmamcılar

---

85 Bkz. Jafri, *Origins*, s. 259-283; Momen, *Introduction to Shii Islam*, s. 38-39, 64-65, 70, 154-156; Halm, *Shiism*, s. 28-31; M. G. S. Hodgson, "Djafar al-Sadik., *EI2*, cilt 2, s. 374-375.

86 Bkz. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950), s. 262- 268; Asaf A. A. Fyzee, "Shii Legal Theories," M. Khaduri ve H. J. Liebesny, ed., *Law in the Middle East* (Washington, DC, 1955), cilt 1 içinde, s. 113-131; Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law* (4. bs., Delhi, 1974), s. 43-48, 80-87.

mezheplerine işaret ederken Caferi der. Cafer Sadık'ın yalnızca İmami Şii taraftarlarınca değil, Küfe ve Medine'nin dindar Müslümanlarını da kapsayan daha geniş bir çevre tarafından da öğretmen kabul edildiğini belirtmek gerekir. Örneğin Sünni Hanefi ve Maliki mezheplerine adlarını veren ünü fakihler Ebu Hanife Numan (ö. 150/767) ve Malik b. Enes'in (ö. 179/795) ondan ders aldığı ya da ona danıştığı söylenir. Zaman içinde Cafer değerli bir düşünür grubunu etrafına topladı ve diğer herhangi bir Aliiden daha fazla *gulat* kurgusal düşüncesinin konusu oldu. Gerçekten de hem Oniki İmamcılar hem de İsmaililer için en saygın Şii imamlardan ve dinsel otoritelerden biridir.

Abbasi Devriminden önceki çalkantılı yıllarda ve sonrasında büyük Şii hayal kırıklığının bir sonucu olarak Şiilikte kökten yeni bir yönelimin gerekli olduğu dönemde Cafer Sadık, imametle ilgili kendi görüşlerini sakin bir biçimde ortaya koymaktaydı. Bu görüşlerden bazıları, İmam Muhammed Bakır tarafından kaba biçimde zaten ortaya koymuştu, ama bu görüşleri daha kesin ve sistematik bir biçimde geliştirip, imamet anlayışının temel kavrayışına dönüştürmek Cafer'e ve yakın arkadaşlarına, özellikle ünlü İmami otorite Hişam b. Hakem'e (ö. 179/795-796) kaldı. Burada yalnızca merkezi Şii anlayışta cisimleşen bazı ilkelerle, zamanın dayatan ihtiyaçlarına cevaben İmam Cafer Sadık'ın vurguladığı ve bu haliyle imametinin güçlenmesinde etkili olduğu anlaşılan ilkelerle ilgileniyoruz.[87]

Birinci ilke *nass*la imamet ilkesiydi; bu, ölmeden önce ve ilahi rehberlikle, imameti açık bir tayinle, yani *nass*la halefine devreden seçilmiş bir ehlibeyt mensubuna Allah'ın bahşettiği bir ayrıcalıktı. Daha önce de belirtildiği gibi, başkaları da *nass* imameti iddiasında bulunmuştu ama Cafer Sadık'ın öğretisinin ayırt edici

[87] Hodgson,"How," s. 10-13; ayrıca *Venture of Islam*, cilt 1, s. 259-260, 374-376 ve Jafri, *Origins*, s. 289-300. İmami Şii imamet öğretisinin özet İngilizce açıklamaları için bkz. Tabatabai, *Shiite Islam*, s. 173- 190; Sobhani, *Doctrines*, s. 96-112; Momen, *Introduction to Shii Islam*, s. 147- 160; Crone, *Medieval Islamic*, s. 111 vd.; Amir-Moezzi ve Jambet, *Qu'estce*, s. 63-65, 121-129. Ayrıcı yerinde birçok argüman için bkz. M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shiism*, çev. D. Streight (Albany, NY, 1994), özellikle s. 29-97. Ayrıca bkz. W. Madelung, "Imama," *EI2*, cilt 3, s. 1166- 1167.

özelliği, *nass* otoritesiyle imametin, halifelik talebinde bulunsun ya da bulunmasın, özel bir bireyde kalacağına yaptığı vurguydu. Bu nedenle Cafer, o sırada cemaati yönetsin ya da yönetmesin, bir önceki imamın *nass*ıyla tayin edilmiş, zamanın tek meşru imamı otoritesine sahip bir imamın her zaman var olduğunu savundu. Dahası, İmam Cafer'in kendi *nass*ının evveliyatı, Peygamber'in vasisi ya da halefi olarak atandığına inanılan Ali'ye kadar gidiyordu. Peygamber'in ilahi buyrukla ya da esinle başlattığı ilk *nass* Hüseyni Alii imam soyunda kalmıştı; artık Alii aile içinde tek *nass* talibi olan Cafer Sadık'a gelene kadar Ali'den Hasan'a, ondan Hüseyin'e, Zeynelabidin'e ve Bakır'a aktarılmıştı. *Nass* ilkesinin iki önemli sonucu vardı. Birincisi bir imamın hükümdarlık talebinde bulunmak ya da fiili hükümdar olmak için yerleşik rejime başkaldırması artık zorunlu değildi. Başka bir deyişle, imamet kurumu ile halifelik kurumu birbirinden ayrıldı; yani koşullar izin vermiyorsa imamın halifelik otoritesine ele geçirmesi gerekmiyordu. Cafer Sadık'ın kendi zamanının bütün Alii ayaklanmalarında tarafsız kalmasının ve Mansur'un Hüseynilere büyük ölçüde dokunmazken, Hasani Aliilere eziyet etmesinin nedeni de budur.[88] İkincisi Hodgson'ın da belirttiği gibi, *nass* imameti Şiiliğin cemaat olarak sürekliliğine önemli bir temel sağladı; çünkü "tikel siyasal hareketlerin kaderinden bağımsız olarak sürekli bir imam silsilesine bağlı, sürekli bir muhalif insan kitlesini olanaklı kıldı. Ayrıca genel olarak bütün Müslümanların ilgisini çekmeye çalışmadan bu tür muhalif yapılar içinde kabul görebilecek özel dinsel düşüncelerin sistematik gelişimini de teşvik etti."[89]

İmamet öğretisinde cisimleşen, *nass* ilkesiyle yakından ilişkili ve Cafer Sadık'ın vurguladığı ikinci temel ilke, ilme yani özel dinsel bilgiye dayalı imamet ilkesiydi. İlahi esinli ve bir önceki imamın *nass*ıyla aktarılan bu ilmin ışığında, zamanın meşru imamı, Müslümanlar için inanç konularında karar verme ve Müslümanlara doğru yolu gösterme konusunda tek yetkili bilgi kaynağı olur. Dolayısıyla imam, ümmeti yönetme işiyle meşgul olmadığın-

---

88 Bkz. al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 169-189, 445-446; al-Masudi, *Muruj*, cilt 6, s. 198- 203; al-Isfahani, *Maqatil*, s. 178 vd.; Cahen, "Points," s. 155-156; Omar, "Some Aspects," s. 173-175.

89 Hodgson, *Venture of Islam*, cilt 1, s. 260.

da bile izleyenlerine ruhani rehberlik yapma ve Kuran'ın deruni anlamını ve dinsel buyrukları açıklama mevkiine sahip olur. O zamanın gelişmekte olan din bilimleri bağlamında Cafer Sadık, *nass* imameti ve Fatımi soyu nedeniyle, dindar bir yaşamın ayrıntılarını ortaya çıkarmakla ilgilenen bütün makamlar içinde eşsiz bir konum kazanmıştı. Taraftarları da ona, gerçek müminlere vicdanlarına ve ruhani yaşamlarına kılavuzluk etmek için gerekli eşsiz bir ilim yetkinliği atfetti. *Nass*ta olduğu gibi, İmam Cafer'in ilmi de, Hüseyni soy üzerinden Ali'ye dayandırıldı; Ali de Peygamber'den almıştı.

Bunlara, İmam Sadık'ın durağanlığına ve basiretine uygun olarak *takiye*, yani önlem olarak mezhebini gizleme ilkesini de geliştirip Şii inancın mutlak bir akidesi haline getirdiği eklenebilir.[90] Kuşkusuz, yönetici halifeler dışında belli bireylerin Müslümanların ilahi olarak atanmış ruhani lideri olduğunu açıkça ilan etmek ve kendi inançlarını açıkça yaymak, imamlar ve taraftarları için tehlikeli olmuş olmalı. Takiye yapma uygulaması Şiileri, özellikle daha sonra İsmailileri, zulme uğramaktan güvenli bir biçimde kurtardı ve düşmanca koşullarda varlıklarını korumalarına yaradı. Özetle, *nass*a ve ilme dayalı imameti vurgulamak ve takiye pratiğini önermekle Cafer Sadık, imamın işlevlerine ve özniteliklerine ilişkin tamamen yeni bir yorum sunmuştu. Hükümdar olmayan, Allah öyle istediği sürece yalnızca ruhani rehber ve dinsel öğretmen olarak hareket edecek imamla ilgilenen bu yorumun, eş zamanlı olarak Cemaatin temsilci gruplarınca geliştirilmekte olan Sünni İslam sentezi içinde Şiiliğin erimesinin önlenmesinde de paha biçilmez olduğu anlaşıldı. Aynı zamanda, hem *nass*ın hem ilmin kalıtsal ve Allah vergisi özniteliklerini vurgulamakla İmam Cafer ehlibeytin kutsallığını Aliilerle, özellikle kendi Hü-

[90] Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 56-57; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 78-79; Muhammad b. Yaqub al-Kulayni (ya da al-Kulini), *al-Usul min al-Kafi*, ed. Ali Akbar al-Ghaffari (Tahran, 1388/1968), cilt 2, s. 217-226. Ayrıca bkz. I. Goldziher, "Das Prinzip der Takijja im Islam," *ZDMG*, 60 (1906), s. 213-226; R. Strothmann ve M. Djebli, "Takiyya," *EI2*, cilt 10, s. 134-136; Corbin, *En Islam*, cilt 1, s. 6, 87, 117; Tabatabai, *Shiite Islam*, s. 223-225; Sobhani, *Doctrines*, s. 150-- 154; E. Kohlberg, "Some Imami-Shii Views on Taqiyya," *JAOS*, 95 (1975), s. 395- 402; ayrıca *Belief and Law in Imami Shiism* (Hampshire, 1991) içinde, makale III.

seyni soyundan imamlarla sınırlamış, Abbasileri ve Alii olmayan bütün Haşimileri dışlamıştı. Hüseyin imameti Hasan'dan miras aldığı için, Hasan'ın soyu hiçbir zaman *nass* imameti iddiasında bulunmamıştı.

İmami Şii imamet öğretisinin temel kavrayışı, Cafer Sadık'tan nakledilen, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub el-Küleyni'nin (ö. 329/940-941)) derlediği en eski İmami Şii hadis külliyatında bulunan ve İsmaililerce, Kadı Ebu Hanife Numan b. Muhammed (ö. 363/974) tarafından çıkarılan en önemli hukuk külliyatında korunan sayısız hadiste cisimleşir.[91] Bu kavrayış, bütün dinsel ve ruhani işlerinde insanların yetkin öğretmeni ve rehberi gibi hareket edecek ilahi kılavuzlu, günahsız ve yanılmaz (masum) bir imama insanoğlunun duyduğu daimi ihtiyaç üzerine kuruluydu. Bunanla birlikte, imam takiye yapabilir ve "son peygamber" olan Muhammed'den farklı olarak vahiy almaz, yeni bir mesaj ve şeriat da getirmez. İmamın dinsel otorite kadar dünyevi liderliğe de hakkı olmasına rağmen, yetkisi fiili yönetimde olmasına ya da yönetimi ele geçirme girişimine bağlı değildir. Bizzat Hazreti Muhammed'in ilahi buyruğa uygun açık bir tayinle (*nass*) Ali b. Ebu Talib'i kendi vasisi ve halefi tayin ettiği ve sahabenin çoğunluğunun bu vasiyeti görmezden gelmekle dinden çıktığı da savunulur. Ali'den sonra imamet, Ali ile Fatıma'nın evlatları arasında, *nass* kuralına göre babadan oğula geçecek; Hasan ve Hüseyin'den sonra Hüseyni soyundan kıyamete kadar devam edecekti. Muhammed'in gizli bilgisinin vârisi de olan bu imama Allah özel ilim bahşetmiştir; Kuran'ın ve İslam şeriatının zahiri ve bâtını anlamlarını ve yanlarını kusursuzca anlama yetisine sahiptir. Aslında yeryüzünde Allah'ın delili (*hüccet Allah*) olan böyle bir imam olmasa, dünya bir an bile var olamaz. Yeryüzünde

---

[91] Bu hadisler, Kulayni'nin *al-Usul min al-Kafi*, cilt 1, s. 168-548'deki mukaddime kitabı *Kitab al-hujja*'da ve Qadi al-Numan'ın *Daaim al-İslam*, ed. A. A. A. Fyzee (Kahire, 1951-1961), cilt 1, s. 14-98'deki *Kitab al-walaya*'da bulunabilir; İngilizce çeviri, *The Pillars of Islam*, çev. Asaf A. A. Fyzee, Ismail K. Poonawala baştan sonra gözden geçirdi (Yeni Delhi, 2002-2004), cilt 1, s. 18-122. Ayrıca bkz. A. Nanji, "An Ismaili Theory of *Walayah* in the *Daaim al-Islam* of al-Qadi al-Numan," D. P. Little, ed., *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes* (Londra, 1976) içinde, s. 260-273; Momen, *An Introduction to Shii Islam*, s. 147-160.

yalnızca iki kişi kalsa bile ikisinden biri imam olur. Bir ve aynı zamanda yalnızca tek bir imam olabilir, ama onun yanında suskun bir halefi (*samit*) bulunabilir. Özetle, imamın yeryüzündeki varlığı o kadar özseldir ki, onu tanıma ve ona itaat etme her müminin mutlak görevi haline gelir. Nitekim İmam Sadık'tan şu ünlü hadis nakledilir: "Her kim kendi zamanının gerçek imamını tanımadan ölürse, kâfir olarak ölür."[92]

Şii düşüncede imamın en önemli ruhani işlevi, Peygamber'in duyurduğu vahyin bâtını anlamını yorumlama işlevi *tevil* olarak bilinir. İmamlara bağlanma anlamına gelen *velayet* terimi de bazen bu anlamda kullanılır. Modern zamanda özellikle H. Corbin'in benimsediği velayet teriminin bu anlamının Batı dillerinde yeterli bir karşılığı yoktur, ama kabaca "erginleme" olarak çevrilebilir.[93] Şii bakış açısına göre, zahiri bir peygamberlik işlevi yerine getiren farklı peygamberlerin yeni şeriat getirmesiyle örtüşen peygamberlik döngüsü (*daire-i nübüvvet*) Hazreti Muhammed'le son bulmuştur, ama sonra, İslami mesajın bâtını, ruhani anlamını açıklamakla bağlantılı erginleme işlevine daimi bir ihtiyaç doğmuştur. Görevi her çağda imametten ayrılmaz tevil (ya da velayet) işlevini yerine getirmek olan kişi, meşru imamdır. İmamlar bu işlevleriyle veliyullah yani Allah'ın sevgili kulu olurlar. Göreceğimiz gibi, tevil kavramı bütün din kitaplarında ve akaidinde ayrı zahiri ve bâtını boyutların varlığına inancı doğrular; gizli ve gerçek anlamlarını manen idrak etmeyi ve göstermeyi zorunlu kılar. İmamın rolünün özü ve Şii İslamda bâtınıliğe ve irfana verilen genel önemin gerekçesi burada yatar. Şii bâtınilik en tam gelişimini İsmailiilikte bulmuştur.

Son olarak, Cafer Sadık'ın imametinin gücüne katkıda bulunan bir faktör de, etrafındaki düşünür çevresinin faaliyetleriyle

---

92 Al-Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 376-377.

93 Diğer Batılı bilim insanlarından çok H. Corbin, kutsallık ve vasilik anlamına gelen *vilayet* teriminden ayırt edilen *velayet* konusunun çeşitli yanlarını araştırdı; özellikle bkz. "L'imam caché," s. 87 vd.; *Histoire*, s. 45 vd., 59- 62, 66-70, 78-92; "De la philosophie prophétique en Islam Shiite," *EJ*, 31 (1962), s. 67 vd., 78-91; "Sur la notion de "walayat" en Islam Shiite," J. P. Charnay, ed., *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain* (Paris, 1966) içinde, s. 38-47; "Imamologie et philosophie," Fahd, ed., *Le Shiisme Imamite* içinde, s. 161-172 ve *En Islam*, cilt 1, s. 39 vd., 51, 235-284.

ve kendi taraftarları içinde daha aşırılıkçı düşünce eğilimlerini terbiye etme yeteneğiyle ilgiliydi. İmam Cafer, zamanın entelektüel konularını ve sorunlarını ele alan aktif bir âlim grubunu etrafında topladı. Bu kişilerin pek çoğu, Cafer'in taraftarlarının büyük çoğunluğu gibi, Küfe'de yaşamaktaydı; aralarında hem Hüseyni imam soyunun meşruiyetini savunan sıradan İmami Şiiler, hem de daha önceki aşırılıkçı Şiilerin mirasını temsil eden radikal Şiiler vardı. İmam Cafer öğrencilerinin ve arkadaşlarının entelektüel araştırmalarını teşvik ederken, aynı zamanda belli bir itikadi disiplin uygulayarak onları kabul edilebilir sınırlar içinde tutmaya dikkat etti. Biçimsel disiplin, özellikle Mansur tahta çıktıktan sonra, onun Şii karşıtı politikalarına yanıt olarak uygulanmış gibi görünüyor. Sonuç olarak, etrafında bulunan *gulat*ın ve diğer tip düşünürlerin düşüncelerinden Cafer Sadık'ın imameti güç aldı, ama bu tür düşünceler, Cemaat ve Müslüman çoğunluk için kabul edilebilir sınırların ötesine geçmesine izin vermeyecek şekilde denetim altında da tutuldu ve birbiriyle uzlaştırıldı. Bu politikanın, Hüseyni soyundan Alii imamların Şiilerce en yaygın biçimde kabul edilmesinde paha biçilmez olduğu da anlaşıldı.

Cafer'in yakın arkadaşları arasında, esas olarak hukuki sorunlara yoğunlaşan çok sayıda fakih-muhaddis dışında,[94] zamanın en ünlü kelamcıları (mütekellim) da vardı. Bunlardan Zürare b. Ayen, Mümin et-Tak, Hişam b. Salim el-Cevaliki, Ali b. İsmail el-Meysemi ve her şeyden önce İmami kelamın en önde gelen temsilcisi Hişam b. Hakem gibi kelamcılar, İmami imamet anlayışının biçimlenmesine önemli katkılarda bulundu.[95] Cafer Sadık'ı üstadı

---

[94] Bkz. al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 167, 251-252, 316-317, 345, 352, 375, 382-383; al- Najashi, *al-Rijal*, s. 10, 92, 103-104, 148-149,154; al-Tusi, *Rijal*, s. 142-341; Ibn Shahrashub, *Manaqib al Abi Talib* (Bombay, 1313/1896), cilt 5, s. 55 ve Jafri, *Origins*, s. 309-310.

[95] Al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 133-161, 185-191, 213, 255-280, 281-285; al-Najashi, *al-Rijal*, s. 176, 228, 304-305; al-Tusi, *Fihrist*, s. 141-143, 212, 323, 355-356 ve Ibn Shahrashub, *Maalim*, s. 115. Ayrıca bkz. Jafri, *Origins*, s. 305-308; T. Fahd, "Gafar as.-Sadiq et la tradition scientifique Arabe," Fahd, ed., *Le Shuisme Imamite* içinde, s. 131- 141; W. Madelung, "The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Asharite Kalam," P. Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology* (Albany, NY, 1979) içinde, s. 120-139; ayrıca *Religious Schools* içinde, makale VIII; "Hisham b. al-Hakam," *EI2*, cilt 3, s. 496-498.

kabul eden ve erken Şii *gulat*ın irfaniyesinden büyük ölçüde etkilenen ünlü simyacı Cabir b. Hayyan'dan ayrıca söz etmek gerekir. Ona atfedilen külliyatın yazarı epeyce tartışma konusu olmuştur. Alfabe harflerinin esrarengiz özelliklerinin önemli bir rol oynadığı bu eserlerden bazıları, daha sonraki zamanlarda İsmaililere yakın çevrelerce üretilmiş olabilir.[96] Cafer Sadık'ın grubunun zengin ve değişik entelektüel yaşamına katkıda bulunan dikkate değer *gulat* da vardı. Bunların arasında yalnızca, Jafri'nin sözde yarı-*gulat* arasında saydığı[97] Cabir el-Cufi (ö. 128/745-746)[98] gibi bireyler değil, erken *gulat*ın en ünlüsü Ebu'l-Hattab b. Ebu Zeyneb Miklas el-Ecda el-Esedi de vardı.

Küfeli ve Esed kabilesinin bir *mevla*sı olan Ebu'l-Hattab, muhtemelen, özel olarak bâtıni tipte, yani ezoterik ve gnostik bir hareket örgütleyen ilk Şiiydi.[99] Epey bir süre Cafer Sadık'ın yakınında oldu

---

96 J. Ruska, "Gabir ibn Hajjan und seine Beziehungen zum Imam Gafar as-Sadiq," *Der Islam*, 16 (1927), s. 264-266; ayrıca "The History of the Jabir Problem," *Islamic Culture*, 11 (1937), s. 303-312; P. Kraus, "Dschabir ibn Hajjan und die Ismailijja," *Der Zusammenbruch der Dschabir-legende, Dritter Jahresbericht des Forschungs- Institut für Geschichte der Naturwissenschaften* (Berlin, 1930) içinde, s. 23-42; ayrıca P. Kraus, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen imfrühen Islam*, ed. R. Brague (Hildesheim, 1994) içinde, s. 27-46; H. Corbin, "Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan," *EJ*, 18 (1950), özellikle s. 47-86; ayrıca H. Corbin, *L'alchimie comme art hiératique* (Paris, 1986) içinde, s. 145-182; ayrıca *Histoire*, s. 184-190; F. Sezgin, "Das Problem des Gabir ibn Hayyan im Lichte neu gefundener Handschriften," *ZDMG*, 114 (1964), s. 255-268; ayrıca *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967-), cilt 4, s. 132-269; P. Kraus ve M. Plessner, "Djabir b. Hayyan," *EI2*, cilt 2, s. 357-359.

97 Jafri, *Origins*, s. 301-303.

98 Al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 191-198, 373, 485; al-Najashi, *al-Rijal*, s. 93-94; Halm, *Islamische Gnosis*, s. 96 vd.; W.Madelung, "Djabir al-Djufi," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 232-233.

99 Ebu'l-Hattab, düşünceleri ve çeşitli Hattabi gruplara ilişkin en ayrıntılı anlatımlar için bkz. al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 37-41, 58-60; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 50-55, 63-64, 81-82 ve al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 224-226, 228, 290-308, 324, 344, 352-353, 365-366, 370, 482-483, 528-529, 571. Ayrıca bkz. Muhammad b. Yaqub al-Kulayni, *al-Rawda min al-Kafi*, ed. M. B. al-Bihbudi ve A. A. al-Ghaffari (Tahran, 1397/1977), cilt 2, s. 42-43; al-Ashari, *Maqalat*, s. 10-13; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 236-237; çev. Halkin, s. 62-66; Ibn Hazm, *al-Fisal*, cilt 4, s. 187; Friedlaender, "Heterodoxies," s. 68-69; ayrıca "Heterodoxies: Commentary," s. 95-96, 111-113; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 179-181; çev. Kazi, s. 154-155; Lewis, *Origins*, s. 32 vd.;

ve imam, Medine'den arada bir ziyarete gittiği Küfe'ye onu baş dai olarak atamıştı. Ebu'l-Hattab Hattabiyye olarak bilinen taraftarlar edinirken, İmam Cafer'in gayretli bir talebesi olarak kaldı ve başka aşırı görüşler savunmanın dışında, onunla ilgili abartılı iddialarda da bulundu. Beklendiği gibi, bu açık sözlü talebe, sakin imam için sonunda katlanılmaz ölçüde tehlikeli hale geldi. Dolayısıyla görünüşe bakılırsa, imamın oğullarından birini, kendi eylemci görüşlerine ve hedeflerine duyarlı İsmail'i bulan Ebu'l-Hattab, Cafer Sadık tarafından yanlışa düşmekle suçlandı ve açıkça lanetlendi. Muhtemelen Mansur'un Zilhicce 136/Haziran 754'te tahta çıkışından kısa süre sonra gerçekleşen bu olay, imamın taraftarları arasında büyük bir şaşkınlığa neden oldu. Kısa süre sonra, 138/755-756'da Ebu'l-Hattab'ın yetmiş coşkulu destekçisi, suçlanan liderleriyle birlikte, bilinmeyen koşullar altında ve muhtemelen isyan amacıyla Küfe Camiinde toplandı. Daha sonra Hasani kardeşlerin isyanını ezen Küfe Valisi İsa b. Musa'nın askerlerinin saldırısına uğradılar ve katledildiler. Ebu'l-Hattab tutuklandı ve valinin emriyle çarmıha gerildi. Sonuna kadar Cafer Sadık'a sadık kalan Ebu'l-Hattab ölünce, Nevbahti ve Kummi'nin yeni doğan İsmailiyye ile özdeşleştirdiği Hattabiyye, birkaç gruba bölündü. Hattabilerin bir kısmı, İsmailiyyeye adını veren İsmail b. Cafer'e ve İsmail b. Cafer'in oğlu Muhammed b. İsmail'e bağlandı. Bir sonraki bölümde bu gelişmeler daha ayrıntılı tartışılıyor. Burada, Ebu'l-Hattab, ilk Hattabiyye ve İsmail ile birlikte, ön-İsmaililiğe yol açan dolaysız ortamı ele almakta olduğumuzu söylemek yeter.

Ebu'l-Hattab'ın ve ilk Hattabilerin savunduğu öğretiler hakkında yalnızca parçalı bilgiler vardır. Kovulmadan önce Ebu'l-

---

ayrıca "Abu'l-Khattab," *EI2*, cilt 1, s. 134; W. Ivanow, *Alleged Founder of Ismailism*, s. 113- 137; H. Corbin, *Etude préliminaire pour le "Livre réunissant les deux sagesses" de Nasir-e Khosraw* (Tahran-Paris, 1953) s. 14 vd.; ayrıca "Une liturgie Shiite du Graal," *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri Charles Puech* (Paris, 1974) içinde, özellikle s. 83-93; ayrıca H. Corbin, *L'Iran et la philosophie* (Paris, 1990) içinde, s. 190-207; İngilizce çeviri, "A Shiite Liturgy of the Grail," H. Corbin, *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, çev. J. Rowe (Berkeley, 1998) içinde, s. 173-204; Halm, *Islamische Gnosis*, s. 199-217; A. A. Sachedina, "Abu'l-Khattab," *EII*, cilt 1, s. 951- 952; ayrıca "Abu'l-Kattab," *EIR*, cilt 1, s. 329-330; H. Ansari, "Abu'l-Khattab," *GIE*, cilt 5, s. 432-436; W. Madelung, "Khattabiyya," *EI2*, cilt 4, s. 1132- 1133.

Hattab, iddiaya göre, kendisine mucizevi içerimleriyle birlikte *ism-i azam*ı (Allah'ın en büyük adı) öğreten İmam Cafer'in vekili ve vasisi olduğunu iddia etti. Ebu'l-Hattab ve talebeleri, diğer *gulat* gibi geniş konular üzerinde kurgusal düşünmek dışında, ruhani derecelendirmeyle ve ruhani benimsemeyle özellikle ilgilenmiş gibi görünüyorlar. İnsanları melekler, peygamberler, ilahi elçiler, hatta tek Allah'a eş koşmamak yalnızca onun temsilcisi olmak koşuluyla tanrı olarak derecelendirdiler. Ebu'l-Hattab'ın, her zaman biri konuşan (*natık*) ve diğeri suskun (*samit*) iki peygamber bulunması gerektiğini öğrettiği söylenir. Muhammed'in zamanında Muhammed konuşan, Ali suskun peygamber olmuştu; şimdi de Cafer konuşan, Ebu'l-Hattab suskun peygamberdi. İlk Hattabiler, imamların miras aldıkları nur nedeniyle tanrısallığını vaaz ettiler. Kuran'ın ve kutsal buyrukların bâtını tevilini vurguladıkları da söylenir –İsmaililerin benimsediği ve geliştirdiği bir yöntem. Kozmogonide (*kiyaniyyat*) Mugire'nin tanıttığı şekliyle alfabe harflerinin yerine, onlara karşılık gelen sayısal değerler kullandılar. Ebu'l-Hattab'ın tanıttığı ya da ona atfedilen terminolojilerden ya da düşüncelerden bazıları, Hattabiler gibi bâtınilikle, devircilikle, makamcılıkla ve teville meşgul olan ilk İsmaililerce de benimsendi.

Cafer Sadık, Alii davanın sadık taraftarları için yenilgiler, trajediler ve şehadetle geçen on yıllardan sonra Şii duygulara işte bu koşullarda seslendi. Bu koşullar Cafer Sadık'ın imametinin güçlenmesine yararken, aynı zamanda İmami Şiiliği de ayrı bir kimlik edinme yoluna soktu. Hem Oniki İmamcıların hem de İsmaililerin kabul ettiği son imam olan, Oniki İmamcıların altıncı, İsmaililerin beşinci imam saydığı Ebu Abdullah Cafer b. Muhammed es-Sadık, Şiiliği pekiştirdikten ve daha ileri itikadi gelişimi için sağlam bir temel attıktan sonra, 148/765'te öldü (ya da bazı Şiilere göre, Halife Mansur'un emriyle zehirlendi). Medine'de Bâki mezarlığında babasının, dedesinin ve Hasan b. Ali'nin yanına gömüldü; türbeleri, modern zamanda Vehhabiler tarafından yıkılıp yok edildi. İmam Cafer Sadık'ın vârisi konusunda çıkan anlaşmazlık, taraftarları içinde tarihsel bölünmelere yol açtı ve daha sonra Şii İslamın İsmaili kolu olarak adlandırılan cemaatin başlangıcına işaret etti.

3

ERKEN İSMAİLİLİK

Erken İsmaililik ya da İsmaili tarihinde Fatımi öncesi dönem, bütün İsmaili tarihin en karanlık evrelerinden biridir. Bu dönem, hareketin 2./8. yüzyılın ortasında ön-İsmaili kökeninden 297/909'da Fatımi halifeliğinin kurulmasına kadar uzanır –neredeyse yüz elli yıllık bir dönem. Şiiliğin bu kolunun başarısına ve entelektüel gelişimine katkıda bulunan ilk İsmaililerin öğretileri ve tarihi hakkında çok az güvenilir bilgi vardır. Bunun bir sonucu olarak, erken İsmaililiğin birçok yanı, bazı temel konularla ve olaylarla ilgili modern bilim insanları arasında uzlaşmaz görüş ayrılıklarına neden olan bir sis perdesiyle örtülü olmaya devam etmektedir.

Erken İsmaililiği incelemenin özel güçlükleri, kısmen, oluşma sürecinde olan Şii İsnaaşeriyye ve İsmailiyye cemaatlerinin ağır baskı altında olduğu ve korunmak için takiyeye başvurmak zorunda kaldığı erken Abbasi döneminde Şiilikle ilgili doğru bilgi kıtlığından kaynaklanır. Ancak daha önemlisi, esas güçlük, bu dönemden çok az sayıda sahici İsmaili kaynağın bugüne kalmış olmasından kaynaklanır. Çok büyük olasılıkla, son derce düşmanca bir ortamda yaşayan ilk İsmaililer hacimli bir literatür ortaya çıkarmayıp, onun yerine öğretilerini esas olarak sözlü yaymayı tercih ettiler. İsmaili literatürün modern yeniden keşfi, bu kuşkuyu doğrulamaktadır. Öyle görünüyor ki, ilk İsmaililer esas olarak cemaatin en güvenilir üyeleri arasında dolaştırılan az sayıda yazılı inceleme çıkarmış. Bunlarda bile yazarların kimliğini gizlemek için çok çaba gösterilmiş. Öyle de olsa, Fatımi öncesi dö-

neme atfedilebilir küçük bir İsmaili metinler derlemesi bugüne ulaşmıştır. Ne var ki, daha sonraki İsmaili eserlerde olduğu gibi, bu erken metinlerde de, İsmaililiğin ilk evresi büyük bir muğlaklıkla ele alınır. Bu ilk evre için, İmami mezhep tarihçileri Nevbahti ve Kummi'nin 286/899'dan önce yazılan kısa anlatımları, ana bilgi kaynağımızı oluşturmaktadır. Konuyla ilgili modern bilimsel araştırmaların sonuçları da, erken İsmaili tarihe ilişkin bilgimizi önemli ölçüde iyileştirdi.

İlk İsmaililer

Bağımsız bir hareket olarak İsmaililiğin tarihi, 148/765'te ölen İmam Cafer Sadık'ın yerini kimin alacağıyla ilgili anlaşmazlığa kadar götürülebilir. Eldeki kaynakların çoğunluğuna göre Cafer Sadık, *nass* kuralına göre ikinci oğlu İsmail'i (İsmailiyyeye adını veren) önceden halefi tayin etmişti. İsmailiyyenin iddialarının temelini oluşturan ve Sadık'ın halefi sorununu zaman içinde halletmesi gereken bu tayinin sahiciliğinden kuşku duyulamaz. Ama kaynakların çoğunluğunda anlatılana göre, İsmail babasından önce öldü ve bu durum, ilahi kılavuzlu bir imamın *nass* gibi can alıcı bir konuda nasıl olup da yanıldığına akıl erdiremeyen Sadık'ın taraftarlarının kafasında bazı soru işaretlerine neden oldu. Bu İmami Şiilerden, Sadık'ın ilminden ve imametinden kuşku duyan bir grup, o daha sağken ondan ayrılmıştı.[1] İsmaili karşıtı kaynaklar, İsmail'in içkiye düşkünlüğünden ötürü haleflik haklarından yoksun kaldığını da ekler. İsmail'in ayyaşlığı ve babası tarafından reddedilmesiyle ilgili bu tür söylentiler, özellikle Oniki İmamcı kaynaklarda anlatılanlar, muhtemelen İsmaili imam soyunu kabul etmeyenlerin daha sonra ortaya attığı uydurmaları temsil eder.[2] Daha sonra Oniki İmamcı Şiiler, İsmail'in üvey kardeşi Musa b. Cafer için böyle bir *nass* bulunduğunu iddia edip bu anlama gelen birçok hadis göstermelerine rağmen, Cafer Sadık'ın İsmail'den sonra başka bir oğlunu tayin edip etmediği kesinlikle

---

1 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 55; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 78 ve Sachedina, *Islamic Messianism*, s. 153-154.

2 Lewis, *Origins*, s. 38-39; Ivanow, *Alleged*, s. 159 ve W. Madelung, "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre," *Der Islam*, 37 (1961), s. 44.

belli değildir.[3] Bununla birlikte gerçek şu ki, İmam Sadık öldüğü sırada İsmail yoktu ve diğer üç oğlu aynı anda haleflik iddiasında bulundu, ama hiçbiri kendinden yana ikinci bir *nass* bulunduğunu inandırıcı bir biçimde kanıtlayamadı. Bunun sonucunda İmam Sadık'ın Şii taraftarları altı gruba bölündü ve bunların ikisi, İsmailiyyenin çekirdeğini oluşturdu.[4]

Küçük bir grup Sadık'ın öldüğüne inanmadı ve Mehdi olarak yeniden ortaya çıkmasını bekledi. Bunlara, liderleri Abdullah (ya da İclan) b. Navus'tan ötürü Navusiyye denildi. Bazıları Musa'nın öz kardeşi, Dibac olarak da bilinen Muhammed b. Cafer'i imam kabul etti ve bunlar da, liderleri Yahya b. Ebu Şümeyt'ten (Sümayt) ötürü Şümeytiyye denildi. Muhammed el-Dibac 200/815'te Abbasi Halifesi Memun'a (198-218/813-833) karşı başarısız bir isyana kalkıştı ve kısa süre sonra 203/818'de öldü. Ama Sadık'ın taraftarlarının çoğunluğu, hayatta olan en büyük oğlu, İsmail'in öz kardeşi Abdullah el-Eftah'ı yeni imam kabul etti. Eftah'ın Eftahiyye ya da Fethiyye olarak bilinen taraftarları, İmam Sadık'tan imametin imamın en büyük oğluna intikal etmesi gerektiği mealinde bir hadis aktardılar. Her neyse, Abdullah babasından yaklaşık yetmiş gün sonra ölünce, destekçilerinin büyük bölümü, daha sonra Kazım denilen ve İmamiyyenin bir kısmı tarafından zaten babasının halefi kabul edilen Musa b. Cafer'in tarafına

---

3 Bkz. al-Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 307-311; al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 451, 462; al- Mufid, *al-Irshad*, s. 436-440, 510 ve Tabatabai, *Shiite Islam*, s. 75, 190, 205, 221; burada ek Oniki İmamcı kaynaklar zikredilir.

4 Şii mezhepler üzerine bugüne kalan en eski İmami eserlerde bu gruplar konu edilir; ilgili pasajlar (daha sonra tartışılacak en eski iki İsmaili grup üzerine olanlar hariç) al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 57, 64-67, 71-72 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 79-80, 86-89 içinde bulunabilir; her ikisi de Hişam b. Hakem'in daha önceki bir anlatımından yararlanır. Ayrıca bkz. al-Ashari, *Maqalat*, s. 25, 27-29; Ibn Hazm, *al-Fisal*, cilt 4, s. 93, 180; Friedlaender, "Heterodoxies," s. 44, 76; ayrıca "Heterodoxies: Commentary," s. 39-40, 41, 50 vd., 114; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 165- 169; çev. Kazi, s. 142-145; Omar, "Some Aspects," s. 178-179; W. M. Watt, "The Reappraisal of Abbasid Shiism," Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb* içinde, s. 638-639, 645 vd.; ayrıca "Sidelights on Early Imamite Doctrine," *Studia Islamica*, 31 (1970), s. 293-298; her iki makale, ayrıca *Early Islam: Collected Articles* (Edinburgh, 1990) içinde; R. Strothmann, "Musa al-Kazim," *EI*, cilt 3, s. 741; ve E. Kohlberg, "Musa al-Kazim," *EI2*, cilt 7, s. 645-648.

geçti. Musa'dan önce Abdullah'ı meşru imam kabul etmeye devam eden İmami Şiiler, 4./10. yüzyıla kadar Küfe'de önemli bir İmami fırka oluşturdular.

Böylece Musa Kazım, Sadık'ın etrafında bulunan Hişam b. Hakem ve başından beri Musa'yı desteklemiş olan Mümin et-Tak gibi en ünlü âlimler de dahil, İmami Şiilerin çoğunluğunun biatını aldı. Daha sonra Oniki İmamcıların yedinci imamı sayılan Musa her türlü siyasal faaliyetten uzak durdu ve babasından daha suskun kaldı. Aslında Sahibü Fah olarak bilinen Hüseyin b. Ali'yi desteklemediği söylenen iki Aliiden biriydi. Abdullah el-Mehdi'nin yeğeninin oğlu ve Hasani Alii olan Sahibü Fah, Hadi'nin kısa halifeliği sırasında (169-170/785-786) Hicaz'da başkaldırdı ve 169/786'da Mekke'ye yakın Fah'ta çok sayıda Alii ile birlikte öldürüldü.[5] Yine de Musa Abbasilerin Şiilere yönelik zulmünden kurtulamadı. Birçok kez tutuklandı ve sonunda, 183/799'da Halife Harun Reşid'in emriyle tutulduğu Bağdat Hapishanesinde öldü (muhtemelen zehirlendi). Musa'nın taraftarlarından bir grup en büyük oğlu Ali b. Musa er-Rıza'nın imametini kabul etti. Halife Memun 201/816'da er-Rıza'yı veliahtı tayin ederek ve ayrıca kızıyla da evlendirerek Abbasiler ile Aliiler arasında bir uzlaşma sağlamaya çalıştı.[6] Ne var ki, çok geçmeden Ali er-Rıza 203/818'de Horasan'da öldü ve taraftarlarının büyük çoğunluğu, doğrudan er-Rıza'nın evlatlarından dört imam daha tanıdı: Muhammed et-Taki (ö. 220/835), Ali en-Naki (ö. 254/868), Hasan el-Askeri (ö. 260/874) ve Muhammed el-Mehdi (d. 255/869). İmamiyyenin bu alt fırkası, İsnaaşeriyye ya da Oniki İmamcı Şia olarak anıldı; bu adlandırma, Ali b. Ebu Talib'le başlayıp, zuhuru hâlâ beklenen *Sahibüzzaman* Muham-

---

5 Bu ayaklanma konusunda bkz. al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 551-568; al-Masudi, *Muruj*, cilt 6, s. 266-268; al Isfahani, *Maqatil*, s. 431 vd., 442-460; Arendonk, *Les débuts*, s. 62-65; Veccia Vaglieri, "Divagazioni su due rivolti Alidi," s. 315-316, 320-322, 335-339, 341-350 ve "al-Husayn b. Ali, Sahib Fakhkh," *EI2*, cilt 3, s. 615-617.

6 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 67, 72 vd.; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 89 ve 93 vd.; al- Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 311-319; al-Isfahani, *Maqatil*, s. 561-562;Tabatabai, *Shiite Islam*, s. 63-64, 205-207; Laoust, *Schismes*, s. 98-100; F. Gabrieli, *al- Mamun e gli Alidi* (Leipzig, 1929), s. 35 vd.; B. Lewis, "Ali al-Rida," *EI2*, cilt 1, s. 399-400; W. Madelung, "Ali al-Reza," *EIR*, cilt 1, s. 877-880. Bugün Horasan'ın başkenti Meşed'de bulunan İmam Rıza'nın türbesi, İran'daki en kutsal Şii türbedir.

med b. Hasan el-Mehdi ile son bulan Oniki İmamlık diziyi kabul eden İmamilere işaret eder.[7]

İmam Sadık'ın İmami Şii taraftarları arasından, İsmail b. Cafer'in iddialarını destekleyen ve en eski İsmailileri oluşturan iki grup daha çıktı. Küfeli olan bu gruplar, daha önce İmamiyyenin İsmail yanlısı ya da ön-İsmaili hizipleri olarak var olmuştu. Ama bu gruplar ancak Sadık'ın ölümünden sonra İmamiyyeden koptular. Babası sağken İsmail'in öldüğünü kabul etmeyen bir grup, onun Sadık'tan sonraki gerçek imam olduğunu, sağ kaldığını ve Mehdi olarak geri döneceğini savundu. Bu Şiiler, bir imam olarak her sözü hakikat olan Sadık'ın İsmail'in imameti tevarüs hakkını geçersizleştirecek bir şey yapmadığını, dolayısıyla İsmail'e biatten vazgeçmeleri için hiçbir neden olmadığını belirterek iddialarını savundular. İmam Sadık'ın, güvenliğinden endişe ettiği için sakladığı oğlunu korumak için bir hile olarak İsmail'in öldüğünü duyurduğuna inandılar. Nevbahti ve Kummi, İsmail'i İmam-Mehdi kabul eden bu grubun mensuplarına "saf İsmailiyye" (*el-İsmailiyyetü'l-halisa*) diyor.[8] Daha sonraki bazı mezhep tarihçileri, özellikle Şehristani bu grubu, imam silsilesini İsmail'le

---

7 4./10. yüzyılın ilk yarısında Oniki İmam öğretisinin formülasyonuyla birlikte, İmami Şii imamet öğretisi, nihai önemli niteliğini kazandı. Oniki İmamcı Şiiliği daha önceki İmamiyyeden ayırt eden şey, Oniki İmamlık bir diziye bu inançtır. Nevbahti, *Firaq*, s. 90-93, Kummi, *al-Maqalat*, s. 102-106 ve Küleyni'nin, *al-Usul*, cilt 1, s. 328 vd. yansıttığı bu inanç, daha sonra İbn Babaveyh olarak da bilinen Şeyh Saduk (ö. 381/991), Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve başkaları tarafından geliştirildi. Oniki İmamcıların öne çıkmasıyla birlikte, İsmaililer de kendilerine İmami Şii demelerine rağmen,İmamiye ve İsnaaşeriye terimleri giderek eşmanlamlı halge geldi. Bkz. Laoust, *Schismes*, s. 146 vd., 181-184; Watt, *Formative Period*, s. 274-278; Nasr, *Ideals*, s. 150-153, 160 vd.; ayrıca "Ithnaashariyya," *EI2*, cilt 4, s. 277- 279; E. Kohlberg, "From Imamiyya to Ithna-ashariyya," *BSOAS*, 39 (1976), s. 521-534; ayrıca *Belief and Law* içinde makale XIV ve Sachedina, *Islamic Messianism*, s. 39-179. Bu Oniki İmamla ilgili kısa biyografik notlar için bkz. al- Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 452-458, 461-525; al-Mufid, *al-Irshad*, s. 279-568; Tabatabai, *Shiite Islam*, s. 190-211, 220-222; Halm, *Shiism*, s. 28 vd.; "Askari," *EIR*, cilt 2, s. 769; J. Eliash, "Hasan al-Askari," *EI2*, cilt 3, s. 246-247; W. Madelung, "Ali al-Hadi," *EIR*, cilt 1, s. 861-862. Corbin'in birçok eseri, Oniki İmamcı Şiilik araştırmaları bakımından çok değerlidir.

8 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 57-58 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 80. Ayrıca bkz. Abu Hatim al-Razi, *Kitab al-zina*, bölüm 3, ed. A. S. al-Samarrai, *al-Ghuluww wa'lfiraq al-ghaliya* (Bağdat, 1988) içinde, s. 287-289.

bitirenler anlamında *el-İsmailiyyetü'l-vakife* olarak adlandırır.[9]

Sadık sağken İsmail'in öldüğünü doğrulayan ve Muhammed b. İsmail'i imam kabul eden ikinci bir İsmail yanlısı Şii grup vardı. İsmail'in meşru halefinin Muhammed b. İsmail olduğunu, İmam Sadık'ın İsmail ölünce onu imam tayin ettiğini savunuyorlardı. Muhammed b. İsmail'in bu taraftarlarına göre, İmam Hasan ve Hüseyin'den sonra imamet kardeşten kardeşe geçemezdi. Musa'nın ve İsmail'in diğer kardeşlerinin hak taleplerini, onlara göre Ali b. Hüseyin Zeynelabidin'e karşı sahte imamet iddiasında bulunan Muhammed b. Hanefiyye'yi bu nedenle reddettiler. İmami mezhep tarihçileri bu gruba, İsmail'in bir *mevla*sı olan ve liderleri olduğu iddia edilen el-Mübarek'ten ötürü Mübarekiyye diyor.[10] Oysa Ivanow,[11] başka kaynakların yanı sıra 4./10. yüzyılın ünlü İsmaili daisi Sicistani'den bazı pasajlara dayanarak Mübarek'in bizzat İsmail'in lakabı olduğunu gösterdi.[12] Anlaşılan, Mübarekiyye başlangıçta İsmail'in imametini savununlardı ve Sadık'ın ölümünden sonra, İsmail'i destekleyenlerin büyük çoğunluğu Muhammed b. İsmail'in safında toplandı ve yeni imam olarak onu kabul etti. Aynı zamanda İsmail geriye dönük olarak

---

9 Al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 27, 167-168; çev. Kazi, s. 23, 144; çev. Gimaret, cilt 1, s. 491-492. Ayrıca bkz. Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary," s. 26, 40, 51.

10 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 58 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 80-81. Ayrıca bkz. al-Ashari, *Maqalat*, s. 26-27; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 46-47; çev. Seelye, s. 65-66; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 27-28, 168, 191 vd.; çev. Kazi, s. 23, 144, 163 vd.; al-Mufid, *al-Irshad*, s. 431; al-Tusi, *Rijal*, s. 310.

11 Ivanow, *Alleged*, s. 108-112.

12 Bkz. Abu Yaqub al-Sijistani, *Ithbat al-nubuat (al-nubuwwat)*, ed. A. Tamir (Beyrut, 1966), s. 190. İlk Fatımi halifenin Yemen'deki İsmaililere gönderdiği bir mektupta da İsmail'in takma adı olarak Mübarek'ten söz edilir. Cafer b. Mansurü'l-Yemen'in *el-Ferâiz ve hududü'd-din* adlı eserinde yer altığı şekliyle bu mektup, Husayn F. al-Hamdani tarafından *On the Genealogy of Fatimid Caliphs* (*Fatımi Halifelerin Şeceresi*; Kahire, 1958) olarak çevrildi ve yayımlandı; bundan sonra *Genealogy* olarak belirtilecek. Mübarek'le ilgili pasaj özgün metinde s. 10'da, çeviride s. 12'de bulunmaktadır. Bu mektubun daha kesin bir çevirisi ve analizi, ayrıca erken İsmaili imamların soyuna ilişkin ilginç bir hipotez için bkz. A. Hamdani ve F. de Blois, "A Re-examination of al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs," *JRAS* (1983), s. 173-207.

imamlığa terfi etmeliydi.[13] Her neyse, yeni belirmeye başlayan İsmailiyyenin ilk adının Mübarekiyye olduğu kesindir.

Kummi *el-İsmailiyyet'ül-halise*yi Hattabiyye ile özdeşleştirir ve Nevbahti'nin de benzer bir açıklaması vardır.[14] Dahası, Hattabilerin yeni doğmakta olan İsmailiyye üzerindeki etkisini göstermeye kararlı olan her iki yazar, Ebu'l-Hattab'ın ölümünden sonra bir grup taraftarının, İmam Sadık'ın ruhunun Ebu'l-Hattab'a ve ondan da Muhammed b. İsmail'e geçtiğini iddia ederek, Muhammed b. İsmail'in destekçilerine katıldığını bildirir.[15] Daha sonraki birçok kaynak da, ilk İsmaililer ile Hattabiler arasındaki yakın bağlantılardan söz eder.[16] *El-İsmailiyyetü'l-halise* ile bir yanda Mübarekiyye ve diğer yanda Hattabiyye arasındaki ilişkinin tam mahiyeti, hâlâ oldukça karanlıktır. Bununla birlikte, İmam Sadık'ın izleyicileri içinde yer alan bütün bu grupların, İsmaililiğin içinden çıktığı ortamı sağlayan eylemci Şiilerden oluştuğu kesindir.

İsmail ile ilgili çok az biyografik ayrıntı vardır. İsmaililer için o altıncı imamdır. Haliyle ona büyük saygı duyarlar, ama ne yazık ki, *Uyunü'l-ahbar* gibi İsmaili kaynaklar onunla ilgili tarihsel değerde çok az bilgi içerir. Diğer yanda, Şii gruplar konusunda Sünnilerden daha bilgili olan Oniki İmamcı kaynaklar, esas olarak İsmail'e ve onun adına öne sürülen iddialara düşmandır. Sadık'tan sonra imam olarak Musa Kazım'ı kabul eden Oniki İmamcılar, İsmail'e karşı Musa'nın haklarını savunmakla ilgilenir.[17] Hakkındaki bilgimiz son derece sınırlı olan İsmail'e yapılan

---

13 Bkz. al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 62 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 84; doğmakta olan İsmailiyyeye en eski Zeydi göndermeden, Zeydi İmam Kasım b. İbrahim'in (ö. 246/860) *er-Red ale'r-Ravâfiz* başlıklı bir incelemede yaptığı göndermeden de bu anlaşılabilir, aktaran Madelung, "Imamat," s. 46.

14 Al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 81 ve al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 58-59, burada el-İsmailiyye grubu, el-Hattabiyye ile özdeşleştirilir. Bununla birlikte, Nevbahti el-İsmailiyye denilen bir grubu tartışmadığını göre, anlaşılan Kummi gibi o da İsmailiyye adlandırmasıyla, eserinde konu edilen iki ön-İsmaili gruptan biri olan *el-İsmailiyye el-Halise* grubuna işaret ediyor.

15 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 60-61 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 83.

16 Bkz. Lewis, *Origins*, s. 33-35.

17 Bkz. al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 90 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 103, burada İsmail'in ve Muhammed b. İsmail'in iddiaları reddedilir; ayrıca bkz. İsmail'i içkiye meyilli olmakla suçlayan al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 473-474.

Oniki İmamcı göndermelerden yararlanırken, bu çekinceleri akılda tutmak gerekir.

Ebu Muhammed İsmail b. Cafer (el-Mübarek) ve öz kardeşi Abdullah, İmam Sadık'ın İmam Hasan b. Ali'nin torunu olan ilk karısı Fatıma'dan olan en büyük oğullarıydı. Fatıma sağ olduğu sürece Sadık'ın ikinci bir eş almadığı söylenir. Bunun bir sonucu olarak, bir yanda Abdullah ve İsmail ve diğer yanda Sadık'ın Hamide adlı bir cariyeden olan oğulları Musa, İshak ve Muhammed arasında önemli bir yaş farkı vardı. İsmail'in doğum tarihi bilinmiyor ama görüşüne bakılırsa, Sadık'ın ikinci oğluydu, 80 ile 83/699-702 arasında doğdu ve 128/745-746'da doğan Musa'dan yaklaşık yirmi beş yaş büyüktü. Bu yüzden İsmail'in İslamın ikinci yüzyılının ilk yıllarında doğmuş olması olası görünüyor.[18] İsmail'in tam ölüm tarihi ve koşulları da bilinmiyor. Bazı İsmaili yazarlara göre İsmail, İmam Sadık'tan sonra yaşadı. Bununla birlikte, kaynakların çoğunluğu babasından önce Medine'de öldüğünü ve Bâki mezarlığına gömüldüğünü bildirir. Hindistanlı İsmaili yazar Hasan b. Nuh el-Behruci 904/1498'de İsmail'in mezarını ziyaret ettiğini anlatır.[19] Birçok İsmaili ve İsmaili olmayan kaynak, İsmail'in

---

16 Bkz. Jafar b. Mansur al-Yaman, *Asrar al-nutaqa*, W. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* (Londra, 1942) içinde, metin s. 98, çeviri s. 295, bundan sonra *Rise* olarak anılacak; Jafar b. Mansur al-Yaman, *Sarair wa-Asrar al-nutaqa*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1984), s. 256-257, 258; al-Qadi al-Numan, *Sharhal-Akhbar*, ed. S. M. al-Husayni al-Jalali (Kum, 1409-1412/1988-1992), cilt 3, s. 302, 309- 310; Idris Imad al-Din, *Uyun al-Akhbar*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1973-1984), cilt 4, s. 332-350 ve F. Daftary, "Esmail b. Jafar al-Sadeq," *EIR*, cilt 8, s. 625-626. Arif Tamir, İsmail'in doğum tarihinin 101/719-720 olduğunu söyler, *al-Imama fi'l-Islam* (Beyrut, 1964?), s. 180; M. T. Danishpazhuh'un andığı İsmaili kaynaklarda da aynı tarih tekrarlanır: "Dhayli bar tarikh-i Ismailiyya," *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tabriz*, 18 (1345/1966), s. 21. Ama M. Ghalib biyografik eserinde 110/728-729 yılından söz eder; *Alam al-Ismailiyya* (Beyrut, 1964), s. 161–kitap yanlışlarla doludur.

19 Hasan b. Nuhal-Bharuchi, *Kitab al-azhar*, Adil al-Awwa, ed., *Muntakhabat Ismailiyya* (Şam, 1958) içinde, s. 234-235. Muhammad Husayn Farahani'ye göre, *Safar-nama*, ed. H. Farman-Farmaiyan (Tahran, 1342/1963), s. 288; İngilizce çeviri, *A Shiite Pilgrimage to Mecca 1885-1886*, ed. ve çev. H. Farmayan ve E. L. Daniel (Austin, 1990), s. 274, 1885'te İsmail'in mezarı vardı ama daha sonra Vehhabiler tarafından, Bâki mezarlığında bulunan diğer Alii imamların mezarlarıyla birlikte yok edildi.

cenaze töreni sırasında ve öncesinde İmam Sadık'ın ölü oğlunun yüzünü bilerek etraftakilere göstermeye çalıştığını anlatır;[20] ama aynı kaynakların bazıları, hemen sonrasında İsmail'in Basra'da görüldüğünü de anlatır. Bunların dışında İsmail'in biyografisiyle ilgili tartışmasız olgu sayısı çok azdır. Kaşi, İsmail'in babası adına hareket edip, Cafer Sadık'ın aşırılıkçı taraftarlarından Mualla b. Huneys'in öldürülmesine karşı çıkışıyla ilgili bir olayın birkaç versiyonunu anlatır.[21] Mualla'nın İmamı çok öfkelendiren idamını Medine valisi Davud b. Ali emretmişti. Vali 133/750'de yalnızca birkaç ay görev yaptığına göre, İsmail'in o yıl hâlâ sağ olduğu sonucu çıkarılabilir. Bir kaynak ölüm tarihini Hicri 133 yılı olarak verir.[22] Bununla birlikte diğer kaynaklar, en geçi 145/762-763 olmak üzere, daha sonraki tarihlerden söz eder.[23] Ayrıca İsmail'in ölümüyle ve cenaze töreniyle ilgili anlatımlarda, Abbasi halifesi

---

20 Jafar b. Mansur al-Yaman, *Asrar*, Ivanow *Rise* içinde, metin s. 103-104, çeviri s. 301-302; ed. Ghalib, s. 262; Idris, *Uyun*, cilt 4, s. 334; ayrıca *Zahr al-maani*, Ivanow, *Rise* içinde, metin s. 47 vd., çeviri s. 232 vd.; ed. M. Ghalib (Beyrut, 1991), s. 200-201 ve al-Mufid, *al-Irshad*, s. 431. Ünlü İranlı tarihçi Reşidüddin de bu hikâyeyi anlatır, *Camiu't-tevarih: Kısmet-i İsmailiyan*, ed. M. T. Danishpazhuh ve M.Mudarrisi Zanjani (Tahran, 1338/1959), s. 10, bundan sonra *Ismailiyan* olarak anılacak.

21 Al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 376-382; ayrıca bkz. Idris, *Uyun*, cilt 4, s. 326-327; al-Najashi, *al-Rijal*, s. 296; al-Tusi, *Fihrist*,s. 334-335; ayrıca *Rijal*, s. 310; Ibn Shahrashub, *Manaqib*, cilt 5, s. 29.

22 Ibn Inaba, *Umdat al-t alib*, s. 233. Zahid Ali de aynı yıldan söz eder, *Tarikh-i Fatimiyyin*, cilt 1, s. 41, 43, 63.

23 Al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 15'te 138/755-756 yılından söz edilir. Diğer kaynaklar İsmail'in ölüm tarihini 145/762-763 olarak verir; bkz. Ala al-Din Ata-Malik Juwayni, *Tarikhi jahan-gusha*, ed. Muhammad Qazvini (Londra, 1912-1937), cilt 3, s. 146 ve Qazvini'nin oradaki yorumu s. 309; İngilizce çeviri, *The History of the World-Conqueror*, çev. John A. Boyle (Cambridge, MA, 1958), cilt 2, s. 643; Reşidüddin, *Ismailiyan*, s. 10 ve Danishpazhuh, "Dhayli' (1345/1966), s. 21. Anonim bir İsmaili risale, *Dastur al-munajjimin*, aktaran de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain*, s. 203, İsmail'in kayıplara karıştığı yıl olarak Hicri 145'ten söz eder. Muhtemelen 5./11. yüzyılın sonuna doğru bir Nizari İsmaili tarafından yazılan bu eser konusunda bkz. P. Casanova, "Un nouveau manuscrit de la secte desAssassins," *JA*, 11 série, 19 (1922), s. 126-135 ve M. Qazvini, *Yaddashtha-yi Qazvini*, ed. İraj Afshar (Tahran, 1332-1354/1953-1975), cilt 8, s. 110-143, hem Casanova hem Qazvini, *Dastur*'un elyazması eşsiz bir kopyasının, Paris'te the Bibliothèque Nationale'de korunduğu, eskiden muhtemelen Alamut'taki ünlü İsmaili kütüphanesine ait olduğu kanısındaydı.

olarak 136/754'te kardeşinin yerine geçen Mansur'un adı anılır. Bu nedenle İsmail'in erken ölümünün 136-145/754-763 arasında, belki daha sonra gerçekleştiği sonucu varmak güvenlidir.

İsmail'in faaliyetleri konusunda, babasının taraftarları arasında bulunan aktivist Şiilerle bağlantılarına zaten işaret edildi. Kaşi'nin naklettiği ve İsmail'in radikal Şiiler arasında sevildiğini ve onlarla, özellikle sarraf Mufaddal b. Ömer el-Cufi ile yakın ilişkisini gösteren birçok rivayetle bu bağlantılar açıkça ima edilir.[24] Aynı zamanda bu rivayetler, Sadık'ın oğlunu felakete sürükleyen radikal Şiilerden duyduğu memnuniyetsizliği de açığa vurur. Birçok eserin yazarı olduğu varsayılan Mufaddal,[25] daha önceki Keysanilerle bağlantılı döngüsel tarihi ve irfani öğretileri aktaran kişiydi. Aynı zamanda Sadık'ın aşırılıkçı talebelerindendi ve başlangıçta Ebu'l-Hattab'ın arkadaşıydı. İmam Sadık Ebu'l-Hattab'ı reddettikten sonra Hattabiyyenin bölündüğü alt-gruplardan biri olan Mufaddaliyyenin lideri olduğu da söylenir.[26] Bununla birlikte, diğer dört Hattabi alt-gruptan farklı olarak Mufaddaliyye, Ebu'l-Hattab'ı reddetti. Cafer Sadık, Mufaddal hakkında eleştirel açıklamalarda bulunmasına rağmen, Hattabi liderlere yaptığı gibi, onu hiçbir zaman açıkça suçlamadı. Aslında Cafer Sadık'ın Mufaddal'ı Küfeli taraftarlarına ya da en azından aralarında Ebu'l-Hattab'ı

24 Al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 217-218, 321, 325-326, 354-356, 390; bu rivayetlerden bazılarını W. Ivanow inceler, "Imam Ismail," *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, NS, 19 (1923), s. 305-310.

25 Mufaddal b. Ömer el-Cufi'ye atfedilen bu tür eserler arasında en ünlüsü, *Kitabü'l-heft ve'l-ezille*'dir, ed. A. Tamir ve Ign. A. Khalifé (2. bs., Beyrut, 1970), ayrıca ed. M. Ghalib (4. bs., Beyrut, 1983); kısmi Almanca çeviri, Halm, *Islamische Gnosis* içinde, s. 240-274, İmam Sadık'ın görüşlerini anlatır. Bkz. Ivanow, *Guide*, s. 30, burada yanlış bir biçimde Mufaddal'ın 145/762'de idam edildiği ifade edilir; ayrıca Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 59, 64, 101; L. Massignon, "Esquisse d'une bibliographie Nusayrie," *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud* (Paris, 1939), cilt 2, s. 914-915 içinde ve Daftary, *Ismaili Literature*, s. 163.

26 Mufaddal ve grubu konusunda bkz. al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 321-329, 509, 530-531; al-Najashi, *al-Rijal*, s. 295-296; al-Tusi, *Fihrist*, s. 337; ayrıca al-Tusi, *Rijal*, s. 314, 360; al-Ashari, *Maqalat*, s. 13, 29; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 236; çev.Halkin, s. 65; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 168; çev. Kazi, s. 144; ayrıca bkz. H. Halm, "Das Buch der Schatten. Die Mufaddal Tradition der Gulat und die Ursprunge des Nusairiertums," *Der Islam*, 55 (1978), s. 219-267 ve 58 (1981), s. 15-86.

destekleyenlere yol göstermekle görevlendirdiğine, bunun sonucunda imam ile Hattab'ın arasının bozulduğuna dair açıklamalar vardır. Her neyse, daha sonra Mufaddal, Musa Kazım'ın taraftarı oldu ama bazı İmami çevrelerin İsmail'i lanetlemesine destek vermedi ve Musa Kazım'ın imameti sırasında da öldü. Başka bir anlatıma göre İsmail, yine Küfe'de sarraflık yapan aşırılıkçı Şii Bassam b. Abdullah es-Sayrafi'nin de aralarında bulunduğu kişilerle birlikte Abbasi karşıtı bir komploya karıştı.[27] Halife Mansur İsmail'i, İmam Sadık ve Bassam'la birlikte Küfe yakınında bulunan Hira'daki yönetim merkezine çağırdı. Sanık komplocular halifenin huzuruna çıkarıldı; Bassam idam edildi, ama İsmail'e bir şey yapılmadı. Massignon bu olayın tarihini 138/755 yılı olarak verir ve Bassam'ın, iddia edilen komplonun maliyesinden sorumlu olduğunu öne sürer.[28] İmami kaynaklara göre bu olay sırasında da Sadık bu tür faaliyetleri onaylamadığını güçlü bir biçimde ifade etti.

Bütün bu kanıtlar, İsmail ile Sadık'ın etrafındaki radikal çevreler arasında ilişkilerin varlığını doğrular ve genç İsmail'i, imamın muhafazakârlığından ve pasifliğinden hoşnut olmayan Şiiler arasına yerleştirir. Cafer Sadık, kendi payına, Şiiliği sükûnet temelinde pekiştirme çabalarıyla çelişen bu tür faaliyetleri onaylayamazdı. Belirtildiği gibi, bazı İmami kaynaklar en aşırılıkçı Şii gruplardan biri olan erken Hattabiyyeyi doğmakta olan İsmailiyye ile özdeşleştirir. Modern zamanda da bu özdeşleştirme bazı bilim insanlarınca, özellikle Massignon ve Corbin tarafından savunulmuştur.[29] Massignon, Ebu'l-Hattab'ın İsmail'in manevi ya

---

[27] Al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 244-245; ayrıca bkz. al-Najashi, *al-Rijal*, s. 81-82; Lewis, *Origins*, s. 39 ve Omar, "Some Aspects," s. 177.

[28] L. Massignon, "Explication du plan de Kufa," *Opera Minora*, cilt 3 içinde, s. 50. Seffah başkentini 134/752'de El Enbar'da kurmuştu. 136/754'te orada öldü ve sarayına gömüldü. Mansur, iktidara geldikten kısa süre sonra başkenti El Enbar'dan Hire'ye taşıdı; bu durum, İsmail'in ölümünün 136/754'ten sonra gerçekleştiğini söyleyen raporları destekler; ayrıca bkz. Lassner, *Shaping*, s. 155, 158-159.

[29] Bkz. L. Massignon aşağıdaki çalışmaları: "Bibliographie Qarmate," s. 329-330; "Les origines Shiites de la famille vizirale des Banu'l-Furat," *Mélanges Gaudefroy- Demombynes* (Kahire, 1935-1945) içinde, s. 26; "Karmatians," *EI*, cilt 2, s. 770, Ebu'l-Hattab'ın ölüm tarihi 167/783 olarak yanlış verilir, daha sonra 145-147/762-764 olarak değiştirildi, *SEI*, s. 221; Corbin, *Ètude*, s. 15-16, ayrıca "Une liturgie Shiite," s. 83, 85.

da üvey babası olduğunu, Ebu İsmail künyesinin buradan kaynaklandığını öne sürdü.[30] Bu bağlamda genel bir hipotez formüle edip şunu savundu: İslamın ikinci yüzyılının başından itibaren, bir hadiste belirtildiğine göre Peygamber'in Selman-ı Farisi için kullandığı *ente minna ehl-i beyt* (Sen Peygamber'in ailesindensin) ifadesi, gerçek aile bağlarının manevi ebeveyn, evlat edinme ya da intisapla kurulduğunu düşünen devrimci Şiiler arasında "manevi evlat edinmeye" işaret eden ritüel bir değer kazanmıştı. Lewis de bu "manevi evlat edinme" düşüncesini kabul eder ve İsmail'in ve evlatlarının imameti etrafında, bütün küçük Şii grupları kapsayan devrimci bir Şii hizip yaratmaya çalışan Ebu'l-Hattab ile İsmail arasında yakın bir işbirliği tahayyül eder.[31]

Bununla birlikte, Ebu'l-Hattab ve taraftarlarına atfedilen bazı düşünceler ve terimler daha sonra ilk İsmaililer tarafından benimsenmesine rağmen, ön-İsmaililer ile ilk Hattabiler arasında var olabilecek bağlantılar, özellikle akide alanında, abartılmamalıdır.[32] Belirtildiği gibi, Hattabiyye imamların tanrısallığına inanırdı ve Sadık'ın ruhunun Ebu'l-Hattab'a geçtiğini savunurdu; bazılarına göre ise, Ebu'l-Hattab'ın ölümüyle bu ruh Muhammed b. İsmail'e geçmişti. Diğer yanda Mübarekiyyenin ve ardıllarının bu tür inançları yoktu, yalnızca Muhammed b. İsmail'in imametini savunuyorlardı; ilk İsmaililerin büyük çoğunluğu daha sonra Muhammed b. İsmail'i beklenen Mehdi olarak görmeye başladı. Fatımi İsmaililik Ebu'l-Hattab'ı sapkın olarak gördü ve Hattabiyyeyi reddetti.[33]

---

30 L.Massignon, *Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien* (Tours, 1934), s. 16-19; İngilizce çeviri, *Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam*, çev. J. M. Unvala (Bombay, 1955), s. 10-12. Massignon'un hipotezine yöneltilen bir eleştiri için bkz. Ivanow, *Alleged*, s. 165-169.

31 Lewis, *Origins*, s. 42 vd. Cafer b. Mansurü'l-Yemen'in *Esrar*'ı, aktaran Ivanow, *Rise*, metin s. 95-96, çeviri s. 292-293, ed. Ghalib, s. 256-257, İsmail'in bir zaman, İmam Sadık Ebu'l-Hattab'ı kovmadan önce, Ebu'l-Hattab'ın yönettiği bir okula gittiğini bildirir.

32 Ivanow, *Alleged*, s. 138 vd. Ayrıca bkz. al-Qadi, *al-Kaysaniyya*, s. 289 vd.

33 Bkz. Numan'ı şu eserleri: *Daaim*, cilt 1, s. 49-50; çev. Poonawala, cilt 1, s. 65-66 ve *Kitab al-Majalis wa'l-musayarat*, ed.Habib al-Faqi vd. (Tunus, 1978), s. 84-85.

Bununla birlikte, Orta Asyalı Nizari İsmaililerin sakladığı gizemli *Ummü'l-kitab* vardır;[34] burada Hattabilerden İsmaililiğin kurucuları olarak söz edilir. Daha özel olarak, İsmaili mezhebin, Cafer Sadık'ın oğlu İsmail aşkına canlarını feda eden Ebu'l-Hattab'ın çocukları (*ferzendan*, herhalde talebelere işaret ediyor) tarafından kurulduğunu ve *devr-i devair*le (çevrimlerle) devam edeceğini ifade eder.[35] Eski Farsça yazılan bu kitap, aralarında Cabir b. Abdullah el-Ensari, Cafer (Cabir) el-Cufi ve Muhammed b. el-Mufaddal da bulunan, farklı zamanlarda yaşamış bir grup talebenin sorduğu sorulara İmam Bakır'ın verdiği yanıtları içerir. Burada İmam Bakır beş yaşında bir çocuk kılığında görünür –bu, İsa'yla ilgili apokrif İncilleri güçlü bir biçimde hatırlatır.[36] Bir kısım Şii *gulat*ın öğretilerini içeren *Ummü'l-kitab*, Valentiniusçu Gnostisizm ve Manicilik gibi, değişik gayrı-İslami dinsel geleneklerin ve düşünce okullarının etkisini yansıtan bağdaştırmacı bir eserdir. Bununla birlikte, bu incelemenin yazarı (ya da yazarları) ve yazılma tarihi bilinmiyor. Ivanow'a göre, 5./11. yüzyılın başından önce yazılmış olmalı. Corbin kökenini, 2./8. yüzyılda ön-İsmaililiği üreten Şii çevrelere bağlar; Madelung'a göre ise, bu kitabın son redaksiyonu 6./12. yüzyılın ilk yarısına yapılmıştır.[37]

Yakın zamanda bilimsel araştırmalar, irfani bir mit biçiminde ifade edilen *Ummü'l-kitab*'ın terminolojisini ve kozmogonisini inceleyerek, çok büyük olasılıkla Muhammise denilen erken bir Şii grup tarafından hazırlandığını açığa çıkardı.[38] Bu çıkarım, incele-

---

34 Bkz. W. Ivanow, "Notes sur l'*Ummu'l-kitab* des Ismaeliens de l'Asie Centrale," *REI*, 6 (1932), s. 419-481; ayrıca *Ismaili Literature*, s. 193-195; L. Massignon, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam," *EJ*, 5 (1937), s. 55 vd.; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 165.

35 *Ummu'l-kitab*, ed. W. Ivanow, *Der Islam*, 23 (1936), metin s. 11; İtalyanca çeviri, *Ummu'l-kitab, introduzione, traduzione e note*, çev. Pio Filippani-Ronconi (Napoli, 1966), s. 23.

36 Bkz. Ivanow, *Alleged*, s. 99-100 ve Corbin, *Ètude*, s. 16.

37 Ivanow, "Notes sur l'*Ummu'l-kitab*," s. 422-425; ayrıca Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism* (2. bs., Bombay, 1955), s. 8, 82, incelemenin özgün Arapça metninin muhtemelen 2./8. yüzyılda hazırlandığı söylenir; Corbin, *Ètude*, s. 12, 14; ayrıca *Histoire*, s. 111-112 ve Madelung'un, Filippani-Ronconi'nin çevirisine ilişkin değerlendirmesi, *Oriens*, 25-26 (1976), s. 352-358.

38 Bkz. H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiya* (Wiesbaden, 1978), s. 142-168, erken İsmaili düşünceye ilişkin mükemmel bir

menin ruh göçü gibi diğer itikadi özellikleriyle ve buradaki irfani adı es-Selsel olan Selman-ı Farisi'ye verilen önemli rolle de desteklenir. Aslında metin boyunca Selman'ın ve Ebu'l-Hattab'ın adı, kutsal bir formül şeklinde birlikte ve sürekli zikredilir. Muhammise ya da Beşçiler, 2./8. yüzyılın ikinci yarısında Küfe'de ortaya çıkan ve daha sonra Hattabiyye gibi İmamiyyenin kıyısında bir süre varlığını sürdüren bir Şii *gulat* grubuydu. Muhammiseyi biraz ayrıntılı değerlendiren tek erken mezhep tarihçisi olan Kummi, onları Hattabiyye ile özdeşleştirir.[39] Kummi'nin anlatımına göre, Hazreti Muhammed'in Allah olduğunu ve beş farklı bedende ya da kişide, yani Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'de tecelli ettiğini savunuyorlardı. Bununla birlikte, bu ilahi beşlide yalnızca Muhammed'in şahsı gerçekti ve gerçek mânâyı temsil etmekteydi; çünkü yaratılan ilk kişi ve ilk *natık* (konuşan) oydu. Muhammed'in Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa olduğunu, Araplar ve Arap olmayanlar arasında sürekli zuhur ettiğini ve Selman'ın her zaman Muhammed'le birlikte zuhur eden *bab*, yani kapı olduğunu da savunuyorlardı. Muhammisenin bu ve diğer öğretileri, *Ummü'l-kitab*'ta güçlü bir biçimde temsil edilir.

Kummi, Muhammisenin, anlatılanlara göre, Cafer Sadık'ın yanından uzaklaştırdığı Küfeli *gali* Beşşar eş-Şairi'nin taraftarları olan ve Albaiyye ya da Ulyaiyye denilen bir varyantını tasvir eder.[40] Bu grubun mensupları Muhammed yerine Ali'nin

---

inceleme; ayrıca *Islamische Gnosis*, s. 113-198; ayrıca bkz. E. F. Tijdens, "Der mythologisch-gnostische Hintergrund des Umm al-Kitab," *Acta Iranica*, 16 (1977), s. 241-526 –yazarın ölümüyle yarım kaldı. Ayrıca bkz. F. Daftary, "Umm al-Kitab: 2. Among the Shia," *EI2*, cilt 10, s. 854-855.

39 Al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 56-59; ayrıca bkz. L.Massignon, "Recherches sur les Shiite extrémistes à Bagdad," *ZDMG*, 92 (1938), s. 378-382; Halın, *Kosmologie*, s. 157 vd., ayrıca *Islamische Gnosis*, s. 218 vd.

40 Al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 59-60, 63. Ayrıca bkz. al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 305, 398-401; Ibn Hazm, *al-Fisal*, cilt 4, s. 186; Friedlaender, "Heterodoxies," s. 65-66; ayrıca "Heterodoxies: Commentary," s. 101-103; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 175- 176; çev. Kazi, s. 151-152; Massignon, *Salman Pak*, s. 44-45; çev. Unvala, s. 32; R. Strothmann, "Morgenlandische Geheimsekten in abendlandischer Forschung und die Handschrift Kiel arab. 19," *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst*, 5 (1952), s. 41-42, metin s. 25-27;Halm, *Islamische Gnosis*, s. 225 vd.; B. Lewis, "Bashshar al-Shairi," *EI2*, cilt 1, s. 1082.

ulûhiyetini savunuyordu ve onları, Muhammisenin geri kalanından ayırt eden ana konu buydu. Muhammisenin, özellikle Ulyaiyyenin savunduğu öğretileri, daha sonra en fena aşırılıkçı Şii gruplardan biri olan Nusayriyyenin inançlarının temelini oluşturdu.[41] Başlangıçta Oniki İmamcıların onuncu imamını izleyen ama daha sonra kendisiyle ilgili abartılı iddialarda bulunan Muhammed b. Nusayr'dan (ö. 270/883) adını alan Nusayrilerin kozmolojik ve eskatolojik düşünceleri de, *Ummü'l-kitab*'ta eşit ölçüde yer almaktadır. Nizari İsmaili komşularıyla yüzyıllarca çekiştikleri Suriye'de hâlâ bulunan Nusayriler, Allah olarak Ali'ye tapar. Bu ikisinin dışında, Selman'ın da onlar için özel bir yeri vardır.[42] Ali ilk duyu ya da doğru mânâ ve Muhammed onun ismi ise, Selman da "isme" ve "mânâya" açılan kapıdır (*bab*). Nusayri düşüncesinde bu üçlü simgesel olarak, Ali, Muhammed ve Selman adlarının ilk harflerini temsil eden ve *mana-isim-baba* karşılık gelen *ayn-mim-sin*le gösterilir. Bu tür irfani adlandırmalar ve harflerin mistik özelliklerinin kullanılması, *Ummü'l-kitab*'ın da önemli özellikleridir.

Muhammise-Ulyaiyye geleneğinin teknik terminolojisi, özünde Mufaddali-Nusayri bir metin olan *Kitabü'l-heft*'te de yer alır. Tayyibiler arasında da bilinen bu kitap bir şekilde yolunu bulup, Orta

---

41 Aleviler olarak da bilinen Nusayriler konusunda bkz. al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 78; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 100-101; al-Ashari, *Maqalat*, s. 15; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 239-242; çev. Halkin, s. 70-74; Ibn Hazın, *al-Fisal*, cilt 4, s. 188; Friedlaender, "Heterodoxies," s. 71-72; ayrıca "Heterodoxies: Commentary," s. 126-128; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 188-189; çev. Kazi, s. 161-162. R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis* (Paris, 1900) ve R. Basset, "Nusairis," *ERE*, cilt 3, s. 417-419 dışında, R. Strothmann, "Seelenwanderung bei den Nusairi," *Oriens*, 12 (1959), s. 89-114 ve bu bilim insanının, Halm, *Kosmologie*, s. 203'te listelenen makalelerine işaret edilebilir. Hem Nusayrileri hem de İsmailileri Hattabilerin vârisi sayan L. Massignon da değerli çalışmalar üretti; özellikle bkz. "Bibliographie Nusayrie," s. 913-922; "Nusairi," *EI*, cilt 3, s. 963-967 ve "Les Nusayris," *L'élaboration de l'Islam*. Colloque de Strasbourg (Paris, 1961) içinde, s. 109-114. Ayrıca bkz. W. Kadi, "Alawi," *EIR*, cilt 1, s. 804-806; Halm, *Islamische Gnosis*, s. 284-355 ve "Nusayriyya," *EI2*, cilt, 8, s. 145-148. Nusayri öğretilere ilişkin kapsamlı bir inceleme: Meir M. Bar-Asher ve A. Kofsky, *The Nusayri-Alawi Religion* (Leiden, 2002).

42 Bkz. L. Massignon, *La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima* (Paris, 1955), s. 19-26; ayrıca *Salman Pak*, s. 30-39; çev. Unvala, s. 20-28; J. Horvitz, "Salman al-Farisi," *Der Islam*, 12 (1922), s. 178-183; G. Levi Della Vida, "Salman al-Farisi," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 701-702.

Suriye'deki Nusayri kalelerine ve yerleşim yerlerini ele geçiren, ayrıca 6./12. yüzyılın ilk yarısında yenilen cemaatten yeni taraftar toplayan Nizari İsmaililerin eline geçti. İsmaililer söz konusu kitabı, içinde hiçbir İsmaili düşünce bulunmamasına rağmen, kendi kitapları olarak görmeye başladılar. Orta Asyalı Nizarilerin *Ummü'l-kitab*'ının da benzer bir kaderi olmuş olabilir. *Ummü'l-kitab*'ın, muhtemelen 2./8. yüzyılın ikinci yarısında Güney Irak'ta, Muhammise ve daha sonra Nusayriyye geleneklerine yol açan Şii *gulat* ortamından çıktığı sonucuna varmak yerinde olur. Özellikle yaradılış konusunda ilk İsmaililerin inançlarından tamamen farklı olan Muhammise-Ulyaiyye tipte, bugüne kalmış en eski Şii kaydı temsil eder. Anlaşılan bu metin sonunda İsmaili literatüre kabul edildi ve bilinmeyen koşullar altında bir yolunu bulup, Yukarı Ceyhun'da Şuğnan, Vahan ve Çitral Nizarilerinin özel kütüphanelerine girdi; onlar da kitabın kendilerine ait olduğunu iddia ettiler. Filippani-Ronconi, bu kitabın kaynağı ve Orta Asya'ya nasıl geldiğiyle ilgili karmaşık bir hipotez ortaya attı.[43]

İsmail gibi, İsmailiyyenin yedinci imamı Muhammed b. İsmail hakkında da çok az şey biliniyor. Müslüman tarih literatüründe, Abbasi karşıtı hiçbir isyana açıkça katılmadığı için, onunla ilgili özel ayrıntılar anlatılmaz. İsmaili kaynaklardaki bilgiyi, onunla ilgili en ayrıntılı biyografiyi sunan İdris İmadüddin derledi.[44] Mu-

[43] P. Filippani-Ronconi'ye göre, *Ummü'l-kitab* esasında, Arami-Mezopotamya ortamında gizemci ve Mazdekçi damarları bulunan Gnostik-Manici bir mezhep tarafından çıkarıldı. Daha sonra 2./8. yüzyılda Müslüman zulmüne maruz kalan bu mezhebin mensupları Horasan'a ve Orta Asya'ya kaçtı, orada da Budist düşüncelerden etkilendi. Bir süre sonra söz konusu mezhebin mensupları Müslüman oldular ve daha özel olarak Mugiri-Hattabi geleneğin aşırılıkçı Şiileri oldular. Sonunda 5.-6./10.-11. yüzyıllarda bu Orta Asyalı Şiiler, İsmaili oldular, ama korumaya devam ettikleri *Ummü'l-Kitab*'a herhangi bir İsmaili öğreti sokmadılar. Bkz. Filippani-Ronconi, *Ummu'l-kitab*, s. xvii-lv; "Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell'Umm'ul-Kitab," *AIUON*, NS, 14 (1964), s. 111-134 ve "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Ismailism," S. H. Nasr, ed., *Ismaili Contributions to Islamic Culture* (Tahran, 1977) içinde, s. 101-120.

[44] Idris, *Uyun*, cilt 4, s. 351-356; ayrıca Idris, *Zahr al-maani*, Ivanow, *Rise* içinde, metin s. 53-58, çeviri s. 240-248; ed. Ghalib, s. 204-208; İngilizce özet, W. Ivanow, "Ismailis and Qarmatians," *JBBRAS*, NS, 16 (1940), s. 60-63. Ayrıca bkz. F. Daftary, "Muhammad b. Ismail al-Maymun," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 634-635.

hammed, en azından Ali adında bir oğlu daha bulunan İsmail'in en büyük oğluydu. İmam Sadık'ın da en büyük torunuydu ve İsmaili rivayete göre, İmam Sadık öldüğü sırada yirmi altı yaşındaydı.[45] Dahası, amcası Musa'dan yaklaşık sekiz yaş büyük olduğu konusunda bütün kaynaklar hemfikirdir. Bu ayrıntılar temelinde, Muhammed 120/738 civarında doğmuş olmalı. *Desturü'l-müneccimin* doğumunu Zilhicce 121/Kasım 739 olarak verir.[46] Mübarekiyyenin imamıydı ve amcası Abdullah el-Eftah'ın ölümünden sonra İmam Sadık ailesinin en yaşlı erkek üyesiydi. Haliyle, Alii ailenin bu Fatımi kolunda belli bir saygınlığı ve kıdemi vardı. Ne var ki, Sadık'ın taraftarlarının çoğunluğu Musa Kazım'ı imam kabul ettikten sonra Muhammed'in, amcası ve baş rakibi Musa'nın da oturduğu Hicaz'daki konumu katlanılmaz oldu. Muhtemelen o zaman, Sadık'ın ölümünden kısa süre sonra Muhammed Medine'den ayrılıp doğuya giderek gizlendi ve ondan sonra el-Mektum, Saklı, lakabını aldı. Sonuç olarak, zamanın diğer pek çok radikal Şii grubu gibi Küfe'de yoğunlaşan Mübarekiyye ile yakın ilişkileri sürdürmeye devam ederken, Abbasilerin zulmünden de kurtuldu. Muhammed'in son durağıyla ilgili farklı kaynaklar farklı yerlerden söz eder ama ilk önce Güney Irak'a, ondan sonra İran'a gittiği kesindir.[47] Daha sonraki İsmaililere göre bu göç, erken İsmailililkte *devrü's-setr*in (gizlenme döneminin) başlangıcına işaret eder; *devrü's-setr*, Fatımi halifeliğinin kurulmasıyla sona erer.

---

45 *Asrar*, aktaran Ivanow, *Rise*, metin s. 99, çeviri s. 296, ed. Ghalib, s. 259, babası öldüğünde Muhanımed'in on dört yaşında olduğu da söylenir. Bu temelde, şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Ismail b. Cafer, babasından on iki yıl kadar önce, Hicri 136 civarında ölmüştü.

46 Qazvini'nin notları, Juwayni, *Tarikh*, cilt 3 içinde s. 148, 310-312 ve Danishpazhuh, "Dhayli' (1345/1966), s. 22.

47 The *Dastur al-munajjimin*, aktaran de Goeje, *Mémoire*, s. 203, Hindistan'dan, Muhammed'in ulaştığı en uzak bölge olrak söz eder; İbn İnebe'ye göre, *Umdetü't-talib*, s. 233, çok daha sonra Halife Harun Reşid'le birlikte Medine'den ayrılıp Bağdat'a gitti ve orada öldü. Diğer yanda İdris, *Uyun*, cilt 4, s. 353-354'te ve *Zahr al-maani*, aktaran Ivanow, *Rise*, metin s. 54, çeviri s. 241; ed.Ghalib, s. 205'te, Muhammed'in İran'da gittiği birçok kentin adını verir. İdris, Muhammed'in kemiklerinin Fatımi Halife Muiz döneminde İran'dan Kahire'ye götürüldüğünü de bildirir. Ayrıca bkz. Juwayni, *Tarikh*, cilt 3, s. 148; çev. Boyle, cilt 2, s. 645; Reşidüddin, *Ismailiyan*, s. 11 ve P. H. Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs* (Londra, 1934), s. 66-68.

Muhammed b. İsmail ömrünün sonraki bölümünü Güneybatı İran'da, belli bir destekçi kitlesine sahip olduğu ve oradan komşu bölgelere dailerini gönderdiği Huzistan'da geçirmiş görünüyor. Muhammed'in kesin ölüm tarihi bilinmiyor. Ama ünlü Harun Reşid'in halifeliği sırasında (170-193/786-809), 179/795-796'dan kısa süre sonra,[48] kendisinden öncekilerin Alii karşıtı politikasını sürdüren Harun Reşid'in Medine'de Musa Kazım'ı tutuklatıp mahkûm olarak Irak'a sürgün ettiği yıl öldüğü neredeyse kesindir. Muhammed b. İsmail'e düşman olan Oniki İmamcı kaynaklar, Musa'yı Abbasilere onun ihbar ettiğini savunur, ama Muhammed Irak'a gitmeden önce bu iki Fatımi arasında bir barışmanın hikâyesini de anlatırlar.[49] Muhammed Medine'de gizlenmeden yaşadığı sırada en az iki oğlu, İsmail ve Cafer, vardı. Göç ettikten sonra, dört oğlu daha oldu; bunlardan Abdullah, daha sonraki İsmaililere göre, onun meşru halefiydi.[50]

İsmaililiğin bu başlangıçlardan sonraki tarihi hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmiyor. Bununla birlikte, Nevbahti'nin ve Kummi'nin Karmatiler (Karmata) üzerine açıklamaları temelinde ve İsmaililerin daha sonraki tarihi göz önüne alındığında, Muhammed b. İsmail'in ölümüyle Mübarekiyyenin iki gruba bölündüğü varsayılabilir.[51] Görünüşe bakılırsa, küçük ve karanlık bir grup, imameti merhum imanın soyundan sürdürdü. Bununla birlikte, hareketin gelecekteki lideri Abdullah (İsmaili olmayan

---

48 Bkz. Qazvini'nin yorumları, Juwayni, *Tarikh*, cilt 3 içinde, s. 311 ve Ivanow, *Rise*, s. 67. Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 43, 65'te Muhammed'in ölümünü 183/799 olarak verirken; Tamir, *al-Imama*, s. 181'de ve M. Ghalib, *Tarikh al-dawa al-Ismailiyya* (2. bs., Beyrut, 1965), s. 46'de 193/808-809 yılından söz eder.

49 Al-Kulayni, *al-Usul*, cilt 1, s. 485-486; al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 263-265 ve Ibn Shahrashub, *Manaqib*, cilt 5, s. 77.

50 Ibn Inaba, *Umdat al-talib*, s. 234 vd.; Idris, *Uyun*, cilt 4, s. 356; *Dastur almunajjimin*, aktaran de Goeje, *Mémoire*, s. 8-9, 203 ve Ivanow, *Rise*, s. 38-39. Ismaili kaynaklar Muhammed'in ilk iki oğlundan söz etmekten sakınır; İdris hariç, *Zahr al-maani*, aktaran Ivanow, *Rise*, metin s. 53-54, çeviri s. 241; ed. Ghalib, s. 205.

51 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 61 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 83. Bu yazarlar Karamitayı tartışmadan hemen önce, Muhammed b. İsmail'in soyundan bir isim silsilesini kabul eden Hattabi bir alt-gruba da işaret ederler. Ayrıca bkz. Lewis, *Origins*, s. 40-41, 78 ve Ivanow, "Ismailis and Qarmatians," s. 79 vd.

kaynaklarda Ubeydullah) İsmaililerin imametinin kendisinin ve atalarının hakkı olduğunu açıkça ilan edene kadar, zamanın hiçbir kaynağında bu grubun ayrı varlığından söz edilmez. Küçük ama Mübarekiyyenin ana gövdesini oluşturan ve Muhammed b. İsmail'in öldüğünü kabul etmeyen ikinci bir grup daha vardı. İmami mezhep tarihçilerinin Karmatilerin dolaysız öncelleri olarak tanımladığı bu gruba göre Muhammed b. İsmail yedinci ve son imamdı; Mehdi ya da Kaim olarak yeniden ortaya çıkması bekleniyordu. Özellikle Abdullah Fatımi halifesi olduktan sonra İsmaililerce Kaim terimi tercih edilmesine rağmen, Şii kullanımında Mehdi ve Kaim terimlerinin eşanlamlı olduğunu eklemek gerekir. Son imamlarından "vazgeçmeyen," yakında Mehdi olarak geri dönüp yeryüzünü adaletle dolduracağını savunan ve Vakıfiyye denilen bu tür mezhepler, 2./8. yüzyılda oldukça kalabalıktı. Epeyce taraftarı bulunan Muhammed b. İsmail, eskatolojik Mehdi konumuna kolayca uygun görülmüş olabilir.

İsmaillerin özgün inançlarına ilişkin daha fazla ayrıntı, Nevbahti ve Kummi'nin Karmatilerle ilgili anlattıklarından dikkatli ve seçici bir biçimde türetilebilir.[52] Bu yazarlar kendi zamanlarının başka bir İsmaili grubundan söz etmezler ve anlattıkları, Abdullah'ın açıkça imamet iddiasında bulunmasından ve hareketin 268/899'da bölünmesinden önceye rastlar. Anlattıklarına göre, Mübarekiyyeden çıkan Karmatiler, imamların sayısını yediyle sınırladı; İsmailiyyenin daha sonra Sebiyye, yani Yediciler adını da almasının nedeni budur.[53] Bu imamlar, imam ve elçi-peygamber (*resul*) olarak doğan Ali b. Ebu Talib, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Cafer b. Muhammed ve son olarak, İmam el-Kaimü'l-Mehdi ve ayrıca bir resul de olan Muhammed b. İsmail b. Cafer'di. İlginçtir; her iki yazar Ali'den başlamak üzere, yedi sınırı içinde kalmak için, Karmatilerin kabul ettiği imamlar dizisinden İsmail b. Cafer'in adını atlar. Sonuç olarak Muhammed b. İsmail dizide yedinci imam

---

52 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 61-64; al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 83-86; İngilizce çeviri, Stern, *Studies*, s. 47-53. Ayrıca bkz. Stern, "Ismailis and Qarmatians," *L'élaboration de l'Islam* içinde, s. 102, 103, 108; ayrıca *Studies* içinde, s. 292, 293, 297-298; ayrıca Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s. 270, 271, 275-276; Madelung, "Imamat," s. 48 vd.

53 R. Strothmann, "Sabiya," *EI*, cilt 4, s. 23-25 ve H. Halm, "Sabiyya," *EI2*, cilt 8, s. 683.

olarak yer alır. Aynı zamanda bu İmami mezhep tarihçileri kendileriyle çelişerek şunu da ekliyorlar: Karmatilere göre, nasıl ki Allah'ın elçisi ve resulü konumu Gadir-i Hum'da Muhammed daha sağken ilahi buyrukla ondan Ali'ye geçtiyse, imamet de İmam Sadık daha sağken oğlu İsmail'e geçti. Bu hesapla İsmail imam sayılmak zorundaydı; o zaman da onun oğlu Muhammed dizide sekizinci imam olurdu. Bununla birlikte, konu çok açık değil. Öyle görünüyor ki, bazı Karmatiler ya da ilk İsmaililer İsmail'i bir imam olarak diziye dahil ederken, bazıları etmedi. Daha sonraki İsmaili literatürde imametin temeli (*esasü'l-imamet*) olarak görülen Ali, sıradan bir imamdan daha yüksek bir rütbe kazanır ve İsmail imamlar listesine her zaman dahil edilir. Müstalilerin hâlâ savunduğu bu sıralamaya göre, Hasan ilk imam sayılır; İsmail ve Muhammed, sırasıyla altıncı ve yedinci sıradadır. Bu son sıralama sistemi, bütün imamların eşitliğini vurgulayarak Ali'yi ilk ve Hüseyin'i ikinci imam sayan Nizariler tarafından biraz değiştirildi. Nizariler, onlara göre daimi (*müstakarr*) imamlardan ayrı olarak geçici ya da emanetçi (*müstevda*) bir imam olan Hasan'ı dışarıda bıraktılar.

Her neyse, Karmatiler ve öncelleri, sağ kalan Muhammed b. İsmail'in Kaim ve son büyük resul olduğunu savundular. Yeniden ortaya çıkınca, yeni bir şeriat getirip, Hazreti Muhammed'in ilan ettiğini iptal eder. Karmatiler, bu türden şeriat ilan eden (*şeri*), *ulu'l-azm* yani "azimli peygamberler" denilen yedi peygamberden oluşan bir diziyi kabul ediyorlardı: Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed, Ali ve dizinin sonuncusu olarak Muhammed b. İsmail. Ali'nin bu diziye dahil edilmesini anlamak kolay değildir. Bu dahil etme, erken İsmaililer dinsel kitapların ve buyrukların bâtıni ve zahiri yanları arasındaki ayrıma önem verdikleri için, Ali'ye, Muhammed'in şeriatının yerini alan kendine ait bir şeriat ilan eden kişi değil, Muhammed'in bildirdiği şeriatın çok önemli olan bâtıni anlamını ortaya çıkarma rolü biçilmesinden kaynaklanmış olabilir. Yeni şeriat getirme rolü, açıkça Kaim'e, Muhammed b. İsmail'e ayrılmıştı. İsmaililerin çok büyük çoğunluğunun (Karmatiler) başlangıçta Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğini vaaz ettiklerinden kuşku duyulamaz. İmami mezhep tarihçilerinin tanıklığı dışında, ilk Fatımi halifenin sözü edilen mektubuyla[54] ve

[54] Al-Hamdani, *Genealogy*, metin s. 10-11, çeviri s. 13.

bugüne kalan az sayıdaki erken İsmaili kaynakla da doğrulanır. Örneğin *Kitabü'r-rüşd*, adı Muhammed olan yedinci natık, sekizinci imam ve Mehdi'nin yeniden ortaya çıkışı düşüncesi etrafında yoğunlaşır.[55] Erken İsmaili bir metin daha, ayrı ayrı yazılan ama görünüşe bakılırsa yalnızca derleme ve editörlük yapmış Cafer b. Mansurü'l-Yemen'e atfedilen altı kısa incelemeden oluşan bir derleme olan *Kitabü'l-keşf* vardır. Bu eserde de, yedinci natıkın (konuşan peygamber) çoğu kez Sahibüzzaman diye işaret edilen Mehdi ya da Kaim olarak geri döneceği beklentisi önemli bir rol oynar.[56] Erken İsmaililerin düşüncelerine yakın bir biçimde, *Ummü'l-kitab*'ın son bölümü de yedi peygamber döngüsüne kısa göndermeler içerir; buradakilerin adları ve sıralaması şöyledir: Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed ve dizinin sonuncusu olarak geri dönüp yedinci ve son devri başlatacak Kaim.[57]

3./9. Yüzyılın *Daveti*

Neredeyse yüzyıl süren bu karanlık ve gizli başlangıçlardan sonra İsmaili hareket, 3./9. yüzyılın ortasından sonra aniden tarih sahnesine çıktı. Bu kez hareket bir dailer ağıyla yoğun bir davet faaliyeti yürüten dinamik, devrimci bir örgütlenme olarak ortaya çıktı. Bu faaliyet patlamasının arkasında, enerjik ve gizli bir merkezi önderliğin yol gösterici eli açıkça fark edilebilir. Stern, erken İsmaili düşüncede Muhammed b. İsmail figürüne verilen rolde en açık biçimde tezahür ettiği şekliyle bir sürekliliği hesaba katmasına rağmen, bu İsmaili hareket ile 2./8. yüzyılın en eski İsmaili (ya da ön-İsmaili)

---

55 Ibn Hawshab Mansur al-Yaman, *Kitab al-rushd wa'l-hidaya*, ed. M. Kamil Husayn, W. Ivanow, ed., *Collectanea*: Cilt 1 (Leiden, 1948) içinde, s. 198 vd.; çev. Ivanow, *Studies* içinde, s. 43 vd.

56 Jafar b. Mansur al-Yaman, *Kitab al-kashf*, ed. R. Strothmann (Londra,1952), s. 62, 77, 103-104, 109-110, 135, 160, 170. Muhtemelen ikinci Fatımi Halife-İmam Kaim zamanında derlenen bu önemli erken İsmaili metin de M. Ghalib tarafından yayıma hazırlanmıştır (Beyrut, 1984) ama biz Strothmann'ın hazırladığı baskıya göndermeler yapıyoruz.. Ayrıca bkz. Jafar b. Mansur al-Yaman, *Asrar al-nutaqa*, ed. Ghalib, s. 21, 39, 109, 112.

57 *Ummu'l-kitab*, metin s. 91-92; çev. Filippani-Ronconi, s. 229-230; incelemede bulunan tek berrak İsmaili düşünce budur. Muhammisenin savunduğu benzer düşünceler için bkz. al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 56, 59.

grubu ya da grupları arasında katı bir tarihsel sürekliliğin varlığını kabul etmez.[58] Her neyse, Muhammed b. İsmail'in Kaim olarak yeniden ortaya çıkışını bekleyen İsmaililer, Karamita (Karmatiler) adı altında Abbasi yetkililerin ve genel olarak kamuoyunun dikkatini çekmeye başladı. Aslında o zamanın bilgili yazarları olarak, İsmaililerin hareket içinde bir ayrılığın gerçekleştiği 286/899 yılından önceki durumunu tasvir eden Nevbahti ve Kummi, Karmatiler dışında bir İsmaili gruptan söz etmez. O yazıları yazdıkları sırada esas olarak Sevad-ı Küfe'de, Yemen'de ve Yemame'de yoğunlaşan 100.000 kadar Karmati bulunduğunu bildirirler.[59] Bu rakam ve Karmati adlandırması, açıkça bütün harekete işaret etmekteydi. İsmaili davet kısa sürede eşi görülmemiş bir başarıyla karşılaştı; birkaç on yıl içinde Güneybatı İran ve Güney Irak'tan Müslüman dünyanın diğer bölgelerine, Yemen, Bahreyn, Suriye, Cibal, Horasan, Maveraünnehir, Sind ve İsmaili imamın sonunda yeni bir halifelik kurduğu Kuzey Afrika'ya hızla yayıldı.

3./9. yüzyılda İsmaili davetin başlangıcına ve hareketin örgütlenmesinden ve yönetiminden sorumlu merkezi liderlerin dinsel işlevleri ve soyları hakkında değişik anlatımlar vardır. Hareketin erken tarihinin aşırılıkçı yanlarını sansürleyen Fatımi halifelerin desteklediği kısa ve muğlak resmi versiyon vardır. Bu versiyon, 4./10. yüzyılda üretilmiş az sayıdaki İsmaili tarihsel kaynağa dayanan dai İdris'in *Uyunü'l-ahbar*'ının dördüncü cildinde özetlenir. Diğer yanda, erken İsmailililikle ve İslamı içeriden yıkmaya azimli gayri-Alii bir şeytan olduğu iddia edilen kurucusuyla ilgili hayali bir "kara efsane"ye yol açan Sünni risalecilerin ve polemikçilerin İsmaili karşıtı versiyonu vardır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu düşmanca anlatım ana hatlarıyla, 4./10. yüzyılın ilk on yıllarında yetişmiş Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Rizam (ya da Rezzam) et-Tai el-Kufi'nin İsmaililiği çürütmek için yazdığı bir esere dayandırılabilir.[60] Bir de, Irak'taki Karmati hareketinin ilk

---

58 Stern, "Ismailis and Qarmatians," *L'élaboration de l'Islam* içinde, s. 101; ayrıca *Studies* içinde, s. 291; ayrıca Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s. 268-269; ayrıca bkz. Madelung, *Religious Trends*, s. 93.

59 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 64 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 86.

60 Al-Mutahhar b.Tahir al-Muqaddasi'ye (al-Maqdisi) göre, *al-Bad wa'l-tarikh*, ed. Cl. Huart (Paris, 1899-1919), cilt 1, s. 137, İbn Rizam'ınkitabının adı *en-Nakz ale'l-Bâtıniyye* idi; ama al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1,

evresine ilişkin Taberi'nin anlatısı vardır.[61] Bu anlatı, İsmaili bir esirin (dai Zikreveyh b. Mihreveyh'in bir akrabası) Abbasi devlet memuru Muhammed b. Davud el-Cerrah tarafından sorgulanmasına dayanır –291/903-904 civarında gerçekleşen bir olay.

Resmi Fatımi versiyona göre, Fatımi hanedanının kurucusu Abdullah el-Mehdi'den önce, Muhammed b. İsmail'in evlatlarından bir dizi "gizli imam" (el-eimmetü'l-mesturun) vardı.[62] Doğrusu, Nevbahti ve Kummi, Mübarekiyyenin, Muhammed b. İsmail'in soyundan imameti savunan bir alt-grubuna işaret eder. Bununla birlikte, aynı yazarların gösterdiği gibi, doğmakta olan ve 3./9. yüzyılın ortasında Karamita olarak bilinen İsmailiyyenin çoğunluğu Muhammed b. İsmail'den sonra hiçbir imamı tanımadı. Daha sonra göreceğimiz gibi, öyle görünüyor ki, Fatımilerin ataları, İsmaili hareketin merkez liderleri, başlangıçta Kaim'in vekilleri ya da temsilcileri olarak görüldüler, ancak Abdullah'ın reformundan sonra, geçmişteki bu liderlerin imameti açıkça savunuldu. Resmi versiyona göre Muhammed b. İsmail kedi halefi olarak en büyük oğlu Abdullah'ı tayin etti –ilk yedi imamdan sonraki ikinci yedi İsmaili imamın ilki. Daha sonra er-Razi soyadını alan Abdullah, Abbasi zulmünden kaçmak için, İran'ın farklı bölgelerine sığındı ve güvenilir birkaç yakını dışında yerini ve kimliğini kimseye açıklamadı. Sonunda Huzistan eyaletinde Ahvaz'a yakın Asker Mükrem'e yerleşti; daha sonra Basra'ya kaçtı ve oradan da, Orta Suriye'de Selimiye'ye gitti. Sonraki birkaç on yıl boyunca İsmaili dailerin karargâhı ve imamların ikametgâhı olan Selimiye'de,

---

s. 23'te, kitaptan *Kitabü'r-red ale'l-İsmailiyye* olarak söz edilir. Ayrıca bkz. C. H. Becker, *Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam* (Strassburg, 1902-1903), cilt 1, s. 6; I. Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte* (Leiden, 1916), s. 15; Ivanow, *Alleged*, s. 2; Taha al-Wali, *al-Qaramita* (Beyrut, 1981), s. 235-239.

61 Al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 2124 vd.; İngilizce çeviri, *The History of al-Tabari*: Cilt 37, *The Abbasid Recovery*, çev. Philip M. Fields (Albany, NY, 1987), s. 169 vd.

62 Idris, *Uyun*, cilt 4, s. 357-367, 390-404; İngilizce özet, Ivanow, "Ismailis and Qarmatians" içinde, s. 63 vd. ve Ivanow, *Rise* içinde, s. 33 vd. Abdullah'ın atalarına ilişkin özlü anlatımlardan biri de, Hasan b. Nuhal-Bharuchi'nin *Kitab al-azhar*'ının birinci cildinde bulunur, al-Awwa, ed., *Muntakhabat Ismailiyya* içinde, s. 232-236; İngilizce özet, Ivanow, *Rise* içinde, s. 29 vd.

kendisini sıradan bir Haşimi ve tüccar olarak tanıttı.[63] Hama'nın otuz beş kilometre kadar güneydoğusunda Suriye Çölünün kıyısında bulunan eski Selimiye kenti, o sırada, yöreden sorumlu Abbasi yetkili Muhammed b. Abdullah b. Salih tarafından yeniden iskan ediliyordu. İsmaili dailer, kalıcı olarak Selimiye'ye yerleşen Abdullah'a oradan bir arazi almıştı. Yaklaşık 212/827-828'de ölmeden önce,[64] Abdullah oğlu Ahmed'i kendi halefi tayin etmişti. İsmaili rivayete göre ünlü *Resailü İhvanü's-Safa*'nın yazarı olan Ahmed'in yerine oğlu Hüseyin; Hüseyin'in yerine, Said denilen, daha sonra Abdullah el-Mehdi olarak anılan oğlu Abdullah geçti. Abdullah 259 ya da 260/873-874'te doğdu ve 268/881-882 civarında babası öldüğünde yaklaşık sekiz yaşındaydı.[65] Aslında Abdullah uzun yıllar, amcası ve gelecekteki kayınbabası, Said el-Hayr ve el-Hekim olarak bilinen, ayrıca Ebu'l-Şelaglag (ya da Şelala) künyesi de bulunan Abdullah b. Ahmed'in gözetimi ve koruması altında geçirdi. Bu arada Muhammed b. Ahmed'in hareketin liderliğine geçip geçmediği belli değildir.[66] Bununla birlikte, Abdullah

---

63 Bu ayrıntılı anlatan en eski İsmaili kaynak, görünüşe bakılırsa, 4./10. yüz yılın sonuna doğru yetişen Ahmed b. İbrahim (ya da Muhammed) en-Nisaburi'nin yazdığı *İstitarü'l-imam*'dır. Bu eser, başka bir İsmaili metinle birlikte Ivanow tarafından düzenlendi, *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4, Bölüm 2 (1936) içinde, s. 93-107; İngilizce çeviri, Ivanow, *Rise* içinde, çeviri s. 157-183. *Istitar*'ın Arapça metni, *Akhbar al-Qaramita*, ed. S. Zakkar (2. bs., Şam, 1982) içinde, s. 111-132. Ayrıca bkz. Heinz Halm, "Les Fatimides à Salamya," *Mélanges offerts au Professeur Dominique Sourdel*; varlık, *REI*, 54 (1986) içinde, s. 133-149; J. H. Kramers ve F. Daftary, "*Salamiyya*," *EI2*, cilt 8, s. 921-923.

64 Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 43; M. Kamil Husayn, *Taifat al-Ismailiyya* (Kahire, 1959), s. 17; Tamir, *al-Imama*, s. 182; Ghalib, *Alam*, s. 342-344.

65 Ivanow, *Rise*, s. 41, 57; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 43; Husayn, *Taifat*, s. 18; Tamir, *al-Imama*, s. 183. Abdullah el-Mehdi konusunda bkz. Ibn Khallikan, *Wafayat al-ayan wa-anba abna al-zaman*, ed. Ihsan Abbas (Beyrut, 1968-1972), cilt 3, s. 117-119; İngilizce çeviri, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, çev. William MacGuckin de Slane (Paris, 1842-1871), cilt 2, s. 77-79; H. I. Hasan ve T. A. Sharaf, *Ubayd Allah al-Mahdi* (Kahire, 1947);Ghalib, *Alam*, s. 348-358; J.Walker, "al-Mahdi Ubaid Allah," *EI*, cilt 3, s. 119-121 ve F. Dachraoui, "al-Mahdi Ubayd Allah," *EI2*, cilt 5, s. 1242-1244. Abdullah el-Mehdi'ye ilişkin bilimsel bir anlatım şurada bulunabilir: H. Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. M. Bonner (Leiden, 1996), s. 58 vd., 72-101, 128-140, 141-274.

66 Abdullah, al-Hamdani, *Genealogy*, metin s. 10-11, çeviri s. 13'te anılan mektubunda, imam olarak gösterilir; ama Abdullah'ın babası Hü-

liderliği üstlenmeden önce, amcası Muhammed'in, hepsi zamanından önce öle oğulları adına liderliği gasp etmek için birkaç kez başarısız girişimde bulunduğu bildirilir.[67]

Burada şunu belirtmek gerekir ki, Fatımi halifelerin nesebi konusu, bazıları çözülemez sayısız anlaşmazlığın merkezinde yer almıştır. Daha sonraki resmi öğretiye göre Fatımilerin ataları Muhammed b. İsmail'in soyundan gelen İsmaili imamlardı. Ne var ki, İsmaili kaynaklar bu sözde "gizli imamların," Abdullah el-Mehdi ile Muhammed b. İsmail b. Cafer arasındaki halkaların, bilinmeyen koşullarda yaşayan bireylerin adlarından söz etmeye pek gönüllü değildir. Aslında şimdiye kadar gün ışığına çıkmış olan en eski İsmaili kaynaklarda onların adlarına rastlanmaz. Dolayısıyla geleneksel Fatımi versiyona, yani Muhammed b. İsmail, Abdullah b. Muhammed, Ahmed b. Abdullah, Hüseyin b. Ahmed ve Abdullah b. Hüseyin sıralamasına rağmen, "gizli imamların" adları, sayıları, sıraları ve gerçek atalarıyla ilgili İsmaililer arasında anlaşmazlıklar çıktı.[68] Fatımilerin İsmaili hareketin yöneten atalarının kimliklerini saklamak için takma ad kullanmaları ve aynı zamanda düşmanlarının Fatımi hanedanını Alii olmayan bir nesebe bağlamaları, zorlukları daha da arttırmıştır.

Fatımi halifeler, resmi bir şecere yayımlamayı ısrarla reddederek konuya açıklık getirmediler. Aralarında böyle bir girişimde bulunan tek kişi olan Abdullah el-Mehdi, karışıklığı arttırmaktan başka bir şey yapmadı. Yemen'deki İsmaili cemaate yazdığı, Cafer b. Mansurü'l-Yemen'in ezberleyip daha sonraki bir tarihte yazıya döktüğü mektupta, Abdullah Fatımi halifelerin nesebini izah eder ve "gizli imamların" adlarını bilinmesini istediği şekilde açık-

---

seyin b. Ahmed, "gizli imamlar" arasına dahil edilmez; imameti, Jafar b.Mansur al-Yaman, *Kitab al-kashf*, s. 98-99'da da ima edilir. Bkz. Ivanow, *Rise*, s. 42-43, 59; Madelung, "Imamat," s. 55, 71 vd., burada Abdullah'ın babasının geri dönük olarak imamete terfi ettirildiği öne bürülür; H.Halm, "Ahmad b. Abdallah," *EIR*, cilt 1, s. 638-639.

67 Al-Nisaburi, *Istitar*, s. 95-96; çev. Ivanow, *Rise* içinde, çeviri s. 37, 162-163 ve Abu'l-Qasim Abd al-Hakim b. Wahb al-Maliji, *al-Majalis al-Mustansiriyya*, ed. M. Kamil Husayn (Kahire, [1947]), s. 143.

68 Bkz. Mamour, *Polemics*, özellikle s. 60-64, 124-155, 189-219; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 74-75; Sami N. Makarem, "The Hidden Imams of the Ismailis," *al-Abhath*, 22 (1969), s. 23-37 ve T. Nagel, *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Risalat Iftitahad-Da wa* (Bonn, 1972), s. 56-72.

lar. Kendisini Ali b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Abdullah b. Cafer es-Sadık ilan ederek Fatımi Alii soyundan olduğunu iddia eder. Ama tuhaf bir biçimde, soyunu İsmail b. Cafer ve onun oğlu Muhammed'e dayandırmak yerine, *sahibü'l-hak*, İmam Sadık'ın meşru halefi olarak gördüğü Cafer'in hayattaki en büyük oğlu Abdullah'ı atası olarak gösterir.[69] Bu önemli mektuptan daha çok söz edeceğiz. Burada şunu eklemek yeter: Abdullah el-Mehdi'ye göre, Abdullah b. Cafer takiye nedeniyle İsmail b. Cafer adını kullanmıştı ve aynı şekilde onun halefleri de Muhammed adını almıştı. Öyle de olsa, Abdullah'ın kendi nesebine ilişkin açıklaması, meziyetleri ya da sahiciliği ne olursa olsun, halefleri tarafından Fatımi hanedanının resmi şeceresi olarak kabul edilmedi.

Belirtildiği gibi, olaylara ve Fatımi şeceresine ilişkin, anlaşılan bazı erken İsmaili kaynaklara ulaşmış İbn Rizam'a kadar geri götürülebilen İsmaili karşıtı bir versiyon da vardır. İbn Rizam'ın özgün polemik yazısı kayıptır; ama bazı parçaları, daha sonraki eserlerde, özellikle İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde korunmuştur. Her şeyden önce, 372/982 civarında, Şamlı bir Alii ve Muhammed b. İsmail'in soyundan gelen, Ahu Muhsin olarak da bilinen Şerif Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali tarafından yazılan İsmaili karşıtı başka bir kitapta da büyük ölçüde kullanılmıştır.[70] 375/985-986 civarında ölen Ahu Muhsin bir polemikçi ve Alii ailenin şeceresini ilk yazanlardan biriydi. Tarihsel ve itikadi bölümler içeren kitabı kayıptır. Ama Bölüm 1'de belirtildiği gibi önemli bölümleri Mısırlı tarihçiler en-Nüveyri, İbnü'd-Devadari ve Makrizi tara-

---

[69] Al-Hamdani, *Genealogy*, metin s. 11-12, çeviri s. 14. Ayrıca bkz. al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 87-88 ve Ibn Hazm, *Jamharat al-ansab al-Arab*, ed. A. M. Harun (Kahire, 1391/1971), s. 59-60, bu iddiayı destekler gibi görünüyor. Ayrıca bkz. Madelung, "Imamat," s. 69-70; "Bemerkungen," s. 38-39; Hamdani ve de Blois, "A Re-examination," s. 179-183, 200-201, Abdullah el-Mehdi'nin sıraladığı imamların, Cafer Sadık'ın, Abdullah ve kardeşi İsmail b. Cafer'in evlatlarını temsil eden iki paralel silsilesine ait olduğunu öne sürer. Bu tartışmalı makalenin yazarları, resmi Fatımi şecerenin daha sonra iki silsile birleştirilerek ve Mehdi'nin iddia ettiği şecere yeniden düzenlenerek türetildiğini de öne sürüyorlar.

[70] Bkz. al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 22; Becker, *Beitrage*, cilt 1, s. 4 vd.; Massignon, "Bibliographie Qarmate," s. 334; Mamour, *Polemics*, s. 35-36, 159 vd.; Qazvini'nin notları, Juwayni, *Tarikh*, cilt 3 içinde, s. 328-329; Lewis, *Origins*, s. 6-8; Madelung, "Imamat," s. 58-59; Stern, *Studies*, s. 61-62.

fından korunmuştur.[71] Bütün İsmaili haketi itibarsızlaştırmayı amaçlayan İbn Rizam-Ahu Muhsin anlatımı, konuyla ilgili daha sonraki Sünni yazıların pek çoğunun temeli olmuştur.[72] Çok sayıda Aliinin ve fakihin 402/1011'de yayımladığı Fatımi karşıtı ünlü Bağdat Beyannâmesini de etkilemiştir.[73] Abbasi Halifesi Kadir'in

---

71 Al-Maqrizi, Fatımilerin tarihi eserinde Ahu Muhsin'in eserinin tarihsel bölümünden yararlanmış, *Ittiaz,* cilt 1, s. 22-29, 151-202 (ayrıca *Akhbar al-Qaramita* içinde, s. 325-383) ve yarım kalmış biyografik eseri *al-Muqaffa, Akhbar al-Qaramita* içinde, s. 391 vd. *al-Muqaffa*'dan ilgili bir bölümün Fransızca çevirisi, E. Fagnan, "Nouveaux textes historiques relatifs à l'Afrique du Nord et à la Sicile: I, Traduction de la biographie d'Obeyd Allah," *Centenario della nascita di Michele Amari* (Palermo, 1910), cilt 2 içinde, s. 35-85. Ahu Muhsin'in kitabının öğretiyle ilgili bölümü, al-Maqrizi, *Kitab al-mawaiz wa'l-i tibar fi dhikralkhit at wa'l-athar* (Bulaq, 1270/1853-1854), cilt 1 içinde, s. 391-397; kısmi Fransızca çeviri, *Description historique et topographique de l' Ègypte,* çev. U. Bouriant ve P. Casanova, *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* (Kahire, 1895-1920), cilt 4 içinde, s. 122-144; ayrıca P. Casanova, "La doctrine secre`te des Fatimides d'E´ gypte," *BIFAO,* 18 (1921) içinde, s. 130-165.

72 Örneğin al-Baghdadi, *al-Farq,* s. 266 ve devamında Batıniyyeyle ilgili bölümde kullanıldı; çev.Halkin, s. 108 vd.; 400/1009 civarında *Min keşf esrar al-Batıniyye ve- ivar mezhebihim* başlıklı İsmaili karşıtı bir kitap (ed. A. S. al-Abd al-Jadir, *al-Ismailiyyun: kashf al-Asrar wa-naqd al-afkar* (Kuwait, 2002) içinde, s. 187- 369) yazan Mutezili yazar İsmail b. Ahmed el-Busti'nin kaynaklarından biri de buydu; bkz. S. M. Stern, "Abu'l-Qasim al-Busti and his Refutation of Ismailism," *JRAS* (1961), s. 14-35; ayrıca *Studies* içinde, s. 299-320. Bağdat'ın en ünlü Hanbeli fakihlerinden biri ve tarihçi olan İbn el-Cevzi (ö. 597/1200), büyük tarihsel eseri *el-Muntazam*'a dahil ettiği Karmatiler ile ilgili incelemesinde İbn Rizam-Ahu Muhsin anlatısından yararlandı. *Akhbar al-Qaramita* s. 253-268 içinde de yer alan *el-Karamita* başlıklı bu küçük incelemeyi de J. de Somogyi çevirdi ve yayıma hazırladı: "A Treatise on the Qarmatians," *RSO,* 13 (1932), s. 248-265. Juwayni, *Tarikh,* cilt 3, s. 152 vd.; çev. Boyle, cilt 2, s. 647 vd., Reşidüddin, *Ismailiyan,* s. 11 vd. gibi, daha sonraya ait birçok önemli kaynak aynı anlatımdan yararlanmıştır; daha fazla görderme için bkz. Lewis, *Origins,* s. 58-60.

73 Beyannamenin metni ve imzacılarının listesi küçük değişikliklerle şurada bulunabilir: Ibn al-Jawzi, *al-Muntazam,* ed. F. Krenkow (Haydarabad, 1357-1362/1938- 1943), cilt 7, s. 255; Juwayni, *Tarikh,* cilt 3, s. 174-177; çev. Boyle, cilt 2, s. 658- 660; Ibn Khaldun, *The Muqaddimah,* çev. F. Rosenthal (2. bs., Princeton, 1967), cilt 1, s. 45-46; al-Maqrizi, *Ittiaz,* cilt 1, s. 43-44 ve Ibn Taghribirdi, *al-Nujum al-zahira fi muluk Misr wa'l-Qahira* (Kahire, 1348-1392/1929-1972), cilt 4, s. 229- s 231; ayrıca bkz. Mamour, *Polemics,* s. 16-29; Lewis, *Origins,* s. 8, 60-61; al-Wali, *al-Qaramita,* s. 361 vd.

(381-422/991-1031) desteğiyle yayımlanan bu bildiri, Fatımi halifelerin Alii soyunun açıkça yalanlanmasıydı. Kısaca, bu İsmaili karşıtı anlatım, İsmaililiğin yükselişine standart yaklaşım haline geldi ve bu haliyle, on dokuzuncu yüzyıl Oryantalistlerinin çoğunluğunca da benimsendi.

İbn Rizam-Ahu Muhsin anlatısının en aşağılayıcı ve kalıcı yanı, İsmaililiğin kurucusunun ve Fatımi halifelerin atasının Alii olmayan Abdullah b. Meymun el-Kaddah adında biri olduğu iddiasıydı.

Bu iddiaya göre, Meymun el-Kaddah, Ebu'l-Hattab'ın bir taraftarıydı ve Meymuniyye denilen bir fırka kurdu. Aynı zamanda bir Deysaniydi, Hıristiyan gnostik Bardesanesçiler ya da Deysaniyye mezhebini kuran ve MS üçüncü yüzyılın başında ölen Urfalı ünlü sapkın ve düalist İbn Deysan'ın (Bar Deysan ya da Bardesanes) yandaşıydı.[74] Daha sonra Ahu Muhsin'in izinden giden bazı kaynaklarda Meymun'a Deysan'ın oğlu denilmesinin ve Bağdat beyannamesinin Fatımilerin atası olarak Deysan b. Said adlı birinden söz etmesinin nedeni budur. Sonra hikâye, peygamber olduğunu iddia eden ve iddiasını yaptığı hilelerle destekleyen Meymun'un oğlu Abdullah'la devam eder. Abdullah bir hareket örgütledi ve sonunda ahlâksızlığa ve allahsızlığa varan yedi aşamalı bir inanç sistemi başlattı. Beklenen Mehdi olarak Muhammed b. İsmail adına vaaz veriyormuş gibi davrandı. Abdullah esas olarak Ahvaz yöresindendi; ama Hüseyin el-Ahvazi adında bir arkadaşıyla birlikte, Şiilerden ve Mutezililerden kaçarak Asker Mükrem'e,[75] oradan da Basra'ya göçtü. Basra'da Haşimi Akil b. Ebu Talib'in ailesine sığındı. Sonra Selimiye'ye kaçtı ve 261/874'ten sonraki bir tarihte ölene kadar orada gizlendi. Selimiye'den Irak'a dailer gönderdi;

---

[74] Bkz. Mamour, *Polemics*, s. 30-42; Ivanow, *Alleged*, s. 83-103 ve A. Abel, "Daysaniyya," *EI2*, cilt 2, s. 199.

[75] Bu, 2./8. yüzyılın başında Huzistan'da kurulan ve gelişen bir ortaçağ kentiydi; bugün Şuşter'in güneyinde bulunan harabeleri, Bend-i Kır olarak bilinir; bkz. anonim, *Hudud al- Alam, the Regions of the World*, çev.V.Minorsky (2. bs., Londra, 1970), s. 75, 130, 4./10. yüzyılın ikinci yarısının önemli bir coğrafya eseri; Yaqut al-Hamawi, *Mujam al-buldan*, ed. F. Wüstenfeld (Leipzig, 1866-1973), cilt 3, s. 676; kısmi Fransızca çeviri, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse*, çev. C. Barbier de Meynard (Paris, 1861), s. 402- 403; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (2. bs., Cambridge, 1930), s. 233, 236-237, 242, 246-247; M. Streck ve L. Lockhart, "Askar Mukram," *EI2*, cilt 1, s. 711.

onlardan biri de, Hamdan Karmat adlı bir dönmeydi. Abdullah'ın yerine oğlu Ahmed geçti ve onun soyundan gelenler, Irak, Yemen, Bahreyn, Rey, Taberistan, Horasan ve Fars'ta çalışan dailerle daveti birçok bölgeye yaydı. Sonunda Abdullah Kaddah'ın soyundan biri, Said b. Hüseyin, Kuzey Afrika'da Mağrip'e gitti ve Fatımi hanedanını kurdu. Muhammed b. İsmail'in soyundan olduğunu iddia etti ve kendisine Ubeydullah (Abdullah) el-Mehdi adını verdi.

Ahu Muhsin ve kaynağı İbn Rizam'ın el-Kaddah ve İsmaililiğin kökeni hakkında söyledikleri esas olarak bundan ibarettir. Ahu Muhsin, İsmaililerin öğretisinin bir özetini kitabına dahil etmiş. İsmaili olduğu iddia edilen *Kitabü'l-siyaset* adlı bir kitaptan, dailerin yeni taraftar kazanmak için kullandıkları yöntemler ve İsmaililiğe intisap dereceleriyle ilgili uzun pasajlar aktarır.[76] İbnü'n-Nedim de, bir dönmenin kademeli olarak intisap ettiği idrak derecelerini tarif eden bu tür kitaplar gördüğünü iddia eder.[77] Ne var ki, İsmaili gelenek söz konusu kitabı yalnızca düşmanlarının polemiklerinden biliyor[78] ve Ahu Muhsin'in aktardığı şekliyle, kötü niyetli bir sahtekârlıkmış gibi görünüyor.[79] Yine de Ahu Muhsin'in eserinin öğretiyle ilgili bölümü, bazı doğru ayrıntılar içerir ama İsmaililere yüklediği ahlâksızlık ve allahsızlık tamamen temelsizdir ve dikkate almamak gerekir. Tarif ettiği imamet öğretisi, Nevbahti ve Kummi'nin Karmatilere atfettiği öğretiye

---

[76] Al-Nuwayri'nin bildirdiği başlık budur, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 220; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 148. Aynı kitaba başka adlarla da işaret edilmiştir: örneğin *Kitab al-balagh al-akbar*'dan söz eden Zeydi yazar Muhammad b. al-Hasan al-Daylami, *Bayan madhhab al-Batiniyya*, ed. R. Strothmann (İstanbul, 1939), s. 15, 30, 42, 59, 72-73, 75-76, 78-81, 84, 86, 91-94, 707/1308'de hazırlanan daha büyük bir eserin parçasını oluşturan İsmaili karşıtı bir inceleme; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 278, kitabı *Kitab al-siyasa wa'l-balagh* olarak tanır.

[77] Ibn al-Nadim, *al-Fihrist*, ed. Flügel, cilt 1, s. 189; ed. Tajaddud, s. 240; İngilizce çeviri, *The Fihrist of al-Nadim*, çev. B. Dodge (New York, 1970), cilt 1, s. 471.

[78] Bkz. Ivanow, *Guide*, s. 41, 78; ayrıca *Ismaili Literature*, s. 38, 44, 97 ve Poonawala, *Bio*, s. 44, 56.

[79] Becker, *Beitrage*, cilt 1, s. 7; Massignon, "Bibliographie Qarmate," s. 332, 336; Ivanow, *Studies*, s. 125; Madelung, "Fatimiden und Bahrainqarmaten," *Der Islam*, 34 (1959), s. 69-73; İngilizce çeviri, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn," *MIHT* içinde, s. 43-45; ayrıca "Imamat," s. 112-114; Stern, *Studies*, s. 61, 64.

neredeyse tamamen uygundur. Ahu Muhsin, Ali b. Ebu Talib'le başlayıp Muhammed b. İsmail'le biten aynı yedi imam dizisini sıralar ve yedinci imamın beklenen Kaim olduğunu ifade eder. Ne var ki, Ali'yi ilk imam saymakla o da, İmami mezhep tarihçileriyle aynı sorunla karşı karşıya kalır ve onlar gibi, bazılarının İsmail'i diziye dahil ettiğinden, bazılarının etmediğinden söz eder. Ahu Muhsin'in, hareketin içinde bazı yeni politikalardan kaynaklanan bölünmeye yaptığı gönderme de önemli bir bilgidir. Bu bağlamda, Muhammed b. İsmail'le ilgili bir görüş değişikliği olduğunu, başlangıçta onun İmam-Mehdi olarak kabul edilmesini istediklerini ama daha sonra, onun yerine Abdullah b. Meymun al-Kaddah'ın bir evladını geçirdiklerini, Mağrip'te, Mısır'da ve Suriye'de onun soyunun hüküm sürdüğünü belirtir.[80]

Modern İsmaili araştırmalarında kaydedilen ilerleme, İbn Rizam-Ahu Muhsin anlatısının, düşmanca niyetlerine ve haksız suçlamalarına rağmen, erken İsmaililiğe değerli bir ışık tuttuğunu göstermiştir. Öğretinin kimi doğru noktalarını içermesi dışında, İsmaili hareketin 3./9. yüzyılın ikinci yarısındaki tarihine ilişkin ana bilgi kaynağıdır da. Ama anlatının en tartışmalı bölümde, el-Kaddah'ı İsmaililiğin kurucusu ve Abdullah el-Mehdi'nin atası olarak el alan bölümde güçlü İsmaili karşıtı duygularla hareket edilmiştir. Nevbahti ve Kummi'nin yanı sıra, Taberi (ö. 310/923) ve Arib b. Saad (ö. 379/980) gibi önemli birçok erken otorite de, İsmailiyye ile bağlantılı olarak el-Kaddah'tan söz etmez ve Fatımi karşıtı Bağdat Beyannâmesinde de adından söz edilmez. Massignon, Kazvini ve Lewis, Meymun el-Kaddah ve oğlu Abdullah'ın biyografilerini berraklaştıran ilk modern bilim insanlarıydı.[81] Bununla birlikte, çeşitli tipte Oniki İmamcı Şii kaynakları kapsamlı inceleyerek, bu bireylerin gerçek kişiliklerine ilişkin en ayrıntılı incelemeyi Ivanow ortaya çıkardı.[82] Aslında Ivanow, muhtemelen İbn Rizam'ın uydurduğunu düşündüğü el-Kaddah efsanesini çürütmek için elinden geleni yaptı.

---

80 Örneğin al-Nuwayri'nin koruduğu şekliyle, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 203-204, 216; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 137-138.

81 Massignon, "Bibliographie Qarmate," s. 330-331; ayrıca "Karmatians," s. 768; Qazvini'nin notları, Juwayni, *Tarikh*, cilt 3 içinde, s. 312-343; Lewis, *Origins*, s. 62-65.

82 Ivanow, *Rise*, s. 127 vd., 140-156 ve *Alleged*, özellikle s. 28-82.

Mekke'de oturan ve Beni Mahzum'un bir *mevlası* olan Meymun b. el-Esved al-Kaddah el-Mekki, İmam Muhammed Bakır'ın bir talebesiydi; ondan birkaç hadis de nakletmiştir. Meymun'un 2./8. yüzyılın ikinci yarısında ölen oğlu Abdullah, İmam Sadık'ın arkadaşlarındandı ve ondan sayısız hadis aktaran bir raviydi. Bu Kaddahiler, imamların Mekke'deki varlıklarını da idare etmiş olabilir. Her neyse, Meymun el-Kaddah ve Abdullah Oniki İmamcı literatürde Huzistan kaynaklı Bardesanesçiler olarak değil, Hicazlı saygın Şii muhaddisler olarak bilinir.[83] Bu nedenle, 2./8. yüzyılda yaşamış bu el-Kaddah'ın İbn Rizam tarafından, onun ölümünden on yıllar sonra 3./9. yüzyılda ortaya çıkan bir hareketin örgütleyicisi olarak seçilmiş olması tuhaftır. Yakın zamanda ulaşılan İsmaili kaynaklar, bu soruya makul bir yanıt formüle etmeyi olanaklı kıldı.

Belirtildiği gibi, İsmaili hareketin ilk liderleri kovuşturmalardan kurtulmak için aşırı gizlilik içinde yaşadılar ve kimliklerini sakladılar. Abdullah el-Mehdi Yemenli İsmaililere yazdığı mektubunda, Cafer Sadık'tan sonraki gerçek imamların kendi gerçek adları yerine başka adlar alıp kendilerine Mübarek (Kutlu), Meymun (Uğurlu) ve Said (Mutlu) dediklerini açıklar.[84] Mübarek'in İsmail b. Cafer'in lakabı olduğu anlaşılmıştır ve sayısız İsmaili ve gayri-İsmaili kaynağa göre Said, Abdullah el-Mehdi'nin Kuzey Afrika'ya gelmeden önceki takma adıydı. Şimdi, Muhammed b. İsmail'in takma adının Meymun olduğu gösterilirse, Abdullah b. Meymun efsanesi çözülebilir. Abdullah'ın mektubu bunu güçlü bir biçimde ima eder.[85] Ayrıca 6./12. yüzyıla ait, İbn Rizam'a göre, Meymun el-Kaddah'ın kurduğu Meymuniyyenin imamı olarak Muhammed b. İsmail'in adından söz eden bir rapor da buna işaret eder.[86] O yüz-

---

[83] Al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 245-246, 389; al-Najashi, *al-Rijal*, s. 148; al-Tusi, *Fihrist*, s. 197-198; *Rijal*, s. 135, 225; Ibn Shahrashub, *Maalim*, s. 65 ve *Manaqib*, cilt 5, s. 19. Ayrıca bkz. S. M. Stern, "Abd Allah b.Maymun," *EI2*, cilt 1, s. 48; H. Halm, "Abdallah b. Maymun al-Qaddah," *EIR*, cilt 1, s. 182-183; B. Lewis, "Dindan," *EI2*, cilt 2, s. 301; W. Madelung, "Maymun al-K. addah," *EI2*, cilt 6, s. 917.

[84] Al-Hamdani, *Genealogy*, metin s. 9-10, çeviri s. 12.

[85] Bu mektup gün yüzüne çıkmadan önce Ivanow, *Alleged*, s. 110-112'de bu çıkarımı zaten yapmıştı; ayrıca bkz. Mamour, *Polemics*, s. 68 vd.

[86] Aktaran Ibn Inaba,*Umdat al-talib*, s. 233; ayrıca bkz. Ivanow, *Alleged*, s. 106.

den çok büyük olasılıkla Meymuniyye, Mübarekiyye gibi, doğmakta olan İsmailiyyenin, ismini Muhammed b. İsmail'in lakabından alan ilk adlarından biri olmalı.

Dahası, dördüncü Fatımi Halifesi Muiz'in 354/965'te yazılıp Sind'in baş daisi Helem (ya da Celem) b. Şeyban'a gönderilen mektubu vardır.[87] El-Kaddah mitini çürüten en eski belge olan bu mektup, Fatımi halifelerin Alii nesebini bir kez daha öne sürer. Mektub şunları anlatır: Muhammed b. İsmail adına davet yayılınca, Abbasiler davetin liderini aramaya başladı. Bunun üzerine imamlar gizlendi ve dailer imamları korumak için, onlara takma (ya da bâtıni) adlarla hitap etti. Örneğin Muhammed b. İsmail'in oğlu ve halefi Abdullah'a Meymun el-Kaddah'ın oğlu dediler. Doğrusu buydu, diyor mektup, çünkü Abdullah, *meymun en-nakibe* (ruhu mutlu) ve *el-kadih zend el-hidayet*in doğru yolu gösteren kıvılcımı çakan) oğluydu. Abdullah'tan sonra gelen imamlar için de, imamların dailere verdiği talimatlara uygun olarak benzer adlar kullanıldı. Ama daha sonra bu tür takma adlar, onların gerçek anlamını bilmeyenlere ulaştı ve yanılan bu kişiler, başkalarını da yanılttı. Bu mektubun özü, Kadı Numan'ın bir kitabında korunan, Muiz ile uzak bir diyardan bir dainin gönderdiği elçiler arasında geçen konuşmayı nakleden daha eski bir belgeyle de doğrulanır.[88] 348/959-960'ta gerçekleşen bu görüşmede Fatımi halife, Meymun ve Kadih'in, Peygamber ailesinden gerçek imamların takma adları olduğunu bir kez daha açıklar. Kısaca Muiz, aslında Abdullah b. Meymun el-Kaddah'ın, Fatımilerin kendi atası saydığı "gizli imam" Muhammed b. İsmail'in oğlu Abdullah'ın kod adı olduğunu vurgular. Bu nedenle, bâtıni olarak Abdullah b. Meymun denilen bu Fatımi Abdullah b. Muhammed'in adının, bilerek ya da bilmeyerek, daha önceki zamanların Şii muhaddisi Abdullah b. Meymun el-Kaddah'la karıştırılması şaşırtıcı değildir.

---

87 Bu mektup, Idris, *Uyun*, cilt 5, s. 160-162'de korunmuş; çevirisi: Ivanow, "Ismailis and Qarmatians," s. 74-76 ve Stern, "Heterodox Ismailism at the Time of al-Muizz," *BSOAS*, 17 (1955), s. 11-13, 26-27; ayrıca *Studies* içinde, s. 259-261, 279-281.

88 Al-Numan, *al-Majalis*, s. 405-411, 523-525. İlgili pasajların İngilizce çevirisi ve metni: Stern, "Heterodox," s. 14-17, 28-33; ayrıca *Studies*, s. 262-267, 281-288.

Son olarak, el-Kaddah'ın İsmaili gelenekte ele alınma şekline bakmak ilginç olur.[89] En eski İsmaili kaynaklar Meymun el-Kaddah ve oğlu Abdullah'tan söz etmez. Daha sonra, İbn Rizam anlatısını ortaya çıkardıktan sonra, resmi Fatımi öğreti bu kişiler ile İsmaili hareket arasında bir bağlantıyı ısrarla inkâr etti. Yine de Muiz'in zamanında, bazı İsmaili çevreler resmi görüşten ayrılıp, hareketin liderliğinin Muhammed b. İsmail'den sonra Abdullah b. Meymun el-Kaddah'a ve onun Kaddahi evlatlarına geçtiğini, daha sonra Fatımi halifeler olarak hüküm süren Muhammed b. İsmail'in soyuna devredildiğini savundu.[90] Belirtildiği gibi, Muiz bu Doğulu muhalif İsmaililerin görüşlerini çürütmeyi gerekli gördü. Söz konusu muhalifler, Muhammed b. İsmail'den sonra hiçbir imamı tanımamakta ısrar eden Karmati gruplardan etkilenmiş gibi görünüyorlar. Daha sonra, 5./11. yüzyılın başı civarında, en bilgili İsmaili dailerden Hamidüddin el-Kirmani, Fatımilerin Kaddahi nesebine ilişkin kendi reddiyesini çıkardı. El-Kaddah'ı Fatımilerin atası olarak kabul ederken Fatımi halife Hakim'in imamet iddialarına saldıran Zeydi İmam Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin el-Buthani el-Haruni'nin görüşlerini reddeden kısa bir inceleme yazdı.[91] Aşağı yukarı aynı zamanda, İsmaililerden kopan Dürzilerin kutsal literatüründe el-Kaddah'la ilgili oldukça karmaşık ve çoğu kez çelişkili görüşler ortaya çıkmaya başladı. Bu düşüncelere göre,[92] yedi "gizli imam" vardı ve bunların hepsi sahiden Alii değildi. Muhtemelen bir Alii olan Abdullah b. Meymun el-Kaddah, yedinci natık Muhammed b. İsmail'in bir arkadaşı ve *esas*ıydı; aynı zamanda, Abdullah el-Mehdi de dahil, sonraki haleflerden bazılarının da atasıydı. Ama ikinci Fatımi halife, Muhammed b. İsmail'in sahici torunlarındandı. İbn Rizam, ikinci Fatımi halifesinin Abdullah'ın oğlu olmadığını daha önce ifade etmişti.[93] Bu

89 Bkz. Lewis, *Origins*, s. 47-50, 53-54, 65-67; W. Ivanow, *Ibn al-Qaddah* (2. bs., Bombay, 1957), s. 135-141; Madelung, "Imamat," s. 73 vd.

90 Bkz. Stern, "Heterodox," s. 18-22; ayrıca *Studies* içinde, s. 268-274.

91 Bu Zeydi imam ve yazarın eseri ve Kirmani tarafından çürütülmesi (al-Kirmani, *al-Kafiya fi'l-radd ala'l-Haruni al-Husayni*, al- Kirmani, *Majmuat rasail al-Kirmani*, ed. M. Ghalib [Beyrut, 1983] içinde, s. 148-182) konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. Ivanow, *Rise*, s. 142-143; ayrıca Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 44.

92 Örneğin bkz. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, s. 83 vd.

93 Aktaran İbn al-Nadim, *al-Fihrist*, ed. Flügel, cilt 1, s. 187; ed. Tajaddud, s. 240; çev. Dodge, cilt 1, s. 465.

şekilde, ikinci Fatımi Halife Kaim'in nesebini açığa kavuşturmadan, yalnızca "gizli imamlar"ın ve Abdullah el-Mehdi'nin Meymun el-Kaddah'ın soyundan olduğunu ima etmişti.

Kaim'in Abdullah el-Mehdi'nin oğlu olmayabileceği düşüncesi, el-Kaddah ve oğluna aracı bir rol atfeden Yemenli dailerin Fatımi sonrası İsmaili eserlerinde yeniden ortaya çıkar. Hattab b. el-Hasan el Hemdani (ö. 533/1138), bâtını eseri *Gayetü'l-mevalid*'te, meşru imam reşit olmadığında –bu özel durumda Müstali İmam Amir'in oğlu Tayyib– bir vekile ya da vasiye duyulan ihtiyaç üzerine düşüncelerini destekleyen tarihsel emsaller ortaya koymaya çalıştı. İsmail b. Cafer'in küçük oğlu ve vârisi Muhammed'i kendi hücceti Meymun el-Kaddah'a emanet ettiğini söyler.[94] Muhammed reşit olunca sorumluluklarını üstlendi ve imamet, Ali b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmail'e gelene kadar, onun soyundan babadan oğula geçmeye devam etti. Burada şunu belirtmek gerekir: Hattab, Ali b. Hüseyin'i bilinen ilk üçlüden sonra dördüncü imam olarak tanıtır ve bu imamın, Mağrip'e giderken yolda ölmeden önce, davetin sorumluluğunu, bir *vedia*, yani emanet olarak, el-Mehdi olarak bilinen hücceti el-Said'e devrettiğini ekler. Nesebi belirtilmeyen el-Mehdi, daha sonra, emaneti meşru *müstakarr* sahibi Muhammed b. Ali el-Kaim'e geri verdi ve imamet onun soyundan devam etti. Müstali İsmaililerin literatüründe ilk kez yer alan bu ifadelerin tarihsel doğruluğunu ölçmek olanaklı değildir. Şunu belirtmek yeterlidir: Abdullah el-Mehdi'nin gerçek imam ve Ali b. Hüseyin'in oğlu olduğunu söylediği ikinci Fatımi halifenin babası değil, geçici olarak onun yerine geçtiğini kanıtlamaya gayret eden Hattab, bizzat Abdullah'ın, Said dışında kullandığı adlardan birinin de Ali olduğu gerçeğini görmezden gelmiştir. Hattab, el-Kaddah'ın ve Abdullah'ın durumlarını, reşit olmayan bir imamın hüccetinin geçici imamet sorumluluğunu üslenebileceğinin yeterli kanıtı olarak sunar. Benzer şekilde Hattab'ın genç çağdaşı ve ikinci Yemenli dai İbrahim b. Hüseyin el-Hamidi (ö. 557/1162), Abdullah b. Meymun'a İmam Muhammed b. İsmail'in hocası der ve İmam'ın yerine oğlu Abdullah b.

[94] Kusurlu bir elyazmasından aktarılan ilgili pasaj, Lewis, *Origins*, s. 51-52 ve (Arapça metin) s. 109 içinde; aynı pasajdan daha tam bir özet, Ivanow, *Rise*, metin s. 35-39 içinde.

Muhammed'in geçtiğini ekler.[95] Ama Abdullah'ı, adının Muhammed b. Abdullah el-Mehdi olduğunu söylediği ikinci Fatımi halifenin babası sayar. "Gizli imamların" sıralamasına ilişkin resmi Fatımi versiyon ile Hattab'ın anlatımı arasındaki uyuşmazlıklar, peş peşe imamlar İsmail b. Cafer, Muhammed, Abdullah ve Ahmed'in vasileri ve hüccetleri olarak Meymun el-Kaddah ve oğlundan söz eden bilgili dai İdris için, özellikle kafa karıştırıcı olduğu anlaşılıyor.[96] Zahiri tarihsel eseri *Uyunü'l-ahbar*'da resmi versiyonu kabul eder; buna göre imamlar Hüseyin b. Ahmed, Abdullah el-Mehdi ve Kaim, aynı soydandır. Ama bâtını eseri *Zehrü'l-maani*'de bu versiyonu Hattab'ın düşünceleriyle uzlaştırmaya çalışır. Sonuç gerçekten de çok muğlaktır.[97]

Hem İsmaili hem de gayri-İsmaili, eldeki kanıtlar Abdullah el-Mehdi'nin Kaim'in babası olmadığını kanıtlamaz ama Fatımi hanedanının Kaddahi kökenli olduğu iddiasını da desteklemez. Modern otoriteler arasında Ivanow, Şii muhaddisler Meymun el-Kaddah ve oğlu ile İsmaili hareket arasında herhangi bir bağlantı bulunmadığını göstermek için durmadan dinlenmeden çalıştı. Diğer yanda, Kazvini'nin daha önceki önerisini izleyen Stern, Meymun ve oğlu Abdullah'la ilgili hikâyenin temelini, onların bazı torunlarının 3./9. yüzyılın İsmaili hareketi içinde oynamış olabileceği rolde aramak gerektiğine inanır.[98] Alii olmayan Meymun ve oğlunun erken İsmailililikte oynadıkları rolün tarihselliğini kabul eden Lewis'in yorumu da vardır.[99] Esas olarak Dürzi kutsal metinlerinin imalarına ve *Gayetü'l-mevalid*'e dayanan ve manevi ebeveynliğin önemini ile İsmailililikte *müstakarr* ve *müstevda* imamlar arasındaki ayrımı vurgulayan Lewis'e göre, gizlilik dö-

---

95 Ibrahim b. al-Husayn al-Hamidi, *Kitab kanz al-walad*, ed. M. Ghalib (Wiesbaden, 1971), s. 208, 211.

96 Idris, *Uyun*, cilt 4, s. 335; ayrıca Idris, *Zahr al-maani*, içinde Ivanow, *Rise*, metin s. 47, 49, 59-60, 64, çeviri s. 233, 236, 248, 250, 256; ed. Ghalib, s. 199, 201, 210-211, 216-217.

97 Idris, *Zahr al-maani*, Ivanow, *Rise* içinde, metin s. 66 vd., çeviri s. 258 vd.; ed. Ghalib, s. 218 vd.; Madelung, "Imamat," s. 77-78; ayrıca bkz. Idris, *Uyun*, cilt 5, s. 89; Hamdani and de Blois, "A Re-examination," s. 190.

98 Qazvini'nin notları, Juwayni, *Tarikh*, cilt 3 içinde, s. 335 vd.; Stern, "Heterodox," s. 20-21; ayrıca *Studies* içinde, s. 271-273 ve "Abd Allah b. Maymun," s. 48.

99 Lewis, *Origins*, s. 44 vd., 71-73.

neminde fiilen iki imam silsilesi vardı. Diğer bilim insanlarının genellikle kabul etmediği bu yoruma göre, Meymun el-Kaddah baş dai ve Muhammed b. İsmail'in vasisiydi. Dahası, baş dai rolünde babasının yerine geçen Abdullah b. Meymun imameti emaneten aldı ve Abdullah el-Mehdi'ye kadar kendi sülalesine miras bıraktı. Bunlar, Kaddahi kökenli ama manevi olarak Aliilere bağlı *müstevda* yani emanetçi imamlardı. Bununla birlikte, Muhammed b. İsmail ile başlayıp ikinci Fatımi halife Kaim'le biten ikinci bir "gizli imamlar," sahiden Alii ve müstakarr imamlar silsilesi de vardı; Kaim'le birlikte imamet Fatımilere geri verildi. Başka bir deyişle, Abdullah'a Kaddahi bir ata atfedilirken, Kaim ve haleflerinin sahiden Alii oldukları düşünülür. Son olarak, bu noktada "Gizli imamların" ve Fatımi halifelerin şeceresine ilişkin resmi versiyonun, Cafer Sadık'ın iki paralel sülalesinden, yani Abdullah ve İsmail b. Cafer'in torunlarından oluştuğunu öne süren Hemdani'nin ve de Blois'nın hipotezini de hatırlamalıyız. Demek ki, bu resmi şecere, Abdullah b. Cafer'in evlatlarından olan Abdullah el-Mehdi'nin sahip çıktığı şecerenin bir yeniden düzenlenmesini yansıtmaktaydı.

3./9. yüzyılın ikinci yarısında İsmaililiğin tarihine ilişkin tartışmamıza dönerken, ana bilgi kaynaklarımızın İbn Rizam-Ahu Muhsin'in anlattıkları ile Taberi'nin Irak'taki Karmati hareketi üzerine açıklamaları olduğunu hatırlamalıyız. Muhammed b. İsmail'den sonra Abdullah ve evlatlarının önce Huzistan'dan, daha sonra Selimiye'den İsmaili daveti örgütlediği ve yönettiği kesindir. 3./9. yüzyılın ikinci yarısının başında, Abbasi devletinin parçalanması zaten başlamışken, İsmaili liderlik çeşitli bölgelere, özellikle daha önce devrimci Şiilik biçimlerinin başarılı olduğu Güney Irak'a ve komşu bölgelere sayısız dai göndererek faaliyetlerini yoğunlaştırdı. İbnü'n-Nedim'in İbn Rizam'dan aktardığına göre, Irak'taki davet Hicri 261'de, Oniki İmamcıların on birinci imamı öldükten ve on ikinci imam gaibe geçtikten hemen sonra örgütlendi. İbnü'l-Eşas'ın oğlu Hamdan Karmat o yıl ya da Ahu Muhsin'e göre 264/877-878'de,[100] Hüseyin el-Ahvazi'nin telkiniy-

[100] Al-Nuwayri'nin koruduğu şekliyle, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 191; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 171; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 46 ve al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 153. al-Masudi 260/873-874 yılından söz eder, *Kitab al-tanbih*, s. 395; çev. Carra de Vaux, s. 501.

le İsmaililiğe katıldı. Önde gelen bir dai olan Hüseyin el-Ahvazi Güney Irak'a İsmaili öğretileri yaymaya gönderilmişti; orada Hamdan'la tanışmış ve onu İsmaili yapmıştı.[101] Hamdan'ın muhtemelen Aramca kökenli olan soyadı Karmat (ya da Karmatüye), başka tanımlamaların ve etimolojilerin yanı sıra, kısa bacaklı ya da kırmızı gözlü anlamına geldiği de söylenmektedir.

Hamdan, Küfe'nin etrafındaki köylerde ve Güney Irak'ın diğer bölgelerinde daveti örgütledi; belli başlı yörelere dailer atadı. Kısa zamanda, çok sayıda taraftar kazanmayı başardı; bunlara ilk yerel liderlerinden ötürü Karmati (çoğulu Karamita) denildi. Bu terim, İsmaili hareketin Hamdan tarafından örgütlenmeyen kesimleri için de kullanılmaya başlandı. O sırada merkezi olarak Suriye'den yönetilen birleşik bir davet vardı ve karargâhı Bağdat'a yakın Kelvaza'da bulunan Hamdan, haberleştiği ama kimliği gizli kalmaya devam eden merkezi liderlerin otoritesini kabul etmekteydi. Zenclerin, on beş yıl boyunca (255-270/869-883) Güney Irak'ı yakıp yıkan ve Bağdat'taki Abbasi devlet görevlilerinin dikkatini çeken asi siyah kölelerin ayaklanması, Hamdan'ın hızlı başarısına katkıda bulunan önemli bir faktördü. Hamdan 267/880'de Zenclerin lideri Ali b. Muhammed ez-Zenci'yi bir ittifak teklifinde bulunmayı uygun bulduğunda, Irak Karmatileri epeyce kalabalıklaşmıştı. Ne var ki, o sırada gücünün doruğunda olan ez-Zenci, teklifi geri çevirdi.[102] 261/874-875'ten hemen sonra Karmatilere

---

101 Güney Irak'taki davete ilişkin İbn Rizam-Ahu Muhsin anlatımı, İbn al-Nadim'deki alıntı dışında, şurada da bulunabilir: al-Nuwayri, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 189 vd.; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 166 vd.; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6,s. 44 vd. ve al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1,s. 151 vd. El-Taberi'nin anlatımı, *Tarikh*, III, s. 2124 vd.; çev. Fields, s. 169 vd. Relevant extracts from Sabit b. Sinan'ın tarihinden ve İbn al-Adim'in *Bughyat al-talab*'ından uygun parçalar, *Akhbar al-Qaramita*, s. 3 vd. ve 273 vd. Ayrıca bkz. de Goeje, *Mémoire*, s. 16 vd., 199-203; Madelung, "Fatimiden," s. 37 vd.; İngilizce çeviri, s. 24 vd.; "Hamdan Karmat," *EI2*, cilt 3, s. 123-124; ayrıca "Hamdan Qarmat," *EIR*, cilt 11, s. 634-635. Irak'taki Karmati harekete genel bir yaklaşım: M. A. Alyan, *Qaramitat al-Iraq* (Kahire, 1970).

102 Al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 2129-2130; çev. Fields, s. 175; de Goeje, *Mémoire*, s. 26 ve A. Popovic, *La révolte des esclaves en Iraq au IIIe/IXe siècle* (Paris, 1976), s. 122, 167, 179-180; İngilizce çeviri, *The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3rd/9th Century*, çev. L. King (Princeton, 1999), s. 81-82, 139, 153.

göndermelerin görünmeye başlaması, Irak'taki davetin hızlı başarısına tanıklık eder. Bununla birlikte, Hamdan'ın faaliyetleri, kaynaklarımızda sözedilen en eski tarih olan o yıldan önce, muhtemelen Mutemid'in halifeliği sırasında başlamış olabilir. Çünkü 260/873/874'te ölen büyük nişaburlu İmami âlim Fazl b. Şazan, bir Karamita reddiyesi yazmıştı.[103] İsmaililerin devrimci, Mehdici hareketi, İmami Şiiliğin sükûnetçiliğinden ve siyasal eylemsizliğinden memnun olmayan İmamiler arasında özellikle başarı kazandı. Dahası, on birinci imamlarının Hicri 260'da görünürde hiçbir halef bırakmadan ölmesi İmamileri kargaşa içinde bırakmıştı. Bu koşullar altında, o sırada Muhammed b. İsmail'in yakında Mehdi olarak zuhur edip dini ve adaleti geri getireceğini vaat eden İsmaili davet İmamilere çekici gelmişti. Sonuç olarak Güney Irak'ta ve başka yerlerde çok sayıda memnuniyetsiz İmami, İsmaili oldu ve 3./9. yüzyılın ikinci yarısında İsmaili hareketin başarısına önemli ölçüde katkıda bulundu.

Hamdan'ın veziriâzamı, en ünlü erken İsmaili dailerden biri olan kayınbiraderi Abdan'dı.[104] Büyük ölçüde bağımsız davranan Abdan Güney Irak'ta ve muhtemelen Güney İran ve Bahreyn'de, Zikreveyh b. Mihreveyh ve Ebu Said el-Cennabi gibi dailer atadı. Iraklı Karmatilerden çok sayıda farklı vergi alınmaktaydı; bu vergilerden biri de, bireylerin gelirinin beşte biri tutarında alınan ve beklenen Kaim için biriktirilen *humstu*. 277/890-891'de Hamdan, Küfe'nin yakınında Karmatiler için tahkimli bir göç ve toplanma mekânı *–darü'l-hicre–* kurdu. Bununla birlikte Karmati hareketi, Zenc ayaklanmasından beri Güney Irak'ta etkili denetimi yeniden kuramayan Abbasilerin dikkatinden kaçmaya devam etti. Ancak Taberi'nin Saved Karmatilerinin faaliyetlerini yoğunlaştırdıkla-

---

[103] Bkz. al-Kashshi, *al-Rijal*, s. 537-544; al-Najashi, *al-Rijal*, s. 216-217; al-Tusi, *Fihrist*, s. 254-255 ve İbn Shahrashub, *Maalim*, s. 80-81.

[104] İbn al-Nadim, *al-Fihrist*, ed. Flügel, cilt 1, s. 187, 188, 189; ed. Tajaddud, s. 238, 239, 240; çev. Dodge, cilt 1, s. 464, 468, 470, 472; al-Nuwayri, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 191ff; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 184 vd.; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 46-47, 79; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 155, 185 ve al-Maqrizi, *al-Muqaffa*, aktaran *Akhbar al-Qaramita*, s. 395, 398. Ayrıca bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 17; Poonawala, *Bio*, s. 31-33; S. M. Stern, "Abdan," *EI2*, cilt 1, s. 95-96; W. Madelung, "Abdan b. al-Rabit," *EIR*, cilt 1, s. 207-208.

rı yıl olarak sözünü ettiği 278/891-892'de, Bağdat'taki yetkililer Küfe'den gelen raporlara dayanarak yeni tehlikenin farkına varmaya başladı.[105] Ama ilk protestolarını 284/897'de düzenleyen Karmatilere karşı hemen harekete geçilmedi. Bununla birlikte, enerjik Halife Mutezid (279-289/892-902) Irak'ta herhangi bir kalkışmanın başarılı olmasına izin vermedi ve 287-789/900-902'de kalkışılan üç Karmati ayaklanmasını bastırdı. Hamdan ve Abdan'ın vaaz ettiği öğreti, Nevbahti ve Kummi'nin Karmatilere atfettiği ve İbn-Rizam-Ahu Muhsin anlatısının da doğruladığı öğreti olmalı. O sırada Iraklı Karmatilerin inançlarının, Karmatilerin geri kalan kısmınca (İsmaililer) savunulan inançlardan önemli ölçüde farklı olduğunu gösteren hiçbir işaret yoktur. Erken İsmaili kaynaklarda Hamdan ve Abdan'dan söz edilmemesi ilginçtir; bunun nedeni, sonunda merkezi liderlikle ayrı düşmeleri olabilir.

İsmaili davet, 260/870'lerde Irak'ın yanı sıra diğer bölgelerde de başladı. Güney İran'daki görev, anlaşılan, Iraklı Karmati liderlerin gözetimi altındaydı. Fars kıyısındaki Cennabe'de doğan ve Abdan'ın yetiştirdiği Ebu Said Hasan b. Behram el-Cennabi orada başlangıçta çok başarılı oldu.[106] Gerçek Fars'a da Abdan'ın kardeşi Memun dai olarak atandı ve anlatılana göre o bölgenin İsmaililerine, onun adından ötürü Memuniyye denildi.[107] Son yedi yüzyıl boyunca önemli bir İsmaili kalesi olarak kalan Yemen'deki davet, hareketin merkezi liderliğiyle başından itibaren yakın ilişki içindeydi. 266-879-880'de iki ünlü dainin kazanılıp Arap yarımadasının bu güneybatı köşesine gönderilmesi, Kadı Numan tarafından eksiksiz anlatılır.[108] Bu dailer, Kerbela'da İmam Hüseyin'in

---

105 Al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 2126-2127; çev. Fields, s. 171-173.

106 Bkz. de Goeje, *Mémoire*, s. 33-34; B. Carra de Vaux ve M. G. S. Hodgson, "al- Djannabi, Abu Said," *EI2*, cilt 2, s. 452; W. Madelung, "Abu Said Jannabi," *EIR*, cilt 1, s. 380-381 ve R. Ridazada Langarudi, "Abu Said Jannabi," *GIE*, cilt 5, s. 541-544.

107 Al-Daylami, *Bayan*, s. 21.

108 Al-Numan b. Muhammad, *Iftitahal-da wa wa-ibtida al-dawla*, ed. W. al-Qadi (Beyrut, 1970), s. 32-47; ed. F. Dachraoui (Tunus, 1975), s. 2-18. Bu eserin *Founding the Fatimid State* başlığı altında İngilizce bir çevirisi 2006'da yayımlandı. 346/957'de tamamlanan al-Numan'ın *Iftitah*'ını T. Nagel, *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Risalat Iftitahad-Dawa* ve I. K. Poonawala, "The Beginning of the Ismaili *Dawa* and the Establishment of the Fatimid Dynasty as Commemoratedby al-Qadi

türbesini ziyaret ederken İsmaili olan Yemenli Şii Ali b. Fazl ve önemli bir İmami Şii aileden gelen, Mansurü'l-Yemen olarak bilinen Ebu'l-Kasım Cafer b. el-Hasan b. Ferec (ya da Ferah) b. Havşeb el-Kufi'ydi. Bir süre yakın işbirliği yapan İbn Fazl ve İbn Havşeb 268/881'de Yemen'e geldi ve ilk başarılarının bir sonucu olarak, 270/883'te davalarını açıkça savunmaya başladılar. İbn Havşeb faaliyetlerini Cebel Mesver'e yakın, bir *darü'l-hicre* inşa ettiği Aden Laa'dan başlattı. İbn Fazl ilk önce Cened'e yerleşti ve arkadaşı gibi o da bir sığınma yeri kurdu. Yemenli İsmaililer bu dağlık kalelerden civar bölgelere sızdı –daha sonra İranlı ve Suriyeli Nizari İsmaililerin kullandığı bir strateji. Yemen'deki davet güçlü kabile desteği kazandı ve şaşırtıcı bir başarı elde etti. 293/905-906'da İbn Fazl Sena'yı işgal ettiğinde, Yemen'in neredeyse tamamı İsmaililerin denetimi altına girmişti. Ne var ki, 280/893'te Kuzey Yemen'de bir devlet kurmuş olan yerel Zeydi imamların baskısı altında, İsmaililer kazandıkları toprakların büyük bölümünü terk etmek zorunda kaldılar. Yemen, davetin Yemame gibi yakın bölgelerin yanı sıra, uzak diyarlara da yayılması için önemli bir üs işlevi de gördü. 270/883'te İbn Havşeb yeğeni Heytem'i dai olarak

---

al-Numan," Daftary ve Meri, ed.,*Culture and Memory* içinde, s. 338-363 çözümledi. Ayrıca bkz. Idris, *Uyun*, cilt 4, s. 396 vd.; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 68-71; H. F. al-Hamdani,Hasan S. M. al-Juhani ile birlikte, *al-Sulayhiyyun wa'l-haraka al-Fatimiyya fi'l-Yaman* (Kahire, 1955), s. 27-48; Arendonk, *Les débuts*, s. 119-126, 237-249; H. Halm, "Die *Sirat Ibn Hausab*: Die ismailitische *dawa* im Jemen und die Fatimiden," *Die Welt des Orients*, 12 (1981), s. 107-135; "Ebn Hawsab," *EIR*, cilt 8, s. 28-29; W. Madelung, "Mansur al-Yaman," *EI2*, cilt 6, s. 438-439. Davetin Yemen'e yerleşmesini, Şafii fakih Bahaüddin el-Cenedi *Kitâbü's-Sülük*'te ayrıntılı bir biçimde tartışır; Yemenli Karamitayla ilgili bölüm, *Akhbar al-Qaramita bi'l-Yaman*, Henry C. Kay, ed.ve çev., *Yaman, its Early Mediaeval History* (Londra, 1892) içinde, metin s. 139-152, çeviri s. 191-212. El-Cenedi, 5./11. yüzyılın sonlarına doğru İsmaili olan ama daha sonra vazgeçip İsmaili karşıtı bir inceleme (*Kashf Asrar al-Batiniyya wa-Akhbar al-Qaramita*, ed. M. Z. al-Kawthari [Kahire, 1939]; ayrıca *Akhbar al-Qaramita* içinde, s. 201-251; Fransızca çeviri, *Dévoilement des secrets de la Batiniyya*, çev. A. Batal [Aldoha, 2002]; İngilizce çeviri, *Disclosure of the Secrets of the Batiniyya and the Annals of the Qaramita*, çev. M. Holland [Aldoha, tarihsiz]) yazan Yemenli Sünni fakih Muhammed b. Malik el-Hammadi el-Yemeni'den alıntı yapar. Anlaşılan bu eser, Yemen'deki erken İsmailik konusunda, daha sonra Yemenli bütün Sünni tarihçiler için birincil kaynak işlevi görmüş. Ayrıca bkz. al-Wali, *al-Qaramita*, s. 250-257.

Sind'e gönderdi; davet oradan da Hindistan'ın diğer bölgelerine yayıldı[109] ve göreceğimiz gibi, Yemen'den başka bir dai Mağrip'e gidip, Fatımi yönetimine zemin hazırladı.

Bu arada davet Doğu Arabistan'da 281/894'te, belki daha da erken 273/886'da ortaya çıkmıştı. Ebu Said el-Cennabi, Güney İran'daki çalışmalarından sonra, Hamdan tarafından Bahreyn'e gönderildi.[110] Çoğu kaynak bunu anlatır ve ondan önce, muhtemelen İbn Havşeb'in gönderdiği Ebu Zekeriya el-Temami (ya da Zemami) adında başka bir dai bulunduğunu da ekler. Zaman içinde Ebu Zekeriya'yı başından atan Ebu Said, ileri gelen yerel bir ailenin reisi olan Hasan b. Senber'in kızıyla evlendi ve hem Bedeviler hem de orada yaşayan İranlılar arasında hızla taraftar kazandı. 286/899'a gelindiğinde, Abdülkafs aşiretinden Rebii kabilesinin desteğiyle Ebu Said, Bahreyn'in büyük bölümüne boyun eğdirmiş ve Doğu Arabistan'ın kıyı bölgesindeki Katif'i de alarak, Basra'da epeyce tedirginlik yaratmıştı.[111] 287/900'de Karmatiler, Bahreyn'in eski başkenti ve Abbasi valisinin oturduğu Hecer'in dış mahallelerini ele geçirdi. Halife Mutezid Karmatilerin üzerine 2000 askerden ve çok sayıda gönüllüden oluşan bir ordu gönderdi, ama

---

[109] Al-Numan, *Iftitah*, ed. al-Qadi, s. 45, 47; ed. Dachraoui, s. 16-17, 18; Lewis, "Ismaili Notes," s. 599-600; S. M. Stern, "Ismaili Propaganda and Fatimid Rule in Sind," *Islamic Culture*, 23 (1949), s. 298 vd.; ayrıca *Studies* içinde, s. 177 vd.; A. Hamdani, *The Beginnings of the Ismaili Dawa in Northern India* (Kahire, 1956) ve "The Dai Jalam b. Shayban and the Ismaili State of Multan," *The Great Ismaili Heroes*, ed. A. R. Kanji (Karaçi, 1973) içinde, s. 14-15.

[110] Bahreyn Karmatileri üzerine standart eser: de Goeje, *Mémoire*, özellikle s. 33-47, 69 vd. De Sacy'nin de Ahu Muhsin dahil çeşitli kaynaklardan yararlanan kıymetli bir değerlendirmesi vardır: *Exposé*, cilt 1, giriş s. 211 vd. İbn Rizam-Ahu Muhsin anlatısının ilgili bölümü şurada bulunabilir: İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 55-62, 91 vd.; al- Nuwayri, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 233 vd. ve al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 159 vd. Thabit b. Sinan'ın, *Tarikh*'inden ve al-Maqrizi'nin, *al-Muqaffa*'sından ilgili parçalar, *Akhbar al-Qaramita* içinde, s. 12-16, 35 vd., 400 vd. Ayrıca bkz. Lewis, *Origins*, s. 76 vd. ve Madelung, "Fatimiden," s. 34 vd.; İngilizce çeviri, s. 21 vd., Bahreyn Karmatilerinin sonraki tarihine ve kaynaklarına ilişkin en iyi modern incelemedir.

[111] Al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 2188 vd., 2196-2197, 2205, 2232, 2291; İngilizce çeviri, *The History of al-Tabari*: Cilt 38, *The Return of the Caliphate to Baghdad*, çev. F. Rosenthal (Albany, NY, 1985), s. 77 vd., 86-89, 98, 128-129, 202 ve al-Masudi, *Muruj*, cilt 8, s. 191 vd.

Abbasi kuvvetleri ağır bir yenilgiye uğradı. 290/903 civarında Hecer, uzun bir kuşatmadan sonra teslim oldu. Ebu Said karargâhını Ahsa'da kurdu; Ahsa, Ebu Said'in ikinci halefi orada bir kale inşa ettikten sonra, 314/926'da Karmati, Bahreyn devletinin başkenti oldu. Daha sonra, Bahreyn Karmatileri Yemame ve Umman da dahil, komşu bölgeleri de denetimlerine aldılar.

Ebu Said neredeyse iki yüzyıl varlığını sürdüren müreffeh bir devlet kurmuştu ve yalnızca Sünni Abbasiler için değil, Şii Fatımiler için de bir tehlikeydi. Ebu Said'in propagandasını yaptığı davet açıkça özel bir toplumsal program içermemesine rağmen, Karmati devletinin örgütlenmesinde, özellikle mülk sahipliği, tarımsal toprakların işlenmesi, vergilerin toplanması, kamu harcamalarının dağılımı ve muhtaçlara çeşitli tipte devlet yardımı bakımından, komünal ve eşitlikçi ilkeler önemli bir rol oynamış gibi görünüyor. Cemaat işlerinin yönetiminde de Ebu Said ve halefleri önemli kararlarda, üst düzey devlet memurlarından ve nüfuzlu ailelerin temsilcilerinden oluşan ve İkdaniye denilen bir meclise danışırdı. Devletin Bahreyn Karmatilerinin refahına gösterdiği ilgi ve burada kurulan özel düzen, İbn Havkal ve daha sonra, yerel Karmatilere ilk liderlerinden ötürü hâlâ Ebu Saidiler denildiği 443/1051'de Ahsa'yı ziyaret eden Nasır-ı Hüsrev gibi birçok gözlemcinin hayranlığını uyandırdı.[112]

İsmaililik İran'ın orta-ve-kuzey-batısında, Arapların Cibal dediği, Rey, Kum, Kaşan ve Hemedan gibi kentleri kapsayan birçok bölgeye de yayıldı. Hicri 260'tan kısa süre sonra, Irak'ın Karmati liderleri faaliyetlerine başlayınca, hareketin merkezi liderleri Cibal'e dai gönderdi. Daha sonra davet Horasan'a ve Maveraünnehir'e de yayıldı. Erken davetin bu ilk evresine ilişkin, 4./10. yüzyılın ilk yarısına kadar baş dailerin adlarını da içeren en ayrıntılı anlatımı, 485/1092'de suikastla öldürülen ünlü Selçuklu

[112] İbn Hawqal, *Kitab surat al-ard*, ed. J. H. Kramers (2. bs., Leiden, 1938-1939), s. 25-27; Fransızca çeviri, *Configuration de la terre*, çev. J. H. Kramers ve G. Wiet (Paris, 1964), cilt 1, s. 24-26; Nasir-i Khusraw, *Safar-nama*, ed. M. Dabir Siyaqi (5. bs., Tahran, 1356/1977), s. 147-151; İngilizce çeviri, *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*, çev. W. M. Thackston, Jr. (Albany, NY, 1986), s. 86-90. Ayrıca bkz. de Goeje, *Mémoire*, s. 150 vd. ve Lewis, *Origins*, s. 98-99.

veziri Nizamülmülk sunar.[113] Sözünü sakınmaz bir İsmaili düşmanı olan ve İbn Rizam ile Ahu Muhsin'in eserlerinden haberdar olduğu anlaşılan Nizamülmülk'ün anlattıkları, aynı İsmaili karşıtı otoritelerden yararlanan diğer birçok kaynakta da yer alır.[114]

Cibal'deki İsmaili davetin karargâhı işlevini gören Rey'deki faaliyetleri Halef el-Hallac adlı biri başlattı; onun adına nispetle Rey İsmailileri Halefiyye olarak anıldı. Peşabuye (bugün Tahran'ın güneyinde Feşafuye) yöresinde Küleyn (Kulin) köyüne yerleşti ve Kaim Muhammed b. İsmail adına gizlice vaaz vermeye başladı. Halef faaliyetlerine başlar başlamaz fark edildi. Bu yüzden Rey'de saklanmak zorunda kaldı ve orada bilinmeyen bir tarihte öldü. Yerine oğlu Ahmed geçti, onun da yerine baş talebesi Küleyn'in yerlisi olan Gıyas geçti. Hadis ve Arap edebiyatı konusunda uzman olan ve *Kitabü'l-beyan* adlı bir dinsel terimler

---

[113] Nizam al-Mulk, *Siyar al-*muluk *(Siyasat-nama)*, s. 282-295, 297-305; çev. Darke, s. 208-218, 220-226. Darke'nin edisyonu, Schefer'in öncü edisyonunu ve Frasızca çevirisini (*Siasset Namèh, traité de gouvernement* [Paris, 1891- 1893], cilt 1, s. 183-193, 194-195 ve cilt 2, s. 268-281, 283-284) ve daha sonraki İran edisyonlarını (A. R. Khalkhali [Tahran, 1310/1931], s. 157-173, A. Iqbal [Tahran, 1320/1941], s. 260-282 ve M.Mudarrisi Chahardihi'nin [Tahran, 1334/1955], s. 215-236) hükümsüz bırakır. Denilebilir ki, referans kabul ettiğimiz Darke'nin ikinci basımı, 673/1274 tarihli, Tebriz Milli Kütüphanesinde korunan, bilinen en eski, en eksiksiz elyazmasına dayanır; J. Shuar'ın edisyonunda da bu elyazmasından yararlanıldı, (Tahran, 1348/1969), s. 322-338 ve 340-351. B. N. Zakhoder'ın Rusça çevirisi, *Siaset-Name, kniga o pravlenii* (Moskova, 1949), s. 207-224 dışında, Schefer'in eksik metnine dayanan Almanca bir çevirisi de vardır: *Siyasatnama: Gedanken und Geschichten*, çev. K. E. Schabinger von Schowingen (Münih, 1960), s. 306-316 ve 317-319. Stern'in komnuyla ilgili makalelerinde Nizamülmülk esas kaynak olarak kullanılır: "The Early Ismaili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania," *BSOAS*, 23 (1960), s. 59-60; ayrıcas *Studies*, s. 189-233 ve "The First appearance of Ismailism in Iran," Tahran Üniversitesinde verilen bir konferansın metni, S. H. Nasr tarafından Farsçaya çevrildi ve *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tëhran*, 9 (1340/1961) içinde yayımlandı, s. 1-13; İngilizce metinle birlikte ayrı olarak da yayımlandı (Tahran, 1961).

[114] İbn al-Nadim, *al-Fihrist*, ed. Flügel, cilt 1, s. 188; ed.Tajaddud, s. 239; çev. Dodge, cilt 1, s. 467-468; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 267; çev. Halkin, s. 112-113; al-Daylami, *Bayan*, s. 20-21; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 95-96; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 186. Bu kaynakların bazılarından özetler, Stern, "Early" içinde, s. 82-90; ayrıca *Studies*, s. 223-233.

kitabı yazan Gıyas[115] yerel Sünnilerle tartışmalara girdi ve Kum ve Kaşan kentlerinde taraftar kazandı. Sonunda Sünni fakihlerden biri, ez-Zaferani Rey halkını ona ve İsmaililere karşı kışkırttı; Gıyas Horasan'a kaçmak zorunda kaldı. Merverruz'da (bugünkü Kuzey Afganistan'da Bala Murgab) emir Hüseyin b. Ali el-Mervezi (ya da Merverruzi) ile tanıştı ve onu İsmaili yaptı. Civardaki Talikan, Meymene, Herat, Garcistan ve Gur yörelerinin sakinleri, daha sonra kendisi de dai olan bu güçlü emirin etkisiyle İsmaililiği benimsedi. Gıyas daha sonra Rey'e döndü ve Peşabuye yöresinden bilgili bir kişiyi, geleceğin Rey baş daisi ve en önemli erken İsmaili otoritelerden biri olan Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan er-Razi'yi kendi vekili olarak atadı.[116] Gıyas gizemli bir biçimde ortadan kayboldu ve yerine, Halef'in torunlarından Ebu Cafer-i Kebir geçti. Melankoliye kapıldı ve artık Rey'in beşinci baş daisi ve Cibal'deki davetin lideri olan Ebu Hatim tarafından kovuldu.

Ebu Hatim 4. yüzyılın ilk on yılında/912-923'te görevi üstlenince, İsfahan, Azerbaycan, Taberistan ve Gürgan'a sayısız dai göndererek davet faaliyetlerini yaygınlaştırdı. 307'den 311'e/919'dan 924'e kadar Rey'i yöneten emir Ahmed b. Ali'yi İsmaili yapmayı da başardı. 313/925 civarında, Sünni Samaniler Rey'i fethettikten sonra Ebu Hatim, Deylem'de, Hazar Denizinin güneyinde Abbasilerden kaçan sayısız Aliinin sığınağı olan dağlık bölge Taberistan'a gitti. Orada, Dai es-Sagir olarak bilinen yerel Zeydi hükümdar Hasan b. Kasım'a karşı kısa bir süre Taberistan, Rey,

---

[115] Poonawala, *Bio*, s. 33 ve L. Massignon, *La passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al- Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922), cilt 1, s. 77-80, burada Gıyas ile İsmaili bağlantılarından kuşkulanılan ve 309/922'de idam edilen ünlü mutasavvıf Hallac-ı Mansur arasında paralellikler kurulur. Massignon'un bu önemli eserinin öldükten sonra 1975'te yayımlanan ve daha sonra *The Passion of al-Hallaj* (Princeton, 1982) olarak İngilizceye çevrilen gözden geçirilmiş ikinci baskısında bu tartışma yer almaz.

[116] Ebu Hatim ve eserleri konusunda bkz. al-Hamdani, "Some Unknown Ismaili Authors," s. 365-369; al Hamdani'nin, tanıtısı yorumları, Abu Hatim, *Kitab al-zina* (Kahire, 1957-1958), cilt 1, s. 14 vd.; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 24-26; Sezgin, *Geschichte*, cilt 1, s. 573; Poonawala, *Bio*, s. 36-39; S. M. Stern, "Abu Hatim al-Razi," *EI2*, cilt 1, s. 125; H.Halm, "Abu Hatem Razi," *EIR*, cilt 1, s. 315; N. Jalali Muqaddam, "Abu Hatim Razi," *GIE*, cilt 5, s. 307-310.

Gürgan ve civarının efendisi olan Deylemli kumandan Esfar b. Şireveyh'in (ö. 319/931) yanında yer aldı.[117] 316/928'de Esfar bu Zeydi imamı öldürttü ve diğer birçok Aliiyi yakalayıp, biat ettiğini duyurduğu Samani emir II. Nasır'ın sarayına gönderdi. Burada Esfar'ın Alamut Kalesine –daha sonraki Nizari İsmaili devletin merkezi– yerleştiğini belirtmek ilginç olur. Ebu Hatim, Deylem'de ve Gilan'da çok sayıda taraftar kazandı. Kazandığı taraftarlar arasında Esfar ve yardımcısı Merdavic b. Ziyar (ö. 323/935) da vardı; Ziyar daha sonra Esfar'a başkaldırdı ve Kuzey İran'da başkenti Rey olan Ziyari hanedanını kurdu. Dai Kirmani'ye göre, dai Ebu Hatim ile hekim-filozof Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Razi arasındaki ünlü tartışma Merdavic'in huzurunda gerçekleşti.[118] Merdavic ilk önce Ebu Hatim'i destekledi,[119] ama daha sonra, muhtemelen Ebu Hatim'in Mehdi'nin zuhuru için öngördüğü tarih yanlış çıktığı için, denetimindeki bölgede İsmaili karşıtı bir politika izledi. Bu arada Rey'e geri dönmüş olan Ebu Hatim Azerbaycan'a kaçıp, Müflih adlı yerel bir beye sığındı. Ebu Hatim 322/934'te ölünce Cibal İsmailileri kargaşaya düştü ve liderlik iki

---

[117] Bkz. al-Masudi, *Muruj*, cilt 9, s. 6-19; Hamza al-Isfahani, *Tarikh sinimuluk al-ard.*, ed. J. İrani Tabrizi (Berlin, 1340/1921), s. 152-153; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 267; çev. Halkin, s. 112-113; İbn Isfandiyar, *Tarikh-i Tabaristan*, ed. A. Iqbal (Tahran, 1320/1941), cilt 1, s. 285-295; kısaltılmış İngilizce çeviri, *History of Tabaristan*, çev. E. G. Browne (Leiden-Londra, 1905), s. 209-217; Zahir al-Din Marashi, *Tarikhi Tabaristan va Ruyan va Mazandaran*, ed. M. H. Tasbihi (Tahran, 1345/1966), s. 68-72; H. L. Rabino, "Les dynasties Alaouides du Mazandéran," *JA*, 210 (1927), s. 256-258; George C. Miles, *The Numismatic History of Rayy* (New York, 1938), s. 143 vd.; W.Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran," *Cambridge History of Iran*, cilt 4 içinde, s. 206-212.

[118] Hamid al-Din al-Kirmani, *al-Aqwal al-dhahabiyya*, ed. S. al-Sawi (Tahran, 1977), s. 2-3. Ayrıca bkz. P. Kraus, ed., *Rasail falsafiyya li-Abi Bakr Muhammad ibn Zakariyya al-Razi* (Kahire, 1939), s. 291 vd.; Corbin, *Ètude*, s. 128 vd.; Corbin, *Histoire*, s. 194 vd.; M. Muhaqqiq, *Filsuf-i Rayy* (2. bs., Tahran, 1352/1973), s. 3-8, 155 vd., 166-167, 276.

[119] Razi'nin halifeliği döneminde (322-339/934-940), Bağdat'ın üzerine yürümeyi düşündüğü sırada, Merdavic, Bahreyn Karmatilerinin lideri Ebu Tahir'le işbirliği yapmakla suçlandı; bkz. Muhammad b. Yahya al-Suli, *Akhbar al-Radi wa'l- Muttaqi*, ed. J. Heyworth Dunne (Londra, 1935), s. 20-21; Fransızca çeviri, *Akhbar ar-Radi billah wa'l-Muttaqi billah, (Histoire de la dynastie Abbaside de 322 à 333/934 à 944)*, çev. M. Canard (Cezayir, 1946-1950), cilt 1, s. 71-73.

kişiye, gelecekte Nizarilerin kalesi olacak Girdkuh'ta oturan Abdülmelik el-Kevkebi'ye ve Rey'de oturan İshak adlı birine geçti; İshak, ünlü dai Ebu Yakub İshak b. Ahmed es-Sicistani ile aynı kişi olabilir.

Daha önce Gıyas'ın kendi inisiyatifiyle İsmaililiği soktuğu Horasan'a resmi olarak daveti, 3. yüzyılın son on yılında/903-913'te Ebu Abdullah el-Hadim götürdü. Muhtemelen yine bu tarihte, eskiden bir dai olan Ahmed b. Keyyal İsmaili hareketten ayrılıp imametini ilan etti. Bazı otoritelerce yanlış bir biçimde İsmaililerin "gizli imamlarından" biri olarak tanımlanan bu esrarengiz Şii şahsiyet, daha sonra II. Nasır döneminde (301-331/914-943) Samani Sarayının teveccühünü kazandı ve Maveraünnehir'de önemli bir taraftar kitlesi edindi.[120] Her neyse, Hadim ilk Horasan baş daisi olarak Nişabur'a yerleşti. Yerini, 307/919 yılı civarında Abdullah el-Mehdi'nin gönderdiği Ebu Said eş-Şarani aldı. Bu dai, eyaletin önde gelen kumandanlarını İsmaili yapmayı başardı. Kuzeydoğu İran ve komşu bölgede davetin bir sonraki lideri, Gıyas'ın İsmaili yaptığı Hüseyin b. Ali el-Mervezi'ydi. Onun zamanında davetin eyalet merkezi Nişabur'dan Merverruz'a taşındı. Hüseyin el-Mervezi, Samani hanedanının yıllıklarından tanınıyor.[121] Ahmed b. İsmail döneminde (295-301/907-914) Sistan'daki Samani kuvvetlerin komu-

---

[120] Abu'l-Maali Muhammad b. Ubayd Allah, *Bayan al-adyan*, ed. H. Radi (Tahran, 1342/1963), s. 67-69; al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1,s. 181-184; çev. Kazi, s. 156-158; Abu'l-Hasan Ali b. Zayd al-Bayhaqi, *Tarikh-i Bayhaq*, ed. A. Bahmanyar (Tahran, 1317/1938), s. 253, ed. Q. S. K. Husaini (Haydarabad, 1968), s. 438; Muhaqqiq, *Filsuf-i Rayy*, s. 48-49; Madelung, "Fatimiden," s. 44-45; İngilizce çeviri, s. 28-29; "al-Kayyal," *EI2*, cilt 4, s. 847. Ayrıca bkz. Idris, *Uyun*, cilt 4, s. 357-358 ve Ivanow, "Ismailis and Qarmatians," s. 64-65, İdris'in anlatımını kabul eder ve Keyyal'ı yanlış bir biçimde, İmam Abdullah b. Muhammed b. İsmail'in muhalif bir daisi olarak sunar.

[121] Bkz. Abd al-Hayy b. al-Dahhak Gardizi, *Zayn al-Akhbar*, ed. A. H.abibi (Tahran, 1347/1968), s. 148-149; *Tarikh-i Sistan*, ed. M. T. Bahar (Tahran, 1314/1935), s. 290-294, 300-302; İngilizce çeviri, *The Tarikh-e Sistan*, çev. M. Gold (Roma, 1976), s. 233-237, 243-244; Mirkhwand, *Rawdat al-safa* (Tahran, 1338-1339/1960), cilt 4, s. 40-42; ayrıca Mirkhwand, *Histoire des Samanides*, ed. ve çev. Ch. Defrémery (Paris, 1845), metin s. 21-24, çeviri s. 133-136; V. V. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth (3. bs., Londra, 1968), s. 241.

tanlığını yaptı. Daha sonra, Herat'ta Ahmed'in oğlu ve halefi II. Nasır'a başkaldırdı ve 306/918'de yenildi. Affedildikten ve Samani Sarayında bir süre geçirdikten sonra Horasan'a döndü ve orada İsmaili baş dai atandı.

Hüseyin el-Mervezi ölüm döşeğindeyken, Orta Asya keti Nahşeb (Nesef olarak Arapçalaştırılmış) civarında Bezde köyünden parlak bir filozof olan Muhammed b. Ahmed en-Nesefi'yi (ya da Nahşebi) halefi olarak tayin etti.[122] Genellikle İsmaili düşünceye Yeni-Platonculuğun bir biçimini soktuğu söylenen bu dai, selefinin öğüdüne uyarak Buhara'daki Samani Sarayının ileri gelenlerini kazanmak için hemen Mevarünnehir'in yolunu tuttu. Vekili olarak Rey'den gelen İsmaili bir mülteciyi, İbn Sevade'yi Merverruz'da bıraktı. Buhara'da verimsiz ve kısa bir süre geçirdikten sonra Nesefi memleketi Nahşeb'e göre döndü ve oradan, 326/937-938'den itibaren Samani başkentinin iç çevrelerine sızmada daha başarılı oldu. Samani emirin birçok sırdaşını İsmaili yaptı; bunların arasında, emirin özel kâtibi Ebu Eşas da vardı. Nesefi daha sonra Buhara'ya taşındı ve saraydaki nüfuzlu müritlerinin yardımıyla genç emir II. Nasır ve onun veziri Ebu Ali Muhammed el-Ceyhani'yi kazanmayı başardı. Sonuç olarak İsmaili dai Samani başkentinde nüfuzlu bir konum kazandı ve açıkça vaaz vermeye başladı. Aynı zamanda kendisine bağlı dailer aracılığıyla daveti Sistan'a da yaydı. Bu gelişmeler devletin Sünni dinsel liderlerini ve Samani hükümdarların Türk muhafızlarını rahatsız etti. Bunlar birlikte komplo kurup II. Nasır'ı tahttan indirdi; onun yerine geçen oğlu ve halefi I. Nuh döneminde (331-343/943-954) Horasan ve Maveraünnehir İsmailileri ağır zulme uğradı. Nesefi ve yakın arkadaşları, Emir I. Nuh tahta çıktıktan kısa süre sonra, 332/943'te idam edildi. Ama Horasan'daki davet bu felaketi atlattı ve daha sonra, Nesefi'nin takma adı Dihkan olan oğlu Mesud

[122] En-Nesefi ve eserleri konusunda bkz. Barthold, *Turkestan*, s. 242-245; Ivanow, *Studies*, s. 87 vd.; ayrıca *Ismaili Literature*, s. 23-24; Sezgin, *Geschichte*, cilt 1, s. 573- 574; Poonawala, *Bio*, s. 40-43 ve "al-Nasafi," *EI2*, cilt 7, s. 968. Also bkz. P. Crone ve L. Treadwell, "A New Text on Ismailism at the Samanid Court," Chase F. Robinson, ed., *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards* (Leiden, 2003) içinde, s. 37-67.

ve diğer dailerin, özellikle de Ebu Yakub es-Sicistani yönetiminde tekrar toparlandı.[123]

Şimdi biraz konu dışına çıkıp erken İsmaililiğin toplumsal karakterini ve taraftarlarının bileşimini irdelemekte fayda var. Müslüman Yakındoğu, Abbasi yönetiminin ilk iki yüzyılında önemli ekonomik dönüşümler yaşadı. Özellikle sanayi, zanaat ve ticaret alanında önemli gelişmeler olmuştu ve kent merkezleri çok hızlı büyüyordu. Üretim faktörlerinin örgütlenmesinde ve Müslüman toplumda egemen olan ekonomik ilişkilerde de değişiklikler vardı. Bütün bu gelişmeler, Abbasi devletini yeni gerilimlere ve sıkıntılara maruz bırakan önemli toplumsal değişimlere neden oldu ya da onlara eşlik etti. Emevi döneminin Arap kabile aristokrasisinin yerini, tüccarlardan, toprak sahiplerinden, profesyonel askerlerden, idarecilerden, dinsel liderlerden ve eğitimlilerden oluşan bir egemen sınıf almıştı. Garnizon-kentler fethedilen topraklardaki basit ordugâhlardan gelişen kent merkezlerine ve her türlü mübadelenin gerçekleştiği canlı pazaryerlerine dönüşmüştü. *Mevali*nin kurtuluşu, Arap olan ve olmayan Müslüman ayrımını, ses çıkaran hoşnutsuz bir toplumsal sınıfa yol açan ve devrimci Şiiliğe hazır bir taraftar toplama alanı sunan bir ayrımı ortadan kaldırmıştı.

Bu yeni ve daha karmaşık toplumsal-ekonomik ortamda, yeni gerilimler ve çıkar çatışmaları ortaya çıktı. Geniş anlamda kent kırsal kesimden keskin bir şekilde ayrılmıştı; topraksız köylülerin ve bedevi kabilelerin çıkarları, mülklerinden ve faaliyetlerinden bol gelir elde eden müreffeh kentli sınıfların çıkarından farklılaşmıştı. Sıradan halkla birlikte, sıkıntı çeken çeşitli gruplar, yerleşik düzene karşı çıkın her harekete doğal olarak eğilimliydi. Aslında Hazar bölgesinin Zeydi Aliileri ve Saffariler gibi çeşitli yerel hanedanların ortaya çıkışı halifeliğin erken siyasal dağılışının işaretini verirken, İran'da ve Irak'ta da küçük çaplı köylü ayaklanmaları ve rejim karşıtı hareketler vardı. İlk ciddi huzursuzluk işareti, Zenc denilen ve Basra'ya yakın geniş arazilerde tuz bataklıklarını kurutmak için çalıştırılan Siyah kölelerin ayaklanmasıyla geldi. Ama hem Araplar

---

[123] Bkz. Nasir-i Khusraw, *Khwan al-ikhwan*, ed. Y. al-Khashshab (Kahire, 1940), s. 112, 115; ed. A. Qavim (Tahran, 1338/1959), s. 131, 135, burada en-Nesefi'yi şehit şeyh ve hoca denilir; Stern, "Early," s. 80-81 ve "Abu'l-Qasim al-Busti," s. 23; ayrıca *Studies* içinde, s. 220-222 ve 308.

hem de Arap olmayanlar arasında memnuniyetsizler için en büyük çekim merkezi devrimci Şiilik, özellikle de İsmailililikti. Dünyaya adalet getirecek Kaim'in yakında zuhur edeceği beklentisine odaklanan 3./9. yüzyıl İsmaililiğinin mesajı, farklı geçmişlerden gelen yoksul halka çok şey vaat ediyordu. Bu nedenle İsmaili davet yeterince örgütlü hale gelir gelmez, yetenekli propagandacılarının çabalarıyla sürekli artan sayıda taraftar kazandı. Özetle, bazı Sünni otoritelerin daha sonra gözlemlediği gibi,[124] İsmaili hareket başından itibaren toplumsal eşitsizliklere ve rahatsızlıklara özel dikkat gösterdi ve haliyle, Abbasi düzenine ciddi bir tehdit oluşturan bir toplumsal protesto hareketi niteliği kazandı.

Belirtildiği gibi, İsmaili dailer birçok bölgeye gönderildi ve farklı toplumsal tabakalara seslendiler. Ama ilk başka en büyük başarıyı, halifeliğin canlı yönetim merkezlerinden uzak daha az kentleşmiş alanlarda elde ettiler. Toplumsal olarak, erken İsmaili hareket Abbasilerin baskıcı egemenliğine, ayrıcalıklı kentli sınıflara ve merkezi yönetime karşı bir protesto biçimini aldı.[125] İsmaililer ve diğer Şiiler Abbasileri ve onlardan önce Emevileri Aliilerin liderlik hakkını gasp etmekle de sürekli suçlamıştı. İlk İsmaililerin (Karmatiler) kentlerde, özellikle üst tabakalarda da taraftarları bulunduğu inkâr edilemez. Ama Zencler örneğinde olduğu gibi, kent proletaryası ve zanaatçılar, muhtemelen İsmaili dailerin onların çıkarlarını savunmadığını gördükleri için, İsmaililere katılmadı. Kısaca erken İsmailililik, esas olarak köylülere ve Bedevilere hitap etmiş ve onların desteğine yaslanmış gibi görünüyor; bu nedenle, hareketin uzun bir süre kentlere nüfuz etmediği görülüyor. Bununla birlikte, esas olarak Massignon'un savunduğu bir hipotez vardır; buna göre, erken ortaçağda rejime karşı kentli çalışan sınıfların ve zanaatkâr grupların desteğini harekete geçirmek için meslek birliklerinin, *esnaf* (tekili *sınf*) denilen İslami loncaların

---

[124] Bkz. Goldziher, *Streitschrift*, s. 14-16, 23-24; Lewis, *Origins*, s. 92-93 ve Lewis, *Arabs in History*, s. 108 vd.

[125] Cl. Cahen, "La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses," *L'élaboration de l'Islam*, s. 12-15, 20-21 ve Ashtor, *A Social and Economic History*, s. 160 vd.; ayrıca bkz. I. P. Petrushevsky, *Islam in Iran*, çev. H. Evans (Londra, 1985), s. 234 vd., sınıf çatışmalarını vurgulayan Marksist bir yaklaşımı yansıtır.

yaratılmasında İsmaililer sorumluydu.[126] Ama son araştırmalar, Yakındoğu'da loncaların kökeninde İsmaililerin bulunduğunu doğrulamaz. Dahası, Avrupa'daki emsallerinden farklı olan İslami loncaların geç ortaçağda tam anlamıyla var olmadıkları anlaşılmıştır; daha önceki yüzyıllarda muhtemelen var olan bu tür gevşek birlikler de genellikle devlet denetiminin araçlarıydı.[127]

Bu koşullar altında İsmaili taraftarların toplumsal bileşimi, erken İsmailililik öncelikle kentsel olmayan alanlara yoğunlaşmasına rağmen, bölgeden bölgeye değişmekteydi. Irak'ta davet esas olarak Sevad-ı Küfe'nin kırsal sakinlerine ve bir ölçüde yanı başındaki bedevi kabilelere yapıldı. İsmailililik bu yarı-yerleşik, yarı-Bedevi ortamda basit bir toplumsal-ekonomik sistem kurdu ve ilk başarısına tanık oldu. Bahreyn ve Suriye'de Bedevi kabileler hareketin belkemiğini oluşturdu. Yemen'de İsmailililik dağlık bölgelerin kabilelerince desteklendi; daha sonra Kuzey Afrika'da davet, Kütame Berberilerinin desteğine dayandı. İran'da davet başlangıçta kırsal nüfusu kazanmayı amaçladı; Cibal'deki ilk dailer Rey civarındaki köylere yoğunlaştılar. Ama hareketin, Arap topraklarında olduğu gibi, otoritelere karşı bir ayaklanma başlatabilecek kadar geniş bir halk desteği kazanamadığı erkenden anlaşılınca, İran'da yeni bir politika benimsendi. Özellikle Horasan'da ve Maveraünnehir'de uygulanan bu politikaya uygun olarak dailer seçkin ve egemen sınıflara yöneldiler. Soylu sınıfa mensup olan Emir Hüseyin el-Mervezi, bu politikaya uygun olarak, Kuzeydoğu İran'daki davetin başına getirildi. Bununla birlikte, çok sayıda eşraf kazanılmasına rağmen, yeni politika kalıcı bir siyasal

[126] Massignon, *Opera Minora*, cilt 1, s. 369-422'de tekrar basılan çeşitli yazılarında bu hipotezi tekrarladı; ayrıca bkz. "Sinf," *EI*, cilt 4, s. 436-437. Massignon'un konuyla ilgili düşüncelerini B. Lewis de takip etti, özellikle loncaların fiilen İsmaililer tarafından yaratılmamış olsa bile örgütlenmelerinde araç olarak kullandıklarını öne süren daha ılımlı bir görüşü savunan "The Islamic Guilds," *Economic History Review*, 8 (1937) içinde, s. 20-37.

[127] S. M. Stern, "The Constitution of the Islamic City" ve Cl. Cahen, "Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde Musulman classique?" ikisi de A. H. Hourani ve S. M. Stern, ed., *The Islamic City* (Oxford, 1970) içinde, s. 36-50 ve 51-63; G. Baer, "Guilds in Middle Eastern History," M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East* (Londra, 1970) içinde, özellikle s. 11-17, 27-30.

başarıya yol açmadı ve yöneticileri kazanılan Doğu eyaletlerinin hiçbirinde davetin bir kazanımı olmadı. Erken davetin birkaç on yıl yerleşmeyi başardığı tek Doğu bölgesi, Sind'di. Burada, Fatımi metbuluğunu kabul eden İsmaililer yerel hükümdarı kazandı ve Multan kentini başkentleri yaptılar; ama 401/1010-1011'de, Sultan Gazneli Mahmud Multan'ı istila edip çok sayıda İsmailiyi katledince, egemenlikleri son buldu.[128]

280/890'ların başına gelindiğinde, daha önceki Küfe merkezli küskün grupların yerini, birleşik ve büyüyen bir İsmaili hareket almıştı. Bu tek İsmaili hareket, Selimiye'den merkezi olarak yönetilmekteydi. İsmaililer dinsel-siyasal kampanyalarına ve hareketlerine basitçe *davet* ya da daha resmi olarak *al-da'wa al-hādiya* (doğru yol daveti) diyor, ayrıca *da'wat al-ḥaqq* (hakkın daveti) ya da *din al-ḥaqq* (hak dini) gibi ifadeler de kullanıyorlardı.[129] İsmaililer Fatımi döneminde ve diğer zamanlarda, kökeni mezhep tarihlerine, özellikle Nevbahti ve Kummi'nin eserlerine borçlu olan İsmailiyye yerine, kendi hareketlerine yönelik tutumlarını ve diğer Müslümanların biatını isteme ilahi görevlerini vurgulayan bu tür ifadeleri kullanmaya devam ettiler.[130] Başlangıçta hareketin yalnızca bir kesimi için kullanılan Karamita terimi, daha sonra hareketin dışındakiler tarafından daha geniş ve aşağılayıcı bir anlamda bütün İsmaili hareket için kullanıldı. Aslında küfür etmek için *melahide* ya da daha sonra *haşişiyye* denilmediğinde, İsmaili olmayan Müslüman çağdaşları İsmaililere normal koşullarda Karmatiler ya da Bâtıniler derdi.

---

[128] Bkz. *Hudud al- Alam*, s. 89; Gardizi, *Zayn al-Akhbar*, s. 178-180; Muhammad b. Ahmad al-Muqaddasi (al-Maqdisi), *Ahsan al-taqasim*, ed. M. J. de Goeje (2. bs., Leiden, 1906), s. 481-482, 485, burada bu ünlü coğrafyacı-seyyah, o sırada İsmaili egemenliğinde olan Multan'a 375/985'te yaptığı bir ziyareti anlatır; Nasih b. Zafar al-Jurbadhaqani, *Tarjuma-yi tarikh-i Yamini*, ed. J. Shuar (Tahran, 1345/1966), s. 278-280; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 96-97; Hamdani, *Ismaili Dawa*, s. 3-6; A. Z. Khan, "Ismailism in Multan and Sind," *Journal of the Pakistan Historical Society*, 23 (1975), s. 36-57. Ayrıca bkz. D. N. Maclean, *Religion and Society in Arab Sind* (Leiden, 1989), s. 126-140.

[129] Örneğin bkz. İbn Hawshab, *Kitab al-rushd*, s. 212.

[130] Bkz. Abu Tamim Maad al-Mustansir bi'lah, *al-Sijillat al-Mustansiriyya*, ed. A. M. Majid (Kahire, 1954), s. 157, 168, 176, 178, 179; al-Majdu, *Fihrist*, s. 3; Ahmad b. Ali al-Qalqashandi, *Subhal-asha fi sina at al-insha* (Kahire, 1331-1338/1913-1920), cilt 9, s. 18-20, cilt 10, s. 434-435, cilt 13, s. 238, 246.

286/899 İsmaili-Karmati Bölünmesi

280/890'lara gelindiğinde İsmaili davetinin merkezi liderleri, farklı bölgelerden dailerin faaliyetlerini yönetirken kimliklerini gizlemekte oldukça başarılı olmuştu. Daha önce de belirtildiği gibi, Hamdan Karmat Selimiye'deki İsmaili karargâhla iletişimi sürdürdü ve diğer bölgelerin baş daileri gibi esas talimatlarını oradan aldı. 286/899'da, geleceğin Fatımi Halifesi Abdullah el-Mehdi merkezi liderliğe geçtikten kısa süre sonra Hamdan, Selimiye'den gönderilen yazılı talimatlarda belli itikadi değişiklikleri çağrıştıran bir ton değişikliğini fark etti. Bunun üzerine, yeni talimatların arkasındaki nedeni araştırması için Abdan'ı merkez karargâha gönderdi. Abdan, Selimiye'de sırası gelince görüştüğü Abdullah'ın yakın zamanda liderliği geçtiğini öğrendi. Abdan geri dönünce yeni liderin, şimdiye kadar adına davet yürütülen gizli Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğini kabul etmek yerine, kendisi ve ataları –Muhammed b. İsmail'den sonra hareketi fiilen örgütleyen ve yöneten liderler– için imamet iddiasında bulunduğunu anlattı. Abdan'ın anlattıklarını dinledikten sonra Hamdan Selimiye'deki merkezi liderlikle bağını kopardı ve kendine bağlı dailere bulundukları yerlerde tebliğ faaliyetlerini askıya almalarını emretti. Kısa süre sonra, Irak'ta merkezi liderliğe sadık kalan dailerden Zikreveyh b. Mihreveyh'in kışkırtmasıyla Abdan öldürülürken, Hamdan ortadan kayboldu. Kaynaklar bütün bu olayların 286/899 yılında gerçekleştiğini anlatır.[131]

[131] Bkz. al-Nuwayri'nin koruduğu şekliyle İbn Rizam-Ahu Muhsin anlatısı, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 227-232; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 193-200; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 65-68 ve al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 167-168. Bu İsmaili karşıtı anlatının ana noktaları, İsmaili olmasa da Fatımilere sempati duyan İbn Havkal tarafından doğrulanır; bkz. *Surat al-ard.*, s. 295; çev. Kramers ve Wiet, cilt 2, s. 289. Ayrıca bkz. de Goeje, *Mémoire*, s. 58-59; Ivanow, *Rise*, s. 48 vd.; Stern, "Ismailis and Qarmatians," s. 104-106; ayrıca *Studies* içinde, s. 294-296; ayrıca Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s. 272-274; Madelung, "Imamat," s. 59-65, 69 vd.; F. Daftary, "A Major Schism in the Early Ismaili Movement," *Studia Islamica*, 77 (1993), s. 123-139; ayrıca *IMMS* içinde, s. 45-61. Bu bölünmeye ilişkin biraz farklı bir yorum için bkz. M. Brett, "The Mim, the Ayn and the Making of Ismailism," *BSOAS*, 57 (1994), s. 25-39; ayrıca *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib* (Aldershot, Hampshire, 1999) içinde, makale III.

Abdullah'ın başlattığı ve Hamdan ile Abdan'ın ayrılmasına neden olan reform, imametle ilgiliydi. Daha önce de belirtildiği gibi, Nevbahti ve Kummi tarafından da doğrulanan İbn Rizam-Ahu Muhsin anlatımına göre, ilk İsmaililer ya da en azından ezici çoğunluğu, sonuncusu beklenen Kaim ve yedinci natık Muhammed b. İsmail olmak üzere, yalnızca yedi imamı tanımaktaydı. Bugüne kalan az sayıdaki erken İsmaili kaynak da bunu doğrular. Ama 286/899'da Abdullah, Muhammed b. İsmail'den sonra hareketi yöneten ataları ve kendisi için imamet iddiasında açıkça bulunacak kadar kendini güvende hissetmişti. Bu önemli reformu tam anlamak için özellikle Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğine inanç daha fazla İsmaili imama yer bırakmadığından, o zamana kadar bu merkezi liderlerin üstlendiği otoritenin doğasını incelemek gerekir. Erken İsmaili kaynaklarda rastlanan belli imalara bakılırsa, Abdullah'ın reformundan önce davetin merkezi liderleri *hüccet* rütbesi almış görünüyorlar.[132] Ancak hüccet aracılığıyla yüce *ayn*la, yani imamla ilişki kurulabilirdi ve imama da gaip Mehdi denilirdi. Başka bir deyişle, hareketin liderleri başlangıçta gaip Muhammed b. İsmail'in hüccetleri olarak hareket ediyor ve insanları ona itaat etmeye davet ediyorlardı. Abdullah yaptığı reformla, kendisini ve öncellerini beklenen Kaim'in hüccetinden fiili imam düzeyine yükseltti. Bu durum, elbette, Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğinin inkârını da ima etmekteydi.

Kuran'da da geçen *hüccet* terimi, ispat ya da tanık demektir, ama delil anlamına da gelir. Şiilerde bu terim farklı anlamlarda kullanılmıştır. Başlangıçta Allah'ın varlığının ya da iradesinin "ispatı" demekti ve bu haliyle, verili bir zamanda Allah'ın iradesinin insanoğlu için kanıtı olarak işlev gören kişiye işaret ederdi. Oniki İmamcı Şiiler, peygamberler ve imamlar kategorisini ve Hazreti Muhammed'den sonra daha özel olarak, onlarsız dünyanın var olamayacağı imamları belirtmek için terimin bu anlamda kullanılmasını sistemleştirdi. İmamiyye gerçekten de hücceti imamın eşdeğeri olarak kullanmaya başlamıştı; Küleyni'nin *el-Kâfi*'sinde imametle ilgili bölümün başlığı için bu terimin benimsenmesi de bunun bir yansımasıdır.

---

[132] Jafar b. Mansur al-Yaman, *Kitab al-kashf*, s. 97 vd., 102 vd. Ayrıca bkz. Madelung, "Imamat," s. 54-58.

Hüccet teriminin İmam Sadık zamanına kadar giden özgün Şii kullanımı, her asırda ister bir nebi, ister bir resul ister bir imam olsun, Allah'ın bir hücceti bulunduğunu savunan Fatımi öncesi İsmaililer tarafından sürdürüldü.[133] Dinsel hiyerarşilerinde (*hududu'd-din*) önde gelen kişiye, özellikle ulaşılmaz gaip Mehdi ile taraftarları arasında bağlantı kuran kişiye işaret etmek içinde hüccet terimini kullandılar.[134] İlk davet örgütlenmesinde bir mertebe olarak hüccet, imamdan hemen sonra gelirdi ve *devrü's-setr*de özel bir önemi vardı. Allah'ın bir "ispatı" olmadan dünya var olamıyorsa, o zaman imamın gaybeti sırasında onun temsilcisi Allah'ın gerçek iradesini göstermeliydi. Başka bir deyişle, Kaim Muhammed b. İsmail gaipken, hücceti tarafından temsil edilmeliydi. Şehristani'nin, imam açıkta olduğu zaman hüccetinin gizli olabileceği ve imam gaybetteyken de hüccetinin ve dailerinin açıkta olması gerektiği akidesini İsmaililere atfetmesi bu kullanıma uygundur.[135]

İlk İsmaililer hüccet terimini üçüncü bir anlamda, yani ikisi de sağken natıkın (ya da imamın) atanmış halefi olarak da kullandılar. Ali b. Ebu Talib'e Muhammed'in hücceti demelerinin nedeni de budur.[136] Bu anlamda imam, imam olmadan önce bir hüccettir ve hüccet, kendi imamından sonra imam olur.[137] İlginçtir; *Kitabü'l-keşf*, kendi zamanının imamından sonra yalnızca en büyük hüccetin (*hüccetü'l-kübra*) imamın yerine geçeceğini belirterek, birden fazla hüccete izin erir.[138] İmami mezhep tarihçilerimiz de, tebliğde bulunulan alanların bölündüğü on iki bölgenin (*cezire*, çoğulu *cezair*) her birine denk gelecek şekilde on iki hüccetten söz eder.[139] Terimin tebliğ hiyerarşisiyle bağlantılı bu kullanımı, Fatımiler döneminde tam gelişmiş haline ulaştı. Daha önceki dönemlerde, öyle görünüyor ki, imamın yokluğunda İsmaili cemaat içinde

---

133 Jafar b. Mansur al-Yaman, *Kitab al-kashf*, s. 12, 60.

134 Ivanow, *Studies*, s. 15-19; Corbin, *Histoire*, s. 64 vd., 146 vd.; Madelung, "Imamat," s. 61 vd.; M. G. S. Hodgson, "Hudjdja: In Shii Terminology," *EI2*, cilt 3, s. 544- 545.

135 Al-Shahrastani, *al-Milal*, cilt 1, s. 192; çev. Kazi, s. 164.

136 İbn Hawshab, *Kitab al-rushd*, s. 209; çev. Ivanow, *Studies*, s. 54; Jafar b.Mansur al-Yaman, *Kitab al-kashf*, s. 55, 60, 125.

137 İbn Hawshab, *Kitab al-rushd*, s. 201; çev. Ivanow, *Studies*, s. 46.

138 Jafar b. Mansur al-Yaman, *Kitab al-kashf*, s. 119.

139 Al-Nawbakhti, *Firaq*, s. 63 ve al-Qummi, *al-Maqalat*, s. 84-85.

hüccet imamın tam temsilcisiydi. Abdullah'ın açık imamet iddiasında bulunmasının fazla direnişle karşılaşmamasının nedeni de budur. Ne de olsa, ilk İsmailililerin (Karmatiler) büyük çoğunluğu, Abdullah'ı beklenen Kaim'in hücceti olarak zaten kabul ediyordu ve haliyle, en yüksek dinsel mevkie sahipti.

Abdullah'ın yeni talimatlarının yeni yanları, Yemen İsmaililerine gönderdiği mektupta açıklanır. İsmaili lider bu belgede Abdullah b. Cafer'in soyundan olduğunu iddia eder ve Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğiyle ilgili "yanlış anlamanın" nasıl meydana geldiğini açıklar. Ona göre, Muhammed b. İsmail adı, Abdullah b. Cafer'in soyunda İsmail adını alan ve halefleri de Muhammed adını alan bütün gerçek imamlara işaret etmekteydi. Dolayısıyla Muhammed b. İsmail'in Mehdiliği, İmam Sadık'ın belli bir torununa işaret etmek yerine, şimdi kolektif bir anlam kazanıp, sahibüzzaman Mehdi gelene kadar Abdullah b. Cafer'den sonraki her imama işaret ediyordu.[140] Başka bir deyişle, Abdullah, şimdiye kadar İsmailililerin (Karmatiler) beklenen Kaim saydığı belirli bir Alinin hem imamlığını hem Mehdiliğini inkâr ediyordu; çünkü onun açıklamasına göre, Abdullah b. Cafer'den sonraki bütün meşru imamlar, hüccet rütbesini alırken takiye nedeniyle diğer takma adlar dışında bir kod ad olarak İsmail b. Cafer adını benimsemişti. Reformunu desteklemek için Abdullah, İmam Sadık'tan Peygamber'in ailesinin birden fazla Mehdi çıkaracağını doğrulayan bir rivayet naklediyordu.[141] Belli değişikliklerle birlikte Ahu Muhsin'in de anlattığı gibi, Abdan'ın Selimiye'de edindiği bilgiler bu şekildeydi.

Abdullah'ın Mehdilikle ilgili düşünceleri, yeni öğretinin güncel gerçekliklere uyarlanması ve özellikle geleneksel olarak Mehdi'nin gelişiyle beklenen "düzen" henüz kurulmadığı için, Mehdi'nin işleviyle ilgili değişiklikler gerektirmekteydi. Bu nedenle Mehdi'nin görevi, İslam şeriatını kaldırıp bütün dünyaya adalet getirmek değil, daha çok kılıçla şeriatı savunmayı kapsayacak şekilde yeniden tanımlandı.[142] Mehdi ve işleviyle ilgili yeni düşünceler, daha sonra, 313/925'te ilk Fatımi halifenin hizmetine

---

[140] Al-Hamdani, *Genealogy*, metin s. 10, çeviri s. 13.

[141] *A.g.e.*, metin s. 12-13.

[142] Bkz. Madelung, "Imamat," s. 80-86.

giren Kadı Numan tarafından, *Şerhü'l-ahbâr* adlı hadis derlemesinde desteklenip güçlendirildi.[143] Son olarak, ilk Fatımi halife olunca el-Mehdi unvanını almakla Abdullah, beklenen Mehdi'nin "değiştirilmiş" konumuna heves etmiş olabilir. Bununla birlikte, çok geçmeden genç oğlu Muhammed'i kendi halefi olarak ve ona el-Kaim unvanı vererek *imamü'l-muntazar* ve *sahibüzzaman* tayin etti.[144] Abdullah'ın oğlunun aslında Peygamber'in adını, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdullah, eski Şii geleneklerin ve Mehdi'nin ehlibeytten çıkacağı kehanetlerinin gerektirdiği bir ad taşıdığı hatırlanırsa, bu tayinin anlamı daha iyi anlaşılır. Bu tayinin eskatolojik önemi, Kadı Numan'ın yazdığı bazı şiirlerde açıkça zikredilir; bu şiirlerde Mehdi'nin nitelikleri ve işleri, o zaman hüküm süren ikinci Fatımi halifesine atfedilir.[145] O zamana kadar erken İsmaililerin çoğunluğunca savunulan imamet öğretisinde Abdullah'ın yaptığı değişiklikler bunlardı. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki, cemaatin bir kesimi başından itibaren imameti Muhammed b. İsmail'in soyundan sürdürmüştü ve bu yüzden Abdullah'ın kendisi ve ataları için imamet iddiasında bulunması bu grup için bir öğreti değişikliğini temsil etmiyordu. Onlar için yalnızca takiyenin kalktığını temsil etmekteydi.

Abdullah'ın reformu ve bunun sonucunda Hamdan ve Abdan'ın isyanı, İsmaili hareketi Hicri 286'da iki rakip hizbe böldü. Bir yanda, daha sonra İsmail cemaatin başında her zaman görünür bir imam bulunduğunu savunan Fatımilerin resmi imamet öğretisine dahil edilen reformu kabul edenler vardı. Bu İsmaililer imametteki sürekliliği sürdürdü ve Abdullah'ın, İsmaili imametin Cafer Sadık'ın evlatları arasında kuşaktan kuşağa geçtiği açıklamasını kabul ettiler. Birleşik bir liderlikten yoksul olan muhalif İsmaililer ise Abdullah'ın imametini tanımayı reddettiler ve ilk öğretiyi koruyup gaip Kaim Muhammed b. İsmail'in dönmesini beklediler.

---

[143] Bu hadislerin bazılarını Ivanow aktarır, *Rise*, s. 61-65, 95-122 ve metin s. 1-31; al-Numan, *Sharhal-Akhbar*, cilt 3, s. 371-399, 403-431. Ayrıca bkz. al-Numan, *al-Manaqib wa'l-mathalib*, ed. Majid b. Ahmad al-Atiyya (Beyrut, 2002), s. 391-397.

[144] Bkz. Madelung, "Imamat," s. 65 vd., 71-73.

[145] Al-Numan, *al-Urjuza al-mukhtara*, ed. I. K. Poonawala (Montreal, 1970), s. 194- 203; ayrıca bkz. T. Nagel, "Die Urguza al-Muhtara des Qadi an-Numan," *Die Welt des Islams*, 15 (1974), s. 96-128.

Zaman içinde bu muhalif cemaatlerin bazı liderleri kendileri ve başkaları için Mehdilik iddiasında bulundu. Daha önceki düşünceler doğrultusunda, yedinci natık olarak Mehdi'nin İslam çağına son verip dünyanın ahir zaman ve kıyameti başlatması bekleniyordu. Ondan sonra Karamita terimi, bazen Fatımilerin imametini destekleyen İsmaililer için aşağılayıcı anlamda kullanılmasına rağmen, esas olarak Fatımi halifeleri imam kabul etmeyenlere işaret etmek için kullanılmaya başlandı.

Eldeki kanıtlara göre, hareketteki bölünmeye çeşitli İsmaili grupların gösterdiği tepki şöyle özetlenebilir: Irak Karmatileri, Hamdan ve Abdan'ın yokluğuyla bir kafa karışıklığı ve itikat krizine girdi. İsmaili karşıtı polemikçi İbn Malik el-Hammadi el-Yemani'ye (ö. y. 470/1077) göre, Hamdan Hicri 286'da ya da kısa süre sonra Bağdat'ta öldürüldü.[146] Ne var ki, yakın zamanda Madelung'un işaret ettiği gibi,[147] muhtemelen Fatımilerin hizmetinde olan bilgili coğrafyacı ve seyyah İbn Havkal'e göre, Hamdan Karmat yaşadı. Aslında taraf değiştirip, Mısır'da Ebu Ali Hasan b. Ahmed adı altında yeni bir kimlikle Abdullah el-Mehdi'nin hizmetinde sadık bir Fatımi dai olarak ortaya çıktı. İbn Havkal bu değerli bilgiyi doğrudan dai Ebu Ali'nin oğlundan, ilk Fatımi halifelere hizmet eden Ebu'l-Hasan Muhammed'den almıştı.[148] Her neyse, Abdan'ın yeğeni İsa b. Musa Irak Karmatileri arasında öncü konuma yükseldi ve Muhammed b. İsmail adına davete devam etti. Bu grup Bağdat'ta da bir miktar destekle 4./10. yüzyılın ilk çeyreğine, hatta daha sonrasına kadar Güney Irak'ta varlığını sürdürdü.[149] İsa ve Irak'ın diğer Karmati daileri, Musul'da (Mevsil) Ebu Müslim ve Ebu Bekir b. Hamdan kardeşler gibi, kendi yazdıklarını, yetkili öğretmenleri kabul etmeye devam ettikleri Abdan'a

---

146 İbn Malik al-Hammadi al-Yamani'ye göre, *Kashf Asrar al-Batiniyya*, ed. al- Kawthari, s. 18, ayrıca *Akhbar al-Qaramita* içinde, s. 213.

147 Bkz. W. Madelung, "Hamdan Qarmat and the Dai Abu Ali," W. Madelung vd., ed., *Proceedings of the 17th Congress of the UEAI* (St Petersburg, 1997) içinde, s. 115-124 ve "Hamdan Qarmat," *EIR*, cilt 11, s. 635.

148 İbn Hawqal, *Surat al-ard.*, s. 96; çev. Kramers ve Wiet, cilt 1, s. 94.

149 Al-Masudi, *al-Tanbih*, s. 391; çev. Carra de Vaux, s. 496; Arib b. Sad al-Qurtubi, *Silat tarikh al-Tabari*, ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1897), s. 137; İbn al-Jawzi, *al- Muntazam*, cilt 6, s. 195; al-Daylami, *Bayan*, s. 20; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 185; Madelung, "Fatimiden," s. 84-85; İngilizce çeviri, s. 51-52.

atfettiler. Bunu yaparken, ölen öğretmenlerine yüksek bir bilgi düzeyi atfetmek istemeleri dışında, öğreti sürekliliğini vurgulamak arzusuyla da hareket etmiş olabilirler. Görünüşe bakılırsa, Abdan'a atfedilen bazı eserlere Fatımi İsmaililer de saygı gösterdi. Kadı Numan gibi sadık bir Fatımi destekçisi bile Abdan'dan alıntı yapmakta sakınca görmedi.[150]

Bahreyn'le ilgili olarak İbn Havkal, Ebu Said el-Cennabi'nin merkezi liderliğe karşı Hamdan'ın ve Abdan'ın yanında yer aldığını, Abdullah'a sadık kalan dai Ebu Zekeriya'yı öldürdüğünü açığa vuran çok değerli bir bilgi daha vermektedir.[151] Ebu Said daha sonra beklenen Mehdi'yi temsil ettiğini iddia etti. Haraketteki bölünme, aynı yıl, Hicri 286 yılında Bahreyn'de egemenliğini kuran Ebu Said'e tamamen bağımsız olmak için bir fırsat sunmuş olabilir. Aslında 301/913-914'te bir köle tarafından öldürüldüğünde bağımsız bir devlet kurmayı başarmıştı. Yerine oğulları Ebu'l-Kasım Said (301-311/913-923) ve Ebu Tahir Süleyman (ö. 332/943-944) geçti. Ebu Tahir döneminde, o sırada Karmati dailer arasında yaygın olan bir görüşü yansıtan Bahreyn Karmatileri, belli astrolojik hesaplara dayanarak Mehdi'nin 316/928'de geleceğini, İslam devrine son verecek ve tarihin yedinci ve son devrini başlatacak bir olayı öngörüyorlardı. 319/931'de genç bir İranlıyı Mehdi kabul ettiler; Ebu Tahir yönetimi ona devretti. Ne var ki, olayların bu şekilde erken ve feci sonlanması Bahreyn Karmatilerinin itikadi zindeliğini, Irak'ın ve İran'ın muhalif İsmailileri üzerindeki nüfuzlarını zayıflattı. Bahreyn Karmatileri hakkında daha çok şey

---

150 Al-Numan, *al-Risala al-mudhhiba*, ed. A. Tamir, *Khams Rasail Ismailiyya* (Selimiye, 1956), s. 41. Yanlışlıkla Abdan'a atfedilen böyle bir eser için bkz. *Kitab shajarat al-yaqin*, ed. A. Tamir (Beyrut, 1982). Walker'in gösterdiği gibi bu eser, 4./10. yüzyılın ilk yarısında Horasan'da yetişen Ebu Tammam adlı Karmati bir yazar yazdı. Bkz. Paul E. Walker, "Abu Tammam and his *Kitab al-Shajara*: A New Ismaili Treatise from the Tenth-Century Khurasan," *JAOS*, 114 (1994), s. 343-352 ve "An Ismaili Version of the Heresiography of the Seventy-two Erring Sects," *MIHT*, s. 161-177. *Kitab al-shajara*'nın bir bölümü, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-shajara* başlığıyla yayımlandı, ed. ve çev. W. Madelung ve s. E. Walker (Leiden, 1998). Ayrıca bkz. Poonawala, *Bio*, s. 31-33, 45-46 ve Daftary, *Ismaili Literature*, s. 107-108.

151 İbn Hawqal, *Surat al-ard.*, s. 295; çev. Kramers ve Wiet, cilt 2, s. 289. Ayrıca bkz. Madelung, "Fatimiden," s. 39-40, 45-46; İngilizce çeviri, s. 25, 29-30.

söyleyeceğiz. Burada, devletlerinin 470/1077'ye kadar ayakta kaldığını ve ondan sonra Fatımilerle siyasal bir uzlaşmaya vardıklarını belirtmek yeter.

Batı İran'da ve Cibal'de de bazı İsmaililer muhalif hizbe katıldı. İkinci derecede kanıtlar Rey bölgesindeki İsmaili cemaatin Abdullah'ın iddialarını reddedip, Muhammed b. İsmail'in yeniden ortaya çıkmasını beklemeye devam ettiğini göstermektedir. Öyle görünüyor ki, oradaki dailerin Irak ve Bahreyn'in Karmati liderleriyle yakın ilişkileri vardı ve bölünmeden sonra muhaliflerin yanında yer aldılar. Örneğin Ebu Hatim er-Razi Ebu Tahir'le yazıştı ve gaip imamın yardımcısı olduğunu bili iddia etmiş olabilir. Daha sonra Rey'deki dailer Deylem ve Azerbaycan'da Müsafiri hanedanının bazı üyelerini, özellikle Merzüban b. Muhammed (330-346/941-957) ve kardeşi Vehsüdan'ı (330-355/941-966) kazandı.[152] İlginçtir; muhalif İsmaililerin görüşlerine uygun olarak bu Müsafiri hükümdarlar, Fatımi halifelerin imametini değil, Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğini kabul ettiler. Vehsüdan b. Muhammed'in 343/954-955'te kesilen sikkelerindeki yazılar bunu açıkça doğrulamaktadır.[153] Horasan'da İsmaililer, o bölgenin ilk dailerini atamış olan Abdullah'a bağlılıklarını sürdürdü. Bununla birlikte, muhalif görüş de vardı. Horasan'a İsmaililiği sokanın, Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğini savunan Rey'in baş daisi Gıyas olduğu hatırlanacaktır. Üstelik Gıyas, daha sonra etkilediği yörelerde İsmaililiği yayan Hüseyin el-Mervezi'yi de İsmaili yapmıştı. Bu nedenle İsmaililiğin her iki kanadının –Fatımi İsmaililer ve muhalif Karmatiler– Kuzeydoğu İran'da ve Maveraünnehir'de güçlü bir biçimde temsil edilmiş olmaları olasıdır. Bununla birlikte, Doğu cemaatlerinde Fatımilerin nüfuzu 4./10. yüzyılın ortasında, Halife Muiz ayrılıkçı Doğu İsmaililerinin bağlılığını yeniden kazanmak için yoğun bir kampanyayı başarıyla başlatana kadar sönük kaldı.

---

[152] Tarum'da Şemiran Kalesini elinde tutan ve daha sonra Nizariler tarafından sökülüp atılan, Sellariler ve Lengerileer de denilen Müsafiriler konusunda bkz. A. Kasravi, *Shahriyaran-igumnam* (2. bs.,Tahran, 1335/1956), s. 36-120; Cl. Huart, "Les Mosafirides de l'Adherba¨ıdjan," Arnold ve Nicholson, ed., *Oriental Studies Presented to Edward G. Browne* içinde, s. 228-256; V. Minorsky, *Studies in Caucasian History* (Londra, 1953), s. 159-166 ve "Musafirids," *EI2*, cilt 7, s. 655- 657.

[153] Bkz. Stern, "Early," s. 70-74; ayrıca *Studies* içinde, s. 208-212.

Yemen'deki İsmaili cemaat başlangıçta Abdullah el-Mehdi'ye tamamen sadık kaldı ve imametini destekledi. Bununla birlikte, Hicri 291'e gelindiğinde İbnü'l-Fazl, Abdullah el-Mehdi'ye sadakatsizlik işaretleri vermiş gibi görünüyor. Muharrem 299/Ağustos 911'de İbnü'l-Fazl Sena'yı yeniden işgal ettikten sonra, Abdullah'a biatten açıkça vazgeçti ve kendisinin Mehdi olduğunu iddia etti. Daha sonra, sadık kalan kıdemli dai İbn Havşeb'le (ö. 302/914) işbirliğini zorladı, ama başarılı olamadı. 303/915'te İbnü'l-Fazl öldükten sonra ona bağlı Karmati hareketi hızla dağıldı. Yerel Yafuri hanedanından, Sena'da İbnü'l-Fazl'ın vekilliğini yapan ve Yemen'in bir kısmı üzerindeki egemenliğini tanıyan Esad b. Ebu Yafur, merhum dainin oğlu ve halefi Fafa'ya (ya da Gafa) başkaldırdı. 304/917'de, daha önce İbnü'l-Fazl'ın oturduğu ve hareketin merkezi olan Müzeyhire'yi ele geçirdi ve Fafa ile birçok muhalif Karmatiyi öldürerek, Yemen'deki varlıklarına son verdi. Son olarak, Mağrip'te İbn Havşeb'le yakın bağları olan dailer de sadık kalmayı tercih etti ve Abdullah el-Mehdi'nin Fatımi halifeliğinin merkezi olarak onların toprağını seçmesini olanaklı kıldı.

Bu arada sadık dai Zikreveyh b. Mihreveyh, Abdullah el-Mehdi adına kendi başına maceracı bir kampanyaya başlamıştı. Zikreveyh 286/899 olaylarından sonra, muhtemelen Abdan'ın destekçilerinin misillemesinden korktuğu için saklanmıştı. 286-294/902-908 yılları arasında Irak'ta ve Suriye'de bir dizi ayaklanma örgütledi. Irak'ta gerçekleşen bütün Karmati ayaklanmalarını acımasızca bastıran Abbasi halife Mutezid döneminde faaliyetlerini etkili bir biçimde yürütemedi. Ama bir sonraki halife Muktefi (289-295/902-908) tahta çıkınca, Zikreveyh faaliyetlerini yoğunlaştırdı ve birkaç oğlunu, Suriye'de Palmira ile Fırat arasındaki Semave Çölüne dai olarak gönderdi; orada Beni Kelb kabilesinden çok sayıda bedevi kazanıldı.[154] Daha özel olarak, Zikreveyh ilk

[154] Zikreveyh ve oğullarının faaliyetlerine ilişkin ayrıntılı bir anlatım: al-Tabari, *Tarikh*, III, s. 2218-2226, 2230-2232, 2237-2246, 2255-2266, 2269-2275; çev. Rosenthal, s. 113-123, 126-129, 134-144, 157-168, 172-179. Ayrıca bkz. Arib, *Silat*, s. 4-6, 9-18, 36; al-Masudi, *al-Tanbih*, s. 370-376; çev. Carra de Vaux, s. 475-480; Thabit b. Sinan, *Tarikh* ve İbn al-Adim. *Bughyat*'tan parçalar, *Akhbar al-Qaramita* içinde, s. 16-35, 275 vd., 287 vd.; al-Nuwayri, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 246-275; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 200-209; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 69-89; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 155, 168-179.

önce oğlu Hüseyin'i (ya da Hasan) Suriye Çölüne gönderdi; orada Beni Kelb kabilesinden Beni Uleys ve Beni Asbağ ailelerinin desteğini kazanmayı kısa sürede başardı. *Sahibüşşame* ve *Sahibülhal* olarak bilinen Hüseyin'e çok geçmeden kardeşi Yahya da (*Sahibünnaka* ve şeyh denilen) katıldı. Zikreveyh ve oğullarının faaliyetleri ve niyetleriyle ilgili farklı modern yorumlar vardır. Bununla birlikte Halm değişik kaynaklara dayanarak, Zikreveyh ve oğullarının başlangıçta Selimiye'deki İsmaili lidere sadık kaldıklarını, Abdullah el-Mehdi'nin oluru olmadan ona Fatımi bir devlet kurmayı amaçladıklarını inandırıcı bir biçimde öne sürdü.[155]

Zikreveyh ve oğullarının zamansız kampanyası aslında Abdullah el-Mehdi'nin konumunu tehlikeye düşürdü. Zikreveyh'in oğulları Abdullah el-Mehdi'nin egemenliğini ilan etme gayretiyle, onun gerçek kimliğini ifşa etti ve bedevi taraftarları Selimiye'ye gidip imama biat etmeye davet etti. Abdullah el-Mehdi Abbasi ajanlara yakalanmamak için 289/902'de, Zikreveyh başarısının doruğundayken gizlice ve hızla Selimiye'den ayrıldı. Genç oğlu ve gelecekteki halefi Kaim, baş dai Firuz, kapıcısı (*hacib*) Cafer b. Ali ve birkaç refakatçiyle birlikte Abdullah ilk önce Filistin'de Remle'ye gitti; orada bir süre durup, Zikreveyh'in faaliyetlerinin sonucunu bekledi. Bu tarihsel yolculuk el-Mehdi'yi sonunda Fatımi egemenliğini kuracağı Kuzey Afrika'ya götürdü.

Zikreveyh'in oğullarının ve kendilerine "Fatımiler" (Fatımiyyun) diyen İsmaili bedevilerden oluşan orduları, başlangıçta Suriye'de epeyce başarılı oldu. 290/903'e kadar Selimiye, Humus ve Asi bölgesinin diğer birçok kentini ele geçirip, Abdullah el-Mehdi adına kısa ömürlü bir devlet kurdular. Zikreveyh'in oğullarının kontrol ettiği bu kentlerde Abbasi halifesi adına değil, ilk kez İsmaili imam adına hutbe okundu ve para basıldı. Zikreveyh'in oğulları Remle'deki el-Mehdi'yle ilişki kurup, onu Selimiye'ye dönerek ik-

---

[155] H. Halm, "Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903)," *Die Welt des Orients*, 10 (1979), s. 30-53; *The Empire of the Mahdi*, s. 66-88, 183-190 ve "Zakarawayh b.Mihrawayh," *EI2*, cilt 11, s. 405. Ayrıca bkz. de Goeje, *Mémoire*, s. 47-58; Lewis, *Origins*, s. 73-74; Ivanow, *Rise*, s. 76-94; Hodgson, *Venture of Islam*, cilt 1, s. 488-492; I. A. Bello, "The Qarmatians," *Islamic Culture*, 54 (1980), özellikle s. 233-236; K. V. Zetterstéen, "Zikrawaih b. Mihrawaih," *EI*, cilt 4, s. 1226-1227; W. Madelung, "Karmati," *EI2*, cilt 4, s. 660-661.

tidarı almaya ikna etmeye çalıştı ama başarılı olamadı. İsmaili lider Abbasilerin karşısına çıkmaya henüz hazır değildi. 291-903'te üzerlerine gönderilen büyük bir Abbasi ordusu İsmaili bedevileri neredeyse tamamen imha etti. Bu yenilginin hemen ardından, kardeşi Yahya 290-903'te öldürüldükten sonra bedevilerin başına geçen Hüseyin b. Zikreveyh (*Sahibüşşame*), öfkeyle Abdullah el-Mehdi'nin aleyhine döndü. El-Mehdi'nin Selimiye'deki evini yıktı; geride kalan hizmetkârlarını ve akrabalarını öldürdü. 291/904'te Hüseyin, Abbasi askerlerince yakalandı ve Bağdat'ta Halife Muktefi'ye gönderildi; orada işkenceyle sorgulandı ve idam edilmeden önce İsmaili imamın kimliğini ve bulunduğu yeri açıkladı. Bunun üzerine Abbasiler, o arada Mısır'ın yolunu tutan Abdullah el-Mehdi'yi bulmak için geniş bir arama faaliyetine girişti.

Sonradan Zikreveyh'in kendisi, artık muhalif Karmatilik özelliği kazanan kampanyasını canlandırmaya kalkıştı. 293/906'da dai Ebu Ganim Nasır'ı geriye kalan Kelp taraftarlarının başına geçmeye gönderdi. Şam da dahil birçok kente saldırıp her yeri yağmaladılar. Aynı yıl Abbasi orduları bu Karmatilere karşı etkili bir biçimde harekete geçti ve bunun sonucunda fırsatçı Kelbler, halife tarafından bağışlanmak için ihanet edip Ebu Ganim'i öldürdü. Zikreveyh Suriyeli destekçilerine bu kez dai Kasım b. Almed'i gönderdi ve yakında kendisinin de geleceğini bildirdi. Görünüşe bakılırsa, gizlice Güney Irak'a geç etmeleri de söylendi. Kısa süre sonra Suriyeli kabilelere, Zikreveyh'in Sevad bölgesinden taraftarları da katıldı ve Küfe'ye ani bir saldırıda bulundular ama çabucak püskürtüldüler. Bunun üzerine Karmatiler Kadisiye'ye çekildi ve orada Zilhicce 293/Ekim 906'da, sonunda gizlendiği yerden çıkan Zikreveyh'le buluştular. Karmatiler, peşlerine gönderilen bir Abbasi ordusunu püskürttükten sonra, Mekke'den ödenen İranlı hacıların kervanlarını yağlamaya başladılar ve çok sayıda hacıyı katlettiler. Zikreveyh ve destekçileri, 294/907'de bir Abbasi ordusuna yenilene kadar faaliyetlerini sürdürdü. Zikreveyh yaralandı ve esir alındıktan birkaç gün sonra öldü. Destekçilerinin çoğu öldürüldü ve Suriye-Mezopotamya Karmati ayaklanmalarının sonu geldi. Zikreveyh'in Irak ve Suriye'de bir devlet kuramamasında birçok faktör rol oynadı. Hem Sünnilere hem diğer Şii gruplara karşı eşzamanlı düşmanlık yürütmekle kalmadı, tabanını da

ganimetten başka bir şeyle ilgilenmeyen güvenilmez bedevilerle sınırladı. Aslında Zikreveyh'in taraftarları hem kentlilerin hem köylülerin nefretini uyandırdı. Dahası, Emevi ve erken Abbasi döneminin yenilen Şii ayaklanmalarında olduğu gibi, faaliyet alanları hilafetin merkezi yönetimine çok yakındı.

Zikreveyh'in Sevad-ı Küfe'de hayatta kalan destekçilerinden bazıları, onun öldüğünü kabul etmedi ve dönmesini bekledi. 295/907-908'de bu Karmatiler arasında Ebu Hatim ez-Zutti adlı bir dai aktifti.[156] Belli sebzelerin tüketilmesini ve hayvan kesilmesini yasakladı ve bunun üzerine taraftarlarına Bakliyye denildi –daha sonra Güney Irak'ta Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğine inancı koruyan bütün Karmatiler için kullanılan bir ad. Büraniyye de dinel Bakliyyeye, Hamdan ve Abdan'ın eski taraftarları da katılmış gibi görünüyor. Bu Karmati koalisyon Güney Irak'ta İsa b. Musa ve Mesud b. Hureys gibi liderlerin yönetiminde bir süre varlığını sürdürdü. 312/925'te bu mezhepçilerin beklenen Mehdi olduğunu iddia eden bir adamın etrafında toplandığını duyuyoruz; ama Abbasilere yenildiler ve dağıldılar. Daha sonra 316/928'de Karamita (Bakliyye) Sevad'da bir kez daha ayaklandı; bu kez İsa b. Musa, Abbasiler tarafından yakalandı, ama 320/932'de hapishaneden kaçtı ve faaliyetlerine tekrar başladı. Sonunda, esas olarak İranlılardan oluşan Bekliyyenin bir kesimi Ebu Tahir el-Cennabi'nin kuvvetlerine katılıp Bahreyn'e gitti ve orada Acemiyyun olarak anıldılar.

Bu arada Abdullah el-Mehdi Filistin'in başkenti Remle'den, o sırada yarı-özerk Tolunoğulları yönetiminde olan Mısır'a geçmişti. El-Mehdi'nin kapıcısı Cafer, efendisinin yolculuğuna ilişkin ayrıntılı bir anlatım bırakmış.[157] El-Mehdi'nin küçük kafilesi

---

156 Al-Masudi, *al-Tanbih*, s. 391; çev. Carra de Vaux, s. 496; Arib, *Silat*, s. 137; al- Nuwayri, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 275-276; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 210; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 90; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 179-180; de Goeje, *Mémoire*, s. 99-100; Friedlaender, "Heterodoxies: Commentary," s. 110-111; Madelung, "Fatimiden," s. 82-84; İngilizce çeviri, s. 50-51; M. G. S. Hodgson, "Bakliyya," *EI2*, cilt 1, s. 962.

157 Cafer'in otobiyografik eseri, el-Mehdi'nin Selimiye'den Sicilmase'ye kaçışının tanığı bir anlatım, daha sonra Muhammed b. Muhammed el-Yemeni adlı birine dikte ettirildi. *Sirat al-hajib Jafar b. Ali*'nin metni, W. Ivanow tarafından düzenlendi, *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4, bölüm 2 (1936) içinde, s. 107- 133; İngilizce çeviri, Ivanow, *Rise* içinde, s. 184-233; Fransızca çeviri, M. Canard,

291/904'ün başında Mısar'a ulaştı. Orada el-Mehdi, bir süredir Mısır'da daveti yayan yerel baş dai Ebu Ali tarafından karşılandı. Ebu Ali, daha önce de belirtildiği gibi, İsmailililikte 286/899 bölünmesinden sonra yeniden Abdullah el-Mehdi'ye biat eden Hamdan Karmat'tan başkası değildi. Abdullah el-Mehdi, Tolunoğullarının başkenti Fustat'ta (Eski Kahire), Haşimi bir tüccar kılığında bir yıl geçirdi. 292/905'te, Suriye'de Zikreveyh ve oğullarının bedevi müritlerini yenmiş olan aynı ordu, doğrudan Abbasi egemenliğini yeniden kurmak için Mısır'a gönderildi. Bu gelişmeler Mısır'da el-Mehdi için yeni tehlikeler oluşturdu. El-Mehdi, yol arkadaşlarının beklediği gibi, Yemen'in yolunu tutmak yerine, Mağrip'te sadık dai Ebu Abdullah eş-Şii'nin çok başarılı olduğu Kütame Berberilerinin ülkesine gitmeye karar verdi. El-Mehdi, o sırada İsmaili imamı arama faaliyetlerini yoğunlaştırmış olan Abbasilerle ciddi karşılaşmalardan kaçınmak için, İbn Havşeb Mansurü'l-Yemen'in liderliği altında sadık bir İsmaili cemaatin kendisini beklediği Yemen'e gitmekten vazgeçmiş gibi görünüyor. Yemen'de başlayan muhalif Karmati faaliyetlerin imamın oraya yerleşmesini daha da tehlikeli hale getirmiş olması da olasıdır. Baş dai Firuz'un Mısır'da imamı terk edip, Yemen'deki Karmati hareketi yöneten Ali b. Fazl'a katılmış olması da bunu doğrulamaktadır.

El-Mehdi bu koşullar altında, Mağrip'e giden bir ticaret kervanına katıldı. Trablus'ta dai Ebu'l-Abbas Muhammed'i, Abdullah eş-Şii'yi geleceğinden haberdar etmek için Kütame ülkesine gönderdi. Ama Ebu'l-Abbas'ın kimliği Keyrevan'da fark edildi ve Mağrip'in Doğu kısmı İfrikiye'yi 184/800'den 296/909'a kadar Abbasiler adına yöneten Aglebiler tarafından tutuklanıp hapse atıldı. O sırada Aglebiler, bağlı oldukları Abbasilerden İsmaili imamı ve arkadaşlarını arayıp bulma talimatı almıştı. El-Mehdi bir kez daha planlarını değiştirmek zorunda kaldı. El-Mehdi, oğlu Kaim ve sadık kapıcısı Cafer'le birlikte başka bir kervana katıldı ve Şevval 292/Ağustos 905'te Güney İfrikiye'den geçerek, Güney Fas'taki uzak Sicilmase (bugünkü Rissani) kentine vardı. Sahra'nın kıyısında önemli bir ticaret yolu üzerinde olan Sicilmase, o sırada Elyasa b. Midrar ta-

"L'autobiographie d'un chambellan du Mahdi Obeidallah le Fatimide," *Hespéris*, 39 (1952) içinde, s. 279-324; ayrıca *Miscellanea Orientalia* (Londra, 1973) içinde, makale V.

rafından yönetilen küçük Midrari Harici Tafilalt devletinin başkentiydi. Abdullah el-Mehdi bu müreffeh kentte birçok tüccardan biri olarak dört yıl boyunca sakin bir biçimde yaşadı, ama bu arada, Mağrip'te son askeri operasyonu başlatmaya hazırlanmakta olan dai Ebu Abdullah eş-Şii ile ilişkilerini de sürdürdü.

Fatımi egemenliğinin kurulması

Dinsel inancından ötürü eş-Şii olarak bilinen ve Sena'nın yerlisi olan Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Ahmed **eş-Şii,** Güney Irak'ta İsmaili olmuştu. Sonra bir süre Yemen'de kalıp İbn Havşeb Mansurü'l-Yemen'e bağlı çalışmıştı. 279/892'de hacdayken Mekke'de Kütame hacılarla tanıştı ve İbn Havşeb'in talimatıyla, onlarla birlikte Mağrip'e gitti. 280/893'ten itibaren, bugünkü Doğu Cezayir'de, küçük Kübiliyeli Kütame Berberileri arasında İsmaili bir dai olarak faaliyet yürüttü. Kütamelere Şiiliği iki dai tanıtmış gibi görünüyor: İmam Cafer Sadık döneminde buraya gönderilen Hulvani ve Ebu Süfyan. Ebu Abdullah ilk önce Satif'in kuzeyindeki dağlık bölgede bulunan İkcan'a yerleşip, Kütame kabileleri arasında Mehdi adına İsmaililiği yaydı. Aglebilerin Mağrip'in bu bölgesini etkili bir biçimde kontrol edememeleri, davetin başlangıçtaki başarısını kolaylaştırdı. Daha sonra Ebu Abdullah karargâhını Tazrut'a taşıdı ve orada, daha önceki dailerin Irak ve Yemen'de yaptığı gibi, Berberi dönmeler için bir *darü'l-hicre* inşa etti. Mile'nin birkaç kilometre güneybatısında bulunan Tazrut, Mağrip'te neredeyse on yıl boyunca davetin merkezi olarak kaldı. Ebu Abdullah bu operasyon üssünden, Kütame Berberilerinin çok büyük çoğunluğunu kendi inancına kazandı ve Kütame kabile federasyonunu disiplinli bir asker-kabile ordusuna dönüştürdü.

Şii İslam Mağrip'te hiçbir zaman derin kök salmamıştı. Berberiler genellikle değişik Haricilik okullarına bağlıydı; bir garnizon-kent olarak kurulan ve Arap askerlerin yaşadığı Keyrevan da Maliki Sünniliğin kalesiydi. Bu koşullar altında, yeni dönme Berberilerin, hâlâ ayrı bir fıkıh okulundan yoksun olan İsmaililik anlayışları oldukça yüzeysel olmuş olmalı. Anlatılanlara göre, dai Ebu Abdullah taraftarları üzerinde tam bir otorite kurdu ve kendi ananevi hukukuna uyan Kütame Berberilerine şeriatı dayattı –biraz güçlükle. Sade bir yaşam tarzı benimseyen Ebu Abdullah,

arada bir yaramaz Kütamelere aşırı katı davranıp, Kuran'da çeşitli kabahatler için belirlenen cezalar (*hudud*) verdi. Ebu Abdullah, Kütamelere İsmaili akaidi düzenli yapılan derslerle şahsen öğretti. Fatımiler döneminde tam geliştirilen bu dersler, "hikmet meclisleri" (*mecalisü'l-hikmet*) olarak anıldı. Ebu Abdullah'a bağlı dailer de, kadınlar için ayrı olmak üzere, benzer dersler düzenledi.[158]

290/903'e gelindiğinde, o sırada Sünni Aglebiler tarafından yönetilen ve bugünkü Tunus ile Doğu Cezayir'i kapsayan İfrikiye'nin fethine başlamıştı. Mile'yi ele geçirip iki Aglebi seferini püskürttükten sonra Ebu Abdullah, Tubne (Tobna), Bilizme (Belzeme) ve İfrikiye'nin diğer büyük kentlerine sistematik saldırılara geçti. 296/909'a gelindiğinde Kütame ordusu Kafsa ve Kastiliye'yi almış, Aglebilerin başkenti Keyrevan'ı tehdit etmeye başlamıştı. Aynı yıl Ürbüs'ün (Laribus) düşmesi, son Aglebi emir III. Ziyardetullah'ı (290-296/903-909) çaresiz bıraktı. Keyrevan'a yakın saltanat kendi

---

[158] Mağrip'te davetin yayılması, Ebu Abdullah'ın oradaki faaliyetleri ve Abdullah el-Mehdi'nin Selimiye'den Mağrip'e kaçışı şurada uzun uzadıya ele alınır: al-Numan, *Iftitah*, ed. al-Qa i, s. 71-222; ed. Dachraoui, s. 47-257 ve Idris, *Uyun*, cilt 5, s. 44-88. Ayrıca *Sirat hajib Jafar* ve al-Nisaburi, *Istitar*, s. 96 vd.; İngilizce çeviri Ivanow, *Rise* içinde, s. 164 vd. Konuyla ilgili İsmaili olmayan sayısız kaynak arasında bkz. İbn Hammad (Hamadu), *Akhbar muluk Bani Ubayd wa siratuhum*, ed. ve çev. M. Vonderheyden (Cezayir-Paris, 1927), metin s. 7 vd., Fransızca çeviri s. 18 vd.; İbn Idhari al-Marrakushi, *al-Bayan al-mughrib fi Akhbar al- Andalus wa'l-Maghrib*, ed. G. S. Colin ve E. Lévi-Provençal (New ed., Leiden, 1948-1951), cilt 1, s. 124 vd.; İbn Khaldun, *Kitab al-ibar*, Kısmi Fransızca çeviri *Histoire des Berbères*, çev. W. MacGuckin de Slane, yeni baskı P. Casanova (Paris, 1968-1969), cilt 1, s. 262 vd., 291 vd., 441 vd. ve cilt 2, s. 506-521; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 55-66; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 2, s. 192-194; çev. de Slane, cilt 1, s. 465-466. İkincil kaynaklardan: Hasan ve Sharaf, *Ubayd Allah al-Mahdi*, s. 124-143; F. Dachraoui, "Contribution à l'histoire des Fatimides en Ifriqiya," *Arabica*, 8 (1961), s. 189-203; "Les commencements de la prédication Ismailienne en Ifriqiya," *Studia Islamica*, 20 (1964), s. 89-102; Dachraoui, *Le califat Fatimide au Maghreb, 295-365 H./909-975 Jc.* (Tunus, 1981),s. 57-122; M. Talbi, *L'Èmirat Aghlabide, 184-296/800-909. Histoire politique* (Paris, 1966), özellikle s. 623-699; Nagel, *Frühe Ismailiya*, s. 11-48; Madelung, "Some Notes on Non-Ismaili Shiism in the Maghrib," *Studia Islamica*, 44 (1976), s. 87-97; ayrıca *Religious Schools* içinde, makale XIV; Halm, *Empire of the Mahdi*, s. 9-128; S. M. Stern, "Abu Abd Allah al-Shii," *EI2*, cilt 1, s. 103-104; M. Habibi Mazahiri, "Abu Abd Allah al-Shii," *GIE*, cilt 5, s. 685-693.

Rakkade'yi hemen terk edip Mısır'a kaçtı. Kısa süre sonra, 1 Recep 296/25 Mart 909'da Ebu Abdullah Rakkade'ye girdi ve hemen, İsmaili dainin zaferini kutlamaya gelen Keyrevan ileri gelenlerinden oluşan bir heyeti kabul etti. Ebu Abdullah ve Kütame reisleri Rakkade'ye yerleşti.

Mehdi'nin vekili olarak hareket eden Ebu Abdullah eş-Şii, İsmaili Berberilerine verilen adla "hakkın yardımcılarının" (*ensarü'l-hakk*) zaferini kutladıktan sonra, neredeyse bir yıl boyunca İfrikiye'yi yönetti. Her büyük kente yeni valiler atadı ve ezanın Şii biçimini okuttu. Cuma hutbesine ehlibeyti de ekledi. Ebu Abdullah'ın yeni sikkeleri "Allah'ın delilinin" (*hüccetullah*) geldiğinin habercisiydi –erken İmami Şii gelenek *hüccetullah* ile *imamı* eşanlamlı kullanırdı. Şimdi Ebu Abdullah'ın veziriâzamı, Keyrevan hapishanesinden kurtarılan abisi Ebu'l-Abbas Muhammed'di. Bilgili bir dai olan Ebu'l-Abbas, Keyrevan'ın önde gelen Sünni Maliki fakihleriyle Ulu Camide halka açık münazaralar düzenleyip, yeni düzenin Şii temellerini ve Müslüman toplumun liderliğinin ehlibeytin meşru hakkı olduğunu açıkladı. Böylece yeni bir Şii hilafet kurulmasının zemini hızla hazırlandı. Ebu Abdullah'ın zaferini izleyen aylarda İfrikiye'de Fatımi egemenliğinin yükselişine ve buradaki İsmaili davetin tarihine ilişkin yeni keşfedilen paha biçilmez bir anlatım, sonunda ünlü bir İsmaili dai olan Keyrevanlı âlim İbnü'l-Heysem'in anılarında bulunmaktadır.[159]

İfrikiye'deki konumunu pekiştiren ve Ebu'l-Abbas'ı yardımcısı olarak geride bırakan Ebu Abdullah eş-Şii, iktidarı el-Mehdi'ye devretmek üzere Ramazan 296/Haziran 909'da Kütame ordusunun başında Sicilmase'ye doğru yola çıktı. Yolda, Mağrip'in başka bir yerel hanedanının, 160/777'den beri Batı Cezayir'de küçük bir emirliği yöneten Tahertli İbazi Harici Rüstemilerin çöküşüne sebep oldu. Ebu Abdullah iki ay kadar sonra Sicilmase'ye vardı.

[159] Ebu Abdullah Cafer b. Ahmed b. el-Esved İbnü'l-Heysem'in *Kitab al-munazarat* başlıklı ve Recep 296/Mart 909'dan Abdullah el-Mehdi'nin Rebiülahir 297/Ocak 910'da Keyrevan'a gelene kadar geçen dönemi kapsayan anıları, Hasan b. Nuhal-Bharuchi'nin hazırladığı *Kitab al-azhar*'ın altıncı cildinde korunduğu şekliyle, yakın zamanda *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shii Witness* başlığıyla yayımlandı, ed. ve çev. W. Madelung ve s. E. Walker (Londra, 2000), metin s. 1-128, çeviri s. 63-175.

Sicilmase'de Midrari emir tarafından ev hapsinde tutulan Abdullah el-Mehdi çabucak kurtarıldı ve kentin denetimini hızla ele geçiren sadık daisine ve Kütame taraftarlarına kavuştu. Sicilmase'de el-Mehdi, Zilhicce 296/Ağustos 909'da birkaç gün süren kutlamalarla halife ilan edildi.

Abdullah el-Mehdi 20 Rebiülahir 297/4 Ocak 910'da Rakkade'ye zaferle girdi ve aynı gün Keyrevan'ın ileri gelenleri ve Kütame Berberileri tarafından hükümdar ilan edildi. Ertesi gün, 21 Rebiülahir 297/5 Ocak 910'da Cuma günü Keyrevan'ın bütün camilerinde tüm unvanlarıyla, yani *İmam Mehdi-Lidinillâh* (Allah'ın doğru yolu gösterdiği imam) ve *Emirü'l-müminin* (müminlerin kumandanı) unvanlarıyla Ebu Muhammed Abdullah adına ilk hutbe okundu.[160] Aynı zamanda minberlerden halifeliğin ehlibeyte verileceğini duyuran bir bildiri de okundu.Yeni rejimin ilk icraatlarından biri olarak, İfrikiye fakihlerine, Şii fıkıh ilkelerine uygun görüş bildirmeleri ve İmam Cafer Sadık'ın öğretilerine özel dikkat göstermeleri talimatı verildi. Şii Fatımi halifeliği İfrikiye'de resmen başlamıştı. Yeni halifeliğe, el-Mehdi ve haleflerinin soyunu dayandırdığı Peygamber'in kızı Fatıma'nın adına nispetle Fatımiler adı verildi.

Kuzey Afrika'da başladıktan yirmi yıldan az bir süre sonra İsmaili mücadelenin başarısı, Sünni Maliki toprağın göbeğinde, İfrikiye'de Fatımi halifeliğinin kurulmasıyla taçlandı. Şiilerin iki yüz elli yıllık özlemleri, sonunda bu uzak diyarda gerçekleşmişti. Bu durum özellikle İsmaililer için bir zaferi temsil etmekteydi; çünkü iki yüzyıldan fazla bir süre boyunca Müslüman dünyanın önemli bir bölümünü kontrol edecek yeni Şii halifeliğin başına onların imamları geçmişti. Bu olayla birlikte, erken İsmaililiğin tarihinde "gizli imamlar" ve gizlilik dönemi (*devrü's-setr*) de son bulmuştu ve bunu, İsmaili imamların açıkça cemaatin başına geçtiği zuhur dönemi (*devrü'l-keşf*) izledi.

Erken İsmaili İtikadın Bazı Yanları

Fatımi öncesi İsmaililerin savunduğu inançların bazı yanlarını zaten tartıştık. İsmaili bir dinsel düşünce sisteminin temeli, aslında İsmaili tarihin erken evresinde atıldı. Ayırt edici İsmaili en-

[160] Al-Numan, *Iftitah*, ed. al-Qadi, s. 249-250; ed. Dachraoui, s. 293-294.

telektüel gelenekler, İsmaili mücadelenin rakip hiziplere bölündüğü 286/899'da bilinen biçimlerini almıştı. Bu oluşum döneminden bugüne yalnızca bir avuç İsmaili metin kaldığı ve Karmatilerin kıt külliyatı de neredeyse tamamen yok olduğu için, erken İsmaili öğretilerin evriminin izini ayrıntılı bir biçimde sürmek olanaksızdır. Modern bilim insanları erken İsmaililiğin belli yanları konusunda hemfikir olmamasına rağmen, ilk İsmaililerin temel öğretilerinin ana hatlarını çizmek yine de olanaklıdır. Bu temel prensipler, en azından 216/874 civarından 286/899'a kadar birleşik İsmaili hareket tarafından açıkça savunulmaktaydı. Daha sonra, ilk prensipler Fatımi İsmaililer tarafından daha da geliştirildi ve arada bir gözden geçirildi ya da değiştirildi; Karmatiler ise ayrı bir itikadi yol izledi.

İlk İsmaililer kutsal kitapların, dinsel buyrukların ve yasakların zahiri ve bâtıni yanları ve boyutları arasında temel bir ayrıma önem verirdi. Şii *gulat* da dahil, Güney Irak'taki ilk Şii gruplardan da ileri giden ilk İsmaililer, özellikle Kuran dahil olmak üzere vahiy kitaplarının ve şeriatın görünür ya da lafzi, *zahiri* anlama sahip olduğunu ve bunun, *bâtında* gizli olan iç anlamından ya da doğru manevi gerçekliğinden ayırt edilmesi gerektiğini savunuyorlardı. Dahası onlara göre, farklı peygamberlerin dillendirdiği *zahiri* ya da dinsel yasalar (*şeriat*) dönemsel değişikliklere uğradığı halde, manevi hakikatleri (*hakaik*) barındıran *bâtıni* değişmez ve ebedi kalmaktaydı. İsmaililere göre *hakaik*, bâtıni bir gizli manevi gerçeklik dünyasını temsil eden irfani bir sistem oluşturmaktaydı.

İlk İsmaililerin düşüncesine göre, her çağda manevi gerçekliğin bâtıni dünyasına, yalnızca *zahiri* olanı, dış dünyayı ve vahyin görünür anlamını algılayabilen sıradan insanlardan (*avam*) ayrı olarak seçkinler (*havass*) ulaşabilirdi. Dolayısıyla Hazreti Muhammed'in başlattığı İslam çağında ve Kaim gelmeden önce, dinin ebedi hakikatleri İsmaili cemaate intisap edenlere ve Hazreti Muhammed'in, onun vasisi Ali'nin ve bu dönemin meşru imamlarının irşad etme yetkilerini kabul edenlere açıklanabilirdi. *Belag* olarak bilinen İsmaililiğe intisap, acemi aday bağlılık (*ahd* ya da *misak*) yemini ettikten sonra gerçekleşirdi.[161] Salikler, İsma-

[161] Bkz. H. Halm, "The Ismaili Oath of Allegiance (*ahd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*majalis al-hikma*) in Fatimid Times," *MIHT*, özellikle s. 91-99.

ili imamın yetkilendirdiği bir mollalar hiyerarşisinin kendilerine açıkladığı bâtını gizli tutmaya yemin ederdi. Bu yüzden bâtın hem gizliydi hem de sırdı ve bilgisi, onu anlama yeteneğine sahip olmayan gayri İsmaililerden, erginlenmemiş kitlelerden, avamdan uzak tutulmalıydı. Bu bağlamda İsmaililer İmami Şii takiye ilkesini, zulüm tehlikesiyle karşı karşıya kalınca kimliğini gizleme görevi dışında, bâtını olanı yetkisiz kişilere açmama yükümlülüğünü de içerecek şekilde yorumladılar. İntisap süreci kademeliydi; ders almanın karşılığında belli aidatların ödenmesini gerektiriyordu. Bugüne kalan az sayıdaki erken metinden biri olan ve Cafer b. Mansurü'l-Yemen'e atfedilen *Kitabü'l-alim ve'l-gulam*, bu sürece ilişkin değerli ayrıntılar içerir.[162] Bu tedrici eğitim, daha önce sözü edilen İbn Rizam-Ahu Muhsin anlatısında da ele alınır. Ama İsmaili karşıtı polemikçilerin anlattığı gibi, sabit (yedi ya da daha fazla) intisap aşamalarından oluşan bir sisteme ilişkin hiçbir kanıt yoktur.

Batını ve bâtındaki hakikatleri (*hakaik*) yücelten ilk İsmaililer, Müslüman toplumun geri kalan kesimi tarafından, İslamda bâtıniliği savunan en önde gelen Şii cemaat olarak görüldü ve bu nedenle Batıniyye denildi. Ne var ki, bu adlandırma, İsmailileri genel olarak zahiri olanı, yani İslamın emir ve yasaklarını önemsememekle suçlayan İsmaili karşıtı kaynaklarca kötü anlamda kullanıldı. İsmaili bağlılık yemininin var olan metinleri de dahil olmak üzere, eldeki kanıtlar ilk İsmaililerin şeriata, şeriatın ritüellerine ve buyruklarına bağlılıktan hiçbir anlamda muaf tutulmadıklarını açıkça gösterir. İlk İsmaililere karşı bu tür *ibahe* ya da mübahçılık suçlamaları, özellikle Bahreynli Karmati grupların İslam karşıtı görüş ve pratiklerinden bütün İsmaili cemaati so-

---

[162] Jafar b.Mansur al-Yaman, *Kitab al-alim wal-ghulam*, ed. ve çev. James W. Morris, *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue* (Londra, 2000), metin s. 1-95, çeviri s. 63-171. Ayrıca bkz. J. W. Morris, "Revisiting Religious Shiism and Early Sufism: The Fourth/Tenth-Century Dialogue of 'The Sage and the Young Disciple,'" T. Lawson, ed., *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt* (Londra, 2005) içinde, s. 102-116; H. Corbin, "Un roman initiatique Ismaélien," *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 15 (1972), s. 1-25, 121-142; "L'initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe," *EJ*, 39 (1970), s. 41-142; ayrıca H. Corbin, *L'homme et son ange* (Paris, 1983) içinde, s. 81-205.

rumlu tutan İsmaili düşmanlarının düşmanlığından kaynaklanmış gibi görünüyor.

İsmaililere göre, bâtında gizli ebedi hakikatler (*hakaik*) Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve İslamın hakiki ortak mesajını temsil etmekteydi. Bununla birlikte, Kuran'da kabul edilen tektanrıcı dinlerin hakikatleri, değişen dünyevi koşullar öyle gerektirdiği için, farklı zahiri yasalarla örtülüydü. Şeriatlar peygamberler tarafından duyurulurdu; ama usulüne uygun intisap etmiş ve kendi çağının meşru mürşid makam sahiplerini kabul etmiş olanlara şeriatın doğru anlamını açıklamak ve yorumlamak, peygamberlerin haleflerinin, vasilerin ve imamların işiydi. İslam devrinde, bâtında bulunan değişmez hakikatler, Peygamber'den ve vasisi Ali'den sonra, ilahi kılavuzlu İsmaili imamların ve imamların görevlendirdiği öğretmen hiyerarşisinin (*hudud*) özel ayrıcalığıydı.

Vahiyle gelen kitapların ve şeriatların arkasındaki hakikatler, İsmaililiğin ayırt edici özelliği haline gelen teville, yani simgesel, alegorik ya da bâtıni yorumla görünür kılınabilirdi.[163] Kelime anlamı kökene geri gitmek ya da zahirden bâtını çıkarmak anlamına gelen *tevil*, kutsal metinlerin görünür anlamları üzerinden yorum ya da açıklama yapmak anlamına gelen *tefsir*den ve dinsel kitapların melekler aracılığıyla indirilmesine işaret eden *tenzil*den ayırt edilmelidir. İlk İsmaililerin yaptığı tevil çoğu kez gizemli biçimdeydi, harflerin ve sayıların mistik özelliklerine ve simgeciliğine dayanmaktaydı. Daha önceki Yahudi-Hıristiyan

---

[163] Batını tevil ve dinin zahiri ve bâtını boyutları arasındaki İsmaili ayrım konusunda bkz.H. Corbin, "Rituel Sabéen et exégèse Ismaélienne du rituel," *EJ*, 19 (1950), özellikle s. 181-188, 229-246; ayrıca *Temple et contemplation* (Paris, 1980) içinde, s. 143-149, 183-196;İngilizce çeviri, "Sabian Temple and Ismailism," H. Corbin, *Temple and Contemplation*, çev. Philip Sherrard (Londra, 1986) içinde, s. 132-138, 170-182; "Herméneutique spirituelle comparée: I. Swedenborg-II.Gnose Ismaélienne," *EJ*, 33 (1964), s. 122-153; ayrıca *Face de Dieu, face de l'homme* (Paris, 1983) içinde, s. 108-151; *Étude*, s. 65-73; *Histoire*, s. 27 vd.; "L'initiation Ismaélienne," s. 63-84; *En Islam*, cilt 1, s. 212-218 ve cilt 3, s. 214 vd. Ayrıca bkz. B. Radtke, "Baten," *EIR*, cilt 2, s. 859-861; H. Halm, "Bateniya," *EIR*, cilt 2, s. 861-863; M. G. S. Hodgson, "Batiniyya," *EI2*, cilt 1, s. 1098-1100; F. Daftary ve M.Hodgson, "Batiniyya," *EWI*, cilt 1, s. 554-558; I. K. Poonawala, "Ismaili *tawil* of the Quran," A. Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran* (Oxford, 1988) içinde, s. 199-222 ve "Tawil," *EI2*, cilt 10, s. 390-392.

geleneklerde ve Gnostiklerde benzer yorumlama ve manevi şerh süreçleri var olmasına rağmen, İsmaili tevilin dolaysız kökeni İslamiydi ve 2./8. yüzyılın Şii çevrelerine dayandırılabilir. İsmailiyyenin kapsamlı bir biçimde başvurduğu tevilin amacı, gizli olanı, doğru manevi gerçekliği açığa çıkaracak şekilde aşikâr etmektir. *Zahir*den, yani dış görünüşten *bâtın*da gizli olan özgün düşüncelere bir yolculuğu, harflerin gerçek anlamlarına, bâtıni hakikatlere (*hakaik*) çekilmesine neden olan bir yolculuğu temsil etmekteydi. Kısacası zahirden bâtına, şeriattan hakikate ya da tenzilden tevile geçiş, görüntüden hakiki gerçekliğe, vahyin harflerinden onların arkasındaki iç mesaja, simgeden simgelenene geçişi gerektirmekteydi. Fenomen dünyasından numen dünyasına bir geçişe karşılık gelmekteydi. Tevil ya da *tevilü'l-batın* yoluyla ulaşılan hakikatlere intisap, İsmaililer için gerçekten de manevi bir yeniden doğuşa yol açmaktaydı. Tevil, Kuran'ın dünya görüşünü, hızla gelişip entelektüel bir sisteme dönüşen daha gelişkin bir görüşle tamamladı. İlk İsmaililerin literatürünün çok büyük bölümünün, genellikle Kuran ayetlerinde İsmaili öğretinin gerekçelerini arayan tevil türü yazılardan oluşması, ilk İsmaililer için tevilin merkezi önemine tanıklık eder. Bu şekilde ilk İsmaililer, daha sonraki dinsel sistemlerinin ve entelektüel bilimlerinin temellerini attı; buna göre mezhep mensupları şeriat, tarih ve benzeri *zahiri* bilimlerden, insanlığın nihai hedefi olan amaç-bilim *hakaik*e yol açan araç-bilim tevilden oluşan *bâtın* konulara ilerleyecekti.

Hakaik, ilk İsmaililer için irfani bir düşünce sistemini oluşturmaktaydı –ayrı bir İsmaili bâtıni manevi gerçeklik dünyasını temsil eden bir sistem. Bu sistemin iki ana bileşeni, döngüsel bir din-tarihi yorumu ve irfani bir kozmolojik öğretiydi. 280/890'ların başına gelindiğinde İsmaililer, Yahudi-Hıristiyan vahiylerin yanı sıra İslam öncesi diğer dinlere de uygulanan döngüsel bir din tarihi ve zaman yorumu geliştirmişti. Tikel, yarı-döngüsel ve yarı-doğrusal bir zaman kavrayışları vardı. Zamanı bir başlangıcı ve bir sonu olan ardışık bir döngüler ya da devirler dizisi olarak kavrıyorlardı.[164] İlk

[164] İsmaili düşüncede zaman ve döngüler konusunda genel bir değerlendirme için bkz. H. Corbin, "Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme," *EJ*, 20 (1951), özellikle s. 183-217; ayrıca *Temps*

Şiilerin eskatolojik düşüncelerini ve insanın evrimine ilişkin Kuran görüşünü, ayrıca Yunan, Yahudi-Hıristiyan ve Gnostik etkileri yansıtan eklektik zaman görüşleri temelinde İsmaililer, Kuran'da kabul edilen farklı peygamberlerin devirlerine uygun düşen bir din tarihi kavrayışı geliştirdi. Bu görüş, temel çerçevesiyle İmamiyyeden miras alınan imamet öğretisiyle birleştirildi.

Dolayısıyla ilk İsmaililerin inancına göre, insanoğlunun din tarihi değişik uzunlukta yedi devirle tamamlanır; bu devirlerin her birini, zahiri yanıyla şeriatı içeren bir vahyin konuşan peygamberi (*natık*) tarafından başlatılır.[165] İnsanlık tarihinin ilk altı devrinde, *ulu'l-azm,* yani "büyük peygamberler" olarak da bilinen natıklar (*nutaka*) Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'di. İlk İsmaililer, muhtemelen o anki düşüncelerini geçmişe de yansıtarak, ilk altı natıktan her birini, o devrin vahiyle bildirilen mesajlarının bâtını boyutunda bulunan bâtını hakikatleri (*hakaik*) açıklayan, *esas* ya da *samit* (suskun) da denilen bir vasi (manevi vâris ya da icracı) izlediğini de savunuyorlardı. İlk altı devrin vasileri Şit,

---

cyclique et gnose Ismaélienne (Paris, 1982) içinde, s. 39-69; İngilizce çeviri, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism," *Papers from the Eranos Yearbooks*: Cilt 3, *Man and Time* (Princeton, 1957) içinde, s. 144-172; ayrıca H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, çev. R. Manheim ve J. W. Morris (Londra, 1983) içinde, s. 30-58; Paul E. Walker, "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought," *IJMES*, 9 (1978), s. 355-366.

165 Tarihin döngüsel vahiy devirlerine bölünmesi ve ilgili diğer ayrıntıların berrak ana hatları için bkz. İbn Hawshab, *Kitab al-rushd*, s. 189, 197 vd., çev. Ivanow, *Studies* içinde, s. 33, 41 vd.; Jafar b. Mansur al-Yaman, *Kitab al-kashf*, s. 14 vd., 104, 109-110, 113-114, 132-133, 138, 143, 150, 169-170; ayrıca al-Numan, *Asas al-tawil*, ed. A. Tamir (Beyrut, 1960), muhtemelen dai Müeyyed Fiddin eş-Şirazi'nin hazırladığı *Bunyad-ı tevil* başlıklı yayımlanmamış Farsça bir versiyonlar birlikte; al-Sijistani, *Ithbat*, özellikle s. 181-193. Ayrıca bkz. Zahid Ali, *Hamare Ismaili madhhab ki haqiqat awr uska* nizam (Haydarabad, 1373/1954), s. 576 vd.; Madelung, "Imamat," s. 51 vd.; Paul E. Walker, "An Early Ismaili Interpretation of Man, History and Salvation," *Ohio Journal of Religious Studies*, 3 (1975), s. 29-35; Hodgson, *Venture of Islam*, cilt 1, s. 378-384; Corbin, *Histoire*, s. 92 vd., 127, 132; "La prophétologie Ismaélienne," *Les Cahiers de l'Herne: Henry Corbin*, ed. Ch. Jambet (Paris, 1981) içinde, s. 138-149; Stern, *Studies*, s. 30 vd., 53-55; Halm, *Kosmologie*, s. 18-37; "Dawr," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 206-207; F. Daftary, "Dawr," *EIR*, cilt 7, s. 151-153.

Sam, İsmail, Harun ya da Yuşa, Şemun es-Sefa (Simon Petrus) ve Ali'ydi. Her bir vasi, esas ya da *samiti* de, hem zahiri hem bâtını yanlarıyla kitapların ve şeriatların doğru anlamının muhafızlığını yapan ve *mütimm* denilen yedi imam izledi. Her peygamberin devrinde, yedinci imam bir sonraki devrin natığı mertebesine yükselecek, bir önceki natığın şeriatını ortadan kaldırıp yeni bir şeriat ilan edecekti. Bu örüntü yalnızca tarihin yedinci ve son devrinde değişecekti.

Altınca devrin, Hazreti Muhammed devrinin yedinci imamı, gaybete girmiş olan Muhammed b. İsmail'di. İkinci gelişinde, son eskatolojik devri yöneten yedinci natık ve Kaim ya da Mehdi olacaktı. Yalnızca o natık ve vasi mertebelerini kendinde birleştirecek ve aynı zamanda son imam olacaktı. Muhammed b. İsmail dünyanın son devrini başlatacaktı. Bununla birlikte yeni bir şeriat ilan etmeyecekti. Onun yerine daha önceki bütün mesajların arkasında gizli bâtını hakikatleri, şimdiye kadar hep eksik ve yalnızca seçkinlere açıklanan hakikatleri tam olarak açığa vuracaktı. Ahir zamanda, dünyanın sonundan önce, bütün simgeciliğinden sıyrılmış hakaik tam olarak bilinecekti ve katışıksız manevi bilgi devri başlayacaktı. Mehdi'nin bu devrinde *zahir* ile *bâtın* arasında, şeriatın lafzı ile iç maneviyatı arasında artık hiçbir ayrım olmayacaktı. Muhammed b. İsmail, fiziksel dünya tamamına ermeden adaletle yönetecekti. *Kaimü'l-kıyamet*, Kıyametin İmamı olacak ve onun devri, zamanın ve insanlık tarihinin sonuna işaret edecekti.

Daha sonraki İsmaililer görünürde öncesiz-sonrasız bir evreni sınırlı sayıda devirle ve insanın kısmi zamansallığıyla uzlaştırmak için, daha büyük, sonsuz bir devir dizisine olanak tanıdılar. Astronomik ve astrolojik spekülasyonlara dayanarak, her biri yedi döneme ayrılan, bütünü Büyük Kıyametle sonlanacak sayısız devirden oluşan bir büyük devir (*el-kevrü'l-azam*) tasavvur ettiler. Dahası, zaman devirlerinin, görünüş ile hakiki gerçekliğin özünde farklı olduğu *setr* dönemlerinden ve hakikatin aşikâr olduğu ve dışsal şeriata gerek kalmadığı *keşf* dönemlerinden geçerek ilerlediği savunuldu.

İsmaililer yalnızca farklı dinsel cemaatlere ve toplumsal tabakalara mensup Müslümanlara değil, değişik gayrimüslim ce-

maatlere de çok çekici gelen düşünce sistemlerini, böyle bir bağdaştırmacı ve evrensel dünya görüşü ışığında geliştirdiler. Bütün Müslüman cemaatlerden yalnızca İsmaililer döngüsel din tarihi şemalarında, Yahudi-Hıristiyan geleneklerin yanı sıra İslam öncesi dinleri, özellikle o sırada İrani dünyada hâlâ revaçta olan Zerdüştiliği ve Mazdekçiliği de barındırmaktaydı. Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğinin propagandası, Müslüman çevrelerde, özellikle İmami Şiiler arasında erken İsmaili davete büyük bir çekicilik kazandırdı. Bu şekilde İsmaili mücadele bu dünyada kurtuluşu, öbür dünyada selameti garanti ediyordu. 3./9. yüzyılın ortasından sonra birleşik bir İsmaili hareket bu tür öğretilerin temelinde hızla gelişti.

Abdullah el-Mehdi'nin reformu, ilk İsmaililerin savunduğu döngüsel din tarihi görüşünde önemli değişiklikler yaptı. 286/899 bölünmesinden sonra muhalif Karmatiler önceki öğretiye bağlı kalmaya devam ederken, sadık Fatımi İsmaili hizip, dinsel tarihin altıncı devrine, yani İslam devrine ilişkin farklı bir kavrayış geliştirdi. Abdullah el-Mehdi ınamette sürekliliğe olanak tanımakla, İslam devrinde yedi imamdan fazlasına da olanak tanımış oldu. Bunun bir sonucu olarak, daha önce Mehdi'nin manevi devri olarak tanımlanan yedinci devir, Fatımi İsınaililer ve diğerleri için eskatolojik, popüler çekiciliğini artık yitirmişti. Son devir, mahiyeti ne olursa olsun, ondan sonra belirsiz bir geleceğe ertelendi ve zamanın sonunda Kıyamet Gününü (*yemvmü'l-kıyame*) başlatacak Mehdi'nin işlevleri, diğer Müslümanların tasavvur ettiğine benzer olacaktı. Karmatiler ise Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğine ve yedinci natık olarak İslam devrine son vereceğine inançlarını sürdürdüler ve 286/899'dan sonra, geri dönüşüne ilişki özel tahminlerde bulundular. Örneğin Karmati dai en-Nesefi, *Kitabü'l-mahsül*'de yedinci devri şeriatın olmadığı bir devir olarak kavradı. Dahası, Muhammed b. İsmail'in ilk gelişiyle birlikte İslam devrinin zaten sona erdiğini de savunmuş gibi görünüyor. Karmatilerin Mekke'ye yağmalaması da bu bağlamda görülmelidir. Bu gelişmelerin, Karmati hareket için felaket olduğu anlaşıldı. Sünni polemikçiler bunu fırsat bilip, bütün İsmailileri mübahçılıkla (*ibahe*) ve ahlâksızlıkla suçladılar.

