DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

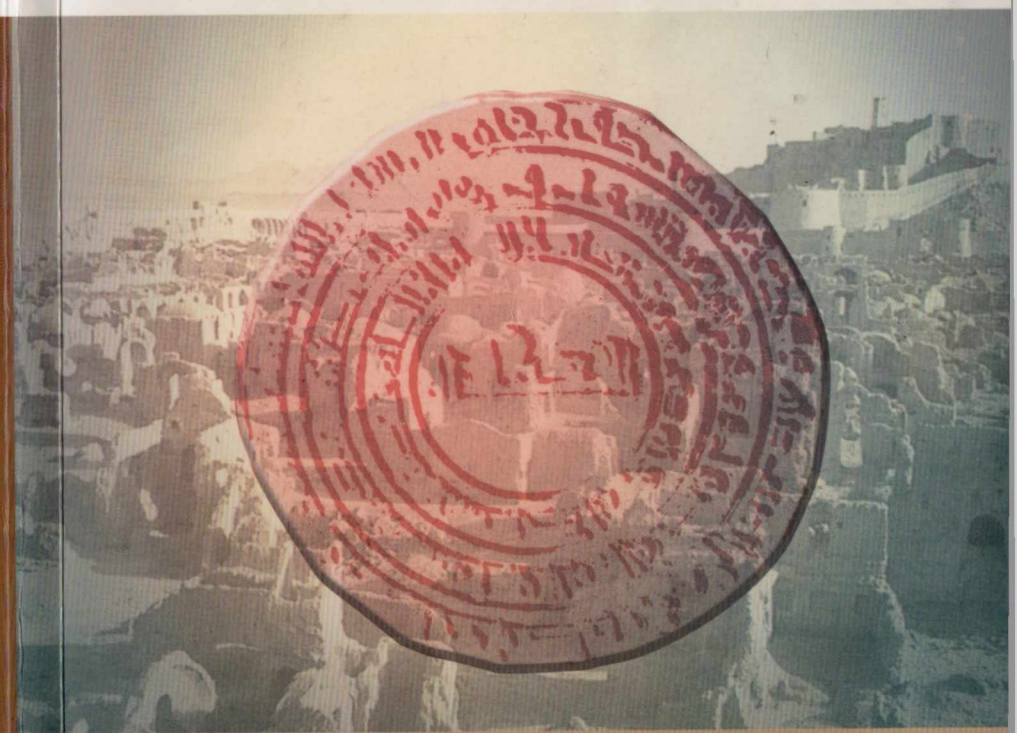
https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

ismaililer
tarihleri ve öğretileri



Farhad DAFTARY

DORUK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Farhad DAFTARY

ismaililer

tarihleri ve öğretileri

DORUK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - http

Farhad DAFTARY

İSMAİLİLER

TARİH ve ÖĞRETİLERİ

DORUK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

©DORUK YAYIMCILIK, 2002 - ANKARA
Tüm Hakları Saklıdır.
Orijinal Adı:
The Isma'ilis:
Their history and doctrines
Yazarı:
Farhad Daftary
Çeviren:
Erdal TOPRAK
Yayına Hazırlayan:
Muharrem YASA
ISBN:
975-553-446-6
Basım Yeri Yılı:
Ufuk Matbaası, İstanbul 2005
Dizgi:
Doruk Yayıncılık
Sayfa Düzeni
Doruk Yayıncılık
Kapak Tasarım:
Doruk Yayıncılık

DORUK

İMÇ Blokları 6. Blok 6103 Unkapanı Eminönü / İSTANBUL
Tel & Fax: (0.212) 514 61 57-58
Mithatpaşa Caddesi 24/16 Kızılay - ANKARA
Tel & Fax : 430 66 24
e-posta dorukyayıncılık@mynet.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

– İSMAİLİLERİN TARİH ve ÖĞRETİLERİ –

Farhad Daftary, İran, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde eğitim görmüş, doktorasını 1971 yılında Berkeley'de California Üniversitesi'nden almıştır. Farklı akademik alanlarda çalışmıştır, 1988'den bu yana akademik araştırma ve yayınların yapıldığı İsmaili Çalışmaları Enstitüsü'yle yakın ilişkiler içerisindedir. İsmaili çalışmaları ve bu alanda ortaya çıkarttığı çok çeşitli eserlerle önem kazanmıştır.

Çeşitli akademik dergilerde makaleleri de yayımlanan Daftary'nin elinizde bulunan eser dışında İsmaililer üzerine yayımlanan başlıca kitapları şunlardır: *Suikast Öyküleri-Efsaneleri: İsmaili Efsanesi* (*The Assassin Legends: Myths of the Ismailis*-Londra, 1994) ve *İsmaililerin Kısa Tarihi* (*A Short History of the Ismailis*-Edinburgh, 1998). *Ortaçağ'da İsmaili Tarihi ve Düşünüşü* (*Mediaeval Ismaili History and Thought*-Cambridge, 1996) ve *İslam'da Entelektüel Gelenekler* (*Intellectual Traditions in Islam*-Londra, 2000) isimli kitapların da editörlüğünü üstlenmiştir. Danışmanlığını da üstlendiği İran Ansiklopedisi (*Encydopaedia Iranica*)'ne ve aynı zamanda İslam Ansiklopedisi'ne de yazılar yazmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

1. GİRİŞ 1

İsmaili Araştırmalarında Batı Biliminin Kaydettiği Aşamalar 7

2. ŞİİLİĞİN DOĞUŞU 55

3. İLK İSMAİLİLİK 139

4. FATIMİ İSMAİLİLİĞİ 221

5. MUSTALİ İSMAİLİLİĞİ 379

6. ALAMUT DÖNEMİ NİZARİ İSMAİLİLİĞİ 459

7. ALAMUT SONRASI NİZARİ İSMAİLİLİĞİ 605

Soy ağacına ilişkin tablo ve listeler 714

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1 GİRİŞ

* * *

İsmaili Araştırmalarında Batı Biliminin Kaydettiği Aşamalar

İsmaililik ya da el İsmailiyye, Şii İslam'ın en önemli kollarından birini oluşturur. İslam'ın Sünnilik ve Şiilik olarak iki ana akıma ayrılmasının kökeni Peygamber Muhammed'in ölümünün ardından, ümmetin lideri olarak yerine kimin geçeceğine ilişkin olarak patlak veren krize dayanır. Henüz oluşmakta olan Müslüman toplumunda peygamberden sonra iktidarın kimin hakkı olduğuna ilişkin bu önemli sorun üstündeki görüş ayrılıkları, sonuçta, aynı İslami mesajın iki farklı yorumu şeklinde billurlaştı. Müslümanların çoğunluğu daha sonra Sünnilik olarak karakterize olacak görüşü geliştirip desteklerken, azınlıkta kalan partizan bir grup kendi özgül öğretilerine sahip Şii yorumunu geliştirdi. Zaman geçtikçe, toplumda liderliğin ve dinsel otoritenin yeri ve işlevi hakkındaki ortak özel anlayışlarını devam ettiren Şiiler, peygamber ailesinin hangi üyesinin gerçek imam olacağı konusundaki görüş ayrılıkları kadar, düşünce ve siyaset farklılıklarından da kaynaklanan yeni hiziplere bölündü. İşte, 2./8. yüzyılın ortalarında ortaya çıkan İsmaililer, ya da daha doğru bir adlandırmayla ilk İsmaililer, bu Şii hiziplerinden biriydi. Adını Şii İmamı Cafer el Sadık'ın (öl. 148/765) oğlu İsmail'den alan İsmaili hareketi, daha başlangıcından itibaren, Şiiliğin en önemli devrimci kanadını oluşturmuş, böylelikle ana gövdesi zamanla On iki İmamcılar ya da İsna Aşeriye olarak gelişecek ılımlı Şiilerden ayrılmıştı.

İsmaililiğin ilk yüzyılı oldukça karanlıkta kalmıştır. Fakat, İsmaililer, merkezi olarak örgütlenmiş ve dinamik bir hareket

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

olarak ortaya çıktıkları 3./9. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, hızla, orta çağların diğer bütün Şii hareketlerini geride bırakan bir önem kazanmışlardır. Ortaya çıkışlarını izleyen birkaç yüzyıl boyunca İsmaililer İslam tarihinde önemli roller oynamış, İslami düşünce ve kültüre dikkate değer katkılarda bulunmuşlardır.

İsmaili hareketi, daha 4./10. yüzyılın başlarında, neredeyse iki yüzyıl boyunca İslam dünyasının birçok hanedanına meydan okuyacak güçlü bir devleti, yani Fatımi halifeliğini kurmayı başarmıştı. Hiyerarşik ve gizli bir örgütlenmeye dayanan dinsel propaganda faaliyeti ya da misyonunun (dava) Kuzey Afrika'dan bugünün Pakistan topraklarına dek yayıldığı bu 'altın çağında' İsmaili düşüncesi ve edebiyatı doruk noktasına ulaşmıştı. Bu dönemin yetenekli İsmaili yazarları ve misyonerleri (dai), değişik İslami ve Helenistik düşünce akımlarının sentezine yönelik önemli girişimleri de içeren sayısız teolojik ve teozofik çalışmalar kaleme almıştır. Özellikle Fatımi döneminin İsmaili evrenbilimi Yeni Platonculuktan uyarlanmış birçok unsuru içerir. Gerçekten, ayırt edici Batınilikleri ve alegorik yorumculuklarıyla, İsmaililer ilk ortaya çıkışlarından itibaren, çabalarını döngüsel bir dinsel tarih yorumunun yanı sıra kapsayıcı bir evren görüşü geliştirmekte yoğunlaştırmışlardır. Bu çabalar, en tam ifadelerini, Fatımi döneminde, dinin değişmez gerçeklerinin cisimlenişi olan, adına 'haka'ik' denen kapsamlı bir gnostik sistemde bulmuştur. Bu aynı dönemde, Fatımilerin kurduğu başkent Kahire, İslam dünyasındaki entelektüel faaliyetin en saygın merkezlerinden biri haline gelmiştir.

Sonunda, 5./11. yüzyılın bitiminde Fatımi devletinin yıkılışı çoktan başlamışken, İsmaililik tarihinin en büyük iç çatışmasına tanık oldu. Bu çatışmanın sonucunda mezhep, Nizariye ve Mustaviliye olarak iki ana akıma bölündü. Fatımi İsmaililiğinin geleneklerini sürdüren Mustaliler ya da Batı İsmailileri hiçbir siyasal önem kazanmadılar. Buna karşılık, Ortaçağ Avrupası'nda Assassins (suikastçiler) olarak bilinen Nizariler ya da Doğu İsmailileri Hasan Sabbah'ın (öl. 518/1124) yetenekli önderliği altında İran'da etkili bir devlet kurdular. Merkezi, dağlık Alamut burç-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

larında bulunan dağınık topraklara sahip bu devlet, güçlü ve gayretli Sünni Selçuklu İmparatorluğu karşısında ciddi bir hasım oldu. Aynı dönemde, Alamut'a bağlı Suriye'deki Nizari devleti de Haçlıların karşısına dikilmişti. Çağının kültürel yaşamında dikkate değer bir rol oynayan İran'daki Nizari devleti, ancak 7./13. yüzyılın ortasında bütün Müslüman Doğu'yu ezip geçen Moğol istilası karşısında çöktü. Bundan kısa bir süre sonra, Suriye Nizarileri de Kölemen (Memluk) Türklerine teslim oldu.

Fatımi ve Nizari devletlerinin yıkılmasından sonra, İsmaililik, önceki önemini bir daha hiç kazanamadı ve İsmaililer özellikle Yemen ve Hint alt kıtası olmak üzere İslam dünyasının en uzak köşelerinde sığınak buldular. Bugün ise, On iki İmamcıların ardından ikinci en büyük Şii grubu olan İsmaililer esas olarak Pakistan ve Hindistan'da ve on dokuzuncu yüzyılda yerleştikleri Doğu Afrikâ da bulunmaktadır. Daha az sayıda İsmaili de, Yemen, Suriye, İran, Afganistan, Orta Asya ve Pamir dağlarının Çin'e ait kesimlerinde yaşamaktadır. 1970'lerden başlayarak, giderek artan sayıda İsmaili de başta Kanada, ABD ve İngiltere olmak üzere çeşitli Batı ülkelerine göç etmiştir. Bugün, Hindistan'da Hocalar adıyla tanınanları da dahil olmak üzere Nizari İsmaililerinin büyük çoğunluğu, Kerim IV. Ağa Han'ı 49. İmamları olarak tanımaktadırlar. Hindistan'daki Bohralar'ın temsil ettiği Mustali İsmailileri ise, kayıp imamlarının zuhurunu beklemeye devam etmektedir.

İsmaililiği araştıranlar, İsmaili hareketinin kökeni, tarihi ve öğretileri hakkında pek çok şeyin karanlıkta kaldığını iyi bilirler. Araştırmanın karşılaştığı sorunların kimisi İsmaili hareketinin doğasından kaynaklanmaktaysa da diğerleri en azından yakın zamanlara dek, incelemenin esas olarak İsmaililik karşıtı kaynaklarla sınırlı kalmasından doğmaktadır. İsmaililer neredeyse tarihleri boyunca Sünniler ve birçok Şii Müslümanca din dışı görülmüştür. Bunun sonucunda, Müslüman dünyasında en büyük baskıyı gören azınlık gruplar arasında yer almışlar ve sık sık kıyımlara uğramışlardır. Böylesine düşmanca bir ortamda, İsmaililer tarihlerinin başlangıcından bu yana, Şiiliğin tehlike karşısında kişinin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gerçek inancını saklamasını gerektiren takiyye prensibine sıkı sıkıya sarılmak zorunda kalkmışlardır. Sonuçta, İsmaili hareketi, özellikle de hareketin dinsel hiyerarşi ve propaganda örgütü büyük bir gizlilik içinde biçimlenmiştir. Böylece, İsmaililer pratikte bir yeraltı oluşumu denebilecek bir varoluşa zorlanmışlar ve gayet anlaşılabilir nedenlerle, mezhep inanışlarını mezhep dışından kişilere açmayı kesin biçimde reddetmişlerdir. Bunları söylerken, İsmaililiğin içinde geliştiği düşmanca koşulların İsmaili öğretisinin batını doğasıyla birleşmesinin mezhebin hacimli bir yazın ürünü vermesine izin vermediği de belirtilmelidir. Fatımi Halifeliğinin "klasik" diye adlandırılan dönemi buna önemli bir istisna oluşturur. Ne var ki, ilerde görüleceği gibi; İsmaililik üzerine modern akademik araştırma bu yetersiz ve dağınık edebi mirasın keşfedilmesi ve incelenmesi üzerine inşa edilmiştir.

İsmaililiğin ayırt edici başka bazı özellikleri de, bu alanın araştırma güçlüklerine katkıda bulunmaktadır. Zorlandığı yeraltı yaşamı İsmaili hareketinin esas olarak geniş bir alana yayılmış yerel topluluklar halinde hayatta kalmasına neden olmuştur. Bu durumun yol açtığı, büyük sosyo–ekonomik ve dilsel farklılıklar İsmaili topluluklarının birbirlerinden daha da ayrışmasıyla sonuçlanmıştır. Birçok İsmaili topluluğunun tarihinde önemli kopukluklar olmuş, hatta, Dürziler gibi bazı topluluklar hareketten bütünüyle kopmuştur. Dahası, on iki yüzyılı aşan uzun tarihi boyunca, İsmaililik büyüklü küçüklü birçok iç ayrışmaya da uğramış, bu gelişmelerin hepsi de İsmaili akidelerinde daha da büyük farklılaşmalara neden olmuştur. Toparlarsak, İsmaili toplulukları tek tip tarzda ya da kesintisiz bir tarihsel süreklilik içinde gelişmemiş, bu yüzden herhangi bir belirli dönem için, İsmaili öğretisinin ortodoks ya da geneli temsil edici bir yorumu olarak kabul edilebilecek bir versiyonunun sistemleştirilmesi mümkün olmamıştır. Bu yüzden, geçici ve yerel etmenleri ve arızi unsurları dikkate almak İsmaililik hakkındaki her türlü özgün araştırma için can alıcı önemdedir.

Bu koşullar altında, 1920'lerin başlarına dek, İsmaililik hemen hemen bütünüyle, karşıtlarının topladığı hatta sık sık uy-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

durduğu kanıtların ışığı altında incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Bu yüzden, on dokuzuncu yüzyıl oryantalistlerinin, Haçlıların ve Müslüman ilahiyatçılarıyla tarihçilerinin çoğunluğunun çizgisini izleyerek, İsmaililiğin çarpıtılmış bir portresini çizdiklerini görmek şaşırtıcı değildir. Özellikle, İran ve Suriye'nin Nizari İsmailileri, bir gizli ve entrikacı gözü dönmüş katiller sürüsü olarak betimlenmiş ve varlıklarının çeşitli yönlerini açıklamak için bir esrar ve yanlış anlama halesiyle sanlı sayısız düşmanca efsaneler uydurulmuştur. Ancak, çağdaş akademik araştırma hareketin gerçek doğasını aydınlattıkça, İsmaililerin bu çarpıtılmış imgesi köklü bir değişim geçirmektedir.

İsmaililiğin araştırılmasında kaydedilen ilerleme kendi başına ilgi çekici bir konudur. Bu alanda, son başarılardan önce, Batı akademisinde kaydedilen ana aşamalara bir göz atmak yeterli olacaktır. Bu, İsmaili araştırmalarında çağdaş akademinin kaydettiği başarının hakkını vermek için zorunludur. Gerçekten, tam da bu başarılar, en sonunda İsmaililiğin gelişimi hakkında derli toplu genel bir görüş edinmeyi mümkün kılmıştır.

Batılılar, İsmaililerin farkına ilk kez, on ikinci yüzyılın başlarında, Haçlılar Kutsal Toprakları Müslüman ya da kendi deyişleriyle Sarazin kafirlerinin egemenliğinden kurtarmak için harekete geçtiklerinde, mezhebin Nizari koluyla temas kurdukları zaman vardılar. Ancak, Batılı gezgin ve vakanüvislerin, gizemli "Dağın Yaşlı Adamı" ya da "le Vieux de la Montagne"[1] izleyicisi bu garip mezhep üyeleri hakkında bilgi toplamaya ve yazmaya başlamaları bu yüzyılın ikinci yarısını buldu. İlk olarak Doğu Akdeniz'de karşılaşılan bu İsmaililer, değişik Avrupa dillerine assassin sözcüğünün değişik biçimleriyle girdi.

---

1 Ortaçağ Avrupa yazınında İsmaililerin, özellikle de Nizarilerin işlenmesi için bak. Camille Falconet' Dissertation sur les Assassins, peuple d'Asie', Memories de Litterature, tires des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres, 17 (1751), s. 127-170 İngilizce'ye Memoirs of John Lord de Joinville, çev. T. Johnes (Hafod, 1807) içinde bir ek olarak çevrilmiştir; Charles E. Nowell, 'The Old Man Of the Mountain', Speculum, 22 (1947), s. 497-519; B. Lewis, The Assassins: A Radical Sect in Islam, (Londra, 1967), s. 19; J. Hauziński Muzulmańska sekta asasynów w europejskim piźmiennictwie wieków srednich (Poznan, 1978) ve konu ile ilgili en kapsamlı modern çalışma olan Leopold Hellmuth, Die Assassinenlegende in der österreichischen Geschictsdichtung des Mittelalters (Viyana, 1988).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İsmaililer hakkında yazan ilk Avrupalılardan biri 1167 yılında Suriye'de bulunan İspanyalı haham ve gezgin Tudelalı Benjamin'dir.[2] Benjamin, Suriye'de aynı zamanda peygamberleri olarak kabul ettikleri başkanlarına ya da büyüklerine güçlü bir adanmışlıkla bağlı insanların bulunduğunu kaydetmişti. Haşişin diye adlandırdığı, merkezleri Kadmus'ta bulunan bu topluluğun hayatları pahasına kralları bile öldürebildiklerinden, komşularında korku uyandırdığını da eklemişti. Benjamin, kendisine göre, Arapça'da sapkınlara ve dinden çıkanlara verilen aşağılayıcı bir sıfat olan ve İsmaililere karşı en yaygın olarak kullanılan mülhid (çoğulu malahida) sözcüğünden bozma olduğu açık olan, Mulhet adlı dağlık bir bölgede yaşayan İran İsmailileri'nden de ilk bahseden kişidir. Bununla birlikte, mezhebin Suriye ve İran'daki kolları arasında bir bağlantının varlığını sezmesine rağmen, burada Benjamin'in tanımladığı toplulukların gerçekte Müslüman olduklarını anlamamış olduğunu belirtmek ilgi çekicidir.[3]

Mezhep hakkındaki ilk kayıtlardan bir başkası Kutsal Roma Germen İmparatoru Frederick I. Barbarossa'nın(1175 te) Mısır ve Suriye'ye gönderdiği bir elçinin raporunda geçer.[4] Burchard ya da Gerhard adındaki bu elçi, 'Şam, Antakya ve Halep çevresindeki dağlarda, kendi dillerinde *Heyssessini,* Latince *(segnors de montana)* dağın beyleri denen ayrı bir Sarazin ırkının yaşadığını' bildirir. 'Bu insanlar yasaya uymadan yaşar... Dağlarda otururlar ve tahkim edilmiş şatoları nedeniyle neredeyse ele geçmezdirler. Aralarında, onları görülmedik yollarla öldürmekte ustalaştığından, yakınlardaki ve uzaklardaki Sarazin prensleri kadar komşu Hıristiyanların da yüreğine en büyük korkuyu salan bir efendi vardır.' Rapor, bu mezhebin başkanının köylülerinin birçok oğlunu dağdaki saraylarında bu cinayet görevlerini yerine getirmeleri için emirlerine tam bir itaat içinde çocukluklarından beri nasıl yetiştirdiğine ilişkin açıklamalarla devam eder.

2 Tudelalı Benjamin, The Itinerary, yay. ve çev. Marcus N. Adler (Londra, 1907) s. 16-17.

3 Ibid., s. 53-54.

4 Bu raporun Latince metni, *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, ed. Georg H. Pertz içinde Lübeckli Arnold'un *Chronica Slavorum*'unda yer alır. C. 21, s. 240.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ömrünün büyük bölümünü Latin Ortadoğusu'nda geçirdikten sora 1186 yılında ya da buna yakın bir tarihte Roma'da ölen ünlü tarihçi Sur Başpiskoposu William, İsmailileri anlatan ilk Batılı vakanüvistir. Haçlı Seferlerinin başlangıç tarihi 1095'ten 1184'e dek ayrıntılı bir kaydını kapsayan Filistin tarihine mezhep hakkında genel bir açıklamayı da eklemiştir. Tortosa dinsel bölgesinde yaşayan mezhep üyelerinin sayısının 60.000'i bulduğunu ve çevrelerindeki köylerle birlikte on şatoya sahip olduklarını bildirir. Surlu William, kalıtsal olarak değil seçimle başlarına geçen şeflerine gösterdikleri büyük itaati vurguladığı bu mezhep üyelerinin hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar tarafından Assissini diye adlandırıldıklarını eklerken, bu sözcüğün nereden kaynaklandığını bilmediğini itiraf eder.[5]

1192 yılında, Kudüs'teki Latin krallığının unvandan ibaret kralı Montferratlı Conrad, Yaşlı Adam tarafından gönderilen Nizari hükümet elçileri kılığında iki Hıristiyan keşişin hançerleri altında can verdi. Suriye İsmaililerinin, Haçlılarca Dağın Yaşlı Adamı diye tanınan liderlerinin ilki olan ve Suriye Nizarilerini tam otuz yıl yöneten Reşid el din Sinan'ın ölümünden kısa bir süre önce meydana gelen bu olay, Frenk çevrelerini derinden etkilemiş ve Üçüncü Haçlı Seferi'nin (1189-1192) tarihini yazan Batılı yazarların çoğunluğunca, mezhep hakkında açıklayıcı notlarla birlikte tartışılmıştır.[6] Alman vakanüvis Lübeckli Arnold'un

---

5 Surlu William (William of Tyre), *Historia rerum in patribus transmarinis gestarum*, 20. kitap, böl. 29, *RHC* içinde: Historiens Occidentaux (Paris, 1844-1895) c. I, s. 995-996; Ingilizce çevirisi, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. E. A. Babcock ve A. C. Krey (New York, 1943) c. 2, s. 390-392.

6 Örneğin, bkz. Ambroise, *L'Estoire de la guetre Sainte*, ed. G. Paris (Paris,1897) cols. 233-239 ve Surlu William'ın tarihinin eski Fransızca devam ettiricileri, özellikle *L'Estorie Eracles empereur et la conqueste de la Terre d'Qutremer*, kitap 20, bölüm 15, *RHC: Historiens Occidentaux*, c. 2, s. 192-194 ve *La Chronique d'Ernoul et de Bernard le Tresorier*. L. De Mas Latrie (Paris, 1871) s. 288-289. AngloNorman vakanüvislerin daha ayrıntılı anlatıları için, bak. Newburghlu William, *Historia rerum Anglicarum*, yay. Hans C. Hamilton (Londra,1856), s. 165-166; Hovedenli Roger, *Chronica*, yay. W. Stubbs (Londra, 1870) c. 3, s. 181, bu eser, resmi adı Rerum Britannicarim medii aevi sriptores olan, halk arasında Rolls Series adıyla tanınan, İngiliz Orta Çağlarına ilişkin vakayinamelerin 51. Cildi olarak yayımlanmıştır; (Muhtemelen Richard of Holy Trinity adlı bir Londralı tarafından yazılmış olan) *Itinerarum peregrinonım et gesta Regis Ricardi*, ed. W. Stubbsn Chronicles and Memories of the Reign of Richard I içinde. Rolls Series 38, (Londra, 1864) s. 337 ve 444-445) ve Geoffrey Vinsauf'a atfedilen *Itinerary of Richard I and Others to Holly Land, Chronicles of the Crusades: being Contemporary Narratives of the Crusade of Richard Coeur de Lion and of the Crusade of Saint Louis* (Londra. 1848) s. 276-277.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

(öl. 1212) anlatısı, Suriyeli mezhep üyeleri arasından görevlendirilen infazcılara Dağın Yaşlı Adam'ı tarafından verilen sarhoş edici maddeden söz eden ilk Batılı kaynak olması bakımından özel dikkate layıktır. Arnold, bu Sarazinlerin kendi dillerinde *Heissessin* diye adlandırıldıklarını da bildirir.[7] Kısa bir süre sonra, 1194 yılında, Conrad'ın ardından Kudüs Krallığının fiili hakimi olan Champagne'li Kont Henry ile (öl. 1197) Sinan'ın yerine henüz geçmiş olan Yaşlı Adam arasında, Yaşlı Adam'a ait Kehf Şatosunda gerçekleştiği söylenen bir buluşmadan söz edilir. İsmaililerin şeflerine olan sadakatlerini göstermek için onun bir sözüyle şatonun yüksek kulelerinden kendilerini ölüme nasıl attıklarına ilişkin o çok etkileyici öykü ilk kez Surlu William'ın tarihini sürdürenlerce aktarılmış, sonradan, Venedikli tarihçi Marino Sanudo Torsello ve Dominiken rahip Bolognalı Francesko Pipino gibi pek çok Batılı yazarca yinelenmiştir.[8]

Haçlılar ve onların vakanüvislerinin İsmaililer hakkındaki bilgisi zamanla arttı. Frenklerle mezhep arasındaki, İsmaililerin Tapınak (Templar) ve Hospitaler Şövalyelerine ödediği vergileri de kapsayan resmi ilişkiler giderek sıklaştı. Yine de, on üçüncü yüzyılın ilk yarısında yazan Batılı tarihçiler, mezhep hakkında Avrupa'da bilinenlere pek az yeni ayrıntı eklediler. Beşinci Haçlı Seferine (1217-1221) katılan ve 1217'de Akka piskoposu olan Vitry'li James (öl. 1240), Suriye İsmaililerinden söz ederken sa-

7 Lübeckli Arnold, Chronica, kitap 4, böl. 16, *Monumenta Germaniae* içinde c. 21, s. 179.

8 *L'Estoire de Eracles*, s. 216 ve 230-231; *Chronique d'Ernoul*, s. 323-324; Marino Sanudo *Torsello, Liber secretorim fidelium Crucis, Gesta dei Per Francos* içinde, yay. Bongars (Hanover, 1611), c. 2, s. 207; Sanudo bu çalışmayı 1321 yılında tamamlamış ve Papa XXII. John'a sunmuştur. Yine On dördüncü yüzyılın ilk on yılları içinde yazan Keşiş Pipino, 1314 yılına dek olayların kaydedildiği uzun Chronica'sında öncüllerinin İsmaililer hakkında yazdıklarını tekrarlamıştır (3841. Bölümler). *Rerum Italicarum scriptores* yay. Ludovico A. Muratori (Milano, 1723-1751) c. 9'da bu vakayinameden alıntılara ve uçuruma atlama öyküsüne (s. 705) yer verilir. Aynı öykü, Fransız destanı Bauduin de Sebourc'da anlatılan olaylar arasında da vardır. On dördüncü yüzyıl başlarında yazıldığı sanılan *Li romans de Bauduin de Sebourc III, Roy de Jherusalem* adlı bu destanda mezhep üyeleri Hauts–Assis olarak adlandırılır (Vallenciennes, 1841) c. 1, s. 359. Floransa'da 1572 yılında yayımlanan bir İtalyanca eski öyküler derlemesi olan *Cento novelle antiche*'in sonunda da aynı öyküye yer verilir. Yalnız, burada, Dağın Yaşlı Adamı'nı ziyaret eden Haçlı kişiliği, Champagne'li Henry yerine, yanlış olarak Alman İmparatoru Fredrik gösterilmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yılarını 40.000 olarak hesaplar ve sadece mezhebin İran'dan yayıldığına işaret etmekle yetinir.[9] Böylece, Tudela'lı Benjamin'in tersine, Suriye İsmaililerinin mezhebin İran koluna bağımlılıklarını doğru biçimde saptar. Ama o da, İsmaililerin Yahudilerden geldiğini öne sürme yanlışına düşer. Bu yanlış, aynı yüzyılın ilk çeyreğinde Kutsal Topraklan ziyaret eden Alman gezgini Thietmar tarafından da yinelenir.[10] Bundan kısa bir süre sonra, 1235 ile 1259 arasındaki Avrupa olayları hakkındaki derin bilgisiyle tanınan İngiliz keşiş ve tarihçi Matthew Paris (öl 1259) İsmaililere çeşitli atıflarda bulunur. Bunlar arasında en önemlisi, Dağın Yaşlı Adamı'nın Fransa Kralı IX. Louis ile İngiltere Kralı III. Henry'den yaklaşan Tatar (Moğol) tehlikesine karşı yardım istemek için gönderdiği elçilik heyetinin 1238 yılında Avrupa'ya varmasına ilişkin kayıttır.[11]

Bununla birlikte, on üçüncü yüzyılın ortalarına doğru, hem Suriye'deki hem de İran'daki İsmaililere ilişkin daha doğrudan bilgiler görülmeye başlandı. Bu durum esas olarak, Aziz Louis olarak bilinen IX. Louis'in (öl. 1270) diplomatik tasarılarının sonucudur. Daha önce, Moğollara karşı yardım isteyen İsmaili heyetini kabul eden kral olan Aziz Louis, şimdi Kutsal Topraklara yönelen Yedinci Haçlı Seferine (1249-1250) komuta ediyordu. Fakat, Mısır'da uğradığı erken yenilgiden sonra Akka'ya gitti ve neredeyse dört yıl boyunca (1250 Mayısı'ndan 1254 Nisan'ına dek) Filistin'de kaldı. Bu süre boyunca Fransa Kralı, Dağın Yaşlı Adamıyla elçi değiş tokuşunda bulundu ve İsmaililerle dostça ilişkiler kurdu. Fransa

9 Vitry'li James (Jacques de Vitri), *Historia Orientalis seti Hierosolymitana, Gesta Dei Per Francos* içinde, c. 1, s. 1062 ve 1095.

10 Bununla birlikte, bu mezhep üyelerinin, Yahudi kökenli olmalarına rağmen, Yahudi şeriatına bağlı olmadıklarında ısrar etmiştir, bak. *Magistri Trimatri Peregrinatio*, yay. J. C. M. Laurent (Hamburg, 1857), s. 52.

11 Matthew Paris, *Chronica majora*, yay. Henry R. Luard, Rolls Series 57 (Londra, 1876) c. 3, s. 487-489; İngilizce çevirisi, *'Matthew Paris' English History*, çev. John A. Giles (Londra, 1852) c. 1, s. 131-132; bu kitapta, İsmaili elçisinin İngiltere Kralına dileklerini anlattığı sırada, izleyiciler arasında bulunan Winchester Başpiskoposunun, elçinin sözünü keserek şunları söylediği de anlatılır: "Bırakalım bu köpekler birbirini yesin. Belki böylece hepsi tükenir ve mahvolur. O zaman biz, dünya üzerinde geriye kalan İsa düşmanlarının üzerine yürür, hepsini öldürür ve yeryüzünü temizleriz, ki, böylelikle bütün dünya tek bir Katolik Kilisesi'nin emrine girsin."

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

Kralı'nın Suriye Nizarileriyle ilişkileri hakkında, kendisine Haçlı Seferinde eşlik eden ve Filistin'de kaldığı sürece yakın çevresinde bulunan Fransız vakanüvisi Jean de Joinville'in (öl. 1317) canlı kaleminden aktarılan çok değerli bilgilere sahibiz.[12]

Nizari İsmaililerden ilginç biçimde hem *Assacis* hem de Bedeviler diye söz eden Joinville,[13] 'Kralın Akka'da kaldığı sürece, Bedevilerin Dağın Yaşlı Adamı diye anılan prensinden elçiler geldiğini' ve ondan aynen, kendisi istemediği takdirde hayatta ve iktidarda kalamayacaklarını bilen Almanya İmparatoru, Macaristan Kralı ve Babil Sultanı ile birçok başka prensin her yıl yaptığı gibi armağanlar göndermesini talep ettiğini aktarır. Elçiler, bununla birlikte, başkanlarının (seigneur) kralın onu 'Tapınak ve Hospitaler tarikatlarının büyük üstatlarına vergi ödeme yükümlüğünden kurtarması' durumunda da aynı derecede memnun kalacağını belirtmişlerdir. Sözü edilen bu büyük üstatların müdahalesi üzerine Nizari elçileri her iki isteklerini de Krala kabul ettirmekte başarısız kalırlar. Bununla birlikte bir gece sonra ikinci bir görüşme gerçekleşir. Yeni ittifaklar arayışı içinde bu tür temasları teşvik eden Aziz Louis, Nizari Başkanına, Arapça bilen rahip Yves le Breton'un da eşlik ettiği kendi elçilerini göndererek karşılık verir. Büyük olasılıkla 1250 yılında, İsmaililerin Orta Suriye'de Masyaf'deki kalelerinde gerçekleşen görüşme sırasında Yves mezhep başkanıyla "inançlarının temelleri" hakkında da sohbet eder. Joinville'e göre, Yves, daha sonra, Krala, anladığı kadarıyla İsmaililerin dinsel inançlarının ayrıntıları hakkında bilgi vermiştir. Ona göre, Yaşlı Adam 'Muhammed'e inanmamakta, ama Ali'nin dinini izlemektedir.' Yine Yves'e göre, İsmaililer, 'üstünün emrini yerine ge-

12 Jean de Joinville, *Historie de Saint Louis*, yay. Natalis de Wailly (Paris, 1874) s. 88.160. İngilizce çeviride, Charles du Fresne du Cange tarafından hazırlanan, Chronicles of the Crusades; (s. 470-474) de içinde basılan 1688 tarihli eski Fransızca metni temel alan Joinville, Memoirs, c. 1. s. 194-197'de karşılıklı elçiler gönderilmesi üstüne ana bir bölüm bulunmaktadır.

13 Bununla birlikte, Falconet, du Cange ve ondan sonraki basımlarda görülen Bedevi kelimesinin Joinville'nin özgün elyazmasında bulunmadığına işaretle, bir yazım hatasından kaynaklanabileceğini belirtmiştir. Bak. Falconet, 'Dissertation' s. 165. Memoirs'deki bir notunda (c. 1, s. 331-332), Joinville'i, Bedeviler ile Assasinleri karıştırmakla suçlamasına bakarak, du Cange'in kendisinin de sorunun farkında olduğu düşünülebilir; bkz. Joinville, *Memoirs*, c. 1, s. 331-332'deki notu.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

tirir ya da hizmetini görürken öldürülen bir mezhep üyesinin ruhunun daha yüksek rütbede bir bedende yeniden dünyaya geleceğine ve eski yaşamından daha iyi bir yaşama kavuşacağına da' inanmaktadırlar. Yves, bu ruh göçü inancının Nizarilerin şeflerine hizmet ederken öldürülmeye bu kadar hazır olmalarının esas nedenini oluşturduğunu ortaya koymuştur. Joinville, kendi adına da İsmaililer hakkında bazı bilgiler toplamıştır ve 'Kudüs Krallığında, Mısır'da ve bütün Sarazin ve kâfir topraklarında yaşadıklarından, sayılarının hesaplanamayacağını' belirtir.[14]

Bununla birlikte, Aziz Louis'nin asıl diplomatik tutkusu Müslümanlara karşı Moğollarla bir ittifak kurmaktı. Bu amacı izleyen ve Moğolların Nesturi Hıristiyanlığa eğilim göstermesinden cesaret bulan Kral, maiyetindeki Fransız rahiplerden birisi olan Rubrucklu (Rubruquis) William'ı gayrı resmi bir görevle Moğolistan'daki Büyük Kağan'a gönderdi. William'ın 1253 yılında başladığı bu yolculuğuna ilişkin kayıtlarında, İran İsmaililerine ilişkin birçok atfa rastlıyoruz.[15] Kendisi Moğolistan'a gitmek için Kuzey yolunu tutmuş ve Hazar Denizi'nin kuzey kıyılarından geçmişti. Buralarda, güneye doğru Hazar Dağları ve İran'ın, doğuya doğru ise Mulihec yani Axasin dağlarının uzandığını söyler. *Mulidet* olarak da yazdığı ve bazı versiyonlarda *Muliech* ya da *Musihet* biçimini de alan *Mulihec* sözcüğünün Arapça *mülhid* ya da *malahida* sözcüğünün bozulmuş şekli olduğu açıktır. Mezhep üyelerini Hazar'ın doğusuna yerleştirmekle William gerçekte, Kumis bölgesindeki Girdkuh Nizarilerini ya da doğu İran'daki başka Nizari merkezlerini kastediyor olabilir. Kendisi aynı zamanda, o zamana dek yalnızca Suriye İsmaililerine ilişkin olarak kullanılan *Axasin* ve *Hacsasin* gibi adları İran İsmaililerini de nitelemek için kullanan ilk Avrupalılardandır. Hiç kuşkusuz William bu terimleri Haçlılardan duymuştur, Suriye ve İran Nizarileri arasındaki bağlardan da haberdardır.

14 Joinville, *Memoirs*, c. 1, s. 148-149, Chronicles of the Crusades'ın yeni basımında, s. 420-421.

15 Rubruck'lu William (Willem van Russbroeck), *The Journey of William of Rubruck to Eastern Parts of the World*, 1253-55, yay. ve çev. William W. Rockhill (Londra,1900) s.118 ve 221-222.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Rubruck'lu William 1254 yılının ilk yarısını Büyük Kağan Möngke'nin (öl. 1259) başkenti Karakurum'da ve yakınlarındaki sarayında geçirdi. Burada, yabancılara karşı alınan sıkı güvenlik önlemleri dikkatini çekmişti, 'çünkü, Mangu Chan'a kendisini öldürmek için gelen kırk Hachasin'in değişik kılıklarda kente sızdıkları bildirilmişti'. Bu, William'ın öğrendiğine göre, Büyük Kağan'ın kardeşlerinden birini 'kendilerinin Mulidet dedikleri Hachasinlerin ülkelerine karşı hepsini öldürme emriyle salmış olmasına karşı bir misillemeydi.' Bu sözü edilen kardeşin, 1253'te büyük bir ordunun başında Moğolistan'dan ayrılan Hülegü olduğu hatırlanacaktır. Hülegü yavaş yavaş Batı'ya doğru ilerlerken, William da 1254 yılında dönüş yolculuğuna başlamış ve 1255 Ağustos'un da Akka'ya ulaştığında Aziz Louis'nin bir önceki yıl Fransa'ya döndüğünü öğrenmişti.

Hülegü, sonunda, 1256 yılında Ceyhun ırmağını aştı ve aynı yıl içinde İran'daki Nizari devletini yıktı. Bununla birlikte, Moğolların 1260 yılında giriştikleri Suriye'nin fethi, Şam ve Halep'te başlangıçtaki zaferlerine karşın başarısızlığa uğradı. İran'daki Nizari devletinin yıkılmasından sonra, bir süre için Suriye Nizarileri bağımsızlıklarını korudular ve Suriye'ye yönelik Moğol saldırısını püskürtmek için diğer Müslümanlara yardım ettiler. Aslında, Suriye'deki Nizari kaleleri sadece Mısır Kölemenlerinin eline düşmek için Moğollardan kurtarılmıştı. Moğolları durduran ve Haçlıları ağır yenilgilere uğratan Kölemen hükümdarı I. Baybars (1260-1277) 1270'te Dağın Yaşlı Adamı ile görüşmelerde bulundu ve onu vergiye bağladı. 1273'e dek Suriye Nizarilerinin bütün kalelerini ele geçirmişti. Bu tarihten itibaren Suriye Nizarileri (özerk bir cemaat olarak kalmalarına rağmen) önce Kölemenlerin, 1517'den sonra da Osmanlı Türklerinin itaatkâr uyrukları haline geldiler.

Tam bu sıralarda, Orta Çağ'ın Avrupalı gezginlerinin en ünlüsü Venedikli Marco Polo (1254-1324) Çin'e yaptığı ünlü yolculuğuna başlamıştı. Yolculuk anılarına göre, genç Marco, Möngke'nin kardeşi ve ardılı olan Kubilay Kağan'ın (1260-1294) sarayına yaptıkları ikinci yolculuklarında babasıyla amcasına eşlik ediyordu. Pololar 1271'de Akka'dan yola çıkmış ve 1292'de,

Üretsiz PDF Kitap Arşivi - https://ilanteknik

oradaki Nizari devletinin yıkılmasından yaklaşık on beş yıl sonra İran'dan geçtiler. Seyahatnamesini Çin'de geçirdiği tam on yedi yılın ardından nihayet 1295'te Venedik'e döndükten sonra 1298 yılında bir katip aracılığıyla yazıya geçiren Marco Polo, İran'da yerlilerden Dağın Yaşlı Adamı ve (Mulehet) Mulcete vb. şeklinde söz ettiği İran İsmailileri[16] hakkında duyduklarını anlatmıştır.[17]

> *Yaşlı Adam'a kendi dillerinde ALOADİN denirdi. İki dağın arasındaki bir vadiyi kapattırmış ve her türlü yemişle dolu, dünyanın en güzel ve büyük bahçesine çevirmişti. Bahçenin içinde hayal edilemeyecek güzellikte pavyonlar ve saraylar yaptırmış bunları parlak ve seçkin resimlerle bezetmişti. Şarap, süt, bal ve su akan çeşmeler, her türlü çalgıyı çalabilen, harika şarkılar söyleyip izleyenleri büyüleyen danslar eden dünyanın en güzel ve tatlı hanımları buradaydı. Çünkü, Yaşlı Adam halkının burasının gerçek cennet olduğuna inanmasını istiyordu. Böylece, burayı Muhammed'in Cennetini anlattığı şekilde, yani içinde şarap, süt, bal ve su ırmaklarının aktığı, sakinlerine her türlü zevki tattıran güzel kadınlarla dolu bir bahçe olarak düzenlemişti. Ve, dünyanın bu bölgesinde yaşayan Sarazinler, burasının gerçekten Cennet olduğuna inanmışlardı.*
>
> *Artık, bu bahçeye onun ASHİSHİN'i haline getirmek istediği kimselerden başka kimsenin girmesine izin verilmiyordu. Bahçenin girişinde her türlü saldırıya karşı koyabilecek güçte bir kale bulunuyordu ve başka bir girişi yoktu. Sarayında ülkesinden topladığı 12-20 yaş arasında, askerlikten zevk alan ve kendilerine tıpkı Muhammed'in yaptığı gibi Cenneti anlattığı ve tıpkı Sarazinlerin Muhammed'e inandıkları gibi kendisine inanan çok sayıda genç bulunduruyordu. Sonra, bu gençleri her seferinde dört, altı ya da on kişi olmak üzere gruplar halinde bahçesine götürüyor ve on-*

16 Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo*, yay. ve çev. Henry Yule, Henri Cordier tarafından yapılmış düzeltilmiş üçüncü basım, (Londra, 1903) c. 1, s. 139-146, bu kitaptaki esas referans kaynağımızı oluşturmuştur. Ayrıca, A. C. Moule ve P. Pelliot'nun Toledo Katedrali Kütüphanesinde 1932 yılında bulunan Latince bir kopyaya dayanan eserlerinin İngilizce çevirisi *Marco Polo, the Description of the World*'e bakınız, (Londra, 1938) c. 1, s.128-133.

17 Mülhid kelimesinin farklı Marco Polo metinlerinde aldığı çeşitli bozuk biçimler için bak. Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo* (Paris, 1959-1973) c. 2, s. 785-787.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

lara içer içmez derin bir uykuya daldıkları bir ilaç veriyor, uyuduktan sonra da içeri taşıtıyordu. Böylece uyandıklarında kendilerini Bahçe'de buluyorlardı.

Daha sonra, Marco Polo, değerli İngilizce çevirmeni ve yorumcusu Sir Henry Yule'un[18] (1820-1889) İngilizce'ye Assassins ya da Ashishin şeklinde çevirdiği *Asciscin*lerin eğitimi hakkında şunları anlatır:

Artık Yaşlı Adam diyeceğimiz bu Prens, Sarayının yüce ve soylu bir tarzda kurmuştu ve bu saf dağ halkı onun büyük bir Peygamber olduğuna gönülden inanmıştı. Ve ne zaman bu Ashishinlerinden birini bir göreve göndermek istese, Bahçesine aldığı o gençlerden birine yeniden o sözünü ettiğim ilaçtan içirtiyor ve onu sarayına taşıttırıyordu. Böylece, genç adam uyandığında kendisinin artık Cennete değil Şato'da bulunduğunu görüyor ve hayal kırıklığına uğruyordu. Ardından Yaşlı Adam'ın huzuruna götürülüyor ve gerçek bir peygamberin karşısında bulunduğu inancıyla önünde saygıyla secdeye varıyordu. O zaman, Yaşlı Adam kendisine nereden geldiğini soruyor o da 'cennetten geldiği ve bu cennetin tıpkı Muhammed'in Kur'anda anlattığı gibi olduğu' karşılığını veriyordu. Bu tabii ki, huzurda bulunup da Cennete kabul edilmemiş izleyicilerde oraya gitmek için büyük bir arzu uyandırıyordu.

Böylece Yaşlı Adam, herhangi bir Prensi öldürtmek istediğinde, bu gençlerden birine, 'Git ve Filancayı öldür. Döndüğünde Meleklerim seni Cennete götürecek. Görevini yerine getirirken ölürsen de Meleklerimi gönderip seni Cennete geri getirteceğim' diyordu. Bu yolla onları inandırıyor ve bu gençler, Cennete geri dönmek için duydukları büyük özlem nedeniyle, verdiği emirleri yerine getirmekte hiçbir tehlikeden çekinmiyorlardı. Bu sayede Yaşlı Adam kurtulmak istediği herkesi adamlarına öldürtüyordu. Böylelikle uzak yakın bütün Prenslerin yüreğine büyük korku salmıştı. Huzur ve barış içinde kalmak için prensleri kendisine haraç ödemeye mecbur bırakmıştı.

18 Bak. Yule'ün *Book of Ser Marco Polo*'ya yazdığı değerli önsözdeki yorumları c. 1, s. 142 ve P. Peliot'nun bu adın Marco Polo'nun farklı kopyalarında aldığı farklı biçimlerini aktardığı *Notes* c. 1, s. 52-55.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Marco Polo, anlatısının sonunda, Yaşlı Adam'ın Şam'da ve Kürdistan'da kendisinin yöntemlerini aynen taklit eden astlarının bulunduğunu da ifade eder. Ve ona göre, Yaşlı Adam en sonunda üç yıl süren bir kuşatmadan sonra bütün adamlarıyla birlikte Moğollar tarafından öldürülmüş, Şato'suyla Bahçe'si de yıkılmıştı. Marco Polo'nun Batı'da son yedi yüzyıldır kuşaklarca okunan ve sık sık yinelenen anlatısında bazı noktalar ilgi çekicidir.

Marco Polo'nun Yaşlı Adam'ın Şatosu hakkındaki betimlemesinin Alamut vadisindeki Nizari müstahkem mevkilerinden birine işaret ediyor olması olasıdır.[19] Fakat, belki de ilk kez Yule'un dikkat çektiği gibi, 'Polo'nun izlediği yolun çok uzağında kalan Alamut'u ziyaret etmiş olabileceğini düşünmek için neden yoktur.'[20] O zamanlar on sekiz yaşında olan genç gezginin Alamut'un yeri hakkında bazı ayrıntılar işitmiş olması olasıdır, zira İran İsmaililerine ilişkin tüm anlattıklarının kişisel tanıklığına dayandığı kabul edilemez. Bununla birlikte, gerçekte hangisi olduğunu belirlemek olanaksız olsa da kendisinin İran'da bir Nizari kale yıkıntısını görmüş olduğu hemen hemen kesindir.[21] Yaşlı Adam konusuna girmek için Seyahatnamesi'nin konu akışını kestiğinde, Marco Polo, İran'ın doğusunda, Horasan'ın güneyindeki engebeli bir bölge olan Kuhistan'ın Tabas ve Tun yörelerini anlatmaktadır. Konudan bu ayrılma, bu bölgede gördüğü bir Nizari kale kalıntısının çağrışımından kaynaklanabilir.[22] Eğer öyleyse, bundan, gör-

19 Bu konuda bak. Freya Stark; 'The Assassins' 'Valley and the Salambar Pass' GJ, 77 (1931) özellikle s. 53-54.

20 *Book of Ser Marco Polo*, c. 1, s. 148. Ayrıca bak Norman M. Penzer'in bu çalışmasının onaltıncı yüzyılda John Frampton tarafından yapılan The Most Noble and Famous Travels of Marco Polo (Londra, 1929), s xxxviii–xxxix başlıklı çevirisini temel alan Marco Polo baskısının giriş kısmındaki yorumları.

21 Adı geçen kalenin bulunduğu yer için bak. *Book of Ser Marco Polo*, c. 1, s. 149.

22 Marco Polo'nun doğu İran ile ilgili tartışmalı gezi anılarının düzeltilmiş bir sunumu için bak. Percy M. Sykes, *Ten Thousand Miles in Persia* (New York, 1902) s. 260-273, ve yine aynı yazarın Tun'un bir Nizari şatosu olduğunu ileri sürdüğü *History of Afghanistan* (Londra, 1940) c. 1, s. 245-246; Sven A. Hedin, Overland to India (Londra, 1910) c. 2, s. 67-77; H. Cordier, Melanges d'histoire et de geographie Orientales başlıklı çalışması içinde 'L'Itinerary de Marco Polo en Perse' (Paris, 1920), c. 2, s. 40-52; ve aynı yazarın, *Ser Marco Polo, Notes and Addenda to Sir Henry Yule's Edition* (Londra, 1920) s. 32-34.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

düğünün Moğollara ancak Polo'nun grubunun bölgeden geçişinden iki yıl önce 1270'te teslim olan Damgan yakınlarındaki Girdkuh kalesi ya da daha büyük olasılıkla Doğu Kuhistan'daki kalelerden biri olduğu sonucu çıkarılabilir. Nizarilerin bu bölgede bazı büyük önemli yerleşim birimlerinin denetimini ellerinde tuttukları ve karmaşık bir kaleler ağı kurdukları hatırlanacaktır.

İran İsmaililerinden söz ederken, kendisinden önce Rubrucklu William'ın yaptığı gibi, Marco Polo da, *Assassin* sözcüğünün çeşitli biçimlerini kullanır.[23] Bununla birlikte, bu sözcüğü, *mülhid* ya da *malahida*'nın çeşitli biçimleriyle adlandırdığı, İsmaili topluluğunun genelinden ayrı olarak, yalnızca öldürme görevi için seçilen mezhep üyeleriyle ilgili olarak kullanır. Bu özel anlamında *Assassin* terimi, Nizari İsmaililerince *fedai* ya da *fidavi* diye adlandırılan mezhebin bu belirli üyelerini ifade eder. Bundan başka, Marco Polo, mezhep düşmanlarını yok etmek için kendi canlarını tehlikeye atan bu özel Nizari inançlıları ya da *fedailerin* yetiştirilmesinde, Yaşlı Adam'ın Cennet Bahçesi'nin rolü ile ilgili en gelişmiş masalın yayılmasından da sorumludur. Son olarak, Nizarilerin, üstünlüğü mezhebin Suriye kolunca da kesinlikle kabul edilen İran kolunun başkanı için de, o zamana dek yalnızca Suriyeli Nizarilerin başkanı için kullanılan 'Dağın Yaşlı Adamı' unvanını kullanan belki de ilk kişi olduğunun da altı çizilebilir. Marco Polo'nun Yaşlı Adam Aloadin'inin, İran'daki Nizari Devletinin sondan bir önceki hükümdarı olan III. Alaeddin Muhammed (öl. 653/1255) olduğunu belirtmek gereksizdir. Son hükümdar ise, 1256 yılında Moğollara teslim olmasından kısa bir süre sonra Möngke'nin emriyle öldürülen oğlu Rükneddin'dir.

Daha önce değinildiği gibi, Nizarilerin siyasal önemi Suriye'deki son kalelerinin Kölemenlere boyun eğmesiyle sona ermiştir. Doğu Akdeniz Frenkleri de, 1277'ye dek Haçlıların Doğu'da-

23 Hatta, Marco Polo'nun anılarının bazı versiyonlarında Assassin terimi hiç görünmez. Örneğin, bak. *The Travels of Marco Polo*, yay. Thomas Wright (Londra, 1854), s. 73-77. Bu versiyon, Giovanni B. Ramusio'nun 1559'da Venedik'te bastırdığı İtalyanca versiyonunun William Marsden tarafından yapılmış ünlü çevirisinin gözden geçirilmiş yeni basımıdır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ki varlığını Suriye kıyısında küçük bir toprak şeridine indirgeyen Baybars karşısında aynı yazgıyı paylaşmışlardır. En sonunda, Hıristiyanlığın Kutsal Topraklardaki son kalesi olan Akka da 1291 yılında Kölemen askerlerinin eline geçti. Bu gelişmeler, Haçlılar ile Suriye Nizarileri arasındaki ilişkilerin de sonunu getirdi. Ama o zamana dek, çeşitli biçimleriyle *Assassin* adı ve bu adı taşıyan mezheple ilgili öyküler, Haçlılar ve Kutsal Toprakları ziyaret eden hacılar aracılığıyla Avrupa'ya ulaşmıştı.[24] Gerçekten, daha on üçüncü yüzyıl sonunda Provenceli ozanlar kendi romantik aşklarını Assassinlerin Dağdaki yaşlı Adam'a duydukları fanatik bağlılıkla kıyaslayan türküler yakmaya başlamışlardı.[25] Fakat, sonuçta Avrupalıları daha fazla etkileyen ve sözcüğe yeni bir anlam kazandıran şey, Nizarilerin başkanlarına canları pahasına gösterdikleri bağlılık değil, düşmanlarına karşı uyguladıkları ölümcül mücadele yöntemleri oldu. Ondördüncü yüzyılın ilk yarısı itibariyle sözcük, Yakın Doğu'da bir mezhebi belirtmek için değil, profesyonel katil anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

Sözcüğün, Avrupa'da bugüne gelen anlamıyla kullanıldığı ilk yer İtalya olmuş gibi görünüyor. Büyük İtalyan şairi Dante (1265-1321), İlahi Komedya'sında bir hain Assassinden (*Le perfido assassin*) söz eder. Floransalı tarihçi Giovanni Villani (öl. 1348), Lucca Beyi'nin bir düşmanını öldürtmek için assassinlerini (*i suoi assassini*) Pisa'ya gönderdiğini anlatır.[26] Nizari İsmaililerinin Batılı gözlemcileri, böylece, birçok Avrupa diline yaygın olarak kullanılan yeni bir sözcük sokmuş oldular.

Haçlılar Assassinlerden söz ettiklerinde esas olarak, Suriyeli Nizari İsmaililerini kastediyorlardı. Terim, daha sonraları, Batılı gezgin ve vakanüvislerce mezhebin İran'daki üyeleri için de yay-

---

24 Daha fazla ayrıntı için, bak. Bernard Lewis '*Assassins of Syria and Ismailis of Persia*', Accademie Nazionale dei Lincei'de hazırlanan *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo* (Roma, 1971) içinde özellikle s. 573-576. Yazarın *Studies in Classical and Ottoman Islam (7. 16th Centuries)* adlı eseri içinde yeniden yayımlanmıştır, (Londra, 1976).

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

26 Nowell, '*Old Man of the Mountain*' s. 515 ve Lewis, *Assassins*, s. 2 ve 142'de aktarılmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gın biçimde kullanılır oldu. Bununla birlikte, İranlı Nizarilerin çağdaşları olan bazı Müslüman karşıtlarınca da, özellikle de Hazar Zeydileri tarafından da *haşişiler* diye anıldığı belirtilmelidir. 'Dağın Yaşlı Adamı' unvanının da benzer bir tarihi vardır. Bu unvan da ilk kez Haçlılar tarafından ve yalnızca mezhebin Suriye'deki başkanı için kullanılmıştır. Çağdaş akademisyenler içinde bu tür terminolojik konuları herkesten fazla araştıran Bernard Levis, İsmaililerin başkanlarını tüm Müslümanlar tarafından toplumsal bir onur payesi olarak kullanılan ve aynı zamanda 'Yaşlı Adam' ya da' yaşça büyük' anlamlarına da gelen şeyh hitabıyla anmalarının şaşırtıcı olmayacağını belirtmiştir.[27] Ancak, Haçlılar terimi yanlış anlayarak Latinceye, birinci anlamında yani *Senior* ya da *Dominus* (Başkan, Hükümran) olarak değil de, ikinci anlamının karşılığı olan *Vetus, Vetulus* ya da *Senex* (Yaşlı Adam) olarak çevirmişlerdir. Yine, bu "Dağın Yaşlı Adamı' unvanına zamanın hiçbir Arap ve İran kaynağında rastlanmadığı, yalnızca Haçlılar ve diğer Batılı kaynaklarda geçtiği vurgulanmalıdır. Bu nedenle, bu unvanın Arapça tam karşılığı olan *'Şeyh el Cebel'* (Dağın Şeyhi) unvanının Haçlı Seferlerinin Batılı vakanüvislerinin[28] kullandığı *Vetus de Montanis* gibi unvanlardan daha sonraki dönemlerde yapılmış bir çeviri olabileceği düşünülebilir.

Doğrudan ilişkilerin kesilmesinden sonra da Avrupalıların İsmaililere olan ilgileri sürmüştür. Özellikle Marco Polo, çağdaşlarının hayal gücünü harekete geçirmiş ve Cennet bahçesine ilişkin anlattıkları on dördüncü yüzyılın başlarında pek çok yazar tarafından kullanılmıştır. Bunlar arasında, Bauduin de Sebourc'un[29] ve Marco Polo'nun anlatısını Latinceye çevirdiği için, kendi anlatısında Suriye Nizarilerinin de Moğollar tarafından yıkıldığını düşünmesi mazur görülemeyecek olan rahip Pipino'nun romansları sayılmalıdır. Bir de, Marco Polo'nun anlatısını yanlışlıkla Tatarlar hakkında ilgisiz başka anlatılarla karıştıran Dominiken Rahip Jacopo d'Acqui vardır.[30] Ama bunların arasında onur

27 Lewis, *Assassins*, s. 8.
28 Lewis, *'Assassins of Syria.'* 575.
29 Bauduin de Sebourc, *Li Romans*, c. 1, s. 319-364.
30 Jacopo d'Acqui, *Imago Mundi, in Monumenta* Historia Patriae içinde, (Torino, 1848) c. 3, s. 1557.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

payı 1323-1327 yılları arasında Çin'i ziyaret eden bir İtalyan Fransisken misyoneri olan Pordenoneli Odoric'e (öl. 1331) aittir. Odoric, anlaşıldığına göre, dönüş yolculuğunda 1328 yılına doğru Hazar kıyısı boyunca kuzey İran'dan geçmişti. Bu yol üzerinde, (büyük ihtimalle *malahida*'dan bozma) *Melistorte* ya da *Millistorte* dediği bir ülkeyi ziyaret ettiğini anlatır.[31] Anlatısının Alamut vadisine ilişkin olabilecek bölümünde, Marco Polo'nun öyküsünü neredeyse harfi harfine yineler.[32]

> *Ve bu ülkede Senex de monte denen yaşlı bir adam vardı. İki dağı almış ve bu dağları bir duvarla çevirmişti. Duvarın içinde dünyanın en güzel ve en berrak pınarları akıyordu: ve bu pınarın yakınında pek çok güzel bakireler ve cins atlar bulunuyordu, burada her şey bedeni zevklerin ve hazların doyurulması için düşünülmüştü, bu yüzden ülke ahalisi burasını Cennet diye anıyorlardı. Adı geçen yaşlı Senex, yiğit ve hünerli bir genç adam gördüğünde onu cennetine kabul ediyordu. Dahası buradaki çeşmelerden hesapsız şarap ve süt akıyordu. Ve bu Senex birinden öcünü almak ya da bir kral ya da bir beyi öldürtmek istediği zaman... Ve bu nedenle Doğu'nun bütün kralları sözü edilen yaşlı adam karşısında huşuyla titriyor ve ona büyük haraç ödüyordu.*

Bundan birkaç yıl sonra 1332'de Kutsal Topraklara yeni bir askeri sefer hazırlığında olan Fransa Kralı VI. Philip'e bir ariza sunuldu. Bir kılavuz olarak düşünülmüş bu eserin, Ermenistan'da ve Ortadoğu'nun başka bölgelerinde uzun yıllarını geçirmiş yazarı, krala buradaki tanıklıklarına dayanan ayrıntılı tavsiyelerde bulunuyordu.

Kimilerince Fransız Dominikeni Raymond Etienne, kimilerince de 1322-1324 yılları arasında güney İran'daki Sultaniye'nin II. Piskoposu olmuş William Adam (Guillelmus Adae) olduğu sa-

31 Pelliot, Notes, c. 2, s. 785.

32 Pordenone'li Odoric, (Odorico da Pordenone), *The Journal of Friar Odoric, The Travels of Sir John Mandeville... With Three Narratives* içinde, yay. A. W. Pollard (Londra, 1900) s. 356-357. Buradaki Odoric'in anlatısı, Richard Hakluyt'un Principal Navigations'ının (Londra, 1599) ikinci cildinde yer alan ilk İngilizce çevirisinin yeniden basımıdır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nılan yazar, bölgenin tehlikeli halkları arasında Assassinleri de sayıyordu. Yazar, bedel karşılığında masum insanları öldüren bu mezhep üyeleriyle doğrudan temasının olmadığını ve nerede yaşadıklarını tam olarak bilmediğini kabul ediyor, ancak, bunlar tarafından işlendiğini duyduğu çok sayıda suç eyleminin bilgisine dayanarak, krala kendisini korumak için maiyetine uygulatması gereken bir dizi güvenlik önlemi öğütlüyordu.[33] Ne var ki, söz konusu Haçlı Seferi hiç gerçekleşemediğinden bu öğütler uygulanma şansı bulamadı.

İsmaili hareketinin merkezinin daha uzaktaki Yemen ve Hindistan'a kaydığı on altıncı yüzyılda, Ortadoğu'nun sayıları iyice azalmış Nizari toplulukları ya İran'daki gibi gizlilik içinde yaşıyordu, ya da, Osmanlı İmparatorluğunun itaatkar uyrukları olmuştu. Bunun sonucunda, Rönesans boyunca, Avrupa'da İsmaililere ilişkin belgelere giderek daha seyrek rastlanır oldu. Bu döneme ait belgeler esas olarak şu ya da bu vesileyle Kutsal Topraklara giden az sayıdaki hacı ya da misyonerin anlatımlarına dayanır. Fakat, Batıda konuya yönelik Akademik ilgi hâlâ Haçlıların ilk izlenimlerine dayanmaya devam etti. Örneğin, Kutsal Toprakları 1480 ile 1484 arasında iki kez ziyaret eden Dominiken rahip Felix Fabri, bölge halkları arasında Assassinlerden de söz eder[34] ve hayal gücüne dayanarak şunları yineler:

> *Liderleri gençlerinin çeşitli dilleri öğrenmesini sağlar ve onları oraların krallarının hizmetine girmek üzere çeşitli krallıklara gönderir, böylece, koşullar gerektirdiğinde her kralın hizmetkârı zehirle ya da başka araçlarla kralı öldürebilir. Eğer bu hizmetkârlardan biri, kralı öldürdükten sonra kendi ülkesine kaçmayı başarabilirse, büyük bir onur, yüksek payeler ve servetle ödüllendirilir; yok, yakalanır ve öldürülürse ülkesinde bir şehit kabul edilerek övgülere ve dualara konu olur.*[35]

33 *Directorium ad passagium faciendum*, RHC'de: *Documents Armeniens* (Paris, 1896-1906) c. 2, s. 496-497.

34 F. Fabri, *Evagatorium in Terra Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, yay. C.D. Hassler (Stuttgart, 1843-1849); c. 2. s. 323-328.

35 *The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri*, çev. A Stewart (Londra, 1897), c. 2. s. 390.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bir süre sonra birinci elden kayıtlar, daha akademik incelemelerle desteklenmeye başlandı. Bütünüyle İsmaililik konusuna ayrılan ilk Batılı monografi olasılıkla IV. Henri'nin sarayında görevli Fransız yetkili Denis Lebey de Batilly'nin çalışmasıdır.[36] Yazar, 1589'da Kral III. Henri'nin, '*un religieux assasin porte-couteau*' olarak nitelendirdiği bir Jacobin rahibi tarafından hançerlenerek öldürülmesinin ardından Avrupa'da siyasi cinayetlerin yeniden canlanmasından çok etkilenmiştir. Hıristiyan tarikatlar içinde katil (assassin) adaylarının çıkabileceği sezgisiyle, 1595'te, Fransa'da yeni bir yaygınlık kazanan assasin teriminin gerçek kökeni ve bu terime adını veren les premiers et anciens assasins d'entre les Sarrasins et Mahometans' diye andığı mezhep hakkında kısa bir çalışma kaleme almıştır. Ne var ki, bu çalışma neredeyse tümüyle Marco Polo'nun anlatısıyla kafa karıştıracak biçimde bulanıklaşan Batılı kayıtlara dayanmaktadır ve konuyla ilgili olarak Batıda tam üç yüz yıldan beri bilinenlere yeni bir şey eklememektedir.

Bundan sonraki ikinci önemli yayın, Henricus Bengertus'un Lübeckli Arnold'un *Kronik*lerini yayımlamasıyla 1659 yılında ortaya çıktı. Bu yetenekli Alman editör kendi hazırladığı baskıya eklediği açıklayıcı notlarda mezhebi kısaca ele alır ve *Assassin*lerden söz eden bildiği bütün Latince yazan yazarların listesinin verir.[37] Ne var ki, Bengertus da, Suriye Nizarilerinin Moğollar tarafından ortadan kaldırıldığı yanlışını paylaşır. Bu yanlış, bir süre daha, yetkin bir yazar olan Johann Philipp Baratier (1721-1740) de dahil birçok yazar tarafından yinelenmiştir. Yine de, Baratier, Tudelalı Benjamin'den Fransızca'ya yaptığı çeviride, yazarın İranlı Nizarilerin mezhebin Suriye'deki başkanına bağımlı olduğu şeklindeki yanlış görüşünü düzeltmiştir.[38] Bütün bunlara, on yedinci

36 Denis Lebey de Battily, Traicté de l'origine des anciens Assasins porte-couteaux; avec quelques *exemples de leurs attentats et homicides és personnes d'aucuns Roys, Princes, et seignours de la, Chrestienté* (Lyon, 1603); aynı yıl Paris'te ayrı bir baskısı yapılmış. *Collection des Meillcurs Dissertations, Notices et traites particuliers relatifs à l'Histoire de France*, yay. C. Leber (Paris, 1839), c. 20, s. 453-501'de tekrar basılmıştır.

37 Lübeckli Arnold, *Chronica Slavorum*, yay. H. Bengertus (Lübeck, 1659) s. 379-382 ve 550-551.

38 Bak. *Voyage de Rabbi Benjamin*, çev. J. P. Baratier, (Amsterdam, 1733), 7. ve 15. bölümlerin notları.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yüzyıla doğru, Avrupa'da *Assassin* sözcüğünün etimolojisinin uzun zamandır unutulmuş olduğu da eklenmelidir. Bunun sonucunda, çok sayıda etimolog ve dilci, bu terimin Batılı kaynaklarda kullanılmış olan *Accini, Arsasini, Assasi, Assassini, Assessini, Assissini, Hesesin, Heyssessini* vb. gibi çok sayıda değişkesini ve bu arada yalnızca Tuledalı Benjamin tarafından kullanılan *Hashishin** biçimini de derlemeye girişmişlerdi. Böylece, sözcüğün etimolojisi için bir çok farklı öneri getirildi. Bu alanın en tanınmış öncülerinden biri, ilk kez 1678 yılında yayımlanan Ortaçağ Latincesi hakkındaki açıklamalı sözlüğünde[39] Assassini sözcüğünü de tartışan Charles du Fresne du Cange'dir (1610-1668). Aynı şekilde, Giles Ménages (1613-1692) ve onu izleyen bir dizi dilci de kendi etimolojik sözlüklerinde benzer kayıtlara yer vermişlerdir.

İsmaili araştırmalarında ilk önemli gelişme, Barthélemy d'Herbelot'nun (1625-1695) ölümünden sonra 1697 yılında yayımlanan ansiklopedik eseriyle[40] sağlanmıştır. Batı oryantalizminin Müslüman Doğu'nun bütün alanlarını kapsayan bu öncü eseri, yirminci yüzyıl başlarına dek Avrupa'da standart başvuru kitabı olarak kalmıştır. Doğu'yu hiç ziyaret etmemiş olan bu parlak Fransız oryantalisti, ansiklopedisini çok sayıda Arapça, Farsça ve Türkçe kaynaktan yararlanarak hazırlamıştı. Bu yüzden bu çalışma, İslam dini ve tarihi hakkında Avrupalıların o zamana dek bilmediği pek çok ayrıntı içeriyordu. D'Herbelot, aynı zamanda, İsmailileri İslam'ın daha geniş çerçevesi içerisinde inceleyerek daha doğru biçimde tanımlayabilmiştir. Ansiklopedisinde yer verdiği 'Bathania', 'Camıath', 'Fathemieh', 'Ismaelioun', 'Molahedoun' ve 'Schiah' gibi pek çok maddede d'Herbelot, İsmaililerin gerçekte Şii İslam'ın ana kollarından birisi olduğunu ve kendilerinin de kendi içlerinde Afrika ve Mısır İsmailileriyle (Fatémides) ve (Melahedah Kouhestan olarak da bilinen) Asya'dakiler olmak

* Haşişin Doğuda kullanılan Haşişi adına en yakın kullanım. (ç. n.)

39 Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis, cum supplementis integris D. P. Carpenterii*, yay. L. Favre (Niort, 1883), c. 1, s. 428. Du Cange daha önce Joinville'in çalışmasına yaptığı eklerde konuyu ele almıştır; bak. Joinville, *Memoirs* c. 1. s. 357-358.

40 Barthelemy d'Herbelot de Molainville, *Bibliotheque orientale, ou dictionaire universel, contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient* (Paris, 1697).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

üzere iki büyük alt kola ayrıldığını açıkça göstermiştir. Dahası, ikinci grubun merkezinin Alamut'ta bulunduğunu ve iktidarı art arda gelen yedi başka Prens tarafından sürdürülen Hasan Sabbah tarafından kurulduğunu da bildirir.

Avrupa'daki akademik çalışmalar on sekizinci yüzyılda d'Herbelot'nun getirdiği düzeyin çok az ilerisine ulaşabildi. Oxford'dan Thomas Hyde *Assassini* için kendi önerdiği etimolojiyi tartışırken, okurlarını Lübnan Dağı'nda bir zamanlar Kürdistan'dan gelen çok sayıda mezhep üyesinin yaşadığı, bu nedenle *Assassini* diye tanınan bu insanların aslında Kürt kökenli olduğuna inandırmaya çalıştı.[41] Çok sayıda oryantalist yetiştirmiş ünlü bir Suriyeli Maruni aileden gelen ve Vatikan Kütüphanesinin muhafızlarından olan Joseph Simonius Assemani (1697-1768), Assassinlere kısa atıflarda bulundu ve bu adın kökeni hakkında kendi garip etimolojisini geliştirdi[42] Bu yüzyıl boyunca, bazı Avrupalı misyoner, gezgin ve tarihçiler de mezhep hakkında tesadüfi ve arızi atıflarda bulundular.[43] Bir Fransız piskoposu olan Pierre Alexandre de la Ravalière (1697-1762) konuya daha geniş değinmiştir, ama o da, özel olarak Montferratlı Conrad'ın öldürülmesi ve Suriyeli Nizariler tarafından Fransa Kralları Philip II Augustus ve Aziz Louis'e karşı planlandığı iddia edilen iki başarısız suikast girişimiyle ilgilenmişti:[44] İsmaililiğin bir sürgünü olan Dürziler de ilk kez bu dönemde incelenmiştir.[45] Fakat, on sekizinci yüzyılda

41 T. Hyde, *Historia religionis veterum Persarum* (Oxford, 1700), s. 36 ve 493.

42 J S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino–Vaticana, (Roma, 1719-1728), c. 2, s. 214-215 ve 318-320.

43 Örneğin, bak. *Mémoires des missions dans le Levant* (Paris, 1727), c. 6, s. 208-209; Joseph de Guignes, *Histoire générale de Huns* (Paris, 1757), c. 3, s. 128-129; Carsten Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern* (Kopenhag, 1778) c. 2, 444-445. sayfalar, bu ünlü gezginin Suriye İsmaililerine ilişkin notlarını içermektedir, ayrıca, G. F. Mariti, *Voyage dans l'isle de Chypre, la Syrie, et la Palestine avec l'histoire générale du Levant* (Paris, 1791), c. 2, s. 22, 24 ve 52. Orijinali 1769'da İtalyanca basılmıştır.

44 Lévesque de la Ravalière, 'Eclaircissements sur quelques circonstances de l'histoire du Vieux de la Montagne, Prince de Assassins', *Histoire de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, 16 (1751), s. 155-164, Joinville, *Memoirs*, c. 2, s. 275-285'de ek olarak İngilizce'ye çevrilmiştir.

45 Örneğin, bak. Puget de Saint Pierre, *Histoire des Druses* (Paris, 1763); Johann G. Eichhorn, 'Von der religion der Drusen', *Repertorium für Biblisvche und Morgenländische Litteratur*, 12, (1783), s. 108; ve J. G. Worbs, *Geschichte und beschreibung des landes der Drusen in Syrien* (Zürich, 1789).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

yapılan en önemli katkı, aslında oryantalist olmayan Fransız bilgini Camille Falconet (1671-1762) tarafından 1743'te Académie Royale des Inscriptions and Belle Letters'e sunulan iki biyografidir. Konuyla ilgili Batı'da daha önce yapılan çalışmaları okuduktan sonra hazırladığı bu biyografileri 1751'de yayımlayan Falconet, İran ve Suriye Nizarileri ile İsmaililerin kökenlerine ilişkin kısa bir inceleme ve *Assassin* sözcüğü için yeni bir etimoloji önerisi vermişti. Hiçbir doğu dilini bilmeyen Falconet, görüşlerini geliştirirken esas olarak d'Herbelot'ya ve bazı Doğu kaynaklarından yapılmış çevirilere bağlı kalmak zorunda kalmıştı.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarına dek, esas olarak Doğu kaynaklarının Avrupa'da henüz yeterince tanınmaması ve ulaşılabilir olmaması nedeniyle İsmaililer hâlâ neredeyse tümüyle Haçlıların sınırlı ve yanlı bakış açısından inceleniyordu. Yaşamının ilk bölümünü çağdaşı olan Suriye İsmailileri hakkında bir şeyler işittiği Trablus'ta geçiren, daha sonra Padua'da doğu dilleri profesörü olan Joseph'in yeğeninin çocuğu Başrahip Simone Assemani (1752-1821) 1806 yılında mezhep hakkında düşmanca bir risale yayımladı.[46] Burada, Nizarilerin orijinal adı olduğuna inandığı *Assissana* için de bir etimoloji önerdi. Ona göre, *Assassini*, *Assissani* (el sisani) sözünden bozmaydı, taş hisarlarda oturanlar anlamındaki bu ad da Arapça, kaya ya da hisar anlamına gelen *assissath* (el sisa) sözcüğünden geliyordu. *Assemani*, daha önce de *Assassini* sözcüğünün mezhebin kurucusu Hasan'ın (Sabbah) adından gelen Hassassini'den bozma olduğu yolundaki etimolojiyi de desteklemişti. Bunu da önce, Nizarilerin Kürtlerin torunları olduğu yolundaki şu sözde tarihsel muhtıralardan biri[47] ve ardından, *Assassini* adını açıklamak için son bir başarısız girişimi[48] izleyecektir.

Bu arada, 1795'te Paris'te École des Langues Orientales Vivantes'nin kurulmasıyla bilimsel oryantalizm Fransa'da başlamış-

46 S. Assemani, 'Ragguaglio storico–critico sopra la setta Assissana, detta volgarmente degli Assassini' *Giornale dell' Italiana Letteratura*, 13 (1806) s. 241-262. 1806'da Padua'da ayrı bir basımı yapılmıştır.

47 Giovanni F. Mariti, *Memorie istoriche del popolo degli Assassini e del Vecchio della Montagna*, loro capo–signore (Leghorn, 1807). Bu İtalyan rahibine göre, *Assassin* adı *Arsasid* adından, bu ikinci ad da Suriye'ye göçen ilk İsmaililerin geldiği iddia edilen Kürt kenti Arsacia'dan türemiştir.

48 G. Bokti, 'Notizie sull' origine della religione dei Drusi raccolte da vari istorici arabi', *Fundgruben des Orients*, 1 (1809), s. 31.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tı. Zamanın en seçkin oryantalisti Baron Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838) yeni kurulan Doğu Dilleri Okulu'nun ilk Arapça profesörü olmuş, ardından 1806'da Collège de France bünyesinde yine yeni oluşturulan Farsça kürsüsüne getirilmişti. De Sacy daha sonra bu iki kuruluşla birlikte Académie des Inscriptions'un başkanlık ve daimi sekreterliklerini üstlendi ve sayıları gitgide artan öğrencileri ve ilişkide olduğu çok sayıda uzman ve meraklı çevresiyle, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısının en önemli oryantalistlerinin hocası olma ayrıcalığını kazandı.[49] Yine aynı sıralarda, Napolyon'un 1798-1799 Mısır ve Suriye seferleri sayesinde Doğu araştırmaları büyük bir canlılık kazanmıştı. Bu gelişmelerin sonunda, başta Fransa ve Almanya olmak üzere Avrupa ülkelerindeki oryantalistlerin ve üniversiteler bünyesinde kurulan doğu araştırmaları kürsülerinin sayısında büyük bir artış oldu. Oryantalizme yönelik giderek büyüyen ilgi, 1809'da *Fundgruben des Orients*'in yayımıyla başlayan konuya adanmış süreli yayınların ve derneklerin belirmesinde ifadesini buldu. Dernekleşme süreci 1822 yılında de Sacy başkanlığında Societe Asiatique'in kurulmasıyla başladı ve oryantalistlerin araştırmalarını yürütmelerine yardımcı olan benzeri birçok derneğin kuruluşuyla devam etti.

Dürzilere[50] ömür boyu sürecek bir ilgi gösteren de Sacy, en sonunda, *Assassin* adı üzerindeki gizemi de çözen kişi oldu. Paris Ulusal Kütüphanesindeki Arapça el yazmalarından yararlanan de Sacy, 1809 Mayısında önemli bir muhtıra kaleme alarak Institut de France'a sundu.[51] Bu muhtırada bu ad için getirilen

---

49 De Sacy'nin hayatı ve akademik başarıları hakkında daha fazla bilgi için, J. Reinaud'un 'Notice historique et littéraire sur M. le baron Silvestre de Sacy' *J. A.*, 3 dizi, 6 (1838). s. 113-195; H. Derenbourg, *Silvestre de Sacy* (Paris, 1895), ve H. Dehérain, *Silvestre de Sacy, 1758-1838, ses contemporains et ses disciples* (Paris, 1938).

50 De Sacy, Dürziler hakkındaki çalışmalarında çok sayıda Dürzi elyazmasının Fransızca çevirilerine de yer verir. Bak. Chrestomathie Arabe (Paris, 1806). c. 1, s. 260-309 ve c. 2, s. 334-403, 'Mémoire sur l'origine du culte que les Druzes rendent à la figure d'un veau', *Memoires de l'Institut Royal de France*, 3 (1818), s. 74-128, bu kitapta Dürziler üzerine Avrupa yazını ve bunlar arasında en önemlisi olan *Exposé de la religion des Druzes* (Paris, 1839), 2 cilt, kısmen Almancaya çevrilmiş hali, *Die Drusen und ihre Vorläufer*, çev. Philipp Wolff (Leipzig, 1845) de ayrıca incelenmiştir.

51 Silvestre de Sacy, 'Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur nom', *Memories de Institut Royal de France*, 4, (1818), s. 1-84. Bu hatıratın kısaltılmış versiyonları daha önce basılmıştır. Bak. *Moniteur*, 210 (1809), s. 828-830 ve *Annales des Voyages*, 8, (1809), s. 325-343.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tüm etimolojik açıklamaları değerlendirip çürüten de Sacy, ilk ve nihai olarak, *Assassin*'in narkotikte *cannabis sativa* olarak da adlandırılan Hint kenevirine Arapça'da verilen ad olan hashish (haşiş) sözcüğüyle bağlantısını gösterdi. Daha da ayrıntıya giderek, sözcüğün Haçlıların Latince kaynaklarında görülen *Assissini*, *Assassini* gibi farklı biçimlerinin Arapça farklılıklardan kaynaklandığını öne sürdü. Sözcüğün Arapça'daki kullanımlarından biri hashishi (haşişi) (çoğulu haşişiye ya da haşişiyin) şeklindedir ve de Sacy, başta, Nizarileri haşişi şeklinde adlandıran Suriyeli vakanüvis Ebu Şami olmak üzere Arapça kaynaklardan bunu destekleyen alıntılar bulabilmiştir. İkinci kullanım haşiş yutan anlamında haşhaş (çoğulu haşhaşin) şeklindedir, ancak Doğu kaynaklarında Nizarilere bu adın verildiğini destekleyen pasajlar bulunamamıştır. Bu yüzden, Lewis, de Sacy'inin kuramının bu bölümünün içerdiği tüm imalarla birlikte bir yana bırakılması ve Assassin sözcüğünün Avrupa dillerindeki tüm değişik biçimlerinin haşişi ve bunun çoğul biçimlerinden geldiğinin kabul edilmesi gerektiğini öne sürer.[52]

De Sacy, Nizarilere bu adın verilme nedeni hakkında da bazı tahminler öne sürmüştür. Haşiş ya da haşiş içeren bir maddenin Nizariler tarafından belli amaçlarla kullanılmış olduğundan kuşku duymuyordu. Bununla birlikte, birçok oryantalistin aksine, Nizarilerin bu maddenin bağımlısı oldukları için Assassin diye adlandırıldıklarını savunmamıştır. Assassin teriminin başlangıçta Nizari toplumunun bütünü için değil, mezhep adına tehlikeli misyonları yerine getiren fedailer için kullanıldığını düşünüyor, ancak, bu grubun da sürekli kullandığında insan yetilerini zayıflatan bu maddeyi sürekli aldığına inanmıyordu. Ona göre, o dönemde bu madde, bunu fedailerde cennet hayalleri uyandırmak ve böylelikle körü körüne itaatlerini sağlamak için kontrollü biçimde onlara veren Nizari şeflerinin gizli bilgisi dahilindeydi. Böylece, uyuşturulmuş adanmışların götürüldüğü bir cennet bahçesinin gerçekten var olduğunu mutlaka kabul etmek gerek-

52 Lewis, *Assassins*, s. 11, ayrıca, '*Assassins of Syria*', s. 573-574.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

mese de, de Sacy'nin getirdiği yorum, Marco Polo ve diğerleri tarafından Nizarilere isnat edilen uygulamalarla bağlantılıdır.[53]

Nizari şeflerinin fedaileri denetim altına almak ve eyleme sürüklemek için onlara nasıl gizlice haşiş verdiği masalı Lübeckli Arnold'dan beri Batı'da genel kabul görmüştür. Ama gerçekte bugüne ulaşan hiçbir Nizari ve daha genel olarak hiçbir ciddi İslam kaynağında, etkisi bir cennet bahçesiyle güçlendirilsin ya da güçlendirilmesin, haşişin Nizariler tarafından gerçekten kullanılmış olduğunu destekleyecek kayıt yoktur. Bu yüzden Lewis ve Hodgson'ın geçerli akıl yürütmelerle desteklediklerı gibi, bu çok bilinen masalın uydurma olduğunu düşünmek yerindedir.[54]

Nizarilerin ortaya çıkışında, *haşişiye* adının varlığının da gösterdiği gibi, haşişin kullanımı ve etkileri bilinmekteydi. Bu yüzden bu uyuşturucu, de Sacy'nin öne sürdüğü gibi, Nizari şeflerinin özel amaçlar için kullanmak üzere kendilerine sakladıkları bir gizli bilgi olamazdı. Dahası, Müslüman tarihçiler, Haçlıların tersine bu adı çok seyrek kullanmışlar, aşağılama amacıyla *malahida* gibi adlarla anmadıkları sürece, mezhepten, yalnızca Batıniye, Talimiye ya da doğrudan İsmailiye, Nizariye gibi dinsel adlarla söz etmişlerdi. Yine de az sayıda Müslüman tarihçi, esas olarak on üçüncü yüzyıldan itibaren Suriye (Şam) Nizarileri için ara sıra Haşhişi terimini kullanmışlar, İran Nizarileri de komşuları Hazar Zeydilerinin bazı metinlerinde bu adla anılmıştır.[55] Bilinen İsmaili kaynaklarında ise terim, yalnızca bir kez, Fatımi Halifesi el Amir tarafından, 1130'da kendisini öldürecek olan muhalifleri

53 Haşhaşın cennet deneyimi yaşatacak biçimde kullanılışına ilişkin bu hikâyenin ayrıntılı bir değişkesi Suriye İsmaililerini anlatan bir Arapça romanda yer almaktadır. Bu romanı yeniden gün ışığına çıkaran Von Hammer, Nizarilerin gerçekten maddi bir cennet bahçesinin bulunduğu konusunda kuşkulu olan de Sacy'ye karşı çıkarken, son derece ciddiye aldığı bu romandan yararlanmıştır; bak. J. von Hammer–Purgstall, Sur le paradis du Vieux de Montagne', *Fundgruben des Orientes*, 3 (1813), s. 201-206.

54 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 'Hashisiyya', EI2, c. 3, s. 267-268 ve yine Lewis, *Assassins*, s. 11-12.

55 Terimin Suriye Nizarileri hakkında kullanılışı için, bak. El Bundari *Zubdet al–nusra*, yay. M. Th. Houtsma, Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides II (Leiden, 1889), s. 169 ve 195; İbn Müyesser, *Akbar Mısr*, yay. H. Masse (Kahire, 1919), s. 68;

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Nizarilere karşı 1120 yılı dolaylarında yayımlanan bir polemikte geçer, ancak, bu polemikte de, *haşişi* terimi Suriye Nizarilerine karşı herhangi bir aşağılayıcı açıklama içermeksizin kullanılır.[56]

Ne olursa olsun, *haşişiye* terimi, Nizariler için aşağılama ve küçümseme anlamında kullanılmıştır. Nizariler başından beri diğer Müslümanlar tarafından dışlanmışlar, inançları ve davranışları hakkında ise, her türlü önyargı yaygınlık kazanmıştı. Başka bir deyişle, *haşişiye* adı Nizarilerin gizli pratiklerine gerçek bir işaretten çok, mezhebe karşı genel düşmanlığı yansıtan bir adlandırmadır. Batılılar için bu ad, mezhep üyelerinin kendilerine akıldışı görünen bazı hareketleri için akla uygun bir açıklama sağlayan hayali öykünün doğmasına yol açmıştır. Hasan Sabbah'ın çileci ahlakçılığı söz konusu edilmese bile, Nizari fedailerinin inançları için gösterdiği adanmışlık ve itaat Müslüman Doğu'da benzeri görülmemiş bir şey değildir. Mugiriyye ve Mansuriyye gibi daha önceki bazı Şii grupları da Nizarilerinkine çok benzeyen bir seçilmişlik ve adanmışlık duygusuna sahipti. Çağımızda da, başta İran'daki İslam Fedaileri olmak üzere Şii şahadet kültüründen beslenen bazı Müslüman gruplar benzer özellikler göstermektedir.

İçerdiği zaaflara rağmen, de Sacy'nin incelemesi Avrupa'daki İsmaili incelemelerinde bir dönüm noktasıydı ve daha sonraki on yıllar içinde Doğu kaynaklarına dayanan daha sistematik çabalar ve bir dizi disiplinli tarihsel inceleme için yolu açtı. Étienne Marc Quatremère (1782-1852) Fatımiler ve Nizariler üzerine

---

ed. Fuad Seyid (Kahire, 1981) s. 102; M. T. Danishpazhuh, 'Zeyli ber tarihi İsmailiyye', *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tabriz*, 17 (1344/1965) s. 312 ve Reşideddin, *Histoire des Mongols de la Perse*, yay. ve çev. E. Quatremère (Paris, 1836), s. 122-128'in notları. Profesör Madelung'un bu kitabın yazarına bildirdiğine göre, İran Nizarileri de 7./13. yüzyıl başlarına ait bazı Hazar Zeydi kaynaklarında haşişi adıyla anılmıştır, bu kaynaklar arasında Yusuf el Cilani'nin Yemenli Zeydi bilgini Imran b. Hasan el Hemdani'ye yazdığı mektup ile Humeyd el Muhalli'nin *Kitab el hadaik el verdiyye*'si bulunmaktadır. Bu kaynaklara Madelung'un yayıma hazırladığı *Arabic Texts Concerning the History of the Zeydi Imams of Tabaristan, Dayleman and Gilan* (Beyrut, 1987) kitabında yer verilmiştir. Yani, Lewis, Müslümanların haşişi terimini yalnızca Suriye Nizarileri için kullandıklarını ileri sürerken yanılmaktadır.

56 El Hidayetu'l Amiriye, yay. Asaf A. A. Fyzee (Londra, etc., 1938) metin s. 27 ve 32; Cemaleddin el Şayyal'ın *Mecmuat el vesaim el Fatımiyye*'si içinde yeniden basılmıştır (Kahire, 1958) s. 233 ve 239.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bir kaç kısa çalışma yayımladı.[57] Bu büyük oryantalistin, ayrıca, Cuveyni ile birlikte, Nizariler üzerine ilk Farsça tarihsel kaynakları oluşturan Reşideddin'in ünlü tarihinin bir bölümünü yayımlayarak Avrupalı okur için ulaşılır kıldığı hatırlanacaktır. Bir başka Farsça önemli kaynak olan Mirhvend'in tarihinin İran Nizarileri üzerine olan bölümünü çevirip 1813'te yayımlayan diğer bir oryantalist olan Jourdain, Nizariler hakkında kısa bir açıklama yazdı.[58] Bu süre içinde de Sacy, İsmaililer üzerindeki kendi daha kapsamlı araştırmasını sürdürmüştü. Son eseri olacak olan ve Dürzi dini üzerine otuz yıllık araştırmalarının sonuçlarını içeren bu çalışmasının sunuşunu, İsmaili hareketinin kökenleri ve erken dönem tarihine ayırmıştı.[59] Tezlerini büyük ölçüde Ahu Muhsin'in İsmaili karşıtı bir bakışla kaleme alınmış ve günümüze ulaşamamış polemiğinin el Nuveyri tarafından aktarılan parçalarına dayandıran de Sacy bu sunuşta, İsmaili öğretisinin talipleri mezhebe kabul için uyguladıkları dokuz aşamalı üyeliğe giriş (initasyon) süreci gibi bazı yönlerini ele almış ve çok tartışmalı bir kişilik olan Abdullah b. Meymun el Kaddah'ı da İsmaililiğin gerçek kurucusu olarak göstermiştir. Ne olursa olsun, de Sacy'nin erken İsmaililik hakkındaki görüşleri çok yakın zamanlara dek, oryantalistlerin büyük çoğunluğunca sürdürülmüştür.[60]

Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyılın ilk yansında Batılı oryantalistlerce İsmaililik üzerine üretilen bütün çalışmalar içinde en büyük alıcı kitlesini Avusturyalı oryantalist diplomat Joseph von Hammer Purgstall (1774-1856) çekmiştir. Döneminin, özellikle de Almanya ve Habsburg monarşisi altındaki Avustur-

57 E. Quatremère'in şu eserlerine bakınız, 'Notice historique sur les Ismaëliens', *Fundgruben des Orients*, 4 (1814), s. 339-376; 'Mémoires historiques sur la dynastie des Khalifes Fatimites' JA, 3 cilt. 2 (1836) s. 97-142 ve 'Vie du khalife Möe-zz-li-din Allah' JA, 3 dizi, 2 (1836), s. 401-439 ve 3 (1837) s. 44-93 ve 165-208.

58 Am. Jourdain, 'Histoire de la dynastie des Ismaëliens de Perse', *Notices et Extraits de Manuscrits*, 9 (1813), çeviri s. 143-182, metin 192-248), ayrıca aynı yazarın, Joseph F. Michaud'un *Histoire des Croisades* (Paris, 1825) kitabı içinde yer alan 'Sur les Assassins' başlıklı makalesi.

59 Silvestre de Sacy *Exposé*, c. I, önsöz s. 20-246; ve 'Recherches sur l'initiation à la secte des Ismaeliens', JA, 1 serie, 4 (1824) s. 298-311 ve 321-331.

60 Bak. Hodgson, *Order of Assassins*, s. 22.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

ya'daki oryantalistlerinin pek çoğu gibi, von Hammer de mesleğine diplomat olarak başlamış, İstanbul'da dragomanlık, Balkanlar'da konsolosluk görevlerinde bulunmuştur. Viyana İmparatorluk Kütüphanesinde ve kendi kişisel arşivinde bulunan pek çok Haçlı ve Doğu kaynağını inceledikten sonra 1818'de bütünüyle Alamut dönemi Nizarilerine ayrılmış Almanca bir kitap yayımladı.[61] Suriye Nizarileri hakkında kısa değinmeler içeren bu kitap, İran'daki Nizari devletinin bütün tarihini ilk kez ve ayrıntılı bir tarzda ele alan ilk eserdir. Büyük başarı kazanan kitap kısa sürede Fransızca ve İngilizce'ye[62] çevrildi ve 1930'lara dek konuyla ilgili temel kitap kabul edildi.[63]

Ne var ki, von Hammer'in Nizarilerin oldukça aleyhinde bir bakış açısıyla yazdığı, Marco Polo'nun anlattıklarını ve Nizarilere atfedilen bütün cinai eylemleri tümüyle doğru kabul ettiği belirtilmelidir.[64] Bu yüzden, von Hammer Nizarileri, 'daha koyu bir inanç ve daha katı bir ahlak maskesi altında tüm dinin ve ahlakın altını oyan bir sahtekârlar ve aldatılmışlar birliği, hançerleri altında ulusların beylerinin can verdiği, onlara göre ruhani ve dünyevi gücün merkezi olarak tüm yıkımlarının hedefi olan halifelikle birlikte yıkılana dek tam üç yüzyıl boyunca, dünyaya bütün güçleriyle dehşet salan bir katiller tekkesi' olarak görür.[65] Bu görüş, zımni bir politik niyeti yansıtmaktadır. Görünüşe göre, Fransız

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

62 Fransızca çeviri, *Histoire de l'ordre des Assassins*, çev. J. Hellert ve P. A. de la Nourais (Paris, 1833); İngilizce çeviri, *The History of the Assassins*, çev. Oswald C. Wood (Londra, 1835), S. Shraddhananda Sanyasinin önsözüyle yeniden basılmıştır. (Benares, 1926). Daha yeni bir basım için bak. (New York, 1968). Ayrıca, İngilizce baskıda dipnot D bölümünde de Sacy'nin ünlü incelemesi *Moniteur*'daki haliyle yer almaktadır.

63 Örneğin, Alamut vadisini ziyaret eden tanınmış gezgin Freya Stark'ın *The Valleys of the Assassins*'ininde (Londra, 1934) ve Betty Bouthoul'un *Le Grand Maitre des Assassins* (Paris, 1936) adlı, *La Vieux de la Montagne* adıyla yeniden basımı yapılan (Paris, 1959) değerli tarihsel romanında von Hammer konuyla ilgili başlıca otorite olarak kabul edilir. Aynı biçimde, konuyla ilgili popüler eserlerin çoğu da hâlâ von Hammer'i son derece ciddiye almaktadır, bak. Jean–Claude Frére, *l'Ordre des Assassins* (Paris, 1973).

64 Bak. Von Hammer, *History of the Assassins* (Londra, 1835) s. 136-138.

65 A.g.e. s. 12.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Devrimi'nin ardından henüz fazla bir zaman geçmeden yazan von Hammer, Nizarileri, gizli toplulukların zayıf hükümetlerde habis etkilere yol açtığı ve dinin dizgin vurulmamış korkunç hırslar için dehşet verici biçimde kötüye kullanıldığı[66] zamanlar için bir örnek olarak kullanmak istemiştir. Bu tasarıma uygun olarak, 'Assasinler tarikatı' ile büyük bir tiksinti duyduğu çağının Avrupa-sı'ndaki Tapınakçılar, Cizvitler, İlluminatiler ve Farmasonlar gibi gizli tarikatlar arasında yakın analojiler kurar. Bu tarikatların 'değişik initasyon aşamaları, üstad (pir), kardeşler ve müritler (talipler) şeklinde derecelenmesi, kamuya açıklanan öğreti ile ve yalnızca inançlıların bildiği öğreti arasındaki farklılık, bilinmeyen bir üste boyun eğmek ve tarikatın amaçlarına kayıtsız koşulsuz hizmet etmek için edilen yemin'[67] gibi ortak yönlerini vurgular.

Birkaç istisna dışında, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Avrupa akademi çevrelerinde İsmaililik araştırmaları ile ilgili çok az bir gelişme kaydedildi. İstisnalardan en önemlisi İran ve Suriye Nizarileri hakkında çeşitli Müslüman kaynaklarda geçen çok sayıda referansı derleyen Charles François Defremery'nin (1822-1883) katkılarıdır. Defremery, on dördüncü yüzyılda yaşamış İranlı Hamdullah Mustavfi'nin[68] tarihinin İran'daki Nizari devletiyle ilgili bölümünü çevirdikten sonra, Nizariler hakkında kendi araştırmalarının sonuçlarını içeren iki uzun makale yayımladı.[69] Bundan birkaç yıl sonra da, Reinhart Dozy (1820-1883) İsmaili hareketinin erken tarihini inceledi.[70] Aynı konu, özellikle de Karmatilerle ilgili olarak, ünlü Hollandalı oryantalist Michael Jan de Goeje (1836-1909) tarafından daha ayrıntılı bi-

66 A.g.e. s. 218.

67 A.g.e. s. 216-217.

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

69 C. Defremery 'Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathininens de Syrie, plus connus sous le nom d'Assassins' JA, 5 dizi, 3 (1854), s. 373-421 ve 5 (1855), s. 5-76, ayrıca aynı yazara ait olan 'Essai sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse, plus connus sous le nom d 'Assassins', JA, 5 dizi, 8 (1856), s. 353-387 ve 15 (1860), s. 130-210.

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

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

çimde ele alındı.[71] Aynı zamanda, çeşitli Arap kaynaklarından yapılmış bir derleme biçiminde de olsa, ilk kez olarak Fatımilerin tarihi üzerine bir kitap[72] ve Dürziler üzerine çeşitli yeni çalışmalar[73] da ortaya kondu.

Bu dönem boyunca, de Sacy'nin erken İsmaililik hakkındaki görüşleri ve von Hammer'in Nizarileri değerlendirme biçimi İsmaililer üzerinde çalışan Avrupalı oryantalistlerin bakış açılarını belirlemeye devam etti. Bunun sonucunda, bazı ilerlemeler kaydedilmiş olmakla birlikte, ilk izlenimlerden kaynaklanan o çarpıtılmış İsmaililik imgesi, kendinden önce gelenlerin konuya yaptığı katkıları toparlayan[74] saygın araştırmacı Edward Granville Browne'ın (1862-1926) çalışmalarında bile hissedilecek ölçüde, yirminci yüzyılın ilk on yıllarına dek etkisini sürdürdü. Ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başlarında oryantalistlerin ulaşabildiği İsmaili kaynaklarının son derece kısıtlı olduğu gözönünde tutulduğunda, bu durum şaşırtıcı olmaktan uzaktır.

Batı'da İsmaililerle bağlantılı bilinen ilk metinler on sekizinci yüzyılda Doğu Akdeniz'den Fransa Kraliyet Kütüphanesine oradan da Avrupa'nın diğer belli başlı kütüphanelerine ulaşan Dürzi elyazmalarıydı.[75] Benzer biçimde, oryantalistlerce bilinen ilk İsmaili elyazması da Batılıların mezheple ilk olarak karşılaş-

71 M. J. de Goeje'in şu eserlerine bak. *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fâtimides* (Leiden, 1862, 2. baskı, Leiden, 1886); 'La Fin de l'empire des Carmathes du Bahrain', JA, 9 dizi, 5 (1895), s. 5-30 ve 'Carmatians' ERE, c. 3. s. 222-225.

72 F. Wüstenfeld, 'Gescichte der Fâtimiden chalifen nach den Arabischen Quellen', *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Historichphilologische Classe*, 26 (1880) s. 1-97 ve 27 (1881), s. 1-130 ile 1-126, yeniden basımı (Hildesheim–New York, 1976)

73 H. Guys, La Nation Druse, (Paris,1863); *Théogonie des Druses*, (Paris,1863); F. Wüstenfeld, *Fachr ed-din der Drusenfürst und seine Zeitgenossen* (Göttingen, 1866). Başka yolculuk öyküleri için, bak. Henry H. M. Carnarvon, *Recollections of the Druses of Lebanon* (2. baskı, Londra, 1860) ve Charles H. Churchill, The Druzes and the *Maronites under the Turkish Rule* (Londra, 1862).

74 E. G. Browne, *A Literary History of Persia, from the Earliest Times until Firdawsi*, (Londra, 1902) 391-415 ve *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di* (Londra, 1906), s. 190-211 ve 453-460. Ayrıca bak. yazarı bilinmeyen 'Assassins' makalesi, EI, c. 1, s. 491-492 ve daha tutarlı bir görüş için, David S. Margoliouth, 'Assassins', ERE, c. 2, s. 139-141.

75 Süvestre de Sacy'nin şu çalışmalarına bak. 'Notice de Manuscrits des livres sacrés des Druzes, qui se trouvent dans diverses bibliothèques de l'Europe', JA, 1 dizi, 5 (1824) s. 3-18 ve *Expose*, c. 1., giriş s. 454-465.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ukları Suriye'den geldi. Ortadoğu'da geçirdiği uzun yıllar sırasında 1809-1816 arasında Fransa'nın Halep Konsolosluğunu yapan ve Doğu araştırmalarıyla ilgilendiği için Silvestre de Sacy ile yakın bir çalışma arkadaşlığı sürdüren Jean Baptiste L. J. Rousseau (1780-1831), hâlâ yaşayan İsmaililerin ve bunlara ait geleneklerle bir literatürün varlığına Avrupalı oryantalistlerin dikkatini çeken ilk kişi oldu. 1810'da çağının Suriye Nizarileri hakkında, ancak onlarla doğrudan temasla elde edilebilecek birçok tarihsel, toplumsal ve dinsel ayrıntıyı içeren bir inceleme hazırladı.[76] Nizarilerin, komşuları ve baş düşmanları Nusayriler tarafından uğratıldıkları 1909 kıyımından sonra içine düştükleri acıklı durumu da vurgulayan inceleme 1811'de Paris'te yayımlandı. İnceleme, özellikle de Sacy'nin konuyla ilgisi dolayısıyla Avrupa çapında bir ilgiyle karşılandı. Rousseau, Avrupa'ya İran Nizarileri hakkında da bilgi sağladı. Kendisi, 1807-1808 yılında Kaçar hükümdarı Feth Ali Şah'a (1797-1834) gönderilen bir Fransız diplomatik heyetinin üyesi olarak İran'a gitmiş, orada bulunduğu süre içinde bu ülkede yaşayan İsmaililer hakkında da bilgi edinmişti. Rousseau, İran'da hâlâ önemli sayıda İsmaili'nin yaşadığını ve başlarında da hâlâ (İsmail b. Cafer'in soyundan geldiğine inanılan) Şah Halilullah adında bir imamın bulunduğunu öğrenince çok şaşırdı. Daha sonra, bu imamın Mahallat yakınlarında küçük bir köy olan Kehek'te yaşadığını ve aralarında hayır duasını almak için ta Hindistan'ın Ganj kıyılarından düzenli olarak huzuruna gelenlerin de bulunduğu, inananlarından tanrı gibi saygı gördüğünü öğrendi. Fransız diplomat, İran'ın On iki İmamcı din adamlarının bu imamdan nefret ettiklerini, ancak, kendisinin, Hindistan'dan her yıl gelen hacıların ülkeye getirdiği önemli gelir nedeniyle Kaçar hükümdarının saygı ve korumasına mazhar olduğunu da kaydeder.[77] Rousseau'nun on dokuzuncu

76 J. B. L. J. Rousseau, 'Mémoire sur Ismaélis et les Nosaïris de Syrie, adressé à M. Silvestre de Sacy', *Annales des Voyages*, 14 (1811), s. 271-303. Bu kitapta da 'Sacy'nin kendisi tarafından yazılan bazı açıklayıcı notlar da bulunmaktadır. Bu hatırat daha sonra Rousseau'nun *Mémoire sur les trois plus fameuses, sectes du Musulmanisme;* les Wahabis, les Nosairis et les Ismaélis başlıklı genişletilmiş çalışmasına eklenmiştir. (Paris, 1818), s. 51.

77 Rousseau, 'Mémoire', s. 279-280. Bu bilginin bir kısmı Rousseau tarafından 1808'de bunları, on yıllık bir gecikmeyle basılacak olan 'Mémoire sur la dynastie des Assassins' başlıklı kendi kendi kitabından kullanan de Sacy'e aktarılmıştır, aynı ayrıntılar Von Hammer, Defrémery, Guyard vd tarafından da kullanılmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yüzyıldaki İran İsmailileri hakkında Batı'ya ulaştırdığı bu ilk bilgi,1822'de İran'dan geçen İskoç gezgini James Baillie Fnaser (1783-1856) tarafından doğrulanarak yeni ayrıntılarla zenginleştirilir.[78] Fraser, İran İsmailileri hakkında şunları kaydeder:

> *Konuya aşina herkes, izleyicilerinin Hasan Sabbah ve ardıllarına karşı beslediği adanmış inancı bilir; bugün bile, mezhepten arta kalanların, imanları o eski korkunç ve derin karakterini yitirmiş de olsa, şeyhleri, bir başka deyişle mezhep başkanlarına körü körüne bir saygı beslerler. Yakın zamanlara dek, bu şeyhlerden Halilullah adında biri Yezd'de yaşamaktaydı... Bu başkan, kapısında yüz hizmetkâr besleyen çok saygın ve etkili biriydi; fakat, bir ayaklanma sırasında Yezd halkı tarafından öldürüldü. Hindistanlı Bohralar pirlerine özel bir adanmışlıkla bağlıdır ve o ayaklanma gününde bohraların birçoğu, onun için kendi hayatlarını feda etmişti.*

Bu pasajda aslında Hocalar olması gereken Hindistanlı müritleri yanlışlıkla Bohralar diye adlandırılan Şah Halillullah, gerçekten, Kehek'teki geleneksel ikametgâhını yaklaşık iki yıl önce taşıdığı Yezd'de 1817 yılında öldürülmüştür. Fraser, anlatısını, müritlerin istekle ayaklarına serdiği armağanlar nedeniyle söz konusu mezhep başkanının büyük bir servet topladığını ve yerini, müritlerden aynı biçimde saygı gören oğullarından birinin devraldığını söyleyerek tamamlar. Bu söz konusu halef oğulun ilk kez Ağa Han unvanını alan ve İran'da 1840'ların başlarındaki başarısız ayaklanmadan sonra Hindistan'a göç eden Nizari İmamı olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.[79]

Rousseau, Avrupa'ya İsmaililer hakkında bilgi sağlamak konusunda bir başka öncülükte daha bulundu. Doğu elyazmalarının hevesli bir koleksiyoncusu olan ve özel koleksiyonunda bulunan yazmalardan yedi yüzünü 1820'lerde Petersburg'da kuru-

78 J. B. Fraser, *Narrative of a Journey into Khorasan in the years 1821 and 1822* (Londra, 1825), s. 376-377.

79 Bu olayların Tahran'daki İngiliz elçiliğinin bir mensubu tarafından kısaca anlatımı için bak. Robert G Watson, *A History of Persia* (Londra, 1866) s. 191-192 ve 331-334.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lan Asya Müzesine satan bu diplomat, Suriye'deki başlıca İsmaili merkezlerinden biri olan Masyafta yazarı bilinmeyen bir İsmaili kitabı ele geçirmişti. Nizarilerin dinsel öğretileri hakkında bazı parçalar içeren bu Arapça elyazması, gerçekte, kendisi de gezisi sırasında Suriyeli mezhep üyeleri hakkında bazı notlar tutmuş olan[80] İsviçreli oryantalist ve kaşif John Levis Burckhardt (1784-1817) tarafından Nusayrilerin İsmaili köylerine karşı 1809'da giriştiği kıyım ve yağmadan sonra elde edilmiş ve Rousseau'ya verilmişti. Böylece, ilk kez olarak İsmaililerin kendilerine ait bir kaynaktan bazı bölümler Rousseau tarafından çevrilerek, de Sacy'ye iletildi ve bu bölümler 1812'de Paris'te yayımlandı.[81] Al Rousseau'nun daha sonra Société Asiatique'e gönderdiği metnin tamamı da bir süre sonra Stanislas Guyard (1846-1884) tarafından Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlandı.[82] Bu genç oryantalist birkaç yıl sonra, yine Avrupa'da ilk kez mezhebin tarihiyle ilgili kendi kaynaklarından bilgiler taşıyan bir başka İsmaili metnini ve çevirisini de eklediği değerli bir sunuş ve açıklayıcı notlarla yayımladı.[83] Suriye Nizarilerinin en ünlü lideri Reşideddin Sinan'ın yaşamı ve kerametleri üzerine 1324 yılı dolaylarında kaleme alınmış olan bu Arapça elyazması 1848 yılında Suriye'de bulunarak Société Asiatique'in kütüphanesine bağışlanmış, burada 30 yıl unutulduktan sonra, Guyard tarafından yeniden bulunmuştu.[84] Aynı sıralarda, Suriye kaynaklı başka birkaç İsmaili metni de buradaki bir hıristiyan misyonu tarafından ABD'ye gönderilmiş ve İngilizce'ye çevrilerek 1851-1852 arasında yayınlanmıştı.[85] Ne var ki, İsmaililere ilişkin bu ilk bulgular sayıca az ve bir-

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

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

82 S. Guyard, 'Fragments relatifs a la doctrine des İsmaélis', *Notices et Extraits des Manuscrits*, 22 (1874), s. 177-428. (Paris, 1874)'te ayrıca basılmıştır.

83 S. Guyard, 'Un Grand Maitre des Assassins au temps de Saladin' JA, 7 dizi, 9 (1877), s. 324-489.

84 Bu elyazmasını keşfeden kişi olan Suriye'deki Prusya Konsolosluğu dragomanı (tercüman) J. Catafago içeriği hakkında bir ön not yayımlamıştı. JA, 4 dizi, 12 (1848), s. 485-493.

85 Edward E. Salisbury, 'Translation of Two Unpublished Arabic Documents Relating to the Doctrines of the Ismā'ilis and other-Bātinian Sects', JAOS, 2 (1851), s. 257-324 ve aynı yazara ait 'Translation of an Unpublished Arasic Risāleh by Khālid Ibn Zeid el-ju'fy', JAOS, 3 (1852) s. 165-193.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

biriyle bağlantısız nitelikteydi ve esas olarak, yalnızca, on dokuzuncu yüzyılda oryantalizmin merkezi olan Paris'teki araştırmacıların kullanımına açıktı.

İsmaililerin bakış açılarını doğrudan yansıtan kaynakların bulunması devam etti. 5./11. yüzyılın İsmaili daisi, ünlü şair, gezgin ve teozofist Nasıri Hüsrev'in gezi notları ve başka bazı eserleri ilk kez Fransızca'ya çevrildi.[86] 1898'de Paul Casanova (1861-1926), Fransa Ulusal Kütüphanesinde, İhvan el Safa Risaleleri[87] adlı ünlü ansiklopedik çalışmanın son bölümünü kapsayan bir elyazması bulduğunu açıkladı. Bundan önce Nizari paraları üzerine bazı notlar yayımlamış, bundan sonra da Fatımiler hakkında bazı önemli çalışmalar yapacak olan bu Fransız oryantalist,[88] İhvan el Safa Risalelerinin İsmaili kökenini fark eden ilk Avrupalı oldu. Bundan önce, risaleler Avrupa'da İsmaili karakterleri bilinmeksizin tanınmış ve Alman oryantalist Fredrich Dieterici (1821-1903) tarafından yayımlanmıştı.[89]

İsmaililer hakkında başka tip bilgiler de ortaya çıkmaya başlamıştı. Daha, on dokuzuncu yüzyıl başlarında bölgeyi ziyaret eden İngiliz subayları tarafından Alamut kalesi hakkında bazı notlar yayımlanmıştı.[90] Ama asıl, 1895'te Suriye'yi gezen Max van

86 *Sefer nameh; relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Arabie et en Perse*, yay. ve çev. Charles Schefer (Paris, 1881); İngilizce çeviri, Nasere Khosraw's Book of Travels (Safarnama), çev. W. M. Thackston, Jr. (Albany, N. Y., 1986); Hermann Ethé, 'Nâsir (husrau's Rusanaima oder Buch der Erleuchtung, in Text und Uebersetzung', ZDMG, 33 (1879), s. 645-665 ve 34 (1880), s. 428-464 ve 617-642 ve Edmond Fagnan, 'Le Livre de la félicité, par Nâçir ed Din ben Khosrou, ZDMG, 34 (1880), s. 643-674, bu kitap ayrıca yakın zamana kadar Nâşir-i Khusraw'a ait olduğu düşünülen Sa'adat-nama isimli kitabın metni ve Fransızca çevirisini içermektedir.

87 P. Casanova, 'Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins' JA. 9 dizi, 11 (1898), s. 151-159; ayrıca bak. aynı yazarın 'Une date astronomique dans les Épîtres des Ikhwan aş Şafa', JA, 11 serie, 5 (1915), s. 517.

88 P. Casanova, '*Monnaie des Assassins de Perse*', Revue Numismatique, 3 dizi, 11 (1893) s. 343-352.

89 Fr. Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwan es Safa in Auswahl; zum ersten Mal aus arabischen Handschriften* (Leipzig, 1883-1886), 2 cilt; aynı yazarın *Epistles*'in hemen hemen tam bir Almanca çevirisini içeren *Die Philosophie der Araber* (Leipzig–Berlin, 1858-1891) kitabının 13 ve 14. ciltleri olarak basılmıştır.

90 W. Monteith, 'Journal of a Tour through Azerdbijan and the Shores of the Caspian', *Journal of the Royal Geographical Society*, 3 (1833), özellikle 15-16. sayfalar; J. Shiel, 'Itinerary from Tehran to Alamut and Khurrem-abad in May 1837', *Journal of the Royal Geographical Society*, s 430-434, bu anlatı, Alamut kalesinin yerini modern çağlarda doğru olarak betimleyen ilk Batılı anlatı olması bakımından önem taşır; ve A. Eloy, *Relations de voyage en Orient* (Paris, 1843), s. 774.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Berchem (1863-1921) Suriye'deki Nizari kalelerindeki hemen hemen bütün kitabeleri okuyup inceledi.[91] Van Berchem, daha önce de Fatımi dönemine ait çeşitli arkeolojik kanıtlar bulmuştu [92] Bombay Yüksek Mahkemesinde Hocalar ve Birinci Ağa Han hakkında görülen ve 1866 yılındaki ünlü hukuki kararın çıkmasıyla sonuçlanan dava da mezhebin o anki durumu hakkında daha fazla bilgi sağladı.[93] Yeni İslami kaynakların bulunması ve eskilerinin yeniden yorumlanmasıyla desteklenen bütün bu gelişmeler, İsmaililerin yeniden değerlendirilmesi için yolu açmaktaydı.

Yirminci yüzyılın ilk on yılları içinde hâlâ sınırlı bir temelde olsa da, daha sistemli bir biçimde başka bölgelerde de İsmaili elyazmaları keşfedilmeye başlandı. 1903 yılında Yemen'de 30 yıl yaşamış olan İtalyan tüccar Giuseppe Caprotti. Sana'dan İtalya'ya altmış Arapça elyazmasından oluşan bir koleksiyon getirmişti. Caprotti, bunları ve Güney Arabistan kökenli bin beş yüzden fazla elyazmasını 1906-1909 yılları arasında Milano'daki Ambrosiana Kütüphanesine sattı. Daha kataloglanma aşamasında, Milanolu tanınmış İslam araştırmaları bilgini Eugenio Griffini (1878-1925) bu elyazmalarının bazılarının İsmaili öğretisiyle ilgili eserler olduğunu keşfetti.[94] İsmailileri tanımak için daha önemli bir çabayı ise Rus araştırmacıları gösterdiler. Rusya'nın Orta Asya'da ele geçirdiği topraklarda İsmaili topluluklarının var olduğunu

91 M. van Berchem, 'Epigraphie des Assassins de Syrie', JA, 9 dizi, 9 (1897) s. 435-501. Bu makaleyi *Opera Minora* adlı kitabına da (Cenevre 1978), c. 1, s. 453-501 almıştır.

92 M. van Berchem, 'Notes d'archeologie Arabe, Monuments et inscriptions Fâtimites' JA, 8 dizi, 17 (1891), s. 411-495 ve 18 (1891, s. 46-86 ve Notes d'archéologie Arabe, deuxième article: Toulounides et Fâtimites' JA, 8 dizi, 19 (1892, özellikle 392-407. sayfalar. Bu iki makale de (c. 1, s. 77-233) *Opera Minora* adlı eserine alınmıştır.

93 'Judgment of the Honourable Sir Joseph Arnauld in the Khodjah Case, othewise known as Aga Khan Case, heard in the High Court of Bombay, during April and June 1866; Judgment delivered 12th November, 1866'; ayrıca bak. *Bombay High Court Reports*, 12 (1866) s. 323-363. Bu davanın bir özetine H. B. Frere, 'The Khodjas, the Disciples of the Old Man of the Mountain', *Macmillan Magazine*, 34 (1876), s. 342 ve daha geniş olarak Abdus Salam Picklay'in *History of the İsmailis*, (Bombay, 1940) s. 113-170 ve Asaf A. A. Fyzee'nin *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*, (Oxford, 1965), s. 504-549, adlı çalışmalarında yer verilmiştir.

94 E. Griffini, 'Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften', ZDMG, 69 (1915), özellikle s. 80-88. İsmaililere ait olduğu düşünülen, Yemen'den gelen eşyaların yer aldığı eski bir elyazması kitabın tanımı için bak. R. Strothmann 'Kleinere Ismailitische Schriften', İslami Araştırmalar Derneği, *Miscellany* (Bombay, 1949), c. 1, s. 121-163.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

keşfeden bazı Rus bilginleri bu mezheple doğrudan ilişki kurma çabasına girişmişlerdi. Mezhebin Nizari koluna bağlı olan Orta Asya İsmaililerinin esas olarak, Pamir Dağlarının batı yönünde, Amu Derya (Ceyhun=Oxus) ırmağının önemli kaynaklarından biri olan Penc ırmağının doğu ve kuzey bölgelerinde bulundukları belirtilmelidir. Bu ırmağın sağ kıyısı 1895 yılında oluşturulan İngiltere–Rusya sınır komisyonu tarafından Buhara Hanlığı'na, Bedahşan diyarı olarak da bilinen sol kıyısı Afganistan'a bırakılmışsa da, bütün bölge, Rus askeri denetimi altındaydı. Çünkü Ruslar daha 1860'larda Buhara ve diğer Orta Asya Hanlıklarına sağlam bir biçimde yerleşmişler ve bu durum, Rus imparatorluğuna kesin olarak boyun eğen Buhara emiri Abdül Ahad'ın (1885-1910) saltanatı sırasında resmen kabul edilmişti.

Bu siyasal durumda, Ruslar, yukarı Ceyhun bölgesinde serbestçe hareket edebiliyorlardı. Bu sayede, Pamir'in batısındaki Vahan ve İşkasim bölgelerinin halklarını inceleyen ve 1898'de bölgeyi gezen Kont Aleksis A. Bobrunskoy, 1902'de Orta Asya'nın Rusya ve Buhara Hanlığına bağlı bölgelerinde yaşayan İsmaililer hakkında kısa bir yazı yayımladı.[95] Aynı yıl içinde, daha sonra Rusya'nın Bombay Konsolosu olacak olan ve İsmailililikle ilgilenen Türkistan'daki Rus görevlilerinden A. Polovtsev, Amu Derya (Ceyhun) boylarında yaptığı bir gezide, Orta Asya İsmaililerinin en gizli kutsal kitabı olan *Umm el Kitab*'ın (Kitapların Anası ya da Ana Kitap) bir kopyasını ele geçirdi. Bu şaşırtıcı kitabın Farsça bir başka kopyası da, Türkistan'daki bir başka Rus görevlisi olan J. Lutsch tarafından 1911'de Vahan bölgesinde bulundu. Her iki kopyadan fotoğrafla elde edilen kopyalar Petersburg'a götürülerek, Rusya Emperyal Bilimler Akademisi'ne bağlı, aslında bir müze değil de kütüphane olan "Asya Müzesine" teslim edildi. Bu müzenin müdürü olan İran dilleri uzmanı Carl Salemann, kitabın bir baskısını hazırlamaya başladı. Ancak bu görev, Carl Salemann'ın

95 A. A. Bobrinskoy, 'Sekta Ismailiya v Russkikh i Bukharskikh predelakh Srednej Azii' Etnograficheskoye Obozrenie, 2 (1902), s. 1-20, ayrı bir baskısı yapılmıştır. Bak. (Moskova, 1902) ve aynı yazarın (*Gortsy verkhovjev Pyandzha* (Moskova 1908) isimli kitabı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1916'da ölümüyle, kendisinden ilerde daha çok söz etmemiz gerekecek olan Vladimir İvanov[96] tarafından yerine getirildi.

Bu arada, tanınmış Rus etnoloğu ve (Pamir bölgesinde konuşulan) Tacik lehçeleri uzmanı İvan I. Zarubin (1887-1964), Batı Pamir'deki Şuğnan ve Ruşan bölgelerinden küçük bir İsmaili koleksiyonu elde ederek bunları 1916 yılında söz konusu müzeye teslim etmişti. Müze 1918 yılında, Fars dilinde yazılmış yeni bir Nizari İsmaili koleksiyonu kazandı. Yine yukarı Ceyhun bölgesinden gelen bu metinler, Taşkent'teki Rus İsmaili araştırmalarının öncüsü Aleksander Aleksandroviç Semenov (1873-1958) tarafından elde edilmişti. Semenov bu tarihten çok önce, 1901 yılında ziyaret ettiği Şuğnan İsmaililerinin inançları hakkında bazı araştırmalar yapmış bulunuyordu.[97] Zarubin ve Semenov tarafından Asya Müzesine kazandırılan bu koleksiyonların içinde sayısı yirmiyi bulmayan bu metinlerin, herhangi bir Batı kütüphanesinde bulunan İsmaili metinlerinden sayıca daha fazla olması ilgi çekici bir gerçektir.[98]

Bu dönemde Batı'da bilinen İsmaili metinlerinin ne kadar az olduğu, 1922 yılında yayımlanan ve İsmaililikle ilgili yayımlanmış ya da yayımlanmamış tüm eserleri kapsayan ilk bibliyograf-

96 *Ummu'lKitab*, ed. W. Ivanow, Der Islam içinde, 23 (1936), s. 1-132, Pio Filippani Ronconi'nin yazdığı değerli bir giriş bölümünü içeren İtalyanca çevirisi mevcuttur (Napoli, 1966).

97 Bak. A. A. Semenov, 'Iz oblasti religioznuikh verovany Shughnanskikh Ismailitov', Mir Islama, 1 (1912), s. 523-561 ve aynı yazarın Zapiski Vostochnago Otdyeleniya Imperatorskago Russkago Arkeologicheskago Obshchestva, (22)'de sırasıyla 247-256 ve 321-326 sayfalarda yer alan 'Sheikh Dzhelâl ud-Din-Rumî po predstavleniyam Shughnanskikh Ismailitov' ile 'Razskas Shughnanskikh Ismailitov o Buharskom Şeyh Bahauddine' adlı makalelerine bak.

98 Bu derlemelerin tanımlaması için bak. V. A. Ivanow, 'Ismailitskiya rukopisi Aziatskago Muzeya. Sobranie I. Zarubina, 1916. g.', *Bulletin de Académie des Sciences de Russie*, 6 dizi, 11 (1917), s. 359-386; bu çalışmanın bir özeti için, bak, E. Denison Ross, 'W. Ivanow, Ismaili MSS in the Asiatic Museum, Petrograd, 1917', JRAS (1919), s. 429-435 ve A. A. Semenov, 'Opisianie İsmailitskikh rukopisei, sobrannuikh A. A. Semenovuim', *I' Académie Bulletin de des Sciences de Russie*, 6 dizi, 12 (1918) s. 2171-2202. Bu İsmailili elyazmaları, Asya Müzesi ve eski SSCB Bilimler Akademisi (Akademiia Mauk SSSR)'nin diğer Oryental kurumlarını bünyesinde bulunduran, eski adı Asya halkları Enstitüsü olan Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün St. Petersburg şubesinde saklanmaktadır; bak O. F. Akimushkin vd., *Persudskie i Tadzhiskie rukopisi, Instituta Narodov Azii an SSSR*, yay. N. D. Muklukho-Maklai (Moskova, 1964), c. I, s. 54-55, 208, 259, 315, 350, 530, 541, 600 ve 608.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

yada[99] açıkça görülmektedir. 1920'lerin kalan bölümünde, Nasıri Hüsrev'in *Vahiy id Din*'ini de içeren bazı eserlerinin ve Semenov ile Ivanov'un az sayıda çalışmasının yayımlanması dışında, İsmaili araştırmalarında çok az bir ilerleme sağlandı.[100] Gerçekten, Clement Huart'ın (1854-1926) *Encyclopaedia of Islam*'ın 1927'de yayımlanan ikinci cildinde yer alan 'İsma'iliya' makalesine dek, Batılı oryantalistlerin konuyla ilgili çalışmaları, hâlâ, Haçlıların tarafgir eğilimini yansıtmaktaydı. Ama, bu tarihe dek, mezhebe ait giderek artan sayıda kitabın bulunması ve bir bölümü Ivanov'un öncülüğünde, bir bölümü de doğrudan Hindistan İsmaililerinin kendi içlerinden gelen yeni bir araştırmacılar kuşağının yetişmesiyle, İsmaili araştırmaları yeni bir atılımın eşiğine gelmişti.

Çağdaş İsmaili araştırmalarında dikkate değer ilerleme, 1930'larda başladı.[101] Bu ilerleme, daha şimdiden, İsmaililerin gerek öğreti ve inançları, gerekse de İslam uygarlığının bütünü içinde oynadıkları rol üzerine düşüncelerimizi ciddi bir biçimde değiştirmemizi gerektirmektedir. Bu uzun zamandır beklenen ilerleme, önce Yemen, daha geniş ölçekte Bedahşan ve hepsinden önemlisi, Hindistan'da saklanan gizli mezhep yazınına ulaşılabil-

---

99 L. Massignon, 'Esquisse d'une bibliographie Qarmate', Adward G. Browne'a sunulan Doğu Çalışmaları'nın A cildi, yay. T. W. Arnold ve R. A Nicholson (Cambridge, 1922) s. 329-338. Bu bibliyografyaya Asya Müzesi'nin o zaman yeni keşfedilmiş olan İsmaili elyazmaları alınmamıştır.

100 Bak. Asaf A. A. Fyzee, 'Materials for an Ismaili Bibliography: 1920-1934', JBBRAS, NS,11 (1935), s. 60-62.

101 Bu başlangıç, 1930'larda İsmaililik üstüne yayınların sayısındaki beklenmedik artışla belirlenir. Bak. Asaf A. A. Fyzee, 'Materials for an Ismaili Bibliography: 1920-1934', s. 59-65; 'Additional Notes for an Ismaili Bibliography', JBBRAS, NS, 12 (1936), s. 107-109 ve 'Materials for an Ismaili Bibliography: 1936-1938' JBBRAS, NS, 16 (1940), s. 99-101. İsmaili eserleri hakkında daha yeni bazı bibliyografyalar için bak. Jean Sauvaget, Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman, (Paris, 1943), s. 136-139, ayrıca bak. aynı yazarın Claude Cahen (Berkeley, 1965), (s. 146-150) tarafından yapılan ikinci baskıyı temel alan çalışması *Introduction to the History of the Muslim East*; Cl. Cahen, *Introduction a l'histoire du monde Musulman médiéval*: VIIe-XVe siècle, (Paris, 1982), s. 136, 139-142, 149 ve 186. Hasan I. Hasan, 'Contributions to the Study of Fatimid History in Egypt during the last 12 Years', *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University*, 13 (1951) s. 129-140; B. Lewis, *The Sources for the History of the Syrian Assassins', Speculum*, 27 (1952), s. 475-489, aynı yazarın Nizariler üstüne Müslüman olan ve olmayan kaynakların ele alındığı *Studies in Classical and Ottoman Islam* çalışmasında yeniden basılmıştır; James D. Pearson'un değerli çalışması *Index Islamicus*, 1906-1955 (Cambridge, 1958), s. 89-90, 108, 425 ve 479-480 ve *Supplements*'in 1956-1960, 1961-1965, 1966-1970, 1971-1975, 1976-1980 arası ve *Quarterly Index Islamicus*'un 1981'den sonra basılan sayılarındaki ilgili bölümler.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

mesiyle mümkün olmuştur. 1931'de Londra Doğu Araştırmaları Okulu, az sayıda İsmaili elyazmasını elde edebilmişti.[102] O zamandan beri, çok sayıda İsmaili metni şaşırtıcı bir hızla günışığına çıkarılmıştır. Aralarında, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Tübingen Üniversitesi ve en önemlisi Londra İsmaili Araştırmaları Enstitüsü'nün de bulunduğu çok sayıda kuruluş İsmaili metinleri koleksiyonları oluşturmuştur. Bir defada ortaya çıkarılan en büyük sayıda İsmaili eseri, muhtemelen 1959-1963 arasında, bir Sovyet araştırma ekibinin 1925'ten beri Tacikistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin bir parçası olan Gorno–Bedahşan bölgesine yaptığı gezide bulunan iki yüz elli yazmalık koleksiyondur. Bu elyazmaları, Penc ırmağının sağ kıyısında, esas olarak, Gund, Berteng ve Şahdara vadilerinde yaşayan Şuğnan Nizarileri tarafından korunmuştu. Otuz kadarının başka kopyası bulunmayan bu koleksiyonun fotoğraftan elde edilmiş kopyaları Duşenbe'deki Tacik Bilimler Akademisi Doğu Araştırmaları Bölümü'nde bulunmaktadır.[103] Tarihsel bilgi bakımından oldukça düş kırıklığına uğratıcı nitelikte olsa da, mezhebe ait bu kitaplarının bulunuşu, Mısır'daki Fatımi Halifeliğinin ve Alamut'taki eşsiz kütüphanesiyle birlikte, İran'daki Nizari devletinin yıkılmasından sonra İsmaililere ait metinlerin toptan yok edildiği yolundaki yaygın inancı geçersiz kılmıştır.

İsmaili elyazmalarının kamuya açık kütüphanelerde bulunur ve araştırmacıların bu tür eserlerin saklandığı özel koleksiyonlara ulaşabilir duruma gelmesi, günümüz İsmaililerin çoğunun anlayışında da büyük değişiklik yaratmıştır. Bu açık fikirli İsmaililer artık, topluluğunun kendi edebiyatını, değil mezhep üyesi olmayanlar, İsmaililiğin farklı kollarından kişilere bile kapalı tutulmasını gerektiren geleneksel görüşe itibar etmemektedirler. İsmaililik hakkındaki araştırmaları için talihli bir durum,

102 Arthur S. Tritton, 'Notes on Some Isma'ili Manuscripts. From Dr. Paul Kraus'un aktardığı bilgilerden derlenmiştir, BSOS, 7 (1933), s. 33-39 ve A. Gacek, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the School of Oriental and African Studies* (Londra, 1981), s. 16-17, 30, 39, 86, 94-95, 115, 118-121, 172, 181, 188, 218 ve 239-240.

103 A. Berthels ve M. Baqoev, *Alphabetic Catalogue of Manuscripts found by 1959-1963* Expedition in Gorno-Badakhshan Autonomous Region, yay. B. G. Gafurov ve A. M. Mirzoev (Rusça), Moskova, 1967).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

özellikle mezhebin en zengin arşivlerinin bulunduğu Hindistan'da, giderek artan sayıda İsmailinin ruhani zenginliklerini dışa açmaya ve bu zenginlikleri içeren kitaplarını araştırmacıların yararlanmasına sunmaya hazır duruma gelmesidir.[104] Bu durumun en dikkate değer örneği, İsmaili fıkhı üzerine en büyük otorite olan İsmaililiğin Süleymani kanadından Asaf Ali Asgar Fayzi'nin 1957 yılında tam iki yüz İsmaili elyazmasını Bombay Üniversitesine bağışlamasıdır.[105] Dahası, özellikle Hindistan ve Suriye'de olmak üzere, bazı İsmaililer mezhep kaynaklarını yayımlama ve konu üzerinde araştırmalar yapma konusunda öncülük etmektedir. Çağdaş İsmaililerde görülen bu tutum değişikliği en iyi ifadesini son otuz yılda yayımlanan İsmaili metinlerinin sunuş bölümlerindeki teşekkür notlarında bulmaktadır.

Bu bağlamda, muhtemelen İslami araştırmaların karşılaştırılabilecek herhangi bir alanından çok İsmaili araştırmalarında, sağlanan son ilerlemelerin küçük bir bilim adamı grubuna borçlu olduğu vurgulanmalıdır. Bu grubun Batılı öncüleri, Rudolph Strothman (1877-1960), Louis Massignon (1883-1962), Marius Canard (1888-1982), Henry Corbin (1883-1978), Paul Kraus (1904-1944), Bernard Lewis ve daha yakınlarda, Samuel Miklos Stern (1920-1969), Marshall G. S. Hodgson (1922-1968) ile Wilferd Madelung'dur. En önemli Doğulu öncüler ise Zahid Ali (1888-1958), Hüseyin ibn Faydullah el Hamdani (1901-1962), Asaf Ali Asgar Fayzi (1899-1981), Muhammed Kamil Hüseyin (1901-1961) ve daha yakınlarda, Arif Tamir (1921-1998), Mustafa Galip(1923-1981) ve Abbas Hamdani'dir. Kamil Hüseyin dışında bu isimlerin hepsi aynı zamanda İsmaili'dir. Son olarak, yalnızca

104 İsmaili yazınına ilişkin İsmaililerin kendileri tarafından yapılan ilk çalışma, Surat'ta (Gucerat) önemli bir yazma koleksiyonunu koruyan çok saygın bir Davud Bohra ailesinden gelen H. F. Al-Hamdani'nin 'Some Unknown Ismā'īlī Authors and their Works' adlı makalesidir, JRAS (1933), s. 359-378. Benzer bir çalışma için bak. Asaf A. A. Fyzee, *'The Study of the Literature of Fātimid Da'wa'*, *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb içinde*, yay. G. Makdisi (Leiden, 1965), s. 232-249.

105 M. Goriawala *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts*, (Bombay, 1965), bundan başka bak. Asaf A. A. Fyzee, 'A Collection of Fātimid Manuscripts', *Comparative Librarianship: Essays in Honour of Professor D. N. Marshall içinde*, yay. N. N. Gidwani (Delhi, 1973), s. 209-220. Eser, Fyzee'nin özel koleksiyonundan geriye kalanları tanımlamaktadır.

Üretisla PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

İsmaili araştırmalarının en ünlü öncüsü olmak bakımından değil, aynı zamanda bütün akademik yaşamını Doğu'da geçiren tek Batılı bilim adamı olmak bakımından da kendi başına ayrı bir kategoriye konması gereken Vladimir Aleksiyeviç İvanov ya da adının daha çok tanınan biçimiyle W. Ivanov (1886-1970) vardır.

İvanov, St. Petersburg Üniversitesinde Arapça ve Farsça eğitimi gördükten sonra, zamanının en büyük Rus akademisyenleri Viktor Rosen (1849-1908) ile Valentin A. Zhukovski (1958-1919)'nin yol göstericiliğinde çağdaş Fars lehçeleri ve tasavvuf üzerinde uzmanlaşmıştı. 1915'te, Doğu dilleri sorumlu yardımcısı olarak Asya Müzesine girdi. Bu görevde esas olarak Orta Asya'ya olmak üzere yaptığı çok sayıda geziyle müzeye binden fazla Arapça ve Farsça elyazması kazandırdı. Yine Asya Müzesinde, Zarubin koleksiyonunu inceleyerek İsmaililik hakkında ilk bilgilerini edinmiş olan İvanov, 1918'de Rusya'dan geri dönmemek üzere ayrılarak, yaşamının geri kalanını, başta İran ve Hindistan'da olmak üzere, İsmaililiği araştırmaya adadı.

İvanov, 1930'lardan itibaren Bombay'da birçok İsmaili arkadaş edinerek mezhebin elyazmalarını inceleme olanağı edindi. Burada edindiği çevre sayesinde, mezhebin yayıldığı en uzak köşelerde, Nizari İsmaililerin Mevlai adıyla bilindiği Bedahşan ve yakın çevresindeki Çitral, Gilgit ve Hunza bölgelerindeki İsmaililerle de ilişki sağladı. Yine Bombay'da Fayzi gibi bazı İsmaili dostlarının da katılımıyla, pek çok İsmaili eserinin yayımlanmasını sağlayan İsmaili Araştırmaları Cemiyeti'ni 1933'te kurdu. Aynı şekilde, III. Ağa Han Sir Sultan Muhammed Şah'ın (1877-1957) koruyuculuğu altında İsmaililikle ilgili tüm konuların bağımsız ve eleştirel tarzda araştırılmasını amaçlayan Bombay İsmaili Derneği'nin kuruluşunda da önemli bir rol oynadı. Bu derneğin kütüphanesine, büyük ölçüde İvanov sayesinde, çok sayıda İsmaili elyazması kazandırıldı. Derneğin İvanov'un editörlüğünde çıkan ve İsmaili araştırmalarında bir kilometre taşı kabul edilen yayınları esas olarak çok sayıda İsmaili metninin ilk basımlarını da içeren kendi çalışmalarından oluşuyordu. Bunlar arasında İvanov'un 1963'te yayımlanan ve İsmaili yazını-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nı tarihsel boyutu içinde inceleyen bir bibliyografik çalışma da[106] vardı. Bu çalışma Ivanov'un otuz yıl önce yayımladığı[107] bir eserinin genişletilmiş baskısını oluşturan başyapıtı sayılmaktadır. İki baskı yapan bu eser, kırk yıl boyunca İsmaililiği araştıranlar için paha biçilmez değerini korumuştur. İçerdiği konu başlıklarının çoğu, özellikle de Nizari İsmaililer ile ilgili olanlar, bizzat İvanov'un kendisi tarafından keşfedilmişti. Bu çalışma, ancak, 1977'de, Hindistan İsmaililerinin özel arşivlerinde saklanan pek çok elyazmasına erişme olanağı bulan bir İsmaili olan İsmail Kurban Hüseyin Punavala'nın hazırladığı daha kapsamlı bir bibliyografya tarafından aşılabildi.[108]

İvanov'un eseri onun hayatıydı ve Fayzi'nin ileri sürdüğü gibi, çalışmaları İsmaililiğin her dalı için daha ileri araştırmalara temel oluşturdu.[109] Bununla birlikte, onun araştırma girişimlerinin temeli özellikle İran'da geliştiği biçimiyle Nizari İsmaililiğidir. Konuyla ilgili 1922'de yayımlanan ilk önemli eserinden[110] başlayarak, İvanov, tümüyle Farsça bir yazını, İran İsmaililerinin yazının en önemli bölümünü, bulmuş, incelemiş, yayına hazırlamış ve İngilizce'ye çevirmiştir. Bu nedenle, Nizarileri inceleyen tüm araştırmacılar onun yayınlarına yaygın göndermeler yaparlar. Ve Nizariler artık yersiz olarak iğrenç bir katiller tarikatı olarak görülmüyorsa, İvanov'un bunda da büyük payı vardır.

---

106 W. Ivanow, Ismaili Literature: A Bibliographical Survey (Tahran, 1963). Bu çalışma 929 başlığı kapsamaktadır.

107 W. Ivanow, A Guide *to Isma'ili Literature* (Londra, 1933). Çalışma 691 başlığı ve kısmen de 1183 veya 1184/1769-1770 dolaylarında ölen bir Hint Davudi İsmaili bilgin olan İsmail b. Abdül Resûl el Mecdi'nin *Fahrasat al kutup wa'l-rasa'il* başlıklı eserini kapsamaktadır. Yaygın olarak *Fihrist al-Majdi* adıyla bilinen bu eserin Arapça metni Ali Naki Munzeri tarafından yayımlanmıştır (Tahran, 1966). Ayrıca bak. P. Kraus, 'La Bibliographie Ismaélienne de W. Ivanov', REI, 6 (1932), s. 483-490. Kraus'un çalışması, Ivanov'un *Guide*'ına ilişkin yararlı ek ve düzeltmeleri içermektedir.

108 Ismail K. Poonawala, *Bibliography of Isma'ili Literature*, (Malibu, Califiornia, 1977). Bu mükemmel çalışma 200'den fazla yazar ve 1,300'den çok konu başlığı hakkında ayrıntılı bilgi verdiği gibi, 1970'lere dek İsmaililer üstüne derlemesi yapılan ve yayımlanan metinler ile çok sayıda İsmaili elyazmasının yerine ilişkin bilgiler vermektedir. Ayrıca, burada *Bio* olarak adlandırılacak olan bu kaynak (s. 383-463 arasında) İsmaililerle ilgili yayımlanmış çalışmaların seçilmiş bir kaynakçasını içermektedir.

109 Asaf A. A Fyzee, 'W. Ivanow (1886-1970)', Indo-Iranica, 23 (1970), s. 23, ayrıca bak. *Journal of the Asiatic Society of Bombay*, 45-46 (1970-71), s. 93.

110 W. Ivanow, 'Ismailitica', Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, 8 (1922), s. 1-76.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Nizariler üzerine bir başka otorite olan Hodgson'ın belirttiği gibi, çağdaş Nizari araştırmalarının kurucusu olarak, İvanov tartışılmaz bir yere sahiptir.[111]

Bu çalışmanın ana amacı, belirtildiği gibi, İsmaili hareketinin kökenleri, tarihi ve öğretileri hakkında çağdaş bilimin ulaştığı sonuçları sergilemektir. Daha başından belirtildiği gibi, İsmaliliğin tarihinde belirli bir dönemselleştirme yapmak oldukça güçtür. Bununla birlikte yazınsal ve etnik ayrımlar kadar, kronolojik, öğretisel, coğrafi mülahazalarla, hareketin tarihini bazıları iç içe geçmiş beş döneme ayırarak incelemek olanaklıdır. Çalışmamızın çerçevesini oluşturacak bu ana dönemler şunlardır:

1. Hareketin 2./8. yüzyıl ortalarına dayanan ilk ön-İsmaili kökenlerinden başlayıp Kuzey Afrika'da Fatımi Halifeliğinin kurulmasına dek süren başlangıç dönemi, ya da, erken İsmaililik.

2. Halifeliğin kurulduğu 297/909 yılından başlayıp, Sekizinci Fatımi halife imamı el Mustansır'ın 487/1094 yılında ölümüne ve hareketin Nizari ve Mustali kollarına bölünmesine dek süren Fatımi İsmaililiği ya da "klasik" Fatımi dönemi. Bu dönem, özellikle Irak'ın güneyi ve Bahreyn'deki Karmatiler olmak üzere bazı muhalif İsmaili grupların tarihini de kapsar.

3. Bölünmeden günümüze dek, iki ana daldan Mustali kolunun gelişmesini izleyen Mustali İsmaililik dönemi. Fatımi geleneğinin sürekliği açısından ele alınması zorunlu olan bu dönem, başlangıç aşaması ve bu kolun bölündüğü Hafızi ve Tayyibi hizliplerinin tarihini içerir. Hafızi hizbi, Fatımi hanedanının 567/1171'de çöküşünden kısa süre sonra ortadan kalkarken, Yemen ve Hindistan'da yaşamayı başaran Tayyibilik, günümüzde esas olarak Hindistan'da yaşayan ve her ikisi de Bohralar genel adıyla bilinen Davudi ve Süleymani kollarıyla temsil edilmektedir.

---

111 Hodgson, Order of Assassins, s. 30-32. Ivanov'un yaşamı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bak. F. Daftary, 'W. Ivanov: A Biographical Notice', *Middle Eastern Studies*, 8 (1972), s. 241-244; ayrıca bak. 'Bibliography of the Publications of the late W. Ivanov', IC. 45 (1971), s. 56-67 ve 56 (1982), s. 239-240, çalışmanın özeti için bak. *Ayandeh*, 9 (1983), s. 665-674 ve Daftary'nin 'Anjoman-e Esma'ili, EIR, c. 2, s. 84.

4. Alamut dönemi Nizari İsmaililiği. Bu dönem, Hasan Sabbah devletinin Moğollar tarafından 654/1256 yılında yıkılmasına dek Nizariliğin gelişmesini izler. Bu bölüm, Suriye Nizarilerinin tarihini de kapsar. Suriye ve Selçuklu topraklarındaki Nizariler özellikle Hasan Sabbah'ın çabasıyla Suriye'den İran'ın doğusuna uzanan bir devlet kurmayı başarmışlardır. İmamet kavgasında Nizar ve ardıllarının tarafını tutan bu İsmaililer daha Nizari Mustali ayrılığının patlak vermesinden bile önce Selçuklulara karşı, dağlardaki müstahkem mevkilerin ele geçirilmesi ve önde gelen siyasal muhaliflerine karşı girişilen suikastlar yoluyla yürütülen açık bir ayaklanma başlatmışlardı. El Mustansır'ın ölümüyle Nizariler Kahire'deki Fatımi merkeziyle bağlarını kopardılar. Nizariler siyasal etkinliklerinin yanı sıra öğreti alanında da önemli çalışmalar yapmışlardır.

5. Alamut'tan sonra Nizari İsmaililer 7./13. yüzyılın ikinci yarısından başlayan bu dönem kendi içinde, Alamut'un düşüşünü izleyen karanlık dönem, Ancudan dönemi ve günümüz olmak üzere üç dönemde incelenir. Nizariler, Alamut'un düşüşünden kısa bir süre sonra bir bölünme yaşadıktan sonra yeniden toparlanarak, İran'da çoğunlukla tasavvuf kisvesi altında hayatta kaldılar. Bir süre sonra, Hindistan ve Orta Asya'da yeni taraftarlar kazanmayı başardılar. 9./15. yüzyıldan başlayarak Nizari İsmaililiği yaklaşık iki yüzyıl sürecek yeni bir canlanma yaşadı. Nizarilerin Kasım Şah sülalesi denen soydan gelen imamlar önderliğindeki bu yeniden doğuşuna Ivanov, Ancudan dönemi adını vermiştir.[112] 12./18. yüzyılın ikinci yarısında Muhammed Şah soyundan gelen imamlar soyu sona ererken, bazı Sufi tarikatleriyle belirli bağlar kuran Kasım Şah dalı İran'daki gizli varlığını açığa vurdu. Sonunda, Nizari İmamlığı İran'dan Hindistan'a taşınırken, Nizariler Ağa Hanların önderliğinde modern çağlarına girdiler.

Çalışmamız, yukarıda belirtilen sınıflandırma şemasını izleyecektir. Fakat erken İsmaililik konusuna girmeden önce, daha

112 W. Ivanow, Brief Survey of the Evolution of Ismailism (Leiden, 1952) s. 29.

genel olarak İslam'ın ve özellikle Şiiliğin ilk dönemindeki bazı gelişmeleri yeniden gözden geçirmek zorunludur. Kuruluş dönemi, yalnızca İsmaililik ilk dönem Şiiliğinin mirasını büyük ölçüde benimsediği için değil, aynı zamanda ön–İsmaililiğin içinde ortaya çıktığı dinsel siyasal ortamı anlayabilmek için uygun bir perspektif sağlayacaktır.

2 ŞİİLİĞİN DOĞUŞU VE İLK DÖNEMLERİ

* * *

Genel oryantalizm araştırmaları içinde İslami araştırmaların ayrı bir çalışma alanı olarak ortaya çıkışı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısını buldu. O zamandan beri, bu alanda önemli gelişmeler kaydedilmiştir ve özellikle son araştırmalar İslamın kuruluş dönemi hakkındaki bilgilerimizi genişletmiştir. Gerçekten yavaş da olsa bu gelişme, Julius Welhausen (1844-1918), Ignaz Goldziher (1850-192), Carl H. Becker (1876-1933), Leone Caetani (1869-1935) ve daha birçokları gibi bu alanda çalışma yapan çok sayıda öncü araştırmacının katkısı ve yine birçok İslami eserin yayımlanması ve incelenmesiyle ortaya çıkmıştır. Oysa, Şiilik üzerine araştırmalar, İslam'ın bu koluna ister genel İslami bakış açısından yaklaşılsın, ister İslam içinde heteredoks bir dinsel hareket olarak değerlendirilsin, modern akademide hak ettiği önemi kazanmamıştır. Bu eksiklik, gerek Doğulu, gerekse Batılı araştırmacılar tarafından ilgi odağı olmaya devam eden Sünni İslam'a gösterilen ilgi Şiiliğin çeşitli yönlerini ele alan ve gerçekten yetersiz araştırmalarla kıyaslandığında daha iyi anlaşılır.

İşin doğrusu, Şiilik üzerine araştırmalar yakın zamanlara dek İslami araştırmaların en ihmal edilmiş alanlarından biri olarak kalmıştır. Bu yüzyıl içinde "Şiiliği karakterize eden *dinsel* eğilimlerin doğup gelişmesi ve bunların kökenindeki kaynaklar hakkında çok yetersiz bir kavrayışa sahibiz" diyerek konuya dikkat çeken ilk kişi muhtemelen İsrael Friedlaender olmuştur.[1] Aynı şekilde, Edward G. Browne'da, 1924'te "Henüz hiçbir Avrupa

1 I. Friedlaender, The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of the Ibn Hazm' *JAOS*, 28 (1907), s. 3.

dilinde Şii öğretisi ile ilgili kapsamlı ve yetkin bir çalışmanın bulunamadığını"[2] belirterek Şiilik ve onun tarihsel gelişmesi hakkındaki bilgi eksikliğinden yakınmıştı. Daha yakınlarda, 1934 yılında, Şiilik konusunda Avrupa'nın hatırı sayılan otoritelerinden biri olan Rudolf Strothman, 'Şiilik üzerine kapsayıcı bir çalışmanın bulunmadığını" vurgulamayı gerekli bulmuştu.[3] Masonunun bazı yönlerinde son yıllarda kaydedilen önemli ilerlemelere rağmen, özellikle Şiiliğin başlangıç dönemi hakkındaki bilgilerimize ilişkin benzer yakınmalar devam etmektedir.[4]

Ne var ki, son yıllarda bu durum değişmiş ve seçkin bir bilim adamı grubu Şii İslam üzerine dikkatlerini yoğunlaştırmıştır. Şiilik üzerine araştırmalarda, modern Fransız İslam araştırmacılarının geniş bir ilgi alanına sahip öncüsü Louis Massignon ve onun Paris'teki Sorbonne Üniversitesi'nin Uygulamalı Çalışmalar Yüksekokulun'daki öğrencisi ve halefi Henry Corbin'in katkıları özellikle anılmalıdır. Şiilik üzerine çağdaş araştırmalarda eşsiz bir yere sahip olan Corbin, hayatını başta On iki İmamcı ve İsmaili kolları olmak üzere Şiiliği araştırmaya adamıştır. Araştırmaları, gerek genel olarak Şiiliği, gerekse de özel olarak Şiiliğin teozofik ve metafizik yönlerinin İran'da aldığı biçimi anlamakta paha biçilemez değerdedir. Corbin'in, İran'ın On iki İmamcı ulemasının önde gelen bazı isimleriyle yakın işbirliği sayesinde zenginleşen çalışmaları Şiiliğin birçok önemli entelektüel boyutu hakkında hiçbir Batı dilinde benzeri olmayan eserlerdir. Corbin'in, kendisinin yayıma hazırladığı çok sayıda özgün metni de içeren çalışmalarının ağırlıklı bölümü, ömrünün son yirmi beş yılında her yıl güz döneminde ders verdiği Tahran Üniversitesi bünyesindeki Fransız–İran Enstitüsü tarafından *Bibliothèque Iranienne* serisi olarak

2 E. G. Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, (Cambridge, 1924), s. 418.
3 R. Strothmann, 'Shi'a'. *EI*, c. 4, s. 357.
4 B. Lewis, *The Origins of Isma'ilism: A Study of the Historical Background of the Fāṭimid Caliphate* (Cambridge, 1940), s. 23; W. Ivanow, 'Early Shi'te Movements', *JBBRAS*; NS, 17 (1941), s. 1; Asaf A. A. Fyzee, *Conférences sur l'Islam*, çev. E. Meyerovitch (Paris, 1956), s. 45; H. Corbin, *Spritual Body and Celestial Earth*, çev. N. Pearson (Princeton, N. J., 1977) s. 57 ve Poonawala, *Bio*, s. 4.

yayımlanmıştır.[5] Aynı dönemde, Şiiliğin On iki İmamcı kolunun neredeyse beş yüz yıldır resmi din konumunda olduğu İran'da, başta Allame Tabatai (1903-1981) olmak üzere çok sayıda çağdaş Şii otoritesi, gelenekçi temelde de olsa, kendi dinsel görüşlerini daha sistemli bir tarzda işlemeye girişmişlerdir.[6] Başta kutsal Kum ve Meşhed kentlerinde olmak üzere ülke çapında yayılmış dinsel kurumlarda ya da kendi evlerinde toplanan sınıflarda dersler veren bu bilginler, Şii araştırmalarına katkıda bulunan Seyid Celaleddin Aştiyani gibi, çok sayıda öğrenci yetiştirmişlerdir.

Yakın dönemde yapılan araştırmalara rağmen, Şiiliğin ilk dönemi ve öğretisel gelişimi, özellikle İslamiyet'in ilk yüzyılı içinde karanlık ve tartışmalı niteliğini korumuştur. Bu yüzden bu inceleme, Şiiliğin kökenleri ve ilk dönem gelişmesi hakkında modern akademik çalışmaların elde ettiği ve haklı olarak deneme kabilinden ve dağınık olarak görülen sonuçlara dayanmaktadır. Dahası, bu çalışmada başlangıç dönemindeki, Şiiliği, 2./8. yüzyılda İsmâilîliğe dönüşen gelenekle ilgisi boyutunda inceliyoruz. Elbette, aynı dönem, İmam Cafer Sadık'ın 148/765 yılındaki ölümüne dek İsmaililerle aynı tarihi paylaşan On iki İmamcılar, ya da farklı Şii gelenekler tarafından kendi bakış açılarına göre izlenebilir.

Peygamber Muhammed, Mekke'den Medine'ye hicret ettiği tarih ve Hicri takvimin başlangıcı olan Miladi 622 Eylül'ünden, 8 Haziran 632'deki (H. 13 Rebii evvel 11) ölümüne dek geçen zaman zarfında döneminin Arap ölçülerine göre güçlü ve saygın

---

5 Bak. S. Hossein Nasr, 'Henry Corbin, the Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light', *Sophia Perennis*, 3 (1977), s. 88-127. Biyografi bölümünü barındıran Fransızca baskısı yapılmıştır. Bak. *Melanges Offerts à Henry Corbin*, yay. S. H. Nasr (Tahran, 1977), s. iii–xxxii ve 3-27.

6 Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, İran'ın en saygın On iki İmamcı Şiibilginlerinden ve en önemli İslamı teozoflarındandır. Tahran'da 1348/1969 yılında yayımlanan Shia dar Islam (İslam'da Şiilik) adlı eserinde modern çağlarda yazılmış en yetkili çalışmalardan birini ortaya koymuştur. Bu çalışma, S. H. Nasr tarafından Shi'te Islam (Londra, 1975) İngilizce'ye kazandırılmıştır. Tabatabai'nin eserinin çevirisi yapılıncaya dek Dwight M. Donaldson'ın *The Shi'te Religion* (Londra, 1933) isimli İran'daki bir Hıristiyan misyoner tarafından yazılan kitabı konu üstüne başlıca İngilizce kitap olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bak. M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven, 1985) ve Shi'ism; Doctrines, Thought and Spirituality yay. S. H. Nasret al (Albany, N. Y., 1988).

bir devlet kurmayı başarmıştı. On yıllık bu kısa süre içinde, Arabistan'ın çoğunluğu göçebe Bedevi boyları olan sakinleri, kısa bir süre içinde Arap yarımadasının çok ötelerine yayılacak olan bu yeni dinin kurucusuna biat etmişti. Ne var ki, peygamberin kısa süren bir hastalıktan sonra vefatının hemen ardından, bu genç dinsel topluluk, ilk büyük kriziyle yüzleşmek zorunda kaldı. Peygamberin yerine kimin geçeceği üstünden patlak veren bu krizle birlikte, İslam toplumu içinde kalıcı bir bölünme haline gelecek olan Sünni–Şii ayrılığı başlamış oldu.

Peygamber hayattayken, Müslümanlar, onun Tanrı'nın vahiylerine göre onlara en iyi önderliği yaptığını tartışmaksızın kabul etmişlerdi. Ne var ki, tanrısal vahiyleri iletmek ve korumaktan başka, Muhammed, Müslüman toplumunun dünyevi başkanlığı görevini de yerine getiriyordu. Peygamberin, en azından müminlerin çoğunluğu bakımından kendisinden sonra ne yapacaklarına ilişkin açık bir talimat ya da halef bırakmaksızın ölmesi, Müslümanları ciddi bir kargaşa içinde bıraktı. Kuran'a göre son peygamber o olduğundan (Hatem ül Enbiya) Muhammed'in ardılı (ölümünden kısa bir süre sonra bu iddiayla çıkan bazı kişiler olsa da) başka bir peygamber olmayacaktı. Bununla birlikte, İslam topluluğunun bekası için, peygamberin yerine, dünyevi hükümetin başkanlığını üstlenecek birini seçmek gerekliydi. Sonunda, esas olarak Peygambere Mekke'de iman ederek onunla birlikte Medine'ye gelen Müslümanlar (Muhacirun) ile Medineli Müslümanlar (Ensar) arasında çıkan birçok tartışmaların ardından, İslam'ı ilk kabul edenlerden ve peygamberin yakın dostlarından (Sahabe) biri olan Ebu Bekir seçildi.

Ebu Bekir'in seçilmesi, bir başka muhacir olan Ömer'in önerisi ve Sahabilerin biatıyla gerçekleşmişti. Müslümanların yeni lideri Ebu Bekir, Tanrının Elçisinin Ardılı anlamına gelen Halifet Resul Allah unvanını aldı. Bu unvan, kısa bir süre sonra kısaltılarak (Batı dillerine *caliph* olarak geçen) *halife* biçimini aldı. Böylece, peygamberin ilk ardılının seçilmesiyle, tümüyle İslama özgü bir kurum olan halifelik doğmuş oldu. Ta başından itibaren

halifelik, toplumun hem dinsel hem siyasal liderliğini bir arada içeren bir kurumdu.[7] Bu benzersiz durum, İslam öğretisinin doğasından, ilk İslam topluluğunun peygamberin yönetimindeki kısa ve sınırlı siyasal deneyiminden kaynaklanıyordu. İlk Müslüman toplumu, bugünün Batılılarının alışık olduğu biçimde, ne dinle devlet, ne de laik kurumlarla dinsel kurumlar arasında fark olabileceğini düşünemiyordu. İşin doğrusu, Muhammed'in mesajı ve pratiğinde, İslam sadece bir din değil, Tanrı'nın insan soyunun yalnızca ahlaki ruhsal yönetimi kadar sosyo–politik yönetimini de düzenlemek için gönderdiği bir bütüncül sistemdir.

Ebu Bekir'in halifeliği ancak iki yıl sürdü ve 13/634'teki ölümünden önce, ardılı olarak bizzat kendisi Ömer'i seçti. Bununla birlikte bu seçim, Müslümanların önde gelenlerine danışılarak yapılmış ve ardından toplumun biatıyla onaylanmıştı. 23/644 yılında bir suikasta kurban giden Ömer ise, kendi ardılının seçimi için yeni bir usul getirdi. Ömer'in isteğiyle kendi aralarından birini halife seçecek altı kişilik bir konsey (şura) oluşturuldu. Bazı tartışmalardan sonra şura, Mekke'nin en güçlü ailelerinden biri olan Beni Ümeyye oymağından Osman'ı seçti. Ve Osman, geleneksel biatı sağladıktan sonra, üçüncü halife olarak İslam devletinin başına geçti.

Bu arada, peygamberin ölümünün hemen ardından, Muhammed'in amca oğlu ve damadı Ali b. Ebu Talib'in, yakın akrabalık bağları nedeniyle, halifeliği diğer adaylardan daha fazla hak ettiğini savunan bir azınlık grubu ortaya çıkmıştı. Başlangıçta Ali bazı dostlarından ve destekçilerinden oluşan bu grup, zamanla Şia't Ali (Ali yandaşları=Ali Partisi) ve ardından kısaca Şii olarak adlandırıldı. Ancak, Ali, peygamberin hemen ardından bu göreve gelmesini arzulayan yandaşlarının isteklerinin aksine, zaman içinde dördüncü halife olabildi. Ne olursa olsun, el Hulefa el Raşidun ya da adil halifeler denilen bu dört halifenin iktidarları, İslam'ın bütün kurallarının Kuran'da emredildiği biçimiyle hakkıy-

7 Bak. P. Crone ve M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge, 1986)

la uygulandığı bir dönem olarak kabul edilir. Bununla birlikte, Halife Osman'ın yazdırdığı standart metniyle, Kuran temel olmakla birlikte, gerektiğinde, İslam toplumunun uygulayacağı kurallara peygamber dönemindeki İslam toplumunda geçerli uygulamalar ya da sünnet ikinci bir kaynak olacaktı.

Ali'nin, yandaşlarınca kendi adı çevresinde yürütülen hilafet iddiasında ne ölçüde rol oynadığı bilinmemektedir. Özellikle, onun, peygamberin ölümünden sonra, bu arada eşi Fatıme'yi kaybettiği ilk altı aylık bir sürede ve Ebu Bekir'in halifeliğini tanımasından sonraki olaylar hakkındaki bilgiler yetersizdir. Bu arada, Fatime'nin ölümünden önce Ebu Bekir ile peygamberin mirası konusunda, hayli karmaşık ve uzun bir anlaşmazlığa düştüğünü belirtmek yerinde olacaktır.[8] Ne olursa olsun, gerek Ensar, gerek Muhacirun arasındaki Ali partizanları, adaylarını desteklemeyi sürdürdüler ve zamanla doktriner bir görüş geliştiren Şiiliğin davası daha yaygın bir destek görür hale geldi. Şii olmayan kaynaklara göre, Şiiliğin iddiası başlangıçta, Ali'nin peygamber ailesinin (Ehl el Beyt) en önemli üyesi olmasından gelen konumuna atfettikleri özel öneme dayanıyordu.

Halifeliğin ve Şiiliğin yukarıda anlatıldığı biçimde anlaşılması Sünni Müslümanların ve Batılı İslam araştırmacılarının çoğunluğunun kabul ettiği görüşü yansıtır. Fakat, konuya ilişkin Sünnilerinkinden çok farklı bir Şii bakış açısı da vardır. Bununla birlikte, Şii İslam ya da azınlık görüşü kurumsal bir 'ortodoksi'ye geç kalmış bir isyan, ya da böyle bir 'ortodoksi' den bir sapma olan bir 'heterodoksi' olarak görülmemelidir. Gerçekte, hem

8 Henri Lammens (1862-1937), Lübnan'da Cizvit misyonerliği yapmış bu Belçikalı İslam uzmanı, *Fâtima et les filles de Mahomet* (Roma, 1912) adlı çalışmasında, Şiiliğe karşı beslediği antipati ve Emevilere duyduğu saygı paralelinde, Fatıme hakkında olumsuz bir yaklaşım benimsemiştir öz. bak, s. 109-140 ve 'Fâtima', EI, c. 2, s. 85-88. Objektif ve kapsamlı bir yaklaşım için bak. L. Veccia Vaglieri, 'Fâtima' EI 2, c. 2, s. 841-850. L. Massignon da Şiilerin Fatıme'ye atfettikleri özel önem ve gösterdikleri saygıyı başta 'Der Gnostische Kult der Fâtima im Schiitschen İslam' *EJ*, 6 (1938), s. 161-173 olmak üzere pek çok çalışmasında ele almıştır. Bu çalışma, Massignon'un dağınık halde bulunan Şiilik üstüne yazılarının toplandığı *Opera Minora*'sına (yay. Y. Maubarac, Paris, 1969) dahil edilmiştir. H. Corbin de bu konuyu ele almıştır, bak. *Spiritual Body* özellikle s. 51-73.

Sünnilik hem de Şiilik İslam'ın ayrılmaz birer parçasını oluştururlar ve her ikisini de tek ve aynı bir İslami mesajın farklı iki yorumu olarak görmek daha doğru olacaktır.[9] Açıktır ki, bir çok dinsel konuda olduğu gibi, bu iki perspektiften nesnel olarak hangisinin geçerli olduğu, tartışma yoluyla çözümlenemeyecek bir konudur. Bu sorunun, dinsel ya da tarihsel ilk kaynaklara baş vurarak çözümlenemeyecek olmasının bir nedeni de, bu kaynakların, Sünni ya da Şii, taraflı bir bakış açısını yansıtması kadar, Şiiliğin İslam'ın daha ilk başlangıcında ayrı bir Şii perspektifinin var olduğu yolundaki inancıdır.

Bununla birlikte, Şiilerin zamanla İslam'ın erken tarihini kendi isteklerine göre yeniden yazdığına inanan Batılı araştırmacılar vardır. Onlara göre, özellikle On iki İmamcılar, mezhebin bugün bilinen biçimini almaya başladığı 3./9. yüzyıldan itibaren, peygamberin ölümüyle on ikinci İmamlarının ortadan kaybolduğu 260/874 tarihi arasındaki dönemin olaylarını, gerçeklere uymasa da kendi inançlarını destekleyecek şekilde sunma gayretine girişmişlerdir.[10]

Bu çalışmadaki amacımız polemiğe girmek ya da İslam'ın iki ana kanadından birinin savunusuna girişmek değildir, her şeyden önce, görüş ayrılığının ana hatları yüzyıllar boyunca tartışılmış, her iki görüş açısından da kendi konumlarını savunan, karşıtlarınınkini reddeden sayısız teolojik metin kaleme alınmıştır. Bizim bu çalışmadaki amacımız, bir taraf adına tartışmaya müdahale etmek yerine, ortaya konulan bazı görüşlerin belki de ilk Şiiler tarafından savunulup savunulmadığını dikkate almaksızın, kökenleri hakkında doğrudan Şiiliğin kendi görüşlerini sergilemektir.[11]

---

9 S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (New York, 1967) s. 147.

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

11 İngilizce'de bu görüşün en iyi ifadesi Tabatabai'nin *Shi'ite Islam*'ında özellikle 39-50 ile 173. sayfalarda ve S. H. Nasr'ın bu kitaba yazdığı açıklayıcı önsözde bulunabilir. H. Corbin'in çalışmalarının büyük bir kısmı da bu bağlamda önemlidir, özellikle bak, 'Le combat spirituel du Shi'isme, EJ, 30, (1961), s. 69-125; *Histoire de la philosophie Islamique I: Des origines jusqu'à la mort d'Averroès* (1198), (Paris, 1964), s. 62-79, eser burada *Histoire* olarak adlandırılacaktır. *En Islam Iremen: Aspects spirituels et philosophiques* (Paris, 1971-1972), c. 1, s. 39-53 ve 219-235.

Şiiler, aslında, peygamberin ölümünden önce, kendi yerini alacak bir ardıl, ya da kendilerinin tercih ettiği deyimle ümmetin ruhsal kılavuzluğunu ve önderliğini yapacak bir imam belirlediğini, Kuran'daki bazı ayetlere ve bazı hadislere dayanarak savunurlar. Bununla birlikte, Peygamberin gerçek ardılının Ali olduğuna ilişkin Şiilerin başlıca kanıtı, Gadir Hum olayıdır.[12] Anlatılana göre, peygamber 18 Zülhicce 10/16 Mart 632 tarihinde Veda Haccından dönüşünde, Mekke ile Medine arasındaki Gadir Hum mevkiinde durmuş ve kendisine eşlik eden hacılara bir duyuru yapmıştır. İzleyen yüzlerce Müslümanın önünde Ali'nin elini tutarak o ünlü 'men kuntu mevlahu fa–Ali mevlahu' (ben kimin mevlası =amiri, sözünü dinlediği kişi isem Ali de onun mevlasıdır) sözlerini söylemiştir. Şiilere göre, bu sözlerle, peygamber, kendisinden sonra Müslümanların başına Ali'nin geçeceğini belirtmiştir. Dahası, Şiilere göre, peygamber Müslümanların başkanı olarak Ali atama (nass) emrini vahiy yoluyla Tanrıdan almıştır. Ali b. Ebu Talib'in ruhsal atanmasının gerçekleştiği gün halen Şiilerin en önemli bayramlarından biri olarak kutlanmaktadır.

Bu olayın sonucunda Peygamberin ölümünden sonra, başta Şiilerce inançlarının dört direği olarak bilinen dört ünlü Sahabi, yani, Selman Farisi, Ebu Zerr Gaffari, el Mikdad b, el Esved, el Kindi ve Ammar b. Yaser olmak üzere çok sayıda inançlı Müslüman, sonuna dek hilafetin Ali'nin yasal hakkı olduğunu savunmuştur. Bu gerçek, Müslümanların Ebu Bekir'i destekleyen çoğunluğunca kabul edilmemiş, peygamberin seçtiği halifeye rıza göstermeyen bu grup, halifeliğin icma yani toplum yoluyla karara bağlanacağını kabul etmiştir. Sonuçta, Ali ve yandaşları, tanrısal kararla atanan halifenin insanların seçimine bağlanmasına karşı çıkmak zorunda kalmış ve bu dindarca karşı çıkışla, Şii görüşü, Müslümanların çoğunluğundan ayrılmıştır.

Tezlerinin Sahabelerin çoğunluğu da dahil olmak üzere toplumun geri kalanı tarafından kulak arkası edilmesine rağmen,

12 Bak. L. Veccia Vaglieri, 'Ghadir Khumm', EI 2, c. 2, s. 993-999. Ek kaynaklar kitabın içinde verilmiştir.

Şiiler, tüm dinsel sorunlarda tek karar mercii olarak, dinsel otoritenın tek sahibi olarak gördükleri Ali'ye başvurulmasında ısrar etmiştir. Gerçekten, Şiiler, dinsel, otoriteye, Şii düşüncesinde merkezi bir yer tutan özel bir önem atfetmişlerdir, ancak, bu Şii İslam'ın dinsel ve siyasal alanlarda bir ayrım gözettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Böyle bir ayrım, belirttiğimiz gibi, ilk Müslümanlar için anlaşılmaz bir şeydi. Şii bakış açısına göre, Ali partizanları en başından beri, Müslümanların en önemli sıkıntısını, İslam öğretilerinin ve dinsel konuların peygamberden sonra nasıl izah edileceği sorunu olarak görüyordu. Bu böyleydi, çünkü, Şiilere göre, Kuran'ın öğretileri ve İslam'ın kutsal yasaları (Şeriat) sıradan insanın kavrayışının ötesinde bir kaynaktan indiği için, insan aklının doğrudan kavrayamayacağı gerçekler ve içrek (batın) amaçlar içeriyordu. Bu yüzden, Kuran'daki açıklamaların gerçek anlamlarını anlayabilmek için, Şiiler, gerekli dinsel otoriteye sahip bir insanın yani bir imamın varlığını zorunlu görüyorlardı. Öyleyse bu görüşe göre, bir Şii bakış açısının olanağı doğrudan İslami mesajın kendi içindedir ve bu olanak, yalnızca Şiiliğin meydana çıkmasıyla (genesis) gerçekleşir (kuvveden fiile çıkarılır).

Bu türden Şii düşünceleri yüzünden, zamanla Müslümanlar arasında, peygamberin yerini kimin alacağı sorusuna ilişkin iki farklı anlayış gelişti. Çoğunluktaki Sünniler, halifenin işlevini Şeriatın yöneticisi ve toplumun lideri olmakla sınırlarken, Şii anlayışında, peygamberin yerini alan kişi bu görevlerinin yanında, çok önemli bir başka işleve, yani, İslami mesajın günün koşullarına göre yorumlanmasıyla ilgili ruhani bir işleve de sahiptir. Bu nedenle Şiilere göre, peygamberin ardılı, İslam'ın öğretilerini açıklamak ve Müslümanlara bu yönde yol göstericilik etmek için meşru bir otoriteye sahip olmalıdır. Bu niteliklere sahip olan kişi, ancak, gerekli dinsel otoriteye sahip ve İslam'ın orijinal mesajını aktarmakta tek kanal olan Ehli Beyt içinden gelebilir. Elbette, daha sonraları yalnızca peygamberin yakın ailesinin bazı bireyleri yani Ali, Fatma ve onların soyundan gelenlerle sınırlı tutulan Ehli Beyt'in kimlerden oluştuğuna ilişkin görüş ayrılıkları olmuştur. Ancak, bu görüş ayrılıkları ne olursa olsun, Ebu Talib

oğlu Ali, sadık yandaşları tarafından, peygamber ailesinin en önemli üyesi ve onun herkese açıklanmamış öğreti ve dinsel bilgisinin yani ilminin mirasçısı olarak tartışmasız bir kabul görmüştü. Şiilere göre, aslında peygamber tarafından kendisinin mirasçısı ya da vasisi olarak seçilen Ali'nin peygamberin ardılı olarak sahip olduğu eşsiz nitelikler arasında, bu makama, peygamberin açıkladığı gibi, tanrısal emir ile atanması da vardır. Bunun anlamı, Ali'nin ilhamını Tanrıdan aldığı ve tüm hata ve günahlardan beri (ma'sum) olduğudur. Bu özelliğiyle Ali, peygamberden sonra dinsel konularda yanılmaz otoritedir. Bu inancın sonucu olarak, Şiiler, Ali'nin hem dünyevi iktidar hem de dinsel otoritenin kullanımında tek hak sahibi olduğunu savunur.

Şiiliğin kökeni hakkındaki bu Şii yorumu, öğretiye ilişkin, ilk dönem Şiilerinin, özellikle de Ali'nin çevresinde toplanan ilk partizanların tümünce paylaşıldığı iddia edilemeyecek olan bazı ayırt edici özellikler taşır. Birçok Batılı uzmanın, Şiiliğin, tümüyle siyasal nitelikte bir hareket olduğu ortaya çıkışını izleyen ilk elli yıl içinde, inanç konusunda Müslümanların geri kalanından hiçbir farklılığı olmadığı düşüncesini paylaştığı belirtilmelidir. Ancak, ilk dönem Şiiliğinin inançları ve eğilimleri hakkında, elimizde, tarihsel doğruluğu kesin olan çok az bilgi olduğu unutulmamalıdır. Fakat yine Şii kaynak ve geleneklerine dayanarak, ilk dönem Şiiliğinin peygamberin kendisine dayanan özel bir dini bilgi yani ilm'in var olduğu görüşü çevresinde toplanmış olabileceği öne sürülebilir. Yine, ilk dönem Şiiler arasında toplumsal iktidarın, yalnızca bu özel bilgiye sahip olan kişinin hakkı olduğu inancının yaygın olduğu da düşünülebilir. Dahası, Ali'nin ilk partizanlarının, toplumun çoğunluğunun tersine, kutsal özelliklerin soya çekimle aktarıldığı inancına daha yatkın olduğu da söylenebilir. Bazı özel niteliklerin kalıtsal olarak kuşaktan kuşağa geçtiği inancının, insan özelliklerinin kan bağıyla devredildiğine inanan İslamiyet öncesi Arap zihniyetinde yaygın olduğu bilinmektedir. Bu nedenle, Ali'nin dinsel bakımdan bilgili ve peygamber ailesine büyük saygı besleyen ilk yandaşlarının peygamberin ilminin, ait olduğu Beni Haşim oymağı ve yakın ailesine

miras kaldığını düşünmüş olmaları doğaldır. Bu inancın, özellikle, Yemen'in kuşaktan kuşağa geçen tanrısal ya da yan tanrısal saltanatlar geleneğine alışkın olan Güney Arabistanlı Şiiler arasında geniş kabul görmüş olabileceği düşünülebilir.

Gerçek nitelikleri ne olursa olsun, ilk dönem Şii düşünce akımları zaman içinde yavaş yavaş gelişerek tam ve sistemli ifadelerini imamet kavramında buldular. Bu kavramın tarih içindeki gelişimi oldukça karanlıkta kalmıştır. Ancak, genel hatlarıyla bilindiği kadarıyla Şii İslam'ın temel inancını oluşturan bu ayırt edici kavram, bugün bilindiği biçimiyle İmam Cafer el Sadık'ın döneminde ortaya atılmıştır. Bu öğretinin çeşitli yönlerini ele almayı bu bölümün izleyen sayfalarına bırakarak, Şiiliğin ilk dönemindeki gelişmelerle ilgili tartışmamıza devam edelim.

Başlangıçtaki yenilgisinin ardından, ilk coşkusunu büyük ölçüde yitiren Şiilik, Ebu Bekir ve Ömer'in halifelikleri sırasında, Ali'nin siyasal sahneden çekilmesi ve bir yalnızlık tutumu almasıyla da, pratikte, tam bir uyku durumuna girmişti. Bu ilk dönemde (11-23/632-644) Ali'nin benimsediği pasif tutum, en iyi biçimiyle, toplumsal olaylar ve süregiden fetih savaşlarından uzak duruşunda görülebilir. Bu tutumu, Tebük Savaşı dışında, tüm savaşlarda en ön cephede dövüştüğü peygamber dönemindeki tutumuyla açık bir karşıtlık oluşturur. Ebu Bekir ve Ömer'in dönemlerinde Ali, tam anlamıyla Medine'deki evine kapanmıştı. Bu tutumu, toplumdan uzaklaşma yolundaki kendi tercihinden çok, onu her türlü önemli mevkiiden uzak tutmak için neredeyse ellerinden gelen her şeyi yapan ilk iki halifenin tutumundan kaynaklanıyordu. Ali, iktidardan böylece uzaklaştırılmış olmakla birlikte, yine de, Ömer'in ölümünden hemen önce, kendi ardılını seçmek için oluşturduğu altı kişilik Sahabeler Şurası'na, Osman,Talha ve Zübeyr'le birlikte dahil edilmişti.[13]

13 Ali'nin bu dönemdeki etkinlikleriyle daha fazla bilgi için bak. Ebu Abdullah Muhammed el Müfid, *Kitab al Irshad*, çev. I. K. A. Howard (Londra, 1981), s. 143 ve S. Husain M. Jahri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (Londra, 1979), s. 58-79, burada *Origins* adıyla anılacak olan bu eser, erken dönem Şiilik üstüne çalışmalara önemli bir katkıda bulunmuştur.