Erken İsmaili *hakaik* sisteminin ikinci ana bileşeni, kozmolojiydi.[166] 3./9. yüzyılın ikinci yarısında geliştirilen Fatımi öncesi bu kozmolojik öğreti, İsmaili çevrelerde sözlü propagandası yapılmış gibi görünüyor ve hiçbir erken İsmaili metinde yer almamış. Modern zamanda S. M. Stern ve H. Halm daha sonraki yazılarda, özellikle Ebu Hatim er-Razi ve Ebu Yakub es-Sicistani'nin eserlerinde,[167] en önemlisi de Halife-İmam Muiz (341-365/953-975) döneminde Mısır'da kadılık yapan Fatımi dai Ebu İsa el-Mürşid'in bir incelemesinde[168] bulunan bölük pürçük kanıtlar temelinde, İsmaililerin ilk kozmolojisini kısmen yeniden inşa edip inceledi. Yemen'de üretilen Zeydi metinlerde de değerli göndermeler vardır.[169] Stern ve Halm'ın baştan sona incelediği bu kanıtlara göre,[170] Fatımi öncesi kozmoloji, 4./10. yüzyılda yeni bir Yeni-Platoncu köken kozmolojisiyle aşılana kadar, bütün İsmaili hareket tarafından savunuldu. Daha özel olarak, evrenin yaradılışını, yersel ve semavi âlem arasındaki benzerlikleri tarif eden mitolojik bir kozmoloji içinde çeşitli motifler birleştirildi.

---

166 Bu bölüm, F. Daftary, *A Short History of the Ismailis*'i temel alıyor (Edinburgh, 1998), s. 55-58.

167 Abu Hatim al-Razi'nin *Kitab al-islah*'ından ve konuyla ilgili diğer İsmaili eserlerden parçalar için bkz. Halm, *Kosmologie*, s. 206-227. Ayrıca bkz. Abu Hatim, *Kitab al-islah*, ed. H. Minuchihr ve M. Muhaqqiq (Tahran, 1377/1998), s. 204-205, 210, 256. Ayrıca bkz. al-Sijistani, *Kitab al-iftikhar*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1980), s. 43-56; ed. I. K. Poonawala (Beyrut, 2000), s. 116-137.

168 S. M. Stern'in Asaf A. A. Fyzee'ye ait bir elyazmasının son kısmında keşfettiği bu küçük incelemenin tam Arapça metni, Stern, *Studies* içinde, s. 6-16; ayrıca bkz. Goriawala, *Catalogue*, s. 69.

169 Zeydi göndermeler, özellikle Abdullah b. Ömer el-Hamdani'nin yazdığı ve daha sonra tarihçi el-Lehci'nin sakladığı Zeydi İmam en-Nasır-Lidinillah Almed b. Yahya'nın (ö. 322/934) biyografisindeki göndermeler için bkz. Arendonk, *Les débuts*, s. 330-334; Stern, *Studies*, s. 3-5 ve Halm, *Kosmologie*, s. 58-60.

170 Stern, "The Earliest Cosmological Doctrine of Ismailism," *Studies* içinde, s. 3- 29; Halm, *Kosmologie*, özellikle s. 18-127 ve "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismailiyya," *MIHT* içinde, s. 75-83. Ayrıca bkz. Ian R. Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (Londra, 1989), s. 203-209 ve W. Madelung, "Cosmogony and Cosmology: vi. In Ismailism," *EIR*, cilt 6, s. 322-323.

Bu erken kozmolojik öğretiye göre, uzay yokken, öncesizlik-sonrasızlık ve zaman yokken Allah vardı. Allah'ın istemesi (*irade*) ve iradesiyle (*meşiet*) önce bir nur yarattı ve Kuran ayetlerinde geçen *kün* (Ol!) buyruğuyla bildirip, yaradılışı var etti. Bu ilahi buyruğun iki harfinin, *kaf* ve *nun* harflerinin yan yana getirilmesiyle *kün*, müennes (dişil) biçimini, *kuni* biçimini kazandı. *Sabık* da denilen ilk yaratılmış *kuni*, onun veziri ve yardımcısı olarak hareket edecek ve *kader* denilen ikinci yaratılmışı, Allah'ın emriyle kendi nurundan yarattı. *Tali* (sonradan gelen, ikinci derecede olan) olarak da bilinen *kader*, eril (müzekker) ilkeyi temsil etmekteydi. Dolayısıyla *kuni* ve *kader*, Kuran'da geçen *kalem* ve *levh* (levha) terimleriyle özdeşleştirilen iki özgün yaradılış ilkesiydi. 4./10. yüzyılda bu kavramları yanlış anlayan Zeydi yazarlar, Yemenli İsmaililerin o sırada *kuni* ve *kader*i Tanrı saydıklarını bildirirler.

İlk çiftin Arapça adları, kuni ve kader, ulvi harfler (*el-Hurûfü'l-ulviyye*) de denilen yedi ünsüz harften oluşmaktaydı (KUNİ-KDR). Bu harfler, Adem'in karşılığı K ile başlayıp Mehdi ya da Kaim'in karşılığı R ile biten yedi natık nebinin ve mesajlarının arketipi olarak yorumlandı. Arapça alfabenin diğer bütün harfleri ve adlar bu ilk yedi harften çıktı ve adlarla birlikte eş zamanlı olarak, işaret ettikleri her şey ortaya çıktı. Doyasıyla bu sistemde –gizemli mitolojik kozmolojide– harfler ve sözcükler, evrenin ortaya çıkışına ilişkin hazır bir açıklama sunmaktaydı. Allah'ın ilk çiftin aracılığıyla yaratma faaliyeti, ilk önce ruhi dünyanın, tamlık dünyasının (pleroma) varlıklarını meydana getirdi. Yedi natık nebiye karşılık gelen *kuni*, Yahudi-Hıristiyan Kerubim meleklere karşılık gelen *kerrubiyyun*u kendi nurundan yarattı ve onlara, anlamlarını yalnızca veliyullah olanların ve onların peşinden giden gerçek müminlerin, yani İsmaililerin anlayabildiği bâtını adlar verdi. Sonra *kuni*nin emriyle *kader*, on iki ruhi varlığı (*ruhaniyyun*) kendi nurundan yarattı ve adlandırdı. Ruhi varlıklardan birçoğunun adı, İslami meleklerden biliniyor; bunların arasında Rıdvan (Cennetin muhafızı) ve Malik (Cehennem meleği) de vardır. Ruhi varlıklar kadir ile insan tarihinin natık-nebileri ve imamları arasında aracılık yaparlar. *Ced* (baht), *feth* (zafer) ve *hayal* (imgelem) denilen, baş melekler Cebrail, Mikail ve İsrafil'le özdeşleştirilen ilk üç ruhi varlık, ruhi

dünya ile fiziki dünyadaki dinsel hiyerarşi arasında arabuluculuk yapmada öncü bir rol oynadı.[171] Bu üç ruhi varlık –*ced, feth* ve *hayal– kuni* ve *kader* ile birlikte önemli bir beşli oluşturup, ilk İsmaililerin kozmolojisi ile döngüsel din tarihi görüşleri arasında bağ kurdu. Bu kozmolojik öğreti, aşağı fiziki dünyanın yaratılmasını da açıklamaktaydı. Yeryüzündeki dünya da *kuni* ve *kader* aracılığıyla yaratıldı; önce, Kuran'da geçen *arş* (taht) ve *kürsi* (sandalye) terimleriyle özdeşleştirilen hava ve su, ondan sonra yedi gök, yeryüzü, yedi deniz ve diğerleri yaratıldı.

Bu kozmolojide ruhi dünya ile fiziki dünya arasında sayısız paralellik vardır. Yukarı dünyadaki neredeyse her şey, aşağı dünyadaki bir şeye tekabül eder: *kuni* ile güneş, *kader* ile ay, yedi Kerubim ile yedi gök arasındaki tekabül gibi. Erken İsmaili kozmolojinin kilit bir kurtuluşçu amacı da vardı. Yaratma sürecinin sonunda ortaya çıkan insan, kökeninden ve Yaradanından çok uzaktadır. İşte bu kozmoloji, bu mesafeyi ortadan kaldırmanın ve insanı selamete kavuşturmanın yolunu göstermeyi amaçlıyordu. İnsan ancak kendi kökeninin ve Allah'tan uzak olmasının nedenlerinin bilgisini, Kuran'da kabul edilen Allah'ın elçilerinin, natıknebilerin yukarıdan bildirdiği bilgiyi edinirse, selamete kavuşabilirdi.

İsmaililerin Fatımi öncesi kozmolojisi, gnostik (irfani) bir sistemin bütün özsel niteliklerini barındırır. Gnostik sistemde Allah'ın ilk yarattığı genellikle dişildir ve burada da Kuran'daki *kün* buyruğu, dişil biçimine, *kuni*ye dönüştürülür. Önce ruhi dünyanın ve sonra fiziki dünyanın yaratılması, insanın Allah'tan uzaklığı ve elçilerin ilettiği bilgiyle selamete kavuşması, bu irfani (gnostik) sistemin diğer kilit özellikleridir. Aslında birçok mitolojik temasının ve kavramının, simgesel sayılarının ve tefsir kurgularının, daha önceki Gnostik sistemlerde benzerleri vardır: Samiriye sistemi ve akraba Ophite ve Barbelo-Gnostik sistemleri –Gnostisizmin "Suriye-Yahudi" tipleri başlığı altında sınıflandı-

[171] Farklı İsmaili yazarların bu üçlüye yaklaşımı için bkz. al-Sijistani, *al-Iftikhar*, ed. Ghalib, s. 43-46; ed. Poonawala, s. 116-122; Jafar b. Mansur al-Yaman, *Asrar al-nutaqa*, ed. Ghalib, s. 24-26, 81-82, ikisini de aktaran Halm, *Kosmologie*, s. 206-209 ve 220-222; al-Hamidi, *Kanz*, s. 165; Nasir-iKhusraw, *Khwan al-ikhwan*, ed. al-Khashshab, s. 170 vd.; ed. Qavim, s. 199 vd.; Corbin, *Ètude*, s. 91-112.

rılan– ve ilk İsmaililerin yetiştiği Güney Irak'ta geliştirilen Mandai sistem gibi. Kerubim'in nihai kökeni gibi, Yahudi-Hıristiyan etkiler de vardır. Bununla birlikte, daha önceki bu sistemlerden hiçbiri, erken İsmaili kozmolojinin doğrudan prototipi işlevi görmüş gibi görünmüyor; erken İsmaili kozmoloji, görünüşe bakılırsa daha önceki bir Gnostisizm tipinin genel örüntüsünden yararlanırken, Kuran'ın terminolojisine ve Şii öğretilere yaslanarak İslami bir ortamda geliştirilen özgün bir modeldir.

İlk İsmaililer İmami Şii gelenek içinde ortaya çıkıp, ehlibeyten İsmaili imam adına devrimci bir hareket örgütlediler. Haliyle, daha önceki geleneklerden de yararlanmalarına rağmen, öğretileri esas olarak İslami kaynaklıydı. Ama İsmaililerin Müslüman hasımları, başından itibaren onların öğretilerini gayrı-İslami geleneklere, özellikle Zerdüştilik ve Manicilik gibi düalist İrani dinlere dayanan İslam karşıtı bir öğreti olarak nitelemeye çalıştı. Modern bilimsel araştırmaların erken İsmaili öğretilerle ilgili bulguları, bu iddiaları doğrulamıyor. Örneğin *kuni* ve *kader*, daha önceki o dinsel geleneklerde olduğu gibi, kozmik bir aydınlık ve karanlık ya da iyi ve kötü düalizmini yansıtmaz.[172] Aslında eldeki kanıtlar İsmaililerin kendilerine ait İslami bir irfani (gnostik) gelenek, kozmolojinin selametle ve özgül bir kutsal tarih görüşüyle yakından bağlantılı olduğu bir gelenek kurduklarını gösterir.

[172] Bkz. Madelung, *Religious Trends*, s. 95.

4

487/1094'E KADAR FATIMİ DÖNEMİ: DEVLET VE DAVET

Bu bölüm klasik Fatımi dönem olarak bilinen, 297/909'da İfrikiye'de Fatımi devletinin kurulmasından sekizinci Fatımi halife-imam Müstansır'ın 487/1094'de ölümüne kadar geçen İsmaili tarihine ilişkin bir inceleme sunacak. Bu döneme genellikle İsmaililiğin "altın çağı," İsmaililerin kendilerine ait müreffeh bir devlete kavuştuğu, İsmaili literatürün ve entelektüel faaliyetlerin doruğa ulaştığı çağ denilir.

297/909'da Fatımi halifeliğinin kurulması, ilk İsmaililerin başarısının taçlanmasıydı. İsmailiyyenin dinsel-siyasal daveti, sonunda, İsmaili imamın başında bulunduğu bir devletin kurulmasına yol açmıştı. Bu yalnızca İsmaililer için değil, bütün Şia için büyük bir başarıyı temsil etmekteydi. Ali b. Ebu Talip'ten beri ilk kez ehlibeytten Alii bir imam, büyük bir Müslüman devletin başına geçmişti. Siyasal güç kazanıp yeni doğan Fatımi devleti büyük bir imparatorluğa dönüştürmekle İsmaili imam, aynı zamanda Abbasi hegemonyasına ve İslamın Sünni yorumlarına da meydan okumuştu. Bundan böyle İsmaili Fatımi halife-imam, tıpkı Abbasi halifenin Sünni İslamın sözcüsü olması gibi, genel olarak Şii İslamın ruhani sözcüsü olarak hareket edebilecekti.

Fatımi döneminde İsmaililer, Fatımilerin egemen olduğu alanlarında inançlarını açıkça ve zulümden korkmadan yaşarken, devletlerinin sınırları dışında önceden olduğu gibi takiye yapmak zorunda kaldılar. Aslında Fatımi devletin kurulmasıyla birlikte,

Fatımi devletin bütün uyruklarına İsmailililik dayatılmasa bile bir devlet dini ve kanunname ilan etme ihtiyacı doğmuştu. Bunun bir sonucu olarak, erken Fatımi dönemde, İsmaililiğin daha önceki gizli ve devrimci evresinde var olmayan İsmaili hukuk yasalaştırıldı.

Fatımi halife-imamlar evrensel iddialarına uygun olarak, iktidarı alınca davet faaliyetlerini bırakmadılar. Otoritelerini ve egemenliklerini bütün Müslüman topluma ve ötesine yayma amacıyla, Fatımilerin egemenlik alanının içinde ve dışında kendi başlarına dinsel-siyasal propagandacı olarak çalışan bir dailer ağını korudular. Fatımiler, 362/973'te devletin merkezini Mısır'a taşıdıktan sonra davet işleriyle özellikle ilgilendiler. 358/969'da Mısır'ın fethi, Fatımilerin Doğuya yayılma stratejisinde bir ara evreyi temsil etmekteydi. Fatımilerin başkent olarak kurduğu Kahire, karmaşık ve hiyerarşik davet örgütlenmesinin karargâhı oldu. İsmaili davetin ve Fatımi devletin liderliğini yapmak, Fatımi halife-imamın ayrıcalığıydı. Daileri ve sıradan İsmailileri eğitmek için özel öğrenim ve öğretim kurumları kuruldu. Öncelikle ilahiyatçı olarak eğitilen Fatımi dönemi İsmaili daileri aynı zamanda kendi cemaatinin âlimleri ve yazarlarıydı; tevil türünden eserler ağırlıkta olmak üzere, zahiri ve bâtını konuları ele alan İsmaili literatürün klasik metinlerini ürettiler. Bu dönemin daileri, ayırt edici entelektüel gelenekler geliştirdi. Özellikle Ebu Yakub es-Sicistani ve Hamidüddin el-Kirmani gibi Doğulu, İran diyarından belli dailer İsmaili kelamı farklı felsefi geleneklerle yoğurup, oldukça karmaşık metafizik düşünce sistemleri oluşturdular. Gerçekten de İsmaililer İslam kültürüne ve düşüncesine en kalıcı katkılarını klasik Fatımi dönemde yaptılar. Bu literatürün modern dönemde canlanması, bu dönemin İsmaililerinin edebi ve entelektüel mirasının zenginliğine ve çeşitliliğine tanıklık eder. Mısır'da Fatımiler, daha önceki merkezi modellerden yararlanan karmaşık idari ve mali sistemler geliştirdiler.

Fatımiler konumlarını pekiştirdikten sonra, ekonomik ve entelektüel faaliyetlere özel ilgi gösterdi. Geniş bir ticaret ve iş ağı kurdular. Ticari amaçla Basra Körfezini kullanan Abbasilerle rekabet içinde, Kızıldeniz'den geçip Hindistan'a giden başka bir ticaret yolunu başarıyla canlandırdılar. Bunun bir sonucu olarak Fatımi hazinesi, Hindistan, Çin ve Asya'nın diğer bölgelerinden

baharat ve lüks mal ithalatına konulan gümrük vergilerinden önemli miktarda gelir elde etti. Fatımi ticari faaliyetlere bazen dinsel düşünceler de eşlik etti, hatta dinsel düşüncelerden güç aldı. Özellikle Fatımilerin Batı Hindistan'la ticareti, başlangıçta Fatımi egemenliğini kabul eden Yemenli Suleyhilerin liderliğinde İsmaili davetin Gucerat'a kadar yayılmasıyla sonuçlandı. Mısır'da Fatımi halifeliği, yalnızca ticaretle değil, Nil'e bağımlı olarak gelişen bir tarım sektörü ve çeşitli yerli üretim faaliyetleriyle de desteklenen sağlam bir ekonomik temel kazandı. Siyasal istikrar ve ekonomik refah, Fatımi rejimin, kamu yönetimini, ordularını ve bütün Akdeniz'de faaliyet yürüten büyük filosunu beslemek için gerekli kaynakları uzun dönemler seferber etmesini olanaklı kıldı. 5./11. yüzyılın büyük bölümünde Fatımi Mısır büyük bir deniz gücüydü, Sicilya'da Suriye kıyılarına kadar Bizans İmparatorluğuyla rekabet ediyordu. Mısır'da Fatımiler entelektüel faaliyetlere de hamilik yaptılar. Gelişen bir İslami ilim, sanat ve kültür merkezi haline gelen Kahire'de büyük kütüphaneler kurdular. Özetle Fatımi dönemi yalnızca İsmaili tarihinde şanlı bir çağın değil, Mısır'ın ve İslamın tarihinde de en büyük çağlarından birinin işaretiydi. Massignon, İslam uygarlığına Fatımi katkılar bakımından 4./10. yüzyılı İslamın "İsmaili yüzyılı" olarak tanımladı.[1]

Fatımiler evrensel düşüncelerini gerçekleştiremediler ve bütün Müslümanları İsmaili Fatımi halife-imamın başında bulunduğu Şii bir hilafet altında birleştirmeyi de başaramadılar. Ama en azından bir süreliğine de olsa, Kuzey Afrika ve Mısır'dan Hicaz, Filistin ve Suriye'ye kadar egemenliklerini kabul ettirmeyi becerdiler. Hicaz'da kutsal Mekke ve Medine kentlerinin muhafızı olarak Abbasilerin yerini aldılar. Abbasi başkenti Bağdat'ta tam bir yıl boyunca, 450-451/1058-1059, Cuma hutbesi Fatımi halife adına okundu. Ne var ki, çeşitli iç ve dış sorunlarla karşı karşıya kalan Fatımi halifeliği 5./11. yüzyılın ikinci yarısında, fiili çöküşünden neredeyse yüz yıl önce, sürekli bir gerileme yoluna girmişti. O sırada, Suriye'den Orta Asya'ya kadar İslamın Doğu topraklarında çalışan İsmaili dailer kalıcı başarılar elde etmişti. Abbasilerin,

---

[1] L. Massignon, "Mutanabbi, devant le siècle Ismaélien de l'Islam," *Al Mutanabbi. Recuel publié à l'occasion de son millénaire* (Beyrut, 1936) içinde, s. 1.

Büveyhilerin, Selçukluların, Saffarilerin, Gaznelilerin ve diğer hanedanların yönettiği topraklarda İsmaililiğe dönenler, Fatımi halifeyi zamanın meşru imamı kabul ediyordu. Bahreyn dışında, varlığını sürdüren bütün muhalif Karmatiler de, Fatımi İsmaili davete bağlanmıştı. Fatımi egemenliği dışındaki alanlarda çalışan İsmaili dailerin başarısı nedeniyle, İsmaililik Fatımi halifeliğinden ve hanedandan daha uzun yaşadı ve 5./11. ve 6./12. yüzyılların Sünni dirilişinin meydan okumalarını atlatabildi.

Fatımi dönem, İslam tarihinin en iyi belgelenmiş dönemlerinden biridir.[2] Daha önce de belirtildiği gibi, Fatımi hanedanına ve Fatımi Mısır'a ilişkin bizzat Fatımiler döneminde yazılan tarihlerin neredeyse bütün külliyatı, doğrudan bugüne kalmadı. Bu malzeme, en azından kısmen daha sonraki otoritelerce, özellikle birçok eserinde Fatımilere ilişkin en kapsamlı anlatımı üreten Memlûk tarihçi Makrizi (ö. 845/1442) tarafından korunmuştur. Aslında ortaçağda birçok Müslüman tarihçi ve vakanüvis Fatımileri yazdı; diğerlerinin yanı sıra, Miskeveyh'in (ö. 421/1030) ve İbnü'l-Esir'in (ö. 630/1233) genel tarihlerinde, ayrıca bölgesel Mısır ve Suriye tarihlerinde de Fatımiler ele alınıp tartışılır. Tarihsel kaynaklar dışında, Fatımilerle ilgili değerli arşiv belgeleri de vardır. Aslında Fatımi Mısır, İslam ortaçağı yıllıklarında bu tür malzemenin bugüne kaldığı ender dönemlerden biridir. Fatımiler döneminde resmi belgeler esas olarak *divanü'l-inşa*dan (devletin arşiv dairesi) çıkardı ve belgelerin asılları orada ya da diğer Fatımi arşivlerde saklanırdı. Fermanlar, *menşur*lar, siciller, beratlar, çeşitli türden mektuplar, diplomalar, antlaşmalar gibi, bu belgelerden bazılarının metinleri bazı vakayinamelerde, özellikle de Makrizi'nin ve İbn Tağriberdi'nin (ö. 874/1470) vakayinamele-

[2] Fatımiler konusunda farklı kategorilerde kaynaklar ve modern araştırmalar için bkz. Paul E. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources* (Londra, 2002), s. 93-202 ve "Al-Maqrizi and the Fatimids," *Mamluk Studies Review*, 7 (2003), s. 83-97. Ayrıca bkz. A. Fuad Sayyid, "Lumières nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en E' gypte," *Annales Islamologiques*, 13 (1977), s. 1-41; ayrıca *al-Dawla al-Fatimiyya fi Misr: tafsir jadid* (2. bs., Kahire, 2000), s. 29-92; M. Brett, *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE* (Leiden, 2001), s. 1-26; F. Daftary, "Tarikh: tarikh-nigari-yi Ismailiyan," *EWI*, cilt 6, s. 133-136.

rinde ve Kalkaşendi'nin Fatımi kurumları ve belgeleri incelemek için hâlâ vazgeçilmez bir kaynak olan eseri *Subhu'l-aşâ*'da korunmuştur. Dahası, ünlü Geniza koleksiyonu arasında bulunan belgeler vardır; bunlar özellikle Fatımi döneminde ortaçağ Mısır'ın ekonomik, toplumsal ve kültürel tarihi bakımından paha biçilmez bir bilgi kaynağıdır.[3]

Fatımi hanedanı ve başarıları üzerine edebi olmayan kaynaklar da vardır. Fatımi anıtlar ve sanat eserleri ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir ve Fatımilerle ilişkili olan mevcut nümismatik, epigrafik ve diğer tip kanıtlara ilişkin bilimsel araştırmalar, bu alanlardaki uzmanların ilgisini çekmeye devam etmektedir. Son olarak, Fatımi döneminden kalma İsmaili literatür, Fatımi İsmailililerin geliştirdiği yorumların ve entelektüel geleneklerin çeşitli yanlarını aydınlatır.[4] Modern İslam-bilimcilerin ve İsmaili araştırmalarıyla ilgilenen bilim insanlarının kapsamlı bir biçimde incelediği bu görece bol kanıtlar sayesinde, Fatımi dönemi İsmaililiği, İsmaili tarihinde en iyi bilinen evre olmuştur.

"Klasik" döneminde Fatımi tarihi normalde iki evreye ayrılır. Genellikle Kuzey Afrika evresi olarak adlandırılan ilk evre altmış yıldan biraz fazla, 297/909'da İfrikiye'de Fatımi yönetiminin kurulmasından 358/969'da Fatımilerin Mısır'ı fethetmesine ve hanedanlık merkezini 362/973'te oraya taşımasına kadar sürdü. Bu dönemde Fatımiler esas olarak halifeliğin temellerini atmakla ve dayanıklı hale getirmekle meşgul oldular. 362/973'ten Halife-İmam Müstansır'ın 487/1094'te ölümüne kadar süren 120 yıllık bir dönemi kapsayan ikinci evrede, Mısır merkezli ve istikrarlı

---

3 Herkesten çok Solomon D. Goitein (1900-1985) Fustat'ta (Eski Kahire) eski bir sinagogda bulunan Geniza koleksiyonu ve bunların önemi konusunda yazı yazmıştır; özellikle bkz.: "The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilization," *Studia Islamica*, 3 (1955), s. 75-91; "The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social Studies," *JAOS*, 80 (1960), s. 91-100; *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), s. 279-295 ve "Geniza," *EI2*, cilt 2, s. 987-989. Profesör Goitein ayrıca Geniza koleksiyonuna dayanarak anıtsal bir toplumsal-ekonomik inceleme de yaptı: *A Mediterranean Society* (Berkeley, 1967-1993), 6 cilt. Ayrıca bkz. Paul E. Kahle, *The Cairo Geniza* (Londra, 1947), s. 1-20 ve S. Shaked, *A Tentative Bibliography of Geniza Documents* (Lahey-Paris, 1964).

4 Bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 23-50 ve Poonawala, *Bio*, s. 31-132.

Fatımi halifeliği, ihtişamın ve topraksal genişlemenin doruğuna ulaştı ve geçti; bunu, hızlı bir gerileme ve çöküş izledi.

Kuzey Afrika'da Fatımi Halifeliğinin Pekişmesi

İfrikiye'den yöneten ilk üç Fatımi halife, Abdullah el-Mehdi-Billah (297-322/909-934), Ebu'l-Kasım Muhammed el-Kaim-Biemrillah (322-341/946-953) ve Ebu Tahir İsmail el-Mansur-Billah (334-341/946-953), Müslüman dünyanın bu uzak bölgesinde iktidarlarını ve konumlarını pekiştirirken sayısız iç ve dış zorlukla karşılaştı.[5] Yalnızca iç muhalefetle ve Abbasilerin, Endülüs Emevilerinin, Bizanslıların ve Bahreyn Karmatilerinin devam eden düşmanlığıyla değil, Mağrip'te yakın çevrelerinde bulunan çeşitli

---

[5] İlk üç Fatımiinin saltanatıyla ilgili değerli ayrıntılar için bkz. al-Numan, *Iftitah*, ed. al-Qadi, s. 245-282; ed. Dachraoui, s. 287-339; ayrıca al-Numan, *al-Majalis*, zengin bir bilgi kaynağıdır. Bu dönemle ilgili en tam İsmaili anlatım için bkz. Numan ve bugüne ulaşmamış çok sayıda Fatımi vakayinameye dayanan Idris, *Uyun*, cilt 5, s. 89-350. *Uyun*'un Fatımi Halifeliğinin Kuzey Afrika evresiyle ilgili bölümü (cilt 5 ve cilt 6'nın bir bölümü), M. al-Yalawi tarafından ayrı olarak yayımlanmıştır: *Tarikh al-khulafa al-Fatimiyyin bi'l-Maghrib* (Beyrut, 1985), s. 143-530. *Uyun*'dan Mehdi'nin saltanat dönemiyle ilgili özetler için bkz. Stern, *Studies*, s. 96-145. Bu dönemden sayısız Fatımi belge için bkz. Abu Ali Mansur al-Azizi al-Jawdhari, *Sirat al-ustadh Jawdhar*, ed. M. Kamil Husayn ve M. Abd al-Hadi Shaira (Kahire, 1954), s. 33-86, Fransızca çev., *Vie de l'ustadh Jaudhar (contenant sermons, lettres et rescrits des premiers califes Fâtimides)*, çev. M. Canard (Cezayir, 1958), s. 41- 126. İlk dört Fatımi döneminde çeşitli görevler üstlenen Cevzer'in (ö. 363/973) özel kâtibi al-Jawdhari'nin derlediği bu önemli İsmaili eser konusunda bkz. M. K. Husayn, *Fiadab Misr al-Fatimiyya* (Kahire, 1950), s. 114-116, Poonawala, *Bio*, s. 90-91 ve M. Canard, "Djawdhar," *EI2*, cilt 2, s. 491. Fatımi Halifeliğinin Kuzey Afrika evresi, sayısız Sünni kaynakta da ele alınır; bunlara, özgül olaylarla bağlantılı olarak işaret edilecek. Söz konusu dönem için, İbn Idhari, *al-Bayan* dışında, al-Maqrizi de önemli bir yer işgal eder: *Ittiaz*, cilt 1, s. 65-92. Ayrıca bkz. İbn Zafir, *Akhbar al-duwwal al-munqatia*, s. 6-20, İbn Hammad, *Akhbar*, metin s. 6-39, çeviri s. 17-61 ve İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 1, s. 234-236 ve cilt 5, s. 19-20; çev. de Slane, cilt 1, s. 218-221 ve cilt 3, s. 181-182. İkincil kaynak olarak şunlardan söz edilebilir: Hasan, *Tarikh al-dawla al-Fatimiyya* (3. bs., Kahire, 1964), s. 80-92; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 123-147; Adila A. al-Hamad, *Qiyam al-dawla al-Fatimiyya bi-bilad al-Maghrib* (Kahire, 1980), s. 125-225; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 57-218. Ayrıca Dachraoui, "al-Kaim," *EI2*, cilt 4, s. 458-460 ve "al-Mansur Bi'llah," *EI2*, cilt 6, s. 434-435. Ayrıca bkz. Halm, *Empire of the Mahdi*, s. 141-137 ve Brett, *Rise*, s. 73-175.

Sünni ve Harici hanedanların ve Berberi kabilelerin düşmanlığıyla da karşılaştılar.

Kendilerinden önceki Abbasiler gibi, Fatımiler de zaferlerinden kısa süre sonra ciddi bir iç çatışmayla karşı karşıya kaldılar. Yeni kurulan Şii hanedanının bizzat varlığını tehdit eden bu çatışma, bir yanda Fatımilerin iktidara gelmesinde yaşamsal bir rol oynayan dailerin düşünceleri ve beklentileri ile diğer yanda devletin ihtiyaçları ve sağlam yönetimin sorumlulukları arasındaki uyuşmazlıktan kaynaklanmaktaydı. Fatımi egemenliğinin kurulması, İsmaili davetin devrimci hedeflerinde ve politikalarında bazı değişiklikleri gerekli kıldı. İsmaili imam Fatımi halife olduğuna göre, davet artık 3./9. yüzyılda olduğu gibi öncelikle Abbasileri devirmeye yönelik olamazdı. İslam dünyası içinde Fatımilerin iddialarını savunmaya ve desteklemeye de mecburdu. Bu tutum değişikliği, hareketin daha önceki devrimci ilkelerinden uzaklaşan Fatımi İsmaili literatürde ifade buldu. Her neyse, Mehdi'nin tahta çıkışından neredeyse hemen sonra, halife ile veziriâzamı dai Ebu Abdullah eş-Şii arasında ciddi anlaşmazlıklar baş gösterdi. Dainin vergi konusu da dahil, devletin politikaları konusunda kendine ait düşünceleri vardı ve yetkilerinin sınırlandırılmasından da rahatsız oldu. bu koşullar altında, Kütame Berberileri arasında çok sevilen Ebu Abdullah, efendisine karşı komplo kurmaya başladı. Ama dainin Kütame Berberilerini kendisine karşı kışkırtabileceğini bilen Mehdi hızlı davrandı. 298/911'de Ebu Abdullah ve kardeşi Ebu'l-Abbas, Mehdi'nin gizli emriyle idam edildi –Abbasi Devriminden sonra Ebu Müslim'in başına gelenleri hatırlatan bir olay. Ebu Abdullah'ın ölümü Kütame Berberilerini çok öfkelendirdi ve bazıları açıkça isyana kalkıştı. Ne var ki, Mehdi bu ayaklanmayı çok yaygınlaşmadan hızla bastırdı.[6] Ondan sonda Kütame Berberilerinin çeşitli kabileleri Fatımilere sadakatle hizmet etti.

---

[6] Al-Numan, *Iftitah*, ed. al-Qadi, s. 259 vd.; ed. Dachraoui, s. 306 vd.; al-Numan, *al-Majalis*, s. 183-184; Idris, *Uyun*, cilt 5, s. 116-123; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 150-151, 161, 163-165; İbn Khaldun, *Histoire*, cilt 2, s. 521-523; al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 350-351 ve cilt 2, s. 10-11; Fransızca çev., cilt 4, s. 11-12; al- Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 67-68; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 3, s. 174; Hasan ve Sharaf, *Ubayd Allah*, s. 263-269; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 115-122; Madelung, "Imamat," s. 66, 80; al-Hamad, *Qiyam*, s. 229-248; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 127-132; Halm, *Empire of the Mahdi*, s. 159-168.

Kuzey Afrika'da Fatımiler, esas olarak Maliki biçimi olmak üzere, Sünnilikle ve Berberilerin baskın dini Haricilikle savaşmak zorundaydı. Mağrip'te çeşitli Berberi kabile grupları arasında, özellikle Zenate ve Sanhace kabileleri arasında, Endülüs Emevilerinin sürekli yararlandığı çekişmelerin varlığı, erken Fatımiler için başka bir dert kaynağıydı. Esas olarak İbazi Hariciliğe bağlı olan ve Fatımilerden nefret ettikleri için, çoğu kez Emevilerin himayesi altına giren Zenateliler Batı ve Uzak Mağrip'te bulunurken, Sanhaceliler, Kütamelilerle birlikte, Mağrip'in Orta ve Doğu bölgelerinde yoğunlaşmıştı.[7] Hatırlanacağı gibi, Kütame Berberileri İsmaililiğe dönmüş ve Fatımi orduların belkemiğini oluşturmuştu. Halife Mehdi, Ebu Abdullah'tan kurtulduktan sonra, bir yanda Zenatelilerin isyanlarıyla uğraşmak zorunda kalırken, batıda da Mağrip'in 172/789'da kurulan ilk Alii hanedan olan Faslı İdrisilerle karşı karşıya geldi.

Zenatelilerin yardımıyla iktidara gelen Harici bir hanedan olan Tahertli Rüstemiler, 296/909'da dai Ebu Abdullah'ın Kütameli savaşçılarınca devrilmişti. Ama Tahert, İbazi Harici Berberilerin toplanma noktası olmaya devam etti ve çok geçmeden Batı Mağripli Zenateliler Fatımilere başkaldırdı. 299/911'de Mesale b. Habbus bu ayaklanmayı bastırıp Tahert'i geri aldı ve ardında da 305/917'de Faslı İdrisilere boyun eğdirdi. Bununla birlikte, İdrisi hükümdar IV. Yahya'nın, Fatımi Mehdi'nin egemenliğini kabul etmek koşuluyla, Fez'in ve vilayetinin valiliğini yapmasına izin verildi. İdrisi

---

7 Daha fazla ayrıntı için bkz. İbn Hawqal, *Surat al-ard*, s. 60 vd., 83 vd., 93 vd., 100-107; çev. Kramers ve Wiet, cilt 1, s. 57 vd., 79 vd., 91 vd., 98-105; al-Idrisi, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. ve çev. R. Dozy ve M. J. de Goeje (Leiden, 1866), metin s. 56 vd., 70, 75-76, 85, 87-88, 98-99, çeviri s. 65 vd., 80-81, 86-87, 98, 100-102, 115-116; İbn Fadl Allah al-Umari, *Masalik el absar fi mamalik el amsar*: I, *L'Afrique, moins l'égypte*, çev. M. Gaudefroy-Demombynes (Paris, 1927), s. 96 vd., 137 vd.; İbn Khaldun, *Histoire*, cilt 1, s. 37, 45, 169-170, 178, 182, 186 vd., 194-197, 291-299, cilt 2, s. 1 vd. ve cilt 3, s. 179 vd., 188 vd., 196-197, 300 vd.; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (Cezayir, 1924), s. 17-18, 41 vd., 153-154; G. Marçais, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au moyen âge* (Paris, 1946), özellikle s. 133-156; Émile F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord* (Paris, 1952), s. 201 vd., 322 vd., 337-345; T. Lewicki, "Le répartition géographique des groupements Ibadites dans l'Afrique du Nord au moyen-âge," *Rocznik Orientalistyczny*, 21 (1957), s. 301-343; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 31 vd., 364 vd.

toprakların geri kalanı, Miknase Berberi reisi ve Mesale'nin amcazadesi Musa b. Ebü'l-Afiye'ye verildi. 307/919-920'de Mesale, İdrisi topraklarına dönmek zorunda kaldı ve bu kez IV. Yahya'yı görevden uzaklaştırıp Fez'i de aldı. Fatımi kumandan daha sonra Sicilmase'ye ilerledi ve 309/921'de aldı. Mesale'nin 312/924'te ölümünden sonra, veziri Ebü'l-Afiye, Septe'ye (Ceuta) kadar Batı Mağrip'in tek egemeni oldu. Ne var ki, sonunda Fatımilerden ayrıldı ve 320/932'de, Fatımi karşıtı kampanyasının bir parçası olarak önceki yıl Septe'yi almış olan Endülüs Emevisi III. Abdurrahman'ın (300-350/912-961) safına geçti. Ancak ikinci Fatımi halife döneminin ilk yılında Meysür komutasında Fatımi bir ordu Ebü'l-Afiye'yi yenmeyi ve Batı Mağrip'te Fatımi otoritesini yeniden kurmayı başardı. Bunun sonucunda, Endülüs Emevileri, Zenatelilerin desteğine sahip oldukları Kuzey Afrika'da yayılmacı politikalarını en azından geçici olarak terk etmek zorunda kaldılar.[8]

Egemenliklerinin başlangıcından itibaren Fatımiler, bütün Müslüman dünya üzerinde hegemonya kurmak istediler. Ama daha yakın hedefleri, en aleni hasımları olan Abbasileri devirmekti. Abbasilere karşı, egemenliklerinin bütün Müslüman Doğuya yayılmasıyla sonuçlanan seferberliğe doğru ilk adım olarak Fatımiler, Mehdi döneminde Mısır'a, halifenin oğlu ve gelecekteki halefi Ebu'l-Kasım Muhammed'in öncülüğünde iki kez, 301-302/913-915 ve 307-309/919-921'de saldırdılar. Her iki saldırı da başarısızlıkla sonuçlandı; yalnızca Berka Fatımilerin elinde kaldı. Bu arada

---

Bkz. al-Numan, *al-Majalis*, s. 115-116, 164 vd., 173 vd., 189 vd.; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 175, 178 vd., 185, 197-200, 209-216; İbn Khaldun, *Histoire*, cilt 1, s. 258-260, 265 vd. ve cilt 2, s. 145 vd., 526-527, 567-571; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, cilt 3, s. 13-21, 29-30, 33-49, 66-71, 76-79; H. I. Hasan, "Relations between the Fâtimids in North Africa and Egypt and the Umayyads in Spain during the 4th Century A.H. (10th Century A.D.)," *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University*, 10 (1948), s. 39-83; M. Canard, "L'impérialisme des Fatimides et leur propagande," *AIEO*, 6 (1942-1947), s. 156 vd.; ayrıca *Miscellanea Orientalia* (Londra, 1973) içinde, makale II; Muhammad J. Surur, *Siyasat al-Fatimiyyin al-kharijiyya* (Kahire, 1967),s. 221-224; M.Yalaoui, "Les relations entre Fatimides d'Ifriqiya et Omeyyades d'Espagne," *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Historicos* (Madrid, 1973) içinde, s. 13-30; ayrıca "Controverse entre le Fatimide al-Muizz et l'Omeyyade al-Nasir," *Cahiers de Tunisie*, 26 (1978), s. 7-33; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 138 vd., 150 vd., 163.

Akdeniz'e ve Doğu topraklarına daha kolay ulaşmak için Mehdi, İfrikiye'nin Doğu kıyısında Mehdiye kentini kurdu ve başkentini 308/921'de Keyrevan'dan oraya taşıdı. Daha sonra İfrikiye'deki Fatımi başkenti Muhammediye'ye ve ardından da Mansuriye'ye taşındı –Mehdi'nin iki halefi tarafından kurulan ve onların adını alan kentler. Mehdiye kısa sürede Fatımilerin güçlü bir filoya sahip olmasını olanaklı kılan etkileyici bir tersaneyle donatıldı. Bu f'ilo Mısır'a ikinci Fatımi saldırısı sırasında, esas olarak dümencilerin deneyimsizliği nedeniyle, ağır hasar gördü. Bununla birlikte Fatımi savaş gemilerinin bütün Akdeniz'de sayısız kapsamlı savaşa ve baskına girişmesi uzun zaman almadı. Kaim tahta çıktıktan sonra 323/935'te Mısır'a karşı, yine başarısız olan üçüncü bir sefer başlattı. Abbasilerin Mısır valiliğine atadığı İhşidi hanedanının kurucusu Muhammed b. Tuğç el-İhşid (323-334/935-946) bu saldırıyı püskürttü ve Fatımi birlikleri Berka'ya çekilmeye mecbur etti. İbn Tuğç ve daha sonra İhşidilerin arkasındaki gerçek otorite olan yetenekli kumandanı Kafür, Fatımilerin Mısır fethini otuz yıldan fazla bir süre geciktirmeyi başardı. Fatımilerin Mısır'daki askeri operasyonlarına İsmaili propaganda eşlik etti. Sayısız dainin ve gizli ajanın yürüttüğü bu propaganda, Abbasi eyaletinin gayrımüslimleri de dahil, hem sivil ahaliye hem de askeriyeye yönelikti. Mısırlı yetkililer, bu Fatımi propagandacıları ve onların yerli işbirlikçilerini birçok kez yakalayıp cezalandırmayı başardı; ama Fatımiler kampanyalarını sürdürmekten vazgeçmedi.[9]

Aglebilerin halefleri olarak Fatımiler, İtalya'dan dar Messina Boğazıyla ayrılan Sicilya'yı miras almıştı. Aglebiler 264/878'de tamamlanan tedrici bir fetihle Sicilya'nın büyük bölümünü Bizanslılardan koparmıştı. Ama Bizans İmparatorluğu, Doğu Sicilya'da ve Güney İtalya'nın Calabria bölgesinde bulunan mülklerini korudu.

---

9 Bkz. Idris, *Uyun*, cilt 5, s. 125-136; Muhammad b. Yusuf al-Kindi, *Kitab al-wulat wa-Kitab al-qudat*, ed. R. Guest, *The Governors and Judges of Egypt* (Leiden- Londra, 1912), s. 268 vd.; Arib, *Silat*, s. 51 vd., 79, 80-86; İbn Idlıari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 170-173, 181-182, 209; al-Maqrizi, *al-Khitat*., cilt 1, s. 327-329; Fransızca çev., cilt 3, s. 251-253, 255; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 68-69, 71-72, 74; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 3, s. 172-173, 184, 187, 196, 252; Hasan ve Sharaf, *Ubayd Allah*, s. 172-186; Hasan, *Tarikh*, s. 112 vd.; Surur, *Misr fi asr al-dawla al-Fatimiyya* (Kahire, 1960), s. 27 vd.; Canard, "L'impérialisme," s. 169 vd.

Sayısız akının, fethin ve göçün bir sonucu olarak Sicilya'da, farklı dinsel inançlardan ve farklı ırklardan gelen karma bir nüfus yaşamaktaydı. Örneğin Hıristiyanlığa, İslama ve Yahudiliğe bağlı olan Berberiler, Araplar, Yunanlar ve Lombardlar vardı. Heterojenlik, adada sürekli bir sürtüşme kaynağıydı. Aglebiler döneminde Sicilya, Palermo'da oturan bir emir tarafından yönetiliyordu ve Fatımiler de bu geleneği sürdürdü. Sicilya'nın ilk Fatımi valisi, adanın Fatımi davasını savunan eski emirlerinden İbn Ebü'l-Fevaris'ti. Kısa süre sonra, 297/910'da onun yerini, İbn Ebu Hınzir olarak da bilinen, daha güvenilir bir kişi ve Keyrevan'ın eski Fatımi polis şefi olan Hasan b. Ahmed aldı. 299/912'de Araplar ve Berberiler Palermo'da ve Girgenti'de İbn Ebu Hınzir'e başkaldırdı ve Mehdi'nin onun yerine gönderdiği Ali b. Ömer el-Belevi'yi de kabul etmediler. Sicilyalılar kendi valilerini, Aglebi ailesiyle bağlantılı zengin bir soylu olan İbn Kurhub'u seçti. İbn Kurhub, Abbasi Halife Muktedir'i (295-320/908-932) destekleyeceğini ilan etti ve kısa yönetimi döneminde, İfrikiye'nin yeni efendilerinin zulmünden korkan mülteciler, Maliki Sünniler adaya akın etti. Daha sonra Girgenti Berberileri, Sicilya'nın diğer sakinlerinin de katılımıyla, İbn Kurhub'a başkaldırdı ve 304/916'da yakalayıp Mehdi'ye teslim etti, o da idam ettirdi. Bu kısa ara dönemden sonra Sicilya tekrar Fatımilerin eline geçti ama adada periyodik sıkıntılar patlak vermeye devam etti.

336/948'de Fatımi Halife Mansur, Beni Ebi'l-Hüseyin kabilesine bağlı nüfuzlu Mağribi Kelbi ailesinden Hasan b. Ali el-Kelbi'yi, yeniden baş gösteren Fatımi karşıtı faaliyetleri bastırması için Sicilya valisi olarak atadı. Bu atama, Sicilya'yı neredeyse yüz yıl boyunca Fatımiler adına yöneten yarı-bağımsız Kelbiler hanedanının kurulmasına yol açtı.[10] 5./11. yüzyılın ortasına gelindi-

[10] Fatımi Sicilya konusunda bkz. İbn Hawqal, *Surat al-ard.*, s. 118-131; çev. Kramers ve Wiet, cilt 1, s. 117-130, 362/973'te adaya yaptığı ziyareti anlatır; al-Jawdhari, *Sira*, s. 70-72, 87-89, 103-104, 114-117, 121, 125, 128-129, 135-137; çev. Canard, s. 102-105, 127-130, 156-157, 172-177, 183, 189-190, 195-197, 207-209; Kelbilerle yakın ilişkileri olan Cevzer'in muhafaza ettiği bu belgeleri M. Canard tartışır ve çözümler: "Quelques notes relatives à la Sicile sous les premiers califes Fatimites," *Studi Medievali in onore di Antonino de Stefano* (Palermo, 1956) içinde, s. 569-576; ayrıca *L'expansion Arabo-Islamique et ses répercussions* (Londra, 1974) içinde, makale IV. Burada klasik eseri büyük İtalyan Oryantalist Michele Amari (1806-1889), *Storia dei Musulmani di Sicilia* adıyla çı-

ğinde, iç savaşlar ve Bizans müdahaleleri Kelbilerin çöküşüne ve Sicilya'nın giderek Normanların eline geçmesine zemin hazırlamıştı. Kelbiler dönemi, Müslüman Sicilya tarihinde en müreffeh dönemlerden biridir. Ada İfrikiye ile yaşamsal ticari ilişkiler geliştirirken, sayısız camisiyle Palermo, geleneksel İslami bilimlerin mamur bir merkezi haline geldi. Fatımi Sicilya, İslam kültürünün Avrupa'ya aktarılmasında önemli bir rol oynadı. Bununla birlikte, Fatımi davet Sicilya'ya girmemiş gibi görünüyor. Kelbi emirler ve onlarla bağlantılı yönetici çevreler, Fatımi egemenliğini kabul ettiklerine göre, herhalde en azından görünürde İsmaililiğe bağlıydılar. Ama adada taraftar kazanmaya çalışan Fatımi dailere ilişkin hiçbir kanıt yoktur; ada Müslümanları esas olarak Maliki Sünni kalmaya devam etti. Bununla birlikte, Sicilyalı kitleler arasında çoğu mülteci olmak üzere İsmaililer de vardı. Bunların çoğu Fatımilerin Mısır'a yönelmesinden sonra, Sünnilerin zulmünden uzak kalmak için İfrikiye'den kaçıp gelmişti.

Erken Fatımiler Sicilya'yı, İtalya'nın ve Fransa'nın kıyı kentleri ile Batı Akdeniz adalarına baskın düzenlemek için bir üs olarak kullandı. Aynı zamanda, Doğu Sicilya'da ve Güney İtalya'da mülkleri bulunan ve arada bir Emevilerle ittifak kuran Bizanslılarla hem savaşmaya hem de diplomasi yürütmeye devam ettiler.[11] Mehdi döneminde Fatımi kuvvetler Lombardiya ve Calabria

karmıştır; ikinci baskıyı yayıma hazırlayan Carlo A. Nallino (Catania, 1933-1939), özellikle cilt 2, s. 165-436. İlk kez 1854-1872'de yayımlanan bu incelemeye, Nallino'nun notları ve birçok makale eklenmiştir: *Centenario della nascita di Michele Amari*. Ayrıca bkz. Fagnan, *Extraits*, s. 110-115, 285-288; Hasan ve Sharaf, *Ubayd Allah*, s. 199-204; Hasan, *Tarikh*, s. 97-109, 250-257; Surur, *Siyasat*, s. 231-236; Halm, *Empire of the Mahdi*, s. 176-180; Brett, *Rise*, s. 236-243; Aziz Ahmad, *A History of Islamic Sicily* (Edinburgh, 1975), s. 25- 47; A. Pellitteri, *I Fatimite e la Sicilia (sec. x)* (Palermo, 1997), s. 9-100; Profesör U. Rizzitano'nun (1913-1980) birçok incelemesi, özellikle "Nuove fonti Arabe per la storia dEI Musulmani di Sicilia," *RSO*, 32 (1957), s. 531-555; "Gli Arabi in Italia," *L'Occidente e l'Islam nell' alto medioevo* (Spoleto, 1965), cilt 1 içinde, s. 93-114; "Kalbids," *EI2*, cilt 4, s. 496-497.

11 Özellikle Batı Akdeniz'de ve Fatımi Halifeliğinin Kuzey Afrika evresinde Fatımi-Bizans ilişkileri konusunda bkz. al-Numan, *Iftitah*, ed. al-Qadi, s. 281; ed. Dachraoui, s. 336-338; ayrıca al-Numan, *al-Majalis*, s. 167, 179, 366 vd., 442-444; al-Jawdhari, *Sira*, s. 60-61, 125; çev. Canard, s. 88-89,189-190; Idris, *Uyun*, cilt 5, s. 139, 151, 170-171, 328, 337-338 ve İbn Hawqal, *Surat al-ard*., s. 200-201; çev. Kramers ve Wiet, cilt 1, s. 194-196.

kıyılarına baskın düzenleyip, Bizanslıları yıllık haraç ödemeye mecbur etti. Salerno ve Napoli topraklarına da saldırılar düzenlediler. 322/934'te halife Kaim yirmi gemiden oluşan bir filoyu Mehdiye'den İtalya'ya gönderdi. Bu sefer ertesi yıl Cenova'yı yağmaladı ve büyük bir ganimetle İfrikiye'ye döndü. Fatımi filolar Fransa'nın güney kıyısını da saldırıp, Sardunya ve Korsika adalarını bir süre işgal etti. 345/956-957'de birkaç küçük çarpışmadan sonra İtalya'da Bizanslılara ağır bir yenilgi yaşatıp, İmparator VII. Konstantinos'u (913-959) 346/957-958'de Fatımi halife Muiz'e haraç ve bir barış elçisi göndermeye mecbur ettiler. 351/962'de Sicilya'nın ikinci Kelbi valisi Ahmed b. Hasan kendi konumunu sağlamlaştırırken, birkaç Hıristiyan kentin Bizans koruması altında yarı-bağımsız bir durumda varlığını sürdürdüğü adanın doğusuna savaş açtı. Aynı yıl Kelbiler, Müslüman yönetimine direnen Taormina'yı ele geçirdi ve adını değiştirip, dönemin Fatımi halifesine nispetle Muiziye yaptılar. İlk Kelbiler Bizanslılarla periyodik çatışmaları sürdürürken, Güney İtalya'nın küçük devletleri arasında çıkan çatışmalarda da arabuluculuk yapmaları sıkça istendi. 354/964'te, Fatımilere haraç ödemeyi reddeden ve Sicilya'da düşmanlıkları yeniden başlatan İmparator II. Nikeforos Fokas (963-969) tahta çıktıktan sonra, Fatımi-Kelbi ortak kuvvetleri Bizanslıları karada ve denizde ağır bir yenilgiye uğrattı. Bizanslıların Sicilya'daki son toprağı Rametta, Müslümanların eline geçti. 356/967'de Fatımiler ile Bizanslılar arasında imzalanan bir barış antlaşmasıyla Müslümanlar, Sicilya'nın Hıristiyan sakin-

---

Ayrıca bkz. Amari, *Storia*, cilt 2, s. 279 vd., 288 vd., 296-311, 318-322; M. Canard, "Arabes et Bulgares au début duxe siècle," *Byzantion*, 11 (1938), s. 213-223; ayrıca *Byzance et les Musulmans du Proche Orient* (Londra, 1973) içinde, makale V; "L'impérialisme," s. 185-193; ayrıca Canard, "Les sources Arabes de l'histoire Byzantine aux confins des Xe et XIe siècles," *Revue des Études Byzantines*, 19 (1961), özellikle s. 284-292; *Byzance*, article XVII. Ayrıca bkz. S. M. Stern, "An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Muizz," *Byzantion*, 20 (1950), s. 239-258; F. Dachraoui, "La Crète dans le conflit entre Byzance et al-Muizz," *Cahiers de Tunisie*, 7 (1959), s. 307- 318; ayrıca *Califat Fatimide*, s. 155-157; A. Hamdani, "Some Considerations on the Fatimid Caliphate as aMediterranean Power," *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi* içinde, s. 385-396 ve ayrıca Hamdani, "Byzantine-Fatimid Relations before the Battle of Manzikert," *Byzantine Studies*, 1 (1974), s. 169-179.

lerinden cizye alma hakkı kazandı. Yakındoğu Müslümanlarına gözdağı veren Bizanslıların bu yenilgisi, bütün İslam dünyasında kutlandı. Ama daha sonra Fatımiler, ortak bir düşmana karşı, o sırada Güney İtalya'da otoritesini kurmakta olan Alman İmparator I. Otto'ya (ö. 973) karşı Bizans'la işbirliği yapmakta sakınca görmedi. Her neyse, on yıllık bir barıştan sonra Fatımi Halife ile Bizans İmparatoru arasındaki ilişkiler, yine, Calabria ve Apulia'ya sıkça düzenlenen Kelbi baskınların eşliğinde aralıklı çatışmalarla damgalandı –Sicilya'da Kelbi devletin çöküşüne kadar süren bir durum.

Kuzey Afrika'da, Fas'tan Mısır sınırına kadar Fatımi egemenliği için sağlam bir temel atan Abdullah el-Mehdi, otuz beş yıl imamlık ve yirmi beş yıl halifelik yaptıktan sonra Rebiülevvel 322/Mart 934'te öldü. Yerine, Selimiye'den Mağrip'e giderken kendisine eşlik eden ve Kaim-Biemrillah olarak tahta çıkmadan önce devlet işlerine ve sayısız askeri sefere katılmış olan oğlu Ebu'l-Kasım Muhammed geçti. İkinci Fatımi halife-imam, babasının yayılma ve pekişme politikalarını sürdürdü. Kaim döneminin sonuna doğru, Ebu Yezid öncülüğünde Harici Berberilerin süregiden isyanı patlak verdi. Fatımilerin egemenlik alanlarında Zenate-Sanhace, Sünni-Şii ve Harici-Şii çekişmelerinin yanı sıra, Berberilerin toplumsal-ekonomik sıkıntılarından da güç alan bu isyan, yeni hanedanlığı devirmeyi neredeyse başaracaktı.

Kabile kökenini Zenatelilerin en önemli kolu Beni İrfan'a dayandıran Ebu Yezid Mahled b. Keydad, İbaziyyenin ana altgruplarından biri olan Nükkari İbaziliğin öğretilini incelemiş ve benimsemişti. İbaziyye, Sufriyye ile birlikte, Hariciliğin ılımlı kanadını oluşturmaktaydı. Ebu Yezid, grubun akaidini kendisine öğreten Ebu Ammar Abdülhamid el-Ama'dan sonra, Mağrip'in Nükkarileri tarafından gerçek müminlerin imamı ve şeyhi seçildi. Ama Ebu Yezid daha çok siyasal iktidarı ele geçirmekle ilgileniyordu ve bu yüzden, İbazilerin kabul edilen öğretilerinden uzaklaşmakta zorluk çekmedi. Örneğin Ezrakilerin ve diğer radikal Haricilerin uygulamalarına uygun olarak *istiraz*a, hasımların kadınları ve çocuklarıyla birlikte öldürülmesi uygulamasına cevaz verdi. Bir okul müdürü olarak Tahert'te bir süre kaldıktan sonra Ebu Yezid Güney İfrikiye'de büyüdüğü Kastiliye'ye döndü ve 316/928'de Fatımi karşıtı kışkırtmalarına başladı. Kısa sürede Evras'ta ve başka

yerlerde İbazi Zenate Berberileri arasında büyük bir taraftar kitlesi kazandı ve artan popülerliği yüzünden, Nükkarilerin imamlığı ona bırakıldı.

Hızla etrafına üşüşen Berberilerle Ebu Yezid 332/943-944'te Fatımilere karşı isyanına başladı. Hızla Güney İfrikiye'nin neredeyse tamamını fethedip, Sefer 333/Ekim 944'te Keyrevan'ı ele geçirdi. Maliki Sünniliğin Kuzey Afrika'daki kalesi Keyrevan sakinleri, başlangıçta Harici asilerle işbirliği yaptı. Asiler, onları Fatımilerin egemenliğinden ve devletteki ayrıcalıklı konuların çoğunu tekellerine alın Kütameli destekçilerinin haraçlarından kurtarmayı vaat etmişti.[12] Harici Berberilerin yıkımına ve yağmasına maruz kalan Keyrevanlılar, çok geçmeden yine Fatımilere teslim olmaya başladılar. Bu arada Kaim, Ebu Yezid'le mücadelede tamamen savunmacı bir strateji benimsemiş ve asilerin saldırılarını durdurmak için birliklerini üç gruba bölmüştü. Ebu Yezid, Keyrevan ile Mehdiye arasında Meysür'ün komutası altında bulunan grup da dahil, bölünen Fatımi kuvvetleri kolayca yendi; Meysür savaşta öldürüldü. Daha sonra, Cemaziyelevvel 333/Ocak 945'te asiler, Kaim'in kaldığı Mehdiye'yi kuşatmaya başladı. Ama Mehdiye neredeyse bir yıl boyunca güçlü bir direniş gösterdi ve Ebu Yezid'in sürekli tekrarlanan hücum girişimlerini püskürtüp, Sanhacelerin emiri Ziri b. Menad'ın gönderdiği takviye birliklerin yardımıyla karşı saldırıya geçti. Aynı zamanda, Ebu Yezid'in Berberi birliklerinin çoğu, sürüp giden düşmanlıklardan bıktığı için, yeni benimsediği lüks yaşam tarzıyla taraftarlarını daha da kızdırmış olan liderlerini terk etmeye başlamıştı. Dolayısıyla

[12] Kuzey Afrikalı Maliki Sünnilerin Fatımi-karşıtı rahatsızlıkları konusunda, zamanın Maliki fakihlerince üretilen en önemli kaynaklar: Abu'l-Arab Muhammad b. Ahmad, *Tabaqat ulama Ifriqiya* ve al- Khushani'nin aynı adlı zeyli, ikisi de *Classes des savants de l'Ifriqiya*, ed. ve çev. M. Ben Cheneb (Cezayir, 1915-1920) içinde. Ayrıca bkz. al-Muqaddasi, *Ahsan al-taqasim*, s. 236-238; Abu Bakr al-Maliki, *Riyadal-nufus*, ed. H. Munis (Kahire, 1951-1960), cilt 2, s. 43-83; Hady R. Idris, "Contribution à l'histoire de l'Ifrikiya: Tableau de la vie intellectuelle et administrative à Kairouan sous les Aglabites et Fatimites," *REI*, 9 (1935), özellikle s. 122-129, 144-152 ve 10 (1936), s. 72-88; Marçais, *Berbérie Musulmane*, s. 131-156; H. Monès, "Le Malékisme et l'échec des Fatimides en Ifriqiya," *Études d'Orientalisme dédiées à lamémoire de Lévi-Provençal* (Paris, 1962), cilt 1, s. 197-220; Dachraoui, *Calife Fatimide*, s. 397 vd.

Ebu Yezid Keyrevan'a çekilmek zorunda kaldı ve orada, *sahibü'l-himar* lakabı takılmasına neden olan eşeğe binmek gibi, eski katı alışkanlıklarına hızla geri döndü. Çok geçmeden Harici Berberiler arasında yeniden popülerlik kazandı ve Tunus civarında ve İfrikiye'nin diğer yerlerinde Fatımi kuvvetler ile asiler arasında ağır çarpışmalar yeniden başladı. Ama Kaim on iki yıl halifelik yaptıktan sonra Şevval 334/Mayıs 946'da Mehdiye'de öldüğü zaman, olayların gidişatı Ebu Yezid'in aleyhine dönmeye başlamıştı.

Kaim'in Mansur-Billah lakabını benimseyen oğlu ve halefi Ebu Tahir İsmail, İfrikiye'de doğan ilk Fatımi halifeydi. Ebu Yezid ayaklanmasının ortasında iktidara geldi ve babası gibi, o da selefinin ölümünü bir süre gizli tuttu. Hemen asilere karşı bir saldırı stratejisine geçti; aylarca peşlerine düşüp kovaladı. Tahta çıktıktan kısa süre sonra Mansur, bir süredir kuşatma altında olan Susa'da asileri yendi ve Ebu Yezid tekrar Keyrevan'a doğru çekilmek zorunda kaldı; Keyrevan sakinleri de onun aleyhine dönmüştü. Dolayısıyla Ebu Yezid'in kendi ele geçirme girişimleri bir işe yaramadı ve Muharrem 335/Ağustos 946'da Batıda Zab'a doğru çekildi. Bu arada Keyrevan'da iyi karşılanan Mansur şahsen bir yakın takip başlatıp, önce Tubne yakınında ve daha sonra Mesile civarında Ebu Yezid'i yendi. Muharrem 336/Ağustos 947'de Mansur, kumandan Ziri b. Menad'ın yardımıyla, Kiyane Dağlarında Kal'atü Beni Hammad olarak bilinen bir kaleye sığınan Harici Berberilere nihai bir yenilgi yaşattı. Ebu Yezid yakalandı ve birkaç gün sonra aldığı yaralardan öldü. Oğlu Fazl Evras'ta ve başka yerlerde birkaç ay daha ayaklanmayı sürdürdü; sonunda o da yenildi ve öldürüldü. Ebu Yezid'in diğer oğulları, Ebu Yezid'in talebi üzerine ortak düşmana karşı Harici asilerle birlik olan Emevi III. Abdurrahman'ın Endülüs'teki sarayına sığındı.[13]

---

[13] Ebu Yezid ve isyanı konusunda bkz. al-Numan, *al-Majalis*, s. 72 vd., 113-114, 214, 245, 323 vd., 336-337, 429, 447, 492, 542, 555; al-Jawdhari, *Sira*, s. 44-58, 69; çev. Canard, s. 62-66, 68-74, 76-80, 82-84, 100; Idris, *Uyun*, cilt 5, s. 172-318; Idris, *Tarikh al-khulafa al-Fatimiyyin*, ed. al-Yalawi, s. 264-488; Idris, *Zahr al-maani*, Ivanow, *Rise* içinde, metin s. 78-80, çeviri s. 272-274; ed. Ghalib, s. 226- 228; Abu Zakariyyaal-Warjalani, *Chronique d'Abou Zakaria*, çev. Emile Masqueray (Cezayir-Paris, 1878), özellikle s. 226-248, Mağripli İbazilerin 5./11. yüzyılın ikinci yarısında bu grubun bir üyesince yazılan ve bugüne kalan en eski tarihinin kısmi bir çevirisi. Bu eserin daha iyi bir Fransızca çevirisi, R. Le To-

Mansur, yeni bir başkent inşa edip kente kendi adını verdi: Mansuriye. Keyrevan'ın güneyinde Sabra Köyüne yakın kurulan bu kent, Mansur'un oraya yerleştiği 337/948'den Fatımi devletinin merkezi 362/973'te Kahire'ye taşınana kadar başkent işlevi gördü. Sarayları, el-Ezher Camii ve kapılarıyla Mansuriye, Kahire'ye model oldu. Bugün bu Fatımi başkentinden, modern arkeolojik kazıların ortaya çıkardığı özgün dairesel planı ve diğer temel özellikleri dışında bir şey kalmamıştır. Kuzey Afrika'ya ve Sicilya'ya Fatımi egemenliğini yeniden gösteren Mansur, yaklaşık yedi yıl imamlık ve halifelik yaptıktan sonra Şevval 342/Mart 953'te öldü. Yerine en büyük oğlu Ebu Temim Mead el-Muiz-Lidinillah geçti.

Karmati Cemaatler Üzerine Arasöz

Şimdi Bahreyn Karmatilerinin ve Fatımi halifeliği kurulduktan sonra Muhammed b. İsmail'in Mehdi ve tarihin son devrinin başlatıcısı olarak yeniden ortaya çıkmasını bekleyen diğer muhalif Doğulu İsmaililerin durumunu ele alacağız. Taberi'ye ve daha sonraki Müslüman vakanüvislerin çoğunluğuna göre, Bahreyn Karmati devletinin kurucusu Ebu Said el-Cennabi 301/913-914'te öldürüldü.[14] Yerine, yedi kardeşin en büyüğü olan oğlu Ebu'l-Kasım

urneau, "La Chronique d'Abu Zakariyya al-Wargalani (m. 471 H = 1078 J.C.): Traduction annotée," *Revue Africaine*, 104 (1960) içinde, s. 99-176, 322-390 ve 105 (1961), s. 117-176, 323-374; İbn al-Athir, *Tarikh al-kamil* (Kahire, 1303/1885), cilt 8, s. 62, 138-145, görünüşe göre Idris'in kullandığı Fatımi vakayinameden yararlanıyor; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 216-220 ve cilt 2, s. 212-214, 216; İbn Khaldun, *Histoire*, cilt 1, s. 203 204, cilt 2, s. 5-6, 530-540, 553 vd. ve cilt 3, s. 201- 212; al-Maqrizi, *al-Khitat*., cilt 1, s. 35; Fransızca çev., cilt 4, s. 14; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 75-85, 88-89. Ayrıca bkz. H. Fournel, *Les Berbères* (Paris, 1875-1881), cilt 2, s. 223-276; Marçais, *BerbérieMusulmane*, s. 147-153; Gautier, *Le passé*, s. 363 vd.; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 138-145; R. Le Tourneau, "La révolte d'Abu-Yazid au Xme siècle," *Cahiers de Tunisie*, 1 (1953), s. 103-125; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 165-183, 188-206; H. Halm, "Der Mann auf dem Esel: Der Aufstand des Abu Yazid gegen die Fatimiden nach EInem Augenzeugenbericht," *Die Welt des Orients*, 15 (1984), s. 144-204; *Empire of the Mahdi*, s. 298-309, 315-325; Brett, *Rise*, s. 165-179; S. M. Stern, "Abu Yazid al-Nukkari," *EI2*, cilt 1, s. 163-164.

[14] Mesudi'ye göre, *al-Tanbih*, s. 39, 394-395; çev. Carra de Vaux, s. 496, 500-501, Ebu Said Zilkade 300/Haziran-Temmuz 913'te öldürüldü. Bu tarih doğruysa, ölümü bir süre gizli tutulmuş olmalı; çünkü Bağdat'ta

Said geçti. Görünüşe bakılırsa küçük kardeşi Ebu Tahir Süleyman 311/923'de, hatta muhtemelen daha önce Ebu'l-Kasım Said'i iktidarı bırakmaya mecbur etti. Bu veraset sıralaması, Ebu Said'in talimatlarına ve vasiyetnamesine uygun olmuş olabilir. Her neyse, enerjiden ve otoriteden yoksun olan Ebu Said'in yönetiminde Karmatiler dış faaliyetlerden uzak durdular ve Abbasi rejimiyle de iyi ilişkilerini sürdürdüler. Bu sükunet dönemide Karmatiler, Abbasi vezir Ali b. İsa'yla (ö. 334/946) kapsamlı barış görüşmeleri yaptılar. Ali, Hicri 301'de görevi üstlendikten hemen sonra ve tekrar 303/915-916'da Karmatilere **elçiler gönd**erdi ve 304/917'de vezirlikten alınmadan önce Karmati**lere, Basr**a Körfezinin Kuzey kıyısında bulunan Siraf limanını kullanmak gibi ayrıcalıklar vermişti. Karmatilerin eylemsizliğiyle örtüşen bu ilişkiler vezirin düşmanlarına, özellikle baş rakibi ve halefi Şii İbnü'l-Furat'a (ö. 312/924), onu Karmatilerle suç ortaklığı yapmakla suçlamak için bir bahane verdi. Bu arada belirtmek gerekir ki, daha sonra birkaç kez daha vezirlik yapan Ali b. İsa, Fatımilerin Mısır'a ilk iki saldırısını püskürten Abbasi askeri kuvvetlerini örgütleyen kişiydi. Hicri 301'de ünlü mutasavvıf Hallac-ı Mansur'u sorgulayan ama hâkim karşısına çıkarmak istemeyen vezir de oydu. Abbasi ailesinin bazı üyeleri de dahil birçok kişi üzerinde büyük bir nüfuz kazanan Hallac-ı Mansur, onu Karmati ajanı olmakla suçlayan bazı devlet görevlilerinin kıskançlığını uyandırmıştı. Hallac'ın tevillerine ve uzak topraklarda derviş gibi dolaşmasına ilişkin kasıtlı yanlış yorumlar, başını İbnü'l-Furat'ın çektiği düşmanları tarafından, Allah'la tasavvufi bir birlik iddiasında bulunan ve daha sonra taraftarlarınca çok sayıda Hallaci mezhep ve tarikat kurulan bu gizemli şahsiyetin yargılanması için yeterli kanıt olarak sunuldu. Birkaç yıl hapiste kaldıktan sonra, Hallac'ın yargılanması 308/921'de başladı. Bir yığın dalaverenin arasında Hallac sonunda ölüme mahkûm edildi. 309/922'de Bağdat'ta büyük bir kalabalığın önünde işkence edildi, çarmıha gerildi ve ardından

---

resmi olarak Hicri 301'in sonuna doğru bildirildi. Ayrıca 7./13. yüzyılın ilk yarısında yetişmiş bir yazar ve seyyah olan Abd al-Rahim al-Jawbari de Ebu Said'in ölüm yılını Hicri 300 olarak verir, aktaran de Goeje, *Mémoire*, s. 208. Abd al-Jabbar al-Hamadhani, *Tathbit dalail al-nubuwwa*, ed. Abd al-Karim Uthman (Beyrut, 1966-1969), s. 242, 380; *Akhbar al-Qaramita*'da da Hicri 300 yılından söz edilir, s. 151.

acımasızca parçalandı.[15] Ali b. İsa'nın şehit mutasavvıfa gösterdiği hoşgörü, Karmatilere eğilimli olduğunun başka bir kanıtı olarak gösterildi.

Karmatiler, Abbasilerle geçişi barışçı ilişkilerine 311/923'te son verdi. O yıl genç Ebu Tahir Süleyman'ın komutası altında gece ani bir baskınla Basra'ya girip iki haftadan fazla bir süre kenti yağmaladıktan sonra Hecer'e döndüler. Kısa süre sonra Karmatiler, Mekke'den dönen hacılara saldırıp onların mallarını yağmaladılar, çok sayıda hacıyı öldürüp birçoğunu esir aldılar; esir alınanlar arasında Bahreyn'de iki yıl geçiren Arap dil âlimi Ezheri de vardı (ö. 370/980). Bu faaliyetler, arada bir hacı kervanlarına saldırılarla birlikte, Irak'a on yıllık yıkıcı baskınların başlangıcıydı; bu sayede Karmati devletinin hazinesi büyük ölçüde zenginleşti. 312/925'te, Abbasiler Basra'yı, Ahvaz'ı ve diğer toprakları Ebu Tahir'e vermeyi reddedince, Karmatiler Küfe'ye saldırıp yağmaladı. Hicri 314 yılında, Ebu Tahir Ahsa'nın tahkimiyle meşgulken, Abbasi Halife Muktedir, Azerbaycan'ın ve Ermenistan'ın irsi emiri Yusuf b. Ebu's-Sac'ı Karmati tehlikesini kontrol altında almak için Irak'a çağırdı. Ne var ki, Ebu Tahir 315/927'de Küfe'yi bir kez daha yağmaladı ve ardından Yusuf b. Ebu's-Sac komutasında daha büyük bir Abbasi ordusunu yendi; Yusuf b. Ebu's-Sac ele geçirildi ve öldürüldü. Daha sonra Ebu Tahir, Fırat'a doğru ilerledi, El Enbar'ı ele geçirdi ve Bağdat'ı almak üzereydi ki, daha önce Mısır seferleri sırasında Fatımilerle savaşmış güçlü Abbasi başkomutan (*emirü'l-ümera*) Munis el-Hadim tarafından durduruldu. Neredeyse iki yıl süren bu mücadele, Sevad-ı Küfe'de yoğunlaşan ve Bahreyn'deki dindaşlarıyla yakın bağları bulunan Güney Irak

[15] Modern bilim insanları arasında herkesten çok Louis Massignon, Hallac ve düşüncesi üzerine ayrıntılı incelemeler yaptı; bkz. özellikle *La passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj*, cilt 1, s. 71-80, 138-146, 151-159, 252-257, 264, 275-279, 349-352 ve cilt 2, s. 586, 730-736, burada Hallac ile Karmatiler arasında var olduğu iddia edilen ilişkiler ve ideolojik yakınlıklar Şii irfani düşünce bakış açısı içinde değerlendirilir. Bu klasik eserin gözden geçirilmiş baskısında ilgili argümanların tamamı yer almaz, (Paris, 1975), cilt 1, s. 213 vd., 245-249, 342-350, 369-374, 559-560, cilt 3, s. 205-209 ve cilt 4, s. 8-133 kapsamlı bir kaynakça içerir; ayrıca bkz. L. Massignon ve L. Gardet, "al-Halladj," *EI2*, cilt 3, s. 99-104. Massignon'un Hallac üzerine dağınık yazılarının çok büyük bölümü, *Opera Minora*, cilt 2, s. 9-342'de toplanır.

Karmatilerine, kendi isyanlarını başlatma cesareti verdi. Bakliyye olarak da bilinen, İsa b. Musa ve diğer dailerin öncülük ettiği Irak Karmatileri, Beni Rifaa, Zühl ve İcl kabilelerinin de katılımıyla, 316/928-929'da Vasıt'ta ve Küfe'de isyana kalktı. Başlangıçtaki başarılardan sonra, Abbasi kumundan Harun b. Garib'e boyun eğdiler. O sırada Ebu Tahir, diğer Karmati dailer ve liderler gibi, 316/928 yılında Jüpiter ile Satürn'ün kavuşmasından sonra Mehdi'nin geleceğini öngörüyordu –İslam devrini bitirip yedinci ve son devri başlatması beklenen bir olay. Ebu Tahir, beklenen tarih yaklaştıkça saldırılarını yoğunlaştırmıştı. Sonunda Hicri 317 yılının başında Bahreyn'e geri döndü; Ahsa'ya yakın *darü'l-hicre*nin inşaatını tamamlamış ve Güney Irak'tan çekilen Karmatilerin çoğunu da yanına almıştı; bu Güney Iraklı Karmatiler, daha önce Acemiyyun olarak bilinen İranlı *mevali*nin halefleriydi.

Ebu Tahir'in yıkıcı faaliyetlerini doruk noktası, Zilhicce 317/Ocak 930'da hac mevsiminde geldiği Mekke'ye saldırıydı. Karmatiler hacıları ve Mekke sakinlerini günlerce katletti, Ulu Camii ve diğer kutsal mekânları yağmaladı ve kirletti, muhtemelen İslam devrinin sona erdiğinin simgesi olarak, Kabe'deki *hacerü'l-esved*i (siyah taş) yerinden söküp yeni başkentleri Ahsa'ya götürdüler. Karmatilerin Mekke'de yaptıkları bütün Müslüman dünyayı şaşkına çevirdi ve pek çok kaynağın anlattığına göre, hemen ardından Fatımi Halife Mehdi, Ebu Tahir'e bir mektup gönderip onu ağır bir biçimde azarladı ve *hacerü'l-esved*i geri götürmesini istedi. Ebu Tahir, Abbasilerin de benzer istekleriyle birlikte Mehdi'nin isteğini de reddetti. Hicri 318'de Umman'ı da fetheden Ebu Tahir, Arabistan'ın tartışmasız efendisi ve komşu hükümdarların korkulu rüyası haline geldi. Ebu Tahir sonunda Irak'ı fethetmeye kalkışacak durumdaydı ve Hicri 319'da Karmatileri Küfe'ye kadar götürdü. Ama kenti yirmi beş gün yağmaladıktan sonra, muhtemelen Karmati devletinde gelişmekte olan iç sorunlardan tedirgin olduğu için, Bahreyn'e dönmeye karar verdi.

Hicri 316 yılından beri Mehdi'nin zuhurunu bekleyen Ebu Tahir yönetimini Ramazan 319/Eylül-Ekim 931'de İsfahan'dan Zekeri ya da Zekeriya adlı genç bir İranlıya devretti. Ebu Tahir, birkaç yıl önce Bahreyn'e gelen ve hızla yönetici çevrelerde nüfuzlu bir konum kazanan bu İsfahanlıda Mehdi'yi görmüştü. Ama bu adı-

mın Karmatiler için bir felaket olduğu anlaşıldı ve olaylar Karmatilerin Mehdi'nin gelişi için öngördüğünden farklı bir seyir izledi. Hicri 316 tarihi, Zerdüşt'ten sonra 1500 yıl geçecek şekilde (İskender devrinin 1242'de sona ermesine denk) seçilmişti; o tarihten sonra Zerdüşt'e ve Camasp'a atfedilen kehanetler, Zerdüştilerin ya da Mecusilerin egemenliğinin geri geleceğini öngörmekteydi. Bir Zerdüşti (Mecusi) olduğu söylenen İsfahanlı İranlı kralların soyundan geldiğini iddia etti, Arap karşıtı ve mübahçı duygular sergiledi. Beklenen Mehdi'nin gelişi için öngörülen koşulları başlatıp İslam devrine son vermek yerine, Muhammed'i ve diğer bütün peygamberleri lanetlemek, dinsel kitapları yakmak ve ateşe tapmak gibi çok sayıda tuhaf tören başlattı. Dahası, bazı aşiret reisleri, hatta Ebu Tahir'in akrabaları da aralarında olmak üzere Bahreyn Karmatilerinin önde gelenlerini idam etmeye başladı. Sonuç olarak Ebu Tahir seksen gün kadar bekledikten sonra ve kendi hayatından da endişe ederek, genç İranlının bir sahtekâr olduğunu kabul etmek zorunda kaldı ve onu öldürttü. İlginçtir; birkaç yıl sonra Abbasi Halifesi Razi (322-329/934-940), Zerdüştilerin başrahibi (*mubid*) İsfendiyar b. Azerbad'ı, Ebu Tahir'le işbirliği yapmak iddiasıyla idam etti.

Karanlık "sahte Mehdi" olayı Bahreyn Karmatilerin moralini ciddi ölçüde bozdu ve doğuda muhalif İsmaili gruplar üzerindeki nüfuzlarını zayıflattı. Birçok Karmati, özellikle Acemiyyun ve Arap kabile reisleri arasında, sonraki on yıllarda Bahreyn'den ayılıp, Abbasiler ve Şii Büveyhiler de dahil, Karmati karşıtı hükümdarların ordularında hizmet etti. Büveyhiler 334/946'da Bağdat'ı ele geçirip, yüzyıldan fazla bir süre Abbasi dünyasının gerçek efendileri oldular. Abbasi hapishanesinden kaçtıktan sonra Bağdat'ta kalan İsa b. Musa da dahil, Irak'ın önde gelen Karmati daileri de Ebu Tahir'le bağlarını koparıp, ona karşı çıkmaya başladılar. Iraklı bir dailer Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğinin propagandasını yapmaya devam ederken, çabalarının büyük bölümünü çoğu kez Abdan'a atfettikleri incelemeler çıkarmaya ayırdılar.

Bu arada Bahreyn Karmatileri, İranlı Mehdi'yi reddettikten sonra eski inançlarına geri dönmüş ve gizli Mehdi'nin emirlerine göre hareket ettiklerini iddia ediyorlardı. Ebu Tahir de boş durmadı. Kısa bir soluklanmadan sonra, yeniden hacı kervanlarını

yağmalamaya, Irak'a ve Güney İran'a baskınlar yapmaya başlamıştı. 322/934'te Halife Razi'nin saray nâzırı Muhammed b. Yakub, *hacerü'l-esved*in yerine konulması ve hacıların güvenli geçişişini garanti etmesi için Ebu Tahir'le görüştü, ama bir sonuç alamadı. 327/938-939'da, esas olarak Küfeli bir Alii ve Karmati liderinin kişisel dostu olan Ömer b. Yahya'nın çabaları sayesinde, sonunda Ebu Tahir ile Abbasi yönetimi arasında bir anlaşmaya varıldı. Ebu Tahir, Abbasi hazinesinden yıllık bir haraç ve hacılardan da belli bir meblağ karşılığında hacıları korumayı kabul etti. Böylece Ebu Tahir 332/944'te, Harici Ebu Yezid Fatımi karşıtı ayaklanmasını başlattığı yıl öldüğünde, Karmatiler Abbasilere yönelik yeniden ılımlı bir politika benimsemişti.

Daha sonra Karmati Bahreyn devleti, Ebu Tahir'in hayatta kalan kardeşleri, Ebu'l-Kasım Said (ö. 361/972), Ebu Mansur Ahmed ve Ebu'l-Abbas el-Fazl tarafından bir süre ortak yönetildi; Ebu Tahir'in oğulları ise özellikle en büyüğü Sabür, devlette ve İkdaniyyenin yönetim şurasında büyük saygı gördü. Abbasilerle yapılan barış antlaşmasına uymaya devam eden Karmatiler, bazı otoritelerin savunduğu gibi Fatımi halife-imam Mansur'un isteği üzerine değil, Abbasilerin ödediği büyük miktarda para karşılığında *hacerü'l-esved*i 339/950-951'de gönüllü olarak iade ettiler. Bahreyn Karmatilerinin en seçkinlerinden biri, Ebu Tahir'in vezirler meclisinin en nüfuzlu bireyi Ebu Said el-Cennabi'nin kayınbiraderi ve Hasan b. Senber'in oğlu Ebu Muhammed Senber'in eşliğinde, *hacerü'l-esved* ilk önce Küfe'ye götürülüp Ulu Camide sergilendi, ardından Mekke'ye götürülüp neredeyse yirmi iki yıldır boş kalan Kabe'deki yerine konuldu. Vakanüvisler, on yıldan fazla bir süre boyunca Bahreyn Karmatilerinin başka bir faaliyetini anlatmaz.

Modern zamanda Karmatiler ile Fatımiler arasındaki ilişkiler üzerine çok şey yazılmıştır. De Goeje bu konuyu biraz ayrıntılı ele alan ilk Oryantalistti ve bütün önemli işlerinde Ebu Tahir'in, itibarsız Bahreyn Karmatileriyle gizli ittifakını açıkça kabul edemeyen Fatımi Abdullah el-Mehdi'nin doğrudan emirleriyle hareket ettiği sonucuna ulaştı. Daha da ileri gidip, Mısır'ın fethine kadar Karmatilerin, küçük dalgalanmalarla birlikte, Fatımilerle yakın işbirliğini sürdürdüklerini, fetih sırasında Fatımilerden

açıkça koptuklarını savundu. Bu görüş daha sonra başkalarınca da, özellikle Louis Massignon, Hasan I. Hasan ve Taha A. Sharaf tarafından da onaylandı. Bununla birlikte, daha yakın zamanda yürütülen bilimsel çalışmalar, 4./10. yüzyılın ilk yarısında Fatımi İsmaililer ile Karmatiler arasında yakın ilişkilerin varlığına şahitlik etmez. Fatımiler ile Karmatiler arasındaki ilişkinin tam mahiyetini belirlemenin güçlüğü, büyük ölçüde, öğretileri konusunda son derece ketum olan ve literatürleri neredeyse tamamen yok olmuş Karmatilerin itikadı konusunda çok az güvenilir bilgiye sahip olmamızdan kaynaklanmıştır. Karmatiler konusunda ana bilgi kaynağımız olan Sünni yazarlar, farklı İsmaili gruplar arasında genellikle hiçbir ayrım yapmaz, hepsini bir ve aynı "sapkın" bâtıni harekete mensupmuş gibi ele alır. Ama Karmatilerin inançları konusunda şimdi bilinenlerin ışığında modern bilimsel çalışmalar, Karmatilik ile Fatımi İsmailililik arasındaki temel farkları dikkate almıştır.

Bahreyn Karmatilerinin, tarihlerinin başından beri, 329/940'ta Bağdat'ta şikâyetleri soruşturma dairesinin yani *mezalim*in başında bulunan İbn Rizam'a ve Ahu Muhsin'e dayandırılan anlatımlarda ve en eski vakayinamelerde anlatıldığı şekliyle, Kaim Muhammed b. İsmail'in dönüşünü bekledikleri bilinmektedir. Bu anlatımlar, Mehdi'nin eli kulağında gelişinin Karmatilerin itikadında ağırlıklı bir rol oynadığını ve Kuzey Afrika'da Fatımilerin ortaya çıkışıyla bu beklentinin gerçekleşmediğini göstermektedir. Başka bir deyişle, Bahreyn'in, İran'ın ve diğer bölgelerin Karmatileri Fatımi halifelerin imamlığını kabul etmedikleri gibi, Abdullah el-Mehdi'yi ya da Fatımi hanedanındaki haleflerini de beklenen Mehdi olarak tanımadılar. İlk Fatımi halife döneminde felaket getiren "Sahte Mehdi" Olayına bu kadar kolay kapılmalarının nedeni budur. Bununla birlikte, Fatımiler ile Bahreyn Karmatileri Sünni Abbasilere yönelik ortak bir düşmanlığı paylaştıkları için, bazen birlikte hareket ediyorlarmış gibi görünmüş olabilir. Her neyse, Karmatilerin Fatımilerin hizmetinde olduğu ve ortak bir strateji temelinde hareket ettikleri görüşünü destekleyen hiçbir kanıt yoktur.[16]

[16] Bahreyn Karmatileri ve erken Fatımilerle ilişkileri konusunda bkz. al-Masudi, *Muruj*, cilt 8, s. 285-286, 346, 374 ve cilt 9, s. 32, 76-77; al-Masudi, *al-Tanbih*, s. 104-105, 378-387, 389-396; çev. Carra de Vaux, s. 149, 483-

4. yüzyılın ilk on yılında, 912-923 arası yıllarda, Abdullah el-Mehdi Kuzey Afrika'da otoritesini kurmaktayken, Bahreyn ve Irak Karmatileri sakinken, Karmati benzeri bir muhalif İsmaililik İran'a yayıldı. Ebu Tahir el-Cennabi'yle iletişim içinde olan ve Mehdi'nin ortaya çıkışını bekleyen dai Ebu Hatim er-Razi daveti Rey'deki merkezinden Azerbaycan ve Deylem'e yaymayı başardı; Deylem o sırada, Deyleman, Gilan, Taberistan (Mazenderan) ve

---

492, 494- 502; al-Suli, *Akhbar*, s. 27, 68-70, 87, 88, 99, 117-118, 120, 130, 136, 140-141, 142, 143, 149-150, 205, 223, 233, 243, 250, 252, 254, 260, 264, 268. 269; çev. Canard, cilt 1, s. 77, 122-124, 148-149, 152, 163, 184, 187, 195-196, 207, 217-218, 221, 223, 231-232 ve cilt 2, s. 27, 50, 66, 78, 88, 90, 92-93, 99, 103, 108, 110, 129; Arib, *Silat*, s. 38, 59, 101, 110-111, 113, 118-120, 123-124, 127, 128, 130, 132-133, 134, 136- 137, 139, 159, 162-163, 168, 184; İbn Hawqal, *Surat al-ard*, s. 295-296; çev. Kramers ve Wiet, cilt 2, s. 289-290; Abd al-Jabbar al-Hamadhani, *Tathbit*, s. 129-130, 342, 378-381, 386-399, 594 vd.; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 270-275, 278-282, 288; çev. Halkin, s. 118-127, 131-138, 145-146; al-Daylami, *Bayan*, s. 71-96; Miskawayh, *Tajarib al-umam*, ed. ve çev. H. F. Amedroz ve D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* (Oxford-London, 1920-1921), text, cilt 1, s. 33-35, 104-105, 109, 119, 120-122, 139-140, 145-146, 147-148, 165, 167-168, 172-183, 184-186, 201, 263, 284, 330, 367-370, 405, 408 ve cilt 2, s. 24, 55-57, 60-61, 126-127, 129; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 8, s. 27, 45-47, 49-50, 53-58, 65, 67, 79, 93-94, 99, 107, 113-114, 123, 135, 161; al-Nuwayri, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 243-244, 276 vd.; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 216 vd.; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 61-62, 91-94; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 164-165, 180-185; bazı önemli konularda diğer kaynaklardan farklı olan İbn Khaldun, *Kitab al-ibar* (Beyrut, 1958), cilt 4, s. 181-195 güvenilir gibi görünmüyor; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 3, s. 182, 197, 207-208, 211-213, 215, 217, 220, 224-226, 228, 232, 245, 260, 264, 278-279, 281, 287, 295, 301-302, 304-305. İkincil kaynaklardan, de Goeje'nin öncü incelemesi *Mémoire*, s. 69-115, 129-150 ve Fatımi-Karmati ilişkileriyle ilgili çeşitli argümanları ve ilgili kaynakları ayrıntılı bir biçimde inceleyen Madelung, "Fatimiden und Bahrain qarmaten," s. 34-54, 59-63, 66-67, 74-85, 88; İngilizce çev., s. 21-34, 37-39, 41-42, 46-51, 54 dışında bkz. H. Bowen, *The Life and Times of Ali Ibn Isa* (Cambridge, 1928), s. 50-56, 136-141, 191-195, 205-206, 210-211, 237, 249, 261-263, 266-275, 279-280, 302, 350, 357-358; Lewis, *Origins*, s. 80-89; Ivanow, "Ismailis and Qarmatians," s. 77-85; Hasan ve Sharaf, *Ubayd Allah*, s. 94, 176, 180, 211-232, 277-279, 295 vd.; Hasan, *Tarikh*, s. 385-394; Stern, "Ismailis," s. 105-107; Stern, "Early," s. 75-76; G.T. Scanlon, "Leadership in the Qarmatian Sect," *BIFAO*, 59 (1960), s. 29-48; F. de Blois, "The Abu Saidis or so-called "Qarmatians" of Bahrayn," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 16 (1986), s. 13-21; M. Canard, *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazira et de Syrie* (Paris, 1953), s. 352-357; "al-Djannabi, Abu Tahir," *EI2*, cilt 2, s. 452-454; R. Ridazada Langarudi, "Abu Tahir Jannabi," *GIE*, cilt 5, s. 638-642.

Gürgan'ı da kapsayan çok sayıda Hazar vilayetine işaret etmekteydi. Ebu Hatim, bölgede çok sayıda emiri kendi itikadına döndürmede ya da sempatilerini kazanmada özellikle başarılı oldu. Rey valisi Ahmed b. Ali'den, Deylemli emir Esfâr b. Şireveyh'ten ve Ziyari hanedanının kurucusu Merdavic'ten zaten söz ettik. İran mücadelesi, Siyahçeşm olarak da bilinen Mehdi b. Hüsrev Firuz'u (Firuzan) kendini çekmeyi de başardı. Deylem'in Cüstani emirlerinden biriydi ve selefleri gibi onun da merkezi, Deyleman yaylalarında yaklaşık iki yüzyıl sonra İranlı Nizari İsmailililerin karargâhı olacak Alamut'taydı.

Deylem'in Cüstani hanedanı, görünüşe bakılırsa 2./8. yüzyılın sonuna doğru kuruldu ve mensuplarından birinin, Vehsudan b. Merzüban'ın (ö. y. 251/865) Alamut Kalesini 246/860 civarında inşa ettiği söylenir. Siyahçeşm tahta çıkana kadar Cüstaniler, normal koşullarda Taberistan'ın Zeydi Alii emirlerini, özellikle de Hasan b. Zeyd (ö. 270/884), onun kardeşi Muhammed b. Zeyd (ö. 287/900) ve Hazar bölgesinde Zeydi Şiiliğin davasını yöneten Hasan b. Ali el-Utruş'u (ö. 304/917) desteklediler. II. Cüstan b. Vehsudan kırk yıl kadar hüküm sürdükten sonra, 3. yüzyılın son on yılında/903-912'de kardeşi Ali tarafından öldürüldü. Hemen ardından Ali, Abbasilerin hizmetine girdi ve 300/912'de İsfahan'da mali temsilci, sonra 307/919'da Rey valisi oldu. Ali b. Vehsudan Hicri 307'de, II. Cüstan'ın damadı ve Müsafiri (Sellari, Salari ya da Lengeri olarak da bilinir) hanedanının kurucusu Muhammed b. Müsafir tarafından öldürüldü; Müsafiriler, Sefidrud Irmağının Şahrud'la birleşmeden önceki orta kısmı boyunca uzana bölgeyi, Tarum'daki (Arapça Tarm) Şemiran Kalesinden yönettiler. Bu arada Ali'nin başka bir kardeşi, hanedanın Şahrud havzasının bir yan vadisinde bulunan geleneksel merkezi Alamut Rudbar'ından yöneten Hüsrev Firuz b. Vehsudan, öldürülen kardeşinin intikamını almak için Müsafir'in üzerine yürüdü, ama savaşta öldürüldü. Hüsrev Firuz'un Alamut'taki yerine, görünüşe bakılırsa İsmaililiği kabul eden ilk Cüstani olan oğlu Mehdi (Siyahçeşm) geçti. İbn Müsafir'e yenilen Siyahçeşm 316/928'de Esfar b. Şireveyh'e sığındı; Alamut'a sahip olmak isteyen Esfar, dindaşını öldürttü.[17]

[17] Genel vakayinamelerde ve Hazar vilayetlerinin yerel ortaçağ tarihlerinde haklarında yalnızca parçalı bilgi bulunan Cüstaniler konusunda

Siyahçeşm'in ölümüyle birlikte Cüstani hanedanı dağılmaya başladı; yerel konumları, yükselen Müsafirilerin gölgesinde kaldı.

Karmati İsmaililik, Deylemli Müsafiriler döneminde Kuzeybatı İran'da yayılmaya devam etti. 330/941-942'de, ihtişamlı Şemiran Kalesini inşa eden Muhammed b. Müsafir, oğulları Merzüban ve Vehsudan tarafından tahttan indirilip hapse atıldı. Bu iki Müsafiri İsmaililiğin Karmati biçimine bağlıydı. Vehsudan Şemiran'da kalıp, kardeşinin genel otoritesi altında Tarum'daki ata topraklarını yönetirken, Merzüban b. Muhammed kısa sürede Azerbaycan'ı fethetti ve genişleyen Müsafiri toprakları Erdebil'deki merkezinden yönetmeye başladı. Denebilir ki, Saci Yusuf b. Ebu's-Sac ve yeğeni Ebu'l-Müsafir'in (ö. 317/929) valiliklerinden sonra Azerbaycan, bağımsız yerel emirler arasında çekişmelere sahne oldu; bunlardan biri de Ebu's-Sac'ın subaylarından Müflih adlı biriydi. 323/935'e kadar iktidarda kalan Müflih, dai Ebu Hatim er-Razi'yi koruyan ve muhtemelen kendisi de İsmaili olan emirdi. Her neyse, 326/937-938'e gelindiğinde Harici Deysem b. İbrahim el-Kürdi eyaletin kontrolünü ele geçirmişti. 330/941-942'de Deysem ile veziri Ebu'l-Kasım Ali b. Cafer arasında bir kopuş oldu; başlangıçta Saci bir mali idareci olan Ebu'l-Kasım, Miskeveyh'e göre, Azerbaycan'da Bâtıni (İsmaili) bir dai olarak da aktif olmuştu.

Ebu'l-Kasım Tarum'a kaçıp Merzüban b. Muhammed'in hizmetine girdi ve çok geçmeden yeni efendisini Azerbaycan'ı istila

---

bkz. İbn İsfandiyar, *Tarikh*, cilt 1, s. 235, 243-244, 253-254, 256, 262, 274, 281; çev. Browne, s. 169, 178-179, 190-191, 193, 196, 202-203, 206; Awliya Allah Amuli, *Tarikh-i Ruyan*, ed. M. Sutuda (Tahran, 1348/1969), s. 92, 96, 99, 104, 106, 109; Marashi, *Tarikh-i Tabaristan*, s. 133, 136, 139, 141, 145-146, 150; B. Dorn, ed., *Auszüge aus Muhammedanischen schriftstellern* (St Petersburg, 1858), s. 26, 52, 450, 474-475, 498, Arapça ve Farça kaynaklardan çok sayıda özet içerir. Ayrıca bkz. R. Vasmer. "Zur Chronologie der Gastaniden und Sallariden," *Islamica*, 3 (1927), s. 165-186, 482-485; H. L. Rabino, "Les provinces Caspiennes de la Perse, le Guilan," *Revue du Monde Musulman*, 32 (1915-1916), s. 387-392; ayrıca Rabino, "Rulers of Gilan," *JRAS* (1920), s. 291-293; "Les dynasties locales du Gîlân et du Daylam," *JA*, 237 (1949), s. 308-309; Juwayni, *Tarikh*, cilt 3, s. 432-435; Kasravi, *Shahriyaran*, s. 21-34, 111; V. Minorsky, *La domination des Dailamites* (Paris, 1932), s. 6 vd.; Minorsky, "Daylam," *EI2*, cilt 2, özellikle s. 191-192; W. Madelung, "Abu Ishaq al-Sabi on the Alids of Tabaristan and Gilan," *Journal of Near Eastern Studies*, 26 (1967), özellikle s. 52-57; ayrıca *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam* (Hampshire, 1992) içinde, makale VII.

etmeye teşvik etti. Merzüban Hicri 330'da Azerbaycan'ı fethetti ve egemenliğini Güney Kafkasya'da Derbend'e kadar uzattı. Ebu'l-Kasım'ı vezir atadı ve kendisi de bir İsmaili (Karmati) olduğu için, Müsafiri topraklarda İsmaililiği açıkça savunmasına izin verdi. Daha önce, Deysem'in etrafında çok sayıda kumandanı ve Deylemli eşrafı İsmaili yapan Ebu'l-Kasım, bu kez faaliyetlerinde daha da başarılı oldu. 344/955-956 civarında Azerbaycan'ı ziyaret eden İbn Havkal orada çok sayıda İsmaili bulunduğunu anlatır.[18] Muhalif İsmaililik, egemenliği 355/966 civarına kadar süren Vehsudan b. Muhammed döneminde Deylem'de de gelişti. 343/954-955 yılından kalma nümismatik kanıtlar, Vehsudan ve daha otoriter kardeşi Merzüban'ın İsmaililiğin Karmati biçimine bağlı olduklarını, o zamanın Fatımi Halifesi Muiz'in imamlığını değil, daha çok Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğini kabul ettiklerini doğrular. Müsafiriler sonunda Tarum'a çekildi ve Selçuklu egemenliği altında bir süre daha varlığını sürdürdü. Hanedanları, Şemiran'ı ve bölgenin diğer kalelerini işgal etmeye gelen İranlı Nizari İsmaililer tarafından devrildi.[19]

Horasan'da ve Maveraünnehir'de de muhalif İsmaili görüş, Fatımilerden sonra varlığını sürdürdü. Dai en-Nesefi, İsmaili düşün-

---

[18] İbn Hawqal, *Surat al-ard.*, s. 348-349, 354; çev. Kramers ve Wiet, cilt 2, s. 341-342, 347. Ayrıca bkz. Kasravi, *Shahriyaran*, s. 88-94, 118-119 ve V. Minorsky, "Caucasica IV," *BSOAS*, 14 (1952), s. 514-529.

[19] Merzüban ve Vehsüdan yönetiminde Müsafirilerin tarihi konusunda, daha önce anılan kaynaklar dışında bkz. İbn Hawqal, *Surat al-ard.*, s. 331 vd.; çev. Kramers ve Wiet, cilt 2, s. 325 vd.; Miskawayh, *Tajarib*, cilt 2, s. 31-37, 62-67, 115, 135- 136, 148-154, 166-167, 177-180, 219-220; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 8, s. 125- 126, 158-159, 165-167, 172, 175; Rabino, "Dynasties locales," s. 310-313; Kasravi, *Shahriyaran*, s. 59-63; V. Minorsky, *A History of Sharvan and Darband* (Cambridge, 1958), s. 27, 60-62, 71, 76, 85, 112; Stern, "Early," s. 70 vd.; Madelung, "Minor Dynasties," s. 224-225, 231 vd.; G. C. Miles, "Numismatics," *Cambridge History of Iran* içinde, cilt 4, s. 373, burada yazar Vehsüdan'ın Hicri 343 tarihli ve üzerinde Muhammed b. İsmail'e kadar ilk İsmaili imamların adları bulunan paraların daha fazla örneğinin bulunduğundan söz eder. Ayrıca bkz. Nasir-i Khusraw, *Safar-nama*, ed. Dabir Siyaqi, s. 6-8; çev. Thackston, s. 4-5, burada Nasır 438/1046'da Şemiran'a yaptığı ziyareti anlatır; Yaqut, *Mujam*, cilt 1, s. 239 ve cilt 3, s. 148-150; çev. Barbier de Meynard, s. 318-321; M. Sutuda, "Shamiran," *Yadnama-yi Nasir-i Khusraw* (Meşed, 1976) içinde, s. 253-262; M. Kervran, "Une forteresse d'Azerbaidjan: Samiran," *REI*, 41 (1973), s. 71-93; P. Willey, *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria* (Londra, 2005), s. 134-141.

ceye Yeni-Platoncu felsefenin bir tipini sokan *Kitabü'l-mahsül*'de, Mehdi olarak yeniden ortaya çıkacak Muhammed b. İsmail'i imametini teyit etti. *Kitabü'l-mahsül* kısa süre içinde çeşitli Karmati çevrelerde yaygınlık kazanmış gibi görünüyor. Aslında İranlı Mehdi olayından önce, merkezi liderlikten yoksun olan muhalif Doğulu Karmatilerin düşüncelerini bütünleştirmedi önemli bir rol oynadı. Madelung'un belirttiği gibi, Bahreyn'deki olaylar karşısında diğer dailer kadar sarsılmış olması gereken Ebu Hatim er-Razi, muhtemelen *Kitabü'l-Mahsul*'ün yanlış ifadelerini düzeltmek için, "İranlı Mehdi" olayından sonra, bu olayın ve eşlik eden kuralsızlık tezahürlerinin kısmi bir eleştirisi olarak *Kitabü'l-ıslah*'ı yazdı.[20] *Kitabü'l-ıslah*'ın, *Kitabü'l-Mahsül*'ün mübahçılığını eleştirmeye özel önem vermesinin nedeni de budur. Başlangıçta en-Nesefi'nin pek çok görüşünü savunan halefi Ebu Yakub es-Sicistani'nin yazdığı ve bugüne kalmayan *Kitabü'n-nusra*'da da *Kitabü'l-ıslah* eleştirildi.

Kitabü'n-nusra'yı yazdığı sırada Fatımilerin imametini kabul etmeyen Penbedane (pamuk tohumu) lakaplı Ebu Yakub İshak b. Ahmed es-Sicistani (es-Siczi), İran'ın en ünlü ilk İsmaili âlimlerinden ve dailerinden biridir.[21] Özellikle Yeni-Platonculuk-

---

[20] Madelung, "Karmati," *EI2*, cilt 4, s. 622.

[21] Sicistani ve İsmaili düşünceye katkısı konusunda bkz. Paul E. Walker'ın aşağıdaki çalışmaları: *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Yaqub al-Sijistani* (Cambridge, 1993), özellikle s. 67-142; *Abu Yaqub al-Sijistani: Intellectual Missionary* (Londra, 1996), s. 26-118; ayrıca *The Wellsprings of Wisdom* (Salt Lake City, 1994), Sicistani'nin *Kitabü'l-yenabi*'sinin tam bir İngilizce çevirisini içerir; "Abu Yaqub Sejestani," *EIR*, cilt 1, s. 396-398. Ayrıca bkz. H. Corbin'in şu eserlere yazdığı sunuşlar: al-Sijistani'nin bugüne kalan tek Farsça eseri *Kashf al-mahjub* (Tahran-Paris, 1949), s. 5-25 ve Fransızca çevirisi *Le dévoilement des choses cachées* (Lagrasse, 1988), s. 11-28; ayrıca Corbin, "L'Ismaélisme et le symbole de la Croix," *La Table Ronde*, 120 (Aralık, 1957), s. 122-134. Diğer ikincil incelemeler arasında şunlardan söz edilebilir: S. M. Stern, "Arabico-Persica," M. Boyce ve I. Gershevitch, ed., *W. B. Henning Memorial Volume* (Londra, 1970) içinde, s. 415-416; ayrıca *History and Culture in the Medieval Muslim World* (Londra, 1984) içinde, makale V; "Abu Yakub al-Sidjzi," *EI2*, cilt 1, s. 160; I. K. Poonawala, "Al-Sijistani and his *Kitab al-Maqalid*," Little, ed., *Essays on Islamic Civilization* içinde, s. 274-283; *Bio*, s. 82-89; W. Madelung, "Abu Yaqub al-Sijistani and Metempsychosis," *Textes et Mémoires*, Volume XVI. *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater* (Le-

tan etkilenmiştir ve en-Nesefi'nin başlattığı felsefi çizgiyi sürdürdü. Verimli bir yazar olan Sicistani'nin İsmaililikteki çeşitli teolojik ve kozmolojik öğretilere katkıları, bugüne kalan sayısız eserinde izlenebilir. Ömrünün sonlarına doğru, Fatımi Halifesi Muiz tahta çıktıktan sonra, Fatımiler tarafından kazanıldı ve birçok görüşü Fatımi davet için kabul edilebilir hale geldi. Nesefi'nin ve Sicistani'nin savunduğu felsefi-teolojik sistem ve 4./10. yüzyılda İran'ın İsmaili çevrelerinde geçerli olan genel düşünceler, Gürganlı ve Sicistani'nin çağdaşı İsmaili filozof-şair Ebu'l-Heysem Ahmed b. el-Hasan el-Cürcani'nin bir kasidesine de yansır. Dahası, dokuz yıl Ebu'l-Heysem'den ders alan İsmaili Muhammed b. Sürh en-Nişaburi'nin bu kasideye yazdığı şerhe de yansır.[22]

Sicistani'nin yaşamı ve kariyeri hakkında çok az ayrıntı biliniyor. Daha önce yaygın bir biçimde savunulan bir kanının aksine 332/943'te Nesefi'yle birlikte Samaniler tarafından idam edilmedi;[23] aslında Horasan'ın daisi olarak Nesefi'nin yerine geçti ve muhtemelen ilk faaliyet merkezi olan Sistan'da (Arapça Sicistan) ünlendi. Bu görevleri Rey'in baş-dailiğiyle birleştirmiş olabilir; bu durumda, Rey'de oturup 322/934'ten sonra Ebu Hatim'in yerine geçen ve İbnü'n-Nedim'in anlattığına göre, Kuzey Irak (Cezire) ve civar bölgelerde daveti kendi denetimine alan dai Ebu Yakub ile özdeşleştirilmiş olabilir.[24] İyi bilgi sahibi İbnü'n-Nedim'e

---

iden, 1990) içinde, s. 131-143; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 153-155; Abbas Zaryab, "Abu Yaqub Sijzi," *GIE*, cilt 6, s. 423-429.

22 Bkz. Muhammad b. Surkh al-Nishapuri, *Sharh-i qasida-yi Farsi-yi Khwaja Abu'l-Haytham Ahmad b. Hasan Jurjani*; (*Commentaire de la qasida Ismaélienne d'Abu'l- Haitham Jorjani*), ed. H. Corbin ve M. Muin (Tahran-Paris, 1955). Ebu'l-Heysem'in özgün kasidesi şurada da bulunabilir: Nasir-i Khusraw, *Kitab-i jamial-hikmatayn*, ed. H. Corbin ve M. Muin (Tahran-Paris, 1953), s. 19-31; Fransızca çev., *Le livre réunissant les deux sagesses*, çev. Isabelle de Gastines (Paris, 1990), s. 50-57. Ayrıca bkz. G. Lazard, *Les premiers poètes Persans* (Tahran-Paris, 1964), cilt 1, s. 24-25, 78-84 ve cilt 2, s. 52-63; Corbin, *Étude*, s. 46-52; ayrıca "Abu'l-Haytam Gorgani," *EIR*, cilt 1, s. 316-317; S. Muvahhid, "Abu'l-Haytham," *GIE*, cilt 6, s. 409-410.

23 Bu yanılgı, Bağdadi'deki bir ifadenin yanlış okunmasından kaynaklanmış olabilir, *al-Farq*, s. 267, çev. Halkin, s. 113; bkz. Massignon, "Bibliographie Qarmate," s. 332; al-Hamdani, "Some Unknown Ismaili Authors and their Works," s. 368 ve Ivanow, *Guide*, s. 33.

24 İbn al-Nadim, *al-Fihrist*, ed. Flügel, cilt 1, s. 139, 189-190; ed. Tajaddud, s. 154, 240-241; çev. Dodge, cilt 1, s. 306, 472-473. Ayrıca bkz. Nizam al-

göre Musul'da Ebu Müslim ve Ebu Bekir b. Hammad kardeşler, Bağdat'ta İbn Nefis, Kuzey Irak'taki diğer üst düzey dailerlerle birlikte, imamın halifesi denilen aynı Ebu Yakub'a bağlıydı. Sicistani'nin ölüm tarihi de bilinmiyor. Raşidüddin'e ve diğer kaynaklara göre, 353/964'ten Gazneli Mahmud tarafından devrildiği 393/1003'e kadar Horasan'ı yöneten Saffari Halef b. Ahmed tarafından idam edildi.[25] Sicistani'nin *Kitabü'l-iftihar*'ında yer alan kanıtlar, bu eserin 361/971 civarında hazırlandığını gösterir.[26] Bu nedenle, Sicistani'nin o tarihten kısa süre sonra ve daha az olasılıkla Fatımi el-Hakim 386/971'de tahta çıktıktan sonra (yine diğer iki eserinden çıkarılan bir tarih) öldüğünü varsaymak yerinde olur. Her neyse, erken Fatımi dönemde Cibal'in dailerinin, İsmaililiğin muhalif kanadına mensup olan ve Muhammed b. İsmail'in yakında geri döneceğini öngören Irak'taki dailerle ve Doğu Arabistan Karmatileriyle yakın ilişkiler sürdürdüğü kanıtlanmış bir olgudur. Bu arada Karmati İsmaililik, İran'da başka yerlerde ve Müslüman Doğunun diğer bölgelerinde de varlığını sürdürmüştü.

Muiz ve Mısır'ın Fethi

Fatımi halifeliği ancak dördüncü Fatımi Halife Muiz-Lidinillah döneminde (341-365/953-975), etkili bir fetih ve toprak genişletme politikası izlemek için gerekli huzura ve iç güvenliğe kavuşabildi.[27] Muiz mükemmel bir plancı, etkili bir örgütçü ve diplo-

---

Mulk, *Siyar*, s. 287; çev. Darke, s. 212; Yaqut al-Hamawi, *Irshad al-arib ila ma rifat al-adib*, ed. D. S.Margoliouth (Leiden-Londra, 1907-1927), cilt 5, s. 435; Ghalib, *Alam*, s. 377-378.

25 Rashid al-Din, *Ismailiyan*, s. 12. Raşidüddin'in çağdaşı Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ali Kashani de bu konudan söz eder: *Zubdat altawarikh: bakhsh-i Fatimiyan va Nizariyan*, ed. M. T. Danishpazhuh (2. bs., Tahran, 1366/1987), s. 23. Makrizi gibi Kaşani de (s. 27) Ismail b. Cafer'in ölüm yılını Hicri 138 olarak verir.

26 Al-Sijistani, *al-Iftikhar*, ed. Ghalib, s. 82; ed. Poonawala, s. 193.

27 Muiz ve saltanatı konusunda bkz. al-Numan, *al-Majalis*, çok sayıda değerli ayrıntı içerir; al-Jawdhari, *Sira*, s. 87-148; çev. Canard, s. 127-255; Idris, *Uyun*, cilt 6, s. 9-204; Idris, *Tarikh al-khulafa al-Fatimiyyin*, ed. al-Yalawi, s. 523-739; İbn Zafir, *Akhbar*, s. 21-30; İbn Hammad, *Akhbar*, metin s. 40-48, çeviri s. 62-72; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 159-168, yalnızca Hicri 363-365 yıllarını kapsar; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 8, s. 164-165, 173-174, 194-195, 204, 211-212, 214, 217- 219; İbn Khallikan,

masi alanında yetenekli bir devlet adamıydı. Genç halife-imamın bu becerileri ve başkumandanı Cevher'in seçkin askeri yeteneği sayesinde, Doğu politikasını uygulamanın bir peşrevi olarak bütün Mağrip'e boyun eğdirmeyi başardı. Muiz Evras'ta ve Endülüs Emevi III. Abdurrahman ile Bizanslılara karşı bazı zaferler kazandıktan sonra, dikkatini Orta ve Uzak Mağrip'te Fatımi otoritesini yeniden kurmak için büyük bir askeri operasyonu örgütlemeye verdi. Bu askeri seferin komutanlığını, Fatımilerin azat ettiği ve muhtemelen Slav kökenli olan, Saklabi (Slav), Sıkılli (Sicilyalı) ve Rumi (Rum) gibi sıfatlar taşıyan, halife Mansur'un ve Muiz'in kâtipliğine, daha sonra başkumandanlığına (*el-Kaid*) kadar yükselen Cevher b. Abdullah es-Sıkılli'ye emanet etti.[28]

347/958'de Cevher Fatımi kuvvetleri batıya doğru yürüttü ve Fatımilere isyan eden Sünni Beni İfren kabilesinin reisi ve Endülüs Emevilerinin müttefiki Yala b. Muhammed'in komuta ettiği Zenate Berberilerinin büyük bir ordusunu yendi. Tahert'ten

---

Wafayat, cilt 5, s. 224-228; çev. de Slane, cilt 2, s. 47-49 ve cilt 3, s. 377-381; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 221-223; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 119-173; İbn Khaldun, *Histoire*, cilt 2, s. 541-551; al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 351-354, 361 vd., 407-408; Fransızca çev., cilt 4, s. 15-21, 42 vd.; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 93-150, 186-235 ve İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 4, s. 21 vd., 28-42, 54 vd., 58-59, 62, 69-79, 102-112, 128. İkincil kaynaklar: Hasan, *Tarikh*, s. 93-97, 122-151; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 148-188; Surur, *Misr*, s. 22-24, 34-44, 47 vd.; A. Majid, *Zuhur khilafat al-Fatimiyyinwa-suqutuha fi Misr* (İskenderiye, 1968), s. 103-117, 124 vd.; Hasan I. Hasan ve Taha A. Sharaf, *al-Muizz li-Din Allah* (2. bs., Kahire, 1963); Th. Bianquis, "La prise du pouvoir par les Fatimides en Egypte (357-363/968-974)," *Annales Islamologiques*, 11 (1972), s. 49-108; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 219-275; Halm, *Empire of the Mahdi*, s. 338-420; ayrıca Halm, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Agypten 973-1074* (Münih, 2003), s. 82-118; Brett, *Rise*, s. 183-185, 240-242, 259-266, 296-299, 316-324, 327-329; Sayyid, *al-Dawla*, s. 121-157; F. Dachraoui, "al- Muizz li-Din Allah," *EI2*, cilt 7, s. 485-489.

[28] Cevher konusunda bkz. al-Numan, *al-Majalis*, s. 217, 256, 546; al-Jawdhari, *Sira*, s. 40, 51, 95, 99, 119, 122, 135; çev. Canard, s. 55-56, 74, 142, 148, 179, 184-185, 206; Idris, *Uyun*, cilt 6, s. 80 vd., 135-170; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 1, s. 375-380; çev. de Slane, cilt 1, s. 340-347; al-Maqrizi, *al-Khitat*., cilt 1, s. 377-379; Fransızca çev., cilt 4, s. 83-87; Ali I. Hasan, *Tarikh Jawhar al-Siqilli* (Kahire, 1933); I. Hrbek, "Die Slawen im Dienste der Fatimiden," *Archiv Orientalni*, 21 (1953), s. 543-581; Zawahir Noorally, "Jawhar as-Siqilli," *Great Ismaili Heroes*, ed. A. R. Kanji (Karaçi, 1973) içinde, s. 23-30; H. Monès, "Djawhar al-Sikilli," *EI2*, cilt 2, s. 494-495.

Tanca'ya kadar Orta Mağrip'i kontrol eden Yala, bu çarpışmada öldürüldü. Bu yenilgiyle birlikte, Mağrip'in bu bölümünde İrfeni egemenlik en azından geçici olarak sona erdi. Daha sonra Cevher o sırada Beni Midrar kabilesinin yönettiği Sicilmase'yi istila etti ve emiri Muhammed b. Feth'i öldürdü. Cevher, Doğu Fas'ın bu bölgesinde bir yıl geçirdikten sonra, Fas kentinin üzerine yürüdü ve 349/960'ta Mağribü'l-Aksa'daki bu önemli Emevi kalesini kuşattı. Birkaç hafta sonra, esas olarak Ziri b. Menad es-Sanhaci'nin yiğitliği sayesinde kenti ele geçirdi ve Emevi valisini esir aldı. Bu zafer, Septe hariç Mağrip'in uzak batısının tamamını, kısa bir süre Atlantik'e kadar uzanan Fatımi idaresi altında topladı. Rif'in son İdrisi hükümdarı olan ve Fas'ta Emevi himayesi altında küçük bir devleti Basra kentinden yöneten Hasan b. Cennun (ö. 375/985) bile Fatımilere bağlılığını arz etti.

Kuzey Afrika seferinde Cevher'e, Sanhace kabilesinin reisi Ziri b. Menad yardım etti. Daha ince Ebu Yezid'e karşı Fatımilerin safında savaşmış olan Ziri, Fatımilerin davasını savunan ateşli bir İsmaili Şii olmuştu. Halife Kaim, hizmetlerinden ötürü Ziri'ye Orta Mağrip'te, Sanhace topraklarının batı sınırında bulunan Eşir kasabasını kurma ve tahkim etme izni vermişti. Böylece itibarlı bir yarı-özerk statü kazanmıştı; Sanhace kabilesinin yaşadığı geniş bir alanı Eşir'den yönetiyordu ve Zenate ve diğer düşmanlara karşı Fatımileri savunmaya her zaman hazırdı. Göreceğimiz gibi, daha sonra Muiz İfrikiye valiliğini Ziri'nin oğlu Bulukkin'e emanet etti ve o da orada Ziri hanedanını kurdu.[29]

---

[29] Ziri b. Menad, oğlu Bulukkin ve Ziriler konusunda bkz. İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 8, s. 140, 197-198, 203, 205-206, 220-221 ve cilt 9, s. 12; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 1, s. 286-287 ve cilt 2, s. 343-344; çev. de Slane, cilt 1, s. 267-268, 550; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 228 vd., 239 vd. ve cilt 2, s. 242-243, 293-294; İbn Khaldun, *Histoire*, cilt 2, s. 4 vd., 9 vd., 43 vd., 131, 149, 483-493 (aktaran al-Nuwayri), 532-533, 540, 542, 544, 548, 550 ve cilt 3, s. 211, 218, 233-234, 236, 256 vd., 262, 294; Fournel, *Berbères*, cilt 2, s. 205-206, 349 vd., 355-363; L. Golvin, *Le Magrib central à l'époque des Zirides* (Paris, 1957), s. 45-95; M. Yalaoui, "Sur une possible régence du prince Fatimide Abdallah b.Muizz en Ifriqiya au IVe/Xe siècle," *Cahiers de Tunisie*, 22 (1974), s. 7-22; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 269 vd.; H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Xe-XIIe siècles (Paris, 1962), 2 cilt, konuya ilişkin en kapsamlı inceleme; H. R. Idris, "Buluggin b. Ziri," *EI2*, cilt 1, s. 1309; G. Marçais, "Zirids," *EI*, cilt 4, s. 1229-1230; A. Tibi, "Zirids," *EI2*, cilt 11, s. 513-515.

İlk Fatımiler, Yemenli Araplardan İspanya'ya yerleşen ve 3./9. yüzyıl bitmeden Kuzey Afrika'ya göçen saygın Beni Hamdun ailesinin desteğini de aldılar. Ali b. Hamdun el-Endelusi, Sicilmase'den Rakkade'ye gelirken Abdullah el-Mehdi'ye eşlik etmiş ve daha sonra Fatımi Kaim adına Zab'ı yönetmişti. Başkenti olacak Mesile kentinin inşasını şahsen yönetmişti. İbn Haldun'a göre, Ali b. Hamdun 334/945-946'da Ebu Yezid'in oğluyla savaşırken öldürüldü. Yerine oğlu Cafer geçti ve o da Harici asilere karşı savaştı ve Halife Mansur zamanında Zab valisi kabul edildi. Cafer, sarayını kardeşi Yahya ile birlikte Mesile'de topladı; sayısız şaire ve bilgine hamilik yaptı. Cafer ve Yahya, Cevher'in Kuzey Afrika seferine de aktif bir biçimde katıldı.[30]

Bununla birlikte, Eşirli Ziriler ile Mesileli Beni Hamdun arasında sert bir çekişme vardı; her iki aile, Fatımi efendilerinin lütfunu kazanmak için şiddetli bir rekabet içindeydi. Bu yarışta Ziri b. Menad daha avantajlı bir konum elde etmeyi başarmıştı. Tahert ve bağlı bölgelerin ona verilmesiyle konumu daha da güçlenen Ziri, nüfuzunu Mesile civarına kadar genişletmişti. Bu tür aşağılanmaların bir sonucu olarak ve Zenate-Sanhace çekişmesinde kendisine daha önemli roller biçen Cafer b. Ali, 360/971'de Emevi II. Hakem'e (350-366/961-976) biat etti ve Zenatelilerin yardımıyla Fatımilere karşı asi faaliyetlere başladı. Aynı yıl, Fatımilere sadık kalmaya devam eden Ziri, bir Sanhace kuvvetinin başında asilere karşı harekete geçti ama savaşta öldürüldü ve kesik başı Yahya b. Ali tarafından Emevi sarayına götürüldü. Çok geçmeden, Sanhacelerin yeni emiri Bulukkin b. Ziri, Cafer'in komutası altında toplanan Zenate Berberilerini yenip, Mesile'yi ve Zab'ı ele geçirdi. Hazinesini ele geçirmek isteyen Zenateliler arasında kendini gü-

[30] Ali b. Hamdun ve oğulları konusunda bkz. al-Jawdhari, *Sira*, s. 75, 100-102, 123-124, 129-131, 140-141; çev. Canard, s. 109-110, 152-154, 187-188, 197-199, 216-217; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 8, s. 142, 206; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 1, s. 360; çev. de Slane, cilt 1, s. 326; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 2, s. 242-244, 249, 278, 280; İbn Khaldun, *Histoire*, cilt 2, s. 8, 11, 130, 151-152, 534, 542, 553-557 ve cilt 3, s. 234-235, 291; M. Canard, "Une famille de partisans, puis d'adversaires, des Fatimides en Afrique du Nord," *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident Musulman*: II, *Hommage à Georges Marçais* (Cezayir, 1957) içinde, s. 33-49; ayrıca daha fazla kaynaktan söz eden *L'expansion Arabo-Islamique* içinde, makale V; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 238 vd.

vende hissetmeyen Cafer b. Ali, Kurtuba'ya kaçmak zorunda kaldı. Yeni efendilerine değerli hizmetlerde bulundu ve 365/975-976'dan itibaren Orta Mağrip'in bir kısmını Emeviler adına yönetirken, aynı zamanda Beni İfren, Magrave, Miknase ve Zenatelilerin o bölgedeki diğer kollarının reisleri üzerinde otorite kurdu. Cafer sonunda, genç Emevi Halifesi II. Hişam'ın (366-399/976-1009) nüfuzlu kapıcısı (*hacib*) ve on yıllarda Endülüs'ün fiili yöneticisi olan Mansur Muhammed b. Ebi Amir'in (ö. 392/1002) emriyle öldürüldü. Yahya b. Ali de Kuzey Afrika'da Emevilere hizmet etti, ama daha sonra Mısır'da Fatımilerin hizmetine girdi ve Hakim döneminde orada öldü.

Bu arada Muiz Mağrip'in güvenliğini sağladıktan sonra Mısır'ın fethi –ilk iki İfrikiye halifesinin ulaşamadığı yaşamsal bir Fatımi hedef– için ayrıntılı hazırlıklar yapmaya başlamıştı. Hazırlıklar on yıl sürdü ve Muiz saldırıyı başlatmak için uygun anı bekliyordu. Fatımi rejiminin askeri tabanı, Fatımi ordulara Sicilyalıları, Rumları ve Berberi olmayan başka unsurları almanın yanı sıra, Kütame dışında başka Berberi kabileleri de kapsayacak şekilde genişletildi. Daha önemlisi Muiz, Doğuda yürütülecek büyük operasyonlar sırasında Mağrip'in savunulması konusunda Sanhacelilere güvenebilirdi. Aynı zamanda Mısır'da Ebu Cafer b. Nasır, Ebu İsa Abdülaziz b. Ahmed ve diğer dailerin yanı sıra, Fatımilerin davasını savunan ve İhşidileri zayıflatan çok sayıda ajanın faaliyetleriyle İsmaili davet yoğunlaştırıldı. İhşidi rejimin üst düzey kumandanlarını ve nüfuzlu kişilerini de kazanmaya çalıştılar, hatta bizzat Kafur'a bile yanaştılar.[31] Ne var ki, Mısırlı Müslümanlar aralarında yaşayan çok sayıda Aliiye saygı duymalarına rağmen, Şiilik özellikle kitle desteği kazanma bakımından hiçbir zaman Mısır'a kök salmamıştı.[32] Fatımiler döneminde İsmaili Şiilik devlet dini olduktan sonra bile Mısır'da bu durum devam etti. Mısır'a Fatımi seferinin güzergâhı özenle saptanırken, sefer için

---

31 Al-Maqrizi, *al-Khitat.*, cilt 2, s. 27; ayrıca *Ittiaz,* cilt 1, s. 102-103; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 4, s. 24, 30, 72-73.

32 Fatımi Mısır'da Şiilik konusunda bkz. al-Maqrizi, *al-Khitat.*, cilt 2, s. 331 vd.; Hasan, *Tarikh*, s. 117-122, 138 vd.; Hasan ve Sharaf, *al-Muizz*, s. 69-76; M. Kamil Hussein, "Shiism in Egypt before the Fatimids," A. A. A. Fyzee, ed., *Islamic Research Association Miscellany* (Bombay, 1949) içinde, s. 73-85.

gerekli para ve insan gücü de belirlendi. Muiz, Mağrip'teki parlak zaferleriyle Fatımi kumandanların en yeteneklisi olduğunu kanıtlayan Cevher'i seferin başına getirmekte tereddüt etmedi. Bu arada siyasal kargaşaya yol açan hanedan istikrarsızlığı, doğal afetler, ekonomik güçlükler ve kıtlık nedeniyle Mısır'ın iç durumu hızla kötüleşiyordu. Buna rağmen, el-İhşid'den sonra yirmi iki yıl boyunca Mısır'ı yöneten Kafur, Fatımilerin Mısır fethini engellemeyi başardı. Ama 357/968'de Kafur ölünce ve liderliğe el-İhşid'in zayıf torunu Ahmed b. Ali (357-358/968-969) geçince, iç kargaşa kısa sürede orduda ayaklanmalarla birlikte ağırlaşan bir kaosa dönüştü. İhşidi rejimin günleri artık sayılıydı. Kafur'un ölümünden sonra Fatımilere sığınan İbn Killis, bu durumu Muiz'e eksiksiz anlattı. Aslen Yahudi ve mali idareci olarak Kafur'un hizmetine girdikten sonra Müslüman olan ve muhtemelen Mısır'dayken Fatımilerce kazanılan İbn Killis, Muiz'i fethini hızlandırmaya teşvik etti. İbn Killis daha sonra Mısır'a giderken de Muiz'e eşlik etti ve Mısır'daki ilk Fatımi vezir oldu.

Rebiülevvel 358/Şubat 969'da Cevher Mısır seferi için, Muiz'in de katıldığı ayrıntılı bir uğurlama töreninden sonra Keyrevan'dan yola çıktı; Muiz, kumandanına verdiği önemin bir işareti olarak Cevher'e hilat giydirdi ve yol boyundaki bütün valilere, kumandanı selamlarken attan inmelerini emretti. Cize yakınlarında göstermelik bir direnişle karşılaşan Cevher dört ay sonra, Şaban 358/Temmuz 969'da İhşidi Mısır'ın başkenti Fustat'a girdi. Mısırlılara diplomatça ve yumuşak davranıp genel af ilan etti, halkın can ve mal güvenliğinin sağlanacağına dair güvence verdi. Cuma hutbesinden Abbasi Halifesi Muti'nin (334-363/946-974) adının çıkarılasını emretti, ama inanç özgürlüğü hoş görüldü ve Şii ibadet tarzlarına tedricen geçildi. Kuşkusuz, Mısır'da Şafii mezhebinden Sünnilerin ve Hıristiyan Kıptilerin çoğunlukta, Şiilerin azınlıkta olduğunun farkındaydı. Yine de ondan sonra Mısır İsmaili Şii bir hanedan tarafından yönetildi. Cevher büyük ordugahını Fustat'ın kuzeyine kurdu ve hemen orada yeni bir kent inşa etmeye koyuldu. İfrikiye'deki adaşı gibi başlangıçta Mansuriye denilen geleceğin Fatımi başkentinin adı daha sonra değiştirilip, el-Kahire el-Muizziyye, kısaca Kahire yapıldı. Kuzey Afrika'daki önceli gibi yeni kentin kuzey ve güney kapılarına da, sırasıysa Babü'l-Fütuh

ve Babü Züveyle adı verildi. Cevher, Fatımi halife-imam ve veliahdı için, bizzat Muiz'in kendisinin çizdiği plana uygun olarak geniş bir alanla birbirinden ayrılan iki kraliyet sarayının yerini de belirledi.[33] Fatımi ordusu ve devlet daireleri için özel binalar da inşa edildi. Kısa süre sonra, Cemaziyelevvel 359/Nisan 970'te Cevher, el-Ezher'in temelini attı. Bu ünlü caminin özgün yapısı iki yıl sonra tamamlandı. 378/988-989'da el-Ezher aynı zamanda bir üniversite oldu –dünyadaki ilk üniversite. Müslüman dünyada başlıca dinsel öğretim kurumu olarak kalmıştır. Fatımiler döneminde el-Ezher, derslerine sürekli katılan sayısız İsmaili âlim, fakih ve öğrenciyle İsmaili öğretilerin yayılmasında da can alıcı bir rol oynadı. Fatımi hanedanının düşüşünden sonra Sünni Eyyubilerin el-Ezher'e düşman olmasının nedeni de budur.

Fatımilerin Mısır'ı fethi, Mağrip'in ilk büyük şairi ve ateşli bir İsmaili olan Muhammed b. Hani el-Endelusi'nin şiirlerinde yüceltildi.[34] İbn Hani, yalnızca Müslüman dünyanın değil, bütün

---

[33] Kahire'nin eski yapıları konusunda Makrizi en önde gelen otoritedir. Bkz. Al-Maqrizi, *al-Khitat*., cilt 1, s. 361-364, 377 vd. ve cilt 2, s. 273-277; Fransızca çev., cilt 4, s. 42-49, 81 vd.; ayrıca bkz. P. Ravaisse, "Essai sur l'histoire et la topographie du Caire d'après Maqrizi," *Mémoires de la Mission Archéologique Française du Caire*, 1 (1886), s. 409-480 ve 3 (1889), s. 33-114; P. Casanova, "Histoire et description de la Citadelle du Caire," *Mémoires de la Mission Archéologique Française du Caire*, 6 (1897), s. 509-781; K. A. C. Creswell, "The Foundation of Cairo," *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University*, 1 (1933), s. 258-281; ayrıca Creswell, "The Founding of Cairo," *Colloque international sur l'histoire du Caire* (Kahire, 1972) içinde, s. 125-130; Ayman F. Sayyid, *La capitale de l'égypte jusqu' à l'époque Fatimide: al-Qahira et al-Fustat; essai de reconstitution topographique* (Stuttgart, 1998), özellikle s. 141-326, Fatımi Kahire ve anıtlarıyla ilgili en kapsamlı modern incelemedir; ayrıca Ayman F. Sayyid, "Le grand palais Fatimide au Caire," M. Barrucand, ed., *L'égypte Fatimide, son art et son histoire* (Paris, 1999) içinde, s. 117-125; ayrıca bkz. Halm, *Die Kalifen von Kairo*, s. 18-40.

[34] İbn Hani konusunda bkz. İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 4, s. 421-424; çev. de Slane, cilt 3, s. 123-127; A. Von Kremer, "Über den shiltischen Dichter Abu'l-Kasim Muhammad ibn Hani," *ZDMG*, 24 (1870), s. 481-494; Canard, "L'impérialisme," s. 176-185; Hasan, *Tarikh*, s. 439-443; Hasan ve Sharaf, *al-Muizz*, s. 225-230; A. Tamir, *Ibn Hani al-Andalusi Mutanabbi al-Maghrib* (Beyrut, 1961); M. Naji, *Ibn Hani al-Andalusi* (Beyrut, 1962); M. Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident au IVème/Xème siècle: Ibn Hani al-Andalusi* (Tunis, 1976); Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 37; Poonawala,

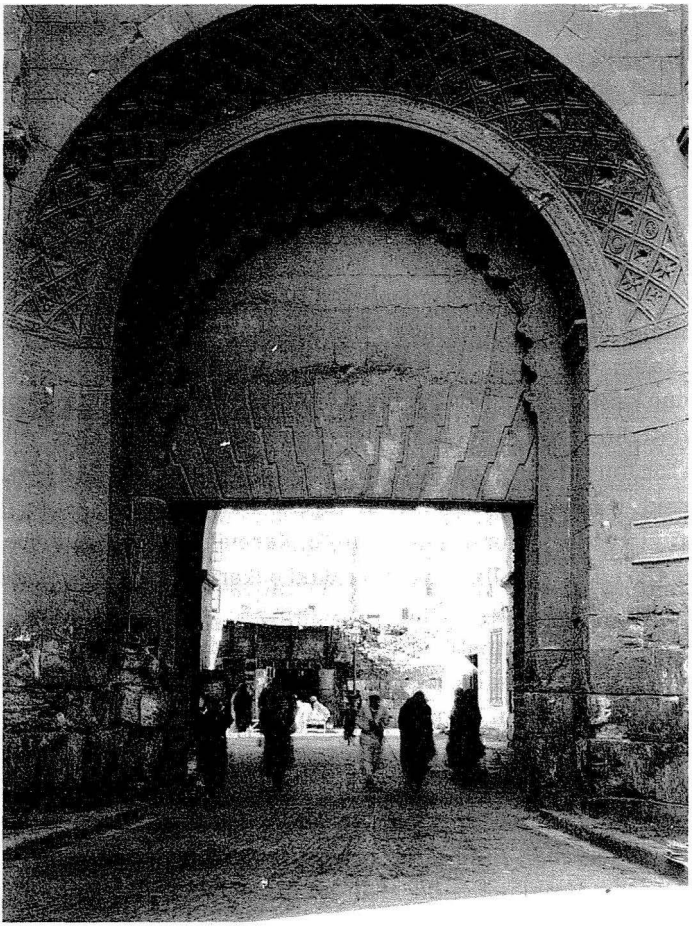
dünyanın Fatımi Muiz'e helal olduğunu birçok dizede ilan eder. İbn Hani, Sevilla'da (İşbiliye) doğdu ve şair olan babası, anlaşılan, Müslüman İspanya'daki İsmaili dailerden biriydi. Sonunda İbn Hani'nin Fatımi yanlısı faaliyetlerinden kuşkulanıldı ve Maliki bir Sünni olan Endülüs Emevi Halifesi III. Abdurrahman'ın zulmünden Mağrip'e kaçmak zorunda kaldı. Mesile'de Beni Hamdun Sarayında bir süre kaldıktan sonra 347/958'de Genç İbn Hani, Fatımilerin hizmetine girdi ve Muiz'in baş saray şairi ve methiyecisi oldu. Sünni Emevilerin ve Abbasilerin iddialarına karşı Fatımilerin iddialarını savunan İbn Hani, Muiz'in ve diğer Fatımi imamların meziyetlerini övüyor, soylu amaçlarını ilan ediyordu.[35] Bu yüzden, Kurtuba'dan Bağdat'a kadar yaygın bir biçimde okunan şiirleriyle Fatımi davasına değerli bir hizmette bulunuyordu. İbn Hani 362/973'te İfrikiye'den Mısır'a giderken, muhtemelen Emevi ya da Abbasi ajanları tarafından öldürüldü.

Cevher, Muiz gelene kadar dört yıl Mısır valisi olarak kaldı. Bu sürede kıtlık zorunun hafifletmeye öncelik verdi, Mısır'ın maliyesini iyileştirdi ve mevcut idareyi düzeltti. Tercihi, özellikle daha dönemli devlet görevleri için yerel Mısırlılardan çok Kütamelilerden ve diğer Mağriplilerden yararlanmaktı. Cevher, Fatımi yönetimini Mısır'ın ötesine, özellikle daha önce İhşidilerin egemenliğinde olan alanlara da yaymaya çalıştı. 359/969-970'te Mekke ve Medine, daha önce bu iki kutsal kentin emirlerine mali destek veren Fatımi halife Muiz'e kolayca boyun eğdi. Hicaz üzerindeki

---

Bio, s. 47-48; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 116-117; M. Arzanda, "Ibn Hani," *GIE*, cilt 5, s. 93-97; F. Dachraoui, "İbn Hani al-Andalusi," *EI2*, cilt 3, s. 785-786. İlk kez 1274/1858'de Bulak'ta basılan İbn Hani'nin *Divan*'ı, Beyrut'ta birçok kez yayımlanmıştır. Başlangıçta Oxford Üniversitesine doktora tezi olarak sulan eleştirel basımı: Zahid Ali, *Tabyin al-maani fi sharh diwan Ibn Hani al-Andalusi al-Maghribi* (Kahire, 1352/1933); ayrıca M. Yalaoui (Beyrut, 1995). İbn Hani'nin birkaç şirinin çevirisi: R. P. Dewhurst, "Abu Tammam and Ibn Hani," *JRAS* (1926), s. 629, 639-642 ve H. Massé, "Le poème d'Ibn Hani al-Andalusi sur la conquête de l'Egypte (969)," *Mélanges d'histoire et d'archéologie* içinde, s. 121-127; şiirlerinin daha eksiksiz bir İngilizce çevirisi, *The Diwan of Abu Qasim Muhammad ibn Hani al-Azdi al-Andalusi*, çev. A. Wormhoudt (Oskaloosa, IA, 1985) içinde.

35 İbn Hani, *Diwan*, ed. Zahid Ali, kasideler s. 42, 143, 183, 205, 335, 352, 365, 390, 429, 503, 540, 560, 593, 612, 649, 657, 728, 773.



1. Babü'l-Fütuh (Zaferler Kapısı), Kahire, kentin ayakta kalan Fatımi kapılarından biri.

Fatımi hâkimiyeti, arada bir kesintilerle birlikte, hanedanın çöküşüne kadar sürdü. O zamana kadar İhşidilerin yönetiminde olan ve kuzey bölgelerini Halep merkezli Hamdanilerin kontrol ettiği Suriye'de sağlam bir tutunma noktası kurmak Fatımiler için daha zordu. Suriye'de hızlı bir Fatımi zaferinin önündeki ana engel, Fatımilere düşmanlıkları Mısır'ın fethinden sonra açık bir savaşa dönüşen Bahreyn Karmatileriydi. Karmatiler İhşidilerle ve Ham-

danilerle dostane ilişkiler geliştirmişti; Fatımilere karşı Abbasilerle ve Büveyhilerle işbirliği yapmaya da hazırdılar.

O sırada Karmati devleti Ebu Tahir'in kardeşlerince ortak yönetilmekteydi. Ebu Tahir'in yönetici konumda ve ordunun kumandanı olmak isteyen en büyük oğlu Sabür (Şapur) 358/969'da amcalarına başkaldırdı, ama aynı yıl ele geçirilip idam edildi. Ebu Said el-Cennabi'nin iktidardaki oğulları da fazla yaşamadı. Ebu Mansur Ahmed 359/970'de muhtemelen zehirlendiği için öldü; iki yıl sonra da en büyük kardeşi Ebu'l-Kasım Said öldü. 361/972'ye gelindiğinde, Ebu Tahir'in kardeşlerinden yalnızca Ebu Yakub Yusuf kalmıştı. Ondan sonra Ebu Said'in torunları da yönetim konseyine kabul edildi. Ebu Yakub 366/977'de öldükten sonra Karmati devleti, Ebu Said'in toplu olarak *es-sadatü'r-rüesa* olarak bilinen altı torunu tarafından ortaklaşa yönetildi.[36] Bu arada Ebu Mansur Ahmed'in oğlu ve Ebu Tahir'in yeğeni olan Hasan el-Asam, Karmati kuvvetlerin komutanı olmuştu. Karmatilerin, Fatımilerle çatışmaları da dahil, Bahreyn dışındaki askeri seferlerine genellikle el-Asam komuta ediyordu.

357/968'de Karmati ordusunun başında bulunan el-Asam, Suriye'nin İhşidi valisi Hasan b. Ubeydullah b. Tuğc yendikten sonra Şam'ı almıştı. Karmatiler ardından Remle'yi yağmalamış ve Bahreyn'e dönmeden önce kentin sakinlerinden yüklü bir haraç almıştı. Fatımilerin Mısır'ı fethinden üç ay sonra el-Asam'ın amcazadelerinin komutasında Karmati bir kuvvet İhşidi Hasan'a tekrar saldırdı ve yendi. Bununla birlikte, Hasan Karmatilerle bir barış antlaşması imzalamayı başardı; bu antlaşmaya göre Karmatilere yıllık bir haraç ödeyecekti. Daha sonra, esas olarak hazinelerine akacak kaynakları çoğaltmakla ilgilendikleri için hiçbir zaman fethettikleri topraklarda kalmayan Karmatiler, küçük bir birlik geride bırakıp Bahreyn'e geri döndü. Kısa süre sonra, 359/970'in başında, Cafer b. Felah'ın komutasında Suriye'yi fethetmeye gönderilen büyük bir Fatımi ordusu, Remle yakınlarında Karmati ve İhşidi ortak kuvvetlerini yendi ve İhşidi Hasan esir alındı.

Fatımilerin Suriye'yi fethi, İhşidilerin Bahreyn Karmatilerine ödediği haracın kaybı anlamına geliyordu ve bu kayıp, ertesi yıl Karmatilerin Suriye'yi istila etmelerinin ana nedeni olarak gös-

[36] Bkz. İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 8, s. 228.

terilir. 360/971'de el-Asam, Büveyhi İzzüddevle Bahtiyar ve Hamdani Ebu Tağlib'in yardımıyla, Fatımileri yenilgiye uğratıp çarpışmada Cafer b. Felah'ı öldürdükten sonra Şam'ı ve Remle'yi ele geçirdi. Bu arada Abbasilerle birleşen el-Asam bu topraklarda Abbasi halifesinin egemenliğini ilan etti ve camilerde Fatımi Muiz'e lanet okuttu. Bu zaferlerden cesaret alan el-Asam, Fatımi Mısır'a yürüdü ve Kahire'nin kapılarına kadar ilerledi ama bazı müttefiklerin kendisini terk etmesi, Cevher'in direnişi ve Bahreyn'deki iç sorunlar nedeniyle, Rebiülevvel 361/Aralık 971'de Ahsa'ya çekilmek zorunda kaldı; yine de Şam Karmatilerin elinde kaldı.

Bu arada Muiz, Fatımi devletinin merkezini İfrikiye'den Mısır'a taşıma hazırlıklarını tamamlamıştı. Şevval 361/Ağustos 972'de tarihsel yolculuğuna çıkmadan önce Muiz, Bulukkin b. Ziri'yi İfrikiye valisi olarak atayıp, Ebu'l-Fütuh Yusuf onursal unvanını verdi. Bu, babasını izinden giderek Kuzey Afrika'da sayısız düşmana karşı Fatımileri sadakatle savunan Sanhace emirinin hak ettiği bir ödüldü. Bulukkin'e, aslında Kelbi Sicilya ve Kütame Berberilerinin denetimine verilen Trablus hariç, Batıdaki bütün Fatımi topraklarının valiliği verildi. Bulukkin Eşir'den Keyrevan'a taşındı ve orada Ziri hanedanını (361-543/972-1148) kurdu. Muiz Ramazan 362/Haziran 973'te dört oğlunun ve akrabalarının, aralarında Kadı Numan da olmak üzere, pek çok İsmaili eşraf ve dainin, çok sayıda Kütamelinin eşliğinde Kahire'ye girdi. Hazinesini ve atalarının tabutlarını da beraberinde getirdi. Bu göç, Fatımi hanedanının Kuzey Afrika evresinin sona erdiğinin işaretiydi.

372/982'den kısa süre sonra yazan Ahu Muhsin, Muiz'in Kahire'ye geldikten sonra Hasan el-Asam'a gönderdiği bir tehdit mektubunun metnini korumuştu; mektup, el-Asam'ı, ceddinin itikadından sapmakla suçluyordu.[37] Madelung'un açıkladığı gibi,[38]

---

[37] Bu mektubun en tam metni, al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1 içinde, s. 189-202; ayrıca Hasan ve Sharaf, *al-Muizz* içinde s. 301-307; ayrıca *Akhbar al-Qaramita* içinde, s. 367-383 ve al-Wali, *al-Qaramita* içinde, s. 289-300. Daha kısa versiyonlar: İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 149-156 ve al-Nuwayri, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 307-311; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 227- 238. Sabit b. Sinan da Hicri 363 yılının olayları başlığı altında bu mektuptan söz eder, bkz. Lewis, *Origins*, s. 81-82.

[38] Madelung, "Fatimiden," s. 68-69, 85-88; İngilizce çev., s. 42-43, 52-54; ayrıca "Imamat," s. 101.

Muiz zekice ama boşu boşuna, Ebu Said ve Ebu Tahir'in Fatımilerin sadık destekçileri olduğuna el-Asam'ı inandırmaya çalıştı. El-Asam bu mektubu ifşa etti, Fatımileri suçladı ve 363/974'te ikinci kez Mısır'a saldırdı. Kahire'yi kuşattı, ama Filistinli Cerrahilere komuta eden müttefiki Hasan b. Cerrah'ın ihanetine uğradı, Fatımilere yenildi ve Bahreyn'e çekildi. Daha sonra Fatımiler Şam'ı işgal etti ve Muiz, daha önce İhşidilerin kendilerine ödediği haracı isteyen ve alan Karmatilerle bir barış antlaşması imzaladı.[39] Ne var ki, kısa süre sonra, 364/975'te, Bağdat'ta eski bir Büveyhi subay, Türk Alptegin, Şam'ı ele geçirdi. Muiz, Şam'da Abbasi egemenliğini ilan eden Alptegin'i defetmeye hazırlanırken öldü.

Muiz'in Mısır'daki egemenliği iki yıldan biraz fazla sürdü. Kahire'ye geldikten kısa süre sonra Cevher'i azletti ve Mısır'ın mali sistemini yeniden düzenleme işini kurnaz İbn Killis'e verdi. Halife'nin kendisi Mısır'da esas olarak Karmati belasını defetmekle ilgilendi. Hanedanının gücünü ve servetini, Fatımi devletinin topraklarını hatırı sayılır ölçüde büyüten Muiz-Lidinillah, Rebiülahir 365/Aralık 975'te, yirmi iki yıl imamlık ve halifelik yaptıktan sonra kırk dört yaşında öldü. Fatımi Sarayının yakınında, seleflerinin, haleflerinin ve Fatımi ailesinin diğer üyelerinin gömülü olduğu türbeye gömüldü.

Muiz'in Dinsel Politikası

Fatımi devletinin Kuzey Afrika'daki tebaası, çok büyük ölçüde Maliki Sünnilerden ve Haricilerden oluşmaktaydı. Bu gerçeklik, bir süre Maliki fakihleri devlet yönetiminde etkili konumlardan dış-

[39] El-Asam ve Muiz döneminde Karmatiler ile Fatımiler arasındaki düşmanlıklar konusunda, Muiz'in halifeliğiyle bağlantılı anılan kaynaklara ek olarak bkz. İbn al-Qalanisi, *Dhayl tarikh Dimashq*, ed. Henry F. Amedroz (Leiden, 1908), s. 1-11; Sabit b. Sinan'dan, Nüveyri'den ve Makrizi'nin *el-Mükafat*'ından ilgili parçalar, *Akhbar al-Qaramita* içinde s. 57 vd., 68, 73-74, 315-321, 393, 402 vd.; al-Nuwayri, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 304 vd.; çev. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 219 vd.; de Goeje, *Mémoire*, s. 180-192; Madelung, "Fatimiden," s. 54-58, 63-65, 73-74; İngilizce çev., s. 34-36, 39-40, 45-46; Hasan, *Tarikh*, s. 394 vd.; Hasan ve Sharaf, *al-Muizz*, s. 106-127; M. J. Surur, *al-Nufudh al-Fatimi fi bilad al-Sham wa'l-Iraq* (3. bs., Kahire, 1964), s. 10-38; ayrıca *Siyasat*, s. 111-134; Canard, *Histoire*, s. 632 vd., 677 vd; ayrıca Canard, "al-Hasan al-Asam," *EI2*, cilt 3, s. 246.

lamaya çalışmalarına rağmen, İsmaili öğretileri bütün İfrikiye'ye yaymayı erken Fatımiler için oldukça zorlaştırdı.[40] Dahası, ilk üç Fatımi halife egemenliklerini kurmakla ve pekiştirmekle meşgul olurken, kendi toprakları dışında İsmaili davet faaliyetleriyle hakkıyla ilgilenemezdi. Aslında Muiz, hanedanın özel davet hedeflerini benimseyen ilk üyesiydi. Özellikle, kısmen muhalif Karmatilerin desteğini kazanma ve İsmaili hareketin ideolojik birliğini yeniden sağlama amacıyla, Fatımi toprakların dışında davet faaliyetlerini yoğunlaştırmaya ciddi bir biçimde çabaladı. Görünüşe bakılırsa yalnızca Abbasi topraklarını fethetme çabasında muhalif Karmatilerden yararlanma arzusuyla değil, Karmati düşüncelerin doğudaki taraftarları, Fatımi toprakların dışında yaşayan sadık İsmaililer üzerindeki tehlikeli etkisinden endişe ettiği için de harekete geçti. Neredeyse yalnızca Fatımi yönetimini pekiştirmekle meşgul olan seleflerinin aksine Muiz, öğretiyle ilgili konularla da ilgilendi. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Sind'den ve diğer uzak Fatımi İsmaili cemaatlerden gelen heyetleri kabul edip onlarla öğretiyle ilgili önemli konuları tartıştı, teolojik kuşkularını ve yanlışlarını gidermeye özellikle dikkat etti. Şimdi İsmaili kaynaklara ulaşılınca, Muiz'in İsmaili öğretileri gözden geçirip düzelttiği ve muhalif İsmaililerin bazı inançlarına da yer verdiği ortaya çıktı. Muiz'in reformu, ilk İsmaililerin çoğunluğunun savunduğu imamet öğretisine kısmi bir geri dönüşü içermekteydi.[41] Bu reform o zamanın en önde gelen İsmaili âlimlerinden Kadı Numan ve Cafer b. Mansurü'l-Yemen'in eserlerinde ve bizzat Fatımi halife-imama atfedilen bazı yazılarda ifade buldu.

Belirtildiği gibi, Abdullah el-Mehdi İsmailiyyenin imamlığının kendisine ve atalarına ait olduğunu açıkça iddia ederek Muhammed b. İsmail'in imametini inkâr etmişti. Abdullah'ın öne sürdüğü imamette süreklilik, din tarihinin altıncı döneminde, Hazreti Muhammed devrinde açıkça yediden fazla imama imkân veren

---

40 İlgili konular ve politikalar için bkz. W. Madelung, "The Religious Policy of the Fatimids toward their Sunni Subjects in the Maghrib," Barrucand, ed., *L'égypte Fatimide* içinde, s. 97-104 ve "A Treatise on the Imamate of the Fatimid Caliph al-Mansur Bi-llah," Robinson, ed., *Texts, Documents* içinde, s. 69-77.

41 Muiz'in fıkıh reformuna ilişkin bir değerlendirme için bkz. Madelung, "Imamat," s. 86-101.

Kadı Numan tarafından kanıtlarla desteklendi.[42] Ama daha sonra, muhtemelen ölmeden kısa süre önce yazılan bir incelemede Kadı Numan, Fatımi öğretinin farklı bir tablosunu, Numan'ın yazılarını kılı kırk yararak okuduğu anlaşılan Muiz'in inanç reformunu da içine alan bir tablo sundu. Bu inceleme, Doğudaki İsmaili cemaatlerden birinin gönderdiği bir elçinin bilgili Kadıya sorduğu sorulara yanıt olarak hazırlanmış gibi görünüyor. Sorular ve Numan'ın verdiği yanıtlar, esas olarak Kaim ve tezahürleriyle ilgilidir. Bu eserde Numan, Kaim'le ilgili o zamana kadar ifade edilen Şii görüşleri gözden geçirdikten sonra,[43] Kaim'in esasında üç derecesi (*had*, çoğulu *hudud*) olduğunu açıklar: cismani dünyadaki derece, ruhani dünyada kıyam derecesi ve hesap (mahşer günü) derecesi. Daha özel olarak, Kaim'in iki cismani derecesinden söz eder: yani *natık* (konuşan-peygamber) derecesi ve *Hulefa-i Raşidin* (doğru yolda olan halifeler) derecesi.

Numan'a göre, Kaim ilk önce tarihin altıncı devrinin sonunda, İslam devrinin yedinci imamı olarak ortaya çıktı. Böylece Muhammed b. İsmail'in şahsında, yeni bir şeriat ilan etmeyen yedinci natık olarak ilk cismani derecesine ulaşmıştı. Ne var ki, Kaim tam *setr* (gizlilik) döneminde ortaya çıktığı için, şer'i kanunların iç anlamının tefsirinden oluşan vahyi de gizli kalmıştı.[44] Kaim'in kendine vekil (*halife*) atamasının nedeni budur; bu halifelerde, ikinci cismani derecesine ulaşmıştır. Muhammed b. İsmail'in kendisi geri gelmeyeceği için Kaim bu halifeler aracılığıyla şeriatın iç anlamını açığa vuracak ve kendisine bildirilen işleri yerine getirecekti. Başlangıçta halifeler de gizliydi, ama Abdullah el-Mehdi'yle başlamak üzere, zuhur döneminde (*devrü'l-keşf*) ortaya çıktılar ve cismani dünyanın sonuna kadar yönetmeye devam edecekler; son halife de Kaim'in hücceti olacaktır. Ondan sonra Kaim yeni bir dereceye ulaşıp, yıldızların ruhani dünyası devrinde ortaya çıkacak, insanoğlu hakkında hüküm verecek ve ardından yükselip evrensel

[42] Örneğin bkz. al-Numan, *Asas al-tawil*, s. 316-317, 333, 337-338, 351 ve *Tawil al-da'aim*, ed. Muhammad Hasan al-Azami (Kahire, 1967-1972), cilt 1, s. 235, 269 ve cilt 3, s. 109, 130, 222-223. Ayrıca bkz. Madelung, "Imamat," s. 84-85.

[43] Al-Numan, *al-Risala al-mudhhiba*, Tamir, ed., *Khams rasail Ismailiyya* içinde, s. 45 vd.

[44] *A.g.e.*, s. 70-71.

ruhla birleşecektir.[45] Bu sistemin bir iç uyumsuzluğu vardı. Numan bir yanda, Kuran'ın ve şeriatın belirttiği hiçbir farzdan Kıyamet Gününe kadar vazgeçilmeyeceğini, yani Hazreti Muhammed ve İslam devrinin Kıyamete kadar devam edeceğini vurgulamaya büyük özen gösterir. Diğer yanda, Numan'a göre Kaim, Muhammed b. İsmail'in şahsında ve daha sonra onun halifesi Fatımilerde ortaya çıktığı için, yedinci devir, Kaim-Mehdi'nin eskatolojik dönemi başlamıştı. Fatımiler, İslam şeriatı da dahil olmak üzere daha önceki bütün şeriatların gizli anlamını açıklayarak Kaim'in misyonunu tebliğ edecekti.

Bizzat Muiz'e atfedilen yazılarda da, Suriyeli İsmaililerin ona atfettiği *el-Münacat*'ta,[46] *Ediyetü'l-eyyami's-seba*'da[47] ve başka yerlerde[48] benzer düşünceler bulunur. Muiz de yedi natık-peygamber devrine işaret eder ve çoğunlukla *el-kaim-bilhak en-natık-bilsıdk* denilen Kaim'den yedinci natık ve Muhammed devrinin yedinci imamı olarak söz eder. Muhammed b. İsmail'in adından söz etmez ama Muhammed devrimin altıncı imamı olarak İsmail b. Cafer'e işaret eder ve Kaim'i, Ali b. Ebu Talip'ten sonra sekizinci vâris ve yedinci imam sayar. O yüzden Kaim derken Muhammed b. İsmail'i kastettiği açıktır. Muiz'e ve Numan'a göre, Kaim yeni bir şeriat ilan etmez, yalnızca daha önceki şeriatların iç anlamını ifşa eder. Muiz doğru davranan ve Kaim'in öğretisini ve amelini temsil

---

45 *A.g.e.*, s. 66, 74 vd., 79.

46 *el-Münajat*'tan bazı parçalar: Guyard, "Fragments," *Notices et Extraits*, metin s. 224-229, çeviri s. 344-358; ayrıca bkz. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929), s. 215-217.

47 Muiz'in *Münacat*'ıyla özdeş olması muhtemel *Ediyetü'l-eyyami's-seba*'dan parçalar için bkz. Zahid Ali, *Hamare*, s. 90 vd.; ayrıca *Tarikh* içinde, cilt 2, s. 254 vd. Muiz'e atfetilen *Ediyetü'l-eyyami's-seba*'nın tam metni yakın zamanda İsmail K. Poonawala tarafından düzenlenip yayımlandı (Beyrut, 2006).

48 Bkz. al-Muizz (varsayılan yazar), *Tawil al-sharia*, aktaran Zahid Ali, *Hamare*, s. 134 vd. ve al-Daylami, *Bayan* içinde, s. 43, 46; ayrıca bkz. Idris, *Zahr al-maani*, Ivanow, *Rise* içinde, metin s. 56-69, çeviri s. 244-248; ed. Ghalib, s. 207-221; G. Troupeau, "Un traité christologique attribué au calife Fatimide al-Muizz," *Annales Islamologiques*, 15 (1979), s. 11-24. Muiz'in yazıları konusunda bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 31; Sezgin, *Geschichte*, cilt 1, s. 574; Poonawala, *Bio*, s. 68-70; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 132-133.

eden halifelerden de (*hulefa*) söz eder. Şeriatın iç anlamını açıklayan zamanın imamı dışında bir Kaim ve Sahibüzzaman olmadığını da ekler.[49] Başka bir deyişle Muiz, Muhammed b. İsmail'in Kaim olarak cismani geri dönüşünü kabul etmez; çünkü onun vekili olarak Fatımiler, onun işlevlerini eksiksiz üstlenmiştir.

Muiz'in öğretileri, Cafer b. Mansurü'l-Yemen'in en son eserlerine de yansır. Muiz'in son yıllarında tamamlanan *eş-Şevahid ve'l-beyan* ve *Tevilü'z-zekat* adlı eserlerinde (ikisi de hâlâ elyazması biçimindedir)[50] Cafer, yedi natık devrini tartışır; yedinci devir Kaim Muhammed b. İsmail ve halifelerinin devridir. İlginçtir; Cafer, olağan natıklardan farklı olarak, bütün şeriatların açıklayıcısı Kaim'e ve yardımcılarına büyük önem verir. Ünlü Yemenli dai İbn Havşeb Mansurü'l-Yemen'in oğlu olan Cafer'in yaşamı hakkında çak az şey biliniyor. İbn Havşeb öldükten sonra Abdullah el-Mehdi, Yemen'deki İsmaili mücadelenin başına Abdullah b. Abbas eş-Şaviri'yi atayınca, kardeşleri arasında yalnızca Cafer Fatımilere sadık kaldı. Babasının yerine geçmesi beklenen büyük kardeşi Hasan (ya da Ebu'l-Hasan) davetten ayrıldı ve dai Şaviri'yi öldürttü. Cafer bu koşullar altında bir Fatımi taraftarı olarak Kuzey Afrika'ya göçtü ve ikinci Fatımi halife el-Kaim'in Mehdiye'deki sarayına girdi. 335/947'de Mansur döneminde Ebu Yezid'e karşı savaştı. Cafer birçok şiirinde, Harici asilere karşı Fatımi zaferlerini övdü.[51] Daha sonra edebi açıdan öne çıktı; onu el üstünde tutan ve mali olarak da desteklediği söylenen Muiz döneminde, İsmaili tevilin önde gelen savunucularından biri oldu.[52] İfrikiye'de Cafer herhangi bir resmi görev üstlenmedi ve bütün zamanını yazmaya verdi; ama İdris, Muiz döneminde davet içinde çağdaşı Kadı Numan'dan bile üstün bir seviyeye çıktığını anlatır. Cafer b.

---

49 *Tawil al-sharia*, Zahid Ali, *Hamare* içinde, s. 135.

50 Bu eserlerden alıntılar için bkz. Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 257 vd.; Madelung, "Imamat," s. 95 vd.; H. Corbin, "Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose Ismaélienne," *EJ*, 23 (1954), s. 193 vd.; ayrıca *Temps cyclique* içinde, s. 116 vd.; İngilizce çeviri, "Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis," *Papers from the Eranos Yearbooks*: Cilt 5, *Man and Transformation* (Princeton, 1964), s. 113 vd.; ayrıca Corbin, *Cyclical Time*, s. 103 vd.

51 Aktaran Idris, *Uyun*, cilt 5, s. 206, 274-276, 319-320, 329-330; ayrıca Stern, *Studies* içinde, s. 148-152.

52 Al-Jawdhari, *Sira*, s. 126-127; çev. Canard, s. 193-194.

Mansurü'l-Yemen 346/957'den sonra bilinmeyen bir tarihte öldü.[53]

Özetle yaptığı reformla Muiz, Abdullah el-Mehdi'nin mektubunda Fatımilerin atası olarak adını verdiği Abdullah b. Cafer'in imameti yerine, şeceresini dayandırdığı İsmail b. Cafer ve oğlu Muhammed'in imametini onayladı. Kaim ve son devrin natığı mertebesini de, İslam devrinin yedinci imamı olarak Muhammed b. İsmail'e verdi –ama Fatımilerden önceki İsmaililerin savunduğuna kıyasla farklı bir yorumla birlikte. Kaim Muhammed b. İsmail tam sert zamanında zuhur ettiği için, onun işlevlerini onun soyundan gelen vekilleri ya da halifeleri, Fatımi İsmaili imamlar üstlenecekti. Muiz, Yeni-Platonculuğun, daha özel olarak Yeni-Platonculaştırılmış İsmaili kozmolojinin Fatımi İsmaili düşünceye sokulmasına da izin verdi. Bunun bir sonucu olarak bu kozmolojinin muhalif İsmaililer arasında sayılan erken temsilcilerinin bazı eserleri, Fatımi dailer ve yazarlar tarafından da incelendi.

Muiz'in Doğulu Karmatilerin biatını alma çabaları kısmen başarılı oldu. Muiz tahta çıktıktan sonra yazdığı eserlerde Fatımilerin imamlığını onaylayan dai Sicistani'yi kazandı. Sonuç olarak Horasan, Sistan ve Mekran'ın muhalif İsmailileri büyük ölçüde Fatımi davasını destekler duruma geldi. Muiz Kuzey Hindistan'da, Sind'de Fatımi bir köprübaşı kurmayı da başardı. Daha önce de belirtildiği gibi, 347/958 yılı civarında, yerel hükümdarı İsmaili yapan Fatımi bir dainin çabalarıyla Sind'de, oradaki İsmaililer için bir *darü'l-hicre* işlevi gören Multan merkezli Fatımi bir devlet kuruldu. Ama söz konusu dai muhalif Karmati eğilimler de gösterdi ve Muiz onu azletmeyi düşünürken, kazayla attan düşerek öldü. Onun yerine 354/965 civarında, Fatımilere tamamen sadık dai Helem (ya da Celem) b. Şeyban geçti. Multan'da Muiz'in hükümran-

---

[53] Cafer b. Mansurü'l-Yemen'in yaşamı ve eserleri konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. Idris, *Uyun*, cilt 6, s. 49 vd.; Ibn Malik al-Hammadi al-Yamani, *Kashf Asrar al-Batiniyya*, s. 40; al-Hamdani, "Some Unknown Ismaili Authors," s. 370-371; Hasan *Tarikh*, s. 483-488; Hasan ve Sharaf, *al-Muizz*, s. 268-272; Madelung, "Imamat,"s. 94-95; Stern, *Studies*, s. 146-147; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 21-22; Sezgin, *Geschichte*, cilt 1, s. 578-579; Poonawala, *Bio*, s. 70-75; H. Halm, "Zur Datierung des ismailitischen 'Buches der ZwischenEIten und der zehn Konjunktionen' (*Kitab al-fatarat wa'lqir anat al-asara*)," *Die Welt des Orients*, 8 (1975), s. 91-107; ayrıca "Djafar b. Mansur al-Yaman," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 236-237.

lığı açıkça ilan edildi; hutbe Abbasi rakipleri yerine Fatımi halifeler adına okundu. Bu İsmaili devlet, Sultan Gazneli Mahmud'un Multan'ı istila edip son İsmaili hükümdarı Ebu'l-Fütuh Davud b. Nasır'ı haraca bağladığı 396/1005-1006'ya kadar varlığını sürdürdü. Birkaç yıl sonra, 401/1010-1011'de Multan Gaznelilerin topraklarına bağlandı, Ebu'l-Fütuh esir alındı, Multan'ın ve civar alanların İsmailileri acımasızca katledildi.[54] Sind'de, Mensure merkezli Hebbari hanedanına mensup başka bir yerel hükümdar, Hicri 401 civarında Fatımi İsmaili oldu ve anlaşılan, İsmaililiği kendi devletini resmi dini yaptı. Kısa süre sonra, muhtemelen Hafif adlı bu İsmaili hükümdar da, 416/1025'te Mensure'yi istila eden Gazneli Mahmud tarafından devrildi.[55] Bu aksiliklere ve Sünni Gaznelilerin devam eden düşmanlığına rağmen Fatımi İsmaililik Sind'de varlığını sürdürdü ve 443/1051'de Gaznelilere başkaldıran ve neredeyse üç yüzyıl boyunca Tatta'dan yönetilen bağımsız bir devlet kuran Sumraların inancı oldu.[56] Bununla birlikte, Fatımiler Abdan'ın itibarını iade etmeye çalışıp eserlerinin okunmasına izin verirken, Karmatilik İran'ın bazı bölgelerinde, özellikle Deylem ile Azerbaycan'da ve Güney Irak'ta varlığını sürdürürdü. Daha önemlisi Muiz, Doğu Arabistan Karmatileri konusunda başarısız oldu; işbirliği yapmalarını sağlasaydı, Bağdat'ı fethedip Abbasilerin yerini alma hedefini gerçekleştirebilirdi.

---

[54] Fatımilere bağlı Mültan devleti konusunda, daha önce anılan kaynaklara ek olarak bkz. İbn Hawqal, *Surat al-ard.*, s. 321 vd.; çev. Kramers ve Wiet, cilt 2, s. 314 vd.; al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 277; çev. Halkin, s. 130; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9, s. 64; Rashid al-Din, *Jamial-tawarikh: tawarikh-i Diyalama va al-i Buya va al-i Saman*, ed. Ahmed Ateş (Ankara, 1957), s. 146-148; M. Nazım, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna* (Cambridge, 1931), s. 96-99; Andrey E. Bertel, *Nasir-i Khosrov i ismailizm* (Moskova, 1959), s. 85 vd.; Farsça çev., *Nasir-i Khusraw va Ismailiyan*, çev. Yahya Ariyanpur (Tahran, 1346/1967), s. 91 vd.; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids* (Edinburgh, 1963), s. 52-53, 76, 199-200, 235; M. Habib, *Sultan Mahmud of Ghaznin* (2. bs., Delhi, 1967), s. 6-8, 25 vd., 34, 71, 90-91; A. Hamdani, "The Fatimid-Abbasid Conflict in India," *Islamic Culture*, 41 (1967), s. 185-191.

[55] İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9, s. 119; Nazim, *Mahmud of Ghazna*, s. 120; Hamdani, *Ismaili Dawa*, s. 6-8.

[56] Bkz. Mir Muhammad Masum Nami, *Tarikh-i Sind*, ed. U. M. Daudpota (Poona, 1938), s. 60, 148, 270-271 ve Hamdani, *Ismaili Dawa*, s. 8 vd.

Kadı Numan ve İsmaili Fıkıh

Fatımi devleti kurulduktan sonra Sünni polemikçiler İsmaili karşıtı kampanyalarını yoğunlaştırıp, İsmaililer şeriatın gizli, gerçek anlamına ulaşmanın yolunu buldukları için şeriata uymadıklarını iddia ettiler. Ama işin gerçeği şu ki, Fatımiler başından itibaren hukuki konularla yakından ilgilendiler. Aslında Fatımi dönemini İsmaili literatürü *zahir* ile *bâtınn* ayrılmazlığını, şeriatın emir ve yasaklarını, bunların manevi önemini sürekli vurgular. Her neyse, ilk Fatımiler, ayrı bir İsmaili fıkıh mezhebi olmadığı için köklü bir pratik sorunla karşı karşıya kaldılar. Daha önce, normal koşullarda takiye yapan ve devrimci bir harekete mensup olan İsmaililer, yaşadıkları ülkenin hukukuna uyuyorlardı. İsmaili hukuku bir sisteme bağlama süreci, Şii hukuk ilkelerinin uygulandığı Abdullah el-Mehdi zamanında zaten başlamıştı. Örneğin Fatımi devletinin ilk baş kadısı (*kadi'l-kuzat*) Eflah b. Harun el-Melusi'nin, fıkıh üzerine birkaç risale hazırladığı bildirilir. Ayrıca Fatımiler döneminde başından itibaren baş kadı, baş dai (*dai'd-duat*) olarak davetin işlerinden de sorumlu tutulurdu. Böylece hukukun lafzını açıklama ve uygulama ile iç anlamını yorumlama sorumlulukları, zamanın İsmaili imamının genel gözetimi altında aynı kişide birleştirildi.

İsmaili hukukun neşri, genellikle Kadı Numan olarak işaret edilen Kadı Ebu Hanife en-Numan b. Muhammed b. Mansur b. Ahmed b. Hayyun et-Temimi el-Mağribi'nin çabalarının sonucuydu.[57]

[57] Kadı Numan'ın yaşamı, eserleri ve ailesi konusunda bkz. Idris, *Uyun*, cilt 5, s. 331 vd., 346-347 ve cilt 6, s. 38-50, 185, 192, 195, 200, 215-216, 232, 276, 280, 311, 315, 322; al-Majdu, *Fihrist*, s. 18-37, 50-53, 65-72, 82, 96-97, 111-112, 134, 135-136, 187; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 5, s. 415-423; çev. de Slane, cilt 3, s. 565-574; Ahmad b. Abd al-Rahman b. Burd, *Dhayl* to al-Kindi's *Kitab al-wulat*, ed. Guest, s. 494 vd.; İbn Hajar al-Asqalani, *Raf al-isr*, al-Kindi, *Kitab al-wulat* içinde, ed. Guest, s. 586-587, 589-603, 613; ayrıca İngilizce çeviri, Richard J. H. Gottheil, "A Distinguished Family of Fatimide Cadis (al-Numan) in the Tenth Century," *JAOS*, 27 (1906) içinde, s. 217-296; Hasan, *Tarikh*, s. 474-483; Hasan ve Sharaf, *al-Muizz*, s. 258-268; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 109-111; Husayn, *Fi adab*, s. 42-54; Brockelmann, *Geschichte*, 1. bs., cilt 1, s. 187-188; 2. bs., cilt 1, s. 201; EK, cilt 1, s. 324-325; Ivanow, *Guide*, s. 37-40; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 32-37; Sezgin, *Geschichte*, cilt 1, s. 575-578. Asaf Fyzee, Numan'ın yaşamının incelenmesine önayak olan modern İsmaili bilim insanıydı, özellikle bkz. "Qadi an-Numan, the Fatimid Jurist and

Tüm zamanların en büyük İsmaili fakihi olması mukadder olan Kadı Numan, Keyrevan'da Maliki Sünni bir ailenin çocuğuydu. Kadı Numan'ın dinsel geçmişi epeyce tartışmalıdır, ama babasının 311/923 yılından önce İsmaililiği benimsediği ve Numan'ın da gençliğinde, Maliki bir fakih olarak yetiştirildikten sonra İsmaili olduğu kesin gibi görünüyor. Bazı İmami Şii otoriteler Numan'ın kendi dindaşları olduğunu yüzyıllarca savunmuş olmasına rağmen, Kaşi, Necaşi ve Tusi gibi biyografik kaynakça yazarları ondan hiç söz etmez. İbn Şehraşub (ö. 588/1192) Numan'dan ve bazı eserlerinden söz eden en eski Oniki İmamcı Şiii otoritedir, ama İmami olmadığını açıkça belirtir.[58] Bu belirtme, bazı İmami (Oniki İmamcı) çevrelerin o sırada Numan'ı kendilerinden biri saydığını ima eder. İran'dan Hindistan'a göçen ve orada Babürlü İmparatoru Cihangir'in emriyle 1019/1610'da idam edilen ünlü Oniki İmamcı fakih Nurullah eş-Şüşteri, İbn Hallikan'dan alıntı yaparak Numan'ın başlangıçta Maliki bir Sünni, daha sonra İmami olduğunu ifade eden muhtemelen ilk İmami âlimdi.[59] Şüşteri'nin bu görüşünü, Hür el-Amili (ö. 1104/1693), Muhammed Bakır el-Meclisi (ö. 1110/1699), daha çok Seyyidü't-Taife olarak bilinen Bahrü'l-Ulum (ö. 1212/1797) ve Mirza Hüseyin en-Nuri (ö. 1320/1902) gibi diğer İmami ilahiyatçılar da sürdürdü.[60] Değerli bir Şii eserler

---

Author," *JRAS* (1934), s. 1-32; "Ismaili Law and its Founder," *Islamic Culture*, 9 (1935), s. 107-112; "Qadi an-Numan," *Great Ismaili Heroes* içinde, s. 18-20; "al-Numan," *EI*, cilt 3, s. 953-954. Daha yakın zamanda Ismail K. Poonawala değerli kimi sonuçlar çıkardı: "Al-Qadi al-Numan's Works and the Sources," *BSOAS*, 36 (1973), s. 109-115; "A Reconsideration of al-Qadi al-Numan's *Madhhab*," *BSOAS*, 37 (1974), s. 572- 579; "Al-Qadi al-Numan and Ismaili Jurisprudence," *MIHT*, s. 117-143; *Bio*, s. 48-68, Numan'ın yayımlanmış ve yayımlanmamış eserlerinin tam bir tasvirini içerir. Daha fazla gönderme için bkz. F. Daftary, "The Bibliography of Asaf A. A. Fyzee," *Indo-Iranica*, 37 (1984), s. 49-63; *Ismaili Literature*, s. 142-146. Ayrıca bkz. Halm, *Empire of the Mahdi*, s. 369-377 ve F. Dachraoui, "al-Numan," *EI2*, cilt 8, s. 117-118.

58 İbn Shahrashub, *Maalim*, s. 113.

59 Nur Allah al-Shushtari, *Majalis al-muminin* (Tahran, 1375-1376/1955-1956), cilt 1, s. 538-539.

60 Muhammad b. al-Hasan al-Hurr al-Amili, *Amal al-amil*, ed. A. al-Husayni (Bağdat, 1385/1965), cilt 2, s. 335; Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihar al-anwar* (2. bs., Beyrut, 1983), cilt 1, s. 20, 38-39; Muhammad al-Mahdi Bahr al-Ulum al-Tabatabai, *Rijal*, ed. Muhammad Sadiq ve Husayn Bahr al-Ulum (Necef, 1385-1386/1965-1966), cilt 4, s. 5-14; Hu-

ansiklopedisi çıkaran Oniki İmamcı âlim Aga Büzürg-i Tahrani (ö. 1389/1970) de Numan'ın İmami olduğundan söz etti.[61] Bütün bu otoritelerin tek dayanağı, İmami terimini muhtemelen hem İsnaaşeriyyeye hem İsmailiyyeye işaret etmek için kullanan İbn Hallikan'dır. Muhammed Bakır Hansari (ö. 1313/1895) gibi, İbn Şehraşub ile aynı çizgide, Numan'ın hiçbir zaman İsnaaşeri Şii olmadığını söyleyen İmami âlimler de oldu.[62] Dai İdris gibi İsmaili otoriteler için, birkaç İsmaili imama bu kadar yakın olmuş ünlü bir İsmaili şahsiyetin ilk mezhebi sorusu yersizdir; konuyu tartışmazlar. Küleyni ve İbn Babeveyh gibi en ünlü erken İmami otoritelerin çağdaşı olan Kadı Numan, gerçekten de hadis ve fıkha katkıda bulunan en eski Şiilerdendi ve farklı kuşaklardan Oniki İmamcılardan yüksek saygı görmesinin nedeni bu olabilir.

290/903 civarında doğan Numan, 313/925'te Abdullah el-Mehdi'nin hizmetine girdi. İlk dört Fatımi halifeye, saray kütüphanesinin bekçisi, Trablus ve Mansuriye kadısı olarak hizmet etti. 337/948'de Mansur onu Fatımi devletin en yüksek yargı makamına atadı ve 343/954'te Muiz, Numan'ın baş kadı statüsünü onayladı. Mısır'a giderken Muiz'e eşlik etti ve neredeyse elli yıl Fatımi hanedanına sadakatle hizmet ettikten sonra Cemaziyelahir 363/ Mart 974'te Kahire'de öldü. Numan'ın cenaze namazını Muiz şahsen kıldırdı. Numan üretken bir yazardı; ona ait kırktan fazla inceleme vardır. Ömrünün büyük bölümünü birçok konuda, hukuk, tarih, tevil ve hakaik konularında eserler hazırlamaya adamış gibi görünüyor. Yazdıkları konusunda zamanın halife-imamlarına açıkça danıştı ve öncelikle, İdris'in anlattığı bu İsmaili gelenek nedeniyle, İsmaililer arasında Numan'a bu kadar saygın ve yetkin bir konum verilmiştir.

Numan, Muiz tarafından hukuk külliyatını hazırlamakla resmen görevlendirildi. Bilgili kadı ehlibeytten aktarılan sağlam şer'i hadisleri sistematik bir biçimde toplayarak ve daha önceki derlemelerden de yararlanarak İsmaili hukuku düzenleyip bir sis-

---

sayn b. Muhammad Taqi al-Nuri, *Mustadrak al-wasail* (Tahran, 1318-1321/1900-1903), cilt 3, s. 291, 313-322.

61 Muhammad Muhsin Agha Buzurg al-Tihrani, *al-Dharia ila tasanif al-Shia* (Tahran-Necef, 13531398/1934-1978), cilt 1, s. 60.

62 Muhammad Baqir al-Khwansari, *Kitab rawdat al-jannat* (Tahran, 1367/1948), s. 727-728.

teme bağladı. İlk çabalarının sonuçları *Kitabü'l-İzah* başlıklı büyük bir incelemede yer aldı; bu eserden yalnızca bir parça bugüne kalmıştır. Daha sonra Numan bu eserden, Fatımilerin yarı resmi icmal kabul ettiği birçok özet çıkardı. Numan'ın çabalarının doruk noktası *Deaimü'l-İslam*'dı (*İslamın Direkleri*); bu kitap Muiz tarafından dikkatle okundu ve Fatımi devletinin resmi kanun derlemesi olarak onaylandı. Sünniler ve diğer Şii cemaatler gibi, artık İsmaililerin de, İsmaili yönetişim paradigmasını tarif eden bir kanun ve fıkıh sistemi oldu. Fatımi İsmaili hukuku incelemek bakımından ana kaynak olan *Deaimü'l-İslam*, Muiz'in zamanından itibaren resmi Fatımi kanun derlemesi oldu ve bugün de, Hindistanlı İsmaili Bohralar da dahil, Tayyibi İsmaililerin baş hukuk metnidir. *Deaimü'l-İslam* iki cilt halindedir; birinci cilt İsmailileri göre İslamın yedi direğinden, yani *velayet* (imama bağlılık), *taharet*, *salat* (cenaze namazı da dahil), *zekat*, *oruç*, *hac* ve *cihattan* oluşan ibadet konusunu ele alır. Böylece Şiiler gibi, Fatımi İsmaililer de, Sünnilerin kabul ettiği beş direğe *velayet* ve *tahareti* de eklemişti. *Deaimü'l-İslam*'ın ikinci cildi muamelatla, yani yeme, içme, giyim, vasiyet, miras, evlilik ve boşanma gibi dünyevi konularla ilgilenir.

Genel olarak İmami hukukla hemfikir olan Fatımi İsmaili hukuk özellikle imamet öğretisinde cisimleştiği şekliyle Şii inançlar ile Müslümanların hukuksal kavramlarının harmanlanmasını temsil eder. Diğer bütün Müslümanlar gibi, İsmaililer de Kuran'ı ve Peygamber sünnetini hukukun temel kaynağı olarak kabul etti. Bununla birlikte, Fatımi İsmaililer, İmamilerle aynı çizgide, yalnızca kendi imamlarının ehlibeytten naklettiği hadisleri kabul etmekle Sünni mezheplerin normlarından ayrıldılar. Ayrıca tanıdıkları imamların hadislerini de kabul ettiler. Kadı Numan'ın anlattığı hadisler, Peygamber'den, Ali b. Ebu Talip'ten ve çoğunluğu İmam Bakır ve İmam Sadık'tan olmak üzere Ali'nin halefi beş imamdan nakledilir. İlginçtir; Numan, İsmaili fıkhın asıl kaynağı olan Cafer Sadık'tan sonraki İsmaili imamlardan herhangi bir hadis aktarmaz. Peygamberin hadislerinde, İsmaili bir imamın naklettikleri dışında, Fatımi hukuk literatüründe *isnad*, yani nakil zinciri düşürülür; bir imam Peygamber'den bir hadis aktarıyorsa, başka bir otoriteye gerek olmadığı ima edilir. Nu-

man, Cafer Sadık'tan sonra İsmailiyyenin imam kabul etmediği Musa Kazım'la başlayan Oniki İmamcı Şii imamların hadislerini toptan göz ardı eder. Numan'ı dindaş gören İmami âlimler bu durumu, Fatımilerin korkusundan takiye yapmasına bağlar. Her neyse, Numan'ın kullandığı hadisler ile Küleyni, İbn Babeveyh ve Şeyhü't-Taife et-Tusi'nin derlediği dört büyük İmami hadis derlemesinde yer alan hadisler arasındaki ana farklılıklardan biri budur. Diğer yanda Numan, Zeydi nakle dayanarak, İsmaililerin ya da İmamilerin imam kabul etmediği Aliilerin kanaatlerini aktarır. Özetle, İsmaili öğretiler ile İfrikiye'de egemen olan Maliki Sünni fıkıh mezhebinin savunduğu öğretiler arasındaki belli farkları uzlaştırma eğiliminde de olan *Deaimü'l-İslam*'da geliştirilen hukuk sisteminde güçlü İmami Oniki İmamcı ve Zeydi Şii etkiler vardır. Muiz'in yakından yönlendirdiği Kadı Numan, bir anlamda, Kuzey Afrika'da İsmaililerin azınlıkta olduğunu kabul edip, Sünni İslamla hukuksal bir uzlaşmaya kalkıştı.

Ne var ki, İsmaili ya da diğer Şii ve Sünni fıkıh sistemleri arasındaki temel fark, imamet öğretisiyle ilgilidir. Şiilere göre, imam Allah'ın buyruklarını yorumlama merciidir ve Peygamber'den sonra insanın davranış ve ibadet kurallarının tek mahzenidir. Özellikle İsmaililer için imam, Kuran'ın ve şeriatın çok önemli iç anlamını da yorumlar. Numan'ın geliştirdiği şekliyle İsmaili hukuk, *Deaimü'l-İslam*'ın velayetle ilgili ilk bölümünde ifade bulan Şii imamet öğretisine özel önem veriyordu. Bu, ehlibeyt tarafından yönetilen Alii bir devlete İslami gerekçe de sağlamaktaydı. Bu nedenle, Fatımi İsmaililer için ilahi kılavuzlu ve yanılmaz Alii imamın öğretileri ve otoritesi, İsmaili hukukun, Kuran'dan ve Peygamber'in sünnetinden sonra üçüncü ve en belirleyici temel kaynağı haline geldi. Sünnilerin kabul ettiği İslam hukukunun üçüncü ve dördüncü kaynağı icmayı ve kıyası kabul etmediler. Fatımi İsmaililer, *istihsan*, *istislah* ve *istidlal* gibi kıyas yerine geçen bütün tamamlayıcı kökleri de reddettiler.

İmamiler de kıyası ve yedeklerini reddettiler ama daha sonra, hukukta bir icma tipini ve aklı kabul ettiler.[63] İmamilere ya da

[63] İmami hukuk kaynaklarına ilişkin özet değerlendirmeler için bkz. R. Brunschvig, "Les *usul al fiqh* Imâmites à leur stade ancien (Xe et XIe siècles)," *Le Shiisme Imâmite* içinde, s. 201-213; Fyzee, *Outlines of Mu-*

daha doğrusu Oniki İmamcı Şii hukukun ağırlıkta olduğu Usuli okulunun taraftarlarına göre, hukuki yargı oluşturma ehliyetine sahip ve gizli on ikinci imamın temsilcileri olarak her zaman var olan fakihler geçerli hukuk müfessirleridir. Bu güçlü din hukukçuları, hukuksal muhakemelerinde ve hükümlerinde içtihat oluşturan müçtehitler olarak bilinir. Her sıradan İmami (Oniki İmamcı) müminden seçtiği bir müçtehide uyması, böylece taklit eden bir mukallit olması beklenir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Fatımi döneminde ve daha önce İmamiler içtihadı henüz kabul etmemişti; zaten kabul ettikten sonra da, Oniki İmamcı Şii hukukun Ahbari okulu reddetmeye devam etti. Cemaatin başında bulunan imamlarıyla Fatımi İsmaililer, herhangi bir içtihat ve taklit türünü kabul etmediler. Başka bir deyişle, Fatımi hukuk, imamlar dışında başka kaynaklardan hukuki yorum ya da hüküm çıkarmayı reddediyordu. Kadı Numan, 343/954'ten sonra hukuk ilkeleri (*usulü'l-fıkıh*) üzerine bir eserde, kendi zamanının pek çok İmami âlimiyle birlikte, Kuran'ı, Peygamber'in sünnetini ve imamların hükmünü ya da öğretilerini (*kavlü'l-eimme*) hukukun biricik amir kaynakları olarak kabul eder.[64] Şii imamlar, Sünni halifeler gibi, şeriatı yalnızca uygulamakla kalmaz: onu yorumlar da. Bu durum Şii ve Sünni hukuk kavramları arasındaki başlıca farklılık noktası sayılabilir. Bununla birlikte, hukukun özgül uygulanması konusunda, diğer Müslümanlar gibi, Fatımi İsmaililerin de hukuksal yargılarla ilgilenen ve özgül kararlar çıkaran eğitimli kadıların başkanlık ettiği mahkemeleri vardı. Fatımi İsmaili ve İmami fıkıh okulları arasında, özellikle miras ve evlilik sorunlarıyla ilgili küçük farklılık noktaları vardır; İsmaililerin bazı özgül fıkhi anlayışlar da, İmamiler ile Zeydilerin anlayışlar arasında bir uzlaşmayı temsil eder. Örneğin Sünniler ve Zeydiler gibi, İsmaililer de Oniki İmamcı Şiilerin uyguladığı muta nikahına, yani belirli bir süreliğine geçi-

hammadan Law, s. 43-48; W. Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam," *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*. Colloques internationaux de la Napoule, 1978 (Paris, 1982) içinde, s. 163-173; ayrıca *Religious Schools and Sects* içinde, makale X; H. Modarressi Tabatabai, *An Introduction to Shii Law: A Bibliographical Study* (Londra, 1984), özellikle s. 2-6, 9-10, 29-43.

64 Al-Numan, *Ikhtilaf usul al-madhahib*, ed. S. T. Lokhandwalla (Simla, 1972), s. 25, 230.

ci evliliğe izin vermez. Bu bağlamda Kadı Numan'ın muta nikâhını reddetmesini, Sünni bir rivayete değil, Zeydi bir rivayete dayandırması ilginçtir. Dinsel ritüeller konusunda da, İsmaili ve İmami Şiilerin pratikleri arasında fark vardır.[65]

Kadı Numan, Fatımi devletinde seçkin bir kadılar ailesinin de kurucusuydu. Aziz-Billah döneminde dokuz yıl baş kadılık yapan oğlu Ebu'l-Hüseyin Ali (ö. 374/984), Fatımiler döneminde resmi *kadi'l-kuzat* unvanını taşıyan ilk kişiydi. Ali'nin yerini baş kadı olarak küçük kardeşi Ebu Abdullah Muhammed (ö. 389/999) geçti. Daha sonra bu en yüksek yargı makamına peş peşe Numan'ın iki torunu oturdu: Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Ali (ö. 395/1004) ve aynı zamanda Cevher'in damadı olan Ebu'l-Kasım Abdülaziz b. Muhammed (ö. 401/1011). Numan'ın torununun oğlu Ebu Muhammed el-Kasım b. Abdülaziz, ailenin baş kadılık makamına oturan son üyesiydi. Ebu Muhammed el-Kasım 441/1049'da azledildi ve yerine, vezir ve *kadi'l-kuzat* makamlarını şahsında birleştiren ilk kişi olan el-Yazuri geçti.

İsnaaşeri mezhebinin yanı sıra dört Sünni fıkıh mezhebiyle, yani Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeli mezhepleriyle karşılaştırıldığında, Fatımi İsmaililerin fıkhi literatürü son derece zayıftır. Fatımi döneminde ve sonrasında çok az kişi şer'i derleme çıkarmakla ilgilendiği için, İsmaili fıkıh sistemi neredeyse yalnızca Kadı

---

[65] *Deaimü'l-İslam*, Asaf A. A. Fyzee tarafından düzenlenip yayımlandı ve birçok kez yeniden basıldı (Kahire, 1951-1961), 2 cilt; İngilizce çevirisi: Asaf A. A. Fyzee, baştan sona gözden geçiren I. K. Poonawala'nın açıklayıcı notlarıyla birlikte, *The Pillars of Islam* (New Delhi, 2002-2004), 2 cilt. Fatımi İsmaili hukuk ve kaynakları konusunda bkz. A. A. A. Fyzee, "The Fatimid Law of Inheritance," *Studia Islamica*, 9 (1958), s. 61-69; "Aspects of Fatimid Law," *Studia Islamica*, 31 (1970), s. 81-91; "The Religion of the Ismailis," S. T. Lokhandwalla, ed., *India and Contemporary Islam* (Simla, 1971) içinde, s. 70-87; *Compendium of Fatimid Law* (Simla, 1969). Ayrıca bkz. R. Strothmann, "Recht der Ismailiten," *Der Islam*, 31 (1954), s. 131-146; R. Brunschvig, "Fiqh Fatimide et histoire de l'Ifriqiya," *Mélanges d'histoire et d'archéologie* içinde, s. 13-20; ayrıca *Etudes d'Islamologie* (Paris, 1976), cilt 1, s. 63-70; P. J. Vatikiotis, *The Fatimid Theory of State* (Lahor, 1957), s. 69-85; F. Castro, "Sus *gasbe taaddi* nel *fiqh* Fatimida," *Annali di Ca Foscari*, serie orientale, 6 (1975), s. 95-100; W. Madelung, "The Sources of Ismaili Law," *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), s. 29-40; ayrıca *Religious Schools and Sects* içinde, makale XVIII; Poonawala, "Al-Qadi al-Numan," s. 117 vd.; A. Cilardo, *Diritto ereditario Islamico delle scuole giuridiche Ismailita e Imamita* (Roma-Napoli, 1993).

Numan'ın çalışmasından ibarettir. Bu nedenle İsmaililiğin kendine ait ayrı bir fıkıh okulu bulunduğu, 4./10. yüzyılda İmami (Oniki İmamcı) Şiilerin özgün fıkıh literatürü ortaya çıktıktan sonra gelişen ayrı bir Şii mezhep olduğu, İsmaili çevreler dışında yakın zamana kadar bilinmemesi şaşırtıcı değildir. Modern zamanda, İsmaili hukuku konusunda en önde gelen çağdaş otorite olan Asaf A. A. Fyzee'nin çabaları sayesinde İslam hukuku öğrencileri ve İsmaili araştırmacıları, bu Şii fıkıh okuluyla tanıştı. İsmaili Şii fıkıh, bize ulaştığı şekliyle, esas olarak Kadı Numan'ın yazılarında açıklanıp savunulur. Çoğu dai İdris zamanına kadar ulaşan bu eserler, Tayyibi davete mensup Yemenli ve daha sonra Hindistanlı İsmaililer, özellikle Davudi Bohralar tarafından korunmuştur.

Aziz-Billah ve Fatımilerin Suriye Seferleri

Muiz'in yerine, saltanatına Mısır'da başlayan ilk Fatımi halife olan ve Aziz-Billah lakabını alan üçüncü oğlu Ebu Mansur Nizar geçti.[66] Yaklaşık bir yıl önce, 364/975'te büyük kardeşi Abdullah öldükten sonra veliaht seçilmişti. Muiz, kendisine karşı dolap çeviren Fatımi hanedanı üyeleriyle işbirliği yaptığından kuşku-

[66] Aziz'in halifeliği konusunda bkz. Idris, *Uyun*, cilt 6, s. 205-248; Yahya b. Said al-Antaki, *Tarikh*, ed. L. Cheikho vd. (Paris-Beyrut, 1909), s. 146-180; kısmi basımı ve Fransızca çevirisi, I. Kratchkovsky ve A. A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis*, 23 (1932) içinde, s. 371-450; Miskawayh, *Tajarib*, cilt 2, s. 401-404; al-Rudhrawari, *Dhayl kitab tajarib al-umam*, s. 208 vd.; İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 14-44; İbn Zafir, *Akhbar*, s. 31-42; İbn Hammad, *Akhbar*, metin s. 48-49, çeviri s. 73-75; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 168-176, Hicri 381-382 ve 385-386 yıllarını kapsar; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 8, s. 230, 231-232, 236 ve cilt 9, s. 2-3, 6, 13, 14-15, 18, 19-20, 23-24, 27, 29, 31, 40; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 5, s. 371-376; çev. de Slane, cilt 3, s. 525-530; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 229-232, 238, 247; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 174-180, 186-239; al-Maqrizi, *al-Khitat*., cilt 1, s. 378-379, 408 ve cilt 2, s. 284-285, 341; Fransızca çev., cilt 4, s. 85-87; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 1, s. 236-299; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 4, s. 112-176. Ayrıca bkz. Hasan, *Tarikh*, s. 156-163; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 189-205; Surur, *Siyasat*, s. 134 vd., 142 vd., 240-241; Majid, *Zuhur*, s. 134 vd.; Ali Husni al-Kharbutli, *al-Aziz bi'llah al-Fatimi* (Kahire, 1968); Halm, *Die Kalifen von Kairo*, s. 119-166; Brett, *Rise*, s. 346 vd., 368 vd., 414 vd.; Poonawala, *Bio*, s. 82; Canard, *Histoire*, s. 677-690, 696-705, 853-858, ayrıca "al-Aziz bi'llah," *EI2*, cilt 1, s. 823-825. Fatımilerin Suriye'yi fethi ve oradaki egemenliğiyle ilgili tam bir anlatım: Thierry Bianquis, *Damas et la Syrie sous la domination Fatimide, 359-468/969-1076* (Şam, 1986-1989), 2 cilt.

landığı en büyük oğlu Temim'in yerine Abdullah'ı veliaht tayin etmişti. Aziz-Billah zamanında hazırlanan Cevzer'in *Siret*'inde yer alan birkaç belge, Mansur ve Muiz dönemlerinde Fatımi ailesinin içinde o zamana kadar bilinmeyen uyumsuzlukların varlığını açığa vurur.[67] Bu belgelere göre, ilk iki Fatımi halifenin bazı oğulları, Mansur'un amcalarından ve kardeşlerinden bazıları, anlaşılan Mansur ve halefinin izlediği bazı politikalara karşıydı ve yönetici akrabalarına karşı düşmanca faaliyetlere giriştiler. 337/948-949'da doğan emir Temim'in bu vefasız Fatımilerden bazılarıyla yakın ilişkileri vardı ve onlarla gizli bir iletişim kurmuştu –babasının dikkatine sunulan bir gerçek. Muhtemelen bu ilişkileri ve anlatılana göre serbest yaşam tarzı nedeniyle, verasette birinci sırada olan Temim atlanıp, küçük kardeşi Abdullah veliaht seçildi.[68] Hicri 357 yılı civarında Muiz, Abdullah'ı Fatımi halifeliğinin veliahdı ve İsmaili imametinin vârisi tayin etti. Daha sonra Fatımi ailesinin birçok üyesini ve saray mensubunu şaşırtan bu kararını, halife başlangıçta yalnızca en güvenilir adamı Cevzer'e (ö. 363/973-974) açıkladı. Cevzer de, efendisinin talimatlarına ve daha önce halife Kaim'in başlattığı bir örneğe uygun olarak bu sırrı yedi ay sakladı.[69] Abdullah'ın ölümünden sonra Muiz, halefi olarak üçüncü oğlu Nizar'ı tayin etti. Böylece Temim ikinci kez, bu kez kendinden yedi yaş küçük kardeşi lehine es geçildi. Bu arada Temim siyasal faaliyetlerden uzak durmuş, Abdullah ve Nizar'dan farklı olarak Karmatilere karşı hiçbir sefere katılmamıştı. Onun yerine kendini edebi faaliyetlere verdi ve şair olarak ün kazandı. Temim b. Muiz 374 ya da 75/984-986'da Kahire'de genç yaşta öldü.[70] Aziz-Billah cenazesin-

---

67 Al-Jawdhari, *Sira*, s. 62 vd., 69, 74, 98, 105-106, 115; çev. Canard, s. 91 vd., 99-100, 107, 147, 159-160, 174.

68 Bkz. al-Jawdhari, *Sira*, s. 99-100, 120; çev. Canard, s. 149-150, 181-182. Diğer yanda, İbn Hammad'a göre, *Akhbar*, metin s. 47, Muizz vaktiyle Tamim'i veliaht tayin etti ama daha sonra kararını değiştirdi. İbn Hammad, görünüşe bakılırsa, bu tayini anlatan tek kaynaktır.

69 Al-Jawdhari, *Sira*, s. 139-140; çev. Canard, s. 213-216.

70 Tamim konusunda bkz. İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 1,s. 301-303; çev. de Slane, cilt 1,s. 279-281; Hasan ve Sharaf, *al-Muizz*, s. 230-232; Husayn, *Fi adab*, s. 170-173, 247-252; Muhammad Hasan al-Azami, *Abqariyyat al-Fatimiyyin* (Beyrut, 1960), s. 133-209, 235-240, ayrıca bazı şiirlerini de içerir; H. Sharaf, *Tamim ibn al-Muizz* (Kahire, 1967); Arif Tamir, *Ta-*

de bizzat dua etti; bezeli alçıyla ve duvar örtüleriyle süslü Fatımi mozolesine defnedildi.[71]

Suriye'de Abbasilerin ve Bizanslıların aleyhine Fatımi gücünü pekiştirme ve yayma, topraksal genişleme ve dış politika alanında Aziz'in öncelikli hedefi oldu. 365/976'da, tahta çıktıktan hemen sonra Aziz, emektar Cevher'in komutasında bir Fatımi ordusunu Suriye'ye, Karmatilerle ittifak kuran Türk Alptegin'den Şam'ı geri almaya gönderdi. Ama el-Asam'ın başında bulunduğu yeni Karmati kuvvetlerin gelmesiyle Cevher Remle'ye ve ardından Aşkelon'a çekilmek zorunda kaldı; orada yaklaşık yedi ay kuşatıldı. Bu sırada el-Asam 366/977'de Remle'de öldü ve yerine Karmatilerin komutanı olarak amcazadesi Cafer geçti. Sonunda Hicri 367'de Cevher'e, aşağılayıcı koşullarla Mısır'a dönme izni verildi; orada 381/992'de ölene kadar sakin bir hayat yaşadı. Bu arada Aziz'in kendisi sahaya çıktı ve 368/978'de Alpketin'i ve Karmatileri Remle yakınlarında yenilgiye uğrattı. Alptegin esir alındı ve Karmatiler, yine hatırı sayılır bir haraç alma koşuluyla barışa razı oldu. Ondan sonra Bahreyn Karmatileri, hızla yerel bir güç durumuna düştü. Aziz Alptegin'e cömert davrandı, onu ve Türklerini hizmetine aldı ama Alptegin çok geçmeden, çok güçlü İbn Killis'in kıskançlığının ve nefretinin kurbanı oldu ve 372/982'de onun kışkırtmasıyla zehirlendi. Aziz'in Suriye'deki zaferine rağmen Şam, bir süre yalnızca ismen Fatımilerin elinde kaldı. Kısa bir süre sonra Şam, Alptegin'in eski yardımcılarından Kassam tarafından ele geçirildi. Fazl b. Salih komutasında bir Fatımi ordusu Kassam'ı yenemedi ve Filistin'e çekildi. Orada Fatımi kumandan ile Hamdani Ebu Tağlib arasında bir dizi görüşme gerçekleşti; Büveyhi Azudüddevle'nin (367-372/978-983) Musul'dan kovduğu ve Şam'ı da ele geçiremeyen Ebu Tağlib, Aziz'den Şam'ın valiliğini almak istiyordu.[72] Ebu Tağlib, Şam'ı ele geçirme girişiminde Fazl'a

---

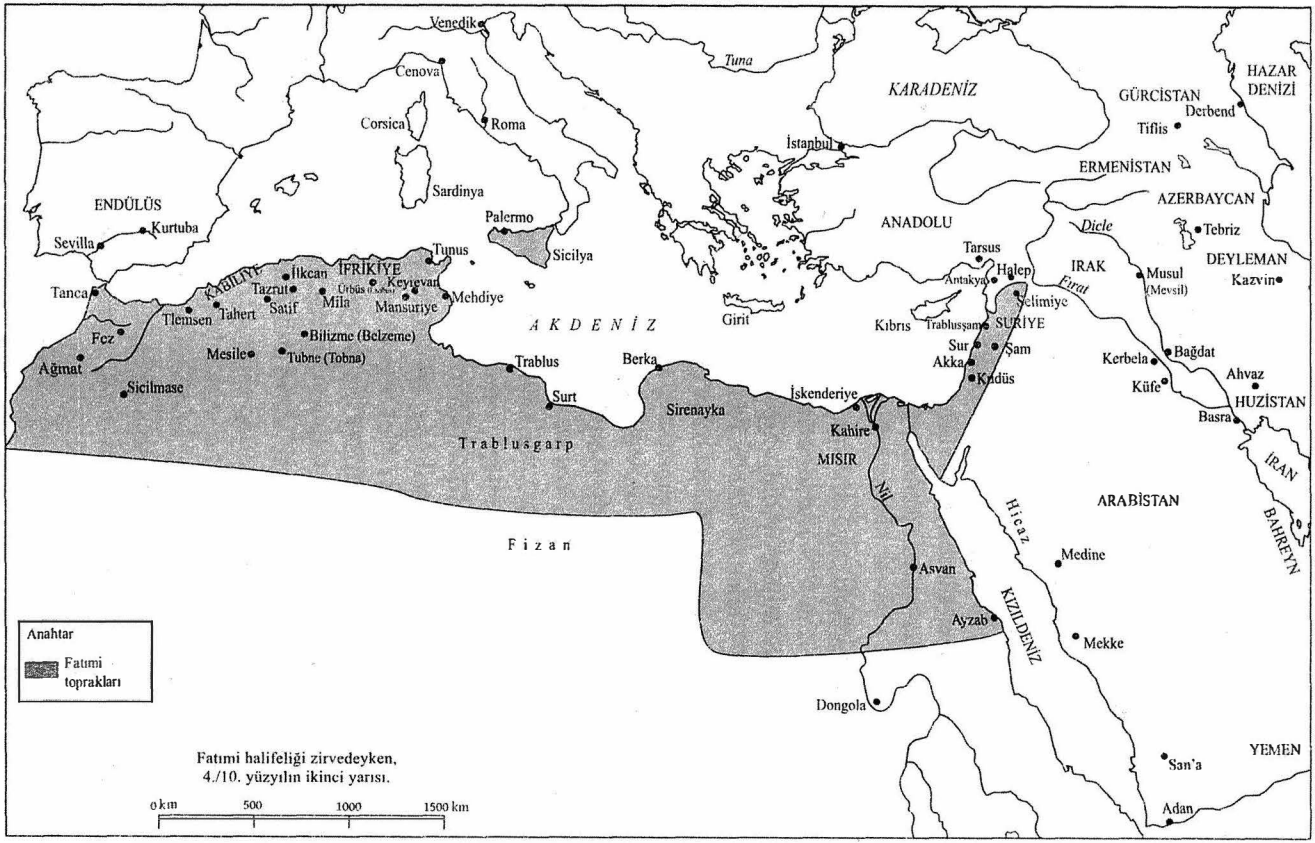
mim al-Fatimi (Beyrut, 1982); Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 38; Poonawala, *Bio*, s. 76-78; P. Smoor, "Tamim b. al-Muizz li-Din Allah," *EI2*, cilt 10, s. 171-172. Tamim'in esas olarak Muiz'i ve Aziz'i övmeye adanan *Divan*'ını ilk kez M. H. al-Azami vd. düzenleyip yayımladı (Kahire,1957); Muhammad Hasan al-Azami, ek tanıtım malzemesiyle birlikte yeniden yayımladı (Beyrut, 1970).

71 Bkz. al-al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 292-293.

72 Bkz. Canard, *Histoire*, s. 541-572; ayrıca "Abu Taghlib," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 36-37.

yardım etmeyi vaat ediyordu. Ama Fatımi kumandan, Filistin'in efendisi olan ve Aziz'in gözüne girmek için Ebu Tağlib'le yarışan Cerrahi Müferric b. Dağfel'le ittifak kurmuştu. 369/979'da Ebu Tağlib'i yakalayıp öldüren Müfarric ile kararsız Fatımi kumandan Fazl arasındaki işbirliğinin de kısa ömürlü olduğu anlaşıldı. Çok geçmeden Müfarric, Fatımilere direnmeye devam eden Kassam'la birleşti, ama iki asi 372-373/982-983'te Fatımilerin hizmetinde olan Türk kumandan Beltegin'e yenildi. Müferric Antakya'ya kaçıp Bizanslılara sığınırken; Kassam Kahire'ye gönderildi. Aziz'in, Berberi subayların güçlü itirazlarına rağmen, Fatımi ordularda Türklerin hizmetlerinden yararlanan ilk Fatımi olması dikkate değerdir –daha sonra Fatımiler için ciddi sonuçlara yol açan bir uygulama.

Aziz Kuzey Suriye'yi de almayı amaçlıyordu ve bu hedef doğrultusunda, Halep'in Hamdani Emiri Sadüddevle (356-381/967-991) ile onun Humus valisi olup ona başkaldıran ve Fatımi halifeyi Halep'i almaya teşvik eden Bekcür arasında var olan düşmanlıktan yararlandı. 373/983'te Bekcür, Aziz'in yardımıyla Halep'i kuşattı ama çok geçmeden, Hamdanilere yardıma gönderilen bir Bizans ordusunun yaklaşması üzerine kuşatmayı kaldırıp kaçmak zorunda kaldı. Yine de Aziz sözünü tuttu ve Bekcür'e Şam valiliğini verdi. 376/986'da Büveyhilerin bölgede azalan gücünden sıkılan Sadüddevle, Fatımilerin egemenliğini ismen kabul etti. Buna rağmen, Aziz Halep'e sahip olma planından vazgeçmedi. Birkaç yıl sonra, İbn Killis'in entrikaları nedeniyle 378/988'de Şam valiliğinden uzaklaştırılan Bekcür, Fatımi halifeyi, Kuzey Suriye Hamdanilerine karşı yeni bir seferin komutasını kendisine vermeye kolayca ikna etti. Ne var ki, yerel Fatımi kuvvetlerden yeterli yardım alamayan Bekcür 381/991'de, Bizanslılardan etkili destek alan Sadüddevle'ye yenildi ve öldürüldü. Bu zaferden sonra Sadüddevle, Suriye'deki Fatımi topraklarını istila etmeyi ciddi bir biçimde düşündü ama Hicri 381'de öldü. 382/992'den dört yıl sonra ölene kadar Aziz Halep'i fethetmek için daha örgütlü girişimlerde bulundu ama Bizanslıların Sadüddevle'nin oğlu ve halefi Saidüddevle'ye (381-392/991-1002) verdiği yaşamsal destek nedeniyle bir sonuç alamadı. Türk Mengütegin (o sırada Şam valisi) komutasında Fatımi kuvvetlerin aylarca Halep'i kuşatma altında



1. Fatımi Halifeliği zirvedeyken, 4./10. yüzyılın ikinci yarısı.

tuttuğu 385/995'te, Bizans İmparatoru II. Basileios (976-1025) şahsen sahneye çıkıp kenti Fatımilerin eline düşmekten kurtardı.

Aziz'in dış politikası Suriye dışında çok aktif değildi; orada bile Şam'ı almasına rağmen, Bizans'a bağımlı olan Hamdani Halep Emirliğini ele geçiremedi. Bununla birlikte, İmparator II. Basileios'la yapılan bir anlaşmayla, Bizans'ın Fatımilere karşı uyguladığı ticari kısıtlamaların kaldırılmasını sağladı. Aziz Irak'ta Şii Büveyhilerle ve Sünni Abbasilerle doğrudan çatışmaktan sakındı; diplomatik görüşmelerle Aduddüdevle'ye Fatımi egemenliğini kabul ettirmeye çalıştı ama başarılı olamadı. Bahreyn Karmatileri konusunda, Aziz esas olarak yüklü miktarda yıllık haraç ödeyerek itibari ve kesintili biatlerini aldı. Kuzey Afrika'da ise, Aziz, Bulukkin'in konumunu pekiştirdi; ama Kütamelilerle savaşan oğlu ve halefi Mansur (373-386/984-996) döneminde Ziriler, Fatımi halifeliğinden kopmaya başlamıştı. Yine de Aziz'in saltanatının sonuna doğru Fatımi İmparatorluğu en azından ismen en geniş sınırlarına ulaştı; Atlantik Okyanusu ve Batı Akdeniz'den Kızıldeniz, Hicaz, Yemen, Suriye ve Filistin'e kadar Fatımi egemenliği kabul edilmekteydi. Mültan'da ve Hamdanilerinden bölgeyi alan Beni Ukayl kabilesinin emiri Ukayli Ebu'z-Zevvad Muhammed'in (382-386/992-996) yönettiği Musul'da bile 382/992'de kısa bir süre hutbe Aziz adına okundu. Aynı zamanda Fatımi dailer doğuda Fatımi devletinin sınırlarının ötesinde, özellikle İran'ın çeşitli yerlerinde faaliyetlerine devam etmişti.[73]

Pek çok kaynak Aziz'i çok bilge bir hükümdar olarak anar. Mükemmel bir yönetici olmanın dışında, dinsel inançlarına bakmaksızın yetenekli insanların hizmetlerinden yararlanmayı da biliyordu. Aziz devlet işlerini düzenlemede, Muiz'in ölümünden sonra mali ve idari konularda kendisine çeşitli hizmetlerde bulunmaya devam eden Ebu'l-Ferec Yakub b. Yusuf b. Killis'ten büyük yardım aldı.[74] 367/977'de Aziz, İbn Killis'i veziri yaptı ve 368/978'de ona

---

[73] Aziz zamanında Rey'e gönderilen Fatımi dailerden Ebu'l-Fevaris el-Hasan b. Muhammed el-Mihazi ve onun vaazettiği düşünceler konusunda bkz. Ivanow, *Studies*, s. 123-140; ayrıca Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 38-39; Sezgin, *Geschichte*, cilt 1, s. 578; Poonawala, *Bio*, s. 80-81.

[74] İbn Killis konusunda bkz. İbn al-Sayrafi, *al-Ishara ila man nala al-wizara*, ed. Abd Allah Muhklis., *BIFAO*, 25 (1924) içinde, s. 90-94 (19-23); İbn Khallikan, *Wafayat*, çev. De Slane, cilt 4, s. 359-368; al-Maqrizi, *al-*

vezirü'l-ecell (ulu vezir) unvanı verdi. İbn Killis böylece Fatımi hanedanının ilk veziri oldu ve ölene kadar, on iki yıldan fazla bir süre, arada iki kez geçici olarak azledilmesi dışında, bu görevini sürdürdü. Mısır'a uzun bir ekonomik refah dönemi kazandırmada da etkili oldu. İbn Killis, Fatımilerin Halep istilasına karşıydı. Yine de Suriye'deki Fatımi başarısı İbn Killis'e çok şey borçluydu; onun politikalarıyla, Suriye'de Kassam'ın, Hamdanilerin ve Cerrahilerin birbiriyle çatışan faaliyetlerinden kaynaklanan karışık durum, kontrol altına alındı. İbn Killis âlimleri, fakihleri ve şairleri himaye etmesiyle de ünlüydü; etrafındaki bu tür kimselere aylık bağlıyordu. Kendisi de, Kadı Numan'ın geliştirdiği İsmaili fıkıh konusunda uzmandı. İbn Killis, Muiz'in ve Aziz'in açıklamalarına dayanan ve *Risaletü'l-Veziriyye* olarak bilinen hukuki bir eser yazmıştır. Yahudilikten İslama dönmüş biri için bu dikkate değer bir başarıydı. El-Ezher'i bir üniversite olarak kullanma fikri de İbn Killis'e aittir. Aziz, 380/991'de ölen bu seçkin vezirin yerine uygun birini bulmakta zorlandı. Aziz'in halifeliğinin geri kalan bölümünde İbn Killis'ten sonra peş peşe altı vezir geldi; bunların sonuncusu, Hıristiyan bir Kıpti olan İsa b. Nasturus'tu (385-386/995-996).[75] Nasturus, Fatımiler döneminde vezirlik makamına oturan Hıristiyanların ilkiydi. Aziz, muhtemelen, din değiştirdikten sonra Yahudi cemaatiyle dostane ilişkilerini sürdüren İbn Killis'in etkisiyle, birçok Yahudiyi de yüksek makamlara

---

Khitat., cilt 2, s. 5-8, 341; Hasan, *Tarikh*, s. 270-272, 298-300, 426-427; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 197-198 ve cilt 2, s. 111-112, 130-131; Husayn, *Fi adab*, s. 54-59, 174-176; Muhammad H. al-Manawi, *al-Wizara wa'l-wuzara fi'l-asr al-Fatimi* (Kahire, 1970), s. 35 vd., 52, 74, 85-86, 94-96, 103-104, 126, 133-134, 143-144, 172-173, 193-195, 241; Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam* (Londra, 1937), s. 45-68; B. Lewis, "Paltiel: A Note," *BSOAS*, 30 (1967), s. 179-181; Y. Lev, "The Fatimid Vizier Yaqub İbn Killis and the Beginning of the Fatimid Administration in Egypt," *Der Islam*, 58 (1981), s. 237-249; Leila S. al-Imad, *The Fatimid Vizierate 969-1172* (Berlin, 1990), s. 80-97; S. Saker, *Der Wille zur Macht. Der fatimidische Wesir Yaqub ibn Killis* (Berlin, 2003); Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 38; Sezgin, *Geschichte*, cilt 1, s. 579; Poonawala, *Bio*, s. 78-79; M. Canard, "Ibn Killis," *EI2*, cilt 3, s. 840-841; M. A. Kazim Begi, "Ibn Killis," *GIE*, cilt 4, s. 521-524.

75 İbn al-Sayrafi, *al-Ishara*, *BIFAO*, 25 (1924) içinde, s. 87-90 (23-26) ve al-Manawi, *al-Wizara*, s. 241-244.

atadı –ama hiçbir zaman vezirlik düzeyinde değil. Bu bakımdan, Fatımi Suriye'de önemli görevler verilen İbn Killis'in yakın arkadaşı Manaşşe (Manasse) b. İbrahim'den söz edilebilir.

Şii Müslüman bir devlette üst düzey idari görevleri Hıristiyanlara ve Yahudilere verme sıradışı politikası, esasında Fatımilerin sergilediği dinsel hoşgörüye uygundu. Ama Aziz bu alanda seleflerinin çok ilerisine gitti ve dikkate değer emsaller oluşturdu; muhtemelen, hayatta kalan tek oğlunun annesi olan Hıristiyan karısı tarafından da teşvik edildi. Aslında iki kayınbiraderi, Orestes ve Arsenius, Aziz'in tavsiyesiyle 375/986'da Kudüs'ün Melkai patriği ve Kahire metropoliti oldu. Dahası, Müslüman muhalefetine rağmen, Kıpti Patrik Efraim'e iyi davrandı; Fustat'a yakın St. Mercurius Kilisesini yeniden inşa etmesine izin verdi. Aziz döneminde özellikle Hıristiyanlar dinsel özgürlüğe ve yönetime katılma özgürlüğüne sahipti; İbn Nasturus'un vezirliğe atanması ve halifenin, Eşmuneyn Piskoposu Severus ile Fatımi fakih İbn'ün-Numan arasında dinsel tartışmalar düzenlemesi bunu kanıtlamaktadır. Aziz'in *ehl-i zimme*ye yönelik hoşgörülü dinsel politikası, ağırlıklı olarak Sünni Mısırlı Müslümanlar arasında hoşnutsuzluğun artmasına yol açtı; bu hoşnutsuz Müslümanlar, Aziz'in ölümünden sonra, 386/996'da birçok kiliseyi yağmalayıp çok sayıda Hıristiyanı öldürerek tepki gösterdi. Aziz'in kendisi de dindar bir Şiiydi; üç yüzyıl kadar önce İmam Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesini anan Aşure törenlerini ve Gadir-i Hum'da Ali b. Ebu Talib'in halife tayin edilmesini kutlayan Şii Gadir Bayramını teşvik etti. Her iki tören Fatımi Mısır'a Muiz döneminde girdi.[76] Bu Şii törenler, Büveyhi Muizzüddevle (334-356/945-967) zamanında Bağdat'ta başladı; onun halefleri döneminde de Oniki İmamcı Şii pratikler sistematik olarak gelişmeye başladı. Başlangıçta Zeydi Şiiliği savunan ama daha sonra Şiiliğin belirli bir biçimine bağlanmayan Büveyhiler, Irak'taki Alii türbeleri de donattılar.

Aziz-Billah Fatımi ordularının başında, Halepli Hammadiler ile Bizanslıların ortak kuvvetlerine karşı yeni bir sefere çıktığı sırada, Ramazan 386/Ekim 996'da Suriye yolunun ilk menzili Bilbis'te aniden hastalandı ve öldü.

---

[76] Al-Maqrizi, *al-Khitat.*, cilt 1, s. 388-389, 430-431; Fransızca çev., cilt 4, s. 111 vd.

Hakim, İsmaili Davet ve Dürzi Hareketi

Aziz-Billah'ın yerine, 386/996'da Hakim-Biemrillah lakabını alan on bir yaşındaki oğlu Ebu Ali el-Mansur geçti. Hakim 383/993'te büyük ve tek kardeşi Muhammed ölünce veliaht tayin edilmişti. Hanedanının en tartışmalı üyesi ve Mısır'da doğan ilk Fatımi halife-imam olan Hakim, babasının ölümünden hemen sonra Bilbis'te halife olarak biat aldı. Ertesi gün Kahire'ye girdi.[77]

---

[77] Hakim'in saltanatı konusunda bkz. Idris, *Uyun*, cilt 6, s. 248-304; al-Antaki, *Tarikh*, ed. Cheikho vd., s. 180-234; ed. Kratchkovsky ve Vasiliev, *Patrologia Orientalis*, 23 (1932) içinde, s. 450-520, son basım Hicri 404 yılının olaylarıyla biter; al-Rudhrawari, *Dhayl*, s. 221-239; İbn al-Sayrafi, *al-Ishara*, in *BIFAO*, 25 (1924), s. 80-87 (26-33); İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 44-71, 79; İbn Zafir, *Akhbar*, s. 43- 62; İbn Hammad, *Akhbar*, metin s. 49-58, çeviri s. 76-86; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 176-183, Hicri 386-387 yıllarını kapsar; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9, s. 40-42, 44, 52-54, 68-70, 72-73, 75, 76-77, 79, 81, 86-89, 102, 108-109; İbn Khallikan,*Wafayat*, cilt 5, s. 292-298; çev. de Slane, cilt 3, s. 449-454; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 247 vd., 257 vd., 267-270; al-Nuwayri, de Sacy, *Exposé*, cilt 1 içinde, giriş s. 430-437; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 256-312; al-Maqrizi, *al-Khitat*., cilt 2, s. 14-15, 31, 36-37, 277 vd., 282-283, 285-289, son bölüm ayrıca Sacy, *Chrestomathie*, cilt 1 içinde, s. 74-104, Fransızca çeviri ve notlar cilt 2 içinde, s. 67-114, 410-462; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 3-123; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 4, s. 176-247. de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 278-429'deki ayrıntılı Hakim biyografisi dışında, bu Fatımi halife-imam üzerine yakın zamanda yazılan aşağıdaki monografilerden de söz edilebilir: Muhammad Abd Allah Inan, *al-Hakim bi-Amr Allah wa-Asrar al-da wa al-Fatimiyya* (2. bs., Kahire, 1959); Abd al-Munim Majid, *al-Hakim bi-Amr Allah* (Kahire, 1959); Sadik A. Assaad, *Reign of al-Hakim bi Amr Allah (386/996-411/1021)* (Beyrut, 1974); Josef van Ess, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Hakim (386-411 H.)* (Heidelberg, 1977). Ayrıca bkz. Hasan, *Tarikh*, s. 164-168, 205-209, 219-225, 228 vd., 234 vd., 272 vd., 310 vd., 378-379, 428, 443-445, 538-539; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 206-261; Surur, *Misr*, s. 59-71, 122 vd., 164 vd.; Surur, *Bilad al-Sham*, s. 44 vd., 84-85; ayrıca *Siyasat*, s. 139 vd., 147-148, 242-243; Majid, *Zuhur*, s. 162 vd., 244 vd., 339 vd.; al-Manawi, *al-Wizara*, s. 245-251; Vatikiotis, *Fatimid Theory of State*, s. 149-159; Y. Ragib, "Un épisode obscur d'histoire Fatimide," *Studia Islamica*, 48 (1978), s. 125-132; Th. Bianquis, "al-Hakim bi Amr Allah," *Les Africains*, 11 (1978) içinde, s. 107-133; *Damas et la Syrie*, cilt 1, s. 215-387; Canard, *Histoire*, s. 706-713; ayrıca "al-Hakim bi-Amr Allah," *EI2*, cilt 3, s. 76-82; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 161-186; Halm, *Die Kalifen von Kairo*, s. 167-304; M. Brett, "Abbasids, Fatimids and Seljuqs," *The New Cambridge Medieval History*: Volume IV, *c.1024-c.1198*, bölüm II, ed. D. Lusconbe ve J. Riley-Smith (Cambridge, 2004) içinde, s. 675-689; F. Daftary, "Hakem be-Amr-Allah," *EIR*, cilt 11, s. 572-573.

Hakim, göreve uzun halifelik döneminde birçok sorunla karşılaştı. Başlangıçta, ordunun Berberilerden oluşan ve Megaribe dinilen Batı hizbi ile Türk ve Deylemli askerlerden oluşan ve Meşarıka denilen Doğu hizbi arasındaki mücadele, öteki güçlükleri gölgeledi. Hatırlanacaktır; Fatımi kuvvetlerde Berberi olmayan diğer gruplarla birlikte Türkleri kullanmayı Aziz-Billah teşvik etmişti. Bu politika Doğu topraklarının fethini kolaylaştırmak için benimsenmişti; çünkü Türkler, Abbasi ordularında deneyim sahibi olmanın yanı sıra, yetenekli savaşçılardı. Dahası Aziz, Fatımi devletinde ağırlıklı olarak Kütamelilerden oluşan Berberilerin askeri tekel konumunu zayıflatmayı da amaçlamış olabilir. Türkler hızla Fatımi ordular içinde en önemli makamları işgal eder duruma gelerek, Fatımi orduların iki ana hizbi arasında ciddi çekişmeye ve düşmanlığa yol açmıştı. Bu çekişme, Hakim döneminin ilk yıllarında açık savaş noktasına ulaştı.

Aziz'in ölümü Berberilere ağırlıklarını koymak için uygun bir fırsat sundu. Kütameliler yönetim liderliğinin reisleri Hasan b. Ammar'a verilmesini istediler. Genç halife boyun eğip İbn Ammar'ı *vasıta* olarak tayin etti –halife ile memurları ve tebaası arasında aracılık yapan en yüksek idareci, vezir unvanı ya da makamı olmayan bir bakanlık. *Vesate* olarak bilinen bu makam, ondan sonra Fatımilerde oldukça yaygınlaştı. İbn Ammar, kısa süre sonra idam edilen İbn Nasturus'un yerini aldı. Beklendiği gibi, İbn Ammar orduda Berberilerin göreli konumunu Meşarıka'nın aleyhine iyileştirmeye başladı. Politikaları, Hakim'in vasisi ve hocası Bercevan'ı tedirgin etti. Oldukça hırslı bir kişi olan Bercevan veziriâzam olmayı düşünüyordu. Bu amaçla Meşarika'nın desteğini almaya çalıştı ve özellikle, kuvvetlerinin başında Mısır'a doğru yürümeye teşvik edilen Şam valisi Mengütegin'le ittifak kurdu. Ne var ki, güvenilmez Cerrahi müttefiki Müferric tarafından yarı yolda bırakılan Mengütegin, Süleyman b. Cafer b. Felah'ın komuta ettiği İbn Ammar'ın kuvvetlerine Aşkelon yakınlarında yenildi. Berberi Süleyman Şam'ın yeni valisi oldu ama çok geçmeden ciddi bir hata yapıp, güçlü bir Kütame reisi olan Ceyş b. Samsame'yi Trablus valiliğinden alıp yerine kardeşi Ali'yi geçirdi. Kısa süre sonra Bercevan, birçok Berberi reisin desteğine sahip olan ve İbn Ammar'ın otoritesine meydan okuyan memnuniyetsiz Ceyş'le ittifak kurdu. Bu kez,

Kahire'de açık başkaldırı noktasına varan sokak isyanlarını kontrol edemeyen İbn Ammar yenildi ve gizlenmek zorunda kaldı. Bercevan Ramazan 387/Ekim 997'de *vasıta* olarak iktidarı ele geçirdi ve dört yıl boyunca Fatımi devletinin fiili yöneticisi oldu.[78] Yenilen Berberilere yumuşak davrandı ve İbn Ammar'ı bile affetti; ne var ki, İbn Ammar daha sonra idam edildi. Ama orduda Berberilerin konum kaybetmesinin geri çevrilemez olduğu anlaşıldı.

Kökeni bilinmeyen hadım bir köle olan Bercevan, yetenekli kâtibi Hıristiyan Fehd b. İbrahim'in yardımıyla yönetti. Megaribe ile Meşarika arasındaki farkları da uzlaştırmaya çalıştı. Ama Ceyş b. Samsame'yi vali olarak gönderdiği Suriye'deki kargaşaya acımasız yaklaştı. Sur'da Ceyş, bir Bizans filosunca desteklenen Allaka adlı maceracı bir Arabın isyanını bastırdı. Ceyş, Müferric'e de boyun eğdirdi ve ardından Şam'da düzeni yeniden sağlayıp, Kuzey Suriye'de Efamiye'de Bizanslıları yendi. Bu zaferlerden sonra, İmparator II. Basileios'un girişimiyle Fatımiler ile Bizanslılar arasında barış görüşmeleri başladı ve 391/1001'de başlayan on yıllık bir ateşkes konusunda anlaşmaya varıldı. Ne var ki, Bercevan Mağrip'teki politikalarında bu kadar başarılı olamadı. Berka'daki karışıklıkları bastırdı ama akılsızca davranıp, Trablus'un kontrolüyle ilgili savaşta, üçüncü Ziri Badis b. Mansur'a (386-406/996-1016) hizmet eden Sanhace Berberilerine karşı ilk kez Fatımi birliklerini kullandı. Bu çatışma Fatımilerin Mağrip'teki konumunu ve Zirilerin Fatımilere sadakatini zayıflattı. Badis döneminde, Orta Mağrip'te Ziri toprakların batı kısmının denetimi, Ziri ailesinin Beni Hammad kolunun atası Hammad b. Bulukkin b. Ziri'ye (405-419/1015-1028) verildi. Hammad b. Bulukkin, Mağrip'te Hammadi hanedanın kurucusu oldu; bu hanedan Mesile'nin kuzeydoğusunda, Kalat Beni Hammad'da yeni inşa edilen başkentinden yönetirken, Ziriler de Keyrevan'dan İfrikiye'yi yönetmeye devam etti. Her iki hanedan da 6./12. yüzyılın üçüncü çeyreğinde yok oldu; toprakları Muvahhidlerin eline geçti.

---

[78] Bercevan konusunda bkz. İbn al-Sayrafi, *al-Ishara*, *BIFAO*, 25 (1924) içinde, s. 85-86 (27-28); İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 1, s. 270-271; çev. de Slane, cilt 1, s. 253; al-Maqrizi, *al-Khitat.*, cilt 2, s. 3-4; de Sacy, *Exposé*, cilt 1, giriş s. 284 vd.; al-Manawi, *al-Wizara*, s. 245; Halm, *Die Kalifen von Kairo*, s. 178-186; B.Lewis, "Bardjawan," *EI2*, cilt 1, s. 1041-1042.

Bu arada Hakim, genç halifeye sert davranan, disiplin dayatıp onu saraya hapseden Bercevan'a derin bir öfke geliştirmişti. Hakim 390/1000'de, başka bir hadım kölenin, Reydan'ın teşvikiyle ve yardımıyla Bercevan'ı idam ettirdi. Ondan sonra Hakim, Fatımi devletinin gerçek hükümdarı oldu. Bercevan'ın yerine geçen Huseyin b. Cevher'le başlamak üzere, Hakim vezirlerin ve vasıtaların hem yetki alanlarını hem de görev sürelerini sınırladı; halifeliğinin son yirmi yılında on beşten fazla veziri ve vasıtası oldu. Hakim, daha sonraki tarihlerde iptal edilen ya da tersine çevrilen sonsuz sayıda ferman çıkardı. Değişin ruh hali ve tuhaflıkları, karakteri hakkında çok farklı yorumlara yol açtı. Genel olarak modern bilimsel araştırmalar Hakim'in imajının, Melkai Hıristiyan bir tarihçi olan Antaki (ö. 458/1066) ve daha sonra çok sayıda düşman Sünni tarihçi tarafından çarpıtıldığını göstermiştir. Fatımi karşıtı rivayet, aslında Fatımi halifesinden ucube ve dengesiz bir karakter resmetmeye çalıştı. Modern yeniden değerlendirmeler sonucunda, Hakim-Biemrillah tebaası tarafından genellikle sevilen, çeşitli zamanlarda çeşitli dinsel grupları memnun etmeye ya da yatıştırmaya çalışan bir lider olarak ortaya çıkıyor. Hakim, davet örgütlenmesine ve faaliyetlerine de ilgisini sürdürdü, İsmaili dailerin eğitimine özel önem verdi.

Hakim'in saltanatının ayırt edici özelliklerinden biri, Hıristiyanlara ve Yahudilere karşı eziyet verici önlemlerin alınmasıydı. 395/1004'te kesin bir biçim alan zimmi karşıtı politikası, kısmen, Aziz döneminde zimmilere düşmanlaşan Mısırlı Müslümanlar arasında popülerliğini güçlendirme arzusundan kaynaklandı. Dahası, Hıristiyan karşıtı önlemleri esas olarak Melkailere yöneltmekle, Mısır'da Hıristiyan çoğunluğu oluşturan Kıptilerin desteğini almak istemiş olabilir. Her neyse, Hakim, İslam hukukunun ilkelerine uymaya mecbur edilen Hıristiyanlara ve Yahudilere sayısız kısıtlama dayattı. Sayısız kilise ve manastır yıkıldı, bazıları camiye dönüştürüldü. 400/1009'da Hakim, anlaşılan, Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesinin yıkılmasını bile emretti[79] –bütün dünyada Hıristiyanları büyük ölçüde üzen ve Fatımi-Bizans ateşkesini

[79] Bkz. M. Canard, "La destruction de l'Église de la Résurrection par le calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré," *Byzantion*, 35 (1965), s. 16-43; ayrıca *Byzance et les Musulmans* içinde, makale XX.

sona erdiren bir hareket. 406/1015-1016'da İmparator II. Basileios, Fatımi halifeliği ile Bizans arasında ticari ilişkileri yasaklayıp, Fatımilerin Avrupa'yla ticaretinde gerileme eğilimi başlatan bir ferman çıkardı. Diğer yanda, 404/1013'te Hakim, İslamı kabul etmek zorunda kalan Hıristiyanların ve Yahudilerin ilk dinlerine dönmelerine ya da Bizans topraklarına göç etmelerine izin verdi. Daha sonra bazı kiliseleri onardı, Hıristiyanlara ve dinsel pratiklerine daha gönül alıcı bir tutum benimsedi. Bu arada Hakim, Sünni karşıtı önlemlerini de bazen yoğunlaştırmasına ve bazen geçici olarak kaldırmasına rağmen, sürdürmüştü. Örneğin Hicri 395'te çıkarılan, Ebubekir'i, iki halefini ve diğer sahabeyi suçlama ve camilerin duvarlarına buna uygun lanetler yazma buyduğu iki yıl sonra kaldırıldı ve 403/1013'te yeniden yürürlüğe kondu.

Hakim'in en önemli işlerinden biri, 395/1005'te Kahire'deki Fatımi Sarayının bir bölümünde açılan ve bazen *Darü'l-Hikme* de denilen Rarü'l-İlm'in kurulmasıydı.[80] Büyük bir kütüphaneyle de donatılan bu öğrenim kurumunda Kuran, hadis ve fıkıhtan mantık, gramer, astronomi ve matematiğe kadar uzanan dinsel ve din dışı konular öğretildi. Gerçek bir akademi gibi çalışan Darü'l-İlm'den, farklı dinsel inançlardan âlimler de yararlandı. Birçok İsmaili dai eğitimlerinin en azından bir kısmını, Fatımi İsmaili davete çeşitli biçimlerde hizmet eden bu durumdan aldı. Daha sonra baş dai Müeyyed Fiddin eş-Şirazi Darü'l-İlm'e yerleşti ve davetin işlerini oradan yürüttü. Bir süre sonra Darü'l-İlm yeni bir yere taşındı ve davetin ihtiyaçlarıyla daha yakından ilgilendi. Hakim, Darü'l-İlm'de bazıları sadece İsmaililer için düzenlenen derslere katılırdı. Hicri 400'de Hakim, anlaşılan, Fustat'ta iki Maliki âlimin yönetiminde ayrı bir Sünni öğretim kurumu kurdu,[81] ama üç yıl sonra kapatıldı. Hakim tebaasının ahlâki standartlarıyla da ilgilendi ve etik-toplumsal nitelikli fermanlar çıkardı.

---

[80] Al-Maqrizi, *al-Khitat.*, cilt 1, s. 391, 458-460 ve cilt 2, s. 342, 363; Fransızca çev., cilt 4, s. 118-121; E. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'égypte* (Paris, 1811), cilt 2, s. 474-485; H. Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (Londra, 1997),s. 71-78; his "Al-Azhar, Dar al-Ilm, al-Rasad. Forschungs und Lehranstalten der Fatimiden in Kairo," U.Vermeulen ve D. de Smet, ed., *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras* (Louvain, 1995) içinde, s. 99-109; D. Sourdel, "Dar al-Hikma," *EI2*, cilt 2, s. 126-127.

[81] İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 4, s. 222-223.

Ağır cezalar vermeye de hazırdı. Bercevan'la başlamak üzere, Fehd b. İbrahim, Ali b. Hüseyin el-Mağribi, Salih b. Ali, Mansur b. Abdun, Fazl b. Salih, Hüseyin b. Cevher, Hüseyin b. Zahir el-Vezzan ve Fazl b. Cafer b. al-Furat da dahil çok sayıda vezir, vasıta, kumandan ve ekabir onun emriyle hayatını kaybetti. Hakim döneminde baş dai makamında oturan beş kişiden Hüseyin b. Ali b. Numan ve amcazadesi Abdülaziz b. Muhammed b. Numan ile Malik b. Said idam edildi; bunlar aynı zamanda kadi'l-kuzat makamına oturmuş ünlü şahsiyetlerdi.

Hakim'in halifeliği döneminde birçok çalkantı ve açık ayaklanma oldu. Bu ayaklanmaların yaklaşık iki yıl süren en ciddisi, Endülüs Emevileriyle ilişkili olduğunu iddia eden Ebu Rekve Velid b. Hişam'ın başkaldırısıydı. İsyana 395/1004'te Berka bölgesinde (Sirenayka) başladı, Zenate Berberilerinden ve Arap Beni Kurre kabilesinden destek aldı. Ebu Rekve, üzerine gönderilen Fatımi kuvvetleri yendi ve 395/1005'in sonunda Berka'yı ele geçirdi. Bu zaferden yaklaşık bir yıl sonra Ebu Rekve kıtlığın ve vebanın eşiğinde olan Berka'dan ayrıldı ve İskenderiye'yi birkaç ay kuşatma altında tuttu. Sonunda Feyyum'a kadar ilerledi; orada asiler, Fazl b. Salih komutasındaki Fatımi birliklere yenildi. Nübye'ye sığınan Ebu Rekve Fatımilere teslim edildi ve 397/1007'de Kahire'de idam edildi. Hakim bu ayaklanma sırasında daha liberal politikalar izlemeye kadar verdi ve Sünni karşıtı önlemlerini de gözden geçirip düzeltti.

Filistinli Cerrahiler de Hakim'e karşı önemli bir isyanın başını çekti. Ebu Rekve'ye karşı Fatımilere yardım eden ama her zaman saf değiştirmeye hazır olan ve kendine ait yarı-bağımsız bir devlet isteyen hırslı Müferric b. Dağfel 402/1011-1012'de başkaldırdı. Fatımilerin yeni Şam valisi Türk Yaruh'u pusuya düşürüp öldürdü ve ardından, Güney Filistin'in ana kenti Remle'yi işgal etti. 403-1012'de Müferric üç oğlunun yardımıyla, Ebu'l-Fütuh olarak bilinen Mekke şerifi Alii Hasan b. Cafer'in şahsında bir karşı halife ilan ederek önemli bir adım daha attı. Ebu'l-Fütuh, adına hutbe okunan Filistin'de ve Hicaz'da halife kabul edildi. Ne var ki, Cerrahilerin zaferi yalnızca iki yıldan biraz fazla sürdü ve bu sürede Müferric, Kutsal Kabir Kilisesinin kısmen onararak Kudüs Hıristiyanlarının ve Bizans imparatorunun teveccühünü kazanmaya çalıştı. Hakim, Cerrahileri Remle'de diktikleri karşı halifeyi terk

etmeye ikna etmeyi başardı. Mekke'ye dönmeyi tercih eden Ebu'l-Fütuh, orada Fatımi halife tarafından bağışlandı ve tekrar Mekke şerifliğine atandı.[82] Ama Cerrahiler Filistin'in efendisi olmaya devam ettiler; bölge sakinlerine korku saldılar ve Mısır'dan Hicaz'a giden hacı kervanlarına saldırdılar. 404/1013'te Hakim Cerrahilerle daha etkin bir biçimde ilgilenmeye karar verip, üzerlerine büyük bir ordu gönderdi. Hemen ardından, Müferric aniden öldü; muhtemelen zehirlendi. Bunun üzerine, Müferric'in iki oğlu, Ali ve Mahmud teslim olurken, üçüncü oğlu Hasan daha sonra kendini Hakim'e affettirmeyi başardı. Babasının Filistin'deki topraklarını geri almasına izin verilen ve Cerrahi ailesinin başat şahsiyeti haline gelen Hasan b. Müferric, Hakim'in saltanatının geri kalan bölümünde Fatımilere sadık kaldı.[83]

Kuzey Afrika'da Hakim önemli bir toprak kaybetmedi. Bununla birlikte halifeliğinin son yıllarında İsmailileri İfrikiye'de ağır eziyet edilmeye başlandı. İsmaililik burada bölgenin Berberi kabileleri de dahil, kitlelere hiçbir zaman derinliğine nüfuz etmemişti; Kütame ve Sanhace Berberileri dışında yalnızca küçük kentli gruplar, İsmaili davete kazanılmıştı. Fatımi devletinin merkezinin Kahire'ye taşınmasıyla birlikte, Kütamelilerin büyük bölümü ve önde gelen dailer de Mısır'a taşınmış ve ağırlıklı olarak Sünni bir bölgede İsmaililiği savunmak için, yüzeysel olarak dîn değiştirmiş Sanhaceliler İfrikiye'de bırakılmıştı. Bu bölge, Fatımilere bağlılıklarını hızla yitiren Ziriler tarafından yönetiliyordu. Sonuçta, koşullar İfrikiye sakinlerinin Şii karşıtı duygularına uygun hale geldi. 407/1016-1017'de Ziri Muiz b. Badis (406-454/1016-1062) tahta çıktıktan sonra, Maliki fakihlerin ve âlimlerin önderliğinde ve Zirilerin göz yummasıyla İfrikiye Sünnileri Keyrevan, Mehdiye, Tunus, Trablus ve diğer kentlerin İsmaililerini katletti. İsmaililere karşı bu halk ayaklanmaları ve baskılar devam etti ve Ziri Muiz, birkaç on yıl sonra Abbasilere biat ettiği sırada İfrikiye'deki İsmaili cemaatler fiilen yok olmuştu.[84]

Diğer yanda, Hakim Suriye'de başarılı oldu ve Fatımi otoritesini, Hamdani Saidüddevle'nin 394/1003-1004'te veziri Lülü'nün

---

82 Muhammad b. Ahmad al-Fasi, *al-Iqd al-thamin fi tarikh al-balad al-amin*, ed. A. Fuad Sayyid (Kahire, 1384/1965), cilt 4, s. 69-79.

83 Bkz. M. Canard, "Djarrahids," *EI2*, cilt 2, s. 482-485.

84 Bkz. Idris, *Berbérie orientale*, cilt 1, s. 143-149.

Emriyle öldürülmesinden sonra gerilemeye başlayan Halep emirliğine kadar genişletmeyi başardı. Saidüddevle'nin ölümüyle birlikte Lülü, Saidüddevle'nin daha sonra 394/1003-1004'te Kahire'ye sürgün edilen iki oğlunun naibi sıfatıyla hareket etmesine rağmen, Halep'in fiili hükümdarı oldu. Lülü 399/1008-1009'da öldü ve yerine, Hakim'in resmen atadığı ve fiilen bir Fatımi vassalı olan Mansur geçti. Hakim, Bizanslıların yardımıyla Halep'te Hamdani egemenliğini yeniden kurmaya çalışan Saidüddevle'nin oğlu Ebu'l-Heyca'ya karşı Mansur'u destekledi. Ama 406/1/15-1016'da Mansur, Beni Kilab reisi Salih b. Mirdas'a yenildi ve Bizanslılara sığındı. Kısa süre sonra Fatımi birlikleri Halep'i işgal etti ve ilk Fatımi vali Fatik, 407/1017'de kente girdi. Ne var ki, 414/1023'te Halep Salih b. Mirdas'ın elin geçti ve onun torunları Mirdasiler, 472/1079'da Ukayliler tarafından devrilene kadar Kuzey Suriye'yi yönetmeye devam etti (kısa dönemler hariç). Arada bir çatışma dönemleriyle birlikte Mirdasiler, Fatımilerin itibari egemenliğini kabul etti.

Hakim zamanına gelindiğinde Fatımiler, Müslüman doğuyu hızla fethetmenin güçlüğünü anlamaya başlamıştı. Aslında Fatımi ve Büveyhi rejimleri arasında bir çözümsüzlük durumu gelişmişti. Yine de Fatımiler Mısır'da kalıcı bir yerleşimle ilgilenmekle birlikte, hâlâ davet faaliyetleriyle Müslüman dünyanın Doğu topraklarına sızmayı amaçlıyordu. Sonuç olarak İsmaili anlayış, dailerin eğitimiyle de ilgilenen Hakim döneminde büyük ölçüde yaygınlaştı. Özenle seçilen ve Kahire'de Darü'l-İlm'de ve diğer yerlerde eğitilen İsmaili dailer Fatımi devletinin sınırlarının içinde ve dışında Müslüman dünyanın çeşitli bölgelerine gönderildi. Fatımi topraklarında, imamet öğretisi üzerine değerli bir inceleme[85] yazan Ebu'l-Fevaris (ö. y. 413/1022) gibi sayısız dai, çok sayıda taraftar kazandıkları Suriye'de çalıştı. Mısır'da da dailer kırsal ve kentsel alanlarda çalıştı; farklı yerlerde çok sayıda Mısırlı toplanıp, Şiilik üzerine dersleri dinledi. Daha önemlisi, mücadele, Fatı-

[85] Abu'l-Fawaris Ahmad b. Yaqub, *al-Risala fi'l-imama*, ed. ve çev. Sami N. Makarem, *The Political Doctrine of the Ismailis* (Delmar, NY, 1977); A. Ferré, "Le traité sur l'imâmat," *Études Arabes: Dossiers*, 84-85 (1993), s. 80-89. Ayrıca bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 39; Sezgin, *Geschichte*, cilt 1, s. 579 ve Poonawala, *Bio*, s. 94.

mi devletinin sınırlarının dışında, Müslüman dünyanın Doğu eyaletlerinde, en çok da Irak ve İran'da özellikle aktifleşti. Çok sayıda dai oralara görevli olarak gönderildi; oralarda çeşitli toplamsal tabakaları hedeflediler. Abbasi halifeliğinin merkezi Irak'ta dailer çabalarını özellikle yerel emirlere ve nüfuzlu Arap kabile reislerine yoğunlaştırmış gibi görünüyorlar; onların desteğiyle Abbasileri devirmeyi amaçlıyorlardı.[86]

Hakim döneminde Doğu bölgelerinde çalışan Fatımi dailerin en önde geleni, ünlü İsmaili filozof, bütün Fatımi döneminin en bilgili ve en yetenekli İsmaili ilahiyatçısı ve yazarı Hamidüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmani'ydi.[87] Faaliyetlerinde katı gizliliği dikkat eden diğer ünlü dailerde olduğu gibi, Kirmani'nin yaşamı ve faaliyetleri hakkında da çok az ayrıntı biliniyor. Üretken bir yazar olan Kirmani, İran kökenliydi ve muhtemelen Kirman'da doğdu; daha sonra o bölgedeki İsmaili cemaatle ilişkisini sürdürdü. Risalelerinden birini Kirman bölgesinde Ciruft'ta kendine bağlı bir daiye hitaben yazmıştır. Kirmani Fatımi bir dai olarak yaşamının büyük bölümünü Irak'ta, özellikle Bağdat ve Basra'da geçirmiş gibi görünüyor. Muhtemelen daha geç bir tarihte adı-

---

[86] See Paul E.Walker, "The Ismaili *Da wa* in the Reign of the Fatimid Caliph al-Hakim," *Journal of the American Research Center in Egypt*, 30 (1993), s. 161-182 ve "The Ismaili Dawa and the Fatimid Caliphate," *The Cambridge History of Egypt*: Volume I, *Islamic Egypt, 640-1517*, ed. Carl F. Petry (Cambridge, 1998) içinde, s. 141-145.

[87] Kirmani'nin yaşamı ve eserleri konusunda bkz. Idris, *Uyun*, cilt 6, s. 283-288, 306; al-Hamdani, "Some Unknown Ismaili Authors," s. 372-375; ayrıca *al-Sulayhiyyun*, s. 258- 261; M. Kamil Husayn ve M. Mustafa Hilmi'nin tanıtıcı yorumları, al-Kirmani, *Rahat al-aql* (Kahire, 1953) içinde; Hasan, *Tarikh*, s. 488-492; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 114-115. Kirmani'nin eserlerinin kısmi bir kronolojisi, Josef van Ess, "Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie. I. Zur Chronologie der Werke des Hamidaddin al-Kirmani," *Die Welt des Orients*, 9 (1978) içinde, s. 255-261. Kirmani'nin özellikle *Rahatü'l-akl*'da geliştirilen metafizik sistemine ilişkin en kapsamlı incelemeler şurada bulunabilir: Daniel de Smet, *La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmâni (Xe/XIes)* (Louvain, 1995) ve Paul E.Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim* (Londra, 1999). Ayrıca bkz. Ivanow, *Guide*, s. 43-46; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 40-45; Sezgin, *Geschichte*, cilt 1, s. 580-582; Poonawala, *Bio*, s. 94-102; J. T. P. de Bruijn, "al-Kirmani," *EI2*, cilt 5, s. 166-167; F. Daftary, "Hamid-al-Din Kermani," *EIR*, cilt 11, s. 639-641.

na eklenen ve her iki Irak'ın (Arap Irak'ı ve Acem Irak'ı) baş daisi anlamına gelen *hüccetü'l-Irakeyn* unvanı, İran'ın Acem Irak'ı olarak bilinen kuzeybatı ve orta-batı bölümlerinde de aktif olduğunu ima eder. 5./11. yüzyılın ilk yıllarında Kahire'ye çağrıldı ve oradaki Fatımiler arasında imametin doğasıyla ilgili gelişen anlaşmazlığa müdahale etti. Özellikle Hakim'in uluhiyetini vaaz etmeye başlayan aşırılıkçı dailere karşı çıktı. Ondan sonra, görünüşe bakılırsa Irak'a döndü; son ve baş eseri *Rahatü'l-akl*'ı orada tamamladı ve kısa süre sonra da öldü. Yahudi-Hıristiyan kutsal kitaplarını, İbraniceyi ve Süryaniceyi iyi bilen Kirmani,[88] İsmaili ilahiyat ile birçok felsefi geleneğin arasını bulma yönünde özgün bir girişim olan bu eserde, yeni bir kozmolojik sistem de dahil, birçok yeni düşünce sunar.

Kirmani'nin ve değer İsmaili dailerin faaliyetleri, özellikle Bağdat'ta ve Irak'ın diğer yerlerinde kısa sürede ürün verdi. Irak'ta Büveyhi metbulardan daha fazla bağımsızlık kazanan Abbasilerden baskı gören Şiiler, Fatımi İsmaililiğin çekimine daha kolay kapıldı. 401/1010-1011'de, Musul, Küfe, Medayin ve diğer birkaç kentin Ukayli emiri, ailesi Şiiliğe bağlı ve amcası Muhammed daha önce Aziz'in yanında yer almış Kırvaş b. Mukalled (391-442/1001-1050) Fatımilerin egemenliğini tanıdı ve Hakim adına hutbe okuttu. Aynı yıl Beni Esed'in reisi Ali el-Esedi, Hille'de ve denetimindeki diğer yörelerde Hakim'e sadakatini ilan etti. Kendi topraklarında, aslında Bağdat'ın eşiğinde İsmaili davetin başarısından endişe eden Abbasi Halifesi Kadir (381-422/991-1031) karşı önlemler almaya kadar verdi. Hicri 401'de Kırvaş'ı askeri güç kullanmakla tehdit ederek, tekrar Abbasilere biat etmeye mecbur etti. 402/1011'de özenle planlanmış Fatımi karşıtı propaganda kampanyasını başlattı. Fatımileri itibarsızlaştırmak için daha önce söze edilen Bağdat Beyannâmesi Kadir'in desteğiyle o yıl yayımlandı. Bağdat'taki sarayında çok sayıda Sünni ve Şii âlimi bir araya getirdi; bunların

---

[88] Bkz. P. Kraus, "Hebraische und syrische Zitate in ismailitischen Schriften," *Der Islam*, 19 (1931), s. 243-263; ayrıca *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, ed. R. Brague (Hildesheim, 1994) içinde, s. 3-23, Kirmani'nin Eski Ahit'in İbranice metnine, Yeni Ahit'in Süryanice versiyonuna ve Kitabı Mukaddes sonrası Yahudi yazılarına aşina olduğunu açıklıyor; ayrıca bkz. A. Baumstark, "Zu den Schriftzitaten al-Kirmanis," *Der Islam*, 20 (1932), s. 308-313 ve Stern, *Studies*, s. 84-95.

arasında, ünlü İmami ilahiyatçılar Şerif er-Razi (ö. 406/1015) ve Abbasiler ile Büveyhiler arasında aracılık yapan kardeşi Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044-1045) gibi önde gelen Aliiler de vardı. Hakim ve seleflerinin ataları Fatımi Alii olmayan sahtekârlar olduğunu yazılı bir açıklamayla ilan etmelerini buyurdu. Abbasi halifeliğinin her tarafında bütün camilerde okunan bu beyanname, Hakim'in canını çık sıktı. Kadir, ayrıca aralarında Mutezili Ali b. Said el-İstahri (ö. 404/1013-1014) de bulunan birkaç ilahiyatçıyı, Fatımileri ve öğretilerini mahkûm eden risaleler yazmakla görevlendirdi.

Bununla birlikte Fatımi İsmaili davet Doğuda devam etti ve hatta Hakim'in 403/1012-1013'te, iki yıl önce Mültan'da İsmailileri katleden Gazneli Mahmud'dan bile biat almaya kalkıştığı, ama başarılı olmadığı anlatılır.[89] Bahreyn dışındaki Karmati cemaatlerin büyük bölümü de Fatımi İsmaililiği benimsedi ya da dağıldı. Bu arada Bahreyn Karmatilerinin gücün hızla geriliyordu. 375/985'te Büveyhiler, Küfe'yi işgal ederek Güney Irak'ta yeniden egemenlik kurmaya çalışan Karmatilere iki ağır yenilgi yaşattı. 378/988'de de, daha sonra Ahsa'yı kuşatıp Katif'i yağmalayan Beni Müntefik'in reisi Asfar'a yenildiler. Ondan sonra Karmatiler, hac kervanlarını vergilendirme ayrıcalığını Asfar'a ve bölgenin diğer kabile reislerine kaptırdı. Daha sonra, 382/992'de Bahreyn Karmatileri, muhtemelen Hicri 378'de Asfar'ın zaferinden sonra kesintiye uğrayan yıllık haraç ödemesinin yeniden başlaması karşılığında, Fatımi Aziz'e itibari siyasal biatlerini yenilediler. Bununla birlikte, kendilerine ait muhalif Karmati İsmaililik biçimine bağlı kalmaya devam ettiler ve Fatımi İsmailileri itikadi bir uzlaşmadan uzak durdular. Hakim döneminde Bahreyn Karmatileri ile Fatımiler arasındaki ilişkiler açıkçası düşmancaydı, ama bu konuda hiçbir özel ayrıntı bulunmuyor. O sırada Bahreyn Karmatileri aslında yerel bir güç haline gelmişti ve daha sonraki tarihleri hakkında fazla bir şey bilinmiyor.

---

[89] Gardizi, *Zayn al-Akhbar*, s. 181; al-Jurbadhaqani, *Tarikh-i Yamini*, s. 369-373, Sultan Mahmud'a gönderilen Fatımi bir elçiye ilişkin en tam ayrıntıları içeriyor; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 4, s. 232 ve Bertel, *Nasir-i Khosrov*, s. 94-104; çev. Ariyanpur, s. 98-108. Ayrıca bkz. Halm, "Fatimiden und Ghaznawiden," I. R.Netton, ed., *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, Volume I: *Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies* (Leiden, 2000) içinde, s. 209-221.

Bu arada Hakim'de güçlü bir çilecilik eğilimi gelişmişti. 403/1012-1013'te tebaasının önünde secde etmesini yasakladı, sade giyinmeye ve eşeğe binmeye başladı. 404/1013'te kendi oğlu Ali'yi dışlayarak Abdullah el-Mehdi'nin torununun oğlu Abdürrahim b. İlyas b. Ahmed'i veliaht tayin ederek eşi görülmemiş bir karar aldı.[90] Bunun üzerine en azından bir süre bütün devlet işlerini, resmi törenlere katılan ve daha sonra Şam valisi de olan veliahtına bıraktı. Hakim'in saltanatının son yıllarında Mısır'daki dailer arasında, Dürzi dininin ortaya çıkmasına yol açan açık bir bölünme yaşandı. Köken olarak Fatımi İsmailiilikten çıkan Dürzi dini İsmaililiğin, hatta Şii İslamın sınırlarının dışına düşecek kadar çok itikadi yeniliği temsil eder duruma geldi. Bu yüzden Dürzilerin kökeninin yalnızca en önemli yanlarını ele alacağız.[91]

---

[90] Bkz. Sami N. Makarem, "Al-Hakim bi-Amrillah's Appointment of his Successors," *al-Abhath*, 23 (1970), s. 319-324 ve Paul E. Walker, "Succession to Rule in the Shiite Caliphate," *Journal of the American Research Center in Egypt*, 32 (1995), özellikle s. 239-248.

[91] Dürzilerin erken tarihine ve inançlarına klasik yaklaşım: Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*. Dürzilerin kutsal kitaplarından parçalar Fransızcaya çevrilip yayımlanmıştır: de Sacy, *Chrestomathie Arabe*, cilt 1, s. 260-309 ve cilt 2, s. 334-403. Genellikle aynı geleneksel sırayla kopyalanan ve aynı sayıda kitapta toplanan Dürzi risalelerin bir listesi için bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 112-125. Anonim bir Dürzi ilmihalin İtalyaca çevirisi ve basımı için bkz. P. Branca, *Un "catechismo" Druso della Biblioteca Reale di Torino* (Milano, 1996). Dürziler üzerine sayısız monografi arasında şunlardan söz edilebilir: Philip K. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion* (New York, 1928), sayısız yanlış içerir; M. Kamil Husayn, *Taifat al-Duruz* (Kahire, 1962); Abd Allah Najjar, *Madhhabal-Duruz wa'l-tawhid* (Kahire, 1965); Sami N. Makarem, *The Druze Faith* (Delmar, NY, 1974); Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society* (Leiden, 1984), Dürzi bir bilim insanının yazdığı en iyi modern inceleme; R. B. Betts, *The Druze* (New Haven, CT, 1988); Kais M. Firro, *A History of the Druzes* (Leiden, 1992), Dürzilerin daha yakın zaman tarihine odaklanır. Ayrıca bkz. David R. W. Bryer, "The Origins of the Druze Religion," *Der Islam*, 52 (1975), s. 47-84, 239-262 ve 53 (1976), s. 5-27; Madelung, "Imamat," s. 114-127; ayrıca "Hamza b. Ali," *EI2*, cilt 3, s. 154; M. G. S. Hodgson, "Al-Darazi and Hamza in the Origin of the Druze Religion," *JAOS*, 82 (1962), s. 5-20; Hodgson, "al-Darazi," *EI2*, cilt 2, s. 136-137; ayrıca "Duruz," *EI2*, cilt 2, s. 631-634; Ign. Kratchkowsky ve H. Halın, "al-Muktana," *EI2*, cilt 7, s. 544; H. Halm, "Der Treuhander Gottes: Die Edikte des Kalifen al-Hakim," *Der Islam*, 63 (1986), s. 11-72 ve *Die Kalifen von Kairo*, s. 281-297.

Hakim'in imamlığı, İran'dan ve Orta Asya'dan Kahire'ye gelen bazı dailer arasında bu Fatımi halife-imamın yetkileri ve öznitelikleri konusunda aşırı düşüncelerin oluşmasına ve dolaşmasına tanık oldu. Bu düşüncelerin kökleri İsmaililerin eskatolojik beklentilerine ve daha önemlisi, özellikle Hattabiyye olmak üzere daha önceki Şii *gulat* grupların kurgularına dayanmaktaydı. Hakim'le ilgili aşırı düşüncelerin en eski ifadeleri ve bunları savunanların kimliği, karanlığa gömülüdür. Ama görünüşe bakılırsa, Hasan b. Haydara el-Ahrem adlı biri 408/1017'nin başında (Dürzi dönemin ilk yılı) Hakim'in uluhiyetini ilan etmek amacıyla bir hareket örgütlemeye başlayan ilk dai olabilir. Fatımi İsmaili davet, imamet öğretisinin temel ilkelerine uygun olarak Hakim'i insanoğlunun ilahi olarak atanmış, günahsız ve yanılmaz lideri, İslamın gerçek bekçisi ve İslami vahyin yetkin müfessiri olarak kabul etmekteydi. Ama Fatımi İsmaililer inançları temelinde onu ya da herhangi bir Fatımi halife-imamı ilahi bir varlık olarak kabul edemezdi. Dolayısıyla resmi davet örgütlenmesi, Mısırlı İsmaililer arasında artan sayıda taraftar kazanmakta olan bu yeni harekete kategorik olarak karşıydı. Kısa süre sonra, önde gelen devlet memurlarına mektup göndererek onları kazanmaya çalışan Ahrem, Ramazan 408/Ocak-Şubat 1018'de at sırtında Hakim'e eşlik ederken suikasta uğradı.

Ahrem ölünce yeni hareketin propagandası Muharrem 410/Mayıs 1019'a kadar durdu; o tarihte, Ahrem'in eski bir arkadaşı ve İran kökenli Hamza b. Ali b. Ahmed'in önderliğinde yeniden başladı. Hamza karargâhını Kahire surlarının dışında, Reydan Camiinde kurdu ve orada yeni öğretiyi vaaz etmeye başladı. Çok geçmeden Hamza, Buharalı bir Türk olan ve Neştegin olarak bilinen dai Muhammed b. İsmail ed-Derezi'nin (ya da ed-Derzi) şahsında önemli bir rakiple karşılaştı. Başlangıçta Hamza'nın öğrencilerinden olmasına rağmen, bağımsız davranıp hareketin liderliğini ele geçirmek için Hamza'yla rekabete girdi. Hamza'nın birçok taraftarını kendi safına çeken ve Hakim'in uluhiyetini açıkça ilan eden ilk kişi olan Derezi'den (Farsça "terzi") sonra harekete Dereziyye ve Dürziyye (ayrıca Hakimiyye) denildi. Bu durumda, yeni vaazı protesto gösterilerine neden oldu ve 410/1019'da Hamza Fatımi *kadi'l-kuzata* bir heyet gönderip iman etmesini talep edince,

huzursuzluk ağırlaştı. Hakim, Türk birliklere hareketin aleyhine dönüp, Derezi'nin birçok taraftarını öldürdü: Derezi'nin kendisi de Fatımi Sarayına sığınmayı başardı. Bu koşullar altında Hicri 410'da Derezi gizemli bir biçimde ortadan kayboldu; muhtemelen saraydayken öldürüldü. Daha sonra, Fatımi birlikler Hamza'yı ve taraftarlarını Reydan Camiinde kuşattı. Ama Hamza saklanmayı başardı ve Rebiülahir 410/Ağustos 1019'a gelindiğinde yeniden Hakim'in gözüne girmeyi başarmıştı. Hamza, Hakim kültüne nihai teolojik biçimini verdi ve kendi liderliğinde yeni öğretinin propagandası için güçlü bir davet örgütlenmesi geliştirdi. En başta Ebu İbrahim İsmail b. Muhammed et-Temimi, Ebu Abdullah Muhammed b. Vehb el-Kureşi, Ebu'l-Hayr Selame b. Abdülvehhab es-Samuiri ve Bahaeddin Muktena olarak da bilinen Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed et-Tai olmak üzere, çok sayıda dai ve çömez ona yardımcı oldu. Dürzi hareketi, Hakim'in halifeliğinin son yıllarında gerçekleşen birçok huzursuzluğun nedeni oldu.

Daha sonraki bazı Sünni yazarların iddialarının aksine, Dürzi hareketinin kurucularının savunduğu aşırı düşünceleri Hakim'in bir şekilde teşvik ettiğini ya da desteklediğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. Örneğin Hakim sayısız fermanında uluhiyet iddiasında hiçbir zaman bulunmadı ve Kahire'deki davet örgütlenmesinin liderliği, bu harekete kategorik olarak karşıydı. Bu koşullar altında Kahire'deki davetin liderleri yeni öğretiye karşı bir kampanya başlattılar. Muhalif dailerin yaydığı radikal düşünceleri Hakim'in hiçbir zaman desteklemediğini ilan ettiler, bu doğrultuda özel kararlar ve belgeler yayımladılar. Hakim kültüne resmi Fatımi saldırının bir parçası olarak, özel bir risaleyle imamet öğretisi konusunda İsmaili davetin tutumunu ayrıntısıyla anlatan[92] (404/1013 civarı) ve zamanın en saygın daisi olan Kirmani, yeni öğretiyi teolojik bir bakış açısıyla çürütmesi için Kahire'ye çağrıldı. Mısır'da bu amaçla birçok eser çıkardı. 405-406/1014-1015'te Kirmani, genel olarak imamet ve özel olarak Hakim'in imameti konusunda, Hakim'in selefleri gibi, kendisi ilahi olmasa da ilahi

[92] Hamid al-Din al-Kirmani, *al-Masabih fi ithbat al-imama*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1969); Kraus, "Hebraische," s. 245-247. Ayrıca bkz. I. K. Poonawala, "Hamid al-Din al-Kirmani and the Proto-Druze," *Journal of Druze Studies*, 1 (2000), s. 71-94.

olarak atanmış zamanın tek meşru imamı olduğunu savunan bir *Risale* yazdı.[93] Ahrem'in bir risalesine yanıt olarak 408/1017'de yazılan *Er-Risaletü'l-vaiza*'da[94] Kirmani Hakim'in uluhiyeti iddiasını reddeder ve karşı görüştekilerini *gulüvv* ve *küfr*le suçlar. Dürzi "sapkınlığın," erken İsmaili öğretinin neden olduğu eskatolojik içerimleriyle birlikte Kaim'im geleceğine beslenen umutlara dayandığını kabul eden Kirmani, Hakim'in zuhuruyla birlikte kıyametin gerçekleştiğine ve İslam devrinin son bulduğuna ilişkin düşünceleri reddetti. İslam devri ve şeriatının geçerliliği, Kirmani'ye göre, imam olarak Hakim'in sayısız müstakbel halefi döneminde de devam edecekti. Kirmani, Hakim'in arzusunun hilafına, sahte düşünceler yayan Ahrem'in gündeme getirdiği Allah, imam ve benzeri konuları da tartıştı. Kirmani'nin Hicri 407'den sonra yazılan ve tevhid konusunu tartışan başka bir eseri de, doğrudan bu anlaşmazlıkla ilgilidir.[95]

425/1034'e gelindiğinde Muktena, İsmaililerin Gaznelilerin zulmünü atlattığı Mültan'da[96] ve Doğudaki diğer İsmaili cemaatlerde çok sayıda yeni taraftar kazanmıştı. Çok geçmeden, en başta İbnü'l-Kürdi ve Suriye'deki önde gelen Dürzi dai Sükeyn olmak üzere, birçok dai Muktena'nın liderliğine meydan okudu. Bu yüzden hareket başlangıçtaki dinçliğini ve taraftar kazanma başarısını yitirdi. 429/1037'den sonra Muktena, hareketin aktif çağrısını son bulduğu 435/1043'e kadar mektup göndermeye devam etmesine rağmen, taraftarlarını bıraktı. Ondan sonra Dürziler, Dürziliğe girmeye de Dürzilikten çıkmaya da izin vermeyen kapalı bir cemaat

---

93 Al-Kirmani, *Mabasim al-bisharat bi'l-imam al-Hakim bi-Amr Allah*, ed. M. Kamil Husayn, in his *Taifat al-Duruz* içinde, s. 55-74, ayrıca al-Kirmani, *Majmuat rasail* içinde, s. 113-133.

94 Al-Kirmani, *al-Risala al-waiza*, ed. M. Kamil Husayn, *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University*, 14, bölüm 1 (1952) içinde, s. 1-29, ayrıca al-Kirmani, *Majmuat rasail* içinde, s. 134-147.

95 Al-Kirmani, *al-Risala al-durriyya fi mana al-tawhid wa'l-muwahhid wa'l-muwahhad*, ed. M. Kamil Husayn (Kahire, 1952), s. 13-34, *al-Durriyya*'da ortaya atılan konulara ilişkin daha fazla değerlendirme içeren *al-Risala al-nazm fi muqabalat al-awalim* ile birlikte düzenlendi; bu iki kısa eser, al-Kirmani, *Majmuat rasail* içinde yer almaktadır, s. 19-34; *al-Durriyya*'nın İngilizce çevirisi, F. M. Hunzai, *APP* içinde, s. 192-200.

96 Bkz. de Sacy, *Exposé*, cilt 2, s. 335-348 ve Abu-Izzeddin, *Druzes*, s. 73, 108, 236.

haline geldi. Muktena'nın bugüne kalan mektupları, Hamza'nın ve İsmail b. Muhammed et-Temimi'nin yazdıklarıyla birlikte, bugün Dürzilerin kutsal kitabı işlevi gören bir kanonda toplandı. Altı kitap halinde düzenlenen bu kanon *el-Hikmetü'ş-şerife* olarak da bilinen *Resailü'l-hikme* (*Bilgelik Kitapları*) olarak adlandırılır. Hakim ve Hamza'nın yeniden zuhurunu hâlâ bekleyen Dürziler, kutsal yazılarını ve öğretilerinin büyük bir gizlilik içinde korurlar. Bugün Ortadoğu'da çoğunluğu Suriye'de, özellikle dağlık Havran bölgesinde, Lübnan ve İsrail'de olmak üzere 300.000 kadar Dürzi vardır. Amerika, Avustralya ve Batı Afrika'ya da daha küçük Dürzi cemaatler yerleşmiştir.

Allah'ın birliğine (*tevhid*) yaptıkları vurguyu göstermek için kendilerine Muvahhidun (Birlikçiler) diyen Dürzilerin inançları, İsmaililerin eskatolojik beklentilerine ve Fatımi İsmailililerin kozmolojik öğretisine daha önce dahil edilen özel tipte Yeni-Platonculuğa dayanmaktaydı. Dahası, Dürzi dininin kurucuları erken Şii *gulat*ın, özellikle imamların ulûhiyetine inanan Hattabiyyenin savunduğu belli inançlardan, özellikle ilahi özün insan bedenine hululü inancından etkilendiler. Bu tür etkiler altında Hamza ve yakın arkadaşları, ilahi ruhun insan biçiminde dönemsel tezahürlerine inandılar. Kendi zamanlarında, evrensel aklı (külli akıl), kendisi ismin ve mertebenin ötesinde olan ilk kozmik türüm (*sudur*) ya da ilkeyi yaratan nihai Bir'in, Allah'ın Hakim-Bienrillah'ın şahsında cisimleştiğini öğrettiler. Başka bir deyişle, Hakim Yarada'nın son makamıydı ve insanlar ancak Hakim'i tanıyarak arınabilirdi. Diğer yanda, Hamza'nın kendisi de imam, müminlerin insan rehberi ve külli aklın cisimleşmesi olmuştu. Bununla birlikte imamın işlevi artık tevili kapsamamaktaydı; çünkü dinin bâtını ve zahiri boyutları arasındaki ayrımı ortadan kaldırmanın zamanı gelmişti. Bundan böyle imam, müminlerin Hakim aracılığıyla Allah'ın birliğini tanıyarak kendilerini gerçekleştirmelerine yardım edecekti. Hamza da Hakim'in din tarihinin son devrini başlatıp, İslam şeriatı ve İsmaili tefsiri de dahil, önceki bütün şeriatları ilga etmesini bekledi. Aslında Hamza'nın öğretisi, daha önceki bütün dinleri aşan ve İsmaililiğin dışına düşen yeni bir dini temsil etmekteydi. Bu din, evrende Bir'in neden olduğu bağımlı türümler pahasına Bir'in burada ve şimdi mevcudiyetine özel bir vurgu yapmaktaydı.

Her şeyden önce önemli olan, Hakim'de açıkça ortaya konan Bir'e tapmaktı. Dürzilerin kendi dinlerine tevhid dini demelerinin nedeni budur.

Dürzilerin türümlü kozmoloji öğretisi temelinde Hamza, kedi davet örgütlenmesinin üyelerine denk kozmik türümlerden kaynaklanan kozmik mertebeler verdi. *Hudut* denilen bu tür mertebelerdin beş tane vardı. Bizzat Hamza'da cisimleşen külli akıl dışında külli nefs (evrensel ruh), kelime, sabık da denilen *el-cenahu'l-eymen* (sağ kanat) ve tali de denilen *el-cenahu'l-eyser* (sol kanat) vardı. Son dört hududun sahibi sırasıyla İsmail b. Muhammed et-Temimi, Muhammed b. Vehb el-Kureşi, Selame b. Abdülvehhab es-Samurri ve Bahaeddin Muktena'ydı. Dürzi terminolojisiyle bu hudutlar, en yüksek beş kozmik türümü ya da ilkeyi cisimleştiren Hakim'in en yüksek beş bakanı ya da çömezidir. Onların altında başka mertebeler vardır: Yeni inancı yaymanın çeşitli yönlerinden sorumlu olan ve kozmik *ced*, *feth* ve *hayal* ilkelerine karşılık gelen *dai*, *mezun* ve *mükasir* (ya da *nakib*). Sıradan müminler de bunlara bağlıydı. Muktena'nın çekilmesinden itibaren, Hamza'nın daileri ve alt düzey ileri gelenleriyle birlikte hiyerarşik propaganda örgütü giderek kullanılmaz hale geldi ve olmayan hududun yerine Dürzi kanon doldurdu. O zamandan beri Dürziler Hakim'in ve Hamza'nın geri dönüşünü beklerken, Ortadoğu'nun Dürzileri arasında çok daha basit bir dinsel örgütlenme şekillendi. Dürzi cemaatinin mensupları inancın hakikatlerini bilen âkiller (*ukkal*) ve kutsal Dürzi yazılarını okumalarına izin verilmeyen cahiller (*cühhal*) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Yetişkin bir Dürzi, hatırı sayılır bir hazırlıktan ve denemeden sonra hakikatlere vakıf olur. Ondan sonra katı bir dinsel yaşam sürmek zorundadır. Âkiller içinde daha bilgili olanlara cemaat içinde şeyh olarak özel bir yetki verilir. Zamanlarının çoğunu Dürzi kanondaki mektupları çoğaltmakla, cahillere manevi rehberlik ederek, çeşitli cemaat törenlerine ve işlerine nezaret ederek geçirirler. Gelişkin kozmoloji ve eskatoloji öğretilerini sahip olan Dürziler, tenasühe inanırlar. Dürzileri göre sabit sayıda ruh vardır ve bütün ruhlar ölümden hemen sonra başka bir insan bedenine girer. Hamza, günahkâr bir kişinin ruhunun aşağı hayvanların bedenine girebileceğini öne süren Nusayri öğretiye karşı çıkmıştır. Sonunda Hakim ve Hamza

yeniden ortaya çıkıp dünyaya adalet getirdiğinde, en iyi Dürziler Hakim'in en yakınında olacaktır.

Hakim'in çileciliği saltanatının son yıllarında arttı; Kahire ve Fustat sokaklarında geceleri dolaşmaya, tek başına kırlara, özellikle Kahire dışındaki Mukattam Tepesine gitmeye başladı. Hakim'in sonu da yaşamı gibi gizemliydi. 27 Şevval 411/13 Şubat 1021'de her zamanki gibi tek başına Mukattam Tepesine gitti ve bir daha geri dönmedi. Otuz altı yaşındaki halife her yerde arandı ama bulunamadı; birkaç gün sonra bindiği eşeği ve hançerle delik deşik edilmiş giysileri bulundu. Cesedi bulunamadı ve daha sonra olayla ilgili birçok hikâye dolaşıma girdi. Bir hikâyeye göre, Hakim, öldürmekle tehdit ettiği üvey kız kardeşi Sittülmülk tarafından öldürtüldü. Başka bir hikâyeye göre, Dürzi liderler halifenin esrarengiz kayboluşundan kendi dinsel amaçları için yararlanabilsinler diye Hamza'nın teşvikiyle öldürüldü ve cesedi saklandı. Dürziler, Hakim'in kayboluşunu gaybetini başlatan gönüllü bir çekilme olarak yorumlar. Halifeliği ve imamlığı yirmi dört yıldan biraz fazla sürmüştü.

Zahir ve Sittülmülk

Hakim'in kayboluşundan hemen sonra üvey kız kardeşi Sittülmülk ya da Seyidetü'l-Mülk, Hakim'in tek oğlu Ebu'l-Hasan Ali'nin Zahir-Liizazidinillah lakabıyla Fatımi tahtına sorunsuz çıkmasında kilit bir rol oynadı.[97] Fatımi Halife-İmam Aziz'in kızı olan Sittülmülk 359/970'te Mansuriye'de doğdu ve Fatımi halife-

[97] Sittülmülk konusunda bkz. al-Antaki, *Tarikh*, ed. Cheikho vd., s. 207, 235-244; İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 44, 60; İbn Zafir, *Akhbar*, s. 41, 57; İbn Hammad, *Akhbar*, metin s. 58, çeviri s. 87; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 175, 178; al-Maqrizi, *al-Khitat.*, cilt 1, s. 292, 354; *Ittiaz*, cilt 1, s. 271, 288-289 ve cilt 2, s. 33, 124-131, 174, 182-183; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 4, s. 185-194 ve Muhammad b. Ubayd Allah al-Musabbihi, *Akhbar Misr*, ed. A. F. Sayyid vd. (Kahire, 1978-1984), cilt 1, s. 43, 94, 96, 110-111. İkincil kaynaklardan bkz. Y. Lev, "The Fatimid Princess Sitt al-Mulk," *JSS*, 32 (1987), s. 319-328; *State and Society in Fatimid Egypt* (Leiden, 1991), s. 34-37; H. Halm, "Le destin de la princesse Sitt al-Mulk," Barrucand, ed., *L'égypte Fatimide* içinde, s. 69-72; *Die Kalifen von Kairo*, s. 305- 311; "Sitt al-Mulk," *EI2*, cilt 9, s. 685-686; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 181-182; Delia Cortese ve Simonetta Calderini, *Women and the Fatimids in the World of Islam* (Edinburgh, 2006), s. 116-127.

lerin diğer birçok kızı gibi, hanedanla ilgili nedenlerden ötürü hiç evlenmedi. Aziz ölünce, daha küçük olan üvey kardeşinin yerine bir amcazadesini, Abdullah b. Muiz'in bir oğlunu Fatımi tahtına çıkarmaya çalışmış ama başaramamıştı. Geniş bir çevresi ve etkileyici büyüklükte topraklara bulunan bu nüfuzlu ve zeki Fatımi prenses, daha sonra, Hakim üzerinde etkili olmuş gibi görünüyor. Bununla birlikte, Hakim'in saltanatının son yıllarında, kendi sarayında Hakim'in oğlu Ali ve annesini koruyan kız kardeşi ile halife arasındaki ilişkiler bozulmuştu. Daha önce de belirtildiği gibi, Hakim 404/103-1014'te kedi oğlunu es geçip amcazadesi Abdürrahim b. İlyas'ı veliaht tayin etmişti. Hakim'in saltanatının geri kalan bölümünde genç Ali, geleceğin Halifesi Zahir, Sittülmülk'ün sarayında ve onun yakın gözetimi altında yetiştirildi ve eğitildi.

Hakim kaybolunca Sittülmülk, o sırada Şam valisi olan Abdürrahim b. İlyas'ı safdışı etmek için bütün gücünü ve nüfuzunu kullandı. Kandırılıp Kahire'ye getirilip hapse atıldı ve daha sonra bilinmeyen koşullar altında öldü. Sittülmülk, aynı zamanda, Hakim'in ölümüyle ilişkilendirilen Kütame reisi İbn Devvas'ı açıkça suçladı ve idam ettirdi. Her neyse, Hakim'in kayboluşundan yaklaşık kırk gün sonra Sittülmülk, on altı yaşındaki yeğeni Ebu'l-Hasan Ali'yi halife ve imam ilan ettirirken, yönetimin dizginlerini de saltanat naibi olarak kendi elinde tuttu.[98] Kaynaklar-

[98] Zahir'in halifeliği konusunda bkz. Idris, *Uyun*, cilt 6, s. 304-322; al-Musabbihi, *Akhbar*, ed. Sayyid, cilt 1, s. 3-112; ed. W. G. Millward (Kahire, 1980), s. 21-62, 171-248, 414-415 yıllarının bazı bölümlerini kapsar ve her iki basımda da bazı boşluklar, Markizi'nin *Ittiaz*'ından uygun pasajlarla doldurulur; al-Antaki, ed. Cheikho vd., s. 234 vd.; İbn al-Sayrafi, *al-Ishara*, *BIFAO*, 25 (1924) içinde, s. 77-80 (33-36); İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 71-83; İbn Zafir, *Akhbar*, s. 63-66; İbn Hammad, *Akhbar*, metin s. 58, çeviri s. 87-88; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9, s. 110, 111, 113, 114-115, 117, 121, 123, 128, 136, 154; İbn Khallikan,*Wafayat*, cilt 3, s. 407-408; çev. de Slane, cilt 2, s. 340-341; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 270 vd.; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 313-341; al-Maqrizi, *al-Khitat*., cilt 1, s. 354-355; Fransızca çev., cilt 4, s. 22-26; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 124-183 ve İbnTaghribirdi, *al-Nujum*, cilt 4, s. 247- 283. İkincil kaynaklardan bkz.Hasan, *Tarikh*, s. 168-169, 225, 237, 445-448; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 262-272; Surur, *Bilad al-Sham*, s. 47 vd., 55, 89; ayrıca *Siyasat*, s. 141-142, 148-149, 177, 243 vd.; Majid, *Zuhur*, s. 145 vd., 209, 220, 257-258, 282-283; al-Manawi, *al-Wizara*, s. 251-253; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 182-186; Th. Bianquis, "Une crise frumentaire dans l'Égypte Fatimide," *JESHO*, 23 (1980), s. 67-101 ve "al-Zahir li-Izaz Din Allah," *EI2*, cilt 11, s. 391-392.

da Seyidetü'l-amme gibi çeşitli adlar verilen Sittülmülk sonraki iki yıl boyunca, 413/1023'te ölünceye kadar Fatımi devletinin işlerini yoluna koydu, daha önce çeşitli rahatsızlıklar yaratan dinsel ve toplumsal politikaları ele aldı. Zahir'in zamanından itibaren Fatımi tahtının her zaman çocukların ya da reşit olmayanların eline düştüğünü, uzun dönemler boyunca iktidarın dizginlerini saltanat naipleri, vezirler ya da kumandanların elinde olduğunu belirtmek gerekir.

Bizans'la görüşmeleri de yeniden başlatan Sittülmülk'ten sonra gerçek siyasal otorite, Zahir'in **vasıtası,** daha sonra veziri olan ve daha önce Hakim'in emriyle elleri kesilen Ali b. Ahmed el-Cercerai'nin eline geçti. Cercerai devletin diğer ileri gelenlerinin yardımıyla ve genç halifenin katılımı olmadan yönetti. 415/1024'te Mısır, yıllarca süren, Kahire'de ve diğer yerlerde ekonomik bir krize ve ayaklanmalara yol açan şiddetli bir kıtlık yaşadı. 416/1025'te Fatımi rejimi Sünnilere yeniden eziyet etmeye başladı; sonunda bütün Maliki fakihler Mısır'dan kovuldu. 423/1032'de Fatımi ve Bizans imparatorlukları arasında, Bizans imparatorunun Kudüs'te harabeye dönüşen Kutsal Kabir Kilisesini yeniden inşa etmesine izin veren kısmi bir antlaşma sağlandı. Bu arada davet, birçok bölgede faaliyetini sürdürdü. Özellikle Irak'ta, Büveyhi Celalüddevle döneminde (416-435/1025-1044) Türk askerlerin neden olduğu rahatsızlıklardan yararlanan İsmaili dailer çok sayıda taraftar kazandı.

Zahir'in halifeliği döneminde, Filistin'in Cerrahileri, Orta Suriye'nin Kelbileri ve Kuzey Suriye'nin Kilabileri arasında kurulan bir ittifak, Suriye üzerindeki Fatımi egemenliğini ciddi bir biçimde tehdit etti. 415/1024-1025'te Cerrahi Hasan b. Müferric, Kelbi Sinan b. Süleyman ve önceki yıl Halep'i Fatımilerin temsilcisinden alan Kilabi Salih b. Mirdas'la yeniden bir işbirliği antlaşması yaptı. Bu antlaşmayla Şam Sinan'a, Halep Salih'e ve Filistin de ihtiraslı Hasan'a verildi. Bu müttefikler Fatımi kuvvetleri Aşkelon'da yenilgiye uğrattı. Ne var ki, Sinan'ın ölümünden sonra Kelbiler Fatımilerin safına geçip, Fatımi kumandanı Anuştegin ed-Düzberi'nin Hasan ve Salih'in ortak kuvvetlerini 420/1029'da Ukhuvane'de yenip, Şam'ı işgal etmesini olanaklı kıldı. Salih b. Mirdas savaşta öldürüldü; Hasan ise Tay kabilesiyle birlikte Bi-

zans topraklarına sığındı. 429/1038'de Halep'i Mirdasilerden alan Anustegin'in çabaları sayesinde, Suriye'de Fatımi egemenliği yeniden kuruldu ve Harran, Suruç ve Rakka'ya kadar uzandı. Yedinci Fatımi Halife Zahir on beş yıl imamlık ve halifelik yaptıktan sonra, Şaban 427/Haziran 1036'da otuzlu yaşlarında vebadan öldü.

Müstansır'ın Uzun Saltanatı

Zahir'in yerine, Müstansır-Billah lakabını alan yedi yaşındaki oğlu Ebu Temin Mead geçti. 421-1030'da sekiz aylıkken veliaht tayin edilmişti.[99] Müstansır'ın yaklaşık altmış ay yılı (427-487/1036-1094) süren halifeliği, hanedanında en uzun saltanat süresiydi. Saltanatı, aynı zamanda klasik Fatımi döneminin son evresinin de işaretiydi. Sayısız gelgite tanık olduğu halde, Fatımi halifeliğinin genel gidişatı geri döndürülemez bir gerileme yoluna girmişti.

---

[99] Müstansır'ın saltanat dönemi konusunda bkz. Idris, *Uyun*, cilt 6, s. 322-359; ayrıca Idris, *Uyun al-Akhbar*, cilt 7, özet İngilizce çev. A. F. Sayyid, Paul E. Walker and M. A. Pomerantz ile birlikte, *The Fatimids and their Successors in Yaman: The History of an Islamic Community* (Londra, 2002), metin s. 3-186, çeviri s. 33-75. İbn al-Sayrafi, *al-Ishara*, *BIFAO*, 25 (1924) içinde, s. 59-77 (36-54) ve 26 (1925), s. 66-67 (68-69); İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 83-128; İbn Zafir, *Akhbar*, s. 67-81; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 3-59; İbn Hammad, *Akhbar*, metin s. 59, çeviri s. 89-90; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9, s. 154-155, 158-159, 160, 170, 173, 177, 186-187, 189-190, 193, 200, 221-222 ve cilt 10, s. 4, 28-30, 35-36, 38, 43, 49, 60, 70, 77; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 5, s. 229-231; çev. de Slane, cilt 3, s. 381-384; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 275-301; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 342-442; al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 355-356; Frenchçev., cilt 4, s. 26-29; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 184-334; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 1- 141. Modern kaynaklar arasında bkz.Hasan, *Tarikh*, s. 169-171, 210-211, 239 vd., 252 vd., 259-261; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 273-323; Surur, *Misr*, s. 72 vd., 87 vd., 125 vd., 133-139, 144-151, 169 vd.; Surur, *Bilad al-Sham*, s. 56 vd., 124 vd.; Surur, *Jazirat al-Arab*, s. 19 vd., 54 vd., 75 vd.; ayrıca *Siyasat*, s. 79 vd., 149 vd., 207 vd., 228-230, 245-246; Abd al-Munim Majid, *al-Imam al-Mustansir bi'llah al-Fatimi* (Kahire, 1961), ayrıca *Zuhur*, s. 147-154, 162 vd., 176-192, 196-205, 212 vd., 220-229, 258-273, 283 vd., 365 vd.; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 187-219; Halm, *Die Kalifen von Kairo*, s. 348-420; al-Manawi, *al-Wizara*, s. 253-271; Fischel, *Jews*, s. 68-89; Th. Bianquis, "al-Yazuri," *EI2*, cilt 11, s. 319-320; H. A. R. Gibb ve P. Kraus, "al-Mustansir Bi'llah," *EI2*, cilt 7, s. 729-732. Fatımiler yönetiminde Filistin'e ilişkin tam bir anlatım: M. Gill, *A History of Palestine, 634-1099*, çev. E. Broido (Cambridge, 1992), s. 335-429.

Müstansır'ın saltanatının ilk dokuz yılında gerçek siyasal otorite vezirliğini koruyan Cercerai'nin elinde kalırken, Müstansır'ın Sudanlı annesi Rasad da saltanat naipliğine başlamış ve perde arkasında sürekli dolap çevirmişti.[100] Cercerai 436/1045'te ölünce, kendisini Mısır'a getirmiş olan Yahudi tüccar Ebu Saad et-Tüsteri'yle yakın ilişkisini sürdüren valide sultan bütün iktidarı ele geçirdi ve uzun bir dönem korudu. Ebu Saad'ın etkisiyle, Yahudi dönek Sadaka b. Yusuf'u vezirliğe atadı. Bu arada Fatımi ordusunda ırksal çekişmelerin Mısır'da açık ayaklanmaya ve hizip savaşına yol açan önemli bir huzursuzluk kaynağı olduğu anlaşılmaya başladı. Disiplinsiz ve birbirinden nefret eden Berberiler, Türkler, Deylemliler ve Araplar, Siyah müfrezelere karşı genellikle güç birliği yapıyorlardı. Siyah müfrezeler valide sultanın teşvikiyle ordu için satın alınan Sudanlı kölelerden oluşmaktaydı. Fatımi sarayının bitmek bilmeyen entrikaları da bu kaotik ortama katkıda bulundu. Hem iktidarın dizginlerini valide sultanla birlikte elinde tutan Ebu Saad hem vezir Sadaka, sarayın iç çekişmelerinin kurbanı oldu. 439/1047'de Sadaka, Türk muhafızlarla işbirliği içinde Ebu Saad'ı öldürttü, ama valide sultan da ertesi yıl Sadaka'yı öldürterek misillemede bulundu. Bu zeminde, Mısır'ın genel durumu kötüleşirken, yeteneksiz vezirler birbirini izledi. 442/1050'de kuralın bir istisnası olarak, vezirlik yetenekli bir kişiye, kadı Muhammed b. Ali el-Yazuri'ye emanet edildi; Yazuri sekiz yıl görevde kaldı ve devlete biraz düzen getirdi. Yazuri'nin 450/1058'de idamıyla birlikte, hizip çatışmaları ve iç kargaşa yoğunlaşmış bir biçimde yeniden patlak verdi. Yazuri'nin yerini peş peşe yeteneksiz vezirler alırken, Fatımi devleti, sivil yönetimde çöküşün, orduda kaosun ve hazinenin iflasının eşlik ettiği bir gerileme döneminden geçiyordu.

454/1062'de Kahire yakınında Berberilerin desteklediği Türkler ile Siyah birlikler arasında açık savaş başlayınca işler son haddine vardı. Sonunda Sudanlılar 459/1067'de yenildikten sonra, Said bölgesine sürüldüler. Türklerin muzaffer kumandanı, Hamdanilerin torunu ve eski Şam valisi Nasırüddevle Mısır'da fiili otorite haline geldi. Bütün yetkileri Müstansır'dan kolayca kopardı, hatta

[100] Bkz. Cortese ve Calderini, *Women and the Fatimids*, s. 45-46, 53, 109, 110-114.

çaresiz Fatımi halifesine isyan bile etti. 462/1070'te Nasıruddevle, İskenderiye'de ve Aşağı Mısır'ın diğer yerlerinde Abbasi Halifesi Kaim (422-467/1031-1075) adına hutbe okuttu. Bu arada Mısır, 457/1065'ten 464/1072'ye kadar peş peşe Nil'in düşük düzeyinin ve Türk birliklerinin ülkeyi sürekli yağmalayıp harabeye çevirmesinin neden olduğu gıda yetersizliğinin, hatta kıtlığın damga vurduğu bir ekonomik kriz yaşamaktaydı; ülke tarımı neredeyse toptan kesintiye uğramıştı. Bu yıllarda Mısır sefaletin esiri olmuştu.[101] İnsanlar kedi ve köpek yemek zorunda kaldı, her türlü suça ve zalimliğe itildi. Müstansır, Nasıruddevle'nin ve Türklerin sonu gelmeyen taleplerini karşılamak için hazinesini satmak zorunda kaldı. Fatımi saraylarını yağmalayan Türk muhafızlar, 461/1068-1069'da Kahire'deki Fatımi kütüphaneleri de yerle bir etti.[102] Nasıruddevle'nin emriyle Fustat iki kez yağmalanıp ateşe verildi. Bu çaresiz yıllarda kıtlığın, hastalığın ve Nasıruddevle'nin zorbalığının neden olduğu çalkantılar ve ayaklanmalar yaygınlaştı ve sonunda kanun ve düzenin toptan çöküşüne yol açtı. Halifenin kendi ailesi de dahil, nüfusun artan bir kesimi Mısır dışında, özellikle Suriye ve Irak'ta sığınacak yer aramaya mecbur kaldı ve bizzat Müstansır'ın, Kahire'deki kraliyet ikametgâhında içine düştüğü çaresizliğe ilişkin çeşitli hikâyeler anlatılır.

Bu koşullar altında Türkler arasında bile çatışma çıktı ve rakip bir Türk hizbin kumandanı Nasıruddevle'yi 465/1073'te öldürttü. Aynı yıl yedi yıllık kıtlık, iyi bir hasat mevsimiyle büyük ölçüde hafifledi. Müstansır bozulan durumu etkili bir biçimde ele almaya karar verdi ve Suriye'deki Ermeni bir kumandandan, Akka Valisi Bedr el-Cemali'den gizlice yardım istedi. Bedr başlangıçta Suriyeli Emir Cemalüddevle'nin kölesiydi, el-Cemali adı da buradan gelir. Köle olmasına rağmen hızla yükseldi ve iki kez, 455/1063 ve 458/1066'da Fatımilerin Şam valisi oldu.[103] Bed el-Cemali hali-

[101] Bkz. Makrizi'nin ayrıntılı anlatımı, *al-Khitat.*, cilt 1 içinde, s. 335-337; Fransızca çev., cilt 3, s. 275-283 ve *Ighathat al-umma bi-kashf al-ghumma*, ed. Muhammad M. Ziyada ve Jamal al-Din al-Shayyal (Kahire, 1940) içinde, s. 18-26; Fransızca çev., *Le traité des famines de Maqrizi*, çev. G. Wiet (Leiden, 1962), s. 18-27.

[102] Al-Maqrizi, *al-Khitat.*, cilt 1, s. 408-409; ayrıca *Ittiaz*, cilt 2, s. 294-295.

[103] Bedr el-Cemali konusunda bkz. İbn al-Sayrafi, *al-Ishara*, in *BIFAO*, 25 (1924) içinde, s. 57-58 (55-56); İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 84, 91 vd.;

fenin çağrısını, Ermeni birliklerini beraberinde getirmesi koşuluyla kabul etti. Cemaziyelevvel 466/Ocak 1074'te Kahire'ye geldi ve entrikayla derhal bütün asi Türk liderleri öldürmeyi başardı. Müstansır'ı ve Fatımi halifeliğini kesin çöküşten kurtaran Bedr, Mısır'ın çeşitli bölgelerinde hızla düzeni yeniden kurdu. Bedr el-Cemali Fatımi devletinin en yüksek mevkilerine geldi; tam yetki devriyle "Kılıç ve Kalem Veziri" (*vezirü's-seyf ve'l-kalem*) olarak atanan ilk kişi oldu. Yalnızca orduların kumandanı, *emirü'l-cüyüş* (en iyi bilinen lakabı) olmakla kalmadı, sivil, adli, hatta dini idarenin de başına geçti. Vezir dışında, *kadi'l-kuzat* ve *dai'd-duat* unvanları da vardı. Gerçekten de esas olarak onun çabaları sayesinde Mısır, Müstansır'ın halifeliğinin son yirmi yılında huzura ve görece refaha kavuştu.

Toprak bakımından Fatımi İmparatorluğunun boyutu, Müstansır'ın saltanatı döneminde küçülmeye başladı. Anuştegin'in 429/1038'de Halep'i ele geçirmesiyle birlikte Fatımiler Suriye'deki güçlerinin doruğuna ulaşmıştı. Ondan sonra Suriye ve Filistin üzerindeki egemenlikleri hızla son buldu. 433/1041'de Filistin, Cerrahi Hasan yönetiminde tekrar ayaklandı ve aynı yıl Halep tekrar bir Mirdasinin, Simal b. Mirdas'ın eline geçti. Fatımiler 440-441/1048-1049'da Halep'i geri almaya çalıştı ama başarılı olamadılar ve 449/1057'de Simal geçici olarak Müstansır'a boyun eğmesine rağmen, 452/1060'da Fatımiler Kuzey Suriye'yi bir daha geri almamak üzere kaybetti. Çoğu kez Fatımilere yalnızca ismen biat eden Mirdasiler, büyük ölçüde Şiiliğe bağlı olan tebaa istememesine rağmen, 462/1070'te Abbasilere ve yeni efendileri Selçuklulara biat ettiler. Şimdi, diğer birçok Müslüman hanedan gibi, Mirdasiler de, Doğudan hızla gelen ve güçlü bir yeni imparatorluğun temelini atmakta olan Selçuklu Türklerinin artan tehdidiyle karşı karşıyaydı.

İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 81-82; al-Maqrizi, *al-Khitat*., cilt 1, s. 381-382; Fransızca çev., cilt 4, s. 92-95; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 268, 272, 311 vd.; Majid, *al-Mustansir*, s. 179 vd.; ayrıca *Zuhur*, s. 392 vd.; al-Imad, *Fatimid Vizierate*, s. 96-109; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 209-220; Seta B. Dadoyan, *The Fatimid Armenians* (Leiden, 1997), s. 106- 127; C. H. Becker, "Badr al-Djamali," *EI2*, cilt 1, s. 869-870; S.. Sajjadi, "Badr al-Jamali," *GIE*, cilt 11, s. 531-533.

Selçuklular ve Besasiri

Bir bey ailesi olarak Selçuklular Oğuz Türklerini 5./11. yüzyılın ilk on yıllarında Harezm ve Maveraünnehir'den batıya yönlendirmişti. Gaznelileri yenip 429/1038'de kendini sultan ilan eden Selçuklu lideri Tuğrul kısa sürede İran'ın büyük bölümünü fethedip Irak'a geçti. Selçuklular kendilerini Sünni İslamın savunucusu sayıyorlardı ve bu durum onlara, Abbasileri Şii Büveyhilerin vesayetinden, İslam dünyasını Fatımilerden kurtarma isteği için uygun bir bahane vermekteydi. Tuğrul Ramazan 447/Aralık 1055'te Bağdat'a girdi ve kısa süre sonra, Büveyhi hanedanının son mensubu Melikü'r-Rahim Hüsrev Firuz'u (440-447/1048-1055) tahttan indirip hapsederek Irak'ta Büveyhi egemenliğine son verdi. Abbasi Halifesi Kaim, Tuğrul'un sultan unvanını onayladı; Tuğrul da Suriye'de ve Mısır'da Fatımilere karşı sefere çıkma niyetini açıkladı. Ne var ki, Selçuklular içindeki görüş ayrılığı ve Irak'ta Besasiri'nin Fatımi yanlısı faaliyetleri, Selçuklu Sultanlığının kurucusunun Fatımilere karşı planını gerçekleştirmesine engel oldu.

Aslen Türk bir köle olan Ebu'l-Haris Arslan el-Besasiri, Irak'ta Büveyhi egemenliğinin son on yılında en önde gelen askeri şahsiyet olmuştu. Türk birliklerdeki disiplinsizlik, Sünni-Şii çatışması, Büveyhi ve Ukayli tahtına talip olanların ve yerel Arap aşiretlerin neden olduğu sorunlar yüzünden Melikü'r-Rahim'in yedi yıllık saltanatına sürekli şiddet ve ayaklanma damgasını vurdu. Bu çalkantılı durumda Bağdat'ta İbnü'l-Müslime'nin şahsında güçlü bir hasmı bulunan asi Türk kumandan Besasiri, Basra ve diğer kentleri geçici olarak ele geçirdi. Tuğrul'la gizli bir ittifak kuran ve Abbasi halifesi gibi, Selçukluların Bağdat'a gelmesini kabul eden İbnü'l-Müslime, Besasiri'yi Fatımilerle birlik olmakla suçladı. Şii eğilimleri olan Besasiri, Bağdat'ı Müstansır adına fethetmek için ondan yardım istedi. Bu arada Abbasi başkentinde, Tuğrul'un askerlerinin yarattığı tahribatı protesto eden ayaklanmalar patlak vermişti. Modern bilimsel araştırmalar, ünlü Fatımi dai Müeyyed eş-Şirazi'nin Selçuklu karşıtı kargaşanın yaratılmasında ve Besasiri'nin hamlelerinin yönlendirilmesinde büyük bir rol oynadığını açığa çıkarmıştır. 448/1056-1057'de Müeyyed'in genel yönetimi altında askeri önlemlerin eşlik ettiği Fatımi propagandası yoğunlaştı. Türkmenlerin aşırılıklarından da yararlanan bu

propaganda, Müstansır adına hutbe okunan Küfe'de, Vasıt'ta ve Musul'da başarılı oldu. Kahire'den gelen ve Müeyyed'in Rahbe'de teslim ettiği silah ve para hediyesini aldıktan sonra ve kayınbiraderi Mezyedi emir Dübeys'in (408-474/1018-1081) ve sayısız Arap kabilenin yardımıyla Besasiri, 448/1057'de Sincar bölgesinde Selçuklulara ağır bir yenilgi yaşattı. Bu yenilgiden sonra Musullu Ukayliler, Fatımileri yeniden tanıdı. Kısa süre sonra Tuğrul Musul'u aldı, ama Besasiri'nin ve Fatımilerin yardımıyla Selçuklu Sultanlığını ele geçirmek isteyen üvey kardeşi İbrahim Yınal'ın isyanı nedeniyle, Besasiri'ye karşı daha fazla önlem alamadı.

Tuğrul'un İnal'a boyun eğdirmek için Batı İran'a gitmesi, Besasiri'nin faaliyetlerini genişletmesine uygun bir fırsat yarattı. Kısa süre sonra, Zilkade 450/Aralık 1058'de Besasiri, Ukayli Kureyş'in (443-453/1052-1061) eşliğinde Bağdat'a kolayca girdi. Ezanın Şii biçimine geçildi ve hutbe Fatımi Müstansır adına okundu. Selçuklu askerlerine nefretin birleştirdiği Sünnilerin ve Şiilerin desteğini alan Besasiri, Abbasi sarayına saldırdı. Ne var ki, Halife Kaim'i Ukayli Kureyş'in korumasına bırakmayı kabul edip, Abbasi halifesini Kahire'de esir olarak almayı uman Müstansır'ı hayal kırıklığına uğrattı. Ama Besasiri, Abbasi hilafet nişanlarını Fatımi başkentine gönderdi.[104] Daha sonra Besasiri Vasit ve Basra'yı ele geçirdi ama Huzistan'ı Fatımilere kazandıramadı. Ne var ki, Besasiri gücünün doruğundayken Kahire tarafından terk edildi ve bu yüzden başarısının kısa ömürlü olması kaçınılmazdı. Yazuri'nin yerine geçen Fatımi Vezir İbnü'l-Mağribi, Besasiri'ye daha fazla yardım etmek istemedi. Bu arada Tuğrul Yınal'ın isyanını bastırmıştı ve Bağdat'a dönmeye hazırlanıyordu. Fatımilere biatı bırakıp Kaim'i tekrar tahta çıkarma koşuluyla Besasiri'yi Bağdat'ta bırakmayı önerdi. Besasiri bu teklifi reddetti ve Zilkade 451/Aralık 1059'da Bağdat'tan ayrıldı. Birkaç gün sonra Tuğrul Bağdat'a girdi ve serbest kalan Abbasi halifesi tarafından karşılandı. Selçuklular Küfe yakınlarında yakaladıkları Besasiri'yi öldürdü ve Iraklı Şiilere de yoğun bir zulüm uyguladı. Böylece Irak'taki Fatımi ihtirasları ve bir yıl boyunca Abbasi başkentinde

[104] Bkz. P. E. Walker, "Purloined Symbols of the Past: The Theft of Souvenirs and Sacred Relics in the Rivalry between the Abbasids and Fatimids," Daftary ve Meri, ed., *Culture and Memory* içinde, s. 364-387.

Fatımi egemenliğini kabul ettiren Besasiri dönemi son buldu.[105]

Selçuklu İmparatorluğu Tuğrul'un yeğeni ve halefi Alp Arslan (455/465/1063-1073) ve onun oğlu Melikşah (465-485/1073-1092) döneminde, büyük ölçüde İranlı vezirleri Nizamülmülk'ün örgütleme yeteneği sayesinde, pekişti. Selçuklular aynı zamanda topraklarını genişletmeye devam etmiş, Mısır'ın üzerine yürüyüp Şii Fatımi hanedanını devirme hayalinden de hiç vazgeçmemişlerdi. Fatımi Mısır o sırada tam bir kargaşa içindeydi; Berberi ve Türk askerler arasındaki çekişmeler Suriye'ye de huzursuzluk getirmişti. Sonuç olarak Şam'ın Fatımi valileri etkili bir otorite kuramadıkları gibi, 447/1055'ten beri Suriye'de görülen Türkmen çeteleri de denetim altına alınamadı. 455-456/1063-1064 ve 458-460/1066-1068 yıllarında Bedr el-Cemali'nin Şam'da Fatımi egemenliğini kabul ettirme çabaları bile işe yaramamıştı. Bu çaresiz koşullar altında Fatımiler yaygın geleneğe uygun olarak, Filistin'in asi Arap kabilelerine boyun eğdirmek için Türkmen Beyi Atsız b. Uvak'ı tuttu. Ama Atsız'ın kendisi Fatımilere başkaldırdı ve

---

[105] Besasiri ve Fatımi yanlısı faaliyetleri konusunda bkz. al-Muayyad fi'l-Din al-Shirazi, *Sirat al-Muayyad fi'l-Din dai al-duat*, ed. M. Kamil Husayn (Kahire, 1949), özellikle s. 94-184; kısmi İngilizce çeviri, Abbas Hal-Hamdani, "The Sira of al-Muayyad fi'd-Din ash-Shirazi' (doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1950) içinde, s. 58-105; Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 48-74; Zahir al-Din Nishapuri, *Saljuqnama*, ed. I. Afshar (Tahran, 1332/1953), s. 19-20; ed. A. H. Morton (Cambridge, 2004), s. 15-17; sunuşunda (s. 23-31) Profesör Morton'un öne sürdüğüne göre, İsmail Afshar'ın Zahirüddin'in *Selçuknamesi* olarak yayımladığı metin, aslında Ebu'l-Kasım b. Ali Kaşani'nin *Zübdetü't-tevarih*'inde yer alan Selçukların tarihine dayanmaktadır; Muhammad b. Ali al-Rawandi, *Rahat al-sudur*, ed. M. Iqbal (Londra, 1921), s. 107-110; al-Fath. b. Ali al-Bundari, *Zubdat al-nusra*, ed. M. Th. Houtsma (Leiden, 1889), s. 12-18; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9, s. 208, 211 vd., 217 vd., 222-229; Yaqut, *Mujam*, cilt 1, s. 608-609 ve cilt 3, s. 595; İbn Khallikan,*Wafayat*, cilt 1, s. 192-193; çev. de Slane, cilt 1, s. 172-174; Rashid al-Din, *Jamial-tawarikh: tarikh-i al-i Saljuq*, ed. A. Ateş (Ankara, 1960), s. 22-24, 180; İngilizce çev., *The History of the Seljuq Turks from the Jamial-Tawarikh*, çev. Kenneth A. Luther, ed. C. Edmund Bosworth (Richmond, Surrey, 2001), s. 42-43, 153; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 232-234, 252-258; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 5-12. Ayrıca bkz. Hasan, *Tarikh*, s. 232-234; Surur, *Bilad al-Sham*, s. 91-123; ayrıca *Siyasat*, s. 179-206; Majid, *Zuhur*, s. 169 vd.; V. Klemm, *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Muayyad fi'l-Din al-Shirazi* (Londra, 2003), s. 78- 86; M. Canard, "al-Basasiri," *EI2*, cilt 1, s. 1073-1075; S. Sajjadi, "Basasiri," *GIE*, cilt 12, s. 99-103.

463/1071'de Kudüs'ü işgal etti. Daha sonra, Bedr Mısır'a gittikten sonra, Filistin'de ve Suriye'de kendilerine bir beylik kurmakta olan Atsız, 468/1076'da Şam'ı ele geçirdi. Daha sonra Bedr'in Şam'ı geri alma girişimleri işe yaramadı ve Fatımiler Suriye'ye kalıcı olarak kaybetti. 469/1077'de Atsız Kahire'ye saldırdı ama Bedr'e yenildi ve püskürtüldü. Fatımi bir seferle tehdit edilen Atsız Melikşah'a başvurdu ve o da kardeşi Tutuş'u Suriye'ye göndererek karşılık verdi. 471/1078-1079'da Atsız'ın Tutuş'a teslim ettiği Şam, yeni Suriye ve Filistin Selçuklu Beyliğinin başkenti oldu. Müstansır döneminin sonuna gelindiğinde, Suriye ve Filistin'deki eski Fatımi topraklarından yalnızca Aşkelon ile Akka ve Sur gibi birkaç kıyı kenti Fatımilerin elinde kalmıştı. Bu arada, 429/1038'de imzalanan ve Bizanslıların Kutsal Kabir Kilisesini yeniden inşa etmelerine izin veren otuz yıllık bir barış antlaşmasından sonra Bizanslılarla Fatımiler arasındaki ilişkiler dostane kalmıştı. Özellikle İmparator IX. Konstantinos Monomakhos Müstansır'la kusursuz ilişkiler sürdürdü ve 446/1054 kıtlığından sonra Mısır'a buğday temin etti. Daha sonra, Fatımiler Selçuklulara karşı Bizans'la işbirliği yapmayı reddedince, iki devlet arasındaki ilişkiler biraz soğudu ama ardından karşılıklı birkaç elçi alışverişiyle yeniden iyileşti; bir elçi alışverişi de, IV. Romanos Diogenes döneminde (1068-1071), 461/1069'da gerçekleşti.

Selçukluların başarısı, Arabistan'ın belli bölgelerinde de Fatımilerin konumunu ve nüfuzunu etkiledi. 462/1069-1070'te Mekke şerifi bundan sonra Mekke'de hutbenin Fatımiler adına değil, Abbasi halifesi ve Selçuklu sultanı adına okunacağını Alp Arslan'a bildirdi. Daha sonra da Şii ezanı kaldırdı. Şerif, Selçuklular tarafından cömert bir aylıkla ödüllendirildi. Hicaz'ın kutsal kentleri, 467-473/1074-1081'de kısa bir süre tekrar Fatımilere biat ettikten sonra, Fatımilerin denetiminden kalıcı olarak çıktı. Diğer yanda Müstansır döneminde Fatımi İsmaili dava, İsmaili Suleyhiler hanedanının çabalarıyla Yemen'de yeni bir başarıya ulaştı.

Yemenli Suleyhiler

Yemen'de, Abdullah el-Mehdi'nin sadık bir destekçisi olan dai İbn Havşeb Mansurü'l-Yemen'in ölümüyle ve onun kurduğu İsmaili devletin yok olmasıyla birlikte İsmaililik, büyük bir dinsel-siyasal

gerilemeyle karşı karşıya kalmıştı. Yine de İsmaili davet uyuşuk da olsa, 4./10. yüzyıl boyunca Yemen'de faaliyetine devam etmiş, Yemenli birçok kabileden, özellikle Beni Hemdan'dan gizli biat almıştı. Yüz yıldan fazla, Müstansır'ın halifeliğinin ilk yıllarına kadar süren bu karanlık dönem boyunca, İbn Havşeb'in yerine geçen Abdullah b. Abbas'la başlamak üzere, yalnızca birbirini izleyen Yemenli dailerin adları korunmuştur.[106] O sırada sürekli kabile çatışmalarının ortasında olan Yemen, birçok bağımsız hanedan tarafından yönetildi: Tihame bölgesinde Zebid'i başkent yapan Ziyadiler (204-412/819-1021); Sena ve Cened'e yerleşen Yafuriler (247-387/861-997); aslen Ziyadilerin Habeşistanlı köleleri olan ama sonunda 412/1021'te Ziyadilerin yerini alıp 554/1159'a kadar Zebid'i aralıklarla yöneten Nejahiler; Kuzey Yemen'de Sade'yi elinde tutan Zeydi imamlar. 377/987 civarında İsmaili davet yalnızca tek bir Yemenli emirin, son Yafuri emir Abdullah b. Kahtan'ın biatını almayı başarmıştı. Fatımi Zahir'in zamanına gelindiğinde, Yemen'deki davetin liderliği, Haraz bölgesinde yaşayan çok bilgili bir dai ve nüfuzlu bir kişi olan Süleyman b. Abdullah ez-Zevahi'ye verilmişti. Süleyman, Haraz kadısının oğlu ve aynı zamanda önemli bir Hemdani reisi olan Ali b. Muhammed es-Suleyhi'yi kendine halef seçti. Zamanında Mekke'ye hacı kervanları götüren Ali, Süleyman'dan İsmaili öğretileri öğrenmiş ve sonunda dainin yardımcısı olmuştu.

439/1047'de, Kahire'deki davet karargâhıyla zaten ilişki kurmuş olan Ali b. Muhammed es-Suleyhi Haraz'da Cebelimesar'a yerleşti ve orada müstahkem yerler inşa etti. Bu, 532/1138'e kadar neredeyse yüz yıl boyunca Fatımilerin vassalı olarak Yemen'i yöneten Suleyhi hanedanının kurulduğunun işaretiydi.[107] Hemdani,

---

[106] Bu adlar için bkz. Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 4-5. Diğer listeler için bkz. İbn Malik al-Yamani, *Kashf Asrar al-Batiniyya*, s. 39-42, Suleyhi hanedanının kurucusunun Yemenli bir çağdaşı tarafından yazılmış; al-Janadi'nin sonraki eseri *Akhbar al-Qaramita*, Kay, *Yaman* içinde, metin s. 150-152, çeviri s. 208-212.

[107] Dai İdris, Suleyhileri ve Müstansır zamanında Yemen'de İsmaili davetin yeniden canlanmasını ayrıntılı bir biçimde anlatır, *Uyun al-Akhbar*, cilt 7 içinde, metin s. 5-38 ve sonraki bölümlerde ve henüz yayımlanmamış olan *Nuzhat al-afkar*, cilt 1 içinde. Husayn F. al-Hamdani, "The Doctrines and History of the Ismaili Dawat in Yemen" (doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1931), özellikle bölüm 2'de ve konuyla ilgili hâlâ en iyi inceleme olan *al-Sulayhiyyun*, bölüm 4 ve 6'da İdris'in eserlerinden kap-

Himyeri ve diğer Yemen kabilelerinden destek Alan Ali, fetihlerine başlattı ve her yerde Fatımi hutbesi okuttu. 452/1060'ta Zebid'i ele geçirdi ve daha önce Sade Zeydilerini aleyhine kışkırtan ve Necahi hanedanının kurucusu olan emir Necah'ı öldürdü. Ali, Zebid ve Thame'de oraya bağlı yerlerin valiliğine kayınbiraderi Esad b. Şihab'ı atadı ve ardından Zeydileri Sena'dan kovmaya geçti ve Sena'yı kendi başkenti yaptı. 454/1062'de Aden'i fethetti ama Suleyhilere bağımlı da olsa, Beni Man ailesinin bir süre daha emirlik yapmasına izin verildi. 476/1083'te Suleyhiler Aden'in valiliğini iki Hemdani kardeşe, İsmaili Züreyiler hanedanını (460-569/1068-1173) kuran Abbas ve Mesud b. Kerem'e (ya da Mükerrem) verdi. 455/1063'te Ali el-Suleyhi Yemen'in tümüne boyun eğdirmişti ve nüfuzu Mekke'den Hadramut'e kadar uzanmaktaydı. Müstansır'la görüşmek isteyen Ali, 454/1062'de Yemen baş daisi Lemek b. Malik el-Hemmadi'yi müstakbel ziyareti görüşmek üzere Kahire'ye gönderdi.[108] Lemek Kahire'de beş yıl kaldı ve sonunda Müstansır'la görüştü. O sürede Lemek, dinsel bilgisini daha da arttıran ve Fatımi İsmaili itikadın karışıklığına aşina olmasını sağlayan baş dai Müeyyed ile birlikte Darü'l-İlm'de kaldı. Yemen'e dönünce İsmaili liderlerden biri ve Yemen'deki davetin yürütücüsü olan dai Lemek'in Mısır görevi ve Müeyyed'le dostane ilişkisi, Yemen'i

---

samlı bir biçimde yararlandı. Bununla birlikte, en eski ve en ayrıntılı anlatımı, Yemenli ünlü tarihçi ve şair Umare b. Ali el-Hakemi (ö. 569/1174) sunmuştur: *Tarikh al-Yaman*, Kay, *Yaman* içinde, metin s. 14-48, çeviri s. 19-64; bu eser daha yakın zamanda Hasan Sulayman Mahmud tarafından (Kahire, 1957), s. 34-130 ve Muhammad b. Ali al-Akwaal-Hiwali (Sana, 1985) tarafından düzenlenip yayımlandı; ama biz, Kay'ın basımına atıfta bulunuyoruz. Erken Suleyhilerle ilgili bilgi için ayrıca bkz. İbn Khallikan,*Wafayat*, cilt 3, s. 411-415; çev. de Slane, cilt 2, s. 344-349 ve İbn Khaldun, *Tarikh al-Yaman*, *Ibar*'dan bir özet, Kay, *Yaman* içinde, metin s. 107-111, çeviri s. 145-151; diğer kaynaklar arasında ayrıca bkz. A. al-Hamdani, "Sira," s. 137-164; Hasan, *Tarikh*, s. 239-248; Surur, *Jazirat al-Arab*, s. 75-106; ayrıca *Siyasat*, s. 82-107; Majid, *Zuhur*, s. 196 vd.; Poonawala, *Bio*, s. 103, 110-111; G. R. Smith, "Sulayhids," *EI2*, cilt 9, s. 815-817; A. Hamdani, "Sulayhids' in *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. J.W. Meri (New York, 2006), cilt 2, s. 776-778.

[108] Lemek'in Mısır'daki görevi ve amaçları konusunda bkz. A. al-Hamdani, "Sira," s. 155-160 ve "The Dai Hatim İbn Ibrahim al-Hamidi (d. 596 H./1199 A.D.) and his Book *Tuhfat al-Qulub*," *Oriens*, 23-24 (1970-1971), s. 258-263.

İsmaili davetin merkez karargâhına daha da yakınlaştırdı. Suleyhiler ile Fatımiler arasında olağanüstü ölçüde yakın ilişkileri, Fatımi evrak dairesinin Suleyhi Ali'ye ve haleflerine gönderdiği ve büyük bölümü Müstansır'ın emriyle yazılan sayısız mektup doğrulamaktadır.[109]

Mısır'a gitmeyi başaramayan Ali b. Muhammed es-Suleyhi Mekke'ye hacca giderken, Necah'ın oğullarının saldırısına uğradı ve çok sayıda akrabasıyla birlikte öldürüldü. Ali'nin yerine Mükerrem Ahmed (ö. 477/1084), ardından da diğer Suleyhiler geçti. Ne var ki, Mükerrem'in emirliğinin, Kuzey Yemen'in büyük bölümünün Zeydi Kasımi emirlerin eline geçtiği son döneminden itibaren, Fatımi egemenliğinin Arabistan'ın Umman ve Bahreyn gibi diğer bölgelerine de uzanmasına aracı olan Suleyhi devletinin fiili otoritesini, Mükerrem'in eşi Seyyide Erva bint Ahmed es-Suleyhi kullandı. Seyyide Hürre olarak da bilinen Seyyide Erva bint Ahmed yetenekli bir kraliçe ve çok dikkate değer bir şahsiyetti.[110] İlk işlerinden biri Suleyhi devletin merkezini Sena'dan Zucible'ye taşımak oldu; orada yeni bir saray inşa etti ve eskisini de camiye

---

[109] Bkz. *al-Sijillat al-Mustansiriyya*, ed.Majid ve al-Hamdani, "Letters of al-Mustansir," s. 307 vd., mektupların içeriğini açıklar. Majid'in derlemesinde yer almayan bazı mektuplar, Idris,*Uyun*, cilt 7 içinde muhafaza edilmiştir, metin s. 103-110 ve bunların beşi, al-Hamdani, *al-Sulayhiyyun* içinde, s. 302-307, 319-320. Ayrıca bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 49 ve Poonawala, *Bio*, s. 126-127.

[110] Müstansır döneminde Seyyide Erva'nın faaliyetleri konusunda bkz. Idris, *Uyun*, cilt 7, s. 150-177. Bu dikkate değer Suleyhi kraliçe üzerine modern incelemelerden bkz. Husain F. al-Hamdani, "The Life and Times of Queen Saiyidah Arwa the Sulaihid of the Yemen," *Journal of the Royal Central Asian Society*, 18 (1931), s. 505-517; Leila S. al-Imad, "Women and Religion in the Fatimid Caliphate: The Case of al-Sayyidah al-Hurrah, Queen of Yemen," Michel M. Mazzaoui ve Vera B. Moreen, ed., *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson* (Salt Lake City, 1990) içinde, s. 137-144; F. Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, çev. M. J. Lakeland (Cambridge, 1993), s. 139-158; F. Daftary, "Sayyida Hurra: The Ismaili Sulayhid Queen of Yemen," Gavin R. G. Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World* (New York, 1998) içinde, s. 117-130; ayrıca *IMMS* içinde, s. 89-103; S. Traboulsi, "The Queen was Actually a Man: Arwa Bint Ahmad and the Politics of Religion," *Arabica*, 50 (2003), s. 96-108; Cortese ve Calderini, *Women and the Fatimids*, s. 129-140; A.Hamdani, "Arwa," *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, cilt 1 içinde, s. 70-71.

dönüştürdü. Uzun saltanatı süresince Müstansır'la ve sonraki iki halefiyle yakın ilişkileri sürdürdü. 532/1138'de Suleyhi hanedanının fiile sona erdiğine işaret eden ölümünden sonra Yemen, yerel hanedanların otoritesine tâbi oldu; bu hanedanların arasında, Aden'in Züreyileri ile Hafızı İsmaililiğe bağlı olan ve 569/1173'te Mısır, Suriye ve Yemen'in yeni efendileri Sünni Eyyubiler tarafından devrilen Sena'nın Hemdanileri de vardı.

Fatımilerin İsmaili daveti Hint alt-kıtasına yayma çabalarının yenilenmesinde Suleyhiler önemli bir rol oynadı. Daha önce de belirtildiği gibi Gazneli Mahmud, Sindli İsmaililere eziyet etmiş ve Mültan'daki devletlerini yıkmıştı. Bununla birlikte İsmaililik İndus Vadisinde küçülmüş ve eylemsiz bir biçimde varlığını sürdürmeyi başardı. Kısa süre sonra Dürzi liderler, Fatımi Mısır'daki davet karargâhıyla doğrudan ilişkileri olmayan Sindli İsmaililer arasında taraftar kazandılar. Sind'de ve denetimleri altındaki diğer topraklarda İsmaili faaliyetin canlanmasından korkan Gazneliler 423/1032'de, daha önce Fatımi Zahir'den hilat almış olan Mahmud'un son veziri Hasenek'i Karmati (İsmaili) olmak suçlamasıyla yargılayıp idam ettiler.[111] Müstansır döneminde ise, Yemen'den gönderilen bir dai Batı Hindistan'da, Gucerat'ta yeni bir İsmaili cemaat kurdu. Bu cemaatin kökenine ilişkin geleneksel anlatımlara göre,[112] Abdullah adlı bir dai 460/1067-1068'de Gucerat'ta Hambayat'a (bugünkü Kambay) gelip davet faaliyetlerine başladı ve kısa sürede, aralarında yerel emirler de olmak üzere

---

[111] Abu'l-Fadl b. Muhammad b. Husayn Bayhaqi, *Tarikh-i Bayhaqi*, ed. Ali Akbar Fayyad. (2. bs.,Meşed, 1356/1977), s. 71-72, 220-236; İngilizce çeviri,H. M. Elliot ve J.Dowson, *The History of India as told by its own Historians* (Londra, 1867-1877), cilt 2 içinde, s. 88-100; Gardizi, *Zayn al-Akhbar*, s. 196-197; Bosworth, *Ghaznavids*, s. 182-184; B. Spuler, "Hasanak," *EI2*, cilt 3, s. 255-256.

[112] Bkz. *al-Tarjama al-zahira li-firqat Bohrat al-bahira* başlıklı anonim Arapça inceleme, ed. H. M. Fakhr, *JBBRAS*, NS, 16 (1940) içinde, s. 87-98; İngilizce çeviri ve ek malzeme, K. M. Jhaveri, "A Legendary History of the Bohoras," *JBBRAS*, NS, 9 (1933) içinde, s. 37-52; Ali Muhammad Khan, *Mirat-i Ahmadi*, ed. ve çev. Syed Nawab Ali vd. (Baroda, 1927-1965), Farsça metin, Ek, s. 128-131; İngilizce çeviri, s. 107-110. Ayrıca bkz. R. E. Enthoven, *The Tribes and Castes of Bombay* (Bombay, 1920-1922), cilt 1, s. 197-200; A. al-Hamdani, "Sira," s. 166- 177; Satish C. Misra, *Muslim Communities in Gujarat* (New York, 1964), s. 9 vd.

çok sayıda taraftar kazandı. Abdullah'ı, Mısır'a yaptığı uzun yolculuktan Yemen'e yeni dönen Lemek b. Malik, muhtemelen baş dai Müeyyed'in talimatıyla Yemen'den göndermişti. Suleyhiler, bizzat Müstansır'ın bilgisi ve onayıyla dai seçimini ve Batı Hindistan'a gönderilmesini düzenlediler. Örneğin Suleyhi Mükerrem'in Merzüban b. İshak adlı bir daiyi 476/1083'te Hindistan'a gönderdiğini ve 481/1088'de de Merzüban'ın en büyük oğlu Ahmed'in, babası öldükten sonra ve resmen Hindistan'daki davet işlerinden sorumlu yapılan Suleyhi kraliçe Erva'nın önerisiyle Hindistan'daki davetin başına getirildiğini gösteren Fatımi belgeler vardır.[113] 477/1084'te kocası öldükten kısa süre sonra Müstansır'ın Erva'yı Yemen *hücceti* olarak ataması, onun yeteneklerinin tanığıdır. Bu atamayla, İsmaili davet hiyerarşisinde hüccet mertebesi, aslında herhangi bir yüksek mertebe bir kadına ilk kez verildi.

Batı Hindistan'daki davet Yemen'le yakın bağlarını sürdürdü ve 5./11. yüzyılın ikinci yarısında Guverat'ta kurulan İsmaili cemaat gelişip, bugünkü Tayyibi Bohra cemaatine dönüştü. Şunu da eklemek gerekir ki, Yemen'de ve Hindistan'da İsmaili davetin yeniden canlanması Fatımilerin Hindistan'la ticarete ve Yakındoğu'nun Asya'yla ticaret yolunu Abbasilerin işine gelen Basra Körfezinden Kızıldeniz'e kaydırmaya önem vermesiyle bağlantılı olabilir. Sonuç olarak Fatımiler var olan ve müstakbel ticareti, Kızıldeniz'in Afrika kıyısındaki Ayzab limanından Yemen ve Aden'e geçen, oradan da Hindistan'ın batı kıyısındaki limanlara giden eski bir ticaret yolu üzerinden geliştirmekle ve yönlendirmekle ilgilenmişti. Ortaçağda Kambay, Hindistan'ın en önemli limanlarından biriydi ve Yemen'le de yakın ticari bağları vardı. Bu nedenle, Müstansır zamanında Yemen'de ve Gucerat'ta davetin yayılmasının, Fatımilerin Kızıldeniz'den Hindistan'a ticaret yolu üzerinde güvenli bir üs olarak Yemen'den yararlanmayı gerektiren yeni ticari çıkarları ve politikalarıyla bağlantılı olması oldukça olasıdır.[114]

---

[113] . Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 153-154, 161; al-Mustansir, *al-Sijillat*, s. 167-169, 203-206 ve al-Hamdani, "Letters of al-Mustansir," s. 321, 324.

[114] Bkz. Hasan, *Tarikh*, s. 608vd.; Rashid al-Barrawi, *Halat Misr al-iqtisadiyya fi ahd al-Fatimiyyin* (Kahire, 1948); B. Lewis, "The Fatimids and the Route to India," *Revue de la Faculté des Sciences Économiques de l'Université d'Istanbul*, 11 (1949-1950), s. 50-54; S.D. Goitein, "From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South

Kuzey Afrika'daki Fatımi Toprakları

Kuzey Afrika'da Fatımi toprakları pratikte Mısır'la sınırlı hale gelmişti. 440/1048 yılı civarında İfrikiye Şiilerini eziyet eden dördüncü Ziri emir Muiz b. Badis Fatımi egemenliğini tanımadığını, Abbasileri tanıdığını resmen ilan etti. Kahire'den bu tam kopuşun bir sonucu olarak Ziri topraklarda hutbe Abbasi halifesi adına okunmaya başlandı. Keyrevan'ın Maliki uleması, İfrikiye'nin Sünni ağırlıklı kamuoyunu memnun etmek için, Ziri devletinin resmi itikadı olarak Şiiliğin yerine Sünniliği geçirmeyi başardı. 446/1054-1055'te Muiz ve saltanatının ilk yıllarında onun halefi Temim b. Muiz (454-501/1062-1108) kısa bir süre tekrar Fatımilere biat etmesine rağmen, Fatımiler Kuzey Afrika'daki en eski topraklarını, İfrikiye'yi artık kaybetmişti. Kısa sürede, Mağrip'in diğer bölgelerinde, İfrikiye'ye bağlı topraklarda bağımsız beylikler uç verdi. Bu gelişmelere ilişkin geleneksel anlatımlara göre, Fatımi veziri Yazuri, yeterli askeri güçten yoksun olan Müstansır'ı, Nil Vadisine yakın üslenen çok sadıya bedevi Arap kabileyi İfrikiye'ye doğru göç etmeye teşvik ederek sadakatsiz Ziri Muiz'i cezalandırmaya ikna etti. Bu yolla Fatımi halife sıkıntı yaratan bu Arap kabilelerden kurtulurken, aynı zamanda Zirilerden de intikam alacaktı. Beni Hilal ve Beni Süleym'in başını çektiği bedeviler Berka'yı ele geçirip İfrikiye'ye girdi. 443/1051-1052'de Zirileri kesin bir yenilgiye uğratıp köy ve kasabaları acımasızca yağmaladılar. Yeni gelenlerin de katıldığı bu bedeviler, Hilali denilen istilayla bütün Kuzey Afrika'ya yayıldı.[115]

Arabia and East Africa from the Eleventh and Twelfth Centuries," *Speculum*, 29 (1954), s. 181-197; ayrıca *Studies in Islamic History and Institutions*, s. 329-350; G. T. Scanlon, "A Note on Fatimid-Saljuq Trade," Donald S. Richards, ed., *Islamic Civilisation, 950-1150* (Oxford, 1973) içinde, s. 265-274.

[115] Bu olaylar konusunda bkz. İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9, s. 180, 195-197; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 5, s. 233-235; çev. de Slane, cilt 3, s. 386-388; İbn Idhari, *al-Bayan*, cilt 1, s. 277-279, 288 vd.; İbn Khaldun, *Histoire*, cilt 1, s. 29-46 ve cilt 2, s. 29 vd.; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 214 vd; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 50-51. Ayrıca bkz. R. Le Tourneau, "Nouvelles orientations des Berbères d'Afrique du Nord (950-1150)," Richards, ed., *Islamic Civilisation* içinde, s. 135 vd., H. R. Idris, "Sur le retour des Zirides à l'obédience Fâtimide," *AIEO*, 11 (1953), s. 25-39; ayrıca *Berbérie orientale*, s. 172-203 ve "Hilal," *EI2*, cilt 3, s. 385-387. M.

449/1057'de Ziri Muiz b. Badis başkenti Keyrevan'ı terk edip, o sırada oğlu Temim'in yönettiği Mehdiye'ye sığınmak zorunda kaldı; o sırada Ziri toprakları da parçalanıp farklı beyliklere bölünüyordu. Muiz b. Badis, Müstansır'a bağlılığı bırakınca, ikinci Hammadi emir olan amcazadesi Kaid b. Hammad (419-446/1028-1054) da Fatımi egemenliğinden geçici olarak çıktı. Kısa süre sonra, Arap bedevilerin Batıya göçünden eşit ölçüde sıkıntı yaşayan Hamdaniler, Fatımi egemenliğini yeniden tanıdı. Ama son Hammadi Yahya b. Aziz 547/1152'de Muvahhidlere teslim olmadan önce, 543/1148'de Fatımilere biat etmekten zaten vazgeçmişti. Birkaç yıl sonra, İfrikiye'nin kıyı şeridiyle sınırlı Ziri toprakları da Muvahhidlerin eline geçti. Daha sonra Ziriler, Akdeniz'in komutasını Sicilyalı Normanlardan alamasalar da, esas olarak denizcilik faaliyetleriyle ve korsan baskınlarıyla tanınır. Son Ziri Hasan b. Ali 543/1148'de Sicilya Kralı II. Roger tarafından Mehdiye'den kovuldu. Hasan, kendisi için Normanlara müdahale etsin diye Fatımi halifeye boşuna biat etmeye çalışmıştı. Muvahhidler hanedanını kurucusu Abdülmümin (524-558/1130-1163) tarafından tekrar Mehdiye'ye getirtildi ama sekiz yıl kadar sonda bu kez kalıcı olarak sürgün etti. Bu arada Kelbi emirlerin Fatımilerin itibari egemenliğini kabul ettiği Sicilya, Normanlar tarafından fethedilmişti. Fatımiler Sicilya'ya ilgilerini çoktan yitirmişti ve Norman Sicilya'yla dostane ilişkiler geliştirmekte zorlanmadılar.[116] 463/1070-1071'e Normanların Sicilya'yı fethiyle birlikte Berka, Müstansır döneminde Fatımi devletinin batı sınırı olmuştu.

Brett, bu konularda, Hilali istilayla ilgili geleneksel görüşleri sorgulayan birkaç inceleme yaptı, bkz. "Fatimid Historiography: A Case Study - The Quarrel with the Zirids, 1048- 58," D. O. Morgan, ed., *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds* (Londra, 1982) içinde, s. 47-59; "The Flood of tbe Dam and the Sons of the New Moon," *Mélanges offerts à Mohamed Talbi* (Manouba, 1993) içinde, s. 55-67, her ikisi, ayrıca *İbn Khaldun and the Medieval Maghrib* içinde, makale VIII ve IX; "Abbasids, Fatimids and Seljuqs," *The New Cambridge Medieval History*, cilt IV içinde, bölüm II, s. 689-709.

116 Bkz. Amari, *Storia*, cilt 3, s. 52-133, 372 vd.; M. Canard, "Une lettre du calife Fâtimite al-Hâfiz. (524-544/1130-1149) à Roger II," *Atti del convegno internazionale di studi Ruggeriani* (Palermo, 1955) içinde, cilt 1, s. 125-146, ayrıca *Miscellanea Orientalia* içinde, makale VII; Aziz Ahmad, *History of Islamic Sicily*, s. 48-62.

Davet Faaliyetleri ve Dinsel Politika

Fatımi davet faaliyetleri Müstansır zamanında doruğuna ulaştı. Hakim döneminde kesin bir biçim alan davet örgütlenmesi, Müstansır'ın uzun imamlık döneminde genişledi. Birçok dai artık yalnızca Mısır'da ve diğer Fatımi topraklarda değil, Fatımi devletinin dışında da çalışıyordu. Davet özellikle Irak'ta ve İran'ın çeşitli bölgelerinde, en başta Fars, İsfahan, Nizari İsmaililerin gelecekteki lideri Hasan Sabbah'ın İsmaililiğe döndüğü Rey ve Horasan'da aktifti. İsmaili davet Maveraünnehir'de de varlığını sürdürdü; Samanilerin son yıllarında ve sonraki on yıllarda İsmaililiğin gizli taraftarları oldu. Bunların arasında, 370/980'de Buhara'da doğan ve 428/1037'de Hemedan'da ölen ünlü filozof-hekim İbn Sina'nın babası ve kardeşi de vardı. İbn Sina, Samani bir memur olan babası Abdullah'ın evinde yapılan ilmi tartışmalardan İsmaililiğin akideleriyle tanıştı ve İhvanü's-Safa'nın risalelerini okudu, ama içinde doğduğu İsmaili inanca bağlanmadı.[117] Samanilerden sonra davet, Orta Asya'da daha büyük bir başarıya ulaşmış gibi görünüyor. 436/1044-1045'te Buhara'da ve Maveraünnehir'in başka yerlerinde Fatımi dailerin kazandığı ve Müstansır'ın imamlığını kabul eden çok sayıda İsmaili, yerel Karahanlı hükümdar Buğra Hanın emriyle katledildi. Ama İsmaililik o bölgede varlığını sürdürdü ve daha sonra 488/1095'te, Buhara, Semerkant ve Batı Fergana'yı yöneten başka bir Karahanlı, Ahmed b. Hıdır, yerel Sünni ulema tarafından İsmaili olmakla suçlandı ve idam edildi.[118] Daha sonra,

---

[117] Bunlar, İbn Sina'nın, öğrencilerinden Ebu Ubeyd el-Cüzcani tarafından tamamlanan otobiyografisi *Siretü'ş-Şeyh*'ten anlaşılabilir; bkz. bu eserin Arapça metni ve İngilizce çevirisi *The Life of İbn Sina*, ed. ve çev. William E. Gohlman (Albany, NY, 1974), s. 17-20. Profesör Said Nafisi (1897-1966) de, bu biyografinin Farsça çevirisiyle birlikte bir edisyonunu hazırladı, *Sergüzeşt-i İbn Sina* (Tahran, 1331/1952); daha eski bir İngilizce çeviri, A. J. Arberry, *Avicenna on Theology* (Londra, 1951) içinde, s. 4-5, 9. Ayrıca bkz. S. Nafisi, *Pür-i Sina* (Tahran, 1333/1954), s. 2 vd., 63, 101, 107-108, 152, 205-214, 218; W. Ivanow, "Abu Ali Sina va Ismailiyan-i makhfi," *Ceşname-yi İbn Sina* (Tahran, 1334/1955), cilt 2 içinde, s. 450-454; H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. W. R. Trask (New York, 1960), s. 243-257, 314-318, ayrıca *Histoire*, s. 238 vd.

[118] İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9. s. 180-181 ve cilt 10, s. 58-59, 84; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 191-192; Barthold, *Turkestan*, s. 251, 304-305, 316-318.

bu dönemde İran'daki Fatımi davet hakkında daha çok şey söylenecek. Bununla birlikte, Müstansır döneminde Fatımi dailerin, Kahire'nin merkezi yönetimi altında Fatımi İsmaililiği İslam dünyasının birçok bölgesine yaymayı ve saflarına çektikleri sayısız insana Müstansır'ı zamanın meşru imamı olarak kabul ettirmeyi başardıkları bir gerçektir. Yine dailerin çabaları sayesinde Suleyhi Yemen'de Fatımi egemenliği kuruldu ve İsmailililik, Batı Hindistan gibi önemli bir bölgeye girdi.

Müstansır zamanının en önde gelen daisi, aynı zamanda ererken bir yazar, şair, siyasal örgütçü ve askeri stratejist olan Müeyyed Fiddin Ebu Nasr Hibetullah b. Ebi İmran Musa b. Davud eş-Şirazi'ydi.[119] 390/1000 civarında Şiraz'da doğdu; Deylemli İsmaili bir aileden gelen babası da, Fars'ın Büveyhi çevrelerinde nüfuzu

[119] Müeyyed'in yaşamı ve faaliyetleriyle ilgili temel kaynaklar, daha önce anılan otobiyografisi *Sirat al-Muayyad* ve *Diwan*, ed. M. Kamil Husayn (Kahire, 1949). Arif Tamir, Müeyyed'in otobiyografisinin *Mudhakkirat dai duat al-dawla al-Fatimiyya al-Muayyad fi'l-Din* başlıklı başka bir baskısını hazırladı (Beyrut, 1983). Dai Idris *Uyun*'da Müeyyed'e geniş yer verir, cilt 6, s. 329-359 ve cilt 7, metin s. 37-84, 152-153. Daha kısa ama değerli göndermeler için bkz. İbn al-Balkhi, *The Fars-nama*, ed. G. Le Strange ve R. A. Nicholson (Londra, 1921), s. 119, 498/1105 civarında yazılan yerel bir Fars tarihi; İbn al-Sayrafi, *al-Ishara*, *BIFAO*, 25 (1924) içinde, s. 61, 65, 69 (44, 48, 52). Modern zamanda, Fatımi devletinin olaylarında bu dainin oynadığı önemli role araştırmacıların dikkatini çeken ilk kişi Husayn al-Hamdani'ydi: bkz. özellikle "Doctrines and History," s. 97 vd.; "Some Unknown Ismaili Authors," s. 375-377; "The History of the Ismaili Dawat and its Literature during the Last Phase of the Fatimid Empire," *JRAS* (1932), s. 129-135; *al-Sulayhiyyun*, s. 175-179, 261-265; "al-Muaiyad fi'l-Din," *EI*, cilt 3, s. 615. Ayrıca bkz. Hasan, *Tarikh*, s. 492-500; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 116-118; Husayn, *Fi adab*, s. 59-65; J. Muscati ve A. M. Moulvi, *Life and Lectures of the Grand Missionary al-Muayyad fid-Din al-Shirazi* (Karaçi, 1950), s. 3-77; A. al-Hamdani, bitirme tezinde Müeyyed'in otobiyografisinden büyük ölçüde yararlandı, Sira," özellikle s. 19-135, özeti "The Fatimid Dai al-Muayyad: His Life and Work," *Great Ismaili Heroes* içinde, s. 41-47. Verena Klemm, doktora tezi *Die Mission des Fatimidischen Agenten al-Muayyad fi d-din in Siraz* (Frankfurt-am-Main, 1989) ve daha önce anılan *Memoirs of a Mission*'da, Müeyyed'in kariyerine ilişkin önemli incelemeler kaleme aldı. Bu daiye ilişkin, şiirine odaklanan başka bir önemli inceleme: Tahera Qutbuddin, *Al-Muayyad al-Shirazi and Fatimid Dawa Poetry* (Leiden, 2005). Ayrıca bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 45-47; Poonawala, *Bio*, s. 103-109; "al-Muayyad fi'l-Din," *EI2*, cilt 7, s. 270-271; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 130-131.

olan bir daiydi. Müeyyer muhtemelen Fars'ın baş daisi olarak babasının yerine geçti ve 429/1037-1038'de, Şiraz'daki başkentinden çeşitli vilayetleri yöneten Büveyhi Ebu Kalicar Merzüban'ın (415-440/1024-1048) hizmetine girdi. Müeyyed'in yaşamının sonraki yılları, Hicri 429-451 dönemini kapsayan otobiyografisi *Siretü'l-Müeyyed Fiddin*'de belgelidir. Ebu Kalicar ve Deylemli askerlerinin çoğunu kısa sürede İsmaili yapmayı başardı ve Ebu Kalicar'ın isteği üzerine Sünni ilahiyatçılarla ve Zeydi Aliilerle tartışmalara girdi. Ne var ki, dainin Büveyhi emir ve Fars halkı nezdinde artan nüfuzu, saray entrikalarına ve aleyhine Sünni tepkilere yol açtı. Özellikle Abbasiler, İran'dan sürülmesinde ısrar etti. Sonunda Müeyyed 438/1046'nın başında Şiraz'dan ayrılmak zorunda kaldı. Cennabe, Ahvaz, Küfe ve Musul'dan geçen olaylı bir yolculuktan sonra, 439/1047'nin başında Kahire'ye ulaştı ve hemen, Kadı Numan'ın torununun oğlu baş dai Kasım Abdülaziz b. Muhammed b. Numan'ı ziyarete gitti. Başlangıçta biraz güçlük çektikten sonra Müeyyed Fatımi halife-imama ulaştı ve Fatımi devletin işlerine aktif bir biçimde katıldı. 440/1048'de Fatımi *darü'l-inşa*nın bir bölümünü İranlı daiye emanet eden vezir Yazuri ile yakın ilişki kurdu.

Daha sonra Müeyyed, Selçuklulara karşı faaliyetlerinde Besasiri ile Fatımiler arasında aracı olarak öncü bir rol oynadı. 447/1055'te Müstansır ve Yazuri tarafından Suriye ve Irak'a gönderildi. Bir yıldan fazlı bir süre Besasiri'nin yanı sıra Mirdasi Simal'la, Mezyedi Dübeys'le, Ukayli Kureyş'le ve çoğu Şiiliğe bağlı diğer yerel emirlerle, onları kazanmak ya da Fatımi davasına bağlılıklarını sürdürmek amacıyla yoğun görüşmeler yürüttü ve mektuplaştı. Bu genel politikanın bir devamı olarak Müeyyed, Oniki İmamcı Şiilerin yedinci imamı Musa Kazım'ın türbesini 443/1051'de yıktığı için İbnü'l-Müslime'ye saldırdı.[120] Bu önemli işler, Besasiri'nin hamlelerinin ve ittifaklarının çoğunun planlaması da dahil, bu önemli işler Müeyyed'in otobiyografisinde eksiksiz anlatılır; bu kitap, Besasiri Olayında Müeyyed'in şimdiye kadar bilinmeyen can alıcı rolünü modern araştırmacılara açmıştır. Müeyyed, Besasiri Bağdat'ı ele geçirmeden ve Müstansır adına hutbe okunmadan kısa süre önce, 449/1058'de Kahire'ye döndü.

450-1058'de Müeyyed *dai'd-duat* atandı ve 453/1061'de vezir

[120] Al-Muayyad, *Diwan*, s. 256-258 ve İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9, s. 199.

İbn Müdebbir tarafından Suriye'ye sürgün edildiği kısa bir dönem hariç, ölmeden iki ay öncesine kadar bu görevi sürdürdü; yerine Bedr el-Cemali geçti. 454/1062'den itibaren Darü'l-İlm'in de başına geçti ve orada ikamet etti. Müeyyed İsmaili davet işlerini oradan yönetti; birçok ülkedeki dailerle sürekli temas halinde oldu ve Yemen'e ve Hindistan'a özel önem verdi. Daha önce de belirtildiği gibi, Yemenli dai Lemek, Yemen'deki davetin manevi babası sayılan Müeyyed'le birkaç yıl geçirdi. Darü'l-İlm'de düzenli olarak ders de verdi. Müeyyed'in sekiz cilt halinde düzenlenmiş yüz meclisinden ya da dersinden oluşan eseri *Mecalisü'l-Müeyyediyye*, çeşitli teolojik ve felsefi sorunu ele alır ve Fatımi İsmaili düşüncenin suyolunu temsil eder.[121] Müeyyed'in Suriyeli kör şair-filozof ve çileci Ebu'l-Ala el-Maarri (ö. 449/1057) ile vejetaryenlik konusunda yaptığı yazışmaları[122] ve İbnü'r-Ravendi'nin *Kitabü'z-Zümürrüd*'de ifade edilen Mutezili düşüncelerini çürütmesini de içerir.[123] *Mecalisü'l-Müeyyediyye, mecalisü'l-hikmet*te (hikmet meclisleri) verilen derslerdi –Fatımiler döneminde kendine özgü bir öğretim geleneği. Müeyyed 470/1078'de Kahire'de öldü, yaşadığı ve çalıştığı Darü'l-İlm'e gömüldü. Yaklaşık yirmi yıl boyunca İsmaili daveti yöneten ve öngörüsüyle, Abbasi başkentinde Fatımi hutbe okutma hedefini kısa süreliğine de olsa gerçekleştiren bu mümtaz dainin cenaze namazını Müstansır'ın kendisi kıldırdı.

---

[121] Al-Muayyad fi'l-Din al-Shirazi, *al-Majalis al-Muayyadiyya*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1974-1984), cilt 1 ve 3. Bohra bilim insanı Hatim Hamid al-Din, bu eserin ilk üç cildinin başka bir baskısını çıkardı (Bombay-Oxford, 1395-1424/1975-2005); ama bundan sonra Ghalib'in edisyonuna gönderme yapacağız. Hatim b. İbrahim el-Hamidi'nin *Mecalis*'ten yaptığı *Jami al-haqaiq* başlıklı bir seçki, Muhammad Abd al-Qadir Abd al-Nasir tarafından yayıma hazırlandı (Kahire, 1975). Müeyyed'in bazı derslerinin İngilizce bir özeti, Muscati ve Moulvi, *Life and Lectures* içinde, s. 78-183; ayrıca *APP* içinde, s. 281-290.

[122] 6. cildin 13. Meclisinde yer alan bu yazışma, Yaqut, *Mujam al-udaba* (Kahire, 1936-1938), cilt 3 içinde, s. 176-213, ayrıca *Irshad*, cilt 1 içinde, s. 194-214; D. S. Margoliouth, "Abu'l-Ala al-Maarri's Correspondence on Vegetarianism," *JRAS* (1902), s. 289- 332. Ayrıca bkz. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry* (Cambridge, 1921), s. 134-136, 141-142.

[123] Bkz. P. Kraus, "Beitrage zur islamischen Ketzergeschichte: Das Kitab az-Zumurrud des İbn ar-Rawandi," *RSO*, 14 (1933-1934), s. 93-129, 335-379, elgili dersler, 5. cildin 17 ila 22. dersi, s. 96-109'da; ayrıca *Alchemie, Ketzerei* içinde, s. 109-190.

Müstansır döneminin başka bir önemli İsmaili şahsiyeti de daha çok Nasır-ı Hüsrev olarak bilinen Ebu Muin Nasır b. Hüsrev b. Haris el-Kubadiyani'ydi. Dai, filozof ve seyyahtı; aynı zamanda İran'ın en büyük şairleri arasında sayılır. Yaşamının önemli bölümleri hâlâ gizemini korusa da, Oryantalistler ve İran edebiyatı araştırmacıları bu çok yönlü şahsiyet hakkında çok şey yazmıştır. İsmaililer ve İsmaili olmayanlar arasında yüzyıllarca dolaşan sahte bir otobiyografiye ek olarak, Nasır-ı Hüsrev'le ilgili sayısız efsane vardır.[124] Bununla birlikte, Nasır'ın bugüne kalan ve tümü Farsça yazılmış eserleri, özellikle İmam Müstansır, Kadı Numan ve dai Müeyyed'in övüldüğü *Divan*'ı ve *Sefername*'si, yaşamı ve düşünceleri konusunda değerli ayrıntılar verir.[125] Aynı zamanda

---

[124] Lutf Ali Beg Adhar (ö. 1195/1781) *Atashkada*'da bu sahte otobiyografiyi kullandı (Bombay, 1299/1881-1882), s. 202-208; daha yakın zamanda,bu eserin 1277/1860'ta Kalküta'da çıkan taş baskısını temel alan yalnızca bir basımı yapıldı (Tahran, 1337/1958), s. 202-208. Nasır'ın *Divan*'ının ilk taş baskısının girişinde bu otobiyografinin kısaltılmış versiyonu yer almaktadır (Tabriz, 1280/1864); ayrıca *Divan*'ın daha sonra Bombay'daki taş baskısının tarihsiz bir edisyonunda da yer alır, s. 2-14. *Sergüzeşt-i Nasır-ı Hüsrev* başlıklı bu eserin kopyaları, Orta Asyalı İsmaililerce hâlâ muhafaza edilmektedir; bkz. Bertel ve Bakoev, *Alphabetic Catalogue*, s. 64-65.

[125] Birçok taş baskıdan sonra Nasır-ı Hüsrev'in *Divan*'ının ilk eleştirel edisyonu, İranlı merhum yargıç ve âlim Seyyid Nasrullah Takavi (1871-1947) tarafından, Ali Ekber Dihhuda ve Mücteba Münuvi'nin yardımıyla hazırlandı (Tahran, 1304- 1307/1925-1928); bu baskıda, İranlı bilim insanı-siyasetçi Seyid Hasan Takizade'nin (1878-1970) değerli bir biyografik sunuşu yer almaktadır. Daha sonra M. Minuvi (1903-1977) and M. Muhakkik *Divan*'ın 736/1335 tarihli bilinen en eski kopyasını temel alan iyi bir baskısını hazırladı (Tahran, 1353/1974). Nazır'ın bazı gazelleri *Forty Poems from the Divan* başlığıyla İngilizceye çevrimiştir, çev. Peter L. Wilson ve G. R. Aavani (Tahran, 1977); ayrıca A. Schimmel, *Make a Shield fromWisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan* (Londra, 1993) içinde. Nasır'ın *Sefername*'siyle ilgili olarak, Schefer'in hazırladığı ve Hindistan'da ve İran'da daha sonra yapılan birçok basımın temelini oluşturan edisyon ile Dabir Siyaki'nin edisyonu dışında, M. Ganizade'nin edisyonundan söz edilebilir (Berlin, 1341/1922). Schefer'in Fransızca çevirisi ile Thackston'ın İngilizce çevirisi dışında, *Sefername* Almancaya, Rusçaya, Türkçeye, Arapçaya ve Urducaya da çevrilmiştir; bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 138-139. Nasır-ı Hüsrev'in düşüncelerini anlamak için, düz yazılarını incelemek de önemlidir. Bunların arasında, Orta Asyalı İsmaililerin muhafaza ettiği küçük külliyatı da vardır, özellikle *Vech-i Din*, ed. M. Ghanizada ve M. Qazvini (Berlin, 1343/1924), Gholam Reza Aavani'nin daha iyi bir edisyonuyla (Tahran, 1977) birlikte ve *Shish fasl*,

bu yazıların büyük çoğunluğu, açıkçası Sünni kâtiplerin sansürüne uğramış, İsmaili özellikleri silinmiştir.[126] Nasır'ın yaşamına ilişkin eldeki olgular aşağıdaki gibi özetlenebilir.[127] Kendi ifade-

ed. ve çev. W. Ivanow (Leiden, 1949); yanı sıra İstanbul kütüphanelerinde ve başka yerlerde bulunan *Hanü'l-ihvan*, *Camiu'l-hikmeteyn* ve *Zadü'l-müsafirin* gibi eserler, ed. M. Badhl al-Rahman (Berlin, 1341/1923); ed. S. I. Imadi Hairi (Tahran, 1384/2005); biz, *Zadü'l-müsafirin*'in Berlin baskısına gönderme yapıyoruz.

[126] Örneğin bkz. Nasir-i Khusraw, *Gushaish va rahaish*, ed. S. Nafisi (Leiden, 1950), s. 82, 121, 123; ed. ve çev. F. M. Hunzai, *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology* (Londra, 1998), metin s. 49, 72, 73, çeviri s. 82, 110, 111-112; İtalyanca çeviri, *Il libro dello scioglimento e della liberazione*, çev. P. Filippani-Ronconi (Napoli, 1959), s. 68, 99, 100, burada yazan kişi, özgün metindeki bazı pasajları sansürlediğini açıkça kabul eder.

[127] Nasır-ı Hüsrev'in yaşamı, düşüncesi ve eserleri konusunda, kendi yazıları dışında bkz. Dawlatshah b. Ala al-Dawla, *Tadhkirat al-shuara*, ed. E. G. Browne (Londra- Leiden, 1901), s. 61-64; kısmi İngilizce çeviri, *Memoirs of the Poets*, çev. P. B. Vachha (Bombay, 1909), s. 29-33; H. Ethé, "Neupersische Litteratur," W. Geiger ve E. Kuhn, ed., *Grundriss der iranischen Philologie* (Strassburg, 1895-1904), cilt 2 içinde, s. 278- 282; Edward G. Browne, "Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist," *JRAS* (1905), özellikle s. 313-352; Browne, *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sadi*, s. 218-246; J. Rypka, *History of Iranian Literature*, ed. K. Jahn (Dordrecht, 1968), s. 185-189; Dh. Safa, *Tarikh-i adabiyyat dar Iran* (4. bs., Tahran, 1342-1373/1963-1994), cilt 2, s. 165-166, 443-456, 893-898; Mahdi Muhaqqiq'in *Tahlil-i ashar-i Nasir-i Khusraw* (3. bs., Tahran, 1359/1980) ve *Bist guftar* (Tahran, 1976), s. 279-300, 359-364'da yer alan makaleleri de dahil çok sayıda incelemesi, bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 350-351. Éthe, Browne ve Taqizadeh'nin ilk çabalarından sonra, çok sayıda bilim insanı Nasır'ın yaşamına ve İsmaili hareket içindeki yerine daha fazla ışık tutmaya çalıştı; özellikle bkz. Y. el-Khachab, *Nasir-é Hosraw, son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie et sa poésie* (Kahire, 1940); W. Ivanow, *Nasir-i Khusraw and Ismailism* (Bombay, 1948); ayrıca Ivanow, *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography* (Bombay, 1956); Corbin, *Étude*, s. 25-39, 46-48, 128-144; Corbin, "Nasir-i Khusrau and Iranian Ismailism," *Cambridge History of Iran*, cilt 4 içinde, s. 520-542; Bertel, *Nasir-i Khosrov*, özellikle s. 148-264; çev. Ariyanpur, s. 149-256; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*, s. 121-127. N. Arabzoda, G. A. Ashurov ve T. O. Muradova gibi Rus ve Tacik bilim insanlarının sayısız yayımı, Daftary, *Ismaili Literature*, s. 205-206, 208-209, 352-353 içinde sıralanmaktadır; ayrıca Nasır'ın birinci doğum günü vesilesiyle çıkarılan *Yadnama-yi Nasir-i Khusraw*'de, Bertel, Dabir Siyaqi ve diğerlerinin daha kısa incelemeleri yer almaktadır. En son inceleme için bkz. Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher* (Londra, 2000); ayrıca "Nasir Khusraw: Fatimid Intellectual,"

sine göre,[128] Nasır-ı Hüsrev 394/1004'te, o sırada Merv vilayetinin bir parçası olarak Horasan'a bağlı olan Belh yöresinde bulunan Kubadiyan'da doğdu. Devlet memuru ve toprak sahibi bir aileye mensuptu ve görünüşe bakılırsa gençliğinde kâtip olarak devlet hizmetine girdi ve daha sonra Merv'de mali idareci oldu. Çok az ayrıntısı bilinen gençliğinde Nasır, Horasan 431/1040'ta Selçuklu toprağı olmadan önce, Belh'deki Gazneli sarayına girdi, açıkça zevk peşinde bir yaşam sürdü.

Nasır kırk bir yaşındayken, yaşamının gelecekteki seyrini tamamen değiştiren köklü bir ruhsal sarsıntı yaşadı. Simgesel olarak bir rüya şeklinde[129] ve dai Müeyyed'e hitaben yazılan uzun bir kasidede mısralara dökülen bir ikrar şeklinde[130] tarif edilen bu deneyimin bir sonucu olarak Nasır bütün bedensel zevkleri bıraktı ve Merv'deki idari görevinden istifa etti. O sırada Merv, Tuğrul'un kardeşi Çağrı Bey tarafından yönetilmekteydi; Nasır-ı Hüsrevi'in kardeşi Ebu'l-Feth de uzun süredir onun hizmetinde önemli bir makamdaydı. Nasır Cemaziyelahir 437/Aralık 1045'te hacca gitmek üzere uzun bir yolculuğa çıkmaya karar verdi. Şaban 437/Mart 1046'da diğer kardeşi Ebu Said ve Hint hizmetkârıyla birlikte, neredeyse yedi yıl sürecek yolculuğuna başladı. Şemiran Kalesinde birkaç gün geçirdiği İran'dan, Küçük Asya'dan, Suriye ve Filistin'den geçerek ilk hac ziyaretini gerçekleştirdikten sonra, Sefer 439/Ağustos 1047'de Kahire'ye girdi; aynı yıl Müeyyed eş-Şirazi de Kahire'ye gelmişti. Nasır Zilhicce 441/Mayıs 1050'ye kadar yaklaşık üç yıl Kahire'de kaldı; bu süre içinde Müstansır'ı

F. Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam* (Londra, 2000) içinde, s. 112-129. Ayrıca bkz. Charles A. Storey, *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey* (Londra, 1927-), cilt 1, bölüm 2, s. 1138-1141; Ivanow, *Guide*, s. 89-96; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 159-163; Poonawala, *Bio*, s. 111-125, 430-436; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 134-140; E. E. Bertel, "Nasir-i Khusraw," *EI*, cilt 3, s. 869-870; A. Nanji, "Nasir-i Khusraw," *EI2*, cilt 7, s. 1006-1007; S. H. Nasr, "Nasir-i Khusraw," *ER*, cilt 10, s. 312-313. Ayrıca bkz. L. Ajurlu, *Kitabshinasi-yi jami-i Hakim Nasir-i Khusraw Qubadiyani*, ed. R. Musalmaniyan Qubadiyani (Tahran, 1384/2005).

128 *Diwan*, ed. Taqavi, s. 173; ed. Minuvi, s. 507.

129 *Safar-nama*, ed. Schefer, metin s. 1-2, çeviri s. 3-4; ed. Ghanizada, s. 3; ed. Dabir Siyaqi, s. 2; çev. Thackston, s. 1-2.

130 *Diwan*, ed. Taqavi, s. 172-177; ed. Minuvi, s. 505-515; Ivanow, *Nasir-i Khusraw*, s. 17-35 ve *Problems*, s. 21-40.

gördü ve çok büyük olasılıkla Müeyyed'le de yakın bir ilişki kurdu. Kahire'de gerekli dersleri aldıktan sonra Nasır'a davet örgütlenmesinde yüksek bir mertebe verildi. Daha önceki bilim insanlarının kanısına rağmen, Ivanow ve Corbin'in öne sürdüğü gibi, Nasır-ı Hüsrev'in Mısır'a gelmeden önce, muhtemelen Oniki İmamcı Şiilikten İsmailiğe dönmüş olduğu neredeyse kesindir. Öyle görünüyor ki, yolculuğun arkasındaki neden hacca gitmekten çok İsmailililikle bağlantısıydı (birkaç on yıl sonra Hasan Sabbah'ın Fatımi Mısır'a gönderilmesi gibi); hac, Nasır'ın İsmaili davetin karargâhında dai olarak gerekli eğitimi almasına olanak veren bir bahaneymiş gibi görünüyor. *Sefername*'de Nasır sarayları, kapıları, bahçeleri ve dükkânlarıyla İsmaili başkentin ihtişamını ve ülke o sırada zorluklar yaşamasına rağmen Mısır'ın zenginliğini ayrıntılı bir şekilde tasvir eder.[131]

Nasır-ı Hüsrev Hicaz, Yemame, Bahreyn, Güney Irak ve İran üzerinden Cemaziyelahir 444/Ekim 1052'de –yaşamının en karanlık evresinin başlangıcına işaret eden bir tarih–Belh'e (bugün Kuzey Afganistan'da Mezar-ı Şerif'e yakın bir yer) döndü. Hemen dai olarak ya da kendi ifadesine göre,[132] Horasan hücceti olarak İsmaililiği yaymaya başladı. Nasır karargâhını Belh'e kurdu ve davet faaliyetlerini oradan Nişabur'a ve Horasan'ın diğer kentlerine kadar ulaştırdı. Ne var ki, başarısı bölgenin Selçuklu emirlerinin desteğine sahip olan Sünni ulemanın düşmanlığını uyandırdı. Yine bu dönemde, Kahire'den döndükten kısa bir süre sonra, Hazar vilayetlerinde Fatımilerin davasını vaaz etmek için Taberistan'a (Mazenderan), Şiiliğin zaten girmiş olduğu bir bölgeye gitti. Dinler üzerine ünlü eserini 485/1092'de tamamlayan ve dai Nasır'a işaret eden en eski otorite olan çağdaşı Ebu'l-Meali'nin ifadesine göre, Nasır Taberistan'da ve muhtemelen diğer Hazar bölgelerinde çok sayıda taraftar kazanmayı başardı.[133] Daha sonra Nasır Belh'e

---

131 *Safar-nama*, ed. Schefer, metin s. 42-56, çeviri s. 124-160; ed. Ghanizada, s. 59-81; ed. Dabir Siyaqi, s. 74-100; çev. Thackston, s. 44-58.

132 Bkz. Nasır-ı Hüsrev'in üç eseri: *Zad al-musafirin*, s. 397; *Jamial-hikmatayn*, s. 15, 16-17; çev. de Gastines, s. 47-48, and *Diwan*, ed. Taqavi, s. 309, 313, 321, 402, 404, 413, 420, 439, 451, 472, 478; ed. Minuvi, s. 8, 10, 17, 51, 56, 86, 92, 366, 416, 459, 490.

133 Abu'l-Maali, *Bayan al-adyan*, s. 39-40. Söz konusu pasajlar, bu eserin kısmi bir edisyonunda yer alır, Charles Schefer, *Chrestomathie Persane*

döndü ve orada daha ağır Sünni eziyetlerine maruz kaldı. Dinsiz, mülhid, Karmati ve Rafızi olmakla suçlandı.[134] Evi yağmalanıp yıkıldı, hatta canına bile kastedilmeye çalışıldı; Nasır evinden kaçmak zorunda kaldı.[135] Bilinmeyen koşullar altında, Yukarı Ceyhun havzasında, Amuderya'nın kolu Kokça'nın suladığı dağlık bir bölge olan Yumgan Vadisine sığındı. Yumgan o sırada, Nasır'la yakın ilişkileri bulunan bir İsmaili olan Bedahşan Emiri Ebu'l-Meali Ali b. Esad'ın topraklarından biriydi. Kuşkusuz, Nasır'ın Pamir Dağlarında ömrünün geri kalan kısmını geçirdiği Yumgan'a kaçışı, felsefi incelemesi *Zadü'l-müsafirin*'i tamamladığı yıl olan 453/1061'den önce gerçekleşti.[136]

Nasır-ı Hüsrev, İsmaili dostu ve koruyucusu Ali b. Esad'ın isteği üzerine 462/1070'te tamamladığı bilinen son eseri *Kitab camiu'l-hikmeteyn* (İki Bilgeliği Birleştiren Kitap) da dahil,[137] şiirlerinin ve düzyazılarının çoğunu, on beş yıldan fazla sürgün kaldığı Yumgan'da[138] üretti. İsmaili daveti yaymaya devam ederken, *dai'd-duat* Müeyyed'le ve Kahire'deki davet karargâhıyla da iletişimini sürdürdü. Bugün Bedahşan'da İranlı daiye Pir ya da Şah Seyyid diyen ve ona hâlâ saygı duyan, sahiden onun ya da ona atfedilen bazı eserleri koruyan İsmaililerin yerel rivayetine göre, daha sonra Nizari İsmaililerin kalesi ve literatürlerinin hazinesi haline gelen Bedahşan'a İsmaililiği sokan Nasır-ı Hüsrev'di. Gerçekten de Bedahşan İsmailileri ile şimdi Hindukuş bölgesinde,

---

(Paris, 1883-1885), cilt 1 içinde, s. 161. Nasır'ın Mazenderan'a yaptığı ziyarete kendisinin yaptığı göndermeler için bkz. *Diwan*, ed. Taqavi, s. 413, 506; ed. Minuvi, s. 56, 516.

134 Nasir-i Khusraw, *Zad al-musafirin*, s. 3, 402 ve *Diwan*, ed.Taqavi,s. 110, 217, 430, 448; ed.Minuvi, s. 162, 234, 287, 436; çev. Wilson ve Aavani, s. 73, 113.

135 Nazır birçok gazelinde bu tatsız olaylara işaret eder; bkz. *Diwan*, ed. Taqavi, özellikle s. 5, 190-191, 205, 272-273, 287, 289, 294, 331, 387, 429, 465, 467, 469, 489; ed. Minuvi, s. 11, 138-139, 153, 156-157, 209, 303, 310, 343, 351, 400-401, 419, 435, 446, 539; çev. Wilson ve Aavani, s. 62, 97, 113.

136 Bkz. *Zad al-musafirin*, s. 280.

137 Bkz. *Jamial-hikmatayn*, s. 15, 17, 314-316; çev. de Gastines, s. 47, 48, 327-329; A. Habibi, "Ali b. Asad," *EIR*, cilt 1, s. 848; H. Landolt, "Jamial-hikmatayn," *EWI*, cilt 9, s. 328-329.

138 *Diwan*, ed. Taqavi, s. 281; ed. Minuvi, s. 195; çev. Wilson ve Aavani, s. 115, burada *panzdeh*, on beş, yanlış bir biçimde elli olarak çevrilir.

Hunza ve Pakistan'ın diğer kuzey bölgelerinde bulunan onlardan türeyen cemaatler, Nasır'ı kendi cemaatlerinin kurucusu sayar. Öte yandan, bugün Hindistanlı Tayyibi İsmaililerin elyazması koleksiyonlarında, muhtemelen yalnızca Farsça yazdığı için Nasır'ın eserleri yoktur. Birçok gazelinde Nasır-ı Hüsrev, hapishanem dediği Yumgan'daki sürgün hayatına ve yalnızlığına ağıt yakar; kendisini yurdundan ve ailesinden uzaklaştıran yobazlara sıkça göndermelerde bulunur ve Horasan'daki mutlu günlerini hatırlar.[139] Nasır en az yetmişine kadar yaşadı[140] ve 465/1072-1073'ten sonra bilinmeyen bir tarihte öldü; pek çok kaynakta sözü edilen en son yıl 481/1088-1089'dur. Nasır'ın türbesi hâlâ Yumgan'dadır; bugün Afgan Badehşan'ın başkenti Feyzabad'a yakın Hazret-i Seyyid (ya da Hazreti Said) köyünde bir tepenin üzerinde bulunmaktadır.[141] Bir kitabe, mütevazı türbenin 1109/1697'de yenilendiğini belirtir. Türbeyi bir ziyaret olarak koruyan, Nasır-ı Hüsrev'in torunları ve seyit olduklarını iddia eden yöre sakinleri, tuhaf bir biçimde Sünnidir; Bedahşan'dan ve değer yerlerden İsmaililerin burayı ziyaret etmesini kesinlikle istemezler. Ataları Nasır'ın mutasavvıf bir pir ve kendileri gibi İsmailililikle hiçbir bağlantısı olmayan bir Sünni olduğunu savunurlar.

Müstansır döneminde Fatımi imamet öğretisi, özünde, daha önce Muiz döneminde geliştirilen öğretiydi.[142] Bu arada, daha önce de belirtildiği gibi, bir grup aşırılıkçı dai Hakim'in uluhiyetini ilan etmişti –resmi olarak, her şeyden önce imametin sü-

---

139 *Diwan*, ed. Taqavi, s. 8, 36, 106, 144, 203, 253-254, 271, 275-276, 281-282, 285- 286, 290, 305, 326, 329-330, 354, 392, 416, 429, 441, 492, 497; ed. Minuvi, s. 17, 60, 96, 108, 113, 116, 135, 144-145, 151, 170-171, 195-196, 228, 326, 348, 368, 372, 417-418, 433, 435, 469-470, 487; çev. Wilson ve Aavani, s. 97, 100-101, 106, 113, 115. Ayrıca bkz. Nasir-i Khusraw, *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 210; ed. Aavani, s. 242-243.

140 *Diwan*, ed. Taqavi, s. 98; ed. Minuvi, s. 61.

141 Bkz. Ivanow, *Problems*, s. 43; Bertel, *Nasir-i Khosrov*, s. 190; çev. Ariyanpur, s. 187; Khalil Allah Khalili, "Mazar-i Nasir-i Khusraw," *Yaghma*, 20, (1346/1967), s. 438- 442, 472-476, merhum Afgan diplomat-şairin bu yerle ilgili ayrıntılı bir tasviri; Willey, *Eagle's Nest*, s. 253-255.

142 Bkz. Madelung, "Imamat," s. 127-132, burada bu öğretinin farklı çeşitleri tartışılır. Ayrıca bkz. Ahmad b. Ibrahim al-Nisaburi, *Ithbat al-imama*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1984), Aziz ve Hakim dönemlerinde yetişen ünlü bir İsmaili dai tarafından yazılmış.

rekliliğini savunan dai Kirmani tarafından reddedilen bir görüş.[143] Kirmani imametin Muhammed devrinde Kıyamete kadar devam edeceğini savunurken, özünde daha önce Muiz'in, Cafer b. Mansurü'l-Yemen'in ve diğer Fatımi İsmaili otoritelerin savunduğu öğretiyi onaylıyordu. Müstansır zamanına gelindiğinde Fatımi İsmaililer, Muhammed b. İsmail'den sonra yedi imama daha izin verir duruma gelmişti. Müeyyed bütün derslerinde Ali b. Ebu Talib soyundan imamlardan söz eder, ama sayılarını belirtmez. Tarihin yedi devrine de işaret eder yedinci devir, gelecekte ortaya çıkışıyla imamlar devrinin son bulduğu ve insanoğlunun yargılandığı *Kaimü'l-kıyamet* devridir.[144] Suriye'de 487/1094 civarında yaşayan Fatımi dai Muhammed b. Ali es-Suri uzun bir şiirde[145] İslam devrinin imamlarını sayar. Ona göre,[146] Muhammed devrinde yedinci yedilik imam grubu, Kaim'den önce geldiği için en üstün olanıdır. Mehdi'nin ve Kaim'in işlevleri arasında ayrım yapan es-Suri, Mehdi'nin cismani olduktan sonra ruhani hale gelen Muhammed b. İsmail'in şahsında zuhur ettiğini ifade eder. Özetle es-Suri, Mehdi'nin zaten zuhur ettiğini ve Müstansır'ın soyundan biri olacak Kaim'in ise hâlâ beklendiğini savunuyordu. Bu arada imamlar ve *bab*ları (kapıları) ara dönemde var olmaya devam edecek, insanları iki eskatolojik şahsiyete itaat etmeye çağıracaktı.

Es-Suri'nin anlatımı, on dördüncü imam Muiz zamanında yapılan düzeltmeler gibi, daha önceki öğretiyi, ikinci yedili imam grubunun dönemi sona erdikten sonra Fatımi İsmaililerin karşı karşıya kaldığı gerçekliklere uydurulmasını berrak bir biçimde açığa vurur. Bununla birlikte, Kaim'in geleceğine inanç, Fatımi İsmaili cemaatte varlığını sürdürmüştü. Bu temel yönelimden

---

143 Kirmani imamet öğretisine ilişkin kendi yorumunu şu eserlerde geliştirdi: *Mabasim*, ed. Husayn, s. 56-59, 61, 63-64, 66 ve *al-Risala al-waiza*, ed. Husayn, s. 11-14, 21 vd.; ikisi de, ayrıca al-Kirmani, *Majmuat rasail* içinde, s. 114-117, 119, 121-123, 124, 134-136, 142 vd.; ikinci makalenin büyük bir bölümü, *al-Masabih fi ithbat al-imama* içinde, s. 80-155. Ayrıca bkz. al-Kirmani, *Rahat al-aql*, s. 127, 145, 159-160, 167-168, 261, 379 vd., 390 vd., 424-430.

144 Al-Muayyad, *al-Majalis*, cilt 1, s. 363.

145 Muhammad b. Ali al-Suri, *al-Qasida al-Suriyya*, ed. Arif Tamir (Şam, 1955), özellikle s. 41-71. Bu dai konusunda bkz. Ghalib, *Alam*, s. 282-283; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 171; Poonawala, *Bio*, s. 110.

146 Al-Suri, *al-Qasida*, s. 67 vd.

ötürü, es-Suri gibi yazarlar daha somut öngörülerde bulunmanın çekiciliğine direnemediler. Müstansır döneminin baş kadılarından Melici'nin derslerinden oluşan *Mecalisü'l-Müstansıriyye*'de de bu tür eğilimler bariz bir biçimde cisimleşmiştir.[147] Bu kaynağa göre, yedili imam grupları kıyametin Kaim'i gelene kadar birbirini izleyecek; Kaim'in hüccetti onun devrine yakın yedinci imam olacak ve Kaim'in kendisi de, o devrin imamlarının sekizincisi ve yedinci natık olacak.[148] Bununla birlikte, Melici, kendi zamanının imamı Müstansır'ın aslında sekizinci imam ve sekizinci halife olduğunu eklemekten, Kaim'in geliş zamanı gelmişse, onun işlevlerini yerine getirecek kişi olabileceğini ima etmekten de geri durmaz.[149] Yine de bu Fatımi yazar, kıyamete ilişkin özel bir bâtını yorumla, hemen ortaya çıkması muhtemel Kaim'le ilgili görüşlerinin uzak gelecekteki Ahiret Gününün inkârı anlamına gelmediğini açıklamaya çalışır.[150]

Cafer b. Mansurü'l-Yemen'in ve diğer İsmaili yazarların etkisini yansıtan benzer görüşler, Nasır-ı Hüsrev'in bir bâtını tevil şaheseri ve Orta Asya İsmaililerinin en önemli dinsel kitaplarından biri olan *Vech-i Din*'de vardır. Nasır da imametin sürekliliğinden söz ederken,[151] yedi imam kavramına[152] ya da Hazreti

---

147 İsmaili gelenek anılan bu eseri Bedr el-Cemali'ye atfeder, ama Majdu'nun *Fihrist*'inin bazı kopyalarında Müeyyed eş-Şirazi'ye atfedilir. *al-Majalis al-Mustansiriyya*'nın yayımlanan metninin bilgili editörü M. Kamil Husayn, tanıtıcı yorumlarında adı bilinmeyen bir daiye atfeder. Ne var ki, S. M. Stern bu derslerin yazarının Müstansır'ın halifeliği döneminde, Hicri 450-452'de Kahire'de baş kadı olan Ebu'l-Kasım Abdülhakim b. Vehb el-Melici olduğunu kanıtlamıştır, "Cairo as the Centre of the Ismaili Movement," *Colloque du Caire* içinde, s. 439-440. Ayrıca bkz. Vatikiotis, *Fatimid Theory of State*, s. 201-203; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 46-47, 49; Poonawala, *Bio*, s. 319-320.

148 Al-Maliji, *al-Majalis al-Mustansiriyya*, s. 30.

149 *A.g.e..*, s. 30-31, 32, 36-37, 64, 117. Yazar, Müstansır'ın kendi ifadesiyle Peygamber'den sonra on dokuzuncu imam olduğunun farkındadır. Yine de Fatımi Halifeliğinin kurulmasıyla başlayan ve dolayısıyla Müstansır'ı sekizinci imam ve sekizinci halife yapan farklı bir imam sıralaması başlatmış gibi görünüyor.

150 Al-Maliji, *al-Majalis al-Mustansiriyya*, özellikle s. 43-47.

151 Nasir-i Khusraw, *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 9, 12, 33, 42, 110-112, 127, 128, 146, 151, 182, 203, 245; ed. Aavani, 13, 16, 43, 54, 127-129, 148, 150, 169, 175, 212, 335.

152 *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 76, 80, 94, 109, 122, 130, 132, 138, 154, 161-163, 164, 173, 194, 196-198, 231; ed. Aavani, s. 94, 98, 111, 126-127, 141, 152, 154, 160, 177, 186-188, 189, 202, 225, 227-228, 265.

Muhammed'den sonra yedi imama[153] sürekli işaret eder ve başka bir açıklama yapmaz. Bununla birlikte yedinci imamın *kıyamet* mertebesine sahip Kaim (ya da *Kaim-i kıyamet*) olacağını belirtir.[154] Ona göre Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'dan sonra altıncı natık olan Hazreti Muhammed'den[155] sonra altı imam gelecektir; yeni bir şeriat getirmek yerine ilahi kılavuzla insanlık hakkında hüküm verecek yedinci natık ve yedinci imam Kaim'in zuhuruyla süreç tamamlanır. Dahası Nasır, yedi natık dönemine işaret eden *devr-i mihin* (büyük döngü) ve büyük döngünün son bölümüyle örtüşen ve Muhammed devrine ve sonrasına işaret eden *devr-i kihin* (küçük döngü) arasında ayrım yapar.[156] Ona göre,[157] içinde bulunduğumuz devir iki bölümden, yani imamlar devri ile kıyamet dönemi olan *helkan* (yaradılmış varlıklar) devrinden[158] oluşur. Her iki bölüm ruhani ilkelere kadar uzanır. Kuşkusuz Nasır-ı Hüsrev kendi zamanının resmi Fatımi öğretisine uygun davranıp, yedinci imam ve son devrin efendisi Kaim'in gelişini geleceğe ait bir olay olarak düşündü.[159] Ama Kaim'in gelişiyle ilgili daha özel öngörülerde bulunmaya kalkışmaz; imamların ya da yedili imam gruplarının fiili sayısına da özel bir önem vermemiş gibi görünü-

---

153 *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 212; ed. Aavani, s. 244-245.

154 *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 86-88, 136, 138, 163, 212, 223; ed. Aavani, s. 104-105, 158, 161, 187-188, 244-245, 256-257.

155 *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 46-51, 147; ed. Aavani, s. 60-65, 169-170; ayrıca bkz. Nasir, *Jami al-hikmatayn*, s. 111-112; çev. de Gastines, s. 132.

156 *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 109, 135, 293; ed. Aavani, s. 126-127, 157, 331 ve *Jamial-hikmatayn*, s. 163; çev. de Gastines, s. 185.

157 *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 215; ed. Aavani, s. 248.

158 Madelung, *helkan* sözcüğünü Kaim'in *hulefa*sının ya da vekillerinin bozulmuş bir şekli sayar, "Imamat," s. 131. Ama başka yerlerde Nasır'ın kendisi Kaim'in halifesinden açıkça söz eder: *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 131, 154; ed. Aavani, s. 153, 177.

159 Bkz. *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 51, 152-154, 166, 171, 209, 212, 241; ed. Aavani, s. 65, 176-177, 192, 200, 242, 245, 276. Ayrıca bkz. Nasır-ı Hüsrev'in aşağıdaki eserleri: *Shish fasl*, metin s. 29, 38, 39-44, çeviri s. 66, 79, 80-87; *Gushaish*, ed. Nafisi, s. 92; ed. Hunzai, metin s. 54, çeviri s. 87-88; çev. Filippani-Ronconi, s. 74; *Khwan al-ikhwan*, ed. al-Khashshab, s. 245 vd.; ed. Qavim, s. 281 vd.; *Zad al-musafirin*, s. 476-484; *Jami al-hikmatayn*, s. 121-122, 163-165; çev. De Gastines, s. 141-142, 185-187.

yor. Aslanda, Madelung'un belirttiği gibi,[160] tarihsel olaylara ve imamların adlarına gönderme yapmamakla birlikte, zengin simgeciliğiyle Nasır'ın açıklamaları, algıladığı dünyevi gerçekliğe uygulama amacını gütmemiştir. Başka bir deyişle, *Vech-i Din*'de anlatım simgesel olarak anlaşılmalıdır. Nasır, daha önceki dönemin İsmaili eserlerinde, ideal açıdan geçerli ve kutsal hakikatin bir temsili olarak gördüğü eserlerde öne sürülen tefsir yöntemlerine, öğretilere, kavramlara ve düşünce sistemine kendi bâtını tevilini basitçe ve ustaca uygular.

İsmaili davetin doğudaki İslam topraklarında, özellikle Irak ve İran'daki başarısı, Sünni Abbasilerin, Selçukluların ve Maveraünnehir'e kadar çeşitli yerel emirlerin düşmanca tepkisine neden oldu. Bu tür tepkilerin birkaçından daha önce söz edildi ve 444/1052'de, Bağdat'ta Abbasi Halifesi Kaim'in desteğiyle Fatımi karşıtı bir belge daha çıkarıldı. Birçok fatihin ve Aliinin onayladığı bu belge, yine Fatımilerin Alii bir soy iddialarını itibarsızlaştırmayı amaçlamaktaydı.[161] Daha sonra, İsmaililik İran'da hızla yayılınca İsmaililer, 485/1092'de öldürülünceye kadar yirmi yıldan fazla bir süre Selçuklu topraklarının fiili hükümdarı olan Nizamülmülk'ün şahsında sağlam bir düşmanla karşılaştı. Daha önce de belirtildiği gibi, Nizamülmülk *Siyasetname*'sinin uzun bir bölümünü, İran'da artan önemlerinden endişe ettiği İsmailileri karalamaya ayırdı. Bu arada Abbasiler İsmailiyyeye karşı polemikçi eserlerin çıkarılmasını teşvik etmeye devam etmişti. Bu türlü eserlerin en ünlüsünü, şöhretli Sünni kelamcı, fakih, filozof ve mutasavvıf Ebu Muhammed el-Gazali (ö. 505/1111) yazdı. Kısaca *el-Müstazhiri* olarak bilinen bu eser, 488/1095'ten kısa süre önce yazıldı.[162] Daha sonra Gazali, İsmaililere karşı birkaç kısa

---

160 Madelung, "Imamat," s. 132.

161 İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9, s. 205; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 13; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 223; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 53. Ayrıca bkz. H. Laoust, "Les agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siècles de l'hégire," Richards, ed., *Islamic Civilisation* içinde, s. 175 vd.

162 Gazali'nin *al-Mustazhiri*'sinden seçkiler, anılan pasajların bir analiziyle birlikte, ilk kez I. Goldziher tarafından yayımlandı, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte* içinde, metin s. 1-81, analiz s. 36-112; ama bu metnin on bölümlük tam edisyonu, *Fadaihal-Batiniyya* başlığıyla Abd al- Rahman Badawi (1917-2002) tarafından hazırlandı; kısmi İngilizce çeviri, Richard J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Bos-

eser daha yazdı.[163] Nizari İsmaililer Gazali'ye yanıt vermedi; ama daha sonra *el-Müstazhiri*'ye ayrıntılı bir reddiyeyi, *Damigu'l-batıl* adlı eseri, 612/1215'te ölen beşinci Tayyibi dai Yemen'de yazdı.[164]

Bu arada Karmati Bahreyn devleti, Nasır-ı Hüsrev'in 443/1051'de Ahsa'yı ziyaretinden sonra hızla çöküyordu. Hatırlanacaktır; Nasır, devletin Ebu Said'in altı torunundan oluşan bir meclis tarafından, İbn Senber'in evlatlarından altı vezirin yardımıyla yönetildiğini görmüştü. İranlı bir tüccar bir cami inşa etmesine rağmen, bütün camilerin kapatıldığı Ahsa'da cuma namazlarının kılınmadığını ve oruç gibi diğer ibadetlerin yerine getirilmediğini de belirtmişti.[165] Bütün bunlar bir anlamda, Nasır-ı Hüsrev'in zamanında Karmatiler hâlâ Hazreti Muhammed'in devrinde olduklarına inanmalarına rağmen, başarısız İranlı Meh-

---

ton, 1980) içinde, s. 175-286. Ayrıca bkz. al-Ghazali, *al-Munqidh min al-dalal*, ed. J. Saliba ve K. Ayad (11. bs., Beyrut, 1983), s. 89, 117-129, 154 vd.; ed. ve çev. F. Jabre (Beyrut, 1959), metin s. 15, 28-34, 46 vd., Fransızca çeviri s. 67, 85-94, 108 vd.; W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (Londra, 1953), s. 26, 43-54, 71 vd., Gazali'nin manevi otobiyografisi *el-Münkız*'ın *Deliverance from Error* başlıklı çevirisini içerir; F. Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali* (Paris, 1958), s. 294-326, 335 vd., 348- 368; W. M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali* (Edinburgh, 1963), s. 73-86, 174-175; Corbin, *Histoire*, s. 251-261; Hodgson, *Venture of Islam*, cilt 2, s. 183-188; Abd al-Husayn Zarrinkub, *Farar az madrasa: dar bara-yi Abu Hamid Ghazali* (2. bs., Tahran, 1356/1977), s. 44-45, 53-54, 65-66, 72-73, 76-80, 150-152; G. Makdisi, "The Sunni Revival," Richards, ed., *Islamic Civilisation* içinde, s. 155-168; F. Daftary, "Ghazali va Ismailiyya," *Maarif*, 1 (March, 1985), s. 179-198; F. Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (Londra, 2001), *el-Müztazhiri*'nin ayrıntılı bir analizini içerir.

163 Bkz. M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali*, ed. M. Allard (Beyrut, 1959), s. 30-33, 45-46, 56-57, 85-86, 88, 113. Al-Ghazali'nin İsmaili karşıtı kısa risalesi *Ḳavasımü'l-Batıniyye*, Ahmet Ateş (1911-1966) tarafından düzenlenip Türkçeye çevrildi, *İlâhiyât Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi*, 3 (1954) içinde, s. 23-54.

164 Ali b.Muhammad İbn al-Walid, *Damigh al-batil wa-hatf al-munadil*, ed. M. Ghalib (Beyrut, 1982), 2 cilt; ayrıca bkz. H. Corbin, "The Ismaili Response to the Polemic of Ghazali," Nasr, ed., *Ismaili Contributions* içinde, s. 69-98; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 69-70; Poonawala, *Bio*, s. 159.

165 Nasir-i Khusraw, *Safar-nama*, ed. Schefer, metin s. 81 vd., çeviri s. 225 vd.; ed. Ghanizada, s. 122 vd.; ed. Dabir Siyaqi, s. 147 vd.; çev. Thackston, s. 86 vd. Ayrıca bkz. de Goeje, *Mémoire*, s. 155 vd., Lewis, *Origins*, s. 99-100.

di Olayından sonra herhalde Bahreyn'de yeni bir düzen kurma yönünde ikinci bir girişimi yansıtmaktaydı. Karmati devletinin çöküşünü başlatan sıkıntılar, Basra Körfezinden geçen bütün gemilerden alınan gümrük vergileri nedeniyle o zamana kadar devlete önemli bir gelir kaynağı sunan Uval (bugün Bahreyn denilen) adasında başladı. 450/1058 civarında Abdülkays kabilesinden Sünni Ebu'l-Behlül el-Avvam adlı biri, kardeşi Ebu'l-Velid Müslim'in yardımıyla, Uval'ın Karmati valisine başkaldırdı ve bütün adada hutbenin Abbasi Halifesi Kaim adına okunmasını istedi. 459/1066-1067'de asiler, üzerlerine gönderilen bir Karmati filosunu mağlup edince, Karmatiler Uval'ı kalıcı olarak kaybetti. Kısa süre sonra, Uval'daki ayaklanmadan yararlanan ve daha sonra adayı Ebu'l-Behlül'den alan başka bir yerel asi, Yahya b. Abbas Katif'i Karmatilerden aldı.

Daha önemlisi, Ahsa'da yaşayan Abdülkays kabilesinin Beni Mürre b. Âmir kolunun lideri olan ve 462/1069-1070'te ayaklanan Abdullah b. Ali el-Uyuni Karmatileri tehdit etti. Karmatileri yendi ve ardından Ahsa kentini yedi yıl kuşattı. Bu arada Abdullah, Abbasilerden ve Selçuklulardan askeri yardım almak için Bağdat'la başarılı görüşmeler yürütmüştü. Irak'tan gönderilen Türkmen süvarilerin yardımıyla 469/1076'da Ahsa'yı almayı başardı. Abdullah el-Uyuni, Karmatileri ve müttefiki kabileleri, özellikle Ukal kabilesinin Beni Amir b. Rabia kolunu kesin bir yenilgiye uğratıp Karmati Bahreyn devletine kesin olarak son verdi ve Doğu Arabistan'da yeni bölgesel Uyuniler hanedanını kurdu.[166] Selçuklularla sorun yaşayan Abdullah, daha önce Fatımi Müstansır'ın egemenliğini kabul etmişti. Müstansır da, Uyuni emirini Rebiülahir 469/Kasım 1076'da Suleyhilerin koruması altına yerleştirmişti.[167] O sırada, başka yerlerde Muhammed b. İsmail'in dönüşünü beklemeye devam eden Karmati cemaatler de genel olarak Fatımi İsmaili davete katılmıştı.

Fatımi Mısır'daki iç sahneye dönersek, Bedr el-Cemali'nin yirmi yıllık uzun vezirliği döneminde çeşitli asi hizipleri ezdikten sonra

---

166 Bkz. M. J. de Goeje, "La fin de l'empire des Carmathes du Bahrain," s. 5-30 ve Madelung, "Karmati," s. 664.

167 Al-Mustansir, *al-Sijillat*, s. 179 ve al-Hamdani, "Letters of al-Mustansir," s. 332.

ülkenin yönetimine ve maliyesine yeniden düzene sokmayı başardığı hatırlanacaktır. Fatımi halifeliğini, aslında Müstansır'ın saltanatının son yirmi yılında devletin gerçek efendisi haline gelen Bedr kurtardı. Bedr el-Müstansıri olarak da bilinen *emirü'l-cüyüş* Bedr el-Cemali, yerine oğlu Efdal'ın geçmesini ayarladıktan sonra Rebiülevvel 487/Mart-Nisan 1094'te ileri bir yaşta öldü. Ordu, Bedr'in isteklerinin zamanı gelince gerçekleştirilmesini sağladı. Birkaç ay sonra Zilhicce 487/Aralık 1094'te Fatımi halife ve Fatımi İsmaililerin on sekizinci imamı Ebu Temim Mead el-Müstansır-Billah Kahire'de öldü; altmış yıllık saltanatı döneminde Fatımi halifeliği gerileme sürecine girmişti. Daha sonra göreceğimiz gibi, Fatımi hanedanının en büyük iç krizi olan ve Müstansır'ın oğulları Müstali ile Nizar'ın hat iddiaları etrafında dönen anlaşmazlık, İsmaili davet ve cemaat içinde büyük bir bölünmeye neden oldu. İsmaili hareketin gelecekteki seyri bakımından bu bölünmenin köklü ve kalıcı bir sonuç yarattığı anlaşıldı.

Fatımi Devletinin Örgütlenmesi ve İsmaili Davet

Fatımi halifeliğinde, özellikle Müstansır'a kadar, aynı zamanda İsmaililerin imamı olan her halife, normal koşullarda selefinin *nass*ıyla seçilirdi. Nass yoluyla yapılan atama açıkça ilan edilebildiği gibi, gerekli görüldüğünde yalnızca güvenilir birkaç kişiye de açıklanabilirdi. Dahası, Fatımi halife-imamın yerine kimin geçeceği de, her zaman olmasa da, çoğu kez en büyük evlat kuralarına göre belirlendi. Ne var ki, Hakim'le başlamak üzere Fatımi hükümdar genellikle küçük yaşta tahta çıktı ve bu nedenle, devlet iktidarının gerçek dizginlerini çoğu kez bir naip ya da vezir elinde tuttu. Bedr el-Cemali'nin Mısır'a gelip çok güçlü bir vezir olduğu 466/1074'ten itibaren halifenin siyasal otoritesi önemli ölçüde azaldı ve Fatımi hükümdarlar, Fatımi devletinin gerçek efendileri olan vezirlerin elinde kukla haline geldi.

Gerçekten de vezirlik kurumu Fatımi hanedanının tarihi boyunca giderek artan bir önem kazanmıştır.[168] İlk Kuzey Afrika ev-

[168] Konuyla ilgili temel kaynak olan Sayrafi'nin *al-Ishara*'sı dışında bkz. al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 3, s. 485-486 ve cilt 7, s. 78-81, 107 vd.; al-Maqrizi, *al-Khitat*., cilt 1, s. 438 vd. Ayrıca bkz. Abd al-Munim Majid,

resinde Fatımi halife-imamlar hem devlet idaresinin başı hem de silahlı kuvvetlerin komutanı sıfatıyla hareket ediyorlardı. Haliyle devlet işlerini şahsen düzenliyor ve ortaçağın diğer Müslüman hükümdarları gibi kararlar alıyorlardı. Bununla birlikte ilk Fatımiler güvenilir kişilere de danışıyorlardı ve en azından Kaim döneminden itibaren, Fatımi devletin içinde Cevher gibi birkaç ileri gelen, giderek bir veziriâzamın bazı görevlerini yerine getirmeye başladı. Ama Fatımiler topraklarını İfrikiye'den yönettikleri sırada hiçbir bir yüksek memura vezir unvanı verilmedi. Mısır'da ilk iki Fatımiinin kamu idaresini ve maliyesini örgütleyen İbn Killis, Aziz döneminde vezir unvanını alan ilk kişiydi. Bedr el-Cemali'ye kadar, ister vasıta denilsin ister vezir unvanı taşısın, Fatımi vezirler, hükümdarın emirlerini uygulayan yüksek vekil olarak görülürdü. Bunlar, belli istisnalarla birlikte, kendilerine ait etkin bir otoriteye sahip olmayan, Sünni fakih ve nazariyeci Maverdi'nin (ö. 450/1058) *vezirü't-tenfiz* (yalnızca yürütme yetkisi olan vezir) dediği şeye denk gelen aracılardı. Bu vezirler genellikle siviller arasından ya da kalem erbabından seçilirdi; bu yüzden "Kalem Vezirleri" olarak anıldılar. Bedr el-Cemali'den itibaren, Fatımi veziri hükümdarından tam yetki aldı ve Maverdi'nin terminolojisiyle *vezirü't-tefviz* (devredilmiş yetkilere haiz vezir) oldu.[169] Bağımsız hareket eden bu tip vezirler normal olarak askeri statüde oldukları için, "Kalem ve Kılıç Veziri" ya da kısaca "Kılıç Veziri" (*vezirü's-seyf*) denilirdi. Yalnızca ordu kumandanı (*emirü'l-cüyüş*) ve sivil bürokrasinin fiili başı değil, çoğu kez dinsel hiyerarşinin de başındaydı. Makamı işgal edenlerin sıkça değiştirildiği Fatımi vezaretinin ayırt edici bir özelliği de, birçok vezirin, kendilerini bütün dünyadaki Müslümanların meşru lideri olarak gören hükümdarlara hizmet eden Hıristiyanlar olmasıydı. Fatımilerin son zamanlarında da bu makamda Hıristiyanlar oturdu, özellikle de 529-531/1135-1137'de "Kılıç Veziri" olan ve ayrıca "Seyfü'l-İslam"

Nuzum al-Fatimiyyin wa-rusumuhum fi Misr (Kahire, 1953-1955), cilt 1, s. 78-93; Hasan, *Tarikh*, s. 268-279; al-Manawi, *al-Wizara*, özellikle s. 33-99; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 279-395, 473-491; Lev, *State and Society*, s. 38-54, 65-78; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 315-372.

169 Bu iki vezir kategorisi arasındaki ayrım için bkz. Abu'l-Hasan Ali al-Mawardi, *al-Ah.kam al-sultaniyya* (Beyrut, 1978), s. 22-29.

unvanı da taşıyan Ermeni kumandan Behram (ö. 535/1140).[170]

Fatımi devletin örgütlenmesi, Mehdi ve sonraki üç halefi kendi törenlerini ve kurumlarını geliştirmesine rağmen, erken Kuzey Afrika evresinde sade kaldı. Belli başlı bütün sorumlulukları bizzat halifenin üstlendiği bu dönemde, normal koşullarda İfrikiye'deki Fatımi başkentlerindeki halifelik sarayında (*darü'l-mülk*) konumlanan ve *el-hizme* olarak bilinen merkezi yönetim, farklı idari, mali ve askeri görevleri yerine getirmek için yalnızca birkaç daireye ihtiyaç duyuyordu. Ama Fatımi devletinin Mısır evresinin en başından itibaren, Cevher ve İbn Killis'in, Usluc b. Hasan'ın yardımıyla yönetime ve maliyeye getirdiği örgütsel yapı, karmaşık bir kurumlar sisteminin temeli oldu.[171] Çoğu Abbasilerin benim-

---

[170] Bkz. M. Canard, "Notes sur les Armeniens en Égypte à l'époque Fatimite," *AIEO*, 13 (1955), s. 143-157; ayrıca *Miscellanea Orientalia* içinde, makale VIII. Canard, Ermeni vezirler Bedr el-Cemali ile Behram'ın çok sayıda Ermeninin Fatımi Mısır'a göçünü nasıl teşvik ettiklerini açıklar. Ayrıca bkz. Dadoyan, *Fatimid Armenians*, s. 106-178.

[171] Fatımi Mısır'da devletin ve farklı kurumlarının örgütlenmesi konusunda bkz. İbn al-Sayrafi, *Qanun diwan al-rasail*, ilk baskıyı hazırlayan Ali Bahjat (Kahire, 1905); ed. A. F. Sayyid, İbn el-Sayrafi'nin *al-Ishara*'sıyla birlikte (Kahire, 1410/1990), s. 1-42; Fransızca çev., H. Massé, "İbn El-Çairafi, Code de la chancellerie d'É tat (période Fatimide)," *BIFAO*, 11 (1914), s. 65- 120; al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 1, s. 89 vd., 101 vd., 130-139 ve cilt 3, s. 467-528 ve al-Maqrizi, *al-Khitat*., cilt 1, s. 397-403, 408 vd., 490 vd. ve cilt 2, s. 225 vd., 280 vd., 295 vd. İkincil kaynaklardan bkz. Majid, *Nuzum*, cilt 1, s. 94-134, 191 vd. ve cilt 2, s. 9-136, Fatımi törenlere ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme içerir; Majid, *Zuhur*, s. 289 vd.; A. Mustafa Musharrafa, *Nuzum al-hukm bi-Misr fi asr al-Fatimiyyin* (2. bs., Kahire, tarihsiz); Hasan, *Tarikh*, s. 264 vd., 279-305, 628-673; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 87 vd., 99-103, 126 vd.; Husayn, *Fi adab*, s. 311-323; Surur, *Misr*, s. 179-195, 205-217; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 373-654. Fatımi törenlere ilişkin ayrıntılı incelemeler için ayrıca bkz. K. A. Inostrantsev, "Torzhestvenniy viezd fatimidskikh khalifov," *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo Arkheologicheskogo obshchestva*, 17 (1906), s. 1-113; P. E. Kahle, "Die Schatze der Fatimiden," *ZDMG*, NS, 14 (1935), s. 329-362; M. Canard, "Le cérémonial Fatimite et le cérémonial Byzantin: Essai de comparison," *Byzantion*, 21 (1951), s. 355-420; ayrıca *Byzance et les Musulmans* içinde, makale XIV; ayrıca "La procession du Nouvel An chez les Fatimides," *AIEO*, 10 (1952), s. 364-395; ayrıca *Miscellanea Orientalia* içinde, makale IV; Paula Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo* (Albany, NY, 1994); "From Court Ceremony to Urban Language: Ceremonial in

sediği ya da geliştirdiği kurumlardan türetilen bu kurumlar, daha da geliştirildi ve değiştirildi. Mısır'daki Fatımi yönetim sistemi güçlü bir biçimde merkezi kalmaya devam etti; en tepesinde halife ve vezir bulunurken, taşra yönetim organları Kahire'deki merkezi otoritelerin sıkı denetimine tâbiydi. Fatımilerin merkezi yönetimi, Abbasilerde olduğu gibi, divan sistemiyle yürütülürdü ve çeşitli divanlar, bazen halifenin ya da veziriâzamın ikametgâhında bulunurdu. Fatımi Mısır'da anlaşılan bütün yönetim mekanizmasının yoğunlaştığı ve bilinmeyen bir tarihte birçok bölüme ayrılan ilk merkezi organ *divanü'l-mecalis*ti. Kalkaşandi ve Makrizi, Mısır'da Fatımi merkezi yönetiminin üç ana divanını değerlendirir. Her biri yine divan denilen çok sayıda daireye bölünen bu divanlar şöyleydi: halife fermanları ve mektupları da dahil çeşitli tipte resmi belgeleri çıkarmakla ve ele almakla görevli *divanü'l-inşa* ya da el-resail; ordu ve maaş dairesi *divanü'l-ceyş ve'r-revatib* ve son olarak maliye dairesi *divanü'l-emval*. Fatımi devletinin idari, mali, askeri, adli ve dini organlarında çalışan sivil (*erbabü'l-aklam*) ve askeri (*erbabü's-suyuf*) memurların tümü, rütbe, nişan, ücret ve resmi törenlerde işgal ettikleri yer farklılıklarıyla belirgin katı bir hiyerarşi şeklinde örgütlenmişti.

Fatımilerin davet faaliyetleri, Abbasilerinkiyle karşıtlık içinde, zaferlerinden sonra da devam etti ve özellikle Fatımi başkentinin Kahire'ye taşınmasından sonra daha örgütlü ve kapsamlı hale geldi. Bunun nedeni herhalde Fatımilerin bütün Müslüman dünya üzerinde egemenlik kurma umutlarından hiç vazgeçmemiş olmalarıydı. Dolayısıyla İsmaili davet her yerdeki Müslümanları, özel ilme ve dinsel emirlerinin ve yasakların teviline sahip ilahi vahiyi Fatımi İsmaili imamın insanoğlunun tek meşru lideri olduğuna ve diğer bütün hanedanların gaspçılığına inandırmayı amaçladı. Fatımi İsmaililerin daveti yayma faaliyetlerine *ad-da'wa al-hadiya,*

Fatimid Cairo and Fustat," Bosworth vd., ed., *Islamic World* içinde, s. 311-321; ayrıca "The Fatimid State, 969-1171," *The Cambridge History of Egypt*, cilt I içinde, s. 151-174; Irene A. Bierman, *Writing Signs: The Fatimid Public Text* (Berkeley, 1998). Fatımi ordular konusunda bkz.B. J. Beshir, "Fatimid Military Organization," *Der Islam*, 55 (1978), s. 37-56; Y. Lev, "Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358-487/968-1094," *IJMES*, 19 (1987), s. 337-365; *State and Society*, s. 81-130; Sayyid, *al-Dawla al- Fatimiyya*, s. 657-746.

yani insanoğlunu Fatımi imamın peşinden gitmeye çağrı demeye devam etmelerinin nedeni de budur. Her neyse, Fatımi İsmaililik artık bir devletin benimsediği din olmuştu; öğretilerinin propagandası serbestçe yapılıyordu. Aynı zamanda Fatımi toprakları dışında kalan bölgelerde, 3./9. yüzyılın ikinci yarısının İsmaili davetinin doğrudan bir devamı olarak davet gizlilik içinde devam etmekteydi. Müstansır dönemine gelindiğinde Fatımiler, İsmaililik Fatımi topraklarda bile hiçbir zaman çoğunluk dini olmamasına rağmen, devlet sınırlarının dışında kalan birçok bölgede sayısız yerel İsmaili cemaatin dinsel sadakatine sahip olmuştu.

Fatımi İsmaili davetin örgütlenmesi ve evrimi, örgütlenme içinde fiili ya da potansiyel mertebelerin (*hudud*) işlevlerinin kapsamı, Fatımi İsmaililiğin en karanlık yanlarıdır.[172] Fatımi devletin sınırları dışında davet örgütlenmesinin mahiyetiyle ilgili bilgi özellikle kıttır; buralarda zulümden korkan dailer faaliyetlerini gizli yürütmek zorundaydılar. Anlaşılacağı üzere, dönemini İsmaili literatürü de bu konuda sessizdir. Fatımilerin yönettiği bölgelerde devletin koruduğu İsmaililik resmi mezhep haline geldi ve adli yapı, İsmaililiğin şer'i kaideleri özgürce uyguladı. Adli yapının başında bulunan baş kadı, normalde İsmaililer arasından seçilirdi. İlginçtir; Fatımi baş kadı, *kadi'l-kuzat*, davetin de idari başkanlığını yapıyordu ve dolayısıyla aynı zamanda *dai'd-duat*tı. Mısır'da İsmaili üstatların sayasını artırmayı amaçlayan öğreti propagandası açıkça ve İsmaili ilimlerde eğitim ve öğretim eşliğinde yürütülmekteydi.

---

[172] Bkz. W. Ivanow, "The Organization of the Fatimid Propaganda," *JBBRAS*, NS, 15 (1939), s. 1-35, ayrıca Turner, ed., *Orientalism*, cilt 1 içinde, s. 531-571; Hasan, *Tarikh*, s. 326-354, 371-384; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 211-225; Majid, *Nuzum*, cilt 1, s. 177-190; ayrıca *Zuhur*, s. 319-339; S. M. Stern, "Cairo as the Centre of the Ismaili Movement," *Colloque du Caire* içinde, s. 437-450; ayrıca *Studies* içinde, s. 234-253; A. Hamdani, "Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Dawah," *Arabian Studies*, 3 (1976), s. 85-114; H. Halm, "Methods and Forms of the Earliest Ismaili *Dawa*," Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s. 277-290; B. Lewis, "Bab," *EI2*, cilt 1, s. 832; M. G. S. Hodgson, "Dai," *EI2*, cilt 2, s. 97-98; M. Canard, "Dawa," *EI2*, cilt 2, s. 168-170; F. Daftary, "The Ismaili *Dawa* outside the Fatimid *Dawla*," Barrucand, ed., *L'égypte Fatimide* içinde, s. 29-43; ayrıca *IMMS* içinde, s. 62-88; "Dai," *EIR*, cilt 6, s. 590-593 ve "Bab," *GIE*, cilt 10, s. 733-735.

İsmaililerin öğrenmeye verdikleri yüksek değer, Fatımiler döneminde kendine özgü geleneklere ve öğrenim kurumlarına yol açtı. Fatımi İsmaili davet dönenleri eğitmeye ve onlara *hikmeti* (İsmaili bâtıni öğreti bu adla bilinirdi) öğretmeye özellikle önem verirdi. Dolayısıyla Fatımi devletin gözetimi altında genellikle *meclis* (çoğulu *mecalis*) olarak adlandırılan bir dizi ders ya da eğitim şuraları örgütlendi. Giderek daha fazla resmileşen ve uzmanlaşan bu şuralar özellikle Fatımi başkentinde farklı pedagojik amaçlara hizmet ve farklı kitlelere hitap ediyordu. Bununla birlikte, esas olarak iki tip eğitim şurası vardı: İsmaili hukuk ve diğer zahiri konularda büyük izleyici kitlelere açık dersler ve İsmaili bâtıni öğretiler konusunda yalnızca yeni İsmaili olmuşlara yönelik özel dersler.[173]

Fatımi meclisler Kuzey Afrika'da, ehlibeytin erdemleri ve meşru Alii imamlar konusunda Kütame Berberilerine ders veren dai Ebu Abdullah eş-Şii zamanında başladı. Eş-Şii, mezhebe yeni giren Berberilere (kadınları da dahil) *hikmeti* öğretmek için özel İsmaili dersler de düzenledi.[174] İsmaililik Fatımi devletinin resmi mezhebi kabul edilmişti ve adli yargıda İsmaililiğin şer'i kaideleri uygulanmaktaydı. Bu şekilde, İsmaili fıkhın yorumladığı şekliyle şeriat, Fatımi devletinin Müslüman tebaasının gündelik yaşamının hukuksal temeli oldu. Ne var ki, İsmaili hukuk yeniydi ve akideleri, diğer Müslümanların yanı sıra İsmaililere de açıklanması gerekiyordu. Bu iş, büyük kalabalıkların toplandığı cuma namazlarından sonra bizzat Kadı Numan'ın başlattığı halka açık düzenli meclislerle gerçekleştirildi. Şeriat üzerine halka açık bu dersler için Kadı Numan kendi eserlerini, özellikle *Deaimü'l-İslam*'ı kullandı. Bu gelenek

[173] Al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 390-391 ve cilt 2, s. 341-342; Fransızca çev., cilt 4, s. 118-121. Ayrıca bkz. İbn al-Tuwayr, *Nuzhat al-muqlatayn fi Akhbar al-dawlatayn*, ed. A. F. Sayyid (Stuttgart-Beirut, 1992), s. 110-112 ve al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 10, s. 434-439. Bu derslere ilişkin en iyi moden incelemeler için bkz. H. Halm, "The Ismaili Oath of Allegiance (*ahd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*majalis al-hikma*) in Fatimid Times," *MIHT* içinde, s. 98-112 ve *Fatimids and their Traditions of Learning*, özellikle s. 23-29, 41-55. Ayrıca bkz. Paul E. Walker, "Fatimid Institutions of Learning," *Journal of the American Research Center in Egypt*, 34 (1997), s. 179-200.

[174] Al-Numan, *Iftitah*, ed. al-Qadi, s. 73, 76, 130, 140; ed. Dachraoui, s. 49, 53, 128, 146.

Numan'dan sonra da, El-Ezher ve Kahire'nin Amr ve el-Hakim gibi diğer büyük camilerinde düzenlenen meclislerle devam ettirildi. 365/975'te Ali b. Numan el-Ezher'de büyük kitlelere, babası Kadı Numan'ın hazırladığı şer'i bir metinden dersler verdi.[175] Vezir İbn Killis her hafta kendi evinde kendisinin yazdığı bir metni kullanarak İsmaili fıkıh üzerine ders verirdi. 385/995'te Ali'nin kardeşi Muhammed b. Numan, babasının Mağrip'te başlattığı ve büyük kardeşinin ve kendisinin Mısır'da sürdürdüğü geleneğe uygun olarak, ehlibeyt ilmi üzerine çok sayıda kişiye ders verdi. 394/1004'te Abdülaziz b. Muhammed b. Numan baş kadı olduktan sonra, özellikle dedesinin bir kitabından yararlanarak sarayda ve el-Ezher'de dersler verdi.[176] Esas olarak şeriatla ilgili halka açık bu meclisler dışında, Kahire'de davet meclisleri denilen, giderek daha ayrıntılı örgütlenen ve davet amacıyla ve yalnızca İsmaililerin yararına özel olarak düzenlenen başka meclis tipleri de vardı.

Diğer yanda, "hikmet meclisleri" (*mecalisü'l-hikme*) olarak bilinen ve bâtın olanla bağlantılı öğretim oturumları, yalnızca yeni İsmaililere yönelikti. Bu oturumların mahremiyetini kontrol etmek için Fatımi Sarayında yine meclis denilen özel bir salonda düzenlenirdi. Kadı Numan hikmet meclislerini, şeriat üzerine halka açık cuma meclislerinden sonra düzenlerdi. Numan'ın ve daha sonra baş dai olarak onun haleflerinin verdiği dersler, imam tarafından önceden onaylanırdı. Dai imamın sözcüsüydü; yeni İsmaili olanlar, bâtıni İsmaili öğretilere ilişkin derslerini onun aracılığıyla alırdı. Numan'ın hikmet meclisleri için hazırladığı derslerin bir kısmı, *zahiri* şer'i külliyatı *Deaimü'l-İslam*'ın *bâtıni* eşi olan *Tevilü'd-Deaim*'de toplanmıştır. Özel ve halka açık öğretim meclislerinin toplanması, Fatımiler Kahire'ye yerleştikten sonra da devam etti. Aslında meclisler tedricen gelişip, çeşitli izleyici toplulukları için ayrıntılı bir öğretim programına dönüştü.

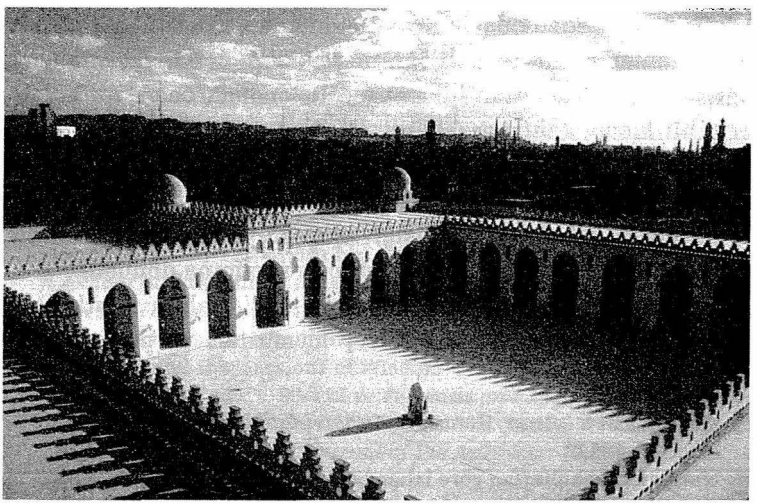
Hakim zamanına gelindiğinde, evliya (Allah'ın dostları) ve hassa (Fatımi sarayının üst düzey memurları ve personeli) da

---

[175] Söz konusu inceleme, Numan'ın *Kitabü'l-İhtisar*'ıydı, ed. M. Wahid Mirza (Şam, 1957).

[176] Farklı fıkıh okullarına göre İslam hukuku ilkeleri üzerine polemikçi bir eser olan bu kitap, Numan'ın *İhtilafü usuli'l-mezahib*'idir, ed. Lokhandwalla, ayrıca düzenleyip yayımlayan M. Ghalib (Beyrut, 1973).

dahil, farklı katılımcı kategorileri için farklı tip meclisler örgütlenmekteydi. El-Ezher'de kadınlar için ayrı bir oturum yapılırken, hanedan kadınları ve asil kadınlar sarayda ders alırdı. Fatımi devletinin sınırları içinde çalışan İsmaili dailer ile Fatımi olmayan bölgelerde çalışan belli başlı dailerin en azından bir kısmı, İsmaililiğe yeni girenlerin özel eğitimi için benzer eğitim şuraları düzenlerdi. Kahire'de özellikle özel ders almanın karşılığında İsmaililerin ödediği *necva* dahil, çeşitli tipte aidatlar toplamak için de hikmet meclisleri kullanılıyordu. Çeşitli baş dailer için ya da onlar tarafından hazırlanan İsmaili öğreti derslerinin birçoğu zaman içinde toplanıp yazıya döküldü. Bu çok önemli Fatımi öğretim geleneği, baş dai Müeyyed Fiddin eş-Şirazi'nin verdiği 800 dersten oluşan *Mecalisü'l-Müeyyediyye* ile doruğuna ulaştı. Numan'dan sonra onun oğulları ve torunları, Kahire'de Fatımi Sarayında hikmet meclisleri topladıkları için aynı zamanda davetten de sorumlu olan baş kadı görevini üstlendi. Ne var ki, Hakim'in zamanından itibaren adli yargının başkanlığı ile davetin sorumluluğu, baş kadı statü bakımından ve törenlerde baş daiden önce gelmek üzere, farklı bireylere verildi.



2. El-Hakim Camii, Kahire

Davetin rehberi, politikaları ve öğretileri belirleyen zamanın imamıydı. Baş dai (*dai'd-duat*) davet örgütlenmesinin idari yöneticiliğini yapardı. İmam tarafından yakından denetlenirdi ve kendisine bağlı birçok daiden yardım alırdı. Baş dai, Fatımi İmparatorluğu sınırları içinde taşra dailerini atamaktan sorumluydu. Baş dainin vekilleri ve *ed-davetü'l-hadiye*nin temsilcileri sıfatıyla hareket eden bu taşra daileri Şam, Sur, Akka, Remle ve Aşkelon gibi Fatımi eyaletlerinin ana kentlerinin yanı sıra Mısır'ın birçok kentine de tayin edilirdi.[177] İsmaili dailer Suriye'nin kırsal kesimlerinde, özellikle Halep'in güneybatısındaki Sumak Dağında da aktifti. Baş dai, Fatımi olmayan eyaletlerin dailerinin seçiminde de önemli bir rol oynamış gibi görünüyor. Karargâhı Kahire'de bulunan ve protokolde baş kadıdan sonra gelen baş dainin işlevleri konusunda daha fazla bilgi yoktur.[178] İsmaili olmayan kaynaklarda sıkça kullanılan *dai'd-duat* unvanı bile İsmaili metinlerde nadiren yer alır. Davette farklı mertebelere işaret eden Fatımi İsmaili kaynaklarda *bab* (bazen *babü'l-ebvab*) terimi, imamdan hemen sonraki ruhani lider için kullanılır. Bu yüzden İsmaili dinsel terminolojide *bab* mertebesi, muhtemelen resmi *dai'd-duat* teriminin eşdeğeri olarak kullanılıyordu. Örneğin dai İdris ve diğer birçok İsmaili yazar Müeyyed eş-Şirazi'ye Müstansır'ın *bab*ı der;[179] Sünni tarihçiler ise *dai'd-duat* der.[180] Hamidüddin el-Kirmani *bab*ın konumuna ve önemine, imama yakınlığına çeşitli imalarda bulunur.[181] Başka İsmaili kaynaklar da, Mısır'da Fatımiler dö-

---

177 Bkz. al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 8, s. 239-241 (ayrıca *Majmuat al-wathaiq* içinde, ed. al-Shayyal, s. 199-202) ve cilt 11, s. 61-66.

178 Al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 3, s. 483 ve al-Maqrizi, *al-Khitat.*, cilt 1, s. 391, 403.

179 Bkz. Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 76-84; Müeyyed'in *Divan*'ına Husayn'ın yazdığı sunuş, s. 48-57; A. al-Hamdani, "Sira," s. 107 vd. Müstansır'ın Suleyhilere yazılan 461/1069 tarihli iki mektubunda *dai'd-duat* terimi resmi bir unvan olarak Müeyyed için de kullanılır, bkz. al-Hamdani, "Letters of al-Mustansir," s. 322, 324 ve al-Majdu, *Fihrist*, s. 40. Bununla birlikte, yakın zamanda Tahera Qutbuddin, *bab* ile *dai'd-duat* terimlerinin eşanlamlı olmadığını, *dai'd-duat*ın davet örgütlenmesinin idari başı olduğunu, *bab*ın ise İsmaili bâtıni hiyerarşide resmi bir işlevi bulunmayan bir mertebe olduğunu öne sürdü; bkz. *Al-Muayyad al-Shirazi*, s. 81-85.

180 Örneğin bkz. İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 18 ve al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 251.

181 Al-Kirmani, *Rahat al-aql*, s. 135, 138, 143, 152, 205-208, 212-214, 224, 260-262, 349. Ayrıca bkz. al-Muayyad, *al-Majalis*, cilt 3, s. 220, 256-257,

neminde *bab*ın imamın öğretisini alan ilk kişi ve haliyle imamın sözcüsü olduğunu vurgular. İsmaili literatür tikel ayrıntılardan söz etmeden, doğal olarak yüksek nitelikli ve dindar bir İsmaili ruhani lider olması gereken *bab*ın davetin genel yönetiminden ve belli politikalarından sorumlu olduğu izlenimini verir.

İsmaili yazarlar davetin *hududu'd-din* ya da *meratibü'd-davet* olarak adlandırılan görünürde ayrıntılı örgütsel yapısına farklı ve arada bir imalarda bulunur. Fatımi döneminde davet örgütlenmesi konusunda hiçbir ayrıntı yoktur. Bununla birlikte, zaman içinde geliştiği, Hakim döneminde kesin bir şekle ulaştığı ve davet hiyerarşisinin baş dai Müeyyed zamanında sabitlendiği kesindir. Aynı zamanda davet terminolojisi de bir evrim yaşadı. Erken Fatımi dönemde Ebu Hatim er-Razi ve Cafer b. Mansurü'l-Yemen gibi İranlı ve Yemenli İsmaili yazarlar davet makamları için farklı adlar kullandılar. Ama daha önceki adlandırmalardan bazıları, Müstansır zamanında zaten terk edilmişti. Şunu da belirtmek gerekir ki, Fatımi metinlerde izlenebilen hiyerarşi, verili bir zamanda var olan fiili bir *hudud*a değil, İsmaili imamın bütün dünyayı yönettiği paradigmatik ya da ütopik bir duruma işaret etmiş gibi görünüyor. Başka bir deyişle, kaynaklarda sözü edilen değişik davet makamlarının her zaman görevlilerce fiilen doldurulmadığı, bazılarını hiçbir zaman doldurulmamış olabileceği kesindir.

Fatımi davet, Fatımi İsmaili düşüncede hiyerarşiye verilen özel öneme uygun olarak hiyerarşik olarak örgütlendi. Aslında *natık*, *vasi* (*esas*) ve imam yüksek mertebeleri bulunan Fatımi davetin dünyevi hiyerarşisi ile Fatımi düşüncesinde gelişen semavi ya da kozmolojik hiyerarşi arasında yakın bir benzerlik vardı. İmamdan ve onun *bab*ından sonra gelen davet mertebelerine ya da *hadd*lerine (*hudud*) ilişkin değişik kısmi anlatımlar vardır. Bütün İsmaili yazarlar şu konuda hemfikirdir: Dünya, herhalde dünyanın Fatımi olmayan kısmı, davet amacıyla on iki *cezair*e (tekili *cezire*; ada anlamına gelir) bölünmüştü ve her cezire, ayrı ve bir bakıma bağımsız bir bölgeyi temsil etmekteydi. Bu kitap için yapılan araştırmalarda, çoğunlukla *cezairü'l-erd* denilen bu on iki davet bölgesinin

263-264. *Bab*ın statüsü, Yemen'de yazılan Fatımi sonrası İsmaili kaynaklarda tasvir edilir: örneğin bkz. *Gnosis-Texte der Ismailiten*, ed. R. Strothmann (Göttingen, 1943), s. 8, 82, 102, 154,175.

listesine yalnızca bir kaynakta, Kadı Numan'ın 4./10. yüzyıla tarihlenen bâtını bir eserinde rastlandı. Bu kaynağa göre,[182] yazarın zamanında on iki *cezair* şöyleydi: el-Arab (Araplar), er-Rum (Bizanslılar), es-Sekalibe (Slavlar), en-Nüb (Nübyeliler), el-Hazar (Hazarlılar), el-Hind (Hindistan), es-Sind (Sind), ez-Zenc (Afrikalılar), el-Habeş (Habeşistanlılar), es-Sin (Çinliler), ed-Deylem (muhtemelen İranlılar için) ve el- Berber (Berberiler). Bu bölgeler, anlaşılan, coğrafi, etnografik ve dilsel değerlendirmeler temelinde belirlenmiş. Aynı listenin yalnızca el-Nüb'ün yerine el-Türk (Türkler) geçirilmiş, açıkça Numan'dan ya da aynı döneme ait başka bir kaynaktan alınan bir versiyonu, Yemenli İsmaili yazar Ali b. Hüseyin el-Kureşi'nin (ö. 554/1159) 6./12. yüzyılda yazdığı bir eserde de yer alır.[183] İlginçtir; 5./10. yüzyılda Hasır-ı Hüsrev'in hücceti olduğunu iddia ettiği Horasan, Numan'ın listesinde cezire olarak yer almaz. Bununla birlikte Numan'ın bilgili ve muhtemelen İsmaili çağdaşı olan ve 358/969 civarında Doğu İran'ı ve Maveraünnehir'i dolaşan İbn Havkal Horasan'dan Fatımi davetin bir ceziresi olarak söz eder ve Doğu İran'daki Belucistan'ın bu cezireye ait olduğunu da ekler.[184] Horasan'ın Hint ceziresine dahil edilmiş olması da olasıdır. Fatımiler zamanında cezire işlevi görmüş diğer bölgeler arasında, Yemen'den ve Irak'tan da söz edilebilir. Her cezire, hüccet denilen, ayrıca erken Fatımi dönemin İsmaili yazarlarınca *nakib*, *lahik* ya da *yed* (el) de denilen yüksek rütbeli bir dainin sorumluluğuna verilirdi. Hüccet yerel baş daiydi ve yetkili olduğu bölgede davetin en yüksek temsilcisiydi. İmama hizmet eden on iki hüccetin dördü, yılın on iki ayı arasında dört kutsal ayın konumuna eş dört özel konumu işgal etmekteydi.[185]

---

[182] Al-Numan, *Tawil al-daaim*, cilt 2, s. 74 ve cilt 3, s. 48-49. Ayrıca bkz. al-Sijistani, *Ithbat*, s. 172, burada dünyanın ana bölgelerinden bazıları olarak el-Türk ile birlikte yedi *cezair*in adı verilir.

[183] Ivanow'un bildiği bu türten tek referans olan söz konusu kaynak, Ivanow, *Rise* içinde anılır, s. 20-21; ayrıca bkz. Ivanow, *Studies*, s. 15 vd. Bu İsmaili yazar ve *Risalat al-basmala*'sı için bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 54, 56 ve Poonawala, *Bio*, s. 139-140, 146.

[184] İbn Hawqal, *Surat al-ard.*, s. 310; çev. Kramers ve Wiet, cilt 2, s. 304.

[185] Al-Numan, *Tawil al-daaim*, cilt 1, s. 114-116, 147, 297, cilt 2, s. 116-117 ve cilt 3, s. 86-88; ayrıca *Asas*, s. 79-80, 127, 190, 224. Bazı kaynaklar gündüzün on iki hücceti ve gecenin on iki hüccetinden söz eder: bkz. Jafar b.Mansur al-Yaman, *Asrar al-nutaqa*, ed. Ghalib, s. 42, 216-217.

Davet hiyerarşisinde *bab* ve on iki *hücceti*, her cezirede çalışan değişik mertebede birçok dai takip ederdi.[186] Kaynaklar, azalan önem sırasına göre bu tür üç dai kategorisini ayırt eder: *dai'l-belağ*, *dai-i mutlak* ve *dai-i mahdud*. Bu dailerin özel işlevlerinin ne olduğu belli değildir ama anlaşıldığı kadarıyla üçüncüsü *dai-i mutlak*ın baş yardımcısıydı ve *dai-i mutlak* da, bölgenin hücceti ve *dai'l-belağ*ı bulunmadığında mutlak yetkiyle hareket eden baş davet görevlisiydi. *Dai'l-belağ* ise, Fatımi başkentindeki merkezi davet karargâhı ile bir cezirenin yerel davet karargâhı arasında irtibat işlevi görmüş gibi görünüyor. Son olarak dainin *mezun* unvanlı yardımcısı vardı. Hiyerarşide bu *hadd*in en az iki kategorisinden söz edilmiştir: *mezun-i mutlak* ve *mükasir* de denilen da *mezun-i mahdud*. Çoğu kez bir dai olan *mezun-i mutlak*, bağlılık yemini (*ahd* ya da *misak*) almakla ve yeni intisap etmiş olanlara davetin çeşitli yönetmeliklerin açıklamakla yetkiliydi. Sınırlı yetkiye sahip olan *mezun-i mahdud* ya da *mükasir*, müstakbel adayları mezhebe çekmekten sorumluydu. Davetin tabanında, hiyerarşide bir mertebe olmayan ve *müstecib* (cevap veren) denilen saradan mezhep mensupları vardı. Bazen sıradan İsmaililerin iki kademesi ayırt edilirdi: cemaatin yetişkin mensubu *mümin-i belag* ya da sadece *mümin* ve mezhebe kabul edilmeye aday ya da acemi *müstecib*. Her neyse, cemaate kabul edilip artık *ehl-i davet*e mensup olanlar, İsmaili olmayan Müslümanlara kıyasla seçkinleri, *ammetü'l-Müslimin*i temsil ediyorlardı. *Bab*dan *mukasir*'e kadar sayısı yediyi bulan bu davet mertebeleri, ana işlevleri ve karşılık gelen semavi *hadd*lerle birlikte, kendisinden öncekilerin farklı düşüncelerini sentezleyen dai Kirmani tarafından eksiksiz sıralanır.[187] Kirmani'nin kendi türünün en ayrıntısı olan davet hiyerarşi-

---

Ayrıca bkz. al-Husayn b. Ali İbn al-Walid'in (ö. 667/1268) açıklamaları, *Risalat al-mabda wa'l-maad*, *Trilogie Ismaélienne*, ed. ve çev. H. Corbin (Tahran-Paris, 1961) içinde, metin s. 114-115, çeviri s. 167-168 ve Fatımi sonrası diğer Yemen metinleri, Strothmann, ed., *Gnosis-Texte* içinde, s. 102-175.

186 Bazı cezirelerde otuz kadar dai olmuş olabilir, bkz. Nasir-i Khusraw, *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 154; ed. Aavani, s. 178.

187 Al-Kirmani, *Rahat al-aql*, s. 134-139, 224-225, yorumla birlikte aktaran Corbin, "Épiphanie divine," s. 178-184; ayrıca *Temps cyclique* içinde, s. 103- 108; İngilizce çeviri, "Divine Epiphany," *Papers from the Eranos Yearbooks*, cilt 5 içinde, s. 100-105; ayrıca Corbin, *Cyclical Time* içinde, s. 90-95.

si şeması en azından teorik olarak dayanıklıydı ve özellikle daha sonra Tayyibi davet savunduğu hiyerarşinin temelini oluşturdu.

"Davet eden" anlamına gelen *dai* terimini birçok Müslüman grup, kendi dinsel-siyasal propagandacılarını adlandırmak için kullandı. Terimi erken Mutezile kullandı ama çok geçmeden belli Şii gruplarla özdeşleşti. Horasan'da Abbasi davet, ayrıca Zeydiyye ve Şii *gulat*, özellikle Hattabiyye tarafından da benimsendi. Erken Fatımi dönemde İranlı İsmaili yazarlar bazen dai yerine *cenah* (çoğulu *ecniha*) gibi başka adlandırmalar kullanmalarına rağmen, en çok İsmailiyye ile bağlantılı olarak başvuruldu.[188] Tek tip adlandırma olmamasına ve herhangi bir tikel dönemde farklı dai mertebeleri var olmasına rağmen, İsmaililer dai terimini başından beri kullandı. Davetin yetkili bir temsilcisine, İsmaili dinini yaymaktan ve İsmaili imama ya da İsmailiyyenin beklenen Mehdi-Kaim'ini uygun taraftar kazanmaktan sorumlu bir propagandacıya işaret etmek için kullanıldı. Dahası, Fatımi döneminde dai, Fatımi devletin gayri-Fatımi topraklarda gizli faaliyet yürüten ajanıydı.

İsmaililer için bu eşsiz önemine rağmen, İsmaililer dai ve işlevleri konusunda neredeyse hiçbir şey yazmamış gibi görünüyorlar. En üretken Fatımi yazar Kadı Numan *adab* edebi türüne ait ve imama karşı gözetilecek görgü kurallarını konu edinen bir eserinde ideal bir dainin erdemlerini açıklamaya yalnızca kısa bir bölüm ayırmış.[189] Konuyla ilgili tek bağımsız İsmaili inceleme olan ve 4./10. yüzyılın sonuna doğru Numan'ın genç çağdaşı Ahmed b. İbrahim en-Nisaburi'nin yazdığı bir eserde, Fatımi bir dainin niteliklerine ve özelliklerine ilişkin genel ama daha ayrıntılı bir değerlendirme vardır. Bu inceleme doğrudan bugüne kalmamış ama daha sonraki İsmaili eserlerde neredeyse tamamı alıntılanmıştır.[190] İsmaililik hiçbir zaman kitlesel din değiştirtmeyi amaç-

---

188 Bkz. Abu Hatim al-Razi, *al-Islah*, s. 6, 9, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 91, 97, 102, 107, 125, 140, 184, 260, 298, 302; al-Sijistani, *Ithbat*, s. 91, 100, 128 *Kitab al-yanabi*, *Trilogie Ismaélienne* içinde, metin s. 8, çeviri s. 21. Ayrıca bkz. Jafar b. Mansur al-Yaman, *Asrar al-nutaqa*, ed. Ghalib, s. 159, 160, 220.

189 Al-Numan, *Kitab al-himma fi adab atba al-aimma*, ed. M. Kamil Husayn (Kahire,[1948]), s. 136-140; kısaltılmış İngilizce çev., *Selections from Qazi Noaman's Kitabul- Himma; or, Code of Conduct for the Followers of Imam*, çev. J. Muscati ve A. M. Moulvi (Karaçi, 1950), s. 134-135.

190 Nisaburi'nin kayıp *al-Risala al-mujaza al-kafiya fi adab al-duat*'ını,

lamadı ve Numan, dainin mezhebe giren bireyleri şahsen tanıması gerektiğini vurgular. Bu bilgili fakih, dainin davranışlarıyla örnek olması ve yerel cemaatinin yanlış yapan mensuplarını yola getirmede sağlam ve zamanında yargıda bulunması gerektiğini de ifade eder. Nisaburi'nin daha tam anlatımına göre, bir dai ancak imamın izniyle atanabilirdi ve belli bir yere gönderildikten sonra, merkez karargâhtan büyük ölçüde bağımsız hareket eder, imamdan ve merkezi yetkililerden genel yönlendirme alırdı.

Bu tür koşullar altında, yalnızca uygun ahlâki ve entelektüel özniteliklerle birlikte gerekli en yüksek eğitime sahip olan adaylar dai olurdu. Daiden, iyi örgütleme yeteneklerine sahip olmak dışında, farklı dinlerin ve çeşitli İslami geleneklerin öğretilerine yeterince aşina olması, çalıştığı eyaletin yerel dilini ve geleneklerini bilmesi de beklenirdi. Fatımi İsmaili dailerin birçoğu çalışma alanlarına gönderilmeden önce Kahire'de ve başka yerlerde Darü'l-İlm ve el-Ezher gibi uzman kurumlarda eğitim görürdü. Birçoğu seçkin âlim olan Fatımi dailerin ulaştığı yüksek öğrenim düzeyi, Fatımi döneminden kalan İsmaili literatürün büyük bölümünün, ilahiyat, fıkıh, felsefe ve diğer bilgi alanlarında deneyimli bu dailer tarafından yazıymış olmasıyla da doğrulanır. Dai, kendi *mezun*larını yetiştirmekten ve *müstecib*lerin eğitimini denetlemekten de sorumuydu. Nisaburi'nin bize hatırlattığına göre, bir dai görevlerini hakkıyla yerine getiremediğini hissettiğinde, durumu imama bildirip görevinden istifa etmekten çekinmezdi. Bu parçalı anlatımlardan ve çeşitli bölgelerde, özellikle Yemen'de ve Sind'de Fatımiler ile davet faaliyetleri arasındaki ilişkiler konusunda var olan kanıtlardan ortaya çıkan genel manzara şöyledir: Taşra daileri bir kez atandıktan sonra, faaliyetlerinde büyük ölçüde bağımsız hareket ediyorlardı. Yine de bir bölgedeki yerel davet ile Fatımi başkentinde davetin merkez yönetimi arasında epeyce

---

Hatim b. Ibrahim al-Hamidi (ö. 596/ 1199) İsmaili öğreti üzerine yayımlanmamış bir inceleme olan *Tuhfat al-qulub*'unun sonunda, kısa bir giriş dışında, tümünü yeniden üretir. Ayrıca aktaran Hasan b. Nuh al-Bharuchi, *Kitab al-azhar*, cilt 2, hâlâ elyazması biçiminde. al-Bharuchi'nin muhafaza ettiği şekliyle bu incelemenin tıpkı basımı, Klemm, *Die Mission des Fatimidischen Agenten* içinde, s. 206-277. Bu incelemenin ana konuları için bkz. Ivanow, "Organization of the Fatimid Propaganda," s. 18-35.

bir temas ve iletişim vardı. Bu ilişki, bir yanda hüccet ile daha alt düzeydeki taşra daileri arasında, diğer yanda imam ile *babı* (*dai'd-duat*) arasındaydı.

İsmaili davetin birçok yanıyla ilgili olduğu gibi, dailerin taraftar kazanmak ve eğitmek için kullandıkları yöntemler hakkında da neredeyse hiçbir şey bilinmiyor. Kuşkusuz farklı dinlere ve toplumsal-etnik gruplara mensup insanlar için farklı yöntemler kullanılırdı. Bir *müstecib*le ilgilenen dai, her defasında muhatabın tikel statüsünü göz önüne alarak davranırdı. Bununla birlikte, bilgilerini esas olarak İbn Rizam ve Ahu Muhsin'in İsmaili karşıtı anlatımlarında alan birçok Sünni kaynak İsmaililiğe intisap etmenin yedi ya da dokuz kademesinden söz eder.[191] Diğer İsmaili karşıtı kaynaklar başka bir kademeli sistemi tartışır ve muhatabı önceki dininden koparıp sapkınlığa ve küfre götürme sürecinde her evreye farklı bir ad verir.[192] Mezhebe dönenlerin kabulünde ve eğitiminde bir miktar aşamacılığın pedagojik olarak kaçınılmaz olmasına rağmen, İsmaili literatürde böylesine sabit bir kademeli sistemin hiçbir kanıtı yoktur. Örneğin Nisaburi, dailerin *müstecib*leri kademeli bir şekilde eğitmesi, kafalarını karıştırmamak için bir seferde gereğinden fazla açıklama yapmaması gerektiğini anlatır. Daha basit ve zahiri ilimlerden daha karmaşık bâtıni ilimlere aşamacılık, sıradan İsmaililer için düzenlenen derslerin (meclislerin) örgütlenmesinde ve Kahire'deki çeşitli kurumlarda dailer için düzenlenen eğitim kurslarında da görülürdü. İsmaili davetin propagandası Fatımi devletin sınırları içinde açıkça yapılırdı. Şii gelenek çeşitliliğinin yüzyıllarca varlığını sürdürdüğü Suriye hariç, Kuzey Afrika'dan Filistin'e ve Suriye'ye kadar uzanan Fatımi topraklarında davetin başarısı hem çok sınırlı hem de geçici oldu. İsmaili davet Fatımi olmayan topraklarda, cezirelerde kalıcı başarıya ulaştı. Gerçekten de İsmaililiğin Nizari-Müstali bölünmesinden ve Fatımi hanedanının çöküşünden sonra da varlığını sürdürmesi, Fatımi devletin sınırları dışında, özellikle İsmaililiğin Tayyibi

---

[191] Bkz. al-Nuwayri, *Nihayat al-arab*, cilt 25, s. 195 vd.; çevirisi, de Sacy, *Exposé*, cilt 1 içinde, s. 74 vd.; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 97 vd.; al-Maqrizi, *al-Khitat.*, cilt 1, s. 391 vd.

[192] Al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 282 vd.; çev. Halkin, s. 138 vd.; al-Ghazali, *Fadaihal-Batiniyya*, s. 21-32; ayrıca Goldziher, *Streitschrift* içinde, metin s. 4 vd., analiz s. 40 vd.

Müstali ve Nizari biçimleriyle varlığını sürdürdüğü İran'da ve Yemen'de çalışan dailerin başarılarına tanıklık eder.

Fatımi İsmaililer, ilk İsmaililerin geliştirdiği temel itikadi çerçeveyi sürdürdü ama zamanla bazı yanlarını değiştirdi. Özellikle dinin zahiri ve bâtını yanları arasındaki temel ayrımı ve daha önceki döngüsel tarih görüşünü korurken, Fatımi öncesi kozmolojide de köklü değişiklikler yaptılar. Bununla birlikte, bâtını olanın önemini vurgulama eğiliminde olan ilk İsmaililerin aksine, şimdi zahiri ile bâtınının eşit öneminde ısrar ettiler. Her ikisi, dinin birbirini tamamlayan boyutları sayıldı; dolayısıyla Fatımi İsmaili davet, daha radikal İsmaili çevrelerin mübahçı eğilimlerine karşı çıkma tutumunu benimsedi. Dürzi hareketini örgütleyen dailerin sergilediği ya da Karmatilerin, hatta Fatımi kamp içinde muhalif İsmaililerin savunduğu bu tür eğilimler, genellikle bâtını olana duyulan aşırı hevese dayanmaktaydı. Fatımi İsmaili literatürün neredeyse her eserinde, zahir ile bâtın arasında dikkatli bir denge tutturma ihtiyacına sayısız gönderme vardır; biri olmadan diğerinin anlamlı almadığı vurgulanır.[193] Bâtında gizli hakikatleri ortaya çıkarmak için gerekli olan tevil, bu şekilde, Fatımi İsmaili düşüncede önemini korudu. Tevil, dinsel emir ve yasakların arkasındaki iç anlamın bilgisini davet hiyerarşisinin alt düzey mensuplarına iletebilen İsmaili imamın özel ayrıcalığıydı. Kaim'in yokluğunda Fatımi İsmaili imam ve ona hizmet eden ruhani liderler hiyerarşisi, özellikle on iki hüccet ve alt düzey dailer, insanoğlunun seçkinleri olan İsmaili cemaate, yani *ehl-i davet*e *hakaik*i iletebilirdi.

Fatımi İsmaililer kendi öğretileri İsmaili literatürün klasikleri olarak bilinen eserlerde geliştirdiler ve açıkladılar. Dinsel düşüncelerinin temel yapısına uygun olarak, hem zahiri bilgiye (*ilmü'z-zahir*) hem de bâtını bilgiye (*ilmü'l-batın*) önem verdiler; her iki bilgi, Kadı Numan'ın hukuksal incelemelerinden dönemin diğer seçkin yazar-

[193] Bu Fatımi resmi bakış açısı Kirmani'nin eserlerine, özellikle Dürzi düşünceleri çürütmek için yazılan *el-Vaiza*'sına yansır. Fatımi davet karargâhının görüşlerini temsil eden diğer önemli yazarların yazılarında da tekrarlanır; örneğin bkz. al-Numan, *Daaim*, cilt 1, s. 53; *Asas*, s. 33 vd., 347 vd., 364 vd.; *Tawil al-daaim*, cilt 1, s. 69-71; al-Muayyad, *al-Majalis*, cilt 1, s. 114, 124, 162, 189, 192, 260, 332, 351; Nasir-i Khusraw, *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 61-67, 280-281; ed. Aavani, s. 77-83, 318-319, burada mübahçılık şiddetle mahkûm edilir.

larının daha karmaşık teolojik ve felsefi yazılarına kadar uzanan sayısız eserde ifade buldu. Dinin zahiri yanıyla ilgili, zahiri öğretileri açıklayan eserler esas olarak fıkıhla ve şeriatın lafzi yanları ile İslamın buyruklarını ele alan konularla ilgili eserlerden oluşmaktaydı. Daha önce de belirtildiği gibi, tarihsel eserler İsmaililerde oldukça enderdi. Kuran ayetlerinin görünür anlamını açıklamak için kullanılan ve hem Sünniler hem de Oniki İmamcı Şiiler arasında çok önemli olan tefsir de, Fatımi döneminin İsmaili literatüründe yoktur. Fatımi İsmaililer için yaşayan imam doğru bilginin kaynağıydı ve kutsal metinlerin lafzi ve gizli anlamının tek yetkin tercümanıydı. Bu nedenle, imamın tevile başvurarak ya da vurmayarak Kuran'la ilgili açıkladıkları dışında zahiri bir tefsir ilmine ihtiyaçları yoktu. İsmaililerin kendi imamlarına, suskun Kuran (*el-Kuranü's-samit*) sayılan "kutsal kitabın" fiili metnine karşıt olarak konuşan Kuran (*el-Kuranü'n-natık*) demelerinin nedeni budur.[194] Benzer nedenlerle İsmaililer hadis konusunda da çok az eser üretmiştir; çünkü bu konuda da imam cemaate gerekli ölçütleri ve rehberliği sunmaktaydı.[195] Bununla birlikte İsmaililer, özellikle İmam Sadık olmak üzere, kabul edilen imamlarından nakledilen hadislerle birlikte, kendi imamlarınca nakledilen ya da onaylanan Peygamber hadislerini kabul ediyorlardı. Bu tür hadislerin çoğu, Kadı Numan tarafından *Deaimü'l-İslam* ve *Şerhu'l-ahbar*'da toplandı.

Fatımi döneminde üretilen yazıların ana gövdesini oluşturan bâtıni ilimler alanında İsmaililer, Şii irfana ve İslami düşünceye en büyük katkılarını yaptılar. Bilgili dailer, İsmaili irfanın özünün oluşturan İsmaili bâtıni öğretileri açıklarken, metafizik sistemlerini geliştirdiler ve *hakaik* üzerine ayrıntılı eserler ürettiler. Klasik Fatımi dönemin İsmaili âlimleri kendi teolojik, felsefi ve metafizik öğretilerini geliştirmeyle bağlantılı olarak, düşünce özgünlüklerini, İslam öncesi dinlerle ve Yahudi-Hıristiyan kutsal metinlerle ilgili derin bilgilerini, Helenistik ve İslami felsefeye hâkimiyetlerini sergilediler.

---

[194] Al-Numan, *Daaim*, cilt 1, s. 25-27, 31 vd.; çev. Fyzee ve Poonawala, cilt 1, s. 34- 36, 41 vd.; al-Muayyad, *al-Majalis*, cilt 1, s. 410-411; al-Maliji, *al-Majalis al-Mustansiriyya*, s. 29-30.

[195] Bkz. I. K. Poonawala, "Hadith. III. Hadith in Ismailism," *EIR*, cilt 11, s. 449-451.

Fatımi İsmaililik, her biri bir natık tarafından başlatılan yedi devirli döngüsel din tarihi ve peygamberler tarihi görüşünü korudu. Bununla birlikte, Fatımilerin imamet iddiaları nedeniyle erken İsmaili imamet öğretisinde değişiklikler yapmak gerekiyordu. Bu değişiklikler de, altıncı devrin, Hazreti Muhammed devrinin süresi, bu devir süresince imamların sayısı ve işlevleri, Kaim'in kimliği ve özniteliklerivle ilgili önceki görüşlerde düzeltmeler yapmayı zorunlu kıldı. Fatımi yönetim devam edince ve Kaim'le ilgili eskatolojik beklentiler gerçekleşmeyince, İslam devrinde süreleri sürekli uzatılan daha fazla yedili imam gruplarına izin verildi. Bu durum, tarihin son devrini başlatacak Kaim'in beklenen zuhurunu daha uzak geleceğe ertelemekteydi. Müstansır zamanına gelindiğinde Fatımi İsmaililer, daha önce Kaim'in Fatımilerin soyundan, cismani olarak yeniden ortaya çıkması artık beklenmeyen Muhammed b. İsmail dışında bir kişi olmasına izin verdikleri halde, şimdi Kaim'in ikinci gelişi konusunda ruhani bir yorumu bile kabul etmişti.

İranlı Dailerin Felsefi İsmaililiği

3./9. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Müslümanlar ilkçağın entelektüel mirasının çoğuna ulaşabiliyordu. Bu durum, Yunan bilgeliğinin sayısız metninin Arapçaya çeviri hareketinin sonucuydu. Platon'un (Eflatun), Aristoteles'in (Aristutalis), Galenos'un (Celinus) ve diğer birçok Yunan bilgenin yazıları ilk önce Mezopotamyalı ve Suriyeli Hıristiyan âlimler tarafından Süryanice-Aramcaya çevrildi; daha sonra aynı malzemeyi Arapçaya da çevirdiler. Emevi döneminin aralıklı çabalarından sonra ilk Abbasiler, özellikle Bağdat'taki sarayında âlimlerin sistematik çeviri yaptığı Beytü'l-Hikme'yi (Bilgelik Evi) kuran Halife Memun (198-218/813-833) bu çeviri hareketini resmi olarak destekledi. Sonuç olarak Müslümanlar yalnızca Yunan ilminin tıp ve matematik gibi farklı kollarıyla değil, mantık ve metafizikle de tanışabildi.[196]

Felsefede büyük Yunan ustaların eserlerinin yanı sıra, 3./9. yüzyıldan itibaren Yeni-Platoncu denilen okuldan yazarların eserleri de Arapçaya çevrildi. Bu Arapça Yeni-Platoncu malzeme genel

[196] Bu bölüm, kısmen, Daftary, *A Short History of the Ismailis*, s. 81-89'a dayanmaktadır.

olarak İslam felsefesinin ve özel olarak Fatımi döneminde İsmaili düşüncenin gelişimi üzerinde çığır açıcı bir etki yaratacaktı. Modern felsefe tarihçilerinin uydurduğu bir terim olan Yeni-Platonculuk, Platon'u özgün bir biçimde yeniden işleyen ve Müslümanların eş-Şeyhü'l-Yunani olarak tanıdığı Plotinos (ö. MS 270) tarafından kuruldu. Plotinos'un birçok öğrencisinin, özellikle Porphyrios (ö. MS y. 300) ve onun öğrencisi İamblikhos'un (ö. MS y. 330) katkılarından sonra Yeni-Platoncu felsefe, Atinalı Proklos (ö. MS 485) tarafından sistemleştirildi.

Müslümanlar Yunan felsefesinin çeşitli okulları arasında genellikle ayrım yapmadılar ama Aristoteles'i en önde gelen temsilcisi saydılar. Birçok sahte yazıyı, Müslüman entelektüel çevrelerde de erkenden rağbet gören metinleri kolayca Aristoteles'e atfetmelerinin nedeni budur. 4./10. yüzyıla gelindiğinde, kökleri Plotinos'un ve diğer Yunan filozofların öğretilerine dayanan Yeni-Platoncu öğretiler içeren çok sayıda Arapça inceleme çıkmıştı. Bu metinlerden bazıları Yunan yazarlarının doğru adlarıyla Arapçaya çevrilmiş olmasına rağmen, çoğunluğu yanlış kişilere, özellikle de Aristoteles'e atfedilmiştir. Yeni-Platonculuğu Müslümanlar arasında yaygınlaştıran ve İran'daki İsmaili ve Karmati daileri de etkileyen Arapça Yeni-Platoncu malzemenin en önemlisi, Plotinos'un *Enneadlar*'ının bir şehriydi. "Uzun" ve "kısa" versiyonlarıyla var olan bu inceleme Aristoteles'in *Teolojisi* (Arapça *Usuluciya*) olarak dolaşıma girdi. İsmaili dailer ve diğer Müslüman âlimler, aslında Proklos'un *Stoikheiosis theologike*'sinin (*İlahiyatın Öğeleri*) bir şerhi olmasına rağmen Aristoteles'e atfedilen başka bir önemli esere, *Kelam fi mahzü'l-hayr*'a *(Saf İyilik Üzerine Konuşmalar)* da ulaşmıştı. Ortaçağ Avrupa'sı 6./12. yüzyılda Yunan bilimleri ve felsefesiyle ilgili metinlere Arapça çeviriler üzerinden ulamaya başladığında *Kelam fi mahzü'l-hayr*, *Liber de causis* (*Nedenler Kitabı*) başlığı altında Latince versiyonuyla ünlü oldu.[197]

---

[197] Bu Yeni-Platoncu metinler ve erken İsmaili düşünürler üzerindeki etkileri konusunda bkz. P. Kraus, "Plotin chez les Arabes," *Bulletin de l'Institut d'égypte*, 23 (1940-1941), s. 263-295; ayrıca *Alchemie, Ketzerei* içinde, s. 313-345; S. Pines, "La longue récension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne," *REI*; 22 (1954), s. 7-20; S. M. Stern, "Ibn Hasday's Neoplatonist," *Oriens*, 13-14 (1960-1961), özellikle s. 58-98; ayrıca *Medieval Arabic and Hebrew Tho-*

Bu sahte-Aristotelesçi yazılar ve Yunan felsefi metinlerinin diğer Arapça çevirileri eğitimli sınıflar arasında elden ele dolaştı. Bu yazıların Yeni-Platoncu öğretileri, birçok Müslüman düşünüre özellikle çekici geldi; 4./10. yüzyılın seyri içinde bunları benimseyip, uyarladılar. Bu durum, Müslüman dünyada ayrı bir felsefi geleneğin gelişmesine yol açtı. Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi'nin (ö. 256/870) başlattığı bu felsefi gelenek ilk başarısını, İslam dünyasında Aristoteles'ten sonra felsefenin "ikinci öğretmeni" (muallim-i sani) olarak tanınan Farabi'nin (ö. 339/950) ve İbn Sina'nın (ö. 428/1037) eserlerinde buldu. Doğu İran eyaletlerinden bu iki Müslüman filozof Aristotelesçi metafiziği çeşitli Yeni-Platoncu öğretilerle sentezledi. Yeni-Platonculuk, İslam felsefesinin gelişimi bakımından önemli bir bölge olan Horasan'ın Nişabur ve diğer kentleri ile Maveraünnehir'in entelektüel çevrelerine özellikle çekici geldi.

Sahte-Aristotelesçi metinler ve Yeni-Platoncu felsefeleri İran topraklarında, özellikle Cibal, Horasan ve Maveraünnehir'de çalışan İsmaili ve muhalif Karmati dailerin de dikkatini çekmişti. 4./10. yüzyılın seyri içinde bu dailer, İsmaili Şii teolojiyi Yeni-Platoncu felsefeyle uyumlulaştırmaya koyuldular. Akıl ile vahyi ya da felsefe ile teolojiyi bağdaştırma çabası, İsmaililik içinde eşsiz bir entelektüel "felsefi teoloji" geleneğinin, modern zamanda "felsefi İsmaililik" olarak adlandırılan bir geleneğin gelişmesine yol açtı. Horasan ve Maveraünnehir baş daisi Muhammed en-Nesefi, Yeni-Platoncu felsefeyi kendi teolojisine ve düşünce sistemine sokan ilk İranlı daiydi. Düşüncelerini yazılı olarak yayan ilk İranlı dai de olabilir. Nesefi'nin 300/912 civarında yazılan ve dainin görüşlerini özetleyen ana eseri *Kitabü'l-mahsül* bugüne kalmamıştır, ama elden ele dolaştığı ve muhalif Karmati çevrelerde çok rağbet gördüğü bilinmektedir. Nesefi ve İran topraklarının Ebu Hatim er-Razi ve Ebu Yakub es-Sicistani gibi diğer erken daileri, yönetici seçkinler ve toplumun eğitimli sınıfları için yazıp, onları entelektüel olarak etkilemeyi ve davete desteklerini almayı amaçladılar.

---

ught (Londra, 1983) içinde, makale VII; R. C. Taylor, "The *Kalamfimahd. al-khair* (*Liber de causis*) in the Islamic Philosophical Milieu" ve F. Zimmermann, "The Origins of the So-called *Theology of Aristotle*," ikisi de J. Kraye vd., ed., *Pseudo-Artistotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* (Londra, 1986) içinde, s. 37-52, 110-240; Walker, *Early Philosophical Shiism*, s. 37-44.

Bu dailerin Şii imamet öğretisi etrafında dönen kelam ilahiyatlarını, dinsel mesajlarının özüne zarar vermeden, o zamanın en modern ve entelektüel bakımdan moda felsefi terminolojileriyle ve temalarıyla ifade etmelerinin nedeni bu olabilir.

Bu koşullar altında, o sırada Horasan'ın ve Orta Asya'nın eğitimli çevrelerinde geçerli olan "Yeni-Platonculuk" tipinden yararlanan Muhammed en-Nesefi, Ebu Hatim er-Razi ve en önemlisi Ebu Yakub es-Sicistani, çağdaşları Kadı Numan, Cafer b. Mansurü'l-Yemen ve o sırada Arap topraklarında ve Kuzey Afrika'da çalışan diğer İsmaili yazarların yazılarında olmayan çeşitli felsefi temalar üzerine yazılar yazdılar. İranlı dailer Şiilikte en eski felsefi ilahiyat geleneğini temsil eden, ayrık bir Yeni-Platoncu türüm (sudur) kozmolojisine sahip karmaşık bir metafizik düşünce sistemi geliştirdiler.

Felsefeye ortak bir ilgiyi paylaşan İranlı dailer uzun bir teolojik tartışmaya da girdiler. Nesefi'nin *Kitabü'l-mahsul*'ünü eleştiren çağdaşı Rey daisi Ebu Hatim er-Razi bunu için *Kitabü'l-ıslah*'ı (*Düzeltme Kitabı*) yazdı. Ebu Hatim, Nesefi'nin ifade ettiği mübahçı eğilimlerle özellikle ilgilenmiş gibi görünüyor. Ebu Hatim'in *Kitabü'l-ıslah*'ını da, Nesefi'nin Horasan'daki halefi Sicistani eleştirdi; Ebu Hatim'in eleştirilerine karşı Nesefi'nin görüşlerini savunan *Kitabü'n-nusra* (Destek Kitabı) adlı bir kitap yazdı. Sicistani'nin Fatımi İsmaili davete kazanılmadan önce hazırlanan *Kitabü'n-nusra*'sı da kayıptır; ama dai Kirmani'nin *Kitabü'r-riyad*'ında (*Bahçeler Kitabı*), *Kitabü'l-ıslah* ve *Kitabü'l-mahsul* ile birlikte *Kitabü'n-nusra*'dan da geniş alıntılar yapılır. *Kitabü'r-riyad*'da[198] Kirmani bu tartışmayı, her üç kitaptan da geniş alıntılar yaparak Fatımi davetin bakış açısıyla değerlendiriyor ve şeriatın hem zahiri hem de bâtıni yanının vazgeçilmezliğini onaylayarak Nesefi'ye karşı Ebu Hatim'in görüşlerini destekliyordu. Ebu Hatim er-Razi'nin *Kitabü'l-ıslah*'ının, bu konuyla ilgili Fatımi İsmaili davetin korumaya layık gördüğü tek erken metin olmasının nedeni budur. Daha sonra, Kirmani gibi Fatımi İsmaili davetin tutumunu yansıtan Nasır-ı Hüsrev de, Nesefi ve Sicistani'nin mübahçı eğilimlerine saldırdı.[199]

---

[198] Hamid al-Din al-Kirmani, *Kitab al-riyad*, ed. Arif Tamir (Beyrut, 1960).

[199] Nasir-i Khusraw, *Khwan al-ikhwan*, ed. al-Khashshab, s. 112 vd.; ed.

Nesefi ve Ebu Hatim er-Razi bazı ayrıntılarda hemfikir olmamalarına rağmen, din tarihini, yeni şeriatlar ve dinler ilan eden konuşkan peygamberlerin (natık) ortaya çıkışıyla belli olan yedi devir şemasına göre tasavvur ettiler.[200] Nesefi'ye göre, yedi natıkın ilki olan Adem şeriat getirmedi; herhangi bir amel ya da dinsel görev buyurmadan tevhidi, Allah'ın birliği öğretisini öğretti. Zaten birinci devirde Adem'den başka insan yoktu ve bu yüzden bir şeriata da gerek duyulmadı. Dolayısıyla şeriat ilan eden ilk natık Nuh'tu; onun devrinin başlangıcında başka varlıklar da ortaya çıkmıştı ve bu yüzden dinsel bir kanuna ihtiyaç duyulmuştu. Benzer şekilde, yedinci natık Kaim Muhammed b. İsmail de şeriat ilan etmeyecekti; çünkü onun işi, daha önceki bütün şeriatların içsel anlamını açıklamaktı. Bu arada Muhammed b. İsmail, beşinci natık İsa gibi kayıplara karışmıştı, ama kısa sürede geri dönecekti. Görünüşe göre Nesefi, Muhammed b. İsmail'in birinci gelişiyle birlikte İslam devrinin sona erdiğini savunuyordu. Başka bir deyişle yedinci, şeriatsız devir zaten başlamıştı ve bu devirde, önceki altı devrin aksine, artık imam yoktu, yalnızca yeryüzündeki on iki cezirenin *levahik*i (tekili *lahik*) vardı. Her bâtını hakikatin kaçınılmaz olarak vahye dayanan zahiri bir şeriatı gerektirdiğini savunan Ebu Hatim'in güçlü itirazıyla karşılaşan mübahçı eğilimler burada yatmaktadır.

Ebu Hatim er-Razi, ayrıntılı argümanlarla Nesefi'nin görüşlerine karşı koydu; ona göre Adem aslında bir şeriat ilan etti ama Adem, daha önceki bir natıkın şeriatını ortadan kaldırmadığı için *ulu'l-azm* peygamberler arasında sayılamazdı.[201] Benzer bir biçimde, şeriat getirmeyen yedinci natık da İslam şeriatını ortadan kaldırmaz, yalnızca gizli anlamını açığa vurur. Bununla birlikte Ebu Hatim, yedinci devirde *amel* olmayacağını savunur. Nesefi'nin ulaştığı sonuçtan sakınmak, Muhammed b. İsmail'in birinci gelişiyle birlikte şeriatsız yedinci devrin başladığı sonucuna varmamak için Ebu Hatim, fetret devri (ara dönem) kavra-

---

Qavim, s. 131 vd. ve *Zad al-musafirin*, s. 421-422. Ayrıca bkz. Corbin'in açıklamaları, yayıma hazırladığı Sicistani'nin *Kashf al-mahjub*'u içinde, s. 15-18.

200 Bkz. Abu Hatim al-Razi, *al-Islah*, s. 56-64, 77-103; al-Kirmani, *al-Riyad.*, s. 176-212. Ayrıca bkz. Madelung, "Imamat," s. 101-106.

201 Abu Hatim al-Razi, *al-Islah*, s. 64-76, 83.

mına başvurdu. Bu, imamların yokluğuyla belirgin bir dönemdi ve her peygamber devrinin sonunda, o devrin yedinci imamının gaybeti ile ertesi devrin natıkının gelişi arasında oluyordu. Fetret devrinde on iki *levahik* komutayı üstlenir; bunlardan biri, gaip yedinci imamın halifesi sıfatıyla hareket eder ve haliyle *levahik* arasında yetkili hakem hakkına sahiptir. İsmaili bir yazarın halife terimini ilk kez burada kullandığını da eklemek gerekir. Ebu Hatim er-Razi'ye göre mahiyeti bu olan bir fetret devri Muhammed b. İsmail ortadan kaybolduktan sonra olmuştur; yani altıncı devrin, İslam devrinin henüz sona ermediği ima edilmektedir. Ebu Hatim, yedinci natıkın yokluğu ile beşinci natık İsa'nın kayboluşu arasında da bir benzerlik görmez; çünkü İsa'nın görevi, bu dünyadan ayrılmasıyla birlikte tamamlanmıştı ama Muhammed b. İsmail'in davası, ortadan kaybolduğunda sonuçlanmamıştı.[202]

Nesefi ve Ebu Hatim yedi peygamber devri şemasında, diğer dinlere, özellikle Kuran'da sözü edilen Sabiilerin ve Zerdüştilerin (Arapça Mecusi) dinlerine yer vermeye, her birine özel dönemler ve natıklar tayin etmeye de çok enerji ve hayal gücü harcadılar. Nesefi, İslam döneminde hem Güney Irak'ın Mendaileriyle hem de Mezopotamya'da Harran'ın pagan cemaatiyle özdeşleştirilen Sabiiler, beşinci natık İsa'nın devrine yerleştirildi. Bu nedenle, öğretileri esas olarak Hıristiyanlıktan türemiş kabul edildi. Ebu Hatim, Sabiilerin dinini İsa devrine atfetme konusunda Nesefi'yle hemfikirdir ve bu dinin, esasında natık olmayan ve *Zebur* adlı kitabında yeni yasalar getirmeyen o dönemin bir *lahik*i tarafından kurulduğunu da ekler. Ne var ki, daha sonra Sicistani'nin de öne sürdüğü gibi, Sabii dininin kurucusunun özgün öğretisi, beşinci devrin fetret döneminde, öğretiyi yanlış yorumlayan Marcion, Bardesanes (İbn Deysan) ve Mani gibi hasımlar tarafından bozuldu. Ebu Hatim, diğer yanda, Nesefi'nin Zerdüştiliği üçüncü natık İbrahim dönemine yerleştirmesine itiraz eder. Sicistani diğer durumlarda olduğu gibi, bu konuda da Nesefi'nin görüşünü destekledi ve Zerdüşt'ü İbrahim'in bir misyoneri saydı.[203] Ebu Hatim'e

---

202 *A.g.e.*., s. 243-258, 326-327.

203 Abu Hatim al-Razi, *al-Islah*, s. 148-167 ve al-Sijistani, *Ithbat*, s. 82-83. Ayrıca bkz. Shin Nomoto, "An Early Ismaili View of Other Religions: A Chapter from the *Kitab al-Islah*. by Abu Hatim al-Razi (d. yaklaşık

göre, Zerdüştiler dördüncü natık Musa devrine aitti ve Zerdüşt, o devrin fetret döneminde görev alan *lahik*lerinden biriydi. Ama Zerdüşt'ün özgün öğretisi de, Mazdek gibi hasımlar tarafından bozuldu.[204]

Ebu Yakub es-Sicistani, Ebu Hatim er-Razi'nin eleştirilerine karşı Nesefi'nin tutumunu savundu. O da Adem'in şeriat getirmediğine inanıyordu ve tarihsel şeması, Nesefi'ninkiyle özdeşti.[205] Ona göre iki natık arasında yedi imam vardır ve son imam, sonraki devrin konuşkan-peygamberi olur. Ama Kaim'den sonra, dünyada onu takip eden *levahik* ve *hulefa* (tekili *halife*) döneminin başladığı son devirde artık imam yoktur.[206] Sicistani için de, Nesefi'yi desteklerken, Kaim Muhammed b. İsmail'in gelişiyle birlikte İslam devri son bulmuştu. Ama daha sonra Sicistani, daha radikal bazı görüşlerini değiştirdi. Örneğin *Kitabü isbatü'n-nübüvvat*'ta, dinsel buyruklara aldırmadan tevil yolunda gidenlerden olmadığını ifade eder.[207] Ebu Hatim'in görüşünün aksine, Sicistani, Kaim'in imametinin ve halifelerinin işlevinin kıyamet

322/934)," Lawson, ed., *Reason and Inspiration* içinde, s. 142-156 ve A. Nanji, "Portraits of Self and Others: Ismaili Perspesctives on the History of Religions," *MIHT* içinde, s. 153-160.

204 Ebu Hatim er-Razi'nin peygamberlik ve farklı dinler üzerine, *el-Islah*'ta geliştirilen düşüncelerinin birçoğu, ilk ifadelerini *Alamü'n-nübüvve*'sinde bulur, ed.S. al-Sawi ve G. R. Avani (Tahran, 1977), özellikle s. 52 vd., 59, 69 vd., 160 vd., 171-177, 267; bu önemli eserin bazı bölümleri, P. Kraus, "Raziana II," *Orientalia*, NS, 5 (1936) içinde, s. 35-56, 358-378; ayrıca *Alchemie, Ketzerei* içinde, s. 256-298. Kirmani de, *el-Akvalü'z-zehebiyye* adlı eserinde Ebu Hatim'in *Alamü'n-nübüvve*'sinden alıntılar yapar, s. 9-19. Ayrıca bkz. H. Corbin, "De la gnose antique à la gnose Ismaélienne," *XII Convegno "Volta," Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche: Oriente ed Occidente nel Medioevo* (Roma, 1957) içinde, s. 138-143; ayrıca *Temps cyclique* içinde, s. 203-208; İngilizce çev., "From the Gnosis of Antiquity to Ismaili Gnosis," Corbin, *Cyclical Time* içinde, s. 187-193; Stern, *Studies*, s. 30-46; H. Daiber, "Abu Hatim ar-Razi (10th century A.D.) on the Unity and Diversity of Religions," J. Gort vd., ed., *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Grand Rapids, MI, 1989) içinde, s. 87-104.

205 Al-Sijistani, *al-Nusra*, aktaran *al-Riyad*, s. 176 vd.; al-Sijistani, *Ithbat*, s. 166, 181 vd.; *al-Iftikhar*, ed. Ghalib, s. 59; ed. Poonawala, s. 142 ve *Kashf al-mahjub*, s. 69 vd., 81-83. Ayrıca bkz. Madelung, "Imamat," s. 106-109.

206 Al-Sijistani, *al-Nusra*, aktaran *al-Riyad*, s. 204.

207 Al-Sijistani, *Ithbat*, s. 51-53.

gününe kadar "hatemü'l-enbiya" Muhammed'in soyuna ait olacağını açıklar. Daha önemlisi, daha önce *Kitabü'n-nusra*'da ifade ettiği görüşün aksine, Kaim'in işlerini yerine getiren bu halifeleri imam olarak adlandırır.[208] Bu açıklamalarla Sicistani, Muiz'in düzeltilmiş öğretisine yaklaşmıştır. Sicistani, en azından *Kitabü isbatü'n-nübüvvat*'tı hazırladığından beri Fatımilerin imamlığını kuşkusuz kabul etmiştir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Nesefi, Razi ve Sicistani Yeni-Platonculuktan, özellikle "bilinemez Tanrı" kavramından, türüm (sudur) teorisinden ve hiyerarşik varlık zincirinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Bununla birlikte İranlı dailer, ilk İsmaililerin yaradılış teorisinden köklü bir değişikliği temsil eden kozmolojilerinde Yeni-Platoncu felsefenin her öğretisini benimsemediler; çünkü ödünç alınan bu düşünceleri İslami bir bakış açısıyla bütünleştirmek zorundaydılar. Sonuç olarak İran topraklarının daileri kendilerine ait eşsiz bir metafizik, kozmoloji ve ruhani antropoloji geliştirdiler. Modern bilim insanları, esas olarak Sicistani'nin bugüne kalan sayısız eserine dayanarak, 4./10. yüzyılda geliştirildiği şekliyle felsefi İsmaililiğin kökenini ve erken gelişimini incelemiştir.[209]

Sicistani'nin *Kitabü'l-yenabi*'sinde ve diğer eserlerinde tartışılan Yeni-Platonculaşmış İsmaili kozmolojinde Allah mutlak aşkın,

---

[208] Al-Sijistani, *Ithbat*, s. 178, 186-187. Bu düşünceleri *al-Iftikhar*, ed. Ghalib, s. 72-73'te ifade edilen düşüncelerle karşılaştırın; ed. Poonawala, s. 178-180.

[209] Sicistani'nin metafizik sistemi, *Kitabü'l-yenabi* adlı eseri temelinde incelenebilir, ed. ve çev. Corbin, *Trilogie Ismaélienne* içinde, metin s. 1-97, kısmi Fransızca çeviri s. 5-127; tam İngilizce çeviri, *The Book of Wellsprings*, Walker, *The Wellsprings of Wisdom* içinde, s. 37-111; parçalar, *APP* içinde, s. 124-138. Sicistani'nin *Keşfü'l-mahcub* gibi diğer eserleri, kısmi İngilizce çeviri, H. Landolt *Unveiling of the Hidden*, *APP* içinde, s. 71-124; *al-Iftikhar* ve *el-Mekalid* gibi yayımlanmamış yazıları da metafizik sisteminin bazı yanlarını içerir. İkincil kaynaklar arasında, Paul E. Walker'in incelemelerinden söz edilebilir: "Cosmic Hierarchies in Early Ismaili Thought: The View of Abu Yaqub al-Sijistani," *MuslimWorld*, 66 (1976), s. 14-28; *Early Philosophical Shiism*, s. 67-142 ve *Abu Yaqub al-Sijistani*, s. 26-103. Ayrıca bkz. Azim Nanji, "Ismaili Philosophy," S. Hossein Nasr ve O. Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy* (Londra, 1996), cilt 1 içinde, s. 144-154; W. Madelung, "Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being," Nasr, ed., *Ismaili Contributions* içinde, s. 53-65; ayrıca *Religious Schools* içinde, makale XVII ve "Cosmogony and Cosmology. vi. In Ismailism," *EIR*, cilt 6, s. 323.

insan idrakinin ötesinde, herhangi bir adın ya da özniteliğin ötesinde, varlığın ve yokluğun ötesinde, dolayısıyla bilinemez olarak tarif edilir. Yunan Yeni-Platoncuların tarifsiz Bir'ini hatırlatan bu Allah kavrayışı, Allah'ın mutlak birliğini onaylayan İslami tevhid ilkesiyle de uyumluydu. Bu yüzden Yeni-Platonculuğun temel ilkesi, katı tektanrıcılığa bağlı olan ve merkezinde "rasyonel" olan değil, "vahiy" bulunan İsmaili itikatta kolayca kabul görebildi. Sicistani'nin, bilinemez Allah'a tapmanın ve tevhidi savunmanın, ikili olumsuzlama yoluyla, hem teşbihin (insanbiçimcilik) hem rasyonalist Mutezilenin savunduğu türden en radikal teşbih karşıtı öğretilerin inkârını gerektireceğini vurgulamasının nedeni budur; çünkü teşbih karşıtı radikal öğretileri savunmak, *tatil* ya da ilahi özü çıplaklaştırma anlamına gelirdi.[210]

Ne var ki, İsmaililer Yeni-Platonculardan ödünç aldıkları türümlü (sudur) kozmolojinin bir sonraki evresinde önemli değişiklikler yaparak, kendi İslami anlayışlarıyla ve Kuran'ın yaradılış görüşüyle uyumlulaştırdılar. Plotinos ve okulunda olduğu gibi, Yeni-Platoncuların *nous* dediği akıl, varlığın kaynağı Bir'den doğrudan ve gayriihtiyari türemek yerine, İranlı dailerin sisteminde Allah, Kendi emriyle ya da sözüyle (kelime), yokluktan yaratmayı gösteren zaman-dışı, ilksel bir oluşma (*ibda*) hareketiyle yaradılışı var eder. Bu nedenle Allah ilk yaratandır, yani *mübdi*dir ve onun emri ya da sözü, Kendisi ile Yaratımı arasında bir aracı işlevi görür. Külli akıl, basitçe *evvel* (birinci) ve *sabık* (önce gelen) da denilen ilk meydana gelen varlıktır (*el-mübdei'l-evvel*); çünkü emir ya da *logos*, varoluşta onunla birleşir. Akıl hem potansiyel olarak hem de fiili olarak devinimsiz ve kusursuzdur, öncesiz-sonrasızdır.[211] Bir sayısına karşılık gelir ve Yeni-Platoncu geleneğe uygun olarak, tüm ışığın kaynağı denilir.[212] Akıldan, türüm yoluyla (*inbias*), Yeni-Platoncuların tinine karşılık gelen *nefs* (ruh) ya da *sani* (ikinci) ve *tali* (sonradan gelen) de denilen *külli nefs* (evrensel ruh) çıkar. Bu kozmolojik öğretide akıl ile *nefs* (ruh), tamlığın ilk ikilisi, iki kök ya da ilke (*asıl*) olarak

---

[210] Al-Sijistani, *Kashf al-mahjub*, s. 4-15; çev. Corbin, s. 33-45; çev. Landolt, s. 81-87.

[211] Al-Sijistani, *al-Yanabi*, ed. ve çev. Corbin, metin s. 22-29, 61 vd., Fransızca çeviri s. 42-48, 84 vd.; çev. Walker, s. 54-60, 85 vd.; al-Sijistani, *Ithbat*, s. 145.

[212] Al-Sijistani, *Ithbat*, s. 3.

da birleştirilir. İkinci dayantı nefs, kusursuz ve varoluşun farklı bir düzlemine ait olan akıldan çok daha fazla karmaşıktır.[213] Eksik nefs ebediyen akla tâbidir ve kusursuzluğa ulaşmak için aklın yararlarına ihtiyacı vardır. İranlı dailer türümlü kozmoloji zincirini, Plotinos'un basit Bir, anlık ve ruh üçlüsünün ötesine, insanın kökenine kadar sürdürürken, Allah'ın ruhsal ve fiziksel dünyalarda bulunan her şeyi bir defada (*defaten vahiden*) yarattığını da kabul ettiler.[214] Bununla birlikte, evrenin çeşitli parçaları, nedensellik ve türüm süreciyle ancak tedrici olarak tezahür etti.

Nefsin eksikliği (*naks*) ve kusursuzluğa ulaşma arzusu kendisini hareketle dışa vurur ve bu hareket, tıpkı dinginliğin kusursuzluğu yansıtması gibi, kusurun bir işaretidir.[215] Platon için olduğu gibi, Plotinos için de ruhun (*nefs*) özsel karakteristiği harekettir ve ruhun hareketi, diğer bütün hareketlere neden olur. İlginçtir; Plotinos için olduğu gibi, Sicistani için de zaman, nefsin (ruhun) etkinliğinden kaynaklanan devinimin ölçüsüdür. Nefsin kusuru, varoluşunu bu kusura borçlu olan fiziksel dünyanın derinliklerine inmesinin de nedenidir. Maddenin (*heyula*) ve biçimin (*suret*) kaynağı olan ruhtan (nefs),[216] yıldızlarıyla birlikte yedi gök (*felek*) ve ruhun hareketiyle birlikte hareket eden gök cisimleri çıkar. Sonra dört temel nitelik ya da basit element (*müfredat*), yani sıcaklık, soğukluk, rutubet ve kuruluk meydana gelir. Basit elementler, göklerin deveranıyla birbirine karışıp, bileşik elementleri (*mürekkebat*), yani toprak, su, hava ve eteri (ateş) oluşturur. Sonra bileşik tözler birbirine karışıp bitkisel ruha (*en-nefsü'n-namiye*) sahip bitkileri meydana getirir; bitkilerden de, duygulu ruha (*en-nefsü hissiye*) sahip hayvanlar çıkar.[217] Hayvandan da, rasyonel ruha (*en-nefsü'n-natıka*) sahip insan çıkar.

---

213 Abu Hatim al-Razi, *al-Islah*, s. 23-26; al-Sijistani, *al-Yanabi*, metin s. 32 vd., Fransızca çeviri s. 49 vd.; çev. Walker, s. 62 vd.; *Ithbat*, s. 18, 145; *al-Nusra*, aktaran *al-Riyad*, s. 59-65, 68-69.

214 Abu Hatim al-Razi, *al-Islah*, s. 26-28; al-Nasafi, *al-Mahsul*, atıfta bulunan *al-Riyad*, s. 220; al-Sijistani, *al-Yanabi*, metin s. 56, Fransızca çeviri s. 74; çev. Walker, s. 79 ve *Ithbat*, s. 2-3, 28.

215 Al-Sijistani, *Kashf al-mahjub*, s. 29-31; çev. Corbin, s. 62-64; *al-Nusra*, *al-Riyad* içinde, s. 102 vd.

216 Al-Sijistani, *Ithbat*, s. 44.

217 *A.g.e.*., s. 127-128.

Bu İsmaili Yeni-Platoncu kozmolojiyi İslami gelenekle daha yakından ilişkilendirmek için İranlı dailer, ruhsal dünyanın bazı kavramlarını Kuran'ın terimleriyle özdeşleştirdiler. Bu şekilde akıl, "kalem" ve "taht"la (arş) özdeşleştirilirken, nefs "levha" ve "kürsü"yle eşitlendi.[218] Aynı zamanda, bir yanda ruhsal, semavi dünya ile fiziksel, yersel dünya, diğer yanda mikro kozmos olarak insan ile makro kozmos olarak fiziksel evren arasındaki benzerliklere de çok vurgu yapıldı. Sicistani'nin arıttığı şekliyle bu kozmoloji, Muiz döneminin sonuna doğru, halifenin onayıyla ve Doğulu muhalif İsmaililerin bağlılığını kazanmak için tasarlanan önlemlerin bir parçası olarak Fatımi İsmaili davet tarafından da resmen kabul edildi.

Bununla birlikte, daha önceki İsmaili kozmolojinin belli kavramları, onu aşan ve kısmen yerini alan Yeni-Platoncu kozmolojide korunmaya devam edildi, ama eski öğelerin özgün karakteri ve işlevi yeni bağlamları içinde tanınamaz durumdadır. Yeni öğretinin yaratıcı buyruğu *emir* ya da *kelime*, önceki öğretinin *kün*'üyle eşitlenebilir; İranlı dailerin koruduğu *küni*, *kader*, *cedd*, *feth* ve *hayal* terimleri de ilk anlamlarını kaybetmişti. Nesefi'ye göre KÜNİ-KDR, haftanın yedi gününün harflerini temsil eder. Sicistani onları, ruhani biçimlerin var olmalarına aracı olan yedi üst ya da ilahi harf olarak görür.[219] Ebu Hatim er-Razi yeni-Platoncu türümcülüğü erken İsmailiyyenin kozmolojik çiftine uygulayıp, üç KDR harfinin *küni* sözcüğünün ilk üç harfinden çıktığını savunur. Genel anlamda *küni* ve *kader*, artık yeni öğretinin anlığı ve ruhuyla (*akıl* ve *nefs*) eşanlamlı olmuştur. Böylece *küni*, *evvel*le, *sabık*la ve *akıl*la özdeşleşirken; kader de, *sani*yle, *tali*yle ve *nefs*le eşitlendi. Bu özdeşleşmeye, 6./12. yüzyılda, Yemenli İsmaililerin öğretilerine daha önce yapılan Zeydi göndermeleri yorumlayan Yemenli Zeydi tarihçi Müsellem b. Muhammed el-Lahci de tanıklık eder. 4./10. yüzyılın başında Zeydi imam Nasır-Lidinillah Ahmed b. Yahya'nın (ö. 322/934) bir biyografisini yazan yeminli yazar

---

218 Bkz. al-Sijistani, *Tuhfat al-mustajibin*, Tamir, ed., *Khams rasail* içinde, s. 148 vd.; ayrıca Tamir, *Thalath rasail* içinde, s. 13 vd.; ayrıca al-Sijistani, *al-Iftikhar*, ed. Ghalib, s. 38-42; ed. Poonawala, s. 108-115.

219 Al-Sijistani, *al-Yanabi*, metin s. 17-19, Fransızca çeviri s. 37-39; çev. Walker, s. 51-52; al-Sijistani, *al-Iftikhar*, ed. Ghalib, s. 47-56; ed. Poonawala, s. 123-137.

Abdullah b. Ömer el-Hemdani'nin *küni-kader*e yaptığı bir göndermeye ilişkin bir yorumunda Lahci şöyle diyor: "Eskiden *küni, sabık* dedikleri birden, *kader, tali* dedikleri birden ... ilk iki ilke dedikleri *sabık* ve *taliden* söz ediyorlar; ikisinin *akıl* ve *nefs* olduğunu, *cedd, feth* ve *hayal*in türüm (*inbiasat*) gibi onlardan çıktığını söylüyorlar."[220] Denilebilir ki, ilk dişi-erkek çift dizisi tersine dönmüştür ve *kader*, fiilen *küni*den önce gelmiştir. Eski öğretide daha öncelikli bir yer üstlenen dişil dayantı *küni*nin önceliği, "felsefi İsmaillikte" kaybolmuştur. Yeni öğretide ilk sırayı işgal eden *akıl* eril ve kusursuzdu; dişil dayantı *nefs* ise ikinci sıraya indi ve kusurluluk ve huzursuzlukla nitelenir oldu.

Daha önceki kozmolojiden alınıp korunan üç ruhsal varlık *cedd, feth* ve *hayal*, yeryüzündeki davet hiyerarşisi ile *akıl* ve *nefs* arasında aracılık yapma işlevini üstlenirken, insanoğlu için üst dünyanın idrakini makul kılma rolünü de korudu.[221] Bu üç varlık, daha önceki öğretide olduğu gibi, aynı zamanda kutsal tarihin konuşkan-peygamberlerine belli ihsanlar bahşeden özel lütuflardır; aklın ve nefsin yararlarını natıklara (*nuteka*) doğrudan iletirler. Sicistani'ye göre, *akıl, nefs, cedd, feth* ve *hayal*den oluşan beşli, dünyevi davetin beş mertebesiyle (*natık, esas, imam, lahik* ve *cenah*) birlikte, Paul Walker'in İsmaili kökenli normatif ya da ahlâki hiyerarşi olarak tanımladığı şeyi oluşturur.[222] Sicistani bu bilinebilir gerçeklik hiyerarşisini, Yeni-Platonculuktan türetilen hiyerarşik düzenle, yani her iki hiyerarşisinin tepesinde Allah olmak üzere, akıl, ruh, semalar ve aşağı doğal düzenlerle oldukça karışık bir biçimde uyumlulaştırır.

"Felsefi İsmaililiğin" İran ekolünün yazarları, kendi kozmolojilerinin bir parçası olarak bir selamet öğretisi de öne sürdüler. Aslında Sicistani'nin Yeni-Platoncu felsefesi ve İsmaili ilahiyatı, İranlı seleflerinde olduğu gibi, kurtuluşçu bir evren görüşüyle yakından bağlantılıydı; burada insan, evrensel ruhun (*külli*

---

220 Özgün Arapça pasajı aktaran Arendonk, *Les débuts*, s. 333. Ayrıca bkz. al-Baghdadi, *al-Farq*, s. 269-270, 277-278; çev. Halkin, s. 115-117, 131; al- Daylami, *Bayan*, s. 5-6, 72-73.

221 Al-Sijistani, *al-Iftikhar*, ed. Ghalib, s. 43 vd., ed. Poonawala, s. 116 vd.; *Ithbat*, s. 128. Ayrıca bkz. Jafar b. Mansur al-Yaman, *Asrar al-nutaqa*, ed. Ghalib, s. 24 vd., 81.

222 Walker, "Cosmic Hierarchies," s. 14 vd.

nefs) parçaları olarak bireysel insan ruhlarıyla (nefs) birlikte bir mikro-evren olarak görünür. Sicistani'nin saf ruhsal terimlerle geliştirilen selamet öğretisi, Plotinos'un insan ile Bir'in mistik birliğiyle –ilkçağ Yeni-Platoncularına göre, tüm insan çabasının üstün amacı olan bir birlik– ilgili düşünceleriyle yakın bir benzerlik taşır. Yeni-Platoncu ve gnostik motiflerden büyük ölçüde yararlanan Sicistani'nin selamet öğretisi, kendisinin nefs (*ruh*) öğretisi ve İsmaili döngüsel tarih görüşüyle de yakından bağlantılıdır. Bu kurtuluş görüşü, bağlı hiyerarşileriyle birlikte alçalan ve yükselen ölçekler ya da yollar göz önüne alınarak açıklanabilir. Alçalan ölçek, yaradılışı Allah'ın buyruğundan, türümlü (sudur) bir hiyerarşi üzerinden maddi gerçeklik dünyasına ve insanın yaradılışına kadar götürür. Bunun bir emsali olarak yükselen ölçek insan ruhunun, selamet arayışıyla daha yüksek, ruhsal dünyaya yükselişini haritalandırır. Bu yüzden selamet öğretisi, felsefi İsmaililiğin İran ekolü mensup diğer ilahiyatçı-filozoflarda olduğu gibi, Sicistani'nin metafizik sisteminde de kozmolojik öğretinin zorunlu bir taydaşını oluşturur.

İnsanın selametinin nihai amacı, insan ruhunun öncesiz-sonrasız bir ahirette ruhsal bir ödül arayışıyla salt dünyevi, fiziksel bir varoluştan Yaradanına doğru ilerlemesidir. Bir selamet merdiveninde –ya da Sicistani'nin selamet öğretisiyle ilgili henüz yayımlanmamış bir eserinin başlığı da olan *Süllemü'n-necat*– yukarıya doğru yükselen bu arayış insan ruhunun arınmasını gerektirir ve bu arınma da, İsmaili davetin dünyevi hiyerarşisinin sağladığı rehberliğe dayanır. Çünkü yalnızca bu davet hiyerarşisinin yetkili mensupları, Allah'ın hakikati arayan ve Ahiret Günü ruhları ödüllendirilecek olanlara rehberlik ettiği "doğru yol"u açıklayacak konumdadır. İnsan tarihinin her devrinde dünyevi hiyerarşi, o devrin şeriat ilan eden natığı ile onun meşru haleflerinden oluşur. İslam devrinde selamete kavuşmak için gerekli rehberliği, Hazreti Muhammed, onun vasisi Ali ve İsmaili imamlar sunar. Bu sistemde insanın selameti, eşsiz bir bilgelik kaynağından ya da çeşmesinden (*yenbu*; çoğulu *yenabi*) belirli tipte bir bilgiyi edinmeye bağlıdır. Bu bilgi, her peygamber devrinde vahyin doğru, iç anlamına sahip olan, tevil yapabilen dinsel otoritelerin rehberliğiyle edinilebilir. Ayrıca ancak bireysel ruhların kusursuzlaşma-

sıyla, fiiliyatta kusurlu olan evrensel ruh kendi kusursuzluğunu kavrayabilir. Bu şekilde tarih, evrensel ruhun kusursuzluk arayışının sicil defteri ve insandan evrensel ruhun kusursuzlaşmasına yardım etmesi istendiği için, insan başarısının sicil defteri haline gelir.[223]

Felsefi İsmaililiğin İran ekolünün entelektüel katkılarını değerlendirirken, Sicistani ve ondan öncekiler kendilerini Müslüman *feylesof* (çoğulu *felasife*) kategorisine ait saymamalarına rağmen, ilahiyatın temaları ile felsefenin temaları yan yana düşünülmelidir. Bu İranlı dailer, dinsel ve felsefi temaların özgün sentezlerini ürettiler. Yine de felsefeyi, eninde sonunda İsmaili imamın ve davet örgütlenmesinde onun yetkili kıldığı öğretmenler hiyerarşisinin rehberliğini gerektiren dinsel arayışlarının hizmetinde kullandıklarını unutmamak gerekir. Sicistani ve "felsefi İsmaililiğin" diğer savunucuları, Şii imamet öğretisini yayan sadık dailer olarak kaldılar. Bununla birlikte, sistemlerinin felsefi üstyapısı, mesajlarını entelektüel çekiciliğini arttırdı. Eserlerinin İran'da ve Orta Asya'da hem İsmaili hem de İsmaili olmayan entelektüel çevrelerde bu kadar yaygınlaşmasının nedeni budur. Maveraünnehirli Sünni ilahiyatçı ve kelam ekolü Maturidiyyenin kurucusu Ebu Mansur el-Maturidi (ö. 333/944) ve İranlı Mutezili Zeydi âlim Ebu'l-Kasım el-Büsti (ö. 420/1029) gibi İsmaili olmayan âlimler bile Nesefi ve onun okulunun geliştirdiği düşünce sistemlerinin kimi yanlarını yorumladı ve yazılarından parçalar muhafaza ettiler.[224]

İfrikiye'deki Fatımi İsmaili davet karargâhı, İranlı dailerin erken felsefi İsmaililiğin gelişimine katkıda bulunmadı. Fatımi davet, İsmailiyyenin özgün kozmogonisine (*kiyaniyyat*), örneğin Ebu İsa el-Mürşid'in *Risale*'sinin de doğruladığı gibi, Muiz'in sal-

---

[223] Al-Sijistani, *al-Yanabi*, metin s. 44-47, Fransızca çeviri s. 65-68; çev. Walker, s. 70-73.

[224] Bkz. Abu Mansur Muhammad b. Muhammad al-Maturidi, *Kitab al-tawhid*, ed. F. Kholeif (Beyrut, 1970), s. 3-27, 63-64; Abu'l-Qasim Ismail b. Ahmad al-Busti, *Min kashf Asrar al-Batiniyya*, ed. Adil Salim al-Abd al-Jadir, *al-Ismailiyyun: kashf al-Asrar wa-naqd al-afkar* (Kuveyt, 2002) içinde, s. 187-369. Ayrıca bkz. S. M. Stern, "Abu'l-Qasim al-Busti and his Refutation of Ismailism," s. 14-35; ayrıca *Studies* içinde, s. 299-320 ve Halm, *Kosmologie*, s. 128-138, 222-224.

tanatının son dönemine kadar bağlı kalmaya devam etmişti. Ne var ki, sonunda Muiz de İranlı dailerin Yeni-Platoncu kozmolojisini kabul etti. Ondan sonra Fatımi dai-yazarlar, en azında Nasır-ı Hüsrev'in zamanına kadar, önceki mitolojik öğretinin yerine yeni İsmaili Yeni-Platoncu kozmolojiyi genel olarak savundu; Nasır-ı Hüsrev, kendi metafizik sistemini geliştirirken Sicistani'nin yazılarından büyük ölçüde yararlanan son büyük İranlı felsefi İsmaililik savunucusuydu.[225]

İranlı dailerin Yeni-Platonculaştırılan kozmolojisi, bütün Fatımi döneminin en bilgili İsmaili filozof olan dai Hamidüddin el-Kirmani'nin aracılığıyla bir dönüşüm daha geçirdi; bu, ortaçağda İsmaili kozmolojik öğretilerin gelişiminde üçüncü evreyi temsil etmekteydi. Kirmani, Müslüman filozofların, özellikle de Farabi'nin ve çağdaşı İbn Sina'nın felsefi sistemlerinin yanı sıra, Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu felsefeleri de çok iyi biliyordu. Daha önce de belirtildiği gibi, İbraniceyi ve Arami dilleri biliyordu; Eski Ahit'in İbranice metnine, Yeni Ahit'in Süryanice versiyonuna ve diğer Yahudi-Hıristiyan kutsal metinlere de aşinaydı. Kirmani, ileri üstatlar için 411/1020'de hazırladığı başlıca felsefi eseri *Rahatü'l-akl*'da kendi metafizik sistemini geliştirirken İsmaili teolojiyi çeşitli felsefi geleneklerle uyumlulaştırdı.[226] Aslında Kirmani'nin metafizik sistemi, felsefi İsmaililiğin İran ekolü içinde eşsiz bir bağdaştırıcı geleneği temsil eder. Kirmani'nin kozmolojisi, kısmen Farabi'nin Aristotelesçi kozmik sistemine dayanırken, Nesefi'nin düşünce okuluna Ebu Hatim er-Razi'nin yönelttiği itirazları da hesaba katar.

Allah'ın bilinemezliği ve aşkınlığı konusunda Kirmani, İsmaili öncellerine kıyasla daha katı bir tutum benimsedi. Allah ile ilk yaratılan varlık arasında ilahi kelime ya da buyruk gibi bir vasıtanın dayantı rolünü inkâr etti; çünkü bunlar da tevhid ilkesine ve Allah'ın mutlak aşkınlığına gölge düşürürdü.[227] Allahı *vacibü'l-*

---

[225] Nasır-ı Hüsrev'in metafizik sistemi, *Şiş fasl, Güşayişü Rehayiş, Hanü'l-ihvan, Zadü'l-müsafirin* ve her şeyden önce Müslüman filozofların görüşleri ile İsmaili irfan bilgisi arasındaki anlaşmazlıkları ve uyuşmaları çözümleyen *Camiu'l-hikmeteyn* üzerinden izlenebilir.

[226] Kirmani'nin Rahat'ül-akl'da açıklanan metafizik sistemine ilişkin ayrıntılı incelemeler için bkz. de Smet, *La Quiétude de l'intellect*, özellikle s. 35-309 ve Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani*, özellikle s. 80-117.

[227] Al-Kirmani, *Rahat al-aql*, s. 37-56; de Smet, *La Quiétude*, s. 35 vd.

vücut (varlığı zorunlu) olarak gören İbn Sina gibi Müslüman filozofların görüşlerine de karşı çıktı; Kirmani'ye göre bu kavrayış da, yalnızca "yaratılmış bir varlık" için geçerli olabileceği için Allah'ın aşkınlığına gölge düşürürdü. Kendi kozmolojisinde Kirmani, kendisinden öncekilerin savunduğu ruhani dünyada Yeni-Platoncu akıl ve nefs ikilisinin yerine, Farabi'nin felsefe okulunun kısmi bir adaptasyonuyla on ayrı akıldan ya da baş melek dayantıdan oluşan bir sistem geçirdi.

Kirmani'nin sisteminde ilk akıl (*aklü'l- evvel*) ya da ilk meydana getirilen varlık bizzat yoktan var etme (*ibda*) edimiyle özdeştir ve özü bakımından kusursuzdur, devinimsizdir ve durağandır. Bu sıfatlar aklü'l-evvelin tam dinginliğine ya da rahatlığına işaret eder; *Rahatü'l-akl* adı da buradan gelir. Aklü'l-evvel, aynı zamanda bütün varlıkların nedenidir (*illet*); Plotinos'un ve diğer Yunan Yeni-Platoncuların Bir'ine ve Müslüman filozofların *vacibü'l-vücud*una karşılık gelir. Aklü'l-evvel, diğer akılların ve öteki bütün varlıkların türemesi (*inbias*) için başlangıç noktası olur. İkinci ve üçüncü akıllar, aklü'l-evvelin (ilk akıl) yüksek ve alçak ilişkilerinden çıkar. Özgün İsmaili kozmolojinin yedi ulvi harfiyle (*hurufü'l-ulya*)[228] simgesel olarak özdeşleştirilen diğer yedi akıl, ilk türeyen varlık (*münbaisü'l-evvel*) de denilen ikinci akıldan (*aklü's-sani*) çıkar. Kirmani'nin, maddenin (*heyula*) ve biçimin (*suret*) ilk örneğini temsil eden üçüncü akıl ya da ikinci türeyen varlıkla (*münbaisü's-sani*) ilgili düşüncelerinin, kendisinden önceki İsmaili yazarlar ve Müslüman filozoflar arasında emsali yokmuş gibi görünüyor. Gök cisimleri ve cismani dünya üçüncü akıl aracılığıyla oluşur. Fiziksel dünya dokuz gök küreden, gezegen küreleri ile ay altındaki dünyadan oluşur. Her küre bir akılla ilişkilidir. Aktif akıl (*aklü'l-faal*) da denilen onuncu akıl, demiurgos olarak fiziksel dünyayı yönetir. Ardından Kirmani dört elementin, mineraller, bitkiler, hayvanlar ve makro-evrenine yansıyan mikro-evren olarak insanlar âleminin meydana gelişini açıklar.

Kirmani'nin sistemi de, peygamberlerin ve onların meşru haleflerinin rehberliğiyle sağlanan manevi bilgiye ulaşma yoluyla insan ruhunun selamete kavuşması etrafında dönem kurtuluşçu bir öğretiyle son bulur. Kirmani'nin metafizik sisteminde semavi

[228] Al-Kirmani, *Rahat al-aql*, s. 121-131.

ve yersel hiyerarşiler arasında, ulvi dünyanın on aklı ile yeryüzündeki davet örgütlenmesinin mertebeleri ya da hadleri, natık, vasi (ya da esas) ve imamdan bab (ya da *dai'd-duat*), hüccet, farklı dai ve mezun rütbelerine kadar uzanan mertebeler arasında sayısız mütekabiliyet vardır.[229] Kirmani değişik kaynakları yaratıcı bir biçimde kullanıp özgün bir sentez geliştirdi.[230] Bununla birlikte, ondan önceki İranlı dai-yazarlarda olduğu gibi, metafizik sisteminde belirleyici olan Hazreti Muhammed'in ve onun halefleri İsmaili imamların yetkin rehberliğidir. Kirmani'nin kozmolojisi Fatımi İsmaili davet tarafından genel olarak benimsenemedi; ama daha sonra, Yemenli Tayyibi Müstali dailer aracılığıyla İsmaili kozmolojinin gelişiminin dördüncü ve son evresinin itikadi temeli oldu.

İhvanü's-Safa ve Risaleleri

Felsefi İsmaililiğin İran ekolü dışında, 4./10. yüzyılda genel İsmaili harekete bağlı ve büyük ölçüde Yeni-Platonculuğun etkisinde kalan bir entelektüel gelenek daha vardı. Bu gelenek, *İhvanü's-Safa'nın Risaleleri*'nde (*Resailü İhvanü's-Safa*) açığa vurulur.[231]

---

[229] Bkz. al-Kirmani, *Rahat al-aql*, s. 134-139 ve "Épiphanie divine," s. 178-184; İngilizce çev. Corbin, *Cyclical Time* içinde, s. 90-95.

[230] Bkz. de Smet, *La Quiétude*, s. 23-33, 379-398.

[231] Şimdiye kadar *Resail*'in üç eksiksiz ve bağımsız edisyonu çıktı: *Kitab Ikhwan al-Safa wa-Khullan al-Wafa* (Bombay, 1305-1306/1887-1889), 4 cilt; *Rasail Ikhwan al-Safa wa-Khullan al-Wafa*, ed. Khayr al-Din al-Zirikli, Taha Husayn ve Ahmad Zeki Paşa'nın sunuşlarıyla birlikte, (Kahire, 1347/1928), 4 cilt ve *Rasail Ikhwan al-Safa wa-Khullan al-Wafa*, B. al-Bustani'nin bir sunuşuyla birlikte (Beyrut, 1957), 4 cilt. Arif Tamir de, Beyrut baskısını esas alan 5 ciltlik bir edisyon çıkardı (Beyrut, 1995). Ayrıca bkz. David R. Blumenthal, "A Comparative Table of the Bombay, Cairo, and Beirut Editions of the Rasail Ihwanal-Safa," *Arabica*, 21 (1974), s. 186-203. *Resail*'in Arapça metninin büyük bölümü Almanca çeviriyle birlikte düzenlendi, F. Dieterici (1821-1903), *Die Philosophie beiden Arabern im X. Jahrhundert* (Leipzig, 1865-1886) içinde. *Resail*'in kısmi Fransızca çevirisi için bkz. Y. Marquet, *La philosophie des Ihwan al-Safa* (Cezayir, 1975); kısmi İtalyanca çevirisi, A. Bausani, *L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità* (Napoli, 1978). Susanne Diwald, *Resail*'in kapsamlı bir Almanca çevirisini hazırlıyordu; ama ölmeden önce yalnızca bir cildi (*Resail*'in üçüncü kitabını ele alan) *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopadie Kitab Ihwan as-safa (III): Die Lehre von Seele und Intellekt* başlığıyla çıktı (Wiesbaden,

Modern zamanda İsmaili literatürün keşfinden çok önce, 1898'de Paul Casanova'nın İsmaili bağlantısını fark ettiği bu *Resailü İhvanü's-Safa*'nın yazılma tarihi ve yazarları hakkında epeyce farklı görüş vardır. *Resailü İhvanü's-Safa*'nın yazarlığını farklı Şii imamlara atfeden çeşitli anakronik anlatımlar bulunmaktadır; Yemen'deki Tayyibi davetin resmi görüşünü yansıtan dai İdris'in ayrıntılı bir anlatımında ise, *Resailü İhvanü's-Safa*, Muhammed b. İsmail'in torunu ve ilk İsmaililerin gizli imamlarından biri olan İmam Ahmed b. Abdullah'a atfedilir.[232] Ne var ki, 4./10. yüzyıldan güvenilir bazı otoriteler, özellikle de Ebu Hayyan et-Tevhidi, bu anonim *Resail*'i hazırlayan yazarlar grubunun üyeleri olarak, Büveyhi Irak'ta İsmaili hareketle bağlantılı ve Basra'da oturan bazı kâtiplerin ve ediplerini adlarını verir. 373/983 Ebu Hayyan civarında Ebu Hayyan, Büveyhi Samsamüddevle'nin veziri olan hamisi İbn Sadan'ın sorduğu sorulara cevaben şu yazarların adını verir: Makdisi olarak da bilinen Ebu Süleyman Muhammed b. Maşer el-Büsti, Ebu'l-Hasan Ali b. Harun ez-Zencani, Ebu Ahmed en-Nehrecüri ve Avfi. Bu dört kişi İsmaili hareketle bir şekilde bağlantılıydı ve öyle görünüyor ki, Ebu Hayyan'ın bir tanıdığı ve kadı olan ez-Zencani, grubun lideriydi. Daha sonra İbnü'l-Kıfti'nin de (ö. 646/1248) tekrarladığı Ebu Hayyan'ın önemli açıklamaları, zamanın başka bir kaynağı olan Mutezili ilahiyatçı ve Rey baş kadısı Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemezani (ö. 415/1025) tarafından da desteklenir. Kendi listesinde Abdülcebbar Makdisi'nin adını atlar, ama müneccim İbn Ebi'l-Bağl ve Ebu Hayyan'a göre de grubun yakın bir arkadaşı olan mahkeme kâtibi Zeyd b. Rifaa'nın adını ekler.[233] Bu kanıtlara dayanan pek çok bilim insanı, *Resail*'in 4./10.

1975); kapsamlı bir kaynakça içerir, s. 557- 592. *Resail*'in diğer kısmi çevirileri ve edisyonları için bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 166-173.

232 Idris, *Uyun*, cilt 4, s. 367-393. Ayrıca bkz. al-Majdu, *Fihrist*, s. 154-158; H. F. al-Hamdani, "Rasail Ikhwan as-Safa in the Literature of the Ismaili Taiyibi Dawat," *Der Islam*, 20 (1932), s. 281-300; Abbas Hamdani, "An Early Fatimid Source on the Time and Authorship of the *Rasail Ihwan al-Safa*," *Arabica*, 26 (1979), s. 62-75 ve "A Critique of Paul Casanova's Dating of the *Rasail Ikhwan al-Safa*," *MIHT* içinde, s. 145-152.

233 Bkz. Abu Hayyan al-Tawhidi, *al-Imta wa'l-muanasa*, ed. A. Amin ve A. al-Zayn (Kahire, 1939-1944), cilt 2, s. 4 vd., 157-160; ayrıca İbn Qifti, *Tarikh al-hukama*, ed. J. Lippert (Leipzig, 1903) içinde, s. 82-88 ve Abd al-Jabbar al- Hamadhani, *Tathbit*, ed. Uthman, s. 610 vd. Ayrıca bkz. S.

yüzyılın ortasında, Fatımilerin Mısır'ı fethi sırasında, İsmailiilikle bağlantılı bir grup kâtip ve edip tarafından Basra'da gizli olarak üretildiği konusunda hemfikirdir.

Öyle görünüyor ki, *Resail*'i hazırlayan yazarlar Fatımi davetin resmi görüşünü temsil etmiyorlardı, hatta Fatımi İsmaililiğin akidelerini bağlı bile değillerdi. Samuel Stern'in öne sürdüğü gibi, *Resail*'in Şii yazarları, Bahreyn Karmatileri ve Doğulu muhalif İsmaili cemaatler de dahil Fatımi olmayan İsmailileri ortak ve idealleştirilmiş bir öğreti temelinde yeniden birleştirme arzusuyla hareket etmiş olabilirler. Bu yazarlar İsmaili bir Yeni-Platonculuk tipi benimsediler ve dokuz evreli bir varlık hiyerarşisi tasavvur eden türümlü kozmolojik öğretilerini bu temelde geliştirdiler.[234] Din konusunda ve tartıştıkları bir dizi konuda liberal ve oldukça aydın bir tutum benimsediler. Güney Irak'ın Bahreyn Karmatilerinin fiili egemenliği altında olduğu bir sırada Basra'da yazılan *Resailü İhvanü's-Safa*, Karmatilerin açık teşviki olmasa bile örtülü onayına da sahipti. İhvanü's-Safa kendi öğretisini, İsmailiyyenin gizli yedinci imamının, o sırada Bahreyn Karmatileri ve diğer muhalif İsmaililerce zuhuru beklenen Muhammed b. İsmail'in himayesine verir.[235] Başka bir deyişle, yazarlar Fatımi halifelerin imamlığını kabul etmiyorlardı ve ilk Fatımi halife-imamlardan ve onların atalarından söz etmeyi de gerekli görmüyorlardı.

M. Stern'in çalışmaları: "The Authorship of the Epistles of the Ikhwan-as-Safa," *Islamic Culture*, 20 (1946), s. 367-372; "Additional Notes to the Article: The Authorship of the Epistles of the Ikhwan as-Safa," *Islamic Culture*, 21 (1947), s. 403-404; "New Information about the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren," *Islamic Studies*, 3 (1964), s. 405-428; ayrıca *Studies* içinde, s. 155-176. *Resail*'in yazarları konusunda çeşitli görüşlerle ilgili genel bir değerlendirme için bkz. A. L. Tibawi, "Ikhwan as-Safa and their *Rasail*," *Islamic Quarterly*, 2 (1955), s. 28-46 ve "Further Studies on Ikhwan as-Safa," *Islamic Quarterly*, 20-22 (1978), s. 57-67.

234 *Rasail*, Bombay ed., cilt 3, s. 2-24; Kahire ed., cilt 3, s. 182-210; Beyrut ed., cilt 3, s. 178-211. Ayrıca bkz. Seyyed H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge, MA, 1964), s. 44-74; Marquet, *Philosophie*, s. 41-226; Diwald, *Arabische Philosophie*, s. 31-128; Bausani, *L'Enciclopedia*,s. 211-215.

235 *Rasail*, Bombay ed., cilt 1, s. 15, cilt 2, s. 189, cilt 4, s. 181-182; Kahire ed., cilt 1, s. 16, cilt 2, s. 244, cilt 4, s. 179; Beirut ed., cilt 1, s. 40, cilt 2, s. 290, cilt 4, s. 125.

Daha yakın zamanda Abbas Hamdani yazdığı sayısız incelemede Tevhidi'nin iddialarının zayıf olduğunu savundu. Ayrıntılı çözümlemeler ve iç kanıtlar temelinde kendi hipotezini öne sürdü. Hamdani'ye göre, *Resail* 260/873 ile 297/909 yılları arasında, İsmaili olmayan meslektaşlarla birlikte çalışan Fatımi-öncesi bir grup İsmaili dai tarafından hazırlandı ve *Resail*'de daha sonraki tarihlere ait göndermeler ve dizeler, daha sonra yapılan editör eklemelerini temsil eder.[236] *Resail* ile İsmaililik arasında herhangi bir bağlantı bulunmadığını öne süren birkaç modern bilim insanı da vardır.[237]

Resailü İhvanü's-Safa'nın, Fatımi İsmaililerin yaydığı öğretiler de dahil olmak üzere, o zamanın İsmaili düşüncesi üzerinde hiçbir etkisi olmamıştır ve klasik Fatımi dönemin yazarlarınca atıfta bulunulmaz. Başka bir deyişle, *Resail*, Fatımi İsmaili davet tarafından benimsenmemiş ya da anlamlı bir biçimde onaylanmamış gibi görünüyor. Yayımlandıktan yaklaşık iki yüzyıl sonra *Resailü İhvanü's-Safa*, Tayyibi İsmaili davetin literatüründe önemli bir yer edinmeye başladı. Açıkçası, *Resail*'i Yemen'deki Tayyibi cemaatin literatürüne sokan ilk kişi dai İbrahim b. Hüseyin el-Hamidi'ydi (ö. 557/1162).[238] Ondan sonra *Resail* Yemenli dailer ve ardından Hindistan'da Davudi Bohra cemaatinin dailerı tarafından incelendi ve yorumlandı.

Elli iki risaleden oluşan *Resailü İhvanü's-Safa*, matematiksel bilimleri (geometri, astronomi, müzik, mantık vb.), madde ve doğa bilimlerini, psişik ve entelektüel bilimleri (kozmoloji, eskatoloji vb) ve teolojik bilimleri ela alan dört kitaba ya da bölüme ayrılmıştır. O sırada bilinen neredeyse bütün bilimleri ve entelektüel gelenekleri ele alan bu *Resail*'le bağlantılı olarak, İhvan'ın kül-

---

236 Bkz. A. Hamdani'nin aşağıdaki incelemeleri: "Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity," *IJMES*, 9 (1978), s. 345-353; "The Arrangement of the *Rasail Ikhwan al-Safa* and the Problem of Interpolations," *JSS*, 29 (1984), s. 97-110 ve "Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fatimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia," Barrucand, ed., *L'égypte Fatimide* içinde, s. 73-82.

237 Örneğin bkz. Ian R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Londra, 1982), özellikle s. 95-104.

238 Bkz. al-Hamidi, *Kanz al-walad*, s. 111 vd.

liyatının *Risaletü'l-camia* olarak bilinen ayrı bir özeti de vardır. Yanlış bir biçimde Mesleme el-Mecriti'ye (ö. y. 398/1007) atfedilen bu eserin hedefi, daha ileri üstatlardı.[239]

Resail'in dinsel hoşgörüden ve eklektizmden yana olan yazarları, zamanın bilgisine ilişkin kendi sentezlerini üretirken ilkçağ filozoflarının bütün "ilmini ve irfanını" benimsemeyi meşru görüyorlardı. Özellikle İsmaili harekete mensup Şiilerin savunduğu İslami öğretilerle birleştirdikleri İslam öncesi kaynaklardan ve geleneklerden yararlandılar. Örneğin erken Babil astrolojisinin izleri, Yahudi-Hıristiyan, İran ve Hint kökenli öğeler vardır.[240] Her şeyden önce *Resail*, Helenistik bilginin değişik okullarının etkilerini yansıtır. Pythagorasçı tarzda bir sayısal simgeciliğin damga vurduğu *Resail*'in tamamına, Hermesçi, Platoncu, Aristotelesçi, yeni-Pythagorasçı ve özellikle Yeni-Platoncu düşünce ve öğretiler sinmiştir. Özgün ve aydınlanmış bir biçimde, insana ruhunu arındırıp selamete kavuşması için yol gösterme amacıyla din ile felsefeyi uyumlulaştırmaya çalışan İhvanü's-Safa'yı etkileyen başat Yunan felsefesi, Yeni-Platonculuktur.[241]

---

[239] Bkz. Ikhwan al-Safa, *al-Risala al-jamia*, ed. Jamil Saliba (Şam, 1949-1951), 2 cilt, ayrıca yayıma hazırlayan M. Ghalib (Beyrut, 1974).

[240] Örneğin *Resail* (Beyrut ed., cilt 2, s. 282 ve cilt 4, s. 58, 148 vd., 152 vd., 162 vd., 175), ortaçağda Avrupa'da Barlaam ve Josephat olarak bilinen eski Hint Bilavhar ve Yudasef (Budhasf) efsanesine işaret eder. Buddha'nın efsanevi biyografisinin bir biçimi olan ve Hindistan'ın Tayyibi Bohra kütüphanelerinde muhafaza edilen *Kitabü Bilavhar ve-Yudasef*'in tam Arapça versiyonunun ilk taş baskısı 1306/1889'da Bombay'da yapıldı; daha sonra Daniel Gimaret düzenleyip yayımladı (Beyrut, 1972). Gimaret bu eserin Fransızca bir çevirisini de hazırladı: *Le Livre de Bilawhar et Budasf selon la version Arabe Ismaélienne* (Cenevre, 1971). Ayrıca bkz. S. M. Stern ve S. Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version* (Oxford, 1971); al- Majdu, *Fihrist*, s. 11-15; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 91; Poonawala, *Bio*, s. 360; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 161-162; D. M. Lang, "Bilawhar wa-Yudasaf," *EI2*, cilt 1, s. 1215-1217.

[241] İhvanü's-Safa'nın ve *Resail*'inin çeşitli yanları aşağıdaki incelemelerde ele alınır: Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 226-249; A. Awa, *L'esprit critique des Frères de la Pureté: Encylopédistes Arabes du IVe/Xe siècle* (Beyrut, 1948); Umar Farrukh, *Ikhwan al-Safa* (2. bs., Beirut, 1953); ayrıca "Ikhwan al-Safa," M. M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1963-1966), cilt 1 içinde, s. 289-310; Corbin, *Histoire*, s. 190-194; Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, s. 25-104; M. Fakhry, *A History*

Önemli bir devletin resmi dini olarak Fatımi İsmaililik, arada bir önemsiz iç anlaşmazlıklara tanık olmasına rağmen, yaklaşık iki yüzyıl boyunca birliğini korudu. Fatımi topraklarının içinde ve dışında İsmaililerin ana gövdesi Fatımi halife-imama genellikle sadık kaldı; bununla birlikte Fatımi halife, Müslüman dünyanın Sünni çoğunluğunu kazanamadı. Bu dinsel-siyasal ortamda, Selçuklular gibi güçlü düşmanların meydan okuması ve iç hizip çatışması, Fatımi halifeliğini gerileme ve sonunda çökme yoluna, İsmaili hareket için telafisi olanaksız sonuçlar doğuran bir yola soktu. Müstansır 487/1094'te öldüğü sırada Fatımilerin önünde yetmiş yıl daha vardı, ama hanedan, şanın ve başarının doruk noktasından inişe geçmişti. İsmaililiğin birleşik bir davet hareketi ve bir imparatorluğun resmi dini olduğu günler geride kalmak üzereydi. Fatımiler İslamda evrensel hegemonya umutlarını da terk etmişti ama İsmaililerin entelektüel başarıları ve katkıları, İslam düşüncesini ve kültürünü durmadan zenginleştirmişti.

---

of Islamic Philosophy (NewYork, 1970), s. 185-204; A. Bausani, "Scientific Elements in Ismaili Thought: The Epistles of the Brethren of Purity," Nasr, ed., *Ismaili Contributions* içinde, s. 123-140; G.Widengren, "The Pure Brethren and the Philosophical Structure of their System," A. T.Welch ve P. Cachia, ed., *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh, 1979) içinde, s. 57-69. Yves Marquet, daha önce sözü edilen monografisinin dışında, konuyla ilgili sayısız kısa inceleme kaleme aldı, bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 339-341; ayrıca bkz. Stern'in konuyla ilgili görüşlerini kabul etmeyen "Ikhwan al-Safa," *EI2*, cilt 3, s. 1071-1076. Daha yakın zamanda Carmela Baffioni, yaptığı yayımlarda *Resail*'in çeşitli yanlarını inceledi, bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 212-216. Ayrıca bkz. Paul E. Walker, "Ekwan al-Safa," *EIR*, cilt 8, s. 294-297; I. K. Poonawala, "Ikhwan al-Safa," *ER*, cilt 7, s. 92-95; Sharaf al-Din Khurasani (Sharaf), "Ikhwan al-Safa," *GIE*, cilt 7, s. 242-269.

5

GEÇ FATIMİLER VE MÜSTALİ İSMAİLİLİK

Bu bölümsmaililiğin Müstaliyye (ya da Müstaleviyye) kolunun, 487/1094'teki başlangıcından bugüne kadar gelişiminin izini sürecek. 524/1130 yılına kadar Mısır, Suriye, Yemen ve diğer yerlerde Müstali İsmaililer, Nizariyyeden ayrı birleşik bir grup oluşturdular. O zamana kadar Müstaliler Müstansır'ın oğlu Müstali ve torunu Amir'in şahsında iki imam daha tanımıştı. Ne var ki, Amir'in 524/1130'da ölümünü ve Amir'in amcazadesi ve halefi Hafız'ın imamlık iddialarını izleyen karışıklık içinde Müstali cemaati Hafıziyye ve Tayyibiyye olarak ikiye bölündü. Bu bölümde Müstali İsmaililiğin bu iki hizbi değerlendirilecek.

Mecidiyye olarak da bilinen Hafıziyye, Hafız'ı ve Amir'den sonraki Fatımi halifeleri imam kabul ediyorlardı. Kahire'deki Fatımi davetin resmi olarak onayladığı Hafızi dava, Mısır'da ve Suriye'de büyük destek buldu. Yemen'de de destek gördü; burada Adenli Züreyiler ve Sanalı Hamdaniler Hafızi davayı destekledi. Ne var ki, Fatımi hanedanının 567/1171'de çöküşünden sonra Hafıziyye uzun süre varlığını sürdüremedi.

Başlangıçta Amiriyye olarak bilinen Tayyibiyye, Amir'den sonra Amir'in bebek oğlu Tayyib'i imam kabul edip, Hafız'ın ve Fatımi tahtındaki haleflerinin imamlık iddialarını reddetti. Tayyibi dava başlangıçta, Suleyhilerin resmi olarak Tayyib'in haklarını savunduğu Yemen'de birçok İsmailinin yanı sıra Mısır ve Suriye'deki Müstali İsmaililerin çoğunluğu tarafından da desteklendi. Kısa süre sonra, kıdemli bir dainin yönetiminde bağımsız Tayyibi da-

vetin kurulmasıyla birlikte, Yemen Tayyibiyyenin ana kalesi haline geldi. Tayyibi dailer zaman içinde Batı Hindistan'da, bazıları daha önce İsmaililiği benimseyen Guceratlı Bohralar arasında epeyce taraftar kazanmayı başardı.

Fatımi İsmaililerin geleneklerini sürdüren Tayyibiler, kendi İslam devri tarihlerini birbirini izleyen *setr* ve *zuhur* ya da *keşf* dönemlerine ayırırlar. Erken İsmailililkle örtüşün ilk *setr* dönemi, Abdullah el-Mehdi'nin Kuzey Afrika'da ortaya çıkışıyla birlikte sona erdi. Bunu, yirmi birinci Tayyibi imam Tayyib, Amir'in ölümünden hemen sonra gaybete girene kadar devam eden zuhur dönemi izledi. Tayyib'in gaybeti Tayyibi İsmaililiğin tarihinde bugüne kadar devam eden yeni *setr* dönemini başlattı. Şimdiki *setr* süresince son görünür Tayyibi imam Tayyib ve onun soyundan halefleri, taraftarlarının gözüne görünmez (*mestur*) kaldı. Tayyibilere göre, şimdiki *setr* dönemi, Tayyib'in soyundan, insanoğlunun tarihinde şimdiki devrin kaimi olması muhtemel bir imamın zuhuruna kadar devam edecektir. Her neyse, Amir'in ölümünden birkaç yıl sonra Tayyibi İsmaililiğin karargâhı Yemen'e yerleşti ve oradaki Tayyibi davet, imamların yokluğunda davetin ve cemaatin işlerine bakan ve *dai-i mutlak* denilen güçlü bir dainin öncülüğünde gelişti.

Tayyibi İsmailililkte şimdiki *setr* dönemi de iki döneme ayrılır: 526/1132'den Tayyibilerin Davudi ve Süleymani hiziplerine bölündüğü 997/1589 civarına kadar devam eden Yemen dönemi ve son dört yüzyılda Davudi davetin tarihiyle örtüşen Hindistan dönemi. Yemen döneminde Tayyibiler Yemen'de birliği sürdürdüler ve Batı Hindistan'da artan sayıda taraftar kazanmayı da başardılar. 10./16. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Hindistanlı Tayyibiler, sayı ve davet hazinesine mali katkı bakımından Yemenli dindaşlarını çok geride bırakmıştı. Hindistan'ın Tayyibileri, bir anlamda, Tayyibilerin dört yüzyıldan fazla bir süredir oturdukları Yemen'den bağımsızlaşmaya hazır hale gelmişti. Bu koşullar altında Hindistanlı Tayyibiler Davudi davete destek verirken, Yemenli Tayyibiler Süleymani davetin baş destekçisi oldular. Ondan sonra ayrı dailerin peşinden giden bu iki grup arasında itikat bakımından bir fark yoktu. Bir bölünme de, üçüncü bir hizbin, Tayyibi Müstalilerin Alevi hizbinin oluşmasına yol açtı. Hindistan döneminde

Davudi Bohraların temsil ettiği çoğunlukçu Tayyibi Hint cemaati ticaretle uğraşan bir cemaat olarak zenginleşti ve ağır zulüm ve iç çekişme dönemleri yaşanmasına rağmen, oldukça özgür gelişti.

Tayyibi davetin Yemen evresinin tarihine, özünde çeşitli dailerin faaliyetlerinin ve Zeydilerle ve Yemen'in diğer yerel hanedanlarıyla ilişkilerin tarihine ilişkin edebi kaynaklar, Yemen'de İslam dönemi üzerine kaynaklara ilişkin biyografik kaynakça incelemesinin ilgili bölümlerinde Ayman F. Sayyid tarafından tartışılmıştır.[1] Yemen'de Tayyibilerin ve Hafızilerin tarihinde en eski dönem için baş otoritemiz, Mısır'a göçen ve 569/1174'te Fatımileri tekrar iktidara getirmek için komplo kurmak suçlamasıyla idam edilen Yemenli tarihçi ve şair Necmüddin Umare b. Ali el-Hakemi'nin *Tarihu'l-Yemen*'idir.[2] Yemenli en eski Müstaliler, Hafızıler ve Tayyibiler üzerine İsmaili tarihsel yazılar çok azdır. Bugüne kalan hiçbir Hafızi kaynak yoktur ve Yemenli Tayyibilerle ilgili baş otoritemiz yine, 9./15. yüzyılda Tayyibi davetin önderi olarak Yemen'deki cemaatin ayrıntılarını bilen dai İdris'tir.[3]

İdris İmadüddin b. el-Hasan, Yemen'de üç yüzyıldan fazla bir süre Tayyibi daveti yöneten Kureyş kabilesinin Velid ailesindendi. 832/1428'de Tayyibilerin on dokuzuncu *dai-i mutlak*ı olarak amcasının yerine geçti. 872/1468'de ölen İdris aynı zamanda bir savaşçıydı ve Zeydilere karşı birçok kez savaştı. İdris, İsmaili davetin en ünlü tarihçisiydi; üç kapsamlı tarihsel eser çıkardı: *Uyunü'l-ahbar;* Yemen'de 853/1449 yılına kadar İsmaililiğin tarihi üzerine *Nüzhetü'l-efkar* ve İdris'in kendi zamanının, 854/1450'den

---

1 Ayman Fuad Sayyid, *Masadir tarikh al-Yaman fi'l-asr al-Islami* (Kahire, 1974), özellikle s. 99-219.

2 Bkz. İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 3, s. 431-436; çev. de Slane, cilt 2, s. 367-372; Husayn, *Fi adab*, s. 348-354; ve Sayyid, *Masadir*, s. 108-110, burada ek kaymaklar anılır. Umare'nin yaşamı ve eserleriyle ilgili en ayrıntılı inceleme, Hartwig Derenbourg, *Oumâra du Yémen, sa vie et son oeuvre* (Paris, 1897-1904), 3 cilt, şiirlerinden oluşan *Divan*'ı ve Umare'nin zamanındaki Fatımi vezirler konusunda değerli olan *al-Nukat al-asriyya fi Akhbar al-wuzara al-Misriyya* başlıklı anılarını da içerir.

3 İdris'in eserlerinin tam açıklaması için bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 77-82; Poonawala, *Bio*, s. 169-175 ve Daftary, *Ismaili Literature*, s. 120-121. Hatim b. İbrahim el-Hamidi'nin (ö. 596/1199) yayımlanmamış kitabı *Tuhfetü'l-ḳulub* da Yemen'de erken Tayyibi ve Tayyibi öncesi dailerin tarihi bakımından önemli bir kaynaktır.

870/1465'e kadar olan olayları eklediği bir önceki eserin bir devamı olan *Ravzatü'l-ahbar*. İdris'in tarihleri başka yerde tartışılmayan konulara, olaylara ve şahsiyetlere değerli ışık ututar. Başka Tayyibi yazar ve dailer de önemli İsmaili derlemeler yazmıştır, ama bunlar da nadiren tarihsel ayrıntı bulunur.

Tayyibi İsmaililiğin Hindistan evresinin tarihi de, cemaat içinde İsmaili Bohraların liderliğiyle ilgili çekişmelerden kaynaklanan anlaşmazlıkların ve küçük bölünmelerin anlatımlarına ek olarak farklı dailerin faaliyetlerinden oluşmaktadır. Birçok Davudi dai ve yazar, Hindistan'daki Tayyibi davet üzerine çoğunluğu Arapça tarihsel eser yazdı. Daha yakın zamanda, bu eserlerin bazıları, daha geniş kitlelere ulaşabilsin diye Davudi davetin resmi dilinde, Arap alfabesiyle yazılmış Araplaşmış Gucerati dilinde çıktı. Ne var ki, Hindistan'da çıkan İsmaili kaynakların büyük çoğunluğu efsane ile gerçeği karıştırır; esas olarak *dai-i mutlak* makamına ilişkin hak iddialarını savunmakla ya da çürütmekle ilgilidir. Sonuç olarak Hindistan'daki Tayyibi davetin tarihi, özellikle ilk yüzyılların tarihi, bir muamma olmaya devam etmektedir. Hindistan'da çıkarılan az sayıdaki doğru İsmaili tarih arasında, Davudi Bohra bir yazar olan Kutbüddin Süleymanci Burhanpuri'nin (ö. 1241/1826) Arapça yazdığı iki ciltlik *Müntezau'l-ahbar*'dan söz edilebilir. Kısmen yayımlanmış bu eserin ikinci cildi 1240/1824 yılına kadar Tayyibilerin ve dailerinin tarihini ele alır.[4] Hindistan'da İsmaililiğin dikkate değer bir tarihi de, Davudi davet örgütlenmesinin 1315 ya da1316/1897-1899'da ölen temsilcisi Miyan Sahib Muhammed Ali Rampuri'nin *Mevsim-i bahar*'ıdır.[5] Arap alfabesiyle Gucerat dilinde yazılan bu eser, *Müntezau'l-ahbar*'dan ve bir kısmı bugün bulunmayan daha eski kaynaklardan yararlanır. *Mevsim-i bahar*'ın ilk iki cildi peygamberlerin ve Tayyib'e kadar İsmaili

---

4 Qutb al-Din Sulaymanji Burhanpuri, *Muntaza al-Akhbar fi Akhbar al-duat al-akhyar*, cilt 2, kısmen ed. Samer F. Traboulsi (Beyrut, 1999).

5 Mummad Ali b. Mulla Jiwabhai Rampuri, *Mawsim-i bahar fi Akhbar al-tahirin alakhyar* (Bombay, 1301-1311/1884-1893), 3 cilt. İlk iki cilt 1335/1916-1917'te Bombay'da yeniden basıldı, uzun süre yasaklı ve zor bulunan üçüncü cilt ise daha sonra Bombay'da basıldı; burada özgün basıma gönderme yapılmaktadır. Davudi Bohraların kendi otantik tarihlerini temsil ettiğini söyledikleri bu önemli eser konusunda bkz. Ivanow, *Guide*, s. 76, ayrıca *Ismaili Literature*, s. 96 ve Poonawala, *Bio*, s. 229.

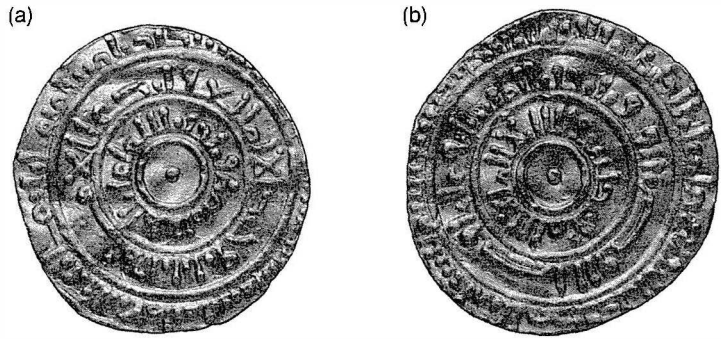
imamların tarihini ele alır. 1299/1882'de tamamlanan ve hemen ardından taş baskısı yapılan üçüncü cilt Hindistan'da İsmaili davetin Gucerat'taki başlangıcından yazarın zamanına kadar olan tarihini içerir; Yemen'deki Tayyibi dailerin ve Hindistan'da oturan Davudi dailerin yaşamlarını anlatır.

İsmaili Bohralar İsmaililerin edebi mirasının, Fatımi döneminin klasik eserlerini ve Yemenli Tayyibilerin yazdığı risaleleri de kapsayan önemli bir bölümünü koruyarak İsmaili araştırmalarına eşsiz bir hizmette bulunmuştur. Toplu olarak *hizanetü'l-meknune* yani "korunan hazine" denilen bu İsmaili elyazmaları, özellikle 10./16. yüzyıldan sonra Yemen'den Hindistan'a aktarıldı ve orada çoğaltılmaya devam edildi. Bugün Hindistan'da sırasıyla Davudi, Süleymani ve Alevi davetlerin merkezi olan Sürat, Bombay ve Baroda'da bu tür elyazmalarını içeren büyü kütüphaneler vardır. En büyük koleksiyonlar Davudi Bohralara aittir; *dai-i mutlak*ları, bu İsmaili elyazmalarına ulaşma konusunda katı bir politika başlatmıştır.

487/1094 Nizari-Müstali Ayrılığı

Müstansır döneminin birleşik İsmaili daveti, Müstansır'ın Zilhicce 487/Aralık 1094'te ölümü üzerine iki kola ayrıldı. Müstansır, başlangıçta en büyük oğlu Ebu Mansur Nizar'ı (437-488/1045-1095) kendi halefi tayin etmişti. Müstansır'ın *nass*ını alan ve bu yüzden imamette onun yerine geçmesi beklenen Nizar, babası öldüğünde yaklaşık elli yaşındaydı. Ne var ki, daha çok Efdal unvanıyla tanınan, birkaç ay önce tam yetkili vezir ve "ordu kumandanı" olarak babası Bedr el-Cemali'nin yerine geçen Ebu'l-Kasım Şahinşah'ın başka planları vardı. İktidarın dizginlerini elinde tutmayı amaçlayan Efdal, kendisine tamamen bağımlı olacak Nizar'ın küçük üvey kardeşi Ebu'l-Kasım Ahmed'in (467-495/1074-1101) adaylığını destekledi. O sırada Ahmed yaklaşık yirmi yaşındaydı ve Efdal'ın kız kardeşiyle evliydi. Efdal hızlı davrandı ve Müstansır'ın ölümünden sonraki gün Ahmed'i Müstali-Billah unvanıyla Fatımi tahtına oturttu. Fatımi ordularınca da desteklenen vezir, Fatımi sarayının önde gelenlerinden ve İsmaili davetin Kahire'deki liderlerinden Müstali'ye biat aldı. İsmaililiğin tarihindeki bu önemli

olaya ilişkin çelişkili anlatımlar vardır. Daha sonra Müstali İsmaililerin liderleri, Müstansır'ın ölüm döşeğindeki *nassı* da dahil, Müstali'yi veliaht tayin ettiği koşulların farklı versiyonlarını dolaşıma soktular. Bununla birlikte, Nizar'ın veliahtlığının Müstansır tarafından iptal edilmediği ve Efdal'ın bir saray darbesiyle Müstali'yi tahta çıkardığı tarihsel bir olgudur. Efdal'ın tasarılarını Nizar'ın onaylamayı reddetmesinin nedeni budur.



3. İsmaili İmam Nizar Mustafa Lidinillah'ın 488/1095 tarihinde İskenderiye'de basılan bir dinarının ön (a) ve arka (b) yüzü.

Mülksüzleşen Nizar üvey kardeşi Abdullah ve birkaç destekçisiyle birlikte aceleyle İskenderiye'ye kaçtı; 488/1095'in başında isyana kalktı. Bedr el-Cemali'nin bastırdığı askeri hiziplerin merkezi olan İskenderiye'de, Efdal'ın yerini almaya heveslenen kentin valisi Türk Nasırüddevle Aftekin'den ve kentin kadısı İbn Aınmar'dan yardım aldı. Özellikle bölgenin Arap sakinlerinden yerel destek de aldı. Kısa süre içinde Nizar halife olarak İskenderiyelilerin biatını aldı ve Mustafa Lidinillah unvanını benimsedi. 1994'te bulunan bir altın dinar, Nizar'ın halife ve imam ilan edildiğine tanıklık eder. Hicri 488'de basılan bu eşsiz sikke, Londra'da İsmaili Araştırmalar Enstitüsü Kütüphanesinde korunmaktadır.[6] Ayaklanma başlangıçta başarılıydı; Nizar, Efdal'ın kuvvetlerini püskürtmeyi ve Kahire yakınlarına kadar ilerlemeyi kolayca başardı. Ne var ki, Hicri 488'in sonuna doğru Efdal'ın kuvvetleri

[6] Bkz. Sotheby's *Coins, together with Historical Medals and Banknotes*, Katalog LN4229 "Nizar" (Londra, 1994), s. 36-37.

İskenderiye'yi kuşattı ve Nizar, destekçileri yalpalamaya başlayınca teslim olmak zorunda kaldı. Nizar Kahire'ye götürülüp zindana atıldı ve üstüne duvar örüldü; bütün bu olaylar 488/1095'in sonunda gerçekleşti.[7]

Nizar'ın kaderi ve Fatımi Halife-İmam Müstansır'ın veraseti üzerine çıkan çatışma, İsmaililiğin tarihi üzerinde belirleyici bir iz bıraktı. Müstali'yi tercih etmekle Efdal, Fatımi İsmailileri birbirlerinin can düşmanı haline gelen iki rakip hizbe bölmüştü. İhtiraslı Efdal, Müslüman Doğunun neredeyse bütün İsmaili cemaatlerini, özellikle de İran'da bulunanları, fiilen yabancılaştırdı. Fatımi halifeliğinin başına oturtulan Müstali'nin imamlığı, Kahire'deki davet müessesesi, Mısır'daki İsmaililerin büyük çoğunluğu, Suriye'de birçok İsmaili, Yemen'deki ve Batı Hindistan'daki İsmaili cemaatin tamamı tarafından kabul edildi. Onlara göre, Müstali artık on dokuzuncu imamdı. Fatımi rejimine bağlı olan ve daha sonra imameti Müstali'nin soyundan sürdüren bu İsmaililer, ondan sonra Müstali İsmaili davetin karargâhı işlevi gören Kahire'yle ilişkilerini sürdürdüler. Diğer yanda, o sırada Hasan Sabbah'ın liderlik ettiği İranlı İsmaililer Müstansır'ın özgün *nass*ını ve Nizar'ın imamet hakkını savundular. Hasan Sabbah aslında bağımsız Nizari İsmaili daveti kurup, Fatımi rejimiyle ve Kahire'deki davet karargâhıyla ilişkilerini kopardı. Bu kararında Hasan Sabbah'ı Selçuklu topraklarının, İran ve Irak'ın bütün İsmaili cemaatleri destekledi. Nizar'ın Fatımi topraklarda da taraftarları vardı. Mısır'da çabucak bastırıldılar ama artık Fatımi denetiminde olmayan Suriye'de, İran'dan gönderilen elçiler Nizar'ın taraftarlarını kısa sürede örgütledi. Orta Asyalı İsmaililer, epey bir süre Müstali-Nizari bölünmesine karışmamış gibi görünüyor-

[7] Müstansır'ın haleflik tartışması ve Nizar'ın kısa süreli yükselişi konusunda bkz. al-Mustansir, *al-Sijillat*, s. 109-118, Müstali ve annesinin 489/1096'da yazılıp Kraliçe Seyyide Erva'ya gönderilen ve Nizar'ın ayaklanmasını açıklayan mektuplarını da içerir; ayrıca Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 199-200; İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 128; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 59-63; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 82; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 443 vd.; al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 422-423; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 3, s. 11-16, 27 ve İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 142-145. Ayrıca bkz. Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 324 vd.; Majid, *Zuhur*, s. 409 vd.; Hodgson, *Order*, s. 62 vd.; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 219-225; H. A. R. Gibb, "Nizar b. al-Mustansir," *EI2*, cilt 8, s. 83.

lar. Çok daha sonra, Nizari tarihinin Alamut döneminde Bedahşan ve civar bölgelerin İsmailileri, Nizari davete biat etti. Ondan sonra İsmaili davetin iki hizbi, Müstansır'dan sonra Müstali'yi ya da Nizar'ı meşru imam kabul etmelerine bağlı olarak, Müstaliyye ya da Müstaleviyye ve Nizariyye olarak anılır oldu.

Müstali ve Amir

Müstali kısa saltanat döneminde (487-495/1094-1101) Efdal'ın elinde bir kukla olarak kaldı.[8] Babasının politikalarını sürdüren Efdal, Mısır'da düzeni ve göreli refahı korudu. Başlangıçta Suriye'de de başarılı oldu; 490/1097'de Sur'u sadakatsiz validen ve ertesi yıl Kudüs'ü, Filistin'e yerleşen Türk Artuklulardan, Sukman ve İlgazi'den geri aldı. Müstansır'dan sonra meşru imam olarak Müstali'yi kabul eden ve dai Yahya b. Lemek el-Hemmadi'nin (ö. 520/1126) yardımıyla Yemen'deki İsmaili davetin işlerini idare eden Melike Erva'nın yönettiği Suleyhi Yemen ile Fatımi Mısır arasındaki yakın ilişkiler de devam etti.[9] Yahya 491/1098 yılında Yemen davetinin lideri olarak babasının yerine geçmişti.

Fatımiler ve Yakındoğu'nun bütün Müslümanları şimdi yeni bir tehlikeyle karşı karşıyaydı: Hicri 490'da Hıristiyanlığın Kut-

8 Müstali'nin halifeliği konusunda bkz. Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 187-217, çeviri s. 75-79; İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 128-141, bu dönemde Fatımi Suriye'deki olaylar ve Fatımiler ile ilk Haçlılar arasındaki karşılaşmalar konusunda en tam ayrıntıları içerir; kısmi İngilizce çeviri, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, çev. H. A. R. Gibb (Londra, 1932), s. 41-56; kısmi Fransızca çeviri, *Damas de 1075 à 1154*, çev. Roger Le Tourneau (Şam, 1952), s. 30-49. Ayrıca bkz. İbn Zafir, *Akhbar*, s. 82-86; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 59-70; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 82, 83, 91, 93, 99, 114; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 1, s. 178-180; çev. de Slane, cilt 1, s. 159-162; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 443-460; al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 356-357; Fransızca çev., cilt 4, s. 29-30; ayrıca *Ittiaz*, cilt 3, s. 11-28; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 142-169. İkincil kaynaklardan bkz. Hasan, *Tarikh*, s. 171-173; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 1, s. 324-332; Surur, *Misr*, s. 87 vd., 128-130, 139 vd.; ayrıca *Bilad al-Sham*, s. 64 vd. ve *Siyasat*, s. 155 vd.; Majid, *Zuhur*, s. 409-415; H. A. R. Gibb, "al-Mustali Bi'llah," *EI2*, cilt 7, s. 725.

9 Bkz. Umara, *Tarikh al-Yaman*, Kay, *Yaman* içinde, metin s. 28 vd., çeviri s. 38 vd.; al-Hamdani, *al-Sulayhiyyun*, s. 142 vd., 181, 268-269; Surur, *Jazirat al-Arab*, s. 88 vd. ve Surur, *Siyasat*, s. 92 vd.

sal Topraklarını kurtarmak için Kuzey Suriye'de ortaya çıkan Haçlılar. Efdal hemen Haçlılarla görüşmelere başladı ve karşılıklı elçi alışverişinde bulunup, Suriye'nin Türk emirlerine karşı yardımlarını almaya çalıştı. Ne var ki, Haçlı tehdidini hafife aldı ve istilacı Frenkler baş hedefleri Kudüs'e doğru harekete geçince gafil avlandı. Haçlılar 492/1099'da Aşkelon yakınlarında Efdal'ın yönettiği Fatımi ordusunu yendikten sonra Kudüs'ü ele geçirdi. 494-1100-1101'e gelindiğinde Filistin'e iyice yerleşmiş, Hayfa, Arsuf ve Kayseriye'yi almışlardı. Efdal'ın Haçlılarla daha etkin ilişki girişimlerinin işe yaramadığı anlaşıldı. Fatımilerin Frenklerle bu karışık ilişkilerinin ortasında Müstali, Sefer 495/Aralık 1101'de öldü. Efdal bu kez Müstali'nin beş yaşındaki oğlu Ebu Ali el-Mansur'u, Amir-Biahkamillah *lakabıyla* yeni Fatımi halifesi ilan etti.[10]

Amir'in halifeliğinin (495-524/1101-1130) ilk yirmi yılında Efdal, Fatımi devletinin fiile efendisi olarak kaldı ve etkili bir biçimde yönetti. Dışarıda esas olarak Haçlılarla ilgilendi ve onlara karşı sayısız sefer düzenledi. Efdal'ın oğlu Şeref el-Meali'nin komuta ettiği başarılı seferlerin birinde Fatımiler, 496/1103'te Haçlıları yenip Remle'yi aldı. Yine de Filistin'in büyük bölümü ve Suriye kıyısındaki kasabalar Haçlıların eline geçti. 497/1103'te Akka'nın Fatımi kumandanı kenti teslim etti ve sonra 502-504/1109-1111'de

---

[10] Amir'in saltanatı konusunda bkz. Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 218-252, çeviri s. 79-85; *Majmuat al-wathaiq*, ed. al-Shayyal, metin s. 181-202, 323-325, yorumlar s. 37-46, 140-143, Amir'in bazı mektuplarını içerir; mektupların ikisi, al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 8 içinde, s. 237-241; İbn al-Sayrafi, *al-Ishara*, *BIFAO*, 25 (1924) içinde, s. 98-100 (13-15); İbn al-Mamun al-Bataihi, *Nusus min Akhbar Misr*, ed. A. F. Sayyid (Kahire, 1983), s. 3-105; İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 141 vd., 228-229; çev. Gibb, s. 56 vd.; çev. Le Tourneau, s. 49 vd., 190-191; İbn Zafir, *Akhbar*, s. 87-93; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 70-112; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 114, 127, 137-138, 142, 145, 167-168, 169-170, 191, 219-221, 237; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 5, s. 229-230; çev. de Slane, cilt 3, s. 455-457; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 461-505; al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 357, 466, 468 vd., 483 vd. ve cilt 2, s. 181, 290; ayrıca *Ittiaz*, cilt 3, s. 29-133 ve İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 170-236. Ayrıca bkz. Hasan, *Tarikh*, s. 173-176; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 13-22; Surur, *Misr*, s. 93 vd.; Surur, *Jazirat al-Arab*, s. 94-100; Majid, *Zuhur*, s. 415, 422 vd.; S. M. Stern, "al-Amir bi-Ahkam Allah," *EI2*, cilt 1, s. 440; S. Sajjadi, "al-Amir bi-Ahkam Allah," *GIE*, cilt 2, s. 197-198.

peş peşe Trablus ve Sayda Frenklerin eline geçti. 518/1124'te Sur düşünce, Doğu Akdeniz'deki eski Fatımi topraklarından yalnızca Aşkelon kaldı. 511/1117'de Latin Kudüs devletinin kralı ve Birinci Haçlı Seferinin liderlerinden biri olan I. Baldwin (1100-1118) bizzat Mısır'a saldırdı; Ferema'yı alıp Tinnis'e doğru ilerledi. Ne var ki, Baldwin'in ölümcül hastalığı nedeniyle Haçlılar geri çekilmek zorunda kaldı.

Efdal yirmi yedi yıl kadar Fatımi Mısır'ın tartışmasız yöneticisi olduktan sonra, 515/1121'de suikasta uğradı. Suikastı, vezirinin vesayetinden ve sınırlamalarından bıkan Amir tarafından planlanmış gibi görünüyor. Bazı kaynaklarda anlatılana ve Nizarilerin kendi iddialarına göre, suikastı Efdal'dan nefret eden Nizariler planladı. Her neyse, Amir hemen öldürülen vezirin malvarlığına ve ünlü hazinelerine el konulmasını emretti.[11]

Efdal'ın ölümünden sonra Amir vezirliğe Memun el-Betaihi'yi atadı. Efdal'ın öldürülmesinde parmağı olan Memun, 5./11. yüzyılın sonuna doğru Efdal'ın kapattığı Darü'l-İlm'i yeniden açtı. Hâlâ korunan Akmer Camiinin yapımında da etkili oldu. Ama çok geçmeden Memun da Amir'in gözünden düştü ve 519/1125'te hapsedildi. Üç yıl sonra, halifeye karşı komplo kurmak suçlamasıyla kardeşleriyle birlikte çarmıha gerildi.[12] Amir, Memun'dan sonra kimseyi vezir atamadı ve devlet işlerini şahsen yönetmeyi tercih etti. Bununla birlikte mali konular, Hıristiyan bir keşişin, Ebu Ne-

---

[11] Efdal konusunda, Müstali ve Amir'le bağlantılı olarak anılan kaynaklar dışında bkz. İbn al-Sayrafi, *al-Ishara*, *BIFAO*, 25 (1924) içinde, s. 52-56 (57-61); İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 160-161, 172-173, 178, 182, 188-189, 203-204; çev. Gibb, s. 84, 86, 109-110, 120, 129-130, 142, 144, 163-164; çev. Le Tourneau, s. 81-82, 102-103, 110,118, 128-129, 153-155; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 209-210; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 2, s. 448-451; çev. de Slane, cilt 1, s. 612-615; Husayn, *Fi adab*, s. 179 vd.; al-Manawi, *al-Wizara*, s. 56 vd., 68, 75, 79, 81, 89-92, 106, 117-119, 137, 148-149, 159, 178, 203-204, 225 vd., 271-272; Majid, *Zuhur*, s. 408 vd.; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 217 vd.; Dadoyan, *Fatimid Armenians*, s. 127-139; G.Wiet, "al-Afdal b. Badr al-Djamali," *EI2*, cilt 1, s. 215-216; S. Sajjadi, "Afdal b. Badr al-Jamali," *GIE*, cilt 9, s. 510-513.

[12] Bkz. İbn al-Sayrafi, *al-Ishara, BIFAO,* 25 (1924) içinde, s. 49-52 (61-64); İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 224; al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 125-128, 462-463; al-Manawi, *al-Wizara*, s. 272-275; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 235-239; *La capitale de l'Égypte*, s. 509-529; D. M. Dunlop, "al-Bataihi," *EI2*, cilt 1, s. 1091-1092.

cah b. Kenna'nın sorumluluğuna verildi; kısa süre sonra o da azledildi ve 523/1129'da kırbaçlanarak öldürüldü. Amir, Zilkade 524/Ekim 1130'da bir grup Nizari fedai tarafından öldürüldüğünde, zalimce hareketlerinden ötürü kendi tebaasının nefretini kazanmaktaydı. Onuncu Fatımi halife ve Müstali İsmaililerin yirminci imamı yaklaşık yirmi dokuz yıl, dedesi Müstansır hariç, diğer Fatımi halifelerden daha uzun süre saltanat sürmüştü.

Göreceğimiz gibi, Nizari İsmaililer Amir'in zamanında, dağlık Alamut Kalesinde oturan Hasan Sabbah'ın (ö. 518/1124) önderliğinde İran'da ve Suriye'de güçlerini pekiştirdi. Müstali-Nizari ayrılığından sonra Nizarileri Mısır'a sızmak için ciddi bir girişimde bulunmamalarına rağmen, davaları Fatımi Mısır'da bir süre destekçi bulmaya devam etmiş gibi görünüyor; arada bir gerçekleşen komplolar bunun ifadesidir. Vezir Memun, Nizari ajanların Mısır'a sızmasını engellemek için kapsamlı önlemler almak zorunda kaldı.[13] Maddi yardım da taşıyan bu ajanlardan bazıları, anlatılanlara göre doğrudan Alamut'tan gönderiliyordu. Memun, Müstali ve Amir'in imamlık hakkını tanıtmak ve Nizar'ın ve taraftarlarının iddialarını çürütmek için resmi bir meclis toplamayı da gerekli gördü. Fatımi Sarayının büyük salonunda yapılan bu toplantıya, çok sayıda Fatımi şehzade ve devlet erkanı katıldı. Katılanlar arasında, baş dai Veliüddevle Ebu'l-Bereket b. Abdulhakik, Darü'l-İlm'in başkanı Ebu Muhammed b. Adem, önde gelen İsmaili fakihler Ebu'l-Süreyya b. Muhtar ile Ebu'l-Fehr ve baş kadı İbn Ukayl vardı. İbn Müyesser, 516/1122'de gerçekleşen bu olayın ayrıntılı bir anlatımını korumuş.[14] İbn Müyesser anlatısını, toplantıyı örgütleyen Fatımi vezirin oğlu İbnü'l-Memun'dan (ö. 588/1192) almış olabilir.

Bu toplantının seyri içinde çeşitli koşullar ve olaylar anlatıldı; bunlara göre Müstansır, Nizar'ın yerine Müstali'yi tercih ettiğini güya açıkça ifade etmişti. En önemlisi, bitişik bir odada bir perdenin arkasında oturan Nizar'ın öz kız kardeşi, Müstansır'ın ölüm döşeğindeyken halefi olarak Müstali'yi tayin ettiğini ve bu *nass*ını kendi kız kardeşine (Nizar'ın halası) açıkladığını anlattı. Top-

---

[13] İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 97, 103 ve Hodgson, *Order*, s. 69-72.

[14] İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 99-101; ayırca bkz. al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 3, s. 84-87.

lantının sonunda Memun, o sırada Fatımi kaleminde önemli bir kâtip olan İbnü's-Sayrafi'ye (ö. 542/1147), Mısır'daki bütün camilerin minberlerinde okunacak bir risale (*sicill*) hazırlamasını emretti. Muhtemelen daha sonra üretilenin uzun bir versiyonu olan bu risale, *Hidayetü'l-Amiriyye* adıyla korunmuştur.[15] Müstali-Nizari ayrılığında yaklaşık yirmi sekiz yıl sonra yazılan *Hidayetü'l-Amiriyye*, Nizar'ın imamlık iddialarına en eski Müstali reddiyedir. *Hidayetü'l-Amiriyye* Müstansır'ın başlangıçta Nizar'ı veliaht tayin ettiğini kabul eder.[16] Ama bu ilk *nass*ın daha sonra Müstali lehine iptal edildiğini de öne sürer ve sürekli Müstansır'ın ölüm döşeğindeki *nass*ına işaret eder.[17] *Hidayetü'l-Amiriyye,* Hicri Şevval 516 toplantısında, Müstali soyundan imamların meşruiyetini savunan Nizar'ın kız kardeşinin tanıklığına da önem verir. Suriye'de de dağıtılan *Hidayetü'l-Amiriyye,* Şam'ın Nizarileri arasında bir kargaşaya neden oldu. Suriyeli Nizarilerden biri Amir'in risalesini kendi üstadına iletti ve o da bir reddiye yazdı. Bu Nizari reddiye, sırası gelince Şam'da Müstalilerin bir toplantısında okundu. Şam'da Müstali bir dai Amir'e mektup yazıp, konuyla ilgili daha fazla rehberlik istedi. Kısa süre sonra Amir Suriyeli daiye, *Hidayetü'l-Amiriyye*'nin Nizari reddini çürüten ek bir risale biçiminde yanıt verdi.[18]

---

15 *Al-Hidaya al-Amiriyya,* ed. Fyzee, metin s. 3-26; ayrıca *Majmuat al-wathaiq,* ed. al-Shayyal, metin s. 203-230 içinde, yorumlar s. 47-67. S. M. Stern bu mektubu tam olarak çözümler, "The Epistle of the Fatimid Caliph al-Amir (al-Hidaya al-Amiriyya) -its Date and its Purpose," *JRAS* (1950), s. 20-31; ayrıca *History and Culture in the Medieval Muslim World* (Londra, 1984) içinde, makale X. Stern, İbn Müyesser'in anlatımı temelinde İbnü's-Sayrafi'nin *Hidayetü'l-Amiriyye*'nin yazıcısı olduğunu saptayan ilk modern bilim insanıydı. Ayrıca bkz. al-Majdu, *Fihrist,* s. 116, 260; Ivanow, *Guide,* s. 50; Ivanow, *Ismaili Literature,* s. 49; Poonawala, *Bio,* s. 130-131; Daftary, *Ismaili Literature,* s. 109-110.

16 *Al-Hidaya al-Amiriyya,* metin s. 21.

17 *A.g.e.,* metin s. 10, 13, 14, 16, 18, 22, 23, 24.