Ali ve partizanlarının içinde yaşadığı bu durgunluk Osman'ın halifeliği sırasında (23-35/644-656) çarpıcı biçimde değişti. Osman yönetiminin doğurduğu toplumsal huzursuzluk ve çatışmalar, Şiilerin talep ve düşüncelerine, yeni bir canlılık kazandırdı. Osman'ın yönetimine karşı genellikle ekonomik sorunlardan çıkan yakınmalar, esas olarak eyaletlerde ve bu yönetim sırasında eski ayrıcalıklı konumlarını yitiren Medineli Ensar arasında güçlü bir muhalefetin gelişmesine yol açtı.[14] Osman bütün büyük eyaletlerin valiliklerini ve Kufe ve Basra gibi garnizon kentlerinin yönetimini (Arapçası tekil hali misr) yakın akrabalarına dağıtmıştı. Osman'ın koruması altındaki bu yöneticiler Emevi oymağının ve bu oymağın müttefiki olan diğer büyük Mekke oymaklarının mali ve siyasal güçlerini artırmaya yönelik bir siyaset izlediler. Bunun sonucunda, Ömer'in halifeliği sırasında sıkı bir denetim altında tutulan eyaletlerdeki boy şefleri yeniden güç kazandılar. Buna paralel olarak, arkalarında güçlü bir boy desteği bulunmayan ilk Müslümanların çoğu, eşraf el kabail denilen bu sözde boy aristokrasisi tarafından kenara atıldılar. Bu siyaset, siyasal iddialarını boy ve soy bağlarından çok İslamiyet'i kabul ve ona hizmet etmekteki eskiliklerine (sabıka) dayandıran Ensar ile eyaletlerdeki küçük boyların yöneticilerinin hoşnutsuzluğunu uyandırmıştı.

Osman'ın yönetimine taşradan yükselen muhalefetin başka nedenleri de vardı. Osman'ın döneminde İslamiyet'in başlangıçtaki hızlı yayılışı neredeyse durma noktasına gelmişti. Ancak, ilk fetihler sırasında üs olarak kurulan garnizon kentlerin boy kökenli askerleri, savaş ganimetlerinin artık kârlı bir gelir kaynağı olmaktan çıkmasına rağmen, yeni yerleştirildikleri bu üslerde daimi olarak yaşama mecburiyetinde bırakılmıştı. Fetihler sonrası döneminin değişen koşulları, bu askerler arasında rejime karşı hoşnutsuzluk yaratmıştı. Durumu daha da kötüleştirmek üzere, ganimetlerin azalmasıyla, ganimetlerden aldığı beşte birlik pay

14 Osman'ın halifeliğine hoşnutsuzluğun nedenleri hakkında önde gelen çağdaş araştırmaların bazıları: Hamilton A. R. Gibb, 'An Interpretation of Islamic History', Journal of World History, I (1953), s. 39; M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation* (Cambridge, 1971-1976), c. 1, s. 60-70 ve M. Hinds, "The Murder of the Caliph 'Uthmān', *IJMES*, 3 (1972), s. 450-469.

da azalan Medine'deki merkezi yönetim, İslam devlet hazinesinin yani beyt ül malın azalan kaynaklarını yeniden artırmak için eyaletlerde yeni gelir kaynakları aramak zorunda kalmıştı.

Bir başka önemli hoşnutsuzluk kaynağı, Mezopotamya'da terk edilmiş Sasani topraklarıyla ilgiliydi. Kufe'nin Sasani bölgelerindeki zengin tarım arazilerinin sahipliği için çekişen değişik gruplar arasında, Kurra adıyla tanınan grup ön plana çıkıyordu. Kurra adının, başlangıçta, Güney Irak'taki bu terk edilmiş toprakların sahibi olan Sasani İmparatorluğu'na karşı yapılan ilk savaşlarda yer alanlara (ehl el eyyam) verildiği sanılmakla birlikte, daha sonraki bazı Müslüman tarihçileri bu adı, 'Kuran okuyanlar' anlamında yorumlayarak bölgedeki bazı çiftçi topluluklarına atfetmişler, zamanla da terimin yaygın anlamı bu olmuştur. Osman'ın, mülkiyeti tartışmalı toprakları yakın çevresinde lütfunu kazanmış kişilere verme politikası, bu yüzden özellikle bu söz konusu Kurra'nın sert tepkisiyle karşılaşmıştı. Kurra aynı zamanda eski güçlü konumlarını Kufe'deki yeni boy aristokrasisine kaptırdıklarını görmekten de rahatsız oluyorlardı. Böylece, bu çifte saldırının kıskacındaki Kufe Kurrası Osman'ın halifeliğine taşranın muhalefetini başlatan ilk grup oldu.

Belirtildiği gibi, eyaletlerdeki muhalefetin merkezi özellikle Kufe ve Basra olmak üzere garnizon kentleri olmuştu.[15] İslam İmparatorluğu, Ömer'in halifeliğindeki hızlı yayılma döneminde, Bizans ve Sasani İmparatorluklarına ait birçok eski kenti ele geçirmiş, bunların yanı sıra Araplar tarafından da çok sayıda yeni kasaba kurulmuştu. Bu kasabalar, başlangıçta, fethedilen eski kentlere yerleşmelerine ve Arap olmayan yerli halkla karışmalarına izin verilmeyen istilacı Arap savaşçılarının oturacağı askeri kamplar olarak tasarlanmıştı. Arap ordularının asıl ilerlemesi Sasani topraklarına doğru gerçekleştiğinden, en önemli garnizon kentleri, Halifeliğin Doğu kesiminde, özellikle Irak'ta bulunuyordu. Bunlar arasında, her ikisi de 17/638 yılı dolaylarında kurulan, eski Sasani İmparatorluğunun başkenti Ctesiphon (Medain)

15 İslam'ın ilk döneminde garnizon kentlerinin yeri ve önemi hakkında ilginç ayrıntılar için bak. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, (Chicago, 1974), c. 1, s. 206-217.

kentinin bulunduğu bölgedeki Kufe ile stratejik bakımdan çölü ve Basra Körfezi limanlarını denetleyen Basra en önemlileriydi. Bu yüzden, bu iki kasaba, özellikle Mezopotamya'nın fethinin kesinleştiği 20/641 yılından itibaren, muzaffer ordulara katılmak için Kuzey ve Güney Arabistan'ın her bölgesinden gelen Arap göçünün çekim merkezi olmuş, bu göç zamanla Arap olmayanların da katılımıyla güçlenmişti.

Kufe ve Basra'nın idari örgütlenmesi sıkı biçimde, Arap toplumunda geçerli olan boy modeline dayandırılmıştı. Bu anlayışla, kentlerin sakinleri her biri kendi boy şeflerinin yönetiminde kendi askeri mahallelerinde yaşayan boy gruplarına ayrılmıştı. Basra'dan farklı olarak, güney Araplarının ya da Yemen kökenli boy gruplarının ağırlıkta olduğu Kufe'de nüfusun bileşimi olabildiğince heterojendi. Bu durum, Basra'da Şii karşıtlığı ağırlıktayken, Kufe'nin Şiiliğin en önemli yayılma alanlarından biri olmasının başlıca nedenlerinden biridir. Savaşlarda kazanılan ganimetler dışında, garnizon kentlerinde yaşayan asker boylarının geçimi, Ömer tarafından oluşturulan ve karmaşık bir dağıtım yöntemine dayanan bir ücret sistemine bağlıydı. Bir kayıt ya da defter sistemine (divan) dayanan bu dağıtım mekanizmasına göre, Ömer'in boy bağları ve otoritesine dayanan geleneksel Arap bağlılığının yerine İslami bağlılıklar geliştirmek isteğinin etkisiyle, her askerin alacağı ücret, kişinin İslamiyetteki kıdemini gösteren, daha önce sözü edilen sabıka ölçütüne göre belirleniyordu.

Ali partizanları, muhalefetin Osman'ın izlediği politikalar karşısında güçlenmesiyle birlikte, uzun süre geri planda bıraktıkları siyasal iddialarını yeniden güçlendirme fırsatını buldular. Şiiler bu dönemde, hâlâ gösterdiği muhalefetin cezası olarak, Osman'ın emriyle gönderildiği sürgünde ölen (31/651-652) Ebu Zerr ve Ali'nin halifeliğinden kısa süre sonra Sıffin Savaşında ölecek olan (37/652) Ammar gibi ilk partizanlar tarafından yönlendiriliyordu. Fakat bu süre içinde çok sayıda yeni partizan ortaya çıkmış ve Şiiler çıkarları Emeviler tarafından ikinci plana itilen Beni Haşim oymağının genel desteğini de kazanmışlardı. Şiiliğin daha etkin bir parti olarak ortaya çıkışıyla aynı zamanda, 34/654 yılına doğru daha sistemli bir biçimde örgütlenmeyi başarmış

olan ve merkezde kendilerini savunacak etkili ve kabul edilir bir sözcü bulmak isteyen taşradaki değişik muhalif guruplar da Ali yanaşmaya başlamıştı. Osman'ın yönetimine değişik nedenlerle muhalefet eden, ama benzer hedeflere sahip olan Şiilerle taşralı hoşnutsuzlar, buna niyet etmeseler de sonuçta bir araya gelmişlerdi. Bu karmaşık ittifakın sonucunda, Osman'a karşı hoşnutsuzlukla Şii yanlısı duygular ve bu süre boyunca kendini giderek sıkışmış bir durumda bulan Halife ile muhalefet arasında arabuluculuk yapmaya çalışan Ali'ye yönelen bağlılık, bir arada gelişti. Durum hızla kötüleşti ve hoşnutsuzluk açık bir ayaklanmaya dönüştü. Kufe kurrasının genel yönetimi altında birleşen Kufe, Basra ve Mısırlı isyancılar Medine'ye yöneldiler. Kargaşa, Osman'ın Mısır'daki Arap ordusundan gelen isyancılar tarafından 35/656'da öldürülmesiyle daha da büyüdü.

Bu cinayetin ardından, Müslüman toplumu Osman'ın suçlu ve isyancıların davranışlarının haklı olup olmadığı konusunda ikiye bölündü. Bu gergin ve taşkın hava içinde Ali Medine'de yeni halife olarak iktidara getirildi. İmamlarının yirmi dört yıllık bir gecikmeyle de olsa sonuçta halifelik iktidarını kazanması Şia için büyük bir zaferdi. Ali, Osman yönetiminden hoşnut olmayan tüm grupların desteğini kazanmıştı. Ali'yi destekleyen yeni siyasal grupların doğuşu ve onun iktidarında izleyeceği kesin olan katı eşitlikçi politika başta Ümeyye oğulları ve diğer güçlü Mekke oymakları olmak üzere boy aristokrasisinin huzurunu kaçırmaya yeterliydi. Bu çıkar çatışmaları yüzünden, Ali halifeliğe gelişinin hemen ardından, Müslümanlar arasındaki ilk iç savaşa dönüşecek ve kısa süren bütün iktidar dönemi boyunca devam edecek olan büyük güçlüklerle karşı karşıya geldi. Ali, bu güçlükler nedeniyle, otoritesini hiçbir zaman bütün İslam topraklarına yayamadı. Başta Osman'ın akrabası Muaviye b. Ebu Süfyan'ın neredeyse yirmi yıl boyunca yönettiği Suriye olmak üzere, halifeliğin birçok bölgesi Ali'nin egemenliğinin dışında kaldı.

Ali'nin karşılaştığı ilk meydan okuma, Osman'ın öcünü almak bahanesi altında, en önemli Sahabeler arasında bulunan Talha ve Zübeyr'den geldi. Ali'ye karşı uzun zamandır büyük bir nefret besleyen Ebu Bekir'in kızı ve peygamberin dul eşi Ayşe de

onlara katıldı. Kureyşli bir savaşçı grubunun da desteklediği üç asi lider, ayaklanmalarına destek sağlamak için Basra'ya gitti. Ali de tehlike karşısında çabuk davranarak, güç toplamak üzere kendisine destek veren Kufe'ye gitmek üzere Medine'den ayrıldı. Basra yakınlarında 36/656 yılında yapılan ve Ayşe'nin bindiği deve çevresindeki sert çarpışmalar nedeniyle Cemel (deve) Olayı olarak adlandırılan savaşta Ali rahat bir zafer kazandı.Talha ile Zübeyr savaşta öldü.Bu kolay zafere rağmen isyanın önemli ve kalıcı sonuçları oldu. İlk kez olarak Müslümanlar birbiriyle savaşmış ve halifeliğin merkezi gücü, Medine'den, artık imparatorluğun askeri gücünün yoğunlaştığı taşraya, Irak ve Suriye'ye taşınmıştı. Emevilerin Ali'nin otoritesine karşı başlattıkları meydan okuma bu yeni sahne üzerinde gelişecekti.

Ali'ye biat etmeyi reddeden Osman yanlısı partinin lideri Muaviye, iktidara gelmesinin neredeyse hemen ardından yeni halifeye karşı bir kampanya başlatmıştı. O da, özellikle Osman'ın akrabası olmanın sağladığı avantajla, İslam imparatorluğu üzerinde Emevi egemenliğini kurmak olan gerçek niyetini gizlemek için öldürülen halifenin öcünü alma bahanesini kullanıyordu. Ali çok zor bir durumda kalmıştı, Osman'ın gerçek katilleri Medine'den kaçmış olmasına rağmen, iktidara gelmesine yardımcı olan çevresindeki kurranın pek çoğu bu cinayete yardımcı olmuştu. Ali'nin, ister buna gücünün yetmemesinden, ister gönlünün elvermemesinden olsun, olayla doğrudan ilgili olanları cezalandırmaması, Muaviye'ye açıkça ayaklanmak ve halifenin meşruiyetine meydan okumak fırsatını verdi.

Bu arada, Ali, Muaviye ile beklenen kapışma için destek toplamak üzere Kufe'ye girmişti. Buradaki iktidar tabanını güçlendirmek üzere alınmış önemli bir önlem olarak, boy gruplarını yeniden örgütledi. Bu yeni örgütlenme iki amaç gözetiyordu. Ali ilk olarak, boylar ve oymaklar arasındaki bağlılık ilişkilerini değiştirerek, Kufe'deki yedi büyük boy grubu arasındaki dengeyi, kuzeyli ya da Nizari Araplara göre, kendisine ve Şii liderlik idealine daha büyük bir yakınlık gösteren Yemenli Araplar lehine değiştirmişti. İkinci ve daha önemli amaç, bu düzenlemeyle Ali'nin, Kufe'de Osman döneminde ortaya çıkan boy liderlerinin aleyhi-

ne olarak, İslami liderliği yeniden kurmaya çalışmasıydı. Bunun sonucunda, Osman zamanında eşraf el kabail tarafından geri plana itilen Malik el 'Eşter, Hucr b. Adi ve Adi b. Hatim gibi kurra liderleri yeniden önemli konumlara getirildiler. İzleyicileriyle birlikte Kufe'de yerleşmiş bu kişiler Ali'nin güçlerinin belkemiğini ve Şia'nın yeni liderlerini oluşturdular.[16] Şii liderler, Ali'den zaman kaybetmeksizin Muaviye'ye karşı harekete geçmesini istediler. Öte yandan, Ali'nin zaferi durumunda uygulayacağı eşitlikçi politikanın kendi güçlerini zayıflatacağını, öte yandan Muaviye'nin zaferinin Irak'ta sahip oldukları bağımsız konumlarına son vereceğinin farkında olan, bu nedenle çatışan tarafların hiçbirinin üstün gelemeyeceği bir pat durumunun sürmesinde çıkarı bulunan Kufe'nin boy aristokrasisi savaşa başlamakta hiç de istekli değildi. Bu koşullar altında, uzun bir görüşmeler sürecinin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra Ali en sonunda Kufe'den çıkarak, 37/657 baharında yukarı Fırat'ta bir yer olan Sıffin'de Muaviye güçleriyle karşılaştı. Burada, İslam tarihinin belki de en tartışmalı savaşı yapıldı.

Sıffin savaşındaki olayların gelişimi, Suriye ordusunun hakem önerisi, Ali'nin bu öneriyi kabul etmesi, yaklaşık bir yıl sonra hakemlerin kararının ilanı ve bütün bunlar arasında Ali'nin güçleri arasında daha sonra Hariciler[17] adını alacak olan ayrı bir grubun kopuşu; bunların hepsi, çok sayıda bilim adamı tarafın-

16 Jafri, *Origins*, s. 117-123; M. Hinds, 'Kūfan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A. D.', *IJMES*, 2 (1971), s. 358-365 ve H. Djait, 'Les Yamanites à Kūfa au I er siecle de l 'Hégire', *JESHO*, 19, (1976), özellikle bak. s. 148-174. Ayrıca bak. Shaban, *Islamic History*, c. I, s. 50-51; G. H. A. Juynboll, 'The Qurrā'in Early Islamic History', JESHO, 16 (1973), s. 113-129 ve T. Nagel, 'Kurrā', *EI2*, c. 5, s. 499-500.

17 Müslümanlıktaki ilk iç savaşın ve onu izleyen Emevi hakimiyetinin anlatımı için J. Wellhausen'in *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902), İngilizce çev. M.G. Weir *The Arab Kingdom and its Fall* (Kalküta, 1927) s. 75-112 hâlâ bir klasik niteliğindedir. Ali–Muaviye çatışmasını ele alan daha yakın tarihe ait bir kaynak olarak Erling L. Petersen'in *Ali and Mu'awiya in Early Arabi Tradition* (Kopenhag, 1964) sayılabilir. Eserin 188-192 sayfaları arasında tam bir kaynakça bulunmaktadır. Ayrıca çok sayıda İtalyan İslam uzmanı, yeni bulunan Harici belgeleri ışığında konuyu işlemişlerdir. Bu çalışmalar içinde en dikkate değer olanlar arasında şunlar sayılabilir: L. Veccia Vaglieri, 'Il conflitto Ali–Mu'awiya e la secessione kharigita riesaminati alla luce di fonti ibādite', *AIUON*, NS, 4 (1952) s. 1-95 ve 5 (1953) s. 1-98; 'Alī b. Abī Tālib' EI2, c. 1, s. 381-386; G. Levi Della Vida 'Kharidjites' *EI2*, c.4, s. 1074-1077 ve I. K. Poonawla ve E Kohlberg, Ali b. Abī Tāleb' EIR, c. ı, s. 838-848.

dan uzun uzadıya ve eleştirel biçimde incelenmiştir. Bütün bu olaylar, kaçınılmaz biçimde Ali'nin konumunu zayıflattı. Popülaritesi, özellikle, en sonunda giderek büyüyen Harici tehlikesine karşı harekete geçmeye karar verip, Nahrevan kanalı yakınlarındaki kamplarına saldırarak hoşnutsuzlara ağır kayıplar verdirmesinden (38/658) büyük zarar gördü. Haricileri yok etmeye yetmeyen bu eylem, Ali'nin zaten zayıflayan güçlerinin önemli bir bölümünün kendisini terk etmesine neden oldu. Yeni bir ordu toplama çabalarında başarısız olan Ali, Kufe'ye çekilmek ve Muaviye'nin giderek hızlanan kampanyası karşısında hareketsiz kalmak zorunda kaldı. Müslümanların çoğunun hangi tarafı tutacağında tereddüt ettiği iç savaşın son iki yılında baş düşmanı karşısında kaybetmeye başladı. En sonunda, inananların komutanı (emir el müminin), peygamberin dördüncü halifesi ve Şiilerin ilk imamı Ebu Talib oğlu Ali, Kufe camisinde bir Harici'nin zehirli kılıcıyla vuruldu. Birkaç gün sonra, 21 Ramazan 40/25 Ocak 661 tarihinde aldığı yaradan öldü.

Müslümanlar, aralarındaki ilk iç savaştan acı deneyimler kazanmış ve artık yüzyıllar boyunca birbiriyle çatışmaya devam edecek fraksiyonlara bölünmüş olarak çıktılar. Daha Osman'ın halifeliğinin son yıllarında şekillenmeye başlayan bu ayrılıklar, Cemel ve Sıffin savaşlarının ardından daha belirgin duruma gelmişti. Ali'nin Ehl el Irak (Irak Halkı) olarak adlandırılan yandaşları, aynı zamanda Şia't Ali (Ali Partisi) olarak anılırken, karşı tarafa Şia't Osman ya da daha yaygın olarak Osmaniyye deniyordu. Sıffin'den sonra, esas olarak Ehl el Şam'ın (Suriye Halkı) oluşturduğu ikinci partiye Şia't Muaviye (Muaviye Partisi) denmeye başlandı. İlk iç savaşın başlamasından sonra, Ali partizanların kendilerini daha açık dinsel çağrışımlar taşıyan Şia't Ehl el Beyt ya da Şia't Muhammed gibi adlarla da adlandırdılar. Sıffin savaşıyla birlikte, Hariciler adıyla üçüncü bir fraksiyon daha ortaya çıktı. İlk başlarda, Ali'nin ordusundan ilk kopanların çekildiği Harura mevkiinden dolayı Haruriyye ve ruhlarını Allah'ın davası için sattıklarına işaret eden Şurat (şari=satıcının çoğulu) adıyla da anılan bu üçüncü hizip, diğer iki hizbin şiddetle karşısındaydı. Hariciler, kısa zamanda hız-

la yayılan bir hareket örgütlemeyi başardılar ve İslam tarihinin daha sonraki dönemlerinde birçok kez her türlü meşruiyet ve hanedan egemenliği iddiasına meydan okudular.[18]

Ali'nin halifeliği sırasında Şiiliğin bileşimi ve etki gücünde önemli değişikler oldu. Ali'nin iktidara geçtiği dönemde, Şiilik, hâlâ, esas olarak ilk baştaki partizanların oluşturduğu küçük ve özel bir parti durumundaydı. Ama, Ali'nin kısa süren iktidarında, Ali'ye özel bir bağlılık gösteren ilk dönem Kufe kurra liderleri gibi, en sofu Müslümanları içine alarak genişledi. Bu yeni katılanlar sayıca çok önemli değildi, ancak sonraki olayların gösterdiği gibi, Ali ve Ali soyuna gösterdikleri sarsılmaz bağlılıkla, Şii davasına önemli değişiklikler getirdiler. Bu adanmış partizanlar, söylenildiğine göre, Ali'ye 'kendisinin dostu olanların dostu, düşmanı olanların düşmanı olacaklarına[19] dair yemin etmişlerdi. Bu Yemin, açıkça, peygamberin Gadir Hum'da Ali için söylediklerinden esinlenmiştir.

Bu derin adanmışlığı açıklayabilmek için, W. M. Watt, Şiilerin Ali'ye olan bağlılığının onun halifeliği sırasında kesin bir dinsel boyut kazandığını ileri sürmüştür. Bu varsayıma göre, iç savaş, Arabistan'ın göçebe boy üyelerinin hızla büyüyen garnizon kentlerinde yeni bir yaşamın güçlükleriyle tanıştıkları bir kriz ve genel güvensizlik dönemiydi. Geleneksel yurtlarından ve yaşam biçimlerinden güvensiz bir yaşama sürüklenmiş bu Araplar, doğal olarak, başka kanallardan gelecek bir kurtuluş arayışındaydılar. Öyle bir durumda, peygamber ailesinin kalıtsal kutsallığını va'z eden Şia, başta, tanrısal krallık ve hükümdarların insanüstü karakteri mefhumlarına alışık olan Yemenli partizanlar arasında olmak üzere, bu kurtuluş arayışlarına karşılık veriyordu. Bu yüzden; bu un-

---

18 Bak. M. Guidi, 'Sui Harigiti', *RSO*, 21, (1944), s. 1-14; L. Veccia Vaglieri, 'Sulla denominazione Hawārig', *RSO*, 26 (1951) s. 41-46; W. M. Watt, *'Kharijite Thought in the Umayyad Period' Der Islam*, 36 (1961) s. 215-231 ve aynı yazarın *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edinburgh, 1973) s. 9-37. Haricilerin günümüze ulaşan tek kolu olan İbadiler için bak. T. Lewicki 'al-Ibadiyya' *El* 2, c. 3, s. 648-660.

19 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir el Taberi, Ta'rikh al-rusul wa'l mulūk yay. M. J. de Goeje vd. (Leiden, 1879-1901), I, s. 335'den itibaren.

* Anadolu Alevilerinin Şiilikten aldığı deyimle tevella ve teberra (ç.n.)

surların esenliklerinin ve çektikleri sıkıntılardan kurtuluşlarının, insanüstü ya da tanrısal özellikler taşıdığına inandıkları karizmatik bir önderi izlemekte olduğuna kuvvetle inanmaları şaşırtıcı değildir. Böylece, Şia, aradığı karizmayı, Ali'nin samimiyeti ve yanılmazlığında buldu ve Ali, partizanlarının kendi selametleri için sıkı sıkıya bağlandıkları karizmatik bir lider durumuna geldi.[20]

Bu adanmış yandaşların varlığı, Ali'nin ölümü ve onu izleyen sayısız yenilgi ve trajik olaylara rağmen Şiiliğin yaşamayı nasıl başardığını büyük ölçüde açıklar. Bu arada, Şiilerin halifeliği boyunca Ali'yi destekleyen tüm grupları temsil etmediğini anlamakta yarar vardır. İç savaşın karışık ortamında, kendisine karşı özel bir hayranlık beslemeyen çok sayıda grup da Ali'yle birlikte hareket etmişti. Ali'nin safında yer alan bütün grupları birleştiren şey ona duydukları özel bağlılık değil, ortak bir düşmana karşı oluşları ve Ali'nin zaferi durumunda kazanmayı umdukları siyasal–ekonomik yararlardı. Bu nedenle, imamlarının iktidarı sırasında Şiiler, Ali'nin, en fazla Şii yanlısı olarak adlandırılabilecek Şii olmayan destekçileriyle, gevşek ve geçici bir ittifak durumundaydı. Bu geniş anlamdaki Şiilik, güney Irak'ın özellikle de Kufe'nin türdeş olmayan nüfusu arasında destek bulmuştu. Ali, genel olarak, Suriye'nin üstünlüğüne karşı Irak muhalefetinin sembolü durumuna gelmişti ve bu yüzden, onun kısa süren iktidarı, Iraklılar tarafından İslam İmparatorluğunun merkezinin Şam değil Kufe olduğu yolundaki bir 'altın çağ' olarak hatırlandı. Ancak, Sıffin Savaşı'ndan itibaren, o zamana dek Şiiliğin arkasındaki desteğin yayılmasını sağlayan koşullar tersine döndü. Başta Kufe eşrafı (boy aristokrasisi) olmak üzere, Ali'yi o zamana dek güvenilmez biçimde desteklemiş olan Şii olmayan bazı gruplar onu terk etmeye başladılar. Gene de, Ali'nin öldürülmesine dek,

20 W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*'sinde (Edinburgh, 1962; s. 2-9) Şiiliğin doğuşundaki toplumsal etmenleri vurgular. Bu yazarın, Haricilerin liderlik karizmasının herhangi bir bireydense topluluğa ait olduğu yolundaki görüşlerini açıklamak için geliştirdiği farklı hipotezi için bak. The Conception of Charismatic Community', *Numen*, 7 (1960), s. 77-90. Her iki tip karizmaya ilişkin görüşler için bak. aynı yazarın *Formative Period*, s. 36-37 ve 42-44; 'Shi'ism under the Umayyads', JRAS (1960), s. 158-172, ayrıca *Islam and the Integration of Society* (Evanston, 1961), s. 103-106 ve 110-114.

Şiiler, bazı Şii olmayan gruplardan destek görmeye devam etti. Dahası, Iraklıların geneli iç savaşta taraf olmakta isteksiz kalırken, Yemenlilerin çoğunluğu oluşturduğu Kufe'nin Arap yerleşimcileri, Şii liderlik anlayışına yakın durmayı sürdürmüşlerdi. Göreceğimiz gibi, kısa sürede Kufe'nin Arap olmayan nüfusunun en önemli bölümünü oluşturacak olan İranlılar da benzer Şii yanlısı görüşler sergileyecekti.

Bu koşullar altında, Ali ile Fatıme'nin büyük oğlu Hasan b. Ali, babasının ölümünün hemen ardından, tam kırk bin Kufelinin desteğiyle halifeliğini ilan edebilmişti. Ama, peygamberin genç torunu, yıllardır iktidarı kazanmak için çalışan kurnaz Muaviye ile aşık atacak güçte değildi. Gerçekten, artık Muaviye karşı konulmaz bir güç kazanmıştı ve kolayca, Hasan'ı halifelikten vazgeçmeye zorladı. Hasan'ın kısa süren iktidar iddiası sırasında Muaviye ile mücadelesinin ve sonuçta iktidarı ona bırakarak Medine'ye çekilmesinin hangi koşullarda gerçekleştiğine ilişkin bilgiler son derece yetersizdir.[21] Ama bilinen gerçek, Hasan'ın çekilmesinden sonra, Emevilerin iktidarının Şiiler ve Hariciler dışında, bütün eyaletlerde ve Müslümanların çoğunluğunca kısa sürede kabul edildiğidir. Osman'ın öcünü almak bahanesiyle iktidarı kurnazca ele geçiren Muaviye, İslam İmparatorluğunu hanedan ilkelerine göre yönetecek ve yaklaşık bir yüzyıl sürecek (41-132/661-750) bir hanedan kurmayı da başarmıştı. Bu gelişmeler sonucu, Şiilik, Emevilerin korkunç baskıları altında, erken tarihinin en zor dönemlerinden birini yaşamaya başlamıştı.

Muaviye'nin nihai zaferinden sonra, Ali'nin Şii olmayan destekçileri ya kazanan tarafa geçmiş ya da dağılmıştı. Böylece, Alinin iktidarda olduğu dönemde gelişen çok parçalı Şiilik'ten geriye, Kufe'de küçük fakat inançlı bir muhalefet cemiyeti olarak yaşamaya devam eden gerçek Şiiler kalmıştı. Öte yandan, Muaviye'nin giderek güçlenen cemiyeti, İslam toplumunun, inananlar topluluğu (cemaat el mü'minin) da denen, ana gövdesini

21 Ayrıntılı bilgi için bak. Wellhausen, *Arab Kingdom*, s. 104-112; Jaffri, *Origins*, s. 130-154; L. Veccia Vaglieri, 'al-Hasan b. Ali b. Abi Tālib', *EI* 2, c. 3, s. 241-242.

temsil eder duruma gelmişti. Emevilerden başlayıp Abbasilerin ilk yıllarına giden dönem boyunca, iktidarda kim olursa onu destekleyen Müslümanların çoğunluğuna, (geleneği ve toplumun çoğunluğunu izleyenler anlamına) *ehl el sunne ve'l cema'a* ya da kısaca Sünni denir olmuştu. Bu adı almaları, Müslüman toplumunun iktidarın yanında yer alan çoğunluğunun peygamberin uygulamalarına gerçekten diğerlerinden fazla sadık olduklarını değil, çoğunluğun kabul ettiği yola uymayan azınlığa (Şiilere) olan karşıtlıklarının ifadesidir.[22]

Hasan'ın iktidar kavgasındaki uzlaşmacı tutumunun, halifelikten vazgeçse de imam olarak konumunun değişmediğini düşünen birçok Şii'de bir hayal kırıklığı yaratmış olduğu düşünülebilir. Çünkü, Ali'nin ardından, Ali soyunun ailenin başı olarak Hasan'ı kabul etmesine paralel olarak, Şii partisi de liderleri olarak onu kabul etmişti. Ne var ki, Hasan'ın Muaviye ile anlaşması uyarınca şahsıyla doğrudan ilgili konular dışında, siyasal konularda konuşmamayı kabul etmesinden ötürü, Şia'nın sözcülüğünü onun yerine Hucr bin Adi el Kindi üstlenmişti. Kufe'deki Şii'leri harekete geçiren güç olan bu Sadık Ali taraftarı, Muaviye, zaferinden sonra, bütün camilerde Cuma namazlarından sonra Ali'nin lanetlenmesi uygulamasını getirdiğinde büyük tepki göstermişti. Kufeli Şiiler, ellerine geçen nadir fırsatlarla Ali soyunun asıl memleketi olan Medine'ye giderek, bir ayaklanmaya başkanlık etmesi için Hasan'ı boş yere ikna etmeye çalıştılar. Bu arada, İslam ülkesini çok sert bir şekilde yönetmeye başlamış olan Muaviye de iktidarına yönelebilecek ayaklanmalara karşı önlem almayı ihmal etmemiş, bu önlemler arasında, ciddi bir Şii başkaldırısını önlemek için, Kufe'nin boy gruplarını da yeni bir düzenlemeye tabi tutmuştu. Bunu gerektiren nedenler ne olursa olsun, Hasan'ın halifelikten vazgeçişi ile 49/669'daki genç yaşta ölümü arasında Şiilik güçsüz ve etkisiz bir hareket olarak kalmıştır.

22 L. Veccia Vaglieri 'Sulla origine della denominazione Sunniti'in *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida* (Roma, 1956), c. 2, s. 573-585 ve L. Gardet, 'Djama'a' *EI2*, c. 411-412.

Hasan'dan sonra, Şiilerin halifeliği Emevilerden alıp, artık başkanlığını Hasan'ın küçük kardeşi Hüseyin'in üstlendiği Ali soyuna geçirme hevesleri yeniden uyanmıştı. Hüseyin'i Emevi iktidarına karşı ayaklanmaya çağırdılar. Ama Hüseyin, ağabeyinin kabul ettiği anlaşmaya bağlı olduğunu ve bu anlaşma uyarınca, Muaviye yaşadığı sürece iktidar talebinde bulunmayacağını açıkladı. Buna rağmen, Şiilerin en ateşlileri hareketsiz kalmayı kabul etmediler. Muaviye'nin, evlatlık alınmış olan kardeşi Ziyad b. Abihi'yi Kufe ve Basra valiliğine atamasının ardından, az sayıda koyu Şii, Hucr'un önderliğinde, bir ayaklanma hazırlamaya çalıştı.[23] Şiilerin sayıca azlığı ve yetersiz örgütlenmemiş olmalarının yanı sıra, bel bağladıkları boy desteğinin de gelmemesi nedeniyle, hazırlanan ayaklanma gerçekleşemedi. Hucr ile arkadaşları tutuklandılar ve Ali'ye küfrederek canlarının bağışlanması önerisine karşı kendilerini feda etmeyi tercih etmeleri üzerine idam edildiler. Hucr ve arkadaşlarının idamı, daha sonra, Şehitlerin Serveri (Seyyid er Şuheda) olacak Hüseyin'in katledilmesiyle doruğuna varacak olan Şii şehitlik geleneğini başlatıyordu.

Muaviye 60/680 yılında öldükten sonra yerine, imparatorluğun önde gelenlerinin rızasını olarak yaptığı vasiyet gereğince oğlu Yezid geçti. Kufe'nin, Cemel ve Sıffin savaşlarında Ali'nin yanında yer almış Süleyman b. Surad el Huzai, Habib b. Muzahir ve Müslim b. Esace gibi sadık Şii liderleri Hüseyin'e yazarak, halifeliği Yezid'in elinden almak için Kufe'deki yandaşlarının başına geçmesini istediler. Benzer davetler başta Yemenliler olmak üzere, Suriye egemenliğine karşı bir ayaklanma hazırlamayı uman diğer Kufelilerden de geldi. Bu arada Yezid'e biat etmeyi reddederek Mekke'ye çekilmiş olan Hüseyin, bir karara varmadan önce durumu yerinde araştırmak için kuzeni Müslim b. Akiyl'i, Kufe'ye göndermeyi uygun buldu. Kufe'ye gelişinin hemen ardından

23 J. Wellhausen, *The Religio–Political Factions in Early Islam*, Almancadan çev. R. C. Ostle ve S. M. Walzer (Amsterdam, 1975), s. 96-101; bu eser Harici ve Şii hareketlerinin erken dönem tarihindeki belli başlı olaylar üstüne önemli bir çalışma olan *Die religiös–politischen oppositions-parthcien im alten Islam* (Berlin, 1901)'ın oldukça gecikmiş bir çevirisidir.

binlerce kişiden destek sözü alan Müslim, bu duruma güvenerek, Hüseyin'e Kufe'ye gelerek yandaşlarının başına geçmesini tavsiye etti. Sonuçta, Hüseyin, ısrarlı davetleri kabul etmeye karar verdi.

Yezid burada, Şiilerin hazırlıklarından kaygıya kapılarak hızlı bir şekilde harekete geçti. Basra valisi olan güvenilir adamı Ubeydullah b. Ziyad'a, oradaki Hüseyin yanlısı hareketi ezmesi kesin emriyle Kufe'nin yönetimini de verdi. İbni Ziyad'ın sert misilleme ve cezalandırmaları kısa sürede, Yemenliler ve diğer Şii sempatizanları da dahil olmak üzere Kufelileri yıldırdı. Kufeliler cesaret yoksunu olduklarını defalarca göstermiş olduğundan, bu sonuç şaşırtıcı olmadı. Böylece, bir ayaklanma başlatma çabasında Kufelilerce yalnız bırakılan Müslim tutuklanarak idam edildi. Kufe bir kez daha Emevilerin kesin kontrolü altına girmişti. Ne var ki bu arada Hüseyin, Kufe'ye gelmek üzere yola çıkmış bulunuyordu.

Ölüme doğru yolculuğunda, Hüseyin'e küçük bir akraba ve arkadaş grubu eşlik ediyordu. Hüseyin ile arkadaşları hedeflerine varamadan, Kufe yakınlarındaki Kerbela düzlüğünde 4.000 kişilik bir Emevi ordusunca yolları kesildi. Burada, Yezid'e boyun eğmesi için getirilen öneriyi son bir kez daha geri çeviren Hüseyin ile yetmiş iki yandaşı 10 Muharrem 61/10 Ekim 680 tarihinde vahşice öldürüldüler. Katliamdan yalnızca kadınlarla birkaç çocuk kurtuldu. Hüseyin'in oğlu, daha sonraları onurlandırmak için Zeynel Abidin adıyla anılan Ali, hasta olduğu için çadırından çıkamadığından sağ kalanlar arasındaydı. Kerbelâ'da Ali ailesinden olmayan elli dört şehidin arasında, İbni Ziyad'ın denetimini her nasılsa atlatarak, ihtiyaç anında imamlarının yardımına koşmak için gelmiş yalnızca birkaç Kufeli vardı. Yaşlı Müslim b. Evsace, Abis b. Ebi Habib, Said b. Abdullah el Hanefi ve Hüseyin'in birliğinin sol kanadına kumanda eden Habib b. Muzahir'den (sağ kanada sadık bir yandaş olan Zuheyr b. El Kayn kumanda ediyordu.) oluşan bu Kufeliler Şiilerin en büyük saygıyı besledikleri şehitleri arasında sayıldı. Böylelikle, Şiiliğin, gerçekte tüm İslam'ın erken tarihinin en trajik dönemi bir kahramanlık

destanıyla kapanmış oluyordu.[24] Kerbela olayı Şii dünyasında hâlâ, özel törenlerle ve o günün anısını canlandıran dinsel bir temsille (taziye) canlı biçimde anılır.

Peygamberin torununun kahramanca ölümü, Şiiliğe yeni bir dinsel ateş kazandırdı. Şii şehadet geleneğini kesin biçiminde kuran bu olay, Şii kimliğinin kesin bir şekilde biçimlenmesinde önemli bir rol oynayacâktı. Kerbela olayının hemen ardından, Hüseyin'i öylesine ısrarla davet etmiş olan Şiiler ve pek çok diğer Kufeli derin bir sarsıntıya uğradı. Bir pişmanlık havası içinde Hüseyin'in öldürülmesinin öcünü alma ve en gerektiği anda onun yanında yer almaktan korkmuş olmalarını tamir etme duygusu gelişti. Böylece, bu insanlar kendilerini Tevvabun (tövbe edenler, pişmanlık duyanlar) olarak adlandırdılar.

Tevvabun, 61/680 yılı sonlarına doğru çekirdeğini tamamı altmış yaşının üstünde olan tam yüz kişilik kararlı bir Şii grubunun oluşturduğu bir hareket olarak resmen örgütlenmeye başlamıştı. Bu yaşlı ve adanmış partizanları harekete geçiren şey, kuşkusuz duydukları vicdan azabıydı. Tevvabun, Hüseyin'in yerine Ali soyundan herhangi birisini imam olarak açıkça göstermemişti.[25] Hareketin başına, Kufe'deki her türlü Şii faaliyetinde ön safta yer alan Süleyman b. Surat'ı seçtiler ve Yezid'in yaşadığı üç yıl boyunca, grup, büyük bir temkinlilik ve gizlilik içinde hareket etti.

---

24 Ebu Mihnef (öl. 157/ 774), Emevi dönemindeki Şiikalkışmalarının kaydını tutan ilk Müslüman tarihçidir. Ancak, ayrıntılı anlatıları günümüze esas olarak Sunnî yazarlar Belazuri (öl. 279/ 892) ve Taberi (öl. 310/ 923) tarafından aktarılmıştır. Bu yazarların Hüseyin'in şehadeti hakkında aktardıkları da günümüz çalışmalarının temel kaynaklarını oluşturur; bak. Welhausen, *Religio–Political Factions*, s. 105-120, Jafri, *Origins*, s. 174-221 ve L. Veccia Vaglieri, 'al Husayn b.' 'Ali b. Abi Tâlib', *EI2*, c. 3, s. 607-615. Ayrıca bak. bir başka değerli Müslüman tarihçi olan Abu'l Hasan 'Alib al–Husayn al–Mas'ûdi (öl. 345/ 956)'nin notları, *Murûj al–dhabab (Les Prairies d'or)* içinde, yay. ve çev. C. Barbier de Meynard ve A. Pavet de Courteille (Paris, 1861-1876), c. 5, s. 127-147; Talibi şehitlerinin biyografilerini içeren, 356/967 yılında ölmüş olan bir Şiitarafından yazılmış Abu'l Faraj 'Ali b. al–Husayn al Isfahânî, *Maqatil al–Talibiyyin*, yay. A. Şaqr (Kahire, 1368/1949), s. 78-122.

25 Bununla birlikte, Jafri, *Origins*'te (229-230 ve 244-245 sayfalara bak.) Tevvabun'un muhtemelen Hüseyin'in oğlu Zeynel Abidin'in imamlığını kabul ettiklerini, ancak adı geçenin açıkça imamlık iddiasında bulunmaktan kaçınması ve kendi adına bu iddiada bulunulmasına da izin vermemesinden dolayı, adını anmaktan kaçınmak zorunda kaldıkları varsayımını ortaya atar.

Yezid'in 64/683'teki ani ölümüyle Tevvabun açıkça hareke-te geçme ve taraftar kazanma çalışmalarını hızlandırma fırsatını buldu. Bunun ana sebebi Yezid'in yönetimine duyulan hoşnut-suzluğun, İslam tarihinde ikinci kez olarak açık bir iç savaşa dö-nüşmüş olmasıydı. Yezid'in yerini alan hasta oğlu II. Muaviye de altı ay kadar sonra öldü ve halifelik Emevi oymağının en yete-nekli üyesi olan yaşlı Mervan b. El Hakem'e (öl. 65/685) geçti. Bu iktidar değişikliği rakip iki büyük boy olan Kelblerle Kayslar arasında ciddi bir çatışmanın patlak vermesine yol açtı ve bu ça-tışma, Emevilerin Irak'taki denetimlerini sürdürmesini olanaksız kıldı. Bu arada, Hicaz'da, Hüseyin gibi, Yezid'e boyun eğmeyi kabul etmeyerek ayaklanmış olan Abdullah b. Zübeyr kendi adı-na başarılı biçimde halifelik iddiasına girişmiş ve özellikle, Suri-ye'ye karşı bağımsızlıklarını kazanmayı arzulayan Iraklıların ge-nel kabulünü görmüştü.

Abdullah b. Zübeyr'i destekleyen Iraklılar Kerbela faciasının en büyük sorumluluğunu taşıyan Kufe ve Basra'nın Emevi valisi İbni Ziyad'ı kovdular. Bunu izleyen kargaşada, Tevvabun, hepsi Şii olmayan on altı bin kişiden destek sözü almayı başardı. Bazı arkadaşlarının aksi yöndeki öğütlerini dinlemeyen Süleyman b. Surad, Irak'ı Mervan adına yeniden fethetmek için Suriye sınırı yakınında konuşlanan İbni Ziyad'ın komutasındaki Emevi ordu-suna saldırmaya karar verdi. Tevvabun, bu amaçla Rebiyülahir 65/Kasım 684'te Kufe yakınındaki Nuhayle'de toplandı. Ancak, burada, buluşmaya söz veren binlerce kişiden ancak dört bininin geldiğini hayal kırıklığı içinde gördüler. Buna rağmen savaş plan-larından vazgeçmediler ve tam iki ay sonra Ayn el Varda'da İbni Ziyad'ın çok daha kalabalık ordusunun karşısına çıktılar. Üç gün süren savaşın sonunda, Tevvabun'un aralarında Süleyman b. Su-rad'ın da bulunduğu büyük bölümü, canlarını Hüseyin uğruna feda etmek için ettikleri yemini yerine getirmiş oldu.

Şiilik için bir başka yenilgiyi temsil eden Tevvabun hareke-ti, Şiiliğin Arap ve birleşik olarak kabul edilen safhasının bitişini gösteriyordu. 11/632'den yaklaşık 65/684 yılına dek süren ilk el-li yılında, Arap olmayan Müslümanlar gözünde çok az bir çeki-ciliği olan Şiilik, neredeyse bütünüyle bir Arap hareketi olarak

kalmıştı. Savaşta ölen Tevvabun'un tümü, aralarında hareketin liderlerini oluşturan önemli sayıda Kufe kurrasından kişilerin de bulunduğu, Araplardı. Bu Arapların çoğu Kufe'ye yerleşmiş değişik Yemenli oymaklardan geliyordu, ancak aralarında kuzeyli Araplar da vardı. Bundan başka, bu ilk dönemi boyunca Şii hareketi iç farklılıkları bulunmayan tek bir parti olarak kalmıştı. Bu özellikler, Şii tarihinin bir sonraki olayı olan el Muhtar'ın ayaklanması sırasında çarpıcı biçimde değişecekti.[26]

El Muhtar b. Ebi Ubeyd el Sakafi, Ali soyunun davasına bağlı, hırslı ve tartışmalı bir kişiliğe sahipti. Müslim b. Akiyl'in vakitsiz ayaklanma girişimine katılmış, ardından, İbn el Zübeyr ile işbirliği yapmak için boşuna bir umutla Hicaz'a gitmişti. 64/684 yılında, Yezid'in ölümünden birkaç ay sonra, Şii yanlısı eğilimlerin arttığı Kufe'de yeniden göründü. Burada, etkin bir imamdan yoksun olan Şiiler arasında yönetici bir konum elde etmeye çalıştı. Ancak, ne kendisiyle güç birliği yapmaya, ne de Emevilere karşı iyi hazırlanmamış bir saldırıya geçmenin yararsızlığı yönündeki uyarılarını dinlemeye istekli olan Süleyman b. Surad yaşadığı sürece, bu çabalarında fazla başarılı olamadı. Tevvabun'un yok oluşuyla, el Muhtar kendi planlarını gerçekleştirmek için uzun zamandır beklediği fırsatı yakalamış oldu. Ali'nin güçlü Beni Hanife oymağından gelen eşi Havle'den olma oğlu Muhammed b. El Hanefiye'nin adına ortaya atılarak, Hüseyin'in öcünü almak için ateşli bir kampanya başlattı. El Muhtar, akıllıca, kendisinin İbn el Hanefiye'nin güvenilir ajanı ve temsilcisi, yani, emin ve veziri olarak tanıtıyordu. Medine'de kalan ve giderek genişleyen bu isyan hareketinin göstermelik başı olmaktan ileri gitmeyen İbn el Hanefiye'nin bu iddiaya ne ölçüde onay verdiği belli değildir. Muhtarın propagandasının önemli bir yönü, İbn el Hanefiye'yi, dün-

26 Muhtar kalkışmasının en ayrıntılı anlatımı için Taberi, Ta'rikh II. S. 520-752. Ayrıca bak. ağırlıklı olarak Taberi'nin anlatımına dayanan Wellhausen, *Religio–Political Factions*, s. 125-145 ve G. Levi Della Vida, 'al Mukhtār' *EI*, c. 3, s. 715-717. Muhtar'ın kişiliği ve karmaşık geçmişi hakkında, şimdiye dek ciddi bir inceleme yapılmamıştır. Bu konuda istisnayı H. D. Van Gelder'in yalnızca Flemenkçe basımı yapılmış olan Muhtar de valsche Profect (Leiden, 1888) ve K. A. Fariq'in daha yakın tarihli ve taslak niteliği taşıyan 'The Story of an Arab Diplomat', *Studies in Islam*, 3 (1966), s. 53-80, 119-142 ve 227-241 ve ayrı bir basımı yapılmış olan (New Delhi, 1967), 4 (1967), s. 50-59 başlıklı çalışmaları oluşturur.

yada adaleti yerine getirecek ve böylelikle ezilenleri zorbalıktan (zulm) kurtaracak olan kurtarıcı imam, yani, 'tanrı tarafından yol gösterilen kişi' anlamında Mehdi ilan etmesiydi. Bu unvan daha önce Ali, Hasan ve Hüseyin için, ancak, sadece bir saygı belirtisi olarak kullanılmıştı, terime dinsel kurtarıcı anlamını veren ilk kişi el Muhtar olmuştur. Bu anlamında Mehdi kavramı çok önemli bir yenilikti ve özellikle Kufe'nin ezilen halk yığınlarının çoğunluğunu oluşturan Arap olmayan Müslümanlar, yani mevali için son derece çekici bir kavram olduğu ortaya çıktı.

Muhtar kısa sürede, Şiilerin, aralarında Tevvabun hareketinden arta kalanların ve babası Malik Eşter gibi, Ali soyunun sadık bir yandaşı olan en kararlı Şiilerin lideri, güçlü İbrahim bin Eşter' (öl. 72/691)'in de bulunduğu çoğunluğun yandaşlığını kazandı. Yeterli bir askeri güç oluşturduktan sonra, Rebiyül evvel 66/Ekim 685'te açık bir ayaklanma başlatan Muhtar, fazla kan dökmeye gerek kalmaksızın Kufe'de denetimi ele geçirdi. İsyan hareketine katılmamış olan eşraf da öbür Kufelilerle birlikte boyun eğdi ve Muhtar'a bağlılığını bildirdi. Muhtar, başlangıçta ılımlı bir siyaset izledi. Görev verdiği kişileri esas olarak Arap yönetici sınıfından seçerken, sosyoekonomik programında zayıf ve ezilenlerin, yani pratik anlamda mevalinin durumunun düzeltilmesi önemli bir madde oluşturuyordu. Örneğin, mevaliyi askeri ücret defterine dahil etti ve onlara da savaş ganimetlerinden pay alma hakkı tanıdı. Ancak, Arap Müslümanlar, kendi ayrıcalıklarını, bir bütün olarak kendilerinden aşağı bir konumda gördükleri mevali ile paylaşmaya hiç istekli değillerdi. Sonuçta, başta hiçbir zaman Şii görüşlerine yakınlık duymamış olan Kufeli boy şefleri olmak üzere, Araplar, Muhtar'ın politikalarından rahatsızlık duymaya ve onu terk etmeye başladılar. Bu yüzden, Kufe eşrafı, Emeviler ve en sonunda Abdullah bin Zübeyr yandaşlarıyla üç cephede birden savaşmak zorunda kalan Muhtar'ın zaferi kısa süreli olmaya mahkûmdu.

Emevi hanedanının en yetenekli yöneticisi Abdül Melik bin Mervan'ın (65-86/685-705) halifeliği altında toplanan Suriye güçleri, 66/685 yılı sonlarında yeniden Irak'ı hedef almaya başlamıştı. Ancak, Muhtar'ın ordusuna kumanda eden İbrahim bin

Eşter, Muharrem 67/Ağustos 686'da şiddetli bir savaş sonu
da, ünlü İbn Ziyad'ın kumandasındaki Emevi ordusunu ağı
yenilgiye uğrattı. Bu savaşta İbn Ziyad da öldürüldü. Bu a
Muhtar'a karşı harekete geçen Kufe eşrafı da İbrahim tarafı
kolayca bozguna uğratıldı. Bu olaydan sonra, Muhtar, o zan
dek dizginlediği Şiileri eşraftan öçlerini almaları için özgür b
tı. Eşrafın Hüseyin'in ölümünde sorumlulukları bulunan Ş
bin Ji'l Cevşen ve Ömer bin Sa'd gibi birçok lider ya ezildil
da idam edildiler. Bununla birlikte, pek çoğu, Mekke'deki,
halif Halife Abdullah bin Zübeyr'in küçük kardeşi Mus'ab'ır
netimindeki Basra'ya kaçarak kurtulmayı başardı. Bu gelişn
üzerine, o zamana dek Muhtar'ı destekleyen pek çok Kufeli A
eşrafın tarafına geçtiler. Boy liderleri de kendi paylarına, Mu
ve Suriyelilere karşı eski ayrıcılıklı konumlarını yeniden kaz
bilmek için, açıkça İbn Zübeyr'in tarafını tuttular. Bütün bu
rın sonucunda, Muhtar, artık tümüyle kendilerini *Şia't el M*
diye adlandırmaya başlayan *mevaliye* güvenmek zorunda ka

Eşraf sonunda Mus'ab'ı Kufe Şiilerine karşı savaşmaya
etti. Kufe kabile liderlerinin yanında yer alan Basra kuvve
Muhtar'ın ordusunu iki çarpışmada yendi. Cemaziyele
67/Aralık 686'daki ikinci çarpışmada birçok mevali öldürü
Muhtar, Kufe duvarları içine çekildi, burada, mevali askerl
den geriye kalanlarla yaklaşık dört ay Basra ordusunun kuşa
sına karşı koydu. En sonunda, Ramazan 67/Nisan 687'de M
tar ve teslim olmayı reddeden en sadık yandaşları kuşatmayı
mak için girişimde bulundukları sırada öldürüldüler. Kufe,
Zubeyr güçlerinin denetimine geçti ve bu kez öç alma sırası,
valiye karşı eşraftaydı.

Muhtar'ın ortadan kaldırılmasıyla halifelikte hak iddia
Abdül Melik ile İbn Zübeyr açık bir çatışma içine girdiler. A
Melik'in en güvenilir komutanı el Haccac bin Yusuf 72/69
Mus'ab'ı yendikten sonra Mekke'ye yürüdü ve 73/692'deki sa
ta İbn Zübeyr'i öldürdü. Zübeyr oğullarının karşı iktidarımı
kılmasıyla ikinci iç savaş da son buldu ve İslam İmparatorl
nun birliği yeniden sağlandı. Haccac, 75/694'te Irak valiliğin
tirildi ve yirmi yıl boyunca eyalette ona bağlı olan daha doğ

ki geniş topraklarla birlikte, gerektiğinde Suriyeli askerlerinin şiddetine baş vurarak demir bir yumrukla hüküm sürdü. En güvenilir Suriyeli milislerini, valiliğin yeni merkezi olarak Kufe ile Basra arasındaki yan yolda, 83/702'de inşa ettirdiği Vasit garnizonuna yerleştirdi.

Haccac'ın çabaları Irak'a barış ve ekonomik zenginlik getirdi ve aynı zamanda Maveraünnehir ve İndus vadisinde yeni Arap fetihlerinin de yolunu açtı. Abdül Melik'in yerine geçen oğlu Velid (86-96/705-715), bu becerikli valiye daha geniş yetkiler vermeyi uygun bulmuştu. Haccac, halife Velid'in ölümünden yaklaşık bir yıl önce, 95/714 yılında öldü. Olayların bu kısa sergilenmesi bile, Haccac'ın uzun süren yönetimi sırasında Kufe'de neden bir Şii isyanı görülmediğini açıklar. Gerçekten, 72/691'de Emevilerin Irak üzerindeki egemenliğinin yeniden sağlam biçimde kurulmasıyla, etkin önderlerinden yoksun kalan Şiiler yaklaşık olarak gelecek elli yıl boyunca açık faaliyet olanağı bulamadılar. Bununla birlikte Şii fikirleri ve eğilimleri, özellikle mevali arasında yaşamaya ve şekillenmeye devam etti. Bu yüzden, mevali ve onların Şii hareketine etkin biçimde katılmasına neden olan sıkıntılara daha yakından göz atmak yararlı olacaktır.

Aslında Arap olmayan Müslümanlardan meydana gelen mevali (tekili mevla) İslam'ın ilk dönemlerinde, Arap Müslümanlarla imparatorluğun Müslüman olmayan uyrukları arasında önemli bir ara sınıf oluşturuyordu.[27] Ne var ki, bu grup, İslamiyet'in üçüncü yüzyılına doğru, Abbasi yönetiminde İslam toplumuyla

27 Mevali ve yaşadıkları güç koşullar Avusturyalı doğubilimci Alfred von Kremer (1828-1889) tarafından, Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem gebiete des Islam (Leipzig, 1873) ve Culturgeschichte des Orient unter den Chalifen (Viyana, 1875-1877) c. 2, s. 154 adlı eserlerinde ele alınmıştır. İlgili bölümlerin İngilizce çevirileri için sırasıyla bak. S. Khuda Bukhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilization* (3. bas., Kalküta, 1959), c. 1, s. 68-86 ve A. Von Kremer, *The Orient under the Caliphs*, çev. S. Khuda Bukhsh (Kalküta, 1920), c. 2, s. 107. Konu üstüne diğer incelemeler için bak. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889-1890), c. 1, s. 104-146; İngilizce çevirisi *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber ve S. M. Stern (Londra, 1967-1971), c. 1, s. 101-136; ayrıca bak. B. Lewis, *The Arabs in History* (Gözden geçirilmiş basım, New York, 1960), s. 70; E. Asthor, A Social and Economic *History of the Near East in the Middle Ages* (Londra, 1976), s. 22-29 ve A. J. Wensinck, 'Mawla', *EI*, c. 3, s. 417-418. Bu eserde terimin taşıdığı farklı anlatımlar da incelenmiştir.

daha sıkı biçimde bütünleşerek ayrı bir toplumsal sınıf olarak ayırt edici niteliklerini yitirmiş, böylece anlam ve önemini yitiren terim de unutularak ortadan kalkmıştır.

İslami fetihler sırasında, İranlılar, Aramiler, Berberiler ya da fethedilen toprakların Arap olmayan diğer halkları arasından, İslamiyet'e geçenleri tanımlamak için bir terime ihtiyaç duyulmuştu. Bu amaçla, Arap toplumunda aslında kişilerle boylar ve oymaklar arasında sözleşmeyle yaratılan bir akrabalık ya da ilişki biçimini anlatan mevla terimi, İslamiyet'i kabul eden Arap olmayan halk grupları ve bu gruplara bağlı kişiler için kullanılmaya başlandı. Bu ihtiyaç, İslamiyet öncesi Arap toplumunu karakterize eden boy kurumlarının İslamiyet sonrası toplumunu biçimlendirmekte de ne kadar etkili olduğu gerçeğinin dikkate değer bir işaretidir. Bu tür bir himayeye göre (Arapçasıyla vela) normalde Arap toplumu içinde kendi adına hiç bir yer, hak, güvence ve güvenlik iddia edemeyecek azad edilen savaş esirleri ya da kölelerle, eski sahipleri ya da Arap toplumunun sözü geçer bir üyesi arasında özel bir ilişki kurulurdu.

Mevali farklı kültürler ve dinsel gelenekleri temsil ediyordu. Irak'ta, aralarında İranlılar ve toplumun daha eski katmanlarını temsil eden diğer bazı Arap olmayan unsurlar bulunsa da mevalinin bileşiminde Aramiler ağırlıktaydı. Sasani İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla, çok sayıda Arami ve İranlı, yeni İslam imparatorluğunun en hızlı gelişen yönetsel, ekonomik ve kentsel merkezleri haline gelen Irak'taki garnizon kasabalarına doluşmuştu. Özellikle, Kufe, bu merkezlerin doğudaki en önemlisi olarak, çok farklı sosyoekonomik kökenlerden gelen, bu nedenle de zamanla farklı mevali kategorileri oluşturan bu köklerinden kopmuş göçmen kitlesinin esas hedefi olmuştu.[28] İlk olarak, Arap as-

28 Bak Jafri, *Origins* s. 113-136 ve W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, (Leiden, 1948) 12-20. İranlı mevalinin durumu çağdaş İranlı tarihçi Abdül Hüseyin Zerrinkub'ün *Ta'rikh-i Iran ba'd az Islam*, (2. baskı Tahran, 1355/1976), c. 1, s. 283-284 ve *The Cambridge History of Iran*'ın 4. cildini oluşturan 'The Arab Conquest of Iran and its Aftermath' adlı çalışmalarında enine boyuna incelenmiştir. Ayrıca bak. *The Period from the Arab Invasion to the Saljugs*, yay. Richard M. Frye (Cambridge, 1975), s. 1. 38 ve M. Azizi, *La domination Arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran* (Paris, 1938), s. 28-72.

ki geniş topraklarla birlikte, gerektiğinde Suriyeli askerlerinin şiddetine baş vurarak demir bir yumrukla hüküm sürdü. En güvenilir Suriyeli milislerini, valiliğin yeni merkezi olarak Kufe ile Basra arasındaki yan yolda, 83/702'de inşa ettirdiği Vasit garnizonuna yerleştirdi.

Haccac'ın çabaları Irak'a barış ve ekonomik zenginlik getirdi ve aynı zamanda Maveraünnehir ve İndus vadisinde yeni Arap fetihlerinin de yolunu açtı. Abdül Melik'in yerine geçen oğlu Velid (86-96/705-715), bu becerikli valiye daha geniş yetkiler vermeyi uygun bulmuştu. Haccac, halife Velid'in ölümünden yaklaşık bir yıl önce, 95/714 yılında öldü. Olayların bu kısa sergilenmesi bile, Haccac'ın uzun süren yönetimi sırasında Kufe'de neden bir Şii isyanı görülmediğini açıklar. Gerçekten, 72/691'de Emevilerin Irak üzerindeki egemenliğinin yeniden sağlam biçimde kurulmasıyla, etkin önderlerinden yoksun kalan Şiiler yaklaşık olarak gelecek elli yıl boyunca açık faaliyet olanağı bulamadılar. Bununla birlikte Şii fikirleri ve eğilimleri, özellikle mevali arasında yaşamaya ve şekillenmeye devam etti. Bu yüzden, mevali ve onların Şii hareketine etkin biçimde katılmasına neden olan sıkıntılara daha yakından göz atmak yararlı olacaktır.

Aslında Arap olmayan Müslümanlardan meydana gelen mevali (tekili mevla) İslam'ın ilk dönemlerinde, Arap Müslümanlarla imparatorluğun Müslüman olmayan uyrukları arasında önemli bir ara sınıf oluşturuyordu.[27] Ne var ki, bu grup, İslamiyet'in üçüncü yüzyılına doğru, Abbasi yönetiminde İslam toplumuyla

27 Mevali ve yaşadıkları güç koşullar Avusturyalı doğubilimci Alfred von Kremer (1828-1889) tarafından, Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem gebiete des Islam (Leipzig, 1873) ve Culturgeschichte des Orient unter den Chalifen (Viyana, 1875-1877) c. 2, s. 154 adlı eserlerinde ele alınmıştır. İlgili bölümlerin İngilizce çevirileri için sırasıyla bak. S. Khuda Bukhsh, *Contributions to the History of Islamic Civilization* (3. bas., Kalküta, 1959), c. 1, s. 68-86 ve A. Von Kremer, *The Orient under the Caliphs*, çev. S. Khuda Bukhsh (Kalküta, 1920), c. 2, s. 107. Konu üstüne diğer incelemeler için bak. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889-1890), c. 1, s. 104-146; İngilizce çevirisi *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber ve S. M. Stern (Londra, 1967-1971), c. 1, s. 101-136; ayrıca bak. B. Lewis, *The Arabs in History* (Gözden geçirilmiş basım, New York, 1960), s. 70; E. Asthor, A Social and Economic *History of the Near East in the Middle Ages* (Londra, 1976), s. 22-29 ve A. J. Wensinck, 'Mawla', *EI*, c. 3, s. 417-418. Bu eserde terimin taşıdığı farklı anlatımlar da incelenmiştir.

daha sıkı biçimde bütünleşerek ayrı bir toplumsal sınıf olarak ayırt edici niteliklerini yitirmiş, böylece anlam ve önemini yitiren terim de unutularak ortadan kalkmıştır.

İslami fetihler sırasında, İranlılar, Aramiler, Berberiler ya da fethedilen toprakların Arap olmayan diğer halkları arasından, İslamiyet'e geçenleri tanımlamak için bir terime ihtiyaç duyulmuştu. Bu amaçla, Arap toplumunda aslında kişilerle boylar ve oymaklar arasında sözleşmeyle yaratılan bir akrabalık ya da ilişki biçimini anlatan mevla terimi, İslamiyet'i kabul eden Arap olmayan halk grupları ve bu gruplara bağlı kişiler için kullanılmaya başlandı. Bu ihtiyaç, İslamiyet öncesi Arap toplumunu karakterize eden boy kurumlarının İslamiyet sonrası toplumunu biçimlendirmekte de ne kadar etkili olduğu gerçeğinin dikkate değer bir işaretidir. Bu tür bir himayeye göre (Arapçasıyla vela) normalde Arap toplumu içinde kendi adına hiç bir yer, hak, güvence ve güvenlik iddia edemeyecek azad edilen savaş esirleri ya da kölelerle, eski sahipleri ya da Arap toplumunun sözü geçer bir üyesi arasında özel bir ilişki kurulurdu.

Mevali farklı kültürler ve dinsel gelenekleri temsil ediyordu. Irak'ta, aralarında İranlılar ve toplumun daha eski katmanlarını temsil eden diğer bazı Arap olmayan unsurlar bulunsa da mevalinin bileşiminde Aramiler ağırlıktaydı. Sasani İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla, çok sayıda Arami ve İranlı, yeni İslam imparatorluğunun en hızlı gelişen yönetsel, ekonomik ve kentsel merkezleri haline gelen Irak'taki garnizon kasabalarına doluşmuştu. Özellikle, Kufe, bu merkezlerin doğudaki en önemlisi olarak, çok farklı sosyoekonomik kökenlerden gelen, bu nedenle de zamanla farklı mevali kategorileri oluşturan bu köklerinden kopmuş göçmen kitlesinin esas hedefi olmuştu.[28] İlk olarak, Arap as-

28 Bak Jafri, *Origins* s. 113-136 ve W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, (Leiden, 1948) 12-20. İranlı mevalinin durumu çağdaş İranlı tarihçi Abdül Hüseyin Zerrinkub'ün *Ta'rikh-i Iran ba'd az Islam*, (2. baskı Tahran, 1355/1976), c. 1, s. 283-284 ve *The Cambridge History of Iran*'ın 4. cildini oluşturan 'The Arab Conquest of Iran and its Aftermath' adlı çalışmalarında enine boyuna incelenmiştir. Ayrıca bak. *The Period from the Arab Invasion to the Saljugs*, yay. Richard M. Frye (Cambridge, 1975), s. 1. 38 ve M. Azizi, *La domination Arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran* (Paris, 1938), s. 28-72.

kerlerine hizmet vermek için bu yeni kurulmuş müreffeh kentlere akan zanaatçılar, tüccarlar, dükkân sahipleri gibi meslek sahipleri vardı. Muhtemelen Kufe'deki en geniş mevali grubunu oluşturan bu kategori, özel bir bağımlılık–koruma ilişkisine tabiydi ve bu sayede neredeyse, kendilerini koruma altına alan Arap boylarının eşit haklara sahip üyeleri haline gelmişti. İkinci kategoride, mevali kelimesinin gerçek anlamında, yani, ardı ardına gelen savaşlarda ve akınlarda ele geçirilen savaş tutsakları vardı. İslamiyet'e geçerek özgürlüklerini kazanan, fakat mevali olarak eski efendilerine karşı özel bir bağımlılık ilişkisi içinde bulunan bu azat edilmiş köleler, Kufe'de ikinci büyük mevali kategorisini oluşturuyordu. Üçüncü grupta, Sasani İmparatorluğunun yıkılmasının ardından yaşadıkları köyler, Araplar tarafından tahrip edildikten sonra tarımla uğraşmayı artık ekonomik bulmayan küçük toprak sahipleri ve çiftçiler bulunuyordu. Kufe'nin yakın çevresindeki köylerde ve çiftliklerde yaşayanlar da dahil bu kır insanların sorunları, üzerlerine yüklenen toprak vergisi ya da haracın yüksekliği yüzünden daha da ağırlaşmıştı. Sonuçta, içlerinden bir çoğu alternatif geçim kaynakları bulmak için topraklarını terk ederek garnizon kentlerine göçmek zorunda kalmıştı. Son olarak, İran soylu sınıfından geldiğini iddia eden ve bu yolla yalnızca Arap hâkim sınıfına ait ayrıcalıkların bazılarından yararlanmasına izin verilen önemsiz sayıda son bir mevali grubu vardı.

İslamlaşmanın hızına bağlı olarak, mevalinin toplam sayısı hızla arttı.Fetihleri izleyen birkaç on yıl içinde sayıca Arap Müslümanları geçtiler. Müslüman olarak peygamberin, soy, ırk ve kabile bakımından farklı olsalar bile, bütün Müslümanların Allah önünde eşit olduğu açıklamasına dayanan mevali, Arap dindaşlarıyla aynı hak ve ayrıcalıklara sahip olmayı talep ediyordu. Ömer'in halifeliği sırasında, mevali azınlıkta iken bu ilkeye bir ölçüde uyulmuştu. Ancak Emevi hanedanı sırasındaki Arap yöneticileri söz konusu eşitlik ilkesine hiç de sıcak bakmıyordu.

Sonuçta, hangi kategoriden gelirse gelsin, bir mevla, bir Arap Müslümana göre ancak ikinci sınıf vatandaş konumunda bir insan olarak görülüyordu. Yine de, mevali imparatorluğun

daha da aşağı görülen Müslüman olmayan uyruklarından ayrı tutuluyordu. Uyruk olarak, İslam devletinin koruması altında bulunan ve *ehl el zımme* ya da kısaca *zımmi* olarak adlandırılan bu kesimler, İslam tarafından kitaplı dinler olarak tanınmış Musevi, Hıristiyan ve daha sonra Zerdüşt dinine bağlıydılar. Bu dinlerin inananları, kısa sürede kesin nitelikli bir baş vergisi niteliği kazanan, *cizye* denen özel bir vergi ödeme karşılığında Müslüman idaresi tarafından can güvenliklerinin korunması (zımme) hakkına sahiptiler. Cizye zorunluluğunun yanı sıra, bazı toplumsal kısıtlamalara da tabi olan bir zımmi, Müslümanlığı kabul ederek ve bir Arap boyuna uygun biçimde bağlanarak mevla statüsü kazanırdı. Araplar, mevaliye birçok bakımdan, özellikle ekonomik yönden ayrımcılık uygulardı. Mevali çoğu kez himayesine girdikleri boylara verilen savaş ganimeti payından yoksun bırakılırlardı ve askerlere ödenen ücreti alamazlardı. Daha da önemlisi, Müslümanlığı yeni kabul edenler alınan vergi, çoğu kez eski dindaşlarına uygulanan haraç ve cizye ile aynı miktarda olurdu. Bu durum, büyük ihtimalle, mevalinin hoşnutsuzluğunun başlıca nedenini oluşturuyordu, çünkü pek çoğu yeni dini daha az vergi ödeme umuduyla kabul etmişti.

Kentlerde yoğunlaşmış ve haklarından yoksun bırakılmış; devletin ve toplumun İslam'ın öğretilerine daha duyarlı olmasını isteyen büyük bir sınıf olarak, mevali, Emevi döneminin bütünüyle Araplara dayanan düzenine karşı her türlü muhalefet için verimli bir destek alanı sağladı. Örneğin, Harici ayaklanmalarına katıldılar ve aralarından yaklaşık yüz bini, Haccac'a karşı 82/701'deki başarısız isyanında İbn el Aş'at'ın saflarında yer aldılar. Hepsinden önemlisi, Kufe'de odaklanan Şii muhalefetinde de yer aldılar. Bu destek, yalnızca Şiiliğin ezilen kitleler nezdinde daha büyük bir çekim gücüne sahip olmasından değil, aynı zamanda, aralarından bir bölümünün Şii liderlik kavramına yakınlık duymalarını sağlayan bir kültürel gelenekten gelmesinden de kaynaklanıyordu. Örneğin güney Irak'taki Farslar, krallığın tanrısal doğası ve liderliğin kalıtsal biçiminde devredilmesi konusunda Yemenlilerinkine benzer inançlara sahiptiler. Bu yüzden,

inançsız Emevileri devirmek ve halifeliğe, İslam'ın eşitlikçi öğretisini yerine getirmek üzere Ehli Beyt'i geçirmek vaadinde bulunan Şiiliğin çağrısına karşılık vermeye hazırdılar.[29]

Daha önce belirtildiği gibi, mevalinin artan siyasal öneminin ve Şiiliğin davasını kabule hazır oluşunun farkına varan ilk kişi Muhtar'dı. Hoşnutsuzluklarına son vermeye çalışmak ve Mehdi inancını yaymak yoluyla onları saflarına çekmeyi kolayca başarmıştı. Daha da önemlisi, Muhtar, ilk kez olarak, Arap olmayan hoşnutsuz Müslüman kitleleri Şii davasına çekmiş, Şiilik bu sayede daha geniş bir toplumsal destek kazanmıştı. Tarihinde bir dönüm noktası oluşturan bu gelişmeler sonucunda, Şiiliğin saflarına katılan mevali, beraberlerinde, Yahudi–Hıristiyan geleneğine, eski Babil'e ve Zerdüştlükle birlikte Manicilik ve Mazdekçilik gibi İran'a ait ve ilk dönem Müslümanlığına yabancı olan birçok düşünceyi getirmişti. Böylece, mevali, sayı, düşünce ve devrimci ruh konusunda Şiiliği üyelik ve öğreti bakımından sınırlı nitelikte bir Arap cematinden etkin bir mezhep hareketine dönüştürmekte büyük rol oynadı.

Muhtar'ın isyanından Abbasi devrimine dek geçen karışıklıklarla dolu altmış yıl boyunca Şiilik, birleşik ve uyumlu bir hareket niteliğinde değildi. Bu yıllar, her biri kendi imamına sahip ve kendi öğretilerini geliştiren farklı Şii fraksiyonlarının var olduğu ve bireylerin bu fraksiyonlardan birinden ötekine serbestçe gidip geldiği bir dönemdi. Dahası, bu dönem boyunca, imamlar sadece, bu zamana dek artık sayıları oldukça artmış olan[30] Ali ev-

29 B. Lewis gibi en yeni Batılı araştırmacılar, Şiihareketinin gelişiminde ırksal faktörlerin rol oynamış olmasıyla birlikte Şiiliğin özünde Arap kökenli olduğu ve gerçekte İran'a Ör. Kum kışla kentine Arap orduları tarafından getirildiği görüşündedirler. B. Lewis, 'Some Observations on the Significance of Heresy in the History in the History of Islam', *SI*, 1 (1953), s. 44. Bu yazarlar, bu nedenle Şiiliğin İran ulusal duyarlığının ifadesi olarak görülemeyeceği düşüncesindedirler. Karşıt görüş, yani, Şiiliğin İran ulusal heveslerinin ifadesi olduğu, Joseph A. Gobineau (1816-1882) gibi dönemin ırkçı düşünürlerinden etkilenmiş olan on dokuzuncu yüzyıl doğubilimcilerinin çoğu tarafından kabul görmüştü. Örneğin bak. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, s. 189-221.

30 Bak. Ahmed b. 'Ali b.' Inaba, *'Umdat al-talib fi ansab al Abi Talib'*, yay. M. H. El Talikani, (Necef, 1961) bu eser, imamlığın kökenleri üstünde çalışan önemli bir araştırmacıya (Öl. 828/1424) aittir ve B. Lewis, 'Alids', *EI2*, c. 1, s. 400-403.

latlarından değil, peygamberin içinden çıktığı Beni Haşim oymağının öbür kollarından da gelebiliyordu. Bunların yanı sıra, Muhtar gibi, yetkilerini çeşitli imamlardan aldıklarını ilan eden, gerçekte bağımsız Şii liderler de vardı. Kısacası, imamlık iddiasında bulunan farklı kişilerin etrafında toplanan farklı muhalif gruplardan oluşan bu dönemin Şiiliği, önceki yarım yüzyılın tersine, kabul edilmiş bir devir teslim sırası izleyen tek bir imamlar çizgisi çevresinde birleşmiş değildi.

Şiiliğin içindeki iç bölünmenin önemli bir nedeni, Ehli Beyt'in kimlerden oluştuğuna ilişkin görüş ayrılıklarıydı. Belirtildiği gibi, Şiilik, ta başından beri, peygamber ailesinin kutsallığına ve peygamberin kutsal niteliklerinin kalıtsal biçimde kuşaktan kuşağa geçeceğine inanıyordu. Her kuşakta, bu niteliklere sahip olmakla Ehli Beyt'in geri kalanından ayrılan bir kişi, İmam olarak Müslümanları kutsal önderliği altında doğru yolda yönetecekti. Fakat, Şiiliğin bu kuruluş döneminde, Hüseyin'in ardından gelen imamlar esas olarak Ali soyundan gelmeye devam etmekle birlikte, peygamber ailesi hâlâ, eski boy anlayışına uygun olarak, daha geniş anlamda tanımlanıyordu. Bu anlayışa göre, doğrudan peygamberin soyundan gelsin ya da gelmesin, Muhammed'in içinden çıktığı, Kureyş'in önde gelen aşireti Beni Haşim'den gelen herkes peygamber ailesinden sayılıyordu.[31] Bu yüzden, ehli beyt, yalnızca peygamberin Fatime ve Ali'den gelen doğrudan torunlarını değil, oğulları Ali ve ağabeyi Cafer soylarının geldiği amcası Ebu Talib'den gelen soylarından, (öl, yaklaşık 619) gelen Talibileri ve hatta İslamiyet'i ancak 8/630'da kabul eden diğer amcası Abbas'ın soyundan gelen Abbasileri de kapsıyordu. Aynı nedenlerle, Şiilerin çoğunluğunun bu soyun Hanefiler, Hüseyniler ve Hasaniler olarak ayrılan üç ana kolu çevresinde toplanması yüzünden, imametin asıl kaynağı olarak en büyük görüş ayrılıkları Ali soyunun çevresinde yoğunlaşıyordu. Bir başka deyişle, Ali'nin Fatime'den yürüyen soyundan gelenlerle, Fatime'den ol-

31 Jafri, *Origins*, s. 269-270; Hodgson, *Venture of Islam*, c. 1, s. 259-260; W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, (Edinburg, 1968), s. 45; I. Goldziher, C. van Arendonk ve A. S. Tritton, 'Ahl al Bayt', *EI2*, c. 1, s. 257-258 ve I. K. Howard, 'Ahl-e Bayt', *EIR*, c. 1, s. 635.

mayan çocuklarından gelenler ve tümüyle Ali soyundan olmayıp da peygamberin dedesi Abdül Muttalib'in soyundan gelen çok sayıda aday Ehli Beyt içinde sayılabiliyordu.

Daha sonraları, Abbasilerin iktidara gelmesiyle birlikte Şiiler, Ehli Beyt'i daha kesin biçimde, yalnızca peygamberin Fatıme'den gelen çocuklarının soyundan gelen kişilerle (hem Hüseynileri, hem de Hasanileri içeren bir tanım) sınırlayan daha kısıtlı bir tanım geliştirdiler. Gerçi, Zeydilerin dışındaki Şiilerin çoğu, daha da kısıtlı bir tanımı, Ehli Beyt'in Hasan'ın soyunu da dışarıda bırakarak, yalnızca Hüseyin soyundan gelenleri kapsadığı görüşünü kabul etmişti. Bu son görüş, On iki İmamcılarla ve İsmaililerce kabul edilen görüştü. Ehli Beyt'in tanımı, Ali'den sonra, önce Hasan, sonra da Hüseyin'in Beni Haşim oymağının tartışmasız başkanları olarak kabul edilmiş olmalarından dolayı, Hüseyin'in ölümüne dek Şiilik içinde görüş ayrılığına neden olmamıştı. Ancak, görüş ayrılıklarını Kerbela'yı izleyen koşullar doğurmuştu.

Bu karmaşık koşullar altında, Şiilik iki ana eğilim ya da kol olarak gelişti. Bu kollardan birincisi ve Abbasilerin iktidara gelişine dek belirleyici olanı, Muhtar'ın hareketinden başlayarak, önce Hanefileri, ardından, iddialarını İbni Hanefiye'nin oğlunun vasiyetine dayandıran ve (özellikle Abbasiler olmak üzere) Ali soyundan başka diğer Haşimilerin imamlığını tanıyan birbirinden bağımsız birçok grubu içeren daha radikal kanattı. Lewis tarafından, mevla Şiiliği olarak tanımlanan[32] aralarında yönetici konumda olan bazı Arapları da barındıran ve esas desteğini Güney Irak ve başka yerlerdeki mevaliden alan bu kanat, sahip olduğu aşırı görüşler ve devrimci hedeflerle, etkin kanadı temsil ediyordu. Bunların yanı sıra, rejime karşı her türlü hareketten kaçınan daha ılımlı ikinci bir kol vardı. Daha sonra İmamiyye olarak tanınacak olan bu kol, Hüseyin'in soyundan gelen bir imamet çizgisine bağlıydı. Zamanla, Şiiliği bütünleştirmeyi büyük ölçüde başaran Hüseyin soyundan Cafer el Sadık'ın imamlığının son döneminde, ayrı kimliklerini korumakla birlikte, bu iki kol bir tür birleşme eğilimiyle birbirlerine yakınlaştılar. Ne var ki, Cafer el Sadık çevresinde birleşen Şiiler içinde, ılımlı eğilim, zamanla Şiili-

32 Lewis, *Origins*, s. 24.

ğin ana gövdesini oluşturan On iki İmamcılar biçiminde billurlaşırken, radikal eğilim de, İsmaililik hareketini doğuracak ön İsmaililer arasında yeniden canlandı. Daha fazla ilerlemeden önce, bu iki eğilimin kaynaklandığı koşullar hakkında birkaç söz söylemek yerinde olacaktır.

Kerbela'dan sonra, Hüseyin'in hayattaki oğlu ve Hüseyni kolunun başlatıcısı genç Zeynel Abidin Medine'ye çekilmiş, gerek Emeviler, gerek Zübeyrilerin karşı Halifeliği, gerekse de daha sonra ortaya çıkan Muhtar hareketi ve Hanefiler karşısında sessiz bir tavır takınmıştı. Daha sonra Şiiliğin ılımlı kolunca benimsenecek ve öğretisel olarak haklılaştırılacak biçimde, politikadan uzak durmayı seçmişti. Hüseyni kolunun izleyicileri, sonradan, Zeynel Abidin'in imamlığa bizzat babası Hüseyin'in atamasıyla geldiğini ileri sürmüşlerdir. Ama gerçek, Zeynel Abidin'i Hüseyin'in ölümünden sonra kimsenin izlemediğidir. Öte yandan, İbn el Hanefiye'yi Mehdi ilan ederek harekete geçen Muhtar, Kufe'de benzeri görülmemiş bir destek sağlamıştı. Bunun sonucu gerek Arap gerek mevali olsun, Şiilerin çoğunluğu bu etkin harekete katılmış ve İbn el Hanefiye'nin imamlığını kabul etmişlerdi. Bu dönemde, İbn el Hanefiye'nin Ali soyunun yaş ve saygınlık bakımından en önde gelen üyesi olduğu da belirtilmelidir. Bazı araştırmacılar, Zeynel Abidin'den yirmi yaş büyük ve Ali'nin yaşayan en büyük oğlu olan İbn el Hanefiye'nin Ali ailesinin başı ya da şeyhi olduğunu, bu konumuna yeğeni tarafından hiçbir zaman açıkça karşı çıkılmadığım bile ileri sürmüşlerdir.[33] Bu başlangıçlarla, Şiiliğin ılımlı kanadı, bir zaman için, şimdi üzerinde duracağımız radikal kanadın gölgesinde kalmıştı.

Muhtar tarafından başlatılan hareket, onun Kufe'deki iktidarının yıkılmasından sonra da yaşamayı başardı. Sahip olduğu

33 Bak. Özellikle Claude Cahen'in *Les peuples Musulmans dans l'histoire médiévale* (Şam, 1977) adlı eserinde yer alan 'Points de vue sur la "Revolution 'Abbāside' " makalesi', s. 120 ve 128 Şiiliğin erken dönemi üstüne önemli bir çalışma olan bu eser ilk olarak *Revue Historique*, 230 (1960)'ta basılmıştır. Burada, eserden yapılan alıntılar kitabın yeniden basımındaki sayfa numaralarına göre verilecektir. Cahen, pek çok Batılı araştırmacının görüşüyle uyum içinde, Emevi dönemi boyunca imamlık iddiasında bulunan Ali ve Fatıme'nin soyundan gelmeye değil, doğrudan Ali soyundan gelmeye dayandırdıklarını, kız çocuk (Fatıme) üzerinden doğrudan peygamber soyundan gelmenin, daha sonraki Şiiler nezdindeki öneminin bu dönemde görülmediğini savunur. Ayrıca bak. W. Madelung, 'Ali b. al-Hosayn', *EIR*, c. 1, s. 849-850.

mevla dinamizmi içinde hareket hızla yayıldı ve Muhtar'ın ölümünden kısa bir süre sonra, Nusaybin'de kendisinin bazı ateşli hayranlarınca kurulan ve Emevilerin 71/690'daki saldırısına dek yaşayan ikinci bir iktidar deneyiminde bulunmayı bile başardı. İbn el Hanefiye'nin imamlığını kabul eden Muhtar yandaşları başlangıçta Muhtariyye diye tanınıyorlardı, ama kısa bir süre sonra, daha çok Keysaniyye diye anılmaya başlandılar. Diğer Şii gruplara verilen adların çoğu gibi, bu adlandırmanın da kökeni İslam'ın iç bölünmeleri ve mezhepleri üzerine yazılmış kitaplarda bulunabilir. İslamiyetteki iç bölünmeler ve aykırı (heretic) gruplar hakkında, Sünni kaynakların en önemlileri el Eş'ari (öl. 324/935-936), el Malati (öl. 377/987) el Bağdadi (öl. 429/1037) ve İbni Hazm (öl 456/1064); Şii kaynaklar ise el Nevbahti (öl. 300-310/912-922 civarı), el Kummi (öl. 301/913-914) ve el Şehristani'dir (öl. 548/1153).[34] Bu kaynaklara bakılırsa, Keysaniyye adı ya Muhtar'ın künyesi Keysan'dan ya da, daha büyük olasılıkla, önde gelen bir mevla ve Muhtar'ın kişisel muhafızlarının şefi, hayli tartışmalı bir kişilik olan Ebu Emre Keysan'ın adından gelmektedir.[35] İkinci etimoloji, mevalinin hareketteki önemli rolüne de işaret etmektedir.

Keysaniler, 73/692'de Emevi halifesi Abdül Melik'e biat etmekle birlikte, hareketle bağlarını açıkça koparmamış olan İbn el Hanefiye'nin aralarındaki bazı unsurlarla bazı ilişkilerinin sürme-

---

34 Sık sık, el Muhtar hareketinden türeyen bütün Şiigrupları nitelemek için bir kolektif ad olarak da kullanılan Keysaniyye hakkında en ayrıntılı ve doğru anlatı Hasan b. Musa el Nevbahti'nin Firag al Şhia, yay. H. Ritter (İstanbul, 1931), s. 20-37 ve 41-47; Fransızca çevirisi *Les sectes Shiites*, çev. M. J. Mashkur (2. baskı, Tahran 1980), s. 37-58 ve 63-69 adlı eserinde verilmiştir. Ayrıca bak. Sa'd b. 'Abdullah el-Kummi, *al-Maqalat wa'l-firag'*, yay. M. J. Mashkur (Tahran, 1963), s. 21-23, 25-44, 55-56 ve 64-70; W. Madelung, 'Kaysaniyya', *EI2*, c. 4, s. 836-838, Keysaniyyelerin tarihi bu eserde kusursuz biçimde aktarılmıştır. Abbas İkbar'ın Khanidan-i Nawbakhti (Tahran, 1311/1932), s. 143-161) isimli eserinde ortaya attığı iddialardan sonra birçok araştırmacı el-Kummi'yi el-Nevbahti'nın Firag'ının gerçek yazarı olarak kabul etmiştir. Ancak, el-Kummi'nin Şiigrupları üstüne kendi kısmi çalışmasının ortaya çıkarılmasından sonra Firag'ın yazarının gerçekten el-Nevbahti olduğu konusunda hiçbir şüphe kalmamıştır, söz konusu bu iki kaynak üstüne başka yorumlar için, bak. W. Madelung 'Bemerkungen zur imamitischen Firag-Literatur', *Der Islam*, 43 (1967), s. 37'den sonrası, aynı yazarın *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Londra, 1985) kitabında yeniden basılmıştır.

35 Bak. Nevbahti, *Firag*, s. 20-21; Kummi, al-Maqalat, s. 21-22; I. Friedlaender, 'The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm: Commentary' *JAOS*, 29

sine rağmen, Muhtar'dan sonra etkin bir önderlik ve örgütlenmeden yoksun kalmışlardı.[36] İbn el Hanefiye'nin 81 /700'deki ölümünden sonra ise hareket, aykırı akımların tarihlerini kaleme alanlarca ayrım gözetmeksizin bağımsız gruplar için olduğu kadar, alt gruplar, düşünce ekolleri, hatta, önemsiz görüş ayrılıkları için de kullanılan yaygın terimle, fırka olarak adlandırılan en az üç gruba bölündü.[37] Gruplardan biri, İbn el Hanefiye'nin ölümünü kabul etmeyerek onun Medine yakınlarındaki Radva dağlarında saklandığına (gayb), bir gün açığa çıkarak zulüm ve adaletsizlikle dolan dünyayı, adalet ve eşitlikle dolduracağına inanıyordu. Bu milislere, liderleri Ebu Karib (Kureyb) el Derir'den dolayı Karibiyye ya da Kureybiyye deniliyordu. Ünlü aşırılıkçı

(1908), s. 33-34; H. Halm, *Die Islamische Gnosis*, (Zürih, 1982) s. 43, ve A. A., Dixon, 'Kaysan' EI2, c. 4, s. 836. Keysaniyye, bazan, Heşebiyye adıyla da anılır. Bu ad, Muhtar'ın mevali yandaşlarının çoğunluğu yoksulluktan kılıç, kargı yerine sopalarla silahlandığından tahta sopa anlamına gelen heşebe kelimesinden, aşağılama amacıyla türetilmiştir. Bak. C. van Arendonk, 'Khashabiyya', EI2, c. 4, s. 10-86.

36 Keysanilerin Muhtar'dan sonra Ibn Hanefiye'nin ölümüne kadarki durumları için bak. W. El Kadı, *al-Kaysaniyya fi'l tarikh wa'l-adab* (Beyrut, 1974), s. 139-201. Ayrıca bak. J. Van Ess, 'al-Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya, *EI2*, Supplement, s. 357-358.

37 Belirtildiği gibi, Keysaniye ve öteki ilk Şiigruplar hakkında en güvenilir kaynaklar, Sunnî yazarlara göre, konuya daha tarafsız yaklaşan ve daha bilgili olan Nevbahti ve el Kummi'dir. Keysaniyye ile ilgili ilk Sunnî kaynaklar şunlardır: Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el Eş'ari, Maqalat al İslamiyyin, yay. H. Ritter (İstanbul, 1929-1930); açıklamaktan çok karalamaya dönük güvenilmez bir kaynak olan Muhammed b. Ahmed el Melati, *Kitab al tenbih va'l-radd*, yay. S. Dedering (İstanbul, 1936); Abdul Kahir b. Tahir el Bağdadi, *al-Farq bayn al-firaq* yay. M. Bedr (Kahire, 1328/1910); s. 27-38, 227-228, 234-236 ve 253 sonrası; İngilizce çevirisi *Moslem Schismis and Sects* olan bu eserde birtakım yanlışlıklar da bulunmaktadır, bak. I. Bölüm, çev. K. C. Seelye (New York, 1919), s. 47-60 ve II. Bölüm, çev. A. S. Halk'in (Tel Aviv, 1935), s. 46-48, 56-61 ve 91 sonrası. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazım, al-Fisal fi'l-Milal (Kahire, 1317-1321/1899-1903), c. 4, s. 179 sonrası; Friedlander'in İbni Hazım'ın eserinin Şiilerle ilgili bölümlerinin İngilizce çevirisine yararlı notlar eklenmiştir, bak. *JAOS*, 28 (1907), s. 44 ve 77-78 ve tefsiri, JAOS, 29 (1908), s. 33-39, son olarak, konuyu anlatmak ve açıklamak yerine, red ve mahkûm etmek güdüsüyle yaklaşan Sunnî kaynakların içinde konuya en dengeli yaklaşanı ise yukarıda adı anılanlardan daha sonra yazılmasına rağmen geniş bilgi içeren ve Şiigrupların öğretilerine ilişkin bazı ayrıntılar da aktaran Muhammed b. Abdul Kerim Şehristani'nin *Kitab al-milal va'l-nihal*'idir, yay. A. M. el Vekil (Kahire, 1968), c. 1, s. 147-154; Almanca çevirisi Religions partheien und Philosophen-Schulen, çev. T. Haarbrücker (Halle, 1850-1851), c. 1, s. 165-174. kısmı Fransızca çevirileri, *Kitab al-milal, Les dissidences de l'Islam*, çev. Jean Claude Vadet (Paris, 1984), s. 262-269; *Livre des religions et des sectes*, çev. D. Gimaret ve G. Monnot (Paris, 1986), s. 437-456; kısmi İngilizce çevirisi, *Muslim Sects and Divisions*, çev. A. K. Kazi ve J. G. Flynn (Londra, 1984), s. 126-132.

Hamza b. Umara el Berberi, başlangıçta bu grubun üyesi ve Ebu Karib'in öğrencisiydi. Daha sonra, İbn el Hanefiye'nin ilahi vasfını ve kendisinin peygamberliğini ilan eden Hamza, Karibiyye'den ayrılarak, Medine ve Kufe'de bazı yandaşlar kazanmıştı. Tarihçiler, başlangıçtaki Karibiler arasında bulunan, daha sonra Kufe'de kendi grubunu oluşturan Beyan b. Sem'an el Temimi diye aşırı bir Şii'den daha söz ederler. Karibiyye'nin görüşleri, Kuteyir (öl. 105/723) ve daha sonra Cafer el Sadık'ın imamlığını kabul eden Seyyid el Himyeri'nin (öl. 173/789) şiirlerinde canlı bir anlatım bulmuştur. Heyyan el Serrac adındaki birinin önderliğindeki bir başka grup ise, İbn el Hanefiye'nin öldüğünü kabul etmekle birlikte, zamanı gelince yandaşlarıyla birlikte dirilerek yeryüzüne adaleti getireceğine inanıyordu.

Bu ilk dönem Keysaniyye görüşlerinde ilk ve esas olarak mevali arasında yayılan ve Şiiliğin esas karakterlerinden biri olacak olan, mucizevi bir şekilde uzun ömür kazanmış bir imamın gizlenmesi anlamına gelen gayba ve kıyametten önce dünyaya adalet ve barış getirecek bir kutsal kişiliğin gizlilikten çıkışı ya da yeniden dirilişi anlamında rec'a öğretileriyle karşılaşıyoruz. Bu ölüm ötesi öğretilerle yakından ilgili bir kavram olarak Mehdi kavramı da yeni bir anlam kazanıyordu. Artık, Mehdi gayba dönemindeyken onun yerine bir başka imamın gelmesi gerekmiyordu.[38] Kimi zamanda 'beklenen' (el muntazar) sıfatı da eklenen bu mucizevi kurtarıcıya, niçin Mehdi adı verildiği açık değildir. Bu terim Kur'an'da geçmediğinden, bu ölüm ötesi öğretinin kökeni hakkında farklı açıklamalar getirilmiştir. Zerdüştlükte dünyanın son dönüşümünü ya da yenilenmesini gerçekleştirecek bir

38 Mehdi kavramının kısa bir incelemesi için bak. D. S. Margoliouth, 'On Mahdīs and Mahdīsm', *Proceedings of the British Academy*, 7 (1915-1916), s. 213-233; ayrıca aynı yazara ait olan 'Mahdī', *ERE*, c. 8, s. 336-340; D. B. Macdonald, 'al Mahdī', *EI*, c. 3, s. 111-115 ve W. Madelung, 'el Mahdī', *EI 2*, c. 5, s. 1230-1238. İslam'da kutsal kurtarıcı kavramı hakkında daha ayrıntılı çalışmalar için ise bak. I. Friedlaender, 'Die Messiasidee im Islam', *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's* içinde, yay. A. Freimann ve M. Hildesheimer (Frankfurt am-Main, 1903) s. 116-130; Edgar Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie Musulmane*, (Paris, 1903) ve daha yeni ta-rihli, A. A. Sachedina, *Islamic Messianism*, (Albany, N. Y., 1981); J. M. Hussain, The Occultation of the Twelfth Imam (London, 1982) ve Jan-Olaf Blichfeldt, *Early Mahdīsm*, (Leiden, 1985).

nihai kurtarıcının (Saoşyant) varlığına işaret eden bazı çağdaş araştırmacılar kavramın kökenlerini İran inançlarında ararken[39] diğer bazıları bunu Yahudi–Hıristiyan geleneğindeki mesih öğretisine bağlar.[40] Ne olursa olsun, bundan böyle dünyanın sonu gelmeden önce ortaya çıkacak bir nihai kurtarıcı inancı, bir çok Müslüman grubunun ortak özelliği olmuştu. İsmaililer ve hâlâ on ikinci imamlarının yeniden gelişini bekleyen On iki İmamcılar da bu gruplar arasındaydı.

Bu gruplara rağmen, İbn el Hanefiye'nin izleyicilerinin çoğunluğu onun ölümünü kabul etmiş ve yeni imam olarak, bu makama kendisi tarafından bizzat atandığına inandıkları büyük oğlu Ebu Haşim Abdullah'a bağlanmışlardı.[41] Bu, muhtemelen bir başka önemli Şii kavramı olan *nass* prensibinin, yani imamın bir önceki imamın kesin atamasıyla belirlenmesi geleneğinin başlangıcıydı. Kuzeni Zeynel Abidin'den birkaç yaş genç olan Ebu Haşim, böylelikle, Şii çoğunluğunun imamı oldu. Ebu Haşim, aynı zamanda, artık şeyh seçimini tartışmasız kabul edemeyecek olan tüm Ali sülalesinin olmasa bile, Hanefi kolunun başkanı olarak da kabul görüyordu. Ebu Haşim ve Haşimiyye diye anılan izleyicilerinin öğretileri hakkında kesin bilgi yoktur. Yalnızca, Muhtar hareketi ile Haşimiye arasında bir sürekliliğin bulunduğu düşünülebilir. Ayrıca, Haşimilerin Kufe'deki merkezlerinden

---

39 James Darmesteter, *Le Mahdi*, (Paris, 1885) özellikle s. 26-32; B. Carra de Vaux, *Le Penseurs de l'Islam*, (Paris, 1921-1926), c. 5, s. 12; Corbin, Spritual Body, s. 13-16, 36-50 ve 68-73; ayrıca aynı yazarın 'L'idée du Paraclet en philosophie Iranienne', Accademia Nazionale dei Lincei içinde, *La Persia nel Medioevo*, s. 37-68. H. Corbin, On iki imamcılarda Mehdi'nin rolüne ilişkin çeşitli çalışmalar yapmıştır; özellikle bak. 'Sur le Douzième Imam', *La Table Ronde*, 110 (1957), s. 7-20; 'L' Imam caché et la rénovation d l'homme en theologie Shi'ite, *EJ*, 28 (1959), s. 47-87; Au pays de l'imam caché', EJ, 32 (1963), s. 31-87; Histoire, s. 101-109 ve *En Islam*, c. 4, s. 303-460.

40 C. Snouck Hurgronje, 'Der Mahdi' *Revue Coloniale Internationale*, 1 (1986), s. 25-29; aynı yazara ait olan Verspreide Geschriften içinde yer almaktadır; yay. J. W. Wensinck (Bonn-Leipzig, 1923), c. 1, s. 147-181; I. Goldhizer, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. A. ve R. Hamori (Princeton, N. J., 1981), s. 192-202 ve 211-212; bu eser Goldziher ilk basımı Almanca yapılmış olan önemli konuşmalarını kapsar; *Vorlesungen*, über den Islam (Heidelberg, 1910); bundan başka bak. Friedlaender, 'Heterodoxies: Commentary', s. 23-30 ve Ivanow, *Studies*, s. 10-11.

41 S. Moscati, 'Abu Hashim', *EI2*, c. 1, s. 124-125 ve T. Nagel, 'Abū Hāssem Abdallāh' *EIR*, c. 1, s. 314-315.

hareketle, özellikle Horasan mevalisi olmak üzere, imparatorluğun başka eyaletlerinde de taraftar kazandığı bilinmektedir.

Ebu Haşim 98/716'da, Emevi Halifesi Velid'in yerine geçen Süleyman'ın (96-99/715-717) sarayına yaptığı bir ziyaret dönüşünde, Filistin ile Arabistan arasında bir sınır köyü olan Humeyme'de öldü. Ebu Haşimin ölümü üzerine takipçileri dört ana gruba bölündüler. Gruplardan biri, İslamiyetin başlamakta olan ikinci yüzyılının Şiiliğin tanrısal kurtarıcı beklentilerinin gerçekleşmesinin dönüm noktası olacağı inancıyla, Ebu Haşim'in ölmeyip gizlendiğini, çok yakında Mehdi olarak yeniden ortaya çıkacağı inancını benimsedi. Adı geçen Beyan b. Sem'an, şimdi bu gruba katılmış ve yönetici bir konuma ulaşmıştı. Birçok aşırı fikir yaymanın yanı sıra, Tanrının doğası üzerine spekülasyonlarda da bulunuyor ve kaba bir insan biçimcilikle, Allah'ın nurdan oluşmuş bir insan olduğunu öne sürüyordu. Daha sonra Beyaniyya diye anılacak olan grubu oluşturan izleyicileri, önceleri Ebu Haşim'in Mehdi olarak döneceğine inanıyorlardı. Sonradan, Ebu Haşim'in 'Tanrı adına Beyan'a peygamberlik bağışladığına inanmaya başladılar, bazıları ise, Beyan'ın rolünün peygamberlik değil imamlık olduğunu kabul ediyordu. Gerçekten, Beyaniyye, ayrı bir grup olarak, kendilerinden yayılan nüfuz edici bir kutsal ışık (ilahi nur) taşıdıkları gerekçesiyle imamlara peygamberlik atfetmek gibi, birçok aşırı inancı kabul eden bir topluluk durumuna gelmişti.[42] Bir ikinci grup, soyundan erkek bırakmadan ölen Ebu Haşim'in kendi yerini alacak olan imam olarak küçük kardeşi Ali'yi atamış olduğunu savunuyordu. Bu grup, önce İbn el Hanefiye oğlu Ali'yi, onun ardından da onun oğlu Hasan'ı, ardından da onun oğlu Ali ve torunu Hasan'ı imam olarak kabul etti. Nevbahti, tarafından "öz Keysaniler" olarak adlandırılan bu grup,[43] imamlığın yalnızca İbn

42 Nevbahti, Firaq, s. 30-31; el Kummi, *al-Maqālāt*, s. 37-38; el Eş'ari, *Maqālāt*, s. 56 ve 23 ve el Bağdadı, *al Farq*, s. 227-228 çev. Halkin s. 46-48. Ayrıca, bak. William F. Tucker, 'Bayan b. Sam'an and the Bayaniyya', *MW*, 65 (1975), s. 241-253; Halm, *Islamische Gnosis*, s. 55-64 ve M. G. S. Hodgson, 'Bayan b. Sam'an al Tamimi' *EI* 2, c. 1, s. 116-117.

43 Nevbahti, *Firaq*, s 28. Kitapta Keysaniler'den Muhtariyye olarak da söz edilir. Ayrıca bak. el Kadı, *al-Kaysaniyya*, s 212-237.

el Hanefiye soyuna ait olduğu ve Mehdi nin bir gün bu imamlar içinden geleceği görüşündeydi. Yukarıda belirtilen çizgiden gelen son imam Hasan, erkek çocuk bırakmadan ölünce, bu grubun bazı üyeleri, beklenen Mehdi olarak bizzat İbn el Hanefiye'nin kendisinin geleceğini iddia ederek ana gruptan koptular.

Bununla birlikte, Haşimiyye'nin büyük çoğunluğu, kendisinin ölümünden sonra, imam olarak, peygamberin amcası Abbas'ın torununun çocuğu, Muhammed bin Ali bin Abdullah bin el-Abbas'ı tanıdılar. Bu grup, Ebu Haşim'in Abbasilerin arazisi olan Humeyme'de ölümünden kısa bir süre önce, imamlığı sözü edilen kişiye vasiyet ettiğini savunuyordu. Ancak, Muhammed o tarihte henüz küçük olduğundan, vasiyet, Abbasi ailesinin reisi ve Ebu Haşim'in görünüşe göre gıda zehirlenmesinden öldüğü evin sahibi olan babası Ali b. Abdullah'a (öl. 118/736) emanet edilmişti. Muhammed'in ölümü üzerine (125/743) bu gruptakiler, ilk iki Abbasi halifesinin kardeşi olan oğlu İbrahim'in imamlığını kabul ettiler. Haşimiyye adıyla tanınmaya devam eden, daha sonraları hakkında fazla şey bilinmeyen mezhep lideri Abdullah Ravendi'nin adıyla, Ravendiyye olarak da tanınan bu cemiyet, Abbasilerin iktidarı almasına dek, aşırılıkçı Şiilerin çoğunluğu tarafından desteklenmişti.[44]

Ebu Haşim'in Abbasi Muhammed b. Ali lehine vasiyeti konusu, yüzyıllar boyunca pek çok tartışmaya yol açmıştır.[45] Bazı bilginler, bu vasiyet konusunun normalde Ali soyunu destekleyen Şiileri kendi saflarına çekmek için doğrudan doğruya Abbasiler tarafından uydurulduğunu, hatta, Ebu Haşim'in iddia edildiği gibi, Emevi halifesi Süleyman'ın emriyle değil, aslında Abbasiler tarafından zehirlenmiş olabileceğini öne sürmüşlerdir.[46] Diğer taraftan, Cahen ve Lewis gibi bazı çağdaş araştırmacılar, hak-

44 Nevbahti, Firaq, s. 29-30 ve 46-47; el Kummi, *al-Maqālāt*, s. 39-40 ve 69.

45 İlgili konular ve kaynakların ayrıntılı bir işlenişi için bak. Sabatino Moscati, 'Il testamento di Abū Hāsim', RSO, 27 (1952), s. 28-46 ve 'Per una storia dell antica Si'a', *RSO*, 30 (1955), s. 258.

46 Bak. Özellikle, Wellhausen, Arab Kingdom, s. 503.

lı olarak, bu vasiyetin doğruluk derecesini belirlemenin, mümkün olabilse bile, can alıcı önemde olmadığını belirtmişlerdir.[47] Tartışmasız gerçek, Ebu Haşim'in partizanlarının çoğunluğunun bağlılıklarını Abbasilere yönelttikleri, daha da önemlisi, bu yönelmeyle Abbasilerin Haşimiyye cemiyetini ve propaganda örgütünü devraldıklarıdır. Kısacası, bu tarihi vasiyetin gerçek olup olmadığından çok, ondan nasıl yararlanıldığı konusu önemlidir. Çünkü, en sonunda Emevileri devirmekte Abbasilerin elindeki en etkili silah Haşimiyye cemiyeti olmuştur.

Son olarak, Cafer'in torun çocuğu Ali'nin ağabeyi Muaviye'nin özel taraftarları olan bir başka ayrılmış grup vardı. El-Tayyar ve Zu'l Cenaheyn adlarıyla da bilinen Cafer, oğlu Abdullah ve torunu Muaviye, Şiiler arasında büyük saygı görürlerdi ancak Talibi ailesinin Caferi koluna bağlı olan bu kişilerin çevresinde özel bir yandaş grubu toplanmamıştı. Ebu Haşim'in ölümünden sonra belli bir Şii topluluğu, onun imamlığı, uzak kuzeni İbn Muaviye'ye vasiyet ettiği, ancak, yaşı küçük olduğundan vasiyetin yerine getirilmesinin Salih b. Müdrik adında tanınmış bir Şii'ye emanet edildiğini savundular. Bu grup, liderlerinin adı Abdullah b. El Harb el Kindi, ya da Abdullah b. El Haris el Kindi diye iki değişik şekilde geçtiğinden Harbiyye ya da Harisiyye diye adlandırıldı.[48] Daha önce kendi adına bir grup oluşturarak, kabul edilmiş ahlak kurallarına karşı çıkan düşünceler yaymaya çalışmış bir kişi olan b. İbn Harb (ya da İbn Haris), daha sonra İbn Muaviye'ye katılmış ve ardından onun hakkında birçok aşırı görüş ortaya atmıştır. Aykırı akımlar hakkında yazan tarihçiler, Şiiliğin radikal kanadına, birbirini izleyen dönemlerin (edvar) ve çağların (ekvar) çevrimsel tarihi anlayışı gibi, kimi kilit öğretilerin girmesinde, bir bakıma anlaşılmaz olan bu kişinin büyük rol oynadığı düşüncesindedirler. Harbiyye ile Haşimiyye'nin Abbasi yanlısı bölümü, her parti kendi adayının gerçek hak sahibi olduğu iddiasıyla Ebu Haşim'in vasiyeti üzerinde tartışmaya girişti. So-

47 Cahen, 'Points', s. 125-127 ve B. Lewis, 'Hāshimiyya', *EI2*, c. 3, s. 265.

48 Nevbahti, *Firaq*, s. 29-32 ve 35; el Kummi, *al-Maqālāt*, s. 26-27; el Bagdadi, *al-Farq*, s. 234; çev. Halkin, s. 56; Friedlaender (Heterodoxies: Commentary', s. 44-45 ve 124-126; el-Kadi, *al Kaysāniyya*, s. 208 ve Halm, *Islamische Gnosis*, s. 64 ve 69.

nunda, anlaşmazlığın çözümü için güvenilir liderlerinden Ebu Riyah'ın hakemliğine başvurmak üzerinde anlaştılar. Ebu Riyah'ın Abbasiler lehine karar vermesi üzerine İbn Muaviye'nin destekleyicilerinin çoğunluğu, ondan koparak, Abbasi yandaşları arasına katıldılar. Bu gruba Riyahiyye adı verilirken, Harbiye'nin İbn Muaviye'nin imamlığını tanımaya devam eden daha küçük bölümü zamanla Cenahiyye olarak anılmaya başlandı.[49]

İşte bunlar, Şiiliğin Muhtar'ın hareketinden türeyen aşırılıkçı kanadındaki ana gruplardı. Emevi iktidarının sonlarına doğru, radikal Şiiliğin çoğunluğunu oluşturan bu grupların bazıları başarıyla yürütülen Abbasi hareketinin çekimine kapılmışken, diğerleri hızla ayrı yapılar halinde ayrışmaktaydı. Abbasi devriminden sonra, Keysaniyye'den dallanıp budaklanan bu gruplardan geriye kalanlardan, Güney Irak'ta olanları Cafer el Sadık'ın imamlığından sonra biçimlenen çeşitli Şii hizipleri içinde eridiler. Diğer taraftan, İran ve Maveraünnehir'dekiler, özellikle Harbiyye–Cenahiyye'den arta kalanlar, yavaş yavaş, çoğunlukla Hurremiyye ya da Hürremdinliler denen birbirinden farklı çeşitli mezheplerle birleştiler.[50] Ne var ki, böylece ortadan kalkmalarına rağmen, Emevi döneminin radikal Şiiliği, Şii düşüncesinin gelişimine kalıcı bir katkıda bulunmuştur.

Beyaniyye ve Harbiyye gibi erken Şii grupları benimsedikleri serbest dinsel düşünceler nedeniyle, sonradan Galiya ya da Gulat ('abartıcı' anlamına gelen 'gali"nin çoğulu) olarak adlandırıldılar.[51] Bu düşünceleri reddetmek için kullanılan genel bir terim olan bu

49 İbn Muaviye'nin, Abbasilerin zaferinden hemen önce meydana gelen ölümü üzerine Cenahiyye çeşitli gruplara bölündü. Yukarıda anılan gruplardan başka, bak. el Eş'ari, *Maqālat*, s. 6 ve 22; el-Bagdadi, al-Farq, s. 235-236, çev. Halkin, s. 59-61, el Şehristani, *al-Milal*, c. 1, s. 151-152 ve William F. Tucker, 'Abd All ah ibn Mu'awiya and the Janāhiyya: Rebels and Ideologues of the late Umayyad Period', *SI*, 51 (1980), özellikle s. 49-55 ve Marshall G. S. Hodgson ve M. Canard, 'al-Djanāhiyya', *EI2*, c. 2, s. 441.

50 Nevbahti, *Firaq*, s. 32 ve 41; El Kummi, *al-Maqālat*, s. 44, el Bagdadi, *al-Farq*, s. 251-252; çev. Halkin, s. 87-90; Azizi, *La domination*, s. 136; G. H. Sadighi, *Les Mouvements religioux Iraniens au II^e et au III^e siècle de l'hégire* (Paris, 1938), özellikle s. 163-280; B. S. Amoretti, 'Sects and Heresies', *Cambridge History of Iran* içinde, c. 4, s. 494-519. Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia*, (Londra, 1975), s. 126-137 ve W. Madelung, 'Khurramiyya', *EI2*, c. 5, s. 63-65.

51 Gulat üzerine bu kitapta sergilenen görüşler Marshall G. S. Hodgson'a çok şey borçludur. Özellikle, yazarın, Venture of Islam, c. 1, s. 258-267 ile 'How did the Early Shi'a become Sectarian?', *JAOS*, 75 (1955), s. 4-8 ve 'Ghulāt', EI2, c. 2, s. 1093-1095 adlı çalışmalarına bak.

ad, muhtemelen, dinde ve imamlarla diğer Şii kahramanlarına saygıda abartmaya (guluvv) gitmekle suçladıkları Şiiler için ilk Şii yazarları tarafından kullanılmış ve tarihçilerin genel kabulünü görmüştür. Sünniler Şiilik içindeki ayrımlara esas olarak ilgisiz kaldıklarından, neyin ne kadar abartıldığının, yani guluvvün, ölçütü, Şiilerin kendilerince belirlenmiştir. Üstelik, bu ölçüt zamana göre değişiklik göstermiştir. Fakat pratikte, inanca getirdikleri yenilikler (bid'at) ve 3./9. yüzyıl sonlarındaki On iki İmamcı Şiiler tarafından reddedilen bütün Şii gruplar, bu terim altında sınıflandırılmışlardır. Bununla birlikte, Gulat'ın bazı düşüncelerinin ılımlı ŞiiŞiilerce de paylaşıldığı ve zamanla doğru inancın ayrılmaz unsurları olarak kabul gördüğü de akıldan çıkarılmamalıdır. Buna uygun olarak, İslam'daki aykırılıkların, aynı zamanda On iki İmamcı olan ilk kayda geçiricileri, guluvvü tümüyle radikal Şiilerin, esas olarak İslamiyet'in ikinci yüzyılının ikinci yarısındaki oluşum dönemlerindeki düşüncelerini kategorileştirmek için kullanmışlardı. Sünni aykırılık uzmanları ise, Şiilere olan genel karşıtlıkları içinde, bir Şii kriteri olan guluvv terimini çok daha kötü bir anlamda kullanmışlar ve çoğunlukla Gulat'ı Müslüman toplumunun dışında bir kafirlik akımı olarak ele almışlardır.

Gulat'ın yaydığı ilk dönem fikirlerinin ortak özelliği, insanüstü nitelikler atfettikleri imamlara duyulan abartılmış saygıydı. Bu konuyu ele alan yazarlar, Şii Gulat'ın kökenini Ali'nin hayranı Abdullah b. Seba'ya götürürler.[52] Hakkında çok tartışmalı bilgiler bulunan bu kişinin ve Sebaiyye olarak anılan izleyicilerinin temel guluvv'ü Ali'nin ölümünü kabul etmemek ve düşmanlarını yenilgiye uğratıncaya dek hayatta kalacağına inanmaktan ibaret gibi görünmektedir.[53] İbn Seba'nın Ali'nin tanrılığını savunduğu da iddia edilmiştir ve bu iddia onun gali sayılmasını daha da ko-

52 I. Friedlaender, 'Abd Allāh b. Saba', der Begründer der Si'a, und sein jüdischer Ursprung', *Zeitschrift für Assyrologie*, 23 (1909), s. 296-327 ve 24 (1910), s. 1-46; Halm, *Islamische Gnosis*, s. 32-42 ve Marshall G. S. Hodgson, 'Abd Allāh b. Saba', *EI* 2, c.1, s. 51.

53 Nevbahti, *Firaq*, s. 19-20; el Kummi, *al-Maqālāt*, s. 19-21 ve 44-45; el Eşari, *Maqalat*, s. 15; el Melati, *Kitab al-Tanbih*, s. 14 ve 18-19; el Bagdadi, *al-Farq*, s. 223-226, 241 ve 254; çev. Halkin, s. 41-45, 73-74 ve 92-93; İbn Hazım, *al-Fisal*, c. 4, s. 180; Friedlaender, 'Heterodoxies', s. 45-46 ve el Şehristani, *al-Milal*, C. 1, s. 174; çev. Kazi, s. 150-151.

laylaştırmıştır. Ancak çağdaş araştırmacılar, bu suçlamanın sonradan yakıştırıldığını düşünmektedirler.[54] Her durumda, olasılıkla ilk iki halife (Ebu Bekir ve Ömer) hakkındaki saygısız iddialarından ötürü, Ali'nin emriyle Medain'den sürülmüştü. Sonuç olarak, Abdullah b. Seba'nın bazı izleyicileriyle birlikte yakıldığı söylenir. Sebaiyye'den geriye kalanlar ise, sonradan Kufe'deki Muhtar hareketine katılmıştır. Bu durum, Muhtar'ın partisi. Muhtariyye'ye bazı kaynaklarda, neden Sebaiyye denildiğini de açıklar.

Ebu Haşim'in ölümünü izleyen, İslamiyet'in ikinci yüzyılının ilk bölümünde, çok sayıda kişinin imamlık iddiasıyla ortaya çıkmasının da etkisiyle, Şiiler, bağlandıkları kişilere göre daha da bölündüler. Bu koşullar altında gerçek imamın kim olduğu tartışma konusu olunca, birbiriyle ilişkili olsalar da ayrı yapılarını koruyan Şii grupları, bağlandıkları imamların gerçek hak sahibi olduklarını, bunların yalnızca Ali ya da Haşimi soyundan gelmeleriyle açıklamak dışında, başka kanıtlarla da meşrulaştırmaya gerek duydular. Aynı imam tarafından atandığını öne süren birçok iddiacının yanı sıra, atama yetkisine sahip olan imam hakkında bile görüş birliğine varılamadığı bu dönemde, imamın bir önceki imamın kişisel atamasıyla belirlenmesi demek olan nass ilkesi nesnel bir ölçüt olma niteliğini yitirmişti. Bunun sonucunda, daha radikal Şiiler, özellikle de, çoktan beri imamlara insanüstü özellikler atfetme geleneğini başlatmış olan Gulat kuramcıları, imamın kimliği ve otoritesi hakkında daha da serbest düşünmeye başladılar. Bu yol açılınca, kısa zamanda, Tanrı, ruh, ölümden sonrası gibi daha geniş dinsel konularda da kurgu yapar oldular. Bu kurgular sonucu, Gulat, İslam'da bilinmeyen birçok yeni görüş daha geliştirdı ve artık çoktan, genel kabul görmüş Şii görüşleri haline gelmiş olan gayba, rec'a ve Mehdicilik gibi, öte–dünyasal görüşler guluvv'ü nitelemez hale geldi.[55] Böylelikle, ortaya

54 Bak. J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin, 1889), c. 6, s. 124-125 ve 133; Friedlaender, 'Abdallah b. Saba' (1910), s. 7-8 ve Lewis, *Origins*, s. 25.

55 İslamiyet'in ilk üç yüzyılı içinde guluvv'ün ölçütlerinin nasıl değiştiğine ilişkin mükemmel bir çalışma için bak. W. el Kadi 'The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysaniyya', *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* içinde, yay. A. Dietrich (Göttingen, 1976), s. 295-319; ayrıca bak. aynı yazarın, *al-Kaysaniyya* s. 238-267.

atılan bu yeni görüşlerle, Gulat ile diğer Şiiler arasındaki ayrılık daha da büyüdü. Bu çalışmada, Gulat'a atfonulan görüşlerden, özellikle ilgilendiğimiz Hicri ikinci yüzyılın ilk yarısıyla ilgili olan en önemlilerini ele alacağız.[56]

Gulat, Kuran'ın belli pasajlarından esinlenerek, çoğunlukla insanbiçimcilik (anthropomorphism=teşbih) yönünde güçlü bir eğilim içinde, tanrının doğası üzerine kurgular yapmıştır. Başta Mugiyre b. Said ve Ebu Mansur el İcli gibi birçok kuramcıları Allah'ı insan nitelikleriyle tanımlamalarıyla bilinir. Daha yaygın olarak, Gulat'ın birçoğu, Allah'ın özünün (zat) kendini değişik biçimler ve varlıklar olarak ortaya koyan tanrısal bir ruh ya da ışık olduğunu öne sürdüler. Sonuçta, tanrısal özün, özellikle imamlar olmak üzere, insan vücuduna girdiği, ya da bu vücutta yeniden doğduğu (hülul) inancına vardılar. Bundan başka, Allah'ın iradesinin zaman içinde değişebileceğini (beda) de kabul ettiler. Bu görüş, ilk kez, tahminlerinin (kehanetlerinin) boşa çıkmasını akla uygun hale getirmeye çalışan Muhtar tarafından ortaya atılmıştı.

Gulat, vahiy ve tanrıyla etkileşimin çeşitli yolları ile aynı derecede ilgiliydi. Bu şekilde, peygamberlik mefhumunu (nubuvva) yeniden canlandırdılar ve Tanrı'nın Muhammed'den sonra da başka aracılar ve elçiler yoluyla insanlığa seslenmeye devam edebileceği görüşünü ortaya attılar. Bunun için, Muhammed'in yanında ikinci konumda olduklarını ve İslam'ın yerine yeni bir din getirmeyeceklerini kabul etmekle birlikte, imamlarına peygamberlik özellikleri atfettiler. Gerçekten, aşırı Şiilerin kurguları içinde merkezi yeri, kendileri bunu doğrudan teşvik etmese de, imamlar alıyordu. İmamın otoritesini haklılaştırmak için ortaya atılan birçok Şii düşüncesine göre, imam tanrıyla özel bir ilişkiye sahipti. Bazıları hülul yoluyla tanrısal ruhun imamda ortaya çıktığına inanırken, diğer bazıları imamı Allah'ın emrinde dünyada hüküm süren ikinci dereceden bir tanrı olarak kabul edecek

56 Buradaki akıl yürütmemiz esas olarak Nevbahti ve el Kummi'nin anlatılarına dayanmaktadır. Bak Nevbahti, *Firaq*, s. 32-34 ve 35-37 ve el Kummi, *al-Maqalat*, s. 44-46 ve 48-50. Konu üstüne faydalı ayrıntılar için bak. el-Bagdadi, *al Farq*, s. 214-217 ve 253; çev. Halkin, s. 31-35 ve s. 91.

kadar ileri gidiyorlardı. Daha da genel olarak, imama peygamberlik atfetmeyen Gulat bile, onun, en azından tanrısal bir yol göstericilik ve koruma altında olduğuna inanıyordu. Sonuçta, imamların, günahtan arınmışlık ve yanılmazlık (isma) gibi bazı tanrı vergisi özellikleri olduğu kabul ediliyordu.

Bu düşünceler, ruh ve ruhla bedenin ilişkisi, ölüm ve ölüm ötesi, gerçek müminin konumu ve Kıyamet (son yargı) Günü gibi konularla ilgili kurguların da yolunu açtı. Birçok Gulat ruh göçümüne (tenasuh) yani, ruhun bedenden ayrı bir varlığı olduğu ön varsayımını gerektiren, ruhun bir bedenden ötekine geçişi düşüncesine inanıyordu. Bazıları daha da ileri giderek, ruhların bedenler arasındaki hareketinin, belki de sonsuza dek, çevrimler halinde gerçekleştiğini öne sürdü; her çevrim (devr) binlerce yılla hesaplanan bir süreyi kapsıyordu. Bu yeni görüşler nedeniyle, aşırı Şiilerin çoğu için rec'a, yani, ölenin aynı beden içinde yeniden dirilişi öğretisinin yerini ruh göçümü ya da tenasuh, yani, ölen bir kişinin yeni bir insan bedeninde ya da, önceki varlığından daha farklı bir biçimde yeniden dünyaya gelişi inancı aldı. Gulat, bunun yanı sıra, ölen imamın ruhunun yerine geçen imamın bedenine geçtiği inancını da geliştirdi. Bu inanç, farklı Şii gruplarına kendi adaylarının imamlığını haklılaştırma olanağı sağlarken, aynı zamanda, İmam Mehdi'nin zuhurunu beklemeyi de gereksiz kıldı.

Yeniden ve yeniden maddeleşme gücüne sahip olan ruha özel bir rol vermekle, Gulat'ın bir bölümü, yaşamın sonsuzluğu ya da, daha doğru tanımıyla, bir insanın birbirinden farklı birçok hayat yaşadığı görüşüne geldiler. Aynı nedenlerle bedensel ölümü ve ölümden sonra yaşamı, bunun sonucu olarak da dünyanın sonunda ölülerin dirileceği inancını reddettiler. Benzer sebeplerle, genel kabul görmüş anlamında, Cennet ile Cehenneme ve Kıyamet Gününe inanmayı da bıraktılar. Bunun yerine, ruhun ölümsüzlüğünü vurgulayarak, yeniden dirilmenin bu dünyada gerçekleşeceği, ceza ve ödülün, cennetle cehennemin de ruhsal anlamda ve bu dünyada olduğu görüşünü savundular. Kişinin iyi ya da kötü bir

insan olmasına göre, ölümünden sonra ruhunun ya iyi bir insanın, ya da kötü bir insanın, hatta insanın da altında bir yaratığın bedeninde canlanacağı inancını geliştirdiler. İyilik (sofuluk) ve kötülüğü (günahkarlık) ayıran temel ölçüt ise, esasen, kişinin gerçek imamı kabul ya da inkâr etmesine göre belirleniyordu.

Böyle bir perspektifte gerçek müminin en önemli yükümlülüğünü gerçek imamı tanımak (ma'rife) olarak belirleyen böyle bir bakış açısından, özellikle de Şii davasına bağlılığı her şeyden üstün tutan Gulat açısından, gelişmekte olan şeriatin rolü daha önemsizdi. Bu koyu Şiiler, İslam'ın temel şartlarından namaz, oruç ve hac gibi bazılarının, gerçek imamı tanıyanlar için bağlayıcı olmadığına inanıyor gibi görünüyordu. Aynı şekilde, hukuk ve ahlakın yasaklarına da fazla aldırmadıkları söylenir. Bütün bunların sonucunda, Gulat çoğu kez ibahe yani ahlak karşıtlığını savunmak ve aşırı özgürlükçülüğü savunmakla suçlanmıştır. Bununla birlikte, bu ve benzeri suçlamaların gerçekten Gulat'ın inançlarını değil, gerek On iki imamcı gerekse Sünni onlar hakkında bilgi veren yazarların önyargılarını ve bu gruba karşı duydukları düşmanlıklarını yansıtıyor olması mümkündür. Bu tür suçlamaların, ilk Gulat'ın, Allahın inayetiyle gerçek inananları doğru yolda yönetme yetkisinin tek sahipleri olarak, neredeyse insanüstü varlıklar saydıkları imamlarına gösterdikleri aşırı saygıdan beslendiği kuşkusuzdur. Radikal Şiilerin, Ali soyuna besledikleri aşırı saygıdan dolayı, yalnızca Osman'ı değil, Ali'nin hakkını gasp etmekle suçladıkları Ebu Bekir ile Ömer'i de lanetlemeleri Emevilerin baskıcı yönetimleri sırasında başlamıştır. Peygamberin sahabelerinin, özellikle de ilk iki halifesinin, muhtemelen İbni Seba tarafından başlatılan, ancak, zamanla neredeyse bütün Şii grupları tarafından benimsenen lanetlenmesi, Sünni Müslümanların gözünde, Şiiliğin en kabul edilemez yönü olmaya devam etmektedir.

İlk Gulat ve bıraktığı mirasla ilgili bazı noktalara açıklık getirilmelidir. Bu oluşum sürecinde, özellikle İslamiyet'in ikinci yüzyılının ilk yarısında, radikal kanatın bundan daha fazla etkilenmiş olmasına rağmen, hiçbir Şii grubu bazı Gulat düşünürle-

rinin etkisinden uzak kalamadı. Başlangıçta Gulat liderlerinin çoğunluğu Araplardan geliyordu ve düşüncelerinin bir bölümünün, ölmüş bir kahramanın hayata dönmesi gibi, İslam öncesi Arap zihniyetinden kaynaklanmış olması mümkündür. Az sayıda bazı Gulat kavramlarının kaynağı da Kuran'da bulunabilir. Ne var ki, başlangıçtaki bu kısa dönemin ardından Gulat mevali arasında da çok sayıda yandaş kazandı ve bu yeni yandaşlar, kısa sürede Şiiliğin radikal kanadının çoğunluğunu oluşturdular. Farklı kökenlerden gelen bu Arap olmayan Şiiler, Şiiliğe bu değişik kökenlerden kaynaklanan çok sayıda yeni düşünce getirdiler. Örneğin, ruh ve onu bekleyen ödül ve cezanın doğası üzerine kurguların, kökeni, bu düşünceleri kendinden önceki inançlardan almış olan Maniciliğe dayanıyor olabilir.[57] Vurgulanması gereken bir başka nokta, Gulat'ın ilk başlarda enerjisini tümüyle dinsel kurgulara yöneltmiş olmasıdır. Emevi iktidarının dağılma işaretleri göstermeye başlamasıyla birlikte, bazı Gulat liderleri rejim karşıtı siyasal faaliyete yöneldiler. Son olarak, ilk Gulat'ın manevi bağımsızlığı ve cüretkâr fikirleri, Şiiliğin özgün bir dinsel temel ve kimlik kazanmasında önemli bir katkı sağlamıştır.

Değişik adlarla çeşitli Şii gruplarının biçimlenmeye başladığı 3/9. yüzyıl ortalarına doğru Gulat terimi başlangıçtaki önemini yitirmeye başladı. Abbasi döneminde, devlete yönelik siyasal tehdit, İsmaililik gibi, daha geniş ve mezhep niteliğindeki hareketlerden kaynaklanmaya başladı. Her nasılsa bu tarihten itibaren aykırı akımlar hakkında yazanlar, Gulat terimini, yalnızca İmam Cafer el Sadık'ın ölümünden sonra ortaya çıkan bazı kişi ve gruplarla sınırlı tuttular.Örneğin Nevbahti, Gulat gruplarının sonuncusu olarak, başka bazı kaynaklarda ilk İsmaililer olarak gösterilen, Hattabiyye'yi gösterir. Hattabiyye, Cafer el Sadık'ın çevresindeki önde gelen *gali*lerden Ebu'l Hattab tarafından kurulmuştu. İşin aslı, Gulat da dahil olmak üzere, ilk radikal Şii

57 Yeniden bedenlenen ruhun bütün kurtuluş sürecinin odağı olduğu Manici kurtuluş öğretisi için bak. Henri C. Puech, 'Der Begriff der Erlösung im Manichäismus', *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, N. Y., 1975), s. 6-8, 47-53 ve 78-97.

gruplarınca savunulan düşüncelerin, artık, Şiiliğin ana mezhepleri tarafından özümsenmiş olmasıydı. Özellikle, imamlık ve ölüm ötesi üzerine bu gruplarca getirilen düşünceler, On iki İmancılar ve İsmaililerce benimsenmiş ve geliştirilmişti. Öte yandan, bu grupların, *hülul* ve imamların tanrısallığı öğretileri gibi, tek tanrı inancından bir sapma potansiyeli taşıyan görüşleri, özellikle On iki İmamcılar olmak üzere, ana mezhepler tarafından disipline edildi. Ancak bu görüşler, Nusayriler ve diğer aşırı gruplarca devam ettirildi ve ilk Gulat'ın bu ve benzer kavramları, daha sonraki yüzyıllarda Dürzilerin ve başka bazı Müslüman grupların öğretilerinde yeni bir ifade buldu.

Şimdi Şiiliğin ılımlı koluna yeniden dönmemiz gereklidir. Hüseyin'in oğlu Zeynel Abidin sessiz kalmaktaki ısrarını sürdürmüş ve kendisi için imamlık iddiasıyla ortaya çıkmamıştı. Ne var ki, İbn el Hanefiye'nin ölümünden sonra Ali soyunun hayattaki en büyük erkeği durumuna gelen Zeynel Abidin, aile içinde daha etkin bir konuma sahip olmuştu. Ayrıca olarak kendisine Zeynel Abidin yani İbadet Edenlerin Süsü adını kazandıran (gerçek adı Ali'ydi) ünlü dindarlığı nedeniyle, başta Medine'nin sofu çevrelerinde olmak üzere, zaman içinde büyük bir saygı kazanmıştı. Fakat, her türlü siyasal etkinlikten uzak durduğundan ve zamanının çoğunu ibadetle (Bu tutumuyla bir başka saygı belirtisi olarak el Seccad=secde eden lakabını kazanmıştır) geçirdiğinden bir izleyici topluluğu edinmemişti. Hayatının son yıllarında, çevresinde bazı akrabalarından ve az sayıda sofu Arap'tan oluşan bir yakınlar grubu toplanmıştı. Sonuçta, Zeynel Abidin'in yaşadığı dönemde, Şiiliğin ılımlı kolu, o zamanlar esas olarak Haşimiyye'den oluşan radikal kanadın gölgesi altında kalmıştı. Kerbela katliamından sonra otuz dört yıl yaşayan Zeynel Abidin, kuzeni ve rakibi Ebu Haşim'den kısa bir süre önce, 95/714 yılında öldü.

Daha sonraki On iki İmamcı ve İsmaili inancına göre, Zeynel Abidin, kendi yerine imam olarak, sonradan el Bakır adıyla tanınacak büyük oğlu Muhammed'i atamıştı. Bazı çağdaş araştırmacılar ise, imamın bir önceki imamın kesin atamasıyla belirlenmesini öngören *nass* kavramının Şiiler arasında el Bakır'ın zama-

nında daha büyük yaygınlık kazanmış olduğu, bu yüzden bu atamanın sonradan yakıştırıldığı görüşündedir.[58] Her durumda, El Bakır' ın kendisini Ali'nin otoritesinin meşru temsilcisi olarak gördüğü ve aynı görüşe sahip bir yandaşlar grubunun bağlılığını kazandığı anlaşılmaktadır.[59] El Bakır, Emevilere karşı babasının sessizlik politikasını sürdürdü ve yine siyasal bir seçimle, dünyevi iktidar iddiasını bir yana bırakarak, otoritesinin dinsel yönüyle yetindi. Yine de otoritesi, daha başından beri bazı yakın Fatımi akrabalarının meydan okumasıyla karşılaştı. İmamlık iddiasıyla çıkan bu yeni adaylar, zaten birçok gruba ayrılmış olan Şiiler arasında yeni ayrılıklara yol açtılar. Bunlardan en önemlisi, el Bakır'ın anadan ayrı kardeşi Zeyd b. Ali'nin hareketidir. Yine bu zamanda, Ali soyunun Hasani kolunu temsil eden Abdullah b. Hasan el Musenna b. Hasan b. Ali'nin hareketi de başladı. Hasanilerin, Abdullah'ın oğlu Nefs el Zekiyye (Arı Ruh) diye tanınan Muhammed tarafından sürdürülen hareketi, tıpkı Zeyd'inki gibi, ancak el Bakır'ın ölümünden sonra önem kazanabildi. Şiiliğin Zeydi kolunun kurulmasıyla sonuçlanan Zeyd hareketinin arka planına biraz daha yakından bakmak yararlı olacaktır.

Zeyd ve başlangıçtaki destekleyicilerinin düşünceleri hakkında çok az ayrıntı bilinmektedir. Mektuplara ve güvenilir olmayan bazı bilgilere göre, Zeyd, Mutezile olarak bilinen dinsel siyasal hareket ve düşünce okulunun saygın kurucusu Vasıl b. Ata'nın (öl. (131/748-749) yakın arkadaşıydı. Mutezile, bildiğimiz kadarıyla, önceleri, değişik partiler arasındaki görüş ayrılıklarına uzlaştırıcı bir çözüm getirerek Müslüman toplumunun birliğini yeniden kurmayı amaçlıyordu. Ne var ki hareket, imamlık konusunu ikinci planda bırakarak ilgilisini teolojik konularda yoğunlaştırmıştı. Modern araştırmalar, 2./8. yüzyıllardaki erken dönem Şiiliğiyle Mutezile'nin öğretilerinin birbiriyle oldukça uyuşmaz olduğu, Zeydilik ile On iki İmamcı Şiiliğin ancak 3./9. yüzyılın ikinci yarısında Mutezile'nin etkisi altına girdiği görüşü-

58 Bak. Jafri, *Origins*, s. 246-247; Hodgson, 'How', s. 10 ve Corbin, *En Islam*, c. 1, s. 53.
59 Nevbahti, *Firaq*, s. 52-53, el Kummi, *al-Maqālat*, s. 74-76.

nü giderek güçlendirmektedir.[60] Bu nedenle ilk Zeydilerin Mutezili görüşlerinin etkisi altında olduğu iddiası inandırıcı değildir.

Görünüşe göre Zeyd, İslam toplumunun başında adil bir imamın bulunmasının gerekliliğine ve adil olmayan imamın iktidarına son verilmesinin toplumsal bir görev olduğuna vurgu yapmıştır. Ayrıca, İslam'ın 'iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemek' (el emr bi'l maruf ve'l nehy 'en el münker) ilkesine de büyük önem vermiştir. Dahası, kabul görmek isteyen imamın iddiasını açıkça ilan etmesi ve gerekiyorsa kılıç elde savunması gerektiğini söylediği de rivayet edilir. Başka bir deyişle, Zeyd, gizli Mehdi ya da bir köşeye çekilmiş imam anlayışlarını kabul etmeye niyetli değildı ve aynı şekilde imamlığın soydan geçişine ya da *nass* yoluyla belirlenme gereğine pek az önem veriyordu. Buna uygun olarak, başlangıçtaki Zeydiler, imamlığın Ehli Beyt'in (sonradan bu kavram yalnızca Fatıme'nin soyundan gelenlerle sınırlandırılsa da) herhangi bir üyesince meşru olarak üstlenilebileceğini savunuyorlardı. Tek koşul, imamın gerekli niteliklerle dinsel bilgiye sahip olması ve Zeyd'in yapacağı gibi, zamanının gayri meşru yöneticisine karşı isyan (huruc) edebilmesiydi. Zeyd'in tutucu dinsel görüşleriyle eylemci siyasal tutumunun karışımı pek çok Şii'ye çekici geldi ve bunlar Şiiliğin ılımlı koluna katılmak yerine onun çevresinde toplandılar. Aynı zamanda, Zeyd, Emevilere karşı başarılı bir ayaklanma örgütlemek istiyorsa, davasının Müslümanların ana gövdesinin desteğine ihtiyaç duyacağını fark etmişti. Bu amaçla ve Kufe'deki ılımlı Şiilerin tutumunu yansıtacak biçimde, Şii öğretisine önemli bir uzlaşmacı yenilik getirdi. Buna göre, Peygamberin yerini almak için Müslümanların en mükemmeli (el efdal) Ali olmakla birlikte, daha az mükemmel (el mefdul) olan Ebu Bekir ile Osman'ın halifelikleri de geçerliydi. Bununla birlikte, bu görüşün daha sonraki Zeydilerce reddedildiği

60 Mutezililerin Zeydi Şiileri üzerindeki etkisi için bak. W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und due Glaubenslehre der Zaiditien* (Berlin, 1965), s. 7-43. Mutezililer ile Şiiler arasındaki bağlantı için bak. Madelung, 'İmamısm ve Mu'tazilite Theology, *Le shi'isme Imamite* içinde, Collogue de Strasbourg, yay. T. Fahd (Paris, 1970), s. 13-29, yazarın *Religious Schoolls Sects* kitabında yer almaktadır.

hatırlatılmalıdır. Zeyd'in ilk iki halifenin meşruiyetini tanıması, bunları lanetlemeyi alışkanlık haline getirmiş olan radikal Şiileri kendisinden uzaklaştırırken, Cemaat ya da birlik ilkesine duyarlı olan Müslüman çoğunluğun genel sempatisini kazandı.[61]

Bütün bunlar olurken, El Bakır, zamanını İmami kolunun meşruiyetçi ilkelerini oluşturacak bazı düşünceler üzerinde çalışmakla geçiriyordu. Her şeyden önce, imamların tanrı vergisi özelliklerini ve işlevlerini açıklamakla uğraşmışa benzemektedir. Zeyd'in düşüncesine o denli yabancı bulunan, fakat sonraları hem On iki İmamcılar hem de İsmaililerce benimsenecek olan, düşmanca koşullar içinde kişinin gerçek inançlarını gizlemesi ve görünüşte bu inançların tersini açıklaması anlamında takiyye ilkesini de onun getirdiği söylenir. Birçok zorluğa rağmen, El Bakır, yirmi yıla yaklaşan imamlığı süresince çevresindeki yandaş sayısını korumayı ve artırmayı başardı. Aynı zamanda, en önemlileri başlangıçta Zeyd'i desteklemiş olan Zürare b. Ayan ve Muhammed b. Müslim el Taifi olmak üzere, Kufe'nin büyük töre ve hukuk bilginleri arasında da yandaşlar kazandı. Ünlü şair Kumeyt b. Zeyd el Esedi de (öl. 126/743) El Bakır'ın bir başka takipçisiydi. El Bakır ve Hüseyni çizgisinden gelen diğer imamların izleyicilerinin adları 4./ 10. yüzyılın ilk yarısında İmami törebilimci el Kaşi tarafından yazılan biyografik özetlerde kaydedilmiştir.[62] Kutub el rical (biyografik kitaplar) kategorisine ait olan

61 Zeydiler, 3./9. yüzyılın ikinci yarısında, biri Hazar Denizi'nin güney kıyılarında, diğeri Yemen'de olmak üzere iki devlet kurmayı başardı. Bunlardan ikincisi Sana Zeydi imamlarının yönetiminde günümüze dek yaşamıştır. Zeydiler'in tarih ve öğretileri hakkında daha fazla bilgi için, bak. R. Strothmann, *Das Staats recht der Zaiditen* (Strassburg, 1912); aynı yazara ait olan 'al-Zaidiya', EI, c. 4, s. 1196-1198; C. van Arendonk, *Les débuts de l'Im amat Zaidite au Yémen*, çev. J. Ryckmans (Leiden, 1960), kitabın ilk basımı Flemenkçe yapılmıştır. (Leiden, 1919); Madelung, *Der Imam al-Qāsim*, s. 44-152 ve aynı yazarın 'The Alid Rulers of Tabaristān, Daylamān ve Gīlān', *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici* (Napoli, 1967), s. 483-492; M. S. Khan, 'The Early History of Zaydī Shi'ism in Daylamān and Gīlān', *Mélanges H. Corbin* içinde, s. 257-277 içinde ve R. B. Serjeant, 'The Zaydīs', *Religion in the Middle East* içinde, yay. A. J. Arberry (Cambridge, 1969), c. 2, s. 285-301, kitapta daha yakın dönemdeki gelişmeler de ele alınmıştır.

62 Ebu Amr Muhammed b. Ömer el Kaşi, *Ikhtiyār ma'rifat al-rijal*, eser Muhammed b. el Hasan el Tusi tarafından kısaltılmıştır yay. Hasan el Mustafavi, (Meşhed, 1348/ 1969). Bu kitap, bundan sonra kısaca *al Rijal* olarak anılacaktır.

ve diğer meşhur on iki imamcı Şii bilim adamları; el-Necaşi (öl. 450/1058), el-Kaşi'nin çalışmasının özetini muhafaza eden, Şii önderlerinden el-Tusi (öl. 460/1067) ve İbn Şehrasub (öl. 588/1192) tarafından derlenen daha sonraki çalışmalar da Şii imamlarıyla ilgili değerli bilgiler içerir.[63]

Burada El Bakır'ın imamlığının İslami hukuk biliminin (ilm el fıkh) başlangıç aşamasıyla da çakıştığını hatırlatmak gerekli olacaktır. Bununla birlikte, normatif gelenek ya da toplumda genel kabul görmüş pratikler anlamında eski Arap kavramı *sünnetin*, İslami biçimde yeniden ortaya çıkması ve sofu Müslümanların gözünde peygamberin *sünneti* ile özdeşleşmesi İslamiyet'in ikinci yüzyılının son döneminde olmuştur. Bu özdeşleştirme, peygamberin söylediği ya da yaptığı iddia edilen şeyleri adlandıran *hadis*lerin, sözlü olarak, güvenilir kaynaklardan kesintisiz bir biçimde aktarılarak toplanmasını da gerekli kılmıştır. Başlangıçta İslami yargıçların (kadı) hüküm verirken ağırlıkla akla dayanmalarına oluşan tepkiden kaynaklanan ve geçerli hukuksal uygulamalar için tek otorite olarak peygamberi gören *hadis* toplama ve inceleme faaliyeti, kısa zamanda İslam bilgisinin temel alanlarından ve İslam hukukunun tamamlayıcı kaynaklarından biri durumuna geldi.[64] İslami dinsel bilimlerin bu kuruluş döneminde, El Bakır, özellikle Ali'ye dayanan ve Şii davasını destekleyen hadislerin en önemli kaynaklarından biri oldu. Ancak, Muhammed el Bakır ve Cafer el Sadık, fıkhı yorumlamakta esas olarak kendi otoritelerine dayanmışlar ve daha önceki otoritelerden aktarılan hadislere pek fazla baş vurmamışlardır. Şu da eklenmelidir ki,

63 Ahmed b. Ali Necaşi, *Kitab al-rijal*, (Bombay, 1317/1899), Şeyh el Taife Ebu Cafer Muhammed b. Hasan el Tusi, *Fihrist kutub al-Shi'a* yay. A. Sprenger vd. (Kalküta, 1853-1885); ayrıca aynı yazara ait olan *Rijal al-Tüsi*, yay. M. S. El Behir el-Ulüm (Necef, 1381/1961) ve Muhammed b. Ali b. Şahrasüb, *Ma'alim al-ulama*, yay. A. İkbal (Tahran, 1353/1934), kısa süre önce bu çalışmalardan bazıları Necef, Kum, Meşed ve Tahran'da yeniden basılmıştır.

64 Daha ayrıntılı bilgi ve referanslar için, bak. Goldziher, *Muslim Studies*, c. 2, s. 17-43 ve 77-85; ayrıca bak. *Introduction*, s. 30-66 ve J. Robson, 'Hadith', *EI 2*, c. 3, s. S. 23-28. İslami hukuk ilminin ilk dönemi üstüne çalışmalar için, bak bu konudaki en yetkin Batılı yazar olan Joseph Schacht (1902-1969), özellikle *Esquisse d'une histoire du droit Musulman* (Paris, 1953), s. 9-50; *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964), s. 10-56 ve 'Fikh', *EI2*, c. 2, s. 887-891.

Şiilikte hadisler imamların otoritelerine dayanarak nakledilir ve peygamberden gelenlerin yanı sıra imamların söz ve davranışları da hadis kapsamına alınır. El Bakır, bu özelliklerinin yanı sıra, bir kısım Gulat kuramcısının desteğini alan Hüseyin soyundan gelen ilk imamdı. El Bakır'ın izleyicisi olan Gulat'ın en önemlileri arasında, bir mevla ya da İcl kabilesinden gelen bir Arap yolunda hakkında farklı bilgiler bulunan Mugiyre b. Said ve Ebu Mansur el İcli biliniyordu. Erken İsmaili düşüncesine yapmış oldukları etki nedeniyle bu kişilerin ortaya attığı fikirlerin ana çizgilerine bir bakış yararlı olacaktır.

Aykırı akımlar üstüne yazanlar el Mugiyre'nin düşünceleri hakkında pek çok ayrıntı sağlamıştır.[65] Bazen birbiriyle çelişen bu aktarımlara göre, Mugiyre, öğretileri arasına, özellikle Mandenler ve Manicilerin gnostik doktrinlerinin etkisini yansıtan, çeşitli İslam öncesi Yakın Doğu inançları katmıştır.[66] Gerçekten, Mugiyre, ruhsalcılığı ve ikiciliği (düalizm) bakımından ilk Şii gnostiği kabul edilmiştir.[67] Öğretisinin en ayırt edici unsurlarından biri, Tanrıyı insan-biçimci bir bakıştan tanımlamasıydı. Allah'ın başında ışıktan bir taç olan ışıktan bir adam olduğunu öne sürmesi, Tanrılarını 'ışığın kralı' olarak tanımlayan Mandenlerin öğretisiyle benzerlik gösterir.[68] Daha da ileri giderek, Allah'ın uzuvlarının, Arap alfabesindeki harflere karşılık düştüğünü, bu

65 Nevbahti, *Firaq*, s. 37-52 ve 54-55; el Kummi, *al-Maqʾalʾat* s. 43-44, 55, 74 ve 76-77; el Aşari, *Maqʾalʾat*, s. 6-9 ve 23-24; el Malati, *Kitab al-tanbih*, s. 123, el Bagdadi, *al Farq*, s. 229-233; çev. Halkin, s. 49-55; İbn Hazım, *al Fisal*, c. 4, s. 184-185; Friedlaender, 'Heterodoxies', s. 59-60 ve el Şehristani, *al-Milal*, c. 1, s. 176-178; çev. Kazi, s. 152-153. Ayrıca bak. el Kaşi, *al-Rijʾal*, s. 191-192, 223-228, 290-291, 302, 305 ve 483.

66 El Mugiyre'nin düşünceleri üstüne kaynaklar olarak bak. Friedlaender, 'Heterodoxies: Commentary', s. 79-85 ve 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.

67 Corbin, *Histoire*, s. 112.

68 Arap yazınında Sabiiler olarak geçen Mandenler, İran ve Yahudi Hıristiyan kökenleri karanlıkta kalmış bir gnostik mezheptir. Mugiyre'nin yaşadığı dönemde güney Irak'ta kalabalık topluluklar oluşturan Mandenler, sayıları çok az kalmış olsa da güney Irak ve güneybatı İran'da hâlâ bulunmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bak. W. Brandt, *Die mandäische Religion* (Leipzig, 1889); B. Carra de Vaux, 'al-Ṣābi'a', *EI*, c. 4, s. 21-22 ve K. Rudolph'un daha yakın tarihli çalışmaları, özellikle bak. *Die Mandäer* (Göttingen, 1960-1961), 2 cilt.

harflerin de (huruf) Allah'ın yaradılış anında zikredilen en yüce adından türediğini savunuyordu. Bu görüşler, açıkça, 'yüce gerçek'in (Aletheia) vücudunun Yunan alfabesinin harflerinden oluştuğunu öne süren Valentinci Gnostizmin önde gelen liderlerinden Gnostik Marcus'un düşüncelerini hatırlatır.[69] Mugiyre, bu açıdan, alfabenin mistik ve kutsal doğası üzerine kafa yoran ve böylece erken İsmaililerin bu konuda daha işlenmiş görüşlerinin önünü açan ilk Şii, ya da daha doğrusu, ilk Müslüman sayılabilir. Ayrıca, aşırılıkçı Şiilerin Arap alfabesinin yirmi sekiz harfine gizemli özellikler yakıştırmaya,Mugiyre'nin daha sonra başkalarınca daha da geliştirilen bu görüşlerinin etkisiyle başladıkları düşünülebilir.[70] Mugiyre, dünyanın ve ilk yaratıkların yaradılışı hakkındaki kuramıyla da anılır. Geliştirdiği evrenbilimi de (cosmogony) insan biçimciliği gibi eski gnostik sistemlerin etkisini taşır ve görünüşe göre, bazı Kuran ayetlerinin alegorik yorumlarından (te'vil) esinlenmiştir. Te'vil, erken İsmaililerin de belirleyici yöntemi olacaktır. Bu evrenbilimin temelinde ışık ile karanlığın ebedi savaşıyla karakterize edilen gnostik düalizm vardır ve bu da ışıkla karanlık aracılığıyla iyilik ve kötülüğün farklılığını sembolleştiren Maniciliğin açık etkilerini gösterir.

Zamanla Mugiyre, Kufe'deki Araplar ve mevali arasında yandaşlar edinmişti. Mugiyriyye olarak tanınan bu grup, Gulat'ın en önemli gruplarından birisidir. Mugiyre, yandaşlarına bir benzersizlik ve lidere itaat duygusu aşılamıştı. Bu, grubun aynı zamanda Vusefa yani Hizmetçiler diye tanınmasının da açıklaması ola-

69 Corbin, *Histoire*, s. 111-112. MS 2. yüzyılda Valentinus tarafından kurulan daha sonra Marcus ve diğer öğrencilerinin farklı akımlar halinde geliştirdiği Valentinci Gnostizm okulu hakkında ayrıntılı bilgi için bak. E. F. Scott, 'Valentinianism', *ERE*, c. 12, s. 572-576; H. Jonas, *The Gnostic Religion* (2. baskı, Boston, 1963), s. 174-197 ve *The Rediscovery of Gnosticism*: Cilt 1, *The School of Valentinus*, yay. B. Layton (Leiden, 1980).

70 ŞiiCefr'i ya da gizemli harf bilimi için bak. Corbin, *Histoire*, s. 187 ve 204-207; T. Fahd, 'Djafr', *EI* 2, c. 2, s. 375-377. Louis Massignon da, *Opera Minora*'sında yer alan 'La Philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique' (c. 2, s. 591, 594 ve 603-604) de Paul Kraus'un görüşlerini izleyerek, alfabenin harflerinin simgesel anlamlarını araştırma yönünde ilk sistematik çabaların Asya'daki Arami etkilerini yansıtan Yunan Gnosisi içinden çıktığını savunur. Bu görüş, harflerin simgesel anlamını araştırmanın kökenini Yahudi Kabala'sına dayandıran yaygın görüşle ters düşmektedir.

bilir. Gerçekten, aşırılıkçı Şiileri karakterize eden o seçilmişlik duygusunun da Mugiyre'ye dayandığı söylenebilir.[71] Mugiyre'nin yandaşlarına hâkim olan bu seçkinlik duygusu, onları düşmanlarına düşmanca karşılık vermeye itti ve dinsel militanlığın temellerini attı. Aslında kaynaklar, Ebu Mansur'un grubu için daha belirleyici olan terörist mücadele yöntemlerine ilk kez Mugiyriyye tarafından baş vurulduğunu belirtirler ki, bu yöntem dört yüz yıl sonra İran ve Suriye'nin Nizari İsmailileri arasında kurumsal bir uygulama halini alacaktır.

Okuma yazması olmayan Ebu Mansur da, el Bakır'ın imamlığını kabul etmiş ve yine Mugiyre gibi, Mansuriyye diye bilinen kendi grubunu kurmuştu.[72] Politik mücadele yöntemi olarak hasımların öldürülmesini savunuyordu.[73] El Bakır'ın ölümünün ardından onun vasiyetiyle imamlığın kendisine geçtiğini iddia edip bir süre sonra daha da ileri giderek peygamberliğini ilan etti. Cennete götürüldüğünü ve burada başını okşayan Allah'ın, kendisiyle Süryanice konuşarak, onu peygamberlikle görevlendirdiğini ileri sürüyordu. Ebu Mansur da yaradılış hakkında bazı kurgular ortaya atmıştı.[74] Bu görüşleri, kökeni itibariyle daha ilerideki bazı önemli erken İsmaili inançlarının habercisidir. Ona göre, peygamberler kesintisiz bir sıra izliyordu ve kendisinden sonra, altı kuşak boyunca kendi soyundan gelen altı peygamber çıkacaktı. Altıncı (kendisinden itibaren yedinci) peygamber Mehdi olacaktı. Dahası, Kur'an'ın alegorik yorumunu yeniden canlandırarak, Muhammed'in İslam mesajını getirdiğini, bu me-

---

71 Tucker, 'Rebels and Gnostics', s. 36 ve 45-46.

72 Nevbahti *Firaq*, s. 34-35; el Kummi, *al-Maqālāt* s. 46-47; el Eşari, Maqālāt, s. 9-10 ve 24-25, el Melati, Kitab al-tanbih, s. 120, el Bagdadi, al-Farg, s. 234-235; çev. Halkin, s. 57-58; Ibn Hazm, al-Fisal, c. 4, s. 185-186; Friedlaender, 'Heterodoxies', s. 62-65; ayrıca 'Heterodoxies: Commentary', s. 89 ve 96; el Şehristani, al-Milal, c. 1, s. 178-179; çev. Kazi, s. 153-154; Halm, *Islamische Gnosis*, s. S. 86-89, ve Madelung, 'Mansūriyya', *EI2*, c. 6, s. 441-442.

73 Bak. William F. Tucker, 'Abū Mansūr al-'Ijli and the Mansūriyya: A Study in Medieval Terrorism', *Der Islam*, 54, (1977), s. 66-76.

74 Mugire'nin kozmogonisinde, ilk yaratılan insanlar Muhammed ve Ali iken, Ebu Mansur'a göre ilk insanların İsa ile Ali olduğunu belirtmek ilginç olabilir. Bu durum, Ebu Mansur üzerindeki Hıristiyan etkisini yansıtmaktadır; bak. Friedlaender, 'Heterodoxies: Commentary', s. 89-92.

sajın alegorik içeriğini açıklamanınsa kendi görevi olduğunu söylüyordu. Aynı zamanda, kıyametten sonra yeniden dirilmeyi de inkâr ediyor ve Cennet ile Cehennemi bu dünyada yaşanılan deneyimler olarak sembolik anlamda yorumluyordu.

El-Bakır'ın her ikisinin de daha sonra mirasına sahip çıkmalarına rağmen, Mugiyre ve Ebu Mansur'u reddettiği söylenir. Cafer el Sadık da çevresindeki önde gelen Gulat'ı reddetmişti. Fakat, el Bakır'ın imamlığından başlayarak, Gulat'ın Hüseyni imamlar zincirini kabul etmesi tartışmasız bir gerçek olarak kalmıştı. Bu durum, Şiiliğin İmami kolunun öğretileri üzerinde kalıcı etkileri olan önemli bir olaydır. İmami Şiiliğin kuruluşuna önemli bir başlangıç hazırlayan İmam Ebu Cafer Muhammed b. Ali el Bakır, peygamberin ölümünden yüzyıl sonra, 114/732-733 yılları dolaylarında[75] öldü. Aynı sıralarda, Emevi cephesinde, Süleyman, İslam hükümlerini uygulamaya daha özen gösteren, mimberlerde Ali'ye küfretme geleneğini kaldıran ve Ali soyuna daha dostça yaklaşan dindar halife II. Ömer (99-101/717-720) ve II.Yezid'in (101-105/720-724) kısa süren saltanatlarının ardından halifeliğe yetenekli bir yönetici olan Hişam b. Abdül Melik (105-125/724-743) gelmişti. Hişam'ın ilk işlerinden biri Kufe valiliğine becerikli Halid b. Abdullah el Kasri'yi getirmek oldu. Yaklaşık on beş yıl (106-120/724-738) boyunca Haccac'dan sonra bu görevde en uzun süreyle kalan vali olarak kenti ve bölgeyi yöneten Halid, gizli faaliyetlerini sürdüren Kufe Şiilerini sıkı gözetim altında tuttu. Ne var ki, Hişam'ın uzun saltanatı Emevi hakimiyetinin son istikrar dönemiydi.

El Bakır'ın ölümüyle yandaşları çeşitli gruplara ayrıldılar.[76] Bakıriyye denen bir grup kendisinin Mehdi olarak geri dönüşünü beklerken, diğer bir grup Hasan soyundan Nefs el Zekiyye'nin çevresinde toplandı. Başkaları Mugiyre ya da Ebu Mansur'a bağlandı. Fakat, El Bakır'ın inançlı milislerindenbir grup, *nass* yoluyla imamlığa getirildiğine inandıkları el Bakır'ın büyük oğlu, Ebu

75 Bu, kaynakların çoğunluğunda gösterilen tarihtir. Başka tarihler ve bu tarihlerin verildiği kaynaklar için bak. Jafri, *Origins*, s. 255 ve 258 ve W. Madelung, 'al-Bāqer, Abū Ja'far Muḥammad', *EIR*, c. 3, s. 725-726.

76 Nevbahti *Firaq*, s. 34 ve 53-55; el Kummi, *al-Maqālāt* s. 76-78.

Abdullah Cafer'in (sonradan 'güvenilir' anlamında el Sadık diye tanınacaktır) imamlığını tanıdı. Cafer'i destekleyen bu grup zamanla büyüdü. Cafer'in ilk İslam tarihinin en fırtınalı yıllarını kapsayan ve otuz yıl süren imamlığı en iyi iki biçimde dönemde incelenebilir. Abbasilerin iktidarı almasından kısa bir süre sonrasına kadar giden ilk dönemde, Cafer'in imamlığı, diğer adayların ve giderek güçlenen Abbasi hareketinin gölgesinde kaldı. Kabaca ölümüne dek olan son on yılı kapsayan ikinci dönemde ise Cafer benzersiz bir konuma gelmişti. Şimdi, Cafer'in Haşimi rakiplerinden çoğunun sahneden çekilmesiyle sonuçlanan, ilk yirmi yıllık imamlık döneminin olaylarına bakacağız.

Cafer'in imam oluşuna dek, Zeyd b. Ali'nin başlattığı hareket iyice gelişmişti. Cafer, amcasına karşı babasının pasif tutumunu sürdürdü, hatta, kamu önünde kendisine açıkça saygı gösterdi. Hemen ardından Zeyd'in yandaşlarından bir bölümü, kendisini terk ederek, muhtemelen *nass* yoluyla imam oluşunun verdiği inandırıcılığın etkisiyle Cafer'in tarafına geçtiler. Bir rivayete göre, Zeyd kendisini terk eden bu gruba hazırladığı isyanı[77] desteklemeyi reddettikleri için 'reddedenler' anlamında 'Ravafid' adını verdi. Daha sonra aşağılama için diğer Şii grupları ve özellikle İmamiler için kullanılan Rafızi adlandırmasının bu olaydan kaynaklandığı söylenir. Muhammed el Nefs el Zekiyye'nin hareketi de Cafer'in imamlığının ilk yıllarında hız kazanmıştı. Bu hareket, belirtildiği gibi baba tarafından Hasan'ın, annesi Fatıme bin Hüseyin b. Ali tarafından da Hüseyin'in soyundan gelen Muhammed'in babası Abdullah tarafından başlatılmıştı. Bu nedenle el Meht (saf kan) olarak adlandırılan Abdullah, Hasanilerin şeyhi durumundaydı ve tüm Ali soyundan büyük saygı görmekteydi.[78] 100/718'de gerçekleştiği kabul edilen doğumundan itibaren beklenen Mehdi ilan ettiği oğlu Muhammed için büyük beklentileri vardı. Bu hareket belki de, Şiiler arasında, Ehli Beyt arasın-

77 Taberi, *Ta'rikh*, II, s. 1700. Bu terimin anlamı ve farklı kullanımları için, bak. 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.

78 Bak. El İsfahani, *Maqatil*, s. 178-184 ve K. V. Zettersteen, 'Abd Allah b. al-Hasan', *EI2*, c. 1, s. 45.

dan çıkacağı beklenen Mehdi'nin peygamberle aynı adı (Muhammad bi Abdullah) taşıyacağı yönündeki yaygın bir inancın varlığından cesaret almıştı.

Bu arada, Hişam'ın saltanatının son yıllarında, Emevi iktidarı çöküş belirtileri göstermeye başlamıştı. Değişen koşulların çok çabuk farkına varan ve yaklaşık elli yıldır her türlü açık siyasal eylemden uzak kalmış olan ŞiiŞiiler, Kufe'de bir dizi ayaklanma çıkardılar.[79] organizasyon ve katılım yetersizliğinden bu ayaklanmaların tümü başarısızlığa uğradı. El Bakır'ın ölümünden sonra güçlerini birleştirmişe benzeyen Mugiyre ile Beyan 119/737 yılında az sayıda yandaşları ile birlikte tutuklandılar ve vali Halid b. Abdullah'ın emriyle Kufe'de ateşe atılarak öldürüldüler. Bu hareketin erken doğmuş bir ayaklanmayı bastırmaya mı, yoksa şüpheli asileri açığa çıkmaya zorlamaya mı yönelik olduğu belli değildir. Ebu Mansur da, 124/742'de, Halid'in ardılı olarak 120/738 yılından 126/744 yılına dek Irak valiliği yapan Yusuf b. Ömer el Takafi'nin emriyle aynı yazgıyla karşılaştı. Bu üç Gulat'ın ölümüyle Beyaniyye, Mugiyriyye ve Mansuriyye gruplarındaki yandaşlarının çoğu, Nefs el Zekiyye'nin hareketine katıldılar.

Bunlardan daha önemlisi, Sefer 122/ Ocak 740'ta Zeyd b. Ali Kufe'de kendi ayaklanmasını başlattı. Muhtar'dan bu yana en önemli Şii eylemi olan ve Kerbela'dan sonra Ali soyundan gelen bir liderin doğrudan önderliğindeki ikinci ayaklanma olan bu hareket, hem Kufelilerin güvenilmezliklerini bir kez daha kanıtlayarak Zeyd'e söz verdikleri yüz bin kişilik gücü sağlamamaları, hem de Yusuf b. Ömer'in ayaklanma planını zamanında öğrenerek bastırmak için sert önlemler alması nedeniyle başarısızlığa uğradı. Zeyd ve onunla birlikte savaşan bir avuç sadık partizanı, Suriye askerlerinin gerçekleştirdiği, büyük babası Hüseyin'in ölümünü hatırlatan trajik bir katliamda öldürüldüler.[80] Ayaklan-

79 Bu ayaklanmaların kısa bir incelemesi için bak. Ivanow, 'Early Shi'ite Movements', s. 5 ve H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam* (Paris, 1965), s. 33.

80 Zeyd'in isyanı hakkında bak. Taberi, *Ta'rikh*, II, s. 1667-1688 ve 1698-1716; el Mesudi, *Muruj*, c. 5, s. 467'den itibaren; el İsfahani, *Maqatil*, s. 133-151; Wellhausen, *Arab Kingdom*, s. 337-338; ayrıca *Religio–Political Factions*, s. 162-163; Arendank, *Les Débuts*, s. 28-33 ve R. Strothmann, 'Zaid b. Ali', *EI*, c. 4, s. 1193-1194.

manın başarısızlığa uğratılmasının hemen ardından, Halife Hişam, Talibi soyunun bütün önde gelen üyelerinden Zeyd'i halk önünde kınamalarını ve Emevilere karşı her türlü harekete karşı olduklarını açıklamalarını isteyen bir emir yayımladı. Öbürleri arasında Abdullah el Meht ile İbn el Muaviye bu emre uyarken, bilinen hiçbir kaynakta olayla ilgili olarak adı geçmediğine göre, İmam Cafer bu emirden bağışık tutulmuştu. Bu durum, İmam Cafer'in her türlü militan Şii etkinliğine karşı muhalefetini, daha Zeyd'in ayaklanma girişiminden önce, herkesin öğreneceği biçimde açıkça ilan etmiş olduğunun işareti olabilir. Zeyd'in hareketi, kendisinin ölümüyle son bulmadı ve annesi Ebu Haşim'in kızlarından bir Hanefi olan Yahya tarafından sürdürüldü. Yahya, etkinliğini, önde gelen birçok Kufeli Şii'nin Irak valilerinin emirleriyle sürgüne gönderildiği Horasan eyaletinde yoğunlaştırdı. Fakat üç yıllık sonuçsuz çabalardan sonra, 125/743'te Horasan Valisi Nasr b. Seyyar'ın askerleri tarafından Cuzcan yakınlarında girdiği savaşta yenilerek öldürüldü.[81] Zeydiler, onun ölümünden sonra, Nefs el Zekiyye, Yahya'nın kardeşi İsa b. Zeyd (öl. 166/783) ve daha sonra Ahmed b. İsa (öl 247/861) ve imam olarak tanıdıkları diğerlerinin çevresinde toplandı.

Hişam'ın 125/743'teki ölümüyle Emevilerin çöküşü hız kazandı. Yerine geçen yeğeni II. Velid, henüz bir yıl geçmeden 126/744'te Suriye ordusu ve Emevi ailesinin hazırladığı bir hükümet darbesiyle devrildi.[82] Yönetici hanedan için bir siyasi intihara dönüşen bu olay, Wellhausen'in deyimiyle 'Arap Krallığı' döneminin kesin sonunu gösteriyordu. Darbeci komutanların işbaşına getirdiği sonraki halife III. Yezid'in saltanatı altı aydan kısa sürdü. Ani ölümünü izleyen saltanat rekabeti Emeviler arasında bir iç savaşa dönüştü. I. Velid'in oğlu İbrahim'in halifeliği yalnızca güney

81 Taberi, *Ta'rikh*, II, s. 1710 ve 1770-1774; el Mesudi, *Muruj*, c. 6, s. 2-4, el Isfahani, *Maqatil*, s. 152-158; Welhausen: *Arab Kingdom*, s. 338-339, 359 ve 499-500; ayrıca *Religio-Political Factions*, s. 163-164; Arendank, *Les débuts*, s. 33-34; Yahya b. Zaid al-Husaini, *EI*, c. 4, s. 1151-1152.

82 Taberi, *Ta'rikh*, III, s. 143'ten başlayarak, ve el Isfahani, *Maqatil*, s. 206-209, 253 ve 256.

Suriye'de kabul gördü ve üç ay süren kısa saltanatı sırasında durum tam bir kaos halini aldı. Mervan b. El Himar adıyla bilinen ve Emevi sülalesinin önemsiz bir kolundan gelen hırslı II. Mervan, imparatorluğa düzene benzer bir şey getirmeye yeterli askeri güce sahip olan tek kişi durumuna gelmişti. Sonuçta, 127/744'te Şam'a yürüyüp İbrahim'i devirerek kendi halifeliğini ilan etti. Ancak, o zamana dek isyanın tüm eyaletlere yayılmasıyla Emevi iktidarını kurtarmak olanaksız bir görev halini almıştı.

Hâkim olan kargaşa ortamı Kufe ve başka yerlerdeki ŞiiŞiiŞiiŞiilere halifeliği yıkmak için daha cüretkâr girişimlerde bulunma cesareti vermişti. Haşimi oymağının Medine yakınlarındaki Abva'da 126/744 yılında yaptıkları toplantıda Abdullah el Meht, bütün oymağı halifelik için en uygun aday olarak gösterdiği oğlu Nefs el Zekiyye'ye boyun eğmeye ikna etti. Abbasi soyunun başı İbrahim b. Muhammed ve geleceğin ilk iki Abbasi halifesi olacak olan kardeşleri Eb'l Abbas ile Ebu Cafer de isteksizce de olsa boyun eğenler arasında bulunuyordu. Nefs el Zekiyye'yi Haşimi soyunun halife adayı olarak kabul etmeyen tek kişi Zeyd'in ölümünden sonra Hüseyni kolunun en saygın üyesi durumuna gelmiş olan İmam Cafer'di. Abdullah el Meht, Cafer'in muhalefetini Ali soyunun Hasani ve Hüseyni kolları arasındaki rekabete bağlamış olsa da, kendisini açıkça zamanın meşru imamı olarak gören Cafer'in yalnızca Hasani kuzeninin değil, Ali soyundan hiç kimsenin halifelik (ve aynı zamanda imamlık) iddiasını kabul edemeyeceği açıktır. Haşimilerin birliğini sağladıktan sonra, Nefs el Zekiyye ile kardeşi İbrahim, Mutezililerle Zeydilerin çoğunun yanı sıra birçok Gulat grubunun da desteğini aldıkları etkin bir kampanya başlattılar.[83] Ancak gerekli örgütlülük ve

83 Bu Hasani hareketinin en ayrıntılı anlatımı için bak. el İsfahani, *Maqātil*, s. 205-229, 232-309 ve 315-389; ayrıca bak. Tabari, *Ta'rikh*, III, s. 66, 143-265, 282-318 ve 359 sonrası; el Mesudi, *Murūj*, c. 6, s. 189-197; Theodor Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, çev. J. S. Black (Londra, 1892), s. 120-128; Arendank, *Les débuts*, s. 45-48; R. Traini, La corrispondenza tra al-Mansūr e Muhammad an-Nafs az-Zakiyyah', *AIUON*, NS, 14 (1964), s. 773-798; L. Veccia Vaglieri, 'Divagazioni su due rivolti Alidi', *A Francesco Gabrieli, Studi Orientalistici* içinde (Roma, 1964), s. 315-324, 328-332 ve 337-347; ayrıca bak. 'Ibrāhīm b. 'Abd Allāh', EI2, c. 3, s. 983-985 ve F. Buhl, 'Muhammad b. 'Abd Allāh', EI2, c. 3, s. 665-666.

öngörü yeteneğinden yoksun olan bu hareket, Abbasilerce kolayca denetim altına alındı ve daha sonra da ezildi.

Emevi döneminin geniş anlamıyla Şii nitelikte olan son başarısız ayaklanması Talibilerden (Ali'nin ağabeyi Cafer'in soyundan gelen) İbn el Muaviye'nin hareketidir. Belirtildiği gibi Cenahiyye denen kendi aşırı Şii partizanlarına sahip olan İbn el Muaviye, çok sayıda Şii ve Şii olmayan grubun desteklediği daha geniş bir toplumsal hareketin başına geçmişti.[84] II. Velid'in öldürülmesiyle sonuçlanan hükümet darbesini izleyen karışıklıklar sırasında, Kufe Şiileri o zaman için kentte konuk olarak bulunan İbn el Muaviye'yi, III. Yezid ve İbrahim'in saltanatları sırasında Irak valiliğini yürüten, sofu halife II. Ömer'in oğlu Abdullah b. Ömer'e karşı ayaklanmaya davet ettiler. Ancak, Muharrem 127/ Ekim 744'te İbn el Muaviye isyan hareketini başlatınca Kufeliler her zamanki güvenilmezliklerini bir kez daha ortaya koydular. Yalnızca, izleyicileri arasındaki Zeydiler, İbn el Muaviye'in Kufe'den serbestçe çıkış hakkı almasına dek, birkaç gün boyunca cesaretle çarpıştılar. Sonuçta, İbn el Muaviye Kufe'den serbestçe çıkma izni aldı ve İran'ın batısına çekildi. Burada, kısa bir süre sonra, özellikle Fars mevali arasında daha geniş bir yandaş kitlesi bulacaktı. İbn el Muaviye 128/745'te merkezini Fars eyaletindeki İstahr'a taşıdı ve buradan birkaç yıl boyunca İran'ın büyük bölümünü yönetti.

İbn el Muaviye'nin çevresinde olağanüstü çeşitlilikte bir muhalefet koalisyonu toplanmıştı. Aslında, hareketin en önemli özelliği, birbirinden çok farklı grupların bir bileşimi olmasıydı. Bu koalisyon, mevalinin dışında birçok Şii grubunu, birçok Hariciyi, önemli sayıda Abbasi'yi, hatta, yönetimden hoşnut olmayan bazı Emevileri de kapsıyordu. Bu durum, Emevilere yönelik rejim karşıtı duyguların artık ne kadar yaygınlaştığının ispatı olduğu kadar, İbn el Muaviye'nin hareketinin Şii olsun, olmasın,

84 İbn Muaviye hareketi için bak. Taberi, *Ta'rikh*, II, s. 1879-1887, 1947-1948 ve 1976-1981; el İsfahani, Maqatil, s. 161-169; Wellhausen, *Arab Kingdom*, s. 383-386 ve 393-395; ayrıca bak. *Religio–Political Factions*, s. 164-165; Shaban, *Islamic History*, c. 1, s. 161-163; Tucker, 'Abd Allāh ibn Mu'āwiya', s. 39-49 ve 55-56; Clifford E. Bosworth, *Sistān Under The Arabs* (Roma, 1968), s. 76-77; K. V. Zetterstéen, 'Abd Allāh b. Mu'awiya', *EI2*, vol. I, s. 48-49 ve D. M. Dunlop, 'Abdallah b. Mo'āvia', *EIR*, c. I, s. 183-184.

belirli bir ideolojik tabana dayanmadığının da göstergesidir. İbn el Muaviye'nin kendisinin de, çok değişik dinsel–siyasal hizipleri desteğini almakta bu kadar gönüllü olmasının gösterdiği gibi, öğretiye ilişkin konulardan çok, siyasal güçle ilgiliydi. Ancak, bu ideoloji eksikliğinin hareket için öldürücü bir zaaf oluşturduğu ortaya çıktı. İbn el Muaviye, 130/748'de; o arada Suriye ve Irak'ta egemenliğini pekiştirmiş olan ve artık dikkatini uzun zamandır Emevilerin denetiminden çıkmış olan doğu eyaletlerine yöneltme fırsatını bulan II. Mervan'ın gönderdiği güçlü bir ordu tarafından yenilgiye uğratıldı. Düşmanlarından kaçarak Horasan'da sığınak arayan İbn el Muaviye bir yıl sonra burada, belki de Abbasilerin zaferinin baş mimarı olan Ebu Müslim'in emriyle, arkadaşları tarafından öldürüldü.

Abbasiler bu arada Emevi döneminin birçok başarısız Şii isyanından önemli dersler almışlardı. Sonuçta iktidarı talep etmek için kendi sıralarını beklerken, faaliyetlerini Şiilerle Emevilerin çatışma alanından uzaktaki Horasan eyaletinde yoğunlaştırmışlar ve örgütlenmeye özel bir önem vermişlerdi.[85] Belirtildiği gibi, Abbasilerden Muhammed b. Ali, Hanefi Ebu Haşim'den imamlık iddiasını, partisini ve propaganda örgütünü devralmıştı. Bu güçlü vasıflarla, Abbasiler adına yürütülen etkin propaganda ya da misyon, *dava*, Ebu Haşim'in ölümünden kısa bir süre sonra, 100/718 yılı dolaylarında başlamış gibi görünmektedir.[86] Hareketin Ku-

85 *Akhbār al–dawla al–'Abbāsiyya* (yay. A. A. Dūri ve A. J. Muttalibi, Beyrut, 1971) adlı yazarı bilinmeyen eserin bulunup yayımlanmasıyla Abbasi hareketi hakkında yeni ayrıntılar gün ışığına çıkmıştır. Abbasi devrimi hakkında en yararlı bilgiler hâlâ, Gerlof van Vloten'in klasik çalışmaları *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) ile Wellhausen'in Arab Kingdom'mdan (s. 492-566) edinilebilir. Daha yakın dönemde, bazı monografilerde konu ele alınmıştır, özellikle bak. F. Omar, *The 'Abbāsid 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, 1979), s. 25-99; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate* (Londra, 1981), s. 18-56 ve J. Lassner, *The Shaping of 'Abbasid Rule* (Princeton, N. J., 1980). Bu eserlerde birçok ilgi çekici ayrıntı bulunmaktadır. Daha kısa ancak önemli incelemeler için, bak. Cahen, 'Points', s. 136-160; B. Lewis, 'Abbāsids', *EI2*, c. 1, s. 15 ve C. E. Bosworth, 'Abbāsid Caliphate', *EIR*, c. 1, s. 89 sonrası.