18 Bu ek mektup, *Iqa sawaiq al-irgham, Hidayetü'l-Amiriyye*'nin yayımlanmış metnine bir ek gibi görünüyor, metin s. 27-39; ayrıca *Majmuat al-wathaiq,* ed. al-Shayyal, metin s. 231-247 içinde, yorumlar s. 68-70. Ayrıca bkz. al-Majdu, *Fihrist,* s. 280, 284; Stern, "Epistle of the Fatimid Caliph al-Amir," s. 30-31; Poonawala, *Bio,* s. 131.

Hafız ve Hafızi-Tayyibi ayrılığı

Amir'den sonra Fatımi halifeliği sayısız kriz dönemleriyle birlikte hızla gerilemeye başlarken, Müstali İsmaililer arasında yeni bir bölünme yaşandı. Bu arada İdris, Tayyibi geleneği uygun olarak ve anlaşılmayan bir nedenle Amir'in ölüm yılı olarak Hicri 524 yerine 526 yılından söz eder.[19] Tayyibiler, Amir öldürülmeden birkaç ay önce Tayyib adında bir oğlu doğduğunu savunurlar. Bu Tayyibi rivayet, Yemen'in Suleyhi kraliçesi Erva'ya Amir'in yazdığı ve Ebu'l-Kasım el-Tayyib'in Rebiülahir 524'te doğduğunu duyuran bir mektupla desteklenir.[20] Tayyib'in tarihsel gerçekliği, muhtemelen el-Muhannak'ın (ö. 549/1154) kayıp vakayinamesinin itibarına dayanan İbn Müyesser[21] ve 6./12. yüzyılda yazılan diğer tarihler tarafından da doğrulanır.[22] Tayyib hemen Amir'in vârisi tayin edildi, Kahire'de ve Fustat'ta on beş günlük bir şenlikle kutlandı. Halifeliğinin son yıllarında kendi vezirliğini kendisi yapan Amir'in ölümünden sonra halifelik yetkisini, Amir'in amcazadesi, Fatımi ailesinin en yaşlı üyesi ve Ebu'l-Kasım Muhammed b. el-Müstansır'ın oğlu Ebu'l-Meymun Abdülmecid üstlendi. Daha özel olarak, Amir'in iki gözdesi, Hezarmerd (Hizerbrülmülk) ve Bergaş, Fatımi devletinin fiili iktidar dizginlerini eline aldı; Abdülmecid yalnızca ismen hükümdardı. Abdülmecid başlangıçta devleti Amir'in gebe karısı doğurana kadar naip olarak yönetti.[23]

---

19 Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 50.

20 Bu *sicil*, Muhammed b. Tahir el-Harisi'nin (ö. 584/1188) hazırladığı bir İsmaili literatür derlemesi olan *Mecmuatü't-terbiye*'nin ilk cildinde korunmaktadır; ayrıca Idris, *Uyun*, cilt 7 içinde, metin s. 253-256; ayrıca aktaran Umara, *Tarikh*, metin s. 100-102, çeviri s. 135-136, 321-322.

21 İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 109-110.

22 Bkz. S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Amir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of T.ayyibi Ismailism," *Oriens*, 4 (1951), s. 193 vd.; ayrıca *History and Culture*, makale XI içinde; bundan sonra "Succession" olarak anılacak. Bu, Amir'in öldürülmesini izleyen olaylara ve Hafızi-Tayyibi bölünmesinin kökenine ilişkin en ayrıntılı modern soruşturmadır. Ayrıca bkz. G. Wiet, *Matériaux pour un corpus Inscriptionum Arabicarum*: cilt 2, *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 52 (1930) içinde, s. 83 vd.

23 İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 240-241, İbnü't-Tuveyr'in bir rivayetini aktarır; buna göre Amir, öldürülmeden kısa süre önce, öldürüleceği kehanetinde bulunmuş ve ölümünden sonra beklenen çouk lehine Tayyib *nass*ını fiilen iptal etmişti.

Hezarmerd vezirliği üstlendi ve Fatımilerin hizmetinde Ermeni bir kumandan olan Yanis ordu başkomutanı ve naibin mabeyincisi oldu. Abdülmecid, birkaç ay önce doğan ve kaderi hakkında başka hiçbir şey bilinmeyen Tayyib'in varlığını gizlemeyi bir şekilde becermişti.[24]

Abdülmecid'in naipliği ile Hezarmerd'in vezirliği kısa sürdü. Efdal b. Bedr el-Cemali'nin oğlu, Küteyfat lakaplı Ebu Ali Ahmed, Amir'in ölümünden iki hafta sonra ordu tarafından vezirliğe getirildi. Hezarmerd idam edildi ama Abdülmecid, veziri Küteyfat olmak üzere, bir süre daha naipliğe devam etti. Fatımi kaleminin Zilkade 524'te Sina Dağındaki Azize Katerina Manastırına gönderdiği bir mektup bu geçici düzenlemeyi doğrulamaktadır.[25] Kısa süre sonra, muhtemelen Amir'in erkek vârisinin doğacağı beklentisinin sahte olduğu anlaşılınca, Küteyfat Fatımi rejiminin temellerini etkileyen köklü değişiklikler yaptı. Küteyfat, Abdülmecid'i devirip hapse attı; Fatımi hanedanının tahttan indirildiğini ve 260/874'ten beri yeniden ortaya çıkması beklenen, Oniki İmamcı Şiilerin on ikinci imamı Mehdi'nin hükümranlığını ilan etti. Fatımi hilafetinin ve imametinin doğrudan bir vârisinin bulunmamasının yarattığı veraset sorununa getirilen bu ustaca siyasal-dinsel çözümün bir sonucu olarak, kendisi bir İmami Şii olan Küteyfat benzer güç kazandı, devleti ne teoride ne pratikte hiç kimseye karşı sorumlu olmayan bir diktatör gibi yönetti.

Küteyfat Hicri 525 ve 526'da Mısır'da "İmam Muhammed Ebu'l-Kasım el-Muntazar-Liemrillah" ve "İmam el-Mehdi el-Kaim-Biemrillah"ın adını taşıyan sikkeler bastı; bazılarının üzerinde, gizli imamın naibi ve halifesi olarak kendi adı vardır.[26] Bu geliş-

[24] İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 113, yalnızca Amir'in Hicri 524'te doğan çocuğunun Abdülmecid tarafından gizlendiğini ifade eder.

[25] Bkz. Stern, "A Fatimid Decree of the Year 524/1130," *BSOAS*, 23 (1960), s. 446-455; ayrıca *Fatimid Decrees: Original Documents from the Fatimid Chancery* (Londra, 1964) içinde, s. 35 vd.

[26] Bkz. H. Sauvaire ve S. Lane-Poole, "The Name of the Twelfth Imam on the Coinage of Egypt," *JRAS*, NS, 7 (1875), s. 140-151; P. Balog, "Quatre dinars du Khalife Fatimide al-Mountazar li-Amr-Illah (525-526 A.H.)," *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 33 (1950-1951), s. 375-378; George C. Miles, *Fatimid Coins in the Collections of the University Museum, Philadelphia, and the American Numismatic Society* (New York, 1951), s. 44-45. Ayrıca bkz. M. Jungfleisch, "Jetons (ou poids?) en verre de l'Imam

meler elbette Fatımi devletinin devlet dini olarak İsmaililiğin yerine İsnaaşari İmami Şiiliğin benimsenmesi anlamına geliyordu. Yine de babasının Efdal unvanını benimseyen Ebu Ali Küteyfat, İsmailileri ve Oniki İmamcı olmayan diğer cemaatlere biraz müsamaha gösterdi. Ne var ki, politikaları Mısır'da İsmaililer ve Fatımi hanedanının destekçileri arasında büyük öfke yarattı; aleyhine komplo kuruldu ve hükmü ancak bir yıl sürebildi. 16 Muharrem 526/8 Aralık 1131'de Küteyfat, memnuniyetsiz İsmaililerin ve ordunun Kütame hizbinin düzenlediği bir darbeyle devrildi ve öldürüldü. Abdülmecid hapisten çıkarıldı ve iktidara geri getirildi. Bu olay, Fatımi hanedanının sonuna kadar her yıl o tarihte "zafer bayramı" olarak kutlandı.[27]

Abdülmecid başlangıçta yine naip olarak hükmetti; vezirliği de Yanis üstlendi. Ama üç ay sonra, Rebiülahir 526/Şubat 1132'de Hafız-Lidinillah unvanıyla halife ve imam ilan edildi.[28] İsmaili Şiilik tekrar Fatımi Mısır'ın devlet dini oldu. Hafız, kendisinden önce babası hükümdar olmayan ilk Fatımi halife-imam oldu ve sıradışı halifeliği, özel gerekçeler gerektirmekteydi. Halife-imam ilan edilmesi üzerine, meşruiyetini ilişkin çeşitli açıklamalar içeren bir *sicill* çıkarıldı. Kalkaşandi'nin[29] koruduğu bu risale, her

---

El Montazer," *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 33 (1950-1951), s. 359-374, beklenen imam adına kitabeler taşıyan Fatımi cam tartıları tasvir eder.

27 Al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 357, 490.

28 Hafız ve çalkantılı saltanat dönemi konusunda bkz. İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 203, 229, 242 vd., 262, 270, 272-273, 282, 295-296, 302, 308; çev. Le Tourneau, s. 154, 191, 213 vd., 241, 253-254, 258, 271, 291-292, 301, 311; İbn Zafir, *Akhbar*, s. 94-101; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 113-141; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 237, 240 ve cilt 11, s. 8-9, 18-19, 34, 53; İbn Khallikan,*Wafayat*, cilt 3, s. 235-237; çev. de Slane, cilt 2, s. 179-181; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 506-556; al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 357, 490-491 ve cilt 2, s. 17-18; Fransızca çev., cilt 4, s. 30-32; ayrıca *Ittiaz*, cilt 3, s. 135-192; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 237-287. Ayrıca bkz. Hasan, *Tarikh*, s. 176-181, 213-215, 247-248; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 23-35; Surur, *Misr*, s. 95-101; Majid, *Zuhur*, s. 425-434; al-Manawi, *al-Wizara*, s. 276-281; M. Canard, "Fatimides et Burides à l'époque du calife al-Hafiz. li-Din-Illah," *REI*, 35 (1967), s. 103-117; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 242-248; Dadoyan, *Fatimid Armenians*, s. 139-143; S. M. Stern, "al-Afdal Kutayfat," *EI2*, cilt 1, s. 216; S. Sajjadi, "Afdal Kutayfat," GIE, cilt 9, s. 521-522; A. M. Magued, "al-Hafiz," *EI2*, cilt 3, s. 54-55.

29 Al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 9, s. 291-297; ayrıca *Majmuat al-wathaiq*, ed. al-Shayyal, metin s. 249-260 içinde, yorumlar s. 71-102; ayrıca bkz. Stern, "Succession," *s.* 207 vd.

şeyden önce, tıpkı Peygamber'in Gadir-i Hum'da Ali'yi kendi halefi tayin etmesi gibi, bir önceki imam Amir'in de halifeliği ve imamlığı amcazadesi Abdülmecid'e şahsen devrettiği düşüncesini temel almaktaydı. Hakim'in amcazadesi Abdürrahim b. İlyas'ı veliaht tayin etmesine de işaret ediyordu. Ama Hafız'ın başlangıçtaki ara döneminin belirsizliklerinden ve naipliğinin muğlaklıklarından söz etmediği gibi, Tayyib'e ya da Amir'in ölümünden sonra doğan herhangi bir çocuğuna da işaret etmez. Amir'in iddia edilen *nass*ı temelinde Hafız'ın imamlığının meşruluğunu iddia eden bu önemli belge, kırk yıl daha devam edecek Fatımi egemenliğinin temelini oluşturdu. Daha sonra Fatımilerin Müstali İsmaili cemaatin bir kesiminin imamlığını istemelerine de gerekçe oldu. Ondan sonra Fatımi kaleminin çıkardığı belgelerde "*Hafiziyye devleti*" ve "*Hafiziyye imameti*" ifadeleri sıkça yer alır.[30]

Hafız'ın halife-imam ilan edilmesi, Müstali cemaatinde ilk önemli bölünmeye neden oldu ve İsmaili hareketi daha da zayıflattı. Hafız'ın imamet iddiaları, bir önceki imamın evladı olmamasına rağmen, Mısır'daki resmi davet örgütlenmesi ve hem Mısır hem de Suriye'deki Müstali İsmaililerin çoğunluğu tarafından desteklendi. Hafız'ı ve sonraki Fatımileri imam kabul eden bu Müstaliler, Hafiziyye ya da Mecidiyye olarak anıldı. Bununla birlikte, Yemen'de, Suriye ve Mısır'da bazı Müstali gruplar Tayyib'in imamet haklarını tanıdı ve onu Amir'in halefi olarak kabul edip, Hafız'ın iddialarını reddetti. Bu Müstaliler başlangıçta Amiriyye olarak anıldı ama daha sonra Yemen'de bağımsız Tayyibi davetinin oluşturulmasından sonra, Tayyibiyye olarak adlandırıldılar. Hafızı İsmaililik, göreceğimiz gibi, bir süre Yemen'de destek buldu. Ama Yemen birkaç yüzyıl boyunca Tayyibi İsmaililiğin başlıca kalesi olacaktı. Böylece 526/1132'ye gelindiğinde Müstansır zamanının birleşik Fatımi İsmaili hareketi üç rakip hizbe, Nizari, Hafızi ve Tayyibi hiziplerine bölünmüştü. Nizariler Suriye'de ve İran'da bağımsız bir devlet kurmuşken ve Tayyibiler de konumlarını pekiştirmek için Yemen'in dağlık bölgelerinin avantajından yararlanırken, Fatımi devletinin resmi itikadı olan Hafızi İsmaililiğin günleri artık sayılıydı.

[30] Bkz. al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 6, s. 450, cilt 7, s. 108 ve cilt 8, s. 344 ve Hafız'ın bir fermanı, aktaran Stern, *Fatimid Decrees*, s. 59.

Geç Fatımiler ve Erken Hafızi İsmaililik

Bedr el-Cemali'den beri Fatımi devletinin gerçek efendileri vezirlerdi. Bununla birlikte, geç Fatımiler arasında tahta çıktığında yetişkin tek halife olan Hafız, kendi vezirlerinin faaliyetlerine özel dikkat gösterdi. Şu da eklenebilir: Hafız'ın saltanatından itibaren Fatımi vezirler ya da daha doğrusu "Kılıç Vezirleri," ordunun çeşitli hiziplerinin bağlılığını kazanma konusunda vezir adaylarıyla rekabet halinde oldular ve bu durum, Mısır'da sürekli askeri çekişmeler ve çalkantılarla sonuçlandı. Özel bir müfrezeye –el-Yanisiyye– kendi adını veren Ermeni vezir Yanis'in artan nüfuzundan korkan Hafız, 526/1132'nin sonuna doğru onu öldürttü; vezirliği bir yıldan az sürdü. Hafız bir süre vezirsiz idare ettikten sonra, 528/1133-1134'te vezirlik görevlerini, o yıl veliaht tayin edilen en büyük oğlu Süleyman'a emanet etti. Süleyman iki ay sonra ölünce, Hafız diğer oğlu Haydara'yı vârisi tayin edip vezirlik işleriyle görevlendi.[31] Hafız'ın üçüncü oğlu Hasan babasına ve Haydara'ya karşı başarılı bir komplo düzenleyip vezirlik yetkisini ele geçirdi ve birçok ordu liderini öldürdü. Hasan'ın davranışına kızan ordu başkaldırdı ve Hasan'ın kellesini istedi. Hafız kabul etmek zorunda kaldı ve Hasan'ı kendi hekimine zehirletti. Daha önce Hasan, bozulan durumla başa çıkmak için, Fatımilere hizmet eden ve o sırada Aşağı Mısır vilayeti Garbiye valisi olan Ermeni kumandan Behram'dan yardım istemişti. Behram Ermeni birlikleriyle birlikte Kahire'ye girdiğinde Hasan öldürülmüştü. Yine de Hafız, Behram'ın başkentteki varlığını görmezden gelemezdi ve Cemaziyelahir 529/Mart 1135'te Ermeni general vezirliğe atandı.

Hıristiyan dindaşlarının Mısır'a göçünü teşvik eden ve onlara önemli görevler veren Behram'ın Ermenileri kollayan politikaları Müslüman ahaliyi kızdırdı ve Garbiye'nin yeni valisi Rıdvan b. Velahşi'nin başını çektiği askeri bir ayaklanmaya neden oldu. Fatımi ordusunun Müslüman askerlerince terk edilen Behram, Cemaziyelevvel 531/Şubat 1137'de görevden ayrılmak zorunda kaldı ve Kuş valisi olan kardeşi Vasak'tan yardım almak için Yukarı Mısır'a kaçtı. Ama bu arada Vasak Müslümanlar tarafından

[31] Al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 9, s. 377-379; ayrıca *Majmuat al-wathaiq*, ed. al-Shayyal, metin s. 261-265 içinde, yorumlar s. 103-107.

öldürülmüştü ve Behram, vezirliğe geçen Rıdvan'ın peşine gönderdiği bir orduyla karşılaşmak zorunda kaldı. Behram, Sicilya Kralı II. Roger'ın müdahalesiyle kurtuldu. Hafız'ın bağışladığı Behram'ın bir manastıra çekilmesine izin verildi. Şimdi de, kendisi Sünni olan Rıdvan Hıristiyanlara eziyet etmeye başladı. Çok geçmeden tam otorite kurmaya başladı ve daha sonra diğer Fatımi vezirlere ve Eyyubi hanedanının bütün üyelerine de geçen *melik* unvanını aldı. Vezirinin artan nüfuzundan hoşnut olmayan Hafız, 533/1139'da Rıdvan'ı azletti. Daha sonra 542/1147'de halifeyi devirmeye kalkışırken öldürüldü. Bu arada Hafız, Behram'ı Kahire'ye geri çağırdı ve resmi olarak atama yapmadan vezirliği ona emanet etti. Behram 535/1139'da Fatımi sarayında öldü ve Hafız, sadık Ermeni hizmetkarının cenaze törenine şahsen katıldı.[32] Sonra, Hafız'ın halifeliğinin son yıllarında İbn Mesal bir süre vezirlik yaptı.[33] On birinci Fatımi halife ve Hafızi İsmaililerin yirmi birinci imamı Hafız, sayısız ayaklanma ve çalkantıyla geçen yaklaşık on sekiz yıllık bir saltanattan sonra Cemaziyelahir 544/Ekim 1149'da öldü. Hafız gibi, son üç Fatımi halife de, Zafir (544-549/1149-1154), Faiz (549-555/1154-1160) ve Adıd (555-567/1160-1171), Hafıziyyenin imamı kabul edildi. Ne var ki, genç yaşta ölen bu halife-imamlar, kendi vezirlerinin kuklası olmaktan öteye gitmediler.[34]

---

[32] Behram ve meslek hayatı konusunda bkz. al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 6, s. 458-463, cilt 8, s. 260-262 ve cilt 13, s. 325-326 ve M. Canard'in incelemeleri, "Un vizir chrétien à l'époque Fâtimite: l'Arménien Bahrâm," *AIEO*, 12 (1954), s. 84-113; "Une lettre du calife Fâtimite al-Hâfiz," özellikle s. 136 vd.; "Notes sur les Arméniens en Égypte," s. 151 vd.; her üç makale ayrıca *Miscellanea Orientalia* içinde; "Bahram," *EI2*, cilt 1, s. 939-940. Ayrıca bkz. Dadoyan, *Fatimid Armenians*, s. 90-102, 183-186.

[33] Bkz. M. Canard, "İbn Masal," *EI2*, cilt 3, s. 868.

[34] Son üç Fatımi ve onların hanedanlarının çöküşü konusunda bkz. Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 310-319; İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 308, 311, 312, 316, 319-320, 321, 329-330, 331, 351, 353, 360-361; çev. Le Tourneau, s. 311, 316, 318, 325, 330, 332; İbn Zafir, *Akhbar*, s. 102-117; İbn Muyassar, s. 141-157, 553/1158'e kadar olan olayları konu alır; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 53-54, 70, 72-73, 96, 99, 103, 108-109, 111-112, 121-122, 125-129, 131-132, 137-139; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 1, s. 237-238, cilt 3, s. 491-494, cilt 3, s. 109-112; çev. de Slane, cilt 1, s. 222-223 ve cilt 2, s. 72-74 ve 425-427; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 6, s. 557-572, anlatısı 554/1159 yılıyla biter; al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 338-339,

Hafız'ın yerine on yedi yaşındaki oğlu Ebu Mansur İsmail geçti ve Zafir-Biemrillah unvanını aldı. Keyfine çok düşkün olan Zafir, İbn Mesal'ın vezir seçti ve bir Fatımi halifenin seçtiği son vezir oldu. Göreve geldiğinin ilk birkaç ayında İbn Mesal, ordudaki Siyahiler ile Reyhaniler arasında sürüp giden kavgaları kontrol etti ve ülkeye göreve düzen getirdi. Kısa süre sonra İskenderiye Valisi Adil b. Sellar başkaldırıp, askerlerinin başında Kahire'nin üzerine yürüdü. Şevval 544/Şubat 1150'de İbn Mesal'ı yendi ve öldürdü; Zafir'i, kendisini el-Melikü'll-Adil unvanıyla vezir atamaya zorladı. 545/1150'de Frenklere karşı Halep Atabeği Nureddin Zengi'yle (541-569/1146-1174) bir ittifak kurmaya çalışan ve Fatımi filosunu Suriye'nin Frenk limanlarına karşı harekete geçiren İbn Sellar, Muharrem 548/Nisan 1153'te öldürüldü.[35] Suikast planını, halifenin onayıyla, İbn Sellar'ın üvey oğlu Abbas hazırlamış, Abbas'ın oğlu ve Zafir'in gözdesi Nasır gerçekleştirmişti. Bunun üzerine, Suriye'deki son Fatımi tutunma noktası Aşkelon garnizonu komutanı olan Abbas Kahire'ye döndü ve vezirliği ele geçirdi.[36] Kısa süre sonra Cemaziyelevvel 548/Ağustos 1153'te Aşkelon Frenklerin eline geçti. Halifenin kendisine karşı komplo kurduğuna inanan

357-359, 496-498 ve cilt 2, s. 2-3, 12-13, 30, 233; Fransızca çev., cilt 3, s. 283-288 ve cilt 4, s. 32-36; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 3, s. 193-334; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 288-389 ve cilt 6, s. 3 vd. 539-549/1144-1154'te Mısır'da bulunan, Hafız'ı ve vezirler Sellar ve Abbas'ı şahsen tanıyan Suriyeli yazar ve savaşçı Usame b. Münkız'ın ünlü anıları da, Fatımi hanedanın son dönemiyle ilgili önemli ayrıntılar içerir. Bkz. İbn Munqidh, *Kitab al-i tibar*, ed. Philip K. Hitti (Princeton, 1930), s. 6-33; İngilizce çev., *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usamah Ibn-Munqidh*, çev. P. K.Hitti (New York, 1929), s. 30-59; İngilizce çev., *The Autobiography of Ousâma*, çev. George R. Potter (New York, 1929), s. 5-42. Ayrıca bkz. Hasan, *Tarikh*, s. 179-201; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 36-66; Surur, *Misr*, s. 101-116; Majid, *Zuhur*, s. 434-496; al-Manawi, *al-Wizara*, s. 56 vd., 70, 108 vd., 140-141, 164 vd., 181-182, 225-234, 282-291; Th. Bianquis, "al-Zafir bi-Ada Allah," *EI2*, cilt 11, s. 382-383; G. Wiet, "al-Adid li-Din Allah," *EI2*, cilt 1, s. 196-197.

35 İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 3, s. 416-419; çev. de Slane, cilt 2, s. 350-353; Nikita Elisséeff, *Nur ad-Din, un grand prince Musulman de Syrie au temps des Croisades* (Şam, 1967), cilt 2, s. 474 vd.; G. Wiet, "al-Adil b. al-Salar," *EI2*, cilt 1, s. 198.

36 Bkz. C. H. Becker ve S. M. Stern, "Abbas b. Abi'l-Futuh," *EI2*, cilt 1, s. 9.

Abbas, oğlunun yardımıyla daha hızlı hareket etmeye kararlıydı. Nasır, kandırıp kendi evine götürdüğü Zafir'i Muharrem 549/Nisan 1154'te öldürdü.

Vezirliğe devam eden Abbas, Zafir'in beş yaşındaki oğlu İsa'yı Fatımi tahtına oturtup Faiz-Binasrullah unvanını verdi. Abbas, Zafir'in iki kardeşini onu öldürmekle suçladı ve idam ettirdi. Bu olaylar Fatımi ailesinin mensuplarını ürküttü ve Yukarı Mısır'da Asyut'un Ermeni valisi Talai b. Rüzzik'ten yardım istediler. İbn Rüzzik Kahire'ye yaklaşınca, Abbas ve Nasır Suriye'ye kaçtı; önceden uyarılan Frenkler onları bekliyordu. Abbas Rebiülevvel 549/Haziran 1154'te öldürülürken, Nasır Fatımilere teslim edildi ve ertesi yıl idam edildi. Bu arada 549/1154'te İbn Rüzzik, Abbas'ın yerine vezir ve Mısır'ın mutlak efendisi olmuştu; Faiz'in saltanatı süresince bu konumunu sürdürdü. İbn Rüzzik de Haçlılara karşı askeri harekâtlar gerçekleştirip, 553/1158'de Güney Filistin'de Gazze ve Halil'de (Hebron) zaferler kazandı. Ama Nureddin'le, Haçlılara karşı Mısır'ı etkili bir biçimde koruyacak bir ittifak kurma çabalarında başarısız oldu. Hasta ve çaresiz Faiz, fiili esaret içinde geçen altı yıllık sözde bir saltanat döneminden sonra Recep 555/Temmuz 1160'ta on bir yaşındayken bir sara nöbeti sırasında öldü.

Salih Talai b. Rüzzik, Hafız'ın torunu ve Faiz'in amcazadesi Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf'u Adıd-Lidinillah lakabıyla Fatımi tahtına oturttu. Adıd'ın babası Yusuf, Zafir'i öldürmekle suçlanan Fatımi şehzadelerden biriydi ve Abbas'ın emriyle idam edilmişti. Adıd tahta çıktığında daha dokuz yaşındaydı ve kaderinde son Fatımi halifesi olmak vardı. İbn Rüzzik devletin fiili hükümdarı gibi hareket etmeyi sürdürdü ve kızını halifeyle evlendirerek konumunu daha da güçlendirdi. Ama açıkçası Adıd'ın halalarından birinin kışkırtmasıyla Ramazan 556/Eylül 1161'de öldürüldü. Genç halife vezirliği, öldürülen vezirin oğlu olan ve kısa süre sonra aynı kaderle karşılaşan Rüzzik b. Talai'ye vermek zorunda kaldı.[37] Bu ikinci

[37] Talai ile oğlu ve halefi Rüzzik konusunda bkz. *Majmuat al-wathaiq*, ed. al-Shayyal, metin s. 335-353, yorum s. 151-154; Stern, *Fatimid Decrees*, s. 70-79; Derenbourg, *Oumâra*, cilt 1, s. 32-37, 40-60, 62-64, 174-176, 229-235, 243-248, 294-298, 312-315, 388-391 ve cilt 2 (partie française), s. 119-253; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 2, s. 526-530; çev. de Slane, cilt 1, s. 657-661; İbn al-Dawadari, *Kanz al-durar*, ed. Said Abd al-Fattah

Rüzzik, vezirliği almak için başkaldıran ve Muharrem 558/Ocak 1163'te Kahire'ye giren Yukarı Mısır Valisi Şaver b. Mücir tarafından öldürüldü. Ne var ki, Şaver'in vezirliği de dokuz aydan fazla sürmedi. 553/1158'de Gazze'de Frenkleri yenerek kendini gösteren yetenekli Fatımi kumandan Dırgam b. Amir Ramazan 558/Ağustos 1163'te Şaver'i Kahire'den kovdu. Bunu Şaver ile Dırgam arasında, yalnızca Mısır'ın Haçlılarla ve Nureddin'le ilişkilerini etkilemekle kalmayıp, Fatımi hanedanının çöküşüne yol açan koşulları da yaratan ölümcül bir mücadele izledi.[38]

Şaver Suriye'de Zengi sarayına sığınmayı başarmıştı; orada Fatımi vezirliğini geri almak için Nureddin'den yardım istedi. Nureddin biraz tereddüt ettikten sonra Saver'e yardım etmeye razı oldu; Kudüs'ün yeni Frenk kralı I. Amalric'in (1163-1174) o sırada Mısır'ı fethetmeyi ciddi bir biçimde düşünmesi Nureddin'in buna teşvik etmiş olabilir.[39] Frenkler 559/1163'te zaten Mısır'a girmiş ve İbr Rüzzik'i yıllık haraç vermeye mecbur etmişti. Ertesi yıl Mısır'a ikinci bir Frenk saldırısı, Fatımilerin Nil'i kasten taşırmaları sonucu başarısız olmuştu. 559/1163'ün sonuna doğru Amalric'in öncü birlikleri Mısır'a girdi ve Dırgam'ı, daha önce

---

Ashur (Kahire, 1972), cilt 7, s. 16-18; Husayn, *Fi adab*, s. 193 vd.; Sayyid, *al-Dawla al-Fatimiyya*, s. 280-286; Dadoyan, *Fatimid Armenians*, s. 154-178; Th. Bianquis, "Talaib. Ruzzik," *EI2*, cilt 10, s. 149-151 ve "Ruzzik b.Talai," *EI2*, cilt 8, s. 653-654.

[38] Şaver ve Dırgam konusunda bkz. al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 10, s. 310-325; ayrıca *Majmuat al-wathaiq*, ed. al-Shayyal, metin s. 355-379 içinde, yorum s. 155-170; Derenbourg, *Oumâra*, cilt 1, s. 66-92, 146-148, 167-169, 274-278, 367-369 ve cilt 2, s. 255-347; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 2, s. 443-448; çev. de Slane, cilt 1, s. 608-612; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 7, s. 18-19, 25-39; M. Canard, "Dirgham," *EI2*, cilt 2, s. 317-319; G. Wiet, "Shawar," *EI*, cilt 4, s. 339-340; D. S. Richards, "Shawar," *EI2*, cilt 9, s. 372-373.

[39] Amalric'in Mısır seferleri ve Fatımilerle ve Zengilerle ilişkileri için bkz. G. Schlumberger, *Campagnes du roi Amaury Ier en Égypte* (Paris, 1906); René Grousset, *Histoire des Croisades* (Paris, 1934-1936), cilt 2, s. 436-458, 478-551; Marshall W. Baldwin, "The Latin States under Baldwin III and Amalric I, 1143-1174," *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton: Cilt I, *The First Hundred Years*, ed. M. W. Baldwin (2. bs., Madison, WI, 1969) içinde, s. 548-561. Fatımiler ile Haçlılar arasındaki ilişkiler ve konuyla ilgili uygun Batılı kaynaklar için bkz. Steven Runciman, *A History of the Crusades* (Cambridge, 1951-1954), cilt 2, s. 362-400; ayrıca bkz. E. Sivan, *L'Islam et la Croisade* (Paris, 1968), s. 59-91, 93 vd.

Frenklere söz verilen haracı ödemeye mecbur etti. Bu koşullar altında Nureddin, kardeşi Eyyub ile birlikte Zengilerin hizmetine giren Kürt kökenli Emir Esedüddin Şirkuh komutasında bir kuvvetle birlikte Şaver'i Mısır'a geri gönderdi. Bu seferde Şirkuh, Eyyub'un oğlu ve gelecekte Eyyubi hanedanının kurucusu olarak yeğeni Selahaddin'i yanında götürdü. Birkaç muharebeden sonra Dırgam yenildi ve Ramazan 559/Ağustos 1164'te öldürüldü ve Şaver yeniden vezir oldu.

Şaver'in ikinci vezirliği yaklaşık beş yıl sürdü; bu dönem Fatımi tarihinin son yıllarında, Frenklerin ve Zengilerin Mısır'a saldırılarının, Şaver'in I. Amalric ve Nureddin'le sallantılı ittifaklarının damga vurduğu en karışık dönemdi. 562/1167'de A. Amalric, Kayseriyeli Hugh başkanlığında bir heyeti Adıd'a gönderip epeyce haraç istedi ve aldı. Hanedanın bu son günlerinde bile Hıristiyan şövalyeler, Fatımi Sarayının ihtişamına ve merasimine hayrandı.[40] Zengi atabeğe yükümlülüklerini yerine getiremeyen Şaver'e artık güvenmeyen Nureddin Zengi, 564/1168'de yine Şirkuh'un komutasında ve Selahaddin'in eşliğinde Mısır'a üçüncü sefer kuvvetini gönderdi. Frenklerin Mısır'ı işgalinden bıkan Şaver ve Adıd'ın isteği üzerine bu sefere çıkılmıştı. Ama Nureddin'in Fatımi toprakları üzerinde başka hesapları vardı. Amalric'in birliklerinin Mısır'dan çekilmesine neden olan Şirkuh, Şaver'i ortadan kaldırmaya kararlı bir biçimde Mısır'a girdi. Selahaddin Şaver'i tutukladı ve Rebiülahir 564/Ocak 1169'da Adıd'ın rızasıyla öldürttü. Bunun üzerine Adıd, Şirkuh'u vezirliğe atamak zorunda kaldı ve el-Melikü'l-Mansur unvanını verdi. Şirkuh iki ay sonra, Cemaziyelahir 564/Mart 1169'da aniden ölünce, yerine son Fatımi veziri Selahaddin geçti.[41]

---

40 Müslüman vakanüvislerin kaydetmediği bu heyet olayı, William of Tyre, *Historia*, kitap 19, bölüm 18-19, s. 887-889'da anlatılır; ed. Huygens, s. 888-889; çev. Babcock ve Krey, cilt 2, s. 319-321.

41 Şirkuh ve Selahaddin konusunda bkz. al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 9, s. 406-407 ve cilt 10, s. 80-98; ayrıca *Majmuat al-wathaiq*, ed. al-Shayyal, metin s. 381-419 içinde, yorum s. 171-178; Stern, *Fatimid Decrees*, s. 80-84; Derenbourg, *Oumâra*, cilt 1, s. 78-80, 260-262 ve cilt 2, s. 349-388; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 2, *s.* 479-481 ve cilt 7, s. 139-218; çev. de Slane, cilt 1, s. 626-629 ve cilt 4, s. 479-563; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 7, s. 39 vd., 47 vd. Hamilton A. R. Gibb, ilgili kaynakların çözümlemesiyle birlikte Selahaddin üzerine birçok inceleme üretti: "The Rise of

Melikü'n-Nasır lakabıyla resmi vezirlik görevini Adıd'dan alan ve Avrupa'nın Haçlı vakayinamelerinde Saladin olarak anılan Selahaddin Yusuf b. Eyyub'a (ö. 589/1193) genellikle sultan unvanıyla hitap edildi. Hızla konumunu pekiştirip, Fatımi egemenliğine son vermenin zeminini hazırladı –Abbasilerin desteklediği ateşli bir Sünni olan efendisi Nureddin'in ısrarla gerçekleştirmeye çalıştığı bir hedef. Selahaddin hemen kendi sadık askeri gücünü oluşturma ve Fatımi ordusunu imha etme işine girişti. Özellikle, Mısır'da Fatımi ordusunun önemli bir müfrezesi olan asi Siyahi birliklerin üzerine acımasızca gitti; Yukarı Mısır'daki kışlalarını yakıp yerle bir etti ve kalıntılarının kökünü kazıdı. Önemli idari görevlere sistematik olarak Mısırlıların yerine Suriyelileri atadı. Selahaddin aynı zamanda İsmaili karşıtı politikalar da benimsedi; ezanın Şii biçimini yasakladı ve el-Ezher'de ve Kahire'nin diğer yerlerinde verilen İsmaili derslerini kapattı. Baş kadılığa da bir Sünniyi atadı ve o da Mısırlı İsmaili fakihleri atıp, yerlerine Sünni fakihleri yerleştirdi. Vezirliğe gelişinden yaklaşık iki buçuk yıl sonra Selahaddin, Fatımi hanedanın kökünü kazımak için son adımı atacak kadar kendini güvende hissetti.

Selahaddin Muharrem 567/Eylül 1171'de o zamanki Abbasi Halifesi Müstazi-Biemrillah ((566-575/1170-1180) adına hutbe okutup, Mısır'da Abbasi egemenliğini ilan edince Fatımi egemenliğine resmen son verdi. Hutbeyi Şafii ilahiyatçı Necmüddin el-Habuşani okudu ve Fatımilerin günahlarını sayıp döktü. İki yüzyıl sonra,

---

Saladin, 1169-1189," *A History of the Crusades*: Cilt I içinde, s. 563-589; "The Arabic Sources for the Life of Saladin," *Speculum*, 25 (1950), *s.* 58-72 ve *The Life of Saladin, from the Works of Imad ad-Din and Baha ad-Din* (Oxford, 1973). Selahaddin üzerine diğer araştırmalar arasında şunlardan söz edilebilir: Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*(Londra, 1898); Andrew S. Ehrenkreutz, *Saladin* (Albany, NY, 1972); ayrıca "Saladin's Coup d'État in Egypt," Sami A. Hanna, ed., *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya* (Leiden, 1972) içinde, s. 144-157; Malcolm C. Lyons ve D. E. P. Jackson, *Saladin: The Politics of Holy War* (Cambridge, 1980), özellikle s. 31-57; Y. Lev, *Saladin in Egypt* (Leiden, 1999), s. 53-94. Bu iki şahsiyet ve Fatımi hanedanın son yıllarına ilişkin fazlaca uygun bilgi için bkz. Elisséeff, *Nur ad-Din*, cilt 2, s. 563-674. Ayrıca bkz. G. Wiet, "Shirkuh," *EI*, cilt 4, s. 381-382; D. S. Richards, "Shirkuh," *EI2*, cilt 9, s. 486-487; D. S. Richards, "Salah al-Din," *EI2*, cilt 8, s. 910-914.

Fatımi İmparatorluğunun tek kalıntısı olan İsmaililik, Mısır'ın devlet dini olarak terk edildi. Mısır, ahalinin tam bir ilgisizliği içinde Sünni ocağa göre döndü. Bu olaylardan birkaç gün sonra, on dördüncü ve son Fatımi halife ve Hafızi İsmaililerin yirmi dördüncü imamı Adıd, kısa bir hastalıktan sonra öldü. Daha yirmi bir yaşındaydı. 297/909'da kurulan ve Şii İslamın belki de en büyük dinsel-siyasal ve kültürel başarısını cisimleştiren Fatımi halifeliği, 262 yıl sonra bu şekilde son buldu. 569/1174'te Nureddin'in ölümü üzerine bağımsızlığını kazanan Selahaddin, Mısır, Suriye, Yemen ve Yakındoğu'nun diğer bölgelerini 9./15. yüzyılın sonuna kadar yönetecek Eyyubi hanedanını kurmayı başardı.

Adıd ölünce Fatımi ailesinin sayısız üyesi Fatımi sarayının köşelerinde ve diğer yalıtık yerlerde onurlu esaret altında tutuldu. Devrilen hanedanın muazzam hazineleri Selahaddin'in subayları ile Nureddin arasında bölüştürüldü. Selahaddin Darü'l-İlm koleksiyonları da dahil, Kahire'deki ünlü Fatımi kütüphanelerinin imhasına da neden oldu. Selahaddin aynı zamanda, büyük çoğunluğu Hafızi Müstali olan Mısırlı İsmaililere zulüm etmeye başladı. Mısır'da resmi desteğini kaybeden Hafızi davet, Fatımi hanedanının yıkılışından sonra uzun süre varlığını sürdüremedi. Denilebilir ki, Hafıziyyenin imamları kabul edilen son dört Fatımi halife döneminde daha önceki dönemlerin İsmaili gelenekleri özünde korunmuştu. Bu geleneklerin arasında, 526/1132'de baş dai ve baş kadı olan Sicareddin Necm b. Cafer (ö. 528/1134) ile başlayıp, hanedanın son yıllarında bu görevi üstlenen İbn Abdülkavi ve akrabalarıyla sona eren baş daileri davetin idari yöneticisi olarak atama geleneği de vardı.[42] Bu dönemin Hafızi ilahiyatçılarının edebi faaliyetlerle uğraştıkları da varsayılabilir. Ne var ki, kısa süre sonra Hafıziyye kaybolacağı için, Tayyibilerin ve Nizarilerin, İsmaililiğin bu iki kolunun taraftarlarınca korunan eserlerine benzer hiçbir Hafızi metin bugüne kalmamıştır.[43]

---

[42] İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 118, 120, 132, 139, 148 ve al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 391.

[43] Bkz. Paula Sanders, "Claiming the Past: Ghadir Khumm and the Rise of Hafizi Historiography in late Fatimid Egypt," *Studia Islamica*, 75 (1992), s. 81-104. Günümüze ulaşan anonim *al-Qasida al-Shafiya*, ed. ve çev. S. N. Makarem (Beyrut, 1966), ayrıca ed. A. Tamir (Beyrut, 1967) başlangıçta Hafızi bir şair tarafından hazırlandı ve daha sonra Nizari bir

Fatımi hanedanın çöküşünden hemen sonra, ülkenin yeni Sünni Eyyubi efendilerini zulmünden çakan Mısırlı İsmaililer gizlendi. Birçoğu Yukarı Mısır'a sığında ve orada Selahaddin'e karşı propagandaya devam etti. Bir süre sonra, birkaç sahte Fatımi talibin yanı sıra Hafız'ın doğrudan torunları Hafızilerin imamlığı iddiasında bulundu. Bazıları, hep Mısır'da sınırlı destek bulan ayaklanmaları yönetti.[44] Adıd en büyük oğlu Davud'u veliaht tayin etmişti. Adıd'dan sonra Hafıziler, Davud'u Hamid-Lillah unvanıyla imam kabul etti. O da, Fatımi ailesinin diğer üyeleri gibi, Eyyubiler tarafından esir tutuldu. 569/1174'te, Kahire'de Selahaddin'i devirip Fatımi yönetimini geri getirmek için hazırlanan büyük bir komplo ortaya çıkarıldı.[45] I. Amalric'ten ve Frenklerden de yardım almaya çalışan komplocular arasında, ünlü Yemenli şair-tarihçi Umare, eski bir baş dai, birçok İsmaili fakih ve bazıları İbn Rüzzik ile Şaver'in soyundan Fatımi kumandanlar, hatta Selahaddin'in kendi kumandanları vardı. Umare ve bazı işbirlikçileri Selahaddin'in emriyle idam edilirken; çöken hanedanın birçok destekçisi öldürüldü ya da ondan sonra Fatımi yanlısı faaliyetlerin ana alanı olan Yukarı Mısır'a sürgün edildi. 570/1174-1175'te kumandan Kenzüddevle'nin başını çektiği ve Mısırlı İsmaililerin de katıldığı Fatımi yanlısı bir ayaklanma, Selahaddin'in kardeşi ve gelecekteki halefi Melikü'l-Adil tarafından Yukarı Mısır'da bastırıldı.[46] 572-

yazar tarafından gözden geçirildi. Bkz. W. Madelung'un bu basımlarla ilgili değerlendirmesi, *ZDMG*, 118 (1968) içinde, s. 423-427 ve *Oriens*, 23-24 (1974) içinde, s. 517-518.

44 Fatımi yanlısı bu ayaklanmalara ve hanedanın çöküşünden sonra Fatımilerin durumuna ilişkin en tam anlatım için bkz. P. Casanova, "Les derniers Fatimides, *Mémoires de la Mission Archéologique Française du Caire*, 6 (1897), s. 415-445.

45 İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 149-150; İbn Wasil, *Mufarrij al-kurub*, ed. J. al-Shayyal (Kahire, 1953-1960), cilt 1, s. 236, 244, 246-247; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 7, s. 55; al-Maqrizi, *al-Suluk li-ma rifat duwal al-muluk*, ed. M. A. Ata (Beyrut, 1418/1997), cilt 1, s. 162-163; kısmi Fransızca çeviri, *Histoire d'Égypte*, çev. E. Blochet, *Revue de l'Orient Latin*, 6-11 (1898-1908) içinde, s. 58-60; ayrıca kısmi İngilizce çev., *A History of the Ayyubid Sultans of Egypt*, çev. Ronald J. C. Broadhurst (Boston, 1980), s. 46-47; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 6, s. 70-71, 73; Elisséeff, *Nur ad-Din*, cilt 2, s. 688-691.

46 İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 156; İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 7, s. 58; al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 1, s. 167; çev. Blochet, s. 55-56, 63-64; çev. Broadhurst, s. 44, 50-51.

1176-1177'de Davud b. Adıd olduğunu iddia eden bir sahtekâr, Kıft kasabasında Fatımi yanlısı ikinci bir ayaklanma başlattı.[47] Selahaddin, çok kişinin katıldığı ayaklanmayla başa çıkmaya, Melikü'l-Adil'in komuta ettiği bir ordu göndermek zorunda kaldı. Ayaklanma sona ermeden önce Kıft'ın üç bin sakini öldürüldü. Bu konjonktürde, Hafızıyye ve Fatımi yanlısı unsurlar Mısır'da bu şekilde imha edilirken, Nizariyye Suriye'de gelişip önemli bir siyasal güç haline gelmişti; daha sonra göreceğimiz gibi, Raşidüddin Sinan'ın önderliğinde, yerel ittifaklarda ve çekişmelerde hesaba katılmalıydılar. Suriyeli Nizariler bu sırada Nureddin'e ve Eyyubilere karşı mücadeleye girdiler; 570-571/1175-1176'da Suriye'ye askeri sefere çıkan Selahaddin'in hayatına iki kez kastetmeye çalıştılar, ama başaramadılar.

İmparatorluğunun çeşitli bölgelerini kendi ailesinin farklı üyelerine bırakan Selahaddin'in yönetiminde Eyyubi rejiminin Mısır'a iyice yerleştiği 6./12. yüzyılın son on yıllarında,[48] Fatımi olduğunu iddia eden sahtekârların ya da İsmaililerin başını çektiği birkaç önemsiz ayaklanma oldu. Gerçek Davud b. Adıd 604-1207-1208'de, dördüncü Eyyubi Sultanı I. Melikü'l-Adil zamanında (596-614/1200-1218) Kahire'de bir esir olarak öldü. O yıl Davud ve hayatta kalan diğer Fatımi esirler, toplu halde Kahire Kalesinde yeni bir yere götürülmüştü.[49] Mısır'ın Hafızileri, Kahire'de Davud'un yasını açıkça tutmak için Eyyubilerden izin istediler ve aldılar. Eyyubiler bundan yararlanıp, Hafızi liderleri saptayıp tutukladılar ve mallarına el koydular. Davud'dan sonra, Davud'un, hapishanede gizlice gebe kalınan ve Bedreddin takma adı verilen oğlu Süleyman, genel olarak Hafıziyyenin imamı kabul edilmiş gibi görünüyor. Süleyman da, 645/1248'de Kahire Hapishanesinde öldü.[50] Bazı taraftarları gizli tutulan bir oğlu olduğunu savunmasına rağmen, Süleyman'ın çocuğu olmadı. Adıd'ın soyundan birçok Fatımi, iki torunu, Ebu'l-Kasım İmadüddin ve Abdülvehhab Bedreddin de dahil,

---

47 Al-Maqrizi, *al-Khitat*, cilt 1, s. 233 ve İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 6, s. 78.

48 Bkz. İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 9-10; al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 1, s. 199, 214, 224-225; çev. Blochet, s. 136, 158-159; çev. Broadhurst, s. 89, 97-98.

49 Al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 3, s. 347-348; ayrıca *al-Suluk*, cilt 1, s. 284-285; çev. Broadhurst, s. 151.

50 İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 7, s. 363.

Mısır'da köle Türk askerlerin 648/1250'de kurduğu Memlûk hanedanının ilk on yıllarında, 660/1262'de hâlâ sağdı. Makrizi'ye göre, Fatımi esirler sonunda 671/1272-1273'te serbest bırakıldı.[51] Daha sonra, 697/1298'de, Hafızıyye kalıntılarının gizli olarak varlıklarını sürdürdüğü Yukarı Mısır'da Davud b. Süleyman b. Davud b. Adıd olduğunu iddia eden biri ortaya çıktı. Ama Hafızıyye, 7./13. yüzyılın sonuna gelindiğinde Mısır'da neredeyse tamamen dağılmıştı. Aslında Fatımi hanedanının çöküşünden yaklaşık yüz yıl sonra, İsmailililik de Mısır topraklarından silinmişti. Ondan sonra, yalnızca birkaç yalıtık İsmaili cemaat (muhtemelen Hafızi) Yukarı Mısır'da bazı köylerde bir süre daha varlığını sürdürdü –727/1327'de Usfün Köyünde var olduğu bildirilen cemaat gibi.[52] 6./12. yüzyılın sonuna gelindiğinde Hafızı İsmailililik Suriye'de de yok olmuştu; ama 8./14. yüzyılın başında Safed'e yakın Bekaa Dağlarında yalıtık bir Hafızi cemaatten söz edilir.

Yemen'de Hafızi Müstali Davet

Belirtildiği gibi, Hafızi davet Yemen'de de destek bulmuştu. Aslında Aden'in Züreyileri (460-569/1068-1173) ve Sena'nın bazı Hemdanileri, Eyyubiler Yemen'i fethedene kadar Hafızi İsmaililiğe bağlaydı. Bu Yemenli yerel hanedanların topraklarında, daha sonra Tayyibi İsmaililiğin kalesi olan Haraz bölgesinde önemli sayıda kişi, 532/1138'de Suleyhi hanedanının çöküşünden sonra Yemen'de egemen bir hanedanın desteğine sahip olmayan Tayyibi davet yerine Hafızi davetin safına geçmişti.

Züreyilerin tarihine ilişkin ana kaynak, hanedanın birçok üyesiyle yakın ilişkileri olan Umare'dir.[53] Gayretli bir Fatımi tarafta-

---

[51] Al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 1, s. 285; çev. Blochet, s. 237; çev. Broadhurst, s. 151.

[52] Stern, "Succession," s. 211-212.

[53] Umara, *Tarikh*, metin s. 48-59, çeviri s. 64-80, çok kusurlu olan bu eserin günümüze ulaştığı bilinen elyazması kopyasına dayanır. Umera'nın Züreyilerle ilgili bölümünü İbnü'l-Mücavir (ö. 690/1291) *Tarihü'l-Müstebsir*'de daha doğru bir biçimde aktarır; ilgili özet *Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter*, ed. O. Löfgren (Uppsala, 1936-1950), cilt 1 içinde, s. 40-47. İbnü'l-Mücavir'in*Tarihü'l-Müstebsir*'inin tam metnini O. Löfgren yayıma hazırladı (Leiden, 1951-1954), cilt 1,s. 121-127. Ayrıca bkz. Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 271-278.

rı olan Umare Yemen tarihini 563/1167-1168'de, o sırada halife Adıd'ın baş kâtibi ve daha sonra Selahaddin'in yakın arkadaşı olan Kadı el-Fazıl'ın isteği üzerine yazdı. Daha sonra, Ali b. Hasan el-Hazreci (ö. 812/1410)[54] gibi Güney Arabistanlı tarihçiler, Umare'nin Züreyi hanedanına ilişkin anlattıklarına çok az şey ekler. Beni Hemdan'ın Yam koluna mensup olan Züreyiler, erken Suleyhiler zamanında ön plana çıkmıştı. Suleyhilere ve Yemen'deki Fatımi davet davasına hizmetlerine karşılık ikinci Suleyhi emiri Mükerrem Ahmed (459-477/1067-1084) Aden valiliğini 476/1083'te Abbas ve Mesud b. Kerem (Mükerrem) kardeşlere verdi. Kardeşler vilayeti birlikte yönetti ve Aden'in İsmaili Züreyi hanedanını kurdu. Ailenin genel kabul gören adı, Beni Zürey ya da Züreyiyye, daha sonraki bir emirin, Zürey b. Abbas'ın adından türedi. Abbas'a Aden'in hinterlandı verildi ve Hısnüttaker'den yönetti; Mesud ise limanı ve Aden'in kıyı şeridini alıp Hadra Kalesine yerleşti. Ortak yönetim sistemi, Züreyi ailesinin iki kolu arasında sürekli çekişmeyle birlikte, bir süre devam etti. Aden, Suleyhi devletinde kısa sürede gerçek otorite haline gelen Kraliçe Erva'nın çeyizinin bir kısmını oluşturduğu için, Züreyiler doğrudan ona bağlıydı ve gelirlerinin bir kısmını ona veriyorlardı. Suleyhi kraliçeye ödenebilir yıllık haracın fiili büyüklüğüyle ilgili anlaşmazlıklar ve çatışmalar, Suleyhi-Züreyi ilişkilerinde değişmez bir tema oldu ve sonunda Züreyilerin Suleyhi efendilerinden kopmalarına katkıda bulundu.

480/1087'de Seyyide Erva kumandanı ve baş danışmanı Mufaddal b. Ebu'l-Berekat'ı Zebid'e Necahilerle savaşmaya gönderdiğinde, Züreyi emirler Mesud ve 477/1084'te babası Abbas'ın yerine geçen Zürey, Suleyhilerin safında savaşıp öldü. Bununla birlikte Züreyiler Suleyhilerden bağımsızlıklarını kazanmaya arada bir kalkıştılar; başarılı olamadılar ama onlara ödedikleri haracı giderek azaltmayı becerdiler. Bir defasında, 484/1091'den sonra Züreyi emirler Ebu's-Suud b. Zürey ve Ebu'l-Garat b. Mesud'u ye-

[54] Ali b. Hasan el-Hazreci'nin henüz yayımlanmamış *el-Kifaye ve'l-ilam fi men veliye'l-Yemen* başlıklı Yemen tarihinden Züreyilerle ilgili özetler için bkz. Kay, *Yaman*, s. 266-278. Ayrıca bkz. *The Pearl-Strings; a History of the Resuliyy Dynasty of Yemen*, çev. J. W. Redhouse, ed. E. G. Browne vd. (Leiden-London, 1906-1908), cilt 1, s. 18-19, 21, 23 ve G. R. Smith, *The Ayyubids and Early Rasulids in the Yemen (567-694/1173-1295)* (Londra, 1974-1978), cilt 2, s. 63-67.

niden boyun eğmeye zorlamak için Mufaddal'ı büyük bir orduyla Aden'e göndermek gerekti. Mufaddal'ın 504/1111'de ölümünden sonra Seyyide Erva, mutat haracı ödemek istemeyip yeniden başkaldıran Züreyilere karşı Mufaddal'ın amcazadesi Esad'ı gönderdi. Züreyʻin torunu Sebe b. Ebu's-Suud, Aden'in iç kesimini ve limanı kendi yönetiminde birleştirdi. Yeterli kabile desteğiyle ve 531-532/1136-1138'de uzun savaşlardan sonra Ali b. Ebu'l-Garat'ı yendi ve böylece ailenin Mesudi kolunun yönetimine kalıcı olarak son verdi. Sebe, tek Züreyi emir olduktan birkaç ay sonra, 533/1138-1139'da öldü.

Sebe ömrünün sonuna doğru Melike es-Seyyide'den bağımsız olma çabasına başlamış, Yemen'in güney yaylalarında Suleyhilere ait çeşitli kaleleri almıştı. Sebe, Fatımi Mısır ile Hindistan arasında, Kızıldeniz'den ve Aden limanından geçen ticaretten yararlanarak Züreyi hazinesini de zenginleştirdi. Hafız 526/1132'de imamlık iddiasında bulununca, Suleyhi sarayında ve Yemen'deki Müstali İsmaili cemaatin tamamında sert bir çatışma başladı. Sonuç olarak Kahire'deki İsmaili davet karargâhıyla her zaman yakın ilişki içinde olan Yemenli İsmaililer iki hizbe bölündü. Suleyhi kraliçe Tayyib'in tarafını tuttu ve Yemen'de Tayyibi hizbin resmi lideri oldu. Diğer yanda Züreyiler Hafızilerin (Mecidilerin) lideri oldular ve Abdülmecid el-Hafız'ı Amir'den sonraki yeni imamları kabul ettiler. Herhalde Hafızi-Tayyibi bölünmesinden hemen sonra Züreyi Sebe, bilinmeyen koşullar altında Hafız'ın safında yer aldı ve Yemen'deki Hafızi davet adına dai unvanı aldı.

Öyle görünüyor ki, Sebe'nin halefleri Kahire'deki Hafızi davet karargâhı tarafından resmi olarak dai tayin edildiler. Yemen'de bu şekilde dai tayin edilen ilk Züreyi, Muhammed b. Sebe'ydi. Sebe'nin yerine ilk önce oğlu Ali el-Eaz geçti ama bir yıl sonra 534/1139'da öldü. Sonra Ali'nin küçük kardeşi Muhammed b. Sebe, o tarihten 546/1151'de ölene kadar Züreyi vezirliğini yürüten kudretli Bilal b. Cerir tarafından tahta oturtuldu.[55] Bu arada Kadı Reşid Ahmed b. Ali b. Zübeyr, Hafız'ın Ali b. Sebe'yi Yemen'de Mecidi davetin dailiğine atayan bir beratıyla birlikte 534/1139-1140'ta Kahire'den yola çıkmıştı. Kadı Reşid Yemen'e vardığında,

[55] Bkz. C. L. Geddes, "Bilal b. Djarir al-Muhammadi," *EI2*, cilt 1, s. 1214-1215.

Ali ölmüştü ve dolayısıyla dailik görevi, bir sonraki Züreyi emir Muhammed b. Sebe'ye geçti.[56] Hafız, Fatımileri ve Hafızi davete sadakatinden ötürü Züreyi veziri Bilal'e de birçok onursal unvan bahşetti. Kızını Muhammed b. Sebe'yle evlendiren Bilal'dan sonra vezirlik görevini iki oğlu sürdürdü. 547/1152-1153'te Muhammed b. Sebe, Melike es-Seyyide'nin Hicri 532'de ölümüyle hanedanları fiilen sona eren Suleyhilerden çok sayda kale ve kenti satın aldı. Bunların arasında, Muhammed'in oturacağı yer olarak seçtiği eski Suleyhi başkenti Zucible de vardı.

Muhammed b. Sebe 550/1155'te öldü ve yerine oğlu İmran geçti; o da babası gibi dai unvanı taşıdı. İmran döneminde Fatımiler ile Züreyiler arasındaki yakın ilişkiler devam etti. Bu Züreyi emirin Hicri 556'da Aden'de bastırdığı ve bir yüzünde İmam Adıd'ın, diğer yüzünde İmran'ın adı yazılı ve günümüze ulaşan paralar vardır.[57] İmran'ın 561/1166'da ölümüyle birlikte, Züreyi devletin işleri, İmran'ın üç küçük oğlu adına yöneten vezir Yasir b. Bilal'in eline geçti. O sırada Züreyilerin Hafızi İsmaili krallığı Aden, Abyan, Dümlüve, Taiz ve kuzeyde Nakil Seyd'e kadar uzanan bölgeleri kapsamaktaydı. Eyyubilerin 569/1173'te Güney Arabistan'ı fethiyle birlikte Züreyi egemenliği son buldu. Eyyubi ordularını

---

[56] Bu berat ve Züreyilerin dai atanması kunusunda bkz.Umara, *Tarikh*, metin s. 50, 55, çeviri s. 67, 74; Abu Makhrama Abd Allah al-Tayyib b. Abd Allah, *Tarikh thaghr Adan*, ed. Löfgren, *Arabische Texte*, cilt 2 içinde, s. 32, 216 vd. ve Yahya b. al-Husayn b. al-Qasim, *Ghayat al-amani fi Akhbar al-qut.r al-Yamani*, ed. Said A. Ashur (Kahire, 1968), s. 297-298, 1100/1688 civarında ölen Zeydi bir yazar tarafından yazılmış. Ayrıca bkz. İbn al-Mujawir, *Tarikh al-Mustabsir*, ed. Löfgren, cilt 1, s. 126-127; Stern, "Succession," s. 214 vd., 226-227, 229-230; Hamdani, "Dai Hatim," s. 270, 273-274; M. L. Bates, "The Chapter on the Fatimid *Dais* in Yemen and the *Tarikh* of Umara al-Hakami (d. 569/1174): An Interpolation," A. M. Abdallah, ed., *Studies in the History of Arabia*, 1: *Sources for the History of Arabia* (Riyad, 1979), bölüm 2 içinde, s. 51-61.

[57] Bkz. Umara, *Tarikh*, metin s. 27, çeviri s. 37, yazarın İmran'la ve babasıyla arası iyiymiş; S. Lane-Poole, *Catalogue of the Oriental Coins in the British Museum* (Londra, 1875-1890), cilt 5, s. 121; N. M. Lowick, "Some Unpublished Dinars of the Sulayhids and Zurayids," *Numismatic Chronicle*, 7. seri, 4 (1964), s. 261-270; ayrıca *Coinage and History of the Islamic World*, ed. J. Cribb (Aldershot, 1990), makale III içinde, farklı bir görüş sunar; M. L. Bates, "Notes on Some Ismaili Coins from Yemen," *American Numismatic Society Museum Notes*, 18 (1972), s. 149-162.

Yemen'e getiren Selahaddin'in kardeşi Turanşah, Aden'i de fethedip Yasir b. Bilal'i öldürdü. Eyyubbiler eski Züreyi topraklarına Sünniliği yeniden yerleştirdi. İmran'ın oğulları Muhammed, Mansur ve Ebu's-Suud, son Züreyi ileri karakolu Dümlüve Kalesinde Cevher b. Abdullah'ın vesayeti altında bir süre kalmaya devam ettiler. Sonunda 584/1188'de Cevher Dümlüve'yi Eyyubilere sattı ve İmran'ın oğullarıyla birlikte Güney Arabistan'dan ayrılıp Habeşistan'a gitti.[58]

Hafızi davet Yemen'de, Sana'nın Hemdani hükümdarların en azından bazılarınca da desteklendi; onlar da Züreyiler gibi İsmailiydi ve Hemdan kabile federasyonuna mensuptular.[59] Sana ve çevresi, birçok kabilesi Zeydi ya da İsmaili Şiiliğe bağlı olan büyük ve nüfuzlu Beni Hemdan tarafından yönetildi. 467/1074 civarında ikinci Süleyhi emir Mükerrem Ahmed Zucible'ye çekilip devlet işlerini eşi Melike es-Seyyide Erva'ya bırakınca Sana, Kadı İmran b. Fazl ile Mükerrem'in amcası Esad b. Şihab'ın ortak yönetimine geçti. Beni Hemdan'ın Yam kabilesine mensup liderlerinden biri olan İmran, Suleyhi hanedanının kurucusunu birçok askeri seferinde desteklemiş ve 459/1067'de onun adına Kahire'ye gidip Müstansır'dan, Ali b. Muhammed es-Suleyhi'nin Fatımi Sarayını ziyaret etmesine izin vermesini istemişti. Daha sonra, Suleyhiler gibi, Fatımi İsmaililiğe bağlı olan İmran, Suleyhi ordusunun kumandanı oldu. Ne var ki, İmran'ın Sana valiliği uzun sürmedi. Bilinmeyen bir nedenle, Mükerrem ile görevden alınan İmran arasına bir soğukluk girdi. İmran, muhtemelen Seyyide Erva'nın kullandığı yetkiye öfkesinden ötürü Suleyhiler aleyhine entrika çevirmiş gibi görünüyor. Suleyhi devletinde Lemek b. Malik el-Hemmadi'nin gücünü ve konumunu da kıskanmıştı. Sonunda bu iki rakip kadının halefleri Yemen'de karşıt İsmaili hiziplerin lideri oldular. Lemek'in halefleri Tayyibilerin daisi olurken, İmran'ın torunları da Hafızi daveti destekleyen Hemdani emirler arasında

---

58 Bkz. Kay'ın notları, *Yaman*, s. 274 vd. ve Abu Makhrama, *Tarikh*, Löfgren, ed., *Arabische Texte*, cilt 2 içinde, s. 41-43.

59 Sanalı Hemdaniler konusunda bkz. Kay'ın notları, *Yaman*, s. 230, 294-297, 299; Stern, "Succession," s. 231-232, 249-253, İdris'in *Uyunü'l-ahbar*'ından uygun özetler de içerir; Hamdani, "Dai Hatim," s. 259, 263-265, 266, 268-270, 280; Smith, *Ayyubids*, cilt 2, s. 68-75; C. L. Geddes, "Hamdanids," *EI2*, cilt 3, s. 125-126.

yer aldı. Erva'nın Necahilere ve Züreyilere karşı savaşan sırdaşı Mufaddal b. Ebu'l-Berekat'ın (ö. 504/1110) yıldızının parlaması da, Züreyilerin ve Hemdanilerin Suleyhilere sadakatini zayıflatan bir faktördü. Her neyse, Suleyhi kraliçenin bütün Yemen'de sevilmesi nedeniyle, İmran ona açıkça karşı çıkamadı. Aslında 479/1086'da Suleyhilerin Necahilere karşı savaşında kraliçe için savaştı ve çarpışmada öldü.

Bu arada farklı Hemdani kabileler Suleyhilerin merkezi otoritesinden bağımsızlıklarını kazanmaya çalışmaktaydı. 492/1098-1099'a gelindiğinde Sana'yı Suleyhi devletinden koparmışlardı. Kent ve civarı, Sana'nın üç Hemdani hanedanından ilkini kuran Hemdani lider Hatim b. Gaşim el-Mugallisi'nin yönetimine girdi. Hatim 502/1108'de öldü ve yerine oğulları geçti; önce Abdullah el-Adil (502-504/1108-1110) ve ardından Beni Hemdan içinde ciddi muhalefetle karşılaşan Man. 510/1116'da Sana'nın eski Suleyhi valisinin oğlu olan ve Hemdani kabilelerin liderliğini üstlenen Kadı Ahmed b. İmran b. Fazl tarafından resmen tahttan indirildi. Başka bir Hemdani aileden ve Müstali İsmaili olan Hişam b. Kubeyb, Sana'nın yeni emiri yapıldı.[60] İkici Hemdani hanedanının kurucusu Hişam 518/1124 civarında öldü ve yerine kardeşi Humas b. Kubeyb geçti. Humas'ın emirliği sırasında Amir öldü ve Hafız imamet iddiasında bulundu. Humas, Yemen'de Hafızı davasını destekleyen ilk Hemdani emir oldu. Hafızı-Tayyibi ayrılığından kısa süre sonra 527/1132-1133'te öldü ve oğlu Hatim b. Humas, Hemdani devletinin başına geçti. O da Hafızi İsmaililiğe bağlıydı.

Hatim b. Humas 533/1138-1139'da, Seyyide Erva'dan kısa süre sonra ölünce, oğulları taht kavgasına başladı ve Beni Hemdan içinde kabile anlaşmazlıkları yeniden yükseldi. Bu koşullar altında Hemdani İmran ailesi, kabile liderlerinin onayıyla, Sana'yı yönetme sorumluluğunu üstlendi. Böylece Sana bölgesinin kontrolü Hicri 533'te, Sana'nın üçüncü Hemdani hanedanı Beni Hatim hanedanını kuran Hamidüddevle Hatim b. Ahmed b. İmran b. Fazl'ın eline geçti. Bu şekilde İmran'ın kaybettiği mirası, 545/1150'ye gelindiğinde Yemen'deki başlıca Zeydi merkez Sade hariç, Sana'nın kuzeyinde kalan bütün ülkeyi elinde tutan torunu tarağından geri alındı. Hatim de egemenliği altındaki bölgelerde Hafızi da-

[60] Yahya b. al-Husayn, *Ghayat al-amani*, s. 279, 280, 282, 285.

veti destekledi. Hafızi Hatim ile 532/1137-1138'de Sade'de Yemenli Zeydilerin lideri olduğunu ilan eden Ressi Zeydi İmam Mütevekkil Ahmed b. Süleyman arasında devam eden anlaşmazlıklarda dinsel farklılar da rol oynadı. Bu çatışmalar 545/1150'de, Zeydiler Hatim'in kuvvetlerine saldırıp Sana'nın denetimini geçici olarak Hemdanilerden alınca başladı ve Hatim 556/1161'de ölene kadar devam etti.[61] Hatim Sana'nın kontrolünü tekrar ele geçirince, Sana'da bir caminin, Fatımi İsmaili imamların adlarını içeren ve Zeydi İmam Mütevekkil Ahmed (ö. 566/1170) tarafından silinen bir kitabesini tekrar yerine koydu.[62]

Hatim'in yerine, hanedanının son yönetici üyesi, oğlu Ali geçti. Sultan Ali b. Hatim konumunu sağlamlaştırdı ve Sade'yi bile bir süre ele geçirdiği kuzeyde ve batıda, çok sayıda Hafızi İsmailinin bulunduğu Haraz'a kadar topraklarını genişletti. Sana bölgesinde Hafızi davette başında bulunan Hemdani Ali b. Hatim, 557/1162'de üçüncü *dai-i mutlak* olarak Tayyibilerin liderliğine geçen Hatim b. İbrahim el-Hamidi'ye karşı uzun bir savaş verdi. Bu savaş, aynı zamanda Yemen'de Hafızıler ile Tayyibiler arasındaki en ciddi askeri çatışmayı temsil etmekteydi. Hicri 561'de Tayyibi dai Hatim, çok sayıda Hemdani ailenin artan desteğiyle Ali b. Hatim'e başkaldırıp Sana'ya yakın Kevkeban Kalesini ele geçirince başlayan düşmanlıklar üç yıl sürdü.[63] Ali b. Hatim, dai Hatim'e misillemede bulunda ve sonunda yendi. 564/1168-1169'da Kevkeban teslim oldu ve dai önce Reyan ve Lülüe'ye çekildi, sonra Haraz'a yerleşti. Sultan Ali, Zebid'i Necahilerden alan ve orada yeni bir hanedanlık kuran Ali b. Mehdi'nin (ö. 554/1159) oğlu olan Zebid'in Harici emiri Abdünnebi'ye karşı Züreyi dindaşları ile Hemdani kabileler arasında bir ittifakın kurulmasında da rol oynadı.[64] Toprak-

61 *A.g.e.*, s. 301-303.

62 Bu olayı anlatan Idris, *Uyun al-Akhbar*, cilt 7, metin s. 304-305 ve ayrıca Stern, "Succession," s. 252-253.

63 Dai Hatim ile Hemdani emir arasındaki düşmanlıklar, İdris'in henüz yayımlanmamış *Nüzhetü'l-efkar*'ında anlatılır, cilt 1, özet Hamdani, "Dai Hatim" içinde, s. 288-289, ayrıca Stern, "Succession" içinde, s. 253 ve Yahya b. al-Husayn, *Ghayat al-amani*, s. 317.

64 Züreyi Muhammed b. Sebe, 549/1154'te Zebid'i fethinde Ali b. Mehdi'ye yardım etmek istememişti; bkz. Umara, *Tarikh*, metin s. 95, çeviri s. 127-128. Mehdiler yardım istemeye geldiklerinde Umare, Zucible'deki Züreyi sarayındaydı.

larını genişletmek için sefere çıkan Abdünnebi Aden'i kuşatmış ve Zürneyileri, Hemdanilerden askeri yardım istemek zorunda bırakmıştı; iki hanedan da Yam kabilesindendi ve Hafızı İsmailiydi. Mehdi ordusu 569/1173'te yenildi ve Zebid'e çekildi.[65] O sırada Eyyubiler de Yemen'e sızmaya başlamıştı; bu sızma Züreyi, Hemdani ve Mehdi hanedanların çöküşüyle sonuçlanacaktı. Yalnızca Sade'den yöneten Zeydi imamlar, Güney Arabistan'da Eyyubilere boyun eğmekten kurtuldu.

Ali b. Hatim Mehdilere karşı seferinden Sana'ya döndükten kısa süre sonra Eyyubiler Turanşah'ın komutasında, 570/1174'te kentin dış mahallelerine ulaşmayı başardı. Ali, Biraş Kalesine kaçarken; Turanşah, Hemdanilerin terk ettiği Sana'yı geçici olarak ele geçirdi. Bu olay, birçok Hemdani Sana etrafında çeşitli yerleşim yerlerini bir süre daha kontrol etmeye devam etmesine rağmen, Hemdani egemenliğinin sona erdiğinin işaretiydi. Turanşah 571/1175-1176'da Yemen'den ayrılıp Mısır'a gittikten sonra Ali b. Hatim Sana'ya döndü ve Kardeşi Bişr b. Hatim ile değer akrabaların yardımıyla Eyyubilere karşı güçlü bir direniş gösterdi. Ancak 585/1189'da Yemen'in ikinci Eyyubi Emiri Melikü'l-Aziz Tuğtekin b. Eyyub'u (577-593/1181-1197) güneydeki işleri yoluna koyduktan sonra, o sırada hâlâ Hafızi Hemdanilerin elinde olan Sana'ya girdi. Yine de Ali b. Hitam'ın kardeşleri ve Sana'nın etrafında geniş bir alana dağılan diğer Hemdaniler, Yemen'de Eyyubi dönemi süresince (569-626/1173-1229) birçok kaleyi elinde tutmaya devam etti. Ali b. Hatim'in kendisi ise 599/1020-1203'te ölene kadar farklı kalelerde kaldı.

Eyyubilerin Sana ve çevresini fethetmede ve Hemdanileri söküp atmada kaydettikleri yavaş ilerleme, Yemenli tarihçi ve Ali b. Hatim'in torununun oğlu Bedreddin Muhammed b. Hatim (ö. y. 700/1300) tarafından anlatılır.[66] Züreyi ve Hemdani hanedanlarının yıkılmasıyla birlikte Hafızi İsmaililik Yemen'de önemini yitirmesine, yalnızca yalıtık cemaatlerde ve Sana'nın Hemdani

[65] Umara, *Tarikh*, metin s. 96 vd., çeviri s. 129 vd. ve Kay'ın notları, s. 294-295; Yahya b. al-Husayn, *Ghayat al-amani*, s. 319-320; Smith, *Ayyubids*, cilt 2, s. 60-62.

[66] Badr al-Din Muhammad b. Hatim al-Yami, *Kitab al-simtal-ghali al-thaman*, ed. Smith, *Ayyubids*, cilt 1 içinde, özellikle s. 15-42, 48, 64-65, 69-70, 91, 100, 119, 139, 203, 449-450, 460.

emirlerinin torunları arasında varlığını sürdürmesine rağmen, Hafızi İsmaililiğin Yemen'de oldukça uzun bir süre ayak diremesinin nedenini de açıklar. İlginçtir; 7./13. yüzyılın başında Hafıziyye, Yemen'de hâlâ Tayyibilerin Hafız ve haleflerinin iddialarını çürüten ve Tayyibi davetin meşruiyetini savunan risaleler yazmalarını gerektirecek kadar önemliydi. Mecidi (Hafızi) davete karşı bu polemikçi eserlerden. Tayyibilerin beşinci *dai-i mutlakı* Ali b. Muhammed İbnü'l-Velid'in yazdığı biri günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır.[67] Hafızi davetin Hindistan'da bir tutunma noktası kazandığını gösteren hiçbir kanıt yoktur. Suleyhi devletiyle yakın bağları olan Hindistanlı Müstali İsmaililerin tamamı, Suleyhilerin savunduğu Tayyibi davetin safında toplanmış görünüyorlar.

Yemen'de Erken Tayyibi Müstali Davet

Yemende Tayyibi İsmaililik üzerine bir tartışmaya başlamadan önce, Mısır ve Suriye'de, Hafızi-Tayyibi ayrılığından sonra ortaya çıkan ve Amiriyye olarak bilinen az sayıdaki Tayyibi cemaatin önemsiz ve kısa ömürlü olduğunu belirtmek gerekir. Mısır'da Eyyubi egemenliğinin iyice yerleştiği ve devlet dini olarak İsmaililiğin yerini Sünniliğin aldığı sırada, ağır zulme maruz kalan Mısırlı gizli Tayyibiler neredeyse tamamen dağılmıştı.[68] Suriye'de de Tayyibilerin tarihi oldukça kısa oldu. 630/1232 civarında ölen Halepli Şii vakanüvis İbn Ebi Tayyi, 6./12. yüzyılın sonunda Amiriyye fırkasına mensup Suriyeli İsmaililerin varlığına tanıklık eder.[69] 8./14. yüzyılın başında Suriye'de Safed'e yakın Bekaa ve Zabüd Dağlarında yalnızca bir yalıtık Amiriyye cemaati vardı. Tayyibi davet Yemen'de ve Hindistan'da başarıyla yayıldı ve kalıcı olarak yerleşti.

---

67 Bu risale, *Tuhfetü'l-mürtad*, Strothmann, ed., *Gnosis-Texte der Ismailiten* içinde, s. 159-170. Ayrıca bkz. *IOAM*, s. 79-80 ve *AIM*, s. 187-188.

68 6./12. yüzyılın sonuna doğru yazılmış anonim bir Suriye vakayinamesinde sözü edilen Mısır'da yalıtık bir Tayyibi cemaatin varlığına muğlak bir gönderme için bkz. Cl. Cahen, "Une chronique Syrienne du VIe-XIIe siècle: *Le Bustan al-Jami*," *Bulletin d'Études Orientales*, 7-8 (1937-1938), s. 121-122, bundan sonra *Bustan* olarak anılacak; Stern, "Succession," s. 198.

69 Aktaran Stern, "Succession," s. 198.

Belirtildiği gibi, Müstali İsmaililerin yirminci imamı Amir 524/1130'da öldürülmeden birkaç ay önce Tayyib adında bir oğlu doğdu. İbn Müyesser'in anlatımına, Umare'nin ve Tayyibilerin koruduğu, Amir'in Tayyib'in doğumunu Suleyhi Kraliçe Erva'ya bildirdiği mektuba daha önce işaret ettik. O sırada yaşlı Erva, otuz altı yıldır Müstali'nin ve Amir'in imametini destekliyordu. Doğunca veliaht tayin edilen Tayyib'i, Amir'in öldürülmesini izleyen hassas haftalarda başına ne geldiği belli değildir. Örneğin bebekken mi öldüğü, yoksa o sırada naipliği üstlenen Abdülmecid el-Hafız'ın teşvikiyle bir şekilde ortadan mı kaldırıldığı bilinmiyor. O zamana yakın yaşayan ve anonim kalan Suriyeli bir vakanüvis, Hafız'ın emriyle gizlice öldürüldüğünü ima eder.[70] İbn Müyesser, Tayyib'in varlığını gizlemeyi Hafız'ın bir şekilde başardığını anlatır. Dönemin diğer İsmaili olmayan tarihçileri, konuyla ilgili sessizliklerini sürdürür. Bununla birlikte, Tayyibiyyenin yirmi birinci ve taraftarlarınca adı bilinen son imamı Tayyib'in kaderiyle ilgili Yemenli Tayyibilerin bir rivayeti vardır. Tayyibi dai ve tarihçi İdris'in muhafaza ettiği bu rivayet, Hafızi-Tayyibi ayrılığı sırasında olgun bir kişi olan Yemenli Tayyibilerin ikinci baş daisi İbrahim b. Hüseyin el-Hamidi'ye dayanır.[71]

Bu rivayete göre, İbn Medyen adında biri, Amir'in etrafındaki küçük bir dai grubunun lideriydi. En önemli ve güvenilen dailer arasından seçilen bu grubun diğer üyeleri İbn Reslan, el-Azizi, Kevnes ve Neslan'dı. Amir ölmeden hemen önce Tayyib'i, daha önce halife-imam tarafından *bab* konumuna atanmış olan İbn Medyen'e emanet etti. Amir ölünce, bu dailer Tayyib'e biat yemini etti ve İbn Medyen bacanağı Ebu Ali'nin yardımıyla Tayyib adına davetin liderliğini üstlendi. Ebu Ali Küteyfat iktidarı ele geçirip Fatımilere düşmanlığını gösterince, yaklaşmakta olan tehlikenin farkına varan İbn Medyen ve çevresindeki dailer, Amir'den *nass* almış olan bebek imamı gizlemeye karar verdiler. Ne var ki, İbn Medyen ve Amir'e son derece sadık diğer dört dai, Küteyfat'ın

---

70 *Bustan*, s. 121-122.

71 Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 247-249, 253-257, 265-271. İbrahim el-Hamidi'yi alıntılayan İdris'ten ilgili parça, Stern, "Succession" içinde, s. 232-233. Ayrıca bkz. al-Hamdani, "Doctrines and History," s. 41 vd.; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 25-28 ve Stern, "Succession," s. 199-201.

emriyle tutuklandı. Daha sonra Amir'e ve Tayyib'e biatten vazgeçtiklerine yemin etmedikleri için idam edildiler. Bu arada İbn Medyen'in bacanağı Ebu Ali, Tayyib'le birlikte saklanmayı başarmıştı. Tayyib'den başka da haber alınmadı. Tayyibilerin inancına göre, Tayyib yaşadı[72] ve Tayyib'in gizlenmesiyle başlayan şimdiki *setr* döneminde imamet onun soyunda babadan oğula aktarılarak devam etti. İlginçtir; bu rivayete göre Tayyib'in haklarının gasp edilmesinin suçu Küteyfat'a atılır; Küteyfat'ın kısa yönetiminde Mısır'da Tayyibi davanın birçok destekçisi zulüm gördü ve Oniki İmamcı Şiilik devlet dini kabul edildi. Bu rivayet, Tayyib'in adından söz etmenin, Abdülmecid el-Hafız'ın naipliğinin başından itibaren yasaklandığı gerçeğini göz ardı eder.

Bu arada Tayyib'in doğum haberi Suleyhi sarayında sevinçle karşılanmıştı. Hicri 524'te Amir'in veliahdın doğumuyla ilgili mektubu Yemen'e götüren Fatımi elçinin, Şerif Muhammed b. Haydara adlı biri olduğunu *Uyunü'l-ahbar*'dan biliyoruz.[73] Ayrıca Tayyibilerin ilk baş dailerinin yardımcısı el-Hattab'ın, bu mektubun Suleyhi kraliçe tarafından alınma koşullarıyla ilgili görgü tanıklığı da vardır.[74] Kısa süre sonra, Yemenli Müstaliler, Kahire'de peş peşe hızla gerçekleşen olaylar, yani Amir'in öldürülmesi, Abdülmecid'in naipliği ve Küteyfat'ın vezirliği karşısında şaşkına döndü. O sırada hâlâ Yemen'de bulunan Muhammed b. Haydara Amir'in öldürülmesine hayıflanan ve Tayyib'i yücelten vaazlar verdi. Bu vaazlar Amir'in ölümünden kısa süre sonra verilmiş olmalı; çünkü vaazların birinde Fatımi elçi Tayyib'i, Abdülmecid'i ve Ebu Ali Küteyfat'ı sırasıyla imam, naip ve vezir olarak anar.[75] Yemenli İsmaililerin karşı karşıya kaldığı krizin, Hicri 526'da Abdülmecid imamet iddiasında bulununca doruğuna ulaştığı varsayılabilir. İdris, Hafız kraliçeyle resmi yazışmalarında daha önce kullandığı *veliahdü'l-Müslimin* yerine *emirü'l-müminin* unvanını

---

72 Tayyibilerin bildiği bir efsaneye göre Tayyib, Mağrip'in uzak bir köşesinde yaşadı; bkz. Stern, "Succession," s. 201-202.

73 Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 248, 261.

74 Hattab'ın henüz yayımlanmamış *Gayetü'l-mevalid*'inden ilgili pasaj, Ivanow, *Rise*, metin s. 37-38 içinde; İngilizce çev. Stern, "Succession" içinde, s. 223-224.

75 Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 258-261; İngilizce çev. Stern, "Succession" içinde, s. 224-225.

kullanınca Seyyide Erva'nın ne kadar şaşırdığını anlatır.[76] Muhtemelen Yemenli Müstaliler o sırada Hafızi ve Tayyibi fırkalara bölündü.

Bu bağlamda Suleyhi Yemen'de İsmaili dailerin silsilesini özetlemek yararlı olur. İlk Suleyhi emir Ali b. Muhammed es-Suleyhi aynı zamanda Yemen'deki Fatımi İsmaili davetin başıydı, sultan ve baş dai görevlerini kendi şahsında birleştiriyordu.[77] Bununla birlikte, Lemek b. Malik el-Hemmadi 459/1066-1067'de, Ali b. Muhammed'in öldüğü yıl Mısır'dan Yemen'e dönünce, Yemen'de davetin başı ile devletin başı ayrıldı. Lemek, Müstansır tarafından Yemen baş daisi atandı ve davetin yürütücü başı oldu; yeni Suleyhi emir Mükerrem ise yalnızca ismen davetten sorumlu kaldı.[78] Mükerrem 467/1074-1075'te Zucible'ye çekilip devlet işlerini eşi Melike es-Seyyide Erva'ya bırakınca da bu düzenleme esas olarak devam etti. Mükerrem 477/1084'te ölünce ve yerine reşit olmayan oğlu Ali b. Ahmed, ardından diğerleri geçince de Seyyide Erva Suleyhi Yemen'de gerçek otoriteyi elinde tutmaya devam etti. Ondan sonra, özellikle Mükerrem'in ölümünden sonra Müstansır tarafından resmen Yemen hücceti (daiden daha yüksek bir mertebe) tayin edildiği için, davetin işleri üzerindeki kontrolü daha da arttı.[79] Çok saygı duyulan Seyyide, dai Lemek'in başında bulunduğu Yemen'in davet örgütlenmesini destekledi; Lemek de kraliçeye sağlam destek oldu. Her ikisi de Nizar'a karşı Müstali'nin haklarını savundu ve böylece Yemenli İsmaililerin kaderini Doğudaki Nizari İsmaililerin kaderinden kalıcı olarak ayırdı.

Hemdanilerin Beni Hemmad koluna mensup olan ve Zucible'de oturan Lemek b. Malik 491/1098'den kısa süre önce öldü ve yerine oğlu Yahya geçti. Yahya'nın dailiği, Müstali'nin ve Amir'in saltanatlarıyla örtüştü ve bu dönemde, Suleyhi kraliçe ile Fatımi devlet arasındaki ilişkiler bozulmuş gibi görünüyor. Muhtemelen bu ne-

76 Idris, *Uyun*, cilt 7, metin s. 270-271.

77 Umara, *Tarikh*, metin s. 100, çeviri s. 134.

78 Bkz. Hamdani, "Dai Hatim," s. 262-263.

79 Bu tayinle ilgili Hattab'ın ve İdris'in tanıklıklarını aktaran Stern, "Succession," s. 221, 227-228 ve Hamdani, "Dai Hatim," s. 271. Ayrıca bkz. Daniel de Smet, "Une femme Musulmane ministre de Dieu sur terre? La réponse du *dai* Ismaélien al-Hattab (ob. 1138)," *Acta Orientalia Belgica*, 15 (2001), s. 155-164.

denden ötürü 513/1119'da Amir, İbn Necibüddevle'yi kraliçeye yarım etmeye ve Suleyhi devleti Fatımilerin daha fazla idari denetimine sokmaya gönderdi. Ne var ki, Suleyhi kuvvetlerin kumandanı olarak Suleyhilerin düşmanlarına karşı birçok savaşa katılan İbn Necibüddevle ile Seyyide arasında güçlü farklılıklar ortaya çıktı. 519/1125'te İbn Necibüddevle Kahire'ye geri çağrıldı ama yolda gemiden denize atıldı ve boğuldu. Nizariler lehine propaganda yaptığına dair söylentiler yayıldı. Kraliçe, İbn Necibüddevle'nin yerine Suleyhi ailesinin bir üyesini, Zucible'de Suleyhi yönetici olan Ali (Abdullah) b. Abdullah'ı getirdi. Umare'nin ve ondan sonra gelen İsmaili olmayan Yemenli diğer tarihçilerin İbn Necibüddevle'yi ve halefi İbn Abdullah'ı, yanlış bir biçimde dai zannetmeleri ilginçtir.[80] Tayyibi geleneğe ve Yemenli ilk dailerin silsilesiyle ilgili literatüre göre,[81] İbn Necibüddevle ve İbn Abdullah davet örgütlenmesinde herhangi bir görev üstlenmedi.

Dai Yahya b. Lemek 520/1126'da ölmeden önce, Seyyide Erva'ya da danışarak, yardımcısı Züeyb b. Musa el-Vadii el-Hemdani'yi kendi halefi tayin etti. Müstali İsmaililer, Züeyb'in dai olarak liderliğinin ilk yıllarında Hafızi-Tayyibi ayrılığıyla karşılaştı. Züeyb, Suheyli kraliçenin tutumuna uygun olarak Tayyib'in haklarını tanıdı ve böylece Tayyibi davetin propagandasını yapan ilk Yemenli baş dai oldu. Suleyhi Melike es-Seyyide Hürre Erva bint Ahmed 524/1130'dan Şaban 532/Nisan 1138'de ölene kadar, Tayyibi daveti pekiştirmek için elinden gelen her çabayı gösterdi. Vasiyetinde ünlü mücevher koleksiyonunu İmam el-Tayyib'e miras bıraktı.[82] Züeyb ve Yemen'deki yerleşik davetin diğer liderleri, son yıllarında Fatımi rejimle ilişkilerini koparan Seyidde ile işbirliği

---

[80] Bkz. Umara, *Tarikh*, metin s. 42-48, 99, çeviri s. 57-64, 134. Umare ve Cenedi'den yararlanan Stern, "Succession," s. 214-223'te aynı yanlışı yapmış. Ali b. İbrahim b. Necibüddevle konusunda, bkz. al-Hamdani, *al-Sulayhiyyun*, s. 168-174.

[81] Hatim b. İbrahim'in *Tuhfetü'l-ḳulub*'dan ve İdris'in *Nüzhetü'l-efkar*'ından uygun parçalar için bkz. Stern, "Succession," s. 233-243 ve Hamdani, "Dai Hatim," s. 286-298.

[82] Mücevherlerin ayrıntılı bir listesini içeren bu vasiyetin metni, Idris, *Uyun*, cilt 7 içinde, metin s. 279-294; ayrıca aktaran al-Hamdani, *al-Sulayhiyyun*, s. 323-330. Altmış yıldan fazla hüküm süren bu ünlü kraliçenin mozolesi, Zicible'de hâlâ ayaktadır ve farklı Müslüman cemaatlerin mensuplarınca ziyaret edilir.

yaptı. Hicri 526'dan kısa süre sonra Suheyli kraliçe, Züeyb'i gizli İmam el-Tayyib adına davet faaliyetlerini yürütmeye ve denetlemeye tam yetkili *dai-i mutlak* ilan etti.[83] Bu, Yemen'de bir dainin başkanlığında *davetü't-Tayyibiyye* denilen bağımsız Tayyibi davetin kurulduğunun işaretiydi. Züeyb, Tayyibi İsmaililerin tarihinde şimdiki *setr* döneminde birbirini izleyen *dai-i mutlak* zincirinin ilk halkası oldu.

Beni Hemdan'ın bir kabile olan el-Hacur'un reisi aileye mensup olan Hattab b. Hasan b. Ebu'l-Hifaz, başlangıçta davet işlerinde Züeyb'e yardım etti. Hattab'ın kendisi Hacuri reisi ya da sultanıydı ve öğretmeni Züeyb tarafından İsmaili yapılmıştı. Önemli bir İsmaili yazar ve Yemenli şair olan Hattab aynı zamanda bir savaşçıydı ve Suleyhiler adına Necahilerle ve Zeydilerle savaştı.[84] Suleyhi kraliçeye sadakati ve İsmaili davaya askeri hizmetleri, Yemen'de oluşum yıllarında Tayyibi davanın başarısı bakımından can alıcıydı. *Gayetü'l-mevalid*'inde Hattab, Seyyide'nin Yemen hücceti olarak rütbesini savunurken çeşitli deliller kullanır, bir kadının da bu mertebede olabileceğini ısrarla belirtir ve Tayyib'in imametini savunur.[85] Hattab kız kardeşinin öldürülmesinden kaynaklanan uzun bir kan davetine ve Hacur kabilesinin kontrolü ko-

---

[83] Hatim b. İbrahim yayımlanmamış eseri *Tuhfetü'l-kulub*'ta Yemen'de Tayyibi davetin en eski tarihini anlatır. Idris de, hâlâ elyazması biçiminde olan *Nüzhetü'l-efkar*'da Züeyb ve halefleri konusunda epeyce ayrıntı verir. Züeyb konusunda ayrıca bkz. al-Majdu, *Fihrist*, s. 130, 201; Burhanpuri, *Muntaza*, s. 69-74;Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 46-50; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 74-77; al-Hamdani, *al-Sulayhiyyun*, s. 181 vd., 193, 268-269; Hamdani, "Dai Hatim," s. 259, 271-272; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 52; Poonawala, *Bio*, s. 137-139.

[84] Hattab konusunda bkz. Ibrahim al-Hamidi, *Kanz al-walad*, s. 100-101, 106-108; Stern, "Succession," s. 244-249, Idris, *Uyun al-Akhbar*, cilt 7'den parçalar içerir; Yahya b. al-Husayn, *Ghayat al-amani*, s. 281; al-Majdu, *Fihrist*, s. 41, 132, 198-199, 204, 240; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 48-49; al-Hamdani, "Doctrines and History," s. 46-47; ayrıca *al-Sulayhiyyun*, s. 193-204, 269-270; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 51-52; Poonawala, *Bio*, s. 133-137, ayrıca *al-Sultan al-Khattab* (2. bs., Beyrut, 1999), Hattab'ın *Divan*'ının bir edisyonunu, s. 183-348 ile yaşamına ve eserlerine ilişkin ayrıntılı bir inceleme içerir, s. 47-181. Ayrıca bkz. *IOAM*, s. 70-71 ve *AIM*, s. 35-36, 122.

[85] Bkz. Stern, "Succession," s. 227-228 ve Poonawala, *al-Sultan al-Khattab*, s. 162-164.

nusunda İsmaili olmayan kardeşi Süleyman'la sert bir çekişmeye de bulaştı. Sonunda Süleyman'ı kovup öldürmeyi başaran Hattab, 533/1138'de, Seyyide'nin ölümünden altı ay sonra Süleyman'ın oğulları tarafından intikam için öldürüldü.

Hattab ölünce, Züeyb, Beni Hemdan'ın Hamidi koluna mensup olan İbrahim b. Hüseyin el-Hamidi'yi yeni veziriâzamı, yani *mezunu* (Tayyibi davet hiyerarşisinde en yüksek ikinci mertebe) tayin etti. Züeyb 546/1151'de ölünce İbrahim ikinci *dai-i mutlak* olarak onun yerini aldı.[86] Züeyb, Hattam ve İbrahim el-Hamidi, Seyyide Erva'nın himayesinde Güney Arabistan'da Tayyibi daveti kuran ve pekiştiren ilk Tayyibi liderlerdi. Seyyide'nin ölümü, Suleyhi hanedanının fiilen sona erdiğinin de işaretiydi. Son Suleyhi emirler yalıtık kalelerde, Hafızi Züreyilerin son Suleyhi karakollarını ele geçirdiği 560/1170'lere kadar bir süre daha varlığını sürdürdü. Suleyhi kraliçeden sonra Tayyibi davet, Hafızi davetten farklı olarak, Yemenli emirlerden destek almadı. Yine de Tayyibi İsmaililik, baş dailer Züeyb ve İbrahim'in tartışmasız liderliğinde Yemen'de başarılı bir biçimde yayılmaya başladı. Tayyibi davet artık hem Fatımi rejiminden hem Suleyhilerden bağımsızlaşmıştı ve her iki hanedanın çöküşünden sonra da varlığını sürdürmesinin nedeni budur.

İbrahim el-Hamidi Sana'da oturdu; kentin Hafızi İsmaililiğe bağlı Hemdani emiri Hatim b. Ahmed'in konukseverliğinden yararlandı. İbrahim, *Resailü İhvanü's-Safa*'yı Yemen'deki Tayyibi cemaatin literatürüne soktu ve kendi yazılarında da Hamidüddin el-Kirmani'nin eserlerinden büyük ölçüde yararlandı. İtikat alanında Kirmani'nin kozmolojik sistemini efsanevi öğelerle birleştiren yeni bir sentez ortaya koydu. Başlıca eseri *Kitab kenzü'l-veled* (*Çocuğun Hazinesi Kitabı*), tikel Tayyibi *hakaik* (hakikatler) sisteminin temelini vermekteydi ve konuyla ilgili daha sonraki Tayyibi yazılar için bir model olarak kullanıldı. İlk mezunu Ali b. Hüseyin b. Velid 554/1159'da öldükten sonra, İbrahim yardımcılığına

[86] İbrahim el-Hamidi konusunda bkz. al-Majdu, *Fihrist*, s. 237-239, 269, 270, 279; Burhanpuri, *Muntaza*, s. 74-75; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 50-51; al-Hamdani, "Doctrines and History," s. 48; *al-Sulayhiyyun*, s. 270-273; H. Feki, "Trois traités Ismaéliens Yéménites" (Thèse de doctorat de 3e cycle, Sorbonne, Paris IV, 1970), s. 22-28; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 52-54; Poonawala, *Bio*, s. 141-143; *IOAM*, s. 17-18; *AIM*, s. 41, 58-59, 186-187; W.Madelung, "al-Hamidi," *EI2*, cilt 3, s. 134.

kendi oğlu Hatim'i tayin etti. Daha sonra, *dai-i mutlak* makamı 605/1209'a kadar İbrahim'in torunlarının elinde kaldı. İbrahim 557/1162'de öldü ve yerine oğlu Hatim geçti.

Tayyibilerin üçüncü *dai-i mutlak*ı Hatim b. İbrahim el-Hamidi, savaşçı ve yetenekli bir örgütçü olmanın yanı sıra, üretken bir yazar ve şairdi.[87] Otuz yedi yıllık dailiği süresince Yemen'de Tayyibi daveti yaymada da büyük başarı elde etti. Hatim dailiğinin ilk yıllarında Hemdan ve Himyer kabilelerinin bazı kollarının desteğini kazandı ve onların yardımıyla Kevkeban Kalesi ele geçirdi. Dainin artan ve Sana'ya yakın Zimar ve Nakil Beni Şerhe'ye kadar yayılan nüfuzu, Sana'nın Hemdani emiri Ali b. Hatim el-Yami'yi kaygılandırdı. Dai Hatim ile Hemdani emir arasında Hicri 561'den 564'e kadar süren düşmanlıklara işaret etmiştik. Tayyibi dai sonunda yenildi ve Kevkeban'ı Ali b. Hatim'e teslim etmek zorunda kaldı. Büyük ölçekli savaşın işe yaramadığını anlayan Hatim, Haraz'da Şiaf (yada Şeaf) denilen bir yere çekildi; orada çok sayıda kişiyi Tayyibi İsmaili yaptı. İdris'e göre, dai Hatim Haraz'a gelene kadar, çok sayıda kasaba ve kale bulunan bu dağlık bölgenin sakinleri esas olarak Hafızi İsmaililiğe bağlıydı.[88] Daha sonra Hatim Haraz'da çeşitli kaleler fethetmeye başladı. 569/1173'te Zehre Kalesini ele geçirdi ve ardından ünlü Şibam Dağına ulaşıp, dağın aşağı doruğunda, başlıca destekçisi olan Beni Hemdan kabilesinden Yaburilerin topraklarında bulunan Huteyb Kalesini aldı.

---

87 Hatim b. İbrahim konusunda en ayrıntılı anlatım için bkz. Idris, *Nüzhetü'l-efkar*, aktaran Hamdani, "Dai Hatim," s. 287-298; ayrıca bkz. Umara, *Tarikh*, metin s. 102, çeviri s. 137; Yahya b. al-Husayn, *Ghayat al-amani*, s. 320, al-Bharuchi, *Kitab al-azhar*, cilt 1, al-Awwa, ed., *Muntakhabat Ismailiyya* içinde, s. 184, 193 vd. ve 247; al-Majdu, *Fihrist*, s. 47-48, 53-54, 68-69, 84, 173-175, 180, 191-193, 199-200, 253-254, 261-263, 271-273, 279; Burhanpuri, *Muntaza*, s. 75-82; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 52-56; al-Hamdani, "Doctrines and History," s. 48-52, 104-105; ayrıca *al-Sulayhiyyun*, s. 273-279; Stern, "Succession," s. 215, 218, 220, 228; A. Hamdani, "The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia," *Arabian Studies*, 7 (1985), s. 151-160; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 61-68; Poonawala, *Bio*, s. 151-155; *IOAM*, s. 15-16; *AIM*, s. 55-56, 60-61, 92, 156, 177-178, 188-190, 195; Madelung, "al-Hamidi," *EI2*, cilt 3, s. 134.

88 Idris, *Nüzhetü'l-efkar*, aktaran Hamdani, "Dai Hatim," s. 290. Bu bölge konusunda bkz. A. K. Irvine, "Haraz," *EI2*, cilt 3, s. 178-179.

Karargâhını tahkim ettiği Huteyb Kalesine kurdu. Daha sonra Şibam'ın daha yüksek doruğunu da fethetti ve Suleyhi hanedanının kurucusunun orada inşa etmiş olduğu kaleyi onardı. Yaburilerin reisi ve dainin kuvvetlerinin kumandanı Sebe b. Yusuf, Hatim b. İbrahim'e fetihlerinde etkili bir biçimde yardım etti. Emir Sebe'nin Beni Hekem'in eliyle öldürülmesi ve Eyyubi egemenliğinin Yemen'e uzanmasıyla birlikte Hatim, artık nüfuzunu genişletmek için askeri güce yaslanamazdı. Yine de Haraz ve Şibam Dağının üç ana kalesini, yani Şibam, Cevheb ve Huteyb kalelerini denetiminde tutmayı başardı.

Hatim b. İbrahim, Huteyb'i karargâh olarak kullanmaya devam etti; toplantılarını kalenin aşağısındaki bir mağarada yaptı ve derslerini de orada verdi. Tayyibilerin *dai-i mutlak*ı, Fatımi *dai'd-duat*ın öğretmenlik işlevlerini de üstlenmişti. Hatim, Yemen'de kendine bağlı dailer ile Sind'e ve Hind'e atadığı daileri de Huteyb'de kabul ediyordu. Bununla birlikte Hatim, bilgili yardımcısı Muhammed b. Tahir el-Harisi'yi Sana'da görevlendirmişti; Hemdani hanedanını zayıflatmayı ve nüfuzlu taraftarlar kazanmayı amaçlıyordu. Dai İbrahim el-Hanıidi'yle de yakın ilişki içinde olan Muhammed b. Tahir değerli bir İsmaili eserler derlemesi hazırladı ve Fatımi hanedanının çöküşü, Hafız'ı ve sonraki Fatımileri ilahi cezayı hak eden gaspçı olarak gören Tayyibilerin sevinçle karşıladığı bu olay üzerine şiirler yazdı.[89] Muhammed b. Tahir 584/1188'de ölünce Hatim, Sana'daki yeni *mezun*u olarak Ali b. Muhammed İbnü'l-Velid'i seçti. Daha sonra beşinci *dai-i mutlak* olan Ali b. Muhammed Haraz'ı sıkça ziyaret etti ve Hatim'in oğlu Ali'nin eğitimi ona emanet edildi. Hatim, Ali b. Muhammed'in önerisiyle oğlu Ali'yi kendi halefi tayin etti. Hatim b. İbrahim 596/1199'da öldü ve Huteyb Kalesinin altına gömüldü; Tayyibiler mezarını hâlâ ziyaret ederler. Ali b. Hatim el-Hamidi dördüncü *dai-i mutlak* olarak babasının yerine geçti ve Ali b. Muhammed onun *mezun*u olmayı sürdürdü. Harazlı Yarubiler Ali b. Hatim'in aleyhine dönünce ve kendi aralarında savaşa tutuşup, Tayyibi da-

[89] Bu şiirlerden bazıları, Stern, "Succession" içinde, s. 231-232, 254. Muhammed b.Tahir konusunda bkz. al-Majdu, *Fihrist*, s. 41-42, 129-134, 204, 246-253, 270, 278; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 54-55; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 54-61; Poonawala, *Bio*, s. 143-150; *IOAM*, s. 18-22 ve *AIM*, s. 18-19, 89, 107-108, 110-111, 126, 133-134.

veti destekleyen lederleri Hatim b. Sebe el-Yarubi'yi öldürünce, dai karargâhını Haraz'dan Sana'ya taşımak zorunda kaldı. Orada Hemdanilerin konukseverliğiyle karşılandı ve Eyyubiler de itiraz etmedi. Ali b. Hatim 605/1209'da öldü ve Hamidi ailesinin Tayyibi davet liderliği son buldu.

Yaşlı Ali b. Muhammed b. Cafer b. İbrahim el-Velid, Tayyibilerin beşinci *dai-i mutlak*ı olarak Ali el-Hamidi'nin yerini aldı.[90] Kureyş'in Benü'l-Velid el-Enf ailesine mensuptu. Büyük dedesi İbrahim b. Ebu Seleme, Ali b. Muhammed es-Suleyhi'nin destekçisiydi ve Emevi Velid b. Utbe b. Ebu Süfyan'ın torunuydu. Önce ikinci *dai-i mutlak*ın *mezun*u olan amcası Ali b. Hüseyin'den, daha sonra mezun olarak yerini aldığı Muhammed b. Tahir el-Harisi'den ders almıştı. Sana'da oturdu ve Hemdanilerle dostane ilişkilerini sürdürdü; Zü Mermer kalesini konuk olarak ziyaret etti. En bilgili Tayyibi dailerden biri olan Ali b. Muhammed, Tayyibi bâtıni öğretiyi anlamak bakımından önemli olan sayısız eser üretti.[91] 612/1215'te Sana'da doksan yaşında öldü.

Ondan sonra *dai-i mutlak* makamı, 7./13. yüzyılda iki kesinti hariç, 946/1539'da yirmi üçüncü dai ölene kadar Ali b. Muham-

---

[90] Ali b. Muhammed İbnü'l-Velid konusunda bkz. al-Bharuchi, *Kitab al-azhar*, cilt 1, s. 191, 193-194, 198, 247; al-Majdu, *Fihrist*, s. 41-42, 80, 93-95, 123-127, 131, 140, 153, 200-201, 229-237, 244-246, 257, 278; Burhanpuri, *Muntaza*, s. 83-92; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 55, 57-63; al-Hamdani, "Doctrines and History," s. 53-55, 105-106; ayrıca *al-Sulayhiyyun*, s. 284-291; Strothmann, "Kleinere ismailitische Schriften," *Islamic Research Association Miscellany* içinde, s. 139-146; Feki, "Trois traités," s. 38-52; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 69-74; Poonawala, *Bio*, s. 156-161; ayrıca "Ali b. Muhammad b. Djafar," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 62; *IOAM*, s. 74-80 ve *AIM*, s. 22, 27-28, 29-30, 38, 54-55, 67-68, 88-89, 97-98, 111-112, 141, 176-177, 187-188.

[91] Bkz. özellikle Ali b. Muhammed, *Taj al-aqaid*, ed. Arif Tamir (Beyrut, 1967); özet İngilizce çev., W. Ivanow, *A Creed of the Fatimids* (Bombay, 1936), s. 25-73; *Lubb al-maarif* ve *Mulhiqat al-adhhan*, Feki, "Trois traités" içinde, metin s. 1-45, Fransızca çeviri s. 151-259; *Kitab al-dhakhira fi'l-Haqiqa*, ed. Muhammad Hasan al-Azami (Beyrut, 1971); *Jalaal-uqul*, al-Awwa, ed., *Muntakhabat Ismailiyya* içinde, s. 89-153; *al-Idah wa'l-tabyin*, ed. Strothmann, *Gnosis-Texte* içinde, s. 137-158. Bu dainin yayımlanmış eserleri konusunda bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 118-119. Bu dai, *Damigü'l-batıl* adlı eserinde Gazali'nin *el-Müstazhiri* adlı eserinin ayrıntılı bir reddiyesini yazdı. Ali b. Muhammed aynı zamanda bir şairdi ve şiirlerinden parçalar, Strothmann, "Kleinere ismailitische Schriften" içinde, s. 153-163.

med İbnü'l-Velid el-Enf el-Kureyşi'nin torunları arasında kaldı. Üç yüzyıldan fazla süren bu dönemde Haraz, Tayyibi davetin geleneksel kalesi olarak kaldı. Dailer Hemdanilerin genel koruma-sına ve bazen askeri desteğine sahip oldular; dailer 9./15. yüzyılda ikametgâhlarını Haraz'a taşımadan önce Sana'da, daha sonra Zü Mermer'de oturmalarına izin verdiler. Tayyibiler Yemen'in Eyyubi (569-626/1173-1229), Resuli (626-858/1229-1454) ve Tahiri (858-923/1454-1517) hükümdarlarıyla barışçıl, hatta dostane ilişkiler sürdürdü. Diğer yanda, Yemen'in Şii olan Tayyibileri ile Zeydileri arasındaki ilişkileri, çoğu kez keskin düşmanlık ve açık savaş damgaladı.

612/1215'te Ali b. Hanzala b. Ebu Salim el-Mahfuzi el-Vadii, altıncı *dai-i mutlak* olarak Tayyibi davetin başına geçti.[92] Beni Hemdan ailesindendi ve bu dönemde el-Velid ailesinden olmayan iki dainin ilkiydi. Eyyubilerle ve Hemdanilerle iyi ilişkiler sürdürdü ve hem Sana'da hem de Zu Mermer'de kalıyordu. Batı Hindistan'ın İsmaililerine, Yemen'deki Tayyibi davetle yakın ve bağımlılık bağlarını koruyan dailer gönderdi. Ali b. Hanzala 626/1229'da öldü; yerine Ahmed b. Mübarek İbnü'l-Velid geçti ve yaklaşık bir yıl (626-627/1229-2230) davetin başında kaldı. Ahmet b. Mübarek'i, beşinci dainin oğlu sekizinci *dai-i mutlak* Hüseyin b. Ali (627-667/1230-1268) izledi. Hüseyin özellikle Resulilerle iyi geçindi ve ikinci Resuli Sultan Melikü'l-Muzaffer'in (647-694/1250-1295) amcazadesi Esedüddin ailesinin birçok mensubunu Tayyibi yapmayı başardı. Aynı zamanda önemli bir İsmaili yazardı ve özellikle *hakaik* üzerine birçok eser üretti; eserleri arasında, daha önce değinilen ve kozmogoni ile eskatolojiyi ele alan *Mebde ve'l-mead* da vardı.[93] Hüseyin b. Ali'nin yardımcılığını, dokuzuncu dai ola-

[92] Ali b. Hanzala konusunda bkz. al-Bharuchi, *Kitab al-azhar*, cilt 1, s. 195, 247; al-Majdu, *Fihrist*, s. 196-197, 269-270; Burhanpuri, *Muntaza*, s. 92-94; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 61-65; al-Hamdani, "Doctrines and History," s. 55-56; ayrıca *al-Sulayhiyyun*, s. 291-297; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 74-75; Poonawala, *Bio*, s. 162-163; ayrıca "Ali b. Hanzala b. Abi Salim," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 61; *IOAM*, s. 4-7 ve *AIM*, s. 39-40, 172-173. Ali b.Hanzala'nın hakaik üzerine önemli manzum eseri *Simtü'l-hakaik*, Abbas al-Azzavi tarafından düzenlenip yayımlandı (Şam, 1953).

[93] Bu risale Corbin, ed. ve çev., *Trilogie Ismaélienne* içinde, metin s. 99-130, Fransızca çeviri s. 129-200. Hüseyin b. Ali İbnü'l-Velid konusunda bkz. al-Bharuchi, *Kitab al-azhar*, cilt 1, s. 195, 248; al-Majdu, *Fihrist*, s. 98,

rak onun yerini alan oğlu Ali yaptı. Önce Sana'da oturdu; sonra Hemdaniler tarafından iyi karşılandığı Arus Kalesine taşındı. Hemdaniler tekrar Sana'nın sahibi olunca, dai kente geri döndü ve 682/1284'te orada öldü.

Ali b. Hüseyin İbnü'l-Velid'in yerine, *mezun*u Hüseyin b. Ali b. Hanzala'nın (ö. 677/1278) oğlu Ali geçti. Tayyibilerin onuncu *dai-i mutlak*ı, dedesi gibi, Benü'l-Velid'e mensup değildi. Dai Ali 686/1287'de Sana'da öldü ve yerine İbrahim b. Hüseyin İbnü'l-Velid (686-728/1287-1328) geçti ve karargâhını Efide kalesine kurdu. 725/1325'te İbrahim Kevkeban'ı aldı ve Zeydilerle olası bir çatışma için orada bir kuvvet topladı. On birinci daiyi Muhammed b. Hatim (728-729/1328-1329), onu Ali b. İbrahim (729-746/1329-1345) izledi ve Beni Hemdan'ın bir kesiminin yardımıyla Zeydilerle savaştı ve 733-1332'te Zü Mermer'i ele geçirdi. Daha sonra Abdülmuttalib b. Muhammed (746-755/1345-1354) on dördüncü dai oldu ve onu sırasıyla Abbas b. Muhammed (755-779/1354-1378) ve Abdullah b. Ali (779-809/1378-1407) izledi. Her zaman sadık kalan Yarubilerin desteklediği Abdullah b. Ali Haraz'da Zeydilerle savaştı ve Zeydi imamlık iddiasında bulunan Mansur Ali b. Selahaddin'e (793-840/1390-1436) ağır bir yenilgi yaşattı. 794/1392'de Şibam Kalesini yeniden ele geçirmeyi de başardı. On yedinci ve on sekizinci dailer Hasan b. Abdullah (ö. 821/1418) ve onun kardeşi Ali b. Abdullah İbnü'l-Velid'di. Ali b. Abdullah'ın zamanında Zeydi Mansur Ali 829/1426'da Zü Mermer'i kuşattı ve aldı, ama dainin ailesi, arkadaşları ve İsmaili kitap koleksiyonuyla birlikte Haraz'a taşınmasına izin verdi. Ondan sonra, Tayyibi davetin Yemen döneminin geri kalan bölümünde dailer Haraz'da oturdu. Zeydiler, Efide de dahil, Tayyibi kalelerin birçoğunu ele geçirdi. Ali b. Abdullah 832/1428'de Şibam'da öldü ve yerine, babası ve dedesi on yedinci ve on altıncı dai olan yeğeni İdris b. Hasan geçti.[94]

On dokuzuncu *dai-i mutlak*, *hakaik*in son büyük Yemenli savunucusu ve en önde gelen İsmaili tarihçi İdris İmadüddin,

149-150, 152-153, 207-223, 279; Burhanpuri, *Muntaza*, s. 95-106; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 66-74; al-Hamdani, "Doctrines and History," s. 57-61; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 75-76; Poonawala, *Bio*, s. 163-165; *IOAM*, s. 80-84 ve *AIM*, s. 19-20, 46-49, 144-145, 152-153.

94 Dokuzuncudan on sekizinciye kadar bu dailer konusunda bkz. Burhanpuri, *Muntaza*, s. 106-166.

794/1392'de Şibam Kalesinde doğdu.[95] 832/1428'de davetin başı olarak amcasının yerine geçti. Kendisinden öncekilerin politikalarını sürdüren İdris, Zebidli Resulilerle birlik oldu ve Sanalı ve Yemen'de diğer yerlerdeki Zeydilerle düşman kaldı. Resuli Melikü'z-Zahir'le birlik olan dai, Zeydi Mansur Ali'ye karşı bir savaşa girdi. Aslında Zeydilerle sürekli savaştı ve birçok kalenin denetimini yeniden ele geçirdi. 858/1454 civarında Aden ve Zebid'i ele geçirip, Aşağı Yemen'in efendileri olarak Resulilerin yerini alan Tahiri kardeşler Ali ve Amir'in desteğine ve dostluğuna da sahipti. İdris, Batı Hindistan'daki davet işleriyle özel olarak ilgilendi ve yaklaşık kırk yıllık uzun liderliği süresince Gucerat'ta Tayyibi İsmaililiğin başarısına katkıda bulundu. Dai İdris, 838/1434'te karargâhını kurduğu Şibam'da 872/1468'de öldü ve yerine önce oğlu Hasan b. İdris (872-918/1468-1512), ondan sonra diğer oğlu Hüseyin b. İdris (918-933/152-1527) geçti. Hüseyin'in oğlu Ali b. Hüseyin b. İdris yirmi ikinci dai olarak 933/1527'de yalnızca birkaç ay daveti yönetti. Yirmi üçüncü *dai-i mutlak*, İdris'in torunu Muhammed b. Hasan, Benü'l-Velid el-Enf ailesinden dailerin sonuncusu ve aynı zamanda Yemen ve Hindistan'ın bölünmemiş Tayyibilerini yöneten son Yemenli daiydi. 946/1539'da öldüğünde *dai-i mutlak* makamı Sidhpurlu bir Hindistanlıya, Yusuf b. Süleyman'a geçti.

Tayyibi Düşünce

Öğreti alanında Tayyibiler Fatımi geleneklerini sürdürdü ve Fatımi İsmaililerin literatürünün epey bir bölümünü korudular. Fatımi İsmaililer gibi, Tayyibiler de dinin zahiri ve bâtını boyutlarının eşit önemini vurguladılar. İsmaililerin, bâtını, irfani *hakaik* sistemlerinin ana bileşenlerini veren döngüsel din tarihine ve

[95] İdris ve eserleri konusunda bkz. al-Bharuchi, *Kitab al-azhar*, cilt 1, s. 188, 196, 202, 250; al-Majdu, *Fihrist*, s. 34, 44, 73-77, 85, 97, 103-104, 150-151, 239-242, 270, 275-277; Burhanpuri, *Muntaza*, s. 116-175; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 107-108, 138-146; al-Hamdani, "Doctrines and History," s. 1-26, 127 vd.,137-253; Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 77-78; Sayyid, *Masadir*, s. 180-183; Ivanow, *Guide*, s. 62-65; ayrıca *Ismaili Literature*, s. 77-82; *IOAM*, s. 23-28; *AIM*, s. 23-24, 37-38, 45-46, 126-127, 149-150, 191-194, 196; Poonawala, *Bio*, s. 169-175, ayrıca "Idris b. al-Hasan," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 407.

kozmolojiye ilgilerini de korudular. Bununla birlikte, bâtıni öğretilerinde Tayyibi irfana ayırt edici bir nitelik kazandıran bazı yenilikler getirdiler. Kozmolojide Yemenli Tayyibiler başından itibaren, Fatımi İsmaili davetin kabul ettiği Yeni-Platoncu sistem yerine, Kirmani'nin yedi ayrı akıllı sistemini benimsediler. Ama Tayyibiler da, önce Kirmani'nin *Rahatü'l-akl*'ından yararlanan ikinci *dai-i mutlak* İbrahim el-Hamidi'nin geliştirdiği mitik bir "gökteki dram" ekleyerek Kirmani'nin sisteminde değişiklik yaptılar. Bu, İsmaili kozmolojinin ortaçağdaki gelişiminde dördüncü ve son evreyi temsil etmekteydi. İlk önce İbrahim el-Hamidi'nin savunduğu ve daha sonraki yazarlarca benimsenen kozmolojik öğreti, daha önceki İsmaili ve İsmaili olmayan gelenekler ile irfani öğretilerin bir sentezi olan Tayyibi *hakaik* sistemini şekillendirdi. Yemenli Tayyibiler astronomik ve astrolojik kurgulamalarla, daha önce yedi peygamber devriyle ifade edilen İsmaili din tarihi kavrayışına belli yenilikler getirdiler. Tayyibiler, başlangıcından Büyük Kıyamete kadar insanoğlunun kutsal tarihine yön veren sayısız döngü tasavvur ettiler. Tayyibi *hakaik* en tam tasvirini, İdris İmadüddin'in 838/1435'te tamamlanan kapsamlı bâtıni öğretiler kitabı *Zehrü'l-maani*'de buluyor.[96] Daha sonra Tayyibiler öğretiye

[96] Kozmolojik öğretisi, eskatolojisi, antropolojisi, mito-tarih, peygamberlik ve imamlık kavrayışlarıyla Tayyibi *Hakaik* sisteminin ayrıntıları için bkz. Ibrahim b. al-Husayn al-Hamidi, *Kanz al-walad*, ayrıca *al-Ibtida wa'l-intiha*," Feki, "Trois traités" içinde, metin s. 46 vd., Fransızca çeviri s. 260 vd.; Ali b. Muhammad İbnal-Walid, *Lubb al-maarif*, Feki, "Trois traités" içinde, metin s. 1 vd., çeviri s. 151 vd.; ayrıca *al-Idah*, *Gnosis-Texte* içinde, s. 137 vd. ve *Kitab al-dhakhira*, özellikle s. 22-112; al-Husayn b. Ali İbn al-Walid, *al-Mabda wa'l-maad*, ed. ve çev. Corbin, *Trilogie Ismaélienne* içinde, metin s. 99-130, çeviri s. 129-200, sekizinci *dai-i mutlak*ın konuyla ilgili mükemmel bir özetini içerir; B. Lewis, "An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam," *BSOS*, 9 (1938), s. 691-704; ayrıca bkz. *Mesail majmua min el-Hakaik* başlıklı anonim bir eser, Strothmann, ed., *Gnosis-Texte* içinde, s. 4-136. İbrahim el-Hamidi ve haleflerinin eserleri, İdris İmadüddin'nin *Zehrü'l-maani*'sinde sentezlenir ve yeniden üretilir, ed. Ghalib, özellikle kozmogoniyi ele alan bölüm 4-11, s. 33-96. *Zehrü'l-maani*'nin içeriğinin özet bir İngilizce tasviri, al-Hamdani, "Doctrines and History" içinde, s. 137-253. Modern bilim insanları arasıda en fazla Henry Corbin, Tayyibi düşüncenin çeşitli yanlarını, özellikle "semavi dram"ıyla Tayyibi kozmooljiyi ve eskatolojiyi incelemiş, ayrıca Tayyibi öğretiler ile Mani dininde ve İslam ön-

çok fazla katkıda bulunmadılar; önceki yazarların eserlerini kopyalayıp çoğaltmaya devam ettiler.

Tayyibi kozmolojik öğretiye göre, ilk bütünlük ya da idrak edilebilir âlem (*alemü'l-ibda*), yaşam, güç ve kapasite bakımından hepsi birbirine eşit sayısız ruhsal formla (*suver* –suretler) birlikte bir defada yaratıldı. Bu, ilk kusursuzluk (*el-kemalü'l-evvel*) denilen durumdu. Bu ilk varlıkların suretlerinden biri, kendini tefekkür ederken, yaratıldığını (*ibda*) idrak eden ilk varlık oldu ve böylece yaratıcısını (*mübdi*) tanıdı ve ona taptı. Sonuç olarak bu tikel suret (biçim) ayrı bir yere konuldu ve ilk yaratılan varlık (*el-mübdei'l-evvel*) ya da basitçe ilk (*el-evvel*) denilmeye layık görüldü. Kurani *kalem* terimiyle özdeşleştirilen ilk akıl (*aklü'l-evvel*) olarak da bilinir oldu. İlk akıl, semadaki davet denilebilecek bir şeyle, diğer bütün ilk varlıkları kendisini izleyerek Yaradan'ı ve Onun birliğini, yani *tevhidi* tanımaya davet etti. Bu çağrıya olumlu yanıt verenler, yanıtlarının hızına göre yukarıdan aşağıya doğru bir sıraya konuldu; semavi âlemin *hadd*lerini işgal ettiler.

İbrahim el-Hamidi'nin tanıttığı[97] mitik "gökteki dram"a göre, ilk akıldan ilk iki türüm, yani ikinci akıl ve üçüncü akıl olarak adlandırılan ilk türüm (*münbaisü'l-evvel*) ve ikinci türüm (*münbaisü's-sani*), semavi hiyerarşide ilk akıldan sonraki ikinci mertebe (*hadd*) için çekişmekteydi. Üstün çabaları ve hızlı yanıtıyla ikinci mertebeye ulaşan ikinci akıl oldu. Üçüncü akıl ise

---

cesi diğer dinlerde rastlanan öğretiler arasında bulunan paralellikleri tartışmıştır; bkz. özellikle *Trilogie Ismaélienne*, s. 131-147; *Histoire*, s. 124-136; "Le temps cyclique," s. 192-217; "Épiphanie divine," s. 148 vd., 162 vd., 171 vd., 193 vd. ve "De la gnose antique," s. 114 vd., 126-133; her üç makale ayrıca *Temps cyclique et gnose Ismaélienne* içinde, s. 47-69, 76 vd., 88 vd., 97 vd., 116 vd., 176 vd., 189-197 ve İngilizce çevirileri, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* içinde, s. 37-58, 65 vd., 76 vd., 84 vd., 103 vd., 161 vd., 173-181. Ayrıca bkz. Zahid Ali, *Hamare*, s. 576 vd.; ayırca *Tarikh*, cilt 2, s. 195-210; Madelung, "Imamat," s. 132-135; David R. Blumenthal, "An Example of Ismaili Influence in Post-Maimonidean Yemen," Shelomo Morag vd., ed., *Studies in Judaism and Islam presented to S. D. Goitein* (Kudüs, 1981) içinde, s. 155-174; H. Feki, *Les idées religieuses et philosophiques de l'Ismaélisme Fatimide* (Tunus, 1978), özellikle s. 109-138. Daha yakın zamanda, Daftary, *Ismaili Literature*, s. 388-390'de listelenen çeşitli incelemelerle Daniel de Smet Tayyibi Hakaik sistemini çözümledi.

97 Al-Hamidi, *Kanz al-walad*, s. 66, 68, 78 vd., 132.

Yaradan'ı tanıdığı halde, ikinci aklın, yine Kuran terimi *levha* ile özdeşleştirilen külli iradenin üstün mertebesini kabul etmedi; çünkü kendisini onunla eşit görüyordu. Bu yüzden üçüncü akıl, kozmik dramaturginin başkahramanı bir ihmalkârlık ve uyuşukluk durumuna düştü ve kendisinden önceki baş melek dayantıyı kabul etmede tereddüt ederek ilk kozmik günahı işledi. Bu itaatsizliğin cezası olarak baş melek hiyerarşisinde üçüncü mertebeden onuncu mertebeye; bu arada ilk aklın çağrısına yanıt veren diğer yedi aklın gerisine düştü. Başka bir deyişle, üçüncü akıl kendine geldikten sonra, bütünlükte geçici bir aralığa ya da gecikmeye (*tahallüf*) yol açan hareketsizliği nedeniyle yedi mertebe aşağı düştüğünü fark etti; bu "geciktirilmiş öncesizlik-sonrasızlık," yedi sayısına dayanan döngüsel zaman ve tarihin ilk-örneği olarak görülebilir. Üçüncü aklın açığa vurduğu kuşku ya da tereddüt, onun, nurdan bir varlığın içinde gizli kalan ve üstesinden gelinmesi gereken karanlığın dışa vurulması olarak da tasvir edilebilir. Tövbe ettikten sonra üçüncü akıl, onuncu akıl ve fiziksel dünyanın, aşağı ve donuk bir dünyanın demiurgosu (*müdebbir*) olarak istikrara kavuştu. Onuncu akla semavi ya da ruhani Adem (*Ademü'r-ruhani*) de denilir; bu, Khristos Angelos'a karşılık gelen ve Manici ve Gnostik *anthropos*un belli özelliklerini gösteren melektir. Corbin'in açıkladığı gibi,[98] *Ademü'r-ruhani*'nin rolü, daha çok Zervani Zürdüşt mitlerindeki melek Zervan'ın rolüne denktir.

Üçüncü akıl gibi, ikinci aklın üstün mertebesini kabullenememe günahını işleyen başka ruhani biçimler (suretler) de vardı. Fiziksel dünya, onunca aklın dairesine ait olan bu düşmüş suretlerden, onların günahlarının yarattığı karanlıktan meydana geldi. Kafa karışıklığını ve kuşkuyu yansıtan hareketleriyle bu düşmüş suretler, uzunluğu, genişliği, derinliği, uzayın boyutlarını, maddeyi (*heyula*), gökleri (*eflak*, tekili *felek*), elementleri (*erkan*) ve benzerlerini meydana getirdi. Bütünlükteki baş meleklerden birinin düşüşü ve tövbesiyle nitelenen bu Tayyibi kozmolojide, fiziksel

[98] Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism," *Papers from the Eranos Yearbooks*, cilt 3 içinde, s. 134 vd., 143, 149, 153 vd.; ayrıca *Cyclical Time* içinde, s. 20 vd., 29, 35, 39 vd.; ayrıca bkz. al-Shahrastani, *al-Milal*, ed. al-Wakil, cilt 2, s. 39-41; çev. Gimaret ve Monnot, cilt 1, s. 638-641; İngilizce çeviri, R. C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (New York, 1972) içinde, s. 433-434.

dünyanın işlerini idare etmekle görevlendirilen onuncu akıl ya da ruhani Adem, diğer düşmüş ruhani suretleri kendisi gibi tövbe etmeye çağırarak kaybettiği konumu geri almaya çalışır. İlk aklın davetine karşılık gelen bu davet, aslında Tayyibi kozmogoninin öne çıkan motifidir. Adem ile İblis'in zürriyetleri arasında savaşa sahne olan ilk evren, bu kurtuluşçu amaçla, yani ruhani Adem'in kefareti ile karanlık ve madde olarak tezahür eden düşmüş suretlerin selameti için yaratıldı. Düşmüş ruhsal suretlerden bazıları ruhani Adem'in çağrısına yanıt verdi. Bunlar, ruhani Adem'in zürriyeti olan, mistik daveti dünyada duyuranların semavi arketipleridir. Diğer yanda, onuncu akıl dairesine ait çeşitli suret kategorileri, red ve inkârlarında ısrar ederler. Amansız hasımlar, döngüler boyunca, İblis'in zürriyetini oluşturur. Ruhani Adem, destekçilerinin yardımıyla, sayısız döngüden sonra karanlığı ve İblis'in soyunu yok edecek bir savaşı sürdürür.

Ruhani Adem'in davetinin en eski temsilcisi, ilk aklın yeryüzündeki homoloğu ve ruhani Adem'in tezahür eden biçimi ya da *mazharı* olan ilk külli Adem'di (*Ademü'l-evvelü'l-külli*). Yirmi yedi sadık refikiyle birlikte, dünyanın en iyi astronomik ve iklim koşullarının bulunduğu bölgesinde, Serendib (Seylan) Adasında zuhur etti. İlk külli Adem Tayyibi mito-tarihin şafağında, döngüler döngüsünün başlangıcında zuhur etti ve ilk tezahür döngüsünü (*devrü'l-keşf*) başlattı. İmametin muhafazasıydı, o haliyle masum olan, her türlü kire ve günaha karşı bağışık olan ilk imamdı. Semavi düzene karşılık gelen yeryüzündeki davet hiyerarşisini kurdu ve dünyayı on iki bölgeye (*cezire*) böldü ve her bir bölgeyi, ruhani Adem'in davetine yanıt veren arkadaşlarından birinin sorumluluğuna verdi. Bu ilk döngü 50.000 yıl sürdü ve bir amel dönemini değil, ilim dönemini, hiçbir şeriatın gerekli olmadığı bir gerçek irfan devrini oluşturdu. Bu döngü, ilk gizlilik dönemi (*devrü's-setr*) yaklaşana kadar, İblis'in sureti yeniden ortaya çıkıp önceki uyum dönemini bozana kadar sürdü. Tayyibi mito-tarih bu şekilde birçok döngüye izin verir; bu döngülerin ilki, ruhani Adem, Tayyibi kurtulmuş-kurtarıcı figürü, İblis'i yendiği için gizlenme değil tezahür döngüsü olmuştur. Bu öğretinin külli Adem'i, Kitabı Mukaddes'te ve Kuran'da tarif edilen "tarihi" Adem'den ayırt edilmelidir. Şimdiki gizlilik döngüsünü başlatan "tarihi" Adem, tari-

hin kısmi döngülerinde ondan önce ve sonra gelen birçokları gibi, yalnızca kısmi bir Adem'di (*Ademü'l-cüzi*).

İlk döngünün sonunda külli Adem destekçileriyle birlikte onuncu aklın ufkuna yükselip onun yerini aldı; onuncu akıl ise, bütünlük içindeki ilk *hadd*ine doğru bir mertebe yükseldi. Benzer şekilde, bir kıyametle kapanan sonraki her döngünün kaimi, öldükten sonra yükselip onuncu aklın yerini alır. Bu şeklide, her döngünün sonunda her *kaimü'l-kıyamet*in yükselişi, ruhani Adem'in içinden çıktığı ve gökte başına gelen kriz nedeniyle kaybettiği semavi hiyerarşide ilk ikiliye doğru yükselmesine işaret eder. Bu süreç döngüden döngüye ve kaimden kaime devam eder ve ruhani Adem ikinci akılla fiilen birleşene kadar, mertebe bakımından giderek yükselir ve kendinden ayırdığı İblis'in suretini geçersiz kılar. Bu kavuşma, Tayyibi irfanın merkezi düşüncesidir. Biraz önce belirtildiği gibi, ruhani Adem ilk döngüyü başlatırken imameti de başlattı ve ondan sonra, kısmi bir döngüdeki her imamın ve kaimin, özellikle son Kaim'in işi haline gelen görevi yerine getiren ilk imamdı. Tıpkı külli Adem'in ruhani Adem'in yeryüzündeki ilk tezahürü olması gibi, Kaim de onun son tezahürü olacaktır. Bu yüzden her kısmi döngünün *imam-kaimi*, dizinin son kişisinin şahsında, çok sayıda döngüden oluşan ebediyeti tamamına erdirecek öncesiz-sonrasız bir imamın tezahürüdür. Bütün kısmi kaimler, son kaimde, büyük döngüyü (*kevrü'l-azam*) tamamına erdiren, Melek Adem'i ilk konumuna getirip insanlığı kurtaran Büyük Kıyametin (*kıyametü'l-kıyamet*) Kaim'inde bir anlamda "özetlenir."

İlk tezahür döngüsünü, cüzi bir Adem'in başlattığı ve kısmi bir kaimin kapattığı bir gizlilik döngüsü, onu da başka bir tezahür döngüsü izledi ve böyle devam edip gitti. Kuran'ın "tarihi" Adem'inin, şimdiki devrin ilk natıkının başlattığı şimdiki *setr* döngüsüne kadar, birbirini izleyen, her biri yedi dönemden ya da devirden oluşan bilinmeyen sayıda *keşf* ve *setr* döngüsü gerçekleşti. Bu döngü, şimdiki döngünün beklenen kaimi ve yedinci natık tarafından kapatılınca, bir *Ademü'l-cüzi*'nin başlattığı başka bir tezahür döngüsü başlayacaktır vd. Bu sayısız döngü değişimi, büyük döngünün sonunda son kıyameti, Kıyametlerin Kıyametini (*kıyametü'l-kıyamet*) ilan eden son Kaim'in gelişine kadar devam edecektir. Bazı Tayyibi hesaplamalara göre, büyük döngünün

(kevrü'l-azam) süresi, yaklaşık 130 milyar yılı bulan 3600 kez 3600 yıldır. Büyük döngünün tamamına ermesi, Tayyibi mito-tarihin sonuna da işaret edecektir. Son Kaim yalnızca Ali ile Fatıma'nın evlatları arasında insanoğlunun son meşru lideri değil, aynı zamanda Kıyametin Efendisi ve İsmaili ebediyet görüşünün kendi son noktasını bulduğu öncesiz-sonrasız imametin doruğudur. Corbin'in işaret ettiği gibi,[99] Gnostiklerin kusursuz çocuğuna (*veledü't-tam*) benzeyen bu imam, ebediyet döngülerinin sırrında kendini vücuda getirir ve kurtuluşçu tezahüründe, insanoğlunun nihai "müfessir"i olması beklenir. Ruhani Adem'in son tezahürüdür ve onun gerçek zürriyetinin bir üyesidir.

Tayyibi irfan, Manici düşüncelerden büyük ölçüde yararlanan eskatolojik öğretiler bakımından zengindir. Tayyibilerin kozmogonileriyle yakından bağlantılı olan Tayyibi eskatoloji, bireylerin eskatolojik kaderini ya da *maad*ını içeren kozmik bir süreç bakımından açıklanır. Doğal olarak, ölümden sonra müminleri ve imansızları farklı kaderler bekler. Bir kişi Allah'ın birliğini onaylar, kendi zamanının gerçek imamını tanır ve itaat eder ve davet hiyerarşisinin *hadd*lerini kabul ederse mümin sayılır. Öteki insan gruplarının da sonunda kurtulma fırsatı bulmaları muhtemel olmasına rağmen, bunlar aslında insanın kurtuluş koşullarıdır.

Davete giriş anında her adayın (*müstecib*) ruhuna, onun tinsel ruhu olan bir nur noktası katılır. Bu nokta acemiyle birlikte kalır ve noktaya sahip olan bilgide ve erdemde ilerledikçe büyür. Bu dünyadan göçerken, o zamana kadar gelişip bir nur biçimine (*suretü'n-nuraniyye*) dönüşmüş olan nur noktası, müminin ruhuyla tamamen bütünleşir. Bunun sonucunda nurlu ruh bedeni terk eder ve yükselip, hiyerarşide bir sonraki yüksek mertebede (*hadd*) bulunanın ruhuyla birleşir. Üstün *hadd*e doğru bu yükselişe, baş meleklerin bütünlüğüne ulaşan ve müminlerin ruhlarını çeken nurdan bir sütunun (*amud min nur* ya da *amudü'n-nurani*) çekimi neden olur. Tayyibi irfanda ikili bir işlev üstlenen bu nur sütunu, Maniciliğin özsel, kurtuluşçu bir işlevi bulunan karakteristik motiflerinden biridir. Her müminin ruhunun *hadd*en *hadd*e yükselişi, ruh göçünü (*tenasüh*) ya da insan ruhlarının başka ki-

[99] Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism," s. 161-162; ayrıca *Cyclical Time* içinde, s. 47-48.

şilerin ya da hayvanların bedeninde vücut bulmasını, Tayyibilerin reddettiği bir öğretiyi ima etmez. Burada Tayyibi yazarlar aslında ruhların, daha doğrusu hiyerarşide farklı mertebelerde bulunanların ruhlarının kavuşmasına işaret ediyorlar. Her *hadd*, hemen altındaki *hadd*in üst ruhsal sınırıdır, yani *mahdududur*. *Hadd* ile *mahdut* arasındaki ilişki, bu eskatolojik bağlamda tikel bir önem kazanır. Her *hadd*, kendi mahdudunun imamı olur. "İmam arayışı" her üstadı ayağa kaldırır, hiyerarşi boyunca başkalaşıma uğratıp mertebeden mertebeye yükseltir.

Her müminin ruhu, diğer bütün müminlerin nurani ruhlarıyla birleşene kadar hiyerarşide yükselmeye devam eder. Birlikteliklerı, insan biçiminde ama saf ruhani olan nurani heykeli oluşturur. Herhangi bir karışıklık olmadan, her bireysel ruh, ruhların kaynaşmasında bir üye olarak yer alır. Bu nurani heykel, *nasut*tan ya da insanlıktan ayrı olarak imamın ilahiliğini ya da *lahut*u temsil eden imamettir. Her imamın kendi nurani heykeli ya da *corpus mysticum*u vardır ve semavi Adem'in görünür sureti olarak aynı zamanda nurani sütunun yeryüzündeki desteğidir. Her imamın bu dünyadan göçmesiyle, o ve nurani heykeli yükselip bütünlüğe katılır. Bu durum, Tayyib'den sonraki gizli imamlar da dahil, Muhammed devrinin Tayyibi İsmaililerce tanınan imamları için de geçerlidir. Her kısmi döngünün kaiminin, o döngünün son imamının, o döngünün bütün nurani heykellerinden oluşan ve yine insan biçiminde kaimin suretini (*el-suretü'l-qaimiyye*) oluşturan kendi ulu nurani heykeli (*heykel nurani azim*) vardır. Her kısmi döngünün sonunda kıyamet edildiği zaman, o döngünün kaimi kendi ulu nurani heykeliyle birlikte yükselip bütünlüğe katılır ve onuncu aklın yerini alır. Daha önce de belirtildiği gibi, onuncu akıl semavi hiyerarşide bir *hadd* yükselip, bütün varlıklar evrenini "geciktirilmiş öncesizlik-sonrasızlığı" yeniden fethetmeye bir derece daha yakınlaştırır ve evrenin tövbekâr varlıklarını selamete ve kurtuluşa bir adım daha yaklaştırır. Ruhani Adem'in başına gelen "gökteki dram"ın sonunu temsil eden ve Tayyibilerin eskatolojisi ile kozmogonisi arasında simetrik bir ilişkiyi yansıtan bu semavi yükseliş, dairesi *haziretü'l-kuds,* yani cennet olarak adlandırılan ikinci aklı hedeflemektedir. Bu süreç, büyük döngü tamamına erene kadar döngüden döngüye devam edecektir. Bü-

yük Kıyamet sırasında son Kaim kalkacak ve onuncu aklın ufkuna konumlanan bütün nurani ruhların birleştiği (*mecma*) kendi ulu nurani heykelini ikinci akla, külli irade götürecektir. Üçüncü aklın hatasının kefareti artık tamamen ödenmiştir. İnsanlığın kurtulmuş-kurtarıcı meleği ruhani Adem ve hem gökteki hem de yeryüzündeki destekçileri böylece kurtulur. Bir kere daha yalnızca uyumlu *ibda* dünyası vardır.

Hakikat ehlinin muhalifleri olarak adlandırılan imansızlar, selamete kavuşacak şekilde maddeden kurtulamaz. Karanlığın suretini (*suretü'z-zulmaniyye*) temsil eden ve bedenlerinden ayrılamayan imansızların ruhları, öldüklerinde cesetleriyle birlikte kalır. Zaman içinde imansızların bedenleri toprakta çürür ve elementlere karışır. Birkaç mutasyondan sonra, giderek alçalan bir sıralamayla çeşitli tözlere ve yaratıklara dönüşürler. Günahlarının mahiyetine ve ciddiyetine bağlı olarak sonunda yaşamın yükselen suretlerinden geçip insan suretine girebilirler. İnsan olarak daveti kabul edip mümin de olabilirler, ret de edebilirler. Reddedenler *siccin*i, yerin derinliklerinde bulunan büyük azap (*azabü'l-ekber*) çukurunu boylar; büyük döngü süresince orada kalırlar.

Yemenli Tayyibiler, özellikle dai Kirmani'nin tarif ettiği şekliyle Fatımi İsmaililerin davet hiyerarşisini de miras aldı. Bununla birlikte, Tayyibi davet değişik gerçeklikler altında çalışmak zorunda kaldığı için, daha önceki yapıda bazı değişiklikler yapmak zorunluydu. İlk kez Hatim b. İbrahim el-Hamidi'nin *Tuhfetü'l-Kulub* adlı eserinde açıklanan Tayyibi davet örgütlenmesi daha fazla sadeleşti, Fatımilerinkinden daha az rütbesi (*hadd*) oldu. İmam *babı* ve *hüccetleriyle* birlikte gaybete girmişti –yirmi birinci imam Tayyib'den sonra kuşaktan kuşağa devam eden bir durum. Benzer şekilde, daha önce İsmaili davetin merkez karargâhı ile bir *cezire*nin yerel karargâhı arasında aracılık işlevi gören *dai'l-belag* makamını işgal eden biri de yoktu. Yemen'de Lemek b. Malik, Melike es-Seyyide Erva'ya hüccet rütbesi verilince, *dai'l-belag* sıfatını taşıyan tek ruhani liderdi. Hiyerarşinin bu yüksek rütbeleri olmayınca, Tayyibi davetin idari başı, Züeyb b. Musa ile başlamak üzere, dai ya da daha doğrusu *dai-i mutlak* olarak adlandırıldı. Kirmani'nin öne sürdüğü gibi,[100] davet hiyerarşisinde her *had-*

[100] Al-Kirmani, *Rahat al-aql*, s. 224-225.

*d*in sahibinin bir sonraki yüksek *hadd* makamına gelme hakkı potansiyel olarak vardı ve haliyle bir dai, daha yüksek *hadd*lere mahsus otoriteye potansiyel olarak sahipti. Her neyse, *dai-i mutlak* davetin lideri olarak cemaatte üstün otoriteye sahipti. Bütün müminlerden istenen imama itaat, Tayyibi cemaatte gizli imamın en yüksek temsilcisi olan dai-i mutlağa boyun eğmek anlamına geliyordu. İmamlarda olduğu gibi, her *dai-i mutlak* kendi halefini *nass* kuralına göre tayin ederdi.

Mezun ve *mükasir* denilen birçok bağımlı dai, davet işlerinde dai-i mutlağa yardım ederdi.[101] Bu alt rütbelerden ilk kez *Tuhfetü'l-Kulub*'da söz edilir. *Dai-i mutlak*ın bir ya da iki veziriâzamı, *mezun* sıfatını alırdı. Normalde dai, *mezun*u kendi halefi olarak seçerdi. Otoritesi daha sınırlı olan *mükasir*, şimdi Fatımi hiyerarşisinin *mezun-i mahsur* ve *mezun-i mahdud*uyla özdeşleşmiştir. Hiyerarşinin en altında cemaatin sıradan mensubu *mümin* ve cemaat üyesi olmaya aday *müstecib* vardı. Tayyibiler, Fatımi döneminin dailerin ve daha sınırlı ölçek de olsa üstatların eğitimine gösterdiği ilgiyi sürdürdüler. Yemenli dailer cemaatin en bilgili mensuplarındandı ve birçoğu, yazar ve âlim olarak, farklı İslami ve gayrı-İslami gelenekleri sentezleyen ayrıntılı incelemeler üretti.

Yemen'deki Tayyibi davet cemaate kabul prosedürleri, gizlilik, öğretim, üstatların ve hiyerarşi mensuplarının tedrici eğitimi bakımından, birkaç özel ayrıntı dışında, ilke olarak Fatımi İsmaili davete benzer çalışmış gibi görünüyor. Tayyibi davetin Yemen ve Hindistan dışında bir bölgede aktif olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur. Hint daveti, 10./16. yüzyılın ortasında karargâh Gucerat'a taşınana kadar Yemen'deki karargâhın ve Tayyibi dailerin katı gözetimi altında olmaya devam etti. O zamana kadar, Hint davetinin yerel olarak vali olarak bilinen lideri, Yemen'de oturan *dai-mutlak* tarafından seçilirdi. Valinin kendi yardımcılar hiyerarşisi vardı; bu hiyerarşi hakkında yakın zamana kadar çok az ayrıntı bilin-

[101] Al-Hamdani, "Doctrines and History," s. 236-243; Abbas Hamdani, "Dai Hatim," s. 275 vd., ayrıca "Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Dawah," s. 94-95, 102-103, 111, *Tuhfetü'l-kulub*'dan parçalar aktarır. Ayrıca bkz. bilgili bir din âlimi olan ve Tayyibi İsmaili düşünceye özgün katkılarda bulunan otuz üçüncü Süleymani dai İsmail b. Hibetullah'ın Kuran tefsiri *Mizacü't-tesnim*'in kısmı edisyonunda (Göttingen, 1944-1955) R. Strothmann'ın açıklamaları, s. 16 vd.

mekteydi, ama özünde Yemen'de benimsenen modelin tekrarıymış gibi görünüyor. Tayyibi davet, Yemen'in ve Hindistan'ın Tayyibileri ayrı dailer, karargâhları ve örgütlenmeleriyle Davudiler ve Süleymaniler olarak bölünene kadar böle bir örgütlenmeyle çalıştı.

Hindistan'da Erken Dönem Tayyibi Davet

Batı Hindistan'daki İsmaili cemaat, 460/1067-1068'de ilk İsmaili dai Gucerat'a geldikten sonra sürekli büyüdü. Esas olarak Hindu kökenli olan Guceratlı İsmaililer, Bohra olarak anıldılar. Bilinen etimolojik açıklamaya göre, *bohra* (*bohora*) adı Gucerat dilinde "ticaret yapmak" anlamına gelen *vohorvu* (*vyavahar*) teriminden türemiştir. Muhtemelen Guceratlı İsmaililer başlangıçta tüccar bir cemaat olduğu, Müslüman olan ilk Guceratlılar da ticaretle meşgul oldukları için onlara bu ad verildi. Başka bir açıklamaya göre, Hindu Vohra kastından İsmaililiğe döndükleri için onlara Bohra denildi.

Daha önce de belirtildiği gibi ilk İsmaili dai Abdullah Yemen'den Kambay'a gönderilmişti ve o da daveti bölgeye yerleştirmeyi başarmıştı. İsmaili Bohra rivayetlere göre[102] Abdullah, başkenti Anhalwara (bugünkü Patan) bulunan Gucerat'ın Rajput Hindu kralı Siddharaja Jayasingha'yı (487-527/1094-1133) ve iki bakanını, Bharmal ve Tarmal kardeşleri, yerel nüfusun büyük bir bölümüyle birlikte sonunda İsmaili yaptı. Bu rivayetlere göre, Abdullah'tan sonra Bharmal'ın oğlu Yakub, Hindistan'daki davetin başına geçti. Amcası Tarmal'ın oğlu Fahrüddin'i Batı Racastan'da İsmaililiği yaymaya gönderdi; orada öldürüldü. İlk Hindistanlı İsmaili şehit sayılan Fahrüddin'in türbesi Gucerat'tadır ve en fazla ululanan Bohra türbelerinden biridir. Yakub'un yerine oğlu İshak, onun ye-

[102] Gucerat'ta İsmaililiğin ilk evresine ilişkin mit ile gerçekliği birbirine karıştıran geleneksel anlatımlar için bkz. Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 328-345; Hasan Ali Badripresswala Ismailji, *Akhbar al-du at al-akramin* (Rajkot, 1937), s. 53-60; Jhaveri, "Legendary History of the Bohoras," s. 39 vd.; Abdul Husain, *Gulzare Daudi for the Bohras of India* (Ahmedabad, 1920), s. 30 vd.; Najm al-Ghani Khan, *Madhahib al-Islam* (Lucknow, 1924), s. 270 vd.; ayrıca bkz. Zahid Ali, *Tarikh*, cilt 2, s. 80 vd.; John N. Hollister, *The Shia of India* (Londra, 1953), s. 267 vd.; Misra, *Muslim Communities*, s. 8 vd., 19 vd.; Asghar Ali Engineer, *The Bohras* (Yeni Delhi, 1980), s. 100 vd.

rine torunu Ali b. İshak geçti. Daha sonra Hindistan'daki davetin valisi makamı, dai Abdullah'ın torunlarından, daha çok Hasan Pir olarak bilinen Pir Hasan'a geçti. Hasan misyonerlik faaliyeti yürütürken öldürüldü ve mezarı, Harij'e yakın bir yerdedir. Hasan Pir'in yerine torunu Adem b. Süleyman geçti ve onun torunları birkaç kuşak boyunca valilik makamını işgal etti.[103]

Gucerat'taki İsmaili cemaat Yemen'le yakın dinsel bağlarını sürdürmüştü ve Suleyhiler gibi, Müstali'nin ve Amir'in imamet haklarını savundular. Benzer şekilde, Hafızi-Tayyibi çatışmasında Guceratlı Müstaliler, Seyyide Erva'nın ve Yemen'deki yerleşik davet örgütlenmesini yanında yer alıp Tayyibi davayı destekledi. Suleyhi devletinin çöküşünden sonra Hindistan'ın Tayyibileri, Hint cemaatinin liderlerini seçen ve Gucerat'tan düzenli olarak gelen Bohra heyetlerini kabul eden Yemen'deki *dai-i mutlak* tarafından denetlendi. Bu koşullar altında Gucerat'taki Tayyibi cemaat fark edilir ölçüde büyüdü ve özellikle Kambay, Patan, Sidhpur ve daha sonda Hint davetinin karargâhının kurulduğu Ahmedabad'da çok sayıda Hindu Tayyibi İsmaililiği benimsedi.

Guceratlı Tayyibiler ve daileri yerel Hindu hükümdarlardan eziyet görmedi; Tayyibilerin faaliyetlerini tehlikeli görmediler. Bu yüzden, 697/1298'de Müslümanlar Gucerat'ı fethedene kadar Tayyibi cemaat herhangi bir engelle karşılaşmadan gelişti; o tarihten sonra davet faaliyetleri, Halaci ve Tuğluk hanedanlarına mensup Delhi sultanlarının egemenliğini kabul eden bölgenin Müslüman valileri tarafından titizlikle denetlendi. 793/1391'de Zafer Han Muzaffer'in Gucerat'ı istilasıyla Hint Tayyibilerin durumu daha da kötüleşti. Tuğluklu III. Muhammed Şahın (792-795/1390-1393) gönderdiği Zafer Han, 810/1407'de bağımsız Gucerat sultanlığını kurdu; sultanlığı, Gucerat 991/1583'te o sırada Ekber'in yönettiği Babürlü İmparatorluğuna bağlanıncaya kadar devam etti. Zafer Han, yeni benimsediği Sünniliğin yayılmasını destekledi. İsmaili davetin başarısından kaygılanın Zafer Han, kendi topraklarında Şiiliği bastıran ilk Gucerat hükümdarı oldu. Bununla birlikte, Zafer Hanın torunu ve halefi I. Ahmed Şah (814-846/1411-1442) döneminde

[103] Hindistanlı valiler silsilesi için bkz. Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 327; Ismailji, *Akhbar*, s. 221, Najm al-Ghani Khan, *Madhahib*, s. 277; Hollister, *Shia*, s. 270.

İsmaililer ağır eziyet görmeye başladı. Sonuç olarak, 814/1411'de başkentini Ahmedabad'da kuran I. Ahmed'in saltanatında Tayyibiler çok katı bir takiye yaparak, görünürde Sünni formalitelerin çoğuna uydular. Onun baskıcı yönetimi sırasında birçok İsmaili Sünniliğe dönmeye mecbur kalırken, İsmaili Bohra cemaatinde önemli bir ayrılık cemaati böldü ve çok daha fazla kişinin Sünni İslamı benimsemesine neden oldu. Bu bölünme, bir vali ile Seyyid Cafer Şirazi adında bir Bohranın bozuşmasından kaynaklandı.

On sekizinci *dai-i mutlak* Ali b. Abdullah (821-832/1418-1428) zamanında Hindistan'daki davetin liderliği, Ahmedabad'da bir medrese kuran Hasan b. Adem b. Süleyman'a geçti. Patan'dan gelen Seyyid Cafer, valinin okuluna devam eden Bohra öğrencilerden biriydi. Daha sonra Cafer, valinin izni olmadan bizzat daiden ders almak üzere Yemen'e gitmeye karar verdi. Valiye göre Cafer Gucerat'taki derslerini henüz tamamlamamıştı ve Yemen'de verilen ileri derslere almaya hazır değildi. Ne var ki, Cafer valiye rağmen Yemen'e gitti ve *dai-i mutlak*ın güvenini kazandı. İki yıl Yemen'de ders aldı. Gucerat'a dönünce, Kambay ve diğer yerlerdeki Tayyibiler, Cafer'den namazlarında imamlık yapmasını istediler. Yeterince baskı yapılınca, validen gereli yetki almamasına rağmen kabul etti. Bu gelişmeler, daha önce Ahmedabad'da söz dinlemez davranışından ötürü Cafer'i azarlayan valiyi daha da kızdırdı. Vali ile serkeş Seyyid Cafer arasında derin bir kopuş yaşandı; Cafer gittiği Patan'da Sünni olduğunu ilan edip, valiye ve Gucerat'taki Tayyibe davete karşı yoğun bir kampanya başlattı. Kısa sürede başarılı oldu; Patan'da ve civar köylerde birçok Bohra Cafer'in çağrısına olumlu yanıt verip İsmaili Şiilikten ayrıldı.

İsmaili karşıtı kampanyasında Seyyid Cafer Şirazi, Ahmed Şahtan ve o sırada Ahmedabad'da babasının temsilciliği yapan oğlu Muhammed'den aktif destek aldı. Diğer yanda *dai-i mutlak*ın Bohra cemaati içindeki bu ciddi iç çatışmayı çözme girişimleri ve valinin Cafer'le arasını düzeltmesi gerektiğine ilişkin ısrarı işe yaramadı. Artan sayıda Bohra, Cafer'i örnek alıp Sünni oldu; kuşkusuz, sultanın zulmümden de korkuyorlardı. Bazı anlatımlara göre[104] bütün Bohra cemaatinin yarısından fazlası ayrıldı ve

[104] Bohra cemaatindeki bu bölünme konusunda bkz. Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 117-127; Ismailji, *Akhbar*, s. 61-66; Najm al-

Caferi Bohralar olarak anıldı. Ayrılıkçı Bohralara büyük cemaat anlamında *cemaatü'l-kelan*, sadık Tayyibi İsmaili Bohralara ise küçük cemaat anlamında *cemaat-i hurd* denildi.[105] Bu olaylar, Sultan Ahmet Şahın İsmaililere zulmüne daha cesaretlendirdi. Valinin kendisi saklanmak zorunda kaldı; Patan'daki temsilcisi ve gelecekteki halefi Raja 840/1436 civarında Morbi'ye sığınmaya mecbur oldu. İsmaili Bohraları taciz, Seyyed Cafer 845/1441'de öldürülene kadar devam etti.

Gucerat Sultanlığında Tayyibi Bohralara yapılan baskı devam etti. Vali olarak babasının yerine geçen Mulla Raja Cemalüddin b. Hasan, Gucerat'ta Tayyibilerin konumunu sağlamlaştırmaya çalışan bilgili bir adamdı. Tayyibi Bohralar arasında çok sevildi ve rivayetlerine göre, İran'da Safevi sarayından gönderilen Şii bir elçiyle Hindistan'da başarılıyla tartışan tek âlimdi. Ne var ki, Raja'nın ünü Gucerat Sultanı II. Muzaffer'i (917-932/1511-1526) kızdırdı ve 924/1518'de valiyi idam ettirdi. Bu arada Seyyid Cafer Şirazi'nin kesintiye uğrayan işini, başka bir Sünni misyoner, Tayyibi Bohralar ile Sünni Bohralar arasında derin bir uçuruma neden olan Ahmed Cafer Şirazi devam ettirdi. Ahmed Cafer Sind'den Gucerat'a geldi ve kısa sürede I. Mahmud Begra (863-917/1459-1511) ve halefi II. Muzaffer'in gözüne girdi. O zaman kadar Tayyibi ve Sünni Bohralar arasında evlilikler olurken, Bohra cemaatinin toplumsal kimliği ve homojenliği de daha önceki dinsel ayrılıktan etkilenmemişti. Ama şimdi Ahmed Cafer Sünni Bohraları, Bohra cemaatinin Tayyibi Şiileriyle bütün bağlarını koparmaya ikna etti. Ondan sonra iki Bohra hizbi birbirinden bariz ve kalıcı bir biçimde ayrılıp, farklı toplumsal-dinsel kimlikler geliştirdi. Tayyibi Bohralar III. Mahmud döneminde (943-961/1537-1554) de ağır zulüm gördü. Ancak Babür egemenliği kurulduktan sonra Tayyibi İsmaililer bir ölçüde dinsel özgürlüğe kavuşmaya; takiye yapmayı bırakıp, kendi camilerinde açıkça ibadetlerini yapmaya başladılar.

Ghani Khan, *Madhahib*, s. 316-317; Abdul Husain, *Gulzare Daudi*, s. 45-46; Zahid Ali, *Hamare*, s. 292-293; Misra, *Muslim Communities*, s. 22-23; Engineer, *Bohras*, s. 108 vd.

[105] Ali Muhammad Khan, *Mirat-i Ahmadi*, Farsça metin, Ek, s. 130-131; İngilizce çeviri, Ek, s. 109.

Gelecek vaat eden Hindistanlı Tayyibiler, Tayyibi Bohralar ile merkezi davet karargâhı arasındaki yakın bağlardan yararlanılarak, daha iyi eğitim almaları için Yemen'e gönderildi. Geleceğin Sünni muhalifi Seyyid Cafer, 9./15. yüzyılın ilk yarısında bu geleneğe uygun olarak Yemen'e gitti. Daha sonra önde gelen birçok Tayyibi Bohra, Yemen'de dinsel bilgisini ilerleterek sivrildi. Kambay'da doğan ünlü Tayyibi yazar Hasan b. Nuh el-Behruci (ö. 939/1533), 904/1498 civarında Yemen'e gitti ve yirminci dai Hasan b. İdris'in talebesi oldu.[106] Aldığı dersler, İsmaili literatürün yedi ciltlik özeti olan *Kitabü'l-ezhar*'ın mukaddimesinde açıklanır. Daha sonra yirmi ikinci ve yirmi üçüncü dai olan Ali b. Hüseyin b. İdris ve Muhammed b. Hasan b. İdris'le de yakın arkadaş oldu. Valini daha ileri eğitim alması için Yemen'e gönderdiği Bohralardan biri de, Yusuf b. Süleyman'dı. Yusuf gençken Yemen'e geldi ve ilk önce Behruci'den ders aldı. Yusuf'un öğrenme yeteneği yirmi üçüncü dainin dikkatini çekti ve onu kendi halefi tayin etti.[107] Böylece Yusuf yirmi dördüncü *dai-i mutlak* olarak Tayyibi davetin başına geçen ilk Hindistanlı oldu. Yirmi üçüncü dai 946/1539'da öldüğünde, halefi Yusuf Sidhpur'daydı ve Yemen'e yerleşmeden önce birkaç yıl davetin işlerini Gucerat'tan idare etti. Yusuf 974/1567'de ölünce, Tayyibi davetin merkez karargâhı, Hindistanlı halefi Celal b. Hasan tarafından Yemen'den Gucerat'a taşındı. Tayyibi *dai-i mutlak* Ahmedabad'a yerleşti ve Tayyibi davetin ve cemaatin Yemen'deki işlerini yönetmek üzere bir vekil atadı.

Tayyibi İsmaililikte Davudi-Süleymani-Alevi Ayrılığı

Yirmi beşinci dai Celal b. Hasan'ın zamanına gelindiğinde, Hindistan'daki Tayyibi Bohra cemaati, acımasız baskılara ve Sünni

---

106 Behruci konusunda bkz. kendi kitabı *Kitabü'l-ezhar*, cilt 1, s. 186 vd.; al-Majdu, *Fihrist*, s. 77-88; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 155-156; Asaf A. A. Fyzee, "The Study of the Literature of the Fatimid *Da wa*," G. Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Leiden, 1965) içinde, s. 238-242; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 83-88; *IOAM*, s. 9-14; *AIM*, s. 63-66; Poonawala, *Bio*, s. 178-183; "Hasan Bharuci Hendi," *EIR*, cilt 12, s. 129, ayrıca "Hasan b. Nuh," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 358.

107 Burhanpuri, *Muntaza*, s. 181-186; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 153-161; Ismailji, *Akhbar*, s. 85-86; Misra, *Muslim Communities*, s. 25-26; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 88 ve Poonawala, *Bio*, s. 184.

İslama dönenlere rağmen, Yemen'deki cemaati gölgede bırakacak kadar büyümüştü. Dainin dinsel gelirinin ana gövdesini, Hindistan alt-kıtasındaki Tayyibilerin katkıları oluşturmaktaydı. Bu arada Yemenli Tayyibiler, 923/1517'de başlayan Osmanlı işgalinin ardından, kendi sıkıntılarıyla boğuşuyorlardı. Bunlar, İsmaililere son derece düşman Zeydi imam Muttahar b. Şerefüddin'in Benü'l-Enf'e yaptığı ağır zulümle de örtüştü. Tayyibi davet karargâhının Hindistan'a taşınması aslında bu gerçeklikleri yansıtmaktaydı ve Tayyibi İsmaililiğin Yemen evresinin kesin bitişinin işaretiydi.

Celal b. Hasan birkaç ay görev yaptıktan sonra 975/1567'de öldü. Oğlu Eminci b. Celal (ö. 1010/1602), Davudi davette yüksek mevkilere çıkan ünlü bir İsmaili fakihti.[108] *Deaimü'l-İslam*'ı fıkıh konusunda en yetkin eser olarak kullanan Tayyibi Bohralar, şer'i konularda Eminci'yi, Kadı Numan'dan sonra gelen büyük bir otorite olarak görürler. Hasan'ın yerine Davud b. Acebşah geçti; dai olarak onun görev süresi, Gucerat Sultanlığının son yıllarıyla örtüştü. Onun zamanında Tayyibi Bohralar, bir Tayyibinin 986/1578'de öldürdüğü Sünni propagandacı ve Caferi Bohraların lideri Muhammed Tahir'in kışkırttığı yeni bir zulüm dalgasına maruz kaldılar. Muhammed Tahir, 980/1573'te Gucerat'ı fetheden Babür İmparatoru Ekber Şahtan da (963-1014/1556-1605) kısa bir süre destek aldı. Ekber'in Ahmedabad'daki temsilcisi de Şii karşıtı politikalar benimsedi. Davud b. Acebşah Agra'ya gidip, cemaatinin sıkıntılarını, dinsel hoşgörüsüyle ünlü Ekber'e şahsen sunmaya mecbur kaldı. 981/1573'te Ahmedabad'dan ayrılmadan önce, Gucerat'taki vekili olarak Davud b. Kutbşah'ı atadı –daha sonra Davudilerin Süleymanilere karşı argümanlarında atıfta bulundukları bir atama. Dai, Babürlü hükümdar tarafından iyi karşılandı; Gucerat'taki memurlarına Tayyibilere dinsel özgürlük tanımalarını buyurdu. Ondan sonra Tayyibi Bohraların takiye yapmasına gerek kalmadı. Davud b. Acebşah cemaati canlandırma programı başlatıp, Gucerat'ta uzun süredir bir tarafa bırakılan Tayyibi ibadetleri geri getirdi. 986/1578'de, Babürlerden kaçarken Kapadvanj'ı ziyaret eden Gucerat'ın son sul-

[108] Bkz. al-Majdu, *Fihrist*, s. 37-38; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 206, 237-238, 252, 257; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 88-89; *IOAM*, s. 7-8; *AIM*, s. 70-72, 117-118; Poonawala, *Bio*, s. 185-186; ayrıca "Amindji b. Djalal b. Hasan," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 70 ve "Aminji b. Jalal," *EIR*, cilt 1, s. 956.

tanı III. Muzaffer'i, İsmaili karşıtı politikalarından ötürü azarlayabildi. Yirmi altıncı dai-i mutlak Davud b. Acebşah 999/1591'de ya da Süleymani Tayyibilere göre 997/1589'da ölünce, halefinin kim olacağı tartışma konusu oldu ve Tayyibi davet ve cemaat içinde büyük bir bölünmeye neden oldu.

Hindistan'da Davud b. Acebşah'ın yerine vekili Davud b. Kutbşah geçti ve Yemenli Tayyibiler durumdan zamanında haberdar edildi. Ne var ki, dört yıl sonra yirmi dördüncü *dai-i mutlak*ın torunu ve Davud b. Acebşah'ın Yemen'deki vekili Süleyman b. Hasan el-Hindi, haleflik iddiasında bulundu ve iddiasını kanıtlamak için Hindistan'a döndü. Süleyman, yirmi altıncı dainin *nass*ının hak sahibi olduğunu gösteren bir belge –günümüze ulaşan– sundu. Bazı Tayyibi gruplara göre bu belge, merhum dainin mali yolsuzluklara bulaşmış bazı akrabalarının yardımıyla hazırlanmış sahte bir belgeydi. İbrahim b. Davud b. Acebşah'ın yeni dai Davud b. Kutbşah aleyhine Babür sarayında açtığı bir miras davası, işleri daha karışık hale getirdi. Alevlenen halifelik anlaşmazlığı, 1005/1597'de Ekber Şahın huzuruna getirildi. Ekber, kendi biyograficisi ve kâtibi Ebu'l-Fazl Allami, İranlı Şii hekimi Hekim Ali Gilani ve Gucerat valisinden oluşan özel bir heyeti, konuyu soruşturmakla görevlendirdi. Heyet Davud b. Kutbşah lehine karar verdi; ama özünde Hintliye karşı Yemenli niteliği taşıyan anlaşmazlık kesin bir biçimde hallolmadı ve Tayyibi cemaatte kalıcı bir bölünmeye yol açtı.[109] Tayyibi İsmaililerin ana gövdesini oluşturan Tayyibi Bohraların büyük çoğunluğu Davud Burhanüddin b. Kutbşah'ı yirmi yedinci *dai-i mutlak* kabul etti ve ondan sonra Davudiler olarak anıldılar. Yemenli Tayyibilerden de küçük bir grup Davud'u savundu. Diğer yanda, Yemenli Tayyibilerin ana gövdesinden ve Tayyibi Bohraların küçük bir grubundan oluşan Tayyibi azınlık, Süleyman b. Hasan'ı yirmi yedinci dai kabul etti. Ondan sonra Davudiler ve Süleymaniler, farklı dai silsilelerinin peşinden gittiler.[110] Davudi *dai-i mutlak* Hindistan'da

[109] Davudi-Süleymani ayrılığı konusunda bkz. Burhanpuri, *Muntaza*, s. 193-265; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 169-259; Ismailji, *Akhbar*, s. 110-112, 144-168; Najm al-Ghani Khan, *Madhahib*, s. 312-314; Misra, *Muslim Communities*, s. 27-31; Engineer, *Bohras*, s. 117-122.

[110] Davudi dailerle ilgili biyografik ayrıntılar için bkz. Kutbüddin Burhanpuri, *Müntezau'l-ahbar*, cilt 2, bölüm 2, henüz yayımlanmamış ve Mu-

oturmaya devam ederken, Süleymani davetin lideri karargâhını Yemen'de kurdu.

Hindistanlı Tayyibilerin çoğunluğunun desteğini almayı başaran Davud Burhanüddin karargâhını Ahmedabad'da tutmaya devam etti. Ekber'in saltanatının geri kalan yıllarında sıkıntı yaşamadı. Ekber'in oğlu ve halefi, Sünni ulemanın kışkırtmasıyla İmami âlim Nurullah eş-Şüşteri'nin idamını emreden Cihangir Şah döneminde (1014-1037/1605-1627) Gucerat'ın Babür valisi olan Kulic Hanla da dostane ilişkiler kurdu. Davud 1021/1612'e öldü. Onun ve 1005/1597'de ölen rakibi Süleyman b. Hasan'ın türbeleri, Ahmedabad'da Davudiler ve Süleymaniler tarafından hâlâ ziyaret edilir. Davud Burhanüddin yerine veziriâzamı Şeyh Adem Safiyyüddin geçti. Safiyyüddin 1030/1621'de ölünce, yirmi yedinci dainin oğlu Abdüttayyib Zekiyyüddin, Davudilerin yirmi dokuzuncu *dai-i mutlak*ı oldu. Çok geçmeden, yirmi sekizinci dai Adem'in torunu Şemseddin Ali b. İbrahim, onun otoritesine meydan okudu. Amcalarınca desteklenen Şemseddin Ali, haleflik iddiasında bulundu ve itirazını Cihangir Şahın sarayına taşıdı. Cihangir görevli dai Abdüttayyib lehine karar verdi ve Lahor'da kendi huzurunda Şemseddin Ali'yi dai ile barıştırdı. Ne var ki, iki taraf Ahmedabad'a geri döndükten sonra Şemseddin Ali yine dainin liderliğini kabul etmek istemedi ve bir grup taraftarıyla birlikte Davudi Bohra cemaatinden ayrıldı. Aslında Şemseddin Ali 1034/1624-1625'te, Alevi ya da yanlış bir biçimde onun adına nispetle Aliyye denilen yeni bir Tayyibi Bohra grup kurmuştu.[111] Böy-

---

hammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3. Süleymaniler çok az eser üretmiştir ve dalleriyle ilgili bilgi oldukça kıttır. Tayyibi dailer ile Davudilerin ve Süleymanilerin ayrı dailerinin listeleri namaz kitapları *Sahifetü's-salat*'ta bulunabilir, Davudilerin (Bombay, 1344/1925), s. 277-342 ve (Bombay, 1340/1921), s. 547-552; her iki belgenin daha yakın zaman edisyonları vardır. Listeler için ayrıca bkz. Abdul Husain, *Gulzare Daudi*, s. 39-43 ve A. A. A. Fyzee, "A Chronological List of the Imams and Dais of the Mustalian Ismailis," *JBBRAS*, NS, 10 (1934), s. 8-16; ayrıca "Three Sulaymani Dais: 1936-1939," *JBBRAS*, NS, 16 (1940), s. 101-104; Hollister, *Shia*, s. 266-267, 274-275; Ghalib, *Alam*, tablo no. 3; Poonawala, *Bio*, s. 364-369; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 447-449.

111 Najm al-Ghani Khan, *Madhahib*, s. 314 ve Zahid Ali, *Hamare*, s. 293-294. Aleviler ve Davudi Bohra cemaatindeki diğer küçük ayrılıklar için bkz. Abdul Husain, *Gulzare Daudi*, s. 46-47; Reginald E. Enthoven, *The*

lece Şemseddin Ali b. İbrahim, bugüne kadar kendi dai silsilesini izleyen Alevi Bohraların yirmi dokuzuncu daisi oldu.[112]

Ayrı bir Alevi dailer silsilesinin kurucusu olan Şemseddin Ali b. İbrahim'in (ö. 1046/1637) yerine amcası Zekiyyüddin Tayyib b. Şeyh Adem (ö. 1047/1638) geçti. Otuz ikinci Alevi dai Ziyaüddin Civabhai b. Nuh'un (ö. 1130/1718) zamanından itibaren, Alevi Bohraların karargâhı Gujarat'ta Baroda'da (Vadodara) kaldı. Bugün Aleviler, esas olarak Baroda'yla sınırlı 8000 kişilik küçük bir cemaattir. Bugünkü kırk dördüncü Alevi dai Ebu Hatim Tayyib Ziyaüddin b. Nureddin Yusuf, 1394/1974'te dai oldu. Aleviler Davudi Bohralarla evlenmez ve kendilerine ait özel bir literatür üretmediler. Bununla birlikte, Baroda'daki davet karargâhlarında önemli bir İsmaili el-yazması koleksiyonunu korumaktadırlar. Otuz yedinci dai Şemseddin Ali (1189-1248/1775-1832) zamanında küçük bir muhalif grup, 1204/1789'da Alevi cemaatinden koptu. Dainin cemaatten çıkardığı muhalifler, İslam devrinin son bulduğunu vaaz ettiler. Bazı Hindu öğretilerini, özellikle hayvan eti yemenin günah olduğunu da savundular; bu nedenle onlara Nagoşiyye ("et yok" anlamına gelen *nagoş*tan) de denildi. Aleviler gibi, Baroda'da İsmaili Bohra cemaatin kıyısında yaşamış olan Nagoşiler bugün fiilen yok olmuştur.

Davudi Bohra Daveti ve Cemaati

Davudi Bohra cemaati, Hindistan'ın Babürlü hükümdarlarınca ya da Gucerat'taki valilerince dinsel özgürlük tanınan dailerin yönetiminde büyüdü ve zenginleşti. Hanedanın dinsel politikalarından uzaklaşan Evrengzib, hem Gucerat'taki valiliği sırasında hem de 1068/1658'da Babürlü tahtına çıktıktan sonra İsmaililere karşı büyük bir zulüm dalgası başlatan tek Babürlü hükümdardı. Yirmi dokuzuncu Davudi dai Abdüttayyib'in yerine, İdris İmadüddin'in torunlarından ve Davudi davetin başına geçen ilk Yemenli olan Ali Şemseddin (1041-1042/1631-1632) geçti. Ali'nin babası Hasan, Davud Burhanüddin tarafından Yemen'de *dai-i mutlak*ın vekilliğine

Tribes and Castes of Bombay (Bombay, 1920-1922), cilt 1, s. 200 vd.; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 109-111.

[112] Baroda'da Alevi davet karargâhının yazara sunduğu tam liste için bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 449-450.

atanmıştı –kendi oğlu Davudilerin liderliğine geçene kadar sürdürdüğü bir görev. Otuz ikinci dai Kutbhan Kutbüddin görev süresi (1054-1056/1644-1646), İsmaililere eziyet eden Evrengzib'in kısa Gucerat valiliğiyle örtüştü. Dinsel hoşgörüsü olmayan Evrengzib, Şiiliğin bütün biçimlerine şiddetle karşı olan hocası ve danışmanı Abdülkavi'nin etkisi altına da girmişti. 1055/1645'te Ahmedabad'a gelince İsmaililere karşı uzun süreli bir kampanya başlattı. Dai Kutbşah ve yakın arkadaşları tutuklanıp haspedildi. Sapkınlıkla suçlanan İsmaili Bohralar Sünni İslami benimsemeye zorlandı ve camileri Sünni idarecilerin eline verildi. Birçok Davudi zulüm korkusuyla Sünniliğe döndü ya da Ahmedabad'dan kaçtı; cemaat tekrar takiyeye başvurdu. Eziyet veren bu önlemler dai Kutbşah'ın Sünni bir mahkemede yargılanıp, 1056/1646'da Evrengzib'in emriyle idam edilmesiyle sonuçlandı.[113]

Evrengzib Ahmedabad'dan ayrıldıktan sonra Gucerat valiliği, Bohralara karşı genellikle hoşgörülü davranan ve dinsel özgürlüklerini tanıyan Şayeste Hana verildi. Askeri seferlerine başlayan Evrengzib, Kutbşah'ın otuz üçüncü dai olarak halefi Pirhan Şücaüddin'i (1056-1065/1646-1655) ve baş temsilcilerini de yanda götürdü. Pirhan mahkûm olarak Dekkan'a kadar Evrengzib'e eşlik etti; ama daha sonra serbest bırakıldı ve Ahmedabad'a dönmesine izin verildi. 1058/1648'de Dara Şükuh'un temsilcisi olarak Gucerat'a gelen Gayret Han da İsmaililere eziyet etti. Pirhan'ı bir süre hapiste bile tuttu ve ancak Şah Cihan'ın (1037-1068/1628-1657) emriyle serbest bıraktı.

Pirhan'ın zamanında, Davudi Bohra cemaatinde geçici olduğu anlaşılan bir bölünme daha yaşandı. Bu bölünmenin ilk başkahramanı, Pirhan'ın güvenilir arkadaşlarından Ahmed adlı bir Davudi Bohraydı; yanlış iş yapıp, hapisteki dai adına Babürlü hükümdardan ricada bulunmak için Agra'ya gitmişti. Pirhan'ın barışmak istememesine kızan Ahmed dai aleyhine çalışmaya başladı ve daha sonra önemli sonuçlar doğuracak düşünceler vaaz etti. Ahmed, dainin verdiği yanlış hükümden ötürü dailik vasfını yitirdiği ve yerini veziriâzamına, yani *mezun*una bırakması gerektiği

[113] Kutbhan'a Davudi Tayyibiler şehit olarak büyük saygı duyar ve mezarı, Ahmedabad'da bilinen bir türbedir; bkz. Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 280-296 ve Misra, *Muslim Communities*, s. 32-34.

görüşünü savundu. Ahmed fiilen yeni bir öğreti açıklıyor, gizlenen imamın dailerin yanlışlarını düzeltemediği *sert* döneminde *dai-i mutlak*ın *ka'l-masum* olması, neredeyse hatasız olması gerektiğini savunuyordu. Pirhan'ın mezunu ve gelecekteki halefi İsmail'in desteğini kazanamayan Ahmed ve taraftarları Davudi cemaatten ayrıldı ve Hucümiyye diye anıldılar.[114] Ahmed başlangıçta biraz başarı elde etti; hatta 1064/1654'te Pirhan'ı, Gucerat'ın yeni valisine, Şah Cihan'ın en küçük oğlu Murad Bahş'a hapsettirmeyi bile başardı. Ne var ki, Hucümiyye varlığını uzun süre sürdüremedi.

Otuz dördüncü dai olarak Pirhan'ın yerine geçen İsmail Bedreddin b. Molla Raj (1065-1085/1655-1674) Davudilerin ilk Rajput daisiydi; atalarını, Seyyid Cafer Şirazi'nin ayrılıkçı faaliyetleri sırasında valinin Patan'daki temsilcisi olan Raja ve Bharmal'a dayandırıyordu. İsmail, davetin karargâhını Ahmedabad'dan Jamnağar'a taşıdı. İsmail'in oğlu ve halefi Abdüttayyib Zekiyyüddin döneminde (1085-1110/1674-1699) İsmaili Bohralar, bu arada Hindistan'ın Babürlü hükümdarı olan Evrengzib'in (1068-118/1658-1707) tekrarlanan eziyetlerine maruz kaldı. Yeni sıkıntılar 1091/1680 civarında Davudi dai, yerleşmeye niyetli olduğu Ahmedabad'da, oğlu Musa lehine *nass*ını açıklamak için halka açık büyük bir meclis toplayınca başladı. İsmaili Bohraların artan nüfuzundan kaygılanan Gucerat valisi 1093/1682'de dainin tutuklanmasını emretti. Ama Abdüttayyib Jamnagar'a kaçtı ve görevliler, Ahmedabadlı birçok önde gelen Davudiyi ele geçirip Evrengzib'e göndermekle yetindi. Dainin kendisi ise Khambhlia ve başka yerlerde saklanmak zorunda kaldı.

Yeni baskılar altında Hindistanlı İsmaili Bohraların, çeşitli türbeleri ziyaret ve Muharrem ayında İmam Hüseyin b. Ali'nin şehadetini anma törenleri de dahil olmak üzere, dinsel ritüelleri ve pratikleri yasaklandı. Dahası, günlük namaz gibi düzenli Tayyibi ibadetler, Davudi camilerin yöneticileri de olan Sünni görevlilerce yönetilecekti. İsmaili Bohralar ceza niteliğinde ağır vergilere ve başka parasal zoralımlara da maruz kaldılar. Aynı zamanda İsmaili Bohralara Sünni İslamın akidelerini öğretecek Sünni hocalar atandı. Bu resmi eğitim programı konusunda Evrengzib'e

[114] Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 316-317; Ismailji, *Akhbar*, s. 230 vd.; Misra, *Muslim Communities*, s. 35-36.

düzenli rapor verilecekti. Katı takiyeyi zorunlu kılan bu zulümler, Abdüttayyib'in oğlu ve halefi, görev süresi Evrengzib döneminin son yıllarıyla örtüşen Musa Kelimüddin (1110-1122/1699-1710) zamanında da devam etti. 1116/1704'te de Davudi davet adına çalışan daha fazla sayıda Bohra önder dinsel kitaplarıyla birlikte yakalanıp, cezalandırılmak üzere Babürlü hükümdara gönderildi.[115]

Evrengzib'in 1118/1707'de ölümüyle ve ardından Babürlü İmparatorluğunun gerilemesiyle birlikte, İsmaili Bohra cemaatin genel olarak daha özgür gelişmesine izin verildi. Bununla birlikte, tüccar ve zengin bir cemaat olarak Bohralar, çeşitli küçük Hint hükümdarların dikkatini çekmeye devam ettiler. Dai Musa Kelimüddin'in oğlu ve belirlenmiş halefi Nur Muhammed, o sırada Davudi davetin merkezi olan Jamnagar'ın hükümdarı tarafından bilinmeyen nedenlerle hapsedildi. Dai büyük miktarda fidye ödedikten sonra serbest bırakıldı; bu, Davudilerden para sızdırmak için sıkça başvurulan bir yoldu. Otuz yedinci dai Nur Muhammed Nureddin b. Musa, Kutch'da Mandvi kasabasında öldü ve yerine amcazadesi İsmail Bedreddin b. Şeyh Adem Safiyyüddin (1130-1150/1718-1737) geçti. Davudilerden Muharrem ayında toplanan matem meclislerine katılmalarını, sabah namazlarından sonra Kuran okumalarını istedi. Yine İsmail'in zamanında muhalif Hucümiyye Davudi davet saflarına geri döndü. 1150/1737'de İbrahim Veliyyuddin'in otuz dokuzuncu dai olarak Davudilerin liderliğine geçmesi, dailerin aile silsilesinde bir değişikliğin işaretidir. İbrahim'in babası Abdülkadir Hekimüddin (ö. 1142/1730) Orta Hindistan'da Malva'dan gelen nüfuzlu ve bilgili bir Bohraydı; otuz sekizinci dainin *mezun*u mertebesine kadar yükselmişti. İbrahim Veliyyuddin davetin karargâhını Uccain'e taşıdı ve 1168/1754'te orada öldü. O sırada Burhanpur, Gucerat dışında önemli bir Davudi merkez haline gelmişti.

İngilizlerin Hindistan'a boyun eğdirmesinin ilk evresinde, İbrahim'in oğlu ve halefi Hibetullah el-Müeyyed Fiddin (1168-1193/1754-1779) dai olunca, Davudi cemaat içinde küçük bir muhalefet olayı daha yaşandı. Dai-karşıtı bu hareketin liderleri, ünlü

[115] Ali Muhammed Khan, *Miret-i Ahmedi*, Farsça metin, cilt 1, s. 356, 358-359; İngilizce çev., *Mirat-i-Ahmadi: A Persian History of Gujarat*, çev. Lokhandwala, s. 315, 317.

İsmaili kaynakça *Fihristü'l-kütüb*'ün yazarı İsmail b. Abdürresul el-Mecdu ve oğlu Hibetullah'tı. Ünlü Davudi âlim Lokmancı b. Hebib'den ders alan İsmail ve Hibetullah, cemaatin liderliğine heveslenen İsmaili âlimler olarak öne çıkmıştı. 1175/1761'de Hibetullah, *dai'l-belag*ının aracılığıyla gizli Tayyibi imamla doğrudan ilişki kurduğunu iddia etti. Gizli imam tarafından *dai-i mutlak*tan daha üstün bir mertebeye, *hüccetü'l-leyl* makamına atandığını da iddia etti. Babası İsmail tarafında da desteklenen bu iddialarla Hibetullah, iş başındaki dainin makamı ona teslim etmesini bekledi. Hibetullah Uccain'de ve başka yerlerde, adına nispetle Hiptiler (Hibtiler) denilen taraftarlar kazandı.[116]

Dai yeni muhalifleri propagandalarını bırakmaya ikna etmeye çalıştı ama boşuna. Sonunda öfkeli Davudilerin saldırısına uğradılar ve ilk merkezleri Uccain'den kovalandılar. İsmail zarar görmeden kaçmayı başardı ama Hibetullah ele geçirildi ve Uccain'den ayrılmasına izin verilmeden önce bir utanç işareti olarak burnu kesildi. Burnu kesilen kişi anlamına gelen el-Mecdu lakabı, daha sonra Hibetullah'ın 1183 /1769-1770'te Uccain'de ölen babası İsmail'e takıldı. Hibetullah çeşitli kasabalarda çalışmalarını sürdürdü ama fazla taraftar bulamadı. *Dai-i mutlak*ın kendisi de bütün cemaati dolaşıp Hiptilerin propagandasına karşı koydu. Bugün Hiptiler, Uccain'de "ortodoks" Davudilerden yalıtık yaşayan birkaç aile dışında, neredeyse yok olmuştur. Gezileri sırasında dai Hibetullah el-Müeyyed Fiddin Surat'da da birkaç yıl geçirdi ve ondan sonra hızla Hindistan'da başka bir önemli Davudi kenti haline geldi. Devlet adamı niteliklerine sahip kırkıncı dai, Davudi cemaat içinde büyük bir bölünmenin daha önüne geçti. Kendisini Uccain kadısı atayan Babürlü hükümdarı II. Şah Alem'le, diğer küçük hükümdarlarla ve o sırada Gucerat'ın bir kısmını kontrol eden İngilizlerle iyi ilişkiler sürdürdü. Dai Hibetullah el-Müeyyed Fiddin 1193/1779'da Uccain'de öldü. Yerine damadı Abdüttayyib Zekiyyüddin b. İsmail Bedreddin (1193-1200/1779-1785) geçti;

[116] Hiptiler ve liderleri konusunda bkz. al-Majdu, *Fihrist*, s. 108-109, 119; Muhammad Ali, *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 440-526; Zahid Ali, *Hamare*, s. 294-295; Misra, *Muslim Communities*, s. 41-42; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 93-94; Poonawala, *Bio*, s. 13, 204-206, ayrıca "Lukmandji," *EI2*, cilt 5, s. 814-815.

onunla birlikte dai makamı Rajput ailesine geri döndü ve Davudi davetin karargâhı olarak Uccain terk edildi. Tütün ve alkol kullanımına karşı Davudi Bohra yasakları çok katı bir biçimde uygulayan Abdüttayyib zamanının çoğunu Gucerat'ta geçirdi ve Burhanpur'da öldü.

Kırk ikinci dai Yusuf Necmüddin b. Abdüttayyib Zekiyyüddin (1200-1213/1785-1798) davet karargâhını, Gucerat'ta o sırada İngilizlerin kontrolünde ve haliyle İsmaililer için güvenli bir yer olan Surat'a taşıdı. Yusuf Necmüddin'in kardeşi ve halefi Abdali Seyfeddin (1213-1232/1798-1817), Davudi görevlileri yetiştirmek ve cemaat mensuplarına yüksek eğitim vermek için Surat'ta Ders-i Seyfi (Camiatü's-Seyfiyye) olarak bilinen bir medrese kurdu. Büyük bir kütüphanesi olan bu kurum, Davudi Bohralar için geleneksel İslami ve İsmaili öğrenim merkezi olarak işlev görmeye devam etmiştir. 2002'de medresenin 100 öğretmenli ve 750 öğrencili (300'ü kadın) bir fakültesi vardı. Kırk üçüncü dainin görev süresi, Hindistan'da İngiliz egemenliğinin pekişmesiyle ve İsmaili Bohralara ve Hocalara yapılan zulmün fiilen son bulmasıyla örtüştü. Bununla birlikte, çoğu kez haleflik ve mali konularda anlaşmazlıktan kaynaklanan iç çatışma ve hizipçilik; ayrıca diğer Müslüman gruplarla ve Hindularla çatışmalar, Hindistan Davudilerinin sonraki tarihini damgalamaya devam etti.

Kırk altıncı dai Muhammed Bedreddin b. Abdali Seyfeddin (1252-1256/1837-1840), Guceratlı Rajputlara mensup dailerin sonuncusuydu. Muhammed Bedreddin, Abdülkadir Necmüddin'in kendi halefi olacağından birkaç vesileyle söz etmişti. Ne var ki, dai 1256/1840'ta, *nassü'l-celi* ilan etmeden, yani bir halefi açıkça tayin etmeden aniden öldü ve böylece cemaat içinde bugüne kadar devam eden hararetli bir haleflik tartışmasına neden oldu.[117] O koşullarda Davudi ulema meseleyi halka açıklamadı ve Abdülkadir Necmüddin'in davet işlerini yönetmesine genel olarak razı oldu. O sırada *mükasir* olan Abdülkadir, kırk beşinci dai Tayyib Zeynüddin b. Şeyh Civenci Evrengabadi'nin (1236-1252/1821-1837)

[117] Kırk altıncı Davudi dai ile ilgili anlaşmazlık ve sonraki olaylar için bkz. Muhammad Ali. *Mawsim-i bahar*, cilt 3, s. 693-767; Ismailji, *Akhbar*, s. 362-364; Zahid Ali, *Hamare*, s. 295-297; Misra, *Muslim Communities*, s. 47-49; Engineer, *Bohras*, s. 135 vd.; Poonawala, *Bio*, s. 14, 219-221, 224-228.

oğluydu. Şeyh Civenci, 1232/1817'de kırk dördüncü dai ile başlayan ve kırk altıncı dai hariç, bugüne kadar devam eden en son Davudi dailer ailesinin atasıydı. Ulema ile Abdülkadir arasında varılan anlaşmaya göre, Abdülkadir, ruhani *dai-i mutlak* makamı için herhangi bir iddiada bulunmadan yalnızca idari amaçlarla idareci, *nâzım* olacaktı. Her neyse, Davudiler Abdülkadir'i yeni liderleri olarak kabul ederken, bazı çevreler yükselişini tartışmaya devam etti ve meşruiyetinden kuşku duydu.

"*Nass*ın askıya alınması"ndan (*inkıta-i nass*) ve dailerin usule aykırı halefliğinden rahatsız olan bir kısım ulema, Tayyibi imamın yakında zuhur etmesini beklemeye bile başladı. Bunun bir sonucu olarak, 1293/1876'da Muhammed Ali b. Feyzullah el-Hemdani de (ö. 1315/1898) aralarında olmak üzere, beş ünlü Davudi âlim, Hindistan'dan ayrılıp Arabistan'da imamı aramaya gitti. Grup Hicaz'da ve başka bölgelerde birçok yeri ziyaret etti ve İsmaili Bohraların casus olmasından kuşkulanan Osmanlı yetkilileriyle sorunlar yaşadı. 1295/1878'de önde gelen Davudi âlimler, İbrahimbhai Safiyyüddin b. Abd-i Ali İmadüddin (ö. 1315/1897) başkanlığında, özellikle Ders-i Seyfi'de din eğitimi kesintiye uğradığı için, dinsel konularda cemaate şeriata uygun yol göstermek için Surat'ta *hilfü'l-fezail* olarak bilinen bir danışma meclisi kurdu. Meclisin kısa ömürlü olduğu anlaşıldı ve çeşitli Davudi çevreler, Abdülkadir Necmüddin'in dai makamına geçişiyle ilgili tartışmalarla çalkalanmaya devam etti.

Daha 1264/1847-1848'te dolaşımda olan İmami mektuplar, cemaatin içinde Abdülkadir Necmüddin'in liderliğine ve politikalarına artan bir muhalefetin varlığını göstermekteydi. Bu arada Abdülkadir yerini sağlama aldıktan sonra, kendi kendine *dai-i mutlak* unvanını aldı. Kendisine karşı çıkan ulemanın konumunu zayıflatma politikası izledi. Örneğin davet hiyerarşisinin makamlarına kedi ailesinin mensuplarını atadı. O zamana kadar bilgilerine ve dindarlıklarına hürmeten Davudilere verilen şeyh statüsü, cemaat içinde çok fazla sayıda kişiye verilir oldu. Bu gelişmeler davetin mali durumunu da olumsuz etkiledi ve memnuniyetsiz Davudilerin korkularını daha da azdırdı. Bombay'ın zengin Bohra cemaati de dahil, birçok bölgede Davudilerin zekatlarını toplamakla görevlendirilen Abdulkadir'in akrabalarının, topladıkları-

nın bir kısmını açıkça cebe indirmeleri gerçeği, mali zorlukları daha da belirginleşti.

Abdülkadir yaklaşık kırk beş yıllık görevi süresince çeşitli badireler atlattı; ama artık Davudi cemaat içinde ciddi anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştı. Davudi Bohra cemaatinde daha aktif ihtilafa yol açan rahatsızlıkların temelini de attı. Bu çalkantılı dönemin olayları daha sonra, İngiliz Hindistan'ında açılan ve dainin otoritesine meydan okuyan iki Bohra hukuk davasının, yani 1917 Chandabhai Gulla Davası ile 1925 Burhanpur Durgah Davasının duruşmalarında ortaya çıktı. Abdülkadir Necmüddin 1302/1885'te öldü ve yerine geçen kardeşi Abdülhüseyin Hüsamüddin (1302-1308/1885-1891), kısa görev süresince esas olarak, Davudi Bohraların çoğu kez Hindu etkileri yansıtan hurafe inanç ve pratiklerine karşı mücadele yürütmekle geçirdi.

Kırk sekizinci dainin yerine yeğeni Muhammed Burhanüddin b. Abdülkadir Necmüddin (1308-1323/1891-1906) geçti. Onun zamanında cemaat içindeki çatlaklar ve dinsel anlaşmazlık daha da ağırlaştı. Cemaat içinde açık anlaşmazlık patlak verdi ve Muhammed'in liderliğine kardeşi Abdullah bile itiraz etti; mali güçlükler de davete musallat olmaya devam etti. Bu koşullar altında Davudi Bohra cemaatinde bir bölünme daha yaşandı. 1315/1897'de, aslında Bombay'da küçük bir tüccar olan Abdülhüseyin Civaci adlı genç bir Davudi Nagpur'a gelip gizli imamla doğrudan iletişim içinde olduğunu ve imamın hücceti olarak atandığını iddia etti. Başlangıçta biraz destek buldu; aralarında Davudi âlimler de bulunan destekçileri, Nagpur'daki ikamet yerlerine nispetle Mehdibağvala ya da Mehdibağ fırkası ve Etba-i Melek Bedr olarak anıldı.[118] Ne var ki, ulema, bir kısım zengin ve girişimci Bohra tüccarıda yanına çeken Abdülhüseyin'den umduğunu bulamadı ve yeni Davudi gruptan ayrıldı. Halk arasında Melek Sahib olarak bilinen Abdülhüseyin, 1321/1903'te Nagbur'da Mehdibağ kolonisinin başkanı olan Han Bahadur Gulam Hüseyin'i kendi halefi olarak atadı. 1341/1922'de İbrahim Rıza Sahib grubun liderliğini üstlendi ve 1376/1956'da, kalıtsal olmayan bu makama Hasan Nurani geçti. Bu grubunu şimdiki lideri Muhammed Emirüddin'dir.

---

[118] Abdul Husain, *Gulzare Daudi*, s. 49-53; Ismailji, *Akhbar*, s. 378; Zahid Ali, *Hamare*, s. 295; Hollister, *Shia*, s. 295-296; Misra, *Muslim Communities*, s. 51-52 ve Engineer, *Bohras*, s. 138-139.

Nagpur'daki yerleşim yerlerinde yaşamaya devam eden Mehdibağvalalar hiçbir zaman fazla önem kazanmadı ve önde gelen Davudilerin yazdığı birçok incelemede çürütüldüler. *Devrü'l-keşf*'in başladığına ve şeriatın buyruklarına uymanın artık gerekli olmadığına inanan küçük bir Mahdibağvala grubu, diğer Müslüman ritüel ve yükümlülüklerle birlikte namaz kılmayı ve Ramazanda oruç tutmayı bıraktı. Başlangıçta Abdülkadir İbrahimci'nin başını çektiği bu grup, Etba-i Melek Vekil ya da Ertalisvalalar ("kırk-sekizler") olarak anıldı. Bu Davudi alt-grubun şimdiki lideri, açıkça imamet iddiasında da bulunan Melik Şahinşah Tayyibhai Razzak'tır.

Bu arada Abdullah Bedreddin b. Abdülhüseyin Hüsamüddin (1323-1333/1906-1915), Davudi çoğunluğun ellinci daisi olarak amcazadesi Muhammed Burhanüddin'in yerine geçmişti. Kısa görev süresinde davetin işleyişini ve Hindistan'daki bölgesel örgütlenmesini iyileştirmek için tasarlanan bazı değişiklikler yaptı. Bununla birlikte, o sırada cemaatin reform-yönelimli mensupları arasında en fazla ihtiyaç duyulan Batı tarzında laik eğitimin verilmesine karşıydı. Yine dai olarak Abdullah Bedreddin'in zamanında İsmaili Bohralar ile diğer Müslüman gruplar arasında, Bhopal'da ciddi ayaklanmalara yol açan ciddi sıkıntılar patlak verdi.

Elli yıl cemaati yöneten elli birinci dai Seyyidna Tahir Seyfeddin b. Muhammed Burhanüddin'le (1333-1385/1915-1965) birlikte Davudi Bohraların modern tarihinde yeni bir dönem başladı. Ondan sonra Davudiler, bir yanda dai ve onun geleneksel zihniyetli destekçileri ile diğer yanda birçok reformcu gruptan oluşan muhalefet olmak üzere kutuplaştı. Tahir Seyfeddin başından itibaren hem dinsel hem de laik konularda Davudilerin kendi otoritesine sorgusuz boyun eğmesini sağlamak için tasarlanan özel politikalar izlerken, cemaati de sıkı denetim altında tutmaya çalıştı. Dedesi Abdülkadir Necmüddin'in politikalarını sürdüren dai, davet örgütlenmesinin üst makamlarına kendi aile mensuplarını atadı. Cemaatin bütün ortak ve vakıf mallarını da kendi denetimine aldı. Burada şundan da söz etmek gerekir: Chanıdabhai Gulla Davasıyla bağlantılı olarak Bombay Yüksek Mahkemesinin 1921'de verdiği ve 1947 tarihli Kraliyet Danışma Meclisi Hükmüyle pekiştirilen kararı, kırk yedinci dainin *nass*ıyla ilgili süregelen belirsizlikleri

ortadan kaldırdı ve böylece Tahir Seyfeddin de dahil, onun halefleri ruhani *dai-i mutlak* makamına yasal hak kazandı.

Başlangıçta laik eğitimi vurgulayan muhalefet, daha sonra toplumsal değişim ve bireysel haklar, davete ait yerel kurumların demokratikleştirilmesi ve Davudilerden toplanan fonların mali hesabının verilmesi için de mücadele etmeye başladı. 1950'lerde ve 1960'larda oluşan daha reformcu gruplar eski muhalefetle güç birliği yapıp, Pragati Mandal (İlerici Grup) adı altında birleşik bir cephe kurdu.[119] Ama Davudi Bohraların tarzları ve görüşleri bakımından geleneksel olan büyük çoğunluğu, dainin sadık destekçileri olmaya devam etti. Dainin baş vurduğu cemaatten atma, toplumsal boykot ve diğer ceza yöntemleri, Davudi reformcu çabaları önemli ölçüde zayıflatmıştır. Görev süresinin başında Seyyidna Tahir Seyfeddin kendi kalıcı ikametgâhını ve davetin karargâhını, önemli bir İsmaili Bohra cemaatin bulunduğu Bombay'a taşıdı. Bombay, Hindistan'da önemli bir ticaret ve sanayi merkezi haline gelmiş, Gucerat'taki eski Bohra merkezlerini geride bırakmıştı. Hindistan'ın bölünmesinden sonra Pakistan'da hatırı sayılır büyüklükte bir Bohra nüfusun bulunduğu Karaçi, Güney Asya'da Davudi cemaatin ikinci en önemli merkezi oldu. Cemaat mensuplarıyla düzenli olarak görüşen elli birinci dai, Asya'da ve başka yerlerde sayısız camiye sahip olan Davudilerin en büyük camiini, Bombay'da Seyfi Mescidini inşa ettirmenin yanı sıra, çok sayıda Bohra türbesini de imar etti. Seyyidna Tahir Seyfeddin'in Bohra cemaatinin geleneksel yapısını ve bakışını korumakla birlikte, Davudi Bohraların yönetimini, eğitimini ve maliyesini etkileyen bir reform programı başlattığını da belirtmek gerekir. Bilgili bir âlim olan Seyyidna Tahir Seyfeddin aynı zamanda verimli bir yazardı ve daha önceki İsmaili eserlerden özetlerin yanı sıra, kendi düzyazılarının ve şiirlerinin *el-Risaletü'r-Ramazaniyye* başlıklı bir derlemesini çıkardı.

Tahir Seyfeddin'in yerine 1385/1965'te en büyük oğlu Seyyidna Muhammed Burhanüddin, Davudi Bohraların elli ikinci ve şimdiki daisi geçti.[120] Şimdiki dai babasının politikalarını esas olarak

---

[119] Davudi Bohra cemaatindeki reformcu hareketin tarihine ilişkin aktif bir reformcunun yazdığı ayrıntılı bir anlatım için bkz. Engineer, *Bohras*, s. 165-281, 303-323.

[120] Bkz. Shawkat M. Toorawa, "Tahir Sayf al-Din," *EI2*, cilt 10, s. 103-104; M. Abdulhussein, vd., *Al-Dai al-Fatimi, Syedna Mohammed Burhanud-*

sürdürüp, Davudilerin refahına ve eğitimine, Bohra cemaatinin işlerine kadınların daha fazla katılmasına özel ilgi gösterdi. Şu anda Davudi Bohralar, Güney Asya'nın en eğitimli cemaatleri arasındadır. 1983'te dai, Karaçi'de Ders-i Seyfi'nin bir şubesini açtı. 1970'lerde Bohra lider Fatımi döneminin anıtlarını restore etmek için Mısır hükümetinden geniş imtiyazlar elde etti. Ardından Davudi Bohralar, modern korumu ve restorasyon ilkelerine fazla dikkat etmemekle birlikte, el-Hakim ve el-Akmer camileri de dahil, çok sayıda anıtı restore etti.[121] Şimdiki dai, Güney Asya'da ve Batıda birçok ülkede Davudi Bohralara çok sayıda cami de inşa etti.

Hindistan hükümeti ülkedeki çeşitli Müslüman gruplar için ayrı nüfus sayımı verileri yayımlamadığı için, Davudi Bohraların sayısıyla ilgili doğru bilgi yoktur. 1931 nüfus sayımına göre, Bohra olduğunu bildiren İsmaililer, Sünniler, Hindular ve Caynacılar dahil, farklı dinsel inançlara sahip Bohralar Hindistan'da 210.000 kadardı. Doğal yıllık artışları da hesaba katan daha yakın zamandaki tahminler temelinde, yirminci yüzyılın sonunda dünyanın toplam Davudi nüfusu 900.000 kişi civarındaydı ve bunun beşte dördü Hindistan'da oturuyordu. Hindistan'daki Davudi Bohraların yarısından fazlası Gucerat'ta yaşar; geri kalanlar da esas olarak Bombay'da ve Orta Hindistan'da oturmaktadır. Hindistanlı Davudilerin başlıca kent merkezleri Bombay, Dohad, Udaipur, Uccain, Surat, Ahmedabad, Sidhpur ve Gucerat, Medya Pradeş ve Maharaştra'daki diğer kentlerdir. Hindistan dışında en fazla Davudi, Karaçi'de oturan yaklaşık 30.000 kişiyle Pakistan'da bulunmaktadır. Yemen'de Davudiler, Haraz bölgesinde, özellikle Beni Mukatil kabilesi arasında ve Cebel Safan'da yaşayan ve sayıları 5000'i geçmeyen küçük bir cemaati temsil eder. Sri Lanka'ya, Uzakdoğu'nun çeşitli bölgelerine ve Basra Körfezinin güney kıyılarına da yerleşen ve ticaretle uğraşan küçük Davudi Bohra cemaatleri vardır.

---

din: An Illustrated Biography (Londra, 2001) ve "Burhanuddin, Sayyidna Muhammad," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. J. L. Esposito (Oxford, 1995) içinde, cilt 1, s. 237-238.

[121] İlgili konular için bkz. Paula Sanders, "Bohra Architecture and the Restoration of Fatimid Culture," Barrucand, ed., *L'Égypte Fatimide* içinde, s. 159-165 ve "The Contest for Context: Fatimid Cairo in the Twentieth Century," Irene A. Bierman, ed., *Text and Context in Islamic Societies* (Reading, 2004) içinde, s. 131-154.

Hindistan dışında ve Pakistan'dan sonra en büyük Davudi Bohra yerleşimi Doğu Afrika'dadır; şu anda Tanzanya'da (1964'ten itibaren Zanzibar Adası ile anakaradaki eski Tanganika topraklarının birleşmesiyle oluşan), Kenya'da ve Uganda'da 20.000 kadar Davudi yaşamaktadır. Doğu Afrikalı İsmaililer, bazı yerel hükümetlerin Asyalılara karşı baskıcı politikaları nedeniyle giderek daha fazla Batıya göçmek zorunda kalmıştır. Gerçekten de 1970'lerden itibaren Avrupa'da ve Amerika'da önemli Davudi cemaatler kuruldu.

Davudi Bohralar, Nizari Hocalarla birlikte, Doğu Afrika'ya giden en eski Asyalı göçmenler arasındaydı. İsmaili Bohraların ve Hocaların Doğu Afrika'ya kalıcı yerleşimi, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Uman ve Zanzibar'ı yöneten İbazi Al Bu Said hanedanından Seyyid Said b. Sultan (1220-1273/1806-1856) tarafından büyük ölçüde teşvik edildi. Said b. Sultan'ın amacı Afrika'daki topraklarının ticari temelini geliştirmekti. Bu amaçla, İngiliz korumasından da yararlanan Said, dinsel özgürlük tanınan Hint tüccarların Zanzibar'a göçünü teşvik etti. Gucerat'ın Kutç ve Kathiavar yörelerinden gelen Bohralar, Hocalardan sonra, Zanzibar'da en büyük Hint göçmen grubunu oluşturmaktaydı. Ticaretle uğraşan Hindistanlı İsmaililerin Doğu Afrika'ya göçü, Said b. Sultan'ın başkentini Muskat'tan Zanzibar'a taşıdığı 1256/1840'tan sonra yoğunlaştı. Daha sonra, Hindistanlı İsmaililer Zanzibar'dan Doğu Afrika kıyısının gelişen kent merkezlerine, özellikle Mombasa, Tanga ve Darüsselam'a taşıdı; buralarda Zanzibar'daki firmaların ticari temsilcileri ya da küçük tüccar ve esnaf oldular. Bölgede İngiliz ve Alman egemenliğinin kurulmasını, Hindistanlı İsmaili yerleşimcilerin Doğu Afrika'nın iç kesimlerine sızması izledi. Bu iki Avrupalı sömürgeci güç, egemen oldukları topraklarda Bohraların ve Hocaların ticari becerilerine ve bağlantılarına muhtaçtı. Ne var ki, yirminci yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde Doğu Afrika'ya Hindistanlı İsmaili göçü fiilen son ermişti ve 1918'den sonra yalnızca birkaç Bohra aile bölgeye yerleşti. Afrika'daki her kentin Bohraları başından itibaren kendi ayrı mahallelerinde oturup, kendi dinsel ibadetlerini ve toplumsal geleneklerini sürdürdüler. Doğu Afrika'daki İsmaili Bohraların neredeyse tamamı Davudi hizbine mensuptur; aralarında Süleymani hiç yoktur.[122]

[122] Bohraların Doğu Afrika'ya yerleşmesi ve dinsel örgütlenmeleri konusunda bkz. Chanan Singh, "The Historical Background," Dharam P. Ghai,

Davudi davet örgütlenmesi, Tayyibi İsmaililiğin Yemen evresinde gelişen örüntüye dayanır.[123] Davudileri, aslında gizlenen imamın yerine geçen bir *dai-i mutlak* yönetir. Şimdi dai, fiilen

---

ed., *Portrait of a Minority: Asians in East Africa* (Nairobi, 1965) içinde, s. 1-12; ve merhum Profesör Hatim M. Amiji'nin değerli incelemeleri, "The Asian Communities," J. Kritzeck ve William H. Lewis, ed., *Islam in Africa* (New York, 1969) içinde, s. 141-144, 155-164, 168 vd.; "The Bohras of East Africa," *Journal of Religion in Africa*, 7 (1975), s. 27-61; N. King, "Toward a History of the Ismailis in East Africa," I. R. al-Faruqi, ed., *Essays in Islamic and Comparative Studies* (Washington, DC, 1982) içinde, s. 67-83. Doğu Afrika'da İsmaililer ve diğer Müslümanlara ilişkin daha genel araştırmalar için bkz. L.W. Hollingsworth, *Asians of East Africa* (Londra, 1960); G. Delf, *Asians in East Africa* (New York, 1963); J. Mangat, *A History of the Asians of East Africa* (Oxford, 1969); ayrıca bkz. J. Schacht, "Notes on Islam in East Africa," *Studia Islamica*, 23 (1965), s. 91-136; J. Spencer Trimingham, *Islam in East Africa* (Oxford, 1964), özellikle s. 1-111; James N. D. Anderson, *Islamic Law in Africa* (Londra, 1970), özellikle s. 58-161, 322-331; R. G. Gregory, *India and East Africa* (Oxford, 1971), özellikle s. 17-45.

[123] Modern zamanda Davudilerin davet örgütlenmesi, dinsel inançları, görenekleri, toplumsal faaliyetleri ve koşulları konusunda bkz. D. Menant, "Les Bohoras du Guzarate," *Revue du Monde Musulman*, 10 (1910), s. 465-493; Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, cilt 1, s. 200 vd.; Hollister, *Shia*, s. 285 vd., 293-305; S. T. Lokhandwalla, "The Bohras, a Muslim Community of Gujarat," *Studia Islamica*, 3 (1955), s. 117-135; ayrıca "Islamic Law and Ismaili Communities (Khojas and Bohras)," *India and Contemporary Islam* içinde, özellikle s. 379-380, 388-396; Engineer, *Bohras*, s. 145-164; Ivanow, "Bohoras," *SEI*, s. 64-65; Asaf Fyzee'nin incelemeleri, özellikle *Compendium of Fatimid Law*, s. 35-50 ve evlilik, boşanma, hediye, vasiyet, miras, yeme ve giyim üzerine bölümler; "Bohoras," *EI2*, cilt 1, s. 1254-1255. Ayrıca bkz. T. P. Wright, Jr., "Competitive Modernization within the Daudi Bohra Sect of Muslims and its Significance for Indian Political Development," H. E. Ullrich, ed., *Competition and Modernization in South Asia* (Yeni Delhi, 1975) içinde, s. 151-178; Rehana Ghadially, "Daudi Bohra Muslim Women and Modern Education: A Beginning," *Indian Journal of Gender Studies*, 1 (1994), s. 195-213 ve Bohra kadınlar üzerine diğer incelemeleri, Daftary, *Ismaili Literature* içinde, s. 272-273. Bohra cemaatine ilişkin içeriden bakan daha yakın zaman incelemeleri için bkz. Jonah Blank, *Mullas on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras* (Chicago, 2001), özellikle s. 53-156; Tahera Qutbuddin, "The Daudi Bohra Tayyibis," F. Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis* (Londra, 2010) ve M. Abdulhussein, "Bohras," *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, cilt 1 içinde, s. 224-226. Ayrıca bkz. F. Daftary, "Bohra," *GIE*, cilt 13, s. 161-165.

gizli imamın naibi sayılır. Selefinin *nass*ıyla atanan dai, masum, günahsız ve yanılmaz, gerekli dinsel ilme sahip kabul edilir. Cemaatin dinsel ve dindışı her boyutu üzerinde mutlak otoriteye sahip olan dai, davet örgütlenmesinin en üst yöneticisidir ve şahsen seçtiği yardımcılarıyla birlikte otokratça yönetir. Teoride her konuda dainin rızası gereklidir. Dai-i mutlak genellikle Mollaci Sahip ya da Seyyidna Sahip olarak anılır. Yirminci yüzyılın başından beri Bombay'da oturur ve Davudilerin *davet hadiye* dedikleri davetin yönetim merkezi de Bombay'da Badri Mahal'dedir. Hem Surat'ta hem Bombay'da, davete ait kabul edilen ve haliyle dainin doğrudan denetimi altında olan önemli miktarda İsmaili elyazması koleksiyonlarına sahip Davudi kütüphaneler vardır. Merhum Davudilerin özel elyazması koleksiyonları, normalde bu resmi kütüphanelere, özellikle Surat'takine aktarılır. Ne yazık ki, İsmaili araştırmalarıyla ilgilenen bilim insanlarının ve araştırmacıların bu İsmaili literatür hazinelerine erişimi neredeyse olanaksızdır. Sayısız Davudi âlim (birçok dai de dahil), daha önceki zamanların İsmaili literatürü korumanın dışında, daha yakın zamanlarda dinsel eserler de yazdılar.

Davudi davet hiyerarşisinde sonraki mertebeler, *mezun* ve *mükasir* mertebeleridir. Dai, başyardımcı görevi gören bir *mezun* atar. *Mezun* normalde dainin yakın akrabaları arasından seçilir ve sonunda dai makamına geçer. Dai, yine genellikle akrabası olan bir *mükasir* de atar. *Mükasir mezun*a yardım eder ve davetin daha küçük ayrıntılarına ve daha rutin idari işlerine bakar. Sonra, *hudud* olarak da bilinen ve sayıları yüzlerce olan *şeyhler* (çoğulu *meşayih*) vardır. Şeyhlerin çeşitli rütbeleri vardır ama hepsine, Bhai Sahib, muhterem kardeş olarak hitap edilir. Her dai, İsmaili öğretiyi ve Arapçayı çok iyi bilen Davudiler arasından kendi şeyhlerini seçer. Ders-i Seyfi'de yetişen şeyhler, daha büyük Davudi merkezlerde görevlendirilir; dainin emirlerini de duyururlar.

Davudi hiyerarşide ondan sonra, yerel Davudi cemaatin başında bulunan ve *amil* denilen temsilci gelir. Bhai Sahib ya da Miyan Sahib olarak hitap edilen *amil*leri, en az yüz kişilik her Davudi cemaat için dai tarafından seçilir. 2006'da bütün dünyada 320 kadar *amil* vardı. Pek çok *amil*, Ders-i Seyfi mezunudur. *Amil*in esas görevi, sorumluluğu altındaki cemaate namaz kıldırmak, evlenme,

cenaze ve sünnet gibi dinsel törenleri icra etmektir. Dainin yerel temsilcisi olduğu için, onun rızası olmadan hiçbir dinsel ya da cemaat töreni geçerli olmaz ve *amil*in icra ettiği her tören için bir ücret alır; bu ücretin büyük bölümü dainin hazinesine gönderilirken, gerisi yerel harcamalar için kendisine kalır. *Amil*, çeşitli dinsel aidatların ve daiye yapılan bağışların toplanmasından da sorumludur. Genellikle beş yıllığına atanır ve görev süresi nadiren uzatılırken, dai cemaat içi *amil* transferini destekler. Bu önlemler, *amil*lerin tikel bir cemaatte, yerel fonları kötü kullanmalarını olanaklı kılacak ayrıcalıklı konumlar geliştirmelerini önlemeyi amaçlar. Bombay ve Karaçi gibi önemli Davudi kentlerinde *amil*lerin dainin akrabaları ya da çok güvenilir kişiler olması olasıdır. Doğu Afrika'da ilk *amil*ler geçen yüzyılın başında Gucerat'tan Zanzibar ve Mombasa'ya gönderilirdi. Şimdi Doğu Afrika'da iki Bhai Sahib vardır. Biri Doğu Afrika'nın baş *amil*i görevini yürütür, diğeri Nairobi'deki Davudi Bohra cemaatinin *amil*idir. Dahası, diğer bölgelerden farklı olarak Doğu Afrika'nın *amil*lerinin görev süreleri daha uzundur, bazen yirmi yılı geçer.

Davudi davet örgütlenmesinde en düşük mertebe, *molla*dır; genellikle hizmet edeceği cemaatin nitelikli üyeleri arasından dai tarafından seçilir. Davudi mollaların sayısı çoktur ve büyük kasabalarda, *amil*in yokluğunda cemaate namaz kıldıran *vali molla* makamı da vardır. *Amil*ler bir kısım işlerini, normalde Arapçayı ve İsmaili ritüelleri bilen ve ilkokullarda ya da medreselerde Bohra çocuklara öğretmen olarak atanan mollalara havale edebilir.

*Dai-i mutlak*ın başında bulunduğu merkezi yönetim, dünya çapında Davudi Bohra cemaatinin işlerini yönetir. Bu yönetimin merkez büroları Bombay'da Badri Mahal'dedir; dainin kardeşleri ve oğulları da dahil, davet hiyerarşisinin üst düzey mensuplarının da burada büroları vardır. On beş yayıma gelen her Davudi *ahdü'l-evliya* ya da *beya* olarak da bilinen *misak* yemini edip, Tayyibi İsmaili imamlara ve Davudi dailere sadık kalacağına söz verir ve Davudi inanç ve pratiklere uymaya razı olur. Bunun üzerine, bir mümin olarak cemaate resmen kabul edilir. Aynı ahit 18 Zilhicce günü, diğer Şiiler gibi Davudilerin de kutladığı ve Davudiler için oruç günü de olan Gadir-i Hum Bayramında her yetişkin Davudi için tekrarlanır. Fatımiler zamanında benimsenen bir

geleneği hatırlatan *misak* yeminini her cemaatin *amil*i ettirir ve yeminin şimdiki metninde, *dai-i mutlak*a koşulsuz itaat sözü de vardır. Davudi Tayyibi dine dönmek isteyen herkesten ve cemaate yeniden kabul edilmek isteyen her muhaliften aynı yemin istenir. Davudiler *dai-i mutlak*a birçok harç öder: diğer Şiilerin de ödediği yıllık *hums*, *zekat*, ölen Davudinin akrabalarından alınan *hakkü'n-nefs* ve daiye gönüllü ama geleneksel bağış *selam* gibi. Dainin merkezi hazinesine yapılan yıllık ödemeleri temsil eden bu aidatlar düzenli olarak yılda bir kez Ramazan ayında yerel düzeyde *amil*ler tarafından toplanır. Bazen, dainin *sahibü'd-davet* denilen özel elçisi tarafından toplanır. Bu aidatlar, çok sayıda hayır kurumunun, cemaatin çeşitli kurumlarının, Surat'taki Ders-i Seyfi ve Karaçi'deki şubesinin, sayısız Bohra okulun, tıbbi tesislerin ve borç programlarının finansmanının ana kaynağıdır.

Önemli dinsel ibadetler arasında Davudiler hacca giderler; Necef'te ve Kerbela'da Ali b. Ebu Talib'in ve Hüseyin b. Ali'nin türbelerini ziyaret etmeye de eşit önem verirler. Muharrem ayının ilk on gününde İmam Hüseyin'in şehadetini anan ayrıntılı matem meclisleri toplanır. Özellikle Bombay'da dainin kendisi ya da diğer yetkili bireyler, bilhassa dainin aile üyeleri toplanan kalabalığa vaaz ve konferans verir. Davudiler, her Davudi cemaatte bulunan kendi ayrı camilerinde beş vakit namaz kılarlar. Her namazın sonunda yirmi bir görünen imamın adı tekrarlanır. Davudiler, Oniki İmamcı Şiilerin yaptığı gibi, cuma ve bayram namazlarına katılmaz, cuma ve bayram hutbesi okumazlar. Yemen'de gelişen Tayyibi bir inanca göre bu tür hutbeler, ancak görünen bir imamın yönetiminde okunabilir. Bunun bir sonucu olarak Davudi camilerde minber yoktur. Davudi Bohraların cemaatle ilgili toplantılar ve dinsel törenler için kullanılan *cemaathaneleri* de vardır. Cemaathaneleri, önde gelen ve her cemaatin *amil*ince atanan Bohralardan oluşan komiteler yönetir. Davudi Bohralar Gucerati dilinin Arapça ve Farsça sözcüklerle dolu özel bir biçimini kullanır ve *lisanü'd-davet* diye adlandırılan Arap harfleriyle yazı yazarlar.

Davudi Bohralar evlilik törenlerinde ve diğer ritüellerinde birçok Hindu geleneği korumuştur. Davudi cemaatlerdeki anlaşmazlıklar *amil*ler tarafından çözülür ya da Bombay'da daiye götürülür. Bu tür durumlarda dainin kararları bütün taraflar için bağlayıcı-

dır. İsmaili Bohralarla ilgili hukuksal anlaşmazlıklarda Hindistan mahkemeleri İslam hukukunu, özellikle bütün dünyada Davudi ve Süleymani Tayyibilerin baş hukuk kitabı olan Kadı Numan'ın *Deaimü'l-İslam*'ında açıklanan İslam hukukunu uygular. İsmaili Bohralar İslami ay takviminin, Fatımiler zamanında geliştirilen ve ayların başlangıcını belirlemek için astronomi hesaplarına dayanan versiyonu kullanırlar.[124] Bu takvim sabittir ve bu haliyle, yeni ayın görülmesine dayanan alışılmış Müslüman tarihlemeden bir iki gün farklı olabilir. Davudi Bohraların, İslami ve Hint tarzlarını harmanlayan ayrı bir giyim tarzı vardır; kadınlar *rida* denilen özel bir peçe, erkekler kep giyer. Kültürel kimliğe verilen önem ve güçlü bir inziva eğilimi, Hindistan'da ve başka yerlerde Davudi cemaatlerin genel bir özelliğidir. Bu tür dışa kapalı eğilimler şimdi azalmasına ve Davudiler son on yıllarda geleneksel bir çerçeve içinde de olsa bir modernleşme yaşamalarına rağmen, hâlâ kitaplarını gizli tutarlar, yabancılarla sınırlı ilişkiye girerler, Hindularla ya da diğer Müslüman gruplarla evlilikten sakınırlar.

Süleymani Davet ve Cemaat

Bu arada Yemen'de birleşik Tayyibi davetin yerini, Hindistan'da çok az taraftarı bulunan Süleymani davet almıştı. Daha önce belirtildiği gibi, Süleymanilerin yirmi yedinci *dai-i mutlak*ı Süleyman b. Hasan esasında, hem Davudilerin hem de Süleymanilerin tanıdığı son Tayyibi dai Davud b. Acebşah'ın vekili olarak Yemen'e gönderilen bir Hintti. Daha sonra Süleyman, o sırada esas olarak Tayyibi Bohralardan oluşan Tayyibilerin üst liderliğine hakkı olduğunu kanıtlamak için Hindistan'a gidecekti. Davud b. Kutbşah'ı yeni dailer olarak kabul etmiş olan Bohralar arasında fazla destek bulamayan Süleyman b. Hasan, Davudi-Süleymani anlaşmazlığının ilk yıllarında, 1005/1597'de Lahor'da öldü. Hatırlanacaktır; bu anlaşmazlık aynı zamanda Tayyibi cemaatin çoğunluktaki Hint ve azınlıktaki Yemenli hiziplerinin çıkar çatışmasını da tem-

[124] Bkz. D. de Smet, "Comment déterminer le début et la fin du jeune de Ramadan? Un point de discorde entre Sunnites et Ismaéliens en Égypte Fatimide," Vermeulen ve de Smet, ed., *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras* içinde, s. 71-84.

sil etmekteydi. Tayyibi Bohralar Davud b. Kutbşah ve haleflerinin safında toplanırken, Yemenli Tayyibiler ayrı bir Süleymani dai silsilesi başlatan Süleyman b. Hasan'ın iddialarını destekledi.

Süleyman b. Hasan'ın yerine küçük oğlu Cafer b. Süleyman geçti; Cafer, babası, halefi ve kırk altıncı dai ile birlikte Süleymanilerin dört Hint daisinden biriydi. Ondan sonra Süleymaniler karargâhlarını, taraftarlarının büyük çoğunluğunun yaşadığı Yemen'e kurdular. Cafer b. Süleyman'ın gençliğinde, Yemenli İsmaili Yam kabilesinin nüfuzlu Mekremi ailesine mensup olan Safiyyüddin Muhammed b. Fehd (ö. 1042/1633), dai vekili ya da *müstevda* olarak Süleymani davetin işlerini yürüttü. Muhammed b. Fehd el-Mekremi aynı zamanda en önde gelen Süleymani yazarlardan biriydi; Süleymani literatürün ana karakteristiğine uygun olarak Davud b. Kutbşah'ın ve Davudilerin iddialarını çürütmek için çok sayıda eser yazdı.[125] Yirmi dokuzuncu dai Ali b. Süleyman'ın (1050-1088/1640-1677) ölümüyle birlikte, Süleymanilerin liderliği İbrahim b. Muhammed b. Fehd el-Mekremi'ye (1088-1094/1677-1683) geçti ve bu makam o zamandan itibaren, arada birkaç kesintiyle birlikte, aynı Mekremi ailesinde kaldı. Yemen'de Süleymani dailer, *nass* kuralıyla, herhangi bir haleflik anlaşmazlığı olmadan birbirini izledi. Dolayısıyla Süleymani cemaatte hiçbir bölünme olmadı. Mekremi dailer karargâhlarını Kuzeydoğu Yemen'de Necran'a kurdular. Yemenli İsmaililerin büyük çoğunluğu gibi Süleyman b. Hasan'ın ve Süleymani davanın yanında yer alan Beni Yam tarafından desteklenen Mekremi dailer Necran'ı genellikle Bedir'de bağımsız bir biçimde yönetti.

Mekremi dailer, Kasım el-Mansur'un (ö. 1029/1620) Kasımi sülalesine mensup olan yerel Zeydi imamlarla sıkça çatıştılar. Zeydiler, 1045/1635'te Osmanlı Türklerini Yemen'den çıkardı. Bununla birlikte, Hibetullah b. İbrahim el-Mekremi'nin uzun dailiğinin (1109-1160/1697-1747) ilk on yıllarında, Zeydi imam Mansur b. Mütevekkil, daha önce ailesindeki asileri karşı kendisine verdiği destek karşılığında Haraz'ın denetimini daiye verdi. Daha sonra

---

[125] Bkz. al-Majdu, *Fihrist*, s. 98; Ivanow, *Guide*, s. 86-87; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 106-107; Goriawala, *Catalogue of the Fyzee Collection*, s. 127; Poonawala, *Bio*, s. 244-246; ayrıca "al-Makrami," *EI2*, cilt 6, s. 190-191; W. Madelung, "Makramids," *EI2*, cilt 6, s. 191-192.

Mekremiler, Zeydilerin onları bu bölgeden çıkarma girişimlerine karşı koydular. 12./18. yüzyılın ortasında Mekremi dailerin önderlik ettiği Beni Yam, Kızıldeniz'e bitişik Mihlafi's-Süleymani'ye, o sırada Al Heyrat emirlerinin denetiminde olan bölgeye girdi. Daha sonra otuz üçüncü dai İsmail b. Hibetullah (1160-1184/1747-1770) 1170/1756-1757'de Hadramut'u fethetti.

Daha sonra Mekremi Süleymani dailer hanedanı, Orta Arabistan'da Suudi ailesinin yükselen gücüyle savaşmaya çalıştı, ama boşuna. 12./18. yüzyılın ortasında, Şii İslama düşman Necidli Hanbeli Sünni bir ilahiyatçı olan Muhammed b. Abdülvehhab'ın (ö. 1206/1792) kurduğu reformcu Vehhabi hareketinin yayılmasıyla birlikte Arabistan'da yeni bir dönem başladı. İbn Abdülvehhab, Riyad'a yakın Diriye Emiri Muhammed b. Suud'dan (ö. 1179/1765) ve Al Suud ailesinden güçlü destek gördü. 1157/1744'te İbn Suud ve İbn Abdülvehhab bir ittifak kurup, Orta Arabistan'da Vehhabi bir devletin başlangıcına işaret etti. 1202/1788'e gelindiğinde, İbn Suud'un oğlu ve halefi, Süleymani dailerin gönderdiği üç seferi kuvveti püskürten Abdülaziz (1179-1215/1765-1801), Necid'in tamamı fethetmişti. Suudiler kısa sürede topraklarını Hicaz'a ve Güney Arabistan'a kadar genişletti ve endişelenen Osmanlı Türkleri askeri harekat başlattı. Bu olayların ardından Osmanlılar, 1288/1871'de Ahmed Muhtar Paşanın yönetiminde Yemen'i yeniden işgal edip, hem Kasımi Zeydi imamların hem de Mekremi Süleymani dailerin gücünü önemli ölçüde budadı. 1289/1871'de Attare'deki kaleyi yıkan ve kırk birinci dai Hasan b. İsmail Al Şibam el-Mekremi'yi (1262-1289/1846-1872) öldüren Muhtar Paşa, Merkemileri Hicaz'dan fiilen çıkardı. Aynı zamanda Beni Yam da bir barış antlaşmasına mecbur edildi ve askeri güçten yoksun kalan dailer, sessizce Necran'a çekildi. Bu, Mekremi Süleymani dai hanedanının ve Yemen'deki cemaatin siyasal önemini yitirdiğinin işaretiydi.

Ondan sonra Yemen'de Süleymani dailer ve taraftarları, Zeydi imamların ve Orta Arabistanlı bağnaz Suudilerin düşmanlıklarına katlanmak zorunda kaldılar. Yirminci yüzyılda, Hicaz ve Necid'in hükümdarı olduktan sonra,1351/1932'de kendisini Suudi Arabistan'ın kralı ilan eden II. Abdülaziz döneminde Suudiler ön plana çıktı. 1353/1934'te Abdülaziz bir sınır anlaşmazlığı yüzünden Yemen'le savaşa girdi ve Zeydi imam Mütevekkil Yahya'yı

(1322-1376/1904-1948) kolayca yendi. Bunu izleyen ateşkes ve sınırları belirleyen anlaşmanın bir sonucu olarak, Mekremilerin merkezi Necran Suudi Arabistan'a bırakıldı. Bu olaylı yıllarda görevde olan kırk beşinci dai Ali b. Muhsin (1331-1355/1913-1936), Melik İbn Suud ve İmam Yahya'yla ihtilaflarını, büyük bir nezaketle ve diplomasiyle idare etti. Kırk yedinci dai Şerefüddin el-Hüseyin b. Ahmed el-Mekremi de (1357-1358/1938-1939) bu zor zamanlarda Yemenli Süleymanileri korumaya çalıştı, ama kısa görev süresini Suudi Arabistan'da geçirmek zorunda kaldı ve Taif'te öldü. Bu çalkantılı koşullar altında kırk altıncı Süleymani dai Hacc Gulam Hüseyin (1355-1357/1936-1938), bu makama gelen başka bir Hint, Hindistan'da kalmayı tercih etmişti. Gulam Hüseyin 1303/1885-1886'da Yemeni ziyaret etmişti ve 1327/1909'da kırk dördüncü dai Ali b. Hibetullah (1323-1331/1905-1913) tarafından Süleymani Bohraların başına geçmekle görevlendirildi. 1333/1915'te kırk beşinci dai tarafından halefi tayin edildi. Bombay yakınlarında yaşayan ve ölen Gulam Hüseyin bir din âlimiydi ve Kirmani'nin *Rahatü'l-akl*'ının bir özeti de dahil, çok sayıda Arapça ve Urduca eserin yazarıydı. Hem Arapça hem de Urduca yazılan *Şehrü'l-mesail*'inde Kadı Numan'ın *Deaimü'l-İslam*'ını özet biçiminde genel İsmaili Hint kamuoyuna sundu.[126] Hüsamüddin el-Hacc Gulam Hüseyin'den sonra, Süleymanilerin liderliği Mekremi ailesine geri döndü. Şimdiki elli birinci dai, 1426/2005'te göreve gelen Seyyidna Abdullah b. Muhammed el-Mekremi'dir.

Modern zamanın Süleymani Tayyibileriyle ilgili bilgi son derece kıttır. Yemenli Süleymanilerin toplam sayısı şu anda esas olarak Yemen'in kuzeyinde ve Yemen ile Suudi Arabistan arasındaki kuzey sınır bölgesinde yaşayan 200.000-300.000 kişi civarında olabilir.[127] Şimdi Suudi Arabistan'ın bir parçası olan Necranlı Beni

---

[126] Fyzee, "Three Sulaymani Dais," s. 102-103; Hollister, *Shia*, s. 302; Poonawala, *Bio*, s. 250.

[127] Bu tahmin, ara yıllarda yılda yüzde 3'lik doğal nüfus artışı göz önüne alınarak daha önceki rakamların uyarlanmasına dayanır; bkz. Fyzee, "A Chronological List," s. 16; ayrıca *Outlines of Muhammadan Law*, s. 3; William H. Ingrams, "Yemen," *Encyclopaedia Britannica* (1968 baskısı), cilt 23, s. 887. Yemenli Tayyibilerin şimdiki durumu konusunda bkz. T. Gerholm, *Market, Mosque and Mafrag* (Stockholm, 1977). Yazar, Süleymani cemaatin modern yapısı konusunda üst düzey davet görevlilerinden değerli bilgiler almış.

Yam kabilesi dışında, Haraz'da, Cebelimegarib sakinleri arasında, Havzan, Lehab ve Attare'de, Hemdan yöresinde ve Yerim civarında Süleymaniler bulunur. 1990'lardan bu yana Necranlı Süleymaniler Suudi hükümetinin ağır zulmü altındadır. Yemen'de Süleymaniler Zeydilerden ve daha az olan Davudilerden yalıtık yaşar. Hindistan'daki Süleymani Bohra cemaat çok küçük kalmıştir, bugün sayıları 4000 civarındadır. Süleymani Bohralar esas olarak Bombay, Baroda, Ahmedabad ve Haydarabad'da otururlar. Büyük bölümü Sind ve Pencap'ta olmak üzere, Pakistan'da da 5000 kadar Süleymani vardır.

Süleymani davet Fatımi sonrası Yemenli Tayyibilerin geleneklerini esas olarak korudu. Süleymanilerin dinsel örgütlenmesi, Hindistan'daki daha ayrıntılı Davudi davetin aksine, Tayyibi İsmaililiğin Yemen evresinde gelişen davet örgütlenmesinin sadeliğini sürdürdü. Ayrıca görece küçük bir alana dağılmış küçük bir cemaat olan Yemenli Süleymanilerin ihtiyaçları, basit bir davet örgütlenmesiyle yeterince karşılanabilirdi. Süleymani *dai-i mutlak*, kendi taraftarlarının işlerine bakar; *mezun* ve *mükasir* makamlarını işgal eden birkaç yardımcısı vardır. Yemen'in önemli Süleymani yörelerinde birkaç temsilcisi (*amil*) de vardır. Süleymani dailerin, Davudi dailerden farklı olarak, onursal unvan kullanmazlar; yalnızca Seyyidna diye hitap edilirler. Süleymani davet tasnifinde *dai-i mutlak*ın yetki alanında üç *cezire*, davet bölgesi vardır: Yemen, Hind (Hindistan) ve Sind (Pakistan). Yemen'de *dai kebail Yam* olarak bilinen dainin karargâhı, 1936'dan beri Suudi Arabistan'da bulunan Necran'da Bedir'dedir.

Seyyidna Sahib olarak hitap edildiği Hindistan'da Süleymani dainin *mensub* olarak bilinen bir baş temsilcisi vardır. Geleneksel olarak *Mensub*, yakın zamana kadar Süleymani davetin Hindistan'daki karargâhı olan Baroda'da otururdu. Bugün Süleymani davetin Hindistan'daki merkezi Bombay'dadır. Baroda, Bombay ve Haydarabad'da Süleymani davetin elinde, önemli İsmaili el yazması koleksiyonları vardır. Yakın zamana kadar Hindistan'daki *mensub*, Pakistanlı Süleymanilerin işlerine de bakardı,ma şimdi Pakistan için ayrı bir *mensub* atanmaktadır. Bazen, son yıllarda olduğu gibi, dainin Hindistan'da biri Bombay'da diğeri Haydarabad'da oturan iki *mensub*u olur. Dainin *mensub* görevine

seçtiği kişi, *mensubü'l-mutlak* olarak bilinirken, görevini fiilen üstlenince *mensubü'l-müstakil* (ya da *münferid*) denilir. Güney Asya'da Süleymani davet hiyerarşisinde şeyh mertebesi yoktur. *Mensub*lara çok sayıda *amil* yardım eder; bunlar, genellikle farklı Süleymani Bohra cemaatlerde yaşayan mollalardır. Alt düzeydeki bu görevliler toplu ibadetleri yönetir, dinsel törenleri icra eder ve daiye aidat toplar.

Güney Asya'da Süleymani davetin resmi dili, Hindistan ve Pakistan Müslümanlarının çoğunluğunca kullanılan Urducadır. Süleymani Bohralar vaazlarını da Urduca verirler. Diğer yanda, Süleymani Bohralar ile daileri arasındaki yazışmalarda Arapça kullanılır. *Dai-i mutlak*ın resmi mektupları, *mensub* tarafından Süleymani Bohralara açıkça okunur ve tercüme edilir; bu mektuplara, *müşerrifat* denilir. Süleymaniler de, kitaplarını gizli tutmakla ünlüdür. Fatımi öncesi ve Fatımi dönemde Davudi-Süleymani bölünmesine kadar Tayyibi İsmaililerin ürettiği İsmaili literatür, Tayyibi İsmaililiğin bütün kollarınca kabul edilir. Bölünmeden sonra, Davudiler ve Süleymaniler esas olarak tartışmalı konulara ve çeşitli dailerin iddialarına ve karşı-iddialarına adanan kendi ayrı külliyatlarını ürettiler.[128] Aynı Tayyibi Müstali mirasa ve dinsel inançlara bağlı olan Davudiler ve Süleymaniler, öncelikle dai silsilesi konusunda anlaşmazlar. İki ana Tayyibi grup arasında çok az dinsel fark vardır. Her iki cemaat Kadı Numan'ın *Deaimü'l-İslam*'ını şer'i konularda baş otorite kabul eder. Ama görenekler ve toplumsal pratikler bakımından Arap kökenli Yemenli Süleymaniler, Hindu geleneklerden etkilenen Güney Asyalı Davudi Bohralardan farklıdır.

Yemen'de Süleymani cemaat, kısmen Süleymani davetin Fatımi sonrası Tayyibi davetin doğrudan bir devamı olmasından esinlenen ve kısmen Süleymanilerin çoğu kez Zeydi ve diğer hasımlarının denetiminde olan yerel çevresinin zorunlu kıldığı büyük bir içtutunuma sahipti. Bu koşullarda Yemenli Süleymaniler Mekremi dailerine tam destek verdiler, etkili bir savaşçı güç oluşturdular, ayrılıkçılıktan ve iç çatışmadan sakındılar. Hindistan alt-kıtasında küçük ve dağınık Süleymani Bohra cemaati, diğer İsmaililer gibi, çoğu kez İsmaililerin kitle halinde Sünni İslama dönmesiyle so-

[128] Poonawala, *Bio*, s. 184-250.

nuçlanan zulümlere sıkça maruz kaldılar. Süleymani Bohralar, Güney Asya'nın çok daha büyük olan Davudi cemaatin düşmanlığıyla da karşılaştılar. Diğer yanda, Süleymani Bohralar, Yemenli dindaşları gibi iç çatışma yaşamadı. Bu gerçeklikler altında Süleymani Bohralar diğer Müslüman gruplarla dostane ilişkiler, Hindistan'ın en küçük Müslüman gruplarından biri olarak toplumsal zorlukların azaltacak ilişkiler geliştirmeye giderek daha fazla eğilimli oldular. Davudilerin aksine, Süleymani Bohraların zaman içinde dil, giyim ve davranış bakımından diğer Müslümanlara daha fazla benzemesinin nedeni budur. Süleymani Bohralar, Davudi Bohraların kullandığı özel Gucerati dili yerine Urducayı benimsemenin yanı sıra, Gucerati Bohra giyimini ve sarığı terk edip, Sünni Müslümanlarla da evlendiler. Süleymaniler kendi dailerinin *mensub*larının katı merkezi denetimi altında da değiller. Süleymani Bohralar Hindistan'ın kadı mahkemelerine de başvururlar.

Özetle Yemen'in Arap Süleymanileri tarzları ve bakışlarıyla geleneksel kalırken, Güney Asya'nın Süleymani Bohraları toplumsal değişimi onaylayan ve modern laik eğitimi teşvik eden ilerici bir grubu temsil eder duruma gelmiştir. Bu nedenle, küçük Süleymani Bohra cemaatinin küçüklüğüne oranla, Hindistan'ın ilk Müslüman avukatı Bedruddin Tyabji de dahil, önemli sayıda ünlü kişi yetiştirmiş olması şaşırtıcı değildir. İsmaili fıkıh konusunda önde gelen modern otorite olan merhum Asaf A. A. Fyzee de ünlü bir Süleymani Bohraydı. Aslında Bombaylı Tyabji-Fyzee ailesinin pek çok mensubu hukuk alanında ve diğer mesleklerde sivrilirken, aynı Süleymani Bohra ailenin hanımefendileri de, Müslüman kadınların giydiği ve *perdah* denilen peçeyi atan ilk Hindistanlı Müslümanlar arasındaydı.[129]

---

[129] Bkz. s. J. E. Damishky, "Moslem Population of India,"*Muslim World*, 1 (1911), s. 123; Menant, "Bohoras du Guzarate," s. 482-483; Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, cilt 1, s. 204-205; F. B. Tyabji, "Social Life in 1804 and 1929 amongst Muslims in Bombay," *JBBRAS*, NS, 6 (1930), s. 286-300; Hollister, *Shia*, s. 300; Lokhandwalla, "Islamic Law and Ismaili Communities," s. 391-392; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 102; Fyzee, "Study of the Literature of the Fatimid *Da wa*," s. 236 vd.; T. P. Wright, Jr., "Muslim Kinship and Modernization: The Tyabji Clan of Bombay," I. Ahmad, ed., *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India* (Yeni Delhi, 1976) içinde, s. 217-238.

6

NİZARİ İSMAİLİ TARİH: ALAMUT DÖNEMİ

Bu bölüm Nizari İsmaililiğin tarihinde Alamut dönemi denilen ve yaklaşık olarak 483/1090'dan 654/1256'ya kadar süren ilk evresini ele alacaktır. Hasan Sabbah İran'da İsmaili bir dai olarak çalışıyordu ve 483/1090'da Alamut Kalesini ele geçirerek, İran ve Suriye'de Nizari İsmaili devletin temelini attı. İranlı İsmaililerin tartışmasız lideri olarak Hasan Sabbah, Fatımi Halife-İmam Müstansır 487/1094'te öldüğünde Selçuklu Türklerine karşı zaten bağımsız bir politika izlemekteydi. Müstansır'ın halefi konusunda çıkan anlaşmazlıkta Hasan Sabbah Nizar'ı savundu ve Müstali'ye destek veren Kahire'deki davet karargâhıyla ve Fatımi rejimiyle ilişkilerini kopardı. Bu kararla Hasan Sabbah, Nizari imam (o sırada ulaşılır olmayan) adına bağımsız Nizari İsmaili daveti kurdu.

Suriye'nin ve İran'ın farklı bölgelerine dağılmış topraklarıyla Alamut merkezli Nizari devlet, 654/1256'da Moğol akıncıların saldırıları altında çökene kadar 166 yıl sürdü. Nizari tarihin bu ilk evresine, sayısız siyasal çalkantı damga vurdu. Müthiş bir örgütçü olan Hasan Sabbah, bütün İran'da egemenliğinden nefret edilen Selçuklu Türklerine karşı devrimci bir strateji tasarladı. Hedefini gerçekleştiremedi ama Selçuklular da Nizarileri dağlardaki kalelerinden söküp atamadı. Ama Hasan Sabbah, sayısız tersliğe rağmen, bağımsız bir Nizari devlet ve davet kurmayı ve sağlamlaştırmayı başardı. 514/1120'ye gelindiğinde Nizariler ile Selçuklular arasında bir yenişememe durumu gelişmişti ve Nizari devlet, Selçukluların ve sonrakilerin aralıksız düşmanlıklarına

rağmen, Moğollar gelene kadar varlığını sürdürdü. Aynı zamanda Alamut'tan gönderilen dailer Suriye'de büyüyen bir Nizari cemaat örgütledi. Suriye Nizarileri de dağlarda bir kale ağına sahipti; çeşitli Müslüman güçlere ve Haçlılara karşı karmaşık politikalar izlediler. 671/1273'e gelindiğinde Memlûk sultanı I. Baybars, yarı özerk bir cemaat olarak varlığını sürdürmelerine izin verilen Suriye Nizarilerinin bütün kalelerini ele geçirmişti.

Alamut'ta Hasan Sabbah ve sonraki iki halefi, Nizari imamların (o sırada taraftarlarına görünmeyen) baş temsilcileri olarak, dai ve hüccet olarak hüküm sürdüler. Daha sonra, dördüncü Alamut hâkimi Hasan Ala Zikrihisselam'la başlamak üzere, Nizari imamlar Alamut'ta zuhur edip, davetin ve devletin işlerini üstlendi. Bu yüzden Alamut döneminin Nizarilerini, üç dai ile Farsça kaynaklarda genellikle Alamut efendileri (*hudavend*) denilen beş imam yönetti.

Alamut'ta Nizari İsmaili hükümdarlar (483-654/1090-1256)
Dai ve hüccet olarak:
1. Hasan Sabbah (483-518/1090-1124)
2. Kiya Büzürgümmid (518-532/1124-1138)
3. Muhammed b. Büzürgümmid (532-557/1138-1162)

İmam olarak
4. Hasan Ala Zikrihisselam (557-561/1162-1166)
5. Nureddin Muhammed (561-607/1166-1210)
6. Celaleddin Hasan (607-618/1210-1221)
7. Alaeddin Muhammed (618-653/1221-1255)
8. Rükneddin Hürşah (653-654/1255-1256)

Alamut dönemi Nizarilerinin koşulları, Fatımi devletinde yaşayan İsmaililerin karşılaştığı koşullardan çok farklıydı. Başından itibaren Nizari İsmaililer son derece düşman bir ortamda hayatta kalmayla ve devrimci faaliyetlerle meşgul oldular. Dolayısıyla farklı entelektüel konuları ele alan fakihlerden ve ilahiyatçılardan çok askeri komutan yetiştirdiler. Dahası, cemaatin dinsel dili olarak Arapça yerine Farsçayı benimseyen İran'ın ve doğudaki komşu toprakların Nizarileri, Arapça kullanan Suriyeli Nizariler önceki

metinlerin bir kısmını korumuş olmalarına rağmen, daha önceki zamanlarda üretilmiş Arapça İsmaili literatüre kolay erişemiyordu. Bununla birlikte, Nizari İsmaililer gelişkin bir entelektüel bakışı ve edebi bir geleneği de sürdürüp, Alamut döneminin değişen koşullarına yanıt olarak öğretilerini geliştirdiler. Hasan Sabbah, Alamut'ta etkileyici bir kütüphane kurmasıyla tanınır. Daha sonra İran'da ve Suriye'de diğer büyük Nizari kaleler de, önemli elyazmalarıyla, belgelerle ve bilimsel malzemelerle donatıldı. Nizariler bilgi hamiliğini, Sünniler, Oniki İmamcı Şiiler, hatta gayrımüslimler dahil, yabancı âlimlerden de esirgemediler.

Nizari İsmaililer sayısız güçlükler ve Müslüman birçoğunluğun ısrarlı düşmanlığı karşısında bir ölçüde iç bağlılığı ve görev duygusunu korudular. Aslında bütün Alamut dönemi boyunca aralıklarla Nizarilere karşı düzenlenen askeri seferler dışında, Abbasi-Selçuklu düzeninin yeni tür polemikçi saldırılarının, Nizarilerin oluşturduğu siyasal tehdidin yanı sıra entelektüel meydan okumanın da zorunlu kıldığı saldırıların da hedefi oldular. Bu yüzden İran'ın Nizari devleti, üstün askeri güce sahip çok sayıda düşmana karşı uzun süreli mücadelelerin bir sonucu olarak giderek zayıfladı. Nizarilerin Moğollara yönelik kararsız politikası da, Moğolların İran'ı istilasının ardından Nizari devletin çökmesine katkıda bulundu. 654/1256'da Alamut'un Moğollara teslimiyle birlikte, Nizari tarihinde fırtınalı Alamut dönemi de sona erdi. Siyasal güçten ve önemden yoksun kalan Nizariler, ondan sonra birçok ülkede dinsel azınlık olarak varlığını sürdürdü.

Alamut'un farklı efendilerinin saltanatları ile öğretileri ve dinsel politikaları temelinde, bu dönemin Nizari İsmaililik tarihi üç evreye bölünebilir. İlk üç Alamut hâkiminin dönemini kapsayan başlangıç evresinde (483-557/1090-1162) Nizariler davetlerini ve bağımsız devletlerini kurup sağlamlaştırmayı başardı. İmam kabul edilen dördüncü ve beşinci Alamut efendilerinin dönemiyle örtüşen ikinci evrede (557-607/1162-1210) Nizariler simgesel olarak, cemaati dış dünyadan, ruhani bakımdan artık yersiz sayılan bir dünyadan ruhsal ve psikolojik olarak bağımsızlaştıran "kıyamet" alanına döndüler. Son üç Alamut hâkiminin dönemiyle çakışan üçüncü ve son evrede (607-654/1210-1256) Nizariler, içe dönüklüklerini ve kıyametin ilanı ile ilgili öğretilerini kısmen ko-

rurken, Sünni dünyayla barışmaya çalıştılar ve siyasal özlemlerini de canlandırdılar –istilacı Moğolların son verdiği çabalar.

Nizari İsmaili Tarihyazımı

Alamut dönemi Nizari literatürünün büyük bölümünün kaybından ve konuyla ilgili İsmaili olmayan edebi kaynakların genel düşmanlığından ötürü, Alamut dönemi Nizari İsmaililikle ilgili incelemelerin kendine özgü araştırma güçlükleri vardır. Açıkçası, bu olumsuz koşullar altında yaşayan ve uzun süren askeri girişimlerde bulunan İranlı Nizariler Alamut döneminde ciltler dolusu dinsel eserler üretmediler.[1] Üretilenlerin büyük çoğunluğu da, Alamut'taki ünlü kütüphanenin yakılmasıyla sonuçlanan Moğol istilalarında imha edildi ya da hemen sonraki İlhanlılar döneminde yok oldu. Bu dönemden günümüze yalnızca, aralarında 596/1199-1200 civarında yazılmış yazarı bilinmeyen *Heft bab-ı Baba Seyyidna* ve Alamut döneminin son on yıllarında yazılan ve Nasırüddin et-Tusi'ye (ö. 672-1274) atfedilen birkaç İsmaili çalışma bulunan bir avuç eser ulaşmıştır. Ayrıca Hasan Sabbah'ın biyografisi ve itikadi yazıları ile Alamut efendilerinin mektupları (*fusul*) gibi günümüze ulaşmayan Nizari eserlerden parçalar da, Şehristani tarafından ve Alamut-sonrası Nizari incelemeler ile birkaç Farsça tarihsel kaynakta korunmuştur. Günümüze ulaşan bu Nizari literatür, az ve parçalı olmasına rağmen, İranlı Nizarilerin savunduğu öğretilerin önemli yanlarına paha biçilmez ışık tutmaktadır. İranlı Nizariler bir tarihyazımı geleneğini de sürdürdüler. Bölüm 1'de belirtildiği gibi, devletlerinin ve cemaatlerinin olaylarını birbirini izleyen Alamut efendilerinin hüküm sürdüğü dönemlere uygun kaydeden vakayinameler hazırladılar.[2] Alamut'ta ve diğer kalelerde tutulan bu vakayinameler günümüze ulaşmamıştır ama daha sonraki İranlı tarihçiler bunlara ulaşmış. Aslında Alamut dönemi İran Nizarilerinin tarihine ilişkin başlıca kaynaklarımız, bu tarihçilerin anlatımlarıdır. Alamut sonrası

[1] Bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 127-136 ve Poonawala, *Bio*, s. 251-263.

[2] F. Daftary, "Persian Historiography of the Early Nizari Ismailis," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 30 (1992), s. 91-97; ayrıca *IMMS*, s. 107-123.

dönemde çeşitli Nizari cemaatler, özellikle İran, Suriye, Bedahşan ve Hindistan'da, birbirinden bağımsız olarak gelişti ve bunların hiçbiri, Alamut dönemi Nizari İsmaililiğe ilişkin güvenilir ve kesintisiz bir anlatım üretmedi.

İran Nizarileriyle ilgili gayriedebi kaynaklar oldukça önemsizdir. Moğollar, İran'da değerli arkeolojik kanıt bulunması muhtemel Nizari kalelerin çok büyük bölümünü yıktı. Bugün yerleri saptanmış olan İran'daki başlıca Nizari kalelerin kalıntılarında ve etrafında, modern zamanda sistematik arkeolojik araştırma ve kazı yapılmamıştır. Aslında o dönemden kalma hiçbir Farsça epigrafik kanıt yoktur; yalnızca Alamut'ta ve diğer yerlerde basılan birkaç Nizari sikke bulunmuştur.[3] Özetle, sınırlı gayriedebi kanıtlar Alamut dönemi İran Nizarilerine ilişkin bilgimize fazla bir şey katmaz; ama kayalık kalelerin harabeleri, İran Nizari cemaatinin çok zor yaşam koşullarıyla başa çıkmak için benimsediği yaratıcı yöntemlere, özellikle su sağlama sistemlerinin altında yatan yöntemlere ilişkin ayrıntılar sunar.[4]

---

[3] İran'ın Nizari sikkeleriyle ilgili nümismatik kanıtlar için bkz. Casanova, "Monnaie des Assassins de Perse," s. 343-352; George C. Miles, "Coins of the Assassins of Alamut," *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 3 (1972), s. 155-162; H. Hamdan ve A. Vardanyan, "Ismaili Coins from the Alamut Period," Willey, *Eagle's Nest* içinde, s. 288-307.

[4] Ortaçağda İran'daki Nizari kalelere ilişkin modern tasvirler için bkz. W. Ivanow, "Alamut," *Geographical Journal*, 77 (1931), s. 38-45; ayrıca "Some Ismaili Strongholds in Persia," *Islamic Culture*, 12 (1938), s. 383-396; ve *Alamut and Lamasar* (Tahran, 1960); Peter Willey, *The Castles of the Assassins* (Londra, 1963); *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria*; M. Sutuda, "Qala-yi Girdkuh," *Mihr*, 8 (1331/1952), s. 339-343, 484-490; *Qila-i Ismailiyya* (Tahran, 1345/1967); S. M. Stern, E. Beazley ve A. Dobson, "The Fortress of Khan Lanjan," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 9 (1971), s. 45-57; Caro O. Minasian, *Shah Diz of Ismaili Fame, its Siege and Destruction* (Londra, 1971), W. Kleiss, "Berichtüber Erkundungsfahrten in Iran im Jahre 1970," *Archaologische Mitteilungen aus Iran*, 4 (1971), s. 88-96; "Assassin Castles in Iran," R. Hillenbrand, ed., *The Art of the Saljuqs in Iran and Anatolia* (Costa Mesa, CA, 1994) içinde, s. 315-319; M. F. Furqani, *Tarikh-i Ismailiyan-i Quhistan* (Tahran, 1381/2002), s. 347-365, Kuhistan'daki kaleleri konu ediyor. 1983 ile 1986 arasında yazar, Alamut, Lemeser, Şemiran ve Girdkuh da dahil bu kalelerden birçoğunu ziyaret etti. Moğol felaketi, geçen zaman ve define avcılarının verdiği sürekli hasar, şimdi hızla yok olan bu tarihsel Nizari sit alanlarına büyük zarar vermiş.

İlhanlı döneminin (654-756/1256-1355) üç ünlü İranlı tarihçisi, İran'daki Nizari devletinin tarihi konusunda başlıca kaynağımızdır. Alamut döneminin Nizari eserlerine, özellikle vakayinamelere ve günümüze ulaşmamış diğer belgelere ulaşma olanağı bulmuşlardı. Bu İranlı tarihçiler arasında Alaeddin Ata Melik b. Muhammed Cüveyni, Moğol istilalarının en eski vakanüvisidir. Cüveyni gençken Moğolların hizmetine girdi ve daha sonra, 654/1256'nın başında Hülagû Horasan'a gelince, Moğol fatihin maiyetine katıldı ve Nizarilere karşı askeri seferlerinde ona eşlik etti. Hicri 654'te Moğollar Alamut'ta ve Deylem'deki diğer Nizari kalelerde buluştuklarında, Cüveyni onlarla birlikteydi. Hülagû ile Rükneddin Hürşah arasındaki barış görüşmelerine de katılan Cüveyni, İran'daki son Nizari hükümdarın teslim koşullarını kaleme alan kişiydi. Moğolların nihai zaferini ilan eden *Fethname*'nin yazılmasından da sorumluydu. İran Nizari devletinin çöküşüne işaret eden birçok olaya şahsen tanıklık eden Cüveyni, Hülagû'nün izniyle Alamut'taki İsmaili kütüphaneyi nasıl incelediğini, Nizarilerin yanlışlarıyla ve sapkınlıkla ilgili olanları ateşe atarken, birçok "seçkin kitabı" nasıl seçip ayırdığını anlatır. Bununla birlikte, ilk kategoriye girenlerden, Hasan Sabbah'ın biyografisini içeren ve *Sergüzeşt-i Seyyidna* olarak bilinen bir eseri korumuş; bu eserden uzun alıntılar yapar.

Moğol tarihini 650/1252 civarında yazmaya başlayan ve 658/1260'ta yazmayı bırakan Cüveyni, İsmaililerle ilgili anlatımını Alamut'un düşüşünden hemen sonra yazdı ve tarihinin üçüncü ve son cildinin sonuna ekledi. Bu anlatım, Nizari devletin hükümdarları olarak Hasan Sabbah'ın ve onun yedi halefinin ayrıntılı bir tarihidir; Cüveyni'nin Alamut'ta ve başka yerlerde bulduğu, ama günümüze ulaşmamış Nizari vakayinameler ile diğer metin ve kayıtlara dayanır. Cüveyni İran Nizarilerini anlatmadan önce, İsmaililerin ve Fatımi halife-imamların erken tarihini anlatır; bu, daha sonraki İranlı tarihçilerin de benimsediği bir yöntemdir. Nizari devletinin çöküşünden sonra Cüveyni, Abbasi halifeliğini devirmeye giden Hülagû'yle birlikte Bağdat'a gitti. 657/1259'da Hülagû, Cüveyni'yi Bağdat ve çevresinin valiliğine atadı. Cüveyni, azledilip hapse atıldığı kısa bir dönem hariç, 681/1283'te ölene kadar yirmi yıldan fazla bir süre bu görevini sürdürdü. Daha önce

de belirtildiği gibi, ünlü İranlı bilim insanı Mirza Muhammed Kazvini (1877-1949), Cüveyni'nin *Tarih-i Cihangüşa*'sının Farsça metninin düzenlenmesini, E. J. W. Gibb Memorial Series için üstlendi; Moğolların tarihi ve kaynakları konusunda önde gelen bir otorite olan Profesör John Andrew Boyle de (1916-1978) bu eserin İngilizce çevirisini, bir Batı dilinde ilk eksiksiz çeviriyi çıkardı.[5]

Nizariler konusunda ikinci İranlı otoritemiz, çağdaşlarınca Reşidüddin Tabib olarak hitap edilen tarihçi, hekim ve devlet adamı Reşidüddin Fazlullah'tır. Yahudi kökenli olan Reşidüddin Müslüman oldu ve Moğol İlhanlıların hizmetinde vezirliğe kadar yükseldi ve 718/1318'de idam edilene kadar neredeyse yirmi yıl bu görevde kaldı. 694/1295'te İlhanlı Gazan Han (694-703/1295-1304), başlangıçta özel hekimi ve daha sonra veziri olan Reşidüddin'i, Moğolların ayrıntılı bir tarihini yazmakla görevlendirdi. Daha sonra, Gazan'ın kardeşi ve halefi Olcaytu'nun (703-716/1304-1316) isteği üzerine Reşidüddin, zaten hacimli olan bu esere, Moğolların fetihleri sırasında ilişkiye girdikleri Avrasyalı halkların tarihlerini de ekledi. Böylece 710/1310'da tamamlanan Reşidüddin'in *Camiu't-tevarih*'i bugün bildiğimizi biçimini aldı; bu, herhangi bir dilde yazılmış ilk dünya tarihidir. Reşidüddin'in Nizari ve Nizari öncesi İsmaililerle ilgili bölümü *Camiu't-tevarih*'in, aslında ilk evrensel tarih olan ikinci cildinde yer alır. Cüveyni'nin anlatımından daha ayrıntılı olan İsmaili konulu bölümün bugün basılı hali bulunmaktadır.[6]

Reşidüddin İsmaililerin tarihini yazarken, bazı noktalarda kelimesi kelimesine aktardığı Cüveyni'nin eserinden kuşkusuz

---

5 Bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 186.

6 Reşidüddin'in İsmaililer üzerine, İsmaililerin erken tarihini, Fatımi halifelerini ve İran'daki Nizari devletini konu alan *Jami al-tawarikh: qismat-i Ismailiyan va Fatimiyan va Nizariyan va daiyan va rafiqan* başlıklı bölümü, Danishpazhuh ve Mudarrisi Zanjani tarafından yayıma hazırlandı ve 1338/1959'da yayımlandı. Daha önce, yalnızca İran Nizari devletini konu alan ve W. Ivanow'un hazırladığı bir metne dayanan bölüm, M. Dabir Siyaqi tarafından *Fasli az jami al-tawarikh: tarikh-i firqa-yi rafiqan va Ismailiyan-i Alamut* başlığıyla yayımlandı (Tahran, 1337/1958). Aksi belirtilmedikçe, Reşidüddin'e yaptığımız göndermeler, Danishpazhuh ve Mudarrisi'nin yayımladığı versiyonadır. Ayrıca bkz. Lyudmila V. Stroeva, "Rashid-ad-din kak istochnik po istorii ismailitov Alamuta," *Voprosi istorii stran Azii* (Leningrad, 1965), s. 123-142.

yararlandı. Ayrıca Reşidüddin, kendi zamanında var olan Sünni kaynaklardan daha fazla yararlanırken, adını verdiği başka malzemenin yanı sıra Cüveyni'nin ulaştığı İsmaili kaynaklara da doğrudan erişmiş gibi görünüyor. Sonuç olarak Reşidüddin'in İsmaililerle ilgili anlatımı, Cüveyni'ninkinden daha tamdır. Hakaretler hariç Cüveyni'de bulduklarının çok azını atlayan Reşidüddin, Nizari vakayinamelerden daha fazla alıntı yapar ve Cüveyni'nin ihmal ettiği birçok ayrıntıyı korur. Dahası, İsmaililerle ilgili yazı yazan diğer Sünni tarihçilerde bulunmayan bir nesnellik anlayışı sergileyen Reşidüddin, Nizari metinleri bulduğu biçimde kullanmış gibi görünüyor. Cüveyni ise aksine, bariz bir İsmaili karşıtı önyargıyla yazmış –İranlı Nizari İsmaililerin neredeyse kökünü kurutmuş bir efendiyi memnun etmeyi amaçlayan Sünni bir yazar için anlaşılır bir tutum.

Cüveyni'nin aksine, Reşidüddin'in İsmaili kaynakları daha yakından ve daha eksiksiz ele alması, bazı bilim insanlarını şaşırtmaya devam etmektedir; çünkü Cüveyni, anlaşılan yalnızca kendisinin yararlandığı Alamut'taki kütüphanenin imhasını emretmişti. Reşidüddin'in, Cüveyni'nin tarihinin bugün var olmayan daha tam bir taslağından yararlanmış olabileceği öne sürülmüştür. Bununla birlikte, Reşidüddin'in Alamut dışındaki kalelerin kütüphanelerine ait olan ya da bireysel Nizarilerin sahip olduğu İsmaili kitaplara, Moğol belasını bir şekilde atlatmış kitaplara doğrudan eriştiğini varsaymak daha akla uygundur. *Camiu't-tevarih* hazırlanırken benimsenen yöntemlerden biri olarak, Reşidüddin'in bu tür elyazmalarına sahip bazı Nizarilerle kişisel temas kurmuş olması da mümkündür. Bu bağlamda, Reşidüddin'in dedesi Muvaffakuddevle Ali'nin, Alamut Kalesi Hülagû'ye teslim olduğunda bir süredir misafir olarak orada bulunduğunu da eklemek gerekir. Bu yüzden, Hülagû'nün hizmetine alınan Muvaffakuddevle'nin Nizarilerle dostane ilişkiler geliştirmenin dışında, İsmaili kitaplardan bazılarına sahip olması da ihtimal dışı değildir.

Kronolojik olarak, Moğol dönemi İranlı tarihçiler arasında Nizariler konusunda üçüncü otoritemiz, Kaşanlı çömlekçi Ebu Tahir ailesine mensup olan ve görece tanınmayan Cemalüddin Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ali Kaşani'dir. İlhanlı yönetiminde resmi görevlerde bulunan bu İranlı İmami Şii tarihçinin yaşamı hakkında çok az ayrıntı

bilinmektedir. Olcaytu'ya hizmet eden Kaşani, Olcaytu'nun oğlu ve halefi, hanedanının son etkili üyesi ve Reşidüddin'in idamını emreden Ebu Said'in (717-736/1317-1335) sarayında kâtip olarak çalıştı. Kaşani'nin Reşidüddin'le arkadaş olduğu ve çok büyük olasılıkla, *Camiu't-tevarih*'in bazı bölümleri üzerinde çalıştığı biliniyor. Aslında Kaşani bu eserin gerçek yazarının kendisi olduğunu iddia eder.[7] 738/1337-1338 civarında öldü. Olcaytu'nun saltanat döneminin bir vakayinamesi ile Müslüman dünyanın Abbasi halifeliğinin çöküşüne kadar genel tarihini anlatan *Zübdetü't-tevarih* başlıklı bir eser yazdı. Olcaytu'ya ithaf edilen ve henüz yayımlanmamış bu tarih kitabında, İsmaililer üzerine, Cüveyni'nin ve Reşidüddin'in modeline uygun bir bölüm vardır. Kaşani'nin İsmaililer tarihi, Reşidüddin'in anlatımına çok benzer ve onunla bağlantılıdır, özellikle *Camiu't-tevarih*'in hazırlanmasına Kaşani'nin çok büyük olasılıkla katıldığını düşününce.[8] Bununla birlikte iki versiyon bazı noktalarda birbirinden farklıdır ve Kaşani hem Cüveyni'de hem Reşidüddin'de bulunmayan ayrıntılardan söz eder.

Daha sonraki İranlı tarihçiler Hasan Sabbah'a ve Alamut'taki haleflerine ilişkin, esas olarak Cüveyni ve Reşidüddin'e daya-

---

7 Abu'l-Qasim Kashani (al-Qashani), *Tarikh-i Uljaytu*, ed. M. Hambly (Tahran, 1348/1969), s. 4-5, 54-55, 240-241 ve ayrıca *Zubdat al-tawarikh: bakhsh-i Fatimiyan va Nizariyan*, ed., M. T. Danishpazhuh (2. bs., Tahran, 1366/1987), s. 3-4. Ayrıca bkz. M. Murtadavi, "Jamial-tawarikh vamuallif-i vaqii-yi an," *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tabriz*, 13 (1340/1961), s. 31 vd., 323 vd., 517 vd.

8 M. T. Danishpazhuh (1911-1996), Ebu'l-Kasım Kaşani'nin İsmaililer tarihinin, tek bir elyazması kopya temelinde bir edisyonunu *Zubdat al-tawarikh: tarikh-i Ismailiyya va Nizariyya va malahida* başlığıyla hazırladı, *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tabriz*, Supplément no. 9 (1343/1964) içinde, s. 1-215. Daha sonra 1987'de Danishpazhuh bu tarihin, 989/1582 tarihli aynı elyazmaya dayanan daha iyi bir edisyonunu *Zubdat al-tawarikh: bakhsh-i Fatimiyan va Nizariyan* başlığıyla yayımladı. Göndermelerimiz, Kaşani'nin İsmaililer tarihinin ikinci baskısına yapılmıştır. *Histoire des Mongols* (Paris, 1824; 2. bs., Lahey-Amsterdam, 1834-1835) adlı eserinde Cüveyni'nın çok yararlanan Constantin M. d'Ohsson (1779-1851), Cüveyni'nin *Tarih-i Cihangüşa*'sını on dokuzuncu yüzyıl Oryantalistlerine takdim etti; Reşidüddin'in İsmalilerle ilgili bölümü ise yayımlanmadan çok önce elyazması biçiminde biliniyordu. Ama Kaşani'nin versiyonu, 1964'te yayımlanana kadar bilim insanlarınca yararlanılmış gibi görünmüyor.

nan ama bazen efsane kökenli kaynaklardan da yararlanan özet anlatımlar yazdı. İsmaililere ayrılan özel bir bölümle genel tarih yazan bu tür İranlı yazarlar arasında en eskisi ve belki de en ünlüsü Hamdullah Müstavfi Kazvini'dir. Kendisini tarih araştırmaya teşvik eden efendisi ve hamisi vezir Reşidüddin tarafından Kazvin'in ve civar yörelerin mal müdürlüğüne atandı. Hamdullah, genel bir İslam ve İran'ın İslam hanedanları tarihi olan *Tarih-i güzide*'yi hazırlarken, bahsettiği diğer kaynakların yanı sıra Cüveyni, Kaşani ve özellikle Reşidüddin'den yararlandı.[9] 730/1330'da tamamlanan bu eser, Reşedüddin'in oğlu ve halefi Gıyaseddin Muhammed'e ithaf etti. Hamdullah, bir kozmografya ve coğrafya el kitabı olan *Nüzhetü'l-kulub*'unu en azında kısmen hazırladığı yıl olan 740/1339-1340'tan sonra öldü. Hamdullah'ın çağdaşı Muhammed b. Ali Şebankarei de kendi genel tarihine, Hasan Sabbah'a ve haleflerine ilişkin kısa ve düşmanca bir anlatım ekledi.[10] Esasında 736/1335-1336'da tamamlanan bu eser de vezir Gıyaseddin Muhammed'e ithaf edildi. Ne var ki, Hicri 736'da vezir ölünce ve evi yağmalanınca bu tarih kayboldu ve Ebu Said'in sarayında methiyeci olan yazar, 743/1342-1343'te yeniden yazdı.

Daha sonar İsmaililer üzerine yazı yazan İranlı vakanüvisler arasında, daha çok Hafız Ebru lakabıyla tanınan Abdullah b. Lutfullah b. Abdürreşid el-Bıhdanini (ö. 833/1430) özel bir yer işgal eder. Timur'un maiyetine giren ve Timur'un oğlu ve halefi Şahruh'un (807-850/1405-1447) saray tarihçisi olan Timurlular döneminin bu Sünni tarihçisi, esas olarak daha önceki otoritelere dayanan birçok tarih ve coğrafya eseri üretti. 826/1423'te Şahruh'un oğlu ve takdire değer sanat hamisi Baysungur'un (ö. 837/1433) is-

---

9 Hamdullah el-Müstevfi'nin İranlı Nizariler üzerine bölümü, ilk önce, Defrémery, "Histoire des Seldjoukides," s. 26-49 içinde Fransızca çeviri olarak çıktı. *Tarih-i güzide*'nin Fatimi halifeler ve Alamut hâkimleri üzerine bölümleri içeren Fransızca çevirili kısmi bir edisyonu, Jules Gantin tarafından yayımlandı (Paris, 1903); ama bu tarihin tam bir tıpkı basımını, E. J. W. Gibb Memorial Series için E. G. Browne hazırladı: *The Tarikh-i Guzida; or, "Select History"* (Leiden-Londra, 1910); daha sonra aynı dizi içinde eserin kısaltılmış İngilizce bir çevirisini yayımladı (Leiden-Londra, 1913). Merhum Abd al-Husayn Navai, *Tarih-i güzide*'nin tam bir edisyonunu hazırladı (Tahran, 1339/1960).

10 Muhammad b. Ali al-Shabankarai, *Majma al-ansab*, ed. Mir Hashim Muhaddith (Tahran, 1363/1984), s. 125-133.

teği üzerine Hafız Ebru dört ciltlik büyük bir evrensel tarih hazırlamaya başladı. Hafız Ebru, *Mecmau't-tevarih*'in üçüncü cildinde, Fatımi halifelere ve İran Nizari devletine, belli atlamalarla birlikte Reşidüddin'in anlatımına uyan geniş bir bölüm ayırdı.[11] Daha sonra, Fatımiler ve İranlı Nizari hükümdarlarla ilgili, Hafız Ebru'nunkinden daha az ayrıntılı olmasına rağmen, nispeten ayrıntılı anlatımlar üreten İranlı vakanüvisler arasında dikkate değer tarihçilerden biri de, Mirhand olarak bilinen Muhammed b. Havendşah'tır (ö. 903/1498); yazdığı genel tarih on dokuzuncu yüzyılın ilk on yıllarından beri Avrupa'da parçalar halinde yayımlanmaktadır.[12] Mirhand'ın torunu, Handemir takma adlı Gıyaseddin b. Hümamüddin Muhammed de (ö. 942/1535-1536), 930/1524'te tamamlanan genel tarihine İsmaililer üzerine bir bölüm ekledi.[13] Fatımiler ve Alamut'un Nizari hükümdarları, sonraki dönemlerin genel tarihlerinde de değişik ölçülerde ele alınmaya devam edildi.[14] Bu İranlı tarihçilerin Nizarileri tartışırken, neredeyse yalnızca İran'daki Nizari devletin tarihiyle ilgilendiklerini, Suriyeli Nizarilere küçük göndermelerde bulunduklarını belirtmek gerekir.

Alamut döneminin İranlı Nizarileri üzerine başka tarihsel kaynaklar da vardır. Selçuklu İmparatorluğunun o zamanki ve o zamana yakın vakayinamelerinde, olaylara ilişkin sayısız

---

[11] Hafiz Abru, *Majma al-tawarikh al-sultaniyya: qismat-i khulafa-i Alawiyya-yi Maghrib va Misr va Nizariyan va rafiqan*, ed. Muhammad Mudarrisi Zanjani (Tahran, 1364/1985), bundan sonra Hafiz Abru olarak anılacak; bkz. F. Daftary'nin bu eserle ilgili değerlendirmesi, *Nashr-i Danish*, 6 (June-July, 1986), s. 34-37.

[12] Mirkhwand, *Rawdat al-safa* (Tahran, 1338-1339/1960), cilt 4, s. 181-235. Am. Jourdain, Mirhand'ın İranlı Nizarilerin tarihinin Farsça metnini Fransızca çevirisiyle birlikte yayımladı, *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, 9 (1813) içinde, metin s. 192-248, çeviri s. 143-182.

[13] Khwand Amir, *Habib al-siyar*, ed. J. Humai (Tahran, 1333/1954), cilt 2, s. 450-479.

[14] Örneğin bkz. Yahya b. Abd al-Latif Qazwini, *Lubb al-tawarikh*, ed. S. Jalal al-Din Tihrani (1314/1936), s. 125-133 ve aynı tarihin daha sonraki edisyonu (Tahran, 1363/1984), s. 206-219, 948/1541'de basılan bir eser; Qadi Ahmad b. Muhammad al-Ghaffari, *Tarikh-i nigaristan* (Bombay, 1275/1859), s. 233-234; ed. M. Mudarris Gilani (Tahran, 1340/1961),s. 199-200; ayrıca *Jahan-ara* (Tahran, 1343/1964), s. 66-69, 70-71, 975/1567-1568'te ölen bu tarihçinin hazırladığı kısa kronolojik listeleri içerir.

açıklama ve başka ayrıntılar vardır. Nizarilere gönderme yapan en eski Selçuklu tarihi, 579/1183'te İmadüddin Muhammed el-Katib el-İsfahani (ö. 597/1201) tarafından yazılan *Nusretü'l-fetre*'dir; bu eserin, Bündari'nin 623/1226'da yazdığı bir özeti, *Zübdetü'n-nusra*, günümüze ulaşmıştır. Zahirüddin Nisaburi'nin, 580/1184'te hazırlanan ve daha sonra pek çok vakanüvis tarafından kullanılan *Selçukname*'si, 622/1225 civarında yazılan ve Sadreddin Ali el-Hüseyni'ye atfedilen bir eser[15] ve özellikle Necmüddin Muhammed b. Ali el-Ravendi'nin 603/1206-1207'de hazırlanan ve İranlı Nizarilere birçok gönderme içeren önemli bir Büyük Selçuklar tarihi olan *Rahatü's-sudur*'u vardır. İbn İsfendiyar'ın en azından kısmen 613/1216-1217'de yazılan *Tarih-i Taberistan*'ıyla başlamak üzere, ortaçağda Hazar vilayetlerinin yerel tarihleri de, Alamut döneminde ve Alamut sonrası erken dönemde Kuzey İran'ın Nizarileri konusunda başka bir tarihsel kaynak kategorisi oluşturur. Son olarak, Arap yazarların genel tarihlerinde de İranlı Nizarilerden söz edilir; bunların arasında en kapsamlısı, İbnü'l-Esir'in (ö. 630/1233) kitabıdır. Bu vakayiname, İran ve Suriye Nizarileri üzerine epeyce bilgi içerir.

Suriyeli Nizariler üzerine öncelikli bilgi kaynakları, Bernard Lewis tarafından eksiksiz tartışıldı.[16] Suriyeli Nizariler tarihlerinin ilk yüzyıllarında kendi Arapça dinsel literatürlerini ürettiler ve Kadı Numan ile Cafer b. Mansurü'l-Yemen'in bazı eserleri de dahil, çok sayıda Fatımi İsmaili incelemeyi de korudular. Alamut döneminin Farsça Nizari eserleri, anlaşılan Suriye'de Arapçaya çevrilmedi ve aynı şekilde, Suriye kaynaklı İsmaili literatür de Farsçaya çevrilmedi. Dahası, Suriyeli Nizarilerin, İranlı dindaşlarının sürdürdüğü ve Cüveyni, Reşidüddin ve Kaşani'nin atıfta

---

[15] Sadr al-Din Abu'l-Hasan Ali b. Nasir al-Husayni, *Akhbar al-dawla al-Saljuqiyya*, ed. M. Iqbal (Lahor, 1933). Bu eserler ve diğer erken Selçuklu vakayinameleri konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. Cl. Cahen, "The Historiography of the Seljuqid Period," B. Lewis ve P. M. Holt, ed., *Historians of the Middle East* (Londra, 1964) içinde, özellikle s. 68-76 ve Julie Scott Meisami, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century* (Edinburgh, 1999), s. 141-280.