86 Abbasi hareketinin kökenleri hakkında geleneksel anlatıya karşı çıkan bir ölçüde farklı bir görüş için bak. T Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, (Bonn, 1972) ve M. Sharon, *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbasid State–Incubation of a Revolt*, (Kudüs–Leiden, 1983).

fe'deki karargâhlarından, göçmen Araplar ve yerli İranlı *mevali* arasında Şii yanlısı güçlü duyguların bulunduğu Horasan eyaletine sayısız ajan gönderildi. Bu çalışmalar sayesinde Horasan ve başkenti Merv, Abbasiler için en büyük destek alanı ve devrimci bir üs durumuna geldi. Abbasi *davası*, çok akıllıca bir taktikle *el rıza min al Muhammed* yani, peygamberin ailesine bağlı tanımlanamamış soyağacı sloganı altında yürütülüyordu. Bu slogan Abbasiler açısından belli bir güvenlik önlemi olduğu kadar, Ehli Beyt'in liderliğini tanıyan Şiilerin en üst düzeyde desteğini sağlıyordu.

Başlangıçta, Horasan'daki Abbasi *davası* küçük ve gizli gruplar biçiminde örgütlenmişti, buna rağmen pek çok Abbasi *daisi*, Emeviler tarafından tespit edilerek öldürüldü. Bunun üzerine, daha resmi bir örgütlenme yaratma gereği doğdu. Daha sonra İsmaililerce de benimsenecek bir örgütlenme modeli oluşturularak, Merv'de, çok sayıda dainin faaliyetini yönetecek, çoğul biçimiyle *nukaba* adı verilen on iki şeften oluşan bir yüksek konsey kuruldu. Bu değişiklik, özellikle daha yaygın olarak Hidaş adıyla tanınan Ammar b. Yezid'in yeni örgütlenmenin başına geçmek üzere Horasan'a gönderilmesinden sonra, yararını kanıtladı. Anlaşıldığına göre Hidaş, Abbasilerden çok Ali soyunun tarafını tutuyordu. Bu durum, daha sonra Abbasiler tarafından neden sahiplenilmediğini de açıklar. 118/736'da idam edilen Hidaş'ın yerini, Süleyman bin Kesir aldı. Horasan'daki partizanlarla, Humeyme'de kendini açığa vurmadan yaşayan imam arasındaki bağlantı, Kufe'deki Abbasi örgütünün başı aracılığıyla sağlanıyordu. Bu görev 105/723'ten beri Bukeyr b. Mahan tarafından yürütülüyordu.

Muhammed b. Ali 125/743'teki ölümü üzerine, Haşimiyye–Abbasiyye cemiyetinin imamlığına, el İmam lakabıyla anılan oğlu İbrahim geçti. Onun liderliğinde Abbasi davası yeni bir hız kazandı ve daha militan bir havaya büründü. Hareket, Zeyd ile oğlu Yahya'nın yenilgilerini çevreleyen karışıklıklar sırasında, giderek artan bir başarı kazandı. 128/745-746 yılında İbrahim hareketin son aşamasını hazırlamak ve yönetmek için İranlı *mevlası*

Ebu Müslim'i, Horasan'a gönderdi.[87] Yetenekli bir lider olan Ebu Müslim'in geçmişi hakkında fazla bilgi yoktur. Abbasi hareketine katılmadan önce Mugiyre'nin izleyicileri arasında yer aldığı ve İmam Cafer'in hizmetine girmek istediği, ancak, onun tarafından reddedildiği sanılmaktadır. Onun Horasan'a gitmesi öncesinde Bukeyr'in 127/744'teki ölümü üzerine Kufe örgütünün başına önde gelen bir Şii lider olan Ebu Selame el Helal geçmişti. Ebu Müslim'in başarısı şaşırtıcı bir hızla gerçekleşti ve 129/747'de açık bir ayaklanmanın işareti olarak, daha sonra Abbasilerin sembolü haline gelecek olan kara bayrakları dalgalandırmaya başlamıştı. İranlı *mevali* ile başta Yemenliler olmak üzere Arapların yan yana bulunduğu Horasaniyye denen devrimci ordusu kısa sürede büyüdü. Bu ordu bünyesinde, Arap ve Arap olmayan Müslümanlar arasında ilk kez tam bir bütünleşmeye ulaşılmıştı.

Ebu Müslim, 130/748'de yaşlı Emevi valisi Nasr b. Seyyar'ı kovarak Merv'e girdi ve ardından bütün Horasan'ı ele geçirdi. Aynı yıl, hareketin orijinal *nukabası* arasında bulunan Kehtaba b. Şebib komutasındaki bir Horasan ordusu, batıya hareket etti ve önüne çıkan Emevi ordularını bozguna uğratarak hızla ilerledi.[88] Irak'ın son Emevi valisi, Muharrem 132/Ağustos 749'da, Kufe yakınlarında yapılan ve devrimci ordunun komutanı Kahtabe'nin de hayatını yitirdiği bir savaşta yenilgiye uğratıldı. Zaferden birkaç gün sonra muzaffer Horasanlılar Kufe'ye girdi. İktidar hemen Muhammed soyunun veziri olarak kabul edilen Ebu Selame'ye teslim edildi. Arap Müslümanların, ilk olarak Muhtar hareketinde belirsiz bir çağrışım olarak tanıştıkları vezir unvanı, Abbasi yönetiminde çok önemli bir yönetim makamı durumuna gelecekti.

Bu olayla birlikte, herkes için kabul edilebilir bir slogan olan 'Muhhammed soyundan *rıza*' sloganının da zamanı dolmuştu.

---

87 Zerrinkub, *Ta'rikh-i Iran*, c. 1, s. 390-404; Richard N. Frye, 'The Role of Ebu Muslim in the Abbasi Revolt', *MW*, 37 (1947), S. 28-38; s. Moscati, 'Studi su Abū Muslim', Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, dizi 8, 4 (1949-1950), s. 323-335 ve 474-495 ve 5 (1950-51), s. 89-105; ayrıca bak. 'Abu Muslim', EI2, c. I, s. 141; Sharon, *Black Banners*, s. 201-226 ve G. H. Yūsofi, 'Abū Moslem Korāsāni, *EIR*, c. I, s. 340-344.

88 Bak. M. Sharon, 'Kahtaba', *EI2*, c. 4, s. 445-447.

Kufe'nin düşüşünün hemen öncesinde, Emevi halifesinin Abbasi *davası*ndaki rolünü öğrenerek tutuklattırmış olduğu İbrahim el İmam, Harran'da kapatıldığı Emevi zindanında birkaç aylık bir tutsaklıktan sonra, can vermişti. Şimdi, İbrahim'in varisi olarak halifeliğe getirilecek kişinin kimliğini açıklamak Ebu Selame'ye düşüyordu. Ebu Selame şahsen, Ali soyundan birinin halife olmasını istiyordu.[89] Aralarında İmam Cafer ve Abdullah el Meht'in de bulunduğu Ali soyunun en önemli üç temsilcisiyle temasa geçti. Halifeliğe uygun bir aday seçmek üzere Ali soyundan bir meclis kurulması yönündeki önerisi bu üç isimden de kabul görmedi. Sonunda, gelişmeleri dikkatle gözleyen Horasanlılar, iki ay bekledikten sonra, konuyu kendileri ele aldılar ve İbrahim'in anadan aynı kardeşi Ebu'l Abbas'ı halife seçtiler. O ve Abbasi soyunun diğer üyeleri kısa bir süre önce Humeyme'den Kufe'ye gelmişler, ancak, Ebu Selame'nin emri üzerine gizli yaşamışlardı. Bununla birlikte, Ebu'l Abbas'ın gizlendiği yer, kendisi Horasan'da kalmış olan Ebu Müslim'in güvenilir ajanlarınca saptanmıştı. Ebu'l Abbas el Seffah unvanıyla, Abbasi hanedanının ilk halifesi olarak 12 Rebiyül ahir 132/28 Kasım 749'da Kufe camiinde iktidara geldi. Ebu Selame durumu kabul ederek ona boyun eğmek zorunda kaldı ve vezirlik makamını korudu. Ancak, kısa süre sonra durumunu güçlendiren El Seffah'ın emri ve Ebu Müslim'in de onayıyla idam edildi.

132/750'de Horasan bölükleri Büyük Zap kıyısında yapılan savaşta Emevi ordusuna karşı nihai zaferi kazandılar. Bozguna uğratılmış olan II. Mervan aynı yıl öldürüldüğü yer olan Mısır'a kaçtı. Böylece, otuz yıllık sabırlı planların ardından, Abbasiler Emevilerin kaderini tayin etmeyi başarmış oldular. Kendi hanedanlarını kurdular ve 656/1258'de yıkılana dek, büyüklüğü za-

89 Taberi, *Ta'rikh*, III, s. 27'den başlayarak; el Mesudi, *Murūj*, c. 6, s. 93-96; Arendonk, Les débuts, s. 43; Laoust, *Schismes*, s. 56-58 ve 61; Shaban, *Islamic History*, c. 1, s. 185-187; Jafri, *Origins*, s. 273-274; Hodgson, *Venture of Islam*, c. 1, s. 275-276; Lassner, *Shaping* s. 59-60, 84, 145-147 ve 151-152; F. Omar, *'Abbāsid Caliphate*, s. 139 sonrası; ayrıca bak. 'Some Aspects of the Abbāsid–Husaynid Relations during the Early 'Abbāsid Period, 132-193 A. H. 750-809 A. D.', *Arabica*, 22 (1975), s. 172-173; S. Moscati, 'Abū Salama', *EI2*, c. 1, s. 149 ve R. W. Bulliet, 'Abū Salama Kallāl, *EIR*, c. 1, s. 382-383.

man içinde değişsede İslam dünyasının bir bölümünün hükümdarları olarak beş yüz yıl iktidarda kaldılar. Ali'nin döneminden beri, Şiilerin Emevilere karşı mücadelesinde önemli bir etmen olan Irak–Suriye çekişmesi de, Abbasilerin zaferiyle Suriye aleyhine son bulmuş oluyordu. İranlılara ve devlet yönetiminde onların Sasani modeli merkezi yönetimine dayanan ilk Abbasiler, halifeliğin merkezini önce küçük Haşimiyye kasabasında, daha sonra Kufe yakınlarındaki başka yerlerde ve nihayet 145/762 yılından sonra, yeni kurulan Bağdat'ta, yani hep Irak'ta tuttular.

Abbasi devrimi, yalnızca bir hanedan değişikliğinden ibaret kalmayıp, erken İslam tarihinde birçok önemli değişikliğe yol açan bir dönüm noktasıdır. Emevilerin çöküşüyle birlikte, onların Arapların ayrıcalıklı konumuna dayanan toplumsal düzenleri de yıkılmıştı. Abbasiler siyasal iktidarı daha geniş biçimde paylaştılar ve Araplarla, artık birçoğunun hiçbir Arap kabilesiyle özel bir bağının bulunmadığı *mevali* arasındaki ayrımı kaldırdılar. Abbasi egemenliğinin ilk yarım yüzyılı boyunca, Arap kabile aristokrasisinin hegemonyası hızla dağıldı ve soy, ırk ya da kabile kökenlerine dayanan ayrıcalıklar eski önemini yitirdi. Emevi döneminin yönetici sınıfının yerini artık, aralarındaki birleştirici özelliği İslam'ın oluşturduğu çok ırklı yeni bir yönetici sınıf almıştı. *Mevali*nin kurtuluşu ve sınıflar arasında ırka dayanmayan yeni bağlılık biçimlerinin kurulmasıyla, muhalefet hareketlerinin, özellikle de radikal Şiilerin en önemli taleplerinden bir bölümü karşılanmış oluyordu. Sonuç olarak, *mevali*nin sonunda Araplarla eşitliklerini kazanması ve kısa bir süre sonra ayrı bir toplumsal sınıf olarak ortadan kalkmasıyla, radikal Şiilikle mevalinin özlemleri arasında kurulan özdeşlik de ortadan kalktı. Bunun yerine radikal Şiilik, ezilmiş ve ekonomik durumu kötü kitlelerin daha geniş muhalefeti için uygun bir siyasal çerçeve haline geldi.

Ne var ki, Abbasi devrimi başka bakımlardan, özellikle de Ali soyuna bağlı kalan Şiiler için bir hayal kırıklığı olmuştu. Abbasiler, gizli propagandalarını Ehli Beyt ve geniş anlamında Şiilik temelinde yürütmüşlerdi. Onların başarısının, Şiiliğin uzun za-

mandır özlem duyulan zaferini gerçekleştirmesi beklenmişti. Ama Abbasi yönetiminin daha başında, artık halifelik biçiminde kurulan Muhammed soyundan *rıza*'nın, Ali soyu yerine, Beni Haşim oymağının Abbasi kolunun egemenliği anlamına geldiğini gören Şiiler, kapıldıkları hayallerden uyanmak zorunda kaldı. Şiilerin hayal kırıklığı, Abbasilerin cemaate yani çoğunluğa uymayı seçip Sünniliğin ateşli koruyucuları olmalarıyla daha da derinleşti. Abbasiler, Müslümanların çoğunluğunun meşru liderleri olarak kabul görebilmek için geçmişteki aşırılıklarından yüz çevirmek gerektiğini fark etmişlerdi. Bunun sonucunda iktidara geçer geçmez, Şiiliğe daha bağlı yandaşlarıyla ve onları iktidara taşıyan devrimci liderlerle bütün bağlarını koparmaya başladılar. Ebu Selame ve Süleyman b. Kesir yargılanmaksızın idam edildi. 133/750-751'de Şerik b. Şeyh el Mehri'nin önderliğinde Abbasilere karşı girişilen ilk Şii isyanı Buhara'da acımasızca bastırıldı.[90] Bundan hemen sonra, Ebu Müslim Irak'a gelmesi için kandırıldı ve el Seffah'ın büyük kardeşi ve ardılı olan yeni halife Ebu Cafer el Mansur'un (136-158/754-775) emriyle öldürüldü. Abbasi iktidarını kesin olarak oturtan el Mansur, Sasani imparatorluğunun başkenti Medain'in yıkıntıları yakınında yeni başkent Bağdat'ı da kuran kişi oldu.

El Mansur, Ali soyuna ve Şiilere karşı daha da baskıcı önlemler aldı. 141/ 758'de sarayını kuşatan ve kendisini tanrısallığın tecellisi olarak selamlayan bir grup Revandiyye yandaşını katlettirdi.[91] Birkaç yıl sonra, özellikle Hasani kolundan gelen Ali soyundan birçok kişiyi öldürttü ya da hapse attırdı. Abbasilerin Şii kökenlerinden kurtulma ve halifelikteki haklarını meşrulaştırma çabaları Muhammed el Mehdi'nin (158-169/775-785) döneminde tamamlandı. El Mehdi, halifeliğin Abbasilere Ebu Haşim'in vasiyetiyle değil, bizzat peygamberin amcası Abbas'ı atamasıyla

90 Taberi, *Ta'rikh*, III, s. 74 ve Muhammed b. Cafer el Narşhaki, *Ta'rikh-i Bukhara*, yay. M. T. Müderris Rezavi (2. baskı, Tahran, 1363/1984), İng. çev. Richard N. Frye, The *History of Bukhara*, (Cambridge, Mass., 1954), s. 62-65.

91 Taberi, *Ta'rikh*, III, s. 129-133, ve 418-419; Freidlander, 'Heterodoxies: Commentary', s. 100-101 ve 121-124 ve Lassner, *Shaping*, s. 109-111 ve 159-160.

geçtiğini iddia ederek Şiilikle son bağlarını kopardı. Bu iddia, kuşkusuz, Ali soyunun aynı yöndeki iddiasının da inkârıydı. Bu düşmanca gelişmelerin sonucunda, Abbasilerin aşırı Şii destekçilerinden dağılmayanları rejime yabancılaştılar. İran ve Orta Asya'daki bazıları, Hürremiyye denilen siyasal–dinsel grupların arasına karıştılar. Iraktakiler, artık Ali soyu içinde ön plana çıkmış olan Fatımilerin çevresinde toplandılar, bu grubun çoğunluğu, sonradan, devrimci Şiiliğin gelişiminin kesintisiz bir aşamasını oluşturan İsmaili hareketine katıldı.

Bu koşullar altında, kendi hayatının son, el Mansur'un halifeliğinin ilk on yılında, artık el Sadık adıyla tanınan İmam Cafer'in imamlığı önem kazandı. Bu durumun çeşitli nedenleri vardır. Belirtildiği gibi, Emevi döneminin, Hanefi kolundan gelen ya da yetkisini bu koldan alan çeşitli imamlara bağlı değişik Keysaniyye gruplarınca temsil edilen mevla Şiiliği, Abbasi devrimiyle büyük ölçüde sona ermiş, hareketten geriye kalanlar da Ali soyundan ortaya çıkacak herhangi bir imama bağlanmaya hazır duruma gelmişlerdi. Aynı zamanda, Hanefilerin ortadan çekilmesiyle Ali soyu, Cafer el Sadık ve Nefs el Zekiyye tarafından temsil edilen Hüseyni ve Hasani kollarına indirgenmişti. Başka bir deyişle Şiilerin büyük çoğunluğu artık bu iki Fatımi imamdan birini seçmek durumundaydı. Eskiden olmuş olduğu gibi, imamlık için Ali ile Fatime kanalıyla doğrudan peygamberin soyundan gelme koşulu ağırlık kazansa da, Fatımi soyundan olmak da özel bir önem taşımıştır. Artık, Ehli Beyt, Ali'nin Fatıme'den olan erkek çocuklarının soyuyla sınırlandırılmıştır. Kuşkusuz, Nefs el Zekiyye'nin mehdilik iddiası ve bir yandan el Mansur'a biat ederken, diğer yandan bir isyan hazırlamak için gizliliğe geçmesi, en azından daha aktif Şiilerin bazıları için daha çekici gelmişti. Fakat bu Hasani hareketi kısa süre sonra yenilgiyle sonuçlandı. Nefs el Zekiyye'nin Hicaz, kardeşi İbrahim'in de Irak'ta başlattıkları açık isyan 145/762-763'te yenilgiye uğratıldı ve iki kardeş Kufe'yi onbeş yıl boyunca (132/750-147/764) yönetmiş olan Abbasi valisi İsa b. Musa tarafından öldürüldüler. Nefs el Zekiyye'nin ortadan kalkmasıyla Cafer el Sadık özellikle Güney Irak'taki Şiiler için başlıca

çekim noktası oldu ve imamlığı, kendi imamlarını izlemeye devam eden Zeyidiler dışında, en önemli Şii hizipleri olan On iki İmamcılarla İsmaililik için temel sağladı. Aynı zamanda, bütün bunlar olmasa bile, bu zaman zarfında, İmam Cafer, bilgisinin derinliği ve gerek kendisinin gerek yakın çevresinin yaydığı bazı fikirler nedeniyle zaten büyük bir ün ve önem kazanmıştı.

Yaşayan akrabaları ve ataları arasında üstün entelektüel kapasitesiyle seçkin bir yere sahip olan Cafer el Sadık, dinsel bilgi açısından giderek yaygınlaşan bir ün kazanmıştı.[92] Bir *hadis* kaynağı olarak Sünnilerce de kabul görmüştü. Ayrıca fıkıh öğretiyordu ve babasının başlattığı, kabul edilmiş dört Sünni mezhebinden bazı bakımlardan ayrılan Şii hukuk ekolünün kurucusu sayılır.[93] Cafer el Sadık'ın yalnızca kendi cemiyetince değil, Medine ile Kufe'nin sofu kesimlerini de içeren daha geniş bir çevre tarafından bilimsel otorite olarak kabul gördüğünü belirtmek gerekir. Örneğin, Sünni Hanefi ve Maliki hukuk ekollerinin kurucuları Ebu Hanife el Numan (öl. 150/767) ile Malik b. Enes (öl. 179/795)'in ondan ders aldıkları bildirilir. Böylece, Cafer zamanla çevresinde dikkate değer bir düşünürler grubu topladı ve Ali soyundan başka kimsenin olmadığı ölçüde Gulat'ın kurgularının konusu haline geldi. Gerçekten, hem On iki İmamcılar hem de İsmaililerin gözünde, en büyük imamlar ve dinsel otoriteler arasında kabul edilir.

Cafer el Sadık, Şiiliğin büyük hayal kırıklığını ve yeniden biçimlenmesini hazırlayan Abbasi devriminin öncesi ve sonrasındaki fırtınalı yıllarda, sessizce, imamlıkla ilgili görüşlerini yayıyordu. Bu görüşlerin bazıları, babası el Bakır tarafından başlangıç halinde formüle edilmişti. Ancak bu görüşleri geliştirmek ve temel bir imamet öğretisi halinde sistemleştirmek görevi Cafer el Sadık ile başta tanınmış İmami otorite Hişam b. El Hakem (öl.

92 Marshall G. S. Hodgson, 'Dja 'far al-Ṣādik', *EI2*, c. 2, s. 374-375.

93 Bak. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford, 1950), s. 262-268; Asaf A. A. Fyzee, 'Shi'i Legal Theories', *Law in the Middle East* içinde, yay. M. Khaduri ve H. J. Liebesny (Washington, D. C., 1955), c. I, s. 113-131 ve Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, (4. baskı, Yeni Delhi, 1974), s. 43-48 ve 80-87.

179/795-796) olmak üzere yakın çalışma arkadaşlarına kalmıştı. Burada, Şiiliğin bu merkezi öğretisinin, yalnızca, İmam Cafer'in zamanının gereklerine göre vurguladığı ve imamlığını güçlendirmesine hizmet eden bazı ilkelerini özetleyeceğiz.[94]

İmamlığın ilk ilkesi, Ehli Beyt'ten seçilmiş bir kişiye Tanrı tarafından ihsan edilen bir ayrıcalık olarak tanımlanan, her imamın, ölümünden önce, yerini, tanrının yol göstericiliğiyle kendisinden sonra gelecek imama açık ve kesin biçimde devretmesi demek olan *nass*tır. Belirtildiği gibi, *nass* yoluyla imamlığa geldiğini iddia eden başkaları da olmuştur, Cafer el Sadık'ın *nass* anlayışının ayırt edici özelliği, bu yetkiye dayanan imamlığın, bu kişi halifelik iddiasında bulunsun ya da bulunmasın belirli bir kişide kalmasıdır. Böylelikle, Cafer, her zaman için, *nass* yoluyla belirlenmiş, meşru imamlık otoritesinin tek sahibi olan bir gerçek imamın var olduğunu ileri sürüyordu. Bu imamın imamlığı, aynı zamanda toplumun yönetimini üstlenmesinden ya da üstlenmemesinden bağımsız bir biçimde geçerliydi. Üstelik, Cafer'in imamlığı, bu makama peygamberin vasisi ve izleyicisi olarak atanmış olduğuna inanılan Ali'ye dayanıyordu. Tanrısal emir ya da esinlenme yoluyla peygamber tarafından başlatılan *nass*, Ali'den Hasan'a, Hasan'dan Hüseyin'e devredilmiş ve Hüseyin soyunda kalmıştı. *Nass* sırasıyla, Hüseyin'den Zeynel Abidin'e, Zeynel Abidin'den Muhammed el Bakır'a, ondan da, artık Ali soyu içinde *nass* yoluyla imamlığın tek iddiacısı olarak kalan Cafer el Sadık'a devredilmişti. *Nass* ilkesinin iki önemli sonucu olmuştur. Birincisi, imamın gerçek hükümdar olmak için kurulu rejime isyan etmesine gerek kalmıyordu. Başka bir deyişle, imamlığı ve halifeliği birbirinden ayırmakla, koşullar izin vermediğinde halifelik yetkisini alması gerekmeyen, hükümran olmayan bir imamın varlığına izin veriyordu. Bu durum, Cafer el Sadık'ın, döneminde Ali soyundan kişilerin giriştiği bütün

94 Hodgson, 'How', s. 10-13; ayrıca bak. Hodgson, *Venture of Islam*, c. 1, s. 259-260 ve 374-376 ve Jafri, *Origins*, s. 289-300. İmamlık üstüne On iki imamcı Şii öğretilerinin özetini içeren İngilizce kaynaklar için, bak. Tabatabai, *Shi'ite Islam*, s. 173-190; Momen, *Introduction to Shi'i Islam*, s. 147-160 ve W. Madelung, 'Imāma', *EI2*, c. 3, s. 1166-1167.

isyanlardan niçin uzak durduğunu da, el Mansur'un Hasanilere karşı giriştiği baskılardan Hüseynilerin büyük ölçüde kurtulmasının nedenini de açıklar.[95] İkinci olarak, Hodgson'un işaret etmiş olduğu gibi, hoşnutsuz grupların birbiri ardından gelen bir imamlar çizgisine bağlı kalarak, şu ya da bu siyasal hareketin kaderinden bağımsız olarak varlıklarını sürdürebilmelerine olanak sağladığından, Şiiliğin mezhep olarak sürekliliğini korumasına önemli katkıda bulunmuştur. Ayrıca, genel olarak tüm Müslümanların kabulünü almaya çalışmaksızın, bu tür hoşnutsuz grupların bağlılığını kazanmaya yarayacak özel dinsel fikirlerin gelişmesini de teşvik etmiştir.[96]

İmamlık öğretisinin Cafer el Sadık tarafından vurgulanan ve nass ilkesiyle yakından bağlantılı ikinci temel ilkesi, imamlığın ilm ya da özel bir dinsel bilgiye dayanmasıdır. Tanrıdan kaynaklanan ve bir önceki imam tarafından *nass* yoluyla aktarılan ilm ışığında imam, Müslümanların vicdanlarıyla ilgili konuları açıklığa kavuşturmakta ve onları doğru yola sevk etmekte tek otorite olur. Sonuç olarak, imam gerçek hükümette söz sahibi olmasa bile, inananların ruhsal kılavuzluğunu yapmak ve Kuran'ın ve dinsel emirlerin iç anlamıyla önemini açıklamak için gerekli bütün önemli işlevlere sahip olacaktır. Hodgson'un gözlediği gibi, Cafer el Sadık'ın imamlık öğretisini geliştirdiği dönem, 'Hadis geleneğinin ve zamanla tüm bir şeriat hukuku olarak kendini ortaya koyacak olan bütünsel sofuca bir yaşam kurma çabalarının doğduğu bir zamandı.'[97] Bu bağlamda, İmam Cafer, *nass* yoluyla kazandığı imamlığı ve Fatımi nesebi sayesinde, sofuca bir yaşam sürmenin ayrıntıları üstüne kafa yoran bütün otoriteler arasında eşsiz bir konumdaydı. İzleyicileri de, kendisine, gerçek müminlerin vicdanlarını ve yaşamlarını yönetmek için zorunlu olan yetkili ilmin eşsiz sahibi olarak bakıyorlardı. Aynı *nass* konusunda

95 Bak. Taberi, *Ta'rikh*, III, s. 169-189 ve 445-446; el Mesudi, *Muruj*, c. 6, s. 198-203; el İsfahani, *Maqatil*, s 178; Cahen, 'Points', s. 155-156 ve Omar, 'Some Aspects' s. 173-175.

96 Hodgson, *Venture of Islam*, c. 1, s. 260

97 Hodgson, 'How', s. 11.

olduğu gibi, ilm konusunda da, İmam Cafer'in ilmi, Hüseyni soyu kanalından Ali aracılığıyla peygambere dayanıyordu.

Bunlara, İmam Cafer'in, pasifliği ve temkinliliğiyle uyumlu olarak, *takiyye* ilkesini de iyice geliştirip Şii inancının ayrılmaz bir unsuru haline getirdiği de eklenebilir.[98] Şüphesiz, imamlar ve izleyicileri için, kendi azınlık inançlarını açıkça savunup, iktidardaki halifeler dışındaki belirli kişilerin Müslümanların tanrı tarafından atanmış dinsel liderleri olduğunu ilan etmek çok tehlikeli olurdu. *Takiyye* uygulaması, Şiileri özellikle de daha sonraki İsmailileri baskı ve kıyımlardan bir ölçüde korumuş ve düşmanca koşullar altında bir mezhep olarak varlıklarını korumalarına yardım etmiştir. Toparlarsak, imamlığın *nass* ve *ilme* dayanmasını vurgulamak ve *takiyye*yi öğütlemekle, Cafer el Sadık, imamın özellik ve işlevlerine yeni bir yorum getirdi. Hükmetmeyen bir imamın, Tanrı öyle uygun gördüğü sürece, yalnızca ruhani kılavuz ve dinsel öğretmen olarak hareket etmesine izin veren bu yorum, Şiiliğin *Cemaa* içinde temsil edici gruplarca aynı zamanlarda geliştirilmekte olan Sünni sentezin içinde erimesini engellemekte paha biçilmez bir hizmet görmüştür. Aynı zamanda *nass* ve *ilmin* kalıtsal ve tanrı vergisi karakterini vurgulamakla, İmam Cafer, Ehli Beyt'in kutsallığını yalnızca Ali soyuyla değil, Ali'nin Fatıme'den yürüyen soyuyla, bunların içinde de özellikle kendisinin geldiği Hüseyni çizgiyle sınırlamış, Abbasilerin ve diğer Haşimileri dışarıda bırakmış oluyordu. Hasan, imamlığı Hüseyin'e devrettiğinden, onun soyu hiçbir zaman *nass* yoluyla imamlık iddiasında bulunmamıştı.

İmami Şiiliğinin imamlık öğretisi hakkındaki temel kavrayışı, özellikle İmam Cafer'den aktarılan hadislerin toplandığı Ebu Cafer Muhammed b. Yakub el Kuleyni'nın (öl. 329/940-941)

98 Nevbahti, *Firaq* s. 56-57; el Kummi, *al-Maqalat*, s. 7879; Muhammed b. Yakub el Kuleyni, *al-Usul min al-Kafi*, yay. Al Ekber el Gaffari (Tahran, 1388/1968), c. 2, s. 217-226. Bunlardan başka bak. I. Goldziher, 'Das Prinzip der Takijja im Islam', *ZDMG*, 60 (1906), s. 213-226; R Strothmann. Takiya', *EI*, c. 4, s. 628-629; Corbin, *En Islam*, c.1, s. 6, 87 ve 117; Tabatabai, *Shi'ite Islam*, s. 223-225 ve E. Kohlberg, 'Some Imami-Shi'i Views on Taqiyya', *JAOS*, 95 (1975), s. 395-402.

derlemesinde şekillendirmiştir.[99] Bu kavrayış, insanlığın her zaman için, ruhsal ve dinsel işlerinde tanrı tarafından yol gösterilen, günahsız ve yanılmaz (ma'sum) imamın önderliğine ihtiyaç duyduğu inancı temelinde kurulan İsmaililer tarafından da kabul edilmiştir.[100] Ne var ki, İmam *takiye* yapabilir ve peygamberlerin sonuncusu olan Muhammed'in tersine, ne vahiy alabilir ne de yeni bir mesaj ya da yeni bir din getirebilir. Ayrıca, imam dinsel otorite kadar dünyevi iktidarın sahibi olmak için en uygun kişi olsa da, yetkisi, siyasal iktidara sahip olup olmamasına ya da bu iktidarı ele geçirmek için hareket edip etmemesine bağlı değildir. Dahası, Peygamber Muhammed'in Ali b. Ebu Talib'i nass yoluyla kendi *vasisi* olarak açıkça atamasına rağmen, Sahabilerin çoğunluğu bunu tanımamakla dinden dönmüştür. Ali'den sonra imamlık *nass* yoluyla Fatima'dan doğan oğullarına geçmiştir ve Hasan ile Hüseyin'den sonra kıyamete dek Hüseyin'in soyundan devam edecektir. Aslında aynı zamanda Muhammed'in gizli bilgisinin de mirasçısı olan imama, Tanrı tarafından *ilm* verilmiştir, bu nedenle, Kuran'ın ve İslam'ın kutsal yasasının gerek dış ya da görünür *(zahir)*, gerekse iç ya da derindeki *(batın)* anlamlarının eşsiz bilgisine sahiptir. Aslında, Tanrı'nın yeryüzündeki kanıtı (hucce) olan imam olmasa dünya bir an bile var olamaz. Dünya üzerinde yalnızca iki insan canlı kalsa bile, onlardan birisi imam olacaktır. Her belirli zaman için tek bir imam olsa da, bu imamın yanı sıra, onun izleyicisi olan bir suskun *(samit)* imam da bulunabilir, bu son fikir, Ebu'l Hattab'ın öğretilerinin etkisini yansıtmaktadır. Toparlarsak, imamın maddi dünyadaki varlığının öne-

99 Bu hadisler, el Kuleyni'nin al-Usul min al-Kafi'sinin giriş kitabı olan Kitab *al-hujja*'da bulunmaktadır. Kitabın içindekiler bölümünün İngilizcesi için, bak. Sachedina, *Islamic Messianism*, p. 184-193.

100 Bak., örneğin Ebu Hanife el Numan b. Muhammed, *Da'a im al Islam*, yay. Asaf A. A Fyzee (Kahire, 1951-1961), c. 1, s. 1-98. Bu önemli giriş bölümü, esas olarak İmam el Sadık'ın hadislerine dayanan *Kitab al-Wal'aya* isimli çalışmadır. Eserin İngilizce çevirisi için bak. *The Book of Faith*, çev. Asaf A. A. Fyzee (Bombay, 1974) Da'aim, Fatımi döneminin tanınmış İsmaili hukukçusu el Kadı el Numan'ın başlıca eserlerindendir. Ayrıca bak. A. Nanji, 'An Ismaili Theory of Wal'ayan in the Da'aim al-Islam of Q'ad'ı al-Numan', *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, yay. D. D. Little (Leiden, 1976), s. 260-273.

mi öylesine büyüktür ki, onu kabul ve ona itaat etmek her müminin mutlak görevidir. Bu yüzden İmam Cafer el Sadık'tan rivayet edilen ünlü hadis şöyle der.'"Her kim zamanının imamını tanımadan ölürse, *kafir* olarak ölmüş olur."[101]

Şii düşüncesinde, imamın en önemli ruhani işlevi, peygamberin açıkladıklarının içsel anlamını yorumlamak demek olan *te'vildir.* İmamlara adanmışlık anlamındaki *velaye** terimi, kimi zaman bu anlamda da kullanılır. Son zamanlarda özellikle Corbin tarafından benimsenen velaye teriminin bu anlamının hiçbir Batı dilinde karşılığı yoktur, ancak çok kabaca 'initiation' *(erginlenme)* olarak çevrilebilir.[102] Şiilere göre, görünür biçimde peygamberlik işlevi üstlenmiş değişik peygamberlerin yeni kutsal yasalar getirmesiyle belirlenen peygamberlik çevrimi *(dai'ret el nubuvve),* Muhammed Peygamber ile sonuna ulaşmıştır. Fakat; bu andan itibaren, İslami mesajın gizli anlamını açıklamakla ilgili daimi bir içsel ihtiyaç baş göstermiştir. Her çağda, bu gizli anlamı açıklama yani *te'vil* işlevini yerine getirecek olan kişi gerçek imamın kendisidir. Bu işlev imamlığın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu işlevleri nedeniyle imamlar *evliyaullah* yani Tanrının dostları olur.[103] Göreceğimiz gibi, *te'vil* anlayışıyla Şiilik, tüm dinsel metin ve öğretilerin batını ve zahiri boyutlarının arasında bir farklılık olduğu inancına gelir. Bu farklılık, bu metin ve öğretilerin gizli ve gerçek anlamını anlayabilmek için bir ruhsal anlayış ve erginlenme sürecini zorunlu kılar. İmam'ın rolünün özü ve bazı Şii gruplarınca batınilik ve gnosizme (irfan) atfedilen önemin gerek-

---

101 El Kuleyni, el Usul, c. 1, s. 376-377.

* Türkçe'ye geçtiği biçimiyle velayet=ermişlik (ç.n.)

102 H. Corbin, velaye(t) konusunu herhangi bir Batılı araştırmacıdan çok daha ayrıntılı incelemiştir. Velaye kelimesi, kutsallık ve himayecilik anlamına gelen Vilayeden farklıdır. Özellikle bak. 'L'imam caché', s. 87; *Histoire,* s. 45, 59-62, 66-70 ve 78-92; 'De la philosophie prophétique en Islam Shi'ite', *EJ,* 31 (1962), s. 67 ve 78-91; 'Sur la notion de "walayat" en Islam Shi'ite', *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain* içinde, yay. J. P. Charnay (Paris, 1966), s. 38-47; 'Imamologie et philosophie', *Le Shi'isme Imamite* içinde, s. 161-172 ve En Islam, c. 1, s. 39, 51 ve 235-284. Ayrıca bak. Tabatabai, *Shi'ite Islam,* s. 10 ve 78-79 ve Nasr, *Ideals* s. 86-88 ve 160-162.

103 Evliya (tekili, veli) teriminin farklı anlam ve kullanımları için bak. Goldziher, *Muslim Studies,* c. 2, s. 255'ten başlayarak; W. M. Patton, 'Saints and Martyrs (Muhammadan)', *ERE,* c. II, s. 63-68 ve B. Carra de Vaux, 'Wali', *EI,* c. 4, s. 1109-1111.

çesi burada yatar.[1] Şii Batıniliği tam gelişmesini İsmaililikte bulmuştur, öyle ki, bütün dinsel metin ve formüllerin lafzından çok içsel anlamına verdiği önemden dolayı, mezhep, İsmaililik adı kadar Batınilik adıyla da tanınmıştır.[2]

Cafer el Sadık'ın imamlığının güç kazanmasında son etmen olarak, çevresine toplanan bir düşünürler topluluğunun faaliyeti ve kendisini izleyenlerden bazılarının savunduğu aşırılıklara çeki düzen vermekteki büyük yeteneğinden söz edilebilir. İmam Cafer'in çevresinde çağın bütün entelektüel konuları ve sorunlarıyla yoğun biçimde ilgilenen aktif bir düşünürler grubu toplanmıştı. İmamlığın Hüseynilerin hakkı olduğuna inanan sıradan İmami Şiilerle, ilk aşırı Şiilerin mirasçısı olan daha radikaller olarak iki grupta toplanmış cemiyetlerin çoğu gibi, İmam Cafer'in çevresinde yer alan düşünürlerin çoğunluğu da Kufe'de yerleşmişti. İmam Cafer, izleyicileri ve yakın çevresinin dinsel konularda akıl yürütme ve kurgular yapmasını özendiriyordu. Belli bir baskıcı disiplin uygulayarak, ortaya atılan aşırı görüşleri kabul edilebilir ölçüler içinde tutmayı başarıyordu. Bu disiplin önlemi özellikle, el Mansur'un tahta çıkmasından sonra izlediği Şii karşıtı siyasete karşı, bir korunma yolu olarak önem kazanmıştı. Sonuç olarak, Cafer el Sadık'ın imamlığı konusunda Gulat ve çevresindeki diğer düşünürler tarafından birçok destekleyici düşünce üretilirken, bir yandan da bu düşünceler, Sünni İslam ve *Cemaa* için kabul edilebilir sınırları aşmaması için denetim altında tutuluyor ve çoğu kez birbiriyle uzlaştırılıyordu. Bu politika, Şiilerin çoğunluğunun nihai olarak Hüseyni imamlar silsilesini kabul etmesinde vazgeçilmez değerde olduğunu kanıtlamıştır.

Cafer'in yakın çevresindeki düşünürlerin arasında, esas olarak hukuki sonlarla ilgilenen çok sayıda hukuk ve töre bilgininin yanı sıra çağın bazı ünlü ilahiyatçıları da *(mütekellimün)* yer alıyordu.[104] İmami kelamının yani skolastik teolojisinin en önemli temsilcileri olan Zürare b. Ayan, Mü'min el Tak, Hişam b. Salim

104 Bak. El Kaşi, *al-Rijal*, s. 167, 251-252, 316-317, 345, 352, 375 ve 382-383; el Necaşi, *al-Rijal*, s. 10, 92,103-104,148-149 ve 154; el Tusi, *al-Rijal* s. 142-341: Ibn Şehraşub, *Managib al Abi Talib* (Bombay, 1313/ 1896) ve Jafri, Origins, s. 309-310.

el Cevaliki, Ali b. İsmail el Meytami ve hepsinden önemlisi Hişam b. Hakem gibi bu ilahiyatçılar, İmami imamlık öğretisinin formülasyonuna önemli katkılarda bulundular.[105] Çok karmaşık bir kişilik olan ünlü simyacı Cabir b. Hayyan ayrıca anılmalıdır. Cafer el Sadık'ı üstadı kabul eden Hayyan, ilk dönem Şii Gulatının gnostizminden derinden etkilenmişti. Ona atfedilen eserler üstünde büyük tartışmalar yapılmıştır, bunlardan özellikle, alfabenin harflerinin gizemli özelliklerinin özel yer tuttuğu bazıları, daha sonraki bir dönemde İsmaililikle ilişkili çevrelerce kaleme alınmış olabilir.[106] İmam Cafer'in çevresinde gelişen zengin düşünce yaşamına katkıda bulunanlar arasında bazı Gulat kuramcıları da vardır. Bunlar arasında, Cabir el Cu'fi (128-745-746)[107] gibi Cefri'nin yarı Gulat[108] kategorisine soktuğu isimlerin yanında özellikle ilk Gulat'ın önemli kuramcısı Ebu'l Hattab Muhammed b. Ebi Zeyneb Miklas el Ajda el Esedi sayılmalıdır.

Kufeli ve Esed kabilesinin *mevlası* olan Ebu'l Hattab, tümüyle *batını* yani ezoterik ve gnostik tipte bir hareket kuran ilk Şii'dir.[109] Kısa bir süre için İmam Cafer'in yakın çevresinde yer aldı ve onun tarafından, kendisinin Medine'deki ikametgâhından

105 El Kaşi, *al-Rijal*, s. 133-161, 185-191, 213, 255-280 ve 281-285; el Necaşi, *al-Rijal*, s. 176, 228 ve 304-305; el Tusi, *Fihrist*, s. 141-143, 212, 323 ve 355-356 ve İbn Şehrasub, *Ma'alim*, s. 115. Ayrıca bak. Jafri, Origins, s. 305-308; T. Fahd, 'Ga'far as-Sadiq et la tradition scientifique Arabe, *Le Shi'isme Imamite* içinde, s. 131-141; W. Madelung, 'The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Asharite Kalam', *Islamic Philosophical Theology* içinde, yay. P. Morewedge (Albany, N. Y. 1979), s.120-139 ve Madelung, 'Hisham b. al-Hakam', *EI2*, c. 3, s. 496-498.

106 J. Ruska, 'Gabir ibn Hajjan und seine Beziehungen zum Imam Ga'far es Sadiq', *Der Islam*, 16 (1927), s. 264-266; aynı yazar, 'The History of the Jabir Problem', *IC*, II (1937) s. 303-312; P. Kraus, 'Dsch abir ibn Hajjan und die Isma'ilijja', Der Zusammenbruch der Dschabir-Legende, Dritter Jahresbericht des Forschungs Institut für Geschichte der Naturwissenschaften (Berlin 1930), s. 23-42; H. Corbin, 'Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan', *EJ*, 18 (1850), özellikle s. 47-86; yeniden basımı için, bak. Corbin, *L'Alchimite comme art hiératique* içinde, Paris, 1986), s. 145-182; ayrıca *Histoire*, s. 184-190. F. Sezgin 'Das Problem des Gabir ibn Hayyan im Lichte neu gefundener Handschriften', ZDGM, 114 (1964) s. 255-268; aynı yazar, Geschichte des arabischen Schrifttums (Leiden, 1967), c. 4, s. 132-269; P. Kraus ve M. Plessner, 'Djabir b. Hayyan', *EI2*, c. 2, s. 357-359.

107 El Kaşi, *al-Rijal*, s. 191-198, 373 ve 485; el Necaşi, *al-Rijal*, s. 93-94; Halm, *Islamische Gnosis*, s. 96 ve W. Madelung, 'Djabir al-Dju'fi', *EI2*, Supplement, s. 232-233.

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

109 El Hattab, savunduğu görüşler ve Hattabiyye'nin farklı alt grupları hakkında en ayrıntılı ve doğru bilgi şu kitaplarda bulunabilir: Nevbahti, *Firaq* s. 37-41 ve 58-60; el Kummi, *al-Maqalat*, s. 50-55, 63-64 ve 81-82; el Kaşi, *al-Rijal*, s. 224-226, 228, 290, 308, 324, 344, 352- 253, 365-366, 370, 482-483, 528, 529 ve 571. Ayrıca bak. Muhammad b. Yakub el Kuleyni, *al-Rawda min al-Kafi*, yay. M. B. el Bihbudi ve A. A. el Gaffari (Tahran 1397/1977), c. 2, s. 42-43; el Eşari, *Maqalat*, s. 10-13; el Bagdadi, *al-Farq*.

ancak ara sıra ziyaret edebildiği cemiyetinin merkezi Kufe'ye baş *dai* olarak atandı. Bu görevinde, Cafer'e olan tutkulu bağlılığını sürdürmekle birlikte kendi adına, Hattabiyye denilen bir yandaş topluluğu oluşturdu ve başka aşırı görüşlerin yanı sıra İmam Cafer hakkında abartılı iddialarda bulundu. Bekleneceği üzere, bu coşkulu ve tok sözlü yandaş, aşırı temkinliliğiyle tanınan İmam Cafer tarafından kısa zamanda dayanılmaz biçimde tehlikeli görüldü. İmam Cafer, muhtemelen Şiilere karşı sertliğiyle tanınan el Mansur'un 136/754'te halifeliğe geçmesinden kısa bir süre sonra, Ebu'l Hattab'ı açıkça yanlışa düşmekle suçladı ve lanetledi. Görünüşe göre, bu arada, Ebu'l Hattab da, imamın oğullarından İsmail'in kendi militan düşüncelerine ve hedeflerine daha yatkın olduğunu keşfetmişti. Cafer el Sadık'ın, Ebu'l Hattab'ı lanetlemesi, izleyiciler arasında büyük bir karışıklığa neden oldu. Kısa bir süre sonra, Ebu'l Hattab ve yetmiş yandaşı, pek iyi bilinmeyen koşullar altında ve muhtemelen isyan amacıyla Kufe camiinde toplandılar. Burada, daha sonra Nefs el Zekiyye'nin Hasani isyanını da bastıracak olan kent valisi İsa b. Musa'nın askerlerinin saldırısına uğradılar. Yandaşları öldürülen Ebu'l Hattab valinin emriyle çarmıha gerildi. Son nefesine dek kendisinden yüz çeviren Cafer el Sadık'a sadık kalan Ebu'l Hattab'ın ölümüyle, Nevbahti ve el Kummi'nin tohum halindeki İsmaililer olarak niteledikleri sağ kalan yandaşları farklı gruplara bölündüler. Hattabiyye'nin bir bölümü, harekete adını verecek olan ve babasının çevresindeki radikal Şiilerle yakın ilişki içinde bulunan İsmail'e ve onun oğlu Muhammed b. İsmail'e bağlandılar. Bu gelişmelerin ayrıntıları gelecek bölümde ele alınacaktır; burada, Ebu'l Hattab, ilk Hattabiler ve İsmail'le birlikte, ön-İsmaililik diyeceği-

---

s. 236-237, çev. Halkin, s. 62-66; Ibn Hazım, *al-Fisal*, c. 4, s. 187; Friedlaender, 'Heterodoxies', s. 68-69; ayrıca 'Heterodoxies: Commentary', s. 95-96 ve 111-113; el Şehristani, *al-Milal*, c. 1, s. 179-181; çev. Kazi, s. 154-155; Lewis, Origins, s. 32; ayrıca bak. 'Abu'l Khaṭṭāb', EI2, c. 1, s. 134. W. Ivanov, *The Alleged Founder of Ismailism* (Bombay, 1946), s. 113-137; H. Corbin, *Étude préliminaire pour le 'Livre réunissant les deux sagesses'*de Nasir-e Khosraw (Tahran-Paris, 1953), s. 14, eser burada Étude olarak anılacaktır; Corbin, 'Une liturgie Shi'ite du Graal', *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri Charles Puech* içinde (Paris, 1974), özellikle s. 83-93; Halm, *Islamische Gnosis*, s. 199-217; D. S. Margoliouth, 'Khaṭṭābiya', *EI*, c. 2, s. 931-932; A. A. Sachedina, 'Abu'l Khaṭṭāb', *EII*, c. 1, s. 951-952; ayrıca bak. 'Abu'l Kaṭṭāb', *EIR*, c. 1, s. 329-330 ve W. Madelung, 'Khaṭṭābiyya', *EI2*, c. 4, s. 1132-1133.

Hattab, ilk Hattabiler ve İsmail'le birlikte, ön–İsmaililik diyeceğimiz hareketin içinde geliştiği toplumsal çevreye ulaşmış olduğumuzu belirtmekle yetineceğiz.

Ebu'l Hattab'ın öğretisi ve ilk Hattabiyye hakkındaki bilgiler parça parçadır. Onun tarafından reddedilmeden önce, Ebu'l Hattab, İmam Cafer'in yardımcısı ve *vasi*si olduğunu, imamın kendisine, Tanrının, bilen kişiye mucizevi güçler kazandıran, en yüce adını *(ismullah el azam)* öğrettiğini iddia ediyordu. Diğer Gulat'ın kafa yorduğu daha geniş konular bir yana, Ebu'l Hattab ile müritleri özellikle ruhani mertebeler ve uyarlanma süreçleri üzerine kurgularla ilgiliydiler. Onlara göre, insanlar, birbirini izleyen meleklik, peygamberlik, kutsal habercilik, hatta, Allah'a şirk koşmamak, yalnızca onun temsilcisi olmak kaydıyla tanrılık gibi ruhani mertebelerde yer alıyordu.[110] Ebu'l Hattab'ın, her zaman için biri konuşan *(natık)* diğeri suskun *(samit)* iki peygamber bulunması gerektiğini öğrettiği söylenir. Muhammed'in zamanında kendisi konuşan, Ali suskun peygamberdi. Kendi döneminde ise, bu roller İmam Cafer (konuşan) ve kendisi (suskun) arasında paylaşılmıştı. İlk Hattabiler, kendilerine miras kalan tanrısal ışık ya da nur nedeniyle imamların tanrısal olduğu görüşündeydiler. Ayrıca, en tam ve incelikli sonucuna İsmaililerce ulaştırılacak olan *batını te'vil*, yani, Kuran'ın içkin ve alegorik yorumlanmasının önemi üzerinde de çok durmuşlardır. Evrenbilim açısından ise, ilk Hattabiler, ilk olarak el Mugiyre'nin ortaya attığı alfabenin harflerinin gizli anlamı kuramını değişikliğe uğratarak, asıl önemi harflere karşılık düşen sayılara vermişlerdir. Ebu'l Hattap tarafından ortaya atılan ya da yararlanılan düşüncelerin ve terminolojinin bir kısmı, Hattabiler gibi, batınilik, çevrimsellik, hiyerarşizm ve kutsal metinlerin simgesel yorumu üstüne yoğunlaşan ilk İsmaililerce de benimsenmiştir.

İşte bunlar, Alevi davasının sadık milisleri için yenilgiler, trajediler ve şehitliklerle dolu uzun yılların ardından, İmam Cafer'in Şii görüşleri yaymak için, içinde hareket ettiği koşullardı. Bu koşullar, onun, İmami Şiiliğini bir mezhep karakteri kazan-

110 Hodgson, 'How', s. 8.

mak üzere sağlam temeller üzerine oturturken, bunun gerektirdiği biçimde imamlığını güçlendirmesine yardım etmiştir. Şiiliği birleştirdikten ve sonraki öğretisel gelişmeleri için sağlam bir temele oturttuktan sonra, On iki İmamcıların altıncı, İsmaililerin beşinci imamları olarak, ortaklaşa kabul ettikleri son imam olan Abdullah b. Cafer b. Muhammed el Sadık 148/765 yılında (bazı Şiilere göre Abbasi halifesi el Mansur'un emriyle zehirlenerek) öldü. Medine'nin Baki mezarlığına, babası, büyükbabası ve ağabeyi Hasan'ın yanına defnedilen ve kabri yakın zamanlarda Suudi Vahabiler tarafından tahrip edilen İmam Cafer'in ölümünden sonra, imamlıkta yerini kimin alacağı konusunda çıkan tartışma, İsmaililik denen hareketin resmi başlangıcı olacaktır.

3 İLK İSMAİLİLİK

* * *

Corbin'in sözleriyle, İsmaili hareketinin mayalanma ve gün yüzüne çıkma aşamasını temsil eden ilk ya da erken İsmaililik, hareketin tarihi boyunca geçtiği büyük evreler içerisinde en karanlıkta kalmış olanıdır.[1] Bu, 2./8. yüzyılın ortalarında sonradan İsmaililiği doğuracak ön-İsmaili hareketlerin biçimlenmesinden, 279/909 yılında Fatimi Halifeliğinin kuruluşuna dek uzanan yaklaşık bir buçuk yüzyıllık bir dönemdir. Hareketin sonraki başarısı ve entelektüel gelişiminde o derece önemli payları bulunan ilk İsmaililerin tarihi ve öğretileri hakkındaki güvenilir bilgiler son derece azdır. Bunun sonucu olarak, erken İsmaililiğin pek çok yönü bir belirsizlik perdesi altındadır ve konuyla ilgilenen araştırmacılar arasında, en can alıcı konularda uzlaştırılamaz görüş ayrılıkları sürmektedir. Asaf Feyzi 1969'da 'olgu ve tarihten çok, masal ve efsanelerle' varsayım ve hipotezlerle, tarihçilerin hevesleri ve önyargılarıyla karşılaşıyoruz'[2] diyerek bu durumu iyi özetlemiştir. Çok yakın zamanlara dek, araştırma sorunlarının ve konuyla ilgili ana bilgi kaynaklarının, İsmaililiğin karşıtlarınca kaleme alınmış olduğunu hatırlatmak gereksiz olacaktır.

Erken İsmaililiği incelemenin özel güçlükleri, kısmen, Abbasi iktidarının ilk dönemlerinde, genel olarak Şiilik hakkındaki bilgilerin kıtlığından kaynaklanır. Bu dönemde, Şiiliğin yeni biçimlenmekte olan ana kolları On iki İmamcılık ve İsmaililik çoğu kez ağır baskılara uğratılmışlar, bu nedenle, takiyyeye sığınarak yeraltına çekilmek zorunda kalmışlardır. Ancak, daha önemli olan güçlük, bu ilk dönemden geriye çok az sayıda gerçek İsmaili kaynağının kalmış olmasındadır. Son derece düşmanca koşul-

1 Corbin, Étude, s. 7.

2 Asaf A. A. Fyzee, 'The Isma'ilis', *Religion in the Middle E'ast* içinde, c. 2, s. 328.

katkılarından dolayı Stern[7] ve Madelung'a[8] minnettarız. Bu son iki uzman, erken İsmaililerin, artık hareketin ilk devrimci aşamasının bütün öğretilerini ve hedeflerini paylaşmayan daha sonraki İsmaililer tarafından çizilen portresini düzeltmek için de büyük çaba harcamışlardır.

Erken İsmaililik üzerine daha ayrıntılı bir tartışmaya girmeden önce, erken İsmaililerin kendilerini adlandırmak için hiç kullanmamış gibi göründükleri İsmailiyye adı üzerine söylenecek birkaç şey var. Gördüğümüz kdarı ile bu adlandırmayı yapanlar, başta Nevbahti ile el Kummi olmak üzere İslam'ın ana gövdesinden/gövdelerinden ayrılan hurafe araştırmacıları olan ortodoks yazarlardır. Aynı şekilde, sonraları daha geniş anlamda ve küçültücü bir içerikle bütün İsmaili hareketine verilen Karmati adı da başlangıçta yalnızca hareketin belli bir dalının adıydı. Erken İsmaililer, çağdaşlarınca, hakaret ve aşağılama niyetiyle malahida olarak adlandırılmadıkça, normal olarak Karmati ya da Batıni şeklinde anılıyordu. Görünüşe göre, kendileri hakkındaki kendi adlandırmaları ise, basitçe el dava yani, misyon ya da kutsal görev, yahut daha resmi biçimiyle el dava el hadiye yani doğruluk-

7 İlk İsmaililiğe özel bir ilgi duyan Samuel Stern, ölümüne dek 20 yılı aşkın bir süre Oxford Üniversitesi'nde konuyla ilgili çalışmalar yapmıştır. Bu konuda çeşitli dergilerde yayımlattığı değerli makalelerini Studies in Early Isma'ilism (Kudüs–Leiden, 1983) kitabında toplamıştır. Bu makalelerden bazıları için bak. 'Heterodox Ismailism at the time of al–Mu 'izz', *BSOAS*, 17 (1955.), s. 10-33, 'The Early Ismaili Missionaries in North–West Persia and in Khurāsān and Transoxania', *BSOAS*, 23 (1960), s. 56-90 ve 'Isma'ilis and Qarmations, L'Élaboration de l'islam içinde, Lollogue de Strasbourg (Paris, 1961), s. 99-108. Ancak, Stern'in erken İsmaililik hakkındaki kitabı, başta W. Madelung olmak üzere birçok araştırmacının çalışmalarına göre yetersiz kalmasının yanında, tamamlanmış olmaktan uzaktır. Stern'in İsmaili çalışmalarına katkıları, yaşamı ve çeşitli çalışmaları için bak. J. D. Latham ve H. W. Mitchell, 'The Bibliography of S. M. Stern', Journal of Semitic Studies, 15 (1970), s. 226-238; R. Walzer, 'Samuel M. Stern', Israel Oriental Studies, 2 (1972), s. 1-14 ve David R. W. Bryer, 'An Analysis of Samuel M. Stern's Writings on Ismailism', Stern, Studies içinde, s. ix-xii.

8 W. Madelung, ilk İsmaili araştırmalarına katkısını, Almanca yayımlanan iki uzun makaleyle yapmıştır. 'Fatımiden und Bahrainqarmaten', Der Islam, 34 (1959), s. 34-88 ve 'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre', Der Islam, 37 (1961), s. 431-35. Eser, burada 'Imamat' olarak anılacaktır. Madelung ayrıca İsmaililerle ilgili 'Isma'iliyya' ve 'Karmati' (EI2, c. 4, s. 198-206 ve 660-665) başlıklı çalışmalara ve Şiiliğin İmami, İsmaili ve Zeydi kollarının farklı özelliklerine değinen makalelere katkıda bulunmuştur. Bir süre önce, Madelung, bu mezhepler ve diğer bazı hareketler üstüne görüşlerini *Religious Trends in Early Islamic Iran* Albany, N. Y., 1989) kitabında özetlemiştir.

la güdülen davaydı.[9] Mezhep üyelerinin hareketleri ve kutsal görevleri karşısındaki tutumlarını ve bir mezhebin sınırları içine kapanmaktansa bütün Müslümanlara yöneltilmiş bir çağrıyı vurgulayan bu ifadeler, İsmaililer tarafından, Fatımi Halifeliği ve daha sonraki dönemlerde de İsmailiyye adlandırmasına tercih edilmeye devam etti. Örneğin Kadı Numan'ın Yemen ve K. Afrika'da İsmaili propagandasının başlangıcını anlatan kitabının adında (İftitah el da'va), 8. Fatımi halifesi el Mustansır'ın Yemen'in Fatımi yanlısı Süleyhi hükümdarlarına 469/1076 ve 481/1089 arasında gönderdiği mektuplarda[10] ve bir başka Fatımi halifesi el Amir'in İsmaililerine karşı yazdırdığı risalede[11] ve çeşitli tarihlerde yazılmış başka çok sayıda İsmaili metninde, İsmaililik yerine dava ifadesi kullanılmıştır.[12]

Bağımsız bir hareket olarak İsmaililiğin tarihi, 148/765'te ölen İmam Cafer el Sadık'ın ardılı üstüne yapılan tartışmalara kadar takip edilebilir. Eldeki kaynakların çoğunluğuna göre, İmam Cafer kendisinden sonraki imam olarak nass yoluyla oğlu İsmail'i atamıştı. Eğer İsmail babasından önce ölmeseydi, İsmaililerin iddiasının temelini oluşturan bu atama hakkında hiçbir sorun çıkmayacaktı. Ancak bu erken ölüm Cafer'in bazı izleyicileri arasında, tanrının yol gösterdiği imamın nass gibi hayati bir konuda nasıl olup da yanıldığı konusunda kuşkular doğmasına neden oldu. Cafer el Sadık'ın ilmi ve dolayısıyla buna dayandırdığı imamlık iddiası konusunda kuşkuya kapılan bu İmami Şiilerin bir bö-

9 *Kitab al-rushd*, İng. çev. Ivanow, *Studies* 2 içinde, s. 58 ve Stern, 'Ismailis', s. 100.

10 Ebu Temim Ma'ad el Mustansir billah, *al-Sijillat al Mustansiriyya*, yay. A. M. Macid (Kahire, 1954), s. 157, 168, 176, 178 ve 179; ayrıca bak. H. F. el Hamdani The Letters of al-Mustansir bi'llah' *BSOS*, 7 (1934), s. 307 ve 320-22.

11 El Hidayetü'l Amiriyye, metin, s. 7.

12 Bak, el Mecdu, *Fihrist*, s. 3 ve el Kelkeşendi, *Şubh al-a'sha fi sina'at al-insha*, yay. M. A. İbrahim (Kahire, 1331-1338/ 1913-1920), c. 9, s. 18-20, c. 10, s. 434-435 ve c. 13, s. 238 ve 246. Bu kaynaklar, Memlüklerin Kahire'deki adalet mahkemelerinin ünlü sekreteri tarafından 814/142 yılında tamamlanmış olan ve belirli İsmaili yeminleri ile memuriyet diplomalarında bulunan el dawa el hadiye nitelemesine gönderme yapan bu ansiklopediden alıntılar içermektedir. Ayrıca bak. Ivanow, *Guide*, s 5-8; *Studies* 2, s. 108-109; Fyzee, 'Study', s. 233; M. Kamil Huseyn'in derlediği ve Fatımi lideri Kadı Ebül Kasım el Maliyi'nin söylevlerinden oluşan *al-Majalis al-Mustansiriyya* (Kahire, 1947) kitabına yazdığı önsöz ve B. Lewis, 'Isma'ili Notes' BSOAS. 12 (1948), s. 597-598.

lümü daha kendisinin sağlığında onu terk etti.[13] İsmaili karşıtı kaynaklar, ayrıca, İsmail'in ölümünden önce, içki alışkanlığı yüzünden Cafer el Sadık tarafından gelecekteki imamlık hakkından azledildiğini de eklerler. İsmail'in içki bağımlısı olduğu ve bu yüzden babası tarafından imamlıktan yoksun bırakıldığı iddiaları, özellikle Oniki İmamcı kaynaklarda geçer. Bu nedenle iddiaların, İsmaililerle aralarındaki çekişme sonucu On iki İmamcılar tarafından sonradan kurgulanmış olması mümkündür.[14] Görüleceği üzere, İmam Cafer Sadık'ın İsmail hakkındaki asıl endişesi, onun aşırılıkçı unsurlara yakınlığından kaynaklanıyordu. Cafer'in İsmail'in ölümünden sonra imam olarak oğullarından bir başkasını atayıp atamadığı kesin değildir. Ancak, daha sonraki On iki İmamcılar, böyle bir atamanın yapıldığını ve Cafer'in nass yoluyla İsmail'in anadan ayrı küçük kardeşi Musa'yı kendisinden sonraki imam olarak seçtiğini savunurlar. Bu iddiayı destekleyen bir dizi hadis de rivayet edilir.[15] Ancak gerçek, Cafer'in ölümünün hemen ardından hayatta kalan üç oğlunun da aynı anda imamlık iddiasıyla ortaya çıktığı ve hiçbirinin nass'ın kendinden yana olduğunu ikna edici biçimde kanıtlayamadığıdır. Sonuç olarak, İmam Cafer'in yandaşları altı gruba ayrıldı ve bunların ikisi, henüz gelişmeye başlayan İsmaililiğin çekirdeğini oluşturdu.[16]

---

13 Nevbahti, *Firaq*, s. 55, el Kummi, *al-Maqalat*, s. 78 ve Sachedina, Islamic messianism, s. 153-154.

14 Lewis, *Origins*, s. 38-39; Ivanow, *Alleged*, s. 159 ve Madelung, 'Imamat', s. 44.

15 Bak. Kuleyni, *al Usul*, c. 1, s. 307-311; el Kaşi, *al Rijal*, s. 451; el Müfid, *al Irshad*, s. 436-440 ve 510 ve Tabatabai, Shi'ite Islam, s. 75, 190, 205, 221 daha fazla On iki İmamcı kaynaklar için yararlanılacak eserlerdir.

16 Bu gruplar Şii hizipleri hakkında günümüze ulaşan en erken imami kaynaklarında anılmaktadır; konuyla ilgili bölümler için (ilerde ele alınacak olan iki erken dönem İsmaili grubu üstüne olanlar dışarıda tutulursa), bak. Nevbahti, *Firaq*, s. 57, 64-67 ve 71-72 ve el Kummu, *al Maqalat*, s. 79-80 ve 86-89. Her iki eser de Hişam b. al Hakam tarafından yapılan önceki bir çalışmayı temel almaktadır. Ayrıca bak. el Eşari, *Maqalat*, s. 25 ve 27-29; İbn Hazm, *al-Fisal*, c. 4, s. 93 ve 180; Friedlaender, 'Heterodoxies', s. 44 ve 76; ayrıca 'Heterodoxies: Commentary', s. 39-40, 41, 50 ve 114: el Şehristani, *al-Milal*, c. 1, s. 165-169; çev. Kazi, s. 142-145; Omar, 'Some Aspects', s. 178-79; W. M. Watt, 'The Reappraisal of Abbasid Shi'ism, *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb* içinde, s. 638-639 ve 645; ayrıca 'Sidelights an Early Imamite Doctrine'. SI, 31 (1970), s. 293-298 ve R. Strothmann, 'Musa al-Kazim', EI, c. 3, s. 741.

Önderleri Abdullah (ya da Aclan) b. Navus'un adından dolayı Navusiyye olarak tanınan küçük bir grup İmam Sadık'ın öldüğüne inanmıyor ve Mehdi olarak geri dönüşünü bekliyordu. Yahya b. Ebi'l Şumayt'tan dolayı Şumaytiyye denen ikinci ve çok küçük bir grup, imam olarak Musa'nın küçük öz kardeşi Muhammed b. Cafer'i (Dibac adıyla da bilinir) kabul etti.Muhammed el Dibac, 200/816'da Abbasi halifesi el Memun'a karşı başarısız bir isyana kalkıştı (1918-218/ 813-833) ve kısa süre sonra 203/ 818'de öldü. İmamilerin asıl kitlesi ise Cafer'in hayattaki oğullarının en büyüğü ve İsmail'in öz kardeşi Abdullah el Eftah'ın imamlığını kabul etti. Abdullah nassın kendinde olduğunu, yandaşları da, İmam Cafer'e dayandırdıkları bir hadisi kanıt göstererek imamlığın imamın yaşayan en büyük oğluna devredileceğini savunuyorlardı. Ancak, Abdullah El Eftah'ın babasından 70 gün sonra ölümüyle, Eftahiyye denilen yandaşlarının ana kitlesi, zaten kendisine bağlı bir grubu olan Musa el Kazım'ın imamlığını kabul etti.

Böylece Musa el Kâzım, kısa zamanda, kendisini başından beri desteklemiş olan Hişam b–Hakem ve Mümin el Tak gibi Cafer Sadık'ın çevresindeki meşhur alimlerin de içinde olduğu İmami Şiilerin ana kitlesinin bağlılığını kazandı. On iki İmamcıların yedinci imamı olan Musa el Kazım, babasından daha temkinliydi ve her türlü siyasal eylemden uzak durdu. Hatta, Ali soyunun son toplu eylemi olan, Abdullah el Meht'in yeğeninin çocuğu, Hasanilerden, Sahib Fakh diye bilinen Hüseyin b. Ali'nin hareketini desteklemeyi reddeden iki Aleviden biri olduğu söylenir. Sahib Fakh'ın Abbasi halifesi el Hadi'ye karşı Hicaz'da 169/786'da düzenlediği isyan, kendisinin ve Ali soyundan çok sayıda kişinin, Mekke yakınlarındaki Fakh mevkiinde öldürülmesiyle bastırıldı.[17] Ne var ki temkinliliği, Musa'yı Şiilere yönelik Abbasi zulmünden kurtaramadı. Birçok kez tutuklandıktan sonra, Halife

17 Bu ayaklanma hakkında bak. Taberi, *Ta'rikh*. III, s. 551-568; Mesudi, *Muruj*, c. 6, s. 266-268; el İsfahani, *Maqatil*, 442-460; Arendonk, *Les debuts*, s. 62-65; Veccia Vaglieri, 'Divagazioni su due rivolti Alidi', s. 315-316, 320-322, 335-339 ve 341-350 ve aynı yazara ait olan 'al–Husayn b. 'Ali, Sahib Fakhkh', *EI2*, c. 3, s. 615-617.

Harun Reşid'in emriyle hapsedildiği Bağdat'taki bir zindanda (muhtemelen zehirlenerek) 183/799'da öldü. Ölümünden sonra, yandaşlarının bir bölü- mü, büyük oğlu, sonradan Halife el Memun'un damadı ve veliahtı olan Ali el Rıza'nın imamlığını tanıdı,[18] Ali el Rıza 203/818'de Tus'da (Meşhed) öldü. İzleyicilerinin çoğunluğu, onun soyundan gelen dört imam daha tanıdılar: Muhammed el Taki (öl. 220/ 835), Ali el Naki (öl. 254/868), Hasan el Askeri (öl. 260/ 874) ve Muhammed el Mehdi (öl. 255/869). Muhammed el Mehdi ile İmami Şiasının On iki İmamcılar olarak bilinen alt kolunun imamları tamamlanır. Ebu Talib Ali ile başlayıp Hasan'dan Hüseyin'e geçen ve onun soyundan gelen dokuz imamdan oluşan on iki imamlık bu dizinin son imamı, 255/869'da doğan Muhammed el Mehdi'dir. Bu kolun inancına göre, on ikinci imam adından da anlaşılacağı gibi beklenen Mehdidir, (Sahib el Zaman) diye de adlandırılır, kıyametten önce zuhur edip, dünyayı adaletle dolduracaktır.[19]

Bu saydığımız gruplar dışında, Cafer el Sadık'ın izleyicilerinden iki grup ise, İmamilerin genel kitlesinden koparak ön–İsmailililik diyeceğimiz hareketi oluşturdu. Bu gruplar aslında, İsmail'in

---

18 Nevbahti, *Firaq*, s. 67 ve 72; el Kummi, *al–Maqalat*, 89 ve 93; Kuleyni, *al–Usul*, c. 1, s. 311-319; el Isfahani, *Maqatil*, s. 561-562; Tabatabai, *Shi'ite Islam*, 63-64ve 205-207; Laoust, *Schismes*, s. 98-100; F. Gabrieli, *al Ma'mun egli Alidi*, (Leipzig, 1929), s. 35; B. Lewis 'Ali al–Rida', *EI2*, c. 1, s. 399-400 ve W. Madelung, 'Ali al–Reza', *EIR*, c. s. 877-880. İmam Rıza'nın bugünkü Horasan eyaletinin başkenti Meşhed'de bulunan türbesi, İran'daki en kutsal Şii ziyaret yeridir.

19 4./10. yüzyılın ilk yarısında On iki İmam öğretisinin formüle edilmesiyle, İmami Şii imamet öğretisi son önemli karakteristiğini kazandı.İmamların sayısının on iki ile tamamlandığı inancı, daha Nevbahti'nin Fırek ve el Kummi'nin el Makalat'ından beri kabul görmüş, İbn Babeveyh (öl. 381/1991) ve el Müfid (öl. 413/1022) gibi yazarlarca geliştirilmişti. Böylece, On iki İmamcı Şiiliği ilk İmamiyye'den ayrı bir kimlik kazanmış oldu. Sonradan, On iki İmamcılığın giderek önem kazanmasıyla, İsmaililerin de kendilerini İmami Şiiler olarak adlandırmasına rağmen, On iki İmamcılık ve İmamilik yavaş yavaş eş anlamlı terimler haline geldi. Bak. Laoust, Schismes, s. 146 ve 181-184; Watt, *Formative Period*, s. 274-278; Nasr, *Ideals*, s. 155-157 ve 164; ayrıca bak. 'Ithna–ashariyya', *BSOAS*, 39 (1976), s. 521-534 ve Sachedina, *Islamic Messianism*, s. 39-179. On iki İmamlar üstüne özet biyografik notlar için, bak. el Kuleyni, al-Usul, c. 1, s. 452-456 ve 461-525; al–Mufid, al–Iishad, s. 279-568; Tabataba'i, Shi'ite Islam, s. 190-211 ve 220-222, eserde ek Şii kaynaklara da yer verilmiştir; J. Eliash, 'Hasan al–'Askari'. EI2, c. 3, s. 246-247 ve W. Madelung, ' 'Ali al–Hadi', EIR, c. 1, s. 861-862. Corbin'in çalışmalarının birçoğu On iki imamcılık üstüne yapılan çalışmalar için büyük önem taşımaktadır.

ölümünün hemen ardından biçimlenmeye başlamışlardı. Bu nedenle, İvanow ile Corbin, İsmail'in ölüm tarihini İsmaililiğin resmi başlangıcı sayarlar.[20] Bununla beraber, İsmail'in imamlığını kabul eden grupların İmamilerin genel kitlesinden resmen ve kesin biçimde ayrılması ancak İmam Cafer'in ölümünden sonra gerçekleşti. Gruplardan ilki, ölümünü kabullenmeyi reddederek, İsmail'in Cafer el Sadık'tan sonraki gerçek imam olduğunu ve Mehdi olarak ortaya çıkacağını savunuyordu. Bu grup, imam olarak her sözü gerçek olan İmam Cafer'in, hiçbir zaman İsmail'in imamlık hakkının geçersiz olduğunu ilan etmediğini savunarak, ona olan bağlılığından vazgeçmedi. Onlara göre, İmam Cafer'in amacı oğlunu Abbasi iktidarına karşı korumaktı. Bu nedenle bir önlem olarak oğlunun öldüğünü ilan etmişti. Oysa, aslında İsmail ölmeyip gizlenmişti. Nevbahti ile el Kummi, İsmail'in mehdiliğini kabul eden bu grubu öz İsmaililer, (el İsmailiyye el halise) olarak adlandırmıştır.[21] Başta Şehristani olmak üzere, daha sonraki bazı yazarlar ise, imamlığın İsmail'de son bulduğuna inanmalarından dolayı bu gruba el İsmailiyye el vakıfe adını vermiştir.[22]

İsmail yanlısı ikinci grup ise onun ölümünü kabul ederek, onu izleyen imam olarak oğlu Muhammed'i tanımıştı. Muhammed'in İsmail'in meşru ardılı olduğuna ve bu makama İmam Cafer tarafından atandığına inanıyorlardı. Bu grup, Hasan ile Hüseyin'den sonra imamlığın kardeşten kardeşe geçmesinin mümkün olmadığı görüşündeydi; bu yüzden, onlara göre, Hüseyin'in oğlu Zeynel Abidin varken Muhammed b. Hanefiyye'nin imamlık iddiası yersizdi, Aynı nedenle, Muhammed b. İsmail varken, imamlık, Musa el Kazım'a düşmezdi. Ortodoks İmamiler bu grubu, liderleri olduğu varsayılan İsmail'in mevlası Mübarek'in adından, Mübarekiyye diye adlandırmıştır.[23] Ancak, İvanow, 4./10.yüzyılın

20 W. Ivanow, 'Isma'iliya', *SEI*, s. 179 ve Corbin, *Etude*, s. 6.

21 Nevbahti, *Firaq*, s. 57-58; el Kummi, *al-Maqalat*, s. 80.

22 El Şehristani, *al-Milal*, c.1, s. 27 ve 167-168; çev. Kazi, s. 23 ve 144; çev. Vadet, s. 284; çev. Gimaret ve Monnot, s. 491-492; ayrıca, Friedlaender, 'Heterodoxies: Commentary', s. 26, 40 ve 51.

23 Nevbahti, *Firaq*, s. 58 ve el Kummi, *al-Maqalat*, s. 80-81. Ayrıca, el Eş'ari, *Maqalat*, s. 26-27; Bagdadi, *al-Farq*, s. 46-47; çev. Seelye, s. 65-66; el Şehristani, *al-Milal*, c. I. s. 27-28, 168-191; çev. Kazi, s. 23, 144 ve 163; el-Müfid, *al-Irshad*, s. 431 ve el-Tusi, *Rijal*, s. 310.

ünlü İsmaili daisi el Sistani'nin İsmail'den 'Mübarek' adıyla söz etmesine dayanarak, 'Mübarek'in İsmail'e verilen bir lakap olduğunu, bu nedenle Mübarekiyye adlandırmasının başka bir lidere değil doğrudan İsmail'e dayandığını inandırıcı biçimde ileri sürmüştür.[24] Yakın zamanlarda ortaya çıkarılan İsmaili kaynaklarında da İsmail'den bu sanla söz edilmesi, İvanow'un savını güçlendirmektedir.[25] Anlaşıldığına göre, İsmail'in destekçilerinden olan bu grup ancak İmam Cafer'in ölümünden sonra Muhammed b. İsmail'in çevresinde toplanmış, aynı zamanda da, babasının sağlığında ölmüş olan İsmail'in imamlığını kabul etmişti.[26] Bir başka deyişle, bu gruba göre, Cafer el Sadık'ın sağlığında imamlık oğlu İsmail'e geçmişti. Ne olursa olsun, Mübarekiyye denilen bu grubun ilk İsmaililerin başlangıcı olduğu kesindir.

El Kummi ve Nevbahti, öz İsmaililer diye adlandırdıkları ilk grubun Hattabiyye'den oluştuğunu söylerler.[27] Dahası Hattabiyye'nin İsmaililiğin oluşumundaki etkisini göstermek isteyen bu yazarlar, Ebu'l Hattab'ın ölümünden sonra izleyicilerinin, İmam Cafer el Sadık'ın ruhunun Ebu'l Hattab'a, ondan da Muhammed b. İsmail'e geçtiğini iddia ederek, İsmaili hareketine katıldığını da belirtirler.[28] Erken İsmaililerle Hattabiler arasındaki yakın ilişkiye daha sonraki kaynaklarda da değinilir.[29] Yine de gerek öz İsmaili-

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

25 Bak. Ebu Yakub Sicistani, Ithbat al-nubu'at (İsbat el nübüvvet), yay. Arif Tamir (Beyrut, 1966), s. 190. İlk Fatımi Halifesinin Yemen İsmaililerine gönderdiği mektupta da Mübarek'in İsmail'in kod adı olduğu ifade edilir. Bu mektup, Cafer b. Mansur el Yemen'in *al Fara'id wa hudud al-din* adlı eserinde aktarıldığı biçimiyle Huseyin F. el Hamdani tarafından, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs* (Kahire, 1958) içinde İngilizce'ye çevrilmiştir. Bu çalışma bundan böyle *Genealogy* olarak geçecektir. Metinde (s. 10, çeviri s. 12), Mübarek'le ilgili bir bölüm de bulunmaktadır. Bu mektubun ayrıntılı bir çözümlemesi ve ilk İsmaili imamlarının soy ağacı ile ilgili ilginç bir hipotez için bak. A. Hamdani ve F. De Blois, 'A ReExamination of al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of Fatimid Caliphs', *JRAS* (1983), s. 173-207.

26 Bak. Nevbahti, s. 62 ve el Kummi, s. 84; Bu, doğuş halindeki İsmaililik ile ilgili ilk Zeydi kaynağı olan, Zeydi İmamı el Kasım b. İbrahim'in (öl. 246/860), Madelung'un aktardığı *al-Radd'ala'l-Rawa-fid* başlıklı polemiğinden de çıkarılabilir; bak. 'Imamat', s. 46.

27 El Kummi, *al-Maqalat*, s. 1 ve Nevbahti, *Firaq*, s. 58-59'da İsmailiyye, Hattabiyye ile aynı grup olarak gösterilir. Ancak Nevbahti İsmailiyye diye bir grubu incelemediğinden, el Kummi'ye benzer biçimde el İsmailiyye el halise denilen, iki ön İsmaili grubundan birinden bahsettiği düşünülebilir.

28 Nevbahti, *Firaq*, s. 60-61 ve el Kummi, *al-Maqalat*, s. 83.

29 Bak. Lewis, *Origins*, s. 33-35.

ler denilen grupla Mübarekiyye'nin, gerekse de bu iki grubun Hattabiyye ile olan ilişkisinin gerçek doğası oldukça karanlıkta kalmıştır. Yine de kesin olan şey, İmam Cafer el Sadık'ın izleyicileri arasındaki bu üç grubun, ön İsmaililiğin gelişmesine ortam hazırlayan radikal Şiilerden oluştuğudur.

Bu bağlamda, İsmail'in yaşamı ve etkinlikleri hakkında daha fazla şey bilmek yararlı olacaktır. Ne yazık ki, Uyun el akbar gibi kendisini altıncı imam olarak tanıyan ve büyük saygı besleyen İsmaili kaynaklarında, onunla ilgili dikkate değer tarihsel bilgiler çok kısıtlıdır. Diğer taraftan Şii alt gruplar hakkında Sünni kaynaklardan daha bilgili olan On iki İmamcı kaynaklar, İsmail'e ve onun adına ortaya atılan imamlık iddiasına düşmanca yaklaşmaktadır. Cafer el Sadık'tan sonra Musa el Kazım'ı imam kabul eden On iki İmamcılar, İsmail'e karşı Musa'nın hakkını savunmak istediler.[30] (Bu nedenle, İsmail'i sefih bir kişilik olarak göstermeleri şaşırtıcı değildir. Hakkındaki bilgilerin çok kısıtlı olduğu İsmail'e On iki İmamcılar tarafından yapılan atıfları aklımızda tutmalıyız.)

Ebu Muhammed İsmail b. Cafer (el Mübarek) ve kardeşi Abdullah, İmam Cafer'in İmam Hasan b. Ali'nin torununun kızı olan ilk eşi Fatime'den doğan en büyük oğullarıydı. İmam Cafer Fatime'nin sağlığında başka eş almamıştı. Bunun sonucu olarak, İsmail ve Abdullah ile İmam Cafer'in Hamide adındaki cariyesinden olma diğer oğulları Musa, İshak ve Muhammed arasında büyük yaş farkı vardı. İsmail'in doğum tarihi bilinmemektedir, ancak babası İmam Cafer'in 80 ve 83/699-702 yılları arasında, aralarında yirmi beş yaş fark olduğu söylenen anadan ayrı kardeşi İmam Musa el Kazım'ın da 128/745-746 yılında doğduğu bilindiğinden, bu tarihin İslamiyet'in ikinci yüzyılının başlangıç yıllarına denk düştüğü söylenebilir.[31] Kesin ölüm tarihi ve nasıl öldüğü de bilinmemektedir. Bazı İsmaili yazarlarına göre babasından

30 Nevbahti, *Firaq*, s. 90 el Kummi, *al-Maqalat*, s. 103, İsmail ile Muhammed b. İsmail'in imamlık iddiasını reddederken, el Kaşi, *el Rical* de İsmail'i içkiye düşkün olmakla suçlar; bak. s. 473-474.

31 Bak. Cafer b. Mansur el Yemen, Asrar al-nutaqa', W. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* içinde (London, vd., 1942), metin s. 98, çeviri s. 295; eser burada *Rise* olarak anılacaktır; Ja'far, b. Mansur al-Yaman, Sara'ir wa asrar

sonra ölmüştür. Ancak, kaynakların çoğunluğuna göre, babasının sağlığında ölmüş ve Baki mezarlığına gömülmüştür. Hindistanlı İsmaili yazar Hasan b. Nuh el Barüçi, 904/1498 yılında İsmail'in mezarını ziyaret ettiğini belirtir.[32] Birçok İsmaili ve İsmaili olmayan kaynak, İmam Cafer'in cenaze töreni sırasında ölü oğlunun yüzünü tanıklara göstermek için nasıl kasti girişimlerde bulunduğuyla ilgili hikâyeyi tekrarlar, ancak yine aynı kaynaklarda İsmail'in hemen sonra Basra'da görüldüğünden bahseden ifedeler vardır.[33] Yaşam öyküsü hakkında da çok az kesin bilgi vardır. El Kaşi, İsmail'in babası adına, İmam Cafer'in aşırılıkçı izleyicisi Mualla b. Huneys'in idamını protesto ettiğini bildirir.[34] Mualla'nın İmam Cafer'in son derece öfkelenmesine neden olan idamı, Medine valisi Davud b. Ali'nin emriyle olmuştu. Bu vali, 133/750 yılında yalnızca birkaç ay görevde kaldığından, İsmail'in söz konusu yılda yaşamakta olduğu sonucu çıkarılabilir. Kaynaklardan birinde, İsmail'in Mualla'nın idam edildiği aynı yılda yani 133/750'de öldüğü belirtilir.[35] Başka kaynaklar ise, bu tarihi 145/762-763'e dek götürür.[36] İsmail'in ölümüne ve cenaze

---

al–nutaqa', yay. M. Ghalib (Beyrut, 1984), s. 258 ve Ivanow, *Alleged*, s. 155-156. Arif Tamir, al–İmama fi'l İslam'ında (Beyrut, 1964?) İsmail'in doğumunu 101/719/720 olarak kaydeder; aynı tarih M. T. Danishpazhuh'un yararlandığı bazı kaynaklarda da geçmektedir. Bak. 'Dhayli bar ta'rikh–i Isma'iliyya', *Revue de la Faculté des Lettres Université de Tabriz*, 18 (1345/1966), s. 21. Ancak, M. Ghalib biyografi özelliği taşıyan eseri A'lam al–Isma'iliyya' da (Beyrut, 1964, s. 161/ tarihi 110/728-729 olarak göstermiştir.

32 Aktaran Ivanow, Rise, s. 30. Muhammed Hüseyin Ferahani'nin Safar–nama'sına göre Tahran, 1342/1963, s. 288), İsmail'in türbesi 1302/1885 yılında hâlâ ayaktaydı.

33 Cafer b. Mansur el Yemen, *'Asrar al–Nutaqa'*, Ivanow, *Rise* içinde, metin s. 103-104, çeviri s. 301-302; yay. Ghalib, s. 262; Idris, *'Uyun*, c. 4, s. 334; ayrıca Zahr al–ma'ani, Ivanow, *Rise*, metin s. 47, çeviri s. 232 ve el Müfid, *al–Irshad*, s. 431; bu hikâye ayrıca ünlü İranlı tarihçi Raşid el din tarafından *Jami 'al–tawarikh; gismat–i Isma'iliyan* adlı eserinde aktarılmıştır, yay. M. T. Danishpazhuh ve M. Müderrisi Zanjani (Tahran, 1338/1959, s. 10), Eser burada Isma'iliyan' olarak anılacaktır. Ayrıca bak. R. Levy 'The Account of the Isma'ili' Doctrines in the Jami 'al–Tawarikh of Rashid al–Din Fadlallah', *JRAS* (1930), s. 514-515 ve 521.

34 El Kaşi, *al–Rijal*, s. 376-378; İdris, *'Uyun*, c. 4, s. 326-327; el Necaşi, *al–Rijal*, s. 296; el Tusi, *Fihrist*, s. 334-335.

35 İbn İnebe, 'Umdat al–talib', s. 233. Hiderabatlı bir Davudi Bohra bilgini olan Zahit Ali de eserinde, aynı yıldan bahseder. Bak. Ta'rikh–i Fatimiyyin–i Misr (2. baskı, Karaçi, 1963), c. 1, s. 41, 43 ve 63; ayrıca bak. Rijal, s. 310 ve İbn Şehrasub, *Manaqib*, c. 5, s. 29.

36 138/755-756 yılı, Ahmed b. Ali el Makrizi'nin *İtti'az al–hunafa*'sında (yay. H. Bunz, Leipzig, 1909, s. 6) ve Cemaleddin el Şeyyal (Kahire, 1967), c. 1, s. 15'te geçer. Diğer kaynaklar İsmail'in ölümünü 145/762-763 yılına koyar; bak. Alaaddin Ata Melik Cuveyni, *Tarikh–i jahan-gushay*, yay. Muhammed Kazvini (Londra, 1912-1937), c. 3, s. 146 ve aynı kitaptaki Kazvini'nin yorumu, s. 309; İngilizce çeviri, *The History of the World Conqueror*, çev. John A. Boyle (Cambridge, Mass., 1958), c. 2, s. 643; Reşit el Din, *Isma'iliyan'*, s. 10 ve Danishpazhuh, 'Dhayli' (1345-1966), s. 21. Anonim bir İs-

törenine ilişkin anlatımlarda da zamanın halifesi olarak, genellikle, 136/754'te tahta geçen el Mansur gösterilir. Bu durumda, İsmail 136-145/754-763 arasında, muhtemelen de 136 yılına yakın bir tarihte ölmüş olmalıdır.

İsmail'in faaliyetleri ile ilgili olarak, babasının yakın çevresindeki radikal Şiilerle yakın ilişkisine daha önceden değinilmişti. İsmail'in radikal Şiiler arasındaki popülaritesi ve başta tefeci Mufaddal b. Ömer el Cufi olmak üzere onlarla kurduğu sıkı ilişki, el Kaşi tarafından aktarılan pek çok anlatıda[37] açıkça görülür. Bu anlatılarda, aynı zamanda İmam Cafer'in oğlunu kötü yola sürükleyen bu aşırı Şiilere karşı duyduğu hoşnutsuzluk da açıkça yansıtılır. Çeşitli eserlerin yazarı sayılan Mufaddal[38], İmam Cafer'in aşırılıkçı müritlerinden biriydi ve başlangıçta Ebu'l Hattab'ın çevresindeydi. Mufaddal, ilk Keysanilerin çevrimsel tarih anlayışını ve gnostik öğretilerini daha sonraki Şii kuşaklarına aktarma rolü oynamıştır. Ayrıca, Ebu'l Hattab'ın İmam Cafer tarafından reddedilmesinden sonra Hattabiyye'den ayrılan Mufaddaliyye denen kendi grubunu oluşturmasıyla da anılır.[39] Hattabiy-

---

maili incelemesi, Dastur al-munajjimun, alıntı için, bak. Goeje, *Mémoire sur les Cormathes du Bahrain* (2. bas. Leiden 1886), s. 203. Eser burada *Mémoire* olarak anılacaktır. Bu kitap, İsmail'in ortadan kaybolduğu tarihi 145 olarak vermektedir; Kitap hakkında bir ihtimalle 5./11. yüzyılın sonuna doğru bir Nizari İsmailisi tarafından yapılmış bir çalışma için, bak. P. Casanova, 'Un nouveau manuscrit de la Secte des Assassins', *JA*, II dizi, 19 (1922), s. 126-135 ve M. Kazvini, *Yaddashtha-yi Qazvini*, yay. I. Afşar (Tahran 1332-1354/1953-1975), c. 8, s. 10-143; Casanova ve Kazvini günümüzde Paris Milli Kütüphanesi'nde muhafaza edilen *Dastur*'ün eşsiz elyazması kopyasının bir zamanlar Alamut'taki ünlü İsmaili kütüphanesinde bulunduğu görüşünü paylaşır.

37 El Kaşi, *al-Rijal*, s. 217-218, 321, 325-326, 354-356 ve 390; bu geleneklerden bazıları W. Ivanow tarafından 'Imam Ismail' başlıklı çalışmasında incelenmiştir, bak. *JASB*, NS, 19 (1923), s. 305-310.

38 El Mufaddal b. Ömer el Cufi ye atfedilen bu tür eserlerin en ünlüsü Kitab *al-haft wa'l-azilla*'dır, yay. Arif Tamir ve Ign A. Khalife (2. bas., Beyrut, 1970), ayrıca yay. M. Ghalib (4. bas., Beyrut, 1983), eserde İmam el Sadık'ın görüşleri aktarılır. Bak. Ivanow, *Guide*, s. 30, bu eserde yanlış biçimde Mufaddal'ın 145/762'de öldürüldüğü yazmaktadır; ayrıca bak. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 59, 64 ve 101 ve L. Massignon, 'Esquisse d'une bibliographie Nusayrie', *Mélanges Syriens Offerts à M. René Dussaud* içinde (Paris, 1939), c. 2, s. 914-915.

39 El Mufaddal ve grubu hakkında bak. El Kaşi, *al-Rijal*, s. 321-329, 509 ve 530-531; el Necaşi, al-Rijal, s. 295-296; el Tusi, Fihrist, s. 337; el Tusi, *Rijal*; el Eş'ari, Maqalat, s. 13 ve 29; el Bagdadi, al-Farq, s. 236 ve el Şehristani, *al-Milal*, c. 1, s. 168; Ayrıca bak. H. Halm, 'Das Buch der Schatten. Die Mufaddal Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums', Der Islam, 55 (1978) s. 219-267 ve 58 (1981) s. 15-86; aynı yazar, Islamische Gnosis, s. 240-274.

ye'nin parçalandığı gruplardan diğer dördü Ebu'l Hattab'a bağlılıklarını korumasına rağmen, Mufaddaliyye Cafer'in reddine bağlı olarak onu inkar etmişti. Aslında, İmam Cafer, Mufaddal hakkında bazı olumsuz düşünceler açıklamışsa da, onu diğer Hattabi şeflerine yaptığı gibi açıkça kendisinden uzaklaştırmamıştı. Hatta, Cafer'in onu Kufe'deki yandaşlarının, ya da en azından, Ebu'l Hattab ile konuşmasının ardından, yandaşlarının önceden Hattab'ı desteklemiş olan kesiminin başına getirdiğine ilişkin rivayetler vardır. Her halükârda, Mufaddal, aralarından bazı grupların yaptığı gibi İsmail'i lanetleyecek derecede ileri gitmemekle birlikte, İmam Cafer'in ölümünden sonra Musa el Kazım'ın imamlığını kabul etti. Başka bir anlatıma göre de, İsmail, Kufeli bir başka tefeci ve radikal Şii olan Bessam b. Abdullah el Sayrafi'nin bir grup arkadaşıyla birlikte hazırladığı rejim karşıtı komploya karışmıştır.[40] Komplonun açığa çıkartılması üzerine, Halife el Mansur, İsmail'i, İmam Cafer ve Bessam'ı Kufe yakınındaki yönetim merkezi Hira'ya getirtmiştir. Komplo sanıkları burada halifenin huzuruna çıkardığında, el Mansur Bessam'ı idam ettirmiş, ancak, İsmail'e dokunmamıştır. Massignon, bu olayın 138/755'te geçtiğini ve Bessam'ın rolünün söz konusu komplonun finansını sağlamak olduğunu belirtir.[41] Bu olay, İmami kaynaklarda İmam Cafer'in İsmail'in faaliyetlerinden duyduğu büyük hoşnutsuzluğun gerekçelerinden biri olarak gösterilir.

Bütün bu kanıtlar İsmail ile İmam Cafer'in izleyicileri arasındaki radikal unsurlar arasında yakın bir ilişkinin varlığını ve genç İsmail'in Şiilerin imamlarının tutucu ve pasif tutumundan hoşnut olmayan kesimi arasında yer aldığını doğrulamaktadır. Şiiliği sakıngan bir temel üzerinde bir araya getirmeye çalışan İmam Cafer el Sadık bu tür radikal faaliyetleri onaylayamazdı. Belirtildiği

40 El Kaşi, *al-Rijal*, s. 244-245; ayrıca bak. el Necaşi, *al-Rijal*, s. 81-82; Lewis, *Origins*, s. 39 ve Omar, 'Some Aspects', s. 177. Lewis, *Origins*, s. 39.

41 L. Massignon, 'Explication du plan de Kufa', *Opera Minora* içinde, c. 3, s. 50. Başkentini el Anbar'da kuran El Saffah, 136/754'te öldü ve burada yaptırdığı sarayında gömüldü. El Mansur iktidara geçtikten kısa bir süre sonra başkenti el Hire'ye taşıdı, bu, İsmail'in ölümünün 136/754 yılından sonraya rastladığı yolundaki bilgileri desteklemektedir. Bak., Lassner, *Shaping*; s. 155 ve 158-159.

gibi, bazı İmami kaynaklar, Şii gruplar içinde en aşırılarından biri olan Hattabiyyeyi doğuş aşamasındaki İsmaililik olarak tanımlanmışlardır. Bu tanımlama, başta Massignon ve Corbin olmak üzere bazı çağdaş araştırmacılarca da sürdürülmektedir.[42] Massignon, gerçekte, künyesi Ebu İsmail olan Ebu'l Hattab'ın İsmail'in manevi babası olduğunu da öne sürmüştür.[43] Buradan çıkarak, İslamiyet'in ikinci yüzyılından itibaren, peygamberin Selman el Farisi için anta minna ehl el beyt (sen peygamber ailesindensin) dediğini aktaran bir hadise dayanan devrimci Şiiler arasında gerçek aile bağlarının, manevi akrabalık, benimseme ve erginlenme yoluyla kurulduğunu, bu yüzden, 'manevi evlat edinmenin' ritüel bir değer kazandığını iddia eder. Lewis de, bu 'manevi kan bağı' görüşünü kabul eder ve bütün küçük Şii gruplarını birleştirerek İsmail ve soyundan gelenlerin imamlığı altında bir devrimci Şii hareketi kurmayı amaçladığını düşündüğü Ebu'l Hattab ile İsmail arasında sıkı bir işbirliği bulunduğunu ileri sürer.[44]

Ebu'l Hattab ve izleyicilerine atfedilen bazı düşünceler daha sonra erken İsmaililerce benimsenmiş olsa da, özellikle öğreti alanında, Hattabiler ile erken İsmaililer arasındaki yakınlıklar fazla abartılmamalıdır.[45] Belirtildiği gibi, Hattabiyye imamların tanrısallığına inanıyor ve İmam Cafer'in ruhunun önce Ebu'l Hattab'a onun ardından da İsmail'in oğlu Muhammed'e geçtiğini kabul ediyordu. Öte yandan, yalnızca Cafer'den sonra çıkan imamlık tartışmasında Muhammed b. İsmail'i desteklemekle yetinen ve

42 Massignon'un şu eserlerine bak. 'Bibliographie Qarmate' s. 329-330; Les Origines Shi'ites de la famille vizirale des Banu'l Furat', *Melanges Gaudefroy–Demombynes* (Kahire, 1935-1945) içinde, s. 26 ve 'Karmatians', *EI*, c. 2, s. 770, bu yazıda Ebu'l Hattab'ın ölümü yanlış bir biçimde 167/783 olarak gösterilmiş, bu tarih *SEI*, s. 221'de 145-147/ 762-764 olarak değiştirilmiştir; Corbin, *Étude*, s. 15-16 ve 'Une liturgie Shi'ite's, 83 ve 85.

43 L. Massignon, Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien, (Tours, 1934), s. 16-19; İngilizce çevirisi Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam, çev. J. M. Unvala (Bombay, 1955), s. 10-12.

44 Lewis, *Origins*, s. 42; Cafer b. Mansur el Yemen'in *Asrar al–nutaqa*'sı Ivanow'un Rise'unda aktarılır, metin s. 95-96, çeviri s. 292-293, yay. Ghalib, s. 256-257. (Burada, İsmail'in, İmam Cafer'in reddetmesinden önce Ebu'l Hattab'ın okuluna devam ettiği anlaulır. Massignon'un hipotezinin bir eleştirisi için, bak. Ivanow, *Alleged*, s. 165-169.

45 Ivanow, *Alleged*, s. 138. Ayrıca bak. El Kadı, *al–Kaysaniyya*, s. 289.

daha sonra onun Mehdiliğine iman eden Mübarekiyye için böyle inançlar söz konusu değildi. Aslında, Fatımi İsmaililiği Ebu'l Hattab'ı sapkın olarak görmüş ve Hattabiyye'yi reddetmiştir.[46]

Bunların dışında, Orta Asya'nın Nizari İsmaililerince korunan bilmecemsi Umm el Kitab'ın[47] varlığından söz etmek gereklidir. Bu kitapta, Hattabilerin İsmaililiğin kurucusu olduğu belirtilir. Özellikle de, İsmaili'liği mezhebi canlarını Cafer el Sadık'ın oğlu İsmail için feda eden Ebu'l Hattab'ın çocukları (ferzanden, muhtemelen müritleri kast ediliyor) tarafından kurulduğu ve çevrimlerin çevrimi (devri devair) boyunca devam edeceğinden bahseder.[48] Arkaik bir Farsçayla yazılmış bu kitapta, İmam Muhammed el Bakır'ın aslında hepsi farklı zamanlarda yaşamış Cabir b. Abdullah el Ensari, Cafer (Cabir) el Cufi ve Muhammed b. El Mufaddal gibi bir grup Şii kişiliğinin sorularına verdiği yanıtlardan oluşan parçalar da yer almaktadır. Bu kitapta, resmi kiliselerce kabul edilmeyen bazı İncillerde İsa'nın gösterilişini çok hatırlatır biçimde İmam Muhammed el Bakır beş yaşında bir çocuk görünümünde betimlenmiştir.[49] Bir bölüm Şii Gulat'ının görüşlerini yansıtan çelişkili bir toplama olan Umm el Kitab'da Valentin Gnostizmi ve Manicilik gibi çeşitli İslami olmayan dinsel gelenek ve düşünce okullarının etkileri görülmektedir. Kitabın yazarı (ya da yazarları) ve bir araya getirildiği tarih bilinmemektedir. Ivanow'a göre, 5./11. yüzyıldan önce yazılmış olmalıdır. Corbin kitabın kökenini ön-İsmaililiğin ortaya çıktığı 2./8. yüzyıl Şii ortamına götürürken, Madelung kitabın son biçimini muhtemelen 6./12. yüzyılın ilk yıllarında aldığı görüşündedir.[50]

46 El Numan'ın şu eserlerine bak. *Da'aim*, c.1, s. 49-50, *Book of Faith*, s. 58-59 ve Kitab *al-majalis wa'l musayarat*, yay. Habibel Faki vd. (Tunus, 1978) s. 84-85.

47 Bak. Ivanow, 'Notes sur l'Ummu'l-Kitab des Ismaeliens del'Asie Centrale', *REI*, 6 (1932), s. 419-481; aynı yazar, *Ismaili Literature*, s. 193-195 ve L.Massignon, 'Die Urpsrünge und die Bedeutung des Gnostisizmus im Islam', *EJ*, 5 (1937), s. 55.

48 Ummu'l kitab, metin s. 11; İtalyanca çeviri, Ummu'l-Kitab, *introduzione, traduzione e note*, çev. Pio Flippani-Ronconi, (Napoli, 1966), s. 23.

49 Ivanow, *Alleged*, s. 99-100 ve Corbin, *Étude*, s. 16.

50 Ivanow, Notes sur l 'Ummu'l-Kitab' s. 422-425; aynı yazarın, kitabın orijinal Arapça metninin muhtemelen 2/8. yüzyılda hazırlandığını savunduğu *Studies* 2, s. 8 ve 82; Corbin, *Etude*, s. 12 ve 14; aynı yazar, *Histoire*, s. 111-112 ve Madelung'un Filippani-Ronconi'nin çevirisi üstüne incelemesi, *Oriens* içinde, 25-26 (1976), s. 352-358.

Eserin terminolojisini ve gnostik bir efsane biçiminde ifade edilen evrenbilimini inceleyen modern bilim, bu kitabın büyük bir ihtimalle Muhammise adındaki ilk Şii gruplarından birine ait olduğu sonucuna varmıştır.[51] Bu çıkarsama, kitabın öğretiye ilişkin, ruh göçünün kabulü, gnostik adıyla el Salsal olarak adlandırılan Selman Farisi'ye verilen özel önem gibi başka özelliklerince de desteklenmektedir. Gerçekten metin boyunca, Selman ve Ebu'l Hattab'ın adları birlikte ve kutsal bir formül olarak zikredilir. Muhammise ya da Beşliler, 2./8. yüzyılın ikinci yarısında Kufe'de ortaya çıkan ve Hattabiyye gibi, İmamiliğin kıyısında bir süre yaşamayı başaran Şii Gulat gruplarından biriydi. Gruba belli bir ilgi gösteren ilk tarihçi olan el Kummi, onları Hattabiyye ile birlikte tanımlar.[52] Bu açıklamaya göre, Muhammise, Muhammed Peygamberin Tanrı olduğuna ve Muhammed, Ali, Fatıme, Hasan ile Hüseyin olarak beş ayrı bedende vücut bulduğuna inanırlardı. Ancak, bu kutsal beşliden, yalnızca ilk yaratılan ve ilk konuşan (natık) kişi olan Muhammed kişiliği gerçekti ve gerçek anlamı (ma'na) temsil ediyordu. Muhammed, Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa olarak Arap ve Arap olmayanlar arasında sürekli ortaya çıkıyordu ve hep onunla birlikte ortaya çıkan Selman, bâb ya da ona açılan kapıydı. Muhammise'nin bu ve benzer görüşleri Umm el kitab'da güçlü bir şekilde ifade edilmiştir.

El Kummi, Muhammise'nin Cafer el Sadık tarafından yanından uzaklaştırıldığı bildirilen Kufeli bir gali olan Beşar el Şairi çevresinde toplanmış olan, Ulyaiyye ya da Albaiyye denen değişik bir kolundan da söz eder.[53] Bu grubun üyeleri Muhammed'in değil

51 H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismailiya*, (Wiesbaden, 1978), s. 142-168. Eser, erken İsmaili düşüncesi üstüne kusursuz bir kitap olma özelliğine sahiptir; bak aynı yazar, *Islamische Gnosis*, s. 113-198; ayrıca bak. E. F. Tijdens, 'Der mythologischgnostiche' Hintergrund des Umm al-Kitab', *Acta Iranica*, 16 (1977), s. 241-526, çalışma yazarının ölümüyle yarım kalmış durumdadır.

52 El Kummi, *al-Maqalat*, s. 56-59 ve L. Massignon, Recheches sur les Shi'ite extrémistes à Baghdad', *ZDMG*, 92 (1938), s. 378-382; Halm, *Kosmologie*, s. 157; aynı yazar, *Islamiche Gnosis*, s. 218.

53 El Kummi; *al-Maqalat*, s. 59-60 ve 63. Ayrıca bak. el Kaşi, al-Rijal, s. 305 ve 398-401; Ibn hazım, al-Fisal, c. 4, s. 186; Friedlaender, 'Heterodoxies', s. 65-66; ayrıca 'Heterodoxies: Commentary, *s. 101-103*; el Şehristani, al-Milal, c. 1, s. 175-176, çev. Kazi, s. 151-152; Massignon, Salman Pak, s. 44-45; çev. Unvala, s. 32, R. Strothman,

Ali'nin tanrılığına inanıyorlardı ve bu onları Muhammise'nin geri kalanından ayıran ana sebepti. Muhammise'nin özellikle de Ulyaiyye diye bilinen kolunun görüşleri, daha sonra aşırılıkçı Şii hiziplerinin en ünlülerinden biri olacak Nusayrilerin inançlarının temelini oluşturmuştur.[54] Nusayrilere adını veren ve başlangıçta bir On iki İmamcıyken sonradan kendisi adına abartılı iddialara girişen Muhammed b. Nusayr'ın (öl. 270/883) görüşleri de Umm el kitab'da eşit biçimde yer bulmuştur./Yüzyıllar boyunca komşuları Nizari İsmailileriyle rekabet ettikleri Suriye ve Hatay'da halen yaşayan Nusayriler, Ali'nin Allah, Muhammed'in de onun peygamberi olduğuna inanırlar.* Bu ikisinin yanında Selman'ın özel bir yeri vardır.[55] Ali ilk kavram ya da gerçek anlam (ma'na), Muhammed de onun adı (ism) ise, Selman da ism ve manaya açılan kapıdır (bab). Nusayri düşüncesinde, bu üçlü sembolik olarak, Ali Muhammed ve Selman adlarının ilk harfleri olan 'ayn–mim–sin' ile gösterilir ve ma'na–ismbab anlamını verirler. Bu tür gnostik tanımlamalar ve alfabenin harflerinin mistik özelliklerinden yararlanma Umm el Kitab'ın da önemli özelliklerindendir.

'Morgenländische Geheimsekten in abenländischer 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 ve B. Lewis, 'Bashskar al-Sha'iri, *EI2*, c. 1, s. 1082.

54 Aleviler olarak da bilinen Nusayriler için bak. Nevbahti, *Firaq*, s. 78; el Kummi, *al–Maqalat*, 100-101; el Eş'ari, Maqalat, s. 15; el Bagdadi, el–Fark, s. 239-242; İbn Hazm, *al–Fisal*, c. 4, s. 188; Friedlaender, 'Heterodoxies', s. 71-72; ayrıca 'Heterodoxies: Commentary', s. 126-128; el Şehristani, *al–Milal*, c. 1, s. 188-189; çev. Kazi, s. 161-162. Modern otoriteler arasında, R. Dassaud'nun tam bir kaynakça içeren çalışması, Histoire et religion des Nosairis (Paris, 1900) dışında, R. Basset, 'Nusairis', ERE, c. 3, s. 417-419, R. Strothman, 'Seelenwanderung beiden Nusairi, Oriens, 12 (1959), s. 89-114 ve Halm'ın Kosmologie, s. 203'te listesini verdiği yazarın konuyla ilgili diğer makaleleri kaynak olarak verilebilir. Hem Nusayrileri, hem de İsmailileri Hattabilerin mirasçısı olarak gören L. Massignon da, konu üstüne yararlı çalışmalar ortaya koymuştur; özellikle bak. 'Bibliographie Nusayrie', s. 913-922; 'Nusayri', EI, c. 3, s. 963-967 ve 'Les Nusayris', *L'Elaboration de l'Islam*, s. 109-114. Ayrıca bak. Halm, Islamische Gnosis, s. 284-355 ve W. Kadi, 'Alawi', *EIR*, c. 1, s. 804-806.

* Nusayrilerin kendileri dışında pek bilinmeyen görüşleri yazar tarafından fazla basitleştirilmiş olabilir. Bu topluluğun inancında Ali'nin Allah değil, Allah'ın görünümlerinden biri olarak kabul edildiğini düşünmek daha doğru olabilir. (ç.n.)

55 Bak. 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 ve G. Levi Della Vida, 'Salman al–Farisi, EI, c. 4, s. 116-117.

Muhammise–Ulyaiyye geleneğinin teknik teminolojisi, aynı biçimde, özünde bir Mufaddali–Nusayri metni olan Kitab el heft'te de kullanılmıştır. Tayyibi kolunca da tanınan bu kitap Nizari İsmaililerinin eline, 6./12. yüzyılın ilk yarısında orta Suriye'deki Nusayri kalelerini ve yerleşim birimlerini ele geçirip, yenilenlerin çoğunu da kendi mezheplerine aldıkları sırada geçmiştir. Böylece İsmaililer, hiçbir İsmaili düşüncesi içermeyen bu kitabı kendi kitapları olarak görmüşlerdir. Orta Asya Nizarilerinin Umm el kitab'ının da benzer bir yazgısı olmuş olabilir. Bu kitabın, Güney Irak'ta, Muhammise ve daha sonra Nusayrileri çıkaracak olan 2./18. yüzyılın Şii Gulat çevrelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Muhammise–Ulyaiyye tipi Şii düşüncelerinin kaydedilmiş ilk örneğidir ve özellikle yaradılış konusunda, erken İsmaili inançlarından tümüyle farklıdır. Görünüşe göre, bu kitap İsmaili yazınına sonradan girmiş ve bilinmeyen koşullar altında, bunun kendi kitapları olduğunu iddia eden Şuğnan, Vahan ve Amu Derya'nın yukarısındaki Çitral bölgesi İsmaililerine ulaşmıştır. Filippani–Ronconi kitabın kökenleri ve Orta Asya'ya nasıl geldiğine ilişkin karmaşık bir hipotez ortaya atmıştır.[56]

Tıpkı İsmail gibi, İsmaililerin yedinci imamı olan oğlu Muhammed hakkında da çok az şey bilinmektedir. Abbasi karşıtı hiçbir harekete katılmadığından, Müslüman tarih yazınında ona ilişkin hiçbir özel bilgi yoktur. İsmaili yazınında hakkındaki bilgiler kısadır ve birçok tarih uyuşmazlığıyla doludur. İsmaili kaynaklarındaki geçerli bilgiler, onun hakkındaki en ayrıntılı biyog-

56 P. Filippani–Ronconi'ye göre, Umm el–Kitab, kökeninde, kabalacı ve Zerdüştçü eğilimlere açık bir AramiMezopotomyalı çevrede gelişen bir Gnostik–Maniheist tarikatın ürünüdür. Sonradan, 2./8. yüzyılda tarikatın bazı üyeleri Müslümanların baskısıyla karşılaşarak Horasan ve Orta Asya'ya kaçmış, kitap burada da Budizmin etkisi altında kalmıştır. Daha da sonra, söz konusu tarikatın üyeleri Müslümanlığa, daha da önemlisi, Mugiri–Hattabi çizgisinin aşırı Şiiliğine katılmıştır. 5-6/10.-11. yüzyıllarda İsmaililiğe geçen bu Orta Asya Şiileri bu zaman zarfında, hiçbir İsmaili düşüncesi içermeyen Umm el–kitab'ı saklamayı sürdürmüşlerdir. Bak. Filippani–Ronconi'nin Umm el–kitab'ın İtalyanca çevirisine yazdığı giriş, s. xvii–lv ve 'Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell 'Umm'ul–Kitab', *AIUON*, NS, 14 (1964), s. 111-134 ve 'The Soterial Cosmogony of Central Asiatic Isma'ilism', *Isma'ili' Contributions to Islamic Culture*, yay. S. H. Nasr (Tahran, 1977), s. 101-120.

rafiyi hazırlayan İdris İmadeddin tarafından toplanmıştır.[57] Muhammed, Ali adında en azından bir başka oğlu daha olduğu bilinen İsmail' in büyük oğluydu. İsmaili geleneğine göre, kendisi, aynı zamanda İmam Cafer el Sadık'ın en büyük erkek torunuydu ve öldüğü zaman yirmi altı yaşında bulunuyordu.[58] Dahası, bütün kaynaklar, Muhammed'in amcâsı Musa el Kazım'dan sekiz yaş kadar büyük olduğunda birleşirler. Bu ayrıntılara dayanarak, Muhammed'in doğum tarihi 120/738 dolaylarında olmalıdır. Gerçekten Destur el müneccimin bu tarihi Zulhicce 121/Kasım 739 olarak gösterir.[59] İmam Cafer'in ölümünden sonra altı gruba ayrılan İmami Şiilerin Mübarekiyye grubunun imamıydı ve amcası Abdullah el Eftah'ın ölümünden sonra Cafer el Sadık ailesinin yaşça en büyük erkek üyesi olmuştu. Bu sıfatla, Ali soyunun Fatımi kolundan gelen iki büyük ailesinden birinin reisi olarak belli bir saygınlık kazanmıştı.[60] Ne var ki, Cafer'in izleyicilerinin çoğunluğunun Musa el Kazım'ın imamlığını kabul etmesiyle, Muhammed'in amcası ve baş rakibinin yanında doğum yeri Hicaz'da kalması katlanılmaz duruma geldi. Muhtemelen bundan sonra ve İmam Cafer'in ölümünden kısa bir süre önce, Medine'yi terk edip doğuya giderek gizlendi, daha sonra el Maktum ya da Gizli lakabıyla anıldı. Sonuç olarak, zamanın diğer radikal Şii Arapları gibi Kufe'de üslenen Mübarekiyye ile yakın ilişkilerini sürdürürken Abbasilerin baskısından da kurtulmuş oldu. Muhammed'in Medine'den ayrıldıktan sonra yaşadığı yer hakkında değişik kaynaklar değişik bilgiler verse de, önce Güney Irak'a bu-

57 İdris, *'Uyun*, c. 4, s. 351-356 ve *Zahr–al* ma'ani, Ivanow'un *Rise*'ı içinde, metin, s. 53-58, çeviri. s. 240-248; İngilizce özet ağırlıklı olarak *'Uyun*'u, temel almaktadır, W. Ivanow, Ismailis and Qarmatians', *JBBRAS*, NS, 16 (1940), s. 60-63.

58 *Asrar al–nutaqa* içinde, aktaran Ivanow, *Rise*, metin s. 99, çeviri. s. 296; yay. Ghalib, s. 259, ek olarak, babası öldüğünde Muhammed'in on dört yaşında olduğu belirtilmektedir. Buradan hareketle, İsmail Cafer'in babasından on iki yıl önce, 136 yılı dolaylarında ölmüş olduğu düşünülebilir.

59 Cüveyni'nin aktardığı Gazvini'nin notları içinde geçer. Cüveyni, Tarih, c. 3, s. 148 ve 310-12; ayrıca Danishpazhuh, 'Dhaylu' (1345/1966), s. 22.

60 Ivanow, 'Early Shi'ite Movements', s. 17; Ivanow, *Brief*, s. 9 ve M. Kamil Hüseyn, *Tai'fat al Isma'iliyye*, (Kahire, 1959), s. 12.

radan İran'a gittiği kesindir.[61] Sonraki İsmaililere göre, Muhammed'in hicreti İsmaili hareketinin Fatımi halifeliğinin kurulmasıyla sona eren gizlilik döneminin (devr el setr) başlangıcıdır.

Muhammed, yaşamının son dönemini, çok sayıda destekçiye sahip olduğu ve buradan komşu bölgelere dailerini gönderdiği güneybatı İran'daki Huzistan bölgesinde geçirmişe benzemektedir. Ölüm tarihi kesinlikle bilinmemektedir, ancak, seleflerinin Ali soyuna karşı sert baskı politikasını sürdüren Abbasi halifesi Harun Reşid'in zamanında (170-193/786-809) ve belki de, bu halifenin amcası Musa el Kazım'ı Medine'den çıkartıp tutuklu olarak Irak'a getirttiği 179/795-796[62] yılının hemen sonrasında öldüğü hemen hemen kesindir. Muhammed'e düşmanlık besleyen On iki İmamcı kaynaklar, Medine'den ayrılmadan önce bu ikisi arasında bir uzlaşma sağlanmış olduğunu da aktarmakla birlikte, Abbasileri Musa el Kazım'a karşı kışkırtan kişinin Muhammed olduğunu iddia ederler.[63] Muhammed'in Medine'de gizlenmeden yaşadığı sırada İsmail ve Cafer adında en az iki oğlu vardı, göç ettikten sonra, sonraki İsmaililere göre meşru ardılı olan Abdullah da içlerinde olmak üzere dört oğlu daha olmuştu.[64]

Bu ön İsmaili başlangıçlardan sonra İsmaililiğin erken tarihi hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir. Bununla birlik-

---

61 De Goeje'nin Memoire'sinde s. 203) aktardığı *Dastur al-munajjimin*, Muhammed'in gittiği en uzak yer olarak Hindistan'dan söz eder, ancak, İbn İnebe'nin *'Umdat* al-talib'inde, Muhammed'in Medine'yi çok daha sonraki bir tarihte Halife Harun Reşid'in eşliğinde terk ettiği ve Bağdat'a gittiği yazılıdır, bak. s. 233. Öte yandan, İdris ise, Ivanow'un Rise'da aktardığı *Uyun*, (c. 4, s. 353-354) ve Zehr el ma'ani adlı eserlerinde, Muhammed'in İran'da kaldığı kentlerin adları sayılır ve Muhammed'in kalıntılarının Halife el Muizz zamanında İran'dan Mısır'a nakledildiği anlatılır. Ayrıca bak. Cuveyni, *Ta'rikh*, c. 3, s. 148; çev. Boyle, c. 2, s. 645; Reşid el Din, Isma'iliyan', s. 11 ve P. H. Mamour, *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs* (Londra, 1934), s. 66-68.

62 Bak. Gazvini'nin yorumları, Cüveyni, *Ta'rikh* içinde, c. 3, s. 311 ve Ivanow, *Rise*, s. 67. Zahid Ali, Muhammed'in ölüm yılı olarak 183/799 yılını, Arif Tamir ve M. Galib, 193/808-809 yılını gösterirler.

63 Kuleyni, *al-Usul*, c. 1, s, 485-486; el Kaşi, *al-Rijal*, s. 263-265 ve İbn Şehraşub, *Manaqib*, c. 5, s. 77.

64 İbn İnebe, *Umdat al-talib*, s. 234; İdris, *'Uyun*, c. 4, s. 356; *Dastur al-munajjimin*, aktarmalar, de Goeje *Mémoirs*, s. 8-9 ve 203, Ivanow, *Rise*, s. 38-39. İsmaili kaynakları genellikle Muhammed'in ilk iki oğlunun kimliği hakkında sessiz kalır. Bir istisna için, bak. İdris, *Zahr al ma'ani*, alıntı için Ivanow, *Rise*, metin, s. 53-54, çeviri, s. 241.

te, el Kummi ile Nevbahti'nin Karmatiler hakkındaki bazı sözlerine ve mezhebin sonraki tarihinden yapılan çıkarımlara dayanarak Mübarekiyye'nin Muhammed'in ölümünden sonra iki gruba ayrılığı söylenebilir.[65] Bu gruplardan daha küçük ve daha karanlıkta kalmış olanı görünüşe göre, imamlığın ölen imamın soyundan yürüyeceğini kabul etmişti. Ancak, Ubeydullah'ın ya da adın bu küçültücü* biçimini kabul etmeyen İsmaililerin tanıdıkları şekliyle Abdullah'ın İsmaililiğin imamlığını kendi ve kendi soyundan gelenler için açıkça ilan etmesine dek, bu grubun ayrı bir hareket olarak var olduğuna ilişkin çağdaş kaynaklarda hiçbir ifade bulunmamaktadır. Söz açılmışken, Fatımi hanedanının kurucusunun bu kitapta, aşağılayıcı anlamda değil, ancak tarihi belgelerde daha çok bu adla tanınmış olmasından dolayı, bundan sonra yalnızca Ubeydullah adıyla anılacağını belirtmek yararlı olabilir. İkinci ve yine küçük de olsa, Mübarekiyye'nin ana kitlesini temsil eden grup ise, Muhammed b. İsmail'in ölümünü kabul etmemişti. İmami kaynaklarda Karmatilerin öncülleri olarak gösterilen bu grup için Muhammed b. İsmail Mehdi ya da Ka'im (Ayağa kalkan) olarak yeniden ortaya çıkmasını bekledikleri yedinci ve son imamdı. Şiilerde Mehdi ve Kaim terimlerinin eş anlamlı olarak kullanıldığını ve İsmaililerin özellikle Ubeydullah'ın Fatımi Halifeliğini kurmasından sonra, daha çok ikinci terimi tercih ettikleri de eklenmelidir.[66] Son imamlarının ölümünü kabul etmeyerek, dünyayı adaletle dolduracak Mehdi olarak geri dönmesini bekleyen ve 'Sağlam Duranlar' anlamında Vagifiyye diye adlandırılan bu tür mezhepler 2./8. yüzyılda oldukça yaygındı. Dikkate değer sayıda yandaşı olan Muhammed b. İsmail de kolayca bu beklenen Mehdiler arasına girdi.

---

65 Nevbahti, *Firaq*, s. 61; el Kummi, *al-Maqalat*, s. 83. Bu iki yazar, Karmatiler konusuna girmeden hemen önce, Hattabilerin alt gruplarından birinin Muhammed b. İsmail'in soyundan gelen imamlara bağlandıklarını anlatır. Ayrı konuda, bak. Lewis, *Origins*, s. 40-41 ve 78 ve Ivanow, 'Ismailis and Qarmatians' s. 79.

* Abdullah adı Allah'ın kulu, kölesi anlamına gelir. Ubeyd ise Abd'ın küçültülmüşü anlamında, Allah'ın köleciği olarak çevrilebilir. (ç.n.)

66 Bak. Ivanow, *Studies 2*, s. 24 ve W. Madelung, 'Ka'im Al Muhammed', *EI2*, c. 4, s. 456-457.

İsmaililerin orijinal inançları hakkında, el Kummi ile Nevbahti'nin Karmatiler hakkında anlattıklarından daha fazla ayrıntı sağlanabilir.[67] Bu yazarlar, kendi zamanlarında Karmatiler dışında ayrı bir İsmaili grubunun varlığından söz etmezler ve anlattıkları Ubeydullah'ın 286/899'da açıkça imamlık iddiasıyla ortaya çıkıp hareketi parçalamasından önceki döneme ilişkindir. Onların anlatımına göre, Mübarekiyye'den türeyen Karmatiler imamlarının sayısını yediyle sınırlamışlardır, bu, harekete İsmaili adı yanı sıra Sebiyye ya da Yediciler de denmesinin nedenidir.[68] Söz konusu yedi imam, imam olduğu kadar mesaj getiren bir peygamber de (resul) olan Ali b. Ebu Talib, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin (Zeynel Abidin), Muhammed b. Ali, Cafer b. Muhammed ve son olarak, hem mehdi hem de resul olan Muhammed b. İsmail b. Cafer'den oluşur. İlgi çekici nokta, her iki yazarın da, yedi sayısını tutturabilmek için, Karmatilerin Ali'yle başlayan imamlar listesine, İsmail b. Cafer'i dahil etmeyişleridir. Sonuç olarak, Muhammed b. İsmail yedinci ve son imam olur. Ancak, bu İmami yazarlar, aynı zamanda Karmatilerin imamları, tıpkı Allah'ın elçiliği görevinin Gadir Hum'da Muhammed Peygamber tarafından kendi sağlığında Ali'ye devredildiği gibi, İmam Cafer'in sağlığında oğlu İsmail'e geçtiğini kabul ettiklerini söyleyerek kendi içlerinde çelişkiye düşerler. Bu durumda, İsmail yedinci, oğlu Muhammed'de sekizinci imam olmaktadır. Ancak, konu açıklıktan uzaktır. Görünüşe göre, bazı Karmatiler ya da erken-İsmaililer İsmail'i imamlar listesine dahil ederken bazıları etmiyordu.Daha sonraki İsmaili yazınında ise Ali, imamlığın kaynağı (esas el imame) olarak sıradan imamlardan daha yüksekte bir mevkiye çıkarılarak, İsmail İmamlar listesine kesin biçimde alınmıştır. Mezhebin Tayyibi kolunca halen kabul edilen bu sıralamaya göre, birinci imam Hasan olmakta, İsmail altıncı, Muhammed'de yedinci sıralan almaktadır. Bu sistem bütün imamla-

67 Nevbahti, *Firaq*, s. 61-64; el Kummi, *al-Maqalat*, s. 83-86; İngilizce çeviri, Stern, *Studies*, s. 47-53, W. Madelung'un notları esere dahil edilmiştir. Ayrıca bak. Stern, 'Isma'ilis', s. 102-103 ve 108 ve Madelung, 'Imamat', s. 48.

68 R. Strothmann, 'Sab'iya', *EI*, c. 4, s. 23-25.

rın eşitliğini kabul eden Nizarilerce değişikliğe uğratılarak, ilk imam olarak Ali, ikinci imam olarak Hüseyin sayılmıştır. Nizarilerin sıralamasına göre, sadece geçici ya da emanetçi (müstevda) imam olan Hasan, asıl imamlar listesine müstekâr dahil değildir.

Her şekilde, Karmatiler ve selefleri, ölmemiş olan Muhammed'in, Kaim ya da mesaj getiren peygamberlerin sonuncusu olduğu görüşündeydiler. Yeniden ortaya çıktığında Muhammed'in dinini kaldıran yeni bir dinsel yasa getirecekti. Karmatiler, kendi şeriatını getiren büyük peygamberlerden oluşan bir başka yedilik dizinin varlığını savunuyorlardı. Kitaplı peygamberler ya da ulu'l azm olarak bilinen bu yedi peygamber Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed, Ali ve dizinin sonuncusu olan Muhammed b. İsmail'di. Ali'nin bu diziye neden katıldığını açıklamak kolay değildir. Ancak, Muhammed'inkinin yerini alacak kendi şeriatını getirmemiş olan Ali'nin büyük peygamberler arasında sayılmasının, erken İsmaililerin dinsel metin ve emirlerin iç ve dış anlamlarının farklılığına verdikleri büyük önemden kaynaklandığı düşünülebilir. Yeni bir mesaj getirmemiş olan Ali, Muhammed'in getirdiği mesajın asıl önemli olan iç (batın) anlamını açıklamasıyla yeni din getiren peygamberler arasında sayılmış olabilir. Yeni bir şeriat getirme görevi, Kaim Muhammed b. İsmail'e ayrılmıştır. Gerçekten, İsmaililerin (Karmatiler) ana kitlesinin başlangıçta Muhammed b. İsmail'in mehdiliğine inandıklarından kuşku duyulamaz. Bu durum, İmami kaynakların yanı sıra, ilk Fatımi halifesinin daha önce sözü edilen mektubunda[69] ve o dönemden kalma az sayıda İsmaili metininde doğrulanmaktadır. Örneğin, Kitab el rüşd, yedinci natık ve sekizinci imam olan Muhammed adındaki Mehdi'nin yeniden belirişi fikri üzerine kuruludur.[70] Fatımi ler öncesinden kalan bir diğer İsmaili metni, ayrı ayrı yazılmış altı kısa makaleden oluşan ve görünüşe göre derleyicisi ve editörü olan Cafer b. Mansur el Yemen'e atfedilen Kitab el keşf'dir. Bu çalışmada da, çoğu kez Sahib el zaman şeklinde söz edilen yedinci konuşan peygam-

69 Al Hamdani, *Geneology*, metin s. 10-11, çeviri, s. 13.
70 *Kitab al-rushd*, s. 198, çev. Ivanow, *Studies* 2, içinde, s. 43.

berin (natık) Mehdi ya da Kaim olarak dönüşünün beklenmesi önemli bir yer tutar.[71] Erken İsmaililerin görüşleriyle yakın bir ilişki içinde, Umm el Kitab'ın son bölümünde de yedi peygamber (dönüşümü ile) ilgili kısa göndermeler vardır. Buradaki yedi peygamber, Adem, Nuh, İbrahim, Musa; İsa, Muhammed ve gelişiyle yedinci ve son çevrimi (devr)[72] başlatacak olan Kaim'dir.

Karanlık ve yeraltında geçen neredeyse bir asırlık bir başlangıç döneminin ardından, İsmaililik 3./9. yüzyıl ortalarından itibaren birdenbire tarih sahnesine çıktı. Ortaya çıkan hareket, bir dailer ağı aracılığıyla yoğun bir da'va faaliyeti yürüten dinamik bir devrimci örgüt biçimindeydi. Bu ateşli faaliyetin ardında enerjik ve merkezi bir liderliğin düzenleyici eli kolaylıkla fark edilmektedir. Stern, Muhammed b. İsmail'e atfedilen rol gibi bazı geçişler bulunsa da, bu hareketle daha önceki İsmaili (ya da ön–İsmaili) gruplar arasında sıkı bir süreklilik bulunduğu düşüncesini kabul etmemektedir.[73] Her ne olursa olsun, Muhammed b. İsmail'in Mehdi olarak yeniden ortaya çıkmasını bekleyen İsmaililer, Karamita adı altında Abbasi yetkililerinin ve kamuoyunun dikkatini çekmeye başlamıştı. Aslında, İsmaililerin harekette bir ayrılığın oluştuğu 286/899 öncesindeki durumundan söz eden ve konu hakkında en bilgili kaynaklar olan el Kummi ile Nevbahti, bu dönemde Karmatilerin yanı sıra başka bir İsmaili grubunun varlığından söz etmezler. Kendi dönemlerinde, esas olarak Kufe yakınlarındaki Sevad, Yemen ve Yemame'de yoğunlaşmış tam yüz bin Karmati'nin varlığından söz ederler.[74] Bu sayı ve Karamita adlandırması açıkça tüm İsmaililere işaret etmektedir. İsmaili da'vası kısa süre içinde beklenmedik bir başarı kazandı. Hareket birkaç on

71 Cafer b. Mansur el Yemen, Kitab yay. Strothmann, (Londra, vd, 1952) s. 62, 77, 103-104, 109-110, 135, 160, 170 ve diğer sayfalar. Erken İsmaililiğe ait bu önemli metin muhtemelen ikinci Fatımi halifesi el Kaim'in saltanat döneminde yazılmıştır; eser ayrıca M. Ghalib tarafından derlenmiştir ancak bu kitapta Strothmann'ın derlemesine atıfta bulunulacaktır. Ayrıca, yine Cafer b. Mansur el Yemen'in *Asrar al–nutaqa*, yay. Galib, s. 21, 39, 109 ve 112.

72 *Ummu'l Kitab*, metin 91-92, çev. Filippani–Ronconi, s. 229-230; bu, kitapta bulunan tek açık İsmaili düşüncesidir. Muhammise tarafından inanılan benzer görüşler için bak. El Kummi, *al–Maqalat*, s. 56 ve 59.

73 Stern, 'Isma'ilis', s. 101, bak. Madelung, *Religious Trends*, s. 93.

74 Nevbahti, *Firaq*, s. 64 ve el Kummi, *al–Maqalat*, s. 86

yılı kapsayan bir süre içinde Güney Irak ve Güneybatı İran'dan Yemen, Bahreyn, Suriye, Cebel, Horasan, Maveraünnehr, Sind ve sonunda İsmaili imamının yeni bir halifelik kuracağı Kuzey Afrika gibi İslam aleminin diğer bölgelerine hızla yayılmayı başardı.

İsmaili davasının 3./9. yüzyıldaki başlangıcı ve hareketi örgütleyip yöneten merkezi liderliğin kesin dinsel işleviyle soy kütükleri hakkındaki bilgiler çelişiktir. Mezhebin kökenindeki aşırılıkçı yönleri unutturmayı hedefleyen Fatımi halifeleri tarafından desteklenen belirsiz ve kısa bir resmi açıklama bulunmaktadır. Bu versiyon, İsmaili daisi İdris tarafından 4./10. yüzyılda kaleme alınan az sayıda İsmaili kaynağına dayanarak yazdığı Uyun el ahbar'ın dördüncü cildinde sunulmuştur. Buna karşılık, Sünni risale yazarlarınca, erken İslamilik ve onun İslam'ı içinden yıkmak için şeytani bir plan uygulayan ve Ali soyundan olmayan sözde kurucusu hakkında ortaya atılmış oldukça eğlenceli bir 'kara efsaneyi' içeren bir başka versiyon geliştirilmiştir. Bu düşmanca açıklamanın esasları ilk biçimiyle, Ehu Abdullah Muhammed b. Ali b. Rızam el Tai el Kufi'nin 4./10. yüzyıl başlarında İsmaililiğin iddialarını çürütmek için kaleme aldığı eserine dayanır.[75] Bundan başka, Taberi'nin Karmati hareketinin Irak'taki başlangıcı hakkında yazdıkları vardır.[76] Taberi'nin anlatımı, (dai Zikreveyh b. Mikreveyh'in akrabası olan) bir İsmaili tutsağın Abbasi yetkilisi Muhammed b. Davud el Cerrah (öl. 296/908) tarafından yapılan sorgulamasına dayanır. Bu olay 291/903-904 tarihleri arasında olmuştur.

Resmi Fatımi anlatımına göre, Fatımi hanedanının kurucusu Ubeydullah el Mehdi, Muhammed b. İsmail'in soyundan gelen

75 Bak. Massignon, 'Bibliographie Qarmate', s. 334 ve Cüveyni'nin *Ta'rikh*'inde el Gazvini'nin yorumları, c. 3, s. 327. İbn Rizam'ın kitabının adı bazı kaynaklarda *el Naks ela'l Batıniyye* (bak. el Mutahhar Tahir el Mukaddisi, *al-Bad' Wa'l-ta'rikh*, yay. Cl. Huart, Paris, 1899-1919, c. 1, s. 137) başka bazı kaynaklarda ise, *Kitab redd ela'l Ismailiyye*, (bak. el Makrizi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 12, yay. el Seyyal, c. 1, s. 23. Ivanow, 'Ismailis and Qarmatians', s. 63 ve Ivanow, *Rise*, s. 33. olarak belirtilmektedir. Ayrıca bak. C. H. Becker, *Beiträge zur Geschicte Agyptens unter dem Islam* (Strassburg, 1902-1903), c. 1, s. 6; I. Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batınıyya-Sekte* (Leiden, 1916), s. 15; Ivanow, *Alleged*, s. 2 ve Taha al-Wali, *al-Qaramita* (Beyrut, 1981), s. 235-239.

76 Taberi, *Ta'rikh*, III, s. 2124; İngilizce çeviri, *The History of al-Tabari*: Cilt 37, *The Abbasid Recovery*, çev. Philip M. Fields (Albany, N. Y., 1987), s. 169.

bir dizi 'saklı imam'ın (el e'imma el mesturin) mirasçısıdır.[77] Nevbahti ve el Kummi'nin, Mübarekiyye içinden bir grubun Muhammed'in ardından gelen imamları izlediğini söylediği doğrudur. Bununla birlikte, aynı yazarların belirttiğine göre, 3./9. yüzyıl ortalarına doğru Karamita olarak tanınan ilk İsmaililerin çoğunluğunu Muhammed'den sonra başka imam kabul etmemişlerdir. Daha sonra göreceğimiz gibi, İsmaili hareketinin, Fatımi lerin atası olan merkezi liderleri, görünüşe göre, başlangıçta imam olarak değil, Kaim'in vekillleri ya da temsilcileri olarak kabul edilmişlerdi ve ancak Ubeydullah'ın reformundan sonra hareketin geçmişteki bu liderleri imamlık katma yükseltilmişlerdir. Bu resmi versiyona göre, Muhammed b. İsmail kendinden sonraki imam olarak, İsmaililerin ikinci yedilik imamlar dizisinin ilki olan, büyük oğlu Abdullah'ı atamıştı. Sonradan Razi soyadını alan Abdullah, İran'ın çeşitli bölgelerinde gizlenmiş ve hem kimliğini hem de yerini yalnızca az sayıdaki çok güvenilir yardımcısına bildirmişti. Bir süre Huzistan eyaletindeki Ahvaz'da yaşadı ve en sonunda, Haşimi oymağından da birçok kişinin yaşadığı ve İsmaililerin sonraki birkaç on yıl boyunca merkezi olacak olan orta Suriye'deki Selemiye'ye yerleşmişti. Burada, kendisini, sıradan bir Haşimi ve tüccar olarak tanıtmıştı.[78] Abdullah, 212/828 yılı dolaylarındaki ölümünden önce[79], yerine, oğlu Ahmed'i atamıştı. İsmaili geleneğinde ünlü İhvanı Safa risalelerinin yazarı olarak kabul edilen Ahmed, yerine oğlu Hüseyin'i, o da, daha sonra Ubeydullah el Mehdi adıyla Fatımi halifeliğini kuracak olan oğlu, Said adıyla da

77 İdris, *'Uyun*, c. 4, s. 357-367 ve 390-404. Ubeydullah'ın soy ağacına ilişkin bir başka özet İsmaili anlatımı Hasan el Baruşi'nin Kitab al-azhar'inde bulunabilir, Muntakhabat İsmailiyya içinde, yay. A. el Avva (Şam, 1958) s. 232-236; İngilizce özeti Ivanow, *Rise*, s. 29.

78 Bu ayrıntıların geçtiği ilk İsmaili kaynak, anlaşıldığı kadarıyla, Ahmed b. İbrahim (yahut Muhammed) el Nişaburi'nin 4./ 10. yüzyıl sonlarında yazdığı *İstitar al imam*'dır; bu çalışma Ivanow tarafından başka bir İsmaili metniyle birlikte (yayımlanmıştır. Bak.) *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4 (1936), s. 93-107; İngilizce çevirisi Ivanow, Rise, çeviri s. 157-183. İstitar'ın Arapça metni Akhbar al-Qaramita içinde tekrar basılmıştır; yay S. Zakkar (2. bas., Şam, 1982), s. 111-132. Çalışmaya ilerde referans verilmeyecektir.

79 Zahid Ali, *Ta'rikh*, c. 1, s. 43; Huseyn, *Tai'fat* s, 17; Tamir, *al Imama*, s. 182 ve Galib, A'lam, s. 342-344.

tanınan Abdullah'ı (Ali) atamıştı. Ubeydullah 259 ya da 260/873-874'te doğmuştu ve babasının 268/873-874 yılı dolaylarındaki ölümü sırasında sekiz yaşlarındaydı.[80] Ubeydullah, uzun yıllar amcası ve gelecekteki kayınpederi Muhammed b. Ahmed'in bakımı ve koruması altında kalmıştı. Said el Hayr ve el Hakim adlarının yanı sıra Ebu'l Şalağlağ künyesiyle de tanınan Muhammed b. Ahmed'in bu süre içinde, ayrıca hareketin liderliğini üstlenip üstlenmediğine ilişkin bilgi yoktur.[81] Bununla birlikte, Ubeydullah'ın liderliği eline almasından önce, Muhammed'in liderliği hepsi de vakitsiz ölen kendi oğulları adına gasp etmek için birçok başarısız girişimde bulunduğu kaydedilmiştir.[82]

Bu bağlamda, Fatımi halifelerinin soy kütüğü hakkında, doyurucu çözümlerden uzak çok sayıda görüş ayrılığının bulunduğunu belirtmek gereklidir. Sonraki resmi öğretiye göre, Fatımilerin ataları Muhammed b. İsmail'den gelen İsmaili imamlarıydı. Ne var ki, İsmaili kaynakları, Ubeydullah'ı İsmail b. Cafer'e bağlayan, 'saklı imamlar' olarak da bilinen ve belirsiz koşullarda yaşamış olan atalarının adlarından söz etmekte çok isteksizdir. Ancak bu imamların adları, gerçekten, bugüne ulaşan hiçbir erken İsmaili kaynağında görülmemektedir. Ivanow, bu durumu, İsmaililerin 'Allah'ın gizlediğini ortaya çıkarmaya' karşı olan önyargılarıyla açıklamaktaydı.[83] Sonuçta, Muhammed b. İsmail, Abdullah b. Muhammed, Ahmed b. Abdullah, Hüseyin b. Ahmed ve Ubeydullah (Abdullah) b. Hüseyin şeklindeki resmi Fatımi sıralaması-

80 Ivanow, *Rise*, s. 41 ve 57; Zahid Ali, *Ta'rikh*, c. 1, s. 43; Huseyn, *Tai'fat*, s. 18; Tamir, *al Imama*, s. 183. Ubeydullah hakkında bak. İbn Halikan, *Biographical Dictionary*, İng. çev. William MacGuckin de Slane (Paris, 1842-1871), c. 2, s. 77-79; H. I. Hasan ve T. A. Şeref, Ubeyd Allah al-Mahdi, (Kahire, 1947); Galib, *A'lam*, s. 348-358; J. Walker, 'al Mahdi Ubaid Allah', *EI*, c. 3, s. 119-121 ve F. Dachraoui, 'al Mahdi Ubaid Allah' *EI2*, c. 5, s. 1242-1244.

81 Ubeydullah'ın al Hamdani'nin *Genealogy*'sinde aktarılan mektubunda (metin, s. 10-11, çeviri, s. 13), kendisi imam olarak anılırken, babası Hüseyin b. Ahmed gizli imamlar arasında sayılmaz. Ubeydullah'ın imamlığı konusunda, bak. Cafer b. Mensur el Yemen, *Kitab al kashf*, s. 98-99; Ivanow, *Rise*, s. 42-43 ve 59. Hüseyin'in de sonradan imam katında yükseltilmiş olabileceği yönündeki görüş için, bak. Madelung, 'Imamat', s. 55 ve 71.

82 El Nişaburi, *Istitar*, s. 95-96.

83 Ivanow, *Rise*, s. 28.

na rağmen, İsmaililer arasında, 'saklı imamların' adları, sayıları, sıraları ve gerçek nesepleriyle ilgili bazı görüş ayrılıkları çıkmıştır.[84] Bu güçlükler, Fatımilerin İsmaili hareketinin yöneticileri olan atalarının gerçek kimliklerini saklamak için takma adlar kullanmaları ve mezhebin düşmanlarının Fatımileri Ali soyundan gelmeyen sahtekârlar olarak farklı bir nesebe bağlamalarıyla daha da içinden çıkılmaz bir hal almıştır.

Fatımi halifeleri kendileri için resmi bir soy kütüğü yayımlamayı ısrarla reddederek, bu konuya açıklık getirmemişlerdir. Aralarında böyle bir girişimde bulunan tek kişi olan Ubeydullah sorunu çözmek şöyle dursun, karışıklığın daha da artmasına neden olmuştur. Yemen'deki İsmaili topluluğuna gönderdiği ve Cafer b. Mânsur el Yemen'in belleğine dayanarak daha sonraki bir tarihte kaleme aldığı açıklamasında, Ubeydullah, Fatımilerin soyağacı ya da nesebini, 'saklı imamların' adlarını, bilinmelerini istediği şekilde açıklar. Ubeydullah seceresini şöyle sıralar: Ali (Ubeydullah) b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Abdullah b. Cafer el Sadık. Burada, çok şaşırtıcı biçimde soyunun İsmail b. Cafer'e değil, Sahib el Hakk olarak niteleyerek İmam Cafer'in meşru halefi saydığı, kendisinden sonra hayatta kalan oğullarının en büyüğü Abdullah'a dayandırır.[85] Bu önemli mektuptan ilerde gene söz edeceğiz. Burada, Ubeydullah'a göre, Abdullah b. Cafer'in takiyye gereği İsmail b. Cafer adını aldığını, aynı nedenle kendisinden sonra gelen tüm imamların Muhammed adıyla anıldığını söylemek yeterlidir. Ubeydullah'ın kendi soyağacı için getirdiği açıklama, doğruluk ve geçerlilik derecesi ne olursa olsun, ardılları tarafından Fatımilerin resmi soyağacı olarak kabul görmemiştir.

Belirtildiği gibi, aynı konuya ilişkin bir de İsmaili karşıtı açıklama vardır. Bu versiyon, bazı erken İsmaili eserlerinin kay-

84 Bak. Mamour, *Polemics*, özellikle s. 60-64 ve 189-219; Zahid Ali, *Ta'rikh*, c. 1, s. 74-75; Sami N. Makarem, 'The Hidden Imams of the Isma'ilis', *al-Abhath*, 22 (1969), s. 23-27 ve Nagel, *Frühe Ismailiya*, s. 56-72. Eserde, konuya ilişkin son katkılarda incelenmiştir.

85 El Hamdani, *Geneology*, metin s. 11-12, çeviri s. 14. El Kummi'de bir anlamda bu iddiayı destekler görünmektedir, bak. *al-Maqalat*, s. 88; Madelung, 'Imamat', s. 69-70; Bu konuda en ilginç görüş ise Hamdani ve de Blois'nin ortak çalışması 'A Re-Exami-

naklarına girdiği anlaşılan İbn Rizam'a kadar geri götürülebilir. İbn Rizam'ın İsmaililere karşı kaleme aldığı polemik niteliğinde makalesi günümüze ulaşmamış ancak, bazı parçaları daha sonra yazılmış bazı eserlerde korunmuştur. İbn el Nedim'in 377/988'de tamamladığı ünlü Arapça eserler katalogunda aktarılmış[86] hepsinden önemlisi, Muhammed b. İsmail'in soyundan gelen bir Alevi olan ve Ahu Muhsin diye bilinen Şerif Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ali tarafından yazılan bir başka İsmaili karşıtı kitapta geniş ölçüde kullanılmıştır.[87] 375/985-986 dolaylarında ölen Ahu Muhsin bir polemikçi ve Ali soyunun soyağacını kaydeden ilk kaynaklardan biriydi. Tarihe ve öğretiye ilişkin parçalar içeren onun kitabı da kaybolmuştur. Ancak bu kitabın değerli bölümleri, Mısırlı tarihçiler el Nuveyri (öl. 732-1332),[88] İbn el Devadarı (bak. 736/1335'te tamamlanan makalesi)[89] ve her iki yazarı da güvenilmezlikle suçlarken İbn Rizam'ı Ahu Muhsin'in temel kaynağı olarak tanımlayan ilk otorite olan el Makrızi (öl. 845, 1442)[90] tarafından korunmuştur. İbn Rizam'ın güvenilmezliği kendi çağ-

---

nation'da ortaya atılmıştır; bak. s. 179-183 ve 200-201. Yazarlar, Ubeydullah Mehdi'nin zikrettiği imamlar listesinin gerçekte Cafer el Sadık'ın iki oğlu Abdullah ve İsmail'den gelen iki paralel imamlar dizisine ait olduğunu savunurlar. Dahası, yazarların iddiasına göre sonradan düzenlenen resmi Fatımi soy kütüğü de bu iki paralel diziyi birbirine karıştırmış ve Ubeydullah'ın iddia ettiği soyağacını yeniden düzenlemiştir.

86 İbn el Nedim, *Kitab al Fihrist*, yay. G. Flügel (Leipzig, 1871-1872), c. 1, s. 186-187; İngilizce çeviri, The Fihrist of al-Nadim, yay. ve çev. B. Dodge (New York, 1970), c. 1. s. 462-467; Farsça çeviri ek elyazmalarını temel almaktadır, Kitab al-Fihrist, M. R. Tayaddud (2. bas., Tahran, 1346/1967), s. 348-351. M. R. Tayaddud son dönem eserlerinden birinde *al-Fihrist*'in Arapça bir versiyonunu hazırlamıştır. (Tahran, 1971). Çalışmaya ilerde referans ve-rilmeyecektir.

87 Makrizi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 11-12, yay. el Seyyal, c. 1, s. 22; Becker, *Beiträge*, c. 1, s. 4; Massignon, 'Bibliographie Qarmate', s. 334; Mamour, *Polemics*, s. 35-36 ve 159; Razvini'nin notları, bak. Cuveyni, *Ta'rikh*, c. 3, s. 328-329; Lewis, *Origins*, s. 6-8; Madelung, 'Fatımiden', s. 68; Madelung, 'Imamat', s. 58-59 ve Stern, *Studies*, s. 61-62.

88 Ahmed b. Abdül Vahhab el Nuveyri, *Nihayat al-Arab*, yay. M. Cabir, Abdül Al el Hini vd. (Kahire, 1984), c. 25, s. 187-317. Kısmi Fransızca çevirisi için bak. de Sacy, *Exposé*, c. 1, giriş, s. 74-171, 184-238 ve 438.

89 İbn el Devadari, *Kanz al-durar*, yay. S. El Müneccid (Kahire, 1961), c. 6, s. 6, 17-21 ve 44-156.

90 Makrizi, Fatımilerin tarihi hakkındaki çalışmasında, Ahu Muhsin'in kitabının tarihe ilişkin bölümlerinden yararlanmıştır, *Itti'az al-hunafa*, yay. Bunz, s. 11-14 ve 101-143; yay. el Seyyal, c. 1, s. 22-29 ve 151-201 (Akhbar *al-Qaramita* içinde yeniden basılmıştır, s. 325-383 ve aynı yazarın tamamlanmamış Mısır tarihi, *al-Muqaffa, Akh-*

daşı olan vakanüvis Mesudi tarafından çok önceden ortaya konmuştu. İbn Rizam'ın güvenilir olmadığı konusuna Mesudi, hazırladığı Karmati karşıtı yazarlar listesine onu da almasıyla dikkat çekmiştir.[91] Bununla birlikte, İbn Rizam ile Ahu Muhsin'in tüm İsmaili hareketini çürütmek için ortaya attığı açıklama, konuyla ilgili daha gelişkin Sünni yazılarının temelini oluşturmuştur[92] Bu, Ali soyundan gelen çok sayıda önde gelen kişi ile tanınmış hukuk bilginlerinin 402/1011'de Bağdat'ta yayımladığı Fatımi karşıtı ünlü bildiri[93] üzerinde de etkili olmuştur. Abbasi halifesi el Kadir'in (381-422/991-1031) desteğiyle yayımlanan bu bildiri, Fatımilerin Ali soyundan gelme iddialarının kamuoyu önünde reddiydi. Kısacası, bu İsmaili karşıtı açıklama, İsmaililiğin yükselişi hakkındaki standart açıklama olmuş ve böylelikle de Sacy ve de Goeje gibi en büyükleri de dahil olmak üzere, on dokuzuncu yüzyıl oryantalistlerinin çoğunluğunun da kabulünü görmüştür.

---

bar al-Qaramita içinde kısmen yeniden basılmıştır, s. 391; *al-Muqaffa*'dan konuyla ilgili bir bölümün Fransızca çevirisi için, bak. E. Quatremere, 'Memoires historiques sur la dynastie des khalifes Fatimites', s. 117-123 ve 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), c. 2, s. 35-86. Ahu Muhsin'in kitabının öğretiyi içeren bölümleri için, bak. *el Makrızi Kitab al-Mawa'iz wa'l-i'tibar bi-dhikr al-khitat wa'l-athar* (Bulak, 1270/1853), c. 1, s. 391-397; Fransızca çevirisi, *Description historique et topographique de l'Egypte*, çev. U. Bouriant ve P. Casanova, Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (Kahire, 1985-1920), c. 4, s. 122-144, yeniden basımı için, bak. P. Casanova, 'La Doctrine secrète des Fatimides d'Egypte', *BIFAO*, 18 (1921), s. 130-165.

91 El Mesudi, *Kitab al-tanbih wa'l ishraf*, yay. 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; bu çalışma 345/956 yılında tamamlanmıştır.

92 İlk olarak Bağdadi, *Fark*'ında Batınilerle ilgili bölümde bu anlatıdan yararlanmıştır; s. 266, çev. Halkin, s. ayrıca, *Min kashf Asrar al-Batiniyya* isimli eserin sahibi olan İsmail b. Ahmed el Busti adında bir Mutezili yazarın yararlandığı kaynaklardan birini oluşturur. Kitap 400/1009 dolaylarında yazılmış olup İsmaili karşıtı bir nitelik taşımaktadır. Bak. S. M. Stern, 'Abu'l-Quasim al Busti and his refutation of Ismailism', *JRAS* (1961), s. 14-35. Bir tarihçi ve aynı zamanda Bağdat'ın en tanınmış Hanbalı hukukçularından biri olan İbn el Cevzi (öl. 597/1200) Karmatiler hakkındaki incelemesinde İbn Rizam-Ahu Muhsin'in aktarımlarını kullanmıştır. Bu eser, yazarın en kapsamlı tarih çalışması olan *al-Muntazam*'a dahil edilmiştir. *Akhbar al-Qaramita*'da yer alan (s. 253-268) bu küçük inceleme (al-Qaramite), ayrıca J. de Somogyi tarafından çevirilip yayımlanmıştır, bak. 'A Treatise on the Qarmatians', *RSO*, 13 (1932), s. 248-265. Daha sonraki önemli kaynaklar da aynı aktarımı temel almışlardır; bak. Cuveyni, *Ta'rikh*, c. 3, s. 152; çev. Boyle, c. 2, s. 647 ve Raşid ed din, *Isma'iliyan*, s. 11. Daha fazla kaynak için, bak. Lewis, *Origins*, s. 58-60.

93 Metin ve imzalayanların listesi küçük farklılıklarla şu kaynaklarda geçmektedir. İbn el-Cevzi, *al-Muntazam*, yay. F. Krenkow (Haydarabad, 1357-1362/1938-1943) c. 7, s. 255; Cüveyni, *Ta'rikh*, c. 3, s. 174-177; çev. Boyle, c. 2, s. 658-660; İbn Haldun,

İbn Rizam–Ahu Muhsin anlatısının en küçültücü ve kalıcı yönü, İsmaililiğin kurucusu ve Fatımilerin atası olarak Ali soyundan gelmeyen Abdullah b. Meymun el Keddah adında birini göstermesidir. Bu iddiaya göre, Ebu'l Hattab'ın müridi olan Meymun el Keddah, Meymuniyye denen bir mezhep kurmuştu. Meymun, bütün bunların yanı sıra, Miladi üçüncü yüzyıl başlarında ölen Urfalı tanınmış bir heretik olan, Bardesyan ya da Deysaniyye diye bilinen hıristiyan Gnostik mezhebin kurucusu İbn Deysan'ın (Bar Disan ya da Bardasenes) da izleyicisiydi.[94] Bu, Bağdat bildirisinde Fatımilerin atası olarak Deysan b. Said diye birinin gösterilirken, Ahu Muhsin'i izleyen sonraki bazı kaynaklarda Meymun'dan Deysan oğlu diye söz edilmesini de açıklar. Meymun'un oğlu Abdullah peygamberlik iddiasında bulunmuş ve bu iddiasını desteklemek için bazı hilelere baş vurmuştur. Yedi aşamadan oluşan, serbestlik ve tanrıtanımazlık öğütleyen bir inanç sistemi kurmuş ve bunu, beklenen Mehdi olarak Muhammed b. İsmail'i kullanarak yapmıştır. Abdullah köken olarak Ahvaz yakınlarındandı, fakat sonradan, Hüseyin el Ahvazi adındaki bir suç ortağıyla birlikte, Şiilerden ve Mutezililerden kaçarak Askar Mukram'a[95], ardından da Basra'ya taşınmış, burada, Haşimilerden, Ali'nin kardeşi Akiyl b. Ebu Talib soyunun yanına sığınmıştı. Daha sonra Selemiye'ye kaçtı ve 261/874 yılından kısa bir süre sonrasına rastlayan ölümüne kadar burada gizlilik içinde yaşadı. Selamiye'den Irak'a dailer yolladı. Bu dailerden biri de ünlü Hamdan Karmat'tı. Abdullah'ın ölümünden sonra yerine oğlu Ahmed

---

The Muqaddimah, çev. F. Rosenthal (2. bas., Princeton, 1967), c. 1, s. 45-46; el Makrızi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 22-23, yay. el Sayyel, c. 1, s. 43-44 ve İbn Tagribirdi, al–Nujum al–zahira fi muluk Misr wa'l–Qahira (Kahire, 1348-1391/1929-1972), c. 4, s. 229-231, ayrıca bak. Mamour, *Polemics*, s. 16-29; Lewis, *Origins*, s. 8 ve 60-61 ve el Vali, *al–Qaramita*, s. 361.

94 Bak. Mamour, *Polemics*, s. 30-42; Ivanow, *Alleged*, s. 83-103 ve A. Abel, 'Daysaniya', *EI2*, c. 2, s. 199.

95 Huzistan'da 2./8. yüzyıl başlarında kurulan bu kent, ortaçağlar boyunca önemli bir yerleşim merkezi olmuştur. Bugün ise, Şuster'in güneyinde Bendi Gir denen bir ören yeridir; bak. yazarı bilinmeyen *Hudud al–'alain, the Regions of the World*, çev. V. Minorsky (2. bas., London, 1970), s. 75 ve 130, eser 4./10. yüzyılın ikinci yarısı üstüne

geçti ve onun soyundan gelenler de da'valarını kendi adlarına hareket eden dailer aracılığıyla Irak, Yemen, Bahreyn, Rey, Taberistan, Horasan gibi birçok bölgeye yaydılar. En sonunda, Abdullah ile başlayan Keddahi sülalesinden Said b. Hüseyin Kuzey Afrika'daki Mağrip'e gitti ve burada Fatımi hanedanını kurdu. Muhammed b. İsmail'in soyundan geldiği iddiasını ortaya atan Said, kendisine Ubeydullah el Mehdi adını verdi.

Ahu Muhsin ve ona kaynaklık eden İbn Rizam'ın İbn el Keddah ve İsmaililiğin kökeni hakkında söyledikleri esas itibarıyla bunlardır. Ahu Muhsin kitabında, bu bilgilerin dışında, İsmaili öğretisinin ana hatlarına ilişkin bilgilere de yer verdi. Kitab el–siyasa adlı bir İsmaili kitabından İsmailiğe yeni yandaşlar ve daha yüksek katılım kazanmanın dailer tarafından ileri sürülmüş olan yöntemleri üzerine uzun pasajlar aktarır.[96] İbn el Nedim de kandırılmış kişileri İsmailili inancına çekmek için uygulanacak aşamalı erginlenmenin derecelerini tanımlayan bu tür kitaplar gördüğünü iddia etmiştir.[97] Ne var ki, İsmaili geleneği bu tür bir kitabı yalnızca düşmanlarının iddialarından tanır[98] ve Ahu Muhsin, aktardığı şekliyle böyle bir kitap, kötü niyetli bir sahteciliğe benzemektedir.[99] Bununla birlikte, Ahu Muhsin'in kitabında İsmaililerin öğretisine ilişkin bölüm, mezhebin tanrı tanımazlık ve ser-

---

önemli bir coğrafi eserdir; Yakut el tamavi, *Mu'jam al–buldan*, yay. F. Wüstenfeld (Leipzig, 1866-1973), c. 3, s. 676; kısmı Fransızca çeviri için bak. *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. bas., Cambridge, 1930), s. 233, 236-237, 242 ve 246-247 ve M. Streck ve L. Lockhart, 'Askar Mukram', EI2, c. I, s. 711.

96 El–Nuveyri'nin *Nihayat al–arab*'da (c. 25, s. 220) çev. de Sacy, *Exposé*, c. 1., giriş s. 148 kitaba verdiği isim budur. Aynı kitap, başka yazarlarca başka adlarla da anılır, Örneğin Zeydi yazar Muhammed b. el Hasan el Daylami'nin *Bayan Madhhab al Batıniyya* kitabında geçen *Kitab al–balagh al–akbar*, yay. R. Strothmann (İstanbul, 1939), s. 5, 30, 42, 59, 72-73, 75-76, 78-81, 84, 86, 91-94, bu inceleme, 707/1309 yılında tamamlanan daha geniş çaplı bir çalışmanın bir bölümünü oluşturur. (İsmaili karşıtı). El Bağdadi ise kitabın adını *Kitab al–siyasa wa'l balagh*, bak. *al–Farq*, s. 278. S. M. Stern, *Studies* (s. 56-83) kitabında bulunan 'The Book of the Highest Initiation and other anti–İsma'ili Travesties' başlıklı bir bölümde söz konusu incelemeyi, Arapça metninin el Nuveyri, el Bağdadi ve el Daylami gibi farklı yazarlardan alıntılarla desteklediği bir İngilizce çevirisini yaparak kısmen yeniden oluşturmuştur.

97 İbn el Nedim, al–Fihrist, c. 1, s. 189, çev. Dodge, c. 1, s. 471, çev. 'Tayaddud, s. 353.

98 Bak. Ivanow, *Guide*, s. 41 ve 78 ile *Ismaili Literature*, s. 38, 44 ve 97. Ayrıca bak. Poonawala, *Bio*, s. 44 ve 56.

99 Becker, *Beiträge*, c. 1, s. 7; Massignon, 'Bibliographie Qarmate', s. 332 ve 336; Ivanow, *Stu-dies* 2, s. 125; Madelung, 'Fatımiden' s. 66-73. Ayrıca bak. aynı yazar 'Imamat', s. 112-114 ve Stern, *Studies*, s. 61 ve 64.

bestlikçiliğine (libertenizm) ilişkin iddiaları tümüyle yersiz olsa da, gene de bazı geçerli ayrıntılar içermektedir. İmamlık öğretisi hakkında anlattıkları, Nevbahti ile, el Kummi'nin Karmatilere ilişkin anlatımlarıyla neredeyse tümüyle uyuşmaktadır. Ahu Muhsin, Ali ile başlayıp, Kaim olarak beklenen Muhammad b. İsmail ile sona eren aynı yedi imamlık listeyi sayar. Ancak, Aliyi ilk imam olarak saydığı için İmami araştırmarıyla aynı problemi yaşar ve onlar gibi o da bazılarının İsmili imam olarak kabul ederken diğerlerinin onu atladığını ifade eder. Ahu Muhsin'in verdiği bir başka önemli bilgi de, öğretideki bazı değişiklikler sonucu harekette bir bölünmeye ilişkindir. Bu bağlamda, İsmaililerin ilk başta Muhammed b. İsmail'i son imam olacak Mehdi olarak kabul ederken, daha sonra, Abdullah b. Meymun el Keddah'ın Mağrip, Mısır ve Suriye'de hüküm sürecek olan soyundan gelenlerin izlenecek imam olduğu görüşüne vardıklarına dikkat çeker.[100]

İsmaili araştırmalarında kaydedilen çağdaş gelişmeler, İbn Rizam–Ahu Muhsin anlatısının, düşmanca niyetine ve asılsız suçlamalarına rağmen, hareket hakkında değerli bilgiler içerdiğini göstermiştir. Öğretilerine ilişkin bazı doğru bilgilerin yanı sıra, bu anlatı, İsmaili hareketinin 3./9. yüzyılın ikinci yarısındaki tarihi için ana bilgi kaynağı durumundadır. Ancak, İbn el Keddah ve onun Ubeydullah'ın atası olduğu hakkındaki bölümü, anlatının en tartışmalı yönüdür ve İsmaililere karşı duyulan güçlü bir düşmanlığa dayandığı izlenimini vermektedir. Nevbahti ve el Kummi'nin yanı sıra, Taberi (öl. 310/923) ve Arib b. Sa'd (öl.370/980) gibi başka önemli ilk tarihçilerde İbn el Keddah'tan İsmaililerle ilgili olarak söz etmezler: Aynı şekilde 402/1011'de yayımlanan Fatımi karşıtı Bağdat bildirisinde de İbn el Keddah adı geçmez. Meymun el Keddah ve oğlu Abdullah'ın yaşam öyküsünü açıklığa kavuşturan ilk araştırmacılar Massignon, Gazvini ve Lewis olmakla birlikte,[101] bu kişinin gerçek kişiliği hakkında en ayrıntılı araştırmayı çok çeşitli On iki İmamcı Şii kaynaklara

100 Örneğin, el Nuveyri tarafından korunduğu biçimiyle, Nihayat al-arab, c. 25, s. 203-204 ve 216; çev. de Sacy, Exposé, c. 1. giriş s. 137-138.

101 Massignon, 'Bibliographie Qarmate' s. 330-331; ayrıca 'Karmatians', s. 768; Gazvini'nin notları, Cuveyni, *Ta'rikh*, c. 3, s. 312-343 ve Lewis, *Origins*, s. 62-65.

dayanarak Ivanow yapmıştır.[102] Ivanow, büyük ihtimalle İbn Rizam'ın uydurduğunu düşündüğü İbn el Keddah efsanesini çürütmek için büyük çaba harcamıştır.[103]

Mekke'de yaşayan ve Beni Mahzum oymağının mevlası olan Meymun b. el Esved el Keddah gerçekte, kendisinden birkaç hadis aktardığı İmam Muhammed el Bakır'ın bir müridiydi. Meymun'un 2./8. yüzyılın ikinci yarısında hangi tarihte öldüğü tam bilinmeyen oğlu Abdullah da Bakır'ın oğlu İmam Cafer el Sadık'ın yakın çevresindeydi ve ondan çok sayıda hadis ve söz aktarmıştı. Keddahların imamların Mekke'deki mal varlıklarının yönetimiyle görevlendirilmiş oldukları da düşünülebilir. Her şekilde, Meymun el Keddah ve Abdullah, On iki İmamcıların yazınında, Huzistan kökenli Bardesyanlar olarak değil, Hicaz'ın saygın hadisçileri olarak tanınmış kişilerdi.[104] Bu yüzden, İbn Rizam'ın niçin 2./8. yüzyılda yaşamış bir kişi olan İbn el Keddah'ı, ölümünden birkaç on yıl sonra, 3./9. yüzyılda meydana gelen bir hareketin örgütleyicisi olarak göstermeyi tercih ettiğini bilmek önemlidir. İsmaili kaynakları hakkında yakın zamanlarda edinilen yeni bilgiler bu soruya makul bir yanıt vermeyi mümkün kılmıştır.

Belirtilmiş olduğu gibi, İsmaili hareketinin ilk liderleri, baskıdan korunmak için son derece gizlilik içinde yaşamış ve kimliklerini gizlemişlerdir. Ubeydullah Yemenlilere yazdığı mektupta, bu gizlilik nedeniyle Cafer el Sadık'tan sonra gelen imamların kendi gerçek adlarını kullanmayarak, Mübarek (Kutlu), Meymun (Şanslı) ve Sa'id (Mutlu) takma adlarını aldıklarını açıklar.[105] Bir çok İsmaili ve İsmaili olmayan kaynakta Mübarek'in İsmail b. Cafer'in lakabı olduğu açıktır, Sa'id ise Ubeydullah'ın Kuzey Afrika'ya geçmeden önce kullandığı lakabı idi. Şimdi, Meymun'un da Muhammed b. İsmail'in takma adı olduğu gösterilebilirse, Abdul-

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

103 Ivanow, 'Ismailis and Qarmatians', s. 70 ve Alleged, s. 2.

104 El Kaşi, *al-Rijal*, s. 245-246 ve 389; el Necaşi, *al-Rijal*, s. 148; el Tusi, *Fihrist*, s. 197-198; el Tusi, Rijal, s. 135 ve 225; İbn Şehraşub, *Ma'alim*, s. 65 ve aynı yazar, *Manaqib*, c. 5, s. 19; Ayrıca bak. S. M. Stern, 'Abd Allah b. Maymun', *EI2*, c. 1, s. 48; H. Halm, 'Abdallah b. Maymun al-Qaddah', *EIR*, c. 1, s. 182-183 ve B. Lewis, 'Dindan', *EI2*, c. 2, s. 301.

105 Al-Hamdani, *Geneology*, metin s. 9-10, çeviri s. 12.

lah b. Meymun efsanesinin kaynağı açıklanabilir. Ubeydullah'ın mektubunda bu yönde bir çıkarsama şiddetle ima edilmektedir.[106] Ayrıca, 6./8. yüzyıla dayanan ve Muhammed b. İsmail'in Meymuniyye hizbinin imamı olduğunu bildiren bir bilgi de bu görüşü desteklemektedir.[107] Meymuniyye, İbn Rizam'ın Meymun el Keddah tarafından kurulduğunu söylediği gruptur. Bu durumda, bütün ihtimaller, Muhammed b. İsmail'in takma adına atfedilen Meymuniyye adının, tıpkı Mübarekiyye gibi, ilk İsmaililere verilen alternatif adlardan biri olduğu sonucunu göstermektedir.

Dahası, dördüncü Fatımi el Muiz'in Sind'in baş daisi Helem (ya ad Celem) b. Şeyban'a gönderdiği 354/965 tarihli mektubu vardır.[108] Muhtemelen İbn el Keddah efsanesinin ilk resmi reddi olan bu belgede, Fatımi halifelerinin Ali'ye dayanan soyağacı bir kez daha vurgulanır. Mektupta, Muhammed b. İsmail adına yürütülen davanın başlamasıyla, Abbasilerin bu davanın liderini aramaya başladıkları ifade edilir. Bu yüzden, imamlar gizliliğe geçmiş ve dailer imamları korumak için, onları kod adlarıyla anmışlar. Örneğin, Muhammed b. İsmail'in oğlu ve ardılı olan Abdullah'tan, Meymun el Keddah'ın oğlu olarak söz etmişlerdir. Bu adlandırma, takma olduğu kadar doğruydu da, çünkü, Abdullah, meymun el nakiba (yaradılıştan mutlu) ve el kadih zend el hidaya (doğru yol göstericiliğin kıvılcımına çakan) lakaplarıyla anılan Muhammed b. İsmail' in oğluydu. dailere verdikleri kendi talimatlarıyla, Abdullah'tan sonra gelen imamlar da benzer takma adlarla anılmışlardı. Fakat zamanla, bu kod adları onların gerçek anlamlarını bilmeyenlerin kulağına da erişmiş ve bunlar kendileri de yanılarak başkalarının yanılmasına neden olmuşlardır. Bu mektubun ana fikri, el Muiz ile uzak ülkelerden bir dainin gönderdiği temsilciler arasındaki bir konuşmanın kaydını aktaran

106 Ivanow, daha bu mektup gün ışığına çıkmadan önce bu sonuca varmıştı. Bak. *Alleged*, s. 110-112. Ayrıca bak. Mamour, *Polemics*, s. 68.

107 Aktaran İbn İnebe, *Umdat al-talib*, s. 233; ayrıca bak. Ivanow, *Alleged*, s. 106.

108 Bu mektup, İdris tarafından *Uyun*, c. 5, s. 160-162'de korunmuş, İvanow tarafından çevrilip 'Ismailis and Qarmatians'da yayımlanmıştır. Ayrıca bak. Stern, 'Heterodox Isma'ilism at the Time of al-Mu'izz', s. 11-13 ve 26-27. Eser, bu kitapta 'Heterodox' olarak anılacaktır.

Kadı Numan tarafından da doğrulanır.[109] Halife, 348/959/-960 arasında geçen bu konuşmada da, Meymun ve oğullarının adlarının peygamber ailesinden gelen gerçek imamların kod adları olarak kullanıldığını açıklar. Kısacası, bu açıklamaya göre, Abdullah b. Meymun el Keddah, Muhammed b. İsmail'in oğlu Abdullah için kullanılan kod adıdır. Bu kod adı benimsenmeden önce de, Meymun el Keddah adından bağımsız olarak, batıni anlamda Abdullah b. Meymun olarak anılan Abdullah b. Muhammed, kasten ya da yanlışlıkla, bir erken dönem Şii hadisçisi olan Abdullah b Meymun el Keddah ile karıştırılmıştır.

Son olarak, İbn el Keddah'ın İsmaili geleneğinde nasıl ele alındığını görmek ilgi çekici olacaktır.[110] İlk İsmaili kaynaklarında Meymun el Keddah ve oğlu Abdullah'ın adı hiç geçmez. Daha sonraları, İbn Rizam'ın iddiasının belli bir yaygınlık kazanmasından sonra, resmi Fatımi öğretisi İsmaili hareketi ile bu kişiler arasında bir ilişkinin varlığını ısrarla reddeder. Ne var ki, el Muiz döneminde, ona bağlı olan bazı İsmaili çevreleri resmi görüşten ayrılarak, hareketin liderliğinin Muhammed b. İsmail'den sonra bir süre için Meymun el Keddah soyuna geçtiğini, ancak; daha sonra yeniden Fatımi halifelerinin ataları olan Muhammed b. İsmail soyuna devredildiğini savunmuşlardır.[111] Belirtildiği gibi, el Muiz doğuda etkili olan bu muhalif İsmaililerin görüşlerini çürütmeyi gerekli görmüştü. Söz konusu muhalif grup, Muhammed b. İsmail'den sonra imam tanımayan Karmatilerden etkilenmişe benzemektedir. Daha da sonra, 5./11. yüzyılın başlarında, en bilgili İsmaili dailerinden Hamideddin Kirmani, Fatımilerin Keddahilerden geldiğini çürütmek için başka bir açıklama getirir. Hamideddin, Fatımilerin Meymun el Keddah'tan türediği iddiasını kabul etmiş,[112] Fatımi halifesi el Hakim'in imamlık iddi-

109 El Numan, *al-Majalis*, s. 405-411 ve 523-525. Metin ve ilgili pasajların İngilizce çevirisi için bak. Stern, 'Heterodox', s. 14-17 ve 28-33.

110 Bak. Lewis, *Origins*, s. 47-50, 53-54 ve 65-67; W. Ivanow, İbn al-Qaddah (2. baskı, Bombay, 1957), s. 135-141; Madelung, 'Imamat', s. 73 ve Ghalib, *A'lam*, s. 345-347 ve 559-561.

111 Bak. Stern, 'Heterodox', s. 18-22.

112 Bu Zeydi yazarın söz konusu eseri ve el Kirmani tarafından ona yazılan *al-Kafiya fi'l-radd 'ala'l-Haruni al-Hasani* isimli reddiye *Majmu'at rasa'il* içinde, yay. M. Ghalib, (Beyrut 1983, s. 148-182) hakkında daha fazla bilgi için bak. Ivanow, *Rise*, s. 142-143 ve ayrıca Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 44.

asına karşı çıkan Zeydi imamı el Mueyyed billah Ahmed b. Hüseyin b. Harun el Buthani el Haruni'ye (333-411/944-1020) karşı kısa bir broşür yazmıştır. Hemen hemen aynı zamanda, İsmaililerden kopan Dürzilerin kutsal yazınında, İbn Keddah hakkında son derece karmaşık ve sık sık birbiriyle çelişen görüşler ortaya atılmaya başlanmıştır. Bu görüşlere göre,[113] hepsi Ali soyundan olmayan yedi 'gizli imam' gelmiştir. Muhtemelen Ali soyundan olan Meymun el Keddah, yedinci natık olan Muhammed b. İsmail'in yardımcısı, ondan sonra gelen gizli imamların başlangıcı (esas) ve Ubeydullah da dahil, bazılarının atasıydı. Fakat, Ubeydullah'tan sonraki ikinci Fatımi halifesi, doğrudan Muhammed b. İsmail'in soyundan geliyordu. Zaten, İbn Rizam da ikinci Fatımi halifesinin Ubeydullah'ın oğlu olmadığını söylemiştir.[114] Böylelikle, İkinci halife el Kaim'in soyağacını açıklığa kavuşturmaksızın, yalnızca 'gizli imamların' ve Ubeydullah'ın Meymun el Keddah'ın soyundan geldiğini ima etmiştir.

El Kaim'in Ubeydullah'ın oğlu olmadığı görüşü, Fatımi sonrası İsmaili yazınında el Keddah ve oğluna bir tür aracı rol yükleyen bazı Yemenli dailerin çalışmalarında yeniden ortaya çıkmıştır. El Hattab b. Hasan el Hamdani (ö1. 533/ 1138), Gayet el mevalid adlı batını kitabında, Mustali İmamı el Amir'in yaşı küçük oğlu Tayyib'in imamlığını savunurken, gerçek imamların küçük yaşta olduğu durumlarda, kendilerine bir vekil ya da koruyucu tayin edilmesinin bir gelenek olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre, İsmail b. Cafer, yaşı küçük olan oğlu Muhammed'i hucceti Meymun el Keddah'ın bakımına vermiştir.[115] Olgunluk çağına geldikten sonra, Muhammed imamlık sorumluluğunu üstlenmiş ve imamlık Ali b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmail şeklinde babadan oğula geçmiştir. Hattab'ın Muhammed'i izleyen gizli imamları sayarken, diğer

113 Örneğin, bak. de Sacy, *Exposé*, c. 1, s. 83.

114 Aktaran, İbn-Nedim, *al-Fihrist*, c. 1, s. 187, çev. Dodge, c. 1, s. 465, çev. Tayaddud, s. 350.

115 Lewis'in *Origins*'inde ilgili pasaj hatalı bir elyazmasından alınmıştır, s. 51-52, (Arapça metin), s. 109; aynı pasajın daha tam bir alıntısı için bak. Ivanow, *Rise*, metin s. 35-39.

kaynaklarda da geçen ilk üç imamdan sonra, dördüncü gizli imam olarak Ali b. Hüseyin'i gösterdiği belirtilmelidir. Onun anlatımına göre, sözü geçen imam Mağrip'e giderken öleceğini anlayınca davanın sorumluluğunu, güvenilir vekil ya da vedia olarak, el Mehdi olarak bilinen hucceti Sa'id'e devretmiştir. Daha sonra, kendi soyağacı belirtilmeyen el Mehdi, emaneti meşru müstekar sahibi Muhammed b. Ali el Kaim'e teslim etmiş ve sonraki Fatımi imamları bu soydan yürümüştür. İlk kez olarak İsmailîlerin Mustali kolunca ortaya atılan bu önemli açıklamanın tarihsel doğruluğunu saptamak olanaksızdır. Ancak, Hattab'ın, Ubeydullah'ın gerçek imam olmaktan çok geçici bir emanetçi ve ikinci halife el Kaim'in babasının Ali b. Hüseyin olduğunu kanıtlama tutkusu içinde, Ali adının, Said ve Ubeydullah ile birlikte Fatımilerin kurucusunca kullanılan adlardan biri olduğunu göz ardı ettiği belirtilmelidir. Hattab, el Keddah ve Ubeydullah örneklerini, gerçek imamın yaşının küçük olduğu durumlarda hucceti nin imamlık yetkisini geçici olarak üstlenebileceği savını kanıtlamak için kullanmıştır. Benzer biçimde, Hattab'ın daha genç çağdaşı ve Yemen'in ikinci daisi İbrahim b. Hüseyin el Hamidi de (öl. 557/ 1162), Abdullah b. Meymun'u İmam Muhammed b. İsmail'in atabeyi olarak gösterir ve imamlığın, Muhammed'den oğlu Abdullah'a geçtiğini belirtir.[116] Ancak, Hamidi, Ubeydullah'ı Muhammed b. Abd Allah el Mehdi olarak adlandırdığı ikinci halife el Kaim'in babası olarak kabul etmektedir. 'Gizli imamlar'ın sıralaması konusunda Hattab'ın anlatısı ile resmi Fatımi versiyonu arasındaki farklılık, üç yüz yıl sonra bilgili dai İdris'in anlatımında daha da karışık bir biçim alır. İdris'e göre, el Keddah ile oğlu, İsmail'i izleyen üç imamın yani, Muhammed, Abdullah ve Ahmed'in koruyucuları ve huccetleri idiler.[117] İdris, kolay anlaşılır tarih çalışması *Uyun el ahbar*'da, Fatımi çizgisinin doğrudan İsmail soyundan, Ubeydullah'a, ondan da el Kaim'e yürüdüğü şeklindeki resmi görüşü benimser. Batını bir bakış açı-

116 İbrahim b. el Huseyn el Hamidi, *Kitab kanz al-walad*, yay. M. Ghalib (Wiesbaden, 1971) s. 208 ve 211.