[16] B. Lewis, "The Sources for the History of the Syrian Assassins," *Speculum*, 27 (1952), s. 475-489; ayrıca *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries)* (Londra, 1976) içinde, makale VIII.

bulunduğu vakayinamelere benzer kayıtlar tutmadılar. Bununla birlikte, Suriyeli Nizari yazarların Farsça kaynaklardan bağımsız ürettikleri şeylerin çok büyük bölümü, Suriye'deki Nizariler Moğol felaketinden kurtulmuş olmalarına rağmen varlığını sürdüremiştir. Suriyeli Nizarilerin literatürü, yüzyıllar boyunca komşu cemaatlerle, özellikle Nusayrilerle sürekli dalaşmaları sırasında yok olmuştur. Varlığını sürdüren az sayıda Suriye kaynaklı Nizari eser arasında,[17] Suriye Nizarilerinin en ünlü lideri Raşiddin Sinan'ın velayetname ve efsane niteliğindeki biyografisi özel bir yer tutar. Günümüze kalan arkeolojik kanıtlar ve özellikle Masyaf'ta ve Ensariye Dağlarındaki diğer Nizari kalelerdeki epigrafik kitabeler de bir miktar değerli tarihsel bilgi vermiştir.[18]

MS on ikinci yüzyılın ilk yıllarında Alamut'tan ilk görevlilerin Halep'e gelmesinden 671/1273'te Memlûklar Nizari kaleler Memlûklara tamamen boyun eğdirene kadar Suriyeli Nizarilerin tarihi üzerine ana edebi kaynaklar, Suriye'nin bölgesel tarihleri ile Arapça genel vakayinamelerdir.[19] Ne yazık ki, ilgili bölgesel tarihlerin birçoğu doğrudan günümüze ulaşmamış ya da henüz yayımlanmamıştır; yalnızca birkaçı eleştirel olarak düzenlenip yayımlandı. Eserleri günümüze ulaşan bu türden başlıca yazarlar şunlardır: daha sonra pek çok vakanüvisin yararlandığı İbnü'l-Kalanisi (ö. 555/1160), Halepli tarihçi İbnü'l-Adim (ö. 660/1262),[20]

---

17 Bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 168-173 ve Poonawala, *Bio*, s. 287-297, 348-350.

18 Bu kitabelerin büyük bölümü Max van Berchem tarafından incelendi ve sonuçlarını "Épigraphie des Assassins de Syrie," s. 453-501'de sundu; ayırca *Opera Minora*, cilt 1 içinde, s. 453-501 ve Turner, ed., *Orientalism*, cilt 1 içinde, s. 279-309. Ayrıca bkz. J. Phillips, "Assassin Castles in Syria," *The Connoisseur*, 191, no. 770 (1976), s. 286-289.

19 Claude Cahen (1909-1991) bu Arapça kaynakların büyük bölümünü listeledi ve çözümledi, *La Syrie du nord à l'époque des Croisades* (Paris, 1940) içinde, s. 33-93. Ayrıca bkz. J. Sauvaget, *Introduction to the History of the Muslim East: A Bibliographical Guide*, (Berkeley, 1965), s. 162 vd.; F. Gabrieli, "The Arabic Historiography of the Crusades," Lewis ve Holt, ed., *Historians of the Middle East* içinde, s. 98-107; Elisséeff, *Nur ad-Din*, cilt 1, s. 9-81.

20 İbnü'l-Adim'in ilk zamanlardan 641/1243'e kadar olan dönemi kapsayan *Zubdat al-Halab min tarikh Halab* başlıklı Halep tarihi, S. Dahan tarafından düzenlenip yayıma hazırlandı (Şam, 1951-1968), 3 cilt; bu tarihten özetler Fransızca çeviriyle birlikte *RHC: Historiens Orientaux* (Paris, 1872-1906), cilt 3 içinde, s. 571-690, bundan sonra *RHCHO* ola-

günümüze ulaşmayan birçok kaynağı kullanan İbnü'l-Esir ve tarihçi İbnü'l-Cevzi'nin Sıbt İbnü'l-Cevzi olarak tanınan torunu (ö. 654/1256).[21] Ayrıca el-Azimi olarak bilinen Halepli vakanüvis Muhammed b. Ali et-Tenuhi[22] (ö. 556/1161'den sonra) gibi daha az tanınan tarihçilerin eserleri ve 6./12. yüzyılda yazılan ve yazarı bilinmeyen *Bustanü'l-cami* vardır.[23] Göreceğimiz gibi, İbnü'l-Adim, 557-589/1162-1193 döneminde Nizarilerin güçlerinin doruğuna ulaştıran Raşidüddin Sinan'ın biyografisi bakımından da değerli bir kaynaktır. Bu yıllar için Selahaddin Eyyubi'nin biyografisini yazan İbn Şeddad (ö. 632/1235) da önemli bir birincil kaynaktır. Sonraki dönem için, I. Baybars 658/1260'ta tahta çıkana kadar, İbnü'l-Adim, İbnü'l-Esir ve Sıbt İbnü'l-Cevzi dışında, diğer kaynaklar Ebu Şame (ö. 665/1267) ve İbn Vasıl'dır (ö. 697/1298). Esas olarak Suriye'de Eyyubiler ve Memlûklar dönemlerinde yazan bu Sünni tarihçiler İsmaililere genellikle düşmandır. Tarihsel olmayan diğer kaynaklar arasında, bazı biyografik eserlerde, hatıratlarda ve seyahatnamelerde de Suriyeli Nizarilerden söz edilir. Ayrıca Haçlı Seferlerinin pek çok Batılı vakanüvisi de Suriyeli Nizarilere göndermeler yapar. Bu tür yazarlar arasında, Surlu William Suriyeli Nizarilere ilişkin genel bir anlatı üreten ilk kişiydi.

Modern Nizari araştırmalarının gelişiminde ana adımların izini sürmüş olduk. Alamut dönemine ait kıt Nizari literatürün, daha önceki metinlerden alıntı yapan Alamut sonrası eserlerin, Farsça ve Arapça vakayinamelerce korunan kanıtların bulunup

---

nak anılacak. Bu eserden öteki pasajlar, E. Blochet *tarafından L'histoire d'Alep* başlığıyla Fransızcaya çevrildi, *Revue de l'Orient Latin*, 3 (1895), s. 509-565, 4 (1896), s. 145-225, 5 (1897), s. 37-107, and 6 (1898), s. 1-49 içinde.

21 Sibt İbn al-Jawzi, *Mirat al-zaman*, ed. J. R. Jewett (Chicago, 1907), 495-658/1101-1260 dönemini kapsayan kısmi bir tıpkı basım; başka bir basım (Haydarabad, 1370-1371/1951-1952), 2 cilt; *Mirat*'tan parçalar Fransızca bir çeviriyle birlikte *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 511-570.

22 el-Azimi'nin tarihinden 455-538/1063-1143 arasında Suriye'deki olayları ele alan bir özet, Claude Cahen tarafından "La chronique abrégée d'al-Azimi" başlığıyla yayımlandı, *JA*, 230 (1938) içinde, s. 353-448, bundan sonra el-Azimi olarak anılacak.

23 Bu vakayinameden pasajlar, Cl. Cahen, "Une chronique Syrienne du VIe/XIIe siècle: Le *Bustan al-Jami*" içinde s. 113-158, bundan sonra *Bustan* olarak işaret edilecek.

incelenmesinin bir sonucu olarak, Alamut döneminde Nizarilerin tarihine ve öğretilerine ilişkin çok daha iyi bir bilgiye sahibiz. Modern zamanda Nizarilerin yeniden değerlendirilmesini ve Alamut dönemi Nizari İsmailiilikle ilgili bilgimizi herkesten çok W. Ivanow'a borçluyuz. Modern Nizari araştırmalarının tartışmasız kurucusudur. Ivanow dışında çok az sayıda Modern İsmaili araştırmacısı ve İsmaili uzmanı Nizariler üzerine önemli bir eser üretmiştir. Burada baş katkıcı, on yıllarca Alamut döneminde Nizarilerin tarihi ve öğretileri üzerine standart kitap olarak hizmet eden eseri yazan merhum Marshall G. S. Hodgson'du.[24] Daha sonra, özellikle Suriyeli Nizarilere ilişkin incelemeleriyle bilinen Bernard Lewis ve Pio Filippani-Ronconi, Nizariler üzerine bilimsel ama daha az ayrıntılı monografiler yazdı.[25] Rusya'da, daha önceki araştırmalardan sonra ve daha yakın zamanda Marksist sınıf çatışması bakış açısıyla Alamut dönemi Nizari devletine bir kitap adayan Lyudmila V. Stroeva[26] (1910-1993) hariç, Nizariler fazla ilgi çekmedi. Daha yakın zamanda Alamut dönemi Nizarileri üzerine oldukça popüler çok sayıda kitap çıktı.[27]

---

[24] 1955'te yayımlanan ve aynı sayfa numaralarıyla iki kez yeniden basılan (New York, 1980; Philadelphia, 2005) bu kitabın başlığı: *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Ismailis against the Islamic World;* Farsça çeviri, *Firqa-yi Ismailiyya*, çev. F. Badrai (Tebriz, 1343/1964; 2. bs., Tahran, 1369/1990). Hodgson, bu kitabın içindekilerini birçok düzeltmeyle ve açıklamayla birlikte özetlemiş: "The Ismaili State," *The Cambridge History of Iran*: Volume 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle (Cambridge, 1968) içinde, s. 422-482.

[25] B. Lewis'in *The Assassins: A Radical Sect in Islam* kitabı, Arapçaya, Fransızcaya, Almancaya, İtalyancaya, Farsçaya ve Türkçeye çevrilmiştir; bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 328. P. Filippani-Ronconi, *Ismaeliti ed "Assassini"* başlıklı kitabının büyük bölümünü Nizari devletin tarihine ayırdı, s. 107-265.

[26] L. V. Stroeva, *Gosudarstvo ismailitov v Irane v XI-XIII vv.* (Moskova, 1978); Farsça çev., *Tarikh-i Ismailiyan dar Iran*, çev. P. Munzavi (Tahran, 1371/1992). Nizarilerle ilgili başka yayımlar için bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 398-401.

[27] Bu kategoride daha önce sözü edilen J. C. Frère, *L'Ordre des Assassins* dışında şunlardan söz edilebilir: E. Franzius, *History of the Order of Assassins* (New York, 1969); E. Burman, *The Assassins* (Londra, 1987), İtalyanca ve İspanyolca çevirilerle birlikte; F. A. Ridley, *The Assassins* (2. bs., Londra, 1988); B. Bartlett, *The Assassins: The Story of Medieval Islam's Secret Sect* (Stroud, Gloucestershire, 2001).

Hasan Sabbah ve İranlı İsmaililerin Mücadelesi

Müstansır'ın imamlığının son on yıllarına gelindiğinde İran'daki ve Müslüman Doğunun diğer yerlerindeki İsmaililerin geneli, merkezi olarak Kahire'den yönetilen Fatımi davetin safında toplanmıştı. Fatımi İsmaililiğin doğudaki başarısı, uzun dönem bu bölgelerde çalışan sayısız dainin faaliyetlerinin; aynı zamanda, Bahreyn ve Güney Irak Karmatilerinin güçten düşmesi nedeniyle muhalif Karmati İsmaililiğin hızla çekiciliğini yitirmeye başlamış olmasının bir sonucuydu. Fatımi halifeliği sayısız güçlükle boğuşsa bile Sünni Türk Selçuklular Büveyhilerden itibaren çeşitli yerel hanedanların yerini alırken, İran'daki Fatımi davet kesintiye uğramamıştı. Aslında İsmaili hareket İran'da güçlü olmaya devam etmişti; farklı kentlerin yanı sıra, Fatımi İsmaili daveti destekleyen ve Müstansır'ı zamanın meşru imamı kabul eden kuzeydeki yaylaların sakinleri ve askerler arasında İsmaililerin sayısı sürekli artıyordu. Kahire'deki davet karargâhıyla yakın ilişkilerini sürdüren İsmaili dailerin bu sırada İran'da ve bitişik bölgelerde vaaz ettiği özgül düşünceler hakkında çok az ayrıntı bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki, dailer toplumsal adaletsizlikleri vurgularken, aynı zamanda genel anlamda İranlıların yeni Türk hükümdarları sevmemesinden de yararlandılar.

Doğudaki İsmaililer Fatımi halifeliğinin gücünün gerilediğinin farkındaydı ve dolayısıyla Kahire'deki davet karargâhının merkezi liderliğine sürekli yaslanmayı beklemiyorlardı. Nizari-Müstali ayrılığından bir süre önce, Selçuklu topraklarındaki İranlı İsmaililer, Selçuklu başkenti İsfahan'da kendi karargâhı bulunan tek bir baş dainin otoritesine sahipmiş gibi görünüyorlar. 460'ların/1070'lerin başında İsfahan'daki dai, Kirman'dan Azerbaycan'a kadar İran'ın orta ve batı bölgelerinde İsmaili hareketi yöneten Abdülmelik b. Attaş'tı. Başka bölgelerin davet faaliyetlerinde de sorumlu olmuş olabilir. Bununla birlikte, Horasan, Kuhistan ve Irak'ta çalışan daileri denetleyip denetlemediği kesin olarak bilinmiyor. İbn Attaş'ın kendisi, anlaşıldığı kadarıyla Kahire'den, 470/1078'de Müeyyed eş-Şirazi'den sonra *dai'd-duat* olan Bedr el-Cemali'den genel talimat alıyordu. Bilgisinden ötürü Sünni çevrelerce bile saygı duyulduğu anlaşılan İbn Attaş hakkında çok az ayrıntı biliniyor. İsfahan'da dai olarak, Selçuklu toprak-

ların birçok yerinde yinelenen İsmaili faaliyetlerin arkasındaki kişiydi ve Hasan Sabbah'ın İsmaili davetin hizmetine girmesinden de o sorumluydu.[28]

Hasan Sabbah konusunda elimizde, daha sonra İranlı tarihçilerin muhafaza ettiği, birinci bölümü kayıp bir otobiyografiye dayandığı anlaşılan İsmaili bir biyografiden parçalar vardır. Yazarı belli olmayan *Sergüzeşt-i Seyyidna*'dan yapılan bu alıntılara göre,[29] Hasan Sabbah 440'ların/1050'lerin ortasında Kum'da Oniki İmamcı Şii bir ailede dünyaya geldi. Yemen kökenli olduğunu iddia eden bir Küfeli olan babası Ali b. Muhammed b. Cafer b. Hüseyin b. Muhammed b. Sabbah el-Himyeri, Sevad-ı Küfe'den İran'da geleneksel Şii kasabası Kum'a göçmüştü. Daha sonra Sabbah ailesi yakındaki Rey kentine taşınmıştı ve genç Hasan, ilk eğitimini Oni-

---

[28] Bu daiyle ilgili kısıtlı biyografik bilgi için bkz. Zahir al-Din Nishapuri, *Saljuq-nama*, ed. Afshar, s. 40; ed. Morton, s. 45-46; al-Rawandi, *Rahat al-sudur*, s. 155-156; al-Mufaddal b. Sad al-Mafarrukhi al-Isfahani, *Mahasin Isfahan*, ed. S. Jalal al-Din Tihrani (Tahran, 1312/1933), s. 30; B. Lewis, "Ibn Attash," *EI2*, cilt 3, s. 725.

[29] Juwayni, cilt 3, s. 187 vd.; çev. Boyle, cilt 2, s. 666 vd.; Rashid al-Din, s. 97 vd.; Kashani, s. 133 vd. ve Hafiz Abru, s. 191 vd. Reşidüddin ve Kaşani, bu biyografiden, Cüveyni'nin yaptığından daha tam alıntılar yapmış. Ayrıca bkz. Hamd Allah Mustawfi, *Tarikh*, ed. ve çev. Browne, cilt 1, s. 517 vd. ve cilt 2, s. 127-128; ed. Navai, s. 518 vd.; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 205 vd.; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 464 vd. Hasan'ın meslek yaşamı konusunda farklı bir kaynaktan kısa ayrıntılar için bkz. İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 9, s. 154-155 ve cilt 10, s. 82, 109-110. Modern zamanda Hasan Sabbah üzerine hiçbir bilimsel eser yazılmamıştır; bazı popüler anlatımlar için bkz. Jawad al-Muscati (al-Masqati) (1912-1984), *Hasan bin Sabbah*, İngilizceye çeviren A. H. Hamdani (Karaçi, 1953); Arif Tamir, *Ala abwab Alamut* (Harisa, 1959); Mustafa Ghalib, *al-Thair al-Himyari al-Hasan b. al-Sabbah.* (Beyrut, 1966); Karim Kishavarz (1900-1986), *Hasan-i Sabbah.* (Tahran, 1344/1965), yarı-popüler ama belgeli bir biyografi. Uygun belgelerle birlikte daha kısa bir anlatım: Nasr Allah Falsafi, *Hasht maqala-yi tarikh-i va adabi* (Tahran, 1330/1951), s. 197-223; ayrıca *Chand maqala* (Tahran, 1342/1963) içinde, s. 403-434; ayrıca bkz. M. Minuvi, *Tarikh va farhang* (Tahran, 1352/1973), s. 170-225. Hasan Sabbah'a ilişkin en iyi özlü modern anlatımlar Hodgson'ın üç çalışmasında bulunabilir: *Order*, s. 43 vd., "State," s. 429 vd. ve "Hasan-i Sabbah.," *EI2*, cilt 3, s. 253-254. Ayrıca bkz. Lewis, *Assassins*, s. 38 vd.; Poonawala, *Bio*, s. 251-254; F. Daftary, "Hasan-i Sabbah and the Origins of the Nizari Ismaili Movement," *MIHT*, s. 181-204; ayrıca *IMMS* içinde, s. 124-148; "Hasan Sabbah.," *EIR*, cilt 12, s. 34-37.

ki İmamcı bir Şii olarak orada aldı. İsmaili davetin Cibal'deki merkezi Rey'de on yedi yaşından sonra Hasan, yerel İsmaili dailerden Amire Darrab tarafından İsmaili öğretilerle tanıştırıldı. O zamana kadar İsmaililiği ciddi irdelemeyi hak etmeyen "sapkın bir felsefe" saymıştı. Ne var ki, bazı İsmaili kitapları okuyunca ve Amire Darrab'dan ve Rey'deki diğer İsmaili dailerden ders aldıkça Hasan Sabbah, İsmail b. Cafer ve haleflerinin imametinin meşruiyetine ikna oldu ve Fatımi İsmaili davete kazanıldı. Böylece davete kabul edildi ve zamanın meşru imama saydığı Müstansır'a bağlılık yemini etti (*ahd*). Kısa süre sonra, Ramazan 464/Mayıs-Haziran 1072'de Hasan, o sırada Rey'i ziyaret etmekte olan İbn Attaş'ın dikkatine sunuldu. İbn Attaş Hasan'ı beğendi ve açıkçası yeteneklerini fark edip onu davet örgütlenmesinde bir görev atadı. Aynı zamanda, İbn Attaş, Hasan'ı otuz yıl önce Nasır-ı Hüsrev'in yaptığı gibi, bilgisini ilerletmek için Kahire'ye gitmeye teşvik etti. Ama Hasan birkaç yıl geçtikten sonra Fatımi Mısır yolculuğuna çıktı.

Sergüzeşt-i Seyyidna'da, sınıf arkadaşları Hasan Sabbah, Nizamülmülk ve Ömer Hayyam'ın birbirine yemin ettiklerine ilişkin renkli bir efsane de vardır. Bu masalı ilk önce Reşidüddin aktardı ve daha sonra birçok İranlı tarihçi tarafından tekrarlandı.[30] Modern zamanda Edward Fitzgerald, Hayyam'ın rubailerinin İngilizce çevirisine girişte bu masalı Batıyla tanıştırdı.[31] Bununla birlikte FitzGerald'ın bu masalı, Nizamülmülk'e atfedilen düzmece

---

[30] Reşidüddin, s. 110-112 ve Kaşani, s. 146-148 masalı *Sergüzeşt-i Seyyidna*'dan aktarırken, Cüveyni bunu atlad. Ayrıca bkz. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 296 vd.; E. G. Browne, "Yet More Light on Umar-i-Khayyam," *JRAS* (1899), s. 409-420; *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sadi*, s. 190-193; H. Bowen, "The *sar-gudhasht-i sayyidna*, the Tale of Three School fellows and the *wasaya* of the Nizam al-Mulk," *JRAS* (1931), s. 771-782; Hodgson, *Order*, s. 137-138; Kishavarz, *Hasan-i Sabbah*, s. 54-57; Lewis, *Assassins*, s. 39-40; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*, s. 133-134. İranlı merhum âlim Nasr Allah Falsafi (1901-1981) bu masalın sahiciliğini savunan az sayıda otoriteden biriydi, bkz. *Hasht maqala*, s. 200-203 ve *Chand maqala*, s. 406-410. Bu masal şu kaynaklarda da anlatılır: von Hammer-Purgstall, *History of the Assassins*, s. 42 vd.; Bouthoul, *Le grand maitre des Assassins*, s. 14 vd. ve Frère, *L'Ordre des Assassins*, s. 79 vd. Hasan Sabbah ve Nizariler üzerine Farsça yazılmış pek çok popüler eserde de yer alır.

[31] Örneğin bkz. *Rubaiyat of Omar Khayyam*, İngilizceye çeviren Edward FitzGerald (5. bs., Londra, 1898), s. 1-6.

eser *Vesayaname*'ye dayanarak hikâyenin farklı bir versiyonunu anlatan Mirhand'dan aldığını eklemek gerekir.[32] Bu masala göre üç arkadaş, Hasan Sabbah, Nizamülmülk ve astronom-şair Ömer Hayyam, Nişabur'da aynı hocanın öğrencileriydi. Aralarında kim yüksek bir makama gelirse diğer ikisine yardım edeceğine dair bir anlaşma yaptılar. Zaman içinde Nizamülmülk Selçuklu İmparatorluğunun veziri oldu ve okul arkadaşları yanına gidip anlaşmayı hatırlattı. Nizamülmülk onlara vilayet valiliği teklif etti; ama ikisi de farklı nedenlerle reddetti. Kamu görevi istemeyen Hayyam, vezirden düzenli harçlık almaya razı oldu. Ama hırslı Hasan Sabbah, Selçuklu sarayında daha yüksek bir görev istedi. Hasan'ın isteği yerine getirildi ve çok geçmeden Nizamülmülk'ün ciddi bir rakibi haline geldi. Bu nedenle Nizamülmülk Hasan'a komplo kurdu ve sonunda onu sultanın gözünden düşürmeyi başardı. İntikam almayı düşünen Hasan Rey'e ve ardından Mısır'a kaçtı. Gençliklerinde farklı kentlerde yetişen masalın başkahramanlarının yaşındaki tutarsızlıklar nedeniyle, pek çok modern bilim insanının bu hikâyeyi uydurma saydığını söylemek yeterlidir.

467/1074-1075'te İbn Attaş, Hasan'ı da yanına alarak İsfahan'daki gizli karargâhına döndü. Daha sonra 469/1076'da, el-Müeyyed Kahire'de hâlâ baş dai iken, Hasan Sabbah, İbn Attaş'ın izniyle ve yardımıyla Mısır'a gitmek üzere İsfahan'dan yola çıktı. Önce Kuzeyde Azerbaycan'a ve oradan da Meyyafarikin'e (Silvan) gitti. Orada dinsel tartışmalara girdi; Sünni ulemanın otoritesini çürüttü ve dini yorumlama hakkının yalnızca imama ait olduğunu öne sürdü. Kentin Sünni kadısı tarafından kovuldu. Hasan, Musul ve Şam'a gitti. Suriye'de, Fatımilere başkaldıran Atsız'ın askeri faaliyetleri nedeniyle Mısır'a giden kara yolunun kapalı oluğunu anladı. Bu yüzden Hasan deniz kıyısına yönelmek zorunda kaldı; önce Beyrut, Sayda, Sur ve Akka'dan geçtikten sonra deniz yoluyla Mısır'a gitti. Sefer 471/Ağustos 1078'de Kahire'ye ulaştı; o sırada

[32] Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 199-204. Mirhand'ın masalda, Nizümülmülk'ün *Vesayaname*'sine dayanarak yaptığı düzeltme: Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 460-464 ve *Dastur al-wuzara*, ed. S. Nafisi (Tahran, 1317/1938), s. 168-178. Ayrıca bkz. Nizam al-Mulk, *Siasset Namèh*, ed. ve çev. Charles Schefer, Supplément (Paris, 1897), s. 48-56 ve Keyhüsrev İsfendiyar'a atfedilen *Dabistan-i madhahib*, ed. R. Ridazada Malik (Tahran, 1362/1983), cilt 1, s. 258-260.

Bedr el-Cemali, başka önemli görevlerin dışında baş dai olarak da Müeyyed eş-Şirazi'nin yerine geçmişti. Hasan'ın üç yıl kaldığı Fatımi Mısır'da, önce Kahire'de, ardından İskenderiye'de, yaşadıklarıyla ilgili neredeyse hiçbir şey bilinmiyor. Ama Müstansır'ı görmedi. Cüveyni'nin ve Reşidüddin'in kullandığı daha sonraki Nizari kaynaklara göre, Hasan Mısır'dayken, Nizar'ı desteklediği için Vezir Bedr el-Cemali'nin hasedine maruz kaldı. Yine İbnü'l-Esir'in aktardığı sonraki kaynakların başka bir çelişkili ayrıntısına göre, Müstansır, halefinin Nizar olacağını Hasan'a şahsen açıkladı.[33] Hasan'ın Bedr el-Cemali'yle çatışmaya girdiği kesindir; Hasan'ın, Bedr el-Cemali'ye muhalefetin üssü olan İskenderiye'de kalmasının nedeni bu olabilir. İranlı tarihçilerimizin kullandığı Nizari kaynaklara göre, Hasan'ın Bedr'le çatışması, zamanı gelince davasını savunduğu Nizar'la ilgiliydi. Sonunda Hasan Mısır'dan Kuzey Afrika'ya sürülmüş; ama bindiği gemi kaza yapınca, kurtarılıp Suriye'ye götürülmüş gibi görünüyor. Dönüş yolunda Hasan Halep, Bağdat ve Huzistan'dan geçip, sonunda Zilhicce 473/Haziran 1081'de İsfahan'a ulaştı.[34]

Hasan, Mısır'da önemli dersler öğrenmiş gibi görünüyor. O sırada İranlı İsmaililer Fatımi rejiminin gücünün gerilediğinin zaten farkındaydı ve akıllı Hasan, Fatımi devletinin merkezinde Müstansır'ın zorluklarına şahsen tanık olmuştu. O sırada Bedr el-Cemali'nin fiili kontrolünde olan Fatımi rejiminin, Selçuklulara karşı mücadelelerinde İsmaililere yardım etme araçlarından ve kararlılığından yoksun olduğunu anlamış olmalı. Hasan bu gerçeklikleri fark edince, sonunda bağımsız bir eylem çizgisi planladı.

Hasan Sabbah İran'a dönünce, dokuz yıl boyunca davetin hizmetinde dolaştı. Hasan Sabbah bu hassas dönemde devrimci stratejisini hazırladı ve İran'ın farklı bölgelerinde Selçukluların askeri gücünü değerlendirdi. Başlangıçta Kirman ve Yezd'e gidip bir süre İsmaililik vaaz etti. Üç ay Huzistan'da geçirdikten sonra, üç yıl kaldığı Damgan'a gitti. Hasan Sabbah, Selçuklu iktidar

---

[33] İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 82. Ayrıca bkz. Rashid al-Din, s. 77; Kashani, s. 114; Hafiz Abru, s. 162 ve al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 2, s. 323 ve cilt 3, s. 15.

[34] Juwayni, cilt 3, s. 189-191; çev. Boyle, cilt 2, s. 668-669; Rashid al-Din, s. 99-103; Kashani, s. 135-138; Hafiz Abru, s. 192-193.

merkezlerinde, ülkenin orta ve batı bölgelerinde başarıya ulaşmanın zorluklarını anlamıştı. Dikkatini İran'ın kuzey yaylalarına ve Hazar vilayetlerine, geleneksel olarak Aliilerin güvenli bir sığınağı olan Deylem bölgesine yoğunlaştırdı. Zeydi Şiiliğin bir kalesi olan Deylem hem Selçukluların menzili dışındaydı, hem de İsmaili davet araya girmişti. Hasan büyük bir ayaklanma planlamaya ve karargâhını kuracağı uygun bir yer aramaya başladı. O sırada İran'daki davet hâlâ Abdülmelik b. Attaş'ın genel yönetimi altındaydı.

480/1087'de Hasan Sabbah, faaliyetleri için üs işlevi görecek olası en iyi kale olarak Deyleman'daki uzak ve ulaşılmaz Alamut Kalesini seçmiş gibi görünüyor. Önce Damgan'daki üssünden, sonra Mazenderan'da Şehriyarkuh'tan, İsmail Kazvini, Muhammed Cemal Razi ve Kiya Ebu'l-Kasım Laricani de aralarında olmak üzere çok sayıda daiyi, Alamut civarındaki yörelerin sakinlerini kazanmaya gönderdi. Sonunda Deylem daisi olarak atanan Hasan İran'da İsmaili daveti gerçekten de yeniden canlandırıyordu ve faaliyetleri, İsmaililere derin bir nefret duyan Nizamülmülk'ün dikkatinden kaçmadı. Rey valisi ve damadı Ebu Müslim'e Hasan'ı tutuklamasını emretti. (Ebu Müslim, 488/1095'te İranlı bir İsmaili tarafından öldürüldü.) Ama Hasan saklanmayı başardı ve Alamut'un ele geçirilmesini özenle planladıktan sonra, zamanı gelince Deyleman'a gitti. Rey'deki yetkililerden uzak durmak için bir dağ yolunu tercih eden Hasan, önce bir süre Kazvin'de kaldı.

Hasan Kazvin'e geldiği sırada Alamut Kalesi, Sultan Melikşah'ın izniyle Mehdi adında bir Zeydi Aliinin elindeydi. Mehdi, Taberistan'ın Alii emirlerinden, Hazar bölgesinde ayrı Zeydi cemaati Nasiriyye'yi kuran ve daha çok en-Nasır-Lilhak unvanıyla tanınan Zeydi imam Hasan b. Ali el-Utruş'un torunlarındandı.[35] Mehdi'nin komutası altındaki askerlerin bir kısmı,

[35] H. L. Rabino, "Les dynasties Alaouides du Mazandéran," *JA*, 210 (1927), s. 261; ayrıca *Mazandaran and Astarabad* (Londra, 1928), s. 139, 166; Abu'l-Fath Hakimiyan, *Alawiyan-i Tabaristan* (Tahran, 1348/1969), s. 116. Taberistan'da Alii yönetim ve Kuzey İran'da Nizari İsmaililiğin yükselişiyle birlikte giderek daha fazla baskı altında kalan Hazar Zeydi cemaatinin tarihi konusunda bkz. Madelung'un çalışmaları: *Der Imamal-Qasim*, s. 153-220; "The Alid Rulers of Tabaristan, Daylaman and Gilan," pp. 483-492; "Abu Ishaq al-Sabi on the Alids of Tabaristan and

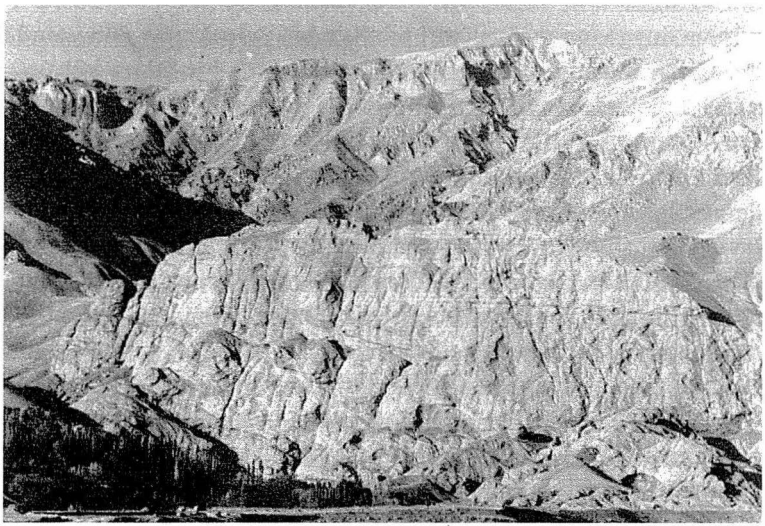
Hasan Sabbah'ın özel görevlilerince, özellikle Hüseyin Kaini tarafından İsmaili yapılmıştı ve garnizonundaki dönmelerden kurtulmayı amaçlayan Mehdi, daveti kabul etmiş gibi göründü. Hasan Kazvin'den Alamut'a bir dai daha gönderdi ve daha fazla taraftar kazandı. Hasan, başka yerlerdeki İsmaililerle de Alamut bölgesine sızdı. Hicri 483 yılının ilk aylarında son hazırlıklar tamamlandı ve bunun üzerine Hasan önce Aşkavar'a ve ardından Alamut'a bitişik Encirud'a giderek hedefine daha da yaklaştı. 6 Recep 483/4 Eylül 1090 Çarşamba gününün gecesinde Hasan Sabbah gizlice Alamut Kalesine girdi. Bir süre orada başka kılık altında, kendisine Dihhüda diyerek ve garnizondaki çocuklara öğretmenlik yaparak yaşadı. Mehdi, Hasan'ın kalede olduğunu öğrendi ve aldatıldığını anladı. Alamut garnizonunun çok büyük bölümü ve civardaki sakinlerin çoğu zaten İsmaili olmuş, Mehdi mevziini savunamaz hale gelmişti. Hasan Sabbah, Mehdi'nin barış içinde kaleyi terk etmesine izin verdi ve İranlı vakanüvislerimize göre, kalenin fiyatı olarak ona 3000 altın dinarlık bir senet verdi. Girdkuh ve Damgan'ın gelecekteki valisi olacak gizli İsmaili olan Reis Muzaffer adına yazılı senedin vadesinde ödenmesi Mehdi'yi şaşırttı.[36]

Nizari devletin fiilen kurulduğunun işareti olan Alamut'un 483/1090'da ele geçirilmesi, o zamana kadar gizli çalışan İranlı İsmaililerin faaliyetlerinde yeni bir evre başlattı. Ondan sonra İran'daki davet, Selçuklu rejiminin kalbini hedefleyen yeni bir açık ayaklanma politikası benimsedi ve Alamut'un ele geçirilmesi, İsmaili ayaklanmada ilk darbeyi temsil etmekteydi. Hasan Sabbah'ın Selçuklulara karşı mücadelesinin karmaşık bir dinsel-siyasal nedenleri varmış gibi görünüyor. Sünni İslamın yeni savunucuları olarak Fatımi İsmaili egemenliğinin kökünü kazımaya yemin etmiş Selçukluların Şii karşıtı politikalarına bir İsmaili olarak Hasan Sabbah katlanamazdı. Daha az bariz olmak üzere, Hasan'ın ayaklanması, İran "ulusal" duygusunun bir dışavurumuydu –İran'da kısa sürede yayılmasını ve başarısını açıklayan

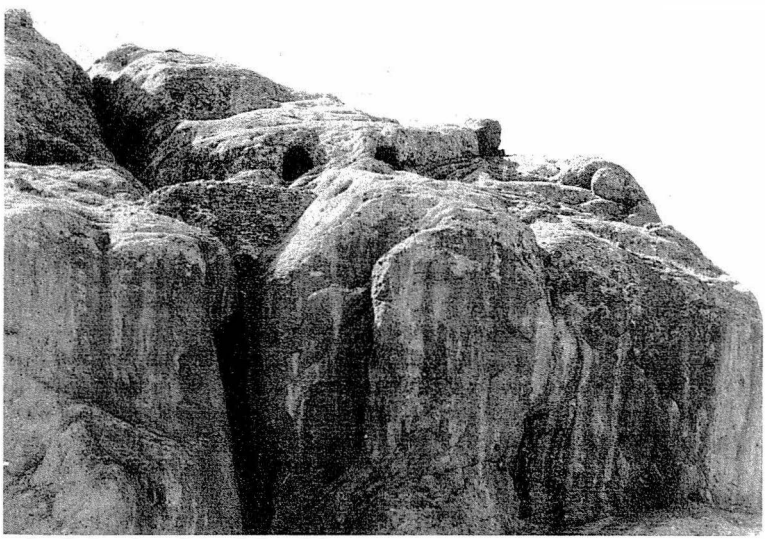
---

Gilan," s. 17-57; "Minor Dynasties," s. 206-212, 219-222; "Alids of Tabaristan, Daylaman, and Gilan," *EIR*, cilt 1, s. 881-886.

[36] Juwayni, cilt 3, s. 193-195; çev. Boyle, cilt 2, s. 669-671; Rashid al-Din, s. 104-105; Kashani, s. 138-142; Hafiz Abru, s. 194.



4. Alamut kayalığı



5. Alamut kayalığındaki tahkimat

bir faktör. İran topraklarında Gazneli ve Karahanlı hanedanlarının kurulmasıyla başlayan Türk egemenliği eğilimi, İran kültürünün ve duygusunun dirilişini tehdit eden Selçuklular döneminde doruğuna ulaşmıştı. Özel olarak İranlılaşmış bir İslam kültürünün bu dirilişi, yüzyıllarca süren Arap egemenliğine rağmen İran kimliğinin ve kültürel mirasının bilincinde kalan İslamlaşmış İranlıların duygusuna dayanmıştı. Saffarilerin öncülük ettiği ve Samanilerin ve Büveyhilerin sürdürdüğü bu süreç, İranlıların İslama dönüşünün nihayet tamamlandığı Selçuklular zamanında geri dönülmez olmuştu.[37] Selçuklu Türkleri İran'da yabancıydı ve çeşitli toplumsal sınıflar Selçuklu egemenliğinden nefret etmekteydi. Selçukluların zaferleriyle Orta Asya'dan yeni dalgalar halinde İran'a sürekli akan Türklerin ve serkeş askerlerinin köy ve kasabalara getirdiği anarşi ve talan, Selçuklu karşıtı duyguyu daha da ağırlaştırdı. Hasan Sabbah'ın kendisi de Türklere ve egemenliklerine içerlemekteydi. Selçuklu sultanına 'cahil Türk' diyordu[38] ve Türklerin insan değil, cin olduklarını söylediği rivayet edilir.[39] Hasan Sabbah'ın İran kimliğinin bir ifadesi olarak ve yoğun İslami dindarlığına rağmen, İran İsmaililerinin dinsel dili olarak Arapça yerine Farsçayı benimsemiş olması da anlamlıdır. İlk kez büyük bir Müslüman cemaat kendi dinsel dili olarak Farsçayı seçmişti. İran'da, Afganistan'da ve Orta Asya'da Farsça konuşan Nizari İsmaili cemaatlerin, Alamut döneminde ve sonrasında literatürlerini tamamen Farsça üretmelerinin nedeni de budur.

İran'da Hasan Sabbah'ın ayaklanmasının erken başarısı, Selçuklu egemenliğinde olan topraklarda büyük ölçüde yoksun top-

---

37 Profesör C. Edmund Bosworth, Arap ve Türk yönetiminde İran kültürünün canlanışını inceledi; örneğin bkz. "The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 6 (1968), s. 33-44; ayrıca *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia* (Londra, 1977) içinde, makale XVIII ve *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3)* (Costa Mesa, CA ve New York, 1994), s. 168-180. Ayrıca bkz. W. Madelung, "The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids and the Reign of the Daylam (*Dawlat al-Daylam*)," *Journal of Near Eastern Studies*, 28 (1969), s. 84-108, 168-183; ayrıca *Religious and Ethnic Movements* içinde, makale VIII.

38 Rashid al-Din, s. 112 ve Kashani, s. 148.

39 *Heft bab-ı Baba Seyyidna*, ed. W. Ivanow, *Two Early Ismaili Treatises* (Bombay, 1933) içinde, s. 30; İngilizce çev. Hodgson, *Order* içinde, s. 314.

lumsal sınıfları temsil eden esnaf ve sanatkarların, topraksız köylülerin ve yaylacıların paylaştığı ekonomik rahatsızlıklara da dayanmaktaydı. Deylem'de, Kuhistan'da ve başka yerlerde bu kitleler, çeşitli yerleri sultan adına *ikta* olarak elinde tutan ve yöneten Selçuklu emirlerin baskıcı yönetimine maruz kalmaktaydı. Emirler kendi yetki alanlarında oturan ya da toprağı işleyen insanlara vergi koyuyor ve gerektiğine sultana yardım etmek üzere yerel ordu besliyorlardı. Nereden bakılırsa bakılsın, Selçuklu *ikta* kurumu, yabancı Türklerin İran köylüsüne fiilen boyun eğdirmesine yol açtı. Kasaba halkı, özellikle esnaf ve mülksüz alt sınıflar Selçukluların toplumsal düzeninden ve kentlerden aldıkları yüksek vergilerden rahatsızdı. İran'da İsmaili topraklarla bütünleşenler ise, aksine, toplumsal adalet idealine bağlı bir toplumda daha adil muamele görüyorlardı. İran'ın İsmaili topraklarında fiili vergi sistemi ve alınan dinsel harçların mahiyeti konusunda hiçbir ayrıntı yoktur. Ama İsmaili seferlerde kazanılan ganimetin herkes arasında eşit paylaşıldığı biliniyor. Ayrıca İsmaililer, belirli yerlerin sulama sistemini iyileştirmek ya da kale inşaatı gibi ortak projelere katılmayı, bütün cemaate yararı olan kamusal faaliyet olarak görüyorlardı. Devrimci bir harekete yakıştığı gibi, birbirlerine refik ya da yoldaş diye hitap eden İsmaililer arasında katı sınıfsal tabakaların ve Selçuklular yönetiminde gelişen türden ayrımların bulunmaması da dikkate değerdir. Yetenekli bir birey bir kalenin valisi olarak ya da bir bölgede dai olarak liderlik konumuna yükselebilirdi. Pek çok Nizari liderin mütevazı bir toplumsal geçmişi vardı. Dahası Hasan Sabbah sade ve süssüz yaşam tarzıyla, Selçuklu emirlerin sahip olduğu türden özel ayrıcalıklar tanınmayan diğer İsmaili liderlere örnek olmaktaydı. İsmaili toprakların yabancı Türklerin yönetimine tâbi olmaması gerçeğiyle birlikte bunlar da, İranlı İsmaililerin Selçuklu Türkleri karşı mücadelesinin erken başarısına ve popülerliğine katkıda bulundu.

İsmaililere verilen yaygın destek başlangıçta kırsal alan yoğunlukluydu. Hem kentlerde hem de kırsal alanlarda İsmaili olmayan ama çeşitli siyasal, toplumsal ve ekonomik yakınmalar nedeniyle Selçuklu düzenine karşı İsmaili ayaklanmaya sempati duyan kitlelerden de yardım aldılar. Böylesine geniş bir destek olmasaydı, İranlı İsmaililer, üstün askeri güce sahip Selçuklulara

karşı mücadelelerini bu kadar uzun süre sürdüremezlerdi. Hasan Sabbah Selçuklu egemenliğinin kökünü kazıma nihai hedefiyle, İranlı İsmailileri sağlam ve yüksek disiplinli devrimci bir kuvvet olarak örgütledi.

Deyleman'daki Alamut Kalesi, adını içinden geçen Şahrud Irmağından alan Rudbar bölgesine Kazvin'in yaklaşık kırk beş kilometre kuzeydoğusunda bulunuyordu. Daha önce de belirtildiği gibi bu bölge, Deylem'in Cüstani hükümdarlarının geleneksel merkeziydi ve Cüstani hükümdarlardan birinin, Alamut Kalesini 246/860'da inşa ettiği söylenir. Daha sonra bu bölge Müsafirilerin nüfuzuna girdi ve kale, İsmaililer tarafından ele geçirilinceye kadar Zeydi Aliilerin elinde kaldı. Efsaneye göre Deylemli bir hükümdara burayı bir kartal gösterdi ve Deylem dilinde *aluh* (kartal) ve *amu(h)t* (öğretimi) sözcüklerinden türetilen Alamut adı buradan gelmektedir.[40] Orta Elburz Dağlarında Hevdıgan Sıradağlarının ön tarafında yüksek kayalıkların tepesinde inşa edilen kale, dört taraftan dağların etrafına saran bereketli bir vadiye hâkimdir. Kaleye yalnızca Alamut kayalığının kuzey yüzünde dar, dik ve dolambaçlı bir patikadan ulaşılabiliyordu. Kale gerçekten ele geçirilemezdi ve anlaşılan hiçbir zaman zorla ele geçirilmemişti. Hasan hemen onarılmaya muhtaç kalenin yenilenmesi işine gerişti; tahkimatını, ambarları ve su temin sistemini iyileştirdi. Çok miktarda ağacın dikildiği Alamut Vadisinde sulama sistemini de iyileştirip tahıl yetiştirmeyi geliştirdi.[41]

Hasan Sabbah Alamut'a iyice yerleştikten sonra, çeşitli yerlerde daveti yaymaya dailer ve ajanlar gönderdi. Bununla birlikte yakın hedefi, Deylem'de Rudbar ile bitişik alanları davete kazanmak ve karargâhının civarında daha fazla kaleyi ele geçirmekti.

---

40 İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 110.

41 Juwayni, cilt 3, s. 269-273; çev. Boyle, cilt 2, s. 719-721; Rashid al-Din, s. 105; Kashani, s. 141-142; Hafiz Abru, s. 195; Hamd Allah Mustawfi Qazwini, *Nuzhat al-qulub*, ed. ve çev. G. Le Strange *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub*, (Leiden-Londra, 1915-1919), cilt 1, s. 60-61 ve cilt 2, s. 66. Ayrıca bkz. G. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, s. 220-221; Qazvini, *Yaddashtha*, cilt 1, s. 102-107; Ivanow, *Alamut and Lamasar*, s. 1 vd., 35-59; Willey, *Castles of the Assassins*, s. 204-226; *Eagle's Nest*, s. 106-114; Sutuda, *Qila*, s. 72-108; P. Varjavand, *Sarzamin-i Qazvin* (Tahran, 1349/1970), s. 173 vd., 181-205; B. Hourcade, "*Alamut*," *EIR*, cilt 1, s. 797-801; S. Sajjadi ve I.Majidi, "Alamut," *GIE*, cilt 10, s. 91-98.

Alamut'a bitişik ya da Alamut civarındaki yerleri müzakere ederek ya da saldırarak ele geçirmek için elinden geleni yaptı; alabildiği kaleleri aldı ve uygun bir kayalık bulduğu her yerde bir kale inşa etti. Hasan'ın dinsel-siyasal mesajı, İsmailililik de dahil Şiiliğin farklı biçimlerine zaten aşina olan Deylemliler, yaylacılar ve köylüler arasında kısa sürede destek buldu. Hasan Sabbah, Azerbaycan'da ve başka yerlerde, İrani duyguların bir ifadesi olarak kendilerine Parsiyan diyen Hürremiyye'nin en azından bir kısmını da kendine çekti.[42] Hürremiyyenin Abbasi dönemi boyunca İrani dünyanın farklı bölgelerinde aktif olmaya devam ettiği, kendini Arap ve Türk karşıtı duygularla gösterdiği hatırlatılabilir.

Çok geçmeden Hasan Sabbah'ın karargâhı, Alamut yöresini Selçuklu sultanının kendisine verdiği *ikta* olarak elinde tutan Yürun Taş adlı bir emirin komutasında Selçuklu kuvvetlerinin saldırısına uğradı. Emir sürekli Alamut'un eteğine saldırdı ve bölgenin İsmailililerini katletti. Alamut'da erzak depoları hâlâ yetersiz olduğu için, kaledekiler büyük sıkıntı yaşadı ve kaleyi terk etmeyi önerdi. Ama Hasan Sabbah, kendilerine ikbal vaat eden imam Müstansır'dan özel mesaj aldığını iddia ederek garnizonu direnmeye ikna etti. Bu nedenle Alamut'a *beldetü'l-ikbal* denilecekti.

Bu arada, 484/1091-1092'de Hasan Sabbah, Alamut'un ele geçirilmesinde önemli bir rol oynayan yetenekli dai Hüseyin Kaini'yi, memleketi Kuhistan'a oradaki faaliyetleri örgütlemeye gönderdi. Kuzeydoğu Horasan'da çorak bir bölge olan Kuhistan, İran'da İsmaili faaliyetlerin başka bir önemli bölgesi olacaktı. Oradaki durum daha da elverişliydi. Kuhistanlılar yerel Selçuklu emirin baskıcı yönetiminden hiç memnun değildi. Dolayısıyla İsmailililerin Kuhistan'a sızması, yalnızca ahalinin gizlice inanç değiştirmesi ve var olan kalelerin ele geçirilmesi olarak gelişmedi, Selçuklulara karşı bir halk ayaklanması noktasına vardı. Bu yüzden Kuhistan'da İsmaili çağrı hemen başarılı oldu ve bölgenin birçok yerinde İsmaililer, Tûn, Tebes, Kain ve Zûzen gibi büyük kentlerin denetimini ele geçirdi. Doğu Kuhistan'da, Rudbar'da olduğu gibi, İsmaililer bu şekilde Selçuklulardan yerel bağımsızlık kazanmayı başarmıştı. Kuhistanlı İsmaililer Alamut'tan atanan ve *muhteşem* olarak bilinen

[42] Rashid al-Din, s. 149-153; Kashani, s. 186-190; Madelung, *Religious Trends*, s. 9-12.

yerel bir baş liderin yetkisine verildi.[43] İranlı İsmaililer, artık iki bölgede kendi bağımsız topraksal devletlerini kurmuştu.

Selçukluların yerel temsilcilerinin İsmailileri durduramayacağını anlayan Melikşah 485/1092'de, kuşkusuz veziri Nizamülmülk'ün tavsiyesi üzerine, Rudbar ve Kuhistan İsmailileri üzerine ordu göndermeye karar verdi. Ondan sonra İranlı İsmaililer, Selçuklularla sonu gelmeyen askeri çatışmalar içine girdi.[44] Bu arada, Emir Arslan Taş'ın komutasında Rudbar'a gönderilen ordu, Cemaziyelevvel 485'te Alamut'a ulaştı. O sırada Hasan Sabbah'ın yalnızca yetmiş kadar adamı vardı ve olanakları sınırlıydı. Selçuklu kuvvetlerince kuşatılan Hasan, dailerin birinden, Kazvin'de oturan ve Kazvin'in yanı sıra Talikan, Rey ve başka yerlerde de çok sayıda insanı İsmaili yapan Dihdar Ebu Ali Erdistani'den yardım istedi. Dainin topladığı 300 İsmailiden oluşan kuvvet kuşatmayı yarıp Alamut'a girdi ve ihtiyaç duyulan malzemeyi getirdi. Takviye edilen ve Rudbar'da bir kısım yerel dönmenin de desteğini alan Alamut garnizonu, Şaban 485/Eylül-Ekim 1092'de bir gece ani bir saldırıya geçip Arslan Taş'ın ordusunu hezimete uğrattı ve Selçuklular geri çekilmek zorunda kaldı. Bu arada, kuzeyde Horasan'dan ve güneyde Sistan'dan ek birliklerle desteklenen Kızıl Sarık komutasında Kuhistan'a gönderilen ordu saldırılarını anlaşılan, Müminabad'a bağlı ve Sistan sınırına yakın Dara kalesine yoğunlaştırmıştı.[45] Selçuklular Rudbar'a karşı başka planlar düşünürken, Nizamülmülk, Bağdat'a giden Melikşah'a eşlik ederken 10 Ramazan 485/14 Ekim 1092'de Batı İran'da Sehne yakınlarında öldürüldü. Nizamülmülk onursal unvanını taşıyan Ebu Ali el-Hasan b. Ali et-Tusi İsmaililerin yeminli düşmanıydı ve onu

---

43 Alamut'un ele geçirilmesinden hemen sonraki yıllarda Hasan Sabbah'ın faaliyetleri için Nizari kaynakları akdaran: Juwayni, cilt 3, s. 195, 199-207; çev. Boyle, cilt 2, s. 671, 673-678; Rashid al-Din, s. 105, 107-110; Kashani, s. 142, 143-144; Hafiz Abru, s. 200-202. Kuhistan'daki İsmaili kaleler için bkz. Willey, *Eagle's Nest*, s. 167-203.

44 Müslüman vakanüvislerin İsmaili-Selçuklu karşılaşmalarına yaklaşımı ve kaynakların İsmaili karşıtı genel önyargıları konusunda bir inceleme için bkz.Carole Hillenbrand, "The Power Struggle between the Saljuqs and the Ismailis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective," *MIHT* içinde, s. 205-220.

45 *Tarikh-i Sistan*, s. 386; çev. Gold, s. 315; Hamd Allah Mustawfi, *Nuzhat al-qulub*, cilt 1, s. 146 ve cilt 2, s. 144.

öldüren Ebu Tahir Errani'nin Hasan Sabbah tarafından gönderildiği düşünülür. Bununla birlikte, onun çağdaşları bu cinayetin azmettiricisi olarak güçlü vezirinden kuşkulanmaya başlayan Melikşah'ı ve sultanın karısı Terken Hatunu düşünmüş gibi görünüyor; konuyla ilgili modern bilimsel çalışmaların da giderek daha fazla onayladığı bir görüş.[46]

Kısa süre sonra Şevval 485/Ekim 1092'de Melikşah'ın kendisi de ölünce, Alamut'a yeni saldırı planları da bir tarafa bırakıldı. Aynı zamanda, Dara'yı İsmaililerden almayı başaramayan Kuhistan ordusu sultanın ölüm haberini alınca, Selçuklu kuvvetleri geleneksel olarak hükümdarın şahsına bağlı oldukları için, dağıldı. Melikşah ölünce Selçuklu İmparatorluğu, on yıldan fazla süren, Melikşah'ın oğulları arasında anlaşmazlıkla ve çeşitli vilayetleri bağımsız bir biçimde kontrol eden Selçuklu emirlerinin sürekli saf değiştirmesiyle belirgin bir iç savaşa ve iç karışıklığa sürüklendi. Selçuklu Sultanlığını isteyen rakipler vardı; bunların en önemlisi, Melikşah'ın en büyük oğlu Berkyaruk'tu. Melikşah ile Terken Hatunun dört yaşındaki oğlu Mahmud hemen sultan ilan edilmiş olmasına rağmen, öldürülen vezirin akrabalarından ve taraftarlarından oluşan rakip Nizamiyye tayfasının desteğine başlangıçta sahip olan Berkyaruk, Rey'e götürüldü ve orada tahta oturtuldu. Mahmud 487/1094'te öldü ve Berkyaruk, Bağdat'taki yeni Abbasi Halifesi el-Müstazhir tarafından tanındı; Selçuklu tahtına çıkmada halifenin hakemliği zaten önemli bir faktör haline gelmişti. Şimdi Berkyaruk'un baş rakipleri, Suriye'yi has olarak elinde tutan amcası Tutuş ve üvey kardeşi Muhammed Tapar'dı. Çok geçmeden Tutuş 488/1097'de Rey'deki savaşta öldürülürken, iktidar merkezi Batı

[46] Nizamülmülk'e suikast konusunda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 203-204; çev. Boyle, cilt 2, s. 676-677; Rashid al-Din, s. 109-110; Kashani, s. 146; Hafiz Abru, s. 202; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 70-71, 108-109. Ayrıca bkz. M. Th. Houtsma, "The Death of Nizam al-Mulk and its Consequences," *Journal of Indian History*, 3 (1924), s. 147-160; Hodgson, *Order*, s. 47-48, 75; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217)," *Cambridge History of Iran*, cilt 5 içinde, s. 99-102; Carole Hillenbrand, "1092: A Murderous Year," *The Arabist, Budapest Studies in Arabic*, 15-16 (1995), s. 281-296; H. Bowen ve C. E. Bosworth, "Nizam al-Mulk," *EI2*, cilt 8, özellikle s. 72. Ayrıca bkz. N. Yavari, "Nizam al-Mulk Remembered: A Study in Historical Representation' (Doktora tezi, Columbia Üniversitesi, 1992).

İran ve Irak'ta olan Berkyaruk, 490/1097'den itibaren Horasan'ın ve Tuharistan'ın hükümdarı olan kardeşi Sancar'dan yardım alan Muhammed Tapar'la bir dizi sonuçsuz savaşa tutuştu. Hiçbir zaman Sünni İslamın güçlü bir savunucusu olmayan Berkyaruk, bahtı kötüye gittiği durumlarda, ordusuna İsmailileri kabul etti. Bu durumların birinde, 493/1100'de üvey kardeşiyle savaşırken Berkyaruk'un ordusuna 5000 İsmaili altığı söylenir. Bununla birlikte, Berkyaruk sonunda ordusundan İsmailileri temizledi, hatta saltanatının sonuna doğru topraklarındaki İsmaililere eziyeti teşvik bile etti. Ancak Berkyaruk 498/1105'te ölüp, Muhammed Tapar tartışmasız sultan olunca ve Sancar da onun doğudaki genel valisi olarak Belh'te kalınca Selçuklu topraklarına yeniden huzur geldi.

Selçuklu ordularının birbirleriyle kavga ettiği bu iç savaş döneminde İranlı İsmaililer hüküm süren kargaşadan yararlanıp konumlarını pekiştirip genişlettiler; yabancı ve baskıcı Türk hükümdarlara karşı direniş mesajına daha fazla destek bulmuş olabilirler. Deylem'de İsmaililerin elinde Alamut dışında birçok kale zaten vardı ve Kuhistan'da bir grup kenti ve kaleyi kontrol ediyorlardı. Geniş bir alana dağılan ama görece ulaşılmaz yerlerde daha fazla kale ele geçirmeye de başladılar. Faaliyetlerini Elburz Sıradağlarının batısından orta ve doğu bölümüne kadar uzatıp, Damgan'ın kuzeyinde Mensüreküh ve muhtemelen Mihrin (Mihrnigar) ve Demavend yöresinde Üstünavend kalelerini aldılar.[47] Aşağı yukarı aynı sırada İsmaililer en önemli kalelerinden birini, ortaçağ vilayeti Kümis'teki Girdkuh Kalesini ele geçirdiler. Damgan'ın on beş kilometre kadar kuzeybatısında yüksek bir kayalığın üzerinde inşa edilen kale, Elburz zincirinde Batı İran ile Horasan arasındaki yol üzerinde stratejik konumdaydı. İsfahan'daki Selçuklu subaylarıyla iyi ilişkileri olan ve Abdülmelik b. Attaş tarafından gizlice İsmaili yapılan reis Müeyyedüddin Muzaffer b. Ahmed el-Müstevfi, Selçuklu emir Emirdad Habeşi'yi,

[47] Bu kaleler konusunda bkz. Yaqut, *Mujam*, cilt 1, s. 244; çev. Barbier de Meynard, s. 33; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 110; İbn Isfandiyar, *Tarikh*, cilt 1, s. 111 ve cilt 2 (devamı), s. 11, 27-29, 35; çev. Browne, s. 4, 231, 240, 243; Zahir al-Din Marashi, *Tarikh-i Tabaristan va Ruyan va Mazandaran*, ed. B. Dorn (St Petersburg, 1850), s. 61-62, 196, 242, 261, 263; ed. M. H. Tasbihi (Tahran, 1345/1966), s. 19, 86, 116; Sutuda, *Qila*, s. 138-142, 160-162; Willey, *Eagle's Nest*, s. 155-166.

Girdkuh'u Berkyaruk'tan almaya ve kendisini oraya vekil olarak yerleştirmeye ikna eti. Sultan isteği kabul etti ve Habeşi, kalenin gönülsüz Selçuklu kumandanını 489/1096'da teslim olmaya mecbur ettikten sonra kaleyi aldı. Ondan sonra Habeşi, Reis Muzaffer'i kendi vekili olarak Girdkuh'a atadı. Hâlâ sadık bir Selçuklu subayı gibi davranan Muzaffer, hemen Girdkuh'u olabildiğince kendine yeterli hale getirme işine girişti. Yekpare Girdkuh kayalığında son derece derin bir kuyu kazdığı ama suya ulaşmadığı, yıllar sonra bir depremin ardından kuyudan su fışkırdığı anlatılır. Muzaffer Girdkuh yakınlarında, Kuhistan'dan ve diğer yerlerden gelen 5000 İsmaili ile, 493/1100'de Sancar'ın kuvvetlerine karşı Habeşi'nin ve Berkyaruk'un safında savaştı. Ne var ki, İsmaililer Berkyaruk'a zafer getiremedi ve Muzaffer'in hamisi Habeşi savaşta öldürüldü. Yine de Muzaffer Habeşi'nin hazinesini Girdkuh'a götürmeyi başardı ve bir süre sonra, kalenin tahkimatını bitirince, İsmaili olduğunu açıkça ilan etti. Uzun bir süre Girdkuh'ta kaldı; Hasan Sabbah'tan emir aldı ve İran'da İsmaili davete değerli hizmetlerde bulundu. Girdkuh'da Reis Muzaffer'in yerine, daha önce bir süre Alamut'ta kalmış bilgili bir kişi olan oğlu Şerefüddin Muhammed geçti.[48]

İsmaililer bu kez dikkatlerini Zağros Dağlarında yeni bir alana, Güneybatı İran'da Huzistan vilayeti ile Fars vilayeti arasındaki sınır bölgesine çevirmişti. Bu dağlık bölgedeki İsmaili lider, Hasan Sabbah gibi bir süre Mısır'da kalmış Errecanlı bir kunduracı olan dai Ebu Hamza'ydı. Errecan kentine yakın en az iki kaleyi ele geçirip, İsmaili faaliyetler için üs olarak kullandı.[49] İsmaili davet çoğu kez çeşitli Türk emirlerin geçici desteğiyle, Selçuklu İmparatorluğunun birçok kentine ve bölgesine yayıldı. Nizariler

---

[48] Daha önce Dız-ı Gunbedan denilen Girdkuh'un ele geçirilmesi konusunda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 207-208; çev. Boyle, cilt 2, s. 678-679; Rashid al-Din, s. 116-120; Kashani, s. 151-155; Hafiz Abru, s. 208-210; Hamd Allah Mustawfi, *Nuzhat al-qulub*, cilt 1, s. 161 ve cilt 2, s. 158; *Mujmal al-tawarikh wa'l-qisas*, ed. Muhammad Taqi Bahar (Tahran, 1318/1939), s. 52; al-Husayni, *Akhbar*, s. 87; Hodgson, *Order*, s. 86-87; Willey, *Eagle's Nest*, s. 147-154; F. Daftary, "Gerdkuh," *EIR*, cilt 10, s. 499.

[49] İbn al-Balkhi, *Fars-nama*, s. 84, 121, 148, 162; Hamd Allah Mustawfi, *Nuzhat alqul ub*, cilt 1, s. 129-130 ve cilt 2, s. 129; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 111; Hodgson, *Order*, s. 76; Willey, *Eagle's Nest*, s. 204-215; H. Gaube, "Arrajan," *EIR*, cilt 2, s. 519-520.

örneğin Kirman'da özelikle başarılı oldular; hatta yerel Selçuklu emiri Bahaüddevle İranşah b. Turanşah'ı (490-494/1097-1101) kendi saflarına kazanmayı bile başardılar. Ama Kirman'ın Sünni uleması kentin ahalisini İranşah'a karşı ayaklandırdı ve tahttan indirtip, idam ettirdi.[50] 488/1095'te, İmami Şiiliğe bağlı olan Selçuklu veziri Belasani, Bağdat'ın kuzeyinde Dicle kıyısındaki Tıkrit kentini İsmaili bir subaya, Keykubat Deylemi'ye emanet etti. İsmaililer Tıkrit Kalesini yirmi yıl ellerinde tuttular; kaleyi kendilerine veren vezir ise daha sonra İsmaili olmakla suçlandı ve Selçuklu subayları tarafından linç edildi.[51]

Bu arada, iktidar merkezlerinin bulunduğu Rudbar'da İsmaililer devam eden Selçuklu kavgalarından yararlanarak mevzilerini hızla sağlamlaştırıyorlardı. Hasan Sabbah sistematik bir biçimde Alamut'u sonsuz bir kuşatmaya olabildiğince dayanacak ele geçirilemez bir kale haline getirirken, çoğu kez Kazvin'in ya da Rey'in egemenliğine karşı İsmaililerden yardım alan yerel liderlerin işbirliğiyle Rudbar'daki birçok kaleyi ele geçirdi. 486/1093'te İsmaililer Encirud Köyünü alıp, üzerlerine gönderilen bir kuvveti püskürttü. Aynı yıl, esas olarak Rey'in Sünni sakinlerinden oluşan, Rey'in önde gelen Hanefi âlimlerinden Ebu Muhammed Zaferani'nin öncülük ettiği 10.000 kişilik bir orduyu Talikan'da yenilgiye uğrattılar.[52] Kısa süre sonra Rudbar İsmailileri, Emir Nuştegin'in başını çektiği başka bir saldırıyı püskürttü. Bu İsmaili zaferleriyle birlikte, Deylem'deki yerel reisler giderek Hasan Sabbah'a teslim oldu ve ihtiyaç olduğunda ondan yardım aldılar. Hasan böylece Alamut'un batısında ve Kazvin'in kırk kilometre kuzeydoğusunda Sefidrud Irmağının kolu Şahrud'un yukarısında bulunan Lembeser ve Lenbeser de denilen Lemeser Kalesini ele geçirmenin yolunu hazırla-

---

50 Muhammad b. Ibrahim, *Tarikh-i Saljuqiyan-i Kirman*, ed. M. Th. Houtsma (Leiden, 1886), s. 21-25; aynı eser M. I. Bastani Parizi tarafından *Saljuqiyan va Ghuzz dar Kirman* başlığıyla düzenlendi (Tahran, 1343/1964), s. 29-32; Nasir al-Din Munshi Kirmani, *Simtal-ula*, ed. Abbas Iqbal (Tahran, 1328/1949), s. 17; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 111; al-Ghaffari, *Jahan-ara*, s. 117; Hodgson, *Order*, s. 87.

51 İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 97, 100-101, 146-147.

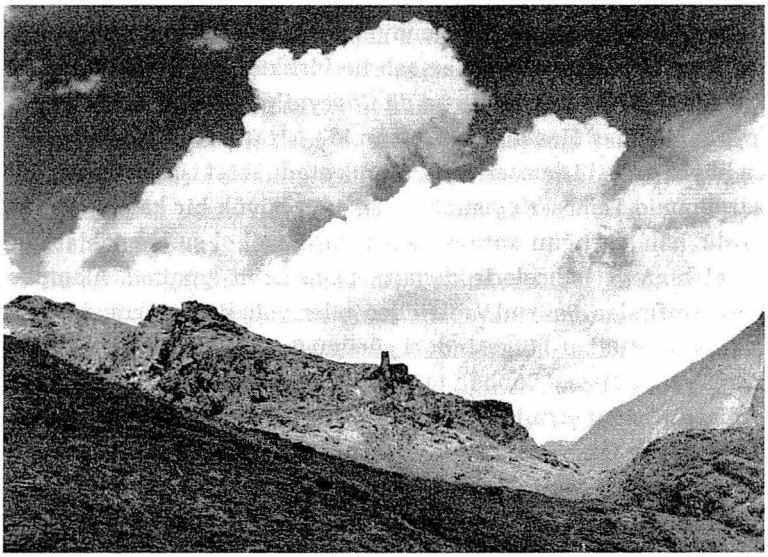
52 Rashid al-Din, s. 114-115; Kashani, s. 149-150; Hafiz Abru, s. 203; Abd al-Jalil al-Qazwini al-Razi, *Kitab al-naqd*, ed. Mir Jalal al-Din Muhaddith (2. bs., Tahran, 1358/1980), s. 313-314, 478-479, Reyli İmami bir âlim tarafından 565/1170 civarında yazılan polemikçi bir eser.

dı. O sırada Lemeser, Hasan Sabbah'a teslim olduktan sonra başkaldıran ve İsmaililerle anlaşmasını bozup, kaleyi Selçuklu emiri Nuştegin'e vermek isteyen Resamüc ve akrabalarının elindeydi. Hasan Sabbah, Kiya Büzürgümmid'i üç İsmaili reisle, Kiya Ebu Cafer, Kiya Ebu Ali ve Kiya Gerşasb ile birlikte Lemeser'e gönderdi. Zilkade 489/Kasım 1096'da ya da Cüveyni'ye göre 495/1102'de kaleye saldırdılar. Hasan, Büzürgümmid'i Nizarilerin Deyleman'daki en büyük kalesi Lemeser'e vali olarak atadı. Yerel işçi kullanan Büzürgümmid Lemeser'i yeniden inşa edip büyük bir kaleye dönüştürdü, hâlâ varlığını koruyan sarnıçlarla ve bol su kaynaklarıyla, güzel bina ve bahçelerle donattı. Lemeser'in konumu, Alamut'a batı tarafından, Şahrud Vadisinden gelen yolu korumaktaydı ve İsmaililerin Rudbar bölgesindeki gücünü önemli ölçüde artırdı. Büzürgümmid, Hasan Sabbah tarafından yerini alması için Alamut'a çağrılana kadar yirmi yıldan fazla bir süre Deylem'deki Nizari kale şebekesinde ikinci en önemli birim olan Lemeser'de kaldı.[53]

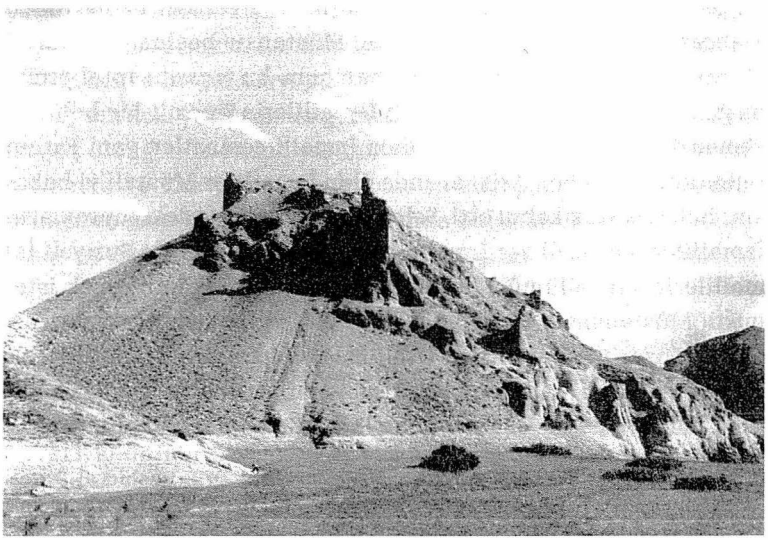
Bu arada, İran'da İsmaili ayaklanma başarıyla devam ederken, İsmaililik en büyük iç çatışmasını yaşadı. 487/1094'te Halife-İmam Müstansır uzun ve olaylı bir saltanat döneminden sonra Kahire'de öldü. Vezir Efdal hızlı davranıp, genç Müstali'yi Fatımi tahtına oturttu ve büyük kardeşi Nizar'ı veraset haklarından mahrum bıraktı. Gördüğümüz gibi, Müstansır başlangıçta vârisi olarak Nizar'ı tayin etmiş ve daha sonra bu *nass*ını iptal etmemişti. Mısırlı İsmaililer, Suriyeli İsmaililerin önemli bir bölümü, Yemen'deki ve Batı Hindistan'daki İsmaili cemaatler, yani Fatımi rejiminin doğrudan etkisi altında olan İsmaililer Müstali'yi babasını halefi olarak kabul etti. Selçuklu egemenliğindeki toprakların İsmailileri ise özellikle İran ve Irak'taki İsmaililer ile Suriyeli İsmaililerin bir bölümü Müstali'nin imamlığını kabul etmek istemedi. Müstansır'ın ilk *nass*ını savunup, on dokuzuncu imamları olarak Nizar'ı kabul ettiler. Özellikle Selçuklulara zaten baş kaldırmış ve Fatımi rejimiyle ilişkileri zayıflamış olan İranlı İsmaililer, Kahire'deki davet karargâhıyla bütün bağlarını kopardılar.

---

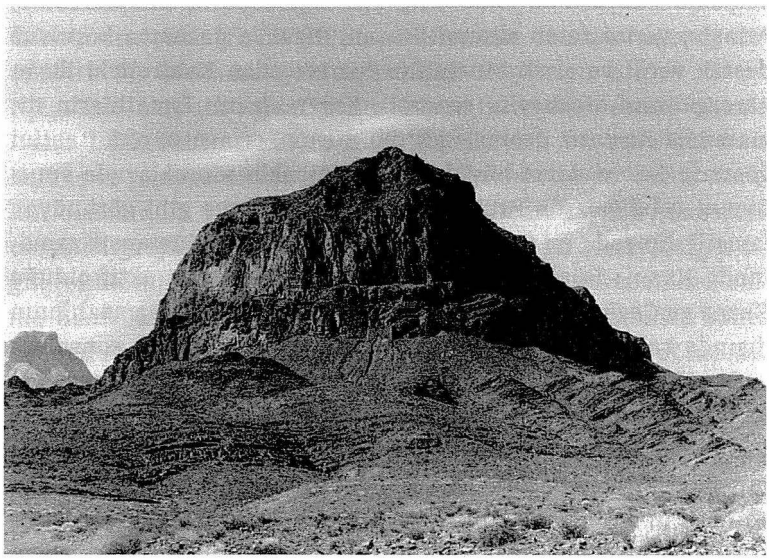
[53] Juwayni, cilt 3, s. 208-209; çev. Boyle, cilt 2, s. 679; Rashid al-Din, s. 115-116; Kashani, s. 150 151; Hafiz Abru, s. 206; Ivanow, *Alamut and Lamasar*, s. 60-74; Willey, *Castles of the Assassins*, s. 269-279; *Eagle's Nest*, s. 128-133; Sutuda, *Qila*, s. 54-71; Varjavand, *Sarzamin-i Qazvin*, s. 212 vd., 216-233; C. E. Bosworth, "Lanbasar," *EI2*, cilt 5, s. 656.



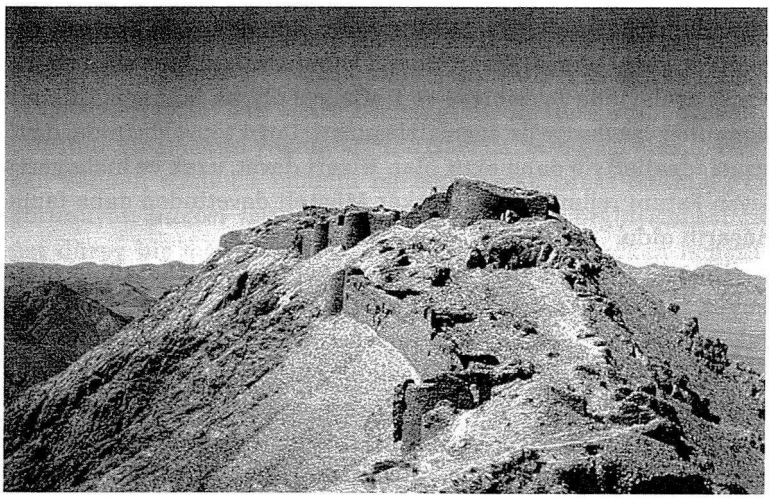
6. Lemeser kayalığının ve kalesinin genel görünümü.



7. Şemiran Kalesi



8. Girdkuh kayalığı



9. Kain Kalesi

Hasan Sabbah'ın liderliğinde bu Doğulu İsmaililer, bağımsız Nizari daveti artık fiilen kurmuştu. O sırada Hassan Sabbah, Selçuklu dünyasında İsmaili davetin lideri olarak Abdülmelik b. Attaş'ın yerini zaten almıştı. Hasan, Nizar'ın davasına koşulsuz destek verdi ve artık Müstali'ye hizmet eden Kahire'deki davet karargâhının otoritesini reddetti. Kararı, İranlı İsmaililerin tamamınca itirazsız desteklendi; bu durum, cemaatin ona itaatini gösterir. Nizari davet büyük ölçüde Selçuklu topraklarıyla sınırlıymış, o bölgelerde Fatımi davetin yerini almış gibi görünüyor. İsmaili dünyada en doğudaki bölgeler, özellikle Müstansır zamanında Nasır-ı Hüsrev gibi görece bağımsız dailerin aktif olduğu Gazne ve Ceyhun Vadisi, bir süre Nizari-Müstali anlaşmazlığının dışında kalmış gibi görünüyor. Alamut döneminde çok sonralara kadar Nizari davetin etki alanının dışında da kaldılar. Suriye'de hem Nizari hem de Müstali hizip bir süre birbirleriyle çekişme içinde var olmaya devam ettiler. Tutuş'un oğlu, Halep'in Selçuklu meliki Rıdvan başlangıçta Müstali'nin egemenliğini kabul etti ve Amir'in *Hidayetü'l-Amiriyye*'si gibi eserlerde, Şam'ın Nizarileri ile Müstalileri arasındaki tartışmalarla ilgili kanıtlar vardır. Bununla birlikte Nizari davet çok geçmeden Suriye'de, özellikle Halep'te ve Kuzey Suriye'de bir grup kentiyle birlikte Cezr bölgesinde üstün geldi. 524/1130'da Amir öldüğü sırada Suriyeli İsmaililer genel olarak Nizari daveti kabul etmişti; kısa süre sonra kendi aralarında Tayyibiyye ve Hafıziyye olarak bölünen Müstali İsmaililer ise Suriye'de önemsizleşmişti. Doğu topraklarında, devrimci idealleriyle daha aktif olan Nizari davet, uzak ve hızla gerileyen Fatımi rejimin muhafazakâr Müstali davetinden daha fazla başarılı oldu.

Nizariler çok geçmeden, bir kuşak sonrasının Müstalileri gibi, büyük bir güçlükle karşılaştılar. Müstansır'dan sonra imam olarak Nizar'ı kabul etmişlerdi. Ama bir yıl sonra, 488/1095'in sonunda Nizar'ın ayaklanması Mısır'da ezilmiş ve Kahire'de bir hapishaneye kapatılmıştı. Nizar'ın erkek evladının olduğu tarihsel bir olgudur. Hatta Nizar'ın evlatlarından bazıları, daha sonra, halifelik iddiasıyla Fatımilere başkaldırdı ama başarılı olamadı.[54]

[54] Büyük ölçüde Mağrip'te konuşlanan bu Nizarilerin ayaklanmaları konusunda bkz. İbn Zafir, *Akhbar*, s. 97, 111; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 3, s. 147, 186, 246; İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 302; İbn Muyassar, *Akhbar*, s.

Bu ayaklanmaların sonuncusunun başında, 556/1161'de Nizar'ın bir torunu vardı. Ne var ki, Nizar herhangi bir oğlunu kendi halefi olarak tayin etmiş gibi görünmüyor. Sonuç olarak Müstansır'ın ölümünden yaklaşık bir yıl sonra Nizariler, liderleri olarak ulaşılabilir bir imamdan yoksun kaldılar. Kuşkusuz, birçok Nizari, Nizar'dan sonraki imamlarının kimliğini merak etmiş olmalı. İranlı İsmaililerin Nizar'ın trajik kaderinden bir süre habersiz kalmış ve yeniden ortaya çıkmasını beklemeye devam etmiş olmaları olasıdır. Bu erken dönemden hiçbir Nizari kaynak günümüze ulaşmadığı için, o zamanki İranlı İsmaililerin bu konuyla ilgili algıları bilinmiyor. Bununla birlikte, erken Alamut döneminden kalma nümismatik kanıtlar, Nizar'ın 488/1095'te ölümünden sonra üçüncü Alamut hâkimi Muhammed b. Büzürgümmid'in dönemine (532-557/1138-1162) kadar yetmiş yıl boyunca *Kürsi-i Deylem*'de, yani Alamut'ta basılan sikkelerin üzerinde Nizar'ın adının ve halifelik unvanının, Mustafa-Lidinillah, yazılmaya devam edildiğini gösterir. Bu nadir paraların üzerindeki yazılarda Nizar'ın evlatları genellikle isim verilmeden kutsanır.

İranlı tarihçilerimizin anlattığına göre, daha Hasan Sabbah'ın zamanında birçok Nizari, Nizar'ın bir oğlunun ya da torununun Mısır'dan Alamut'a kaçırıldığına inanmaktaydı; oysa Amir'in Suriyeli Müstalilere gönderilen risalesi *Hidayetü'l-Amiriyye*, bu düşünceyle dalga geçer.[55] Hasan Sabbah ve Alamut'ta ondan sonraki iki halefi Nizar'dan sonra herhangi bir imamın adını anmadı. Görünür bir imamın yokluğunda, Nizari davetin başı olarak Hassan Sabbah sonunda imamın hücceti olarak kabul edilmiş gibi görünüyor. *Hüccet* terimi Fatımi İsmaili davet örgütlenmesinde üst düzey bir makam olarak zaten kullanılmıştı; erken İsmaililerin büyük çoğunluğu da, İsmaili hareketin merkezi liderlerini,

139; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 282, 339; *Bustan al-jami*, s. 127.

55 İsmaili olmayan çeşitli kaynaklar, o sırada Alamut'ta isimsiz bir imamın varlığına çeşitli biçimlerde imada bulunur: örneğin bkz. Juwayni, cilt 3, s. 180-181, 231-237; çev. Boyle, cilt 2, s. 663, 691-695; Rashid al Din, s. 79, 166-168; Kashani, s. 115, 202-204; İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 127-129 ve İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 102. Gazali, *el-Münkız*'da, ed. ve çev. Jabre, metin s. 33, çeviri s. 93-94, ed. Saliba, s. 127, çev. Watt, s. 52-53, gizli ama taraftarlarınca ulaşılabilir imamdan söz eder. Ayrıca bkz. al-Amir, *al-Hidaya*, s. 23.

beklenen Kaim olarak zuhur edecek gaip Muhammed b. İsmail'in hücceti olarak görmüştü. Bu gelenek temelinde, imamın gizli ve ulaşılmaz olduğu *devrü's-setr* zamanında imamın hüccetinin taraftarları arasında onu temsil edeceği savunuldu. Bu kullanıma uygun olarak ve Nizariler şimdi başka bir *devrü's-setr* yaşadıkları için, Hasan Sabbah Nizari cemaatinde, imam yeniden zuhur edinceye kadar Nizari davetin muhafızı işlevi görecek imamın tam temsilcisi ve hücceti olarak görüldü; zuhur sırasında Hasan'ın imamı müminler için teşhis etmesi de bekleniyordu. Hicri 596 civarında adı bilinmeyen bir yazar tarafından yazılan ve günümüze ulaşan en eski Nizari risalede, Hasan Sabbah'ın imam-kaimin yakında geleceğini öngördüğü söylenir ve ona da kaimin hücceti rütbesi verilir.[56]

İranlı İsmaililerin mücadelesinin başından beri kendine özgü örüntüleri ve yöntemleri vardı.[57] Şii ya da Şii olmayan birçok İslami hareket Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretini model aldı ve aynı şekilde bir *darü'l-hicre*, karargâh olarak bir göç ya da sığınma yeri inşa etti; oradan gelen Müslüman topluma muzaffer bir biçimde geri dönülecekti. Örneğin Horasan, Emevi rejimine karşı Abbasilerin *darü'l-hicre*siydi; ilk İsmaililer de daha sınırlı amaçlarla Irak, Bahreyn, Yemen ve Mağrip'te kendi *darü'l-hicre*lerini kurmuştu. Bununla birlikte, Selçuklu döneminin değişen koşulları altında Nizariler gerçekçi davranıp, tek bir sabit operasyon üssü yerine birçok *darü'l-hicre* edinmeyi amaçladı. Yerel İsmaili gruplarca ele geçirilebilen her kale, Selçuklu topraklarının İsmailileri için bir *darü'l-hicre* olacaktı. Ama bu tür yerlerin çokluğu, nihai hedefleri ve ideolojisiyle birleşik tek bir bağlaşık toplum oluşturdu: Bu yerlerden biri düşmana kaptırılır-

---

[56] *Heft bab-ı Baba Seyyidna*, s. 21-22; İngilizce çev. Hodgson, *Order*, s. 301-302. Daha sonraki Nizari kaynaklarda da Hasan Sabbah'a hüccet ya da baş hüccet unvanı verilir; örneğin bkz. Sayyid Suhrab Vali Badakhshani, *Si va shish sahifa*, ed. H. Ujaqi (Tahran, 1961), s. 55 ve Abu Ishaq Quhistani, *Haft bab*, ed. ve çev. W. Ivanow (Bombay, 1959), metin s. 23, 43, çeviri s. 23, 43.

[57] Buradaki değerlendirmemiz Hodgson'ın açıklamasından yararlanır: *Order*, s. 77-84, 87-89, 110-115 ve "State," s. 439-443. Ayrıca bkz. Lewis, *Assassins*, s. 125-140, 158-160, burada hareketin toplumsal tabanı da tartışılır.

sa, oranın sakinleri başka bir *darü'l-hicre*ye kolayca sığınabilirdi. Bu ağ içinde her kale hem savunulabilir bir sığınma yeri hem de bir operasyon merkeziydi; civar topraklarda faaliyet yürüten silahlı İsmaili gruplar için bir çekirdek işlevi görüyordu. Selçuklu topraklarındaki İsmaili ayaklanmanın önderliği, en azından başlangıç evresinde, ayaklanma alanları gibi merkezi değilmiş gibi görünüyor. Örneğin İbn Attaş'ın ölümünden sonra, Selçuklu dünyasının daha büyük bölümünde İsmail hareketin üst düzey lideri olan İsfahan daisinin, Deylem daisinden bir farkı yokmuş gibi görünüyor. Ama farklı bölgelerde bir bakıma bağımsız çalışan dailer birbirleriyle işbirliği yapıyorlardı. Nizari ayaklanma kısa sürede kendi ayrı örüntüsüne kavuştu; bu örüntü, zamana çok uygun olan eşgüdümlü ademimerkeziyetle belirgindi.

Melikşah'tan sonra, İsmaililer güçlü bir orduyu harekete geçirse bile böyle bir orduyla devrilecek mutlak güce sahip tek bir Selçuklu hükümdarı artık yoktur. Melikşah'ın ölümünden önce, merkezi Selçuklu rejimi özünde olduğu gibi dururken bile Selçuklu İmparatorluğunda toplumsal-siyasal iktidar, sadık ama bağımsız Selçuklu bağımlıları olarak eşit ve özerk olan sayısız askeri ve dinsel liderin elinde yerelleşmişti. Bu koşullar altında, merkezi Selçuklu bürokrasisi gerileyip, bireysel emirlere ve garnizon komutanlarına *ikta* olarak verilen sayısız bölge üzerinde denetimini kaybetmekteyken, devrimci bir hareketin hedeflerine en uygun strateji de yerinde yönetimli olmalıydı. İranlı İsmaililer, Selçuklu egemenliğini, bölge bölge, kale kale, lider lider zayıflatma çabalarında böyle bir parçalı strateji benimsediler. Birçok emirin rejiminde, Fatımilerin İfrikiye ve Mısır fethinde olduğu gibi, düzenli bir orduyla askeri fetih yönünde büyük ya da merkezi bir hedef pek yoktu. Dolayısıyla Nizari strateji bir yığın kaleyi ele geçirmeye dayanmaktaydı; bu kalelerden bütün Selçuklu dünyasında eşzamanlı ayaklanmalar başlatılabilir, var olan ademi merkezi toplumsal-siyasal yapı içeriden bunaltılabilirdi. İsmaililerin bu eşgüdümlü yerel çabaları bütün toplumu Türklerin adaletsiz ve iğrenç yönetiminden kurtaracak ve İsmaili imamın, insanoğlunun meşru liderinin (İsmaililere göre) yönetiminin yolunu hazırlayacaktı. Nizari-Müstali bölünmesinden önce de, Selçuklu İmparatorluğunun birçok kent ve kasabasında İsmaili hücreler vardı.

Bu hücreler çoğu kez, *darü'l-hicre* ve üs olarak dağlık kaleleri ele geçiren silahlı gruplar için bir çekirdek işlevi gördü. Bununla birlikte, bazı durumlarda kaleler, kendi hizip çatışmalarında İsmaililerin yardımına ihtiyaç duyan kale kumandanlarının boyun eğmesiyle kazanıldı. Aslında koşullar gerektirdiğinde İsmaililer, bir Selçuklu emirine karşı başka birine açıkça yardım ettiler; kendi ayaklanmalarında bu tür ittifaklardan yararlanmayı her zaman düşündüler.

Kurulu iktidarın aynı atomlaşması, Nizari İsmaililere, askeri ve siyasal amaçlara ulaşmak için önemli bir yardımcı teknikten yararlanmayı gösterdi: yüzyıllar boyunca birçok Nizari karşıtı efsaneye kaynaklık eden suikast tekniği. Hariciler ile Mugiriyye ve Mansuriyye gibi Şii *gulat* da dahil, daha önce birçok Müslüman grup, dinsel-siyasal hasımlarına karşı mücadelelerinde suikastı bir teknik olarak kullanmıştı. Nizari ayaklanma sırasında, otorite yerel ve kişisel temelde dağıtıldığı bir zamanda, Selçukluların kendileri ve Hıristiyan Haçlılar da dahil, bütün taraflar suikasta yaygın bir biçimde başvurmaktaydı. Ama çok üstün askeri güce sahip bir düşmana karşı mücadele stratejisinde suikasta büyük bir siyasal rol verenler Nizarilerdi. Sonuç olarak, kısa sürede İslam topraklarında önemli her suikast kolayca Nizarilere atfedildi.

Normal koşullarda muhafızlarla çevrili ünlü bir askeri ya da sivil şahsiyeti öldürme görevini, üstelik hayatta kalma şansı çok azken kabul etmek, Nizariler tarafından kahramanlık olarak yüceltilirdi. Nizariler, bu tür tehlikeli görevlere talip olan cemaat fedailerinin cesaretinden ve sadakatinden övgüyle söz ediyorlardı[58] ve açıkça Alamut'ta ve diğer kalelerde bu fedailerin adlarını ve görevlerini içeren şeref listeleri tutulmaktaydı.[59] Nizarilere özellikle zarar veren ünlü bireylerin tek tek öldürülmesi, savaş

---

[58] Bkz. W. Ivanow, "An Ismaili Poem in Praise of Fidawis," *JBBRAS*, NS, 14 (1938), s. 63-72, 7./13. yüzyılın ilk yarısında Kuhistan'ın Nizari şefi Şihabüddin Mansur'un kâtibi olan reis Hasan b. Salah Münşi Bircendi'nin yazdığı şiirlerden parçalar içerir. Bu Nizari yazar-şair anlaşılan İran'da Nizari devletin bir tarihini de yazmış; günümüze ulaşmayan eserden Reşidüddin de yararlanmış, s. 153, 161. Bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 134; Poonawala, *Bio*, s. 259-260; F. Daftary, "Birjandi, Rais Hasan," *EWI*, cilt 5, s. 150.

[59] Rashid al-Din, s. 134-137, 144-145, 160-161; Kashani, s. 169-172, 182-183, 198-199, 235-237; Hafiz Abru, s. 223-225, 230-231, 243-244.

meydanında birçok sıradan insanın kanının dökülmesini önlemeye yaramaktaydı. Dolayısıyla Nizariler bu mücadele yönteminde insani bir gerekçe de görmüş olabilirler. Nizari görevler olabildiğince açık bir yerde yerine getirilirdi; çünkü amaçlardan biri de diğer düşmanların gözünü korkutmaktı.

Nizari fedailerin seçimi ve eğitimi konusunda çok az ayrıntı biliniyor. Bununla birlikte, bilgisiz Haçlı çevrelerin ve Batılı vakanüvislerin ortaçağda uydurduğu Assassin (*Haşiş*) efsanelerinin aksine, güçlü bir grup ve dayanışma duygusu sergileyen fedaileri motive etmek için *haşiş* (esrar) kullanıldığına dair hiçbir kanıt yoktur. Fedailerin başlangıçta özel bir müfreze oluşturup oluşturmadıkları kuşkuludur; ancak İran'daki Nizari devletin sonuna doğru muhtemelen özel bir müfreze oldular.[60] Birbirlerine *refik*, yani yoldaş diye hitap eden İran'ın bütün sıradan İsmailileri, herhalde cemaatin davası uğruna her görevi yerine getirmeye ilke olarak hazırdı. Dahası, Haçlı vakanüvislerinin ve daha sonra Avrupalı yazarların geliştirdiği Assassin efsanelerinde öne sürüldüğü gibi, örneğin fedailer özel dil eğitimi almış görünmüyorlar. Bununla birlikte, Nizari devletin tarihinde bir noktada, bazı fedaileri önde gelen bazı kişilerin evlerine hizmetçi olarak sızmaya gönderme uygulaması doğmuş görünüyor. Bu gizli fedailer, gerektiğinde görevlerini yerine getirmek için ideal bir konumda olurlardı. Nizariler, *darü'l-hicre*lerine karşı açıkça faaliyet yürüten ya da özgül yerlerde cemaatin varlığını sürdürmesine ve Nizari davetin başarısına ciddi tehdit oluşturan sivil ya da askeri kişileri hedef almaktaydı.

Suikastlar, gerçek kaynağı ne olursa olsun, çoğu kez İsmaililerin katledilmesini tetiklerdi. İsmaililere karşı harekat başlatmış Selçuklu bir emirin ya da Sünni bir kadının öldürülmesi, bir kentin Sünni nüfusunun toplanıp, İsmaili olmalarından kuşkulanılan ya da özel düşmanların İsmaili olmakla suçladığı herkesi öldürmesine neden olurdu. Örneğin 486/1093 civarında, İsmaili bir çiftin gelip geçenleri kandırıp evlerine aldıktan sonra işkence

---

[60] Juwayni, cilt 3, s. 129, 135; çev. Boyle, cilt 2, s. 631, 635, görünüşe bakılırsa burada fedai terimi özel bir grubu adlandırmak için kullanılıyor. Ayrıca bkz. Cl. Huart ve M. G. S. Hodgson, "Fidai," *EI2*, cilt 2, s. 882; F. Daftary, "Fedai," *EIR*, cilt 9, s. 468-470 ve "Assassins: Ismaili," *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, cilt 1 içinde, s. 72-73.

ederek öldüklerine dair kuşkulu bir haberle harekete geçen İsfahan halkı, şüpheli bütün İsmailileri kentin merkezinde toplayıp diri diri ateşe attı.[61] 494/1101'de Berkyaruk ile Sancar, kendi bölgelerindeki bütün İsmailileri ortadan kaldırma konusunda bir anlaşmaya vardı. Sancar, Kuhistanlı İsmaililerin üzerine Emir Bezgeş'i gönderdi. Bu harekat büyük bir yıkıma neden oldu ve üç yıl sonra başka bir Selçuklu seferi Tebes'i yerle bir edip, bölgedeki çok sayıda İsmailiyi öldürdü.[62] Bununla birlikte, Kuhistanlı İsmaililer mevzilerini korudu ve 498/1104-1105'te Turşizli (Terşiz) İsmaililer, batıda Rey'e kadar operasyon bile yapabiliyorlardı. Aynı zamanda Berkyaruk, Hicri 494'te İsfahan İsmaililerini ikinci kez katletme emri verdi.

Baskıları ve katliamlara rağmen, Berkyaruk döneminin çalkantılı yıllarında, özellikle 489/1096'dan sonra İran'da Nizarilerin işleri yolunda gitmeye devam etti. Nizariler diğer birçok dağlık bölgeyle birlikte Rudbar, Kümis ve Kuhistan'da kaleler ele geçirip mevzilerini pekiştirmenin yanı sıra, daveti çok sayıda kente yaymakta ve Selçukluların işlerine doğrudan müdahale etmeye de başlamışlardı. Başarılarından cesaret alan Nizariler, dikkatlerini Selçukluların iktidar merkezi İsfahan'a yönelttiler. İsmaili dailer on yıllardır İsfahan'da çalışmaktaydı ve daha önce de belirtildiği gibi, Batı İran ve Irak baş daisi Abdülmelik Attaş karargâhını oraya kurmuştu. Selçuklular arasındaki hizip kavgalarından yararlanan Nizariler, faaliyetlerini İsfahan ve civarına yoğunlaştırdı. Bu bölgede Nizariler, Abdülmelik'in oğlu Ahmed İbn Attaş'ın önderliğinde, İsfahan'ın yaklaşık sekiz kilometre güneyindeki bir dağda bulunan önemli Şahdiz Kalesini ele geçirerek en büyük başarılarına ulaştılar.[63] Sonunda İsfahan daisi olarak babasının yerine

61 Örneğin bkz., Zahir al-Din Nishapuri, *Saljuq-nama*, ed. Afshar, s. 40-41; ed. Morton, s. 46-48; al-Rawandi, *Rahat al-sudur*, s. 157-158; Hamd Allah Mustawfi, *Tarikh*, ed. ve çev. Browne, cilt 1, s. 454-456 ve cilt 2, s. 100; ed. Navai, s. 445-446.

62 İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 109, 112-113, 132, 137.

63 İsfahan bölgesinde yeniden canlanan Nizari faaliyetler ve Şahdiz'in ele geçirilmesi, İranlı tarihçilerimizden çok sınırlı ilgi görmüş. Cüveyni'de konuyla ilgili hiçbir şey yoktur; Reşidüddin'de, s. 120 ve Kaşani'de, s. 156, yalnızca kısa göndermeler vardır. Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh: tarikh-i al-i Saljuq*, s. 69-74 içinde daha fazla ayrıntı vardır; çev. Luther, s. 74-77. İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 109-110'da ve diğer genel vakayinameler-

geçen Ahmed, Selçuklu Sultanlığının İran'daki merkezinde İsmaili daveti gizlice yaymaktaydı. Selçuklu vakanüvislerine göre Ahmed, büyük bölümü Deylemli Şii eğilimli askerlerden oluşan Şahdiz garnizonuna çocuklara öğretmen olmak üzere girdi. Daha önceleri Dızküh denilen Şahdiz, Selçuklu başkentine giden yolları korumak için önemli bir askeri kale olarak Melikşah tarafından inşa edilmişti. Ahmed, Şahdiz garnizonunu peyderpey İsmaili yaptı ve 494/1100'de kaleyi ele geçirdi. İsfahan yakınında bir *davethane* açan Ahmed'in İsfahan bölgesinde 30.000 kişiyi İsmaili yaptığı söylenir. Her neyse, Nizariler çok geçmeden Şahdiz civarındaki yerlerde vergi toplamaya başladılar ve bu da Selçuklu hazinesinin zararınaydı. Şahdiz'in ele geçirilmesi, gerçekten de, Selçukluların gücüne ve itibarına ciddi bir darbeydi. Nizariler daha sonra ikinci bir kaleyi, İsfahan'ın otuz kilometre güneyindeki Halincan Kalesini ele geçirdiler. Güvenilmez bazı haberlere göre, dai Abdülmelik o sırada İsfahan'dan ayrılıp Alamut'a gitmiş ve son yıllarını orada Hasan Sabbah'ın koruması altında geçirmişti. Dainin son dönemiyle ilgili güvenilir ayrıntılar yoktur, ama Hicri 494'te İsfahan'da artık aktif olmadığını, yerine çok daha sınırlı bir yetkiyle oğlu Ahmed geçtiğini varsaymak yerinde olur.

Şahdiz'in alınıp diğer Nizari kaleler gibi güçlendirilmesiyle birlikte Nizariler eylemlerinde daha da cesurlaştı. Davet artık Berkyaruk'un sarayına ve ordularına başarıyla sızıyordu. Berkyaruk'un o kadar çok emiri ve askeri İsmaililiğe döndü ki, İbnü'l-Esir'e göre, bir kısım Selçuklu subayı, kendi İsmaili askerlerin saldırısından korktukları için huzuruna zırhlı çıkma-

---

de de özet anlatımlar vardır. Daha tam ayrıntılar: Zahir al-Din Nishapuri, *Saljuq-nama*, ed. Afshar, s. 40-41; ed. Morton, s. 46; al-Rawandi, *Rahat al-sudur*, s. 155 vd.; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 306 vd.; *Mirchondi Historia Seldschukidarum Persice*, ed. Johann A. Vullers (Giessen, 1838), s. 163 vd.; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 504 vd. Ayrıca bkz. Yaqut, *Mujam*, cilt 3, s. 246; çev. Barbier de Meynard, s. 344; J. van Ess, "Attas," *EIR*, cilt 3, s. 26 ve M. A. Kazim Begi, "Ibn Attash," *GIE*, cilt 4, s. 312-314. Modern zamanda Şahdiz ve Halincan kalelerinin yerleri, ilk kez, İsfahan'da oturan, kenti ve çevresini çok iyi bilen Dr. Caro O. Minasian (1897-1972) tarafından saptandı; bkz. Dr. Caro O. Minasian, *Shah Diz*; M. Mihryar, "Shalıdiz kujast?," *Revue de la Faculté des Lettres d'Isfahan*, 1 (1343/1964-1965), s. 87-157; Stern vd. "Fortress of Khan Lanjan," s. 45-57; Willey, *Eagle's Nest*, s. 206-212; and F. Daftary, "Dezkuh," *EIR*, cilt 7, s. 354.

sına izin vermesini istediler.[64] Bu arada Berkyaruk'a karşı olan Selçuklu hizipler sultanın bütün askerlerini İsmailililikle suçluyor ve Berkyaruk'un hayatına da kastedilmeye çalışılmasına rağmen, kendisine karşı çıkan subaylara Nizari saldırılardan onu sorumlu tutuyorlardı. Nizarilerin artan gücü, sonunda Berkyaruk'u harekete geçmeye mecbur etti. Batı İran'da Berkyaruk ve Horasan'da Sancar 494/1101'de, genel olarak Selçuklu iktidarına ciddi bir tehdit oluşturan Nizarilere karşı ortak harekete geçeme konusunda anlaştı. Buna uygun olarak Berkyaruk İsfahan ve Bağdat'ta Nizarilerin, İsmaili olduklarından kuşkulanılan çok sayıda Selçuklu subayının katledilmesine onay verirken, Sancar'da Kuhistan'da çok sayıda Nizariyi öldürdü ya da esir aldı. Yine de Nizariler kalelerinden hiçbirini Selçuklulara kaptırmadı ve İran'da genel mevzilerini korumayı başardılar. Nizari ayaklanma, arada bir gerilemesine rağmen, 498/1105'te Berkyaruk öldüğü ve yerine Muhammed Tapar geçtiği sırada hâlâ bütün gücüyle devam ediyordu.

Suriye'de Nizari Faaliyetlerin Başlaması

MS 12. yüzyılın ilk yıllarında ya da birkaç yıl önce İranlı Nizariler faaliyetlerini Suriye'ye de yaymaya başladılar. Alamut'tan çok sayıda dai Suriye'ye, Suriyeli Nizarileri örgütlemeye ve yeni taraftar kazanmaya gönderildi. Suriye'nin o sıradaki siyasal parçalanmışlığı ve dinsel gelenekleri, Nizari İsmaili davetin orada yayılmasına elverişli faktörlerdi. Daha önce de belirtildiği gibi, ilk Türkmen grupları 447/1055'te Suriye'ye girmişti ve daha sonra ülke, düzenli Selçuklu ordularınca istila edildi. 471/1078'de Fatımilerin elinde tuttuğu kıyı şeride hariç, Suriye'nin tamamı ya doğrudan Selçuklu egemenliğindeydi ya da Selçuklulara bağlıydı. Büyük Sultan Melikşah'ın kardeşi Tutuş, Suriye'nin atabeği kabul edilmişti. İran'da olduğu gibi Suriye'de Selçuklu egemenliği birçok soruna neden oldu ve kendi aralarında bölünen ve Türkleri kovacak durumda olmayan Suriyelileri öfkelendirmekteydi. Melikşah'ın ölümüyle ve ardından Selçuklular arasında çıkan hizip kavgalarıyla birlikte, Suriye'nin de görece siyasal istikrarı bozuldu. Kısa süre sonra, 488/1095'te Tutuş İran'da öldürülünce, Suriye'deki siyasal

[64] İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 112.

karışıklık iyice açığa çıktı ve Tutuş'un krallığı parçalanıp çok sayıda küçük devlete bölündü. Suriye her biri bir parçaya sahip çıkan farklı Selçuklu emirleri arasında çekişme sahnesi haline gelirken, aynı zamanda çeşitli yerel hanedanlar da bağımsızlıklarını kabul ettirmeye çalışıyordu. 490/1097'de Haçlıların ortaya çıkışıyla birlikte Suriye'nin siyasal parçalanmışlığı daha da belirginleşti. Haçlılar Antakya'dan başlamak üzere, Suriye kıyısı boyunca hızla ilerlediler ve fethettikleri topraklara yerleşip, Urfa, Antakya, Trablus ve Kudüs merkezli dört Latin devleti kurdular. Suriye'ye Frenk tecavüzü yerel ahalinin kaygılarını doğal olarak artırdı ve Selçuklu kavgalarını daha karışık hale getirdi. Bu sıkıntılı zamanlarda Suriye'nin en önemli Selçuklu hükümdarları Tutuş'un oğulları Rıdvan (488-507/1095-1113) ve Dukak'tı (488-497/1095-1104).

Alamut'tan gelenler Suriye'nin siyasal dağınıklığından, yerel ahalinin korkularından ve şikâyetlerinden yararlandılar. Bölgenin dinsel geçmişi de, Nizari davet propagandasına uygundu. Suriyeliler birçok dine bağlıydı. Suriyeli Müslümanlar arasında Sünnilerin sayısı, çeşitli cemaatleri mensup Şiilere yakındı; bu da Nizari dailerin taraftar toplamasın için uygun bir zemindi. Daha önce Fatımi İsmaililerden kopan Nusayriler ve Dürziler vardı. Şiiler arasında da İmamiler ve İsmaililer vardı. Aslında Suriyeliler iki yüzyıldan fazla bir süredir İsmaili öğretilere maruz kalmaktaydı. Daha önce de belirtildiği gibi, Selimiye 3./9. yüzyılda İsmaili davetin merkez liderlerinin karargâhı olmuştu. Daha sonra Fatımiler 4./10. yüzyılın ikinci yarısında egemenliklerini Suriye'ye de yayınca, çok sayıda dai burada açıkça İsmaililik propagandası yaptı. Nizari-Müstali bölünmesinden sonra, Suriye'de İsmaililiğin her iki kolu da temsil edildi. Müstansır'ın halefleri döneminde Fatımi rejimin çöküşüyle kafası karışan, Türkler ve Haçlılar tarafından tehdit edilen birçok Sünni ve Şii (İsmaili ve Müstali olmayanlar da dahil), hareketin daha aktif kolu gibi görünen Nizari İsmaililiğe bağlanmaya hazırdı. İran'da hızlı başarı siciliyle övünen Nizariler, yabancı istilacılara ve Suriye'nin egemenlerine meydan okuyan tek güçmüş gibi görünüyordu.

Alamut'tan Suriye'ye Nizari daveti örgütlemeye gönderilen İranlı dailer, başından itibaren, İran'daki dindaşlarıyla aynı mücadele yöntemlerini kullandı. Faaliyetlerini civar bölgelere yay-

mak için üs olarak kullanmak üzere kaleler ele geçirmeye çalıştılar. Dahası, Suriyeli Nizariler azılı düşmanlarının ortadan kaldırılmasına başvurdular ve yerel emirlerle geçici ittifaklar uygun olduğunda, onlarla işbirliği yaptılar. Bununla birlikte, arada bir başarılara rağmen, Nizarilerin Suriye'deki işi İran'dakinden çok daha zordu. Suriye'de ancak elli yıllık kesintisiz bir çabadan sonra bir grup kaleyi kontrol edebildiler. Suriye'de hepsi Alamut'tan gönderilen İranlılardan oluşan ve Hasan Sabbah ve haleflerinden emir alan Nizari liderlerin başlangıçtaki mücadelelerinde üç ayrı dönem ayırt edilebilir. İlk yıllardan 507/1113'e ve 507/1113'ten 524/1130'a kadar olan birinci ve ikinci dönemlerde Nizariler Halep'ten ve daha sonra Şam'dan, bu rakip kentlerin Selçuklu hükümdarlarının desteğiyle faaliyetlerini yürüttüler; ama kalıcı bir üs elde edemediler. 524/1130'dan 545/1151 civarına kadar olan üçüncü dönemde, bugün Nusayri nüfusundan ötürü Ensariye Dağları denilen ama o zaman Cebelübahra olarak bilinen dağlık bölgede birkaç kale ele geçirmeyi başardılar.[65]

Suriye'de İbnü'l-Kalanisi ve sonraki kaynakların sözünü ettiği ilk Nizari lider el-Hekim el-Müneccim (hekim-müneccim) olarak bilinen bir daiydi. Muhtemelen Alamut'tan gönderilen çok sayıda yardımcı ajanın da eşlik ettiği dai Halep'te ortaya çıktı ve MS 12. yüzyılın başında, kentin Selçuklu hükümdarı Rıdvan'ın şahsında bir hami bulmayı başardı. Kuzey Suriye'de bulunan Halep, Nizari faaliyetlerine başlamasına uygun bir yerdi. Muhtemelen kentin Sünni sakinlerinden fazla olan önemli bir Şii nüfusu vardı ve İsmaililiğin zaten girdiği Cebelü's-summak'ın (Harim Dağları) Şii alanlarına yakındı. Suriye'deki rakip emirlere karşı askeri zayıflığının farkında olan ve yeni ittifaklar arayan Rıdvan Halep'te Nizari davetin serbest propagandasına izin verdi ve el-Hekim el-Müneccim'in maiyetine açıkça katıldığı söylenir. Rıdvan dinsel kanaatlerden yoksun olmasına ve daha çok siyasal çıkarlarla il-

[65] Suriye'de Nizari davetin başlangıç evresi üzerine değerlendirmeler için bkz. B. Lewis, "The Ismailites and the Assassins," *A History of the Crusades*, ed. Setton, cilt 1 içinde, s. 99-114 ve Lewis, *Assassins*, s. 97-104. Ch. F. Defrémery, "Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie," *JA* (1854), s. 373-397, hâlâ değerlidir; ayrıca bkz. Hodgson, *Order*, s. 89-95 ve Nasseh A. Mirza, *Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate, AD 1100-1260* (Richmond, Surrey, 1997), s. 7-14.

gilenmesine rağmen, kendisi İsmaililiğe dönmüş olabilir. Birkaç yıl önce, 490/1097'de kısa bir süre Müstali'nin egemenliğini kabul etmiş ve Fatımiler adına hutbe okutmuştu.[66] Şimdi de Nizarilerin dinlerini yaşamalarına ve vaaz etmelerine, Halep'i üs olarak kullanmalarına izin veriyor ve bir *darü'd-davet* inşa etmelerine yardım ediyordu.[67] Rıdvan'ın Nizarilere hamiliği kısa sürede ürün verdi. Recep 496/Mayıs 1103'te Humus'un bağımsız atabeği ve Rıdvan'ın baş muhaliflerinden biri olan Cenahüddevle, Humus Ulu Camiinde cuma namazı sırasında üç İranlı fedai tarafından öldürüldü. Pek çok kaynak, Rıdvan'ın teşvikiyle el-Hekim el-Müneccim'in bu eylemi emrettiği konusunda hemfikirdir.[68] Humus halkı bu olaydan çok rahatsız oldu ve ilginçtir, orada yaşayan Türklerin çok büyük çoğunluğu Şam'a kaçtı. Şam Atabeği Dukak'ın hızlı hareket etmesi Frenklerin Humus'u ele geçirmesini önledi ve kent Şamlıların denetimine geçti.

Hekim el-Müneccim, Cenahüddevle'den birkaç hafta sonra, 496/1103'te öldü ve yerine Suriye Nizarilerinin lideri olarak başka bir İranlı dai, Ebu Tahir el-Saig (sarraf) geçti. Ebu Tahir, Rıdvan'la iyi ilişkileri sürdürdü ve İsmaili sempatizanlarının oturduğu bölgelerde, özellikle Halep'in güneyindeki Cebelü's-summak civarında kaleler ele geçirmeye çalıştı. Nizari dailer başından itibaren Sermin ve Cezr'in diğer kentlerinde yerel destek almış gibi görünüyorlar; hatta Kuzey Suriye'de birkaç yeri kontrol etmiş bile olabilirler. Bununla

---

66 İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 133; çev. Le Tourneau, s. 37; al-Azimi, s. 372; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 127-128; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar fi Akhbar al-bashar* (Kahire, 1325/1907), cilt 2, s. 210; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 64; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 93; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 158, olayın tarihini Hicri 489 yılı olarak verir.

67 İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 145-146; Sibt, *Mirat*, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 548-549; İbn Taghribirdii, *al-Nujum*, cilt 5, s. 205.

68 İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 142, çev. Gibb, s. 57-58; çev. Le Tourneau, s. 51-52; al-Azimi, s. 375, Nizarilerin adını anmadan yalnızca olaydan söz eder; *Bustan*, s. 115; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 146-147, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 589-591; ayrıca Lewis, "Three Biographies from Kamal ad-Din," *Fuad Köprülü Armağanı* (Istanbul, 1953) içinde, s. 330-332; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 120, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 213, cinayetin tarihini Hicri 495 olarak verir; Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 3-4, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 525-526; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 168-169. Ayrıca bkz. Lewis, "Sources," s. 485-486, farklı kaynakların açıklamalarını anlatır; Grousset, *Croisades*, cilt 1, s. 338-340, 387; Runciman, *Crusades*, cilt 2, s. 119-120.

birlikte Nizari operasyonların ilk hedefi, Halep beyliğinin tahkimli ileri karakolu Efamiye'ydi (Kalatü'l-Madik). Kasabanın Şii ve muhtemelen Müstali olan Arap emiri Halef b. Mülaib, onu 489/1096'da Rıdvan'dan almıştı ve Fatımiler adına elinde tutmaktaydı. Açıkçası Nizarilerle işbirliği yapmak istemeyen Halef, başarılı eşkıyalığında bir üs olarak Efamiye'nin uygunluğunu defalarca göstermişti. Ebu Tahir, Halef'i öldürüp kaleyi ele geçirmek için, o sırada Ebu'l-Feth adlı Serminli bir kadının başını çektiği yerel Nizarilerin yardımına güvenen bir plan yaptı. Halep'ten gönderilen bir grup fedai Cemaziyelevvel 499/Şubat 1106'da Halef'i öldürdü ve Efamiye Nizarilerin eline geçti.[69] Kısa süre sonra Ebu Tahir sahneye çıkıp, ismen Rıdvan adına yönetimi eline aldı. Ne var ki, Efamiye'yi Suriye'deki ilk Nizari kale yapma girişini, kısa ömürlü oldu. Civar yöreleri zaten işgal etmiş olan Antakya'nın Frenk prensi Tancred kenti kuşattı ve Ebu'l-Feth'in bir kardeşini de esir olarak yanında getirdi. Nizarilerden haraç alma karşılığında ilk kuşatmayı kaldıran Tancred, daha sonra geri dönüp Efamiye'yi Muharrem 500/Eylül 1106'da teslim olmaya mecbur etti. Ebu'l-Feth işkenceyle öldürüldü; Ebu Tahir ve arkadaşları fidye karşılığında esaretten kurtulup Halep'e dönmeyi başardı. Suriye'de Nizariler ile Haçlıların ilk karşılaşması herhalde buydu. 504/1110'da Nizariler, Cebelü's-summak'ta daha önce ele geçirdikleri Keferlasa'yı da Tancred'e kaptırdı.

Halep'e dönen Ebu Tahir davet faaliyetlerine ve uygun kale arayışlarına devam etti ve Rıdvan ile Nizariler arasındaki birliktelik de her iki tarafın yararına sürdürüldü. 505/1111'de Rıdvan, Haçlılarla savaşmak için bir orduyla Suriye'ye gelen Musul'un Selçuklu atabeği Mevdud'a Halep'in kapılarını kapatmaya karar verince, silahlı Nizari gruplar Rıdvan'ın yanında yer aldı.[70] Hem Rıdvan

---

69 İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 149-150; çev. Gibb, s. 72-73; çev. Le Tourneau, s. 63-64; al-Azimi, s. 378; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 151-153, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 594-595; Lewis, "Three Biographies," s. 333-336; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 63, 76; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 142-143, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 232-235; Sibt, *Mirat*, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 530; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 192; William B. Stevenson, *The Crusaders in the East* (Cambridge, 1907), s. 82; Grousset, *Croisades*, cilt 1, s. 423-426; Runciman, *Crusades*, cilt 2, s. 52-53.

70 İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 174-175; çev. Gibb, s. 114-115; çev. Le Tourneau, s. 106-107; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 159, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 599-600.

hem de Nizariler bu Doğulu seferi kuvvetin Suriye'de bulunmasından kaygılıydı; Dukak'ın 497/1104'te ölümünden sonra Şam'ın fiili hükümdarı olan ve bağımsız Böri hanedanını kuran Tuğtegin de kaygılıydı. Yine de Rıdvan, daha hoşgörülü Berkyaruk'un yerine geçen Muhammed Tapar'ın İsmaili karşıtı kampanyalarını tamamen göz ardı edemediği gibi, kendi Sünni tebaası arasında Nizarilerin sevilmediği gerçeğini de görmezden gelemezdi. Dolayısıyla Rıdvan son yıllarında Nizari yanlısı konumundan bir şekilde geri çekildi. 505/1111'de, o sırada Halep'ten geçen ve İsmailililerin açık düşmanı Maveraünnehirli zengin bir tüccar olan Ebu Harb İsa b. Zeyd'in hayatına kastetme girişimi, Nizarilere karşı bir halk taşkınlığına yol açtı; Rıdvan buna göz yummak zorunda kadı. İki yıl sonra, 507/1113'te Mevdud, Şam Ulu Camiinde öldürüldü.[71] Olay belirsizliklerle kuşatılmış olmasına rağmen, pek çok kaynak bu suikastı Nizarilere yükler. Birkaç otorite, Tuğtegin'in parmağı olabileceğini öne sürer.

Rıdvan'ın Cemaziyelahir 507/Aralık 1113'te ölümüyle birlikte Halep'te Nizarilerin şansı kesin bir biçimde tersine dönmeye başladı. Rıdvan'ın genç oğlu ve halefi Alp Arslan başlangıçta babasının Nizarilere yönelik politikasını sürdürdü; hatta Halep-Bağdat yolu üzerinde bulunan Balis Kalesini onlara verdi. Ama kısa süre sonra yaygın bir İsmaili karşıtı seferberliğe izin verdi. İbnü'l-Adim'e göre Muhammed Tapar Alp Arslan'a bir mektup yazıp, Nizari belası konusunda onu uyarmış ve ortadan kaldırılmaları konusunda ısrar etmişti. Aynı zamanda Halep reisi ve milis komutanı Said b. Bedi de Alp Arslan'dan Nizarilere karşı önlem almasını istiyordu. Alp Arslan sonunda razı oldu ve görevi İbn Bedi'ye verdi.[72] Ebu Tahir ve diğer Nizari liderler, dai İsmail ve el-Hekim

---

[71] İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 187-188; çev. Gibb, s. 139-141; çev. Le Tourneau, s. 126-127; al-Azimi, s. 382; *Bustan*, s. 117; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 161-162; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 174, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 289-290; İbn al-Athir, *Tarikh al-dawla al-Atabakiyyamuluk al-Mawsil*, *RHCHO*, cilt 2 içinde, bölüm 2, s. 35-36; Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 31, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 550. Ayrıca bkz. Grousset, *Croisades*, cilt 1, s. 483 vd. ve Runciman, *Crusades*, cilt 2, s. 126-127.

[72] Hicri 507'de Halep Nizarilerine yapılan zulüm konusunda bkz. İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 189-190; çev. Gibb, s. 145-146; çev. Le Tourneau, s. 130-131; al-Azimi, s. 382; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 168-169, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 603-604; İbn al-Athir, *al-Kamil*. cilt

el-Müneccim'in bir kardeşi tutuklanıp öldürüldü. Ayrıca iki yüz kadar Halepli Nizari katledildi ya da hapsedildi ve mallarına el konuldu. Bununla birlikte birçok Nizari farklı bölgelere kaçmayı başardı; bazıları Frenk topraklarına bile sığındı. Halep'te silahlı Nizari grupların komutanı Hüsamüddin b. Dumlac Rakka'ya kaçtı ve orada öldü; Balis Kalesini elinde tutan İbrahim el-Acemi kaleyi terk edip, Efamiye ile Hama arasında Asi Irmağının kıyısında, o sırada Beni Münkız'ın elinde bulunan Şeyzer Kalesine sığındı. 507/1114 baharında Halep'in yanı sıra Efamiye, Sermin, Maarretünnuman ve Maarretümesrin'den yüz kadar Nizari Şeyzer'de toplanıp, kalenin efendileri yerel Hıristiyanların Paskalya kutlamalarını görmeye gidince, kalesini ele geçirmeye çalıştı ama başaramadı. Kaleye dönen Beni Münkız, kasaba halkının da yardımıyla, burçtan burca Nizarilerle savaştı ve sonunda hepsini öldürdü.[73] İsmaililer Halep'deki bozgundan hemen sonra Şeyzer'i yeni bir üs olarak kullanmayı ummuştu. Suriyeli Nizarilerin faaliyetlerinin başlangıç dönemi, bu olaylarla birlikte sona erdi. Suriye'de kalıcı bir üssü ya da kaleleri sağlama alamadılar ama olumlu tarafında, yerel nüfusla ilişki kurmuş ve özellikle Cebelü's-summak, Cezr ve Şeyzer ile Sermin arasında bulunan Beni Uleym topraklarında çok sayıda taraftar ve sempatizan kazanmışlardı.

Nizari Devletin Pekişmesi ve Talim Öğretisi

Bu arada Muhammed Tapar İran'da kardeşi Berkyaruk'un yerine geçerken, Sancak doğuda genel vali olarak Belh'te kaldı. Muhammed Tapar 498/1105'ten 511/1118'e kadar on üç yıl boyunca tartışmasız Selçuklu sultanı olarak hüküm sürdü, sultanlığa düzen getirdi. Berkyaruk ve Sancar, İran ve Irak'taki bütün Selçuklu topraklarını Nizarilerin silip süpürmesine engel olmuştu.

10, s. 175, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 291; Sibt, *Mirat*, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 549-550.

[73] İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 190-191; çev. Gibb, s. 147-148; çev. Le Tourneau, s. 132-133; al-Azimi, s. 382; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 166, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 272; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 2, s. 224, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 10; Sibt, *Mirat*, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 548; İbn Munqidh, *Kitab al-i tibar*, ed. Hitti, s. 77, 116, 123-124; çev. Hitti, s. 107, 146, 153-154.

Yine de Nizariler geniş bir alana yayılan topraklarda mevzilerini korumuştu ve Suriye'den Doğu İran'a kadar ve bizzat İsfahan'da Selçuklulara sürekli bir tehdit oluşturmaktaydılar. Bu nedenle, Berkyaruk döneminin iç savaşlarından sonra iktidarı tümüyle eline alan Muhammed Tapar, hemen Nizarilere karşı harekete geçme işine koyuldu. Tahta çıktıktan sonra iki yıl içinde Muhammed Nizarilere karşı bir dizi kampanya başlattı ve genişleme faaliyetlerini durdurmayı başardı. 500/1106'da Nizarilerin on iki yıldır ellerinde tuttukları Tıkrit'e üzerine bir ordu gönderdi. Selçuklular aylarca kuşattıktan sonra Tıkrit'i ele geçiremedi, ama Nizariler de kaybetti. Selçukluların Tıkrit'i almasını önlemek için kalenin Nizari komutanı Keykubad, Orta Irak'ta bağımsızlığını öne süren İmami Şii Arap hükümdar Mezyedi Seyfüddevle Sadaka'ya (479-501/1086-1108) kaleyi teslim etti. Aşağı yukarı aynı sırada Muhammed Tapar, Sancar'ın Kuhistan'daki Nizari kalelere saldırmasını sağlamıştı ama sonuçları hakkında hiçbir ayrıntı bilinmiyor.

Bununla birlikte, Muhammed'in Nizarilere karşı esas seferi, Şahdiz'e yönelikti. Sultan büyük bir kuvvetin başına şahsen geçti ve 500/1107'de kaleyi kuşattı.[74] Ahmed İbn Attaş'ın başvurduğu ve Selçuklu kampındaki Nizari dostlarının ve sempatizanlarının destekliği bir dizi manevra ve taktiğin Şahdiz'in kuşatılmasını ve ele geçirilmesini geciktirmiş olması dikkate değerdir. Ahmed, Selçukluları bir dizi görüşmeyle meşgul etmeyi ve İsfahan'ın Sünni ulemasını uzun bir dinsel tartışmaya çekmeyi başardı. Sultana gönderdiği bir mesajda Ahmed, Nizarilerin gerçek Müslüman olduklarını, Allah'a ve Hazreti Muhammed'e inandıklarını, şeriatın emirlerini kabul ettiklerini savundu. Sünnilerden yalnızca imamet konusunda ayrılıyorlardı ve bu nedenle, özellikle de Nizariler sultanın egemenliğini kabul etmeye ve vergi ödemeye hazırken, sultanın kendilerine karşı harekete geçmesi için hiçbir meşru gerekçe bulunmadığını savunuyorlardı. Bu mesaj dinsel bir tartışmaya

---

[74] İranlı tarihçilerimiz Şahdiz'in düşüşünü kısaca anlatır; bkz. Rashid al-Din, s. 121-122; Kashani, s. 156-157; Hafiz Abru, s. 211. En açıklayıcı ayrıntıları veren İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 151-152. Ayrıca bkz. İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 151-156; çev. Le Tourneau, s. 66-73; Zahir al-Din Nishapuri, *Saljuq-nama*, ed. Afshar, s. 41-42; ed. Morton, s. 48-50; al-Rawandi, *Rahat al-sudur*, s. 158-161; al-Bundari, *Zubdat al-nusra*, s. 90-91; Hodgson, *Order*, s. 95-96; Lewis, *Assassins*, s. 53-55.

yol açtı. Öyle görünüyor ki, başlangıçta sultanın danışmanlarının, Sünni fakihlerin ve âlimlerin büyük çoğunluğu Ahmed'in argümanını kabul etme eğilimindeydi. Birkaçı, özellikle önde gelen Şafii âlim Ebu'l-Hasan Ali b. Abdürrahman es-Semencani, İsmaililere karşı tutumundan vazgeçmeyip, onları İslam hududunun dışında olmakla suçladı ve sultanı, Ahmed'in isteğini geri çevirmeye ikna etti. Tartışma bu şekilde bitti ve kuşatma devam etti. Sonra Nizariler alternatif kale pazarlığına girişti, ama görüşmelerin bu evresinin de boşuna olduğu anlaşıldı ve Nizari bir fedai, sultanın Nizarilere özellikle karşı olan emirlerinden birine saldırıp yaralayınca görüşmeler sona erdi.

Sultan Şahdiz kuşatmasını kararlılıkla sürdür ve artık tek mesele, büyük kaleyi savunanların teslim olma koşullarıydı. Sonunda teslim koşulları konusunda anlaşmaya varıldı. Şahdiz garnizonunun bir kısmının Errecan ve Kuhistan'daki Nizari kalelere güven içinde gitmelerine izin verilecek, geride kalanlar ise kalenin yalnızca bir kanadını elinde tutacak, gidenlerin güven içinde yerlerine vardığına ilişkin haber gelince kaleyi teslim edip Alamut'a gideceklerdi. Beklenen haber Şahdiz'e geldi, ama Ahmed kaleden inmeyi reddetti. Sonuna kadar savaşmaya karar vermişti. Ahmed ve toplam seksen kişiden oluşan küçük Nizari grup Selçuklularla savaştı ve ellerinde kalan son burca kadar kendilerini savundu. Son saldırıda Nizarilerin büyük çoğunluğu öldürüldü ama birkaçı kaçmayı başardı. Ahmed'in mücevherle süslü karısı kendisini burçlardan aşağıya attı ama Ahmed yakalandı. İsfahan sokaklarında dolaştırıldıktan sonra, diri diri derisi yüzüldü. Ahmed'in oğlu da öldürüldü ve kesik başları Bağdat'ta halife el-Müstazhir'e gönderildi. Anlaşılan, Şahdiz kuşatması sırasında Halincan Kalesi de Selçuklular tarafından yıkıldı. Bu yenilgilerle birlikte İsfahan bölgesinde Nizarilerin etkisi göre dönülmez bir biçimde yok oldu.

Herhalde Hicri 500'de Şahdiz'in düşüşünden hemen sonra Muhammed Tapar, Errecan civarındaki Nizari kalelerin yıkımına neden oldu. Görevi, Fars Atabeği Fahrüddin Çavlı (ö. 510/1116) yerine getirdi. Ondan sonra, Fars ile Huzistan arasındaki sınır bölgesinde varlığını sürdüren Nizarilerin fazla sesi çıkmadı. Muhammed Tapar'ın isteği üzerine, kendi memleketinin tarihini ve coğrafyasını anlattığı *Farsnames*i'ni 498-510/1104-1117'de yazan

İbnü'l-Belhi, Güneybatı İran'daki bu kalelerin Nizariler tarafından işgalinden geçmişe ait olaylar olarak söz eder.[75] Sultan Muhammed başından beri gözünü Nizari iktidarın ana merkezine, sayısız kalesiyle Rudbar bölgesine dikmişti.[76] Hasan Sabbah Deylem daisi olarak kaldığı halde, o sırada bütün Nizari cemaatin lideri kabul ediliyordu ve Alamut, Nizari devletin ve davetin merkez karargâhıydı. 501/1107'de ya da 502/1108-1109'da Sultan Muhammed Tapar, Nizamülmülk'ün oğlu vezir Ziyaülmülk'ün komutasında bir orduyu Rudbar'a gönderdi; sefere Emir Çavlı da eşlik etti. Gönderilen ordu Nizarilerle bir süre savaştı ve bölgede büyük yıkıma neden oldu. Ama Selçuklular Alamut'u ele geçiremedi ve Rudbar'dan çekildi. Bu olayda sultan, Rudbar Nizarilerine karşı Taberistan ve Gilan'da yerel Bavendi emir Hüsamüddevle Şehriyar b. Karin'den yardım almaya çalıştı ama başarılı olamadı.[77]

503/1109'da Alamut'u düşürme işi, Save Valisi Anuştegin Şirgir'e verildi. Alamut'a doğrudan bir saldırının işe yaramayacağını anlayan Şirgir, yıpratma savaşıyla Nizarilerin konumunu zayıflatmaya karar verdi. Aralıksız sekiz yıl boyunca Rudbar'daki ekinleri yok etti, Lemeser ve bölgedeki diğer kaleleri kuşattı ve Nizarilerle arada bir çatışmalara girdi. Nizarilerin ağır sıkıntı çektiği bu dönemde Hasan Sabbah ve diğer birçok kişi karılarını ve kızlarını Girdkuh gibi daha güvenli yerlere gönderdi –daha sonra Nizari liderlerin savaş zamanında sürdürdüğü bir pratik. Çok sıkışan Nizarilerin direnişi düşmanı şaşırtmaya devam ederken, Şirgir diğer Selçuklu emirlerden düzenle takviye aldı. Sonunda, Zilhicce 511/Nisan 1118'de Şirgir zaferin eşiğindeyken, Muhammed Tapar'ın ölüm haberi geldi. Bunun üzerine Selçuklular toplanıp Rudbar'dan ayrıldı; Şirgir'in durup biraz daha savaşmaları

---

[75] İbn al-Balkhi, *Fars-nama*, s. 148, 158.

[76] Muhammed Tapar'ın Rudbar Nizarilerine karşı seferleri konusunda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 211-212; çev. Boyle, cilt 2, s. 680-681; Rashid al-Din, s. 124-132; Kashani, s. 160-166; Hafiz Abru, s. 213-217; İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 162; çev. Le Tourneau, s. 83-84; al-Bundari, *Zubdat al-nusra*, s. 117; al-Husayni, *Akhbar*, s. 81-82; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 168, 185-186; Hodgson, *Order*, s. 97-98; Lewis, *Assassins*, s. 55-57.

[77] İbn Isfandiyar, *Tarikh*, cilt 2, s. 33; çev. Browne, s. 241; Marashi, *Tarikh-i Tabaristan*, ed. Dorn, s. 210-211; ed. Tasbihi, s. 96; H. L. Rabino, "Les dynasties du Mazandaran," *JA*, 228 (1936), s. 422.

için yalvarmalarına kimse aldırmadı. Şirgir Alamut kuşatmasını kaldırmak zorunda kaldı ve geri çekilirken çok sayıda adamını kaybetti. Selçuklu orduların geride bıraktığı erzak ve gereçler Nizarilerin oldu. Böylece Alamut bir kez daha kurtuldu ve Rudbar Nizarileri, topyekun bir yenilgiden kurtarıldı. Bündari'ye göre, gizli İsmaili olan Selçuklu veziri Kıvamüddin Dergezini, Selçukluların zaferinin önlenmesinde ve Şirgir'in ordusunun Rudbar'dan çekilmesinin sağlanmasında önemli bir rol oynamış olabilir.[78] Ne olursa olsun, Dergezini, İsfahan'da Muhammed Tapar'ın oğlu ve halefi Mahmud b. Muhammed Tapar'ı Şirgir'e karşı kışkırttı; Şirgir hapse atılıp idam edildi.

Büyük Selçuklu sultanı Muhammed Tapar'ın ölümünü, sultanlıkta yeni bir iç çatışma dönemi izledi; bu da Nizarilerin bir soluk alıp, Muhammed döneminde aldıkları darbelerden kendine gelmelerini sağladı. İsfahan'da sultan Muhammed'in yerine oğlu Mahmud geçti ve Batı İran ile en azından ismen Irak'ı on dört yıl yönetti (511-525/1118-1131). Ama babasından farklı olarak Mahmud, sultanlığın başka talipleriyle karşı karşıya kaldı. Bu talipler, Selçuklu topraklarının farklı bölgelerinde giderek daha fazla yerel özerkliğe sahip olan emirlerin desteğini almaya çalıştı. Zamanla Muhammed Tapar'ın diğer üç oğlu, yani Tuğrul (526-529/1132-1134), Mesud (529-547/1134-1152) ve Süleymanşah (555-556/1160-1161) ve bazıları Mahmud döneminde Selçuklu topraklarının çeşitli bölgelerinde iktidarı elinde tutan birkaç torunu, Batıda sultanlığın başına geçti. Bununla birlikte, 490/1097'den beri Doğudaki eyaletleri kontrol eden Mahmud'un amcası Sancar, genel olarak Selçuklu ailesinin reisi kabul edildi ve 552/1157'de ölene kadar Selçuklu emirler arasında ulu sultan konumunu kazandı. Bu konumuyla Sultan Sancar, daha sonraki Selçuklu hükümdarların taht anlaşmazlıklarının halledilmesinde belirleyici bir rol oynadı. Ne var ki, hükümdarlığının başlangıcında Mahmud, içinde Nizari grupların da bulunduğu büyük bir orduya komuta eden Sancar'ın topraklarını istilasıyla yüzleşmek zorunda kaldı. Sancar, Mahmud'u Save'de yendi ve ardından Bağdat'a kadar ilerledi. Ama izleyen ateşkeste Sancar, Mahmud'u kendi vârisi yaparken, Kuzey İran'daki önemli topraklarını da ele geçirdi. Sancar, Niza-

78 Al-Bundari, *Zubdat al-nusra*, s. 123, 144-147.

rilerin zaten sızmış olduğu ve Deylem'deki kalelerine yakın olan Taberistan ve Kumis'i de içine alan bu toprakları kontrol etmeye devam etti. Mahmud'un kardeşi Tuğrul isyan etti ve Kazvin'e ek olarak Gilan'ı ve Kuzey İran'daki diğer yöreleri almayı başardı. Selçuklulardaki anlaşmazlık, 6./12. yüzyılda halife el-Müsterşid-Billah'la (512-529/1118-1135) başlamak üzere Bağdat'ta Abbasi halifelerini daha fazla bağımsızlık aramaya teşvik etti.

Bu arada Nizariler Selçuklularla ilişkilerinde, Marshall Hodgson'ın yenişememe dönemi dediği yeni bir döneme girmişti.[79] Nizarilere büyük Selçuklu saldırısı Muhammed Tapar'ın ölümüyle sona ermişti ve dolayısıyla Nizari devrimci faaliyetler de. Nizariler neredeyse otuz yıl boyunca Selçuklu toprakların merkezinde açık bir ayaklanma yürütmüş, bir süre bizzat İsfahan'ı tehdit etmişti. Ama ağır darbeler de yediler. Özellikle kentlerdeki taraftarları sıkça katledilip, kentsel destek tabanlarına zarar verilmişti; Elburz ve Zağros Dağlarında ve İsfahan civarındaki kalelerinin çoğunu da kaybetmişlerdi. Nizariler, Selçuklulara karşı ayaklanmalarında fiilen başarısız olmuştu ve esas olarak Rudbar, Kümis ve Kuhistan'da ellerinde kalan kaleler, İran'daki faaliyetlerinin ilk döneminde olduğu gibi ayaklanmayı sürdürmek için yeterli üs olarak kullanılamazdı. Kuşkusuz, Nizariler mücadelelerinin nihai amacından vazgeçmediler; zorluklara ve yenilgilere rağmen, Doğu İran'dan Suriye'ye kadar birlikteliklerini sürdürdüler. Nizari ayaklanma birçok yerde yerel düzeyde başarılı olmuştu. Ama Nizarilerin şimdi yeniden örgütlenmeye ve geçmiş deneyiınlerin ışığında yeni bir stratejiye ihtiyaçları vardı. Ondan sonra Selçuklulara karşı daha fazla askeri harekatlar yerine, mevzilerini pekiştirmekle, ellerinde tuttukları toprakları ve kaleleri savunmakla ilgilendiler. Nizariler şimdi dağınık, ama önemli miktarda topraklarıyla kalıcı ve bağımsız bir devlete dönüşüyorlardı. Bu devlet, daha önce askeri operasyonlar için üs işlevi gören sayısız *darü'l-hicre*siyle, Selçuklu Sultanlığının sınırları içinde bulunan beylikler ve küçük devletler arasında kendi yerini almak üzereydi.

Abdülmelik b. Attaş ve Hasan Sabbah, belki 5./11. yüzyılın son on yıllarından yaşayan diğer İranlı İsmaili dailer de, entelektüel bakımdan da aktifti ve ilgili günümüze ulaşmayan fıkhi incele-

[79] Hodgson, *Order*, s. 99 vd., 145 ve "State," s. 428, 447 vd.

meler kuşkusuz ürettiler. Bununla birlikte, düşman topraklarda mücadele eden ve hayatta kalma kaygısında olan ilk Nizarilerin felsefi spekülasyonlara ve sofistike entelektüel argümanlara zamanları yoktu. Entelektüel faaliyetleri, bir anlamda, mücadelelerinin acil ve pratik ihtiyaçlarına ayarlıydı. Nizariler, özellikle Fatımi döneminin klasik eserlerinde açıklanan ve Tayyibi İsmaili düşüncenin merkezinde yer alan kozmolojiye ve diğer bâtını öğretilere daha önce gösterilen ilgiyi devam ettirmediler. Diğer yanda, ilk Nizariler imamet öğretisine özel bir ilgi gösterdiler. Hasan Sabbah'ın zamanından itibaren, hatta Fatımi rejiminden kopmadan önceki yıllarda İranlı İsmaililer itikadi spekülasyonlarını, imamın ve imametin tarihi ve fiziksel dünyayı aşan gerçekliğine yoğunlaştırdılar. Aslında başından itibaren Sünni gözlemciler ve diğer yabancılar, İranlı (Nizari) İsmaililerin, Fatımi dönemi İsmaililerin "eski davet"inin (*ed-davet'ül kadime*) aksine "yeni bir davet" (*ed-davet'ül-cedide*) başlattığı izlenimi edinmişti. Bununla birlikte "yeni davet" yeni bir öğreti kümesinin formüle edilmesini gerektirmiyordu; İsmaililer arasında zaten uzun bir tarihi olan eski bir Şii öğretinin yeniden açıklanmasıydı. Şii *talim* öğretisinin bu yeni açıklaması, anlaşılan, en belagatli biçimde Hasan Sabbah tarafından savunuldu ama herhalde başlatanı o değildi. Her neyse, tam gelişmiş biçimiyle talim öğretisi, bilgili bir ilahiyatçı ve felsefi söylem konusunda sağlam temelleri olan Hasan Sabbah'a atfedilir. Hasan Farsça bir incelemeyi, talim öğretisini daha sağlam bir biçime yeniden ifade etmeye ayırdı. *Fusül-i erbaa* (*Dört Bölüm*) başlıklı bu risale günümüze ulaşmamıştır. Ama İranlı tarihçilerimiz görmüş ve şerh etmiştir;[80] ayrıca Hasan'ın çağdaşı Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani de (ö. 548/1153), 521/1127 civarında çıkardığı ünlü mezhepler tarihinde bazı parçalarını Arapçaya çevirmiştir.[81]

---

[80] Bkz. Juwayni, cilt 3, s. 195-199; çev. Boyle, cilt 2, s. 671-673; Rashid al-Din, s. 105-107, İngilizce çevirisiyle birlikte R. Levy, "The Account of the Ismaili Doctrines in the *Jami al-Tawarikh* of Rashid al-Din Fadlallah," *JRAS* (1930) içinde, s. 532-536; and Kashani, s. 142-143. Hafiz Abru, s. 200, diğer örneklerde olduğu gibi, Reşidüddin'in anlatımlarını özetliyor.

[81] Al-Shahrastani, *Kitab al-milal wa'l-nihal*, ed. W. Cureton (Londra, 1842-1846), s. 150-152; İbn Hazm, *al-Fisal*, cilt 2, s. 32-36; ed. A. Fahmi Muhammad (Kahire, 1948), cilt 1, s. 339-345; ed. Muhammad b. Fathallah

Ömrünün çoğunu memleketi Horasan'da geçiren ve Sultan Sancar'la arkadaş olan eş-Şehristani, Eşari bir kelamcı olarak ünlüydü ve bütün dinlere ve felsefelere açık fikirli ilgisiyle tanınırdı. Bununla birlikte, bazı çağdaşları onun gizlice İsmaililiğe döndüğüne ve Nizari davet adına çalıştığına inanmaktaydı.[82] Kendisi daha sonra geçici olarak İsmaililiğe bağlanan bilgili Nasırüddin et-Tusi, ruhani otobiyografisinde Şehristani'nin İsmaili olduğunu öne sürer ve ona *dai'd-duat* der. Tusi, Şehristani'nin, babasının dayısının öğretmeni olduğunu da ekler.[83] Her neyse, Şehristani İs-

---

Badran (2. bs., Cairo, 1375/1955), cilt 1, s. 176-178; ed. al-Wakil, cilt 1, s. 195-198. Şehristani'nin *el-Milel*'inin Arapça metni, muhtemelen *Dört Bölüm*'ün Hasan Sabbah'ın orijinal metnine daha yakın bir versiyonunu da yazan Efdaluddin Sadr Turka-yı İsfehani (ö. 850/1446) tarafından 843/1439'da Farsçaya çevrildi; bu çeviri, Sayyid Muhammad Jalali Naini trafından dazenlenip yayıma hazırlandı (3. bs., Tahran, 1350/1972), s. 155-157. Efdaluddin'in Farsça versiyonu, 1021/1612'de Hindistan'da Mustafa b. Halikdad al-Haşiimi tarafından Babürlü impataror Cihangir için gözden geçirildi; gözden geçirilmiş bu Farsça çeviri *Tezihü'l-milel* başlığıyla, M. R. Jalali Naini tarafından düzenlenip yayıma hazırlandı (2. bs., Tahran, 1358/1979), cilt 1, s. 264-269. Bu eserin diğer çevirileri arasında şunlardan söz edilebilir: Almanca çeviri, *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, çev. T.Haarbrücker (Halle, 1850-1851), cilt 1, s. 225-230; İngilizce çeviri, *Muslim Sects*, çev. Kazi ve Flynn, s. 167-170; Hasan Sabbah'ın öğretisiyle ilgili bölüm daha önce Edward E. Salisbury tarafından İngilizceye çevrildi, "Translation of Two Unpublished Arabic Documents, Relating to the Doctrines of the Ismâilis and the Bâtinian Sects," *JAOS*, 2 (1851), s. 267-272 ve Hodgson, *Order* içinde, s. 325-328; Fransızca çeviri, *Livre des religions et des sectes*, çev. Gimaret vd., cilt 1, s. 560-565; tam liste için bkz. Daftary, *Ismaili Literature*, s. 114-115. Talim öğretisinin özet bir açıklaması için bkz. Hodgson, *Order*, s. 51-61 ve his "State," s. 433-437.

82 Bkz. M. R. Jalali Naini, *Sharh-i Hal va athar-i hujjat al-Haqq Abu'l-Fath Muhammad b. Abd al-Karim b. Muhammad Shahrastani* (Tahran, 1343/1964), s. 9-10, 33, 45, 47, 51, 75 ve M. T. Danishpazlıuh, "Dai al-duat Taj al-Din Shahrastana," *Nama-yi Astan-i Quds*, 7 (1346/1967), s. 71-80 ve 8 (1347/1968), s. 61-71, burada yazar eldeki kaynakları inceleyip, Şehristani'nin İsmaililiğe bağlı olduğu sonucuna ulaşır. Ayrıca bkz. G. Monnot, "Les controverses théologiques dans l'oeuvre de Shahrastani," A. Le Boulluec, ed., *La controverse religieuse et ses formes* (Paris, 1995) içinde, s. 281-296 ve "al-Shahrastani," *EI2*, cilt 9, s. 214-216.

83 Nasir al-Din al-Tusi, *Sayr va suluk, Majmua-yi rasail*, ed. M. T. Mudarris Radavi (Tahran, 1335/1956) içinde, s. 38, 120-121; ed. ve çev. S. J. Badakhchani, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar* (Londra, 1998), metin s. 3, çeviri s. 26.

maili öğretiler konusunda çok bilgiliymiş gibi görünüyor ve günümüze ulaşan birçok eseri güçlü İsmaili izler taşır ve en azından ömrünün son on yıllarında, fiilen İsmaili olmasa bile İsmaili terminolojileri ve tefsir yöntemlerini benimsediğini gösterir.[84] Gizli İsmaili eserleri arasında, kısmi bir Kuran tefsiri olan *Mefatihu'l-esrar* ve *Meslis-i mektub-i Şehristani münakid der Harizm* dışında, İbn Sina'nın teolojik öğretisinin geleneksel İsmaili teoloji temelinde bir reddiyesi olan *Musaraatü'l-felasife* de vardır.[85] Her neyse, Şehristani ilk Nizarilerin savunduğu görüşlerle ilgilenmiş ve Hasan Sabbah'ın *talim* öğretisinin bir özetini korumuş.

Şia, Müslümanların ruhani konularda kendi keyfi kararlarına güvenmeye hakları olmadığını ve dinsel hakikatlerle ilgili bilgilerini gerçek yetkililerin, yani Şiaya göre insan tercihiyle değil, Peygamber örneğinde olduğu gibi ilahi buyrukla tayin edilen gerçek imamların öğretmesine (talim) dayandırmaları gerektiğini eskiden beri savunmaktaydı. Şii talim öğretisinin, yani her çağda yetkili öğretmenlerin üstlenebileceği din öğretimi öğretisinin özü buydu. Şiaya göre, yalnızca özel dinsel bilgiye ya da ilme sahip, ilahi olarak atanmış, günahsız ve yanılmaz Alii imamlar, bu tür rehberlerin ya da öğretmenlerin ruhani işlevlerini yerine getirme yeterliliğine sahipti. Şehristani'nin açıkladığına göre, Hasan Sabbah Şii talim öğretisini, Şehristani'nin Farsçadan Arapçaya *el-Fusulü'l-erbaa* başlığıyla çevirdiği dört önermeyle yeniden ifade

---

[84] Jalali Naini, *Sharh-i Hal*, s. 47-52, 75-76; Poonawala, *Bio*, s. 254-257; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 114-115, 150-151.

[85] Bkz. W. Madelung'un iki makalesi: "As-Sahrastanis Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasir ad-Din at-Tusi," A. Dietrich, ed., *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1976) içinde, s. 250-259 ve "Aspects of Ismaili Theology," s. 59 vd.; her ikisi ayrıca *Religious Schools and Sects* içinde, makale XVI-XVII. Ayrıca bkz. al-Shahrastani, *Kitab al-musaraa*, ed. ve çev. W. Madelung ve T. Mayer, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics* (Londra, 2001). Şehristani'nin İsmaili düşüncesi konusunda ayrıca bkz. A. Hartmann, "Ismâilitische Theologie bei sunnitischen Ulamâ des Mittelalters?," L. Hagemann ve E. Pulsfort, ed., *'Ihr alle aber seid Brüder'. Festschrift für A. Thkhoury zum 60. Geburtstag* (Würzburg, 1990) içinde, s. 190-206; Diane Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastâni (m. 548/1153)* (Saint-Nicolas, Québec, 1997) ve "Al-Shahrastani's Contribution to Medieval Islamic Thought," Lawson, ed., *Reason and Inspiration* içinde, s. 262-273.

etti. Öğretinin geleneksel ifadesinin bir eleştirisi biçimini alan bu önermeler, aslında Peygamber'den sonra yalnızca İsmaili imamların yetkili öğretmen işlevini yerine getirdiğini kanıtlamayı amaçlamaktaydı.

Birinci önermede Hasan Sabbah, insanların bir yetkili ya da öğretmen (*muallim*) ihtiyacını ve insanların dinsel hakikatleri anlamasını ve Allah'ı bilmesini sağlamada insan aklının yetersizliğini onaylıyordu. Bu önerme, nihai hakikati kavramada aklın ve bağımsız insan yargısının yeterliliğine inananların, özellikle filozofların tutumunu çürütmeyi de amaçlamaktaydı. İkinci önermede Hasan Sabbah, geleneksel Şii tutuma uygun olarak, ihtiyaç duyulan öğretmenin yetkili ya da güvenilir (*sadık*) olması gerektiğini öne sürüyordu. Sünnilerin tutumunun aksine, her çağda ilahi olarak atanmış yalnızca tek bir hakem, gerçek bir imam bulunması gerektiğini söylüyordu. Burada Şiilerin tek yetkili öğretmeni (*muallim-i sadık*), her çağda Sünni Müslümanların rehber ya da öğretmen olarak kabul ettiği din bilginleri (*ulema*) çokluğunun karşısına konulmaktaydı. Üçüncü önerme, sıradan Şiilerin karşı karşıya kaldığı açmazı ortaya koyuyordu: Her zaman tek yetkili öğretmeni saptamak, yetkisinin kanıtlanmasını gerektiriyordu ve bu kanıt da, yine yetkisi kanıtlanması gereken başka bir yetkili temelinde mümkün olabilirdi. Dördüncü önermede Hasan Sabbah, sorunu istenilen sonuca varılacak şekilde yeniden formüle ederek bu açmazı çözmeye çalıştı. İhtiyaç duyulan öğretmenin yetkisinin kendisinin ötesinde bir şey aracılığıyla değil, bizzat bilginin mahiyeti üzerinden bilinebildiğini savundu; burada Hasan Sabbah diyalektik bir ilkeyi kabul etmekteydi. Hasan her gerçek bilginin ancak birbirlerinin aracılığıyla tanınabilen iki zıddın karşıtlığını gerektirdiğini vurguladıktan sonra, bu diyalektik ilkeyi, bilmek isteyen bir birey ile onun keşfetmesi gereken yetkili öğretmen arasındaki ilişkiye uygulamaya geçer. Bireyin muhakemesi, yetkili bir öğretmeni tanıma ihtiyacını kavramasını sağlar, ama kendi başına o öğretmenin kim olduğunu belirlemez ve onu nihai hakikate de götürmez. Diğer yanda, nihai yetkili iddiasında bulunan kişinin, imamın, kendisi dışında bir kanıta başvurarak iddialarını kanıtlamasına gerek yoktur. Ama bireyin muhakemesi ile yetkili öğretmenin buluşması, açmazı çözmekteydi. Belirtildiği

gibi, bireyin muhakemesi ona yetkili bir öğretmenden, imamdan öğrenme ihtiyacını gösterir. Muhakeme bu noktaya varınca, imam o zaman bu ihtiyacı gideren olarak kendini tanıtabilir. Dolayısıyla gerçek imam, yalnızca varlığıyla kanıtlanan imametinin ya da yetkisinin dışsal kanıtlarını aramaz. Aslında gerçek imam bizzat bu varoluşla, yalnızca muhakemenin gösterebildiği ihtiyacı giderebilir. Hasan Sabbah'a göre, kerametlere başvurmaya ya da atalarına işaret etmeye ihtiyacı olmayan bu imam, bizzat varlığı ve iddiaları meşruiyetinin yeterli kanıtı olan İsmaili imamdı.

Hasan Sabbah'ın sunduğu talim öğretisi, konuyla ilgili geleneksel Şii görüşten hem daha kesin hem de daha kendi kendine yeterliydi. Bu tartışmada Hasan Sabbah, Allah'tan imama uzanan mantıksal zincirde bir halka olarak Peygamberle birlikte imamın rolünü tutarlı bir biçimde vurguladı. Her imamın kendi zamanında özerk öğretme yetkisini vurgulayan bu öğreti, ilk Nizari İsmaililerin merkezi öğretisi oldu ve daha sonra da Nizari cemaatin elinde güçlü bir ideolojik araç işlevi gördü. Bu arada, ulaşılabilir bir imamın yokluğunda, cemaat yetkisi onun hüccetine aitti ve daha önce de belirtildiği gibi, Hasan Sabbah'ın kendisi hüccet kabul edilmekteydi. Hasan Sabbah'ın yeniden ifade ettiği şekliyle *talim* öğretisi erken Nizari düşüncede o kadar merkezi oldu ki, Nizari davetin peşinden gidenler Talimiyye olarak anılır oldu. Müslümanların ruhani sözcüsü olarak Abbasi halifenin meşruiyetini de inkâr eden bu talim öğretisi, Abbasi-Sünni yapının resmi tepkisine neden oldu. Birçok Sünni kelamcı ve fakih, İranlı İsmaililerin yeni entelektüel meydan okumasına karşılık verip, talim öğretisine saldırdı. Gazali bu grupta en önde gelen ve muhtemelen ilk Sünni âlimdi. İsmaililere karşı çok sayıda inceleme yazdı ve Abbasi Halifesi el-Müstazhir'in sipariş ettiği *el-Müstazhiri*'sinde talim öğretisini çürütmeye özel önem verdi.

Hasan Sabbah'ın ömrünün 511/1118'den sonraki yılları esas olarak huzurlu oldu ve yaratılması için herkesten çok çalıştığı Nizari devleti pekiştirmeye adandı. Hasan Sabbah, Şirgir'in Rudbar'da ele geçirdiği kalelerin bir kısmını geri aldı ve açıkçası, Irak, Azerbaycan, Mazenderan, Gilan ve Horasan gibi birçok bölgede daveti yoğunlaştırdı. Kaynaklar, bu dönemin ve sonraki on yılların Nizari başarılarını, en azından kısmen Sancar'ın Ni-

zarileri gösterdiği hoşgörüye atfeder. Gerçekten de Sancar Nizarilerle barışçı ilişkiler kurmaya çalışmış gibi görünüyor; iddiaya göre, Hasan Sabbah'ın sultanın yatağının yanı başına koydurttuğu bir hançer bunu sağladı. Cüveyni de Alamut Kütüphanesinde Sancar'ın birçok *menşur*unu (ferman) gördüğünü, bunlarda Selçuklu Sultanının Nizarilerin dostluğunu kazanmaya çalıştığını anlatır.[86] İranlı vakanüvisler de Sancar'ın, Girdkuh'un altından geçen seyyahlardan geçiş parası almalarına izin vermenin dışında, Kümis bölgesinde onlara ait topraklardan alınan vergilerden yılda 3000-4000 dinarı onlara verdiğini anlatırlar.[87]

Öyle görünüyor ki, Hasan Sabbah son yıllarında Nizari daveti Mısır'da da canlandırdı. Hasan Sabbah'ın Fatımi Mısır'daki yoğun faaliyetleri 515/1121 civarında, Nizar'ı imamlık haklarından yoksun bırakan Efdal'ın öldürüldüğü yıla dayanır. İranlı tarihçilerimizin kullandığı Nizari kaynaklara göre, Efdal'ı Halep'ten giden üç fedai öldürdü. Alamut'ta haberi alan Hasan Sabbah, Nizarilere yedi gün yedi gece kutlama yapmalarını emretti.[88] Efdal'ın yerine Fatımi vezirliğine geçen Memun, o sırada Alamut'tan Mısır'a gönderildiği söylenen ajanlara karşı sıkı güvenlik önlemleri almak zorunda kaldı. Bu şekilde birçok ajan tutuklandı. Kısa süre sonra, 516/1122'de Fatımi rejimi, Nizar'a karşı Müstali'nin ve Amir'in imamet haklarını savunmak için resmi bir meclis, *Hidayetü'l-Amiriyye* başlıklı bir risalenin çıkarılmasına yol açan bir meclis toplamayı gerekli gördü. Fatımilerin Mısır'daki ve Suriye'deki Nizari faaliyetlerle ilgili kaygılarını gösteren bu ayrıntıları anlatan İbn Müyesser, aşağı yukarı aynı zamanda Memun'un Fatımi kalemine, İbnü'l-Sayrafi'nin yazısıyla Hasan Sabbah'ı sert sözlerle Nizari davayı desteklemekten vazgeçmeye zorlayan bir mektup yazdırttığından da söz eder.[89] Bununla birlikte Mısır'daki Nizari faaliyetler uzun sürmemiş gibi görünüyor; bu sırada Nizariyye ile

---

86 Juwayni, cilt 3, s. 214-215; çev. Boyle, cilt 2, s. 682.

87 Juwayni, cilt 3, s. 213-214; çev. Boyle, cilt 2, s. 681-682; Rashid al-Din, s. 123; Kashani, s. 155, 159; Hafiz Abru, s. 212.

88 Rashid al-Din, s. 133, 137; Kashani, s. 167-168, 171; Hafiz Abru, s. 217, 225.

89 İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 97-103. Ayrıca bkz. İbn al-Sayrafi, *al-Ishara*, s. 49 (64); Stern, "Epistle of the Fatimid Caliph al-Amir," s. 20 vd.; Hodgson, *Order*, s. 107-109; Lewis, *Assassins*, s. 59-61.

kısa süre sonra Hafıziyye ve Tayyibiyye diye ikiye bölünen Müstaleviyye arasındaki ilişkiler bozulmaya devam etti.

Hasan Sabbah Rebiülahir 518/Mayıs 1124'ün başında hastalandı. Sonunun yakın olduğunu hisseden Hasan, Nizari cemaatin gelecekteki liderliğiyle ilgili dikkatli düzenlemeler yaptı. Lemeser'deki yardımcısı Kiya Büzürgümmid'i yanına çağırdı ve onu halefi tayin etti. Aynı zamanda, imamın kendisi zuhur edene kadar Nizari devletin ve cemaatin işlerini yürütmede Büzürgümmid'e yardım edecek bir danışma meclisine üç kıdemli Nizari atadı. Bunlar bir keresinde Alamut'ta Hasan Sabbah'ı zor bir durumdan kurtaran emektar dai Dihdar Ebu Ali Erdistani, Hasan Adem Kasrani ve kısa süre sonra 519/1125'te ölen Nizari kuvvetlerin komutanı Kiya Ba Cafer'di.[90] Dai Ebu Ali davet işleriyle görevlendirildi. Hasan Sabbah Rebiülahir 518'in sonuna/ Haziran 1124'ün ortasına doğru yaklaşık yetmiş yaşında öldü.

Hasan Sabbah dikkate değer bir adamdı. Eşsiz bir örgütçü ve siyasal stratejist olan Hasan, aynı zamanda çileci bir hayat yaşayan bilgili bir ilahiyatçı, filozof ve astronomdu. İranlı tarihçilerimiz onun çileciliği ve sertliğiyle ilgili birçok örnek aktarmıştır. Açıkçası dosta da düşmana da sertti ve özellikle Rudbar'da Nizari cemaate dayattığı katı dinsel yaşam tarzı konusunda tavizsizdi. Özellikle İslamın *el-Emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münker,* yani "doğruyu buyur, yanlışı yasakla" ilkesine uyma konusunda ısrarlıydı. Alamut'ta geçirdiği otuz dört yıl boyunca anlaşılan Hasan kaleden hiç çıkmadı; yaşam alanından yalnızca iki kez dağın zirvesine çıkmak için ayrıldığı söylenir. Bu dönemde Alamut'ta kimse açıkta şarap içmezdi ve müzik aleti çalmak yasaktı. Hasan, karısını ve kızlarını yün eğirerek sade bir yaşam sürdükleri Girdkuh'a gönderdi; Alamut'a hiç dönmediler. İki oğlunu, Üstad Hüseyin ve Muhammed'i idam ettirdi.[91] Muhammed'in suçu şarap içmekti; Üstad Hüseyin'in de Kuhistan'da dai Hüseyin Kaini'nin öldürülmesinde suç ortağı olmasından kuşkulanıldı –daha sonra dayanaksız olduğu anlaşılan bir şüphe. Alamut'taki mütevazı ko-

[90] Juwayni, cilt 3, s. 215; çev. Boyle, cilt 2, s. 682; Rashid al-Din, s. 133; Kashani, s. 168; Hafiz Abru, s. 217-218.

[91] Juwayni, cilt 3, s. 209-211; çev. Boyle, cilt 2, s. 679-680; Rashid al-Din, s. 123-124; Kashani, s. 159-160; Hafiz Abru, s. 212.

nutunda Hasan zamanını okumakla, yazmakla ve Nizari cemaatin işlerini yönetmekle geçirdi. Gizli Nizari imamın hücceti olarak görülen ilk Nizari liderdi. Ciddi tersliklere rağmen, bir amaç ve adanmışlık anlayışını sürdürdü ve çalkantılı yıllarda kurduğu bağımsız Nizari devletini ve davetini gördü. Olağanüstü liderlik niteliklerine ve karizmaya sahip olan Hasan'ın kişiliği, diğer Nizarilere bir toparlanma noktası sundu. Ona Seyyidna, yani "efendimiz" diyen Nizarilerden büyük saygı gördü. Hasan'ın Rudbar'daki türbesi Nizariler için bir ziyaret oldu ve Moğollar tarafından yıkılına kadar düzenli olarak ziyaret edildi.

Büzürgümmid ve Nizari-Selçuklu Yenişememesi

Hasan Sabbah ölünce Kiya Büzürgümmid, Deylem daisi ve Nizari davetin ve devletin lideri olarak Alamut'a yerleşti.[92] Dai Ebu Ali Erdistani hemen yola çıkıp çeşitli Nizari kalelere gitti ve yeni liderе biatlerini aldı. Büzürgümmid'in liderliğine cemaatin hiçbir kesimi karşı çıkmadı –kavga eden Selçuklular bu durumu anlamakta zorluk çekmiş olmalı. On dört yıl (518-532/1124-1138) hüküm süren Büzürgümmid, selefinin politikalarını sürdürdü ve yeni bir Selçuklu saldırısına rağmen Nizari devleti daha da güçlendirmeyi başardı. O da yetenekli bir yönetici ve askeri stratejistti; üstelik Rudbar'ın yerlisi olarak Kuzey İran'da iyi konumdaydı. Bununla birlikte, bazı erken kaynakların inandığı gibi, yerel Hazar hükümdarlarıyla evlilik yoluyla akraba değildi. Rüstemdar ve Ruyan'ın Badüsbani hükümdarı Hezaresb b. Fahrüddevle Namaver'le evlenen kadın, İsmaili Büzürgümmid'in kız kardeşi değil, Deyleman'ın Zeydi Alii hükümdarı Kiya Büzürg ed-Dai-İlelhak b. Hadi'nin (ö. y. 551/1156) kız kardeşiydi. Kiya Büzürg ed-Dai-İlelhak b. Hadi'nin

[92] Büzürgümmid'in saltanat dönemi konusunda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 216 vd.; çev. Boyle, cilt 2, s. 683 vd.; Rashid al-Din, s. 137 vd.; Kashani, s. 172 vd., son iki kaynak, öncelikle *Kitab-ı Büzürgümmid* başlıklı anonim bir vakayinameden yararlanır; Hafiz Abru, s. 227 vd.; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 215-217; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 469-470. Ayrıca bkz. Hodgson'un üç çalışması: *Order*, s. 99-104, 117-119; "State," s. 449-450 ve "Buzurg-Ummid," *EI2*, cilt 1, s. 1359; Lewis, *Assassins*, s. 64-67; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*, s. 167-174; W.Madelung, "Bozorg-Omid, Kia," *EIR*, cilt 3, s. 429; F. Daftary, "Buzurg-Umid, Kiya," *EWI*, cilt 3, s. 364-366 ve "Buzurg-Umid," *GIE*, cilt 12, s. 81-84.

Zeydi Şiiliğe bağlı olan ve otuz yedi yıl hüküm süren oğlu Keykavus (ö. 560/1164-1165) Nizarilere düşmandı. Diğer yanda, Hezaresb'in torunu, Badüsbani hükümdar Hezaresb b. Şehrinuş (ö. 586/1190) Nizarilerle dostane ilişkiler geliştirdi. Yine, daha sonra Mazenderan ve Gilan'ın Bavendi hükümdarı olan Şah Gazi Rüstem b. Alaüddevle Ali'nin (534-558/1140-1163) bir kızıyla evlenen kişi Büzürgümmid değil, Zeydi Kiya Büzürg'dü. Nizariler 537/1147'de Şah Gazi Rüstem b. Alaüddevle Ali'nin Horasan'a Sancar'a hizmet etmeye gönderilen oğlu Girdbazu'yu öldürdükten ve Nizari fedailer Şah Gazi'nin kendisine başarısız bir suikast düzenledikten sonra, Nizarilerin düşmanı oldu. Bu Bavendi hükümdar birçok kez Selçuklularla işbirliği yapıp Nizarilere karşı savaştı. Birçok kez Alamut'a sonuç alamadığı saldırılarda bulunda; ama sonunda Kümis'te Mensüreküh ve Mihrin kalelerini Nizarilerden almayı başardı. Şah Gazi'nin bir kızı da, Büzürgümmid'le aynı dönemde hüküm süren Badüsbani hükümdar Şehrinuş b. Hezaresb Naınaver'le evliydi. Şehrinuş, Nizarilerle ve Büzürgümmid'le iyi ilişkiler sürdürmüş gibi görünüyor.[93]

Büzürgümmid saltanatının başından itibaren yerel emirlerin düşmanlığıyla karşılaştı ve 518/1124'te Diyarbakır'da 700 kadar Nizari katledildi.[94] Tahta çıktıktan iki yıl sonra, 520/1126'da Selçuklular, herhalde Hasan Sabah'ın halefinin liderlik yeteneklerini test etmek için, hem Rudbar'da hem de Kuhistan'da Nizari kalelere karşı yeni saldırılar başlattı. Sultan Sancar, neredeyse yirmi yıldır Nizari karşıtı faaliyetlere onay vermemişti –bu durum Selçuklular ile Nizariler arasında bir tür ateşkesin yansıması olabilir. Ama şimdi Nizarilere karşı koymaya karar verdi ve Kuhistan'da Turşiz, Nişabur yöresinde Beyhak ve Terz üzerine veziri komutasında büyük bir ordu gönderdi, oralardaki Nizarilerin katledilip mallarının yağmalanmasını emretti.[95] Horasan'dan yola çıkan bu ordu,

---

93 Bu hükümdarlar ile Nizariler arasındaki ilişkiler konusunda bkz. İbn Isfandiyar, *Tarikh*, cilt 1, s. 111 ve cilt 2, s. 68, 85-87; çev. Browne, s. 64; Amuli, *Tarikh*, s. 127-129, 131; Marashi, *Tarikh-i Tabaristan*, ed. Dorn, s. 57-58, 61-62, 74-77; ed. Tasbihi, s. 17, 19, 27-28; Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg, 1895), s. 433, 457; Rabino, "Dynasties duMazandaran," s. 427-428, 450-452; W. Madelung, "Baduspanids," *EIR*, cilt 3, s. 386.

94 İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 222 ve Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 69.

95 Al-Bayhaqi, *Tarikh-i Bayhaq*, ed. Bahmanyar, s. 271, 276; ed. Husaini, s. 472, 480; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 224-225.

sonunda fazla bir şey başaramadan geri çekildi. 520'de Sultan Mahmud'un Şirgir'in yeğeni Asil komutasında Rudbar'a gönderdiği bir ordu da Nizarilere yenildi. Aynı yıl ikinci bir Selçuklu saldırısı Rudbar Nizarileri tarafından püskürtüldü ve düşman emirlerden Temürtogan'ı ele geçirildi. Temürtogan bir süre Alamut'ta esir tutulduktan sonra, Sancar'ın isteği üzerine serbest bırakıldı. Bu mücadelelere rağmen Nizarilerin Rudbar'daki konumu, Büzürgümmid döneminin ilk yıllarında güçlendi. Bölgede birçok kale ele geçirilirken; Saadetkuh ve en önemlisi Rebiülevvel 520/Nisan 1126'da yapımına başlanan Meymundiz gibi birkaç yeni kale inşa edildi.[96] Doğu İran'da da Nizariler aktif olmaya devam etti. 521/1127'de fedailer, Sancar'ı Nizarilere karşı harekete geçmeye ikna eden, Kuhistan seferinin başında bulunan Selçuklu veziri Muinüddin Ebu Nasr Almed'i öldürdü.[97] 523/1129'da Kuhistanlı Nizariler, bir ordu kaldırıp Sistan'a gönderebildi.[98]

Cemaziyelevvel 523/Mayıs 1129'da Sultan Mahmud Nizarilerle barış görüşmeleri yapmayı uygun buldu ve bu amaçla Alamut'u İsfahan'a bir elçi göndermeye davet etti. Büzürgümmid, Hace Muhammed Nasihi Şehristani'yi gönderdi. Ama Nizari elçi bir arkadaşıyla birlikte Selçuklu sarayından ayrıldığında şehir sakinlerince linç edilince, görüşmelerin boşuna olduğu anlaşıldı. Sultan sorumluluk kabul etmediği gibi, Büzürgümmid'in suçluları ceza-

---

96 Rashid al-Din s. 138 ve Kashani, s. 173; Hafız Ebru bu ayrıntıdan söz etmez. Hem Reşidüddin, s. 122, hem Kaşani, s. 158, Meymundiz'in inşası için sırasıyla Hicri 490 ve 497 tarihlerini verir. Cüveyni'ye göre, cilt 3, s. 122-123, çev. Boyle, cilt 2, s. 627, Meymundiz daha sonra, Alaeddin III. Muhammed zamanında (618-653/1221-1255) inşa edildi. Şimdiki Şems Kilaye köyünün kuzeyinde ve Alamut'un batısında bulunan Meymundiz'in yerini, Peter Willey başkanlığında Kuzey İran Nizari kalelerini araştıran bir Oxford grubu 1960'ta saptadı; bkz.Willey, *Castles of the Assassins*, s. 158-192 ve *Eagle's Nest*, s. 114-120. Meymundiz'in yeriyle ilgili diğer görüşler için Ivanow, *Alamut and Lamasar*, s. 75-81; Varjavand, *Sarzamin-i Qazvin*, s. 207, 234-240; C. E. Bosworth, "Maymun-Diz," *EI2*, cilt 6, s. 917-918; Sutuda, *Qila*, s. 108-122. Bölgeyi iyi tanıyan Dr. Sutuda, Peter Willey ekibinin yaptığı saptamayı geçerli saymaz.

97 İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 231; Khwand Amir, *Dastur al-wuzara*, s. 194-198 ve Abbas Iqbal, *Vizarat dar ahd-i salatin-i buzurg-i Saljuqi* (Tahran, 1338/1959), s. 254-260.

98 *Tarikh-i Sistan*, s. 391; çev. Gold, s. 319.

landırma isteğini de geri çevirdi. Kısa süre sonra Nizariler intikam almak üzere Kazvin'e saldırıp çok kişiyi öldürdü ve bol ganimet topladı. Bu olay Kazvinliler ile komşuları Alamut Nizarileri arasında uzun süren ve bazen kendini açık savaşla gösteren bir düşmanlığın başlangıcı oldu. Daha sonra Sultan Mahmud Alamut yöresine başarısız bir baskın daha yaptı ve Irak'tan Lemeser'in üzerine gönderilen bir ordu da fazla başarılı olamadı.[99]

Sultan Mahmud 525/1131'de öldü ve yerine kimin geçeceği, kardeşleri ile oğlu Davud arasında anlaşmazlık konusu oldu; bu da Nizarilere bir nefes aldırdı. Bu dönemde İran Nizarileri dikkatlerini Hazar bölgesine yönelttiler; o bölgede Mazenderan'da Bavendiler Nizarilere düşman olmuştu ve yerel Zeydiler Nizari nüfuzunun Kuzey İran'a yayılmasını engellemekteydi. Nizariler, Deylem'de Zeydilerin imamı iddiasında bulunan ve Horasan'a kadar taraftarları bulunan Ebu Haşim Alevi'yle mücadelede büyük bir başarı kazandılar.[100] Büzürgümmid Zeydi lidere bir tavsiye mektubu gönderdi, ama Ebu Haşim Nizarileri imansızlıkla ve sapkınlıkla suçlamakta ısrar etti. Hicri Muharrem 526'da Ebu Haşim'e karşı Alamut'tan Gilan'a bir ordu gönderildi. Zeydiler yenildi; Ebu Haşim yakalanıp Alamut'a getirildi ve Nizariler onunla tartışmalara girdi. Büzürgümmid döneminin Nizari vakanüvisine göre, Ebu Haşim sonunda imamlık iddiasından vazgeçti ve İsmaililiğe dönme isteğini ifade etti. Daha sonra idam edildi.

Büzürgümmid döneminin sonraki yıllarında İranlı Nizariler konumlarını daha da sağlamlaştırdılar; Kazvin'e ve Kafkasya'da Gürcistan gibi daha uzak bölgelere birkaç baskın düzenlediler. Aynı zamanda Nizari dailer farklı bölgelerde daveti yaydı ve fedailer, Fatımi Halifesi Amir ve Abbasi Halifesi Müsterşid-Billah da dahil, birkaç önemli Nizari düşmanını ortadan kaldırdı.[101] Tuğrul

---

99 Rashid al-Din, s. 140; Kashani, s. 174; Hafiz Abru, s. 228; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 238

100 Kashani, s. 175-179, en tam anlatımı içeriyor; ayrıca bkz. Rashid al-Din, s. 141 ve Hafiz Abru, s. 229.

101 Juwayni, cilt 3, s. 217-221; Boyle, cilt 2, s. 683-685; Rashid al-Din, s. 141-142, 144-145; *Al-i Saljuq*, s. 114-115; çev. Luther, s. 106; Kashani, s. 179-180, 182-183; Hamd Allah Mustawfi, *Tarikh*, ed. ve çev. Browne, cilt 1, s. 361-362, 465 ve cilt 2, s. 69-70, 103; ed. Navai, s. 358-360, 455; Hafiz Abru, s. 229; Zahir al-Din Nishapuri, *Saljuq-nama*, ed. Afshar, s. 56; ed.

b. Muhammed 529/1134'te ölünce, Batı İran, Azerbaycan ve Irak'ta Selçuklu Sultanlığının başına kardeşi Mesud geçti. Sultan Mesud, Sancar'ın desteğiyle on sekiz yıl (529-547/1134-1152) görece rakipsiz hüküm sürdü. Bununla birlikte, tahta çıktığından itibaren, Selçuklulardan bağımsız olmayı amaçlayan Abbasi Halifesi el-Müsterşid, Mesud'un otoritesini tanımadı ve Bağdat'ta okunan hutbeden onun adını çıkardı. Bunun sonucunda Müsterşid ile Mesud, Hemedan yakınlarında bir savaşa tutuştu. Abbasi Halifesi yenildi ve esir alınıp Meraga'ya götürüldü; orada, Sancar'ın isteği üzerine Mesud kendisine saygılı davrandı. Meraga'da bir grup fedai, muhtemelen Selçukluların gizli işbirliğiyle, Zilhicce 529/Ağustos 1135'te Müsterşid'in köşküne girip, onu hançerleyerek öldürdü.

Suriye'de Nizari faaliyetler

Bu arada Suriye'de Nizariler, 507/1113 badiresini atlatmıştı. Suriye'ye yerleşme çabalarını ikinci evresinde Nizariler Halep'i üs olarak kullanmayı bırakıp, onun yerine faaliyetlerini Güney Suriye'ye yoğunlaştırdılar.[102] Ama Halep'te de Nizariler bir süre daha tutundular ve 512/1118'de Halep'i ele geçiren Mardin ve Meyyafarikin'in Artuklu hükümdarı İlgazi'yle dostane ilişki kurdular. Hicri 512'de, Halep'ten kaçan düşmanları İbn Bedi, Nizari fedailerce öldürüldü.[103] 514/1120'de Halepli Nizariler İlgazi'den Kalatü'ş-Şerif olarak bilinen küçük bir kaleyi isteyecek kadar güçlüydü. İlgazi kaleyi vermek ya da isteği geri çevirmek yerine, daha önce emretmiş gibi, aceleyle kaleyi yıktırdı. Yıkımı yürüten ve Halep'te Nizarilerin katledilmesiyle ilgisi olan Kadı İbnü'l-Haşşab

---

Morton, s. 75; al-Bundari, *Zubdat al-nusra*, s. 176-178, bu cinayetten Sancar'ı suçluyor; al-Rawandi, *Rahat al-sudur*, s. 227-228; al-Husayni, *Akhbar*, s. 107; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 9-11, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 408-409; İbn al-Athir, *al-Atabakiyya*, *RHCHO*, cilt 2 içinde, bölüm 2, s. 87-91; İbn Khallikan, *Wafayat*, çev. de Slane, cilt 1, s. 506 ve cilt 3, s. 355-356; Hindushah b. Sanjar Nakhjavani, *Tajarib al-salaf*, ed. Abbas Iqbal (2. bs., Tahran, 1344/1965), s. 294-296.

[102] Bkz. Defrémery, "Ismaéliens de Syrie' (1854), s. 397-416; Lewis, "Ismailites and the Assassins," s. 114-119; *Assassins*, s. 104-108; Hodgson, *Order*, s. 104 vd. ve Mirza, *Syrian Ismailism*, s. 10-14.

[103] Al-Azimi, s. 386 ve İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 186-187, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 616.

519/1125'te öldürüldü. Ne var ki, 517/1124'te İlgazi'nin yeğeni ve kentin yeni valisi Belek, Suriye Nizarilerinin baş daisi Behram'ın yerel temsilcisini tutuklayıp Nizarilerin kovulmasını emredince ve Nizariler de mallarını satıp kenti terk edince Halep'te Nizari gücün sonu geldi.[104] Ertesi yıl Amid (Diyarbakır) sakinleri, çok sayıda yerel Nizariyi katletti. Hicri 507'de Ebu Tahir'in idamından hemen sonra Suriye Nizarilerinin liderliğine Behram geçmiş gibi görünüyor. Selefi gibi, Behram da İranlıydı; 494/1101'de Bağdat'ta Berkyaruk'un emriyle bir Nizari olarak idam edilen üst düzey Selçuklu memuru Esedabadi'nin yeğeniydi. Behram daha sonra Irak'tan Suriye'ye kaçtı ve orada dai olarak çalıştı. Halep Nizarilerinin katledilmesinden kısa süre sonra, artık baş dai olan Behram davet faaliyetlerinin merkezini Güney Suriye'ye taşıdı. Şamlı vakanüvis İbnü'l-Kalanisi'ye göre bir süre farklı kılıklar altında yaşadı ve çeşitli yerlerde davet faaliyetlerini gizlice yürüttü.[105]

520/1126'da Nizari faaliyetler Güney Suriye'de canlandı ve Behram'ın Şam'daki ve diğer yerlerdeki etkisi dikkate değerdi. Görünüşe göre, İsmaili düşmanı olan Musul Valisi Aksungur el-Porsuki'nin öldürülmesinde Behram'ın parmağı vardı.[106] Daha Hicri 519'da, Frenkler Şam'ı tehdit ederken, Nizariler Haçlılara karşı, İbnü'l-Kalanisi'ye göre cesaretleriyle ünlü silahlı grupları Humus'tan ve başka yerlerden Tuğtegin'in birliklerine katılmaya gönderecek durumdaydılar.[107] Behram 520/1126'da İlgazi'den bir tavsiye mektubuyla birlikte Şam'da açıkça ortaya çıktı. Behram

---

104 İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 199, 216, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 640.

105 İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 215; çev. Gibb, s. 179; çev. Le Tourneau, s. 169.

106 İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 214; çev. Gibb, s. 177; çev. Le Tourneau, s. 167; al-Azimi, s. 397; *Bustan*, s. 120; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 234-235, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 654-655; ayrıca *Bughyat*, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 726-727; al-Bundari, *Zubdat al-nusra*, s. 144-145, cinayeti gizlice İsmaili olan Selçuklu veziri ed-Dergezini'ye atfediyor; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 224-225, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 364-366; *al-Atabakiyya*, *RHCHO*, cilt 2 içinde, bölüm 2, s. 58; Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 71; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 1, s. 242-243; çev. de Slane, cilt 1, s. 227-228; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 230. Rashid al-Din, s. 137 ve Kashani, s. 172.

107 İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 213; çev. Gibb, s. 175-176; çev. Le Tourneau, s. 165-166.

Halep'teyken, Tuğtegin'le arası iyi olan İlgazi'yle dostane ilişkiler kurmuştu. Şam'ın Türk atabeği, Behram'ı iyi karşıladı ve ona resmi koruma verdi; bu durum, Nizarilerin oradaki konumunu daha da güçlendirdi. Aynı zamanda Behram, Tuğtegin'in veziri Ebu Ali Tahir b. Saad el-Mezdekani'nin şahsında nüfuzlu ve güvenilir bir müttefik buldu. Kurulu Nizari stratejiye uygun davranan Behram, kendisine üs olarak kullanabileceği bir kale verilmesini istedi. Hicri Zilkade 520'de Tuğtegin, Kudüs Latin Krallığının sınırında bulunan ve o sırada Frenklerin musallat olduğu sınır kalesi Baniyas'ı İsmaililere verdi.[108] Mezdekani'den sürekli destek alan Behram'a, Şam'da bir misyon evi (*darü'd-davet*) ve yerel karargâh olarak kullandığı bir bina verildi. Ondan sonra Behram Nizari davetinin açıkça vaaz etti. Her yöne dailer gönderdi ve hem kent halkı, hem köylüler arasında artan sayıda taraftar kazandı. Bu arada ikametgâhı Baniyas'ı tahkim etti ve orada büyük bir taraftar grubu topladı. Baniyas'tan Nizariler daha fazla davet ve askeri faaliyetlere koyulup, nüfuzlarını civara yaymaya çalıştılar. Nizariler sistematik baskınlarla birçok yeri ele geçirmiş gibi görünüyorlar. Bununla birlikte, Güney Suriye'deki başarıları da kısa ömürlü olacaktı.

Baniyas'ın kuzeyinde ve Hermon Dağının (Cebelüşşeyh) batı yüzünde Hasbeyya bölgesinde Vadittеym (Teym Vadisi), Nizari faaliyetlere uygun olanaklar sunmaktaydı. Çoğunlukla Dürzilerin, Nusayrilerin ve bedevi kabilelerin yaşadığı bu vadi, yerel bir kabile reisi olan Barak b. Cendel'i öldürmesinden kuşkulanılan Behram'ın dikkatini daha önce çekmişti. 522/1128'de Behram, Nizari birliklerin başında Baniyas'tan Vadittеym'i işgal etmeye gitti. Ama intikam almaya yeminli Barak'ın kardeşi Dehhak b. Cendel,

[108] Behram'ın Şam'da ve Baniyas'taki faaliyetleri konusunda bkz. İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 215; çev. Gibb, s. 179-180; çev. Le Tourneau, s. 167-168; al-Azimi, s. 397; *Bustan*, s. 120; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 225, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 366-368; al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 1, s. 121-122. Baniyas'ın yeri konusunda bkz. Burckhardt, *Travels in Syria*, s. 37-38, kaleyi 1810'da bulduğu şekliyle tasvir ediyor; M. van Berchem, "Le Château de Bâniâs et ses inscriptions," *JA*, 8 série, 12 (1888), s. 440 vd.; ayrıca *Opera Minora*, cilt 1 içinde, s. 265 vd.; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems* (Londra, 1890), s. 418-419; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale* (Paris, 1927), s. 390-391.

Behram'ı karşılamak için yeterince hazırlık yapmıştı. Şiddetli savaşta Nizariler yenildi ve Behram öldürüldü; kesik başı ve elleri Kahire'ye götürüldü ve götüren kişi cömertçe ödüllendirildi.[109] Bu yenilgiyle ve aynı yıl Tuğtegin'in ölümüyle birlikte, Güney Suriye'de Nizarilerin bahtı tersine dönmeye başladı.

Suriye'de baş dai olarak Behram'ın yerine başka bir İranlı, Baniyas'ta kalan ve selefinin politikalarını sürdüren İsmail el-Acemi geçti. Tuğtegin'in oğlu ve halefi Tacülmülk Böri'nin (522-526/1128-1132) vezirlikte tuttuğu Mezdekani, dai İsmail'i ve Nizarileri desteklemeye devam etti. Ama Böri, Şam'ın reisi Müferric b. Hasan b. es-Sufi ve kentin askeri valisi Yubuf b. Firuz'un teşvikiyle, Mezdekani'den ve Nizarilerden kurtulmak için uygun anı bekliyordu. Mezdekani Ramazan 523/Eylül 1129'da öldürüldü ve bunu, Şam'da genel bir Nizari katliamı izledi. Ağırlıklı olarak Şam'ın Sünni sakinlerinin desteklediği kent milisi (ahdas) ve çeteler Nizarilere saldırdı; 6000'den fazla kişi öldürüldü ve malları yağmalandı. *Darü'd-davet*'leri da yıkıldı ve bazı Nizariler Şam surlarında çarmıha gerildi; bunların arasında, Halep'te Ebu Tahir'in öğrencisi olmuş ve İbnü'l-Kalanisi'ye göre bütün sorunların kaynağı olan Şazi el-Hadim adında azatlı bir köle de vardı.[110] Bu katliamdan sonra Baniyas'daki konumunun savunulamayacağını anlayan dai İsmail, kaleyi Şam'ın üzerine yürümekte olan Frenklere teslim etti ve bazı arkadaşlarıyla birlikte Frenk topraklarına kaçtı. İsmail kısa süre sonra, 524/1130'un başında sürgünde Frenklerin arasında öldü.

Bu gelişmeler Suriye'deki Nizari davet faaliyetlerinde başka bir geçici dağınıklık ve örgütsüzlük döneminin işaretiydi; böylece

---

[109] İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 220-222; çev. Gibb, s. 186-191; çev. Le Tourneau, s. 177-180; al-Azimi, s. 400; *Bustan*, s. 121; İbn Muyassar, *Akhbar*, s. 106; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 234, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 383; Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 72; ve anonim bir Süryanice vakayiname, çev. A. S. Tritton ve H. A. R. Gibb, "The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle," *JRAS* (1933), s. 98-99.

[110] Şam'da Nizarilerin bozgunu konusunda bkz. İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 222-224; çev. Gibb, s. 191-195; çev. Le Tourneau, s. 181-184; al-Azimi, s. 400-401; *Bustan*, s. 121; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 234, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 384-385; Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 80, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 567; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 3, s. 2-3, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 17-18; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 235.

Suriye Nizarilerinin erken tarihinde ikinci evre de son buldu. Bu arada Böri ve devlet erkanı, Nizarilerin intikamına karşı ayrıntılı önlemler almıştı. Yine de Cemaziyelahir 525/Mayıs 1131'de, Alamut'tan gönderilen ve Türk asker kılığına bürünen iki fedai Böri'yi hançerledi.[111] Aldığı yaralarla Böri bir yıl sonra öldü ama Nizariler de Şam'daki konumlarını bir daha elde edemediler. Aynı dönemde Suriye'de Nizari ve Müstali İsmaililer arasındaki çekişme yoğunlaştı ve 516/1122'de Kahire'de Müstali'nin ve Amir'in imamet haklarını savunmak için resmi bir meclisin toplanmasını gerekli kıldı. Nizariler baş düşmanları Efdal'ı 515/1121'de öldürmekle suçlandılar; Fatımi rejim de Behram'ın kesik başının Kahire'ye getirilmesine sevindi. Ondan sonra İsmaililik Mısır'da zayıflarken, Suriyeli İsmaililerin büyük çoğunluğu hızla Nizari davetin safında toplandı. Suriye'de ve İran'da dağlık kalelerine yerleşen Nizariler ile Mısır ve Yemen'le sınırlı Hafızıyye ve Tayyibiyye arasında önemli bir çatışma gerçekleşmiş gibi görünmüyor.

Suriyeli Nizariler, erken tarihlerinin 523/1129'da Şam'daki yenilgilerinden sonra yirmi yıl kadar süren üçüncü evresinde, ikinci evrenin aksine, sonunda birkaç kalıcı kale edinmeyi başardı. Bu dönemde gözlerini, Hama ile Cebelü's-summak'ın güneybatı kıyı şeridi arasında, Nusayrilerin yaşadığı ve *darü'l-hicre* olarak Nizarilere uygun çok sayıda kale bulunan bağlık Cebelübahra'ya çevirdiler. Faaliyetlerini kentlerin dışına taşıdıkları bu üçüncü dönemde Suriyeli Nizarilerle ve daileriyle ilgili çok az ayrıntı biliniyor. Frenk topraklarına sığınanlar da dahil, Şam'daki yenilgiden sonra hızla toparlanmış gibi görünüyorlar. Dai İsmail el-Acemi'nin halefi Ebu'l-Feth'in liderliğinde kısa sürede yeniden örgütlendiler ve Haçlıların yerleşmeye çalışıp da yerleşemediği Cebelübahra'ya etkili bir biçimde girdiler. 527/1132-1133'te Kadmus Kalesini, Nusayrilerin yardımıyla önceki yıl Frenklerden geri alan Kehf'in Müslüman hâkimi Seyfülmülk b. Amrun'dan satın alarak Cebelü-

[111] İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 230, 233; çev. Gibb, s. 202-204, 208; çev. Le Tourneau, s. 192-193, 197-198; al-Azimi, s. 404; *Bustan*, s. 122; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 10, s. 239, 243, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 393, 395-396; İbn Khallikan, *Wafayat*, çev. de Slane, cilt 1, s. 274; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 5, s. 249, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 501-502. Alamut'ta tutulan kayıtlarda bu fedailerin adı belirtilir; bkz. Rashid al-Din, s. 145 ve Kashani, s. 183.

bahra'daki ilk kalelerine sahip oldular.[112] Nizariler, başlıca kalelerden biri haline gelen ve çoğu kez baş dainin ikametgâhı işlevi gören Kadmus'tan itibaren egemenliklerini bölgeye yaydı.[113] Kısa süre sonra, yine Beni Amrun'dan ve Seyfülmülk'ün oğlu Musa, bir veraset anlaşmazlığının seyri içinde amcazadelerinin eline geçmesini önlemek için Kehf Kalesini Nizarileri sattı. 531/1136-1137'de Nizariler, Heribe'yi elinde tutan Frenkleri kovdu; Hama'daki Zengi valisi İbn Selah Nizarileri kaleden çıkardıysa da, daha sonra geri aldılar. 535/1140-1141'de Nizariler Suriye'deki en önemli kaleleri Masyaf'ı, Şeyzerli Beni Münkız adına kaleyi elinde tutan Sungur'u öldürerek ele geçirdiler.[114] Hama'nın yaklaşık kırk kilometre batısında bulunan Masyaf, daha sonra, Suriyeli Nizarilerin baş daisinin karargâhı oldu. Aşağı yukarı aynı sırada Nizariler, Cebelübahra'da toplu olarak davet kaleleri adı verilen ve Havabi, Rusafe, Menike ve Kuleya kalelerini de içine alan birçok kaleyi geçirdi.[115] Daha önce de belirtildiği gibi, birkaç on yıl sonra yazan Surlu William, bu kalelerin sayısını 10, bölgenin Nizari nüfusunu ise 60.000 olarak verir.

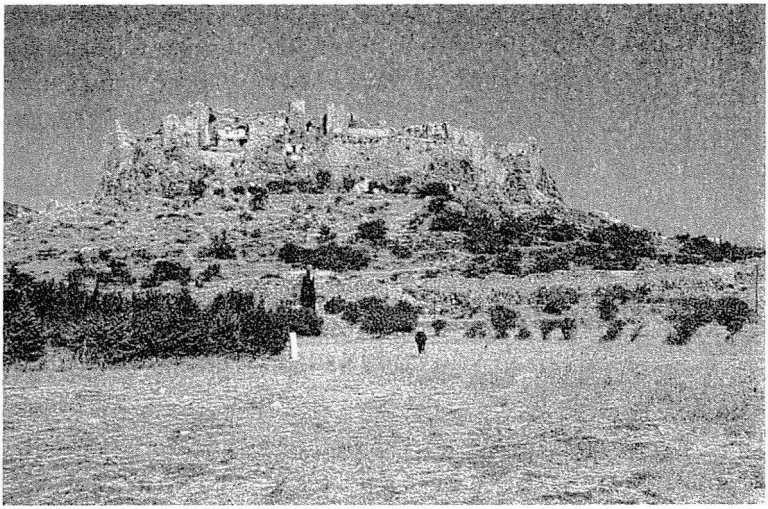
---

[112] Al-Azimi, s. 407; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 251-252, in *RHCHO*, cilt 3, s. 665; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 3, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 400; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 3, s. 8, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 21; İbn Fadl Allah al-Umari, *Masalik al-absar fi mamalik al-amsar*, ed. Ayman F. Sayyid (Kahire, 1985), s. 132-133; Willey, *Eagle's Nest*, s. 228-230.

[113] Kadmus Suriye'deki başlıca Nizari merkez olarak kaldı ve bu kalenin ele geçirilme koşulları, burada yaşayan Nizarilerin rivayetlerine hâlâ yansıyor. 1850'de Kadmuslu Nizariler, atalarının ortaçağda Şam'dan buraya kitle halinde göç ettiklerini İngiliz Frederick Walpole'a (1822-1876) anlatmış; bkz. F. Walpole, *The Ansayrii (or Assassins), with Travels in the Further East, in 1850-51* (Londra, 1851), cilt 3, s. 299-303.

[114] İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 273-274; çev. Gibb, s. 263; çev. Le Tourneau, s. 260; Yaqut, *Mujam*, cilt 4, s. 556; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 30, in *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 438; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 3, s. 15, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 25; İbn Munqidh, *Kitab al-i tibar*, s. 148-149; çev. Hitti, s. 177-178. Ayrıca bkz. M. Braune, "Untersuchungen zur mittelalterlichen Befestigung in Nordwest-Syrien: Die Assassinenburg Masyâf," *Damaszener Mitteilungen*, 7 (1993), s. 298-326; Willey, *Eagle's Nest*, s. 220-227; E. Honigman ve N. Elisséeff, "Masyad," *EI2*, cilt 6, s. 789-792.

[115] Cebelübahra'daki Nizari kaleler ve bunların ele geçirilişi konusunda ayrıca bkz. Defrémery, "Ismaéliens de Syrie," s. 417-421; Le Strange, *Palestine*, s. 36, 39, 80-81, 352, 468, 485, 507; van Berchem, "Épigraphie des Assassins," s. 453 vd., 480-501; ayrıca *Opera Minora*, cilt 1 içinde, s. 453



10. Masyaf kalesi

Böylece Şam'daki yenilgiden yirmi yıldan kısa bir süre sonra Suriyeli Nizariler yerel Sünni hükümdarların düşmanlığına, Latin Antakya ve Trablus devletlerine ait bitişik bölgelerde aktif olan Haçlıların oluşturduğu tehditlere rağmen bir dağ kaleleri ağı kurmayı ve konumlarını sağlamlaştırmayı başarmıştı. Bununla birlikte İran'da olduğu gibi, Suriyeli Nizariler de belirli bir toprağı kontrol eden ve bir süre bağımsız bir statüye sahip olan yerel bir güç olmakla yetindi. Kaynaklar, cemaatin öncelikle Cebelübahra'ya yerleşmekle meşgul olduğu bu dönemde Suriyeli Nizariler ile dış dünya arasındaki ilişkiler konusunda yalnızca birkaç dağınık ayrıntı anlatır.

---

vd., 480-501 "Notes sur les Croisades," *JA*, 9 série, 19 (1902), s. 442 vd.; R. Dussaud, "Voyage en Syrie (2e), Oct.-Nov. 1896: Notes archéologiques," *Revue Archéologique*, 1 (1897), s. 341, 343 vd., 349; Dussaud, *Topographie historique*, s. 138-148; Cahen, *Syrie du nord*, s. 170 vd., 347 vd., 352 vd.; Hodgson, *Order*,s. 106-107; Lewis, "Ismailites and the Assassins,"s. 119-120; *Assassins*, s. 108-109; P. Thorau, "Die Burgen der Assassinen in Syrien und ihre Einnahme durch Sultan Baibars," *Die Welt des Orients*, 18 (1987), s. 132-158. Ayrıca bkz. John G. Phillips, "Qalat Masyaf: A Study in Islamic Military Architecture' (Doktora tezi, University of London, School of Oriental and African Studies, 1982) ve Willey, *Eagle's Nest*, s. 227-241.

Suriyeli Nizariler, cemaatin ve devletin Suriye ve İran merkezleri arasındaki iletişim hattının üzerinde bulunan stratejik bir bölgeyi elinde tutan Musul'un Türk hükümdarlarından hep endişe etmişti. Musul'un Selçuklu Valisi İmadüddin Zengi b. Aksungur (521-541/1127-1146) 522/1128'de Halep'i alınca, Suriyeli Nizarilerin endişesi daha da arttı. 543/1148'de Zengi'nin oğlu ve halefi Nureddin Mahmud Zengi (541-569/1146-1174), o zamana kadar Halep'te kullanılan Şii ibadet biçimlerini ortadan kaldırdı; bu, İsmaililere ve genel olarak Halepli Şiilere açık bir savaş ilanı anlamına geliyordu.[116] Bu nedenle ertesi yıl, Nureddin'e karşı seferinde Antakyalı Raymond'a bir Nizari müfrezesinin yardım etmesi şaşırtıcı değildir. Sefer 544/Haziran 1149'da İnab'da çarpışmada telef olanlar arasında İsmaili komutan Ali b. Vefa ve Raymond da vardı.[117]

Bu dönemde Nizarilere atfedilen yalnızca iki suikast kaydedilmiştir. 543/1149'da iki fedai, daha önce Nizarilere ağır bir yenilgi yaşatan ve Behram'ı öldüren Vaditteymli kabile reisi Dehhak b. Cendel'i öldürdü.[118] 547/1152'de ise bir grup fedai, Trabluslu Kont II. Raymond ile Trablus kapılarında konta eşlik eden Merleli Ralph ve başka bir şövalyeye saldırıp öldürdü.[119] Nizarilerin hedef aldığı ilk Frenk ekabir olan II. Raymond'un öldürülmesinin arkasın-

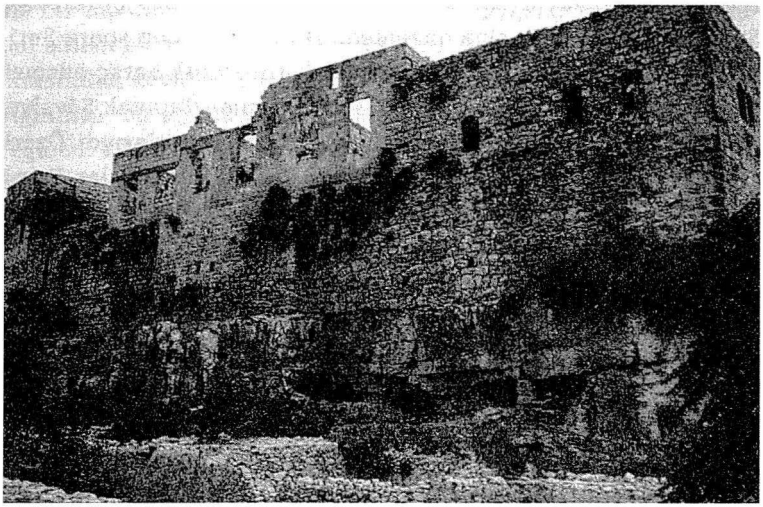
---

[116] İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 301; çev. Le Tourneau, s. 299-300; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 293-294; Elisséeff, *Nur ad-Din*, cilt 2, s. 428-430.

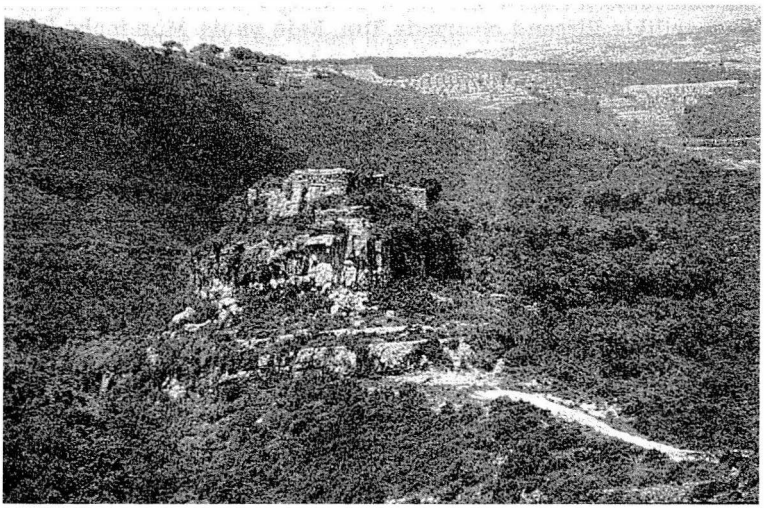
[117] İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 304-305; çev. Gibb, s. 291-292; çev. Le Tourneau, s. 305-306; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 298-299; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 54, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 476; İbn al-Athir, *al-Atabakiyya*, *RHCHO*, cilt 2 içinde, bölüm 2, s. 177-178; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 3, s. 22, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 28; William of Tyre, *Historia*, *RHC: Historiens Occidentaux*, cilt 1 içinde, s. 771-773; ed. Huygens, s. 770-772; çev. Babcock ve Krey, cilt 2, s. 196-198; Grousset, *Croisades*, cilt 2, s. 275-278; Runciman, *Crusades*, cilt 2, s. 325-326; Elisséeff, *Nur ad-Din*, cilt 2, s. 430-432.

[118] İbn al-Qalanisi, *Dhayl*, s. 303; çev. Le Tourneau, s. 302-303.

[119] İbn al-Furat, *Tarikh al-duwal wa'l-muluk*, ed. C. Zurayk (Beyrut, 1936-1942), cilt 8, s. 79; William of Tyre, *Historia*, *RHC: Historiens Occidentaux*, cilt 1 içinde, s. 789-792; ed. Huygens, s. 785-787; çev. Babcock ve Krey, cilt 2, s. 212-215; Sanudo, *Liber secretorum fidelium Crusis*, *Gesta Dei per Francos*, cilt 2 içinde, s. 168; Grousset, *Croisades*, cilt 2, s. 323-324; Runciman, *Crusades*, cilt 2, s. 332-333.



11. Havabi Kalesi



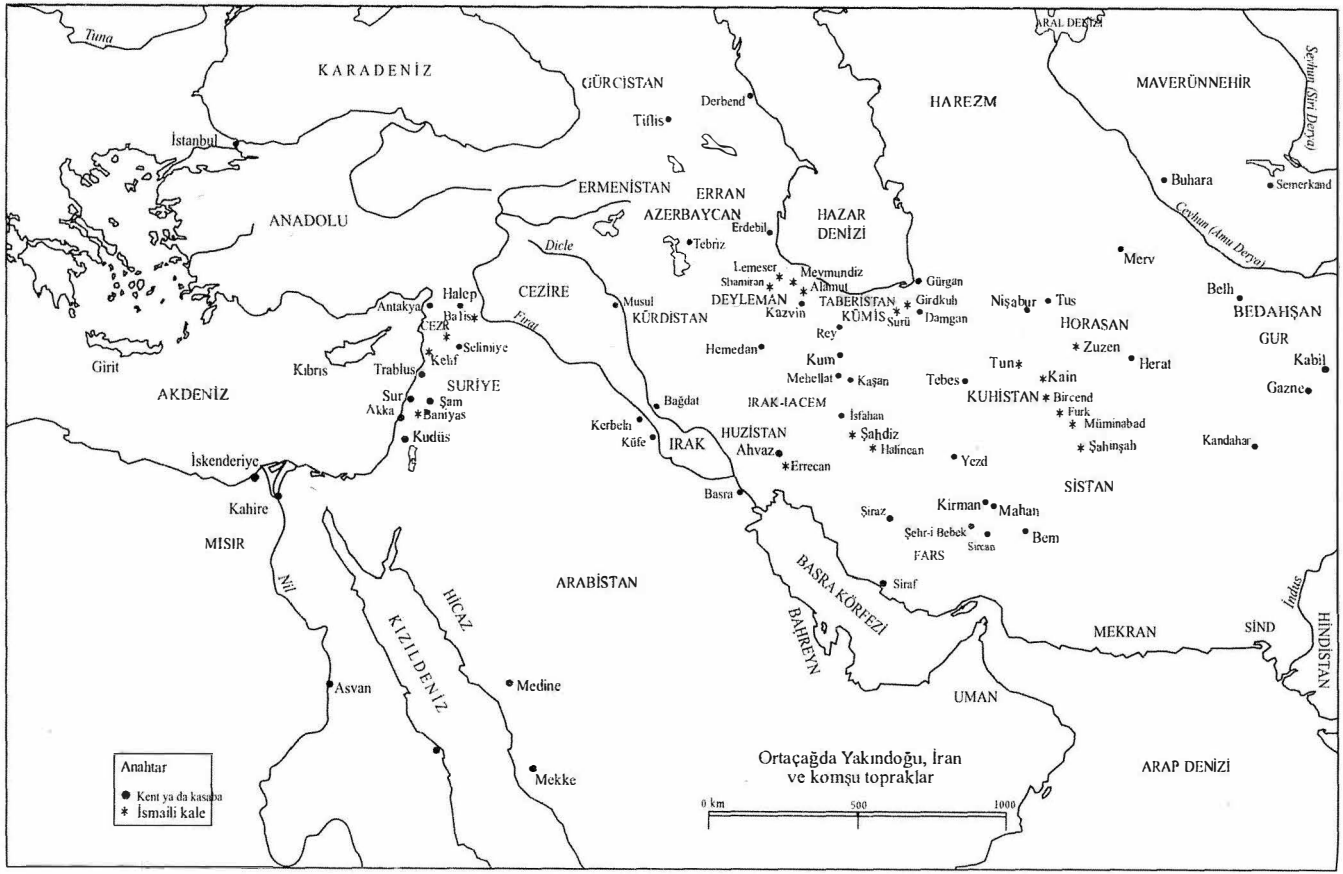
12. Kehf Kalesi

daki neden hiçbir zaman açığa çıkmadı. Trabluslu Hıristiyanlar intikam duygusuyla Suriyelilere saldırdı ve Tapınak Şövalyeleri Suriyeli Nizarilere baskın düzenledi. Herhalde ondan sonra Suriyeli Nizariler. Tapınak Şövalyeleri tarikatına yıllık haraç ödemek zorunda kaldı. Sırayla 1113 ve 1119'da kurulan Tapınak Şövalyeleri ve Hospitalier Şövalyeleri, askeri şövalye tarikatlarıydı. Özerk hareket eden ve yalnızca Papaya hesap veren bu tarikatlar, Frenk devletlerinde Haçlılara askeri yardım veriyorlar ve Kutsal Topraklara haç yollarını koruyorlardı. Bu iki askeri tarikatın emrinde büyük ve iyi örgütlü savaşçı kuvvetlere sahipti ve Cebelübahra'da Nizari kalelerin civarında çok sayıda kaleleri vardı.

Büzürgümmid'in döneminin sonuna gelindiğinde Nizariler kendilerine ait bağımsız bir devlet kurmuştu. Bu devletin dağınık toprakları öncelikle İran'da iki bölge, yani Rudbar ve Kuhistan'ın büyük bir parçası ile Suriye'de Cebelübahra'nın güney bölümünden oluşuyordu. Devletin başkenti, Nizari cemaatin İranlı liderinin oturduğu yer, normal koşullarda Alamut'tu ve daha seyrek olmak üzere Rudbar'ın diğer kaleleriydi. Kuhistan'daki Nizari topraklar kesintisiz olmamasına rağmen genişledi ve birçok kenti ve kaleyi kapsamaktaydı. Kuhistanlı Nizariler, Alamut'tan atanan ve genellikle Bircend civarında Tun, Kain ya da Müminabad Kalesinde oturan tek bir reisin otoritesine sahipti. Nizariler Doğu Elburz'daki kalelerini kısa sürede kaybettiler ama diğer topraklarını korudular. Kümis'te Girdkuh'a ve Damgan'a yakın birkaç yalıtık kaleye tutundular. İranlı Nizariler Orta Zağroslarda Luristan bölgesinde, muhtemelen Güney Zağroslarda Errecan ve diğer kaleleri kaybettikten sonra kazandıkları bazı kaleleri de ellerinde tuttu. Suriye'de Güney Cebelübahra bölgesine kontrol ettiler. Normal koşullarda, Masyaf ya da Kehf Kalesinde oturan reisleri Alamut'tan atanırdı. Bir süre Nizari cemaat yalnızca Nizari topraklarda yaşayanları değil, Suriye'nin ve İran'ın diğer kentlerinde ve köylerinde yaşayan çok sayıda Nizariyi de kapsıyordu. Bununla birlikte, Suriye'nin Cezr yöresi ile Kuhistan ve Sistan'ın Nizari denetiminde olmayan bölgelerinde az sayıda Nizari kalmaya devam etmesine rağmen, Nizariler giderek daha fazla kendi topraklarında oturmaya başladılar. Aynı zamanda, Nizarilerin elindeki bölgelerde İsmaili olmayanlar da, Sünniler, İmamiler, Zeydiler ve

Nusayriler de yaşıyordu. Nizari devletin kendi parası ve bağımsız bir hükümdar gibi hareket eden ve başkalarınca da öyle kabul edilen bir lideri vardı. 530/1136'da, Harezmşahlar tarafından iktasından kovulan Selçuklu Emiri Yerenkuş (Yernekeş) Alamut'a sığınınca, bu açıkça görüldü. Bu emir Nizari düşmanı olmasına rağmen, Büzürgümmid onu, Nizarilerle dost olan Harezmşahlara vermeyip, kendisine sığınan bir adamı ele vermeyeceğini ilan etti.

Nizari topraklar çok uzak mesafelerle birbirinden ayrıydı; yine de Nizari devlet hem kendi içinde hem de dış dünyaya karşı, tek başına askeri güçle ya da merkezi otoriteyle sağlanamayacak bir beraberlik ve birlik duygusunu sürdürdü. Aslında her toprak parçası yerel işlerin yürütülmesinde bir ölçüde bağımsızlığa ve inisiyatife sahipti; aynı zamanda hepsi ortak bir amacı paylaşıyor ve dış dünyaya karşı birlikte hareket ediyordu. Bölgesel koşullar ve sorunlar bakımından farklı olan Nizari gruplar, yine de ortak bir mirası ve görev anlayışını paylaşmaktaydı. Yüksek disiplinli ve cemaatlerine bağlı olan Nizari gruplar, etraflarındaki Türk hükümdarlardan bağımsızlıklarını korurken güçlü bir dayanışma duygusu sergilemeye devam ettiler. Dolayısıyla Alamut'ta başlatılan en köklü politika değişiklikleri, bütün Nizari cemaatinde kabul edilirdi. Aynı şekilde Nizari topraklar devlet merkezinin üst liderliğini kabul ederken, Kuhistanlı ve Suriyeli Nizariler de Alamut tarafından atanan yerel reislerinin otoritesini kabul etmekteydi. İsmaili cemaatte merkezi otorite ve davet örgütlenmesinde hiyerarşi geleneği, açıkçası, Nizarilerin bağlaşıklığına katkıda bulunan etkili ernsallerdi; ama cemaatin ortak vizyonu da önemli bir rol oynadı. Nizariler güçlü bir görev duygusunu korudular ve Selçuklulara karşı ilk mücadelelerinde başarısız olduktan sonra bile Nizari İsmaili imamın genel hükümdarlığının yolunu hazırlamaya kendilerini adamaya devam ettiler. Sonuç olarak Nizari devlet, o sırada Müslüman dünyanın benzer durumdaki beyliklerinde ender karşılaşılan bir istikrar sergiledi. Alamut hâkimlerinin büyük çoğunluğunun saltanatı uzun sürdü ve cemaatin ister bir dai, ister daha sonra bir imam tarafından yönetildiği dönemde olsun, devlette veraset anlaşmazlığı olmamış gibi görünüyor.



2. Ortaçağda Yakındoğu, İran ve komşu topraklar

Yaylalarda ve dağlarda oturanlardan, köylülerden ve küçük kasabalarda yaşayan kentli gruplardan oluşan Alamut dönemi Nizari cemaati, ana Nizari topraklarda yerel inisiyatif duygusunun teşcik ettiği entelektüel faaliyetlere gelişkin bir bakışı sürdürdü ve yüksek değer verdi. Alamut'ta, Kuhistan'da ve Suriye'de Nizariler yalnızca her türden dinsel literatürü değil, bilimsel risaleleri ve malzemeyi de içeren etkileyici kütüphaneler kurdular. Nizariler farklı öğrenim dallarıyla ilgilenmiş görünüyorlar ve merkezlerine belli sayıda yabancının sürekli gelmesi, cemaatin canlılığını güçlendirdi. Önde gelen Müslüman âlimler Nizari kütüphanelerden ve bilgi hamiliğinden yararlandı; bazıları en azından geçici olarak İsmaililiği benimsedi. Özetle, Hodgson'ın gözlemlediği gibi, Nizari devletin dinçliği ve istikrarı, kullandıkları özel mücadele yöntemlerine ve İran'daki ilk Nizari liderlerin dehasınan ancak kısmen bağlanabilir. Dış baskı altında Nizari dayanışma, göreve topyekun bağlılık, yerel gruplar arasında güçlü bir inisiyatif anlayışı ve hareketin Müslüman toplumda öne çıkan bireylere çekici gelmesi de bunda rol oynadı.[120]

Muhammed b. Büzürgümmid

Kiya Büzürgümmid Cemaziyelevvel 532/Şubat 1138'de öldü ve Hasan Sabbah'ın yanına gömüldü; mezarı, Alamut döneminin sonuna kadar ziyaret edildi. Alamut'ta Büzürgümmid'in yerine, ölümünden üç gün önce vârisi tayin ettiği oğlu Muhammed geçti.[121] Muhammed bütün Nizari toprakların biatını kolayca aldı ve ondan sonra Nizari devlette kalıtsal mekrezi liderlik yerleşik hale geldi.

Nizari-Selçuklu yenişememesi Muhammed'in uzun saltanat döneminde de devam etti (532-557/1138-1162). Saltanatının ilk yıllarında Alamut'un denetiminde olan alan, birkaç yeni kalenin ele geçirildiği ya da inşa edildiği Deyleman'da ve Gilan'da fiilen

---

120 Bkz.Hodgson, *Order*, s. 115-120, 244 vd. ve "State," s. 447-449, 455-457.

121 Muhammed Büzürgümmid dönemi konusunda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 221-222; çev. Boyle, cilt 2, s. 183-198; Rashid al-Din, s. 146-159; Kashani, s. 183-198; Hafiz Abru, s. 237-243; Mirkhwand; *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 217-218; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 470-471; Hodgson, *Order*, s. 143-146; "State," s. 450 vd.; Lewis, *Assassins*, s. 68 vd.

genişledi. Nizari vakanüvisler, özellikle de İranlı tarihçilerimizin alıntı yaptığı reis Hasan b. Salah Münşi Bircendi bu tür dağ kaleleri arasında, Saadetkuh, Mübarekkuh ve Firuzkuh kalelerinden söz eder. Bu kaleler esas olarak Kiya Muhammed b. Ali Hüsrev Firuz adlı Nizari bir komutanın çabalarıyla elde edildi. Bu yıllarda Nizari operasyonların başında bazen Muhammed b. Büzürgümmid'in kardeşi Kiya Ali (ö. 538/1144) bulundu. Nizarilerin nüfuzlarını Gürcistan'a kadar yaydıkları, orada davet faaliyetleri yürüttükleri söylenir. Tamamen yeni bir bölgeye, Kuhistan'ın doğusunda, bugünkü Orta Afganistan'daki Gur bölgesine girmek için de büyük bir çaba gösterdiler. Nizari davet bu gölgeye 550/1155'te, Guri hükümdar Alaeddin Hüseyin Cihansüz'ün (544-556/1149-1161) isteğiyle yerleşmiş gibi görünüyor. Ama Alaeddin'in ölümünden kısa süre sonra oğlu ve halefi Seyfeddin Muhammed (ö. 558/1163) Alamut'tan gönderilen daileri ve Gur'da Nizari olanları katletti.[122]

Topraksal bir güç olarak Nizariler, yakın komşularıyla küçük kavgalara da tutuştular. Muhammed b. Büzürgümmid döneminin Nizari vakanüvisleri bu yerel çatışmalara, özellikle Rudbar ile Kazvin arasında sürekli baskın ve karşı-baskınlar dizisine özel önem verir; her baskında ele geçirilen koyun ve sığır sayısı ile diğer ganimetlere ilişkin ayrıntılar verir. Nizariler bu yenişememe döneminde bile güçlü bir görev duygusunu korumaya devam etmelerine rağmen, büyük Nizari ayaklanması günleri sona ermiş ve Nizari tarihinin ilk yıllarının dinç kampanyaları, artık küçük yerel dalaşmalara dönüşmüştü.

Değişen koşulların bir sonucu olarak Nizarilerin hedeflediği ünlü sayısı daha azdı.[123] Bu dönemde ilk hedef yine bir Abbasi halifesi, Müsterşid'in oğlu ve halefi Raşid-Billah'tı (529-530/1135-1136). Babası gibi Raşid de Selçuklularla anlaşmazlığa düşmüş

[122] Minhaj al-Din Uthman Juzjani, *Tabaqat-i Nasiri*, ed. Abd al-Hayy Habibi (2. bs., Kabil, 1342-1343/1963-1964), cilt 1, s. 349, 350-351; İngilizce çev., *The Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*, çev. Henry G. Raverty (Londra, 1881-1899), cilt 1, s. 363, 365; C. E. Bosworth, "The Early Islamic History of Ghur," *Central Asiatic Journal*, 6 (1961), s. 132-133; ayrıca *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia* (Londra, 1977) içinde, makale IX.

[123] Rashid al-Din, s. 160-161; Kashani, s. 198-199, 236-237; Hafiz Abru, s. 243-244.

ve Selçuklu Sultan Mesud'a biat etmediği için, kısa bir süre halifelik yaptıktan sonra tahttan indirilip yerine amcası Muktefi-Bi-emrillah (530-555/1136-1160) getirildi. Daha sonra Raşid Irak'tan İran'a sürgün edildi ve Ramazan 532/Haziran 1138'de, Muhammed b. Büzürgümmid tahta çıktıktan birkaç ay sonra İsfahan'da dört fedai tarafından öldürüldü. Ne var ki, Nizari vakanüvisler Raşid'in babasının intikamını almak için İran'a gittiğini anlatır. İsfahan halkı Nizarileri katlederek bu suikasta karşılık verirken, Alamut da bir haftalık kutlamalarla Raşid'in ölümüne sevindi.[124] Raşid dışında, bu dönemde Nizarilerin en ünlü hedefi, o sırada egemenliği altında olan Azerbaycan'da Nizarilere ağır eziyetler eden Selçuklu Sultanı Davud'du. O da 538/1143'te Tebriz'de Suriyeli dört fedai tarafından öldürüldü. Diğer ünlü kurbanlar arasında, Nizarilerin idamına onay veren Tiflis, Hemedan ve Kuhistan kadıları da vardı.

Kuzey İran Nizarileri, Mazenderan ve Gilan'ın Bavendi hükümdarı Şah Gazi Rüstem b. Alaüddevle Ali ve Rey'in Selçuklu valisi Abbas'ın şahsında iki ısrarlı düşmanla karşılaştı. Şah Gazi, oğlu Girdbazu 537/1142'de fedailerce öldürüldükten sonra, Rudbar Nizarilerine sürekli saldırdı; çok sayıda Nizari öldürdü, kellelerinden kuleler yaptı. Aynı şeklide Abbas, üstadı Cevher'in Nizariler tarafından öldürüldüğünü duyunca, Rey Nizarilerini katletti, Alamut yöresinde ve başka yerlerde çok sayıda Nizari öldürdü. 541/1146'da Nizariler Sultan Sancar'a bir elçi gönderip, Abbas'ın oluşturduğu tehdidin son bulması için müdahale etmesini istemek zorunda kaldı. Birkaç ay sonra Abbas, Bağdat'a giderken, açıkçası Sancar'ın isteği üzerine ve Mesud'un emriyle öldürüldü. Kesik başı Alamut'a gönderildi.[125] Anlaşılan, Nizari liderlik ile

---

[124] Rashid al-Din, s. 146-147; *Al-i Saljuq*, s. 115; çev. Luther, s. 106-107; Kashani, s. 184; Hamd Allah Mustawfi, *Tarikh*, ed. ve çev. Browne, cilt 1, s. 363, 465 ve cilt 2, s. 70, 103; ed. Navai, s. 360-361, 455; Hafiz Abru, s. 237; Zahir al-Din Nishapuri, *Saljuq-nama*, ed. Afshar, s. 56; ed. Morton, s. 75-76; al-Bundari, *Zubdat al-nusra*, s. 180; al-Rawandi, *Rahat al-sudur*, s. 228-229; al-Husayni, *Akhbar*, s. 109; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 24, *al-Atabakiyya*, *RHCHO*, cilt 2 içinde, bölüm 2, s. 98; Nakhjavani, *Tajarib al-salaf*, s. 302-303.

[125] Rashid al-Din, s. 155; Kashani, s. 192; Hafiz Abru, s. 240; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 44.

Sancar arasında başka bir ateşkes dönemiydi. Oysa daha önce, 538/1143'te Nizariler, Mesud'un ordusunun Lemeser'e ve Rudbar'daki diğer yerlere bir saldırısını püskürtmüştü. Daha sonra Sancar, Kuhistanlı Nizarilerin düşmanlarına destek verdi. Turşiz Valisi el-Amid b. Mansur (ya da Mesud), Kuhistan Nizarilerine açıkça boyun eğmişti; ama oğlu ve halefi Alaeddin Mahmud 545/1150'de bölgeye Sünniliği geri getirmeye çalıştı ve kovuldu. Yardım için Sancar'a başvurdu, ama ertesi yıl, emir Kecek komutasında bir Selçuklu ordusu, Mahmud'u yeniden tahtına oturtamadı.[126] Kısa süre sonra Sancar'ın emirlerinden Muhammed b. Enez, muhtemelen efendisinin onayıyla, bölgede faaliyetlerine devam eden Kuhistan Nizarilerine karşı neredeyse kişisel bir dizi baskın yapmaya başladı.[127] İbn Enez'in Nizari karşıtı faaliyetleri, Sancar'ın 552/1157'de ölümünden sonra da, 554/1159'a kadar altı yıl boyunca devam etti.

Nizariler ile Selçuklular arasındaki yenişememe durumu ve Nizari mücadelesinde genel gerileme, Nizari cemaatte hayal kırıklığı yaratmış olmalı. Muhammed b. Büzürgümmid zamanında kuşkusuz birçok Nizari şanlı geçmişi ve Hasan Sabbah'ın seferlerini hatırlıyordu. Aynı zamanda Nizariler, Nizar'ın ölümünden beri imamlarının açıkça ortaya çıkmasını beklemekteydi. Muhammed b. Büzürgümmid'in son yıllarında birçok genç Nizari, eski zamanların bazı İsmaili öğretilerini benimsemeye başlamış gibi görünüyor. Bu Nizariler düşüncelerini imamın geri dönüşüne ve dünyada adaletin tesis edileceği kıyametin gelişine sabitlediler. Bu tür düşüncelere eğilimli genç Nizariler, Muhammed b. Büzürgümmid'in veliahtı, bu düşünceleri paylaşan ve teşvik eden Hasan'ın şahsında bir lider buldular.

İranlı tarihçilerimize göre, 520/1126'da doğan Hasan, İsmaili davetin geçmiş tarihini ve öğretilerini incelemeye erkenden merak sardı. Hasan Sabbah'ın öğretilerini inceledi. Felsefi ve tasavvufi yazılar da okudu. Entelektüel niteliklere sahip olan ve çok okuyan Hasan âlim oldu ve Alamut'ta birçok taraftar edindi. Özellikle İs-

126 Yaqut, *Mujam*, cilt 3, s. 534-535; çev. Barbier de Meynard, s. 390-391; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 57, 59.

127 Bkz. İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 75, 81, 84-85, 89-90, 95.

maili tevili kullanma konusunda uzmanlaştı; bâtını ve simgesel tefsirleri taraftarları arasında rağbet gördü. Çok geçmeden birçok genç Nizari Hasan'ı, Hasan Sabbah'ın vaat ettiği imam olarak görmeye başladı. Belagat ve karizmatik bir kişilik bahşedilen Hasan'ın popülerliği Rudbar'da hızla yayıldı. Daha Muhammed b. Büzürgümmid'in zamanında birçok Nizari lider olarak onun peşinden gidiyor ve ona itaat ediyordu.

Selefleri gibi, şeriata uyma ve imam adına davet yürütme konusunda katı olan Muhammed b. Büzürgümmid, sonunda, Hasan'ın peşinden giden ve onun imamlığına inanan Nizarilere karşı sert önlemler almak zorunda kaldı. Bir keresinde 250'sini Alamut'ta öldürttü ve bir o kadarını da kaleden sürdü. O zamandan Muhammed'in ölümüne kadar Hasan, daha önce kendisinin ve taraftarların vaaz ettiği düşüncelerden yazılı ve sözlü olarak uzak durmak için elinden geleni yaptı. Ama Hasan kendi öğretilerini yaymak için sadece uygun anı bekliyordu. Muhammed b. Büzürgümmid Rebiülevvel 557/Mart 1162'de hastalandı ve öldü; Hasan Sabbah, Kiya Büzürgümmid ve Ebu Ali Erdistani'nin yanına gömüldü.

Kıyametin İlanı

Muhammed b. Büzürgümmid'in yerine, daha önce vâris tayin edilen ve o sırada otuz beş yaşında olan Hasan geçti.[128] O sırada Muhammed b. Büzürgümmid'in oğlu sayılan Hasan, tuhaf bir biçimde, Nizari İsmaililiğin tarihinde yeni bir evreyi başlatacak bir çağrıya zemin hazırlamaya girişti. Tahta çıktıktan yaklaşık iki buçuk yıl sonra, en azından İran'daki Nizari toprakların temsilcilerini, önemli bir duruyu yapmak için Alamut'ta topladı. Bu şaşırtıcı

[128] II. Hasan ve kısa saltanat dönemi konusunda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 222-239; çev. Boyle, cilt 2, s. 686-697; Rashid al-Din, s. 162-170; Kashani, s. 199-208; Hamd Allah Mustawfi, *Tarikh*, ed. ve çev. Browne, cilt 1, s. 522-523 ve cilt 2, s. 129; ed. Navai, s. 522-524; Hafiz Abru, s. 251-255; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 218-222; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 471-473; Hodgson, *Order*, s. 148-159; "State," s. 458-460; Lewis, *Assassins*, s. 71-75; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*, s. 185-197; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 132; Poonawala, *Bio*, 257-258; F. Daftary, "Hasan II," *EIR*, cilt 12, s. 24-25.

olaya ilişkin anlatımları İranlı tarihçilerimiz ve daha sonra birkaç Nizari yazar muhafaza etmiş.[129]

Hicri Ramazan 559'da Hasan, Alamut'un eteğinde toplu ibadet yerinde, yönü Batıya bakan bir minber yapılmasını emretti. Minberin dört direğine dört renkli, beyaz, kırmızı, sarı ve yeşil dört büyük bayrak asıldı. Sonra 17 Ramazan 559/8 Ağustos 1164'te, Ni-

[129] Nizari cemaatinde kıyamet ilanı konusuda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 225-230, 237-239; çev. Boyle, cilt 2, s. 688-691, 695-697; Rashid al-Din, s. 164-166, 168-169 ve Kashani, s. 201-202, 204, her üç vakanüvis de aynı Nizari kaynakları izler; Hafiz Abru, s. 252-253. Hasan'ın oğlu ve halefi döneminde geliştirildiği şekliyle kıyametle ilgili Nizari öğretiler daha sonraki birkaç Nizari metinde tartışılır, özellikle *Heft bab-ı Baba Seyyidna*, ed. Ivanow, *Two Early Ismaili Treatises* içinde, s. 19-24, 27, 30, 33, 36, 38, 40, 41; İngilizce çeviri, Hodgson, *Order* içinde, s. 299-304, 312, 314, 316, 318, 319, 321, 322; açıkçası Alamut'ta olayın görgü tanığı olan anonim bir yazar tarafından yazılmış; Nasir al-Din al-Tusi, *Rawdat al-taslim*, ed. ve çev. W. Ivanow (Leiden, 1950), özellikle metin s. 62-63, 83-84, 101-102, 128-149, çeviri s. 68-70, 94-96, 115-116, 149-175; ed. ve çev. S. J. Badakhchani, *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought* (Londra, 2005), metin s. 81-83, 109-110, 134-136, 169-198, çeviri s. 70-72, 92, 109-111, 136-159. Tusi'nin *Ravzatü'l-ahbar*'ının tam bir Fransızca çevirisi *La convocation d'Alamut. Somme de philosophie Ismaélienne* başlığıyla yayımlandı, çev. Christian Jambet (Lagrasse, 1996). Alamut'ta kıyametin ilanıyla ilgili önemli bir pasajla birlikte kıyamet öğretisine göndermeler için bkz. Abu Ishaq Quhistani, *Haft bab*, metin s. 19, 24, 38-39, 40-42 (olayı tasvir ediyor), 43-44, 46-47, 53, 58, 65, çeviri s. 19, 23, 38, 40-42, 43-44, 46-47, 53-54, 58, 65, 10./16. yüzyılın başında yazılan Nizari bir inceleme; Khayrkhwah-i Harati, *Kalam-i pir*, ed. ve çev. W. Ivanow (Bombay, 1935), metin s. 46, 51, 62-64, 65-66, 68, 90-92, 95-96, 100, 112-113, çeviri s. 38-39, 44, 57-59. 60-61, 64, 84-87, 91, 96, 109 ve ek, s. 115-116. Ivanow'un gösterdiği şekliyle *Kelam-ı pir*, açıkçası Ebu İshak'ın aşırılmış ve genişletilmiş bir versiyonudur, birkaç on yıl sonra yazılmış ve Hayrhah tarafından Nasır-ı Hüsrev'e atfedilmiştir; bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 141-143, 162-163. İkincil kanaklardan bkz. Hodgson, *Order*, s. 160-180; "State," s. 458-460; Henry Corbin'in uygun incelemelerinden birkaçı: *Étude*, s. 20-25; "Divine Epiphany,"s. 127 vd.; *Cyclical Time içinde*, s. 117 vd.; "Nasir-i Khusrau and Iranian Ismailism," s. 529-531; *Histoire*, s. 137-151 ve "Huitième centenaire d'Alamut," *Mercure de France* (February, 1965), s. 285-304; ayrıca bkz. L. V. Stroeva, "Den' voskreseniya iz myortvikh i ego sotsial'naya sushchnost. Iz istorii Ismailitskogo gosudarstva v Irane XII v," *Kratkie soobshcheniya Instituta Vostokovedeniya* AN SSSR (Moskova), 38 (1960), s. 19-25; *Gosudarstvo ismailitov*, s. 171-201; çev. Munzavi, s. 215-250, olayın Marksist bir yorumunu veriyor; Lewis, *Assassins*, s. 71 vd.; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*, s. 185 vd.

zari toprakların temsilcilerinin orada toplanmasını emretti. Rudbar ve Deylem'den gelen Nizariler minberin önüne, Horasan ve Kuhistan'dan gelenler sağ tarafına, İran'ın orta ve batı kesiminden gelen refikler ise sol tarafına yerleştirildi. Beyaz bir elbise ve beyaz bir sarık giyen Hasan öğleye doğru kaleden inip minbere çıktı. Toplantıya katılanları selamladı ve kısa bir süre oturduktan sonra kalktı ve kılıcını çekip, cemaate yeni talimatları olan Nizari imamın kendisine gönderdiğini iddia ettiği bir mesajı yüksek sesle okudu. Hasan'ın ilan ettiğine göre, zamanın imamı size sevgi ve selamlarını gönderdi. Size özel seçilmiş hizmetkârları dedi, sizi şeriatın yüklerinden kurtardı ve sizi kıyamete getirdi. Sonra Hasan, imamın sözlerini birebir temsil ettiğini iddia ettiği Arapça bir hutbe okudu. Arapça bilen fakih Muhammed Busti, hutbeyi hazır bulunanlar için Farsçaya çevirmesi için minberin dibine yerleştirilmişti. Hutbe Hasan'ı yalnızca Alamut'taki selefleri gibi yalnızca imanın daisi ve hücceti değil, imamın tam yetkili halifesi de tayin ediyordu –o sırada henüz tanımlanmamış yüksek bir mertebe. İmam, cemaate bütün ruhani ve dünyevi konularda Hasan'a uymayı ve itaat etmeyi, onun sözünü imamın sözü saymasını da tembih etmişti. Hasan konuşmasını bitirdikten sonra minberden indi ve iki rekat bayram namazı kıldı. Sonra insanları oruç açmak için hazırlanan bir sofraya davet etti. O günü kıyamet bayramı (*id-i kıyamet*) ilan etti ve insanlar bayram edip eğlendi. Ondan sonra 17 Ramazan Nizariler tarafından bayram olarak kullandı.

Yaklaşık iki ay sonra, hac zamanından kısa bir süre önce, Kuhistan'da Bircend'in doğusundaki Müminabad Kalesinde benzer bir tören yapıldı. Hasan Alamut'ta okuduğu hutbeyi, mektubu ve mesajı, Muhammed Hakan adlı bir kişinin eliyle, 555/1160'tan beri Kuhistan Nizarilerinin başında bulunan reis Muzaffer'e göndermişti. Kıyamet ilan eden ve Hasan'ın statüsünü açıklayan bu belgeleri, Zilkade 559/Ekim 1164'te reis Muzaffer özel olarak hazırlanmış bir minberden Kuhistanlı Nizarilerin temsilcilerine okudu. Ayrıca Muhammed Hakan da, Hasan'ın sözlü bir mesajını okudu. Kuhistan Nizarileri için de kıyamet ilan edildi. Alamut hâkimi, tıpkı daha önce Müstansır'ın Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve Hasan Sabbah'ın da Müstansır'ın halifesi olması gibi, şimdi de II. Hasan'ın Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve reis Muzaffer'in

de II. Hasan'ın Kuhistan'daki halifesi olduğunu, dolayısıyla onun emirlerine uyulması gerektiğini de açıklıyordu. Törenin sonunda Nizari topluluk, Müminabad'da minberin merdivenlerinde neşeye boğuldu. Bir süre sonra Suriye'de de kıyamet duyuruldu ve Suriyeli Nizariler de yeni bir çağın başlangıcını kutladı.

559/1164'te Alamut'ta ve Müminabad'da yapılan açıklamalar, aslında dinsel bir devrim demekti. Nizarilerin Ala Zikrihisselam dediği II. Hasan kıyameti ilan ederken, uzun süredir beklenen, insanoğlu hakkında hüküm verileceği ve ebediyen ya Cennete ya Cehenneme atılacağı Mahşer Gününü duyuruyordu. Bununla birlikte, büyük ölçüde İsmaili tevile dayanan ve erken İsmaili öğretilerden yararlanan kıyamet ya da dünyanın sonu, simgesel ve ruhani olarak yaşayan Nizariler için yorumlandı.[130] Kıyamet, çıplak hakikatin Nizari İsmaili imamın şahsında tezahürü anlamına gelecek şeklide yorumlandı. Buna uygun olarak müminler, Nizari imamı tanıyanlar, hakikati ya da ruhani gerçekliği, dinsel şeriatın bâtını özünü artık idrak edebilirdi ve bu haliyle Cennet, onlar için bu dünyada gerçekleşirdi. Diğer yanda "yabancılar" ya da Nizari imamı tanımayı reddedenler ve dolayısıyla hakikati idrak edemeyenler, bundan sonra ruhsal olarak yok sayılıyordu. Erken İsmaili öğretilere uygun olarak kıyameti başlatan imam *kaimü'l-kıyamet*, yani "kıyametin efendisi" olacaktı –İsmaili düşüncede her zaman sıradan imamdan daha yüksek olan bir mertebe; kaimin daveti da kıyamet daveti (*davet-i kıyamet*) olacaktı. Daha sonraki Nizari kaynaklara göre, *kaimü'l-kıyamet*in hücceti tayin edilen Hasan Sabbah, kıyametin yolunu hazırlayan ilk boruyu çaldı ve II. Hasan Ala Zikrihisselam, kıyameti fiilen getiren ikinci boruyu çaldı.[131]

İranlı tarihçiler, Hasan Sabbah, Büzürgümmid ve Muhammed b. Büzürgümmid'in katı bir biçimde uyguladığı şeriatı II. Hasan'ın, ilk İsmaililerin kıyametle ilgili beklentilerine uygun

---

[130] Daha önce İsmaililerin kıyamet, cennet ve cehennem yorumları için bkz. al-Sijistani, *Kashf al-mah jub*, s. 83-96; çev. Landolt, *APP* içinde, s. 116-124; *al-Yanabi*, Corbin, *Trilogie* içinde, metin s. 67-69, çeviri s. 88-89; çev. Walker, s. 89-90; Nasir-i Khusraw, *Wajh-i din*, ed. Ghanizada, s. 27-45; ed. Aavani, s. 35-59.

[131] *Heft bab-ı Baba Seyyidna*, s. 21; çev. Hodgson *Order* içinde, s. 301-302, al-Tusi, *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 148-149, çeviri s. 173-175; ed. Badakhchani, metin s. 195-198, çeviri s. 157-159.

olarak yürürlükten kaldırdığını da anlatır. Kıyametin bir sonucu ve Cennete uygun olarak müminler, şeriatın dayattığı görevlerden ve yükümlülüklerden kurtulabilirdi; çünkü bu dünyada her şey ameldir ve hesap yoktur; oysa kıyamet dünyasında her şey hesaptır, amel yoktur. Aynı kaynaklara göre bu inanç şunu öğretiyordu: Kıyamet devrinde (*devr-i kıyamet*) insanlar her anlamda Allah'a yönelmeli ve yerleşik ibadet alışkanlıklarını terk etmeliydi. Kıyamet zamanında, örneğin şeriatın istediği gibi günde beş vakit namaz kılmak yerine, kalplerinde sürekli Allah'la birlikte olacaklardı; zira hakiki namaz budur. Kaynaklarımız, Nizarilerin şeriatın diğer bütün buyruklarını da tevil yoluyla aynı şekilde yorumladıklarını de ekler. Reşidüddin'e ve Kaşani'ye göre, özellikle şeriatı kaldırdıkları için Nizariler *melahide*, yani sapkın olarak adlandırıldı.[132]

Bu kıyamet duyurusu, aslında daha geniş Müslüman toplumdan bağımsızlık ilanı ve aynı zamanda Nizarilerin o toplumu ele geçirme mücadelesinin başarısızlığının bir kabulüydü; çünkü bu kıyamet, dış dünyayı özünde yersizleştirmekteydi. Nizariler kendilerini ruhani Cennette tasavvur ederken, Nizari olmayanları ruhani yokluğa mahkûm ediyorlardı. Nizarilerin yeryüzünde Cennete toplu girme olanağı vardı; yeryüzünde Cennet, örtüsüz hakikatin, değişmez hakikatin tezahürü (*mazhar*) olan Nizari imamın bilinmesiydi. Nizariler din devrinin (*devr-i şeriat*) ve *zahir* gerçekliğin temsil ettiği dünyevi yaşamın sona ermesini bu anlamda kutluyorlardı. Bundan sonra Nizariler *bâtın* gerçekliğe yoğunlaşacak ve salt ruhani bir yaşam süreceklerdi. Mutasavvıflar gibi tüm maddi uzlaşmayı geride bırakıp daha yüksek bir ruhani varoluş düzeyine yükseleceklerdi. 559/1164 yılında Alamut'un Nizari İsmailileri tarihlerinin ikinci evresine, 607/1210 yılına kadar kırk altı yıl sürecek kıyamet evresine girdiler.

Belirtildiği gibi, kıyametin ilanı, Alamut hâkiminin statüsünde önemli bir değişiklik de başlatıyordu. II. Hasan, Alamut'taki ilk duyurusunda kendisini, selefleri gibi, imamın daisi ve hücceti, ayrıca halifesi ilan etmişti. Bir Alamut hâkimi tarafından ilk kez kullanılan halife terimiyle II. Hasan, açıkçası dai ve hüccetten yüksek özel bir konum iddiasında buluyordu. İranlı tarih-

[132] Rashid al-Din, s. 165 ve Kashani, s. 202.

çilerimiz II. Hasan'ın imamın tek temsilcisi -ve vekili (*kaim makam ve naib-i münferid*) olduğunu iddia ettiğini açıklıyorlar.[133] Müminabad'da Hasan'ın halife olarak statüsü açıkça Allah'ın halifesiyle eşitlendi ve imam olan Fatımi Halifesi Müstansır'ın makamıyla özdeşleştirildi. Başka bir deyişle, II. Hasan imam ve aslında imam-kaim olduğunu iki aşamada iddia etmişti. Anlaşılan, kıyametin ilanından sonra Hasan mektuplarında (*fusul*) ve konuşmalarında kendisinin imam ve *kaimü'l-kıyamet*, görünürde Muhammed b. Büzürgümmid'in oğlu sayılmasına rağmen, Nizar b. Müstansır'ın soyundan bir imamın oğlu olduğunu daha açık bir biçimde ima etti.[134]

Kıyametin ilanıyla ilgili burada sunulan anlatım, İranlı tarihçilere, daha sonraki zamanlara ait kimi Nizari eserlere ve Hodgson, Corbin ve Madelung gibi modern bilim insanlarının standart yorumlarına dayanır. Bununla birlikte, kıyametin ilanı ve bunun Alamut dönemi Nizarileri için tikel içerimleri, Nizari İsmaililiğin tarihinde oldukça tartışmalı bir dönemi temsil eder. Modern zamanda birçok Nizari, bu olaya ilişkin anlatılanların belli yanlarının geçerliliğini sorgular. Onlara göre her güncel Nizari imamın temel işlevi, kendi zamanının inanç pratiğini ve şeriati bağlamı içinde yorumlamak olmuştur. Sonuç olarak bu Nizariler kıyamet ilanının, o zamanan imamının hüküm süren koşullara uygun bir şeriat yorumu verme girişimi olduğu kanısındadırlar. Alamut dönemindeki bu olaya arada bir işaret eden birkaç modern Nizari bilim insanı, "şeriatta, yani dinsel hukukta açıklanan ibadetlerin dışsal ifası, genellikle sanıldığı gibi yürürlükten kaldırılmamıştır" gibi açıklamalarda bulunmaktadırlar.[135] O dönemden hiçbir Nizari kaynağın günümüze ulaşmadığı göz önüne alınırsa, farklı toplumsal-ekomomik, kültürel ve kentsel-kırsal özelliklere sahip, uzak alanlara dağılmış Nizari cemaatin tabanının kıyameti fiilen nasıl algıladığını kesin bir biçimde bilmek çok zordur.

---

[133] Juwayni, cilt 3, s. 228; çev. Boyle, cilt 2, s. 690; Rashid al-Din, s. 165; Kashani, s. 202; Hafiz Abru, s. 253.

[134] Juwayni, cilt 3, s. 229; çev. Boyle, cilt 2, s. 690; Rashid al-Din, s. 165; Kashani, s. 202; Hafiz Abru, s. 253.

[135] Bkz. Azim A.Nanji, "Assassins," *ER*, cilt 1 içinde, s. 470 ve "Ismailism," S. H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Foundations* (Londra, 1987) içinde, s. 179-198.

Kıyametin ilanı, Nizarilerin bütün Müslüman düşmanlarına bu olaya ve içerimlerine sabitlenmeleri için ideal bir fırsat sundu. Sünni-Abbasi yerleşik düzeni İsmailileri şeriatın emir ve yasaklarına uymayı bırakmakla hep suçlamıştı. Şimdi de bu suçlamayı yeniden öne sürmek için yeni ve eşsiz bir fırsat bulunmuştu. Bununla birlikte, Alamut'ta ve Müminabad'da kıyametin ilanı o sırada dış dünya tarafından hiç fark edilmedi. O zamanın İbnü'l-Esir gibi Sünni vakanüvisleri, Nizari kıyametten söz etmez. Bu demektir ki, kıyamet zamanının İranlı Nizarileri, yaşamlarında yaptıkları köklü değişiklikle diğer Müslümanların dikkatini çekmemiş. Aslında ancak Alamut düştükten sonra, İranlı tarihçiler ve genel olarak dış dünya, neredeyse yüzyıl önce gerçekleşen kıyamet ilanının farkına vardılar. Kimliklerini korumaya çok değer veren Nizariler, kuşkusuz, kendilerini Şii Müslüman olarak görmeye devam ettiler ve bu nedenle, özellikle kıyametin ilanından sonra cemaat belli bir imam tarafından yönetildiği için, sefahata ve mübahçı eylemlere müptela, kuralsız bir toplum haline gelmedi. Gerçekten de o zamanın Müslüman vakanüvisleri ve İranlı tarihçiler, kıyamet zamanının İran Nizari cemaatiyle bağlantılı olarak herhangi bir kuralsızlık aktarmaz. Nizarilere hakarette sınır tanımayan Cüveyni bile Alamut dönemi Nizari cemaatinde hiçbir sefahat örneği belirtmez.

Ne olursa olsun, Nizari liderliği yalnızca zahiri olanı ve dinin lafzı anlamını gözetmenin aksine, bâtıni olanı ve dinin iç ruhaniliğini vurgulamaktaydı. Başka bir deyişle, yine bir imam tarafından doğrudan yönetilen müminlerden, bundan sonra, kıyamet zamanında örfi hukukun lafzının arkasındaki ruhani gerçekliğe yoğunlaşmaları beklenmekteydi. Yine de cemaatin tarihinde sonraki olayların da gösterdiği gibi, Nizariler kendilerini özel olarak Şii İsmaili Müslüman olarak görmeye devam ettiler. Neredeyse yetmiş yıl boyunca Nizariler imamın zuhurunu beklerken, onun baş temsilcisi hüccete itaat etmişti. Kıyametin ilanıyla bu beklenti karşılandı. Hasan Sabbah'ın vaat ettiği yetkili öğretmen nihayet kendini tanıtmıştı ve müminlerin görevi onun emirlerine itaat etmek ve onun öğretilerine uymaktı. Artık Nizarilerin selamete kavuşması, şeriatın belirttiği ibadetleri körükörüne gözetmekten çok, Nizari imamın gercek ruhani gerçekliğini tanımaya bağlıydı.

Bu yüzden kıyamet, bundan sonra imamlarına doğrudan ulaşacak olan Alamut dönemi Nizari İsmaililerin tarihinde yeni bir çağ başlatmıştı.

Kıyametin ilanından bir buçuk yıl sonra, 6 Rebiülevvel 561/9 Ocak 1166'da II. Hasan, Şii Büveyhi ailesinin Deylemi koluna mensup ve II. Hasan'ın yeni politikalarına karşı olan Hasan b. Namaver tarafından Lemeser Kalesinde hançerlendi. II. Hasan Ala Zikrihisselam aldığı yaralardan öldü ve yerine, Şevval 524/Mart 1148'de doğan on dokuz yaşındaki oğlu Muhammed geçti. Nureddin II. Muhammed diğer Alamut Hüdavendlerinden daha uzun süre, kırk dört yıl hüküm sürdü.[136] Tahta çıktıktan hemen sonra II. Muhammed, Hasan b. Namaver'i bütün akrabalarıyla birlikte öldürdü. Üretken bir yazar olduğu söylenen II. Muhammed, II. Hasan'ın politikalarını onayladı ve ömrünü, kıyametle ilişkili ilkeleri bir öğreti gereğince sistematik bir biçimde geliştirmeye ve arıtmaya adadı. Ayrıca II. Muhammed, en azından iki konuda katkıda bulunmuş gibi görünüyor. Babası için imamet iddiasında bulundu ve dolayısıyla (en tam anlamında) kendisi için de. Ayrıca imamı, daha özel olarak hazırdaki Nizari imamı kıyamet öğretisinin merkezine yerleştirdi.

İlk İsmaililerin beklentilerine uygun olarak imam kıyamet zamanında şahsen var olmalıydı; çünkü son imam kaimin eskatolojik rolü kıyameti başlatmaktı. Bu nedenle kıyamet zamanının Nizarileri, cemaati için kıyameti başlatan imamın kimliğini tanımayı bekliyordu. Biraz önce belirtildiği gibi, II. Hasan yalnızca imamın temsilcisi değil, imamın kendisi olduğunu ima etmişti. II. Muhammed, babasının fiziksel nesebi bakımından da imam olduğunu açıkça iddia etti. İranlı tarihçilerimize ve Nizari geleneğe göre, II. Hasan'ın daha önce inanıldığı gibi Muhammed b.

---

[136] II. Muhammed'in uzun saltanat dönemi şu eserlerde kısaca ele alınır: Juwayni, cilt 3, s. 240-242; çev. Boyle, cilt 2, s. 697-699; Rashid al-Din, s. 170-173; Kashani, s. 208-214; Hafiz Abru, s. 259-261; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 222-224; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 473-474. Ayrıca bkz. Hollister, *Shia*, s. 315-316; Hodgson, *Order*, s. 159 vd., 180-184, 210-217; "State," s. 466-468; Lewis, *Assassins*, s. 75-78; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*,s. 197-199, 227 vd.; Ivanow,*Guide*,s. 102-103; *Ismaili Literature*, s. 132-133; Poonawala, *Bio*, s. 258-259; F. Daftary, "Nur al-Din Muhammad II," *EI2*, cilt 8, s. 133-134.

Büzürgümmid'in oğlu olmadığını, Nizar'ın soyundan Alamut yakınlarında bir köye gizlice sığınan birinin oğlu olduğunu iddia etti. Babası ve kendisi için Nizari Fatımi bir soykütüğü iddiasında bulundu. Böylece Nizar'ın ölümünü izleyen yetmiş yıllık bir dönemden sonra, Nizari imamlar silsilesi açıkça ortaya çıktı ve ondan sonra Nizariler, II. Hasan'dan başlamak üzere Alamut hâkimlerini imam kabul ettiler.

Cüveyni'nin ve diğer İranlı tarihçilerin anlattığına göre, II. Hasan'ın Fatımi soyunun alternatif versiyonları vardı.[137] Bazı Nizarilere göre, Müstansır'ın ölümünden bir yıl sonra 488/1095'te Ebu'l-Hasan Saidi adlı bir kadı, Nizar'ın el-Mühtedi olarak bilinen bir torununu gizlice yanına alarak Mısır'dan Alamut'a gitmişti. Bu sır yalnızca Hasan Sabbah'a açıklandı; o da, Nizar'ın Alamut civarında gizli yaşayan torununu korudu. En yaygın versiyona göre, Nizar'ın torununun ya da torununun oğlunun bir oğlu (daha sonra II. Hasan olarak hüküm süren), Muhammed b. Büzürgümmid'in aynı zamanda doğan bir oğluyla, babasının haberi olmadan değiştirildi. Başka bir versiyona göre, Alamut'ta Nizar'ın soyundan birinin gebe karısı, Muhammed b. Büzürgümmid'in hizmetine verildi ve zamanı gelince kadın II. Hasan'ı doğurdu. Daha sonra Nizariler arasında dolaşan şecere temelinde II. Hasan ile Nizar arasında üç kuşak vardı ve Hasan, el-Kahir b. Mühtedi b. Hadi b. Nizar'ın oğlu olarak sunulmaktaydı.[138] II. Hasan ve oğlu II. Mu-

[137] Bkz. Juwayni, cilt 3, s. 180-181, 231-237; çev. Boyle, cilt 2, s. 663, 691-695; Rashid al-Din, s. 79, 166-168; Kashani, s. 115, 202-204;Hamd AllahMustawfi, *Tarikh*, ed. ve çev. Browne, cilt 1, s. 522, and cilt 2, s. 129; ed. Navai, s. 522; Hafiz Abru, s. 169-170, 253-254; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 221; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 472 ve *Dabistan-i madhahib*, cilt 1, s. 263-264. İbn İnebe, *Umdetü't-talib* s. 237'de ve *Fusulu'l-fahriyye*, ed. Jalal al-Din Muhaddith Urmavi (Tahran, 1984), s. 145'te Alamut'un altıncı hâkimi Celaleddin III. Hasan için karışık bir Nizari soy verir. Ayrıca bkz. Hodgson, *Order*, s. 160-162; Hollister, *Shia*, s. 313-315; Ivanow, *Alamut and Lamasar*, s. 26-28.

[138] Örneğin bkz. Abu Ishaq Quhistani, *Haft bab*, metin s. 23-24, çeviri s. 23; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 51, çeviri s. 44 ve Shihab al-Din Shah al-Husayni, *Khitabat-i aliya*, ed. H. Ujaqi (Bombay, 1963), s. 37-39. II. Hasan'ın Nizari Fatımi şeceresine ve haleflerinin İran'daki saltanatına ilişkin daha ayrıntılı ama oldukça karışık ve anakronistik bir anlatım için bkz. daha çok Fedai Horasani olarak bilinen Mubammad b. Zayn al-Abidin Khurasani (ö. 1923), *Kitab-i hidayat al-muminin al-talibin*, ed.

hammed Nizari Fatımi ve imam kabul edilince, erken Nizari tarihte imamın gizli olduğu ve Alamut'ta yalnızca hüccetlerinin ve dailerinin bulunduğu *setr* döneminden kopuş tamamlandı.

Kıyamet öğretisini geliştiren II. Muhammed de imama ve daha özel olarak mevcut ve yaşayan imama merkezi bir rol verdi.[139] Mevcut imamın özerk öğretme yetkisinin, önceki imamların ve peygamberlerin öğretme yetkisinden üstün tutulması, aslında Nizari düşüncenin öne çıkan özelliği haline geldi. Kıyamet, müminlerin dış dünyadan psikolojik bağımsızlığından fazlasını gerektirmekteydi. Bundan böyle imamlarını gerçek ruhani gerçekliğiyle algılamaları beklenen Nizarilerin tam bir kişisel dönüşümünü ima etmekteydi. Öncesiz-sonrasız özüyle imam, Allah'ın kelamının ya da emrinin tezahürü (*mazhar*) olarak tanımlanıyordu.[140] Şii düşüncede imam her zaman Allah'ın hücceti, yani delili sayılmıştı.

A. A. Semenov (Moskova, 1959), s. 104-111. Hem II. Ağa Hanın en büyük oğlu Şihabüddin Şah (ö. 1884) hem Fedai, Nizar'ın oğlu Hadi'nin gizlice Alamut'a getirildiğini anlatır. Ayrıca bkz. Tamir, *al-Imama*, s. 192, 217-219; Ghalib, *Tarikh*, s. 259-274; *Alam*, s. 244-245, 417-419, 484-486; Ivanow, "Ismailitica," *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8 (1922) içinde, s. 68-69 ve *Brief History of the Evolution of Ismailism* (Leiden, 1952), s. 80. Daha sonra Muhammedşahi ve Kasımşahi Nizarilerin II. Hasan Ala Zikrihisselam için farklı atalar kabul ettiklerini belirtmek yeter.

139 II. Muhammed döneminde geliştirildiği şekliyle kıyamet öğretisi, *Heft bab-ı Baba Seyyidna*'da açıklanır, *Two Early Ismaili Treatises* içinde, s. 4-42. 597/1200 civarında, II. Muhammed zamanının sonuna doğru hazırlanan bu metin, kıyamet döneminden kalan tek Nizari kaynaktır; ayrıntılı yorumlarla birlikte tam İngilizce çevirisi, *Order* içinde, s. 279-324. Değişik ölçülerde değiştirilen öğreti, daha sonraki Nizari eserlerde de yer alır, özellikle al-Tusi, *Rawdat al-taslim;* Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 17 vd., 30 vd., 34 vd., 45 vd., 52 vd., 65-67, çeviri s. 17 vd., 30 vd., 35 vd., 45 vd., 52 vd., 65-68; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 23 vd., 46 vd., 55 vd., 58 vd., 89 vd., 94 vd., 112-116, çeviri s. 19 vd., 38 vd., 49 vd., 53 vd., 84 vd., 88 vd., 109-112. Tam gelişmiş kıyamet öğretisinin en iyi modern açıklaması: Hodgson, *Order*, s. 162-180 ve "State," s. 460-466. Profesör Christian Jambet, Nizari kıyameti kapsamlı bir fenomenolojik yaklaşımla ele aldı: *La grand résurrection d'Alamut. Les formes de la liberté dans le Shiisme Ismaélien* (Lagrasse, 1990), özellikle s. 35-73, 95-135, 295 vd.

140 Al-Tusi, *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 104-105, 112, çeviri s. 119, 128-129; ed. Badakhchani, metin s. 138-139, 148, çeviri s. 112-113, 120; *Sayr va suluk*, ed. Mudarris Radavi, s. 51; ed. Badakhchani, metin s. 17, çeviri s. 47 ve Badakhshani, *Si va shish sahifa*, s. 51.

Ama kıyametin cennetinde mevcut Nizari imam ilahi kelamın ya da yaratma emrinin tezahürü, ruhani dünyanın nedeni oluyordu. Esasında bu imam görüşüyle insanlar kendilerini cennette bulabilirdi; Rudbar'da, Kuhistan'da ya da başka bir yerde olmakla değil. Daha özel olarak bu görüş yalnızca zamanın gerçek imamının kimliğini bilmekten ya da o imamın bedenini görmekten ibaret değildi. Müminin örtüsüz hakikati görmesini olanaklı kılacak şekilde imamın şahsının metafiziksel aşılmasını gerektirmekteydi. Sonuç olarak mümin, İsmaililerin beklediği ahiret yaşamını, saf ruhani bir yaşam sürmesini olanaklı kılan imamın bakış açısıyla dünyayı görecekti.[141] Bu evren ve özel olarak imam görüşü, bireyi üçüncü bir varlık düzeyine götürecekti, aslında olağan İsmaili tevilin yorumladığı şekliyle şeriat dünyası ve şeriatın bâtını dünyasıyla karşılaştırılan, batının ötesindeki tabın, nihai hakikat dünyasına götürecekti. Hakikat âleminde müminler görüntülerin zahiri dünyasından, nihai gerçekliğin ve değişmez hakikatlerin bâtını âlemine dönecekti. Bu yüzden kıyamet hakikatle, bir ruhani yaşam ve farkındalık dünyasıyla özdeşleştirildi.

Daha önceki çeşitli dinsel geleneklerden yararlanan kıyamet öğretisi, yeni imam-kaim, kıyamet çağını başlatan imam figürüyle İsmaililerin döngüsel tarihine bir öğe daha soktu. Daha önceki peygamber devirlerinde imam-kaimler olmuştu. Her devirde imam-kaim o devrin peygamberiyle çağdaştı, ama peygamberin vasisinden üstündü. *Heft bab-ı Baba Seyyidna*'da verilen diziye göre,[142] Adem, Nuh ve İbrahim devrinin imam-kaimleri, sırasıyla, Melik Şulim, Melik Yezdak ve Melikü's-Selam'dı; bunlar toplu olarak Kitabı Mukaddes'te, İbrahim'in mübarek kıldığı Melkisedek'e (Tekvin 14: 18) karşılık gelmekteydi.[143] Musa, İsa ve Muhammed

---

[141] Nizarilerin ruhani kıyameti, al-Tusi, *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 47-56, çeviri s. 52-63; ed. Badakhchani, metin s. 64-75, çeviri s. 56-65 içinde açıklanır.

[142] *Heft bab-ı Baba Seyyidna*, s. 8-14; çev. Hodgson, *Order* içinde, s. 284-293. Ayrıca bkz. al-Tusi, *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 115, 128 vd., çeviri s. 133, 149 vd.; ed. Badakhchani, metin s. 153, 170, çeviri s. 124, 136-137; Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 22, 38-40, çeviri s. 21-22, 38-41; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 49, 63-65, çeviri s. 41, 57-60.

[143] Bkz. G. Vajda, "Melchizédec dans la mythologie Ismaélienne," *JA*, 234 (1943-1945), s. 173-183; ayrıca *Études de théologie et de philosophie Arabo-Islamiques à l'époque classique*, ed. D. Gimaret vd. (Londra,

devrinde imam-kaimler, abıhayat içen ve ebediyen yaşayacak olan Kuran figürü Hızır'la özdeşleştirilen Zülkarneyn, Mead ve Ali'ydi. Nureddin II. Muhammed, mevcut imamı, kıyametin efendisi olan imamı imam-kaim figürüyle özdeşleştiriyor ve önceki imamlardan bağımsız olarak mevcut imamın yetkisini ve statüsünü açıkça yüceltiyordu. Dahası her imamın, doğru bakıldığı zaman, Melkisedek-Zülkarneyn-Hızır imam-kaim figürüyle özdeşleşen Ali olduğu görülürdü. Her mümin, Hazreti Peygamber'in sadık talebesi ve Ali'nin en ilk taraftarlarından biri olan Selman'dı. Bu yüzden kıyamette, imam-kaim, Ali'yle özdeş olan mevcut imam müminlere ruhani gerçekliği içinde açıkça görünüyordu; müminler de imamla ruhani ilişkilerinde Selman'la özdeşti.

Alamut döneminin küçük ve dağınık Nizari cemaatinin, Fatımi İsmaililerin geliştirdiği ayrıntılı davet örgütlenmesine ihtiyacı yoktu. Kıyamet ilan edilene ve imamlar zuhur edene kadar, Deylem daisi ya da imamın hücceti unvanıyla bir baş dai, birbirlerine refik diyen Nizarileri Alamut'tan yönetiyordu. Anlaşılan, Kuhistan'ın ve diğer Nizari toprakların yerel dailerini baş dai seçmekteydi. Yalnızca Suriyeli Nizariler arada bir Alamut'tan bir ölçüde bağımsızmış gibi görünüyor. Çoğu kez askeri komutan da olan yerel dailerin ve baş dainin, kuşkusuz, kendilerine bağlı yardımcıları ya da yardımcı daileri olmuş olmalı; ama bunların hakkında özel hiçbir ayrıntı yoktur. Ama kıyamet döneminde, cemaatin başında kaim bulununca ve kaimin gelişiyle ve kıyamet olayıyla ilgili daha önceki öngörülere uygun olarak, davet örgütlenmesi ve imam ile taraftarları arasındaki bulunan hiyerarşik mertebeler yavaş yavaş ortadan kalktı. Bize anlatıldığına göre,kıyamette yalnızca üç ideal kişi kategorisi kalmıştır.

Nizari kaynaklar insanoğlu içinde üç farklı varoluş düzeyini temsil eden bu kategorileri, birey ile Nizari imam arasındaki ilişkiler bakımından tanımlar.[144] Birincisi Müslümanlar ve gayrımüs-

---

1986) içinde, makale I; Ivanow, "Noms bibliques dans la mythologie Ismaélienne," *JA*, 237 (1949), s. 249-255.

[144] Üç kategori tikel öznitelikleriyle birlikte şu kaynaklarda açıklanır: *Heft bab-ı Baba Seyyidna*, s. 24, 26-36, 40; çev. Hodgson *Order* içinde, s. 303, 308-318, 321; al-Tusi, *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 42, 44-45, 73, 77, 82, 84, 98-99, 101-102, 136, çeviri s. 46-47, 49-50, 82, 87, 92-93, 95, 111-112, 115-116, 159; ed. Badakhchani, metin s. 58, 61, 95, 101, 107, 109-110,

limler de dahil, Nizari cemaatin dışında kalan herkesi kapsayan imamın muhalifleri, *ehl-i tezadd* (*muhalefet ehli*) vardır. Muhalifler ya da imamı tanımayan sıradan insanlar (*amme*) yalnızca görüntüler dünyasında (*zahir*) vardırlar, kıyamette ruhani olarak yokturlar ve yersizdirler. İkincisi, insanoğlunun seçkinlerini (*hassa*) temsil eden *ehl-i terettüb* (*sıra ehli*). Bu sıradan Nizariler *şeriatın* ve *zahirin* ötesine *bâtına*, dinin iç anlamına geçmiştir. Bununla birlikte, bâtını henüz tam anlamadıklarını için, yalızca cüzi hakikate ulaşmışlar. Dolayısıyla kıyamette kısmen selamete kavuşurlar. Üçüncüsü Nizariler arasında imamı gerçek ruhani gerçekliği içinde algılayan üstün-seçkinler (*ehass-ı hass*), *ehl-i vahdet* (*birlik ehli*) vardır. Her türlü görüntüyü bir tarafa bırakan *ehl-i vahdet*, bâtının arkasındaki bâtın anlamında hakikat âlemine ulaşmıştır; orada *cüzi* hakikate karşıt olarak *külli* hakikati bulurlar. Kıyamette yalnızca *ehl-i vahdet* gerçekten dirilmiştir ve ruhani olarak vardır. Yalnızca onlar, bu dünyada onlar için gerçekleşmiş cennette tam selamete kavuşurlar. Ehl-i vahdet durumuna, zor olduğu için, eğer varsa yalnızca birkaç kişi ulaşmış gibi görünüyor. Sıradan Nizari İsmaililer, İsmaili tevilin yorumladığı şekliyle şeriatı ve onun iç anlamını, yani örfi hukuku ve onun maneviyatını anlamakla yetinmek zorundaydı. Ehl-i vahdet statüsüne ulaşmak için istenen koşullar, kıyamet öğretisinin karmaşıklığını ve zamanın Nizarilerinin karşı karşıya kaldığı zor durumları vurgulamaya yarar. Bu karmaşıklıklara rağmen, daha sonraki Nizari karşıtı bütün kaynaklar, Nizarilerin ruhani kıyamet ilanını şeriatın düpedüz ilgasıyla eşitledi.

Kıyamet öğretisi ile bazı tasavvufi düşünceler ve terimler arasında yakın benzerlikler vardır. Tasavvuf şeyhinin ya da pirinin kendi müritlerine yaptığı hizmeti, imam da kendi izleyenlerine veriyordu. Taraftarlar dikkatlerini ona yoğunlaştırmakla kendi ayrı benliklerini unutabiliyor ve onu aracılığıyla ruhani doğuma ulaşabiliyorlardı. Bununla birlikte Nizari imam, mutasavvıf bir

131-132, 134-135, 179-181, çeviri s. 52, 54, 80, 85, 90, 92, 106-107, 109-110, 144-145; Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 21, 46-48, çeviri s. 20-21, 44-48; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 48-49, 90-92, 106 vd., çeviri s. 40-41, 84-87, 102 vd.; Badakhshani, *Si va shish sahifa*, s. 35, 62-63, 64. Ayrıca bkz. Hodgson, *Order*, s. 172-174.

pirden ibaret değildi. Nizari imam, varoluşun bütün gerçekliğini kendi konumunda özetleyen tek kozmik bireydi, kusursuz mikro-kozmostu; daha aşağı konumda olan hiçbir pir bunun yerine geçemezdi. Kozmik gerçekliğin temsilcisi olarak Nizari imamın mertebesi, mutasavvıfların *insan-ı kamil*ine de (kusursuz insan) benziyordu; yine böyle bir soyut figür de, Nizarilerin ortak bir ruhani varoluşu paylaştıkları mevcut ve görünür Nizari imamın eşdeğerini veremezdi. Burada, mutasavvıfın iç deneyiminin hakikatinin kıyamet zamanında Nizarilerin ruhani ahiretiyle özdeşleştirilmesi gibi, başka birçok benzerlik daha vardır. Kuşkusuz, kıyamet öğretisi Alamut sonrası dönemde Nizari İsmaililik ile tasavvuf arasındaki kaynaşmanın zeminini hazırladı. Talim öğretisinden farklı olarak kıyamet öğretisinin dış dünya üzerinde doğrudan bir etkisi yoktu. Daha önceki Nizari talim öğretisinin farkında olan zamanın Sünni vakanüvisleri ve ilahiyatçıları, II. Hasan ve II. Muhammed'in öğretilerine işaret etmez. Daha önce de belirtildiği gibi, ancak Alamut'un düşüşünden sonra Nizari kaynaklar dış dünyaya açılınca, Cüveyni ile başlamak üzere, Sünni yazarlar Nizari cemaatindeki kıyamet olayına önem verdi.

II. Muhammed'in saltanatının ilk otuz yılı, siyasal bakımdan da oldukça olaylı geçti. Kıyamet zamanının Nizarileri, Suriye dışında, Sünni dünyayla genellikle ilgilenmediler ve düşmanlarına karşı önemli bir mücadeleye de girmediler. Bu dönemde tek bir Alamut'a sığınan yabancı vakasıyla karşılaşıyoruz: Bu kişi, Rüstemdar'ın ve Ruyan'ın Badüsbani hükümdarı Üstendar Hezaresb b. Şehrinuş'tu (560-586/1164-1190).[145] Selefi Keykavus'tan farklı olarak Hezaresb b. Şehrinuş, Rudbar Nizarileriyle iyi ilişkiler geliştirdi ve kendi topraklarında onlara birçok kale verdi. Hezaresb'in sonunda efendisi Hüsamüddevle Erdeşir'le (657-602/1172-1206) arası bozuldu ve Alamut'a sığındı. Daha sonra Hezaresb, Nizarilerin yardımıyla eski topraklarına baskın düzenledi ve Deyleman'ı yöneten bir Zeydi Aliiyi de öldürdü. Erdeşir, Hezaresb'i sonunda ele geçirdi ve 586-1190'da öldürdü. Reşidüddin ve diğer İranlı tarihçiler, Nizarilerin başlangıçta bir fedai

[145] İbn Isfandiyar, *Tarikh*, cilt 2, s. 142-147; çev. Browne, s. 251-253; Amuli, *Tarikh*, s. 143-149; Marashi, *Tarikh-i Tabaristan*, ed. Dorn, s. 74-78; ed. Tasbihi,s. 27-29; Rabino, "Dynasties du Mazandaran," s. 430-431, 452.

aracılığıyla, daha sonra mali teşviklerle ünlü Sünni kelamcı Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Razi'yi, halkın içinde aleyhlerine konuşmaktan imtina etmeye nasıl ikna ettiklerini de anlatır.[146]

Sinan ve Suriye Nizarileri

Bu arada Suriye Nizarileri tarihlerinin ikinci dönemine girmişti; bu, en büyük liderleri Raşidüddin Sinan'la örtüşen bir dönemdi.[147]

---

[146] Rashid al-Din, s. 170-173; Kashani, s. 208-210; Hafiz Abru, s. 259-261; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 222-224 ve cilt 7, s. 519-521; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 474; Hodgson, *Order*, s. 183.

[147] Raşidüddin Sinan'ın tek Nizari biyografisi, 10./16. yüyılın ortasına doğru ölen Suriyeli dai Ebu Firas Şihabüddin el-Meyneki ile özdeşleştirilen Ebu Firas tarafından yazılan ve Suriye Nizarilerinin sözlü geleneğine dayanan anekdotlar içeren *Fasl mine'l-lafzı'ş-şerif, Menakıbü Mevlana Raşidüddin* adlı metindir. Bu eser ilk önce S. Guyard'ın Fransızca çevirisiyle birlikte "Un grand maitre des Assassins au temps de Saladin" başlığıyla yayımlandı, *JA*, 7 série, 9 (1877), çeviri s. 387-450, metin s. 452-489. Guyard *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*'te anonim bir İsmaili derlemeden alınan bu eserden parçalar yayımlamıştı. *Fasl*'ın tüm metni, Mehmet Şerefeddin tarafından, *Darülfünun Ilâhiyat Fakültesi Mecmuasi* (Istanbul), 2, no. 7 (1928), s. 45-71'de yeniden yayımlandı; M. Ghalib metnin yeni bir edisyonunu yayımladı: *Sinan Rashid al-Din, shaykh al-jabal al-thalith* (Beyrut, 1967), s. 163-214. *Fasl*'a yaptığımız göndermeler, Guyard'ın makalesindeki metne ve çevirisinedir. İsmaili olmayan kaynaklar arasında, Sinan'a ilişkin en önemli biyografik anlatım: İbn al-Adim (ö. 660/1262), *Bughyat al-talab fi tarikh Halab*. *Bughyat*'ın Sinan'ın biyografisini içeren cildi, şimdiye kadar bulunamadı ama metnin büyük bölümü en azından üç eserde dolaylı bir biçimde günümüze ulaşmıştır: Kutbüddin el-Yunini (ö. 726/1326), Şemseddin ez-Zehebi (ö. 748/1348) ve Halil b. Eybek as-Sefedi (ö. 764/1363). el-Yunini'nin metni, B. Lewis'in yayımladığı edisyonun baş kaynağıdır: "Three Biographies from Kamal ad-Din," s. 336-344; İngilizce çeviriyle birlikte daha iyi bir edisyon: B. Lewis, "Kamal al-Din's Biography of Rasid al-Din Sinan," *Arabica*, 13 (1966), s. 225-267; ayrıca *Studies in Classical and Ottoman Islam* içinde, makale X. Sinan ve zamanı konusunda ikincil kaynaklar olarak şunlardan söz edilebilir: Defrémery, "Ismaéliens de Syrie," *JA*, 5 (1855), s. 5-32; Lewis, "Ismailites and the Assassins," s. 120-127; *Assassins*, s. 110-118; Hodgson, *Order*, s. 185-207; Mirza, *Syrian Ismailism*, s. 22-39; "Rashid al-Din Sinan," *Great Ismaili Heroes* içinde, s. 72-80; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*, s. 201-222; Abd Allah b. al-Murtada al-Khawabi, *al-Falak al-dawwar fi samma al-aimma al-athar* (Halep, 1933), s. 207-221; Arif Tamir, *Sinan wa-Salahal-Din* (Beyrut, 1956); Husayn, *Taifat al-Ismailiyya*, s. 99-106; Ghalib, *Tarikh*, s. 278-283; *Alam*, s. 295-303; Poonawala, *Bio*, s. 289-290; Ivanow, *Isma-*

Raşidüddin olarak da bilinen Nizari tarihinin en ünlü şahsiyetlerinden biri olan Sinan b. Selman (ya da Süleyman) b. Muhammed Ebu'l-Hasan el-Basri 520'lerde/1126-1135 yılları arasında, Basra yakınlarında Vasıt yolu üzerindeki Akrüsudan Köyünde İmami Şii bir ailede dünyaya geldi. Sinan Basra'da büyüyüp orada öğretmen oldu ve gençken Nizari İsmaililiğe döndü. Sonradan Alamut'a gitti ve orada geleceğin II. Hasan'ı Muhammed b. Büzürgümmid'le birlikte okula gitti. Alamut'tayken Sinan İsmaili öğretileri, filozofların öğretilerini ve diğer eserlerin yanı sıra İhvanü's-Safa'nin *Resail*'ini okudu ve genç II. Hasan'ın yakın arkadaşı oldu.

557/1162'de tahta çıktıktan hemen sonra II. Hasan, Sinan'ı Suriye'ye gönderdi. O sırada Nureddin Mahmud Zengi yönettiği Musul, Rakka ve Halep üzerinden dolaşıp, Cebelübahra'da önemli Nizari kalelerden biri olan Kehf'e vardı. Bir süre Kehf'te kaldı ve Suriye Nizari davetinin lideri Şeyh Ebu Muhammed ölene kadar yerel Nizarilere kendisini sevdirdi.[148] Karanlık bir dai olan Ebu Muhammed'in ölümü, Suriye Nizari cemaatinde var olan anlaşmazlığın derinleşmesine yol açtı. Ebu Muhammed'in yerine, Alamut'un onayı olmadan, cemaatin bir hizbince desteklenen Hace Ali b. Mesud adlı biri geçti. Ne var ki, Ebu Muhammed'in yeğeni Ebu Mansur'un başını çektiği başka bir Suriyeli Nizari grubu, reis Fehd'le işbirliği yapıp, Hace Ali'ye komplo kurdu ve öldürdü. Bu olaylardan kısa süre sonra Sinan, Alamut'un emriyle Suriye Nizarilerini liderliğini üstlendi.

Sinan Nizarilere sürekli tehdit oluşturan komşu Sünni emirlere ve Haçlılara yönelik uygun politikalar benimseyerek, cemaatin konumunu sağlamlaştırmaya başladı. Belli başlı komşu güçlerle ve hükümdarlarla, özellikle Haçlılarla, Zengilerle ve Selahaddin'le karışık bir değişken ittifaklar ağına girdi. Sonuç olarak bölgesel

---

ili Literature, s. 169-170, 173; "Rashid al-Din Sinan," *EI*, cilt 3, s. 1123-1124; F. Daftary, "Rashid al-Din Sinan," *EI2*, cilt 8, s. 442-443.

148 Abu Firas'a göre, *Fasl*, çeviri s. 391-394, metin s. 454-455, Sinan yedi yıl Kehf'te bekleyip çocuklara ders, hastalara şifa verdi. Hodgson'ın öne sürdüğü gibi (*Order*, s. 186), Sinan'ın II. Hasan tahta çıkmadan birkaç yıl önce, muhtemelen Muhammed b. Büzürgümmid'in zulmünden korktuğu için Alamut'tan ayrıldığı varsayılmazsa, bekleme süresi uzun sürmüş gibi görünüyor. Bu konuda ayrıca bkz. Lewis, "Kamal al-Din's Biography," s. 251.