117 İdris, *Uyun*, c. 4, s. 335, ayrıca bak. İdris, *Zahr al-ma'ani'*, Ivanow, *Rise* içinde, metin s. 47, 49, 59-60 ve 64, çeviri s. 223, 236, 248, 250 ve 256.

sıyla kaleme aldığı Zehr el ma'ani kitabında ise resmi görüşle Hattab'ın anlatısını uzlaştırmaya çalışır ve gerçekten son derece muğlak sonuçlara ulaşır.[118]

İsmaili ve İsmaili olmayan kaynaklardan elde edilebilen bilgiler ise, ne Ubeydullah el Mehdi'nin el Kaim'in babası olmadığı savını kanıtlamakta, ne de, Fatımilerin Ali soyundan değil, el Keddah soyundan geldiği iddiasını desteklemektedir. Modern otoriteler arasında, İvanow, yorulmaksızın Şii hadisçileri el Keddah ve oğluyla İsmaililer arasında hiç bir bağlantı bulunmadığını göstermeye çalışmıştır. Diğer taraftan, Gazvini'nin anlatımını izleyen Stern, Meymun el Keddah ile oğlu Abdullah hakkındaki öykünün, bu soydan gelen bazı kişilerin daha sonra 3./9. yüzyıldaki İsmaili hareketinde önemli roller oynamasından kaynaklandığı görüşündedir.[119] Ayrıca B. Lewis'in, Meymun ile Abdullah'ın gerçekten İsmaililiğin doğuşunda önemli rol oynadığı konusunda yorumları vardır.[120] Esas olarak Dürzi yazmalarıyla *Gayet el mevalid*'deki imalara dayanan ve radikal Şiilerde manevi akrabalığın önemine ve İsmaililikte mustekâr ve müstevda imamlar arasındaki ayrıma dikkat çeken Lewis, gizlilik döneminde gerçekte, iki ayrı imam çizgisinin var olduğu düşüncesindedir. Bu yoruma göre, Meymun el Keddah baş dai ve Muhammed b. İsmail'in koruyucusuydu. Abdullah b. Meymun bu görevleri babasından devralmış ve çocuklarına aktarmıştı. Böylelikle el Keddah'ın soyundan gelen, ancak manevi olarak Ali soyuyla ilişkili bir müstevda ya da vekil imamlar çizgisi devam ederken, bir de, gerçek Alevilerden gelen 'gizli' ya da mustekâr imamlar var olmuştur. Müstevda imamlar çizgisi Ubeydullah ile tamamlanmış, onun ardından ikinci Fatımi halifesi el Kaim'le birlikte imamlık yeniden Fatımilere geçmiştir. Başka bir deyişle, bu görüşe göre Fatımi halifeliğinin kurucusu Ubeydullah, Keddahi soyundan gelmekle

118 İdris, *Zahr al-ma'ani*, İvanow, *Rise* içinde, metin s. 66, çeviri s. 258 ve Madelung, 'Imamat', s. 77-78; ayrıca bak. Idris, *'Uyun*, c. 5, s. 89, Hamdani ve de Blois, 'A Re-Examination', s. 190.

119 Cüveyni'nin *Ta'rikh*'inde Gazvini'den aktardıkları c. 3, s. 335; Stern, 'Heterodox', s. 20-21 ve 'Abd Allah b. Maymun', s. 48.

120 Lewis, *Origins*, s. 44 ve 71-73.

birlikte, ondan sonraki halifeler gerçek Fatımilerdir. Ne var ki, hafif farklılıklarla bazı başka çağdaş otoritelerce de[121] benimsenen bu ilginç görüş, bazı sorunlar içermektedir.[122] Bu bağlamda son olarak, daha önce söz edilen bir başka varsayımı, yani Hamdani ve de Blois'in İsmaililerin gizli imamlarının İmam Cafer el Sadık'ın iki ayrı oğlundan geldiği yolundaki görüşünü hatırlamalıyız. Buna göre, gizli imamlar İsmail b. Cafer kadar Abdullah b. Cafer soyundan geliyorlardı ve kendisinin Abdullah b. Cafer'in soyundan geldiğini öne süren Ubeydullah'ın bu açıklaması bu paralel ikili soyağacını düzenleme yolunda bir girişimdi.

İsmaililiğin 3./9. yüzyılın ikinci yarısındaki tarihi üstüne tartışmamıza geri dönerken, konuyla ilgili bilgilerimizin, Taberi'nin Irak'taki Karmati hareketi hakkında aktardıkları dışında, esas olarak hala İbn Rizam–Ahu Muhsin anlatısına dayandığını akıldan çıkarmamız gerekir. Muhammed b. İsmail'in ölümünden sonra, İsmaili davasını, merkezleri önce Huzistan, daha sonra Selemiye'de olmak üzere, Abdullah ve ardıllarının örgütleyip yönettiği kesindir. 3./9. yüzyılın ikinci yarısının hemen başlarında, İsmaili önderliği, çeşitli bölgelere, özellikle de devrimci Şiiliğin önceki biçimlerinin başarı kazandığı güney Irak ve çevresindeki alanlara çok sayıda dai göndererek faaliyetlerini yoğunlaştırdı. İbn el Nedim, İbn Rizam'a dayanarak, Irak'taki İsmaili davasının, Hicri 261 yılında, On iki İmamcıların on birinci imamlarının ölümü ve son imamlarının gizliliğe çekilişinin hemen ardından örgütlendiğini bildirir. Aynı yıl, yada Ahu Muhsin'e göre,[123] 264/ 877-878 yılında, Esat oğlu Hamdan Karmat, Hüseyin el Ahvazi tarafından İsmaililiğe döndürülmüştü. Mezhebi yaymak için Güney Irak'a gönderilen bu yetenekli dai, burada, Kufe'ye bağlı Savad köyün-

121 Hasan ve Şeref, *'Ubayd Allah al-Mahdi'*, s. 25, 37, 47-92 ve 143-169 ve Zahid Ali, *Ta'rikh*, c. 1, s. 73-88. Ayrıca bak. Fyzee, 'Isma'ilis', *Religion in the Middle East* içinde, c. 2, s. 319 ve 329.

122 Bak. Ivanow, *Rise*, s. 54, 129 ve 151-152, ayrıca bak. *Alleged*, s. 169-174.

123 El Nuveyri tarafından korunduğu biçimiyle, *Nihayat al-arab*, c. 25, s. 191; çev. de Sacy, *Exposé*, c. 1, giriş s. 171; İbn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 46 ve el Makrizi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 102, yay. el Seyyal, c. 1, s. 153. El Mesudi'nin *Kitab al tanbih*'inde (s. 395, çev. Carra de Vaux, s. 501) 260/ 873-874 yılından bahsettiği belirtilmelidir.

de bir deveci olan Hamdan Karmat ile tanışmıştı.[124] Hamdan'ın soyadı olan ve muhtemelen Aramiceden gelen Karmat kelimesinin kısa bacaklı ya da kızıl gözlü anlamına geldiği söylenir.

Hamdan, başlıca bölgelere dailer göndererek, dava'yı Kufe'nin köylerinde ve Güney Irak'ın başka kesimlerinde örgütlemeye başladı. Kısa zamanda, ilk yerel liderleri Karmati'nin (çoğulu Karamita) adıyla anılan çok sayıda yandaş kazandı. Bu terim, daha sonraları Hamdan tarafından örgütlenmeyenleri de içererek bütün İsmaililere verilen bir ad oldu. Bu dönemde, merkezi Suriye'de bulunan tek ve birleşik bir dava vardı ve karargâhını Bağdat yakınındaki Kelvadha'da kuran Hamdan Karmat, kendileriyle ilişki içinde bulunduğu, ancak kimlikleri çok gizli bir sır olarak korunan merkezi önderlerin yetkisini kabul etmişti. Hamdan'ın hızlı başarısında önemli bir etmen, Zenc isyanı olarak bilinen, Güney Irak'ı harap ederek Abbasilerin dikkatini İsmaililerden uzaklaştıran siyah kölelerin on beş yıl süren ayaklanmasıydı (255-270/ 869-883). Irak Karmatileri, Hamdan'ın siyahların lideri Ali b. Muhammed el Zenc'e bir ittifak önerisi yaptığı 267/ 880 yılına dek sayıca dikkate değer bir büyüklüğe ulaşmıştı. Ne var ki, gücünün doruğunda bulunan el Zenc Hamdan'ın önerisini geri çevirdi.[125] Da'vanın Irak'ta kazandığı hızlı başarı, 261/ 874-875'ten sonra Karmatilere atıfta bulunulmaya başlanmasından bellidir. Ancak, Hamdan'ın faaliyeti bu yıldan daha önce başlamış olabilir. Çünkü, 260/ 873-874 yılında ölen Nişaburlu büyük İmami bilgin Fadl b.

---

124 Dava'nın Güney Irak'ta yayılışı hakkındaki İbn Rizam–Ahu Muhsin anlatısı, İbn el–Nedim'in doğrudan alıntıları dışında, Nuveyri'nin *Nihayat al–Arab*, c. 25, s. 189; çev. de Sacy, *Exposé*, c. 1, giriş, s. 166 İbn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 44 ve el Makrızi *Itti'az*, yay. Bunz, s. 101, yay. el Şeyyal, c. 1, s. 151 gibi yazarların eserlerinde de bulunabilir. El Tabari'nin anlatısı için, bak. *Ta'rikh*, III, s. 2124; çev. Fields, s. 169. Tebit b. Sinan'ın tarihi ve İbn el Adim'in *Bughyat al–talab*'ından konuyla ilgili alıntılar için, bak. *Akhbar al–Qaramita*, s. 3 ve 273. Ayrıca bak, de Goeje, Mémoire, s. 16 ve 199-203; Madelung, 'Fatımiden', s. 37, ayrıca 'Hamdān Karmat', *EI2*, c. 3, s. 123-124, Irak'taki Karmati hareketi hakkında genel bir değerlendirme için, bak. M. A. Alyen, *Qaramitat al–Iraq* (Kahire, 1970).

125 El Taberi, *Ta'rikh*, III, s. 2129-2130; çev. Fields, s. 125; de Goeje, Mémoire, s. 26 ve A. Popovic, La révolte des esclaves en *Iraq* au III^e^ / IX^e^ siècle (Paris, 1976), s. 122, 167 ve 179-180.

Şadan Karamita aleyhine bir reddiye yazmış bulunuyordu.[126] İsmaililerin devrimci mehdici hareketi, On iki İmamcıların bu mezhebin çekingenlik ve siyasal güçsüzlüğünden hoşnut olmayan üyeleri arasında büyük başarı sağlamıştı. Dahası, on birinci imamlarının 260 yılında görünürde bir halef bırakmaksızın ölmesi de İmamiler arasında kafa karışıklığı yaratmıştı. Bu koşullar altında, Muhammed b. İsmail'in Mehdi olarak çok yakında dönerek dini ve adaleti yeniden kuracağını yayan İsmaili davası onlara çok çekici geliyordu. Sonuçta, kendi mezheplerinden hoşnutsuz olan Güney Irak'ta ve başka bölgelerdeki çok sayıda İmami İsmaililerin saflarına geçti. Bu gelişmenin, hareketin 3./9. yüzyılın ikinci yarısında sağladığı başarıya büyük katkısı olmuştur.

Hamdan'ın baş yardımcısı, erken İsmaililiğin en yetenekli dailerinden biri olan kayınbiraderi Abdan'dı.[127] Hareketlerinde büyük ölçüde bağımsız olan Abdan, Irak'ta ve muhtemelen Güney İran ve Bahreyn'de Zikriveyh b. Mikriveyh ve Ebu Said el Cennabi gibi çok sayıda dai atamıştı. Önderlik, Irak'taki Karmatiler'den çeşitli vergiler alıyordu. Bunların en önemlisi üyelerin gelirlerinin beşte birinin beklenen Ka'im adına harekete ödenmesiydi. Hamdan, 277/890-891 yılında, Karmatiler için Kufe yakınlarında tahkim edilmiş bir dar el hicre, yani, inançları için yurtlarından ayrılan müminlerin yaşayacağı bir kale yaptırdı. Yine de Karmati hareketi, siyah kölelerin isyanından beri Güney Irak'ta denetimlerini etkili biçimde yeniden kuramamış olan Abbasilerin dikkatinden kaçmaya devam ediyordu. Abbasiler, ancak Taberi'nin Savad Karmatilerinin etkinliklerini hızlandırdıkları yıl olarak işaret ettiği 278/ 891-892 yılında Kufe'den gelen raporlar sa-

126 Bak. el Kaşi, *al-Rijal*, s. 537-544; el Necaşi, *al-Rijal*, s. 216-217. el Tüsi, *Fihrist*, s. 254-255 ve İbn Şehrasub, Ma'alim, s. 80-81.

127 İbn el-Nedim, *el Fihrist*, c. 1, s. 187, 188 ve 189, çev. Dodge, c. 1, s. 464, 468, 470 ve 472; çev. Tajaddud, s. 349, 352, 353 ve 354; el Nuveyri, *Nihayat al Arab*, c. 25, s. 191, çev. de Sacy, *Exposé*, c. 1, giriş, s. 184; Ibn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 46-47 ve 79; el Makrızi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 103-104 ve 130, yay. el Seyyal, c. 1, s. 155 ve 185 ve el Makrızi, *al Muqaffa*, Akhbar al-Qaramita'da yer almaktadır, s. 395 ve 398. Ayrıca bak. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 17; Poonawala, *Bio*, s. 31-33; S. M. Stern, 'Abdān, *EI2*, c. 1, s. 95-96 ve W. Madelung, 'Abdan b. al Rabit', *EIR*, c. 1, s. 207-208.

yesinde tehlikenin farkına varmaya başladılar.[128] Buna rağmen, ilk açık protestolarını 284/ 897'de yapan Karmatilere karşı, hızlı bir şekilde harekete geçemediler. Bununla birlikte, etkin bir yönetici olan Halife el Mutedid (279-289/ 892-902) Irak'ta bir Karmati ayaklanmasına izin vermedi. 287-289/ 900-902 arasında ardı ardına yapılan üç isyan girişimi bastırıldı. Hamdan ile Abdan'ın yaydığı görüşler, Nevbahti ile el Kummi'nin Karmatilere atfettiği, sonradan İbn Rizam–Ahu Muhsin anlatısınca da doğrulanan görüşlerle aynı olmalıdır. Bu dönemin Irak Karmatilerinin görüşleriyle Karmatilerin geri kalan kesiminin (İsmaililerin) görüşleri arasında önemli bir fark olduğunu gösteren hiçbir belirti yoktur. Buna rağmen, Hamdan ile Abdan'ın adlarının hiçbir erken İsmaili kaynağında geçmeyişi ilgi çekicidir. Bunun nedeni, bu iki liderle, hareketin merkezi önderliği arasında sonradan beliren görüş ayrılığı olabilir.

Irak dışındaki bölgelerde İsmaili davası 260/870 yılı dolaylarında başladı. Güney İran'daki hareket, anlaşıldığına göre, Irak'taki Karmati liderlerinin yetkisi altında yürütülüyordu. Başlangıçta bu bölgede, Fars eyaletinin kıyısındaki Cennabe'de doğan ve Abdan tarafından yetiştirilen Ebu Said el Hasan b. Behram el Cennabi önemli başarılar kazanmıştı.[129] Fars eyaletinin geneli için ise, Abdan'ın kardeşi el Me'mun baş dai olarak atanmış ve bölgedeki İsmaililer onun adından dolayı, Me'muniyye adıyla anılır olmuşlardı.[130] Dava, sonraki on bir yüzyıl boyunca önemli bir İsmaili merkezi olarak kalacak olan Yemen'de ise, başlangıcından beri, Irak liderliğiyle değil, merkezi liderlikle yakın ilişki içinde yürütülmüştü. Arap yarımadasının güney ucunda hareketi örgütleyen iki ünlü dainin 266/879-880'de İsmaililiğe kazanılışının ve Yemen'e gönderilişinin öyküsü Kadı Numan tarafından anlatılmış-

128 Taberi, *Ta'rikh*, III, s. 2126-2127; çev. Fields, s. 171-173.

129 Bak de Goeje, *Mémoire*, s. 33-34; B. Carra de Vaux ve M. G. S. Hodgson, 'al Djannabi, Abu Sa'id', *EI2*, c. 2, s. 452 ve W. Madelung, 'Abu Sa'id Jannabi' *EIR*, c. 1, s. 380-381.

130 El Deylemi, *Bayan*, s. 21.

tır.[131] Bu dailer, Kerbela'da İmam Hüseyin'in türbesini ziyaret ettiği sırada İsmailîlikle tanışan ve ona katılan Yemenli bir Şii olan Ali b. Fadl ile tanınmış bir On iki İmamcı aileden gelen, sonradan Mansur el Yemen adıyla tanınacak olan, Ebu'l Kasım Hasan b. Farac b. Hevşeb el Kufi'dir. Bir süre için yakın bir işbirliği içinde çalışan İbn el Fadlı ile İbn Hevşeb 268/ 881'de Yemen'e vardılar ve kısa sürede kazandıkları başarının ardından 270/ 883'ten itibaren davalarını açıkça yürütmeye başladılar. İbn Hevşeb Cebel Masvar yakınlarındaki Aden Lae'de bir dar el hicre kurarak buradan faaliyete geçti. İbn el Fadl ise, ilk önce Cened'e yerleşti ve o da yoldaşı gibi, bir sığınak oluşturdu. Yemen İsmailileri, daha sonra İran ve Suriye'nin Nizarilerince benimsenecek bir strateji izleyerek, dağlık bölgelerde oluşturdukları bu üslerden hareketle çevre bölgelere sızdılar. Yemen'deki örgütlenme, boy desteği kazanarak şaşırtıcı bir başarı sağladı. İbn el Fadl'ın Sana'yı işgal ettiği 293/906 yılına dek neredeyse bütün Yemen İsmaililerin denetimine geçmişti. Ancak, bu durum uzun sürmedi ve İsmaililer, ele geçirdikleri toprakların büyük bölümünü, 280/893'te Kuzey Yemen'de kendi devletlerini kurmuş olan yerel Zeydi imamlarına terk etmek zorunda kaldılar. Yemen, davayı, Yemame ve daha uzak bölgelere yaymak için bir çıkış noktası işlevini de gördü. İbn Hevşeb 270/883'te yeğeni Heytam'ı dai olarak Sind'e gönderdi, hareket

131 El Numan, *Iftitah*, s. 32-47; kısmi Fransızca çevirisi, Quatremère, 'Memories historiques sur la dynastie des khalifes Fatimites', s. 123-131; İdris, *Uyun*, c. 4, s. 396; Zahid Ali, *Ta'rikh*, c. 1, s. 68-71; H. F. El Hemdani, *el Sülayhiyyun ve'l hareke el Fatımiyye fi'l Yemen* (Kahire, 1955), s. 27; Friedlaender, 'Heterodoxies: Commentary', s. 109-110; H. Halm, 'Die Sirat Ibn Hausab: Die ismailitische da'wa im Jemen und die Fatimiden', *Die Welt des Orients*, 12 (1981), s. 107-135 ve W. Madelung, 'Mansur al-Yaman', *EI2*, c. 6, s. 438-439. Dava'nın Yemen'de yayılışı ayrıca Şafi hukukçu Beha el din el Canadi (öl. 732/ 1332) tarafından Kitab al-sulûk isimli eserinde incelenmiştir. Eserin Yemen Karmatileriyle ilgili bölümü, *Akhbar al-Qaramita bi'l Yaman* için, bak. Henry C. Kay, yay. *Yaman, It's Early Medieval History* (Londra, 1892), metin s. 139-152, çeviri s. 191-212. El Canadi sürekli olarak Yemenli bir Sünni iken 5./ 11. yüzyılın ikinci yarısında İsmaililiğe geçen fakat daha sonra dönerek İsmaili karşıtı bir inceleme olan *Kashf Asrar al-Batımyya wa Akhbar al-Qaramita* (yay. M. Z. el Kevteri, Kahire, 1939)'yı kaleme alan Muhammed b. Malik el Yemeni'den alıntı yapmaktadır. Bu eser *Akhbar el Karamita* içinde yeniden basılmış (s. 201-251) ve daha sonra gelen Yemenli Sünni tarihçiler için Yemen'deki erken İsmailîlik hakkındaki esas kaynak olarak işlev görmüştür. Ayrıca bak. el Veli, *al-Qaramita*, s. 250-257.

buradan Hint alt kıtasının diğer bölgelerine de yayıldı.[132] Göreceğimiz gibi, Fatımi iktidarının temellerini hazırlayacak olan başka bir dai de, Kuzey Afrika'ya Yemen'den gidecektir.

Irak, Güney İran ve Yemen'de bunlar olurken, İsmaili davası Arabistan'ın doğusuna 281/ 894'te hatta belki daha da erken bir tarihte, 273/ 886 yılında ulaşmıştı. Ebu Said el Cennabi, Güney İran'daki ilk faaliyetlerinin ardından, Hamdan tarafından hareketi orada da örgütlemek göreviyle Bahreyn'e gönderilmişti.[133] Pek çok kaynağa göre, Bahreyn'de Ebu Said'den önce, muhtemelen İbn Hevşeb tarafından gönderilmiş bir başka İsmaili daisi olan Ebu Zekeriya el Temami (ya da Zemami) bulunuyordu. Ebu Zekeriya'yı zamanla devreden çıkaran Ebu Said bölgesinin etkili ailelerinden birinin başkanı olan Hasan b. Sanbar'ın kızıyla evlendi ve kısa zamanda, gerek bedeviler gerek İranlılar arasında yandaşlar kazandı. Abdül Kafs boyundan Rebülerin desteğini sağlayan Ebu Said'in 286/ 899 yılına doğru Bahreyn'in geniş bir bölgesini ve Doğu Arabistan'ın kıyı bölgesindeki Katif'i denetimi altına alması Basra'daki Abbasi otoritelerini telaşlandırdı.[134] 287/900 yılında ise Karmatiler, Bahreyn'in eski başkenti ve Abbasi valisinin ikamet yeri olan Hacar'ın dış mahallelerini ele geçirmişti. Halife el Mutedid'in giderek büyüyen bu tehlikeye karşı gönderdiği, 2.000 kişiden oluşan ve katılan gönüllülerle daha da büyüyen Abbasi ordusu, Karmatiler önünde ağır bir yenilgiye

132 El Numan, *Iftitah*, s. 45 ve 47; Lewis, 'Isma'ili Notes', s. 599-600; S. M. Stern, 'Isma'ili Propoganda and Fatimi Rule in Sind', *IC*, 23 (1949) s. 298; A Hamdani, *The Beginnings of the Isma'ili Da'wa in Northern India* (Kahire, 1956) ve aynı yazarın 'The Da'i Jalam b. Shayban and the Ismaili State of Multan, *Great Ismaili Heroes* içinde, yay A. R. Kanji (Karaçi, 1973), s. 14-15.

133 Bahreyn Karmatileri üzerine standart çalışma de Goeje'nin *Memoire*'i (özellikle s. 33-47 ve 69) olarak kalmıştır. Ayrıca, de Sacy de, buradaki dava hareketinin ilk aşamalarını kapsayan *Exposé*'sinde Ahu Muhsin de dahil olmak üzere çeşitli kaynaklara dayanan değerli akıl yürütmelerde bulunur. (bak. c. 1, giriş s. 211) İbn Rızam–Ahu Muhsin anlatısının ilgili bölümleri için, bak. İbn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 55-62 ve 91; el Nuveyri, *Nihayat al–arab*, c. 25, s. 233 ve el Makrızi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 107, yay, al Seyyal, c. 1, s. 159. Tabit b. Sinan'ın Ta'rikh ve el Makrızi'nin al–Muqafla isimli eserlerinden konuyla ilgili alıntılar için, bak. Akhbar al–Qaramita, s. 12-16, 35 ve 400. Ayrıca bak. Lewis, *Origins*, s. 76 ve Madelung, 'Fatımiden', s. 34; bu çalışma, Bahreyn Karmatilerinin geç dönem tarihi üstüne yapılmış en iyi çağdaş incelemedir.

134 Taberi, *Ta'rikh*, III, s. 2188, 2196-2197, 2205, 2232 ve 2291; İngilizce çeviri, *The History of al–Tabari:* Volume 38, The Return of the Caliphate to Baghdad, çev. F. Rosenthal (Albany N. Y., 1985), s. 77, 86-89, 98, 128-129 ve 202 ve el Mesudi, *Muruj*, c. 8, s. 191.

uğradı. Hacar, uzun bir kuşatmadan sonra, 290/ 903 yılında Karmatilerin eline düştü. Ebu Said karargâhını el Ehsa'da (el Hesa) kurmuştu. Burası, kendisinden sonra gelen ikinci dainin yönetimi sırasında, 314/ 926 yılında, güçlü bir surla çevrilerek Bahreyn'deki Karmati devletinin başkenti olacaktır. Daha sonraları, Bahreyn Karmatileri, Yemame ve Umman'ı da kapsayan komşu bölgeleri de denetimleri altına aldılar.

Bütün bu başarılarının sonunda Ebu Said, yaklaşık iki yüzyıl yaşayacak ve yalnızca Abbasiler için değil, Fatımi halifeliği için de tehdit oluşturacak güçlü bir devletin temellerini atmış bulunuyordu. Ebu Said'in yaydığı dava, belirli bir toplumsal programı açıkça içermiyor olsa da, özellikle, mülkiyet, tarımsal toprakların kullanımı, kamu harcamalarının dağılımı ve yoksullara ve acizlere yönelik çeşitli biçimlerdeki devlet yardımları bakımından, eşitlikçi ve toplumcu ilkelerin Bahreyn Karmati devletinin örgütlenmesinde önemli bir rol oynamış olduğu anlaşılmaktadır. Kamusal işlerin yönetiminde de, Ebu Said ve ardılları önemli kararları bazı üst düzey görevlilerle etkili ailelerin temsilcilerinden oluşan İkdaniyye denilen bir meclise danışarak alıyorlardı. Karmati toplumunun refah ve huzurundan devletin sorumlu olması ve Bahreyn'de kurulan dikkate değer düzen, İbn Havkal ve bölgedeki Karmatilerin hâlâ ilk liderlerinin adıyla Ebu Saidiler diye anıldığı el Ehsa'yı 1051 yılında ziyaret eden Nasıri Hüsrev gibi birçok açık görüşlü gözlemcinin hayranlığını kazanmıştı.[135]

İsmaililik, Araplarca Cibal diye adlandırılan ve Rey, Kum, Kaşan ve Hemedan gibi bölgeleri kapsayan Ortabatı ve Kuzeydoğu İran'da da yayılmıştı. Hareketin merkezi liderliğinin Cibal'e dailer göndermesi, Irak'ın Karmati liderlerinin faaliyetlerine başladıkları Hicri 260 yılından kısa bir süre sonraya rastlar. Dava buradan da Horasan ve Maveraünnehir'e yayıldı. İsmaili davasının İran'daki bu ilk aşamasının, 4./10. yüzyılın başlarına dek, ha-

135 İbn Havkal, *Kitab suret el arz*, yay. J. H. Kramers (2. bas., Leiden, 1938-1939) s. 25-27; Nasıri Husrev, *Sefername*, yay. ve çev. Schefer, metin s. 81-84, çeviri s. 225-230, yay. M. Debir Siyaki (5. bas., Tahran 1356/ 1977), s. 147-151. Ayrıca bak. de Goeje, *Mémoire*, s. 150 ve Lewis, *Origins*, s. 98-99.

reketin bölgedeki baş dailerinin adlarını da içeren en ayrıntılı anlatımı, 85/ 1092'de Nizarilerin suikastine kurban gidecek ünlü Selçuklu veziri Nizam ül Mülk'e aittir.[136] İsmaililerin yeminli düşmanı olan ve İbn Rizam ile Ahu Muhsin'in anlatılarına aşina olduğu anlaşılan Nizam ül Mülk'ün anlatımı, daha sonraki birçok anlatıma kaynaklık etmiştir.[137]

Cibal'deki İsmaili davasının merkezi olan Rey bölgesinde ilk örgütlenme, Halef el Hallac adlı bir dai tarafından başlatılmıştı. Rey yakınlarındaki Peşapuya (bugünkü güney Tahran'ın Feşafuye semti) bölgesindeki Kuleyn köyünde karargâh kuran Halef, Kaim Muhammed b. Abdullah adına gizli faaliyete başlamıştı. Harekete geçmesinden kısa süre sonra, Sünni yetkililerce açığa çıkartıldı, bunun üzerine Rey'e kaçarak gizlenmek zorunda kaldı. Ölümünden sonra hareket, önce oğlu Ahmed, ardından da Ahmed'in baş yardımcısı ve Kuleyn'in yerlisi olan Giyas tarafından sürdürüldü. Hadis bilgisinde ve Arap edebiyatında uzman

136 Nizam ül Mülk, *Siyer el müluk* (Siyasetname), yay. H. Darke, (2. baskı, Tahran, 1347/ 1968), s. 282-295 ve 297-305; İngilizce çev. The Book of Government or Rules for Kings, çev. H. Darke (2. bas., Londra, 1978) s. 208-218 ve 220-226. Darke'nin çevirdiği baskı, Schefer'in ön açıcı çalışmasının yerini doldurmaktadır, bak. bu eserin Fransızca çevirisi, *Siasset Nameh, traité de gouvernement* (Paris, 1891-1893), c. 1, s. 183-193 ve 194-195 ve c. 2, s. 268-281 ve 283-284 ve ayrıca A. R. Halkalı tarafından yapılan Farsça baskı (Tahran, 1310/ 1931), s. 157, A. İkbal (Tahran, 1320/ 1941), s. 260 ve M. Muderrisi Şahardihi (Tahran, 1334/ 1955), s. 215. Burada, Darke'nin reerans olarak kullandığımız ikinci baskısının, Tebriz Milli Kütüphanesi'nde korunabilinen en eski ve şimdiye kadarki en eksiksiz elyazmasını temel aldığı belirtilmelidir; bu elyazması ayrıca J. Shu'ar'ın yaptığı derlemede de kullanılmıştır (Tahran, 1348/ 1969, s. 322-338 ve 340-351). Eserin B. N. Zakhoder (Moskova, 1949) tarafından yapılan Rusça çevirisinin yanında, bir de Almanca çevirisi bulunmaktadır, *Siyasatnama: Gedanken und Geschichten*, çev. K. E. Schabinger (Münih, 1960), s. 306-316 ve 317-319, çeviri Schefer'in tamamlanmamış metnini temel almaktadır. Schefer'in konuyla ilgili makalelelerinde Nizam ül Mülk ana otorite olarak gecer; bak. 'The Early Isma'ili' Missionaries in North–West Persia and in Khurāsān and Transoxania', bu çalışma burada 'Early' olarak anılacaktır ve 'The First appearance of Isma'ilism' in Iran. Bu inceleme, Tahran Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmanın metni olup S. H. Nasr tarafından Farsçaya çevrilmiştir. Bak. *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Téhran* içinde, 9 (1340/1961), s. 1-13; eserin İngilizce metinle birlikte ayrı bir basımıda yapılmıştır (Tahran, 1961).

137 İbn el Nedim, *el Fihrist*, c. 1, s. 188; çev. Dodge, c. 1, s. 467-468; çev. Tajaddud, s. 351-352; el Bağdadi; *al Farq*, s. 267; çev. Halkin, s. 112-113; el Deylemi, *Bayan*, s. 20-21, İbn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 95-96; el Makrızi, *Itti'az'*, yay. Bunz, s. 130-131, yay. el Seyyal, c. 1, s. 186. Bu kaynakların bazılarından bölümler için, bak. Stern 'Early', s. 82-90.

olan ve dinsel terimler hakkında Kitab el beyan[138] adında bir çalışma kaleme alan Giyas, yerel Sünnilerle dinsel tartışmalara girişmiş, Kum ve Kaşan kentlerinde müritler edinmişti. Sonunda, Sünni hukukçulardan Zefarani'nin Rey halkını başta kendisi olmak üzere İsmaililere karşı kışkırtması üzerine, Horasan'a kaçmak zorunda kaldı. Burada, Merv el Rud bölgesinde, bölge emiri Hüseyin B. Ali el Mervazi ile tanıştı ve onu İsmaili davasına katılmaya ikna etti. Sonradan dailiğe getirilen bu güçlü bey sayesinde, komşu Talikan, Meymene, Herat, Garcistan ve Gur illerinin sakinlerinden çoğu İsmaililiği kabul etti. Giyas bir süre sonra Rey'e döndü ve Peşapuye ilinden bilgili bir kişi olan Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan el Razi'yi yardımcı olarak seçti. Ebu Hatim, daha sonra Rey bölgesinin *başdai*si ve ilk İsmaililerin en önemli otoritelerinden biri olacaktır.[139] Giyas'ın, gizemli koşullar altında ortadan yok olmasıyla yerine Halefin torunlarından Ebu Caferi Kebir geçti. Ancak, bu kişinin melankoliye kapılması üzerine Ebu Hatim duruma el koyarak Rey'in beşinci *başdai*si ve Cibal'deki davanın lideri oldu.

Bu görevleri üstlenen Ebu Hatim, İsfahan, Azerbaycan, Taberistan ve Gurgan'a sayısız dailer göndererek örgütlenmeye hız verdi. Bu arada, 307-311/ 919-924 arasında Rey valisi olan emir Ahmer b. Ali'yi de İsmaililiğe çekmeyi başardı. Sünni Samanilerin Rey'i ele geçirmesinden sonra, 313/ 925 yılı dolaylarında, Ebu Hatim, Abbasilerden kaçan çok sayıda Alevi'nin sığındığı, Hazar Denizi'nin güneyinde dağlık bir bölge olan Taberistan'a çekildi. Burada, dai el Sagir diye bilinen yerel Zeydi İmam Hasan b. El Ka-

138 Poonawala, *Bio*, s. 33 ve L. Massignon, *La Passion d'al Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1922), c. 1, s. 77-80. Massignon, bu eserinde Giyas ile İsmaili bağlantılarından kuşku duyulan ve 309/ 922'de idam edilen ünlü gizemci Hallacı Mansur arasında bazı paralellikler çizer. Bu görüşler, kitabın Massignon'un ölümünden sonra 1975'te yayımlanan ve İngilizce'ye de çevrilen gözden geçirilmiş baskısından (Princeton, 1982) çıkartılmıştır.

139 Ebu Hatim ve eserleri hakkında bak. el-Hamdani, 'Some Unknown Isma'ili Authors', s. 365-369, aynı yazarın Ebu Hatim'in eksik olarak yayımlanan *Kitab el zina*'sına (Kahire, 1957-1958) yazdığı önsöz, c. 1, s. 14; Ivanow, *Ismali Literature*, s. 24-26; Sezgin, Geschichte, c. 1, s. 573; Poonawala, *Bio*, s. 36-39; Galib, *A'lam*, s. 97-98; H. Halm, 'Abu Hatem Razi', *EIR*, c. 1, s. 315.

sım karşısında kısa bir süre için Taberistan, Rey, Gurgan ve çevresinin hâkimi olan Deylemli maceracı Esfer b. Şiravehi'nin (öl. 319/ 931) yanında yer aldı.[140] Esfer, 316/ 928'de sözü geçen Zeydi İmam'ı öldürttü ve ele geçirdiği çok sayıda Aleviyi, ittifak kurduğu Samani emiri II. Nasr'a eslim etti. Ebu Hatim ise bu arada, aralarında Esfer ve daha sonra isyan ederek Rey çevresinde Ziyariler adıyla kendi hanedanını kuracak olan sağ kolu Merdavic b. Ziyar'ın (öl. 323/ 935) da bulunduğu çok sayıda Deylem ve Gilanlı'yı yanına çekmişti. dai el Kirmani'ye göre, Ebu Hatim ile Avrupalıların Latince Rhazis adıyla tanıdıkları ünlü bilgin ve filozof Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriya el Razi arasındaki ünlü tartışma Merdavic'in huzurunda gerçekleşmişti.[141] Merdavic başlangıçta Ebu Hatim'i desteklemişti,[142] ancak sonradan, belki de Ebu Hatim'in Mehdi'nin zuhuru için belirlediği tarihin yanlış çıkmasının etkisiyle, denetimi altındaki bölgede İsmaili karşıtı bir politika benimsedi. Bunun sonucunda, Rey'e geri dönmüş olan Ebu Hatim bir kez daha kaçmak zorunda kalarak Azerbaycan'a geçti ve burada, Müflih adındaki yerel beyin korumasına sığındı. Ebu Hatim'in 322/ 934'teki ölümüyle Cibal İsmailileri kargaşaya düştüler ve sonuçta hareketin liderliği iki ayrı kişiye geçti. Bunlardan biri, geleceğin Nizari kalesi Girdkuh'ta oturan Abdül Melik el Kevkabi, di-

140 Bak. El Mesudi, *Muruj*, c. 9, s. 6-19; Hamza el İsfahani, *Tarih sini müluk elarz*, yay. J. Irani Tebrizi (Berlin, 1340/ 1921), s. 151-153; el Bağdadi, *al-farq*, s. 267, çev. Halkin, s. 112-113; Ibn İsfendiyar, *Ta'rikh-i Tabaristan*, yay. A. İkbal (Tahran, 1320/1941), c. 1, s. 285-295; kısaltılmış İngilizce çevirisi, *History of Tabaristan*, çev. E. G. Browne (Leiden-Londra, 1905), s. 209-217; Zahir el-Din Mar'ashi, *Tarikh-i Tabaristan va Ruyan va Mazandaran*, yay. M. H. Tesbihi (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 ve W. Madelung, 'The Minor Dynasties of Northern Iran', *Cambridge History of Iran* (içinde, c. 4, s. 206-212.

141 Hamideddin Kirmani, el Ekval el zehabiyye, yay. S. El Savi, (Tahran, 1977) s. 2-3. Ayrıca bak. Resa'il felsefiyye li Abi Bekr Muhammed ibn Zekeriya el Razi, yay. P. Kraus (Kahire, 1939), s. 291; Corbin, *Étude*, s. 128; ayrıca bak. Corbin, *Histoire*, s. 194 ve M. Muhakkik, *Felsefi-i Rayy* (2. bas., Tahran, 1352/1973), s. 3-8, 155, 166-167 ve 276.

142 El Razi'nin halifeliği döneminde 322-329/ 934-940 Bağdat'a yürümeyi tasarladığı sırada Merdavic, Bahreyn karmatilerinin lideri Ebu Tahir ile işbirliği yapmakla suçlanmıştır. Bak. Muhammed bin Yahya el Şuli, *Ahbar ar Razi billah ve'l Muttaki billah*, yay. M. Canard (Cezayir, 1946-1950), c. 1, s. 71-73.

ğeri de, Rey de oturan ve belki de ünlü dai Ebu Yakub İshak b. Ahmed el Sicistani ile aynı kişi olan İshak adında biriydi.

Giyas'ın kendi inisiyatifiyle çok sayıda yandaş kazandığı Horasan'da İsmaili davasının resmen başlaması ise Hicri üçüncü yüzyılın son on yılına, miladi 903-913 yıllarına rastlar. Muhtemelen yine bu tarihte, dai Ebu Abdullah el Hadim bölgedeki faaliyetine başlamıştır. Bir başka dai Ahmed b. El Kayyal'ın imamlık iddiasıyla İsmailiilikten kopup bağımsız çalışmasına başlaması da yine bu tarihe denk düşmektedir. Bazı araştırmacıların yanlı olarak İsmaililerin 'gizli imamlarından' biri olarak kabul ettiği, karmaşık bir kişiliğe sahip bir Şii gnostiği olan bu kişi, II. Nasr'ın hükümranlığı sırasında (301-331/ 914-943) Samani yönetiminin teveccühünü kazanmış ve Maveraünnehr'de hatırı sayılır bir izleyici kitlesi edinmişti.[143] Ebu Abdullah el Hadim ise, hareketin Horasan'daki ilk baş daisi olarak karargahını Nişabur'da kurmuştu. Hadim'in yerini, 307/ 919 dolaylarında Ubeydullah el Mehdi tarafından gönderilen Ebu Said el Şerani aldı. Bu dai, Horasan'ın önde gelen askeri kişilikleri arasında önemli sayıda mürit kazandı. Kuzeydoğu İran ve komşu bölgelerin bir sonraki daisi ise, daha önce belirtildiği gibi harekete Giyas tarafından kazanılan Hüseyin b. Ali el Mervazi oldu. Onun yönetimi sırasında, hareketin bölgesel merkezi Nişabur'dan Merv el Rud'a taşındı. Hüseyin Mervazi, Samanoğullarının saray yıllıklarında iyi tanınmaktadır.[144] Samanoğulla-

---

143 Ebu'l Me'ali Muhammed b. Ubeydullah, Bayan al-adyan, yay. H. Radi (Tahran, 1342/1963), s. 67-69; el Şehristani, *al-Milal*, c. 1, s. 181-84, çev. Kazi, s. 156-158; Ebu'l Hasan Ali b. Zayd el-Beyheki, *Ta'rikh-i Bayhaq*, yay. A. Bahmanyar (Tahran, 1317/1938), s. 253, yay. Q. S. K. Hüseyni (Haydarabad, 1968), s. 438; Muhakkik, *Fil-suf-i Rayy*, s. 48-49; Madelung, 'Fatımiden', s. 44-45 ve 'al-Kayyal', *EI2*, c. 4, s. 847. Ayrıca bak. İdris, Uyun, c. 4, s. 357-358 ve Ivanow, 'Ismailis and Qarmatians', s. 64-65, bu çalışma İdris'in anlatısını benimsemekte ve İbn el Keyyal'i yanlış bir biçimde İmam Abdullah b. Muhammed b. İsmail'le ihtilaf yaşayan dai olarak göstermektedir.

144 Bak. Abdul Hay el Dahek Gardizi, *Zayn al Akhbar*, yay. A. Habibi (Tahran 1347/1968), s. 148-149; Ta'rikh-i Sistan, yay. M. T. Behar (1314/1935), s. 290-294 ve 300-302; İngilizce çeviri, The Tarikh-e Sistan, çev. M. Gold (Roma, 1976), s. 233-237 ve 243-244; Mirkhwand Rawdat al-safa (Tahran 1338-1339/1960), c. 4, s. 40-42, ayrıca bak. Mirkhwand, *Historic des Samanides*, yay ve çev. Ch. Defremery (Paris, 1845), metin s. 21-24, çeviri s. 133-136 ve V. V. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, yay. C. E. Bosworth (3. bas., Londra, 1968), s. 241.

rından Ahmed b. İsmail'in yönetimi sırasında (295-301/ 907-914) Mervazi, Sistan'daki (Arapça Sicistan) Samani askeri gücünün komutanıydı. Ahmed'in ölümünden sonra, yerine geçen oğlu II. Nasr'a karşı 306/918'de Herat'ta ayaklandı ve yenilgiye uğradı. Yenilgiden sonra affedilerek bir süre Samanilerin sarayında yaşadı, ardından Horasan'a dönerek İsmaililerin baş dailiğine getirildi.

Hüseyin el Mervazi, ölüm döşeğinde, kendi yerine dai olarak, Orta Asya'daki Nekşab (Arapçalaşmış biçimiyle Nesef) kasabasının Bazda köyünden parlak bir filozof olan Ahmed el Nesefr'yi (yada el Nekşabi) atadı.[145] İsmaililiğe yeni Platoncu düşünceleri getiren kişi olarak kabul edilen bu dai, Hüseyin el Mervazi'nin ölmeden önce verdiği öğüde uyarak, Buhara'daki Samani yöneticilerini İsmaililiğe kazanmaya çalışmak amacıyla, kısa bir süre sonra karargâhını Maveraünnehir'e taşıdı. Merv ed Rud'da vekili olarak Reyli bir İsmaili olan İbn Sefade'yi bıraktı. Buhara'da kısa ve verimsiz bir ikametten sonra el Nesefi memleketi Nekşab'a yerleşti ve burada Samani sarayına sızma çabalarında daha başarılı oldu. İçlerinde özel katibi Ebu Eş'at da olmak üzere Samani emirinin yakın çevresinden birçok mürit kazandı. Bunun üzerine yeniden Buhara'ya giderek, kendisine çektiği, etkili saraylıların yardımıyla genç emir II. Nasır ile vezirinin de gönlünü çeldi. Sonuç olarak İsmaili daisi Samanoğullarının başkentinde büyük etki sahibi olmuş ve öğretisini açıktan açığa yaymaya başlamıştı. Aynı zaman aralığında İsmaili örgütlenmesini, kendisine bağlı bir dai aracılığıyla Sistan'a da yaydı. Bu gelişmeler, devletin Sünni yöneticilerinin ve sarayın Türk muhafızlarının hoşnutsuzluğunu uyandırdı. Bunlar, bir darbe düzenleyerek II. Nasr'ı devirdiler ve yerine oğlu I. Nuh'u (331-343/ 943-954) geçirdiler. Horasan ve Maveraünnehir İsmaililerine karşı ağır baskılara girişildi. El Nesefi ile başlıca yardımcıları tutuklanarak, Nuh'un tahta geçişinden kısa bir süre sonra Buhara'da idam edildiler (332/ 943). Ancak, İsmaili örgütlenmesi bu

145 El Nesefi ve eserleri için bak. Barthold, *Turkestan*, s. 242-245; Ivanow, *Studies 2*, s. 87 ve *İsmaili Literature*, s. 23-24; Sezgin, *Geschichte*, c. 1, s. 573-574; Poonawala, *Bio*, s. 40-43 ve Ghalib, *A'lâm*, s. 336-338.

felaketi atlatmasını bildi ve bir süre sonra, el Nesefi'nin Dihkan lakaplı oğlu Mesud ile aynı zamanda Rey'deki örgütlenmenin de başında olan Ebu Yakub el Sicistani gibi diğer dailerin önderliği altında yeniden canlandırıldı.[146]

Burada, bir süre için olay akışının dışına çıkıp, ilk İsmaililiğin toplumsal karakterine ve izleyicilerinin bileşimine göz atmak yararlı olacaktır. Müslüman Yakındoğu, Abbasi yönetimi, altında geçirdiği ilk iki yüzyıl içinde önemli bir ekonomik dönüşümden geçmişti. Özellikle sanayi, zanaatlar ve ticarette büyük gelişmeler olmuş ve kentsel alanlar hızla büyümüştü. Bunlara paralel olarak, Müslüman toplumunda üretim araçlarının ve ekonomik ilişkilerinin alışılmış düzenlemesinde de değişiklikler olmuştu. Bütün bu gelişmeler, Abbasi imparatorluğunu yeni gerginlikler ve hoşnutsuzluklarla karşı karşıya getiren önemli toplumsal değişikliklere neden oldu. Emevi döneminin Arap boy aristokrasisinin yerini şimdi tüccarlar, büyük toprak sahipleri, profesyonel askerler, sivil yöneticiler, dinsel liderler ve eğitimli kişilerden bileşen yeni bir yönetici sınıf almıştı. İlk fetihler döneminin garnizon kasabaları basit askeri kamplar olmaktan çıkıp, kentsel merkezler ve her türlü mal alışverişinin yapıldığı canlı pazar yerleri durumuna gelmişti. Mevalinin özgürleşmesi Arap ve Arap olmayan Müslümanlar arasındaki, ilk zamanlarda devrimci Şiiliğin kitle tabanını sağlayan hoşnutsuz bir toplumsal sınıfın doğmasına neden olan ayrımı ortadan kaldırmıştı.

Bu yeni ve daha karmaşık sosyo–ekonomik çevre içinde yeni çıkar çatışmaları ortaya çıkmıştı. Geniş anlamında kent, artık kırdan daha keskin biçimde kopmuş ve göçebe boyların üyeleriyle kırın topraksız çiftçileri, mülklerinden ve mesleklerinden cazip gelirler sağlayan kentin zengin sınıflarından keskin biçimde ayrışmıştı. Sıradan halk ve birçok hoşnutsuz grup, doğal olarak, kurulu düzene karşı çıkan her türlü harekete yatkındı. Ger-

146 Bak. Nasıri Husrev, *Hvan clihvan*, yay. Y. El Keşşab (Kahire, 1940), s. 112 ve 115; yay. A. Gavim (Tahran, 1338/ 1959), s. 131 ve 135. Bu sayfalarda Nasıri Husrev, el Nesefi'den şehit şeyh ve hace olarak söz edilmektedir; Stern, 'Early', s. 80-81 ve 'Abu'l–Qasim al–Busti, s. 23.

çekten, İran ve Irak'ta küçük çapta bazı köylü ayaklanmaları ve rejim karşıtı örgütlenmeler vardı, aynı zamanda çeşitli yerel hanedanların ortaya çıkışı halifeliğin siyasal dağılışının başlangıcını haber veriyordu. İlk ciddi huzursuzluk işareti, Basra yakınlarındaki büyük malikanelerde tuzlu bataklıkların kurutulması için çalıştırılan siyah kölelerin ayaklanmasıyla gelmişti. Ancak, gerek Arap, gerek Arap olmayan hoşnutsuzlar için en büyük çekim kaynağı devrimci Şiilik, özellikle de İsmaililikti. Dünyada adaletin hâkimiyetini sağlayacak Mehdi'nin kısa zamanda geleceği beklentisi üzerinde odaklanan 3./9. yüzyıl İsmaililiğinin mesajı, farklı kökenlerden gelen ezilen halk yığınlarına en çekici gelen çağrıydı. Bu yüzden, İsmaili hareketi yeterli örgütlenmesini tamamlar tamamlamaz, yetenekli propagandacılarının çalışmaları sayesinde giderek artan sayıda yandaş kazanmıştı. 'Özet olarak, bazı Sünni otoritelerinin sonradan fark ettikleri gibi,[147] İsmaili hareketi daha başından beri toplumsal şikâyetler ve eşitsizliklere özel bir dikkat göstermiş, böylelikle bir toplumsal protesto hareketi niteliği kazanarak, gelişmekte olan Abbasi düzenine karşı ciddi bir tehdit oluşturmuştu.

Belirtildiği gibi, İsmaili daileri çok farklı bölgelere gönderilmiş ve farklı toplumsal tabakalara hitap etmişlerdi. Bununla birlikte örgüt, başlangıçta en büyük başarılarını halifeliğin canlı yönetsel merkezlerinin uzağında kalan daha az kentleşmiş bölgelerde kazanmıştı. Bu yüzden, toplumsal açıdan bakıldığında, İsmaili, kentlerin ayrıcalıklı sınıfları ve merkezi yönetim demek olan baskıcı Abbasi idaresine karşı bir protesto biçimi almıştı.[148] İlk İsmaililerin (Karmatiler) kentlerde de, özellikle üst sınıflardan olmak üzere bazı yandaşlar bulduğu, ancak, siyah kölelerin durumunda olduğu gibi, kent emekçileri ve zanaatkârlarının onlara

147 Bak. Goldziher, *Streitschrift*, s. 14-16 ve 23-24; Lewis, Origins, s. 92-93. Ayrıca bak. Lewis, *Arabs in History*, s. 108.

148 Cl. Cahen, 'La Changeante portée sociale de quelgues doctrines religieues', *L'Élaboration de l'Islam* içinde, s. 12-15 ve 20-21 ve Ashtor, *A Social and Economic History*, s. 160. Ve sınıf mücadelesine vurgu yapan klasik Marksist bir bakış için bak. I. P. Petruşevski, *Islam dar Iran*, Farsçaya çev. K. Kişaverz (Tahran, 1351/ 1972), s. 293; İngilizce çevirisi, Islam in Iran, çev. H. Evans (Londra, 1985), s. 234.

katılmamış olduğu yadsınamaz. Kısacası, ilk İsmaililer, esas olarak köylülere ve göçebelere hitap etmiş ve esas olarak onların desteğine dayanmışa benzemektedir, bu nedenle, uzunca bir dönem için, hareketin kentlerde gerçek bir etkinliği olmamıştır. Bununla birlikte, esas olarak, Ortaçağ'ın meslek birliklerinin ya da İslami loncaların ilk örgütleyicilerinin, kentli emekçiler ve zanaatkârlardan rejime karşı destek bulmayı hedefleyen İsmaililer olduğu yolunda, Massignon tarafından savunulan bir hipotez vardır.[149] Ancak son araştırmalar, Ortadoğu'nun meslek loncalarının kökeninde İsmaililerin bulunduğunu doğrulamaz. Dahası, Avrupa'daki loncalardan farklı olan İslami loncaların terimin gerçek anlamında, Ortaçağ başlarında var olmadığı, ancak daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığı açıktır, daha önce gevşek anlamda meslek birlikleri var olmuşsa bile, bunlar, devletin zanaatlar üzerindeki bir denetim aracı olarak işlev görmüş olabilirler.[150]

Bu anlatılanlara, hareketin esas olarak kentsel olmayan bölgelerde yoğunlaştığı gerçeği değişmemekle birlikte İsmaililiğin yandaşlarının toplumsal bileşiminin bölgeden bölgeye değiştiği eklenmelidir. Dava Irak'ta, esas olarak Kufe Sevad'ının kırsal sakinlerinin ve bir ölçüde de yakın göçebe boylarının desteğini kazanmıştı. İsmaililer, basit bir sosyo–ekonomik sistem kurdukları bu yarı yerleşik, yarı göçebe ortamda ilk başarılarını kazanmıştı. Bahreyn ve Suriye'de hareketin belkemiğini göçebeler oluşturuyordu. Yemen'de İsmailililik dağlarda yaşayan boylarca destekleniyordu, daha sonraları Kuzey Afrika'da, Kutame Berberilerine da-

149 Massignon bu hipotezi işlediği birçok çalışmasını sonradan *Opera Mundi*'sinde toplamıştır, c. 1, s. 369-422. Ayrıca buraya almadığı makalesi 'Sinf', *EI*, c. 4, s. 436-437 önemlidir. Lewis de, özellikle *Economic History Review*'de 8 (1937), s. 20-37 yayımlanan 'The Islamic Guilds' makalesinde Massignon'ın görüşlerini izlemiştir. Ne var ki, Lewis, daha ılımlı bir yaklaşım benimseyerek, loncaların belki de İsmaililer tarafından yaratılmamış olabileceğini, ancak, her ne olursa olsun, onlar tarafından kendi örgütsel emelleri için kullanıldığını savunmuştur.

150 S. M. Stern, 'The Constitution of the Islamic City' ve Cl. Cahen, 'Y a–t–il eu des corporations proffesionelles dans le monde Musulman classique?', her ikisi de A. H. Hourani ve S. M. Stern tarafından yayımlanan *Islamic City* (Oxford, 1970) içinde; G. Baer, 'Guilds in Middle Eastern History', *Studies in the Economic History of the Middle East* içinde, yay. M. A. Cook (Londra, 1970), özellikle bak. s. 11-17 ve 27-30.

yanmıştı. İran'da ise dava, başlangıçta kırsal halkı kendine çekmeyi hedeflemiş, ilk dailer çalışmalarını Rey çevresindeki köylerde yoğunlaştırmışlardı. Ancak, İran'daki örgütçüler, açık bir ayaklanma başlatabilmek için Arap topraklarında olduğu gibi yaygın bir halk desteği kazanamadıklarını fark edince, taktik değiştirdiler. Özellikle Horasan ve Maveraünnehir'de uygulanan bu taktik gereğince, dailer yönetici sınıflara yöneldiler. Bu nedenle, Kuzeydoğu İran'da, örgütün baş dailiğine aristokrasi üyesi olan Hüseyin el Mervazi seçilmişti. Ne var ki, birçok önemli kişinin harekete kazanılmasına rağmen bu taktik de kalıcı bir başarı sağlayamadı ve hareket doğu eyaletlerinin hiçbirinde yöneticilerini kazanmak yoluyla iktidarı ele geçiremedi. İlk İsmaili örgütlenmesi, bu yolla yalnızca Sind bölgesinde birkaç on yıl için hâkimiyet kazanabildi. Burada, Fatımilerin yüksek egemenliğini tanıyan İsmaililer, yerel yöneticiyi yanlarına çekerek başkenti Multan olan bir yönetim kurmuşlardı. Ancak bu yönetim, çok kısa bir süre sonra, Multan'ı işgal ederek çok sayıda İsmailiyi öldüren Gazneli Sultan Mahmud tarafından 401/ 1010-1011'de yıkıldı.[151]

Bu arada İsmaililik içinde büyük bir ayrılık baş gösterdi. Bu gelişme, muhtemelen bilgisi de İbn Rizam'a dayanan Ahu Muhsin tarafından ayrıntılı biçimde anlatılmıştır.[152] Ahu Muhsin'in İsmaili karşıtı anlatısının temel noktaları, 4./10. Yüzyılın Fatımilere karşı büyük sempati duyan ve belki kendisi de İsmaili olan ünlü gezgin ve coğrafya bilgini İbn Havkal tarafından da doğrulanmıştır.[153] Belirtildiği gibi, hareketin Irak'taki lideri Hamdan

151 Bak. Hudud al-'alam, s. 89; Gardizi, *Zayn al-Akhbar*, s. 178-180; Muhammed, b. Ahmed el Makdisi, Ahsan al-taqasim, yay. M. J. de Goeje (2. bas. Leiden, 1906), s. 481-482 ve 485, kitapta bu ünlü coğrafyacı ve gezginin 375/ 985 yılında, o zamanlar İsmaili yönetimi altında bulunan Multen'e yaptığı yolculuk anlatılır; Nasih b. Zefer el Curbadekani, *Tercume-i Tarih-i Yemeni*, yay. J. Shu'ar (Tahran, 1345/1966), s. 278-280; Mirkhwand, *Radwat el Sefa*, c. 4, s. 96-97; Hamdani, *Isma'ili' Da'wa*, s. 3-6 ve A. Z. Khan, 'Isma'ilism in Multan and Sind', *Journal of the Pakistan Historical Society*, 23 (1975), s. 36-57.

152 El Nuveyri tarafından korunduğu şekliyle, *Nihayat al-arab*, c. 25, s. 229-232, çev. de Sacy, *Exposé* içinde, c. 1, giriş, s. 193-200; İbn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 65-68 ve el Makrizi, *Itti'az'*, yay. Bunz, s. 114-115, yay. el Şeyyal, c. 1, s. 167-168. Ayrıca bak., de Goeje, *Mémoire*, s. 58-59; Ivanow, *Rise*, s. 48; Stern, 'Isma'ilis, s. 104-106 ve Madelung, 'Imamat', s. 59-60.

153 İbn Hevkel, Suret el ard, s. 295.

Karmat, İsmaililiğin merkezi önderliğiyle irtibat halindeydi. Merkezi liderliğe Ubeydullah'ın geçişinden kısa bir süre sonra, 286/899'da Hamdan Karmat, hareketin merkezi Selemiye'den kendisine gönderilen yazılı talimatların tonunda bir değişiklik olduğunu ve bunlarda öğretiye ilişkin bazı değişiklikler önerildiğinin farkına vardı. Bunun sonucunda, yeni talimatların ardındaki nedeni araştırmak için yardımcısı Abdan'ı merkezi karargâha gönderdi. Ancak Selemiye'ye vardığında önceki liderin öldüğünü ve yerine Ubeydullah'ın geçtiğini öğrenen Abdan, Hamdan'a yeni liderin, İsmaili propagandasının o zamana dek adına yürütüldüğü Muhammed b. İsmail'in mehdiliğini kabul etmediğini ve kendi adına imamlık iddiasında bulunduğunu bildirdi.

Ubeydullah'ın hareketin öğretisinde büyük değişikliklere giriştiğini böylece öğrenen ve belki daha da önceden merkezi liderlikten soğumaya başlamış olan Irak'ın Karmati liderleri, bunun üzerine merkezle bağlarını açıkça kopardılar. dailerini toplayan Hamdan, onlara öğrendiği gerçeği anlattı ve bölgelerinde yürüttükleri çalışmaya ara vermelerini istedi. Kısa bir süre sonra Kelvada'ya giden Hamdan Karmat ortadan kayboldu ve kendisinden bir daha haber alınamadı.[154] Abdan ise, Batı Iraklı bir dai olan Zikriveyh'in kışkırtmasıyla öldürüldü. Bütün bunlar 286 yılında meydana gelmiştir. Zikriveyh'in merkeze bağlı kalan alt düzeydeki bazı dailer ve Ubeydullah'ın akrabalarından biriyle işbirliği içinde olduğunu ve belki de Selemiye'den gelen talimatlar doğrultusunda, Iraklı Karmati liderlere karşı dolaplar çevirdiğini belirtmek gerekli olabilir. Bununla birlikte, bu darbeler, Hamdan Karmat ile Abdan'ın çok sayıda izleyicisinin, şimdi merkezin Irak'taki baş dailiğine getirilmiş olan Zikriveyh'ten öç alacaklarını bildirmesini önleyemedi. Durumun ciddiyeti üzerine Zikriveyh, bir süre saklanmak zorunda kaldı ve göreceğimiz gibi, bir süre sonra kendisi de merkezi liderliğe sadakatsizliğini göstermekten geri kalmadı.

154 İbn Malik el Yemeni'ye göre, Hemdan, Bağdat'ta öldürülmüştür. Bak. *Keşf esrar el Batıniyye*, yay. El Kevseri, s. 18 ve *Ahbar el Karamita*, s. 213.

Ubeydullah'ın yaptığı ve Hamdan Karmat ile Abdan'ı hareketten kopma noktasına getiren reform imamlıkla ilgiliydi. Belirtildiği gibi, Nevbahti ve el Kummi'nin de doğruladığı, İbn Rizam–Ahu Muhsin anlatısına göre, ilk İsmaililer, ya da, en azından bunların ezici çoğunluğu, sonuncusu beklenen Kaim (mehdi) ve yedinci natık Muhammed b. İsmail olan, yalnızca yedi imamı tanıyordu. Bu bilgi, bugüne ulaşan az sayıdaki Fatımi öncesi İsmaili metninde de doğrulanmaktadır. Fakat 286/ 899 yılında, Ubeydullah, kendisinin ve Muhammed b. İsmail'den sonra gelen atalarının da imam olduğunu topluma sunacak cesareti buldu. Bu önemli reformu tam olarak anlayabilmek için, özellikle orijinal inancın Muhammed b. İsmail'den sonra başka bir imam için yer bırakmadığını göz önünde tutarak, merkezi liderliğin bu iddiaya dek İsmaili hareketi içinde sahip olduğu otoritenin doğasını incelemek gereklidir. İlk İsmaili kaynaklarında geçen bazı ifadelerden yapılan imalara göre, Ubeydullah'tan önce, hareketin merkezi liderleri kendileri için hucce (t) rütbesini almışa benzemektedirler.[155] İnsanlar, gizlenen Mehdi olarak kabul edilen imamla, ancak hucce aracılığıyla temas kurabilirlerdi. Başka bir deyişle, hareketin liderleri ilk başlarda ve görünüşe göre Muhammed b. İsmail'in huccetleri olarak hareket ediyorlar ve halkı ona itaat etmeye çağırıyorlardı. Ubeydullah yaptığı reformla kendisini ve kendinden öncekileri, beklenen Kaim'in huccetliğinden açıkça imamlığa yükseltmiş oluyordu. Bu yenilik, doğal olarak, zımnen Muhammed b. İsmail'in mehdiliğini de yadsımak anlamına geliyordu.

Hucce terimi, Kuran'da geçtiği biçimiyle, kanıt, tanıklık, aynı zamanda da delil anlamına gelir. Terim, Şiiler arasında değişik anlamlarda kullanılmıştır. İlk başlarda, Tanrının varlığının ya da iradesinin 'kanıtı' yani, belirli bir zamanda bu adın verildiği kişinin, insanlık için Tanrı iradesinin kanıtlanmış biçimini oluşturması, anlamında kullanılmıştı. Terimin bu anlamıyla kullanımı, onu peygamberler ve imamların bir özelliği olarak alan ve özellikle Muhammed Peygamberden sonra imamlar olmaksızın dünyanın var olamayacağını kabul eden On iki İmamcı Şiiler ta-

155 Cafer b. Mansur el Yemen, *Kitab el keşf*, s. 97; Madelung, 'Imamat', s. 54-58.

rafından sistemleştirilmiştir. Gerçekten, İmamiler, Kuleyni'nin *el Kafi* adlı eserinde imamlıkla ilgili bölümün başlığının el hucce olmasının gösterdiği gibi, hucce ve imam terimlerini eş anlamlı olarak kullanmışlardır.

Terimin bu anlamda kullanımı, İmam Cafer el Sadık dönemine kadar uzanır, dünyanın her çağında (asr), (kitap getirmeyen peygamber) nebi, (yeni bir din getiren peygamber) resul, ya da imam şeklinde rütbesi değişse bile mutlaka Tanrı'nın bir huccetinin bulunacağına inanan Fatımi öncesi İsmaililer tarafından korunmuştu.[156] Terim, bu anlamın yanı sıra, dinsel hiyerarşilerinde gizli Mehdi ile onu görmesi ve tanıması olanaksız olan yandaşları arasında bağlantı görevi gören en yüksek lider için de kullanılıyordu.[157] İlk dava örgütlenmesi için de bir rütbe olarak hucce, imamdan sonraki en önemli makamdı ve devr el setr yani gizlilik döneminde özellikle önem kazanmıştı. Çünkü, dünya Tanrı'nın 'kanıtı' olmaksızın bir an bile varolamayacağı için, imamın gizlendiği dönemde Tanrı'nın gerçek iradesini ifade etme görevini onun temsilcileri yerine getirecekti. Bir başka deyişle, Mehdi Muhammed b. İsmail, gizli kaldığı sürece, hucceti tarafından temsil edilmek zorundaydı. Şehristani, bu mantık çerçevesinde, İsmaili inancına göre, imamın açıkta olduğu dönemlerde huccetinin gizli kalacağını, imamın gizliliğe geçtiği dönemlerde ise hucce ve dailerinin açıkta olacağını söylemiştir.[158] İlk İsmaililer huccete üçüncü bir anlam daha yüklemişlerdir. Buna göre, hucce, natık ya da imamın kendi sağlığında atadığı halefiydi. Yani, selef ile halef aynı anda bir süre hayatta bulunabilirlerdi. Bu, Ebu Talib oğlu Ali'ye niçin Muhammed'in hucceti dediklerini de açıklar.[159] Bu anlamda, her imam, bir önceki imamın *huccet*idir ve *hucce* imamının ölümünden sonra kendisi imam olur.[160] Kitab el

156 Cafer b. Mansur el Yemen, *Kitab el keşf*, s. 12 ve 60.

157 Ivanow, *Studies* 2, s.15-19; Corbin, *Histoire*, s. 64 ve 146; Madelung, 'Imamat', s. 61 ve M. G. S. Hodgson, 'Hudjdja: In Shi'i Terminology', *EI*, c. 3, s. 544-545.

158 El Şehristani, el-Milel, c. 1, s. 192; çev. Kazi, s. 164.

159 İbn Hevşeb, Kitab-el-rüşd, s. 209; çev. Ivanow, *Studies* 2 içinde, s. 54 ve Cafer b. Mansur-el Yemen, Kitab-el-keşf, s. 55, 60 ve 125.

160 Kitab el-rüşd, s. 201; çev. Ivanow, *Studies* 2 içinde, s. 46.

keşf de belli bir zamanda birçok huccetin var olduğunu ve bunlardan ancak 'en büyük huccetin' (el hucce el kübra) imamın ölümünden sonra yeni imam olacağının kabul edildiğini belirtmek ilgi çekicidir.[161] Aykırı akımlar uzmanı İmami yazarlarımız Nevbahti ile el Kummi de, davanın yürütüldüğü coğrafyanın kuramsal olarak ayrıldığı on iki bölgeye tekabül eden on iki huccetden söz etmişlerdir.[162] Ancak, terimin örgüt hiyerarşisiyle ilgili bu kullanımı, Fatımiler döneminde yaygınlık kazanmıştır. Daha önceki dönemlerde ise, huccetin imamın yokluğunda İsmaili topluluğunda onun tam yetkili temsilcisi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, Ubeydullah'ın açıkça imamlık iddiasına girişmesinin niçin mezhep içinde daha büyük tepki çekmediğini de açıklar. Çünkü, daha imamlık iddiasına girişmeden önce, Ubeydullah İsmaili (Karmati) topluluğunun ana kitlesi tarafından, beklenen Mehdi'nin hucceti olarak en yüksek dinsel otorite mertebesinde kabul görmüştü.

Ubeydullah'ın İsmaili öğretisinde yaptığı reformun diğer yönleri de, Yemen İsmaililerine yazdığı mektubunda açıklanmıştır. Bu mektubunda, İsmaililerin lideri, inanıldığı gibi, İsmail b. Cafer'in değil, Abdullah b. Cafer'in soyundan geldiğini iddia eder ve Muhammed b. İsmail'in mehdiliğinin o zamana dek nasıl yanlış anlaşıldığını açıklar. Ona göre, Muhammed b. İsmail, gizlilik gerekleriyle İsmail b. Cafer kod adını kullanan Abdullah b. Cafer'in soyundan gelen bütün gerçek imamların, yine gizlilik nedeniyle verilen ortak adıdır. Sonuç olarak, Muhammed b. İsmail, İmam Cafer'in belli bir torununun adı olmak yerine, Sahib el Zaman Mehdi'nin gelişine dek, oğlu Abdullah'tan sonra gelen bütün imamları kolektif olarak niteleyen bir addır.[163] Başka bir deyişle, Ubeydullah, Muhammed b. İsmail adının belirli bir kişiye değil kolektif bir gruba ait olduğunu iddia ederek, o zamana dek İsmaililerin (Karmatilerin) beklenen Kaim olarak kabul ettik-

161 Cafer b. Mansur-el Yemen, *Kitab-el-kcşf*, s. 119.
162 Nevbahti, *Firaq*, s. 63 ve el Kummi, *al-Maqalat*, s. 84-85.
163 Al-Hamdani, *Geneaology*, metin s. 10, çeviri s. 13.

leri kişinin imamlığını ve mehdiliğini de yadsıyordu. İmam Cafer'in oğlu Abdullah'tan sonra gelen bütün meşru imamlar takiye nedeniyle Muhammed İsmail kod adını kullanmışlar ve gerçekte imam oldukları halde, kendilerini hucce rütbesinde göstermişlerdir. Ubeydullah, öğretiye getirdiği bu yeni yorumu desteklemek için, İmam Cafer'den peygamber soyundan bir değil, birçok Mehdi geleceği yolunda bir hadis rivayet eder.[164] Ahu Muhsin'in anlatısına göre, Abdan'ın, Selemiye'de edindiği bilgiler de, temelde aynı önemli noktaları içeriyordu.

Ubeydullah, yeni öğretisini gerçekliğe uydurabilmek için Mehdilik kavramında da düzeltmeler yapmak zorunda kalmıştı. Onun getirdiği reforma göre, Mehdi'nin işlevleri de değişiklik geçirmişti. Mehdi'nin görevi, artık, İslam şeriatını kurup bütün dünyada adalet düzenini sağlamak değil, kılıç aracılığıyla şeriatı savunmak olarak yeniden tanımlanıyordu.[165] Mehdi ve işlevleriyle ilgili yeni düşünceler, 313/925'te ilk Fatımi halifesinin hizmetine giren Kadı Numan'ın Şerh el Ahbar adlı eserinde de tekrarlanır.[166] Son olarak, Ubeydullah'ın beklenen Mehdi'nin bu 'düzeltilmiş' konumunu ilk kez birinci Fatımi halifesi olarak Mehdi unvanını almakla açığa vurmuş olabileceği de eklenebilir. Aynı biçimde, oğlu Muhammed'i, el Kaim unvanını vererek, İmam el Muntazar ve Sahib el Zaman[167] rolünde ardılı olarak atamıştır. Mehdi'nin Ehli Beyt içinden, adı peygamberin, babasının adı da peygamberin babasının adıyla aynı olan bir kişi olacağı yolundaki eski rivayet ve kehanetler hatırlanacak olursa, bu adlandırmanın önemi daha iyi anlaşılır. (Fatımi kaynaklarına göre adı Abdullah olan) Ubeydullah'ın oğlu Ebu'l Kasım Muhammed, bu kehanetlere uygun kişiydi. Bu atamanın, bu dünya ötesi önemi, Kadı Numan'ın, ikinci Fatımi halifesine Mehdi'nin niteliklerini ve

164 A.g.e., metin s. 12-13.
165 Madelung, 'Imamat', s. 80-86.
166 Bu geleneklerden bazıları Ivanow, *Rise*, s. 61-65, 95-122 ve metin s. 1-31'de aktarılmıştır.
167 Bak. Madelung, 'Imamat', s. 65 ve 71-73.

özelliklerini atfettiği şiirlerinde açık bir biçimde yansıtılmıştır.[168] Özetle, Ubeydullah'ın İsmaililerin çoğunluğunca o zamana dek inanılan imamlık anlayışına getirdiği yenilikler bunlardı. Bununla birlikte, İsmaililer içinde küçük bir grubun başlangıçtan beri, Muhammed b. İsmail'in Mehdi olarak dönüşünü beklemeyip, onun soyundan yürüyen imamlara inandığını, bu yüzden, bu grup için Ubeydullah'ın kendisi ve öncülleri için açıkça imamlık iddiasına girişmesinin öğretide yapılmış bir değişiklik anlamına gelmediğini de eklemek gereklidir.

Ubeydullah'ın öğretiye getirdiği reform ve Hamdan ile Abdan'ın buna şiddetle karşı çıkışı, Hicri 286 yılında İsmaili hareketinin iki fraksiyona bölünmesine neden oldu. Hareketin yeniliği kabul eden bölümü, daha sonra, İsmaili topluluğunun başında görünür bir imam bulunduğunu ilan eden resmi Fatımi öğretisine katıldılar. Bu gruptaki İsmaililer, imamlığın sürekliliğini ve Ubeydullah'ın, İsmaili imamlarının kesintisiz bir biçimde İmam Cafer el Sadık'ın soyundan yürüdüğü yolundaki açıklamasını kabul ettiler. Öte yanda, birleşik bir liderlikten yoksun olan hoşnutsuz İsmaililer, Ubeydullah'ın imamlığını tanımayı reddederek, gizli Kaim Muhammed b. İsmail'in dönüşünü beklemeye devam ettiler. Zamanla, hoşnutsuz İsmaili liderlerinden bazıları, kendileri ya da bağlandıkları başka kişiler adına mehdilik iddiasına giriştiler. Bu grubun, başlangıçtaki görüşlerine sadık kalarak, yedinci natık olan Mehdi'nin gelişinin Şeriat düzenini kurup İslamiyet çağını sona erdirerek dünyanın son çağını ve Kıyameti başlatacağına inanmayı sürdürdüklerini hatırlatmak gereksizdir. Böylece, Karamita terimi, ara sıra aşağılama amacıyla Fatımi yandaşları için kullanılsa da, genel olarak, tüm İsmailileri değil de, mezhebin Fatımi halifelerini imam olarak tanımayı reddeden kesimini adlandırır oldu.

Ulaşılabilen kaynakların ışığında, değişik bölgelerdeki İsmaili gruplarının hareketi bölen ayrılık karşısındaki tutumları şöyle

168 El Numan, *el Urcuze el muhtare*, yay. I. K. Poonawala (Montreal, 1970), s. 194-203; ayrıca bak. T. Nagel, 'Die Urguza al-Muhtara des Qādi an-Nu'man, *Die Welt des Islams*, 15 (1974), s. 96-128.

özetlenebilir: Irak Karmatileri, Hamdan'ın ortadan kaybolması ve Abdan'ın ölümünün ardından tam bir karışıklık içine düşmüştü. Ancak, kısa bir süre sonra, Abdan'ın yeğeni İsa b. Musa ön plana çıktı ve Ubeydullah'ın imamlık iddiasını tanımayı reddederek davayı Muhammed b. İsmail adına devam ettirdi. Bağdat'ta da belli bir desteğe sahip olan bu grup, Güney Irak'ta 4./10. yüzyılın ilk çeyreği ve daha sonraki dönemlere dek yaşamayı başardı.[169] İsa ile Musullu Ebu Müslim ile Ebu Bekir b. Hammad kardeşler gibi başka Iraklı Karmatiler, görünüşe göre, kendi yazdıklarını yetkili öğretmen olarak kabul ettikleri Abdan'a atfetmişlerdi. Böylece, haksızca öldürülen öğretmenlerine olan saygılarını gösterdikleri gibi, muhtemelen, İsmaili öğretisinin başlangıçtan bu yana süreklilik gösterdiğini vurgulamak da istiyorlardı. Ubeydullah'a karşı tutumuna rağmen, Kadı Numan'ın ondan alıntılar yapmaktan çekinmemesinin gösterdiği gibi, Abdan'a atfedilen metinlerden bazıları Fatımi İsmaililerden de saygı görmüştür.[170]

Bahreyn'le ilgili olarak, İbn Havkal'dan günümüze, Ebu Sadi el Cennabi'nin merkezi liderliğe karşı Hamdan ve Abdan'ın yanında yer aldığına ilişkin çok değerli bir bilgi ulaşmıştır.[171] Ubeydullah'a bağlı kalan diğer dai Ebu Zekeriya'yı öldüren Ebu Said el Cennabi, daha sonra, beklenen Mehdi'nin temsilcisi olduğunu iddia etmiştir. Aynı Hicri 286 yılında Bahreyn üzerinde hâkimiyetini kuran Ebu Said açısından, harekette meydana gelen bölünme, tümüyle bağımsız olabilmek için değerli bir fırsat yaratmış olabilir. Gerçekten, 301/ 913-914 yılında bir köle tarafından öldürüldüğünde, gerçek anlamda bağımsız bir devlet kurmuş bulunuyordu. Yerine, oğullan Ebu'l Kasım Said (301-311/ 913-923) ve Ebu Tahir Süleyman (öl. 332/ 943-944) geçti. İkincisinin yönetimi altında, Bahreyn Karmatileri, Karmati daileri

169 El Mesudi, *el Tenbih*, s. 391; çev. Carra de Vaux, s. 496; Arib b. Sa'd el Kurtubi, Silat ta'rikh al Tabari', yay. M. J. de Goeje (Leiden, 1897), s. 137; İbn el Cevzi, *el Muntazam*, c. 6, s. 195; el Deylemi, *Bayen*, s. 20; el Makrizi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 130, yay. el Seyyal, c. 1, s. 185 ve Madelung, 'Fatımiden', s. 84-85.

170 El Numan, el Risale el mudibe, *Hams resa'il Isma'iliyye* içinde, yay. A. Tamir (Selemiye, 1956), s. 41. Yanlış olarak Abdan'a mal edilen bu tür eserlerden biri için, bak. *Kitab şecerat el yakin*. yay. A. Tamir (Beyrut, 1982).

171 İbn Hevkel, Suret el arz, s. 295; ayrıca bak. Madelung, 'Fatımiden', s. 39-40 ve 45-46.

arasında yaygın bir görüşü kabul ederek, astrolojik hesaplamalara göre, İslam çağını kapatarak tarihin yedinci ve son döneminde öncülük edecek olan Mehdi'nin 316/ 928 yılında geleceğine inandılar. Bu inançla, 319/ 931'de, Ebu Tahir'in yönetimi devrettiği genç bir İranlının Mehdiliğini kabul ettiler. Ne var ki, bu olayın beklenmedik şekilde erken ve felaketli bir biçimde sonuçlanması, Bahreyn Karmatilerinin öğretiye ilişkin gayretliliğini de, Irak ve İran'daki hoşnutsuz İsmaililer üzerindeki etkilerini de zayıflattı. Bahreyn Karmatileri üzerine ilerde daha fazla söz edeceğiz, burada, kurdukları devletin, sonraları Fatımilerle bir tür siyasal uzlaşmaya vardığını ve 470/ 1077-1078 yılına dek yaşadığını belirtmek yeterlidir.

Batı İran ve Cibal'de de, Fatımilerin karşısında yer alan İsmaili vardı. Olaylar, Rey bölgesindeki İsmaili topluluğunun Ubeydullah'ın iddialarını reddederek Muhammed b. İsmail'in zuhurunu beklemeyi sürdürdüklerine işaret etmektedir. Bu bölgenin dailerı Irak Karmati liderleriyle yakın ilişkiler sürdürmüş ve bölünmeden sonra hoşnutsuzların yanında yer almışa benzemektedirler. Örneğin, Ebu Tahir ile ilişkisi olan Ebu Hatim el Razi'nin gizli imamın yardımcısı olduğunu iddia etmiş olması bile ihtimal dahilindedir. Bir süre sonra, Rey daileri, başta Merzuban b. Muhammed (330-346/ 941-957) ile kardeşi Vehsudan (330-355/ 941-966) olmak üzere, Deylem ve Azerbaycan'ı yöneten Misafiri hanedanının bazı üyelerini İsmaili davasına çekmeyi başardılar.[172] Bu hükümdarların, Fatımi halifelerin imamlığını değil, hoşnutsuzların görüşüne uygun olarak Muhammed b. İsmail'in mehdiliğini kabul etmiş olmaları ilginçtir. Bu durum, Vehsudan b. Muhammed tarafından 343/ 955'te bastırılan sikkelerden açıkça anlaşılmaktadır.[173] Horasan'da ise, hareketi Horasan'da örgütleyen

172 Sonunda Nizariler tarafından ortadan kaldırılıncaya dek Tarum vadisinde stratejik Şemiran kalesini ellerinde tutan ve Salariler ve Lengeriler olarak da tanınan Misafiriler hakkında bak. A. Kesrevi, *Şehriyarani gumnam* (2. bas. Tahran, 1335/ 1956), s. 36-120; Cl. Huart, 'Les Mosafirides de l'Adherbaidjan', *Oriental Studies presented to Edward G. Browne* içinde, s. 228-256; V. Minorsky, *Studies in Caucasian History* (Londra, 1953), s. 156-166 ve 'Musafirids', *EI*, c. 3, s. 743-745.

173 Bak. Stern, 'Early' s. 70-74.

ilk dailerden bazıları doğrudan Ubeydullah tarafından gönderilmiş olduğu için İsmaililer genel olarak Ubeydullah'ın yanında yer aldılar. Bununla birlikte, muhalif görüşü de temsil ediliyorlardı. İsmaililiği Horasan'da ilk tanıtan kişinin, Muhammed b. İsmail'in mehdiliğini kabul eden Giyas olduğu hatırlanacaktır. Dahası, daha sonra eyalette İsmailliği yayan Hüseyin el Mervazi de Giyas'ın öğrencisiydi. Bu yüzden, Doğu İran ve Maveraün-nehir'de, İsmaililiğin iki kanadının da, –Fatımi yanlıları ve muhalif Karmatiler– güçlü biçimde temsil edildiğini düşünmek yerinde olacaktır. Bununla birlikte genele bakıldığında, Fatımilerin etkisi, hoşnutsuz doğu İsmaililerinin bağlılıklarını kazanmak için 4./10. yüzyıl ortalarında, bir ölçüde başarılı olan yoğun bir kampanya başlatan el Muizz'in halifeliğine dek, sönük kalmıştı.

Yemen'deki İsmaili topluluğu başlangıçta, imamlığını desteklediği Ubeydullah'a tümüyle sadık kalmıştı. Bununla birlikte, Hicri 291 yılına doğru, İbn el Fadl'ın ayrılıkçı eğilimler göstermeye başladığı anlaşılmaktadır. Muharrem 299/Ağustos 911'de Sana'yı ikinci kez ele geçiren İbn el Fadl, Ubeydullah'a biatını açıkça bozdu, şeriatı kaldırarak Mehdilik iddiasında bulundu. Ardından, Fatımilere sadık kalan baş dai İbn Hevşeble (öl. 302/914) başarısızlıkla sonuçlanan bir işbirliği yapmaya çalıştı. 303/915'teki ölümünden sonra, çevresindeki hareket hızla dağıldı. Sana'da İbn el Fadl'ın yardımcılığını yapan ve kendisinin yüksek hakimiyetini tanıyarak Yemen'in bir bölümünde hüküm süren yerel Yafuri hanedanının başı Esed b. Abi Yafur, ölen dainin oğlu ve ardılı Fafa'ya (ya da Gafa) karşı ayaklandı. Esed, 304/917'de İbn el Fadl'ın eski ikametgâhı ve baş karargahı Muzeyhire'yi ele geçirdi ve Fafa ve çok sayıda hoşnutsuz Karmati'yi öldürerek, Fatımi karşıtı kanadın Yemen'deki varlığına son verdi. Son olarak, İbn Hevşeb ile sıkı bağlar sürdüren Mağrip'teki dailer de Fatımi tarafını tuttular ve böylece, Ubeydullah'a Fatımi Halifeliğini kurmaya girişeceği bir toprak parçası sağladılar.

Abdan'ın öldürülmesinden sonra saklanmak zorunda kalan Zikriveyh b. Mihriveyh ise, bir süre sonra ortaya çıkarak, 289-

294/ 902-907 arasında Irak ve Suriye'de düzenlediği Karmati isyanlarında Ubeydullah'a karşı kendi isyankâr niyetlerini açığa vurdu.[174] Etkin Abbasi halifesi el Mutedid yaşadığı sürece planlarını etkili biçimde uygulayamamıştı, ancak, sonraki halife el Muktefi'nin (289-295/ 902-908) iktidara geçmesiyle faaliyetlerini yoğunlaştırdı. Propagandasını Semave çölünde yaşayan ve Kufe ile Şam arasındaki ticaret yolunda taşımacılık yapan Kelb bedevilerine yöneltmişti. Kelb boyunu yanına çekmek için 289/ 902'de oğullarından Hüseyin'i (ya da Hasan) Suriye çölüne gönderdi. Hüseyin, Kelblerin Benü'l Ulays ve kısmen Benü'l Asbağ oymakları arasında hızlı bir başarı kazandı. İsmaililiği kabul eden bu oymaklar, Fatımiyyun adını benimsediler. Bu durum ilerde Ubeydullah'ın çok işine yarayacaktı. Sahib el Şama ve Sahib el Hal unvanlarıyla bilinen Hüseyin'e Sahib el Naka ve Şeyh unvanlarıyla tanınan kardeşi Yahyada katıldı. Yahya, İsmaililiğe yeni kazanılmış bedevilerin başına geçti ve Muhammed b. İsmail'in soyundan geldiği iddiasında bulundu. Ne var ki, Yahya'nın Suriye'deki başarısı kısa ömürlü oldu. O zamanlar, Mısır ve Suriye'nin Abbasilerden özerkliğini kazanan ilk yerel hanedanı olan Tolunoğullarının elinde bulunan Şam'ı kuşattığı sırada, 290/ 903 yılında öldürüldü. Kendisinden sonra liderliği kardeşi Hüseyin, Sahib el Şama üstlendi. O da Muhammed b. İsmail'in soyundan geldiği iddiasıyla Emir el Müminin ve Mehdi unvanlarını alarak, birçok kasabayı işgal ettiği Suriye'de otoritesini hissettirdi. Zikriveyh ve oğullarının düşmanca niyetlerinin farkında olan Ubeydullah, Karmatiler 290-

174 El Nişaburi, *İstitar*, s. 96; Ivanow, *Rise* içinde, s. 163; Taberi, Tari'kh, III, s. 2218-2226, 2230-2232, 2237-2246, 2255-2266 ve 2269-2275; çev. Rosenthal, s. 113-123, 126-129, 134-144, 157-168 ve 172-179; Arib, *Silat*, s. 4-6 ve 9-18; el Mesudi, *el Tenbih*, s. 370-376; çev. Carra de Vaux, s. 475-480; Tebit b. Sinan'ın *Tarihi* ve İbn el Alim'in *Bughyat'ı*, *Akhbar al-Qaramita* içinde, s. 16-35, 275 ve 287; el Nuveyri, *Nihayat al-arab*, c. 25, s. 246-275; çev. de Sacy, *Exposé*, c. 1, giriş s. 200-209; Ibn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 69-89 ve al Makrızi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 115, yay. el Seyyal, c. 1, s. 168. Zikreveyh ve eylemleri hakkındaki ikincil kaynaklar için, bak. de Goeje, *Mémoire*, s. 47-58; Lewis, Origins, s. 73-74; Ivanow, *Rise*, s. 76-94; Hodgson, *Venture of Islam*, c. 1, s. 488-492; H. Halm 'Die Söhne Zikrawaihs und das erste Fatimidische Kalifat (290/903)', *Die Welt des Orients*, 10 (1979), s. 30-53; I. A. Bello, 'The Qarmatians', *IC*, 54 (1980), özellikle s. 233-236; K. V. Zetterstéen, Zikrawaih b. Mihrawaih', *EI*, c. 4, s. 1226-1227 ve Madelung, 'Karmati', s. 660-661.

903'te işgal etmeden önce Selemiye'yi terketmişti. Sahib el Şama, Selemiye halkına karşı genel bir katliam emri verdi. Aynı şekilde, Ubeydullah'ın evinin yıkılmasını ve arkada bıraktığı aile üyeleri ve yakınlarının öldürülmesine de onay verdi. Kısa bir süre sonra yetişen Abbasi ordusu, 291/ 903 yılında Karmatileri ağır bir yenilgiye uğrattı, yakalanan Sahib el Şama halife el Muktefi'nin huzuruna götürüldü ve onun emriyle idam edildi.

Bu olayın hemen ardından, Zikriveyh'in oğullarından biri olan Ebu Fadıl da Karmati hareketini Suriye'de canlandırmak uğruna sonuçsuz kalan bir çabaya girişti. Ancak, bu durum da Zikriveyh'in ihtirasına son vermedi, 293/ 906'da Suriye'deki izleyicilerinin başına dai Ebu Ganim Nasr'ı gönderdi. Ebu Ganim yönetimindeki Kelb bedevileri, Şam da dahil birçok kente saldırıp her yeri yağmaladı. Aynı yıl içinde Abbasi orduları, Karmatiler karşısında art arda başarı kazandılar, bunun sonucunda fırsatçı Kelb bedevileri ihanet etti ve halifenin affına mazhar olmak için Ebu Ganim'i öldürdü. Suriye'deki izleyicilerine başka bir dai, Kasım b. Ahmed'i gönderen Zikriveyh, kendisinin de kısa süre içinde şahsen hareketin başına geçeceği haberini yolladı. Aynı zamanda, onlara gizlice Güney Irak'a göç etmeleri talimatını da verdiği anlaşılmaktadır. Bundan kısa bir süre sonra, Zikriveyh'in Sevad bölgesindeki yandaşlarının desteklediği Suriye göçebeleri Kufe'ye sürpriz bir saldırı düzenlediler, ancak çabucak püskürtüldüler. Bunun üzerine Karmatiler, Zulhicce 293/ Ekim 906'da Kadisiye'ye çekilerek, orada, nihayet saklandığı yerden çıkan Zikriveyh ile buluştular. Daha sonra, Hac'dan dönen İran kervanlarını soydular ve çok sayıda hacıyı öldürdüler. Zikriveyh ile izleyicileri, Abbasiler tarafından nihai olarak yenilgiye uğratıldıkları 294/907 yılına dek faaliyetlerini sürdürdüler. Zikriveyh yaralı olarak yakalandı ve birkaç gün sonra öldü. Yandaşlarının çoğu öldürüldü, böylelikle, Suriye ve Mezopotamya'daki Karmati ayaklanması hemen hemen son buldu. Zikriveyh'in Suriye ve Irak'ta Bahreyn'dekine benzer bir Karmati devleti kurmakta uğradığı başarısızlığın nedenleri çeşitlidir. Yalnızca, aynı anda Sünnilere olduğu kadar diğer bütün İsmaili gruplara karşı düşman-

lık göstermekle kalmamış, güç tabanını, ideolojik konulardan çok talanla ilgilenen Beni Kelb boyunun güvenilmez bedevileriyle sınırlamıştı. Gerçekten Zikreveyh'in taraftarları hem yöre halkının hem de köylülerin düşmanlığını kazanmıştı. Bundan başka, faaliyet alanı, Emevi döneminin bütün başarısız Şii ayaklanmalarında olduğu gibi, halifeliğin merkezi yönetimine çok yakındı. Öte yandan, Karmatilerin ayaklanmasını bastıran Abbasiler, aynı zamanda Tolunoğullarının yönetmekteki yetersizliğinin ortaya çıkmasıyla Mısır ve Suriye'de denetimi yeniden ele geçirmeyi başarmışlardı.

Zikriveyh'in Kufe Sevad'ında sağ kalan yandaşlarından bir bölümü, onun ölümünü kabullenmeyerek geri dönüşünü beklediler. Bunların arasında, dai olarak Ebu Hatim el Zutti adında biri, ön plana çıktı. (295/ 907-908)[175] Bu dai yandaşlarından oluşan gruba, bazı sebzelerin yenilmesini ve etini yemek için hayvan kesmeyi yasakladığından Bakliyye adı verildi. Bu ad, sonraları, çoğunluğu Muhammed b. İsmail'in mehdiliğine inanmayı sürdüren güney Irak Karmatilerinin tümü için kullanılır oldu. Hamdan ve Abdan'ın yandaşları da bir süre sonra Bakliyye'ye katılmışa benzemektedir. İsa b. Musa ve Mesut b. Hureyt gibi önderlerin yönetiminde, bu Karmati koalisyonu Güney Irak'ta bir süre devam etti. 312/ 925'te mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan birinin ardında toplanan bu grup, Abbasiler tarafından yenilgiye uğratılarak dağıtıldı. Karmatiler (Bakliyye) bir kez de 316/ 928'de Sevad'da ayaklandılar. Bu ayaklanmanın bastırılması sırasında İsa b. Musa Abbasilerin eline düştü. Ancak 320/ 932'de hapishanesinden kaçarak yeniden dava için çalışmaya başladı. En sonunda, Bakliyye içinden çoğunluğu İranlılardan oluşan bir grup Ebu Tahir el Cennabi'ye katılarak Bahreyn'e gitti ve burada Acemiyyun olarak adlandırıldı.

---

175 El Mesudi, *al–Tanbih*, s. 391; çev. Carra de Vaux, s. 496; Arib, *Silat*, s. 137; el Nuveyri, *Nihayat al–arab*, c. 25, s. 275-276; çev. de Sacy, Exposé, c. 1, giriş s. 210; İbn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 90; el Makrızi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 124; yay. el Şeyyal, c. 1, s. 179-180; de Goeje, *Mémoire*, s. 99-100; Friedlaender, 'Heterodoxies: Commentary', s. 110-111; Madelung, 'Fatımiden', s. 82-84 ve M. G. S. Hodgson, 'Bakliyya', *EI2*, c. 1, s. 962.

Aynı tarihlerde, 289/ 902'de Karmatilerin Selamiye'yi ele geçirmesinden hemen önce buradan kaçan Ubeydullah, kendisini Fatımi imparatorluğunu kuracağı Kuzey Afrika'ya götürecek kader yolculuğuna başlamıştı.[176] Zikriveyh ile oğullarının, hakkındaki kötü niyetlerini önceden öğrenmesi ve bölgenin yeni Abbasi valisinin İsmaililerin liderini tutuklamaya karar verdiğini haber alması, Suriye'den acele kaçışının başlıca nedenleriydi. Ubeydullah, yanında genç oğlu Ebu'l Kasım Muhammed, *başdai*si Firuz, kâhyası Cafer ve az sayıda güvenilir adamıyla birlikte Filistin'deki Remla'ya gitti ve bir süre orada kaldı. Karmatilerin Selemiye halkına ve geride bıraktığı akrabalarına karşı uyguladıkları vahşetin haberini burada aldı. Bunun üzerine yolculuğuna devam etti ve muhtemelen 291/ 903-904'te Mısır'a vardı. Burada, bir süredir kendi talimatları doğrultusunda İsmaililiği yaymakta olan dai Ebu Ali tarafından karşılandı. Mısır'da kalışı sırasında Firuz imamı terk ederek Yemen'e kaçtı ve orada Ubeydullah'a karşı ayaklanmayı kışkırttı. Yemen'in baş dailerinden İbn el Fadl'ın desteğini alan bu ayaklanmaya, Ubeydullah'a sadık kalan diğer baş dai İbn Hevşeb karşı çıktı. Abbasilerin izini sürmeyi şiddetlendirmesi üzerine, Ubeydullah Mısır'da daha fazla kalamayacağını anladı ve yol arkadaşlarının beklediğinin tersine, Yemen'e gitmek yerine daisi Ebu Abdullah'ın şimdiden Kutame Berberileri arasında hatırı sayılır bir başarı kazandığı Mağrip'e gitmeye ka-

176 Ubeydullah'ın Selemiye'den Mağrib'e kaçışı ve Kuzey Afrika'da İsmaili davasının kuruluşu hakkında en ayrıntılı kaynak, Kadı el Numan'ın daha sonraki tarihçilere de temel oluşturan, *İftitah*'ıdır, s. 54-258. Alıntılar için, bak. Ivanow, *Rise*, metin s. 40-46, çeviri s. 224-231. *İftitah*'ın derlendiği tarih olan 346'dan kısa bir süre sonra yazılan ilk İsmaili kaynaklar için bak. el Nişaburi, *İstitar*, s. 96, dipnot, İngilizce çeviri, Ivanow, *Rise*, s. 164, dipnot ve *Siret el Hacib Cafer b. Ali* içinde, Ubeydullah'ın yardımcısının otobiyografisi, (Muhammed b. Muhammed el Yemeni tarafından derlendiği biçimiyle), der. ve yay. Ivanow, *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4 (1936), s. 107-133; İngilizce çeviri, Ivanov, *Rise*, s. 184-223; Fransızca çeviri, M. Canard, 'L' autobiographie d'un chambellan du Mahdi 'Obeidallah le Fatimide, *Hespéris*, 39 (1952), s. 279-324; Canard bu makalenin sonuna (s. 324-328) *İftitah*'tan, Ivanow tarafından yayımlanan yukarıda sözü edilen metinlerin Fransızca çevirisini eklemiştir. Bu İsmaili kaynaklar daha sonra Idris tarafından yoğun bir biçimde kullanılmıştır, bak. Uyun, c. 5, s. 44-112. Konu hakkında İsmaili olmayan çeşitli kaynaklar da vardır; bak. Arib, *Şilat*, s. 51-52; İbn Hemmad, *Histoire des rois Obaidides*, yay ve çev. M. Vonderheuden (Algiers–Paris, 1927), metin s. 77, dipnot, çeviri, s. 18.

rar verdi. Yemen yolu Abbasilerle ve isyancı Karmatilerin yarattığı tehlike ile karşılaşma riski taşıdığından, bu tercihin akıllıca bir karar olduğu ortaya çıktı. Batıya doğru giderek Trablusgarp'a ulaştı. Ancak Kutamelerin yaşadığı bu ülkede Ebu Abdullah ile hemen buluşmayı başaramadığından, yoluna devam ederek Fas'ın doğusundaki Sicilmase'ye vardı. Burası Mağrip'in ucunda bulunan, Midrari hanedanının yönetimindeki küçük Tafilalt devletinin başkentiydi ve o sırada, yönetim, bir Harici olan Alisa b. Midrar'ın elindeydi. 292/ 905 yılı itibariyle Sicilmase'ye yerleşmiş bulunuyorlardı, önceleri, Trablusgarp'tan yerini ve planlarını bildirmek için Ebu Abdullah'ın kardeşi Ebu 1 Abbas Muhammed'i gönderdi. Ancak, Ebul Abbas kardeşine ulaşamadan önce Keyravan'da, Mağrip'in İfrikiyye denilen doğu bölümünü 184/ 800 ile 296/ 909 yılları arasında Abbasiler adına yöneten yerel hanedan Aglebilerin eline düşerek tutuklandı. Bu arada, Sicilmase'de kalan Ubeydullah, Abbasilerin baskıları üzerine Midrari emiri tarafından, gerçek anlamda hapsedildiği söylenemese de, ev hapsine konulmuştu. Ebu Abdullah tarafından kurtarılana dek bu durumda kalacaktı.

El Şii adıyla da bilinen Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed, İsmaililiğe Güney Irak'ta katılan bir Yemenliydi. İsmaililiğe geçtikten sonra Yemen'e dönerek bir süre, İbn Hevşeb ile çalışmıştı. 279/ 892 yılında Mekke'de hac için bulunduğu sırada, Kutame

---

dipnot; eserden bölümler için, bak. A. Cherbonneau 'Documents Médits sur Obeid Allan', *JA*, 5 dizi, 5 (1855), s. 529-547; İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 1, s. 465-466; İbn İdari, *el Bayen el Mughrib*, yay. G. S. Colin ve É. Lévi–Provençal (Yeni bas., Leiden, 1948-1951), c. 1, s. 124, dipnot; İbn Haldun, *Histoire des Berberes*, çev. W. Mac Guckin, yeni basımı P. Casanova tarafından yapılmıştır (Paris 1968-1969), c. 1, s. 262, 291, 441 ve c. 2, s. 506-521; el Makrızi, *Itti'az'*, yay. Bunz, s. 31-39, yay. el Seyyal, c. 1, s. 55-66 ve el Makrızi, el Mukaffa, Fagnan, 'Nouveaux textes' içinde, s. 35. İkincil kaynaklar için, bak. de Goeje, *Mémoire*, s. 49 ve 64; Gazvini'nin notları, Cuveyni, *Ta'rikh*, c. 3, s. 349-355; Hasan ve Şeref, *Ubeyd allah al Mahdi*, s. 124-143; A. Gateau, 'La Sirat ja'far al–Hayib', *Hespéris*, 34 (1947), s. 375-396; f. Dachraoui, 'Contribution à l'histoire des Fatımides en Ifrigiya, *Arabica*, 8 (1961), s. 189-203; ayrıca bak. Dachraoui, 'Les Commencements de la prédication Isma'ilienne en Ifrigiya', *SI*, 20 (1964), s. 89-102; Nagel, frühe Ismailiya, s. 11-55; W. Madelung, 'Some Notes on Non–Ismaili Shiism in the Maghrib', *SI*, 44 (1976), s. 87-97, *Religious Schools and Sects* içinde yeniden basılmıştır; Galib, *A'lam*, s. 246-253 ve S. M. Stern, Ebu Abdullah el Şii, *EI2*, c. 1, s. 103-104.

Berberilerinden bir grup hacıyla tanıştı. İbn Hevşeb'in talimatıyla dönüş yolculuklarında onlara katılarak, 280/ 893 yılında Mağrip'e vardı. Kutamelerin daha önceden İmam Cafer'in gönderdiği iki dai aracılığıyla Şii düşüncelerle tanışmış oldukları anlaşılmaktadır. Başlangıçta Setif'in kuzeyindeki dağlık bölgedeki İkcan'da yerleşen Ebu Abdullah, bugünkü Cezayir'in Küçük Kabiliye denen bölgesinde yaşayan Kutame boyları arasında, Mehdi adına İsmaili davasını yaymaya başladı. Dava, Kutame Berberilerinin yanı sıra, Aglebilerin bu bölgede etkili bir denetimlerinin olmayışının da yardımıyla hızlı bir başarı kazandı. Ardından karargâhını Tazrut'a taşıyan Ebu Abdullah burada Kutameli müridleri için, Irak ve Yemen'deki önceki dailerin örneğini izleyerek bir dar el hicre kurdu.

Ebu Abdullah, Kutameler'e yönetimini kabul ettirip, onları her biri güvenilir bir başkanın yönetiminde yedi bölük olarak örgütledikten sonra, planının, İfrikiye'nin fethini ve Sünni Aglebi hanedanının devrilmesini öngören ikinci aşamasını uygulamaya koydu. 289/ 902'de Mile'yi kolayca ele geçirdi ve kendisine yönelen iki Aglebi saldırısını püskürttü. Bir yıl sonra kendisi karşı saldırıya geçerek Aglebilerin batı topraklarındaki Setif, Tubna, Bilizme ve diğer kasabaları ele geçirdi (293/ 906). 296/ 909'da Kafsa ile Kastiliye'yi alarak, Kutamelerin tam desteğiyle Aglebi başkenti Keyrevan'ı tehdit etmeye başladı. Aynı yıl İfrikiye'nin kilidi konumundaki Urbus'un da (Laribus) düşmesi son Aglebi emiri III. Ziyadetullah'ı (290-296/ 903-909) umutsuzluğa sürükledi. Emir, başkent Keyrevan'ın bitişiğindeki saltanat şehri Rekkada'yı Ebu Abdullah'ın girişinden hemen önce terk ederek kaçtı (Recep 296/ Mart 909). İfrikiye'deki konumunu sağlamlaştıran ve o ana dek yüzünü görmemiş olduğu kardeşi Ebu'l Abbas'ı yardımcısı olarak orada yönetime geçiren Ebu Abdullah, Kutame savaşçılarının başında Sicilmase'ye yürüdü. Yolda, bir başka yerel hanedana, 160/ 777'den bu yana Kuzey Afrikalı İbadi Haricilerinin karargâhı olan Batı Cezayir'deki Tahert merkez olmak üzere küçük bir beylik şeklinde hüküm süren Harici Rüstemoğullarına da öldürücü bir darbe indirdi. Sicilmase'deki Ubeydullah özgürlüğüne kavuşturuldu. Rebi, Yülahır 297/Ocak 910'da yandaşlarının başında mu-

zaffer olarak Rekada'ya giren Ubeydullah İfrikiye'nin önde gelenlerinin tümünün biatıyla halife ilan edildi. El Mehdi bi'llah unvanını alarak ilk Fatımi halifesi oldu. Kurduğu halifeliğe ya da karşı halifeliğe ise, halifelerinin soyundan geldiklerini iddia ettikleri peygamberin kızı Fatıme'nin adına izafeten Fatımiler adı verildi.

Böylece, İsmaili davası, Kuzey Afrika'ya girmesinin üstünden yirmi yıl bile geçmeden, Maliki Sünniliğinin kalesinde, İfrikiye'de (bugünkü Tunus) Fatımi halifeliğinin kurulmasıyla taçlanmıştı. Şiilerin iki buçuk yüzyıllık özlemleri, en sonunda bu uzak toprakta gerçek olmuştu. Özellikle İsmaili'ler için bu büyük bir zaferdi. İmamları artık iki yüzyıldan uzun bir süre için Müslüman dünyasının önemli parçalarının yöneticisi olacaktı. Bu olayla, erken İsmailiğin tarihindeki gizlilik dönemi (devr el setr) de sona eriyor, İsmaili imamının açıkça toplumunun başında olduğu açığa çıkma ya da kendini gösterme dönemi (devr el keşf) başlıyordu.

Şu ana dek Fatımiler öncesi İsmaililerin öğretilerinin bazı yönlerini tartışmış bulunuyoruz. Zamandaş İsmaili kaynakları çok kıt olduğundan, Fatımi öncesi İsmaililerin öğretileri hakkında, ancak daha sonraki İsmaili metinlerinden ve İsmaili karşıtlarınca kaleme alınmış polemiklerden çıkardığımız kaba ve ancak taslak halindeki bu bilgilere sahibiz. Fatımiler tarafından da bazı düzeltmeler yapılarak sürdürülen erken-İsmaili dinsel sistemi, Ubeydullah'ın iktidarı almasına dek tam gelişmesine kavuşmuştu. Bu sistemin en önemli yönü, İslam'ın kutsal metinleri ve ibadet biçimlerinin içsel (batın) ve dışsal (zahir) yönleri ve boyutları arasında, Kur'an ve Şeriat'ın iç ve dış anlamları arasında yaptığı temelden ayrımdır. İsmaililere göre, her görünüşün ardında içsel bir öz gerçek (hakika) vardır. Bu yüzden, kutsal metinlerin ve bu metinlerin ortaya koyduğu yasaların görünen ya da lafzi anlamının (zahir) yanı sıra bir de gizli ve gerçek anlamları vardır. Yeni bir çağ başlatan her yasa koyucu peygamberle zahir değişikliğe uğrar ya da hükümsüz kalır. Buna karşılık, gerçekleri ya da 'hakaik'i temsil eden batın ezeli ve ebedidir, değişiklikten bağışıktır. İsmaililikte, hakaik gizli, manevi bir gerçekliğin gizli dünyasını temsil eden bir gnostik sistem oluşturur. Kaim'in gelişinden önce, sıradan kitlelerin (elit) yalnızca zahiri, yani görünür dış dün-

yayı kavrayabilmesine karşılık, bu batını dünya, yalnızca, bir gizlilik yeminiyle mezhebe kabul edilen seçkinler (havas) tarafından anlaşılabilir. Belağ denen mezhebe kabul, yani erginlenmenin, belli vergiler ödenmesini de içeren aşamalı bir süreç olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Kitab el alim ve'l gulam'da, bu aşamalı erginlenme süreci hakkında bazı değerli ayrıntılar bulunmaktadır ve bu süreç İbn–Rizam–Ahi Muhsin anlatısında da betimlenmiştir. Ancak, İsmaili karşıtı kaynaklarda anlatıldığı gibi, bu sürecin yedi ya da dokuz aşamadan oluşan katıca belirlenmiş bir sıralamaya tabi olduğuna ilişkin kanıt yoktur. Aslında, erken İsmaililikte mezhebe kabulün biçimi ve dava örgütlenmesinin gerçek yapısı hakkında çok az şey bilinmektedir. Çok genel biçimde, gizlilik döneminde Kaim Muhammed b. İsmail'in on iki hucce tarafından temsil edildiği, onların altında da mezhebi yaymak için gerekli faaliyeti yürüten ve talimatları yerine getiren, hiyerarşik biçimde düzenlenmiş bir dailer ağı bulunduğu söylenebilir.

Batını ve içerdiği hakaiki yüceltmekle, erken İsmaililer, Batıniyye arasında ön plana çıkarak içine kapanık yapının ve gnostizmin İslamiyet içindeki en önemli temsilcisi olmuşlardır. İmam ve hudud denilen İsmaili dinsel hiyerarşisinin önemi de burada yatar. İsmaililere göre, dinsel yasalar peygamberlerce ilan edilir, ancak, bu yasaların gerçek anlamının erginlenmiş ve imamı kabul etmiş değerli bir azınlık için yorumlanması ve açıklanması peygamberlerin evsiyası (vasileri) olan imamların işidir. Batındaki değişmez gerçekler, Tanrı'nın yol gösterdiği günahsız ve yanılmaz İsmaili imamlarının ve onun tarafından görevlendirilen öğreticiler hiyerarşisinin özel bilgisindedir. Öyle ki, bu gerçekler, resmi ve aşamalı bir erginlenme sürecinden geçenler dışında hiç kimseye açıklanamaz. Bu yüzden, davanın en yüce başkanı imam ile mezhebi yeni kabul eden sıradan inananlar kitlesi arasında aracılık eden dinsel kişiliklerin oluşturduğu bir hiyerarşi gereklidir. Bu bağlamda, İsmaililer Şiiliğin takiyye ilkesini, inananlara, tehlike karşısında olduğunda başka türlü görünme görevinin yanı sıra, mezhebin saklı sırlarını, mezhep dışından kimseye açıklamama yükümlülüğü de getirecek şekilde yeniden yorumlamıştır.

Dinsel metinlerin ve yasaların gerisindeki gerçekler, tevil yoluyla, yani, İsmaililiğin ayırt edici özelliği haline gelen sembolik, alegorik ya da içkin yorumlamayla ortaya çıkarılabilir.[177] Kelime anlamı, kökene geri dönmek ya da batını zahirden çıkarmak demek olan tevil, bir yorumlama biçimi olarak, kutsal metinlerin açık anlamını açıklamak ve yorumlamak olan tefsir ve dinsel yazıların melek aracılığıyla peygambere öğretilmesi anlamındaki tenzilden farklıdır. Erken İsmaililer, tenzili genellikle kabalistik biçimde, yani harflerin ve rakamların mistik özelliklerine dayanarak uygulamıştır. İlk Yahudi–Hıristiyan gelenekleri ile arasında da benzer bir yorum ve manevi keşif pratikleri varsa da, İsmaili tevilinin doğrudan kaynakları İslamiyet içindedir ve 2./ 8. yüzyılın Şii çevrelerine dek izlenebilir. İsmaililik tarafından geniş ölçüde yararlanılan batını tevilin amacı, gerçek manevi hakikati ortaya çıkartmak için gizli olanı aşikâr kılmaktır. Tevil, zahir ya da dış görünüşten, batında (içine kapalı toplum) gizlenen orijinal düşüncelere doğru yapılan bir yolculuktur. Bu yolculuk, kelimelerin gerçek anlamlarına, içkin (batını yada içe kapanık, saklı) gerçeklere (hakaik) yeniden kavuşmasına neden olur. Kısaca, zahirden batına, şeriatten hakikate ya da tenzilden tevile geçiş, görünüşten hakiki gerçekliğe, peygamberin getirdiği kitabın lafzından gerçek anlamına ve sembolden sembolize edilenin kendisine geçişi gerektirir. Bu yolculuk, (Batı felsefesinin terimleriyle) fenomenler dünyasından numenler dünyasına geçişe karşılık düşer. Tevil ya da batını tevil yoluyla 'hakaik'in bilgisine ulaşma, İsmaililer için bir ruhsal yeniden doğuştur. Manevi yorumlama ya da yorumla-

177 Batını tevil ve İsmaililerin dinin içrek ve dışrak boyutları arasında yaptıkları ayrım hakkında bak, Goldziher, *Introduction*, s. 221-224; Ivanow, *Brief*, s. 23-25 ve 33-36. Yine, Corbin'in pek çok çalışmasından da yararlanılabilir, örneğin: 'Rituel Sabéen et exégèse Ismaélienne du rituel', *EJ*, 19 (1950), özellikle s. 181-188 ve 229-246, yeniden basımı için bak. *Temple et contemplation* (Paris, 1980) içinde, s. 143-149 ve 183-196; İngilizce çeviri 'Sabian Temple and Ismailism, H. Corbin, Temple and Contemplation içinde, çev. Philip Sherrard (Londra, 1986), s. 132-138 ve 170-182; 'Herméneutique spirituelle comparée: I. Swedenborg–II. Gnose Ismaélienne', EJ, 33 (1964), s. 122-153, yeniden bas. *Face de Dieu, Face de l'homme* (Paris, 1983) içinde, s. 108-151; *Étude*, s. 65-73; *Histoire*, s. 27; 'L'Initiation Ismaélienne', s. 63-84 ve *En Islam*, c. 1, s. 212-218 ve c. 3, s. 214; Ayrıca Nasr, *Ideals*, s. 58, 160 ve 168; Paret, Ta'wil', *EI*. c. 4, s. 704-705; M. G. S. Hodgson, 'Batiniyya', *EI2*, c. 1, s. 1098 ve 1100 ve F. Daftary, 'Batiniyya', *Persian Encyclopedia of Islam*, B (Tahran, 1994), s. 557-561.

yıcı açıklama olarak da çevrilebilen tevil, Kurani dünya görüşünü, hızla bir entelektüel sisteme dönüşen daha incelikli bir görüşle tamamlamıştır. İlk İsmaililer böylelikle, mezhebin sonraki dinsel sisteminin olduğu kadar, inananların Şeriat, tarih vb. zahir bilimlerinden kalkarak, anlambilim tevil ve insan edinimlerinin nihai hedefi olan sonuçbilim hakaike götüren batın bilimlere ulaşmasını öngören entelektüel bilimlerinin de temelini atmışlardır.

Yukarıda belirtildiği gibi, ilk İsmaililer için hakaik, bir gnostik sistem oluşturuyordu. Bu gnostik sistemin temel iki unsuru, çevrimsel bir dinsel tarih yorumu ve evrenbilimdi. Elimizdeki bilgilere göre, erken İsmaililer, tarih ve peygamberlik anlayışlarıyla yakından bağlantılı özel bir zaman ve sonsuzluk anlayışı geliştirmişlerdi. Zaman hakkındaki eklektik kavrayışları, erken Şii grupların bu dünya ötesi görüşleriyle insanın evrimi hakkındaki Kur'ani anlayışın yanı sıra, eski Yunan, Yahudi–Hıristiyan ve Gnostik etkileri de yansıtır. Zamanı, bir başlangıç ve bir sonu olan, birbirini izleyen çevrimlerin sıralaması olarak kavrıyorlardı.[178] Bu yarı çevrimsel, yarı çizgisel özel zaman kavrayışlarının sonucu olarak, çevrimsel ve zorunlu olarak teolojik bir tarih, daha doğrusu dinsel tarih anlayışına ulaştılar. Bu anlayışa göre, tarih, Kur'an'da adı geçen büyük peygamberlerle özdeşleşen çağların sıralanışıdır. Bu tarih anlayışında, İmamiye'den miras aldıkları imamlık anlayışının yapısal bir rolü vardır.

İsmaililere göre, insanlığın dinsel tarihi, her biri, dışsal olarak farklı bir şeriata dayanan ve kutsal bir mesaj ilan eden bir konuşan peygamber yani natık (çoğulu nutaka) tarafından başlatılan farklı uzunluklarda yedi çağda tamamlanacaktır.[179] Tarihin ilk altı çağı, sırasıyla, kitaplı peygamberler ya da ulu'l azm de deni-

178 İsmaili düşüncesinde zaman ve çevrimsellik konusunda genel bir tartışma için bak. H. Corbin, 'Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme', *EJ*, 20 (1951), özellikle s. 183-217, yeniden bas. *Temps cylique et gnose Ismaélienne* (Paris, 1982), s. 39-69; İngilizce çeviri, 'Cylical Time in Mazdaism and Ismailism', *Papers from the Eranos yearbook* içinde, c. 3; *Man and Time* (Princeton, 1957), s. 144-172 yeniden bas. H. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* (Londra, 1983), s. 30-58 ve Paul Walker, 'Eternal Cosmos end the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought', *IJMES*, 9 (1978), s. 355-366.

179 Tarihin çevrimsel biçimde çağlara ayrılması ve ilgili diğer bilgiler *Kitab elrüşd*'de, (s. 189 ve 197 dipnotlar), çev. Ivanow, *Studies 2* içinde, s. 33 ve 41. Cafer b. Mansur el

len, Adem, Nuh (Noah), İbrahim (Abraham), Musa (Moses), İsa (Jesus) ve Muhammed tarafından başlatılmıştır. Nevbahti ile el Kummi'ye göre, Karmatiler başlangıçta, Adem'i dışarıda bırakarak, yeni bir mesaj getiren peygamberler listesine Ali'yi almışlardı. Daha sonra, kitaplı peygamberler listesine Adem'in alınıp, Ali'nin peygamberlikten Muhammed'in ardılı durumuna indirilmesi İsmaililiğin daha aşırı bir konumdan daha az radikal bir konuma geçmesinin işareti olarak görülebilir. İlk İsmaililer, belki de kendi dönemlerinin düşüncelerini geçmişe yansıtmak suretiyle, bu ilk altı natıkın her birinin mesajlarının yerine getirilmesinden sorumlu bir manevi mirasçı ya da vasi tarafından izlendiğini savunuyorlardı. Seçkinler için getirilmiş mesajın içkin (batın) anlamını açıklamakla görevli olan vasiye, kurucu temel (esas) ya da suskun (samit) (peygamber) de deniyordu. Bu vasiler, Adem için Şit (Seth), Nuh için Sam, İbrahim için İsmail, Musa için Harun ya da Yuşa (Joshua), İsa için Şem'un el Sefa (Havari Petrus Simun) ve Muhammed için Ali olmuştu. Her vasi, samitya da esası da, kutsal metinlerin şeriatın gerçek anlamlarını hem zahir hem batın yönleriyle korumakla görevli, etimma (tekili mutim, tamamlayıcı) denen[180] yedi imam izliyordu. Her peygamberlik çağının yedinci imamı, önceki natıkın şeriatini yürürlükten kaldırarak bir sonraki çağı başlatan natık oluyordu. Bu kalıp, ancak tarihin yedinci ve son çağı için değişecekti.

Muhammed Peygamber tarafından açılan altıncı çağın yedinci imamı, gizliliğe geçen Muhammed b. İsmail'di. Yeniden or-

---

Yemen'in Kitab elkeşf'inde, (s. 14, 104, 113-114, 132-133, 138, 143, 150 ve 169-170) ve başta el Numan'ınkiler olmak üzere birçok erken Fatımi metninde açık biçimde verilmiştir. Bak. el Numan, *Asas al-tawil*, yay. A. Tamir (Beyrut, 1960), *Bunyadi tawil* isimli, dai el Mueyyed fi'l Din el Şirezi tarafından hazırlanan basımı yapılmamış bir Farsça versiyonuda mevcuttur; el sicistani, *Ithbat*, özellikle s. 181-193. Konunun İbn Rizam–Ahu Muhsin tarafından yapılmış bir incelemesi için, bak. el Nuveyr, *Nihayat al-Arab*, c. 25, s. 205-207; çev. de Sacy, *Exposé*, c. I, giriş s. 103-110. Ayrıca bak. Zahid Ali, *Hamare Ismaili Madhhab ki haqiqat aur us ka nizam* (Haydarabad, 1373/1954), s. 576; Ivanow, *Studies* 2, s. 3; Madelung, 'Imamat', s. 51; Paul E. Walker, 'An Early Ismaili Interpretation of Man, History and Salvation', *Ohio Journal of Religios Studies* 3 (1975), s. 29-35; Hodgson, Venture of Islam, c. I, s. 378-384; Corbin, *Histoire*, s. 92, 127 ve 132; ayrıca bak. 'La Prophétologie Ismaélienne', *Les Cahiers de l'Herne: Henry Corbin*, yay. Ch. Jambet (Paris, 1981), s. 138-149; Stern, *Studies*, s. 30 ve 53-55; Halm, *Kosmologie*, s. 18-37 ve 'Dawr', *EI2*, Supplement, s. 206-207.

180 İlk İsmaililerce kullanılan bu ve başka terimler için bak. Ivanow, *Studies* 2, s. 9-27.

taya çıktığında, yedinci natık olacak ve Mehdi ve Kaim sıfatıyla tarihin son çağına hükmedecekti. Yalnızca o, son imam olarak, natık ve esas vasıflarını kendisinde birleştirecekti. Muhammed b. İsmail, İslam'ın yasalarını yürürlükten kaldıracak ve dünyanın son çağını başlatacaktı. Ancak, o, yeni bir din getirmeyecek, bunun yerine, kendisinden önce gelen tüm mesajların gerisinde gizlenen ve o zamana dek, ancak kısmen ve yalnızca insanlığın küçük bir seçkin grubuna açıklanmış içkin anlamlarını tüm olarak açıklayacaktı. Böylece son çağda, dünyanın sona ermesinden önce, 'hakaik' bütün sembolizminden sıyrılarak bütünüyle bilinir hale gelecek ve saf bir manevi bilgi çağı başlayacaktı. Muhammed b. İsmail dünyayı adaletle yönetecek ve maddi dünyanın sona ermesiyle, insanlığın yargıcı olacaktı. Onun Kaim el Kıyame yani kıyamet gününün imamı oluşuyla zamanın ve insan tarihinin sonu gelmiş olacaktı.

Görünüşte ezeli ve ebedi olan evreni sınırlı sayıdaki çevrimler ve insanın kısmi faniliğiyle uzlaştırmak amacıyla daha sonraki İsmaililer, daha büyük ve sonsuz bir çevrimler dizisi anlayışı geliştirmiştir. Astronomik ve astrolojik kurgulara dayanarak, bir Büyük Kıyamet ile sona erecek her biri yedi döneme ayrılan sayısız çevrimin bütününden oluşan bir büyük çevrim (el kevr el azam) düşüncesine ulaştılar. Bununla da kalmayarak, zamanın çevrimlerinin, görünüşle gerçeğin birbirinden tümüyle farklı olduğu gizlilik (setr) ve görünüşle gerçeğin birbiriyle örtüştüğü böylece dışsal bir yasanın gerekliliğin kalmadığı tecelli ya da açıklık (keşf) dönemlerinin birbiri ardına gelişiyle ilerlediğini de savundular. Açık imamlık iddiaları nedeniyle Ubeydullah el Mehdi ve onu izleyen Fatımi halifeleri, ilk İsmaililerin Muhammed b. İsmail'in Kaim ve son imam olduğu yolundaki anlayışında değişikliğe gittiler. Fatımi İsmaililer, Kaim'in gelecekte ortaya çıkmasıyla ilgili beklentilere son vererek, Muhammed Peygamber (İslamiyet) çağında yediden fazla imamın var olduğunu kabul ettiler.[81] Bu düzeltmenin en önemli sonucu, yedinci imamın

---

181 Bak Madelung, 'Imamat', s. 82-90 ve Y. Marquet, 'Le Qadi Nu'man a propos des heptades d'imams', *Arabica* 25 (1978), s. 225-232.

dünya ötesi önemini ve ilk İsmaililerin kitleler nezdinde kavuştuğu başarıda can alıcı bir rol oynayan tanrısal kurtarıcı beklentilerinin yaşamsal gücünü yitirmesi oldu.

Fatımi öncesi İsmaililiğin evren anlayışı, ancak, başta Ebu Hatim el Razi ve Ebu Yakub el Sicistani'nin[182] eserlerinde ve el Muiz döneminin bir Fatımi daisi olan Ebu İsa el Mürşid'in[183] kaleme aldığı *Risale*de korunan bölük parça anlatılara dayanarak canlandırılabilir. Zamandaş Yemen Zeydi kaynaklarında da bazı değerli referanslar bulunmaktadır.[184] Stern ve Halm[185] tarafından ayrıntılarına dek incelenen bu belgelere göre, ilk İsmaili evren anlayışının temelinde ham bir efsane yatmaktadır. Değişik karmaşık kompleksler, evrenin yaradılışını anlatan göksel ve yersel dünyalar arasında analojiler kuran mitolojik bir evrenbilim oluşturmuştur. İlk İsmaililer, Kur'ana dayanarak, evrenin Tanrının kun (ol!) emriyle yaratıldığına inanıyorlardı. Kaf ve Nun harflerinden oluşan bu kutsal emirden kopyalama suretiyle, iki temel ilke olan, kuni ve kader kelimeleri ortaya çıktı. Bunlardan kuni dişi, kader erkek ilkeydi. Bu ilkelerden kun emrinden türeyen kuni daha önce ortaya çıkmış ve tanrısal bir yaratıcı güç olarak, Allahın emriyle kaderi yani alın yazısını yaratmıştı. Kun kaderi yaratarak, Yahudi–Hıristiyan geleneğindeki Cherubim'e karşılık düşen yedi kerubiyyunu da yaratmıştı. Böylece ilksel kuni–kader çifti, 'yüksek harfler' (el huruf el ulviyye) denilen ve çok çeşitli amaçlar için yararlanılan kuni Qdr yedilisini türetmişti. Bu gnostik evrenbilgisel sistemde harf miti çok önemli bir işlev yüklenir, evrenin yaradılışı için hazır bir açıklama sunar. Harfler, yaradılan şeylerle aynı

182 Ebu Hatim'in *Kitab el islah*'ı ve konu hakkındaki diğer İsmaili kaynaklarından aktarmalar Halm'ın *Kosmologie*'sinde (s. 206-227) bulunabilir. Aynı şekilde bak, el Sicistani, *Kitab el iftihar*, yay. M. Galib (Beyrut, 1980), s. 43-56.

183 Bu küçük kitapçığın tam Arapça metni Asaf A. A. Fyzee'ye ait bir elyazmasının sonunda, S. M. Stern tarafından bulunarak *Studies* içinde yayımlanmıştır, aynı şekilde bak. Goriawala, *Catalogue*, s. 69.

184 Özellikle Zeydi İmam el–Nasır Ahmed b. Yahya'nın (öl. 322/ 934) Abdullah b. Ömer el Hemdani tarafından yazılan yaşam öyküsünde yer verilen İsmaililerle ilgili Zeydi referanslar için bak. Arendonk, *Les débuts*, s. 330-334; Stern, *Studies*, s. 3-5 ve Halm, *Kosmologie*, s. 58-60 (1982), s. 1 15-135.

185 Stern, *Studies*'inde esas olarak el Mürşid'in çalışmasına dayanır (s. 1729); Halm, Kosmologie, s. 38-127. Ayrıca bak. Y. Marquet, 'Quelques remarques à propos de Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliyya de Heinz Halm', *SI*, 55 (1982), s. 115-135.

olan adları ve kelimeleri oluşturur. Burada, açıkça bir kabalistik mitolojik kozmogoniyle karşılaşıyoruz. Zeydi kaynaklarımızın yanlış olarak ilk İsmaililerin (Karmatiler) 'tanrıları' sandıkları orijinal kuni–kader çifti, harflerin, yüksek ve aşağı dünyaların ve peygamberlik çağlarının oluşumuyla yakından bağlantılıydı. Kuni–kaderin yedi "yüksek harfi" yedi natık ve getirdikleri mesajların arketipleri olarak yorumlanıyordu, Adem için K ile başlayıp, el Kaim için R ile sona eren her harf, bir kitaplı peygambere karşılık geliyordu. Bu ilk harfler, muhtemelen gene yedilik sıralar halinde Arap abecesinin geri kalan harflerini ve yüksek dünyalarla maddi dünyaların yapıldığı unsurları üretmişti. Ve iki başlangıç ilkesinden üç temel nitelik doğmuştu. Kuni kadere kendi üç harfinden cedd, feth ve hayal[186] denilen ve ruhani dünyayla insanların yaşadığı fizik dünya arasında aracılık yapan üç başmelek Cebrail, Mikail ve İsrafil tarafından kişileştirilen, üç ruhani varlık ya da temel niteliği yaratmasını buyurmuştu. Bunlar, her peygamberlik çağında, Allah ile natıklar arasında aracılık yapacaklardı. Bu temel nitelikler, ilk İsmaililerin evrenbilimsel öğretileriyle dinsel tarih ve peygamberlik kavramları arasında önemli bir bağlantı oluşturur. Kuni ve kader, cedd, feth ve hayal ile birlikte bir beşli oluşturur ve bu beşli de diğer yaratılmış ruhani aşamalarla (hudud ruhaniyye) birlikte, Tanrı ile kozmos arasında varolan yüksek dünyayı yaratılışın sırrı konuşması oluşturur; bu ruhsal dünya ya da ploremadır. Bu yüksek ya da ruhsal dünya ve kuni ve kaderin tefekkürü sayesinde oluşan aşağı ya da fizik dünya ile, yüksek dünyanın aşamalarına denk düşen dava örgütlenmesinin hiyerarşisi arasında yakın bir uygunluk vardır. "Taht" (arş) adı verilen hava, "oturak" (kürsi) adı verilen su, yeryüzü, yedi deniz vb. hepsi başlangıçtaki dişi ilkenin dört harfinden biçimlenmiştir. Efsanenin El Mürşid tarafından aktarılan versiyonunda, kuniden sonra gelen erkek ilke kader cennetteki Adem'in ya da anthroposun kişiliğine bürünür. Diğer İsmaili otoriteleri, özellikle de el Si-

186 Bu güçlüğün çeşitli İsmaili yazarlarca nasıl ele alındığına ilişkin bak. el Sicistani, *el İftihar*, s. 43-46; Cafer b. Mansur el Yemen, Esrar el Nutaka, yay. Galib, s. 24-26 ve 81-82; her ikisi için de bak. Halm, *Kosmologie*, s. 206-209 ve 220-222; el Hamidi, *Kanz*, s. 165; Nasıri Husrev, *Hvan el İhvan*, yay. Gavim, s. 199 ve Corbin, *Étude*, s. 91-112.

cistani, bu kozmik insanın düşüşünü açıklayan motifi verirler; Ademkader Allah'a itaatsizlik etmiş, bu nedenle de cennetten kovularak yeryüzüne sürülmüştür.

Başkalarıyla birlikte, gnostik sentetik 'kuni–kader' efsanesinin unsurları olan bütün bu motifler ilk İsmaililerin evrenbilimsel sistemini temsil eder. Bu evrenbilimin kozmik varlığı ile yeniden bütünleşebilmesi için kurtuluşçu bir amacı vardır, insanın kurtuluşunu ve gerçek kökeninin bilgisini ya da gnosisini hedefler. Halm'ın[187] göstermiş olduğu gibi, ilk İsmailililerin evrenbilimsel sisteminin, Tanrı'nın istencinin (irade) ve sözün (kelime ya da logos) nitelleştirilmesi, ilksel dişi–erkek çifti, ruhsal dünya beşlisi, göksel anthropos ve peygamberlik çağları gibi temel özellikleri farklı kaynaklara götürülebilir. Bu sistemde kuşkusuz bazı Yahudi–Hıristiyan etkiler vardır. Daha önemlisi, bu İsmaili sistemiyle, Simon Magnus'un merkezi mitosu, dünyanın yaratılışına neden olan bir dişi temel nitelik olan (Ennoia ya da Sophia) Samiri Gnosis'i ve onunla bağlantılı olan, Gnostisizmin "Suriyeli–Yahudi" tipi altında sınıflandırılan "Ophite" ve "Barbelo–Gnostik" sistemleri arasında yakın paralellikler vardır.[188] Fatımi öncesi İsmaili evrenbilimiyle, muhtemelen Gnostiklerle aynı kategoriden esrarlı bir mezhep olan Mandenlerin dinsel kavrayışları arasında da yakın benzerlikler vardır. Bununla birlikte, bu daha önceki sistemlerin hiçbiri, ilk İsmaili gnostik evrenbilim sistemi için doğrudan prototipler oluşturmamışa benzemektedirler. İsmaili sisteminin Kuran terminolojisi ve Şii öğretilerine dayanan orijinal modeli, genel kalıbını Gnostizmin daha önceki, Simongil tipinden almış olsa da, İslami bir çevrede kendi başına gelişmiştir. İsmailiye, devrimci ve mehdici propagandasını Ehli Beyt'ten gelen Fatımi bir imam adına yürüten bir Şii hizbi olarak ortaya çıkmış ve öyle kalmıştır. Bu nedenle, İsmaililerin öğretileri, doğrudan ya da Şii Gulat aracılığıyla dolaylı olarak bazı İslami olmayan daha önceki gelenekleri ödünç almış olsa da, esas olarak İslami kökenlidir.

187 Halm, *Kosmologie*, s. 120-127. Ayrıca bak. G. Vajda, 'Melchisédec dans la mythologie Ismaélienne', *JA*, 234 (1943-1945), s. 173-183 ve W. Ivanow, 'Noms Bibliques dans la mythologie Ismaélienne', *JA*, 237 (1949), s. 249-255.

188 Rudolph, *Die Mandaer*, c. 1, s. 145 ve 248.

4 FATIMİ İSMAİLİLİĞİ

* * *

Bu bölümün konusu olan Fatımi İsmaililiği, Fatımi Halifeliği'nin 297/ 909'daki kuruluşundan, Fatımi halifesi el Mustansir'in, 487/1094'teki ölümüne ve İsmaili hareketinde onu izleyen büyük bölünmeye dek olan dönemi kapsar. "Klasik" Fatımi dönemi de denen ve tam 185 yıl süren bu dönem boyunca İsmailiik önce İfrikiye (Tunus), sonra 362/ 973'ten başlayarak Mısır'dan yönetilen güçlü bir imparatorluğun resmi dini oldu. Bu dönem boyunca, Fatımi halifeleri yalnızca doğrudan yönettikleri imparatorluk sınırları içinde değil, İslam dünyasının her yerindeki İsmaililerin ana gövdesi tarafından meşru imamlar olarak kabul edildiler. Ebu Hatim el Razi, Muhammed b. Ahmed el Nesefi, daha çok Kadı Numan adıyla tanınan Ebu Hanife el Numan b. Muhammed, Ebu Yakub el Sicistani, Hamideddin el Kirmani, el Müeyyed fil Din el Şirazi ve Nasır Hüsrev gibi sayısız İsmaili dai ve yazarının eserlerine yansıdığı biçimde, bu dönem, İsmaililiğin, kendisine ait zengin bir devlet kurduğu ve edebiyatını doruğa ulaştırdığı, "altın çağını" oluşturur. Fatımiler, bir kez yerlerini sağlamlaştırdıktan sonra, dikkatlerini genel olarak İslami bilimlere olduğu kadar, ekonomik ve kültürel etkinliklere de yoğunlaştırmıştı. Fatımi halifeleri, İfrikiye'deki ilk üslerinden kalkarak, kısa zamanda İslam dünyasının batı yarısına hâkim oldular ve en sonunda da Mısır'ı fethettiler. Ardından, dinsel ve siyasal etkilerini doğuda Maveraünnehir ve Hindistan'a dek yaydılar. Fatımi Halifeliği, gücünün doruğundayken, en azından kısa bir süre için, Kuzey Afrika, Sicilya, Afrika'nın Kızıldeniz'e kıyısı olan bölgelerini Yemen ve kutsal Mekke ile Medine kentleri de içinde olmak üzere Hicaz, Suriye ve Filistin topraklarını kapsıyordu. Ancak, İslam dünyasında hiçbir zaman ne Suriye'nin doğusunda

toprak ele geçirebildiler ve ne de Abbasileri ya da sonradan onlar adına hâkimiyeti ele geçiren Büveyhileri ve Selçukluları devirebildiler. Bu yüzden, bütün Müslümanları Fatımi halife-imamların yönetiminde bir devlet içinde birleştirme hedeflerine ulaşamadıklarından, İsmaili Şii inancını tüm İslam dünyasına kabul ettirmeyi de başaramadılar. Bununla birlikte, Fatımiler İslam uygarlığına çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu katkılar öylesine önemlidir ki, L. Massignon, 4./10. yüzyılı "İslamiyet'in Fatımi yüzyılı" olarak adlandırmıştır.[1]

Fatımiler zamanı, İslamiyet'in en iyi belgelenmiş dönemlerinden biridir. Ortaçağın çok sayıda Müslüman tarihçisi Fatımiler hakkında yazmıştır, ayrıca, bu dönemle ilgili pek çok yazın dışı kaynak da bulunmaktadır. Yazın dışı kaynaklar kapsamında, Fatımilerden kalan çok sayıda anıt ve sanat eseri iyi biçimde incelenmiş, onlarla ilgili nümizmetik, epigrafik ve başka tip kanıtlar bilimsel biçimde araştırılmıştır. Ortaçağın diğer Müslüman hanedanlarının tersine, Fatımi dönemi Mısırı'ndan, yakın zamanlarda ortaya çıkarılan ve inançlarının pek çok yönünü açıklığa kavuşturarak Fatımiler dönemi İsmaililerin ulaştığı entellektüel düzeyi kavrayabilmemize yarayan zengin bir arşiv malzemesi de günümüze ulaşmıştır. Modern akademisyenler ve uzmanlar tarafından enine boyuna incelenen bu kanıtların göreli bolluğu nedeniyle, Fatımi İsmaililiği, İsmaililiğin geçtiği büyük aşamalar içinde en iyi bilineni olmuştur.

Fatımiler konusunda bulunabilen tarihsel kanıtların içeriğine yakından bakılırsa, 567/1171'de Fatımi halifeliğinin çöküşü ve birbirini izleyen Eyyübi ve Kölemen dönemleri sırasında Mısır'ın Sünniliğe dönüşüyle, Fatımi kütüphanelerinin sistemli biçimde tahrip edildiği ve Fatımi İsmaili yazınının şiddetle bastırıldığı saptanabilir. Bu nedenle, İsmailililikle ilgili çeşitli türde çalışmalardan kurtarılanlar, gizli bir şekilde ve özel koleksiyonlarda korunmak durumunda kaldılar. Bunun sonucunda, Fatımi tarihi ve öğretisinin ortaçağa ait belgeleri, hemen hemen tamamen, Fa-

1. L. Massignon, 'Mutanabbi, devant le siècle Ismaelien de l'Islam', *Al Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son millénaire* içinde (Beyrut, 1936), s. 1.

tımilere ve onların Şii ideallerine düşman Sünni tarihçilerin kaleminden çıkmıştır. Örneğin, çok önemli istisnalar olan İbn Haldun ve el Makrizi dışında, bu yazarlar, Fatımilerin Ali soyundan geldiğini yadsırlar ve çoğu, hanedan için Fatımi yerine Ubeydi adını kullanır. Bu Fatımi karşıtlığının kökenini muhtemelen İbn Rizam'ın İsmaili hareketini bir bütün olarak gözden düşürmeyi amaçlayan anlatısından aldığını hatırlamak yerinde olacaktır. Bu yüzden, Fatımi tarihi ve hanedanın siyasi başarıları hakkında zorunlu olarak başlıca kaynağımızı oluşturan Sünni tarihçi ve vakanüvislerin aktardıkları bilgiler çok sayıda çarpıtma ve olumsuz taraftarlıkla doludur. Dönemin Fatımi ilahiyatçılarının eserleri ise, İsmaili kaynaklarının genel özelliğiyle uyum içinde, öğretiye ilişkin konulara gösterdiği ilgiyi tarih yazımından esirgemiştir. Bunun sonucunda, Fatımi döneminden kalan İsmaili metinler tarihsel ayrıntılar bakımından şaşırtıcı biçimde yoksuldur, üstelik, bu dönemde çeşitli tarihlerde kaleme alındığı bilinen resmi Fatımi kayıtları günümüze ulaşmamıştır. Kadı Numan'ın *İftitah el davâ*'sı dışında, Fatımi tarihi hakkındaki tek İsmaili anlatısı, Yemenli İsmaili daisi İdris İmadeddin'in, daha önceki kaynaklara dayanarak, hanedanın yıkılmasından tam üç yüzyıl sonra yazdığı *Uyun el ahbar*'ın son üç cildi içinde yer almaktadır.

İsmaili olmayan kaynaklarda Fatımiler için verilen bilgilere bakarak, İfrikiye'deki çalkantılı kuruluş yıllarının ardından, Fatımi yönetiminin Mısır'a sağlam biçimde yerleşmesiyle bu ülkede çok sayıda Arap tarihçinin yetişmiş olduğunu anlıyoruz. Ne var ki, birkaç parça dışında, bu yazarların eserleri günümüze doğrudan ulaşamamıştır. Bununla birlikte, sözü edilen tarihçilerin anlatıları, başta el Makrizi olmak üzere sonraki yazarlar tarafından geniş biçimde kullanılmıştır. Eserleri tümüyle kaybolmuş bu ilk dönem Mısırlı tarihçilerden birisi, başka şeyler arasında, yalnızca Fatımi halifesi el Muiz'in dönemine ilişkin bir kitap da yazmış olduğu anlaşılan İbn Zülak'tır (öl. 386/ 996).[2] Ardından, 398/ 1007-1008'den itibaren Fatımilerin hizmetinde önemli görevlere

2 Bak. Richard J. H. Gottheil, 'Al Hasan ibn Ibrahim ibh Zulak', *JAOS*, 28 (1907), s. 254-270; Becker, *Beiträge*, c. 1, s. 13-15; Ivanow, Guide, s. 42 ve *Ismaili Literature*, s. 39; Galib, *A'lam*, s. 205-206.

getirilen ve kendisinin de bir İsmaili olması ihtimali bulunan el Musabbihi (öl. 420/1029), Mısır'ın ve Fatımilerin 365/1975-415/1025 yılları arasını kapsayan tarihini yazmıştır. Bu kapsamlı eserin yalnızca Hicri 414-415 yıllarının olaylarını anlatan küçük bir parçası (40. bölümü), Madrid'de Escorial Kütüphanesi'nde korunan tek elyazmasıyla günümüze ulaşmıştır.[3] Bir başka tarihçi de Fatımilerin hizmetine girmiş güvenilir bir Sünni ve bilgili bir hukukçu olan Muhammed b. Selame el Kudai'dir (öl. 454/1062). El Kudai'nin eseri de günümüze ulaşmamış, ancak el Makrizi ve sonraki diğer kaynaklarca kendisinden geniş biçimde yararlanılmıştır. Fatımi döneminden günümüze kalan tek tarih anlatısı, ömrünün ilk bölümünü Mısır'da geçiren ve el Hakim'in halifeliği sırasında, Bizans yönetimindeki Antakya'ya yerleşen bir hıristiyan Arap olan el Antaki'nin (öl. 458/1066) Abbasi, Fatımi ve Bizans imparatorluklarının 326/ 937'den yaklaşık 425/1033'e kadarki dönemi kapsayan tarihine ilişkin yazdıklarıdır.[4]

Çoğu, aynı zamanda Fatımi yönetiminin memurları olan daha sonraki Mısırlı tarihçiler arasında, İbn el Seyrafi adıyla daha iyi tanınan ve 495/1101 tarihinden 542/1147'deki ölümüne dek divan el inşa yani Fatımilerin Kahire'deki yüksek mahkemesinde çalışan çok yönlü bir yazar olan Ali b. Müncib sayılmalıdır. İbn el Seyrafi'nin daha önceki Fatımi tarihçesini özetleyerek devam ettirdiği bir eser olduğu anlaşılan tarih çalışması günümüze ulaşmamış, ancak, Fatımi kurumlarının çeşitli yönlerini incelediği başka iki eseri günümüze kadar gelerek yayımlanmıştır.[5] Ayrıca,

---

3 Muhammed b. Ubeydullah el Musabbihi'nin Ahbar Mısr'ının günümüze ulaşan bölümü tarihsel ve edebi parçalardan oluşur. İlk olarak ayrı ayrı yayımlanan bu parçalar, W. G. Millward tarafından da aynı kitap içinde birlikte basılmıştır, (Kahire, 1980). Tarihsel bölüm A. Fuad Seyyid ve Th. Bianquis tarafından (Kahire, 1978), edebi bölüm ise Hüseyin Nessar tarafından (Kahire, 1978) yayımlanmıştır. El Musebbihi'nin Hicri 415 yılının son iki ayındaki gelişmeleri değerlendiren günümüze ulaşmış eserinden küçük bir bölüm ise ilk olarak Becker tarafından yayımlanmıştır, bak. *Beiträge*, c. I, s. 59-80.

4 Yahya b. Said elAntaki, *Tarih*, yay. L. Cheikho, B. Carra de Vaux ve H. Zayyat (Paris-Beyrut, 1909), daha sonra bir bölümü, Fransızca olarak I. Kratchovsky ve A. A. Vasiliev tarafından yayımlanmıştır, bak. Histoire de Yahya İbn Sa'id d'Antioche, *Patrologia Orientalis* içinde, 18 (1924), s. 699-833 ve 23 (1932), s. 347-520.

5 El İşare ila men nal el vizare, yay. Abd Allah Mukhlis, *BIFAO*, 25, (1925), s. 49-112 ve 26 (1926), s. 49-70; bu eserde, İbn Killis'ten el Bataihi'ye kadarki Fatımi vezirlerinin bir tarihi aktarılmaktadır. Ayrıca bak. G. el Din el Şeyyah, 'İbn al Şayrafi', *EI2*, c. 3, s. 932.

7./13. yüzyılda yazılan eserler arasında, 628/1231'de ölen Berberi kadı ve tarihçi İbn Hammad'ın Ubeydi (Fatımi) tarihini konu alan, daha önce kısaca söz edilmiş kısa eseri Ahbar mulük Beni Ubeyd anılmalıdır. Son Fatımilerin emrinde yüksek bir görevli olan İbn el Tuveyr'den de (öl. 617/1220) söz edilmelidir. Bu yazarın yazdığı Fatımi ve Eyyubi hanedanları tarihi kaybolmuşsa da el Makrızi, el Kelkaşandi ve İbn Tağrıbirdi'nin son Fatımiler ve kurumları hakkındaki bilgilerinin başlıca kaynağını oluşturmuştur. Dönemin tek Şii tarihçisi olan Halepli İbn Ebi Tayi de (öl. yaklaşık 630/1232-1233) son Fatımiler hakkında önemli bir tarihsel bilgi kaynağıdır. Onun dünya ve Mısır tarihi hakkında yazdıkları kaybolmuşsa da başta İbn Furat olmak üzere daha sonraki tarihçilerin ciddi olarak yararlandığı bir kaynak olmuştur. İlk Eyyubilerin yüksek mahkemesinde katiplik yapan Mısırlı İbn Zafir de (öl. 613/1216) hanedanlara göre sınıflandırılmış bir genel tarih çalışmasıda içinde, çeşitli alanlarda eserler vermiştir. Zafiri'nin tarih kitabının Fatımilerle ilgili en önemli bölümü, yakın zamanlarda ilk kez yayımlanmıştır.[6] Fakat Fatımi Mısır'ı hakkında 7./13. yüzyılın ikinci yarısında, ilk Kölemenlerin yönetimi sırasında üretilen en kapsamlı çalışma, İbn Müyesser adıyla tanınan, Taceddin Muhammed b. Ali b. Yusuf b. Celeb Ragıb'a (öl. 677/1278) aittir. Ne yazık ki, el Musahibi'nin vakayinamesinin özlü bir devamı sayılabilecek Ahbar Mısr eseri, günümüze ancak eksik biçimde ulaşmıştır. Ahbar Mısr'ın günümüze gelen biçimi, Fatımi Halifeliğinin 439-553/1047-1158 yılları arasındaki dönemini kapsayan bir bölümle Hicri 362-365 ve 381-387 yıllarını anlatan iki parçadan ibarettir. El Muhannek (öl. 549/1154) ve İbn el Me'mun el Bataihi'nin (öl. 588/1192) kaybolmuş tarihlerine dayanan bu çalışmanın tek örneği, el Makrızi'nin 814/1411'de yazdığı kopya olan eksik bir elyazması biçiminde Paris Ulusal Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.[7]

6 Cemaleddin Ali b. Zafir el Azdi, Ahbar el düvel el munkati'a, *La section consacrée aux Fatimides*, yay. A. Ferré (Kahire, 1972).

7 İbn Muyasar'ın *Akbar Misr*'i daha önce söylendiği gibi 1919'da H. Massé tarafından ilk kez yayımlanmıştır, aynı eksik elyazmasının daha iyi bir baskısı Fuat sayid tarafından (Cairo, 1981) hazırlanmıştır. Son baskı (Institut Français d' Archéologie Orientale du Caire (Kâhire) tarafından basılmış, Musabihi ve İbn Zafir'in, sözü edilen tarihleri ile beraber Arap İslami Etüdleri başlığında en değerli seri olarak yerini almıştır.

Daha sonraki Kölemenler döneminde, Fatımiler, Mısırlı yazarların kaleme aldığı genel ve bölgesel tarihler içinde ele alındılar. Ölümü 712/1312'den sonraya rastlayan Mağripli İbn İzari, *Beyan el mağrib* adlı İfrikiye tarihçesinde ilk Fatımiler hakkında da bilgi verir. Bir Kölemen görevlisi ve Mısırlı olan İbn el Devadari, yazdığı kapsamlı genel tarih Kenz el durar'ın altıncı bölümünü Fatımilere ayırmıştır. Ahu Muhsin, İbn Zülak ve diğer eski kaynaklardan çok değerli alıntılar da içeren bu kitap günümüze ulaşmamıştır. Bir başka Mısırlı yazar olan İbn el Furat da (öl. (807/1405) bir evrensel tarih yazmaya girişmiş, ancak, yalnızca 500/1106 yılından sonra gelen tarihi kapsayan bölümü tamamlayabilmiştir. Parçalar halinde günümüze ulaşan bu çalışma, zamandaş kaynaklarca geniş ölçüde yararlanıldığından, son dönem Fatımilerinin tarihi açısından önemlidir. İbn el Furat'ın çalışmasının Fatımilerle ilgili önemli bölümü halen yayımlanmamıştır. Ayrıca, Kölemen yönetiminin sonraki döneminde yetişen üç parlak Mısırlı tarihçinin, yani, el Kelkaşandi, İbn Tağrıbirdi ve el Makrızi'nin adları unutulmamalıdır. Kölemenler yönetimindeki Kahire'de yüksek mahkeme katipliği yapan Ahmed b. Ali el Kelkaşandi (öl. 821/1418) yazdığı çok sayıda kitap arasında daha çok, 814/1412'de tamamladığı katiplik el kitabı Subh el e'şa ile tanınır. On dört bölüm halinde yayımlanan bu eserde pek çok orijinal belge korunmuştur. Bu belgeler arasında, Fatımiler ve Mısır tarihinin daha sonraki dönemlerine ilişkin olanlar özel öneme sahiptir. Ebu'l Mahasin Yusuf b. Tağnbirdi (öl. 874/1470) de, 20/641'den başlayıp kendi zamanına dek gelen ve Fatımi döneminin kapsamlı bir betimlemesini de içeren ayrıntılı bir Mısır tarihi yazmıştır.[8] Ancak, Fatımiler hakkında en doyurucu çalışmayı yapmak, Ortaçağ Mısır tarihçiliğinin en büyük adı olan, Takiyeddin Ahmed b. Ali el Makrızi'ye (öl. 845/1442) kalmıştır. El Makrızi, İtti'az ve el Hitat adlı iki kitabında eski ve zamandaş kaynaklardan geniş biçimde yararlanarak Fatımiler hakkında de-

8 İbn Tağrıbirdi, el Nücum el zahire, yay. W. Popper (Berkeley, 1909-1913), c. 2, böl. 2 ve c. 3, böl. 1, Kahire bas., c. 4 ve 5, bu kitapta referanslar Kahire basımına verilecektir.

şerli bilgiler vermiştir.[9] El Makrızi'nin, Sünni olmasına rağmen, Fatımilere karşı olumlu bir bakışının olduğunu belirtmek ilgi çekici olabilir. Mısır ve Fatımiler üzerine çalışmalar el Suyuti (öl. 911/1505) ve İbn İyaz (öl. yaklaşık 930/1524) gibi daha sonraki tarihçilerce devam ettirilse de,[10] Mısır'ın yerel tarihçiliği el Makrızi ve İbn Tağrıbirdi ile doruğuna ulaşır.

Yerel Mısır tarihçiliğinin yanı sıra, Müslüman tarihçilerinin genel tarih eserlerinde de Fatımiler hakkında çok değerli bilgiler bulunmaktadır. El Taberi'nin ünlü Tarihi, kendisinin ölümünden iki yüzyıl sonrasına dek, yarı resmi biçimde sürdürülmüştür. Taberi Tarih'ini, Endülüs Emevileri yönetiminde çeşitli resmi görevlerde bulunan tarihçi ve şair Arib b. Sa'ad, yazarın bıraktığı yerden 320/932 yılına dek devam ettirilmiştir. Bağdat'a yerleşmiş kültürlü bir Sabi ailesinden gelen Sabit b. Sinan(ö 365/976) ve bazı akrabaları da Taberi'nin eserini kolektif bir çalışma biçiminde sürdürmüşlerdir. Sabit, eseri 362/973 yılına dek getirmiş, görev, onun bıraktığı yerden, yeğeni ve bu Sabi ailesinin Müslümanlığı kabul eden ilk üyesi olan Hilal b. el Mahasin el Sabi (öl. 448/1056) tarafından devam ettirilmiştir. Tarih'in Sinan'ın yazdığı biçiminin tümüyle kaybolmuş gibi görünmesine karşılık, Hilal'in 447/1055 yılına dek uzanan eserinin 389-393/999-1003 yıllarının olaylarını kapsayan küçük bir parçası günümüze ulaşmıştır. Abbasi halifesi el Kadir'in, Fatımilerin soyunun Ali'ye dayandığını reddeden ünlü Bağdat bildirisinin yayımlanmasına neden olan, şiddetli Fatımi karşıtı kampanyasını yürüttüğü dönemde Bağdat'ta yaşayan biri olarak Hilal el Sabi, rakip halifeliğe karşı Abbasilerin duyduğu düşmanlığı tümüyle paylaşmışa benzemektedir. İbn el Kelanisi (öl. 555/1160) gibi, Fatımiler ve Suriye'deki etkinlikleri hakkında yazan daha sonraki birçok tarihçi,

9 Bak. A. R. Guest, 'A List of Writers, Books and other Authorities Mentioned by El Maqrizi in his Khitat', JRAS (1902), s. 103-125; Muhammed Abdullah Inan, Misr al-Islamiyya, (2. bas., Kahire, 1969), s. 49-63 ve Cl. Cahen, 'Les Editions de l' Itti'az al-Hunafa' (Histoire Fatımi de) de Maqrizi, *Arabica*, 22 (1975), s. 302-320.

10 Celaleddin el Suyuti, *Hüsn el muhadere fi ahbar Mısr ve'l Kahire*, (Kahire, 1327/ 1909) ve diğer basımlar; İbn İyas (Ayas), *Beda'i el zuhur fi vaka'i el duhur* (Kahire, 1301-1306/ 1884-1888), yeniden basım, Bulaq (1311-1312/1893-1894), eserin ilk cildi Mısır tarihinin başlangıcından 815/412 yılına kadar olan bölümünü ele almaktadır.

Hilafın Fatımiler hakkındaki olumsuz bakışından doğrudan ya da dolaylı biçimde etkilenmiştir. Taberi tarihini devam ettirme işini Hilal'den devralan ve 479/1086 yılına dek getiren oğlu Gers el Nime Muhammed'in (öl. 480/1087) çalışmasından da Sibt İbn el Cevzi'nin (öl. 597/1200) evrensel tarihine aldığı Fatımi Mısır'ı hakkında kısa bir bölüm gibi birkaç dağınık parça dışında geriye bir şey kalmamıştır. Sabit ve Hilal'in eserlerinden de, İbn el Cevzi'nin el Muntazam ve torunu, Sibt adıyla bilinen Yusuf b. Kızoğlu'nun Mirat el zaman'ındaki gibi sonraki tarihçilerin çalışmalarında da alıntılar yapılmıştır. Bununla birlikte, Taberi'den sonra yazılmış en önemli genel tarih eseri, ünlü tarihçi, filozof ve hekim Miskeveyh'in (öl. 421/1030)[11], vezir Ebu Şii ca el Rudravari'nin (öl. 488/1095) devam ettirdiği Tecarib el umam'ıdır. Bu iki yazar da Sabit ve Hilafin çalışmalarından büyük ölçüde yararlanmıştır. Taberi tarihini sürdürme geleneğinin doruğuna ise, İslam dünyasının en büyük vakanüvislerinden biri olan ve 628/1231'e dek gelen, Fatımiler hakkında da zengin bilgi içeren geniş bir genel tarih yazan İbn Esir (öl. 628/1231) ulaşır.[12] İbni Esir'in Müslüman yıllık biçemi tarih yazıcılığının doruğunu temsil eden çalışması, en önemlileri yukarıda sözü edilen Sibt İbn el Cevzi, el Yunini, (öl. 726/1326), el Nuveyri (öl. 732/1332), Eyyubi hanedanından Suriyeli prens ve tarihçi (öl. 732/1331), el Zehabi (öl. yaklaşık 748/1348), İbn Kesir (öl. 774/1373), Tunuslu büyük tarihçi, toplumbilimci ve filozof İbni Haldun (öl. 808/1406) ve el Ayni (öl. 855/1451) olan bir dizi yazar tarafından tamamlanmıştır.[13]

---

11 Hicri 295-369 dönemini içeren Miskawayh'ın 'Tacerib el-uman' bölümü. Bizim referansımız a serisi ciltten oluşan Amedroz tarafından hazırlanan arapça versiyonudur; el Rudawari'nin Dahyl'i ve Hilal'in Tarih'i ile birlikte H. F. Amedroz tarafından derlenmiş ve D. S. Margoliouth tarafından *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir. (Oxford-Londra, 1920-21), 7 cilt. Daha önce, L. Caetani tarafından E. J. W. Gibb Anısına Diziler içinde *Tecarib*'in İstanbul elyazmasının birinci, beşinci ve altıncı cildinin tıpkı basımı yapılmıştır. Son iki cilt 284-369/897-979 dönemini kapsamaktadır.

12 İbn el Esir, *Kitab el kamil fi'l tarih*, yay. Carl J. Tomberg (Leiden, 1851-1876), 12 cilt ve fihrist, yeniden basım (Beyrut, 1982); Fatımiler sekizinci cilt ve onu izleyen ciltlerde ele alınmaktadır. Bu çalışmanın en az üç baskısı daha yapılmıştır (Kahire, 1290/1873, 1301/1883 ve 1303/1885). Burada referansımız Hicri 1303 yılında yapılan *Tarih el Kamil* isimli Kahire baskısına olacaktır.

13 Fatımi tarih yazımı hakkında daha fazla bilgi için bak. Becker, *Beiträge*, c. 1, s. 1-31; Cl. Cahen, 'Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides', *BIFAO*,

Tarihsel kaynaklardan başka, Fatımilerle ilgili değerli arşiv belgeleri de vardır. Gerçekten, Fatımi egemenliğindeki Mısır Orta Çağ İslam'ının bu tür malzemenin korunduğu ender dönemlerinden biridir.[14] Fatımiler çağında, resmi belgeler genel olarak yüksek mahkeme tarafından yayımlanır ve çeşitli arşivlerde saklanırdı. Hanedanın yıkılmasından sonra hiçbir Fatımi arşivi korunmadığından, fermanlar, siciller, diplomatik yazılar, çeşitli mektuplar ve anlaşmalar gibi belgelerden oluşan bu malzemelerden, düzensiz ve dağınık biçimde günümüze ulaşanlar olmuştur. Osmanlı arşivleri dışında İslam Ortaçağının hiçbir devletinin arşivlerinin günümüze ulaşmamış olması büyük talihsizliktir. Fakat, Fatımilere ilişkin belgelerden bazıları başta el Makrızi ve İbn Tağrıbirdi'ninkiler olmak üzere, kimi vakayinamelerde ve katipler için yazılmış el kitapları gibi başka yazınsal kaynaklarda saklanmıştır. Bu son kategori içinde en etkileyici olanı kuşkusuz, el Kelkaşandi'nin ansiklopedik boyutuyla Fatımi belgeleri ve kurumları hakkında paha biçilmez bir kaynak oluşturan *Subh el e'şa*'sıdır.[15] Bundan başka, ünlü Geniza kağıt koleksiyonu içinden çıkan Fatımilere ait belgeler de vardır. Geniza (İbranice'de gereksiz kağıtların kaldırıldığı depo demektir) ya da Kahire Genizası Fustad'daki (eski Kahire) eski bir havranın 4./10. yüzyıldan beri saklanan her türlü eski belgenin bulunduğu sandık

---

37, (1937-1938), s. 1-27 ve 'Les chroniques Arabes concernant la Syrie, l'Egypte et la Mésopotamie', *REI*, 10 (1936), s. 333-358; M. Kamil Hüseyin, *Fi adab Mısr el Fatimiyye* (Kahire, 1950), s. 108. A. Hamdani, 'The Discovery of a Lost Literature (Fatimid)', *Proceeddings of the Pakistan History Conference*, 8 (1958), s. 61-73; Sauvaget, *Introduction to the History of Muslim East*, s. 146; Inan, *Mısr al-Islamiyya*, s. 37-49 ve 63-76 ve A. Fuad Seyyid, 'Lumieres nouvelles sur quelques sources de l'histoire Fatimide en Égypte', *Annales Islamologiques*, 13 (1977), s. 1-41. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi içeren bölümler için, bak. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Welmar, 1898-1902), 2 cilt, (2. bas., Leiden, 1943-1949), 2 cilt, eserin üç adet tamamlayıcı cildi de bulunmaktadır (Leiden, 1937-1942) ve Sezgin, *Geschicte*, c. 1, s. 323 ve 354.

14 Bak. G. El Din el Shayyal, 'The Fatimid Documents as a Source for the History of Fatimids and their Institutions', *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University*, 8 (1954), s. 3-12 ve Sauvaget, Introduction to the History of the Muslim East, s.16.

15 Merhum profesör Cemaleddin el Şeyyel, *Mecmû at elvesaik el Fatımiyye* adlı çalışmasında bu türden tam yirmi üç Fatımi belgesi yayımlamıştır; bu belgelerin çoğunluğu el Kelkeşendi tarafından korunmuştur. Fatımi halifesi el Mustansır'ın emriyle yayımlanan 63 ferman ve mektubu içeren bir başka derleme, Abdül Munim Macid tarafından hazırlanarak *el Sicillat el Mustansiriyye* adıyla yayımlanmıştır (Kahire, 1954).

odasıdır. 1890 yılında havra yenilenirken genizasında unutulmuş kağıtlar ve elyazmaları hazinesi keşfedilmiş ve birçok özel ya da kamusal kütüphaneye dağılmıştır. 1897'de Cambridge Üniversitesi'nden Solomon Schecter, Geniza koleksiyonuna ait bulabildiği tüm belgeleri Cambridge'te toplayarak ünlü Taylor-Schecter koleksiyonunu oluşturmuştur.[16] İslam araştırmaları için, Geniza'nın Müslüman dünyasının Yahudi ve Yahudi olmayan topluluklarıyla ilgili binlerce mektup, sözleşme, dilekçe vb.den oluşan belgesel niteliğindeki malzemesi özellikle ilgi çekicidir. Arapça, daha çok da Yahudi–Arapça (İbrani harfleriyle yazılan Arapça) yazılmış bu metinlerin çoğu Fatımi ve Eyyubi dönemlerine aittir. Geniza belgeleri arasında Fatımi divanına ait, muhtemelen divanda çalışan Yahudi memurlar tarafından havraya getirilmiş, tümüyle İslami nitelikte malzeme de vardır.[17] Geniza kağıtları, özellikle de Arapça olanları Ortaçağ Mısır'ının özellikle de Fatımi döneminin ekonomik, toplumsal ve kültürel tarihi hakkında paha biçilmez bilgi sağlamıştır.

Son olarak, Fatımi divanının, Sina Dağı'ndaki Aziz Catherine Manastırı için yayımladığı sekiz fermandan oluşan küçük fakat benzersiz derleme vardır. Fatımi iktidarının son dönemine ait olan bu belgeler, manastırın Kahire ve İstanbul şubelerinde saklanmıştır. Günümüze ulaşan benzer karakterde iki ferman da

16 Diğer araştırmalarda daha ayrıntılı Solomon D. Goiteln (1900- 1985) 'in yazdığı "Cairo Geniza", özellikle bakınız, 'The Cairo Geniza as a Source for History of Muslim Civilization', SI, 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' cilt 2, s. 987-989. Profesör Goiteln ayrıca Geniza kayıtlarına dayanarak önemli bir sosyoekonomik çalışma gerçekleştirmiştir, bak. *A. Mediterranen Society* (Berkeley, 1967-1988), 5 cilt. Ayrıca bak. Paul E. Kahle, The Cairo Geniza (Londra, 1947), s. 1-20 ve S. Shaked, *A. Tentative Bibliography of Geniza Documents* (Lahey-Paris, 1964)

17 Bu belgelerle ilgili daha fazla bilgi için bak. S. M. Stern, 'An Original Document from the Fatimid Chancery concerning Italian Merchants', *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, c. 2, s. 529-538; aynı yazar, 'A Petititon to the Fatimid Caliph al Mustansir concerning a Conflict within the Jewish Community', *Revue des Études Juives*, 128 (1969) s. 203-222; her üç makale de, S. M. Stern'in Coins and Documents from the Medieval Middle East isimli eserinde yer almaktadır (Londra, 1986). Ayrıca bak. S. D. Goiteln 'Petitions to Fatimid Caliphs from the Cairo Geniza', Jewish Quarterly Review, NS, 45 (1954-1955), s. 30-38 ve J. Mann, The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs (Oxford, 1920-22), 2 cilt, bu eser (yeniden basım, New York, 1970) Klasik bir çalışma olup Kahire Geniza'da bulunan Hebrew kayıtlarının önemli bir bölümünü incelemektedir.

Halife el Zahir'in 415/1024'te Kıpti keşişleri ve Kahire'deki Karait Yahudi cemaati için yayımladıklarıdır. Fatımiler tarafından Müslüman olmayan cemaatlerin dilekçelerine karşılık çıkarılmış idari kararnameler olan bu fermanlar, onların diplomatik ve adli pratikleri hakkında değerli bilgiler vermektedir.[18]

Günümüze geldiğimizde, Fatımi Halifeliği hakkında çeşitli Arapça kaynaklan kullanarak bağımsız bir tarih yazan ilk Avrupalı oryantalist Ferdinand Wüstenfeld'dir (1808-1899). Wüstenfeld'in 1880-1881'de yazdığı bu kitaptan sonra, 1930'lara kadar, Batı'da tümüyle Fatımilere ayrılmış yalnızca tek bir çalışma, Britanyalı akademisyen O'Leary'nin çalışması yayımlandı.[19] Bununla birlikte, İsmaili araştırmalarında kaydedilen modern ilerlemeler sayesinde, Fatımiler konusunda, tarihlerini yeniden yazma gereğini hisseden İslamiyet araştırmacıları ve uzmanları arasında yeni bir ilgi doğmuştur. Bunun sonucunda, Fatımilerin tarihleri ve başarılarının çeşitli yönlerini ele alan kısa çalışmalar ve makalelerin sayısında bir patlama olmuştur. Aynı zamanda, Fatımi hanedanı hakkında daha kapsamlı tarihler hazırlama girişimleri de yapıldı. Haydarabad Nizam Koleji'nden, İvanow'un çevresindeki küçük İsmaili grubundan olan merhum Zahid Ali, 1948'de yayımladığı Fatımi tarihini inceleyen kitabıyla bu alanda çok önemli bir rol oynadı. Urduca yazdığı ve ilk kez ortaya

18 Bu on dökümanın Arapça metni ve İngilizce çevirisi tam yorumları ile S.M.Stern'in *Fatimid Decrees: Original Documents from the Fatimid Chancery* (Londra, 1964) kitabında mevcuttur. Söz konusu belgelerden bazıları daha önce, Richard J. H. Gottheil tarafından 'A Decree in Favor of the Karaites of Cairo dated 1024', *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy* içinde basılmıştır, yay. D. Von Günzburg ve I. Maikon (St. Petersburg, 1908), s. 115-125; N. Şugayir, Tarih Sina (Kahire, 1916), s. 503-504; A. Grohmann ve P. Labib, 'Eln Fatımidener lass vom Jahre 415 A. H. (Miladi 1024) im Koptischen Museum in Alt-Kairo', *RSO*, 32 (1957), s. 641-654 ve S. M. Stern, 'A Fatimid Decree of the Year 524/1130', *BSOAS*, 23 (1960), s. 439-455. Ayrıca bak. Joseph N. Youssef, 'A Study of the Fatimid and Ayyubid Documents in the Monastery of Mt. Sinai', *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University*, 18 (1964), s. 179 ve Donald S. Richards, 'A Fatimid Petition and Small Decree from Sinai', *Israel Oriental Studies*, 3 (1973), s. 140-158.

19 De Lacy O'Leary, *A Short History of the Fatimid Khalifate*, (Londra, 1923). Fatımilerin kısaca ele alındığı başka bir kaynak için, bak. Stanley Lane-Poole, A. History of Egypt in the Middle Ages (Londra, 1901), eserin gözden geçirilmiş sonraki baskıları mevcuttur ve Gaston Wiet, Histoire de la nation Egyptienne: IV, L' Egypte Arabe (Paris, 1937) Bu eserler, E. Graefe'nin 'Fatımids' makalesi (EI, c. 2, s. 88-92) ile birlikte İsmaili çalışmalarında kaydedilen ilerlemelerden önce ortaya konmuştur.

çıkarılmış çok sayıda İsmaili kaynağından yararlandığı Fatımi tarihi, bu alanda önemli bir ikincil kaynak olmaya devam etmektedir. Ardından, Hindistan'ın tanınmış bir İsmaili ailesinden gelen Profesör Abbas Hamdani, İngilizce'de Fatımiler hakkında kısa bir eser meydana getirdi.[20] Profesör Hamdani de kuşaklar boyunca ailesinin sakladığı çok sayıda İsmaili elyazmasından yararlanma olanağı bulmuştu. Bu arada, Kahire Üniversitesi'nden Muhammed Kamü Hüseyin, Silsilat Mahtudat el Fatımiyyin adlı iyi bilinen yayın dizisi kapsamında, pek çok Fatımi İsmaili metnini yayımlamaya başlamıştı. Mısır üniversitelerinde görevli başka birçok bilim adamı da Fatımiler ve Fatımi halifeler hakkında yazılmış monografileri de içeren çok sayıda önemli çalışmaya girişmişti.[21] Bu gelişmeler sayesinde, Amerikan ve Avrupa üniversiteleriyle bazı Doğu Enstitülerinde okuyan ve kimileri de İsmaili olan giderek artan sayıda, öğrenci doktora tezlerine konu olarak Fatımi İsmaililiğini seçmeye başladı.[22] Batılı akademisyenler de bu süre boyunca Fatımi araştırmalarına kendi katkılarını yapmayı sürdürdüler. Konuyla ilgili batılı araştırmacıların duayeni olarak, 1961'de emekli olana dek otuz yıldan uzun bir süre Ce-

20 A. Hamdani, *The Fatimidis,* (Karaçi, 1962). Bundan önce, bir İsmaili yazar olan Abdus Salam Picklay *Rise and Fall of the Fatimid Empire* (Bombay, 1944) isimli kitabında kısa bir inceleme sunmuştur; bunu takiben de Urdu'da iki ayrıntılı çalışma ortaya çıkmıştır: Kudret Allah Han, *Fatımi Khilafat-i Misr* (Karaçi, 1962) ve S. R. Ahmed Caferi, *Tarihi Devlet-i Fatımiyyc* (Lahor, 1965).

21 Bu eserler içinde, Hasan İbrahim Hasan'ın Tarikh al-dawla al-Fatımiyya (3. bas., Kahire, 1964)'sı, aslı İngilizce basılmış ve 1928 yılında Londra Üniversitesi'ne doktora tezi olarak verilmiştir. Bu eser, Fatımi tarihi ve kurumları üstüne şimdiye dek yapılmış en kapsamlı çalışmayı oluşturmaktadır; ayrıca bak. Muhammed J. Sürur, *Misr fi' asr al-dawla al-Fatımiyya* (Kahire, 1960) ve Abdul Munim Macid (Magid), *Zuhur Khilafat al-Fatımiyyin wa suqutuha fi Misr* (Iskenderiye, 1968.) Ayrıca bak. Hasan, 'Contributions to the Study of Fatımid History in Egypt during the last 12 Years', s. 129.

22 Örneğin bak. Panayiotis J. Vatikiotis, *The Fatimid Theory of State* (Lahor, 1957). Bu çalışma ilk olarak, 1954 yılında Johns Hopkins Universitesi'ne doktora tezi olarak verilmiştir; B. I. Beshir 'The Fatımid Caliphate: 386-487 A. H./996-1094 A. D.' (Doktora Tezi, Londra Üniversitesi, 1970); Hüseyin A. Ladak, 'The Fatımid Caliphate and the Ismaili Da'wa from the appointment of Mustali to the Suppression of the Dynasty' (Doktora Tezi, Londra Üniversitesi, 1971) ve Sadık A. Essaad, *The Reign of al-Hakim bi Amr Allah 386/996-411/1021* (Beyrut, 1974), ilk olarak 1971 yılında Londra Üniversitesi'ne verilmiştir. Daha yakın dönemde, hayli gecikmeli de olsa, Ferhad Dakrui'nin *Le Calif at Fatimide au Maghreb 296-365 H./909-975 Jc.* (Tunus, 1981) isimli eseri yayımlanmıştır. Eser, Fatımi Halifeliğinin Kuzey Afrika'daki egemenliği dönemindeki tarih ve kurumlarına ilişkin kapsamlı bir çalışma olup, 1970 yılında doktora tezi olarak Sorbonne Üniversitesi'ne verilmiştir.

zayir Üniversitesi'nde görev yapan merhum Profesör Marius Canard sayılabilir. Fatımiler hakkında çok sayıda önemli makale kaleme almış ve Encyclopaedia of İslam'da konuyla ilgili araştırmaların o güne dek ulaştığı noktayı özetlemiştir.[23] Fatımi İsmaililiği hakkında Batılı ve Doğulu uzmanlar arasında sağlanan yakın işbirliği düzeyi, kentin birinci kuruluş yıldönümü onuruna 1969'da Kahire'de düzenlenen uluslararası konferansa sunulan tebliğlerde görülebilir.[24]

Fatımi tarihinin "klasik" dönemi genel olarak iki aşamada incelenir. Kuzey Afrika aşaması olarak da adlandırılan ilk aşama, Fatımi Halifeliğinin İfrikiye'de kurulduğu 297/909 yılından 358/969 Mısır'ı ele geçirerek hükümet merkezini oraya taşıdıkları 362/973 yılları arasında altmış yıldan biraz fazla süren dönemi kapsar. Bu aşama boyunca Fatımiler esas olarak halifeliğin temellerini atmak ve varlığını güven altına almakla ilgilenmişlerdir. Mısır'a geçişin tarihi olan 358/969'dan Halife el Mustansır'ın öldüğü 487/1094 yılları arasında tam yüz yirmi yıl süren ikinci aşamada ise, Mısır'a yerleşerek istikrara kavuşan halifelik, şanının ve yayıldığı topraklar açısından genişliğinin, ardından hızlı bir çöküşü de beraberinde getirecek olan doruğuna erişmiştir.

Fatımilerin, tümüyle İfrikiye'de hüküm süren ilk üç halifesi Ubeydullah (Abdullah) el Mehdi bi'llah (297–322/ 909-934), Ebu'l Kasım Muhammed el Kaim biEmrullah (322-334/ 934-946) ve Ebu Tahir İsmail el Mansur bi'llah (334-341/ 946-953), Müslüman dünyasının bu uzak köşesinde iktidarlarını ve yerlerini güçlendirirken sayısız iç ve dış güçlükle karşılaştılar.[25] Yalnızca yandaşlarının hoşnutsuzluklarıyla ve Abbasilerin, Endülüs

23 M. Canard, 'Fatimids', *EI2*, c. 2, s. 850-862. Canard'ın Fatımiler üstüne makalelerinden bazıları için, bak. aynı yazar, *Miscellanea Orientalia* (Londra, 1973). Daha ayrıntılı bilgi için, bak. F. Daftary, 'Marius Canard (1888-1982): A Bio-bibliographical Notice', *Arabica*, 33 (1986), s. 251-262.

24 *Colloque international sur l'histoire du Caire*, Mısır Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla yayımlanmıştır (Kahire, 1972); esere burada *Colloque du Caire* olarak referans verilecektir.

25 Kadı Numan'ın *İftitah* (s. 249-282) ve *el Mecalis*'inde ilk üç Fatımi halifesinin yönetim dönemlerine ilişkin değerli bilgiler vardır. Bununla birlikte, söz konusu dönem ile ilgili en kapsamlı İsmaili kaynağı, el Numan ve günümüze ulaşmayan çok sayıda Fatımi vakayınamesine dayanan İdris'in *Uyun*'udur (c. 5, s. 112-350). Eserin Fatımi Halifeliğinin Kuzey Afrika'daki dönemini inceleyen bölümü ayrı olarak M. el Yelavi tarafından

Emevilerinin, Bizans'ın ve Bahreyn Karmatilerinin sürekli tehdidiyle uğraşmakla kalmadılar, aynı zamanda, daha yakınlarındaki Mağrib'in Sünni ve Harici hanedanları ve Berberi boylarının düşmanlığıyla da savaştılar.