Suriye siyasetinde önemli bir rol oynadı ve zor koşullar altında cemaatinin bağımsızlığını sürdürmeyi başardı. Ama ilk önce Sinan çabalarını, cemaatin savunma ve saldırı yeteneklerini güçlendirmeye yoğunlaştırdı. Rusafe ve Havabi kalelerini onardı, başka kaleler inşa ve tahkim etti, Hospitalier Şövalyelerinin elindeki Frenk kalesi Merkab'a yakın Ulleyka Kalesini ele geçirdi. Aynı zamanda çeşitli kaleler, özellikle Masyaf, Kehf ve Kadmus kaleleri arasında dolaşan Sinan cemaatin iç anlaşmazlıklarını hızla sona erdirdi, Nizarileri yeniden örgütledi ve bir fedai birliği yaratmaya da dikkat etti. Daha önce de tartışıldığı gibi, Yakındoğu'nun ve Avrupa'nın Haçlı çevrelerinde dolaşan bir dizi hayali masalın, Assassin efsanelerinin temeli, fedailerin gerçek ya da farazi eylemleriyle ilgili abartılı raporlardı. Bu masallarda Sinan'a "Dağların İhtiyarı" olarak işaret edilirdi –Marco Polo'nun ve başkalarının daha sonra Alamut hâkimleri için kullandığı bir adlandırma.[149]

Dışa dönük olarak, cemaatini sayısız düşmandan korumayı amaçlayan Sinan, dikkatini Suriye üzerindeki hegemonyalarını genişletmekte olan Sünni hükümdarlara odakladı. Onun zamanında, güçlerinin doruğunda olan ve Haçlılara karşı Müslüman seferlerinin başında bulunan Nureddin Mahmud Zengi ve Selahaddin, Nizariler için potansiyel olarak Frenklerden daha büyük düşmandı. Hasan Sabbah gibi zeki bir stratejist olan Sinan bu gerçeklikleri kabul edip, dış dünyayla ilişkilerinde buna uygun politikalar benimsedi. Sonuç olarak Sinan başından itibaren, birkaç on yıldır çeşitli kalelerin sahipliği konusunda arada bir Nizarilerle savaşan Haçlılarla barışçıl ilişkiler kurdu. Ne var ki, bu arada Nizariler yeni bir Frenk düşman edinmişti: 537/1142'de Cebelübahra'nın güney ucunda ünlü Krak des Chevaliers (Hısnü'l-Ekrad) Kalesini Trablus lordundan alan Hospitalier Şövalyeleri. Nizariler, Tapı-

[149] Örneğin bkz. William of Tyre, *Historia*, in *RHC: Historiens Occidentaux* içinde, s. 995-996; ed. Huygens, cilt 2, s. 953-954; çev. Babcock and Krey, cilt 2, s. 390-391; L. Hellmuth, *Die Assassinenlegende in der österreichischen Geschichtsdichtung des Mittelalters* (Vienna, 1988), s. 78-116; Daftary, *Assassin Legends*, s. 67-74, 94 vd. ve "The Ismailis and the Crusaders: History and Myth," Z. Hunyadi ve J. Laszlovszky, ed., *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity* (Budapest, 2001) içinde, s. 21-41; ayrıca *IMMS içinde*, s. 149-170.

nak Şövalyelerine yıllık 2000 *besant* haraç ödedikleri halde, çoğu kez birbirinden bağımsız hareket eden Hospitalier Şövalyeleri ve Tapınak Şövalyeleri ile arada bir çatıştılar. Sonunda, 569/1173 civarında Sinan, Tapınak Şövalyelerine ödenen haraçtan kurtulma umuduyla Kral I. Amalric'e bir elçi gönderip, Kudüs Krallığıyla resmi bir uzlaşma aradı. Görüşmeler başarılı oldu; çünkü Amalric haracın iptal edileceğine söz verdi. Tapınak Şövalyeleri bu Nizari elçiyi doğal olarak beğenmedi ve Sinan'ın elçisi geri dönüş yolunda, Tapınak şövalyesi Mesnilli Walter tarafından pusuya düşürülüp öldürüldü. Amalric, 1171-1179 yılları arasında Tapınak Şövalyelerinin Büyük Üstadı olan Saint-Amandlı Odo'nun emrettiği bu suikasta çok kızdı. Amalric Tapınak Şövalyelerine karşı cezai önlemler aldı ve şahsen bir kuvvetin başına geçip Sidon'a gitti ve Tapınak Şövalyelerinin mekânında Walter'i tutuklayıp hapishaneye gönderdi. Sinan'dan da özür diledi. Ne var ki, kısa süre sonra 570/1174'te Amalric ölünce, Sinan ile Kudüs Frenkleri arasındaki görüşmeler sonuçsuz kaldı. Surlu William ilginç bir biçimde, bu elçilik sırasında Suriyeli Nizarilerin toplu halde Hıristiyan olmayı önerdiklerini anlatır.[150] Sinan'ın niyetlerinin yanlış anlaşıldığını yansıtan bu hikâyenin muhtemelen uydurmadan ibaret olduğunu söylemeye gerek yok.

Sinan yetkiyi aldığında, Nureddin Zengi, Haçlılara ve gerilemekte olan Fatımi halifeliğine karşı politikalarla meşguldü. Yine de Nizarilerin Kuzey Suriye'deki faaliyetlerinden ötürü Sinan ile Nureddin arasındaki ilişkiler görece gergin kaldı. Ama 567/1171'de Selahaddin'in aracılığıyla Fatımileri devirmeyi so-

[150] William of Tyre, *Historia*, in *RHC: Historiens Occidentaux* içinde, s. 996-997; ed. Huygens, cilt 2, s. 954-956; çev. Babcock ve Krey, cilt 2, s. 392-394. MS 1182'de yazan Mapli Walter aynı hikâyeyi anlatır: *De nugis curialium* [Cymmrodorion Record Series, no. IX] (Londra, 1923), s. 37; ed. ve çev. M. R. James vd. (Oxford, 1983), s. 66-67. Ayrıca bkz. Grousset, *Croisades*, cilt 2, s. 598-603, Nizarilerin Nureddin korkusundan Amalric'e yaklaştığını öne sürüyor; Runciman, *Crusades*, cilt 2, s. 396-397; Elisséeff; *Nur ad-Din*, cilt 2, s. 687-688; M. Melville, *La vie des Templiers* (Paris, 1974), s. 118-119; J. Hauzinski, "On Alleged Attempts at Converting the Assassins to Christianity in the Light of William of Tyre's Account," *Folia Orientalia*, 15 (1974), s. 229-246; M. Barber, *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple* (Cambridge, 1994), s. 100-104.

nunda başaran Nureddin, ölümünden hemen önce Nizarilere karşı büyük bir sefer planladığı bildirilmesine rağmen, Nizarilere saldırmadı.[151] Amalric'in öldüğü yıl, 569/1174'te Nureddin'in ölümü Selahaddin'e, Sünni Müslümanlığın savunucusu ve Haçlılara karşı savaşın lideri gibi hareket etme olanağı verdi. Bölgedeki en güçlü Müslüman hükümdar olarak Selahaddin, Arabistan'ı, Suriye'yi ve Irak'ı yeni kurduğu kedi Eyyubi devletinde birleştirmeye çalıştı. Sonuç olarak Selahaddin, Suriyeli Nizarilerin en tehlikeli düşmanı haline gelirken, aynı zamanda Halep ve Musul'un Zengileri de onun yayılmacı politikalarının tehdidi altındaydı. Bu koşullar altında Nizariler ve Zengiler, 570/1174'te Şam'a giren ortak düşmanları Selahaddin'in korkusundan, karşılıklı dostane ilişkiler geliştirmek zorunda kaldı.[152] Selahaddin Şam'dan kuzeye doğru yürüyüp Humus'u aldıktan sonra Halep'i kuşattı. Melikü's-Salih'in sözde halefi olan Nureddin'in genç oğlunun naibi ve Halep'in fiili hükümdarı Gümüştegin bu sırada Sinan'a haber gönderip, Selahaddin'i ortadan kaldırmanın karşılığında para ve toprak teklif etti. Nizari lider teklifi kabul etti ve gönderdiği fedailer Cemaziyelahir 570/Aralık 1174-Ocak 1175'te Selahaddin'in ordugahına sızdı ama öldürmeyi başaramadı. Ertesi yıl Selahaddin Halep'in kuzeyindeki Azez'i kuşatınca, 11 Zilkade 571/Mayıs 1176'da fedailer ikinci bir girişimde bulundu, ama yine öldüremediler; Selahaddin zırhı sayesinde hafif yaralarla kurtuldu.[153]

---

[151] İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 5, s. 184-189; çev. de Slane, cilt 3, s. 339-341; ayrıca bkz. İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 2, s. 340; Abu Shama, *Kitab alrawdatayn*, cilt 1, s. 228-230; Lewis, "Kamal al-Din's Biography," s. 254-256.

[152] 577/1181-1182'de Selahaddin Bagdat'taki halifeye bir mektup gönderip, Zengileri sapkın Nizarilerle ve Haçlılarla bir olmakla suçladı; bkz. Abu Shama, *al-Rawdatayn*, cilt 2, s. 23-24, *RHCHO*, cilt 4 içinde, s. 214-215.

[153] Nizarilerin Selahaddin'in hayatına kastı konusunda bkz. *Bustan*, s. 141; Baha al-Din İbn Shaddad, *al-Nawadir al-sultaniyya*, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 62-63; İngilizce çev., *The Rare and Excellent History of Saladin or al-Nawadir al-Sultaniyya*, çev.D. S. Richards (Aldershot, Hampshire, 2002), s. 53; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 3, s. 30-34; Fransızca çeviri, *L'histoire d'Alep*, çev. Blochet, *Revue de l'Orient Latin*, 3 (1895) içinde, s. 563 ve 4 (1896), s. 145-146; Abu Shama, *al-Rawdatayn*, cilt 1, s. 239-240, 258; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 158, 163, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 618-619, 623-624; Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 207, 212; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 3, s. 57, 58, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 46-47;

Bu olaylardan kısa süre sonra Selahaddin intikamcı bir hamleyle Nizari topraklara saldırıp Masyaf'ı kuşattı. Kuşatma çok kısa sürdü ve dayısı Şihabüddin Mahmud b. Tekeş, Hama valisi ve Nizarilerle iyi ilişkiler geliştirme çabasında olan bir komşunun araya girmesiyle, Selahaddin Sinan'la bir ateşkes antlaşması yaptı ve kuvvetlerini bölgeden çekti. Selahaddin'in Cebelübahra'dan çekilmesinin çeşitli nedenleri öne sürülmüştür.[154] Aracılığı ister Sinan ister Selahaddin istemiş olsun ve hangi nedenle olursa olsun, bir tür ateşkes anlaşmasına varan ikisi arasında ondan sonra düşmanlıklar son buldu. Bu arada Suriyeli Nizariler, Irak'ta üslenen ve bölgenin Şiilerini taciz etmeye kararlı yerel bir Sünni grup olan Nübüvviyye tarafından tehdit edilmekteydi. Hicri 570'te 10.00 Nübüvvi süvarinin Bab ve Buzaa (Bizaa) Nizarilerini saldırarak birlerce kişiyi öldürüp büyük miktarda ganimet kaldırdıkları söylenir. 580/1184'te Suriye'den geçen Endülüslü seyyah ve yazar İbn Cübeyr (ö. 614/1217), bu olayın tarihini 572/1176-1177 civarı olarak verir.[155]

Selahaddin Masyaf'tan çekildikten sonra Nizariler ona karşı herhangi bir harekete girişmedi. Aslında ondan sonra Sinan ile Selahaddin birlikte hareket etmiş gibi görünüyor. Sinan ile Halepli Zengiler arasındaki ilişkiler ise kötüleşmişti. 573/1177'de

---

İbn Fadl Allah al-Umari, *Masalik al-absar*, seçmeler ed. ve çev. Eva R. Lundquist, *Saladin and the Crusades* (Lund, 1992), s. 24-26, 32-34; B. Lewis, "Saladin and the Assassins," *BSOAS*, 15 (1953), s. 239-245; ayrıca *Studies in Classical and Ottoman Islam* içinde, makale IX; Lyons ve Jackson, *Saladin*, s. 87-88, 99, 105-106, 108-109.

[154] Bkz. AbuShama, *al-Rawdatayn*, cilt 1, s. 261, *RHCHO*, cilt 4 içinde, s. 183-184; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 165, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 626; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 3, s. 59, *RHCHO*, cilt 1 çinde, s. 47; al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 1, s. 172, 173; Fransızca çeviri, *Histoire d' Égypte*, çev. E. Blochet, *Revue de l'Orient Latin*, 8 (1900) içinde, s. 72-73; çev. Broadhurst, s. 54-55. Abu Firas'a göre, *Fasl*, çeviri s. 398-408, metin s. 458-463, Sinan'ın doğaüstü güçlerinden ve başucuna konulan bir Nizari hançerinden ürken Selahaddin barış teklifinde bulundu.

[155] İbn Jubayr, *Rihla*, ed. W. Wright, ikinci basımı gösten geçiren M. J. de Goeje (Leiden-London, 1907), s. 249-250; İngilizce çeviri, *The Travels*, çev. Ronald J. C. Broadhurst (Londra, 1952), s. 259-260; Fransızca çeviri, *Voyages*, çev. M. Gaudefroy-Demombynes (Paris, 1949-1965), cilt 3, s. 287-288. Ayrıca bkz. Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 208 ve Abu Firas, *Fasl*, çeviri s. 418-419, metin s. 470-471.

Nizari fedailer, Melikü's-Salih'in nüfuzlu veziri Şihabüddin b. el-Acemi'yi Halep Camiinde öldürdü. Vezir, bazı kaynaklara göre bu suikastın azmettiricisi olan Gümüştegin'le ciddi bir çekişme içindeydi.[156] Aradıkları fırsatı bulan Gümüştegin'in düşmanları onu görevden uzaklaştırdı ve işkenceyle öldürdü. 575/1179-1180'de Melikü's-Salih (ö. 577/1181), Hecire Kalesini Nizarilerden aldı. Bunun üzerine Sinan, Nizari ajanları Halep'e gönderip, kentin çarşısında birçok yeri ateşe verdi.[157]

Belirtildiği gibi, II. Hasan'ın Alamut'ta iktidara gelmesiyle aşağı yukarı aynı zamanda, Sinan da Suriye'de yetkiyi aldı. İkisi Alamut'ta yakın arkadaştı; herhalde Sinan, II. Hasan'ın düşüncelerini destekleyen genç Nizariler çevresine mensuptu. II. Hasan 559/1164'te Alamut'ta kıyamet ilan edip, haberi diğer toprakların Nizarilerine bildirmeye ulaklar gönderince, yeni ilahi takdiri Suriye'de başlatmak Sinan'a düştü. Sinan Suriye'de ruhani kıyameti ilan etti ve kıyamet öğretisini tanıttı, ama Suriye Nizari cemaatini çok sınırlı etkilemiş gibi görünüyor. İtikadi eserler yazan ve İranlı dindaşlarının literatürüne fazla aşina olmayan Suriyeli yazarlar, kıyamet ilanını açıkça kayda geçirmiş gibi görünmüyorlar ve şimdiye kadar bulunan Suriyeli Nizari metinlerin hiçbirinde yeni öğreti açıklanmaz. Diğer yanda, benzer bir olayın İran'da gerçekleştiğinin ve İranlı tarihçilerin buna ilişkin anlatılarının farkında olmayan daha sonraki Suriyeli Sünni tarihçiler olaya kısaca işaret eder.[158]

---

156 *Bustan*, s. 142, olayın tarihini Hicri 572 olarak verir; İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 3, s. 32-33; Fransızca çeviri, *L'histoire d'Alep*, çev. Blochet *Revue de l'Orient Latin* (1896) içinde, s. 148-150; Abu Shama, *al-Rawdatayn*, cilt 1, s. 274-275, *RHCHO*, cilt 4 içinde, s. 189-191; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 11, s. 168, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 631-632; Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 219; Muhammad b. Ali al-Hamawi, *al-Tarikh al-Mansuri*, ed. P. A. Gryaznevich (Moskova, 1963), s. 184, Eyyubilerin Suriyeli bir memuru tarafından 631/1233'te hazırlanan bir vakayiname.

157 İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 3, s. 38-39 ve Abu Shama, *al-Rawdatayn*, cilt 2, s. 16.

158 *Bustan*, s. 136, 561/1165-1166 yılında Suriyeli İsmaililerin öğretilerini değiştirip, Ramazan ayında yiyip içtiklerini ve namaz kılmayı bıraktıklarını bildirir; al-Hamawi, *al-Tarikh al-Mansuri*, s. 176, aynı olayı 560/1164-1165 yılı için kaydeder, azmettirici olarak Sinan'ın adını anar. Al-Dhahabi ve İbn al-Adim, Sinan'ın Ramazan orucunu bozduğunu ve

559/1164'ten sonraki bir zamanda Sinan, Suriye Nizari cemaatinde kıyameti ilan etti. Ama İran'da geliştirildiği şekliyle kıyamet öğretisi, II. Muhammed döneminde Alamut'tan daha fazla bağımsızlık kazanan Sinan'ın zamanında Suriyeli Nizarilerin merkezi öğretisi olmuş gibi görünmüyor. Aslında Sinan ile II. Muhammed arasında büyüyen çatışmanın bir sonucu olarak imamın birkaç kez Sinan'ı görevden uzaklaştırmaya çalıştığına ama başarılı olamadığına ilişkin anlatımlar vardır.[159] Yine de Sinan Alamut'tan tamamen kopmaktan sakındı. Anlaşılan o ki, kendi kıyamet anlayışını telkin etmekteydi. Cemaatte hiçbir zaman derin kök salmayan bu Suriye versiyonunun özgül özellikleri epeyce karanlıktır; çünkü eldeki hiçbir İsmaili ya da İsmaili olmayan kaynakta açıklanmamıştır. Suriyeli Nizarilerin, Ebu Firas'ın *Faṣl mine'l-lafẓı'ş-şerif*'i ya da Sinan'a atfedilen parça gibi, daha sonraki yazıları, Sinan'ın öğretileri olabilecek şeylere yalnızca muğlak göndermelerde bulunur.[160] Bu yazılar mevcut imamın statüsüne ve örtüsüz hakikatin onda tezahürüne, Alamut'ta vurgulanan bu düşüncelere açıkça yoğunlaşmaz. Aksine, Suriye'de ortaya konulan Nizari öğretide, Allah'ı ve dinin ebedi hakikatlerini bilme yönünde önemli adımlar olarak kendini bilmeye ve kendini keşfetmeye vurgu yapılır.

Sinan Suriye Nizari cemaatinde eşi görülmemiş ölçüde sevilmekteydi; bu durum, Nizari davet ve devletin Alamut'taki merkezi karargâhından bir ölçüde kopmasını olanaklı kıldı. Ama Suriye Nizarilerinin baş daisi dışında kendine ne rol biçtiği bilinmiyordu. Bazı kaynaklar, en azından Sinaniler denilen bazı taraftarlarınca imam olarak ululandığını anlatır.[161] Daha sonraki zamanlara ait Suriye Nizarilerinin popüler literatüründe, bizzat imama uygun kozmik bir mertebeye sahip veli olarak yüceltilir. Ebu Firas

şeriati kaldırdığını da anlatır; bkz. Lewis, "Kamal al-Din's Biography," s. 230, 241, 261.

159 Lewis, "Kamal al-Din's Biography," s. 231, 248-249, 262.

160 *Fragments*, ed. Guyard, metin s. 193-195, çeviri s. 275-284; İngilizce çeviri, Hodgson, *Order* içinde, s. 199-201.

161 Bkz. İbn Jubayr, *Rihla*, s. 255; çev. Broadhurst, s. 264; çev. Gaudefroy-Demombynes, cilt 3, s. 294; İbn Khallikan, *Wafayat*, cilt 5, s. 185; çev. de Slane, cilt 3, s. 340; al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 1, s. 173; çev. Broadhurst, s. 55; Arif Tamir, "Sinan Rashid al-Din aw shaykh al-jabal," *al-Adib*, 12, no. 5 (1953), s. 43-46.

Sinan'ın görkemli başarılarını, sanki ilahi koruma ve rehberlik alıyormuş gibi, Allah'a atfeder. Suriyeli Nizarilerin, çeşitli Şii düşüncelere Rudbar ve Kuhistan Nizarilerinden daha fazla açık oldukları bir gerçektir. Sinan kendi kıyamet öğretisine ayrı bir Suriye çeşnisi katmış ve oradaki İsmaililerin popüler izlenimlerini kabul etmiş olabilir. Ayrıca Suriyeli Nizarilerin düşüncelerinde, İran'da geliştirilen kıyamet öğretisinde bulunmayan popüler Şii motiflerle karşılaşılır. Örneğin Ali'nin ilk taraftarlarından Ebuzer'in, Suriye Nizari düşüncesinde önemli bir yeri vardır. Sonraki zamanlara ait eserler, bir tür ruh göçüne (*tenasüh*), Nusayriler ve Dürziler için önemli bir öğretiye inanç da sergilenir. Suriyeli Nizarilerin bu popüler eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, tenasühle ilgili düşünceleri özünde simgesel mahiyetteydi ve esas olarak, sahipleri doğru yoldan çıkan ruhların kaderiyle ilgiliydi.[162] Ama yoldan çıkan bu kişiler hayvan biçiminde vücut bulmayacaktı; ruhları, eğer yok edilmediyse, yaşamın olağan rutini içinde cezalandırılacaktı. Suriyeli İsmaililer yüzyıllarca Nusayri komşularının öğretilerine maruz kalmıştı ve Sinan'ın zamanında iki Şii cemaat Cebelübahra'da sayısız kez karşı karşıya gelirken, bazı Nusayriler de Nizari İsmaililiğe dönmüştü. Anlaşılan, Suriyeli Nizarilerin tenasühle ilgili düşüncelerinin baş kaynağı Şii Nusayrilerdi.[163]

Kıyamet öğretisinin ya da daha özel olarak Suriye versiyonunun, Suriye cemaatinin bütün hiziplerince, özellikle Cebelübahra'daki ana kalelerin dışında, Cezr ve Cebelü's-summak'ta yaşayan Nizarilerce tam olarak anlaşılmadığına dair işaretler vardır. Örneğin İbnü'l-Adim, Sinan'ın Selahaddin'le henüz bir anlaşmaya varmadığı 572/1176-1177 yılında Cebelü's-summaklı Nizarilerin bir kısmının sefahate başladığını anlatır.[164] Bu Nizariler, muhte-

---

[162] Örneğin bkz. Abu Firas, *Fasl*, çeviri s. 437-438, metin s. 482; *Fragments*, ed. Guyard, metin s. 247, 249-250, çeviri s. 391-392, 395-398; İbn Fadl Allah al-Umari, *Masalik al-absar*, ed. Sayyid, s. 77-78; al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 13, s. 238-239.

[163] R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, s. 23, 34, 45, 54, 79 vd., 157-158; "Influence de la religion Nosairi sur la doctrine de Râchid ad-Din Sinân," *JA*, 9 série, 16 (1900), s. 61-69.

[164] İbn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 3, s. 31-32; çev. Blochet, *Revue de l'Orient Latin* (1896) içinde, s. 147-148; Lewis, "Kamal al-Din's Biography," s. 230, 241-242, 261.

melen Sinan'ın taraftarlarına saf ve kardeşçe birlikte yaşamaları buyruğunu yansıtarak kendilerine Sufat yani "saflar" diyorlardı. Onların davranışının sorumluluğunu kabul etmeyen Sinan, o sırada iyi ilişkiler içinde olduğu Halepli Zengilerin müdahalesini önlemeyi başardı. Dağlara sığınan Sufat'la şahsen ilgilendi, çoğunu öldürdü ve cemaatin yanlış yola sapmış bu kesiminin mübahçı faaliyetlerine fiilen son verdi. İranlı Nizarilerin benzer davranışlarla suçlanmadıklarını ve oradaki cemaatin, Suriye'deki Sufat Olayına benzer bir iç anlaşmazlık yaşamadığını hatırlamak gerekir.

Rebiülahir 588/Nisan 1192'de Kudüs'ün yeni seçilen Frenk kralı ve I. Amalric'ın kızı Isabella'nın kocası Montferrat Markisi Conrad, Sur'da öldürüldü. Haçlı çevreleri sarsan bu olay, Üçüncü Haçlı Seferinin Batılı pek çok vakanüvisi ve birçok Müslüman tarihçi tarafından anlatılır.[165] Pek çok kaynak suikastın, Hıristiyan keşiş kılığına giren ve Conrad'ın güvenini kazanmayı başaran iki suikastçının gerçekleştirdiği konusunda hemfikirdir. Ama bu suikastın azmettiricisi konusunda görüş birliği yoktur. Birçok Müslüman kaynak ve bazı Batılı kaynaklar azmettiricinin, o sırada Kutsal Topraklar'da bulunan ve Conrad'a düşman olan Aslan Yürekli lakaplı İngiltere Kralı I. Richard (1189-1199) olduğunu ifade eder. Diğer yanda, Zengilerden yana olan ve haliyle Selahaddin'den hoşlanmayan İbnü'l-Esir, Sinan'ı bir miktar para karşılığında hem Conrad'ı hem de Richard'ı öldürmeye ikna eden kişinin Selahaddin olduğunu anlatır. Karışık bir anlatımda Ebu Firas, o sırada dostu Selahaddin'e yardım etmek istediği için Frenklerle arası

[165] Bu suikast konusunda Batılı kaynaklarla ilgili bir soruşturma için bkz. R. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem* (Innsbruck, 1898), s. 614-616; D. Schaffner, "The Relations of the Order of the Assassins with the Crusaders during the Twelfth Century" (Master tezi, University of Chicago, 1939), s. 39-49; Hellmuth, *Die Assassinenlegende*, s. 54-62. Müslüman kaynaklar arasında şunlardan söz edilebilir: Imad al-Din, *al-Fathal-qussi fi'l-fathal-qudsi*, ed. C. Landberg (Leiden, 1888), s. 420-422; İbn Shaddad, *al-Nawadir al-sultaniyya*, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 297; çev. Richards, s. 200-201; Abu Shama, *al-Rawdatayn*, cilt 2, s. 196, *RHCHO*, cilt 5 içinde, s. 52-54; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 3, s. 82; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 31, *RHCHO*, cilt 2 içinde, s. 58-59. İmaddüddin ve İbnü'l-Esir'in anlatımları İngilizceye çevrilmiştir, F. Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades*, çev. E. J. Costello (Berkeley, 1969) içinde, s. 238-242. Ayrıca bkz. Grousset, *Croisades*, cilt 3, s. 91 vd. ve Runciman, *Crusades*, cilt 3, s. 64-65.

iyi olmayan Sinan'ı sorumlu tutar.[166] Her neyse, kısa süre sonra I. Richard Selahaddin'le bir barış antlaşması imzalayınca, Eyyubi hükümdarın isteğiyle Nizari topraklar da antlaşmaya dahil edildi.

Raşidüddin Sinan 589/1193'te ya da daha az olasılıkla bir yıl önce Kehf Kalesinde öldü.[167] Otuz yıl içinde Sinan, Suriye Nizarilerini güçlerinin ve ünlerinin doruğuna taşıdı. Suriyeli Nizarilerin en yetenekli lideri olan Sinan, Alamut'tan bağımsızlık kazanan tek liderdi. Suriye'de kendilerine ait nüfuz alanıyla, bir kale şebekesiyle ve dai hiyerarşisiyle Nizarilere bağımsız bir kimlik kazandırdı. Aynı zamanda zekice stratejileri ve Zengilerle, Haçlılarla ve Selahaddin'le yaptığı uygun ittifaklar, zor zamanlarda cemaate bağımsızlık sağladı.

Bu arada İran'da ve diğer doğu topraklarında önemli siyasal değişimler gerçekleşmekteydi. Selçuklu Sultanlığı Sultan Sancar'ın 552/1157'de ölümünden sonra dağılıyordu; onun yerini, esas olarak Türk emirlerin ve komutanların elinde tuttuğu, az çok bağımsız bir yığın beylik alıyordu. Aynı zamanda Doğunun siyasal sahnesinde Harezm merkezli, büyük tutkuları olan yeni bir yayılmacı güç ortaya çıkmıştı. Orta Asya'da Aşağı Ceyhun kıyısındaki Harezm bölgesi, yüz yıl önce, Selçuklulara bağlı hareket eden Türk bir hanedanın eline geçmişti. Bu hükümdarlar bölgenin eski krallarının unvanını benimseyip kendilerine Harezmşahlar dediler. Sancar'dan sonra çıkan Selçuklu kavgalarından yararlanan Harezmşahlar bağımsızlıklarını dayatıp topraklarını genişletmeye başladılar. 586/1190 civarında Harezmşah Alaeddin Tekiş (567-596/1172-1200) Horasan'ı işgal etti ve Sancar'ın eski topraklarının büyük bölümünü kontrol eder duruma geldi. Selçukluların gerilemesi, Abbasilere de güçlerini ve itibarlarını canlandırma fırsatı vermişti ve Nasır'ın (575-622/1180-1225) tahta çıkışıyla birlikte Bağdat'taki halife, Doğudaki İslam diplomasisinde ve si-

---

166 Abu Firas, *Fasl*, çeviri s. 408-412, metin s. 463-466; İngilizce çeviri, Gabrieli, *Arab Historians* içinde, s. 242-245.

167 *Bustan*, s. 151; İbn al-Adim, Lewis, "Kamal al-Din's Biography" içinde, s. 230, 261; Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 269 ve al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 1, s. 122; son iki kaynak Sinan'ın ölüm tarihini Hicri 588 olarak verir. Ayrıca bkz. İbn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 7, s. 120; İbn Taghribirdi, *al-Nujum*, cilt 6, s. 117; John G. Phillips, "Mashhad Rashid al-Din Sinan: A 13th-Century Ismaili Monument in the Syrian Jabal Ansariya," *JRAS* (1984), s. 19-37.

yasetinde merkezi bir şahsiyet haline geldi. Nasır, başında Abbasi halifesinin bulunduğu İslam birliğini yeniden kurmaya çalıştı. Toprak hırsı sınırlıydı ve Irak'ta küçük bir halifeliğe hükmetmek istiyordu. Nasır'ın politikalarının ve ittifaklarının mahiyetini bu amaçlar belirledi. İran'ın son Selçuklu hükümdarı III. Tuğrul'a (571-590/1176-1194) karşı potansiyel düşmanı Tekiş'ten yardım istemekten ve böylece Harezm ordularının batıya ilerlemesine vesile olmaktan çekinmedi. Tekiş 590/1194'te III. Tuğrul'u Rey'de yenince, Selçuklu hanedanı son buldu. Selçukluların yarattığı boşluğu dolduracak hükümdar, muzaffer Harezmşah'tan başkası değildi ve ertesi yıl Nasır, Batı İran, Horasan ve Türkistan Sultanlığını Tekiş'e verdi. Harezmşahlar kısa sürede, Hindistan sınırından Anadolu'ya kadar uzanan etkileyici bir imparatorluğun sahibi oldular. Nizarilerin tarihinde sonraki on yıllar, bu değişen siyasal gerçeklikler ve özlemler bağlamında incelenmelidir.

Alamut hâkimi olarak II. Muhammed'in saltanatının son on altı yılında İranlı Nizariler yine komşularıyla küçük çatışmalara girdiler. Rudbar Nizarileri, Mazenderan'da küçük çaplı çatışmalara girdi. Bavendi Hüsamüddevle Erdeşir'e başkaldıran Ruyan Emiri Bisutun, Alamut'a sığındı ve daha sonra Rudbar Nizarileri nüfuzlarını Mazenderan'a yaydılar, faaliyetlerinin seyri içinde Bavendi Şemsülmülk II. Şah Gazi Rüstem'in (602-606/1206-1210) küçük kardeşi Rüknüddevle Karin'i öldürdüler.[168] Aynı zamanda Rudbarlı Nizariler, Batı İran'da Selçukluların yerini alan ve şimdi Deylem'e yayılmakta olan Harezmşahlarla da karşı karşıya geldiler. 602/1205 civarında Harezmşah kumandanı Mıyacık, Alamut'tan birçok Nizariyi oyuna getirip öldürdü ve ondan sonra Harezmşah askerleri, Nizarilerin geleneksel düşmanı Kazvinlilerin taraftarı olduklarını gösterip, Rudbar'a sürekli baskın düzenlediler.[169] 590/1194'te Kuhistan Nizarileri, Gurilerle ve Sistan'ın Nasri melikleriyle sorunlar yaşamaya ve çatışmaya başladılar.[170]

[168] İbn Isfandiyar, *Tarikh*, cilt 2, s. 163, 174; çev. Browne, s. 255-256; Amuli, *Tarikh*, s. 150-151; Marashi, *Tarikh-i Tabaristan*, ed. Dorn, s. 79, 264; ed. Tasbihi, s. 30, 118; Rabino, "Dynasties du Mazandaran," s. 432, 453.

[169] Al-Rawandi, *Rahat al-sudur*, s. 390; Juwayni, cilt 2, s. 43-44; çev. Boyle, cilt 1, s. 312-313; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 93.

[170] Kuhistan Nizarileri ile Sistan'daki komşuları arasındaki ilişkilerle ilgili genel bir soruşturma için bkz. C. Edmund Bosworth, "The Ismailis of

Daha sonra, Doğu İran'da Harezmşahların baş rakipleri olan Guriler, Gıyaseddin Muhammed (558-599/1163-1203) yönetiminde Kuhistan'a saldırıp yerle bir etti, oradaki Nizarilere zorla boyun eğdirdi.[171] Gıyaseddin'in kardeşi Şihabüddin de, Gıyaseddin'in müdahalesini istemek zorunda kalan Kuhistanlı Nizarilere baskın düzenledi ve 571/1175'te Multanlı İsmaililere de saldırmıştı. Guri Şihabüddin 602/1206'da öldürüldü ve Nizariler, muhtemelen Harezmşah Alaeddin Muhammed'in (596-617/1200-1220) desteğini kazanmak için olayın sorumluluğunu üstlendi.[172]

Bu arada Nizariler, müttefiklerinin düşmanlarıyla savaşmaya ve ortak hasımlardan kaçan mültecileri korumaya kararlı bir yapı olma ünlerini korudular. O sırada Harezmşahlara karşı kendilerine savunmalarına rağmen, Nizarilerin 596/1200'de Tekiş'in veziri Nizamülmülk Mesud b. Ali'yi, iddiaya göre Harezmşahların isteği özerine öldürdükleri söylenir.[173] Tekiş'in halefi Alaeddin Muhammed'in saltanatında bir zaman, Zevzen hâkimi Nusretüddin İsmaililikle suçlandı ve Kuhistan'daki Nizari kalelere sığınmak zorunda kaldı. Ama Zevzen'in yeni Harezmi valisi tarafından kandırılıp geri götürüldü ve öldürüldü.[174] Bu arada Sünni hükümdarlar Nizarileri arada bir katletme alışkanlığını sürdürmekteydi. Örneğin 600/1204 yılında Aşağı Irak'ta İsmailililikle suçlanan çok sayıda insanın katledildiği bildirilir.[175]

Quhistan and the Maliks of Nimruz or Sistan," *MIHT* içinde, s. 221-229 ve *History of the Saffarids*, s. 387-410.

171 *Tarikh-i Sistan*, s. 392; çev. Gold, s. 320; Juzjani,*Tabaqat*, cilt 1, s. 396; çev. Raverty, cilt 1, s. 449; Juwayni, cilt 2, s. 49; çev. Boyle, cilt 1, s. 316; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 65, 73.

172 Juzjani, *Tabaqat*, cilt 1, s. 403; çev. Raverty, cilt 1, s. 484 vd.; Muhammad b. Ahmad al-Nasawi, *Sirat al-sultan Jalal al-Din Minkubirti*, edand çev. O. Houdas, *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti* (Paris, 1891-1895), cilt 1 (metin), s. 212 vd. ve cilt 2 (Fransızca çeviri), s. 353 vd.; aynı eserin 7./13 yüzyılın ilk yarısından kalma anonim Farsça çevirisi, *Sirat-i Jalal al-Din Minkubirni*, ed. M. Minuvi (Tahran, 1344/1965), s. 229 vd. Ayrıca bkz. Juwayni, cilt 2, s. 59; çev. Boyle, cilt 1, s. 326; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 3, s. 106; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 82-83.

173 Al-Rawandi, *Rahat al-sudur*, s. 399; Juwayni, cilt 2, s. 45-46; çev. Boyle, cilt 1, s. 313-314; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 62.

174 Al-Nasawi, *Sira*, cilt 1, s. 27 ve cilt 2, s. 47-48; ed. Minuvi, s. 40-41.

175 İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 76-77.

Sünni İslamla Yakınlaşma

İranlı Nizarilerin en azından bir kısmının, kıyamet zamanında dış dünyadan soyutlanmaktan giderek daha fazla bıktığına dair işaretler vardır. İranlı tarihçilerimiz, II. Nureddin Muhammed saltanatının son yıllarında, Alamut hâkimi ile 562/1166-1167'de doğan en büyük oğlu Hasan'ın arasının giderek açıldığını anlatırlar.[176] Çocukken babasının yerine geçmek üzere *nass* alınış olan Hasan, kıyamet öğretisinden ve pratiklerinden hoşnutsuzluğunun işaretlerini vermişti. Açıkça Nizariler ile daha geniş Sünni dünya arasında bir yakınlaşmayı arzulayan Hasan, gelecekte iyi ilişkiler kurmak istediği birçok Sünni hükümdara kendi düşüncelerini gizlice iletmişti.

II. Muhammed Rebiülevvel 607/Eylül 1210'da muhtemelen zehirden öldü ve yerine oğlu III. Hasan geçip, o sırada Alamut hâkimlerinde âdet olduğu üzere Celaleddin unvanını aldı.[177] İranlı tarihçilerin anlattığına göre Hasan tahta çıkınca kıyamet öğretisini açıkça reddetti ve Sünni İslama bağlılığını ilan edip, taraftarlarına Sünni biçimiyle şeriata uymalarını emretti. Halife Nasır'a, Muhammed Harezmşah'a ve diğer Müslüman hükümdarlara elçiler gönderip, yaptığı reformu bildirdi. Alamut Nizarileri tarihlerinin üçüncü ve son evresine, daha sonra devletleri Moğollar tarafından yıkılana kadar devam eden yeni bir setr dönemi olarak yorumlanan evreye artık girmişti.

Celaleddin Hasan saltanatının ilk yıllarında cemaatinin daha önceki öğretiyi ve pratikleri terk ettiğine ve Sünni biçimiyle şeriatı benimsediğine Sünni dünyayı inandırmak için elinden geleni yaptı. Her Nizari köyüne cami ve hamam yapılmasını emretti. Halkına ders vermeleri için Irak'tan ve Horasan'dan Sünni fakih-

---

176 Juwayni, cilt 3, s. 241-242; çev. Boyle, cilt 2, s. 698-699; Rashid al-Din, s. 173; Kashani, s. 214; Hafiz Abru, s. 261.

177 Celaleddin III. Hasan dönemi ve öğretileri konusunda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 243-249; çev. Boyle, cilt 2, s. 699-704; Rashid al-Din, s. 174-178; Kashani, s. 214-217; Hamd Allah Mustawfi, *Tarikh*, ed. ve çev. Browne, cilt 1, s. 524-525 ve cilt 2, s. 129-130; ed. Navai, s. 524-525; Hafiz Abru, s. 264-266; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 224-227; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 475; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 115. Ayrıca bkz. Hodgson, *Order*, s. 217-225; "State," s. 468-472; Lewis, *Assassins*, s. 78-81; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*, s. 229-236.

leri davet etti. Dış dünya ve özellikle Bağdat'taki Abbasi halifesi, Hasan'ın "yeni Sünniliğini" kabul etti ve Rebiülevvel 608/Ağustos 1211'de Halife Nasır, Hasan'ın Sünni İslama bağlılığını onaylayan bir ferman çıkardı. III. Hasan genellikle "yeni Müslüman" olarak anılır oldu. Artık diğer emirler arasında bir emir olarak kabul edilmekteydi ve Nizariler topraklar üzerindeki hakları, kendisine her türlü teveccühü gösteren Abbasi halifesi tarafından resmen kabul edildi. Hasan'ın annesi 609/113'te, kendisini el üstünde tutan Nasır'ın himayesi altında hacca gitti. Ayrıca halife müdahalede bulunup, Gilan asilzadelerini dört kızlarının Hasan'la evlenmesine izin vermeye ikna eti. Hasan'ın bu Gilanlı eşleri arasında, Kutum Emiri Keykavus b. Şahinşah'ın kız kardeşi de vardı; Hasan'ın halefi Alaeddin III. Muhammed'i o doğurdu.[178] Bununla birlikte Kazvinliler, Hasan'ın açıklamalarının sahiciliği konusunda bir süre daha kuşku duydular. Nizari lider, Kazvin'in ileri gelenlerinden ve din âlimlerinden birçoğunu Alamut'u ziyaret etmeye çağırdı, kütüphaneyi inceleyip sapkın saydıkları bütün kitapları yakmalarına izin verdi. Sonunda Kazvinliler de ikna oldu.

Rudbar, Kümis, Kuhistan ve Suriye'deki bütün Nizariler, Hasan'ın yeni takdirini sorgusuz kabul etmiş gibi görünüyor. Suriye Nizarileri ve muhtemelen diğer topraklardaki Nizariler de, Şafii mezhebini tercih etti. Nizariler için Hasan'ın yanılmaz imam olduğu inkâr edilemezdi, daha önceki imamdan *nass* almıştı ve bu haliyle cemaatine yol gösteriyordu ve şeriatı kendince uygun gördüğü biçimde yorumluyordu. Bu nedenle emirlerine ve öğretilerine tereddütsüz itaat edilmeliydi. Daha sonra açıklandığına göre Nizariler, Hasan'ın açıklamalarını, kıyamet zamanında kaldırılan takiyenin yeniden yürürlüğe konulması olarak gördü. Tekrar takiyeye geçilmesi, dış dünyayla zamanın imamının gerekli gördüğü bir tür uyum olarak anlaşılabilirdi.

Celaleddin Hasan'ın yeni politikalarının, zar zor varlığını sürdüren Nizari cemaati ve devleti için açık siyasal avantajları

---

[178] Kashani, *Tarikh-i Uljaytu*, s. 57-58, özet Schefer, *Chrestomathie Persane*, cilt 2 içinde, metin s. 95-96, çeviri s. 100 ve H. L. Rabino, "Deux descriptions du Gilân du temps des Mongols," *JA*, 238 (1950) içinde, s. 328-329. Ayrıca bkz. Rabino, "Rulers of Gilan," s. 288-289; "Dynasties locales du Gilân," s. 314-315.

vardı. Nizarilerin ayaklanması başarısız olmuştu ve daha sonra, kale cemaatlerin içinde "mülhid" olarak marjinalleşmişlerdi. Bu koşullar altında, anlaşılan birçok Nizari yalıtılmışlığa inancını yitirmiş ve diğer Müslümanlarla normal ilişkileri arzulamaktaydı. Cemalüddin Hasan, aslında cesur bir hareketle Nizarileri dış dünyayla uyumlu hale getirmiş, kendi cemaatini zamanın Müslüman gidişatının merkezine yerleştirmişti. Nizari devlet ilk kez, olduğu haliyle, Müslüman dünyanın önde gelen hükümdarlarınca tanınmaktaydı; bu da, Nizariler için toprak güvenliğinin yanı sıra, özellikle sürekli tehdit altında oldukları Kuhistan'da ve Suriye'de cemaate huzur ve güvenlik demekti. Kuhistan'da Nizarilere Guri saldırıları son buldu ve Nizarilerin Frenklerle yeni sorunlar yaşadığı Suriye'de Eyyubilerden yardım aldılar. İyileşen ilişkiler doğal olarak Sünnilere de yaradı. Örneğin III. Hasan döneminin sonuna doğru, Horasan'da ve Doğudaki diğer bölgelerde istilacı Moğollardan kaçan âlimler de dahil, birçok Sünni Kuhistan'daki Nizari kentlere ve kalelere sığındı; buralarda Nizari *muhteşem*ler tarafından iyi ağırlandılar.[179] Nizari devlet, Nasır'ın ittifaklarında da önemli bir rol oynadı.

Aslında Celaleddin Hasan'ın reformu, halkı tarafından, askeri operasyonlara, seleflerinden hiçbirinin yapmadığı bir işe girişmek için bir süre Rudbar'dan ayrılmasına olanak verecek şekilde kabul edildi. Sultan Muhammed Harezmşah'ın oğlu ve halefi Celaleddin Harezmşah'ın (617-628/1220-1231) kâtibi ve vakanüvisi Muhammed b. Ahmed en-Nesevi'ye (ö. 647/1249-1250) göre, III. Hasan Harezmşahların egemenliğini başlangıçta kabul etmişti.[180] Ama kısa süre sonra, Harezmşahların baş hasmı Abbasi Halifesi Nasır'ın yanında yer aldı. Bu ittifakın bir sonucu olarak Hasan, Erran ve Azerbaycan'ın son İldenizli hükümdarı ve Nasır'ın önemli bir müttefiki olan Muzaffereddin Özbeg (607-622/1210-1225) ile yakın ve kişisel bir ilişki geliştirdi. Özbeg, başkaldırıp bağımsızlık iddiasında bulunan Irak-ı Acem'deki yardımcısı Mengli ile mücadele etmeye karar verince, III. Hasan yardım teklifinde bulundu. 610/1213-1214'te Nizari imam bu amaçla bir orduyla birlikte

---

179 Juzjani, *Tabaqat*, cilt 2, s. 182-183; çev. Raverty, cilt 2, s. 1197-1198.

180 Al-Nasawi, *Sira*, ed. ve çev. Houdas, cilt 1, s. 212-213 ve cilt 2, s. 355; ed. Minuvi, s. 230.

Alamut'tan ayrılıp Azerbaycan'a gitti; orada Özbeg'in sarayında kaldı. Özbeg, onu konukseverce ağırladı ve askerlerin masraflarını karşıladı. Irak-ı Acem, Nasır ile Muhammed Harezmşah arasında öncelikli çatışma alanı olduğu için, Mengli'ye karşı askeri koalisyonun örgütlenmesinde halife merkezi bir rol oynadı. Halife kendi askerlerini gönderınenin dışında, Irak, Suriye ve başka yerlerdeki emirleri Mengli'ye karşı sefere katılmaya ikna etti. Uzun ve yeterli hazırlıklardan sonra 611/1214-1215'te Hemedan yakınlarında savaşa tutuşuldu. Özbeg yenilen Mengli'yi idam etti ve Irak-ı Acem'e vali olarak Ağlamış'ı atadı.[181] Zaferden sonra fethedilen toprakların çoğunu, Hemedan, Rey ve İsfahan dahil, Ağlamış alırken, Celaleddin Hasan'a birkaç yıl boyunca Nizarilerin elinde kalan Ebher, Zencan ve civarı verildi.

Bir buçuk yıl sonra Alamut'a dönen III. Hasan, Nasır ve Özbeg ile olan yakın ilişkilerini sürdürdü. Ağlamış da başkaldırınca, Mengli'de olduğu gibi, ona karşı sefer düzenlenmedi. Halifenin isteği üzerine Hasan, 614/1217'de Ağlamış'ı öldürmeye Nizari fedailer gönderdi.[182] Daha sonra Nizari imam, Moğol tehlikesini fark etmekte gecikmedi ve açıkçası, Moğol orduları Ceyhun'u geçtikten sonra onlarla anlaşan ilk Müslüman hükümdardı. Celaleddin Hasan on bir yıllık bir saltanattan sonra, Ramazan 618/Kasım 1221'de dizanteriden öldü. Bir sonraki imamın hocası olan veziri, III. Hasan'ın Sünni eşlerini ve kız kardeşini onu zehirlemekle suçladı. Hepsi ölüme mahkûm edildi.

Alaeddin III. Muhammed ve Nizari Devir Düşüncesi

Celaleddin III. Hasan'ın yerine, o sırada dokuz yaşında olan tek oğlu Alaeddin Muhammed geçti.[183] Daha önce III. Hasan tarafın-

---

[181] Mengli'ye karşı sefer konusunda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 245-246, çev. Boyle, cilt 2, s. 701-702; Rashid al-Din, s. 176-177; Kashani, s. 216-217; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 114, 116, 118, savaşın tarihini 612/1215 olarak verir.

[182] İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 121-122; al-Nasawi, *Sira*, cilt 1, s. 13 ve cilt 2, s. 23; ed.Minuvi, s. 21; Juwayni, cilt 2, s. 121; çev. Boyle, cilt 2, s. 391

[183] III. Muhammed ve onun danışmanlarıyla, en büyük oğlu ve halefi Rükneddin Hürşah'ın bozulan ilişkileri konusunda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 249-259; çev. Boyle, cilt 2, s. 704-712; Rashid al-Din, s. 178-184; Kashani, s. 218-224; Hamd Allah Mustawfi, *Tarikh*, ed. ve çev. Browne, cilt 1,

dan atanan vezir bir süre Nizari devletin fiili hükümdarı olmaya devam etti ve III. Muhammed döneminde Nizari cemaati, dış dünyanın gözünde Sünni kaldı. Aslında III. Hasan'ın Sünni politikalarından Alamut'ta hiçbir zaman resmen vazgeçilmedi, ama Sünni şeriat uygulaması giderek gevşetildi ve kıyametle bağlantılı düşünceler canlandı. Bir süre sonra cemaat, tekrar kendisini özel olarak Nizari İsmaili görmeye başladı. III. Muhammed zamanında, II. Hasan'ın başlattığı kıyamet öğretisi, III. Hasan'ın "Sünniciliği" ve III. Muhammed döneminde cemaatin önceki öğretilerine kısmen geri dönüşü, cemaatin tabanını tatmin edecek şekilde açıklandı. Başka bir deyişle, Alaeddin Muhammed zamanında Nizari liderliğin, Alamut hâkimlerinin farklı öğreti çağrılarını ve din politikalarını açıklamak için bilinçli ve sürekli bir çaba harcadığını gösteren kanıtlar vardır. Sonuç olarak daha önceki öğretiler, tutarlı bir öğreti çerçevesinde kapsamlı bir biçimde yorumlandı. Bu, bir anlamda, cemaatin iç yararına, Alamut'ta benimsenen, görünürde çelişkili politikalara doyurucu bir açıklama getirmeyi amaçlayan entelektüel bir çabaydı. Süreç içinde, Nizari cemaatin yeni dinsel durumunu, 559/1164 yılında kıyamet ilanından beri izlenen olayların seyrine uyumlu bir biçimde açıklamak için düzeltilmiş bir öğreti formüle edildi; buna *setr* öğretisi denilebilir.

Nizari cemaatin entelektüel yaşamı, Moğol istilasından kaçıp, özellikle Kuhistan'daki Nizari kalelere sığınan yabancı âlimlerin sürekli akışından özel bir güç aldı. Nizarilerin öğrenme hamiliğinden ve kütüphanelerinden yararlanan bu âlimler, cemaatin entelektüel çabalarını dinçleştirdi. Birkaçı, özellikle Tusi, geç Alamut döneminin Nizari İsmaili düşüncesine katkıda bile bulundu. Aslında Alamut da dahil olmak üzere, birçok Nizari kale, geç Alamut dönemine gelindiğinde entelektüel faaliyet merkezleri haline gelmişti. Moğol istilaları sırasında Tusi ve benzer durumdaki birkaç âlim aksini iddia etmesine rağmen, yabancı âlimlerin iradelerine rağmen Nizari kale cemaatlerinde tutulduklarını ya da İsmaili olmaya

s. 525-526 ve cilt 2, s. 130; ed. Navai, s. 525-526; Hafiz Abru, s. 268-272; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 227-229; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 475-476. Ayrıca bkz. Hodgson, *Order*, s. 225 vd., 244-246, 250-262; "State," s. 476-480; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*, s. 236-257; Lewis, *Assassins*, s. 82-91; "Ala-al-Din Mohammad," *EIR*, cilt 1, s. 780; F. Daftary, "Muhammad III b.Hasan," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 632-633.

zorlandıklarını gösteren hiçbir kanıt yoktur. Aksine, öyle görünüyor ki, ihtidayla ilgili genel İsmaili politikalara uygun olarak, bu bilgili misafirler Nizarilerin misafirperverliğinden isteyerek yararlanmış ve önceki dinsel inançlarını da serbestçe sürdürmüşlerdir.

En bilgili Müslüman âlimlerden Hace Nasıruddin Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed et-Tusi 597/1201'de Horasan'ın Tus kentinde Oniki İmamcı Şii bir ailede dünyaya geldi. Gençliğinde, 624/1227 civarında, Kuhistan'da kendisi de bilgili olan Nizari muhteşem Nasıruddin Abdürrahim b. Ebu Mansur'un (ö. 655/1257) hizmetine girdi. Kain'de ve Kuhistan'ın diğer Nizari kalelerinde kaldığı uzun süre boyunca Tusi, hamisi *muhteşem* Nasıruddin'le yakın bir dostluk geliştirdi; etik üzerine iki büyük eserini, İsmaili bir girizgâhla 633/1235'te tamamlanan *Ahlak-ı Nasıri* ve *Ahlak-ı muhteşemi* kitaplarını ona ithaf etti. Daha sonra Tusi Alamut'a gitti ve Nizari devlet 654/1256'da çökene kadar Nizari imamların, III. Muhammed ve halefinin cömertliğine mazhar oldu. Alamut düştükten sonra, Nizariler arasında esir olduğunu iddia eden Tusi, kendisine Azerbaycan'ın Meraga kentinde büyük bir gözlemevi inşa eden Moğol fatih Hülagû'nün güvenilir bir danışmanı oldu. Felsefi ve bilimsel araştırmalarını yürütürken İlhanlı Hükümdarı Abaka'ya da hizmet etti. İlhanlılara vezirlik de yapan Tusi 672/1274'te Bağdat'ta öldü. Demek ki, Tusi yaşamının en verimli dönemini, neredeyse otuz yılını Nizariler arasında geçirdi. Astronomi, felsefe, ilahiyat ve diğer birçok konuda sayısız incelemeyi bu dönemde üretti. Geç Alamut döneminde Tusi'nin yazdığı ya da onun gözetiminde hazırlanan başlıca İsmaili eser *Ravaza-yı teslim*, ruhani otobiyografisi ve İsmaili bir iz taşıyan diğer birkaç incelemesi de bu döneme aittir.

Tusi'nin dinsel eğilimi ve İsmaili bağlantısı konusu epeyce tartışmalıdır.[184] Tusi'yi kendi dindaşları sayan ortaçağın İsnaaşeri

[184] Nasıruddin et-Tusi'nin İsmaili bağlantısı ve yazıları konusunda bkz. Shihab al-Din Abd Allah b. Fadl Allah Shirazi (daha çok Vassaf olarak bilinir), *Tarikh-i Wassaf* (Bombay, 1269/1853), s. 20-30; al-Shushtari, *Majalis al-muminin*, cilt 2, s. 201-207; Muhammad Baqir Khwansari, *Rawdat al-jannat* (Tahran, 1360/1981), cilt 6, s. 221-222; *Dabistan-imadhahib*, cilt 1, p. 258; Muhammad Taqi Mudarris Radavi, *Ahval va athar-i . . . Abu Jafar Muhammad b. Muhammad b. al-Hasan al-Tusi* (2. bs.,Tahran, 1354/1975), s. 3-16, 83-93; M. Mudarrisi Zanjani,

uleması Tusi'nin İsmaililiği hiçbir zaman kabul etmediğini ısrarla belirtmiş, ona atfedilen ve Nizarilerce korunan İsmaili risalelerin sahiciliğini reddetmiştir. İranlı modern biyografi yazarları da dahil, sonraki Oniki İmamcı yazarlar, İmami Şii olarak takiye yapan Tusi'nin, Nizari kalelerde esirken can korkusuyla bu İsmaili eserleri hazırlamaya mecbur kaldığına inanır. Bununla birlikte, ruhani otobiyografisi *Seyr ve suluk*'un sahiciliğinden kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur; burada Tusi, başlangıçta skolastik ilahiyattan (*kelam*) ve felsefeden (*hikmet*) tatmin olmayınca, akla yol gösterecek yanılmaz bir öğretmenin (*muallim*) peşinden gitme mecburiyetini nasıl kavradığını anlatır. Bu nedenle İsmaililere (*ehl-i talim*) katılmış ve onların imamını tanımış.[185] Aynı otobi-

Sargudhasht va aqaid-i falsafi-yi Khwaja Nasir al-Din al-Tusi (Tahran, 1335/1956), s. 27-34, 54-56, 125-130. Radavi ve Mudarrisi, diğer Oniki İmamcı yazarlar gibi, Tusi'nin geçici de olsa İsmaili olma ihtimalini kategorik olarak reddeder; Minuvi ise bu olasılığa izin verir, al-Tusi, *Akhlaq-i Nasiri*, ed. M. Minuvi ve A. Haydari (2. bs., Tahran, 1360/1981) içinde, s. 14-32; M. T. Danishpazhuh da bunu kabul eder, al-Tusi, *Akhlaq-i Muhtashami* (2. bs., Tahran, 1361/1982) içinde, s. 9-11, 20. W.Madelung, Ahlak-ı Nasırı'nin İsmaili niteliğini tartışır ve Tusi'nin felsefi kaygıları dışında İsmaililere katıldığını öne sürer, "Nasir ad-DinTusi's Ethics between Philosophy, Shiism, and Sufism," Richard G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam* (Malibu, CA, 1985) içinde, s. 85-101. Ayrıca bkz. W. Ivanow Tusi'nin İsmaili bir ailede doğmuş olabileceğini öne sürer, "An Ismailitic work by Nasiru'd-din Tusi," *JRAS* (1931), s. 527-537 ve *Rawdat al-taslim*, giriş s. 23-26; Hodgson, *Order*, s. 239-243; "State," s. 475-476; R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schia* (Leipzig, 1926), s. 17-24, 31, 33 vd.; "al-Tusi, Nasir al-Din," *EI*, cilt 4, s. 980-981; H. Daiber, "al-Tusi, Nasir al-Din," *EI2*, cilt 10, s. 746-750; H. Dabashi, "The Philosopher/Vizier: Khwaja Nasir al-Din al-Tusi and the Ismailis," *MIHT* içinde, s. 231-245, normal koşullarda hami arayan Tusi gibi birinin dinsel bağlantısının dar mezhep sınırları içinde araştırılmaması gerektiğini öne sürüyor. Ayrıca bkz. H. Landolt, "Khwaja Nasir al-Din al-Tusi (597/1201-672/1274), Isnıailism and Ishraqi Philosophy," N. Pourjavady ve Z. Vesel, ed., *Nasir al-Din Tusi, philosophe et savant de XIIIe siècle* (Tahran, 2000) içinde, s. 13-30; F. Daftary, "Nasir al-Din al-Tusi and the Ismailis of the Alamut Period," Pourjavady ve Vesel, ed., *Nasir al-DinTusi* içinde, s. 59-67; ayrıca *IMMS* içinde, s. 171-182.

185 Al-Tusi, *Sayr va suluk*, ed. Mudarris Radavi, özellikle s. 38-42, 46, 51-52, 54-55; ed. ve çev. Badakhchani, metin s. 3-7, 11-12, 17-18, 20-21, çeviri s. 26-32, 38-39, 47-48, 52-53; J. Hunıai, "Muqaddima-yi qadim-i Akhlaq-i Nasiri," *Majalla-yi Danishkada-yi Adabiyyat, Danishgah-i Tahran*, 3, (1335/1956), s. 17-25.

yografik anlatımın başında Tusi, babasının dayısının ve hocasının hocası Şehristani'nin İsmaili öğretisinden nasıl etkilendiğini de açıklar. Tusi'nin içinde bulunduğu koşullar, dönemin İsmaili düşüncesine yaptığı katkı, Nizariler arasında uzun süre kalışı ve Nizarilerin kendileriyle birlikte yaşayan gayri-İsmaili âlimlere yönelik genellikle özgürlükçü politikası göz önüne alındığında, Tusi'nin Nizarilerle birlikte kaldığı dönemde isteyerek İsmaililiği kabul ettiğini söylemek yerinde olur.

Tusi'nin Rudbar'ın ve Kuhistan'ın Nizari kalelerinde iradesine rağmen tutulduğuna ya da mezhep değiştirmeye zorlandığına inanmak için hiçbir neden yoktur. Bununla birlikte Tusi, o sırada desteklerini almaya çalıştığı Moğollara katıldıktan sonra Oniki İmamcı Şiiliğe geri döndü ve temel İmami ilkeleri İbn Sina'nın felsefesiyle birleştirdiği *Tecridü'l-akaid* gibi, Oniki İmamcı görüşleri destekleyen birçok teolojik inceleme yazdı. Aynı zamanda İsmaili geçmişinden ve daha önce anlattığı Şehristani hayranlığından uzak durmaya çalıştı. *Ahlak-ı Nasır*i'ye başlangıçta yazdığı İsmaili girizgâhı değiştirdi; İbn Sina'nın metafiziğinin İsmaili argümanlar ve yöntemler temelinde reddi olan Şehristani'nin *Musaraatü'l-felasife*'sini çürüten bir risale de yazdı.[186] Yine de Tusi, kendi zamanında Nizari düşüncenin gelişimine, özellikle *setr* öğretisinin formüle edilmesine önemli katkılarda bulundu. Aslında Alamut döneminde kıyamet sırasında ve sonrasında geliştirildiği şekliyle Nizari düşüncenin ayrıntılı bir izahını, onun İsmaili yazılarında görüyoruz.[187] Bu eserlerin en önde geleni ve bütün Alamut döneminden kalan başlıca Nizari metin, 640/1243'te üst düzey Nizari bir görevlinin gözetiminde hazırlanan, *Tasavvurat* olarak bilinen *Ravza-yi teslim* ya da *Ravzatü't-teslim* adlı risaledir. Bu Nizari İsmaili düşünce derlemesi, bizzat Tusi'nin kendisi sözcüğün mo-

[186] Bkz. al-Tusi's *Masari al-musari*, ed. W. Madelung (Tahran, 2004) ve editörün sunuşu, s. 1-8.

[187] Kıyamet zamanından sonra III. Muhammed döneminin değişikliklerini yansıtan Nizari düşünceye ilişkin kısa bir değerlendirme, al-Tusi, *Matlub al-muminin*, ed. W. Ivanow, *Two Early Ismaili Treatises* içinde, s. 43-55. Tusi'nin diğer eserleri, *Seyr* ve *suluk*, bu konuda uygundur; bkz. Mudarris Radavi, *Ahval va athar*, s. 449-457, 558-560, 591-594, 597; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 134-136; Poonawala, *Bio*, s. 261-263; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 157-159.

dern anlamında yazarı olmasa bile Tusi'nin Alamut'taki öğretisine çok şey borçludur.[188] Reşidüddin'in *Camiu't-tevarih*'inde olduğu gibi, *Ravza-yı teslim*'in de Tusi'nin gözetiminde bir ekip tarafından hazırlanmış olması da olasıdır. *Ravza-yı teslim*'in baş derleyicisi, Hasan-ı Salah Münşi olarak da bilinen Salahuddin Hasan-ı Mahmud adlı Nizari bir şair ve dai de olabilir. Her neyse, III. Muhammed zamanında geliştirilen Nizari düşüncenin çeşitli yanları, Alamut sonrası dönemin Nizari eserlerine de değişik biçimlerde yansır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Tusi, farklı Alamut hâkimlerinin siyaset çağrılarını bağlamsallaştırmak için bütünleşik bir itikadi çerçeve sundu. Cemaatin liderliğiyle işbirliği içinde, her yanılmaz imam kendi zamanının mecburiyetlerine uygun hareket ettiği için, görünürde çelişkili bu siyasetlerin aslında tek bir ruhani gerçekliğin numunesi olduğunu göstermeye çalıştı. Süreç içinde, Tusi ve yazıları günümüze ulaşmayan diğerleri, ölçülü bir *setr* öğretisi açıkladı.[189]

Kıyametin insanoğlunun tarihinde son eskatolojik olay olmasının zorunlu olmadığı, herkesin örtüsüz hakikate ulaşmasını sağlamak için takiye örtüsünün kaldırıldığı geçici bir yaşam durumu olduğu açıklandı. II. Hasan'ın öğretilerinde ima edilen şeriat ile takiyenin örtük özdeşliği bu şekilde açıkça onaylandı ve kıyamet ile hakikatin özdeşliği de aynı şeklide açıklandı.[190] Buna uygun olarak Celaleddin Hasan'ın Sünni şeriatı katı bir biçimde dayatması, takiyeye ve hakikatin tekrar dinin bâtınına gizleneceği

---

[188] Bkz. H. Landolt'nin yazdığı sunuş bölümü, al-Tusi, *Rawda*, ed. ve çev. Badakhchani, s. 1-11.

[189] *Setr* öğretisine ilişkin en iyi modern açıklama: Hodgson, *Order*, s. 225-238 ve "State," s. 472-475. Ayrıca bkz. Madelung, "Imamat," s. 48 vd., 61 vd., 101-114; Corbin's *Cyclical Time*, s. 37-58, 78-84; Christian Jambet, "A Philosophical Commentary," al-Tusi, *Rawda*, ed. ve çev. Badakhchani içinde, s. 178-242; F. Daftary, "Satr," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 712-713.

[190] Al-Tusi, *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 62-63, 101-102, 110, 117-118, 143, 145, çeviri s. 69, 115-116, 126, 136; ed. Badakhchani, metin s. 82, 134-135, 146, 156-157, 190, 192-193, çeviri s. 71, 109-110, 118-119, 125-126, 153-154, 155. Alamut sonrasi Nizari eserlerde bu düşüncelerin tekrarı için bkz. Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 38-39, 43, çeviri s. 38-39, 43; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 67, çeviri s. 62-63; Khayrkhwah-i Harati, *Tasnifat*, ed. W. Ivanow (Tahran, 1961), s. 18-19.

yeni bir *setr* dönemine dönüş olarak tarif edildi. Kıyamet durumunu, ilke olarak, mevcut Nizari imam insanoğluna ya da seçkinlere istediği zaman bahşedebilir ya da etmeyebilirdi; çünkü her imam potansiyel olarak bir imam-kaimdi.[191] Bunun doğal bir sonucu olarak insan yaşamı, imamın iradesiyle, gerçekliğin aleni olduğu kıyamet zamanı ile gizli olduğu *setr* zamanı arasında gidip gelebilirdi. Bu anlamda II. Hasan kısa süreli kıyamet dönemini başlatırken, III. Hasan bu dönemi kapatıp, takiye yapmayı gerektiren yeni bir *setr* dönemini başlatmıştı. *Ravza-yı teslim*, zahiri şeriat getiren her peygamberin devrine *setr* dönemi denirken, şeriatın hakikatlerini açığa vuran her imam-kaim döneminin de bir kıyamet devri ya da *devr-i keşf* olduğunu ifade ederek, bu tür değişimlere açıkça olanak verir.[192]

Bununla birlikte, insanlık tarihinin şimdiki döngüsünde, ilk İsmaililerde olduğu gibi, tam kıyametin ya da Büyük Kıyametin (*kıyamet-i kıyamet*) Adem'den sonraki son bin yıllık devrin sonunda, yani şeriat getiren altıncı peygamber Muhammed'in başlattığı altıncı devrin sonunda gerçekleşeceği hâlâ beklenmekteydi. İnsanlık tarihinde daha önceki döngülerin tamamlanmasıyla biraz daha yaklaşılan Büyük Kıyamet yedinci ve son devri –insanoğlunun tarihinde devirlerin bitiş noktasını– başlatacaktı. Hazreti Muhammed, tarihin şimdiki döngüsünde ondan önce şeriat getiren diğer beş peygamber gibi bir *setr* dönemi başlatmıştı. Bununla birlikte, Muhammed'in binyıllık devri içinde ve Muhammed'in büyüklüğü şerefine, arada bir beklenen kıyamet dönemleri olabilirdi; bunların her biri, Büyük Kıyameti başlatacak kıyametin bir tadımıdır. Dolayısıyla kabaca Muhammed devrinin ortasında II. Hasan'ın ilan ettiği kıyamet, bu tür beklenen kıyametlerden biriydi ve bu devrin geri kalan kısmı, *setr* zamanlarına bölünmüştü.[193]

---

[191] *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 119, çeviri s. 138; ed. Badakhchani, metin s. 158-159, çeviri s. 127-28; Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 38, çeviri s. 38-39; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 63, çeviri s. 58.

[192] *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 61, çeviri s. 67-68; ed. Badakhchani, metin s. 80, çeviri s. 69; Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 42-43, çeviri s. 42-43; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 66-67, çeviri s. 61-62.

[193] *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 61, 132-133, 147, 149, çeviri s. 67-68, 154-155, 173, 175; ed. Badakhchani, metin s. 80, 175-176, 195, 197-198, çeviri s. 69, 140-141, 157-158, 159. Ayrıca bkz. Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s.

Özetle, Muhammed devrinde *setr* ve kıyamet dönemleri, mevcut her imamın takdirine göre birbirini izleyebilirdi.

İlk İsmaililer *setr* terimini, kendi tarihlerinde imamların genel olarak dünyadan, hatta kendi taraftarlarından gizlendiği dönemlere işaret etmek için kullanmıştı; Muhammed b. İsmail ile Abdullah el-Mehdi arasındaki erken İsmaili dönemin imamları ve yine erken Nizari tarihinde Nizar ile II. Hasan arasındaki *setr* döneminde yaşayan imamlarda böyle olmuştu. Ama geç Alamut dönemi Nizari öğretisinde terim, farklı ve daha geniş bir anlam kazandı. Artık sırf imamın şahsının gizliliği değil, imanın hakiki ruhani gerçekliğinin, örtüsüz hakikatin tezahürü olarak gerçekliğinin gizliliği anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla imamın fiziksel bulunabilirliğine rağmen, bir *setr* dönemi olabilirdi. III. Muhammed zamanında yazan Tusi'ye göre, böyle bir *setr* ve takiye dönemi 607/1210'da Celaleddin III. Hasan'ın gelişiyle başlamıştı –III. Hasan ve halefleri cemaatin başında bulunan aleni imam olmalarına rağmen.[194] Geç Alamut dönemi Nizarilerini göre, imamların görünür olduğu Fatımi dönemi ve kendi tarihlerinde Nizar ile II. Hasan arasında imamların gizli olduğu ilk dönem ve imamların tekrar görünür olduğu kıyamet-sonrası dönem, hepsi *setr* zamanı olarak görülmekteydi.

Setr öğretisi, daha ihtiyatlı bir anlamda, kıyamet öğretisini yeniden yorumlarken, ilk İsmaililerin döngüsel din tarihiyle ilgili düşüncelerini korumaktaydı. Aynı zamanda, kıyamet öğretisinin, insanoğlunu üç sınıfa ayırması da dahil, bazı özelliklerini de değişik bir biçimde korudu. Sert zamanında da imamla ruhani vahdet durumuna izin veriyordu; bu, insanın zayıflığından ötürü insanoğlunun normal durumu olarak tarif edildi. Bununla birlikte, *setr* zamanında vahdet durumu birkaç kişiyle, belki de tek kişiyle, imamın hüccetiyle sınırlıymış gibi görünüyor.[195] Bu neden-

---

11-12, 39, çeviri s. 11-12, 39; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 19, 64, çeviri s. 13, 58-59; ayrıca *Fasl dar bayan-i shinakht-i imam*, ed. W. Ivanow (3. bs., Tahran, 1960), s. 1-2, 28; İngilizce çeviri, *On the Recognition of the Imam*, çev. W. Ivanow (2. bs., Bombay, 1947), s. 18, 43.

194 *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 110, çeviri s. 126; ed. Badakhchani, metin s. 146, çeviri s. 118-119.

195 *Rawda*, ed. Ivanow, metin. 76, 82, 83 vd., 100, 104-105, 122-123, 126, 127, çeviri s. 86-87, 92-93, 94 vd., 114, 119, 143, 147, 148; ed. Badakh-

le, yalnızca ruhani kusursuzluğa ulaşan hüccet örtüsüz hakikate ulaşabilir ve takiyeyi bırakabilirdi.[196] Cemaatin diğer bütün mensupları, Nizari imamı tanısalar bile şeriata uymak zorundadırlar, aksi takdirde *ehl-i tezadd*la aynı düzeyde olurlar. Nizari cemaatte başlangıçta Hasan Sabbah'ın işgal ettiği hüccet makamı, imama ve hakikate ulaşan tek kişi olarak yeni bir anlam ve önem kazandı. Davet hiyerarşisinde imamdan hemen sonra gelen bu en yüksek makam, Alamut sonrası dönemin Nizarilerin arasında daha da önemli hale geldi. Geç Alamut döneminde hüccet makamında oturan kimsenin fiilen olup olmadığı bilinmiyor. Nizari imamın, hüccet ve muhtemelen başka birkaç kişi hariç bütün cemaatten oluşan sıradan taraftarları, *ehl-i terettüb* (*sıra ehli*) olarak niteleniyordu. Hakikate sahip olmayan *ehl-i terettüb* bâtın düzeyinde kalıyor, imamın tam ruhani gerçekliğini değil, yalnızca şeriatın iç anlamını anlıyordu. Bununla birlikte, hakikate yakınlıklarına göre güçlüler ve zayıflar olarak bölünmekteydi.[197]

Geç Alamut dönemi Nizarilerinin öğreti sistemi, Nizari cemaatinin değişen koşullar altında kimliğini ve ruhani bağımsızlığını korumasını olanaklı kıldı. Nizariler, daha geniş olarak tasavvufla bütünleştirilen bâtıni geleneklerle de yakınlaşmıştı. Bu öğretiler ve gelenekler Nizarilerin, Nizari devletin çöküşünü izleyen çalkantılı yüzyıllarda diğer takiye biçimleri arasında tasavvuf kılığını da benimsemelerine olanak verdi.

Siyasal bakımdan da Alaeddin III. Muhammed dönemi, yalnızca Nizariler için değil, Moğol belasıyla uğraşmakta olan bütün Müslüman Doğu için de çok aktif bir dönemdi. III. Muhammed 618/1221'de, Harezmşah İmparatorluğunu yıkan ilk Moğol fetihlerinden hemen sonra iktidara gelmişti. Moğolların Maveraünnehir fethi inanılmaz bir hızla geçekleştirildi. 1219'da, yeni Moğol

---

chani, metin s. 100, 107, 108 vd., 133, 138-139, 163, 167, 168-169, çeviri s. 84-85, 90, 91 vd., 108, 112-113, 131, 134, 135-136; al-Tusi, *Matlub al-muminin*, s. 48-49; Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 16, 17, 43, 50, çeviri s. 16, 17, 44, 50; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 22, 26, 68, 94, çeviri s. 17, 21, 63, 88.

196 *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 142, çeviri s. 166; ed.Badakhchani, metin s. 187-188, çeviri s. 151; al-Tusi, *Matlub al-muminin*, s. 54-55.

197 *Rawda*, ed. Ivanow, metin s. 42, 76-77, 83-84, çeviri s. 46-47, 87, 94-95; ed. Badakhchani, metin s. 58, 100-101, 109-110, çeviri s. 52, 85, 92.

İmparatorluğunun kudretli hükümdarı Cengiz Han, ordularıyla İslam topraklarına giriyordu. 1220'de Buhara ve Semerkant'ı ele geçirmiş; imparatorluğu çöktükten sonra İran üzerinden kaçmakta olan Sultan Muhammed Harezmşah'ın (ö. 617/1220) peşine Moğol generalleri göndermişti. Bu arada Moğollar Azerbaycan ve Kafkasya üzerinden Batıya doğru ilerlemeye devam ediyordu. 1221'in başında Cengiz Han Ceyhun'u geçip Belh'i ele geçirdi. Ardından en küçük oğlu Toluy'u Horasan'ın fethini tamamlamaya gönderdi –eşi görülmemiş ölçüde eksiksiz bir biçimde yerine getirilen bir görev; öyle ki, Horasan bir daha gerçek anlamda kendine gelemedi. Moğollar Merv ve Nişabur'u yerle bir edip, her iki kentin ahalisini katletti. Doğu İran'da artık sağlam bir dayanak kazanmışlardı ve Cengiz Hanın 624/1227'de ölümü yalnızca kısa süre nefes aldırdı. İşte bu sıradaIII. Muhammed saltanatının ilk yıllarında, Horasan'ın Sünni uleması da dahil, artan sayıda mülteci Kuhistan'ın Nizari kentlerine sığındı. Bu mülteci akını, Nizarilerin anlayışını yansıtmanın yanı sıra, Moğol istilasının ilk evresinde Nizari devletin diğer birçok küçük beylikten çok daha güçlü olduğunu ve görünüşe bakılırsa Nizari liderler ile Moğollar arasında bir tür anlaşma bulunduğunu da yansıtmaktaydı. Daha önce de belirtildiği gibi, III. Hasan, Batıya doğru ilerleyişlerinin başlangıcında, muhtemelen 616/1219'un sonbaharında Moğollara dostluk eli uzatmıştı. Anlaşılan, Nizari gizli elçiler 618/1221'in baharında Belh'te ya da Talikan'da bizzat Cengiz Hanla görüşüp, imamın barış arzusunu iletmişti.

Her neyse, ilk Moğol istilalarından etkilenmeyen Kuhistanlı Nizariler refahın ve istikrarın keyfini sürmeye devam ettiler ve bahtiyarlıklarını, aralarına akan mültecilerle paylaşabildiler. Gerçekten de Kuhistanlı Nizarilerin *muhteşemi* Şihabüddin, bu mültecileri ağırlamada o kadar savurgan davrandı ki, bölgenin Nizarileri bu misafirperverliğin hazine üzerindeki olumsuz etkileriyle ilgili şikayetlerini Alamut'a ilettiler. Ama Alamut'un atadığı bir sonraki Kuhistan *muhteşemi* Şemseddin'e de bütün mülteciler hayranlık ve saygı duydular. Bu olaylar ve o sırada Nizarilerin Kuhistan'daki durumu, Minhac-ı Sirac olarak bilinen Minhacüddin Osman b. Siraciddin Cuzcani tarafından ayrıntısıyla anlatılır; Sünni bir fakih ve Guriler ile Hindistan'da Muizzi hanedanının

tarihçisi olan Minhac-ı Sirac, ilk yıllarını Gurilerin hizmetinde geçirdi ve 621 ile 623/1224-1226 yılları arasında üç kez Kuhistan'ı ziyaret etti.[198] Hem çok övdüğü Şihabüddin'i hem de Sistan adına diplomatik görüşmeler yürüttüğü Şemseddin'i tanıyordu.

Şemseddin'in Kuhistan'a gelişi, Nizariler ile Sistanlı komşuları arasında yeni sorunların patlak vermesiyle örtüştü. Sistan'ın diğer adıyla Nimruz'un Nasri hükümdarı Yeminüddin Behramşah, daha önce III. Hasan döneminde Nizarilerle üç kez savaşa tutuşmuştu ve kardeşi Nasırüddin Osman (ö. 604/1207), Nih kenti yakınındaki Şahinşah Kalesini Nizarilere satmıştı. Şimdi Yeminüddin, Nizarilerden o kaleden vazgeçmelerini istiyor, yoksa zorla almakla tehdit ediyordu. Bunun üzerine, Kuhistan'dan gönderilen dört fedai Yeminüddin'i 618/1221'de Zereng'de (Zerenc) öldürdü. Bunun sonucunda Sistan'da bir dizi veraset anlaşmazlığı çıktı ve Kuhistanlı Nizariler o eyaletin işlerine doğrudan karışmaya başladı.[199] Nizariler, Sistanlı bir grup eşrafın tahta oturttuğu Nusretüddin b. Behramşah'a karşı ağabeyi Rükneddin b. Behramşah'ı destekledi. Rükneddin, Nizarilerin yardımıyla kısa sürede iktidarı aldı. Bu sırada, 619/1222'de Moğollar Sistan'a saldırdı ama işgal etmedi ve Rükneddin, bir kölesi tarafından öldürüldü. Sistanlılar sırasıyla Şihabüddin b. Harb ve kardeşi Ali'yi tahta çıkardı; kendi adayları Osman'ı destekleyen Nizariler bu durumdan memnun olmadı. Nizariler, Osman'ı tahta çıkarmak için, o sırada Kirman'da bulunan Harezmi kumandan Yinaltigin'den (Binaltigin) yardım istediler. Yinaltigin 622/1225'te Sistan'a gelince, iktidarı kendi adına ele geçirdi. Bu noktada, yetenekli bir komutan olan Kuhistan'ın Nizari *muhteşemi* Şemseddin, Yinaltigin'e savaş açtı ve 623/1226'da onu yendi. Bu savaştan sonra Yinaltigin, Cuzcani'yi elçi olarak Kuhistan'ın Nizari reisiyle bir ateşkes anlaşması yapmaya gönderdi. Kuhistan'daki Nizari cemaat kendi yerel işlerinde bağımsız

---

198 Juzjani, *Tabaqat*, cilt 2, s. 182-185, 186-188; çev. Raverty, cilt 2, s. 1197-1205, 1212-1214. Ayrıca bkz. Bosworth, *History of the Saffarids*, s. 399 vd., 408-409.

199 O sırada Kuhistanlı Nizarilerin müreffeh durumu ve bu müdahaleler konusunda bkz. Juzjani, *Tabaqat*, cilt 1, s. 282-283, 284-285 ve cilt 2, s. 184-185; çev. Raverty, cilt 1, s. 195-197, 199-201 ve cilt 2, s. 1203-1205; *Tarikh-i Sistan*, s. 393-395; çev. Gold, s. 321-322; Bosworth, *History of the Saffarids*, s. 404-405, 408.

bir politika izliyor, diğer bölgelerle ekonomik refahına önemli katkıda bulunan ticaret kanalları geliştiriyordu.

Nizariler yayılmacı emellerinden hiçbir zaman vazgeçmemişti ve şimdi Bağdat'taki halifeyle anlaştıktan ve Harezmşah İmparatorluğu çöktükten sonra, topraklarını genişletme olanaklı görüyorlardı. O sırada Nizariler Moğollarla anlaşmalarını sürdürüyorlardı, hatta onlarla ittifak içinde bile olabilirlerdi. Her neyse o sırada Nizari devlet için Moğollar, son Sultan Celaleddin yönetiminde İran'da krallıklarını yeniden kurmak için son bir çaba içine giren Harezmşahlardan daha küçük bir tehdit gibi görünüyordu. 619/1222 civarında Nizariler, Girdkuh'a yakın Damgan kentini ele geçirdi ve Kümis'teki bazı kaleleri geri aldı. Tarum'da ve Zağros Dağlarında da yeni kaleler kazandılar. Aynı zamanda Nizariler, en azından daha geleneksel bir yöntemle, yerel ahaliyi Nizari İsmaililiğe döndürme yöntemiyle Rey'e de göz dikmiş gibi görünüyorlar; çünkü 619/1222 civarında Rey'de bir grup Nizari dai, Muhammed Harezmşah'ın oğlu Rükneddin'in emriyle tutuklanıp idam edildi.[200] Bu şekilde İran'daki Nizari topraklar, III. Muhammed döneminin ilk yıllarında genişledi. Bu sırada, Sultan Celaleddin'in 624/1227'de İsfahan'da Moğollara karşı savaşta öldüğüne ilişkin yalan haberler yayılınca, Suriyeli Nizariler, Irak-ı Acem'in İranlı yoldaşlarınca yakında ele geçirileceğini Rum (Anadolu) Selçuklu hükümdarına böbürlenerek anlattı.[201]

Nizari davetin Hindistan alt-kıtasına 7./13. yüzyılın ilk yarısında, belki daha önce girmiş olması mümkündür. Nizari davetin Hindistan'daki kökeni konusunda güvenilir kaynak yoktur ve Hindistan'da Fatımi döneminde oluşan İsmaili cemaatlerden herhangi birinin, 487/1094 Nizari-Müstali bölünmesinden sonra Nizari imamları tanıyıp tanımadığı bilinmiyor. Hindistan'daki Nizari faaliyetlerin en eski evresiyle ilgili olarak, elimizde yalnızca Hint Nizarilerin, diğer adıyla Hocaların, şiir biçimde yazılan ve birkaç Hint dilinde kaydedilen yerli dinsel literatürü *ginan*lara

---

200 Al-Nasawi, *Sira*, cilt 1, s. 70-71 ve cilt 2, s. 118-119; ed. Minuvi, s. 95.

201 Al-Nasawi, *Sira*, cilt 1, s. 168 ve cilt 2, s. 280-281; Sicareddin el-Muzaffer'in Anadolu hükümdarına gönderilen mektubunu ele alan bölüm ile başka birkaç bölüm, en-Nesevi'nin *Siret-ı Celalüddin*'nin Fransa çevirisinde atlanmış.

yansıyan geleneksel anlatımları vardır. Çeşitli pirlere (burada dailere genellikle pir denirdi) atfedilen *ginan*lar çoğu kez hatalıdır ve efsane niteliğindedir; dolayısıyla tarihsel kaynak olarak güvenilir değildir. Nizari Hocaların rivayetine göre, Nureddin de denilen Satgur Nur adlı biri, Deylem'den Gucerat'a gönderilen ilk Nizari daiydi.[202] Patan'da, yerel Rajput hükümdar Siddharaja Jayasingha'yı (487-527/1094-1133) Nizari İsmaililiğe döndürdü; bu aynı Gucerat hükümdarın, Tayyibi İsmaililiği benimsediği de söylenir, ama aslında dindar bir Hindu olarak öldü. Cemaatin rivayetine göre, Satgur Nur kısa sürede Patan'ın tamamını Nizari yaptı ve Patan, Pirna Patan, pirin kenti olarak anılır oldu. Satgur Nur'un Hindistan'a gelişiyle ilgili sözü edilen tarihler, birbirinden çok farklıdır. Bir rivayete göre, Fatımi halife-imam Müstansır tarafından oğlu Nizar lehine vaazda bulunması için gönderildi. Başka bir rivayete göre, faaliyetlerini Hasan Ala Zikrihisselam zamanında başladı; başka bir rivayette ise ilk İsmaili imam Muhammed b. İsmail ile özdeşleştirilir. Her neyse, Tayyibi İsmaililiğin bölgeye iyice yerleştiği 7./13. yüzyılda Gucerat'ta Nizari davetin başarısına tanıklık eden somut hiçbir kanıt yoktur.

Hindistan alt-kıtasında Nizari faaliyetler başlangıçta Sind'de yoğunlaşmış gibi görünüyor; burada Şii İsmaililer periyodik zulme uğramasına rağmen İsmaililiğin farklı biçimleri Multan'da ve başka yerlerde varlığını ısrarla sürdürmüştü. Sind'de Nizari faaliyetlerin başlamasıyla geleneksel olarak ilişkilendirilen şahsiyet, Pir Şemseddin ya da Şems'tir; ama daha önce bir pirin, bazen Şemseddin'in babası olarak da gösterilen Selahaddin'in Alamut'tan Hindistan'a gönderildiği de anlatılır. Şemseddin, etrafı her türlü efsaneyle sarılı karanlık bir şahsiyettir; faaliyetleri için söz edilen tarihler de çok uzun bir dönemi kapsamaktadır. Efsanevi anlatımlarda, mezarı Şah Şemseddin Sebzevari adıyla

---

[202] Hindistan'da Nizari davetin başlamasıyla ilgili Hint Nizari rivayetin bir analizi için bkz. Azim Nanji, *The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, NY, 1978), s. 50-96. Ayrıca bkz. Syed Mujtaba Ali, *The Origin of the Khojahs and their Religious Life Today* (Würzburg, 1936), s. 39-44; Hollister, *Shia*, s. 339-362; Misra, *Muslim Communities*, s. 10-12, 54-65; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 174-177; "Satpanth," W. Ivanow, ed., *Collectanea*, cilt 1 (Leiden, 1948) içinde, s. 1-19; Poonawala, *Bio*, s. 298-300 ve "Nur Satgur," *EI2*, cilt 8, s. 125-126.

Multan'da korunan Pir Şemseddin, İranlı ünlü mutasavvıf ve şair Mevlana Celaleddin Rumi'nin (ö. 672/1273) ruhani rehberi Şems-i Tebrizi'yle (ö. 645/1247) ve Alamut sonrası ilk Nizari imam Şemseddin Muhammed'le özdeşleştirilir.[203] Bu arada, bazı kaynakların Şems-i Tebrizi'nin şeceresini Alamut dönemi imamlarına kadar götürdüğünü belirmek de ilginç olur.[204] Pir Şemseddin'e atfedilen bazı *ginan*larda, Alamut sonrası dönemin ilk Nizari imamlarından Kasım Şah, çoğu kez zamanın imamı olarak gösterilir, böylece Pir'in faaliyetlerini 8./14. yüzyılın ortasına yerleştirir. Diğer *ginan*larda 6./12. yüzyıla yerleştirilir. Hindistan'da Nizari faaliyetlerin başlangıç evresi belirsizdir. Bununla birlikte, Nizari davetin ilk önce Gucerat'ta değil, esas olarak Alamut düştükten sonra, muhtemelen Alamut döneminin sonuna doğru Sind'e gelen ilk dailerin faaliyetlerini takiben Sindli Hindular arasında güçlü bir dayanak bulduğunu varsaymak yerinde olur.

Nizari Devletin Son Yılları

Bu arada, 618/1221'de İndus kıyılarında Cengiz Hana yenilen ve daha sonra üç yıl Hindistan'da kalan Celaleddin Harezmşah İran'da ortaya çıktı; bu arada kardeşi Gıyaseddin de, Irak-ı Acem'e iyice yerleşmeyi başarmıştı. Celaleddin, Gıyaseddin'i kısa sürede yerinden uzaklaştırdı ve 622/1225'te de, Abbasi halifesiyle ve Nizari İmam III. Hasan'la ittifak kuran Azerbaycan'ın son İldenizli hükümdarı Özbeg'i devirdi. III. Hasan'ın halife yanlısı politikala-

---

[203] Bkz. W. Ivanow, "Shums Tabrez of Multan," S. M. Abdullah, ed., *Professor Muhammad Shafi Presentation Volume* (Lahore, 1955) içinde, s. 109-118; Tazim R. Kassam, *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismaili Muslim Saint, Pir Shams* (Albany, NY, 1995), s. 75-116; Zawahir Moir, "The Life and Legends of Pir Shams as Reflected in the Ismaili Ginans: A Critical Review," F. Mallison, ed., *Constructions hagiographiques dans le monde Indien. Entre mythe et histoire* (Paris, 2001) içinde, s. 365-384; I. K. Poonawala, "Pir Shams or Shams al-Din," *EI2*, cilt 8, s. 307; F. Daftary, "Pir Shams," *EWI*, cilt 5, s. 912-913.

[204] Örneğin bkz. Dawlatshah, *Tadhkirat al-shuara*, s. 195; al-Shushtari, *Majalis al-muminin*, cilt 2, s. 110 ve A. Semenov, "Sheikh Dzhelal-ud-Din-Rumi po predstavleniyam shughnanskikh ismailitov," Şuğnan Nizarileinin, o sırada Orta Asya'nın ve diğer bölgelerin Nizarilerince dindaşları kabul edilen Celaleddin Rumi'yle ilgili düşüncelerini çözümlüyor.

rını ve Harezmşahlarla kavgalarını miras alan Nizariler, İran'ın birçok yerinde Moğollarla savaşlara giren ve çaresiz seferler düzenleyen Celaleddin Harezmşah'ın tehdidi altında olduklarını hissetmeye başladılar. Moğolların son Harezmşah'ı ele geçirmesinden önceki bu kısa dönemde Alamut ile Celaleddin arasındaki gelgitli ilişkileri, Celaleddin'in kâtibi en-Nesevi kaydetmiştir.

Öyle görünüyor ki, başlangıçta birtakım düşmanlıklardan sonra Nizariler, Sultan Celaleddin'in dayattığı bir barış antlaşmasını 624/1227'de kabul etmek zorunda kaldılar.[205] Alamut'un elçisi Bedreddin Ahmed ile Celaleddin'in veziri Şerefülmülk arasında Azerbaycan'da varılan bu ateşkes anlaşmasına göre, Harezmşah hazinesine yılda 30.000 dinar haraç ödeme karşılığında Damgan'ın Nizarilerin elinde kalmasına izin verildi. Celaleddin'in Horasan'ı *ikta* olarak elinde tutan en güvenilir komutanlarından Orhan, üç fedai tarafından Gence'de öldürüldükten hemen sonra bu anlaşmaya varıldı. Görüşmelerin seyri içinde Bedreddin, Harezmşah'ın ve vezirinin hizmetine birkaç fedai görevlendirildiğini böbürlenerek anlattı ve iddiasını kanıtlamak için bu ajanlardan beşini çağırdı. Bu haberi duyan Celaleddin, Şerefülmülk'e fedaileri diri diri yakmasını emretti. Dehşete kapılan vezir, sultanı düşüncesinden vazgeçirmeye çalıştı ama başaramadı. Fedailer ölürken Alaeddin Muhammed'in adını haykırdı. Alamut Şerefülmülk'e yeni bir elçi, Salahuddin Ali'yi gönderip, yakılan beş fedainin her biri için 10.000 dinar tazminat talebinde bulundu, aksi halde canını almakla tehdit etti. Bunun üzerine Şerefülmülk, Nizarilerin ödeyeceği yıllık haraçtan beş yıl süreyle 10.000 dinar indirim yaptı.

Ne var ki, Alamut, Harezmşahların iki baş düşmanıyla, Abbasi halifesi ve Moğollarla dostane ilişkilerini sürdürmeye devam ettiği için, Nizariler ile Sultan Celaleddin arasındaki ateşkes çok etkili olmadı. 625/1228'de Alamut, hem Özbeg'in oğlu Melik Hamuş'a hem de Celaleddin'in kardeşi Gıyaseddin'e sığınma olanağı sundu; her ikisini de Harezmşah iktidardan düşürmüştü.[206] Harezm-

[205] Al-Nasawi, *Sira*, cilt 1, s. 132-134 ve cilt 2, s. 219-223; ed. Minuvi, s. 163-166; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 182.

[206] Al-Nasawi, *Sira*, cilt 1, s. 129-130, 143-145 ve cilt 2, s. 215-216, 237-240; ed. Minuvi, s. 161-162, 175-176; Juwayni, cilt 2, s. 204-205; çev. Boyle, cilt 2, s. 471-472; J. A. Boyle, "Dynastic and Political History of the Il-Khans," *Cambridge History of Iran*, cilt 5 içinde, s. 332.

şah Rudbar'ı ablukaya almasına rağmen Nizariler, Gıyaseddin'in Kirman'a gitmesine yardım ettiler. Ne var ki, Kirman'da öldürüldü. Aynı yıl (625/1228) Nizari elçi Bedreddin Ceyhun'u geçip Moğol sarayına gitmekteyken, Sultan Celaleddin, bir Moğol elçisinin bazı İsmaililerle birlikte Suriye'ye gitmekte olduğu bahanesiyle, o yöndeki bütün kervanların durdurulmasını emretti. Bu emir üzerine Şerefülmülk, Suriyeli Nizarilere ait batıya giden ve yetmiş tüccardan oluşan bir kervanı Azerbaycan'da öldürdü.[207] Daha sonra Alamut Harezmşah'a bir elçi gönderip, yağmalanan kervandan alınan malların iadesini istedi ve başarılı oldu. Bu olay, Gıyaseddin'in Alamut'tan kaçtığına dair Sultan Celaleddin'i kızdıran haber geldikten sonra gerçekleşti. Yine bu sırada III. Muhammed'in Kazvin civarında ele geçirilen veziri, esir olarak Celaleddin'e gönderildi ve o da idam ettirdi.[208] Bu dönemde Nesevi, Celaleddin'in elçisi olarak Alamut'a, Nizarilerin Damgan konusunda borçlu olduğu haracın bakiyesini istemeye ve diğer anlaşmazlık konularını halletmeye gönderildi. Nesevi, III. Muhammed'le ve kendisini hediyeye boğan veziriyle görüşmeyi başardı. Nesevi yalnızca tavizli bir çözüm elde etmesine rağmen, görevini aşırı bir memnuniyetle tasvir eder.[209] Nizariler ile Alamut'un en önde gelen düşmanı olarak Selçukluların yerini alan Harezmşahlar arasındaki ilişkilere, son Harezmşah Sultanı Celaleddin, Moğollara kesin olarak yenildikten sonra, 628/1231'de gizemli bir biçimde Kürtler tarafından öldürülene kadar savaşlar, suikastlar ve müzakereler damga vurdu.

Nizari devlet, Harezmşahlarla kavgaları dışında, komşularıyla dönemsel sorunlar yaşamaya da devam etmişti. III. Muhammed zamanında, özellikle İmam Celaleddin Hasan'ın Gilanlı eşi idam edildikten sonra, Rudbar ile Hazar vilayetleri arasındaki ilişkiler bozulmuş gibi görünüyor. Nizariler Gilan'da yeni yerler kazandı ve Ruyan'a girip, 620/1223'te babasının yerine geçen Badüsbani hükümdar Fahrüddevle Namaver b. Bisutun'a başkaldıran yerel bir gruba fiilen yardım ettiler. Fahrüddevle Ruyan'dan ayrılıp, bir

---

207 Al-Nasawi, *Sira*, cilt 1, s. 157-158 ve cilt 2, s. 262-264.

208 Al-Nasawi, *Sira*, cilt 1, s. 196 ve cilt 2, s. 327.

209 Al-Nasawi, *Sira*, cilt 1, s. 212-216 ve cilt 2, s. 353-360; ed. Minuvi, s. 229-233. Ayrıca bkz. İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 192-193.

süre Celaleddin Harezmşah'ın sarayına sığınmak zorunda kaldı.[210] Diğer yanda Rudbarlı Nizariler ile ezeli düşmanları Kazvinliler arasındaki ilişkiler de sonunda barışçıl olmuştu. III. Muhammed, Kazvinli tasavvuf şeyhi Cemalüddin Gili (ö. 651/1253) ile yakın bir arkadaşlık geliştirdi ve ona yılda 500 altın dinarlık bir bağış gönderdi. Muhammed'in, Kazvinlilere "Eğer bu şeyh olmasaydı şehrinizi yerle bir ederdim" dediği rivayet edilir.[211]

Harezmşahların ortadan kalkmasıyla birlikte Nizariler, Cengiz Hanın oğlu ve ilk halefi Ögeday'ın (1229-1241) yönetiminde İran'ın tamamını fethetmeye yeniden çabalayan Moğollarla doğrudan karşı karşıya geldiler. Nizariler kısa sürede Damgan'ı Moğollara kaptırdı. Alaeddin III. Muhammed artık Moğollara direnmeye karar verdiği için, 1238'de Abbasi Halifesi Müstansır'la işbirliği içinde Fransa ve İngiltere krallarına bir elçi gönderip, Moğollara karşı Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında bir ittifak olanağını araştırdı. Daha önce de belirtildiği gibi, Matthew Paris bu elçinin Avrupa'daki, özellikle İngiltere kralı III. Henry'nin sarayındaki çalışmalarını anlatır. Ama bir sonuç çıkmadı; çünkü Avrupa'nın Hıristiyan hükümdarları, Müslümanlara karşı Moğollarla birlik olmaya çalışıyorlardı. Birkaç yıl sonra, yeni Güyük Hana (1246-1248) uzatılan dostluk eli geri çevrilince, Nizariler Moğollarla bağlarını tamamen kopardı. 644/1246'da Moğolistan'da Güyük'ün tahta çıkması vesilesiyle Alaeddin III. Muhammed, Halife Müstasım (640-656/1242-1258) ve başka birçok Müslüman hükümdarla birlikte, Şihabüddin ve Şemseddin başkanlığında bir heyeti kutlamalara katılmak ve Güyük'e bir mektup vermek üzere Moğolistan'a gönderdi. III. Muhammed'in mektubunu en sert sözlerle yanıt veren Güyük, Nizari elçileri nezaketsizce kovdu.[212] Kısa süre sonra Gü-

---

[210] Amuli, *Tarikh*, s. 152-153; Marashi, *Tarikh-i Tabaristan*, ed. Dorn, s. 80-81; ed. Tasbihi, s. 30-31; Rabino, "Dynasties du Mazandaran," s. 454.

[211] Rashid al-Din, s. 181, and Kashani, s. 222. *Dabistan-i madhahib*, cilt 1, s. 265, bu şeyhin İsmaililiği gizlice benimsediğini öne sürer.

[212] Juwayni, cilt 1, s. 205, 213; çev. Boyle, cilt 1, s. 250, 258; Rashid al-Din, *Jami altaw arikh: tarikh-i Ghazani*, cilt 2, ed. E. Blochet (Leiden-London, 1911), s. 243, 248; *Jami al-tawarikh*, ed. B. Karimi (Tahran, 1338/1959), cilt 1, s. 568, 570; İngilizce çeviri, *The Successors of Genghiz Khan*, çev. John A. Boyle (New York, 1971), s. 181, 184, *Successors* olarak anılacak.

yük, sözlerini eylemle tamamlamaya hazırlandı. Eligidey'i İran'da bulunan Moğol ordularına takviye kuvvetlerinin başında oraya gönderdi ve İsmaililerin topraklarıyla başlamak üzere, asi toprakları küçültmek için İran'daki her on askerden ikisinin kullanılması talimatını verdi.[213] Kendisi sonra gitme niyetindeydi ama düşündüklerini gerçekleştiremeden öldü.

Güyük'ün Nizarilere karşı planlarını, kuzeni ve halefi Möngke (Mengü) Han (1251-1259) devraldı. Moğol sarayındaki Sünniler Moğolları Nizarilere karşı zaten kışkırtmaktaydı; şimdi de, İran'daki Moğol kumandanların uyarılarına ek olarak, Kazvin baş kadısı Şemseddin'in ilettiği de dahil, bu türden daha fazla şikayet Möngke'nin dikkatine sunuluyordu.[214] Bu yüzden Möngke Han Batı Asya'nın fethini pekiştirip tamamlamaya karar verince, ilk önceliği İran'daki Nizari İsmaili devletin ve Bağdat merkezli Abbasi Halifeliğinin yıkılmasına verdi. 650/1252'de Möngke bu görevi, bu iki güce karşı büyük bir seferin başına geçen kardeşi Hülagû'ye verdi. Bu sefer için ayrıntılı hazırlıklar yapıldı ve Hülagû. 651/1253'e kadar Moğolistan'dan batıya doğru yolculuğa çıkmadı. Hülagû'nün İran'a fiilen gelmesi iki yıldan fazla sürdü. 1254'te Moğolistan'da bulunan Rubrucklu William'ın otoritesi konusunda daha önce belirttiğimiz gibi, iddiaya göre, bu dönemde bir grup fedai, Nizari karşıtı operasyonlara misilleme olarak Möngke'yi öldürmek üzere Moğolistan'a gönderildi.

Bu arada Suriye'de Raşidüddin Sinan'ın yerine, 589/1193'te ya da bir yıl önce Ebu Mansur b. Muhammed ya da Nasır el-Acemi adlı İranlı bir dai geçmişti.[215] Sinan'ın halefiyle birlikte Alamut'un Suriye Nizari cemaati üzerindeki otoritesi yeniden tam

---

213 Juwayni, cilt 1, s. 211-212; çev. Boyle, cilt 1, s. 256-257; Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh*, ed. Blochet, s. 247-248; ed. Karimi, cilt 1, s. 570; *Successors*, s. 183.

214 Juzjani, *Tabaqat*, cilt 2, s. 181-182; çev. Raverty, cilt 2, s. 1189-1197; Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh: tarikh-i Ghazani (Histoire des Mongols de la Perse)*, ed. ve çev. Quatremère, s. 118-128; *Jami al-tawarikh*, cilt 3, ed. A. A. Alizade (Bakü, 1957), s. 20-21 ve *Jami al-tawarikh*, ed. Karimi, cilt 2, s. 684-685.

215 *Bustan*, s. 151; Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 261; İbn al-Adim, Lewis, "Kamal al-Din's Biography" içinde, s. 231, 262; Mufaddal b. Abi'l-Fadail, *al-Nahj al-sadid*, ed. ve çev. E. Blochet, *Histoire des sultans Mamlouks*, *Patrologia Orientalis*, 12 (1919) içinde, s. 516.

olarak sağlandı ve 654/1256'da İran Nizari devleti çökene kadar sarsılmadan kaldı.[216] Altmış beş yıl kadar süren tarihlerinin bu üçüncü döneminde Suriye Nizarilerini yöneten birçok dainin adını, Masyaf, Kehf ve diğer kalelerdeki kitabelerden ve birkaç edebi eserden biliyoruz.[217] 620/1223-1224 ile 656/1258 yılları arasında görev yapan dailer şöyleydi: Kemaleddin el-Hasan b. Mesud, Mecdüddin, Sicareddin Muzaffer b. Hüseyin, Taceddin Ebu'l-Futuh b. Muhammed ve Raziyyüddin Ebu'l-Maali. Bu dailerin pek çoğuna özel olarak Alamut'un temsilcisi denilir ve adları, Suriye kitabelerinde Nizari imamın adından sonra gelir. Kuhistan'daki cemaat gibi Suriye Nizarileri de bu dönemde Müslüman ve Frenk komşularıyla ilişkilerinde bir ölçüde yerel inisiyatif kullanmaya devam etti. Suriyeli Nizariler Selahaddin'in Suriye'deki Eyyubi halefleriyle barışçıl ilişkilerini genel olarak sürdürmüştü; ama Celaleddin III. Hasan'ın Sünnilerle yakınlaşması üzerine, iki taraf arasında daha da yakın ilişkiler gelişti. Ondan sonra Nizariler, müttefik olarak Eyyubilere güvenebildiler. Arapça kaynaklar III. Hasan'ın yeni politikalarının ilan ediliş tarihini 608/1211-1212 olarak verir ve Suriye'ye ve diğer Nizari topraklara haberciler gönderip, taraftarlarına Sünni şeriatı benemsemelerini ve cami inşa etmelerini emrettiğini de ekler.[218] Anlaşılan, Suriyeli Nizariler Alamut'un tebaası olarak bu emirleri yerine getirdi ve III. Hasan'ın Abbasi Ha-

---

[216] Sinan'ın ölümü ile Alamut'un düşüşü arasındaki dönemde Suriye Nizarilerinin genel durumu konusunda bkz. Defrémery, "Ismaéliens de Syrie," *JA* (1855), s. 32-47; Lewis, "Ismailites and the Assassins," s. 127-129; *Assassins*, s. 119-121; Hodgson, *Order*, s. 207-209, 246-250; Mirza, *Syrian Ismailism*, s. 41-55.

[217] Suriye kalelerindeki kitabeler için bkz. van Berchem, "Épigraphiedes Assassins de Syrie," s. 455-457, 467, 478, 482, 488-489, 495-499, İbn Vasıl'ın *Müferricü'l-kürub*'unda yer alan bilgiyi de yansıtır. Suriye'nin yerlisi olan İbn Vasıl (604-697/1208-1298), Alamut'tan gelip en azından 637/1239-1240'tan 646/1249'a kadar Suriye Nizarilerini yöneten Taceddin Ebu'l-Futuh'u şahsen tanıyordu. Ayrıca bkz. al-Hamawi, *al-Tarikh al-Mansuri*, s. 293-294, 330, 340 ve al-Nasawi, *Sira*, cilt 1, s. 132, 168 ve cilt 2, s. 220, 280; ed.Minuvi, s. 163; Bosworth, *The New Islamic Dynasties*, s. 68-69.

[218] Abu Shama, *Tarajim rijal al-qarnayn*, ed. M. Zal-Kawthari (Kahire, 1947), s. 78, 81; *al-Rawdatayn*, in *RHCHO*, cilt 5 içinde, s. 159, olayın tarihini 609/1212-1213 olarak verir; Mufaddal, *al-Nahj*, çev. Blochet, s. 517; İbn al-Athir, *al-Kamil*, cilt 12, s. 115; Sibt, *Mirat*, ed. Jewett, s. 363; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 3, s. 114, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 86; van Berchem, "Épigraphie," s. 475-477.

lifesi Nasır'la ittifakından ötürü, Suriye Nizarilerinin Eyyubilerle, özellikle Selahaddin'in oğlu ve Halep'in hâkimi Melikü'z-Zahir'le (582-613/1186-1216) ilişkileri de belirgin bir biçimde iyileşti. Bununla birlikte, Suriye kıyısını hâlâ elinde tutan Frenklerle kavgaları ve alışverişleri devam etti.

610/1213'te Suriyeli fedailer, Antakya Prensi IV. Bohemond'un (1187-1233) genç oğlu Raymond'u Tartus Katedralinde öldürdü. 611/1214'te Bohemond intikam amacıyla Havabi Kalesini kuşattı. Nizariler yardım için Melikü'z-Zahir'e başvurdu ve o da yardımlarına bir kuvvet gönderdi. Melikü'z-Zahir'in birlikleri Cebelübahra'da sıkıntı yaşayınca, Şam'ın Eyyubi hâkimi Melikü'l-Adil bir ordu daha gönderip, Frenkleri Havabi'den çekilmeye mecbur etti.[219] Bu arada Suriyeli Nizariler birçok Müslüman ve Hıristiyan hükümdardan para koparmanın bir yolunu bulmuştu. 624/1227'de kendi Haçlı Seferiyle Kutsal Topraklara giden Almanya İmparatoru II. Friedrich (1212-1250), Suriye Nizarilerinin baş daisi Mecdüddin'e elçiler gönderdi. Aynı zamanda Sicilya kralı ve Kudüs'ün itibarlı kralı da olan Friedrich'in elçileri, sonunda Alamut'a gönderilmek üzere neredeyse 80.000 dinar değerinde hediye getirmişti. Ne var ki, Harezmşahların ve benzerlerinin faaliyetleri nedeniyle Alamut yolunun çok tehlikeli olduğunu açıklayan dai Mecdüddin, hediyeleri Suriye'de tuttu.[220] Ama imparatorun dostane girişimleri konusunda Halep hâkimi Melikü'l-Aziz'i (613-634/1216-1237) bilgilendirip, ihtiyaç olduğunda Eyyubilerle işbirliği yapmaya devam edeceği güvencesi vermekten çekinmedi.[221] Yine Hicri 624'te Mecidüddin Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubad'a (616-634/1219-1237) kendi elçilerini gönderip, o zamana kadar sultanın Alamut'a gönderdiği 2000 dinarlık düzenli haracın kendisine yönlendirilmesini istedi.[222] Sultan, Alamut hâkimine danıştı ve o da Suriyeli Nizari şef'in isteğini onayladı. Sonunda söz konusu haraç Suriye cemaatine ödendi.

---

219 Ibn al-Adim, *Zubdat al-Halab*, ed. Dahan, cilt 3, s. 166; çev. Blochet, *Histoire d'Alep* (1897), s. 48-49; al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 1, s. 299, 301; çev. Broadhurst, s. 159-160; Grousset, *Croisades*, cilt 3, s. 195-196; Cahen, *Syrie du nord*, s. 620-621.

220 Al-Hamawi, *al-Tarikh al-Mansuri*, s. 340.

221 *A.g.e.*, s. 348.

222 *A.g.e.*, s. 335-336.

Bununla birlikte, aşağı yukarı aynı zamanda, Nizariler ile II. Friedrich arasındaki alışverişten hiç hoşlanmayan Hospitalier Şövalyeleri, Nizarilerden haraç istedi. Frenk imparatorlardan ve krallardan hediye ve haraç almakla böbürlenen Nizariler bu isteği reddetti. Bunun üzerine Hospitalier Şövalyeleri Nizari kalelere saldırıp epeyce ganimet kaldırdı.[223] 625/1228'e gelindiğinde Nizariler, Tapınak Şövalyelerinin yanı sıra Hospitalier Şövalyelerine de haraç öder duruma gelmişti. Nizarilerin fiilen Hospitalier Şövalyeleriyle birlik oldukları anlamına gelen rivayetler vardır. Bu haberi duyan Papa IX. Gregorius (1227-1241), 633/1236'da Kutsal Topraklardaki temsilcilerine bir mektup yazıp, bu tür ilişkileri güçlü bir biçimde kınadı.[224]

Bu dönemin Suriye Nizarilerinin tarihinde son önemli olay, Yedinci Haçlı Seferinin (1248-1254) başını çeken, daha çok Aziz Louis olarak bilinen Fransa kralı IX. Louis'yle kurulan ilişkilerle ilgilidir. Kralın biyografi yazarı ve kâtibi Jean de Joinville'in kayda geçirdiği bu ilişkiler, IX. Louis'nin Sefer 648/Mayıs 1250'de Akka'ya gelişinden hemen sonra gerçekleşti.[225] O sırada Suriyeli Nizarilerin lideri, çok büyük olasılıkla, Masyaf'ta Zilkade 646/Şubat-Mart 1249 tarihli bir kitabede adından söz edilen Taceddin Ebu'l-Futuh'tu. Her neyse Nizari elçiler Fransız krala gelip, ya reislerine haraç ödemesini ya da en azından Tapınak ve Hospitalier Şövalyelerine ödedikleri haraçtan Nizarileri kurtarmasını istediler. Tapınak ve Hospitalier Şövalyelerinin büyük üstatları Vichiersli Reginald ve Chateauneuflü William'ın müdahalesi üzerine, "Dağların İhtiyarı" ile IX. Louis arasındaki görüşmeler bir sonuç vermedi. Daha çok Moğollarla dostane ilişkiler kurmakla ilgilenen IX. Louis, Tapınak ve Hospitalier Şövalyelerine haraç ödemeye

---

223 *A.g.e.*, s. 340-341.

224 Edwin J. King, *The Knights Hospitallers in the Holy Land* (Londra, 1931), s. 216, 234-235, papalık mektubuna yer veriyor. Ayrıca bkz. Cahen, *Syrie du nord*, s. 344, 526, 620, 641, 665 ve J. Riley-Smith, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus* (Londra, 1967), s. 138-140, 162, 164.

225 Jean de Joinville'in bu konularda temel kaynak olan *Histoire de Saint Louis*'deki anlatımına ek olarak bkz. Defrémery, "Ismaéliens de Syrie," (1855), s. 45-46; van Berchem, "Épigraphie," s. 478-480; King, *Knights Hospitallers*, s. 249; Grousset, *Croisades*, cilt 3, s. 516-518; Runciman, *Crusades*, cilt 3, s. 279-280; Daftary, *Assassin Legends*, s. 79-82; Barber, *TheNew Knighthood*, s. 152-153.

devam eden Nizarilere herhangi bir haraç ödemedi. Ama Fransız kral ile Nizari dai hediye alışverişinde bulundu. Bu görüşmelerin seyri içinde Arapça konuşan Keşiş Yves le Breton, Masyaf'ta ya da Cebelübahra'da başka bir kalede Nizari dai ile görüştü ve onunla dinsel inançları tartıştı.

Şimdi İran'daki Nizari devletin son yıllarına geliyoruz. Belirtildiği gibi, Hülagû Orta Asya'dan İran'a büyük Moğol seferinin ayrıntılı hazırlıklarını yaparken acele etmedi; ancak 654/1256 yılının başında İran'a ulaştı. Ama daha önce Cemaziyelahir 650/Ağustos 1252'de Nesturi-Hıristiyan kumandanı Ketboğa komutasında 12.000 kişilik bir orduyu İran'daki Moğol garnizonlarına katılıp olabildiğince çok Nizari kaleye saldırmaya göndermişti.[226] Ketboğa Muharrem 651/Mart 1253'te Ceyhun'u geçti ve hemen ardından Kuhistan'daki Nizari kalelere saldırıp birkaçını ele geçirdi. Rebiülevvel 651/Mayıs 1253'te 5000 kadar askerin başında Girdkuh'un eteğinde ortaya çıktı; kalenin etrafına duvar ördü ve başka kuşatma yapıları dikti. Bir komutanını, Böri'yi Girdkuh'ta kuşatmanın başında bırakan Ketboğa, Girdkuh'a yakın Mihrin Kalesi ile Kasran'daki Şahdiz Kalesine saldırmaya gitti; Cemaziyelahir 651/Ağustos 1253'te akıncı müfrezelerini Rudbar'a ve Tarum'a gönderdi ama fazla bir başarı elde edilemedi. Şevval 651/Aralık 1253'te kuşatma altındaki Girdkuh garnizonu Moğollara cüretkâr bir gece saldırısı düzenleyip, Böri de dahil, yüzlercesini öldürdü. Ama Girdkuh kuşatması devam etti ve 652/1254 Yazında kolera Nizari garnizonunu kırıp geçirince ve kale düşmek üzereyken, Alamut takviye gönderip durumu kurtardı. Güçlenen Girdkuh garnizonu uzun bir süre Moğollara direnmeye devam etti. Bu

[226] Hülagû'nün öncü birliklerinin İran'daki operasyonları konusunda bkz. Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh*, ed. Quatremère, s. 138, 166-174; ed. Alizade, s. 22-23, 27-28; ed. Karimi, cilt 2, s. 686, 689-690. Juwayni, cilt 3, s. 72, 94-95; çev. Boyle, cilt 2, s. 596, 610, yalnızca kısa göndermeler yapar. Ayrıca bkz. John A. Boyle, "The Ismailis and the Mongol Invasion," Nasr, ed., *Ismaili Contributions* içinde, s. 7-11 ve "Dynastic and Political History of the Il-Khans," s. 340-342. Moğolların Girdkuh kuşatmasına Hazar hükümdarlarının katılımı konusunda bkz. Ibn Isfandiyar, *History of Tabaristan*, çev. Browne, s. 258-259; Amuli, *Tarikh*, s. 160-162, 163-164; Marashi, *Tarikh-i Tabaristan*, ed. Dorn, s. 84-87; ed. Tasbihi, s. 32-34; Mulla Shaykh AliGilani, *Tarikh-i Mazandaran*, ed. M. Sutuda (Tahran, 1352/1973), s. 50; Rabino, "Dynasties du Mazandaran," s. 455.

arada Ketboğa Kuhistan'a geri dönmüştü; Moğollar yaktı, yıktı, yağmaladı ve sonunda Cemaziyelevvel 651/Temmuz 1253'te Tun ve Turşiz'i en azından geçici olarak ele geçirdi. Birkaç ay sonra Moğollar, Mihrin'i ve Kümis'te birkaç kaleyi daha ele geçirdi.

Moğollar, Hülagû'nün yakında gelecek olmasıyla durumları daha da tehlikeye girecek olan İranlı Nizarilere aralıksız baskı uyguluyordu. Bu dış baskılar Nizari liderliğin içindeki iç gerilimleri, özellikle Alaeddin III. Muhammed ile açıkça Moğollara teslim olmayı isteyen baş danışmanları arasındaki gerilimi ağırlaştırmış gibi görünüyor. Her neyse, melankoliye yakalandığı söylenen III. Muhammed bir yanda Moğollara meydan okumakta ısrar ederken, diğer yanda Nizari liderlerden kendini soyutluyordu. Aynı zamanda III. Muhammed ile çocukken imamdan *nass* alan en büyük oğlu Rükneddin Hürşah arasındaki ilişkiler de bozuluyordu. Bu koşullar altında bazı Nizari liderler, İranlı tarihçilere göre, III. Muhammed'e karşı, onun yerine atanmış halefini geçirmek amacıyla bir plan yapmaya başladı. Buna göre Hürşah devletin işlerini ele alacak ve hemen Moğollarla görüşmelere başlayacaktı. Ne var ki, bu plan uygulanamadan Hürşah hastalanıp yatağa düştü. Kısa süre sonra, 653'te Şevval ayının son günü/1 Aralık 1255'te her zaman koyun gütmekten çok hoşlanan Alaeddin III. Muhammed, Alamut'a yakın Şirkuh'ta koyun ağılının bitişiğinde bir kulübede öldürülmüş halde bulundu. Birkaç şüpheli öldürüldükten sonra cinayetin, III. Muhammed'in gözdesi ve kadim dostu Hasan-ı Mazenderani tarafından işlendiği anlaşıldı; imam onu yaralamıştı. III. Muhammed'in eski cariyesi olan Hasan'ın karısı, cinayet sırrını Hürşah'a açıkladı. Hasan, diğer birkaç kişiyle birlikte idam edildi.

Rükneddin Hürşah

Otuz dört yıl hüküm süren Alaeddin III. Muhammed'in yerine, 627/1230 civarında doğan genç oğlu Rükneddin Hürşah geçti.[227]

[227] Rükneddin Hürşah'ın kısa saltanat dönemi konusunda bkz. Juwayni, cilt 3, s. 259-278; çev. Boyle, cilt 2, s. 712-725; Rashid al-Din, s. 185-195; Kashani, s. 224-233; üç yazar da Hürşah döneminin olaylarını, İran'da Nizari devletin tarihinin sonunda ele alır. Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh*, ed. Quatremère, s. 144 vd., 174-220; ed. Alizade, s. 24 vd., 29-38; ed. Karimi, cilt 2, s. 687 vd., 691-697. Ayrıca bkz. Juzjani, *Tabaqat*, cilt 2, s. 180 vd., 186; çev. Raverty, cilt 2, s. 1187 vd., 1205-1211;

Yeni Nizari imam ve Alamut hâkimi Moğollarla görüşmelere başlamadan önce, komşularıyla ve diğer Müslüman hükümdarlarla olan durumunu güçlendirmeye çalıştı. Nizariler ilk önce Batı Deylem'de bir askeri harekatı tamamlayıp, Halhal'da kuşattıkları bir kaleyi ele geçirdiler. Sonra Hürşah Gilan'a ve diğer komşu bölgelere elçiler gönderip, hükümdarlarına babasının öldüğünü ve tahta kendisinin geçtiğini bildirdi; ayrıca onlarla daha iyi ilişkiler kurmaya da çalıştı. Tahta çıktıktan hemen sonra ve Nizari liderliğin yeni politikasından Moğolları haberdar etmek için Hürşah, Hemedan'da konuşlanan Moğol kumandan Yasavur Noyan'a bir elçi gönderip, Moğollara boyun eğmeyi teklif etti. Yasavur, Nizari liderin yakında gelecek olan Hülagû'nün huzuruna şahsen çıkması gerektiği anlamına gelen bir yanıt verdi. Böylece genç Hürşah, Moğollarla karmaşık ve sonunda boşuna olduğu anlaşılan bir dizi görüşmeye girdi.

Bu arada Hülagû ana Moğol kuvvetinin başında telaşsızca Batıya doğru ilerlemekteydi. Moğolistan'daki ordugâhından Şaban 651/Ekim 1253'te yola çıkan Hülagû iki yıl sonra, Şaban 653/Eylül 1255'te Semerkant'ın kapılarına vardı. İki ay sonra, Kiş'teki ordugâhından İran'ın çeşitli hükümdarlarına haberciler gönderip, İsmaililerin kökünü kazımaya niyetli olduğunu bildirip, yardım etmelerini, yoksa sonuçlarına katlanmalarını istedi. Zilhicce 653/Ocak 1256'da Hülagû Ceyhun'u geçti ve kışın geriye kalan aylarını, Belh'in batısında Şefurkan çayırlarında, şimdi Kuzey Afganistan'da bulunan bir bölgede geçirdi. Hülagû, Rebiülevvel 654/Nisan 1256'da Horasan'dan İran'a girdi ve Ketboğa

---

Hamd Allah Mustawfi, *Tarikh*, ed. ve çev. Browne, cilt 1, s. 526-527 ve cilt 2, s. 130-131; ed. Navai, s. 527-528; Hafiz Abru, s. 275-281; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 229-235 ve cilt 5, s. 228-234; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 477-479 ve cilt 3, s. 94-95. Ayrıca bkz. Constantin M. d'Ohsson, *Histoire des Mongols* (2. bs., Lahey-Amsterdam, 1834-1835), cilt 3, s. 188-202, Avrupa'da konuyla ilgili klasik ve Henry H. Howorth, *History of the Mongols* (Londra, 1876-1927), cilt 3, s. 90 vd., 95-108. İran tarihinin Moğol dönemi konusunda önde gelen modern otorite müteveffa Profesör John A. Boyle, konuyu "Ismailis and the Mongol Invasion," s. 11-22 ve "Dynastic and Political History of the Il-Khans," s. 341-345'te ele alır; ayrıca bkz. Hodgson, *Order*, s. 263-271; "State," s. 480-482; Lewis, *Assassins*, s. 91-96; F. Daftary, "Rukn al-Din Khurshah," *EI2*, cilt 8, s. 598-599.

komutasındaki öncü birliklerin etkili bir biçimde yıpratmadığı Nizari kenti Tun'u ilk hedef seçti. Ama Kuhistan'ın kuzeydoğu sınırında Zave ve Haf yöresinden geçerken meydana gelen karanlık olaylar nedeniyle, Tun'a Moğol saldırısını şahsen yönetemedi. Görev Ketboğa ve Köke-İlgey'e verildi; Tun'u bir hafta kuşattıktan sonra Rebiülahir 654/Mayıs 1256'da kenti ele geçirdiler. Moğollar, Cüveyni'ye göre genç kadınlar hariç ya da Reşidüddin'e göre zanaatkârlar (*pişeveran*) hariç Tun'un bütün sakinleri öldürüldü.[228] Sonra muzaffer Moğol komutanlar Hülagû'yle birleşip, Tus'a yöneldiler. Kısa süre sonra Hülagû, Kuhistan'ın son Nizari muhteşemi ve Nasırüddin et-Tusi'nin dostu ve hamisi Nasırüddin'i muhtemelen Tus'ta kabul etti. Hülagû daha önce, Herat'ın Kert hanedanının kurucusu Melik Şemseddin'i (643-684/1245-1285), o sırada Serteht Kalesinde oturan muhteşem Nasırüddin'e görevli göndermişti. Şemseddin, Nasırüddin'i Hülagû'nün huzuruna çıkmaya ikna etti; Hülagû, Nizari şefe kaleyi neden teslim etmediğini sordu. Halkının yalnızca hükümdarları Hürşah'ın emirlerine uyduğunu söyledi. Hülagû yaşlı Nasırüddin'e bir *yarlığ* (ferman) ve bir *peyze* (yetki belgesi) verip, aman tezkeresi bağışladı ve harabeye dönen Tun kentinin valiliğine atadı. Ne var ki, Nasırüddin kısa süre sonra, Sefer 655'te öldü.

Bu arada Cemaziyelevvel 654/Mayıs 1256'da, sürdürülen görüşmelerden sonra Hürşah, kardeşi Şahinşah'ı bir grup ileri gelenle birlikte Moğollara boyun eğdiğini bildirmeye göndermişti. Kazvin yakınlarında Yasavur'a yetiştiler ve Yasavur, kendi oğlunu da Nizari heyetinin yayına vererek Hülagû'ye gönderdi. 10 Cemaziyelevvel/5 Haziranda Yasavur, beklenmedik bir biçimde Alaınut civarında Nizarilerle savaşa tutuştu. Ama kısa süre sonra geri çekildi ve Kuçan'da Nizari heyetini kabul eden Hülagû'nün talimatı üzerine Rudbar'dan ayrıldı. Hülagû'nün elçileri de Cemaziyelahir/Temmuz sonunda Hürşah'a ulaştı ve kardeşini gönderip, tevazu ve bağlılık gösterdiği için, babasının işlediği suçları Hanın affettiği mealinde teşviklerle dolu bir *yarlığ* verdi. Kendisi suç işlememiş olan Hürşah'tan, Moğol ordularının topraklarını yerle bir

[228] Juwayni, cilt 3, s. 102-103; çev. Boyle, cilt 2, s. 615-616; Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh*, ed. Quatremère, s. 180-181; ed. Alizade, s. 29-30; ed. Karimi, cilt 2, s. 691.

etmemesi için, kendi kalelerini yıkıp biat etmeye gelmesi istendi. Nizari hükümdar bazı kaleleri yıktı ama Alamut, Meymundiz ve Lemeser kalelerinde yalnızca birkaç siper (*serdivar*) ve kuleyi (*küngüre*) kaldırdı. Moğol elçilerin bir kısmı, Hürşah'ın elçisi Sadreddin ile birlikte, geri dönüp durumu Hülagû'ye bildirdi. Huzura çıkmadan önce bir yıllık süre istedi. Diğer elçiler Rudbar'da kalıp Nizari kalelerin yıkımını denetledi. Şaban/Eylül başında Moğol elçiler yeni bir mesajla Hürşah'a geldi; buna göre Nizari hükümdar hemen Hülagû'nün huzuruna çıkacaktı ve onun yokluğunda Tükel Bahadur adlı bir Moğol, Rudbar'da koruyucu valilik (*beskek*) yapacaktı. Açıkça zaman kazanmaya çalışan Hürşah yanıtını, veziri Şemseddin Gileki ile babasının amcaoğlu Seyfeddin Sultan Melik b. Kiya Bu Mansur b. II. Muhammed başkanlığında bir heyetle gönderdi; Moğol elçilerle birlikte yola çıkan heyet 17 Şaban/9 Eylülde Hülagû'ye ulaştı.[229] Hürşah yine bir yıllık süre ve Alamut ile Lemeser'in yıkımdan muaf tutulmasını istedi. Girdkuh ve Kuhistan'daki yardımcılarına da, Hülagû'nün huzuruna çıkıp bağlılıklarını bildirmeleri talimatı verdi; talimatı, kısa sürede yerine getirildi.

Hürşah'ın teslim olmayı erteleme taktikleri karşısında Hülagû'nün sabrı tükendi. Şaban 654/Eylül 1256'da Hülagû, Rudbar'daki Nizari kalelere saldırmak üzere Bestam yakınlarındaki ordugâhından yola çıktı. Irak-ı Acem'deki bütün Moğol garnizonlarına savaşa hazırlanma talimatı verildi. Aynı zamanda ana Moğol kuvveti, çeşitli yönlerden Rudbar'a doğru ilerledi. Hülagû'nün kuvvetlerinin sağ kanadı, Boğa-Temür ve Köke-İlgey komutasında Mazenderan'dan yola çıkarken, Çağatay şehzadesi Tegüder ve Ketboğa komutasındaki sol kanat, Huvar ve Simnan'dan ilerledi. Hülagû'nün kendisi ana orduyla birlikte Firuzkuh, Demavend ve Rey'den geçen paralel bir yol izledi. Bu arada diğer iki Çağatay şehzadesi, Balagay ve Tutar, Irak-ı Acem'den Alamut'a doğru yola çıkmıştı. Hülagû Demavend'de bir süre durdu ve oradan Hürşah'a bir mesaj daha gönderdi. Nizari lider hemen Demavend'e gelmeliydi ve hazırlıkları beş günden fazla sürerse, önden oğlunu göndermeliydi. Hürşah kendi oğlunu ya da genç bir kardeşini 17 Ramazan/8

[229] Juwayni, cilt 3, s. 263; çev. Boyle, cilt 2, s. 714; Rashid al-Din, s. 187; Kashani, s. 225-226; Khwand Amir, *Dastur al-wuzara*, s. 229.

Ekimde gönderdi. Ama Hülagû, küçük olduğu gerekçesiyle çocuğu geri gönderdi ve Hürşah şimdilik gelemiyorsa, Şahinşah'ı kurtarmaya başka bir kardeşini göndermesini önerdi. Hülagû o sırada Rey bölgesindeydi ve Hürşah'la arasında sürekli mesaj alışverişi yapıldı. 5 Şevval/26 Ekimde Hürşah kardeşi Şiranşah'ı 300 kişiyle birlikte yola çıkardı; iki gün sonra Hülagû'nün ordugâhına vardılar. Aynı zamanda Vezir Şemseddin Gileki, Girdkuh'tan dönmüş ve Girdkuh hâlâ direndiği halde, valisi Kadı Taceddin Merdanşah'ı Hülagû'nün huzuruna getirmişti. Şahinşah, eğer Hürşah Meymundiz kalesini yıkar ve şahsen Hanın huzuruna çıkarsa saygıyla karşılanacağı, aksi takdirde başına gelecekleri Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği mesajıyla birlikte Rudbar'a geri gönderildi. Aşağı yukarı aynı sırada Hülagû, farklı vesilelerle kendisine gönderilen birçok Nizariyi Kazvin yakınlarında gizlice öldürttü.

O sırada Moğol orduları her taraftan Rudbar'a giriyordu. Alamut yakınlarında, anlatılanlara göre Hürşah'ın kaldığı Meymundiz kalesini ele geçirmeye karar veren Hülagû, Pişkildere'deki ordugâhını 10 Şevval/31 Ekimde dağıtıp, Talikan üzerinden Rudbar'a doğru ilerledi. 18 Şevval 654/8 Kasım 1256'da Hülagû, Meymundiz'e bakan bir tepenin üzerine kamp kurdu. Hürşah'a teslim olması için son bir çağrıda bulundu ama Nizari hükümdarın Meymundiz'de olmadığı ve onun izni olmadan karar verilemeyeceği söylendi. Meymundiz savunmasından çok etkilenen Hülagû kaleyi kuşatmak mı gerektiği, yoksa geri dönüp bahara kadar beklemek mi gerektiği konusunda komutanlarına danıştı. Komutanların çoğu kışın başlamak üzere olmasını, dolayısıyla askerlere kumanya ve hayvanlara yem tedarik etmenin olanaksızlığını göz önüne alarak geri çekilmekten yana oldu. Ketboğa'da dahil birkaç kişi kaleyi hemen kuşatmakta ısrar etti ve Hülagû onların görüşünü destekledi. Moğol orduları kuşatma hazırlığına başladı. Moğollar, Nizarilerin daha önce dikmiş olduğu ağaçları keserek mancınıklarına direk yaptılar. Savaş başlayınca, mancınıklarla Moğolların üzerine taş yağdıran Nizariler başlangıçta biraz başarılı oldu. Ama savaşın ikinci günü Moğollar, 2500 adım menzilli bir Çin mancınığını (*keman-ı gav*) devreye soktu. Meymundiz garnizonu savaşmayı bıraktı ve ateşkes istedi; istek kabul edildi. Ertesi gün, aslında kalede bulunan Hürşah, güvenli geçiş için bir

yarlığ istedi. Ferman, o sırada Hülagû'nün kâtipliğini yapan ve Nizari kalelere giderken efendisine eşlik eden Ata Melik Cüveyni hazırladı. Anlaşılan Hürşah, sarayında bulunan yabancı âlimlerin aksine, Moğollara teslim olmaya kesinlikle karşı olan gayretli fedailer tarafından Meymundiz'den inmemeye ikna edildi. Bu arada mesaj alışverişi devam etti. Bütün bu süre boyunca Hürşah'ın kış karının yardıma yetişip Moğol kuşatmasını zora sokacağı umuduyla zaman kazanmaya çalıştığı açıktır; 654/1256 yılının o sonbaharında hava alışılmadık ölçüde yumuşak geçti. 25 Şevval/15 Kasımda Memyandiz'i çok daha büyük ölçekli bir bombardımana tuttu. Sonunda Hürşah, büyük ölçüde o sırada Meymundiz'de bulunan Nasırüddin et-Tusi ve diğer yabancı âlimlerin teşvikiyle teslim olmaya karar verdi.

Hürşah önce oğlunu ve İranşah adlı kardeşini, ileri gelenlerden oluşan bir heyetle birlikte gönderdi. Sonra 29 Şevval/19 Kasım 1256 Pazar günü[230] Nizari imam, aralarında Hace Nasırüddin et-Tusi, Hace Asilüddin Zuzeni ve veziri Müeyyedüddin'in de aralarında bulunduğu bir grup ileri gelenle birlikte kaleden indi. Rükneddin Hürşah Alamut'un son hâkimi olarak tam bir yıl hüküm sürdü ve teslim olması, 166 yıl önce Hasan Sabbah'ın Alamut Kalesini almasıyla kurulan İran Nizari devletinin sonu oldu. Teslim olduğunun ertesi günü Hürşah bütün ailesini, yakın adamlarını ve kalenin diğer sakinlerini de kaleden indirdi ve boyun eğmenin bir işareti olarak Meymundiz'in küçük hazinesi de sunuldu. Ne var ki, Moğollar binaları ve yapıları yıkmak için kaleye çıkınca, sadık bir grup fedaiyle karşılaştılar; direnişleri, ancak üç günlük şiddetli bir savaşla kırılabildi.

Hürşah, Hülagû tarafından iyi karşılandı, ama Moğol bir komutanın sürekli gözetimi altında tutuldu. Hülagû'nün isteği üzerine Nizari hükümdar, temsilcilerini Moğol elçilerle birlikte Rud-

[230] Hürşah'ın teslim oluşuna şahsen tanık olan Cüveyni'nin verdiği tarih budur, Juwayni, cilt 3, s. 133, 267. Hülagû tarihinde Rashid al-Din, olayın tarihini bir gün sonra, 1 Zilkade/20 Kasım olarak verir ve Nasırüddin et-Tusi'nin hazırladığı bir ebcet hesabını da aktarır; bkz. Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh*, ed. Quatremère, s. 210-212; ed. Alizade, s. 35; ed. Karimi, cilt 2, s. 695. Bununla birlikte, Reşidüddin'in kendisi, hazırladığı İsmaili tarihi *Jami al-tawarikh: qismat-i Ismailiyan*, s. 190'da Hürşah döneminin olaylarını anlatırken Cüveyni'nin tarihini doğrular.

bar'daki bütün kalelere gönderip, teslim olmalarını ve kalelerin yıkılmasını emretti. Kırk kadar kale, garnizonları boşaltıldıktan sonra yıkıldı. Rudbar'da yalnızca Alamut'un ve Lemeser'in komutanları, muhtemelen imamın baskı altında hareket ettiğini ve yeni bir takiye yaptığını düşünerek, teslim olmayı reddetti. Hülagû'nün kendisi Alamut'un eteğine gitti; Hürşah, kalenin komutanı Mukaddimüddin'i teslim olmaya ikna etmeye çalıştı, ama boşuna. Büyük bir kuvvetle Alamut'u kuşatması için Balagay'ı geride bırakan Hülagû, Lemeser'e yöneldi. Birkaç gün sonra Alamut garnizonu teslim olmaya karar verdi ve Lemeser'e giderken Hülagû'ye eşlik eden Hürşah, onlar adına Moğol fatihle konuştu. Alamut sakinlerine eşyalarını alıp inmeleri için üç gün süre verildi; ondan önce bir grup Moğol kaleye girip mancınıkları ve kapıları kaldırdı. Hürşah'ın kendisi de kaleyi ziyaret etmek için izin aldı. Dördüncü gün, Zilkade 654/Aralık 1256'da akşama doğru Moğol muhafızlar Alamut Kalesine çıktı ve geride kalan ne varsa yağmaladı. Alamut'u yıkmanın zahmetli işine de giriştiler. Bu arada Hülagû'ye eşlik eden Cüveyni'ye Alamut'taki kütüphaneyi inceleyip, gerekli görülenlere kurtarma izni verilmişti. Ünlü kütüphanenin el yazması koleksiyonları alevlere atılmadan önce Kuranlar, bazı İsmaili eserler de dahil olmak üzere, çok sayıda seçkin kitabı ve bazı astronomi malzemelerini kurtardı. Cüveyni o sırada incelediği Alamut Kalesinin değerli bir tasvirini bırakmış.[231] Cüveyni, Alamut'ta gördüğü depolama tesislerinden ve yiyecek stoklarından, kalenin su temin sisteminden ve tahkimatından çok etkilenmiş. Alamut'u yıkmakla görevlendirilen Moğolların karşılaştığı güçlükleri tasvir eder.

Bu arada Hülagû Lemeser'i ele geçiremedi ya da Hürşah'ın müdahalesine rağmen komutanını teslim olmaya ikna edemedi. Moğollardan ve İranlılardan oluşan bir orduyla kaleyi kuşatma işini Tayir-Boğa'a bıraktı. Lemeser bir yıl direndikten sonra, çıkan kolera salgını garnizonun çok büyük bölümünü öldürdü. Salgından kurtulan az sayıda kişi, Hicri 655'in sonunda teslim olmak zorunda kaldı.[232] Hülagû Zilhicce 654/Ocak 1257'de Rudbar'dan ayrılıp

---

231 Juwayni, cilt 3, s. 186, 269-273; çev. Boyle, cilt 2, s. 666, 719-721.

232 Juwayni, cilt 3, s. 273; çev. Boyle, cilt 2, s. 721; Rashid al-Din, s. 192 ve Kashani, s. 230-231; ayrıca bkz. Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh*, ed. Quatremère, s. 212; ed. Alizade, s. 35; ed. Karimi, cilt 2, s. 695.

Hemedan'a yakın ana ordugâhına gitti. Moğollar için hâlâ yararlı olan Hürşah, İlhan'a eşlik etti; imamın ailesi, hizmetkârları ve eşyaları ise Kazvin'e gönderildi. Hülagû'nün ordugâhından Hürşah, temsilcilerini Moğol elçilerle birlikte Suriye'deki Nizari kalelere gönderip, Hülagû'nün kendisi gelene kadar kaleleri hükümdarın tebaası olarak korumalarını söyledi. Hürşah'ın işbirliğiyle, Tarum, Rudbar, Kümis, Kuhistan ve İran'ın diğer yerlerinde, Lemeser ve Girdkuh hariç, neredeyse bütün Nizari kalelerin hızla teslim olması ve yıkılması Moğollar için olanaklı olmuştu. Düşen bu kalelerin komutanları ve garnizonlarının çok büyük bölümü, farklı Moğol birimlerin ve komutanların gözetimine verildi.

Hürşah hâlâ işlerine yararken, Moğollardan saygı görmeye devam etti. Ama Nizari kalelerin büyük çoğunluğunun teslim olması, varlığı Hülagû için sıkıntı haline geldi. Bu nedenle, Möngke'nin sarayına gönderilmeyi isteyince, Hülagû hemen kabul etti. 1 Rebiülevvel 655/9 Mart 1257'de Hürşah dokuz arkadaşı ve Bucray'ın yönetiminde bir grup Moğol muhafızla birlikte Moğolistan'a doğru kader yolculuğuna çıktı. Yolda, kafile Girdkuh'un eteklerine varınca, Hürşah bir kez daha garnizonu aşağı indirmeye boşuna çalıştı; ama gizlice onlara teslim olmamalarını söylemiş olabilir. Hürşah'a eşlik edenler ona saygılı davranmadılar ve Buhara'ya geldiklerinde, Moğol muhafızlarıyla yumruklaşmak zorunda kaldı. Sonunda Karakurum'a varınca Möngke, henüz Lemeser ve Girdkuh'u teslim etmediği gerekçesiyle Hürşah'ı görmek istemedi. Geri dönüş yolunda, Kuzeybatı Moğolistan'da Hangay Dağlarının kıyısında bir yerde Alamut'un sekizinci ve son hâkimi ve beraberindekiler, Moğollar tarafından sapa bir yöre götürülüp kılıçtan geçirildi. Bu arada, Hürşah Moğolistan'a gitmek üzere yola çıktıktan sonra, Moğolların gözetimine verilen İranlı Nizariler topluca katledildi. Kazvin'de tutulan Hürşah'ın ailesi ve akrabaları, Karakay Bitikçi tarafından kılıçtan geçirilirken; Horasan'daki Moğol komutan Ötegü-Çine, Kuhistanlı Nizarileri büyük toplantılara çağırdı ve 12.000 kadarını katletti. Cüveyni'ye göre, katliamlar Möngke'nin bir fermanına uygun olarak gerçekleştirilmişti; Cengiz Hanın daha önceki bir emrini yansıtan bu ferman, hiçbir Nizarinin sağ kurtulmamasını buyurmaktaydı.[233]

[233] Juwayni, cilt 3, s. 275; çev. Boyle, cilt 2, s. 723; ayrıca bkz. Rashid al-Din, s. 193; Kashani, s. 232.

Marshall Hodgson'ın işaret ettiği gibi, öyle görünüyor ki, Hasan Sabbah'ın ve ondan sonrakilerin yönetiminde Nizarilerin Selçuklularla şevkle savaştığı önceki zamanların ruhunu göz önüne alan bazı Nizari kale komutanları, en azından Hülagû'yü kendileriyle bir tür uzlaşmaya varmaya ikna edecek kadar uzun bir süre Moğol saldırılarına direnmiş olabilir.[234] Alamut'a, Meymundiz'e ve Lemeser'e giderken Moğollara eşlik eden Cüveyni, Nizari kalelerin, özellikle Alamut'un Moğol kuşatmalarına sonsuza kadar direnmelerini olanaklı kılacak ölçüde kendi kendine yeterli ve geçilmez olduğunu vurgular. Alamut'un daha önce on yıldan fazla bir süre Selçuklu kuşatmasına nasıl başarıyla direndiğini de hatırlatır.[235] Reşidüddin de, Nizarilerin bu kadar çabuk yenilmesinde ve kalelerinin ele geçirilmesinde Möngke'nin ve Hülagû'nün şansından söz eder.[236] Aslında Girdkuh'un göstereceği gibi, en azından kilit önemdeki Nizari kaleler kendi kaynaklarına dayanarak uzun dönem direnebilirdi. Girdkuh, Alamut düştükten sonra, İran'da varlığını sürdüren son Nizari karakol olarak Moğollara on üç yıl boyunca direnmeye devam etti. Girdkuh garnizonu, İlhanlı hükümdarı Abaka döneminde, Hülagû'nün öncü birliklerinin ilk kuşatmasından on yedi yıl sonra, 29 Rebiülahir 669/15 Aralık 1270'te giysi kıtlığından ötürü boyun eğdi.[237] Girdkuh'un etrafında kalıcı yapılar ve barınma yerleri yapan Moğollar, garnizonda sağ

---

234 Hodgson, *Order*, s. 259-260 ve "State," s. 481-482.

235 Juwayni, cilt 3, s. 137; çev. Boyle, cilt 2, s. 637.

236 Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh*, ed. Quatremère, s. 218-220; ed. Alizade, s. 38; ed. Karimi, cilt 2, s. 697.

237 Rashid al-Din, *Jami al-tawarikh*, ed. Quatremère, s. 212-213; ed. Alizade, s. 35-36, 140; ed. Karimi, cilt 2, s. 695, 766; Rashid al-Din, *Tarikh-i mubarak-i Ghazani: dar dastan-i Abagha Khan va Sultan Ahmad va Arghun Khan va Gaykhatu Khan*, ed. K. Jahn (Prag, 1941), s. 29, ayrıca (Lahey, 1957), s. 29. Ayrıca bkz. Juzjani, *Tabaqat*, cilt 2, s. 186; çev. Raverty, cilt 2, s. 1206-1211, yüz ya da iki yüz kişiye düşen Girdkuh garnizonunun, 658/1260'ta Moğollara hâlâ direndiğini ifade ediyor. İran'daki başlıca Nizari kalelerden Girdkuh, modern dönemde en az araştırılıp incelenen kaledir. Yazarın 1985'te ziyaret ettiği Girdkuh kayalığı ve dış surlar da dahil tahkimat kalıntıları gerçekten de etkileyicidir. Girdkuh kayalığının kuzeydoğu yamacında saçılmış durumda bulunan iki tip mancınık taşları ile Moğolların inşa ettiği yaşam alanlarının kalıntıları, İran'daki bu son Nizari kalenin kuşatması sırasında gerçekleşen şiddetli ve uzun savaşa tanıklık eder.

kalanları aşağı inince öldürdü. Ama Moğollar Girdkuh'u yıkmadı; Abaka'dan sonraki İlhanlılar döneminde kullanılmaya devam edildi.[238] Nizarilerin merkezi liderliği teslim olmaya karar verirken, Nasırüddin et-Tusi'den ve o sırada Nizarilerin arasında yaşayan diğer yabancı âlimlerden büyük ölçüde etkilenmiş gibi görünüyor –zamanında Nizarilerin konukseverliğinin keyfini süren bu âlimler, şimdi de, Alamut'un son hâkiminden kopup, Hülagû'nün (654-663/1256-1265) kurduğu İlhanlı hanedanının hizmetine girince, Moğolların alicenaplığını tatmaya hevesliydi.

İran'da Nizari devletin çöküşü Suriye Nizarilerini sarsmış ve umutsuzluğa düşürmüş olmalı; Alamut'un desteğine ve liderliğine, Nizari imamın kişisel yol göstericiliğine artık güvenemezlerdi. Bu koşullar altında Suriye Nizarileri kendi liderlerini kendileri seçmeye başladı; bazen baş dailik görevini iki kişi birlikte yürüttü. Güçlü merkezi önderlikten yoksun kalan ve çeşitli güçlerin –özellikle Moğolların ve Mısır'daki Memlûk hanedanının– Suriye'yle ilgili planları nedeniyle tehdit altında olan Suriye Nizari cemaati, çoğu kez üst düzey dailer arasında çekişmeler ve çeşitli kalelerin valilerinin bağımsız hareket etmesi biçiminde tezahür eden ciddi iç anlaşmazlıklar yaşamaya başladı. Bütün bu faktörler, Suriye Nizarilerinin, Mısır'ın Bahri Memlûk Sultanı Melikü'z-Zahir Rükneddin I. Baybars'a (658-676/1260-1277) sonunda boyun eğmesinin zeminini hazırladı.[239]

Bu arada, İran Nizarileriyle işini bitiren Hülagû ikinci büyük hedefine, Abbasi Halifeliğini ortadan kaldırmaya yönelmişti. Sefer 656/Şubat 1258'e gelindiğinde Moğollar Bağdat'ı ele geçirmiş

---

[238] Bkz. Rashid al-Din, *Tarikh-i mubarak-i Ghazani: dastan-i Ghazan Khan*, ed. K. Jahn (Londra, 1940), s. 30, 56; *Jami al-tawarikh*, ed. Alizade, s. 272, 286-287; ed. Karimi, cilt 2, s. 860-861, 883; özet Dorn, *Auszüge aus muhammedanischen Schriftstellern* içinde, s. 132, 137.

[239] Alamut'un düşüşü ile Suriye'deki kalelerin Memlûklara teslim olmasının arasında geçen dönemde Suriye Nizarilerinin durumu konusunda bkz. Defrémery, "Ismaéliens de Syrie," (1855), s. 47-65; Lewis, "Ismailites and the Assassins," s. 130-132; *Assassins*, s. 121-124; Hodgson, *Order*, s. 272-275; Abdul-Aziz Khowaiter, *Baibars the First: His Endeavours and Achievements* (Londra, 1978), s. 118-126; P. Thorau, *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*, çev. P. M. Holt (Londra, 1992), s. 147, 164, 169, 176, 194, 201-203, 208; Mirza, *Syrian Ismailism*, s. 57-68.

ve Abbasilerin kadim başkentini tam bir haftada viraneye çevirmişti. Moğol afetini önlemeye boşuna çabalayan Halife Müstasım, Hülagû'nün emriyle öldürüldü. Moğol fatihin üçüncü hedefi, Suriye'deki Eyyubi devletleriydi. 658/1260'ta Moğollar Halep'i ele geçirdi ve kısa süre sonra Hama ve Şam, Hülagû'ye teslim oldu. Rebiülevvel 658/Mart 1260'ta, Moğolların Suriye'deki ileri operasyonlarından sorumlu olan Ketboğa, Kilikya Ermeni Kralı Hetum ve Hetum'un damadı Antakya Prensi VI. Bohemond ile birlikte Şam'a girdi. Aynı yıl, 658/1260'ta, Masyaf da aralarında olmak üzere, dört Nizari kale, valileri tarafından Moğollara teslim edildi.[240] Bununla birlikte, Moğolların Suriye'deki başarısı kısa ömürlü oldu. Hülagû, aslında bir yıl önce, 657/1259'da ölen Möngke'nin ölüm haberini alınca yazın İran'a döndü ve Suriye'de azalan kuvvetlerin başında Ketboğa'yı bıraktı. 25 Ramazan 658/3 Eylül 1260'ta Moğollar, Filistin'de Aynicalut'ta, Sultan Muzaffer Kutuz (657-658/1259-1260) komutasındaki Memlûk orduları karşısında ağır bir yenilgi yaşadı. Ketboğa yakalanıp öldürüldü. Öncü Memlûk kuvvetlerine, Kutuz'un yerine geçen ve daha sonra Moğolların bölgeye yerleşme çabalarını boşa çıkaran Baybars komuta etmekteydi.

Kısa sürede Moğollar Suriye'nin tamamından kovuldu ve Baybars, hızla egemen güç olarak ortaya çıktı. Nizariler, Moğolların Suriye'den kovulmasında Memlûklarla ve diğer Müslüman hükümdarlarla açıkça işbirliği yaptılar ve Aynicalut Savaşından sonra, daha önce Moğollara kaptırdıkları dört kaleyi geri aldılar. Moğolların Suriye istilası sırasında Suriye Nizarilerinin lideri, kalelerini Moğollara teslim eden valileri cezalandıran Raziyyüddin Ebu'l-Maali'ydi. İbn Müyesser'e göre, Raziyyüddin 656/1258'de Suriye'de baş dai olmuş ve bu göreve gelmeden kısa süre önce, Nizari bir elçi olarak Memlûk Mısır'ı ziyaret etmişti.[241]

Suriyeli Nizariler Baybars'a elçiler ve hediyeler göndererek onunla dostane ilişkiler kurmaya çalıştılar. O sırada Moğollarla ve Frenklerle meşgul olan Baybars, Nizari cemaatinde bazı ihsan-

---

[240] Ibn Muyassar, *Akhbar*, s. 102 ve Abu Firas, *Fasl*, ed. ve çev. Guyard, "Un grand maitre," çeviri s. 415-417, metin s. 468-470.

[241] Ibn Muyassar, *Akhbar*, s. 102. Bazı kaynaklar bu Nizari liderin adını Rızaüddin olarak verir; bkz. Mufaddal, *al-Nahj*, çev. Blochet, s. 433-434.

larda bulunarak karşılık verdi. Yine de başından itibaren Baybars, Nizarilerin zayıflığından ve iç anlaşmazlıklarından yararlandı ve sonunda Suriye Nizari cemaatinin siyasal bağımsızlığını kaybetmesine yol açan sistematik önlemler aldı. Baybars'ın biyografisini yazan İbn Abdüzzahir, daha 659/1261'de Baybars'ın Nizari toprakların haklarını, Hama'nın Eyyubi şehzadesi Melük'ül-Mansur'a (642-683/1244-1285) bağışladığını anlatır.[242] Bununla birlikte, aynı zamanda Nizariler Baybars'a bir elçi gönderip, Eyyubiler yönetiminde sahip oldukları ayrıcalıklara sahip olmak istediler. Baybars, Nizarileri bölme çabasıyla, aynı Nizari elçiyi, Cemalüddin Hasan b. Sabit'i Nizari cemaatin liderliğine –hâlâ Raziyyüddin'in, muhtemelen Necmüddin İsmail b. Şarani'yle birlikte yürüttüğü bir görev– atadı.[243] Ama cemaat Cemalüddin'i kabul etmek istemedi; Cemalüddin öldürüldü. Raziyyüddin o sırada öldü ve yaşlı Necmüddin 660/1261-1262'de Suriye Nizarilerinin baş daisi oldu. Necmüddin'e kendi oğlu Şemseddin ve Raziyyüddin'in oğlu olan damadı Sarimüddin Mübarek yardımcı oldu. Nizari cemaat sekiz kalıcı kaleyi, yanı Maysaf, Kadmus, Kehf, Havabi, Rusafe, Manika (Manyaka) Ulleyka ve Kuleya kalelerini elinde tutmaya devam etti. Haribe Kalesi ise daha önce kaybedilmiş gibi görünüyor.[244]

Baybars Suriye'deki konumunu pekiştirmeye devam ederken, Nizariler ona arada bir dostluk eli uzatmayı makul gördüler. 661/1263'te, Baybars Frenklere karşı seferdeyken, Nizari şeflerin iki oğlunun başkanlığında Nizari bir heyet hediyelerle Memlûk sultanına geldi.[245] *Darü'd-davet*'in elçileri, muhtemelen Şemsed-

---

242 Ibn Abd al-Zahir, *Sirat al-malik al-Zahir*, kısmi ed. ve çev. S. Fatima Sadeque, *Baybars I of Egypt* (Dakka, 1956), metin s. 45, çeviri s. 138-139.

243 Izz al-Din Muhammad b. Ali b. Ibrahim b. Shaddad, *Tarikh al-malik al-Zahir*, ed. A. Hutayt (Wiesbaden, 1983), s. 268-269; Mufaddal, *al-Nahj*, çev. Blochet, s. 433; Ibn al-Dawadari, *Kanz al-durar*, cilt 8, ed. U. Haarmann (Kahire, 1971), s. 84-85.

244 Ibn Muyassar, *Akhbar*, s. 102; Ibn Shaddad, *Tarikh*, s. 323, 327, 358; Ibn Fadl Allah al-Umari, *Masalik al-absar*, s. 132-133; al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 1, s. 121 ve cilt 4, s. 146-147; al-Maqrizi, *Ittiaz*, cilt 3, s. 109; W. Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans, 1382-1468 A.D.* (Berkeley, 1955-1957), cilt 1, s. 17-19.

245 Ibn Abd al-Zahir, *Sira*, Sadeque, *Baybars I* içinde, metin s. 70-71, çeviri s. 171-172 ve al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 1, s. 554; Fransızca çeviri, *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte*, çev. Étienne Quatremère (Paris, 1845), cilt 1, bölüm 1, s. 198.

din ile Sarimüddin, iyi karşılandı. Ne var ki, 664/1266'da Baybars, çeşitli Frenk kralların ve Yemen hükümdarının Nizarilere gönderdiği hediyelerden, Memlûk Mısır'dan geçen hediyelerden vergi ve harç alınmasını emredecek kadar kendini güçlü hissetti.[246] Ondan sonra, egemenliklerine saldıran Memlûklara direnecek durumda olmayan Suriye Nizarilerinin siyasal önemi hızla azaldı. Kısa süre sonra, 664/1266'da Memlûk sultanı ile Hospitalier Şövalyeleri arasına bir barış antlaşması imzalandıktan sonra, Nizariler Baybars'a haraç ödemeye başladı. Bu barış antlaşmasına göre, Hospitalier Şövalyeleri, o zamana kadar Nizarilerden ve Hama ile Humus civarındaki diğer Müslüman devletlerden aldıkları yıllık haraçtan vazgeçti. Dahası, 665/1267'de başlamak üzere, Nizariler daha önce Hospitalier Şövalyelerine ödediklerini Baybars'a ödeyerek onun haraçlısı oldular.[247] Aslında Nizariler Memlûk devletinin egemenliği altına girmişti ve Baybars cemaat üzerindeki baskısını sürdürünce, ismen bağımsızlıklarını da tamamen kaybetmeleri uzun sürmedi. Baybars, daha önce Alamut hâkimlerinin yaptığı gibi, Nizari cemaatin baş dailerini atamaya ve görevden almaya başladı.

668/1270'te Baybars Nizari kalelerin civarında bulunan Krak des Chevaliers'e (Hısnü'l-Ekrad) giderken, Nizari dai Necmüddin, bölgedeki diğer emirlerden farklı olarak, sultanın huzuruna çıkıp saygılarını sunmadı. Baybars bu hareket karşısında çok rahatsız oldu ve onu görevden alarak tepkisini gösterdi. Kısa süre sonra Necmüddin, Memlûklara ödenen Nizari haraçtan indirim yapma umuduyla Uleyka valisi olan damadı Sarimüddin Mübarek'i elçi olarak Baybars'a gönderince, sultan Sarimüddin'i Nizari cemaatin liderliğine atadı.[248] Sultan, kendi emirlerinden İzzüddin el-Adimi'ye emanet etmek üzere Maysaf Kalesini istiyordu. Baybars'ın temsilcisi olarak Nizari kaleleri elinde tutacak olan Sarimüddin, Cemazi-

---

246 Al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 2, s. 32; çev. Quatremère, *Sultans Mamlouks*, cilt 1, bölüm 2, s. 24; Badr al-Din Ayni, *Iqd al-juman*, özet *RHCHO*, cilt 2 içinde, bölüm 1, s. 223.

247 Al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 2, s. 42-43, 44; çev. Quatremère, *Sultans Mamlouks*, cilt 1, part 2, s. 32, 40, 42.

248 Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 4, s. 6, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 153; Ibn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 8, s. 143-144; al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 2, s. 65; çev. Quatremère, *Sultans Mamlouks*, cilt 1, bölüm 2, s. 79-80.

yelahir 668/Şubat 1270'te kaleleri teslim almaya gitti. Necmüddin başlangıçta karşı çıktı, ama kısa sürede boyun eğdi. Ama Sarimüddin de, sultanın talimatlarına aykırı olarak Maysaf'ı hileyle ele geçirerek sultanı kızdırdı. Sarimüddin içeri girince, sultanın emirlerine uyup kaleyi kendisine teslim etmek istemeyen Maysaf sakinlerinin birçoğunu öldürdü. Baybars'ın isteği üzerine Hama emiri Melikü'l-Mansur asi Sarimüddin'i Maysaf'tan çıkarıp esir olarak Kahire'ye gönderdi ve orada öldü. Baybars, kendisinden özür dileyen Necmüddin'i atadı ama oğlu Şemseddin Kahire'de tutuldu.

Recep 669/Şubat 1271'de Baybars Frenk Kalesi Krak des Chevalier'i kuşattığı zaman, iddiaya göre Ulleyka'dan sultanı öldürmeye gönderilen iki Nizari fark edildi. Fedailerin ilk önce sultanın düşmanı VI. Bohemond'la görüştükleri öğrenildi; ondan yardım alacaklardı. Bu komplonun ortaya çıkması, Sultan Baybars ile Suriye'deki Nizari liderlik arasında var olan anlaşmayı sona erdirdi. Baybars İsmaililerle daha etkili uğraşmaya karar verdi. Şemseddin, sultana karşı Frenklerle işbirliği yapma suçlamasıyla hapse atıldı. Necmüddin oğlunun serbest bırakması için Baybars'a yalvardı ve onu bıraktırdı, ama liderlik konumundan vazgeçmek ve Nizari kalelerin kontrolünü Memlûklara teslim etmek zorunda kaldı. O sırada doksan yaşında olan Necmüddin Kahire'ye giden Baybars'a eşlik etti ve 672/1274'te orada öldü.[249] Babasının veziriâzamlığını yapan ve muhtemelen baş dailik görevini onunla birlikte yürüten Şemseddin'in, Nizari davetin ve kalelerin işlerini halletmek için geçici olarak Suriye'ye dönmesine izin verildi. Bir süre, Nizarileri Baybars'a karşı örgütlemeye boşuna çalıştı. Nizari kaleler, askeri ablukaya, tehdide, pazarlığa ve baştan çıkarıcı vaatlere başvuran Baybars'a peş peşe boyun eğmeye başladı.[250] Ulleyka ve Rusafe, Şevval 669/Mayıs 1271'de teslim oldu; Zilkade 671/Mayıs 1273'e gelindiğinde Havabi, Kuleya, Manika ve Kadmus da teslim olmuştu. Bu arada, bir isyan başlatma çabalarından sonuç alamayan Şemseddin Memlûklara

[249] Ibn Shaddad, *Tarikh*, s. 88.

[250] Suriye'de Nizari kalelerin nihai boyun eğmesi konusunda bkz. Ibn Shaddad, *Tarikh*, s. 37, 60, 323; Abu'l-Fida, *al-Mukhtasar*, cilt 4, s. 6, 7, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 153-154 ve al-Maqrizi, *al-Suluk*, cilt 2, s. 70, 76, 83; çev. Quatremère, *Sultans Mamlouks*, cilt 1, bölüm 2, s. 87, 99-100, 112-113.

teslim oldu ve tekrar Kahire'ye gönderildi. Yalnızca Kehf garnizonu biraz direndi ve Zilhicce 671/Temmuz 1273'te bu kalenin de düşmesiyle birlikte, Suriye'deki son bağımsız Nizari karakol da, İran'da Girdkuh garnizonunun Moğollara teslim olmasından üç yıl kadar sonra Memlûkların eline geçti.

Nizari kalelerin tamamını denetimine alan Baybars, İran'daki Moğollardan farklı olarak, Nizarilere hoşgörü gösterdi ve imha etmeye kalkışmadı. Aslında Nizarilerin Cebelübahra'daki geleneksel yuvalarında kalmalarına izin verildi –ama Memlûk komutanların dikkatli gözetimi altında. Baybars'ın ve haleflerinin, düşmanlarına karşı Nizarileri istihdam ettiklerine dair haberler vardır.[251] Nizari kalelerin tamamı boyun eğmeden önce de Memlûk Sultanın, muhaliflerine karşı Nizari fedailerin hizmetinden yararlandığı iddia edilir. Baybars'ın Trablus kontunu Şaban 669/Nisan 1271'de suikastla tehdit ettiği nakledilir; ayrıca 270'te Sur'un efendisi Montfordlu Philip'in öldürülmesini ve 1272'de İngiltere Prensi Edward'a başarısız suikast girişimini, Baybars'ın azmettirdiği söylenir.[252] İlk Memlûkların fedailerden yararlandığından söz eden kaynaklar arasında, 726/1326'da Suriye'den geçen Faslı ünlü seyyah İbn Battuta'nın ayrıntılı bir anlatımı da vardır. Manika, Ulleyka, Kadmus, Kehf ve Masyaf kalelerinin hâlâ İsmailiyyenin (Fedaviyye) elinde olduğunu söyler ve 693/1294 ve 741/1340 yılları arasında aralıklı olarak hüküm süren Memlûk Sultanı Nasır Nasıruddin Muhammed ile fedailer arasında var olan düzenlemeler konusunda ilginç ayrıntılar verir.[253]

---

[251] Bkz. Ibn Fadl Allah al-Umari, *Masalik al-absar*, s. 77; Ibn al-Dawadari, *Kanz*, cilt 8, s. 157-158; al-Qalqashandi, *Subh*, cilt 13, s. 245. Ayrıca bkz. Charles Melville, "Sometimes by the Sword, Sometimes by the Dagger: The Role of the Ismailis in Mamluk-Mongol Relations in the 8th/14th Century," *MIHT* içinde, s. 247-263.

[252] Ayni, *Iqd*, *RHCHO*, cilt 2 içinde, bölüm 1, s. 247; *Les Gestes des Chiprois*, *RHC: Documents Arméniens*, cilt 2 içinde, s. 775, 779; Defrémery, "Ismaéliens de Syrie," (1855), *s*. 65-75; Grousset, *Croisades*, cilt 3, s. 646-647, 663; King, *Knights Hospitallers*, *s*. 272-273; Runciman, *Crusades*, cilt 3, s. 338.

[253] Ibn Battuta, *Rihla*, ed. ve çev. Ch. Defrémery ve B. R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Battuta* (Paris, 1853-1859), cilt 1, s. 166-167, 171; İngilizce çeviri, *The Travels of Ibn Battuta*, çev. H. A. R. Gibb (Cambridge, 1958-1971), cilt 1, s. 106-107, 108-109.

Suriye Nizarilerine, Memlûkların ve onlardan sonrakilerin sadık tebaası olarak yarı-özerk bir biçimde yaşamalarına izin verildi. Bu durum, Suriye Nizari cemaatine, Moğol felaketinden bir daha kendine gelemeyen İran Nizarilerinin aksine, kimliğini, geleneklerini ve pratiklerini koruma olanağı sundu. Bununla birlikte, nereden bakılırsa bakılsın, Moğol istilaları sırasında Nizari İsmaililer, artık İran'da Hasan Sabbah zamanında, Suriye'de Raşidüddin Sinan zamanında olduğu gibi hesaba katılacak ciddi bir güç değildi. Nizarilerin geç Alamut döneminden kalan siyasal önemleri de, Moğollar ve Memlûklar Nizari cemaatin İran ve Suriye kesimine öldürücü darbeler indirince geri dönülmez bir biçimde yok oldu. Hasan Sabbah'ın Nizari İsmaili davetin ve devletin karargâhı olarak seçtiği muhteşem dağ kalesi Alamut'un düşüşüyle birlikte, Nizari İsmaililer tarihlerinin farklı ve çoğunlukla karanlıkta kalan bir evresine girip, siyasal önemi olmayan azınlık bir Şii Müslüman cemaat olarak varlığını sürdürdü.

7

NİZARİ İSMAİLİ TARİHİNDE ALAMUT SONRASI YÜZYILLAR VE MODERN GELİŞMELER

Bu son bölüm Nizari İsmaililerin tarihinde, 654/1256'da Alamut'un düşüşünden bugüne kadar yedi yüzyıldan fazla bir süreyi kapsayan bütün Alamut sonrası dönemin ana gelişmelerine ve eğilimlerine ilişkin genel bir inceleme sunacaktır. Bu dönemde çeşitli bölgelerde birçok Nizari cemaat az çok birbirinden bağımsız gelişti. Suriye'den İran'a, Orta Asya ve Güney Asya'ya kadar geniş bir alana dağılan bu cemaatler, farklı dillerde değişik dinsel ve edebi gelenekler geliştirdi.

Alamut Sonrası Nizari Tarihinde Örüntüler ve Araştırma Sorunları

İran'da Nizari devletin çöküşünden ve Alamut'un düşüşünden sonraki ilk beş yüzyıl, bütün İsmaili tarihinde en uzun karanlık evreyi temsil eder. Bu dönemdeki Nizari faaliyetlerin ve düşüncenin birçok yanı, esas olarak birincil kaynakların yokluğundan ve bir ölçüde söz konusu konuların karmaşıklığından ötürü hâlâ yeterince araştırılıp incelenmemiştir. Alamut sonrası Nizari İsmaililiğin bizzat doğasıyla bağlantılı bir dizi faktör bir araya gelip, özel araştırma sorunları yaratmıştır.

Aslında Moğol felaketinden sağ kurtulan Nizariler, devletleri yıkıldıktan sonra, Alamut döneminde sahip oldukları merkezi ön-

derlikten esasında yoksun kaldılar. Nizari imamet, Alamut'un son hâkimi Rükneddin Hürşah'ın zürriyetinde devam etmişti. Ama imamlar yaklaşık iki yüzyıl boyunca gizli ve taraftarlarınca ulaşılmaz kaldı. Bu koşullar altında, bölgesel ölçekte ve az çok birbirinden yalıtık çeşitli Nizari cemaatler gelişti ve her biri kendi ayrı geleneğini yarattı. Orta Asya'nın ve Hindistan alt-kıtasının Nizari cemaatleri önemli ölçüde büyüyüp, İran ve Suriye'deki dindaşlarını giderek gölgede bıraktı. Güney Asyalı Nizari hocaların dinsel geleneklerinin kökeni ve ilk oluşumu, Alamut sonrası İsmaililiğin en az bilinen yanıdır.

Farklı bölgelerde Nizari İsmaililerin farklı zamanlarda ve farklı biçimlerde yaygın takiye yapması, daha karmaşık araştırma güçlüklerine yol açmaktadır. Genel olarak Alamut sonrası tarihlerinin büyük bölümünde Nizariler, yaygın zulme karşı kendilerini korumak için oldukça katı bir biçimde takiye yapmaya mecbur oldular. Bu amaçla gerçek inançlarını ve dinsel külliyatlarını gizlemenin yanı sıra, İran dünyasının ve Hint alt-kıtasının düşman ortamında Sünni, Tasavvufi, Oniki İmamcı Şii ve Hindu kılıklara da girdiler. Bu bağlamda, İsmaililerin ve Oniki İmamcı Şiilerin geleneksel olarak başvurduğu kısa süreli ya da geçici takiye pratikleri ile tarihlerinin Alamut sonrası döneminde belli Nizari cemaatlerde neredeyse kalıcılaşan uzun süreli takiye pratiklerini ayırt etmek önemlidir. Uzun süreli takiye, kalıcı sonuçlarıyla birlikte modern bilim insanlarınca yeterince incelenmemiştir. Hangi biçimde olursa olsun, uzun süreli takiye pratiklerinin takiye yapan cemaatin gelenekleri ve dinsel kimliği üzerinde geri dönülmez etkilere yol açacağı inkâr edilemez. Zamanla bu etkiler, tikel bir yerin Nizarilerinin başlangıçta takiye örtüsü olarak seçilen bir cemaatin ya da geleneğin içinde tamamen asimile olmaktan ya da kültürlenmekten, Nizari kimlik tamamen kaybolmadan "Nizari" gelenek ile "öteki" gelenek arasında çeşitli derecelerde arayüze kadar uzanan farklı biçimlerde kendini göstermiştir. Bizzat "kültürlenme" kavramı, kültürel antropologlar tarafından, az çok kendiliğinden gerçekleşen karşılıklı alışverişlerle ve etkilerle "bileşik" din biçimlerinin nasıl ortaya çıkabildiğini açıklamak için kullanılırken; bazıları da söz konusu görüngülere "bağdaşık" ya da "eşik" demiştir.[1]

[1] Güney Asya'nın Müslüman-Hindu bağlamında, bu karmaşık konulardan bazılarına ilişkin ilginç bir antropolojik soruşturma için bkz. Do-

Her neyse, dağınık Nizari cemaatlerin birleşik ve merkezi bir önderlik biçiminden, özellikle tarihleri boyunca değişen koşullarda tutarlı bir dinsel kimliğin tek önemli kaynağı olan Nizari imamlardan yoksun olduğu Alamut sonrası erken yüzyıllarda, tam asimilasyon ya da toptan dağılma riski özellikle yüksekti. 9./15. yüzyılın ortasında Encüdan'da Nizari imamlar ortaya çıkıp Nizari davette ve edebi faaliyetlerde bir canlanma başlattıktan sonra bile birçok yalıtık Nizari grup imamın Encüdan'daki karargâhıyla ya da yeni atanan bölge temsilcileriyle ilişki kuramamış olabilir. Zaman içinde bu türden birçok grup çeşitli yollarla kaybolmuş, Moğol katliamları ile erken Encüdan dönemi arasında Nizari nüfusun genel büyüklüğünde gerilemeye katkıda bulunmuş olmalı.

Takiye yapan Nizarilerin, tarihçilerin dikkatini genellikle çekmemiş olması şaşırtıcı değildir. Gerçekten de Alamut sonrasında birkaç yüzyıl boyunca yalnızca birkaç bölgesel tarih kitaplarında, Nizarilere arada bir gönderme yapılır. Nizariler, devletleri ortadan kalkınca tarih yazımına ilgilerini yitirmelerinin yanı sıra, Alamut zamanında olduğu gibi, az sayıda fıkhi eser üretmiş olmaları da, Alamut sonrası İsmaililiği incelemenin güçlüklerini daha da ağırlaştırmaktadır. Alamut sonrası dönemde yazılan az sayıda fıkhi inceleme, geç Alamut dönemi Nizari öğretilerini devam ettirir. Aynı zamanda yalnızca Suriyeli Nizariler, Fatımi döneminin klasik İsmaili metinlerinden bir miktar korumuştur.

Nizari araştırmalarında W. Ivanow'un başlattığı modern ilerlemenin bir sonucu olarak, Alamut sonrası Nizari İsmaililiğin tarihinde üç ana dönem ayırt edilebilir. Kabaca Alamut'un düşüşünden sonraki ilk iki yüzyılı kapsayan ilk dönem, oldukça karanlıktır. Bu dönemde imam ailesi içinde bir veraset anlaşmazlığı Nizari cemaatini iki rakip hizbe böldü: Muhammedşahiler ve Kasımşahiler. Görünüşe bakılırsa, başlangıçta belli bölgelerde Nizari çoğunluğun desteğine sahip olan Muhammedşahi imamlar 10./16. yüzyılın ilk yarısında Hindistan'a göçtü, ama 13./19. yüzyılın başına gelindiğinde bu Nizari imamlar soyu tükenmişti.

---

minique-Sila Khan, *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia* (Londra, 2004), özellikle s. 30-93 ve "La tradition de Ramdev Pir au Rajasthan: Acculturation et syncrétisme," J. Assayag ve G. Tarabout, ed., *Altérité et identité, Islam et Christianisme en Inde* (Paris, 1997) içinde, s. 121-140.

Nizari cemaatin çoğunluğunca tedricen kabul edilen Kasımşahi imamlar, 9./15 yüzyılın ikinci yarısında Orta İran'da bir köyde, Endücan'da ortaya çıktı. Bu, Alamut sonrası Nizarilerin tarihinde, Ivanow'un Encüdan dirilişi olarak adlandırdığı ikinci dönemin, Nizari düşüncede ve davet faaliyetinde bir yeniden doğuşun başlangıcına işaret eder. Yaklaşık iki yüzyıl süren bu evrede Kasımşahi soyundan Nizari imamlar, o zamana kadar çok sayıda Nizarinin Muhammedşahi imamları tanıdığı ya da yerel liderlere, pirlere, şeyhlere ve mirlere bağlandığı Hindistan'da, Orta Asya'da ve Suriye'de çeşitli Nizari cemaatleri etkisi altına almayı başardı.

Safevi İran'da Oniki İmamcı Şiiliğin devlet dini olarak kabul edilmesinin yarattığı daha elverişli koşullar altında Kasımşahi imamlar davet faaliyetlerini daha açık bir biçimde yürüttü. Encüdan dönemi, İran'ın ve bitişik bölgelerin Nizarileri arasında edebi faaliyetlerde de bir canlanmaya tanık oldu; Alamut'un düşüşünden sonra ilk fıkhi incelemeleri çıkardılar. 12./18. yüzyılın ikinci yarısında, bu arada Encüdan'dan yakındaki Kahak köyüne, oradan da Kirman'a taşınan Kasımşahi imamlar, İran'da Zend ve Kaçar hanedanları döneminde siyasal önem kazanmaya başladılar. Nizari imamların dış dünya tarafından Ağa Han olarak tanındığı ve Nizari imamet merkezinin Hindistan'a taşındığı 13./19. yüzyılın ortasında, Nizariler tarihlerinin modern evresine girdiler. Nizari tarihinde bu döneme, Nizari İsmaililerin eğitimi ve toplumsal-ekonomik gelişimi için uygun kurumsal reformlarla birlikte çok sayıda politika geliştiren Nizari imamların ilerici önderliği damga vurdu.

Coğrafi, dilsel, etnolojik ve diğer ölçütlerin bir karışımına dayanarak, Alamut sonrası Nizari literatür dört ana kategoride sınıflandırılabilir: İran, Orta Asya, Suriye ve Hindistan kaynakları. İran, Afganistan ve Yukarı Ceyhun bölgesinde üretilen kaynaklar bütünüyle Farsça yazılmıştır; Suriye kaynakları ise Arapçadır. Hint alt-kıtasının Nizarileri dinsel öğretilerini ve pratiklerini yazıya dökerken çeşitli Hint dillerinden ve lehçelerinden yararlandılar. Alamut sonrası Nizari kaynaklara ilişkin değerlendirmemizin, esas olarak Kasımşahi Nizari imamların taraftarlarınca üretilen fıkhi eserlere işaret ettiğini belirtmek gerekir. Muhammedşahi

Nizariler Suriye'de, Orta Asya'da ve Hindistan'da anlaşılan çok az eser üretmiş ve bunlar da henüz yeterince incelenmemiştir.[2]

Dinsel literatürlerinde Farsçayı kullanan İran'ın ve bitişik bölgelerin Nizarileri, besbelli, Alamut'un düşüşünden sonra ilk iki yüzyıl boyunca herhangi bir fıkhi eser üretmediler. Alamut sonrası erken dönemden, elimize yalnızca 720/1320 civarında ölen Bircendli şair ve devlet memuru Nizari-i Kuhistani'nin şiirleri vardır. Muhtemelen, İsmaili düşüncelerini gizlemek için şiiri ve tasavvufi ifade biçimlerini tercih eden Alamut sonrası ilk Nizari yazardı. Ancak Encüdan dirilişi sırasında İran'da ve civarında yaşayan birçok iyi eğitimli Nizari, Alamut sonrası dönemin ilk fıkhi eserlerini Farsça yazmaya başladı. Bu tür yazarlar arasında ilk ve en dikkate değer olanları, 9./15. yüzyılın ikinci yarısında yetişen, muhtemelen Müminabad civarının yerlisi olan Ebu İshak Kuhistani[3] ve 960/1646'dan sonra ölen, şiir yeteneği sınırlı üretken bir yazar ve dai olan Hayrhah-ı Herati'ydi.[4] Bu ikisini, 1056/1646'dan sonra ölen İmam Kuli Haki Horasani ve onun oğlu Ali Kuli Rekkami Horasani (ya da Dızbadi) izledi.[5] Meşhed ile Nişabur arasındaki dağlarda bir köy olan Dızbad'da yaşayan Haki ve oğlu da, Nizari düşüncelerini gizlemek için şiire ve tasavvufi ifade biçimlerine başvurdu.

Modern zamanda Nizari yazarlar Farsça birkaç tane daha fıkhi eser yazmıştır. İran, Afganistan ve Hindistan'da çıkan bu eserler, Nizari edebi faaliyetlerde yeni bir dirilişin işaretiydi. Yirminci yüzyılın başında sönen bu yeni dirilişi, ikametgâhlarını

---

2 Şimdiye kadar ortaya çıkarılan az sayıdaki Muhamedşahi esere ilişkin açıklamalar için bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 165-167 ve Poonawala, *Bio*, s. 270-275, 278, 280-281.

3 Bkz. Ebu İshak'ın *Haft bab*ına Ivanow'un tanıtıcı açıklamaları, s. 1-8; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 141-142; Poonawala, *Bio*, s. 269-270.

4 Bkz. Hayrhah'ın *Fasl der Beyan-ı Şinahti-i İmam*'ına Ivanow'un yazdığı giriş, s. 5 vd.; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 142-144; Poonawala, *Bio*, s. 275-277; F. Daftary, "Khayrkhwah-i Harati," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 527-528.

5 Bkz. A. A. Semenov, "Ismailitskaya oda, posvyashchennaya voploshcheniyam Aliyaboga," *Iran*, 2 (1928), s. 1-24; Haki Horasani'nin *Divan*'ının kısaltılmış versiyonuna Ivanow'un yazdığı sunuş, Bombay, 1933), s. 1-15; Z. Jafferali, "Khaki Khorasani," *Great Ismaili Heroes* içinde, s. 95-97; Ivanow, *Guide*, s. 109-111; *Ismaili Literature*, s. 145-148; Poonawala, *Bio*, s. 279-280.

Hindistan'a taşıdıktan sonra Ağa Hanlar teşvik etmişti. Farsça yazılmış bu tür modern Nizari eserler arasında, ikinci Ağa Han Aka Ali Şahın en büyük oğlu Şihabüddin Şah el-Hüseyni'nin hazırladığı kısa risalelerden söz edilebilir.[6] Şah el-Hüseyni ömrünün büyük bölümünü Bombay'da ve Poona'da geçirdi ve 1302/1884'te daha otuzlu yaşların başındayken babasından birkaç ay önce vefat etti. İran'da yakın zamanın en bilgin Nizari yazar, Fidai mahlasını benimseyen ve İranlı Nizarilerin Hacı Ahund da dediği Muhammed b. Zeynelabidin Horasani'ydi. Haki Horasani'nin soyundandı ve Meşhed'e yakın önemli Nizari köyü Dızbad'da yaşadı; akrabaları hâlâ orada yaşıyor. Fidai 1313 ile 1324/1896-1909 arasında üç kez Hindistan'a, zamanın Nizari imamı III. Ağa Han Sultan Muhammed Şahı görmeye gitti; imam onu çok iyi karşıladı ve İran Nizari cemaatinde önemli bir göreve atadı. 1342/1923'te Dızbad'da öldü ve Haki Horasani'nin yanına gömüldü. Mezarı, 1966'da mütevazı bir biçimde onarıldı.

Fidai'nin yazdığı fıkhi eserler arasında şunlar vardır: 1317/1900'de tamamlanan *İrşadü's-salikin*, 1332/1914'te yazılan *Keşfu'l-hakayik, Kitab-ı daniş-i ehl-i biniş* ve fıkıh üzerine bir inceleme olan *Hadikatü'l-maani*. Bu eserlerin kopyaları, 1985 yazında Dızbad'da ve Meşhed'de Fidai'nin torunu Sadreddin b. Molla Şemseddin Mirşahi tarafından bu satırların yazarına verildi ya da gösterildi. Ne var ki, Ivanow'un ve Poonawala'nın İsmaili kaynakçalarında bu eserlerin hiçbiri yoktur.[7] Fidai aynı zamanda üret-

---

6 Mumtaz Tajddin Sadikali, "Pir Shahabud Din Shah al-Husayni," *Great Ismaili Heroes* içinde, s. 100-101; Bertel's ve Bakoev, *Alphabetic Catalogue*,s. 51, 59-60; Ivanow, *Guide*, s. 116-117; *Ismaili Literature*, s. 149-150; Poonawala, *Bio*, s. 283-284; F. Daftary, "Shihab al-Din al-Husayni," *EI2*, cilt 9, s. 435.

7 Fidai'nin yaşamına ve eserlerine ilişkin ayrıntıları, torunu Sadreddin Mirşahi tarafından yazara verildi; Mirşahi yayımlanmamış Fidai biyografisinde ve Fidai'nin eserlerindan yaptığı bir seçkide bu bilginin bir kısmından söz ediyor. Mirşahi'nin yazarın elyazısı nüshalarından yaptığı bu seçkide *Keşfü'l-Hakayik, İrşadü's-salikin, Hidayetü'l-müminin* ve Fidai'nin Selimiye'den Suriyeli Nizari lider Şeyh Süleyman'la yazışmaları vardır. Bu seçkinin bir kopyasını bana verdiği için Mirşahi'ye minnetimi ifade etmek isterim. Ne yazık ki, Fidai'nin bazı eserlerinin özgün elyazmaları, farklı kişiler yayımlama bahanesiyle torunlarından almıştır. Fidai konusunda, bkz. A. A. Semenov, "Ismailitskiy panegirik obozhestvlyonnomu Aliyu Fedai Khorasanskogo," *Iran*, 3 (1929), s. 51-

ken bir şairdi ve torunlarınca derlenen *Divan*'ı yaklaşık 12.000 mısradan oluşuyordu. Fidai, İsmaililiğin tarihini, 1320/1903 civarında tamamlanan *Kitab-ı hidayetü'l-müminin et-talibin*'i yazan tek çağdaş İranlı Nizariydi. Fidai'nin İsmaililiğin kökeninden Alamut sonrası imamlara kadar uzanan, tarih yanlışları ve hatalarla dolu tarihi, ailesi imamların hizmetinde olan Musa Han b. Muhammed Han Horasani (ö. 1937) tarafından 1328/1910 civarında gözden geçirilip güncelleştirildi. Musa Han, Bombay'da Ağa Hanların kütüphanesine girmiş ve imamın kendi ailesinde de anlatılanlar dahil, cemaatin sözlü geleneklerinden birçoğunu dinlemişti. Musa Hanın Fidai'nin tarihine eklediği bölüm, esas olarak Ağa Hanların yaşamını ve mucizelerini ele alıyor.

Daha önce de belirtildiği gibi, İran Nizari İsmaililiği içinde, Yukarı Ceyhun bölgesinde Bedahşan ve civarında yaşayan Nizari cemaat, özgül bir edebi geleneği sürdürmüştür. Orta Asya Nizarileri özellikle Nasır-ı Hüsrev ve eserlerine bağlanmış olmasına rağmen, bu gelenek İsmaili literatürün birkaç tabakasını temsil eder. Dolayısıyla Orta Asyalı Nizariler anonim *Ummü'l-kitab*'ı, Nasır-ı Hüsrev'in yazılarını, İsmaililiğin tasavvufla kaynaşmasını temsil eden risaleler ve Nizarilerce yazıldıkları kesin bir biçimde saptanmayan birçok anonim eser de dahil olmak üzere, Alamut ve Alamut sonrası dönemlerin Nizari eserlerini korudular ve aktardılar. Bedahşan Nizarileri Farsça yazılmış Nizari literatürün korunmasında önemli bir rol oynadı. Belirtildiği gibi, 1959-1963'te Tacikistan'da Gorno-Bedahşan bölgesine gönderilen bir Sovyet araştırma ekibi çok sayıda Nizari elyazmasını ortaya çıkardı.[8] Hepsi Farsça yazılı olan bu elyazmalarının çoğu, Batı Pamir'de anadilleri Tacikçenin bir lehçesi olan Şuğnan Nizarileri tarafından korunmuştur. 1990'lardan beri Londra'daki İsmaili Araştırmaları Enstitüsünün çabalarıyla Tacik Bedahşan'da bu türden

---

70; Semenov'un yazdığı giriş bölümü, Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 5-24; Ivanow'un yazdığı sunuş, Khayrkhwah, *Fasl*, s. 2-3; Ivanow, *Guide*, s. 117; *Ismaili Literature*, s. 153-154; Poonawala, *Bio*, s. 284-285; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 112 ve "Fedai Korasani," *EIR*, cilt 9, s. 470.

[8] Bertel's ve Bakoev, *Alphabetic Catalogue*, s. 19-105. Bu araştırma ekibinin ortaya çıkardığı eserlerin beşi, *Afakname*, *Ummü'l-hitab* ve *Usul-i adab* da dahil, daha sonra *Panj risala dar bayan-i afaq va anfus* başlıklı bir derleme şeklinde yayımlandı, ed. Andrey E. Bertel's (Moskova, 1970).

çok sayıda elyazması ortaya çıkarıldı. Alamut sonrası dönemde Bedahşan Nizarileri, bazı yerel tarihler derlemelerine rağmen, 856/1452 civarında yazan Seyyid Sührab Veli Bedahşani'den sonra, dikkate değer bir yazar çıkarmamıştı.[9]

İranlı Nizariler, Alamut sonrası dönemde İranlı tarihçilerinin dikkatini çekmedi; Cüveyni gibi, onlar da Moğolların bu mezhebin kökünü tamamen kuruttuğunu sandılar. Alamut sonraki ilk üç yüzyılda, Hazar bölgesinin tarihçileri de dahil, yalnızca birkaç İranlı vakanüvis İran Nizarilerine arada bir işaret eder. 12./18. yüzyılın ikinci yarısından sonra, Nizari imamlar İran'da siyasal önem kazanınca, Zend ve Kaçar hanedanlarının vakanüvisleri, özellikle Kirman vilayetinde Nizari imamlara ve siyasal faaliyetlerine sıkça gönderme yapmaya başladılar. Bu tür vakanüvisler arasında Ahmed Ali Han Veziri Kirmani (ö. 1295/1878), Rıza Kuli Han Hidayet (ö. 1288/1871), Muhammed Taki Lisanülmülk Sipihr (ö. 1297/1880) ve Muhammed Hasan Han İtimadüssaltana'dan (ö. 1311/1896) söz edilebilir.

13./19. yüzyıla kadar neredeyse bütünüyle Nizari imamların Muhammedşahi silsilesine bağlı olan Suriyeli Nizariler, Arapça yazılan kendi külliyatlarını korudular. Suriyeli Nizariler, daha önce olduğu gibi Alamut sonrası dönemde de İran Nizarilerinden bağımsız olarak kendi külliyatlarını geliştirdiler. Suriye cemaati Fatımi döneminin birçok İsmaili eserini korudu ve dolayısıyla Fatımi İsmailililerin bazı gelenekleri Suriye kaynaklı Nizari metinlerde temsil edilmeye devam edildi. Ne var ki, Suriye cemaati de ele alınan dönemde yalnızca birkaç yazar ve sahici inceleme üretti.[10] Bu dönemin en önemli Suriyeli Nizari yazarı 937/1530-1531 ya da 947/1540-1541'de ölen dai Ebu Firas Şihabüddin b. Kadı Nasır el-Meynaki'ydi.[11] Suriye tapu sicillerinde Nizarilerden ve Hama'nın batısındaki Nizari kalelerden

---

9 Bkz. Ivanow'un yazdığı önsöz, Suhrab Vali Badakhshani, *Si va shish sahifa*, s. 9-15; Ghalib, *Alam*, s. 304-305, çok sayıda anonim eseri yanlış bir biçime bu yazara atfeder; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 163-164; Poonawala, *Bio*, s. 267-268.

10 Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 172-173 ve Poonawala, *Bio*, s. 293-297.

11 Bkz. Sami Makarem'in tanıtım açıklamaları, *al-Shafiya*, s. 13-20, esasında Hafızi Müstali bir şair tarafından yazılan, sonra Nizari bir yazar tarafından düzeltilen, yanlışlıkla Ebu Firas'a atfedilen anonim bir kaside; ayrıca bkz. Ghalib, *Alam*, s. 313-315; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 172; Poonawala, *Bio*, s. 294-295, 350.

söz eden Osmanlılar döneminde Suriye Nizarileri sakin bir yaşam sürdü. Suriyeli Nizariler, kendi yöneticileriyle ve Nusayri komşularıyla çatışma içinde girdikleri söylenen on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına kadar yabancıların dikkatini çekmediler. Yine bu sırada Avrupalı diplomatlar, seyyahlar ve Oryantalistler Suriye Nizari cemaatine gönderme yapmaya başladı.

Güney Asya'nın Nizarileri de kendi yerli dinsel literatürlerini, *ginan*ları geliştirdiler.[12] Gelişkin teolojik ya da felsefi incelemeler üretmedikleri gibi, diğer Nizari cemaatlerin Farsça ve Arapça metinlerini de kendi dillerine çevirmediler. *Ginan* (*gnan*) sözcüğünün, anlaşılan, kutsal bilgi ya da bilgelik anlamına gelen Sanskritçe *jnane* sözcüğünden türeyip yaygınlaşmıştır. *Ginan*lar Nizari Hoca cemaati içinde özel bir statüye ulaşmıştır. Birçok Hint diliyle ve Sind, Penjab ve Gucerat lehçeleriyle yazılan bu ilahi benzeri şiirlerin uzunluğu dört mısradan bin mısraya kadar değişir. *Ginan*lar yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar yazılmaya devam edildi ve şimdi toplam 800 ayrı eseri bulmuştur. Başlangıçta *ginan*lar yalnızca sözel olarak aktarılırdı; ama zamanla, en azından 10./16. yüzyılın ilk yarısında başlamak üzere, toplanıp, Hoca cemaatinin Sind'de geliştirdiği Hocki yazısıyla kayda geçirilmeye başlandı. On dokuzuncu yüzyılın ortasından itibaren Nizari Hocalarca korunan artan sayıda *ginan*, esas olarak Gucerat dilinde olmak üzere yayımlanmıştır. Şiir şeklinde yazılırlar ve ezgili bir biçimde okunmaları ve söylenmeleri gerekir. Genellikle birkaç pire (Hint alt-kıtasında dailere pir denirdi) atfedilen *ginan*ların yazarları konusu epeyce tartışmalıdır.[13]

---

[12] Bkz. Ali S. Asani'nin aşağıdaki eserleri: "The *Ginan* Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics, and Themes," D. L. Eck ve F.Mallison, ed., *Devotion Divine: Bhakti Traditions from the Regions of India* (Groningen, 1991) içinde, s. 1-18; ayrıca *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia* (Londra, 2002) içinde, s. 25-53; "The Ismaili *ginans* as Devotional Literature," R. S. McGregor, ed., *Devotional Literature in South Asia: Current Research, 1985-1988* (Cambridge, 1992) içinde, s. 101-112; "Ginan," *ER*, cilt 5, s. 560-561. Ayrıca bkz. C. Shackle ve Z.Moir, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans* (Londra, 1992), s. 3-54.

[13] Bkz. Ali S. Asani, "The Ismaili *ginans*: Reflections on Authority and Authorship," *MIHT* içinde, s. 265-280; ayrıca *Ecstasy and Enlightenment* içinde, s. 82-99.

Ginan literatüründe misyonerlik, mistik, mitolojik, didaktik, kozmolojik ve eskatolojik temalar vardır. Birçok *ginan*, dinsel bir yaşam sürmek ve müminlerin ruhani arayışlarına yol göstermek için etik ve ahlâki buyruklar içerir. Sözlü bir gelenek olarak bazı *ginan*lar pirlerin ve mühtedilerin faaliyetlerine ilişkin anakronik, velayetname ve efsane niteliğinde anlatımlar da içerir ve bu haliyle, tarihsel bilgi kaynakları olarak genellikle güvenilir değiller. Öyle de olsa *ginan*lar, pirlerin öğretilerini içerdiklerine inanıldığı için, Nizari Hocaların dinsel yaşamında ve ritüellerinde merkezi bir yer işgal etmeye devam etti.[14] On dokuzuncu yüzyıldan itibaren çok sayıda Nizari Hoca, Hindistan Nizarilerinin tarihini ve inançlarını ele alan eserler üretti. Gucerati dilinde yazılan bu eserlerin çoğunluğu polemik niteliğindedir ve Hint alt-kıtasının özgül Nizari alt-gruplarının sözlü geleneklerini yansıtır.

İsmaili araştırmaların bu alanında var olan karmaşık sorunlar ve bilgimizdeki boşluklar göz önüne alındığında, Alamut sonrasından modern zamana kadar Nizari İsmaililik üzerine bilimsel araştırmaların sonuçları, genel olarak geçici sayılmalıdır. Bu alanda daha fazla ilerleme, nihayetinde, Alamut sonrası dönemde, özellikle erken modern zamanda Nizarilerin büyük çoğunluğunun yaşadığı Güney Asya ve Orta Asya'da çeşitli Nizari cemaatlerin dinsel ve edebi gelenekleri ile tarihleri konusunda daha iyi bilgi edinmemizi bağlı olacaktır. Ancak o zaman Alamut sonrası Nizari İsmaililiğin binlerce boyutu ve gelenekleriyle tutarlı ve bağlantılı bir tarihini derlemek olanaklı olacaktır.

Alamut Sonrası İlk Yüzyıllar ve Tasavvufla Nizari İlişkiler

Moğolların Alamut'u yıkmasına bizzat tanık olan Cüveyni'nin iddialarına rağmen, Moğollar İranlı Nizarileri tamamen imha etmedi.[15] Ama 654/1256'da devletleri ve kaleleri yıkıldıktan sonra tamamen dağıldılar. Rudbar ve Kuhistan'da Moğol katliamla-

[14] Başlıca *ginan*ların listesi için bkz. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 176-181; Poonawala, *Bio*, s. 298-311; Nanji, *Nizari Tradition*, s. 143-149. Ayrıca bkz. N. Tajdin, *A Bibliography of Ismailism* (Delmar, NY, 1985), s. 162-170.

[15] Juwayni, *Tarikh*, cilt 3, s. 277-278; çev. Boyle, cilt 2, s. 724-725.

rından kurtulanlar tarihlerinin yeni bir evresine girip, geleneksel kale cemaatleri dışında gizli yaşadılar. Alamut'un son hâkimi ve yirmi yedinci Nizari imam Rükneddin Hürşah'ın 655/1257'de Moğolistan'da idam edildiği haberi, imamlarına ya da onun yerel temsilcilerine ulaşmaya alışmış yersiz yurtsuz Nizarilere ikinci bir moral bozucu darbe indirmiş olmalı. İran'ın Nizari cemaatleri, o zamana kadar Alamut'taki Nizari davet karargâhınca yerine getirilen merkezi önderlikten artık yoksun kalmıştı. Ondan sonra Nizari cemaatler yerel temelde ve birbirinden bağımsız gelişecekti.

İran'da, Girdkuh garnizonunun Moğollara ve onların Hazar bölgesindeki müttefiklerine karşı hâlâ direndiği dönemde, Nizariler neredeyse tamamen Deylem'e ve Kuhistan'a yerleşmişti. İran'ın diğer bölgelerinde yalıtık Nizariler ya bu bölgelere göçtü ya da civardaki egemen Sünni cemaatler içinde eridi. Aynı zamanda Moğol katliamlarından kurtulun Kuhistanlı Nizarilerin çoğu, İsmaili cemaatlerin zaten var olduğu Afganistan'a, Orta Asya'ya, Sind'e, Pencap'a ve Hint alt-kıtasının diğer bölgelerini göçtü. Bu koşullar altında, Suriye dışındaki dağınık Nizari cemaatler bir kez daha sıkı takiyeye başvurdu. Yaşayabilir merkezi bir önderliğin yokluğuyla belirgin olan bu dönemde takiyenin cemaate dayatılmadığını unutmamak önemlidir. İmami Şii öğretilere ve geleneksel pratiklere dayanan takiye, Nizarilerin kendi başlarına benimsedikleri bir önlemdi ve zamanın zorunluluklarını gerekli kılmıştı. Nizariler, kendilerini korumak için farklı kılıklara bürünme konusunda deneyimliydi. Hatırlanacağı gibi, Alamut döneminde bir süre, Sünni biçimiyle şeriatı bile benimsemişlerdi. Sünni İslamın ağırlıkta olduğu Doğu İran dünyasında birçok Nizari grup, yine Sünni kılığına bürünmüştü.

Öyle görünüyor ki, Rudbar Nizarileri bir tür yerel önderlik altında yeniden örgütlenmeyi başardılar ve Alamut'un düşüşünden yirmi yıldan az bir süre sonra, epeyce bir süre aktif olmaya devam eden askeri bir kuvvet edinmişti. Kuzey İran'ın Nizarileri, Rudbar'da, Cüveyni'nin verdiği ve daha sonra İlhanlı döneminin İranlı tarihçilerince tekrarlanan açıklamalara rağmen tamamen yıkılmamış önemli kaleleri ve Alamut'u yeniden gele geçirmek için girişimlerde bulundular. Moğollar da, Alamut'u ve Lemeser'i kendileri kullanmak üzere yeniden inşa etmişti. 674/1275-1276'da,

Girdkuh'un düşüşünden beş yıl sonra Rudbarlı Nizariler, Harezmşahların bir torunuyla birlikte Alamut'u geri alacak kadar güçlüydü. Alamut'u bir yıl kadar ellerinde tuttuktan sonra, Hülagû'nün oğlu ve halefi Abaka'nın (663-680/1265-1282) gönderdiği bir kuvvet tarafından kaleden atıldılar.[16]

Nizari rivayete göre, Alamut düşmeden önce bir grup önde gelen Nizari, Rükneddin Hürşah'ın imamet *nass*ı almış olan küçük oğlu Şemseddin Muhammed'i güvenli bir biçimde saklamayı başarmıştı. Babası 655/1257'de ölünce imamet makamına geçen Şemseddin, oradan Azerbaycan'a götürüldü. Gizli bir biçimde ve bir sırmakeş olarak (Zerdüz lakabı bundan ötürüdür) Azerbaycan'da büyüdü ve yaşadı. Alamut sonraki ilk Nizari şair Nizari-i Kuhistani'nin henüz yayımlanmamış *Sefername*'sinde bazı anıştırmalar, Şemseddin Muhammed'in ve muhtemelen onun halefinin Azerbaycan'da gizli yaşadığına işaret eder. Ama Kuhistanlı Nizariler, bütün Horasan'ı harabeye çeviren Moğol saldırılarından bir daha kendilerine gelemediler. Bircend, Kain ve Kuhistan'da daha önce ellerinde olan diğer kentlerin etrafındaki köylerde varlıklarını gizlice sürdürdüler. [17] Daha çok Nizari-i Kuhistani olarak bilinen Hekim Sadüddin b. Şemseddin (ya da Celaleddin) b. Muhammed, 645/1247-1248'de Bircend'de toprak sahibi İsmaili bir ailede dünyaya geldi.[18] Nizari'nin şair olan

---

[16] Hamd Allah Mustawfi, *Tarikh-i guzida*, ed. ve çev. Browne, cilt 1, s. 583 ve cilt 2, s. 143; ed. Navai, s. 592; Rabino, "Rulers of Gilan," s. 293-294; E. G. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion* (Cambridge, 1920), s. 25. İran'da erken Alamut sonrası Nizari faaliyetlere ilişkin bir araştırma için bkz. Shafique N. Virani, "The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaili Activity at Alamut and in the South Caspian Region following the Mongol Conquests," *JAOS*, 123 (2003), s. 351-370.

[17] Moğol fetihlerinden hemen sonra Kuhistan Nizarilerine en erken tarihsel göndermeler için bkz. Sayf b.Muhammad al-Harawi, *Tarikhn amayi Harat*, ed. M. Z. al-Siddiqi (Kalküta, 1944), s. 267-268, 302.

[18] Nizari Kuhistani konusunda bkz. Dawlatshah, *Tadhkirat al-shu ara*, s. 231-234; Nur al-Din Abd al-Rahman Jami, *Baharistan*, ed. ve çev. O. M. Schlechta-Wssehrd (Viyana, 1846), metin s. 100, çeviri s. 116; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 4, s. 193; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 2, s. 457; Amin Ahmad Razi, *Haft iqlim*, ed. J. Fadil (Tahran, n.d.), cilt 2, s. 322-323; Lutf Ali Beg Adhar, *Atashkada* (Bombay, 1299/1881 -1882), s. 106; (Tahran, 1337 /1958), s. 104; Rida Quli Khan Hidayat, *Majma al-fusaha* (Tahran, 1295/1878), cilt 1, s. 607; ed. M.Musaffa (Tahran, 1336-

babası, Moğolların Kuhistan istilasında servetinin çoğunu kaybetmişti. Kuhistan, 8./14. yüzyılın ortasına kadar İran'a egemen olan Moğol İlanlıların topraklarına dahil edildi. Kuhistan'daki İsmaili kaleler devrildikten sonra birkaç on yıl boyunca Moğollar Kuhistan'ı kendilerine bağımlı olan Kertlere verdi. Kertler kısa sürede nüfuzlarını Herat'taki merkezlerinden Doğu Horasan ile Kuzey Afganistan'a yaydı. Nizari-i Kuhistani gençliğinde, anlaşılan, Kert hanedanının kurucusu Şemseddin Muhammed (643-676/1245-1277) ve halefinin hizmetinde bulundu. Yine Moğolların bağımlısı olan komşu Sistan'ın (Nimruz) Mihribani melikleri de, siyasal bahtlarının açılmasıyla birlikte, nüfuzlarını Kuhistan'a yaydı. Aslında Doğu İran'da Kertlerin yerini Mihribaniler almıştı. 688/1289'da Mihribani Melik Nasıruddin Muhammed (653-718/1255-1318) Kuhistan'ın tamamını fethetmiş ve oğlu Şemsed-

---

1340/1957-1961), cilt 3, s. 1358-1359; Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 36. İkincil kaynaklardan bkz. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, s. 154-155; M.Mujtahidzada Birjandi, *Nasim-i bahari dar ahval-i Hakim Nizari* (Meşhed, 1344 /1925); Muhammad Husayn Ayati Birjandi, *Baharistan dar tarikh va tarajim-i rijal-i Qainat va Quhistan* (Tahran, 1327 /1948), s. 198-207; Chingiz G. Baradin, "Hakim Nizari Quhistani," *Farhang-i Iran Zamin*, 6 (1337/1958), s. 178-203; J. Dorri, "Baze malumot dar borai Nizori," *Sharqi Surkh*, 9 (1958), s. 140-154; Ghulam Rida Riyadi, *Danishvaran-i Khurasan* (Meşhed, 1336 /1957), s. 296; Muhammad Baqir Ayati Birjandi, *Rijal-i Qain*, S. Kazim Musavi, ed., *Sih risala dar ilm-i rijal* (Tahran, 1344 /1965) içinde, s. 8-9; Ali Rida Mujtahidzada, "Sad al-milla wa'l-din Hakim Nizari Quhistani," *Revue de la Faculté des Lettres de Meched*, 2 (1345/1966), s. 71-100, 298-315; Dh. Safa, *Tarikh-i adabiyyat dar Iran* (2. bs., Tahran, 1355/1976), cilt 3, bölüm 2, s. 731-745; Chingiz G. A. Bayburdi, "Rukopisi proizvedeniy Nizari," *Kratkie Soobshcheniya Instituta Narodov Azii* (Moskova), 65 (1964), s. 13-24; *Zhizn i tvorchestvoNizari-Persidskogo poeta XIII-XIV vv.*(Moskova, 1966); Farsça çeviri, *Zindagi va athar-i Nizari*, çev. M. Sadri (Tahran, 1370 /1991), birçok şiiriyle birlikte Nizari'nin yaşamına ve eserlerine ilişkin ayrıntılı bir inceleme; J. Rypka, "Poets and Prose Writers of the late Saljuq and Mongol Periods," *Cambridge History of Iran*, cilt 5 içinde, s. 604-605; *History of Iranian Literature*, s. 255-256; Ivanow, *Guide*, s. 105-106; *Ismaili Literature*, s. 137-138; Poonawala, *Bio*, s. 263-267; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 141-142; J. T. P. de Bruijn, "Nizari Kuhistani," *EI2*, cilt 8, s. 83-84. Nizari'ye ilişkin en iyi modern inceleme için bkz. Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (Londra, 2002), özellikle s. 57-146.

din Ali'ye hassa olarak vermişti.[19] Nizari-i Kuhistani, 706/1306'da bir savaşta zamansız ölene kadar Kuhistan valisi olan Şemseddin Ali'nin sarayında ve kaleminde bir süre çalıştı. Nizari, bu Mihribani hükümdara övgüler düzdü; ona Şems-i Din Nimruz Ali ve Ali Şah dedi. Nizari-i Kuhistani, hem resmi görevli olarak hem de kendi başına çok yeri dolaştı. Şevval 678/Şubat 1280'de Tun'dan Azerbaycan, Erran, Gürcistan, Ermenistan ve Bakü'ye iki yıl süren (678-6781/1280-1282) uzun bir yolculuğa çıktı. Nizari, İmam Şemseddin Muhammed'i bu yolculuk sırasında, 679/1280'de muhtemelen Tebriz'de gördü.[20] Tebriz, o sırada, İran'ın İlhanlı hükümdarlarının başkentiydi. Nizari, mesnevi biçiminde yazılan ve yaklaşık 1200 mısradan oluşan *Sefername*'sinde bu yolculuğu anlatır.

Nizari-i Kuhistani, anlaşılan, Mihribani hamisinin gözünden düştü; görevlerinden azletti ve mallarına el koydu. Daha sonra şairin, Mihribani hükümdarın tekrar gözüne girme çabaları işe yaramadı ve acınacak durumu, Kuhistan valiliği Şemseddin Ali'nin oğlu Taceddin'e geçince de değişmeden kaldı. Hayal kırıklığına uğrayan ve yoksullaşan Nizari-i Kuhistani, son yıllarında tarımla uğraştı. 720/1320'de memleketi Bircend'de yoksulluk içinde öldü. Bircend Mezarlığı 1344/1925'te parka dönüştürülünce mezarı yıkıldı. Yakın zamanda, Bircend'de Nizari-i Kuhistani için yeni bir türbe inşa edildi.

Nizari-i Kuhistani'nin uğradığı zulüm, İsmaili olmasıyla ve oldukça düşman Sünni bir ortamda başarısız takiye yapmasıyla ilişkili olabilir. Moğollar gelmeden önce İsmaili bağlantısı bilinen bir aileye mensup olan Nizari-i Kuhistani, daha sonraki yaşamında dinsel kimliğini gizlemekte zorluk çekmiş olabilir. Gerçekten de düşmanlarını entrikalarına ve mülhid sayılmış olmasına sıkça işaret eder. Her neyse, Nizari-i Kuhistani, birçok şiirinde zamanın Nizari imamını ihtiyatlı bir şeklide över; zahir, bâtın, tevil, kıyamet ve kaim gibi İsmaili deyişleri ve terimlere gönderme yapar. Arada bir, muhtemelen metaforik bir anlamda kendine dai der.

---

19 *Tarikh-i Sistan*, s. 406, 407, 408; çev. Gold, s. 331, 332, 333. O sırada Kuhistan'ın siyasal durumuna ilişkin özet bir tasvir için bkz. Bosworth, *History of the Saffarids*, s. 410-424, 429-440.

20 Eboo Jamal, *Surviving the Mongols*, s. 124-135. Nizari'nin *Sefername*'si, 838/1434 tarihli ve St. Petersburg'ta Milli Kütüphanede korunan *Külliyat*'ının en eski ve en eksiksiz kopyası temel alınarak bu kitapta kullanılır.

İranlı Nizariler erken Alamut sonrası dönemde, takiyenin bir parçası olarak, o sırada Moğol İran'da yayılan tasavvufi tarikatlardan hiçbiriyle resmen bağlantı kurmadan tasavvuf örtüsünün altına gizlendiler. Bu görüngünün kökeni ve erken gelişimi çok karanlıktır. Ama bu uygulama, farklı bölgelerin Nizarileri arasında kısa sürede yaygınlık kazandı. Bunun en eski kayıtlı kanıtları, Nizari-i Kuhistani'nin yazılarında bulunur. Aslında İsmaili düşünceleri gizlemek için şiirsel ve tasavvufi ifade biçimlerini seçen ilk Alamut sonrası yazar olabilir –daha sonra İran, Afganistan ve Orta Asya'da biçok Nizari yazarın benimsediği bir model. Ne olursa olsun, Nizari-i Kuhistani, *hanegâh, derviş, arif, kalender, pir* ve *mürşit* gibi tasavvuf terimlerini kullanın ilk Nizari İsmailidir.[21] Nizari eserlerin tartışmasız bir biçimde Şii bir bakışı vardır; ehlibeytin, Aliilerin ululanmasını, imamın öğretmenliğinin ve rehberliğinin zorunlu olduğunu vurgular. Daha özel olarak İsmailililikle, özellikle Alamut döneminin Nizari öğretileriyle bağlantılı düşünceler de içerirler. Alamut dönemi öğretileriyle ilgili olarak, Nizari-i Kuhistani'nin ruhani bir kıyamet, cennet ve cehennem yorumuna bağlılığından söz edilebilir.

Efsanevi İsmaili anlatımlarda Mevlana Celaleddin Rumi'nin (ö. 672/1273) ruhani rehberi Şems-i Tebrizi ile eşanlamlı olan Şemseddin Muhammed, neredeyse yarım yüzyıl imamlık yaptıktan sonra 710/1310 civarında Azerbaycan'da öldü.[22] Şemseddin'in

---

[21] Bkz. Nizari Quhistani, *Diwan*, ed.M. Musaffa (Tahran, 1371-1373/1992-1994), cilt 1, s. 583-584, 617, 632-633, 634-635, 642-643, 660, 674-675, 724-725, 753-754, 795, 860, 866, 880, 881, 966-968, 994-995, 1359-1360. Ayrıca bkz. L. Lewisohn, "Sufism and Ismaili Doctrine in the Persian Poetry of Nizari Quhistani (645-721/1247-1321)," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41 (2003), s. 229-251.

[22] İmam Şümsüddin konusunda Nizarilerin sözlü geleneğini yansıtan birkaç biyografik ayrıntı için bkz. Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 42; Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 117-118; Ghalib, *Tarikh*, s. 291-293; *Alam*, s. 311-312; Tamir, *al-Imama*, s. 196, Şemseddin'in ölüm tarihini Hicri 711 olarak verir; Husayn, *Taifat al-Ismailiyya*, s. 86; Ivanow, *Brief*, s. 18; Hollister, *Shia*, s. 331; merhum Sherali Alidina'nın hazırladığı ve Kassim Ali'nin yayımladığı şecere, Kassim Ali, *Ever Living Guide* (Karaçi, 1955), s. 1 ve F. Daftary, "Shams al-Din Muhammad," *EI2*, cilt 9, s. 295-296, burada yanlış bir biçimde, Şemseddin Şah Nimruz Ali'nin, Nimruz'un Mihribani hükümdarı Şemseddin Ali'ye değil, İmam Şemseddin'e işaret ettiği sanılır.

ölümü ile Encüdan'da Kasımşahi imamların ortaya çıktığı 9./15. yüzyılın ikinci yarısı arasında, Nizari İsmaililiğin tarihinde karanlık bir dönem vardır. Nizari rivayetlere göre, yüz elli yıldan fazla süren bu dönemde İran'da birbirini izleyen imamlar hakkında hiçbir şey bilinmiyor. Daha sonraki Nizariler bu imamların yalnızca adlarını korumuş. Aslında Nizari rivayetler Alamut sonrası dönemde kesintisiz bir imamet zinciri sunar; ama bu imamların daha sonraki listeleri, adları, sayıları ve sıraları bakımından farklılık gösterir. Şu anda Kasımşahi Nizariler arasında dolaşan resmi listeye, açıkçası, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında son şekli verildi.

Şemseddin Muhammed'den sonra, imamete kimin geçeceği konusunda yine anlaşmazlık çıktı; Nizari imamlar zinciri ve taraftarları, Muhammedşahi (ya da Mümini) ve Kasımşahi kollarına ayrıldı. En ünlü şahsiyeti Şah Tahir Dekkani olan Muhammedşahi imamlar zinciri yaklaşık iki yüzyıl önce kesintiye uğrarken, Kasımşahi imamlar silsilesi günümüze kadar dayanmıştır. Modern zamanda Ağa Han unvanını taşıyan Kasımşahi imamlardan başka Nizari imam yoktur. Alamut sonrası dönemin Nizari cemaatlerini bölen bu ayrılığın kökeni, özellikle var olan Nizari kaynaklar konuyu ayrıntılı tartışmadığı için epeyce karanlıkta kalmıştır. Günümüze ulaşan Nizari kaynakların neredeyse tamamını oluşturan Kasımşahi kaynaklar bu ayrılığa hiç değinmez. Dahası varlığını sürdüren çok az sayıdaki Muhammedşahi eser bu ayrılıktan yalnızca söz eder, içinde bulunulan koşulları açıklamaz. Muhammedşahi kaynaklar da, imam ailesindeki veraset anlaşmazlığının kesin tarihi konusunda hemfikir değildir.

Nizari cemaatin ana gövdesinin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar Muhammedşahi imamlara bağlı olduğu ve bu Nizari grubun kalıntılarının hâlâ bulunduğu Suriyeli Muhammedşahilerin sözlü rivayetlerine göre, bu ayrılık Şemseddin Muhammed ölünce gerçekleşti.[23] Muhammedşahilerin yirmi beşinci imamı

[23] Suriyeli Muhammedşahi dai olan, Mümin Şahtan Emir Muhammed el-Bakır'a kadar Mümini imamların adını veren Şeyh Süleyman b. Haydar'ın (ö. 1212/1797-1798) ve Ebu Firas Şihabüddin el-Meynaki'nin bazı şiirleri konusunda, bkz. Abu Firas Shihab al-Din, *Qasida, nasab al-aimma al-Fatimiyyin*, Abu Firas al-Maynaqi, *Risalat al-taratib al-saba*, ed. ve çev. Arif Tamir ve Yves Marquet, *L'épitre des sept degrés* (Paris,

sayılan Şemseddin'in halefinin kim olacağı konusunda, en büyük oğlu Alaeddin Mümin Şah ile en küçük oğlu Kasım Şah anlaşmazlığa düştü. Ortanca oğul Kiya Şah, anlaşılan, anlaşmazlıkta bir rol oynamamış. Bu Suriye rivayetine göre Kasım Şah, ağabeyi Mümin Şahın yalnızca hüccetiydi; Mümin Şah ölünce, yerine oğlu Muhammed Şah geçti. Bu nedenle, bu kolun Suriye'deki mensupları kendilerine, Kasımiyyeye karşıt olarak Müminiyye ya da Mümini Nizariler diyorlardı; çünkü Muhammed Şahla birlikte değil, onun babası Mümin Şahla birlikte Kasımşahi Nizarilerden ayrıldılar. Diğer yanda, 929/1523'te Bedahşan'da Muhib Ali Kunduzi adlı biri tarafından yazılan Muhammedşahi eser *İrşadü't-talibin*'e göre bölünme, babası Şemseddin'in yerine geçen Mümin Şahın imametinden sonra gerçekleşti. 1110/1698-1699'da Hindistan'da Gulam Ali Muhammed'in yazdığı ve günümüze ulaşan tek Muhammedşahi eser olan *Lemaatü't-tahirin* tarafından da doğrulanan bu kaynağa göre, Muhammed Şah ile Kasım Şah aslında kardeşti; ikisi de Mümin Şahın oğluydu.[24] Babaları ölünce her ikisi de haleflik iddiasında bulundu. Günümüze ulaşan en eski Kasımşahi Nizari kaynakların da Mümin Şahı Şemseddin Muhammed'in oğlu ve halefi olarak göstermesi, konuyu daha da karışık hale getirmektedir. Bu kaynaklara göre, Mümin Şahın yerine de, oğlu Kasım Şah geçti.[25] Ama daha sonraki Kasımşahi imam listelerinde ve günü-

---

2002) içinde, metin s. 123-129, Fransızca çeviri ve yorum s. 219-248; Sulayman b.Haydar, *al-Qasida al-Sulaymaniyya (al-H.aydariyya)*, ed. Arif Tamir, *Murajaat Ismailiyya* (Beyrut, 1415 / 1994) içinde, s. 5-20; ayrıca Abu Firas, *Risalat al-taratib* içinde, metin s. 131-147, çeviri ve yorum s. 251-270. Suriyeli Nizarilere göre, Muhammedşahi (Mümini) Nizarilerin konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. Arif Tamir, "Furual-shajara al-Ismailiyya al-Imamiyya," *al-Mashriq*, 51 (1957), s. 581-612; *al-Imama*, s. 157-158, 169-178, 192-196, 197 vd. ve Poonawala, *Bio*, s. 295-296.

24 W. Ivanow bu Muhammedşahi yazarlara ve söz konusu bölünmeye işaret eden ilk Batılı yazardı; bkz. birkaç eseri: "An Ismailitic Pedigree," *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, NS, 18 (1922), s. 403-406; *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal* (Kalküta, 1924), s. 370-371; "A Forgotten Branch of the Ismailis," *JRAS* (1938), s. 57-58, 64-76; *Brief*, s. 18; *Guide*, s. 111-112 ve *Ismaili Literature*, s. 10, 165, 166-167. Ayrıca bkz. Husayn, *Taifat al-Ismailiyya*, s. 86-87; Ghalib, *Tarikh*, s. 294-295; *Alam*, s. 312, Kasım Şahın iddialarını destekliyor; Poonawala, *Bio*, s. 270-271, 281.

25 Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 24, çeviri s. 24 ve Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 51, çeviri s. 44.

müzde Ağa Hanların Nizari taraftarlarınca kabul edilen listede Mümin Şahın adına yer verilmez. Bu yüzden Muhammed Şah ile Kasım Şahın, Mümin Şahın oğulları olup olmadığı ya da Mümin Şah b. Şemseddin'in, Kasım Şahın büyük kardeşi olup olmadığı belli değildir. Ne olursa olsun, 738/1337 civarında ölen Mümin Şah b. Şemseddin, Şemseddin'in ölümünden hemen sonra, amcası (ya da kardeşi) Kasım Şaha rakip olarak Nizari cemaatin bir hizbinin başına geçen Muhammed'in babasıydı.

İmam ailesindeki bu bölünme Nizarileri iki kola böldü. Muhammedşahi imamlar, başlangıçta, Kuzey İran'da ve Orta Asya'da Kasımşahi imamlardan daha fazla taraftar kazanmış gibi görünüyorlar. Suriye'de cemaatin neredeyse tamamı, İran'da ise, özelikle Deylem ve Bedahşan'da çok sayıda Nizari, bir süre Muhammedşahi davayı destekledi. Muhammedşahi silsilenin son on imamının, Şah Tahir ve haleflerinin yaşadığı Hindistan'da da bu Nizari kol, önemli bir taraftar kitlesi buldu. Bununla birlikte, Encüdan döneminin başında artan sayıda Nizari, İran'da kalan ve o sırada nüfuzlarını çeşitli Nizari cemaatlere yaymak için sistematik çaba gösteren Kasımşahi İmamları tanımaya başladı. Bilgi kıtlığı, erken Alamut sonrası dönemde iki rakip Nizari cemaati doğru bir biçimde ayırmamıza her zaman olanak vermez. Bununla birlikte, bu yüzyıllarda İran'da ve bitişik bölgelerde bütün Nizarilerin takiye yaptığı da bir gerçektir.

Nizariler, İlhanlılar ve Timurlular döneminde Deylem'de aktif olmaya devam ettiler. Aslında Moğolların İran'ı fethinden sonra çeşitli küçük yerel hükümdarların Hazar bölgesinin farklı kesimlerine otoritelerini dayatmaya başlamaları uzun sürmedi. Bu durum Deylem'de Nizari faaliyetlerin yeniden başlamasına uygun bir ortam yarattı. Anlaşılan, Kuzey İran'ın Alamut sonrası Nizarileri çabalarını Deyleman'a, Lahican'ın güneyine ve Gilan'ın en büyük yörelerinden biri olan Sefidrud'un doğusuna düşen dağlık bölgeye yoğunlaştırdı. 770/1368-1369'a gelindiğinde Deyleman, Mercikuli'de oturan ve dedeleri gibi Nizari İsmaili olan Kiya Seyfeddin Kuşeyci'nin yönetimindeydi.[26] Deyleman'da İsmaililiği

[26] Kiya Seyfeddin ve Deyleman'da Nizari yanlısı faaliyetleri konusunda bkz. Zahir al-Din Marashi, *Tarikh-i Gilan va Daylamistan*, ed. H. L. Rabino (Reşt, 1330 /1912), s. 64-67; ed. M. Sutuda (Tahran, 1347 /1968), s.

açıkça savunması, kısa sürede komşu hükümdarların, özellikle İsmaili itikadı bırakmasını isteyen Zeydi Seyyid Ali Kiya'nın düşmanca tepkilerine neden oldu. Kiya Seyfeddin dinsel inançlarında ısrar edince, 779/1377-1378'de Seyyid Ali Kiya b. Emir Kiya Melati, Gilan birliklerini üzerine gönderdi; Seyyid Ali Kiya 769/1367-1368'de Doğu Gilan'da Biyapiş'in hâkimi olmuş ve daha sonra, Mazenderan'ın Maraşi Seyyidlerinin yardımıyla otoritesini Deyleman, Aşkavar, Kudum ile Tarum ve Kazvin'e kadar yaymıştı. Seyyid Ali Kiya, Gilan'ın Safeviler tarafından ele geçirildiği 1000/1592'ye kadar Deyleman'ı ve bitişik toprakları Biyapiş'ten yöneten yeni bir yerel Zeydi hanedan, Melati Seyyidler olarak da bilinen Emir (ya da Kar) Kiyai Seyyidler hanedanını kurdu. Kiya Seyfeddin savaşta yenildi ve kısa süre sonra, Seyyid Kiya Ali'nin Deyleman'daki yardımcısı olan ve yerel Nizarileri zulmetmeye de başlayan Emir Ali tarafından öldürüldü. Deyleman Nizarilerinin bir kısmı, Seyfeddin'in ve bu arada Emir Ali'yi öldürmeyi başaran diğer Kuşeyci emirlerin kalan kuvvetleriyle birlikte Kazvin'e taşındı ve oradan Deyleman'a baskın düzenlemeye başladılar. 781/1379'da Seyyid Ali Kiya bu Nizarileri ve Kuşeyci müttefiklerini Kazvin'den kovdu ve bu kenti yedi yıl denetiminde tuttuktan sonra 788/1386'da, Kazvin'i, Tarum ve Şemiran kalesiyle birlikte, İran'da ve Maveraünnehir'de Timurlu hanedanının kurucusu Timur'a (771-807/1370-1405) teslim etmek zorunda kaldı.[27]

Bu arada, muhtemelen Muhammedşahi Nizari imam Muhammed Şah b. Mümin Şahla (ö. 807/1404) özdeşleştirilen Hüdavend Muhammed olarak bilinen Nizari bir lider Deylem'de ortaya çıktı ve oradaki yerel Nizarilerin büyük çoğunluğu onu ve haleflerini bir süre imam kabul etti. Hüdavend Muhammed çok geçmeden Deyleman, Kazvin Rudbar'ı, Padiz, Kuşeycan ve Aşkavar'daki taraftarlarının yardımıyla, Deylem'in kavgalarında ve yerel ittifaklarda aktif bir rol oynamaya başladı.[28] Özellikle o sırada Deyle-

66-68; H. L. Rabino, *Les provinces Caspiennes de la Perse: Le Guilân* (Paris, 1917), s. 281, 403-404; Farsça çeviri, *Vilayat-i dar al-marz-i Iran: Gilan*, çev. J. Khumami-Zada (Tahran, 1350/1971), s. 326, 469-470: "Rulers of Gilan," s. 295 ve "Dynasties locales du Gilân," s. 316-317.

27 Marashi, *Tarikh-i Gilan*, ed. Rabino, s. 50-51, 67-68, 74 vd.; ed. Sutuda, s. 52, 69-70, 76 vd.

28 Hüdavend Muhammed ve faaliyetleri konusunda bkz. Marashi, *Tarikh-i Gilan*, ed. Rabino, s. 51-64, 120-121; ed. Sutuda, s. 52-66, 123-124; Ra-

man ve çevresinde en önemli hükümdar olan Seyyid Ali Kiya ile ciddi çatışmalara girdi. Seyyid Ali Kiya o sırada Aşkavarlı Kiya Melik Hezarespi'ye boyun eğdirmeyi amaçladığı için, Nizari İsmaililiken açıkça vazgeçmesi koşuluyla Deyleman'ı Hüdavend Muhammed'e vermeye söz verdi. Kuşkusuz Seyyid Ali'nin kendi düşmanlarına karşı bu Nizari liderin yerel nüfuzundan yararlanmaya itirazı yoktu. Hüdavend Muhammed teklifi kabul etti ve İsmaililiken vazgeçtiğini Seyyid Ali'nin ve fakihlerinin huzurunda açıklamak için Lahican'a gitti. Bunun üzerine Seyyid Ali fakihlerine, Hüdavend Muhammed'in nedamet getirip İslamın safına döndüğüne dair bir beyanname hazırlattırdı. Kısa süre sonra, 776/1374-1375'te Kiya Melik ve Deyleman'da topladığı kuvvetler, Seyyid Ali'nin kardeşi Seyyid Mehdi Kiya'nın komuta ettiği Gilan birliklerine yenildi. Kiya Melik Alamut'a kaçtı. Ne var ki, Seyyid Ali Kiya verdiği sözü tutmadı ve Hüdavend Muhammed'i Deyleman valiliğine atamak yerine, Deyleman ile Aşkavar'ı kardeşi Seyyid Mehdi'ye verdi. Bunun sonucunda Hüdavend Muhammed de Alamut'a gidip Kiya Melik'e katıldı; Kiya Melik, Aşkavar'ı geri almasına yardım ederse kaleyi Nizari lidere vereceğine söz verdi. Hüdavend Muhammed bu kez de Seyyid Ali Kiya'ya karşı Kiya Melik'in yanında yer aldı. Alamut ve Lemeser Nizarilerini toplayıp Kiya Melik'le birlikte Aşkavar'ın yolunu tuttu; çıkan savaşta Seyyid Mehdi Kiya yenildi. Seyyid Mehdi ele geçirildi ve esir olarak Tebriz'e, Azerbaycan, Irak ve Kürdistan'ın Celayiri hükümdarı Sultan Üveys'in (757-776/1356-1374) sarayına gönderildi; Celayiri hanedanı, Moğol İlhanlıların İran'daki haleflerinden biriydi. Yeniden Aşkavar'ın hükümdarı olan Kiya Melik Hezarespi Alamut ve çevresini Hüdavend Muhammed'e verdi.

Bir buçuk yıl sonra Seyyid Mehdi Kiya, Timcan'ın Haruni Zeydi Seyyidlerinden Taceddin Amuli'nin araya girmesiyle Celayiriler tarafından serbest bırakıldı ve kardeşi Seyyid Ali tarafından Ranikuh valiliğine atandı. Kısa süre sonra, Seyyid Ali'nin kendisi birlikleriyle Aşkavar'a yürüyüp Hezarespi Kiya Melik'i yendi; Kiya Melik, yine Hüdavend Muhammed'den yardım almak umuduyla

---

bino, *Provinces Caspiennes*, s. 402-403; çev. Khumami-Zada, s. 468-469; Rabino, "Rulers of Gilan," s. 293-294; "Dynasties locales du Gilân," s. 315-316, 317-318; and Sutuda, *Qila*, s. 83-88.

Alamut'a kaçtı. Alamut'un Nizari sahibi tarafından iyi karşılanmayan Kiya Melik Timur'a sığındı, o da onu Save'de oturmaya gönderdi. Bu arada, Seyyid Ali Kiya'nın birlikleri Kiya Melik'in peşine düşerken Alamut Kalesini kuşattı. Seyyid Ali Alamut yöresini ele geçirdi ve kısa sürede Hüdavend Muhammed'i kaleyi teslim etmeye mecbur etti. Güvenli çıkış izni verilen Hüdavend Muhammed, Timur'a sığındı; Timur da onu Sultaniye'de hapse gönderdi. Bu arada Seyyid Ali, Seyyid Mehdi'yei tekrar Aşkavar valisi yaptı ve Kiya Melik'in elinde bulunan Lemeser'e ele geçirdi.

Lahicanlı Nasırvendler ve Gilan'ın diğer emirleri 791/ 1389'da Reşt'te Seyyid Ali Kiya'yı yenip öldürdükten sonra, Kiya Melik Hezarespi Deyleman'a dönüp, Alamut'u Emir (Kar) Kiyai Seyyidlerden aldı. Daha sonra, Kiya Melik'in kendi torunu ve halefi Kiya Celaleddin Hezarespi tarafından öldürülmesini izleyen karışıklıkların ortasında, Hüdavend Muhammed Deyleman'da yeniden ortaya çıktı ve yerel Nizarilerin yardımıyla Alamut'u bir kez daha ele geçirdi.[29] Ama çok geçmeden kaleyi, Rüstemdar'ın Gavbare hükümdarlarından Melik Keyumers b. Bisutin'e teslim etti. Sonraki yıllarda Alamut, Lahican hükümdarlarının eline geçti. 813/1410-1411'de, Seyyid Ali Kiya'nın oğlu ve Lahican'ın en güçlü hükümdarlarından biri olan Seyyid Razi Kiya (198-829/1395-1426), Hezarespi ve Kuşeyci emirlerini Deyleman'dan kovdu ve o bölgenin Nizarilerine ağır bir darbe indirip, Nizari imam ve Alamut hâkimi Alaeddin Muhammed'in birkaç torununu öldürdü. Hüdavend Muhammed'in sonraki kaderi bilinmiyor ama torunları, 9./15. yüzyılın sonlarında Sultaniye'de hâlâ yaşıyorlardı.[30] Bu arada Nizariler Deylem'de, özellikle 907/1501'de Safeviler gelene kadar Biyapiş emirlerinin egemenliği altında kalan Deyleman'da sınırlı bir biçimde aktif olmaya devam ettiler.[31]

---

29 Marashi, *Tarikh-i Gilan*, ed. Rabino, s. 79 vd., 86-87, 118, 120, 122-127; ed. Sutuda, s. 81 vd., 89, 121, 123, 125-130. Ayrıca bkz. Rabino'nun aşağıdaki çalışmaları: *Provinces Caspiennes*, s. 405, 409-410; çev. Khumami-Zada, s. 471, 475-476; "Rulers of Lahijan and Fuman, in Gilan, Persia," *JRAS* (1918), s. 88-89, 94; "Rulers of Gilan," s. 287, 294, 296; "Dynasties locales du Gilân," s. 318-320, 322-323.

30 Zahirüddin Maraşi bunu bildirir, *Tarikh-i Gilan*, ed. Rabino, s. 64; ed. Sutuda, s. 65, 881/1476-1477'de tamamlanan ve daha sonra yazarı tarafından 894/1489 yılına kadar devam ettirilen bir eser.

31 Bkz. Marashi, *Tarikh-i Gilan*, ed. Rabino, s. 132 vd., 165 vd., 199, 240-241; ed. Sutuda, s. 135 vd., 169 vd., 204-205, 247.

10./16. yüzyılın sonuna kadar yerel önemlerini koruyan Deyleman Nizarilerine yapılan en son göndermelerden birini, 1044/1634'te Mazenderan'ın tarihini yazan Molla Şeyh Ali Gilani yapmıştır.[32] Kucur'un Beni İskender (İskenderoğulları) sultanlarını tartışırken, 975/1567'de babasının yerine geçen Sultan Muhammed b. Cihangir'in Nizari İsmaili olduğunu ifade eder. Bu kaynağa göre Sultan Muhammed, İsmaililiğin Rüstemdar'ın her tarafına yayılmasını resmen teşvik etti. Mazenderan'da Nur kentini ve diğer yerleşim yerlerini ele geçirdi ve itikadını Sari'ye kadar yaydı. Sultan Muhammed 998/1589-1590'da öldü ve yerine, İsmaililiğe bağlı olan en büyük oğlu Cihangir geçti. Safevi Şah I. Abbas 1000/1591-1592'de Gilan'ı ve diğer Hazar vilayetlerini fethettikten sonra Cihangir, Safevi sarayına gitmek zorunda kaldı. Daha sonra Cihangir kısa bir süreliğine Rüstemdar'a döndü, ama Şah Abbas'ın yerel temsilcisi tarafından yakalandı. Cihangir Kazvin'e gönderildi ve 1006/1597-1598'de orada idam edildi. Aynı yıl Şah Abbas Deylem'e tamamen boyun eğdirdi ve bölgenin çeşitli yerlerine kendi valilerini atadı. Kuzey İran'da Safevi hâkimiyetinin kurulmasıyla birlikte, diğer yerel hanedanlar gibi, Nizariler de Deylem'deki nüfuzlarını kaybetti. Safeviler döneminde Hazar bölgesinde yalnızca birkaç yalıtık Nizari grup varlığını sürdürdü; bu dönemde Alamut, özellikle Safevi ailesinin asi mensupları için bir devlet hapishanesi olarak kullanıldı.

Bu arada, *nass* kuralıyla birbirinin yerine geçen Kasımşahi imamlar, Muhammedşahi imamlarla rekabet içinde kendi davet ve yeniden örgütlenme faaliyetlerini gizlice yürütmüştü. Encüdan'da tasavvuf şeyhi ya da piri kılığıyla ortaya çıktıkları

[32] Shaykh Ali Gilani, *Tarikh-i Mazandaran*, s. 88-89, 100. Ayrıca bkz. Abd al-Fattah Fumani, *Tarikh-i Gilan*, ed. B. Dorn (St Petersburg, 1858), s. 127-129, 192-195; ed. M. Sutuda (Tahran, 1349 /1970), s. 164-166, 241-244; Rabino, *Provinces Caspiennes*, s. 438; çev. Khumami-Zada, s. 506 ve Rabino, "Dynasties du Mazandaran," s. 472-473; Iskandar Beg Munshi, *Tarikh-i Alamara-yi Abbasi*, ed. Iraj Afshar (2. bs., Tahran, 1350 /1971), cilt 2, s. 399, 499, 503-504, 513, 521, 534, 535-537; özetler, Dorn, ed., *Auszuge aus muhammedanischen Schriftstellern* içinde, s. 330-333, 341, 345-346, 348-351; Rida Quli Khan Hidayat, *Rawdat al-safa-yi Nasiri* (Tahran, 1339/1960), cilt 8, s. 299, 303; Rabino, *Provinces Caspiennes*, s. 438; çev. Khumami-Zada, s. 506; Rabino, "Dynasties du Mazandaran," s. 472-473.

9./15. yüzyılın ikinci yarısına kadar Kasımşahi imamlar hakkında kesin hiçbir şey bilinmiyor. Şemseddin Muhammed'in bu silsiledeki ilk üç halefiyle ilgili bilinenler, Kasımşahi Nizarilerin rivayetlerinde korunan adları ile birkaç güvenilmez tarih ve ayrıntıdan ibarettir.[33] Bu rivayetlere göre, bu silsileye adını veren yirmi dokuzuncu imam Kasım Şah, 710/1310 civarında imam oldu. Belirtildiği gibi, Şemseddin Muhammed'in ya oğlu ya da torunuydu ve Nizariler o sırada iki hizbe bölündü. Görünüşe bakılırsa, Kasım Şah Azerbaycan'da yaşadı ve altmış yıllık uzun imamlık süresini esas olarak kendi silsilesinin meşruiyetini savunmakla geçirdi. 771/1369-1370 civarında öldü ve yerine, Ahmed Şah da denilen İslam Şah geçti. Hüdavend Muhammed ve Timur'un çağdaşı olan İslam Şah 829/1425-1426 civarında öldü ve yerine Muhammed b. İslam Şah geçti.

Anlaşılan, elli beş yıllık imamlığının ilk yıllarında Kasımşahi imamların ikametgâhını Orta İran'da, Kum ve Mehellat civarında belli yerleşim yerlerine taşıyan İslam Şahtı. Kısa süre sonra Kasımşahi imamların kalıcı ikametgâhı haline gelen Encüdan'a yerleşen ilk Kasımşahi imam olabilir. Timur döneminin İranlı vakanüvisleri, Encüdan'da Nizari faaliyetlere işaret eder ve bizzat Timur'un kendisinin, Recep 795/Mayıs 1393'te Encüdan Nizarilerine karşı çıktığı bir seferden söz eder; görünüşe bakılırsa bu Nizariler Kasımşahi koluna mensuptu ve o sırada Timur'un bu eylemini gerektirecek kadar dikkat çekmişlerdi.[34] Timur o sırada İran'daki askeri harekâtlarıyla meşguldü ve İsfahan'dan Hemedan'a ve Bağdat'a giderken, birkaç gün geçirdiği Encüdan bölgesinin Nizarileri dikkatini çekti. Timur'un askerleri çok sayıda Nizariyi öldürüp mallarını yağmaladı. Şerefüddin Ali Yezdi'ye göre (ö. 858/1454) asi Encüdan Nizarileri özel yeraltı tünellerine sığınmaya boşuna çalıştı ve Timur'un askerleri saldırınca, büyük

---

[33] Örneğin bkz. Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 42; Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 118-119; Ghalib, *Tarikh*, s. 294-300; *Alam*, s. 116-117, 427-429, 445-446; Tamir, *al-Imama*, s. 220-221; Hollister, *Shia*, s. 332-334.

[34] Nizam al-Din Shami, *Zafar-nama*, ed. F. Tauer (Prag, 1937 -1956), cilt 1, s. 136; Sharaf al-Din Ali Yazdi, *Zafar-nama*, ed. Mawlawi Muhammad Ilahdad (Kalküta, 1887-1888), cilt 1, s. 621; ed. M. Abbasi (Tahran, 1336/1957), cilt 1, s. 443-444; ed. A. Urunbayev (Taşkent, 1972), s. 500; ayrıca bkz. Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 6, s. 211-212.

bölümü hayatını kaybetti. Bir yıl önce de, 794/1392'nin sonunda Timur Mazenderan'dan geçerken, o bölgenin muhtemelen Muhammedşahi olan Nizarilerinin çoğunu kılıçtan geçirmişti.[35] Muhammed b. İslam Şahın, 868/1463-1464 civarında imamlığı üstlenen oğlu ve halefi II. Müstansır-Billah'la birlikte Kasımşahi imamlar Encüdan'a iyice yerleşip, Alamut sonrası Nizari İsmaililiğin Encüdan dirilişini başlattılar.

Belirtildiği gibi, İran Nizariliği ile tasavvuf arasındaki kaynaşma, Alamut sonrası erken döneme dayanır. Bu karmaşık birleşmenin kökeni ve erken gelişimi, yeterli araştırma olmadığı için oldukça karanlıkta kalmaktadır. Konunun kendisi ancak birkaç on yıl önce, İran'da tasavvufun gelişimine ilişkin bilgimiz artınca ve Alamut sonrası İran Nizari literatürüne eriştikten sonra modern bilim insanlarının dikkatini çekmiştir. Bu küçük literatür ile İranlı ve Orta Asyalı İsmailililerin rivayetleri, Alamut'un düşüşünden sonra Nizari İsmaililiğin İran'da tasavvufi öğretilerle ve terminolojiyle giderek kaynaştığını doğrulamaktadır; bu kaynaşmanın zemini Alamut döneminde hazırlanmıştı. Aynı zamanda, İsmaililer gibi bâtıni tevile yaslanan mutasavvıfların kendileri de, yaygın olarak İsmailililere atfedilen düşünceleri kullanmaya başladılar. Bu kaynaşmanın bir parçası olarak Nizari İsmaililer, dışsal görünüş bakımından bile tasavvufi yaşam tarzını benimsemeye başladılar. Bu yüzden Şemseddin Muhammed'in ve Kasımşahi haleflerinin çok büyük ölçüde tasavvuf piri kılığına bürünerek gizli yaşadıkları ve taraftarlarının da tasavvufi mürit unvanını benimsedikleri söylenir. Kuşkusuz, kısmen, imamlar ve taraftarları düşmanca koşullar altında tanınmadan varlıklarını sürdürmelerine olanak veren takiye nedeniyle bunu yaptılar. Yine de Nizarilerin tasavvufi bir dış görünüş benimsemeleri, İslamdaki bu iki bâtıni geleneğin ortak bir zemini olmasaydı, kolayca olanaklı olmazdı. Her neyse, İran Nizari İsmaililiği ile tasavvuf arasındaki yakın ilişki nedeniyle, Alamut sonrası dönemde Farsça bir incelemenin

[35] Bkz. Shami, *Zafar-nama*, cilt 1, p. 128; Sharaf al-Din Ali, *Zafar-nama*, ed. Ilahdad, cilt 1, s. 577; ed. Abbasi, cilt 1, s. 413-414; ed. Urunbayev, s. 476-477; Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 6, s. 207; John Malcolm, *The History of Persia* (Londra, 1829), cilt 1, s. 294-295; Farsça çeviri, *Tarikh-i Iran*, çev. I. Hairat (Bombay, 1323 /1906; Tahran, 1362 /1983), cilt 1, s. 232.

tasavvuftan etkilenen Nizari bir yazar tarafından mı yazıldığı, yoksa İsmaili öğretilere maruz kalan tasavvufi bir ortamda mı üretildiğini belirlemek çoğu kez zordur.

İsmaililik-tasavvuf etkileşiminin erken bir örneği olarak, *Gülşen-i Raz* (*Sırrın Gül Bahçesi*) başlıklı ünlü tasavvufi risale ve daha sonra Nizari bir yazarın buna ilişkin şerhinden söz edilebilir. Manzum *Gülşen-i Raz*, Azerbaycanlı şair ve tasavvuf şeyhi Sadüddin Mahmud Şebisteri tarafından 717/1317'de yazıldı. 686/1287 civarında Tebriz'e yakın Şebister'de dünyaya geldi ve 740/1339-1340'tan sonra öldü. Bu yüzden dinsel düşüncelerini tasavvufi ifadeler ve şiir kılığında ifade eden ilk Nizari olması muhtemel olan Nizari-i Kuhistani'nin bir çağdaşıydı. Mahmud Şebisteri yaklaşık bin beyitten oluşan bir mesnevi olan *Gülşen-i Raz*'ı, Heratlı bir mutasavvıf mürşit olan Hüseyni Sadat Emir'in (ö. 729/1328'den sonra) tasavvuf öğretileri konusunda kendisine sorduğu sorulara yanıt olarak yazdı. Tasavvufun simgesel terminolojisinin kısa bir özeti ve kendi türünün ilk örneklerinden biri olan bu eser, tasavvuf çevrelerinde çok beğenilmiştir. Dolayısıyla hakkında çok sayıda şerh yazıldı ve bu şehrlerin en ayrıntılı ve ünlü olanı da, Nurbahşi tarikatının ünlü şeyhi Şemseddin Muhammed b. Yahya Lahici'nin (ö. 912/1506) yazdığıdır.[36] Bununla

[36] Mahmud Şebisteri ve şiiri konusunda bkz. Zayn al-Abidin Shirwani, *Riyadal-siyaha*, ed. A. Hamid Rabbani (Tahran, 1339/1960), s. 89-92; Rida Quli Khan Hidayat, *Riyadal-arifin*, ed. M. Garakani (Tahran, 1344 /1965), s. 221-227; H. Ethé, "Neupersische Litteratur," Geiger, ed., *Grundriss der iranischen Philologie*, cilt 2 içinde, s. 299, 301; Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, s. 146-150; Arthur J. Arberry, *Classical Persian Literature* (Londra, 1958), s. 301-305; Rypka, "Poets and Prose Writers," s. 603; *History of Iranian Literature*, s. 254; Safa, *Tarikh-i adabiyyat*, cilt 3, bölüm 2, s. 763-766; B. A. Dar, "Mahmud Shabistari, al-Jili, and Jami," Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy*, cilt 2 içinde, s. 839-843; L. Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari* (Richmond, Surrey, 1995); J. T. P. de Bruijn, "Mahmud Shabistari," *EI2*, cilt 6, s. 72-73. *Gülşen-i Raz*'ın manzum Almanca çevirisiyle birlikte ilk tam basımını, J. von Hammer-Purgstall *Rosenflor des Geheimnisses* başlığıyla hazırladı (Pesth-Leipzig, 1838) ve daha sonra Edward H.Whinfield (1836-1922) *Gulshan-i Raz: The Mystic Rose Garden* başlıklı düzyazı İngilizce çevirisiyle birlikte şiirin Farsça metninin eleştirel bir basımını çıkardı (Londra, 1880). Bu arada, *Gülşen-i Raz*'ın metni 1280/1863'te Bombay'da ve diğer yerlerde basıldı.

birlikte, İranlı ve Orta Asyalı Nizari İsmaililer *Gülşen-i Raz*'ı kendi literatürlerine ait kabul ederler ve haliyle, en az bir Nizari yazar Farsça bir şerhini yazdı. Bu anonim Nizari şerh, Şebisteri'nin eserinden seçilmiş pasajların İsmaili tevillerinden oluşur. Bu şerhin yazarı, *Şerh-i Gülşen-i Raz* başlıklı bir eser yazan Muhammedşahi Nizari imamlar silsilesinin en ünlü imamı Şah Tahir olabilir.[37] Benzer şekilde, Alamut sonrası dönemde tasavvufla yakın ilişkilerinin bir sonucu olarak Nizariler, İran'ın en büyük mistik şairlerinden bazılarını kendi dindaşları saymış ve onların eserlerinden seçkiler, Bedahşan ve İran Nizarilerince korunmuştur. Bu kategoride Senai (ö. y. 535/1140), Feridüddin Attar (ö. y. 627/1230) ve Celaleddin Rumi'nin (ö. 672/1273) yanı sıra, Kasım-ı Envar (ö. y. 837/1433) gibi daha az tanınan mutasavvıf şahsiyetlerden söz edilebilir.[38] Bedahşan Nizarileri Azizüddin Nesefi'yi de kendi dindaşları sayarlar. Nesefi ünlü bir mutasavvıf ve Orta Asyalı bir yazardı; daha sonra İran'a göçtü ve 661/1262 civarında orada öldü. *Zübdetü'l-hakayık* başlıklı risalesi, Bedahşan'da İsmaili bir eser olarak korunmuştur.[39] İranlı, Afganistanlı ve Orta Asyalı Nizari İsmaililer, toplumsal ve dinsel törenlerinde İran dünyasının mistik şairlerinin şiirlerini kullanmaya devam etmiştir.

Oniki İmamcı Şiiliğin de, İran'da Alamut'un düşüşünden Safevi hanedanının yükselişine kadar uzanan dönemde tasavvufla yakın ilişki kurduğunu da belirtmek gerekir. Bu gayri-Nizari-Şii-tasav-

---

37 *Badi az tawilat-i gulshan-i raz* başlıklı bu anonim Nizari şerhi, H. Corbin düzenleyip yorumlarıyla birlikte Fransızca çevirdi, *Trilogie Ismaélienne*, metin s. 131-161, çeviri s. 1-174. Ayrıca bkz. W. Ivanow, "An Ismaili Interpretation of the Gulshani Raz," *JBBRAS*, NS, 8 (1932), s. 69-78; Ivanow, *Guide*, s. 99; ayrıca *Ismaili Literature*, s. 164; Bertel's ve Bakoev, *Alphabetic Catalogue*, s. 83; Poonawala, *Bio*, s. 274, 351.

38 Bkz. Khayrkhwah, *Fasl*, s. 13; çev. Ivanow, s. 29; Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 113-116, 138; Ivanow, "Ismailitskie rukopisi," s. 379-384; *Guide*, s. 97, 104-105, 118-119; *Ismaili Literature*, s. 129-131, 155, 164, 185.

39 Bkz. M. Molé'nin yazdığı sunuş, Nasafi, *Kitab al-insan al-kamil* (Tahran-Paris, 1962), özellikle s. 20-27, 34-36; Semenov, "Opisanie ismailitskikh rukopisey," s. 2187-2188; Ivanow, *Guide*, s. 99; Bertel's ve Bakoev, *Alphabetic Catalogue*, s. 63-64, 81-82; Daftary, *Ismaili Literature*, s. 166. Nesefi'nin 1320/1902-1903'te Tahran'da basılan *Zübdetü'l-haḳaiḳ*'i, Bedahşan'da korunan kopyaları temelinde düzenlenip yayımlandı: *Panj risala dar bayan-i afaq va anfus*, ed. Bertel's, s. 91-207.

vuf birlikteliğinin en eski örneği, 787/1385'ten sonra ölen Mazenderanlı ünlü İsnaaşeri kelamcı, teosof ve arif Seyyid Haydar Amuli'nin eserlerine yansır. İslamın en büyük mutasavvıflarından biri olan ve Nizarilerin kendi dindaşları saydığı İbnü'l-Arabi'nin öğretilerinden güçlü bir biçimde etkilenen Haydar Amuli,[40] Şii teolojiye özellikle İran ve Irak'ta geliştiği şekliyle irfani (gnostik)-mistik geleneklerle birleştirdi. Şiilik ile tasavvufun ortak zeminlerini kendisinden öncekilerden daha fazla o vurguladı ve İran'da birçok tarikatın savunduğu öğretilere zemin hazırladı.[41] Amuli'ye göre, şeriatı hakikatle ve tarikatla (mutasavvıfların izlediği ruhani yol) birleştiren bir Müslüman, yalnızca bir mümin değil, aynı zamanda sınavdan geçmiş bir mümindir (*mümin-i mümtehan*). Aynı zamanda gerçek bir Şii de olan böyle bir irfani Müslüman ya da mutasavvıf zahir ile bâtın arasındaki dengeyi koruyacak, hem fakihlerin yaptığı lafzi İslam yorumlarından hem de Şii *gulat* gibi radikal grupların mübahçı eğilimlerinden eşit ölçüde uzak duracaktı. İsnaaşeri İmami Şiiliğin meşruiyetini savunan Haydar Amuli, diğer Müslüman grupların arasında İsmailiyyeyi ve Şii *gulatı*, ona göre bâtın (*hakikat*) lehine zahiri (*şeriat*) zayıflattıkları için sapkın ilan etti.[42] Farklı felsefi (teosofik) geleneklerle birlikte, Oniki İmamcı Şiilik ile irfan arasındaki bu etkileşimin boyutları, daha sonra Mir Damad (ö. 1040/1630), Molla Sedra (ö. 1050/1640) ve "İsfahan Okulu"na mensup diğer Şii irfani teosofların eserle-

---

40 Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 107; Ghalib, *Alam*, s. 505-507; Ivanow, *Guide*, s. 118.

41 Haydar Amuli'nin düşüncesi ve Şiilik ile tasavvuf arasındaki ilişki konusunda bkz. al-Shushtari, *Majalis al-muminin*, cilt 2, s. 51-54; Corbin, *Histoire*, s. 47 vd., 56, 70-71, 88 vd., 98, 141, 300; *En Islam Iranien*, cilt 1, s. 74-85 ve cilt 3, s. 149-213; Kamil M. al-Shaybi, *Tashayyu va tasawwuf*, çev. Ali Rida Dh. Qaraguzlu (Tahran 1359/1980), s. 64-71, 112-125; J. van Ess, "Haydar-i Amuli," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 363-365; E. Kohlberg, "Amoli," *EIR*, cilt 1, s. 983-985. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, "Le Shiisme et le Soufisme," Fahd, ed., *Le Shiisme Imâmite* içinde, s. 215-233; *Sufi Essays* (Londra, 1972), s. 104-120; *Ideals*, s. 115-140.

42 Örneğin bkz. Haydar Amuli, *Jami al-Asrar wa-manba al-anwar*, ed. H. Corbin ve O. Yahya, *La philosophie Shiite* (Tahran-Paris, 1969) içinde, s. 47, 116-117, 216-217, 220-222, 238, 388, 611-615. Ayrıca bkz. Haydar Amuli, *Asrar al-shari a wa-atwar al-tariqa wa-anwar al-Haqiqa*, ed. M. Khvajavi (Tahran, 1982), s. 5 vd., 23 vd.

rinde son noktasına ulaştı. Fatımi döneminin İranlı dailerince savunulan "felsefi İsmaililiğe" benzer biçimde, çeşitli felsefi, teolojik ve irfani geleneklerin Şii bir bakış açısıyla metafizik bir sentezini üreten bu okulun mensupları da, genellikle ilahi bilgelik ya da teosofi olarak çevrilen ve *hikmet-i ilahi* olarak bilinen özgün bir entelektüel "felsefi Şiilik" geleneği geliştirdiler. Erken Safevi döneminde mutasavvıflara eziyet edilmesiyle birlikte, İslamda mistik deneyimi savunanların tasavvuf yerine irfan terimini kullandıklarını da belirtmek gerekir.

Safeviler öncesi İran'da Şii düşüncelerin dolaşımına önemli katkılarda bulunan birçok tarikat, Alamut sonrası erken dönemde kuruldu. Bu tarikatlar konusunda, özellikle Nizari imamların yakın ilişki geliştirdiği Nimetullahiyye tarikatıyla ilgili söyleyecek çok şeyimiz olacak. Aynı zamanda İran'da Şii eğilimli birçok aşırılıkçı hareket ortaya çıkıyordu. Bu bağlamda, başlangıcı 8./14. yüzyılın ikinci yarısına dayanan Hurufi harekete özelikle değinmek gerekir. İtikatlarını diğer geleneklerin yanı sıra İran tasavvufundan ve İsmaililikten türeten bu hareket, 740/1339-1340'ta İmami bir ailede dünyaya gelen ve bir derviş olarak işe başlayan Fazlullah Esterabadi tarafından kuruldu. Fazlullah rüya tabirlerinde uzmandı ve İsmaililer gibi döngüsel bir tarih görüşüne bağlıydı. 780/1378 civarında peygamberlik ve din tarihi üzerine kendi görüşlerini vaaz etmeye başladı ve 788/1386'da peygamberlik döneminin, uluhiyettin insanda, özellikle de Fazlullah'ta tezahürüyle (*zuhur-u kibriya*) aşıldığını ilan etti. İran'ın birçok yerinde ve komşu bölgelerde zanaatkârlar ve kalenderler arasında çok sayıda mürit ve taraftar kazandı. Fazlullah sonunda Timur'u ve Sünni fakihlerini endişelendirdi; onu Semerkant'ta ölüme mahkûm ettiler. Sonra Kafkasya'da Timur'un oğlu Miranşah'a sığındı, o da Fazlullah'ı 796/1394'te idam ettirdi. Güçlü gizemli-irfani eğilimleriyle Hurufiler bâtıni tevili benimsedi ve Arap harflerin (*huruf*) gizli anlamına vurgu yaptılar; adları da buradan gelir. Başından itibaren Hurufilik, Fazlullah'ın ilk müritlerinden ve birçok Hurufi kitabın yazarı olan Ali el-Ala'nın (ö. 822/1419) çabaları sayesinde Anadolu'ya yayıldı. Anadolu kısa sürede Hurufiliğin ana kalesi haline geldi ve burada Hurufi öğretiler birçok tarikat tarafından, özellikle de Bektaşiler

tarafından benimsendi. Daha sonra Hurufiler İran'da kayboldu; ama tarikatın önceki birikimini de koruyan Türkiye'nin Bektaşi dervişleri Hurufi öğretileri savunmaya devam etti.[43]

Hurufilikten birçok grup çıktı, en başta da İran tasavvufuyla ve Nizari İsmailililikle yakın ilişkileri bulunan Noktaviyye ya da Ehl-i Nokta. Noktaviler Alamut döneminin Nizari öğretilerinden etkilendiler ve daha sonra, görünen o ki, Safevilerin İran'ın resmi dini olarak kabul ettiği örgütlü Oniki İmamcı Şiiliğe karşı çıktılar. En azından öne çıkan bazı Noktaviler gizli İsmaili bile olabilir. Pesihaniyye ya da Mahmudiyye de denilen Noktaviyye tarikatı, Faz-

[43] Pek araştırılmayan Hurufiler ve Noktavilerle itikatları konusunda bkz. E. G. Browne'nin öncü incelemeleri, özellikle "Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurufi Sect," *JRAS* (1898), s. 61-94; "Further Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes," *JRAS* (1907), s. 533-581 ve *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, s. 365-375, 449-452. Clément Huart (1854 -1926), çok sayıda Farsça Hurufi metni düzenleyip Fransızcaya çevirdi: *Textes Persans relatifs à la secte des Houroufis* (Leiden-Londra, 1909), Rıza Tevfik'in Hurufi dini üzerine bir incelemesini de içerir. Ayrıca bkz. *Dabistan-i madhahib*, cilt 1, s. 273-278; İngilizce çev., *The Dabistan or School of Manners*, çev. D. Shea ve A. Troyer (Washington-Londra, 1901), s. 337-344; John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra, 1937), s. 58-62, 148-158, 281-282; Sadiq Kiya, *Nuqtawiyan ya Pasikhaniyan* (Tahran, 1320 /1941); H. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, II: Die Anfange der Hurufisekte," *Oriens*, 7 (1954), s. 1-54; Nasr Allah Falsafi, *Zindagani-yi Shah Abbas-i avval* (Tahran, 1334 -1352/1955-1973), cilt 3, s. 40-51; Nur al-Din Mudarrisi Chahardihi, *Sayri dar tasawwuf* (Tahran, 1359/1980), s. 144-151; Samir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984), s. 71-74, 198-199; B. Scarcia Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods," *The Cambridge History of Iran*: Volume 6, *The Timurid and Safavid Periods*, ed. P. Jackson ve L. Lockhart (Cambridge, 1986) içinde, s. 623-625, 644-646; A. Amanat, "The Nuqtawi Movement of Mahmud Pisikhani and his Persian Cycle of Mystical-Materialism," *MIHT* içinde, s. 281-297; K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (Cambridge, MA, 2002), s. 57-108; H. T. Norris, "The Hurufi Legacy of Fadlullah of Astarabad," L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*: Cilt II, *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)* (Oxford, 1999) içinde, s. 87-97; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 12-13, 188-192; Cl. Huart, "Hurufi," *SEI*, s. 141-142; A. Bausani, "Hurufiyya," *EI2*, cilt 3, s. 600-601; H. Algar, "Horufism," *EIR*, cilt 12, s. 483-490 ve "Nuktawiyya," *EI2*, cilt 8, s. 114-117; S. Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis* (Oxford, 2005).

lullah Esterabadi'nin Gilan'daki müritlerinden Mahmud Pesihani (ö. 831/1427-1428) tarafından 800/1397-1398 civarında kuruldu. Hareket İran'da çok rağbet gördü ve Safeviler devrinin başında Hazar bölgesi ile Kazvin, Kaşan, İsfahan ve Şiraz kentlerinde çok sayıda taraftarı vardı. Şah I. Tahmasp (930-984/1524-1576) saltanatının son yıllarında Noktavilere eziyet etti, ama esas olarak Şah I. Abbas 1002/1593-1594'te onlara karşı sert önlemler alıp, çok sayıda tarikat mensubu ile liderlerini öldürdü; öldürülenler arasında, Kaşan'da Safevi şahın bizzat kendisinin kılıçtan geçirdiği Mir Seyyid Ahmed Kaşi ve Derviş Hüsrev Kazvini de vardı.[44] Şah Abbas'ın zulmünden sonra Noktavi tarikatı İran'da tamamen dağıldı; çok sayıda şair de aralarında olmak üzere birçok Noktavi, tarikatın bir süre daha varlığını sürdürdüğü Hindistan'a sığındı. Babürlü Hindistan'a göçen ünlü İranlı Noktaviler arasında en önde geleni, Ekber'in hizmetinde yüksek makamlara kadar çıkan Mir Şerif Amuli'ydi.[45]

Alfabe harflerinin sırlarına vurgu yapan Hurufiliğin aksine, Mahmud Pesihani noktalara dayanan bir sistem geliştirdi. Noktaviler ruhgöçüne inanıyorlardı ve kıyamet zamanının İranlı Nizarileri gibi, kıyameti, cennet ve cehennemi ruhani açıdan yorumluyorlardı. Noktaviler şeriatın buyruklarından vazgeçtiler; bu, Şah Abbas'ın ve Oniki İmamcı fakihlerinin gözünde kabul edilemez sapkınlık (*ilhad*) demekti. Kasım-ı Envar, Hurufiliğinden kuşkulanılan ünlü mutasavvıf şairler arasındaydı. 830/1427'de Timur'un oğlu ve halefi Şahruh'a başarısız bir suikast girişiminden sonra Herat'tan kovuldu.[46] Safeviler döneminin, gözden düşmeden önce

---

[44] Iskandar Beg Munshi, *Alamara*, cilt 1, s. 473-477; Hidayat, *Rawdat al-safa-yi Nasiri*, cilt 8, s. 273-276; Kiya, *Nuqtawiyan*, s. 37-45; Falsafi, *Zindagani*, cilt 2, s. 338-344.

[45] Bkz. *Dabistan-i madhahib*, cilt 1, s. 298-299; Shah Nawaz Khan, *Maathir al-umara*, ed. Maulavi Abd al-Rahim ve Maulavi Mirza Ashraf Ali (Kalküta, 1888 -1891), cilt 3, s. 285-290; İngilizce çev., *The Maasiru-l-umara; being Biographies of the Muhammadan and Hindu Officers of the Timurid Sovereigns of India*, çev. H. Beveridge (Kalküta, 1911-1952), cilt 2, s. 812-816; Kiya, *Nuqtawiyan*, s. 45-48.

[46] Mirkhwand, *Rawdat al-safa*, cilt 6, s. 691-694; Khwand Amir, *Habib al-siyar*, cilt 3, s. 615-617; al-Shushtari, *Majalis al-muminin*, cilt 2, s. 44-47; R. M. Savory, "A 15th-Century Safavid Propagandist at Harat," *American Oriental Society, Middle West Branch: Semi-centennial Volume*, ed. D. Sinor (Bloomington, IN, 1969) içinde, *s*. 189-197.

Şah I. Tahmasp'a otuz yıl hizmet eden ve Emiri Şirazi olarak da bilinen mutasavvıf şair Ebu'l-Kasım Muhammed Kuhpayei de vardı. 973/1565-1566'da, dinden sapma suçlamasıyla kör edildi. Daha sonra 999/1590-1591'de Şah I. Abbas'ın emriyle, Noktavi sapkın diye Şiraz'da idam edildi. Bununla birlikte, İranlı Nizariler Emiri'yi kendi dindaşları sayar. Bazı İsmaili antolojilerde yer alan Emiri'nin dağınık şiirlerini inceleyen Ivanow, şairin kendi zamanının Nizari imamlarına (Murad Mirza da dahil) methiyelerini aktarır. O yüzden Emiri Şirazi'nin bir Nizari ya da Noktavi gibi görünen gizli bir Nizari olması da olasıdır.[47]

Nizari İsmaililikte Encüdan Dirilişi

Alamut sonrası Nizarilerin tarihinde Encüdan dönemi, 9./15. yüzyılın ikinci yarısında başladı. Kasımşahilerin daha çok II. Müstansır-Billah olarak bilinen otuz ikinci imamı Ali Şah, Encüdan ile kesin bir biçimde ilişkili ilk Nizari imamdır. Burası 11./17. yüzyılın sonuna kadar Kasımşahi Nizari imamların merkezi olarak kaldı –İran tarihinde Safevi döneminin büyük bölümüyle örtüşen iki yüzyıllık bir dönem. Encüdan, Orta İran'da Erak'ın (eski Sultanabad) otuz yedi kilometre doğusunda ve Mehellat'ın batısına aynı mesafede, görece alçak bir kayalık sıradağın eteğindedir. Tarımsal açıdan müreffeh Ferahan Ovasında Moşkabad kazasının önemli köylerinden biri olan Encüdan, Nizari imamlar orada ortaya çıktıklarında herhalde daha kalabalık bir yerdi. Şu anda İsnaaşeri olan, Farsça konuşan ve esas olarak bahçecilikle uğraşan yaklaşık bin kişilik bir nüfusu vardır. Encüdan'ın Nizarilerden kalına ve 1937'de Ivanow'un keşfettiği yapıları eski bir cami ile birkaç imam ve akrabalarının mezarlarını içeren üç türbeden ibarettir. Bu satırların yazarı 1976'da Encüdan'ı ziyaret ettiği sırada Ivanow'un tarif ettiği mimari kalıntıların bir kısmı kaybolmuş,

---

[47] Bkz. Amin Ahmad Razi, *Haft iqlim*, cilt 2, s. 431-432; Abd al-Baqi Nihawandi, *Maathir-i Rahimi*, ed. M. Hidayat Husain (Kalküta, 1910-1931), cilt 3, s. 1497-1506; Hidayat, *Riyadal-arifin*, s. 275-276; Mirza Hasan Fasai, *Fars-nama-yi Nasiri* (Tahran, 1312 -1313/1894-1896), cilt 2, s. 142-143; Kiya, *Nuqtawiyan*, s. 59-61, 65-68; Falsafi, *Zindagani*, cilt 3, s. 44, 45-46; Ivanow, *Guide*, s. 108; *Ismaili Literature*, s. 144-145, 189; Poonawala, *Bio*, s. 277-278 ve "Amri," *EIR*, cilt 1, s. 996.

viran bir durumda terk edilmişti.[48] İlginçtir, İranlı hükümdar Nasıreddin Şah Kaçar Zilkade 1309/Haziran 1892'de Encüdan'ı ziyaret ettiğinde, buranın Nizari İsmaililikle geçmiş bağlantılarından kuşkulanmadı.[49]

II. Müstansır Billah 868/1463 civarında imam oldu ve 885/1480'de öldü. Ölüm tarihi, bu imamın mezarının üzerine konulan ahşap sandukanın üzerinde yazılıdır. Yerel olarak Şah Kalender denilen Müstansır-Billah'ın sekizgen türbesi, Encüdan'da ayakta kalan en eski Nizari anıttır. Nizari gelenek Müstansır'ın ölüm tarihini 880/1475-1476 olarak verir[50] ve bu, imamın oğlu ve halefi Abdüsselam Şahın imamlığı döneminde inşa edilen türbede verilen tarihe yakındır. Ama Nizari sözlü geleneği yanlış bir biçimde, II. Müstansır-Billah ve birkaç halefinin Kirman'da Şehr-i Babek'te oturduklarını savunur. Geleneksel anlatımlara göre, 899/1493-1494'te ölen Abdüsselam Şahın mezarı bulunmamıştır. Bununla birlikte Müstansır-Billah unvanını taşıyan oğlu ve halefi Abbas Şahın mezarı Encüdan'da korunmuştur. Dizide otuz dördüncü olan bu imam Garip Mirza olarak da bilinir ve köylerine gömülü Nizari ileri gelenlerin kimliğinin farkında olmayan Encüdanlılar tarafından hâlâ Şah Garip denilmektedir. Fatımi halife-imam ve kendi dedesi hesaba katıldığında, Garip Mirza aslında Müstansır-Billah unvanını taşıyan üçüncü İsmaili imamdı. Nizarilere göre, kısa bir süre imamlık yaptıktan sonra 902/1496-1497'de öldü; bu tarih, Şah Müstansır b. Şah Abdüsselam'ın mezarı için yapılan ahşap sanduka üzerinde yazılı Muharrem 904/Ağustos 1498 tarihiyle de doğrulanmaktadır. Son on yıllarda sanduka mütecavizler tarafından sökülmüş, bu yüzden türbede yalnızca parçaları bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu sekizgen türbenin bir duvarına gömülü beş mezar taşı vardır; bunlardan biri de,

---

[48] Encüdan ve Nizari kalıntıları konusunda bkz. W. Ivanow, "Tombs of Some Persian Ismaili Imams," *JBBRAS*, NS, 14 (1938), s. 52-56; F. Daftary, "Anjedan," *EIR*, cilt 2, s. 77; M. Samii, "Anjidan," *GIE*, cilt 10, s. 314-315. Eraklı olan İbrahim Dihgan (ö. 1984), bölgenin coğrafyası ve tarihi hakkında birçok ayrıntı verir: *Karnama ya du bakhsh-i digar az tarikh-i Arak* (Tahran, 1345 /1966), s. 9-185.

[49] Nasir al-Din Shah Qajar, *Safar-nama-yi Iraq-i Ajam* (Tahran, 1311 /1893), s. 44 vd.

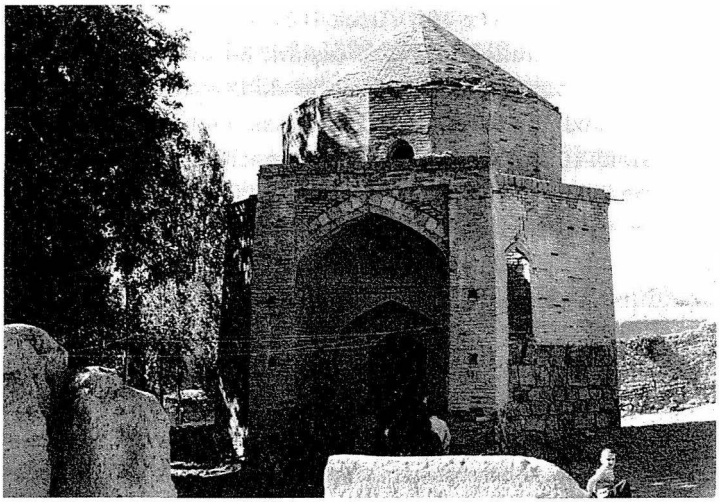
[50] Ghalib, *Tarikh*, s. 301-303; *Alam*, s. 398-399; Tamir, *al-Imama*, s. 222.

kitabesine göre Zilhicce 1090/Ocak 1680'de ölen otuz dokuzuncu imam II. Şah Halilullah'ın mezar taşıdır. Bu türbeye bitişik odanın yapısı yok olmuş; odada iki mezar daha vardır ve bunlardan biri, otuz sekizinci imamla aynı kişi olması muhtemel Nuruddehr Halilullah (ö. 1082/1671) adlı birinin mezarıdır. Kasımşahi Nizari imamların geleneksel sıralamasına göre 904/1498'de ölen Garip Mirza'nın (III. Müstansır-Billah) halefleri şunlardı: Ebuzer Ali (Nureddin), Murad Mirza, Zülfikar Ali (I. Halilullah), Nuruddehr (Nureddin) Ali ve Encüdan'da oturan son imam II. Şah Halilullah (ö. 1090/1680).[51]

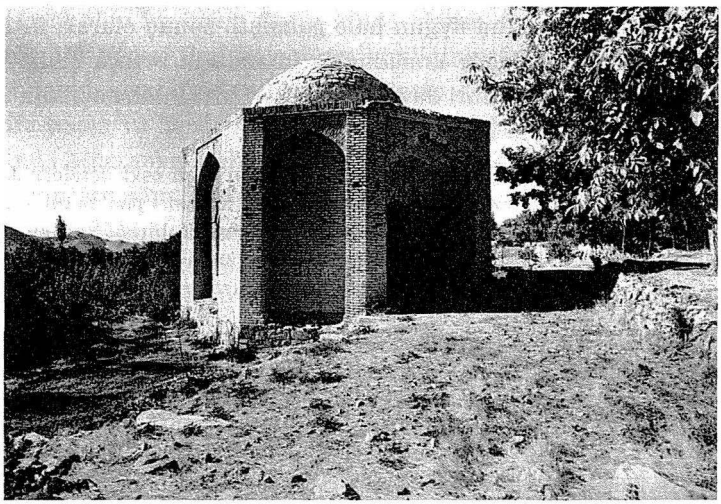
Encüdan dönemi, Nizarilerin davet ve edebi faaliyetlerinde bir dirilişe tanık oldu. Kasımşahi Nizari İsmaililiğin bu yeniden doğuşu, Kasımşahi silsilede otuz ikinci imam olan II. Müstansır-Billah'ın zamanına dayandırılabilir. Ağırlıklı olarak Sünni İran'da Nizariler, hâlâ takiye yapmaya ve inançlarını tasavvuf kılığına sokmaya mecburdular. Yine de İran'ın genel dinsel-siyasal durumu, Nizarilerin ve Şii düşüncelerin nüfuz ettiği diğer hareketlerin faaliyetlerine daha uygun hale gelmişti. Sonuç olarak, 9./15. yüzyılın ortasına doğru Encüdan'da imamların ortaya çıkışıyla birlikte Kasımşahi Nizari davet faaliyetleri biraz daha açıktan ve

---

[51] Encüdan döneminin Kaımşahı Nizari imamların en eski listeleri: Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 24 ve Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 51; Hayrhah'ın listesi, daha sonraki kâtipler tarafından birkaç kuşak daha devam ettirilmiştir. Ali Kuli Rekkami Horasani'nin (Dizbadi) yazdığı *Kaside-yi Zürriye*'de nâzım şeklinde verilen liste, ed. Semenov, "Ismailitskaya oda" içinde, s. 8-13, muhtemelen Fidai Horasani tarafından kırk sekizinci imam III. Ağa Han Sultan Muhammed Şaha kadar uzatılır. Bazı elyazmalarında, bu şiirin ilk sahibi olarak Rekkami'nin babası Haki Horasani'nin adı verilir. Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 42-43, 45'te de imamların listesi vardır. Ayrıca bkz. Ivanow, "Ismailitica," s. 67, 69; Mujtaba Ali, *Origin of the Khojahs*, s. 54-58; Hollister, *Shia*, s. 332; Ghalib, *Tarikh*, kitabın sonunda tablo 4; *Alam*, tablo 4; Tamir, *al-Imama*, s. 159-161, 178-179; Nanji, *Nizari Tradition*, s. 141-142. Şu anda Kasımşahi Nizariler arasında dolaşan resmi imamlar listesi, Kassim Ali, *Ever Living Guide* içinde; günümüzün Nizarileri günlük dualarının sonunda bu listeyi okur. Encüdan döneminin II. Müstansır-Billah'tan sonraki imamlar konusunda, az sayıda güvenilir ayrıntıyla birlikte kısa biyografik notlar: Ghalib, *Tarikh*, s. 304-319; *Alam*, s. 285-286, 332-335, 412-413, 491-492, 508-509, 575-576; Tamir, *al-Imama*, s. 222-225. Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 133-140, özel biyografik ayrıntılar vermeden imamları övmekle yetinir.



13. İmam II. Müstansır-Billah'ın (Şah Kalender) türbesi, Encüdan



14. İmam III. Müstansır-Billah'ın (Şah Garip) türbesi, Encüdan

daha yoğun yürütülebildi. Bu diriliş kısa sürede Nizari davetin yayılmasına ve bu koldan imamların çeşitli Nizari cemaatler üzerinde doğrudan kontrolünün yeniden sağlanmasına yol açtı. Bununla birlikte Encüdan dirilişi, sanıldığı gibi, aniden olmadı.

Alamut'un düşüşünden itibaren, özellikle 8./14. yüzyılın ilk yarısında İlhanlı hanedanının çöküşünden sonra bu dirilişin zemine tedricen hazırlanmıştı. 9./15. yüzyılın ortasına gelindiğinde, en azından Nizari İsmaililiğin Kasımşahi kolunun imamları, diğer dinsel grupların liderleri gibi, İran'ın iyileşen dinsel-siyasal atmosferinden, siyasal parçalanmayla ve özellikle belli tarikatlar aracılığıyla Şii eğilimlerin ve Alii sadakatinin yayılmasıyla belirgin bir atmosferden yararlanabiliyorlardı.

Bütün İran'ı kapsayan İlhanlı egemenliği, hanedanın son büyük mensubu Ebu Said (717-736/1317-1335) ile birlikte fiilen son buldu. Daha sonra, Safeviler gelene kadar, İran topraklarını yeniden birleştiren Timur (ö. 807/1405) ve oğlu Şahruh (807-850/1405-1447) dönemleri hariç, İran giderek parçalandı. İran tarihinde güçlü bir merkezi otoritenin olmadığı bu çalkantılı dönemde ülkenin farklı bölgelerini yerel hanedanlar, küçük İlhanlılar, daha sonra Timurlular, Celayirliler, Türkmen aşiretlerin federasyonlarına dayanan Akkoyunlu ve Karakoyunlu hanedanları elinde tuttu. İran'ın siyasal parçalanması, büyük çoğunluğu Şii olan ya da Şii düşüncelerden etkilenen çeşitli dinsel-siyasal hareketlerin faaliyetlerine daha elverişli koşullar sağladı. Aynı siyasal atmosfer, Moğol sonrası İran'da Şiiliğin yükselişine de uygundu. Aslında sürekli birbirleriyle çekişme halinde olan İran'ın yerel hükümdarları, en azından siyasal nedenlerle Şiiliği açıkça desteklediler. Her neyse, Nizariler ve Serbedariler, Hurufiler, Noktaviler ve Muşaşalar gibi Şii-bağlantılı hareketler ile bazı tasavvuf örgütleri, 8./14. ve 9./15. yüzyıllarda İran'da soluklandılar; bu dönemde, yerleşik düzene devrimci bir muhalefet mesajı fark eden yerel hükümdarların arada bir zulmüne maruz kalmalarına rağmen, örgütlenebildiler ya da yeniden örgütlenebildiler.

Bu arada, 7./13. yüzyıldan beri İran'a yayılmakta olan Şii eğilimler de, ülkenin dinsel ortamını, Nizarilerin ve çeşitli gizli-Şii ya da Şii bağlantılı aşırılıkçı hareketlerin faaliyetlerine daha uygun hale getirdi. Bu hareketler, ezilenlerin ve ekonomik olarak yoksun olanların Mehdici kurtuluş özlemlerini göz önünde bulunduruyorlardı; bu kitleler, özellikle Timur'un ölümünden sonra, bu hareketlerin çoğu kez Şii-tasavvufi bir geçmişe sahip liderlerini desteklediler. Bununla birlikte, Şiiliğin belirli bir biçiminin

propagandası yerine, Safevi öncesi İran'da yeni bir Şiilik tipinin doğmakta olduğunu vurgulamak gerekir. Bilindik ve eklektik olan, büyük ölçüde tasavvuf biçiminde ifade edilen bu Şiilik, sonunda Safevi Şiiliğiyle sonuçlandı. Marshall Hodgson bu bilindik Şii fenomeni, belli tasavvufi tarikatlar aracılığıyla yayıldığı için, "tarikat Şiiliği" olarak adlandırdı.[52] Büyük bölümü Moğol sonrası İran'da kurulan söz konusu tarikatlar, kurulduktan sonra epey bir süre görünürde Sünni kaldılar. Özellikle Ali'ye ve ehlibeyte düşkün oldukları ve Ali'nin ruhani rehberliğini kabul ettikleri halde, Sünni mezheplerden birine, genellikle de Şafii mezhebine uygun davrandılar. Aslında kendi silsilelerinin, yani soykütüklerinin başına Ali'yi koyuyorlardı. Zamanla bu tarikatlardan bazıları Şiiliği resmi olarak kabul etmeye başladı. Bu dinsel eklektizm atmosferinde, başlangıçta belli tasavvuf tarikatları ve Şii hareketler tarafından savunulan Alii sadakati kısa sürede daha da yaygınlaştı. Sonuç olarak Sünni İslama Şii öğeler bindirilmeye başlandı. 9./15. yüzyıla gelindiğinde, nüfusun büyük çoğunluğunun hâlâ Sünniliğe bağlı olduğu İran'ın her tarafında Şii bağlılığında genel bir yükseliş vardı. Claude Cahen bu sürece, Şiiliğin özgül bir biçiminin bilinçli propagandasına karşıt olarak "Sünniliğin Şiileşmesi" dedi.[53] Bu şekilde, İran'ı Safeviler yönetiminde Şiiliği resmen benimsemeye hazırlayan bu tarikat-eseri Şii-Sünni bağdaşması ahalinin dinsel bakışını şekillendirdi.[54]

Sünnilik ile Şiilik arasındaki mesafenin kapanmasında ve Şiiliğin İran'da yayılmasında öncü rol oynayan tarikatlar arasında, Nurbahşiyye ve Nimetullahiyye tarikatlarından söz etmek gerekir. Bu iki tarikat, İran'da Şii bir devletin kurulmasında en aktif ve doğ-

---

52 Hodgson, *Venture of Islam*, cilt 2, s. 493 vd.

53 Cl. Cahen, "Le problème du Shʿiisme dans l'Asie Mineure turque préottomane," Fahd, ed., *Le Shiisme Imâmite* içinde, s. 118 vd.