Kendilerinden önce Abbasilerin yaşamış olduğu gibi, Fatımiler zaferlerinin hemen ardından ciddi bir iç çatışmayla karşı karşıya kaldılar. Yeni kurulmuş Şii hanedanının varlığını tehdit eden bu iç çatışma, Fatımileri iktidara getirmekte hayati rol oynamış dailerin ideal ve beklentileriyle, devlet gerekleri ve güçlü bir hükümetin sorumlulukları arasındaki uyuşmazlıktan kaynaklanıyordu. Fatımi iktidarının kurulmasıyla, Fatımi İsmaili davasının devrimci hedefleri ve politikalarında bazı oynamalar yapma gereği doğmuştu. İsmaili İmam'ının halife olmasıyla, hareketin önceliği, 3./9. yüzyılda olduğu gibi Abbasi yönetimini devirmek olmaktan çıkmıştı. Artık, Fatımilerin iddialarını İslam dünyası içinde savunmak ve yüceltmek de davanın görevleri arasındaydı. Hüseyin F. el Hamdani'nin deyişiyle, Fatımi devletinin kurulmasıyla, İsmaili hareketi 'dönemin İslami kurumları karşısında daha temkinli ve daha tutucu bir tutum takınmak' zorunda kalmış-

---

yayımlanmıştır (*el Hülafa el Fatımiyyun bi'l Maghrib*, Tunus, 1985); el Mehdi'nin hükümdarlığıyla ilgili bölümler için, bak. Stern, Studies, s. 96-145. Bu dönemle ilgili birçok Fatımi kaynağı için, bak. Ebu Ali Mensur el Azizi el Cevderi *Sirat el ustad Cevder*, yay. M. Kamil Hüseyin ve M. Abdulhadi Şeira (Kahire, 1954), s. 33-86; Fransızca çeviri, *Vie de l'ustadh Jaudhar (Contetant sermons, lettres et rescrits des premiers califes Fatimi des)*, çev. M. Conard (Cezayir, 1958), s. 41-126. El Cevderi tarafından derlenen bu önemli İsmaili çalışması için, bak. Idris, *Zahr al-ma'ani*, Ivanow, *Rise* içinde, metin s. 70-72 ve 79, çeviri s. 263-266 ve 279; ayrıca bak. Canard'ın Cevder'in *Sirat*'ının çevirisine yazdığı giriş, s. 8-24; Hüseyin, *Fi adab*, s. 114-116, Ghālib, *A'lem*, s. 546-547; Poonawala, *Bio*, s. 90-91 ve M. Canard, 'Djawdhar', *EI2*, c. 2, s. 491. Fatımi Halifeliğinin Kuzey Afrika dönemi belirli olaylarla bağlantılı olarak referans verilecek olan Sünni tarihi kaynaklarında ayrıntılarıyla incelenmiştir. İdari'nin *el Beyan*'ının yanında, el Makrizi'nin *Ittiaz*'ı da önemli yere sahiptir, yay. Bunz, s. 38-58, yay. el Seyyal, c. 1, s. 65-92, sözkonusu dönem için, bak. İbn Zafir, *Akhbar*, s. 6-20, İbn Hammad, *Histoire*, metin s. 6-39, çeviri s 17-61 ve İbn Hallikan, *Biographical Dictionary*, c. 1, s. 218-221 ve c. 3, s. 181-182. İkincil kaynaklar için, bak. Hasan, *Ta'rikh*, s. 80-92; Zahid Ali, *Ta'rikh*, c. 1, s. 123-147; O'Leary, *Fatimid Khalifate*, s. 74-92; Seben, *Islamic History*, c. 2, s. 188-195; Adala A. *el Hammad*, Kıyam el devla el Fatımiyye bi-bilad el Maghrib (Kahire, 1980), s. 125-225; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 57-218, eser ayrıca hanedanın kurulmasından önceki dönemi de ele almaktadır; ayrıca bak. Dachraoui 'el Kaim', *EI2*, c. 4, s. 458-460 ve 'el Mensur Billah', *EI2*, c. 6, s. 434-435 ve Ghālib, *A'lam*, s. 166-170 ve 495-498.

ti.[26] Bu tavır değişikliği, hareketin baştaki devrimci ilkelerinden uzaklaşma eğilimi gösteren Fatımı İsmaili yazınında da ifadesini bulmuştur. Her ne olursa olsun, iktidara geçişinin neredeyse hemen ardından, el Mehdi ile baş yardımcısı dai Ebu Abdullah el Şii arasında, ciddi bir anlaşmazlık baş göstermişti. Uygulanacak vergi toplama yöntemleri de dahil olmak üzere, devlet politikaları konusunda anlaşmazlıklar olduğu anlaşılan dai Ebu Abdullah, halifenin otoritesine getirdiği kısıtlamalardan da hoşnut kalmamıştı. Böylece Kutame Berberileri arasında çok tutulan Ebu Abdullah efendisine karşı ajitasyona girişmişti. Fakat, durumun farkında olan el Mehdi hızla harekete geçti. Ebu Müslim'in sonunu hatırlatır biçimde, halifenin gizli emirleri üzerine Ebu Abdullah ve kardeşi Ebu'l Abbas 298/911'de öldürüldüler. Ebu Abdullah'ın öldürülmesi Kutamelerin karşı saldırısına neden oldu ve bazıları açık bir ayaklanma başlattı. Bununla birlikte, el Mehdi, ayaklanmayı hızla bastırarak yayılmasını önledi.[27]

Kuzey Afrika'da Fatımiler, esas olarak Maliki mezhebinden olan Sünnilik ve daha önemlisi Berberilerin çoğunluğunun bağlı olduğu Haricilikle de mücadele etmek zorundaydı. Mağrib Berberileri arasında ve özellikle Zenate ve Sinhaceler arasında, Endülüs Emevileri tarafından su istimal edilen köklü çekişmeler de ilk Fatımileri uğraştıran başka bir dert kaynağıydı. Genel olarak Hariciliğin İbadi koluna bağlı olan ve Fatımilere duydukları nefretten dolayı sık sık Emevi hâkimiyetini kabul eden Zenateler esas olarak Mağrib'in batısında yerleşmişti. Buna karşılık, Kutameleri de içeren Sinhaceler Mağrib'in orta ve doğu kesimlerinde yoğunlaşmıştı.[28] Hatırlanacağı gibi İsmaililiği kabul etmiş olan

26 El Hamdani, 'Some Unknown Isma'ili Authors', s. 366.

27 El Numan, İftitah, s. 259; aynı yazar, el Mecalis, s. 183-184; İdris, *Uyun*, c. 5, s. 116-123; İbn İzari, el Beyan, c. 1, s. 150-151, 161 ve 163-165; İbni Haldun, *Histoire*, c. 2, s. 521-523; El Makrizi; *Itti'az*, yay. Bunz, s. 40-41; İbn Tağrıbirdi, *el-Nücum*, c. 3, s. 174; Hasan ve Şeref, *Ubeydullah*, s. 263-269; Zahid Ali, *Tarih*, c. 1, s. 115-122; Madelung, 'Imamat', s. 66 ve 80; el Hammad, *Kıyam*, s. 229-248 ve Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 127-132.

28 Daha fazla bilgi için bak. İbn Hevkel, *Suret elarz*; s. 60, 83, 93 ve 100-107; el İdrisi, *Description de l'Afrique et de l' Espagne*, çev. ve yay. R. Dozy ve M. J. de Goeje (Leiden, 1866), metin s. 56, 70, 75-76, 85-87, 88 ve 98-99, çeviri s. 65, 80-81, 86-87, 98, 100-102 ve 115-116; İbn Fadlallah el Umari, *Mesalik il ebsarfi memalik el emsar*: I

Kutameler, halifeliğin kurulmasından sonra Fatımi ordusunun belkemiğini oluşturmuştu. Halife el Mehdi, Ebu Abdullah'ı ortadan kaldırdıktan sonra, bir yandan Zenatelerin isyanlarıyla uğraşmak, öte yandan da ülkesinin batısında, Mağrib'te kurulan Ali soyundan ilk hanedan olan (172/789) Fas'taki İdrisilere karşı koymak zorunda kalmıştı.

Tahert'te Zenatelerin desteğiyle kurulmuş bir Harici hanedanı Rüstemiler 296/909'da Ebu Abdullah'ın Kutame savaşçıları tarafından devrilmişti. Ancak, Tahert bundan sonra da İbadi Harici Berberilerin toplanma merkezi olmaya devam etti ve kısa bir süre sonra Batı Mağrib'in Zenateleri Fatımilere karşı ayaklandılar. Bu ayaklanma, 299/911'de Fatımi komutanı Mesale b. Habus tarafından bastırıldı ve Tahert geri alındı. Mesale b. Habus 305/917'de Fas İdrisilerine de boyun eğdirdi. Bununla birlikte İdrisi emiri VI. Yahya'nın, Fatımi halifesi el Mehdi'nin yüksek hâkimiyeti altında Fas ve çevresinin valisi olarak kalmasına izin verildi. İdrisilerin geri kalan toprakları ise, Mesale'nin kuzeni, Miknase Berberilerinin şefi Musa b. Ebi'l Afiye'nin yönetimine bırakıldı. Mesale, 307/920'de İdrisi topraklarına geri dönmek zorunda kaldı ve bu kez IV. Yahya'yı uzaklaştırarak Fas'ı Fatımi topraklarına kattı. Fatımi komutan, buradan da Sicilmase'yi ele geçirdi. Mesale'nin 312/924'teki ölümünden sonra, kuzeni ve yardımcısı İbn Ebi'l Afiye Sebte'ye (Ceuta) kadar Mağrib'in batısının tek yöneticisi oldu. İbn Ebi'l Afiye 320/920'de Fatımiler'den koparak, Mağrip'te Fatımilere karşı bir saldırı başlatan Endülüs Emevilerinin yetenekli halifesi III. Abdurrahman'a (300-350/912-961) biat etti. Batı Mağrip, ikinci Fatımi halifesi el Kaim'in iktidara geçişine dek Fatımilerin elinden çıktı. Ancak o ta-

---

L'Afrique, moins l'Egypte, çev. M. Gaudefroy-Demombynes (Paris, 1927), s. 96 ve 137; İbn Haldun, *Histoire*, c. 1, s. 35, 45, 169-170, 178, 182, 186, 194-197, 291-299, c. 2, s. 1 dipnot, c. 3, s. 179, 188, 196-197 ve 300; E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* (Cezayir, 1924), s. 17-18, 41 ve 153-154; G. Marqais, *La Berbérie Musulmane et l'Orient au moyen-âge* (Paris, 1946) konuyla ilgili en kapsamlı çağdaş çalışma için ise bak. Emile F. Gautier, *Le passe de l'Afrique du Nord* (Paris, 1952), s. 201, 322 ve 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 ve Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 31 ve 364.

rihte Meysur komutasındaki bir Fatımi ordusu İbn el Ebi'l Afiye'yi yenilgiye uğratarak bölgede Fatımi denetimini yeniden sağladı. Bunun sonucunda, Endülüs Emevileri en azından bir süre için, Kuzey Afrika'da Zenatelerin desteğiyle sürdürdükleri yayılmacı politikalarına son vermek zorunda kaldı.[29]

İktidarlarının başlangıcından beri, Fatımiler tüm Müslüman dünyasına hâkim olma tutkusunu taşıyorlardı. Bununla birlikte, daha öncelikli hedefleri, en büyük düşmanları olan Abbasileri devirmekti. Abbasilere karşı, Müslüman Doğu'nun hâkimiyeti için giriştikleri mücadelenin ilk adımı olarak, Abbasi halifelerinin en batıdaki eyaleti olan Mısır'ı ele geçirmeye yöneldiler. El Mehdi'nin halifeliği sırasında, veliahd Ebu'l Kasım Muhammed yönetimindeki bir orduyla 301-302/ 913-915 ve 307-309/ 919-921'de iki kez Mısır'ı istila ettiler. Ne var ki, iki girişim de başarısızlığa uğradı ve Fatımiler Barka dışında, Mısır'da ele geçirdikleri tüm toprakları yitirdiler. Bu arada, el Mehdi, Akdeniz ve doğu topraklarına daha kolay ulaşabilmek için 308/921'de İfrikiye'nin doğu kıyısında Mehdiye kentini kurmuş ve başkenti Keyrevan'dan buraya taşımıştı. Başkent, daha sonra da, el Mehdi'nin ilk iki ardılının kuracakları Muhammediye ve Mansuriye kentlerine taşınacaktı. Mehdiye'de, Fatımilere kısa süre içinde güçlü donanma kazandıracak büyük bir tersane de inşa edilmişti. Bu donanma, ikinci Mısır istilası sırasında, kaptan ve tayfalarının acemiliği yüzünden büyük ölçüde zarar görmüştü. Ancak, Fatımilerin bütün Akdeniz'de uzun menzilli operasyonlar ve saldırılar yapabilecekleri etkili bir deniz gücüne sahip olmaları uzun sürmeyecekti.

---

29 Bak. el Numan, *el Mecalis*, s. 115-116, 164; İbn İzari, el Beyan, c.1, s. 175, 178, 185, 197-200 ve 209-216; İbn Haldun, *Histoire*, c. 1, s. 258-260, 265 ve c. 2, s. 145, 526-527 ve 567-571; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, c. 3, s. 13-21, 29-30, 33-49, 66-71 ve 76-79; H. I. Hasan, 'Relations between the Fatimids in North Africa and Egypt and the Umayyads in Spain during the 4th Century A. H. (10 Century A. D)', *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University*, 10 (1948), s. 39-83; M. Canard, 'L'imperialisme des Fatimides et leur propagande', *AIEO*, 6 (1942-1947), s. 156; Muhammed J. Sürur, *Siyaset el Fatımiyyin elhariciyye* (Kahire, 1967) s. 221-224; M. Yalaoui, Les Relations entre Fatımides d'Ifrıqıya et Omayyades d'Espagne', *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Historicos* (Madrid, 1973), s. 13-30; ayrıca aynı yazar, 'Controverse entre le Fatımide al-Mu'izz et l'Omeyyade al-Nasir', *Cahiers de Tunisie*, 26 (1978), s. 7-33 ve Dachraoui, *Califat Fatımide*, s. 138, 150 ve 163.

Veliahd olarak iki Mısır seferi yapan el Kaim'in halife olduktan sonra Mısır'a üçüncü bir sefer düzenlemesi fazla uzun sürmedi. Ancak, 323/935'teki bu saldırı da başarısız oldu. Abbasilerce Mısır valiliğine atanan İhşidoğulları hanedanının kurucusu Muhammed b. Tuğcu el İhşid (323-334/935-946) saldırıyı durdurdu ve Fatımi ordusunu Barka'ya dek geri çekilmeye zorladı. İbn Tuğcu ve sonraki İhşidilerin ardındaki gerçek iktidar mercii olacak olan yetenekli generali Kafur, Fatımilerin Mısır'ı ele geçirmesini otuz yıldan fazla geciktirmeyi becerdi. Mısır'a yönelik Fatımi askeri operasyonlarına Mısır'ın içinde yürütülen İsmaili propagandası eşlik ediyordu. Sayısız dai ve gizli ajanın sürdürdüğü bu propaganda, Mısır'daki Abbasi askerlerini olduğu kadar, Müslüman olmayanlar da dahil olmak üzere sivil nüfusu da hedefliyordu. Mısır makamları, zaman zaman propagandacıları ve yerli destekçilerini açığa çıkartıp cezalandırmayı başarıyor, ancak, bu darbeler, Fatımileri kampanyalarını sürdürmekten caydırmıyordu.[30]

Fatımiler, Aglebilerin varisi olarak, İtalya'dan dar Messina boğazıyla ayrılan Sicilya adasını da devralmışlardı. Aglebiler, Sicilya'yı 264/878'de tamamlanan parça parça fetihler yoluyla Bizans'tan almışlardı. Buna karşılık, Bizans, komşu güney İtalya'daki Calabria'da bazı üsler bulundurmaya devam ediyordu. Sayısız saldırı, fetih ve göçlerin sonucu olarak, Sicilya, değişik ırklardan ve değişik dinsel inançlardan gelen karışık bir nüfusla dolmuştu. Örneğin, adada, Hıristiyanlığın, Yahudiliğin ve İslam'ın değişik kollarına inanan Lombardlar, Yunanlılar, Araplar ve Berberiler bulunuyordu. Bu çok kökenlilik adada sürekli bir gerginlik kaynağıydı. Aglebi hâkimiyeti sırasında, Sicilya, merkezi Palermo'da olan bir emirlik şeklinde yönetiliyordu, Fatımiler de bu geleneği korumuşlardı. Sicilya'nın ilk Fatımi valisi, adanın Fatımi davası-

30 Bak. İdris, *Uyun*, c. 5, s. 125-136; Muhammed b. Yusuf el Kindî, *The Governors and Judges of Egypt* ya da *Kitab el Umera (el vula) ve Kitab el kuza*, yay. R. Guest (Leiden-Londra, 1912), s. 268; Arib, *Silat*, s. 51, 79 ve 80-86; Ibn İdari, *el-Beyan*, c. 1, s. 170-173, 181-182 ve 209; el Makrızi, *el Hitat*, c. 1, s. 327-329; Fransızca çev. c. 3, s. 251-253 ve 255; El Makrızi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 41-43 ve 45; yay. el Seyyal, c. 1, s. 68-69, 71-72 ve 74; Ibn Taghribirdi, *el Nujum*, c. 3, s. 172-173, 184, 187, 196 ve 252; Hasan ve Şeref, 'Ubeydullah, s. 172-186; Hasan, *Tarih*, s. 112; Sürur, *Misr*, s. 27 ve Canard, 'L' impérialisme', s. 169.

nın savunucusu eski emiri İbn Ebi'l Fevaris olmuştu. İbn Ebi'l Fevaris'in yerine, 297/910'da daha güvenilir bir kişi olan Keyrevan'ın eski polis şefi, İbn Ebi Hınzır adıyla tanınan Hasan b. Ahmed getirildi. Palermo ve Girgenti'deki Araplarla Berberiler 299/912'de İbn Ebi Hınzır'a karşı ayaklandılar. El Mehdi'nin yerine atadığı Ali b. Ömer el Belevi'nin yönetimini de tanımadılar. Sicilyalılar, Fatımilerin atadıkları yerine, Aglebilerle yakın ilişkisi olan zengin bir soyluyu, İbn Kurhub'u vali seçtiler. İbn Kurhub Abbasi halifesi el Muktedir'e bağlılığını ilan etti ve kısa süren bağımsız yönetimi sırasında, adaya İfrikiye'nin yeni Şii efendilerinin baskılarından korkan Maliki Sünnilerin akını oldu. Daha sonra, diğer bölgelerden de destek bulan Girgenti Berberileri İbn Kurhub'a karşı da ayaklandılar ve 304/916'da onu yakalayarak idam edilmek üzere el Mehdi'ye gönderdiler. Böylece kısa bir aralıkdan sonra Sicilya, giderilemeyen sürekli huzursuzluk zaman zaman yeni patlamalara yol açsa da, yeniden Fatımi hâkimiyetine girdi.

336/948'de dönemin Fatımi halifesi el Mansur adada yeniden yüzeye çıkan Fatımi karşıtı etkinliklere son vermek üzere, Magrib'in etkili Kelbi ailesi Ebi'l Hüseyin oğullarından Hasan b. Ali el Kelbi'yi Sicilya valiliğine atadı. Bu atamayla Sicilya'yı yüzyıla yakın Fatımiler adına yönetecek olan yarı bağımsız Kelbi hanedanı kurulmuş oldu.[31] 5./11. yüzyıl ortalarına doğru, Bizans mü-

31 Fatımi yönetimindeki Sicilya konusunda bak. İbn Hevkel'in 362/973 yılında adaya yaptığı geziyi anlattığı *Suret el art*, s. 118-131; el Cevzeri, Siret, s. 70-72, 87-89, 103-104, 114-117, 121, 125, 128, 129 ve 135-137; çev. Canard, s. 102-105, 127-130, 156-157, 172-177, 189-190, 195-197 ve 207-209. Kelbilerle yakın ilişkisi olan Cevzer tarafından saklanmış olan bu belgeler, M. Canard tarafından da incelenip değerlendirilmiştir; bak. 'Quelques notes relatives à la Sicile sous les Premiers califes Fatimites, *Studi Medievali in onore di Antonino de Stefano* içinde, (Palermo, 1956), s. 569-576. Bu konu hakkındaki klasik eser ise büyük İtalyan doğubilimci Michele Amari'nin (1806-1889) Storia del Musulmani di Sicilia'sıdır. İkinci bas. Carlo A. Nallino (Catania, 1933-39), özellikle c. 2, s. 165-436; ilk olarak 1854-1872 arasında yayımlanan bu çalışma, Nallino'nun gözden geçirilmiş baskıya eklediği notları ve Centenario della nascita di Michele Amari'deki bazı makalelerle tamamlanmıştır. Ayrıca bak. Fagnan, *Extraits*, s. 110-115 ve 285-288; Hasan ve Şeref, *Ubeydullah*, s. 199-204; Hasan, *Ta'rikh*, s. 97-109 ve 250-257; Sürur, *Siyaset*, s. 231-236, Aziz Ahmad, *A. History of Islamic Sicily* (Edinburgh, 1975), s. 25-47 ve Palermo Üniversitesi'nden Profesör U. Rizzitano'nun bazı çalışmaları, özellikle 'Nuove fonti Arabe per la storia del Musulmani di Sicilia', *RSO*, 32 (1957), s. 531-555; 'Gli Arabi in Italia', *L'Occidente el'Islam nell' alto medio evo* içinde (spoleto, 1965), c. 1, s. 93-114 ve 'Kalbids', *EI2*, c. 4, s. 496-497.

dahaleleri ve iç savaşlar Kelbi hanedanlığının yıkılması ve adanın yavaş yavaş Norman hâkimiyetine geçmesiyle sonuçlandı. Kelbi döneminin Müslüman Sicilya tarihinin en müreffeh dönemlerinden biri olduğu belirtilmelidir. Ada İfrikiye ile hayati ticari bağlar geliştirdi ve Palermo sayısız camileriyle geleneksel İslami bilimlerin parlak merkezlerinden biri oldu. Fatımi Sicilyası İslami kültürün Avrupa'ya yayılmasında da önemli bir rol oynadı. Bununla birlikte, Fatımi davasının Sicilya'ya girmediğini belirtmek ilgi çekecektir. Fatımilerin yüksek hâkimiyetini kabul eden Kelbi emirlerin ve onlarla ilişkili hâkim sınıfın en azından görünüşte Fatımi İsmaililiğe bağlı olması muhtemeldir, ancak, Fatımi dailerinin çoğunluğunun, Maliki Sünni olan ada halkını mezhebe çekmek için faaliyet gösterdiğine ilişkin belirti yoktur. Bununla birlikte adada bazı İsmaililer vardı. Bunların çoğunluğunu, Fatımilerin Mısır'a taşınmasından sonra İfrikiye Sünnilerinin misillemesine uğramak korkusuyla Sicilya'ya göçen mülteciler oluşturuyordu.

İlk Fatımiler Sicilya'yı İtalya ile Fransa'nın kıyı kentlerine ve Batı Akdeniz adalarına yaptıkları akınlar için bir üs olarak kullanıyorlardı. Bu zaman boyunca, güney İtalya ve doğu Sicilya'da üsleri olan ve zaman zaman Endülüs Emevileriyle ittifak yapan Bizans[32] ile de yoğun bir diplomasi ve savaş ilişkisi içindeydiler. El Mehdi'nin halifeliği sırasında, Fatımiler Lombardiya ve Calabria kıyılarını vurarak Bizanslıları yıllık vergiye bağlamıştı. Salerno ve Napoli topraklarına da denizden saldırmışlardı. Daha son-

32 Fatımilerle Bizans arasında, özellikle Fatımi halifeliğinin Kuzey Afrika döneminde Batı Akdeniz'de süren ilişkiler konusunda bak. El Numan, *İftitah*, s. 281 ve *el Mecalis*, s. 167, 179, 366 ve 442-444; el Cevheri, *Siret*, s. 60-61 ve 125, çev. Canard, s. 88-89 ve 189-190; İdris, *Uyun*, c. 5, s. 139, 151, 170-171, 328 ve 337-338 ve İbn Hevkel, *Suret el arz*, s. 200-201. Ayrıca bak. Amari, *Storia*, c. 2, s. 279, 288, 296-311 ve 318-322; M. Canard, 'Arabe, et Bulgares au début du Xe siècle', *Byzantion*, II. (1938), s. 213-223 ve M. Canard'ın diğer eserleri, 'L'imperialisme', s. 185-193; Les Sources Arabes de l'histoire Byzantine aux confins des Xe et XIe siècles', *Revue des Études Byzantines*, 19 (1961), özellikle s. 284-292; S. M. Stern, 'An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Mu'izz', *Byzantion*, 20 (1950), s. 239-258; F. Dachraoui, 'La Crète dans le conflit entre Byzance et al-Mu'izz', *Cahiers de Tunisie*, 7 (1959), s. 307-318; ayrıca aynı yazar, *Califat Fatimide*, s. 155-157; A. Hamdani, 'Some Considerations on the Fatimid Caliphate as a Mediterranean Power', *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi* içinde, 385-396 ve Hamdani, 'Byzantine-Fatimid Relations before the Battle of Manzikert', *Byzantine Studies*, I. (1974), s. 169-179.

ıaları, 322/934'te Halife el Kaim'in Mehdiye'den İtalya'ya gönderdiği yirmi gemilik bir donanma Cenova'yı yağmalayarak zengin ganimetlerle İfrikiye'ye dönmüştü. Fatımi donanması, Fransa'nın güney kıyılarına da saldırmış, Sardunya ile Korsika'yı geçici olarak işgal etmişti. Birçok küçük çatışmanın ardından, 345/956-957 yılında İtalya'daki Bizanslıları ağır bir yenilgiye uğratmış, ve İmparator VII. Konstantin'i (913-959) Fatımi halifesi el Muiz'e vergi ve bir barış heyeti göndermek zorunda bırakmışlardı. 351/962'de Sicilya'nın ikinci Kelbi valisi Ahmed b. Hasan, adanın doğusunda Bizans korumasında bir tür yarı bağımsızlık durumundaki Hıristiyan kasabalarına karşı savaşa girişti. Aynı yıl içinde Kelbiler, o zamana dek Müslümanlara direnmiş olan Taormina'yı ele geçirerek, adını zamanın Fatımi halifesinin adına isnaden Muiziye olarak değiştirdiler. İlk Kelbiler, birbirleriyle mücadele eden Güney İtalya'daki küçük devletçiklerin davetiyle Bizansla uzun süreli çatışmalara da girdiler. 354/964'te Fatımilere verilen yıllık vergiyi ödemeyi reddeden ve Sicilya'da askeri faaliyetlere girişen II. Nikoforas Fokas'ın (963-969) Bizans tahtına geçişinin ardından birleşik Fatımi-Kelbi güçleri Bizanslıları karada ve denizde ağır bir yenilgiye uğratarak, Sicilya'daki son Bizans kalesi Rametta'yı ele geçirdiler. Fatımilerle Bizans arasında imzalanan 356/967 barış antlaşması uyarınca Müslümanlar Sicilya'daki Hıristiyanlardan cizye alma hakkı kazandı. Ortadoğu Müslümanlarını tehdit eden bir güç olan Bizans karşısında kazanılan bu zafer bütün İslam dünyasında sevinçle karşılandı. Ancak, Fatımiler, daha sonraları Güney İtalya'da hüküm sürecek ortak düşmanları Alman imparatoru I. Otto'ya (öl. 973) karşı Bizanslılarla işbirliği yapmaktan da geri kalmadılar. Gene de on yıllık bir barış döneminden sonra Fatımilerle Bizans'ın ilişkisi yine çatışmaya dönüştü. Sicilya'nın Kelbi yöneticileri, Calabria ve Apulia kıyılarına sık sık akınlar yaptılar. Bu durum, Sicilya'daki Kelbi yönetiminin yıkılışına dek devam etti.

Ubeydullah el Mehdi, tam otuz beş yıl süren imamlık ve yirmi beş yıllık halifeliğin ardından, Fas'tan Mısır sınırına dek uzanan Kuzey Afrika'da Fatımi yönetiminin temelini sağlam biçimde kurduktan sonra Rebiyülevvel 322/ Mart 934'te öldü. Yerine, el

Kaim bin-Emrullah unvanıyla, kendisine Selemiye'den Mağrib'e kaçışında eşlik etmiş ve onun sağlığında devlet yönetiminde önemli görevler alarak çok sayıda askeri harekâtı yönetmiş olan oğlu Ebu'l Kasım Muhammed geçti. Yeni halife babasının dışta yayılma içte güçlenme politikasını sürdürdü. Ancak, sayısız askeri girişimini finanse etmek için ağır vergiler yüklediği uyruklarına karşı tutumu babasına göre daha sertti. Bu yüzden saltanatının sonlarına doğru Ebu Yezid'in önderliğindeki Harici Berberilerin büyük ayaklanması patlak verdi. Berberilerin ekonomik hoşnutsuzluğundan kaynaklanan ve Fatımi topraklarındaki Zenate-Sinhace, Sünni-Şii ve Harici-Şii düşmanlıklarından yararlanan bu ayaklanma neredeyse yeni hanedanın sonunu getirecekti.

Zenatelerin en büyük kolu Benu İfran oymağından gelen Ebu Yezid Mehled b. Keydad, Hariciliğin İbadi kolunun en önemli alt dallarından Nukkariliğe bağlanmıştı. Nukkariye, Sufriye ile birlikte Hariciliğin ılımlı kolunu oluşturuyordu. Ebu Yezid, zamanla, Mağrib Nukkarilerince kendi hocası Ebu Ammar el A'ma'nın yerine "gerçek müminlerin imamı" seçildi. Öğretiye ilişkin sorunlardan çok siyasal güç peşinde olan Ebu Yezid, İbadilerin geleneksel öğretilerinden kopmakta gecikmedi. Örneğin, Haricilerin ılımlı İbadilerden çok Azrakiler gibi aşırı kollarının geleneklerine uygun biçimde; hareketin düşmanlarının kadın ve çocuklarıyla birlikte öldürülmesine izin veren isti'rad uygulamasını kabul etti. Tahert'te bir süre okul öğretmenliği yaptıktan sonra, asıl memleketi olan Güney İfrikiye'deki Kastiliye'ye döndü ve 316/ 928'de Fatımi karşıtı faaliyetlerine başladı. Kısa zamanda Evras ve çevresindeki İbadi Zenateler arasında yaygın destek kazandı ve artan popülaritesiyle Nukkarilerin imamı olarak tanındı.

Berberileri hızla yanına çeken Ebu Yezid 332/ 943-944'te Fatımilere karşı açık bir ayaklanma başlattı. Sefer 333/ Ekim 944'te Keyrevan'ı alarak İfrikiye'nin bütün güney kesimini çabucak ele geçirdi. Maliki Sünniliğinin Kuzey Afrika'daki kalesi olan Keyrevan'ın halkı başlangıçta Şii Fatımilere karşı Haricilerle işbirliği yaptı. İsyancılar, Sünnilere onları Şii Fatımi yönetiminden ve dev-

leri tekellerine alınış olan Kutamelerin boyunduruğundan kurtarmayı vaad etmişti.[33] Ancak, Harici Berberilerinin daha beter yıkım ve talancılığını gören Keyrevanlılar kısa süre sonra, yeniden Fatımilere boyun eğmeye hazır hale geldi. Bu arada, el Kaim, Ebu Yezid'e karşı tümüyle savunmada kalmış ve asilerin saldırılarına karşı koymak için güçlerini üçe ayırmıştı. Ebu Yezid, dağınık Fatımi güçlerini kolayca bozguna uğrattı. Bunların arasında Keyrevan ile Mehdiye arasını koruyan Meysur komutasındaki ordu da vardı. Yapılan savaşta Fatımilerin ünlü generali Meysur öldürüldü. Sonunda Cemaziyülevvel 333/Ocak 945'te Hariciler Halife el Kaim'in bulunduğu Mehdiye kentini kuşattı. Ancak, Mehdiye neredeyse bir yıl boyunca şiddetli bir direniş gösterdi ve Sinhace emiri Ziri b. Menad'ın gönderdiği taze güçlerden takviye alarak karşı saldırıya geçti. Bu süre zarfında, Ebu Yezid'in güç kazandıktan sonra benimsediği sefahat yaşamından rahatsızlık duyan ve uzun süren bu savaştan yorulan birçok yandaşı onu terk etmeye başladı. Bunun sonucunda, Ebu Yezid Keyrevan'a geri çekilmek zorunda kaldı ve burada, gücünün doruğundayken benimsediği şatafatı bırakarak, çabucak eski sade alışkanlıklarına geri döndü. Bir eşeğe binerek sıradan bir yoksul yaşamı sürdürdüğünden sahib el humar (eşek sahibi) lakabıyla anılmaya başlandı ve Harici Berberiler arasındaki popülaritesini yeniden kazandı. Bunun sonucunda Tunus ve İfrikiye'nin diğer bölgelerinde Fatımilerle Hariciler arasındaki çatışmalar yeniden şiddetlendi. Ancak, el Kaim on iki yıl-

33 Kuzey Afrikalı Maliki Sünnilerin Fatımi rejimiyle ilgili yakınmaları için en önemli kaynak, dönemin Maliki fakihlerinden Ebu'l Arab'ın yazdığı ve el Kuşani'nin aynı ad altında devamını getirdiği *Tabakat ulema İfrikiyye*'dir. Bu iki eser, M. Ben Cheneb tarafından *Classes des savants de l'İfriqiya* adıyla Fransızca'ya çevrilerek yayımlanmıştır, yay. ve çev. M. Ben Cheneb (Cezayir, 1915-1920). Ayrıca bak. el Muqaddesi *Ahsan al-taqasim*, s. 236-238; Ebu Bekr el Maliki, *Riyad el nüfus*, yay. H. Mu'nis (Kahire, 1951-1960), c. 2, s. 43-83, eserde ayrıca bu seçkin Maliki hukukçu ve tarihçi tarafından korunduğu şekliyle, ilk Fatımi halifesi ve Keyrevan'lı bazı Maliki hukukçular arasındaki anlaşmazlıklara da yer verilmiştir; 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, kitapta el Maliki'nin Riyad'ı temel alınmıştır. Marcais *Berbérie Musulmane*, s. 131-156; H. Monès, 'Le Malékisme et l'échee des Fatimides en Ifriqiya', *Etudes d'Orientalisme dédiés à la Mémoire de Lévi-Provençal* içinde (Paris, 1962), c. 1, s. 197-220 ve Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 397.

lık iktidarının ardından Şevval 334/ Mayıs 944'te öldüğünde, ayaklanmanın en şiddetli dönemi atlatılmış ve olaylar Ebu Yezid'in aleyhine gelişmeye başlamış bulunuyordu.

El Kaim'in oğlu ve ardılı, el Mansur biillah unvanıyla iktidara geçen İsmail, Fatımilerin Kuzey Afrika'da doğan ilk halifesiydi. Ebu Yezid'in ayaklanmasının ortasında iktidara geldi ve tıpkı babasının dedesinin ölümünde yaptığı gibi, selefinin ölümünü bir süre gizli tuttu. Asilere karşı saldırgan bir strateji benimsedi ve iktidardaki ilk aylarını onları kovalamakla geçirdi. Halifeliğe geçişinden kısa bir süre sonra, Susa'da asileri kuşatarak yenilgiye uğrattı. Ebu Yezid bir kez daha Keyrevan'a kaçmak zorunda kaldı. Ancak, bu kez kentin kapılarını yüzüne kapatılmış buldu. Kenti ele geçirme çabası başarısız kalınca Zab yönünde batıya çekildi. Keyrevan'a gelerek, kent halkı tarafından sevinçle karşılanan el Mansur, Ebu Yezid'in takibini bizzat üzerine aldı ve onu önce Tubna, daha sonra Mesile yakınlarında yenilgiye uğrattı. EL Mansur, komutanı Ziri b. Menad'ın yardımıyla, Muharrem 336/ Ağustos 947'de, Kiyane Dağlarında Beni Hemmad kalesinde mevzilenen Harici Berberilere karşı nihai zaferini kazandı. Ebu Yezid yakalandı ve aldığı yaralar yüzünden birkaç gün sonra öldü. Ayaklanmayı Evras ve çevresinde birkaç ay daha sürdüren oğullarından Fadl da yenildi ve öldürüldü. Ebu Yezid'in diğer oğulları, ortak düşman Fatımilere karşı bir süre için Haricilerle ortak hareket eden Endülüs Emevi halifesi III. Abdurrahman'a sığınarak canlarını kurtardılar.[34] Kuzey Afrika ve Sicilya'daki Fatımi hâkimiyetini yeniden sağlayan el Mansur, yaklaşık yedi yıl süren kısa bir imamlık ve halifelikten sonra Şevval 341/ Mart 953'te öldü. Yerine büyük oğlu Ebu Temim Maad el Muiz li Din Allah geçti.

Şimdi, Fatımilerin imamlık iddiasını tanımayarak, Muhammed b. İsmail'in tarihin son çağını başlatmak üzere Mehdi olarak

34 Ebu Yezid ve önderlik ettiği ayaklanma hakkında bak. el Numan, *el Mecalis*, s. 72, 113-114, 214, 245, 323, 336-337, 429, 447, 492, 542 ve 555; el Cevzer, *Siret*, s. 44-58 ve 69; çev. Canard, s. 62-66, 68-74, 76-80, 82-84 ve 100; İdris, *Uyun*, c. 5, s. 172-318 ve *Zehr el ma'ani*, Ivanow'un *Rise*'i içinde, metin s. 78-80, çeviri 272-274. Kaynaklar arasında, Mağrip İbadileri hakkında günümüze ulaşan en eski tarih çalışması olan ve 5./11. yüzyılın ikinci yarısında bu mezhebin üyesi Zekeriya el Vercelani tarafından kaleme alınan vakayiname unutulmamalıdır. Bu vakayiname için, bak. R. Le Tourneau 'La Chronique d'Abu Zakariyya al Wargalani (m. 471 H=1078 J. C.):

dönüşünü beklemeyi sürdüren Bahreyn ve başka yerlerdeki Fatımi hanedanlığının kurulduktan sonraki, muhalif İsmaililerin durumuna göz atmanın zamanıdır. Bir çok taberi ve sonraki Müslüman vakanüvislerinin anlatımına göre, Bahreyn Karmati devletinin kurucusu Ebu Said el Cennabi 301/913-914'te bir cinayete kurban gitmişti.[35] Yerine, yedi oğlunun en büyüğü Ebu'l Kasım Said geldi. Ancak, Said, anlaşıldığı kadarıyla, 311/923 ya da daha önceki bir tarihte, kardeşlerinden Ebu Tahir Süleyman tarafından iktidardan uzaklaştırıldı. Bu iktidar değişikliğinin Ebu Said'in ölmeden önce yaptığı vasiyete uygun olarak yapıldığı düşünülebilir. Her ne olursa olsun, etkinlik ve otoriteden yoksun bir lider olan Ebu'l Kasım Said'in yönetimi sırasında, Bahreyn Karmatileri kendi sınırları dışına çıkmamış ve Abbasilerle iyi ilişkiler sürdürmüştü. Gerçekte, bu sakin dönem boyunca Karmatilerle ünlü Abbasi veziri Ali b. İsa (öl. 334/946) arasında, Ali'nin girişimiyle barış görüşmeleri yürütülmüştü. Ali vezirliğe getirildikten hemen sonra, Hicri 301 yılında ve daha sonra vezirlikten alındığı 304/917 yılı öncesinde, Karmatilere elçilik heyetleri göndermiş ve Basra Körfezi'nin kuzeyindeki önemli Siraf limanından yararlanma hakkı gibi bazı ayrıcalıklar tanımıştı. Karmatilerin pasifliğiyle birleşen bu temaslar, vezirin saraydaki düşmanlarına,

---

s. 117-176 ve 323-374; Ibn al Athir, *el Kamil*, c. 8, s. 62 ve 138-145; Ibn Idari, el Beyan, c. 1, s. 216-220 ve c. 2, s. 212-214 ve 216; Ibn Haldun, *Histoire*, c. 1, s. 203-204, c. 2, s. 5-6, 530-540, 533 ve c. 3, s. 201-212, el Makrızi, *el Hitat*, c. 1, s. 35; Fransızca çev. c. 4, s. 14, el Makrızi, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 45-54 ve 56-57, yay. el Seyyal, c. 1, s. 75-85 ve 88-89. Ayrıca bak. H. Fournel, *Les Berbères* (Paris, 1875-1881), c. 2, s. 223-276; Marçais, *Berbérie Musulmane*, s. 147; Gautier, le passé, s. 363; Zahid Ali, Ta'rikh, c. 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 ve 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 ve S. M. Stern, 'Abu Yazid al-Nukkari', *EI2*, c. 1, s. 163-164.

35 El Mesudi'ye göre, (elTenbih, s. 391 ve 394-395 çev. Carra de Vaux, s. 496 ve 500-501, Ebu Said, Zül Kade'de 300/ Haziran-Temmuz 913'te öldürülmüştür. Bu tarih doğruysa, ölümü bir süre gizli tutulmuş olmalıdır, çünkü, Karmati liderinin ölümü Bağdat'ta ancak Hicri 301 yılı sonlarına doğru resmi olarak ilan edilmiştir. Ebu Said'in ölümünün Hicri 300'de gerçekleştiğini öne süren başka bir kaynak için, bak. Abdülrahim el Cevheri, de Goeje, Memoire içinde, s. 208; Cevheri'nin kendisi 7./13. yüzyılın ilk yarısında yetişmiş olan bir yazar ve gezgindir. Abdülcabbar el Hemedhani, *Tathbit dala'il al-nubuwwa, Akhbar al-Qaramita* içinde, s. 151, burada da tarih Hicri 300 olarak verilmektedir.

onu, Karmatilerle işbirliği yaptığı için suçlayacakları bir koz vermişti. Sırası gelmişken, 304/917'den sonra da çeşitli defalar vezirliğe getirilen Ali b. İsa'nın Mısır'a yönelen iki Fatımi istilasını boşa çıkaran Abbasi güçlerini örgütleyen kişi olduğunu belirtmek gereklidir. Ünlü mutasavvıf Hallacı Mansur'u sorgulayan, ancak, mahkemeye gönderilmesi için yapılan baskılara karşı koyan Abbasi yöneticisi de aynı kişidir. Hallacı Mansur'un, Abbasi sülalesinin bazı üyeleri de dahil olmak üzere, halk arasındaki büyük etkisi, kendisine karşı bazı çevrelerin kıskançlığını uyandırmış ve onun bir Karmati ajanı olduğuna ilişkin suçlamalar ortaya atılmıştı. Mansur'un sembolik sözlerinin ve uzak ülkelere yaptığı misyonervari gezilerin kasten yanlış yorumlanması, ardından takipçilerince birçok tarikat kurulacak olan, Tanrıyla özdeşlik iddiasındaki bu karmaşık düşünürü mahkûm ettirmek için düşmanlarına yeterli bahane sağlamıştı. Birkaç yıl tutuklu kaldıktan sonra, 308/921 yılında, Hallac'ın mahkemesi resmen başladı. Bir çok entrikanın sonunda Hallacı Mansur ölüme mahkûm edildi. 309/922 işkence yapılıp çarmıhta dolaştırıldıktan sonra, Bağdat'ta toplanan büyük bir kalabalığın önünde parça parça edilerek katledildi.[36] Ali b. İsa'nın Hallacı Mansur'a gösterdiği merhametli yaklaşım, düşmanlarınca ünlü vezirin Karmatilere karşı duyduğu yakınlığın başka bir kanıtı olarak gösterilmişdi.

Bahreyn Karmatileri, Abbasilerle geçici barışçı ilişkilerine 311/923'te son verdiler. O yıl, Ebu Tahir Süleyman'ın komutasında, geceleyin aniden Basra'ya girdiler ve kenti iki hafta boyunca yağmaladıktan sonra Hacar'a geri çekildiler. Bundan kısa bir süre sonra Mekke'den dönen hacı kervanlarına saldırdılar. Pek çok hacıyı öldürüp, aralarında, Bahreyn'de iki yıl geçirecek olan ünlü Arap sözlük yazarı el Ezheri'nin de (öl.370/980) bulunduğu bir çok insanı da tutsak ettiler. Bu eylemlerle, Karmatilerin Irak'a, hacı kervanlarının yağmalanmasını da içeren on yıl sürecek yıkıcı akınları başlamış oluyordu. Basra, Ahvaz ve çevresindeki toprakların kendilerine teslim edilmesi istekleri Abbasilerce

36 Hallacı Mansur üstüne modern araştırmacılar içinde en fazla çalışan Louis Massignon'dur. Massignon, özellikle *La Passion d'al Hosayn Ibn Mansour alHallaj* adlı kitabın-

kabul edilmeyince, 312-925'te Karmatiler Kufe'ye saldırarak yağmaladılar. Hicri 314'te Ebu Tahir'in Ehsa surlarını tahkim ettirmekle meşgul olduğu sırada, Abbasi halifesi el Muktedir, Azerbaycan ve Ermenistan'ın kalıtsal emiri Yusuf b. Ebi'l Sac'ı çağırarak Karmati tehlikesini bertaraf etmekle görevlendirdi. Buna karşılık Ebu Tahir Kufe'ye tekrar saldırdı ve ardından İbn Ebi'l Sac komutasındaki kendi güçlerinden daha büyük bir Abbasi ordusunu bozguna uğrattı. Tutsak düşen İbn Ebil Sac Karmatiler tarafından idam edildi. Bunun ardından Fırat boyunca ilerleyen Ebu Tahir, el Anbar'ı ele geçirdi ve Bağdat'ı tehdit eder duruma geldi. Bağdat, ancak, daha önce Mısır'da Fatımilerle savaşmış olan güçlü Abbasi başkomutanı (emir ül umera), adından anlaşılacağı gibi bir hadım olan Munis b. el Hadım'ın (öl. 321/933) müdahalesiyle kurtarılabildi. Bahreynlilerin iki yıla yakın süren bu istilası, Kufe Sevad'ında yoğunlaşan ve kendileriyle sıkı bağlarını sürdüren Güney Iraklı mezhepdaşlarına da ayaklanmaları için cesaret kazandırdı. Bakliye adıyla bilinen Güney Irak Karmatileri, Beni Rifa'a, Zul ve İcl boylarının da desteğini alarak, İsa b. Musa ve diğer dailerin yönetiminde Vasıt ve Kufe bölgesinde ayaklandılar. Ancak, başlangıçtaki bazı başarılara rağmen, ayaklanma, Abbasi generali Hanın b. Garib tarafından bastırıldı. Diğer Karmati daileri gibi Ebu Tahir de Jüpiter ile Satürn'ün kavuşumunun gerçekleşeceği 316 yılının Mehdi'nin İslam çağını sona erdirerek dünyanın yedinci ve son çağını başlatmak üzere zuhur edeceği yıl yılı bekliyordu. Aslında, saldırılarını bu tarihin yaklaşması üzerine yoğunlaştırmıştı. Ebu Tahir, Hicri 317 yılının başlarında, yanında Güney Irak'taki yenilgilerinden sonra ona katılan eski İranlı mevalinin ardılları olan ve bu yüzden Acemiyyun diye anılacak çok sayıda Karmati ile, Ehsa yakınlarındaki darül hicretinin yapımının tamamlandığı Bahreyn'e geri döndü.

---

da, Hallac ile Karmatiler arasında iddia edilen ilişkiler ve ideolojik yakınlıkları daha geniş bir Şii hikmeti bağlamında ele alır. Konuyla ilgili savları bu klasik eserin gözden geçirilmiş baskısına tamamıyla dahil edilmemiştir (Paris, 1975), c. 1, s. 213, 245-249, 342-350, 369-374, 559-560, c. 3, s. 205-209 ve c. 4, s. 8-133, eser kapsamlı bir kaynakçaya sahiptir; ayrıca bak. L. Massignon ve L. Gardet, 'al Halladj', *EI2*, c. 3, s. 99-104. Massignon'un Hallacı üstüne dağınık halde bulunan çalışmalarının toplandığı bir kaynak için, bak. *Opera Minora*, c. 2, s. 9-342.

Ebu Tahir'in yıkıcı etkinlikleri Zülhicce 317/Ocak 930'da tam Hac mevsiminde Mekke'ye giriştiği saldırıyla doruğa ulaştı. Karmatiler günler süren işgalleri sırasında çok sayıda hacıyı ve Mekke yerlisini öldürdüler, Haremi Şerifte ve diğer kutsal yerlerde akla gelmedik taşkınlıklar ve soygunlar yaptılar, en sonunda da Kabe'deki Hacer el Esved'i (Kara Taş) alarak başkentleri el Ahsa'ya geri döndüler. Bu hareketle muhtemelen İslam Çağı'nın sona erişini sembolize ediyorlardı. Karmatilerin Mekke'de yaptıkları İslam dünyasında şok etkisi yarattı. Birçok kaynağa göre, olayın hemen ardından Fatımi halifesi el Mehdi, Ebu Tahir'e hareketini sert bir dille kınayan bir mektup göndererek, Hacer el Esved'in Mekke'ye iade edilmesini istedi. Ne var ki, Ebu Tahir onu da, Abbasilerin aynı yöndeki isteklerini de geri çevirdi. Bahreyn'den sonra Hicri 318 yılında Umman'ı da ele geçiren Ebu Tahir Arabistan'ın tartışmasız efendisi olmuş ve çevresindeki hükümdarlara dehşet salmıştı. En sonunda Irak'ı işgale kalkışacak konuma kadar gelen Ebu Tahir, Hicri 319 yılında Karmatilerin başında Kufe'ye dek ilerledi. Kenti yirmi beş gün boyunca talan ettikten sonra, muhtemelen iç sorunlar nedeniyle Bahreyn'e geri dönmeye karar verdi. Hicri 316 yılından beri Mehdi'nin zuhurunu beklemekte olan Ebu Tahir, Ramazan 319/Eylül-Ekim 931'de iktidarı Zekeri ya da Zekeriya adında İsfahanlı genç bir İranlıya devretmişti. Ebu Tahir, Bahreyn'e birkaç yıl önce gelen ve kısa zamanda yönetici çevre içinde etkin bir konuma yükselen bu genç İranlının Mehdiliğini fiilen kabul etmişti. Ancak, bunun Karmati hareketi için kötü sonuçlar doğuracak bir karar olduğu kısa zamanda ortaya çıktı ve olaylar Mehdi'nin zuhurunu bekleyen Karmatilerin umduklarından çok farklı yönde gelişti. Mehdi'nin ortaya çıkışı için seçilen tarih, anlaşıldığına göre, Zerdüşt'ün ölümünün 1500. yılına (İskender takvimiyle 1242 yılının sonuna) denk getirilmişti. Bu tarih Zerdüşt'e ve Camasp'a atfedilen kehanetlerde Zerdüştçülerin ya da Mecusilerin (Magians) iktidarının yeniden kurulacağı tarih olarak gösteriliyordu. Zerdüştçü olduğu rivayet edilen genç İsfahanlı, eski İran krallarının soyundan geldiğini öne sürüyor, Arap düşmanı ve genel ahlak

anlayışına karşıt görüşler ifade ediyordu. Mehdi'nin gelişi ve İslam Çağı'nın sona ermesiyle ilgili kehanetlerde anlatılan şeylerin yerine, Muhammed ve diğer peygamberlere küfretmek, dinsel kitapları yakmak ve ateşe tapmak gibi birçok tuhaf törenler icat etmişti. Bununla da kalmayarak, bazı şefler hatta Ebu Tahir'in akrabaları da dahil olmak üzere Bahreyn'in önde gelen Karmatilerini katlettirme başladı. Sonuçta tam seksen gün bekleyip ve kendi yaşamı da tehlikeye girdikten sonra, Ebu Tahir, nihayet bir sahtekâr olduğunu kabul eden bu genç adamı öldürtmek zorunda kaldı. Bundan birkaç yıl sonra, Abbasi halifesi el Razi'nin(322-329/934-940) Zerdüştçülerin baş rahibi (mubid) İsfendiyar b. Azerbad'ı Ebu Tahir ile işbirliği yaptığı suçlamasıyla idam ettirmesi ilginçtir.

Düzmece Mehdi olayı, Bahreyn Karmatilerin moralini ciddi biçimde sarsmış ve onların doğunun diğer muhalif İsmaili grupları üzerindeki etkisini zayıflatmıştı. Özellikle Acemiyyun ve boy bağlarını koruyan Araplar arasından pek çok Karmati Bahreyn'i terk ederek, Abbasiler ve Şii Büveyhiler dahil, Karmati karşıtı hükümdarların ordularına katıldılar. Bağdat'ı 334/946'da alan İranlı Şii Büveyhiler yüzyıldan uzun bir süre Abbasi ülkesinin gerçek yöneticileri olmuştu. Abbasilerin hapishanesinden kaçtıktan sonra Bağdat'ta kalmış olan İsa b. Musa da dahil olmak üzere, Irak'ın önde gelen Karmati dalleri de Ebu Tahir ile bağlarını koparark ona cephe aldılar. Irak'taki dailer Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğinin propagandasını yapmaya devam ederken, bir yandan da genellikle Abdan'a atfettikleri tezler kaleme almaya ağırlık verdiler. Bu arada, düzmece Mehdi'yi mahkûm ettikten sonra, Bahreyn Karmatileri de eski inançlarına dönmüşler ve gizli Mehdi adına hareket ettiklerini iddia etmeye başlamışlardı. Ebu Tahir de boş durmamış, kısa bir aradan sonra hacı kervanlarını soymaya, Irak ve Güney İran'a akınlar düzenlemeye yeniden başlamıştı. Halife el Razi'nin baş mabeyincisi Muhammed b. Yakub'un Hacer el Esved'in iadesi ve hacılara güvenli geçiş garantisi sağlamak için, 322/934'te Ebu Tahir ile yürüttüğü görüşmeler sonuçsuz kaldı. Sonunda, esas olarak, Ali soyundan gelen ve Ebu Ta-

hir'in kişisel dostu olan bir Kufeli olan Ömer b. Yahya'nın çabaları sayesinde, 327/938-939'da Bahreyn Karmatileri ile Abbasiler arasında bir anlaşma sağlandı. Bu anlaşmayla, Ebu Tahir, Abbasi hazinesinden alacağı bir yıllık vergi ve her hacıdan kişi başına alınacak belirli bir geçiş ücreti karşılığında hacıların güvenliğini sağlayacak ve Hacer el Esved iade edilecekti. Böylece, Ebu Tahir'in, Harici Ebu Yezid'in Kuzey Afrika'da Fatımilere karşı ayaklanmasını başlattığı 332/944 yılına denk düşen ölümüne doğru, Bahreyn Karmatileri Abbasilere karşı bir kez daha barışçı bir politika izlemeye başlamışlardı. Ebu Tahir'in ölümünden sonra, Bahreyn Karmatileri bir süre için, onun, iktidardan uzaklaştırdığı Ebu'l Kasım Said (öl. 361/1972) de dahil olmak üzere hayatta kalan kardeşleri Ebu Mansur Ahmed ve Ebu'l Abbas'ın ortak yönetimini kabul ettiler. Bu süre içinde, özellikle büyük oğlu Sabur olmak üzere Ebu Tahir'in oğullarına da çok büyük saygı gösteriliyordu. Abbasilerle yaptıkları barış anlaşmasına saygı göstermeyi sürdüren Bahreyn Karmatileri, 339/950-951'de bazı yazarlarca iddia edildiği gibi Fatımi halifesi el Mansur'un ricası üzerine değil, Abbasilerden aldıkları büyük paralar karşılığında Hacer el Esved'i iade etmeyi kabul ettiler. Hasan b. Sanbar'ın oğlu, Ebu Said el Cennabi'nin kayınbiraderi ve Ebu Tahir'in en etkili veziri olan, Bahreyn Karmatileri arasında en saygın kişilerden Ebu Muhammed Sanbar, Kara Taş'ın iadesine nezaret etti. Önce Kufe'ye götürülerek Ulu Cami'de sergilenen Hacer el Esved ardından Mekke'ye taşınarak, Kabe'de neredeyse yirmi iki yıldır boş duran yerine yerleştirildi. Vakanüvisler, bu tarihten sonra on yıldan uzun bir zaman için Bahreyn Karmatilerinin herhangi bir etkinliğinden söz etmez.

Çağdaş araştırmacılarca, Karmatiler ile Fatımi İsmaililer arasındaki ilişkiler üstüne çok şey yazılmıştır. Bu konuyla, belli ölçüde ilgilenen ilk oryantalist olan de Goeje, Ebu Tahir'in bütün önemli eylemlerini, bütün İslam dünyasının genel düşmanlığını kazanan Bahreyn Karmatileri ile açıkça ilan edemediği gizli bir ittifak içinde bulunduğunu düşündüğü Fatımi Ubeydullah Mehdi'nin doğrudan talimatlarıyla gerçekleştirdiği yolunda, çok

önemli bir sonuca varmıştır. Daha da ileriye giderek, bu yakın işbirliğinin bazı küçük aksaklıklara rağmen Fatımilerin Mısır'ı ele geçirmesine dek sürdüğünü, ancak bundan sonra Bahreyn Karmatilerinin Fatımilerle bağlarını açıkça kopardığını savunmuştur. Bu görüş, bir kez ortaya atılınca, başta Louis Massignon, Hasan İ. Hasan ve Taha E. Şeref olmak üzere çoğu uzmanca kabul görmüştür. Oysa, daha yeni araştırmalar, 4./10. yüzyılın ilk yarısında Karmatilerle Fatımi İsmaililer arasında yakın bir işbirliği olduğunu doğrulamamaktadır. Üstelik, Karmatilerle Fatımiler arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğunu belirlemekteki asıl güçlük, Karmatilerin gerçek inançları hakkındaki bilgimizin çok sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır. Karmatiler kendilerinden olmayanlara karşı inançlarını çok gizli tuttukları gibi, doğrudan bu mezhebe ait yazın da neredeyse tümüyle yok olmuştur. Karmatiler hakkında esas bilgi kaynağımız olan Sünni yazarlar, ilk İsmaililer arasındaki farklılıkları ayırt edemeyerek, onların hepsini tek ve aynı olan bir aykırı Şii Batıni hareketin üyeleri olarak algılamıştır. Oysa, çağdaş araştırmalar, Karmatilerin inançları hakkında günümüze kadar gelen bilgilerin ışığında, Karmatilerle Fatımi İsmaililer arasında köklü farklılıkların bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. İlk İslam vakanüvislerinin ve 329/940 yılında Bağdat mezalim divanının ya da aynı anlamda şikâyet mahkemesinin başkanlığını yapmış olan İbn Rizam'ın ve ardından Ahu Muhsin'in anlatımları ışığında, Bahreyn Karmatilerinin başlangıçlarından beri, Muhammed b. İsmail'in, Kaim (Mehdi) olarak dönüşünü beklediklerini biliyoruz. Bu anlatılar, Mehdi'nin yakın bir zamanda belireceği beklentisinin Karmatilerin inancında çok önemli bir yer tuttuğunu ve bu beklentinin Fatımilerin Kuzey Afrika'da ortaya çıkışıyla tatmin olmadığını da göstermektedir. Başka bir deyişle, Bahreyn'deki ve başka yerlerdeki Karmatiler Fatımi halifelerinin imamlıklarını kabul etmedikleri gibi, bekledikleri Mehdi'nin Ubeydullah ya da ardıllarından biri olduğuna da inanmamışlardı. Bu durum, ilk Fatımi halifesinin iktidarı sırasında, Bahreyn Karmatilerinin onun Mehdiliğini tanımak yerine, düzmece Mehdi'ye inanmayı seçtikleri o felaket dönemiyle de kanıtlanır. Fatımilerle Bahreyn Karmatileri, Sünni Abbâsilere karşı ortak bir

düşmanlık beslediklerinden zaman zaman birlikte hareket etmeleri anlaşılır bir şeyse de, Karmatilerin ilk Fatımi halifelerinin hizmetinde olduklarını ve bu iki gücün ortak bir strateji temelinde birlikte hareket ettiklerini gösteren hiçbir geçerli kanıt yoktur.[37]

İslamiyet'in, miladi tarihle 912-923 yıllarına denk düşen dördüncü yüzyılının ilk on yılında, yani Ubeydullah el Mehdi'nin Kuzey Afrika'da iktidarını kurmaya başladığı yıllarda, Bahreyn ve Irak'taki Karmatiler sükunet içindeydi. Fatımi olmayan İsmaililik de daha doğudaki İslam topraklarında, yani asıl olarak İran'da yayılmaya başlamıştı. Ebu Tahir el Cennabi ile yakın ilişki içinde bulunan ve onun gibi, Muhammed b. İsmail'in Mehdi olarak zuhurunu bekleyen dai Ebu Hatim el Razi, İsmaili davasını Rey'deki merkezinden Azerbaycan ile o zamanlar Deylem genel adıyla bilinen, asıl Deylem'le birlikte Gilan, Taberistan (Mazenderan) ve Gürgan'ı da içeren Hazar Denizi kıyısındaki bölgelere yaymayı başarmıştı. Ebu Hatim, bu sayılan bölgelerdeki birçok yerel yöneticiyi de davaya kazanmayı bilmişti. Bunlardan, Rey valisi Ahmed b. Ali, Deylemi emiri Esfar b. Şiraveyh ve, Zi-

37 Bahreyn Karmatileri ve ilk Fatımilerle ilişkileri hakkında bak. el Mesudi, *Muruc*, c. 8, s. 285-286, 346, 374 ve c. 9, s. 32 ve 76-77; aynı yazar, *el Tenbih*, s. 104-105, 378-387 ve 389-396; çev. Carra de Vaux, s. 149, 483-492 ve 494-502; el Suli, *Ahbar*, c. 1, s. 77, 122-124, 148-149, 152, 163, 184, 187, 195-196, 207, 217-218, 221, 223, 231-232, c. 2, s. 27, 50, 66, 78, 88, 90, 92-93, 99, 103, 108, 110 ve 129; Arib, *Silat*, s. 38, 59, 101, 110-111, 113, 118-120, 123-124, 127, 128, 130, 132-134, 136-137, 139, 159, 162-163, 168 ve 184; İbn Hevkel, *Suret el arz*, s. 295-296; Abdül Cabbar el Hemedani, *Tesbit dela'il elnübüvve*, yay. Abdul Kerim Osman (Beyrut, 1966), s. 129'dan başlayarak; el Bağdadi, *el Fark*, s. 270-275, 278-282, 288; el Deylemi, *Beyan*, s. 71-96; Miskeveyh, *Tecarib*, c. 1, s. 33-35, 104-105, 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 c. 2, s. 24, 55-57, 60-61, 126-127 ve 129; İbn el Esir, *elKamil*, c. 8, s. 27, 45-47, 49-50, 53-58, 65, 67, 79, 93-94, 99, 107, 113-114, 123, 135 ve 161; İbn Halikan, *Biographical Dictionary*, c. 1, s. 426-430; el Nuveyri, *Nihayet elarab*, c. 25, s. 243-244 ve 276 çev. de Sacy, *Exposé*, c. 1, giriş s. 216; İbn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 61-62 ve 91-94; el Makrızi, *İtti'az*, yay. Bunz, s. 112-113, 124-130, yay. el Seyyal, c. 1, s. 164-165 ve 180-185; İbn Haldun'un anlatısı için, bak. Kitab el'ibar (Beyrut, 1958), c. 4, s. 181-195, eser konu hakkındaki diğer kaynaklardan belli ölçülerde farklılık göstermektedir ve güvenilirliği tartışmalıdır. İbn Tagribirdi, *el Nucum*, c. 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 kaynaklar için, bak. De Goeje, *Mémoire*, s. 60-115 ve 129-150 ve Madelung, Fatimiden und Bahraingarmaten", s. 34-54, 59-63, 66-67, 74-85 ve 88, bu çalışmada Fatımi-Karmati

yarı hanedanının kurucusu Merdavic'den daha önce söz etmiş bulunuyoruz. İran'daki dava, Siyahçeşm (Karagöz) adıyla tanınan Mehdi b. Hüsrev Firuz'u da (Firuzan) kazanmayı başarmıştı. Bu kişi, tıpkı iki yüzyıl sonra Nizari İsmaililerinin yapacağı gibi merkezlerini Alamut kalesinde kurmuş olan Custani beylerinden biriydi. Hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Deylemli bir hanedan olan Custaniler, anlaşıldığına göre 2./8. yüzyılın sonlarına doğru kurulmuştu ve bu hanedandan Vehsudan b. Merzuban da (öl. yaklaşık 251/ 865) 246/ 860 yılında Alamut kalesini yaptırmıştı. Beyliğin başına Siyahçeşm'in geçmesine dek, Custaniler genellikle Taberistan'ın, Ali soyundan gelen Zeydi yöneticilerini izlemişlerdi. Adı geçen hanedandan II. Custan b. Vehsudan kırk yıl hüküm sürdükten sonra, kardeşi Ali tarafından öldürüldü. Abbasilerin hizmetine giren Ali, 300/ 912'de İsfahan maliyesinin başına, 307/ 919'da da Rey valiliğine getirildi. Aynı yıl bu görevdeyken, II. Custan'ın damadı ve (Salariler ya da Lengeriler de denen) Misafri hanedanının kurucusu olan Muhammed b. Misafr tarafından katledildi. Misafiri hanedanının hükümet merkezi, Sefidrud ırmağının Şahrud ırmağına birleştiği yerin orta kesimini denetledikleri Tarum'daki Şemiran'dı. Şahrud havzasında Rudbar Alamutu'nda hükümet süren Ali'nin kardeşi Hüsrev Firuz b. Vehsudan, öldürülen kardeşinin öcünü almak üzere Misafrilerin üzerine yürüdü, ancak yapılan savaşı yitirerek kendisi de öldürüldü. Hüsrev Firuz'un ölümüyle Alamut'un yönetimi, Custanilerden İsmaililiği kabul eden ilk yönetici olduğu anlaşılan oğlu Mehdi'ye (Siyahçeşm) geçti. İbn Misafr karşısında aldığı yenilgiden sonra, Siyahçeşm kendisi gibi bir İsmaili olan Esfer b. Şireveyh'in yanına sığındı. Ancak, Alamut'u ele geçirmek tamahına

---

ilişkileri ve konuyla ilgili kaynaklar kapsamlı bir biçimde incelenmiştir, bak. 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 ve 357-358; Lewis, *Origins*, s. 80-89; Ivanow, Ismailis and Qarmatians', s. 77-85; Hasan and Sharaf, *Ubayd Allah*, s. 94, 176, 180, 211-232, 277-279 ve 295; Hasan, *Ta'rikh*, s. 385-394; Stern, İsmailis', s. 105-107; Stern, 'Early', s. 75-76; G. T. Scanlan, 'Leadership in the Qarmatian Sect', *BIFAO*, 59 (1960), s. 29-48; M. Canard, *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazira et de Syrie* (Paris, 1953), s. 352 357 ve Canard, 'el Cennabi, Ebu Tahir', *EI2*, c. 2, s. 452-454.

kapılan Esfer, Siyahçeşm'i öldürttü.[38] Siyahçeşm'in ölümüyle (316/ 928) Custanilerin gücü zayıflamaya ve hanedan da, Misafirilerin giderek artan gücü karşısında geri plana düşmeye başladı.

Karmati İsmaililiği, Misafiroğullarının yönetimi altındaki Kuzeybatı İran'da yayılmaya devam etti. Görkemli Şemiran şatosunu kurduran Muhammed b. Misafir 330/ 941-942 yılında, her ikisi de İsmaililiği kabul etmiş olan oğulları Merzuban ve Vehsudan tarafından yönetimden uzaklaştırılarak hapsedildi. Vehsudan Şemiran'da kalıp ata topraklarını yönetirken, kardeşinin yüksek hâkimiyetini tanıyan Merzuban b. Muhammed, Azerbaycan'ı fethederek merkezini Erdebil'de kurdu. Yusuf b. Ebi'l Sac ile yeğeni Ebu'l Misafir'in (öl. 317/929) valilikleri sırasında, Azerbaycan birbirine düşman bağımsız yerel yöneticilerin savaş alanı haline gelmişti. Bu yöneticilerden biri de, en azından 323/ 935'e dek iktidarda kalan ve daha önce gördüğümüz gibi dai Ebu Hatim 'i himaye eden ve belki kendisi de İsmaili olan Müflih'ti. Ne olursa olsun, 326/ 937-938 yılına doğru, Azerbaycan Hariciliğe bağlı Deysem b. İbrahim el Kürdi'nin denetimine geçmişti. Harici Deysem ile, Miskeveyh'in aktif bir İsmaili daisi olduğunu bildirdiği veziri Ebu'l Kasım Ali b. Cafer 330/ 941-942'de anlaşmazlığa düştüler. Tarum'a kaçarak Merzuban b. Muhammed'in hizmetine giren Ebu'l Kasım onu Azerbaycan'ı fethe kışkırttı. Ay-

38 Haklarında genel tarihlerde ve Hazar bölgesinin yerel tarihlerinde sadece bölük pörçük bilgi verilen Custaniler hakkında bak. İbn İsfendiyar, *Tarih*, c. 1, s. 235, 243-244, 253-254, 256, 262, 274 ve 281; çev. Browne, s. 169, 178-179, 190-191, 193, 196, 202-203 ve 206; Evliyaullah Amuli, Tarihi Ruyan, yay. M. Sutuda, (Tahran, 1348/1969); s. 92, 96, 99,104,106 ve 109; Maraşi, Tarihi Taberistan, s. 133, 136, 139, 141, 145-146 ve 150; B. Dorn, yay, *Auszüge aus Muhammedanischen schriftstellern* (St. Petersburg, 1858) s. 26, 52, 450, 474-475 ve 498, bu eser, Arapça ve Farsça kaynaklardan çok sayıda alıntıyı da içermektedir. Ayrıca bak. R. Vasmer, 'Zur Chronologie der Gastaniden und Sallariden', *Islamica*, 3 (1927), s. 165-186 ve 482-485; H. L. Rabino, 'Les provinces Caspiennes de la Perse, le Guilan', *Revue du Monde Musulman*, 32 (1915-1916) s. 387-392; ayrıca bak. Rabino, 'Rulers of Gilan', *JRAS* (1920), s. 291-293 ve aynı yazar 'Les Dynasties locales du Gilan et du Daylam', *JA*, 237 (1949), s. 308-309; Gazvini'nin Notları, Cuveyni, Ta'rikh, c. 3, s. 432-435; Kesravi, Shahriyaran, s. 21-34 ve III; V. Minorsky, La Domination des Dailamites (Paris, 1932), s. 6; Minorsky, 'Daylam', EI2, c. 2, özellikle s. 191-192 ve W. Madelung, 'Abu Ishaq al-Sabi on the Alids of Tabaristan and Gilan', *Journal of Near Eastern Studies*, 26 (1967), özellikle s. 52-57.

nı yıl Azerbaycan'ı fethederek iktidarını Kafkasya'daki Derbent'e kadar genişleten Merzuban, Ebu'l Kasım'ı vezirliğe getirdi ve kendisi de bir İsmaili olduğu için, ona, Misafiri hanedanının yönetimindeki ülkelerde mezhebi açıkça yayması için izin verdi. Zamanında Deysem'in çevresindeki Deylem asıllı birçok soyluyu ve yüksek yöneticiyi mezhebe çekmiş olan Ebu'l Kasım, artık misyonerlik faaliyetlerini daha da etkili biçimde yürütme fırsatını bulmuştu. Azerbaycan'ı 344/ 955 dolaylarında ziyaret eden İbn Hevkel orada çok sayıda İsmaili'nin bulunduğunu bildirir.[39] İsmaililik, aynı dönemde, Vehsudan'ın 355/ 966 yılına dek süren yönetimi sırasında Deylem'de de çok sayıda yandaş kazanmıştı. Misafirilerden kalan sikkelerin incelenmesinden, 343/ 954955 yılından itibaren Vehsudan ile daha otoriter kardeşi Merzuban'ın (öl. 346/ 957) açıkça, İsmaililiğin, Fatımi halifesinin otoritesini tanımayarak Muhammed b. İsmail'in mehdiliğini kabul eden Karmati koluna bağlılıklarını ilan ettiklerini görüyoruz. Azerbaycan'ın hâkimiyetini kaybettikten sonra Tarum'daki çıkış noktalarına çekilen Misafiriler, Selçukluların yüksek hâkimiyetini kabul ederek varlıklarını bir süre daha devam ettirdiler. Hanedana son darbeyi vuran, Şemiran ve bölgedeki diğer kaleleri ele geçiren Nizari İsmaililer oldu.[40]

Horasan ve Maveraünnehir'de de muhalif İsmaili görüşü, Fatımi iddialarına uzun süre karşı koydu. Yazdığı el-Mahssl adlı ki-

39 İbn Hevkel, *Suret el arz*, s. 348-349 ve 354. Ayrıca bak. Kesrevi, Shahriyaran, s. 88-94 ve 118-119 ve V. Minorsky, 'Caucasia IV', BSOAS, 14 (1952), s. 514-529. Eser İbn Hevkel'in, Merzuban Muhammed'in vergiye bağladığı kişilere ilişkin bölümlerin yer aldığı tefsirini içermektedir.

40 Merzuban ve Vehsudan'ın yönetimi sırasında Misafiriler için daha önce anılan kaynaklar dışında bak. İbn Hevkel, *Suret el arz*, s. 331; Miskeveyh, *Tecarib*, c. 2, s. 31-37, 62-67, 115, 135-136, 148, 154, 166-167, 177-180 ve 219-220; İbn el Esir, *el-Kamil*, c. 8, s. 125-126, 158-159, 165-167, 172 ve 175; Miskeveyh, Rabino, 'Dynasties Locales', s. 310-313, Kesrevi, *Şehriyaran*, s. 59-63; V. Minorsky, *A. History of Sharvan and Darband* (Cambridge, 1958), s. 27, 60-62, 71, 76, 85 ve 112; Stern 'Early', s. 70; Madelung, 'Minor Dynasties', s. 224-225 ve 231; G. C. Miles, 'Numismatics', Cambridge History of Iran içinde, c. 4, s. 373; ayrıca bak. Nasır-i Husrav, Safarname, yay. ve çev. Schefer, metin s. 4-5, çeviri s. 12-16, yay. Dabir Siyaki, s. 6-8; Yakut, Mu'jam, c. 1, s. 239 ve c. 3, s. 148-150; çev. Barbier de Meynard, s. 318-321; M. Sutuda, Shamiran, Yad-nama-yi Nasır-i Khusraw (Meşed, 1976), s. 253-262 ve M. Kervran, Une fortresse d'Azerbaidjan Samiran', *REI*, 41 (1973), s. 71.

tabında İsmaililiğe Yeni Platoncu bir felsefe getiren Dai el Nesef, Muhammed b. İsmailiğin Mehdi olarak dönüşü hakkındaki eski inancı korudu. Söz konusu kitap çeşitli Karmati çevrelerinde kısa bir zamanda yaygınlık kazanmış ve merkezi bir liderlikten yoksun olan muhalif İsmaililer arasında düzmece Mehdi olayına dek, birleştirici bir işlev görmüşe benzemektedir. Madelung'un belirttiği gibi, diğer dailer gibi Bahreyn'de olanlardan dehşete kapılmış olan Ebu Hatim'in, ünlü eseri el İslah'ı, düzmece Mehdi olayını ve bu sırada ortaya atılan genel ahlak karşıtı düşünceleri unutturmak ve el Mahsufde yer alan yanlış açıklamaları düzeltmek için kaleme aldığı düşünülebilir.[41] Bu varsayım, el İslah'da el Mahsul'de savunulan ahlak karşıtı görüşleri eleştirmek için gösterilen özel dikkati de açıklar. Ebu Hatim'in El İslah'ında getirdiği görüşleri de destekleyen, el Nesefi'nin Ebu Yakub el Sicistani, günümüze ulaşmayan Kitab el nusra'sında sert bir dille çatmıştır.

El nusra'yı yazdığı sırada Fatımilerin imamlık iddiasını tanımayan, garip biçimde 'pamuk tohumu' (Farsça penbedane ya da Arapça aynı anlamda heyşefuc) lakabıyla tanınan Ebu Yakub el Sicistani, İran'ın ilk İsmaili dai ve düşünürlerinin en önemlilerindendir.[42] Yeni Platonculuktan çok etkilenmiş ve el Nesefi'nin başlattığı felsefi akımı sürdürmüştür. Verimli bir yazar olan el Sicistani'nin İsmaililiğin dinsel ve evrenbilimsel öğretilerine yaptığı katkılar günümüze gelen çok sayıda eserinde izlenebilir. Başlangıçta Karmatilerin yanında yer alan yazar, hayatının sonlarına doğru, el Muiz'in halifeliğe geçişinden kısa bir süre sonra, Fatı-

41 Madelung, 'Karmati', s. 622.

42 El Sicistani ve İsmaili düşüncesine yaptığı katkılar için bak. el Hamdani, 'Some Unknown Isma'ili Authors', s. 367-368; Corbin'in, Sicistani'nin *Keşf elmahcub*'una (Tahran-Paris, 1949) yazdığı önsöz; Ivanow, *Studies 2*, s. 87 ve *Ismaili Literature*, s. 27-30; Sezgin, *Geschichte*, c.1, s. 574-575. Poonawala, Bio, s. 82-89 ve El Sicistani, Kitab el Mekalid, Essays on Islamic Civilization içinde, s. 274-283; Ghalib, A'lam, s. 154-156; Stern'in bazı eserleri, 'Early', s. 67-70 ve 80-81; 'Arabico-Persica', W. B. Henning Memorial Volume içinde (Londra, 1970), s. 415-416; Ebu Yakub el Siczi, *EI2*, c. I, s. 160 ve bak. Paul E. Walker, 'Abu Yaqup Sejestani', *EIR*, c. I, s. 396-398. Profesör Walker 'Abu Yaqup Sejestani and the Development of Ismaili Neo-platanism' başlıklı doktora tezinde (Chicago Üniversitesi, 1974), ve bazı makalelerinde el Sicistani üstüne ayrıntılı bir incelemeye girişmiştir; ayrıca bak. H. Corbin, 'L' Ismaélisme et le symbole de la Croix', *La Table Ronde*, 120 (Aralık, 1957), s. 122-134; Y. Marquet, 'La Pensée d 'Abu Yaqub as-Sijistani à travers l'itbat an Nubuwwat et la Tuhfat al-Mustajibin', *SI*, 54 (1981), s. 95-128.

miler tarafından kazanılmış, bu dönemde verdiği eserler Fatımi davasınca kabul edilir olmuştur. El Nesefi ve el Sicistani tarafından kurulan felsefiteolojik sistem ve 4./10. yüzyılda İran İsmailileri arasında geçerli olan inançlar, el Sicistani'nin çağdaşı olan, hakkında fazla şey bilinmeyen Cürcanlı İsmaili şair-filozof Ebu'l Heytem Ahmed b. Hasan[43] el Cürcani'nin uzun şiirinden ve dokuz yıl boyunca yanında çalışan öğrencisi Muhammed b. Surh el Nişaburi'nin bu şiir hakkında yazdığı şerhten çıkarılabilir.

Yaygın kanının aksine, el Nesefi ile birlikte Samaniler tarafından idam edilmediği kesin olan el Sicistani'nin yaşamı hakkında çok az şey bilinmektedir.[44] Birlikte öldürülmek şöyle dursun, el Nesefi'nin ölümünden sonra Horasan daisi olarak onun görevlerini devralmış ve Horasan'ın yanı sıra asıl memleketi olan Sistan'da (Arapçası Sicistan) da etkili olmuştur. Ebu Yakub el Sicistani'nin 332/943'te Ebu Hatim'in yerine geçen ve İbn el Nedim'e göre, Rey'in yanı sıra Kuzey Irak (al Cezire) ve bağlı bölgelerdeki dava örgütlenmesinin de sorumluluğunu üstlenen Reyli dai Ebu Yakub ile aynı kişi olduğu kabul edilirse, bu iki görevi Rey dailiği ile birlikte yürütmüş olduğu düşünülebilir.[45] Konuyu iyi bilen İbn el Nedim'in anlatımına göre, Kuzey Irak'ın, aralarında Musullu Ebu Müslim ve Ebu Bekir b. Hammadi, Bağdatlı İbn Nefis'in de bulunduğu önde gelen daileri, İmam'ın temsilcisi (halife) olarak kabul ettikleri, sözü geçen Ebu Yakub'un otoritesine bağlıydı. El Sicistani'nin ölüm tarihi de bilinmemektedir. Reşideddin ve başka bazı kaynaklara göre, Gazneli Mahmud tarafın-

---

43 Bak. Muhammed Surk el Nişaburi, Commentaire de la qasida Ismaélienne d' Abu'l-Haitham Jorjani, yay. H. Corbin ve M. Mu'in (Tahran-Paris, 1955) ve Corbin'in bu esere yazdığı Fransızca önsöz. Ebul Heytam'ın *qasida*'sının orijinali için bak. Nasır-i Hüsrev, Kitab-i jami al-hikmatayn, yay. H. Corbin ve M. Mu'in (Tahran-Paris, 1953), s. 19-31. Ayrıca bak. G. Lazard, Les premiers poètes persans (Tahran-Paris, 1964), c. 1, s. 24-25, 78-84 ve c. 2, 52-63; Corbin, Étude, s. 46-52, ayrıca aynı yazar, 'Abu'l Hayyam Gorgani', *EIR*, c. 1, s. 316-317.

44 Bu hata, muhtemelen el Bağdadi'nin *el Fark*'taki açıklamasının (s. 267) yanlış okunmasından kaynaklanmıştır; çev. Halkin s. 113; bak. Massignon, 'Bibliographie Qarmate', s. 332; el Hamdani, 'Some Unknown Ismaili Authors', s. 368 ve Ivanow, *Guide*, s. 33.

45 İbn el Nedim, *elFihrist*, c.1, s. 139 ve 189-190; çev. Dodge, c. 1, s. 306 ve 472-473; çev. Tajaddud, s. 230 ve 354-355. Ayrıca bak. Nizam el Mülk, *Siyar*, s. 287; çev. Darke, s. 212; Yakut el Hemevi, *Irşad el arib ila marifat el edib*, yay. D. S. Margoliouth (Leiden-Londra, 1907-1927), c. 5, s. 435 ve Ghalib, *A'lam*, s. 377-378.

dan devrilene dek, 353-393/964-1003 tarihleri arasında Horasan yöneticiliği yapan Saffarilerden Halef b. Ahmed'in emriyle idam edilmiştir.[46] Kendi eserlerine bakıldığında, Kitab el iftihar'ın yazımının 361/971 dolayında tamamlandığı anlaşılmaktadır.[47] O halde kendisinin bu tarihe dek hayatta olduğu kesindir, başka eserlerinde, daha az kesinlikte olan bazı işaretler Fatımi halifesi el Hakim'in iktidara geldiği 386/996 yılında hayatta olduğu şeklinde yorumlanabilir. Her ne olursa olsun, bilinen gerçek, Fatımi iktidarının başlangıç yıllarında, Cibal'deki dailerin, yakın ilişkilerini sürdürdükleri Irak ve Arabistan'daki Karmatilerle birlikte, İsmaililiğin Muhammed b. İsmail'in yakın bir zamanda Mehdi olarak dönüşünü bekleyen Fatımi karşıtı kanadında yer aldığıdır. Bu dönemde, Karmatilik sayılan yerlerden başka İran'ın Cibal dışındaki kesimlerinde ve Müslüman Doğu'nun başka bölgelerinde varlığını korumayı başarmıştır.

Kuzey Afrika'daki Fatımi hâkimiyetinin tarihine kaldığımız yerden devam edersek, Fatımi devletinin etkili bir fetih ve genişleme siyaseti için gerekli olan iç barış ve güvenliğe ancak dördüncü halife el Muiz'in (341-365 iktidarı sırasında kavuşabildiğini görürüz.[48] El Muiz mükemmel bir plancı, etkili bir örgütçü

46 Reşideddin, İsma'iliyan, s. 12. Bu nokta, Reşideddin'in çağdaşı Ebu'l Kasım Abdullah b. el Kaşani tarafından da, *Zübdet el tevarih; tarihi İsmailiyye ve Nizariyye*, (yay. M. T. Danişpezuh, *Revue de la Faculté des Lettres, Université de Tabriz* içinde) ifade edilmiştir; s. 9 (1343/1964), s. 21. Ayrıca, Kashani'ninde, (s. 24) el Makrızi gibi İmam İsmail b. Cafer'in ölümü için Hicri 138 yılını gösterdiği belirtilebilir.

47 El Sicistani, *el İftihar*, s. 82.

48 El Muiz ve hanedanı için, bak. *el Mecalis;* el Cevderi, *Siret*, s. 87-148; çev. Canard, s. 127-255; İdris, *Uyun*, c. 6, s. 9-204; İbn Zafir, Akhbar, s. 21-30; İbn Hammad, *Histoire*, metin s. 40-48, çeviri s. 62-72; İbn Muyeser, *Akhbar*, yay. Massé, s. 43-47, yay. Seyyid, s. 159-168, eser Hicri 363-365 yılları arasını kapsamaktadır; İbn el Ecir, *el Kamil*, c. 8, s. 164-165, 173-174, 194-195, 204, 211-212, 214, 217-219; İbn Hallikan, *Biographical Dictionary*, c. 2, s. 47-49 ve c. 3, s. 377-381; İbn İdari, *el Beyan*, c. I, s. 221-223; İbn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 119-173; İbn Haldun, *Histoire*, c. 2, s. 541-551; el Makrızi, *el Hitat*, c. I, s. 351-354, 361 dipnot, 407-448; Fransızca çev., c. 4, s. 15-21 ve 42; el Makrızi, *Itti'az, yay.* Bunz, s. 59-101, 131-143, yay. el Seyyal, c. I, s. 93-150 ve 186-235 ve İbn Tagribirdi, *el Nüjum*, c. 4, s. 21, 28-42, 54, 58-59, 62, 69-79, 102-112 ve 128. İkincil kaynaklar için, bak. Hasan, Ta'rikh, s. 93-97 ve 122-151; Zahid Ali, *Ta'rikh*, c. I, s. 148-188; Sürur, *Misr*, s. 22-24, 34-44 ve 47; Mecid *Zühur*, s. 103-117 ve 124; Hasan I. Hasan ve Taha A. Şeref, el Mu'izz li-Din Allah (2. baskı, Kahire, 1963); Ghalib, *A'lam*, s. 526-541; A. Tamir, el Mu'izz li Din Allah el Fatımi (Beyrut, 1982); Qatremère, Vie du khalife Fatimite Mŏezz-li-din Allah';

ve diplomaside yetenekli bir devlet adamıydı. Genç halife, sahip olduğu bu değerler ve generali Cevher'in eşsiz askeri yeteneği sayesinde, Doğu siyasetini yürürlüğe koymadan önce, kısa zamanda tüm Mağrib'i kendisine boyun eğdirdi. Önce Evras'ta, ardından Endülüs Emevileri ile Bizans'a karşı kazandığı ilk zaferlerin ardından, el Muiz, dikkatini Mağrib'in merkez ve uç bölgelerinde Fatımi hâkimiyetini yeniden sağlamak için büyük bir askeri harekât hazırlamaya yöneltti. Harekâtın sorumluğunu, muhtemelen Slav asıllı, azad edilmiş bir köle olan ve el Saklabi (Slav), el Sigili (Sicilyalı) ve el Rumi (Yunan) gibi değişik lakaplarla tanınan generali Cevher b. Abdullah'a verdi. El Muiz, halefi el Mansur zamanında özel katipliğe getirilen Cevher'i baş komutanlığa (el kaid)[49] yükseltmişti. Cevher, 347/ 958'de batıya yürüyerek, Endülüs Emevilerinin yardımıyla Fatımilere karşı ayaklanan, Sünni Beni İfran oymağının reisi Yela b. Muhammed'in komutasındaki Zenate Berberilerinin büyük ordusunu Tahert yakınlarında bozguna uğrattı. Tahert'ten Tanca'ya dek orta Mağrib'i ele geçirmiş olan Yela bu savaşta can verdi. Bu yenilgiyle İfranilerin Mağrib'in bu kesimindeki hâkimiyeti de en azından geçici olarak son bulmuş oluyordu. Cevher, bu zaferin ardından hâlâ Midrariler tarafından yönetilen Sicilmase Emirliği üzerine yürüyerek Emir Muhammed b. Feth'i ortadan kaldırdı. Fas'ın doğusundaki bu bölgede bir yıl kaldıktan sonra, Fas kentine yönelerek Mağrib el Aksa'daki bu önemli Emevi kalesini kuşattı (349-960). Birkaç haftalık bir kuşatmadan sonra, özellikle Ziri b. Mernad el Sinhace'nin cesareti sayesinde kenti ele geçirerek Emevi valisini esir al-

---

O'Leary, *Fatımid Khalifate*, s. 93-114; Shaban', *Islamic History*, c. 2, s. 194; Th. Bianquis, La prise du pouvoir par les Fatımides en Egypte (357-363/968-974)', *Annales Islamogoques*, II (1972), s. 49-108; Dachraoui, Califat Fatımide, s. 219-275 ve H. A. R. Gibb, 'el Mu'izz li-Din Allah', EI, c. 3, s. 706-707.

49 Cevher için, bak. el-Numan, el Mecalis, s. 217, 256 ve 546; el Cevderi, Sirat, s. 40, 51, 95, 99, 119, 122 ve 135; çev. Canard, s. 55-56, 74, 142, 148, 179, 184-185 ve 206; İdris, Uyun, c. 6, s. 80 dipnot ve 135-170; İbn Hallikan, Biographical Dictionary, c. 1, s. 340-347; el-Makrızi, el Hitat, c. 1, s. 371-379; Fransızca çev., c. 3, s. 83-87; Ali İ. Hasan, Ta'rikh Jawhar el Siqilli (Kahire, 1933); İ. Hrbek, 'Die Slawen im Dienste der Fatımiden', Archiv Orientalm, 21 (1953), s. 543-581; Ghalib, A'lam, s. 194-196; Zevahir Noorally, 'Jawhar as-Siqilli', Great Ismaili Heroes içinde, s. 23-30 ve H. Mones, 'Djawhar al-siqilli', *EI2*, c. 2, s. 494-495.

dı. Bu zaferle, Sebte dışında bütün uzak batı Mağrip Fatımi hâkimiyetine geçti ve Fatımi topraklan kısa bir süre için de olsa Atlas Okyanusu'na dek uzandı. Besra kentindeki merkezinden Fas'ta küçük bir devletçik olan Rifi yöneten son İdrisi emiri Hasan b. Cennun (375/985) bile, Emeviler yerine Fatımilerin yüksek hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldı.

Belirtildiği gibi, bu istila sırasında Sinhacelerin en büyük boyunun reisi olan Ziri b. Menad, Cevher'e yardım etmişti. Harici Ebu Yezid'in ayaklanması sırasında Fatımilerin saflarında dövüşen ve ateşli bir İsmaili olan Ziri'ye, Halife el Kaim, Sinhace topraklarının batı sınırında Aşir kentini kurmak ve tahkim etmek için izin vermişti. Böylece, Aşir'deki merkezinden Sinhacelerin oturduğu geniş bir bölgenin yarı bağımsız yöneticisi olan Ziri, Fatımileri Zenatelerden ya da diğer düşmanlarından gelecek tehditlere karşı savunmaya her zaman hazırdı. İleride göreceğimiz gibi, Ziri'nin el Muiz tarafından İfrikiye valiliğine getirilecek olan oğlu Buluggin burada Ziri hanedanını kuracaktır.[50] İlk Fatımiler, Sinhacelerden başka, Yemen Araplarından önce İspanya'ya yerleşip, 3./9. yüzyılda yeniden Kuzey Afrika'ya göçen etkili bir oymak olan Beni Hamdun'un da desteğini kazanmışlardı. Bu oymağın reisi Ali b. Hamdun el Endülüsi, Sicilmase'den Rekada'ya gidişinde Ubeydullah el Mehdi'ye eşlik etmiş, sonradan el Kaim tarafından Zab valiliğine atanmıştı. Burada, yönetim merkezi olan Mesila kasabasını kurdurmuştu. İbni Haldun'a göre, Ali b. Hamdun, 334/945-946'da Ebu Yezid'in oğluna karşı savaşırken öldürülmüştü. Yerine geçen ve Harici asilere karşı savaşı sürdüren oğlu Cafer de Halife el Mansur tarafından Zab valisi olarak onaylan-

50 Ziri b. Manad, oğlu Buluggin ve Ziridlev için, bak. İbn el Ecir, *el Kamil*, c. 8, s. 140, 197-198, 203, 205-206, 220-221 ve c. 9, s. 12; İbn Hallikan, *Biographical Dictionary*, c. 1, s. 267-268 ve 550; İbn İdari, *al-Bayan*, c. 1, s. 228, 239, c. 2, s. 242-243 ve 293-294; İbn Haldun, *Histoire*, c. 2, s. 4, 9, 43, 131, 149, 483-493, 532-533, 540, 542, 544, 548, 550 ve c. 3, s. 211, 218, 233-234, 236, 256, 262 ve 294; Fournel, *Berbères*, c. 2, s. 205-206, 349, 355-363; L. Golvin, *Le Magrib Central à l'époque des Zirides* (Paris, 1957); M. Yalaoui, 'Sur une possible régence du prince Fatimide Abdallah b. Muizz en Ifrigiya au IVe/Xe siècle', *Cahiers du Tunisie*, 22 (1974), s. 7-22; Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 269; H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Xe-XIIe siècles (Paris, 1962), 2 cilt; H. R. Idris, 'Buluggin b. Ziri', *EI2*, c. 1, s. 1309 ve G. Marçais, 'Zirids', *EI*, c. 4, s. 1229-1230.

mıştı. Cafer, yönetimi şairleri ve bilginleri himayesiyle tanınan kardeşi Yahya ile paylaşmıştı. Her iki kardeş Kuzey Afrika seferi sırasında Cevher'e etkin biçimde yardım etmişlerdi.[51]

Ne var ki, Aşir'deki Zirilerle, Mesila'daki Beni Hamdunlar arasında, Fatımi halifelerinin lütfunu kazanmaya yönelik acımasız bir rekabet bulunuyordu. Bu rekabette öne çıkan Ziri b. Menad yavaş yavaş Beni Hamdunlar karşısında daha avantajlı konumlar elde etmişti. Tahert'in de kendi yönetimine verilmesiyle daha da güçlenen Ziri, hâkimiyetini Mesila yakınlarına dek genişletti. Rakibi karşısında küçük düşmesinin ve Zenatelerle Sinhaceler arasındaki düşmanlıktan yararlanarak kendisine daha önemli roller biçmeyi ummasının etkisiyle Cafer b. Ali 360/ 971'de Emevi halifesi II. Hakem'e (350-366/96-976) biat ederek, Zenatelerin de yardımıyla Fatımilere karşı ayaklandı. Aynı yıl, Fatımilere bağlılığını koruyan Ziri ona karşı harekete geçti, ancak yapılan savaşta öldürüldü. Ziri'nin kesik başı Yahya b. Ali tarafından Emevi sarayına götürüldü. Ne var ki, babasının yerine Sinhacelerin rElsliğini üstlenen Bullugin b. Ziri, kısa bir süre sonra, Cafer'in komutasındaki Zenataları yenilgiye uğratarak Mesila ve Zab'ı ele geçirdi. Zenateler arasında kendini güvende hissetmeyen ve elindeki büyük serveti kaptırmamak isteyen Cafer b. Ali İspanya'daki Kurtuba'ya kaçmak zorunda kaldı. Burada, 365/ 975-976 yılından başlayarak yeni efendilerine önemli hizmetlerde bulundu ve merkezi Mağrip'te bulunan Emevi hâkimiyetindeki bölgenin valiliğine getirilerek Zenate boylarının yöneticiliğini yaptı(366-399/ 976-999). Cafer, en sonunda, genç Emevi halifesi II. Hişam'ın adına on yıllar boyunca Endülüs'ün gerçek hâkimi olan Hacib el Mansur Muhammed b. Ebi Amir'in(392/1002)

---

51 Ali Hamdan ve oğulları için, bak. el Cevderi, *Sirat*, s. 75, 100-102, 123-124, 129-131 ve 140-141; çev. Canard, s. 109-110, 152-154, 187-188, 197-199 ve 216-217; İbn el Ecir, *el Kamil*, c. 8, s. 142 ve 206; İbn Hallikan, *Biographical Dictionary*, c. 1, s. 326; İbn İdari, *el Beyan*, c. 2, s. 242-244, 249, 278 ve 280; İbn Haldun, *Histoire*, c. 2, s. 8, 11, 130, 151-152, 534, 542, 553-557 ve c. 3, s. 234-235 ve 291; M. Canard, 'Une famille de partisans, puis d'adverseries, des Fatimides en Afrique du Nord', Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident Musulman: II, Hommage à Georges Marçais (Cezayir, 1957), s. 33-49, eserde konuya ilişkin başlıca birçok kaynakça bulmak mümkündür ve Dachraoui, Califat Fatımide, s. 238.

emriyle 372/982-983 yılında öldürüldü. Kardeşi Yahya ise, bir süre Kuzey Afrika'da Emevilere hizmet ettikten sonra, yeniden Fatımilerin safına geçti ve el Hakim'in iktidarı sırasında öldü.

Bütün bunlar olurken, Mağrip'te hâkimiyeti yeniden sağlayan el Muiz, Fatımilerin, ilk iki halifesinin başaramadığı öncelikli hedef üzerinde yoğunlaşarak, Mısır'ın fethi için kapsamlı bir hazırlığa girişmişti. Büyük çabalarla yürütülen bu hazırlıklar, el Muiz'in istila için en uygun anı beklemesinin de etkisiyle tam on yıl sürdü. Fatımi rejiminin askeri temeli, Kutamelerin dışındaki diğer Berberilerin yanı sıra, Sicilyalı, Yunan ve diğer Berberi olmayan unsurları da içine alacak biçimde genişletildi. Aynı zamanda, Ebu Cafer b. Nasr, Ebu İsa Abdülaziz b. Ahmed gibi dailer aracılığıyla Mısır'daki Fatımi davasına hız verilmiş ve merkezden gönderilen çok sayıda gizli ajan Fatımiler adına propagandaya girişerek İhşidoğullarının hâkimiyetini zayıflatmaya başlamıştı. Fatımi yandaşları, İhşidilerin emrindeki yüksek rütbeli subaylarla diğer önemli görevlileri kazanmak için de büyük çaba harcamış, hatta bu doğrultuda, Kafur'un kendisine bile çengel atmaya çalışmıştı.[52] Ne var ki, Mısırlı Müslümanlar arasında Ali soyundan gelen çok sayıda kişinin bulunmasına rağmen, Şiilik, özellikle kitlelerin desteğini kazanmak anlamında, bu ülkede hiçbir zaman kök salamamıştı.[53] Bu durum, Şiiliğin Fatımi yönetiminde resmi inanç olmasından sonra bile devam etmiştir. Sonunda, Mısır'a yönelik Fatımi seferinin rotası belirlenmiş, gerekli finansman ve insan gücü sağlanmıştı. El Muiz, seferin komutasını Mağrib'deki parlak zaferleriyle Fatımi generallerinin en yeteneklisi olduğunu çoktan kanıtlamış olan Cevher'e bırakmakta tereddüt göstermedi. Bu arada, Mısır'ın iç düzeni, kıtlık, ekonomik güçlükler, doğal afetler ve hanedan içindeki çekişmeler nedeniyle hızla bozulmuştu. Buna rağmen, İhşid'in ölümünden sonra yirmi iki yıl boyunca Mısır'ın fiili hâkimi olan Kafur, ülkeyi Fatımi işgalinden korumayı başarmıştı. Bununla birlikte, Kafur'un

52 El Makrızi, *el Hitat*, c. 2, s. 27; ayrıca bak. aynı yazar, *Itti'az*, yay. Bunz, s. 66-67, yay. el Seyyal, c. 1, s. 102-103 ve İbn Tagrıbirdi, *el Nücum*, c. 4, s. 24, 30 ve 72-73.

53 Fatımi öncesi Mısır Şiiliği için bkz. El-Makrizi *Al Khitat*, cilt 2, s. 331, Hasan, *Ta'rikh*, s. 117-122 ve 138; Hasan ve Şeref, *el Mu'izz*, s. 69-76; M. Kâmil HussEln 'Shiism in Egypt before the Fatimids', İslami Araştırmalar Derneği, *Miscellany*, s. 73-85.

357/968'deki ölümü ve İhşid'in zayıf bir kişilik olan torunu Ahmed b. Ali'nin 357-558/968-969 tahta geçmesiyle düzensizlik, askeri ayaklanmalarla alevlenen tam bir kaosa dönüştü. Artık İhşidoğullarının yönetiminin günleri sayılıydı. Bu durum, Kafur'un ölümünden sonra Fatımilerin yanına sığınmış olan ünlü İbn Kilis tarafından el Muiz'e iyice anlatılmıştı. Mali yönetici olarak Kafur'un hizmetine girdikten sonra Müslümanlığı kabul etmiş bir Yahudi olan ve muhtemelen daha Mısır'dayken İsmaililerin etkisine giren İbn Kilis, fetihlerini hızlandırması için el Muiz'i teşvik ediyordu. El Muiz'e Mısır'da eşlik eden İbn Kilis, Fatımilerin bu ülkedeki ilk veziri olacaktı.

Cevher, Rebiyülevvel 358/Şubat 969'da Mısır'ın fethi için törenle Keyrevan'dan ayrıldı. Uğurlama törenine bizzat katılan el Muiz, büyük bir onurlandırma işareti olarak kendi halife giysilerini generaline giydirmiş ve izleyeceği yol üzerindeki bütün Fatımi valilerine Cevher'i atlarından inerek karşılamaları buyruğunu göndermişti. Cevher, yola çıktıktan dört ay sonra, Şaban 358/Temmuz 969'da Gizze'de karşılaştığı sembolik direnişi kırarak İhşidoğullarının başkenti Fustat'a girdi. Bu zaferin ardından, diplomatça bir davranışla Mısır halkının gönlünü kazanmak için genel af ilan etti ve herkesin mal ve can güvenliğinin korunacağını bildirdi. Cuma namazında okunan hutbeden, Abbasi halifesi el Muti'nin (334-363/946-974) adının çıkarılmasını emretti, bunun dışında dinsel özgürlüğü korudu ve ancak bir süre geçtikten sonra ezanın Şii usulünce okunmasını sağladı. Kuşkusuz, nüfusun genelinde Hıristiyanların, Müslümanlar arasında da Şafii mezhebinden Sünnilerin çoğunluğu oluşturduğu bir ülkede Şiilerin azınlık konumunun gayet iyi farkındaydı. Buna rağmen, Mısır bundan böyle bir Şii İsmaili hanedan tarafından yönetilecekti. Cevher büyük ordusunu Fustat'ın kuzeyine yerleştirdi ve burada hemen geleceğin Fatımi başkenti Kahire'nin yapımına girişti. Burada, el Muiz'in bizzat çizdiği plana göre[54], Fatımi halife-

54 "al-Khitat" cilt 1 s. 361-364 cilt 2 s. 273-277 Fransızca Çevirisi cilt 4 s. 42-49 ve 81 P. Ravaisse "Essai sur l' historie et la topographic du Caire d'opes. Magrizi" Cilt 1 409-480 ve cilt 3 s. 33-114. P. Casanowa "History et description de la Citadelle du Caire" (1933) p. s. 258-281 Creswell The Founding of Raino" s. 125-130. Bak. El

lerinin saraylarının kurulacağı yeri de belirlemişti. Cevher, bundan hemen sonra da, Cemaziyelevvel 359/Nisan 970'te el Ezher'in temellerini attı. Bu ünlü caminin yapımı ilk biçimiyle, iki yıl sonra, tamamlandı. Caminin çevresinde 378/988-989'da dünyanın ilk üniversitesi kuruldu ve Müslüman dünyasının en önemli dinsel enstitüsü olarak bugüne dek geldi. Fatımi yönetimi boyunca el Ezher sayısız İsmaili bilgini, hukukçusu ve öğrencisinin katıldığı seminerleriyle İsmaili öğretilerinin en önemli yayılma merkezi haline geldi. Bu durum, Fatımilerin yıkılışından sonra Sünni Eyyubilerin bu eğitim kurumuna karşı gösterdiği düşmanlığı da açıklar.

Mağrib'in çıkardığı ilk büyük şair ve ateşli bir İsmaili olan Muhammed b. Hani el Endülisi'nin şiirleri arasında, Fatımilerin Mısır'ın fethini yüceltici şiirleri de vardır.[55] İbn Hani kasidelerinde, el Muiz'in yalnız tüm İslam dünyasının değil, dünyanın bütününün meşru hâkimi olduğu görüşünü işlemiştir. İbn Hani, Sevilla (Işbiliye) kentinde doğmuştu ve kendisi gibi bir şair olan babası, anlaşıldığına göre, Müslüman İspanya'da faaliyet gösteren bir İsmaili misyoneriydi. İsmaili olduğuna ilişkin kuşkuların yoğunlaşması üzerine, İbn Hani, Maliki mezhebinden bir Sünni olan Emevi halifesi III. Abdurrahman'ın hışmından kurtulmak için Mağrib'e kaçmak zorunda kaldı. Beni Hamdunların sarayın-

---

Makrızi, *al Khitat*, c. 1, s. 361-364, 377 ve c. 2, s. 273-277; Fransızca çev. c. 4, s. 42-49 ve 81; ayrıca bak. P. Ravaisse, 'Essai sur l' histoire et la topographie du Caire d'apres' Maqrızi', *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 Archeologique 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 du Caire* içinde, s. 125-130.

55 İbn Hani, hakkında bak. İbn Halikan, *Biographical Dictionary*, c. 3, s. 123-127; A. von Kremer 'Über den shi'itischen Dichter Abu'l Kasım Muhammed ibn Hani', *ZDMG*, 24 (1870), s. 481-494; Canard, 'L 'impérialisme', s. 176-185; Hasan, Ta'rikh, s. 439-443; Hasan ve Şeref, el Mu'izz, s. 225-230; M. Yalaoui, *Un Poète chiite d'Occident au IVème/Xème siècle: Ibn Hani al Andalusi* (Tunus, 1976); Ivanow, Ismaili Literature, s. 37; Poonawala, *Bio*, s. 47-48 ve F. Dachraoui, 'Ibn Hani al-Andalusi', *EI2*, c. 3, s. 785-786. İbn Hani'nin şiirlerinden bazısının çevirisi için, bak. R. P. Dewhurst, 'Abu Tammam and Ibn Hani', *JRAS* (1926), s. 629 ve 639-642; H. Massé, 'Le Poème d'Ibn Hani al-Andalusi sur la canquete de l' Égypte (969)', Mélanges d'histoire et d'archéologie, s. 121-127.

da bir süre yaşadıktan sonra Fatımilerin yanına geçen genç İbn Hani, Fatımi sarayının baş şairi ve el Muiz'in övgücüsü oldu (347/958). Emevi ve Abbasi gasıplara karşı Fatımilerin hakkını savunan İbn Hani, soylu amaçlarını ortaya koyarak, el Muiz ve diğer Fatımi halifelerinin övgülerini yapmayı sürdürdü.[56] Kurtuba'dan Bağdat'a dek tüm İslam merkezlerinde ün kazanan şiirleri Fatımilere büyük yarar sağladı. İbn Hani, 362/973 yılında İfrikiye'den Mısır'a gitmekteyken, gizemli bir şekilde ve belki de Emevi ya da Abbasi ajanlarının düzenlediği bir cinayete kurban gitti.

Bu arada, yeni karargâhına yerleşen Cevher, el Muiz'in gelişine dek dört yıl boyunca Mısır'ın valiliğini üstlenmişti. Bu süre boyunca önceliği, kıtlık sorununu hafifletmeye, ülkenin maliyesini düzeltmeye ve varolan yönetim aygıtını ıslah etmeye vermişti. Önemli görevler için, Mısırlılardan çok, beraberinde getirdiği Kutameleri ve diğer Mağriplileri tercih etmişti. Aynı zamanda, Fatımi otoritesini, başta İhşitoğullarının yönetimindeki yerler olmak üzere Mısır'ın ötesindeki topraklara yayma çabasından da vazgeçmemişti. El Muiz'in bağlılıklarını sağlama almak için yerel yöneticilerine bazı parasal teşvikler vermesinden sonra, 359/969-970'te Mekke ve Medine Fatımi hâkimiyetini kolayca kabul etti. Fatımilerin Hicaz üzerindeki yüksek hâkimiyeti birkaç kesinti dışında, hanedanın çöküşüne dek sürecektir.[57] Fatımiler için, kuzeyi Halep merkezli Hamdanilerin, geri kalanı İhşidoğullarının denetiminde olan Suriye'de sağlam bir köprü başı tutmak ise daha zor oldu. Fatımilerin Suriye'nin fethinde karşılaştığı en önemli engel, Mısır'ın fethinden sonra aralarındaki düşmanlığın açık bir savaşa dönüştüğü Bahreyn Karmatilerinden geliyordu. Karmatiler hem Suriye'deki İhşidiler ve Hamdanilerle dostça ilişkiler geliştirmişlerdi, hem de Fatımilere karşı Abbasilerin ve Büveyhilerin yardımına koşmaya hazırdılar.

Fatımilerin Mısır'ı fethettiği sırada, Bahreyn Karmatileri hâlâ Ebu Tahir'in kardeşleri tarafından ortaklaşa yönetiliyorlardı. Yö-

56 İbn Hani, *Divan*, yay. Zahid Ali.

57 Hasan, *Tarih*, s. 45; Muhammed J. Sürur, *al-Nüfud al-Fatımi fi Jazirat al-Arab* (4. bas., Kahire, 1964), s. 9-30; ayrıca Siyasat, s. 19-37.

netimde pay almak ve ordu komutanlığını üstlenmeyi arzulayan Ebu Tahir'in büyük oğlu Sabur, 358/969'da amcalarına karşı başarısız bir darbeye kalkışmış fakat yakalanarak idam edilmişti. Ancak, amcalar da bu olaydan sonra fazla yaşamadılar. Ebu Mansur Ahmed, muhtemelen zehirlenerek 359/970'te öldü. Bunu büyük kardeş Ebu'l Kasım Said'in iki yıl sonraki ölümü izledi. 361/972'ye kadar, Ebu Tahir'in kardeşlerinden yani Bahreyn'deki Karmati devletinin kurucusu Ebu Said el Cennabi'nin oğullarından yalnızca Ebu Yakub Yusuf hayatta kalmıştı. Böylece, Ebu Yakub Yusuf onur makamına sahip olurken, yönetimde kardeşlerden boşalan yerlere Ebu Said'in torunları getirildi. Ebu Yakub'un 366/977'deki ölümüyle Bahreyn Karmatileri, Ebu Said'in el sade el rüesa denen altı torununun ortak yönetimine girdi.[58] Ebu Mansur Ahmed'in oğlu ve Ebu Tahir'in yeğeni Hasan el Asem ordunun başına getirildi. Karmatilerin Fatımilerle çatışmaları da içeren Bahreyn dışındaki seferlerine genellikle el Asem komuta etti.

El Asem, 357/968'de İhşitoğullarının Suriye valisi Hasan b. Ubeydullah b. Tuğcu'yu yenerek Şam'ı ele geçirmişti. Karmatiler ardından Remla'yı yağmalayarak orada yaşayanlardan ek bir baç aldıktan sonra Bahreyn'e dönmüşlerdi. Fatımilerin Mısır'ı fethinden üç ay sonra, el Asem'in amca çocuklarından birinin komuta ettiği Karmati ordusu yeniden Suriye'ye saldırarak İhşidi valisi Hasan'ı bir kez daha yenilgiye uğratmıştı. Bununla birlikte, Hasan yıllık vergi karşılığında Karmatilerle bir barış antlaşması yapmayı başardı. Bu anlaşmayla, fethettikleri yerlerde asla kalmayan ve esas olarak Bahreyn'deki hazinelerini zenginleştirmekle ilgilenen Karmatiler geride küçük bir askeri kıta bırakarak Bahreyn'e döndüler. Bundan kısa bir süre sonra, 359/ 970 yılı başlarında Suriye'yi fethetmek için gönderilen Cafer b. Felah komutasındaki büyük bir Fatımi ordusu Ramla yakınlarında İhşidi Karmati güçlerine saldırarak onları yenilgiye uğrattı. İhşidi valisi Hasan esir alındı. Suriye'nin Fatımilerin eline geçmesi, Bahreyn Karma-

58 Bak. İbn el Esir, *elKamil*, c. 8, s. 228; daha özet versiyonlar için, bak. İbn el Devadari, *Kanz*, c. 6, s. 149-156; el Nuveyri, *Nihayat al-Arab*, c. 25, s. 307-311, çev. de Sacy, *Exposé*, c. 1, giriş s. 227-238; Lewis, Origins, s. 81-82.

tileri için İhşidoğullarından aldıkları yıllık verginin kaybı anlamına geliyordu. Ertesi yıl, Büveyhiler ve Hamdanilerin yardımını alan el Asem, Suriye'ye yürüdü. Yapılan savaşta Fatımi ordusunu yenilgiye uğratıp, komutan Cafer b. Felah'ı öldürdükten sonra, Şam ve Remla'yı ele geçirdi (360-971). Abbasilerle de ittifak halinde olan el Asem, yeni ele geçirilen bu toprakları Abbasi halifeliğinin nüfuz bölgesine bağlayarak camilerde el Muiz'in lanetlenmesi uygulamasını getirdi. Bu başarılarından cesaret kazanan Karmatiler ve müttefikleri Fatımilerin elindeki Mısır üzerine yürüdü. El Asem Kahire kapılarına dek ilerlediyse de, Fatımilerin rüşvet verdiği bazı birliklerinin kendisini terk etmesi, Cevher'in etkili direnişi ve Bahreyn'deki iç karışıklıklarla ilgili gelen haberler yüzünden kuşatmayı kaldırarak geri dönmek zorunda kaldı. Mısır seferi başarılı olamadıysa da, el-Ahsa'ya daha sonra tekrar saldırılması için şartlandırılmıştı (361/971).

Bütün bunlar olurken, el Muiz iktidar merkezini İfrikiye'den Mısır'a taşımak için hazırlıklarını tamamlamıştı. El Muiz, Şevval 361/Ağustos 972'deki tarihi yolculuğuna başlamadan önce, İfrikiye valiliğine Ebu'l Fütuh Yusuf unvanını verdiği Buluggin b. Ziri'yi atadı. Bu, babasının örneğini izleyerek, Fatımileri Zenateler ve Kuzey Afrika'daki diğer düşmanlarına karşı sadakatle savunmuş olan Sinhace emirine verilen hak edilmiş bir ödüldü. Buluggin böylece, Sicilya ve Kutame Berberilerinin yönetimine bırakılmış Trablusgarp dışında, Mısır'ın batısında kalan bütün Fatımi topraklarının fiili yöneticisi olmuştu. Karargâhını Aşir'den Keyravan'a taşıyan Buluggin böylece (361/972 yılından) 543/1148 yılına dek sürecek Ziri hanedanının temelini attı. El Muiz ise, dört oğlu yakın akrabaları, aralarında Kadı Numan'ın da bulunduğu İsmaili görevli ve dailerin birçoğu ve çok sayıda Kutame savaşçısının eşliğinde Ramazan 362/ Haziran 973'te Kahire'ye girdi. Hazinesini ve atalarının tabutlarını da birlikte getirmişti. Bu göçle, Fatımi hanedanının Kuzey Afrika dönemi kapanmış oldu.

El Muiz'in Kahire'ye gelişinden kısa bir süre sonra 372/982'de Ahu Muhsin, onun Bahreyn Karmatilerinin komuta-

nı Hasan el Asem'e yazdığı tehditkâr mektubun metnini aktarmıştır. EL Muiz, bu mektupta el Asem'i atalarının inancından dönmüş olmakla suçlar.[59] Madelung'un açıkladığı gibi,[60] el Muiz, bu mektubunda zekice, ancak boşuna bir çabayla el Asem'i, Ebu Said ile Ebu Tahir'in Fatımilerin sadık yandaşları olduğuna inandırmaya çalışıyordu. Hiç de ikna olmayan el Asem bu mektubu kamuya açıklayarak Fatımileri kınadı ve mektuba bizzat karşılık vereceğini bildirerek, 363/974'te ikinci kez Mısır üzerine yürüdü. Kahire'yi kuşatan el Asem müttefiki olan Filistinli Cerrahi boyunun reisi Hasan b. Cerrah'ın ihaneti yüzünden yenilgiye uğradı ve Bahreyn'e çekilmek zorunda kaldı. Ardından Fatımiler Şam'ı yeniden ele geçirdiler ve eskiden İhşidilerin ödediği vergiyi kendileri üstlenerek, Bahreyn Karmatilerini barışa razı ettiler.[61] Ne var ki, Şam, çok kısa bir süre sonra, eskiden Büveyhoğullan emrinde çalışmış bir Türk subayı olan Alptekin (Arap telaffuzuyla Alftekiyn) tarafından zapt edildi. EL Muiz, kenti Abbasiler adına yönettiğini iddia eden Alptekin'i Şam'dan çıkarmaya hazırlandığı sırada öldü.

El Muiz'in Mısır'daki iktidarı iki yıldan biraz fazla sürmüştü. Kahire'ye vardıktan kısa bir süre sonra Cevher'i görevden almış, güvenilir ve yetenekli biri olan, İbn Kilis'i Mısır'ın maliye sistemini yeniden düzenlemekle görevlendirmişti. Kendisi ise, esas olarak Mısır'a yönelik Karmati tehdidini bertaraf etmekle ilgilenmişti. Hanedanının gücünü ve talihini hatırı sayılır biçimde artıran ve imparatorluğun sınırlarını büyük ölçüde geliştiren el Muiz yirmi iki yıllık halifelik ve imamlıktan sonra, Rebiyülahir 365/Aralık 975'te, henüz genç sayılacak bir çağında kırk dört yaşında öldü.

---

59 Bu mektubun en tam metni el Makrizi'nin *İtti'az*'ında yay. Bunz, s. 133-143 ve el Veli'nin *elKaramita*'sında s. 289-300 bulunabilir.

60 Madelung, 'Fatımiden', s. 68-69 ve 'Imamat', s. 101.

61 El Asem ve Halife el Muiz'in iktidar döneminde Karmatilerle Fatımiler arasındaki düşmanlıkla ilgili olarak bak. İbn el Kelanisi, *Zeyl tarih Dimeşk*, yay. Henry F. Amedroz (Leiden, 1908), s. 1-11 Zabit b. Sinan, el Nuveyri ve el Makrizi'den *Ahbar el Karamita*'daki ilgili alıntılar. Quatremère, 'Vie du khalife Fatimite, Moëzz' (1837), s. 76 ve 175; Defrémery, 'Ismaéliens de la Perse' (1856), s. 376-380; de Goeje, *Mémoire*, s. 180-192; Madelung, Fatımiden', s. 54-58, 63-65 ve 73-74; Canard, *Histoire*, s. 632 ve 677, ayrıca Canard, 'al-Hasan al-A'şam', *EI2*, c. 3, s. 246.

El Muiz, doğudaki hoşnutsuz İsmailileri yeniden kazanmak ve İsmaili hareketinde ideolojik birliği yeniden sağlamak için ciddi bir çaba gösteren ilk Fatımi halifesidir. Bu çabası, yalnızca Abbasi topraklarını ele geçirme hedefinde, muhalif konumdaki İsmaililerin gücünden yararlanma stratejisinden değil, aynı zamanda, muhalif İsmaililerin, Fatımi yönetimindeki topraklar dışında, doğuda yaşayan Fatımi yanlısı İsmaililer üzerindeki tehlikeli etkisini kırma isteğinden de kaynaklanıyordu. El Muiz, başlıca kaygıları konumlarını güçlendirmek olan önceki liderlerin tersine, öğretiye ilişkin konular üzerinde de şahsen kafa yormuştu. Belirttiğimiz gibi, Sind'den ve diğer uzak Fatımi topluluklarından gelen heyetleri kabul etmiş ve dogmatik kuşkularını ve hatalarını düzeltmek için onlarla öğreti üzerinde tartışmıştı. İsmaili kaynakları hakkında bugün sahip olduğumuz bilgiler ışığında, el Muiz'in, Fatımi İsmaili öğretisinde, muhalif İsmaililerin bazı görüşleriyle de uyuşacak biçimde bir revizyon gerçekleştirdiğini anlıyoruz. El Muiz'in reformu, muhalif İsmaililerin çoğunluğunca kabul edilen imamlık anlayışına kısmi bir dönüşü temsil etmektedir.[62] Bu reform, zamanın en önemli İsmaili yazarları Kadı Numan ve Mansur el Yemen'in eserleriyle, bizzat Fatımi hatife-imam'ın kendisine atfedilen bazı yazılarda ifadesini bulmuştur.

Belirtildiği gibi, Ubeydullah el Mehdi, açıkça kendisi ve atalarının imamlığını iddia ederek, Muhammed b. İsmail'in mehdiliğini inkâr etmişti. Çünkü, Ubeydullah'ın iddia ettiği ve sonradan Kadı Numan'ın da onayladığı gibi imamlığın sürekli olması, ilk İsmaili düşüncesinde kutsal tarihin altıncı çağı yani Muhammed Peygamber çağı için öngörülen yedi imamdan daha fazla imam olacağı anlamına geliyordu.[63] Ancak daha sonra, muhtemelen ölümünden kısa süre önce kaleme aldığı makalesinde Kadı Numan, el Muiz'in reformu doğrultusunda, Fatımi öğretisinin

62 El Muizz'in öğretideki reformunun bir değerlendirmesi için bak. Madelung, 'Imamat', s. 86-101.

63 Örneğin, bak. el Numan, *Esas*, s. 316-317, 333, 337-338 ve 351; aynı yazar, *Tevil el-da'a'im*, yay. Muhammed Hasan el Azami (Kahire, 1967-1972), c. 1, s. 235, 269 ve c. 3, s. 109, 130 ve 222-223. Ayrıca bak. Madelung, 'Imamat', s. 84-85.

daha değişik bir biçimini sunar. Muhtemelen Doğu İsmaililerinden bir topluluğun temsilcilerinden biri aracılığıyla ilettikleri sorularına yanıt olarak yazılmış bu makalede Kadı Numan, esas olarak Kaim'in ortaya çıkışıyla ilgili soruları yanıtlar. Kadı Numan, bu çalışmasında, Kaim hakkında o zamana dek ileri sürülmüş değişik Şii görüşlerini ele aldıktan sonra,[64] Kaim'in zorunlu olarak üç derecesi (hudud) olduğunu açıklar: cismani dünya derecesi, ruhani dünyada dirilme derecesi ve son olarak hesap verme (kıyametten sonra son hüküm) derecesi. Daha da spesifik biçimde, Kaim'in cismani derecesi de konuşan peygamber (natık) ve doğru yolu gösteren yardımcılar (el hulefa el raşidun) iki ayrı derece biçiminde olabilir.

Kadı Numan'a göre, Kaim ilk olarak tarihin altıncı çağının sonunda, İslam çağının son imamı olarak görünmüştür. Bu görünüşünde, yeni bir şeriat getirmeyen yedinci natık olarak Muhammed b. İsmail kişiliğinde ilk cismani derecesini almıştır. Ne var ki tam gizlilik (setr) döneminde ortaya çıktığından, dinsel yasaların gizli anlamlarının yorumundan ibaret olan getirdiği kutsal mesaj da gizli kalmıştı.[65] Kendisine, kendilerinde ikinci cismani derecesini kazanmış olduğu yardımcılar (hulefa) atamasının nedeni buydu. Muhammed b. İsmail geri dönmeyecek olduğundan, dinsel yasaların gizli anlamlarını bu yardımcılar aracılığıyla açıklayacak ve Kaim'den beklenen işlevler de yine onlar tarafından yerine getirilecekti. Bu yardımcılar (halifeler) başlangıçta gizli kalmışlardı, ancak, Ubeydullah ile birlikte açığa çıkma (devr el keşf) dönemi başlamış ve halifeler gizlilikten çıkmıştı. Bu açıklık dönemi cismani dünyanın sonuna dek sürecekti ve son halife, Kaim'in hucceti olacaktı.Cismani dünya sona erdiğinde, yıldızların ruhani dünyası çağının başlamasıyla Kaim yeni bir derece kazanacak ve sonunda evrensel ruhla birleşmek üzere yükselmeden önce, bütün insanların yargılamasını yapacaktı.[66] Ne var ki Kadı Numan'ın kurduğu sistem, kendi içinde bir uyumsuzluk içeri-

64 El Numan, *el Risale el muzibe*, Hams Resa'il Isma'iliyye içinde, s. 45.
65 a.g.e. s. 70-71.
66 a.g.e. s. 66, 74 ve 79.

yordu. Kadı Numan bir yandan da, Kıyamet gününe dek şeriatın ve Kur'an'ın hiçbir hükmünün yürürlükten kalkmayacağını vurgulamaya büyük özen gösteriyordu. Bu, Muhammed Peygamber ve İslam çağının (altıncı çağ) kıyamete dek süreceği anlamına geliyordu. Öte yandan, ona göre, Kaim önce Muhammed b. İsmail'in kişiliğinde, ardından da Fatimi halifelerde belirmiş olduğu için, Kaim-Mehdi'nin çağı olan yedinci dinsel çağ şimdiden başlamış bulunuyordu. Halifeler, İslam'ın kutsal yasaları da dahil, bütün geçmiş dinlerin gizli anlamlarını açıklayarak Kaim'in görevini yerine getireceklerdi.

Benzer düşünceler, el Muiz'in, Suriye İsmaililerinin ona atfettiği el-Münacat[67] kitabıyla, aralarında Yedi Gün Duası'nın da[68] bulunduğu kendi eserlerinde de[69] yer almıştır. El Muiz de yedi büyük konuşan peygamberle (natık) tanımlanan yedi çağdan ve Kaim'den söz eder. Yedinci büyük peygamber ve kutsal tarihin Muhammed Peygambere ait olan altıncı çağının yedinci imamı olarak tanımladığı Kaim'in adını vermez. Ancak, İsmail b. Cafer'i Muhammed çağının altıncı imamı olarak göstermesi ve Kaim'i Ebu Talib oğlu Ali'den itibaren Muhammed Peygamber'in sekizinci varisi ve yedinci imam olarak sayması, Kaim ile Muhammed b. İsmail'i kastettiğinin işaretidir. Öyleyse, el Muiz ile Kadı Numan'a göre yedinci natık olan Kaim'in yeni bir şeriat getirmediği, sadece kendisinden önce getirilmiş dinsel yasaların gizli anlamlarını açıkladığı kesindir. El Muiz, doğrulukla hareket eden ve Kaim'in öğretisinin ve işlerinin temsilcisi olan hulefadan da söz eder. Daha da ileri giderek, belli bir zamanda var olan ve yasaların gizli anlamlarını açıklayan imamın dışında, gizli bir Kaim'in ya da Zamanın Efendisi'nin (Sahib el Zaman) bulunmadı-

67 El Münacat'tan bazı aktarmalara Guyard'ın 'Fragments'inde yer verilmiştir; *Notices et Extraits*, metin s. 224-229, çeviri s. 344-358. Ayrıca bak. L. Massignon, *Recuell de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris, 1929), s. 215-217.

68 El Muizz'in *Adiyet eleyyam elseba*'sından bazı aktarmalar Zahid Ali'nin *Hamare*'sinde bulunabilir.

69 Bak. El Muizz'e atfedilen *Tevil el şeria*, aktaran Zahid Ali Hamare, s. 134; el Deylemi, *Beyan*, s. 43 ve 46. Ayrıca bak. İdris, *Zahr al-ma'ani*, Ivanow, *Rise* içinde, metin s. 56-69, çeviri s. 244-248, El Muiz'in yazıları için, bak. Ivanow, *İsmaili Literature*, s. 31; Sezgin, *Geschicte*, c. 1, s. 574 ve Poonawala, *Bio*, s. 68-70.

ğını da ekler.[70] Başka bir deyişle, Fatımi halifeleri temsilcileri olarak onun tüm işlevlerini yerine getirdiğine göre, Muhammed b. İsmail'in Kaim olarak yeniden dünyaya gelmesinin gereği yoktur.

El Muiz'in öğretide yaptığı reform, Cafer b. Mansur el Yemen'in sonraki eserlerinde de yansımasını buldu. El Muiz'in son yıllarında tamamladığı (hala elyazması formunda olan) *el Şevahid v'el beyan* ile *Tevil el zekat* adlı eserlerinde[71] Cafer, yedincisinin Kaim ve hulefasının olduğu yedi natık'ın çağlarını inceler. Cafer'in sıradan natıkların karşısında, bütün yasaların açıklayıcısı olan Kaim ve halifelerine verdiği büyük önem ilgi çekicidir. Yemen'in ünlü daisi İbn Hevşeb'in (Mansur el Yemen) oğlu olan Cafer'in yaşamı hakkında bildiklerimiz çok azdır. İbn Hevşeb'in ölümünün ardından Ubeydullah'ın Yemen dailiğine Abdullah b. Abbas b. el Şaviri'yi ataması üzerine Fatımi davasını terk eden ve yeni daiyi öldürten kardeşlerinin tersine, Cafer, Fatımilere sadık kalmıştı. Babalarının yerine geçmek amacıyla Yemen'de Fatımi otoritesine karşı çıkan kardeşlerinin çıkardığı karışıklık üzerine, Fatımilere bağlı kalan Cafer, Kuzey Afrika'ya göç etti ve burada ikinci Fatımi halifesi el Kaim'in hizmetine girdi. El Mansur'un halifeliği sırasında 335/947'de Fatımiler adına Harici Ebu Yezid'e karşı savaştı. Şiirlerinde Harici asilere karşı Fatımilerin kazandığı zaferlerin övgüsünü yapar.[72] Bütün bunların sonunda bir edebiyatçı olarak önem kazandı ve kendisine büyük saygı gösterip maddi yardımda bulunan el Muiz'in döneminde İsmaili tevilinin en önemli temsilcilerinden biri oldu.[73] Cafer'in İfrikiye'de yaşadığı dönem boyunca resmi bir görev almadığı ve tüm vaktini yazmaya adadığı anlaşılmaktadır. Ancak, İdrisi'ye göre, dava örgütlenmesi içinde, çağdaşı olan Kadı Numan'ın da üstünde bir ko-

70 *Tevil elşeria*, Zahid Ali'nin *Hamare*'si içinde, s. 135.

71 Bu eserlerden yapılmış aktarmalar için bak. Zahid Ali, Ta'rikh, c. 2, s. 257; Madelung, 'Imamat', s. 95; Corbin, 'Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose Ismaelienne' *EJ*, 23 (1954), s. 193. İngilizce çeviri, 'Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis', *Papers from the Eranos Yearbooks: Vol. 5. Man and Transformation* içinde (Princeton, 1964), s. 113; Corbin, Cyclical Time, s. 103.

72 Aktaran, İdris, *Uyun*, c. 5, s. 206, 274-276, 319-320 ve 329-330, oradan da Stern, *Studies*, s. 148-152.

73 El Cevzeri, *Siret*, s. 126-127; çev. Canard, s. 193-194.

numa yükselmiştir. El Muiz'in ölümünden sonra fazla yaşamadığı bilinmekle birlikte ölüm tarihi belli değildir.[74]

Sözün kısası, el Muiz yaptığı reformla Fatımi İsmaililerin imamlık anlayışına önemli yenilikler getirmişti. Fatımilerin kökenini, büyük atası Ubeydullah'ın ünlü mektubunda yaptığı gibi Abdullah b. Cafer'e götürmek yerine İsmail b. Cafer ve oğlu Muhammed'e dayandırmış ve bu ikisinin imamlığını tanımıştı. Kaim rütbesini teyit ettiği Muhammed b. İsmail'in İslam çağının yedinci imamı olduğunu da yeniden kabul etmiş, ancak, bu rollere Fatımi öncesi (ve muhalif) İsmaililerden daha değişik bir yorum getirmişti. Kaim Muhammed b. İsmail, tam gizlilik çağında geldiğinden, yerine getirmekle yükümlü olduğu işlevler, kendi soyundan gelen halifeleri olan Fatımi imamlarca üstlenilmişti. El Muiz, Fatımi düşüncesine Yeni Platonculuğun, daha kesin bir deyişle, Yeni Platoncu bir İsmaili evrenbiliminin girmesine de izin vermişti. Bunun sonucunda, daha önce muhalif İsmaililerce savunulan bu evrenbilim artık Fatımi dailer ve yazarlarca işlenmeye başlamıştı.

El Muiz, muhalif İsmailileri kazanma çabasında kısmen başarılı oldu. Dai Sicistani'yi kendi tarafına çekmeyi başardı ve bunun sonucunda, Horasan, Sistan ve Mekran İsmailileri büyük ölçüde Fatımi davası çevresinde birleşti. Aynı zamanda, Kuzey Hindistan'daki Sind'de de bir köprübaşı elde etti. Daha önce belirtildiği gibi, bu ülkede 354/958 yılında bir Fatımi daisinin yerel hükümdarı mezhebe kazanması sayesinde, bu bölgedeki İsmaililere bir dar el hicre olarak hizmet eden, Multan merkezli bir vassal İsmaili devleti kurulmuştu. Ancak sözü geçen dai muhalif İsmaililerin etkisi altında kalmıştı. Tam el Muiz'in kendisini görevden almanın yollarını aradığı sırada dainin at üstünde bir kaza geçirerek ölmesi sorunu çözdü ve yerine, 354/978 yılı dolay-

74 Cafer b. Mansur el Yemen'in hayatı ve eserleri hakkında daha fazla bilgi için bak. Idris, *Uyun*, c. 6, s. 49; Ibn Malik el Yemeni, *Keşf esrar elBatıniyye*, s. 40; el Hamdani, 'Some Unknown Isma'ili Authors', s. 370-371; Hasan, *Tarih*, s. 483-485; Galib, *A'lam*, s. 185-186; Madelung, 'Imamat', s. 94-95; Stern, *Studies*, s. 146-147; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 21-22; Sezgin, *Geschichte*, c. 1, s. 578-579; Poonawala, *Bio*, s. 70-75; H. Halm, 'Zur Datierung des isma'ilitischen der Zwischenzeiten und der zehn Konjunktionen (*Kitab el jeterat vel kiranat el esre*)', *Die Welt des Orients*, 8 (1975), s. 91-107; aynı yazar, 'Dja'far b. Mansur al-Yaman' *EI2*, Supplement, s. 236-237.

larında Fatımilere tümüyle sadık olan dai Helem (ya da Celem) b. Şeyban getirildi. Bu değişiklikle, Multan'da okunan hutbelerde Abbasi halifesinin değil de, el Muiz'in adının okunmasıyla Fatımi egemenliği açıkça ilan edildi. Multan'daki İsmaili devleti, Gazneli Mahmud'un 396/1005-1006'da bölgeyi işgal ederek son İsmaili yöneticisi Ebu'l Feth Davud b. Nasr'ı vergiye bağlamasına dek sürdü. Birkaç yıl sonra 401/1010-1011'de Multan doğrudan Gazne yönetimine bağlanarak Ebu'l Feth esir alındı ve bölgedeki İsmaililer acımasız bir kıyıma uğratıldı.[75] Ancak, hemen hemen aynı yıl içinde, Sind'de Mansure çevresinde hüküm süren Hebbari hanedanından başka bir hükümdar İsmaililiği kabul ederek mezhebi devletinin resmi inancı ilan etti. Adı muhtemelen Hafif olan bu İsmaili hükümdarı da 416/1025'te Mansure'yi işgal eden Mahmud tarafından devrildi.[76] Aldığı bu darbelere ve Sünni Gaznelilerin sürekli düşmanlığına rağmen İsmaililik Sind'de yaşamayı başardı ve 443/1051 yılında Gaznelilere isyan ederek Tatta'daki merkezlerinde yaklaşık üç yüzyıl sürecek bağımsız bir devlet kurmayı başaran Sumrelerin resmi dini oldu.[77] İsmaililiğin Karmati versiyonu, El Muiz'in Fatımi versiyonunu yaymaktaki bu başarılarına ve başta Deylem ve Azerbaycan olmak üzere, İran'ın bazı bölgelerinde ve Fatımilerin Abdan'ın itibarını iade etmelerine ve eserlerinin okunmasına izin vermelerine rağmen, Güney Irak'ta direnişini sürdürdü. Daha da önemlisi, el Muiz, destekle-

75 Multan'daki vassal Fatımi devleti için daha önce anılan kaynaklar dışında bak: İbn Hevkel, *Suret elarz*, s. 321; elBağdadi, *elFark*, s. 277; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 9, s. 64; Reşideddin, *Cami el tevarih, tevarihi Diyaleme ve el Buya ve Saman*, ed. Ahmed Ateş (Ankara, 1957), s. 146-148; M. Nazim, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna* (Cambridge, 1931) s. 96-99; Andrey E. Bertel, *Nasiri Husrov i ismailizm* (Moskova, 1959), s. 85; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids* (Edinburgh, 1963), s. 52-53, 76, 199-200 ve 235.

76 İbn el Esir, *el Kamil*, c. 9, s. 119; Nazim, *Mahmud of Ghazna*, s. 120 ve Hamdani, *İsmai'li Da'wa*, s. 6-8.

77 Bak. Mir Muhammed Masum Nami, *Tarihi Sind*, yay. U. M. Daudpota (Poona, 1938), s. 60, 148 ve 270-271 ve Hamdani, İsma'ili Da'wa, s. 8. Ayrıca bak. Hasan. *Tarih*, s. 156-163; Zahid Ali, *Tarih*, c. 1, s. 189-205; Ghalib, *A'lam*, s. 577-582; Sürur, *Bilal al-Shām*, s. 38; ayrıca *Siyasat*, s. 134, 142, 240-241; Macid, *Zuhur*, s. 134; Ârif Tamir, *al Khalifa al-Fatimi al-Khamis, al-Aziz bi'llah* (Beyrut, 1982); O'Leary, *Fatimid Khalifate*, s. 115-122; Poonawala, *Bio*, s. 82; Canard, *Histoire*, s. 677-690, 696-705, 853-858. Suriye'nin Fatımilerce işgali ve yönetilmesi konusunda bak. Thierry Bianquis, *Damas et la Syrie sous la domination Fatimide*, 359-468/ 969-1076, (Şam, 1986-1989), 2 cilt.

rini alabildiği takdirde Bağdat'ı fethetmek ve Abbasileri yıkmak düşünü gerçekleştirebileceği Bahreyn Karmatilerini kendi yanına çekmeyi başaramadı.

Ölümünden sonra el Muiz'in yerine, saltanatına Mısır'da başlayan ilk Fatımi halifesi olan ve el Aziz bi'llah unvanını alan üçüncü oğlu Ebu Mansur Nizar geçti.[78] Nizar, babasının ölümünden hemen hemen bir yıl önce, 364/975'te büyük kardeşi Abdullah'ın ölümü üzerine veliahtlığa getirilmişti. Abdullah da, el Muiz tarafından, kendisine karşı dolap çeviren hanedan üyeleriyle işbirliği yaptığından kuşkulandığı en büyük oğlu Temim'in aleyhine veliaht seçilmişti. Cevzer'in Halife el Aziz döneminde tamamladığı *Sıra* adlı eserinde, el Mansur ile el Muiz dönemlerinde, Fatımi ailesi içinde şimdiye dek bilinmeyen bir çekişmenin varlığına ilişkin belgeler bulunmaktadır.[79] Bu belgeler, ilk iki Fatımi halifesinin oğullarından yani el Mansur'un amcaları ve kardeşlerinden bazılarının el Mansur ve halefi el Muiz'in politikalarına şiddetle karşı çıktığını ve onlara karşı yıkıcı faaliyetlere giriştiğini göstermektedir. El Muiz'in büyük oğlu Emir Temim bu muhalif akrabalarıyla yakın ilişkiler kurmuş ve en sonunda babası tarafından fark edilen gizli bağlantılar geliştirmişti. Muhtemelen bu ilişkiler ve sürdürdüğü gayri ahlaki yaşam tarzı nedeniyle Temim veliahtlıktan alınmış ve yerine küçük kardeşi Abdullah getirilmişti.[80] Halife, açıklandığında yüksek yöneticiler arasında şaşkınlık uyandıran bu atamayı başlangıçta yalnızca en güvenilir adamı Cevzer'e (öl. 363/973-974) açıklamıştı. Cevzer de bu sırrı efendisinin talimatları ve Halife el Kaim'in daha önceki örneğine

78 El Aziz'in halifeliği hakkında bak. İdris, *Uyun*, c. 6, s. 205-248; el Antaki, *Tarih*, yay. Cheikho vd., s. 146-180, Miskeveyh, *Tecarib*, c. 2, s. 401-404; el Ruzraveri, Zeyl kitab tecarib el umam, *The Eclipse of Abbasid Caliphate*'nin 3. Cildi olarak, s. 208; İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 14-44; İbn Zafir, *Ahbar*, s. 31-42; İbn Hemmad, *Histoire*, metin 48-49, çeviri s. 73-75; İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse s. 47-52; İbn el Esir, el Kamil, c. 8, s. 230, 231-232, 236 ve c. 9, s. 2-3, 6, 13, 14-15, 18, 19-20, 23-24, 27, 29, 31 ve 40; İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 3, s. 525-530; İbn İzari, *el Beyan*, c. 1, s. 229-232, 238 ve 247; İbn el Devadari, *Kenz*, c. 6, s. 174-180 ve 186-239; Makrizi, *el Hitat*, c. 1, s. 378-379, 408 ve c. 2, s. 284-285 ve 341; aynı yazar, *Itti'az*, yay. El Sayyal, c. 1, s. 236-299; İbn Tağribirdi, *el Nücum*, c. 4, s. 112-176.

79 El Cevzeri, Siret, s. 62, 69, 74, 98, 105-106 ve 115, çev. Canard, s. 91, 99-100, 107, 147, 159-160 ve 174.

80 El Cevzeri, *Siret*, s. 99-100 ve 120; çev. Canard, s. 149-150 ve 181-182. Öte yandan, İbn Hemmad'a göre, el Muiz, ardılı olarak önce Temim'i atamış, sonra bu atamadan

uygun olarak yedi ay boyunca gizli tutmuştu.[81] Abdullah'ın ölümü üzerine, el Muiz, imamlığın Hasan ile Hüseyin örneğinden sonra bir kardeşten diğerine geçemeyeceğini kabul eden, ilk İsmaili (Mübarekiyye) inancına aykırı bir davranışla, halef olarak bir başka oğlunu, Nizar'ı göstermişti. Böylece, Temim, ikinci kez ve bu sefer kendisinden tam yedi yaş küçük kardeşi lehine pas geçilmişti. Bu zaman zarfında siyasal faaliyetten uzak duran Temim, kardeşleri Abdullah ve Nizar'ın tersine Karmatilere karşı girişilen savaşlara da katılmamış ve kendini edebiyata verip bir şair olarak saygı kazanmıştı. Temim, 374 ya da 375/984-986 yılında genç yaşta Kahire'de öldü.[82]

El Aziz'in halifelikteki önceliği, Bizans ve Abbasilerin yıkımı için Suriye'deki Fatımi iktidarını güçlendirmek ve yaymak oldu. İktidara geçer geçmez, Karmatilerle ittifak halindeki Alptekin'den Şam'ı geri almak üzere, emektar Cevher komutasındaki güçlü bir orduyu Suriye'ye yolladı. Ancak, el Asem'in komutasında takviye Karmati güçlerinin üzerine gelmesi nedeniyle Cevher, önce Remla'ya ardından, on yedi ay boyunca kuşatma altında kalacağı Askalan'a çekilmek zorunda kaldı. Bu kuşatma sırasında, 367/977'de el Asem Remla'da öldü ve Karmati ordusunun komutasını amca oğlu Cafer üstlendi. Küçültücü koşullar altında Askalan'dan çıkmasına izin verilen Cevher Mısır'a döndü ve 381/992'deki ölümüne dek sakin bir hayat sürdü. Güvenilir komutanının başarısızlığı üzerine savaş alanına bizzat gelen el Aziz, 368/978 yılında Remla yakınlarında Alptekin ve Karmatileri yendi. Alptekin tutsak edilirken, Karmatiler yine yüklüce bir vergi kopartmayı başararak barışa razı oldu. Bununla birlikte, bu olaydan sonra Bahreyn Karmatileri Arap yarımadası üzerindeki etkilerini hızla yitirerek yerel bir güç durumuna düştü. El Aziz, Alptekin'e alicenap davranarak onu ve beraberindeki Türkleri hiz-

---

vazgeçmiştir; *Histoire*, metin s. 47. Anlaşıldığı kadarıyla böyle bir atamanın varlığından söz eden tek kaynak da budur.

81 El Cevzeri, *Siret*, s. 139-140; çev. Canard, s. 213-216.

82 Temim hakkında bak. Ibn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 1, s. 279-281; Hasan ve Şeref, *el Muizz*, s. 230-232; Muhammed Hasan el Azami, *Abkeriyyet el Fatımiyyin* (Beyrut, 1960), s. 133-209 ve 235-240, bu eserde Temim'in bazı şiirlerine de yer verilmiştir.

metine aldı. Ne var ki, kısa bir süre sonra güçlü İbn Kilis'in kıskançlığını ve nefretini üzerine çeken Alptekin, 372/982'de onun kışkırtmasıyla zehirlenerek öldürüldü. El Aziz'in Suriye'deki zaferine rağmen, Fatımiler, başlangıçta Şam üzerinde ancak kısa bir süre için ve sözde bir hâkimiyet kurabildi. Kent kısa bir süre sonra Alptekin' in subaylarından Kassam tarafından Fatımilerden geri alındı. Fadl b. Salih komutasında Kassam'ın üzerine gönderilen Fatımi ordusu Şam'ı almayı başaramayarak Filistin'e geri çekildi. Fadl, burada, Buveyhiler tarafından Musul'dan kovulan ve şimdi Fatımilerin himayesine girerek Şam valiliğini almayı uman Hemdani emiri Ebu Tağlib'in yardım teklifiyle karşılaştı.[83] Fakat, çoktan Filistin hâkimi olan ve aynı şekilde el Aziz'in gözüne girmeye çalışan Cerrahilerden Muferric b. Dağfal ile anlaşmış olan Fatımi komutanı, Ebu Tağlib'in ittifak önerisini geri çevirdi. Fatımilerle kısa işbirliği sırasında Ebu Tağlib'i 369/979'da ele geçirerek öldürten Müferric, daha sonra saf değiştirerek Kassam ile birleşti. Fakat en sonunda iki müttefik 372-373/982-983 arasında Fatımilerin hizmetindeki bir Türk komutanı olan Beltekin tarafından yenilgiye uğratıldılar. Muferric Antakya'ya kaçıp Bizans'a sığınırken, yakalanan Kassam Kahire'ye gönderildi. Bu arada, el Aziz'in orduda Türklerin hizmetinden yararlanan ilk Fatımi halifesi olduğunu belirtmek gereklidir. O zamana dek Fatımilerin ana askeri gücünü oluşturan Berberi subayların büyük hoşnutsuzluğuna rağmen başlatılan bu uygulama, ilerde, Fatımiler için çok ciddi sonuçlara yol açacaktır.

Sonunda Şam'ı ele geçiren el Aziz Suriye'nin kuzeyini de almayı hedefliyordu. Bu amaçla Halep'in Hemdani emiri Sa'd el Devle (356-381/967-991) ile Humus valisi olup emiri isyan eden Bakcur arasındaki düşmanlıktan yararlandı. El Aziz'i Halep'i alması için kışkırtan Bakcur onun adına kenti kuşattı (373/983). Ancak, Hemdanilerin yardımına gönderilen Bizans ordusu karşısında tutunamayarak kaçmak zorunda kaldı. El Aziz buna rağmen Bakcur'a verdiği sözü tuttu ve onu Şam valiliğiyle ödüllen-

83 Bak Canard, *Histoire*, s. 541-572; ayrıca 'Ebu Talib', *EI2*, Supplement, s. 36-37.

dirdi. Büveyhoğullarının gücünün zayıfladığının farkında olan Sa'd el Devle de ismen Fatımilerin yüksek hakimiyetini tanıdı (376/986). Bu durum el Aziz'i Halep için beslediği emellerinden vazgeçirmeye yetmedi. Birkaç yıl sonra, bu arada el Kilis'in entrikaları yüzünden Şam valiliğinden azledilmiş olan Bakcur halifeyi Hemdanilere karşı yeni bir sefer hazırlamaya ikna etti. Bu amaçla hazırlanan ordunun komutasını alan Bakcur, Bizanslıların etkili yardımıyla güçlenen Sa'd el Devle karşısında başarılı olamayarak yenildi ve öldürüldü (381/991). Sa'd el Devle de Bakcur'a karşı zaferinden sonra Fatımileri Suriye'den tümüyle çıkarmak için hazırlığa giriştiği sırada(Hicri 381 tarihinde) öldü. El Aziz'in 386/996'daki ölümüne dek Halep'i ele geçirmek için harcadığı daha ciddi çabalar da Bizanslılar yüzünden başarısızlığa uğradı (381-392/991-1002). Öyle ki, Fatımilerin Türk asıllı Şam valisi Mengütekin'in 385/995'teki kuşatmasında kent düşmek üzereyken, Bizans imparatoru II. Basil (976-1025) savaş alanına bizzat koşarak Halep'in Fatımilerin eline geçmesini önledi.

El Aziz, Suriye dışındaki dış politikada çok fazla etkin olmadı. Suriye'de de Şam'ı almasına rağmen, Halep'in Bizans korumasındaki Hemdani emirliğini ele geçirmeyi başaramamıştı. Buna karşılık, imparator II. Basil ile elverişli bir barış anlaşması yaparak, Bizans'ın Fatımilere yönelik ticari yaptırımlarını kaldırtmayı bildi. Irak'taki Abbasiler ve Abbasi imparatorluğunun gerçek hâkimi durumundaki Şii Büveyhilerle doğrudan çatışmadan kaçındı. Ancak, Büveyhi emiri Adud el Devle'ye Fatımi yüksek hâkimiyetini kabul ettirmek için giriştiği görüşmelerde başarılı olamadı. Bahreyn Karmatileriyle ilişkilerinde, ancak ödediği yüksek yıllık başlar karşılığında sözde ve güvenilmez bir ittifak kurabildi. Son olarak Kuzey Afrika'da ise, Buluggin tarafından kurulan Ziri hanedanını tanıdı, ancak Buluggin'in oğlu ve ardılı olan el Mansur (373-386/ 984-996) zamanından başlayarak Ziriler Fatımilerden giderek uzaklaşmaya başladılar. Ne olursa olsun, el Aziz'in halifeliğinin sonunda, Fatımi imparatorluğu en azından kuramsal olarak en geniş sınırlarına ulaşmıştı: Fatımi hâkimiyeti Atlas Okyanusu ve Batı Akdeniz'den Kızıldeniz'e, Hicaz, Yemen, Suriye ve Filistin'e uzanan geniş bir coğrafyada kabul ediliyordu. Hint alt

kıtasındaki Multan'da, hatta kısa bir süre için de olsa, son Hemdani emirinin yerine bölgenin efendisi olan Ukayl oğullarından Ebu'l Devaz Muhammed'in yönetimi sırasında (382-386/ 992-996) Abbasi başkentinin burnunun dibindeki Musul'da hutbe, Fatımi halifesi adına okunuyordu. Aynı zamanda, başta İran'ın çeşitli bölgeleri olmak üzere imparatorluk sınırları dışındaki birçok ülkede Fatımi daileri faaliyetlerini sürdürüyordu.[84]

Kaynakların çoğunluğu, El Aziz'i Mısır'ın Fatımi halifelerinin en iyisi ve en bilgesi olarak gösterir. Mükemmel bir yönetici olduğu gibi, dinsel inançlarına fazla aldırmaksızın ülkenin en yetenekli adamlarının hizmetlerinden yararlanmayı çok iyi biliyordu. Devlet işlerini yönetmekte en yakın yardımcısı, el Muiz'in ölümünden sonra ona çeşitli mali ve yönetsel görevlerde hizmet etmeyi sürdüren Ebu'l Ferec Yakub b. Yusuf b. Kilis'i 367/977 de veziri yaptı ve ardından İbn Kilis'e el vezir el ecell (şanlı vezir) unvanını verdi (367/977).[85] Böylece, Fatımi hanedanının ilk veziri olan İbn Kilis, iki geçici uzaklaştırmanın dışında, bu görevini ölümüne dek yirmi yılı aşkın bir süre korudu. Onun vezirliğinde Mısır büyük bir ekonomik refaha kavuştu. El Aziz'in Halep'i ele geçirme girişimlerine sözünü dinlemeksizin karşı çıkmakla birlikte, İbn Kilis, Fatımi yönetiminin Suriye'nin geri kalan bölümünde yerleşmesinde de çok yardımcı oldu. İbn Kilis, kişisel servetinden cömert maaşlar bağladığı bilim adamları, hukukçu ve şairleri de korudu. Kendisi de, Kadı Numan tarafından geliştirilen İsmaili hukukunda uzmandı ve bu alanda el Muiz ile el

84 El Aziz'in halifelik döneminde Rey'e gönderilen dailerden biri olan Ebu'l Fevaris Hasan b. Muhammed el Mihazi ve yaydığı düşünceler hakkında bak. Ivanow, *Studies 2*, s. 123-140 ve *Ismaili Literature*, s. 38-39; Sezgin, *Geschichte*, c. 1, 578; Poonawala, *Bio*, s. 80-81.

85 İbn Kilis hakkında bak. İbn el Seyrafi, *el İşare*, *BIFAO* içinde (1925), s. 90-94 (1923); İbn Hallikan, *Biographical Dictionary*, c. 4, s. 359-368; el Makrızi, *el Hitat*, c. 2, s. 5-8 ve 341; Hasan, *Tarih*, s. 270-272, 298-300 ve 426-427; Zahid Ali, *Tarih*, c. 1, s. 197-198 ve c. 2, s. 111-112 ve 130-131; Hüseyn, *Fi adab*, s. 54-59 ve 174-176; Ghalib, *A'lam*, s. 607-610; Muhammed H. el Menavi, *el vzare ve vuzare fi'l asr el* Fatımi, (Kahire, 1970), s. 35, 52, 74, 85-86, 94-96, 103-104, 126, 133-134, 143-144, 172-173, 193-195 ve 241; Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam* (Londra, 1937), s. 45-68; B. Lewis, 'Paltiel: A Note', *BSOAS*, 30 (1967), s. 179-181; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 38; Sezgin, Geschichte, c. 1, s. 579; Poonawala, *Bio*, s. 78-79 ve M. Canard, 'İbn Killis', *EI2*, c. 3, s. 840-841.

Aziz'in fermanlarına dayanan el Risale el Veziriyye adlı bir çalışma kaleme almıştı. Bu, İslamiyet'e Yahudilikten geçmiş biri için önemli bir başarıdır. El Ezher'i bir üniversiteye dönüştürme fikri de, el Hakim camiinin yaptırılması da ona aittir. 380/991'deki ölümünden sonra, el Aziz yerini doldurmakta büyük güçlükle karşılaştı ve saltanatının geri kalan bölümünde birbiri ardına altı vezir değiştirdi. Bunların sonuncusu, Fatımilere hizmet edecek bir dizi Hıristiyan vezirin ilki olan İsa b. Nesturus (385-366/ 995-996) adlı bir Kıpti Hıristiyandı.[86] El Aziz, muhtemelen İslam'a döndükten sonra da eski dindaşlarıyla iyi ilişkilerini sürdüren İbn Kilis'in etkisiyle, hiçbir zaman vezirliğe dek yükseltmemekle birlikte, Yahudileri de önemli konumlara getirdi. Bunlar arasında, İbn Kilis'in yakın çevresinden olan ve Suriye'de önemli görevlere getirilen Menaşşe (Manasseh) b. İbrahim sayılabilir.

Bir Şii Müslüman devletinde Hıristiyan ve Yahudilerin önemli devlet görevlerine getirilmesi yönündeki alışılmamış uygulama, temelde Fatımilerin izlediği dinsel hoşgörü politikasıyla uyumludur. Ancak, karılarından, muhtemelen yaşayan tek oğlunun ve gelecekteki halefinin de annesi ve bir Hıristiyan olan bu kadının etkisiyle El Aziz, bu hoşgörüyü daha da ileriye götürmüş ve bu alanda dikkate değer örnekler vermiştir. Gerçekten, el Aziz'in tavsiyeleriyle iki kayın biraderi Orestes ve Arsenius, Kudüs Melkiti patrikliğine ve ardından Kahire metropolitliğine getirilmiştir (375/ 986). Dahası, Müslümanların muhalefetine rağmen Halife, Efraim'in Kıpti patriğine oldukça lütufkâr davranmış ve Fustat yakınlarındaki Aziz Mercurius kilisesinin yeniden inşasına izin vermiştir. Bu hoşgörüden, İbn Nesturus'un vezirliğe atanması ve Halife'nin açıkça Aşmuneyn piskoposu Severus ile Fatımilerin baş hukukçusu Kadı İbn el Numan arasında tartışmalar düzenlemesinin gösterdiği gibi Hıristiyanlar özellikle yararlanıyordu. Ehl el zımmeye (Müslümanlıkça meşru sayılan dinlere bağlı gayri müslümler) yönelik bu hoşgörü politikası çoğunluğu Sünni olan Mısır Müslümanlarının hoşnutsuzluğunu uyan-

86 İbn el Seyrefi, el İşare, *BIFAO* (1925) içinde, s. 87-90 (23-26) ve el Menavi, *el Vizare*, s. 241-244.

dırmış, bu hoşnutsuzluk, 386/ 996'da el Aziz'in ölümünden sonra birçok kilisenin tahrip edilmesi ve çok sayıda hıristiyanın öldürülmesiyle patlamıştı. Devlet yönetiminde böyle bir hoşgörü politikası uygulayan el Aziz'in kendisi ise, Kerbela'nın yıl dönümlerinde yas törenleri düzenlenmesini teşvik eden ve Ali'nin peygamberin vasiliğine atandığı Gadir Hum olayının yıl dönümlerinde görkemli bayramlar yaptıran inançlı bir Şii'ydi. Bu iki yıl dönümü Mısır'da ilk kez el Muiz tarafından anılmaya başlanmıştı[87] Bu Şii törenlerin İslam dünyasında ilk kez açıkça yapılması ise, Büveyhoğullarından Muiz el Devle'nin (334-356/945-967) saltanatı zamanında, 352-353/963-964 yıllarında Bağdat'ta başlamıştı.

Kendileri başlangıçta Şiiliğin Zeydi koluna bağlı olan Büveyhoğullarının iktidarı döneminde On iki İmamcı Şii düşünceleri ve pratikleri sistemleştirilmeye başlanmıştı. El Aziz, Ramazan 386/Ekim 996'da Halep Hemdanileri ve Bizans'ın ortak ordularına karşı yeni bir sefere giriştiği sırada, Suriye'deki Bilbeys'te öldü. Yerine, el Hakim bi Emrullah lakabını alan on bir yaşındaki oğlu Ebu Ali el Mansur geçti. Tek kardeşi ve büyüğü Muhammed'in ölümüyle veliahd olan el Hakim (383/993), Mısır'da doğmuş olan ilk Fatımi halifesiydi ve her bakımdan hanedanın en karmaşık kişiliğiydi.[88]

---

87 Makrızi, *el Hitat*, c. 1, s. 388-389 ve 430-431; Fransızca çev., c. 4, s. 111.

88 El Hakim'in saltanat dönemi için bak. İdris, *Uyun*, c. 6, s. 248-304; el Antaki, *Tarih*, yay. Cheikho vd. s. 180-234, yay. Kratchovsky ve Vasiliev, *Patrologia Orientalis* (1932) içinde, s. 450-520; el Ruzraveri, *Zeyl*, s. 221-239; İbn el Seyrefi, *el İşare, Bl-FAO* (1925) içinde, s. 80-87 (26-33); İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 44-71 ve 79; İbn Zafir, *Ahbar*, s. 43-62; İbn Hemmad, *Histoire*, metin 49-58, çeviri 76-86; İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 52-56, yay. Seyyid, s. 176-183; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 9, s. 40-42, 44, 52-54, 68-70, 72-73, 75, 76-77, 79, 81, 86-89, 102 ve 108-109; İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 3, s. 449-454; İbn İzari, *el Beyan*, c. 1, s. 247, 257 ve 267-270; el Nuveyri, de Sacy'nin *Exposé*'si içinde, c. 1, giriş s. 430-437; İbn el Devadari, *Kenz*, c. 6, s. 256-312; Makrızi, *el Hitat*, c. 2, s. 14-15, 31, 36-37, 227, 282-283 ve 285-289 ve *İtti'az*, yay. Ahmed, c. 2, s. 31-23 ve İbn Tağribirdi, *el Nücum*, c. 4, s. 176-247. El Hakim'in hakkında, de Sacy'nin Expose'sinde (c. 1, giriş, s. 278-429) verdiği ve değerini hâlâ koruyan ayrıntılı biyografinin yanı sıra daha yakın zamanlarda yapılmış şu çalışmaları da saymak gerekir: Muhammed Abdullah Inan, *el Hakim bi Emrullah ve esrar dava el Fatimiyye*, (2. Basım, Kahire, 1959); Abdül Munim Macid, el Hakim bi Emrullah, (Kahire, 1959); Arif Tamir, *el Hakim bi Emrullah*, (Beyrut, 1982); Sadik A. Assaad, *Reign of al Hakim bi Amr Allah* ve Josef van Ess, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Hakim (386-411 H.)* (Heidelberg, 1977).

El Hakim, oldukça uzun süren saltanatı boyunca birçok sorunla karşılaştı. Halifeliğe geçer geçmez, Fatımi ordusunun, esas olarak Berberilerden oluşan el Megariba (Batılılar) denen kanadıyla, esas olarak Türklerden ve Deylemlilerden oluşan doğulu (el Meşarika) kanadı arasındaki çatışmayla uğraşmak zorunda kaldı. Babası el Aziz, orduya Fatımilerin başlangıçtaki belkemiği olan Berberiler aleyhine, başta Türkler olmak üzere başka kavimlerden gelen askerleri dolduran ilk kişiydi. Bu yola, doğuya yayılmayı kolaylaştırmak için baş vurmuştu, çünkü Türkler, yetenekli savaşçılar olmalarının yanı sıra, Fatımilerin doğuda aleyhlerine genişlemek istedikleri Abbasilerin hizmetinde deneyim kazanmış bir gruptu. Bu nedenden başka, el Aziz Türkleri orduya almakla, özellikle Kutameler olmak üzere, Fatımi devletinde Berberilerin yararlandığı askeri tekeli kırmayı da amaçlamış olabilir. Amaç ne olursa olsun, Berberilerin hoşnutsuzluğuna rağmen, Türkler kısa sürede orduda en önemli konumları ele geçirdiler ve bu durum, ordu içinde geleneksel olarak Fatımi askeri gücünün temelini oluşturan Berberilerle, başını Türklerin çektiği yeni gelen doğulu fraksiyon arasında ciddi bir rekabet ve düşmanlığın gelişmesine yol açmıştı. Bu rekabet, el Hakim'in saltanatının ilk yıllarında açık bir savaş noktasına geldi.

El Aziz'in ölümü, Berberilere kendilerini yeniden birinci konuma çıkarmaya kalkışmak için bekledikleri fırsatı verdi. Hükümet başkanlığının Kutamelerin lideri Hasan b. Ammar'a verilmesini talep ettiler ve genç halife bu baskıya boyun eğerek, İbn Ammar'ı, herhangi özel bir görev ya da vezirlik unvanına sahip olmamakla birlikte, devletin başındaki halife ile devletin memurları ve uyrukları arasında aracı olan en yüksek yönetsel konuma yani vasıtalığına atadı. Vasıtalık, İslam devletlerinde Fatımilerle yaygınlık kazanmış olan bir kurumdu. Böylece İbn Ammar vasıta olarak, kısa süre sonra idam edilecek olan İbn Nesturus'un yerine geçti ve beklendiği gibi, orduda, Türklerin zararına Berberilerin konumunu güçlendirmeye başladı. İbn Ammar'ın izlediği politika kısa zamanda el Hakim'in lalası ve koruyucusu Bercevan'ın muhalefetiyle karşılaştı. Hırslı bir kişi olan Bercevan, İbn

Ammar'ın işgal ettiği en yüksek yönetici makamını kendisi için istiyordu. Bu amacına ulaşabilmek için el Meşarika partisinin desteğini aradı. Bu yolda, Şam valisi Mengütekin ile ittifak kurdu ve onu kendisine bağlı güçlerin başında Mısır'a yürümesi için ikna etti. Ne var ki, Mısır yolunda her zamanki güvenilmezliğini gösteren müttefiki Cerrahi Muferric tarafından terk edilen Mengütekin, Askalan yakınlarında, Süleyman b. Cafer b. Fellah komutasındaki İbn Ammar güçleri tarafından yenilgiye uğratıldı. Berberi asıllı Süleyman, Mengütekin'in yerine Şam valisi oldu. Ne var ki, bu görevi üstlendikten kısa bir süre sonra çok büyük bir siyasal hata işleyerek, Kutameler arasında saygın bir reis olan Trablus valisi Ceyş Semsam'ı görevden alıp, yerine kendi kardeşi Ali'yi geçirdi. Ceyş'in hoşnutsuzluğundan yararlanan Bercevan onunla ilişkiye geçti ve bu sayede başka birçok Berberi şefinin de desteğini kazanarak, yeniden İbn Ammar'ın otoritesine karşı çıkabildi. Bu kez, İbn Ammar, Kahire'de başlayan ve kısa sürede gerçek bir ayaklanmaya dönüşen sokak hareketlerini kontrol altına alamadı ve kaçmak zorunda kaldı. Sonunda amacına ulaşan Bercevan Ramazan 387/ Ekim 967'de vasıta unvanıyla iktidarı ele geçirerek dört yıl boyunca Fatımi imparatorluğunun fiili hakimi oldu.[89] Berberilere karşı yumuşak bir politika izledi, hatta, rakibi İbn Ammar'ın hayatını (bir süre için) bağışladı. Fakat, bu olaylarla Berberiler, ordudaki geleneksel olarak birincil konumlarını geri dönüşsüz biçimde yitirmiş oldu.

Soyu bilinmeyen hadım bir köle olan Bercevan, becerikli bir Hıristiyan olan katibi Fahd b. İbrahim'in yardımıyla yetenekli bir yönetim sergiledi. İktidarı sırasında, el Megariba ve el Meşarika partilerini uzlaştırmaya da çalıştı. Buna karşılık Suriye'deki düzensizliklere karşı sert bir politika izledi. Suriye valiliğiyle görevlendirdiği Ceyş b. Semsam, Sur'da bir Arap serüvencisi olan Alaka'nın Bizans donanmasının yardımıyla hazırladığı ayaklanmayı

89 Berjevan hakkında bak. İbn el Seyrefi, *el İşare*, *BIFAO* (1925) içinde, s. 85-86 (27-28); İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 1, s. 253; Makrizi, *elHitat*, c. 2, s. 3-4; de Sacy, *Exposé*, c. I, Giriş s. 284; el Menavi, *el Vizare*, s. 245 ve Lewis 'Bardjawan', *EI2*, c. 1, s. 1041-1042.

bastırdı, dik başlı Muferric'e boyun eğdirdi. Ardından, Şam'da düzeni yeniden sağlayarak, Kuzey Suriye'deki Afamiye'de Bizanslıları yendi. Bu başarıların ardından, Bizans imparatoru II. Basil'in girişimiyle iki imparatorluk arasında 391/1001 yılından geçerli on yıllık bir ateşkes antlaşması imzalandı. Ne var ki, Bercevan, Mağrib politikasında bu derece başarılı olamadı. Barka'daki huzursuzluğu bastırmak için, Fatımi davasına en kritik dönemde eşsiz destek sağlamış olan Sinhace Berberilerine karşı ilk kez Fatımi askerlerini kullanma basiretsizliğini gösterdi. Zirilerin III. Hükümdarı Badis b. el Mansur komutasındaki (386-406/ 996-1016) Sinhacelerle Trablusgarp'ın denetimini ele geçirmek için yapılan savaş, Zirilerin Fatımilere karşı sadakatini ve imparatorluğun Mağrip'teki otoritesini zayıflattı. Badis'in iktidarı sırasında, Zirilerin denetimindeki merkezi Mağrib'in batısı Hammad b. Bullugin b. Ziri'nin (405-419/ 1015-1028) yönetimine verildi.[90] Zirilerin Beni Hammad kolunun kurucusu olan Hammad, Mesila'nın kuzeydoğusunda kurduğu Kal'at Beni Hammad'ı yönetim merkezi yapmıştı. Fatımi Mağrib'inin İfrikiye'den oluşan kalan bölümü ise, Keyrevan'daki geleneksel merkezlerinden yönetimlerini sürdüren Zirilerin ana koluna bırakılmıştı. Zirilerin her iki kolu da 6./12. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Muhavidun hanedanı tarafından ortadan kaldırıldı.

Bütün bunlar olurken, Halife el Hakim, kendisine karşı çok sert ve disiplinci davranan ve yetkilerini sınırlayarak sarayında hapseden Bercevan'a karşı derin bir nefret beslemeye başlamıştı. Başka bir hadım köle olan Reydan'ın teşviki ve işbirliğiyle, el Hakim en sonunda 390/1000 yılında Bercevan'ı öldürttü. Bu tarihten itibaren gerçek iktidara kavuşan el Hakim, Bercevan'ın yerine getirdiği Hüseyin b. Cevher'den itibaren, saltanatının geri kalan yirmi yılı boyunca iş başına getirdiği çok sayıda vezir ve vasıtasının yetkilerini ve görev sürelerini ciddi biçimde sınırladı. Gerçek iktidarı kazanmasından sonra, el Hakim bir dizi garip ve alışılmadık ferman ve kararnameler yayımladı. Birbirlerini hü-

90 Bak. H. R. Idris, 'Hammadids', *EI2*, c. 3, s. 137-139.

kümsüz kılan ya da değiştiren bu sayısız kararnameler ve sık sık değişen ruhsal durumuyla sergilediği garip davranışlar, kimilerinin el Hakim'i dengesiz bir kişilik olarak görmelerine bile neden oldu. Bununla birlikte, başka kimi kaynaklar da el Hakim'in portresini bilge ve zeki bir lider olarak çizerek bilim ve sanatlara verdiği önemden dolayı takdir eder. El Hakim, aynı zamanda, devlet işlerinin yanı sıra *dava* örgütlenmesine de büyük önem vermiş ve dailerin eğitimine özel dikkat göstermiştir.

El Hakim'in saltanat döneminin ayırt edici özelliklerinden biri, Hıristiyan ve Yahudilere karşı getirilen baskıcı uygulamalardır. Kuşkusuz, Halife'nin 395/1004 yılından başlayarak kesin biçimini alan zımmi karşıtı politikasında, kısmen, babası el Aziz'in yönetimi sırasında gayri müslümlere giderek artan bir düşmanlık geliştiren Mısır'ın Müslüman halkı arasındaki itibarını artırma isteği etkili olmuştur. Dahası, ayrımcı politikasını özellikle Melkiti Hıristiyanlara yönelterek, Mısır Hıristiyanlarının çoğunluğunu oluşturan Kıptilerin desteğini kazanmayı da ummuş olabilir. Ne olursa olsun, el Hakim Hıristiyanlara ve Yahudilere yönelik birçok kısıtlama getirdi ve bunları İslam şeriatına uymaya zorladı. İktidarı boyunca çok sayıda kilise ile manastır yıkılmış ya da camiye çevrilmiş ve bunlara ait mal varlıklarına el konmuştur. Sadece, Sina Dağı'ndaki Hıristiyan manastırı esirgenmişti. El Hakim, tüm dünya Hıristiyanlarının infialini ve Bizans ile Fatımiler arasındaki ateşkesin bozulmasını göze alarak, 400/1009 yılındaki Kudüs'teki Kutsal Mezar Kilisesi'nin yıkılmasını bile emretti.[91] Bunun sonucunda, İmparator II. Basil 406/1015-1016 yılında Bizans ile Fatımi imparatorluğu arasında ticareti yasaklayan bir ferman yayımladı, böylelikle Fatımilerin Avrupa ile olan ticaretleri düşmeye başladı. Öte yandan, el Hakim, 404/1013 yılında, zorla İslamiyet'e döndürülmüş Hıristiyanlarla Yahudilere gerçek inançlarına dönme ve Bizans topraklarına göç etme izni vermiştir. Gayri müslümlere yönelik baskı döneminde, Sünniler de dönem dönem şiddetlenen, dönem dönem gevşeyen bir baskı altında tutulmuştur.

91 Bak. M. Canard, 'La destruction de l'Eglise de la Résurrection par le calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré', *Byzantion*, 35 (1965), s. 16-43.

El Hakim'in en önemli işlerinden biri, Dar el Hikme'nin (Bilgelik Evi) kuruluşudur. Dar el İlm de denilen bu okul 395/1005 yılında Kahire'deki Fatımi sarayında kurulmuştu.[92] Zengin kütüphanesiyle, hadisçiler, hukukçular, gökbilimciler ve diğer bilginlerin buluşma yeri olan bu kurum, genel olarak Şii, özel olarak da Fatımi öğretilerinin yayılma merkezi olma amacıyla oluşturulmuştu. Fatımi dava örgütlenmesiyle yakından ilişkili ve gerçekte Dai el du'at yani baş dai'nin yönetiminde olan bu kurum, birkaç on yıllık bir kesinti dışında, Fatımi hanedanını için sonuna dek çalışmalarını sürdürmüştür. El Muiz'den beri hikme (hikmet, bilgelik) denen Fatımi inancının öğretildiği ve dailerin eğitildiği bu okulda verilen derslere sık sık El Hakim de katılıyordu. Dar el Hikme'de verilen derslerin bazılarına yalnızca İsmaililer katılırken, bazıları mezhep dışından dinleyicilere de açıktı. Okulda, bazı Sünni hukukçuların ders vermesine de izin verilmişti. El Hakim'in Dar el Hikme dışında, iki Maliki bilginin yönetiminde ayrı bir Sünni eğitim kurumu kurdurduğu da anlaşılmaktadır,[93] ancak, Hicri 400'de Fustat'ta kurulan bu okul üç yıl sonra kapatılmıştır. Dinsel politikalarının arasında, el Hakim uyruklarının ahlak stardartlarıyla da yakından ilgilenmiş, kamu ahlakını düzenlemeye yönelik çok sayıda ferman da yayımlamıştır. Adalet anlayışı, sert cezaları da içeriyordu. Uzun saltanatı boyunca, sıradan mahkûmların yanı sıra, çok sayıda vezir, vasıta, komutan ve diğer yüksek yönetici ile birçok cariyesini de idam ettirmiştir. Bu kabarık liste Fahd b. İbrahim, Ali b. el Hüseyin b. zahir el vazzan ve el Fadıl b. Cafer b. el Furat'da içine alıyordu. Kurbanlarının listesi dava örgütünü de kapsıyordu. Çok sayıda İsmaili dai ve kadısı da Abdülaziz b. Cafer b. el Numan ve Malik b. Said gibi halifenin emriyle canlarından olmuştu.

El Hakim, iktidarı sırasında ciddi huzursuzluklar ve isyanlarla karşılaştı. İsyanların en ciddisi, Endülüs Emevilerinin akrabası olduğunu iddia eden Ebu Rakva Velid b. Hişam'ın iki yıl sü-

92 Makrızi, *el Hitat*, c. 1, s. 391, 458-460 ve c. 2, s. 342 ve 363; Fransızca çev., c. 4, s. 118-121; E. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte* (Paris, 1811), c. 2, s. 474-484 ve D. Sourdel, 'Dar al Hikma', *EI2*, c. 2, s. 126-127.

93 İbn Tağrıbirdi, *el Nücum*, c. 4, s. 222-223.

ren hareketiydi. Zeneta Berberilerinin ve Beni Kurra adlı Arap boyunun desteğini alan Ebu Rakva ayaklanmasını 395/1005'te Barka (Cyrenaica) bölgesinde başlattı. Üzerine gönderilen Fatımi ordusunu yenerek Barka kentini ele geçirdi. Bu zaferden bir yıl kadar sonra kıtlık ve veba karşısında Barka'dan çıkmak zorunda kalan Ebu Rakva, İskenderiye üzerine yürüyerek kenti birkaç ay boyunca kuşattı. Ardından Kahire yakınlarında Fayyun'a dek ilerleyen isyancı komutan, burada, Fadl b. Salih komutasındaki Fatımi ordusuna yenildi. Nubya'ya sığınmak isteyen Ebu Rakva Fatımilere teslim edildi ve 397/1007'de Kahire'de idam edildi. El Hakim; bu ayaklanma nedeniyle, kendisini dinsel siyasetini yumuşatmak ve Sünnilere uyguladığı baskıları gevşetmek zorunda hissetmiştir.

El Hakimi'ye karşı bir başka önemli isyana, Filistin'in Cerrahi yöneticileri önderlik etmiştir. Bu ailenin hırslı lideri Muferric b. Dağfal, Ebu Rakva'ya karşı Fatımilerin yanında yer almıştı, ancak her an için taraf değiştirmeye hazır bir kişilik olarak, Filistin'de yarı bağımsız bir devlet kurmak istiyordu. Bu amaçla 402/1011-1012'de açık harekete geçerek, tuzağa düşürdüğü Şam'ın Türk kökenli Fatımi valisi Yaruk'u öldürdü. Ardından Güney Filistin'in en büyük kenti Remla'yı ele geçirdi. Uç oğlundan yardım alan Muferric, simgesel önemi daha büyük olan bir adım atarak, Ali soyundan Mekke Şerifi, Ebu'l Fütuh lakabıyla tanınan Hasan b. Cafer'i halife ilan etti (403/1012). Ebu'l Fütuh'un halifeliği Filistin ve Hicaz'da kabul edildi ve hutbeler onun adına okundu. Ne var ki Cerrahilerin ayaklanması ancak iki yıldan biraz fazla sürdü. Bu süre boyunca, Muferric, Kutsal Mezar Kilisesi'ni kısmen onartarak Bizans imparatoru ve Kudüs Hıristiyanlarının teveccühünü kazanmaya çalıştı. Sonunda, el Hakim, Cerrahileri ilan etmiş oldukları halifeyi tanımaktan vazgeçmeye ikna etti. Cerrahilerin desteğinde Remla'yı merkez edinmiş olan Ebu'l Fütuh da, el Hakim tarafından affedilerek tekrar Şerifliğine atandığı Mekke'ye döndü.[94] Cerrahiler Filistin'deki üstün konumlarını sürdürdüler ve yerli halkı tehdit edip, Mısır'dan

94 Muhammed b. Ahmed el Fasi, el Ikd el samin fi tarih el beled el emin, yay. A. Fuad Seyyid (Kahire, 1384/1965), c. 4, s. 69-79.

Hicaz'a giden hacı kervanlarını soymaya başladılar. Bunun üzerine kendileriyle daha ciddi ilgilenmeye karar veren el Hakim, üzerlerine büyük bir ordu gönderdi. Daha ordu yoldayken, Mufferric, muhtemelen zehirlenme sonucu ani biçimde öldü. Babalarının ölümü üzerine oğullarından Ali ile Mahmud teslim oldu, kaçak kalan üçüncü oğul Hasan da bir süre sonra Halifenin affına mazhar oldu. Babasının Filistin'deki mirasına kavuşan ve Cerrahi hanedanı içinde lider konumuna geçen Hasan b. Mufferric, el Hakim'in saltanatı boyunca Fatımilere sadık kaldı.[95]

El Hakim, Kuzey Afrika'da önemli bir toprak kaybına uğramamıştı. Ancak, saltanatının son yıllarında İfrikiye'deki İsmaililer ağır baskılara uğratılmaya başlandı. İfrikiye'de yalnızca bazı küçük kentli gruplarla Kutameler ve öteki Sinhace Berberileri arasında taraftar bulmuş olan İsmaililik, Berberi toprakları da dahil, kitleler arasında hiçbir zaman derin kökler salamamıştı. Hükümet merkezinin Kahire'ye aktarılmasıyla birçok Kutame ve önde gelen dailerin çoğu Mısır'a göçmüş, halkının çoğunluğu Sünni olan İfrikiye'de İsmaililiğin korunması görevi, ancak yüzeysel biçimde İsmaililiği kabul etmiş olan Sinhace Berberilerine kalmıştı. İfrikiye'nin yönetimi ise Fatımilere olan bağlılıklarını kısa sürede kaybedecek olan Zirilere bırakılmıştı. Böylece, ülkenin Sünni sakinleri kısa zamanda Şii karşıtı duygularını açığa çıkartma fırsatını buldu. Ziri emiri el Muiz b. Badis'in (406-454/ 1016-1062) tahta çıkışından kısa bir süre sonra 407/ 1016-1017'de Maliki ulemasının önderliğindeki İfrikiye Sünnileri, yönetimin göz yummasıyla Keyrevan, Mehdiye, Tunus ve Trablusgarp ile diğer kentlerdeki İsmaililere karşı katliama giriştiler. İsmaililere yönelik baskılar ve kitlesel saldırılar daha sonra da devam etti ve birkaç on yıl sonra el Muiz, Fatımiler yerine Abbasilere biat ettiğinde Kuzey Afrika'daki İsmaili toplulukları fiilen yok olma noktasına gelmişti.[96]

El Hakim, buna karşılık Suriye cephesinde başarılıydı. Uzun çabalardan sonra nihayet, Said el Devle'nin bakanlarından el Lu'lu

95 Bak. M. Canard; 'Djarrahids', *EI2*, c. 2, s. 482-485.
96 Bak. Idris, *Berbérie orientale*, c.1, s. 143-149.

tarafından öldürtülmesiyle zayıflamaya başlayan Halep'teki Hemdani emirliğini Fatımi otoritesine bağlamayı başardı (392/1002). Said el Devle'yi öldürttükten sonra emirliğin fiili hâkimi (399/1009)'da ölen Lu'lu ile oğlu Mansur Fatımilerin yüksek egemenliğini tanıdı. Mansur'un Beni Kilab boyunun reisi Salih b. Mirdas tarafından Halep'ten kovularak Bizans'a sığınması üzerine 407/1017'de Fatımiler kenti doğrudan işgal ettiler. Salih b. Mirdas 414/1023'te Halep'i Fatımi valisinin elinden aldıysa da, kendisi ve 472/1079 yılına dek kuzey Suriye'yi ellerinde tutan halefleri, ara sıra çıkan anlaşmazlık dönemleri dışında, Fatımilerin yüksek hâkimiyetini sözde de olsa kabul etmeye devam ettiler.