54 Safevi öncesi İran'da tasavvuf aracılığıyla Şiiliğin yayılması ve bu dönemde Şii bağlantılı toplumsal protesto hareketlerinin faaliyetleri konusunda bkz. al-Shaybi, *Tashayyu va tasawwuf*, s. 155-340; Ilya P. Petrushevsky, *Islam in Iran*, çev. H. Evans (Londra, 1985), s. 302-326; Hodgson, *Venture of Islam*, cilt 2, s. 455 vd., 490-500; Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: Siism, Sufism, and the Gulat* (Wiesbaden, 1972), s. 22 vd., 37-40, 41 vd., 63-71, 83-85; Arjomand, *Shadow of God*, s. 66-84; Scarcia Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods," s. 610-634.

rudan siyasal rolü oynayan Safeviyye ile birlikte, sonunda tam Şii tarikat haline geldi. Nurbahşi tarikatı, Nurbahş olarak da bilinen Seyyid Muhammed b. Abdullah kurdu. 795/1393'te Kain'de doğdu; İmami Şii olan ailesi, Bahreyn'den Kuhistan'a göçmüştü. Nurbahş gençliğinde, Şeyh Necmeddin Kübra'nın (ö. 617/1220) kurduğu, o sırada Orta Asya ve Kuzeydoğu İran'daki büyük tarikatlardan biri olan Kübreviyye tarikatına intisap etti. Kübrevi şeyhlerinden ünlü Sünni mutasavvıf Alaüddevle Simnani (ö. 736/1336) Ali'nin özel konumunu vurgulamış, ilk halifeler arasında ona öncelik tanımıştı. Ama Alii sadakatini ve Şii düşünceleri Kübrevi tarikatına daha doğrudan sokan kişi, siyasal bakımdan da aktif olan ve Timurlulara karşı başarısız bir ayaklanma planlayan İshak Huttalani'ydi (ö. 826/1423). Huttalani, Muhammed Nurbahş'ı kedi halefi ve Mehdi tayin etti. Kübrevilerin çoğunluğu, kutup ya da halife olarak Nurbahş'ın liderliğini kabul etti ve Nurbahşiyye olarak anıldı; azınlıkta kalanlar ise Abdullah Berzişabadi (ö. y. 856/1452) adlı birini destekledi ve daha sonra Zehebiyye olarak adlandırıldı. Nurbahş Şiiliği açıkça kabul etti ve öğretilerinde, tasavvuf aracılığıyla Şiilik ile Sünniliği kaynaştırmayı amaçladı; bir süre Mendi olduğunu da iddia etti. Şii düşüncelerinden ve tarikatına artan ilgiden ötürü Nurbahş, Şahruh'un emriyle birkaç kez tutuklandı ve sürgün edildi. 869/1464'te son yıllarını geçirdiği Rey'de öldü. Nurbahşiyye, Nurbahş'ın oğlu ve halefi Şah Kasım Feyzbahş'ın (ö. 917/1511) ve diğer şeyhlerin yönetiminde tam bir Şii tarikat olarak Safevi dönemine kadar gelişip güçlendi.[55] En ünlü *Gülşen-i*

[55] Muhammed Nurbahş ve Nurbahşi tarikatı konusunda bkz. al-Shushtari, *Majalis al-muminin*, cilt 2, s. 143-156; daha çok tasavvufi adıyla Masum Ali Şah olarak bilinen Muhammed Masum Şirazi, *Taraiq al-Haqaiq*, ed.Muhammad Jafar Mahjub (Tahran, 1339-1345/1960-1966), cilt 2, s. 319-322, 334 vd. ve cilt 3, s. 127-130, İran tasavvuf tarikatları ve liderleri konusunda Nimetullahi tarikatının bir kolunun mensubu tarafından yazılmış önemli bir eser; J.Sadaqiyanlu, *Tahqiq dar ahval va athar-i Sayyid Muhammad Nurbakhsh Uvaysi Quhistani* (Tahran, 1351 /1972), Nurbahş'a atfedilen bazı yazılar içerir. Ayrıca bkz. M. Molé'nin önemli çalışmaları: "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire," *REI*, 29 (1961), s. 61-142 ve *Les mystiques Musulmans* (Paris, 1965), s. 99-122; Abd al-Husayn Zarrinkub, *Dunbala-yi justiju dar tasawwuf-i Iran* (Tahran, 1362 /1983), s. 159-188; R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* (Wiesbaden,

Raz şehrini yazan ve Hicri 912'de ölen Şemseddin Lahici, Şiraz'da Nurbahşiyyenin bir kolunu yönetti. Nurbahşiyye, mistik geleneği bir süre devam etmesine rağmen, İran'da örgütlü bir tarikat olarak Safevi döneminde çok sürmedi. Diğer yanda, Zehebiyye İran'da küçük bir Şii tarikat olarak, Şiraz ve Tebriz'deki merkezleriyle günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Nimetullahiyye de, Safeviler gelene kadar görünürde Sünni kalmasına rağmen, İran'da Alii sadakatinin ve Şii duyguların yayılmasında yaşamsal bir rol oynadı. Bu tarikat, kurucusu Şah Nimetullah Veli sağken yaygınlaştı ve 9./15. yüzyılın seyri içinde İran'ın farklı bölgelerinde, Kirman, Yezd, Fars ve Horasan'da çok sayıda mürit kazandı.[56] Aynı zamanda nüfuzu Hint alt-kıtasına da yayıldı; orada Dekkan'ın Behmeni hükümdarların hamiliğini kazandı. 8./14. yüzyıldan itibaren Şah terimi, Ali ya da Veli adıyla birlikte, birçok mutasavvıf velinin adının önüne ya da arkasına eklenir oldu. Bu yüzden Nureddin Nimetullah b. Abdullah'a genellikle Şah Nimetullah Veli denilir. Nimetullah tarikatının kurucusu, mistik konularda üretken bir yazar ve aynı zamanda bir şair

---

1965-1981), cilt 1, s. 13-26; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), s. 55-58, 99 vd.; M. I. Waley, "Najm al-Din Kubra and the Central Asian School of Sufism (The Kubrawiyyah)," S. H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Manifestations* (Londra, 1991) içinde, s. 80-104; H. Algar, "Nurbakhshiyya," *EI2*, cilt 8, s. 134-136.

[56] Şah Nimetullah Veli ve tarikatı konusunda bkz. J. Aubin, ed., *Matériaux pour la biographie de Shah Nimatullah Wali Kermani* (Tahran-Paris, 1956), bu mutasavvıf mürşidin en eski biyografilerini içerir; Dawlatshah, *Tadhkirat al-shuara*, s. 333-336; al-Shushtari, *Majalis al-muminin*, cilt 2, s. 47-50; Shirwani, *Riyadal-siyaha*, s. 583-602; Masum Ali Shah, *Taraiq al-Haqaiq*, cilt 2, s. 325-334 ve cilt 3, s. 1-48, 84-104; Javad Nurbakhsh, *Zindagi va athar-i Shahnimat Allah Vali Kirmani* (Tahran, 1337 /1958) ve "Nimatullahi," Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Manifestations* içinde, s. 144-161, Nimetullahi tarikatının kollarının birinin şimdiki mürşidi tarafından yazılmış. Ayrıca bkz. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, s. 463-473; N. Pourjavady ve Peter L. Wilson, *Kings of Love: The Poetry and History of the Nimatullahi Sufi Order* (Tahran, 1978), özellikle s. 13-92; Zarrinkub, *Dunbala*, s. 189-200; Arjomand, *Shadow of God*, s. 116-118; Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden*, cilt 1,s. 27 vd.; Trimingham, *Sufi Orders*, s. 101-102; T. Graham, "Shah Nimatullah Wali: Founder of the Nimatullahi Sufi Order," Lewisohn, ed., *Heritage of Sufism*, cilt 2 içinde, s. 173-190; H. Algar, "Nimat-Allahiyya, *EI2*, cilt 8, s. 44-48.

olan Şah Nimetullah Veli, kendi Fatımi Alii şeceresini İsmaililerin yedinci imamı Muhammed b. İsmail b. Cafer Sadık'a dayandırır.[57] Herhalde bu nedenle bazı İsmaili çevreler Şah Nimetullah'ı kendi dindaşları saymış ve Orta Asyalı Nizariler onun bazı eserlerini korumuştur; korunan eserlerinden biri de Nasır-ı Hüsrev'in kasidelerine yazdığı şerhtir.[58] Daha sonra Nizari imamların, tasavvuf bağlantısı için bu özel tarikatı tercih etmelerinin nedeni de bu olabilir.

Şah Nimetullah 731/1330'da Halep'te doğdu. Babası Abdullah Arap bir seyitti ve annesi İran'ın Fars bölgesindendi. Genç yaşta tasavvufun ve irfanın çekiciliğine kapıldı ve bir *mürşid-i kamil,* kusursuz bir manevi rehber aradı; birçok yeri dolaşıp çeşitli şeyhlere hizmet etti. Sonunda Kadiri tarikatının Yafiiyye kolunun korucusu Abdullah el-Yafii'de aradığı mürşidi bulduğu söylenir. Şah Nimetullah, Mekke'de el-Yafii'nin yanında birkaç yıl geçirdikten sonra, uzun uzadıya dolaşmaya başladı –işin başında mutasavvıflar arasında yaygın olan bir pratik. Mısır'a ve oradan da Azerbaycan'a gitti; orada Kasım-ı Envar'la tanışmış olabilir. Daha sonra Maveraünnehir'e gitti ve Semerkant yakınlarına yerleşti. Bir süre sonra Timur, Nimetullah'ı Maveraünnehir'den sürdü. Daha sonra Herat'ta Hüseyni Sadat Emir'in kız torunuyla evlendi; *Gülşen-i Raz*'ın yazılmasını da o teşvik etti. Şah Nimetullah'ın 775/1374'te Kirman'da doğan tek oğlu ve halefi Halilullah'ın da annesi olacaktı. Şah Nimetullah Herat'tan ayrıldıktan sonra, ömrünün son yirmi beş yılını Kirman'ın kırk kilometre kadar güneyindeki Mahan'da geçirdi; Nimetullahiyye tarikatının karargâhını da oraya kurdu. Velinin, Timur'un oğlu Şahruh'la ilişkileri, özellikle

---

[57] Şah Nimetullah, henüz yayımlanmamış bir risalesinde ve bir şiirinde kendi şeceresine işaret etmiştir; bkz. *Kulliyyat-i diwan*, ed. M. Ilmi (Tahran, 1333/1954), s. 585-586. Bu şiir ve ondan türetilen şecere, Abdülrezzak Kirmani (ö. 911/1505'ten sonra) ve Abdülaziz Vaizi (ö. 839/1436'dan sonra) tarafından yazılan biyografilerde de yer alır, ed. Aubin, *Matériaux* içinde, s. 21-23, 274-276. Ayrıca bkz. Zayn al-Abidin Shirwani, *Bustan al-siyaha* (Tahran, 1310 /1893), s. 526; *Riyadal-siyaha*, s. 583; Masum Ali Shah, *Taraiq al-Haqaiq*, cilt 3, s. 1-2; Hidayat, *Riyadal-arifin*, s. 232.

[58] Bkz. Bertel's ve Bakoev, *Alphabetic Catalogue*, s. 32, 34, 61-62; N. Pourjavady ve P. L. Wilson, "Ismailis and Nimatullahis," *Studia Islamica*, 41 (1975), s. 115-116.

Timurluların 819/1416'da Kirman'ı fethinden sonra iyiydi. O sırada Şah Nimetullah Veli oldukça ünlenmişti; İran'ın farklı bölgelerinde çok sayıda mürit kazanmış ve tarikatı Hindistan'a kadar yayılmıştı. Şah Nimetullah'ın verdiği veli unvanını kabul eden ve muhtemelen 833/1429 civarında Şiiliğe dönen Dekkan'ın Behmeni hükümdarı I. Ahmed Veli (825-839/1422-1436), bu velinin müridi olduğunu söyledi. Ahmed Şah, Şah Nimetullah'ı ısrarla Hindistan'a davet etti. Mutasavvıf mürşit ilerleyen yaşı nedeniyle davetlere icabet etmedi ama kendi yerine torunu Nurullah'ı gönderdi; o da Dekkan'a yerleşip Behmeni hükümdarın kızıyla evlendi. Şah Nimetullah'ın Sünni bir geçmişi vardı ve sağken, tarikatının dış biçimi, giderek daha fazla Alii sadakatiyle dolmasına rağmen, Sünni kaldı. Bugün bile pek çok mutasavvıfın doğrulayacağı gibi, Nimetullahiyyenin ve diğer birçok tarikatın iç yapısı, mutasavvıf olmayanların koyduğu Şii-Sünni sırlarının dışında kaldı. Kurduğu tarikatla tasavvufa kalıcı katkıda bulunan Şah Nimetullah yüz yaşında, 834/1431'de Kirman'da öldü. Mahan'da yaptırdığı hanegâhın yakınına gömüldü. Bugün mutasavvıflarca hâlâ ziyaret edilen türbesinin özgün yapıları, Ahmed Şah Behmeni ve onun halefi Alaeddin II. Ahmed (839-862/1436-1458) yaptığı bağışlarla inşa edildi.

Şah Nimetullah, tek oğlu Burhaneddin Halilullah'ı kutup – mutasavvıfların ruhani mürşitlerini tarif etmek için kullandığı terimlerden biri– olarak halefi tayin etti. Mahan'da ve ardından Şahruh'a misafir olduğu Herat'ta birkaç yıl geçirdikten sonra, Şah Halilullah Dekkan'a kalıcı olarak yerleşti. Herhalde Timurlu topraklarında bazı zorluklar yaşadığı için, Behmeni hükümdarların ailesine ve tarikatına bağlılığından ve hamiliğinden yararlanmayı umuyordu. Dört oğlundan birini, Şemseddin'i, İranlı Nimetullahilerin işlerine bakması için Mahan'da bıraktı; iki oğlunu, Muhibbüddin Habibullah ve Habibüddin Muhibbullah'ı kendisiyle birlikte Dekkan'a götürdü. Halilullah 860/1456'da öldükten sonra Şah Habibüddin Muhibbullah üçüncü kutup oldu. Şah Halilullah'ın Bider'e yakın bir yerde bulunan türbesi Haliliyye olarak anıldı ve daha sonra ailenin diğer üyelerine de oraya gömüldü. Behmeni II. Ahmed'in bir kızıyla evlenen Şah Habibüddin açıkça Şii oldu.

Şah Nimetullah'ın torunları ve halefleri, Nimetullahi kutupların üç yüzyıldan fazla bir süre oturduğu Dekkan'da saygıyla

karşılandılar.[59] Kutuplar Bider'de bir hanegâh (Arapçası zaviye) kurdu; burası, kutupluk makamının Şah Nimetullah'ın ailesinden çıktığı ve tarikatın, Dekkan'dan gönderilen temsilciler tarafından İran'da canlandırıldığı 12./18. yüzyılın ikinci yarısına kadar tarikatın Hindistan merkezi olarak işlev gördü. Bu arada tarikatın giderek daha fazla Şiileşen İran kanadı, Safevi Şah İsmail'in iktidarı ele geçirmesine yardım etti. Safevi egemenliğinin kurulmasından kısa süre sonra Nimetullahiyye Şii olduğunu ilan etti. Şah Nimetullah'ın İran'daki torunları Safevi sarayından evlenip önemli yerlere geldiler; Yezd valiliğine çoğunlukla onlar atandı. Tarikatın İran bölümü, Yezd'e yakın Teft'teki yeni karargâhıyla, 10./16. yüzyılda herhalde en örgütlü İran tarikatı haline geldi. Ama daha sonra, esas olarak Safevilerin olumsuz politikaları nedeniyle önemini yitirdi –İran'da diğer tarikatların da paylaştığı bir kader. Bugün Nimetullahi tarikat, birçok koluyla birlikte, İran'daki en yaygın tarikattır; Pakistan'da ve diğer Müslüman ülkelerde de, özellikle Oniki İmamcı Şiiler arasında müritleri vardır.

İran'ın Şiileşmesine katkıda bulunan tarikatlar arasında en doğduran rolü, tarikat pirlerinin siyasal hırsları bakımından işgal ettikleri eşsiz konumdan ötürü Safevi tarikatı oynadı.[60] Safeviyyenin siyasal ve askeri başarısı, Safevi şeyhinin İran tahtına geçmesiyle sonuçlandı. Safevi tarikatını, İlhanlı döneminin ünlü bir tasavvuf şeyhi ve Şafii mezhebinden bir Sünni olan Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili (ö. 735/1334) kurdu. Safevi devleti kurulduktan sonra hanedan Alii bir şecere iddiasında bulunup, Şeyh Safiyyüddin'in atasını Oniki İmamcıların yedinci imamı Musa Kazım'a dayandırdı. Erdebil merkezli Safevi tarikatı kısa sürede

---

[59] Bkz. Muhammad Mufid Yazdi, *Jami-i Mufidi*, Aubin, ed., *Matériaux* içinde, s. 199-268; N. Pourjavady ve P. L. Wilson, "The Descendants of Shah Nimatullah Wali," *Islamic Culture*, 48 (1974), s. 49-57; F. Daftary, "Halillullâh-i Kirmâni," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), cilt 15, s. 332-333.

[60] Safevi tarikatı ve İran'da Safevi egemenliğinin kurulmasının arka planı konusunda bkz. Mazzaoui, *Origins of the Safawids*, s. 41-63, 71-82; R. Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge, 1980), s. 1-26; H. R. Roemer, "The Safavid Period," *Cambridge History of Iran*, cilt 6 içinde, s. 189-212; Ghulam Sarwar, *History of Shah Ismail Safawi* (Aligarh, 1939), s. 3-29; dördü de konuyla ilgili birincil kaynaklara atıfta bulunur. Ayrıca bkz. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, s. 3-7, 121-196.

bütün Azerbaycan'a, Doğu Anadolu'ya, Suriye'ye ve Horasan'a yayıldı. Kasım-ı Envar'ın, Şeyh Safiyyüddin'in oğlu ve halefi Sadreddin (794/1391) zamanında bu tarikatın müridi olduğu anlatılır. En önemlisi tarikat, Azerbaycan'da ve bitişik bölgelerde birçok Türkmen aşireti derinden etkiledi. Şeyh Safiyyüddin'in dördüncü halefi Şeyh Cüneyd ile birlikte, Safevi tarikatı, fetih ve egemenlik politikası güden militan bir devrimci harekete dönüştü. Tarikatın Türkmenler arasındaki müritleri, mutasavvıf askerlerden (*guzat-ı sufiyye*) oluşan sadık bir savaşçı güç biçiminde örgütlendi ve başlangıçta özellikle etraftaki gayrımüslim güçlere karşı kullanıldı. Cüneyd aynı zamanda Şii *gulat*ın savunduğu tipte radikal dinsel fikirlerle birlikte Şii duygular sergileyen ilk Safevi şeyhiydi. Cüneyd Azerbaycan civarındaki Kafkasyalı Hıristiyanlarla savaştı ve 864/1460'ta bu savaşların birinde hayatını kaybetti.

Şeyh Cüneyd'in politikaları ve siyasal tutkuları, 893/1488'e bir askeri sefer sırasında öldürülen oğlu ve halefi Haydar tarafından devam ettirildi. Şah Haydar, taraftarlarına, on iki İsnaaşeri imamın anısına on iki dilimli kızıl başlık takmalarını buyurdu; bu durum, Türkçe bir terimle, *Kızılbaş* terimiyle adlandırılmalarına yol açtı. Şah Haydar'ın oğlu ve halefi Sultan Ali, 898/1493'te savaşta öldü. O sırada Safevi tarikatı, çok sayıda sadık taraftarın ve Kızılbaş ordusunun belkemiğini oluşturan güçlü Türkmen aşiretlerin desteklediği dudak uçuklatan bir askeri örgütlenmeye sahipti. Dolayısıyla Sultan Ali'nin genç kardeşi ve Safeviyyenin piri olarak halefi İsmail, Azerbaycan'ı Akkoyunlu hanedanından kolayca alabildi. 907/1501 Yazında İsmail, tahttan indirilen hanedanın başkenti Tebriz'e girdi ve kendini Şah İsmail, 1135/1722'de kadar devam edecek yeni Safevi hanedanının ilk hükümdarı ilan etti. Kızılbaş Türkmenlerin eklektik Şiiliği, kendisini Kızılbaş taraftarlarına Oniki İmamcıların gizli imamının temsilcisi, hatta beklenen Mehdi olarak sunan ve uluhiyet iddiasında da bulunan Şah İsmail döneminde daha açık bir biçimde kendini gösterdi. Şah I. İsmail, sonraki on yılda İran'ın tamamını denetimi altına aldı ve böylece o zamana kadar farklı hanedanların yönetiminde olan topraklarda Safevi devletini kurdu. Şah İsmail döneminde (907-930/1501-1524) İran, İslamın birinci yüzyılındaki Arap fetihlerinden bu yana ilk kez "ulusal" bir devlet oldu. İsmail tahta çıktıktan

hemen sonra Oniki İmamcı Şiiliği ülkesinin resmi dini ilan etti ve İran'da Şiilik, Şii hareketlerin ve âlimlerin faaliyetleri için yeni bir dönem başlattı.

Nizari İsmaililiğin Encüdan dirilişi, 9./15. yüzyılın ortasına doğru II. Müstansır-Billah'ın imameti sırasında, Şii duyguların İran'da giderek daha fazla rağbet gördüğü bu koşullar altında başladı. Kasımşahi imamın ve halefinin benimsediği unvanlar, Nizari imamların İsmaililerin eski ihtişamını canlandırmaya çalıştıklarını gösterir. Bununla birlikte, iyileşen koşullara rağmen, imamlar ve taraftarları tasavvuf kılığına bürünüp takiye yapmak zorunda kaldılar. Tasavvuf adı Şah Kalender olan otuz ikinci imam II. Müstansır-Billah, somut kanıtlar olmamasına rağmen, Nimetullahi tarikatıyla ilişkili olan ilk Kasımşahi imam olabilir. Kasımşahi imamların Nimetullahi tarikatıyla resmi birlikteliği, iki yüzyıldan fazla bir süre sonra başladı. Ama Encüdan dirilişinin başlangıcında bile Nizariler tasavvuf kılığına bürünüp, kendilerini o sırada İran'da yayılan bu tür tarikatlardan biri olarak sundular. Bu amaçla Nizariler, mutasavvıfların mürşit-mürit terminolojisini ve ilişkisini kolayca benimsediler. Nizari imamlar yabancılara tasavvuf mürşidi, şeyhi, piri ya da kutbu gibi görünüyorlardı ve anlaşılan, Peygamber'in Fatıma üzerinden torunları, sofu Hüseyni Seyyid sayılıyorlardı. Aynı şekilde imamların taraftarları da, mürşitlerin rehberliğinde tarikattan hakikate ulaşan mürit kılığına büründüler. O sırada Şii düşüncelerin ve Alii sadakatinin birçok tarikata ve dinsel harekete yayılmasıyla birlikte, Nizarilerin Ali'yi ve erken Hüseyni imamları ululaması, gerçek kimlikleriyle ilgili belli bir tedirginliğe neden olmadı. Bu yüzden Encüdan döneminin seyri içinde Kasımşahi imamların Şah Kalender ve Şah Garip gibi tasavvufi adlar almaları ve adlarına, mutasavvıf mürşitler gibi, Şah ve Ali terimlerini eklemeleri âdet oldu.

Öyle görünüyor ki, Kasımşahi Nizari imamlar oturacakları ve davet karargâhını kuracakları uygun bir yer arayıp taradıktan sonra Encüdan'ı seçtiler. Encüdan, İran'ın batı ve doğu bölümlerini kontrol eden ana Sünni güçlerin, özellikle Tebriz'den ve Herat'tan yöneten Akkoyunluların ve Timurluların merkezinden uzak olmasının yanı sıra, aynı zamanda merkezi bir konumdaydı. Üstelik Encüdan, İran'daki geleneksel Şii merkezlere, *darü'l-*

müminin olarak bilinen Kum ve Kaşan kentlerine de yakındı. Kasımşahi Nizari davet Encüdan'dan yeniden örgütlenip canlandı; yalnızca uzak diyarlarda ve o zamana kadar Muhammedşahi imamlara bağlı olan Nizariler arasında yeni taraftarlar kazanmakla kalmadı, aynı zamanda çeşitli bölgelerde, özellikle giderek daha fazla yerel pirlerin denemi altına girmiş olan Hindistan ve Orta Asya'da imamların merkezi otoritesini yeniden kurdu.

İmamların taraftarlarıyla doğrudan ilişki içinde olmadığı Alamut sonrası ilk yüzyıllarda İran'da, komşu bölgelerde ve Hindistan'da farklı Nizari cemaatler, çoğu kez pir denilen yerel liderlerin hâkimiyetine girmişti. Bu pirler ya da baş dailer, ya kendilerine geniş yetkiler veren imamlar tarafından atanırdı ya da yerel Nizari cemaat tarafından seçilirdi. Pek çok cemaatte yerel pirin makamı giderek kalıtsal olmaya başlamıştı; bunun sonucunda bazı pir hanedanları, taraftarların büyük çoğunluğunun nerede olduğunu bilmediği imamlardan fiilen bağımsızlaşmıştı. Kalıtsal pirler kasten imamların ikametgâhından en uzak bölgelerde, özellikle Afganistan, Bedahşan, Orta Asya'nın diğer bölgelerinde ve Hint alt-kıtasında özerk hareket ediyorlardı. Ayrıca bir cemaatin işlerinden sorumlu yerel pirler, topladıkları fitre-zekâtla mali bağımsızlık da kazandılar. Bu nedenle Encüdan döneminin imamları, bu pirlerin konumlarını zayıflatmaya büyük çaba harcadılar. II. Müstansır-Billah Horasan'da, Afganistan'da, Bedahşan'da ve diğer bölgelerde çeşitli yerlere çok sayıda güvenilir dai göndermeye başladı; bu politikayı sürdüren halefi, ayrıca bölge dailerini düzenli olarak İran'a çağırıp görüşmelerde bulunmuş ve talimatlar vermiş gibi görünüyor.[61]

İmamların daveti yeniden örgütlemek ve farklı Nizari cemaatler üzerinde denetimlerini yeniden kurmak için, yeterli mali kaynaklara ve denildiği şekilde hareket edecek sadık dailere ihtiyacı vardı. Bu konular, II. Müstansır-Billah'ın gerçek müminlere ve yüksek ahlâki davranış standartları ve ruhani yiğitlik (Farsça *cevanmerdi*) arayanlara nasihatlerini (Farsça *pendiyat*) içeren vaazlarından oluşan *Pendiyat-ı Cevanmerdi*'de baştan sona tekrarlanır.[62] Bu nasihatler, Müstansır-Billah'ın oğlu ve halefi Abdüs-

[61] Bkz. Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 133, 136, 140.

[62] Mustansir bi'llah (II), *Pandiyat-i javanmardi*, ed. ve çev. W. Ivanow (Le-

selam Şahın imameti sırasında adı bilinmeyin Nizari bir yazar tarafından derlendi ve Farsça yazıldı.[63] *Pendiyat*'ın Sindi (Hocki) ve Gucerati versiyonlarını koruyan Nizari Hocalar, bu kitabın zamanın imamı tarafından ilmihal olarak Hindistan'a gönderildiğini savunur. Bu kitabın, Kasımşahi imamlara bağlılıklarını güçlendirmek için diğer Nizari cemaatlere de gönderilmiş olması olasıdır. *Pendiyat*'ın Farsça versiyonunun kopyaları, Bedahşan'da, Pakistan'ın Hunza ve diğer bölgelerinde, Çin Türkistan'ında Nizari elyazmaları derlemelerde korunmuştur.[64]

Pendiyat'ta Nizarilere *ehl-i hak* ve *ehl-i hakikat* gibi tasavvufi ifadelerde işaret edilirken,[65] imamın kendisine de *pir*, *mürşit* ve *kutup* denilir.[66] *Pendiyat*'ta imamın tasavvufi düşüncelerle dolu nasihatleri mutasavvıfların *şeriat-tarikat-hakikat* kategorisiyle başlar; *hakikati*, müminin *tarikat* yoluyla ulaşacağı *şeriatın bâtını* olarak tarif eder. Daha önceki kıyamet öğretisine dayanan o zamanın Nizari öğretilere uygun hareket eden *Pendiyat*'a göre hakikat, özünde mevcut imamın ruhani gerçekliğini tanımaktan ibarettir.[67] *Pendiyat* müminin mevcut imamı tanıma ve ona itaat etme görevini sürekli vurgular;[68] imamı görmek için *didar* yolculuğu yapmaktan daha büyük bir fedakârlık olmadığını ifade eder.[69] Gerçek müminin zamanın imamına dinsel vergilerini, özel-

---

iden, 1953). Bu eser konusunda bkz. Hollister, *Shia*, s. 362, 383, 407; Nanji, *Nizari Tradition*, s. 27, 65, 80-81, 85-86, 89; Ivanow, *Guide*, s. 106-107; *Ismaili Literature*, s. 139-140; Poonawala, *Bio*, s. 268; F. Daftary, "Pandiyat-i javanmardi," *EWI*, cilt 5, s. 768-769. Ayrıca bkz. M. Boivin, "A Persian Treatise for the Ismaili Shiis of India: Introduction to the *Pandiyat-i Jawanmardi* (end of XVth C.)," M. *Alam* vd., eds., *The Evolution of Medieval Indian Culture: The Indo-Persian Context* (Yeni Delhi, 2000) içinde, s. 117-128.

63 Bkz. *Pandiyat*, metin s. 47, 56, çeviri s. 29, 35.

64 Bertel's ve Bakoev, *Alphabetic Catalogue*, s. 36-37 ve Ivanow'un açıklamaları, *Pandiyat*, giriş, s. 17.

65 Mustansir bi'llah, *Pandiyat*, metin s. 31, 57, 87, 90, 91, 99, 101, çeviri s. 19, 36, 54, 55, 56, 61, 62.

66 *A.g.e.*, metin s. 11, 26, 27, 32, 39, 65, 86, çeviri s. 7, 17, 20, 24, 40, 53.

67 *A.g.e.*, metin s. 2-3, çeviri s. 2.

68 *A.g.e.*, metin s. 3, 11, 13, 14, 16, 21, 25, 27, 32, 36, 37, 39, 41, 42, 45, 46-47, 48-49, 50, 53, 57-58, 60, 62, 65-66, 67, 69, 70-71, 77, 80, 82, 86, 87, 93, 98, 99, 100-102, çeviri s. 2, 7, 8, 9, 10, 13, 16, 17, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 28-29, 30-31, 33, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 48, 50, 51, 53, 54, 57-58, 60, 61, 62-63.

69 *A.g.e.*, metin s. 34-36, 54-55, çeviri s. 21-22, 34.

likle yıllık gelirin yüzde 10'una denk gelen aşar (Farsça *deh-yik*) ödeme yükümlülüğü de eşit ölçüde vurgulanır.[70] Bu nasihatler, II. Müstansır-Billah ve Abdüsselam Şahtan birkaç on yıl sonra, 10./16. yüzyılın ortasında yazan Hayrhah-ı Herati'nin eserlerinde de ifade bulur.[71] İmam Abdüsselam Şah, babasının izinden giderek, Bedahşanlı ve Afganistanlı Nizarileri gerçek imamlara, yani Kasımşahi imamlara biat etmeye davet etti. Otuz üçüncü Kasımşahi imamın bu daveti, en azından 895/1490'da çıkarılan ve günümüze ulaşan bir fermana yansır.[72]

Nizari İsmaililikte Encüdan dirilişi, özellikle İran'da Nizariler arasında edebi faaliyetlerin canlanmasına da neden oldu. Bu çabaların, Alamut'un düşüşünden sonra yazılan ilk Farsça eserleri de kapsayan ilk ürünleri, III. Müstansır-Billah (Garip Mirza) b. Abdüsselam Şahın (ö. 904/1498) çağdaşı Ebu İshak Kuhistani ile birkaç on yıl sonra yetişen ve 960/1553'ten sonra ölen, daha çok Hayrhah-ı Herati olarak bilinen Muhammed Rıza b. Hace Sultan Hüseyin Güriyani Herati'nin yazdığı eserlerdir.[73] Hayrhah üretken bir yazar ve Garibi mahlasını kullanan bir şairdi; Ebu İshak'ın *Heft bab*ını aşırıp *Kelam-ı pir*'e dönüştürüp Nasır-ı Hüsrev'e atfetti. Ivanow'un öne sürdüğü gibi, Hayrhah onun elinden geçen Nizari eserlere kendi düşüncelerini, özellikle hüccetin statüsüyle ilgili görüşlerini sokmuş gibi görünüyor. Hayrhah hırslı biriydi ve kendi anlatımına göre, daha on dokuz yaşındayken zamanın imamı tarafından, Batı Afganistan'daki memleketinde babasının yerine Nizari pir olarak atandı. Ebu İshak'ın ve Hayrhah'ın, Encüdan döneminin başlıca Kasımşahi Farsça eserlerini oluşturan yazıları, Orta Asyalı ve başka yerlerin Nizarilerince korunmuştur.

Hayrhah'ın eserleri, özellikle isimsiz *Risale*'si,[74] tarihsel değerdedir ve onun zamanında Horasan ve Afganistan'daki Nizari cemaatlerin çeşitli yanlarına ışık tutuyor. Aynı zamanda 10./16. yüz-

---

70 *A.g.e.*, metin s. 2, 11, 17, 21, 34, 60, 63-64, 70, 78, 82, 88-89, çeviri s. 2, 8, 11, 13, 21, 37, 39, 43-44, 48-49, 51, 54-55.

71 Örneğin bkz. Khayrkhwah, *Tasnifat*, s. 108 ve *Fasl dar bayan-i shinakht-i imam*, s. 33; İngilizce çev., *On the Recognition of the Imam*, çev. Ivanow, s. 49-50.

72 Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 140-141 ve Poonawala, *Bio*, s. 269.

73 Hayrhah bir şiirinde bu tarihten söz eder; bkz. *Tasnifat*, s. 120.

74 Khayrkhwah, *Risala, Tasnifat içinde*, s. 1-75.

yılın ilk yarısına gelindiğinde bu bölgelerde ve Hint alt-kıtasında Kasımşahi Nizari imamlar ile taraftarları arasında doğrudan ilişkilerin kurulduğunu da açığa vuruyor; bu bölgelerden dailer ve diğer Nizari ile gelenler düzenli olarak davetin merkezine imamı görmeye gidiyorlardı. Hayrhah, imamın Mir Mahmud adında bir elçiyi, Herat'ta oturan babası Hace Sultan Hüseyin ile Kuhistan'da oturan Hace Kasım adlı başka bir Nizari ileri geleni çağırmaya gönderdiğini; imamın, Hayrhah'ın babasını Horasan, Bedahşan ve Kabil dailiğine atama niyetinde olduğunu anlatır.[75] Ne var ki, Hace Sultan Hüseyin, Encüdan'a giderken Horasan'da öldürüldü. Sonra babasının yerine Hayrhah, genç yaşını ve dinsel yeterlilikten yoksun oluşunu doğru bulmayan cemaat yaşlılarının itirazlarına rağmen, imamın *didar*ına çıkarıldı. Hayrhah, Encüdan'dan adıyla söz etmez; ama Mehellat gibi yakın yerlerden söz etmiş olmasından,[76] adı söylenmeyen imamın huzuruna çıkmak için Encüdan'a gittiği anlaşılıyor. Hayrhah'ın zamanına gelindiğinde pir terimi Nizariler arasında geniş bir kullanım alanı kazanmıştı ve farklı rütbelerde dailere, herhangi bir Nizari cemaatin liderlerine, bizzat imamın şahsına ve hüccetine işaret etmek için kullanılıyordu. Hayrhah, orada geçirdiği on beş gün içinde farklı pirlerin Encüdan'a nasıl geldiğini, kendi cemaatlerinin dinsel vergilerini birlikte getirdiklerini canlı bir biçimde anlatır. İmamın bu vergileri nasıl dikkatle kontrol edip takdir ettiği, imam hakkını zimmetine geçirenleri nasıl cezalandırdığı konusunda ilginç ayrıntılar verir.[77] Hayrhah'ın güvenilirliğinden emin olan imam, onu Horasan'ın ve bitişik toprakların daisi olarak atadı.[78] Hayrhah, aslında baş pir (*pir-i küll*) tayin edildiğini iddia eder.[79] Her neyse, davette böylesine yüksek bir makama atanmasının, kendilerini bu göreve daha fazla layık gören cemaat mensuplarını nasıl halay kırıklığına uğrattığını açıklar. Aslında Hayrhah'ın otobiyografik anlatımı, birbirlerinin yeterliliğine meydan okuyan ve o sırada Nizari cemaatler üzerinde otoritesini yeniden kurmuş olan imamın gözüne girmeye çalı-

[75] Khayrkhwah, *Risala, Tasnifat içinde*, s. 35 vd.
[76] *A.g.e.*, s. 51.
[77] *A.g.e.*, s. 45-46, 55.
[78] *A.g.e.*, s. 46 vd.
[79] *A.g.e.*, s. 34, 50.

şan Nizari pirler ya da ileri gelenler arasında yoğun bir çekişmenin varlığına tanıklık eder.[80]

Bu arada Safevilerin gelişi ve 907/1501'de Oniki İmamcı Şiiliğin devlet dini ilan edilmesi, İran'da Nizarilerin ve diğer Şii hareketlerin faaliyetlerine daha elverişli olanaklar vaat etmekteydi. Safevi egemenliğinin ilk on yıllarında Nizariler takiye pratiğinin yoğunluğunu azalttılar. O sırada Muhammedşahilerin başında en ünlü imamları Şah Tahir vardı ve Ebuzer Ali olarak bilinen Nureddin Muhammed de Kasımşahilerin imamlığına geçmişti.[81] Kasımşahilerin otuz beşinci imamı olarak Garip Mirza'nın yerine geçen Ebuzer Ali, Şah I. İsmail ile İsmail'in oğlu ve halefi Şah I. Tahmasp'ın çağdaşıydı. Aslında I. Tahmasp'ın kız kardeşiyle ya da kızıyla evlenmiş gibi görünüyor.

Ne var ki, Nizarilerin bu taze iyimserliği kısa ömürlü oldu. Belirtildiği gibi başlangıçta Safeviler, çekidüzen verilip "ortodoks" Oniki İmamcı Şiilikle uyumlu hale getirilen eklektik bir Şiiliğe bağlıydı. Meşruiyetini güçlendirmek için Şah İsmail ve yakın halefleri, hanedanlarına Alii bir şecere uydurmaya ek olarak, gizli Mehdi'yi temsil ettiklerini de iddia ettiler. Başından itibaren Safeviler, hegemonyalarına her türlü dinsel-siyasal meydan okumayı ortadan kaldırmaya da çalıştılar. Sonuç olarak Şah I. İsmail ve Şah I. Tahmasp yönetiminde Safeviler bütün Mehdici ve aşırı hareketleri ortadan kaldırma, tasavvufi tarikatlara ve sevilen derviş gruplarına zulüm ve Oniki İmamcı Şiiliğin aktif propagandasıyla birlikte, Sünniliği bastırma politikasını benimsedi. Safeviler, İsnaaşeri Şiiliğin sınırları dışında kalan çeşitli Şii hareketlere de baskı uyguladı. Baskıcı politikaları, Safevi hanedanını iktidara getiren Kızılbaşlara bile yöneldi. İran'ın esas olarak Sünniliğin zararına Oniki İmamcı Şiiliğe dönmesi, Oniki İmamcı âlimlerin bulunduğu Arap merkezlerinden, özellikle Irak, Bahreyn ve Cebeliamil'den çok sayıda İmami kelamcı ve fakihi İran'a getiren I. İsmail ve I. Tahmasp döneminde oldukça yavaş ilerledi. Safevilerin ilk yıllarında, giderek önemleri azalan Nimetullahiyye, Nurbahşiyye ve Zehebiyye hariç, İran'da pek çok tasavvuf tarikatı ağır zulme uğradı.

---

[80] Hayrhan, *Risale*'sinde ve başka yerlerde bu iç kavgaları vurgular; örneğin bkz. *Qitaat, Tasnifat içinde*, s. 94 vd.

[81] Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 135.

Nizari imamların ve taraftarlarının gerçek dinsel kimliği, Safevi egemenliğinin kurulmasından sonra, tasavvuf kılığını kullanmaya devam etmelerine rağmen, biraz daha açığa çıkmış gibi görünüyor. Nizari İsmaililerin giderek ardan ve daha açık faaliyetleri, ilk Safevi hükümdarların ve Oniki İmamcı ulemanın dikkatinden kaçmadı; buna, zulümle karşılık verdiler. Safevilerin ilk yüzyılında gerçekleşen böyle bir zulmün iki örneğine ilişkin kayıtlara sahibiz. Göreceğimiz gibi, Şah İsmail, Kaşan'da sevilen Şah Tahir'in idamı için bir emir çıkardı; Şah Tahir, sonraki Muhammedşahi imamların oturduğu Hindistan'a kaçmak zorunda kaldı. Şah Tahmasp da, Ebuzer Ali'nin oğlu ve halefi, Nizarilerin otuz altıncı imamı Murad Mirza zamanında Kasımşahi Nizarilere zulüm etti. Peygamber'in ölümünden 1000/1591-1592 yılına kadar Müslüman dünyanın kapsamlı bir tarihi olan ve Hindistan'da Ekber'in isteği üzerine birçok yazar tarafından hazırlanan *Tarih-i Elfi*, 981/1573-1574 yılında, imamlık iddiasında bulunan Murad adlı birinin zamanında Encüdan Nizarilerine yapılan zulme işaret eder.[82] 1015/1606'dan sonra ölen Safevi vakanüvis Kadı Ahmed Kummi, Şah Tahmasp zamanında gerçekleşen aynı olayın daha fazla ayrıntısını kaydeder.[83] Her iki kaynak, Murad'ın Hindistan'da çok sayıda taraftarı bulunduğunu, Sind'den ve başka yerlerden ona büyük miktarda para gönderildiğini anlatır. Murad Mirza ve selefinin, Kasımşahi Nizari davetin karargâhının bulunduğu Encüdan'da kalıcı olarak oturmadığı anlaşılıyor. Murad Mirza Encüdan dışında, muhtemelen Noktavilerle işbirliği halinde siyasal faaliyet yürütüyordu; Kaşan'da ve Orta İran'ın diğer yerlerinde destekçi kazanmıştı. Murad Mirza'nın faaliyetlerinden tedirgin olan Şah Tahmasp, 981/1573'ün başında Hemedan Valisi Emir Hana, Encüdan bölgesine gidip Murad'ı yakalamasını ve müritlerini halletmesini emretti. Emir Han, Encüdan ve civarında çok sayıda Nizariyi öldürdü ve çok miktarda ganimet elde etti; ama o sırada Encüdan civarında Kemere yöresinde bir kalede kalan Mu-

[82] Qadi Ahmad Tatawi vd., *Tarikh-i alfi*, ed. S, Ali Al-i Davud (Tahran, 1378/1999), s. 725-726. İlgili pasaj ayrıca Kiya, *Nuqtawiyan* içinde, s. 36-37 ve Falsafi, *Zindagani-yi Shah Abbas*, cilt 3 içinde, s. 44.

[83] Qadi Ahmad al-Qummi, *Khulasat al-tawarikh*, ed. Ihsan Ishraqi (Tahran, 1359/1980), cilt 1, s. 582-584; ayrıca bkz. Hidayat, *Rawdat al-safa-yi Nasiri*, cilt 8, s. 145-146 ve Dihgan, *Kar-nama*, s. 50-52.

rad Mirza kurtulmayı başardı. Kısa süre sonra yakalanıp, kraliyet ikametgâhına yakın bir yerde hapsedildi. Cemaziyelahir 981/Ekim 1573'te Murad Mirza, imamın etkisi altına giren üst düzey bir Safevi memuru olan Muhammed Mukim'in yardımıyla hapishaneden kaçtı. Murad Kandahar civarına gitti; yolda Fars, Mekran ve Sind'deki taraftarlarından yardım aldı. Birkaç ay sonra, Didar Beg komutasında bir Safevi müfreze tarafından Afganistan'da tekrar yakalandı. Murad, Şah Tahmasp'ın huzuruna getirildi ve Muhammed Mukim'le birlikte idam edildi. İlginçtir; I. Tahmasp'ın, Murad Mirza'nın ve halefinin çağdaşı olan Hayrhah, kendi zamanının Nizari imamlarından birinin yedi yıl gizlendiğini (*setr*) ifade eder; muhtemelen Murad Mirza'ya işaret etmektedir.[84] Her neyse, İranlı Nizariler I. İsmail ve I. Tahmasp zamanında yeni zorluklar yaşadılar ve 904/1498'den 981/1574'e kadar imamlık yapan Ebuzer Ali ve Murad Mirza'nın mezarları Encüdan'da hiçbir yerde tespit edilememiştir.

Kısa saltanatı sırasında Sünniliği yeniden yerleştirmeye çalışan ama başarılı olamayan üçüncü Safevi hükümdarı II. İsmail (984-985/1576-1577) ve onun büyük kardeşi ve halefi Muhammed Hüdabende (985-995/1577-1587) ile birlikte Safeviler, yeni doğan hanedanının neredeyse çöküşüne yol açacak iç anlaşmazlıklara ve çatışmalara girdiler. İlk iki Safevi hükümdarın zulmünden kurtulan dinsel hareketler, nefes alma fırsatı buldular; bu, özellikle Nizariler için tam zamanında bir soluklanmaydı. Bozgunca Kızılbaş aşiretleri sistematik bir biçimde ezen Şah I. Abbas döneminde (995-1038/1587-1629) Safevi devletinde düzen yeniden sağlandı. Şah Abbas zamanında Safevilerin ilahi otorite ya da Mehdi'yi temsil etme iddiaları sönmüş, tasavvufi tarikatlar da İran'da neredey-

---

[84] Khayrkhwah, *Risala, Tasnifat içinde*, s. 52. Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 42-43, otuz dördüncü imam Abbas Şahın da bir süre ata yurdundan uzak yaşamak zorunda kaldığını ve Garib Mirza lakabını bu nedenle aldığını anlatır. Safevilerin baskısı politikaları konusunda bkz. Arjomand, *Shadow of God*, s. 109-121, 160-187; K. Babayan, "Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy over Spiritual and Temporal Domination in Seventeenth-Century Iran," Charles Melville, ed., *Safavid Persia* (Londra, 1996) içinde, s. 117-138; T. Graham, "The Nimatullahi Order under Safavid Suppression and in Indian Exile," L. Lewisohn ve D. Morgan, ed., *The Heritage of Sufism*: Cilt III, *Late Classical Persianate Sufism (1501-1750)* (Oxford, 1999) içinde, s. 165-200.

se tamamen kaybolmuştu. Diğer yanda Oniki İmamcı Şii ibadetler ve pratikler yaygınlık kazanmıştı. Uzun saltanat döneminde Safevi egemenliğinin altın çağını yaşadığı I. Abbas, çok sayıda idari reform gerçekleştirdi ve sanata hamilik yaptı. Safevi başkentini 1006/1598'de Kazvin'den İsfahan'a taşıyan da oydu. Şah I. Abbas seleflerinin Sünnilere, çoğu tarikata ve Noktaviyye gibi bazı radikal Şii hareketlere karşı politikasını devam ettirmesine rağmen, ondan sonra Safeviler tarafından boğazlanmayan Nizariler de dahil, küçük örgütlenmelere ve dinsel gruplara karşı hoşgörülüydü.

Bu arada Murad Mirza'dan sonra Kasımşahi Nizari imamlar Encüdan'da yeniden ortaya çıkmıştı; oradan, siyasal faaliyetlere bulaşmadan cemaatin işlerini sessiz bir biçimde yürütüyorlardı. Geç Encüdan döneminin imamları Safevilerle dostane ilişkiler geliştirdiler. Murad Mirza'nın halefi, Zülfikar Ali adını da taşıyan otuz yedinci imam I. Halilullah, Safevi bir prensesle, muhtemelen Şah I. Abbas'ın kız kardeşiyle evlendi. Bu imam ile Safeviler arasındaki yakın ilişkiye, bu satırlarının yazarının 1976'da Encüdan'da keşfettiği bir kitabe de tanıklık eder; kitabede Şah I. Abbas'ın Recep 1036/Mart-Nisan 1627'de çıkardığı bir fermanın metni yazılıdır. Başlangıçta Encüdan'ın ana camiine konulan ve o zamanın Kasımşahi imamı Emir Halilullah Encüdani'ye hitaben yazılan fermana göre, *darü'l-müminin* Kum'un bir bağımlısı denilen Encüdanlı Şiiler, Kum civarındaki diğer Şiiler gibi, belli vergilerden muaftı. İlginçtir; bu fermanda Encüdanlı Şiiler İsnaaşeri olarak görülmekteydi; demek ki, o sırada İranlı Nizariler bir takiye biçimi olarak tasavvufun yanı sıra Oniki İmamcı Şiilik örtüsünü de benimsemişti.

Zülfikar Ali (I. Halilullah), Encüdan'daki mezar taşına göre, yukarıda söz edilen fermandan yedi yıl sonra, Ramazan 1043/Mart 1634'te altmış sekiz yaşında ölen Halilullah'la aynı kişi olabilir. İmam I. Halilullah'ın halefi de tasavvuf tınılı bir ad, Nuruddehr (Nureddin) Ali adını taşıyordu. Dizide otuz sekizinci olan bu imam, Recep 1082/Kasım 1671'de ölen ve Encüdan'da gömülen Nuruddehr (b.) Halilullah'la aynı kişi olabilir. 1056/1646'dan sonra ölen bu iki imamın çağdaşı olan Nizari şair Haki Horasani,[85] muhte-

[85] Şiirlerinde sözünü ettiği en son tarih budur; bkz. Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 19. 1985'te bu satırların yazarı, Haki'nin şiirlerinin tamamı gibi

melen Haydar da denilen Şah Zülfikar'ı (Halil)[86] ve Şah Nuruddehr b. Zülfikar'ı[87] defalarca över. Görünüşe bakılırsa bizzat ziyaret ettiği Encüdan'ı, bu imamların oturduğu yer olarak gösterir.[88] Fidai Horasani, iki Nizari şairin, Azizullah Kummi ve aynı zamanda dai olan Niyazi adında birinin Şah Zülfikar'ı öven şiirlerini aktarır.[89] Haki bu imamın taraftarlarına ve Horasan'da, Irak-ı Acem'de, Multan'da ve Hind'de yayılan nüfuzuna işaret eder. 11./17. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Kasımşahi Nizari davetin Encüdan dirilişi kesin başarılarla sonuçlanmıştı. İmam Nuruddehr'in çağdaşı Müminabadlı Nizari şair Mahmud Ali uzun bir şiirde, Horasan'da, Kuhistan'da, Irak-ı Acem'de, Kirman'da, Afganistan'da, Bedahşan'da, Türkistan'da ve Hint alt-kıtasında Multan, Lahor ve Gucerat'ta birçok yerde bulunan Kasımşahi dailerin, muallimlerin ve diğer görevlilerin adlarını verir. Ivanow'un ve Poonawala'nın İsmaili biyografilerinde yer almayan bu şairin bu ve diğer şiirleri, Horasan'daki Nizari cemaatin liderleri tarafından 1985'te bu satırların yazarına verildi. Nuruddehr'in oğlu ve halefi Şah II. Halilullah, Encüdan'da oturan son Kasımşahi imamdı. Dizide otuz dokuzuncu olan bu imam Zilhicce 1090/Ocak 1680'de öldü ve mezar taşı, Encüdan'da Garip Mirza'nın türbesinin bir duvarında hâlâ korunmaktadır. II. Şah Halilullah'ın halefi Şah Nizar'la birlikte, Kasımşahi davetin merkezi Encüdan'dan yakındaki Kahak Köyüne taşındı ve Nizari İsmaililiğin Alamut sonrası tarihinde yeni bir evre başladı.

Nizari imamların gizli olduğu Alamut sonrası ilk yüzyıllarda farklı Nizari cemaatler birbirinden bağımsız gelişti. Bu cemaatlerden her biri, kalıtsal bir dai hanedanına mensup değilse yerel olarak seçilen bir baş dainin ya da pirin otoritesini kabullenmeye başladı. Bu koşullarda davetin merkez karargâhı, imamların ikamet yerini temsil etmekten öteye geçmedi. Ne var ki, Encüdan diri-

görünen bir derlemeye Dızbad'a ulaştı. Seyyid Bedahşani'nin kopyasını yazdığı ve o sırada Haki Horasani'nin torunlarından Abdülsultan b. Molla Abbas'ta bulunan elyazmasını inceleyen yazar, 1056/1646'dan sonra bir tarihe rastlamadı.

86 Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 10, 17, 67, 95, 104.

87 *A.g.e.*, s. 10, 12, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 31, 54, 66, 76, 101.

88 *A.g.e.*, s. 9, 68-69.

89 Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 136-139.

lişiyle birlikte, en azından Nizari İsmaililiğin Kasımşahi kolunda işler değişmeye başladı. Encüdan döneminin ilk on yıllarından itibaren Kasımşahi davet yalnızca davet faaliyetlerini canlandırmak için değil, dağınık cemaatler üzerinde imamların otoritesini yeniden kurmak ve yerel dai ve pir hanedanlarının konumunu zayıflatmak amacıyla da yeniden örgütlendi. Yine de Kasımşahi Nizarilerin davet hiyerarşisi, Fatımi İsmaililerin benimsediği ayrıntılı örgütlenmeye kıyasla oldukça basit kaldı. Alamut dönemi Nizarilerinin örgütlenme yalınlığını da temsil ediyorlardı.



15. Safevi Şah I. Abbas'ın İmam Emir Halilullah Encüdani'ye hitaben fermanının yazılı olduğu 1036/1627 tarihli bir kitabe.

Encüdan döneminin Kasımşahi davet hiyerarşisinin başında, taraftarları üzerinde doğrudan denetim kurmak için elinden geleni yapan aleni imam vardı. Zamanın az sayıdaki Kasımşahi eserinden anlaşılabildiği kadarıyla, bu Nizari kolun davet örgüt-

lenmesinde imamdan sonra beş mertebe vardı.[90] İmamdan sonra, *hüccet-i azam* denilen tek bir hüccet gelirdi. Normal koşullarda imam gibi davet karargâhında oturan hüccet, davetin en yüksek dinsel ve idari memuruydu ve imamın baş yardımcısıydı. Hüccet çoğu kez imamın yakın akrabaları arasından, imam olacaklar silsilesi içinde olmayan kişilerden seçilirdi. Ondan sonra, anlaşıldığı kadarıyla tek bir bölgeyle ya da cemaatle sınırlı olmayan bir propagandacı olan dai geliyordu. İyi eğitimli Nizariler arasından seçilen dai, davet karargâhının talimatlarını yerel liderlere iletmenin dışında, farklı cemaatleri periyodik olarak denetleyip durumlarını imama rapor etmekten sorumluydu. Ayrıca belli Nizari cemaatlerin yetki alanı dışında kalan yerlerde daveti yaymakla da görevliydi. Herhalde, davetin hizmetinde bir yerden diğerine dolaşan seyyar cemaat propagandacıları ve denetçileri olarak çalışan çok sayıda dai de vardı. Hiyerarşide bir sonraki mertebe, belli bir cemaatte ya da bölgede davet faaliyetlerinden sorumlu olan muallim mertebesiydi. Eski İsmaili terim *cezire* (çoğulu *cezair*), çeşitli davet bölgelerine işaret etmek için Encüdan döneminde de kullanıldı. Muallimleri, imama danışarak hüccet tayin ederdi ve bu makama yalnızca itaatkâr kişileri düşünen imam, bu şekilde en uzak taraftarlarını kontrol edebiliyordu. Normal koşullarda her muallime, iki tür mezun yardım ederdi. Üst mezun, *mezun-i ekber*in Nizari öğretileri öğretmesine ve herhangi birini kendi başına Nizari yapmasına izin verilirdi. Ama ast yardımcı, hiyerarşide en alt mertebede bulunan *mezun-i asgar*, bu işleri muallimden izin alarak yapabilirdi. Sıradan müritlere, eskiden olduğu gibi, *müstecib* denilirdi. Davet örgütlenmesinde hiçbir rütbesi bulunmayan *müstecib*, gerekli vasıfları kazanınca, muallim tarafından *mezun-i asgar* makamına atanabilirdi. Yüksek davet makamlarına atamalar, en azından ideal olarak, hüccet ve imam tarafından yapılırdı. Bununla birlikte, bütün alt düzey davet makamlarının her

[90] Encüdan döneminde Kasımşahi davet örgütlenmesine yapılan göndermeler için bkz. *Pandiyat-i javanmardi*, metin s. 41 vd., 62 vd., çeviri s. 25 vd., 39 vd.; Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 49-50, 59, çeviri s. 49-50, 59; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 44, 76-77, 93-94, 101, 110, çeviri s. 37, 72, 88, 97, 106; *Tasnifat*, s. 3, 23, 58, 113 vd. ve *Fasl*, s. 1, 7, 32; çev. Ivanow, s. 17, 24, 48-49; ayrıca bkz. Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 47, 70, 76, 79, 119.

cemaatte her zaman doldurulmadığını belirtmek gerekir. 10./16. yüzyılın ortasında pir terimi genellikle davet örgütlenmesinin üst makamlarına, imama, hüccete, daiye ve muallime işaret etmek için kullanılmaktaydı. Cemaatin sıradan mensupları *müstecib*lere genellikle mürit denilirdi –davet örgütlenmesinin tasavvuf kılığının yansıması. Encüdan döneminin baş kâtibi Hayrhah, hüccet ve pir terimlerini birbirinin yerine kullanır. Bununla birlikte pir terimi, Encüdan dönemi son bulduktan sonra İran'da kullanımdan düştü; ama Orta Asyalı ve Hindistanlı Nizarilerce korundu.

Encüdan döneminin Kasımşahi Nizarileri, kıyamet ilanından sonra geliştirilen şekliyle geç Alamut döneminin öğretilerini özünde korudular. Ama Nasırüddin et-Tusi'nin İsmaili düşüncesini de etkileyen Fatımi çağının İsmaili eserleri, anlaşıldığı kadarıyla, Suriye dışında yaşayan Nizarilerin elinde yoktu. Dolayısıyla Encüdan dirilişi sırasında Nizariler, daha önce kozmolojiye ve genel olarak yaradılışla ilgili tefekküre İsmaili ilgiyi yitirmişti; döngüsel peygamberlik tarihine yalnızca laf arasında gönderme yapıyorlardı.[91] Başka bir deyişle, Alamut sonrası Nizariler, Tayyibilerin aksine, erken ve Fatımi İsmaililerin bâtını düşüncesinin esasını özetleyen *hakaik*le ilgilenmediler. Bununla birlikte, Nasır-ı Hüsrev'in eserinden büyük ölçüde etkilenen Bedahşan Nizarileri, kozmolojiyle bir miktar ilgilenmeye devam ettiler. Encüdan döneminin Kasımşahi Nizarileri, Alamut döneminin son on yıllarında yeniden yorumlandığı şekliyle kıyamet öğretisini korudu. Mevcut imam Nizari öğretilerde merkezi rolünü sürdürdü.[92] Üstelik mevcut imam, hakiki ruhani gerçekliği içinde tanınmalıydı ve bu bilgiye ve görüşe ulaşmak, müminin nihai dinsel hedefiydi. Başka bir deyişle Nizarilerden, dinsel bilgilerini iyileştirip imamın hakiki özünü tanıyarak, fiziksel *zahiri* dünyadan ruhani *hakikat* dünyasına yolculuk yapmaları bekleniyordu. Böylece şeriatın görünür anlamını anlamaktan, şeriatın bâtınında gizli değişmez dinsel ha-

---

91 Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 11-12, 57, 60, 62, çeviri s. 10-12, 57, 60, 63; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 18-19, 98, 102, çeviri s. 12-13, 94-95, 98; *Fasl*, s. 28; çev. Ivanow, s. 43; Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 91, 125-126.

92 Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 37, 67, çeviri s. 37-38, 67; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 72-73, 86, 104, 107, 114-116, çeviri s. 67-69, 80, 100, 103, 111-112; Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 44-45, 55, 56, 58, 62, 103, 109, 118.

kikatleri idrak etmeye geçiyorlardı.[93] İmamın hakiki ruhani gerçekliğini tanıyanlar, şeriatın zahirine nüfuz edecekti.[94]

Geç Alamut döneminde de vurgulanan hüccetin rolü, Encüdan döneminin fıkhi eserlerinde, özellikle hüccet iddiasında bulunan Hayrhah-ı Herati tarafından daha da geliştirildi.[95] Geç Alamut döneminin Nizarilerine göre, *setr* ve takiye zamanında bile cemaatin içinde en azından bir kişi ya da birkaç kişi hakikati ve imamın gerçek özünü bilebilirdi. Encüdan döneminin Nizarileri bu seçkin grubu bir tek kişiye, hüccete indirdi. İmam gibi, hüccetin de bu makam için doğduğunu, haliyle masum olduğunu ve ilahi destek (*teyid*) aldığını savundular.[96] Aslında hüccetin neredeyse imamla aynı özden olduğu savunuldu.[97] Alt mertebelerde bulunanların sahip olmadığı mucizevi bilgisi (*muciz-i ilmi*) sayesinde hüccet, imamın gerçek özünü biliyordu ve dolayısıyla ruhani hakikati Nizarilere açıklayan kişiydi. İmama ulaşmanın tek yolu oydu ve yalnızca onun aracılığıyla Nizariler mevcut imamı tam olarak tanıyıp selamete kavuşabilirdi.[98] Hüccet ya da baş pir, imam dışında, şeriata bağlı olmayan tek kişiydi.[99] Erken İsmaililerin görüşünü hatırlatan Encüdan döneminin öğretisi, imamın ve hüccetinin aynı anda ikisinin gizli olamayacağını da vurguluyordu.[100]

---

93 Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 19-20, 67, çeviri s. 19-20, 67-68 ve Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 46, çeviri s. 38-39. Ayrıca bkz. Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 12, 14, 19, 33, 49, 61, 64, 66, 68, 69, 75, 106, 115-117, 124-125.

94 Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 53, 58, çeviri s. 53-54, 58; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 95-96, 100, çeviri s. 91, 96 ve *Tasnifat*, s. 18 vd.

95 Bkz. Khayrkhwah, *Tasnifat*, s. 1-35 ve *Fasl*, s. 11-32; çev. Ivanow, s. 28-48.

96 Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 33, 50, çeviri s. 33, 50; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 58, 94, çeviri s. 52, 88; *Fasl*, s. 9; çev. Ivanow, s. 25-26; Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 72, 84.

97 Khayrkhwah, *Tasnifat*, s. 20, 26, 52, 77, 78, 82, 89-90, 100, 102, 116, 120; *Fasl*, s. 11, 13, 21-22; çev. Ivanow, s. 28, 30, 36-37; Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 18.

98 *Pandiyat*, metin s. 42-43, 44-45, 64-65, çeviri s. 26, 27-28, 40; Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 17-18, 43, 50, 64-65, çeviri s. 17-18, 43-44, 50, 64-65; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 26, 67-68, 111-112, 116, çeviri s. 21, 63-64, 107-108, 112; *Tasnifat*, s. 3 vd., 20, 23-24, 26, 53, 86, 118, 127 vd.; *Fasl*, s. 1-2, 6, 12, 21, 23; çev. Ivanow, s. 18-19, 22, 29, 36, 38; Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 84, 85.

99 Khayrkhwah, *Tasnifat*, s. 19, 92-93 ve *Fasl*, s. 28, 32; çev. Ivanow, s. 43, 48.

100 Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 43, çeviri s. 43-44; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 67-68, çeviri s. 63-64 ve *Fasl*, s. 2, 4-5; çev. Ivanow, s. 18-19, 20-21.

Encüdan döneminin Kasımşahileri, Alamut döneminde kıyamet zamanının ve sonrasının Nizarileri gibi, insanları üç kategoriye ayırdılar: *ehl-i tezadd, ehl-i terettüb* ve *ehl-i vahdet*.[101] Gayrımüslimlerden ve Nizari olmayan Müslümanlardan oluşan *ehl-i tezadd*, imamın muhalifleriydi. Nizari imamı tanımayı reddeden bu kişiler, ruhani olarak yok hükmündeydiler. Sıra ehli, *ehl-i hak* ya da *hakikat* de denilen *ehl-i terettüb*, cüzi hakikate ulaşmış Kasımşahi Nizarilerdi. *Ehl-i terettüb* kendi içinde güçlü (*kaviyan*) ve zayıf (*zayıfan*) olarak bölünüyordu. Güçlü grup dailerden, muallimlerden ve *mezun*lardan oluşurken, zayıf grup cemaatin sıradan üyeleri *müstecib*lerle sınırlıydı. *Ehl-i tarettüb*ün her iki bölümünden, özellikle takiye yapılmadığı zaman, namaz, oruç, hac ve benzeri gibi, şeriatın *helki* denilen buyruklarının iç anlamına odaklanmaları beklenirdi.[102] Son olarak *ehl-i vahdet*, yalnızca hüccetten oluşmaktaydı. Yalnızca hüccet, hakikatin ruhani dünyasına sahiden girmişti. Kıyametin ilanıyla Alamut dönemi Nizarileri için ulaşılabilir kılınan cennet durumuna, şimdi Encüdan döneminde, tek bir kişi, imamın en güvenilir yardımcısı sahip olabilirdi.

Nizari Hocalar ve Satpanth İsmaililik

Bu arada Nizari davet Hint alt-kıtasına başarılı bir biçimde yayılmıştı.[103] Hindistan'da Nizari İsmaililiğin kökeni ve erken gelişimi,

---

101 Bu kategoriler ve tikel özellikleri konusunda bkz. Abu Ishaq, *Haft bab*, metin s. 21-22, 48, çeviri s. 20-21, 48; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 48, 92, 106 vd., çeviri s. 40-41, 86-87, 103 vd.; yine onun *Tasnifat*, s. 2-3, 18, 22, 86, 89-90, 92-93, 116 vd.; *Fasl*, s. 6-7, 9, 11 vd., 29-31, 32-36; çev. Ivanow, s. 22-23, 25-26, 28 vd., 45-46, 48-52; Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 84-85.

102 *Pandiyat*, metin s. 48 vd., 67, 81-82, 84, 96-97, 98-100, çeviri s. 30 vd., 42, 51, 52, 59-60, 61, körlemesine ulemalarının peşinden giden Şiilere, özellikle Oniki İmamcılara da saldırır. Ayrıca bkz. Khayrkhwah, *Tasnifat*, s. 68, 91 ve *Fasl*, s. 32-33; çev. Ivanow, s. 49.

103 Erken Alamut ve Encüdan dönemlerinde Nizari davetin Hint alt-kıtasına yayılmasına ilişkin en iyi modern değerlendirme, Nanji, *Nizari Tradition*, s. 65-96. Hoca rivayetleri Misra'nın anlatımına da yansır: *Muslim Communities in Gujarat*, s. 10-12, 54-65. Konuyla ilgili daha önceki tartışmalar için bkz. W. Ivanow, "Satpanth," Ivanow, ed., *Collectanea* içide, s. 1-19; Ali, *Origin of the Khojahs*, s. 39-44; Hollister, *Shia*, s. 339-362. Ayrıca bkz. Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, cilt 2, s. 217-230; A. Yusuf Ali, "Khodja," *EI*, cilt 2, s. 960-962; W. Ivanow, "Khodja," *SEI*, s. 256-257; W. Madelung, "Khodja," *EI2*, cilt 5, s. 25-27.

güvenilir kaynak yokluğundan ötürü, oldukça karanlıkta kalmaktadır. Hindistan'daki Nizari faaliyetlerin en eski evresi için neredeyse yalnızca geleneksel anlatımlara, Hocalar olarak da bilinen Güney Asyalı Nizarilerin, yerli dinsel literatürleri *ginan*larda ifade edildiği şekliyle geleneksel anlatımlara yaslanmak zorundayız. Nizari Hocaların, her zaman Kasımşahi Nizari imamları tanıdıklarını da eklemek gerekir. *Ginan*lar kronolojik ayrıntılar ve olayların sırası konusunda genellikle hatalıdır, sık sık efsane ile gerçekliği birbirine karıştırırlar. Bu anlatımlara göre, Hindistan'da daveti, Nizari imamların İran'dan gönderdiği pirler başlattı. Muhtemelen faaliyetlerine geç Alamut döneminde başlayan bu pirler, başlangıçta esas olarak Sind'e yoğunlaştılar.[104] Hindistan'da Alamut sonrası davet faaliyetleriyle ilgili mevcut bilginin tek kaynağı, Kasımşahi imamların taraftarlarınca ve cemaatten kopan İmamşahilerce korunan rivayetlerdir.

Anlatılanlara göre, Setgur Nur İran'dan Hindistan'a gönderilen ilk Nizari pirdi; Hindistan'da gelişen Nizari İsmaililiğin özgül biçimi, "doğru yol" (kurtuluşa giden) anlamına gelen Satpanth (*sat panth*) olarak anıldı.[105] Rivayetlere göre, Satgur Nur esas olarak Gucerat'taki Patan'da faaliyet yürüttü. Türbesi Surat'a yakın Nevseri'dedir ve mezar taşı 487/1094 tarihlidir. Bir sonraki önemli pir, faaliyetleri Sind merkezli olan Şemseddin'dir. Ona atfedilen pek çok dinsel şiirde Kasım Şah, zamanın imamı olarak Kasım Şahın adı verilir.[106] Bu yüzden Pir Şemseddin 8./14. yüzyılın ortasında yetişmiş gibi görünüyor. Özellikle Sind'deki Uççh ve Multan'ta faaliyet yürüttü ve Multan'daki türbesi, yörede Şems-i Tebrizi'nin

[104] Hindistanlı Nizariler pirlerinin şecerelerini ve listelerini korumuş; örneğin bkz. Ali Muhammad Khan, *Mirat-i Ahmadi*, Farsça metin, Ek, s. 123; S. Nanjiani, *Khoja Vrattant* (Ahmedabad, 1892), s. 258-262; S. Pirzada Dargahvala, *Tawarikh-i pir* (Navsari, 1914-1935), cilt 2, s. 23-24, 265-272; Ivanow, "Isınailitica," s. 66-67; Ali, *Origin of the Khojahs*, s. 57-59; Nanji, *Nizari Tradition*, s. 139-141.

[105] Hindistan'da Nizari davetin başlangıç evresiyle ilgili rivayetler, İmam Şaha atfedilen bir *ginan*da, *Cennetpuri* (*Cennet Kenti*) özetlenir; bu ve diğer ginanlarını İngilizce çevirileri, V. N. Hooda, "Some Specimens of Satpanth Literature," Ivanow, ed., *Collectanea* içinde, özellikle s. 130 vd. Ayrıca bkz. Shackle ve Moir, *Ismaili Hymns*, s. 124-141.

[106] Kasım Şahın adını anan, Pir Şemseddin'e atfedilen *Garbi ginan*larda da yer alan şiirler için bkz. Hooda, "Some Specimens," s. 60, 68, 70, 73, 84.

türbesi olarak bilinir. Bugün Ağa Hanları tanıyan, Multan'da ve Pencap'ın başka yerlerinde kuyumcu olarak yaşayan Nizari Şemsiler cemaati, Pir Şemseddin tarafından mezhebe sokulduklarını iddia ederler. Şemseddin'in işini, oğlu ve torunu, Nasırüddin ve Şihabüddin (ya da Sahibüddin) devam ettirdi. Geleneksel pir listelerinde yirmi birinci ve yirmi ikinci sırayı işgal eden bu iki pir hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmiyor; yalnızca daveti gizli yürüttükleri bildirilmektedir. Pir Şihabüddin'in yerine oğlu Sadreddin geçti. Alamut sonrası dönemden bu zamana gelindiğinde Hindistan'daki baş Nizari pirler belli bir özerklik kazanmış ve kalıtsal bir hanedan da kurmuştu.

*Ginan*ların büyük bölümünün atfedildiği Pir Sadreddin, Hindistan'da davetin yayılmasında ve örgütlenmesinde kilit bir rol oynadı. 770/1369 ile 819/1416 arasında bir tarihte öldüğü söylenir.[107] Demek ki, İmam İslam Şahın çağdaşıydı.[108] Pir Sadreddin, tüccar Lohana kastından çok sayıda Hinduyu Nizari yaptı ve onlara, Farsça efendi ya da üstat anlamına gelen *hace* sözcüğünde türetilen Hoca adını verdi. Bu ad, Kşatriya sayıldıkları için Hindu Lohanalar için kullanılan ve aynı anlama gelen Hindu *takur* (ya da *takkar*) teriminin karşılığıydı. Lohanalar ve Hocalar, hâlâ kendi aralarında Hindu adlandırmayı kullanır. Pir Sadreddin, Hocaların cemaat ve dinsel faaliyetleri için Kotri'de ilk cemaathaneyi inşa eden kişi olarak bilinir. Daha sonra Pencap'ta ve Keşmir'de iki Nizari merkez daha kurdu ve *muki*lerini, yani liderlerini atadı. *Muki* terimi, Sanskritçe en önemli ya da baş anlamına gelen *mukya* sözcüğünden türetilmiştir. Böylece Pir Sadreddin, ondan sonra Hocalar olarak anılan Hindistanlı Nizarilerin cemaat örgütlenmesinin temelini attı. Zamanla daveti Gucerat'a yaydı ve Lohana'lar ile bölgenin diğer tüccar Hindu kastları arasında başarılı oldu. Ama Sadreddin'in faaliyet merkezi Uççh'da kaldı ve davet faaliyetlerin oradan biraz daha açık bir biçimde yürüttü. O sırada Sind, 752/1451 civarında İsmaililiğe bağlı olan Sumrelerin yerini alan

---

[107] Pirzada, *Tawarikh-i pir*, cilt 2, s. 83-89 ve Alimohamed J.Chunara, *Nur-i mubin* (Bombay, 1937), s. 495 vd. (Urduca).

[108] Hooda, "Some Specimens," s. 106, 114, 131. Şihabüddin Şah'a göre, *Khitabat*, s. 19-20, 42, Sadreddin, Muhammed b. İsmail'in soyundandı ve İslam Şah tarafından Horasan'daki Şebzevar'dan Hindistan'a gönderildi.

Sammalar yönetmekteydi. Sumreler, 443/1051'den itibaren neredeyse üç yüzyıl boyunca Tatta'dan yönetmişti. Sumre hanedanının sonraki mensupları, kendilerine ait bağımsız bir İsmaili geleneği sürdürürken Sind'deki Nizari davetten etkilenmiş olabilirler; ama Sammalar Sünni Müslüman oldu.[109] Pir Sadreddin, anlaşılan, İran'da İmam İslam Şahı ziyaret edip, Hindistan'ın Nizari cemaatinden toplanan *desonz*u, yani aşarı ona takdim etti. Sadreddin'in türbesi Multan'ın güneyinde, Uççh civarında, Jetpur'a yakın bir yerdedir. Bu türbenin bakıcıları kedilerini Oniki İmamcı Şii kabul ediyor ve pire, Hacı Sadr Şah diyorlar.

Sadreddin'in yerine pir olarak en büyük oğlu Hasan Kebirüddin geçti. Hindistan'da Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevi'nin (ö. 1052/1642) yazdığı ünlü bir velayetnameye göre Kebirüddin, Satpanth davetin Hindistan'daki merkezi Uççh'e yerleşmeden önce çok dolaştı.[110] Görünüşe bakılırsa, o da zamanın imamını İran'da ziyaret etti ve görev süresince çok sayıda Hinduyu Nizari yaptı. Bu pir için sözü edilen ölüm tarihleri, 853/1449'dan 896/1491-1492'ye kadar değişmektedir, ama çok büyük olasılıkla 875/1470 civarında öldü. Gucerat'ta Kadı Rahmetullah b. Gulam Mustafa'nın 1237/1821 civarında yazdığı ve henüz yayımlanmamış İmamşahi mezhebin tarihi *Menazilü'l-aktab*'ta, ölüm tarihinin bu yıl olduğu söylenir.[111] Kebirüddin'in türbesi Uççh'un dışındadır ve yörede Hasan Derya olarak bilinir. İlginçtir; bu pirin, o sırada Multan bölgesinde yaygın olan Sühreverdiyye tarikatına bağlı olduğunu söylenir. Gerçekten, bu tarikatın şeyhleri listesinde Pir Kebirüddin'in adı da vardır.[112] Aslında eldeki kaynaklar, Hindistan'da da Nizarilerin tasavvufla yakın ilişkiler geliştirdiklerini gösteriyor. Sind'de Multan ve Uççh, Satpanth İsmaili faaliyetlerin merkezi olmanın dışında, Sühreverdiyye ve Kadiriyye tarikatlarının da karargâhıydı. Sühreverdiyye 7-8./13-14. yüzyıllarda Sind'in en önemli tarikatıydı; Kadiriyye ise 9./15. yüzyılda önem kazanmaya başladılar. İran İsmaililiği ile tasavvufu arasında var olan itikadi

---

109 Bkz. Hamdani, *Ismaili Dawa in Northern India*, s. 14-16; Elliot ve Dowson, *History of India*, cilt 1, s. 483-497.

110 Abd al-Haqq Dihlawi, *Akhbar al-akhyar* (Delhi, 1891), s. 204-205.

111 Bkz. W. Ivanow, "The Sect of Imam Shah in Gujrat," *JBBRAS*, NS, 12 (1936), s. 34, 50-51. Ayrıca bkz. Pirzada, *Tawarikh-i pir*, cilt 2, s. 99-101.

112 John A. Subhan, *Sufism, its Saints and Shrines* (Lucknow, 1960), s. 359.

yakınlıklar, Hindistan'daki tasavvuf ile Satpanth İsmaililik arasında da vardı. Sonuç olarak, Güney Asya'da, özellikle hem Satpanth hem de tasavvuf geleneğinin derin köklere sahip olduğu Sind'de bu iki bâtıni gelenek arasında yakın ilişkiler gelişti. Nizari Hoca cemaatinin mürşit ve mürit gibi tasavvuf terimlerini benimsemesi ve Pencabi ve Sindhi dilinde yazılan tasavvuf şiirlerinde ve *ginan*larda bulunan şiirsel ve mistik ifadeler arasında güçlü paralellikler, Satpanth-tasavvuf ilişkilerini kolaylaştırdı.

Bu yüzden Nizari Hocalar uzun bir dönem kendilerini, Sind'in ağırlıklı olarak Sünni Müslüman ve Hindu ortamında var olan mistik yönelimli cemaatlerinden biri olarak gösterebildiler. Bu durum Hocaların, Sind'in dinsel, kültürel ve toplumsal yapısıyla harmanlanmalarını, İsmaili olarak daha az dikkat çekmelerini ve bölgenin Sünni hükümdarlarının zulmünden kurtulmalarını olanaklı kıldı. Bununla birlikte, İran'daki durumun aksine, pirler ve onların Hoca taraftarları, tasavvuf bağlantılarını takiye amacıyla bilinçli olarak ve tasarlayarak geliştirmemiş olabilirler. İran'daki dindaşlarının aksine Nizari Hocalar, Satpanth geleneğinin ayrılmaz bir parçası olan Hindu öğelerle Sünni zulmüne karşı zaten korunuyorlardı. Şimdiki bilgimizle, Güney Asya'daki İsmaili-tasavvuf etkileşimleri konusunda daha fazlası söylenemez. Alamut sonrası dönemde Hindistanlı mutasavvıflar ile Hocalar arasındaki yakın ilişkilerin, ortaçağ Hindustani dilinde yazılan ve *Bujh Niranjan* (*Birin Bilgisi*) olarak bilinen uzun bir şiirle de doğrulandığı eklenebilir. Ali Asani'nin gösterdiği gibi,[113] mistik yolla ilgili bu uzun şiirin kaynağı aslında Sind'in Kadiri çevreleriydi ve şiiri Pir Sadreddin'e atfeden Hocaların *ginan* literatürüne daha sonra girdi. Bu şiirde özel olarak İsmaili öğeler bulunmamasına rağmen, mistik temaların ve terimlerin İsmaili yorumlara uygun olması, Hocaların bu eseri sahiplenmesini kuşkusuz kolaylaştırmıştır.

Hasan Kebirüddin'den sonra Nizari Hoca cemaati, sonunda önemli bir bölünmeye yol açan iç anlaşmazlıklar yaşamaya başladı. Hasan Kebirüddin'in sekiz oğlu olduğu söylenir, ama Nizari imam, herhalde pirlerin kalıtsal otoritesini zayıflatmak için, bir sonraki pir olarak Kebirüddin'in kardeşi Taceddin'i atadı. O sıra-

[113] Ali S. Asani, *The Bujh Niranjan: An Ismaili Mystical Poem* (Cambridge, MA, 1991).

da kendi aralarında kavgalı olan Kebirüddin'in oğullarından bazıları bu atamaya karşı çıktı. Taceddin, Hocaların aşarını (*desonz*) teslim etmek için gittiği İran'da imamı ziyaretten dönünce, yeğenleri tarafından aşarın bir kısmını zimmetine geçirmekle suçlandı. Bunun üzerine pirin ya kahrından öldüğü ya da intihar ettiği söylenir. Kebirüddin'den kısa süre sonra 9./15. yüzyılın sonuna doğru öldü. Mezarı Sind'de, Jhun'dadır. Daha sonraki İmamşahiler tarafından pir kabul edilmez.

Taceddin'den sonra, Kebirüddin'in İmamşahi mezhebine adını veren ve daha çok İmam Şah olarak bilinen oğlu İmamüddin Abdürrahim b. Hasan, Sind'e Nizari Hocaların liderliğine geçmeye boşuna çalıştı.[114] Daha sonra İran'da imamla görüştü, ama pir makamına tayin edilmedi.[115] Hindistan'a dönen İmam Şah Gucerat'a yerleşti ve ömrünün kalan kısmını orada geçirip, yerel Hinduları, özellikle tarımla uğraşan cemaatleri Satpanth İsmaililiğe döndürmede çok başarılı oldu. Bazı efsanevi anlatımlara göre, kızını İmam Şahın en büyük oğlu Nar Muhammed'le evlendiren Gucerat Sultanı Mahmud Begra'yı (863-917/1459-1511) da İsmaili yaptı. Güvenilmez bazı anlatımlara göre, Nizari cemaatinden ayrılıp İmamşahi mezhebini kuran İmam Şah, Nizari Hocalarca pir kabul edilmez, yalnızca seyyid olarak görülür. Kendisinin Ahmedabad yakınlarında kurduğu Pirana kasabasında 919/1513'te öldü; türbesi de oradadır. Bu arada, Pin Hasan Kebirüddin'in ailesinde devam eden çatışmalar nedeniyle ve kendi doğrudan denetimini kurma amacıyla imam, Taceddin'den sonra başka pir atamamıştı. Onun yerine, geleneksel pirler listesinde yirmi altıncı yeri işgal eden bir rehber kitap, Nizari Hoca cemaatine gönderildi. İmam II. Müstansır-Billah'ın dinsel nasihatlerini içeren bu kitap,

---

[114] İmam Şah ve onun adını alan gruba ilişkin en ayrıntılı anlatım, Farsça yazılmış olan *Menazilü'l-aktab*'tadır; Ivanow'un konuyla ilgili ayrıntılı incelemesinin ana kaynağı da budur: "Sect of Imam Shah in Gujrat," s. 19-70. Ayrıca bkz. Pirzada, *Tawarikh-i pir*, cilt 2, s. 103-108, 121-126; Nanjiani, *Khoja Vrattant*, s. 215-226; Chunara, *Nur-i mubin*, s. 508 vd., Abdul Hussain Nanjee, "Syed Imamshah," *Great Ismaili Heroes* içinde, s. 93-94; W. Ivanow, "Imam-Shah," *SEI*, s. 167; A. A. A. Fyzee, "Imam Shah," *EI2*, cilt 3, s. 1163.

[115] İmam Şaha atfedilen bir *ginan*da, *Cennetpuri*'de, bu ziyaret anlatılır; çevirisi, Hooda, "Some Specimens" içinde, s. 122-137. Bu *ginan*ın Hocki harfleriyle Gucerati dilinde yazılmış özgün metni 1905'te Bombay'da yayımlandı.

Pendiyat-ı Cevanmerdi, 10./16. yüzyılın ortasında Sind'e ulaşmış gibi görünüyor. Hatırlanacaktır; o sırada Kasımşahi imamlar, Hindistan'daki ve diğer bölgelerdeki Nizari cemaatler üzerinde otorite kurmaya çalışıyorlardı. Örneğin Hayrhah, Encüdan'da imamı görmeye giden Hindistanlı dailere işaret eder ve o sırada Nizari Hocaların İranlı dindaşlarından çok daha kalabalık olduklarını belirtir.[116] Pentiyat-ı Cevanmerdi, Nizari Hocaların yararlanması için Sindhi ve Gucerati diline çevrildi ve Hocki'ye dönüştürüldü.

Bu arada Gucerat'ta İmam Şahın yerine oğlu Nar (Nur) Muhammed geçmişti. Görünüşe bakılırsa İmam Şah İran'daki imamlara sadık kalmıştı ama Nar Muhammed, Nizari Hoca cemaatinden ayrılıp, babasının adına nispetle İmamşahiler olarak bilinen bağımsız mir mezhep kurdu. Bilinmeyen ama 919/1513'ten çok sonra olmayan bir tarihte Nar Muhammed, aşarın (*desonz*) Sind aracılığıyla İran'daki imama göndermek yerine Gucerat'ta kendisine teslim edilmesini istedi. Nar Muhammed imamın vücut bulmasını –Hindulara ve o zamanın Hocalarına yabancı olmayan bir kavram– temsil ettiğini iddia ederek, aslında kendisi ve geriye dönük olarak babası için imamet talebinde bulunuyordu. Bu durum, Gucerat'ın Nizari cemaatinde bir bölünmeye neden oldu. Özellikle Nar Muhammed'in istekleri ve iddiaları, 18.000 kadar dönme Hindunun *muki*si olan Kheta tarafından reddedildi. Ama Nar Muhammed'in Gucerat'taki taraftarları onun yanında yer aldı ve Satpanthi olarak da bilinen İmamşahi mezhebini kurdu. Nar Muhammed'in önceki taraftarlarından bir azınlık, Gucerat Nizarilerinin büyük çoğunluğuyla birlikte Nizari imamlara ve Hindistan'daki ana Satpanth davete sadık kaldı. Nar Muhammed 940/1533-1534'te öldü ve Pirana'da babasının türbesine gömüldü. Kendi *ginan*larını çıkaran İmamşahiler, çok geçmeden İsmailililikle her türlü bağlantıyı inkâr etmelerine rağmen, otuzuncu Kasımşahi Nizari imam İslam Şaha kadar İsmaili imamlar silsilesini tanımaya devam ettiler. Bununla birlikte, Rükneddin Hürşah, Muhammed b. İslam Şah ve İslam Şahın bölünmeye kadar olan halefleri gibi, bazı Nizari imamları tanımazlar. Hasan Kebirüddin'e kadar ilk pirlerin aslında Oniki İmamcı Şii olduklarını iddia ederler. Taceddin'i pir kabul etmezler ve Nar Muhammed, son imam sayılır.

---

[116] Khayrkhwah, *Risala*, *Tasnifat* içinde, s. 54, 60-61.

Nar Muhammed'den sonra İmamşahi cemaatte, pir makamıyla ilgili anlaşmazlıklar nedeniyle birkaç bölünme gerçekleşti. Farklı hizipler, Nar Muhammed'in torunlarından farklı pirlerin peşinden gitti. Evrengzib'in saltanatında, Pirana merkezli İmamşahi cemaatin postnişini, Şahci Miran Şah adlı biriydi. Şahci Miran Şah, mezhebin Attiya kolunun piri olarak 1067/1657'de babasının yerine geçti; basası Nar Muhammed'in oğlu Said Hanın torunuydu. Şahci'nin sapkın inançlarını duyan Evrengzib, yaşlı veliyi, inançlarını sarayının Sünni fakihlerine inceletmek için sarayına çağırdı. Şahci, Gucerat'ın yerel valisi tarafından Evrengzib'in sarayına gitmek üzere yola çıkmaya mecbur edildi. Ama yolda, Ahmedabad'da ya da Pirana yakınlarında, muhtemelen kendini zehirleyerek öldü. Bunun üzerine, özellikle Matiya Kanbis kastından Şahci'nin sayısız taraftarı ayaklanıp Broaç (Bharuç) Kalesini ele geçirdi.[117] Şahci Miran'ın oğlu ve halefi Seyyid Muhammed Şahı (ö. y. 1130/1718) Broaç kralı ilan ettiler. 1100/1688-1689 civarında gerçekleşen bu ayaklanma, sonunda Evrengzib tarafından bastırıldı. Bu İmamşahi grubun liderliği, 1251/1835 civarında ölen son Attiya piri Bakır Ali'ye kadar Şahci'nin doğrudan torunlarının elinde kaldı. Şahci Miran'ın karısı Raci Tahire, İmamşahilerin ayrı bir kolunu kurdu. Çeşitli kollarıyla İmamşahiler, Hinduizme geri dönme eğilimine girdiler. Şimdi esas olarak Gucerat, Handeş ve Burhanpur'a yakın olan Batı Medya Pradeş'in kırsal cemaatlerinde yaşayan bu bağdaştırmacı mezhebin mensupları, kendilerini İsmaili olarak değil daha çok Oniki İmamcı Şii ya da Sünni olarak görmektedir.

Hoca cemaatindeki anlaşmazlıklardan sonra imamlar, anlaşılan, Taceddin'den (ve *Pendiyat-ı Cevanmerdi*'den) sonra bir pir daha atadı. Dadu adlı bu pir 10./16. yüzyılın ikinci yarısında, Nizari Hocaların Hinduizme geri dönmelerini ya da Sünni olmalarını önleme amacıyla Sind'e gönderildi. Ne var ki, 992/1584 civarında Dadu, Gucerat'ta Navanagar'a (Jamnagar) gitmek zorunda kaldı ve kendisiyle birlikte kaçan Sindli Nizarilerle birlikte ora-

[117] Bu İmamşahi ayaklanma konusunda bkz. Ali Muhammad Khan, *Mirat-i Ahmadi*, Farsça metin, cilt 1, s. 320-324; çev. Lokhandwala, s. 286-289 ve Ivanow, "Sect of Imam Shah in Gujrat," s. 52-54. Ayrıca bkz. Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, cilt 2, s. 150-157.

ya yerleşti. Daha sonra Dadu Bhuc'a göçtü ve 1001/1593'te orada öldü. Dadu, Hint Nizari cemaatinin yeniden örgütlenmesinde ve cemaatin Encüdan'daki imamla ve davetin merkez karargâhıyla bağlarının güçlenmesinde önemli bir rol oynadı. Ne var ki, daha sonraki Satpanth pirler listesinde Dadu'nun adına yer verilmez. Pirler silsilesinin sona ermesiyle birlikte, Hindistan'da imamları yerel düzeyde vekiller ve *bava*lar temsil eder oldu. *Bava* terimi, herhalde Türkçede ve Farsçada yaşlılar için de kullanılan *baba* sözcüğünün Hocki dilindeki telaffuzudur. Pir hanedanlarından memnun kalmayan Encüdan döneminin imamları, Nizari Hocalar üzerinde daha doğrudan denetim kurmaya çalıştılar. Vekilin ve imamın diğer yerel temsilcilerinin en önemli görevlerinden biri, davet adına toplanan aşar vergilerinin toplanması ve İran'da imamın oturduğu yerde bulunan davet hazinesine uygun bir biçimde aktarılmasıydı. Aynı zamanda yerel seyyid aileleri, yani Pir Hasan Kebirüddin'in torunları da Hoca cemaatindeki nüfuzlarını sürdürüp, bazen vekillik yaptılar. İmamlara sadık kalan bu kişiler aynı zamanda kendi adlarına davet faaliyeti yürüttüler ve Hoca cemaatinde bazı mollalık işlevlerini yerine getirdiler. Ginan da yazan Kadivala Seyyidleri, bu türden en önemli seyyid ailelerden birini temsil eder. Sind'de hâlâ aktiftirler. Rahmetullah b. Hasan Kebirullah'ın bir torunu olan ataları Seyyid Fazıl Şah, aile Sind'e göçmeden önce, 11./17. yüzyılın ortasında Gucerat'ta Kutç'taki Kadi kasabasında faaliyet yürütmüştü. Sind'de aile sonunda, 1194/1780 civarında Tando Muhammed Hana yerleşti; Kadivala Seyyidleri hâlâ burada oturur.

Bu arada Nizari davet Gucerat'ta devam etti. Gucerat'ta imamlara ve onların Hindistan'daki temsilcilerine sadık kalan bir grup Hoca, *Mömna*lar olarak anıldı –mümin sözcüğünden türetilen bir adlandırma. Bu terim, bazı İmamşahi gruplara işaret ederken de kullanıldı.[118] Nizari *Mömna*lar, zamanında aşarlarını toplayıp İran'a gönderen Kadivala Seyyid Fazıl Şaha itaat ettiklerini iddia

[118] Farklı *Mömna* gruplar ve tarihleri konusunda bkz. M. Nurmu Hammad, *Ismaili Momin Komno Ithihas* (Bombay, 1936); M. Ibrahim, *Mashayikh Chishti-nu Jiwancharita* (Bombay,1372/1953); Enthoven, *Tribesand Castes of Bombay*, cilt 2,s. 155-157 ve cilt 3, s. 62-64; Misra, *Muslim Communities*, s. 103-107.

ediyorlar. Seyyid Fazıl'ın oğulları Pir Meşayih ve Hasan Pir, Kuzey Gucerat'ın Nizari *Mömna*ları arasında önemli rol oynadı. Nizari *Mömna* rivayetine göre, Meşayih Kuzey Gucerat'ta Nizari cemaatin yerel yöneticisi olarak atandı ve orada Hocaların Hindu pratiklerini bastırmaya çalıştı. Meşayih sonunda Ahmedabad'a yerleşti ve Encüdan'daki davet karargâhından bağımsızlığı ilan etti. Cemaatte toplanan aşarı kendinde tuttu ve İran'daki imama biatından de vazgeçti. Aslında bazı kaynaklar, Sünniliğe döndüğünü ve Dekkan'da Evrengzib'i ziyaret ettiğini bile söyler. Pir Meşayih'in, Bicapur'un Şii hükümdarlarına karşı bu Babür şahının yanında yer aldığı da söylenir. Meşayih'in taraftarlarının çoğu Sünniliğe dönerken, Nizari *Mömna*lar da Kadivala Seyyidleri destekler oldu. Pir Meşayih 1108/1697'de Ahmedabad'da öldü ve daha sonra taraftarları, onun Sünni mi, yoksa Şii mi olduğu konusunda kavgaya tutuştu ve bu da daha fazla bölünmeye neden oldu. Meşayih'in yazıları hem Sünni hem de Şii eğilimleri yansıttığı için, konu belirsizliğini korumaktadır. Azim Nanji şu ilginç öneride bulundu: Pir Meşayih o sırada Dekkan'da oturan Muhammedşahi Nizari imamlara biat etmiş, Sünniliği takiye amacıyla benimsemiş olabilir.[119] Pir Meşayih'in Kathiavar'da faaliyet yürüten kardeşi Hasan Pir Nizari imamlara sadık kaldı ve Nizari *Mömna*ların velisi oldu. Nizari Hocalar ve *Mömna*lar, Cunagarh'a yakın Thanapipli'deki türbesi dışında, Hasan Pir'e saygı olarak 1129/1717'de Gucerat'taki Ganod'da da bir türbe inşa ettiler. Şimdi esas olarak Gucerat'ta bulunan *Mömna*lar, Sünniliğe, Oniki İmamcı Şiiliğe, Nizari Şiiliğe ve bu geleneklerin karışımlarına bağlı çeşitli alt-gruplara bölünmüş durumdalar.

İsmaililiğin Satpanth olarak bilinen tikel biçiminin ve bunan dinsel literatürü *ginan*ların kökeni ve erken gelişimi karanlıktır. Özellikle, Güney Asya'da geliştiği şekliyle Satpanth İsmaililiğin ilk pirlerin ihtida politikalarından mı kaynaklandığı, yoksa Fatımi döneminden itibaren birkaç yüzyıl boyunca tedricen gelişen yerli bir geleneği mi temsil ettiği ve Nizari vaiz-velilerin de vaazlarını var olan dinsel bir duruma mı uyarladıkları bilinmiyor. Kanıtlar, ikinci seçeneği destekliyor. İsmaililik, İsmaili Mul-

[119] Nanji, *Nizari Tradition*, s. 93. Ayrıca bkz. Misra, *Muslim Communities*, s. 64-65.

tan Beyliğinin çöküşünden ve 5./11. yüzyılın başında Gazneli Mahmud'un İsmaililere yaptığı zulümden sonra Sind'de boynu bükük bir biçimde varlığını sürdürdü. Aldığı özel biçimi hakkında hiçbir şey bilinmiyor; ama anlaşılan, Sind'in ve civar bölgelerin İsmailileri, geç Alamut dönemine kadar, Orta Asyalı İsmaililerin durumuna benzer bir biçimde Nizari-Müstali sınırlarının dışında kaldılar. Bu koşullar altında modern Satpanth araştırmacıları, bu İsmaili geleneğin karma, Hindu-Müslüman ara yüzeyini, Hinduları İsmaili yapma amacına uygun Hindu-yönelimli politikalar tasarladıkları savunulan pirlerin vaaz stratejisine bağlamıştır.[120] Eldeki kanıtlar temelinde doğrulanması kolay olmayan bu görüşe uygun olarak Satpanth İsmaililiğin, esas olarak kırsal alanlarda yoğunlaşan Hindu bir kitleye mesajlarını anlaşılabilir ve çekici kılmayı amaçlayan pirlerin yaratıcı din değiştirtme politikalarından çıktığı söylenir. Öyle de olsa, Satpanth İsmaililik ortaçağda Hindistan'da, özellikle Sind'de ve alt-kıtanın diğer Kuzey bölgelerinde egemen olan belli tarihsel, toplumsal, kültürel ve siyasal koşulları yansıtan yerli bir geleneği temsil eder. Satpanth'ın arka planı, özellikle tematik karışımlar bakımından, geç Alamut döneminde Nizari pirler Sind'de aktif çalıştığı sırada zaten var olmuş olabilir. Bu yüzden pirler, kendi politikalarını var olan ve devam eden bir duruma uyarlamış olabilir.

Her neyse, Nizari davet Sind'de birbirini izleyen pirlerle canlandı ve Nizari Hoca cemaatin işlerinde imamların daha doğrudan bir rol oynadığı Encüdan döneminin başarılarıyla sonuçlandı. Bununla birlikte, *ginan*lara bakılırsa pirler, Hindu bir ortamda vaazlarının çekiciliğini en yüksek düzeye çıkarmaya çalışmadı; çünkü Hindistan'da Nizari davet, esas olarak kırsal ve büyük ölçüde eğitimsiz aşağı kastlara yönelikti. Bu yüzden pirler başından itibaren mesajlarının etkisini ve çekiciliğini artırmak için eğitimli sınıfların kullandığı Arapça ve Farsçadan

[120] Bkz. Ivanow, "Satpanth," s. 19-28 ve Kassam, *Songs of Wisdom*, s. 9-26, burada yazar modern Satpanth incelemeleriyle ilgili izlenimlerini özetler. Ayrıca bkz. Ali S. Asani, "The Khojahs of South Asia: Defining a Space of their Own," *Cultural Dynamics*, 13 (2001), s. 155-168 ve "Creating Tradition through Devotional Songs and Communal Script: The Khojah Ismailis of South Asia," R. Eaton, ed., *India's Islamic Traditions 711-1750: Themes in Indian History* (Yeni Delhi, 2003) içinde, s. 285-310.

çok, yerli Hint dillerine yöneldiler. Aynı nedenle pirler Hindu tabirleri ve mitolojileri kullandılar; İslami ve İsmaili ilkelerini Hinduların zaten aşina olduğu mitlerle, imgelerle ve simgelerle bir araya getirdiler. Başka bir deyişle, bu görüşe göre pirler, çok başarılı olduğu kanıtlanan ve Sind'in aşağı kastlarından çok sayıda taraftar kazandıran bir kültürleşme stratejisi benimsediler. Zamanla Satpanth İsmaililik, Hindistan'ın Hint-Müslüman ortamında yaygın olan, tasavvuf, Tantra ve Bhakti gelenek de dahil, çok sayıda başka gelenek ve mistik hareket ile Hinduizmin ve İsmaili Şiiliğin bir araya gelmesinden türeyen kendi temalarını ve teolojik kavramlarını geliştirdi.

Satpanth geleneğindeki Hindu öğelerin dışa vurduğu şekliyle Nizari Hocaların Hindu örtüsü, ihtidayı teşvik etmenin dışında, takiye amacına da hizmet etti ve ağırlıklı olarak Hindu ve Sünni ortamlarda Hocaları daha az dikkat çeker hale getirdi. Satpanth İsmaililik, bir anlamda, Hint alt-kıtasının dinsel, toplumsal, kültürel ve siyasal gerçekliklerine uyarlanan karmaşık bir takiye ve kültürleşme biçimini temsil etmekteydi. Bu bağlamda takiye, kişinin kendi gerçek dinsel kimliğini gizlemesinden ya da yüzeysel olarak dışsal bir kılık benimsemekten fazlasını ifade ediyordu. Aslında karmaşık bir yerlileşme, yapışma ve bağdaştırma süreciyle yaratıcı bir takiye uygulamasını gerektirmekteydi.[121] Nizari Hocaların Satpanth geleneğinin, Orta Asya'da, İran'da ve Suriye'de gelişen Nizari geleneklerden önemli ölçüde farklı olmasının nedeni budur.

Satpanth geleneği, Hint-Müslüman bağlamında yaygın olan yerli kavramlardan ve motiflerden yararlandı. Satpanth İsmaililiğin öğretileri, *ginan* literatürüne bolca yansır. Pirler, Hindu mitolojisini ve motiflerini, İsmaili öğretilerini açıklayan anlatılara dönüştürdüler.[122] Özellikle, kıyamet sonrası dönemde Nizari İsma-

[121] Bkz. Kassam, *Songs of Wisdom*, s. 62-74.

[122] Nanji, *Nizari Tradition*,s. 99-130 ve "Towards a Hermeneutic of Quranic and Other Narratives in Ismaili Thought," Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson, AZ, 1985) içinde, s. 164-173. Ayrıca bkz. Françoise Mallison'ın çalışmaları: "Hinduism as seen by the Nizari Ismaili Missionaries of Western India: The Evidence of the *Ginan*," Günther D. Sontheimer ve H. Kulke, ed., *Hinduism Reconsidered* (Yeni Delhi, 1989) içinde, s. 93-103; "La secte Ismaélienne de Ni-

ililerin savunduğu şekliyle imamet öğretisini, Hindu bir çerçeve içinde açıkladılar. Bu, Pir Şemseddin, Pir Sadreddin ve İmam Şaha atfedilen üç ayrı versiyonu bulunan *Dasa Avatara* başlıklı önemli bir *ginan*da ifade buldu.[123] Güçlü Hindu etkiler taşıyan diğer *ginan*lar gibi Nizari Hoca cemaatinde artık kullanılmayan *Dasa Avatara* imamı, Hindu Tanrı Vişnu'nun çağlar içinde on inişiyle (*dasa avatara*) ilgili Vaişnavi bir çerçevede çoktandır beklenen kurtarıcı olarak sunar.

Pirler puta tapmayı lanetledi, ama bazı *ginan*larda, Hindu ile İslami kavramlar ve figürler arasında, mühtedilerin dinsel kimliğinin Hinduizmden Satpanth İsmaililiğe dönüşmesini kolaylaştıran çeşitli denklikler kuruldu. Pirler, ancak "doğru yol"un (*sat panth*) bilinmesiyle mühtedilerin, Hindu yeniden doğuş döngülerinden kurtulup Cennette selamete kavuşacağını öğrettiler. Kuran-ı Kerim, gerçek anlamını yalnızca imamları temsil eden pirlerin bildiği son Veda ya da kutsal kitap olarak sunuldu. *Ginan*lar piri, imamın bilgisine ve gerçek kurtuluş yoluna ulaşmak için ruhsal arayış içinde olan müminlere yol gösterebilen "doğru rehber" (*sat guru*) olarak sunar. Nizari Hocaların pirlere ve *ginan*-

---

zari ou Satpanthi en Inde. Hétérodoxie Hindoue ou Musulmane?," S. Bouez, ed., *Ascèse et renoncement en Inde ou la solitude bien-ordonnée* (Paris, 1992) içinde, s. 105-113; "Resistant Ginans and the Quest for an Ismaili and Islamic Identity among the Khojas," V. Dalmia vd., ed., *Charisma and Canon: Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent* (Yeni Delhi, 2001) içinde, s. 360-375; Dominique-Sila Khan, "Diverting the Ganges: The Nizari Ismaili Model of Conversion in South Asia," R. Robinson ve S. Clarkes, ed., *Religious Conversions in India* (Delhi, 2003) içinde, s. 29-53.

[123] Bkz.Nanji, *Nizari Tradition*, s. 144-145. Pir Sadreddin'e atfedilen, Şemseddin'in versiyonundan uzun, İmam Şahın versiyonundan kısa olan versiyonda yer alan onuncu *Avatara*'yla ilgili bölüm, İngilizceye çevrilmiştir, Hooda, "Some Specimens" içinde, s. 112-115. İmam Şaha atfedilen ve İmamşahilerce korunan tam versiyon aktarılmış ve İngilizceye çevrilmiştir, Gulshan Khakee, "The Dasa Avatara of the Satpanthi Ismailis and the Imam Shahis of Indo-Pakistan' (Doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1972) içinde, s. 62-478. İngilizceye çevrilmiş geniş bir *ginan* derlemesi için bkz. Hooda, "Some Specimens of Satpanth Literature," Ivanow, ed., *Collectanea* içinde, s. 55-137; Shackle ve Moir, *Ismaili Hymns*, s. 62-141; Kassam, *Songs of Wisdom*, s. 163-170; Aziz Esmail, *A Scent of Sandalwood: Indo-Ismaili Religious Lyrics (Ginans)*: Cilt 1 (Richmond, Surrey, 2002).

larda açıklandığı şekliyle öğretilerine özel saygı göstermelerinin nedeni budur.

Satpanth İsmaililik Hint alt-kıtasında her zaman tutarlı ve sürekli gelişmedi. Yakın zamanda yapılan araştırmalar, İmamşahiler gibi ayrılıkçı hareketler dışında, başlangıçta Satpanth İsmaililiğe bağlı olan bazı cemaatlerin Hinduizme geri döndüklerini gösterdi. Örneğin bu karmaşık fenomen, Racastan'ın Kamed ya da Kamediyye kastında, Ramdev Pir olarak bilinen ilahi bir veliye tapan dokunulmazlar kastında gerçekleşmiş gibi görünüyor.[124] Uççh'te ve Multan'da Satpanth dinsel merkezlerinden uzak olan ve muhtemelen başlangıçta yüzeysel ya da eksik bir biçimde din değiştiren Kamedler "yeniden Hindulaşma" süreci yaşayarak, kimliklerini tekrar tanımlayıp değiştirdiler. İlahi şiirleri İsmaili göndermelerle dolu olduğu halde, Satpanth İsmaili miraslarını unuttular. Farklı bir değişen kimlikler vakası olarak, İran'da takiye yapıp Oniki İmamcı Şii kılığına bürünen birçok yalıtık Nizari grup, sonunda Safevi sonrası dönemin ağırlıklı olarak Oniki İmamcı Şii ortamıyla tamamen bütünleşti.

Muhammedşahi İmamlar ve Orta Asya Nizarileri

Muhammedşahi Nizari imamlar ve onların davet faaliyetleriyle ilgili elde bulunan bilgiler kıttır. Suriye'de Nizari cemaatin büyük bölümü, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar bu imam silsilesine bağlıydı. En azından 10./16. yüzyıla kadar özellikle Deylem'de olmak üzere İran'da, Afganistan'da, Bedahşan ve Yukarı Ceyhun'da çok sayıda Muhammedşahi vardı. 10./16. yüzyılın başında Muhammedşahi imamların Hindistan'a göçmesiyle birlikte, bu Nizari alt-grup birkaç yüzyıl boyunca Hint alt-kıtasında da taraftar kazandı. Mezheple ilgili yeterli kaynak olmadığından, Muhammedşahi imamların büyük bölümü karanlıkta kalan

[124] Bkz. Dominique-Sila Khan'ın çalışmaları: "L'origine Ismaélienne du culte Hindou de Ramdeo Pir," *Revue de l'Histoire des Religions*, 210 (1993), s. 27-47; "The Kamad of Rajasthan-Priests of a Forgotten Tradition," *JRAS*, 3. dizi, 6 (1996), s. 29-56; *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan* (Yeni Delhi, 1997), özellikle s. 29-168; "Jambha, fondateur de le secte des Bisnoi au Rajasthan: de l'Islam Ismaélien à la dévotion Hindoue," Mallison, ed., *Constructions hagiographiques dans le monde Indien* içinde, s. 337-364.

şahsiyetler olmaya devam ediyorlar; özellikle Suriyeli Nizarilerce aktarılan sözlü rivayetlerde yalnızca adları korunmuştur.[125] Bu silsilenin yirmi yedinci imamı ve muhtemelen Hüdavend Muhammed'le özdeşleştirilen Muhammed Şah b. Mümin Şahtan daha önce söz ettik. Hüdavend Muhammed, Deylem'deki Nizari taraftarlarını çoğu kez Alamut'tan yönetti ve Timur tarafından Sultaniye'ye sürgün edilene kadar o bölgenin ittifaklarında ve çatışmalarında aktif bir rol oynadı. Hüdavend Muhammed'in torunları, 9./15. yüzyılın son on yıllarına kadar Sultaniye'de yaşadı. Bu arada Muhammed Şah b. Mümin Şahın yerine oğlu Raziyyüddin (ö. 838/1434) geçmişti. Raziyyüddin'in yerine de sırasıyla Tahir b. Raziyyüddin (ö. 868/1463-1464) ve bu silsilede otuzuncu imam ve ünlü Şah Tahir Dekkani'nin babası olan II. Raziyyüddin b. Tahir geçti. İmam II. Raziyyüddin, 10./16. yüzyılın başında Bedahşan'da dağlık bir bölgede ortaya çıkan Nizari lider Şah Raziyyüddin'le özdeşleştirilebilir.

Bedahşan'da ve Orta Asya'nın diğer bölgelerinde özellikle Nasır-ı Hüsrev'e sadık kalan İsmaililer, Nizari-Müstali anlaşmazlığının ve Nizari devletin sınırlarının dışında kalmıştı. Geç Alamut döneminde, Kuhistan'dan gönderilen dailerin faaliyetlerinin bir sonucu olarak Nizari daveti bir süre kabul ettiler. Nizari davetin Bedahşan'daki başlangıcını 6./12. yüzyılın ortası olarak belirten Bedahşan Nizarilerinin sözlü rivayetleri de bunu doğrulamaktadır.[126] Bedahşan'ın ana kazası Şuğnan'da anlatılan rivayete göre Nizari daveti, Alamut döneminin Nizari imamlarının gönderdiği iki dai başlattı. Bu dailerden ilki, Seyyid Şah Meleng, Horasan'dan Şuğnan'a gitti ve oranın hükümdarını tahttan indirerek bölgenin

---

[125] Bkz. Tamir, "Furu al-shajara," s. 587 vd.; *al-Imama*, s. 200 vd.

[126] Orta Asya'da Nizari İsmaililiğin kökeni ve erken gelişimi konusunda bkz. Mirza Sang Muhammad Badakhshi ve Mirza Fadl Ali Beg Surkh Afsar, *Tarikh-i Badakhshan*, ed. A. N. Boldyrev (Leningrad, 1959), s. 227-253; Qurban Muhammad-Zada ve Muhabbat Shah-Zada, *Tarikh-i Badakhshan* (Moskova, 1973), s. 87-94 ve Aleksandr A. Semenov'un incelemeleri: "Iz oblasti religioznikh verovaniy shughnanskikh ismailitov," *Mir Islama*, 1 (1912), s. 523-561 ve "Istoriya Shughnana," *Protokoli Turkestanskogo kruzhka lyubiteley arkheologii* (Taşkent), 21 (1917), s. 1-24. Ayrıca bkz. W. Barthold vd., "Badakhshan," *EI2*, cilt 1, s. 851-854; V. Minorsky, "Shughnan," *EI*, cilt 4, s. 389-391, burada Rus kaynaklara atıfta bulunulur; C. E. Bosworth, "Shughnan," *EI2*, cilt 9, s. 495-496.

denetimini ele geçirdi. Şah Meleng'den sonra, soyunu İmam Musa Kazım'a dayandıran bir Hüseyni Alii olan Mir Seyyid Hasan Şah Hamuş geldi. Bu dailer, Şuğnan, Ruşan ve Bedahşan'ın diğer kazalarını modern zamana kadar yöneten yerel pir ve mir hanedanlıklarını kurdular. Bu arada Pamir ve Hindukuş Dağlarıyla korunan Bedahşan Moğol felaketinden kurtuldu ve yerel hükümdarlarının elinde kaldı. Bölge Timur'un torununun oğlu Ebu Said (855-873/1452-1469) zamanında Timurlu İmparatorluğuna bağlandı. Daha sonra, 10./16. yüzyılın başında Özbekler Bedahşan'ı fethetti; Şuğnan'ın İsmaili mirleri ve emir Mirza Hanın (ö. 926/1520) başını çektiği yerel Timurlular, Özbek egemenliğine ısrarla karşı koydu. Bu kaotik koşullar altında, 913/1507'de, daha önce Kuhistanlı Nizarileri yöneten ve Muhammedşahilerin otuzuncu imamıyla özdeşleştirilmesi muhtemel Şah Raziyyüddin b. Tahir, Sistan'dan Bedahşan'a geldi.[127] Yerel Nizarilerin yardımıyla Bedahşan'ın büyük bir bölümünde egemenliğini kurdu. Ne var ki, çok geçmeden destekçileri arasında çıkan kavgaların ortasında Şah Raziyyüddin, 915/1509 Baharında öldürüldü ve kesik başı, Kokça'nın sol yakasında bulunan Zafer Kalesinde oturan yerel Timurlu hükümdarı Mirza Hana götürüldü. Zübeyr Ragi adlı başka bir yerel hükümdarı da yendikten sonra Mirza Han ve Timurlu halefleri, o sırada Muhammedşahi kola mensup olan Bedahşan Nizarilerine ağır eziyetler etti.

İmam II. Raziyyüddin'in yerine, Muhammedşahi silsilenin otuz birinci ve en ünlü imamı Şah Tahir el-Hüseyni Dekkani geçti. Şah Tahir bilgili bir ilahiyatçı, şair, üslupçu ve Dekkan'da Ahmednagar'ın Nizamşahi hanedanına değerli hizmetlerde bulunan yetenekli bir diplomattı. Bu imamla ilgili en ayrıntılı anlatımı, daha çok Firişte olarak bilinen Muhammed Kasım Hinduşah Esterabadi, 1015/1606-1607'de tamamlanan, Hindistan'ın

[127] Mirza Muhammad Haydar Dughlat, *Tarikh-i Rashidi*, ed. W. M. Thackston (Cambridge, MA, 1996), s. 185-187, 194; ed. A. Ghaffari Fard (Tahran, 1383/2004), s. 346-348, 357-358; İngilizce çev., *A History of the Moghuls of Central Asia*, ed. ve çev. N. Elias ve E. Denison Ross (2. bs., London, 1898), s. 217-221, 227; İngilizce çev., *Tarikh-i Rashidi: A History of the Khans of Moghulistan*, çev. W. M. Thackston (Cambridge, MA, 1996), s. 145-146, 152; W. Barthold, *Guzida-yi Maqalat-i tahqiqi*, çev. K. Kishavarz (Tahran, 1358/1979), s. 326 vd.

genel bir tarihi olan ve genellikle *Tarih-i Firişte* denilen *Gülşen-i İbrahimi* başlıklı ünlü eserinde sunar.[128] Şah Tahir'in Nizari İs-

[128] Firishta, *Tarikh-i Firishta*, ed. J. Briggs (Bombay, 1832), özellikle cilt 2, s. 213-231, daha sonraki bir basım (Kanpur, 1301/1884), cilt 2, s. 110-118; İngilizce çev., *History of the Rise of the Mahomedan Power in India*, çev. J. Briggs (Londra, 1829), cilt 3, s. 216 vd. John Briggs (1785-1875), neredeyse eksiksiz çevirisinde Şah Tahir ile ilgili bölümü atlamış ve Burhan Nizam Şahla ilgili bölümde yalnızca Şah Tahir'in diplomatik aracılıklarına göndermeler vardır. Daha önce Jonathan Scott (1754-1829), bu eserin kısmi bir İngilizce çevirisini *Ferishta's History of Dekkan* başlığıyla yayımladı (Shrewsbury, 1794); ama Scott da Şah Tahir ile ilgili bölümü atlamış ve yalnızca diplomatik hizmetlerine yer vermiş, cilt 1, s. 363 vd. Şah Tahir'e en eski gönderme, Sam Mirza, *Tuhfa-yi Sami*, ed. V. Dastgirdi (Tahran, 1314/1936) içinde, s. 29; ed. R.Humayun-Farrukh (Tahran, 1347/1968) içinde, s. 43-44, bu, Safevi Şah İsmail'in Şah Tahir'le çağdaş olan bir oğlunun, 957/1550'de yazan şairler üzerine yazdığı biyografik bir eserdir. *Tarih-i Firişte*'ten biraz önce yazılan birkaç eserde de Şah Tahir ve oğullarından söz edilir; bkz. Abd al-Qadir Badauni, *Muntakhab al-tawarikh*, ed. Ahmad Ali vd. (Kalküta, 1864-1869), cilt 1, s. 482-488, 490-491; İngilizce çev., *Muntakhabu-t-tawarikh*, çev. George S. A. Ranking ve W. H. Lowe (Kalküta, 1884-1898), cilt 1, s. 624-632, 635-636; Ali b. AzizTabataba, *Burhan-i maathir* (Haydarabad, 1936), s. 251-270, 274 vd., 281 vd., 291, 308, 314, 324-326, 338-339, 361, 381, 433, 448-450, 452-454, 502-503, 505, 525, 557, 584; kısaltılmış İngilizce çeviri, *The History of the Nizam Shahi Kings of Ahmadnagar*, çev. Wolseley Haig, *Indian Antiquary* içinde, 49 (1920), s. 166-167, 177-188, 197 vd., 217 vd. ve 50 (1921), s. 1 vd., 30, 196, 229-230, 231-232 ve 51 (1922), s. 34-35, 52 (1923), s. 35, 259; Tabataba Nizamşahların hizmetindeydi ve tarihini II. Burhan Nizam Şahn isteği üzerine 1000/1592'de yazmaya başladı; Amin Ahmad Razi, *Haft iqlim*, cilt 3, s. 203-207; al-Shushtari, *Majalis al-muminin*, cilt 2, s. 234-240. Son eserler, Firişte, Tabataba ve Şüsteri'nin anlatımlarına herhangi bir ayrıntı eklemez. Bkz. Abd al-Baqi Nihawandi, *Ma athir-i Rahimi*, cilt 2, s. 413-414; Khafi Khan, *Muntakhab al-lubab*, ed. Kabir al-Din Ahmad vd. (Kalküta, 1860-1925), cilt 3, s. 162-182; Mir Abd al-Razzaq, *Baharistan-i sukhan*, ed. S. Abdul Wahab Bukhari (Madras, 1957), s. 403-406; Adhar, *Atashkada*, Bombay ed., s. 238-239; Tahran ed., s. 239-240; Hidayat, *Riyadal-arifin*, s. 160-161; Masum Ali Shah,*Taraiq al-Haqaiq*, cilt 3, s. 133-150; Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 40-41; Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 119-132, Şah Tahir'i otuz birinci Kasımşahi imam Muhammed b. İslam Şahla karıştırıyor. İkincil kaynaklar arasında şunlardan söz edilebilir: Ivanow, "A Forgotten Branch of the Ismailis," s. 57 vd.; "Tahir," *SEI*, s. 560; M. Hidayat Hosain, "Shah Tahir of the Deccan," *New Indian Antiquary*, 2 (1939), s. 460-473; ayrıca S. M.Katre ve P. K. Gode, ed., *A Volume of Indian and Iranian Studies Presented to Sir E. Denison Ross* (Bombay, 1939) içinde, s. 147-160; Masoom R. Kazimi, "Shah Tahir-ul-Hussaini," *Indo-Iranica*, 18 (1965), s. 41-49; R. Shyam, *The Kingdom of Ahmadnagar* (Delhi,

maili imam olduğunun farkında olan Firişte, atalarının İran'da büyük bir taraftar kitlesi kazandığını, Kazvin yakınlarında Hund (Hand) denilen bir yerde oturduklarını ifade eder. Zamanla Şah Tahir ailesinin ve taraftarlarının postnişini (*seccadenişin*) oldu. Oldukça yetenekli bir kişiydi ve kendisinden öncekileri gölgede bırakan bilgisiyle ve sofuluğuyla çok sevildi. Safevi Şah İsmail de Şah Tahir'i duydu ve çok sevilmesinden kaygılanmaya başladı. Ama Safevi sarayında nüfuzlu bir ekabir ve Şah Tahir'in destekçisi olan Mirza Hüseyin İsfahani'nin araya girmesiyle Nizari imam, Şah İsmail'in Sultaniye'deki sarayında diğer âlimlere katılmaya davet edildi. Ne var ki, Şah Tahir'in dinsel taraftarları Şah İsmail'i kuşkulandırmaya başladı. Yine gizlice Muhammedşahi Nizari İsmaililiğe dönmüş olması muhtemel Mirza Hüseyin İsfahani'nin araya girmesiyle, Şah Tahir'in Kaşan'a yerleşmesine izin verildi. Orada Şah Tahir yerel bir medresede müderris oldu ve çok sayıda öğrenci ve mürit kazandı. Şah Tahir'in çok sayıda müridi Kaşan'a gidip derslerine katılmış gibi görünüyor. Şah Tahir'in başarısı çok geçmeden yerel memurların ve Oniki İmamcı Şii âlimlerin düşmanlığına yol açtı; Şah İsmail'e, Şah Tahir'in "sapkın" öğretileriyle ilgili karalayıcı layihalar gönderdiler. İsmailileri ve diğer sapkın mezhepleri yönetmekle, Safevi hükümdara karşı yabancı hükümdarlarla haberleşmekle de suçlandı.

Şah Tahir'le uğraşmak için uygun fırsat kollayan Şah İsmail, imamın idam edilmesi için bir emir çıkardı. Ama Şah Tahir, Safevi sarayındaki dostu Mirza Hüseyin İsfahani tarafından zamanında uyarıldı. 926/1520'de imam, peşine gönderilen muhafızları kılpayı atlatıp ailesiyle birlikte Kaşan'dan kaçtı. Fars'a gitti ve oradan da gemiyle Hindistan'a doğru yola çıkıp Goa'da karaya çıktı. Şah Tahir hemen, Dekkan'da Behmeni Krallığından ayrılan beş devletten

---

1966), s. 63-64, 66, 72-76, 80-83, 84, 87 vd., 93-94, 368, 379-380, 392; Arif Tamir, "Tahir Shah al-Nizari al-Alamuti," *al-Dirasat al-Adabiyya*, 1 (1959), s. 83-93; *al-Imama*, s. 202-208; Safa, *Tarikh-i adabiyyat*, cilt 5, bölüm 2, s. 662-670. Ayrıca bkz. Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* (Londra, 1879-1883), cilt 1, s. 393-396; Storey, *Persian Literature*, cilt 1, s. 740-741; Poonawala, *Bio*, s. 271-275; "ShahTahir," *EI2*, cilt 9, s. 200-201; F. Daftary, "ShahTahir and Nizari Ismaili Disguises," Lawson, ed., *Reason and Inspiration* içinde, s. 395-406.

birini Bicapur'dan yöneten İsmail Adil Şahın (916-941/1510-1534) sarayına gitti. İsmail'in babası Yusuf Hindistan'da devlet dini olarak Şiiliği kabul eden ilk Müslüman hükümdardı. Ama İsmail Adil Şahın derin dinsel inançları yoktu ve Şah Tahir'e özel ilgi göstermedi. Bicapur'da iyi karşılanmaması konusunda hayal kırıklığı yaşayan imam, İran'a dönmeden önce Mekke'de hacca gitmeye ve Irak'taki Şii türbeleri ziyaret etmeye karar verdi. Liman yolundaki Şah Tahir, Paranda Kalesinde durup Hace Cihan'la temas kurdu; Behmeni hükümdarların ünlü veziri Hace Cihan, o sırada Ahmednagarlı Nizamşahların hizmetindeydi. Paranda'da Şah Tahir, I. Burhan Nizamşah'ın (915-961/1509-1554) Hace Cihan'a gönderdiği Ahmednagarlı Hanefi Sünni âlim Pir Muhammed Şirvani'yle de tanıştı. Pir Muhammed, Şah Tahir'in bilgisinden çok etkilendi ve durumu Burhan Nizamşah'a bildirdi; o da Şah Tahir'i Ahmednagar'a davet etti.

928/1522'de Şah Tahir, Nizamşahi devletin başkenti Ahmednagar'a geldi ve burası onun kalıcı meskeni olacaktı. Çok geçmeden Şah Tahir, Burhan Nizamşah'ın en güvenilir danışmanı oldu ve sarayda oldukça ayrıcalıklı bir konuma ulaştı. Burhan Nizamşah'ın isteği üzerine Şah Tahir, Ahmednagar Kalesinde çeşitli dinsel konularda haftalık dersler vermeye başladı. Çok sayıda âlimin ve bizzat hükümdarın katıldığı bu dersler, Şah Tahir'in ününü bütün Dekkan'a yaydı. Muhammed Kasım Hinduşah Esterabadi, Şah Tahir'in Burhan Nizamşah'ın küçük oğlunu mucizevi bir biçimde sağlığına kavuşturması ve bunun sonucunda I. Burhan'ın Sünnilikten Şiiliğe dönmesi konusunda da ilginç ayrıntılar anlatır. Kaynaklar, Burhan Nizamşah'ın İsnaaşeri Şiiliği benimsediğini belirtir ve bütün otoritelere göre, Şah Tahir başından itibaren Şiiliğin bu biçimini yaydı. Nizari bir imamın Oniki İmamcı Şiiliği yayması çok tuhaf görünebilir. Ne var ki, Şah Tahir'in ve o dönemin diğer Nizari liderlerinin hâlâ çok katı bir biçimde takiye yapmak zorunda oldukları unutulmamalıdır. Şah Tahir'in kendi Nizari İsmaililik biçimini, İran'ın Oniki İmamcı Şii Safevi hanedanıyla dostane ilişkiler geliştirmekle ilgilenen Hindistan'ın Müslüman hükümdarları için daha kabul edilebilir olan Oniki İmamcı Şiilik kılığında yaydığı kesindir. Ünlü Oniki İmamcı Şii âlimlerin fıkıh eserlerine çok sayıda şerh yazmasının nedeni bu-

dur. Dahası, Kasımşahi silsiledeki rakipleri gibi Şah Tahir de, görünüşe bakılırsa, kendi Nizari düşüncelerini tasavvuf kılığında ifade etti; ama bu konuda özel ayrıntılardan yoksunuz. Bu bağlamda, *Gülşen-i Raz*'ın İsmaili şerhinin bazen Şah Tahir'e atfedildiği hatırlanabilir. Her neyse, bütün bu çağrışımlar, 110/1698 civarında Dekkan'da Gulam Ali b. Muhammed adlı birinin hazırladığı manzum bir Muhammedşahi risale olan *Lemaatü't-tahirin*'e baştan sona yansır.[129] Hindistan'da korunan tek Muhammedşahi eser olan *Lemaatü't-tahirin*'de yazar, dağınık Nizari düşüncelerini İsnaaşeri ve tasavvufi ifadelerle gizler. İsnaaşerilerin Oniki İmamına methiye düzerken, Muhammedşahi imamlara da imada bulunur.

Şah Tahir, Dekkan'da Burhan Nizamşah Şii olduktan kısa süre sonra 944/1537'de Oniki İmamcı Şiiliği Nizamşahi devletin resmi dini ilan edince en büyük başarısına ulaştı. Ahmednagar hükümdarı, bu fermana karşı Pir Muhammed Şirvani'nin başını çektiği bir ayaklanmayı, Şah Tahir'in rehberliğiyle kolayca bastırdı. Ondan sonra, Şah Tahir'in kardeşi Şah Cafer de aralarında olmak üzere artan sayıda Şii âlim, I. Burhan'ın sarayında toplanıp onun himayesine girdi. İran'daki Safevi sarayı, Nizamşahi devlette Şiiliğin resmen onaylandığını duyunca çok sevindi ve Şah Tahmasp, Burhan Nizamşah'a hediyeler taşıyan bir elçi gönderdi. Karşılığında Şah Tahir'in oğlu ve müstakbel halefi Haydar, iyi niyet elçisi olarak Ahmednagar'dan İran'a gönderildi. Muhammed Kasım Hinduşah Esterabadi ve diğer otoriteler, Şah Tahir'in Burhan Nizamşah'a diplomatik hizmetlerinin birçok ayrıntısını anlatır. Bu Muhammedşahi Nizari imam yirmi yıldan fazla bir süre boyunca hamisi adına, Gucerat, Bicapur, Golkonda ve Bider'da Müslüman hükümdarlarla birçok müzakereye katıldı ve aracılık yaptı. Şah Tahir kırk yıl kadar imamlık yaptıktan sonra, Safevi şehzade Sam Mirza'nın sözünü ettiği yıl 952/1545-1546 ile Muhammed Kasım Hinduşah Esterabadi'nin kaydettiği en muhtemel tarih 956/1549 yılı arasında Ahmednagar'da öldü. Kemikleri daha sonra Kerbela'ya taşınıp İmam Hüseyin'in türbesine gömüldü. Şah Tahir

---

[129] Bkz. Ivanow'un birkaç çalışması: "An Ismailitic Pedigree," s. 403-406; "A Forgotten Branch of the Ismailis," s. 70-79; *Guide*, s. 111-112; *Ismaili Literature*, s. 166-167; Poonawala, *Bio*, s. 281.

çok sayıda kelam ve fıkıh eserinin yazarıydı; bunlar günümüze ulaşmamış gibi görünüyor, ama şiirlerinin çoğu korunmuştur.

Şah Tahir'in yerine en büyük oğlu Şah Haydar geçti; babası öldüğü sırada İran'da Şah Tahmasp'ın sarayındaydı. Hemen cemaatinin postnişini olarak Ahmednagar'a döndü ve Nizamşahların sarayında saygın bir konum kazandı. Şah Tahir'in Haydar dışında üç oğlu daha vardı: Şah Rafiyyüddin Hüseyin, Şah Ebu'l-Hasan ve Hindistan'da doğmuş olan Şah Ebutalib. Onlar da Adilşahların ve Dekkan'ın diğer hükümdarlarının saraylarında saygı gördüler. Muhammedşahi imamet, Ahmednagar'da ve ardından Evrengabad'da oturmaya devam eden Şah Haydar'ın (ö. 994/1586) torunları üzerinden babadan oğula aktarıldı. Suriyeli Muhammedşahilerin rivayetlerine göre, Şah Haydar'ın halefleri şunlardı: Sadreddin Muhammed (ö. 1032/1622), Müminüddin (ö. 1054/1644), görünüşe bakılırsa Bedahşan'da oturan ve 1074/1663'te orada ölen, Hüdaybahş olarak da bilinen Atiyyetullah, 1103/1691'de Evrengabad'da ölen Aziz Şah, II. Müminüddin (ö. 1127/1715), Emir Muhammed el-Müşerref (ö. 1178/1764), Haydar (ö. 1201/1786) ve Emir Muhammed el-Bakır. Dizide kırkıncı sayılan Emir Muhammed el-B, anlaşılan, son İmamşahi imamdı.

Emir Muhammed el-Bakır'ın Suriyeli taraftarlarıyla son teması Şaban 1210/Şubat 1796'da oldu.[130] Suriye Nizari cemaati Muhammedşahi imamları tanımaya devam etti, ama Hindistan'da Emir Muhammed el-Bakır'ın torunlarını arayıp bulamayınca, Suriyeli Muhammedşahi Nizarilerin çoğunluğu, o sırada III. Ağa Hanın temsil ettiği Kasımşahi silsileye biat etti. Muhammedşahi imamların Dekkan'a yerleşmesiyle birlikte, İran'daki taraftarları 10./16. yüzyılın seyri içinde dağıldı. Bir kısım Muhammedşahi Kasımşahilere katılmış olabilir, ama bu Nizari alt-grubun mensuplarının çoğunluğu, muhtemelen başlangıçta bir takiye biçimi ve Şiiliğin Safevi İran'ın resmi dini olarak benimsenen "siyasal bakımdan doğru" biçimi olarak savunulan Oniki İmamcı Şiiliği kabul etmiştir. Bu bağlamda Oniki İmamcı Şiiliğe bağlı olan ve şu anda Kum'da ve İran'ın diğer kentlerinde oturan Şah-Tahiri ailesinin mensuplarının Şah Tahir'in soyundan olduklarını iddia etmeleri ilginçtir. Muhammedşahi imamların Bedahşan'da ve Ka-

[130] Bkz. Tamir, "Furu al-shajara," s. 597-598 ve *al-Imama*, s. 208-216.

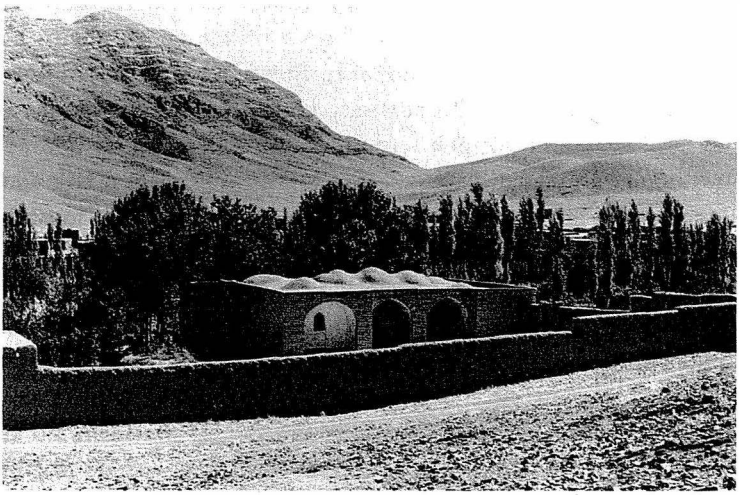
bil bölgesinde 11./17 yüzyıla kadar destekçileri oldu. Ama 13./19. yüzyılın başında Yukarı Ceyhun bölgesinin ve Afganistan'ın Nizarileri genel olarak Kasımşahilere bağlıymış gibi görünüyorlar. Daha önce Sovyet yönetiminde olanlar da dahil, Bedahşan'ın Nizari cemaatleri yerel pir hanedanlıklarınca yönetilmeye devam edildi. Hindistan'da da, Muhammedşahi imamların taraftarları 11./17. yüzyıldan sonra, Dekkan'da Evrengzib'in Şiilere genel zulmünden sonra kayboldular. Bugün Hindistan'da Muhammedşahiler yokmuş gibi görünüyor. Bu Nizari grubun mensuplarının yalnızca Suriye'de, Masyaf ve Kadmus'da bulundukları bilinmektedir. Gizli imamlarının (herhalde Emir Muhammed el-Bakır) zuhurunu bekleyen bu Muhammedşahiler, cemaatin şer'i işlerinde her zaman Şafii mezhebine uydular. Bugün Muhammedşahi Nizarilerin yörede Caferiyye olarak bilinen tek Suriyeli kalıntıları, 15.000 kişi civarındadır.

Daha Sonraki Kasımşahi Nizari İmamlar

Bu arada Kasımşahi imamlar 11./17. yüzyılın sonunda Afganistan'da, Orta Asya'da ve Hint alt-kıtasında Nizari çoğunluğun biatını almayı başarmıştı. Bu silsilenin otuz dokuzuncu imamı II. Şah Halilullah 1090/1680'de öldü ve yerine oğlu II. Şah Nizar geçti.[131] O sırada Kasımşahi imamlar Orta İran'da, Mehellat'ta ve Encüdan civarındaki diğer yerlerde derin kök salmıştı. İmametinin (1090-1134/1680-1722) ve bilinmeyen nedenlerle Şah Nizar kendi ikametgâhını ve davetin karargâhını Mehellat'ın kuzeybatısında ve Encüdan'ın kırk beş kilometre kadar kuzeydoğusunda bulunan bir köye, Kahak'a taşıdı. İmamlar, Kahak'tan bir dizi alçak dağla ayrılan Encüdan'ın kalıcı olarak terk etti. Bu durum Nizari İsmaililikte yaklaşık iki yüzyıl süren Encüdan döneminin sonu oldu. Şah Nizar ve halefi Kahak'ta oturdu; daha sonra imamların ikametgâhı olarak Kahak da terk edildi. Bununla birlikte, en

[131] II. Nizar konusunda bkz. Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 43; Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 140-141; Tamir, *al-Imama*, s. 225; Ghalib, *Tarikh*, s. 320-322; *Alam*, s. 573-574; Ivanow, "Tombs of Some Persian Ismaili Imams," s. 56-59, Nizar'ın Kahak'taki türbesini tasvir ediyor; *Ismaili Literature*, s. 148; Hollister, *Shia*, s. 335-336; Pourjavady ve Wilson, "Ismailis and Nimatullahis," s. 116-117; Poonawala, *Bio*, s. 281-282.

azından 13./19. yüzyılın başına kadar Kahak'ta bir tutunma noktasını korudular. Kahak şimdi yaklaşık 500 kişiden oluşan İsnaaşeri nüfusuyla önemsiz ve yalıtık bir köydür. Ama burası Kum ile Erak arasındaki yol üzerinde bir Safevi kervansarayıyla, eskiden kervanlar için bir konaklama yeri olarak çok önemliymiş gibi görünüyor.



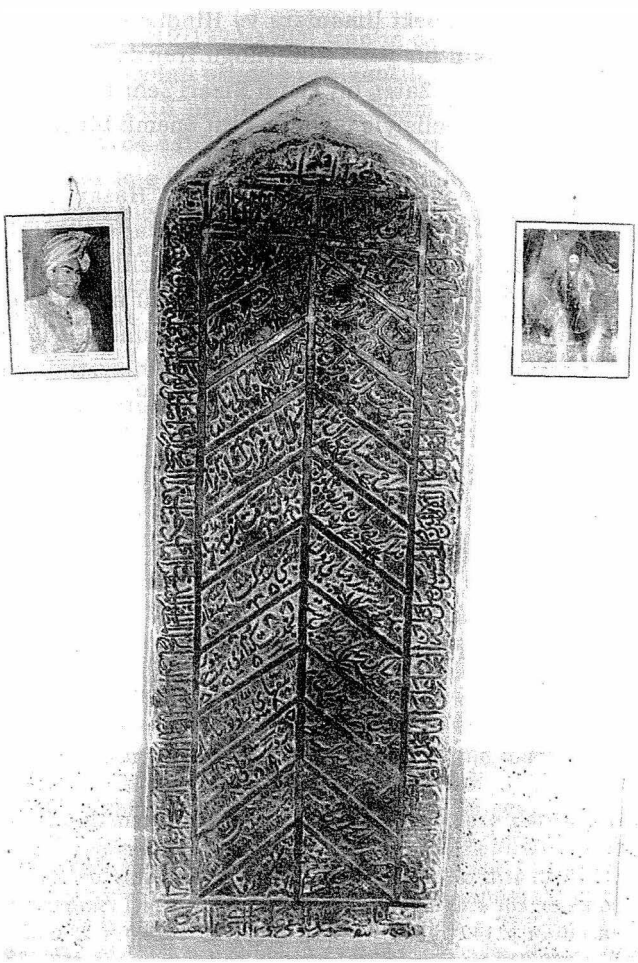
16. İmam II. Şah Nizar'ın restore edilmiş türbesi, Kahak

Kasımşahi imamlar, Encüdan döneminden itibaren Nimetullahi tarikatıyla bir tür birlikteliği aralıklarla sürdürdü; ama bu birlikteliğin en eski kesin kanıtı, yalnızca Şah Nizar'a kadar götürülebilir. Şah Nizar'ın, o sırada İran'da henüz canlanmamış olan ve tarikat adı olarak Ataullah'ı benimseyen bu tarikatla yakın bağlantıları vardı. Kirman'ın bazı bölgelerindeki taraftarlarının Ataullahiler olarak anılmasının nedeni budur.[132] Başlan-

[132] Bkz. Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 43 ve Ahmad Ali Khan Vaziri, *Jughrafiya-yi Kirman*, ed. Muhammad I. Bastani Parizi (Tahran, 1353/1974), s. 157, 199, Kirman'ın 1291/1874'te yazılan ve ilk kez *Farhang-i Iran Zamin*, 14 (1345-1346/1966-1967), s. 5-286 içinde yayımlanan önemli bir tarihsel coğrafya çalışması. Sonraki on yıllarda Kirman'da ve civar bölgelerde Nizari faaliyetleri bazı göndermeler için bkz. Muhammad Kazim Marwi, *Alamara-yi Nadiri*, ed. N. D. Miklukho-Maklai (Moskova, 1960-1966), cilt 1, s. 438, 549 vd.; ed. Muhammad A. Riyahi (Tahran, 1364/1985), cilt 1, s. 283, 356 vd.

gıçta Horasan'da göçebe kabile olan bu Nizariler, Şah Nizar'ın girişimiyle Sircan yöresine ve Kirman'ın diğer yerlerine yerleştiler. İmam II. Şah Nizar, mezar taşındaki kitabeye göre, Zilhicce 1134/Eylül 1722'de, Afganlar Kahak'ı da kapsayacak şekilde İran'ı istila etmeden kısa süre önce öldü. Nizari kaynaklar ölüm tarihini neredeyse yüz yıl önce, 1038/1628 olarak verir. Türbesi Kahak'ın batı ucunda hâlâ korunmaktadır. Aslında imamın eski ikametgâhının bir parçası olan binanın birkaç odası vardır; her odada birkaç mezar bulunmaktadır. Etrafında ve bitişik bahçede, kitabeleri Hocki Sindhi harflerle yazılı birçok mezar taşı vardır; bunlar, imamı görmek için Hindistan'dan uzun ve tehlikeli bir yolculuğa çıkan Nizari Hocaların ziyaretlerine tanıklık eder. Gerçekten de bazı *ginan*larda Kahak, İsmaili imamların meskeni olarak anılır. O sırada Nizari imamlar ile Sind, Pencap, Gucerat ve Hint alt-kıtasının diğer yerlerinde yaşayan Hocalar arasında yakın ilişkiler gelişmişti. Şah Nizar'ın türbesi, 1966'da kötü bir biçimde restore edildi; oyma ahşap kapıları ve diğer özgün dokuları yok edildi. Ivanow'un 1937'de keşfettiği ve o sırada Şah Nizar'ın eski ikametgâhının bahçesinde bulunan taş bir platform, bu satırların yazarı 1976'da Kahak'ı ziyaret ettiğinde yerinde değildi. Şah Nizar'ın taraftarlarını kabul ederken bu platformun üzerinde oturduğu rivayet edilmektedir.

II. Şah Nizar'ın yerine oğlu Seyyid Ali geçti; Seyyid Ali'nin mezarı, Kahak'taki türbenin en büyük odasındadır. Mezar taşına göre 1167/1754'te öldü ve yerine kırk ikinci imam, Seyyid Hasan Beg olarak da bilinen Seyyid Hasan Ali geçti. Hasan Ali'nin imameti sırasında Nadir Şah Afşar, Afgan istilacıları İran'dan kovdu, Safevi hanedanını devirdi ve kendisini şah ilan edip, kısa ömürlü Afşarlar hanedanını kurdu. Nadir Şahın saltanatının (1148-1160/1736-1747) sonuna doğru İmam Hasan Ali, Kirman'da, Kirman kentinin 180 kilometre kadar güneybatısında, Rafsancan ile Sircan arasında bulunan Şehr-i Babek'e taşındı. Anlaşılan bu kararın arkasındaki neden, esas olarak imamın İran'a gelen Hoca hacıların güvenliği ve aşarın Hindistan'dan hazinesine düzgün akışı için duyduğu kaygıydı. Memleketi Kirman'ın ayrıntılı bir bölgesel tarihini yazmış olan Ahmed Ali Han Veziri (ö. 1295/1878),



17. İmam II. Şah Nizar'ın (ö. 1134/1722) mezar taşı, Kahak

Safevilerin yıkılışından sonraki kaotik koşullarda, imamı görmek ve dinsel vergilerini vermek için düzenli olarak Encüdan ve Mehellat bölgesine gelen Hocaların, yol üstünde çeşitli memurlara rüşvet vermenin yanı sıra, Nain ile Yezd arasıda Bahtiyari aşiretince sık sık soyulduğunu ve öldürüldüğünü anlatır.[133] Bu yüzden

[133] Ahmad Ali Khan Vaziri, *Tarikh-i Kirman*, ed. Muhammad I. Bastani Parizi (2. bs., Tahran, 1352/1973), s. 542.

imam, Basra Körfezindeki limanlara ve Hindistanlı taraftarlarının hac yoluna yakın bir yere, Kuzeydoğu İran'da Şehr-i Babek'e taşınmaya karar verdi. Zaten bir kısım Nizari Şehr-i Babek'te yaşıyordu ve imamın da gelişiyle birlikte, kent önemli bir Nizari merkez haline geldi.

Hocalardan gelen düzenli aşarla İmam Hasan Ali Şehr-i Babek'te geniş mülkler aldı ve Kirman kentinde de bir kışlık ikametgâh kurdu. Aslında kendi silsilesinde gizlilikten ve karanlıktan çıkan ilk imamdı. Kirman'ın işleriyle aktif bir biçimde ilgilendi ve Nadir Şahın 1160/1747'de öldürülmesinden 1172/1758-1759'da kendisi öldürülene kadar Kirman vilayetini yöneten Afşarlı Şahruh'tan saygı gördü; Şahruh öldürülünce Kirman, İran'da başka bir kısa ömürlü hanedanlığın kurucusu olan Kerim Han Zend'in topraklarına bağlandı. Hasan Ali ile Şahruh arasındaki yakın ilişki, imamın kızı ile Aşar valinin oğlu Lutf Ali Hanın evlenmesiyle sonuçlandı.[134] Hasan Ali'nin yerine, Seyyid Cafer olarak da bilinen ve kaynaklarda belirli bir özelliğinden söz edilmeyen oğlu Kasım Ali (Şah) geçti.[135]

Kasım Ali'nin oğlu ve bu silsilede kırk dördüncü imam olarak halefi, Seyyid Ebu'l-Hasan Kahaki olarak da bilinen Ebu'l-Hasan Ali (Şah), Zendler döneminde (1163-1209/1750-1794) Kirman valisi oldu.[136] Kaçarlar hanedanının müstakbel kurucusu Ağa Muham-

---

[134] Vaziri, *Tarikh*, s. 543. Nizari kaynaklar, İmam Hasan Ali hakkında yalnızca efsane niteliğinde ve tarihsel yanlışları içeren ayrıntılar anlatır; bkz. Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 43, Nadir Şahın bu imama eziyet ve sonunda kör ettiğini anlatır; Fidai de bu hikâyeyi tekrarlar, *Hidayat al-muminin*, s. 142-143. Ayrıca bkz. Tamir, *al-Imama*, s. 226; Ghalib, *Tarikh*, s. 326-328 ve *Alam*, s. 220-221.

[135] Bkz. Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 43; Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 143; Tamir, *al-Imama*, s. 226; Ghalib, *Tarikh*, s. 329-330 ve *Alam*, s. 430-431, İmam Kasım Ali'nin son etkili Safevi hükümdarı Şah II. Tahmasp'ın (1135-1145/1722-1732) bir kızıyla evlendiğini ifade ediyor.

[136] Bu imama ilişkin en ayrıntılı anlatım, Vaziri, *Tarikh*, s. 543-565; bkz. *Jughrafiya*, s. 72, 81, 86, 157. İran'ın Zend ve Kaçar hanedanlarının diğer vakanüvisleri, İmam Ebu'l-Hasan'a kısa göndermelerde bulunur; bkz. Muhammed Sadık Nami'nin *Tarih-i gitti-güşay*'ına Mirza Abdülkerim b. Ali Rıza eş-Şerif'in yazdığı *Zeyl*, ed. S. Nafisi (Tahran, 1317/1938), s. 327; ed. Aziz Allah Bayat (Tahran, 1363/1984), s. 97-98; Ali Rida b. Abd al-Karim Shirazi, *Tarikh-i Zandiyya*, ed. E. Beer (Leiden, 1888), s. 52-56; ed. Ghulam Rida Varahram (Tahran, 1365/1986), s. 74-77; Muhammad

med Han (1193-1212/1779-1797) İran'ın çeşitli bölgelerinde Zend egemenliğine meydan okuduğu çalkantılı yıllarda vilayetin siyasal yaşamında aktif bir rol oynadı. İmam Ebu'l-Hasan'ın Kerim Han Zend'le (1164-1193/1751-1779) ve Kirman valisi Mirza Hüseyin Hanla dostane ilişkileri oldu. Nizari imam, Kirman'ın Sircan ve Zerend gibi birçok kent ve kasabasını onun yönetimine veren Mirza Hüseyin Handan çok saygı gördü. Daha sonra Seyyid Ebu'l-Hasan Kirman kentinin beylerbeyliğine yükseldi. 1170/1756 civarında Kerim Han tarafından bütün Kirman vilayetinin valiliğine atandıktan sonra bile halk arasında beylerbeyi unvanıyla anılmaya devam etti. Ebu'l-Hasan'ın imameti sırasında Hindistan'daki taraftarlarından bir yılda 20.000 tümen tutarında dinsel vergi aldığı bildirilmiştir. Bu durum imamın hem Kirman'da daha fazla mülk edinmesini hem de Kirmanlılar yararına cömertçe harcamada bulunmasını, dolayısıyla halk arasında daha fazla sevilmesini olanaklı kıldı. Bu yüzden Kerim Hanın 1193/1779'da ölümü üzerine

---

Hashim Asaf Rustam al-Hukama, *Rustam al-tawarikh*, ed. M. Mushiri (Tahran, 1348/1969), s. 378, 415; Hidayat, *Rawdat al-safa-yi Nasiri*, cilt 9, s. 250, 252, 255; Muhammad Hasan Khan Itimad al-Saltana, *Tarikh-i muntazam-i Nasiri* (Tahran, 1298-1300/1881-1883), cilt 3, s. 53-54; Hasan Fasai, *Fars-nama-yi Nasiri*, cilt 1, s. 232; İngilizce çev., *History of Persia under Qajar Rule*, çev. H. Busse (New York, 1972), s. 37-38. Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 43, bu imamın adından yalnızca Bakır Şah olarak söz ederken, diğer Nizari kaynaklar birkaç güvenilik ayrıntı anlatır ve Farsça vakayinamelerde bulunan bilgileri atlar; bkz. Hooda, "Some Specimens," s. 111; Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 143-144; Chunara, *Nur-i mubin*, s. 560 vd.; Tamir, *al-Imama*, s. 227; Ghalib, *Tarikh*, s. 331-332 ve *Alam*, s. 392-393. Ayrıca bkz. Malcolm, *History of Persia*, cilt 2, s. 109-110; çev. Hairat, cilt 2, s. 416; Sir H. Jones Brydges, *The Dynasty of the Kajars* (Londra, 1833), s. 123; P. M. Sykes, *Ten Thousand Miles in Persia* (New York, 1902), s. 68; *A History of Persia* (3. ed., Londra, 1930), cilt 2, s. 284-285; Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, s. 148; Abbas Fayd, *Khulasat al-maqal* (Kum, 1330/1951), s. 552-553; Hollister, *Shia*, s. 336; Dihgan, *Karnama*, s. 40-42; Mahmud H. Kirmani, *Tarikh-i mufassal-i Kirman* (1350/1971), s. 215-227; M. Roschanzamir, *Die Zand-Dynastie* (Hamburg, 1970), s. 105-106; Pourjavady ve Wilson, "Ismailis and Nimatullahis," s. 119-121; John R. Perry, *Karim Khan Zand* (Chicago, 1979), s. 135-136; M. Bamdad, *Sharh-i Hal-i rijal-i Iran* (Tahran, 1347-1350/1968-1971), cilt 1, s. 37-38; H. Busse, "Abu'l-Hasan Khan Mahallati," *EIR*, cilt 1, s. 310; S. Ali Al-i Davud, "Abu'l-Hasan Khan Beglerbegi Mahallati," *GIE*, cilt 5, s. 339-341.

Zend hanedanı dağılınca da Kirman valisi olarak görevine devam edebildi. Aslında ondan sonra Nizari imam Kirman'ı bağımsız bir biçimde yönetti, İran'ı kontrol etmek için mücadele ederken en büyük ortak düşmanları Ağa Muhammed Han Kaçar'la karşılaşan Zend hükümdarlara destek oldu ya da karşı çıktı. Kerim Han Zend'i ölümünü izleyen veraset anlaşmazlıklarında Seyyid Ebu'l-Hasan, Kerim Hanın kardeşi Sadık Hanı destekledi; Kirman'da bir ordu toplamasına ve Zend başkenti Şiraz'da otoritesini kurmasına yardım etti. Sadık Han, Seyyid Ebu'l-Hasan'ın Kirman'ın Zend valisi yaptı.

Zamanın kaotik koşullarında Seyyid Ebu'l-Hasan, Bem Kalesi ve Nermaşir de dahil, Kirman'ın belli bölgelerinde kontrolü kaybetti. Kirman ile Afganistan arasında Nermaşir'i de kapsayan sınır bölgesi, Kandaharlı emir Azam Hanın Afgan ve Beluci kuvvetlerince istila edildi. Daha sonra Azam Han, Seyyid Ebu'l-Hasan'ın üzerine gönderdiği 7000 kişilik bir orduya yenildi. Bu ordu, Ebu'l-Hasan'ın amcaoğlu ve yetenekli bir komutan olan Mirza Badık'ın komutasına verildi. Daha sonra, Ebu'l-Hasan Şehr-i Babek'teyken, Azam Han Kirman'ın çeşitli yerlerini yine harabeye çevirdi ve Kirman kentinin kapılarına kadar dayandı. Bu kez Ebu'l-Hasan kuvvetlerin başına şahsen geçerek, Azam Hanı Kirman'ın dışında yendi. Geri çekilen Afganlar Nermaşir'de ve Kirman sınırında birkaç yerde tutunmayı başardı. Bem'i bağımsız bir biçimde elinde tutan Muhammed Hasan Han Sistani, Lutf Ali Han Zend'i (1203-1209/1789-1794) Kirman'ı istila etmeye teşvik edince, İmam Ebu'l-Hasan'ın egemenliğini ciddi bir biçimde tehlikeye girdi. Kerim Hanın kardeşi Sadık'ın torunu ve yetenekli bir askeri komutan olan Lutf Ali Han, İran'ın son Zend hükümdarıydı. Ondan önce babası Cafer Han (1199-1203/1785-1789) İran'ın bazı bölgelerini kısa bir süre yönetmişti. Cafer Han saltanatı sırasında Ağa Muhammed Han Kaçar Kuzey İran'ın efendisi olup, İsfahan'ı ele geçirdi ve 1200/1786'da Tahran'ı başkenti yaptı. Ağa Muhammed Han ile Lutf Ali Han İran tahtı için birbiriyle kıyasıya mücadele etti ve sonunda mücadeleyi Kaçarlar kazandı. Sefer 1205/Ekim 1790'da Lutf Ali Han, Ebu'l-Hasan'ın Kirman'daki kalesi Şehr-i Babek'i almak amacıyla Sircan'a yürüdü; Kirman vilayetinin Horasani ve Ataullahi sakinleri arasında imamın çok sayıda taraftarı vardı. O

sırada Mirza Sadık'ın komutasında çok sayıda silahlı Nizarinin koruduğu Şehr-i Babek'te tahkimli ve iyi donanımlı bir kalesi de vardı. Şehr-i Babek'i almanın zorluğunu Sircan'da öğrenen Lutf Ali Han Kirman kentine yöneldi. O sırada Ağa Muhammed Han İran'da Kaçar hâkimiyetini hızla genişletirken yalnızca Şiraz'ın ve Fars'ın diğer bölgelerinin Zendlerin elinde kaldığını göz önüne alan Seyyid Ebu'l-Hasan, akıllıca davranıp Lutf Ali Hana kente giriş izni vermedi ve huzuruna da çıkmadı. Kentin savunmasını takviye etti ve uzun bir kuşatmaya dayanmaya hazırlandı. Ne var ki, kötü hava koşulları nedeniyle Lutf Ali Han sonunda Kirman kuşatmasını kaldırmak zorunda kaldı ve Cemaziyelevvel 1205/ Ocak 1791'de Şiraz'a döndü.

Bu arada Nimetullahi tarikatı, kendisinden öncekiler gibi, Dekkan'da oturan tarikatın otuz dördüncü kutbu Rıza Ali Şah Dekkani (ö. 1211/1796) tarafından İran'da canlandırıldı. Ruhani pirlerinden kopuk olan İranlı Nimetullahiler, Hindistan'daki kutuplarından, kendilerine güvenilir bir temsilci göndermesini ısrarla istemişti. Elli yıldan fazla bir süredir tarikatın kutbu olan Rıza Ali Şah, sonunda en önemli müritlerinden birini, Masum Ali Şahı İran'a gönderdi. Masum Ali (ö. 1211/1796) 1184/1770 civarında Şiraz'a geldi ve kısa sürede çok sayıda sadık mürit kazandı; bunların arasında Nur Ali Şah (ö. 1211/1797) ve daha sonra Müştak Ali Şah tarikat adıyla ünlenen Mirza Muhammed Türbeti adlı genç bir müzisyen de vardı. Nur Ali Şah ile Müştak Ali Şah, İran'ın ve Afganistan'ın çeşitli yerlerini uzun uzadıya dolaştıktan ve farklı Zend hükümdarlarından ve onların tasavvuf düşmanı ulemasından zulüm gördükten sonra, Şah Nimetullah'ın türbesine yakın olmak için 1200/1785-1786'da Mahan'a geldi. Hızla çok sayıda taraftar kazandılar ve Kirman kentine yerleştiler. Bu mutasavvıfların Kirman'a gelişi, Nimetullahi tarikatı ile Nizari imamlar arasındaki bağların canlanmasına da hizmet etti.[137] Nur Ali ile

[137] İran'da Nimetullahi tarikatının canlanması ve bu tarikat ile Nizari imamlar arasındaki birliktelik konusunda bkz. Vaziri, *Tarikh*, s. 556-560; Masum Ali Shah, *Taraiq al-Haqaiq*, cilt 3, s. 170-192; Pourjavady ve Wilson, *Kings of Love*, s. 93-135; Michel de Miras, *La méthode spirituelle d'un maitre du Soufisme Iranien Nur Ali-Shah* (Paris, 1973), s. 21-33; M. Humayuni, *Tarikh-i silsilaha-yi tariqa-yi Nimat Allahiyya* (Tahran, 1358/1979), s. 36-74; J. Nurbakhsh, *Masters of the Path: A History of the*

Müştak Ali'yi destekleyen Kirman ileri gelenleri arasında İmam Ebu'l-Hasan da vardı. Bu imamın da Nimetullahilerle yakın ilişkileri vardı ama bu tarikata fiilen intisap ettiğini gösteren somut bir kanıt yoktur. Bununla birlikte, Ebu'l-Hasan'ın amcaoğlu Mirza Sadık intisap etti ve tarikatın Kirman'daki önde gelen mensuplarından ve hekim olan Muzaffer Ali Şah (ö. 1215/1800) tarafından yetiştirildi.

Kirman'da Nimetullahi mutasavvıfların başarısı, doğal olarak yerel İsnaaşeri ulemanın kıskançlığına ve düşmanlığına neden oldu; ama Ebu'l-Hasan'ın desteği bu ulemanın, mutasavvıfların kökünü kazıma çabalarına engellemekteydi. Yine de Kirman'ın nüfuzlu müçtehitlerinden Molla Abdullah mutasavvıflara karşı mücadelede ısrarlıydı. İmam Ebu'l-Hasan, Kaşka ve Arap aşiretlerin yerel ahaliyi tahdit ettiği Sircan'da ve Şehr-i Babek'te düzeni yeniden sağlamak için Kirman kentinden ayrılınca, Molla Abdullah harekete geçmek için uygun fırsatı buldu. Aynı zamanda, Kirman'da en önde gelen Nimetullahi olan Nur Ali Şah da, Irak'ta kutsal türbeleri ziyarete gitmişti. Ramazan 1206/Mayıs 1792'de, İmam Ebu'l-Hasan ve Nur Ali Şah kent dışındayken, Molla Abdullah Kirman'ın Cuma Mescidinde vaaz verirken, dua etmeye gelen Müştak Ali Şahı gördü. Bunun üzerine Molla Abdullah, orada bulunanlara kâfir diye Müştak'ı taşlatıp öldürttü. Müştak Ali Şah aynı mescidin yakınına gömüldü ve Müştakiyye olarak bilinen türbesi korunmuştur ve İranlı dervişlerce düzenli olarak ziyaret edilmektedir. İmam Ebu'l-Hasan aynı yıl, 1206/1792'de öldü ve anlaşılan Müştak Ali Şahın türbesine gömüldü.[138] Birkaç yıl son-

Masters of the Nimatuliahi Sufi Order (New York, 1980), s. 75 vd.; L. Lewisohn, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Nimatullahi Order: Persecution, Revival and Schism," *BSOAS*, 61 (1998), s. 439-453.

[139] Bkz. Ivanow, "Tombs of Some Persian Ismaili Imams," s. 60-61. İmam Ebu'l-Hasan'a atfedilen mezar, Müştakiyyenin bir odasında hâlâ bozulmadan durmaktadır, ama bu alanı 1937'de ziyaret eden Ivanow'un bildirdiğine göre, Müştakiyye'nin yakınında bulunan akrabalarının türbesi, bu satırların yazarı 1975'te ziyeret ettiğinde yerinde yoktu. İmam Ebu'l-Hasan bilgili bir kişiydi ve mutasavvıfların dostu, sanatçıların hamisiydi. Bu kitabın yazarı, ünlü İranlı şair Hafız'ın *Divan*'ının bir kopyasına sahiptir; *Divan*'da, bu imamın özel kütüphanesi için yapılmış Zend dönemine ait minyatürler de vardır.

ra, Masum Ali Şah, Nur Ali Şah ve Muzaffer Ali Şah, diğer İsnaaşeri müçtehitlerin, en başta da Muhammed Ali Bihbehani'nin (ö. 1216/1801-1802) kışkırtmasıyla öldürüldü. İmam Ebu'l-Hasan'ın yerine Kirman valisi olarak kısa bir süre amcaoğlu Mirza Sadık geçti. 1207/1792'de Ağa Muhammed Han Kaçar Şiraz'ı ele geçirdi ve yeğeni ve müstakbel halefi Feth Ali Hanı Kirman'ı fethetmeye gönderdi. Feth Ali Han, Mirza Sadık'ın yerine kendi atadığı birini geçirdi. Daha sonra Lutf Ali Han Zend, Kirman'ı kısa bir süre elinde tuttuktan sonra, Ağa Muhammed Hanın çok sayıda Kirmanlıyı katlettiği 1209/1794'te kalıcı olarak Kaçarlara bıraktı. Yerel Nizariler katliamdan kurtuldu. İmamın Şehr-i Babek'te yaşayan akrabalarına, Nizari seyitlere ve ailelerine, Kahak'a taşınma izni verildi; Ağa Muhammed Han, Kirman'da bıraktıklarını telafi etmek için imamın ailesine Kahak'ta yeni topraklar verdi. Şehr-i Babek'ten birkaç yüz Nizari Ataullahi aile de Kirman'ın dışına yerleşti.[139] O sırada kaçak olan Lutf Ali Han Bem'de yakalanıp Ağa Muhammed Hana gönderildi; o da önce gözlerini kör edip ardından da Hicri 1209'da idam etti. 1210/1796'da İran'ın ilk Kaçar hükümdarı olarak taç giyen Ağa Muhammed Han da, kısa süre sonra, 1212/1797'de öldürüldü.

Nizari imametinde Ebu'l-Hasan Ali'nin yerine, Şah Halilullah (III.) olarak da adlandırılan en büyük oğlu Halilullah Ali geçti.[140] 1206/1792'de imamete geçtikten kısa süre sonra Şah Halilullah imamet merkezini Kirman'dan Kahak'a taşıdı ve yaklaşık yir-

---

[139] Muhammad Taqi Lisan al-Mulk Sipihr, *Nasikh al-tawarikh: tarikh-i Qajariyya* (Tebriz, 1319/1901), cilt 1, s. 32; ed. Muhammad Baqir Bihbudi (Tahran, 1344/ 1965), cilt 1, s. 70; bundan sonra *Qajariyya* olarak anılacak.

[140] Şah (III.) Halilullah konusunda bkz.Hidayat, *Rawdat al-safa-yi Nasiri*, cilt 9, s. 551-553; Lisan al-Mulk, *Qajariyya*, Tabriz ed., cilt 1, s. 134; ed. Bihbudi, cilt 1, s. 292-294; Itimad al-Saltana, *Muntazam-i Nasiri*, cilt 3, s. 116; *Sadr al-tawarikh*, ed. M. Mushiri (Tahran, 1349/1970), s. 84; Shihab al-Din Shalı, *Khitabat*, s. 43-44; Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 144-145; Chunara, *Nur-i mubin*, s. 570 vd.; Tamir, *al-Imama*, s. 227; Ghalib, *Tarikh*, s. 333-334 ve *Alam*, s. 287-288. Ayrıca bkz. Watson, *History of Persia*, s. 191-192; Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, s. 148; Fayd, *Khulasat al-maqal*, s. 553-556; Hollister, *Shia*, s. 337; H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906* (Berkeley, 1969), s. 55-56; Bamdad, *Sharh-i Hal-i rijal*, cilt 1, s. 486-487.

mi yıl boyunca orada kaldı. Şah Halilullah, Muhammed Sadık Mehellati'nin kızı Bibi Serkare'yle evlendi; bir sonraki imam I. Ağa Han, 1219/1804'te Kahak'ta doğdu. Nizari bir seyit ve muhtemelen İmam Ebu'l-Hasan'ın kardeşi olan Muhammed Sadık Mehellati, Nimetullahi bir mutasavvıftı. Muzaffer Ali Şah tarafından tarikata alındı ve tasavvufi adı Sıdk Ali Şahtı. I. Ağa Hanın şair de olan anne tarafından dedesi 1230/1815'te öldü ve Kum'da gömüldü. Sıdk Ali Şahın daha çok İzzet Ali Şah tarikat adıyla bilinen oğlu Muhammed Ali de ünlü bir Nimetullahi dervişti. I. Ağa Hanın bu dayısı, tarikatın otuz sekizinci kutbu Meczub Ali Şah (ö. 1238/1823) tarafından tarikata alındı.[141] Daha sonra İzzet Ali Şah, Mest Ali Şah tasavvuf adını taşıyan ve artık birkaç kola ayrılmış olan Nimetullahilerin bir kutbu olarak Meczub Ali Şahın baş halefi olan Zeynelabidin Şirvani'yle (ö. 1253/1837) yakın ilişkiler geliştirdi. İzzet Ali Şah ömrünün büyük bölümünü Mehellat'a geçirdi ve 1245/1829 civarında orada öldü. Şah Halilullah Nimetullahi bir tasavvuf adı taşımasına rağmen, tasavvufla aktif bir biçimde ilgilenmedi.

1230/1815'te Şah Halilullah, İsfahan ile Kirman arasında, Belucistan'a ve Sind'e giden yol üzerinde bulunan Yezd'e taşındı. Bu kararın arkasındaki neden, çok büyük olasılıkla, İran'da imamlarını görmek için tehlikeli bir yolculuk yapmaya devam eden Hoca taraftarlarına daha yakın olma arzusuydu. İki yıl sonra, 1232/1817'de Yezd'de Nizari imam, İsnaaşeri yetkililerin entrikalarının kurbanı oldu ve bazı taraftarları ile yerel esnaf arasındaki anlaşmazlıkların seyri içinde yaşamını yitirdi. Olaylara karışan, çarşıda esnafla anlaşmazlıkların halletmek için şiddete başvuran Nizariler, Şah Halilullah'ın evine sığındı ve dışarı çıkmak istemedi. Bir Oniki İmamcı olarak Nizarilerin nüfuzunun yayılmasına öfkelenen Molla Hüseyin Yezdi adında biri, kalabalığı toplayıp imamın evine saldırdı. Çıkan kargaşa içinde Şah Halilullah ve aralarında bir Hocanın da bulunduğu birçok taraftarı öldürüldü ve imamın evi yağmalandı. Kaçar hükümdarı Yezd valisi Hacı Zeman Hana Molla Hüseyin ve suç ortaklarını Tahran'a göndermesini emretti. Şah Halilullah'ın,

[141] I. Ağa Hanın anne tarafından dedesi ve dayısı bu Nimetullahi seyyidler konusunda bkz. Shirwani, *Bustan al-siyaha*, s. 530; Masum Ali Shah, *Taraiq al-Haqaiq*, cilt 3, s. 190, 209, 263-264; Pourjavady ve Wilson, "Ismailis and Nimatullahis," s. 121-123.

ikinci Kaçar hükümdarı Feth Ali Şahla (1212-1250/1797-1834) iyi ilişkileri vardı; Feth Ali Şahın gizlice İsmaililiği benimsediği bildirilir, ama bunun aslı yoktur.[142] Molla Hüseyin falakaya yatırıldı ve sakalları yolundu, ama imamın öldürülmesinden ötürü kimse idam edilmedi. Kırk beşinci ve yirmi beş yıllık imametinin tamamını İran'da geçiren son Kasımşahi Nizari imam Şah Halilullah, gömülmek üzere Irak'ın kutsal kenti Necef'e götürüldü; burada imam ve bazı akrabaları ile torunları için bir türbe inşa edildi.

Ağa Hanlar ve Nizari Tarihinde Modern Dönem

III. Şah Halilullah'ın yerine, Hasan Ali Şah olarak da bilinen en büyük oğlu Muhammed Hasan geçti.[143] Şah Halilullah Yezd'e taşındığında, karısı Bibi Serkare ve çocuklarını, Mehellata bölgesindeki aile mülklerinin geliriyle geçinmeleri için Kahak'ta bırakmış-

---

142 Bkz.Masud Mirza Zill al-Sultan Qajar, *Sargudhasht-i Masudi* (Tahran, 1325/1907), s. 197. Feth Ali Şahın dinsel tutumu ve politikası için bkz. Algar, *Religion and State in Iran*, s. 45-72.

143 I. Ağa Han Hasan Ali Şah, gençliğinin olaylarını ve İran'da Kaçar rejimiyle ilişkilerini anlatan ve İngiliz Hindistan'ına kalıcı olarak yerleşmesiyle biten bir otobiyografi, *İbret-efza*, yazdı. *İbret-efza*, 1278/1862'de Bombay'da basıldı, Hüseyin Kuh Kirmani tarafından sayısız tipografik yanlışla yeniden basıldı (Tahran, 1325/1946) ve M. Sai, *Aqa Khan Mahallati va firqa-yi Ismailiyya* (Tahran, 1329/1950), s. 25-68 içinde yayımlandı. İlk yayımından kısa süre sonra bu eserin Gucerati bir çevirisi çıktı. Ivanow'a göre, *Guide*, s. 114 ve *Ismaili Literature*, s. 148-149, *İbret-efza* aslında Ağa Han adına, 1266/1850'de Bombay'da kısa bir süre imamla birlikte kalan, ünlü şair Visal'ın oğlu Mirza Ahmed Vikar Şirazi (ö. 1298/1881) tarafından yazıldı; ayrıca bkz. M. Navabi, *Khanadan-i Visal-i Shirazi* (Tahran, 1335/1956), s. 56 vd., 74. Fidai Horasani, *Hidayat al-muminin*'in büyük bir bölümünü, s. 146-176, I. Ağa Hana ve yaptıklarına ayardı. *Hidayat al-muminin*'de Ağa Hanlar ile ilgili bölümler esas olarak 1328/1910 civarında yazıldı ve 1937'de Poona'da ölen Musa Han b.Muhammed Han Horasani tarafından Fidai'nin özgün metnine eklendi; bkz. Daftary'nin *Hidayat al-muminin* değerlendirmesi, *Nashr-i Danish*, 4 (Temmuz-Ağustos, 1984) içinde, s. 32-37. Dedesinin imametinin son döneminde Bombay'da *Hitabat*'ını yazan I. Ağa Hanın en büyük torunu Şihabüddin Şah, bu imamın yalnızca adını anar, s. 44, 45. Diğer İsmaili yazarların I. Ağa Hanla ilgili açıklamaları için bkz. Chunara, *Nur-i mubin*, s. 583-623; Tamir, *al-Imama*, s. 228; Ghalib, *Tarikh*, s. 335-338 ve *Alam*, s. 214-219. Ayrıca bkz. Watson, *History of Persia*, s. 331-334; Sykes, *Ten Thousand Miles*, s. 69-70; Naoroji M. Dumasia, *A Brief History of the Aga Khan* (Bombay, 1903), s. 66-95; *The Aga Khan*

tı. Ne var ki, imamın kızlarından Şah Bibi'yle evlenen ve imamın mülklerinin sorumluluğu verilen İmani Han Ferahani ile yerel Nizariler arasındaki anlaşmazlıklar, aileyi geçim sıkıntısına soktu. Hasan Ali Şah ve annesi yakındaki Kum kentine yerleşti ve orada durumları kötüleşti. Hasan Ali Şah, babası öldürüldüğünde on üç yaşındaydı ve kırk altıncı Nizari imam oldu. Kısa süre sonra genç imamın annesi, Tahran'daki Kaçar sarayına kocası ve oğlu için adalet aramaya gitti. Ricaları sonunda başarılı oldu. Şah Halilullah cinayetinin azmettiricileri, belirtildiği gibi, yarım yamalak cezalandırıldı. Ayrıca Feth Ali Şah imamın Mehellat bölgesindeki topraklarını artırdı ve kızlarından birini, Servi Cihan Hanımı Hasan Ali Şahla evlendirdi.[144] Aynı zamanda Kaçar hükümdar, imamı Kum valisi olarak atadı ve ona onursal Ağa Han lakabını bahşetti. Ondan sonra Hasan Ali Şah, kraliyet unvanından ve ailenin Mehellat bölgesindeki derin köklerinden ötürü Ağa Han Mehellati olarak anıldı. Ağa Han unvanı onun halefleri, modern zamanın Nizari imamları arasında babadan oğula geçti. I. Ağa Hanın daha sonra Hindistan'a göçen annesi, 1267/1851'de Gucerat'ta, Kutç'ta öldü.

Hasan Ali Şah, I. Ağa Han, sakin bir hayat yaşadı ve Feth Ali Şah Cemaziyelahir 1250/Ekim 1834'te ölene kadar Kaçar sarayında saygı gördü. Ağa Han o sırada kişisel bir askeri kuvvet edinmişti; Tahran'a, Feth Ali Şahın torunu ve halefi Muhammed Şah Kaçar'a (1250-1264/1834-1848) saygılarını sunmaya giderken yolda düze-

---

and His Ancestors (Bombay, 1939), s. 25-59; Fayd, *Khulasat al-maqal*, s. 556-561; Muhammad Ali Muallim Habib-Abadi, *Makarim al-athar* (Tahran, 1377-1397/1957-1977), cilt 3, s. 662-672; Bamdad, *Sharh-i Hal-i rijal*, cilt 1, s. 354-358; H. Mahbubi Ardakani, "Aqa Khan Mahallati," *EII*, cilt 1, s. 111-112; H. A. R. Gibb, "Agha Khan," *EI2*, cilt 1, s. 246; H. Algar, "Mahallati, Agha Khan," *EI2*, cilt 5, s. 1221-1222; "Aqa Khan I Mahallati," *EIR*, cilt 2, s. 170-172; "Aqa Khan," *GIE*, cilt 1, s. 460-463. Birinci Ağa Hanın siyasal faaliyetlerini özel olarak ele alan Kaçar vakayinameler ve modern kaynaklar aşağıda anılıyor.

[144] Agha Khan Mahallati, Hasan Ali Shah, *Ibrat-afza*, ed. Kuhi Kirmani, s. 7, daha sonraki göndermelerimiz bu basıma olacaktır; Lisan al-Mulk, *Qajariyya*, Tabriz ed., cilt 1, s. 252; ed. Bihbudi, cilt 2, s. 158; Itimad al-Saltana, *Muntazam-i Nasiri*, cilt 3, s. 161; Ahmad Mirza Adud al-Dawla, *Tarikh-i Adudi*, ed. H. Kuhi Kirmani (Tahran, 1328/1949), s. 9, 69; ed. Abd al-Husayn Navai (Tahran, 1355/1976), s. 21-22, 127, 310, 319.

ni sağlamak için bu kuvveti kullandı. Tahta çıktıktan hemen sonra Muhammed Şah, veziri Kaimakam-ı Ferahani'ye (ö. 1251/1835) danışarak, Ağa Hanı 1251/1835'te Kirman valisi olarak atadı.[145] Bu atama vesilesiyle, Kaçar döneminin en büyük methiyecisi ve Ağa Hanın dostu Kaani (ö. 1270/1854), imamın erdemlerini öven bir kaside yazdı.[146] Kirman vilayeti, o sırada Kaçar tahtında hak iddia eden Şücaüssaltana'nın asi oğullarının elindeydi ve aynı zamanda Afgan ve Beluci haydutların sürekli saldırısı altındaydı. I. Ağa Han, Kaçar hazinesinden herhangi bir ödeme almadan Kirman'a kanun ve düzeni yeniden getirmeyi kısa sürede başardı. Uzun süredir asilerin elinde olan Bem ve Nermaşir'e de boyun eğdirildi. Kirman'ı sakinleştirirken Ağa Han, onu imam kabul eden yerel Ataullahi ve Horasani kabilelerden yardım aldı. Ondan sonra Ağa Hanın Serdar olarak bilinen küçük kardeşi Ebu'l-Hasan Han, Ağa Hanın kuvvetlerinin komutanlığını yaptı.

I. Ağa Han zaferlerini ve başarılarını anlatan bir raporu Tahran'a gönderdi ama telafi edici ödemeler ve ek saltanat tevecciihleri beklentisi boş çıktı. Aslında hizmetlerine rağmen Kirman

---

[145] I. Ağa Hanın Kirman valiliği ve daha sonra Kaçar rejimiyle askeri çatışmaları, imamın kendi görüşünü yansıtan *İbret-efza*'da anlatılır, özellikle s. 9-56. Asi hareketler olarak tarif edilen aynı olaylar, çok sayıda Kaçar vakayinamesinde yer alır; bkz. özellikle Hidayat, *Rawdat al-safa-yi Nasiri*, cilt 10, s. 169, 249-253, 259-261; Lisan al-Mulk, *Qajariyya*, Tabriz ed., cilt 2, s. 291, 331, 338-341, 342-343, 344; ed. Bihbudi, cilt 2, s. 248, 334-335, 350-356, 358-360, 364; Itimad al-Saltana, *Muntazam-i Nasiri*, cilt 3, s. 165, 167, 173-174, 175-176, 177; *Mirat al-buldan-i Nasiri* (Tahran, 1294-1297/1877-1880), cilt 1, s. 539, 570, 578, 579; ed. P. Nuri Ala ve M. Ali Sipanlu (Tahran, 1364/1985), cilt 1, s. 623, 653, 661, 662. Ayrıca bkz. Muhammad Jafar Khurnuji, *Haqaiq al-Akhbar-i Nasiri*, ed. Husayn Khadiv Jam (2. bs., Tahran, 1363/1984), s. 25, 28-31; Vaziri, *Tarikh*, s. 602-604, 608-613; *Jughrafiya*, s. 64, 66, 106-107, 124, 162-163, 191; Yahya Ahmadi Kirnnani, *Farmandihan-i Kirman*, ed.M. I. Bastani Parizi (2. bs., Tahran, 1354/1975), s. 72-82. Konuyla ilgili modern Farsça eserler arasında şunlardan söz edilebilir: f F. Adamiyat, *Amir Kabir va Iran* (3. bs., Tahran, 1348/1969), s. 251-258; I. Rain, *Huquq bigiran-i Ingilis dar Iran* (Tahran, 1347/1968), s. 332-350; M. I. Bastani Parizi, *Farmanfarma-yi Alam* (Tahran, 1364/1985), s. 305-323, 337-342, 345-346, 352-353, 366. Ayrıca bkz. H. Algar, "The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transference of the Ismaili Imamate to India," *Studia Islamica*, 29 (1969), özellikle s. 61-81, konuyla ilgili en iyi modern anlatım.

[146] Habib Allah Qaani, *Diwan* (Bombay, 1322/1904), s. 54-55; ed. Muhammad J. Mahjub (Tahran, 1336/1957), s. 180-181.

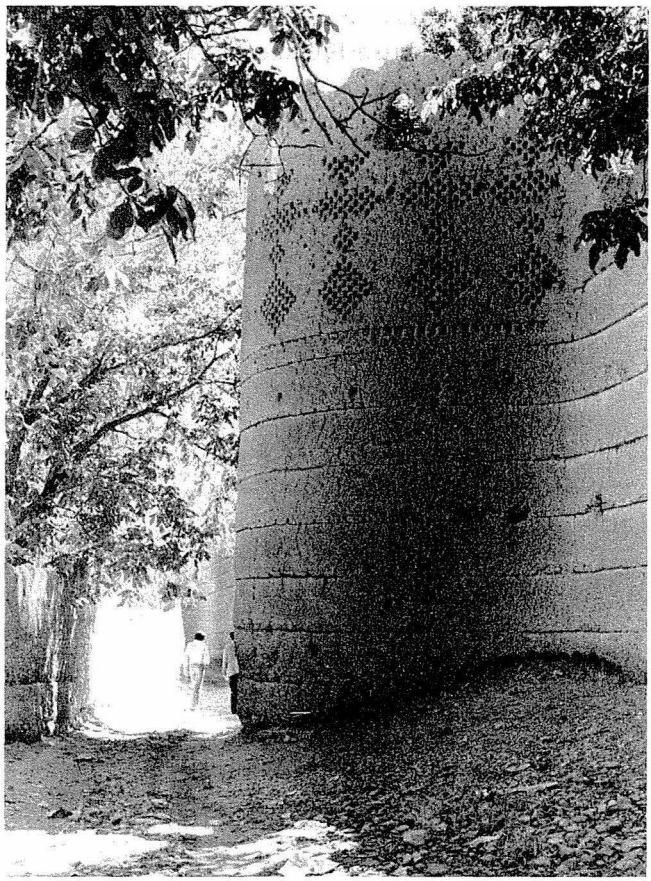
valiliği kısa ömürlü oldu. 1252/1837'de, Kirman'a geldikten iki yıldan kısa bir süre sonra azledildi ve Tahran'a çağrıldı. Onun yerine Kirman valiliğine, Muhammed Şah Kaçar'ın küçük kardeşlerinden Firuz Mirza Nusretüddevle atanmıştı. Ne var ki, Ağa Han azlini kabul etmedi ve kuvvetleriyle birlikte Bem Kalesine çekildi. Askeri seferde olan kardeşi Serdar Ebu'l-Hasan Hanı Belucistan'dan ve diğer kardeşi Muhammed Bakır Hanı Raver'dan geri çağıran Ağa Han, Sührab Han komutasında üzerine gönderilen hükümet kuvvetlerine direnmeye hazırlandı. İmam Bem'de on dört ay kuşatıldı; bu süre içinde kardeşi Muhammed Bakır Han ağır biçimde yaralandı ve esir alındı. Daha fazla direnmenin beyhude alacağı anlaşılınca, Ağa Han, kardeşi Serdar Ebu'l-Hasan Hanı Şiraz'a, Fars Valisi Feridun Mirza'ya gönderip, kendi adına müdahalede bulunmasını ve Kirman'dan güven içinde çıkmasını sağlamasını istedi. Feridun Mirza'nın araya girmesi üzerine, Ağa Han teslim oldu ve Bem Kalesinden çıktı; ama yakalandı ve malları Kaçar askerleri tarafından yağmalandı.[147] I. Ağa Han ve yanındakiler Kirman kentine götürüldü ve sekiz ay orada esir kaldı. Bu sırada Nizari imamın, Horasan'dan, Bedahşan'dan ve Hindistan'dan Nizari heyetlerin gönderdiği dinsel vergileri almasına izin verildi.[148] Muhammed Şah Herat'a karşı başarısız bir seferden dönünce, sonunda Ağa Hanın 1254/1838'in sonuna doğru Tahran'a gitmesine izin verildi. Kaçar hükümdara savunmasını sundu; Mehellat'taki aile mülklerine sükunet içinde geri dönmesi koşuluyla bağışlandı. Ağa Han Kum'da kısa bir süre kaldıktan sonra Mehellat'a çekildi ve orada ailesi, bakmakla yükümlü olduğu kişiler ve hizmetkârları için büyük bir tahkimli ikametgâh inşa etmişti.[149]

---

147 Agha Khan Mahallati, *Ibrat-afza*, s. 23-24. I. Ağa Hanın vali olarak halefi, Bem'deki operasyonlara katılan Firuz Mirza Fermanferma bu olayı hatırlıyor, *Safar-nama-yi Kirman va Baluchistan*, ed. M. Nizam-Mafi (Tahran, 1342/1963) içinde, s. 7.

148 *Ibrat-afza*, s. 24-25.

149 I. Ağa Hanın yaptırdığı bir Hüseyniyye'ye ek olarak, bu konutun etrafını çeviren yüksek duvarlar ve kuleler Mehellat'ta hâlâ duruyor. Ağa Hanın inşa ettiği binalardan biri, daha sonra yörenin Kaçar valilerince konut olarak kullanıldı; bkz. A. Houtum-Schindler, *Eastern Persian Irak* (Londra, 1896), s. 92 ve Nasir al-Din Shah Qajar, *Safar-nama-yi Iraq-i Ajam*, s. 31, Ağa Hanın yerleşkesindeki evlerin birçoğunun, bu hükümdar 1309/1892'de oradan geçerken zaten yıkık olduğunu anlatır.



18. I. Ağa Hanın ikametgâhını çevreleyen duvarın ayakta kalan bir bölümü, Mehellat.

Ağa Hanın Kirman valiliğinden azline, İran'da Nimetullahi tarikatının liderliği için süren çekişmeler, tarikatın otuz sekizinci kutbu Meczub Ali Şahın 1238/1823'te ölümünden sonra ortaya çıkan çekişmeler vesile olmuş olabilir. Daha önce de belirtildiği gibi, daha çok Mest Ali Şah adıyla bilinen Hacı Zeynelabidin Şirvani, Nimetullahilerin çoğunluğu tarafından Meczub Ali Şahın halefi kabul edilmişti. Nimetullahi kaynaklara göre, Ağa Han gençliğinde tarikata intisap etmişti ve tarikat adı da Ataullah Şahtı. Nizari kaynaklarca doğrulanmayan bu sözde intisap hiç alışılmadık bir

ilişkiyi temsil ederdi; çünkü Nizari bir imamın bir tasavvuf pirinin müridi olmasını gerektirirdi. Bununla birlikte, Ağa Han, Mest Ali Şahın iddialarını destekledi. Ağa Han bir keresinde, Feth Ali Şah döneminde, Fars'ın Oniki İmamcı ulemasının zulmünden kaçan Mest Ali Şaha, Mehellat'a yakın Devletabad köyüne sığınma olanağı sağlamıştı. Muhammed Şah Kaçar'ın tahta çıkışı sırasında, bir süredir Mehellat'ta Ağa Hana misafir olan Mest Ali Şah, Tahran'a giderken Nizari imama eşlik etti. Yakın dostluklarının bir yansıması olarak Mest Ali Şah, bir keresinde Muhammed Şaha böbürlenerek şunları söylemiş: "Dünyanın pek çok ülkesinde binlerce müridi olan Ağa Han gibi bir müridim var benim."[150] Muhammed Şahın da sağlam tasavvufi bağlılıkları vardı. Tahta çıkmadan bir süre önce, muhtemelen Mest Ali Şah tarafından Nimetullahi tarikatına intisap ettirilmişti; Mest Ali Şah, daha sonra Kaçar hükümdarın maiyetine girdi. Ne var ki, Muhammed Şahın sarayında Mest Ali Şah, sadrazam olarak Kaimakam'ın halefi olan ve Nimetullahi bir mutasavvıf olarak tarikatın lideri olmak isteyen Hacı Mirza Akasi'nin şahsında güçlü bir rakiple karşılaştı. Muhammed Şah kısa sürede sadrazamının etkisi altına girdi ve anlaşılan, Nimetullahi tarikatının kutbu olarak onu kabul etti. Sonuç olarak Mest Ali Şah hükümdarın gözünden düştü ve saraydan sürüldü. Ağa Han mutasavvıf dostunu desteklemeye devam ettiği için, o da Mirza Akasi'nin düşmanlığını uyandırdı; ısrarla aleyhine entrikalar çevirdi ve sonunda Kirman valiliğinden alınmasını sağladı.[151]

Ağa Hanın kızlarından birini Abdülmuhammed Mehellati adlı birine vermemesi, Hacı Mirza Akasi'nin Ağa Hana düşmanlığını daha da artırdı.[152] Alt tabakadan bir Mehellatlı olan ve başlangıçta

---

150 *Ibrat-afza*, s. 13.

151 *Ibrat-afza*, s. 12-16; Zill al-Sultan Qajar, *Sargudhasht-i Masudi*, s. 197-198; Shirwani, *Riyadal-siyaha*, s. 690; Masum Ali Shah, *Taraiq al-Haqaiq*, cilt 3, s. 280 vd., 286, 327-328, 390; Pourjavady ve Wilson, "Ismailis and Nimatullahis," s. 125-131; Pourjavady ve Wilson, *Kings of Love*, s. 147-151, 155-158; Algar, "Revolt of Agha Khan," s. 73-74; Humayuni, *Nimat Allahiyya*, s. 184-185, 191; Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden*, cilt 1, s. 50 vd.; Lewisohn, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism," s. 446-449.

152 Muhammad Masum Shirazi (Masum Ali Shah), *Tuhfat al-Haramayn* (Bombay, 1306/1889), s. 292-297.



19. 1980'lerde Bem Kalesinin genel görünümü.

imama hizmet eden Abdülmuhammed, Mirza Akasi'nin yanında yüksek bir konuma yükselmiş ve efendisinin tasavvufi iddialarını desteklemişti. Ağa Han 1265/1848'de Bombay'a yerleştikten sonra bile Nimetullahi tarikatıyla bağlantılarını sürdürdü. I. Ağa Hanın, Mest Ali Şah 1253/1837'de ölünce Nimetullahi tarikatının kollarından birinin kutbu olan Rahmet Ali Şahla (ö. 1278/1861) yakın ilişkileri vardı. Rahmet Ali Şah da Mest Ali Şahla birlikte Mehellat'da Nizari imama bir süre misafir olmuştu. Daha sonra 1298/1881'de Ağa Han ve oğulları, Rahmet Ali Şahın o sırada Hindistan'da gezmekte olan oğlu Masum Ali Şahı da Bombay'da misafir etti.

I. Ağa Han, Kirman'dan kovulmasından ve Kaçar rejimiyle ilk çatışmasından sonra yaklaşık iki yıl Mehellat'ta huzurlu bir biçimde yaşadı. 1256/1840'ta Hacı Mirza Akasi'ye bir haberci gönderip hac için Mekke'ye gitme izni istedi. İzin verildi ve ilk önce Ağa Hanın annesi ve birkaç akrabası *atebata*, yani Necef'e ve Irak'ta Şii imamların türbelerinin bulunduğu diğer kentlere gönderildi.

Ağa Hanın kendisi de, görünürde Hicaz'a gitmek üzere, Recep 1256/Eylül 1840'ta Mehellat'tan ayrıldı. Kardeşleri, yeğenleri ve çok sayıda akrabası, bağımlısı ile birçok taraftarı da ona eşlik etti. Ama Arabistan yolunda Basra Körfezindeki Bender Abbas'a gitmek yerine, imam Yezd'in yolunu tuttu; yerel Nizari Ataullahilerden takviye almak niyetindeydi. Yezd'e yaklaşırken, kentin valisi Behmen Mirza Bahaüddevle'ye, kendisini Kirman valiliğine yeniden atayan belgeler gönderdi.[153] Belgeleri gerçek kabul eden Behmen Mirza, Ağa Hana kette kalacak yer sundu. Ama Ağa Han daveti geri çevirip, Yezd civarında yaşayan Nizari Ataullahileri ziyaret etmek istediğini söyledi. Yezd'e yakın Mehriz'dekyen, Hacı Mirza Akasi'nin elçileri Ağa Hanın belgelerinin sahte olduğunu Behmen Mirza'ya bildirdi. Çıkan savaşta Behmen Mirza, Ağa Hanın kuvvetlerine yenildi. Ağa Han, Kirman'ı almak için operasyon üssü olarak kullanma niyetinde olduğu Şehr-i Babek'e gelmeden önce birkaç küçük savaş daha kazandı. Daha önce de belirtildiği gibi, Şehr-i Babek, Ağa Hanı imamları kabul eden Ataullahi ve Horasani kabilelerin kalesiydi. O sırada Şehr-i Babek'teki kale, Kühendil Han ve İngilizlerin Afganistan'ı işgalinden sonra İran'a sığınan Kandaharlı adamlarının elindeydi. Afganlar, yöre halkını kendilerinden nefret ettirmişti ve imamın gelişi, eski bir yerel vali olan Hacı Muhammed Ali'nin Afganları Şehr-i Babek kalesinden atma mücadeleleriyle örtüştü. Çok sayıda Ataullahi ve Horasaniyle birleşen Ağa Han, Afganları teslim olmaya zorlayan Şehr-i Babek kuşatmasına katıldı.[154]

Sonra Ağa Han kardeşi Muhammed Bakır Hanı Sircan'a erzak temin etmeye gönderdi ve Şehr-i Babek'e yakın bir köy olan Rumani'ye çekildi. O sırada Tahran, Kirman Beylerbeyi Fazl Ali Han Karabağı'ye Ağa Hanın hakkından gelmesini emretmişti. Bunun üzerine Kirman beylerbeyi, Muhammed Bakır Hanı Sircan'da Zeydabad Kalesinde kuşattı. Ağa Han ordusunun başına şahsen geçerek kardeşini kurtarmaya gitti ve askerleriyle birlikte onu Sircan'dan çıkarmayı başardı. Sonra Fars'a yöneldi ve kış aylarını Bender Abbas'a yakın Minab'da geçirdi. Ağa Han bu sırada İngiliz

---

153 Bu belgeler konusunda bkz. Vaziri, *Tarikh*, s. 608-609 ve Bastani Parizi'nin yorumları ve Bastani Parizi, *Farmanfarma-yi Alam*, s. 305-306.

154 I. Ağa Han, *Ibrat-afza*, s. 30-47.

malı iki top elde etti ve bu, Kaçar birlikleriyle daha sonraki çatışmalarında ona büyük bir avantaj sağladı.[155]

Muharrem 1257/Mart 1841'den sonra Ağa Han bir kez daha Kirman'a doğru yola çıktı. Serdar Ebu'l-Hasan Han, Deştab'ı ele geçirmeye gönderildi ve daha sonra Ağa Han da ona katıldı. Ağa Han, Deştab yakınlarında, Fazl Ali Hanın kardeşi İsfendiyar Hanın komutasında 4000 kişilik bir Kaçar ordusunu yendi. İsfendiyar Han öldürüldü ve adamlarının çoğu Ağa Hanın safına geçti. Ağa Han Kaçar birliklerine karşı birkaç zafer daha kazandıktan sonra, Bem'de bir süre dinlendi. O sırada Fazl Ali Han 24.000 kişilik büyük bir kuvvet toplamıştı ve Ağa Hanı Bem'den, Belucistan sınırındaki Rigan'a kaçmaya mecbur etti. Orada, Kirman beylerbeyinin sayıca fazla kuvvetlerine yenildi. Bunun üzerine Nizari imam Hindistan'a ya da Arabistan'a sığınmaya karar verdi. O sırada Bender Abbas limanına giden yol kapatıldığı için, Ağa Han karadan, Güney Horasan'dan Afganistan'a kaçamaya karar verdi. Raver'den yola çıkan Ağa Han, çorak Deşt-i Lut'tan geçip, Bircend'in güneydoğusundaki Serbişe'ye ulaştı. Kardeşlerinin, çok sayıda asker ve hizmetkarın eşlik ettiği Ağa Han oradan doğuya yöneldi ve sınırı geçtikten sonra 1257/1841'de Afganistan'da Laş ve Cuveyn'e ulaştı.[156] Bu, Nizari İsmaili imametin Alamut döneminden beri yedi yüzyıl süren İran döneminin sonuna işaret etti.

Nizari imam Afganistan'a girdikten sonra Girişk üzerinden Batı Afganistan'ın büyük kenti Kandahar'a gitti; Kandahar, 1254/1839'da bir İngiliz-Hint ordusu tarafından işgal edilmişti. Ondan sonra Ağa Han ile İngilizler arasında yakın bir ilişki gelişti; Nizari imamın daha önce İran'daki faaliyetleri, Hindistan'daki İngiliz egemenliğinin yararına olması İngilizleri buna teşvik etmiş olabilir. Daha özel olarak, Ağa Hanın Kirman'daki faaliyetlerinin, Muhammed Şah Kaçar döneminde Herat'a karşı yürütülen İran seferinin başarısız olmasında etkili bir rol oynadığı savunulmuştur.[157] Ne olursa olsun, Ağa Hanın Birinci Afgan Savaşının

---

155 Bkz. Adamiyat, *Amir Kabir*, s. 255, Hacı Mirza Akasi'nin 1262/1846'da Tahran'daki İngiliz temsilciye yazdığı bir mektubu aktarıyor.

156 *Ibrat-afza*, s. 47-54.

157 Bkz. *Correspondence Relating to Persia and Affghanistan* (Londra, 1839), s. 36-37, 64.

(1838-1852) son yıllarına denk gelen Afganistan'a gelişinden sonra, İngiliz Raj'la birlikteliği otobiyografisinde ve başka yerlerde açıkça belirtilmektedir. Ağa Han, Girişk'ten, İngilizlerin atadığı Kandahar Valisi Muhammed Timur'a ve İngilizlerin yerel temsilcisi Binbaşı Henry Rawlinson'a gelmek üzere olduğunu bildirmişti. Rawlinson 1833-1838 yıllarında İran'daydı ve Tahran'da Muhammed Şahın taç giyme töreninde Ağa Hanla şahsen tanışmış olabilir. Rawlinson, Ağa Hana Kandahar'da kaldığı süre boyunca günde yüz rupilik bir harçlık tahsis etti. 1257/1841 Yazında Kandahar'a geldikten kısa süre sonra[158] Ağa Han, Kabil'deki İngiliz siyasal temsilci Sir William Macnaghten'e (Aralık 1841'de Afganlar tarafından öldürüldü) gelecekle ilgili planlarını yazdı. Herat'ı ele geçirip, İngilizler ve onların kuklası Şah Sücaülmülk adına yönetmeyi önerdi (Sücaülmülk, Afganistan'da Barakzay egemenliğini kuran asi Dost Muhammed yerine 1255/1839'da Kabul tahtına geçici olarak oturtulmuştu). Görünüşe göre, öneri kabul edildi; ama Dost Muhammed'in oğlu Muhammed Ekber Hanın ayaklanıp, Ocak 1842'de İngiliz-Hint garnizonunu Kabil'den çekilirlerken imha etmesi, Afganistan'daki İngiliz planlarını suya düşürdü. Ayaklanma Kandahar'a kadar uzandı ve çıkan çatışmalarda Ağa Han, Temmuz 1842'de İngiliz kuvvetlerin Kandahar'ı boşaltmasında General William Nott'a yardım etti. Ağa Hanın kendisi de çok geçmeden güneyde Sind'e doğru yola çıktı. Kardeşi Serdar Ebu'l-Hasan Hanı Kandahar'da bıraktı; imam oradayken, Kabil, Bedahşan, Buhara ve Sind'den gelen Nizari heyetler tarafından ziyaret edilmişti.

I. Ağa Han Sind'de de İngilizlere hizmet etti.[159] Süvarilerini İngilizlerin emrine verdi ve Kalat'ın Talpur emiri Nasır Hanı

[158] Agha Khan, *Ibrat-afza*, ed. Kuhi Kirmani, s. 56'de sözü edilen ve Algar, "Revolt of Agha Khan," s. 77'de tekrarlanan Hicri 17 Zilkade 1258 tarihi, bir dizgi yanlışıdır; Ağa Hanın Afganistan'da sonraki faaliyetlerinin tarihleriyle uyuşmaz. Ayrıca bkz. Isaac N. Allen, *Diary of a March through Sinde and Affghanistan* (Londra, 1843), s. 200-205, Ağa Hanın Afganistan'daki durumuyla ilgili ilginç ayrıntılar anlatır.

[159] Agha Khan, *Ibrat-afza*, s. 59 vd.; William F. P. Napier, *The Conquest of Scinde* (Londra, 1845), s. 369, 372, 404-405; *The History of General Sir Charles Napier's Conquest of Scinde* (2. bs., Londra, 1857), s. 224, 226, 245; *History of General Sir Charles Napier's Administration of Scinde* (Londra, 1851), s. 75-76 ve *The Life and Opinions of General Sir Charles JamesNapier* (Londra, 1857), cilt 2, s. 342 ve cilt 3, s. 45, 127. Ayrıca bkz.

Karaçi'yi İngilizlere bırakmaya ikna etmeye çalıştı. Nasır Han işbirliği yapmak istemedi ve Ağa Han, emirin savaş planlarını Sind'deki İngiliz siyasal temsilci Binbaşı James Outram'a ifşa etti. Bunun sonucunda İngiliz ordugahı bir gece saldırısından kurtuldu ve Şubat 1843'te Miyani Savaşından sonra Haydarabad ve ardından bütün Sind, İngiliz Hindistan'ına bağlandı. Sind'deki hizmetleri karşılığında Ağa Han, 1842 sonbaharında Sind'e geldiğinden beri Nizari amamla dostane bir ilişkiyi sürdüren Sind'in İngiliz fatihi General Sir Charles Napier'den yıllık 2000 poundluk bir maaş aldı. Sind'de imam Cerruk'ta (şimdi Pakistan sınırları içinde) kaldı; oradaki evi hâlâ duruyor.

1259/1843'te Sind'in fethinden sonra İngilizler komşu Belucistan'a da boyun eğdirmeye çalıştı ve Ağa Han yine askeri ve diplomatik olarak yardımcı oldu. Şubat 1843'ten sonra kaldığı Cerruk'tan Ağa Han Beluci kabile reisleriyle ilişkiye geçip, İngiliz egemenliğine boyun eğmelerini tavsiye etti. İngilizlerin önemli Beluci emirlerden Mir Şin Hanı yenmelerine yardım etmek için kardeşi Muhammed Bakır Hanı bir süvari birliğiyle birlikte yola çıkardı. Bu arada Ağa Han da, muhtemelen İngilizlere yaptığı yardımlara misilleme olarak, bir Beluci baskınının hedefi oldu ve malları yağmalandı. Yine de her zaman İran'a güven içinde dönmesini sağlayacakları umuduyla İngilizlere yardım etmeye devam etti. Rebiülevvel 1260/Nisan 1844'te İngilizlerin onayıyla Ağa Han, Muhammed Bakır Hanı İran Belucistan'ında Bempur Kalesini ele geçirmeye gönderdi. Daha sonra diğer kardeşi Serdar Ebu'l-Hasan Hanı da gönderdi; sonunda Bempur'u işgal etti ve Belucistan'da başka askeri zaferler kazınırken, Muhammed Bakır Han da rahatlayıp, Hindistan'da Ağa Hana katıldı.[160]

J. Outram, *The Conquest of Scinde: A Commentary* (Edinburgh, 1846), s. 186 vd.; Richard F. Burton, *Scinde* (Londra, 1851), cilt 1, s. 190-196; Frederic J. Goldsmid, *James Outram: A Biography* (Londra, 1880), cilt 1, s. 293 vd.; Dumasia, *A Brief History of the Aga Khan*, s. 77-82; *The Aga Khan*, s. 37-42; H. T. Lambrick, *Sir Charles Napier and Sind* (Oxford, 1952), s. 157 vd.; Priscilla Napier, *I Have Sind: Charles Napier in India, 1841-1844* (Salisbury,Wiltshire, 1990), s. 155-156, 177, 238-240, 242, 258-260.

[160] Agha Khan, *Ibrat-afza*, s. 64-65, 70-73; Hidayat, *Rawdat al-safa-yi Nasiri*, cilt 10, s. 306; Itimad al-Saltana, *Mirat al-buldan*, cilt 1, s. 589-590; ed. Nuri Ala ve Sipanlu, cilt 1, s. 673; Vaziri, *Tarikh*, s. 612-613;



20. I. Ağa Han Hasan Ali Şah

Firuz Mirza Farmanfarma, *Safar-nama-yi Kirman*, s. 30; Sykes, *Ten Thousand Miles*, s. 78, 105; Chunara, *Nur-i mubin*, s. 611; Fayd, *Khulasat al-maqal*, s. 560-561; Abu'l-Hasan Buzurg-Ummid, *Az mast kih bar mast* (2. bs., Tahran, 1363/1984), s. 15-16, Serdar Ebu'l-Hasan Hanın torunu, bu satırların yazarının anne tarafından dedesi Nasır Kuli Ağa Hanın, Muhbir es-Sultan'ın (1873-1941) küçük kardeşi, Muhbir Hümayun (1878-1966) tarafından yazılmış. Savaşçı ve yetenekli bir avcı olan Serdar Ebu'l-Hasan Han, aynı zamanda hattattı. 1291/1874'te Kaçar hanedanına mensup olan karısı için yaptığı tezhipli bir Kuran, bu kitabın yazarında bulunmaktadır.

Serdar Ebu'l-Hasan Han Belucistan'nın bazı bölgelerini iki yıl kadar kontrol ettikten sonra, 1262/1846'da Kirman'dan gönderilen bir Kaçar ordusuna yenildi. Esir alınıp Tahran'a götürüldü; Recep 1262'de Tahran'a vardı. Serdar Ebu'l-Hasan Han bir süre tutuklu kaldıktan sonra, Muhammed Şahın oğlu ve halefi Nasırüddin Şah Kaçar (1264-1313/1848-1896) tarafından bağışlandı. Serdar'ın askerlik ve avcılık yeteneklerinden etkilenen yeni Kaçar hükümdar, daha sonra onu mahiyetine aldı ve Kaçar bir prensesle, Mihri Cihan Hanımla evlendirdi. Serdar Ebu'l-Hasan Han ömrünün geri kalan kısmını İran'da geçirip, Mehellat'daki aile mülklerini idare etti ve arada bir Ağa Hana hizmet sundu. 1297/1880'de öldü ve babası İmam III. Şah Halilullah'ın Necef'teki türbesine gömüldü. Serdar Ebu'l-Hasan'ın oğlu, bu kitabın yazarının anne tarafından büyük dedesi Mirza İsmail Han İtibar es-Saltana (ö. 1346/1928) da, Nasırüddin Şahtan iyilik gördü, Ağa Han ailesinin işlerini ve Mehellat ile Kirman'daki mülklerini idare etti. Serdar Ebu'l-Hasan Hanın, İtibar es-Saltana ile diğer oğullar ve kızlar üzerinden çok sayıda torunu, Tahran'da ve Mehellat'ta hâlâ yaşamaktadır. Şimdi Oniki İmamcı Şiiliğe bağlıdırlar.

Bu arada Ramazan 1260/Ekim 1844'te I. Ağa Han Sind'den ayrılıp, Karaçi Limanı üzerinden Bombay'a gitti. Muharrem 1261/Ocak 1845'te vardığı Gucerat'ta Kutç ve Kathiavar'dan geçti. Kathiavar'da bir yıl geçirip, yol boyunca yaptığı gibi bölgedeki Hoca cemaatlerini ziyaret etti. Ardından Surat ve Daman'dan geçip, Sefer 1262/Şubat 1846'da Bombay'a vardı. Bombay'a gelişinden kısa süre sonra, o sırada hâlâ veziriâzam Hacı Mirza Akasi'nin denetiminde olan İran hükümeti, 1229/1814 İngiliz-İran Antlaşmasını hatırlatarak Hindistan'dan Ağa Hanın iade edilmesini talep etti.[161] Ne var ki, İngilizler kabul etmedi ve yalnızca ikametgâhını, İran hükümetine karşı faaliyetlerini zorlaştıracak daha uzak bir yere, Kalküta'ya taşımaya söz vermekle yetindi. Bu arada İngilizler, Ağa Hanın isteği üzerine, imamın İran'a güven içinde geri dönüşü için İran hükümetiyle bir dizi görüşme yaptı. Sefer 1263/Şubat 1847'de, Tahran'daki İngiliz temsilci Justin Sheil, Hindistan Genel Valisi adına benzer bir başvuruda bulundu. Hacı Mirza Akasi, Ağa Hanın İran'a geri dönmesine bu kez razı oldu

[161] Bkz. Adamiyat, *Amir Kabir*, s. 254-256 ve Dumasia, *The Aga Khan*, s. 43 vd.

ama hükümet karşıtı faaliyetler başlatabileceği Belucistan'dan ve Kirman'dan geçmemek koşuluyla. Ayrıca Ağa Han, sükunet içinde Mehellat'a yerleşecekti.

Nizari imam, sonunda Cemaziyelevvel 1263/Nisan 1847'de Kalküta'ya gitmeye mecbur kaldı ve Zilhicce 1264/Kasım 1848'de Muhammed Şah Kaçar'ın, aslında iki ay önce gerçekleşen ölüm haberini alana kadar orada kaldı. Muhammed Şahın halefi Nasıruddin Şahın daha hoşgörülü olacağını uman Ağa Han, Muharrem 1265/Aralık 1848'de Kalküta'dan ayrılıp Bombay'a gitti. İngilizler, İran'a dönmesine izin verilmesi için yeniden girişimlerde bulunurken; Ağa Han da, Nasıruddin Şahın sadrazamı Mirza Taki Han Emir-i Kebir'e bu konuda bir mektup yazdı. Ne var ki, Emir-i Kebir selefinden daha duyarsız olduğu anlaşıldı ve Ağa Hanın sınırda kaçak olarak tutuklanacağında ısrar etti.[162] Emir-i Kebir'in 1268/1852'de düşüşünden ve idamından sonra Ağa Han, ata topraklarına geri dönmek için Bombay'dan son bir ricada daha bulundu ve Nasıruddin Şaha hediye olarak bir fil ile bir zürafa gönderdi.[163] Emir-i Kebir'in halefi ve imamın kişisel dostu Mirza Aka Han Nuri'ye de hediyeler gönderdi. İmamın İran'daki aile topraklarının bir kısmı akrabalarının denetimine geri verildi ama yeni vezir, geri dönüşünü ayarlayamadı. O sırada Nizari imam Hindistan'a kalıcı olarak yerleşmeyi kabullenmişti; ama Kaçar sarayıyla ilişkilerini sürdürdü ve 1284/1867-1868'de Nasıruddin Şaha hediye olarak üç fil ile bir gergedan daha gönderdi.[164] Daha sonra 1287/1870'te, Nasıruddin Şah Irak'taki Şii türbeleri ziyaretteyken, I. Ağa Han oğlu Celal Şahı, bir av tüfeği ile çok sayıda başka hediyeyle birlikte Bağdat'taki Kaçar hükümdarlarına gönderdi.[165] Ağa Hana yönelik iyi niyetinin işareti olarak Nasıruddin Şah,

---

[162] *Ibrat-afza*, s. 77-78 ve Adamiyat, *Amir Kabir*, s. 256-257. Ayrıca bkz. Khan Malik Sasani, *Siyasatgaran-i dawra-yi Qajar* (Tahran, 1338/1959), s. 59, 124.

[163] *Ibrat-afza*, s. 80-81.

[164] Itimad al-Saltana, *Muntazam-i Nasiri*, cilt 3, s. 306 ve Buzurg-Ummid, *Azmast*, s. 18, Ağa Han ailesinin 1304/1886-1887'de Hindistan'dan Nasıruddin Şaha bir fil daha gönderdiğini anlatır.

[165] Bkz. Nasir al-Din Shah Qajar, *Safar-nama-yi atabat*, ed. Iraj Afshar (Tahran, 1363/1984), s. 98, 118, 119, 128, 146 ve Muallim Habib-Abadi, *Makarim al-athar*, cilt 3, s. 670-672.

Tahran'a giderken kendisine eşlik eden Celal Şahın kızlarından biriyle evlenmesine razı oldu. Ne var ki, genç Celal Şah hastalandı ve ertesi yıl Tahran'da öldü.

Nizari İmam'ın Bombay'a yerleşmesiyle birlikte, Nizari İsmaililiğin tarihinde modern dönem başladı. Nizari imamet artık Hindistan'a yerleşmişti ve Bombay, Kasımşahi Nizari imamların merkezi oldu. I. Ağa Han, kendi silsilesinde Hindistan'a ayak basan ilk imamdı ve buradaki varlığı, saygılarını sunmak ve hayır duasını almak için yanına üşüşen Nizari Hocalarca coşkuyla karşılandı. Ağa Han İran'dayken ya da Afganistan ve Sind'de dolaşırken, birçok bölgenin Nizarileri düzenli olarak onu ziyaret etmiş ve vergilerini vermişti. Ne var ki, Hocalar birkaç yüzyıldır Nizari cemaatin en önemli bölümünü oluşturmaktaydı ve zamanın imamını görmek için Encüdan'a, Kahak'a, Şehr-i Babek'e, Kirman'a ya da Mehellat'a tehlikeli yolculuk yapmakta zorlanmıştı. Nizari Hocalar ilk kez imamla doğrudan temas olanağı bulunca dinsel vergilerinin onun Bombay'daki *durhane*sine (Farsça *darb-ı hane*) göndermeye başladılar. Sonuç olarak Ağa Han Bombay'da, Poona'da ve Bangalor'da gelişkin karargâhlar ve ikametgâhlar kurabildi. Bombay'da kendisine katılan sayısız akrabasını, uygun yerlerde yaşayan geniş maiyetini ve hizmetkarlarını da geçindiriyordu. I. Ağa Han Bombay'da özel dinsel günlerde cemaathaneye gider ve Hocalara namaz kıldırırdı. Bombay'dayken her cumartesi günü *durbar* (Farça *derbar*) düzenler, hayır duasını almaya gelen taraftarlarını huzura kabul ederdi. Hindistan'da Ağa Han İngilizlerle yakın ilişkisini sürdürdü ve kendi türünün ender bir örneği olarak, müstakbel Kral VII. Edward (1901-1910) Hindistan'a resmi bir ziyaretteyken Galler Prensi Ağa Hanı Bombay'daki evinde, Ağa Sarayında ziyaret etti. İngilizler Ağa Hana Ekselansları diye hitap ediyorlardı.

Müslüman bir cemaatin ruhani lideri olarak I. Ağa Han, Hindistan'daki İngiliz yerleşik düzeninin korumasındaydı ve bu durum, onun konumu güçlendirmekte ve otoritesini kullanmada ona yardımcı olmaktaydı. Bombay'da kaldığı otuz yıl süresince imam, geleneksel cemaat örgütlenmesi aracılığıyla Nizari Hocalar üzerinde doğrudan denetim kurmayı başardı. Büyük Hoca topluluklarının görevlilerini kendisi şahsen atadı. Bu görevliler normal

koşullarda yeril bir Nizari grubun toplumsal ve dinsel lideri gibi hareket eden bir *muki* ile *kamadia* (telaffuzu *kemriya*) denilen bir yardımcısından oluşmaktaydı. Her Hoca cemaatinin ya da belli büyüklükte her cemaatin görevleri açıkça tanımlanmış kendi *muki*si ve *kamadia*sı vardı; görevleri arasında dinsel vergileri, en başta da aşarı toplamak ve cemaathanede dinsel törenleri yönetmekti. Sanskritçeden türetilen *muki* ve *kamadia* ile cemaathane terimleri, zaman içinde Hoca olmayan bütün Nizari cemaatlerince de benimsendi. Nizari imama Hindistan'daki taraftarları Serkar Sahib ve Pir Selamet diye hitap ederdi.

Hocalar yüzyıllarca Sünni ya da Oniki İmamcı Şii gibi görünüp takiye yapmak zorunda kalırken, Satpanth İsmaililik de Hindu öğelerden etkilendi. Hocalar hukuksal işlerini hallederken de, Hindistan'daki diğer bazı Müslüman gruplar gibi, özellikle miras konularında İslam hukukunun hükümlerinden çok Hindu geleneklere başvurmuştu. Bu faktörler, berrak ve güçlü bir İsmaili dinsel kimliğin oluşmasına çok uygun değildi. Aslında on dokuzuncu yüzyılda Hoca cemaati için Sünni ya da İsnaaşeri miras iddiasında bulunan muhalif Hoca gruplar arada bir ortaya çıktı. Bu koşullar altında Birinci Ağa Han, Hindistan'da dinsel otoritesini biraz zorluk çekerek kurabildi. Hoca cemaatinin muhalif mensuplarıyla dönemsel sorunlar yaşadı. 1829'da hâlâ İran'dayken, Bombay'ın bazı Nizari Hocaları geleneksel *desonz*u ödemek istememişti. Sonuç olarak Bombay'a anneannesiyle birlikte özel bir temsilci gönderdi; Bombay Yüksek Mahkemesinde muhalifler aleyhine dava açtı. Dava 1830'da geri çekildi. Ama muhalifler Bombay'da cemaathaneye çağrıldı ve vergilerini ödememekte ısrar ettikleri için, orada toplanan Hoca cemaatinin tamamı tarafından cemaatten atıldılar. Başını Habib İbrahim adında birinin çektiği muhalifler, başlangıçta on iki kişi oldukları için on iki kardeş anlamına gelen Barbhai olarak anıldılar. 1835'te borçlarını ödeyince Bombay Hoca cemaatine geri alındılar. Ne var ki, Barbhai, daha sonra Ağa Hanların liderliğine itikadi ve mali itirazlarda bulunan muhalif bir grubun temelini atmıştı.

1847'de Nizari imam Kalküta'dayken, Bombay'ın Hoca cemaatinde bir çatışma daha çıktı. İki Hoca kız kardeş, merhum babalarının vasiyetine rağmen merhumun mülkünden pay almak

için dava açtı. Bu hukuk davasında, o sırada mahkemede kardeşi Muhammed Bakır Han (ö. 1296/1879) tarafından temsil edilen Ağa Han, İslam hukukunda belirtildiği şekliyle kadının miras hakkıyla ilgili kuralları savunurken, Barbhai muhalifleri esasında kadınları böyle bir mirastan yoksun bırakan Hoca geleneğini destekledi. Sonuçta mahkeme başkanı yargıç Sir Erskine Perry, İslam hukuku hükümlerine aykırı olsa bile Hoca geleneğinin geçerli olması gerektiğine karar verdi. Bu karar, Hocaları fiilen ayrı bir cemaat olarak kabul etmekteydi. İmamın liderliğini kabul etmek istemedikleri için Habib İbrahim ve destekçileri 1848'de bir kez daha cemaatten atıldı. Örtük Sünni eğilimleri olan Barbhai muhalifler Hoca cemaatinden ayrıldı ve Bombay'da kendilerine ayrı bir cemaathane kurdular; ama Mahim'de, Ağa Hanın Hoca taraftarlarının cemaathanesinin üst katını tuttular. 1267/1850'de Mahim cemaathanesinde Barbhai grubunun dört mensubu, Ağa Hana sadık Hocalar tarafından öldürüldü. Bu cinayetten ötürü on dokuz Hoca yargılandı ve dördü ölüme mahkûm edildi. Daha sonra Barbhai muhalifler Bombay'ın Nizari cemaatine bir kez daha kabul edildiler.

Ağa Han bu koşullar altında, Hoca taraftarlarının özgül dinsel kimliğini tanımlamak ve belirlemek için geniş bir kampanya başlattı. 1861'de imam, Nizari İsmaililerin özellikle evlilik, abdest ve cenaze töreniyle ilgili inançlarını ve pratiklerini özetleyen bir belgeyi Bombay cemaatine dağıttı ve her Hoca ailenin imzalamasını istedi. İmzacılardan aslında imama ve imamın yorumladığı şekliyle İsmaili Şii Müslüman inanca bağlılık yemini etmeleri isteniyordu. Basında Hocaları Sünni gibi gösteren ve Ağa Hanın onları zorla Şii yapmaya çalıştığını iddia eden açıklamalar yapıldığı için bu belge çıkarıldı ve kopyaları diğer yerlerdeki Nizarilere de gönderildi. Nizari Hocaların çok büyük bölümü belgeyi imzaladı. Bununla birlikte, küçük muhalif grup Ağa Hanın otoritesine meydan okumakta ısrar etti ve cemaatin İsmaili Şii kimliğini kabul etmek istemedi. Bu belgeye karşı çıkan Barbhai grubun muhalif Hocaları, Hocaların eskiden beri hep Sünni olduklarını ve Nizari imam da dahil hiçbir Şiinin Hoca cemaatine ait mülklerin idaresinde söz ve pay sahibi olmaya hakkı olmadığını savundular. Sonuç olarak Barbhai grubu, 1862'de Bombay cemaathanesinde top-

lanan bütün Hocaların oybirliğiyle bir kez daha cemaatten atıldı.

1866'da muhalif Hocalar Bombay Yüksek Mahkemesinde Ağa Hana karşı bir dava açıp, Hocaların Pir Sadreddin tarafından Hinduizmden İslama döndürüldüklerinden beri Sünni olduklarını vurgulayınca işler son raddeye vardı. Daha özel olarak, Habib İbrahim'in oğlu Ahmed Habibbhai'nin başını çektiği Barbhai davacılar Hocalardan toplanan vergilerin ve bütün cemaat mallarının bir hesabının yapılmasını, cemaat mülkünün yalnızca Hocalar yararına hayır amaçlı, dinsel ve kamusal kullanımı için vakıf malı olmasını, hiçbir Şiinin bu mallarda payının ya da çıkarının olmamasını, *muki*lerin ve *kamadia*ların periyodik olarak seçilmesini, Ağa Hanın cemaat mallarının idaresine karışmaktan, Hoca cemaatlerin görevlilerini atamaktan ve herhangi bir Hocayı cemaatten atmaktan uzak durmasını talep ediyorlardı. Genellikle Ağa Han Davası olarak bilinen bu davaya Sir Joseph Ardould baktı. Ağa Hanın bizzat tanık olarak dinlendiği ve Hoca cemaatinin tarihinin tamamen gözden geçirildiği birkaç haftalık duruşmalardan sonra, Kasım 1866'da Yargıç Arnould, bütün konularda davacıların aleyhine ve Nizari imam ile değer davalıların lehine ayrıntılı bir karar verdi.[166] Bu karar Nizari Hocaların "Şia İmami İsmaili" bir cemaat olarak ve Ağa Hanı bu cemaatin mürşidi ve Alamut dönemi imamlarının doğrudan vârisi olarak statüsünü kesinleştirdi. Ayrıca bir İngiliz mahkemesinde ilk kez, Ağa Hanın Hocalardan toplanan vergiler üzerindeki haklarını da kesinleştirdi ve Nizari İsmaililerin cemaat mülkünün tamamını onun üzerine geçirdi ve onun mutlak denetimine verdi. Birinci Ağa Hanın makamına bir daha ciddi bir meydan okuma söz konusu olmadı.

---

166 Ağa Han Davası olarak bilinen "Advocate General of Bombay v. Muhammad Husen Huseni" davasıyla ilgili uzun karar metni, *Bombay High Court Reports*, 12 (1866) içinde, s. 323-363: 1867'de Bombay'da ayrı olarak da yayımlandı. Karar metni şunlarda da bulunabilir: Picklay, *History of the Ismailis*, s. 113-170; Fyzee, *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*, s. 504-549; Shodan, *A Question of Community*, s. 82-116. Ayrıca bkz. James C. Masselos, "The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria during the Nineteenth Century," I. Ahmad, ed., *Caste and Social Stratification among Muslims in India* (NewDelhi, 1973) içinde, s. 1-20 ve Amrita Shodan, "Legal Formulation of the Question of Community: Defining the Khoja Collective," *Indian Social Science Review*, 1 (1999), s. 137-151.

Ağa Han Mehellati son yıllarını Bombay'da huzur içinde geçirdi. Mükemmel ahırları vardı ve Bombay at yarışlarında tanınan bir şahsiyet oldu. I. Ağa Hanın at yarışlarına ve at yetiştiriciliğine ilgisi, halefleri tarafından Avrupa'da sürdürüldü ve daha da geliştirildi. Muhammed Hasan el-Hüseyni (Hasan Ali Şah), I. Ağa Han, kırk altıncı Kasımşahi Nizari imam, altmış dört yıllık olaylı bir imametten sonra Cemaziyelevvel 1298/Nisan 1881'de öldü. Bombay'ın Mazagaon bölgesinde Hasanabad'da özel olarak yapılan bir türbeye gömüldü. I. Ağa Han yedi kez evlendi ve arkasında üç oğul, Aka Ali Şah, Aka Cengi Şah ve Aka Ekber Şah ile beş kız bıraktı.

I. Ağa Hanın yerine, en büyük ve Kaçar eşi Servi Cihan Hanımdan olan tek oğlu Aka Ali Şah geçti.[167] II. Ağa Han olarak anılan Aka Ali Şah 1246/1830'da Mehellat'ta doğdu ve ilk yıllarını orada geçirdi. 1256/1840'ta I. Ağa Hanın Kaçar rejimiyle çatışması başlayınca Aka Ali Şah, bir süre annesiyle birlikte kaldığı Irak'a götürüldü ve orada Arapça, Farsça ve Nizari İsmaililerin itikadını öğrendi. 1840'ların sonunda görünüşe bakılırsa, Kaçar rejimi tarafından İran'da geçici olarak oturmasına ve babası adına bazı sorumluluklar üstlenmesine izin verildi. Servi Cihan Hanım (ö. 1299/1882) ile Aka Ali Şah, sonunda 1269/1853'te Bombay'da imamla birleşti. Ondan sonra Aka Ali Şah, imamın veliahdı olarak, özellikle Sind'de ve Gucerat'ta farklı Nizari Hoca cemaatlerini düzenli olarak ziyaret etti ve cemaathanelerini örgütledi. Bir süre Karaçi'de de yaşadı ve üçüncü oğlu ve müstakbel halefi Sultan Muhammed Şah, 1294/1877'de orada doğdu.

1298/1881'de imamet makamına çıkan II. Ağa Han, babasının İngilizlerle kurduğu dostane ilişkileri sürdürdü. Sir James Ferguson Bombay valisiyken, Bombay Yasama Meclisine atandı. Nizari Hocaların refahıyla çok ilgilendi, Bombay'da ve başka yerlerde Nizari çocukları için çok sayıda okul açtı ve muhtaç Hoca ailelere yardım etti. Kısa imamlığı süresince Aka Ali Şah, Hint alt-kıtası dışındaki Nizari cemaatlerle ilişkilerin artırdı; Orta Asya, Burma

[167] II. Ağa Han Aka Ali Şah konusunda bkz. Fidai, *Hidayat al-muminin*, s. 176-183, 193; Tamir, *al-Imama*, s. 228-229; Ghalib, *Tarikh*, s. 339-341; *Alam*, s. 373-376; Dumasia, *A Brief History of the Aga Khan*, s. 96-99; *The Aga Khan*, s. 60 vd.; Hollister, *Shia*, s. 371; Bamdad, *Sharh-i hal-i rijal*, cilt 2, s. 379; Mahbubi Ardakani, "Aqa Khan Mahallati," *EII*, cilt 1, s. 112; Algar, "Aqa Khan II," *EIR*, cilt 2, s. 172-173.

ve Doğu Afrika'daki taraftarlarına özel ilgi gösterdi. Nizari Hoca cemaatinin artan refahı ve izlediği politikalar, Hindistan'ın Müslüman nüfusu arasında II. Ağa Hana itibar kazandırdı. Muhammadan National Association (Müslüman Ulusal Birliği) denilen bir organın başkanlığına seçildi. Ölünceye kadar sürdürdüğü bu görevinde II. Ağa Han, Hindistanlı bütün Müslümanların yararına eğitim ve yardım projeleri geliştirdi.

Aka Ali Şah, babası gibi, Nimetullahi tarikatıyla yakından ilişkiliydi.[168] Hindistan'a gitmeden önce, bu tarikatın kollarından birinin kutbu olan ve 1249/1833'te Mehellat'ta babasının misafir ettiği Rahmet Ali Şahla yakın bağlar kurmuştu. Daha sonra da Rahmet Ali'yle dostluğunu sürdürdü ve 1278/1861'de Rahmet'in ölümünden sonra, Şiraz'ta mutasavvıf pirin mezarında Kuran okunması için düzenli olarak para gönderdi. Rahmet Ali'nin amcası ve kutup olarak haleflerinden biri olan Münevver Ali Şahla (ö. 1301/1884) da yakın ilişkilerini sürdürdü. Rahmet Ali'nin oğlu ve *Taraiku'l-hakaik* başlıklı ünlü tasavvuf eserinin yazarı Muhammed Masum Şirazi (ö. 1344/1926) de aralarında olmak üzere, birçok önde gelen İranlı Nimetullahiyi Bombay'da ağırladı. Tarikat adı Masum Ali Şah olan Muhammed Masum Şirazi, 1298/1881'de Hindistan'ı ziyaret etti, I. Ağa Hanın cenaze törenine katıldı ve bütün bir yıl boyunca Aka Ali Şah ile birlikte kaldı. Tarikatın en önemli kollarından birinin kurucusu olan ve adını veren Safi Ali Şah (ö. 1316/1898) da, Bombay'da Ali Şaha misafir olan seçkin Nimetullahilerden biriydi. 1280/1863'te Ali Şahın daveti üzerine ilk kez Hindistan'a gitti. Safi Ali Şah ikinci ziyaretinde Hindistan'da dört yıl geçirdi; bu süre içinde, II. Ağa Hanın isteği üzerine ünlü manzum eseri *Zübdetü'l-esrar*'ı tamamlayıp bastırdı. Safi Ali İran'a dönüşünde bir süre Irak'ta, Ağa Hanın Necef ve Kerbela'daki evlerinde kaldı ve Aka Ali Şahın Kaçar prensesi Şemsülmüluk'la evlenmesi için yerel İsnaaşeri ulemanın onayını aldı. Ulema, Aka Ali Şahın İsmaili inancından ötürü daha önce bu evliliğe karşı çıkmıştı.

---

[168] II. Ağa Hanın Nimetullahi tarikatıyla ilişkisi konusunda bkz. Masum Ali Shah, *Taraiq al-Haqaiq*, cilt 3, s. 328, 413, 434, 445-446, 528; *Tuhfat al-Haramayn*, s. 295, 297-298; Humayuni, *Nimat Allahiyya*, s. 194, 259, 267-270, 277-279, 285-287, 289; Pourjavady ve Wilson, "Ismailis and Nimatullahis," s. 131-132; Pourjavady ve Wilson, *Kings of Love*, s. 155 vd., 252-253; Lewisohn, "An Introduction," s. 453-454.



21. I. Ağa Han ve (sağda) II. Ağa Han



22. I. Ağa Hanın kız torunlarından biri, Bombay

Mirza Ali Muhammed Nizamüddevle'nin kızı ve Feth Ali Şah Kaçar'ın kız torunu olan Şemsülmüluk, Aka Ali Şahın üçüncü karısı oldu ve onun hayatta kalan tek oğlu ve halefi Sultan Muhammed Şahı doğurdu. Aka Ali Şahın daha önceki bir evliliğinden olan iki oğlu, kendisinden önce öldü. İmamete geçmesi beklenen en büyük oğlu, Halilullah olarak da bilinen Şihabüddin Şah 1268/1851-1852 civarında doğdu. Biraz öğrenim gördü ve Nizari İsmaililerin

öğretilerini ele alan birkaç Farsça risale yazdı.[169] Sefer 1302/Aralık 1884'te öldü ve gömülmek üzere Necef'e götürüldü. Tek oğlu Ebu'l-Hasan da kısa süre sonra öldü ve Hasanabad'daki türbede I. Ağa Hanın yanına gömüldü. Şihabüddin Şahın öz kardeşi Nureddin Şah, Hicri 1302'nin başında genç yaşta, Poona'da bir binicilik kazasında öldü. Aka Ali Şah, Kasımşahi Nizarilerin kırk yedinci imamı II. Ağa Han da bir sporcu ve avcıydı; Hindistan'da kaplan avcılığıyla ünlüydü. Yalnızca dört yıllık bir imametten sonra Zilkade 1302/Ağustos 1885'te, Poona yakınlarında bir günlük avcılık sırasında yakalandığı zatürreden öldü. II. Ağa Hanın cesedi, daha sonra, Necef'teki aile mezarlığına gömüldü.

III. Ağa Hanın İmameti

Aka Ali Şahın yerine hayatta olan tek oğlu III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah el-Hüseyni geçti; III. Ağa Han yaşamı en iyi belgelenmiş imamdır.[170] Şevval 1294/Kasım 1877'de Karaçi'de doğan III.

---

[169] Şihabüddin Şahın *Hitabat-ı aliye*'si dışında bkz. *Risale der hakikat-ı din*, ed. ve çev. W. Ivanow (Bombay, 1933). Daha sonra Ivanow, 1947'de Bombay'da *Risale*'nin yazarın elyazması kopyasından bir tıpkıbasımını yayımladı. Ivanow's İngilizce çevirisi, *True Meaning of Religion* başlığıyla, 1947 ve 1956'da yayımlandı. Şihabüddin'in *Risale*'si Arapçaya, Gucerati diline ve Urducaya çevrildi; bkz. Poonawala, *Bio*, s. 284.

[170] III. Ağa Hanın yaşamı, öğretileri ve siyasal kariyeriyle ilgili birçok ayrıntı, kendisinin *The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time* başlıklı anılarında (Londra, 1954) ve *Aga Khan III: Selected Speeches and Writings of Sir Sultan Muhammad Shah*, ed. K. K. Aziz (Londra, 1997-1998), 2 cilt içinde bulunmaktadır. Sultan Muhammed Şah, birçok modern biyografinin konusu olmuştur; özellikle bkz. Dumasia, *The Aga Khan*, s. 62-338; Sirdar Ikbal Ali Shah, *The Prince Aga Khan: An Authentic Life Story* (Londra, 1933); *The Controlling Minds of Asia* (Londra, 1937), s. 85-124; Harry J. Greenwall, *His Highness the Aga Khan: Imam of the Ismailis* (Londra, 1952); S. Jackson, *The Aga Khan* (Londra, 1952); Qayyum A. Malick, *His Royal Highness Prince Aga Khan III, Guide, Philosopher and Friend of the World of Islam* (Karaçi, 1954); W. Frischauer, *The Aga Khans* (Londra, 1970), s. 53-213. III. Ağa Hanın modernleşme politikaları için bkz. Michel Boivin, "The Reform of Islam in Ismaili Shiism from 1885 to 1957," Françoise "Nalini' Delvoye, ed., *Confluences of Cultures: French Contributions to Indo-Persian Studies* (Yeni Delhi, 1994) içinde, s. 197-216 ve *La rénovation du Shiisme Ismaélien en Inde et au Pakistan. D'après les ecrits et les discours de Sultan Muhammad Shah Aga Khan (1902-1954)* (Londra, 2003) içinde. Ayrıca bkz. Chunara,

Ağa Han, 1302/1885'te Bombay'da kırk sekizinci Kasımşahi Nizari imam olduğunda sekiz yaşındaydı. Resmi vasisi amcası Aka Cengi Şahtı; ama Ağa Han İngiliz Hindistan'ın sosyal çevrelerinde Lady Ali Şah olarak bilinen yetenekli annesi Şemsülmüluk'un yakın gözetimi altında yetişti. III. Ağa Han on sekiz yaşına kadar annesinin yol göstericiliğinde Bombay'da ve Poona'da sıkı bir eğitim gördü, Arapça, İran edebiyatı, İsmaili fikhı ve hat sanatı dersleri aldı. İmamın gençliği süresince Şemsülmüluk Nizari cemaatin işlerinin bir meclisle yönetilmesinde aktif bir rol oynadı ve aile servetiyle akıllıca yatırımlar yaptı. Oğlu üzerinde kalıcı bir etki yaratan Şemsülmüluk, 1356/1938'de öldü ve Necef'te kocasının yanına gömüldü. III. Ağa Hanın en yakın çocukluk arkadaşları, amcası Aka Cengi Şahın oğulları Aka Şemseddin ile Abbas'tı. 1314/1896'da Cengi Şah ve Abbas Cidde'de esrarengiz bir biçimde öldürülünce, çok hırpalandı. Cengi Şah ve ailesi Mekke'ye hacca gitmişti ve görünüşe bakılırsa dinsel bağnaz olan katiller, azmettiricilerin adını veremeden öldürüldüler.[171] 1315/1897'de III. Ağa Han, Cengi Şahın Cidde'deki cinayete tanık olan kızı Şehzade Begüm'le (ö. 1934) evlendi. Kısa süren bu evlilik, dört evliliğinin ilkiydi.

1898'de III. Ağa Han Bombay'dan, daha sonra başlıca ikamet yeri olan Avrupa'ya ilk yolculuğuna çıktı. Fransa'yı ve Britanya'yı ziyaret etti; Britanya'da Windsor sarayında Kraliçe Victoria ile yemek yedi ve dost olacağı müstakbel kral VII. Edward'la tanıştı. III. Ağa Han, ömrü boyunca İngilizlerle yakın ilişkilerini sürdürdü. Bu ilişkinin, Hindistan'da ve Afrika'da İngiliz İmparatorluğunun egemenliği altında yaşayan taraftarlarına çok büyük yararı oldu. Hindistan'a geri dönünce, Doğu Afrika'nın Nizari Hocalarına ilk ziyaretini yaptı. Kısa süre sonra Burma'ya gidip, oradaki taraftar-

Nur-i mubin, s. 631-760; Tamir, *al-Imama*, s. 229-237; Ghalib, *Tarikh*, s. 342-401; *Alam*, s. 459-479; Husayn, *Taifat al-Ismailiyya*, s. 114-129; A. le Chatelier, "Aga Khan," *Revue du Monde Musulman*, 1 (1906), s. 48-85; Hollister, *Shia*, s. 371-377; Mahbubi Ardakani, " Aqa Khan Mahallati," *EII*, cilt 1, s. 112-113; H. Algar, " Aqa Khan III," *EIR*, cilt 2, s. 173-175; "Aqa Khan," *GIE*, cilt 1, s. 463-465; A. Nanji, "*Shariat* and *Haqiqat*: Continuity and Synthesis in the Nizari Ismaili Muslim Tradition," Katherine P. Ewing, ed., *Shariat and Ambiguity in South Asian Islam* (Berkeley, 1988) içinde, s. 63-76 ve "Aga Khan," *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ed. Richard C. Martin (New York, 2004), cilt 1, s. 24-25.

[171] Aga Khan, *Memoirs*, s. 34 ve Hollister, *Shia*, s. 391-392.

larıyla görüştü. 1900'de Avrupa'ya ikinci yolculuğunda Ağa Han, Nasırüddin Şahın o sırada Paris'te olan oğlu ve halefi Muzafereddin Şah Kaçar'la (1313-1324/1896-1907) tanıştı. Nizari imamlar ile İran'ın Kaçar hükümdarları arasındaki eski düşmanlıklar artık unutulmuştu ve İran hükümdarı Ağa Hana değerli hediyeler ve en yüksek nişanlarından birini verdi. O yolculukta Postdam'da Kaiser II. Wilhelm'le ve İstanbul'da Sultan II. Abdülhamid'le de görüştü; Abdülhamid'le görüşmesi, İsmaili bir imam ile Abbasi halifelerin mirasına sahip çıkan Sünni bir Osmanlı hükümdarı arasında tarihsel bir buluşmaydı.

III. Ağa Han, 1902'de taç giyme töreninde VII. Edward'ın kişisel misafiri olarak bir kez daha Avrupa'ya gitti ve yeni Kral İmparator, Nizari İmamı Şövalye (K. C. I. E.) rütbesinden, Hint İmparatorluğunun Büyük Şövalye Komutanı (G. C. I. E.) rütbesine yükseltti.[172] Ağa Han Kasım 1902'de Hindistan'a döndü ve İngilizlerin gösterdiği saygının başka bir işareti olarak, Hindistan Genel Valisi Lord Curzon tarafından Yasama Meclisine atandı. O sırada Hindistan'daki İngiliz iktidarının merkezi olan Kalküta'da iki yıl bu görevi sürdürdü. Ağa Han 1904'te Avrupa'ya bir kez daha gitti ve 1905'te Doğu Afrika'daki taraftarlarını ikinci kez görmeye gitti. Ağa Han Doğu Afrika'dayken, Aka Cengiz Şahın kızı Hacı Bibi ve oğlu Samed Şahın başını çektiği muhalif aile üyeleri, Bombay Yüksek Mahkemesinde Ağa Han aleyhine dava açtı. Davacıların I. Ağa Hanın mülkündeki payları konusunda şikayetleri vardı ve mevcut imamın geliri ve statüsü konusunda da iddialarda bulundular. Uzun süren duruşmalardan sonra 1908'de mahkeme başkanı Yargıç Coram Russell davacıların aleyhine karar verip, Ağa Hanın dedesinin mülkü ve Nizarilerin ona sunduğu bağışlar üzerindeki haklarını onayladı. Bu karar Nizari Hocaların, İsnaaşeri Şiilerden ayrı olduklarını da tespit etti; çünkü davacılar Oniki İmamcı Şiiliğe bağlılık iddiasında bulunmuştu.[173] 1907'den itibaren Ağa Han

---

[172] Aga Khan, *Memoirs*, s. 72-73.

[173] Bkz. "Judgement of the Honourable Mr. Justice Russell in the Aga Khan Case heard in the High Court of Bombay, from 3rd February to 7th August 1908; Judgement delivered 1st September 1908" (Bombay, 1908); "Hajji Bibi v. H. H. Sir Sultan Mahomed Shah, the Aga Khan," *Bombay Law Reporter*, 11 (1908) içinde, s. 409-495; Aga Khan, *Memoirs*, s. 79-80 ve Boivin, *Le rénovation*, s. 289-291.

her yıl Avrupa'yı ziyaret etti ve sonunda başlıca ikamet yerlerini Avrupa'da kurdu. Giderek Avrupa kraliyet ailelerinin pek çoğunu, kıtanın önde gelen siyasal şahsiyetlerini ve sanatçılarını tanır oldu. 1908'de Kahire'de Theresa Magliano'yla (ö. 1926) evlendi. III. 1911'de memleketi Torino'da Ağa Hanın hayatta kalan iki oğlunun ilkini, Ali Hanı doğurdu.

Bu arada Ağa Han, kendi taraftarlarının doğrudan çıkarlarının ötesinde, Hindistan'ın Müslüman cemaatinin işleriyle giderek daha fazla ilgilenmişti. Sonuç olarak, Hindistanlı Müslümanlar ve onların sözcüleri arasında çok sevildi. 1903'te Bombay'da düzenlenen ilk Tüm Hindistan Müslüman Eğitim Konferansına aktif bir biçimde katıldı ve ertesi yıl Delhi'de toplanan ikincisinin başkanı oldu. 1906'da Simla'da Lord Minto ile görüşüp, Genel Validen Hindistan Müslümanlarını bir azınlık olarak değil, ulusun içinde ülkenin hem yerel hem de yasama meclislerinde yeterli temsili hak eden bir ulus olarak kabul etmesini isteyen Müslüman heyetin başkanlığını yaptı. 1907'de Tüm Hindistan Müslüman Birliğinin kuruluşuna katıldı ve 1912'de istifa edene kadar bu örgütün daimi başkanlığını yaptı. III. Ağa Han hem Hocalar hem de Hindistanlı diğer Müslümanlar için çeşitli eğitim projeleri için kampanyalar yürüttü. Aligarh'taki Muhammedan Anglo-Oriental College'ın 1912'de üniversite statüsüne yükseltilmesinde öncü rol oynadı.[174] Aynı yıl, taç giyme *durbarı* için Hindistan'a giden Kral V. George, Ağa Hana İngiliz İmparatorluğunun Hint bir uyruğuna verilebilecek en yüksek nişanı verip, onu Hindistan Yıldızının Şövalye Büyük Komutanı (Grand Commander of the Star of India, G. C. S. I.) yaptı. 1914'te Nizari imam Burma'ya ikinci ziyaretini yaptı ve taraftarlarına, ülkede toplumsal-kültürel asimilasyonlarını kolaylaştıracağı için Hint-Müslüman adlardan ve alışkanlıklardan vazgeçmek gibi nasihatlerde bulundu.[175] Sonraki yıllarda dün-

---

[174] Aga Khan, *Memoirs*, s. 35-36, 77-78, 114-116, 120; *Selected Speeches*, cilt 1, s. 325-327; M. S. Jain, *The Aligarh Movement* (Agra, 1965), s. 65, 156; Boivin, *Le rénovation*, s. 99-103; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964* (Londra, 1967), s. 65-66, 87; Sheikh Mohammad Ikram, *Modern Muslim India and the Birth of Pakistan, 1858-1951* (2. bs., Lahore, 1970), s. 81-83, 103, 110, 138, 182 vd.; R. Gopal, *Indian Muslims* (Bombay, 1964), s. 98-99, 102-103, 118-120, 209-210, 329 vd.

[175] Aga Khan, *Memoirs*, s. 130, 190-191, 322 ve M. Yegar, *The Muslims of Burma* (Wiesbaden, 1972), s. 46.

yanın diğer yerlerindeki taraftarlarına da benzer asimilasyoncu nasihatlerde bulundu –birçok ülkede dinsel bir azınlık olarak yaşayan Nizarilerin yerel güçlüklerini azaltmak için düşünülen bir politika.

I. Dünya Savaşı çıkınca III. Ağa Han Avrupa'ya gidip İngiliz hükümetine hizmet etti ve taraftarlarını da, kendi ülkelerinde İngilizlere yardım etmeye teşvik etti. Değerli hizmetleri karşılığında 1916'da Ağa Hana Bombay Başkanlığı birinci sınıf yönetici prensi statüsü verildi; ama Hindistan'ın diğer yerli yöneticilerinden farklı olarak topraksal bir prensliğe sahip olmadı. Aynı yıl Ağa Han, savaş sırasında izlediği İngiliz yanlısı politikalarda bir amcaoğlunu kaybetti. Aka Ekber Şahın (ö. 1322/1904) oğlu Aka Ferruh Şahı İtilaf Devletleri lehine siyasal bir görevle Kirman Nizarilerine ve kabilelerine göndermişti; orada Alman ajanların kışkırtmasıyla öldürüldü.[176] 1917'de Alman ajanlar, İsviçre'de bizzat Ağa Hanın hayatına kastettikleri başarısız bir girişimde bulundular. Siyasal faaliyetlerde bulunmasını önleyen bir hastalığa yakalanan Ağa Han, 1919'a kadar üç yıl boyunca İsviçre'de kaldı ve bu sürede Hindistan'ın geleceğine ilişkin görüşlerini ortaya koyan bir kitap yazdı.[177]

I. Dünya Savaşından sonra on yıl boyunca Ağa Han uluslararası ve Hint siyasal sahnesinden uzak kaldı; zamanını esas olarak Nizari taraftarlarının işlerine ayırdı. İsviçre'de ve Fransız Riviera'sında kalıcı evler kurduktan sonra, her yıl Hindistan'ı ziyaret etti. At sahibi olma, yetiştirme ve yarıştırmasıyla da uluslararası ün kazandı. 1928'de, Hindistan'da bağımsızlığın nasıl gelişmesi gerektiği konusunda Müslüman görüşlerini formüle etmek için Delhi'de toplanan Tüm Hindistan Müslüman Konferansına başkanlık yaptı. Onun yol göstericiliğiyle meclis, federal ve kendi kendini yöneten bir Hindistan çerçevesinde Hindistanlı Müslümanlara garantili haklar talebinde bulundu.[178] 1930'da, Hindistan'ın geleceğini görüşmek üzere Londra'da toplanan Birinci Yuvarlak

---

[176] Aga Khan, *Memoirs*, s. 142-143 ve Sykes, *A History of Persia*, cilt 2, s. 447.

[177] Aga Khan, Sultan Muhammad Shah, *India in Transition: AStudy in Political Evolution* (Bombay, 1918).

[178] Aga Khan, *Memoirs*, s. 209-210 ve *Selected Speeches*, cilt 2, s. 829-841.

Masa Konferansında Müslüman heyetin başkanlığını yaptı. Hoca bir aileden gelen ve daha sonra Pakistan devletinin kurucusu olan Muhammed Ali Cinnah da bu Müslüman heyetin üyeleri arasındaydı. 1931'de Londra'da yapılan İkinci Yuvarlak Masa Konferansının seyri içinde III. Ağa Han, o sırada Kongre Partisinin tek temsilcisi olan Mahatma Gandhi ile uzun tartışma toplantıları yaptı. 1934'e kadar süren bu konferanslar, Ağa Hanın Hindistan siyasetine müdahalesinin doruğuna işaret etti. Kısa süre sonra, Hindistanlı taraftarlarının ısrarıyla Hindistan hükümetine gidip, ülkenin diğer yönetici prensleri gibi, kendisine de topraksal bir eyalet verilmesini istedi. Ama bu başvurusu reddedildi.[179] Bu arada Ağa Han, 1932'den itibaren Silahsızlanma Konferansında ve Cenevre'de Milletler Cemiyeti Meclisinin oturumlarında Hindistan delegesi olarak hizmet etti. III. Ağa Hanın uluslararası işlerle ilgisi, 1937'de bir oturumda Milletler Cemiyetinin başkanı seçilmesiyle doruğa ulaştı.[180]

1929'da Ağa Han, ikinci oğlu Sadreddin'i (1933-2003) doğuran üçüncü karısı Andrée Carron'la (1898-1976) evlendi. 1935'te Bombay'da ve Nairobi'de imamlığının ellinci yılını kutladı. III. Ağa Han yarım yüzyıldır Nizarilerin imamıydı ve kutlamalar, ağırlığınca altınla tartılmasıyla son buldu. 1936'da oğlu Ali Han, Lord Churston'ın kızı Bayan Loel Guinness'le (1908-1997, daha önce Joan Yarde-Buler) evlendi. 13 Aralık 1936'da Ali Hanın iki oğlunun ilkini, dedesinin yerine imamete geçecek Kerim'i doğurdu.

II. Dünya Savaşı Ağa Hanı İsviçre'de yakaladı; yine her yerdeki taraftarlarını savaşta İngilizleri desteklemeye teşvik etti. Ağa Han savaş yıllarını Cenevre'de geçirdi ve 1943'te üçüncü karısından orada boşandı. Ertesi yıl, dördüncü ve son karısı, Meta Selamet ve Begüm Ağa Han olarak da anılan Matmazel Yvette Labrousse'yle (1906-2000) evlendi. Ağa Hanın imametinin altmışıncı yılı bir yıl gecikmeyle, 1946'da Bombay'da kutlandı; cemaatin bu amaçlar kiraladığı ağırlığınca elmasla tartıldı. Birkaç ay sonra bu kutlamalar Darüsselam'da tekrarlandı. III. Ağa Hanın imametinin yetmişinci yılı kutlamaları 1954-1955'te Karaçi'de ve başka yerlerde yapıldı. Bu yıldönümü kutlamaları, Nizarilerinin Mevlana Hazır

179 Aga Khan, *Memoirs*, s. 285-286.

180 *Aga Khan III: Selected Speeches*, cilt 2, s. 1147-1150.

İmam dedikleri mevcut (*hazır*) imamlarına derin sadakatlerini yansıtmaktaydı. Birkaç yıl önce, 1951'de III. Ağa Han ata toprağı İran'a ilk ve tek ziyaretini yaptı ve Mehellat'ta binlerce İranlı taraftarlarınca ilgiyle karşılandı.

III. Ağa Han uzun imameti süresince zamanını ve mali kaynaklarının çoğunu, özellikle Güney Asya'da ve Doğu Afrika'da Nizari cemaatini toparlamaya ve örgütlemeye ayırdı. Şii Müslüman taraftarlarını yüksek eğitim ve refah standartlarına sahip, modern ve kendi kendine yeterli bir cemaate dönüştürecek toplumsal-ekonomik reformlarla özellikle ilgilendi. Ne var ki, be hedeflere başarıyla ulaşmak, Nizari cemaatin var olan geleneksel yapısının üzerinde ve ötesinde uygun bir idari örgütlenmeyi gerektirmekteydi. Böyle bir örgütlenmeyle imam, Nizari cemaatin geleneklerini ve kimliğini yok etmeden reform politikalarını uygulayıp cemaati modernleştirebilirdi. Bu yüzden yeni bir cemaat örgütlenmesi geliştirmek, III. Ağa Hanın başlıca işlerinden biri oldu. Bombay'daki mahkeme kararları, İngiliz Hindistan'ında imamın kurumsal ve idari reformlarının temellerini zaten atmıştı. Nizari Hocaları, Sünnileri ya da İsnaaşerileri tercih eden Hocalardan ayırmış, Ağa Hanın taraftarları ve cemaat mülkleri bakımından statüsünü berraklaştırmıştı. Aynı zamanda Nizari Hocaların imamlarına derin sadakati, reform politikalarını kolayca kabul etmelerini olanaklı kılmaktaydı. Bu tür varlıklar ve var olan cemaat yapısı temelinde, Hindistan'daki İngiliz yönetiminin desteğine de sahip olan III. Ağa Han, Hint alt-kıtasının ve Doğu Afrika'nın Nizarileri için şuralardan oluşan ayrıntılı bir idari sistem geliştirdi. Farklı kategorilerde şuraların yetkileri, işlevleri ve bileşimi, zamanı gelince, bu bölgelerin resmi olarak Şia İmami İsmaililer olarak adlandırılan Nizari İsmaililerin yazılı nizamnamelerinde belirtildi. Hindistan'ın ve Doğu Afrika'nın şuraları ve cemaatleri için de benzer nizamnameler yürürlüğe kondu ve Hindistan 1947'de bölününce, ayrı ama benzer bir nizamname ve şura sistemi Pakistan için de geliştirildi. Şuralardan oluşan İsmaili yönetim sisteminin işleyişi, Nizari Hocaların bağımsız Kenya, Uganda ve Tanzanya devletlerine dağıldığı Doğu Afrika'daki cemaat örneğinde daha iyi gösterilebilir.[18] Dahası Doğu Afrika, Nizarilerin başarılarını, bu

[18] Doğu Afrika'nın Nizari Hocaları ve örgütlenmeleri ve toplumsal ekonomik ilerlemeleri konusunda, Tayyibi Bohralarla ilgili olarak daha önce

bölgeye yerleşen diğer Asyalı cemaatlerin koşullarıyla karşılaştırarak değerlendirmek için de uygun bir örnektir.

Nizari Hocalar en azında on yedinci yüzyıldan beri Batı Hindistan ile Doğu Afrika arasında tüccar olarak faaliyet yürütüyorlardı ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında bölgeye kalıcı olarak yerleşmeye başladılar. İlk Nizari Hoca göçmenler esas olarak Kutç, Kathiavar, Surat ve Bombay'dan geldiler ve ilk önce Zanzibar adasına yerleştiler. 1820'de Zanzibar'da küçük bir Nizari Hoca cemaati kurulmuştu. Adada bir cemaathane inşa ettiler ve cemaatin işleri, iki yerel görevli, bir *muki* ile yardımcısı bir *kamadia* tarafından yönetildi. Hindistan'dan getirilen bu geleneksel yerel örgütlenme ve yönetim modeli, zamanla Doğu Afrika'daki diğer Nizari yerleşimlerce de benimsendi. İsmaili Bohralarda ve diğer Asyalı göçmenlerde olduğu gibi, Nizari Hocalar da 1840'tan sonra, Umman Sultanı Seyyid Said başkentini Muskat'tan Zanzibar'a taşıyınca büyük kitleler halinde Doğu Afrika'ya gittiler. Kenti topraklarının ekonomik koşullarıyla ilgilenen Sultan Seyyid Said, Asyalı tüccarların Zanzibar'a göçünü teşvik etti. Nizari Hocaların ve Hindistanlı başka mezhep mensuplarının Zanzibar'a yerleşmesi,

---

anılan ve Doğu Afrikalı İsmailileri soruşturan genel kaynaklar dışında bkz. Hatim M. Amiji, "The Asian Communities," Kritzeck ve Lewis, ed., *Islam in Africa* içinde, s. 141 vd., 145-155, 168 vd.; "Islam and Socio-Economic Development: A Case Study of a Muslim Minority in Tanzania," *Journal, Institute of Muslim Minority Affairs*, 4 (1982), s. 175-187; Robert J. Bocock, "The Ismailis in Tanzania: A Weberian Analysis," *British Journal of Sociology*, 22 (1971), s. 365-380; Azim Nanji, "Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa -A Perspective," *Journal of Religion in Africa*, 6 (1974), s. 123-139; G. Thompson, "The Ismailis in Uganda," M. Twaddle, ed., *Expulsion of a Minority: Essays on Ugandan Asians* (Londra, 1975) içinde, s. 30-52, 211-215. Ayrıca bkz. Habib Keshavjee, *The Aga Khan and Africa* (Durban, 1946); Harold S. Morris, "The Divine Kingship of the Aga Khan: A Study of Theocracy in East Africa," *Southwestern Journal of Anthropology*, 14 (1958), s. 454-472; *The Indians in Uganda: Caste and Sect in a Plural Society* (Londra, 1968), s. 77-90; Jean Claude Penrad, "La presénce Ismailienne en Afrique de l'Est: note sur l'histoire commerciale et l'organisation communautaire," D. Lombard ve J. Aubin, ed., *Marchands et hommes d'affaires Asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de Chine 13e-20e* siècles (Paris, 1988), s. 221-236. Ayrıca bkz. Shirin R. Walji, "A History of the Ismaili Community in Tanzania' (Doktora tezi, University of Wisconsin, Madison, 1974).



23. III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah

1840 ile 1870'ler arasında önemli ölçüde arttı. Zanzibar'da bu ekonomik refah ve ticari olanaklar dönemi, Hindistan ile Doğu Afrika arasında yolculuk olanaklarının iyileşmesine de tanık oldu. Aynı zamanda Gucerat'ta şiddetli kuraklık ve kıtlık da, burada birçok Hoca çiftçinin Doğu Afrika'ya göç eden Hoca tüccar kervanlarına katılmaya teşvik eti. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, kara ve demir yollarının yapılmasıyla Doğu Afrika'nın iç kesimleri daha kolay ulaşılabilir olunca, artan sayıda Nizari ticari kuruluş Zanzibar'dan anakaraya taşındı. Daha sonra, Doğu Afrika anakarasının daha uzak kırsal bölgelerinde bile Nizari Hoca göç-

menlere rastlanır oldu. I. Dünya Savaşı sırasında Doğu Afrika'nın birçok yerinde Hindistan kökenli Nizari cemaatler vardı; Nizari yerleşimcilerin büyük çoğunluğu ise Zanzibar, Mombasa, Darüsselam, Nairobi, Kampala ve Tanga'yı kapsayan bölgenin büyüyen kentsel alanlarında yoğunlaştı.

III. Ağa Han Doğu Afrikalı taraftarlarını ilk kez 1899'da ziyaret etti. O sırada Zanzibar Nizarileri, birkaç on yıl önceki Bombaylı Hocalar gibi, kendi iç çatışmalarını yaşıyorlardı. Çatışma konusu Bombay Yüksek Mahkemesinin 1866 tarihli kararına yol açan konularla aynıydı. İmamın hak ve ayrıcalıklarını sorun yapan muhalif Doğu Afrikalı Nizarilerden bazıları on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde cemaatten ayrıldı. Ayrılanlar, Doğu Afrika'nın Asyalı göçmenleri arasında en az örgütlü grup olan Zanzibar'ın İsnaaşeri Hocalarına katıldı.[182] İmamın ziyareti cemaatteki çatlağı sona erdirmedi ve ayrılıklar bir süre daha devam etti. Bu koşullar altında Ağa Han 1905'te bölgeye ikinci ziyaretinde, Doğu Afrika Nizari cemaatinin ilk nizamnamesini oluşturan bir dizi yazılı kural ve yönetmelik çıkardı. Bu nizamname, şuralar hiyerarşisi biçiminde yeni bir idari örgütlenmeyi öngörüyordu ve özellikle evlilik, boşanma ve miras konularında, cemaat içinde kişisel ilişkilerin idaresine ilişkin kuralları da saptıyordu. Aşağı yukarı aynı zamanda, o sırada Doğu Afrika Nizari cemaatinin merkezi olan Zanzibar'da yerel *mukis*iyle ilk İsmaili şura kuruldu. Bu şura yalnızca yerel cemaathanenin yönetimini üstlenmek ve muhaliflere karşı cemaatin çıkarlarını savunmakla kalmayacak, anakaranın Nizari cemaatlerinin işlerine de bakacaktı. Bu adımlar, Ağa Hanın Doğu Afrika Nizari cemaatini yeniden örgütleme ve modernleştirme programını başlattı.

1920'lerin başında, Ağa Hanın teşvikiyle Nizari Hocaların tedricen taşındığı Doğu Afrika anakarasında yeni ekonomik faaliyet merkezleri oraya çıkmıştı. Bölgenin ana ticaret merkezi olarak önemini yitiren Zanzibar, Doğu Afrika Nizari cemaatinin merkezi olmaktan da çıkmıştı. Dolayısıyla anakaranın geniş bir alana

[182] Bkz. Hatim M. Amiji, "Some Notes on Religious Dissent in Nineteenth-century East Africa," *African Historical Studies*, 4 (1971), s. 603-616; Boivin, *La rénovation*, s. 286-288 ve A. Sachedina, "Khojas," *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, cilt 2, s. 423-427.

dağılmış Nizari cemaatlerine, kendilerine uygun idari örgütlenmeler sağlanmalıydı. Değişen bu gerçeklikleri gören III. Ağa Han ilk nizamnameyi 1926'da gözden geçirip, Tanganika, Kenya ve Uganda'da ayrı merkezi şuralar kurdu. Bu şuraların üyeleri, çalışmalarını şahsen denetleyen imam tarafından seçildi. Zanzibar'daki ilk şura, ortak konularda Ülke Şuralarının faaliyetlerini koordine etmeye bir süre daha devam etti. Bu merkezi işlevler, daha sonra, Zanzibar'daki konseyden ayrı bir Yüksek Şuraya devredildi. Her ülke Şurasına, eğitim, refah ve sağlık gibi özel alanlardan sorumlu alt meclisler bağlandı. III. Ağa Hanın imametinin son otuz yılında, bağlı organlarıyla hiyerarşik şura sistemi, Doğu Afrika Nizari şuralar ve cemaatler nizamnamesi 1937'de, 1946'da ve 1954'te gözden geçirilerek daha da geliştirildi. 1950'lerin ortasında Ağa Hanın Doğu Afrikalı taraftarları 50.000 civarındaydı ve bunların yaklaşık yarısı Tanganika'da yaşıyordu.[183]

Hint alt-kıtasıyla ilgili olanlar da dahil, İsmaili nizamnamelerin tümü, cemaatin dinsel ve yönetsel lideri olan imam olarak Ağa Hanın şahsı etrafında dönüyordu. Nizamnameleri düzeltebilen ya da değiştirebilen tek kişi oydu. Statüsüne ilk meydan okumalardan sonra III. Ağa Hanın liderliği, taraftarlarınca sorgusuz kabul edildi. Farklı ülkelerde birçok Nizariyle doğrudan temas halinde kaldı ve sık sık fermanlarıyla –yerel cemaatlerde okunan yazılı talimatlar– cemaate yol gösterdi. Reformları tanıtmak için bir mekanizma işlevi de gören Ağa Han fermanları, özel doğrultularda Nizarilere, dinsel pratikler ve toplumsal ilişkiler bakımından genel olarak cemaate yol göstermekteydi.[184] Aslında III. Ağa Hanın modernleşme politikaları manevi konular, eğitim, toplumsal

[183] Aga Khan, *Memoirs*, s. 167. Ayrıca bkz. Boivin, *La rénovation*, s. 272-277.

[184] İsmaili Araştırmalar Enstitüsü Kütüphanesinde ve Nizari cemaatinde III. Ağa Hanın sayısız fermanı bulunmaktadır. Örneğin bkz. *Kalam-i imam-i mubin: Holy Firmans of Mowlana Hazar Imam Sultan Mohamed Shah the Aga Khan* (Bombay, 1950); Sherali Alidina ve Kassim Ali, *Precious Pearls: Firman Mubarak of Hazrat Imam Mowlana Sultan Mahomed Shah* (Karaçi, 1954); *Message of H.R.H. Prince Aga Khan III to Nation of Pakistan and World of Islam* (4. bs., Karaçi, 1968); *Majmuayi faramin-i mubarak-i Mawlana Sultan Muhammad Shah* (Meşhed, 1363/1984); Boivin, *La rénovation*, s. 277-278; A. K. Adatia ve N. Q. King, "Some East African *Firmans* of H. H. Aga Khan III," *Journal of Religion in Africa*, 2 (1969), s. 179-191.

refah ve kadınların özgürleşmesi üzerine ve dinsel hoşgörü, kişisel davranış ve ortak ekonomik girişim konularında yaptığı konuşmalardan ve çıkardığı fermanlardan izlenebilir. Özellikle hem kadın hem erkek İsmaililerin farklı düzeylerde eğitimi ve sağlık standartları, kadınların cemaat işlerine katılımı, imamın reformlarında öncelik taşıdı.[185] Müslüman dünyanın birçok yerinde diğer kadınlar gibi Nizari kadınların da o zamana kadar giydiği peçenin (*perde* ya da *çadur*) kaldırılmasını ve Nizari kadınların cemaat işlerine aktif katılımını ele alan sayısız ferman vardır.

Reformlarında III. Ağa Han, Bombay'da kendi Hoca taraftarlarını, Sünni ya da İsnaaşeri cemaatlere katılmayı tercih eden Hocalardan ayıran mahkeme kararlarından yararlandı. Bu kararlar, Nizari İsmaili imamın kendi taraftarları, cemaat malları ve gelirleri bakımından statüsünü de berraklaştırmıştı. Nizarilerin imamlarına derin sadakati, III. Ağa Hanın reformlarının ve modernleşme politikalarının, dinsel ritüellerde değişiklikler söz konusu olduğunda bile taraftarlarınca kolayca kabul edilmesini olanaklı kıldı. Cemaatin dinsel ve yönetsel lideri olarak imam figürü, bütün İsmaili nizamnamelerde ve reformlarda merkezi konumdaydı.

III. Ağa Han yıl dönümü kutlamalarında toplanan fonlar ve aşar da dahil, kendisine sunulan hediyeleri, taraftarlarının yararına olacak toplumsal-ekonomik politikaların ve projelerin hayata geçirilmesi için kullandı. Aynı zamanda, çok amaçlı programların gerçekleştirilmesi için araç işlevi gören çok sayıda mali kurum yarattı. Doğu Afrika'da 1935'te bir sigorta şirketi ve 1946'da bir yatırım şirketi kurdu. Yatırım şirketi ve bağlı kuruluşları, Nizari tüccarlara ve kooperatiflere, kendi evlerini yapmak için mali yardıma ihtiyaç duyanlara düşük faizli borç verdi. Aşağı yukarı aynı sırada Ağa Han, Doğu Afrika'nın yerli Müslüman cemaatlerine okul ve cami yapmayı amaçlayan Doğu Afrika Müslüman Yardım Derneğinin kurucu üyelerinden biri oldu. İmam kendi taraftarlarının konut sorunuyla yakından ilgilendi ve Nizari Hocalara yeterli sayıda konut sağlamayı amaçladı. Bu amaçla Doğu Afrika'nın başlıca Nizari merkezlerinde çok sayıda konut edindirme derneği kurdu. Cemaatin eğitim ve sağlık standartlarına da özel önem

[185] Bkz. Boivin, *La rénovation*, s. 278-282.

verdi. Bunun için Doğu Afrika, Hindistan ve Pakistan'daki taraftarlarının yararına okullar, mesleki kurumlar, kütüphaneler, spor ve dinlence kulüpleri, hastaneler ve dispanserler ağı yarattı ve sürdürdü. Çoğu kez İsmaili olmayanlara da hizmet sunan bu kurumların çalışmalarını denetlemek için, şura sistemi içinde uygun organlar yaratıldı.

Yirminci yüzyılın ilk on yıllarında Suriye'nin, İran'ın, Afganistan'ın ve Orta Asya'nın Hoca olmayan Nizari İsmailileri, daha önceki önemlerini genel olarak yetirmişti. Esas olarak tarımla uğraşan bu Nizari cemaatler, geleneksel olarak kalıtsal pir, emir ya da mir hanedanlarınca yönetilmişti. Daha önce de belirtildiği gibi, Suriye'deki cemaat on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar Muhammedşahi (Mümini) imamlar silsilesini kabul etmişti.[186] Suriyeli Nizariler Memlûkların ve onlardan sonra özel bir vergi ödedikleri Osmanlıların sadık tebaası oldular. Nizariler Suriye'deki komşularıyla, özellikle defalarca kalelerini işgal edip dinsel müktesep kaynaklarını yok eden ve sayısal olarak daha güçlü Nusayrilerle (Aleviler) sürekli askeri çatışma yaşamıştı. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısı ile on dokuzuncu yüzyılın ilk on yılları arasında bu türden çok sayıda çatışma yaşandı. Masyaf ve Kadmus merkezli iki yönetici Nizari aile arasında süren yoğun çekişmeler, Suriye Nizari cemaatini daha da zayıflattı. 1808'de Nusayriler, Masyaf'ın Nizari emiri Mustafa Mülhim'i hileyle öldürmeyi başarıp kaleyi ele geçirdi. Bunun üzerine Masyaf'taki kıdemli dai Şeyh Süleyman b. Haydar birçok Nizariyle birlikte oradan ayrılıp Humus, Hama ve başka yerlere yerleşti. Diğer örneklerde olduğu gibi, Nizariler daha sonra Osmanlı yetkililerin araya girmesiyle Masyaf'ı geri aldı. Ne var ki, Suriye Nizarileri, Masyaf ve Kadmus emirleri arasındaki çekişmeler yüzünden bö-

[186] On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren Suriyeli Nizarilerin tarihi ve koşulları konusunda bkz. Tamir, "Furu al-shajara," s. 590-593; *al-Imama*, s. 171-173, 214-216; Ghalib, *Tarikh*, s. 353-365, 395-401; *Ismailis of Syria* (Beyrut, 1970), s. 149-172; Norman N. Lewis, "The Ismailis of Syria Today," *Journal of the Royal Central Asian Society*, 39 (1952), s. 69-77; *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980* (Cambridge, 1987), s. 58-67; Dick Douwes ve Norman N. Lewis, "The Trials of Syrian Ismailis in the First Decade of the 20th Century," *IJMES*, 21 (1989), s. 215-232.

lünmeye devam etti ve 1830'larda İbrahim Paşanın başında bulunduğu, Nizari kalelere ve köylere büyük zarar veren bir Osmanlı seferinde bütün cemaat yıkıcı bir darbe yedi.

1840'lara gelindiğinde Kadmus'un Nizari emiri İsmail b. Muhammed, Suriye cemaatinin büyük bölümü üzerinde otoritesini kurmayı başarmıştı. Sultan I. Abdülmecid döneminde (1255-1277/1839-1861) Osmanlı yetkililerin dostluğunu kazanmayı da başardı. Emir İsmail Nizari dindaşlarını, erken İsmaili davetin merkez karargâhı olan Selimiye'de toplamaya karar verdi. 1843'te, o sırada harabe olan Selimiye'yi Suriye Nizarileri kendi kalıcı yerleşim yeri olarak onarmalarına izin verilmesi için Osmanlı yetkililere başvurdu. Osmanlılar isteği kabul edip, Emir İsmail'in farklı yerlerden Nizarileri toplayıp Selimiye'ye ve Hama'nın doğusundaki yakın köylere yerleştirmesine izin verdi. Bu, Suriyeli Nizari cemaatin modern tarihinde yeni bir dönemi başlattı. 1850'de Osmanlılar, Selimiye'nin Nizarilerini askerlik hizmetinden muaf tutarak onlara bir iyilik daha yaptı. Bu arada Suriyeli Muhammedşahilerin kırkıncı imamları Emir Muhammed el-Bakır'la ilişkileri kopmuştu. 1210/1796'dan beri, selefleri gibi Hindistan'da yaşayan bu imamdan haber alamamışlardı. 1304/1887'de Suriyeli Muhammedşahi Nizariler, gaybete geçtiği düşünülen Emir Muhammed Bakır'ın torunlarını bulmak için Hindistan'a bir heyet gönderdiler. Heyetin araştırmasından bir sonuç çıkmadı ve kısa süre sonra Suriyeli Muhammedşahi Nizarilerin çoğunluğu, o sırada III. Ağa Han tarafından temsil edilen Kasımşahi imamlar silsilesine biat etti. Azınlık bir kesim, görünürde kesintiye uğramış olmasına rağmen Muhammedşahi (Mümini) imamlar silsilesine sadık kalmaya devam etti.

Ülkedeki Kasımşahilerin büyük çoğunluğu gibi tarımla uğraşan Suriyeli Muhammedşahiler, Hama'nın batısındaki dağlık arazilerinde refaha kavuşamadı. Doğru dürüst bir önderlikten ve örgütlenmeden yoksun oldukları için, Nusayrilerle çatışmalardan da zarar gördüler. Suriyeli Muhammedşahilere son Nusayri saldırısı 1919-1920'de gerçekleşti; Kadmus kısa bir süre ele geçirildi ve cemaate ağır hasar verildi. Günümüzde Masyaf'ta, Kadmus'ta ve civar köylerde, yerel düzeyde Caferiye olarak bilinen 15.000 kadar Muhammedşahi yaşamaktadır. Açıkçası, Muhammedşahi Nizari

alt-grubun varlığını sürdüren tek mensupları onlardır. Suriyeli Kasımşahilerin ise yükselen bir yaşam standardı oldu. Tarımsal faaliyetleri, Selimiye civarındaki ovalarda daha iyi ürün verdi; ayrıca daha iyi önderlikten ve daha fazla eğitim olanaklarına sahip olmaktan da yararlandılar. III. Ağa Han 1951'de ziyaret ettiği Suriyeli taraftarları için Selimiye'de ve başka yerlerde birçok okul yaptırdı. Afrika'dan oraya din hocaları da gönderdi. Bugün Suriye'de Ağa Hanın sayıları 80.000'i bulan Nizari taraftarları, Selimiye'de ve civar köylerde yaşamaktadır.

I. Ağa Han 1257/1841'de İran'dan kalıcı olarak ayrılınca, cemaatin kıdemli liderlerinin büyük çoğunluğu da imamla birlikte göç ettiği için, İranlı Nizariler fiili önderlikten yoksun kaldı. Daha önemlisi İranlı Nizariler, neredeyse yedi yüzyıldır ilk kez imamlarına doğrudan erişimden yoksundu. Bu koşullar altında Horasan'da, Kirman'da ve başka yerlerde, görece uzak mesafelerle birbirinden ayrı olan farklı Nizari cemaatler düzensizleşti; her cemaat kendi kaynakları ve yerel inisiyatif temelinde özerk bir biçimde gelişti. Bombay'a kalıcı olarak yerleşmeden önce Kaçar rejimiyle çatışan Nizari imamın rehberliğinden ve önderliğinden yoksun kalan İran'ın dağınık Nizari cemaatleri, çoğu kez yerel yetkililerce ve Oniki İmamcı güçlü ulema tarafından kullanılan düşman komşuların periyodik zulmüne de maruz kaldılar. İranlı Nizariler, İran'ın resmi dini Oniki İmamcı Şiilik kılığında takiye yapıyordu. Ancak yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde, İranlı Nizariler genel durumlarında bir istikrar ve iyileşme yaşamaya başladılar.[187]

---

[187] Son bir buçuk yüzyılda İranlı Nizarilerin tarihi ve koşulları yeterince araştırılmamıştır. 1910'larda İran'a ilk ziyaretinde Horasan'da birkaç yıl geçiren W. Ivanow o zamanın İranlı İsmaililerin çoğrafi dağılımı ve koşullarıyla ilgili biraz bilgi verir: "Ismailitica," s. 50-58. Daha yakın zamanda Rafique H. Keshavjee, İran'da Horasan Nizarilerinin kaydettiği ilerlemeyi soruşturan bir alan araştırması yürüttü; bkz. "The Quest for Gnosis and the Call of History: Modernization Among the Ismailis of Iran' (Doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1981) ve *Mysticism and the Plurality of Meaning: The Case of the Ismailis of Rural Iran* (Londra, 1998). 1985'te bu kitabın yazarı İranlı Nizarilerin şimdiki durumu hakkında, Meşhed, Dızbad, Mehellat ve Tahran'da cemaat liderlerinden epeyce bilgi aldı. Kuzey Horasan'daki cemaat liderleri, cemaatin toplumsal-ekonomik ve dihsel yanları ile sözlü gelenekleri hakkında

İranlı Nizarilerin sözlü rivayetlerine göre I. Ağa Han, Hindistan'a göç ettikten birkaç yıl sonra İranlı taraftarlarının işlerinin idaresi için bazı geçici düzenlemeler yaptı. Ailesi imamlara hizmet etmiş olan Mirza Hasan adlı biri, anlaşılan, kırk yıllık bir dönem için İran'da dinsel vergileri toplamaktan ve cemaati yönetmekten sorumlu yapıldı. Mirza Hasan'ın ailesi, daha önce Kuhistan olarak bilinen Güney Horasan'da Kain ile Bircend arasında bulunan Sidih Köyünde oturuyordu. Mirza Hasan'ın atası, Nizari rivayetlerde Kuhistan daisi olarak adı geçen Mirza Hüseyin b. Yakub Şah Kaini çok sayıda dinsel şiir yazmıştır.[188] Mirza Hasan 1305/1887 civarında öldü ve cemaatteki ayrıcalıklı konumunu, İranlı Nizarilerin işleri konusunda asi düşünceleri olan oğlu Murad Mirza miras aldı.