Fatımiler, Müslüman Doğu'daki hızlı fetihlerinin doğurduğu güçlüklerin farkına El Hakim'den daha önce varmışlardı. Pratikte, Buveyhilerle aralarında bir pat durumu ortaya çıkmıştı. Gene de, asıl ilgileri artık Mısır'daki egemenliklerini kalıcılaştırmaya yönelmiş olsa da, Fatımi halifeleri *dava* faaliyetleri aracılığıyla daha doğudaki Müslüman topraklarına sızma amacından vazgeçmemişlerdi. Bu doğrultuda, el Hakim'in iktidarı sırasında Fatımi davası büyük bir yayılma göstermiş, Dar el Hikme'de ve Kahire'deki başka kurumlarda bizzat Halifenin gözetiminde özenle seçilen ve eğitilen dailer, hem Fatımi hâkimiyetinde olan ve hem de hâkimiyet dışında kalan Müslüman ülkelere gönderilmişti. Aralarında imamlık öğretisi hakkında değerli bir çalışma kaleme almış olan Ebu Fevaris[97] (öl. 413/1022) gibi düşünürlerin de bulunduğu çok sayıda dai, Suriye'de çalışarak ülkenin Sünni halkı arasından çok sayıda insanı mezhebe kazanmayı başarmıştı. Mısır'ın içindeki dailer, kentlerde ve kırsal alanda yoğun bir faaliyet gösterirken, Dar el Hikme'de Şiilik üstüne verilen derslerle geniş izleyici kitlelerinin ilgisini çekiyordu. Asıl önemlisi, davanın imparatorluk sınırları dışında, İslam dünyasının doğu topraklarında, hepsinden önemlisi Irak ve İran'da etkin biçimde yürütülmekte olmasıydı. Bu ülkelerde görevlendirilen sayısız dai tüm

97 Ebu'l Fevaris Ahmed b. Yakub, el Risale fi'l imame, yay. ve çev. Sami N. Makarem, (New York, 1977); ayrıca bak. Ghalib, A'lam, s. 126-127; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 39; Sezgin, *Geschichte*, c. I, s. 579 ve Poonawala, *Bio*, s. 94.

toplumsal sınıflar arasında İsmaili inancını yayıyordu. Abbasi Halifeliğinin merkezi olan Irak'ta, İsmaili propagandacıların çabalarını özellikle, onların desteğiyle Abbasileri devirmeyi hedefledikleri yerel yöneticileri ve etkili Arap boy liderlerini kazanmaya yönelttikleri anlaşılmaktadır.

El Hakim'in saltanat döneminde Doğu'da etkinlik gösteren Fatımi dailerinin en önemlisi, önde gelen bir İsmaili filozofu ve belki de tüm Fatımi çağının en bilgili ve yetenekli İsmaili ilahiyatçısı ve yazan olan Hamideddin Ahmed b. Abdullah el Kirmani idi.[98] Bütün önemli dailer gibi, çalışmalarını çok büyük bir gizlilik içinde yürütmüş olduğundan el Kirmani'nin yaşamı ve faaliyetleri hakkında çok az şey bilinmektedir. İran kökenli verimli bir yazar ve adından anlaşıldığına göre muhtemelen Kirman doğumluydu. Ne olursa olsun Kirman'daki İsmaili topluluğuyla ilişkilerini sürdürmüştür. Belirtildiği gibi, yazdığı tezlerden birini, Kirman bölgesindeki Ciruft'ta görevli bir astına hitaben kaleme almıştır. Kirman'la olan bağlantılarına rağmen, el Kirmani'nin yaşamının büyük bölümünü Irak'ta görevli bir Fatımi daisi olarak geçirdiği ve faaliyetlerini özellikle Bağdat ve Basra'da yoğunlaştırmış olduğu anlaşılmaktadır. Çoğu kez adına eklenen ve iki Irak'ın (Arap Irak'ı ve Acem Irak'ı) baş daisi anlamına gelen hucce el Irakeyn onursal unvanıyla anılır. Bu unvan, onun bugünkü Irak kadar, Irakı Acem olarak bilinen İran'ın kuzeybatı ve ortabatı kesimlerinde de faal olduğuna işaret etmektedir. El Kirmani, 5./11. yüzyıl başlarında Kahire'ye çağrılarak, Fatımi dailer arasında imamlığın doğası hakkında çıkan anlaşmazlığa müdahale etti. Daha da önemlisi, el Hakim'in tanrısallığı iddiasını yaymaya başlayan aşırılık yanlılarına karşı tutum aldı. Bu tartışmaların

98 El Kirmani'nin hayatı ve eserleri hakkında bak. İdris, *Uyun*, c. 6, s. 283-288 ve 306; al Hamdani, 'Some Unknown Isma'ili Authors', s. 372-375 ve *Süleyhiyyun*, s. 258-261; M. Kamil ve M. Mustafa Hilmi'nin yayına hazırladıkları el Kirmani'in *Rahat el Akl*'ına (Kahire, 1953) yazdıkları önsöz; M Galib'in aym esere kendi baskısı için yazdığı önsöz; Zahid Ali, *Tarih*, c. 2, s. 114-115; Ghalib, *A'lam*, s. 99-102; S. I. Assaad, 'Sayyidna Hamid ad-din al-Kirmani', *Great Ismaili Heroes* içinde, s. 39-40; Ivanow, Guide, s. 43-46; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 40-45; Sezgin, *Geschichte*, c. 1, s. 580-582; Poonawala, *Bio*, s. 94-102 ve J. T. P. de Brujin, 'al-Kirmani', *EI2*, c. 5, s. 166-167.

ardından Irak'a döndüğü ve 411/1020-1021 yılında burada son önemli çalışması olan Rahat el akl'ı (Aklın Huzuru) tamamladığı anlaşılmaktadır. Yahudi-Hıristiyan kutsal metinleriyle İbrani ve Süryani dillerini çok iyi bilen el Kirmani[99], Fatımi İsmaili felsefesinin sistematik bir sunuşu için yapılmış ilk girişim olan bu eserinde, birçok yeni fikir ortaya koyar. Bu fikirler arasında, daha önceki Yunan ve İslam filozoflarının İsmaili düşüncesi üzerindeki etkisini gösteren yeni bir kozmolojik sistem de vardır.

El Kirmani ve diğer dailerin çalışmaları meyvelerini vermiş ve Buveyhilerin etkisinden bir ölçüde kurtulan Abbasilerin baskılarına yeniden maruz kalmaya başlayan Bağdat ve Irak'm diğer kesimlerindeki Şiiler, Fatımi İsmaililiğin çağrısına kulak vermeye daha istekli hale gelmişlerdi. Böylece, 401/1010-1011'de Şii Ukeyloğulları hanedanından, Musul, Kufe ve Medain emiri Kirvaş b. Mukalled, Fatımilerin yüksek hâkimiyetini tanıyarak hutbeyi el Hakim adına okuttu. Aynı yıl, Beni Esed oymağının reisi ve Hille emiri Ali el Esedide yönetimi altında olan bölgede Fatımi halifesinin hâkimiyetini kabul etti. Fatımi davasının kendine bağlı topraklarda, Bağdat'ın burnunun dibinde kazandığı başarıdan telaşa kapılan Abbasi halifesi el Kadir (381-422/ 991-1031) misillemeye girişme kararı aldı. Aynı yıl içinde, askeri harekât tehdidiyle Kirvaş'ı yeniden Abbasilere biat etmeye zorladı. Ertesi yıl da (402/1011) dikkatle planladığı Fatımi karşıtı kampanyasını başlattı. Daha önce sözü edilen, Fatımilerin peygamber soyundan geldiğini reddeden Bağdat bildirisinin yayımlanması bu tarihe rastlar. Aralarında, Abbasilerle Şii Büveyhiler arasında aracılık yapan ünlü On iki İmamcı ilahiyatçı Şerif Razi (öl. 406/1015) ve kardeşi Şerif Murteza (öl. 436/1044-1045) gibi Ali soyundan saygın kişiliklerin de bulunduğu önde gelen Sünni ve On iki İmamcı Şii bilginleri sarayında toplayarak, Fatımi halifelerinin peygamber soyundan gelmeyen sahtekârlar olduğunu bildiren yazılı bir açıklama hazırlamalarını emretti. İstekleri doğrultusunda hazırlanan ve

99 Bak. P. Kraus, 'Hebräische und Syrische Zitate in isma'ilitischen Schriften', *Der Islam*, 19 (1931), s. 243-263; ayrıca bak. A. Baumstaik, 'Zu den Schriftzitaten al-Kirmanis', *Der Islam*, 20 (1932), s. 308-313 ve Stern *Studies*, s. 84-95.

Abbasi imparatorluğundaki tüm camilerde okunan bildiri, el Hakim için büyük bir hakaretti. El Kadir, bununla da yetinmeyerek, aralarında ünlü Mutezili bilgin Ali b. Said el İstakri'nin de (öl. 404/1013-1014 bulunduğu çok sayıda ilahiyatçıya Fatımileri ve savundukları öğretiyi çürüten makaleler yazmakla görevlendirdi.

Her şeye rağmen Fatımi davası Doğu'da yayılmaya devam etti. Hatta, el Hakim'in, 403/1012-1013'te, daha iki yıl önce Multan'daki İsmailileri katletmiş olan Gazneli Mahmud'u bile, kendi tarafına çekmeye çalıştığı bildirilir.[100] Bu dönemde, Bahreyn dışındaki Karmati İsmaili topluluklarının çoğu ya Fatımiliğe katılır ya da dağılırken, Bahreyn Karmatileri de hızla güçten düşmeye başlamıştı. 387/985'te Kufe'yi işgal ederek Güney Irak'taki köprübaşlarını yeniden kurmaya çalışan Bahreyn Karmatileri, Büveyhiler önünde iki ağır yenilgiye uğramıştı. Üç yıl sonra da, Ehsa'yı kuşatarak Katif'i yağmalayan Beni Muntefik bedevilerinin reisi Esfer önünde küçültücü bir bozguna uğradılar. Bu bozgunun sonucunda, Karmatiler, İran'dan Hicaz'a giden hacı kervanlarından aldıkları vergiyi Esfer ve diğer bedevi şeflerine kaptırdılar. Bunların sonucunda, Bahreyn Karmatileri, muhtemelen Esfer'in kendilerini yenmesinden sonra kesilmiş olan yıllık verginin yeniden ödenmeye başlaması karşılığında, Fatımilerle olan nominal siyasal ittifaklarını 382/ 992 tarihinde yenilediler. Bununla birlikte, Fatimi İsmaililerle öğretiye ilişkin herhangi bir yakınlaşmaya girmeyi kabul etmeyerek, kendi aykırı İsmaili versiyonlarına bağlılıklarını sürdürdüler. Ayrıntılar bilinmemekle birlikte, el Hakim'in zamanında, Fatımilerle Bahreyn Karmatilerinin ilişkilerinin düşmanca kaldığı anlaşılmaktadır. Aslında, el Hakim zamanına gelinceye dek, Bahreyn Karmatileri eski önemlerini yitirip yerel bir güç haline gerilemişlerdi, bu nedenle bu dönemdeki tarihleri ve Fatımilerle ilişkileri hakkında bilinen fazla bir şey kalmamıştır.

Aynı zamanda, el Hakim çileciliğe doğru güçlü bir eğilim geliştirdi. 403/1012-1013'te uyruklarının önünde secde etmesini yasakladı, basit ve kaba giysiler giyip, at ya da tahtırevan yerine

100 Gerdizi, *Zeyn el ahbar*, s. 181; el Curbazagani, *Tarihi Yemini*, s. 369-373; İbn Tağribirdi, el Nücum, c. 4, s. 232 ve Bertel, *Nasır-i Hüsrev*, s. 94-104; çev. Ariyanour, s. 98-108.

eşeğe binmeye başladı. 404/1013'te, şaşırtıcı bir kararla, veliahtlığına, kendi oğlu Ali'yi atlayarak, Ubeydullah el Mehdi'nin torununun çocuğu olan Abdurrahim b. İlyas b. Ahmed'i getirdi.[101] Ardından, en azından bir süre için bütün devlet işlerini Şam valiliğini üstlenen ve resmi törenlere başkanlık eden veliahtına bıraktı. El Hakim'in saltanatının son yılları, Mısır'daki Fatımi dailer arasında Dürzi dininin doğuşuyla sonuçlanacak açık bir bölünmenin patlak vermesine tanık oldu. Fatımi İsmaililiken kaynaklanmakla birlikte, sonradan benimsediği birçok öğretisel yenilik nedeniyle, Dürzilik, İsmaililiğin, hatta Şii İslam'ın çerçevesi dışına çıkmış ve ayrı bir din niteliğine bürünmüştür. Bu yüzden, burada, yalnızca Dürziliğin kökeni hakkında birkaç sözle yetineceğiz.[102]

El Hakim'in imamlığı, bazı Fatımi dailer arasında Fatımi halifesinin gücü ve nitelikleri hakkında aşırı düşüncelerin şekillenmesine ve yayılmasına tanık olmuştu. Bu düşüncelerin kökleri, İsmaililer arasında yaygın olan bu dünya ötesi umutlara, daha da önemlisi, başta Hattabiye olmak üzere, daha önceki dönemin Şii Gulat gruplarının kurgularına dayanmaktaydı. Bu görüşleri el Hakim'in imamlığına ilk kimin ve ne şekilde uyarladığı karanlıkta kalmıştır. Bununla birlikte, 408/1017 yılında (Dürzi çağının başlangıç yılı) Hasan b. Haydara el Ehram adında bir dainin el Hakim'in tanrısallığını ilan eden bir hareket örgütleyen ilk kişi olduğu söylenebilir. Fatımi dava örgütlenmesi, imamlık öğretisinin temel ilkeleriyle uyum içinde, el Hakim'in, insan soyunun

101 Bak. Sami N. Makarem, 'Al Hakim bi Amrillah's Apointment of his Successors', *al Abhath*, 23 (1970), s. 319-325.

102 Dürziliğin erken tarihi ve öğretileri hakkındaki klasik eser, Silvestre de Sacy'nin *Exposé de la religion des Druzes*'idir; ayrıca bak de Sacy *Chrestomathie Arabe*, c. 1, s. 260-309 ve c. 2, s. 334-403. Dürziler üstüne yazılar Guys, *Thégonie des Druses* ve Avrupa'da yapılan diğer erken dönem çalışmalarda bulunabilir. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 112-125. Daha yakın tarihli çalışmalardan bak. Philip K. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion* (New York, 1928); N. Bourn, *Les Druzes* (Paris, 1930); Sami N. Makarem, *The Druze Faith* (New York, 1974); Nejla M. Ebu İzzeddin, *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society* (Leiden, 1984) Ayrıca bak. H. Z. Hirschberg, 'The Druzes', *Religion in the Middle East* içinde, c. 2, s. 330-348 ve 685; D. R. W. Bryer, 'The Origins of the Druze Religion', *Der Islam*, 52 (1975), s. 47-84, 239-262 ve 53 (1976), s. 5-27; M. G. S. Hodgson, 'Al-Darazi and Hamza in the Origin of the Druze Religion', *JAOS*, 82 (1962), s. 5-20; H. Halm, 'Der Treuhänder Gottes', *Der Islam*, 63 (1986), s. 11-72.

günahsız ve yanılmaz lideri olduğu gibi, İslam'ın gerçek koruyucusu ve İslami vahiyin gizli anlamının tek yetkili yorumcusu olarak tanrı tarafından atanmış olduğunu kabul ediyordu. Hatta, Fatımi İsmaililer, bu inançtan yola çıkarak ne el Hakim ne de başka bir Fatımi halife imamın tanrısal bir varlık olduğunu kabul edemezlerdi. Bunun sonucunda, resmi dava örgütlenmesi, Mısırlı İsmaililer arasında giderek artan sayıda yandaş kazanan yeni harekete kesin ve açık biçimde karşı çıktı. Kısa bir süre sonra, Ramazan 408/ Şubat 1018'de, yazdığı mektuplarla önde gelen yetkilileri hareketine kazanmaya çalışmakta olan el Ehram, el Hakim'in maiyetindeki gezintide suikaste uğrayarak öldürüldü.

El Ehram'ın ölümüyle, yeni hareketin propagandası bir süre için durdu. Ancak, el Ehram'ın yakın çevresinden bir İranlı olan Hamza b. Ali b. Ahmed, hareketin liderliğini üstlenerek, Muharrem 410/ Mayıs 1019'da faaliyetlerini yeniden canlandırdı. Karargâhını Kahire surları dışındaki Reydan Camiinde kurarak yeni inancı yaymaya başlayan Hamza, kısa bir süre sonra Buharalı bir Türk olup Neştekin adıyla da bilinen dai Muhammed b. İsmail el Derazi'nin (ya da Derzi=Terzi) kişiliğinde ciddi bir rakiple karşılaştı. İlk başlarda Hamza'nın müridi olmuş olabilirse de, el Derazi artık bağımsız hareket ediyor ve hareketin liderliğini ele geçirmek için Hamza'yla yarışıyordu. O zamana dek Hakimiye diye bilinen harekete, kendi adından gelen Deraziye ya da Dürziye adını kazandıran ve kısa sürede Hamza'nın çevresindekilerin çoğunu kendi yanına çekmeyi başaran el Derazi, el Hakim'in tanrısallığını açıkça kamuya ilan eden ilk kişiydi. Bu hareket, Mısır'ın Müslüman halkının protesto niteliğinde birçok kitlesel ayaklanmasına neden oldu ve bu nedenle başlayan huzursuzluk, Hamza'nın 410/1019'da Mısır baş kadısına yeni mezhebe iman etmesi için bir heyet göndermesiyle doruğuna vardı. Bu olaydan sonra, el Hakim'in Türk askerleri yeni inanca karşı harekete geçtiler ve el Derazi'nin birçok yandaşını katlettiler. Kıyımdan kurtularak Fatımi sarayına sığınan el Derazi ise, gizemli bir şekilde oradan kayboldu. Muhtemelen el Hakim'in emriyle öldürülmüştü. Fatımi birlikleri Hamza ve yakın izleyicilerini de Reydan Camii'nde kuşattı. Bununla birlikte Hamza kaçarak saklanmayı ve

bir süre sonra el Hakim'in yeniden gözüne girmeyi başardı. Böylelikle canını kurtaran Hamza, el Hakim mezhebine kesin teolojik biçimini verdi ve yeni öğretiyi yaymak için kendi, tartışılmaz liderliğinde etkin bir dava örgütü kurdu. Gerçekten, el Hakim'in son yıllarında ortaya çıkan karışıklıkların çoğuna Dürzi hareketi neden olmuştur. El Hakim'in zenci askerlerine Fustat'ı yakıp yıktırması da Dürzilikle ilişkilidir. Çünkü, Dürzilerin el Hakim'in tanrısallığını ilan etmesiyle Fustat'taki bazı çevreler Halifeyi İslam'dan çıkmakla suçlamışlardı.

Bu arada resmi Fatımi dava örgütünün liderleri de yeni öğretiye karşı kendi kampanyalarını başlatmışlardı. Bu çerçevede, Halife'nin aykırı dailerce kendi adına savunulan aşırılıkları hiçbir zaman desteklemediğini ilan ettiler. Hakim tapımına açılan Fatımi saldırısının bir parçası olarak, zamanın en önemli daisi olan ve yazdığı özel bir makalede imamlık konusundaki resmi Fatımi görüşünü ayrıntılarıyla geliştirmiş bulunan[103] el Kirmani, muhtemelen el Hakim'in son baş daisi olan, eski Şam valisi Hattigin el Deyf'in ricasıyla Kahire'ye geldi. El Kirmani, Mısır'da yeni öğretinin çeşitli yönlerini çürüten çok sayıda çalışma kaleme aldı. 405-406/1015-1016'da el Kirmani, genel olarak imamlık, özel olarak el Hakim'in imamlığı konusunda ve el Hakim'in tıpkı ataları gibi, zamanının, tanrı tarafından yol gösterilen ancak kendisi tanrısal olmayan tek meşru imamı olduğunu savunan bir risale yazdı.[104] El Ehram'ın bir risalesine yanıt olarak 408/1017'de yazdığı El Vaize diye bilinen bir başka risalesinde[105] ise, el Hakim'in tanrısallığı (uluhiyye) iddiasını reddederek, buna inananları guluvv ve küfr'e düşmekle suçladı. Dürzi sapkınlığının, esas olarak, erken İsmaili öğretisinde ortaya atılan ve Kaim'in kısa bir süre içinde geleceğine beslenen umutlar yanı sıra bu umutlara eşlik eden yerleşik ahlak kalıplarına karşı geliştirilen imalardan kaynaklan-

103 Hamideddin el Kirmani, *el Mesabih fi isbat el imame*, yay. M. Galib, (Beyrut, 1969); Kraus, 'Hebräische', s. 245-247.

104 El Kirmani, *Mebasim el bişarat bi'l imam el Hakim bi Emrallah*, yay. M. Kamil Hüseyn, Taifat el Duruz içinde s. 55-74; ayrıca el Kirmani, *Mecmuat resa'il*, s. 113-133, Kraus, 'Hebräische', s. 253-254.

105 El Kirmani, el Risale el vaize, yay. M. Kamil Hüseyn, *Bulletin of the Faculty of Arts, Fouad I University*, 14, bölüm I (1952) s. 1-29.

dığının farkında olan el Kirmani, bunlara şiddetle karşı çıktı. Yeni hareketin, el Hakim'in ortaya çıkışıyla kıyametin gerçekleştiği ve İslam Çağı'nın sona erdiği yönündeki iddialarını reddederek, İslam Çağı'nın ve şeriatinin el Hakim ve ondan sonra gelecek halefilerinin imamlığında da geçerli kalacağını savundu. El Kirmani, yanlış görüşlerini el Hakim'in isteği dışında ortaya atmakla suçladığı el Ehram ile İsmali öğretisinin Tanrı, imam vb. kilit kavramları üzerinde de tartıştı. Bir başka çalışmasında da yeni mezhebin yol açtığı tartışmalarla yakından ilintili olan tanrısal birlik (el tevhid) konusunu ele aldı.[106]

El Kirmani'nin yaygın biçimde dağıtılan yazılarında dava örgütlenmesinin saflarında aşırı görüşlerin etki kazanmasını önlemekte ve aykırı öğretiye kapılmış bazı dailerin resmi öğretiye dönüşünü sağlamakta bir ölçüde başarılı olmuştu. Bununla birlikte, Ehram, Neştekin el Derazi ve Hamza tarafından ortaya atılan yeni öğreti yayılmasına devam etti. 411/1021'de El Hakim'in ortadan kayboluşuyla, yerine geçen halefi ilk yıllarında yeni mezhep yandaşlarına ağır baskılara giriştiğinden, Hamza ve bazı yakın çalışma arkadaşları gizliliğe geçti. Tüm faaliyetlerin askıya alındığı bu gizlilik döneminde, Dürzi hareketinin liderliği de, Hamza ile ilişkide olduğu anlaşılan el Muktena'ya devredildi. Hamza'nın ne zaman ve nasıl öldüğü bilinmemektedir, ancak, 418/1027'de yeniden açık faaliyete başlayan el Muktena, 430/1038 yılında bile Hamza'nın dönüşünü beklemekteydi. Bu zaman içerisinde, Hakim mezhebi, el Muktena'nın esas olarak çeşitli İsmaili topluluklarına etkileyici mektuplar göndermekten ibaret olan faaliyetlerini orada sürdürmeye devam etmesine rağmen, Mısır'da gerilemeye, buna karşılık, Mısır'a bağlı dailerin aktif bir çalışma yürüttüğü Suriye'de başarı kazanmaya başlamıştı. Gerçekten, yeni hareket, Dürziliğin kalıcı merkezi olacak olan Suriye'deki köylü isyanlarına ideolojik temel sağlamışa benzemektedir.

106 El Kirman, *el Risale el durriye*, yay. M. Kamil Hüseyn (Kahire, 1952), *el Durriye*'de ortaya atılan meselelerle ilgili daha başka tartışmaları içeren Hüseyn'in *el Risale el nazm*'ıyla birlikte yayıma hazırlandı. Bu kısa çalışmaların her ikisi için de bak. el Kirmani, *Mecmuat resa'il*, s. 19-34.

El Muktena, 425/1034'e gelindiğinde İsmaililerin Gaznelilerin kıyımlarına rağmen yaşamayı başardığı Multan'a[107] dek, doğudaki İsmaili toplulukları arasında da çok sayıda yandaş kazanmıştı. Ancak, bir süre sonra el Muktena'nın liderliği, başta İbn Kürdi adlı biri ve Suriye'deki önde gelen Dürzi daisi Sukeyn olmak üzere, hareket içindeki yardımcılarından kaynaklanan meydan okumalarla karşılaştı. Bu iç çekişmeler yüzünden hareket başlangıçtaki ateşini ve yayılma gücünü büyük ölçüde yitirdi. El Muktena, 435/1043 yılına dek mektuplar göndermeye devam etmekle birlikte, 429/1037 yılından itibaren yandaşlarıyla doğrudan ilişkilerini kesti. 435/1043'ten itibaren de Dürziliğin aktif propoganda dönemi kapandı ve hareket, artık yeni üye kazanmaya çalışmayan kapalı bir topluluğa dönüştü. El Muktena'nın günümüze gelen mektupları, Hamza ve Muhammed el Temimi'nin yazdıklarıyla birlikte, Dürzilerin kutsal metinleri olarak kitap halinde bir araya getirilmiştir. Altı ciltten oluşan bu kitaplara Dürziler Rasail el-Hikme (Hikmet Kitapları) ya da el-Hikme el-Şerife adını verirler. El Hakim ve Hamza'nın dönüşünü hâlâ beklemekte olan Dürziler, kutsal yazınlarını ve öğretilerini büyük bir gizlilik içinde korurlar. Bugün Ortadoğu'da, büyük çoğunluğu özellikle Havran dağlık bölgesinde olmak üzere, Suriye ile komşu Lübnan ve İsrail'de yaşayan tam üç yüz bin Dürzi bulunmaktadır. Suriye kökenli Dürziler daha küçük topluluklar halinde, Amerika, Avustralya ile Batı Afrika'ya kadar yayılmışlardır.

Tanrının birliğine (el tevhid) verdikleri öneme işaretle kendilerini Muvahhidun "birlikçiler" olarak adlandıran Dürzilerin öğretisi, İsmaililerin bu dünya-ötesi umutlarına ve Fatımi İsmailili kozmolojisinin temeli olarak kabul edilen belli bir tür Yeni Platonculuğa dayanır. Dürziliğin kurucuları, özellikle tanrısal özün insan bedeninde yeniden doğuşu (hülul) olmak üzere, imamların tanrısallığına inanan Hattabiye gibi daha önceki Şii Gulat grupları arasında yaygın olan bazı inançlardan da çok etkilenmiştir. Bu tür etkiler altında Hamza ve baş yardımcıları, tanrısal ruhun pe-

107 Bak. de Sacy, *Exposé*, c. 2. s. 335-348 ve Ebu İzzeddin, *Druzes*, s. 73, 108 ve 236.

riyodik aralarla kendisini insan bedenlerinde gösterdiğine inanmışlardı. Ve onlara göre, kendi zamanlarında, tanrıdan doğan ilk kozmik varlık ya da ilke olan evrensel usu (akl el külli) yaratmış olan ve her türlü adın ve sıranın ötesinde olan mutlak Bir, yani Tanrı, el Hakim'in kişiliğinde cisimleşmişti. Bir başka deyişle, el Hakim, Yaradan'ın son makamıydı ve insanın kendini arındırması ancak el Hakim'i bu özelliğiyle tanıyıp kabul etmesiyle mümkün olabilirdi. El Hakim'in tanrılaştırılmasıyla, artık inananların insan yol göstericisi ve akl el külli'nin cisimlenmesi olan imam, Hamza olmuştu. Ne var ki, artık dinin batını ve zahiri boyutları arasındaki ayrımın ortadan kalkma zamanı geldiğinden, imamın işlevleri tevili kapsamayacaktı. Bu nedenle imamın görevi artık yalnızca, müminlere, el Hakim yoluyla Tanrının birliğini kabul ederek kendi varlıklarını anımsamaları için yardım etmekti. Hamza, aynı şekilde, el Hakim'in İslam şeriatı ve bu şeriatın İsmaili yorumu da dahil, kendinden önceki bütün dinleri ilga ederek kutsal tarihin son çağını başlatmasını da beklemişti. Hamza'nın öğretisi pratikte kendisini bütün önceki dinlerin geçersizliğini ilan eden bir din olarak ortaya koymuştu. Böylece Hamza'nın öğretisi İsmaililiğin sınırları dışına çıkmış oluyordu. Bu din, Bir sayesinde varlık bulan daha alt düzeydeki biçimlenişlerin aleyhine, Bir'in vasıtasız biçimde hazır bulunmasına özel bir vurgu yapmaktadır. İnsan varoluşunun en önemli nedeni, kendini el Hakim'de açıkça ortaya koyan Bir'e tapmaktır. Bir'e (her şeyin nedeni ve yaratıcısı olan bir ve tek tanrıya) yapılan bu vurgu, Dürzülerin kendi inançlarına din el tevhid adını vermelerinin nedenidir.

Hamza, varlığın tek tanrıdan derece derece yayılarak biçimlendiği yolundaki Dürzi kozmolojisi temelinde, kendilerine karşılık düşen kozmik biçimlenişlerden türeyen kozmik rütbeler belirlemiştir. El hudud denen bu mertebeler beş tanedir. Hamza'nın kendisinde cisimlenen evrensel usun (el akl el külli) yanı sıra, evrensel ruh/can (el nefs el kulliye), sözcük (el kelime), aynı zamanda önce gelen (el sabık) de denen sağ yan (el cenah el eymen) ve sonra gelen (el tali) de denen sol yan (el cenah el ey-

sar) vardır. Evrensel ustan sonra gelen dört mertebe sırasıyla Dürziliğin kurucu önderlerinden İsmail b. Muhammed el Temimi, Muhammed b. Vehb el Kureyşi, Selami b. Abdülvahhab el Samuri ve Bahaeddin el Muktena'nın kişiliklerinde bedenlenmişti.[108] Dürzi terminolojisinde söz konusu hudud, el Hakim'in, en büyük beş kozmik kaynaklanışın ya da ilkenin bedenlendiği beş en yüksek yardımcısı ya da mürididir. Onların altında da, cedd, feth ve hayal kozmik ilkelerine karşılık gelen ve yeryüzünde yeni inancın çeşitli veçhelerini yaymakla görevli olan dai, ma'dun ve mukasir (ya da nakib) mertebeleri vardır. Bütün bu mertebelerin altında ve onlara bağlı olarak da mezhebin sıradan üyeleri yer alır. El Muktena'nın hareketten çekilişinden itibaren, Hamza'nın çizdiği, dailer ve daha alt düzeydeki sorumlularıyla bütün bu hiyerarşik örgüt şeması yavaş yavaş kullanımdan kalktı ve Dürzi kanonu (dinsel mevzuatı) artık ortada olmayan hududun işlevlerini yerine getirmeye başladı. O zamandan beri, Dürziler, el Hakim ve Hamza'nın dönüşünü beklemeyi sürdürürken, bir yandan da daha basit bir dinsel örgütlenmeyi benimsemişlerdir. Bugün geçerli olan yapıda, Dürziler, mezhebin doğrularını öğrenmiş (erginlenmiş) olan ukkal (tekili akil) ile daha gizli Dürzi metinlerini okumalarına izin verilmeyen erginlenmemiş çoğunluğu oluşturan cuhhal (tekili cahil) olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. İsteyen her yetişkin Dürzi oldukça zahmetli bir hazırlık ve sınama döneminden sonra dinin en gizli bilgilerine erginlenebilir. Bu aşamaya gelen bir Dürzi yaşamını tümüyle dine adamak zorundadır. Ukkal denen bu kesimden daha bilgili oluşlarıyla kendilerini belli edenler şeyhlik aşamasına ulaşarak cemaat içinde daha büyük otorite kazanır. Bunlar, zamanlarının çoğunu, Dürzi dinsel yazınından belli metinleri kopya etmek, cuhhal denen sıradan Dürzilere manevi rehberlik etmek ve cemaate ilişkin çok sayıda tören ve işlevi yönetmekle geçirirler. Ayrıntılı bir koz-

108 Örneğin bak. Durzi kutsal kitaplarının ikinci cildindeki *Marifet el Imam* başlıklı risale. Yazar tarafından korunan elyazması kopyadaki, bu risalenin uzunluğu yalnızca üç sayfadır.

moloji ve öte dünya öğretisine sahip olan Dürziler, ruh göçü yani tenasuha da inanırlar. Onlara göre, ruhların sayısı bellidir ve bir bedenin ölümünün hemen ardından, içindeki ruh bir başka insan bedeninde yeniden dünyaya gelir. Hamza, Nusayrilerin günahkâr insanların ruhlarının dünyaya yeniden gelişlerinde daha aşağı hayvanların bedeninde canlanabilecekleri yolundaki inançlarına şiddetle karşı çıkmıştır. Ve son olarak Dürziler, el Hakim ile Hamza'nın dünyada adaleti hakim kılmak için yeniden ortaya çıktıklarında, Dürzilerin içinde en iyi olanların el Hakim'in en yakınında yer alacağına inanırlar.

El Hakim'in çileciliği saltanatının son yıllarında iyice artmış ve Halife geceleri Kahire ve Fustat sokaklarında dolaşmak, hatta özellikle Kahire dışındaki Mukattam tepeleri olmak üzere, kırlarda gezmek alışkanlığı edinmişti. El Hakim'in sonu da yaşamı gibi alışılmadık biçimde geldi. Halife, 27 Şevval 411/13 Şubat 1021'de Mukattam tepelerine alışılmış gece gezmelerinden birine çıktı ve bir daha geri dönmedi. Otuz altı yaşında ortadan kaybolan Halifeyi arayan uyrukları birkaç gün sonra yalnızca saraydan çıkarken bindiği eşeği ve hançerle parçalanmış giysilerini bulabildiler. Cesedi hiçbir zaman bulunamadı ve akıbetine ilişkin birçok söylenti yayıldı. Akla yakın söylentilerin birine göre, el Hakim, kız kardeşi Sitt el Mülk'ün emriyle öldürülmüştü. Bu versiyona göre, kendi hayatı Halife'nin tehdidi altında olan Sitt el Mülk, kardeşini ortadan kaldırmak için Kutame şeflerinden İbn Devvas ile işbirliği yapmıştı. Başka bir söylentiye göre, el Hakim, halifenin esrarlı bir biçimde kaybolmasının kendi yararlarına kullanmak isteyen Dürzi liderlerin hazırladığı bir komplo sonucu Hamza'nın kışkırtmaları sonucu öldürülmüş ve cesedi gizlenmişti. Dürziler ise, el Hakim'in kayboluşunu, tanrısal varlığın kendi isteğiyle gizliliğe (gayba) çekilmesi olarak yorumladılar. El Hakim'in halifelik ve imamlığı yirmi dört yıldan biraz fazla sürmüştü.

El Hakim'in kayboluşundan kırk gün kadar sonra Sitt el Mülk, halifenin tek oğlu olan on altı yaşındaki Ali'yi, Zahir lizeddinullah lakabıyla, halife ve imam ilan ederek, genç halifenin

naibeliğini üstlendi.[109] Bu arada, bu tarihten itibaren Fatımi tahtına geçen halifelerin hep çocuk yaşta kişiler olduğunu ve gerçek iktidarın naipler, vezirler ve komutanların eline geçtiğini belirtmek yerinde olacaktır. Tarihçiler tarafından başka adlarla da anılan Sitt el Mülk bu tarihten üç yıl sonra 415/1024'teki ölümüne dek becerikli bir yönetim sergiledi. İktidarının başlangıcında, el Hakim tarafından veliahd ilan edilmiş olan ve bu oldu bittiye karşı çıkan Abdurrahim'in Şam'da giriştiği ayaklanmayı bastırdı. Tutuklanan Abdurrahim Kahire'ye getirildi ve Sitt el Mülk'ün ölümünden kısa bir süre önce idam edildi. Sitt el Mülk daha sonra, Kutame şefi İbn Devvas'ı da el Hakim'in katili olmakla suçlayarak idam ettirdi. Devlette düzen ve istikrarı sağlayıp, Bizans ile barış görüşmelerini yeniden başlatan Sitt el Mülk'ün ölümünden sonra, gerçek iktidar, el Hakim tarafından elleri kestirilmiş yüksek rütbeli bir görevli olan ve daha sonra Halife Zahir'in vasıtalığına, ardından da vezirliğine getirilen Ali b. Ahmed el Cercerai'nin eline geçti. El Cercerai, devleti genç halifeyi işe karıştırmadan diğer üst düzey yetkililerin ve soyluların yardımıyla yönetti. 415/1024 yılında Mısır şiddetli bir kıtlığa uğradı. Birkaç yıl süren kıtlık ülkeyi ekonomik krize sürükledi ve başkent Kahire'de ve ülkenin başka yerlerinde ayaklanmalar görüldü. Bunun üzerine Fatımi yönetimi bir kez daha Sünnilere karşı baskıları artırdı ve tüm Maliki fıkıhçılarını ülkeden sürdü. 423/1032 yılında Bizans ile, İmparatora Kudüs'teki Kutsal Mezar Kilisesini tamir izni veren kısmi bir barış yapıldı. Bütün bunlar arasında dava hareketi de bir-

109 El Zahir'in halifeliği hakkında, bak. İdris, *'Uyun*, cilt 6, s. 304-322; el Musebbihi, *Ahbar*, yay. Seyyid ve Bianquis, cilt 1, s. 3-112, yay. Milward, s. 21-62 ve 171-248, eser Hicri 414-415 yılları arasını kapsamaktadır ve her iki basımda da metindeki bazı boşluklar konuyla ilgili eserlerden alıntılarla doldurulmuştur; bu alıntıların yapıldığı kaynaklar için, bak. el Makrızi, *Itti'az*; İbn el-Seyrefi el İşare, *BIFAO* içinde (1925), s. 77-80 (33-36); İbn el Kelanisi, *Dhayl*, s. 71-83; İbn Hemmad, *Histoire*, metin s. 58, çeviri s. 87-88; İbn Hallikan, *Biographical Dictionary*, c. 2, s. 340-341; İbn el Devadari, *Kenz*, c. 6, s. 313-341; el Makrızi, *Itti'az*, yay. Ahmad, c. 2, s. 124-183 ve İbn Tagribirdi, *el Nücum*, c. 4, s. 247-283. İkincil kaynaklar için, bak. Hasan, *Tarih*, s. 168-169, 225, 237 ve 445-448; Zahid Ali, *Tarih*, c. 1, s. 262-272; Macid, *Zuhur*, s. 145 dipnot, 209, 220, 257-258 ve 282-283; el Mevali, *el Vizare*, s. 251-253; Ghalib, *A'lam*, s. 414-416; O'Leary, *Fatimid Khalifate*, s. 189-192 ve J. Walker, 'Sitt al-Mulk', *EI*, c. 4, s. 461-462.

çok ülkede etkinliğini sürdürdü. Özellikle Buveyhi Celal el Devle'nin iktidarı sırasında (416-435/1025-1044) Türk askerlerinin yol açtığı huzursuzluklardan yararlanan Irak'taki Fatımi daileri mezhebe çok sayıda yeni yandaş kazandırmayı başarmıştı.

El Zahir'in halifeliği sırasında Suriye'deki Fatımi hâkimiyeti ise, Filistinli Cerrahilerle, Orta Suriye'deki Kelbiler ve Kuzey Suriye'deki Kilabilerin ittifakından kaynaklanan ciddi bir tehditle karşılaştı. 415/1024-1025'te Cerrahi Hasan b. Muferric, Kelbi Sinan b. Süleyman ve bir önceki yıl Halep'i Fatımi yöneticilerin elinden alan Kilabi Salih b. Mirdas ile yeniden bir işbirliği anlaşması yaptı. Bu anlaşmaya göre, Şam Sinan'ın, Halep Salih'in, Filistin de Hasan'ın payına düşüyordu. Müttefikler Fatımi ordusunu Askalan'da yendiler. Bununla birlikte Sinan'ın ölümünün ardından Kelbiler Fatımilerin tarafına geçti ve bu sayede Fatımi generali Anuştigin el Duzbari 420/1029'da Filistin'deki Ukhuvane'de Hasan ve Salih'in ortak güçlerini yenilgiye uğratarak Şam'ı geri almayı başardı. Salih savaş alanında can verirken, Hasan mensubu olduğu Tayy boyundan savaşçılarının başında Bizans topraklarına sığındı. Anuştigin'in 429/1038'de Halep'i Mirdasilerden geri almasıyla Fatımilerin Suriye'deki hâkimiyeti yeniden sağlandı ve hatta Harran, Seruc ve Rakka gibi komşu bölgelere yayıldı. Fatımilerin yedinci halifesi el Zahir, on beş yıllık halifelik ve imamlıktan sonra, henüz otuz yaşlarının başındayken Şaban 427/Haziran 1036'da vebadan öldü.

El Zahir'in yerine henüz sekiz aylıkken veliahdlığa getirilmiş olan yedi yaşındaki oğlu Ebu Temim Ma'ad getirildi.[110] El Mus-

110 El Mustansır'ın hükümdarlık dönemiyle ilgili olarak, bak İdris, *'Uyun*, cilt 6. s. 322-359 ve hâlâ elyazması biçimindeki 7. cildin başlangıcı; İbn el Seyrefi, el işare, *BIFAO* içinde (1925), s. 59-77 (36-54) ve (1926), s. 66-67 (68-69); İbn Hammad, *Histoire*, metin s. 59, çeviri s. 89-90; İbn el Ecir, *el Kamil*, c. 9, s. 154-155, 158-159, 160, 170, 173, 177, 186-187, 189-190, 193, 200, 221-222 ve c. 10, s. 4, 28-30, 35-36, 38, 43, 49, 60, 70 ve 77; İbn Hallikan, *Biographical Dictionary*, c. 3, s. 381-384; İbn el Devadari, *Kenz*, c. 6, s. 342-442; el Makrızi, *el Hitat*, c. 1, s. 355-356; Fransızca çev., c. 4, s. 26-29; İbn Tagribirdi, *el Nücum*, c. 5, s. 1-141. Modern kaynaklar için, bak. Hasan, *Tarih*, s. 169-171, 210-211, 239, 252, 259-261; Zahid Ali, *Tarih*, c. 1, s. 273-323; Surur, Misr, s. 72, 87, 125, 133-139, 144-151 ve 169; el Menavi, *el Vizare*, s. 253-271; Ghalib, *A'lam*, s. 520-525; O'Leary, *Fatimid Khalifate*, s. 193-210; Fischel, *Jews*, s. 68-89; G. Wiet, 'Yazuri', *EI*, c. 4, s. 1172-1173 ve H. A. R. Gibb ve P. Kraus, 'al-Mustansır Bi'llah', *EI*, c. 3, s. 768-771.

tansır lakabıyla tahta geçen sekizinci halifenin ay takvimiyle neredeyse altmış yıl süren saltanat dönemi (427-487/1036-1094), tüm Fatımi halifeleri içinde en uzunudur. El Mustansır'ın halifeliği, aynı zamanda klasik Fatımi döneminin kapanış aşamasını oluşturur. Sayısız değişikliğe tanık olan bu altmış yıl içinde Fatımi imparatorluğunun talihi açıkça ve durdurulamaz biçimde çöküşe geçmiştir.

El Mustansır'ın halifeliğinin ilk dokuz yılında gerçek siyasal güç, vezirlik makamını korumuş olan el Cercerai'de kaldı. Aynı zamanda, el Mustansır'ın bir Sudanlı olan annesi de saltanat naibeliğine getirilmiş ve perde arkasından entrikalar çevirmeye başlamıştı. El Cercerai'nin 436/1044'teki ölümüyle ana kraliçe çok uzun bir dönem için bütün gücü eline geçirdi. Ana kraliçe, İmparatorluğun gerçek hâkimi olduğu sürece, kendisini Sudan'dan Mısır'a getirmiş olan Yahudi tüccar Ebu Sa'd el Tusteri ile ilişkisini sürdürdü ve Müslümanlığa dönmüş bir Yahudi olan Sadaka b. Yusuf u onun telkiniyle vezirliğe getirdi. Aynı dönemde, Fatımi ordusunda sık sık gruplar arasında açık isyan ve çatışmalara dönüşen, ırklar arası rekabet ve çelişkiler, Mısır için en büyük huzursuzluk kaynağı olmaya başlamıştı. Disiplinsiz ve birbirinden nefret eden Berberi, Türk, Deylemli ve Arap asker grupları kendi aralarındaki tüm anlaşmazlıklara rağmen, çoğu kez, naip kraliçenin teşvikiyle kitleler halinde orduya dolmaya başlayan Sudanlı kölelerden oluşan zenci birliklere karşı ortak tavır alıyorlardı. Bu kargaşa ortamına Fatımi sarayında durmaksızın dönen entrikalar da katkı yapıyordu. Ana kraliçe ile birlikte iktidar dizginlerini ellerinde tutan Ebu Sa'd ve Sadaka'nın ikisi de, Fatımi sarayında dönen bu dolaplara kurban giderek canlarından oldular. Sadaka, Türk saray muhafızlarıyla işbirliğine giderek 439/1047'de Ebu Sa'd'ı öldürtmüş, bir yıl sonra da kendisi ana kraliçenin misillemesiyle bir cinayete kurban gitmişti. Böyle bir ortama birbirini izleyen vezirlerin yeteneksizliği de eklenince Mısır'ın durumu hızla bozuldu. 442/1050'de bir istisna olarak vezirlik görevinin sekiz yıl için yetenekli bir yönetici olan Kadı Ebu Muhammed Hasan b. Ali el Yazuri'ye verilmesi sayesinde devle-

tin düzeni bir ölçüde yeniden sağlanabildi. El Yazuri'nin 450/1058'de idam edilmesiyle hizip kavgaları ve iç düzensizlik daha da şiddetlenmiş biçimde yeniden patlak verdi. El Yazuri'yi birbiri ardına çok sayıda yeteneksiz vezir izledi. Fatımi devleti, sivil yönetimin çöküşü, orduda karmaşa ve hazinenin tükenmesiyle karakterize olan bir gerileme dönemine girmişti.

Berberilerden yardım alan Türk birliklerinin Sudanlı birliklerle 454/1062 yılında Kahire yakınlarında gerçek bir savaşa tutuşmalarıyla işler iyice çığrından çıktı. Sudanlılar yenilerek Said bölgesine sürüldüler ve savaştan zaferle çıkan Türklerin Hemdanilerin soyundan gelen ve bir ara Şam valiliğini yapmış olan komutanları Nasır el Devle, Mısır'ın gerçek hâkimi oldu (459/1070). Bütün siyasal gücü el Mustansır'dan kolayca çekip alan Nasır, bununla da yetinmeyerek çaresiz halifeye isyan etti ve başta İskenderiye olmak üzere aşağı Mısır kentlerinde hutbeyi Abbasi halifesi el Kaim (422-467/1031-1070) adına okuttu. Bütün bunlar olurken, 457/1065 ile 464/1072 yılları arasında art arda yedi yıl boyunca Nil'deki su düzeyinin düşük kalmasının ve Türk birliklerinin durmak bilmez talanlarının yol açtığı kıtlık nedeniyle Mısır ciddi bir ekonomik krize girmiş, ülke tarımı tam bir yıkıma uğramıştı. Bütün bu yıllar içinde Mısır büyük bir sefalete düştü.[111] Aç kalan halk kedileri, köpekleri, hatta insan cesetlerini yemek zorunda kalmış, her türlü suç, vahşet ve salgın hastalıklar almış yürümüştü. El Mustansır, Nasır el Devle ve çevresine topladığı Türklerin doymak bilmez taleplerini karşılayabilmek için bütün hazinesini satmak zorunda kalmıştı. Fatımi sarayları da Türk muhafızlar tarafından talan edilmiş ve bu talanlar 461/1068-1069'da Kahire'deki Fatımi kütüphanelerinin yeri doldurulamaz biçimde zarar görmesine neden olmuştu.[112] Fustat, Nasır'ın emriyle iki kez yakılıp yıkılmıştı. Bu umutsuz yıllar boyunca, kıtlık, salgın hastalık ve Nasır'ın zorbalığının yol açtığı isyanlar ve düzensizliklerin giderek yayılması,

111 El Makrızi'nin verdiği detaylı bilgi için bak *el Hitat*, c. 1, s. 335-337; Fransızca çev., c. 3, s. 275-283 ve aynı yazar, *Le traite des famines de Maqrızi*, çev. G. Wiet (Leiden, 1962), s. 18-27.

112 El Makrızi, *el Hitat*, c. 1, s. 408-409 ve aynı yazarın *Itti'az*, yay. Ahmed, c. 2, s. 294-295.

nihayet yasa ve düzenin tümüyle çökmesine neden oldu. Halifenin kendi ailesi de dahil, Mısır nüfusunun giderek artan bir bölümü başta Suriye ve Irak olmak üzere ülke dışında sığınak aramaya başlarken, Kahire'deki viran sarayında kalan el Mustansır korkunç bir sefaletin pençesine düştü.

Türkler bu koşullar altında, kendi aralarında da çatışmaya başladılar ve Nasır el Devle 465/1073'te rakip bir Türk komutan tarafından öldürtüldü. Aynı yıl alınan iyi hasat yedi yıldır süren kıtlığı büyük ölçüde hafifletti ve sonunda harekete geçen el Mustansır, gizlice Suriye'deki Akka kalesinin Ermeni asıllı komutanı Bedr el Cemali'nin yardımını istedi. Başlangıçta Suriye emiri Cemal el Devle'nin kölesi olan ve adını ondan alan Bedr el Cemali, kısa zamanda yönetimde yükselmiş ve Akka'dan önce iki kez Şam valiliğinde bulunmuştu.[113] Halife'nin davetini kendi Ermeni birliklerini yanında getirmek koşuluyla kabul eden Bedr el Cemali, Cemaziyülevvel 466/ Ocak 1074'te Kahire'ye ulaştı. Başkente ne gibi bir görevle geldiğinden kuşkulanmayan asi Türk komutanlarını hileye başvurarak kısa sürede ortadan kaldırdı. Böylece, el Mustansır'ı ve Fatımi Halifeliğini mutlak bir yıkılıştan kurtaran Bedr, Kahire'den sonra Mısır'ın başka kesimlerinde de düzeni hızla sağladı. Kurtarıcı Bedr, Fatımi devletinin en yüksek makamlarını kendisinde topladı. "Kılıç ve Kalem Veziri" (vezir el seyf ve'l galem) olan ilk kişi olarak askeri ve sivil yönetimi şahsında birleştirdi. Yani, yalnızca ordunun baş komutanı (emir el cüyuş) olmakla kalmayıp, sivil, hukuki ve hatta dinsel yönetimin de başıydı. Bu nedenle unvanları arasında kadı el kuzat ve dai el du'at sanları da vardı. Gerçekten, esas olarak onun çabaları sayesinde, el Mustansır'ın saltanat döneminin son yirmi yılında Mısır toprakları görece bir refah ve düzene kavuştu.

Toprak hâkimiyeti bakımından Fatımi imparatorluğu, el Mustansır'ın saltanat döneminde küçülmeye başlamıştır. Anuşti-

113 Bedr el Cemali hakkında bak. İbn el Sayrafi, el İşare, *BIFAO* (1925) içinde, s. 57-58 (55-56); İbn el Kelanisi, Dhayl, s. 84 ve 91; İbn el Ecir, el Kamil, c. 10, s. 81-82; el Makrızi, el Hitat, c. 1, s. 381-382; Fransızca çev., c. 4, s. 92-95; el Makrızi, İtti'az, yay. Ahmad, c. 2, s. 268, 272 ve 311; C. H. Becker, 'Badr al-Djamali', *EI2*, c. 1, s. 869-870.

gin'in Halep'i zaptıyla Fatımiler 429/1038'de Suriye'deki güçlerinin doruğuna ulaşmıştı. Doruğun hemen ardından iniş başladı ve Suriye ile Filistin'deki Fatımi üstünlüğü kısa zamanda sona erdi. 433/1041'de Filistin'de Cerrahi Hasan yeniden isyan etti ve aynı yıl içinde Halep Mirdasilerden Tımal b. Mirdas tarafından geri alındı. Fatımiler 440-441/1048-1049 yıllarında Halep'i yeniden ele geçirmek için boşu boşuna uğraştılar, 449/1057'de Timal geçici olarak el Mustansır'ın yüksek hâkimiyetini tanıdıysa da, 452/1060 yılında, Kuzey Suriye geri dönüşsüz biçimde ellerinden çıktı. Zaman zaman sadece sözde olarak Fatımi hâkimiyetini kabul eden Mirdasiler, 462/1072'de çoğunluğu Şii olan uyruklarının muhalefetine rağmen, Abbasilere ve Büveyhilerin yerine Abbasi etki alanının fiili hâkimiyetini ele geçirmiş olan Selçuklulara biat ettiler. Fatımiler, şimdi, diğer Müslüman hanedanlarının çoğunun karşısına dikilen yeni bir tehlikeyle, doğudaki merkezlerinden çıkarak hızla yeni ve güçlü bir imparatorluğun temellerini atmakta olan Selçuklu Türkleriyle karşı karşıyaydılar.

Selçuklular, 5/11. yüzyılın başlangıç yıllarında yönetici ailesi oldukları Oğuzları (Arapçası Guzz) Harezm ve Maveraünnehir'den batıya doğru harekete geçirmişti. Gaznelileri yenen ve kendisini Nişabur'da Sultan ilan eden Selçuklu şefi Tuğrul, İran'ın büyük bölümünü ele geçirdikten sonra (429/1038) Irak'a geçti. Kendilerini Sünni İslam'ın savunucusu kabul eden Selçuklular, Abbasileri Şii Büveyhilerin boyunduruğundan ve Müslüman dünyasını Fatımilerden kurtarma bahanesi altında kendi imparatorluklarını oluşturuyorlardı. Tuğrul, Ramazan 447/ Aralık 1055'te Bağdat'a girerek, Irak'taki Büveyhi hâkimiyetine son verdi. Hanedanın son üyesi Melik el Rahim Hüsrev Firuz (440-447/1048-1055) hapsedildi. Abbasi Halifesi el Kaim'e sultan unvanını onaylatan Tuğrul, Irak'ın ardından Suriye ve Mısır'daki Şii Fatımilerin üzerine yürüme niyetini açıkladı. Bununla birlikte Selçuklular arasında çıkan görüş ayrılıkları ve Büveyhi komutanı Aslan Besasiri'nin faaliyetleri, Selçuklu imparatorluğunun kurucusunun Fatımilere karşı planlarını hayata geçirmesini engelledi.

Aslen Türk asıllı bir köle olan Ebu'l Haris Aslan el Besasiri, Büveyhilerin son yıllarında Irak'ın en güçlü askeri kişiliği olarak ön plana çıkmıştı. Büveyhilerin son emiri Melik el Rahim'in yedi yıllık saltanatı Türk askerlerinin disiplinsizliği, Sünni-Şii çekişmeleri, Buveyhi ve Ukeyli hanedanlarıyla yerel Arap boylarından çıkan saltanat davacılarının eylemleri gibi nedenlerden kaynaklanan sürekli ayaklanma ve çatışmalarla geçmişti. Bu karışıklık ortamında, Bağdat'taki Abbasi veziri İbn el Müslime ile şiddetli bir çekişme içinde olan dik başlı Türk komutanı Aslan Besasiri, Basra ve çevresindeki kasabaları geçici olarak ele geçirdi. Gizlice Tuğrul ile ittifak kurmuş ve efendisi Halife ile birlikte onu Bağdat'a çağırmış olan İbn el Müslime, el Besasiri'yi Fatımilerle işbirliği yapmakla suçladı. Şii eğilimlere sahip olan Aslan Besasiri, Selçukluların gelişi üzerine Bağdat'tan ayrılmak zorunda kaldı ve onun adına Bağdat'ı ele geçirmek için Fatımi halifesi el Mustansır'dan destek istedi. Halk tam bu sırada, Selçuklu askerlerinin Bağdat'ta giriştiği talan hareketlerine karşı isyan etti. Bağdat'taki Selçuklu karşıtı eylemlerin ortaya çıkmasında en büyük payı olan ve Aslan Besasiri'nin arkasında bulunan kişinin ünlü Fatımi daisi el Müeyyed el Şirazi olduğu bugün anlaşılmıştır. El Müeyyed'in talimatlarıyla askeri yollarla yürütülen Fatımi propogandası 448/1056-1057 yılında iyice şiddetlendi ve bazı Türkmen boylarının yardımını da sağlayarak, Musul, Vasıt ve Kufe'de başarı kazandı. Bu kentlerde hutbe Fatımi halifesi el Mustansır adına okundu. Kahire'den gelen para ve silah yardımını el Mü eyyed aracılığıyla alan ve kayınbiraderi olan Mezyedi emiri Dubeys'le birlikte çok sayıda Arap boyunun desteğini sağlayan el Besasiri, aynı yıl Sincar'daki Selçuklu kuvvetlerini ağır bir yenilgiye uğrattı. Bu zaferin ardından, Musul'daki Ukeyli emirleri yeniden Fatımilere biat etti. Ordusunun yenilgisi üzerine bölgeye bizzat gelen Tuğrul Bey, Musul'u geri aldı, ancak, anadan ayrı kardeşi İbrahim Yinal'ın Besasiri ve Fatımilerin yardımıyla Selçuklu tahtını ele geçirme arzusuyla başlattığı isyan yüzünden daha ileri gidemedi.

Yinal'ın isyanını bastırmak üzere Tuğrul'un İran'a dönüşü, Aslan Besasiri'ye eylemlerini daha da genişletme fırsatını verdi.

Şii komutan, Tuğrul Bey'in ayrılmasının hemen ardından, Zülkade 450/Aralık 1058'de, Ukeyli Kureyş'in(443-453/1052-1061) eşliğinde Bağdat'a girdi. Bağdat camilerinde ezan Şii usulü okunmaya ve hutbelerde Abbasi halifesi yerine Fatımi halifesinin adı zikredilmeye başlandı. Selçuklu askerlerine duydukları ortak nefretin birleştirdiği Bağdat'ın Sünni ve Şii halkının ortak desteğini kazanan Besasiri, ardından Abbasi sarayına saldırdı. Ancak, Ukeyli emiri Kureyş'in araya girmesiyle, Halife el Kaim'i onun korumasına bırakmaya razı oldu. Bu, baş rakibinin tutsak olarak Kahire'deki sarayına gönderilmesini bekleyen el Mustansır için büyük bir hayal kırıklığı oldu. Bununla birlikte, Aslan Besasiri, Abbasi halifelik sembollerini Fatımi sarayına gönderdi. Bu arada Tuğrul Bey, kardeşinin isyanını bastırmış, Bağdat'a dönmeye hazırlanmaktaydı. Aslan Besasiri'ye Fatımilere olan bağlılığını reddedip, el Kaim'in halifeliğini tanıması koşuluyla Bağdat'ı kendisine bırakmayı önerdi. Ancak, bu öneriyi reddeden Besasiri Zülkade 451/Aralık 1059'da kenti boşalttı. Tuğrul Bey, birkaç gün sonra Bağdat'a girdi ve serbest bırakılan Halife el Kaim tarafından karşılandı. Aslan Besasiri kısa bir süre sonra Kufe yakınlarında kendisini takip eden Selçuklularca öldürüldü ve bunu Selçukluların Iraklı Şiilere karşı giriştiği ağır baskılar izledi. Böylece Abbasi başkentini bir yıl için Fatımi hâkimiyetine sokmuş olan Aslan Besasiri dönemi ve onunla birlikte Irak'a yönelik Fatımi hevesleri son bulmuş oldu.[114]

Selçuklu İmparatorluğu, İranlı vezir Nizam ül Mülk'ün büyük örgütleme yeteneğinin yardımıyla, Tuğrul'un yeğeni ve varisi Alpaslan (455-465/1063-1073) ile onun oğlu Melikşah (465-

114 El Basasıri ve Fatımi yanlısı eylemleri için bak, el Mu'ayyad fi'l Din el Şirızi, *Sirad el Mu'ayyad fi'l Din da'i el du'at*, yay. M. Kamil Hüseyn (Kahire, 1949), özellikle s. 94-184; kısmı İngilizce çeviri için, bak. Abbas H. el Hamdani, 'The Sira of al-Muayyad fi'd-Din ash-Shirazi' (Doktora Tezi, Londra Üniversitesi, 1950), s. 58-105; Zahir el Din Nişaburi, *Selçukname*, (Tahran, 1332/1953), s. 19-20; İbn el Ecir, *el Kamil*, c. 9, s. 208, 211, 217 ve 222-229; Yakut, *Mu'jam*, c. 1, s. 608-609 ve c. 3, s. 595; İbn Hallikan, *Biographical Dictionary*, c. 1, s. 172-174; Reşid el Din, *Cami el tevarik, el Selçuk*, yay. A. Ateş (Ankara, 1960), s. 22-24 ve 180; el Makrızi, *Itti'az*, yay. Ahmad, c. 2, s. 232-234 ve 252-258; İbn Tagribirdi, *el Nücum*, c. 5, s. 5-12. Ayrıca bak. Hasan, *Tarih*, s. 232-234; Ghalib, *A'lam*, s. 140-142; Majid, *Zuhur*, s. 169; M. Canard, 'al-Basasiri', *EI2*, c. 1, s. 1073-1075.

485/1073-1092) tarafından pekiştirilip güçlendirildi. Bu süre zarfında topraklarını genişletmeyi sürdüren Selçuklular, Mısır'a yürüyerek Şii Fatımi hanedanını devirme hayallerinden vazgeçmemişlerdi. Fatımi Mısır, tam bir düzensizlik içindeydi ve Berberi askerlerle Türk askerleri arasındaki çekişmelerin yarattığı huzursuzluk Suriye'ye de yansımıştı. Bu nedenle, Şam'daki Fatımi valisi bölgede gerçek bir otorite kuramadığı gibi, Suriye'de daha 447/1055 yılından itibaren görünmeye başlamış Türkmen gruplarını denetim altına almayı da başaramıyordu. Bedr el Cemali'nin Şam'daki Fatımi otoritesini güçlendirmek için 445-446/1063 ile 458-460/1066- yılları arasında giriştiği çabalar da sonuçsuz kaldı. Bu umutsuz koşullar karşısında, Fatımiler çağın yaygın bir uygulamasına başvurarak, Filistin'deki asi Arap boylarına boyun eğdirmek için Türkmen şefi Uvak oğlu Atsız'ı tuttular. Ancak, bu kez Atsız'ın kendisi isyan ederek 463/1071'de Kudüs'ü işgal etti. Suriye ve Filistin'de kendi adına bir beylik kurmaya girişen Atsız, Kudüs'ün ardından, Akka valisi Bedr el Cemali'nin düzensizliğe son vermek üzere Mısır'a gidişiyle, Suriye'deki Fatımi gücünün daha da zayıflamasından yararlanıp, 468/1076'da Şam'ı ele geçirdi. Bedr el Cemali'nin kenti geri almak için giriştiği tüm çabaların boşa çıkmasıyla, Şam Fatımiler için kaybedilmiş oldu. Atsız, Şam'ı ele geçirdikten bir yıl sonra, bu kez doğrudan Kahire'ye saldırdı (469/1077). Ancak, Bedr el Cemali tarafından yenilgiye uğratılarak geri çekilmek zorunda kaldı. Fatımilerin karşı saldırısından korkan Atsız'ın yardım isteği üzerine, Selçuklu Sultanı Melikşah, kardeşi Tutuş'u bölgeye gönderdi. 'Tutuş'un 471/1078-1079'da Atsız'dan teslim aldığı Şam, yeni kurulan Suriye Selçukluları beyliğinin merkezi oldu. Böylece, el Mustansır'ın halifeliğinin son yıllarına doğru, Fatımilerin elinde, Suriye ve Filistin'de bir zamanlar sahip oldukları geniş topraklardan yalnızca Askalan ile Sur ve Akka gibi birkaç küçük kıyı kasabası kalmıştı. Bütün bu dönem boyunca, Fatımilerin, 429/1038'de otuz yıllık bir saldırmazlık paktı imzalamış bulundukları ve Kudüs'deki Kutsal Mezar Kilisesi'ni yeniden inşa etmelerine izin verdikleri Bizans imparatorluğu ile ilişkileri dostça olmuştu. Özellikle İmparator IX. Konstantin Monamakus

(1042-1055), Halife el Mustansır ile son derece dostane ilişkiler geliştirmiş ve 446/1054 kuraklığında Mısır'a tahıl sağlamıştı. Bu iyi ilişkiler, Fatımilerin Selçuklulara karşı Bizans ile birlikte hareket etmeyi kabul etmemesiyle biraz soğumuşsa da, ilki 461/1069 olmak üzere gönderilen karşılıklı elçilik heyetleriyle Romünüs IV Digenes (1068-1071) döneminde de devam etti.

Selçukluların başarısı, Fatımilerin Arabistan'daki konumunu da etkiledi. 462/1069-1071 yılında, Mekke Şerifi, Alpaslan'a, Mekke'de o zamana dek Fatımi halifesi adına okunan hutbenin bundan böyle Abbasiler adına okunacağını bildirdi. Ardından, ezanın da Şii değil Sünni usulüne göre okunmasını sağlayan Şerif, Selçuklular tarafından cömertçe ödüllendirildi. Fatımiler, 467-473/1074-1081 yılları arasında kısa bir süre için Hicaz'ın kutsal kentlerinin denetimini yeniden ele geçirdilerse de, sonunda, temelli olarak ellerinden çıkardılar. Buna karşılık, el Mustansır'ın hilafet döneminde, İsmaili Süleyhi hanedanının gayretleri sayesinde Fatımi davası Yemen'de yeni başarılar kazandı.[115]

Yemen'deki İsmaili hareketi, Ubeydullah el Mehdi'nin ateşli bir destekçisi olan dai İbn Hevşeb'in ölümü ve kurduğu devletin sona ermesinden sonra büyük bir darbe yemişti. Bununla birlikte, İsmaililik, 4./10. yüzyıl boyunca, alttan alta yaşamayı ve başta Hemdan oğullarının bir bölümü olmak üzere, birçok Yemenli oymakla gizli ittifaklar kurmayı başarmıştı. El Mustansır'ın halifeliğinin ilk yıllarına dek yüzyıldan fazla süren bu karanlık döneme ilişkin yalnızca, İbn Hevşeb'in yerine geçen Abdullah b. Ab-

115 Da'i Idris, Şulayhidler'in ve el Muntasır döneminde Yemen'deki İsmaili davasının canlanması hakkında, Uyun el ahbar adlı eserinin 7. cildi ve hâlâ yayınlanmayan Nüzhet el efkar'ın birinci cildinde ayrıntılı bilgi veriyor. Konuyla ilgili ilk ve en ayrıntılı çalışma Umara Ali b. el Hakami (öl. 569/1174)'ye aittir; *Ta'rikh el Yaman*, basımı Kay, *Yaman* içinde, metin s. 14-48, çeviri s. 19-64; yakın dönemde bu çalışma hem Hasan Süleyman Mahmud (Kahire, 1957), hem de Muhammed b. Ali el Ekva (Kahire, 1967) tarafından yayımlanmıştır ancak burada referansımız Kay'ın derlediği baskıya olacaktır. İlk dönem Sulayhidler hakkında ayrıntılı bilgi için, bak. İbn Halikan, *Biographical Dictionary*, c. 2, s. 344-349; H. F. el 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; A. el Hamdani, 'Sira', s. 137-164; Hasan, Ta'rikh, s. 239-248; Sürur, *Jazirat al-Arab*, s. 75-106; aynı yazar, *Siyasat*, s. 82-107; Macid, *Zuhur*, s. 196; Ghalib, *A'lam*, s. 118-125, 143-153,402-407 ve 439-441; Poonawala, *Bio*, s. 103 ve 110-111 ve F. Krenkow, 'Sulaihi', *EI*, c. 4, s. 515-517.

bas ile başlayan Fatımi dailerinin adları bilinmektedir.[116] Bu dönem boyunca Yemen, en önlemlileri Tihame bölgesindeki Ziyadiler (204-412/819-1021), San'a ve Cened'deki Yafuriler (247-387/861-997) ve başlangıçta Ziyadilerin köleleriyken daha sonra onların yerini almayı başaran ve bölgede kesintili bir egemenlik kuran Necahiler (412-550/1021-1159) olan bağımsız hanedanlarca yönetilmişti. Yemen'in kuzeyindeki Sa'da'da ise Zeydi imamlar hüküm sürüyordu. Bu dönem boyunca, İsmaili davası, Yemenli yöneticilerinden yalnızca birisini, son Yafuri emiri Abdullah b. Kehtan'ı kazanabilmişti. Fatımi halifesi el Zahir'in dönemine doğru, Yemen dailiğine dağlık Heraz bölgesinde oturan son derece bilgili ve etkili bir kişi olan Süleyman b. Abdullah el Zevahi getirilmişti. Süleyman, kendi varisi olarak, önemli bir Hemdani şefi olan, Heraz kadısının oğlu Ali b. Muhammed el Süleyhi'yi seçti. Zamanla Yemen'den Mekke'ye giden Hac kervanlarının reisliğine de getirilen Ali, Süleyman'ın gözetimi altında İsmaililiği incelemiş ve dainin yardımcılığına yükselmişti.

Bu zaman zarfında Kahire'deki dava karargâhıyla da bağlantı kurmuş olan Ali, 429/1038'de Heraz'da surlarla pekiştirdiği dağlık bir yer olan Mesar'da eyleme geçti.[117] Bu hareketle Yemen'i Fatımilerin vassalı olarak bir yüzyıl boyunca 532/1138'e kadar yönetecek olan Süleyhi hanedanı kurulmuş oluyordu. Başta Hemdanilerle Himyeriler olmak üzere önemli Yemen boylarının desteğini alan Ali, büyük bir fetih hareketine girişti ve ele geçirdiği her yerde hutbeyi Fatımiler adına okuttu. 452/1060'ta Zabid'i ele geçirerek, daha önce Sa'na'da Zeydilerini kendisine karşı kışkırtmış olan Necahi hanedanının kurucusu Emir el Necah'ı öldürttü. Zabid ve Tihame bölgesinin yöneticiliğine kayın biraderi Esed b. Şihab'ı getirdi. Ardından Zaydileri San'adan çıkartarak

116 İdris'den çıkarılan bu adlar için bak. H. El Hamdani 'Doctrines', s. 30; diğer listeler için bak. İbn Malik el Yemeni, *Keşf esrar el Batiniyye*, s. 39-42. El Cenadinin daha sonraki döneme ait bir çalışması, Akhbār al-Qaramita, Kay, Yaman içinde, s. 150-152, çeviri s. 208-212.

117 İdris de Umara ve İbn Halikan gibi Hicri 429 tarihini vermektedir ancak İbn Malik, Kashf'ı (s. 43) ve başka bazı kaynaklarda Süleyhidlerin iktidara geldiği yıl olarak Hicri 439 geçmektedir.

burayı kendisine başkent yaptı. 454/1062'de Aden'i fethetti. Aden hâkimi olan Beni Ma'n şefleri Süleyhilere vergi ödemek koşuluyla bir süre için yerlerinde bırakıldılar. Aden, 476/1083'te, burada Zureyiler adıyla yüzyıla yakın devam eden İsmaili bir hanedan kuracak olan Hemdan oğullarından Abbas ve Mesud b. Kerem kardeşlere verildi. 455/1063'e dek tüm Yemen'i kendisine boyun eğdiren Ali'nin etkisi Hadramut'tan Mekke'ye uzanan bütün Güney Arabistan'da hissedilir oldu. Halife el Mustansır ile görüşmek isteyen Ali, ziyareti için gerekli hazırlıkları görüşmek üzere, Yemen baş kadısı Lemek b. Malik el Hemmadi'yi Kahire'ye gönderdi.[118] Kahire'de beş yıl kalan Lemek, burada, dinsel bilgilerini genişleten Fatımi İsmaililiği içinde dönen dolaplar ve çevrilen entrikaları öğreten baş dai el Müeyyed ile yakınlık kurdu. Dai Lemek'in Mısır ziyareti, Yemen'e dönüşünde kendisinin oradaki örgütlenme içindeki konumunu yükselttiği gibi, Fatımi davasının Yemen'de daha da güçlenmesine yardımcı oldu. Süleyhilerle Fatımiler arasındaki bu alışılmadık ölçüde iyi ilişkiler Fatımi sarayından Ali ve ardıllarına gönderilen ve çoğu el Mutasım'ın emriyle yayımlanan bir dizi mektupta açıkça görülmektedir.[119]

Mısır'a gitme isteğini hiçbir zaman gerçekleştiremeyen Ali, 459/1067'de Hac ziyareti için Mekke'ye giderken, beraberindeki çok sayıda akrabasıyla birlikte, babalarının öcünü almak isteyen el Necah'ın oğullarının düzenlediği baskında öldürüldü.[120] Yerine oğlu el Mükerrem Ahmed (öl. 477/1084) geçti. El Mükerrem'in iktidarı sırasında Yemen'in kuzeyinin Zeydi Kasımi imam-

118 Lemek'in Mısır'a gidişi ve neden gittiği için bak. A. el Hemdani, 'Sıra', s. 155-160; ayrıca, bak aynı yazar 'The Dai Hatim Ibn Ibrahim al Hamidi' (öl. Hicri 596/ Miladi 1199) ve 'Tuhfat al-qulub', Oriens, 23-24 (1970-1971) s. 260-263.

119 Bak. *Sicillat el Mustansıriyye*, yay. Macid ve el Hamdani, 'Letters of al Mustansir', s. 307; el Mustansır'ın Mecid'in koleksiyonunda yer almayan bazı mektupları için bak. İdris, *Uyun*, c. 7; el Hamdani, *al Sulahiyyun*, s. 302-307 ve 319-320. Ayrıca bak. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 49 ve Poonawala, *Bio*, s. 126-127.

120 Bu olayın tarihine ilişkin yakın zamanlara dek anlaşmazlık hâkimdi. İdris ve İbn el Ecir'e göre olay Hicri 459 yılında meydana gelmişti. Buna karşılık İbn Helikan Hicri 473 yılını verir. Fatımi Halifesinin Ali'nin öldürülmesi konusunda üzüntüsünü belirttiği el Mustansır'ın Hicri 460-461 de yazılan Sijillat'ının (s. 137-140 ve 196-200) ortaya çıkmasından sonra, doğru tarihin Hicri 459 olduğu anlaşılmıştır; ayrıca, bak. el Hamdani, 'Letters of al Mustansir', s. 307, 319-323.

ların eline geçmesine rağmen, Fatımi yüksek egemenliği Umman ve Bahreyn'e dek genişledi. Hükümdarlığının son yıllarından itibaren, gerçek yönetim el Mükerrem'in eşi el Seyyide Hurre bin Ahmed el Suleyhi'nin elindeydi. Melike Seyyide olarak bilinen ve hem dikkate değer bir kişiliğe sahip olan hem de yetenekli bir yönetici olan bu kraliçe, uzun iktidarı boyunca el Mustansır ve onu izleyen iki Fatımi halifesiyle yakın ilişkiler geliştirdi. Melike Seyyide'nin 532/1138'deki ölümünden sonra Süleyhilerin gücü iyice zayıfladı ve Yemen'de iktidar, Suriye ve Yemen'i ele geçiren Sünni Eyyubilerce 569/1173'te yıkılıncaya dek Aden'deki Zureyiler, Mısır ve San'a'ya hâkim olan İsmaili Hemdaniler gibi küçük yerel hanedanların eline geçti.

Suleyhiler, Hindistan alt kıtasındaki etkinliklerini yeniden canlandırmakta Fatımilere büyük bir hizmette bulundular. Görüldüğü gibi, Gazneli Mahmud Hindistan'daki İsmailileri kıyıma uğratmış ve Multan'da kurmuş oldukları devlete son vermişti. Bununla birlikte, sayıca azalmış ve eylemsizliğe gömülmüş de olsa, İsmaililik İndus vadisinde yaşamayı başarmıştı. Mahmud'un kıyımlarından kısa bir süre sonra, Dürzi liderleri, Fatımi merkeziyle doğrudan bağlantısını yitirmiş olan Sind İsmailileri arasından yandaşlar kazanmıştı. Sind'deki İsmaili etkinliklerinin yeniden canlanmasından korkan Gazneliler de, bir zamanlar el Zahir'in gönderdiği hilatı kabul etmiş olan Mahmud'un son veziri ve daha önce Fatimi el-Zahir tarafından onur cübbesine kabul edilen Hasenak'ı Karmati (İsmaili) olduğu gerekçesiyle mahkemeye sevk ederek idam ettirmişlerdi.[121] Bütün bunlara rağmen, el Mustansır'ın döneminde, Yemen'den gönderilen dailerin çabalarıyla, batı Hindistan'daki Gucerat'ta yeni bir İsmaili topluluğu oluşturuldu. Bu topluluğun kökeni hakkında kuşaktan kuşağa aktarılan rivayete göre, 460/1067-1068'de Gucerat'ta bugün Cambay adı

121 Ebu'l Fazl Muhammed b. Hüseyn Beyhagi, Tarihi Beyhagi, yay. Ali Ekber Feyyad (2. baskı, Meşhed, 1356/1977), s. 71-72 ve 220-236; İngilizce çeviri, H. M. Elliot ve J. Dowson, The History of India as told by its own Historians (Londra 1867-1877), c. 2, s. 88-100; Gardizi, Zayn al-akhbar, s. 196-197; Bosworth, Ghaznavids, s. 182-184 ve B. Spuler, 'Hasanak', *EI2*, c. 3, s. 255-256.

verilen Hambayat (Hambat) kentine gelen Abdullah adındaki bir dai, İsmaili davasını yeniden canlandırılmış ve kısa sürede, yerel yöneticiler de dahil çok sayıda yandaş kazanmıştı.[122] Abdullah, Mısır'daki uzun ikametinden sonra Yemen'e yeni dönmüş olan Lemek b. Malik tarafından ve muhtemelen baş dai el Müeyyed'in talimatları uyarınca gönderilmişti. Görünüşe göre, Hindistan'da görevlendirilen dailerin seçimi ve gönderilmesi, el Mustansır'ın bilgisi ve onayı dahilinde, Süleyhilerin sorumluluğundaydı. Günümüze gelen Fatımi belgelerinde, örneğin, Süleyhi el Mükerrem'in 476/1083'te Marzuban b. İsmail adında bir daiyi Hindistan'a gönderdiği, ölümünden sonra, kendisinden boşalan göreve, Süleyhi kraliçesi Melike Seyyide'nin tavsiyesiyle 481/1088 tarihinde oğlu Ahmed'in seçildiği ve Hindistan'daki İsmaili örgütlenmesinin başına getirildiği gibi kayıtlar yer almaktadır.[123]

Batı Hindistan'daki İsmaili örgütlenmesi Yemen ile sıkı bağlarını sürdürmüş ve Gucerat'ta 5./11. yüzyılın ikinci yarısında kurulan İsmaili topluluğu, günümüzdeki Tayyibi Bohra cemaatine dönüşmüştür. Bu arada, Hindistan'daki Fatımi davasının yeniden canlandırılmasının ardında, Fatımilerin Hindistan ile Ortadoğu arasındaki ticarete yeniden önem vermeye başlaması ve bu ticaretin rotâsını, Abbasilerin yararlandığı Basra Körfezi yerine Kızıldeniz'e çekmek istemesinin bulunduğu söylenebilir. Fatımiler, Kızıldeniz'in Afrika kıyısındaki Eyzab limanından geçen eski ticaret rotası aracılığıyla Hindistan ile yapılan, var olan ve olası bütün ticaretin, Batı Hindistan'daki çeşitli limanlarla bağlantısı bulunan Yemen ve Aden üzerinden sağlanması için çaba gösteriyorlardı. Ortaçağda, söz konusu Hint limanlarının en önemlilerinden biri

122 Bak. el Terceme elzahire litirkat Bohrat el bahire adlı yazarı bilinmeyen Arapça eser, yay. H. M. Fakhr, JBBRAS içinde, NS, 16 (1940), s. 87-98; İngilizce çeviri ve ek materyaller için, bak. K. M. Jhaveri, 'A Legendary History of the Boharas', JBBRAS, NS, 9 (1933), s. 37-52; Ali Muhammed Khan, Mirat-i Ahmadi, yay. ve çev. Syed Nawab Ali vd. (Baroda 1928-1965), Supplement, İngilizce çeviri, s. 107-110. Ayrıca bak. R. E. Enthoven, The Tribes and Castes of Bombay (Bombay, 1920-1922), c. 1, s. 197-200; A. el Hemdani, 'Sıra', s. 166-177 ve Satish C. Misra, Muslim Communities in the Gujarat (Bombay, 1964), s. 9.

123 El Mustansir, *el Sicillat*, s. 167-169 ve 203-206; el Hemdani 'Letters of al-Mustansir' s. 321-324.

olan Cambay, Yemen ile sıkı ticaret bağlarına sahipti. Bu yüzden, el Mustansır döneminde Fatımi propogandasının Yemen ve Gucerat'ta yeniden güçlenmesiyle birlikte, Fatımilerin, Kızıldeniz ile Hindistan arasındaki ticaret yolunda Yemen'in güvenilir bir üs olmasını gerektiren yeni ticari çıkarları ve politikalarının birbiriyle bağlantılı olması çok mümkündür.[124]

Bu zamana dek, Kuzey Afrika'daki Fatımi egemenliği yalnızca Mısır ile sınırlı kalmıştı. 440/1048 yılına doğru, çoktandır Şiilere karşı baskılara girişmiş olan Ziri hanedanının dördüncü Yöneticisi el Muiz el Badis, Fatımilerle bağlarını resmen koparark, Abbasilerin yüksek egemenliğini tanıdı. Bu kesin kopuşun işareti olarak Ziri topraklarındaki hutbe, Abbasi halifesinin adına okunmaya başlandı. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan Sünnileri tatmin etmek isteyen Keyrevan'ın Maliki uleması, Ziri devletinin resmi itikadı olarak Şiiliğin yerine Sünniliği geçirmeyi başarmıştı. El Muiz ve ardılı Temim b. Muiz (454-501/1062-1108) geçici olarak 446/1054-1055 yılları arasında Fatımilere yeniden biat etmişlerse de, Fatımiler, Kuzey Afrika'daki en eski merkezleri olan İfrikiye'yi kesin olarak kaybetmişlerdi. Kısa bir süre sonra, Mağrib'in İfrikiye'ye bağlı olan daha uzak kesimlerinde birçok bağımsız beylik ortaya çıktı. Bu gelişmenin geleneksel açıklaması, vezir el Yazuri'nin, yeterli askeri güçten yoksun olan Halife el Mustansır'ı, Ziri el Muiz'in sadakatsizliğini cezalandırmanın en iyi yolunun, Nil vadisi yakınlarında yaşayan Bedevi boylarını İfrikiye'ye göç etmeye teşvik etmek olacağına inandırmış olmasıdır. Bu sayede, Fatımi halifesi bu bozguncu göçebelerden kurtulmakla kalmayıp, aynı zamanda Zirilerden öcünü almış olacaktı. Beni Hilal ve Beni Süleym boylarının önderlik ettiği Bedeviler, Barka'yı ele geçirdikten sonra İfrikiye'ye sızdılar. 443/1051-1052'de Zirileri kesin bir yenilgiye

124 Bak. Hasan, *Tarih*, s. 608; Raşid el Beravi, *Halet Mısr el iktisadiye fi ahd el Fatımiyyin* (Kahire, 1948), B. Lewis, The Fatımids and the Route to India', *Revue de la Faculté des Sciences Économiques de l'Universite d'Istanbul 11* (1949-1950) s. 50-54; S. D. Goitein, 'From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia and East Africa from the Eleventh and Twelfth Centuries', *Speculum*, 29 (1954), s. 181-197; aynı yazar, *Studies in Islamic History and Institutions*, s. 329-350 ve G. T. Scanlon, 'A Note on Fatimid-Saljuq Trade' *Islamic Civilisation* s. 950-1150 içinde, yay. D. S. Richards (Oxford, 1973), s. 265-274.

uğrattıktan sonra kırları ve kentleri acımasızca talan ettiler. Yeni katılımlarla güçlenen Bedevilerin hareketi, sonunda Hilali istilası denen ve bütün Kuzey Afrika'yı kapsayan bir eyleme dönüştü.[125]

Bu dalganın önünde, Ziri el Muiz 449/1057 yılına doğru, oğullarından Temim tarafından yönetilen Mehdiye'ye sığınmak üzere başkenti Keyrevan'ı terk etmek zorunda kalırken, Ziri ülkesi de çeşitli beyliklere parçalandı. El Muiz, el Mustansır ile bağlarını kopardığında, kuzeni ve Hemmadi hanedanının ikinci emiri olan Kaid b. Hemmad (419-446/1028-1054) da, geçici olarak Fatımilerden yüz çevirmişti. Batıdan gelen Bedevi dalgası karşısında Ziriler kadar kötü etkilenen Hemmadiler kısa bir süre sonra yeniden Fatımi egemenliğini tanıdılar. Ancak, bu hanedanın son üyesi Yahya b. el Aziz 547/1148 yılında Elmuhadlara teslim olduğunda, 543/1148 tarihinden beri Fatımi egemenliğini reddetmiş bulunuyordu. Bundan birkaç yıl sonra da, artık İfrikiye'nin kıyı şeridine sıkışıp kalmış olan Ziri toprakları da Elmuhadların eline geçti. Son Ziri emirleri esas olarak, denizcilik etkinlikleri ve korsan akınlarıyla tanınır. Bu etkinliklerinde, Akdeniz'in hâkimiyetini Sicilya'daki Normanlar'dan almayı başaramamışlar ve son emir Hasan b. Ali, Sicilya kralı II. Roger tarafından 543/1148'de Mehdiye'den kovulmuştu. Hasan, kendisini Normanlara karşı koruyacakları umuduyla boşu boşuna Fatımilere yamanmaya çalıştı. Fatımilerden yardım alamamakla birlikte, Elmuhad hanedanının kurucusu Abdülmümin tarafından yeniden Mehdiye'nin yönetimine getirildi. Abdülmümin, sekiz yıl sonra, Hasan'ı bu kez temelli olarak Mehdiye'den kovacaktır. Bu arada, lafzen Fatımilere bağlı olan Sicilya'daki Kelbi emirliği bütünüyle Normanların eline geçmişti. Sicilya ile ilgilerini uzun süredir kesmiş olan Fatımiler, adanın yeni sahibi Normanlar ile dostça iliş-

125 Bu olaylar hakkında bak. İbn el Ecir, *el Kamil*, c. 9, s. 180 ve 195-197; İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 3, s. 386-388; İbn İzari, *el Beyan*, c. 1, s. 277-279 ve 288; İbn Haldun *Histoire*, s. c. 1, s. 29-46; Makrızi, İtti'az, yay. Ahmed, c. 2, s. 214 ve İbn Tağrıbirdi, el Nücum, c. 5, s. 50-51. Ayrıca bak. R, le Tourneau, 'Nouvelles orientations des Berbères d'Afrique du Nord (950-1150)', Islamic Civilisation içinde, s. 135, H. R. İdris, 'Sur le retour des Zirides à l'obédience Fatimide', AIEO, II (1953), s. 25-39; aynı yazar, Berbérie orientale, s. 172-203 ve 'Hilal'- EI2, c. 3, s. 385-387.

kiler geliştirmekte güçlük çekmedi.[126] Sicilya'nın 463/1070-1071'de Normanların eline geçmesiyle, el Mustansır'ın yönetimindeki Fatımi imparatorluğunun batı sınırı Barka olmuştu.

Fatımi *dava* etkinliği el Mustansır zamanında doruğuna erişti. El Hakim tarafından kesin biçimi verilen örgütlenme, el Mustansır'ın zamanında daha da genişledi. Fatımi daileri yalnızca Mısır ve Fatımi yönetimi altındaki diğer ülkelerde çalışmakla kalmıyor, imparatorluğun sınırları dışında da etkinlik gösteriyordu. Dava özellikle Irak ile başta Fars, İsfahan, Horasan ve Nizari İsmaililiğinin gelecekteki lideri Hasan Sabbah'ın da hareketin saflarına katıldığı Rey olmak üzere, İran'ın çeşitli bölgelerinde etkindi. Hareket, daha edilgin biçimde olmakla birlikte, İsmaililerin Samanoğullarının son dönemleriyle onları izleyen on yıllar boyunca gizli yandaşlar kazandığı Maveraünnehir'de de varlığını sürdürmüştü. Buradaki İsmaililer arasında, 370/980'de Buhara'da doğup, 428/1037'de Hemedan'da ölen ünlü filozof-hekim İbni Sina'nın babası ve kardeşi de bulunuyordu. İbni Sina'nın kendisi de mezhebi kabul etmemekle birlikte, Samanoğullarının hizmetinde bir yüksek görevli olan babası Abdullah'ın evinde düzenlenen felesefi tartışmalar sayesinde İsmaili inancının incelikleriyle tanışmış ve İhvanüs Safa Risalelerini incelemişti.[127] İsmaili hareketi Samanoğullarının yıkılmasından sonra Orta Asya'da daha da büyük başarı kazanmışa benzemektedir. 436/1045'te Buhara'da ve Maveraünnehir'in diğer bölgelerinde, El Mustansır'ın imamlı-

126 Bak. Amari, *Storia*, c. 3, s. 52-133 ve 372; M. Canard, 'Une lettre du calife Fatimite al-Hafiz (524-544/1130-1149) à Roger II', Atti del Convegno internazionale di Studi Ruggeriani içinde, (Palermo, 1955), c. 1, s. 125-146 ve Aziz Ahmed, History of Islamic Sicily, s. 48-62.

127 Bu bilgiler, öğrencilerinden Ebu Ubeyd el Cüzcani'nin yazdığı *Siret el Şeyh el Reis* adlı İbn Sina biyografisinden elde edilebilir. Bu kitabın Arapça metni ve İngilizce çevirisi için bak. The Life of Ibn Sina, yay. ve çev. William E. Gohlman, (Albany, N. Y., 1974), s. 17-20; Profesör Said Nefisi de, aynı şekilde Arapça metin ve Farsça çevirisini bir araya getiren bir kitap yayımlamıştır, *Sergüzeşti İbn Sina* (Tahran, 1331/1952). Daha erken tarihli bir İngilizce çeviri için, bak. A. J. Arberry, *Avicenna on Theology* (Londra, 1951), s. 4-5 ve 9. Ayrıca bak. S. Nefisi, Pür Sina (Tahran 1333/1954), s. 2, 63, 101, 107-108, 152, 205-214 ve 218; H. Corbin, *Avitenna and the Visionary Recital*, çev. W. R. Trask (New York, 1960), s. 243-257 ve 318; aynı yazar, *Histoire*, s. 238.

ğını kabul eden çok sayıda İsmaili'nin, Karahanlı Hakanı Buğra Han'ın emriyle katledilmesine rağmen mezhebin bölgedeki varlığı devam etmiş ve Buhara, Semerkand ve Fergana vadisinin batı kesiminde hüküm süren bir başka Karahanlı hükümdarı olan Ahmed Han, Sünni ulema tarafından İsmaililiği benimsemekle suçlanarak idam edilmiştir.[128] Söz konusu dönemdeki, İran'daki İsmaili hareketi üzerinde ileride daha fazla duracağız. Şimdilik, el Mustansır'ın halifeliği sırasında, İsmaili dailerinin Fatımi İsmaililiği İslam dünyasının birçok bölgesinde yaymayı ve el Mustansır'ı zamanın imamı ve tüm Müslümanların gerçek halifesi olarak çok sayıda kişiye kabul ettirmeyi başardığını belirtmek yeterlidir. Yine dava örgütlenmesi Fatımiler, Yemen'in yüksek hâkimiyet ve meşruiyet kaynağı (suzeranity) olabilmiş ve Batı Hindistan gibi önemli bir bölgeye sızmayı başarmıştır.

Mustansır döneminin en önemli Fatımi daisi, el Müeyyed fi'l-Din Ebu Nasr Hibatullah b. Ebi İmran Musa b. Davud el Şirazi idi. El Müeyyed, siyasi bir örgütçü olmanın yanı sıra, verimli bir yazar, şair ve yetenekli bir askeri strateji ustasıydı.[129] Fars bölgesindeki Buveyhiler nezinde örgütsel çalışmalar yapan Deylem kökenli bir İsmaili daisinin oğlu olarak 390/1000 yılı dolaylarında Şiraz'da dünyaya gelmiş ve 429/1037-1038 yılında Şiraz'daki hükümet merkezinden İran'ın çeşitli bölgelerinde hüküm süren Büveyhi Ebu Kalıcar el Marzuban'ın (415-439/1024-

128 İbn el Esir, *el Kamil*, c. 9, s. 180-181 ve c. 10, s. 58-59 ve 84; el Makrızi, *İtti'az*, yay. Ahmed, c. 2, s. 191-192 ve Barthold, Turkestan, s. 251, 304-305 ve 316-318.

129 El Müeyyed'in hayatı ve etkinlikleri hakkında başlıca kaynaklar, sözünü ettiğimiz *Siret el Müeyyed* adlı otobiyografisi ile *Divan*'ıdır (yay. M. Kamil Huseyn, Kahire, 1949). Daha yakınlarda Arif Tamir daha fazla bilgi ve belgeye dayanarak, bu otobiyografinin *Müzekirat dai du'at el devle el Fatımiyye el Müeyyed fi'l Din* adıyla yeni bir versiyonunu yayımlamıştır, (Beyrut, 1983). Dai İdris, *Uyun*'unda 6. cildin 329-359. sayfalarıyla 7. cildin başlarında el Müeyyed'e geniş yer vermiştir. İbn el Belhi'nin *Farsname*'sinde de (*The Farsname* adıyla, yay. G. Le Strange ve R. A. Nicholson, Londra, 1921), bu etkili dai hakkında daha kısa fakat değerli bilgiler bulunabilir. Yakın zamanlarda ise el Müeyyed'in Fatımi devletinin olayları üstündeki önemli rolüne araştırmacıların dikkatini ilk çeken kişi, özellikle 'Doctrines and History (s. 97); 'Some Unknown Isma'ili Authors' (s. 375-377), 'The History of the Isma'ili Da'wat and its Litetature during the last phase of the Fatimid State', (*JRAS* (1932), s. 129-135); *el Süleyhiyyun* (s. 175-179 ve 261-265 ve 'al Mu'aiyad fi'l Din' (*EI*, c. 3, s. 615) adlı çalışmalarıyla Huseyn elHemdani olmuştur.

1048) hizmetine girmişti. El Sıra adıyla kaleme aldığı Hicri 429-451 yıllarını kapsayan anıları sayesinde, el Müeyyed'in yaşamının belli bir dönemi iyi bilinmektedir. Kısa zamanda Ebu Kalicar ile emrindeki Deylemli askerlerin çoğunu İsmaili saflarına çeken el Müeyyed, emirin arzusu üzerine Sünni ilahiyatçılar ve Zeydi Alevilerle tartışmalara girmişti. Ne var ki bölgede artan gücü yüzünden aleyhinde Saray entrikaları yapılmış ve Sünniler hareket geçmiş, Abbasiler de, Büveyhilere el Müeyyed'in İran'dan kovulması için ısrarda bulunmuştu. Bu baskılar sonucu 438/1046 yılı başlarında Şiraz'dan ayrılmak zorunda kalan el Müeyyed, Cennabe, Ahvaz, Kufe ve Musul'dan geçtiği maceralı bir yolculuğun ardından bir yıl sonra Mısır'a ulaştı ve ulaşır ulaşmaz baş dailik görevini elinde tutan Kadı Numan'ın torununun çocuğu Kasım b. Abdülaziz b. Muhammed b. Numan'ın huzuruna çıktı. El Mustansır tarafından kabul edilmek için birkaç ay beklemek zorunda kalan el Müeyyed, bir kez görüştükten sonra Halife'nin lütfunu kazandı ve Fatımi idaresinde aktif bir konuma geldi. Aynı zamanda, kendisine Fatımi dar el inşasında bir bölüm tahsis eden vezir el Yazuri ile de yakın ilişkiler kurdu.

Ardından, el Müeyyed, Selçuklulara karşı giriştiği direnişte Aslan Besasiri ile Fatımi sarayı arasında aracılık yaptı. Bu amaçla 447/1055 yılında Halife ve Vezir tarafından Irak-Suriye bölgesine gönderildi ve burada bir yıldan daha uzun bir süre Aslan Besasiri ve Fatımilerin yanına çekmek istediği çoğu Şii eğilimli olan diğer yerel emirlerle yoğun temaslarda bulundu. Bu politika doğrultusunda, On iki İmamcı Şiilerin Yedinci imamı Musa Kazım'ın türbesini tahrip eden (443/1051) İbn el Müslime'ye şiddetli biçimde karşı çıktı.[130] Aslan Besasiri'nin eylemlerinin planlanması da dahil olmak üzere, Suriye ve Irak'ta bu dönem içinde giriştiği bütün etkinlikler, anılarında bütün ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Ancak yakın zamanlarda konunun uzmanlarına açılan bu anılar sayesinde, El Müeyyed'in Aslan Besasiri olayında şimdiye dek bilinmeyen rolü açığa kavuşmuştur. El Müeyyed, 449/1058'de As-

130 El Müeyyed, *Divan*, s. 256-258 ve İbn el Esir, el Kamil, c. 9, s.199.

lan Besasiri'nin Bağdat'ı son kez ele geçirmesinden ve kentin camilerinde Fatımi halifesi el Mustansır adına hutbe okutmasından kısa bir süre önce Kahire'ye döndü.[131]

450/1058 yılında, dai el duatlık görevine getirildi ve vezir İbn Müdebbir tarafından Suriye'ye sürgüne gönderildiği 453/1061 yılındaki birkaç aylık bir ara dışında, hemen hemen ömrünün sonuna dek bu görevde kaldı. Ölümünden iki ay önce bu makamı Bedr el Cemali'ye devretti. El Müeyyed 454/1062 yılında dai el duatlık görevine ek olarak Dar el İlm başkanlığına da getirildi. İslam dünyasının çeşitli bölgelerindeki dailerle yakın ilişkiler içinde olduğu bu görevler nedeniyle Fatımi propaganda örgütünü yönetmeye başladı ve Yemen ile Hindistan'daki örgütlenmeye özel önem verdi. Daha önce gördüğümüz gibi, Yemenli dai Lemek'e uzun yıllar yaptığı yol göstericilik nedeniyle Yemen'deki örgütlenmenin manevi başkanı olarak kabul edilmişti. El Müeyyed, el Hakim zamanından beri dailerin eğitildiği kurum olan Dar el İlm'de de düzenli olarak dersler veriyordu. Baş yapıtı olan Mecalis adlı kitabının esas olarak burada verdiği ders notlarından oluşturulmuş olması olasıdır. Her biri yüz oturum ya da dersi bir araya getiren sekiz ciltten oluşan Mecalis, değişik teolojik ve felsefi sorunları ele alır ve Fatımi İsmaili düşüncesinin doruk noktasını temsil eder.[132] El Müeyyed'in ünlü Suriyeli kör şair filozof ve çileci Ebu'l Ala el Maari (öl. 449/1057) ile vejeteryenlik konusu üzerine yaptığı ünlü mektuplaşma[133] ve İbn el Ravendi'nin Kitab el Zümürrüd kitabında savunduğu Mutezile görüşlerine karşı kaleme aldığı çürütme de Mecalis'te yer almıştır.[134]

131 El Müeyyed bu zaferi bir kasidesinde yuceltmiştir. Bak. *Divan*, s. 281.

132 Mustafa Galib, el Mecalis el Mueyyediye'nin tam bir baskısını hazırlamaya girişmişti, bu İsmaili araştırmacı 1984 yılında öldüğünde yalnızca birinci ve üçüncü ciltler basılmış durumdaydı. Ilk cildin ayrı bir baskısı Haşim Hamid el Din (Bombay, 1395/1975) tarafından da yapılmıştır ancak biz burada Galib'e referans vereceğiz. El Mueyyed'in konuşmalarından bazılarının İngilizce özeti için, bak. Muscati ve Moulvi, Life and Lectures, s. 78-183.

133 6. Cildin 13. *Meclis*'inde yer alan bu yazışma, Yakut tarafından da Mucem el udeba (Kahire, 1936-1938), c. 3, s. 176-213 ve *Irşad*, (c. 1, s. 194-214) adlı eserlerinde aktarılmıştır. Oradan da D. S. Margoliouth tarafından 'Abu'l Ala al Ma'arî's Correspondence on Vegetarianism' başlığıyla İngilizceye çevrilerek incelenmiştir, (*JRAS*, 1902, s. 289-332). Ayrıca bak. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Poetiy* (Cambridge, 1921), s. 134-136 ve 141-142.

134 Bak. P. Kraus, 'Beiträge zur Islamischen Ketzergeschichte: Das Kitab az-Zumurrud des Ibn ar-Rawandi', *RSO*, 14 (1933-1934), s. 93-129 ve 335-379.

470/1078'de Kahire'de ölen el Müeyyed yaşadığı ve ders verdiği Dar el İlm'de gömüldü. Fatımi davasını neredeyse yirmi yıl boyunca yönetmiş ve öngörüsü ve yeteneği sayesinde kısa bir süre için bile olsa en eski düşlerini gerçekleştirerek Abbasilerin başkenti Bağdat'ta Fatımi hutbesini okutmayı başarmış olan bu seçkin dainin cenaze namazını Halife el Mustansır bizzat kıldırdı.

El Mustansır'ın hilafet döneminin bir başka önde gelen İsmaili kişiliği, Nasıri Hüsrev adıyla daha çok tanınan Ebu Muin Nasır b. Hüsrev b. Haris el Kubadiyani idi. Bir dai, filozof ve gezgin olan Nasıri Hüsrev, aynı zamanda İran Şiirinin en büyükleri arasında kabul edilen yetenekli bir şairdi. Hayatının büyük bölümü bilinmezlik altında kalmış olmasına rağmen, Batılı oryantalist ve bilginlerce çok yönlü kişiliği hakkında pek çok çalışma kaleme alınmıştır. Bu çalışmalardan başka, yüzyıllar boyunca, gerek İsmaili gerek İsmaili olmayan çevrelerde Nasıri Hüsrev'in hayatı konusunda sayısız efsane ve kendisine atfedilen düzmece bir otobiyografi yayılmıştır.[135] Gene de, başta gezilerini anlattığı Sefername'si ve Şiirlerini topladığı Divan'ı olmak üzere Fars dilinde verdiği eserlerden, günümüze kalanlar Nasıri Hüsrev'in hayatı ve düşünceleri hakkında değerli ayrıntılar sağlamaktadır.[136] Ve hâla, bu yazıların çoğu, bunların İsmaili özelliklerini gizlemek isteyen Sünni yazıcıların sansürüne ve çarpıtmalarına uğramış durumda-

135 Bu düzmece otobiyografi Lutf Ali Beg Azer'in *Ateşkede*'sinde (Bombay, 1299/1881-1882) kullanılmıştır (s. 202-208).

136 Birçok taşbaskı basımlar dışında, Nasıri Husrev'in *Divan*'ının ilk eleştirel basımı Ali Ekber Dihhuda ve Mücteba Minuvi'nin yardımıyla İranlı merhum yargıç ve akademisyen Seyyid Nasrullah Tegevi tarafından yapılmıştır (Tahran, 1304-1307/ 1925-1928), bu basımda Seyyid Hasan Takizade tarafından kaleme alınan ve Nasıri Husrev hakkında değerli biyog-rafik bilgiler içeren bir sunuya da yer verilmiştir. Daha yakın zamanlarda, Divan'ın 736/1335 yılına da verilmiş bilinen en eski elyazması kopyasına dayanarak M. Minuvi ve M. Muhakkık tarafından hazırlanan geliştirilmiş bir basımı yayımlanmıştır, (Tahran, 1353/1974); Nasıri Husrev'in *Sefernamesi* de şu dillere çevrilmiştir: Fransızca (Shefer); İngilizce (Thackston); Rusça (A. E. Bertel, Leningrad, 1933), Urduca (M. Servetullah, Lucknow, 1937), Arapça, (Y. El Keşşab, Kahire, 1945, 2.bas., Beyrut, 1970) ve Türkçe (A. Terzi, İstanbul, 1950); Nasıri Husrev'in görüşlerini anlayabilmek için düzyazı çalışmalarını da incelemek gerekli-dir. Bunlar arasında, başta *Vechi din*, yay. M. Gulam Rıza Avani, (Tahran, 1977), İngilizce çevirisi *Six Chapter* adıyla yay. Ivanow (Leiden, 1949) *Revşena'inamc* ya da *Şiş fasl* olmak üzere Orta Asya İsmaililerince saklanan küçük bir külliyat ile başta İstanbul kütüphaneleri olmak üzere çeşitli yerlerde bulunan bazı eserleri bulunmaktadır.

Sünni yazıcıların sansürüne ve çarpıtmalarına uğramış durumdadır.[137] Bunlar göz önünde tutulursa, Nasır'ın yaşam öyküsü şu şekilde özetlenebilir:[138] Şair kendi ifadesine göre,[139] o zamanlar, 394/1004'te Horasan'a bağlı Merv eyaletinin Belh bölgesinde yer alan Kubadiyan'da doğmuştur. Toprak sahibi ve yüksek memurlar yetiştirmiş bir aileden geliyordu ve anlaşıldığına göre kendisi de gençliğinde kâtip olarak kamu hizmetine girmiş, ardından Merv'de mali yönetici olmuştu. Gençlik dönemine ilişkin pek az ayrıntı bilinmektedir. Ancak, bölgenin 431/1040'ta Selçuklu yönetimine girmesinden önce, Belh'deki Gazneli sarayına kabul edildiği ve bir zevk ve safa yaşamı sürdüğü bilinmektedir.

Nasır hemen hemen kırk iki yaşına bastığında, hayatının gelecekteki akışını tümüyle değiştirecek bir ruhsal kargaşa yaşadı. Simgesel olarak bir rüya biçiminde tanımladığı[140] ve dai el Müeyyed'e adadığı uzun bir kasidede şiirleştirerek itiraf ettiği[141] bu de-

137 Örneğin, bak. Nasıri Husrev'in Guşa'iş ve reha'iş'i, yay. S. Nafisi (Leiden, 1950, s. 82, 121 ve 123; İtalyanca çeviri *Il libro dello scioglimento edella liberazione*, çev. P. Filippani-Ronconi (Napoli, 1959), s. 68, 99 ve 100, bu elyazmasının katibi, orijinal eserin bazı pasajlarını sansüre uğrattığını açıkça bildirmektedir. Buna karşılık, Orta Asya İsmaililerince korunan eserler bu tür müdahelelerden kurtulmuşa benzemektedir.

138 Nasıri Husrev'in hayatı, düşünceleri ve eserleri hakkında kendi eserleri dışında şu çalışmalara bakınız: Devletşah b. Ala el Devle, Tezkireti şuara, yay. E. G. Browne (Londra-Leiden, 1901), s. 61-64; kısmi bir İngilizce çeviri, *Memoirs of the Poets* çev. P. B. Vachha (Bombay, 1909), s. 29-33; H. Ethe, 'Neupersische Litteratur' *Grundiss* der iranischen philologie içinde, yay. W. Geiger ve E. Kuhn, (Strassburg, 1895-1904) c. 2, s. 278-282; Edward G. Browne, 'Nasıri Khusraw, Poet, Traveller and Propagandist' *JRAS*, (1905), özellikle s. 313-352; aynı yazar, *A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, s. 218-246; J Rypka, *History of Iranian Literature*, yay. K. Jahn (Dordrecht, 1968), s. 185-189; Z. Sefa, *Tarihi edebiyat der Iran* (4. bas., Tahran, 1342/1963), c. 2, s. 165-166, 443-456 ve 893-898; Mehdi Muhakkik'in başta Tahlili eş'ari Nasıri Husrev (3. Bas., Tahran, 1359/1980) ve *Bist Güftar* (Tahran, 1976) içindeki makaleleri olmak üzere konuyla ilgili incelemeleri. Ethe, Browne ve Takizade'nin öncü çalışmalarının ardından çok sayıda çağdaş araştırmacı Nasıri Husrev'in hayatının ve İsmaili hareketi içindeki rolünün çeşitli yönlerini açığa çıkarmaya çaba göstermiştir. Bunlar arasında özellikle bak. Y. El Khachab Nasire Khosraw, son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie et sa poétise (Kahire 1940; W. Ivanow, *Nasiri Khusraw and Ismailism* (Bombay, 1948), aynı yazar, *Problems in Nasiri Khusraw's Biography* (Bombay, 1956); Corbin, *Étude*, s. 25-39, 46-48 ve 128-144; aynı yazar, 'Nasiri Khusrau and Iranian Ismailism', *Cambridge History of Iran* içinde, c. 4, s. 520-542; Bertel, *Nasiri* Khosrov, özellikle s. 148-264; Filippani–Ronconi, *Ismaeliti* ve Bertel, Debir Siyagi ve diğer uzmanların çok sayıda kısa çalışmasını içiren, şairin birinci doğum yılı onuruna yayımlanan *Yadnameyi Nasıri Husrev*.

139 Divan, Tegavi baskısı s. 173, Minuvi baskısı s. 507.

140 *Sefernamc*, yay. metin s. 1-2, çeviri s. 3-4, yay. Ganizade s. 3, yay. Debir Siyagi, s. 2.

141 Divan, Tegavi baskısı s. 172-177 Minuvi baskısı s. 505-515; İngilizce çeviri ve açıklaması Ivanow, *Nasıri Khusraw*, s. 17-35 ve aynı yazar, *Problems*, s. 21-40.

neyimin sonucunda bütün tensel zevklerden elini eteğini çekti ve Merv'deki yönetsel görevinden istifa etti. Bu olay gerçekleştiğinde, Merv, Selçuklu Sultanı Tuğrul'un kardeşi Çağrı Bey'in yönetimindeydi. Çağrı Bey'in veziri ise uzun yıllar boyunca Selçuklu yönetiminde önemli bir konumda bulunacak olan Nasıri Hüsrev'in kardeşlerinden Ebu'l Feth idi. Nasırı Hüsrev Cemazüyelahır 437/Aralık 1045'te görünüşte hac için Mekke'ye gitmek üzere uzun bir yolculuğa çıkmaya karar verdi. Diğer kardeşi Ebu Said ile Hintli hizmetkârının eşliğinde neredeyse yedi yıl sürecek ünlü yolculuğuna başladı (Şaban 437/Mart 1046). Şamiran kalesinde birkaç gün geçirdiği İran'dan geçtikten sonra, Anadolu, Suriye ve Filistin üzerinden ilk hac ziyaretini gerçekleştirdi. Mekke'den sonra, el Müeyyed ile aynı yıl içinde, 439/1047 yazında Kahire'ye vardı. Zülhicce 441/Mayıs 1050'ye dek Mısır'da geçirdiği yaklaşık üç yıl içinde el Mustansır'ın huzuruna kabul edildi ve çok büyük ihtimalle el Müeyyed ile yakın ilişki kurdu. Kahire'de gerekli aşamalardan geçtikten sonra Nasır, dava örgütlenmesi içinde yüksek bir göreve getirildi. Daha önceki uzmanların düşündüğünün aksine, İvanow ile Corbin, muhtemelen kökeninde On iki İmamcı bir Şii olan Nasır'ın, daha Mısır'a gitmek üzere yola çıkmadan önce İsmaililiği kabul etmiş olduğunu ileri sürerler. Bu yüzden, yolculuğunun gerçek amacının, İsmaililerle ilişkileriyle bağlantılı olduğu, kendisinin tıpkı birkaç on yıl sonra Hasan Sabbah'ın çağırılacağı gibi, dai eğitimi verilmek üzere Mısır'daki merkez tarafından davet edildiği ve hac ziyaretinin yolculuğun gerçek hedefini kamufle eden bir bahane olduğu kabul edilebilir. Nasır, ülkenin güç bir döneminde gelmesine rağmen, *Sefernamesinde*, sarayları, kapıları, has bahçeleri ve dükkânlarıyla Fatımi başkentinin canlı bir tasvirini çizerken zor bir dönemece girecek olan Mısır'ın müreffeh durumundan söz eder.[142]

Hicaz, Yemame, Bahreyn, Güney Irak ve İran üzerinden Belh'e döndüğü Cemaziyelahır 444/Ekim 1052'den itibaren Nasır'ın hayatının en karanlıkta kalan dönemi başlar. Döner dönmez

142 *Sefername*, yay. Schefer, metin s. 42-56, çeviri s. 124-160, yay. Ganizade, s. 59-81, yay. Debir Siyagi, s. 74-100.

bir dai ya da kendi ifadesiyle Horasan hucceti olarak[143] İsmaililiği yaymaya başlamıştır. Karargâhını Belh'te kuran Nasır, etkinliğini buradan Nişabur ve Horasan'ın diğer kentlerine genişletti. Ne var ki, kazandığı başarı, kısa bir süre bölgenin Selçuklu yöneticisinin desteklediği Sünni ulemanın düşmanlığını kazanmasına neden oldu. Yine bu dönemde ve Mısır'dan dönüşünden kısa bir süre sonra Fatımi davasını Şiiliğin zaten önemli mevziler kazanmış olduğu Hazar bölgesinde de yaymak için Taberistan'a (Mazendaran) gitti. Dinler üzerine 485/1092 yılına doğru yazdığı ünlü kitabıyla tanınan ve kendisinden söz eden ilk kişi olan çağdaşı Ebu'l Me'ali nin tanıklığına göre, Nasır, Taberistan'da ve muhtemelen Hazar kıyısındaki diğer bölgelerde çok sayıda kişiyi İsmaililiğe çekmeyi başardı.[144] Ardından Belh'e geri dönen Nasır, burada Sünnilerden daha ağır baskılar görmeye başladı. Kötü dinli (beddin) ve çapkın (mülhid), Karmati ve Rafızi olmakla suçlandı.[145] Evi yağmalanıp yıkıldı. Canına da kast edilmesi üzerine yurdundan kaçmak zorunda kaldı.[146] Nasıl gerçekleştiği pek bilinmeyen koşullarda kaçarak, yukarı Amu Derya bölgesinde, Amu Derya'nın kollarından Gökçe ırmağının suladığı dağlık bir arazi olan Yumgan vadisine sığındı. Yumgan, Nasır ile yakın ilişki içindeki bir İsmaili olan Bedahşan emiri Ali b. Esed'in yönetimindeki topraklar arasındaydı. Hayatının geri kalan bölümünü Yumgan vadisinde geçiren Nasır, *Zad el musafirin* adlı felsefi çalışmasını 453/1061 yılında burada tamamlamış olduğuna göre, adı geçen bölgeye bu tarihten önce sığınmış olmalıdır.[147]

---

143 Bu konuda, Nasıri Husrev'in üç eserine bakınız: *Zad el musafirin*, s. 397, *Cami el hikmeteyn*, s. 15 ve 16-17 ve *Divan*, Tegavi baskısı, s. 309, 313, 321, 402, 404, 413, 420, 439, 451, 472 ve 478, Minuvi baskısı, s. 8, 10, 17, 51, 56, 86, 92, 366, 416, 459, 490 ve başka yerlerde. Bununla birlikte, Ivanow, şairin dava örgütlenmesinde bu konumu gerçekten üstlenmemiş, yalnızca çok heveslenmiş olduğunun düşünülebileceğini savunur. Bak. *Nasiri Khusraw*, s. 43-45 ve *Problems*, s. 48-49.

144 Ebu'l Ma'al i, Beyan el edyan, s. 39-40; Charles Schefer, *Chrestomathie Persane*, (Paris, 1883-1885)

145 Nasıri Husrev, *Zad el musafirin*, s. 3 ve 402; *Divan*, Tegavi baskısı s. 110, 217, 430 ve 448, Minuvi baskısı, s. 162, 234, 287 ve 436, Wilson ve Aavani'nin İngilizce çevirisi s. 73 ve 113.

146 Şair bu üzücü olayları pek çok şiirinde değinir. Bak. *Divan*, Tagevi baskısı, özellikle, s. 5, 190-191, 205, 272-273, 287, 289, 294, 331, 387, 429, 465, 467, 469 ve 489, Minuvi baskısı s. 11, 138-139, 153, 156-157, 209, 303, 310, 343, 351, 400-401, 419, 435, 446 ve 539, Wilson ve Aavani'nin İngilizce çevirisi, s. 62, 97 ve 113

147 Bak. *Zad el musafirin*, s. 280..

Nasır, Şiirlerinin ve yazılarının çoğunluğunu on beş yılı aşan sürgünlük döneminin daimi ikametgâhı olan Yumgan vadisinde kaleme almıştır.[148] Bilinen son eseri, mezhepdaşı, arkadaşı ve koruyucusu Emir Ali b. Esed'in isteği üzerine yazdığı *Kitab cami el hikmeteyn* (İki Hikmeti Toplayan Kitap), 462/1070 yılında tamamlanmıştır.[149] Yumgan'da yazınsal çalışmalarının yanı sıra İsmaililiği yaymaya ve Fatımi merkezindeki dai el duat el Müeyyed ile haberleşmeye devam etti. Şah Seyyid Nasır adıyla andıkları Nasıri Hüsrev'e hâlâ büyük bir saygı besleyip, sahtelerinin yanı sıra bazı gerçek eserlerini de muhafaza eden bugünkü Bedahşan İsmaililerinin anlattığına göre, günümüze dek mezheb yazınının korunduğu bir İsmaili kalesi olarak kalan Bedahşan'a bu inancı aşılayan ilk kişi odur. Korudukları elyazmaları arasında Nasıri Hüsrev'in eserlerine yer vermeyen günümüz Hindistan'ındaki Tayyibi İsmaililer ise, onu bir Nizari İsmaili sayarlar, bunun nedeni muhtemelen bütün eserlerini Farsça yazmış olmasıdır. Nasıri Hüsrev, bu dönemde yazdığı Şiirlerinin çoğunda, Horasan'da yaşadığı mutlu günleri anarak, bir hapishane olarak nitelediği Yumgan'da çektiği yalnızlık ve yabancılık duygusundan yakınıp, kendisini yurdundan ve ailesinden ayıran yobazlardan söz eder.[150] 465/1073 yılına dek hayatta olduğu ve yetmiş yaşını aştığı kesin olan[151] Nasır'ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir, birçok kaynak bu tarihi 481/1088-1089 olarak vermektedir.[152] Küçük bir tepe üzerine inşa edilen türbesi, bugünkü Afganistan sınırları içinde kalan Yumgan'daki Hazreti Seyyid (ya da Hazreti

148 *Divan*, Tegavi baskısı s. 282, Minuvi baskısı s. 195, Wilson ve Aavani s. 115, bu çeviride, on beş anlamında Farsça 'punzdeh' kelimesi yanlışlıkla elli olarak çevrilmiştir.

149 Bak. *Cami el hikmeteyn*, s. 15, 17, 314 ve 316; A. Habibi, 'Ali b. Asad', *EIR*, c. 1, s. 848.

150 Divan, Tegavi baskısı s. 8, 36, 106, 144, 203, 253-254, 271, 290, 305, 326, 354, 392, 416, 429, 441, 492 ve 497; Minuvi baskısı s. 17, 60, 96, 108, 113, 116, 135, 151, 228, 326, 348, 372, 433, 487; Wilson ve Aavani, s. 97, 100-101, 106, 113 ve 115. Ayrıca, yine Nasıri Husrev, *Vechi din*, Ganizade baskısı, s. 210, Aavani baskısı, s. 242-243.

151 *Divan*, Tegavi baskısı, s. 98, Minuvi baskısı, s. 61.

152 Ivanow'un gördüğü bazı Nizari kaynaklarında Nasıri Husrev'in ölümü 498/1104 gibi daha geç tarihlere kadar götürülür. Bak. Ivanow, *Problems*, s. 15-16 ve *Ismaili Literature*, s. 159.

Said) köyündedir.[153] Garip bir şekilde, kutsal bir ziyaret yeri olan mezarın türbedarlığını yapan köyün Nasırı Hüsrev'in soyundan gelmek ve seyyidlik iddiasındaki bugünkü sakinleri mutaassıp Sünnilerdir ve türbenin İsmaililer tarafından ziyaret edilmesini engellemek için ellerinden geleni yapmaktadırlar. Soyundan geldiklerine inandıkları Nasırı Hüsrev'in de, İsmaililikle ilgisi olmayan kendileri gibi Sünni bir mutasavvıf olduğu iddiasındadırlar.

El Mustansır dönemindeki Fatımi imamlık anlayışı esasları itibarıyla el Muiz tarafından geliştirildiği gibi kalmıştır.[154] Gördüğümüz gibi, aradan geçen süre içinde, el Hakim'in tanrılığını iddia eden aşırılıkçı dailerin görüşleri, başta imamlığın sürekliliğini savunan el Kirmani olmak üzere, resmi görüşün temsilcilerince reddedilmişti.[155] El Kirmani, esas olarak, el Muiz ve Cafer b. Mansur el Yemen ile kendisinden önceki diğer Fatımi otoritelerince ortaya atılan öğretiyi onaylarken, imametin Muhammed Çağı'ndan Kıyamet Günü'ne dek süreceği fikrini de ortaya atmıştı. Böylece el Mustansır'ın dönemine dek, Fatımiler Muhammed b. İsmail'i izleyen yedişer imamdan oluşan yeni dizileri kabul eder olmuşlardı. El Müeyyed ise, derslerinde sayı belirtmeksizin, her zaman için Ebu Taliboğlu Ali'nin soyundan gelen imamların var olacağından söz eder. El Müeyyed, tarihin yedi çağı görüşünü ve son çağın, ortaya çıkışıyla imamlar çağını sona erdirecek ve insan soyunu tanrısal yargı önüne çıkaracak Kaim el Kıyame'nin çağı olacağı görüşünü korumuştur.[156] 487/1094 yılı dolaylarında ölen Suriye'li bir Fatımi daisi olan Muhammed b. Ali el Suri, konuya ayırdığı uzun şiirinde, İslam Çağı'nın imamları-

153 Bak. Ivanow, *Problems*, s. 43; Bertel, *Nasıri Khosrov*, s. 190 ve Halilullah Halili, 'Mezari Nasıri Husrev', *Yaghma* 20, no. 9 (1346/ 1967), s. 472-476.

154 Bak. Madelung'un bu öğretinin değişik varyantlarını ele aldığı, 'Imamat', s. 127-132; el Aziz ve el Hakim'in hilafet dönemlerinde etkin olan ünlü Fatımi daisi Ahmed el Nişaburi' İsbat el imame, yay. Galib (Beyrut, 1984).

155 El Kirmani, imamet öğretisi üzerine yorumlarını *Mebasim*, (yay. Huseyn, s. 56-59, 61, 63-64 ve 66) ile *el Risale el va'ize*, (yay. Huseyn, s. 114 ve 21) adlı makalelerinde toplamıştır; ayrıca bak. el Kirmani, *Rahat al-aql*, s. 127, 145, 159-160, 167-168, 261, 379, 390 ve 424-430.

156 El Müeyyed, *el Mecalis*, c. 1, s. 363.

nı sıralar.[157] Ona göre, Muhammed Çağı'nın her biri yedişer imamdan oluşan imamlar dizisi içinde en önemlisi yedinci dizidir, çünkü Kaim, yedinci yedi imamlık dizisinden sonra ortaya çıkacaktır.[158] Mehdi ile Kaim'in işlevleri arasında bir ayrım yaparak, Mehdi'nin Muhammed b. İsmail kişiliğinde zaten ortaya çıkmış olduğunu ve bu cismani görünüşünden sonra ruhani bir varlık kazandığını ifade eder. Yani, el Suri'ye göre Mehdi'nin ortaya çıkışı zaten gerçekleşmişken, el Mustansır'ın soyundan gelecek olan Kaim, yeryüzüne gelişi halen beklenen kurtarıcıdır. Mehdi ile Kaim arasında geçen süre içinde, imamlar ve onların kapıları (bab), insanları bu iki kutlu varlığa itaat etmeye çağırmak üzere var olmaya devam edecektir.[159]

El Suri'nin açıklaması, çok açık biçimde, eski Fatımi öğretisini, on dördüncü imam el Muiz zamanında yapılana benzer biçimde, yedişer imamlık ikinci imamlar dizisinin de sona ermesinden sonra karşılaşılan duruma uyarlama girişimidir. Fatımi İsmaili toplumunda, Kaim'in geleceğine olan inanç her şeye rağmen gücünü korumuştu.Bu beklentinin gücü nedeniyle, el Suri gibi yazarlar, onun ne zaman geleceğine ilişkin daha somut tahminler yapma ayartmasına kapılmaktan kurtulamamıştır. Böylesi beklentiler el Mustansır dönemının baş kadılarından el Malici'nin derslerini bir araya getiren el Mecalis el Mustansiriyye'de de açık biçimde kendilerini gösterir.[160] Bu kaynağa göre, Kıyamet Kaim'inin gelişine dek yedili imam silsileleri devam edecektir. Kaim'in Çağı'nı önceleyen son silsilenin yedinci imamı Kaim'in hucceti olacak, Kaim'in kendisi ise, bu çağın sekizinci imamı ve

157 El Suri, *el Kaside el Suriyye*, yay. Arif Tamır (Şam, 1955), özellikle s. 41-71. Söz konusu dai hakkında bak. Galib, *A'lam*, s. 282-283; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 171 ve Poonawala, *Bio*, s. 110.

158 El Suri, *el Kaside*, s. 68.

159 A. g. e., s. 67.

160 İsmaili geleneğinde, el Mecdu'nun Fihrist'inin bazı kopyalarında yazar olarak el Müeyyed el Şirazi gösterilse de, sözü edilen dersler, Bedr el Cemali'ye atfedilir. El Mecalis el Mustansıriyye'yi yayına hazırlayan saygın uzman M. Kamil Huseyn ise kitabın adı bilinmeyen bir daiye ait olduğu görüşündedir. Ancak. S. M. Stern, derslerin gerçekte, el Mustansır'ın halifeliği döneminde 450-452 yıllarında Kahire baş kadılığını yapan Ebu'l Kasım Abdul Hakim b. Vehb el Malıcı olduğunu göstermiştir, ('Cairo as the Centre of the Isma'ili Movement', *Colloque du Caire* içinde, s. 439-440).

natıkların (konuşan peygamberlerin) yedincisi olacaktır.[161] El Malici, gerçekte Fatımi imamlarının ve halifelerinin sekizincisi olan, kendi döneminin imamı el Mustansır'ın, beklenen zamanın gelmiş olması durumunda Kaim'in işlevlerini yerine getirecek kişi olma olasılığını belirtmekten de geri kalmaz.[162] Yine de, bu Fatımi yazar, kıyamete batıni bir yorum getirerek, yaşanan anda birdenbire ortaya çıkabilecek bir Kaim hakkındaki düşüncelerinin uzak gelecekteki Son Yargı Günü'nün inkârı anlamına gelmediğini açıklamaya çalışır.[163]

Cafer b. Mansur el Yemen ve diğer eski Fatımi yazarlarının etkisini yansıtan benzer görüşleri, Nasıri Hüsrev'nin Fatımi tevili konusunda bir baş eser ve halen Yukarı Amu Derya bölgesindeki İsmaililerin temel kitaplarından biri olan Vechi din'inde de yer alır. Nasır da, bir yandan, imametin sürekliliğinden söz ederken,[164] bir yandan da, daha ayrıntılı açıklama yapmaksızın, sürekli olarak, yedi imamlar[165] ya da Muhammed Peygamber'den sonra gelen yedi imam kavramına vurgu yapar.[166] Bununla birlikte, yedinci imamı Kıyamet mertebesini haiz olan Kaim (ya da Kaimi Kıyamet) olarak belirler.[167] Nasır'a göre, Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'dan sonra altıncı natık olan Muhammed Peygamber'i[168] izleyen altı imamın ardından gelecek olan Kaim, bu dizinin yedinci imamı ve büyük peygamberler silsilesinde, yeni bir şeriat getirmek yerine, tanrısal yol göstericilik altında insanlık

161 El Malıci, el Mecalis el Mustansıriyye, s. 30.

162 A. g. e., s. 30-31, 32, 36-37, 64 ve 117. Yazar, El Mustanşir'ın Muhammed Peygamber'den sonraki 19. İmam olduğu gerçeğinin gayet iyi farkındadır. Bununla birlikte, imamları Fatımi Halifeliğinin kuruluşundan itibaren başlayan ikinci bir sıralamaya tabi tutuyora benzemektedir. Bu durumda, el Mustansır 8. İmam ve 8. Halife olmaktadır.

163 *El Mecalis el Mustansıriyye*, özellikle s. 43-47.

164 Nasıri Husrev, *Vechi din*, Ganizade baskısı s. 9, 12, 33, 42, 110-112, 127, 128, 146, 151, 182, 203 ve 245, Aavani baskısı s. 13, 16, 43, 54, 127-129, 148, 150, 169, 175, 212 ve 335.

165 *Vechi din*, Ganizade baskısı 76, 80, 94, 109, 122, 130, 132, 138, 154, 161-163, 164, 173, 194, 196-198 ve 231, Aavani baskısı s. 94, 98, 111, 126-127, 141, 152, 154, 160, 177, 186-188, 189, 202, 225, 227-228 ve 265.

166 *Vechi din*, Ganizade baskısı s. 212, Aavani baskısı s. 244-245.

167 *Vechi din*, Ganizade s. 86-88, 136, 138, 163, 212 ve 223, Aavani baskısı, s. 104-105, 158, 161, 187-188, 244-245 ve 256-257.

168 Vechi din, Ganizade baskısı, s. 46-51 ve 147, Aavani baskısı, s. 60-65 ve 169-170; Nasıri Husrev, *Cami el hikmeteyn*, s. 111-112.

üzerinde nihai hükmü verecek yedinci natıktır. Bundan başka, Nasır yedi natık'ın dönemlerini kapsayan büyük çevrim (devri mihin) ile yalnızca, bu büyük çevrimin son dönemini oluşturan Muhammed Çağı ve sonrasını kapsayan küçük çevrim (devri kihin) arasında da ayrım yapar.[169] Ona göre,[170] imamlar ve *halkan* (yaratılmış varlıklar)[171] olarak iki parçanın bileşiminden oluşan içinde bulunduğumuz bu çağ, Kıyamet dönemidir. Bu dönemden geçerek çağın her iki parçası da ruhsal ilkelere geri dönecektir. Kuşkusuz, Nasıri Hüsrev zamanının resmi Fatımi öğretisi diyebileceğimiz görüşe uyarak, yedinci imam ve insanlığın son çağının efendisi Kaim'in gelişini geleceğe ilişkin bir olay olarak görüyordu.[172] Bununla birlikte, Kaim'in ne zaman geleceğine ilişkin tahminde bulunmaya kalkışmadığı gibi, Kaim'den önceki imamların ya da bu imamların yer aldığı yedişerli silsilelerin gerçek sayısına da özel bir önem atfetmez. Aslında, W. Madelung'un işaret ettiği gibi,[173] Nasır'ın tarihsel olaylarla ilgili atıflardan ve imamların adlarından yoksun olsa da, sembolik olarak zengin olan açıklaması, onun bu gerçekliği anlamış olabileceği şekliyle dünyevi gerçekliğe uygulanmayı hedeflememiştir. Yani, Vechi Din'de anlatılanlar sembolik olarak görülmelidir. Nasır'ın yaptığı basitçe, Yumgan'daki sürgünlüğünde, değişmez ve kutsal ideal hakikatin temsilcisi olarak gördüğü daha önceki dönemin Fatımi eserlerindeki fikir sistemlerine, öğretileri, kavramları ve yorumlama yöntemlerine kendi batını yorumunu ustaca uygulamaktır.

Doğudaki İslam topraklarında Fatımi davasının kazandığı başarı Sünni Abbasilerin ve Selçukluların yanı sıra, ta Maveraünnehir'e dek yerel hükümdarların da tepkisiyle karşılaştı. Bu tep-

169 Vechi din, Ganizade baskısı, s. 109, 135 ve 293; Aavani s. 126-127, 157 ve 331; *Cami el hikmeteyn*, s.163.

170 Vechi din, Ganizade baskısı, s. 215, Aavani baskısı, s. 248.

171 *Halkan* kelimesi Madelung tarafından ('Imamat', s. 31) *hulafa* sözcüğünün bozulmuş bir biçimi olarak görülmektedir. Ancak *Vechidin*'de, (Ganizade bas., s. 131 ve 154; Aavani bas., s. 153 ve 157) Nasır'ın kendisi de Kaim'in *halife*sinden söz etmektedir.

172 Bak. Vechi din, Ganizade s. 51, 152-154, 166, 171, 209, 212 ve 241; Aavani baskısı, s. 65, 176-177, 192, 200, 242, 245 ve 276. Ayrıca Nasıri Husrev'in şu çalışmalarına da bakınız: *Six Chapters*, metin s. 29, 38 ve 39-44, çeviri s. 66, 79 ve 80-87; *Guşa'iş*, çev. Filippani-Roncani, s. 74; *Hvan el Ihvan*, yay. el Heşab, s. 245, yay. Kavim s. 281; *Zad el musafirin*, s. 476-484 ve *Cami el hikmeteyn*, s. 121-122 ve 163-165.

173 Madelung, 'Imamat', s. 132.

kilerden kaynaklanan birçok gelişmeyi şu ana dek görmüş bulunuyoruz. Bunlardan başka, 444/1052'de Bağdat'ta Abbasi halifesi el Kaim'in desteğiyle yeni bir Fatımi karşıtı belge yayımlandı. Birçok ünlü hukukçunun ve Ali soyundan gelenlerin imzasını taşıyan bu belge de ilki gibi, Fatımilerin Ali soyundan geldiği iddiasını çürütmeyi hedefliyordu.[174] Ardından, İran'da hızla yayılmakta olan İsmaililik, Selçuklu veziri Nizam ül Mülk'ün kişiliğinde kararlı bir düşmanla karşılaştı. Nizam ül Mülk, 485/1092 yılında, Hasan Sabbah'ın yönetimindeki İran İsmaililerinin düzenlediği suikastte öldürülene dek, yirmi yıldan fazla bir süre için Selçuklu egemenliğindeki toprakların fiili hükümdarı olmuştu. *Siyasetname*'sinde İsmaililiği gözden düşürmeye ayırdığı uzun bölüm, hareketin İran'da giderek artan etkisinden duyduğu kaygıyı yansıtır. Abbasiler de bu süre boyunca İsmailiyye ya da daha yaygın tanışmalarıyla Batıniyye'ye karşı polemikler yazılmasını teşvik etmeye devam etti. Bu tür eserlerin en ünlüsü, ünlü Sünni ilahiyatçı, hukukçu, filozof ve mutasavvıf Ebu Hamid Muhammed el Gazali (öl. 505/1111) tarafından yazılmıştır. Gazali, bilgisi ve yetenekleriyle dikkatini çektiği Nizam ül Mülk tarafından, 484/1091'de bu adla Selçuklu topraklarında kurdurduğu birçok medreseden biri olan Bağdat'taki Nizamiye medresesinde müderrisliğe atanmıştı. Dört yıl sürdürdüğü bu görevdeyken, genç Abbasi halifesi el Mustazhir (487-512/1094-1118) tarafından Batınileri çürüten bir yazı yazmakla görevlendirildi. Gazali, 481/1095 yılı sonunda Bağdat'tan ayrılmadan kısa bir süre önce, kısaca El Mustazhiri olarak bilinen söz konusu çalışmayı tamamladı.[175] Gazali, İsmaililere karşı daha sonraları da, kısa ya-

174 İbn el Esir, *elKamil*, c. 9, s. 205; İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 6, yay. Seyyid, s. 13; Makrızi, *Itti'az*, yay. Ahmed, c. 2, s. 223; İbnTağrıbirdi, *el Nücum*, c. 5, s. 53.

175 Gazali'nin *elMustazhiri*'sinden seçmeler açıklamalarıyla birlikte, ilk kez Goldziher tarafından *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte* adlı çalışması içinde yayımlanmıştır, metin s. 1-81, açıklama 36-112; ancak, *Fedaih elBatıniyye* adını taşıyan on bölümlük bu çalışmanın tam metni, Abdul Rahman Bedevi tarafından yayımlandı (Kahire, 1964). Gazali, bu konu hakkında ayrıca *Munkiz min el delal* (sapkınlıktan kurtuluş) adlı manevi otobiyografisinde de yazmıştır.

zılar kaleme almıştır.[176] Gazalinin el Mustazhiri'sine karşı, 612/1215'te ölen Yemen'in beşinci Mustali Tayyibi daisi tarafından *Damiğ el batıl* adlı uzun bir çürütme yazılmış olduğunu belirtmek ilgi çekici olabilir.[177]

Bu arada, Nasıri Hüsrev'in el Ehsa'yı ziyaret ettiği 443/1051 yılından sonra Bahreyn'deki Karmati devleti hızlı bir çöküş sürecine girmişti. Nasır'ın, devletin halen İbn Sanbar'ın soyundan gelen altı vezirin yardımıyla, Ebu Said'in soyundan gelen altı kişilik bir konsey tarafından yönetildiğine tanık olduğu hatırlanacaktır. Nasır, ayrıca, el Ehsa'da Cuma namazı gibi bütün Müslümanların yerine getirdiği diğer ibadetlerin yapılmadığını, İranlı bir tüccarın yaptırdığı bir cami dışında kentteki bütün camilerin kapalı olduğunu da belirtmişti.[178] Bütün bunlar, Nasıri Hüsrev'in döneminde yaşayan Bahreyn Karmatilerinin hâlâ Muhammed Çağı'nda yaşadıklarına inandıkları kesin olsa da, düzmece Mehdi olayının ardından, İslamiyet'e alternatif bir düzen kurma yolunda yeni bir girişimde bulunduklarına işaret etmektedir. Karmati devletini yıkıma götüren karışıklıklar, bugün Bahreyn adını alan Uval adasında başladı. Ada, Basra Körfezi'nden geçen bütün gemilerden alınan gümrük vergileri nedeniyle Karmati devleti için büyük bir gelir kaynağıydı. 450/1058 yılı dolaylarında, Abdül Kays boyundan gelen ve her ikisi de Sünni olan Ebu'l Behlül ve Ebu'l Velid Müslim adında iki kardeş Uval'in Karmati valisine karşı ayaklandılar ve tüm adada hutbeyi Abbasi halifesi el Kaim adına okuttular; ayaklanma 459/1066-1067 dolaylarında Karmatiler tarafından bastırıldı fakat, ardından Yahya b. Abbas adında başka bir asi, önce Katifi'yi ardından Ebu'l Behlül'ün tam bir hâkimiyet kuramadığı Uval'i ele geçirdi. Bu isyanları bastıra-

176 Bak. Bouyges, *Oeuvres de al-Ghazali*, s. 32-33, 45-46, 56-57, 85-86, 88 ve 113. El Gazali'nin İsmaililere karşı kaleme aldığı *Kevasim el Batıniyye* adlı kısa broşürü de Ahmed Ateş tarafından Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1-2 (1954), s. 23-54.

177 Ali b. Muhammed b. el Velid, *Damiğ elbatıl*, yay. M. Galib (Beyrut, 1982), 2 cilt; ayrıca bak. H. Corbin *'The Isma'ili Response to the Polemic of Ghazali'*, İng. çev. J. Morris, *Isma'ili Contributions* içinde, s. 69-98; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 69-70 ve Poonawala, *Bio*, s. 159.

178 Nasıri Husrev, *Sefername*, yay. Schefer, metin s. 81, çeviri s. 225; yay. Ganizade, s. 122; yay. Debir Siyagi, s. 147.

mayan Karmatiler hemen ardından daha büyük bir düşmanla, el Ehsa çevresindeki Abdül Kaysların şefi Abdullah b. Ali el Uyuni ile karşı karşıya kaldılar. 462/1069-1070'te Karmatileri yenilgiye uğratan Abdullah, yedi yıl süren kuşatmadan sonra Selçukluların Irak'tan gönderdiği Türkmen atlılarının yardımıyla el Ehsa'yı zaptetmeyi başardı. Karmatileri ve müttefik boyları kesin bir yenilgiye uğratan Abdullah, son verdiği Karmati devletinin yerine Uyuniler adı verilen kendi hanedanını kurdu.[179] Aldığı askeri yardıma rağmen Selçuklularla arası açılan Abdullah, Abbasilerin yerine Fatımilerin yüksek hâkimiyetini tanıdı. Abdullah'ın biatını kabul eden Halife el Mustansır'ın Uyuni hükümdarını Yemen'deki İsmaili Süleyhi hanedanının korumasına verdiği anlaşılmaktadır (469/1076).[180] Yine bu zaman zarfında, Bahreyn dışında yaşamayı başarmış olan ve Fatımilerin imamlık iddiasını reddederek Muhammed b. İsmail'in zuhurunu bekleyen Karmati toplulukları da birbiri ardına Fatımi saflarına kazanılmıştı.

Yeniden Mısır'ın iç işlerine dönecek olursak, Bedr el Cemali'nin yirmi yıl süren uzun vezirliği sırasında asi hizipleri ezerek idarede ve maliyede düzeni yeniden kurduğunu görürüz. Fatımi Halifeliği el Mustansır'ın iktidar döneminin son yirmi yılında Mısır'ın gerçek efendisi olan Bedr el Cemali sayesinde kesin bir yıkımdan kurtulmuştu. Bedr el Mustansiri adıyla da bilinen Emir el Cüyuş Bedr el Cemali yerine oğlu Efdal'in geçmesini sağladıktan sonra, Rebiyülevvel 487/ Mart-Nisan 1094'te, ileri bir yaşta öldü. Bundan birkaç ay sonra Aralık 1094'te de Fatımi İsmaililerin on sekizinci imamı ve sekizinci Fatımi halifesi Ebu Temim Ma'ad el Mustansır billah, hilafetin geri dönülmez biçimde çöküş sürecine girdiği altmış yıllık bir hilafet döneminden sonra hayata veda etti. El Mustansır'ın ölümü, Fatımiliğin "klasik" döneminin de sonuna işaret eder. İlerde göreceğimiz gibi, yerine kimin geçeceği konusunda oğulları Nizar ve el Mustali üstünde çıkan tartışma, Fatımi hanedanının yaşadığı en büyük iç krize yol açmış ve Fatımi İsmaililiğinin bölünmesiyle sonuçlanmıştır. Fatı-

179 Bak. M. J. de Goeje, 'La Fin de l'emoire des Carmathes du Bahrain', s. 5-30 ve Madelung, 'Karmati', s. 664.

180 El Mustansır, El Sicillat s. 179 ve el Hamdani, 'Letters of alMustansir', s. 332.

mi İsmaililiğinin Mustaliye ve Nizariye adıyla iki rakip kanada ayrılmasına neden olan bu bölünme, hareketin geleceği üzerinde çok önemli ve kalıcı sonuçlar yaratmıştır.

Bu bölümün geri kalan kısmında Fatımi İsmaililiği tarafından öne sürülen öğretilerin bazı yönleriyle olduğu kadar, Fatımi döneminin devlet ve dava örgütlenmesiyle ilgili belli konuları da ele alacağız. Fatımi Halifeliğinde, özellikle el Mustansır'a dek, aynı zamanda Fatımi İsmaililerin imamı da olan bütün halifeler seleflerinin nassı ile seçilirdi. Bu atama, belirtildiği gibi kamuya ilan biçiminde olabileceği gibi, koşullar zorunlu kıldığında, yalnızca güvenilir birkaç kişiye bildirmek yoluyla da olabilirdi. Ne var ki, el Hakim ile başlayarak, Fatımi halife-imamı tahta genellikle küçük yaşlarda geçmiş, bu nedenle gerçek iktidar bir naip ya da vezirin eline geçmiştir. Bedr el Cemali'nin Mısır'a gelip tüm yetkileri eline alan bir vezir olduğu 461/1074 yılından itibaren de Fatımi halife-imamların gücü büyük ölçüde kısıtlanmış ve halifeler gerçek gücü ellerinde tutan vezirlerin önünde bir göstermelik ya da kukladan ibaret kalmışlardı.

Gerçekten, Fatımi hanedanının tarihi boyunca vezirlik kurumunun önemi giderek artmıştır.[181] Devletin Kuzey Afrika döneminde, Fatımi halife-imam hem hükümet başkanlığını hem de başkomutanlığı fiilen elinde tutuyordu. Böylelikle halifeler, zamanın diğer otokratik Müslüman hükümdarları gibi, devlet işleriyle kişisel olarak ilgileniyor ve önemli kararları bizzat veriyorlardı. İlk halifeler, devlet işlerinde birkaç güvenilir kişinin fikirlerine danışıyorlardı. En azından el Kaim'in iktidarından itibaren, Fatımi devletinin Cevher gibi bazı önemli memurları, yavaş yavaş bir başbakanın görevlerini ifa eder konuma gelmişlerdi, ancak, devletin merkezinin İfrikiye'de bulunduğu dönemde, hiçbir yüksek Fatımi görevlisine vezir unvanı verilmemişti. Mısır'da hüküm süren ilk iki Fatımi halifesi döneminde, ülkenin kamu yö-

181 Konu hakkındaki esas kaynak olan İbn el Seyrefi'nin el İşare'sinden başka, bak. el Kelkeşendi, *Subh*, c. 3, s. 485-486 ve c. 7, s. 78-81 ve 107 ve el Makrızi, *el Hitat*, c. 1, s. 438. Ayrıca bak. Hasan, *Tarih*, s. 268-279, el Menavi, *el Vizare*, özellikle s. 33-99 ve Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 303-309.

netimini ve maliyesini örgütleyen İbn Kilis, el Hakim'in halifeliği sırasında bu unvanı alan ilk kişi olmuştur. Bedr el Cemali'ye gelinceye dek Fatımi vezirleri ister bu unvanı, ister daha gösterişli vasıta unvanını kullansınlar, sadece, mutlak yöneticinin emirlerini yerine getirmekten sorumlu yüksek memurlar olarak görülüyorlardı. Ünlü Sünni hukukçu ve kuramcı el Maverdi'nin (öl. 450/1058) terminolojisiyle vezir el tenfiz yani sadece icra gücüne sahip vezirler olarak, kendi adlarına hiç bir fiili otoriteye sahip olmayan aracılardan ibarettiler. Bu vezirler genel olarak, kalem adamları (erbabel eklam) denilen sivillerden seçilirlerdi ve bu nedenle "Kalem Vezirleri" olarak adlandırılırlardı. Bedr el Cemali'den başlayarak Fatımi vezirleri devletin başından tüm yetkiyi aldılar ve Maverdi'nin deyimiyle vezir el tevfid yani devredilmiş yetkiye sahip vezirler haline geldiler.[182] Kendi başına karar verebilen ve bağımsız hareket edebilen bu ikinci tür vezirler genellikle askeri bir statüye sahipti ve "Kalem ve Kılıç Veziri" ya da kısaca "Kılıç Veziri" (vezir el seyf) olarak adlandırılıyorlardı. Bunlar, baş komutan (emir el cüyuş) ve sivil bürokrasinin başı olmakla kalmıyor, aynı zamanda çoğu kez dinsel hiyerarşinin de fiili başkanı oluyordu. Sahipleri sık sık değişen Fatımi vezirlik makamının ilgi çekici bir özelliği, kendisini tüm dünyadaki Müslümanların meşru lideri kabul eden bir efendiye hizmet eden bu vezirlerin önemli bir bölümünün Hıristiyan oluşuydu. Devletin son dönemlerinde vezirliğe getirilen Hıristiyanların sayısı daha da arttı. Bunlardan en tanınmışı, 529-531/1135-1137 yılları arasında Kılıç vezirliği yaparken Seyf el İslam (İslam'ın Kılıcı) unvanını da taşıyan Ermeni general Behram'dı (öl. 535/1140).[183]

El Mehdi ile üç ardılının belli teşrifat ve kurumlar geliştirmiş olmalarına rağmen Kuzey Afrika döneminde Fatımi devlet örgüt-

182 Bu iki vezir kategorisi arasındaki fark hakkında bak. Ebu'l Hasan Ali el Maverdi, *el Ahkam el Sultaniyye*, (Beyrut, 1978) s. 22-29; ayrıca Vatikiotis, *Fatimid Theory of State*, s. 95-98.

183 Bak. M. Canard, 'Notes sur les Arméniens en Égypte a l'épque Fatimite', *AIEO*, 13 (1955), s. 143-157. Canard, Ermeni vezirler Behram ve Bedr el Cemali'nin politikalarının, çok sayıda Ermeni'yi Fatımi Mısır'a göçmeye nasıl teşvik ettiğini ve bunların büyük bir bölümünün önemli görevlere getirildiğini de açıklar.

lenmesi basitliğini korumuştu.[184] Bu dönem boyunca bütün önemli sorumlulukları halifeler bizzat üstlenmiş bulunuyor ve normal olarak Fatımi sarayında (dar el mülk) yer alan yüksek ölçüde merkezileştirilmiş yönetsel mekanizma (el hizme), farklı yönetsel, mali ve askeri görevlerden sorumlu az sayıda daireden ibaret bulunuyordu. Fakat, devletin merkezinin Mısır'a taşındığı andan itibaren Cevher'in ve İbn Kilis'in yönetim ve maliyeye Uslüc b. Hasan'ın yardımıyla getirdikleri örgütsel yapı, karmaşık bir kurumlar sistemi için temel sağladı.[185] Çoğu, kendilerinden önceki devletlerden öğrendikleri ya da kendi başlarına geliştirdikleri şekliyle Abbasilerden ithal edilen bu kurumlar, zaman içinde Fatımi devletinin ihtiyaçlarına göre daha da geliştirilmiş, hatta değişikliğe uğratılmışlardır. Mısır'daki Fatımi yönetim sistemi de yoğun biçimde merkezileştirilmiş bir yapı olarak kalmıştı. Başında halife ve vezirin bulunduğu devlet aygıtının eyaletlerdeki uzantıları, Kahire'deki merkezin sıkı denetimi altında bulunuyordu. Fatımilerin merkezi yönetim örgütlenmesi Abbasilerde olduğu gibi divan sistemine dayanıyordu. Bakanlıkların, idarelerin ve dairelerin işlevlerini gören, çok çeşitli divanlar halifenin ya da vezirin ikametgâhında bulunuyordu. Anlaşıldığına göre, Fatımi Mısırı'ndaki ilk merkezi organ, başlangıçta bütün hükümet aygıtını bir ara-

184 Kuzey Afrika'daki Fatımi devlet örgütlenmesi ve buna ilişkin kaynaklar hakkında en ayrıntılı bilgi için bak. Dachraoui, *Califat Fatimide*, s. 279-395 ve 473-491.

185 Fatımi Mısır'ın devlet örgütlenmesi ve değişik kurumları için bak. İbn el Seyrefi, Kanun divan el resail, yay. Ali Behcet, (Kahire, 1905); divanın işleyişine ilişkin esas kaynak olan bu eserin Fransızca çevirisi H. Masse tarafından 'İbn El Çairafi, Cole de la Chancellerie d'etat (periode Fatimide)', *BIFAO*, 11, (1914, s. 65-120) adıyla yayımlanmıştır; el Kelkeşendi, *Subh*, c. 1, s. 89 ve Makrızi, *el Hitat*, c. 1, s. 397-403, 408, 490 ve c. 2 s. 255, 280 ve 295. İkincil kaynaklar için, bak. Macid, *Nüzum*, c. 1, s. 94-134, 191 ve c. 2, s. 9-136; Macid, *Zuhur*, s. 289; ayrıca 'L' organisation financière en Égypte sous les Fatimides', *L'Egypte Contemporaine*, 53, no. 308 (1962), s. 47-57; Zahid Ali, *Tarih*, c. 2, s. 87, 99-103 ve 126; Huseyn, *Fi adab*, s. 311-323; Surur, *Misr*, s. 179-195 ve 205-217 ve S. M. Imamuddin, 'Administration under the Fatimids', *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, 14 (1969), s. 253-269; P. Kahle, (Die Schätze der Fatimiden', *ZDMG*, 14 (1935), s. 329-362; M. Canard, 'Le cérémonial Fatimite et le ceremonial Byzantin: Essai de comparisan', *Byzantion*, 21 (1951), s. 355-420, ayrıca 'La procession de Nouvel An chez les Fatimides', *AIEO*, 10 (1952), s. 364-395. Ayrıca bak. B. J. Beshir, 'Fatimid Military Organization', Der Islam, 55 (1978), s. 37-56 ve Y. Lev, 'Army, Regime and Society in Fatimid Egypt, 358-487/968-1094', *IJMES*, 19 (1987), s. 337-365.

ya getiren ve ardından bilinmeyen bir tarihte çeşitli dairelere ayrılan divan el mecalis idi. El Kelkaşandi ve el Makrizi, Mısır'daki Fatımi merkezi yönetiminin üç ana divana bağlı olarak işlediğini bildirir. Her biri, yine divan adı verilen çok sayıda alt ofislere ayrılan bu üç ana divan, aralarında halifelerin ferman ve mektuplarının da bulunduğu resmi belgelerin yayımlanması, iletilmesi ve saklanmasından sorumlu devlet kalemi olan divan el inşa ya da el resail; ordunun yönetimi ve maaşlarından sorumlu divan el-ceyş ve'l revatib ve son olarak maliyeden sorumlu divan el emval idi. Fatımi devletinin tüm yönetsel, mali, askeri, hukuki ve dinsel organlarında görevli tüm memurları, ister sivil (erbab el eklam) ister asker (erbab el süyuf) kökenli olsunlar, rütbe, unvan, ayrıcalık, ücret ve protokoldeki yerlerine ilişkin farlılıklarla belirlenen katı bir hiyerarşi temelinde örgütlenmişti.

Kuzey Afrika'da Fatımi devletinin kurulmasıyla, Fatımi imamları adına yürütülen propaganda faaliyeti sona ermemişti. Abbasilerin tersine, Fatımilerin misyonerlik faaliyetleri, hanedanın iktidara gelişinden sonra da devam etmiş, hatta, özellikle hükümet merkezinin Mısır'a taşınmasından sonra, daha da örgütlü ve yoğun bir nitelik kazanmıştı. Bu, büyük ölçüde Fatımilerin hükümdarlıklarını tüm İslam dünyasına yayma rüyalarından hiçbir zaman vazgeçmemiş olmalarından kaynaklanıyordu. Böylece, Fatımi dava örgütü, dünyanın tüm Müslümanlarını Tanrı'nın yol gösterdiği, özel bir ilme ve dinsel metinlerin gizli alegorik yorumlama yeteneğine sahip bulunan Fatımi-İsmaili imamının insanlığın tek meşru lideri, buna karşılık, Ebu Talipoğlu Ali'nin soyundan gelen Şii yöneticiler de dahil, bütün diğer hanedanların meşru yöneticiye rağmen iktidarı ele geçirmiş gaspçılar olduğuna ikna etmek için çalışmasını inatla sürdürdü. Bu durum, Fatımi İsmaililerin misyonerlik faaliyetlerine niçin *el dava el hadiye*, yani insanlığa yöneltilmiş doğru yolu gösteren çağrı adını verdiklerini de açıklar. Ne olursa olsun, Fatımi İsmaililiği artık bir imparatorluğun resmi inancı durumuna gelmiş, bu sayede öğretilerinin bazı yönleri bazı yerlerde kısmen açıkça vaazedilir olmuştu. Öte yandan, Fatımi egemenliği altındaki topraklar dışında, İsmaili hareketi 3/9. yüzyılın ikinci yarısındaki İsmaili davasının

doğrudan devamı olarak, gizli bir örgütlenme biçiminde yürütülüyordu. İsmaililiğin kendi sınırları içinde bile hiçbir zaman bir çoğunluk inancı haline gelememesine rağmen, Fatımiler, el Mustansır'ın dönemine dek, imparatorluk sınırları dışındaki çok sayıda İsmaili topluluğunu kendilerine bağlamayı başarmışlardı.

Fatımi davasının örgütlenme biçimi, evrimi ve örgütlenme içindeki gerçek ya da potansiyel evrelerin (*hudud*) işlev alanlarının genişliği, Fatımi İsmaililiğin en karanlıkta kalan yönlerinden biridir.[186] İzlenme korkusuyla dailerin tam gizlilik koşulları içinde çalışmak zorunda olduğu Fatımi yönetimi dışında kalan bölgelerdeki dava örgütlenmesinin doğası üstüne bilgiler özellikle kıttır. Dönemin İsmaili edebiyatı, anlaşılır biçimde bu konu hakkında sessiz kalır. Fatımi yönetimindeki bölgelerde ise, devlet korumasından yararlanan İsmaililik, hukuki öğretileri adliyede serbestçe uygulanan resmi bir mezhep haline gelmişti. Fatımi devletinde adli örgütlenmenin başkanı olan baş kadı, yani *kadı el kuzat* normal olarak İsmaililerden seçiliyordu. Fatımi baş kadısının çoğu kez dava örgütünün de yönetici başkanı olarak hareket ettiğini, yani aynı zamanda baş dai yani (*dai el duat*) görevini de üstlendiğini görmek ilginçtir. En azından Mısır'da, İsmaili yandaşlarının sayısını artırmayı amaçlayan resmi propaganda açıkça yürütülüyordu. Bu propagandaya çeşitli İsmaili bilimlerinin öğretildiği bir öğretim ve eğitim (*talim*) programı eşlik ediyordu. Başkent Kahire ve yakınlarındaki İsmaililerin bir cemaat olarak bir araya gelmelerinin başlıca biçimi, İsmaili ilahiyatçı ve hukukçularının verdiği *mecalis* denilen derslerdi. El Makrızi, el Müsebbihi ve İbn el Tuveyr'den alıntılayarak, bu dersler ve derslerin verildiği sınıflarda katılımcıların büyük ilgisi nedeniyle oluşan aşırı kalabalık sonucunda meydana gelen olaylar hakkında değerli ayrıntılar verir.[187]

186 Bak. Ivanow, The Organization of the Fatimid Propaganda', *JBBRAS*, NS, 15 (1939), s. 1-35; aynı yazar, *Brief*, s. 64; Huseyn, *Fi adab*, s. 19 ve 33; Hasan, *Tarih*, s. 326-354, 371-384; Zahid Ali, *Tarih*, c. 2, s. 211-225; Macid, Nüzum, c. 1, s. 177-190; aynı yazar, *Zuhur*, c. 1, s. 319-339; S. M. Stern, "Cairo as the Centre of the Isma'ili Movement', Colloque du Caire, s. 437-450. A. Hamdani, 'Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Da'wah, *Arabian Studies* 3, (1976), s. 85-114; B. Lewis, 'Bab', *EI2*, c. 1, s. 832; M. Canard, 'Da'wa, *EI2*, c. 2, s. 168-170.

187 Makrızi, *el-Hitat*, c. 1. s. 390-391 ve c. 2 s. 341-342; Fr. çev., c. 4, s. 118-121; ayrıca bak. el Kelkeşendi, *Subh*, c. 10, s. 434-439; Huseyn, *Fi adab*, s. 23 ve 33-41; Madelung, 'Madjlis: In Isma'ili Usage', *EI2*, c. 5, s. 1033.

Örneğin 365/975'te, el Ezher üniversitesinde, Ali b. Numan, büyük bir izleyici kitlesine, babası Kadı Numan'ın hukuk yazılarına dayanan dersler vermişti.[188] İbn Kilis, kendi evinde, kendi yazdığı bir metne dayanarak, İsmaili hukuku üstüne haftalık dersler veriyordu. Ali'nin kardeşi Muhammed b. Numan, babasının Mağrip'te başlattığı geleneği sürdürerek, Kahire'deki Fatımi sarayında toplanan büyük bir kalabalığa Ehl el Beyt'in faziletlerini öğretiyordu. 394/1004'te baş kadılığa getirilen Muhammed'in oğlu Abdul Aziz, hem sarayda hem de el Ezher'de büyük babasının eserlerine dayanarak hukuk dersleri vermişti.[189] Genellikle hukuka ilişkin olan bu halka açık derslerin yanı sıra, Kahire'de dava oturumları denen ve özel olarak İsmaililer için hazırlanmış daha ayrıntılı ve özel dersler de veriliyordu. Bu derslerde öğretilen konular, doğrudan İsmaili hareketini ilgilendiren şeylerdi.

El Hakim'in halifeliği sırasında, baş dainin emriyle oluşturulmuş dava oturumları (*mecalis el dava*), değişik konular üstüne sistematik kurslar şeklinde düzenlenmişti. Zamanla bu dersler, genellikle sınıfların resmi bir parçası haline gelen katiplerce yazılı hale getirilmeye başlandı. İsmaili öğretisinin özellikle teolojik ve teozofik yönlerine adanmış bu oturumlar, *mecalis el hikme* adıyla bilinir oldu. 4./10. yüzyıl sonuna doğru mecalislerde baş dai tarafından okunmak üzere düzenli metinler hazırlanmaya ve bu metinleri bir araya getiren derlemeler oluşturulmaya başlandı. Baş dai tarafından ya da onun için hazırlanan ders notlarından oluşan bu derlemelerin doruk noktası el Müeyyed el Şirazi'ninkidir. Bu derlemede yer alan metinlerden bazıları, baş kadı ve baş dai el Yazuri tarafından 441/1049 yılından itibaren, *mecalis el hikme*lerde öğretilmiştir. Bu oturumların erkekler için olanları Fatımi sarayının büyük salonunda (*el divan el kebir*), kadınlar için olanları ise saray ya da el Ezher'in değişik bölümlerinde yapılıyordu. Derslerin ağırlığı, öğrencilerin bilgi düzeyi göz önün-

188 Söz konusu çalışma, el Numan'ın *Kitab eliktisar*'ıdır, yay. M. Vahid Mitza (Şam, 1957).

189 Değişik hukuk okullarına göre İslam hukukunun ilkeleri üstüne bir polemik olan bu kitap, el Numan'ın *İhtilaf usul el-mezahib*'idir, yay, S. T. Lokhandwalla (Simla, 1972) ve M. Galib, (Beyrut, 1973).

de tutularak belirleniyordu. Her İsmailili'nin ödemesi gereken sabit katkı payları da bu oturumlar sırasında toplanıyor ve katkıda bulunanların listesi, baş dainin bu görev için atadığı özel bir sekreter (*katib el dava*) tarafından tutuluyordu. El Makrizi'nin bildirdiğine göre; bu sabit katkı paylarından başka, varlıklı İsmaililer herkesçe ödenmesi gereken bu miktarı aşan gönüllü bağışlarda da bulunuyordu. Mezhebe yeni giren müritlerden bağlılık yemini (ahd) almak için de *mecalis el hikme* toplantıları düzenleniyordu. Dava üyelerine özel bu oturumlardan başka, yüksek memurlar, saray görevlileri ve sıradan halk için düzenlenen ve İsmaili olmayanlara da açık başka dersler de veriliyordu.

Anlaşıldığı kadarıyla, Fatımi yönetimindeki bölgelerde görevlendirilen dailerin ataması, baş dainin sorumluluğundaydı. Baş dainin yardımcıları ve *dava el hadiy*enin temsilcileri olarak hareket eden bu alt düzey dailer, Mısır'ın birçok kentinden başka, Şam, Sur, Akka, Ramla ve Askalan gibi önemli eyalet merkezlerinde bulunuyordu. Fatımi dailerı, başta Halep'in güneybatısındaki Cebel el Summak olmak üzere Suriye'nin bazı kırsal kesimlerinde de faaliyet gösteriyordu.[190] Fatımi egemenliğinde olmayan bölgelerde görevlendirilen dailerin seçiminde de baş dailerin önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır. Karargâhı Kahire'de bulunan ve protokolde (her iki makam da aynı kişi tarafından işgal edilmediği takdirde) sadece baş kadının ardından gelen baş dainin görevleri hakkında daha fazla bir şey bilinmemektedir.[191] Dahası, İsmaili olmayan kaynaklarda o kadar sıklıkla söz edilen *dai el duat* unvanı İsmaili kaynaklarında çok seyrek geçer. Dava örgütü içindeki rütbelerden söz eden İsmaili kaynaklarında, davanın idari başı olan ve halifeden sonra gelen en büyük rütbe için *bab* (kapı) (ya da bazen *bab el ebvab*=kapılar kapısı) terimi kullanılır. Yani, İsmaili dinsel terminolojisinde *bab* rütbesi, resmi *dai el duat* makamının tam karşılığı olarak kullanılır. Örneğin, el Müeyyed Şirazi, dai İdris ve diğer İsmaili yazarlarınca el Mustan-

190 El Kelkeşendi, *Subh*, c. 8, s. 239-241 ve c. 11, s. 61-66.
191 El Kelkeşendi, *Subh*, c. 3, s. 483 vwe Makrızi, *el-Hitat*, c. 1, s. 391 ve 403.

sır'ın babı olarak adlandırılırken,[192] Sünni tarihçilerce *dai el duat* unvanıyla anılır.[193] Hamideddin el Kirmani, babin konumu ve önemiyle imama yakınlığı üzerine birçok anıştırmada bulunur.[194] Başka İsmaili kaynakları da Mısır'daki Fatımi yönetimi sırasında babın, imamın aktardığı bilgileri ilk alan kişi, böylelikle onun sözcüsü olduğunu vurgularlar. İsmaili yazını, özel ayrıntılar vermeksizin, doğal olarak yüksek nitelikli ve sofu bir İsmaili olması gereken babın, davanın genel yönetimi ve belirli politikaların yürütülmesinden sorumlu olduğu ve bu işlevlerini imamın yakın gözetimi altında emrindeki çok sayıda dainin yardımıyla yerine getirdiği izlenimini verir.

İsmaili yazarları, *hudud el din* ya da *meratib el dava* olarak adlandırılan ve görünüşe göre ayrıntılı bir örgütsel yapıya sahip olan Fatımi propaganda örgütlenmesi hakkında farklı ve rastlantısal atıflarda bulunurlar. Örgütlenmenin Fatımi dönemindeki yapısı hakkında yeterli bilgi yoksa da, zaman içinde geliştiği ve el Hakim zamanında kesin bir şekil kazandığı kesindir. El Müeyyed'in baş dailiğe gelmesine dek geçen süre içinde de örgüt hiyerarşisi kesin biçimini almıştı. Bu dönemde dava terminolojisi de bir evrim geçirdi. Fatımi döneminin başlangıcında Ebu'l Hatim el Razi ve Cafer b. Mansur el Yemen gibi İranlı ve Yemenli İsmaili yazarlarca örgütlenme içindeki konumlar hakkında değişik adlandırmalar kullanılmıştı. Bu mevki ve rütbelerden birçoğu, el Mustansır'ın dönemine gelindiğinde kullanılmaz olmuştu. Ayrıca, İsmaili kaynaklarından çıkarımda bulunulan örgütsel hiyerarşinin ve örgütlenmenin belli bir andaki gerçek yapısına değil, İsmaili İmamının

192 Bak. Huseyn'in el Müeyyed'in *Divan*'ına yazdığı önsöz, s. 48-57 ve A. *el Hamdani*, 'Sira', s. 107. Ancak, el Mustansır'ın Süleyhilere gönderdiği iki mektubunda, el Müeyyed için *dai el duat* teriminin resmi bir unvan olarak kullanıldığı da belirtilmelidir; bak. *el-Hamdani*, 'Letters of el-Mustansir', s. 322 ve 324; el Macdu, *Fihrist*, s. 40.

193 Örneğin, bak. İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Massé, s. 10; yay Seyyid, s. 18 ve Makrizi, *Itti'az*, yay. Ahmed, c. 2, s. 251.

194 El Kirmani, *Rahat el-akl*, s. 135,138,143152, 205-208, 212-214, 224, 260-262 ve 349, İngilizce özeti, Ivanow, *Studies 2*, s. 19-23. Ayrıca bak. El Müeyyed, el Mecalis, c. 3, s. 220, 256-257 ve 263-264. Bab'ın konumu, Yemen'de üretilen birçok Fatımi sonrası çalışmada da tanımlanır; örneğin, bak. *Gnosis-Texte der Ismailiten* içindeki göndermeler, ed. R. Strothmann (Gottingen, 1943) s. 8, 82, 103,154 ve 175.

tüm dünyanın hâkimi olacağı ideal ya da ütopik bir duruma işaret ettiğini belirtmek önemlidir. Yani, kaynaklarda adı anılan çok çeşitli dava rütbelerinin varlığı, bu makamların her zaman gerçek kişiler tarafından doldurulduğu anlamına gelmiyordu, ayrıca, ideal bir durum için tasarlanmış olan ve dinsel hiyerarşiyle belirlenen makamların bazıları hiçbir zaman gerçekten doldurulmamıştır.

Fatımi İsmaili düşüncesinde hiyerarşiye verilen özel önem doğrultusunda, Fatımi davası da hiyerarşik biçimde örgütlenmişti. Aslında, Fatımi düşüncesinde geliştirilen göksel ya da kozmolojik hiyerarşi ile en yüksek makamları *natık, vasi* (*esas*) ve imam olan yersel *dava* hiyerarşisi arasında yakın analojiler vardı. İmam ve bab'ını izleyen dava hiyerarşisi ya da (*hudud*) hakkında çok sayıda kısmi açıklama vardır. Bütün İsmaili yazarları, dava gerekleri bakımından dünyanın ya da muhtemelen, dünyanın Fatımi egemenliğinde kalan toprakların dışındaki bölümünün, *on iki cezire* (=ada, çoğulu *cezair*) ayrıldığını kabul ederler. Her cezire, davanın yayılacağı ayrı ve bir anlamda bağımsız bir bölge ya da dinsel yetki alanını temsil ediyordu. Bu kitabı hazırlarken yapılan araştırmalarda, ortak olarak 'yeryüzü adaları' (*cezair el arz*) denen bu on iki bölgenin yerlerini ve adlarının listesine yalnızca Kadı Numan'ın 4./10. yüzyıla ait ezoterik kitabında rastlanmıştır. Bu kitaba göre,[195] yazarın zamanındaki on iki cezire şunlardı: el Arab (Araplar), el Rum (Bizanslılar), el Sekalibe (Slavlar), el Nub (Nübyeliler) el Hazar (Hazarlar), el Hind (Hindistan), el Sind (Pakistan), el Zenc (Afrikalılar), el Habeş (Etiyopyalılar), el Sin (Çinliler), el Deylem (Deylemliler, muhtemelen genel olarak İranlılar anlamına geliyordu) ve el Berber (Berberiler). Görünüşe göre, bu on iki bölge coğrafi, etnografik ve dilsel yakınlıklar göz önüne alınarak hazırlanmıştır. 6./12. yüzyılın Yemenli yazarı Ali b. Hüseyin el Kureyşi'nin kitabında, bir tek farkla el Nub'un yerine el Turk'u (Türkler) geçirerek yer alan liste de kesinlikle Kadı Numan ya da çağdaşı başka bir kaynaktan 6./12. yüzyılları arasında,

195 El Numan, *Tevil el da'aim*, c. 2, s. 74 ve c. 3, s. 48-49. Ayrıca bak., el Sicistani, *İtbat*, s. 172.

Yunanlı İsmaili yazar olan Ali b. el-Hüseyin el-Kuraşi (öl. 554/1159)[196]'den alınan listedir. Nasıri Hüsrev'in 5./11. yüzyılın ikinci yarısında *hüccet*liğine getirildiğini iddia ettiği Horasan'ın Kadı Numan'ın listesinde ayrı bir cezire olarak yer almayışı ilginçtir. Bununla birlikte, Kadı Numan'ın muhtemelen kendisi de İsmaili olan ve 358/969 yılı dolaylarında Doğu İran ve Maveraünnehir'de bizzat bulunan bilgili çağdaşı İbn Havkal, Horasan'dan Fatımi davasının (*davet el ehl el Mağrib*) bir ceziresi olarak söz eder ve dahası, doğu İran'daki Beluci İsmaililerin bu cezireye bağlı bulunduğunu bildirir.[197] Horasan'ın Hind ceziresine dahil edilmiş olması da muhtemeldir. Her cezire, ilk dönem Fatımi yazarlarınca *nakib, lahig* ya da *yad* adı da verilen yüksek rütbeli bir misyoner anlamına gelen bir *hucce*tin sorumluluğu altındaydı. Bölgenin baş daisi olan hucce, kendi dinsel ve yargısal yetki alanında Fatımi davasının en üst düzey temsilcisiydi. İmam'ın hizmetindeki on iki *hucce*tden dördü, yılın on iki ayı içinde kutlu olan dört ayına karşılık düşecek biçimde, ayrıcalıklı bir konuma sahipti.[198]

Dava örgütlenmesinde bab ile on iki huccetten sonra, her cezirede faaliyet gösteren değişik rütbelerde çok sayıda dai geliyordu.[199] Kaynaklar, önem derecesine göre, *el dai el balağ, el dai el mutlak* ve *el dai el mahdud* (ya da *el mahsur*) olmak üzere üç değişik dai kategorisi belirlemektedirler. Bu farklı kategorilerin ne gibi farklı işlevleri olduğu açık değildir. Ancak, anlaşıldığına göre, bölgenin *hucce*tinin ya da *dai el balağ*ının yokluğunda mutlak otorite *dai el mutlak* tarafından kullanılırken, *dai el mahdud* kategorisindekilerin görevi onlara yardımcı olmakla sınırlıydı. *Dai el*

196 Türünün tek örneği olan sorudaki referans, Ivanow tarafından biliniyordu ve bu durum *Rise* s. 20-21 de belirtir. Yanısıra Ivanow'un *Studies* 2, s. 15'e bkz. Bu İsmaili yazar ve onun *Risalat al-basmala*'sının yanısıra bak. Ivanow *Ismaili Literature* s. 54 ve 56 ve *Poonawala Bio*, s. 139-140 ve 146 bkz.

197 İbn Hevkel, *Suret el arz*, s. 310.

198 El Numan, *Tevil el da'aim*, c. 1, s. 114-116, 147, 297, c. 2, s. 116-117 ve c. 3, s. 86-88; aynı yazar, *Esas*, s. 79-80, 127, 190 ve 224. Bazı kaynaklar, on iki gündüz *hucceti*, on iki gece *hucceti* olduğundan söz eder; bak. Cafer b. Mansur el Yemen, *Esrar el nutaka*, yay. Galib, s. 42 ve 216-217.

199 Her cezirede otuz daiye kadar bulunmuş olabilir. Bak. Nasıri Husrev, *Vechi din*, yay. Ganizade, s. 154 ve Aavani, s. 178.

*mutlak*lar ayrıca bölgesel yönetimle Kahire'deki merkez arasında bağlantı ajanı görevini de yerine getiriyorlardı. *Dai*lerin de altında, *madua* denilen *dai* yardımcılığı mevkii vardı. Bu haddin de, *el madun el mutlak* ve *el madun el mahdud* (ya da mahsur) olmak üzere en az iki basamağa ayrıldığı anlaşılmaktadır. Kısaca, yalnızca *madun* da denilen *madun el mutlak* çoğu kez kendisi de *dai* rütbesine sahip bir görevliydi. Mezhebe yeni girenlere and (*ahd ya da mithak*) içirmek ve davanın çeşitli kurallarını açıklamak *madun*un göreviydi. Daha sonraları *mukasir* (ikna eden) denilen *madun el mahdud*un yetkileri kısıtlıydı ve görevi esas olarak harekete yeni yandaşlar kazandırmaktan ibaretti. Davanın en altında ise hiyerarşiye dahil olmayan ve *el müstecib* (çağrıya yanıt verenler) denilen sıradan inananlar kitlesi bulunuyordu. Bazen bu sıradan İsmaililer arasında da, mezhebe resmen kabul edilmiş yetişkinler, *mümin el balağ* ve kabul edilmeye aday olan *müstecib*ler şeklinde bir ayrım yapılıyordu. Ne olursa olsun, örgüt hiyerarşisi içinde yer almıyor olsalar bile, mezhebe kabul edilmiş sıradan İsmaililerin bu özellikleriyle İsmaili olmayan diğer Müslümanlar karşısında seçkin bir tabaka oluşturduğu kabul ediliyor ve *ammat el Müslimin* olarak adlandırılıyorlardı. Göksel hududa karşılık düşecek biçimde bab'dan *mukasire*ye kadar yedi sayısını tamamlayan bu dava mertebeleri, öncüllerinin düşüncelerinin bir sentezini yapan dai el Kirmani tarafından tek tek sayılmıştır.[200] El Kirmani'nin çizdiği ve kendi türünün en işlenmişi olan dava şeması, en azından kuramsal olarak korunmuş ve daha sonraları Tayyibi *dava*sına temel hiyerarşi modelini sağlamıştır.[201]

'Çağıran' anlamına gelen *dai* kelimesi, dinsel-siyasal propagandacılarını nitelemek için değişik Müslüman gruplarca kullanılmıştır. Kelime, ilk olarak ilk dönem Mutezilileri tarafından kullanıldı, ancak kısa zamanda belirli Şii gruplarla özdeşleşti. Bu niteleme, Horasan'daki dava faaliyetleri sırasında Abbasiler, ardından

200 El Kirmani, *Rahat el akl*, s. 134-139 ve 224-225, aktaran Corbin, 'Épiphanie divine', s. 178-184. İngilizce çev. 'Divine Epiphany', *Papers from the Eranos Yearbooks* içinde, c. 5, s. 100-105.

201 Bak. Nasıri Hustev, *Six Chapters*, metin s. 34-36, çeviri s. 74-77 ve *Ve Ganizade*, s. 221, yay. Aavani, s. 255.

Zeydiler ve başta Hattabiye olmak üzere bazı Şii Gulat grupları tarafından benimsendi. Bununla birlikte, bazı İranlı İsmaili yazarlar, Fatımi döneminin başlarında aynı amaçla *el cenah* (çoğulu *el ecniha*) gibi başka kelimeler kullanmış olsalar da, dai terimi en büyük yaygınlığını İsmailiye ile bağlantılı olarak kazandı.[202] Terminoloji farklarına ve farklı dönemlerde farklı dai kategorilerinin varlığına rağmen, dai terimi, İsmaililer tarafından daha hareketin başlangıcından itibaren kullanılmıştır. Dava örgütlenmesinin yetkili herhangi bir üyesi, İsmaili inancını yaymak ve İsmaili İmamı ya da beklenen Mehdi-Kaim için uygun yandaşlar kazanmak için faaliyet gösteren her propagandacı için bu terim kullanılabiliyordu. Fatımi devletinin kurulmasından sonra, dai terimi, Fatımi yönetimi dışındaki topraklarda Fatımi hâkimiyetini kurmak için faaliyet gösteren gayri resmi Fatımi görevlisi anlamını da kazandı.

Kurumun İsmaililer için benzersiz önemine rağmen, dailik ve işlevleri konusunda neredeyse hiçbir şey yazılmamıştır. Fatımi yazarlarının en verimlisi olan Kadı Numan, imama gösterilecek teşrifat ve saygı kuralları üstüne yazdığı bir kitapta, ideal bir dainin erdemlerini açıklayarak konuya kısaca yer vermiştir.[203] Bilinen İsmaili yazınında, konuya ayrılmış tek bağımsız çalışma, 4./10. yüzyılda Kadı Numan'ın kendisinden genç çağdaşı Ahmed b. İbrahim b. el Nişaburi tarafından yazılmıştır. Fatımi *dai*sinin erdemleri ve özellikleri hakkında Kadı Numan'ın yazdıklarından daha genel, ancak daha ayrıntılı görüşler içeren bu makale, günümüze doğrudan ulaşmamışsa da, daha sonraki İsmaili metinlerinde neredeyse bütünüyle aktarılmıştır.[204] İsmaililik, hiçbir za-

202 Bak. Ebu Hatim el Razi, *Kitab el İslah*, alıntılar, Hamdani, *'Evolution'*, s. 109; el Sicistani, *İsbat*, s. 91, 100 ve 128; aynı yazar, *Kitab el yenabi*, *Trilogie Ismaélienne* içinde, metin s. 8, çeviri s. 21. Ayrıca bak. Mansur el Yemen, *Esrar el nutaqa*, yay. Ghalib, s. 159, 160 ve 220.

203 El Numan, *Kitab el himme fi adab etba ele'imme*, yay. M. Kamil Huseyn, (Kahire, 1948), s. 136-140, kısaltılmış İngilizce baskısı, *Selections of Qazi Noaman's Kitab-ul-Himma; or, Code of Conduct for the Followers of Imam*, çev. J. Muscati ve A. M. Moulvi (Karaçi, 1950) s. 134-135.

204 El Nişaburi'nin kayıp *el Risale el muceze el kafiye el Duat't*, Hatim b. İbrahim el Hamidi'nin (öl. 596/1190) İsmaili düşüncesi üstüne bir çalışma olan *Tuhfet el kulub* adlı kitabında kısa bir önsöz dışında bütünüyle aktarılmıştır. Söz konusu risale, Hasan b. Nuh el Baruçi'nin yine yayımlanmamış *Kitab el ezher*'inde de geniş biçimde aktarılmıştır. Bu çalışmanın temel noktaları Ivanow'un 'Organization of the Fatimid Propaganda'sında (s. 18-35) bulunabilir.

man kitleler nezdinde taraftar bulmayı amaçlamadığından Kadı Numan, *dai*nin nitelikleri arasında, hareketin yandaşlarını tek tek bizzat tanımayı da sayar. Bilgili hukukçu ayrıca, *dai*nin davranışlarıyla çevresine örnek oluşturmasını ve kendine bağlı topluluk içinde hata yapan üyelerin cezasını vermekte adil ve dakik olmasını öğütlemektedir. El Nişaburi'nin daha kapsamlı çalışmasında ise, *dai*nin ancak imamın izniyle görevlendirilebileceğini ve bir kez belli bir bölgede görevlendirildikten sonra, ancak imam ve merkezi otoritelerin genel yönlendiriciliği altında bağımsız faaliyet gösterebileceği belirtilir.

Bu koşullar altında, ancak gerekli olan en yüksek eğitimi almış olmakla birlikte, yeterli ahlaki ve entelektüel özellikleri taşıyan adaylar *dai* olabilirdi. *Dai*nin yüksek bir örgütçülük yeteneğinin yanı sıra, Müslümanlığın dışındaki dinlerle, Müslümanlığın çeşitli mezheplerinin öğretileri hakkında bilgi sahibi olması, ayrıca görevlendirildiği bölgenin yerel dillerini ve geleneklerini bilmesi de gerekliydi. Belirtildiği üzere, Fatımi *dai*lerinin çoğu, görev bölgelerine gönderilmeden önce Kahire ve başka yerlerdeki uzmanlaşmış kurumlarda sıkı bir eğitimden geçmişlerdi. Birçoğu seçkin düşünürler ve bilginler olan Fatımi *dai*lerinin yüksek bilgi ve eğitim düzeyi, Fatımi döneminden bugüne kalan ve teoloji, felsefe ve diğer bilgi dallarında yüksek bir hâkimiyete işaret eden İsmaili edebiyatının büyük bölümünün bu *dai*lerce meydana getirilmiş olduğu gerçeğiyle kanıtlanır. *Dai*, *madunları* yetiştirmek ve sıradan İsmaili cemaatini oluşturan müsteciblerin eğitimine nezaret etmekten de sorumluydu. Bu özet bilgilerden ve Fatımilerin özellikle Yemen ile Sind olmak üzere bölgesel misyonlarıyla var olan ilişkilerinden çıkartılan genel tabloya göre, bölgesel *dai*ler bir kez atandıktan sonra faaliyetlerinde büyük ölçüde bağımsız oluyorlardı. Bununla birlikte, her bölgedeki örgütlenmeyle Kahire'deki merkez arasında sıkı bir ilişki ve haberleşme de mevcuttu.

*Dava*nın diğer yönleri gibi, Fatımi dailerin harekete yeni üyeler kazanmak ve onları eğitmek için ne gibi yöntemler kullandıkları hakkında da hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Kuşkusuz, değişik dinlerden ve toplumsal-etnik kökenlerden ge-

len kişiler için başka başka yöntemler uygulanıyordu. *Dai*ler her defasında bir *müstecibe* yönelerek, muhatabın kişisel durumuna göre, her tekil durumu kendi koşulları içinde değerlendiriyordu. Bununla birlikte, esas olarak İbn Rizam ve Ahu Muhsin'in İsmaili karşıtı anlatısını temel alan birçok Sünni kaynak, İsmaililiğe kabulde yedi ya da dokuz aşamadan oluşan bir erginleme sisteminin varlığından söz eder.[205] İsmaili karşıtı başka bazı kaynaklarda ise, her biri değişik adlarla anılan ve muhatabın önceki dinine göre, kendisini yoldan çıkarıp sapkınlığa ve dinsizliğe sürüklemek için farklı bir yol izlenen aşamalardan oluşan farklı bir dereceli sistemin varlığı öne sürülmüştür.[206] Ancak, yeni yandaşların erginlenmesi ve eğitilmesinde belli bir derecelendirmenin kaçınılmazlığı kesin olmakla birlikte, İsmaili edebiyatında, mezhebe kabul sisteminin belirli ve kesin aşamalardan oluştuğuna işaret eden bir kanıt yoktur. Örneğin, el Nişaburi, *dai*nin, bir anda çok şey açıklayarak kafalarını karıştırıp şaşırmamak için müstecibleri yavaş yavaş, aşamalı biçimde eğitmesinin beklendiğini yazar. Aşamalı eğitim, basit ve zahiri bilimlerden, daha karmaşık ve batını bilimlere kadar, *dai*lerin yanı sıra sıradan İsmaililerin de katıldığı Kahire'deki eğitim kurumlarında da izlenen yöntemdi.

Fatımi İsmaililiği, daha önceki İsmaililerce geliştirilen temel öğretisel çerçeveyi korudu, ancak, bu öğretinin bazı yönlerini yavaş yavaş değiştirerek yeni koşullara uyarladı. Bu bağlamda, önceki İsmaililerin, dinin içsel ve dışsal yönleri arasında yaptığı temelci ayrımla, değişik peygamberlerin belirlediği çevrimlerin birbirini izlemesiyle nitelenen tarih anlayışı korunurken, kozmolojisinde çarpıcı değişiklikler yapıldı. Yine, erken İsmaililerin asıl belirleyiciliği *batın*a verme eğilimine karşılık, Fatımi İsmaililiği *batın* ile *zahir*in eşit öneminde ısrar etti. İç ve dış, her iki yönün de dinin tamamlayıcı boyutları olduğunu kabul edişiyle, Fatımi *Davası* daha radikal İsmaili çevrelerin yerleşik toplumsal normlara karşı çıkma eğilimlerinin karşısında yer aldı. Dürziliğin örgütleyicile-

205 Nuveyri *Nihayet el arab* c. 25, s. 195; İbn el Devadari, *Kenz*, c. 6, s. 97 ve Makrızi, *el Hitat*, c. 1, s. 391. Ayrıca bak. O'Leary, *Fatimid Khalifate*, s. 21-29.

206 El Bağdadi, el Fark, s. 282, çev. Halkin, s. 138; Gazali, *Feda'ih el Batıniyye*, s. 21-32; ayrıca, Goldziher, *Streitschrift* içinde, metin s. 4, analiz s. 40.

rında, Karmatilerde hatta Fatımi kampında olup da merkezin çizgisine karşı çıkan İsmaililerde rastlanan bu eğilimler, genellikle *batına* önem vermekle ayırt ediliyorlardı. Fatımi yazınının neredeyse bütün kaynaklarında, *zahir* ile *batın*ın biri olmadan ötekinin anlamlı biçimde var olamayacağı vurgusuyla, bu ikisi arasında dikkatli bir dengeyi korumanın zorunluluğuna ilişkin sayısız göndermeler yer alır.[207] Bu yüzden *batın*da gizli gerçeği ortaya çıkarmak için gerekli olan *tevil* ya da içedönük yorum, Fatımi İsmaililiğinde de önemini korur. *Tevil*, dinsel metinlerin gerisindeki iç anlamın bilgisini, *dava* hiyerarşisinin daha alt düzeydeki üyelerine nakledebilecek tek kişi olan, Tanrının yol gösterdiği yanılmaz Fatımi İmamının ayrıcalıklı yetkisidir. Bu gerçekler yani *hakaik*, insanlığın seçkin kesimine yani İsmaili cemaati ya da başka deyişle *ehl el davaya*, Kaim'in yokluğunda, yalnızca Fatımi İsmaili İmam ve başta on iki *hucce* ve daha alt rütbeli *dai*ler olmak üzere, ona hizmet eden ulu kişiler hiyerarşisi tarafından iletilebilir.

Fatımi İsmaililer, öğretilerini daha sonra İsmaili edebiyatının klasik eserleri sayılacak çalışmalarda işleyip açıkladılar. Dinsel anlayışlarının temel yapısına uygun olarak, hem *zahiri* hem *batıni* bilimlere ilgi gösteren bu çalışmalar, Kadı Numan'ın hukuk çalışmalarından, dönemin diğer yetkin yazarlarının daha karmaşık teolojik ve felsefi eserlerine dek zengin bir çeşitlilik gösterir.[208]

---

207 Bu resmi Fatımi bakış açısı, başta Dürzi fikirlerini çürütmek için kaleme aldığı *el Vaize*'si olmak üzere, en iyi şekilde el Kirmani'nin eserlerinde yansır. Bu görüş, Fatımi merkezinin görüşlerini yansıtan diğer büyük yazarların eserlerinde de yinelenir. Örneğin, bak. El Numan, *Da'a'im*, c. 1, s. 53; aynı yazar, *Esas*, s. 33, 347 ve 364; yine aynı yazar, *Tevil el da'a'im*, c. 1, s. 69-71; el Müeyyed, *el Mecalis*, c. 1, s. 114,124,162,189,192, 260, 332 ve 351 ve Nasıri Husrev'in kural tanımazlığı sert biçimde mahkûm ettiği *Vechi din*, Ganizade baskısı, 61-67 ve 280-281, Aavani baskısı, 77-83 ve 318-319. Ayrıca, bak, Ivanow, *Brief*, s. 23, 31 ve 36; Huseyn, *Taifat el İsmailiyye*, s. 147.

208 İbn el Nedim'e göre (*el Fihrist*, c. 1, s. 189) 4./10. yüzyılın ikinci yarısında bile İsmaililere ait yazılı eserler kıttı. El Kirmani *Rahat el akl*'ının 21-23. sayfalarında Fatımi döneminin en önemli yazarlarından bazılarının adını sayar. Fakat, Fatımi dava edebiyatına ilişkin en tam İsmaili bibliyografyası, eserleri, gizlilik derecesine göre tam on bir kategoride sınıflayan el Mecdu'nun *Fihrist*'idir. Bu on bir kategorinin en altında fıkıh kitapları, en üstünde de en büyük gizlilik derecesine sahip hakaik kitapları yer alır. Söz konusu bibliyografya, Ivanow'un *Guide*'ının temelini oluşturmuştur. Ayrıca, bak. Zahid Ali, *Tarih*, c. 2, s. 181; Ivanow, *Guide*, s. 19-24; aynı yazar, *Ismaili Literature*, s. 1 ve 13-16 ve Fyzee; 'Study', özellikle s. 235.

Dinin dışa dönük görünen(*zahiri*) yönü üzerine çalışmalar, esas olarak hukuk (*fıkh*) ve Şeriatın zahiri yönleri ve İslam dininin ibadet kurallarıyla ilgili konular üzerineydi. Tarih çalışmaları ise, belirtildiği gibi İsmaililer arasında oldukça nadirdi. İsmaililer arasında aynı şekilde, Sünniler ve On iki İmamcı Şiiler arasında öylesine önem verilen *tefsir*, yani Kur'an ayetlerinin görünür anlamlarını açıklamak için yapılan dilbilimsel yorum ve açımlama çalışmalarına da rastlanmaz. Çünkü, İsmaililer için hayattaki imam gerçek bilginin taşıyıcısıdır ve kutsal metinlerinin gerek açık gerek gizli anlamlarının yetkili tek yorumcusudur. Bu nedenle, onlar için Kur'an hakkında İmam'ın *tevil* yoluyla ya da doğrudan doğruya açıkladıklarından ayrı, *tefsir* denen *zahiri* bilimin gereği yoktur. Bu yüzden İsmaililer, kitap sayfalarında yazılı bildiğimiz Kur'an'a 'sessiz Kur'an' (*el Kur'an el samit*) derken, imamlarından çoğu kez 'konuşan Kur'an' (*el Kur'an el natık*) şeklinde söz ederler.[209] Benzer nedenlerle İsmaililer, hadis ilmi üzerine de az sayıda eser vermişlerdir. Toplum için gerekli yol göstericiliği ve ölçüt belirleyiciliği İmam yerine getireceğine göre, peygamberin hadislerini saptayıp derlemek o kadar da büyük bir zorunluluk değildir. Bununla birlikte, peygamberin imamları aracılığıyla aktarılan hadislerini kabul etmişler, aynı zamanda peygamberinki gibi, özellikle Cafer el Sadık olmak üzere, imamlarının geleneklerini de *hadis* saymışlardır. Bu tür hadislerin çoğu, Kadı Numan'ın *Da'a'im el İslam* ve *Şerh el ekber* adlı kitaplarında bir araya getirilmiştir.

Fatımi dönemi İsmaili edebiyatının asıl ağırlığını oluşturan içe dönük (*batıni*) ilimler alanında ise, Fatımi İsmaililer en büyük katkılarını, Şii gnosisi ve İslam felsefesi alanında yaptılar. Geniş kültürlü, bilgili *dai*ler, mezhebin, İsmaili gnosisinin özünü oluşturan *batıni* öğretilerini açıklarken, *tevil* ve *hakaik* üstünde incelikli çalışmalar ortaya koydular. Klasik Fatımi döneminin önde gelen yazarları, teolojik, felsefi ve metafizik kuramlarını geliştirirken, düşüncelerinin özgünlüğü, İslam öncesi dinlere ve Yahudi-

209 El Numan, *Da'a'im*, c. 1, s. 25-27 ve 31 çev. Fyzee, *Book of Faith*, s. 29-32 ve 36; el Müeyyed, *el Mecalis*, c. 1, s. 410-111 ve el Malici, *El Mecalis el Mustansıriyye*, s. 29-30.

Hıristiyan metinlere üstünlüklerinin yanı sıra Helenistik ve İslami felsefeler üzerine derin bilgilerini de göstermişlerdir.

Fatımi İsmaililiği, kendilerinden önceki İsmaililerin her biri bir *natık* tarafından başlatılan ve yedi çağdan oluşan çevrimsel kutsal tarih ve peygamberlik anlayışını korumuştu. Bununla birlikte, Fatımilerin imamlık iddiasından dolayı, ilk İsmaililerin imamlık anlayışında düzeltmeler yapmışlardı. Bu düzeltmeler, ilk altı çağın ve özellikle Muhammed Çağı süresinin uzunluğu, bu çağda gelecek imamların sayısı ve işlevleri ve Kaim'in kimliği ve nitelikleri hakkında daha önceki görüşlerde yapılması zorunlu olan uyarlamalardı. Ubeydullah el Mehdi'nin, hareketi parçalamak pahasına Muhammed b. İsmail'in mehdiliğini inkâr ederek açıkça imamlık iddiasında bulunmasıyla başlayan bu ayarlama ve düzeltmelerden daha önce de söz etmiştik. El Muiz dönemine dek, İsmail bin Cafer ve oğlu Muhammed, Fatımilerin ataları olan imamlar olarak kabul edildiler. Ancak, daha önceki imamlık öğretisi, İslam Çağı'mn yedinci ve son imamı olması gereken Muhammed b. İsmail'in rolü bakımından revize edildi. İlk beş peygamber, çağlarının tersine altıncı, yani Muhammed Çağı'nda yedi imamlık silsilenin imamının gelebileceğini kabul ettiler. Muhammed Peygamber'den sonra gelen ikinci yedişerlik imam silsilesini oluşturan Fatımiler, bu görevi Kaim Muhammed b. İsmail'in vekilleri olarak yerine getiriyorlardı. Fatımi halifeliği devam edip, Kaim'in ortaya çıkması beklentileri gerçekleşmedikçe, sürekli uzatılan İsmail Çağı için yine yedilik diziler halinde yeni imam silsileleri kabul edildi. Böylece, tarihin son çağını başlatacak olan Kaim'in zuhuru, daha uzak bir geleceğe ertelendi. El Mustansır'ın döneminde ise, Fatımi İsmaililer Kaim'in zuhuruna ilişkin daha çok ruhsal bir anlayışı benimsediler ve Kaim'in ikinci gelişinde Fatımi soyundan bir insan olarak görüneceği genel inancını korudularsa da, artık Muhammed b. İsmail'in bedensel geri dönüşünü beklemez oldular.

Fatımi İsmaili kozmolojisinin tartışmasına girmeden önce, Fatımi döneminin başlangıç yıllarında İran ve Maveraünnehir'deki bazı önde gelen *dai*lerce geliştirilen önemli bir düşünce oku-

luna değinmek gereklidir. Muhalif İsmaililiğin İran okulu denebilecek bu akımın başlatıcıları Muhammed b. Ahmed el, Nesefi, Ebu Yakub el Sicistan ve Ebu Hatim el Razi idi. Fatımilerin hâlâ Kuzey Afrika'daki egemenliklerinin temellerini atmakla uğraştıklarından, doktrinal konularla ilgilenmedikleri bir dönemde, üçü de doğudaki Ubeydullah'ın imamlığını kabul etmeyen muhalif İsmaililerden olan bu *dai*ler, imamlık, peygamberlik, metafizik ve kozmoloji üzerine kendi görüşlerini geliştirerek derin felsefi kurgulara girişmişlerdi. Bu *dai*ler, aslında, bu faaliyetleriyle, öğreti alanında erken dönem İsmaililiği ile Fatımi İsmaililiği arasındaki bağlantı halkasını oluşturdular. Fatımiler öncesinde İsmaililer arasında ön plana çıkmış ve el Sicistani'nin tersine, hiçbir zaman Fatımilerin tarafına geçmemiş olan el Nesefi ve Ebu Hatim'in düşüncelerinin pek çoğu, sonradan Fatımilerce kabul görerek resmi öğretilerine dahil edilmiştir. Bununla birlikte, merkezi bir liderlikten yoksun olan söz konusu Fatımi karşıtı *dai*ler ve onların yönettiği topluluklar, öğretiye ilişkin birçok konuda görüş ayrılığına düştüler. Bu bağlamda, 4./10. yüzyılda oldukça uzun süren derin bir tartışmaya giriştiler.[210] Öyle ki, sonunda *dai* el Kirmani duruma müdahale ederek, *Kitab el riyad* (*Çayırlar Kitabı*) adlı çalışmasında, bu ünlü anlaşmazlıkta hakemlik rolünü üstlendi.[211]

Erken dönem İsmaililerin önde gelen filozofu el Nesefi, düşüncelerini yazıyla yayan ilk *dai* olmuşa benzemektedir. Görüşlerini, Fatımi Halifeliğinin kuruluşundan kısa bir süre önce ya da belki de, Ubeydullah'ın ilk iktidar yıllarında kaleme aldığı önemli eseri *Kitab el mahsul*'de (*Ürünün Kitabı*) özetlemiştir. Kitabın ilk yarısında, İsmaililiğe el Nesefi'nin kendisinin getirdiği bir tür Yeni Platoncu metafiziğin açıklaması yapılırken, ikinci yarısı insanlık tarihinin bölündüğü yedi peygamberlik dönemi ile ilgili düşüncelere ayrılmıştır. *Kitab el mahsul*'ün, o dönemde ellerinde pek az başvuru kitabı olan hoşnutsuz İsmaililer arasında hızla kazandığı popülerlik, Ebu Hatim'i ona karşı *Kitab el İslah*'ı; (*Dü-*

210 Ivanow tarafından *Studies 2* içinde özetlenmiştir s. 87-122. Ancak, ne yazık ki bu özet, orijinal metinlerin yanlış çevirilerini içermektedir.

211 El Kirmani, *Kitab el riyaz*, yay. Arif Tamir (Beyrut, 1960).

Islah Kitabı) kaleme almaya zorladı. El Hatim'in özellikle, el Nesefi'nin kitabında savunulan şeriat karşıtı düşünceleri düzeltmekle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Ne yazık ki, İsmaililiğin önemli kitaplarından olan *el Mahsul* günümüze ulaşmamıştır ve içeriğiyle ilgili bilgimiz *el Islah, el Riyad* ve az sayıda başka kitapta ondan yapılan alıntılarla sınırlıdır. El Nesefi'nin ardılı ve öğrencisi olan el Sicistani de, El Hatim'in hâlâ basılmamış ve elyazması biçiminde elimizde bulunan[212] *el Islah*'ına karşı üstadının görüşlerini savunmak amacıyla *Kitab el nusra* (*Destek Kitabı*) adıyla bir çalışma kaleme aldı. El Sicistani'nin Fatımilerin tarafına geçmeden önce yazdığı bu eser de günümüze ulaşamamış ancak asıl olarak, Ebu Hatim'in görüşlerini destekleyen el Kirmani'nin, bu tartışmaya hakemlik etmek üzere yazdığı *el Riyad*'ında geniş ölçüde aktarılmıştır. El Kirmani, Halife el Muiz döneminde yazdığı bu kitapta, el Nesefi ve el Sicistani'nin daha önceden Ebu Hatim tarafından karşı çıkılan aykırı görüşlerini, resmi Fatımi davasının bakış açısında bir kez daha ele almış ve şeriatın vazgeçilemezliğini savunmakta el Hatim'in de ilerisine geçmiştir.[213] Daha sonraları, el Nesefi ile el Sicistani'nin şeriat karşıtı görüşleri, tıpkı el Kirmani gibi Fatımi davasının resmi görüşünü savunan Nasiri Hüsrev'in de saldırısına uğramıştır.[214] Bütün bu gelişmeler, *el Islah*'ın en azından kısmen günümüze kadar ulaşmasına rağmen, Fatımilerin aykırı ve kopya edilmeye değmez gördüğü *el Mahsul* ve *el Nusra*'nın bunu başaramayışını açıklayabilir.

Gerek el Nesefi, gerek Ebu Hatim, bazı ayrıntılarda görüş ayrılığına düşseler de, kutsal tarihi, her biri yeni bir *şeriat* ve yeni bir din ilan eden, konuşan peygamberlerin ortaya çıkışıyla belir-

212 Bu kitabın yazarı, Ebu Hatim'in *el Islah*'ının 19. yüzyılda Hindistan'da kopya edilmiş sınıflanmamış bir kopyasını ve Bombay Üniversitesi'nde saklanan Fyzee koleksiyonundaki elyazmasının fotokopisini görmüştür; bak. Goriawala, *Catalogue of the Fyzee Collection*, s. 8.

213 Örneğin, bak. İdris, *Uyun*, c. 5, s. 168-169. Yazar, burada, el Muizz'in Ebu Hatim'in *Kitab el zina*'sına yaptığı övgüyü aktarır.

214 Nasıri Husrev, *Hvan el-Ihvan*, yay. El Keşşab, s. 112, yay. Kavim, s. 131. Yine Nasıri Husrev'in *Zad el musafirin*, s. 421-422. Ayrıca, Corbin'in, el Sicistani'nin yayına hazırladığı *Keşf el Mahcub*'unun önsözündeki açıklamalarına (s. 15-18) bak.

lenen yedi çağ şeklindeki geleneksel İsmaili anlayışına uygun olarak tasarlamışlardır.[215] El Nesefi'ye göre, yedi *natıkın* ilki olan Adem, bir şeriat getirmemiş ve herhangi bir yapılması zorunlu eylem (*amel*) ya da dinsel görev yüklemeksizin, Tanrı'nın birliği (*tevhid*) inancını öğretmişti. Zaten, bu ilk çağda Adem'den başka insan bulunmadığından hiç bir *şeriat* gerekli değildi. Bu yüzden yasa getiren ilk *natık*, kendi çağının başında diğer insanların ortaya çıktığı Nuh olmuştur. Benzer biçimde, görevi önceki bütün yasaların (şeriatlerin) içsel anlamını açıklamak ve Adem'in çağında var olan yasasızlık durumunu yeniden oluşturmak olan yedinci ve son *natık* Muhammed b. İsmail de hiçbir yeni yasa getirmeyecektir. Bu arada, Muhammed b. İsmail, beşinci *natık* İsa gibi ortadan kaybolmuştur; ancak çok kısa zamanda yeniden yeryüzüne dönecektir. Görünüşe göre, el Nesefi İslam Çağı'nın Muhammed b. İsmail'in dünyaya ilk gelişiyle sona ermiş olduğu düşüncesindedir. Başka bir deyişle, tarihin yedinci ve yasasız çağı başlamış bulunmaktadır ve bu çağda, önceki altı çağın aksine imam mevcut değildir, yalnızca dünyanın on iki *cezire*sinin *lahikleri* (çoğulu *levahik*) bulunmaktadır. El Nesefi'nin, batını bir gerçeğin olabilmesi için mutlaka bir açıklanmış *zahiri* yasanın da var olması gerektiğini savunan Ebu Hatim'in şiddetli tepkisine yol açan yasa tanımazlık eğilimleri bu kuramdan kaynaklanmaktadır.

Ebu Hatim, el Nesefi'ye karşı çıkmaya, kendi anlayışına göre de, şeriatını ortadan kaldıracak kendisinden önce gelen başka bir *natık* olmadığı için *ulu'l azm* peygamberler arasında sayılmasa da, Adem'in bir yasa getirmiş olduğuna ilişkin ayrıntılı bir tartışmayla başlar. Benzer biçimde yeni bir yasa getirmeyecek olan yedinci *natık* da İslam şeriatını ortadan kaldırmayacak, yalnızca onun gizli anlamını açıklayacaktır. Bununla birlikte, Ebu Hatim de bu dönemde *amel* olmayacağını kabul eder. El Neseti'nin, Muhammed b. İsmail'in ilk gelişiyle yedinci ve yasasız çağın başladığı sonucuna varmaktan kaçınmak için, Ebu Hatim bir geçiş dönemi kavramı geliştirir. Buna göre, her peygamberlik çağında, o

215 Bak. el Kirmani, *el Riyaz*, s. 176-212; ayrıca bak., Madelung, *'Imamat'*, s. 101-106.

çağın yedinci imamının ortadan kaybolmasıyla, gelecek çağın *natık*ının gelişi arasında imamların yokluğuyla karakterize olan bir ara dönem vardır. *Devr el fetre* denen bu ara dönemde on iki *levahik* komutayı ele alır ve içlerinden hazır bulunmayan yedinci imamın halifeliği görevini üstlenen biri, bu *levahik* arasında yetkili son karar makamı olur. İslam Çağı'nın henüz sona ermemiş olduğu kanısını uyandıracak biçimde, Ebu Hatim, Muhammed b. İsmail'in ortadan kaybolmasıyla böyle bir ara dönem ya da *fetret*in başlamış olduğunu söyler. Dahası, Muhammed b. İsmail'in üç makamı vardır; ilkin, daha önceki çağların *'mutimleri'* gibi, kendinden önceki peygamberlik çağının yedinci imamıdır, ardından *gayb* ve *zuhur* makamları da ona aittir. Ebu Hatim, yedinci *natık*ın yokluğuyla beşinci natıkın (İsa) kayboluşu arasında bir benzerlik kurmaya da karşı çıkar. Çünkü, İsa'nın yeryüzündeki misyonu, ortadan kayboluşuyla tamamlanmıştır; oysa, Muhammed b. İsmail'in davası ortadan kaybolmasıyla bitmiş değildir. Yedinci *natık* sonuncu makamını üstleneceği zaman geri dönecektir. Ebu Hatim'e göre, ayrıca her peygamberlik çağındaki imamların, o çağın *natık* ya da esasının soyundan gelmesine karşılık, *lahik* ve dolayısıyla *halife* makamları, insanlığın geri kalan bölümüne ayrılmıştır. Ebu Hatim'in Fatımilerin tahta geçişinden sonra bile Kaim'in her an gerçekleşebilecek dönüşünü vazetmeye devam ettiği ve Bahreyn Karmatileriyle ilişkilerini koruduğu gerçeğinden, bu etkili Rey *dai*sinin Ubeydullah el Mehdi'nin imamlık ve Mehdilik iddiasını kabul etmediği sonucu çıkartılabilir. Aslında, bu etkili dainin kendisini, hazır bulunmayan imamın *halifesi* saydığını düşünmek için yeterli gerekçe vardır.

El Nesefi ve Ebu Hatim özellikle Kur'an'da adı geçen Zerdüştçülük (Arapça el Mecus) ve Sabiiler olmak üzere diğer bazı kabul edilmiş dinlerin yedi peygamberlik çağından oluşan dinsel tarihteki yerini ve onlara karşılık düşen çağları ve natıkları belirlemek için hayal güçlerini ve enerjilerini zorlamışlardı. Müslümanlar tarafından Güney Irak'taki Mandanlar ve Mezopotamya Harran'ın puta tapar cemaati ile özdeşleştirilen Sabiiler, el Nesefi tarafından beşinci çağa, yani İsâ'nın çağına yerleştirilmiştir. Bu

nedenle, dinleri esas olarak Hıristiyanlıktan türemiş kabul edilir. Ebu Hatim de esas olarak Sabiilerin İsa çağına ait olduğunu kabul eder, fakat bu dinde, İsa'nın kendisi *natık* değildir, *Zebur* denen bir kutsal kitabı bulunur, bu kitabın da yeni bir din getirmemiş olan bir *lahiki* tarafından kurulduğunu düşünür. Bununla birlikte, daha sonra el Sicistani'nin öne sürdüğü gibi, bu din, beşinci çağın imamsız ara dönemi (fetret devri) sırasında, kendisini yanlış yorumlayan Mani, Bardesenas (İbn Deysan) ve Marcion gibi hasımları tarafından tahrif edilmiştir. Öte yandan el Nesefi'nin Zerdüştlüğü üçüncü yani İbrahim'in çağına yerleştirmesine Ebu Hatim karşı çıkar. El Sicistani ise, her durumda olduğu gibi üstadını destekleyerek, Zerdüşt'ün İbrahim'in dinini yaymakla görevlendirdiği bir misyoneri olduğunu bildirir.[216] Ebu Hatim'e göre ise Zerdüştçülük, dördüncü *natık* Musa'nın çağına aittir ve Zerdüşt, bu çağın ara döneminde görev alan *lahik*lerinden birisidir. Fakat Zerdüşt'ün orijinal öğretisi de Mazdek gibi hasımları tarafından tahrif edilmiştir.[217]

El Sicistani, hocası ve selefi el Nesefi'nin görüşlerini Ebu Hatim'in eleştirilerine karşı savunmuştur. O da, el Nesefi gibi, Adem'in yasa getirmediğine inanıyordu ve tarih kurgusu el Nesefi'ninkiyle aynıydı.[218] Ona göre de iki natık arasında sonuncusu, bir sonraki çağın natıkı olan yedi imam bulunur. Ancak, en son çağda Kaim'den sonra imam olmayacaktır ve onu izleyen *halifeler* ve *lahikler* (*levahik*) dönemi başlayacaktır.[219] Sicistani'ye göre de İslam Çağı, Kaim Muhammed b. İsmail'in gelişiyle sona ermiştir. El Sicistani, bazı radikal ve yasa tanımaz görüşlerini zamanla yumuşattı.[220] Örneğin *Kitab isbat el nübüvvet* adlı eserinde, kendisinin dinin emirlerini dikkate almadan *tevil* yolunu izleyen-

216 El Sicistani, *İsbat*, s. 82-83.

217 El Hatim'in peygamberlik ve farklı dinler üzerine *Islah*'ta geliştirdiği görüşlerinin çoğu ilk ifadesini daha önce yazdığı *Alam el nübüvve* (yay. S. El-Savi ve G. R. A'vani, Tahran, 1977 özellikle s. 52, 59, 69, 160, 171-177 ve 267) adlı kitabında bulmuştur.

218 El Nusre, el Kirmani'nin *el Riyaz*'ı (s. 176) ve el Sicistani'nin *İsbat*, (s. 166 ve 181), *el İftihar* (s. 59) ve *Keşf el-mahcub*'unda (69 ve 81-83) alıntılar. Ayrıca, bak. Madelung, 'Imamat' s. 106-109.

219 *El Nusre, el Riyaz* içinde alıntı, s. 204.

220 Bak. el Sicistani, *Keşf el-mahcub*, s. 53 ve 79. Burada yazan, Muhammed'den çağının efendisi olarak söz ederek, yeniden ayara tabi tutulmuş bir konuma geçer.

lerden olmadığını söyler.[221] Aynı şekilde, Kaim tarafından ortadan kaldırılabilecek dinsel yükümlülükleri, namaz, hac gibi ibadet şekillerini de içeren *vasfi* yükümlülükler olarak tanımladığı emirlerle sınırlar. Hırsızlık ve cinayetin yasaklanması gibi *akli* yükümlülükler ise, asla ortadan kaldırılamaz.[222] El Sicistani, Kaim ya da temsilcilerinin bütün dinsel yükümlülüklerini bir anda kaldırmayacaklarını da söyler. Çok ilginç bir akıl yürütmeyle, söz konusu yükümlülüklerin cemaat (*umme*) tarafından derece derece kaldırılacağı ve Kaim'in ortaya çıkışına (*zuhur*) dek, bu yükümlülüklerden hiçbirinin ortada kalmayacağı sonucuna varır.[223] El Sicistani, Ebu Hatim'in tersine, imamlığın ve *halife*lerin işlevinin kıyamete dek Hatemi embiya Muhammed Peygamberin soyundan geleceğini bildirir. Dahası, *Kitab el nusra*'da savunduğu görüşlere karşıt olarak, Kaim in görevlerini yerine getiren bu *halife*leri imam olarak adlandırır.[224] Bu söylemlerinde el Sicistani, Fatımi halifesi el Muiz'in yeniden düzenlediği öğretiyi savunmaktadır. Kuşkusuz, el Sicistani, en azından *İsbat el nübüvvet*'i yazdığı zamandan beri Fatımilerin imamlık iddiasını kabul etmişti. Son olarak, el Muiz döneminde yazıldığı sanılan, bununla birlikte asılsız olarak çoğu kez, ilk iki Fatımi halifesinden birine atfedilen ve İsmaili karşıtı bir çalışma olan *Kitab el siyasa*'dan Ahu Muhsin'in çarpıtılmış bir tarzda da olsa yaptığı geniş alıntılar, dönemin İsmaili düşüncesi hakkında bazı ayrıntılar vermektedir.[225]

Belirtildiği gibi, el Nesefi'nin *Kitab el mahsul*'ünün ilk bölümü, özellikle yeni bir İsmaili kozmoloji öğretisi içeren ve Yeni Platonculukla İsmaililik arasındaki uyumun ilk örneğini oluşturan bir tür Yeni Platoncu metafiziğin tanıtlanmasına ayrılmıştı. MS 3. yy'da Plotinus (öl. MS. 270) tarafından kurulan Platonist okulunca da devam ettirilen Yeni Platonculuk, geleneksel Yunan felsefesinin Filozofisinin devamıdır. Müslümanlarca Şeyh el Yunani olarak adlandırılan Plotinus'un kurduğu sistem, başta Por-

221 El Sicistani, *İsbat*, s. 51-53.
222 A.g.e., s. 177.
223 A.g.e., s. 180.
224 A.g.e., s. 178 ve 186-187. Bu fikirleri *el İftihar*'ında dile getirdiği (s. 72-73) görüşlerle karşılaştırınız.
225 Bak. Madelung, 'Imamat', s. 112-114.

firi (öl. MS 300 dolayları) ve öğrencisi Yambilikus (öl. MS 330 dolayları) olmak üzere, kendisinin ardından gelen tilmizlerince (öğrenci) daha da geliştirildi. Bu felsefe okulu asıl sistemleştirilmesini, Atina'daki ünlü Platoncu Akademiden Proklus'a (öl. MS 485) borçludur. Müslümanların Yeni Platonculukla tanışıp bazı fikirlerini benimsemeleri 3./9. yüzyılda giriştikleri Yunan klasiklerini çevirme faaliyeti sırasında gerçekleşmiştir. 252/866 yılı dolaylarında ölen İslam felsefesinin kurucusu el Kindî, Yeni Platonculuktan büyük ölçüde etkilenmişti. Doğuş halindeki İslami Yeni Platonculuk, tam gelişmesine büyük Müslüman filozoflar, Farabi (öl. 339/950) ve İbn Sina'nın (öl. 428/1037) eserlerinde ulaşmıştır. 4./10. yüzyıl başlarından itibaren İslam felsefesinin önemli gelişme alanlarından biri olan Horasan ile sıkı bağlantıları bulunan İran okulundan İsmaili yazarların Arapça çevirilerinden Yeni Platoncu kaynakları tanıdıkları anlaşılmaktadır. Bu kaynaklar arasında, sözde Aristo'ya ait bazı çalışmalar da vardı. Bunlar arasında, Plotinus'un *Enneadlar*'ından bazı alıntılar içeren ve Arapça'da *Aristo'nun İlahiyatı* denilen kitapla, Proklus'un *Teolojinin Unsurları* eserinden uyarlanmış *Liber de causis* (*Kitap el izah fi'l hayr el mehd*) de bulunuyordu.[226] El Sicistani, kendi anlatımına göre,[227] Empedokles'e (Arapça Enbaduklis) atfedilen Yeni Platoncu bir mukaddimeyi de okumuş olmalıdır. El Nesefi, Ebu Hatim ve daha sonra el Sicistani, kendi metafizik sistemlerini geliştirirken, özellikle bilinmeyen tanrı kavramı, kaynaktan fışkırma kuramı ve varlıkların hiyerarşi zinciri anlayışı olmak üzere, Yeni Platonculuğun büyük etkisi altında kalmışlardır. Gene de ilk İsmaililerin yaradılış kuramına büyük değişiklikler getiren İran Okulu, bu görüşlerin İslami bir çerçeveye oturtulması gerektiğinden Yeni Platonculuğun tüm dogmalarını benimsememiş, metafizik, kozmoloji ve ruhani antropolojinin kendi özel harmanını geliştirmişlerdir.

226 Bak. P. Kraus, 'Plotin chez les Arabes', *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 23 (1941), s. 263-295; S. Pines, 'La longue recension de la Theologie d'Aristote dansses rapports avec la doctrine Ismaelienne', *REI*, 22 (1954) s. 7-20 ve S. M. Stern, 'Ibn Hasday's Neoplatonist', Oriens 13-14 (1960-1961), özellikle, s. 58-98.

227 *El Nusre, el Riyaz* içinde alıntı, s. 99-100 ve 147.

İsmaili felsefesinin kurucusu, muhtemelen Samuel Stern'in işaret ettiği gibi,[228] İsmaili düşüncesine Yeni Platonculuğu, daha doğrusu doğuş halinde bir İslami Yeni Platonculuğu sokan ilk düşünür olan *dai* el Nesefi'dir. El Nesefi'nin getirdiği Yeni Platoncu kökenli yeni metafizik ve kozmolojik öğretiler, Ebu Hatim ve daha önemlisi el Sicistani'nin geliştirdiği sistemlerin temelini oluşturmuştur. Bazı ayrıntıları üzerinde İran Okulu'nun üç büyük kurucusu arasında görüş ayrılıkları bulunan bu yeni İsmaili-Yeni Platoncu kozmolojisi, 4./10. ve 5./11. yüzyıllarda doğu'daki İsmaili topluluklarının esas öğretisi olmuştur. Ardından, el Muiz'in iktidarı sırasında Fatımi *dava* merkezince de kabul edilerek, İsmaililiğin orijinal kozmolojisinin yerini almıştır. El Nesefi'nin İran'daki İsmaili topluluklarına kabul ettirdiği bu Yeni Platoncu kozmoloji ile ilgili fikirleri, ünlü eseri el Mahsul'ün Ebu Hatim'in *el Islah* ile el Kirmani'nin *el Riyad*'ında[229] ve Zeydi Mutezili el Busti'nin (öl. yaklaşık 420/1029) İsmaililiğe karşı yazdığı ve tek elyazması Milano'daki Abrosiana Kütüphanesi'nde korunan reddiyesinde[230] aktarılan alıntılarına dayanılarak yeniden oluşturulabilir. Ebu Hatim, *el Islah*'ın bazı önemsiz ayrıntılarına karşı çıksa da, el Nesefi'nin yaradılışla ilgili Yeni Platoncu önermelerinin başlıca yönlerini paylaşır. Bununla birlikte, Fatımi döneminin başlangıcı sırasında formüle edilen Yeni Platoncu İsmaili kozmolojisine ilişkin esas bilgilerimizi,[231] el Nesefi'nin düşün-

228 Stern, 'Early' s. 79 ve 'Isma'ilis' s. 107. Ayrıca, A. Altmanh ve S. M. Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Oxford, 1958). Bu kitapta, el Nesefi'nin çağdaşı, ilk Yahudi Yeni Platoncu olan ve İfrikiye'deki ilk Fatımi halifesinin saray doktorluğunu yapan İshak b. Suleyman el İsraili'nin paralel Yeni Platoncu sistemi tartışılır.

229 El *Mahsul*, *El Riyaz* içinde alıntı, özellikle, s. 213-229.

230 Bak. Stern, '*Abud Qasim al-Busti and his Refutation of Isma'ilism*', s. 14, 20 ve 29-35.

231 El Sicistani'nin kozmolojik öğretisi, bugüne ulaşmayan *el-Nusre*'(t)inin *el Kirmani'nin el Riyaz*'ında aktarılan parçalarından ve *Keşf el-mahcub*, *İsbat el nübüvvet*, *el İftihar* ve *Hams resail İsmailiyye* içindeki *Tuhfet el-müstecibin* ve hepsinden önemlisi *Kitab el-yenabi* gibi bugüne ulaşmış eserlerinden hareketle yeniden kurulabilir. Eksik orj. s. 648 Paul E. Walker, el Sicistani'nin kozmolojik öğretisi hakkında pek çok çalışma ortaya koymuştur. Bunlar arasında bak., The İsmaili Vorabulary of Creation', SI, 40 (1974), s. 75-85; 'An Isma'ili Answer to the Problem of Worshiping the Unknowable, Neoplatonic God" (Türkçe'si, Bilinemez Bir Yeni Platoncu Tanrı'ya Tapma Sorununa Bir İsmaili Çözümü), *American Journal of Arabic Studies*, 2 (1974), s. 7-21; 'Cosmic Hierarchies in Early Isma'ili Thought: The View of Abu Ya'qub al Sijistani, MW, 66 (1976), s. 14-28 ve 'Eternal Cosmos and the Wombof History' s. 360.

celerini günümüze ulaşan çeşitli eserlerinde daha da geliştirmiş özgün bir düşünür olan el Sicistani'ye borçluyuz.[232]

Bu kozmolojide Allah, mutlak biçimde aşkın, her türlü benzetmeden ve sıfattan uzak ve kesinlikle bilinemez olarak tanımlanır. Oluşun ve olmayışın ötesinde olan Allah, usla kavranamaz ve tanımlanamaz. Bu Allah anlayışının, Plotinus'un sık sık *Bir* ya da *İyi* olarak adlandırdığı dile getirilemez tanrı anlayışıyla yakın benzerliği açıktır. Aynı zamanda, bu kozmoloji, İslamiyet'in Allah'ın mutlak birliğini ifade eden temel *tevhit* ilkesiyle de kesin bir uyum içindedir. Böylece, Yeni Platonculuğun temel öğretileri, kesin bir tek-tanrıcılığa adanmış olan ve özünde ustan çok vahye dayanan İsmaili teolojisince istekle benimsendi. El Sicistani'nin, bilinemez bir Tanrıya tapmak ve *tevhidi* savunmanın, çifte yadsıma yoluyla, insan-biçimciliği (*teşbih*) olduğu kadar, usçu Mutezililerinki gibi, insan-biçimciliğini tümden yadsıyan radikal kuramların da reddedilmesi gerektiğinin vurgulamasının nedeni de budur. Çünkü, insan-biçimciliğin tümden yadsınması da, *ta'tile*, yani tanrısal özün yıpratılmasına düşmek anlamına gelecektir.[233] Gerçekten, Yeni Platoncu *Bir* kavramının vahiysel temelinde, el Nesefi ve İran İsmaili Okulu, kendi teolojilerine zorunlu bir yakınlık bulmuşlardı. Bu olgu, Yeni Platoncu İsmaili ilahiyatçıların usun ve oluşun ötesinde olan Tanrının varlığına kanıt getirmeyi gereksiz bulmalarını da açıklar.

Bununla birlikte İsmaililer, ikinci aşamada Yeni Platonculuktan ödünç aldıkları evrenin bir başlangıçtan akış yoluyla varlık bulduğunu öğreten kozmolojiye, onu kendi İslami görüşleriyle ve Kuran'i yaradılış anlayışıyla uyumlu kılan büyük değişiklikler getirmişlerdir. İsmaililer, Yeni Platoncuların *nous* dedikleri usu, Plotinus ve öğrencileri gibi doğrudan ve irade dışı biçimde varlığın kaynağı *Bi'r*'den türetmek yerine, Tanrının kendi tanrısal komutu ya da iradesi (*el emr*) ya da sözüyle (*el kelime*) türettiğini

232 Bu Yeni Platoncu İsmaili evrenbiliminin çeşitli yönleri Corbin tarafından şu eserlerinde incelenmiştir. *Etude*, s. 112-128; *Temps Cyclique*, s. 88 ve 116, İngilizce çeviri, 'Divine Epiphany', *Papers from the Eranos Yearbooks*, c. 5, s. 86 ve 113 ve *Temps cyclique*'e aldığı diğer makaleler.

233 El Sicistani, *Keşf el mahcub*, s. 4-15.

(*ebda'a*) kabul ettiler. Bu esasi (başlangıçta mevcut olan) bir başka deyişle; aşırı cisimsel türeyiş, ya da yenilik (*ibda*) "*ex nihilo*" özelliği yaradılışın önemini gösteren davranış olarak sunulmuştur.[234] Bu nedenle Tanrı, türeten ya da *el mübdi* olarak adlandırabilir. *Emr* ya da *logos* varlığında onunla birleşmiş olduğu için, türetilen ilk varlık (*el mübde el evvel*) olan akla, bu yüzden ilk (*evvel*) ya da önce gelen (*el sabık*) de denir. Us, hem potansiyel olarak hem de gerçeklikte, ebedi, hareketsiz ve mükemmeldir.[235] Bir sayısına karşılık gelir ve Yeni Platoncu geleneğe uygun olarak, bütün ışığın kaynağı olarak adlandırılır.[236] Us'tan akma yoluyla, Yeni Platoncuların 'psyche'sine karşılık düşen ve ikinci (*el sani*) ya da arkadan gelen (*el tali*) de denen, ruh (*el nefs*) ya da evrensel ruh (*el nefs el külliye*) çıkar. Bu kozmolojik öğretide, us ve ruh da bu ilksel pleromanın iki kökü ya da ilkesi (*el aslan*) olmak üzere birleşirler. İkinci ilke, *nefs, akla* göre daha karmaşıktır; mükemmellikten uzak ve bir başka varoluş düzlemine aittir.[237] Ayrıca ruh kesin biçimde zekâya göre daha alt konumdadır. İsmaili kozmolojisi, ruhani ve maddi dünyanın hep birlikte ve bir defada (*defaten vahideten*)[238] yaratıldığını kabul etmekle birlikte, tek kaynaktan birbirinden çıkarak oluşan varlıklar zincirini, Plotinus'un tanımladığı basit Bir, us ve can üçlüsünün ötesine devam ettirir. Yine de, hep birlikte ve bir defada yaratılan evrenin değişik parçaları, tanrısal kararа ya da alın yazısına (*takdir*) göre *akl*dan birbiri ardına çıkan bir akış şeklinde, bir nedensellik ya da ardı ardına gelme süreci yoluyla, ancak aşamalı ve zaman içinde kendisini ortaya koyar.

Nefsin mükemmellikten uzak oluşu ya da eksikliği (*naks*), hareket halinde oluşuyla kendisini ortaya koyar, çünkü nasıl ki

234 Bu terim hakkında bak. Nasıri Husrev, *Cami el Hikmeteyn*, s. 210-232; Altmann ve Stern *Isaac Israeli*, s. 66-74; L. Gardet, 'Ibda' *EI2*, c. 3, s. 663-665 ve R. Arnaldez, 'Khalk', *EI2*, c. 4, s. 980-988.

235 El Sicistani, *el Yenabi*, metin s. 22-29 ve 61, çeviri s. 42. 48 ve 84; *İsbat*, s. 145.

236 El Sicistani, *İsbat*, s. 3.

237 El Sicistani, el Yenabi metin s. 32, çeviri s. 49; *İsbat*, s. 18 ve 145 ve el Nusre, el Riyad'da alıntı, 59-65 ve 68-69.

238 *El Mahsul, El Riyad'da aktarma*, s. 220; el Yenabi, metin s. 56, çeviri s. 74 ve *İsbat*, s. 23 ve 28.

dinginlik mükemmelliği ifade ederse, hareket de eksikliğin, tamamlanmamışlığının belirtisidir.[239] Tıpkı Platon gibi Plotinus'a göre de, ruhun ayrılmaz karakteristiği harekettir ve diğer bütün hareketlerin nedeni ruhun hareketidir. El Sicistani'nin tıpkı Plotinus gibi, ruhun etkinliğinden kaynaklanan hareketin zamanın ölçüsü olduğunu düşünmesi ilgi çekicidir. Ruhun bu tamamlanmamışlığı maddi dünyanın derinliklerine gömülüşünün de nedenidir. Madde ve biçimin kaynağı olan ruhtan, ruhun hareketiyle birlikte hareket eden göksel cisimler ile[240] kendilerine ait olan yıldızlarla birlikte yedi gök (*el eflak*) türer. Bunun da ardından dört temel nitelik, ya da sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan oluşan dört temel unsur (*el müfredat*) ortaya çıkar. Bu temel unsurlar, göklerin dönüşüyle, toprak, su, hava ve esir (*ateş*) gibi bileşik unsurları (*el mürekkebat*) oluşturmak üzere birbiriyle karışır. Bu bileşik unsurların birbirleriyle karışmasından da, yalnızca yaşayan ancak duyarlı olmayan bir ruha (*el nefs el namiye*) sahip bitkiler ve duyarlı ruha (*el nefs el hissiye*) sahip hayvanlar oluşur. Hayvan ruhundan da, ussal ruhuyla (*el nefs el natıka*) insan ortaya çıkar.[241] Bu Yeni Platoncu İsmaili kozmolojiyi, İslami geleneğe daha iyi ilişkilendirebilmek için, Yeni Platonculuğun ruhani evrene ilişkin bazı kavramları Kuran terimleriyle ifade edilmiştir. Böylece, *akl*, Kur'anda geçen *kalem* ve *arş* ile eşitlenirken, ruhun usa tabiliğini vurgulayacak biçimde, *nefs*, Kuran'da tanrının iradesinin yazıldığı *levh* ile, ya da *kaide* ya da oturak anlamına gelen *kürsi* ile özdeşleştirir.[242] Aynı zamanda, bir yanda ruhani-gök ve ismiyersel dünya, öte yanda mikro evren olan insan ile makro evren olan fizik dünya arasında kurulan analojilere büyük önem verilir. El Sicistani tarafından en gelişmiş biçimine kavuşturulan bu kozmoloji, saltanatının son yıllarında, doğudaki hoşnutsuz İsmailileri Fatımi devletine kazanma politikasının bir parçası olarak, Halife el Muizz'in onayıyla resmi Fatımi *davası*nca benimsendi.

239 *Keşf el-Mahcub*, s. 29-31 ve *el Nusre*, el Riyad'da alıntı, s. 102.
240 *İsbat*, s. 44.
241 a.g.y., s. 127-128.
242 Bak. El Sicistani, *Tuhfet el Müstecibin*, *Hams Resail* içinde, s. 148; *Selat Resail* içinde, s. 13; ayrıca, el İftihar, s. 38-42.

Her ne kadar yer aldıkları yeni bağlamda özgün anlamları ve işlevleri tanımaz hale gelmiş olsa da, ilk İsmaili kozmolojisinin bazı unsurları, kendisinin yerine geçen ve kısmen tasfiye eden bu Yeni Platoncu kozmolojide yaşamaya devam etti. Yeni öğretinin yaratıcı komutu *emr* ya da *kelime* kavramı, eski öğretinin *kun* (ol) kavramıyla özdeşleştirebilir. Aynı biçimde, başlangıçtaki önem ve anlamlarını yitirmiş olsalar da ilk İsmaililiğin *kuni*, *kader*, *ced*, *feth* ve *hayal* terimleri, İran Okulu'nun yazarlarınca korunmuştur. El Nesefi'ye göre, KUNİ-KDR çifti, haftanın yedi gününü temsil eder. El Sicistani'ye göre ise aynı ilkeler, ruhani varlıkların kendileri sayesinde oluştuğu ulu ya da tanrısal harflerdir.[243] Ebu Hatim ise Yeni Platonculuğun (türüm) anlayışını ilk İsmaililiğin bu kozmolojik çiftine uygular ve KDR, harflerinin kuni kelimesinin ilk üç harfinden oluştuğunu ileri sürer. Genel anlamda ise, *kuni* ve *kader* bu yeni İsmaili öğretisinde, us ve ruh ile eş anlamlı hale gelmiştir. Böylece, kuni, ilk önce gelen ve *el akl* ile özdeşleştirilirken, *kader*, ikinci, sonra gelen, ya da *el nefs* ile eş anlamlıdır. Bu tanımlama, 6./12. yüzyılın Zeydi tarihçisi Müsellem b. Muhammed el Lahci tarafından da doğrulanır. Adı geçen yazar, kendisinden önce kaleme alınmış Zeydi edebiyatında İsmaililere ilişkin referansların açıklamasını yapmıştır. Bu bağlamda, 4./10. yüzyılda yaşamış Zeydi yazar Abdullah b. Ömer el Hemdani'nin yazdığı Zeydi imamlardan Nasır Ahmed b. Yahya'nın (öl. 332/ 934) hayat hikâyesinde geçen *kuni kader* terimini açıklarken, el Lahci, "Şimdiyse, eskiden *kuni* dediklerine *el sabık*, *kader* dediklerine de *el tali* diyorlar... ve *el akl* ve *el nefs* de dedikleri bu ilk iki ilkeden (*el aslan el evvelen*) akma yoluyla *el ced*, *el feth* ve *el hayal*in meydana geldiğini söylüyorlar"[244] ifadesini kullanır. Bu arada, ilk İsmaililiğin kadın-erkek sıralınmasının yeni öğretide tersine çevrildiğini ve kaderin kuniye göre öncelik kazandığını belirtmek gerekir. Eski öğretide öncelikli olan dişil ilke kuni, Fatımi İsmaililiğinde eski önemini yitirmiştir. Yeni öğretide birincil konumda olan *akl*, eril ve mükemmeldir, buna karşılık ikincil konuma yerleştirilen dişil ilke, *nefs*, tutarsızlık ve kusurlulukla karakterize edilir.

---

243 *El Yenabi*, metin s. 17-19, çeviri s. 37-39 ve *el Iftihar*, s. 47-56.

244 Orijinal Arapça pasaj Arendonk'un *Les Debuts*'unda aktarılmıştır, s. 333.

Eski kozmolojiden alınan ruhsal varlık; *ced, feth* ve *hayal*, yüce alemi insan soyu için erişilebilir, kavranılabilir kılma rollerini korumakla birlikte, yeni öğretide esas olarak, dünyevi *dava* örgütlenmesiyle *us* ve *ruh* arasında aracılık rolü üstlenirler.[245] Bunun yanı sıra, eski öğretideki gibi, usun ve ruhun erdemlerini kutsal tarihin konuşan peygamberlerine doğrudan ileten bir lütuf olma özelliklerini de korurlar. El Sicistani'ye göre, *'aslan' (us ve ruh), ced, feth* ve *hayal*den oluşan bu beşli, yersel örgütlenmenin beş aşamasıyla *(natık, esas, imam, lahik ve cenah)* birlikte, Paul Walker'in belirlediği tümüyle İsmaili kaynaklı *normatif* ya da *moral* hiyerarşiyi yani ruhani hududu oluşturur.[246] El Sicistani ussal gerçekliğin bu hiyerarşisini, çok ince bir biçimde, Yeni Platonculuktan alınan hiyerarşik düzen, yani *us, ruh*, göksel küreler ve daha aşağı düzeydeki doğal düzen ile uyumlulaştırmıştır.

İran Okulu'nun yazarları, kurdukları kozmolojinin bir parçası olan bir dünya ötesi ve kurtuluş öğretisi de geliştirdiler. El Nesefi'nin *el Mahsul*'ünün bugüne kalan parçalarında kurtuluş *(selamet)* konusunun açık biçimde işlenmemiş olmasına rağmen, öğretinin genel yapısından İsmaili Yeni Platoncu öğretinin de erken İsmaili öğretisi gibi, mehdici bir kurtuluş anlayışını savunduğu anlaşılmaktadır. Özellikle el Sicistani'de en incelmiş biçimine kavuşturulan bu kurtuluş öğretisi, Plotinus'un, tüm insan eylemlerinin en üstün amacı olan, insan ile *Bir* arasındaki mistik birlik hakkındaki düşünceleriyle yakın benzerlikler taşımaktaydı. Daha genel biçimde ise, yeni öğreti, Yeni Platoncu ve gnostiklerin birçok fikri ve el Sicistani'nin us ve ruh öğretisiyle tipik İsmaili çevrimsel tarih anlayışının bir bütünüdür. Gerçeklikte mükemmellikten yoksun olan ruh, usun yararlarını *(fevaid)* aradığı bir hareket içindedir. Ruh, ancak usun bu yararlarını elde ettiğinde huzura kavuşabilir ve insan, bu mükemmellik arayışında ruha yardımcı olmaya davet edilmiştir, çünkü el Sicistani, insan ruhunun daha yüksek ruhun bir izi *(eser)* olduğunu düşünen Ebu Hatim'e benzer bir biçimde, insan ruhunun evrensel ruhun parçası oldu-

245 El Sicistani, *el İftihar* s. 43; *İsbat* s. 128; ayrıca bak. Cafer b. Mansur el Yemen, Esrar el-nutaqa, yay. Galib, s. 24 ve 81.
246 Walker, 'Cosmic Hierarchies', s. 14.

günu kabul eder.[247] Bununla birlikte, İran Okulu'nun başlıca yazarları arasında us ve ruhun niteliğine ilişkin görüş ayrılığı vardır. Ebu Hatim'in sisteminde, ruhun da us gibi mükemmel olduğunu kabul ederken, el Nesefi ile el Sicistani'ye göre, gerçekte eksik olan evrimsel ruh, insan ruhları sayesinde mükemmellik potansiyeline ulaşabilir. Bu açıklama, İran Okulu üzerindeki ManihElst etkileri yansıtmaktadır. El Nesefi okulunca benimsendiği biçimiyle, Yeni Platoncu kozmoloji ve İsmaili mehdi sayesinde kurtuluş öğretisinin anahtar fikri, pleromanın mükemmelliğe yeniden kavuşmasının ancak bireysel insan ruhlarının mükemmelleşmesi yoluyla olacağıdır. Bunun sonucunda, tarih, ruhun mükemmellik arayışının ve de insanın bu yöndeki başarısının kaydı haline gelir. Farklı peygamberlik çağlarıyla belirlenen bu tarihsel süreç yoluyla, insan, sayesinde, bir gün insan ruhunun kolektif biçimde ussal sonsuzluğa ve böylece kurtuluşa erebileceği usun nimetlerini arar. Peygamberler ve yersel dava hiyerarşisinin diğer üyeleri ustan insan soyuna 'akan' eden bu nimetlerin ileticiliğiyle yükümlüdürler. Doğrusu, insan, peygamberlerden ve ardıllardan aldığı gerçek sayesinde kurtulur; gerçek bilgi ebedi olduğu için, insanın bu bilgiye sahip olan parçası da ebedi olur. Bu nedenle, usun nimetleri ancak her peygamberlik çağının natıkından elde edilebileceğine göre, insan için yaşadığı peygamberlik çağının doğasını anlamak zorunludur. Ne var ki, evrensel ruhun mükemmelleşmesine ve insanın kurtuluşuna neden olan bu anlayış son olarak, son natık ve mutlak gerçek bilgi çağı olan son çağın başlatıcısı olan Kaim'den gelir.[248] Kaim, Tanrı'nın onun için seçtiği makama geçtiği zaman, usun nimetlerinden yararlanma gücüne sahip olan bireysel insan ruhları ona doğru ilerler. Tarihin son çağını başlatacak olan Kaim'in gelişi, böylece kurtulacak olanlarla kurtulamayacak olanların kesin olarak ayrışmasını getirir.

İfrikiye'deki Fatımi merkezi, İran Okulu'nun başlattığı Yeni Platoncu kozmolojinin geliştirilmesine katılmamıştı. Bu yüzden, örneğin Ebu Isa'nın Risalesinin tanıklık ettiği gibi, Fatımi İsmaililiği, el Muiz'in saltanatının ikinci yarısına dek, İsmaililerin oriji-

247 El Sicistani, *El Yenabi*, metin s. 44-47, çeviri s. 107-118.
248 ag.y., metin s. 83-85 ve 87-90, çeviri s. 107-118.

nal mitolojik kozmolojisine bağlılıklarını sürdürdü. Yeni kozmolojik sisteminin Fatımi davasınca benimsenmesi el Muiz'in emirleriyle olmuştur. İsmaili Yeni Platonculuğun Fatımi düşüncesi üzerindeki ilk fark edilir etkisi, Kadı Numan'a atfedilen *el Risale el muzhibe*'de görülür. Bu kitapta, orijinal İsmaili pleroma beşlisi, el Sicistani'nin evrenin normatif düzeninin parçası olarak tanımladığı ruhani hududa karşılık gelerek *el akl, el nefs, el ced, el feth* ve *el hayali* de içerecek biçimde revize edilmiştir.[249] Böylelikle, sözü geçen İsmaili Yeni Platonculuğu, genel hatlarıyla bazı yönlerini kendi metafizik sisteminde daha da inceltip geliştiren Nasiri Hüsrev de dahil,[250] Fatımi yazarlarınca genel bir kabul görmüştür.

Daha değişik bir kozmolojik sistem, dai el Kirmani tarafından eğitimli müritler için yazılmış bir İsmaili felsefesi özeti olan *Rahat el akl*'da ortaya atılmıştı. Hicri 411 yılları dolaylarında yazılmış olan bu kitap[251] el Kirmani'nin Aristo ve Yeni Platoncu felsefeleri kadar, el Kindi'nin düşünceleri ve Farabi ile İbn Sina gibi daha sonraki Müslüman filozoflarının metafizik sistemleri hakkındaki bilgisinin derinliğini yansıtır. Böylelikle, önceki us ruh çifti yerine, el Kirmani'nin sistemi ruhani alemde on us ya da meleksi ilkeden oluşur. Her göksel had kendisinden sonra gelenin doğrudan nedenidir.[252] Bu on hududdan oluşan göksel hiyerarşi, daha spesifik biçimde, kendi içinde, bir yanda üçlü, bir yanda yedili, iki alt gruba ayrılır. Bu sistemde, daha önceki kozmolojideki us, ilk us (*el akl el evvel*) şeklini alırken, ruhun yerini de, ilk usla yüksek ilişkiden (*el nisbe el eşref*) çıkan ilk akmadır (*el munba'is*) da denen, ikinci us (*el akl el sani*) alır. İlk usla olan daha aşağı ilişkiden (*el nisbe el advan*) türeyen üçüncü us ya da ikinci akana ise, madde (*el heyula*) ve biçimle (*el sure*) özdeşleştirilir.[253] Ve ilk potansiyel varlıktır.

249 El Numan *el Muzhibe, hams el resail* içinde, s. 60; ayrıca bak. Halm, *Kosmologie*, s. 135.

250 Nasıri Husrev'in metafizik dizgesi *Six Chapters, Guşa'iş ve reha'iş, Hvan el ihvan Zad el musafirin* ve hepsinden önemlisi, Müslüman filozoflarla İsmaili gnosisi arasındaki uyuşmalar ve anlaşmazlıkları çözümlediği *Cami el hikmeteyn*'ine dek götürülebilir.

251 Bak. El Kirmani, *Rahat el akl*, s. 20.

252 a.g.y., s. 134. Aynı zamanda bak. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 25, 46, 56, 68, 120, 254, 262 ve 314.

253 Bak. L. Gardet, 'Hayula', EI2, c. 3, s. 328-330.

İlk ve ikinci ustan oluşan ilksel çiftten, yedi Kerubi ile özdeşleştirilen, aynı zamanda yedi tanrısal alem olarak da nitelenen daha sonraki yedi us türer. Etkin us (*el akl el faal*) olarak da adlandırılan onuncu us, bir 'demirgos' (Eski Yunan felsefesinde evreni yaratmayan ancak yöneten tanrı ç. n.) olarak fizik dünyayı yönetir. El Kirmani, fizik dünyanın ve yersel dava hiyerarşisinin yapısında da, ortaya attığı göksel hiyerarşiyle yakın analojiler kurarak düzeltmeler yapar. Gerçekten, göksel ve yersel hiyerarşiler ve iki düzenin hudutlarının işlevleri arasındaki karşılıklılığı vurgular. El Nesefi, Ebu Hatim ve el Sicistani'nin erken İsmaililerin görüşlerini Yeni Platonculuğun kategorileriyle uyumlulaştırmak için gayret göstermesine karşılık, el Kirmani'nin kozmolojisinde bu ilk inançlar neredeyse tümüyle silinmiştir. Rahat *el akl*'da yedi ulu harfe (*el huruf el ulviyye*) yalnızca bir bölüm ayrılmışken,[254] el Kirmani, görüldüğü kadarıyla kuni-kader çiftinden yalnızca bir kere, o da önceki otoritelerin eserlerinde geçen adlar olarak aldırışsız bir tarzda söz eder.[255] Açıkça, el Kirmani'nin baştan sona İsmaili Yeni Platonculuğunun hâkim olduğu eserinde eski kuni-kader çiftinin artık hiçbir işlevi kalmamıştır. El Kirmani'nin kozmolojisi Fatımilerce benimsenmedi, ancak, daha sonraları Yemen'deki Tayyibi davası, el Nesefi, Ebu Hatim ve el Sicistani'nin görüşlerine dayanan eski Fatımi kozmolojisi yerine, bazı düzeltmelere uğrattığı bu sistemi kabul etti.

İran Okulu'nun yanı sıra, 4./10. yüzyıl İsmaililiği içinde, yine Yeni Platonculuğun büyük etkisi altında kalan bir başka eğilim daha vardı. Bu eğilim, *Saflık* ya da *Doğruluk Kardeşliği Risaleleri* olarak çevrilebilen *Resail Ihvan el Safa*'da dile getirilir.[256] İsmaili kökeni, daha İsmaili edebiyatıyla ilgili modern bulgulardan önce Paul Casanova tarafından fark edilmiş olan bu ünlü *risale*lerin yazılış tarihi ve yazarlarının kimliği hakkında pek çok görüş

254 *Rahat al akl*, s. 121-131.

255 *El Riyad*, s. 157.

256 *Risale*lerin şimdiye dek üç tam baskısı yayımlanmıştır. Bunlar: *Kitab Ihvan el Sefa* (Bombay, 1305-1306/1887-1889) 4 cilt; *Resa il Ihvan el Sefa*, yay. Hayreddin el Ziriklı (Kahire, 1347-1928), 4 cilt ve *Resail Ihvan el Sefa* (Beyrut, 1955), 4 cilt.

ayrılığı vardır. *Risaleleri* farklı Şii imamlara atfeden pek çok anakronik kayıt vardır. Yemen'deki Tayyibi *davası*nın resmi görüşünü yansıtan *dai* İdris ise Risalelerin, ilk İsmaililerin gizli imamlarından, Muhammed b. İsmail'in torununun torunu İmam Ahmed b. Ahmed'e atfeder.[257] Ne var ki, başta filozof Ebu Hayyan el Tevhidi (öl. 414/1023) olmak üzere, 4./10. yüzyıldan bazı güvenilir otoriteler, bu anonim *risaleleri* kaleme alan grubun üyeleri olarak, Basra'da yaşayan ve Büveyhi yönetiminin hizmetinde çalışan İsmailililikle ilişkili bazı kültürlü kişilerin ve kâtiplerin adlarını verirler. Ebu Hayyan, Büveyhi Semsam el Devle'nin veziri olan koruyucusu İbn Şadan'ın sorusuna karşılık olarak (373/983), risalelerin yazarları arasında el Makdisi adıyla da bilinen Ebu Süleyman Muhammed b. Maşer el Busti, Ebu'l Hasan Ali b. Harun el Zencani, Ebu Ahmed el Nehracuri ve el Avfi'yi sayar. Dahası, bu dört kişi bir şekilde İsmaili hareketiyle ilişkilidir ve liderleri Ebu Hayyan'ın tanıdığı bir *kadı* olan el Zencani gibi görünmektedir. Ebu Hayyan'ın, daha sonraları İbn'el Kifti'nin (öl. 646/1248) de yinelediği bu anlatısı, kendisiyle aynı dönemde yaşayan ünlü Mutezili ilahiyatçısı, Rey baş *kadısı* Abdülcabbar b. Ahmed el Hemedani (öl. 415/1025) tarafından da doğrulanır. Abdülcabbar, kendi listesinde el Makdisi'yi saymazken onun yerine, yaşadığı bilinen bir yıldızbilimci olan İbn Ebi'l Bagh ile Ebu Hayyan'ın da söz konusu grubun yakın dostu olarak adını andığı divan kâtibi Zeyd b. Rıfa'a'nın adlarını zikreder.[258] Birçok uzman, bu kanıtlara dayanarak, *İhvan el Safa risalelerinin* 4./10. yüzyıl ortalarında, aşağı yukarı Fatımilerin Mısır'ı fethettikleri yıllarda, Basralı bir kâtip ve bilginler grubu tarafından gizlice yazıldığını kabul etmektedir.[259]

*Risale*leri kaleme alan küçük grup Fatımi İsmaililiğinin resmi görüşünü temsil etmemektedir. Bu ansiklopedik girişimin ak-

257 İdris, Uyun, c. 4, s. 367-393.

258 Bak. Ebu Heyyan el Tevhidi el-İmta *ve'l mu'anese*, yay. A. Emin ve a. el Zeyn, (Kahire, 1939-1944); Abdul Cabbar el Hemedani, Tesbit delail el nubüvve, yay. Uthman, s. 610. Bu konuda ayrıca S. M. Stern'in çalışmalarına bakılabilir.

259 Bu yaklaşık tarih ilk olarak, *İhvan es Safa* üzerine çağdaş araştırmaların öncülüğünü yapan Alman doğubilimci Fr. Dietrici tarafından ortaya atılmıştır, bak. *Die Philosophie der Araber*, c. 2, s. 142.

törlerinin, Samuel Stern'in savunduğu gibi, Bahreyn Karmatileri de dahil, Fatımileri kabul etmeyen muhalif İsmaili topluluklarını ortak ve idealize edilmiş bir temelde yeniden birleştirmeyi amaçlayan İsmaili yazarları olması mümkündür. Risalelerin yazarları, varlığın dokuz aşamalı bir hiyerarşisini geliştirdikleri kendi dışarı yayılan kozmolojik öğretilerini dayandırdıkları bir İsmaili anlayışına bağlıdır.[260] Ayrıca gerek din, gerek ele aldıkları çok çeşitli konular karşısında liberal ve son derece aydınlanmış bir yaklaşım benimsemiştir. Güney Irak'ın gerçekte Bahreyn Karmetilerinin hâkimiyeti altında Basra'da yazılmış olmaları, *Risalelerin* Karmatilerin etkin teşvikiyle ya da en azından imalı onayıyla kaleme alındığını düşündürmektedir. Gerçekten, *İhvan el Safa,* öğretilerini, Karmatilerin ve dönemin Fatımileri kabullenmeyen bütün muhalif İsmaili topluluklarının yeniden ortaya çıkışını bekledikleri gizli yedinci imam Muhammed b. İsmail'e dayandırıyordu.[261] Başka bir deyişle, Risalelerin yazarları Fatımilerin imamlık iddiasını tanımamışlar, bu nedenle de ilk Fatımi imamlardan ve onların soyağaçlarından söz etmeyi gerekli görmemişlerdir. Ebu Hayyan'ın anlatısının zayıf noktalarına, yakın zamanlarda Abbas Hamdani tarafından dikkat çekilmiştir. Hamdani, titiz araştırmalar sonucunda, *Risalelerin* Fatımilerin çıkışından önce, 260/873 ile 297/909 yılları arasında, İsmaili olmayan aydınlarla birlikte çalışan bir grup İsmaili *dai*'since hazırlandığını, içlerinde geçen daha sonraki tarihlere ait atıflar ve kronolojinin, *risalelere* çeşitli tarihlerde yeniden üretilirken yapılan eklemelerden kaynaklandığını öne sürmüştür.

Risalelerin, Fatımilik de dahil kendi döneminin İsmaili hareketi üzerinde hiçbir etkisi olmamıştır, bu nedenle klasik Fatımi döneminin yazarlarınca adları anılmaz. Ancak iki yüzyıl sonra

260. *Resail*, Bombay baskısı, c. 3, s. 182-210; Beyrut baskısı, c. 3, s. 178-211, ayrıca bak. Seyyed H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*, (Cambridge, Massachussets., 1964), s. 44-74; Marquet, *Philosophie*, s. 41-226; Diwald, *Arabische Philosophie*, s. 311-28 ve Bausani, *L'Enciclopedia*, s. 211-215.

261. Resail, Bombay baskısı, c. 1, s. 15, c. 2, s. 189 ve c. 4, s. 181-182; Kahire baskısı, c. 1, s. 16, c. 2, s. 244 ve c. 4, s. 179; Beyrut baskısı, c. 1, s. 40, c. 2, s. 290 ve c. 4, s. 125.

Tayyibi İsmaili *dava* edebiyatında önemli bir yer kazanmaya başlamışlardır. Anlaşıldığı kadarıyla, *Risaleleri* Yemen'deki Tayyibi topluluğunun edebiyat alanına sokan ilk kişi 557/1162 yılında ölen *dai* İbrahim b. Hüseyin el Hamidi'dir.[262] Ondan bu yana da *Risaleler*, Yemenli *dai*ler ve onların Hindistan'ının Davudi Bohra topluluğu içindeki ardılları tarafından geniş biçimde incelenmiş ve yorumlanmıştır.

Elli iki makaleden oluşan *Resail İhvan el Safa,* dört kitap ya da bölüme ayrılmıştır. Bölümlerden biri matematik bilimlere (geometri, astronomi, müzik, mantık vb.), ikincisi maddesel ve doğal bilimlere, üçüncüsü fizik ve entelektüel bilimlere (kozmoloji, ölüm ötesi hayat öğretisi vb.) dördüncüsü de ilahi bilimlere adanmıştır. Çağın hemen hemen bilinen bütün bilimlerini kapsayan bu *risalelerle* bağlantılı olarak, *İhvan*'ın görüşlerini özetleyen *el Risale el cami'a* olarak bilinen ayrı bir sonuç bölümü vardır. Yanlış olarak Mesleme el Mecriti'ye (öl. yaklaşık 398/1007) atfedilen bu *risaleye* ekli olarak da daha bilgili müritler için yazıldığı anlaşılan daha kısa bir özet bulunur.[263] Eklektik (Seçmeci) ve hoşgörülü tutumlarıyla dikkat çeken yazarlar, kendi dönemlerine ilişkin kişisel bilgi sentezlerini oluştururken, eski filozofların bütün bilgi ve bilgeliklerinden olduğu gibi yararlanmakta kendilerini serbest hissetmişlerdir. İslam öncesi çok çeşitli kaynak ve gelenekleri İslami, özellikle de İsmaili hareketine ait Şii görüşlerle karıştırmışlardır. Risalelerde, örneğin eski Babil yıldızbiliminden izlerin yanı sıra Yahudi-Hıristiyan, İran ve Hint kökenli birçok unsur yan yanadır.[264] Hepsinden de fazla Helenistik bilgeliğin farklı okullarının etkisi görülür. Pisagorcu tarzda bir sayısal simgecilikle karakterize olan Risalelerde Hermesçi, Platoncu, Aristocu, Yeni Pisagorcu ve en önemlisi Yeni Platoncu görüşler ve öğretiler iç içe geçmiştir. Bu yüzden, tüm Yunan felsefe okulları içinde akması ve hiyerarşi anlayışına verdiği özel önemle Yeni Platonculuk, insanı, ruhunu saflaştırmak ve kurtuluşunu sağ-

262 Bak. El Hamidi, *Kenz el veled,* s. 111.

263 Bak. İhvan es Sefa, *el-Risale el-camia,* yay. Cemil Seliba (Şam, 1949), 2 cilt.

264 Örneğin, Risalelerde, Ortaçağ Avrupa'sında Barlaam ve Joasaph olarak bilinen eski Hint efsanesi *Bilevher ve Budhasf*ten söz edilir.

lamak olan son amacına yönlendirmek için, din ve felsefeyi birleştirme yönünde özgün ve aydınlanmış bir tarzda yapılmış bir girişim olan *İhvan el Safa* üzerinde en çok etkili olanıdır.[265]

Klasik Fatımi dönemi boyunca ve özellikle ilk halifelerin iktidarları sırasında, başta Ebu Hanife el Numan b. Muhammed b. Mansur b. Ahmed b. Hayyun el Temimi el Mağribi ya da daha iyi bilindiği adıyla Kadı Numan'ın çabaları sayesinde İsmaili *fıkh* ya da hukuk sistemi de kuruldu.[266] Bütün İsmaili hukukçularının en parlağı olacak olan Kadı Numan, Keyrevan'ın kültürlü bir Maliki Sünni ailesinden geliyordu. Aldığı dinsel eğitim konusunda birçok çelişkili anlatım varsa da, babasının daha 311/923 yılından önce İsmaililiği kabul etmiş olduğu, kendisinin de bir *Maliki fakihi* olmak üzere aldığı ilk eğitimin ardından erken yaşlarda babasının yolunu izlediği hemen hemen kesindir. Daha sonraki yüzyıllarda, On iki imamcı bazı yazarlar, kadı Numan'ın kendilerinden olduğunu savunmuşlarsa da, el Kaşi, el Necaşi ve el Tu-

---

265 Ikhwan al-safa'nın ve onların "*Rasa'il*"i birçok açıdan işlenmiştir. Zahid Ali "*Ta'rikh*" cilt 2 s. 226-249 A. Awa "*L'Esprit critique des Freres de la Purete*" (Beyrut, 1948) Umar Farrukh "*Ikhwan al Safa*" Aynı "MM Sharif" baskısı cilt 1 s. 289-310 Corbin "Rituel Sabee" s. 181 ve 214-229 Corbin "Histoire" s. 10-194 Nasr "*Islamic Cosmological Doctrines*/ s. 25-104 M. Fakhry. "*A History of Islamic Philosophy*" (New York, 1970) s. 185-204 A. Baussoni "Scientific Elements in Ismaili Thought: The Epistles of the Brethern of Purity" s. 123-140.

266 Kadı Numan'ın hayatı, eserleri ve soyu hakkında bak. İdris, *Uyun*, c. 5, s. 331, 346-347 ve c. 6, s. 38-50,185, 192,195, 200, 215-216, 232, 276, 280, 31 l, 315 ve 322; el Mecdu, *Fihrist*, s. 18-37, 50-53, 65-72, 82, 9-97, 111-112, 134, 235-236 ve 187; İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 3, s. 565-574; İbn Hacer el Askalani, *Ref elisr*, s. El Kindi'nin *Governors*'u içinde, s. 586-587, 589-603 ve 613. İngilizce'de yeniden basım, Richard Gottheil, 'A Distinguished Family of Fatimide Cadis' içinde, JAOS, 27 (1906), s. 217-296; *al-Hamdani*, 'Some Unknown Isma'ili Authors' s. 368-370; aynı yazar, *Süleyhiyyun*, s. 253-256; Hasan, *Tarih*, s. 474-483; Hasan ve Şeref, *el Muiz*, s. 258-268; Zahid Ali, *Tarih*, c. 2, s. 109-111; Huseyn, *Fi edeb*, s. 42-54; aynı yazarın, yayıma hazırlamış olduğu Kadr el Numan'ın *Kitab el-hikme*'tine yazdığı önsöz; Galib, *Alam*, s. 589-595; Brockelmann, *Geschichte*, 1. bas., c. 1, s. 187-188, 2. bas., c. 1, s. 201 ve Supplement, c. 1, s. 324-325; Ivanow, *Guide*, s. 37-40; aynı yazar, s. İsmaili Literature, s. 32-37 ve Sezgin, *Geschichte*, c. 1, s. 575-578. Kadı Numan'ın hayatı ve eserlerinin araştırılmasını başlatan çağdaş İsmaili bilgini Asaf Fyzee'dir. Özellikle bak. 'Qadı anNuman, The Fatimid Jurist an Author', JRAS (1934), s. 1-32); 'Isma'ili Law and its Founder' IC, 9 (1935), s. 107-112; 'Qadi an-Numan', *Great Ismaili Heroes* içinde, s. 18-20. Daha yakın zamanlarda ise Ismail K. Ponawala bazı önemli sonuçlara ulaşmıştır, bak. '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.

si gibi ilk On iki imamcı yazarlar kendisinden hiç söz etmemiştir. Kadı Numan'dan ve bazı eserlerinden söz eden ilk On iki İmamcı otorite olduğu anlaşılan İbn Şehraşub (öl. 588/1192) ise, onun kendi mezheplerinden olmadığını açıkça ifade eder.[267] Bunu vurgulama gereğini duyması da, daha o zamandan bazı On iki imamcı çevrelerin Kadı Numan'ı kendilerinden saydıklarını düşündürmektedir. İbn Halikan'a dayanarak, Kadı Numan'ın başlangıçta Maliki iken ardından İmamiliğe geçtiğini iddia eden ilk İmami yazar olasılıkla, göç ettiği Hindistan'da İmparator Cihangir'in emriyle 1019/1610 tarihinde idam edilen ünlü İranlı On iki imamcı hukukçu Nurullah el Şustari'dir.[268] El Şustari'nin bu görüşü Hur el Amili (öl 1104/1693), el Meclisi (öl.1110/1699) Seyyid Taife adıyla daha iyi tanınan Bahr el Ulüm (öl. 1212/1797) ve Mirza Hüseyin Nuri (öl 1320/1902) sonraki Şii otoritelerce de kabul edilmiştir.[269] Şii kaynaklan hakkında değerli bir ansiklopedi hazırlamış olan ve W. Ivanow'un eserlerinden de haberdar olan çağdaş İmami bilgin Ağa Buzurg el Tihrani de Kadı Numan'ın bir İmami (On iki İmamcı) olduğunu savunur.[270] Kadı Numan'ı kendi mezheplerine mal eden bütün bu On iki İmamcı otoriteler, görünüşe göre yalnızca İbn Halikan'a dayanmaktadırlar, oysa, İbn Halikan'ın İmami terimini hem On iki İmamcıları, hem İsmailileri kapsayan genel bir ad olarak kullanmış olması mümkündür. Bu adların yanında, el Kvansari (öl. 1313/1895) gibi, İbn Şehraşub'un izinden giderek Kadı Numan'ın hiçbir zaman bu *mezhep*ten olmadığını savunan On iki İmamcı yazarlar da vardır.[271] *Dai* İdris gibi İsmaili yazarları için ise ilk halife imamlarıy-

267 İbn Şehraşub, *Me'alim*, s. 113.

268 Nurullah el Şuşteri, *Mecalis el Müminin*, (Tahran, 1375-1376/1955-1956) c. 1, s. 538-539.

269 Muhammed b. Hasan elHur el-Amili, *Emel el-amil*, Yay. A. el-Hüseyni, (Bağdat, 1385/1965) c. 2, s. 335; Muhammed Bakır el Meclisi, *Bihar el envar*, (Beyrut, 1983) c. 1, s. 20 ve 38-39; Muhammed Mehdi Bahr el Ulum el Tabatabai, Rical, yay. Muhammed Sadık ve Huseyn Bahr el Ulum, (Necef, 1385-1386/1965-1966), c. 4, s. 514 ve Huseyn b. Muhammed Taki el Nuri, *Müstedrak elvesail*, (Tahran, 1318-1321/1900-1903) c. 3, s. 291 ve 313-322).

270 Muhammed Muhsin Ağa Buzurg *el Tihrani, el Zerie ila tesanif el Şia*, (Tahran Necef, 1353-1398/1934-1978), c. 1, s. 60).

271 Muhammed Bakır el Hvansari, *Kitab revzat el-cennet* (Tahran, 1367/1948), s. 727-728.

la bu kadar yakın ilişkili bir İsmaili büyüğünün gerçek mezhebinin ne olduğu sorusu o kadar yersizdir ki konuyu tartışmaya bile gerek görmemişlerdir. Kadı Numan'ın On iki İmamcı Şiilerden kuşaklar boyu gördüğü bu saygının nedeni, büyük bir olasılıkla kendisinin, çağdaşı olan İmami bilginlerinden en büyükleri olan Kuleyni ve İbn Babeveyh ile birlikte, Şii *hadis* ve *fıkh* bilimlerine katkıda bulunan ilk kişilerden olmasıdır.

290/903 yılı dolaylarında dünyaya gelen *Kadı* Numan, 313/925 yılında Ubeydullah el Mehdi'nin hizmetine girdi. İlk dört Fatımi halifesinin hizmetinde saray kütüphanesinin müdürlüğü, Trablus ve Mansuriye kadılığı gibi değişik görevlerde bulundu. Giderek yükselen konumu ve önemi, Fatımi devletinin hukuk aygıtının başına getirildiği el Muiz'in halifeliği sırasında doruğuna ulaştı. El Muiz'e Mısır'a gidişinde de eşlik etti ve Fatımilere elli yılı aşkın sadakatle hizmet ettikten sonra, Cemaziyelahır 363/Mart 974'te Kahire'de öldü. Ulaştığı saygınlığın işareti olarak, cenaze namazı bizzat Halife el Muiz tarafından kıldırıldı. Üretken bir yazar olan Kadı Numan, kırktan fazla çalışma kaleme almıştır. Anlaşıldığı kadarıyla, ömrünün büyük bölümünü, hukukun yanı sıra, tarih, *tevil* ve *hakaiki* de içeren çok sayıda konuda yazdığı sayısız eseri düzenlemekle geçirmiştir. Yine, yazdıklarını döneminin halifesine danışarak yazdığı anlaşılmaktadır; İsmaililere özgü bu gelenek, Kadı Numan'ın İsmaililer arasında gördüğü saygı ve taşıdığı otoritenin başlıca nedenidir. Gerçekten, *fıkıh* üzerine yazdığı en önemli eserlerinden biri olan *Da'im el İslam*'ı *(İslamın Temelleri)* Halife el Muiz'in isteği üzerine kaleme almış ve halife kitabın yazılışına yakından eşlik etmiştir. Fatımi İsmaili hukukunun baş kaynağı olan *Da'im* el Muiz döneminden itibaren resmi Fatımi *'corpus juris'*i olmuş ve günümüze dek, Hindistan'ın Bohraları da dahil olmak üzere Tayyibi İsmaililiğinin temel hukuk metni olarak kalmıştır. İki bölümden oluşan *Da'im*'in ilk bölümü İsmaililere göre, İslam'ın yedi temel koşulunu oluşturan *velaye* (imama adanmışlık), *tehare* (gönül temizliği), *namaz, zekat, oruç, hac* ve *cihad* görevlerini kapsayan ibadet ile ilgilidir. İsmaililer, Şii oldukları için, İslam'ın Sünnilerce de kabul

edilen beş koşuluna *velaye* ve *tehareyi* de eklemişlerdir. *Daim*'in ikinci bölümü ise yemek, içmek, giyinmek, vasiyet etmek, miras, evlilik ve boşanma gibi dünya işlerini içeren işlem ile ilgilidir.

El Numan, Fatımi hanedanına hizmet eden bir *kadılar* sülalesinin de kurucusudur. Oğlu Ebu'l Hüseyin (öl. 374/984) Ali, el Aziz döneminde dokuz yıl boyunca adli teşkilatın başında bulunmuş ve Fatımi devletinde *kadı el kudat* (kadılar kadısı, başkadı) unvanını alan ilk kişi olmuştur. Bu görevde Ali'yi küçük kardeşi Ebu Abdullah Muhammed (öl. 389/999) izledi. Onun da ardından başkadılık, sırasıyla bu ikisinin soyundan Ebu Abdullah b. Hüseyin b. Ali (öl. 395/1004) ile Ebu'l Kasım Abdulaziz b. Muhammed'e geçti (öl. 401/1011). *Kadı* Numan'ın soyundan başkadılık görevine gelen son kişi, torununun çocuğu Ebu Muhammed el Kasım b. Abdülaziz oldu. Ebu Muhammed, yıllarca bu görevde kaldıktan sonra 441 /1049'da bu görevden alındı, yerine *vezirlik* ve *başkadılık* görevlerini şahsında birleştiren ilk kişi olan el Yazuri getirildi.

Dört Sünni hukuk mezhebi yani Hanefilik, Malikilik, Şafilik ve Hanbelilikle ve Şii On iki İmamcılıkla karşılaştırıldığında, Fatımi hukuk edebiyatı son derece kısırdır. İsmaili *fıkıh* sistemi, neredeyse bütünüyle Kadı Numan ile Fatımi dönemi ve sonrasında onun çalışmalarını özetlemekle ilgilenen az sayıdaki başka İsmaili hukukçunun eserlerinden ibarettir. Bu yüzden, İsmaililiğin, 4./10. yüzyılda otantik İmami (On iki İmamcı) hukuk edebiyatının ortaya çıkışından sonra ayrı bir Şii hukuk mezhebi geliştirmiş olduğunun, İsmaililerin kendileri dışında bilinmemesi şaşırtıcı değildir. Yakın zamanlarda, özellikle İsmaili hukuku üzerine çağdaş otoritelerin en önemlisi olan Asaf A. A. Fyzee'nin çabaları sayesinde, İsmaililik üzerinde çalışan araştırmacılar, bu Şii hukuk mezhebinden haberdar olmuştur.[272] Bize kadar ulaştığı biçimiyle İsmaili hukuk sistemi, esas olarak Kadı Numan'ın eserlerinde geliştirilmiştir.

272 Bak. F. Daftary, 'Professor Asaf A. A. Fyzee (1899-1981)' *Arabica*, 31 (1984), s. 327-330; aynı yazar, The Bibliography of Asaf A. A. Fyzee, *Indo Iranica*, 37 (1984) s. 49-63.

Kadı Numan'ın dai İdris'in zamanına, bugüne ulaşandan daha fazlasının elde olduğu anlaşılan eserleri, Tayyibi koluna bağlı İsmaililer tarafından Yemen'de ve Hindistan'da muhafaza edilmiştir.

Genel hatlarıyla İmami hukuk sistemiyle özdeş olan Fatımi İsmaili hukuku, Müslümanların hukuksal kavramları ile başta imamet öğretisinde cisimleşen biçimde, Şii inançlarının bir harmanıdır. İsmaililer diğer bütün Müslümanlar gibi, hukukun temel kaynakları olarak Kuran ve peygamberin *sünnet*ini kabul ederler. Ne var ki, Fatımi İsmaililer, İmamilerle aynı çizgide, Peygamberin yalnızca Ehl el Beyt'ten gelen imamları tarafından nakledilen *hadis*lerini kabul etmekle Sünni hukuk normlarından ayrılırlar. Peygamberin hadislerine ek olarak, imamların *hadis*lerini de kabul ederler. El Numan, peygamberden, Ali'den ve Ali'yi izleyen ilk beş imamdan hadisler nakleder. İsmaili fıkhının kaynağı olan Cafer el Sadık'tan sonra gelen hiçbir İsmaili imamından hadis aktarmaması ilginçtir. İsmaili geleneğinde, Peygamberden aktarılan hadislerde, aktarıcının bir İsmaili imamı olmasının daha ileri bir kanıtlamayı gerektirmediği düşüncesiyle isnad zinciri, yani hadisi peygamberden kamuya nakleden son kaynağa dek ileten aracılar silsilesi bir yana bırakılmıştır. Kadı Numan İsmaililerin On iki İmamcıların, iki kolun son ortak imamları olan Cafer el Sadık'tan sonra gelen, Musa el Kazım ile başlayan imamlarından da hiçbir *hadis* aktarmaz. Onu kendilerinden sayan On iki İmamcı bilginler, bu durumu Fatımilerin korkusuyla *takiyye* yapmış olmasıyla açıklarlar. Ne olursa olsun, bu durum Kadı Numan'ın yararlandığı *hadisler*le ilk İmami hadisçilerin derlediği Şii hadis geleneği arasındaki en önemli farklılıktır. Cafer el Sadık'tan sonraki hiçbir İsmaili ya da On iki İmamcıların imamlarından *hadis* nakletmeyen Kadı Numan, buna karşılık Zeydi geleneğe uyarak, iki kanat tarafından da imam olarak tanınmayan Ali soyundan gelen kişilerin görüşlerini aktarmaktan geri kalmaz.

Sünni *fıkıh* ile Şiiliğin İsmaili ya da diğer kollarının *fıkıh* sistemleri arasındaki temel fark, imamet öğretisi çevresinde odaklanır. Şiiler için imamlar, Allah'ın emirlerinin nihai yorumcuları ve peygamberden sonra, insan eylemleri ve ibadetin tek koruyucula-

rıdır. Ayrıca, İsmaililer için *imam*, Kur'an'ın ve şeriatın o çok önemli içkin anlamlarının da tek yetkili yorumcusudur. Bu yüzden, Fatımi İsmaililere göre, yanılmaz ve tanrının yol gösterdiği imam, Kuran ve *sünnet*ten sonra üçüncü ve en önemli hukuk kaynağıdır. İsmaililer, Sünniler için üçüncü hukuk kaynağını oluşturan, ümmetin bir konuda görüş birliği demek olan *icma* ve bilinmeyen durumlar için bilinen durumlarda verilen hükümlere göre hüküm çıkarma demek olan *kıyas* kurumlarını da kabul etmezler. Aynı şekilde, kıyasın yardımcısı olan *istihsan, istislah, istidlal* gibi ikincil derecedeki hukuk yaratma yollarını da reddederler.

İmamiler de *kıyas* ve alt yöntemlerini reddetmiş, ancak daha sonraları Sünnilerden daha farklı bir *icma* anlayışı geliştirmişler ve hukuk sorunlarına *akl*, yani, yasanın sistematik ussallığının uygulanmasına cevaz vermişlerdir.[273] İmamiler, daha doğrusu On iki İmamcılarda çoğunluk görüşünü oluşturan Usuli hukuk anlayışı için, yasayı yorumlama yetkisi, hukuk bilgisine sahip ve gizli imamın ajanları olarak her çağda var olan *fukahaya* (fakihler) aittir. *Müçtehid* denen bu kudretli dinsel hukukçular, hukuki sorunlar üzerinde *içtihat* uygularlar. Yeterli dinsel hukuk bilgisi olmayan sıradan İmamilerin, seçtikleri bir *müçtehidi* taklit etmesi gerekir. Bununla birlikte, Fatımiler döneminde ve bunun öncesinde İmamilerin henüz içtihat kurumunu kabul etmediklerini, bu kurumun genel kabul gördükten sonra bile, On iki İmamcıların diğer güçlü hukuk okulu Ahbarilerin muhalefetiyle karşılaşmaya devam ettiğini hatırlatmak yararlı olabilir. Kabul ettikleri imam, gizliliğe geçmiş olan On iki İmamcıların tersine, imamları devletin ve toplumun başında hüküm süren Fatımiler, *içtihat* ve *taklidin* hiçbir türüne yer vermediler. Başka bir deyişle, Fatımi yasal sistemi, imamların dışında hiç kimseye hukuki hüküm ve yorum yetkisi tanımamıştır. Kadı Numan, 343/954'ten

273 İsmaili hukukunun kaynaklarıyla ilgili özet bir tartışma için bak. R. Brunschvig, 'Les usul al-fikh imamites a leur stade ancien (Xe etXIe siecles), *Le Shi'isme Imamite* içinde, s. 201-203; Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, s. 43-48; W, Madelung, 'Authority in Twelver Shiism in the Absence of Imam', *La Notion d'autorite au Moyen Age: Islam, Byzanca, Occident* içinde, Colloques internationaux de la Napoule, 1978 (Paris, 1982), s. 163-173; H. Müderrisi Tabatabai, An Introduction to Shi'i Law: Bibliographical Study (Londra, 1984, özellikle s. 2-6, 9-10 ve 29-43.)

sonra tamamladığı hukuk prensipleri (*usul el fıkh*) üzerine kitabında, zamanının çoğu İmami hukukçusuyla görüş birliği içinde, hukukun tek yetkili kaynakları olarak, açıkça, Kuran, Peygamberin sünneti ve imamların öğreti ya da hükümlerini (*kavl el elmme*) sayar.[274] Şii imamların görevi, yalnızca Sünni halifeler gibi şeriatı uygulamak değil, aynı zamanda onu yorumlamaktır. Bu, Şii ve Sünni hukuk anlayışları arasındaki temel farklılık olarak görülebilir. Öte yandan, Fatımi İsmaililer hukukun özgül uygulamasını, diğer Müslümanlar gibi eğitimli kadıların başkanlığındaki mahkemelere bırakmışlardı. Fatımi İsmaililerle İmami hukuk okulu arasında özellikle miras ve evlilik hukuku üzerinde bazı küçük farklılıklar vardır. İsmaililik, bazı belirli konularda da İmami hukukuyla Zeydi hukuku arasında bir uzlaşma noktasını temsil eder. Örneğin, İsmaililer, Sünniler ve Zeydiler gibi, İmamilerin uyguladığı erkekle kadının önceden belirlenmiş bir süre için geçici evliliğine izin veren mut'a nikâhını kabul etmezler. Kadı Numan'ın *mut'a* nikâhını reddederken, Sünni geleneği yerine Zeydilerin kanıtlarına dayanmış olması ilginçtir. Fatımi hukukunda *mut'a* zina sayılmıştır. Dinsel riteüllerde de İsmaili ve İmami Şiiler arasında küçük farklılıklar vardır.[275]

Özetle, klasik Fatımi döneminde İsmaililerin kaydettiği başarılar bunlardı.[276] Kuzey Afrika'da Fatımi hanedanı ve devletinin doğuşu, bir devrimci Şii hareketinin büyük bir İslam imparatorluğuna dönüşümünü işaret etmiş, aynı zamanda İsmaililiğin 'altın çağını' başlatmıştı. Fatımi halifesi, geniş ve zengin bir impara-

274 El Numan, İhtilaf usül el-mezahib, yay. Lokhandwalla s. 25 ve 230; yay. Galib, s. 51 ve 226 yay. Galib.

275 Fatımi İsmaililerinin en önemli hukuk külliyatı *Da'a'im el-İslam* Asaf. A. A. Fyzee tarafından 2 cilt olarak yayıma hazırlanmış (Kahire, 1951-1961) ve çeşitli defalar basılmıştır. Kitabın kısmi İngilizce çevirileri de yine Fyzee tarafından *The Ismaili Law of Wills* (Londra, 1933) ve *The Book of Faith* içinde yayımlanmıştır. Fyzee, Kadı Numan'ın yazılarına dayanan ve Tayyibi İsmailileri tarafından hâlâ uygulanan Fatımi İsmaili hukuku üzerine de birçok değerli inceleme kaleme almıştır.

276 Fatımilerin başarıları hakkında farklı yorum ve değerlendirmeler için bak. Hodgson, *Venture of Islam*, c. 2, s. 21-28 ile hepsi *Colloque du Caire* içinde yer alan şu makaleler: B. Lewis, 'An Interpretation of Fatimid History', Gustav E. Vo Grunebaum, Fatimid Achievement', ve Oleg Grabar, 'Imperial and Urban Art in Islam The Subject Matter of Fatimid Art'; *all in Colloque du Caire*, s. 198-214.

torluğun mutlak hâkimi olmakla kalmıyordu, o, aynı zamanda Ehl el Beyt'ten Fatıme aracılığıyla peygamberden gelen İsmaili İmamı da oluyurdu. Bu nedenle, dünyanın neresinde yaşıyor olursa olsunlar, İsmaililiğin ana kitlesini oluşturan Fatımi İsmaililerinin ruhani lideriydi. Müslümanları Abbasiler ve diğer gasp hanedanların zulmünden kurtarmayı vaat eden Fatımi mesajı, gizli ve hiyerarşik *dava* örgütü sayesinde Fatımi egemenliği dışındaki değişik toplumsal gruplar arasında kayda değer başarı kazanmıştı. Bu ideal doğrultusunda, Fatımi *dai*leri başta Abbasi toprakları olmak üzere Müslüman dünyasının birçok yerinde Fatımilerin mesajını yayıyorlardı. Bununla beraber, Fatımilerin zaferi tamamlanmış olmaktan uzaktı. Fatımiler, bütün Müslümanları kendi Fatımi Alevi imamlıkları çevresinde birleştirmeyi başaramadılar. Aynı şekilde, doğuya yönelik fetih siyaseti de başarısızlığa uğradı. Buna karşılık, Fatımi Mısır'ında canlı bir edebi ve entelektüel yaşamın gelişmesini teşvik etmeyi bildiler ve başkentleri Kahire'yi 5./11. yüzyıl boyunca Bağdat ile rekabet eden bir ticaret, sanat ve bilim merkezi haline getirdiler. İslam tarihinde çok önemli bir yeri olan bu yüzyıl boyunca, en azından Selçukluların güçlerini pekiştirmelerine dek, İslam dünyasının en büyük siyasal ve kültürel gücünü Fatımiler temsil etmiştir.

Bu dönem boyunca Fatımiler, egemenlikleri altındaki toprakların sınırlarını çok genişlettiler ve dönemsel kargaşalık ve krizlere rağmen, Fatımi Mısır, genel bir ekonomik refahlık yaşadı. Bu refah, esas olarak Fatımi idari ve mali örgütlenmesinin yetenek ve istikrarına, ayrıca gelişen ticari ve ekonomik etkinliklerin getirdiği ek zenginlikten kaynaklanıyordu. Yetenekli teologların ve *dai*lerin geliştirdiği Fatımi İsmaili öğretileri, yüksek bir entelektüel gelişme düzeyini temsil etmiştir. Bu dönemde ortaya konan eserlerde, yalnızca teoloji değil, Helenistik ve diğer geleneklerden türetilen karmaşık metafizik ve felsefi öğretiler de genel İslamı perspektif içinde tartışılmıştı. Fatımiler, sanatlara karşı benimsedikleri koruyucu tutum bakımından da övgüye değerdir. Fatımi sanatından günümüze, daha eski geleneklerden aldığı etkilerin yanı sıra kendi orijinalitesini de gösteren dikkate değer ör-

nekler ulaşmıştır. Fatımi cami, türbe ve diğer mimari eserleri, Fatımi anıtları konusunda çağımızın önde gelen uzmanı olan Keppel A. C. Creswell (1879-1974) tarafından derinlemesine incelenmiştir.[277] Fatımiler, mimariden başka tekstil, ağaç işlemeciliği, seramik, camcılık ve nakkaşlık gibi alanlarda da sanatsal girişimciliği desteklemiştir.[278] Bilginler, Fatımilerin başarısının büyük ölçüde hanedanın farklı etnik ve dinsel gruplara karşı gösterdiği dikkate değer hoşgörü ve devletin yönetsel istikarına bağlı olduğu konusunda genel olarak görüş birliği içindedir. Gerçekten, Şii Fatımiler, ırklarına ve dinlerine bakmaksızın yetenekli kişilerin hizmetinden yararlanmakta özel bir beceri göstermişlerdir.

Bir imparatorluğun resmi inancı olarak Fatımi İsmaililik dönem, dönem fazla önemli olmayan iç çekişmelere tanık olsa da iki yüzyıla yakın bir zaman için birliğini korudu. Fatımi sınırlarının içinde olsun dışında olsun, İsmaililerin ana gövdesi, Müslüman dünyasının Sünni çoğunluğunun bağlılığını kazanamayan Fatımi halife imamına sadık kalmıştı. Bu dinsel siyasal ortamda Selçuklular gibi güçlü düşmanların meydan okuması ve içteki hizip kavgaları, Fatımi Halifeliğini gerileme ve nihai çöküş sürecine sokmuştu. Bu sürecin İsmaili hareketi üzerinde geri dönüşsüz etkileri olacaktı. El Mustansir'in 487/1094'te ölümüyle İsmaili hareketinde büyük bir bölünmeye neden olan en yıkıcı iç çatışması başladıktan sonra Fatımilik, daha yetmiş yedi yıl yaşadı, ancak hanedanın parlak günleri çoktan sona ermişti. Fatımiler, ulaştıkları entelektüel başarılar ve yaptıkları katkılarla İslam düşünce ve kültürünü zenginleştirmiş olsalar da, daha el Mustansir'in ölümünden önce, İslam'ın evrensel liderliğini ele geçirme umutlarını yitirmişlerdi.

---

277 Özellikle bak. K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Eypt: I, Ikhshids and Fatimids*, A. D. 939-1171, (Oxford, 1952).

278 Bak. Zeki Muhammed Hasan, *el Fen el İslami fi Mısr*, (Kahire, 1935); aynı yazar, *Kunuz el Fatımiyyin*, (Kahire, 1937); C. J. Lamm, 'Fatimid Woodwork, its Style and Chronology, *Bullettin de l'Institut d'Egypte*, 18 (1936), s. 59-91; F. Massoul, *Le Ceremique Musulmane d'Egypte*, (Kahire, 1930); R. Ettinghausen, 'Painting in the Fatimid Period: A. Reconstruction', *Arts Islamica*, 9 (1942), s. 112-124; O. Grabar, 'Fatimid Art, Precursor or Culmination', *Isma'ili Contributions* içinde, s, 209-224; Ahmed Fikri, *Mesacid el Kahire ve medarisuha:1 clasr el Fatımi*, (Kahire, 1965) ve G. Marçais, 'Fatimid Art', *EI2*, c. 2, s. 862-864.

5 MUSTALİ İSMAİLİLİĞİ

* * *

Bu bölümde, İsmaililiğin alt kollarından Mustaliye (ya da Mustaleviye) mezhebinin 487/1094'teki başlangıcından günümüze dek gelişimini izleyeceğiz. Mısır, Suriye, Yemen ve başka bölgelerdeki Mustaliler, 524/1130 yılına dek, İsmaililiğin ayrıldığı diğer kol olan Nizariliğin karşısında ayrı ve birleşik bir grup oluşturdular. O yıla dek Mustaliler, el Mustansır'ın ardından oğlu el Mustali ve onun oğlu el Amir olmak üzere iki imam daha tanımışlardı. Ne var ki el Amir'in ölümünü izleyen karışıklıklar ve bu karışıklıklar sırasında kendisinin kuzeni olup Fatımi tahtına geçen el Hafız'ın kendi adına imamlık iddiasına girişmesi, Mustali topluluğu içinde yeni bir bölünmeye yol açtı. Mustaliliğin bu tarihten sonra ayrıldığı iki kol olan Hafiziye ve Tayyibiye, bu bölümde ayrı ayrı ele alınacaktır.

Mecidiye diye de bilinen Hafız'iye, el Amir'den sonra imam olarak el Hafızı ve ondan sonra gelen Fatımi halifelerini kabul etti. Kahire'deki *dava* merkezinin resmen kabul ettiği Hafızi kolu, asıl izleyici kitlesini Mısır ve Suriye'de buldu. Hafızilik, yerel hanedanlardan, Aden'deki Zureyilerin ve San'a'daki Hemdanilerin bir kısmının kendisini desteklediği Yemen'de de yandaş buldu. Ne var ki, devlet desteğinden yararlanan Hafizilik, Mısır'da Fatımi hanedanının yıkıldığı 567/1171'den sonra fazla yaşamadı.

Tayyibi kolu ise, el Amir'den sonra el Amir'in çocuk yaştaki oğlu el Tayyib'i imam tanıyarak, el Hafız ve ardıllarının imamlık iddialarını reddetti. Tayyibilik, başlangıçta Mısır ve Suriye'deki Mustali İsmaililerinin küçük bir azınlığıyla, yerel Süleyhi hanedanının açıkça kendisini desteklediği Yemen İsmaililerinin çoğunluğu arasında destek buldu. Kısa bir süre sonra, bir "*dai mutlak*" baş-

kanlığında bağımsız bir Tayyibi *dava* örgütlenmesinin kurulmasıyla, Yemen Tayyibi hareketinin ana merkezi haline geldi. Tayyibi daileri zaman içinde, başta Gucerat Bohraları olmak üzere, bir bölümü daha önceden İsmaililiğe kazanılmış olan Batı Hindistan Müslümanları arasında pek çok yandaş bulmayı başardılar.

Öğreti alanında Fatımi İsmaililiğin geleneklerini sürdüren Tayyibiler, bu gelenekten alınan kutsal tarih anlayışı çerçevesinde İslam Çağı'nı, imamın gizli ya da aleni oluşuna göre, birbiri ardından gelen gizlilik (setr) ve görünme (*keşf ya da zuhur*) dönemlerine ayırırlar. İsmaililiğin kuruluş dönemine denk gelen ilk *setr* dönemi, Ubeydullah (Abdullah) el Mehdi'nin Kuzey Afrika'da ortaya çıkışıyla sona ermiştir. Bu olay, el Amir'in ölümünden sonra yirmi birinci imam el Tayyib'in gizliliğe geçişiyle sona eren bir zuhur dönemini başlatmıştır. El Tayyib'in gizliliğe geçişiyle de günümüze dek süren yeni bir *setr* dönemi başlamıştır. Bugünkü *setr* döneminde insanların görebildiği son imam el Tayyib olmuş, onun ardından gelen imamlar, izleyicilerinin gözlerinden gizli (*mastur*) kalmayı tercih etmişlerdir. Tayyibilere göre bu gizlilik dönemi, el Tayyib' in soyundan olan bir imamın açığa çıkışına dek sürecektir, açığa çıkacak bu imamın, dünyanın şu anda içinde bulunduğu tarihsel çağın Kaim'i olması da olasıdır. Ne olursa olsun, el Amir'in ölümünden birkaç yıl sonra, imamların yokluğunda *davanın* ve toplumun işlerinin yürütülmesinden sorumlu *dai mutlak* denen bir dainin baş yöneticiliği altında, Tayyibi İsmaililiğinin merkezi Yemen'de kurulmuştu.

Tayyibi İsmaililiğinin *setr* dönemi 526/1132 yılından, Tayyibilerin Davudi ve Süleymani hiziplerine ayrıldığı 999/1591 yılına uzanan Yemen dönemi ve son dört yüzyılı esas olarak Davudi hizbinin tarihini kapsayan Hindistan dönemi olarak ikiye ayrılır. Yemen dönemi boyunca Tayyibiler, bu ülkedeki birliklerini korumayı ve Batı Hindistan'da giderek artan sayıda yandaş kazanmayı başarmışlardı. Davudi-Süleymani ayrılığının patlak verdiği 10./16. yüzyılın sonuna doğru, Hindistan'daki Tayyibiler, sayı ve *dava* hazinesine sağlanan mali katkı bakımından Ye-

men'dekileri geride bırakmıştı. Bir anlamda, o tarihe dek Hindistan Tayyibileri, *dai mutlak*ların karargâhlarının dört yüzyıldan fazla bir zamandan beri bulunduğu Yemen'deki merkeze karşı bağımsızlık isteklerini ileri sürecek ağırlığa ulaşmışlardı. Bu koşullar altında, patlak veren ayrılıkta Hindistan Tayyibilerinin ana kitlesi, Davudi *davası*nı desteklerken, Yemen Tayyibilerinin çoğu Süleymani *davası*na bağlandı. Bu tarihten itibaren ayrı *dai* silsilelerine bağlanan bu iki grup arasında öğreti bakımından temel farklılıklar yoktur. Hindistan dönemi boyunca, Davudi Bohraların temsil ettiği Tayyibi İsmaililerinin ana kitlesi, dönem dönem şiddetli baskılar ve iç çekişmelerle karşılaşsa da, genel olarak müreffeh bir ticaret topluluğu olarak, oldukça özgür biçimde gelişmesini sürdürmüştür.

Mustali İsmaililiğinin başlangıç yıllarını araştırmak için elde olan el Mustali ve daha sonraki Fatımilerle ilgili İsmaili olmayan kaynaklar önceki bölümün başında ele alınmıştı. Mezhebin ilk yıllarıyla ilgili en değerli bilgiler,özellikle İbn el Kelanisi'nin *Zeyl tarih Dımışk*'ında ve İbn Zafir, İbn Müyesser, İbn Tağrıbirdi ile el Makrızi'nin tarihlerinde bulunur. El Makrızi'nin *İtti'az el hunefa* adlı eserinin son bölümü, Fatımilerin yıkılışlarına dek olan tarihlerini aktarır. Başta İbn el Esir'inki olmak üzere genel İslam tarihlerinde de önemli bilgiler vardır. Tayyibi *davası*nın Yemen dönemiyle ilgili edebi kaynaklar ve özellikle çeşitli Mustali-Tayyibi dailerin etkinlikleriyle, bu dailerin başta Zeydiler olmak üzere Yemen'deki çeşitli yerel hanedanlarla ilişkilerinin ayrıntılı bir anlatımı, Eymen F. Seyyid'in Yemen'in İslami tarihiyle ilgili yaptığı biyografi ve bibliyografi çalışmasının ilgili bölümlerinde izlenebilir.[1] Tayyibi ve Hafızların Yemen'deki ilk etkinlikleriyle ilgili bilgileri ise, esas olarak Mısır'a yerleşen ve 569/1174'te Fatımileri yeniden iktidara geçirmek için komplo kurduğu suçlamasıyla Kahire'de idam edilen Yemenli tarihçi ve şair Necmeddin Umera b. Ali el Hakemi'nin daha önce sözü edilen *Tarih el Yemen* adlı

1 Eymen Fuad Seyyid, *Mesadir tarih el Yemen fi'l asr el İslami*, (Kahire, 1974), özellikle s. 99-219.

eserine borçluyuz.[2] Gerek Hafiziler gerekse Tayyibiler olsun, ilk Mustalilerle ilgili İsmaili tarih yazımı bekleneceği üzere epeyce kıttır. Günümüze hiçbir Hafizi kaynağı ulaşmamıştır ve Yemenli Tayyibiler hakkındaki başlıca İsmaili kaynağımız, 9./15 yüzyılda Yemen'deki Tayyibi *davası*nın başı ve İsmaili hareketinin Yemen'deki gelişimi hakkında etraflı bilgi sahibi olan dai İdris'tir.[3] İdris, aynı zamanda pek çoğu günümüze ulaşmayan daha önceki İsmaili kaynaklarından yaptığı kapsamlı alıntılar sayesinde de önemli bir kaynaktır.

Yemen'de Tayyibi davasına üç yüzyıldan fazla önderlik eden Kureyş boyunun el Velid oymağından gelen İdris İmadeddin b. Hasan, amcasının ölümüyle 838/1428'de Tayyibilerin on dokuzuncu *dai mutlaklığı*na geldi. Dinsel önderliğinin yanı sıra bir savaşçı olan ve Zeydilerle bir çok savaşa giren İdris 872/1468'de öldü. Üç önemli eser bırakmış olan bu *dai* İsmaililerin en önemli tarihçisidir. Son eseri *Uyun el ahbar*'ın yedinci bölümünde Süleyhi emirleri, el Mustali ile el Amir' in saltanat devirleri ve Yemen'deki Tayyibi davasının ilk dönemi hakkında değerli bilgiler verir. Söz konusu eserde, çeşitli Yemenli dailer hakkında da önemli bilgiler vardır. Bir tarih çalışması olan iki ciltlik diğer eseri *Nüzhet el efkar*'da da Yemen'deki İsmaililiğin özellikle Süleyhi hanedanının çöküşünden sonraki tarihini ele alır. 853/1449 yılına dek gelen olayları aktaran bu eser, *davanın* Süleyhiler sonrasındaki gelişiminin en tam ve doğru tarihini sağlamaktadır. İdris, İsmaili davasının Hindistan'daki gelişimiyle yakından ilgilenmiş ve kitabında Hindistan İsmailileriyle ilgili bilgilere de geniş yer vermiştir. Öncekinin devamı olan üçüncü eseri *Ravdat el ahbar*'da ise, 853/1449'dan 870/1465 yıllarına dek kendi döneminin olaylarını kaydetmiştir. İdris'in bu eserleri başka kaynaklar-

2 Bak. İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 2, s. 369-372; Huseyn, *Fi edeb*, s. 348-354; Galib, *Alam*, s. 420-422 ve Seyyid, *Mesadir*, s. 108-110. Umera'nın hayatı ve eserleri hakkında en ayrıntılı çalışma, Harwig Derenbourg'un *Oumera du Yemen, sa vie et son ocuvre* (Paris, 1897-1904) adlı 3 ciltlik eseridir. Bu eserde, Umera'nın Divan'ı ve *el-Nuket el asriyye fi ahbar el vuzera el Misriyye* adlı kitabına da yer verilmiştir.

3 İdris'in eserleri, Ivanow, *Ismaili Literature* s. 77-82 ve Poonawala, *Bio*'da (s. 169-175) ayrıntılı biçimde tanımlanmıştır.

da sözü edilmeyen konular, olaylar ve kişilikler hakkında çok değerli bilgiler sağlamıştır. Aynı şekilde, Tayyibi İsmaili hareketinin Yemen'deki ortaçağını anlamada vazgeçilmez öneme sahiptir. Ama ne yazık ki, bu üç eserden son ikisi hâlâ yayımlanmamıştır ve bulunan elyazması kopyalarının elde edilmesi oldukça güçtür. Bu arada, İsmaili yazarlarının, İsmaili eserleri hakkında bilgi veren özet derlemeler hazırlama geleneğinin de, İdris' in *Zehr el ma'ani*'si ile doruğuna ulaştığı belirtilmelidir. Başka İsmaili *dai* ve yazarları da bu türden derlemeler hazırlamıştır, ancak bunlarda tarihsel bilgi son derece kıttır.

Tayyibi İsmaililiğinin Hindistan döneminin tarihi de, esas olarak, çeşitli dailerinin etkinliklerinin tarihinden ibarettir. Buna ek olarak, topluluk içindeki başkanlık çekişmelerinden kaynaklanan önemsiz iç çekişme ve bölünmelerle ilgili kayıtlar da bu tarihin bir parçasını oluşturur. Çok sayıda Davudi *dai* ve yazarı, Hindistan'daki Mustali-Tayyibi *davası* üzerine genellikle Arapça yazılmış tarih çalışmaları bırakmışlardır. Daha yakın zamanlarda, daha geniş bir okur kitlesine ulaşabilmesi için bu çalışmalardan bazıları, Davudi Bohraların resmi dili olan ve Arap alfabesiyle yazılan Araplaşmış Gucerat dilinde de kaleme alınmıştır. Ne var ki Hindistan'da meydana getirilen İsmaili eserlerinin büyük çoğunluğunda, gerçekle efsane birbirine karışmıştır ve yazılış amaçları esas olarak *dai mutlak*'ın konumuyla ilgili olarak ortaya atılmış belirli iddiaları savunmak ya da reddetmek üzerinde yoğunlaşmıştır. Sonuç olarak, Hindistan'daki Tayyibi davasının tarihi, özellikle de ilk dönemleri itibarıyla, kalın bir giz perdesiyle saklı kalmayı sürdürmektedir: Hindistan'da üretilmiş az sayıda ciddi İsmaili tarih çalışması arasında Davudi Bohra yazarlarından Kutbeddin Süleymanji Burhanpuri'nin (öl. 1241/1826) iki ciltlik Arapça eseri *Munteza el ahbar* sayılabilir. Bu halen yayımlanmamış eserin ikinci cildi Tayyibilerin ve Tayyibi *dai*lerinin 1240/1824 yılına dek gelen tarihlerini içerir. Hindistan'da yazılmış adını anmaya değer bir başka İsmaili tarihi Davudi *dava* örgütlenmesinin bir elemanı olan ve 1315 veya 1316/1897-1899'da ölen Miyan Sahib Muhammed

Ali Rampuri'nin yazdığı *Mevsimi bahar*'dır.[4] Arap alfabesiyle Gucerat dilinde yazılmış olan bu eser, *Munteza el ahbar* ve bazıları bugüne ulaşmamış çok sayıdaki başka çalışmadan aktarmalar içerir. *Mevsimi bahar*'ın ilk iki bölümü, peygamberler ve el Tayyib'e dek gelen İsmaili imamlarının tarihine ayrılmıştır. 1299/1882'de yazılan ve ertesi yıl taşbaskısı yapılan üçüncü cilt ise, İsmaili *davası*nın Hindistan'daki ilk başlangıcından yazarın dönemine kadar gelen tarihini ve Yemen'deki Tayyibi, Hindistan'daki Davudi *dai*lerinin yaşam öykülerini kapsar.

Modern çağlarda sayıca Süleymanileri geride bırakan Davudiler, kendi topluluklarının çeşitli yönleriyle ilgili çok sayıda eser vermiştir. Ancak, bu eserler arasında gerçekten değer taşıyan tarih çalışmalarının sayısı son derece azdır. Yirminci yüzyılın ilk yıllarında bir Davudi eylemcisi olan Molla Abdülhüseyn, Hindistan'daki Tayyibi davası üzerine İngilizce olarak yazılmış en tanınmış kitaplardan birini yayımladı.[5] Kültürlü bir Davudi Bohra olan merhum Zahid Ali, Urduca yazdığı daha önce belirtilen *Hemare İsmaili mezheb* kitabında, Tayyibilerin öğretileri üzerine en çağdaş çalışmayı yapmıştır. Aynı yazar, *Tarihi Fatımiyyin* adlı eserinin ikinci cildinde de Mustalilerin tarihinin ilk dönemlerini ve inançlarının bir özetini sunar. Büyük Davudi bilgin ve yazarı Muhammed Ali b. Feyzullah el Yaburi el Hamdani'nin (öl. 1315/1898) soyundan gelen Surat'ın tanınmış Hamdani ailesinin üyeleri, Mustali-Tayyibi İsmaililik ve Hindistan'daki Tayyibi *davası* üzerine çalışmalar yapmışlardır. Muhammed Ali Hamdani'nin modern İsmaili araştırmalarının öncüleri arasındaki torunu Hüseyn b. Feyzullah Hamdani, ailesinin korumasındaki çok sayıda İsmaili metnini bilimcilerin araştırmasına açmıştır. Onun oğlu Abbas Hamdani de, günümüzün bu alanda çalışan önemli

4 Muhammed Ali b. Molla Cevabhai, *Mevsimi bahar fi ahbar el tahirin el ahyar*, (Bombay, 1301-1311/1884-1893). 3. ciltlik bu kitabın ilk iki cildinin sürekli yeni baskıları yapılırken, uzun süre yasaklanan üçüncü cilt, ancak yakın zamanlarda yeniden basılabilmiştir. Davudi Bohraların kendi otantik tarihlerinin ifadesi olarak kabul ettikleri bu önemli kitapla ilgili olarak bak. Ivanow, *Guide*, s. 76; aynı yazar, *İsmaili Literature*, s. 96 ve Poonawala, Bio, s. 229.

5 Mian Bhai Mulla Abdul Husain. *Gulzare Daudi, for the Bohras of India*, (Ahmedabad, 1920)

araştırmacılarındandır. Batılı oryantalistler ve İsmaili uzmanları, esas olarak ulaşılabilir kaynakların kıtlığı nedeniyle, John Hollister'in *The Shia of India*'sındaki araştırması istisna tutulmak kaydıyla, şimdiye dek Mustali İsmaililik üzerine önemli bir eser ortaya koyamamışlardır.

Hindistan İsmailileri, İsmaili edebi mirasından, içinde Fatımi döneminin klasik eserlerinin ve Yemenli Tayyibiler tarafından yapılan çalışmaların da bulunduğu önemli bir bölümü muhafaza etmek yoluyla da İsmaililiğe büyük hizmette bulunmuştur. Tümüne verilen adla *el hazine el maknune* (korunmuş hazine) denen bu el yazmaları koleksiyonu, özellikle 10./16. yüzyıldan itibaren Yemen'den Hindistan'a nakledilmiş ve özellikle Gucerat'ın daha kültürlü İsmaili Bohraları tarafından kuşaktan kuşağa kopya edilmiştir. Günümüzde, Hindistan'daki Davudi ve Süleymani davalarının merkezlerinin bulunduğu Surat, Bombay ve Baroda'da bu tür el yazmalarının saklandığı büyük kütüphaneler vardır. Pek çok Bohra ailesinin elinde küçük ve özel koleksiyonlar bulunur ve Bohra ailelerinin elindeki koleksiyonların çoğu Surat'taki İsmaili kütüphanesine bağışlanmıştır. Davudi Bohraların *dai mutlakı*, Surat'taki zengin kütüphanedeki koleksiyonlardan yararlanmayı çok katı kurallara bağlamıştır, ancak şansımıza bazı kültürlü İsmaili Bohralar kendi özel koleksiyonlarını İsmaili bilgin ve araştırmacıların kullanmasına izin vermeye başlamışlardır.

Yeniden Fatımi tarihine dönecek olursak, İsmaili hareketi içinde Halife el Mustansır'ın Zülhicce 487/Aralık 1094'te ölümünden sonra, yerine kimin geçeceği konusunda büyük bir bölünme patlak verdi. El Mustansır, ölümünden önce halefi olarak büyük oğlu Ebu Mansur Nizar'ı atamıştı. El Mustansır'ın nassını alan, böylece onun yerine imamlığa geçeceği düşünülen Nizar, babasının ölümünde elli yaşındaydı. Ne var ki, vezirlik adı el Efdal adıyla daha iyi tanınan ve birkaç ay önce babası Bedr el Cemali'nin yerine vezirlik ve başkomutanlık görevlerini eline geçirmiş olan Ebu'l Kasım Şehinşah'ın farklı planları vardı. El Efdal, iktidar dizginlerini elinde tutmaya devam edebilmek için, tümüyle kendisine bağımlı kalacağını hesapladığı el Mustansır'ın en küçük oğlu Ebu'l Kasım Ahmed'in tarafını tuttu. Babasının öl-

düğü tarihte yirmi yaşlarında bulunan Ahmed, aynı zamanda el Efdal'in kız kardeşiyle evliydi. El Efdal, hızla harekete geçerek, el Mustansır'ın ölümünün ertesi günü Ahmed'i el Mustalibillah adıyla halifelik tahtına geçirdi ve saray görevlileriyle Kahire'deki *dava* liderlerinin yönetimini kabul etmesini sağladı. İsmaililik tarihindeki bu önemli olayla ilgili çelişkili rivayetler vardır. Sonraları, Mustali İsmailileri, el Mustansır'ın ölüm döşeğinde açıkladığı *nass* ile el Mustalibillah'ı halef olarak atadığına ilişkin kendi versiyonlarını getirmişlerdir, ancak ne olursa olsun, Nizar'ın tahta çıkma hakkının el Mustansır tarafından hiçbir zaman geçersiz kılınmadığı ve El Mustali'nin halifeliğe gelişinin el Efdal'in düzenlediği bir saray darbesi sayesinde gerçekleştiği inkâr edilemez.

Hakkından yoksun bırakılan Nizar, anadan aynı kardeşi Abdullah ve bir avuç yandaşıyla aceleyle İskenderiye'ye kaçtı ve 488/1095'in ilk aylarında burada bir isyan başlattı. Nizar, Bedr el Cemali tarafından bastırılmış olan askeri hizbin merkezi olan İskenderiye'de, el Efdal'in yerini almak isteyen bir Türk olan vali Nasır el Devle Aftekin'in ve kentin İsmaili kadısı İbn Ammâr'ın desteğini kazandı. Özellikle bölgenin Arap sakinlerinden olmak üzere önemli bir halk desteği de sağladı. Sonunda bütün İskenderiye'nin kendisine bağlandığı Nizar, el Mustafa li Din Allah lakabıyla halifeliğini ilan etti. İsyan, ilk başlarda başarı kazandı ve el Efdal'ın askerlerini püskürten Nizar, Kahire yakınlarına dek geldi. Ne var ki, olayların gelişiminden kaygıya kapılan vezir, Hicri 488 yılı sonlarına doğru bütün gücüyle İskenderiye'yi kuşattı ve Nizar'ı teslim olmaya zorladı. Tutsak alınan Nizar, Kahire'ye götürüldü, burada önce hapsedildi sonrada, el Mustali'nin emri üzerine duvar işçiliğinde çalıştırıldı. Bütün bu olaylar Hicri 488 yılı içinde olup bitmişti.[6]

6 El Mustansır'ın varisi hakkında çıkan tartışma ve Nizar'ın kısa süren isyanı için bak. el Mustansir, *el Sicilat*, s. 109-118. Burada, el Mustali ile annesinin Süleyhi kraliçesi Melike Seyyide'ye gönderdiği Nizar'ın isyanını anlatan mektuplara yer verilmiştir. Bak. İbn el Kelanisi, Zeyl, s. 128; İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 34., yay. Seyyid, s. 59; İbn el Esir *al Kamil*, s. 82, ibn el Dawadari, Kenz, c. 6, s. 443; Makrizi, el Hitat, c. 1, s. 422-423; aynı yazar, *Itti'az*, yay. Ahmed, c. 3, s. 11 ve İbn Tağribirdi, *el Nücum*, c. 5, s. 142-145. Ayrıca bak. Zahid Ali, *Tarih*, s. c. 1, s. 324; Macid, *Zuhur*, s. 409; Galib, *Tarih*, s. 253-255; aynı yazar, *Alam*, s. 583-586; Hodgson, *Order of Assassins*, s. 62; Ladak, 'Fatımı d Caliphate', s. 11-38 ve H. A. R. Gibb, 'Nizar b. al-Mustansir', EI, c. 3, s. 941.

Nizar'ın sonu ve Fatımi halife imamlığına el Mustali'nin geçişi üzerine çıkan anlaşmazlığın, İsmaili hareketinin tarihi üzerinde belirleyici etkisi oldu. El Efdal, halifeliğe el Mustali'yi getirerek Fatımi İsmaililiğini bir birinin can düşmanı olacak iki rakip kampa bölmüştü. Hırslı el Efdal, bu yaptığıyla, gerçekte Müslüman Doğu'daki hemen hemen bütün İsmaili topluluklarını yabancılaştırmıştı. Mısır'daki İsmaililerin büyük çoğunluğu, Suriye'dekilerin çoğu, Yemen ve Yemen'e bağlı Hindistan İsmailileri bir bütün olarak el Mustali'nin halifeliğini tanımış ve onu, on dokuzuncu imamları olarak kabul etmişti. Öte yanda, Hasan Sabb˙ah'ın önderliğindeki İran İsmailileri ise, el Mustansır'ın orijinal *nass*ına bağlı kalarak, Nizar'ın hakkını savunmuşlar ve el Mustali'nin halifeliğini de imamlığını da kabul etmemişlerdi. Selçuklu egemenliğindeki topraklarda etkinlik gösteren Hasan Sabb˙ah yandaşları, başka birçok doğulu İsmaili topluluğuyla birlikte, Kahire'deki dava örgütüyle bağlarını temelli biçimde kopardılar. Nizar'ın Fatımi yönetimindeki topraklarda da yandaşları vardı. Bunlardan Mısır'da olanları çabucak bastırıldılar, ancak, Fatımi denetiminden çıkmış olan Suriye'deki Nizar yandaşları, İran'dan gönderilen eylemciler tarafından hızla örgütlendiler. İsmaili hareketinin ayrıldığı iki kanat, bu tarihten itibaren, el Mustansır'dan sonra imam olarak kimi tanıdıklarına bağlı olarak Mustaliye (ya da Mustaveliye) ve Nizariye olarak adlandırıldılar. Ardından, ayrılıktan kısa bir süre sonra Selçuklu alanında açık bir isyan başlatan ve başlangıçtan beri öğreti alanında da etkin olan Nizariye kolu, Mustalilerin devam ettirdiği eski Fatımi geleneği, yani *el dava el kadime* (eski çağrı) karşısında *el dava el cedide* (yeni çağrı) olarak da adlandırılmaya başlandı.[7] Daha yakın zamanlarda ise, Nizariler Doğu İsmailileri olarak adlandırılırken, Mustalilere ya da daha doğru ifadeyle, Tayyibilere, Batı İsmailileri de denir oldu.[8]

El Mustali, 487-495/1094-1101 yılları arasındaki kısa hilafet döneminde el Efdal'in elinde bir kukla olarak kaldı.[9] Babası-

7 Bak. El Şehristani *el Milel*, c. 1, s. 192 ve 195, İng. çev. Kazi s. 165 ve 167; Cüveyni, *Tarih*, c. 3, s. 195, çev. Boyle, c. 2, s. 671.

8 Ivanow, *Guide*, s. 6 ve Huseyn, *Taifet el İsmailiyye*, s. 46 ve 62.

9 El Mustali'nin halifeliği için bak. İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 128-141. Bu eser, söz konusu dönemde, Fatımi hakimiyetindeki Suriye'nin durumunu ve ilk Haçlılar ile Fatımiler arasındaki çatışmaları en ayrıntılı biçimde veren kaynaktır.

nın politikalarını sürdüren el Efdal, Mısır'da düzeni ve görece bir refahı korudu. Bu hırslı vezir, ilk başlarda Suriye'de de bazı başarılar kazanarak, 490/1097'de Sur'u, isyan etmiş olan valisinin elinden kurtardı, ertesi yıl, Kudüs'ü, Filistin'de bir emirlik kurmuş olan Türk Artukoğulları hanedanından Sokman ve İlgazi kardeşlerin ellerinden geri aldı. Fatımi Mısır ile hâlâ, el Mustali'nin halifeliğini tanıyarak *dai* Yahya b. Lemek el Hemmadi'nin (öl. 520/1126) yardımıyla[10] Yemen'deki *dava* etkinliğini sürdüren Melike Seyyide'nin yönetiminde bulunan Yemen Süleyhileri arasındaki yakın ilişkiler korundu. Yahya 491/1098 yılının hemen öncesinde babasının ardından Yemen'deki Fatımi davasının başına geçmişti. İşler bu merkezdeyken, Fatımiler, Ortadoğu'nun diğer bütün Müslümanlarıyla birlikte yeni bir tehlikeyle, Hicri 490'da Hristiyanların kutsal topraklarını kurtarmak amacıyla Suriye'de beliren Haçlılarla karşı karşıya geldiler. El Efdal, Suriye'nin Türk *emir*lerine karşı yardımlarını sağlamak umuduyla hemen Haçlılarla görüşmelere girişti ve elçi değiş tokuşunda bulundu. Ne var ki, karşısında bulunan tehlikeyi hafife almışa ve Haçlılar Suriye'deki baş hedefleri olan Kudüs'e yürüdüğünde tümüyle gafil avlanmışa benzemektedir. El Efdal'in komutasındaki Fatımi ordusunu Askalan yakınlarında yenen Haçlılar, 492/1099'da Kudüs'ü kolayca ele geçirdiler ve buradan hareketle bir yıl içinde (494/1100-1101) Yafa Arsuf ile Kayseriye'yi de alarak Filistin'e sağlam biçimde yerleştiler. El Efdal'in onlarla daha ciddi biçimde mücadele gayretleri de sonuçsuz kaldı. Fatımilerin Frenklerle giriştiği mücadelenin tam ortasında Sefer 495 Aralık-1101'de el Mustali öldü. El Efdal, bu kez el Mustali'nin beş yaşındaki oğlu Ebu Ali el Mansur'u, el Amir bi Ahkam Allah lakabıyla halife ilan etti.[11]

El Amir'in halifeliğinin ilk yirmi yılı boyunca (495-524/1101 1130) el Efdal, Mısır'ın gerçek hâkimi olarak kaldı ve

---

11 El Amir'in saltanatı hakkında bak. El Şeyyal, *Mecmuat el vesaik*, metin s. 181-202 ve s. 323-325, yorumlar s. 37-46 ve 140-143; İbn el Seyrefi, el İşare, BIFAO (1925) içinde s. 98-100; İbn Helikan, Biographical Dictionary, c. 3, 455-457.

10 Bak. Umera, *Tarih el Yemen*, Kay, *Yemen* içinde, metin s. 28, çeviri s. 38; al Hamdani, *el Sulcyhiyyun*, s. 142., 181 ve 268-269; Surur, *Cezirct el arab*, s. 88. ve aynı yazar, *Siyaset*, s. 92

etkili bir yönetim gösterdi. Dış politikada asıl olarak Haçlılarla ilgilendi ve onlara karşı sayısız sefer düzenledi. En önemli başarılarından biri olan oğlu Şeref el Ma'ali'nin komutasındaki Fatımiler Haçlıları yenilgiye uğratarak Remla'yı geri almayı (496/1103) başardılar. Ne var ki, Filistin'in daha büyük bölümü ve Suriye kıyısındaki kentler Haçlıların eline düştü. 497/1103 yılında kentin Fatımi komutanı Akka'yı teslim etti, bunun ardından hızla ilerleyen Frenkler, 502/1109 yılından 504/-1111 yılına dek Trablus ve Sayda'yı da ele geçirdiler. Sur'un da 518/1124'te düşmesiyle, Doğu Akdeniz'deki eski topraklarından Fatımilerin elinde yalnızca Askalan kaldı. Mısır'ın kendisi bile Kudüs Kralı ve ilk Haçlı Seferi'nin komutanlarından I. Baldwin'in istilasına (511/1117) uğradı. Ferema'yı alan ve Tinnis'e ilerleyen Frenkler, ancak Kral Baldwin'in (1100-1118) ölümcül hastalığı üzerine Mısır'dan çıkmak zorunda kaldılar. El Efdal, tam yirmi yedi yıl boyunca Mısır'ın fiili ve tartışılmaz hâkimi olarak kaldıktan sonra, 515/1121 yılında uğradığı suikast sonucu öldürüldü. Suikast, güçlü vezirinin boyunduruğu ve kısıtlamaları altında yaşamaktan usanan Halife el Amir tarafından hazırlanmışa benzemektedir. Ancak, bazı kaynaklarda bildirildiği ve kendilerince de üstlenildiği gibi, el Efdal'den nefret eden Nizarilerin de işi olabilir. Gerçek ne olursa olsun, el Amir, ölümünün hemen ardından güçlü vezirinin sayısız mal varlığına el koymuştur.[12]

El Amir, el Efdal'ın ölümüyle boşalan vezirliğe el Memun el Baihi'yi getirdi. Eski patronu el Efdal' in ölümüne karışmış olan el Memun, vezirliği sırasında el Efdal'in 5./11. yüzyılın sonuna doğru kapattırmış olduğu *Dar el Hikme*'yi yeniden açtı. Ancak bir süre sonra, halifenin gözünden düşerek 519/1125 yılında hapsedildi; üç yıl sonra da, el Amir'e karşı komplo hazırladığı iddiasıyla kardeşleriyle birlikte çarmıha gerilerek öldürüldü.[13] El Amir, el Memun'dan sonra hiçbir vezir atamayarak devlet işlerini bizzat

12 Reşideddin'in *İsmiliyan*'ına ve Alamut Nizari vakayinamelerinden yararlanan diğer İranlı tarihçilere göre, el Efdal, Suriye Nizarileri tarafından öldürülmüştür.

13 Bak. İbn el Seyrefi, *el İşare*, BIFAO (1925) içinde s. 49-52 (61-64); İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 224; Makrizi *el Hitat*, c. 1., s. 125-128 ve 462-463.

yönetmeyi yeğledi, bununla birlikte, mali işleri, kısa bir süre sonra gözden düşüp 523/1129'da dayak altında öldürülecek olan Hıristiyan keşiş Ebu Necca el Kenna'nın sorumluluğuna bırakmıştı. Zalim hareketiyle uyruklarının nefretini kazanan, Fatımilerin onuncu halifesi, Mustalilerin yirminci imamı olan el Amir'in kendisi de, Zul Ka'de 524/Ekim 1130'da saraya sızan bir grup Nizari *fedaisi* tarafından öldürüldü. Yaklaşık yirmi dokuz yıl süren saltanatı, büyükbabası el Mustansır dışındaki bütün Fatımi halifelerinin hükümdarlık süresini geçmişti.

İleride daha ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, el Amir'in saltanat yıllarında Nizari İsmailileri altındaki İran ve Suriye'deki güçlerini, karargâhını dağlık Alamut kalesine kuran Hasan Sabbâh'ın (öl. 518/1124) önderliği altında güçlendirmişlerdi. Nizariler, Nizari Mustali ayrılığından sonra Mısır'a sızmak için hiçbir büyük girişimde bulunmamalarına rağmen, zaman zaman ortaya çıkarılan komplolarda da ifadesini bulduğu gibi, Nizari davasının Mısır'da uzunca bir süre yandaş bulduğu anlaşılmaktadır. El Efdal'in öldürülmesinde Nizarilerin parmağı olduğu iddia edilmiş, yerine geçen el Memun da, Nizari ajanlarının Mısır'a sızması tehlikesine karşı yoğun güvenlik önlemleri almıştı.[14] Bu ajanların Alamut'tan maddi yardım aldığı, hatta bazılarının doğrudan oradan gönderildiği söylenmiştir. Nasıl olrsa olsun, Nizariler, el Amir'i öldürmeyi başarmışlardır. Nizarilerden korku duyan vezir el Memun, aldığı güvenlik önlemlerinin yanı sıra, imamlığın el Mustali ve el Amir'in hakkı olduğunu, Nizar ve yandaşlarının iddiasının temeli bulunmadığını ilan etmek için bir halk toplantısı düzenlemeyi de gerekli bulmuştu. Sarayın büyük salonunda yapılan bu toplantıya, Fatımi ailesinden çok sayıda soyluyla önde gelen devlet yöneticileri de katılmıştı. Toplantıya katılanlar arasında baş *dai* Veli el Devle Ebu'l Berekat b. Abdülhakik, Kahire Dar el İlm'inin müdürü Ebu Muhammed b. Adem, ünlü İsmaili hukukçuları Ebu'l Süreyya b. Muhtar ve Ebu'l Fahr ile baş kadı İbn Ukeyl gibi etkili kişilikler vardı. İbn Müyesser 516/1122'de yapı-

14 İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 65 ve 68-69, yay. Seyyid, s. 97 ve 103; Hodgson, *Order of Assassins*, s. 69-72.

lan söz konusu toplantının ayrıntılı bir kaydını aktarmıştır.[15] İbn Müyesser'in bu anlatıyı, kendisine yakın bir dönemde yaşayan ve söz konusu toplantıyı düzenleyen vezirin oğlu vakanüvis İbn Memun'dan (öl. 588/1192) almış olması muhtemeldir.

El Mustansır'ın bu toplantı boyunca, yerine geçecek imam olarak Nizar'ı değil, el Mustali'yi tercih ettiğine ilişkin birçok anı ve tanıklık anlatılmış, hepsinden önemlisi yan odada bir perde arkasında oturan Nizar'ın öz kız kardeşi, babalarının ölüm döşeğinde kendi kız kardeşine, yani halalarına *nass*ını Nizar'dan alıp el Mustali'ye devrettiğini söylediğini işittiğine tanıklık etmiştir. Vezir el Memun, toplantı sonunda, Fatımi divanının en kıdemli *katip*lerinden İbn et Seyrafi'ye (öl.542-1147), Mısır'ın bütün camilerinin minberlerinden okunmak üzere, toplantıda anlatılanların bir tutanağını (sicil) çıkarmasını emretmiştir. Bu tutanak ya da belki de daha sonra genişletilerek yazılmış biçimi, *el Hidaye el Amiriyye* başlığıyla günümüze dek korunmuştur.[16] Nizari-Mustali ayrılığından yaklaşık yirmi sekiz yıl sonra yazılan bu tutanak, Nizar'ın imamlık iddiasının ilk resmi reddidir. *Hidaye*, el Mustansır'ın başlangıçta halefi olarak Nizar'ı seçmiş olduğunu kabul eder.[17] Ancak, daha önceki İsmaili inançlarını hiçe sayarak, orijinal *nass*ın daha sonra ölüm döşeğinde el Mustali lehine değiştirildiği iddia edilir.[18] *Hidaye*'de Şevval 516 toplantısında Nizar'ın kız kardeşinin, imamlığın el Mustali'den gelen imamların hakkı olduğunu kabul eden ifadesine de büyük vurgu yapılır. *Hidaye*, Suriye'de de dağıtılmış ve Şam Nizarileri arasında büyük infial uyandırmıştı. Şamlı bir Nizari, ele geçirdiği bir kopyasını şeflerine götürmüş, bu şef de ona karşı bir reddiye yazmıştı. Nizarilerin bu reddiyeyi Şam'daki Mustalilerle yaptıkları bir toplantıda okumaları üzerine, Şam Mustalilerinin lideri Halife el Amir'e mektup-

15 İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 66-67 ve Seyyid, s. 99-101. Bkz. el Makrızi, *Ittiaz* c. 3, s. 84-87.

16 *El Hidayetu'l Amiriyye*, yay. Fyzee, metin 3-26, yeniden basım el Şeyyal, *Mecmuat el vesaik* içinde, metin s. 203-230, yorum s. 47-67. Bu mektup S. M. Stern tarafından The Epistle of the Fatimid Caliph al-Amir (al-Hidaya al Amiriyya) its Date and its Purpose' başlıklı makalesinde enine boyuna incelenmiştir, JRAS, (1950) s. 20-21.

17 *El Hidayetu'lAmiriyye*, metin s. 21.

18 a.g.y., metin s. 10,13,14, 16,18,22,23 ve 24.

la başvurarak konuya ilişkin daha fazla bilgi istedi. El Amir, bu Suriyeli *dai*ye yanıtını, kısa süre içinde bir mektup biçiminde, Nizarilerin reddiyesine karşı yazılmış yeni bir reddiye gönderdi.[19]

El Amir'in suikaste kurban gitmesinden sonra Fatımi devletinin çöküşü hız kazandı ve art arda gelen krizler arasında, Mustali İsmaililerin saflarında yeni bir bölünme baş gösterdi. İdris'in *Uyun el ahbar*'ında, el Amir'in öldüğü yıl olarak, genel Mustali-Tayyibi geleneğine uygun biçimde ve kesin anlaşılamayan bir nedenle, Hicri 526 yılını gösterdiğini belirtmek uygun düşebilir. Tayyibiler, el Amir'in ölümünden birkaç ay önce, el Tayyib adında bir oğlu olduğuna inanırlar. Bu inanç, özellikle el Amir'in Yemen'in Süleyhi kraliçesi Melike Seyyide'ye gönderdiği ve Ebu'l Kasım el Tayyib'in Rebiyülahir 524'te doğduğunu bildiren bir mektupla desteklenir.[20] El Tayyib'in gerçekten var olduğu, olasılıkla el Muhannek'in (549/1154) şimdi kaybolmuş olan vakayinamesine dayanan İbn Müyesser[21] ve 6./12. yüzyılda yazılmış başka tarihlerde de doğrulanır.[22] El Tayyib, derhal el Amir'in halefi olarak atanmış ve bu olay Kahire ve Fustat'ta halka açık şenliklerle kutlanmıştı. Halifeliğinin son yıllarında vezirlik görevlerini de elinde tutan el Amir'in ölümünden sonra iktidar, Fatımi hanedanının hayattaki en yaşlı üyesi olarak kuzeni, Ebu'l Kasım Muhammed b. el Mustansir'in oğlu Ebu'l Meymun Abdülmecid'e geçti. Gerçekte Abdülmecid, bir sözde hükümdar olarak kalırken, Fatımi devletinde iktidar dizginleri, iki gözdesi Hezarmerd (Hizabr el Mulük) ile Bergşah'ın eline geçmişti. Resmiyette, Abdülmecid, el Amir'in gebe karısının doğumuna dek *naip* olarak

19 *İka sevaik el-irgam* adlı bu tamamlayıcı mektup, *el Hidayetu'l Amriyye*'nin eki olarak görünmektedir. Metin s. 27-39, yeniden basım, ey Şeyyal, *Mecmuat el-vesaik* içinde, metin s. 231-247, yorum s. 68-70.

20 Bu *sicil*, Muhammed b. Tahir el Harisi tarafından düzenlenen İsmaili edebiyatı derlemesi *Mecmu el terbiye*'in ilk cildi içinde ve İdris'in *Uyun el Ahbar*'ının yedinci cildi içinde günümüze ulaşmıştır.

21 İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 72, yay. Seyyid, s. 109-110.

22 Bu konuda en ayrıntılı kaynak olarak bak. S. M. Stern, The Succession to the Fatimi d Imām al Amir, the Claims of the Later Fatimids to the Imāmate, and the Rise of Tayyibi Ismailism', Oriens, 4 (1951) s. 193. yazar bu makalesini *History and Culture in the Medieval Muslim World* adlı kitabına da almıştır.

hüküm sürüyordu.[23] Hezarmerd vezirliği üstlenirken, Ermeni general Yanis de başkomutanlığı ve saltanat naibinin başbakanlığı görevini üstlenmişti. Abdülmecid, birkaç ay önce doğmuş olan el Tayyib'in varlığını her nasılsa gizlemeyi başardı ve çocuğun sonu hakkında hiçbir şey öğrenilemedi.[24]

Abdülmecid' in halifeliği ve Hezarmerd'in vezirliği uzun sürmedi. Ordu, el Amir'in ölümünden iki hafta sonra, el Efdal'in oğlu Kuteyfat lakabıyla tanınan Ebu Ali Ahmed'i vezir ilan etti. Hezarmerd idam edildi, ancak, Abdülmecid bir süre daha *naib (veli ahd el müslimin)* olarak kaldı. Bu geçici düzenleme, Hicri 524'te Fatımi divanından Sina Dağı'ndaki Aziz Catherine manastırı için çıkarılan bir fermanda da doğrulanır.[25] Kısa bir süre sonra, el Amir'in bir erkek çocuğu doğacağına ilişkin beklentilerin boşa çıkması üzerine, Kuteyfat, Fatımi devletini temelden etkileyecek radikal bir değişikliğe girişti. Kuteyfat, Abdülmecid'i devirip hapse attırdıktan sonra, Fatımi hanedanının tahttan uzaklaştırıldığını ve iktidarın On iki İmamcıların Hicri 260 yılından,beri geri dönüşü beklenen On ikinci İmamı İmam Mehdi'ye ait olduğunu ilan etti. Halifelik ve imamlığa doğrudan bir varisin bulunmadığı bu veraset sorununa bulduğu benzersiz çözüm sayesinde, kendisi de bir On iki İmamcı Şii olan Kuteyfat, teoride ve pratikte kimseye hesap vermesi gerekmeyen bir diktatör olarak eşsiz bir konuma ulaşıyordu. Kuteyfat, 525 ve 526 yıllarında Mısır'da İmam Muhammed Ebu'l Kasım el Muntezar bi Emrullah ve İmam el Mehdi el Kaim bi Emrullah adına sikke bastırdı. Bu sikkelerin bazılarında, gizli imamın temsilcisi (*na'ib*) ya da yardımcısı (*halife*) olarak kendi adı da zikrediliyordu.[26] Bu gelişmeler,

23 İbn Tağribirdi, el Nücum, c. 5, s. 240-241.

24 İbn Müyesser, (*Ahbar*, yay. Masse, s. 74, yay. Seyyid, s. 113) el Amir'in çocuğu konusunda sadece çocuğun Hicri 524 yılında doğduğunu ve Abdul Mecid tarafından gizli tutulduğunu söylemekle yetinir.

25 Bak. Stern, 'A Fatimid Decree of the Year 524/1130', s. 446-455; aynı yazar, *Fatimid Decrees*, s. 35.

26 Bak. H. Sauvaire ve S. Lane-Poole,'The Name of the Twelth Imâm on the Coinage of Egypt', JRAS, NS, 7 (1875), s. 140-151; P. Balog' Quatre dinars du Khalife Fatimide al Montazar li amrillah', *Bulletin du l'Instut d'Egypte*, 33 (1950/1951) s. 375-378 ve George C. Miles, *Fatimid Coins in the Collections of the University Museum, Philedelphia and the American Numismatic Society*, (NewYork, 1951) s. 44-45.

kuşkusuz Fatımi devletinde devlet dini olarak İsmaililiğin yerine İmami Şiiliğinin kabul edilmesi anlamına geliyordu. Bununla birlikte, babasının el Efdal unvanını da kullanan Ebu Ali Kuteyfat, İsmaililere ve Mısır'ın On iki İmamcı olmayan öbür topluluklarına bazı haklar tanıdı. Ne olursa olsun Kuteyfat'ın izlediği politikalar, İsmaililer ve Mısır'daki Fatımi iktidarının destekçileri arasında büyük bir hoşnutsuzluk yarattı ve kendisi ancak bir yıl kadar iktidarda kaldıktan sonra, bazı İsmaili unsurların orduda Yanis'in komutasındaki Kutame askerlerinin işbirliğiyle düzenledikleri bir darbeyle devrilerek, 16 Muharrem 526/8 Aralık 1131'de öldürüldü. Hapisten çıkarılan Abdülmecid yeniden tahta geçirildi ve Fatımi devletinin sonuna dek bu olayın yıl dönümü 'zafer bayramı' (*iyd el nasr*) olarak kutlandı.[27]

Darbenin ardından Yanis, vezirliği üstlenirken Abdülmecid ilk başlarda yine naip olarak hüküm sürdü. Ancak, üç ay sonra, *Abdülmecid'in el Hafız li Din Allah* adıyla halifelik ve imamlığı ilan edildi[28] ve İsmaililik yeniden devlet dini oldu. (526/Şubat 1132) El Hafız, makamı babasından devralmayan ilk halife-imam olması nedeniyle bu sapmayı açıklayabilmek için bazı özel mazeretler geliştirdi. Bu bağlamda, halifeliğe geçişi vesilesiyle, bu makamın kendisinin meşru hakkı olduğuna ilişkin çeşitli açıklamalar içeren bir sicil yayımlandı. El Kelkaşandi tarafından[29] muhafaza edilen bu makale, her şeyden önce, önceki halife 'el Amir'in, tıpkı Peygamberin Gadir Hum'da kuzeni Ali'yi kendi ardılı olarak ataması gibi, kuzeni Abdülmecid'i bizzat kendi varisi seçmiş olduğu fikri üzerine kurulmuştu. Makalede, daha önce el Hakim'in de ardılı olarak kuzeni Abdülrahim b. İlyas'ı atamış olduğu da hatırlatılır.

27 Makrızi, *el Hitat*, c. 1, s. 357 ve 490.

28 El Hafız ve fırtınalı hilafet dönemi için bak. İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 203, 229, 242, 262, 270, 272, 273, 282, 295, 296, 302 ve 308; İbn Zafır, *Ahbar*, s. 94-101; İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 74-89, yay. Seyyid, s. 113-141; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 237-240 ve c. 11, s. 8-9, 18-19, 34 ve 53; İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 2, s. 179-181; İbn Devadari, *Kenz*, c. 6, s. 506-556; Makrızi *el Hitat*, c. 1, s. 357, 490-491 ve c. 2, s. 17-18; O'Leary, *Fatimid Khalifate*, s. 222-226. S. M. Stern, 'al Afdal Kutayfat' EI2, c.1, s. 216.

29 El Kelkeşendi, *Subh*, c. 9, s. 291-297, yeniden basım el Şeyyal, *Mecmuat el-vesaik* içinde, metin s. 249-260, yorum s. 71-102; ayrıca bak. Stern, 'Succession' s. 207.

Bununla birlikte,makalede ne el Hafız'ın başlangıçta niçin halife değil saltanat naibi ilan edildiği konusuna, ne de el Tayyib'e yani el Amir'in ölümünden sonra dünyaya gelen çocuğuna değinilir. El Hafız'ın, el Amir'in iddia edilen *nassı* ile meşru halife-imam olduğunu savunan bu önemli belge, Fatımi iktidarının geri kalan kırk yılı için bir temel oluşturdu. Aynı zamanda, izleyen Fatımi hükümdarlarının, Mustali İsmaililerinin bir bölümünün kabulünü gören, imamlık iddialarına da meşruiyet sağladı. Bu tarihten itibaren, Fatımi divanınca yayımlanan belgelerde *el devle el Hafiziyye ve el imame el Hafiziyye* ifadeleri sıkça görülmeye başlandı.[30]

El Hafız'in halife-imam ilan edilmesi, Mustali topluluğu içinde, İsmaili hareketinin daha da zayıflamasına neden olan ilk önemli ayrılığa yol açtı. Bir önceki imamın doğrudan soyundan gelmeyen el Hafız'ın imamlık savı, Kahire'deki resmi *dava* örgütlenmesiyle birlikte, Mısır ve Suriye'deki Mustali İsmaililerinin çoğunluğunca kabul edildi. El Hafız ve ardından gelen Fatımi yöneticilerini meşru imamları olarak tanıyan bu Mustalilere, Hafiziye ya da Mecidiye adı verildi. Ne var ki, Yemen'deki İsmaililerin çoğunun yanı sıra, Mısır ve Suriye'deki bazı Mustali grupları, el Amir'den sonraki imam olarak el Tayyib'i kabul ederek, el Hafız'ın savını tanımadılar. Başlangıçta Amiriye olarak bilinen bu Mustaliler, daha sonra Yemen'de bağımsız Tayyibi *dava* örgütlenmesinin kurulmasıyla Tayyibiler adıyla tanındılar. Göreceğimiz gibi, Hafizi İsmaililiği de Yemen'de bir süre için yandaş bulmuştu. Bununla birlikte Yemen, gelecek birkaç yüzyıl boyunca Tayyibi İsmaililiğinin kalesi olarak kalacaktır. Bütün bu gelişmelerin sonucunda, el Mustansır'ın ölümüne dek bir bütün olarak kalan Fatımi İsmaililiği, 526/1132 yılına doğru Nizari, Hafizi ve Tayyibi olmak üzere üç rakip hizbe bölünmüştü. Bu tarihte Nizariler, İran ve Suriye'de bağımsız bir devlet kurar, Yemen'in dağlık coğrafyasından yararlanan Tayyibiler burada güçlerini pekiştirirken, artık Fatımi devletinin resmi inancı olan Hafiziliğin günleri sayılıydı.

---

30 Bak. El Kelkeşendi *Subh*, c. 6, s. 450, c. 7, s. 108 ve c. 8, s. 344 ve Stern'in *Fatimid Decrees* içinde aktardığı el Hafız'ın bir fermanı, s. 59.

Bedr el Cemali'den beri Fatımi devletinin gerçek iktidar sahipleri vezirler olmuştu. Fakat, son Fatımiler arasında tahta olgun bir yaştayken geçen tek kişi olan el Hafız, vezirlerin hareketlerini dikkatle izlemeye başlamıştı. Buna ek olarak, el Hafız'ın halifeliğinin ilk günlerinden itibaren, vezirlik makamına gelenlerin, özellikle de kılıç vezirlerinin, ordunun değişik hiziplerinin desteğini alan güçlü adayların rekabetiyle karşı karşıya kaldıkları ve bu durumun Mısır'ı sonu gelmez askeri sürtüşme ve karışıklıklara sürüklediği de belirtilmelidir. Özel bir askeri birlik besleyen Ermeni veziri Yanis'in giderek artan gücü karşısında korkuya kapılan el Hafız, 526/1132 yılının sonlarına doğru onu ortadan kaldırttı. Yanis' in vezirlik günleri bir yıldan az sürmüştü. İşleri bir süre için vezirsiz yürütmeyi deneyen Halife, 528/1133-1334'te bu makama en büyük oğlu ve veliahdı Süleyman'ı getirdi. Süleyman'ın iki ay sonra ölümü üzerine veliahtlığa ve vezirliğe diğer oğlu Haydara'yı getirdi.[31] Kıskançlıkla harekete geçen üçüncü oğul Hasan, babası ve ağabeyine karşı başarılı bir komplo hazırlayarak vezirliği ele geçirdi ve pek çok askeri lideri öldürttü. Hasan'ın uygulamalarından huzursuzluğa kapılan ordu, isyan ederek vezirin kellesini istedi. Askerlerin isteğine boyun eğmek zorunda kalan el Hafız, oğlu Hasan'ı, kendi özel hekimine zehirletti. Hasan, ölümünden önce, Fatımilerin hizmetine girmiş bir Ermeni komutan olan ve o zamanlar Aşağı Mısır' daki el Garbiyye eyaletinin valiliğini yapan Behram'dan yardım istemişti. Behram, Ermeni askerlerinin başında Kahire'ye girdiğinde, Hasan çoktan öldürülmüş bulunuyordu. Buna rağmen, Behram'ın başkentteki varlığını göz ardı edecek durumda olmayan el Hafız, Ermeni generali Cemaziyülahır 529/Mart 1135'te vezirliğe atamak zorunda kaldı.

Behram'ın kendi dindaşlarını Mısır'a gelmeye ve önemli görevler almaya teşvik eden Ermeni yanlısı siyaseti, Müslüman nüfusun tepkisini çekmekte gecikmedi ve kendisinin yerine el Garbiyye valisi olan Rıdvan b. Valahşi'nin önderliğinde bir askeri ayaklanma başladı. Fatımi ordusundaki Müslüman askerlerce

31 El Kelkeşendi, *Subh*, c. 9, s. 377-379, yeniden basım, El Şeyyal, *Mecmuat el-vesaik* içinde, metin s. 261-265, yorum, s. 103-107.

terk edilen Behram, Cemaziyülevvel 531/Şubat 1137'de vezirlik makamını bırakarak Kahire'den çıkmak zorunda kaldı ve Kus valisi olan kardeşi Vasak'tan yardım almak üzere Yukarı Mısır'a kaçtı; ancak bu arada Vasak, Müslüman askerler tarafından öldürülmüş ve vezirlik makamına geçen Rıdvan, Behram'ı ele geçirmek için güçlü bir ordu göndermişti. Behram'ın canını Sicilya Kralı II. Roger'ın müdahalesi kurtardı. Roger'in ricasıyla, Behram'ın Mısır'dan sağ olarak ayrılmasına ve bir manastıra çekilmesine izin verildi. Kendisi bir Sünni olan Rıdvan, vezirliğe geçtikten sonra Hıristiyanları ezmeye başladı. Kısa zamanda bütün gücü kendinde topladı ve kendisinden sonra gelen bütün Fatımi vezirlerinin ve Eyyubi sülalesinin bütün üyelerinin devam ettireceği bir geleneği başlatarak *el melik* yani kral unvanını aldı. Vezirinin giderek artan gücünden kaygı duyan el Hafız, kendisini 533/1139 yılında görevden uzaklaştırdı. Rıdvan, bir süre sonra, 542/1147'de Halifeyi devirmek için düzenlenen bir komploya katıldığı gerekçesiyle idam edildi. Rıdvan'ı uzaklaştırdıktan sonra el Hafız, Behram'ı yeniden Kahire'ye çağırdı ve bu göreve resmen atamamakla birlikte, vezirlik yetkilerini ona verdi. Behram, bir yıl sonra Fatımi sarayında öldü ve el Hafız, bu sadık Ermeni hizmetkârının cenaze törenine bizzat katıldı.[32] El Hafız'ın halifeliğinin kalan bölümünde, vezirlik görevini bir süre için İbn Mesal yürüttü.[33] Sonunda, Fatımilerin on birinci halifesi ve Hafızi İsmaililerin yirmi birinci imamı el Hafız, sonu gelmez karışıklıklarla dolu yaklaşık on sekiz yıllık bir saltanatın ardından Cemaziyelahır 544/Ekim 1149'da öldü.

El Hafız gibi, Fatımilerin son üç halifesi el Zafir (544-549/1149-1154), el Fa'iz (549-555/1154-1160) ve el Adid (555-567/1160-1171) de Hafiziyye kolu tarafından imam olarak kabul

32 Behram ve Fatımi sarayında yükselişi konusunda bak. el Kelkeşendi, *Subh*, c. 6, s. 458-463, c. 8, s. 260-262 ve c. 13, s. 325-326 ve başta, 'Un vizir chretien et l'epoque Fatimite: l'Armenien Bahram' AIEO, 12 (1954), s. 84-113; 'Une lettre du calife Fatimite al Hafiz', özellikle s. 136 ve 'Bahram' EI2, c. 1, s. 939-940 olmak üzere, M. Canard'ın çalışmaları.

33 Bak. M. Canard 'Ibn Masal', *EI2*, c. 3, s. 868.

edildi; ama genç yaşta ölen bu halife, imamlar vezirlerinin elindeki kuklalardan başka bir şey değildi.[34]

El Hafız'ın ölümünden sonra, yerine el Zafir bi Emrullah lakabıyla on yedi yaşındaki oğlu Ebu Mansur İsmail geçti. Sefahata meraklı bir genç olan el Zafir, vezirliğine İbn Mesal'i getirdi. Bu, bir Fatımi halifesinin son kez olarak kendi vezirini atamasıydı. İbn Mesal, birkaç aylık vezirliği sırasında zenci askerlerle Reyhaniler arasındaki çatışmaları denetim altına aldı ve ülkeye görece düzen getirdi. Kısa bir süre sonra İskenderiye valisi Adil İbn Salar ayaklanarak askerlerinin başında Kahire'ye yürüdü. Şevval 544/Şubat 1150'de İbn Mesal'i yenilgiy e uğratarak öldürttü ve halifeyi kendisini vezirliğe getirmeye zorladı. Melik Adil unvanını alan İbn Salar, Halep'in Zengi hâkimi Nureddin (541-569/1146-1174) ile Frenklere karşı bir ittifak kurmak için boşu boşuna çaba sarf ettikten ve Suriye'deki Haçlı limanlarına karşı Fatımı donanmasını harekete geçirdikten sonra, Muharrem 548/Nisan 1153'te uğradığı suikastte öldürüldü.[35] Suikast, Halife el Zafir'in onayıyla, İbn Salar'ın üvey oğlu Abbas tarafından düzenlenmiş ve halifenin gözdesi olan Abbas'ın oğlu Nasr tarafından yerine getirilmişti. Suikastten sonra, Suriye'de kalan son Fatımi garnizonu Askalan'ın komutanı olan Abbas, başkente gelerek vezirliği üstlendi.[36] Abbas'ın ayrılmasından kısa bir süre sonra, Cemaziyelevvel 548/Ağustos 1153'te Askalan da Frenklerin

34 Son üç Fatımi ve hanedanın çöküşü hakkında bak. İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 308, 311, 312, 316, 319-320, 321, 329-330, 331, 351-353 ve 360-361, Fr. Çev. Le Toumeau, s. 311'den başlayarak; İbn Zafir, *Ahbar*, s. 102-117; İbn Müyesser, yay. Masse, s. 89-98 yay. Seyyid, s. 141-157, 553/1158'e dek geçen olayları kapsar; İbn el Esir *el Kamil*, c. 11, s. 53-54, 70, 72-73, 96, 99, 103, 108-109, 111-112, 121-122, 125-129, 131-132 ve 137-139; İbn Helikan, *Biographical Dictionary*; c. 1, s. 222-223 ve c. 2, s. 72-74 ve 425-427; İbn el Devadari, *Kenz*, c. 6, s. 557-572; Makrizi *el Hitat*, c. 1, s. 338-339, 357-359, 496-498 ve c. 2, s. 23, 12-13, 30 ve 233; İbn Tagribirdi el Nücum c. 5, s. 288-389 ve c. 6, s. 3. 539-549/1144-1154 yılları arasında Mısır'da bulunan ve el Hafız ile vezirleri İbn el Salar ve Abbas'ı şahsen tanıyan Suriyeli yazar ve savaşçı Usame b. Münkiz'in unlu anılan da Fatımi hanedanının son yılları konusunda önemli bilgiler vermektedir.

35 İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 2, s. 350-353; Nikita Elisseef, *Nur ad-Din, un grand prince Musulman de Syrie au temps des Croisades* (Şam, 1967) c. 2, s. 474. ve G. Wiet, 'al-Adil b. al-Salar, *EI2*, c. 1, s. 198.

36 Bak. C. H. Becker ve S. M. Stern, 'Abbas b. Abi'l Futuh', *EI2*, c. 1, s. 9.

eline düştü. Halifenin kendi aleyhine dolap çevirdiğini anlayan Abbas, hızlı davrandı ve oğluyla birlikte darbesini indirdi. Nasr'ın evine davetini kabul eden el Zafir, Muharrem 549/Nisan 1154'te kendi evinde düşürüldüğü tuzakta can verdi.

Vezirlik makamını koruyan Abbas, öldürülen halifenin yerine, beş yaşındaki oğlu İsa'yı, el Faiz bi Nasrullah lakabıyla tahta geçirdi. Abbas ayrıca, halifenin öldürülmesiyle ilgili olarak iki kardeşini suçlayarak idam ettirdi. Bu olaylar, Fatımi ailesinin korkuya kapılmasına ve yukarı Mısır'daki Usyut'un (Asyut) Ermeni valisi Telai b. Ruzzik'ten yardım istemelerine neden oldu. İbn Ruzzik' in Kahire üzerine yürümesinden sonra Abbas ile Nasr, gelişlerini önceden haber alan ve kendilerini bekleyen Haçlıların bulunduğu Suriye'ye kaçtılar. Haçlılar, Rebievvel 549/Haziran 1154'te yapılan savaşta Abbas'ı öldürdüler, Nasr'ı yakalayarak Fatımilere teslim ettiler. Nasr, bir yıl sonra Kahire'de idam edildi. Artık Mısır'ın mutlak hâkimi Abbas'ın yerine (549/1154 yılında) vezir olan İbn Ruzzik olmuştu ve el Faiz' in saltanatı boyunca bu konumunu korudu. İbn Ruzzik de Haçlılara karşı askeri harekatı sürdürdü ve Güney Filistin'deki Gazze ile el Halil'de zaferler kazandı (533/1158). Buna karşılık, İbn Ruzzik de Mısır'ı Haçlılara karşı etkin bir şekilde korumak için Nureddin ile bir ittifak oluşturmayı başaramadı. Hasta ve çaresiz Halife el Faiz, gerçekte tam bir tutsaklık şeklinde geçen altı yıllık bir halifelikten sonra, 555/ 1160'ta, on bir yaşında geçirdiği sara krizi sonucu öldü.

Salih Telai b. Ruzzik, el Hafız'ın torunu ve el Faiz'in kuzeni Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf'u, el Azid li-Din Allah *lakabıyla* Fatımi tahtına geçirdi. El Azid'in babası Yusuf, Abbas'ın emriyle el Zafir'i öldürtmekle suçlanarak idam edilen iki Fatımi prensinden biriydi. Fatımilerin son halifesi el Azid, tahta geçtiğinde sadece dokuz yaşındaydı. İbn Ruzzik, ülkenin gerçek hâkimi olmayı sürdürdü ve kızını halifeyle evlendirerek konumunu daha da güçlendirdi. Ancak, 556/1161'de, anlaşıldığına göre halifenin halalarından birinin kışkırttığı bir suikasta kurban gitti. Halife İbn Ruzzik'ten boşalan vezirliğe oğlu Ruzzik'i getirmek

zorunda kaldı.[37] Ruzzik de 558/1163'te yerine göz diken yukarı Mısır valisi Şaver tarafından öldürüldü. Ne var ki, Şaver'in vezirliği de ancak dokuz ay sürdü ve Frenklere karşı Gazze'de kendini gösteren yetenekli bir Fatımi subayı olan Dirgam[38] tarafından Muharrem 558/Ocak 1163 tarihinde Kahire'den kovuldu. Dirgam ile Şaver arasında başlayan ölümcül mücadele, Mısır'ın Haçlılar ve Nureddin ile ilişkilerini etkilediği gibi, Fatımi hanedanının sonunu getirecek gelişmeleri de başlatmış oldu.

Dirgam'ın önünde kaçan Şaver, Suriye'ye geçerek Fatımi vezirliğini yeniden kazanmak için Nureddin Zengi'den yardım istedi. Nureddin, bir süre tereddüt ettikten sonra, olasılıkla Kudüs'ün yeni Frenk kralı I. Amalric'in (1163-1174) Mısır'ı kendi adına fethetme planlarını boşa çıkarmak arzusuyla Şaver'e yardım etmeye karar verdi.[39] Frenkler, daha 556/1161'de Mısır'a girmişler ve İbn Ruzzik'i yıllık vergiye bağlamışlardı. Ertesi yıl giriştikleri ikinci bir istila denemesi, Fatımilerin Nil'in bentlerini açarak kasten yarattıkları seller sayesinde boşa çıkarılmıştı. Yine de, 559/1161 yılının sonuna doğru Amalric'in öncü kolları Mısır'a girmiş ve Dirgam'ı, Frenklere söz verilen vergiyi yeniden ödemeye mecbur etmişti. Bu koşullar altında Nureddin, Şaver'i kardeşi Eyyub ile birlikte Zengilerin hizmetine girmiş ve Kürt kökenli bir emir olan Esadeddin Şirkuh komutasındaki bir askeri güçle bir-

37 Telai ile oğlu ve ardılı Ruzzik hakkında bak. el Şeyyal, *Mecmuat el vesaik*, metin s. 335-353, yorum s. 151-154; Stern, *Fatimid Decrees*, s. 70-79, Derenbourg, *Oumara*, c. 1, s. 32-37, 40-60, 62-64,174-176, 229-235, 243-248, 294-298, 312-315, 388-391 ve c. 2 (partie française), s. 119-253; İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 1, s. 657-661; İbn el Devadari, *Kenz el durer*, yay. Said Abdul Fettah Aşur (Kahire, 1972), c. 7, s. 16-18; Huseyn, *Fi edeb*, s. 193; J. Walker, Talai b. Ruzzik', EI, c. 4., s. 635-636; ve H. A. R. Gibb, 'Ruzzik b. Talai' EI, c. 3, s. 1190.

38 Şaver ve Dirgam hakkında bak. El Kelkeşendi, *Subh*, c. 10, s. 310-325, yeniden basım El Şeyyal, *Mecmuat el vesaik* içinde, metin s. 355-379, yorum s. 155-170; Derenbourg, *Oumara*, c. 1, s. 66-92, 146-148, 167-169, 274-278, 367-369 ve c. 2, s. 255-347; İbn Helikan, *Biographical Dictionary*, c. 1, s. 608-612; İbn el Devadari, *Kenz*, c. 7, s. 18-19 ve 25-39; M. Canard, 'Dirgham', EI2, c. 2, s. 317-319 ve G. Wiet, '*Shawar*', EI, c. 4, s. 339-340.

39 Amalric'in Mısır seferi ve Fatımiler ve Zengiler ile ilişkileri için bak: G. Schlumberger, *Campagnes du roi Amaury Icren Egypte* (Paris, 1906); Rene Grousset *Histoire des Croisades* (Paris, 1934-1936); c. 2, s. 436-458 ve 478-551 ve Marshall W. Baldwin, 'The Latin States under Baldwin III and Amalric I, 1143-1174', *A History of Crusades* içinde, yay. Kenneth M. Setton, Volume 1.

likte Mısır' a geri göndermişdi. Şirkuh, Mısır seferine giderken Eyyub ve onun oğlu, Eyyubi hanedanının kurucusu olacak olan yeğeni Selaheddin'i de yanına aldı. Mısır'da yapılan bir dizi savaştan sonra Dirgam yenilerek öldürüldü (Ramazan 559/Ağustos 1164) ve Şaver yeniden vezirliğe yükseldi.

Şaver'in yaklaşık beş yıl süren ikinci vezirlik dönemi, Frenk ve Zengilerin yeni istilaları ve Şaver'in I. Amalric ve Nureddin Zengi ile kurulup bozulan ittifaklarıyla, Mısır tarihinin en karışık dönemlerinden biri oldu. Bu dönem boyunca Mısır toprakları bir savaş alanı haline geldi. Amalric, 562/1167'de Halife el Azid'e Kayseriyeli Hugh başkanlığında bir elçi heyeti göndererek, Mısır'ın Haçlılara ödediği verginin artırılmasını da sağladı. Hanedanın günlerinin sayılı olduğu bu dönemde bile, Kahire'ye giden Hıristiyan şövalyeler, Fatımi sarayındaki ihtişam ve teşrifat karşısında şaşkınlığa uğramışlardı.[40] 564/1168 yılında Şaver'in kendisine verdiği sözleri yerine getirmemesinden duyduğu hoşnutsuzluğu iyice artan Nureddin, Mısır'a üçüncü kez asker gönderdi. Bu sefere de Şirkuh komuta ediyordu ve Selahaddin yine yanındaydı. Seferin görünüşteki amacı, Haçlıların sıkıştırmasından bunalan el Azid ve Şaver'in yardımına koşmaktı. Oysa, gerçekte Nureddin, bu kez Mısır için kendi planlarını gerçekleştirmek niyetindeydi. Haçlıları Mısır topraklarında çıkaran Şirkuh, Şaver'i ortadan kaldırmaya kararlı olarak muzaffer biçimde Kahire'ye girdi. Selahaddin, tutukladığı Şaver'i Halife el Azid'in rızasıyla öldürttü (564/1169) ve vezirlik makamına Melik el Mansur lakabını alan Şirkuh geçti. Şirkuh'un iki ay sonra, Cemaziyülahır 564/Mart 1169'daki ani ölümüyle, yerine Fatımilerin son veziri olacak olan Selahaddin geçti.[41]

---

40 Müslüman kaynaklarda geçmeyen bu elçilik heyetinin hikâyesi Surlu William tarafından aktarılır, Historia rerum in patribus transmarinis gestarum, kitap 19, bölüm 18-19, s. 887-889.

41 Şirkuh ve Selahaddin hakkında bak. El Kelkeşendi, *Subh*, c. 9, s. 406-407 ve c. 10, s. 80-98, yeniden basım el Şeyyal, *Mecmuat el vesaik* metin s. 381-119, yorum, 171-178; Stern, *Fatimid Decrees*, s. 80-84; Derenbourg, *Oumera*, c. 1, s. 78-80, 260-262 ve c. 2, s. 349-388; İbn Helikan, *Biographical Dictionary* c. 1, s. 626-629 ve c. 4 s. 479-563 ve İbn Devadari, *Kenz*, c. 7, s. 39 ve 47 Hamilton A. R. Gibb, Selahaddin ve onunla

El Azid'den aldığı Melik el Nasr lakabıyla resmen Fatımi veziri olan, Haçlıların Avrupalı vakanüvislerince Saladin, Müslümanlarca Selaheddin Eyyubi diye tanınan Selahaddin Yusuf b. Eyyub (öl. 589/1193), genellikle *Sultan* unvanıyla anılmıştır. Vezirliği aldıktan sonra hızla konumunu pekiştirmeye ve Fatımi hanedanına son vermek için hazırlık yapmaya başladı. Bu amaç, Abbasilerin gözdesi ve inançlı bir Sünni olan patronu Nureddin Zengi'nin de başından beri istediği şeydi. Selahaddin, bu amaçla hızla Fatımi ordusunu dağıtmaya ve kendi askeri gücünü oluşturmaya koyuldu. Bu doğrultuda, Fatımi ordusunun en önemli unsurlarından olan zenci askerlerin isyanını kararlılıkla bastırdı ve kışlalarını yakıp, izlerini Yukarı Mısır'dan sildi. Üst düzey görevlere sistemli biçimde Mısırlılar yerine Suriyelileri getirdi. Aynı zamanda yavaş yavaş İsmaili karşıtı politikalarını hayata geçirmeye başladı. Bu bağlamda, ezanın Şii usulünce okunmasını yasaklayarak, el Ezher ve Kahire'nin başka kurumlarındaki İsmaili kurslarını kapattı. *Başkadılığa* bir Sünniyi getirerek İsmaili hukukçuları Mısır'dan çıkardı, yerlerine Sünnileri atadı. Selahaddin, vezirliğe gelmesinden yaklaşık iki buçuk yıl sonra kendini, Fatımi hanedanının tümüyle ortadan kaldırılması için gerekecek son adımı atacak kadar güçlü hissediyordu.

Selahaddin, Muharrem 567/Eylül 1171'de Kahire'de *hutbeyi* Abbasi halifesi el Mustadi (566-575/1170-1180) adına okutarak, Mısır'daki Fatımi hâkimiyetine resmen son verdi. Bu görevi, Şafii ilahiyatçı Necmeddin el Kabushani yerine getirdi. Cuma namazında kafir olarak nitelediği Fatımilerin kötülüklerini anlatarak, Mısır'ın artık Abbasi halifelerinin yüksek hâkimiyetini tanıdığını bildirdi. İki yüzyıl sonra, İsmaililik, Fatımi imparatorluğundan geri-

---

ilgili kaynaklar hakkında bir dizi çalışma kaleme almıştır, bak: The Rise of Saladin, *A History of the Crusades* içinde, c. 1, 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'in hayatı ve eylemleri hakkında başka modern yapılmış çalışmalar arasında ayrıca, Stanley Lane-Poole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, (Londra, 1898); Andrew s. Ehrenkreutz, *Saladin*, (Albany, New York, 1972) ve aynı yazar, 'Saladin's Coup d'Etat in Egypt', *Medieval and Middle Eastern Studies in honor of Aziz Suryal Atiya* içinde, yay. Sami A. Hanna (Leiden, 1972), s. 144-157.

ye kalan tek ülke olan Mısır'da da resmi din olmaktan çıkmıştı. Mısır, halkın tam bir kayıtsızlıkla karşıladığı bir hükümet kararıyla, yeniden Sünni İslam'a dönmüştü. Bundan birkaç gün sonra, on dördüncü ve son Fatımi halifesi, Hafiziye hizbinin yirmi dördüncü imamı el Azid, kısa bir hastalığın ardından çaresizlik içinde öldü. Öldüğünde yirmi bir yaşına yeni basmıştı. Şii İslam'ın belki de en büyük siyasal ve kültürel başarısı olarak 297/909 yılında kurulan Fatımi imparatorluğu, iki yüz altmış iki yıl sonra son bulmuştu. Nureddin'in 569/1174'teki ölümüyle bağımsızlığına kavuşan Selahaddin, Mısır, Suriye, Yemen ve Ortadoğu'nun diğer bölgelerinde hüküm sürecek Eyyubi hanedanını kurdu.