Murat Mirza başından itibaren, İran Nizarileri ile yeni imamları III. Ağa Han arasındaki bağları tamamen koparmayı amaçlamış gibi görünüyor. Murad Mirza, İranlı Nizarilerin büyük bölümünün, ikamet yeri çoğu kişi tarafından bilinmeyen imamla doğrudan teması kaybetmiş olmalarından özellikle cesaret aldı. Çok geçmeden, özellikle Kasımşahi Nizarilerin çoğunluğunun yoğunlaştığı Horasan'da cemaati bağımsız bir biçimde yönetmeye, aşarı Bombay'daki imama göndermemeye başladı. Açıkça hüccet rütbesi talebinde bulundu ve bu makama, Hayrhah'ın bile ifade ettiğinden daha büyük bir önem verdi. Murad Mirza'ya göre, imama ulaşmaya artık yalnızca hüccet yetkiliydi ve imamı tanımak, hatta nerede olduğunu bilmek sıradan Nizariyi aşmaktaydı. Bu nedenle hüccet, cemaatten mutlak itaat görmeliydi. Horasanlı Nizarilerin Hindistan'da imamı ziyaret etmelerini fiilen engelleyen Murad Mirza, III. Ağa Hanın ailesinin içinde, 1908'de Bombay Yüksek Mahkemesinde Hacı Bibi Davasının açılmasına yol açan çatışmalardan hemen haberdar oldu. Murad Mirza, III. Ağa Hanın amcazadesi Hacı Bibi'nin yanında yer aldı. Daha da ileri gidip, zamanın meşru imamının Hacı Bibi'nin oğlu Samed Şah olduğunu iddia etti. Özellikle Güney Horasan'da İranlı Nizari

---

ayrıntı vermekte özellikle yardımcı oldular. O sırada Meşhed cemaathanesinde Hasır-ı Hüsrev Kütüphanesinde kütüphaneci olan Sadreddin Mirşahi, çok sayıda yayımlanmamış belgeyi ve İsmaili eseri ona minnet borçlu olan yazarın kullanımına sundu.

188 Bkz. Ivanow, *Guide*, s. 112-113; *Ismaili Literature*, s. 150-151; Poonawala, *Bio*, s. 282-283.

cemaatin bir kısmı Murad Mirza'nın iddialarını kabul etti ve imam olarak Samed Şahı tanıdı. Bunlar Kasımşahi Nizarilerden ayrıldılar ve daha sonra Murad Mirzailer olarak anıldılar. Samed Şah İngiliz Hindistan'ının silahlı kuvvetlerinde yirmi yıl geçirdi ve I. Dünya Savaşı sırasında Irak'ta İngiliz ordusunda askerlik yaptı. Aşağı yukarı o sırada Sidih'te Murad Mirzaileri ziyaret etti ve İran'dan ayrılırken geri döneceğine söz verdi. Murad Mirza 1936'da öldü ve daha sonra oğlu Hasan Ali Mirza ve ardından onun kızı Bibi Talat Muradi, Sidih'te ve Güney Horasan'ın başka birkaç köyünde varlığını sürdüren Murad Mirzaileri yönetti. Samed Şahın imamlık iddiasında bulunup bulanmadığı belli değil. Her neyse, 1920'lerde kendisini bir görevle Hunza'ya gönderen III. Ağa Hanla anlaşmazlıklarını gidermiş gibi görünüyor. Samed Şah II. Dünya Savaşı civarında geride bir oğul bırakmadan ölünce, Murad Mirzailerin büyük çoğunluğu Oniki İmamcı Şiiliği benimserken, Sidih civarında küçük bir kısmı ise öldüğünü kabul etmedi ve zuhurunu beklemeye başladı.

Bu arada III. Ağa Han İran'daki taraftarları üzerinde denetim kurmaya çalışmıştı. Sonunda daha çok Fidai Horasani olarak bilinen ve zamanın en bilgili İranlı Nizari Muhammed b. Zeynelabidin b. Kerbelai Davud Horasani aracılığıyla İran Nizari cemaati üzerinde otoritesine kurmayı başardı. 1266/1850 civarında Meşhed ile Nişabur arasındaki İsmaili Dızbad köyünde doğan ve Haki Horasani'nin torunu olan Fidai, Meşhed'de Bakıriyye Medresesinde ilahiyat okudu.[189] Fidai, 1313-1324/1896-1906 arasında üç kez imamın *didarı* için Bombay'a gitti. 1321/1903'te imam Fidai'ye, onu İran Nizari cemaatinin dinsel işlerinden sorumlu muallim olarak atayan bir ferman verdi. III. Ağa Han aynı zamanda Muhammed Hüseyin Mahmudu adlı birini cemaatin İran hükümetiyle ilişkilerinden sorumlu yaptı ve İranlı taraftarlarına, Murad Mirza'ya aşar ödemeye son verme talimatı verdi. Ondan sonra Fidai İran'da çeşitli Nizari grupları sıkça ziyaret etti, dinsel konularda onlara yol gösterdi ve III. Ağa Hana yeniden biat etmelerini sağladı. Fidai, İsmaililiğin tarihini, *Kitab-ı hidayetü'l-müminin et-talibin*'i de Ağa Hanın önerisiyle yazdı.

[189] Bu ayrıntılar, torunu Sadreddin b. Molla Şemseddin Mirşahi'nin 1961'de yazdığı yayımlanmamış bir Fidai biyografisinden alınmıştır.

1910 civarında, diğer ülkelerin Kasımşahi Nizarilerine verilen talimatlarla aynı çizgide III. Ağa Han, İranlı taraftarlarının dinsel pratiklerinde ve ibadetlerinde belli değişiklikler yapmaya başladı. İranlı Nizariler o zamana kadar, muhtemelen takiye uğruna, dinsel ibadetlerini Oniki İmamcı Şiiler tarzında ve onlarla birlikte yerine getirmişti. Şimdi ise kendilerini Oniki İmamcılardan ayırmaları, Nizari Hocalar gibi ayrı bir dinsel cemaat olarak kimliklerini yeniden teyit etmeleri isteniyordu. Örneğin vakit namazlarının sonunda Kasımşahilerin kabul ettiği Nizari imamlar listesinin tamamını okumaktaydılar. Özel durumlarda ve camilerinde Oniki İmamcılarla birlikte olmaktan ve Nizarilerin mevcut ve hazır yaşayan bir imamları olduğu ve ölmüş imamlarını anmaya gerek duymadıkları için, Muharremde Şii yas törenlerine katılmaktan caydırıldılar. Aslında artık yalnızca yaşayan imamlarının doğrudan onayladığı ya da yayımladığı fetvalara uymaları istenmekteydi. Bununla birlikte Ağa Han, taraftarlarından ibadetlerin gerçek, bâtıni anlamının farkında olmalarını istedi ve bütün Müslümanların, mezhepleri ne olursa olsun, özünde İslamın temel şartlarını paylaştıklarını vurguladı.[190]

Bu arada Murad Mirza boş durmamıştı. Yirminci yüzyılın ilk on yılı boyunca süren Meşrutiyet Devrimi yıllarında İran hükümetinin merkezi otoritesinin çökmesinden ve Oniki İmamcı ulemanın İsmaililere düşmanlığından yararlanan Murad Mirza, Ağa Hanın taraftarlarına karşı sürekli entrika çevirdi. Dinsel görevi gereği Kain'deyken Fidai'nin Dızbad'daki evi yağmalandı. Daha sonra Oniki İmamcı din adamı Muhammed Bakır, bir kalabalık toplayıp, Ağa Hanı destekleyen Horasani Nizari liderleri yakalamak için Dızbad'a saldırdı. O sırada Fidai Güney Horasan'daydı ama kardeşi Molla Hasan ve diğer birkaç kişi ele geçirildi ve Nişabur'a yakın Darrud köyüne götürüldü. Daha sonra yakalanan Nizariler, herkesin içinde imamlarına lanet okumayı reddedince, bir grup yerel Oniki İmamcı molla tarafından ölüme mahkûm edildi. 1327/1909'da Nizari mahkûmlardan ikisi, Darrud'da idam edildi. Ağa Han, Meşhed'deki İngiliz konsolosun müdahalesiy-

[190] Aga Khan, *Memoirs*, s. 169-177, 187 vd. Ayrıca bkz. Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 22-28, 32-33, 52 vd., 67 vd. ve *Risala dar Haqiqat-i din*, 1947 ed., s. 65 vd.; çev. Ivanow, 1947 ed., s. 42 vd.

le Horasani taraftarlarını daha fazla zulme uğramaktan kurtardı. Fidai 1342/1923'te öldü ve Nizarilerin muallimi olarak, onun yerine Seyyid Süleyman Bedahşani geçti. O sırada III. Ağa Han, İran'ın Oniki İmamcı Şiilerinden ve bütün dinsel ibadetlerini Oniki İmamcılar gibi yapan Murad Mirzailerden kendilerini açıkça ayıran İranlı Nizariler üzerinde denetim kurmuştu.

1930'larda III. Ağa Han İran'daki taraftarlarının toplumsal-ekonomik koşullarıyla, özellikle cemaatin ana gövdesini oluşturan ve imamın modernleşme politikalarını uygulamak için yeterli yerel inisiyatife ve kaynaklara sahip olan Horasani Nizarilerle ilgilenmeye başladı. Nizariler, imamlarının emrettieği gibi, Horasan'da her İsmaili köyde bir okul inşa etme programını başlattı. 1932'de Dızbad'da yapılan ilk okula, Horasanlı Nizarilerin özellikle saygı duyduğu Nasır-ı Hüsrev adı verildi. Daha sonra Dızbad, Horasan'da bir ortaokula sahip olan ilk köy oldu. Okullar, her köyün güvenilir mensuplarının gözetiminde yerel fonlarla inşa edildi. III. Ağa Han, aşarın yüzde 80'inin bu amaç için ayrılmasına ve yalnızca yüzde 20'sinin imama gönderilmesine izin verdi. Nizariler, tarımsal yayım projeleri de dahil, cemaat girişimleri için özel gruplar oluşturmaya da teşvik edildiler. Horasan'ın İsmaili köylerinde okuma yazma oranı kısa sürede yüksek oranlara çıktı; giderek artan sayıda İsmaili öğrenci Meşhed ve Tahran'daki yüksek öğrenim kurumlarına gitti. Çok sayıda eğitimli Horasani Nizari öğretmen ve devlet memuru olarak bu kentlere yerleşip, İran Nizari cemaatinin geleneksel kırsal yapısını değiştirdi. III. Ağa Han, 1951'de ziyaret ettiğinde İranlı taraftarlarının kaydettiği ilerlemeden memnun kaldı.[191]

Geleneksel olarak İran'ın Nizarileri, başka yerlerde olduğu gibi, çoğu kez tek tek köylerin Nizari sakinlerini temsil eden cemaatler şeklinde örgütlenmiştir. Her cemaatin genellikle köyün dinsel muhtarı gibi hareket eden kendi *muki*si ve aşar kayıtlarını tutmaktan sorumlu *kamadia*sı vardır. Bu görevliler normal koşullarda yerel cemaatin mensuplarınca seçilir ama bazen imamın onayı da gerekir. İran'ın Nizari nüfusunun büyüklüğü konusunda güvenilir sayılar yoktur. Günümüzde İran'ın kentlerinde ve kırsal alanlarında yaşayan 20.000-30.000 kadar Nizari olabilir; bunların

[191] Aga Khan, *Memoirs*, s. 324.

da yaklaşık yarısı Horasan vilayetinde yoğunlaşmıştır. Horasani Nizariler esas olarak vilayetin güney bölümünde, Kain ve Bircend kentleri ile Huşk, Müminabad, Nasrabad ve Mezdab gibi civar köylerde bulunmaktadır. Kuzey Horasan'da, Meşhed'de kent işlerinde çalışan 1500 kişi dışında, Nişabur, Turbat-ı Heyderiye ve daha küçük birkaç kent ile Dızbad, Kasımabad, Şah Taki ve diğer köylerde de Nizariler bulunmaktadır. Kuzey Horasanlı Nizarilerin büyük çoğunluğu ata yurdu Dızbad'daki evleri korumuştur ve eski İsmaili kalelerin kalıntıları da bulunmaktadır.

Horasani Nizariler, ülkenin değer bölgelerinden gelen dindaşlarının da katılımıyla, her yıl yaz sonunda Dızbad'da yapılan *Nev-hisar* törenlerine katılır. 1985'te, bu kitabın yazarı o yılın Nev-hisar törenleri için Dızbad'ı ziyaret ettiğinde, orada 3000 kadar Nizari toplanmıştı. Törenlerde İranlı mutasavvıf şairlerin şiirleri okundu. Horasan'dan sonra en fazla sayıda İranlı Nizari ülkenin merkez vilayetinde, özellikle bir cemaathanenin bulunduğu Tahran'da ve Mehellat civarındaki dokuz köyde bulunmaktadır. Kirman vilayetinde, esas olarak Kirman, Sircan ve Şehr-i Babek ile civar köylerinde ve Yezd'de daha az sayıda Nizari yaşar. Huşk ve Dızbad gibi, İran'ın en büyük İsmaili köylerinde Nizarilerin, aralarında yaşayan Oniki İmamcı Şiilerle dostane ilişkileri vardır ve çoğu akrabadır –bu durum takiye pratiğini ve bölgenin egemen dinsel cemaati içinde asimilasyonu yansıtır.

Afganistan ve Orta Asya'daki Nizari İsmaili cemaatlerin, Pakistan'ın kuzey bölgeleri ile Çin'in Kaşkorgan bölgesinde Yarkend ve Kaşgar'da bulunan küçük cemaatlerin modern tarihi hakkında fazla bir şey bilinmiyor. Bu dağlık bölgelerin, Pamir, Hindukuş ve Karakurum Dağlarının ortasında yaşayan İsmailileri, Güney Asya'daki ve diğer yerlerdeki İsmaili cemaatlerden tarihsel olarak yalıtık olmuştur. Yakın zamana kadar imamlarıyla ya da onun atadığı temsilcileriyle düzenli ilişkiden de yoksundular. Dolayısıyla Orta Asya ve civar bölgelerin İsmailileri, cemaatin bilgili mensuplarından oluşan yerel halifelerin önderliğinde oldukça bağımsız bir biçimde geliştiler. Bugün Afganistan ile Tacikistan arasında bölüştürülen Bedahşan'da yoğunlaşan bu İsmaililer, büyük saygı duyulan Nasır-ı Hüsrev'in yazılarını merkez alan yerli bir edebi gelenek ve ölüler için *Çırağ-revşen* ve Ali b. Ebu Talib'i öven

*medah*lar (dinsel şiirler) gibi yerel ritüeller geliştirdiler.[192] Tacik Farsçasının ve birçok yerel lehçenin konuşulduğu Bedahşan'da, günümüze ulaşan pek çok Nizari İsmaili eser özel ellerde gizlice korunmuştur.

Bedahşanlı Nizari İsmaililer, Afganistan ve Orta Asya İsmaililerinin ana gövdesini oluşturur. On dokuzuncu yüzyılda Bedahşan'ın kuzey kısmı çeşitli Orta Asya hanlıklarına bağlandı, ama bölgenin büyük bölümü İmparatorluk Rusya'sının denetimine girerken, İngilizler de Afgan topraklarındaki Bedahşan üzerinde hegemonya kurdu. Bu siyasal gerçeklikler 1895'te İngiliz-Rus sınır komisyonu, Ceyhun'un ana kollarından Pyanc Irmağının sağ yakasında kalan bölgeyi o sırada Rusya'nın kontrolünde olan Buhara Hanlığına verip, sol yakasını başkenti Feyzabad olan Afgan toprağı olarak belirleyince, resmen kabul edildi. III. Ağa Han Bedahşan'daki taraftarlarıyla doğrudan temas kurmakta zorluk çekti ve Orta Asya'nın Sovyetler Birliği'ne katılmasıyla zorluklar daha da arttı. III. Ağa Hanın Orta Asyalı taraftarlarıyla son teması, herhalde 1923'te, oraya görevli gönderilen Nizari bir Hoca olan Pir Sebzali (ö. 1938) aracılığıyla oldu.[193] 1925'te Sovyet hükümeti, Tacikistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetinin bir eyaleti olarak, Gorno-Bedahşan Özerk Bölgesini yarattı. 1991'de Sovyetler Birliği dağılana kadar Tacikistanlı İsmaililer imamlarından tamamen kopuktular ve Sovyet rejiminin din karşıtı politikaları nedeniyle inançlarının gereklerini yerine getirmelerine izin verilmedi.

Kuzey Pakistan'da bulunan Çitral ve Gilgit gibi bazı bölgelerde, muhtemelen Encüdan döneminden kalma küçük İsmaili cemaatler vardı. Şimdi 50.000 kişiyle Kuzey Pakistan'ın en büyük Nizari İsmaili cemaatine sahip olan Hunza'da da, İsmaililik Encüdan dö-

---

[192] Gabrielle van den Berg, "Ismaili Poetry in Tajik Badakhshan: A Safavid Connection," *Persica,* 17 (2001), s. 1-10 ve *Minstrel Poetry from the Pamir Mountains: A Study on the Songs and Poems of the Ismailis of Tajik Badakhshan* (Wiesbaden, 2004). Orta Asyalı İsmaililerin erken modern tarihi konusunda bkz. L. N. Kharyukov, *Anglo-russkoe sopernichestvo v Tsentral'noy Azii i ismailizm* (Moskova, 1995), on dokuzuncu yüzyıl İngiliz-Rus çekişmesi bağlamında Marksist bir yaklaşım benimsiyor.

[193] Aga Khan, *Memoirs*, s. 180 vd.; A. Nanji, "Sabz Ali," *EI2*, cilt 8, s. 694; Y. Bregel, "Central Asia: vii. In the 12th-13th/18th-19th Centuries," *EIR*, cilt 5, s. 193-205.

neminde yayılmış gibi görünüyor. Ama Hunza halkı, 13./19. yüzyılından önce bir tarihte Oniki İmamcı Şiiliğe dönmüştü. Hunza'ya Nizari İsmaililik, on dokuzuncu yüzyılın ilk on yıllarında komşu Bedahşan'dan gönderilen dailer tarafından yeniden sokuldu.[194] Bu bölge 1974'te federal Pakistan devletinin bir parçası olana kadar Hunza, birkaç yüzyıl boyunca, Beltit'te (bugünkü Kerimabad) oturan mir bir aile tarafından bağımsız bir biçimde yönetildi. Selim Han (ö. 1239/1823), Nizari İsmaili olan ilk Hunza miriydi. Daha sonra oğlu ve halefi Mir Gazanfer döneminde Hunza'nın bütün nüfusu, Bedahşan'dan gelen ve dönmelere İsmaili itikadı öğretecek halifeleri yetiştiren dailer tarafından Nizari İsmaili yapıldı. Ondan sonra Hunzalı İsmaililer, Mevla diye hitap edilen Nizari İsmaili imamın taraftarı oldukları için, kendilerine Mevlai dediler. Hunza, Negir, Çitral ve diğer komşu yörelerle birlikte, 1891'de İngiliz Hindistan'ına bağlandı. Daha sonra III. Ağa Han, Mir Safder Han (1886-1931) ve halefleriyle yakın ilişki kurdu.[195] Ağa Hanın temsilcisi Pir Sebzali de Hunza'yı 1923'te ziyaret edip cemaathaneler kurdu. Hunzalı Nizariler, Bedahşan'daki dindaşlarınca korunan İsmaili metinlerin bir seçkisine sahiptir ve az çok benzer dinsel ritüellere katılırlar. Çin'in Sinkiang (Xinjiang) eyaletinde, Yarkend ve Kaşgar'da da küçük Nizari cemaatler vardır; bunların tarihiyle ilgili özel hiçbir ayrıntı yoktur. Etnik bakımdan Tacik olarak tanımlanan ve Pamir dilleri konuşan Çinli İsmaililerin dış dünyayla iletişim kurmalarına komünist rejim tarafından izin verilmemiştir.

III. Ağa Han Sir Sultan Muhammed Şah, Zilhicce 1376/Temmuz 1957'de, Cenevre'ye yakın Versoix'daki villasında öldü. Nizari İsmailileri kırk sekizinci imamları olarak yetmiş iki yıl yönetti. Daha sonra, Fatımi halife-imamların oturduğu Mısır'da, Asvan'da,

---

194 Bkz. Qudrat Allah Beg, *Tarikh-i ahd-i atiq-i riyasat-i Hunza* (Baltit, 1980), cilt 1, s. 140-141, 173-178, 304-305; W. Holzwarth, *Die Ismailiten in Nordpakistan* (Berlin, 1994), özellikle s. 19-78; F. M. Hunzai, "A Living Branch of Islam: Ismailis of the Mountains of Hunza," *Oriente Moderno*, NS, 23 (2004), s. 147-160; Willey, *Eagle's Nest*, s. 255-261. Ayrıca bkz. The Aga Khan Trust for Culture, *Historic Cities Support Programme: Karimabad and Baltit Project Development* (Geneva, 1996) ve S. Bianca, ed., *Karakoram: Hidden Treasures in the Northern Areas of Pakistan* (Geneva, 2005).

195 Qudrat Allah Beg, *Tarikh*, s. 332-336, 362-365.

Nil'e yukarıdan bakan kalıcı bir türbeye gömüldü. Ruhani bir lider ve Müslüman bir reformcu olarak III. Ağa Han, hızla değişen bir dünyanın meydan okumalarına karşılık verdi ve farklı ülkelerdeki taraftarlarının yirminci yüzyılda, İslami kimliği belirgin ilerici bir cemaat olarak yaşamalarını olanaklı kıldı.

IV. Ağa Hanın İmameti

III. Ağa Hanın 1955'te yapılan son vasiyetine uygun olarak torunu Kerim, Nizari İsmaililerin kırk dokuzuncu Mevlana Hazır İmamı olarak imamete geçti.[196] III. Ağa Han son vasiyetnamesinde, dünyanın değişen koşulları nedeniyle, son yıllarda yetişmiş ve eğitim görmüş genç birinin bir sonraki imam olmasının Nizari cemaatin en iyi yararına olacağını açıklamıştı. Dolayısıyla iki oğlundan biri yerine torunu Kerim'i kendi halefi tayin etti. III. Ağa Hanın en büyük oğlu ve Kerim'in babası Ali Hanın (tartışmalı bir özel yaşamı olan ve daha sonra Birleşmiş Milletler'de Pakistan'ı temsil eden) imamete geçmesi beklenmişti. Batı dünyasında genellikle Ekselans Prens Kerim Ağa Han olarak adlandırılan IV. Ağa Han Şah Kerim el-Hüseyni, İsviçre'de, Asyalı ve Afrikalı Nizarilerin temsilcilerinin huzurunda yeni imam ilan edildi. Zamanla bütün Nizari cemaatler yeni imamlarına biat etti. Babasının atamasını kişisel olarak sorgulamayan Ali Han 1960'ta bir arama kazasında yaşamını yitirdi ve 1972'de Selimiye'de daimi bir türbeye gömüldü.

1936'da Cenevre'de doğan IV. Ağa Han, Harvard Üniversitesine girmeden önce, İsviçre'nin ünlü yatılı okulu Le Rosey'e dokuz yıl gitti. Yirmi yaşında imamete geçince IV. Ağa Han, Harvard'daki okuluna ara verip çeşitli Nizari cemaatleri ziyaret etti; bu sürede Darüsselam'da, Nairobi'de, Kampala'da, Karaçi'de ve Bombay'da

---

[196] IV. Ağa Hanın modernleşme politikalarına ve başarılarına ilişkin tam bir anlatım yazılmayı bekliyor. Bu imamın fermanlarında, çeşitli vesilerle yaptığı konuşmalarında ve Ağa Han Kalkınma Ağı içinde farklı kurumların çeşitli yayımlarında epeyce bilgi bulunabilir. Bazı değerlendirmeler için bkz. Frischauer, *The Aga Khans*, s. 206-272; A. Thobani, *Islam's Quiet Revolutionary: The Story of Aga Khan IV* (New York, 1993); Paul J. Kaiser, *Culture, Transnationalism, and Civil Society: Aga Khan Social Service Initiatives in Tanzania* (Westport, CT, 1996); Azim A. Nanji, "Aga Khan," *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, cilt 1, s. 44-45.

yapılan tahta çıkış (*tahtnişin*) törenlerinde resmi olarak imamete atandı. 1958-1959'da Harvard'ı bitirip İslam tarihi alanında lisans diploması aldı ve ondan sonra, birçok ülkedeki Nizari İsmaili Müslümanların imamı olarak görevleriyle ilgilendi.

IV. Ağa Han dedesinin modernleşme politikalarını sürdürdü ve önemli ölçüde genişletti; ayrıca cemaatin yararını çok sayıda yeni program ve kurum geliştirdi. Müslümanların ve Üçüncü Dünya ülkelerinin yararına çeşitli toplumsal, kültürel ve kalkınma konularıyla da ilgilendi. İmametinin ellinci yılına denk gelen 2007'e gelindiğinde IV. Ağa Han yalnızca İsmaili imam olarak değil, modernliğin gereklerinin ve zorluklarının farkında olan, farklı ifadeleriyle ve yorumlarıyla İslam uygarlığına ilişkin daha iyi bir anlayış geliştirmeye adanmış Müslüman bir lider olarak da etkileyici bir başarı sicili oluşturmuştu.

IV. Ağa Han, cemaatinin ruhani ve laik işleriyle yakından ilgilendi. Asya'nın, Ortadoğu'nun, Afrika'nın, Avrupa'nın ve Kuzey Afrika'nın farklı bölgelerinde taraftarlarını düzenli olarak ziyaret etti ve fermanlarıyla onlara yol gösterdi. Dedesinin geliştirdiği şurayla cemaat yönetimi sistemini sürdürdü ve 1970'lerden itibaren taraftarlarının Doğu Afrika'dan ve Güney Asya'dan Batı'ya büyük ölçekli göçünü göz önüne alarak bu yönetim sistemini Avrupa, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'da yeni topraklara da taşıdı. Bu göçmen Nizarilerin en büyük cemaatleri bugün Toronto, Vancouver, Londra, Atlanta ve diğer birkaç Amerikan kentinde yoğunlaşmıştır.

III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah, gördüğümüz gibi, Doğu Afrika, Hindistan ve Pakistan'daki Hoca taraftarları için ayrı nizamnameler çıkardı; bunların sonuncusu da 1954'te çıktı. IV. Ağa Han 1962'de Doğu Afrikalı Nizariler için yirmi beş yıl yürürlükte kalan yeni bir nizamname çıkardı.[197] Bu nizamnameye göre idari hiyerarşinin başında, imamdan sonra, üç Ülke Şurasının faaliyet-

[197] His Highness the Aga Khan Shia Imami Ismailia Supreme Council for Africa, *The Constitution of the Shia Imami Ismailis in Africa* (Nairobi, 1962). Ayrıca bkz. James N. D. Anderson, "The Ismaili Khojas of East Africa: A New Constitution and Personal Law for the Community," *Middle Eastern Studies*, 1 (1964), s. 21-39; *Islamic Law in Africa*, s. 322 vd.; B. Scarcia Amoretti, "Controcorrente? Il Caso della comunità Khogia di Zanzibar," *Oriente Moderno*, NS, 14 (1995), s. 153-170.

lerini yöneten, denetleyen ve koordine eden ülkelerarası bir organ olan Afrika Yüksek Şurası vardı. Nairobi'de ve Doğu Afrika'nın diğer kentlerinde karargâhı değişen Yüksek Şura, ikinci derecede mahkeme işlevi görme yetkisi de vardı –en yüksek yargı mercii imamın kendisiydi. Yüksek Şuranın üyeleri imam tarafından atanıyordu. Yüksek Şuranın altında Tanzanya, Kenya ve Uganda devletlerinde Ülke Şuraları vardı; bu şuralardan her biri büyük ölçüde yerel özerkliğe sahipti ve merkezleri sırasıyla Darüsselam, Nairobi ve Kampala'daydı. 1964'te Tanzanya kurulmadan önce, Zanzibar'ın kendi Ülke Şurası vardı, ama daha sonra ada, Tanzanya Ülke Şurasının yetki alanına dahil edildi. Bu üç Doğu Afrika devletinin her birinde, yetki alanlarına giren yerel cemaatlerin ve çeşitli yörelerin işlerini yönetmekle görevli çok sayıda Taşra Şurası vardı. Ekonomik meclisler, sosyal yardım dernekleri ve kadın dernekleri gibi çok sayıda yardımcı organ, Taşra Şuralarının gözetimi altında çalışmaktaydı.



24. IV. Ağa Han
Ekselans Şah
Kerim el-Hüseyni

1962 nizamnamesi, öncekilerden çok daha fazla evlilik, nişanlanma, çeyiz ve bedel, boşanma, evlilik haklarının iadesi, nafaka, vasilik, inanç değiştirme ve Nizari olmayanlarla evlenme konularıyla ilgiliydi. Bu konular aslında cemaatin özel hukukunu temsil eden sayısız makalede ele alındı. İsmaili şuralar ve onlara bağlı mahkemeler bu tür kişisel konularda ve bunlarla bağlantılı önlerine getirilen anlaşmazlıklarda karar verdi. Aynı zamanda üç devletin her birinde eğitim ve sağlık yönetimleri kuruldu. Her devlette kendi alanlarında hizmet sunmakla ve ilgili kurumları denetlemekle görevli bu organlar, nihayetinde bizzat imamın yönetimi altındaydı. Bütün şura üyeleri ve diğer önemli görevliler belirli dönemler için imam tarafından atanıyordu. Şura sisteminde esas olarak hukukçulardan ve diğer profesyonellerden oluşan görevliler herhangi bir ücret almıyor, imamdan özel hayır dua, unvan ve benzeri şeyler almakla ödüllendiriliyorlardı. III. Ağa Han, halefi tarafından da devam ettirilen ayrıntılı bir unvan sistemi kurdu; bunlar, cemaatin uygun mensupları için *divan, vezir, aitmadi, rai* ve *alicah* gibi adlandırmaları kapsamaktadır.

Doğu Afrika'da Nizari cemaat, geleneksel yerel cemaatler şeklinde örgütlenme modelini sürdürdü; her cemaatin bir cemaathanesi vardır, dinsel ve sosyal törenler orada gerçekleştirilir. Yerel cemaatin işleri, 1987'e kadar ilgili Taşra Şurası tarafından her cemaathane için seçilen bir *muki* ile *kamadia*nın yetkisindeydi. Bu görevliler evlilik ve cenaze törenlerini, özel durumlarda ortak ibadetleri yönetir. *Desonz* ve imama gönüllü bir sunu olan *memani* de dahil, dinsel vergileri de toplar. Cemaatin genelini ilgilendiren dinsel konular, özellikle Nizarilerin dinsel eğitimi, her bir Doğu Afrika devletinde, laik şuralardan bağımsız çalışan ve doğrudan imama hesap veren, İsmaili Tarikat ve Dinsel Eğitim Kurulu (Ismaili Tariqah and Religious Education Board, ITREB) denilen bir İsmaili Derneğin sorumluluğundadır. Bu organlar, Nizarilerin dinsel literatürünün, özellikle imamın fermanlarının ve konuşmalarının yayımlanmasında ve dağıtımından da sorumludur. Resmi Nizari organlar ile *muki*ler ve *kamadia*lar, ender durumlarda Doğu Afrika'nın bazı yerli Afrikalı ve Avrupalı sakinleri İsmaililiği benimsemiş olmasına rağmen, inanç yayma faaliyeti yürütmezler. Bununla birlikte, eski zamanların dailerine denk,

bugün pek çok Nizari cemaatte aktif din görevlileri vardır. Genellikle muallim ve vaiz denilen modern zaman misyonerleri, cemaat mensuplarını kendi inançları ve mirasları konusunda hayati görevini yerine getirirler. Doğu Afrika'da Nizari cemaatin ayrıntılı idari örgütlenmesi, özünde, özenle hazırlanmış bir denge ve denetim sistemidir. Bu sistem, nizamnamesiyle birlikte, imamın mutlak otoritesi ile geleneksel cemaat dokusunu korurken, aynı zamanda cemaati modernleştirmeye ve Ağa Hanın taraftarlarını önemli ekonomik-toplumsal kazançlar sağlamaya hizmet etmiştir. Gerçekten de Nizari Hocalar, Doğu Afrika'nın en örgütlü ve en ilerici Asyalı Müslüman cemaati olarak ortaya çıktı.

Doğu Afrika'da var olanlara benzer, bağlı merkezi ve alt organlarıyla konsey sistemi, Pakistan'ın ve Hindistan'ın Nizari cemaatleri için de geliştirildi.[198] Pakistan ve Hindistan'ın yerel koşulları da göz önüne alan şura ve cemaat örgütlenmesi, en son 1986'da dünyanın bütün Nizari cemaatleri için çıkarılan nizamnameye kadar birkaç kez gözden geçirilen yazılı nizamnamelerde tarif edilmiştir. Daha önceki nizamnamelere göre, Pakistan'ın ve Hindistan'ın Şia İmami İsmailileri, Nizari İsmaililerin mevcut imamının dini ve idari önderliği altında bir dizi konsey şeklinde hiyerarşik olarak örgütlenmişti. Doğu Afrika devletlerinde olduğu gibi, Pakistan'da ve Hindistan'da da genel dinsel politikalar, dinsel literatürün yayını ve dağıtımı, muallimlerin faaliyetlerinin denetlenmesi, karargâhları Karaçi'de ve Bombay'da bulunan İsmaili Tarikat ve Dinsel Eğitim Kurullarına emanet edilmişti. 1970'lerin sonuna kadar bu organlar, Doğu Afrika'dakiler gibi, özellikle yayıncılık faaliyetlerinde oldukça özerk çalıştılar. Dahası her ülkede, eğitim, sağlık, sosyal yardım, konut ve ekonomik planlama alanlarında cemaat faaliyetlerinden sorumlu çok sayıda merkezi kurul oluşturuldu. Her ülkede Ulusal Şuranın genel gözetimi altında çalışan bu kurullar, kendi faaliyet alanlarında hizmet sunmaktan sorumluydu. Hint-Pakistan alt-kıtasında da Ağa Hanın taraftarları, çeşitli cemaat programlarından önemli toplumsal-ekonomik yarar gördü.

---

[198] Örneğin bkz. His Royal Highness Prince Aga Khan Ismailia Federal Council for Pakistan, *The Constitution of the Councils and Jamats of Shia Imami Ismaili Muslims of Pakistan* (Karaçi, 1962).

1986'da Nizarilerin imamı bütün dünyadaki taraftarları için "Şia İmami İsmaili Müslümanlar Nizamnamesi" başlıklı evrensel bir belge yayımlayınca, Nizarilerin "nizamname" tarihinde yeni bir sayfa açıldı. Yeni nizamnamenin 1998'de değiştirilen giriş bölümü, bütün temel İslami inançları onaylar ve ardından, diğer Şii Müslümanlar gibi, Nizari İsmaililerin de savunduğu imamet öğretisine odaklanır.[199] Ruhani aydınlanma ve iyileşmiş maddi yaşam yolunda taraftarlarına yol gösteren imamın talimini de vurgular. Yeni nizamname aslında makamı nedeniyle ve taraftarlarının inancına uygun olarak imamın, Nizarilerin tüm dinsel ve toplumsal konularda tam yönetim yetkisine sahip olduğunu onaylayarak, Nizarilerin mevcut imamının çok önemli öğretme ve yol gösterme rolünü vurgular.

Hiyerarşik konseyle yönetim sistemi, dünyadaki Nizari topraklar için birörnek bir şura sistemi öngören 1986 nizamnamesinde biraz basitleştirilir. Son otuz yılda çok sayıda Nizarinin Avrupa'ya, Amerika'ya ve Basra Körfezi bölgesine göç ettiği gerçeğini hesaba katan en son nizamname, Nizarilerin Asya ve Afrika'daki geleneksel alanlarında birçok cemaatin sistemini değiştirmenin dışında, yeni kurulan bu Nizari cemaatler için de şura sistemi kurdu. 1986 nizamnamesine göre konsey sistemine sahip olan tikel Nizari cemaatler on yedi ülkede bulunmaktadır: Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Malezya ve Singapur, Birleşik Arap Emirlikleri, Suriye, Madagaskar Cumhuriyeti, Kenya, Tanzanya, Uganda, İran, Afganistan, Fransa, Portekiz, Birleşik Krallık, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri. Bu on yedi Nizari toprağın her birinde bir Ulusal Şura, bir Bölgesel ve Yerel Konseyler ağının işlerini yönetir ve denetler. İmamın talimatıyla her Ulusal Şuranın yetki alanı, Nizari cemaatlerin henüz kendi şuralanıha sahip olmadığı coğrafi bölgeleri kapsayacak şekilde genişletilebilir.

1986 nizamnamesi Ulusal Şuralara sahip Nizari topraklar için çok sayıda ek örgütlenme de öngörmektedir. Bu topraklardan her birinin cemaate dinsel eğitim vermek için, din öğretmenlerinin yetiştirilmesi için, İslam ve İsmaililiğin farklı yanlarıyla ilgili

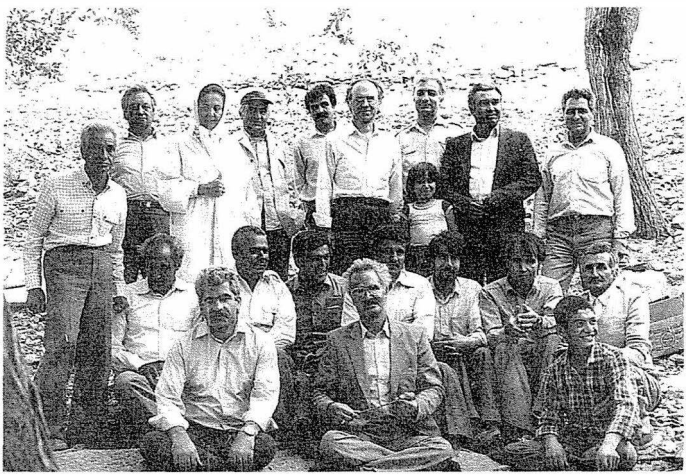
---

[199] *The Constitution of the Shia Imami Ismaili Muslims* (Londra, 1986), s. 4 vd. ve *The Constitution of the Shia Imami Ismaili Muslims* (Londra, 1998), s. 6 vd.

malzeme araştırmak ve yayımlamak için bir İsmaili Tarikat ve Dinsel Eğitim Kurulu vardır. Bu kurullar, bütün dünyadaki Nizari çocuklar için Londra'da İsmaili Araştırmalar Enstitüsünün geliştirdiği ilk ve orta okul müfredatının dağıtımında da sorumludur. İlginçtir; yeni nizamname Nizari İsmaili İslam yorumuna resmi olarak "İsmaili tarikat" demektedir. Tarikat Kurulları, Nizari İsmaililerin dinsel törenleri ve pratikleri konusunda *muki*lere ve *kamadia*lara yol göstermekten de sorumludur. Dahası, son nizamname, Konseyler, Tarikat Kurulları ve diğer merkezi organlar gibi imamdan ya da Nizari cemaatten mali destek alan kurumların mali disiplin ve hesap verebilirlik standartlarına uymalarını sağlamak için Nizari topraklarda Hibe ve İnceleme Kurulları da kurdu. Son olarak, 1986 nizamnamesine göre, Ulusal Şura olan bütün Nizari topraklarda Ulusal Uzlaşma ve Hakemlik Kurulları kuruldu. Bu kurullar, aile içi sorunların yanı sıra ticari ve diğer hukuki sorumluluk konularıyla ilgili anlaşmazlıklarda taraflar arasında hakemlik yapacak hukuk mahkemeleri işlevi görürler ve bireysel Nizarilere karşı disiplin önlemleri alma yetkisine de sahiptirler. Uluslararası Uzlaşma ve Hakemlik Kurulu, Ulusal Uzlaşma Kurullarının kararlarından gelen başvuruları, mevcut imamın yönetiminde ele alan birinci derece hukuk mahkemesi işlevi görür. Bununla birlikte, Nizarilerin yönetimiyle ilgili bütün konularda nihai yetki imamındır. *Muki*lerin ve *kamadia*ların atanması, kesinlikle imamın takdirindedir. 1986 nizamnamesi, Nizarilere karşı alınabilecek disiplin önlemlerine temel olacak gerekçeleri de sıralar. Gerekçeler şunlardan oluşmaktadır: Kuran'la, Peygamber'le, Hazır İmamın şahsıyla, yeni nizamnameyle ve İsmaili külliyatla ya da ibadetlerle alay etmek.

Şura sistemi, Tacikistan Nizari İsmaili cemaatini kapsamamaktadır. Orta Asya'nın bu bölgesinin Nizarileri 1990'ların başından beri, özel komitelere dayanan alternatif bir sistemle yönetilmektedir. Son yıllarda, Tacik Bedahşan'da, 1991'de bağımsız Orta Asya cumhuriyetlerinin kurulmasından sonra yalıtılmışlıktan çıkan Nizari İsmaililerin dinsel ve toplumsal-ekonomik işlerini özel ilgi gösterildi. Sayıları 200.000'i bulan Tacikistan Nizarileri, ilk kez 1995'te imamlarını görme fırsatı buldular. O sırada, IV. Ağa Hanın Pamir Yardım ve Kalkınma Programı aracılığıyla Tacik

Bedahşan'a yaptığı insani ve kalkınma yardımı, bölgeyi ekonomik bir felaketten kurtarmıştı. Bu satırların yazarı, Sovyet rejimi altında ağır baskı gören Bedahşan Nizarilerinin, Şuğnan, Ruşan ve Tacikistan Cumhuriyetinin Gorno-Bedahşan eyaletinin diğer bölgelerinde on binler halinde toplanıp, imalarına biatlerini tazelemelerine tanık oldu.



25. Horasan'da Nizari İsmaili cemaatin bazı liderleri, bu satırların yazarıyla birlikte (ortada ayakta, gözlüklü), Dızbad, 1985.

IV. Ağa Han kendi taraftarlarının yanı sıra, Asya ve Afrika'da belli bölgelerin İsmaili olmayan sakinlerinin de eğitim ve toplumsal-ekonomik yararı için, birçok yeni politika, program ve proje başlattı. Bu amaçla ve dedesinin attığı temeller üzerinde, genellikle Ağa Han Kalkınma Ağı (Aga Khan Development Network, AKND) denilen karmaşık bir kurumsal ağ yarattı. Toplumsal, ekonomik ve kültürel kalkınmayla ilgili projeleri hayata geçiren Ağa Han Kalkınma Ağı, kâr amacı gütmeyen faaliyetlerine yılda yaklaşık 300 milyon dolar harcamaktadır.

Toplumsal kalkınma alanında IV. Ağa Hanın ağı, Doğu Afrika, Orta Asya, Pakistan ve Hindistan'da eğitim, sağlık ve konut hizmetleri ile kırsal kalkınma projelerinde özellikle aktif olmuştur. Bu projelerin birçoğu, 1967'de kurulan, merkezi Cenevre'de ve bir-

çok ülkede şubesi bulunan Ağa Han Vakfı (Aga Khan Foundation, AKF) üzerinden geliştirilir ya da finanse edilir.[200] Ağa Han Vakfı, Üçüncü Dünyada çeşitli programların uygulanması için otuzdan fazla ulusal ve uluslararası örgütle işbirliği yapıyor. III. Ağa Han kendi cemaatinde modern eğitim reformlarının öncülüğünü yaparken, mevcut imam da İsmaili imametin bu merkezi ilgisini yüksek eğitimi ve eğitim kurumlarını kapsayacak şekilde genişletti. Bu alanda, genel İslami, Şii ve İsmaili araştırmaları teşvik etmek için 1977'de Londra'da kurulan İsmaili Araştırmaları Enstitüsünden ve tıp, hemşirelik, eğitim fakülteleriyle 1985'te Karaçi'de açılan Ağa Han Üniversitesi ile daha sonra Londra'da kurulan Müslüman Uygarlıkları Araştırma Enstitüsünden söz edilebilir. 2000'de Ağa Han, Orta Asya'nın dağlık bölgelerinde ekonomik ve toplumsal kalkınmayı desteklerken, bölge halklarının kültürel miraslarını korumalarına ve geliştirmelerine yardım etmek için, Tacikistan'ın Horog kentinde, diğer Orta Asya cumhuriyetlerinde de kolları bulunan Orta Asya Üniversitesini kurdu. Daha yakın zamanda, bütün dünyada kültürel çeşitlilik barındıran toplumlarda çoğulcu değerleri ve pratikleri geliştirmek için Ottawa'da Çoğulculuk İçin Küresel Merkez'i kurdu. Mevcut Nizari imam taraftarlarını dengeli bir ruhani ve maddi yaşamı amaçlamaya ve uzmanlık eğitimi almaya teşvik edip, cemaatini yirmi birinci yüzyılın liyakatçı dünyasına hazırlamaktadır. IV. Ağa Han, ekonomik kalkınma alanında da birçok projeyi başlatmış ya da destek olmuştur. Bireysel finans ve sigorta hizmetlerinden sınai girişimlere ve turizm teşvikine kadar uzanan bu genel alandaki faaliyetler, Ağa Han Ekonomik Kalkınma Fonunun genel sorumluluğu altındadır.

İlerici bir Müslüman lider olarak IV. Ağa Han zamanının ve kaynaklarının çoğunu, yalnızca bir din olarak değil, aynı zamanda toplumsal, entelektüel ve kültürel geleneklerinin çoğulluğuyla büyük bir dünya uygarlığı olarak İslamın daha iyi anlaşılmasını sağlamaya ayırdı. Bu amaçla, Müslüman toplumların kültürel miraslarının korunması ve canlandırılması için çok sayıda yenilikçi program başlattı. Bu alanda tepe kurum, hem tarihsel hem de çağdaş bağlamda yapı çevresinin önemine ilişkin bir farkındalık

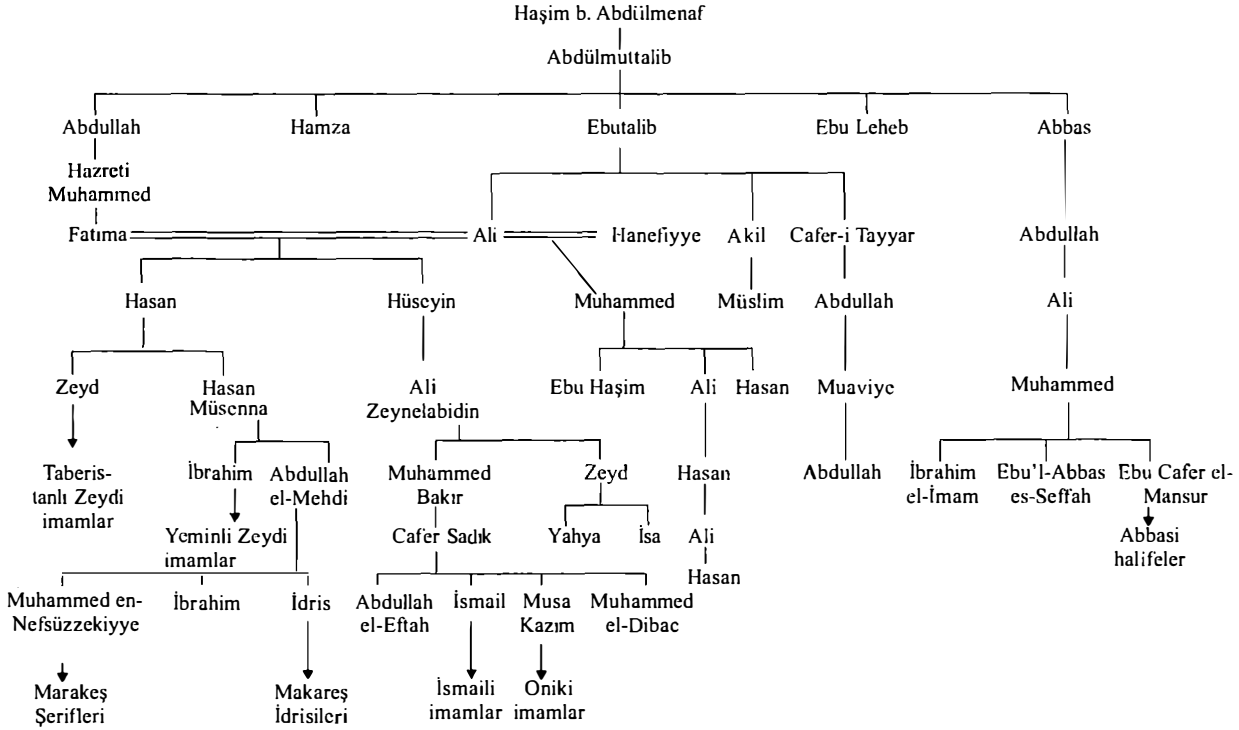
[200] Azim A. Nanji, "Aga Khan Foundation," *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, cilt 1, s. 45-46.

geliştirmek ve mimarlıkta mükemmelliği yakalamak için 1988'de Cenevre'de kurulan Ağa Han Kültür Vakfıdır (Aga Khan Trust for Culture, AKTC). Farklı Müslüman çevrelerde seçkin mimari başarıları tanımak ve teşvik etmek için 1977'de kurulan Ağa Han Mimarlık Ödülü; modern Müslüman toplumların ihtiyacını gidermek için mimar ve plancı eğitmek amacıyla 1979'da Harvard Üniversitesinde ve Massachusetts Teknoloji Enstitüsünde kurulan Ağa Han İslami Mimarlık Programı; Ezher Parkının yaratıldığı Kahire gibi tarihsel Müslüman kentlerde binaların ve kamusal mekanların korunmasını ve restorasyonunu teşvik etmek için 1990'ların başında başlayan Tarihsel Kentler Destek Programı; yakın zamanda Toronto'da kurulan Ağa Han Müzesi, Ağa Han Kültür Vakfının yetki alanındadır. IV. Ağa Han, bütün bu kurumların çalışmalarıyla şahsen ilgilenir ve Paris'in dışındaki Aiglemont'taki sekretaryası aracılığıyla faaliyetlerini düzenler. Sarah Croker-Poole (Begüm Selime olarak bilinir) ile ilk evliliğinden Zehra adında bir kızı ile Rahim ve Hüseyin adında iki oğlu vardır. 1998'de, ilk evliliği sona erdikten üç yıl sonra imam, Begüm İnaara olarak bilinen Prenses Gabriele zu Leiningen'le evlendi ve 2000'de Ali Muhammed adlı bir oğulları oldu.

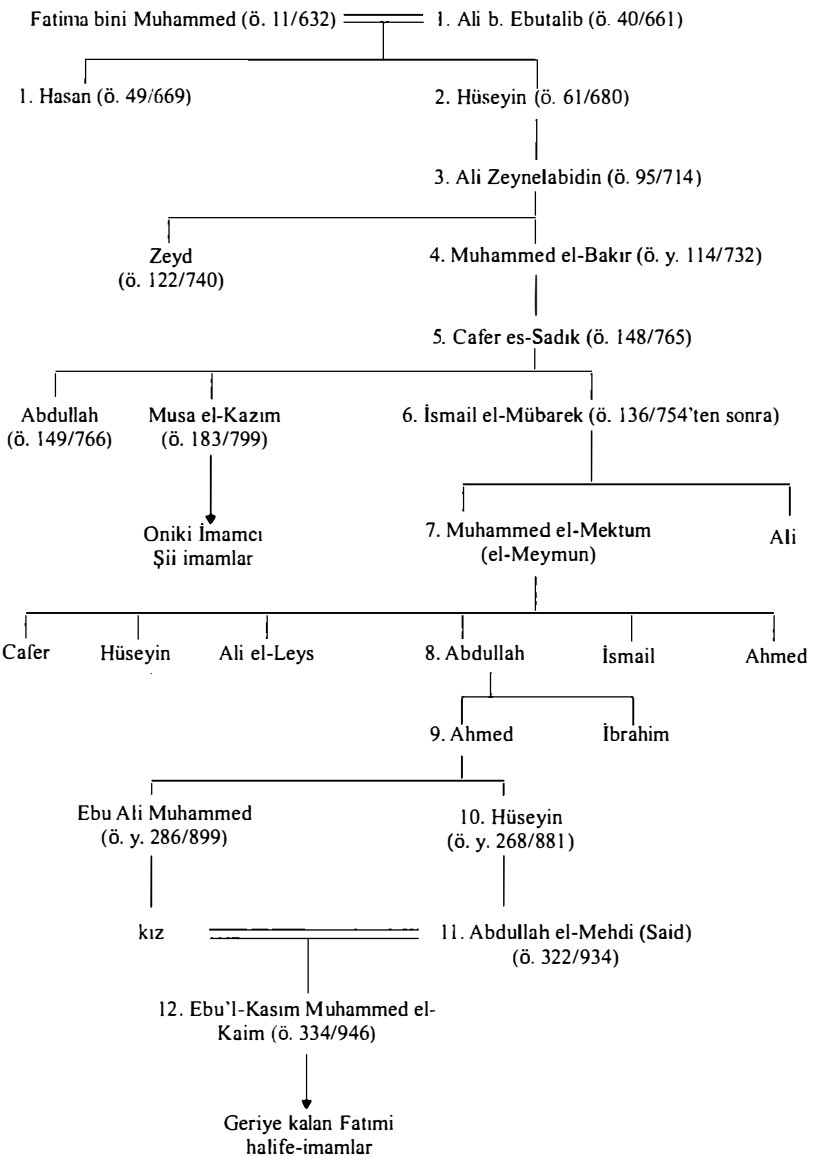
IV. Ağa Han dünyanın yirmi beşten fazla ülkesine dağılmış ilerici bir Şii Müslüman cemaate yol göstermekten sorumlu olmanın yanı sıra, bugünün dünyasında İslam uygarlığının daha iyi anlaşılmasını teşvik etmekle ilgilenirken geniş bir kurumlar ağını da yönetti. Nizarilerin yerli dinsel azınlık ve sadık yurttaş olarak yaşadığı Asya'nın, Ortadoğu'nun ve Afrika'nın her ülkesinde Nizariler örnek yaşam standartlarına sahiptir ve Batılı ülkelere göç edenler de, yeni ortamlarına kolayca uyum sağlamıştır. Bu gerçeklikler Müslüman bir cemaatin etkileyici bir başarı sicilini temsil eder.

Birçok ülkede dinsel bir azınlık olan Nizari İsmaili Müslümanlar, olaylı ve karmaşık tarihlerinin seyri içinde çoğu kez baskıya ve zulme maruz kaldılar. Bu yüzden sık sık kapsamlı ve uzun süreli takiyeye başvurup, mutasavvıf, Oniki İmamcı Şii, Sünni, hatta Hindu kılığına girdiler. Nizarilerin modern zamanda ayrı bir dinsel kimliğe sahip ilerici bir cemaat olarak ortaya çıkmış olması, geleneklerinin direncine ve Oniki İmamlarının, Ağa Hanların, yetenekli ve öngörülü önderliği altında uyum becerisine tanıklık etmektedir.

Haşimiler ve erken Şii imamlar

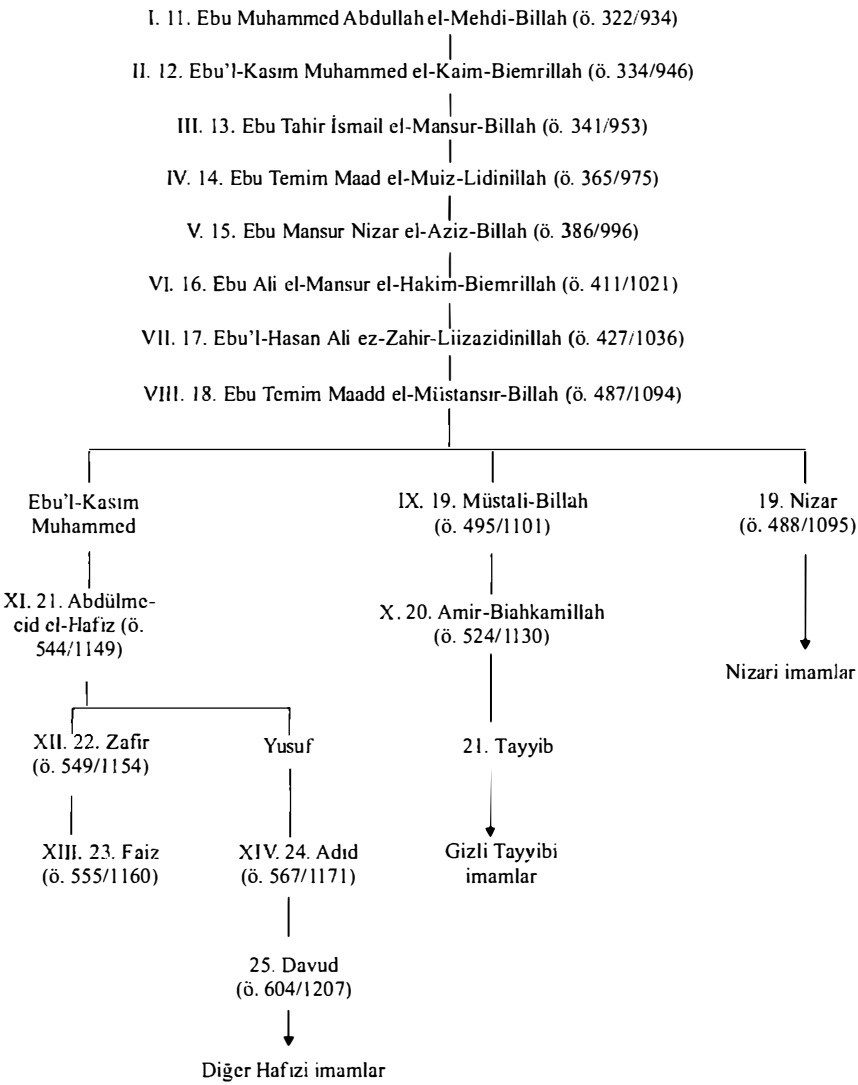


Erken İsmaili imamlar



Başlangıçta Ali ilk imam sayılmaktaydı. Daha sonra Ali, daha yüksek olan *esas* mertebesine yükseldi ve Hasan birinci imam sayıldı. Daha sonra Nizariler, Hasan'ı atladılar ve listeyi Ali ile başlatıp, Hüseyin'i ikinci imam saydılar.

Fatımi İsmaili halife-imamlar



Roma rakamları Fatımi halifelerin sırasını gösterir. Arap rakamları İsmaili imamların sırasını gösterir. Müstansır'dan sonra Nizarilerin ve Müstalilerin imam silsilesi farklılaştı. Amir'den sonra Müstaliler de, farklı imamları tanıyan Tayyibi ve Hafızı hiziplerine bölündü.

Nizari imamlar

Kasımşahi Nizari imamlar
19. Nizar b. el-Müstansır-Billah (ö. 488/1095)
20. el-Hadi
21. el-Mühtedi
22. el-Kahir
23. II. Hasan Ala Zikrihisselam (ö. 561/1166)
24. Nureddin II. Muhammed (ö. 607/1210)
25. Celaleddin III. Hasan (ö. 618/1221)
26. Alaeddin III. Muhammed (ö. 653/1255)
27. Rükneddin Hürşah (ö. 655/1257)
28. Şemseddin Muhammed (ö. y. 710/1310)
29. Kasım Şah
30. İslam Şah
31. Muhammed b. İslam Şah
32. II. Müstansır-Billah (ö. 885/1480)
33. Abdüsselam Şah
34. Garib Mirza (III. Müstansır-Billah) (ö. 904/1498)
35. Ebuzer Ali (Nureddin)
36. Murad Mirza (ö. 981/1574)
37. Zülfikar Ali (I. Halilullah) (ö. 1043/1634)
38. Nuruddehr (Nureddin) Ali (ö. 1082/1671)
39. II. Halilullah Ali (ö. 1090/1680)
40. Şah II. Nizar (ö. 1134/1722)
41. Seyyid Ali (ö. 1167/1754)
42. Hasan Ali
43. Kasım Ali (Seyyid Cafer)
44. Ebu'l-Hasan Ali (Bakır Şah) (ö. 1206/1792)
45. Şah III. Halilullah (ö. 1232/1817)
46. I. Ağa Han Hasan Ali Şah (ö. 1298/1881)
47. II. Ağa Han Aka Ali Şah (ö. 1302/1885)
48. III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah (ö. 1376/1957)
49. IV. Ağa Han H. H. Şah Kerim el-Hüseyni, hazır imam.

Muhammedşahi (Mümini) imamlar

19. Nizar b. el-Müstansır-Billah (ö. 488/1095)
20. Hasan b. Nizar (ö. 534/1139)
21. Muhammed b. Hasan (ö. 590/1194)
22. Celaleddin Hasan b. Muhammed (ö. 618/1221)
23. Alaeddin Muhammed b. Hasan (ö. 653/1255)
24. Rükneddin Mahmud b. Muhammed (ö. 655/1257)
*25. Şemseddin Muhammed b. Mahmud (ö. y. 710/1310)
26. Alaeddin Mümin Şah b. Muhammed

27. Muhammed Şah b. Mümin Şah
28. Raziüddin b. Muhammed Şah
29. Tahir b. Raziüddin
30. II. Raziüddin b. Tahir (ö. 915/1509)
31. II. Şah Tahir b. Raziüddin el-Hüseyin Dekkani (ö. y. 956/1549)
32. Haydar b. Şah Tahir (ö. 994/1586)
33. Sadreddin Muhammed b. Haydar (ö. 1032/1622)
34. Müminüddin b. Sadreddin (ö. 1054/1644)
35. Atiyyetullah b. Müminüddin (Hüdaybahş) (ö. 1074/1663)
36. Aziz Şah b. Atiyyetullah (ö. 1103/1691)
37. II. Müminüddin b. Aziz Şah (ö. 1127/1715)
38. Emir Muhammed b. II. Müminüddin el-Müşerref (ö. 1178/1764)
39. Haydar b. Muhammed el-Mutahhar (ö. 1201/1786)
40. Emir Muhammed b. Haydar el-Bakır, bu silsilenin son imamı

*Bazı Muhammedşahi kaynaklar, 24. ile 25. imamlar arasına Ahmed al-Kaim'in adını ekler.

Tayyibi-Müstali Dailer

Yemen'de

1. Züeyb b. Musa el-Vadii (ö. 546/1151)
2. İbrahim b. el-Hüseyin el-Hamidi (ö. 557/1162)
3. Hatim b. İbrahim el-Hamidi (ö. 596/1199)
4. Ali b. Hatim el-Hamidi (ö. 605/1209)
5. Ali b. Muhammed b. el-Velid (ö. 612/1215)
6. Ali b. Hanzala el-Vadii (ö. 626/1229)
7. Ahmed b. el-Mübarek b. Muhammed b. el-Velid (ö. 627/1230)
8. el-Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. el-Velid (ö. 667/1268)
9. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. el-Velid (ö. 682/1284)
10. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Hanzala (ö. 686/1287)
11. İbrahim b. el-Hüseyin b. Ali b. el-Velid (ö. 728/1328)
12. Muhammed b. Hatim b. el-Hüseyin b. el-Velid (ö. 729/1329)
13. Ali b. İbrahim b. el-Hüseyin b. el-Velid (ö. 746/1345)
14. Abdülmuttalib b. Muhammed b. Hatim b. el-Velid (ö. 755/1354)
15. Abbas b. Muhammed b. Hatim b. el-Velid (ö. 779/1378)
16. Abdullah b. Ali b. Muhammed b. el-Velid (ö. 809/1407)
17. el-Hasan b. Abdullah b. Ali b. el-Velid (ö. 821/1418)
18. Ali b. Abdullah b. Ali b. el-Velid (ö. 832/1428)
19. İdris b. el-Hasan b. Abdullah b. el-Velid (ö. 872/1468)
20. el-Hasan b. İdris b. el-Hasan b. el-Velid (ö. 918/1512)
21. el-Hüseyin b. İdris b. el-Hasan b. el-Velid (ö. 933/1527)
22. Ali b. el-Hüseyin b. İdris b. el-Velid (ö. 933/1527)
23. Muhammed b. el-Hasan (el-Haseyin) b. İdris b. el-Velid (ö. 946/1539)

Hindistan'da

24. Yusuf b. Süleyman (ö. 974/1567)
25. Celal b. Hasan (ö. 975/1567)
26. Davud b. Acebşah (ö. 997/1589 ya da 999/1591)

Davudi Dailer: Hindistan'da

27. Davud Burhanüddin b. Kutbşah (ö. 1021/1612)
28. Şeyh Adem Safiyyüddin b. Tayyibşah (ö. 1030/1621)
29. Abdüttayyib Zekiyyüddin b. Davud b. Kutbşah (ö. 1041/1631)
30. Ali Şemseddin b. el-Hasan b. İdris b. el-Velid (ö. 1042/1632)
31. Kasım Zeynüddin b. Pirhan (ö. 1054/1644)
32. Kutbhan Kutbüddin b. Davud (ö. 1056/1646)
33. Pirhan Şücaüddin b. Ahmedci (ö. 1065/1655)
34. İsmail Bedreddin b. Molla Raj b. Adem (ö. 1085/1674)
35. Abdüttayyib Zekiyyüddin b. İsmail Bedreddin (ö. 1110/1699)
36. Musa Kelimüddin b. Abdüttayyib Zekiyyüddin (ö. 1122/1710)
37. Nur Muhammed Nureddin b. Musa Kelimüddin (ö. 1130/1718)
38. İsmail Bedreddin b. Şeyh Adem Safiyyüddin (ö. 1150/1737)
39. İbrahim Vecihüddin b. Abdülkadir Hekimüddin (ö. 1168/1754)
40. Hibetullah el-Müeyyed Fiddin b. İbrahim Vecihüddin (ö. 1193/1779)
41. Abdüttayyib Zekiyyüddin b. İsmail Bedreddin (ö. 1200/1785)
42. Yusuf Necmüddin b. Abdüttayyib Zekiyyüddin (ö. 1213/1798)
43. Abdali Seyfeddin b. Abdüttayyib Zekiyyüddin (ö. 1232/1817)
44. Muhammed İzzüddin b. Şeyh Civanci Evrengabadi (ö. 1236/1821)
45. Tayyib Zeynüddin b. Şeyh Civanci Evrengabadi (ö. 1252/1837)
46. Muhammed Bedreddin b. Abdali Seyfeddin (ö. 1256/1840)
47. Abdülkadir Necmüddin b. Tayyib Zeynüddin (ö. 1302/1885)
48. Abdülhüseyin Hüsamüddin b. Tayyib Zeynüddin (ö. 1308/1891)
49. Muhammed Burhanüddin b. Abdülkadir Necmüddin (ö. 1323/1906)
50. Abdullah Bedreddin b. Abdülhüseyin Hüsamüddin (ö. 1333/1915)
51. Tahir Seyfeddin b. Muhammed Burhanüddin (ö. 1385/1965)
52. Seyyidna Muhammed Burhanüddin b. Tahir Seyfeddin, şimdiki dai.

Süleymani Dailer: Hindistan'da ve Yemen'de

27. Süleyman b. Hasan (ö. 1005/1597)
28. Cafer b. Süleyman (ö. 1050/1640)
29. Ali b. Süleyman (ö. 1088/1677)
30. İbrahim b. Muhammed b. el-Fehd el-Mekremi (ö. 1094/1683)
31. Muhammed b. İsmail (ö. 1109/1697)
32. Hibetullah b. İbrahim (ö. 1160/1747)
33. İsmail b. Hibetullah (ö. 1184/1770)
34. el-Hasan b. Nimetullah (ö. 1189/1775)
35. Abdülali b. el-Hasan (ö. 1195/1781)

36. Abdullah b. Ali (ö. 1225/1810)
37. Yusuf b. Ali (ö. 1234/1819)
38. el-Hüseyin b. el-Hasan (ö. 1241/1826)
39. İsmail b. Muhammed (ö. 1256/1840)
40. el-Hasan b. Muhammed (ö. 1262/1846)
41. el-Hasan b. İsmail (ö. 1289/1872)
42. Ahmed b. İsmail (ö. 1306/1889)
43. Abdullah b. Ali (ö. 1323/1905)
44. Ali b. Hibetullah (ö. 1331/1913)
45. Ali b. Muhsin (ö. 1355/1936)
46. Hüsamüddin el-Hac Gulam Hüseyin (ö. 1357/1938)
47. Şerefüddin el-Hüseyin b. Ahmed el-Mekremi (ö. 1358/1939)
48. Cemalüddin Ali b. Şerefüddin el-Hüseyin el-Mekremi (ö. 1395/1975)
49. el-Şerefi el-Hasan b. el-Hüseyin el-Mekremi (ö. 1413/1992)
50. el-Hüseyin b. İsmail el-Mekremi (ö. 1426/2005)
51. Seyyidna Abdullah b. Muhammed el-Mekremi, şimdiki dai.

Alii Dailer: Hindistan'da

27. Davud Burhanüddin b. Kutbşah (ö. 1021/1612)
28. Şeyh Adem Safiyyüddin b. Tayyibşah (ö. 1030/1621)
29. Şemseddin Ali b. İbrahim (ö. 1046/1637)
30. Zekiyyüddin Tayyib b. Şeyh Adem (ö. 1047/1638)
31. Bedreddin Hasan b. Veli (ö. 1090/1679)
32. Ziyaüddin Civabhai b. Nuh (ö. 1130/1718)
33. Müeyyedüddin Hibetullah b. Ziyaüddin (ö. 1151/1738)
34. Şihabüddin Celal b. Nuh (ö. 1158/1745)
35. Nureddin Nurbhai b. Şeyh Ali (ö. 1178/1764)
36. Hamidüddin Şemseddin b. Hibetullah (ö. 1189/1775)
37. Şemseddin Şeyh Ali b. Şemseddin (ö. 1248/1832)
38. Hamidüddin Şemseddin b. Şeyh Ali (ö. 1252/1836)
39. Müfidüddin Necmüddin b. Şeyh Ali (ö. 1282/1865)
40. Eminüddin Emirüddin b. Necmüddin (ö. 1296/1879)
41. Fahrüddin Civabhai b. Emirüddin (ö. 1347/1929)
42. Bedreddin Fida Ali b. Fahrüddin (ö. 1377/1958)
43. Nureddin Yusuf b. Bedreddin (ö. 1394/1974)
44. Seyyidna Ebi Hatim Tayyib Ziyaüddin b. Nureddin Yusuf, şimdiki dai.

Alii dailerin listesi, Gucerat'ta Vadodara'daki (Baroda) Alevi davet karargâhı tarafından yazara verildi.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

1. Referens eserler

Ajurlu,Layla *Kitabshinasi-yi jami-i Hakim Nasir-i Khusraw Qubadiyani*, ed. R. Musalmaniyan Qubadiyani. Tahran, 1384 Sh./2005.

Atiya, Aziz S. *The Crusade: Historiography and Bibliography*. Bloomington, IN, 1962.

Bamdad, Mahdi. *Sharh-i hal-i rijal-i Iran*. Tahran, Şms. 1347-1350 /1968-1971.

Bertel's, Andrey E. ve M. Bakoev. *Alphabetic Catalogue of Manuscripts found by 1959-1963 Expedition in Gorno-Badakhshan Autonomous Region*, ed. B. G. Gafurov ve A. M. Mirzoev. Moskova, 1967.

Bosworth, Clifford Edmund. *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh, 1996. Farsça çeviri, *Silsilaha-yi Islami-yi jadid*, çev. F. Badrai. Tahran, Şms. 1381/2002.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Weimar, 1898-1902; 2. ed., Leiden, 1943-1949. *Supplementbande*. Leiden, 1937-1942.

Cortese, Delia. *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*. Londra, 2000.

—*Arabic Ismaili Manuscripts: The Zahid Ali Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies*. Londra, 2003.

Daftary, Farhad. *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. Londra, 2004.

Encyclopaedia Iranica, ed. E. Yarshater. Londra-New York, 1982-

Encyclopaedia of Iran and Islam (Danishnama-yi Iran va Islam), ed. E. Yarshater. Tahran, Şms. 1354-1370/1975-1991.

The Encyclopaedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma vd. 1. ed., Leiden-Londra, 1913-1938; tekrar baski, Leiden, 1987.

The Encyclopaedia of Islam, ed. H. A. R. Gibb vd. Leiden, 1960-2006.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings, Edinburgh-New York, 1908-1926.

Encyclopaedia of theWorld of Islam (Danishnama-yi Jahan-i Islam), ed. S. M. Mirsalim vd. Tahran, Şms. 1375-/1996-

Encyclopaedia of Islam and the Muslim World, ed. Richard C. Martin. New York, 2004.

Encyclopaedia of Religion, ed. M. Eliade. Londra-New York, 1987.
Gacek, Adam. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, Londra, 1984-1985.
Ghalib, Mustafa. *A lam al-Ismailiyya*. Beyrut, 1964.
Goriawala, Muizz. *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts*. Bombay, 1965.
The Great Islamic Encyclopaedia (Dairat al-Ma arif-i Buzurg-i Islami), ed. K. Musavi Bujnurdi. Tahran, Şms. 1367—/1989—
The Great Ismaili Heroes, ed. A. R. Kanji. Karaçi, 1973.
Handworterbuch des Islam, ed. A. J. Wensinck ve J. H. Kramers. Leiden, 1941.
Ivanow, Vladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. Londra, 1933.
— *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tahran, 1963.
Lane-Poole, Stanley. *The Mohammadan Dynasties*. Londra, 1894. Farsça çeviri, *Tabaqat-i salatin-i Islam*, çev. Abbas Iqbal. Tahran, Şms. 1312 /1933.
Modarresi Tabatabai, Hossein. *An Introduction to Shii Law: A Bibliographical Study*. Londra, 1984.
The Oxford Dictionary of Islam, ed. John L. Esposito. Oxford, 2003.
The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John L. Esposito. Oxford, 1995.
Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Ismaili Literature*. Malibu, CA, 1977.
Sayyid, Ayman F. *Masadir tarikh al-Yaman fi'l- asr al-Islami*. Kahire, 1974.
Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967-
Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. H. A. R. Gibb ve J. H. Kramers. Leiden, 1953.
Storey, Charles A. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*. Londra, 1927—
Swayd, Samy S. *The Druzes: An Annotated Bibliography*. Kirkland, WA, 1998.
Tajdin, Nagib. *A Bibliography of Ismailism*. Delmar, NY, 1985.
Zambaur, Eduard K. M. von. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hannover, 1927.

2. Birincil Kaynaklar

Abd al-Jabbar b. Ahmad al-Hamadhani, al-Qadi. *Tathbit dalail nubuwwat Sayyidna Muhammad*, ed. Abd al-Karim Uthman. Beyrut, 1966-1969.
Abu'l-Faraj al-Isfahani, Ali b. al-Husayn. *Maqatil al-Talibiyyin*, ed. A. Saqr. Kahire, 1368/1949.

Abu'l-Fida, Ismail b. Ali. *al-Mukhtasar fi akhbar al-bashar*. Kahire, 1325/1907. Fransızca çeviriyle birlikte özetler, *RHCHO*, cilt 1 içinde, s. 1-165. Seçkiler, ed. ve çev. Eva R. Lundquist, *Saladin and the Crusades*. Lund, 1992.

Abu Firas, Shihab al-Din b. al-Qadi Nasr al-Maynaqi. *Fasl min al-lafz al-sharif, hadhihi manaqib al-mawla Rashid al-Din,* ed. ve Fransızca çeviri Stanislas Guyard, "Un grand maitre des Assassins au temps de Saladin," *JA*, 7 série, 9 (1877) içinde, s. 387-489.

Abu Ishaq Quhistani. *Haft bab,* ed. ve çev. W. Ivanow. Bombay, 1959.

Abu Makhrama Abd Allah al-Tayyib b. Abd Allah. *Tarikh thaghr Adan*, ed. O. Lofgren, *Arabische Texte*, cilt 2 içinde, s. 1-240.

Abu Shama, Shihab al-Din Abd al-Rahman b. Ismail. *Kitab al-rawdatayn fi akhbar al-dawlatayn*. Kahire, 1287-1288/1870-1871. Fransızca çeviriyle birlikte özetler, *RHCHO*, cilt 4, s. 1-525 ve cilt 5, s. 1-287.

Abu Tammam, Yusuf b. Muhammad. *Kitab al-shajara*, kısmi ed. ve çev. W. Madelung ve P. E. Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bab al-shaytan" from Abu Tammam's Kitab al-shajara*. Leiden, 1998.

Adhar, Lutf Ali Beg. *Atashkada*. Bombay, 1299/1881-1882; Tahran, Şms. 1337/1958.

Agha Khan Mahallati, Hasan Ali Shah *Ibrat-afza*. Bombay, 1278/1862; ed. H. Kuhi Kirmani. Tahran, Şms. 1325/1946.

Akhbar al-Qaramita, ed. Suhayl Zakkar. 2. ed., Şam, 1982.

Ali Muhammad Khan. *Mirat-i Ahmadi*, ed. ve çev. S. Nawab Ali vd. Baroda, 1927-1965.

al- Amir bi-Ahkam Allah, Abu Ali Mansur. *al-Hidaya al- Amiriyya fi ibtal dawat al-Nizariyya*, ed. Asaf A. A. Fyzee. Londra, 1938; tekrar baskı *Majmu at al-wathaiq*, ed. J. al-Shayyal, s. 203-230.

Amuli, Awliya Allah. *Tarikh-i Ruyan*, ed. M. Sutuda. Tahran, 1348 Sh./1969.

An Anthology of Philosophy in Persia: Cilt II, *Ismaili and Hermetico-Pythagorean Philosophy*, ed. S. Hossein Nasr M. Aminrazavi ile birlikte. Oxford, 2001.

al-Antaki, Abu'l-Faraj Yahya b. Said. *Tarikh Yahya b. Said al-Antaki*, ed. Louis Cheikho vd. Paris-Beyrut, 1909. Kısmi ed. ve Fransızca çeviri, Ignace Kratchkovsky ve A. A. Vasiliev, *Histoire de Yahya-Ibn-Said d'Antioche, continuateur de Said-Ibn-Bitriq*, *Patrologia Orientalis*, 18 (1924), s. 699-833 ve 23 (1932), s. 347-520 içinde. İtalyanca çeviri, *Cronache dell'Egitto Fatimide e dell'impero Bizantino 937-1033*, çev. B. Pirone. Milano, 1998.

Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter, ed. Oscar Lofgren. Uppsala, 1936-1950.

Arib b. Sad al-Qurtubi. *Silat tarikh al-Tabari*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1897.

al-Ashari, Abu'l-Hasan Ali b. Ismail. *Kitab maqalat al-Islamiyyin*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1929-1930.

al-Azimi, Muhammad b. Ali. *Tarikh*, özet, ed. Claude Cahen, "La chronique abrégée d'al-Azimi," *JA*, 230 (1938) içinde, s. 353-448.

Badakhshani, Sayyid Suhrab Vali. *Si va shish sahifa*, ed. H. Ujaqi. Tahran, 1961.

Badakhshi, Mirza Sang Muhammad ve Mirza Fadl Ali Beg Surkh Afsar. *Tarikh-i Badakhshan*, ed. A. N. Boldyrev. Leningrad, 1959.

Badr al-Din Muhammad b. Hatim al-Yami al-Hamdani. *Kitab al-simtal-ghali althaman*, ed. G. R. Smith, *The Ayyubids and Early Rasulids in the Yemen*, cilt 1 içinde. Londra, 1974.

al-Baghdadi, Abu Mansur Abd al-Qahir b. Tahir. *al-Farq bayn al-firaq*, ed. M. Badr. Kahire, 1328/1910. İngilizce çeviri, *Moslem Schisms and Sects*, bölüm I, çev. K. C. Seelye. New York, 1919; bölüm II, çev. Abraham S. Halkin. Tel Aviv, 1935.

al-Bharuchi, Hasan b. Nuh. *Kitab al-azhar*, cilt 1, ed. Adil al-Awwa, *Muntakhabat Ismailiyya* içinde s. 181-250.

al-Bundari, al-Fath b. Ali. *Zubdat al-nusra*, ed. M. Th. Houtsma. Leiden, 1889.

Burhanpuri, Qutb al-Din Sulaymanji. *Muntaza al-akhbar fi akhbar al-du at alakhyar*, cilt 2, kısmi ed. Samer F. Traboulsi. Beyrut, 1999.

Bustan al-jami, ed. Claude Cahen "Une chronique Syrienne du VIe/XIIe siècle: Le *Bustan al-Jami*," *Bulletin d'Etudes Orientales*, 7-8 (1937-1938) içinde, s. 113-158.

al-Busti, Abu'l-Qasim Isınail b. Ahmad. *Min kashf asrar al-Batiniyya wa- iwar madhhabihim*, ed. Adil Salim al-Abd al-Jadir, *al-Ismailiyyun: kashf al-asrar wa-naqd al-afkar*. Kuveyt, 2002 içinde, s. 187-369.

Dabistan-i madhahib, Keyhüsrev İsfendiyar'a atfedilir, ed. R. Ridazada Malik. Tahran, Şms. 1362/1983. İngilizce çeviri, *The Dabistan, or School of Manners*, çev. D. Shea ve A. Troyer. Londra, 1901.

Dawlatshah b. Ala al-Dawla. *Tadhkirat al-shuara*, ed. Edward G. Browne. Londra-Leiden, 1901.

al-Daylami, Muhammad b. al-Hasan. *Bayan madhhab al-Batiniyya wa-butlanih*, ed. R. Strothmann. Istanbul, 1939.

Fidai Khurasani, Muhammad b. Zayn al-Abidin. *Kitab hidayat al-muminin al-talibin*, ed. Aleksandr A. Semenov. Moskova, 1959.

— *Qasida-yi Nigaristan*, ed. ve Rusça çeviri, Aleksandr A. Semenov, "Ismailitskiy panegirik obozhestvlyonnomu Aliyu Fedai Khorasanskogo," *Iran*, 3 (1929), s. 51-70.

Firishta, Muhammad Qasim Hindu Shah Astarabadi. *Tarikh-i Firishta*, ed. J. Briggs. Bombay, 1832. İngilizce çeviri, *History of the Rise of*

the Mahomedan Power in India, çev. J. Briggs. Londra, 1829.

Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis, ed. ve Fransızca çeviri Stanislas Guyard, *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliotheques*, 22 (1874), s. 177-428.

Gardizi, Abu Said Abdal-Hayy b. al-Dahhak. *Zaynal-akhbar*, ed. A. Habibi. Tahran, Şms. 1347/1968.

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad. *Fadaih. al-Batiniyya wa-fadail al-Mustazhiriyya*, ed. A. Badawi. Kahire, 1383/1964. Kısmi İngilizce çeviri, Richard J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment*. Boston, 1980, s. 175-286.

Gilani, Mulla Shaykh Ali. *Tarikh-i Mazandaran*, ed. M. Sutuda. Tahran, Şms. 1352/1973.

Gnosis-Texte der Ismailiten, ed. Rudolf Strothmann. Gottingen, 1943.

Hafiz. Abru, Abd Allah b. Lutf Allah al-Bihdadini. *Majma al-tawarikh al-sultaniyya: qismat-i khulafa-i Alawiyya-yi Maghrib va Misr va Nizariyan va rafiqan*, ed. M. Mudarrisi Zanjani. Tahran, Şms. 1364/1985.

Haft bab-i Baba Sayyidna, ed. W. Ivanow, *Two Early Ismaili Treatises*. Bombay, 1933, s. 4-44. İngilizce çeviri M. G. S. Hodgson, *Order of Assassins*, s. 279-324.

al-Hamawi, Abu'l-Fadail Muhammad b. Ali. *al-Tarikh al-Mansuri*, ed. P. A. Gryaznevich. Moskova, 1963.

Hamd Allah Mustawfi Qazwini. *Nuzhat al-qulub*, ed. ve çev. G. Le Strange, *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub*. Leiden-Londra, 1915-1919.

— *Tarikh-i guzida*, ed. ve çev. E. G. Browne. Leiden-Londra, 1910-1913; ed. A. Navai. Tahran, Şms. 1339/1960.

al-Hamidi, Ibrahim b. al-Husayn. *Kitab kanz al-walad*, ed. M. Ghalib. Wiesbaden, 1971.

Hidayat, Rida Quli Khan. *Rawdat al-safa-yi Nasiri*. Tahran, Şms. 1339/1960.

—*Riyad. al-arifin*, ed. M. Garakani. Tahran, Şms. 1344/1965.

Hudud al-alam, çev. V. Minorsky, *Hudud al-Alam, the Regions of the World*. 2.ed., C. E. Bosworth. Londra, 1970.

al-Husayni, Sadr al-Din Ali b. Nasir. *Akhbar al-dawla al-Saljuqiyya*, ed. M. Iqbal. Lahor, 1933.

Ibn al-Adim, Kamal al-Din Abu'l-Qasim Umar. *Zubdat al-halab min tarikh Halab*, ed. S. Dahan. Şam, 1951-1968. Kısmi Fransızca çeviri, *L'histoire d'Alep*, çev. E. Blochet, *Revue de l'Orient Latin*, 3-6 (1895-1898) içinde. Fransızca çeviriyle birlikte özetler, *RHCHO*, cilt 3 içinde, s. 571-690.

Ibn al-Athir, Izz al-Din Abu'l-Hasan Ali b. Muhammad. *Tarikh al-kamil*. Kahire, 1303/1885. Fransızca çeviriyle birlikte özetler, *RHCHO*, cilt

1, s. 187-744 ve cilt 2, bölüm 1, s. 1-271.

Ibn al-Balkhi. *Fars-nama*, ed. Guy Le Strange ve Reynold A. Nicholson. Londra, 1921.

Ibn al-Dawadari, Abu Bakr b. Abd Allah. *Kanz al-durar wa-jami al-ghurar*, cilt 6-8, ed. S. al-Munajjid vd. Kahire, 1961-1972.

Ibn Fadl Allah al-Umari, Shihab al-Din Ahmad. *Masalik al-absar fi mamalik al-amsar*, ed. Ayman F. Sayyid. Kahire, 1985.

Ibn Hammad (Hamadu) al-Sanhaji, Abu Abd Allah Muhammad b. Ali. *Akhbar muluk Bani Ubayd wa-siratuhum*, ed. ve Fransızca çeviri M. Vonderheyden, *Histoire des rois Obaidides (Les califes Fatimides)*. Cezayir-Paris, 1927.

Ibn Hawqal, Abu'l-Qasim Muhammad b. Ali. *Kitab surat al-ard*, ed. J. H. Kramers. 2. ed., Leiden, 1938-1939. Fransızca çeviri, *Configuration de la terre*, çev. J. H. Kramers ve G.Wiet. Paris, 1964.

Ibn Hawshab (Mansur al-Yaman), Abu'l-Qasim al-Hasan b. Farah (Faraj). *Kitab al-rushd wa'l-hidaya*, fragman, ed. Muhammad Kamil Husayn, W. Ivanow, ed., *Collectanea* içinde, s. 185-213. İngilizce çeviri, "The Book of Righteousness and True Guidance," çev. W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism* içinde, s. 29-59.

Ibn al-Haytham, Abu Abd Allah Jafar b. Ahmad al-Aswad. *Kitab al-munaz. arat*, ed. ve çev. W. Madelung ve Paul E. Walker, *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shii Witness*. Londra, 2000.

Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali b. Ahmad. *Kitab al-fisal fi'l-milal wa'l-ahwa wa'l-nihal*. Kahire, 1317-1321/1899-1903. Kısmi İngilizce çeviri, I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm," *JAOS*, 28 (1907), s. 1-80 ve 29 (1908), s. 1-183.

Ibn Idhari al-Marrakushi, Abu'l-Abbas Ahmad b. Muhammad. *al-Bayan almughrib fi akhbar al-Andalus wa'l-Maghrib*, ed. George S. Colin ve Evariste Lévi-Provençal. Leiden, 1948-1951.

Ibn Inaba, Jamal al-Din Ahmad b. Ali. *Umdat al-talib fi ansab al Abi Talib*, ed. M. H. Al al-Taliqani. Necef, 1961.

Ibn Isfandiyar, Muhammad b. al-Hasan. *Tarikh-i Tabaristan*, ed. Abbas Iqbal. Tahran, Şms. 1320/1941. Kısaltılmış İngilizce çeviri, *An Abridged Translation of the History of Tabaristan*, çev. Edward G. Browne. Leiden-Londra, 1905.

Ibn al-Jawzi, Abu'l-Faraj Abd al-Rahman b. Ali al-Hanbali. *Kitab al-muntazam fi tarikh al-muluk wa'l-umam*, ed. F. Krenkow. Hadarabad, 1357-1362/1938-1943.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman b. Muhammad. *Kitab al-ibar*, kısmi Fransızca çeviri, *Histoire des Berbères*, çev. W.MacGuckin de Slane, yeni basım P. Casanova. Paris, 1968-1969.

Ibn Khallikan, Abu'l-Abbas Ahmad b. Muhammad. *Wafayat al-a yan*

wa-anba abna al-zaman, ed. Ihsan Abbas. Beyrut, 1968-1972. İngilizce çeviri, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, çev. W. MacGuckin de Slane. Paris, 1842-1871.

Ibn Malik al-Hammadi al-Yamani, Abu Abd Allah Muhammad. *Kashf asrar al-Batiniyya wa-akhbar al-Qaramita*, ed. Muhammad Zahid al-Kawthari. Kahire, 1357/1939; tekrar baskı *Akhbar al-Qaramita*, ed. S. Zakkar, s. 201-251. İngilizce çeviri., *Disclosure of the Secrets of the Batiniyya and the Annals of the Qaramita*, çev. M. Holland. Aldoha, [2003].

Ibn al-Mamun al-Bataihi, Jamal al-Din Abu Ali Musa. *Nususmin akhbar Misr*, ed. Ayman F. Sayyid. Kahire, 1983.

Ibn al-Mujawir, Jamal al-Din Yusuf b. Yaqub. *Tarikh al-Mustabsir*, ed. O. L¨ofgren. Leiden, 1951-1954.

Ibn Munqidh, Usama. *Kitab al-i tibar*, ed. Philip K. Hitti. Princeton, 1930. İngilizce çeviri, *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usamah Ibn-Munqidh*, çev. P. K. Hitti. New York, 1929.

Ibn Muyassar, Taj al-Din Muhammad b. Ali. *Akhbar Misr*, ed. Ayman F. Sayyid, *al-Muntaqa min akhbar Misr*. Kahire, 1981.

Ibn al-Nadim, Abu'l-Faraj Muhammad b. Ishaq al-Warraq al-Baghdadi. *Kitab al-fihrist*, ed. Gustav Flügel. Leipzig, 1871-1872; ed. M. Rida Tajaddud. 2. ed., Tahran, 1973. İngilizce çeviri, *The Fihrist of al-Nadim*, çev. Bayard Dodge. New York, 1970.

Ibn al-Qalanisi, Abu Yala Hamza b. Asad. *Dhayl tarikh Dimashq*, ed. Henry F. Amedroz. Leiden, 1908. Kısmi İngilizce çeviri, *The Damascus Chronicle of the Crusades*, çev. Hamilton A. R. Gibb. Londra, 1932. Fransızca çeviri, *Damas de 1075 à 1154*, çev. Roger Le Tourneau. Şam, 1952.

Ibn al-Sayrafi, Taj al-Riasa Abu'l-Qasim Ali b. Munjib. *al-Ishara ila man nala al-wizara*, ed. Abd Allah Mukhlis, *BIFAO*, 25 (1924), s. 49-112 ve 26 (1925), s. 49-70; ed. Ayman F. Sayyid (Ibn al-Sayrafi'nin *al-Qanun*'u ile birlikte). Kahire, 1410/1990.

Ibn Shaddad, Izz al-Din Muhammad b. Ali. *Tarikh al-malik al-Zahir*, ed. A. Hutayt. Wiesbaden, 1983.

Ibn Shahrashub, Abu Jafar Muhammad b. Ali. *Kitab maalim al-ulama*, ed. Abbas Iqbal. Tahran, 1353/1934.

—*Manaqib al Abi T. alib*. Bombay, 1313/1896.

Ibn Taghribirdi, Abu'l-Mahasin Jamal al-Din Yusuf, *al-Nujum al-zahira fi muluk Misr wa'l-Qahira*. Kahire, 1348-1392/1929-1972.

Ibn al-Tuwayr, Abu Muhammad al-Murtada b. al-Hasan al-Qaysarani. *Nuzhat al-muqlatayn fi akhbar al-dawlatayn*, ed. Ayman F. Sayyid. Stuttgart-Beyrut, 1412/1992.

Ibn al-Walid, Ali b. Muhammad. *Damigh al-batil wa-hatf al-munadil*, ed. M. Ghalib. Beyrut, 1403/1982.

—*Kitab al-dhakhira fi'l-h. aqiqa*, ed.Muhammad Hasan al-Azami. Beyrut, 1391/1971.

— *Taj al-aqaid wa-madin al-fawaid*, ed. Arif Tamir. Beyrut, 1967. Özet İngilizce çeviri, W. Ivanow, *A Creed of the Fatimids*. Bombay, 1936.

Ibn al-Walid, al-Husayn b. Ali. *Risalat al-mabda wa'l-maad*, ed. ve Fransızca çeviri H. Corbin, *Trilogie Ismaélienne*, metin s. 99-130.

Ibn Zafir, Jamal al-Din Abu'l-Hasan Ali al-Azdi. *Akhbar al-duwal al-munqatia*, ed. André Ferré. Kahire, 1972.

Idris Imad al-Din b. al-Hasan. *Kitab zahr al-maani*, ed. M. Ghalib. Beyrut, 1411/1991. Seçki, ed. ve çev. W. Ivanow, *Ismaili Tradition*, metin s. 47-80, çeviri s. 232-274.

—*Rawdat al-akhbar wa-nuzhat al-asmar*, ed. Muhammad b. Ali al-Akwa al-Hiwali al-Himyari. Sana, 1995.

— *Uyun al-akhbar wa-funun al-athar*, cilt 4-6, ed. M. Ghalib. Beyrut, 1973-1978.

— *Uyun al-akhbar wa-funun al-athar*, cilt 5 ve cilt 6'nın bir kısmı, ed. Muhammad al-Yalawi, *Tarikh al-khulafa al-Fatimiyyin bi'l-Maghrib: al-qism al-khassmin Kitab uyun al-akhbar*. Beyrut, 1985.

— *Uyun al-akhbar wa-funun al-athar*, cilt 7, ed. Ayman F. Sayyid, özet İngilizce çeviriyle birlikte, Paul E. Walker ve Maurice A. Pomerantz, *The Fatimids and their Successors in Yaman: The History of an Islamic Community*. Londra, 2002.

Itimad al-Saltana, Muhammad Hasan Khan. *Tarikh-i muntazam-i Nasiri*. Tahran, 1298-1300/1881-1883.

Jafar b.Mansur al-Yaman, Abu'l-Qasim. *Kitab al-alim wa'l-ghulam*, ed. ve çev. James W. Morris, *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue*. Londra, 2000.

—*Kitab al-kashf*, ed. R. Strothmann. Londra. 1952.

—*Sarair wa-asrar al-nutaqa*, ed. M. Ghalib. Beyrut, 1404/1984.

al-Janadi, Baha al-Din Muhammad b. Yusuf. *Akhbar al-Qaramita bi'l-Yaman*, ed. ve çev. H. C. Kay, *Yaman, its Early Mediaeval History*, metin s. 139-152, çeviri s. 191-212.

al-Jawdhari, Abu Ali Mansur al-Azizi. *Sirat al-ustadh Jawdhar*, ed. M. Kamil Husayn ve M. Abd al-Hadi Shaira. Kahire, 1954. Fransızca çeviri, *Vie de l'ustadh Jaudhar (contenant sermons, lettres et rescrits des premiers califes Fatimides)*, çev.M. Canard. Cezayir, 1958.

John of Joinville. *Histoire de Saint Louis*, ed. Natalis de Wailly. Paris, 1868. İngilizce çeviri, *Memoirs of John Lord de Joinville*, çev. T. Johnes. Hafod, 1807.

Juwayni, Ala al-Din Ata-Malik b. Muhammad. *Tarikh-i jahan-gusha*, ed.

M. Qazvini. Leiden-Londra, 1912-1937. İngilizce çeviri, *The History of the World-Conqueror*, çev. John A. Boyle. Cambridge, MA, 1958.

Juzjani, Minhaj al-Din Uthman b. Siraj. *Tabaqat-i Nasiri*, ed. Abd al-Hayy Habibi. 2. ed.,Kabil, Şms. 1342-1343/1963-1964. İngilizce çeviri, *The Tabakat-i-Nasiri: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*, çev. Henry G. Raverty. Londra, 1881-1899.

Kashani (al-Qashani), Jamal al-Din Abu'l-Qasim Abd Allah b. Ali. *Zubdat al-tawarikh: bakhsh-i Fatimiyan va Nizariyan*, ed. Muhammad Taqi Danishpazhuh. 2. ed., Tahran, Şms. 1366/1987.

al-Kashshi, Abu Amr Muhammad b. Umar. *Ikhtiyar marifat al-rijal*, Muhammad b. al-Hasan al-Tusi'nin kısaltığı şekliyle, ed. Hasan al-Mustafawi. Meşhed, Şms. 1348/1969.

Khaki Khurasani, Imam Quli. *Diwan*, ed. W. Ivanow. Bombay, 1933.

Khams rasail Ismailiyya, ed. Arif Tamir. Selemiye, 1375/1956.

Khayrkhwah-i Harati, Muhammad Rida b. Khwaja Sultan Husayn Ghuriyani. *Fasl dar bayan-i shinakht-i imam*, ed. W. Ivanow. 3. ed., Tahran, 1960. İngilizce çeviri, *On the Recognition of the Imam*, çev. W. Ivanow. 2. ed., Bombay, 1947.

—*Kalam-i pir*, ed. ve çev. W. Ivanow. Bombay, 1935.

—*Tasnifat*, ed. W. Ivanow. Tahran, 1961.

Khwand Amir, Ghiyath al-Din b. Humam al-Din. *Habib al-siyar*, ed. J. Humai. Tahran, Şms. 1333/1954.

al-Kindi, Abu Umar Muhammad b. Yusuf. *Kitab al-wulat wa-kitab al-qudat*, ed. R. Guest,*The Governors and Judges of Egypt*. Leiden-Londra, 1912.

al-Kirmani,Hamid al-Din Ahmad b. Abd Allah. *al-Aqwal al-dhahabiyya*, ed.Salah al-Sawi. Tahran, 1977.

—*Kitab al-riyad*, ed. Arif Tamir. Beyrut, 1960.

—*Majmu at rasail al-Kirmani*, ed. M. Ghalib. Beyrut, 1403/1983.

—*al-Masabih fi ithbat al-imama*, ed. M. Ghalib. Beyrut, 1969.

—*Rahat al- aql*, ed. M. Kamil Husayn ve M. Mustafa Hilmi. Kahire, 1953.

al-Kulayni, Abu Jafar Muhammad b. Yaqub. *al-Usul min al-Kafi*, ed. Ali Akbar al-Ghaffari. 3. ed., Tahran, 1388/1968.

Lisan al-Mulk Sipihr, Muhammad Taqi. *Nasikh al-tawarikh: tarikh-i Qajariyya*. Tebriz, 1319/1901; ed. Muhammad Baqir Bihbudi. Tahran, 1344 Sh./1965.

al-Majdu, Ismail b. Abd al-Rasul. *Fahrasat al-kutub wa'l-rasail*, ed. Ali Naqi Munzavi. Tahran, 1966.

Majmu at al-wathaiq al-Fatimiyya, ed. Jamal al-Din al-Shayyal. Kahire, 1958.

al-Malati, Abu'l-Husayn Muhammad b. Ahmad. *Kitab al-tanbih wa'l-radd*, ed. S. Dedering. Istanbul, 1936.

al-Maliji, Abu'l-Qasim Abd al-Hakim b. Wahb. *al-Majalis al-*

Mustansiriyya, ed. M. Kamil Husayn. Kahire, [1947].

al-Maqrizi, Taqi al-Din Ahmad b. Ali. *Ittiaz. al-hunafa bi-akhbar al-aimma al-*

Fatimiyyin al-khulafa, ed. Jamal al-Din al-Shayyal ve Muhammad Hilmi M. Ahmad. Kahire, 1387-1393/1967-1973.

—*Kitab al-mawaiz wa'l-i tibar fi dhikr al-khitat. wa'l-athar*. Bulak, 1270/1853-1854. Kısmi Fransızca çeviri U. Bouriant ve P. Casanova, *Description historique et topographique de l'égypte, in Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*. Kahire, 1895-1920.

— *al-Suluk li-ma rifat duwal al-muluk*, ed. M. A. Ata. Beyrut, 1418/1997. Kısmi Fransızca çeviri, *Histoire d'égypte*, çev. E. Blochet, *Revue de l'Orient Latin*, 6-11 (1898-1908) içinde. Kısmi İngilizce çeviri, *A History of the Ayyubid Sultans of Egypt*, çev. Ronald J. C. Broadhurst. Boston, 1980.

Marashi, Zahir al-Din. *Tarikh-i Gilan va Daylamistan*, ed. Hyacinth L. Rabino. Reştt, 1330/1912; ed. M. Sutuda. Tahran, Şms. 1347/1968.

—*Tarikh-i Tabaristan va Ruyan va Mazandaran*, ed. B. Dorn. St Petersburg, 1850; ed. M. Husayn Tasbihi. Tahran, Şms. 1345/1966.

al-Masudi, Abu'l-Hasan Ali b. al-Husayn. *Kitab al-tanbih wa'l-ishraf*, ed.Michael J. de Goeje. Leiden, 1894. Fransızca çeviri, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, çev. B. Carra de Vaux. Paris, 1896.

— *Muruj al-dhahab*, ed. ve çev. C. Barbier de Meynard ve A. Pavet de Courteille. Paris, 1861-1876.

Masum Ali Shah, Muhammad Masum Shirazi. *Taraiq al-haqaiq*, ed. Muhammad Jafar Mahjub. Tahran, Şms. 1339-1345/1960-1966.

Mirkhwand, Muhammad b. Khwandshah. *Rawdat al-safa*. Tahran, Şms. 1338-1339/1960.

Miskawayh, Abu Ali Ah.mad b. Muhammad. *Tajarib al-umam*, ed. ve çev. H. F. Amedroz ve D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*. Oxford-Londra, 1920-1921.

al-Muayyad fi'l-Din al-Shirazi, Abu Nasr Hibat Allah b. Abi Imran Musa. *Diwan*, ed. M. Kamil Husayn. Kahire, 1949.

—*al-Majalis al-Muayyadiyya*, cilt 1 ve 3, ed. M. Ghalib. Beyrut, 1974-1984.

—*Sirat al-Muayyad fi'l-Din dai al-duat*, ed. M. Kamil Husayn. Kahire, 1949.

al-Mufid, Abu Abd Allah Muhammad b. Muhammad. *Kitab al-Irshad: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, çev. I. K. A. Howard. Londra, 1981.

Muhammad Ali b. Mulla Jiwabhai Rampuri. *Mawsim-i bahar fi akhbar al-tahirin al-akhyar*. Bombay, 1301-1311/1884-1893.

al-Muizz li-Din Allah, Abu Tamim Maadd. *Adiyat al-ayyam al-saba*, ed. Ismail K. Poonawala. Beyrut, 2006.

Muntakhabat Ismailiyya, ed. Adil al-Awwa. Şam, 1378/1958.

al-Muqaddasi (al-Maqdisi), Muhammad b. Ahmad. *Ahsan al-taqasim*, ed. Michael J. de Goeje. 2. ed., Leiden, 1906.

al-Musabbihi, al-Mukhtar Izz al-Mulk Muhammad b. Ubayd Allah. *Akhbar Misr*, ed. Ayman F. Sayyid vd. Kahire, 1978-1984; ed.W. G. Millward. Kahire, 1980.

al-Mustansir bi'llah, Abu Tamim Maadd. *al-Sijillat al-Mustansiriyya*, ed. Abd al-Munim Majid. Kahire, 1954.

Mustansir bi'llah (II). *Pandiyat-i javanmardi*, ed. ve çev. W. Ivanow. Leiden, 1953.

al-Najashi, Ahmad b. Ali. *Kitab al-rijal*. Bombay, 1317/1899.

al-Nasawi, Muhammad b. Ahmad. *Sirat al-sultan Jalal al-Din Minkubirti*, ed. ve Fransızca çeviri O. Houdas, *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*. Paris, 1891-1895. Anonim Farsça çeviri, *Sirat-i Jalal al-Din Minkubirni*, ed. M. Minuvi. Tahran, Şms. 1344/1965.

Nasir-i Khusraw, Hakim Abu Muin. *Diwan*, ed. Nasr AllahTaqavi vd.Tahran, Şms. 1304-1307/1925-1928; ed. M. Minuvi ve M. Muhaqqiq. Tahran, Şms. 1353/1974. Kısmi İngilizce çeviri, *Forty Poems from the Divan*, çev. Peter L. Wilson ve G. R. Aavani. Tahran, 1977. Kısmi İngilizce çeviri, *Make a Shield fromWisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan*, çev. Annemarie Schimmel. Londra, 1993.

—*Gushaish va rahaish*, ed. Said Nafisi. Leiden, 1950; ed. ve çev. Faquir M. Hunzai, *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*. Londra, 1998. İtalyanca çeviri, *Il libro dello scioglimento e della liberazione*, çev. P. Filippani-Ronconi. Napoli, 1959.

—*Jami al-hikmatayn*, ed. Henry Corbin ve M. Muin. Tahran-Paris, 1953. Fransızca çeviri, *Le livre réunissant les deux sagesses*, çev. Isabelle de Gastines. Paris, 1990.

— *Khwan al-ikhwan*, ed. Yahya al-Khashshab. Kahire, 1940; ed. Ali Qavim. Tahran, Şms. 1338/1959.

—*Safar-nama*, ed. ve Fransızca çeviri Charles Schefer, *Sefer Nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau*. Paris, 1881; tekrar bakkı, Amsterdam, 1970; ed. Mahmud Ghanizada. Berlin, 1341/1922; ed. Muhammad Dabir Siyaqi. 5. ed., Tahran, Şms. 1356/1977. İngilizce çeviri, *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*, çev. Wheeler M. Thackston, Jr. Albany, NY, 1986.

—*Shish fasl*, ed. ve çev. W. Ivanow. Leiden, 1949.

—*Wajh-i din*, ed. Mahmud Ghanizada ve M. Qazvini. Berlin, 1343/1924; ed. Gholam Reza Aavani. Tahran, 1977.

—*Zad al-musafirin*, ed. Muhammad Badhl al-Rahman. Berlin, 1341/1923.

al-Nawbakhti, Abu Muhammad al-Hasan b. Musa. *Kitab firaq al-Shia*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1931.

al-Nisaburi, Ahmad b. Ibrahim. *Istitar al-imam*, ed. W. Ivanow, *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4, bölüm 2 (1936) içinde, s. 93-107. İngilizce çeviri W. Ivanow, *Ismaili Tradition*, s. 157-183.

—*Ithbat al-imama*, ed. M. Ghalib. Beyrut, 1404/1984.

Nizam al-Mulk, Abu Ali Hasan b. Ali. *Siyar al-muluk (Siyasat-nama)*, ed. Hubert Darke. 2. ed., Tahran, Şms. 1347/1968. İngilizce çeviri, *The Book of Government or Rules for Kings*, çev. H. Darke. 2. ed., Londra, 1978.

Nizari Quhistani, Hakim Sad al-Din b. Shams al-Din. *Diwan*, ed. Mazahir Musaffa, sunan Mahmud Rafii. Tahran, 1371-1373 Sh./1992-1994.

al-Numan b. Muhammad, al-Qadi Abu Hanifa. *Asas al-tawil*, ed. Arif Tamir. Beyrut, 1960.

—*Daaim al-Islam*, ed. Asaf A. A. Fyzee. Kahire, 1951-1961. İngilizce çeviri, Asaf A. A. Fyzee, tamamen gözden geçiren Ismail K. Poonawala, *The Pillars of Islam*. Yeni Delhi, 2002-2004.

— *Iftitahal-dawa*, ed. Wadad al-Qadi. Beyrut, 1970; ed. Farhat Dachraoui. Tunus, 1975. İngilizce çeviri, *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire*, çev. H. Haji. Londra, 2006.

—*Ikhtilaf usul al-madhahib*, ed. Shamun T. Lokhandwalla. Simla, 1972.

— *Kitab al-himma fi adab atba al-aimma*, ed. M. Kamil Husayn. Kahire, [1948]. Kısaltılmış İngilizce çeviri, Jawad Muscati ve A. M. Moulvi, *Selections from Qazi Noaman's Kitab-ul-Himma; or, Code of Conduct for the Followers of Imam*. Karaçi, 1950.

—*Kitab al-iqtisar*, ed. Muhammad Wahid Mirza. Şam, 1376/1957.

—*Kitab al-majalis wa'l-musayarat*, ed. al-Habib al-Faqi vd. Tunus, 1978.

— *Sharh. al-akhbar*, ed. S. Muhammad al-Husayni al-Jalali. Kum, 1409-1412/1988-1992.

—*Tawil al-da aim*, ed. Muhammad Hasan al-Azami. Kahire, 1967-1972.

—*al-Urjuza al-mukhtara*, ed. Ismail K. Poonawala. Montreal, 1970.

al-Nuwayri, Shihab al-Din Ahmad b. Abd al-Wahhab. *Nihayat al-arab fi funun aladab*, cilt 25, ed. M. Jabir Abd al- Al al-Hini. Kahire, 1404/1984.

Panj risala dar bayan-i afaq va anfus, ed. Andrey E. Bertel's. Moskova, 1970.

al-Qalqashandi, Shihab al-Din Ahmad b. Ali. *Subh al-asha fi sinaat al-insha*. Kahire, 1331-1338/1913-1920.

al-Qasida al-shafiya, ed. ve çev. Sami N. Makarem, *Ash-Shafiya (The*

Healer): An Ismaili Poem attributed to Shihab ad-Din Abu Firas. Beyrut, 1966; ed. Arif Tamir. Beyrut, 1967.

al-Qummi, Sad b. Abd Allah al-Ashari. *Kitab al-maqalat wa'l-firaq*, ed. Muhammad J. Mashkur. Tahran, 1963.

Raqqami Khurasani, Ali Quli b. Imam Quli Khaki Khurasani. *Qasida-yi dhurriyya*, ed. ve Rusça çeviri, Aleksandr A. Semenov, "Ismailitskaya oda, posvyashchennaya voploshcheniyam Aliya-boga," *Iran*, 2 (1928), s. 1-24.

Rashid al-Din Tabib, Fadl Allah b. Imad al-Dawla Abi'l-Khayr. *Jami al-tawarikh: tarikh-i Ghazani*, ed. ve Fransızca çevi, Etienne M. Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse*. Paris, 1836.

—*Jami al-tawarikh: tarikh-i Ghazani*, ed. E. Blochet, *Djami el-Tévarikh. Histoire*

générale du monde: Tome 2, Tarikh-i Moubarek-i Ghazani. Histoire des Mongols, Leiden-Londra, 1911. İngilizce çeviri, *The Successors of Genghis Khan*, çev. John A. Boyle. New York, 1971.

—*Jami al-tawarikh*, cilt 3, ed. A. A. Alizade. Bakü, 1957.

—*Jami al-tawarikh*, ed. B. Karimi. Tahran, Şms. 1338/1959.

— *Jami al-tawarikh: qismat-i Ismailiyan va Fatimiyan va Nizariyan va daiyan va rafiqan*, ed. Muhammad T. Danishpazhuh ve M. Mudarrisi Zanjani. Tahran, Şms. 1338/1959.

— *Jami al-tawarikh: tarikh-i al-i Saljuq*, ed. A. Ates. Ankara, 1960. İngilizce çeviri, *The History of the Seljuq Turks from the Jami al-Tawarikh*, çev. Kenneth A. Luther, ed. C. Edmund Bosworth. Richmond, Surrey, 2001.

al-Rawandi, Muhammad b. Ali. *Rahat al-sudur*, ed. M. Iqbal. Londra, 1921.

al-Razi, Abu Hatim Ahmad b. Hamdan. *A lam al-nubuwwa*, ed. Salah. al-Sawi ve G. R. Avani. Tahran, 1977. Parçalar, Paul Kraus, "Raziana II," *Orientalia*, NS, 5 (1936), s. 35-56, 358-378; tekrar baskı, Kraus, *Alchemie, Ketzerei*, s. 256- 298. İngilizce çeviri, parça, *Science of Prophecy*, çev. E. K. Rowson, *APP*, s. 140-172.

—*Kitab al-islah.*, ed.Hasan Minuchihr ve Mahdi Muhaqqiq. Tahran, Şms. 1377/1998.

Recueil des Historiens des Croisades, [Académie des Inscriptions et Belles-Lettres]. Paris, 1841-1906, *Historiens Occidentaux*. Paris, 1844-1895 ve *Historiens Orientaux*. Paris, 1872-1906 dahil.

al-Shahrastani, Abu'l-Fath Muhammad b. Abd al-Karim. *Kitab al-milal wa'l-nihal*, ed. Abd al-Aziz Muhammad al-Wakil. Kahire, 1387/1968. Kısmi İngilizce çeviri, *Muslim Sects and Divisions*, çev. A. K. Kazi ve J. G. Flynn. Londra, 1984. Fransızca çeviri, *Livre des religions et des sectes*, çev. D. Gimaret vd. Louvain-Paris, 1986-1993.

Shihab al-Din Shah al-Husayni. *Khit.abat-i aliya*, ed. H. Ujaqi. Bombay, 1963.

—*Risala dar haqiqat-i din*, ed. W. Ivanow. Bombay, 1947. İngilizce çeviri, *True Meaning of Religion*, çev. W. Ivanow. 2. ed., Bombay, 1947.

Shirwani, Zayn al- Abidin. *Riyad al-siyaha*, ed. A. Hamid Rabbani. Tahran, Şms. 1339/1960.

al-Shushtari, Qadi Nur Allah. *Majalis al-muminin*. Tahran, 1375-1376/1955-1956.

Sibt Ibn al-Jawzi. *Mirat al-zaman*, ed. J. R. Jewett. Chicago, 1907. Fransızca çeviriyle birlikte özetler, *RHCHO*, cilt 3, s. 511-570.

al-Sijistani, Abu Yaqub Ishaq b. Ahmad. *Ithbat al-nubuat (al-nubuwwat)*, ed. Arif Tamir. Beyrut, 1966.

—*Kashf al-mahjub*, ed. H. Corbin. Tahran-Paris, 1949. Fransızca çeviri, *Le dévoilement des choses cachées*, çev. H. Corbin. Lagrasse, 1988. Kısmi İngilizce çeviri, *Unveiling of the Hidden*, çev. H. Landolt, *APP*, s. 71-124.

— *Kitab al-iftikhar*, ed. M. Ghalib. Beyrut, 1980; ed. Ismail K. Poonawala. Beyrut, 2000.

—*Kitab al-yanabi*, ed. ve çev. H. Corbin, *Trilogie Ismaélienne*, metin s. 1-97, çeviri *Le livre des sources* s. 5-127. İngilizce çeviri Paul E. Walker, *The Book of Wellsprings, The Wellsprings of Wisdom*. Salt Lake City, 1994, s. 37-111.

Sulayman b. Haydar, al-Shaykh. *al-Qasida al-Sulaymaniyya*, ed. Arif Tamir, *Muraja at Ismailiyya*. Beyrut, 1415/1994, s. 5-20; ayrıca Abu Firas al-Maynaqi, *Risalat al-taratib al-saba*, ed. A. Tamir, Y. Marquet'nin Fransızca çevirisi *L'épitre des sept degrés* ile birlikte. Beyrut, 2002, metin s. 131-147, çeviri ve yorum s. 249-270.

al-Suli, Muhammad b. Yahya. *Akhbar al-Radi wa'l-Muttaqi*, ed. J. Heyworth Dunne. Londra, 1935. Fransızca çeviri, *Akhbar ar-Radi billah wa'l-Muttaqi billah*, çev. M. Canard. Cezayir, 1946-1950.

al-Suri, Muhammad b. Ali. *al-Qasida al-Suriyya*, ed. Arif Tamir. Şam, 1955.

al-Tabari, Abu Jafar Muhammad b. Jarir. *Tarikh al-rusul wa'l-muluk*, ed. Michael J. de Goeje vd. Series I-III. Leiden, 1879-1901. İngilizce çeviri, *The History of al-Tabari*. Albany, NY, 1985-1999.

Tarikh-i Sistan, ed. Muhammad Taqi Bahar. Tahran, Şms. 1314/1935. İngilizce çeviri, *The Tarikh-e Sistan*, çev. M. Gold. Roma, 1976.

Thalath rasail Ismailiyya, ed. Arif Tamir. Beyrut, 1403/1983.

Trilogie Ismaélienne, ed. ve çev. Henry Corbin. Tahran-Paris, 1961.

al-Tusi, Abu Jafar Muhammad b. al-Hasan. *Fihrist kutub al-Shia*, ed. A. Sprenger vd. Kalküta, 1853-1855.

—*Rijal al-Tusi*, ed. Muhammad Sadiq Al Bahr al-Ulum. Necef, 1381/1961.

al-Tusi, Khwaja Nasir al-Din Muhammad b. Muhammad. *Rawdat al-taslim*, ed. ve çev. W. Ivanow. Leiden, 1950; ed. ve çev. S. Jalal Badakhchani, *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. Londra, 2005. Fransızca çeviri, *La convocation d'Alamut. Somme de philosophie Ismaélienne*, çev. Christian Jambet. Lagrasse, 1996.

— *Sayr va suluk*, Khwaja Nasir al-DinTusi, *Majmu a-yi rasail*, ed. Muhammad Taqi Mudarris Radavi. Tahran, Şms. 1335/1956, s. 36-55; ed. ve çev. S. Jalal Badakhchani, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. Londra, 1998.

Umara al-Yamani, Abu Hamza Najm al-Din b. Ali al-Hakami. *Tarikh al-Yaman*, ed. ve çev. Henry C. Kay, *Yaman, its Early Mediaeval History*, metin s. 1-102, çeviri s. 1-137.

Vaziri, Ahmad Ali Khan. *Tarikh-i Kirman*, ed. Muhammad Ibrahim Bastani Parizi. 2. ed., Tahran, Şms. 1352/1973.

William of Tyre. *Historia rerumin patribus transmarinis gestarum, RHC: Historiens Occidentaux*, cilt 1. Paris, 1844; ed. Robert B. C. Huygens, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*.Turnhout, 1986. İngilizce çeviri, *AHistory of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. E. A. Babcock ve A. C. Krey. New York, 1943.

Yahya b. al-H.usayn b. al-Qasim. *Ghayat al-amani fi akhbar al-qutr al-Yamani*, ed. Said A. Ashur. Kahire, 1968.

Yaman, its Early Mediaeval History, ed. ve çev. Henry C. Kay. Londra, 1892.

al-Yamani, Muhammad b. Muhammad. *Sirat al-h.ajib Jafar b. Ali wakhuruj al-Mahdi min Salamiyya*, ed. W. Ivanow, *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4, bölüm 2 (1936), s. 107-133. İngilizce çeviri, W. Ivanow, *Ismaili Tradition*, s. 184-223. Fransızca çeviri M. Canard, "L'autobiographie d'un chambellan du Mahdi Obeidallah le Fatimide,"*Hespéris*, 39 (1952), s. 279-324; tekrar baskı, *Miscellanea Orientalia*, makale V.

Yaqut al-Hamawi, Shihab al-Din Abu Abd Allah. *Mujam al-buldan*, ed. F. Wüstenfeld. Leipzig, 1866-1873. Kısmi Fransızca çeviri, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse*, çev. C. Barbier de Meynard. Paris, 1861.

Zahir al-Din Nishapuri. *Saljuq-nama*, ed. Ismail Afshar. Tahran, Şms. 1332/1953; ed. A. H. Morton. Cambridge, 2004.

3. İncelemeler

Abdul Husain, Mian Bhai Mulla. *Gulzare Daudi for the Bohras of India*. Ahmedabad, 1920.

Abu-Izzeddin, Nejla M. *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society*. Leiden, 1984.

Aga Khan III, Sultan Muhammad Shah. *The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time*. Londra, 1954.

— *Aga Khan III: Selected Speeches and Writings of Sir Sultan Muhammad Shah*, ed. K. K. Aziz. Londra, 1997-1998.

Algar, Hamid. "The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transference of the Ismaili Imamate to India," *Studia Islamica*, 29 (1969), s. 55-81.

—"Mahallati, Agha Khan," *EI2*, cilt 5, s. 1221-1222.

— "Aqa Khan," *EIR*, cilt 2, s. 170-175.

Ali, S. Mujtaba. *The Origin of the Khojahs and their Religious Life Today*. Würzburg, 1936.

Amanat, Abbas. "The Nuqtawi Movement of Mahmud Pisikhani and his Persian Cycle of Mystical-Materialism," *MIHT* içinde, s. 281-297.

Amiji, Hatim M. "The Asian Communities," J. Kritzeck ve W. H. Lewis, ed., *Islam in Africa*. New York, 1969 içinde, s. 141-181.

—"The Bohras of East Africa," *Journal of Religion in Africa*, 7 (1975), s. 27-61.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam*, çev. D. Streight. Albany, NY, 1994.

—*La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam Shi ite*. Paris, 2006.

—ve Christian Jambet. *Qu'est-ce que le Shiisme*? Paris, 2004.

Anderson, James N. D. "The Ismaili Khojas of East Africa: A New Constitution and Personal Law for the Community,"*Middle Eastern Studies*, 1 (1964), s. 21-39.

Arendonk, Cornelis van. *Les débuts de l'Imamat Zaidite au Yémen*, çev. J. Ryckmans. Leiden, 1960.

Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago, 1984.

Asani, Ali S. "The *Ginan* Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics, and Themes," D. L. Eck ve F.Mallison, ed., *Devotion Divine: Bhakti Traditions from the Regions of India*. Groningen, 1991 içinde, s. 1-18.

—"The Ismaili *ginans* as Devotional Literature," R. S.McGregor, ed.,*Devotional Literature in South Asia: Current Research, 1985-1988*. Cambridge, 1992 içinde, s. 101-112.

—"The Ismaili *ginans*: Reflections on Authority and Authorship," *MIHT* içinde, s. 265- 280.

—"The Khojahs of South Asia: Defining a Space of their Own," *Cultural Dynamics*, 13 (2001), s. 155-168.

—*Ecstasy andEnlightenment: The IsmailiDevotionalLiterature of South Asia*. Londra, 2002.

Assaad, Sadik A. *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah (386/996-411/1021): A Political Study*. Beyrut, 1974.

Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA, 2002.

Baffioni, Carmela. *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Rasail degli Ihwan al-Safa*. Roma, 1994.

Barrucand, Marianne (ed.) *L'égypte Fatimide, son art et son histoire*. Paris, 1999.

Barthold, Vasilii V. *Turkestan down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth. 3. ed., Londra, 1968.

Bates, Michael L. "Notes on Some Ismaili Coins from Yemen," *American Numismatic Society Museum Notes*, 18 (1972), s. 149-162.

Bayburdi, Chingiz G. A. *Zhizn i tvorchestvo Nizari-Persidskogo poeta XIII-XIV vv*. Moskova, 1966. Farsça çeviri, *Zindagi va athar-i Nizari*, çev. M. Sadri. Tahran, Şms. 1370/1991.

Becker, Carl H. *Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam*. Strassburg, 1902-1903; tekrar baskı, Philadelphia, 1977.

Berchem, Max van. "Epigraphie des Assassins de Syrie," *JA*, 9 serie, 9 (1897), s. 453-501; tekrar baskı, *Opera Minora*. Cenevre, 1978, cilt 1 içinde, s. 453-501; tekrar baskı, Turner, ed., *Orientalism*, cilt 1 içinde, s. 279-309.

Bertel's, Andrey E. *Nasir-i Khosrov i ismailizm*. Moskova, 1959. Farsça çeviri, *Nasir-i Khusraw va Ismailiyan*, çev. Y. Ariyanpur. Tahran, Şms. 1346/1967.

Bianquis, Thierry. "La prise du pouvoir par les Fatimides en Egypte (357-363/968-974)," *Annales Islamologiques*, 11 (1972), s. 49-108.

—"Une crise frumentaire dans l'Egypte Fatimide," *JESHO*, 23 (1980), s. 67-101.

— *Damas et la Syrie sous la domination Fatimide (359-468/969-1076)*. Şam, 1986-1989.

— "Les pouvoirs de l'espace Isma¨ilien," Jean Claude Garcin vd., *Etats, sociétés et cultures du monde Musulman médiéval, Xe-XVe siècle*: Tome I, *L'évolution politique et sociale*. Paris, 1995 içinde, s. 81-117.

Bierman, Irene A. *Writing Signs: The Fatimid Public Text*. Berkeley, 1998.

Blank, Jonah. *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras*. Chicago, 2001.

Blois, Franc¸ois de. "The Abu Saidis or so-called "Qarmatians" of Bahrayn," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 16 (1986) içinde, s. 13-21.

Bloom, Jonathan M. "The Fatimids (909-1171): Their Ideology and their Art," *Islamische Textilkunst des Mittelalters: Aktuelle Probleme*. Riggisberg, 1997 içinde, s. 15-26.

Boivin, Michel. "The Reform of Islam in Ismaili Shiism from 1885 to 1957," F. "Nalini" Delvoye, ed., *Confluences of Cultures: French Contributions to Indo-Persian Studies*. Yeni Delhi, 1994 içinde, s. 197-216.

—*La rénovation du Shiisme Ismaélien en Inde et au Pakistan. D'après les ecrits et les discours de Sultan Muhammad Shah Aga Khan (1902-1954)*. Londra, 2003.

Bosworth, C. Edmund. *TheHistory of the Saffarids of Sistan and theMaliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-3)*. Costa Mesa, CA-New York, 1994.

—"The Ismailis of Quhistan and the Maliks of Nimruz or Sistan," *MIHT*, s. 221-229.

Boyle, John A. "The Ismailis and the Mongol Invasion," Nasr, ed., *Ismaili Contributions* içinde, s. 5-22.

Braune, Michael. "Untersuchungen zur mittelalterlichen Befestigung in Nordwest-Syrien: Die Assassinenburg Masyaf," *Damaszener Mitteilungen*, 7 (1993), s. 298-326.

Brett, Michael. "The Mim, the Ayn, and the Making of Ismailism," *BSOAS*, 57 (1994), s. 25-39; tekrar baskı, M. Brett, *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib*. Aldershot, 1999, makale III.

— *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*. Leiden, 2001.

Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. Londra-Cambridge, 1902-1924.

Bryer, David R.W. "The Origins of the Druze Religion," *Der Islam*, 52 (1975), s. 47-84, 239-262 ve 53 (1976), s. 5-27.

Cahen, Claude. "Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides," *BIFAO*, 37 (1937-1938), s. 1-27.

—*La Syrie du nord à l'époque des Croisades*. Paris, 1940.

— "Points du vue sur la Révolution Abbaside," *Les peuples Musulmans dans l'histoire médiévale*. Şam, 1977 içinde, s. 105-160

The Cambridge History of Iran: Cilt 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. Richard N. Frye. Cambridge, 1975.

The Cambridge History of Iran: Cilt 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John A. Boyle. Cambridge, 1968.

The Cambridge History of Iran: Cilt 6, *The Timurid and Safavid Periods*, ed. Peter Jackson ve L. Lockhart. Cambridge, 1986.

Canard, Marius. "L'impérialisme des Fatimides et leur propagande," *AIEO*, 6 (1942-1947), s. 156-193; tekrar baskı, *Miscellanea Orientalia*, makale II.

—*Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jaz̄ira et de Syrie*. Paris, 1953.

—*Miscellanea Orientalia*. Londra, 1973.

— "Fatimids," *EI2*, cilt 2, s. 850-862.

Casanova, Paul. "Monnaie des Assassins de Perse," *Revue Numismatique*, 3 série, 11 (1893), s. 343-352.

—"Les derniers Fatimides," *Mémoires de la Mission Archéologique Française du Caire*, 6 (1897), s. 415-445.

Colloque international sur l'histoire du Caire. Kahire, 1972.

Corbin, Henry. "Rituel Sabéen et exégèse Ismaélienne du rituel," *EJ*, 19 (1950), s. 181-246; tekrar baskı, H. Corbin, *Temple et contemplation*. Paris, 1980, s. 143-196. İngilizce çeviri, "Sabian Temple and Ismailism," H. Corbin, *Temple and Contemplation*, çev. P. Sherrard. Londra, 1986 içinde, s. 132-182.

—"Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme," *EJ*, 20 (1951), s. 149-217; tekrar baskı, *Temps cyclique*, s. 9-69 içinde. İngilizce çeviri, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism," *Cyclical Time*, s. 1-58.

— *Etude préliminaire pour le "Livre réunissant les deux sagesses" de Nasir-e Khosraw*. Tahran-Paris, 1953.

—"Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose Ismaélienne," *EJ*, 23 (1954), s. 141-249; tekrar baskı, *Temps cyclique*, s. 70-166. İngilizce çeviri, "Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis," *Cyclical Time*, s. 59-150.

— "De la gnose antique à la gnose Ismaélienne," *XII Convegno "Volta," Classe di ScienzeMorali, Storiche e Filologiche: Oriente ed Occidente nelMedioevo*. Roma, 1957 içinde, s. 105-143; tekrar baskı, *Temps cyclique*, s. 167-208. İngilizce çeviri, "From the Gnosis of Antiquity to Ismaili Gnosis," *Cyclical Time*, s. 151-193.

—"Herméneutique spirituelle comparée: I. Swedenborg- II. Gnose Ismaélienne," *EJ*, 33 (1964), s. 71-176; tekrar baskı, H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et Soufisme*. Paris, 1983 içinde, s. 41-162.

— "L'initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe," *EJ*, 39 (1970), s. 41-142; tekrar baskı, H. Corbin, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*. Paris, 1983, s. 81-205.

—*En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Paris, 1971-1972.

— "Un roman initiatique Ismaélien du Xe siècle," *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 15 (1972), s. 1-25, 121-142.

—"Nasir-i Khusrau and Iranian Ismailism," *The CambridgeHistory of Iran*: Cilt 4, s. 520-542, 689-690.

—*Temps cyclique et gnose Ismaélienne*. Paris, 1982. İngilizce çeviri, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, çev. Ralph Manheim ve James W. Morris. Londra, 1983.

—S. Hossein Nasr ve O. Yahya ile birlikte. *Histoire de la philosophie Islamique I: Des origines jusqu'à la mort d'Averroes (1198)*. Paris, 1964.

Corbin, Henry ve W. Ivanow. *Correspondance Corbin-Ivanov. Lettres*

échangées entre Henry Corbin et Wladimir Ivanow de 1947 à 1966, ed. S. Schmidtke. Paris, 1999.

Cortese, Delia ve Simonetta Calderini. *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edinburgh, 2006.

Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh, 2004.

Crone, Patricia ve Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, 1986.

Crone, Patricia ve Luke Treadwell. "A New Text on Ismailism at the Samanid Court," Chase F. Robinson, ed., *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*. Leiden, 2003 içinde, s. 37-67.

Dabashi, Hamid. "The Philosopher/Vizier: Khwaja Nasir al-Din al-Tusi and the Ismailis," *MIHT*, s. 231-245.

Dachraoui, Farhat. "Contribution à l'histoire des Fatimides en Ifriqiya," *Arabica*, 8 (1961), s. 189-203.

—"Les commencements de la prédication Ismailienne en Ifriqiya," *Studia Islamica*, 20 (1964), s. 89-102.

— *Le califat Fatimide au Maghreb (296-365 H./909-975 Jc.): histoire politique et institutions*. Tunus, 1981.

—"al-Muizz li-Din Allah," *EI2*, cilt 7, s. 485-489.

Dadoyan, Seta B. *The Fatimid Armenians*. Leiden, 1997.

Daftary, Farhad. "Persian Historiography of the Early Nizari Ismailis," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 30 (1992), s. 91-97.

— "A Major Schism in the Early Ismaili Movement," *Studia Islamica*, 77 (1993), s. 123-139.

—*The Assassin Legends: Myths of the Ismailis*. Londra, 1994.

—(ed.) *Mediaeval Ismaili History and Thought*. Cambridge, 1996.

— "Hasan-i Sabbah and the Origins of the Nizari Ismaili Movement," *MIHT*, s. 181-204.

— "Diversity in Islam: Communities of Interpretation," Azim A. Nanji, ed., *The Muslim Almanac*. Detroit, MI, 1996 içinde, s. 161-173.

— *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh, 1998. Fransızca çeviri, *Les Ismaéliens*, çev. Z. Rajan-Badouraly. Paris, 2003. Farsça çeviri, *Mukhtasari dar tarikh-i Ismailiyya*, çev. F. Badrai. Tahran, 1378 Sh./1999. Rusça çeviri, *Kratkaya istoriya isma ilizma*, çev. L. R. Dodikhudoeva ve L. N. Dodkhudoeva. Moskova, 2003.

—"Sayyida Hurra: The Ismaili Sulayhid Queen of Yemen," Gavin R. G. Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety*. New York, 1998 içinde, s. 117-130.

—"The Ismaili *Da wa* outside the Fatimid *Dawla*," Barrucand, ed.,

L'égypte Fatimide içinde, s. 29-43.
—"Intellectual Life among the Ismailis: An Overview," F. Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam*. Londra, 2000 içinde, s. 87-111.
—"Nasir al-Din al-Tusi and the Ismailis of the Alamut Period," N. Pourjavady ve Z. Vesel, ed., *Nasir al-Din Tusi, philosophe et savant de XIIIe siècle*. Tahran, 2000 içinde, s. 59-67.
— "The Ismailis and the Crusaders: History and Myth," Z. Hunyadi ve J. Laszlovszky, ed., *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*. Budapeşte, 2001 içinde, s. 21-41.
—*Ismailis in Medieval Muslim Societies*. Londra, 2005.
—"ShahTahir and Nizari Ismaili Disguises," Lawson, ed., *Reason and Inspiration* içinde, s. 395-406.
—"Ali in Classical Ismaili Theology," Ahmet Y. Ocak, ed., *From History to Theology, Ali in Islamic Beliefs*. Ankara, 2005 içinde, s. 59-82.
— "The 'Order of the Assassins': J. von Hammer and the Orientalist Misrepresentations of the Nizari Ismailis," *Iranian Studies*, 39 (2006), s. 71-81.
— "Rashid al-Din Sinan," *EI2*, cilt 8, s. 442-443.
—"al-Tayyibiyya," *EI2*, cilt 10, s. 403-404.
— "Satr," *EI2*, cilt 12, Ek, s. 712-713.
—"Carmatians," *EIR*, cilt 4, s. 823-832.
— "Fedai," *EIR*, cilt 9, s. 468-470.
— "Hasan Sabbah.," *EIR*, cilt 12, s. 34-37.
— "Ismailiyya," *GIE*, cilt 8, s. 681-702.
Danishpazhuh, Muhammad Taqi. "Dhayli bar tarikh-i Ismailiyya," *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tabriz*, 17 (Şms. 1344 /1965), s. 289-330, 440-465 ve 18 (Şms. 1345/1966), s. 18-32, 213-228.
Defrémery, Charles F. "Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie," *JA*, 5 série, 3 (1854), s. 373-421 ve 5 (1855), s. 5-76.
Dumasia, Naoroji M. *A Brief History of the Aga Khan*. Bombay, 1903.
— *The Aga Khan and His Ancestors: A Biographical and Historical Sketch*. Bombay, 1939.
Dussaud, René. *Histoire et religion des Nosairis*. Paris, 1900.
—*Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*. Paris, 1927.
Eboo Jamal, Nadia. *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. Londra, 2002.
Elisséeff, Nikita. *Nur ad-Din, un grand prince Musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569 H./1118-1174)*. Şam, 1967.
Engineer, Asghar Ali. *The Bohras*. Yeni Delhi, 1980.
Enthoven, Reginald E. *The Tribes and Castes of Bombay*. Bombay, 1920-1922.

Esmail, Aziz. *A Scent of Sandalwood: Indo-Ismaili Religious Lyrics (Ginans)*: Cilt 1. Richmond, Surrey, 2002.

van Ess, Josef. *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Hakim (386-411 H.)*. Heidelberg, 1977.

Fahd, Toufic (ed.) *Le Shiisme Imamite*. Colloque de Strasbourg. Paris, 1970.

Filippani-Ronconi, Pio. *Ismaeliti ed "Assassini"*. Milano, 1973.

—"The SoteriologicalCosmology of Central-Asiatic Ismailism," Nasr, ed., *Ismaili Contributions* içinde, s. 99-120.

Frischauer, Willi. *The Aga Khans*. Londra, 1970.

Fyzee, Asaf A. A. "Qadi an-Numan, the Fatimid Jurist and Author," *JRAS* (1934), s. 1-32.

—*Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*. Oxford, 1965.

—"The Study of the Literature of the Fatimid *Da wa*," G. Makdisi, ed., *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Leiden, 1965 içinde, s. 232-249.

—*Compendium of Fatimid Law*. Simla, 1969.

— "The Ismailis," Arthur J. Arberry, ed., *Religion in the Middle East*. Cambridge, 1969, cilt 2 içinde, s. 318-329, 684-685.

—"Bohoras," *EI2*, cilt 1, s. 1254-1255.

Ghalib, Mustafa. *Tarikh al-da wa al-Ismailiyya*. 2. ed., Beyrut, 1965.

Goeje, Michael Jan de. *Mémoire sur les Carmathes du Bahra¨ın et les Fatimides*. 2. ed., Leiden, 1886.

— "La fin de l'empire des Carmathes du Bahra¨ın," *JA*, 9 série, 5 (1895), s. 5-30; tekrar bakı, Turner, ed., *Orientalism*, cilt 1 içinde, s. 263-278.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. A. ve R. Hamori. Princeton, 1981.

Gramlich, Robert. *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. Wiesbaden, 1965-1981.

Grousset, René. *Histoire des Croisades*. Paris, 1934-1936.

Halm, Heinz. *Kosmologie undHeilslehre der frühen Ismailiya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978.

— "Die Söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903)," *DieWelt des Orients*, 10 (1979), s. 30-53.

— "Die *Sirat Ibn Hausab*: Die ismailitische *da wa* im Jemen und die Fatimiden," *Die Welt des Orients*, 12 (1981), s. 107-135.

—*Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die Alawiten*. Zürich-Münih, 1982.

— "Les Fatimides à Salamya," *Mélanges offerts au Professeur Dominique Sourdel; REI*, 54 (1986), s. 133-149.

—*The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. M. Bonner. Leiden, 1996.

—"Die Fatimiden," Ulrich Haarmann, ed., *Geshichte der arabischen-Welt*. Münih, 1991, s. 166-199, 605-606, 635-638.
—"The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismailiyya," *MIHT*, s. 75-83.
— "The Ismaili Oath of Allegiance (*ahd*) and the 'Sessions of Wisdom' (*majalis al-hikma*) in Fatimid Times," *MIHT*, s. 91-115.
—*The Fatimids and their Traditions of Learning*. Londra, 1997.
—"Le destin de la princesse Sitt al-Mulk," Barrucand, ed., *L'égypte Fatimide*, s. 69-72.
—*Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Agypten 973-1074*. Münih, 2003.
—*Shiism*, çev. J. Watson ve M. Hill. 2. ed., Edinburgh, 2004.
— "Nusayriyya," *EI2*, cilt 8, s. 145-148.
— "Bateniya," *EIR*, cilt 2, s. 861-863.
al-Hamad, Adila A. *Qiyam al-dawla al-Fatimiyya bi-bilad al-Maghrib*. Kahire, 1980.
Hamdani, Abbas. *The Beginnings of the Ismaili Dawa in Northern India*. Kahire, 1956.
— "The Dai Hatim Ibn Ibrahim al-Hamidi (d. 596 H./1199 A.D.) and his Book *Tuhfat al-Qulub*," *Oriens*, 23-24 (1970-1971), s. 258-300.
—"Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Dawah: The Yemeni and Persian Contribution," *Arabian Studies*, 3 (1976), s. 85-114.
—"Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity," *IJMES*, 9 (1978), s. 345-353.
— "The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia," *Arabian Studies*, 7 (1985), s. 151-160.
—"Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fatimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia," Barrucand, ed., *L'égypte Fatimide*, s. 73-82.
—"The Fatimid Dai al-Muayyad: His Life andWork," *Great Ismaili Heroes*, s. 41-47.
Hamdani, Abbas ve F. de Blois. "A Re-examination of al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs," *JRAS* (1983), s. 173-207.
al-Hamdani, Husain F. "The Life and Times of Queen Saiyidah Arwa the Sulaihid of the Yemen," *Journal of the Royal Central Asian Society*, 18 (1931), s. 505-517.
—"Some Unknown Ismaili Authors and their Works," *JRAS* (1933), s. 359-378.
—"The Letters of al-Mustansir Bi'llah," *BSOS*, 7 (1934), s. 307-324.
—*On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Kahire, 1958.
—Hasan S. Mahmud al-Juhani ile birlikte. *al-Sulayh iyyun wa'l-haraka*

al-Fatimiyya fi'l-Yaman. Kahire, 1955.
Hamdani, Sumaiya A. *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood, Qadi al-Numan and the Construction of Fatimid Legitimacy*. Londra, 2006.
Hasan, Hasan Ibrahim. *Tarikh al-dawla al-Fatimiyya*. 3. ed., Kahire, 1964.
—ve Taha A. Sharaf. *Ubayd Allah al-Mahdi*. Kahire, 1947.
Hawting, G. R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. 2. ed., Londra, 2000.
Hillenbrand, Carole. "The Power Struggle between the Saljuqs and the Ismailis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective," *MIHT*, s. 205-220.
Hinds, Martin. *Studies in Early IslamicHistory*, ed. J. Bacharach vd. Princeton, 1996.
Hodgson, Marshall G. S. "How Did the Early Shia Become Sectarian?," *JAOS*, 75 (1955), s. 1-13; tekrar baskı, Kohlberg, ed., *Shiism*, s. 3-15.
—*The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Ismailis against the Islamic World*. Lahey, 1955; tekrar baskı, New York, 1980.
— "The Ismaili State," *The Cambridge History of Iran*: Cilt 5, s. 422-482.
— *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, 1974.
— "Duruz," *EI2*, cilt 2, s. 631-634.
Hollister, John N. *The Shia of India*. Londra, 1953; tekrar baskı, Yeni Delhi, 1979.
Holzwarth, Wolfgang. *Die Ismailiten in Nordpakistan*. Berlin, 1994.
Hourcade, Bernard. "Alamut," *EIR*, cilt 1, s. 797-801.
Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: APortrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. Londra, 2000.
Husayn, Muhammad Kamil. *Fi adab Misr al-Fatimiyya*. Kahire, 1950.
—*Taifat al-Ismailiyya*. Kahire, 1959.
Idris, Hady R. *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles*. Paris, 1962.
al-Imad, Leila S. *The Fatimid Vizierate, 969-1172*. Berlin, 1990.
—"Women and Religion in the Fatimid Caliphate:The Case of al-Sayyidah al-Hurrah, Queen of Yemen," Michel M. Mazzaoui ve Vera B. Moreen, ed., *Intellectual Studies on Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*. Salt Lake City, 1990 içinde, s. 137-144.
Inan, Muhammad Abd Allah. *al-Hakim bi-Amr Allah wa-asrar al-dawa al-Fatimiyya*. 2. ed., Kahire, 1379/1959.
Ismailji, Hasan Ali Badrispresswala. *Akhbar al-du at al-akramin*. Rackot, 1937.
Ivanow, Vladimir. "Ismailitica," *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8 (1922), s. 1-76.

—"The Sect of Imam Shah in Gujrat," *JBBRAS,* NS, 12 (1936), s. 19-70.
—"A Forgotten Branch of the Ismailis," *JRAS* (1938), s. 57-79.
—"Tombs of Some Persian Ismaili Imams," *JBBRAS,* NS, 14 (1938), s. 49-62.
—"The Organization of the Fatimid Propaganda," *JBBRAS,* NS, 15 (1939), s. 1-35; tekrar baskı, Turner, ed., *Orientalism,* cilt 1, s. 531-571.
—"Ismailis and Qarmatians," *JBBRAS,* NS, 16 (1940), s. 43-85.
—*Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids.* Londra, 1942.
—*The Alleged Founder of Ismailism.* Bombay, 1946.
—(ed.) *Collectanea*: Cilt 1. Leiden, 1948.
—*Brief Survey of the Evolution of Ismailism.* Leiden, 1952.
—*Studies in Early Persian Ismailism.* 2. ed., Bombay, 1955.
—*Problems in Nasir-i Khusraw's Biography.* Bombay, 1956.
—*Alamut and Lamasar: Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran.* Tahran, 1960.
— "Rashid al-Din Sinan," *EI,* cilt 3, s. 1123-1124.
— "Ismailiya," *SEI,* s. 179-183.
Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shia Islam.* Londra, 1979.
Jambet, Christian. *La grande résurrection d'Alamut. Les formes de la liberté dans le Shiisme Ismaélien.* Lagrasse, 1990.
Jhaveri, Krishnalal M. "A Legendary History of the Bohoras," *JBBRAS, NS,* 9 (1933), s. 37-52.
Kassam, Tazim R. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismaili Muslim Saint, Pir Shams.* Albany, NY, 1995.
Keshavjee, Rafique H. *Mysticism and the Plurality of Meaning: The Case of the Ismailis of Rural Iran.* Londra, 1998.
Khan, Dominique-Sila. *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan.* Yeni Delhi, 1997.
— "Diverting the Ganges: The Nizari Ismaili Model of Conversion in South Asia," R. Robinson ve S. Clarkes, ed., *Religious Conversions in India.* Delhi, 2003 içinde, s. 29-53.
—*Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia.* Londra, 2004.
Klemm, Verena. *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Muayyad fi'l-Din al-Shirazi.* Londra, 2003.
Kiya, Sadiq. *Nuqtawiyan ya Pasikhaniyan.* Tahran, Şms. 1320/1941.
Kohlberg, Etan. "From Imamiyya to Ithna-ashariyya," *BSOAS,* 39 (1976), s. 521-534; tekrar baskı, *Belief and Law,* makale XIV.
—*Belief and Law in Imami Shiism.* Aldershot, Hants, 1991.
—(ed.) *Shiism.* Aldershot, Hants, 2003.
Kraus, Paul. *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam,* ed. R. Brague. Hildesheim, 1994.

Lalani, Arzina R. *Early Shii Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Baqir*. Londra, 2000.

Landolt, Hermann. "Khwaja Nasir al-Din al-Tusi (597/1201-672/1274), Ismailism and Ishraqi Philosophy," N. Pourjavady ve Z. Vesel, ed., *Nasir al-Din Tusi, philosophe et savant de XIIIe siècle*. Tahran, 2000 içinde, s. 13-30; tekrar baskı, *Recherches en spiritualité Iranienne. Recueil d'articles*. Tahran, 2005, s. 3-23.

Laoust, Henri. *Les schismes dans l'Islam*. Paris, 1965.

Lawson, Todd (ed.) *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*. Londra, 2005.

Le Strange, Guy. *The Lands of the Eastern Caliphate*. 2. ed., Cambridge, 1930.

Lev, Yaacov. "The Fatimid Vizier Yaqub Ibn Killis and the Beginning of the Fatimid Administration in Egypt," *Der Islam*, 58 (1981), s. 237-249.

— "Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358-487/968-1094," *IJMES*, 19 (1987), s. 337-365.

— "The Fatimid Princess Sitt al-Mulk," *JSS*, 32 (1987), s. 319-328.

—*State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden, 1991.

Lewis, Bernard. *The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. Cambridge, 1940; tekrar baskı, New York, 1975.

—"The Sources for the History of the Syrian Assassins," *Speculum*, 27 (1952), s. 475-489; tekrar baskı, *Studies*, makale VIII.

— "The Ismailites and the Assassins," Kenneth M. Setton, ed., *A History of the Crusades*: Cilt I, *The First Hundred Years*, ed. Marshall W. Baldwin. 2. ed., Madison, WI, 1969, s. 99-132.

—"Kamal al-Din's Biography of Rasid al-Din Sinan,"*Arabica*, 13 (1966), s. 225-267; tekrar baskı, *Studies*, makale X.

—*The Assassins: A Radical Sect in Islam*. Londra, 1967. Fransızca çeviri, *Les Assassins*, çev. A. Pélissier. Paris, 1982.

— "Assassins of Syria and Ismailis of Persia," Accademia Nazionale dei Lincei, *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo*. Roma, 1971 içinde, s. 573-580; tekrar baskı, *Studies*, makale XI.

—*Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries)*. Londra, 1976.

Lewis, Norman N. "The Ismailis of Syria Today," *Journal of the Royal Central Asian Society*, 39 (1952), s. 69-77.

Lewisohn, Leonard. "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Nimatullahi Order: Persecution, Revival and

Schism," *BSOAS*, 61 (1998), s. 439-453.
— "Sufism and Ismaili Doctrine in the Persian Poetry of Nizari Quhistani (645-721/1247-1321)," *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41 (2003), s. 229-251.
Lokhandwalla, Sh. T. "The Bohras, aMuslimCommunity ofGujarat," *Studia Islamica*, 3 (1955), s. 117-135.
Madelung, Wilferd. "Fatimiden und Bahrain qarmaten," *Der Islam*, 34 (1959), s. 34-88. Biraz değiştirilmiş İngilizce çeviri, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn," *MIHT*, s. 21-73.
— "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre," *Der Islam*, 37 (1961), s. 43-135.
—*Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin, 1965.
—"The Minor Dynasties of Northern Iran," *The Cambridge History of Iran*: Cilt 4, s. 198-249, 673-675.
—"The Sources of Ismaili Law," *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1976), s. 29-40; tekrar baskı, *Religious Schools*, makale XVIII.
—"Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being," Nasr, ed., *Ismaili Contributions*, s. 51-65; tekrar baskı, *Religious Schools*, makale XVII.
—*Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. Londra, 1985.
— "Nasir ad-Din Tusi's Ethics between Philosophy, Shiism, and Sufism," Richard G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam*. Malibu, CA, 1985 içinde, s. 85-101.
—*Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY, 1988.
—*Religious and Ethnic Movements in Islam*. Hampshire, 1992.
—*The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge, 1997.
—"The Religious Policy of the Fatimids toward their Sunni Subjects in the Maghrib," Barrucand, ed., *L'égypte Fatimide* içinde, s. 97-104.
—"Shiism in the Age of the Rightly-Guided Caliphs," L.Clarke, ed., *Shiite Heritage*. Binghamton, NY, 2001 içinde, s. 9-18.
— "Ismailiyya," *EI2*, cilt 4, s. 198-206.
— "Karmati," *EI2*, cilt 4, s. 660-665.
—"al-Mahdi," *EI2*, cilt 5, s. 1230-1238.
—"Shia," *EI2*, cilt 9, s. 420-424.
— "Hamdan Qarmat.," *EIR*, cilt 11, s. 634-635.
—"Shiism: Ismailiyah," *ER*, cilt 13, s. 247-260.
Majid, Abd al-Munim. *al-Imam al-Mustansir bi'llah al-Fatimi*. Kahire, 1961.
—*Zuhur khilafat al-Fatimiyyin wa-suqutuha fi Misr*. İskenderiye, 1968.
Mallison, Françoise. "Hinduism as Seen by the Nizari Ismaili Missiona-

ries of WesternIndia: The Evidence of the *Ginan*," Günther D. Sontheimer ve H. Kulke, ed.,*Hinduism Reconsidered*. Yeni Delhi, 1989 içinde, s. 93-103.

— "Resistant Ginans and the Quest for an Ismaili and Islamic Identity among the Khojas," V. Dalmia vd., ed., *Charisma and Canon: Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*. Yeni Delhi, 2001 içinde, s. 360-375.

al-Manawi, Muhammad H. *al-Wizara wa'l-wuzara fi'l-asr al-Fatimi*. Kahire, 1970.

Marçais, Georges. *La Berbérie Musulmane et l'Orient au moyen age*. Paris, 1946.

Marquet, Yves. *La philosophie des Ihwan al-Safa*. Cezayir, 1975.

— "Ikhwan al-Safa," *EI2*, cilt 3, s. 1071-1076.

Masselos, James C. "The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria during the Nineteenth Century," I. Ahmad, ed., *Caste and Social Stratification among Muslims in India*. Yeni Delhi, 1973 içinde, s. 1-20.

Massignon, Louis. "Esquisse d'une bibliographie Qarmat.e," Thomas W. Arnold ve R. A. Nicholson, ed., *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday (7 February 1922)*. Cambridge, 1922 içinde, s. 329-338; tekrar baskı, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac. Paris, 1969, cilt 1, s. 627-639.

— "Karmatians," *EI*, cilt 2, s. 767-772.

Meisami, Julie Scott. *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*. Edinburgh, 1999.

Miles, George C. "Coins of the Assassins of Alam ut," *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 3 (1972), s. 155-162.

Minasian, Caro O. *Shah Diz of Ismaili Fame*. Londra, 1971.

Mirza, Nasseh Ahmad. *Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate, AD 1100-1260*. Richmond, Surrey, 1997.

Misra, Satish C. *Muslim Communities in Gujarat*. New York, 1964.

Mitha, Farouk. *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. Londra, 2001.

Moir, Zawahir. "The Life and Legends of Pir Shams as Reflected in the Ismaili Ginans: A Critical Review," Françoise Mallison, ed., *Constructions hagiographiques dans le monde Indien. Entre mythe et histoire*. Paris, 2001 içinde, s. 365-384.

Molé, Marijan. "Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire," *REI*, 29 (1961), s. 61-142.

Momen, Moojan. *An Introduction to ShiiIslam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*. New Haven, 1985.

Monnot, Guy. "Les controverses théologiques dans l'oeuvre de Shah-

rastani," A. Le Boulluec, ed., *La controverse religieuse et ses formes*. Paris, 1995 içinde, s. 281-296.

Nagel, Tilman. *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Risalat Iftitah. ad-Da wa*. Bonn, 1972.

Najm al-Ghani Khan. *Madhahib al-Islam*. Lucknow, 1924.

Nanji, Azim. "Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa - A Perspective," *Journal of Religion in Africa*, 6 (1974), s. 123-139.

— "An Ismaili Theory of *Walayah* in the *Daaim al-Islam* of Qadi al-Numan," Donald P. Little, ed., *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*. Leiden, 1976 içinde, s. 260-273.

—*The Nizari Ismaili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY, 1978.

— "Towards a Hermeneutic of Quranic and Other Narratives in Ismaili Thought," Richard C.Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson, AZ, 1985, s. 164-173.

— "*Shariat* and *Haqiqat*: Continuity and Synthesis in the Nizari Ismaili Muslim Tradition," Katherine P. Ewing, ed., *Shari at and Ambiguity in South Asian Islam*. Berkeley, 1988 içinde, s. 63-76.

—"Portraits of Self and Others: Ismaili Perspectives on the History of Religions," *MIHT*, s. 153-160.

— "Ismaili Philosophy," S. Hossein Nasr ve O. Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*. Londra, 1996, cilt 1 içinde, s. 144-154.

Nasr, S. Hossein (ed.) *Ismaili Contributions to Islamic Culture*. Tahran, 1977.

—(ed.) *Islamic Spirituality: Manifestations*. Londra, 1991.

—*Ideals and Realities of Islam*. Cambridge, 2001.

—vd. (ed.) *Shiism: Doctrines, Thought and Spirituality*. Albany, NY, 1988.

Netton, Ian R. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. Londra, 1989.

Nomoto, Shin. "An Early Ismaili View of Other Religions: A Chapter from the *Kitab al-Islah* of Abu H.atim al-Razi (d. ca. 322/934)," Lawson, ed., *Reason and Inspiration* içinde, s. 142-156.

Pines, Shlomo. "La longue récension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne," *REI*, 22 (1954), s. 7-20.

Poonawala, Ismail K. "Al-Qadi al-Numan's Works and the Sources," *BSOAS*, 36 (1973), s. 109-115.

—"A Reconsideration of al-Qadi al-Numan's *Madhhab*," *BSOAS*, 37 (1974), s. 572- 579.

— "Al-Sijistani and his *Kitab al-Maqalid*," Donald P. Little, ed., *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*. Leiden, 1976

içinde, s. 274-283.
—"Ismaili *tawil* of the Quran," A. Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur an.* Oxford, 1988 içinde, s. 199-222.
—"Al-Qadi al-Numan and Ismaili Jurisprudence," *MIHT*, s. 117-143.
—"Hamidal-Din al-Kirmaniand theProto-Druze," *Journal of Druze Studies*, 1 (2000), s. 71-94.
—"The Beginning of the Ismaili *Dawa* and the Establishment of the Fatimid Dynasty as Commemorated by al-Qadi al-Numan," F. Daftary ve Josef W. Meri, ed., *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung.* Londra, 2003 içinde, s. 338-363.
—"Sulaymanis," *EI2*, cilt 9, p. 829.
—"Hadith, iii. Hadith in Ismailism," *EIR*, cilt 11, s. 449-451.
Pourjavady, Nasrollah ve Peter L.Wilson. "IsmailisandNimatullahis," *Studia Islamica*, 41 (1975), s. 113-135.
— *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni matullahi Sufi Order*. Tahran, 1978.
al-Qadi, Wadad. *al-Kaysaniyya fi'l-tarikh wa'l-adab*. Beyrut, 1974.
Qutbuddin, Tahera. *Al-Muayyad al-Shirazi and Fatimid Dawa Poetry*. Leiden, 2005.
Rabino, Hyacinth L. "Rulers of Gilan," *JRAS* (1920), s. 277-296.
—"Les dynasties du Mazandaran," *JA*, 228 (1936), s. 397-474.
—"Les dynasties locales du Gilan et du Daylam," *JA*, 237 (1949), s. 301-350.
Richards, Donald S. (ed.) *Islamic Civilisation, 950-1150*. Oxford, 1973.
Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge, 1951-1954.
Ruthven, Malise. "Aga Khan III and the Ismali Renaissance," Peter B. Clarke, ed., *New Trends and Developments in the World of Islam*. Londra, 1998 içinde, s. 371-395.
Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*, ed. K. Jahn. Dordrecht, 1968.
Safa, Dhabih Allah. *Tarikh-i adabiyyat dar Iran*. Tahran, Şms. 1342-1373/1963-1994.
Sanders, Paula. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Kahire*. Albany, NY, 1994.
Sayyid, Ayman F. "Lumières nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en E´gypte," *Annales Islamologiques*, 13 (1977), s. 1-41.
—*al-Dawla al-Fatimiyya fi Misr: tafsir jadid*. 2. ed., Kahire, 2000.
Scanlon, George T. "Leadership in the Qarmatian Sect," *BIFAO*, 59 (1960), s. 29-48.
Scarcia Amoretti, Biancamaria. "Religion in the Timurid and Safavid Periods," *The Cambridge History of Iran*: Cilt 6, s. 610-655, 1049-1051.
—*Sciiti nel mondo*. Roma, 1994.

—"Controcorrente? Il Caso della comunità Khogia di Zanzibar," *Oriente Moderno*, NS, 14 (1995), s. 153-170.

Semenov, Aleksandr A. "Iz oblasti religiozn¨ikh verovaniy shughnanskikh ismailitov," *Mir Islama*, 1 (1912), s. 523-561.

Shaban, M.A. *Islamic History: A New Interpretation*. Cambridge, 1971-1976.

Shackle, Christopher ve Zawahir Moir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. Londra, 1992.

Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the Abbasid State - Incubation of a Revolt*. Kudüs-Leiden, 1983.

Silvestre de Sacy, Antoine Isaac. "Mémoire sur la dynastie des Assassins," *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), s. 1-84tekrar baskı,Turner, ed., *Orientalism*, cilt 1, s. 118-169. İngilizce çeviri, "Memoir on the Dynasty of the Assassins," Daftary, *The Assassin Legends* içinde, s. 129-188.

—*Exposé de la religion des Druzes*. Paris, 1838; tekrar baskı, Paris, 1964.

Smet, Daniel de. *La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de H.amid ad-Din al-Kirmani (Xe/XIes)*. Louvain, 1995.

—"Une femme Musulmane ministre de Dieu sur terre? La réponse du *dai* Ismaélien al-Hattab (ob. 1138)," *Acta Orientalia Belgica*, 15 (2001), s. 155-164.

—"L'arbre de la connaissance du bien et du mal. Transformation d'un thème biblique dans l'Ismaélisme Tayyibite," S. Leder vd., ed., *Studies in Arabic and Islam*. Louvain, 2002 içinde, s. 513-521.

Smith, G. Rex. "Sulayhids," *EI2*, cilt 9, s. 815-817.

Sobhani, Jafar. *Doctrines of Shii Islam*, çev. ve ed. Reza Shah-Kazemi. Londra, 2001.

Steigerwald, Diane. *La pensée philosophique et théologique de Shahrast^an^i (m. 548/1153)*. Saint-Nicolas, Kebek, 1997.

— "Al-Shahrastani's Contribution to Medieval Islamic Thought," Lawson, ed., *Reason and Inspiration*, s. 262-273.

Stern, Samuel M. "Ismaili Propaganda and Fatimid Rule in Sind," *Islamic Culture*, 23 (1949), s. 298-307; tekrar baskı, *Studies*, s. 177-188.

— "The Epistle of the Fatimid Caliph al- Amir (al-Hidaya al- Amiriyya) - its Date and its Purpose," *JRAS* (1950), s. 20-31; tekrar baskı, S. M. Stern, *History and Culture in the Medieval Muslim World*. Londra, 1984, makale X.

—"The Succession to the Fatimid Imam al- Amir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism," *Oriens*, 4 (1951), s. 193-255; tekrar baskı, S. M. Stern, *History and Culture in the Medieval Muslim World*. Londra, 1984, makale XI.

— "Heterodox Ismailism at the Time of al-Muizz," *BSOAS*, 17 (1955), s. 10-33; tekrar baskı, *Studies*, s. 257-288.
—"The Early Ismaili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania," *BSOAS*, 23 (1960), s. 56-90; tekrar baskı, *Studies*, s. 189-233.
—"Abu'l-Qasim al-Busti and his Refutation of Ismailism," *JRAS* (1961), s. 14-35; tekrar baskı, *Studies*, s. 299-320.
— "Ismailis and Qarmatians," *L'élaboration de l'Islam*. Colloque de Strasbourg. Paris, 1961 içinde, s. 99-108; tekrar baskı, *Studies*, s. 289-298; tekrar baskı, Kohlberg, ed., *Shiism* içinde, s. 267-276.
—*Fatimid Decrees: Original Documents from the Fatimid Chancery*. Londra, 1964.
— "New Information about the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren," *Islamic Studies*, 3 (1964), s. 405-428; tekrar baskı, *Studies*, s. 155-176.
— "Kahire as the Centre of the Ismaili Movement," *Colloque international sur l'histoire du Caire*, s. 437-450; tekrar baskı, *Studies*, s. 234-256.
—*Studies in Early Ismailism*. Kudüs-Leiden, 1983.
Stroeva, Luydmila V. *Gosudarstvo ismailitov v Irane v XI-XIII vv*. Moskova, 1978. Farsça çeviri, *Tarikh-i Ismailiyan dar Iran*, çev. Parvin Munzavi. Tahran, Şms. 1371/1992.
Surur, Muhammad Jamal al-Din. *Misr fi asr al-dawla al-Fatimiyya*. Kahire, 1960.
—*al-Nufudh al-Fatimi fi bilad al-Sham wa'l-Iraq*. 3. ed., Kahire, 1964.
—*Siyasat al-Fatimiyyin al-kharijiyya*. Kahire, 1967.
Sutuda, Manuchihr. *Qila -i Ismailiyya*. Tahran, Şms. 1345/1966.
Sykes, Percy M. *Ten Thousand Miles in Persia*. New York, 1902.
Tabatabai, Muhammad Husayn. *Shiite Islam*, ed. ve çev. S. Hossein Nasr. Londra, 1975.
Talbi, Mohamed. *L'émirat Aghlabide, 184-296/800-909*. Paris, 1966.
Tamir, Arif. "Furu al-shajara al-Ismailiyya al-Imamiyya," *al-Mashriq*, 51 (1957), s. 581-612.
—*al-Imama fi'l-Islam*. Beyrut, tarihsiz, [1964].
Thorau, Peter. "Die Burgen der Assassinen in Syrien und ihre Einnahme durch Sultan Baibars," *Die Welt des Orients*, 18 (1987), s. 132-158.
Traboulsi, Samer F. "The Queen was Actually a Man: Arwa Bint Ahmad and the Politics of Religion," *Arabica*, 50 (2003), s. 96-108.
Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971.
Turner, Bryan S. (ed.) *Orientalism: Early Sources*, Cilt I, *Readings in Orientalism*. Londra, 2000.
van den Berg, Gabrielle. *Minstrel Poetry from the Pamir Mountains: A*

Study on the Songs and Poems of the Ismailis of Tajik Badakhshan. Wiesbaden, 2004.

Vatikiotis, Panayiotis J. *The Fatimid Theory of State*. Lahor, 1957; tekrar baskı, Lahore, 1981.

Vermeulen, Urbain ve D. de Smet (ed.) *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. Louvain, 1995.

Virani, Shafique N. "The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaili Activity at Alamut and in the South Caspian Region Following the Mongol Conquests," *JAOS*, 123 (2003), s. 351-370.

al-Wali,Taha. *al-Qaramita*. Beyrut, 1981.

Walker, Paul E. "Cosmic Hierarchies in Early Ismaili Thought: The View of Abu Yaqub al-Sijistani," *Muslim World*, 66 (1976), s. 14-28.

—"Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought," *IJMES*, 9 (1978), s. 355-366.

— *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Yaqub al-Sijistani*. Cambridge, 1993.

— "The Ismaili Dawa in the Reign of the Fatimid Caliph al-H.akim," *Journal of the American Research Center in Egypt*, 30 (1993), s. 161-182.

—*Abu Yaqub al-Sijistani: Intellectual Missionary*. Londra, 1996.

— "An Ismaili Version of the Heresiography of the Seventy-two Erring Sects," *MIHT*, s. 166-177.

— "Fatimid Institutions of Learning," *Journal of the American Research Center in Egypt*, 34 (1997), s. 179-200.

— "The Ismaili Dawa and the Fatimid Caliphate," M. W. Daly, ed., *The Cambridge History of Egypt:* Cilt 1, *Islamic Egypt, 640-1517*, ed. Carl F. Petry. Cambridge, 1998 içinde, s. 120-150, 557-560.

— *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim*. Londra, 1999.

—*Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources*. Londra, 2002.

— "Purloined Symbols of the Past: The Theft of Souvenirs and Sacred Relics in the Rivalry between the Abbasids and Fatimids," F. Daftary ve Josef W. Meri, ed., *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. Londra, 2003 içinde, s. 364-387.

—"Al-Maqrizi and the Fatimids," *Mamluk Studies Review*, 7 (2003), s. 83-97.

—"Institute of Ismaili Studies," *EIR*, cilt 13, s. 164-166.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, 1973.

—*Early Islam: Collected Articles*. Edinburgh, 1990.

Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and its Fall*, çev. M. G. Weir. Kalküta, 1927; tekrar baskı, Beyrut, 1963.
— *The Religio-Political Factions in Early Islam*, çev. R. C. Ostle ve S. M. Walzer. Amsterdam, 1975.
Willey, Peter. *The Castles of the Assassins*. Londra, 1963.
—*Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria*. Londra, 2005.
Yadnama-yi Nasir-i Khusraw. Meşhed, Şms. 1355/1976.
Zahid Ali. *Tarikh-i Fatimiyyin-i Misr*. 2. ed., Karaçi, 1963.
—*Hamare Ismaili madhhab ki haqiqat awr uska nizam*. Haydarabad, 1373/1954.
Zarrinkub, Abd al-H.usayn. *Tarikh-i Iran bad az Islam*. 2. ed., Tahran, Şms. 1355/1976.
—*Dunbala-yi justiju dar tasawwuf-i Iran*. Tahran, Şms. 1362/1983.
Zaryab, Abbas. "Abu Yaqub Sijzi," *GIE*, cilt 6, s. 423-429.

DİZİN

Abaka, İlhanlı hükümdarı, 573, 601, 602, 620
Abbas b. Muhammed, 417, 755
Abbasiler, 93, 98, 105, 106, 112, 118, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 144, 172, 182, 202, 203, 204, 226, 238, 240, 292, 319, 330, 350
Abbas Şah (Garip Mirza), Nizari imam, 640, 658
Abbas, Şah I., 630, 638, 639, 658, 659, 661
Abdali Seyfüddin, 441, 756
Abdan, 178, 179, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 200, 203, 240, 266
Abdullah b. Abbas, 115, 264, 310
Abdullah b. Abbas eş-Şaviri, 264
Abdullah b. Ali, 249, 332, 417, 466, 755, 757
Abdullah b. Ali el-Uyuni, 332
Abdullah b. Amr b. Harb, 105
Abdullah Bedreddin b. Abdülhüseyin Hüsamüddin, 444, 756
Abdullah b. el-Hasan el-Müsenna b. el-Hasan b. Ali, 113
Abdullah Berzişabadi, 645
Abdullah b. Kahtan, 310
Abdullah b. Lutfullah b. Abdürreşid el-Bıhdanini, 468
Abdullah b. Meymun el-Kaddah, 25, 51, 168, 172, 173
Abdullah b. Muaviye, 105, 124, 125
Abdullah b. Navus, 143
Abdullah b. Ömer el-Hemdani, 361
Abdullah b. Sebe, 107
Abdullah el-Adil, 403
Abdullah el-Eftah, 143, 157, 751
Abdullah el-Mehdi, 120, 123, 128, 144, 163, 164, 165, 166, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 186, 192, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 215, 225, 233, 241, 242, 243, 252, 261, 262, 264, 265, 267, 269, 293, 309, 373, 578, 751, 752
Abdullah el-Yafii, 647
Abdullah er-Ravendi, 105
Abdurrahman, III., 228, 235, 250, 256
Abdülaziz b. Muhammed b. Numan, 287, 319, 339
Abdülaziz, II., Suudi kral, 454
Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemezani, 367
Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevi, 668
Abdülhamid, Sultan II., 721
Abdülhüseyin Civaci, 443
Abdülhüseyin Hüsamüddin, 443, 444, 756
Abdülkadir Hekimüddin, 439, 756
Abdülkadir İbrahimci, 444
Abdülkadir Necmüddin, 441, 442, 443, 444, 756
Abdülkafs, 181
Abdülkavi, 395, 437
Abdülkays, 332
Abdülmecid, Sultan I., 732
Abdülmelik b. Attaş, 474, 479, 488, 494, 513
Abdülmelik b. Mervan, 91
Abdülmelik el-Kevkebi, 186
Abdülmunim Macit, 64
Abdülmuttalib b. Haşim, 97
Abdülmuttalib b. Muhammed, 417, 755
Abdülmümin, 316
Abdülvehhab Bedreddin, 397
Abdürrahim b. İlyas b. Ahmed, 293
Abdüsselam Şah, 654, 754
Abdüttayyib Zekiyyüddin, 435, 438
Abdüttayyib Zekiyyüddin b. İsmail Bedreddin, 440, 756

Abyan, 401
Acemiyyun, 203, 239, 240
Ademü'l-cüzi (kısmi Adem), 423
Ademü'l-evvelü'l-külli (ilk külli Adem), 422
Ademü'r-ruhani, 421
Aden, 180, 311, 313, 314, 398, 399, 400, 401, 402, 405, 418, 760
Aden Laa, 180
Adıd-Lidinillah, 391
Adi b. Hatim, 81
Adil b. Sellar, 390
Afşarlar, 688
Aga Büzürg-i Tahrani, 269
Aglebiler, 204, 206, 229, 230
Ağa Han, I., 696, 697, 698, 699, 700, 703, 704, 706, 708, 709, 710, 711, 715, 717, 733, 734, 754
Ağa Han, II., 715, 716, 717, 719, 754
Ağa Han İslami Mimarlık Programı, 750
Ağa Han Kalkınma Ağı, 741, 748
Ağa Han Mimarlık Ödülü, 750
Ağa Han Müzesi, 750
Ağa Han Üniversitesi, 749
Ağa Han Vakfı, 749
Ağlamış, Irak-ı Acem valisi, 571
Ağmat, 279
Ahlak-ı muhteşemi, 573
Ahlak-ı Nasıri, 573, 574, 575
Ahmedabad, 428, 429, 430, 432, 433, 435, 437, 438, 446, 456, 666, 670, 672, 674, 773
Ahmed Ali Han Veziri Kirmani, 616
Ahmed b. Abdullah (gizli imam), 163, 172, 173
Ahmed b. Ali, 184, 244, 254, 400
Ahmed b. Hasan, 232
Ahmed b. Hıdır, 317
Ahmed b. İbrahim en-Nisaburi, 22, 345
Ahmed b. İmran b. Fazl, 403
Ahmed b. Mübarek İbnü'l-Velid, 416
Ahmed Cafer Şirazi, 431
Ahmed Habibbhai, 714
Ahmed İbn Attaş, 500, 509
Ahmednagar, 680, 683, 684, 685
Ahmed Şah, I., 429
Ahmed Veli, I., 648
Ahsa, 182, 238, 239, 259, 292, 331, 332
Ahu Muhsin, 25, 26, 51, 166, 167, 168, 169, 170, 176, 177, 179, 181, 183, 192, 193, 195, 210, 242, 259, 347
Ahvaz, 163, 168, 238, 279, 319, 536
Aka Ali Şah, 715, 716, 719, 754
Aka Ekber Şah, 715
Akil b. Ebu Talib, 168
Akka, 34, 35, 37, 41, 279, 304, 309, 341, 380, 477, 536, 591
Akkoyunlu(lar), 643, 650
aklü'l-evvel (ilk akıl), 420
aklü'l-faal (aktif akıl), 365
aklü's-sani (ikinci akıl), 365
Akrüsudan, 556
Aksungur el-Porsuki, 526
Alaeddin Ata Melik b. Muhammed Cüveyni, 464
Alaeddin Hüseyin Cihansüz, 538
Alaeddin III. Muhammed, 523, 569, 571, 579, 587, 593, 754
Alaeddin Mahmud, 540
Alaeddin Muhammed, 40, 460, 567, 571, 572, 585, 629, 754
Alaeddin Tekiş, 565
Alamut, 11, 20-24, 28, 39, 41, 43, 45, 52, 57, 64, 149, 185, 244, 379, 382, 459-473, 475, 479-482, 484-491, 494, 495, 498, 501-504, 510, 511, 512, 519-524, 529, 534-550, 552, 554, 556, 557, 561, 562, 565, 566, 568, 569, 571-576, 578, 579, 580, 583-586, 588-590, 592-602, 605, 608-613, 615, 616, 618-620, 623, 624, 626, 628, 629, 630, 632, 634, 636, 637, 639, 643, 652, 654, 660, 661, 663-667, 669, 675, 679, 705, 714, 772, 778, 781, 782, 790
Alaüddevle Simnani, 645
Albaiyye, 154
al-da'wa al-hādiya, 18, 191

Al Heyrat, 454
Ali b. Abdullah İbnü'l-Velid, 417
Ali b. Ahmed el-Cercerai, 301
Ali b. Ebu'l-Garat, 400
Ali b. el-Hüseyin, 87, 88, 112, 755
Ali b. Fazl, 180, 204
Ali b. Hamdun el-Endelusi, 252
Ali b. Hanzala b. Ebu Salim el-Mahfuzi el-Vadii, 416
Ali b. Hasan el-Hazreci, 399
Ali b. Hatim el-Hamidi, 414, 755
Ali b. Hatim el-Yami, 413
Ali b. Hibetullah, 455, 757
Ali b. Hüseyin b. İdris, 418, 432
Ali b. Hüseyin b. Velid, 412
Ali b. Hüseyin el-Kureşi, 343
Ali b. Hüseyin el-Mağribi, 287
Ali b. İbrahim, 410, 417, 435, 436, 755, 757
Ali b. İsa, 237, 238
Ali b. İshak, 429
Ali b. İsmail el-Meysemi, 137
Ali b. Mehdi, 404
Ali b. Muhammed b. Cafer b. Hüseyin b. Muhammed b. Sabbah el-Himyeri, 475
Ali b. Muhammed b. Cafer b. İbrahim el-Velid, 415
Ali b. Muhammed es-Suleyhi, 310, 312, 402, 409, 415
Ali b. Muhammed ez-Zenci, 177
Ali b. Muhammed İbnü'l-Velid, 406, 414, 415
Ali b. Muhsin, 455, 757
Ali b. Musa er-Rıza, 144
Ali b. Ömer el-Belevi, 230
Ali b. Said el-İstahri, 292
Ali b. Süleyman, 453, 756
Ali b. Vefa, 532
Ali el-Ala, 636
Ali el-Esedi, 291
Aligarh, 649, 722
Ali Kuli Rekkami Horasani (ya da Dızbadi), 613, 641
Alp Arslan, 308, 309, 507
Alptegin, 260, 276
Amalric, I., Kudüs kralı, 392, 393, 396, 558, 564
Amerika Birleşik Devletleri, 742, 746
Amid b. Mansur, 540
amil, 268, 449, 450, 456, 457
Amire Darrab, 476
Ammar b. Yasir, 73
Ammar b. Yezid, 126
Anadolu, 566, 582, 590, 636, 650
Andrée Carron, 724
Antakya, 31, 277, 279, 503, 506, 531, 536, 590, 603
Antakyalı Raymond, 532
Anuştegin ed-Düzberi, 301
Anuştegin Şirgir, 511
Arabistan, 58, 69, 76, 78, 83, 103, 181, 239, 249, 266, 309, 312, 332, 401, 402, 405, 412, 442, 454, 455, 456, 559, 704, 705
Ardould, Sir Joseph, 714
Arib b. Saad, 170
Arif Temir, 63
Aristoteles, 350, 351, 352
Arslan Taş, 486
Arsuf, 380
Asaf A. A. Fyzee, 58, 60, 61, 131, 135, 216, 268, 273, 274, 432, 458, 760, 769
Asi, 123, 201, 508, 699
Asilüddin Zuzeni, 598
Asker Mükrem, 163, 168
Asvan, 279, 536, 740
Aşkavar, 480, 627, 628, 629
Aşkelon, 276, 283, 301, 309, 341, 380, 381, 390
Atiyyetullah, 685, 755
Atlanta, 742
Atsız b. Uvak, 308
Attare, 454, 456
Avfi, 367
Aynülverde, 89
Ayzab, 279, 314
Azam Han, 692
Azerbaycan, 184, 185, 199, 238, 243, 245, 246, 266, 474, 477, 485, 518, 525, 539, 570, 571, 573, 580, 584,

585, 586, 620, 622, 623, 628, 631, 647, 650
Azez, 559
Azize Katerina, 385
Azizi, 94, 106, 225, 407, 765
Aziz Şah, 685, 755
Azizüddin Nesefi, 634
Azudüddevle, 276

Bab, 198, 337, 560, 760
Babü'l-Fütuh, 254, 257
Babü Züveyle, 255
Badis b. Mansur, 284
Badüsbani(ler), 521, 522, 554, 586
Bağdat, 25, 28, 125, 128, 130, 144, 145, 157, 167, 168, 170, 177, 179, 185, 197, 202, 222, 236, 237, 238, 240, 242, 249, 256, 260, 266, 268, 279, 281, 290, 291, 306, 307, 319, 330, 332, 350, 464, 478, 486, 487, 490, 502, 507, 510, 512, 513, 525, 526, 536, 539, 565, 569, 573, 582, 588, 602, 631, 710
Bahaeddin Muktena, 295, 298
Bahaüddevle İranşah b. Turanşah, 490
Bahreyn, 18, 26, 162, 169, 178, 181, 182, 185, 190, 198, 199, 203, 223, 225, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 257, 258, 259, 260, 276, 279, 292, 312, 324, 331, 332, 368, 474, 496, 645, 656
Bahrü'l-Ulum, 268
Bakliyye, 203, 239
Bala Murgab, 184
Baldwin, I., 381
Balis, 507, 508, 536
Bangladeş, 746
Baniyas, 527, 528, 536
Barak b. Cendel, 527
Barbhai, 712, 713, 714
Bardesanes, 168, 355
Bar Deysan, 168
Baroda (Vadodara), 313, 376, 436, 456, 757, 760
Basileios, II., 279, 284, 286
Basra, 77-80, 86, 87, 89, 91, 92, 149, 163, 168, 181, 188, 221, 237, 238, 251, 279, 290, 306, 307, 314, 332, 367, 368, 446, 536, 556, 690, 704, 746
Basra Körfezi, 78, 746
Bassam b. Abdullah es-Sayrafi, 151
Bavendi(ler), 511, 522, 524, 539, 566
Baybars, I., 460, 472, 602
Baysungur, 468
Bedahşan, 21, 59, 325, 326, 379, 463, 615, 616, 625, 626, 634, 652, 653, 655, 660, 663, 678, 679, 680, 685, 686, 700, 706, 738, 739, 740, 747, 748
Bedir, 453, 456
Bedreddin Ahmed, 585
Bedreddin Muhammed b. Hatim, 405
Bedr el-Cemali, 304, 305, 308, 320, 328, 332, 333, 334, 335, 376, 377, 385, 388, 474, 478
Bedruddin Tyabji, 458
Behmeni(ler), 646, 648, 682, 683
Behmen Mirza Bahaüddevle, 704
Bekcür, 277
Belag, 209
Belasani, 490
beldetü'l-ikbal, 485
Belek, 526
Belh, 323, 324, 488, 508, 536, 580, 594
Beltegin, 277
Belucistan, 343, 696, 700, 705, 707, 709, 710
Bem, 536, 692, 695, 699, 700, 703, 705
Bempur, 707
Bender Abbas, 704, 705
Beni Amir b. Rabia, 332
Beni Amrun, 530
Beni Asbağ, 201
Beni Ebi'l-Hüseyin, 230
Beni Esed, 291
Beni Hamdun, 252, 256
Beni Hemdan, 310, 399, 402, 403, 411, 412, 413, 416, 417
Beni Hilal, 315

Beni İrfan, 233
Beni İskender, 630
Beni Kelb, 200, 201
Beni Kilab, 289
Beni Kurre, 287
Beni Man, 311
Beni Münkız, 508, 530
Beni Müntefik, 292
Beni Rifaa, 239
Beni Süleym, 315
Beni Ukayl, 279
Beni Uleym, 508
Beni Uleys, 201
Beni Yam, 453, 454, 455
Benü'l-Velid el-Enf, 415, 418
Bergaş, 384
Berka, 228, 229, 279, 284, 287, 315, 316
Berkyaruk, 487, 488, 489, 500, 501, 502, 507, 508, 509, 526
Bestam, 596
Beşşar eş-Şairi, 154
Betriyye, 122
Beyan b. Seman et-Tamini, 101
Beytü'l-Hikme, 350
Bhopal, 444
Bhuc, 673
Bibi Serkare, 696, 697
Bibi Talat Muradi, 735
Bicapur, 674, 683, 684
Bider, 648, 649, 684
Bilal b. Cerir, 400
Bilbis, 281, 282
Bilizme (Belzeme), 206, 279
Bircend, 534, 536, 543, 620, 622, 705, 734, 738
Birleşik Arap Emirlikleri, 746
Biyapiş, 627, 629
Bizans, 78, 222, 229, 231, 232, 233, 277, 279, 284-287, 301, 309
Boğa-Temür, 596
Bohemond, IV., 590
Bohemond, VI., 603, 606
Bohralar, 19, 270, 274, 373, 376, 431-433, 437-439, 441, 444, 446, 447, 451-453, 456-458
Bombay (Mumbai), 16, 25, 58, 59, 61, 62, 65, 114, 137, 152, 153, 173, 253, 313, 320, 321, 322, 366, 368, 370, 375, 376, 415, 435, 436, 442-446, 448-451, 455, 456, 458, 469, 482, 496, 542, 549, 573, 578, 613-615, 620, 632, 633, 665, 667, 670, 672, 673, 681, 697, 698, 699, 702, 703, 709-716, 718-726, 728-730, 733-735, 742, 745, 759, 760, 762, 764-768, 771, 778, 779, 782, 785
Böri(ler), 507, 528, 529, 592
Buhara, 59, 130, 187, 317, 536, 580, 600, 706, 739
Bulukkin b. Ziri, 252, 259, 284
Burhan Nizamşah, I., 683
Burhanpur, 439, 441, 443, 672
Bustanü'l-cami, 472
Buzaa, 560
Bükeyr b. Mahan, 126

Cabir b. Abdullah el-Ensari, 153
Cabir b. Hayyan, 138
Cafer b. Ali, 22, 201, 252, 253
Cafer b. Felah, 258, 259, 283
Cafer b. Mansurü'l-Yemen, 146, 152, 161, 165, 210, 261, 264, 265, 327, 328, 342, 353, 470
Cafer b. Süleyman, 453, 756
Cafer es-Sadık, 17, 18, 166, 752
Cafer Han, 692
Cahen, Claude, 99, 471, 472, 644, 761
Camasp, 240
Camiu't-tevarih, 149, 465-467, 576
Camiu't-tevarih: Kısmet-i İsmailiyan, 149
Carudiyye, 122
Casanova, Paul, 57, 367
Cebeliamil, 656
Cebelimegarib, 456
Cebelimesar, 310
Cebel Mesver, 180
Cebelübahra, 504, 529, 530, 531, 534, 556, 557, 560, 563, 590, 592, 607
Cebelü's-summak (Harim Dağları), 504, 505, 506, 508, 529, 563

cedd, 360, 361
Celal b. Hasan, 432, 433, 756
Celaleddin Harezmşah, 570, 584, 585, 587
Celaleddin Hasan, 460, 568, 569, 570, 571, 576, 586, 754
Celalüddevle, 301
Celayiri(ler), 628
cemaat-i hurd, 431
cemaatü'l-müminin, 85
Cemaleddin Şeyyal, 64
Cemalüddevle, 304
cenah, 345, 361
Cenahiyye, 106, 124
Cenahüddevle, 505
Cened, 180, 310
Cengiz Han, 580
Cennabe, 179, 319
Cenova, 232, 279
Cerrahiler, 287, 288
Cerruk, 707
Cevher b. Abdullah, 250, 402
Ceyhun, 59, 156, 325, 494, 536, 565, 571, 580, 586, 592, 594, 612, 615, 678, 686, 739
Ceyş b. Samsame, 283, 284
cezairü'l-erd, 342
cezire, 194, 342, 343, 422, 456, 662
Cezr, 494, 505, 508, 534, 563
Cibal, 162, 182, 183, 184, 185, 190, 199, 249, 352, 476
Cihangir Şah, 435
Cize, 254
Conrad, Montferrat Markisi, 564
Cuzcan, 120
Cüstaniler, 244
Çırağ-revşen, 738
Çin, 37, 42, 221, 597, 653, 738, 740
Çitral, 156, 739, 740
Çoğulculuk İçin Küresel Merkez, 749

Dadu, 672, 673
dai, 19-22, 56, 126, 139, 162, 163, 174-177, 179-182, 184-187, 197, 198, 200-205, 207, 213, 215, 216, 226, 227, 243, 245, 248, 264, 265, 267, 274, 286, 287, 289, 290, 294-296, 298, 305, 306, 308-311, 313, 314, 317-321, 323-327, 331, 337-342, 344-347, 352, 353, 364, 366, 367, 369, 373-376, 379, 382, 383, 395, 396, 400, 401, 404, 406, 407, 409-419, 426-430, 432-442, 444-446, 448-457, 459, 460, 474, 477, 478, 480, 483, 485, 489, 501-505, 507, 515, 520, 526, 528, 535, 545, 552, 555, 556, 565, 576, 582, 588, 590, 592, 603, 605, 613, 616, 623, 624, 652, 660-662, 679, 731, 756, 757, 767, 788
dai'd-duat (baş dai), 267, 305, 319, 325, 341, 347, 366, 474, 515
dai-i mahdud, 344
dai-i mutlak, 344, 373, 375, 404, 411-419, 426, 427, 429, 430, 432, 434, 442, 445, 448, 456
dai'l-belag, 426
daire-i nübüvvet, 136
Daman, 709
Damgan, 40, 478, 479, 480, 488, 534, 536, 582, 585, 586, 587
Damigu'l-batıl, 331
Dara, 437, 486, 487
Dara Şükuh, 437
Darrud, 736
darü'd-davet, 505, 527
darü'l-hicre, 178, 180, 205, 265, 496, 497, 529
Darü'l-İlm (Darü'l-Hikme), 286, 289, 311, 320, 346, 381, 382, 395
Darüsselam, 447, 724, 728, 741, 743
Dasa Avatara, 677
Davud b. Acebşah, 433, 434, 452, 756
Davud Burhanüddin b. Kutbşah, 434, 756, 757
Davudi(ler), 19, 20, 61, 62, 65, 274, 369, 373-376, 428, 432-452, 456, 457, 458, 756
Deaimü'l-İslam, 270, 271, 273, 338, 339, 349, 433, 452, 455, 457
Dehhak b. Cendel, 527, 532

Dekkan, 437, 646, 648, 649, 674, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 693
Delhi, 61, 131, 135, 266, 273, 428, 429, 448, 458, 653, 668, 675, 676, 677, 678, 681, 719, 722, 723, 769, 775, 779, 781, 782, 785
Demavend, 488, 596
demiurgos, 365
Derbend, 246, 279, 536
Ders-i Seyfî, 441, 442, 446, 449, 451
Derviş Hüsrev Kazvini, 638
Desturü'l-müneccimin, 157
Deştab, 705
devrü'l-keşf (zuhur dönemi), 208, 262, 422
devrü's-setr (gizlilik dönemi), 157, 208, 422, 496
Deylem, 184, 185, 199, 243, 244, 246, 266, 343, 464, 479, 483, 484, 488, 490, 491, 495, 497, 511, 513, 521, 524, 543, 552, 566, 583, 594, 619, 626, 627, 629, 630, 678, 679
Deyleman, 243, 244, 479, 484, 491, 521, 537, 554, 626, 627, 628, 629, 630
Deysaniyye, 168
Deysem b. İbrahim el-Kürdi, 245
Dırgam b. Amir, 392
Dızbad, 613, 614, 660, 733, 735, 736, 737, 738, 748
Dicle, 279, 490, 536
Didar Beg, 658
Dihdar Ebu Ali Erdistani, 486, 520
Diriye, 454
divanü'l-ceyş ve'r-revatib, 336
divanü'l-emval, 336
Diyarbakır, 522, 526
Dohad, 446
Dongola, 279
Dost Muhammed, 706
Dübeys, Mezyedi emir, 307, 319
Dümlüve, 401, 402
Dürziler, 46, 48, 54, 293, 296, 297, 298, 299, 503, 563
Ebher, 571
Ebu Abdullah el-Hadim, 186
Ebu Abdullah el-Hüseyin b. Ali, 273
Ebu Abdullah Muhammed, 25, 162, 273, 295
Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Rizam (ya da Rezzam) et-Tai el-Kufi, 162
Ebu Abdullah Muhammed b. Vehb el-Kureşi, 295
Ebu Ahmed en-Nehrecüri, 367
Ebu Ali Tahir b. Saad el-Mezdekani, 527
Ebu Ambre Keysan, 100
Ebu Ammar Abdülhamid el-Ama, 233
Ebubekir, 70, 71, 74, 76, 80, 111, 122, 286
Ebu Bekir b. Hamdan, 197
Ebu Bekir b. Hammad, 249
Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Razi, 185
Ebu Cafer b. Nasır, 253
Ebu Cafer el-Mansur, 130, 751
Ebu Cafer Muhammed b. Yakub el-Küleyni, 135
Ebu Eşas, 187
Ebu Firas, 555, 562, 564, 616, 624
Ebu Firas Şihabüddin b. Kadı Nasır el-Meynaki, 616
Ebu Ganim Nasır, 202
Ebu Hamza, 489
Ebu Hanife Numan, 132, 135
Ebu Harb İsa b. Zeyd, 507
Ebu Haşim Abdullah, 103
Ebu Haşim Alevi, 524
Ebu Hatim er-Razi, 199, 216, 243, 245, 247, 342, 352, 353, 354, 355, 356, 360, 364
Ebu Hatim ez-Zutti, 203
Ebu Hatim Tayyib Ziyaüddin b. Nureddin Yusuf, 436
Ebu Hayyan et-Tevhidi, 367
Ebu İbrahim İsmail b. Muhammed et-Temimi, 295
Ebu İsa Abdülaziz b. Ahmed, 253

Ebu İsa el-Mürşid, 216, 363
Ebu İshak Kuhistani, 24, 613, 654
Ebu Kalicar Merzüban, 319
Ebu Kerb ed-Darir, 101
Ebu'l-Abbas el-Fazl, 241
Ebu'l-Abbas es-Seffah, 751
Ebu'l-Abbas Muhammed, 204, 207
Ebu'l-Ala el-Maarri, 320
Ebu'l-Behlül el-Avvam, 332
Ebu'l-Fazl Allami, 434
Ebu'l-Fehr, 382
Ebu'l-Fütuh Davud b. Nasır, 266
Ebu'l-Garat b. Mesud, 399
Ebu'l-Haris Arslan el-Besasiri, 306
Ebu'l-Hasan Ali, 88, 295, 299, 300, 367, 510, 690, 695, 752, 754
Ebu'l-Hasan Ali b. Abdürrahman es-Semencani, 510
Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed et-Tai, 295
Ebu'l-Hasan Ali b. Harun ez-Zencani, 367
Ebu'l-Hasan Muhammed, 197
Ebu'l-Hasan Saidi, 549
Ebu'l-Hattab b. Ebu Zeyneb Miklas el-Ecda el-Esedi, 138
Ebu'l-Heyca, 289
Ebu'l-Heysem Ahmed b. el-Hasan el-Cürcani, 248
Ebu'l-Hüseyin Ali, 273
Ebu'l-Kasım Abdülaziz b. Muhammed, 273
Ebu'l-Kasım el-Büsti, 363
Ebu'l-Kasım el-Tayyib, 384
Ebu'l-Kasım İmadüddin, 397
Ebu'l-Kasım Muhammed el-Kaim-Biemrillah, 225, 752
Ebu'l-Kasım Muhammed Kuhpayei, 639
Ebu'l-Kasım Said, 198, 236, 237, 241, 258
Ebu'l-Kasım Şahinşah, 376
Ebu'l-Meali Ali b. Esad, 325
Ebu'l-Meymun Abdülmecid, 384
Ebu'l-Müsafir, 245
Ebu'l-Süreyya b. Muhtar, 382
Ebu'l-Velid Müslim, 332
Ebu Mansur Ahmed, 241, 258
Ebu Mansur b. Muhammed, 588
Ebu Mansur el-İcli, 109, 115
Ebu Mansur el-Maturidi, 363
Ebu Mansur Nizar, 274, 376, 752
Ebu Muhammed b. Adem, 382
Ebu Muhammed el-Kasım b. Abdülaziz, 273
Ebu Muhammed Senber, 241
Ebu Muhammed Zaferani, 490
Ebu Müslim-i Horasani, 125
Ebu Rekve Velid b. Hişam, 287
Ebu Riyah, 106
Ebu Saad et-Tüsteri, 303
Ebu Said el-Cennabi, 178, 181, 198, 236, 241, 258
Ebu Said eş-Şarani, 186
Ebu Said Hasan b. Behram el-Cennabi, 179
Ebu Said, İlhanlı hükümdarı, 181
Ebu Seleme el-Hallal, 127
Ebu's-Suud b. Zürey, 399
Ebu Süfyan, 80, 205, 415
Ebu Süleyman Muhammed b. Maşer el-Büsti, 367
Ebu Şame, 49, 472
Ebu Tağlib, 259, 276, 277
Ebu Tahir el-Cennabi, 26, 203, 243
Ebu Tahir el-Saig, 505
Ebu Tahir Errani, 487
Ebu Tahir İsmail, 225, 235, 752
Ebu Tahir Süleyman, 198, 237, 238
Ebu Yakub es-Sicistani, 188, 216, 221, 247, 352, 353, 356
Ebu Yakub Yusuf, 258
Ebu Yezid Mahled b. Keydad, 233
Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi, 352
Ebu Zekeriya el-Temami, 181
Ebuzer Ali, 641, 656, 657, 658, 754
Ebuzer el-Gaffari, 73
Ebu'z-Zevvad Muhammed, 279
Ebva, 123
ed-davetü'l-hadiye, 336
Ediyetü'l-eyyami's-seba, 263
Efamiye, 284, 506, 508

Efdal, 333, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 385, 386, 491, 519, 529
Eflah b. Harun el-Melusi, 267
Eftahiyye, 143
ehlibeyt, 68, 97, 129, 132, 271, 339
ehl-i Irak, 82
ehl-i kitap, 67
ehl-i sünnet ve'l-cemaat, 85
ehl-i Şam, 82
ehl-i terettüb, 553, 579, 665
ehl-i tezadd, 553, 665
ehl-i vahdet, 553, 665
Ekber Şah, 715
el-belagatu'l-ekber, 28
el-cenahu'l-eymen, 298
el-cenahu'l-eyser, 298
el-eimmetü'l-mesturun, 163
El Enhar, 151, 238
el-Ezher, 236, 255, 339, 346, 394
el-Fihrist, 25, 166
el-Hikmetü'ş-şerife, 297
el-Hurûfü'l-ulviyye, 217
el-Kâfi, 193
el-Kamil, 23
el-Kuranü'n-natık, 349
el-Kuranü's-samit, 349
el-Mesudi, 26, 88
el-Münacat, 263
Elyasa b. Midrar, 204
Eminci b. Celal, 433
Emirdad Habeşi, 488
Emir Halilullah Encüdani (Zülfikar Ali), 659, 661
Emir Muhammed el-Bakır, 624, 685, 686, 732
Emir Muhammed el-Müşerref, 685
emirü'l-müminin, 82, 408
emirü'l-ümera, 238
Encirud, 480, 490
Encüdan, 11, 21, 24, 611, 612, 613, 624, 626, 630, 631, 632, 639, 640, 641, 642, 651, 652, 654, 655, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 671, 673, 674, 675, 686, 687, 689, 711, 739
Enneadlar, 351
en-Nüveyri, Ahmed b. Abdulvehhab, 26, 51, 166
Ensariye Dağları, 504
ensarü'l-hakk, 207
ente minna ehl-i beyt, 152
Erak, 639, 687
erbabü'l-aklam, 336
erbabü's-suyuf, 336
Erdebil, 245, 536, 649
Ermenistan, 238, 622
Erran, 570, 622
Errecan, 489, 510, 534, 536
er-Red ale'r-Ravâfiz, 147
Esad b. Ebu Yafur, 200
Esad b. Şihab, 311, 402
esasü'l-imamet, 160
Esedabadi, 526
Esedüddin Şirkuh, 393
es-sadatü'r-rüesa, 258
Eşir, 251, 259
Eşmuneyn, 281
eşraf-ı kabail, 77
eş-Şevahid ve'l-beyan, 264
eş-Şeyhü'l-Yunani (Plotinos), 351
Etba-i Melek Bedr, 443
Etba-i Melek Vekil, 444
Evras, 233, 235, 250
Evrengabad, 685
Evrengzib, 436-439, 672, 674, 686
Eyyubi(ler), 22, 313, 389, 393, 395-398, 401, 405, 406, 414-416, 472, 559, 565, 589, 590, 603, 604
Ezheri (Muhammed b. Ahmed el-Ezheri), 238
Ezruh, 81
ez-Zaferani, 184

Fahrüddevle Namaver b. Bisutun, 586
Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Razi, 555
Farabi, 352, 364, 365
Fars, 93, 124, 169, 179, 317, 318, 319, 489, 510, 511, 639, 646, 647, 658, 682, 691, 693, 700, 702, 704, 763
Fas, 204, 233, 251

Fasl mine'l-lafzı'ş-şerif, 555, 562
Fatıma bint el-Hüseyin b. Ali, 119
Fatımiler, 22, 45, 51, 57, 98, 182, 194, 201, 206, 208, 221-224, 226-233, 241, 242, 248, 252, 253, 255, 257, 260, 261, 263, 264, 266, 267, 273, 277, 280, 284, 289, 291, 292, 302, 305, 308, 309, 312, 314-316, 319, 320, 334, 337, 338, 339, 341, 343, 346, 371, 379, 380, 388, 392, 401, 450, 452, 469, 503, 505, 506
Fatik, 289
Fazl Ali Han Karabağı, 704
Fazl b. Cafer b. al-Furat, 287
Fazl b. Salih, 276, 287
Fazl b. Şazan, 178
Fehd b. İbrahim, 284, 287
felsefi İsmaililik, 352, 364
felsefi Şiilik, 636
Ferahan, 639
Ferema, 381
Ferguson, Sir James, 715
Feridun Mirza, 700
Feridüddin Attar, 634
Feth Ali Han, 695
Feth Ali Şah, 698, 702, 718
Fethname, 464
fetret devri, 354, 355
Feyyum, 287
Feyzabad, 326, 739
Fırat, 81, 200, 238, 279, 536
Fidai Horasani, Muhammed b. Zeynelabidin b. Kerbelai Davud Horasani, 641, 660, 697, 735
Fihristü'l-kütüb, 440
Filippani-Ronconi, Pio, 153, 156, 161, 322, 329, 473, 476, 521, 541, 542, 548, 555, 568, 572, 768, 779
Filistin, 32, 35, 103, 201, 203, 222, 276, 277, 279, 287, 288, 301, 302, 305, 308, 309, 323, 347, 379, 380, 391, 603
Firuz, 201, 204, 244, 306, 528, 538, 700, 708
Firuzkuh, 538, 596
Firuz Mirza Nusretüddevle, 700
FitzGerald, Edward, 476
Fizan, 279
Fransa, 35, 36, 44, 46, 47, 231, 232, 587, 591, 720, 746
fraşkart, 102
Friedrich Barbarossa, 31
Friedrich, II., 590, 591
Fustat, 204, 224, 254, 255, 281, 286, 299, 304, 336, 384
Fusül-i erbaa (el-Fusulü'l-erbaa), 514

Gabriele zu Leiningen, 750
Gadir-i Hum, 73, 83, 160, 281, 387, 450
Galenos, 350
Garbiye, 388
Garcistan, 184
Gayetü'l-mevalid, 174, 175, 408, 411
Gayret Han, 437
Gazan Han, 465
Gazne, 494, 536
Gazneliler, 313
Gazneli Mahmud, 191, 249, 266, 292, 313, 675
Gazze, 391, 392
Gence, 585
Geniza koleksiyonu, 224
George, Kral V., 722
Gıyas, 183, 184, 186, 199
Gıyaseddin b. Hümamüddin Muhammed, 469
Gıyaseddin Muhammed, 468, 567
Gilan, 29, 122, 185, 243, 245, 479, 480, 511, 513, 518, 522, 524, 537, 539, 569, 586, 594, 620, 626, 627, 628, 629, 630, 638, 767, 787
Gilgit, 739
ginan, 65, 617, 618, 669, 676, 677
Girdkuh, 11, 40, 186, 463, 480, 488, 489, 492, 511, 519, 520, 534, 536, 582, 592, 596, 597, 600, 601, 602, 607, 619, 620
Girit, 279, 536
Goa, 682
Golkonda, 684

Gregorius, Papa IX., 591
Gucerat, 62, 222, 313, 314, 375, 376, 418, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 445, 446, 447, 450, 583, 584, 617, 660, 666, 667, 668, 670, 671, 672, 673, 674, 684, 688, 698, 709, 715, 727, 757
Gulam Ali Muhammed, 625
gulüvv, 107, 296
Gur, 184, 538
Guri(ler), 538, 567, 570, 580
Gülşen-i İbrahimi, 681
Gülşen-i Raz, 633, 634, 645, 647, 684
Gümüştegin, 559, 561
Güney Asya, 20, 24, 61, 445, 446, 457, 458, 609, 610, 617, 618, 669, 674, 725, 738, 742
Gürcistan, 524, 538, 622
Gürgan, 184, 185, 244, 536

Habeşistan, 402
Habib b. Muzahir, 87, 88
Habib İbrahim, 712, 713, 714
Habibüddin Muhibbullah, 648
Haccac b. Yusuf, 92
Hace Ali b. Mesud, 556
Hace Cihan, 683
Hace Muhammed Nasihi Şehristani, 523
hacerü'l-esved, 241
Hace Sultan Hüseyin, 654, 655
Hac Gulam Hüseyin, 757
Hacı Bibi, 721, 734
Hacı Mirza Akasi, 702-705, 709
Hacı Zeynelabidin Şirvani, 701
Haçlılar, 10, 29, 30, 41, 42, 50, 379, 380, 381, 392, 498, 503
hadd, 420, 424, 425, 426, 427
Hadikatü'l-maani, 614
Hadramut, 311, 454
Haf, 595
Hafızi İsmaililik, 388, 405
Hafızi(ler), 19, 372, 374, 384, 387, 388, 389, 395, 397, 398, 400-407, 409, 410, 412, 413, 429, 616, 752
Hafiziler, 374, 396, 404
Hafiziyye, 372, 387, 395, 398, 406, 494, 520, 529
Hafız-Lidinillah, 386
hakaik, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 269, 349, 412, 416, 418, 419, 716
Halef b. Mülaib, 506
Halef el-Hallac, 183
Halep, 31, 54, 257, 277, 279, 280, 289, 301, 302, 305, 341, 390, 471, 478, 494, 504, 505, 506, 507, 508, 519, 525, 526, 527, 528, 532, 536, 555, 556, 559, 561, 590, 603, 647
Halhal, 594
Halid b. Abdullah el-Kasri, 118
Halincan, 501, 510, 536
Hama, 164, 508, 529, 530, 560, 603, 604, 605, 606, 616, 731, 732
Hambayat (Kambay), 313
Hamdani, Abbas, 61, 64, 367, 369, 427
Hamdaniler, 316, 372
Hamdan Karmat, 169, 176, 177, 192, 197, 204
Hamdullah el-Müstevfi, 53, 468
Hamdullah Müstavfi Kazvini, 468
Hamid-Lillah, 396
Hamidüddevle Hatim b. Ahmed b. İmran b. Fazl, 403
Hamidüddin el-Kirmani, 173, 221, 341, 364, 412
Hammad b. Bulukkin b. Ziri, 284
Hamza b. Ali b. Ahmed, 294
Hamza b. Umare el-Berberi, 101
Han Bahadur Gulam Hüseyin, 443
Haraz, 310, 398, 404, 413, 414, 415, 416, 417, 446, 453, 456
Harbiyye, 105, 106, 107
Harezm, 306, 565, 566
Harezmşahlar, 535, 565, 566, 586
Hariciler, 81, 82, 83, 85, 498
Harisiyye, 105
Harran, 127, 302, 355
Harun b. Garib, 239
Hasanabad, 715, 719

Hasan Adem Kasrani, 520
Hasan Ali Mirza, 735
Hasan Ali Şah (I. Ağa Han Mehellati), 697, 698, 708, 715, 754
Hasan b. Abdullah, 417, 755
Hasan b. Adem b. Süleyman, 430
Hasan b. Ahmed, 197, 230
Hasan b. Ali el-Kelbi, 230
Hasan b. Ali el-Utruş, 244, 479
Hasan b. Ammar, 283
Hasan b. Cafer, 287
Hasan b. Cennun, 251
Hasan b. Haydara el-Ahrem, 294
Hasan b. İdris, 418, 432, 755, 756
Hasan b. İsmail Al Şibam el-Mekremi, 454
Hasan b. Kasım, 184
Hasan b. Müferric, 288, 301
Hasan b. Namaver, 548
Hasan b. Nuh el-Behruci, 148, 432
Hasan b. Salah Münşi Bircendi, 498, 538
Hasan b. Senber, 181, 241
Hasan b. Ubeydullah b. Tuğc, 258
Hasan el-Asam, 258, 259
Hasan, II. Ala Zikrihisselam, 541, 543, 544, 545, 546, 548, 549, 550, 554, 556, 561, 572, 576-578, 754
Hasan Kebirüddin, 668, 669, 670, 671, 673
Hasan Nurani, 443
Hasan Pir, 429, 674
Hasan Sabbah, 20, 27, 45, 317, 324, 378, 382, 459, 460, 461, 462, 464, 467, 468, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 489, 490, 491, 494, 495, 496, 501, 504, 511, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 537, 540, 541, 543, 544, 547, 549, 557, 579, 598, 601, 608, 778
Hasbeyya, 527
Hasenek, Gazneli vezir, 313
haşişiyye, 28, 48, 50, 191
hatemü'l-enbiya, 357
Hatim b. Humas, 403
Hatim b. İbrahim el-Hamidi, 320, 374, 404, 413, 426, 755
Hatim b. Sebe el-Yarubi, 415
Hattab b. el-Hasan el Hemdani, 174
Hattabiyye, 139, 147, 152, 154, 294, 345
Havabi, 530, 532, 557, 590, 604, 606
havass, 209
Havle, 90
Havran, 297
Havzan, 456
Haydarabad, 62, 167, 186, 213, 456, 472, 681, 707, 791
Hayfa, 380
Hayrhah-ı Herati, 24, 613, 654, 664
Hayyan es-Serrac, 101
Hazar bölgesi, 638
haziretü'l-kuds, 425
Hazret-i Seyyid, 326
Hebbari(ler), 266
Hecer, 181, 182, 238
Hecire, 561
Heft bab-ı Baba Seyyidna, 462, 482, 496, 542, 544, 550, 551, 552
Hekim Ali Gilani, 434
Hekim el-Müneccim, 504, 505, 507
Hemedan, 182, 317, 525, 536, 539, 571, 594, 600, 631, 657
Henry, III., 34, 587
Herat, 88, 184, 187, 536, 595, 621, 638, 647, 648, 651, 655, 700, 705, 706
Heribe, 530
Hetum, Kilikya Ermeni Kralı, 603
heyula (madde), 359, 365, 421
Hezaresb b. Fahrüddevle Namaver, 521
Hezaresb b. Şehrinuş, 522, 554
Hezarmerd, 384, 385
Hibetullah b. İbrahim el-Mekremi, 453
Hibetullah el-Müeyyed Fiddin, 439, 440, 756
Hicaz, 89, 90, 121, 131, 144, 157, 222, 256, 279, 287, 288, 309, 324, 442, 454, 704

Hidaş, 126
Hidayetü'l-Amiriyye, 383, 494, 495, 519
hikmet meclisleri, 206, 320, 339, 340
hilfü'l-fezail, 442
Hille, 291
Himyer, 413
Hindistan, 7, 9, 10, 20, 21, 43, 61, 157, 181, 221, 222, 265, 268, 313, 314, 318, 320, 321, 343, 369, 370, 373, 375, 376, 378, 400, 406, 416, 418, 427-434, 436, 438-447, 452, 455-458, 463, 491, 515, 566, 580, 582, 583, 584, 610-614, 618, 625, 626, 638, 648, 649, 652, 653, 657, 665-671, 673, 675, 676, 678, 680, 682-686, 688, 691, 693, 697, 698, 700, 703, 705, 707, 709-712, 716, 719-728, 731, 732, 734, 735, 740, 742, 745, 746, 748, 756, 757
Hindukuş, 325, 680, 738
Hire, 151
Hişam b. Abdülmelik, 118
Hişam b. Hakem, 132, 137, 143, 144
Hişam b. Kubeyb, 403
Hişam b. Salim el-Cevaliki, 137
hizanetü'l-meknune, 376
Hocalar, 21, 58, 653, 665, 666, 667, 669, 673, 674, 688, 711, 712, 713, 714, 722, 726, 728, 736, 745
Hodgson, Marshall G. S., 49, 64, 78, 107, 473
Horasan, 39, 40, 103, 120, 125-128, 144, 156, 162, 169, 182, 184, 186, 187, 190, 198, 199, 246, 248, 249, 265, 317, 323, 324, 326, 343, 345, 352, 353, 464, 474, 485, 486, 488, 496, 502, 515, 518, 522, 524, 543, 565, 566, 568, 570, 573, 580, 585, 594, 600, 620, 621, 646, 650, 652, 654, 655, 660, 667, 679, 688, 700, 705, 733-738, 748
Horog, 749
Hospitalier Şövalyeleri, 534, 557, 558, 591, 605
Hucr b. Adi el-Kindi, 81, 86
Hucümiyye, 438, 439
hududu'd-din, 194, 342
Hulefa-i Raşidin, 71, 262
Hulvani, 205
Humas b. Kubeyb, 403
Humeyme, 103, 104, 126, 128
hums, 451
Humus, 201, 277, 505, 526, 559, 605, 731
Hunza, 326, 653, 735, 739, 740
Hurufiler, 636, 637, 643
Huseyin b. Cevher, 285
Huteyb, 413, 414
Huvar, 596
Huzistan, 158, 163, 168, 171, 176, 307, 478, 489, 510
hüccet, 20, 135, 193, 194, 195, 314, 343, 347, 348, 366, 426, 460, 496, 518, 579, 662, 663, 664, 665, 734
hüccet-i azam, 662
hüccetü'l-Irakeyn, 291
hüccetü'l-kübra, 194
hüccetü'l-leyl, 440
Hüdavend Muhammed, 627, 628, 629, 631, 679
Hülagü, 37, 41, 464, 466, 573, 588, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 620
Hür el-Amili, 268
Hürremdiniyye, 106
Hürremiyye, 106, 130, 485
Hüsamüddevle Erdeşir, 554, 566
Hüsamüddevle Şehriyar b. Karin, 511
Hüsamüddin b. Dumlac, 508
Hüseyin b. Ali, 86, 119, 144, 184, 186, 273, 287, 416, 417, 438, 451, 755
Hüseyin b. Ali b. Numan, 287
Hüseyin b. Ali el-Mervezi, 184, 186
Hüseyin b. İdris, 418, 432, 755
Hüseyin b. Zahir el-Vezzan, 287
Hüseyin el-Ahvazi, 168, 176, 177
Hüseyin F. el-Hamdani, 61
Hüseyin Kaini, 480, 485, 520
Hüseyni Sadat Emir, 633, 647
Hüsrev Firuz b. Vehsudan, 244

Irak, 491
Irak-ı Acem, 570, 571, 582, 584, 596, 660
İamblikhos, 351
İbazi, 207, 227, 234, 447
İbazi(yye), 207, 227, 233, 234, 447
ibda, 358, 365, 420, 426
İbn Abdülkavi, 395
İbn Abdüzzahir, 604
İbn Battuta, 607
İbn Cübeyr, 560
İbn Devvas, 300
İbn Deysan, 168, 355
İbn Ebi Tayyi, 406
İbn Ebü'l-Fevaris, 230
İbn Haldun, 252
İbn Hallikan, 268, 269
İbn Hani, 62, 255, 256
İbn Havkal, 182, 192, 197, 198, 246, 343
İbn Havşeb Mansurü'l-Yemen, 22, 204, 205, 264, 309
İbn Hübeyre, 127
İbn İnebe, 157, 549
İbn İsfendiyar, 470
İbn Killis, 254, 260, 276, 277, 279, 280, 281, 334, 335, 339
İbn Kurhub, 230
İbn Malik el-Hammadi el-Yemani, 197
İbn Medyen, 407, 408
İbn Mesal, 389, 390
İbn Müdebbir, 320
İbn Müyesser, 382, 383, 384, 407, 519, 603
İbn Necibüddevle, 410
İbn Reslan, 407
İbn Selah, Zengi Hama valisi, 530
İbn Sevade, 187
İbn Sina, 317, 352, 364, 365, 516, 575
İbn Şeddad, 472
İbn Şehraşub, 114, 268, 269
İbn Tağriberdi, 223
İbn Ukayl, 382
İbnü'd-Devadari, 26, 166
İbnü'l-Adim, 23, 471, 472, 507, 563
İbnü'l-Belhi, 511
İbnü'l-Cevzi, 472
İbnü'l-Esir, 23, 223, 470, 472, 478, 501, 547, 564
İbnü'l-Eşas, 95, 176
İbnü'l-Furat, 237
İbnü'l-Haşşab, 525
İbnü'l-Kalanisi, 23, 471, 504, 526, 528
İbnü'l-Kıfti, 367
İbnü'l-Kürdi, 296
İbnü'l-Mağribi, 307
İbnü'l-Müslime, 306, 319
İbnü'n-Nedim, 25, 26, 166, 169, 176, 248
İbnü'r-Ravendi, 320
İbnü's-Sayrafi, 383
İbn Vasıl, 472, 589
İbrahim b. Davud b. Acebşah, 434
İbrahim b. Eşter, 91
İbrahimbhai Safiyyüddin b. Abd-i Ali İmadüddin, 442
İbrahim b. Hüseyin el-Hamidi, 174, 369, 407, 412
İbrahim b. Hüseyin İbnü'l-Velid, 417
İbrahim b. Muhammed b. Fehd el-Mekremi, 453
İbrahim b. Velid, 123
İbrahim el-Acemi, 508
İbrahim Rıza Sahib, 443
İbrahim Veliyyuddin, 439
İbrahim Yınal, 307
İcl, 115, 239
icma, 74, 271
içtihat, 272
İdris b. Hasan, 417
İdris İmadüddin, 22, 156, 374, 417, 419, 436
İdris İmadüddin b. el-Hasan, 374
İfrikiye, 204, 206, 207, 208, 220, 224, 225, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 251, 253, 254, 256, 259, 261, 264, 271, 284, 288, 315, 316, 334, 335, 363, 497
İftitâhi'd-da've, 21, 22
İhvanü's-Safa, 57, 64, 164, 317, 366, 367, 368, 369, 370, 412, 556

İkcan, 205
İkdaniye, 182
ikta, 483, 485, 497, 585
İldenizli(ler), 570, 584
İlgazi, 379, 525, 526, 527
İlhanlılar, 23, 462, 602, 626, 643
İlkcan, 279
İmadüddin Zengi b. Aksungur, 532
İmam el-Mehdi el-Kaim-Biemrillah, 385
imamet öğretisi, 121, 145, 169, 289, 295, 326, 353
İmami Şiiler, 17, 18, 137, 144, 215
İmam Muhammed Ebu'l-Kasım el-Muntazar-Liemrillah, 385
İmam Şah, 670, 671
İmamşahiler, 670, 671, 672, 678
imamü'l-muntazar, 196
İmran b. Fazl, Kadı, 402, 403
İnab, 532
İndus, 92, 313, 536, 584
Irak, 78, 80-82, 84, 87, 89, 91-94, 96, 98, 106, 116, 118, 120, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 156, 157, 158, 162, 168, 169, 176-179, 182, 188, 190, 192, 197-200, 202, 203, 205, 209, 219, 238-241, 243, 248, 249, 266, 279, 281, 290, 291, 292, 301, 304, 306, 307, 317, 319, 324, 330, 332, 343, 355, 367, 368, 378, 474, 488, 496, 500, 508, 509, 512, 518, 524-526, 539, 559, 560, 566-568, 570, 571, 582, 584, 596, 628, 635, 656, 660, 683, 694, 697, 700, 703, 710, 715, 716, 735
İran, 9, 11, 13, 14, 20, 21, 23, 27, 28, 34, 37, 39-43, 51-53, 55, 61, 62, 76, 94, 96, 102, 106, 116, 124, 130, 144, 157, 158, 162, 163, 178, 179, 181-188, 190, 198, 199, 221, 241-249, 266, 268, 279, 290, 291, 294, 306, 307, 317-319, 321, 323, 324, 330, 343, 348, 351, 352, 357, 361-364, 366, 370, 378, 382, 387, 431, 459-465, 468-470, 474, 475, 478-480, 482, 483, 485, 486, 488, 489, 491, 498-504, 508, 509, 511-513, 521, 523-525, 529, 531, 532, 534, 536, 537, 539, 541, 543, 547, 549, 561-567, 580, 582, 584, 585, 587-589, 592-595, 598, 600-603, 607-610, 612-616, 619-624, 626-628, 630-639, 641, 643-652, 654, 656, 657, 659, 663, 666, 668-671, 673, 674, 676, 678, 682-688, 690-693, 695-697, 701, 704-709, 710-712, 715, 716, 720, 721, 725, 731, 733-738, 746
irfan, 364, 422, 424, 635, 636
İrşadü's-salikin, 614
İrşadü't-talibin, 625
İsa b. Musa, 131, 139, 197, 203, 239, 240
İsa b. Nasturus, 280
İsa b. Zeyd, 121, 507
İsfahan, 184, 239, 244, 317, 474, 477, 478, 488, 497, 499, 500, 501, 502, 509, 510, 512, 513, 523, 536, 539, 571, 582, 631, 635, 638, 659, 692, 696
İsfendiyar b. Azerbad, 240
İsfendiyar Han, 705
İshak Huttalani, 645
İskenderiye, 250, 279, 287, 304, 377, 378, 390, 478, 536, 785
İslam Şah, 631, 667, 671, 754
İsmail b. Abdürresul el-Mecdu, 440
İsmail Bedreddin b. Molla Raj, 438, 756
İsmail b. Hibetullah, 427, 454, 756
İsmail b. Muhammed, 295, 297, 298, 732, 757
İsmail el-Acemi, 528, 529
İsmaili Araştırmalar Enstitüsü, 377, 729
İsmailiyyetü'l-vakife, 146
İsmail Kazvini, 479
İsmail, Şah II., 658
İstahr, 124
İstanbul, 52, 100, 101, 279, 322, 536, 649, 721
istidlal, 271

istihsan, 271
istislah, 271
İstitar'ül-imam, 22
İşkaşim, 59
İzzet Ali Şah, 696
İzzüddevle Bahtiyar, 259
İzzüddin el-Adimi, 605

Jamnagar, 438, 439, 672
John Andrew Boyle, 465
John of Joinville, 35, 36, 45, 46, 765

Kaani, 699
Kaçar(lar), 55, 612, 616, 640, 690, 692, 693, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 702, 703, 705, 708, 709, 710, 715, 716, 718, 721, 733
kader, 217, 218, 219, 360, 361, 600, 649
Kadı Ahmed Kummi, 657
Kadı Ebu Hanife Numan b. Muhammed, 135
Kadı el-Fazıl, 399
Kadı Numan, 21, 22, 61, 172, 179, 196, 198, 259, 261, 262, 264, 267-274, 280, 319, 321, 338, 339, 343, 345, 348, 349, 353, 433, 452, 455, 457, 470
Kadı Rahmetullah b. Gulam Mustafa, 668
Kadı Reşid Ahmed b. Ali b. Zübeyr, 400
kadi'l-kuzat (baş kadı), 267, 273, 287, 305, 337
Kadiriyye, 668
Kadisiye, 202
Kadivala Seyyidleri, 673, 674
Kadmus, 31, 529, 530, 557, 604, 606, 607, 686, 731, 732
Kafkasya, 246, 524, 580, 636
Kafsa, 206
Kafur, 253, 254
Kahak, 612, 660, 686, 687, 688, 689, 695, 696, 697, 711
Kahir b. Mühtedi b. Hadi b. Nizar, 549
Kahire, 22, 26-28, 50, 63, 88, 101, 135, 146, 151, 157, 164-167, 177, 180, 181, 184, 185, 188, 191, 204, 221-225, 228, 229, 234, 236, 250, 254-257, 259, 260, 262, 269, 273-277, 279-284, 286-291, 293-296, 299-311, 314, 315, 318, 319, 320, 322-325, 328, 333-336, 339, 340, 341, 345, 346, 347, 366, 367, 368, 372, 374, 376, 377, 378, 380, 384, 388-392, 394-397, 400, 401, 402, 408, 410, 459, 474, 476, 477, 478, 491, 494, 505, 514, 528, 529, 530, 536, 589, 604, 606, 607, 722, 750, 759-772, 776, 780-782, 785, 788, 789
Kahtabe b. Şebib, 127
Kaid b. Hammad, 316
Kaimakam-ı Ferahani, 699
kaimü'l-kıyamet, 544, 546
Kaimü'l-kıyamet, 214, 327
Kaimü'l-Mehdi, 159
Kain, 485, 492, 534, 536, 573, 620, 645, 734, 736, 738
Kalat, 284, 706
Kalkaşandi, 23, 336, 386
kamadia, 712, 726
Kambay, 313, 314, 428, 429, 430, 432
Kamedler, 678
Kampala, 728, 741, 743
Kandahar, 536, 658, 705, 706
Kapadvanj, 433
Karaçi, 62, 181, 250, 318, 345, 445, 446, 450, 451, 475, 623, 707, 709, 715, 719, 724, 729, 741, 745, 749, 759, 769, 791
Karakay Bitikçi, 600
Karakoyunlu(lar), 643
Karakurum, 36, 600, 738
Karmatiler, 18, 158, 159, 160, 162, 167, 178, 181, 189, 191, 195, 199, 202, 203, 209, 215, 223, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 257, 258, 260, 276, 292, 331, 332
Kasım Abdülaziz b. Muhammed b. Numan, 319
Kasım Ali, 245, 690, 754

Kasım el-Mansur, 453
Kasım-ı Envar, 634, 638, 647, 650
Kasım Şah, 584, 625, 631, 666, 754
Kasımşahiler, 611
Kasran, 592
Kassam, 276, 277, 280, 584, 675, 676, 677, 782
Kastiliye, 206, 233
Kaşgar, 738, 740
Kaşi, 114, 149, 150, 268, 638
Kaşkorgan, 738
Kathiavar, 447, 674, 709, 726
Katif, 181, 292, 332
kavlü'l-eimme, 272
Kays, 89
Kayseriye, 380
Kazvin, 279, 468, 479, 480, 484, 486, 490, 513, 524, 536, 538, 569, 586, 588, 595, 597, 600, 627, 630, 638, 659, 682
Keferlasa, 506
Kehf, 33, 529, 530, 532, 534, 536, 556, 557, 565, 589, 604, 607
Kelb, 89, 200, 201
Kelbiler, 230, 231, 232, 301
Kelvaza, 177
Kemaleddin el-Hasan b. Mesud, 589
Kenya, 447, 725, 729, 743, 746
Kenzüddevle, 396
Keribiyye, 101
Kerim Han Zend, 690, 691, 692
Kertler, 621
Keşfu'l-hakayik, 614
Ketboğa, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 603
Kevkeban, 404, 413, 417
Kevnes, 407
kevrü'l-azam, 214, 423, 424
Keykavus b. Şahinşah, 569
Keykubat Deylemi, 490
Keyrevan, 204, 205, 206, 207, 208, 229, 230, 234, 235, 236, 254, 259, 268, 279, 284, 288, 315, 316
Keysaniyye, 68, 96, 99, 100, 101, 104
Keyumers b. Bisutin, 629
Kıbrıs, 279, 536
Kıft, 397
Kırvaş b. Mukalled, 291
Kıvamüddin Dergezini, 512
kıyamet öğretisi, 550, 551, 554, 562, 572
kıyametü'l-kıyamet (büyük kıyamet), 423
kıyas, 271
Kızılbaş, 650, 658
Kızıldeniz, 221, 279, 314, 400, 454
Kızıl Sarık, 486
Kirman, 290, 474, 478, 490, 536, 581, 586, 612, 616, 640, 646, 647, 648, 660, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 708, 709, 710, 711, 723, 733, 738, 772
Kiş, 594
Kitab er-radd ale'l-İsmailiyye, 25
Kitab-ı daniş-i ehl-i biniş, 614
Kitab-ı hidayetü'l-müminin et-talibin, 615, 735
Kitab kenzü'l-veled, 412
Kitabü isbatü'n-nübüvvat, 356, 357
Kitabü'l-alim ve'l-gulam, 210
Kitabü'l-belag, 26
Kitabü'l-beyan, 183
Kitabü'l-ezhar, 432
Kitabü'l-heft, 150, 155
Kitabü'l-ıslah, 247, 353
Kitabü'l-iftihar, 249
Kitabü'l-İzah, 270
Kitabü'l-keşf, 161, 194
Kitabü'l-mahsül, 215, 247, 352
Kitabü'l-yenabi, 247, 357
Kitabü'n-nusra, 247, 353, 357
Kitabü'r-red ale'l-İsmailiyye, 163
Kitabü'r-riyad, 353
Kitabü'r-rüşd, 161
Kitabü'z-Zümürrüd, 320
Kiya Ali, 538, 627
Kiya Ba Cafer, 520
Kiya Büzürg ed-Dai-İlelhak b. Hadi, 521
Kiya Büzürgümmid, 460, 491, 520, 521, 537, 541

Kiya Celaleddin Hezarespi, 629
Kiya Ebu Ali, 491
Kiya Ebu Cafer, 491
Kiya Ebu'l-Kasım Laricani, 479
Kiya Gerşasb, 491
Kiya Melik Hezarespi, 628, 629
Kiya Muhammed b. Ali Hüsrev Firuz, 538
Kiyane, 235
kiyaniyyat (kozmogoni), 116, 140, 363
Kiya Seyfeddin Kuşeyci, 626
Kokça, 325, 680
konsey sistemi, 745
Konstantinos Monomakhos, IX., 309
Köke-İlgey, 595, 596
Krak des Chevaliers, 557, 605
Kubadiyan, 323
Kucur, 630
Kuçan, 595
Kudüs, 26, 29, 32, 33, 36, 125, 279, 281, 285, 287, 301, 309, 379, 380, 381, 392, 420, 503, 527, 536, 558, 564, 590, 788, 789
Kuhistan, 39, 40, 45, 463, 474, 483, 485, 486, 487, 488, 489, 498, 500, 502, 509, 510, 513, 520, 522, 523, 534, 537, 538, 539, 540, 543, 544, 551, 552, 563, 566, 567, 569, 570, 572, 573, 575, 580, 581, 589, 592, 593, 595, 596, 600, 618, 619, 620, 621, 622, 645, 655, 660, 679, 734
Kuleya, 530, 604, 606
Kuli Haki Horasani, 613
Kum, 96, 114, 148, 182, 184, 475, 536, 631, 652, 659, 685, 687, 691, 696, 698, 700, 769
Kureyş, Ukayli emiri, 70, 97, 307, 319, 374, 415
Kurtuba, 253, 256, 279
Kuşeycan, 627
Kutbhan Kutbüddin, 437, 756
Kutç, 447, 673, 698, 709, 726
Kübreviyye, 645
Küfe, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 99, 101, 103, 108, 113, 116, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 137, 139, 144, 151, 154, 157, 162, 177, 178, 179, 190, 191, 202, 203, 238, 239, 241, 279, 291, 292, 307, 319, 475, 536
Kühendil Han, 704
Küleyn, 183
külli akıl, 297, 298
külli nefs, 298, 358, 361
Kümeyt b. Zeyd el-Esedi, 113
Kümis, 488, 500, 513, 519, 522, 534, 569, 582, 593, 600
kün, 217, 218, 360
küni, 360, 361
KÛNİ-KDR, 360
Kürdistan, 39, 45, 628
Küreybiyye, 101
Kürt, 45, 393
Küseyyir, 101
Kütame Berberileri, 205, 208, 226, 227

Lahican, 626, 628, 629
lahik, 343, 354, 361
Lahor, 273, 435, 452, 470, 660, 762, 790
Laş ve Cuveyn, 705
Lehab, 456
Lemaatü't-tahirin, 625, 684
Lemek b. Malik el-Hemmadi, 311, 402, 409
Lemeser, 11, 463, 490, 491, 492, 511, 520, 524, 536, 540, 548, 596, 599, 600, 601, 619, 628, 629
levahik, 355, 356
Lewis, Bernard, 42, 49, 64, 126, 470, 473
Lokmancı b. Hebib, 440
Londra, 11, 13, 14, 27, 28, 29, 31, 33-37, 39-43, 48, 51, 52, 54, 55, 56, 61, 62, 64, 65, 66, 73, 76, 82, 93, 100, 101, 102, 107, 115, 123, 125, 135, 148, 149, 157, 161, 168, 180, 185, 186, 189, 190, 199, 204, 207, 210, 211, 213, 216, 223, 224, 228,

229, 230, 232, 246, 247, 249, 272, 280, 286, 290, 302, 308, 310, 313, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 331, 352, 357, 369, 377, 379, 383, 385, 394, 399, 401, 428, 446, 448, 463, 468, 470, 473, 476, 479, 482, 484, 514, 515, 516, 527, 530, 538, 542, 546, 551, 558, 560, 591, 594, 602, 611, 616, 617, 621, 632, 633, 635, 637, 644, 646, 658, 681, 682, 691, 700, 705, 706, 707, 719, 722, 724, 726, 733, 742, 746, 747, 749, 758-791
Lord Curzon, 721
Lord Minto, 722
Louis, IX., 34, 35, 36, 591
Luristan, 534
Lutf Ali Han Zend, 692, 695
Lülü, 288, 289

Maarretümesrin, 508
Maarretünnuman, 508
Macnaghten, Sir William, 706
Madagaskar Cumhuriyeti, 746
Magrave, 253
Mağribü'l-Aksa, 251
Mahan, 126, 536, 647, 648, 693
Maharaştra, 446
Mahmud Ali, 660
Mahmud Begra, 431, 670
Mahmud, Gucerat sultanı III., 431
Mahmud Pesihani, 638
Makrizi, 26, 166, 223, 249, 255, 260, 304, 336, 398
Malezya, 746
Malik b. Enes, 132
Malik b. Said, 287
Malik el-Eşter, 81
Mani, 111, 355, 419
Manicilik, 96, 153, 219
Mansur Ali b. Selahaddin, 417
Mansur b. Abdun, 287
Mansur-Billah, 225, 235, 752
Mansur b. Mütevekkil, 453
Mansuriyye, 120, 498
Mansur Muhammed b. Ebi Amir, 253
Marcion, 355
Mardin, 525
Masum Ali Şah, 645, 695, 716
Masyaf, 36, 55, 471, 530, 531, 534, 557, 560, 589, 591, 592, 603, 607, 686, 731, 732, 775
Maveraünnehir, 92, 106, 162, 182, 186, 187, 190, 199, 246, 306, 317, 330, 343, 352, 579, 627, 647
Maverdi, 334
Mazdek, 356
Mazdekçilik, 96
Mazenderan, 243, 324, 325, 479, 518, 522, 524, 539, 566, 596, 627, 630, 632
Mebde ve'l-mead, 416
mecalisü'l-hikmet, 206
Mecalisü'l-Müeyyediyye, 320, 340
Mecalisü'l-Müstansıriyye, 328
Mecdüddin, 589, 590
Mecmau't-tevarih, 469
Meczub Ali Şah, 696
Medine, 14, 69, 71, 73, 76, 77, 79, 80, 85, 86, 90, 98, 101, 112, 123, 132, 139, 140, 148, 149, 157, 158, 222, 257, 279, 496, 536
Medya Pradeş, 446, 672
Mefatihu'l-esrar, 516
Megaribe, 283, 284
Mehdibağ, 443
Mehdibağvala, 443
Mehdi b. Hüsrev Firuz, 244
Mehdiler, 404
Mehdiye, 229, 232, 234, 235, 264, 279, 288, 316
Mehellat, 55, 536, 631, 639, 655, 686, 689, 696, 698, 700, 701, 702, 703, 704, 709, 710, 711, 715, 716, 725, 733, 738
Mehriz, 704
Mekke, 14, 69, 73, 80, 87, 92, 144, 171, 202, 205, 215, 222, 238, 239, 241, 256, 279, 287, 288, 309, 310, 311, 312, 496, 536, 647, 683, 703, 720
Mekran, 265, 658
Mekremiler, 454

melahide, 24, 31, 40, 50, 191, 545
Melati Seyyidler, 627
Melici, 328
Melike Erva, 379
Melikşah, 308, 309, 479, 486, 487, 497, 501, 502
Melik Şahinşah Tayyibhai Razzak, 444
Melik Şulim, 551
Melikü'l-Adil, 396, 397, 590
Melikü'l-Aziz, 405, 590
Melikü'l-Muzaffer, 416
Melikü'r-Rahim Hüsrev Firuz, 306
Melikü's-Salih, 559, 561
Melikü's-Selam, 551
Melikü'z-Zahir, 418, 590, 602
Melik Yezdak, 551
Melkisedek, 551, 552
Memun, Abbasi halifesi, 143, 144, 179, 350, 381, 382, 383, 519
Memun el-Betaihi, 381
Menazilü'l-aktab, 668, 670
Mendailer, 116
Mengütegin, 277, 283
Menike, 530
mensub, 456, 457
mensubü'l-mutlak, 457
mensubü'l-müstakil, 457
Mensure, 266
Mensüreküh, 488, 522
Meraga, 525, 573
meratibü'd-davet, 342
Mercikuli, 626
Merdavic b. Ziyar, 185
Merkab, 557
Merv, 126, 127, 323, 536, 580
Mervan b. el-Hakem, 89
Merverruz, 184, 186, 187
Merzüban b. İshak, 314
Merzüban b. Muhammed, 199, 245
Mesale b. Habbus, 227
Mesile, 235, 252, 256, 279, 284
Mesleme el-Mecriti, 370
Meslis-i mektub-i Şehristani münakid der Harizm, 516
Mesud b. Hureys, 203
Mesud b. Kerem, 311, 399
Meşarika, 283, 284
mevali, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 102, 103, 111, 116, 124, 126, 129
Mevdud, 506, 507
Mevlana Celaleddin Rumi, 584, 623
Mevsim-i bahar, 375
Meymene, 184
Meymun b. el-Esved al-Kaddah el-Mekki, 171
Meymundiz, 523, 536, 596, 597, 598, 601
Meymuniyye, 168, 172
Meysür (el-Hadim), 228, 234
Meyyafarikin (Silvan), 477, 525
mezun, 298, 344, 366, 415, 427, 449, 456, 662
mezun-i asgar, 662
mezun-i mahdud, 344
mezun-i mutlak, 344
Mısır, 22, 29, 31, 35, 36, 45, 47, 79, 128, 170, 197, 202, 203, 204, 207, 216, 221-224, 228, 229, 231, 233, 237, 238, 241, 249, 253-260, 269, 274, 276, 280-283, 285, 288, 289, 293, 295, 301, 303-317, 324, 332-337, 339, 341, 368, 372, 374, 378, 379, 381-400, 405, 406, 408, 409, 446, 476, 477, 478, 489, 494, 495, 497, 519, 529, 549, 602, 603, 605, 647, 740
Midrari(ler), 205, 208
Mihlafi's-Süleymani, 454
Mihribani(ler), 621, 622, 623
Mikdad b. Esved el-Kindi, 73
Miknase, 228, 253
Mile, 205, 206
Minab, 704
Minhac-ı Sirac, 580, 581
Miranşah, 636
Mir Damad, 635
Mirdasiler, 289, 305
Mir Gazanfer, 740
Mirhand, 51, 469, 477
Mir Safder Han, 740
Mir Seyyid Ahmed Kaşi, 638

Mir Seyyid Hasan Şah Hamuş, 680
Mir Şerif Amuli, 638
Mirza Aka Han Nuri, 710
Mirza Han, 680
Mirza Hasan, 639, 734
Mirza Hüseyin b. Yakub Şah Kaini, 734
Mirza Hüseyin en-Nuri, 268
Mirza Hüseyin İsfahani, 682
Mirza İsmail Han İtibar es-Saltana, 709
Mirza Muhammed Kazvini, 465
Mirza Taki Han Emir-i Kebir, 710
misak, 209, 344, 450, 451
Miskeveyh, 223, 245
Miyan Sahib Muhammed Ali Rampuri, 375
Moğolistan, 36, 37, 587, 588, 594, 600, 619
Moğollar, 20, 39, 41, 128, 460, 463, 464, 521, 568, 580, 581, 582, 593, 595, 597, 598, 600, 601, 602, 603, 608, 618, 619, 621, 622
Molla Şeyh Ali Gilani, 630
Mombasa, 447, 450, 728
Montfordlu Philip, 607
Morbi, 431
Moşkabad, 639
Mömnalar, 673, 674
Mualla b. Huneys, 149
muallim, 352, 517, 574, 662, 735, 745
Muaviye b. Ebu Süfyan, 80
Mufaddal b. Ebu'l-Berekat, 399, 403
Mufaddal b. Ömer el-Cufi, 150
Mugire b. Said, 109, 115
Mugiriyye, 116, 120, 498
Muhammed Ali b. Feyzullah el-Hemdani, 442
Muhammed Ali Cinnah, 724
Muhammed b. Abdullah b. Salih, 164
Muhammed b. Abdülvehhab, 454
Muhammed b. Ahmed en-Nesefi, 187
Muhammed b. Ahmed en-Nesevi, 570
Muhammed Bakır el-Meclisi, 268
Muhammed Bakır Han, 700, 707, 713
Muhammed Bakır Hansari, 269
Muhammed b. Ali b. Abdullah b. el-Abbas, 104
Muhammed b. Ali el-Kaim, 174
Muhammed b. Ali es-Suri, 327
Muhammed b. Ali et-Tenuhi, 472
Muhammed b. Ali Şebankarei, 468
Muhammed b. Cafer, 143, 415, 475
Muhammed b. Cihangir, 630
Muhammed b. Davud el-Cerrah, 163
Muhammed Bedreddin b. Abdali Seyfeddin, 441, 756
Muhammed b. el-Mufaddal, 153
Muhammed b. Enez, 540
Muhammed b. Feth, 251
Muhammed b. Hanefiyye, 90, 146
Muhammed b. Hani el-Endelusi, 255
Muhammed b. Hasan, 144, 418, 432, 754
Muhammed b. Hatim, 405, 417, 755
Muhammed b. İslam Şah, 631, 671, 754
Muhammed b. İsmail, 139, 146, 147, 152, 156, 158-163, 165, 166, 168-174, 176, 178, 183, 186, 192-197, 199, 203, 214, 215, 236, 240, 242, 246, 247, 249, 261-265, 294, 327, 332, 350, 354, 355, 356, 367, 368, 495, 578, 583, 647, 667, 756
Muhammed b. İsmail ed-Derezi, 294
Muhammed b. Sebe, 400, 401, 404
Muhammed b. Suud, 454
Muhammed b. Sürh en-Nişaburi, 248
Muhammed b. Tahir el-Harisi, 384, 414, 415
Muhammed b. Tuğç el-İhşid, 229
Muhammed Burhanüddin b. Abdülkadir Necmüddin, 443, 756
Muhammed Busti, 543
Muhammed b. Yakub, 135, 241
Muhammed Cemaleddin Surur, 64
Muhammed Cemal Razi, 479
Muhammed el-Katib el-İsfahani, 470
Muhammed el-Mehdi, 130, 144

Muhammed Emirüddin, 443
Muhammed Hakan, 543
Muhammed Harezmşah, 568, 570, 571, 580, 582
Muhammed Hasan Han İtimadüssaltana, 616
Muhammed Hasan Han Sistani, 692
Muhammed Hüdabende, 658
Muhammed Kasım Hinduşah Esterabadi, 680, 683, 684
Muhammed Masum Şirazi, 645, 716
Muhammed Mukim, 658
Muhammed Şah, 625, 626, 627, 679, 698, 699, 700, 702, 705, 710, 715, 719, 727, 740, 742, 754, 755
Muhammedşahiler, 611, 686, 732
Muhammed Şah Kaçar, 698, 700, 702, 705, 710
Muhammed Tahir, 433
Muhammed Taki Lisanülmülk Sipihr, 616
Muhammed Tapar, 487, 488, 502, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513
Muhammed Timur, 706
Muhammise, 153, 154, 155, 156
Muhib Ali Kunduzi, 625
Muhibbüddin Habibullah, 648
Muhtar b. Ebi Ubeyd es-Sekafi, 90
Muinüddin Ebu Nasr Almed, 523
Muiz b. Badis, 288, 315, 316
Muizzüddevle, 281
mukallit, 272
mukatile, 77
muki, 712, 726, 744
Muktedir, 230, 238
Muktefi, 200, 202, 539
Muktefi-Biemrillah, 539
Multan, 181, 191, 265, 266, 583, 584, 660, 666, 667, 668, 674, 678
Murad Bahş, 438
Murad Mirza, 639, 641, 657, 658, 659, 734, 735, 736, 754
Murad Mirzailer, 735
Musa b. Cafer, 142, 143
Musa b. Ebü'l-Afiye, 228
Musa Han b. Muhammed Han Horasani, 615
Musa Kelimüddin, 439, 756
Musaraatü'l-felasife, 516, 575
Muskat, 447, 726
Mustafa Galip, 63
Mustafa Mülhim, 731
Musul, 197, 249, 276, 279, 291, 307, 319, 477, 506, 526, 532, 536, 556, 559
Muşaşalar, 643
Mutemid, 178
Mutezid, 179, 181, 200
Muvaffakuddevle Ali, 466
Muvahhidler, 316
Muzaffereddin Özbeg, 570
Muzaffereddin Şah Kaçar, 721
Muzaffer Kutuz, 603
mübahçılık, 110, 210, 348
Mübarekkuh, 538
mübdi, 420
Müeyyed-Billâh Ahmed b. Hüseyin el-Buthani el-Haruni, 173
Müeyyed Fiddin eş-Şirazi, 22, 213, 286, 340
Müferric b. Dağfel, 277, 287
Müferric b. Hasan b. es-Sufi, 528
Müflih, 185, 245
mükasir, 298, 344, 427, 441, 449, 456
Mükerrem Ahmed, 312, 399, 402
Müminabad, 486, 534, 536, 543, 544, 546, 547, 613, 738
Mümin et-Tak, 137, 144
mümin-i belag, 344
Mümin Şah, 625, 626, 754, 755
Müminüddin, 685, 755
Müminüddin, II., 685, 755
münbaisü'l-evvel (ilk türeyen varlık), 365, 420
münbaisü's-sani, 365, 420
Müntezau'l-ahbar, 375, 434
mürekkebat, 359
Müsafiri(ler), 199, 244, 245, 246
Müsellem b. Muhammed el-Lahci, 360
Müslim b. Akil, 87, 90

Müslim b. Avsece, 87, 88
müstakarr, 160, 174, 175, 176
Müstali-Billah, 19, 376, 752
Müstali(ler), 9, 18-20, 22, 28, 174, 333, 347, 348, 366, 372, 374, 376-384, 387, 395, 398, 400, 403, 406-410, 429, 457, 459, 474, 491, 494, 497, 503, 505, 506, 519, 529, 582, 616, 675, 679, 752, 755
Müstaliyye, 19, 372, 379
Müstansır-Billah, 19, 302, 333, 632, 639, 640, 641, 642, 651, 652, 653, 654, 670, 752, 754
Müstasım, 587, 603
Müstazhir, 487, 510, 518
Müstazhiri, 28, 330, 331, 415, 518
Müstazi-Biemrillah, 394
müstecib, 344, 424, 427, 662
Müsterşid-Billah, 513, 524
müstevda, 160, 175, 176, 453
Müştak Ali Şah, 693, 694
Mütevekkil Ahmed b. Süleyman, 404
Mütevekkil Yahya, 454
mütimm, 214
Müzeyhire, 200

Nadir Şah Afşar, 688
Nagoşiler, 436
Nagpur, 443, 444
Nahşeb, 187
Nain, 689
Nairobi, 448, 450, 724, 728, 741, 742, 743
Nakd ale'l-Batıniyye, 25
nakib, 126, 298, 343
Nakil Seyd, 401
Napier, General Sir Charles, 706, 707
Nar (Nur) Muhammed, 439, 670, 671, 672, 756
Nasır Han, 707
Nasır-ı Hüsrev, 56, 57, 60, 182, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 331, 353, 364, 476, 494, 542, 615, 647, 654, 663, 679, 737, 738
Nasır-Lidinillah Ahmed b. Yahya, 360
Nasır Nasırüddin Muhammed, 607
Nasırüddevle, 303, 304, 377
Nasırüddin Abdürrahim b. Ebu Mansur, 573
Nasırüddin et-Tusi, 462, 515, 573, 595, 598, 602, 663
Nasırüddin Muhammed, 607, 621
Nasırüddin Osman, 581
Nasırüddin Şah Kaçar, 640, 709
Nasırvendler, 629
Navusiyye, 143
Necaşi, 114, 268
Necef, 97, 114, 268, 269, 451, 697, 703, 709, 716, 719, 720, 763, 772
Necid, 454
Necmüddin el-Habuşani, 394
Necmüddin İsmail b. Şarani, 604
Necmüddin Muhammed b. Ali el-Ravendi, 470
Necran, 453, 454, 455, 456
necva, 340
nefsü hissiye, 359
nefsü'n-namiye, 359
nefsü'n-natıka, 359
Negir, 740
Nehrevan, 82
Nermaşir, 692, 699
Nesef, 187
Neslan, 407
Nevseri, 666
Nil, 222, 279, 304, 315, 392, 536, 741
Nimetullahi (yye), 636, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 651, 656, 687, 693, 694, 696, 701, 702, 703, 716
Nimruz, 482, 567, 581, 621, 622, 623, 775
Nişabur, 186, 324, 352, 477, 522, 536, 580, 613, 735, 736, 738
Nizamşahi(ler), 680, 683, 684
Nizamülmülk, 27, 28, 183, 308, 330, 476, 477, 479, 486, 487, 511, 567
Nizari-i Kuhistani, 613, 620, 621, 622, 623, 633
Nizariler, 20, 23, 29, 30, 36, 41, 42, 49, 50, 51, 160, 199, 381, 387, 397, 410, 459-462, 465, 466, 468, 470,

471, 473, 476, 489, 494, 495, 496, 498-504, 506, 507, 509-511, 513, 514, 521-532, 534, 535, 537-540, 543-547, 549, 552, 553, 557, 559-561, 563, 566-570, 573, 575, 579-582, 585-591, 594, 597, 600, 603-605, 609-617, 619, 620, 623-626, 629-631, 634, 639, 641, 643, 647, 651, 652, 654-656, 658, 659, 662-666, 688, 695, 696, 698, 731, 732, 733, 736-738, 740, 742, 750, 752
Nizariyye, 19, 50, 379, 397, 519
Noktaviyye (Elh-i Nokta), 637, 659
Normanlar, 316
Nott, General William, 706
Nuhayle, 89
Nur Ali Şah, 693, 694, 695
Nurbahşiyye, 644, 645, 646, 656
Nureddin Mahmud Zengi, 532, 556, 557
Nureddin Muhammed, 460, 568, 656
Nur Muhammed Nureddin b. Musa, 439, 756
Nuruddehr (b.) Halilullah, 641, 659, 660, 754
Nurullah eş-Şüşteri, 268, 435
Nusayriler, 112, 155, 503, 535, 563, 731
Nusretüddin b. Behramşah, 581
Nusretüddin, Zevzen hâkimi, 567
Nusretü'l-fetre, 470
Nuştegin, 490, 491
Nübye, Nübyeliler, 287, 343
Nüzhetü'l-efkar, 374, 404, 410, 411, 413
Nüzhetü'l-kulub, 468

Odo, Saint-Amandlı, 558
Olcaytu, 465, 467
Orta Asya, 10, 18, 20, 21, 24, 58, 59, 61, 62, 130, 156, 187, 222, 294, 317, 328, 353, 363, 482, 565, 584, 592, 609- 615, 618, 619, 623, 626, 645, 652, 676, 678, 679, 686, 715, 731, 738, 739, 747, 748, 749
Osman b. Affan, 70
Osmanlılar, 454, 617, 732
Outram, James, 707
Ömer b. Hattab, 70
Ömer b. Saad, 91
Ömer b. Yahya, 241
Ömer Hayyam, 476, 477
Ötegü-Çine, 600
Özbekler, 680

Padiz, 627
Pakistan, 58, 191, 326, 445, 446, 447, 456, 457, 583, 617, 649, 653, 677, 707, 714, 719, 722, 724, 725, 729, 731, 738, 739, 740, 741, 742, 745, 746, 748, 773, 775, 779, 786
Palermo, 167, 230, 231, 279, 316
Palmira, 200
Pamir, 59, 325, 615, 680, 738, 739, 740, 747, 790
Paris, 11, 26, 32-35, 37, 39, 44-48, 50-53, 55-57, 60, 63, 73, 88, 94, 101, 102, 107, 121, 128, 136, 138, 139, 149, 150, 155, 162, 164, 168, 177, 182-186, 206, 210, 211, 213, 224, 227, 234-238, 243, 245, 247, 248, 251, 255, 263, 272, 273, 274, 286, 325, 331, 344, 374, 392, 412, 467, 468, 471, 477, 515, 527, 558, 560, 567, 584, 587, 604, 607, 611, 624, 627, 634, 635, 645, 646, 677, 693, 721, 726, 750, 760, 763, 764, 766, 767, 768, 770-779, 781, 783-786, 788, 789
Parsiyan, 485
Patan, 428, 429, 430, 431, 438, 583, 666
Pencap, 456, 619, 667, 688
Pendiyat-ı Cevanmerdi, 652, 671, 672
Peşabuye, 183, 184
pir, 326, 542, 549, 550, 551, 553, 554, 576, 577, 578, 579, 583, 617, 623, 625, 641, 652, 653, 654, 655, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 680, 686, 731, 766

Pirana, 670, 671, 672
Pirhan Şücaüddin, 437, 756
Pir Meşayih, 674
Pir Muhammed Şirvani, 683, 684
Pir Sadreddin, 667, 668, 669, 677, 714
Pir Sebzali, 739, 740
Pir Şemseddin (Şems), 583, 584, 666, 667, 677
Platon, 350, 351, 359
Plotinos, 351, 358, 359, 362, 365
Poona, 266, 614, 697, 711, 719, 720
Poonawala, İsmail K., 64, 65, 82, 135, 152, 169, 178, 179, 184, 187, 196, 198, 211, 216, 218, 224, 225, 247, 249, 255, 263, 265, 268, 273, 274, 276, 279, 280, 289, 290, 295, 311, 312, 318, 323, 327, 328, 331, 343, 349, 356, 357, 360, 361, 370, 371, 374, 375, 383, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 432, 433, 435, 440, 441, 453, 455, 457, 462, 471, 475, 498, 516, 541, 548, 555, 575, 583, 584, 613, 614, 615, 616, 618, 621, 625, 634, 639, 653, 654, 660, 682, 684, 686, 719, 734, 759, 768, 769, 771, 787
Porphyrios, 351
Portekiz, 746
Postdam, 721
Pragati Mandal, 445
Proklos, 351
Pyanc, 59, 739

Racastan, 428, 678
Raci Tahire, 672
Rafızi, 119, 325
Rahatü'l-akl, 290, 291, 364, 365, 419, 455
Rahatü's-sudur, 470
Rahbe, 307
Rahmet Ali Şah, 703
Raja Cemalüddin b. Hasan, 431
Rakka, 302, 508, 556
Rakkade, 207, 208, 252
Ramdev Pir, 611, 678, 782
Ranikuh, 628
Raşid-Billah, 538
Raşidüddin Sinan, 30, 32, 56, 397, 471, 472, 555, 565, 588, 608
Ravendiyye, 105, 130
Raver, 700, 705
Ravzatü'l-ahbar, 375, 542
Ravza-yı teslim, 576, 577
Rawlinson, Henry, 706
Raymond, Kont II., 532
Razi (Abbasi halifesi), 145, 163, 184, 185, 199, 216, 240, 241, 243, 245, 247, 292, 342, 345, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 364, 479, 490, 555, 620, 629, 639, 681, 770, 786
Raziyyüddin Ebu'l-Maali, 589, 603
Rebii, 181
Reis Muzaffer (Müeyyedüddin Muzaffer b. Ahmed el-Müstevfi), 480, 489
Remle, 201, 203, 258, 259, 276, 287, 341, 380
Resailü İhvanü's-Safa, 57, 164, 366, 367, 368, 369, 412
Resailü'l-hikme, 297
Reşidüddin Fazlullah, 465
Rey, 169, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 199, 243, 244, 248, 279, 317, 353, 367, 475, 476, 477, 479, 486, 487, 490, 500, 536, 539, 566, 571, 582, 596, 597, 645
Reydan, 285, 294, 295
Reyhaniler, 390
Rıdvan b. Velahşi, 388
Rıza Ali Şah Dekkani, 693
Rıza Kuli Han Hidayet, 616
Richard, Aslan Yürekli I., 564, 565
Rigan, 705
Risaletü'l-camia, 370
Risaletü'l-vaiza, 296
Risaletü'l-Veziriyye, 280
Risaletü'r-Ramazaniyye, 445
Riyad, 354, 356, 359, 401, 454, 762, 771
Riyahiyye, 106

Roger, Sicilya kralı II., 316, 389
Roma, 31, 32, 46, 71, 124, 186, 273, 279, 356, 752, 771, 774, 776, 784, 788
Romanos Diogenes, IV., 309
Rubrucklu William, 36, 40, 588
Rudbar, 244, 484, 485, 486, 490, 491, 500, 511, 512, 513, 518, 520, 521, 522, 523, 534, 538, 539, 540, 541, 543, 551, 554, 563, 566, 569, 570, 575, 586, 592, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 618, 619, 627
Rusafe, 530, 557, 604, 606
Rusya, 59, 62, 473, 739
Ruşan, 59, 680, 748
Ruyan, 185, 245, 488, 521, 554, 566, 586, 760, 767
Rükneddin b. Behramşah, 581
Rükneddin Hürşah, 460, 464, 571, 593, 598, 610, 619, 620, 671, 754
Rüknüddevle Karin, 566
Rüstemdar, 521, 554, 629, 630
Rüstemiler, 227
Rüzzik b. Talai, 391

Saadetkuh, 523, 538
Sabiiler, 355
sabikun, 77
Sabra, 236
Sabür, 241, 258
Sadaka b. Yusuf, 303
Sade, 205, 310, 311, 403, 404, 405
Sadık Han, 692
Sadreddin Ali el-Hüseyni, 470
Sadreddin b. Molla Şemseddin Mirşahi, 614, 735
Sadreddin Muhammed, 685, 755
Sadüddevle, 277
Sadüddin Mahmud Şebisteri, 633
Safed, 398, 406
Safevi(ler), 431, 612, 627, 629, 630, 634, 636, 638, 639, 643, 644, 645, 646, 649, 650, 656, 657, 658, 659, 661, 678, 681, 682, 683, 684, 685, 687, 688, 690
Safeviyye (Safevi tarikatı), 645, 649, 650
Saffariler, 188
Safi Ali Şah, 716
Safiyyüddin-i Erdebili, 649
sahabe, 70, 73, 76
Sahibü Fah, 144
sahibü'l-hak, 166
sahibü'l-himar, 235
Sahibüzzaman, 144, 161, 264
Said b. Bedi, 507
Saidüddevle, 277, 288, 289
Salahuddin Hasan-ı Mahmud, 576
Salih b. Ali, 287
Salih b. Mirdas, 289, 301
Sam, 214, 681, 684
Samaniler, 184, 248
Samed Şah, 734, 735
samit, 136, 140, 213, 349
Sammalar, 668
Samsamüddevle, 367
Sancar, Selçuklu Sultanı, 488, 489, 500, 502, 508, 509, 512, 515, 518, 519, 522, 523, 525, 539, 540, 565
Sanhace, 227, 233, 251, 252, 259, 284, 288
Saoşyant, 102
Sarah Croker-Poole, 750
Sardinya, 279
Sari, 630
Sarimüddin Mübarek, 604, 605
Satgur Nur, 583, 666
Satif, 205, 279
Satpanth, 65, 583, 584, 665, 666, 668, 669, 670, 671, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 712, 782
Save, 511, 512, 629
Sebe b. Ebu's-Suud, 400
Sebe b. Yusuf, 414
Sebiyye, 159
Sefidrud, 244, 490, 626
Sehne, 486
Selahaddin Eyyubi, 472
selam, 451
selamet öğretisi, 361, 362

Selçuklular, 306, 307, 308, 309, 371, 459, 474, 482, 483, 486, 500, 502, 509, 510, 511, 521, 522, 540
Selçukname, 470
Selemiye, 766
Selim Han, 740
Selman, 73, 152, 154, 155, 552, 556
Selman-ı Farisi, 73, 152, 154
Semave, 200
Semerkant, 317, 580, 594, 636, 647
Sena, 58, 180, 200, 205, 310, 311, 312, 313, 398
Senai, 634
Septe, 228, 251
Serbedariler, 643
Serbişe, 705
Serdar Ebu'l-Hasan Han, 705, 708, 709
Serendib (Seylan), 422
Sergüzeşt-i Seyyidna, 464, 475, 476
Sermin, 505, 508
Serteht, 595
Servi Cihan Hanım, 715
setr öğretisi, 572, 576
Sevad, 77, 162, 190, 202, 203, 238, 475
Sevad-ı Küfe, 77, 162, 190, 203, 238, 475
Sevilla, 256, 279
Seyfeddin Muhammed, 538
Seyfüddevle Sadaka, 509
Seyfülmülk b. Amrun, 529
Seyr ve suluk, 574, 575
Seyyid al-Himyeri, 101
Seyyid Ali, 627, 628, 629, 688, 754
Seyyid Ali Kiya, 627, 628, 629
Seyyid Ali Kiya b. Emir Kiya Melati, 627
Seyyid Cafer Şirazi, 430, 431, 438
Seyyide Erva bint Ahmed es-Suleyhi, 312
Seyyid Fazıl Şah, 673
Seyyid Hasan Ali (Seyyid Hasan Beg), 688
Seyyid Haydar Amuli, 635
Seyyid Mehdi Kiya, 628
Seyyid Muhammed b. Abdullah (Nurbahş), 645
Seyyidna Abdullah b. Muhammed el-Mekremi, 455, 757
Seyyidna Muhammed Burhanüddin, 445, 756
Seyyidna Tahir Seyfeddin b. Muhammed Burhanüddin, 444
Seyyid Razi Kiya, 629
Seyyid Said b. Sultan, 447
Seyyid Sührab Veli Bedahşani, 616
Seyyid Süleyman Bedahşani, 737
Seyyid Şah Meleng, 679
seyyidü'ş-şüheda, 87
Seyyidü't-Taife, 268
Sıbt İbnü'l-Cevzi, 472
Sicareddin Muzaffer b. Hüseyin, 589
Sicareddin Necm b. Cafer, 395
Sicilmase (Rissani), 203, 204, 207, 208, 228, 251, 252, 279
Sicilya, 222, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 259, 279, 316, 389, 590
Siddharaja Jayasingha, 428, 583
Sidhpur, 429, 432, 446
Sidih, 734, 735
Simal b. Mirdas, 305
Simla, 272, 273, 722, 769, 779
Simnan, 596
Sinan b. Süleyman, 301
Sincar, 307
Sind, 162, 172, 181, 191, 261, 265, 266, 313, 343, 346, 414, 431, 456, 583, 584, 617, 619, 657, 658, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 675, 676, 688, 696, 706, 707, 709, 711, 715, 788
Singapur, 746
Sircan, 536, 688, 691, 692, 693, 694, 704, 738
Sirenayka, 279, 287
Siretü'l-Müeyyed Fiddin, 319
Sistan, 124, 186, 187, 248, 265, 482, 486, 523, 534, 566, 567, 581, 621, 622, 680, 771, 775
Sittülmülk, 299, 300, 301
Siyahçeşm, 244, 245

Siyahiler, 390
Slavlar, 343
Stern, Samuel,, 368
Stoikheiosis theologike, 351
Stroeva, Lyudmila V., 63, 465, 473
Subhu'l-aşa, 23
Sufat, 564
Sufriyye, 233
Sukman, 379
Suleyhiler, 309, 311, 312, 313, 314, 399, 402, 411, 429
Sultan Ali, Safevi şeyhi, 404, 650
Sultaniye, 629, 679, 682
Sultan Mesud, 525, 539
Sultan Muhammed Şah, III. Ağa Han, 715, 719, 727, 740, 742, 754
Sur, 32, 51, 102, 136, 251, 279, 284, 309, 315, 341, 379, 381, 477, 536, 564, 607
suretü'z-zulmaniyye, 426
Suriye, 9, 20, 22, 23, 29, 30, 31, 36, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 50, 53-57, 61, 63, 80, 81, 84, 87, 89, 91, 92, 120, 122, 123, 125, 128, 155, 156, 162, 163, 164, 170, 177, 190, 200-202, 204, 218, 222, 223, 257, 258, 274, 276, 277, 279, 280, 281, 284, 288, 289, 296, 297, 301, 302, 304, 305, 306, 308, 309, 313, 319, 320, 323, 327, 341, 347, 372, 378, 379, 380, 382, 383, 387, 390, 391, 392, 395, 397, 398, 406, 459, 460, 461, 463, 470, 471, 472, 477, 478, 487, 494, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 513, 519, 525-530, 532, 534, 537, 544, 554-565, 569, 570, 571, 586, 588-591, 600, 602-610, 612, 613, 616, 617, 619, 625, 626, 650, 663, 676, 678, 685, 686, 731, 732, 733, 746
Surt, 279
Suruç, 302
Suudi Arabistan, 454, 455, 456
Sühreverdiyye, 668
Sükeyn, 296
Süleyman b. Abdullah ez-Zevahi, 310
Süleyman b. Cafer b. Felah, 283
Süleyman b. Hasan el-Hindi, 434
Süleyman b. Kesir, 126, 129
Süleyman b. Surad el-Huzai, 87
Süleymani(ler), 19, 61, 373, 376, 427, 428, 432, 434, 435, 447, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 756
Süllemü'n-necat, 362
Şah Abdüsselam, 640
Şah Alem, II., 440
Şahci Miran Şah, 672
Şahdiz, 500, 501, 509, 510, 536, 592
Şah Gazi Rüstem b. Alaüddevle Ali, 522, 539
Şah Gazi Rüstem, Şemsülmülk II., 566
Şah Halilullah, 55, 641, 648, 660, 686, 695, 696, 697, 698, 709
Şah Halilullah, II., 641, 660, 686
Şah Haydar, 650, 685
Şahinşah, 376, 444, 536, 569, 581, 595, 597
Şah İsmail, 649, 650, 656, 657, 681, 682
Şah Kasım Feyzbahş, 645
Şah Nimetullah Veli, 646, 647, 648
Şahrud, 244, 484, 490, 491
Şahruh, 468, 638, 643, 645, 647, 648, 690
Şah Şemseddin Sebzevari, 583
Şah Tahir el-Hüseyni Dekkani, 680
Şah Tahir, Muhammedşahi Nizari imam, 624, 626, 634, 656, 657, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 755
Şam, 31, 39, 50, 82, 84, 99, 123, 148, 164, 202, 258, 259, 260, 274, 276, 277, 279, 283, 284, 287, 293, 300, 301, 303, 304, 308, 309, 327, 339, 341, 370, 379, 383, 390, 416, 471, 477, 494, 504, 505, 507, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 536, 559, 590, 603, 760, 762, 764, 768, 769, 771, 774, 775, 779
Şaver b. Mücir, 392
Şazi el-Hadim, 528

Şefurkan, 594
Şehr-i Babek, 640, 688, 690, 692, 693, 694, 695, 704, 711, 738
Şehrinuş b. Hezaresb Namaver, 522
Şehriyarkuh, 479
Şehrü'l-mesail, 455
Şemiran, 199, 244, 245, 246, 323, 463, 492, 627
Şemir b. Zülcevşen, 91
Şemseddin Ali, 435, 436, 621, 622, 623, 757
Şemseddin Gileki, 596, 597
Şemseddin, Kuhistan muhteşemi, 580
Şemseddin Muhammed, 584, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 631, 632, 633, 754
Şemseddin Muhammed b. Yahya Lahici, 633
Şemsiler, 667
Şems-i Tebrizi, 584, 623, 666
Şemsülmüluk, 716, 718, 720
Şemun es-Sefa, 214
Şeref el-Meali, 380
Şerefüddin Ali Yezdi, 631
Şerefüddin el-Hüseyin b. Ahmed el-Mekremi, 455, 757
Şerefüddin Muhammed, 489
Şerefülmülk, 585, 586
Şerh-i Gülşen-i Raz, 634
Şerhu'l-ahbar, 349
Şerhü'l-ahbâr, 196
Şerif Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali, 25, 166
Şerif el-Murtaza, 292
Şerif er-Razi, 292
Şerif Muhammed b. Haydara, 408
Şerik b. Şeyh el-Mehri, 129
Şeyh Adem Safiyyüddin, 435, 439, 756, 757
Şeyh Ebu Muhammed, 556
Şeyh Müfid, 145
Şeyh Saduk (İbn Babeveyh), 145
Şeyh Süleyman b. Haydar, 624, 731
Şeyhü't-Taife et-Tusi, 271
Şeyzer, 508
Şia İmami İsmaili Müslümanlar Nizamnamesi, 746
Şiatü Ali, 71, 82, 84
Şiatü Osman, 82
Şihabüddin b. el-Acemi, 561
Şihabüddin b. Harb, 581
Şihabüddin Mahmud b. Tekeş, 560
Şihabüddin Şah, 550, 614, 697, 718
Şihabüddin Şah el-Hüseyni, 614
Şii hukuk, 267
Şirkuh, 393, 593
Şit, 213
Şuğnan, 59, 65, 156, 584, 615, 679, 680, 748
Şücaüssaltana, 699
Şümeytiyye, 143

Taberi, 23, 163, 170, 176, 177, 178, 236
Taberistan, 169, 184, 243, 244, 324, 470, 479, 511, 513
Taceddin Amuli, 628
Taceddin Ebu'l-Futuh b. Muhammed, 589
Taceddin Merdanşah, 597
Tacikistan, 59, 615, 738, 739, 747, 748, 749
Tacülmülk Böri, 528
Tafilalt, 205
tahallüf, 421
Tahert, 227, 233, 250, 252, 279
Tahmasp, Şah I., 638, 639, 656
Taif, 455
Taiz, 401
taklit, 39, 272
Talai b. Rüzzik, 391
tali, 298, 358, 361
Talikan, 184, 486, 490, 580, 597
Talimiyye, 50, 518
talim öğretisi, 514, 518
Tanca, 251, 279
Tanga, 447, 728
Tanganika, 447, 729
Tanzanya, 447, 725, 743, 746
Tapınak Şövalyeleri, 534, 558
Taraiku'l-hakaik, 716

Tarih-i Cihangüşa, 465, 467
Tarih-i Elfi, 657
Tarih-i Firişte, 681
Tarih-i güzide, 468
Tarih-i Taberistan, 470
Tarihsel Kentler Destek Programı, 750
Tarihu'l-Yemen, 374
Tarsus, 279
Tartus, 32, 590
Tarum, 199, 244, 245, 246, 582, 592, 600, 627
tatil, 358
Tatta, 266, 668
Tayir-Boğa, 599
Tayyibi(ler), 18-20, 22, 61, 65, 155, 270, 274, 314, 326, 331, 345, 348, 366, 367, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 376, 384, 387, 398, 400, 403, 404, 406-435, 437, 438, 440, 442, 448, 450-453, 456, 457, 514, 583, 725, 752, 755, 780, 789
Tayyibiyye, 372, 387, 411, 494, 520, 529
Tayyib Zeynüddin b. Şeyh Civenci Evrengabadi, 441
Tazrut, 205, 279
Tebes, 39, 485, 500, 536
Tebriz, 183, 279, 473, 536, 539, 622, 628, 633, 646, 650, 651, 695, 766
Tecridü'l-akaid, 575
Tegüder, 596
Temim b. Muiz, 275, 315
Temürtogan, 523
teşbih, 109, 358
tevil, 117, 136, 211, 212, 213, 221, 269, 328, 348, 356, 362, 545, 622
Tevilü'd-Deaim, 339
tevilü'l-batın, 212
Tevvabin, 88, 89
Theresa Magliano, 722
Tıkrit, 490, 509
Tiflis, 279, 536, 539
Tihame, 310
Timcan, 628
Timur, 468, 627, 629, 631, 632, 636, 638, 643, 647, 679, 680, 706
Timurlular, 468, 626, 643, 680
Tinnis, 381
Tizpon (Medayin), 78, 130
Tlemsen, 279
Tolunoğulları, 203
Toronto, 742, 750
Trablus, 204, 259, 269, 279, 283, 284, 288, 381, 503, 531, 532, 536, 557, 607
Trablusgarp, 279
Tubne (Tobna), 206, 235, 279
Tuğrul b. Muhammed, 524
Tuğrul, III., 566
Tuğtegin, Şam atabeği, 507, 526, 527, 528
Tuharistan, 488
Tuhfetü'l-kulub, 427
Tun, 39, 534, 536, 593, 595, 622
Turanşah, 402, 405, 490
Turşiz, 522, 540, 593
Tutuş, Selçuklu hükümdarı, 309, 487, 494, 502, 503
Tükel Bahadur, 596
Türkiye, 637, 649
Türkmenler, 650
türüm, 297, 353, 357-359, 361, 420

Ubeydullah b. Ziyad, 87
Uccain, 439, 440, 441, 446
Uççh, 666, 667, 668, 678
Udaipur, 446
Uganda, 447, 725, 726, 729, 743, 746
Ukayliler, 289, 307
Ukhuvane, 301
Ulleyka, 557, 604, 606, 607
ulu'l-azm, 160, 213, 354
Ulyaiyye, 154, 155, 156
Umdetü't-talib, 157, 549
Ummü'l-kitab, 59, 153, 154, 155, 156, 161, 615
Urfa, 503
Usluc b. Hasan, 335
Uval, 332
Uyuniler, 332

Uyunü'l-ahbar, 147, 162, 175, 374, 402, 408
Uyûnü'l-ahbâr, 22
Ürbüs (Laribus), 206, 279
Üstaz Cevzer, 22
Üstünavend, 488

vacibü'l-vücut, 364
Vaditteym (Teym Vadisi), 527
Vahan, 59, 156
vali molla, 450
Vancouver, 742
Vasak, Kuş valisi, 388
Vasıt, 92, 239, 307, 556
Vech-i Din, 60, 321, 328, 330
Vehsüdan, 199, 246
Velid b. Utbe b. Ebu Süfyan, 415
veliyullah, 136, 217
Venedik, 37, 40, 279
Vesayaname, 477
vezirü'l-ecell, 280
vezirü's-seyf, 305, 334
vezirü's-seyf ve'l-kalem, 305
Vişnu, 677

Walter, Mesnilli, 558
Wilhelm, Kaiser II., 721
William, Surlu, 32, 33, 472, 530, 558

Yafiiyye, 647
Yafuri(ler), 310
Yahya b. Abbas, 332
Yahya b. Aziz, 316
Yahya b. Ebu Şümeyt, 143
Yahya b. Lemek el-Hemmadi, 379
Yala b. Muhammed, 250
Yanis, 385, 386, 388
Yarkend, 738, 740
Yasavur Noyan, 594
Yasir b. Bilal, 401, 402
Yazuri, 273, 302, 303, 307, 315, 319
yed, 343
Yemame, 162, 180, 182, 324
Yeminüddin Behramşah, 581
Yeni-Platonculuk, 351, 352, 353, 368
Yerim, 456
Yezd, 478, 536, 646, 649, 689, 696, 697, 704, 738
Yinaltigin, 581
Yumgan, 325, 326
Yunan felsefesi, 370
Yusuf b. Ebu's-Sac, 238, 245
Yusuf b. Ömer es-Sekafî, 120
Yusuf b. Süleyman, 418, 432, 756
Yusuf Necmüddin b. Abdüttayyib Zekiyyüddin, 441, 756
Yürun Taş, 485
Yves le Breton, 36, 592
Yvette Labrousse, 724

Zab, 235, 252
Zadü'l-müsafirin, 322, 325, 364
Zafir-Biemrillah, 390
Zahir-Liizazidinillah (Ebu'l-Hasan Ali ez-Zahir-Liizazidinillah), 299, 752
Zahirüddin Nisaburi, 470
Zanzibar, 447, 450, 726, 727, 728, 729, 742, 743, 788
Zave, 595
Zebid, 310, 311, 399, 404, 405, 418
Zebur, 355
Zehebiyye, 645, 646, 656
Zehrü'l-maani, 175, 419
Zekiyyüddin Tayyib b. Şeyh Adem, 436, 757
Zenate, 227, 233, 234, 250, 251, 252, 287
Zencan, 571
Zend (hanedanı), 612, 616, 690, 691, 692, 693, 694, 695
Zendler, 690
Zengiler, 559, 560
Zerdüşt, 102, 240, 355, 356
Zerdüştiler (Mecusiler), 356
Zerend, 691
Zereng (Zerenc), 581
Zervan, 421
Zevzen, 567
Zeydabad, 704
Zeyd b. Ali, 113, 119, 120
Zeyd b. Rifaa, 367

Zikreveyh b. Mihreveyh, 178
Ziri b. Menad, 234, 235, 251, 252
Ziri b. Menad es-Sanhaci, 251
Ziriler, 251, 252, 279, 284, 288, 316
Ziyad b. Ebihi, 86
Ziyadiler, 310
Ziyaülmülk, 511
Zucible, 312, 401, 402, 404, 409, 410
Zuzen, 536
Zübdetü'n-nusra, 470
Zübdetü't-tevarih, 308, 467
Züeyb b. Musa el-Vadii el-Hemdani, 410
Zühl, 239
Zülcenaheyn, 105
Zülfikar Ali, 641, 659, 754
Zülkarneyn, 552
Zürare b. Ayen, 113, 137
Züreyiler, 311, 372, 399, 400, 401, 402

İSMAİLİLER

FARHAD DAFTARY

Londra'da İsmaili Araştırmaları Enstitüsünün eşmüdürü ve Akademik Araştırmalar ve Yayınlar Bölümünün başkanıdır. Berkeley'deki California Üniversitesinde doktora çalışmalarını sürdürdüğü 1960'ların ortasından beri Şii araştırmalarına, özellikle İsmaili geleneğine ilgi duymaktadır; İsmaili gelenek konusunda otoritedir. Çeşitli yayın kurullarında görev yapmanın yanı sıra *Encyclopedia Iranica*'nın danışman editörü, *Encyclopedia Islamica*'nın eş-editörü (W. Madelung'la birlikte) ve "İsmaili Mirası Dizisi" ile "İsmaili Metinler ve Çeviriler Dizisi"nin baş editörüdür. Çok sayıda makalenin ve ansiklopedi maddesinin yanı sıra *The Assassin Legends* (1994), *A Short History of the İsmailis* (1998), *Intellectual Traditions in Islam* (2000), *Ismaili Literature* (2004), *A Modern History of the İsmailis* (2011), *Şii İslam Tarihi* (2013; Alfa 2016) aralarında olmak üzere sayısız yayının yazarı ve editörüdür. Dr. Daftary'nin kitapları Arapçaya, Farsçaya, Urducaya, Guceratçaya, Çinceye ve çeşitli Avrupa dillerine çevrilmiştir.

AHMET FETHİ

1959 yılında doğdu. 1990'dan bu yana çeviri yapmaktadır. Yayımlanmış elliyi aşkın çevirisinden bazıları: George Duby ve Michael Perrot (ed.), *Kadınların Tarihi*, 5 cilt (İş Kültür Yayınları, 2005); G. N. Smith, *Dünya Sinema Tarihi* (Kabalcı, 2003); John Freely, *Büyük Türk* (Doğan Kitap, 2011); William Hale, *Türkiye'de Ordu ve Siyaset* (Alfa, 2013); Peter Hart, *Gelibolu 1915* (Alfa, 2014); Richard Dawkins, *Ataların Hikâyesi* (Hil, 2014); Tom Standage, *Altı Bardakta Dünya Tarihi* (Kırmızı Kedi, 2012); Julia M.H. Smith, *Roma'dan Sonra Avrupa* (Alfa, 2015), David Modatel, *İslam ve Naziler* (Alfa, 2015).

İSMAİLİLER

İsmaililer, en büyük ikinci Şii İslam topluluğu olup yaklaşık pek çok ülkeye dağılmış olarak yaşamaktadırlar. Yirmi yıllık bir araştırmanın ürünü olan bu kitap, İslamın oluşum döneminden günümüze dek İsmaililerin tarihlerinin ve öğretilerinin izini sürüyor. Erken Fatımiler, Fatımilerin altın çağı, Tayyibi Mustali dönemi ve Moğol istilası öncesi İran ve Suriye'nin Nizari İsmailileri dahil olmak üzere her aşama ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Son bölümde modern İsmaili toplulukların, özellikle de Nizarilerin sosyo-ekonomik gelişmelerinin tarihi verilmiştir. Çeviriye temel alınan son baskıda, yazar metni güncellemiş, kaynakçayı genişletmiş ve fotoğraf eklemiştir.

"Hem kalınlık olarak hem de içerik olarak tek kelimeyle devasa. Daftary uçsuz bucaksız kaynaklarla ve aşırı karmaşık bir konuyla olağanüstü bir şekilde başa çıkmış."
—Robert Irwin, *Journal of Royal Asiatic Society*

"Daftary'nin çalışması İsmaili tarih araştırmalarında bir dönüm noktasıdır."
—David O. Morgan, *History*

"Daftary, İsmaililerin uzun ve karmaşık tarihlerinin her aşamasını belgelendirmiş."
—Paul E. Walker, *Journal of the American Oriental Study*

ALFA®
www.alfakitap.com /alfakitap /alfakitap /alfakitap
ALFA TARİH
ISBN 978-605-171-467-7