El Adid'in ölümünden sonra, Fatımi sülalesinin sayısız üyesi, Fatımi sarayının bir bölümünde onurlu bir hapis hayatına zorlandılar. Devrik hanedanın zengin hazinesi Selahaddin ve Nureddin'in subayları arasında paylaşıldı. Selahaddin, ayrıca *Dar el Hikme*'nin koleksiyonları da dahil, Kahire'deki zengin Fatımi kütüphanelerinin de mahvına neden oldu. Mısır'ı Sünniliğe döndürmesiyle birlikte Selahaddin, çoğunluğu Mustaliliğin Hafiziye hizbinden olan Mısır İsmaililerini ezmeye başladı. Hafizi *davası* devlet desteğini yitirdikten sonra Mısır'da fazla yaşamadı. Bu arada, Hafizilerin meşru imam olarak tanıdıkları son dört halife döneminde de, daha önceki İsmaili geleneğinin sürdürüldüğünü belirtmek gerekir. Bu dönemde geleneğe uygun olarak *davanın* yürütülmesinden sorumlu *başdai*ler ilk olarak, daha sonra 526/1132 yılında *başdai* ve *başkadı* olan Siraj el-Din Naim b.Cefer (öl. 528(1134) son olarak da Abdal Kavi ve akrabaları atanmaya devam etmiştir.[42] Bu dönemin kültürel ürünleriyle ilgili olarak, Hafizi ilahiyatçıların bir takım edebi ürünler verdiği düşünülebilir. Ancak, kaderini Fatımi devletine bağlayan Hafizilik, bu devletle birlikte çöktüğünden ve İsmaililiğin devletle daha önce koparak yaşamayı başaran Nizari ve Tayyibi kolları bu rakip

42 Bak. İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 76, 84, 88 ve 93 yay. Seyyid, s. 118, 120, 132, 139 ve 148 ve Makrizi, *el Hitat*, c. 1, s. 391.

hizbin edebiyatını korumakla ilgilenmediğinden, Hafızi metinleri günümüze ulaşmamıştır.[43]

Fatımi hanedanının yıkılışından hemen sonra, Mısır'ın yeni efendileri olan Eyyubi hanedanından kaçan Mısır İsmailileri gizliliğe geçtiler. Birçokları Yukarı Mısır'a kaçarak Selahaddin'in aleyhine ajitasyona girişti. Bir süre sonra, imamlık iddiasıyla ortaya çıkan, gerek el Hafız'ın gerçek çocukları, gerekse bu iddiada bulunan düzmecelerin önderliğinde ayaklanmalar da meydana geldi. Ancak, tüm bu ayaklanmaların Mısır'da bulduğu kitle desteği çok sınırlı kaldı.[44] El Azid, ardılı olarak büyük oğlu Davud'u atamıştı. Hafiziler, el Azid'in ardından imam olarak el Hamidullah unvanıyla Davud'u kabul ettiler. Davud, Fatımi sülalesinin diğer üyeleriyle birlikte Eyyubilerin tutuklusuydu. 569/1174'te Kahire'de Selahaddin'i devirip yeniden Fatımi hâkimiyetini kurmayı amaçlayan büyük bir komplo açığa çıkarıldı.[45] Kurdukları komplo için I. Amalric ve Frenklerden de destek istemiş olan eylemciler arasında, ünlü Yemenli tarihçi-şair ve eski *başdai* Umera'nın yanı sıra, bazıları eski vezirler, İbn Ruzzik ve Şaver'in soyundan gelen çok sayıda Fatımi komutanı ve hatta Selahaddin'in kendi subaylarından bazıları bulunuyordu. Komplonun başarısızlığa uğratılmasından sonra, başta Umera ve yakın işbirlikçileri olmak üzere, çok sayıda eylemci Selahaddin'in emriyle idam edilirken, devrik hanedanın yandaşlarının birçoğu da ya öldürüldü ya da Fatımi yandaşlarının kalesi olan yukarı Mısır'a kaçtı. Komp-

43 Yazarı belli olmayan (anonim) ve günümüze ulaşmış *el-Kaside el-Şefiya*. S. N. Makarem tarafından çevrilmiştir. (Beyrut, 1966) yanısıra A.Tamir tarafından güncelleştirilmiştir. (Beyrut, 1967) Köken itibarı ile Hafızi şairleri tarafından oluşturulmuş, Nizari yazarlarca gözden geçirilmiştir. W. Madelung'un bu baskının ZDMG'deki gözden geçirmesine (1968) s. 423-427 ayrıca bakınız-Ayrıca bakınız Madelung (Oriens) s. 23-24 (1974) s. 517-518

44 Bu Fatımi yanlısı isyanların ve hanedanların çöküşünden sonra Fatımilerin durumunun en tam anlatımı için bak. P. Casanova, 'Les Derniers Fatimides', *Memoires de la Mission Archeologic Française du Caire*, 6 (1987), s. 415-445.

45 İbn el Esir, *el Kamil*, c. II, s. 149-150; İbn Vasıl, *Müferric el kulub*, yay. C. el Şeyyal (Kahire, 1953-1960), c. 1, s. 236, 244 ve 246-247; İbn el Devadari, *Kenz*, c. 1, s. 55, Makrizi el Süluk, Fr. çev. *Histoire d'Egypte*, çev. E Blochet, (Paris, 1906); Ing çev. *A History of the Ayyubid Sultans of Egypt* çev. Ronald J. C. Broadhurst, (Boston, 1980); İbn Tağribirdi, *el Nücum*, c. 6, s. 70-71 ve 73 ve Elisseef, *Nur ad Din*, c. 2, s. 688-691.

lodan bir yıl sonra (569-570/1173-1175) Mısır İsmaililerinin desteğiyle General Kenz el Devle'nin yönettiği bir başka isyan da, Selahaddin'in kardeşi ve gelecekteki varisi Melik el Adil tarafından bastırıldı.[46] 572/1176-1177 tarihinde el Azid'in oğlu Davud olduğunu iddia eden düzmece bir imam, Kift kasabasında bir başka Fatımi yanlısı isyan başlattı.[47] Selahaddin, çok sayıda yandaş kazanan isyanı bastırmak üzere kardeşi Melik el Adil komutasında bir ordu yolladı. İsyanın bastırılması sırasında Kift kasabasında tam üç bin kişi öldürüldü. Bu arada, tam Mısır'da Hafiziye hizbinin ve Fatımi yandaşlarının yok edilmesinin tamamlanmak üzere olduğu bu anda, Nizari hizbinin, ünlü *dai* Reşideddin Sinan'ın önderliğinde, Suriye'de, daha sonra göreceğimiz gibi, yerel düşmanlık ve ittifaklarında hesaba katılması gereken hatırı sayılır bir siyasal güç olarak ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Suriye Nizarilerinin Nureddin Zengi ve Selahaddin ile mücadeleye girişmeleri ve Selahaddin'e karşı iki kez başarısız suikast düzenlemeleri de bu (1570-571/1175-1176) tarihler arasında olmuştur.

Kurduğu imparatorluğun parçalarını değişik aile bireylerinin yönetimine veren Selahaddin rejiminin Mısır'da pekiştiği 6./12. yüzyılın sonlarına doğru, Fatımi hanedanın varisi olma iddiasıyla çıkan düzmecelerin ya da inançlı İsmaililerin önderliğinde önemsiz birkaç isyan daha çıktı[48] Gerçek Davud b. el Azid ise, dördüncü Eyyubi sultanı Melik el Adil'in saltanatı (596-615/1200-1218) sırasında, 604/1207-1208 yılında Kahire'de tutsaklıkta öldü. Davud, ölümünden hemen önce, bütün akrabalarıyla birlikte Kahire kalesi içindeki yeni bir hapishaneye nakledilmişti.[49] Mısır Hafizileri, Eyyubilerden ölen imamları için açıkça yas tutma izni istediler ve aldılar. Eyyubiler, bu olayı Hafizilerin önde gelen liderlerini tutuklamak ve mülklerine el koymak için fırsat bildiler. Davud'dan sonra, Hafiziler imam olarak Davud'un

46 İbn el Esir, *el Kamil*; c. II, s. 156; İbn el Devadari, *Kenz*, c. 7, s. 58; Makrizi, *Histoire d'Egypte*, s. 55-56 ve 63-64 ve Makrizi, *Ayyubid Sultans of Egypt*, s. 44 ve 50-51.

47 Makrizi, *el Hitat*, c. 1, s. 233 ve İbn Tağribirdi, *el Nücum*, c. 6, s.78.

48 Bak İbn el Esir, *el Kamil*, c. 12, s. 9-10; Makrizi, *Histoire d'Egypte*, s. 136 ve 158-159 aynı yazar, *Ayyubid Sultans of Egypt*, s. 89 ve 97-98.

49 Makrizi, *İtti'az*, c. 3, s. 347-348; aynı yazar, *Ayyubid Sultans of Egypt*, s. 151.

Bedreddin lakabıyla anılan, tutsaklık koşullarında kurduğu gizli ilişkiden doğan oğlu Süleyman'ın imamlığını kabul etmişe benzemektedirler. Süleyman da 645/1248 yılında Kahire'de hapiste öldü.[50] Anlaşıldığı kadarıyla, bazı Hafiziler gizli tutulan bir oğlu olduğuna inansalar da, Süleyman bir varis bırakmadan ölmüştü. Mısır'da Türk köle askerlerince kurulan Kölemen yönetiminin (648-1250) ilk on yılları sırasında, 660/1262 yılında el Azid'in soyundan gelen ve aralarında iki torunu Ebu'l Kasım İmadeddin ve Abdülvahhab Bedreddin'in de bulunduğu çok sayıda Fatımi hâlâ hapisteydi. El Makrizi'ye göre, Fatımi sülalesinden hayatta kalanlar, nihayet 671/1272-1273 yılında serbest bırakılmışlardır.[51] Bu tarihten de sonra, 697/1298 yılında, Hafiziye hizbinden geriye kalanların gizlice yaşamayı başardığı yukarı Mısır'da, Süleyman b. Davud b. el Azid'in oğlu Davud olduğunu iddia eden birisi ortaya çıkmıştı. Ne olursa olsun, Hafiziye 7./13. yüzyıl sonlarına dek neredeyse tümüyle dağılmış ve Fatımi hanedanının devrilmesinden yaklaşık bir yüzyıl sonra, İsmaililik de Mısır topraklarından silinmişti. Bu tarihten sonra, ancak 727/1327 yılında Usfun köyünde varlığından söz edilen cemaat gibi, yukarı Mısır'daki bazı köylerde, muhtemelen Hafizi hizbinden, az sayıda İsmaili toplulukları bir süre daha yalıtılmış bir şekilde varlığını sürdürdü.[52] Hafizi İsmaililiği, (6./12. yy) aynı sıralarda Suriye'de de ortadan kalktı, burada da, 8./14. yüzyıl başlarına kadar, Safad yakınlarındaki Bakia dağlarında yalıtılmış bir Hafizi topluluğunun varlığını sürdürdüğü kaydedilmiştir.

Hafizi *davası*, belirtildiği gibi, Yemen'de de destek bulmuştu. Eyyubilerin ülkeyi fethine dek, Aden'in Zureyi emirlerinin hepsi, Sana'mn Hemdanilerinin de bazıları Hafizi İsmaililiğine bağlıydı. Gelecekte Tayyibi İsmaililiğin kalesi olacak Heraz da dahil, bu emirliklere bağlı olan bölgelerdeki halkın çoğu da Süleyhilerin 532/1138'de çöküşünden sonra hiçbir iktidar desteğinden yararlanmayan Tayyibi *davası*ndansa Hafiziliğe bağlanmayı seçmişti.

50 Ibn el Devadari, *Kenz*, c. 7, s. 363.
51 Makrizi, *Histoire d'Egypte*, s. 237 ve *Ayyubid Sultans of Egypt*, s. 151.
52 Stern, 'Succession', s. 211-212.

Yemen'deki Hafızi Zureyi hanedanının tarihi konusunda ana bilgi kaynağı, bu hanedanın bir çok üyesiyle yakın kişisel ilişkileri olan Umera'dır.[53] Fatımilerin ateşli bir partizanı olan Umera, 563/1167-1168 yılında, o zamanlar Halife el Azid'in *başkatibi* olan Selahaddin'in ilerdeki yakın adamlarından Kadı el Fazıl'ın ricası üzerine Yemen tarihi hakkındaki eserini yazmıştı. Güney Arabistan'da daha sonra yetişen el Hazreci (öl. 812/1410)[54] gibi tarihçiler, Zureyiler hakkında Umera'nın verdiği bilgilere çok az yeni ayrıntı ekleyebilmişlerdir. Beni Hemdan' ın Yam kolundan olan Zureyiler, ilk Süleyhilerin iktidarı döneminde siyasal önem kazanmışlardı. Ailenin Süleyhilere ve Fatımi davasına yaptığı hizmetleri göz önüne alan ikinci Süleyhi yöneticisi Mükerrem Ahmed (459-477/1067-1084), bu aileden Kerem'in (ya da Mükerrem'in) oğulları Abbas ve Mesud'u Aden ve çevresindeki toprakların valiliğine atadı (476/1083). İki kardeş, kendilerine verilen toprakları ortaklaşa yöneterek yeni bir İsmaili hanedanının temelini attı. Hanedan, Zurey-oğulları ya da Zureyiler adını, daha sonraki yöneticilerinden, Abbas'ın oğlu Zurey'den almıştır. Kurucu kardeşlerden Abbas, *Hisn el Takar* kalesinden Aden'in arka/alanının yönetimini üstlenirken, yönetim merkezini el *Kadra* kalesine kuran Mesud'un payına liman ve kıyı kesimi düşmüştü. Zureyi ailesinin iki kolunun sürekli rekabetiyle geçen bu ortak yönetim biçimi bir süre devam etmiştir. Aden, bir süre sonra Süleyhi devletinin gerçek yöneticisi olacak olan Melike Seyyide'nın çeyizinin bir parçasını oluşturduğundan, Zureyiler doğrudan ona bağlıydı ve yönetimlerine verilen topraklardan elde ettikleri geli-

53· Umera, *Tarih*, metin s. 48-59, çeviri s. 64-80, eserin günümüze ulaşmış tek elyazması kopyasına dayanarak hazırlanan bu kitapta çok sayıda yanlışlık vardır. Umera'nın tarihinin Züreyiler ile ilgili bölümü, İbn el Mücavir'in 690/1291 *Tarih el Mustabsir*'inde daha doğru şekliyle aktarılmıştır.

54 Ebu Hasan'ın "Ali b. al-Hasan al-Khazraji" ailesi tarafından günümüze kadar ulaşan 'Yemen'in Hanedanlık Tarihi 'hala basılmamıştır. Değerli notları ile beraber bkz Kay. *'Yaman'* s. 266-278 yanısıra bkz. Redhouse'un al-Khazraji'nin *'Ugud al-lu'lu'iyya, The history of the Resvliyy Dynasty of Yemen'* çevirisine giriş kitabı. Başlık *"The Pearl-Strings; a history of the Resuliyy Dynasty Of Yemen"* çeviren J. W. Redhouse, editör E. G. Browne (Leiden-London, 1906-1908) Cilt 1. s. 18-19-21 ve 23 ve G. R Smith *'The Ayyubids and Early Rasolids in the Yemen* (567-694/1173-1295)' (Londra, 1974-1978) Cilt 2. s. 63-67.

rin bir bölümünü ona ödüyorlardı. Kraliçe Seyyide' ye ödenecek yıllık verginin büyüklüğü üzerine çıkan anlaşmazlık ve çatışmalar, Süleyhi-Zureyi ilişkilerinin esas konusunu oluşturmuş ve Zureyilerin zamanla Süleyhi üst yöneticilerinden uzaklaşmalarına katkıda bulunmuştur.

Melike Seyyide başdanışmanı ve komutanı Mufaddal b. Ebi'l Berekat'ı 480/1087 Necahilerle savaşmak üzere Zabid üzerine gönderdiğinde, Mesud ve babası Abbas'ın yerini alan Zürey (477/1084) sefere katıldılar ve bu uğurda canlarından oldular. Süleyhiler için bu tür hizmetler görmekle birlikte, Zureyiler efendilerine karşı bağımsızlıkları için sık sık isyan ettiler, amaçlarına ulaşamasalar da ödedikleri vergi miktarını zamanla azaltmayı başardılar. 484/1091 tarihinden sonra bu tür çekişmelerin birinde, Melike Seyyide, Ebu'l Suud b. Zurey ve Ebu'l Garat b. Mesud önderliğinde isyan eden Zureyilere yeniden baş eğdirmek için Mufaddal komutasında büyük bir orduyu Aden üzerine göndermek zorunda kaldı. Mufaddal'ın 504/1110'daki ölümünden sonra, kuzenlerinden Esed bir başka ordunun başında, vergisini ödemeyi yine reddeden Zureyilerin üzerine yürüdü. Bu sırada Zureyiler, Ali b. Ebu'l Garat'ı yenilgiye uğratarak Mesudi koluyla ortak yönetime son veren, Zurey'in torun çocuğu Şebe b. Ebu'l Suud'un yönetimi altında birleşmişti.

Sebe, 533/1138-1139'daki ölümünden kısa bir süre önce, bağımsızlık çabalarını yoğunlaştırarak, Güney Yemen yaylalarında Süleyhilere ait birçok kaleyi ele geçirdi. Fatımi Mısır ile Hindistan arasında Aden limanı ve Kızıldeniz yoluyla canlanan ticaretten yararlanarak devlet hazinesini de zenginleştirdi. Mısır'da 526/1132 yılında el Hafız imamlık iddiasında bulunduğunda, Süleyhiler ve Yemen Mustalileri şiddetli bir iç çekişme sürecine girdiler. Bunun sonucunda, her zaman Kahire'deki Fatımi *davası*yla sıkı ilişki içinde bulunmuş Yemen İsmailileri iki hizbe bölündüler. Süleyhi kraliçesi Seyyide, el Tayyib' in imamlığını tanıyarak Tayyibi hizbinin resmi lideri oldu. Buna karşılık, Zureyiler Abdül Mecid el Hafız'ın imamlığını ve halifeliğini kabul ederek, Hafızi

(*Mecidi*) hizbinin liderleri oldular. Sebe, muhtemelen Hafızi-Tayyibi ayrılığının patlak vermesinin hemen ardından el Hafız'a bağlanmış ve Hafızi *davası*nın Yemen'deki dailiğini üstlenmişti.

Sebe'nin ardıllarının da Kahire'deki Hafızi *dava* merkezince resmen *dai*liğe atandığı sanılmaktadır. Sebe'nin oğlu Muhammed, resmen *dai*liğe atanan ilk Zureyi idi. Muhammed, babasının ölümünden bir yıl sonra ölen kardeşi Ali'nin yerine, vezir Bilal b. Cerir tarafından, ölene kadar (546/1151) görev yapacağı emirliğe getirilmişti.[55] Kahire'den Ali'nin *dai*liğe atama kararını getiren Kadı Reşid Ahmed b. Ali b. Zübeyr, Aden'e vardığında, Ali'nin ölmüş ve tahta Muhammed'in geçmiş olduğunu görünce, görevi ona (534/1139-1151) tevdi etti.[56] El Hafız, Fatımiler ve Hafızi davasına gösterdiği bağlılık ve yaptığı hizmetler nedeniyle de vezir Bilal'e de çeşitli onursal unvanlar bağışlamıştı. Melike el Seyyide'nin ölümüyle Süleyhi hanedanı fiilen sona erince, Muhammed, kendi hükümet merkezini taşıdığı, başkentleri Zu Cible'de dahil birçok Süleyhi kalesini ele geçirdi.

Muhammed'in 550/1155 dolaylarındaki ölümüyle yerine geçen oğlu İmran da *dai* unvanını korudu ve son Fatımilerle yakın ilişkilerini sürdürdü. Onun saltanat yıllarından kalma, bir yanında İmam el Azid'in öbür yanında kendi adının yazıldığı sikkeler (556) günümüze ulaşmıştır.[57] İmran'ın 561/1166'daki ölümü üzerine, Zureyi devletinin yönetimi, fiilen ölen emirin küçük yaştaki üç oğlu adına hüküm süren vezir Yasir b. Bilal'in ellerine geçti. Zureyilerin Aden, Abyan, Dumluva, Taiz ve kuzeyde Nakil Seyd'e dek uzanan bölgede kurdukları Hafızi İsmaili krallığına 569/1173'te Selahaddin Eyyubi'nin kardeşi Turanşah son verdi.

55 Bak. C. L. Geddes, 'Bilal b. Djarir al-Muhammadi', EI2, c. 1 s. 1214-1215.

56 Bu atama ve Züreyilerin *dai*likleri hakkında bak. Umera, *Tarih*, metin s. 50 ve 55, çeviri s. 67 ve 74; Ebu Mekreme Abdullah el Tayyib b. Abdullah, *Tarih-i tcgr Aden, Arabische* Metin içinde, c. 2, s. 32 ve 216 ve Yahya b. Huseyn el Kasım, *Gayet el-emani fi ahbar el-kurr el Yemani*, yay. Said A. Aşur (Kahire, 1968) s. 297-298.

57 Bak. Umera, *Tarih*, metin s. 27, çeviri s. 37; S. Lane-Poole, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, (Londra, 1875-1890), c. 5, s. 121; N. M. Lowick, 'Some Unpublished Dinars of Sulayhids and Zureyids', Numismatic Chronicle, 7. seri, 4 (1964) s. 261 ve M. L. Bates, 'Notes on some İsma'ili Coins from Yemen', *American Numismatic Society Notes*, 18 (1972), s. 149.

Aden'i alıp, Yasir b. Bilal' i öldüren Turanşah, Zureyi topraklarında Sünniliği yeniden hâkim kıldı. İmran'ın üç oğlu, Muhammed, Mansur ve Ebu'l Suud, Zureyilerin elinde kalan son kale olan Dumluva'da, Cevher b. Abdullah'ın korumasında bir süre daha yıkılan devletin sözde emirleri olarak kaldılar. Sonunda, Cevher'in Dumluva kalesini 584/1188'de Eyyubilere satıp genç emirleri de yanında götürerek Habeşistan'a gitmek üzere ülkeyi terk etmesiyle Zureyi emirliği ismen de son bulmuş oldu.[58]

Hafızi *davası*, Zureyilerden başka, onlarla aynı boy konfederasyonundan gelen, San'a'nın Hemdani emirlerinin en azından bazılarının da desteğini kazanmıştı.[59] San'a ve çevresi, çoğunlukla bağlı oymaklardan pek çoğu Şiiliğin Zeydi ya da İsmaili kollarına mensup olan güçlü ve kalabalık Beni Hemdan boyunun yönetiminde kalmıştır. Süleyhilerin ikinci emiri Mükerrem,467/1074 yılında Zu Cible'ye çekilip devlet işlerini eşi Melike Seyyide'ye devrettiğinde, Aden, Kadı İmran b. el Fazlı ile Mükkerrem'in dayısı Esad b. Şihab'ın ortak yönetiminde bırakıldı. Beni Hemdan'ın alt kollarından Yam boyunun liderlerinden biri olan İmran, Süleyhilerin kurucusu Ali'ye birçok savaşta yardım etmiş ve Halife el Mustansır nezdinde, Ali'nin ünlü Kahire ziyaretinin (459/1067) gerçekleşmesi için girişimde bulunmuştu. Süleyhiler gibi Fatımi İsmaililiğe bağlı olan İrman, zamanla Süleyhi ordusunun baş komutanlığına yükselmişti. Bununla birlikte, İmran'ın San'a valiliği uzun sürmedi. Bu göreve getirilmesinden kısa bir süre sonra Mükerrem ile arasında pek anlaşılmayan nedenlerden kaynaklanan bir anlaşmazlık çıktı ve İmran görevinden alındı. Anlaşmazlıkta, İmran'ın Melike Seyyide'nin devlet işlerinde kazandığı güçten hoşnut olmayarak entrikalara girişmesi ya da Lemek b. Hemmadi'nin Süleyhi devletinde geldiği ayrıcalıklı konumu kıskanması rol oynamış olabilir. Yemen İşmaililerinin bu rakip iki kadısının soyundan gelenler, hareketin daha sonraları ayrıldığı iki rakip hizbin liderleri haline gelmişlerdir.

58 Bak. Kay, *Yemen*, notlar ve Ebu Mekreme, *Tarih*, *Arabische Metin* içinde, c. 2, s. 41-43.
59 San'a Hemdanileri hakkında bak. Kay'ın *Yemen* adlı kitabındaki notları; Stern, 'Succession', s. 231-232.

Lemek'in ardılları Tayyibi hizbinin dailiğini üstlenirken, İmran'ın soyundan gelen Hemdani emirleri Hafızi *davası*nı desteklemiştir. Melike Seyyide'nin gözdesi Mufaddal b. Ebi'l Berekat'ın (öl. 504/1110) kazandığı güç de, Zureyilerle Hemdanilerin Süleyhilere bağlılığını zayıflatan başka bir etmen olmuştu. Ancak, Süleyhi kraliçesinin bütün Yemen'de itibarı o denli yüksekti ki, İmran, bütün hoşnutsuzluğuna rağmen ona karşı açık bir muhalefete girişme cesareti bulamadı. Dahası, onun adına Necahilerle savaşırken (479/1086) savaş alanında can verdi.

Bütün bu zaman boyunca, Hemdani boyundan farklı oymaklar Süleyhi merkezi yönetiminden bağımsız olmaya çaba gösteriyordu. Bu çabalar sonunda, 492/1098-1099'a doğru San'a ve çevresi Süleyhi yönetiminden koptu. Kent ve çevresindeki topraklar, şimdi, San'a'da hüküm süren üç Hemdani hanedanından ilkinin kurucusu olan Hatim b. el Gaşim el Mahallesi'nin yönetimine girmişti. Hatim'in 502/1108'deki ölümüyle, yerine önce büyük oğlu Abdullah (502-504/1108-1110) onun ardından da Ma'n geçti. Beni Hemdan içinden gelen şiddetli bir muhalefetle karşılaşan Ma'n, 510/1116'da, boy liderliğini ele geçiren eski vali İmran'ın oğlu Kadı Ahmed tarafından yönetimden uzaklaştırıldı. Ma'n'ın yerine Sana yöneticiliğine yine Hemdani boyundan bir başka oymaktan gelen bir Mustali İsmaili olan Hişam b. el Kubeyb getirildi.[60] Sana'nın ikinci Hemdani hanedanının kurucusu olan Hişam'ın 518/1124'teki ölümüyle yerine kardeşi Himas b. Kubeyb geçti. Mustali İsmaililiğinde el Amir'in ölümü ve el Hafız'ın imamlık iddiasıyla meydana gelen ayrılık, Himas'ın saltanat döneminde gerçekleşti ve Himas, Yemen'de Hafızi davasını destekleyen ilk Hemdani emiri oldu. Himas, Hafızi-Tayyibi ayrılığından kısa bir süre sonra 527/1132-1133'te öldü ve yerine, kendisi gibi Hafızi hizbini tutan oğlu Hatim geçti.

Hatim'in, Melike Seyyide'den kısa bir süre sonra, 533/1138-1139'daki ölümü üzerine yerine kimin geçeceği konusunda çıkan anlaşmazlık, bir kez daha Hemdani boyu içindeki oymaklar

60 Yahya b. Huseyn, *Gayet el emani*, s. 279, 280, 282 ve 285.

arasındaki çatışmaların başlamasına neden oldu. Bu koşullar altında, oymak reislerinin onayıyla (Hicri 533'te) San'a ve çevresinin yönetimi İmran ailesinin sorumluluğuna bırakıldı. Böylece, Hamid el Devle Hatim b. Ahmed b. İmran, San'a'daki üçüncü Hemdani hanedanı Hatimoğullarının kurucusu olarak iktidara geldi. İmran'ın yitirdiği San'a hâkimiyetini yeniden ele geçiren torunu Hatim, 545/1150'ye doğru, Zeydilerin kalesi Sa'da dışında kentin kuzeyindeki bütün topraklan ele geçirdi. Hatim de, kendinden önce Beni Kubeyb gibi, Hafızi *davası*nın tarafını tuttu. Hatim ile Sa'da Zeydilerinin liderliğine geçen İmam el Mütevekkil Ahmed b. Süleyman arasındaki sonu gelmez çatışmalarda (532/1137-1138) Şiiliğin bu rakip iki kolu arasındaki dinsel anlaşmazlıkların da rolü vardı. Zeydi-İsmaili çatışmaları 545/1150'de Zeydilerin Hemdanilere saldırıp San'a'yı geçici olarak ele geçirmeleriyle başlayıp, Hatim'in 556/1161'deki ölümüne dek sürdü.[61] Hatim, San'a'yı yeniden ele geçirdiğinde, kentin camiine Zeydi İmam el Mütevekkil Ahmed'in (öl. 566/1170) sildirttiği Fatımi imamlarının adlarını yeniden yazdırdı.[62]

Hatim'in yerine hanedanın son emiri olacak olan oğlu Ali geçti. Sultan Ali b. Hatim, gücünü pekiştirdikten sonra topraklarını kuzeye, önemli sayıda Hafızi'nin yaşadığı Heraz'a dek genişletti, hatta geçici olarak Sa'dayı bile ele geçirdi. Hafızi *davası*nın savunuculuğunu üstlenen Ali, üçüncü *dai el mutlak* olarak 557/1162'de Yemen Tayyibilerinin başına geçen Hatim b. İbrahim el Hamidi ile de uzun sürecek bir savaşa girdi. Savaş, Yemen'deki Hafızi ve Tayyibi hizipleri arasındaki en ciddi askeri hesaplaşma oldu. Mustali İsmaililiğin iki rakip hizbi arasında, Hicri 561 yılında başlayıp üç yıl sürecek savaş, Hemdani boyu arasında giderek büyüyen sayıda yandaş kazanan Hatim'in, Ali'ye karşı ayaklanarak San'a yakınlarındaki Kevkeban kalesini ele geçirmesiyle başladı.[63] Karşı harekete geçen Ali, uzun bir mücade-

61 a.g.y., s. 301-303.

62 Bu olaylar, İdris tarafından *Uyun el Ahbar*'ın yedinci cildinde aktarılır, ilgili pasaj, Stern'in '*Succession*'una da alınmıştır, s. 252-253.

63 Dai Hatim ile Hemdani emiri arasındaki düşmanlıklar İdris'in Nuzhet elefkar'ının birinci cildinde anlatılmıştır.

leden sonra, Hatim'i yenilgiye uğrattı. Kevkeban teslim oldu ve *dai* Hatim, Reyan ve Lulu üzerinden Heraz'a çekilmek zorunda kaldı. Hemdaniler, Kevkeban ile Şibam arasındaki geniş bir bölgeyi tahrip etti (564/1168-1169). Sultan Ali, kendisiyle aynı hizipten Zureyiler ve Hemdani boyunun bazı alt kolları arasında, Zabid'in Harici yöneticisi Abdül Nebi'ye karşı ittifak kurulmasında da önemli rol oynadı. Zabid'i Necahiler'den alarak orada yeni bir hanedan kuran Ali b. Mehdi (öl. 554/1159)'nin oğlu olan Abdül Nebi[64] topraklarını genişletmeye girişmiş ve Aden'i kuşatmıştı. Aden Zureyileri, bu zor durumda kendileriyle aynı boydan gelen ve yine kendileri gibi Hafızi İsmaililiğe bağlı olan Hemdanilerden yardım istedi. İki İsmaili hanedanın, boy müttefikleriyle de güçlenen birleşik ordusu, Abdül Nebi'yi 569/1173'te yenerek Zabid'e geri sürdü.[65] Ancak, tam bu sıralarda her üç hanedanı da yıkacak olan Eyyubiler Yemen'e girmeye başlamıştı. Eyyubilerin Güney Arabistan'daki fetihlerinden kurtulabilen tek hanedan Sa'da'nın Zeydi imamları oldu.

Ali b. Hatim'in Abdül Nebi'ye karşı seferinden dönüşünden kısa bir süre sonra, 570/1174'te Turanşah komutasındaki Eyyubi birlikleri San'a'nın dış mahallelerine ulaştı. Sultan Ali, başkentini terk ederek daha güvende olacağı Biraş kalesine kaçarken, Turanşah, geçici bir süre için San'a'ya hakim oldu. Turanşah'ın *bir yıl sonra* Mısır'a dönmesi üzerine Ali, başkentini yeniden ele geçirdi ve kardeşi Bişr b. Hatim ve diğer akrabalarının yardımıyla Eyyubilere karşı şiddetli bir direnişe başladı. Eyyubiler, ancak Yemen'in ikinci Eyyubi yöneticisi Tuğtekin'in döneminde ve 585/1189'da San'a'yı geri alabildiler. San'a'nın düşüşünden sonra da bölgedeki çeşitli kalelere dağılan Hemdanilerin direnişi sürdü. Sultan Ali, 599/1202'deki ölümüne dek birçok kalede hâkimiyetini korudu ve gerçekte Hafızi Hemdaniler Yemen'de 569-

64 Zureyi emiri Muhammed b. Sebe, 549/1154'te Zabid'i fethinde Alib. Mehdi'ye yardım etmeyi kabul etmemiştir. Bak. Umara, Tarih, metin s. 95, çeviri s. 127-128. Mehdi'nin yardım isteği reddedildiğinde, Umara Zureyilerin Zu Cible'deki sarayında bulunmaktaydı.

65 Umara, Tarih, Metin s. 96 Çev: s. 129 ve Yay. notu: 294-295. Yahya b. el Hüseyin *Ghayat el emani* s. 319-320 ve Smith, *Ayyubid*, Bölüm 2, s. 60-62.

626/1173-1229 arasında devam eden Eyyubi hâkimiyeti boyunca çok sayıda kalede varlığını sürdürmeyi başardı. Eyyubilerin San'a ve çevresinde yavaş yavaş ilerleyerek Hemdanileri ortadan kaldırması, Ali b. Hatim'in torunu Yemenli tarihçi Bedreddin Muhammed b. Hatim (öl. 700/1300) tarafından aktarılmıştır.[66] Aden çevresinin fethinin yavaşlığı, Hafızi İsmaililiğinin Yemen'in Eyyubilerin eline geçmesinden sonra epey uzun süre giderek güçten düşerek de olsa yaşamasını da açıklar. Şunu da belirtmek ilginçtir ki, Yemen'de Hafızilik 7./13. yüzyıl başlarında bile, Tayyibi yazarların el Hafız ve ardıllarının imamlık iddialarını reddeden ve Tayyibi *davası*nın haklılığını savunan makaleler yazma gereğini duymalarına neden olacak denli bir varlık gösteriyordu. Bu polemiklerden, Tayyibilerin beşinci *dai mutlakı* Ali b. Muhammed b. Velid (612/1215) tarafından yazılmış bir tanesi günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır.[67] Yemen'de belli bir dönem için önemli bir güç olan Hafızi davasının Hindistan'a dek yayıldığını gösteren bir kanıt yoktur. Süleyhilerle sıkı bağları olan Hint Mustalileri ayrılıkta Tayyibi *davası*nı tutan bu hanedanla birlikte hareket etmiş gibi görünmektedir.

Yemen'deki Tayyibi İsmaililiğine geçmeden önce, Hafızi-Tayyibi ayrılığının patlak vermesinden sonra Mısır ve Suriye'de ortaya çıkan ve Amiriye olarak bilinen Tayyibi topluluklarının bir önem kazanmadığını ve kısa süre içinde yok olduğunu belirtmek gerekir. Eyyubi yönetiminin Mısır'da pekişmesi ve Sünniliğin İsmaililiğin yerine yeniden devlet dini yapılmasıyla, ağır baskılarla karşılaşan gizli Tayyibi grupları hemen hemen bütünüyle dağıldı.[68] Suriye'de de hizbin ömrü kısa oldu. Hicri 630 yılı do-

66 Bedrettin Muhammed b. Hatim, al Yami. Kitab al simt al-ghali al-thaman. Yayı Smith, *Ayyubid*. Bölüm 1, s. 15-42, 48, 64-65, 69-70, 91, 100, 119, 139, 203, 449-450 ve 460.

67 Tuhfet el-murted adlı bu risale *GnosisTexte der Ismailiten* içindedir. (yay. Strothmann, s. 159-170).

68 Altıncı/on ikinci yüzyıl sonlarında yazılmış yazarı belirsiz bir Suriye vakayinamesinde Mısır'da yalıtılmış bir Tayyibi topluluğunun varlığına ilişkin belirsiz bir gönderme bulunmaktadır. Bak. Cl. Cahen, 'une chronique Syrienne du Vie-XIIe siecle: *Le Bustan al-Jami', Bulletin d'Etudes Orientales*, 7-8 (1937-1938), s. 121-122, bu vakayiname bundan sonra *Bustan* olarak geçecektir.

laylarında ölen Halepli Şii vakanüvis İbn Ebi Tayyi, 6./12. yüzyıl sonlarında Suriye İsmailileri arasında Amiriye hizbine bağlı bazı gruplar bulunduğunu doğrular.[69] 8./14. yüzyılın başlarında ise, Suriye'de yalnızca Bakia ve Sefed yakınlarındaki Sabud dağlarında yalıtılmış bir Amiriye topluluğu kalmıştı. Tayyibi davasının belli bir başarı kazanarak yayıldığı ve zamanla kalıcılık kazandığı yer, Yemen ve ardından Hindistan olmuştur.[70]

Bu bölümün başlarında belirtildiği gibi, Mustali İsmaililerinin yirminci imamı el Amir'in 524/1130'da öldürülmesinden birkaç ay önce el Tayyib adı verilen bir oğlu doğmuştu. Bu olayla ilgili İbn Müyesser' in anlatısı ve el Amir'in oğlunun doğumunu müjdelemek için Süleyhi kraliçesi Melike Seyyide'ye yazdığı, Umera ile Tayyibiler tarafından saklanan mektuptan da söz etmiştik. Bu tarihte artık yaşlanmış olan Melike Seyyide, tam otuz altı yıldır, Nizarilerin iddialarına karşı el Mustali ve el Amir' in imamlıklarını desteklemişti. El Amir'in öldürülmesini izleyen kritik haftalarda, doğduğu anda gelecekteki imam ve halife olarak atanan el Tayyib'e ne olduğu belli değildir. Vakayinamesini olaylara yakın bir tarihte kaleme almış adı bilinmeyen bir Suriyeli vakanüvis, küçük çocuğun, el Hafız' ın emriyle gizlice öldürüldüğünü ima eder.[71] İbn Müyesser, el Hafız'ın her nasılsa el Tayyib' in varlığını gizli tuttuğunu belirtmekle yetinir. Dönemin diğer İsmaili olmayan kaynakları, konu hakkında sessiz kalır. Gene de, Tayyibiliğin yirmi birinci ve adı bilinen son imamları olarak kabul ettikleri el Tayyib'in akıbeti ile ilgili olarak Yemen Tayyibileri arasında korunan bir açıklama vardır. Idris'in *Uyun el ahbar*'ının yedinci bölümünde nakledilen bu açıklama, Yemen Tayyibilerinin ikinci *başdaisi* ve Hafızi-Tayyibi ayrılığı patlak verdiğinde yetişkin bir adam olan İbrahim b. Hüseyin el Hamidi'ye dayanır.[72]

---

69 Aktaran Stern, 'Succession', s. 198.

70 Yemen'de Tayyibi dava örgütlenmesinin kuruluşu hakkında en ayrıntılı modern anlatı için bak. al-Hamdani, 'Doctrines and History of the Isma'ili Da'wat in Yemen' ve *Sulcyhiyyun*.

71 *Bustan*, s. 121-122.

72 Tayyibiler arasında bilinen bir efsaneye göre, el Tayyib Mağrib'in uzak bir bölgesinde yaşamıştır; bak. Stern, 'Successions', s. 232-233; alHamdani, 'Doctrines and History', s. 41 ve Zahid Ali, *Tarih*, c. 2, s. 25-28.

Bu açıklamaya göre, el Amir'in çevresinde İbn Medyen adında birinin liderliğinde küçük bir *dai*ler grubu bulunmaktaydı. En yetenekli ve güvenilir *dai*lerden oluşturulan bu grubun diğer üyeleri İbn Reslan, el Azizi, Kavnas (Kunis) ve Neslan'dı. El Amir, ölümünden hemen önce, el Tayyib'i bab makamına getirdiği İbn Medyen'in korumasına vermişti. El Amir'in öldürülmesi üzerine, söz konusu *dai*ler, el Tayyib'e biat etmiş ve İbn Medyen, kayın biraderi Ebu Ali'nin yardımıyla 'Tayyibi *davas*ının liderliğini üstlenmişti. Ebu Ali Kuteyfat'ın iktidarı ele geçirerek Fatımilere olan düşmanlığını göstermesiyle yaklaşan tehlikeyi sezen *dai*ler, babasının *nassı* ile bu makama gelmiş olan bebek imamı gizli tutmaya karar vermişlerdi. Ne var ki, İbn Medyen ile diğer dört *dai* Kuteyfat'ın emriyle tutuklanmışlar ve el Amir ve el Tayyib'e bağlılıklarını inkâr etmeyi kabul etmedikleri için idam edilmişlerdi. Fakat bu arada, İbn Medyen'in kayın biraderi Ebu Ali, el Tayyib'i alarak gizliliğe geçmeyi başarmıştı. Anlatının bu bölümünden sonra, el Tayyib'e daha sonra ne olduğundan söz edilmez. Ancak, Tayyibiler onun kurtulduğuna[73] ve gizliliğe geçişiyle başlayan şu anki *setr* dönemi boyunca, imametin, kuşaklar boyunca babadan oğula geçerek onun soyundan devam ettiğine inanır. Anlatının ilginç yanı, el Tayyib'in haklarından yoksun bırakılmasının suçlusu olarak Kuteyfat'ı göstermesidir. Kuteyfat, kısa süren iktidarı sırasında On iki İmam Şiiliğini resmi inanç yaparak, Tayyibilere gerçekten büyük baskılar uygulamışsa da, el Tayyib'in adının anılması, daha Kuteyfat'ın güçlenmesinden önce, el Hafız'ın saltanat naibi olduğu andan beri yasaklanmıştır. Tayyibi geleneği ise, bu olguyu es geçmektedir.

Bu arada, el Tayyib'in doğum haberi Yemen'deki Süleyhi sarayında sevinçle karşılanmıştı. *Uyun el ahbar*'dan öğrendiğimize göre, Yemen'e el Amir'in varisinin doğumuyla ilgili mektubunu Hicri 524'te Muhammed b. Haydara adında bir Fatımi elçisi getirmişti. Süleyhi kraliçesinin elçiyi kabul edişi hakkında Tayyibi-

73 İdris'in ailesi tarafından günümüze ulaştırılan İbrahim el-Hamidi'nın aktarısı, Sterm tarafından yayınlanmıştır.

lerin ilk *başdai*si Hattab'ın görgü tanıklığı da bulunmaktadır.[74] Bu olayın hemen ardından, Yemen Mustalileri, Kahire'den birbiri ardına gelen el Amir'in öldürülmesi, Abdül Mecid'in naipliği ve Kuteyfat'ın vezirliğe yükselişi haberleriyle şaşkına döndüler. Bu haberler alındığında hâlâ Yemen'de bulunan Haydara, el Amir'in öldürülmesini lanetlemek ve el Tayyib'i ululamak amacıyla halka vaazlar verdi. Bu vaazlar, el Amir'in öldürülmesinin hemen ardından verilmiş olmalıdır, çünkü bunlardan birinde, Haydara, el Tayyib'i imam, Abdül Mecid' i naip ve Kuteyfat'ı vezir olarak anmaktadır.[75] Hicri 526'da Abdül Mecid'in halifelik ve imamlığını ilan etmesiyle Yemen'deki kargaşanın doruğuna ulaştığı düşünülebilir. İdris, el Hafız'ın resmi yazışmalarında, *veli ahd el müminin* unvanı yerine *emir el müminin* unvanını kullanmaya başladığında, Melike Seyyide'nin nasıl şaşırdığını anlatır.[76] Yemen Mustalilerinin Tayyibi ve Hafızi hiziplerine bölünmeleri olasılıkla o anda başlamıştır. Süleyhi kraliçesi, Tayyib'i *davası*nın savunuculuğunu üstlenirken, Aden Zureyileri ile Sana Hemdanileri, Hafızi *davası*nın yanında yer almışlardı.

Sözün burasında, Yemen'deki Tayyibi *dai*lerin sıralamasını kısaca özetlemek yararlı olacaktır. Süleyhilerin kurucusu Ali b. Muhammed el Süleyhi, aynı zamanda Yemen'deki Fatımi İsmaili *davası*nın başıydı, yani sultanlık ve *başdailik* makamlarını şahsında birleştirmişti.[77] Ne var ki, Lemek b. Mâlik el Hemmadi'nin Mısır görevinden döndüğü 459/1066-1067 yılında, Ali b. Muhammed'in ölümüyle *dava* ile devlet başkanlıkları birbirinden ayrıldı. Ali'nin ardılı yeni sultan Mükerrem yalnızca ismen *dava*nın başında kalırken, gerçek yürütme yetkisi el Mustansir tarafından *başdai* Lemek'e geçti.[78] Bu düzenleme, Mükerrem'in devlet işlerini karısı Melike Seyyide'ye bırakarak Zu Cible'ye çekildiği

74 "Succession" s. 232-233 ve 199-201 yanı sıra bkz. El Hamdani "Doctrines and History" s. 41 Zahid "AliTa'rikh" cilt 2. s. 25-28

75 *Uyun el Ahbar*'da bu törenlerle ilgili bilgi verilen pasajlar Stern tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir, 'Succession', s. 226.

76 Aktaran, Stern, 'Sucession', s. 226.

77 Umera, *Tarih*, metin s. 100, çeviri s. 134.

78 Bak Hamdani, '*Dai* Hatim', s. 262-263.

467/1074-1075 yılından sonra da devam etti. Mükerrem'in 477/1084'te ölümüyle yerine resmen, önce küçük yaştaki büyük oğlu Ali b. Ahmed, ardından diğer oğulları geçtiyse de gerçek iktidar, Melike Seyyide'de kalmaya devam etti. Melike, *dava* işlerinde giderek daha fazla söz sahibi olmaya başladı, bu durum kocasının ölümünden kısa bir süre sonra, Halife el Mustansir tarafından *dai*likten daha yüksek bir makam olan Yemen *hucceti*liğine resmen atanmasıyla daha da kesinleşti.[79] Ülkesinde büyük saygınlığı olan Melike el Seyyide, *dai* Lemek'in başkanlığındaki dava örgütlenmesine her türlü yardımı sağlarken, *başdai* de kraliçeye tam bir destek verdi. Her ikisi de bölünmede Nizar'a karşı el Mlustali'nin yanında yer aldılar ve böylece, Yemen İsmaililerinin yazgısı, doğunun Nizari topluluklarından ayrıldı.

Hemdani boyunun Beni Hemmad kolundan gelen ve Zu Cible'de oturan Lemek b. Mālik'in kesin tarihi değil, ancak 491/1097/1098 yılından kısa bir süre önce olduğu bilinen ölümüyle yerine oğlu Yahya geçti. Yahya'nın *dai*liği Fatımi tahtında el Mustali ve el Amir'in hüküm sürdüğü döneme rastlar. Görünüşe göre, bu dönemde, Süleyhi kraliçesi ile Fatımi devleti arasındaki ilişkiler kötüleşmeye başlamıştır. El Amir'in 513/1119 yılında Melike'ye yardımcı olmak ve Süleyhi sultanlığını daha sıkı biçimde Mısır'ın idari denetimi altına almak için, İbn Necib el Devle'yi Yemen'e göndermesi belki de bu durumdan kaynaklanmıştır. Ne var ki, Melike'yle, başkomutanlığa getirilerek Süleyhilerin düşmanlarına karşı pek çok savaşa katılan İbn Necib el Devle, arasında şiddetli görüş ayrılıkları çıktı. İbn Necib el Devle, 519/1125'te Kahire'ye geri çağrıldı ve dönüş yolunda bindiği gemiden denize atılarak boğuldu. Nizariler lehinde propaganda yapmasından dolayı öldürüldüğüne ilişkin söylentiler yayıldı. Melike, İbn Necib el Devle'nin yerine Süleyhi ailesinden Ali b. Abdullah'ı getirdi. Umera'nın ve onu izleyen İsmaili olmayan Yemenli tarihçilerin, yanlış olarak İbn Necib el Devle ve yerine ge-

79 El Hattab ve İdris'in bu atama hakkındaki tanıklıkları, Stern'in 'Succession'u (s. 221 ve 227-228) ve Hamdani'nin '*Dai* Hatim'inde (s. 271) aktarılmıştır.

tirilen Ali'yi *dai* sayması ilginçtir,[80] oysa, Tayyibi geleneğinde ve ilk *dai*lere ilişkin yazılı kayıtlarda İbn Necib el Devle ile İbn Abdullah'a *dava* örgütlenmesi içinde hiçbir konum atfedilmez.[81]

Her ne olursa olsun, Yahya b. Lemek, 520/1126'daki ölümünden önce, Melike Seyyide'nin de görüşünü alarak, yerine geçecek kişi olarak, yardımcısı Zueyb b. Musa el Vadi el Hemdani'yi *getirmişti*. Mustali kolu içindeki Hafızi-Tayyibi bölünmesi, Zueyb'in *dai*liğinin ilk yıllarına rastladı. Zueyb, Melike'nin tutumunu izleyerek, ayrılıkta el Tayyib'in tarafını tuttu ve böylelikle Tayyibi *davası*nı yayacak ilk Yemenli *dai* oldu. Melike Seyyide, 524/1130'dan, öldüğü 532/1138'ye dek Tayyibi *davası*nın sağlamca yerleşmesi için her çabayı gösterdi. Vasiyetinde eşsiz mücevher koleksiyonunu İmam el Tayyib'e bağışladı.[82] Son yıllarında Fatımi devletiyle ilişkilerini kestiği anlaşılan Melike'yle yakın işbirliği içinde, Zueyb ile öteki liderler Tayyibi davasını Yemen'de kurdular. Zueyb Hicri 526'da *dava* faaliyetlerini gizli imam adına tam yetkiyle yönetmek ve yürütmek üzere *dai el mutlak* ilan edildi.[83] Bu tarih, Tayyibi *davası*nın Yemen'de tam yetkili bir *dai*nin yönetiminde bağımsız olarak ortaya çıkmasını belirler. Zueyb, böylece içinde bulunulan *setr* döneminde bugüne dek birbirini izleyen *Tayyibi el dai el mutlak*larının ilki olmuştur.

El Zueyb'in ilk yardımcısı, Hemdaniler boyunun el Hacur oymağının şefi Hattab b. Hasah b. Ebi'l Hifaz oldu. Etkili bir oymak lideriyken hocası Zueb tarafından İsmaililiğe kabul edilen Hattab, önemli bir yazar ve şair olmanın yanı sıra, Süleyhiler adı-

80 Bak. Umera, *Tarih*, metin s. 42-48 ve 99, çeviri s. 57-64 ve 134.

81 Stern, 'Succession'da (s. 233-243), Hamdani de, 'Dai Hatim'de (s. 286-298), Hatim b. İbrahim'in *Tuhfet el kulub*'u ve İdris'in *Nüzhet el-efkar*'ından bazı ilgili pasajları aktarmışlardır.

82 Melike'nin mücevherlerinin ayrıntılı bir tasvirini de içeren bu tanıklık, *Uyun el-ahbar* ve ondan aktaran al-Hamdani'nin *el Sülcyhiyyun*'unda (s. 323-330) günümüze ulaştırılmıştır. Altmış yıldan fazla hüküm süren bu kraliçenin türbesi günümüzde hâlâ ayaktadır ve farklı mezheplerden Müslümanların ziyaretgahıdır.

83 Tayyibi *davası*nın Yemen'deki *kuruluş* tarihi Hatim b. İbrahim basılmamış kitabı "*Tuhfat al-qulüb*"ü ile ilişkilidir. İdris'in *al-Dhu'ayb* ve ardılları biyografisi de konu ile alakalıdır.

na Necahiler ve Zeydilerle çarpışan cesur bir savaşçıydı.[84] Melike Seyyide'ye sadakatı ve İsmaililik için verdiği askeri hizmetin, Tayyibi *davası*nın kuruluş döneminde paha biçilmez rolü olmuştur. *Gayet el mevalid* adlı eserinde, Melike Seyyide'nin Yemen *hucceti*liğini desteklemek için birçok akıl yürütmede bulunur ve Tayyibi davası için yaptığı genel savunuda, bir kadının bile *hucce* olabileceğini savunur.[85] Hattab, el Hacur oymağının liderliği için, İsmaili olmayan ağabeyi Süleyman ile kız kardeşlerinin ölümüne yol açan bir aile kavgasına da karışmıştı. Bu mücadeleden galip çıkan ve ağabeyini önce kovup daha sonra öldürten Hattab, Melike Seyyide'nin ölümünden kısa bir süre sonra, 533/1138'de babalarının öcünü alan Süleyman'ın oğulları tarafından öldürüldü. Hattab'ın ölümü üzerine Zueyb, Tayyibi davasında *dai mutlak*tan sonra gelen makam olan baş yardımcılığına yani madunluğa, Hemdani boyunun Hamidi kolundan İbrahim b. Hüseyin el Hamidi'yi getirdi. İbrahim, Zueyb'in 546/1151'deki ölümüyle Yemen Tayyibi davasının ikinci *dai mutlakı* oldu.[86] Zueyb, Hattab ve İbrahim, Melike Seyyide'nin koruması altında Tayyibi *davası*nı güney Arabistan'da kuran ve pekiştiren ilk liderlerdir. Melike Seyyide'nin ölümüyle, Süleyhi sultanlığı da fiilen son bulmuştur. Süleyhi topraklarından geriye kalan son parçaları, Fatımiliğin Hafızi hizbine bağlı Zureyiler ele geçirirken, son Süleyhi sultanları 560/1170 yıllarına dek birkaç önemsiz kalede hüküm sürdü. Melike Seyyide'nin ölümünden sonra Tayyibi hizbi, Hafızi hizbinin aksine Yemen'de hiçbir yönetici hanedandan destek almadı. Yine de Tayyibilik, Zueyb ve İbrahim'in tartışmasız önderlikleri altında Yemen'de yayılmaya başladı. Tayyibi hareketi, artık Fatımi hükümetinden de Süleyhi sultanlığından da bağımsızlığını kazanmıştı. Her iki rejimin de yıkılmasından sonra, Tayyibiliğin yaşamayı başarması, bu bağımsızlık sayesinde olabilmiştir.

84 El Hattab hakkında bak. İbrahim el Hamidi, *Kenz el veled*, s. 100-101 ve 108; Stern, 'Succession', s. 244-249.

85 Bak. Ivanow, *Risc*, s. 20-23; Stern, 'Succession', s. 227-228 ve Poonawala, *al Sultan al-Hattab*, s. 73-75 ve 78-80.

86 Bak. Umera, *Tarih*, metin s. 102, çeviri s. 137.

İbrahim el Hamidi, San'a'ya yerleşti ve anlaşıldığına göre, Hafızi İsmaililiğe bağlı kentin hâkimi Hatim b. Ahmed'den iyi muamele gördü. Kendi yazdığı eserlerde Hamidedden el Kirmani'den geniş ölçüde yararlanan İbrahim, Yemen Tayyibilerini *İhvan el Safa risaleleri*yle de tanıştırdı. Öğreti alanında, el Kirmani'nin kozmolojisini efsanevi unsurlarla harmanlayarak yeni bir sentez oluşturdu. En önemli eseri *Kitab kenz el veled (Çocuğun Hazinesi Kitabı)* ile özgül Tayyibi *hakaik*inin temelini attı ve bu kitap konuyla ilgili daha sonraki Tayyibi edebiyatı için örnek oluşturdu.[87] İlk *madunu* Ali b. Hüseyin el Velid'in 554/1159 ölümü üzerine İbrahim, yardımcılığına kendi oğlu Hatim'i getirdi ve bunun sonucunda, *dai mutlak* makamı 605/1209 yılına dek kendi soyundan gelenlerin tekelinde kaldı. İbrahim'in 557/1162'daki ölümüyle Tayyibilerin üçüncü *dai mutlakı* olan oğlu Hatim b. İbrahim el Hamidi, yetenekli bir örgütçü ve savaşçı olmasının yanı sıra, verimli bir yazar ve şairdi.[88] Otuz yedi yıl süren *dai*liği boyunca, Tayyibi İsmaililiğini Yemen'de yaymakta büyük bir başarı gösterdi. Hareketin başına geçmesinden sonraki ilk yıllar içinde Hemdani ve Himyeri boylarının bazı unsurlarının desteğini kazanmayı beceren Hatim, onların yardımıyla Kevkeban kalesini ele geçirdi. Tayyibi *dai*sinin Zimar ve San'a yakınlarındaki Nakil Beni Şerhe'ye dek yayılan nüfuzu, San'a'nın Hemdai emiri Ali b. Hatim el Yami'yi telaşlandırdı. Daha önce anlattığımız gibi, Tayyibi *dai*si ile Sultan Ali Hicri 561-564 yılları boyunca savaştı. Sonunda yenilgiye uğrayan ve Kevkeban'ı Sultan Ali'ye bırakmak zorunda kalan *dai*, savaşı daha da uzatmanın yararsızlığını anlayarak Heraz bölgesindeki Şiaf'a çekildi ve bu bölgedeki çok sayıda kişiyi Tayyibi *davası*na kazandı. İdris'in anlattığına bakılırsa, Hatim'in bu bölgeye gelişine dek, dağlık bir bölge olan Heraz'ın sakinlerinin çoğunluğu Fatımi İsmaililiğin Hafizi hizbine men-

87 İbrahim el Hamidi hakkında bak. El Mecdu, *Fihrist*, 237-239, 269, 270 ve 279; Muhammed Ali, *Mevsimi bahar*, c. 3, s. 50-51; al-Hamdani, 'Doctrines and History', s. 48; Madelung, 'al-Hamidi', EI2, c. 3, s. 134.

88 Stern tarafından aktarılan ("succession" s. 236) Hatim b. İbrahim'in "*Tuhfat al-qulub*" bölümü. Hamdani tarafından aktarılan *Nuzhat al-afkar* İdris hakkında en ayrıntılı bilgi *Da'i Hatim* kitabından s. 287-298 bulunabilir.

suptu.[89] Hatim, bir kez yerleştikten sonra, Heraz'da bir çok müstahkem mevkiyi ele geçirdi. 569/1173'te Zehra kalesini aldı, ardından, başdestekçileri olan Hemdani boyunun Yaburi kolunun yaşadığı bölgedeki Huteyb doruğunu ele geçirerek, ünlü Şibam dağına ulaştı. Karargâhını Huteyb kalesinde kuran Hatim, bir süre sonra Şibam dağının daha yüksek ikinci doruğunu da fethederek, bu dorukta Süleyhi hanedanın kurucusu Ali'nin yaptırdığı kaleyi onarttı. Hatim, bütün bu fetihlerinde Yaburilerin şefi ve birliklerinin komutanı Sebe b. Yusuf'un yardımlarından yararlandı. Ancak, Emir Sebe'nin Beni Hakem oymağı tarafından öldürülmesinden ve Eyyubilerin Yemen'deki hâkimiyetlerini genişletmelerinden sonra, artık etkisini yaymak için askeri güce güvenemeyeceğini anladı. Yine de, Heraz bölgesinde ve Şibam dağının üç önemli kalesi olan Şibam, Cevheb ve Huteyb'deki hâkimiyetini korumayı bildi.

Hatim b. İbrahim, karargâh olarak Huteyb kalesini kullanmayı ve öğrencilerine derslerini (*mecalis*) bu kalenin altındaki mağarada vermeyi sürdürdü. Bundan da anlaşılabileceği gibi, Tayyibi *dai mutlakı*, Fatımilerin *dai el duatının* eğitsel işlevini üstlenmişti. Hatim'in bütün Yemen'de birçok alt düzey Tayyibi *dai*sinin bağlılığını kazanması ve Hind ile Sind'e *dai*ler ataması da karargâhını Huteyb'e kurmasından sonra olmuştur. Hatim, Hemdani hanedanını yıkmak ve etkili kişileri "Tayyibiliğe kazanmak amacıyla, San'a'da *dai* Muhammed b. Tahirel Harisi'yi görevlendirmişti. Muhammed b. Tahir, *dai* İbrahim el Hamidi'nin yardımıyla İsmaili edebiyatına ait pek çok okuma parçasını derlemiş ve el Hafız ile ondan sonra gelen halifeleri, tanrısal cezayı hak eden gasıplar olarak gördükleri için, Tayyibilerin büyük bir sevinçle karşıladıkları Fatımi hanedanının yıkılışını kutlayan bazı şiirler yazmıştır.[90] Muhammed b. Tahir'in 584/1188'deki ölümü üzerine, Hatim, San'a'daki *ma'dun*luğuna Ali b. Muhammed el Velid'i getirdi. Daha sonra Tayyibilerin beşinci *dai mutlakı* ola-

89 İdris, *Nüzhet el-efkar*, aktaran Hamdani, 'Dai Hatim', s. 290. Bölge hakkında bak. A. K. Irvine, 'Haraz', EI2, c. 3, s. 178-179.

90 Bu şiirlerden bazılarına, Stern'in "Successions"unda yer almıştır s. 231-232 ve 254.

cak Ali b. Muhammed Heraz'ı sık sık ziyaret etti ve Hatim'in oğlu Ali b. Hatim'in eğitimini üstlendi. Onun tavsiyesiyle Hatim Tayyibi *davası*nın kendisinden sonraki dördüncü *dai mutlak*ı olarak oğlu Ali'yi atadı. Hatim b. İbrahim 596/1199'da öldü ve Huteyb'de gömüldü. Mezarı bugün bile Tayyibiler için önemli bir ziyaret yeridir. Yerine oğlu Ali b. Hatim el Hamidi geçti ve Ali b. Muhammed el Velid de *madun*luk makamını korudu. Ali, Yaburilerin kendi aleyhine dönmesi ve kendi aralarında savaşmaya başlaması üzerine karargâhını Heraz'dan San'a'ya taşımak zorunda kaldı. Burada, Hemdanilerce düşmanca karşılandıysa da, Eyyubilerden hiçbir muhalefet görmedi. Ali b. Hatim'in 605/1209'da ölümüyle Hamidi sülalesinin *dai*liği son buldu.

Ali b. Hatim'in ölümüyle yerine Ali b. Muhammed b. Cafer b. el Velid geçti.[91] Tayyibilerin beşinci *dai mutlak*ı olan söz konusu kişi, doğrudan Emevilerin atası Ebu Süfyan'dan gelen Kureyş'in güçlü Beni'l Velid el Enf oymağındandı. İlk eğitimini, ikinci *dai*nin *madun*u olan dayısı Ali b. Hüseyinden almış, ardından madun olarak yerine geçeceği Muhammed b. Tahir el Haris'in gözetiminde çalışmalarını sürdürmüştü. San'a'da yaşadı ve Zu Mermer kalesindeki karargâhlarını da ziyaret ettiği Hemdanilerle dostça ilişkiler sürdürdü. En bilgili Tayyibi *dai*lerinden olan ve 612/1215'te San'a'da doksan yaşında ölen Ali b. Muhammed, hizbin batıni öğretilerini anlatmakta önem taşıyan çok sayıda eser bırakmıştır.[92]

Tayyibi *dai*liği, 946/1539'da yirmi üçüncü *dai*nin ölümüne dek, 7./13. yüzyıldaki iki kesinti dışında, Ali b. Muhammed b. el Velid el Enf el Kureyşi'nin soyundan gelenlerden yürüdü. Üç yüzyıldan fazla süren bu dönem boyunca, Heraz, Tayyibi İsmaililiğin geleneksel merkezi olarak kaldı. *Dai*ler, hizbin merkezini yeniden Heraz'a taşıdıkları 9./15. yüzyıla dek, kendilerine önce San'a'da

91 Ali b. Muhammed el Velid hakkında bak. El Baruçi, *Kitab el-izhar*, c. 1, s. 191, 193-194, 198 ve 247; el-Mecdu, *Fihrist*, s. 41'den başlayarak; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 69-74.

92 Özellikle bak. Alib. Muhammed, *Tac el-akaid*, yay. Arif Tamir (Beyrut, 1967), özet İngilizce çevirisi W. Ivanow, *A Creed of the Fatimid* (Bombay, 1936).

daha sonra Zu Mermer'de kalma izni veren Hemdanilerin korumasından yararlandılar. Genelde, Tayyibiler Yemen'in Eyyubi (569-626/1173-1229), Resuli (626-858/1229-1454) ve Tahiri (858-923/1457-1517) efendileriyle de barışçı hatta dostça ilişkiler sürdürdüler. Öte yandan Yemen Zeydileriyle ilişkileri sürekli bir düşmanlık ve sık sık patlak veren doğrudan savaşlarla biçimlendi.

612/1215 tarihinde Ali b. Muhammed'in ölümünden sonra altıncı *dai* olarak Tayyibi hizbinin başına geçen kişi ise, söz konusu dönemde onun soyundan olmayan iki *dai*nin ilki olan, Ali b. Hanzala b. Ebi Salim el Mahfuzi el Vadi oldu.[93] Bazen San'a'da, bazen Zu Mermer'de ikamet eden Ali b. Hanzala, Eyyubilerle de Hemdanilerle de iyi ilişkiler sürdürdü ve Tayyibi *dava*sına sadakatini koruyan Batı Hindistan İsmaililerini yönetecek *dai*ler gönderdi. 626/1229'da ölen Ali b. Hanzala'yı izleyen Ahmed b. el Mübarek b. el Velid'in *dai*liği bir yıl kadar sürdü. Ardından, hareketin başına sekizinci *dai mutlak* olarak, beşinci *dai mutlak* Ali b. Muhammed'in oğlu Hüseyin b. Ali geçti. Hüseyin, özellikle Resuli hanedanıyla çok iyi ilişkiler geliştirdi ve bu hanedanın ikinci emiri Melik Muzaffer'in (647-694/1250-1295) kuzeni Esededdin'in aile üyelerinden bir çoğunu mezhebe kazandı. Aynı zamanda yetenekli bir yazar olan Hüseyin, *hakaik* üzerine aralarında kozmoloji ve eskatolojiye ilişkin konuları ele alan daha önce sözü edilen *el Mebde ve'l mead*'ın da bulunduğu çok sayıda eser yazdı.[94] Hüseyin'in 667/1268'deki ölümüyle, dokuzuncu *dai el mutlak* olarak yerine oğlu Ali geçti. Görevinin ilk yıllarında San'a'da ikamet eden Ali b. Hüseyin, sonraları Hemdani hakemlerince iyi karşılandığı Arus kalesine taşındı. Hemdanilerin San'a'yı geri alması üzerine yeniden bu kente dönen Ali, 682/1284'te burada öldü.

---

93 Ali b. Muhammed el Velid hakkında bak. El Baruci, *Kitab el-izhar* c. 1, s. 191, 193-194, 198 ve 147, el-Mecdu, *Fihrist* s. 41'den başlayarak; Ivanow, Ismaili Literature, s. 54-61.

94 "*Trilogie Ismaelienne*" makalesi Corbin tarafından çevrilmiştir. s. 99-130. Fransızca çevirisi s. 148-200.

Ali b. Hüseyin'in yerine, altıncı *dai mutlak* Ali b. Hanzala (öl. 677/1278) 'nın torunu Ali geçti. Onuncu *dai mutlak* Ali, söz konusu dönemde el Velid sülalesinden gelmeyen ikinci ve son *dai*dir. Ali'nin 686/1287'deki ölümüyle yerine 686-728/1287-1328 yılları arasında *dai*liği üstlenecek olan karargâhını Af'ida kalesinde kurmuş olan İbrahim b. Hüseyin b. el Velid geçti. On birinci *dai mutlak* İbrahim, 725/1325'te Kevkeban'ı ele geçirerek, Zeydilerle olası bir çatışma için güç topladı. İbrahim'den sonra yerine Muhammed b. Hatim (728-728/1328-1329), onun ardından da Beni Hemdan boyunun bir bölümünün yardımıyla Zeydilere karşı savaşan ve 733/1332'te Zu Mermer kalesini ele geçiren Ali b. İbrahim (729-746/1329-1345) geçti. On dördüncü, on beşinci ve on altıncı *dai mutlak*lar, sırasıyla Abdulmuttalib b. Muhammed (746-755/1345-1354), Abbas b. Muhammed ve Abdullah b. Ali (779-809/1378-1407) oldu. Abdullah zamanında Tayyibiler, her zaman İsmaililiğe bağlı kalan Yaburilerin yardımıyla, imamlık iddiasıyla ortaya çıkan Mansur Ali b. Selahaddin (793-840/1390-1436) komutasındaki Heraz Zeydilerini ağır bir yenilgiye uğrattılar. Abdullah, 794/1392'de Şibam kalesini yeniden ele geçirmeyi de başardı. Abdullah'tan sonra hizbin başına on yedinci ve on sekizinci *dai mutlak*lar olarak, oğulları Hasan (öl. 821/1418) ve Ali geçtiler. Ali'nin zamanında, 829/1426 yılında Zeydi Mansur Ali, Zu Mermer kalesini kuşatmayla ele geçirdi, ancak Tayyibi *dai*sinin ailesi, yakın arkadaşları ve İsmaililiğe ait kitaplarıyla Heraz'a çekilmesine izin verdi. Bu tarihten, hizbin Yemen döneminin kapanmasına dek, *dai mutlak*lar Heraz'da ikamet ettiler. Zeydilerin Af'da da dahil birçok Tayyibi kalesini ele geçirmesinden sonra on sekizinci *dai* Ali b, Abdullah 832/1428 tarihinde öldü ve yerine, büyükbabası ve babası on altıncı ve on yedinci *dâi*ler olan yeğeni İdris b. Hasan geçti.

Yemen'in son büyük *hakaik* açıklayıcısı ve parlak bir İsmaili tarihçisi olan on dokuzuncu *dai mutlak* İdris, 793/1392 yılında Şibam kalesinde dünyaya geldi.[95] 838/1428'de amcasının yerine

95 İdris ve eserleri hakkında bak. El Barucî, *Kitab el-izhar*, c. 1, s. 188, 196, 202 ve 250; el Meccu, *Fihrist*, s. 34, 44, 73-77, 85, 97, 103-104, 150-151, 239-242, 270 ve 275-

dava liderliğine geçti. Kendinden önceki *dai mutlak*ların siyasetini sürdüren İdris, Zabid bölgesinin Resuli emirleriyle ittifak yaparken, San'a ve Yemen'in diğer bölgelerindeki Zeydilere karşı düşmanlık gösterdi. Resuli emiri Melik el Zahir ile birlikte Mansur Ali komutasındaki Zeydilerle savaştı (831-842/1428-1439). Zeydilerle yürüttüğü sürekli mücadele boyunca onlara ait birçok kaleyi ele geçirdi. Aden ve Zabid'i 858/1454 yılı dolaylarında ele geçirerek, Resulilerin yerine Aşağı Yemen'in hâkimi olan Tahiri sülalesinin kurucusu Ali ve Amir kardeşlerle de iyi ilişkiler kurdu. İdris, tam kırk yıl süren uzun *dai*liği boyunca batı Hindistan'daki örgütlenmeye özel önem verdi ve İsmaililiğin Gucerat'ta yayılmasında büyük katkıda bulundu. Karargâhını kurduğu Şibam'da 872/1468'de ölen İdris'in yerine önce oğlu Hasan (872-918/1468-1512) onun ardından da diğer oğlu Hüseyin (918-933/1512-1527) geçti. Hüseyin'in 933/1527 yılında ancak birkaç ay *dai*lik yapan oğlu Ali'nin ardından bu makama geçen Hasan'ın oğlu Muhammed, Beni Velid el Enf soyundan gelen *dai*lerin sonuncusu olduğu gibi, Tayyibi hizbinin Yemen ve Hindistan'da birleşik ve bölünmemiş bir hareket olarak kaldığı dönemin son *dai*sidir. Yirmi üçüncü *dai mutlak* Muhammed'in 946/1539'daki ölümüyle bu makama Sidpur'lu bir Hintli olan Yusuf b. Süleyman geçti.

Tayyibiler, öğreti alanında Fatımi geleneğini sürdürmüş ve Fatımi İsmaili edebiyatının önemli bir bölümünü korumuştur. Bu nedenle Tayyibiler, tıpkı Fatımiler gibi dinin *zahir* ve *batın* boyutlarına eşit derecede önem verdiler. Aynı şekilde, batıni gnostik (ilmi) *hakaik* sistemlerinin temel unsurunu oluşturacak biçimde, kendilerinden önceki İsmaililiğin kozmoloji ve döngüsel tarih anlayışına duyduğu ilgiyi de sürdürdüler; ancak, batıni öğretilerinde Tayyibi gnosisine kendine özgü karakterini kazandıran bazı yenilikler getirdiler. Kozmoloji alanında Tayyibiler, başlangıçtan itibaren, Fatımilerin benimsediği daha önceki İsma-

277; Muhammed Ali, *Mevsim-i bahar*, c. 3, s. 107-108 ve 138-146; al Hamdani, 'Doctrines and History', s. 1-26, 1-27 ve 137-253; Ivanow, Guide, s. 62-65, *Ismaili Literature*, s. 77-82 ve Poonawala, Bio, s. 169-175.

ili Yeni Platoncu sistemi değil, on yüksek usuyla birlikte el Kirmani'nin sistemini kabul ettiler. Ancak, bu sistemde de, ilk olarak el Kirmani'nin *Rahat el akl* adlı kitabından geniş ölçüde yararlanan ikinci *dai mutlak* İbrahim el Hamidi'nin geliştirdiği bir mitsel 'göksel drama' ekleyerek değişiklik yaptılar. Bu ekleme, İsmaili düşüncesine ilk olarak el Nesefi tarafından getirilen Yeni Platoncu İsmaili kozmolojisindeki son değişikliği ifade eder. İlk olarak İsmail el Hamidi'nin ortaya attığı ve kendisinden sonra gelenlerce de kabul edilen bu kozmolojik öğreti, daha önceki İsmaili ve İsmaili olmayan geleneklerin ve gnostik öğretilerin bir sentezidir ve Tayyibi hizbinin ayırt edici *hakaik* sistemini oluşturur. Tayyibiler, bir takım astronomik ve astrolojik kurgular yardımıyla, daha önceki İsmaililiğin kabul ettiği yedi çağdan oluşan kutsal tarih anlayışına da belli yenilikler getirdiler. Tayyibiler, insanlık tarihinin başlangıçtan Büyük Kıyamete doğru ilerleyen sayısız çevrimlerden oluştuğu görüşünü geliştirdiler. Tayyibi *hakaiki* kesin ifadesini, İdris İmadeddin' in 838/1435'te tamamladığı batını öğretilerin kapsamlı bir özeti olan *Zehr el Ma'ani* adlı eserinde bulmuştur.[96] Bu tarihten sonra Tayyibiler, esas olarak eski yazarların eserlerini kopya etmeyi sürdürmüş ve öğretiye çok az yeni katkıda bulunmuştur.

Tayyibi kozmolojisine göre, ilksel plorema ya da kavranabilir dünya (*alem el ibda*); yaşam, güç ve yetenek bakımından birbirine eşit sayısız ruhsal biçimleriyle (*suvar*) bir anda yaratılmıştır. Bu, ilk olgunluk (*el kemal el evvel*) durumudur. İlksel varlıkların bu biçimlerinden birisi, oluşumunu tamamlayarak, kendisinin türemiş bir varlık olduğunun bilincine varır ve yaratıcısını (*mübdi*) tanıyarak tapmaya başlar. Böylece, bu özgül biçim özel bir seçimle ayrılarak ilk yaratılan (*başlatılan*) varlık (*el mübde el evvel*) ya da kısaca (*el evvel*) olarak adlandırılmaya hak kazanır. İlk varlık, Kur'ani terminolojideki kalem (el-galem) ile tanımlanan ilk us (el akl el evvel) olarak da bilinir. İlk olarak kendi bi-

96 Tayyibi *hakaik* sisteminin ayrıntıları için bak. İbrahim b. Huseyn el Hamidi, *Kenz el-veled;* aynı yazar, *el-İbtida ve'l-intiha*, Feki, Trois traites' içinde, metin s. 46. Fransızca çeviri s. 260; Alib. Muhammed b. el Velid, *Lubb el-maarif*, Feki, Trois traites' içinde,

lincine vararak diğer ilksel varlıklardan ayrılan ilk us, bu aşamada göklerdeki dava etkinliği olarak nitelenebilecek biçimde, diğer varlıkları, yaradanı ve birliğini (*tevhid*) tanıyarak kendi örneğini izlemeye çağırır. Bu çağrıya olumlu karşılık veren varlıklar, bunu yapmaktaki hızlarına göre göksel hiyerarşideki (*hudud*) yerlerini alırlar.

İlk olarak İbrahim el Hamidi tarafından ortaya atılan mitsel 'göklerdeki drama' ya göre,[97] ilk ustan çıkan ilk iki türeyiş, yani ilk türeyen (*el munbeis el evvel*) ile ikinci türeyiş (*el munbeis el sani*) türeme sıralarına göre ikinci us ve üçüncü us adını alırlar ve göksel *hudud*da ilk ustan sonra gelen ikinci makamı almak için çekişirler. Bu çekişmeyi kazanan, bu yönde daha fazla gayret gösteren ve yaradana tapma çağrısını daha çabuk kabul eden ikinci us olur. Göksel hiyerarşide istediği makamı, Kur'ani terminolojiyle *el levh* olarak tanımlanan ikinci us ya da evrensel ruha kaptıran üçüncü us, yaradanı tanımaya devam etmekle birlikte, eşiti saydığı rakibinin üstün konumunu kabullenmeyi reddeder. Böylece, göklerdeki dramanın kahramanı olan üçüncü us, bir unutulmuşluk ve uyuşukluk durumuna düşer ve kendisinden önce gelen meleklik konumuna uygun davranmakta tereddüt ederek, ilk kozmik günahı ya da hatayı işler. Bu itaatsizliğinin cezası olarak da göksel hiyerarşide, bu arada birinci usun çağrısına karşılık veren diğer yedi ilksel varlığın da arkasında kalarak, üçüncü sıradan onuncu sıraya düşer. Başka bir deyişle, üçüncü us, içine

---

metin s. 1, çeviri s. 151, aynı yazar, *el-Izah*, Gnosis-Texte içinde, s. 137; aynı yazar, *Kitab el Zekire*; Huseyn b. Alib. el Velid, *el-Mebde ve'l me'ad*, Tirogie Ismaelienne içinde, metin s. 99-130, çeviri s. 148-200; B. Lewis, 'An Ismaili Interpretion of the Fall of Adam', BSOS, 9 (1938) s. 691-704; Hattab b. Hasan, *Divan*, Poonawala'nın *el Sultan el Hattab*'ı içinde s. 69 ve 319-326; *Mesail mecmua min el hakaik*, anonim risaleler toplamı, Gnosis-Texte içinde, s. 4-36. İbrahim el Hamidi ve ardıllarının eserleri İdris İmadeddin'in henüz yayımlanmamış *Zehr el-ma'ani* sentezlenerek yeniden üretilmiştir. Tayyibi düşüncesinin çeşitli yönleriyle en fazla ilgilenen araştırmacı H. Corbin olmuştur. Corbin, Tayyibi öğretileriyle Manicilik ve diğer İslam öncesi İran dinleri arasında paralellikleri de göstermiştir. Özellikle bak. Trilogie Ismaelienne, s. 131-147; Histoire, s. 124-136; 'Letempscyclique', s. 192-217; 'Epiphanie divine' s. 148, 162, 171ve 193 ve 'De la gnose antique', s. 114 ve 126-133; bu üç makale *Temps* cyclique et gnose Ismaelienne adlı kitabı içinde (ve tabii İngilizce çevirisi Cyclical Time and *Ismaili Gnosis* içinde) yeniden yayımlanmıştır.

97 El Hamidi, *Kenz el-veled*, s. 66-68, 78 ve 132.

girdiği uyuşukluktan çıktığında, hiyerarşide yedi aşama birden gerilemiş olduğunu keşfeder. Bu duruma, pleromada geçici bir boşluk ya da gecikme yaratmış olan kendi hareketsizliği neden olmuştur, üçüncü usun geçici uyuşukluğundan kaynaklanan bu *'gecikmiş sonsuzluk'*, İsmaililerin yedi sayısına dayanan çevrimsel zaman ve tarih anlayışının prototipi olarak görülebilir. Üçüncü usun göksel hiyerarşiyi kabulde gösterdiği bu kuşku ya da duraksama, kendi içinde gizlenen bir ışık varlığı olarak üstesinden gelmek zorunda olduğu karanlığın dışsallaşması olarak da tanımlanabilir. Üçüncü us, tövbe ettikten sonra onuncu us olarak, daha düşük statüde ve donuk olan fiziksel dünyanın yöneticiliğine (demirgos= müddebir) getirilir. Onuncu us, bundan böyle, Christos Angelos'a karşılık düşen bir melek olan, göksel ya da ruhani Adem (*Adem el ruhani*) olarak da adlandırılır. Manici ve Gnostik *anthropos* öğretilerinin bariz izlerini taşıyan ruhani Adem anlayışı, Corbin'in açıkladığı gibi[98], Zerdüşt mitolojisindeki melek Zervan ile daha yakın bir benzerlik gösterir.

Üçüncü usla birlikte, ikinci usun yüksek mevkiini kabullenmeme hatasını işleyen başka ruhsal biçimler (*suvar*) de vardır. Fiziksel dünya, üçüncü usun döngüsüne (daire) dahil olan bu düşmüş biçimlerinden türerken, karanlık da bunların günahlarından kaynaklanmıştır. Bu düşmüş biçimlerin şaşkınlık ve kuşkularını yansıtan hareketlerinden uzayın boyutları olan uzunluk, genişlik ve yükseklik, madde (*heyula*) gökküreleri (*eflak*), unsurlar (*erkan*) vb. meydana gelmiştir. Pleromadaki başmeleklerden birinin düşmesi ve tövbe etmesiyle tanımlanan Tayyibi kozmolojisinde, fiziksel dünyanın işleyişini yönetmekle sorumlu kılınan bu düşen melek, yani onuncu us ya da ruhani Adem, öteki düşmüş biçimleri de kendisi gibi tövbe etmeye çağırarak, yitirdiği yüksek konumunu yeniden kazanmaya uğraşır. İlk usun çağrısının uzantı-

98 Corbin, 'Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism', *Paper from the Eranos Yearbooks* içinde, c. 3, s. 134, 143, 149 ve 153, yeniden basım *Cyclical Time* içinde s. 20, 29, 35 ve 39. Aynı şekilde bak. Şehristani, el-Milel, c. 2, s. 39-41; çev. Haarbrücker, c. 1, s. 277-280; İngilizce çeviri, R. C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (New York, 1972) s. 433-434.

sı olan bu *dava*, Tayyibi kozmogonisinin temel motifidir. Adem ve İblis'in soyları arasında savaş sahnesi olan ilksel dünya, ruhani Adem'in ve kendilerini madde ve karanlık olarak gösteren düşmüş ruhani biçimlerin kurtuluşu için yaratılmıştır. Düşmüş ruhsal biçimlerin bazıları, ruhani Adem'in çağrısına olumlu karşılık verip; ruhani Adem'in zürriyetini oluşturarak yersel *davanın* göksel arketipleri olurlar. Öte yandan, onuncu usun döngüsüne dahil olan bu düşmüş ruhsal biçimlerin bir bölümü inkâr ve isyanlarında direnmeyi sürdürürler. Bu yola gelmez düşmanlar, çağlar boyunca İblis'in yani şeytanın soyunu oluştururlar. Ruhani Adem, yandaşlarının yardımıyla sayısız çağlar ve çevrimler boyunca sürecek bir savaşın sonunda karanlığa ve İblis' in soyuna son verecektir.

Ruhani Adem'in yeryüzündeki ilk temsilcisi, ilk usun yeryüzündeki benzeri ve ruhani Adem'in tecellisi (*mazhar*) olan ilk, bütünsel Adem'dir (*Adem el evvel el külli*). Bütünsel Adem, yeryüzünde ilk kez, yanında sadık yirmi yedi yoldaşıyla birlikte, dünyanın iklim ve astronomik koşullar bakımından en uygun bölgesi olan Serendip'te (Seylan) ortaya çıkmıştır. Tayyibi mitsel tarihinin başlangıcında ortaya çıkan bu ilksel bütünsel Adem, çevrimlerin çevriminin başlangıcında ilk görünüş ya da tecelli dönemini (*devr el keşf*) başlatmıştır. İmamlığın ilk taşıyıcısı, başlangıçtaki imam böylece her türlü eksiklik ve günahtan arınmış masum olan Adem göksel düzene karşılık gelen yersel *davayı* kurmuştur. Bu amaçla yeryüzünü on iki bölgeye (*cezair*) ayırmış, her bölgenin yönetimini ruhani Adem' in *davasına* bağlanan yoldaşlarından birinin yönetimine vermiştir. Tam 50.000.000 yıl süren bu başlangıç çağı, hiçbir yasanın gerekli olmadığı bir gerçek bilgi (*gnosis*) dönemi olmuş, bu dönem bilgiyle (*ilm*) tanımlandığı için eyleme (*amel*) gerek duyulmamıştır. Bu dönem, İblis biçiminin yeniden belirerek başlangıçtaki uyum durumunu bozmasıyla başlayan ilk gizlilik çağının (*devr el setr*) doğuşuna dek sürmüştür. Tayyibi mitsel tarihi dünya tarihinin böyle birbirinin ardından gelen çok sayıda tecelli ve gizlilik dönemlerinden oluştuğunu kabul eder. Ancak, tarih, gizlilik değil tecelliyle başlar.

Çünkü ruhani Adem, bir kurtarılmış kurtarıcı olarak kendi İblis'ini yenilgiye uğratmıştır. Bu öğretinin bütünsel Adem'i, İncil ve Kuran'da anlatılan 'tarihsel' Adem'den ayırt edilmelidir. İçinde bulunan gizlilik dönemini başlatan bu ikinci Adem, yalnızca kısmi bir Adem'dir (*Adem el cüz'i*) ve kendisinden önce ve kendisinden sonra gelen tarihsel çağlarda, bu türden birçok kısmi Adem gelip geçecektir.

Tarihin ilk çevriminin sonunda bütünsel Adem, yandaşlarıyla birlikte onuncu usun ufkuna yükselmiş ve onun yerini almıştır. Onuncu us ise bir üst basamağa çıkarak, pleromadaki asıl *hadd*ine bir adım yaklaşmıştır. Aynı şekilde, her tarihsel çağın *kaimi* bir kıyametle kapanan kendi çağının geçişinden sonra, yükselerek onuncu usun yerine geçer. Bu biçimde, her çağın sonunda *kaim el kıyame*nin onuncu usun yerini alması, ruhani Adem'in, türediği ve sürçmesine yol açan göksel kriz sırasında yitirdiği başlangıçtaki kutsal ikilideki asıl yerine bir adım daha yaklaşmasıyla sonuçlanır. Bu süreç sonunda, ruhani Adem'in, kendisinden kopmuş olan İblis biçimini son olarak yok edip, asıl konumuna ulaşarak ikinci usa katılmasına dek, çağlar boyunca kaimden kaime tekrarlanır. Üçüncü usun ikinciyle birleşmesi, Tayyibi gnosisinin ana fikridir. Bütünsel Adem, belirtildiği gibi ilk çağı başlatmakla imamlık kurumunu da başlatmıştır. O, daha sonra, özellikle son Kaim olmak üzere her kısmi çağın imamlarının ve kaiminin üstleneceği görevi yerine getiren ilk imamdır. Kendisinden sonra gelen kısmi Ademlerin örneğini oluşturan bütünsel Adem, nasıl ruhani Adem'in yeryüzündeki ilk tecellisi olmuşsa, (kısmi kaimlerin örneğini oluşturan son) Kaim de son tecellisi olacaktır. Bu yüzden, her belirli çağın imamlar dizisinin sonuncusu olan imam-son, büyük çevrimler dizisinden oluşan zamanı tüketecek olan bir ölümsüz imamın tecellisidir. Yani bir anlamda, tüm kısmi kaimler, büyük çevrimi (*el kevr el azam*) sona erdirerek, Melek Adem'i asıl konumuna getirip insanlığı kurtaracak olan, Büyük Kıyamet'in (*kıyamet el azam*) Kaim'inde 'özetlenmiştir.'

Belirtildiği gibi ilk tecelli çevrimini kısmi bir Adem'in başlatıp kısmi bir *kaim*in sona erdirdiği bir gizlilik dönemi izlemiş ve

tarih bir tecelli, ardından bir gizlilik dönemi gelerek devam etmişti. Her biri yedi dönemden oluşan *keşf* ve *setr* dönemleriyle geçen sayısız çevrimden sonra, bu çağın ilk natıkı olan Kuran da anlatılan 'tarihsel' Adem'in başlattığı içinde bulunduğumuz *setr* dönemi gelmiştir. Bu çevrimin, yedinci *natık* ya da beklenen *kaim* tarafından sona erdirilmesiyle de, bir *Adem el cüz'i* tarafından başlatılacak yeni bir *keşf* (tecelli, açıklık) çevrimi gelecektir. Birbirini izleyen bu sayısız çevrimler, büyük çevrimin sonunu getirecek son kıyameti, *Kıyametler Kıyametini* ilan edecek son Kaim'in belirmesine dek sürecektir. Tayyibilerin yaptığı bazı hesaplamalara göre, büyük çevrimin süresi (*el kevr el azam*) 360.000 kere 360.000 yıl, yani 130 milyar yıla yakın olacaktır. Büyük çevrimin sona ermesi, Tayyibi mitsel tarihinin de sonu anlamına gelecektir. Çünkü, son Kaim, sadece insanlığın Ali ve Fatıme'nin soyundan gelen sonuncu meşru lideri olmakla kalmayıp, Kıyametin Efendisi ve İsmaili zaman anlayışının son noktasını oluşturan ölümsüz imamlığın doruğu da olacaktır. Corbin'in işaret ettiği gibi[99], Gnostiklerin mükemmel çocuğuna (*el veled el tamm*) benzeyen bu imam, kendisini zamanın sonsuz çevrimleri içinde oluşturacak ve mucizevi tecellisi, insan soyunun sonuncu nihai haklılaştırılması olacaktır. Son imam, ruhani Adem'in son tecellisi olacak ve gerçek zürriyeti olduğu ruhani Adem'i yitirdiği gerçek göksel kadim şekline yeniden kavuşturacaktır.

Ölüm sonrasına ilişkin öğretiler bakımından gerçekten zengin olan Tayyibi gnosisi Manici düşüncelerden çok etkilenmiştir. Tayyibilerin kozmogonileriyle yakından bağlantılı olan ölüm ötesine ilişkin görüşleri, bireylerin ölüm ötesi yazgıları ya da *meadı* da içeren kozmik bir süreç biçiminde açıklanır. Tanrının birliğini kabul eden, zamanının imamını tanıyıp itaat eden ve *dava* hiyerarşisinin hududunu benimseyen kişi, *mümin* olarak tanımlanır. Bunlar, gerçekte insanın kurtuluşunun esas koşullarıdır. Bununla birlikte, insanlığın diğer grupları da son olarak kurtuluş fırsatını belki yakalayabilir.

99 Corbin, *Cyclical Time*, s. 47-48.

Davaya erginlenme sırasında her talibin (*müstecib*) canına göksel ruhu olan bir ışık noktası katılır. Bu nokta, yaşadığı sürece mezhebe katılan kişinin içinde kalır ve kişinin bilgi ve erdemde sağladığı ilerlemelere bağlı olarak büyür. Ölüm sırasında, o zamana dek büyüyerek bir ışık sureti (*el sure el nur aniyya*) haline gelmiş olan bu ışık noktası, müminin ruhuyla ayrılmaz biçimde bütünleşmiştir. Bu nedenle, ölü bedenden ayrılan bu aydınlanmış ruh, hiyerarşideki bir üst makamdaki (*hadd*) kişinin ruhuna katılmak üzere yükselir. Daha yüksek *hadd*e doğru bu yükseliş, tepesi başmeleklerin pleromasına yükselen ışık direğinin (*amud min nur ya da el amud el nurani*) mümin ruhları üzerindeki çekim gücünden kaynaklanır. Tayyibi gnosisinde ölüm ötesi ve imamlık anlayışlarıyla bağlantılı ikili bir işlevi olan bu ışık direği, kendisine temel ve kurtarıcı bir işlev veren Maniciliğin karakteristik motiflerinden biridir. Müminin ruhunun hadden hadde yükselişinin, Tayyibilerce reddedilen bir öğreti olan ruh göçümü (*tenasuh*) ya da insan ruhlarının başka insan yahut hayvanlarında yeniden dünyaya gelmesi anlayışını ima etmediğini vurgulamak gerekebilir. Tayyibi yazarlar, gerçekte bununla ruhların ortaklığına, daha doğrusu hiyerarşide değişik konumları dolduran kişilerin ruhları arasındaki birleşmeye dikkat çekiyorlardı. Hiyerarşideki her *hadd*, altındaki *hadd*in yani kendi *mahdud*unun üst ruhsal sınırıdır. Ve *hadd* ile *mahdud* arasındaki ilişki, ölüm ötesi bağlamda özel bir önem kazanır. Her *hadd* kendi *mahdud*u için imam konumundadır ve 'imamı arayış,' mezhebe giren her kişiyi aşamadan aşamaya geçişinde dönüştürüp geliştirerek hiyerarşi içinde yükseltir.

Her müminin ruhu, tüm diğer müminlerin aydınlık ruhlarıyla bir araya gelene dek hiyerarşi içinde yükselmeye devam eder. Bütün müminlerin ruhları, birlikte insan biçiminde fakat tümüyle ruhsal nitelikte bir ışık tapınağı (*heykel nurani*) oluşturur. Her bireysel ruh, hiçbir karışıklığa meydan vermeden bu ruhlar bileşiminin bir üyesi olarak varlığını sürdürür. Bu ışık tapınağı, insanlık ya da *nasut*tan ayrı olarak imamın tanrısallığını ya da *lahut*u temsil eden imamlıktır. Her imamın kendi ışık tapı-

nağı ya da *corpus mysticum*'u vardır ve yine her imam, göksel Adem'in tecelli ettiği biçim olarak, ışık direğinin yerdeki dayanağını oluşturur. Her imam, ölümünden sonra kendisine ait ışık tapınağı ile birlikte pleromaya yükselir. Bu durum, el Tayyib'den sonra gelen gizli imamları da kapsayan Muhammed çağı imamları için de geçerlidir. Her kısmi çevrimin son imamı olan çağın kaiminin, söz konusu çevrimin bütün ışık tapınaklarının toplamından oluşan ve yine bir insan şeklinde kaimin biçimini oluşturan kendi corpus mysticumu ya da yüce ışık tapınağı (*heykel nurani azim*) vardır. Her küçük çevrimin sonunu getiren kıyamet gerçekleştiğinde, o çevrimin kaimi yüce ışık tapınağıyla birlikte pleromaya akar ve onuncu usun yerini alır. Yerini kaimin aldığı onuncu us ise, daha önce anlatıldığı gibi, göksel hiyerarşide bir *hadd* daha yükselerek, tüm varlık evrenini 'gecikmiş sonsuzluğun' yeniden fethine bir derece daha ve evrenin tövbekâr varlıklarını bağışlanma ve kurtuluşa bir adım daha yaklaştırır. Ruhani Adem'in yaşadığı 'göklerdeki drama'nın sonunu temsil eden ve Tayyibilerin kozmogonisiyle ölüm ötesine ilişkin düşünceleri arasında bakışımlı bir ilişkiyi yansıtan bu göksel yüceliş, kendi dairesi *hazirat el kuds* yani cennet olan ikinci usa doğrudur. Söz konusu süreç, büyük çevrimin tükenmesine dek çevrimden çevrime devam edecektir. Büyük Kıyamette, son Kaim yükselecek ve kendi yüce ışık tapınağını, onuncu usun ufkuna yerleşen gelmiş geçmiş bütün aydınlanmış ruhların toplamını (*mecmaini*) ikinci us ya da başka deyişle evrensel ruha taşıyacaktır. Böylece, üçüncü usun işlediği hata tümüyle düzeltilmiş olacaktır. Ruhani Adem, yani insanlığın kurtulmuş-kurtarıcı meleği göksel ve yersel alemlerde kendisini destekleyen bütün varlıklarla birlikte son bağışlanmaya kavuşacak ve böylece bir kez daha, başlangıcın (*ibda*) uyumlu evreninden başka bir şey kalmayacaktır.

Gerçeği destekleyen insanların (*ehl el hak*) karşıtları (*muhalifun*) olarak tanımlanan inançsızlar ise, kendilerini maddeden kurtaramadıklarından selâmete erişemeyeceklerdir. İnançsızların, karanlığın biçimini (*el sure el zulmaniyye*) temsil eden ve bedenlerinden ayrılamayan ruhları, öldükleri zaman cesetleriyle

birlikte kalacaktır. Zamanla, inançsızların bedenleri toprakta dağılacak ve unsurlara karışacaktır. Birçok değişim geçirdikten sonra, birbirini izleyen bir düzen içinde farklı özlere ve yaratıklara dönüşecekler ve günahlarının büyüklüğüne ve ciddiyetine göre, giderek daha yüksek canlı biçimlerini alarak yeniden insan biçimine yükselebileceklerdir. Yeniden insan olduklarında *davayı* kabul etme ya da yine reddetme seçimiyle karşı karşıya kalacaklardır. Bu ikinci şansı da tepenler, dünyanın derinliklerinde yer alan en büyük eza (*el azab el ekber*) yeri olan *Siccin*'e düşe[illegible]k, büyük çevrim boyunca orada acı çekecektir.

Yemen Tayyibileri, öğretiyle birlikte Fatımilerin, özellikle el Kirmani'nin tanımladığı biçimiyle *dava* hiyerarşisini de devralmışlar, ancak değişen koşullar karşısında bu hiyerarşide gerekli bazı düzeltmelerde bulunmuşlardır. Tayyibi davasının, ilk kez Hatim b. İbrahim el Hamidi'nin *Tuhfet el kulüp*'ünde açıklanan örgütlenme biçimi, Fatımiler dönemine göre daha az *hududdan* daha basit bir yapıdadır. Bu örgütlenmede, yirmi birinci imam el Tayyib'den itibaren kuşaklar boyunca imamlar *bab*ları ve *hucce*leri ile birlikte gizliliğe çekilmişlerdir. Benzer biçimde, artık görünüşe göre daha önceki dönemlerde görevi Fatımi davasının merkez karargâhı ile hareketin cezirelerdeki kolları arasındaki ilişkiyi sağlamak olan *dai el belağ* makamı da boştur. Yemen'de *dai el belağ* makamına gelen tek kişi, Melike Seyyide'nin huccetliği sırasında, Lemek b. Mâlik olmuştur. Bu en yüksek makamların boşluğunda, Tayyibi *davas*ının idari başkanları, Zueyb b. Musa'dan başlayarak *dai* ya da daha kesin bir ifadeyle *dai el mutlak* unvanını almışlardır. El Kirmani'nin akıl yürütmesine göre[100], *dava* hiyerarşisinde yer alan her *haddin* sahibi, potansiyel olarak bir üst makamın yerini alabileceğinden, *dai*ler potansiyel olarak daha üst makamlara ayrılmış olan yetkilerin sahibi olmuşlardır. Bu durumda, *dai mutlak*lar *dava*nın başı olarak topluluk üzerinde mutlak bir otorite sergilemişlerdir. Bütün müminlerin görevi olan imama itaat zorunluluğu, artık gizli imamın Tayyibi toplu-

100 El Kirmani, *Rahatel-akl*, s. 224-225

luğu karşısındaki en yüksek temsilcisi olan *dai mutlaka* boyun eğme anlamına geliyordu. *dai mutlak*lar aynı imamlar gibi, yerlerine geçecek haleflerini *nass* yoluyla atıyorlardı.

Dava işlerinde *dai mutlaka ma'dun* ve *mukasir* denen daha alt rütbeli *dai*ler yardım ediyordu.[101] İlk kez *Tuhfet el kulüp*'te sözü edilen bu daha alt rütbelerin hiyerarşi içindeki yeri belirlenmişti. *dai mutlak*ın yardımcılarından yalnızca bir ya da ikisi *ma'dun* unvanını alıyor ve genel olarak, *ma'dun, dai mutlak*tan sonra hareketin başına geçecek kişi oluyordu. Daha sınırlı bir yetkiye sahip olan *mukasir*ler ise Fatımi *dava* hiyerarşisindeki *el ma'dun el mahsur* ve *el ma'dun el mahdud* rütbelerine karşılık düşüyordu. Hiyerarşinin en altında, mezhebe kabul edilen (erginlenen) sıradan üyeleri oluşturan mümin ve erginlenmeye aday talipleri oluşturan *müstecib* kategorileri bulunuyordu. Tayyibiler, daha küçük bir ölçekte de olsa, Fatımilerin *dai*lerin yetiştirilmesine ve taliplerin eğitimine verdikleri önemi sürdürdüler. Yemen *dai*leri Tayyibi topluluğunun en kültürlü üyeleri arasından gelmiş ve çeşitli İslami ve İslami olmayan gelenekleri sentezleyen incelikli eserler kaleme almışlardır. Çok az özel bilgi kalmışsa da, Yemen'deki Tayyibi *dava*sının, mezhebe kabul, gizlilik, öğretim ve taliplerle hiyerarşi üyelerinin aşamalı eğitimi gibi konularda, ilke olarak Fatımi *dava*sına benzer biçimde işlediği anlaşılmaktadır. Tayyibi *dava*sının Yemen ve Hindistan dışında etkinlik gösterdiğine ilişkin bir kanıt yoktur. Tayyibi karargâhının 10./16. yüzyıl ortalarında Hindistan'daki Gucerat'a taşınmasına dek, bu ülkedeki *dava*, Yemen'deki merkezin sıkı denetimi altında etkinlik göstermiştir. Bu tarihe dek, yerel halk tarafından *veli* olarak bilinen Hindistan'daki *dava* yöneticileri, Yemen'deki *dai mutlak* tarafından seçilmiştir. Hindistan örgütlenmesinin başında olan *veliler*, yardımcılarından oluşan kendi hiyerarşilerini oluşturuyorlardı; yakın zamanlara dek bu hiyerarşi hakkında çok az bilgi bulunmasına rağmen, Hindistan'daki örgütlenmenin Yemen'deki örgütlenmenin bir kopyası olduğu düşünülebilir. Tayyibi *dava*sı, Yemen ve Hindis-

101 Al-Hamdani, 'Doctrines and History' s. 236-243.

tan Tayyibilerinin Davudi ve Süleymani hiziplerine ayrılmasına dek böyle bir örgütlenme modeli altında işlemiştir.

Batı Hindistan'daki İsmaili topluluğu, ilk İsmaili *dai*sinin Gucerat'a ulaştığı 460/1067-1068 yılından beri düzenli olarak büyümüştü. Esas itibariyle Hindu kökeninden gelen Gucerat İsmailileri, *Bohra*lar (ya da Boharalar) adıyla tanınmıştı. Geleneksel etimolojik açıklamaya göre, *bohra* (bohara) adı, Gucerat dilinde *'ticaret'* anlamına gelen *vohorvu (vyevehar)* sözünden türemiştir. Gucerat İsmaililerine bu ad, belki de başlangıçta bir ticaret topluluğu oldukları için verilmişti, Gucerat'ta Müslümanlığı ilk kabul edenler de ticaretle uğraşan kişiler arasından çıkmıştır. Bir başka açıklamaya göre ise, Gucerat İsmaililerine bu ad, mezhebe Hinduluğun Vohra kastından geçmiş olmalarından dolayı verilmiştir. Etimolojik köken ne olursa olsun, daha önce söz edildiği gibi, Yemen'den Cambay'a gönderilen ilk İsmaili *dai* olan Abdullah, bölgeye mezhebi sağlam bir biçimde yerleştirmeyi başarmıştı. İsmaili Bohra sözlü geleneği veya *rivayet*lere göre;[102] Abdullah, zaman içinde bölge halkının önemli bir bölümüyle birlikte, Gucerat'ın, hükümet merkezi Anhalvara'da (bugünkü Patan) bulunan Racput Hindu kralı Siddharaca Cayasinga (487-527/1094-1133) ve Barmel ve Tarmel adında iki kardeş olan iki vezirini mezhebe kazanmıştır. Bu rivayetlere göre, Abdullah'ın ölümünden sonra Hindistan'daki İsmaili *davası*nın başına Barmel'in oğlu Yakup geçmiş ve kuzeni, Tarmel'in oğlu Fahreddin'i Racastan'ın batısında İslamiyet'i yaymakla görevlendirmiştir. Bu görevi sırasında öldürülen ve Hindistan'ın ilk İsmaili şehidi sayılan Fahreddin'in Golyakot'ta bulunan türbesi, Bohraların en kutsal ziyaret yerlerinden biridir.[103] Yakub'un ölümünden sonra, Hint İsmaililerinin liderliğine önce oğlu İshak, onun ardından da torunu Ali b. İshak geçmiştir. Bu sülalenin ardından *velilik*, ilk *dai* Abdul-

102 İsmaili hareketinin Gucerat'taki başlangıç safhaları hakkındaki gerçeğin efsanelerle karıştığı bu geleneksel rivayetler için bak. Muhammed Ali, *Mevsimi bahar*, c. 3, b. 328-345; Hasan AliBedripresvele İsmailci, *Ahbar el-duat el-ekremin*, (Rajkot, 1937), s. 53-60, Jhaveri, 'Legendary History of the Bohoras', b. 39; Abdul Huseyn, *Gulzare Daudi*, s. 30. Daha yakınlarda ortaya konan eserler arasında ise, Zahid Ali'nin *Tarih*'i (c. 2, s. 80) ile John N. Hollister'in *The Shi'a of India*'sı (Londra, 1953, s. 267) sayılabilir.

103 Abdul Huseyn, *Gulzare Daudi* s. 113.

lah'ın torunlarından Pir Hasan'a geçmiştir. Mezhebi yayma çalışmaları sırasında öldürülen ve Haric yakınlarındaki türbesi günümüze dek korunan Pir Hasan'ın yerine de torunu Adem b. Süleyman geçmiş, Hint İsmaililerin velileri, kuşaklar boyunca bu aileden devam etmiştir.[104]

Gucerat'taki İsmaili topluluğu, Yemen ile sıkı bağlarını korumuş ve bölünmeler sırasında Süleyhilerle birlikte, önce el Mustali'nin daha sonra da el Tayyib'in tarafını tutmuşlardır. Süleyhi devletinin yıkılmasından sonra, Hindistan İsmailileri Yemen'deki Tayyibi *dai mutlak*ının sıkı gözetimi altında devam etmiş ve Gucerat Bohralarının temsilcilerini sürekli olarak kabul eden Yemen'deki merkez, düzenli olarak Hindistan topluluğunun yöneticilerini belirlemiştir. Bu koşullar altında, Gucerat'taki Tayyibi topluluğu giderek genişlemiş ve özellikle, Cambay, Patan, Sidhpur ve daha sonraları Hindistan'daki Tayyibi davasının merkezinin kurulacağı Ahmedabad'daki çok sayıda Hindu İsmaililiğe geçmiştir.

Gucerat Tayyibileri, kendilerini bir tehdit olarak görmeyen yerel Hindu yöneticilerinden baskı görmemiş ve bölgenin 697/1298'de Müslümanlarca fethedilmesine dek serbestçe gelişmişti. Bu tarihten sonra, mezhep, Türk, Halaç ve Tuğluk hanedanlarından gelen Delhi Sultanlarına bağlı olarak Gucerat'ı yöneten Müslüman valilerin belirli engellemeleriyle karşılaştı. Hindistan Tayyibilerinin durumu, Tuğluklu III. Muhammed Şah (792-795/1390-1393) tarafından gönderildiği Gucerat'ta kendi adına bağımsız bir sultanlık kuran Zafer Han Muzaffer'in 793/1391'deki işgaliyle daha da kötüleşti. Gucerat'ta Ekber yönetimindeki Babürlülerin egemenliğine katılana dek, 810-991 /1407-1583 yılına dek sürecek yeni bir devlet kuran Zafer Han, yeni benimsediği Sünniliğin ateşli bir savunucusu olarak, Gucerat Şiilerine baskı uygulayan ilk hükümdar oldu (991-1583). Ancak, Tayyibilerin asıl şiddetli ezilişi, oğlu I. Ahmed'in 814-846/1411-1442 arasındaki saltanatı sırasında başladı. Başkentini

104 Hint Velilerinin başarısı için bkz. Muhammed Ali, *Mevsim-i Bahar* cilt 3, s. 327, İsmailci, *Ahbar*, s. 221, Necm el Gani Han, *Mezahib el İslam* (Lucknow, 1924), s. 277; Hollister, *Shi'a*, s. 270.

Ahmedabad'da (814-1411) kuran Ahmed'in yönetimi sırasında, Gucerat Tayyibileri dış görünüşte Sünniliğin birçok formalitesini uygulayarak sıkı bir *takiyyeye* giriştiler. Baskılar, bu *takiyyenin* birçok Tayyibi'nin gerçekten Sünniliğe geçmesiyle sonuçlandı. Bu dönemde, Bohra topluluğunda patlak veren iç bölünme, baskılar yüzünden Sünniliğe geçenlerden çok daha fazla Tayyibi'nin Sünni olmasına yol açtı. Bu bölünme, Hint Tayyibilerinin o dönemdeki *veli*si ile Cafer adındaki karizmatik bir Bohra arasındaki çekişmeden kaynaklanmıştı.

On sekizinci *dai mutlak* Ali b. Abdullah'ın yönetimi sırasında (821-832/1418-1428) Hindistan *veli*liği Hasan b. Adem b. Süleyman'a geçmişti. Söz konusu kişi, Ahmedabad'da dinsel bilgilerin öğretildiği bir *medrese* açtı. Bu medresenin öğrencileri arasında bulunan Patanlı bir Bohra olan Cafer, *veli*nin iznini almaksızın eğitimine bizzat Yemen'deki *dai mutlak*ın gözetiminde devam etmeye karar verdi. *Veli*, Gucerat'taki eğitimini henüz tamamlamadığı, bu nedenle Yemen'de daha yüksek bir eğitim için hazır olmadığı gerekçesiyle Cafer'e izin vermedi. *Veli*nin bu kararına rağmen Yemen'e giden Cafer, *dai mutlak*ın güvenini kazanmayı başardı. Cambay ve başka yerlerdeki Tayyibiler, Gucerat'a dönüşünden sonra, Cafer'den kendilerine ibadetlerinde yöneticilik yapmasını istediler. Cafer, ısrarlar karşısında, *veli*nin gerekli iznini almamış olmasına rağmen bu isteği kabul etti. Bu durum, *veli* Hasan b. Adem'i daha da kızdırdı. Mezhebin Hindistan'daki *vali*si ile düştüğü anlaşmazlığın giderek büyümesi üzerine Patan'a çekilen Cafer, Sünni olduğunu açıkladı ve Gucerat'taki *veli*ye ve Tayyibi *dava*sına karşı yoğun bir mücadeleye girişti. Ahmed Şah ve devlet işlerinde kendisine yardım eden oğlu Muhammed'in de desteğini kazanan Cafer, Patan ve çevresindeki köylerde yaşayan Bohralar arasında büyük başarı elde etti. Yemen'deki *dai mutlak*ın anlaşmazlığa çözüm bulması ve *veli*nin Cafer ile uzlaşması için gösterdiği çabalar da boşa çıktı. Sultanın Şiilere uyguladığı baskılardan da yılmış olan, giderek artan sayıdaki Bohra, Cafer'in çağrısına uyarak Tayyibiliği terk edip Sünniliğe geç-

ti. Bazı kayıtlara göre[105], bu olay sırasında Bohra topluluğunun yarısından fazlası Tayyibi saflarını terk ederek, Caferi Bohraları olarak bilinen Sünni bir topluluk oluşturdu. Bu Sünni Bohralar, sayıca Tayyibiliğe bağlı kalan Bohralardan fazla oldukları için, büyük topluluk anlamında *cemaati kelan* olarak da adlandırılırlar. Tayyibilikte karar kılan Bohralara ise, *cemaati hurd* adı da verilir.[106] Bu durum, Sultan Ahmed'e İsmaililere uyguladığı baskıları daha da şiddetlendirmek için cesaret verdi. Artan baskılar sonucu *veli* Hasan gizliliğe geçmek, Patan'daki yardımcısı ve gelecekteki halefi Race de 840/1436 yılında, Morbi'ye sığınmak zorunda kaldı. İsmaili Bohralara yönelik ağır saldırılar, 845/1441'de Cafer' in öldürülmesine dek sürdü.

Tayyibilere yönelik baskılar, Gucerat sultanlığı boyunca sürdü. Babasının yerine *velilik* makamına geçen Molla Race Cemaleddin b. Hasan, Gucerat Tayyibilerinin sarsılan konumunu yeniden sağlamlaştırmaya çalışan kültürlü bir kişiydi. Tayyibi Bohralar arasında büyük itibar kazandı. Rivayete göre, İran'daki Safevi sarayından gönderilen On iki İmamcı temsilciyi tartışmada mat edebilen tek Hindistanlı *âlim* o oldu. Ancak giderek büyüyen saygınlığı, Gucerat sultanı II. Muzaffer'in (917-932/1511-1526) öfkesini üzerine çekti ve onun emriyle 914/1528'de idam edildi.[107] Bu arada, Cafer'in yıkıcı etkinliğini sürdüren bir başka Sünni eylemcisi olan Ahmed Cafer Şirazi, Tayyibi ve Sünni Bohralar arasında daha derin bir ayrılığa yol açtı. Ahmed Cafer, Gucerat'a Sind'den gelmiş ve kısa zamanda Sultan I. Mahmud Begra (862-917/1458-1511) ile halefi (ardılı) II. Muzaffer'in gözüne girmişti. Onun gelişine dek, Tayyibi ve Sünni Bohralar arasında evlilikler sürmüş ve Bohra topluluğunun toplumsal kimliği ve türdeşliği, daha önceki dinsel ayrılıktan dolayı çok büyük bir za-

105 Bohra topluluğundaki bu bölünme hakkında bak. Muhammed Ali, *Mevsimi bahar*, c. 3, s. 117-127; İsmailci, *Ahbar*, s. 61-66, Necm el Gani Han, *Mezahib el İslam* (Lucknow, 1924), s. 316-317, Abdul Huseyin, *Gulzare Daudi*, s. 45-46, Zahid Ali, *Hamare*, s. 292-293, Misra, *Müslim* Communities, s. 22-23 ve Engineer, *Bohras*, s. 108.

106 AliMuhammed Han, *Mirat-i Ahmedi*, Ek, Farsça metin s. 130-131, İngilizce çeviri s. 109.

107 İsmailci, *Ahbar*, s. 67-69.

rar görmemişti. Ahmed Cafer, Sünni Bohraları aralarındaki Şii Bohralar ile bütün bağlarını koparmaya ikna etti. Bu tarihten sonra Bohraların iki kolu birbirlerinden kesin olarak ayrıldılar ve farklı toplumsal dinsel kimliklere büründüler. Tayyibi Bohralar, Gucerat sultanı III. Mahmud'un saltanatı sırasında da (943-961/1537-1554) ağır kovuşturmalara uğradı. Tayyibi Bohralar, ancak Gucerat'ın Timuroğulları'nın (Moğol hanedanı) yönetimine geçmesiyle bir nebze dinsel özgürlükten yararlandılar ve ancak o tarihten sonra takiyyeyi bırakıp camilerinde açıkça ibadet edebilmeye başladılar.

Belirtilmiş olduğu gibi, Tayyibi Bohralar ile Yemen'deki merkez arasındaki sıkı ilişkiler sayesinde, umut veren Hint Tayyibileri daha ileri bir eğitimden geçmek üzere sık sık Yemen'e gönderiliyordu. Hint Tayyibileri için felaketli sonuçlara yol açacak gelecekteki Sünni isyancı Cafer de, 9./15. yüzyılın ilk yarısında bu geleneğe uygun olarak Yemen'e gitmişti. Bundan sonra da, Tayyibi Bohraların tanınmış pek çok siması, Yemen'de aldıkları eğitimle dinsel bilgilerini artırarak saygınlık kazanmıştır. Bunlardan, Cambay doğumlu ünlü Tayyibi yazar Hasan b. Nuh el Baruçi (öl. 939/1533) 904/1498 yılı dolaylarında Yemen'e gitmiş ve yirminci *dai* Hasan b. İdris'in öğrencisi olmuştu.[108] İsmaili edebiyatından seçilmiş okuma parçalarının bir araya getirdiği yedi bölümlük *Kitab el-ezher*'inin önsözünde, aldığı eğitimin tanımlamasını yapar. El Baruçi eğitimi sırasında, ileride sırasıyla yirmi ikinci ve yirmi üçüncü *dai*ler olarak hareketin başına geçecek olan Ali b. Hüseyin b. İdris ve Muhammed b. Hasan b. İdris ile de birlikte çalışmıştır. Tayyibilerin daha sonraki başkanlarından Yusuf b. Süleyman da, eğitimini ilerletmesi için Hindistan *velisi* tarafından seçilerek Yemen'e gönderilen bir başka Bohra'dır. Çok genç yaşta Yemen'e giden Yusuf, burada ilk olarak el Baruçi'den eğitim gördü. Yeteneğiyle kısa sürede yirmi üçüncü *dai* Muhammed b.

108 El Baruçi hakkında bak. Kendi eseri *Kitab el izhar*, c. 1, s. 186; el Meccu, *Fihrist*, s. 77-88; Muhammed Ali, *Mevsimi bahar*, c. 3, s. 155-156; Fyzee, '*Study of the Literature of the Fatimid Da'wa*', s. 238-242; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 83-88 ve Poonawala, *Bio*, s. 178-183.

Hasan'ın dikkatini çekerek, onun tarafından halefi olarak atandı.[109] Böylece yirmi dördüncü *dai*liğe gelen Yusuf, bu makama ulaşan ilk Hintli olarak mezhebin yönetimini üstlendi. Yirmi üçüncü *dai*nin 946/1539'daki ölümü sırasında Sidpur'da bulunan Yusuf, *dava* işlerini birkaç yıl Gucerat'tan yürüttü, ardından davanın geleneksel merkezi Yemen'e yerleşti. Yusuf'un 974/1567'deki ölümünden sonra yerine geçen ve yine bir Hintli olan yirmi beşinci *dai mutlak* Celal b. Hasan ise, merkezi kesin olarak Gucerat'a taşıdı. Bu zamana dek, karşılaştıkları ağır baskılara ve kitle halinde Sünniliğe geçişlere rağmen, Hindistan Tayyibileri, Yemen'deki asıl Tayyibi topluluğunu sayı ve güç bakımından geride bırakmışlardı. Aynı dönemde, Yemen Tayyibileri, Osmanlıların 923/1517'de Yemen'i ele geçirmelerinin ardından büyük güçlüklerle karşılaşmışlardı. Hemen hemen aynı dönemde, Yemen Zeydilerinin İsmaililere korkunç bir düşmanlık besleyen imamı Mutahhar b. Şerefeddin, Tayyibilerin *dai* mutlaklarının çoğunluğunun geldiği Benu'l Velid el Anf sülalesinin kökünü tümüyle kazımıştı. Merkezin Yemen'den Hindistan'a taşınması, bu gerçeklerden kaynaklanıyor ve Tayyibiliğin Yemen döneminin sona erdiğine işaret ediyordu.

Yirmi beşinci *dai* Celal b. Hasan bu makamda birkaç ay kaldıktan sonra 975/1567'de öldü. Oğlu Eminci b. Celal (öl. 1010/1602) Davudi *dava*sında önemli görevler üstlenmiş parlak bir İsmaili hukukçusuydu.[110] Tayyibi Bohralar, onun eserlerini halen, bugüne dek korudukları ve hukuk alanında en temel kaynak saydıkları Kadı Numan'ın *Da'a'im el İslam* adlı hukuk derlemesinin ardından ikinci sıraya koyarlar. Celal'in yerine ise, görev süresi Gucerat Sultanlığı'nın son yıllarına rastlayan Davud b. Acebşah geçti. Onun zamanında, Davudi Bohralar, Caferi (Sünni) Bohraların başına geçen Sünni eylemci Muhammed Tahir'den kaynaklanan yeni bir zulüm dalgasıyla karşılaştılar. Bir süre için,

109 Muhammed Ali, *Mevsim-i bahar*, c. 3, s. 153-161; İsmailci *Ahbar*, s. 85-86.

110 Bkz. El Necdu, *Fihrist*, s. 37-38; Muhammed Ali, *Mevsim-i Bahar* c. 3, s. 206, 237-238, 252 ve 257; *İsmaili Literature*, s. 88-89; Poonawala *Bio*; s. 185-186.

980/1573'te Gucerat'ı fetheden Büyük Moğol Hükümdarı Ekber'in (963-1014/1556-1605) desteğini de kazanan Muhammed Tahir, 986/1578'de bir Tayyibi tarafından öldürülene dek, İsmaili Bohralar üzerinde terör estirdi. Ekber'in atadığı Gucerat valisinin Şii karşıtı politikaları devam ettirmesi üzerine, *dai* Davud b. Acebşah, dinsel konulardaki hoşgörüsüyle tanınan imparatora, topluluğunun çektiği sıkıntıları iletmek üzere başkent Agra'ya gitmek zorunda kaldı. *Dai*, 981/1573'te Agra'ya gitmek üzere Ahmedabad'dan ayrılırken, yardımcılığına Davud b. Kutbşah' ı getirdi. Davud b. Ajebşah'ı iyi karşılayan Ekber Şah, Gucerat'taki memurlarına Tayyibilerin dinsel özgürlüklerine saygı gösterilmesi talimatı gönderdi. Bu tarihten itibaren Tayyibi Bohralar *takiyye* zorunluluğundan kurtuldular. Gucerat' a dönen *dai* Davud b. Acebşah mezhebi ve Tayyibi ibadet biçimlerini yeniden canlandırdı. Bu arada, 986/1578'de Timuroğulları (Moğollar) önünden kaçarken Kapadvanj'ı ziyaret eden Ekber Şah, Gucerat'ın son sultanı III. Muzaffer'i, kendisinin ve hanedanının uyguladığı İsmaili karşıtı politikalar yüzünden azarlama zevkini de tattı. Yirmi altıncı *dai* Davud b. Acebşah'ın bazı kaynaklarda 999/1591, bazı kaynaklarda ise 997/1589 olarak gösterilen ölümünden sonra, yerine kimin geçeceği konusu Tayyibi topluluğu içinde yeni bir bölünmeye neden oldu.

Hindistan'da Davud b. Acebşah'ın yerine, Agra'ya giderken yardımcılığına getirmiş olduğu Davud b. Burhaneddin Kutbşah getirildi ve bu olay, Yemen Tayyibilerine bildirildi. Ne var ki, olaydan dört yıl sonra, yirmi dördüncü *dai mutlak* Yusuf'un torunu ve Davud b. Acebşah'ın Yemen'deki yardımcısı olan Süleyman b. Hasan el Hindi, *dai*liğin gerçekte kendisine intikal (geçtiğini) ettiğini ileri sürdü ve bu savını savunmak üzere Hindistan'a döndü. Süleyman, bu savının kanıtı olarak, bugüne dek ulaşan ve kendisinin, yirmi altıncı *dai mutlak*ın *nass*ına sahip olduğunu gösteren bir belgeye dayanıyordu. Bazı Tayyibi gruplar, söz konusu belgenin, yirmi altıncı *dai*nin mali yolsuzluklara karışan bazı akrabalarının yardımıyla düzenlenmiş bir sahtekârlık olduğunu iddia ederler. İşler, yirmi altıncı *dai*nin oğlu İbrahim Davud

b. Ajebşah'ın, yirmi yedinci *dai* Davud b. Kutbşah'a karşı açtığı bir miras davasıyla daha da karıştı. Tayyibi topluluğunu bölen veraset davasının iyice kızışması üzerine konu, 1005/1597'de Lahur'da Ekber Şah'ın huzuruna götürüldü. Ekber'in davanın görülmesiyle görevlendirdiği, özel katibi ve biyografi yazarı Ebu'l Fazl Allami, İranlı bir Şii olan özel doktoru Hekim Ali Gilani ve Gucerat valisinden oluşan özel mahkeme, bu anlaşmazlıkta Davud b. Kutbşah'ı haklı buldu. Mahkeme kararına rağmen, özünde mezhebin Yemen ve Hindistan kanatlarını karşı karşıya getiren anlaşmazlık son bulmadı ve yeni bir bölünmeyle sonuçlandı.[111] Bölünmede, mezhebin ana kitlesini oluşturan Hindistan Tayyibilerin büyük çoğunluğu, Yemen Tayyibilerinin küçük bir azınlığıyla birlikte Davud b. Kutbşah'ın yanında yer alırken, küçük bir Hintli azınlıkla birlikte Yemenlilerin çoğunluğu Süleyman b. Hasan'ı destekledi. Böylece, Tayyibilik, yirmi altıncı *dai* Davud b. Kutbşah'ın ardından farklı *dai* sırasını izleyen Davudi ve Süleymani alt kollarına ayrılmış oldu.[112] Davudilerin *dai mutlak*ları Hindistan'da kalmaya devam ederken, Süleymani kolunun merkezi Yemen oldu.

Her iki kol da, düşman devletler ve mezheplerden gelen baskılar, iç bölünmelerle geçen yaklaşık dört yüz yıllık bir tarihin ardından günümüze dek yaşamayı başardı. Tayyibiliğin Davudi ve Süleymani kollarına ayrılmasından sonraki tarihi kısaca şöyle özetlenebilir:

Hindistan Tayyibilerinin çoğunluğunun desteğini kazanmayı başaran Davud Burhaneddin Kutbşah, Moğol yöneticileriyle iyi ilişkiler kurarak kalan ömrünü olaysız tamamladı. Yerine geçen yardımcısı yirmi sekizinci dai Şeyh Adem Safiyeddin'den

111 Davudi Süleymani bölünmesi için bak. Muhammed Ali, *Mevsimi bahar*, c. 3, s. 169-259; İsmailci, *Ahbar*, s. 110-112 ve 144-168; Necm el Gani Han, *Mezahib*, s. 312-314; Asghar AliEngineer, The Bohras, (Yeni Delhi, 1980), s. 117-122.

112 Davudi dailerin biyografileri Qutb al-Din Burhanpuri'nin "*Murtaza al-akhbar*" cilt 2 Muhammed "Ali *Mevsim-i Bahar*" Cilt 3. Süleymanilerin ayrı dailerinin listesi ibadet kitaplarından bulunabilir. Davudiler için "*Sahifat el salat*" (Bombay, 1344/1925) s. 277-342. Süleymaniler için (Bombay, 1340-1921) s. 547-552. Abdül Hüseyin'in "*Gulzare Davidi*"sinde daha güncel bir baskısı mevcuttur. s. 39 - 43.

sonra Davudiler içinde yeni bir bölünme yaşandı. Davudilerin çoğunluğu, Şeyh Adem'den sonra Davud b. Kutbşah'ın oğlu Abdül Tayyib Zekiyeddin'i tanırken, bunu kabul etmeyen Şeyh Adem'in torunu Ali b. İbrahim, yeni bir hizip kurdu. Kendi adıyla Aliye olarak bilinen bu hizip, çok az sayıda üyesiyle günümüze dek yaşamayı başardı.[113] Ali b. İbrahim (d. 1046/1637) *Aliye*'nin yirmi dokuzuncu *dai*si oldu.[114] Bu hizbin tarihinde ilginç bir nokta, 1204/1789 yılında hizipten ayrılan küçük bir grubun İslamiyet çağının sona erdiğini ilan ederek, et yememek gibi bazı Hindu pratiklerini uygulayan yeni bir hizip oluşturmasıdır. Bu hizip günümüzde ortadan kalkmıştır.

Davudilerin, Timuroğulları yönetiminin ilk dönemlerinde yeniden toparlanıp zenginleşen ana kitlesi ise son büyük Moğol imparatoru Evrengzib zamanında yeni bir saldırı dalgasıyla karşılaştı. Seleflerinin (Öncellerinin) dinsel hoşgörü politikasından ayrılan Evrengzib, Gucerat'taki valiliği, daha sonra da saltanatı sırasında İsmaililere karşı şiddetli bir baskı uyguladı. Sıkı bir Sünnileştirme kampanyasına tabi tutulan İsmaililerden birçoğu tutuklandı, 1056/1646'da otuz ikinci *dai* Kutbhan, Evrengzib'in emriyle yargılanarak idam edildi.[115] İsmaili kitapları imha edilirken, mezhebin camileri Sünni din adamlarının emrine verilerek, üyeler Sünni tarzı ibadete zorlandı. Davudiler, zaman zaman hafifçe gevşeyen sonra daha da şiddetlenen sürekli baskılara bir kez daha *takiyye*ye başvurarak karşılık verdiler. Bu baskılar sırasında mezhep içi çekişmeler de patlak vermeye devam etti. Bu çekişmelerden birinde, Ahmed adlı bir Bohra'nın kurduğu *Hucumiye* hizbi, Davudi *dava*sını tehdit edecek kadar güçlendi. Ancak bu hizip fazla uzun ömürlü olmadı ve bir süre sonra yeniden ana kitleye katıldı.

Gucerat İsmailileri üzerindeki baskılar 1116/1704 yılına dek şiddeti azalmadan devam etti. Evrengzib'in 1118/1707'deki ölü-

113 Neem el Gani Han, *Madhahib*, s. 314 ve Zahid Ali, *Hamare*, s. 293-294. Bkz. Abdul Hüseyin, *Gulzare Davidi*, s. 46-47.

114 Bkz. Poonawala, *Bio*, s. 369-370.

115 Davudilerin şehit sayarak büyük saygı beslediği Kutb Şah'ın Ahmedabad'taki türbesi, Bohraların tanınmış bir ziyaret yeridir.

müyle Moğol imparatorluğunun dağılmaya başlaması, İsmaili Bohralar üzerindeki baskıların bir ölçüde azalmasına neden oldu. Ne var ki varlıklı bir ticaret topluluğu olan İsmaili Bohralar, kendilerinden para sızdırmak isteyen yerel emirlerin sürekli baskılarına maruz kaldılar. Zengin İsmaili Bohra topluluğundan alınan fidye karşılığı serbest bırakmak üzere Davudi *dai*lerini tutuklamak, yerel yöneticilerin paraya sıkıştıkça başvurduğu bir gelenek haline geldi.

İngilizlerin Hindistan'ı işgalinin başladığı on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Davudi hizbi yeni bir bölünme yaşadı. Hizbin tarihi boyunca sık sık tanık olduğu küçük bölünmelerden biri olan bu ayrılıkta, Hibatullah b. İsmail adında, gizli imamla doğrudan ilişki kurduğunu iddia eden bir İsmaili 1175/1761 yılında kendi adıyla *Hibtiye* olarak bilinen bir grup oluşturdu. Davudilerin otuz dokuzuncu *dai*si, Hibatullah Müeyyed'in etkin müdahalesiyle fazla büyümeden etkisiz kılınan bu hizbin bir avuç taraftarı, hâlâ yalıtılmış birkaç aile halinde Uccan kentinde varlığını sürdürmektedir.

Davudiler, kırk altıncı *dai* Muhammed Bedreddin'in yerine kimin geçeceğini belirleyen bir *nass* bırakmadan 1256/1840'ta ansızın ölümüyle etkileri bugüne dek süren bir kriz yaşadılar.[116] Davudi uleması bu krize geçici bir çözüm olarak, kırk beşinci *dai* Tayyib Zeyneddin'in oğlu Abdül Kadir Necmeddin'i, *dai* unvanını almaksızın *el nazim* sıfatıyla topluluğun işlerini yönetmek için seçerken, birçoğu, *dai*likteki bu kesintiyi gizli imamın açığa çıkmasının zamanı geldiği şeklinde yorumladılar. Bu amaçla, gizli imamı aramak için önde gelen Davudilerden bir heyet Hicaz'a

116 Muhammed Ali, *Mevsim-i Bahar* c, 3, s. 316-317; İsmailci, *Ahbar*, s. 230 ve Misra, *Müslim Communities*, s. 35-36.

117 AliMuhammed Han, *Mirat-i Ahmedi*, Ek, Farsça Metin s. 356-358-359; İngilizce çevirisi, Lokhandwala, s. 315-317.

118 Bkz. al Mecdu, *Fihrist*, s. 108-109 ve 119; Muhammed Ali, *Mevsim-i Bahar* c. 3, s. 440-526; Zahid Ali, *Hamare*, s. 294-295; Misra, *Müslim Communities*, s. 41-42, Ivanow, *İsmaili Literature*, s. 93-94; Poonawala, *Bio*, s. 13 ve 204-206.

119 Bkz. Muhammed Ali, Mevsim-i Bahar, c. 3, s. 693-767; İsmailci, Ahbar, s. 362; Zahid Ali, *Hamare*, s. 295, Misra, *Müslim Communities*, s. 47-49, Engineer, *Bohras*, s. 135 ve Poonawala, *Bio*, s. 14, 219-221 ve 224-228

gitti ve burada kendilerini casus sanan Osmanlı makamları karşısında zor anlar yaşadı. Bu arayışın sonuçsuz kalması ve topluluğun işlerini *şeriat* kurallarına göre yönetmek amacıyla önde gelen bilginler arasından seçilen kurulun kısa sürede dağılması üzerine Nazım Abdul Kadir otoritesini sağlamlaştırmak için harekete geçti. Geçici statüsünü inkâr ederek *dai mutlak*lığını ilan ettikten sonra, kendisine karşı çıkan *ulema*nın gücünü kırmak için *dava* hiyerarşisinin pek çok makamını, bu makam için gereken *liyakata* sahip olmayan kendi akrabalarıyla doldurdu. Zengin İsmaili Bohra topluluğunun ödemekle yükümlü dinsel vergilerin Abdul Kadir'in akrabaları tarafından toplanması ve çoğu kez iç edilmesi, topluluk içinde huzursuzluğa yol açtı.

Bütün tepkilere rağmen neredeyse kırk beş yıl boyunca konumunu korumayı başaran Abdul Kadir, bunu *dai mutlak*lık makamının saygınlığına onarılamaz zarar vermek pahasına yaptı. *dai*nin keyfi davranışları, 1302/1885'teki ölümünden sonra da topluluğun iç bütünlüğünü sarsmaya devam etti. Hatta bu bağlamda, mezhebin saygınlığına büyük zarar verecek biçimde gelişen iç anlaşmazlıklar, İngiliz mahkemelerinde iki ayrı davanın açılmasına neden oldu.

Abdul Kadir'in yerine geçen kardeşi Abdül Hüseyin Hüsameddin'in mezhep içinde yayılan Hindu kaynaklı batıl inançlarla mücadeleyle geçen kısa süren *dai*liğini, yeğeni Muhammed Burhaneddin'in olaylı yönetimi izledi. Muhalefetin baskılarına boyun eğen kırk dokuzuncu *dai* Muhammed Burhaneddin, kırk altıncı *dai mutlak*ın yerine geçecek kişiyi belirlemeden ölmüş olmasından dolayı, kendisinin ve kendisinden önceki iki *dai*nin gerçekte *dai* değil, topluluğun işlerini yürütmekten sorumlu *vekilharçlar* demek olan *nazim*ler olduğunu kabul eden bir belge imzalamak zorunda kaldı.[120] Ancak bu itiraf, topluluk içindeki huzursuzluğun, yatışmak şöyle dursun daha da şiddetlenmesine neden oldu. Bu huzursuzluklar arasında, gizli imamla doğrudan

120 Bu konuyla ilgili geçmişe ait belgeler "Ahdname" sonradan imha edilmiştir. Bkz. Feyd Allah b. Muhammed Alial-Hamdani, *Agida-yi Burhaniyya* (Surat, 1966). Bu çevirileri kapsayan sorunun çözümü için bkz. Poonawala, *Bio*, s. 230 ve 238-239.

ilişki içinde olduğu ve onun tarafından *huccet*liğe atandığı iddiasıyla ortaya çıkan Abdül Hüseyin Jivaji adında genç bir tüccar, *Mehdibağvalas* ya da *Mehdibağlılar* adlı yeni bir hizip kurdu.[121]

Günümüze dek gelen *Mehdibağ* hizbi çok fazla yaygınlık kazanmadı ve önde gelen Davudilerin *reddiye*lerine konu oldu.[122] *Mehdibağ* hizbi içinden *Davudi Etba-ı Melek Vekil* adını alan küçük bir grup, *devr el keşfin* (açıklık döneminin) başladığı, bu nedenle şeriat hükümlerine uyma gereğinin kalmadığı görüşünü savunarak, Ramazan orucu gibi Müslüman ibadetlerini yerine getirmeyi bıraktı.

Muhammed Burhaneddin'den sonra Davudi hizbinin başına ellinci *dai* olarak kuzeni Abdullah Bedreddin b. Abdul Hüseyin Hüsameddin (1323-1332/1906-1915) geçti. Kısa süren yönetimi sırasında *dava* örgütlenmesinin ve örgütlenmenin bölgesel mekanizmasının işlevselliğini geliştirmek için çaba gösteren bu *dai*, öte yandan da, topluluğun reform isteyen kesiminin isteklerini geri çevirerek, Davudiler arasında Batı tipi eğitimin yayılmasına şiddetle karşı koydu. Yine onun zamanında, İsmaili Buhralar ile diğer Müslüman gruplar arasında Bhopal'de kayda değer bir ayaklanmaya dönüşen ciddi sürtüşmeler çıktı. Ondan sonra gelen elli birinci *dai* Tahir Seyfeddin b. Muhammed Burhaneddin'in 1333/1915 ile 1385/1965 yılları arasında seleflerinin hepsinin süresini aşan elli yıllık yönetimiyle Davudi Bohraların modern tarihinde yeni bir dönem başladı. Davudi topluluğu, bu *dai*nin yönetimiyle başlayarak bir yanda *dai* ve destekçileriyle öbür yandan reformist grupların oluşturduğu muhalefet arasında kutuplara ayrıldı. Göreve başladığı andan itibaren, topluluk üzerinde hem dinsel hem dünyevi konularda tartışmasız bir otorite kurmak için *dai mutlak*lığını ilan eden ve kendisinden önce görülmemiş biçimde, yanılmazlık ve günahsızlık iddiasında bulunan Tahir Seyfeddin, dedesi Abdul Kadir'in izinden giderek, *dava* makam-

121 Abdul Hüseyn. *Gulzare Davidi*, s. 49-53; İsmailci, *Ahbar*, s. 378; Zahid Ali, *Hamare*, s. 295; Hallister, *Shi'a*, s. 295-296; Misra, Muslim Communities, s. 51-52 ve Engineer, *Bohras*, s. 138-139.

122 Yazılı belgeler için Muhammed Ali al-Hamdani, ile ilgili bkz. Poonawala, *Bio*, s. 228.

larını yakın akrabalarıyla doldurdu. *Ulema*nın gücünü zayıflatarak, topluluğun mal varlığı olan vakıfların yönetimini kendi eline aldı. Başlangıçta laik eğitim talebi çevresinde toplanan muhalefet, giderek, bireysel haklar, geleneksel kurumların demokratikleşmesi ve topluluğun mali işlerinin tüm üyelerce denetlenebilir şeffaflığa kavuşması isteklerini yükselttiler. *Dai*nin keyfi tutumu, 1950 ve 60'lı yıllarda kendisine karşı, yeni reformist grupların doğmasına ve eski muhalefetle birlikte *Pragati Mandal* (İlerici Grup) adıyla ortak bir cephe oluşturmasına neden oldu.[123] Muhalefet, şimdiye dek topluluğun seçkinleri arasında yaygınlık kazanmış, Davudilerin yaşama biçimi ve dünya görüşü açısından gelenekçi çoğunluğu *dai*ye itaati sürdürmüştür. *Dai*, gelenekçi kesim üzerindeki otoritesinden yararlanarak, iletişimi kesme, toplumsal boykot ve başka tür cezai yaptırımlarla muhaliflerin etkisini büyük ölçüde kısıtlamayı becermiştir. Davudilerin elli ikinci *dai*si olarak 1385/1965'te mezhebin başına geçen Tahir'in oğlu Muhammed Burhaneddin, Hindistan'daki muhalefetin yanı sıra, topluluğun Doğu Afrika'daki üyelerinden gelen hoşnutsuzluklarla da karşı karşıya kalmıştır.

Hindistan hükümeti, ülkedeki Müslüman grupları mezheplerine göre sınıflandıran veriler yayımlamadığından, Davudi Bohraların sayısı hakkında hiçbir güvenilir bilgi yoktur. 1931 nüfus sayımına göre, İsmaili, *Sünni*, *Hindu* ya da *Cayni* olmak üzere farklı inançlara sahip Hindistan'daki tüm Bohraların sayısı 210.000 idi. Aradan geçen zaman içinde doğal nüfus artış eğilimlerini hesaba katan daha yeni tahminlere göre, günümüzde (1980'li yıllarda ç. n.) tüm dünyadaki Bohraların sayısı, yüzde sekseni Hindistan'da olmak üzere, 700.000 kişi civarındadır.[124] Hindistan'daki Davudi Bohraların yarısından fazlası Gucerat'ta, geri kalanların çoğu da Bombay ve ülkenin orta kesimlerinde yaşamaktadır. Hindistan dışında en büyük Davudi topluluğunun

123 Davudi Bohra topluluğu içindeki reformcu hareketin ayrıntılı bir anlatımı için, bu hareketin aktif bir üyesi olan Engineer'in *Bohras*'ına (s. 165-281 ve 303-323) bakılabilir.

124 Engineer, *Bohras*, s. 142 ve S. K. Rayak, *Gülşeni mahumat* (Uccain, 1975) s. 350.

bulunduğu Pakistan'da, çoğunluğu Karaçi'de olmak üzere 30.000 kadar Davudi Bohra bulunmaktadır. Yemen'de çoğunluğu Heraz bölgesinde *Cebel Se'fan*'da yerleşik *Beni Mukatil* boyundan olan Davudilerin sayısının 5.000 civarında olduğu sanılmaktadır. Yakın yıllarda, ABD, Avrupa ve Basra Körfezi ülkelerine göç eden az sayıda Davudi'den başka, başta Tanzanya, Kenya ve Uganda olmak üzere Doğu Afrika ülkelerinde tam 20,000 Davudi yaşamaktadır. Ancak, Doğu Afrika'da yaşayan Davudiler, bir çok ülkenin ayrımcı ve baskıcı politikaları yüzünden yavaş yavaş Batı ülkelerine göçmektedir.

Davudi Bohralar, Nizari Hocalarla birlikte Doğu Afrika'ya göçen ilk Asyalı topluluklar arasındadır. Bohraların ve Hocaların Doğu Afrika'ya kalıcı biçimde yerleşmeleri, on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında, Umman ve Zengibar Sultanı Seyyid Said (1220-1273/1806-1856) tarafından teşvik edilmiştir. Kendisi Hariciliğin İbadi koluna bağlı olan Sultan Said, dış ticareti geliştirmek ve İngiliz korumasından yararlanmak amacıyla, dinsel özgürlük tanıdığı bu İsmaili topluluklarının Zengibar'a yerleşmesini cesaretlendirmiş, bu sayede Afrika'daki topraklarını bir ticari imparatorluk biçiminde birleştirmeyi becermişti. Sultanın başkentini Umman'daki Muskat'tan Doğu Afrika'daki Zengibar'a nakletmesiyle İsmaililerin bu ülkeye göçü daha da hızlandı. Bu nedenle, İsmaililiğin hem sayıca daha büyük Nizari (Hocalar) kolundan gelenler hem de küçük Tayyibi (Bohralar) kolundan gelenler Afrika'da kentli topluluklar oluşturdular ve geçimlerini büyük ticari şirketlerin ajanları ya da bağımsız küçük tüccarlar ve esnaf olarak sağladılar. Bu hünerleri, bölgenin daha sonraki hâkimleri İngiliz ve Almanların da işine yaradığından, bu sömürgeci yönetimler, İsmaililerin kendi bölgelerine yerleşmesini hoş karşıladılar. Göç süreci yirminci yüzyıl başlarından itibaren durdu. Afrika'da yerleştikleri her kentte başından beri ayrı topluluklar halinde yaşayan Bohraların hemen hepsi, Tayyibiliğin Davudi kolundandır, aralarında Süleymani kolundan olan neredeyse yoktur.[125]

125 Bohraların Doğu Afrika'ya yerleşmesi ve buradaki dinsel örgütlenmeleri hakkında bak. Chanan Singh, '*The Historical Background*', Portrait of a Minority: *Asians in East*

Davudi *dava* örgütlenmesi, temelde Tayyibi İsmaililiğin Yemen döneminde geliştirdiği modele dayanır.[126] Davudi topluluğunun başında, gizli imamın temsilcisi olan *dai mutlak* bulunur. Makamına selefinin *nassı* ile gelen *dai mutlak*ın (temsilcisi olduğu imamlar gibi) günahsız ve yanılmaz (*masum*) olduğu ve gerekli dinsel bilgiye (*ilm*) sahip bulunduğu kabul edilir. Topluluğun yaşamının her alanı üzerinde mutlak otorite sahibi ve davanın en yüksek yetkilisi olan *dai*, bizzat seçtiği yardımcılarının yardımıyla otokratik bir yönetim uygular. *Dai mutlak*, yaygın olarak *Mullaji Sahib* ya da *Seyyidna Sahib* unvanlarıyla anılır. Davudi *dava*sının merkezi Surat'ta kalmaya devam etmekle birlikte, yirminci yüzyılın başlarından beri *dai*ler Bombay'da oturmaktadır. Bu iki kentte İsmaili elyazmalarının değerli koleksiyonları bulunmaktadır ve bu kütüphaneler doğrudan *dai*nin denetimindedir. Mezhebe ilişkin elyazmalarına sahip olan bir Davudi öldüğünde, genellikle kitaplarına el konur ve bunlar söz konusu olan resmi kütüphanelere gönderilir. Ne yazık ki, araştırmacıların İsmaili edebiyatının bu hazinelerinden yararlanma izni alabilmesi hemen hemen olanaksızdır.

Dava hiyerarşisinde *dai*den hemen sonra *madun* ve *mukasir* makamları gelir. Genellikle *dai*nin yakın akrabalarından seçilen ve ölümünde onun yerini alan *madun*, *dai*nin başyardımcısıdır. *Mukasir*, *madun*'un yardımcısıdır. Bu iki makamın ardından *hudud* olarak da bilinen ve normalde sayıları on sekiz olan *meşayih* (şeyhler) bulunur. Şeyhler, topluluğun İsmaili öğretisi ve Arapça bakımından en bilgili üyeleri arasından seçilir. *Seyfi Dar* denen eğitim kurumlarında yetiştirilen şeyhler, *dai*nin talimatlarının iletilmesinden sorumludur.

Africa içinde, yay. Dharam P. Ghai (Nairobi, 1965), s. 112; ve merhum Profesör Hatim M. Amiji'nin, değerli çalışmaları,: '*The Asian Communities' Islam in Africa* içinde, yay. J. Kritzeck ve William H. Lewis, (New York, 1969), s. 141-144, 155-164 ve 168 ile The Bohras of East Africa', *Journal of Religion in Africa*, 7 (1975).

126 Davudilerin dava örgütlenmeleri hakkında bak. Necm el Gani Han, *Mezahib*, s. 309; Abdul Huseyn, *Gulzare Davidi*, s. 63; S. V. Molvi, *An Authentic Account of Pontifical Office of Da'i Mutlaq*, (Bombay, 1914), Hollister, *Shi'a*, s. 279; The Dowoodi Bohra Friendship Guild, *The History and Faith of Dawoodi Bohras* (Bombay, 1964) ve Amiji, '*Bohras of East Africa*', s. 41.

Şeyhlerin altında, genellikle her yerel Davudi topluluğunun (*cemaat*) dinsel işlerini yürütmek ve merkeze gönderilecek dinsel vergilerini toplamaktan sorumlu *amil*ler bulunur. *Amil*lerin yetkilerini istismar etmemeleri ve belli bir yerde fazla güçlenip bağımsızlık kazanmamaları için görev süreleri genellikle beş yılla sınırlıdır ve bu süre dolduğunda başka cemaatlerde görevlendirilir. *Amil*lerin altında da belli ölçüde din bilgisine sahip olan ve biraz Arapça bilen mollalar bulunur. Mollaların görevi, rutin dinsel törenleri yürütmek ve çocuklara okuma yazma öğretmek gibi temel eğitim işlevlerini yerine getirmekle sınırlıdır.

Her Davudi on beş yaşını doldurduğunda *misak* ya da *ahd el evliya* denen bir bağlılık yemini ederek mezhebe kabul edilir. Bu yeminin her yıl Davudilerin diğer Şiilerle birlikte, *Gadir Hum* bayramı olarak kutladıkları 18 *Zilhicce*'de yenilenir. Davudiler, *Gadir Hum* günü oruç da tutarlar. Fatımi döneminden beri süren bir gelenek olan *misakın* metnine, yakın zamanlarda *dai mutlaka* kayıtsız şartsız itaati öngören bir madde de eklenmiştir.[127] Davudiler *dai mutlaka* çok sayıda vergi öderler.[128] Bunların arasında sabit ve zorunlu vergiler olan *zekat* ile Şiiler tarafından ödenen dinsel bir gelir vergisi olan *humsun* yanı sıra, bazı özel durumlarda ödenen *hakk el nefs* ve gönüllü olmakla birlikte geleneksel niteliğinden zorlayıcı bir gücü olan selam vergileri vardır. Vergiler *amil*ler ya da bu iş için merkezden gönderilen *sahib el dava* denen görevliler tarafından, genellikle Ramazan ayında topluca alınarak *dai*ye gönderilir.

Davudilerin daha önemli dinsel uygulamaları arasında *hacca* gitmek bulunur. *Hac*da Kabe'yi olduğu gibi, İmam Ali'nin Necef, İmam Hüseyin'in *Kerbela*'da bulunan türbelerinin ziyareti de gereklidir. Bundan başka, Hüseyin'in şehit oluşunu anmak için Muharrem ayının ilk on gününde *mecalis* denen uzun ve ayrıntılı yas törenleri yaparlar. Davudiler, kendi camilerinde' sabah öğle ve akşam olmak üzere günde üç kez namaz kılarlar. On iki İmamcı

127 Hollister, *Shi'a*, s. 282-284' ve '*Why Misaq, for Whom to Whom*', *Dawoodi Bohra Bulletin*, (18 Mart 1961), s. 261.

128 Bak. Abdul Huseyn, *Gulzare Daudi*, s. 92-100; Hollister, *Shi'a*, s. 287-289, Amiji, '*Bohras of East Africa*', s. 45-46.

Şiilerin aksine, Cuma günleri ve bayramlarda toplu namaz kılmazlar, bu günlerde gelenek olan *hutbe*leri de okumazlar. Daha Yemen'de şekillenen Tayyibi inancına göre *hutbe*, ancak imamların açıkta olduğu dönemlerde okunabilir. Bu nedenle Davud'ı camiilerinde *mimber* bulunmaz. Davudilerde camilerin yanı sıra toplantıların ve dinsel törenlerin yerine getirildiği toplantı yerleri yani *cemaathaneler* vardır. Davudi Bohralar, Arapçayla karışmış *Gucerat* dilinde konuşur, Arap harflerini kullanırlar. Evlilik ve diğer toplumsal törenlerde birçok Hindu geleneğinden etkilenmişlerdir. Davudi cemaatlerinde çıkan anlaşmazlıklar, *amil*ler tarafından çözüme kavuşturulur ya da *dai*ye havale edilir. Böyle bir durumda, *dai*nin kararı bağlayıcıdır. İsmaili Bohralar ile ilgili davalarda Hindistan mahkemeleri, özellikle Kadı Numan'ın, Davudi ve Süleymani Tayyibilerce en önemli hukuk kaynağı sayılan, *Da'im el İslam*'ından yararlanarak İslam hukukunu uygular. İsmaili Bohralar, İslami ay takviminin Fatımiler tarafından astronomik hesaplara göre geliştirilmiş versiyonunu kullanırlar. Bu takvim, ay başlarını yeni ayın görülmesine göre saptayan diğer Müslüman grupların hesaplama yöntemine göre daha dakik ve sabit olduğundan, Davudilerin hesaplarıyla diğer Müslümanların hesapları arasında bir iki gün fark çıkabilir. Hindistan ve diğer ülkelerdeki Davudi topluluklarının en belirgin özelliği, diğer topluluklardan uzak içe kapalı bir yaşam sürme eğilimidir. Bu eğilim, gücünü yitirmeye başlamış olmakla birlikte, Davudiler, hâlâ kitaplarını gizli tutmaya, kendi dışındakilerle ilişkilerini sınırlı tutmaya ve Hindular ve diğer Müslüman topluluklarıyla evlilik bağları kurmamaya özen göstermektedir. Bu gelenekler ve Davudi *dava*sının artık yeni taraftarlar kazanmaya çalışmaması, mezhebin inananlarının sayısının sınırlı kalmasına neden olmuştur.[129]

---

129 Davudilerin dinsel inançları, gelenekleri ve daha yakın zamanlardaki koşulları hakkında, Abdul Huseyn'in *Gulzare Daudi*'si ve Zahid Ali'nin *Hamare*'sinden başka bak. D. Menant, '*Les Bohoras du Guzarate*', *Revue du Monde Musulman*, 10, (1910), s. 465, 493; Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, c. 1, s. 200; Murray T. Titus, *Indian Islam*, (Londra, etc, 1930), s. 97; Hollister, *Shi'a*, s. 285; S. T. Lokhandwalla, *The Bohras, a Muslim Community of Gujarat*' SI, 3 (1955), s. 117-135; aynı yazar, '*Islamic Law and Isma'ili Communities* (Khojas and Bohras)', *India and Contemprorary Islam*, özellikle s. 379-380 ve 388-396; Engineer, *Bohras*, s. 145-164, Ivanow Guide, s. 10, 24-25; aynı yazar, 'Bohras' SEI, s. 64-65; ve Asaf Feyzi'nin özellikle, *Outlines of Mu-*

Tayyibiliğin diğer alt kolu Süleymanilik ise, Hindistan'daki çok az sayıda taraftarı dışında, esas olarak Yemen'de yayılmıştır. Tayibilerin Davudi-Süleymani kollarına ayrılmasından önceki son *dai*si olan Davud b. Acebşah'ın Yemen temsilcisi yaptığı bir Hintli olan Süleyman b. Hasan'ın *dai*liğini kabul ederek Davud b. Kutbşah'a[130] bağlanan Davudilerden ayrılan Süleymaniler, Süleyman'ın ölümünden sonra çocuk yaştaki oğlu Cafer'in ardında toplandı. Cafer'in çocukluğu süresince *müstevda* (*dai vekili*) sıfatıyla hareketi yöneten Yemenli Muhammed b. Fahd el Makrami, Süleymanilerin en tanınmış yazarlarındandır ve Davudilere karşı birçok polemik yazmıştır. Süleymanilerin *dai*leri genellikle Yemenli Makrami ailesinden gelmiştir. Rakip Zeydi mezhebiyle sürekli düşmanlık içinde yaşayan Süleymani topluluğunda, biraz da dışa karşı birliğini sürdürme içgüdüsüyle, hiçbir iç anlaşmazlık olmamıştır. Süleymaniler, on dokuzuncu yüzyılın başlarına dek Heraz bölgesinde yaşadılar ve onları oradan kovmak isteyen Zeydilerin saldırılarına başarıyla karşı koydular. Necd bölgesinde bugünkü Suudi Arabistan'ın kurucusu olacak *Vehhabi Suud* ailesinin güçlenmesi Süleymanileri telaşlandırdı. Şiiliğe özel düşmanlık besleyen Sünni *Vehhabi Suud*ların güçlenmesini önlemeye yönelik askeri girişimleri başarılı olmadı. Suudların bütün Güney Arabistan'ı tehdit edecek biçimde güçlenmesine karşı harekete geçen Osmanlılar, onlara karşı yürüttükleri askeri kampanya kapsamında, 1288/1872'de Yemen'i yeniden fethettiler. Yemen'de Zeydilerin olduğu kadar Süleymanilerin de güçlerini kıran Osmanlı komutanı Ahmet Muhtar Paşa, *Attara*'daki kalelerini yıkıp kırk birinci *dai* Hasan b. İsmail el Makrami'yi idam ettirerek, Süleymanileri Heraz'dan sürdü. Ahmet Muhtar Paşa, aynı anda, İsmaililerin geleneksel desteği olan *Beni Yam* boyunu bir barış anlaşması yapmaya zorlayınca, askeri gücünü yitiren Süleymani *dai*leri, sessizce *Necran* bölgesine çekilmek zorunda kaldı.

---

hammedan Law, (s. 73-75), *Compendium of Fatimid Law*, (sunuş s. 35-50 ve evlilik, boşanma, armağan verme, vasiyet, miras, yiyecek ve giyimle ilgili bölümler) ve 'Bohras' (EI2, c. 1, s. 1254-1255) adlı çalışmaları.

130 Bkz. El Mecdi, *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.

Bu olaylarla Süleymani *dai*leri ve destekçileri Yemen'deki bütün siyasal önemlerini yitirdi.

Askeri ve siyasal yönden güçsüz düşen Süleymaniler, o tarihten beri Zeydiler ve *püriten Vehhabi*lerin baskılarını göğüslemek zorunda kaldı. Suud hanedanından II. Abdül Aziz'in 1351/1932'de *Hicaz* ve *Necd*'de Suudi Arabistan krallığını kurmasıyla durum daha da güçleşti. Suudilerle Yemen'in Zeydi imamları arasında zaman zaman savaşa dönüşen sürekli anlaşmazlıklar ortasında, Süleymani *dai*leri kendilerinin ve topluluklarının varlıklarını koruyabilmek için iki tarafa karşı da ince bir diplomasi uygulamak zorunda kaldı. Bu karışık durumda, kırk beşinci *dai* olarak bu makama geçen dördüncü ve son *Bohra* olan El Hac Gulam Hüseyin, Yemen'e gelmeyerek Hindistan'da kalmayı tercih etti. Bilgili bir din adamı olan Gulam Hüseyin, Urduca ve Arapça çok sayıda eser kaleme aldı.[131] Kendisinden sonra *dai*lik yeniden *Makrami* ailesine geçti. Bu çalışmanın hazırlandığı 1980'li yıllarda Süleymanilerin başında silsilenin kırk dokuzuncu *dai*si olan Şeref-i el Hüseyin b. Hasan el Makrami bulunuyordu.

Yemendeki Süleymanilerin bugünkü sayıları 50 ile 70.000 arasında tahmin edilmektedir.[132] Topluluk üyeleri çoğunlukla Kuzey Yemen'de, Yemen ile Suudi Arabistan arasındaki sınır bölgesinde yaşamaktadır. Yirminci yüzyılın başlarında Hindistan'da yapılan nüfus sayımlarında bu ülkedeki Süleymanilerin sayısının 1.000 kişiden az olduğu görülüyordu.[133] Bugün de tüm Hindistan'daki Süleymanilerin sayısı birkaç bin kişidir. Pakistan'da da az sayıda Süleymani yaşamaktadır.

Süleymani *dava* örgütlenmesi de Fatımi-Tayyibi geleneklerini sürdürmektedir. Hindistan'daki Davudilerin daha ayrıntılı örgüt şemasıyla karşılaştırıldığında, Süleymaniler, Tayyibilerin Ye-

131 Fyzee, *Ismaili Law of Wills*, s. 6; aynı yazar, *Three Sulaymani Da'is*' s. 102-103; Hollister, *Shi'a*, s. 302 ve Poonawala, *Bio*, s. 250.

132 Bu tahmin, daha eski dönemlere ait rakamların, izleyen yıllardaki yıllık ortalama yüzde 3'lük doğal nüfus artışına göre güncelleştirilmesine dayanmaktadır. Bak. Fyzee, '*A Chronological List*', s. 16; aynı yazar, *Outlines of Muhammedan Law*, s. 73, William H. Ingrams, '*Yemen*', Encyclopaedia Brittanica (1968 basımı) c. 23, s. 887. Yemen Tayyibilerin yakın yıllardaki durumu için bak. T. Gerholm, *Market, Mosque and Mafraj*, (Stockholm, 1977) s. 122.

133 Ivanow, *Guide*, s. 10 ve Nollister, *Shi'a*, s. 300.

men döneminin daha basit modelini korumuşlardır. Süleymanilerin görece daha küçük bir coğrafyaya yayılmış olmaları da, daha basit bir örgütlenmeyi yeterli kılmıştır. Süleymanilerde bütün önemli sorunlarda kararı bizzat *dai mutlak* verir. Kendisine yardımcı olan bir *madun* ve *mukasir*, onların altında da az sayıda *amil* bulunur. Dava örgütü, *Yemen*, *Hind* (Hindistan) ve *Sind* (Pakistan) olmak üzere üç bölgeye ayrılmıştır. Yemen'de oturan *dai mutlak*, Davudi *dai*leri gibi şatafatlı onursal unvanlar kullanmaz, kendisine sadece *Seyyidna* diye hitap edilir. Hindistan'daki mezhep üyelerinin yönetimi, Yemen'deki *dai*ye bağlı *mansub* denen temsilcisinin sorumluluğundadır.

Hindistan'daki Süleymaniler, Gucerat dili konuşan Davudilerin tersine, Hint Müslümanlarının çoğunluğu gibi Urdu dili konuşurlar. Yemen'deki merkezle iletişim Arapça yürütülür ve *dai*nin Hindistan'daki izleyicilerine gönderdiği Arapça mesaj ve talimatlar *mansub* tarafından Urducaya çevrilerek tüm üyelere ilan edilir. Süleymaniler de Davudiler gibi, mezhep yazınlarını gizli tutarlar. İnanç alanında, Davudilerle Süleymaniler arasında farklı *dai* silsilelerine bağlanmak dışında önemli bir fark yoktur. Ancak, kültürel alanda, Davudilerde Hint, Süleymanilerde Arap karakterinin ağır basması iki grubun farklı yönlerde gelişmesine neden olmuştur.

Yemen'deki, Süleymanilerin gerek kısmen Fatımilerden beri doğrudan gelen bir geleneği sürdürmeleri, gerek Zeydiler ve diğer *muarız*larının sürekli baskıları altında varlıklarını koruma zorunluluğu nedeniyle *dai*lerine tam destek veren iç çekişmelerden kurtulmuş tutumlu bir topluluk olarak yaşamıştır. Hindistan'da ise, küçük ve dağınık topluluklar oluşturan Süleymaniler, diğer İsmaililer gibi, sık sık ağır baskılarla karşılaşmıştır. Bu baskılar, sık sık Sünniliğe toplu geçişlere neden olmuştur. Süleymani Bohralar, çoğunluktaki Davudi Bohraların da düşmanlığıyla karşılaşmıştır. Yine de her şeye rağmen, Hindistan Süleymanileri Yemen'deki mezhepdaşları gibi, birbirine bağlı ve iç çekişmelerden uzak bir topluluk olarak kalmıştır. Hindistan'ın en küçük Müslüman gruplarından birini oluşturan Süleymaniler, karşılaştıkları güçlükleri hafifletmek için, diğer Müslüman topluluklarla iyi

ilişkiler geliştirme gereğini duymuştur. Bu durum, Davudilerin tersine, Süleymanilerin dil, kültür ve görünüş açısından diğer Müslümanlara daha yakın olmasının nedenidir. Süleymaniler, Davudi Bohraların kullandığı Gucerat dilini bırakıp, diğer Müslümanların konuştuğu Urdu dilini benimsemekle kalmamış, geleneksel Bohra giysilerini ve türbanı da bırakıp, Sünnilerle evlilik ilişkileri kurmaya başlamışlardır. Davudilerin tersine *dai* ve *mansub*larının sıkı denetimi altında olmayan Süleymaniler, hareketlerinde daha özgürdür. Bütün bu nedenlerle, Süleymaniler, kendi dışlarındaki toplumsal yaşama rahat uyarlanan, modern gerekleri kabul edip, çağdaş eğitimden yararlanan ilerici bir topluluk olmuştur. Bugün Hindistan'da eğitimli bir topluluk olarak, başta hukuk olmak üzere çeşitli alanlarda sivrilen Süleymaniler, aynı zamanda kadınları kara çarşaf giymeyi açıkça reddeden ilk Müslüman topluluklardan biridir.[134]

134 Bak. P. J. E. Damishky, 'Moslem Population of India, MW, 1 (1911), s. 123; Menant, 'Bohoras du Guzarate', s. 482-483; Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, c. 1, s. 204-205; F. B. Tyabji 'Social Life in 1804 and 1929 amongst Muslim in Bombay', *JBBRAS*, NS, 6 (1930, özellikle s. 288; Hollister, *Shi'a*, s. 300, Lokhandwalla, Islamic Law and Isma'ili Communities', s. 391-392; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 102 ve Fyzee, 'Study of the Literature of the Fatimid Da'wa', s. 236.

6 ALAMUT DÖNEMİ NİZARİ İSMAİLİLİĞİ

* * *

Bu bölümde, Nizari İsmaililiğinin gelişiminin, Alamut dönemi denen ve ilerde İran ve Suriye'de bir Nizari İsmaili devletine dönüşecek olan oluşumun, Hasan Sabbah tarafından fiilen kurulduğu 483/1090 yılından, bu devletin İran'da sona erdiği 654/1256 yılına dek süren başlangıç dönemini ele alacağız. Hasan Sabbah'ın tartışılmaz liderliğinde başlayan ve tam 166 yıl süren bu dönemde Nizarilik, esas olarak Selçuklu Türklerinin denetimi altındaki düşmanca bir ortamda kendi bağımsız devletini yaşatmayı başardı. Fatımi imparatorluğunda el Mustansır'ın 487/1094'teki ölümünü izleyen veraset tartışmaları sırasında, Selçuklulara karşı kısa bir süre önce ayaklanmış olan Hasan Sabbah ve İran İsmailileri Nizar'ın tarafında yer aldılar. Bu tarihten itibaren, Nizariye diye tanınan İran'daki ve başka bazı doğu ülkelerindeki İsmaililer, Fatımi Halifeliği ve İsmaili hareketinin diğer kolu Mustaliye ile bağlarını kopardılar.

Merkezi Kuzey İran'da bulunan Deyleman bölgesindeki dağ kalesi Alamut'ta olan Nizari devleti, Doğu İran'dan Suriye'ye dek uzanan, çevresindeki köylerle az sayıda bazı küçük kenti de kapsayan sayısız kaleden oluşan dağınık bir arazi yapısına sahipti. Bu birbirinden kopuk topraklardan oluşan devlet, birçok saldırıya ve Şii Nizarilerin kökünü kazıma hevesinden hiç vazgeçmeyen Müslüman çoğunluğun sürekli düşmanlığına rağmen bütünlüğünü korumayı başardı. Güçlü düşmanlarla sürekli savaşmak ve yetenekli bir liderliğe sahip olmamak yüzünden zamanla içten zayıflayan İran Nizari devleti, sonunda, neredeyse bütün Müslüman Doğu'yu silip süpüren Moğol dalgası karşısında yıkıldı. İran Nizari devletini 654/1256'da yıkmak, Hülegü komutasında İran'ı

istila eden Moğolların ilk hedeflerinden biriydi. Bundan kısa bir süre sonra da, İran'daki merkeze bağımlılığını sürdürmekle birlikte, bir ölçüde bağımsız bir gelişme izlemiş olan Suriye Nizarileri de, Moğollara karşı en etkili Müslüman direnişini örgütleyen Kölemen Sultanı I. Baybars'a teslim oldu. Baybars, 671/1273'e dek bütün Suriye Nizari kalelerini ele geçirerek, Nizarilerin yarı bağımsız bir cemaat halinde yaşamasına izin verdi. Bu olayların sonucunda, siyasal bakımdan hiçbir zaman eski önemlerini kazanmayı başaramayan Nizariler, Müslüman dünyasının birçok bölgesine dağılmış olarak çoğu kez tasavvuf kisvesi altında gizlice varlıklarını sürdürdüler.

Nizari hareketi, daha başlangıcından itibaren, yeni çağrı ya da *el dava el cedide* adını alarak, *el dava el kadime* Fatımi İsmaililiğinin geleneklerini sürdüren Mustalilik karşısında, öğreti alanında da kendine özgü bir gelişme göstermiştir. Bir süre sonra, Nizariler kendilerini yöneten ve Şeriatı yorumlayarak kendine bağlananlara yol gösteren açık bir imamın varlığını da tanımıştır. Bunun sonucunda, Mustaliliğin, daha özel olarak da Tayyibiliğin tersine, Nizarilik öğretilerini değişen koşullara göre yorumlamak ve geliştirmek olanağına sahip olmuştur. Dinsel kitaplarında Farsça'yı kullanan İran Nizarileri, Fatımi döneminde gelişen İsmaili edebiyatının klasiklerini kopya etmek ve incelemek için özel bir ilgi göstermemişlerdir. Buna karşılık, bir ölçüde farklı gelişme gösteren ve kendi edebiyatlarını Arapça oluşturan Suriye Nizarileri, Fatımi edebiyatının bazı unsurlarıyla birlikte, o dönemin bazı geleneklerini korumuştur. Bu konuda, İran Nizarilerinin son dönemlerinde pek çok ünlü Müslüman bilginini konuk ederek ve en önemlisi Alamut'taki baş kütüphane olmak üzere, önemli kütüphaneler kurarak, kendi çağlarının kültürel yaşamında etkin bir rol oynamış olduklarını da belirtmek gerekir.

Alamut dönemi, Nizari edebiyatının büyük bölümü yok edildiğinden ve İsmaili olmayan kaynakların konuya düşmanca yaklaşmasından dolayı, Alamut dönemi Nizari İsmaililiğini araştırmak güçlükler içermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, düşman bir çevrede yaşamış ve sık sık uzun askeri çatışmalara girmiş olma-

larından dolayı İran Nizarileri, Alamut döneminde kapsamlı dinsel eserler vermemişlerdir.[1] Ürettiklerinin çok büyük bir bölümü de, Nizarilerin kıyımı ve Alamut kütüphanesinin ateşe verilmesiyle sonuçlanan yıkımdan kurtulamamıştır. Öteki Nizari kalelerinde saklanan Alamut'takilere göre daha az değerli kitaplar da Moğolların yıkımından kaçamamıştır. Alamut döneminden, günümüze yalnızca aralarında, 596/1199-1200 civarında yazılmış yazarı bilinmeyen *Heft Babi Baba Seyyidna menakıpnamesi* ile dönemin sonlarına doğru ortaya konmuş ve Nasreddin Tusi'ye (öl. 672/1274) atfedilen birkaç çalışmanın bulunduğu bir avuç eser ulaşmıştır. Bunlardan başka, Hasan Sabbah'ın kendi yazdığı yaşam öyküsü ve öğretiye ilişkin yazılarıyla, kendisinden sonra gelen Alamut hakimlerinin mektuplarından (*füsul*) başta Şehristani olmak üzere az sayıda İranlı yazar tarafından yapılan alıntılar da bugüne gelmiştir. Kıt ve parça bölük niteliğine rağmen, Nizari edebiyatından günümüze ulaşan bu parçaları, İran Nizarilerinin savunduğu öğretilerin önemli yönlerine ilişkin değerli bilgiler sağlamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Nizariler, Alamut ve diğer kalelerinde vakayinameler de tutmuşlardır. İran Nizari devletinin ayrıntılı tarihine ilişkin bu vakayinameler de günümüze ulaşmamıştır, ancak bir şans eseri, daha sonraki bazı İranlı tarihçiler bunlardan yararlanma olanağı bulabilmişlerdir. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu tarihçilerin yazdıkları, Alamut dönemi İran Nizarileriyle ilgili ana bilgi kaynağımızı oluşturmaktadır.

İran Nizarilerinin tarihi ile ilgili edebiyat dışı kaynaklar ise oldukça kısıtlıdır. Nizarilerin tarihinin çeşitli yönleri ve entelektüel düzeyleri ilgili değerli bir arkeolojik bilgi kaynağı olabilecek Nizari kalelerinden çoğu Moğollarca yıkılmıştır. Kaldı ki, kesin yerleri bilinen Nizari kaleleri ve çevrelerinde, modern zamanlarda hiçbir sistemli arkeolojik kazı yapılmamıştır. Dahası, Alamut döneminde varlıkları bilinen Nizari türbeleri de tahrip edilmiştir. Döneme ilişkin hiçbir kitabe günümüze ulaşmadığı gibi, Alamut basıldığı bilinen sikkelerden çok azı bulunabilmiştir. Kısacası,

1 Bak Ivanow, *İsmaili Literature*, s. 127-136 ve Poonawala, *Bio*, s. 251-263.

edebi olmayan kaynakların Nizarilerle ilgili bilgimize eklediği şeyler de çok azdır. Bununla birlikte, o dönemden kalma kale yıkıntıları, İran Nizarilerinin benzersiz yaşam biçimlerine ilişkin bazı değerli ayrıntılar vermektedir. Bu yıkıntılardan, kalelere su sağlama yöntemleri ve bu mezhebin inatçı direniş ruhunu yansıtan, çok güç yaşam koşullarıyla başa çıkma yolları hakkında bilgi edinebilmekteyiz.[2]

İlhanlılar döneminin (654-756/1256-1355) değerli İranlı tarihçileri, İran Nizari devletinin tarihi konusundaki başotoritelerimizdir. Bu Sünni İranlı tarihçiler arasında, Moğol istilaları hakkında yazan ilk tarihçi, Aleaddin Ata Melik b. Muhammed Cüveyni'dir. Genç yaşta Moğolların hizmetine giren Cüveyni, 654/1256 başlarında Horasan'a gelen Hülegü'nün mahiyetine alınarak Nizarilere karşı seferlere katıldı. Aynı yılın sonlarına doğru, Moğolların Alamut'u ve Deylem'deki diğer Nizari kalelerini ele geçirmeleri sırasında, Cüveyni de yanlarındaydı. Hülegü ile Alamut'un son Nizari hâkim'i Rükneddin Hürşah arasındaki barış görüşmelerine katılan Cüveyni, Alamut'un teslim koşullarını saptayan kişiydi. Nizarilerin son yenilgilerini kutlayan *Fetihname*'nin yazarı da odur. İran Nizarilerinin çöküşüne ilişkin çoğu olayın kişisel tanığı olan Cüveyni, Hülegü'nün izniyle Alamut'un Hasan Sabbah'ın zamanında kurulan ünlü kütüphanesinde nasıl araştırma yaptığını ve 'seçilmiş kitapları' ayırırken, ona göre Nizari sapkınlıkları ve yanılgılarını içeren batıl kitaplarını nasıl ateşe verdiğini anlatır. Şansımıza, bu son kategoriye giren kitaplardan, Hasan Sabbah'ın biyografisini anlatan *Sergüzeşti Seyyidina*'yı imha etmemiş ve kendi eserinde bu kitaptan bol bol alıntılar aktarmıştır. Moğolların tarihiyle ilgili kitabını 650/1252 yılında yaz-

2 İran'daki Nizari kaleleri hakkında modern tasvirler için bak. L. Lockhart, 'Hasani Sabbah and the Assassins' *BSOS*, 5 (1928-1930), s. 689-696 ve 'Some Notes on Alamut' *GJ*, 77 (1931) s 46-48; F. Stark, *Valleys of the Assassins*, s. 197-251; W. Ivanow, 'Alamut', GJ, 77 (1931), s. 38-45 ve 'Some Ismaili Strongholds in Persia', IC, 12 (1938), s. 383-396 ile *Alamut and Lamasar*, (Tahran, 1960); Peter Willey, *The Castles of the Assassins*, (Londra, 1963); Moğollar döneminde büyük yıkıma uğrayan bu kaleler, zamanın yıpratıcılığı ve define avcılarının sürekli tahribatı yüzünden hızla yok olmaktadır.

maya başlayan ve 658/1260 yılında bu kitap üzerinde çalışmayı bırakan Cüveyni, İsmaililer hakkındaki yazdıklarının Alamut'un düşüşünden hemen sonra tamamlamış ve kitabının üçüncü ve son bölümünün sonuna eklemiştir. Hasan Sabbah ve Alamut'ta hüküm süren yedi ardılı hakkında ayrıntılı bilgiler içeren bu anlatı, Nizari vakayinamelerine ve Cüveyni'nin Alamut ile diğer Nizari kaynaklarında bulduğu günümüze ulaşmamış başka kayıt ve metinlere dayandırılmıştır. Cüveyni, İran Nizarilerinin tarihini anlatırken, İsmaililerin daha önceki tarihi ve Fatımi imamlarla ilgili bilgilere de yer vermiş, bu yöntem kendisinden sonra gelen tarihçilerce de benimsenmiştir. Cüveyni, Nizari devletinin yıkılışından kısa bir süre sonra, Bağdat seferinde de Hülegü'ye eşlik etmiş ve Moğolların Abbasi Halifeliğine son verişine tanık olmuştur. Hülegü'nün 657/1259'da Bağdat ve çevresinin yönetimine getirdiği Cüveyni, bu görevi, azledilerek hapsedildiği kısa bir süre dışında, 681/1283'teki ölümüne dek, yirmi yıldan fazla sürdürmüştür. Cüveyni'nin ünlü eseri *Tarihi cihanguşe*'nin Farsça basımı ünlü İranlı bilgin Mirza Muhammed Kazvini (1887-1949) tarafından yapılmış, merhum (ölü) profesör John Andrew Boyle'da (1916-1978) bu basıma dayanarak, eserin bir Batı diline ilk tam aktarımı olan İngilizce basımını yapmıştır.[3]

Nizarilerle ilgili ikinci İranlı otorite, Cüveyni'den biraz sonraki bir döneme ait olan ünlü tarihçi, hekim ve devlet adamı Reşideddin Fazlullah'tır. Çağdaşlarınca daha çok Reşideddin Tabib olarak tanınan, Yahudilikten İslam'a geçmiş bir aileden gelen yazarımız, İlhanlılar döneminde, 718/1318 yılında idam edilene dek, neredeyse yirmi yıl boyunca vezirlik görevinde bulunmuştur. İlhanlı hükümdarı Gazan Han, önce kişisel hekimliğine ardından vezirliğe yükselttiği Reşiddeddin'i 694/1295 yılında Moğolların ayrıntılı bir tarihini yazmakla görevlendirmişti. Gazan Han (694-703/1295-1304)'ın kardeşi ve ardılı Olcaytu'nun isteği üzerine Reşideddin, Moğollar hakkında yazdığı kapsamlı tarihine, Moğolların fetihleri sırasında karşılaştıkları tüm Avrasya

---

3 Cüveyni, *Tarihi Cihan-güşe*, yay. M. Gazvini, (Leiden, Londra, 1912-1937), 3 cilt. Sonraki Farsça baskılara da bu baskı temel alınmıştır.

halklarının tarihlerini de ekledi. Böylece, Reşiddedin'in 710/1310 yılında tanımladığı *Cami el tevarih (Tarihlerin Derlemesi)* adlı eseri, herhangi bir dilde yazılmış ilk dünya tarihi olma özelliğini kazandı. Cüveyni'nin Nizari öncesi ve Nizariler dönemi İsmaililiğiyle ilgili anlatısı, *Cami el tevarih*in ikinci bölümünde yer alır. Cüveyni'nin anlatısından daha ayrıntılı olan bu bölüm, artık basılı halde bulunabilmektedir.[4]

Reşideddin, İsmaililer hakkında yazdıklarında, kuşkusuz bazı yerlerde, kelimesi kelimesine aktardığı Cüveyni'nin yazdıklarından yararlanmıştır. Bundan başka, zamanının bağımsız Sünni kaynaklarından daha fazla yararlanabilirken, Cüveyni'nin yararlandığı İsmaili kaynaklarına ve adını andığı başka bazı İsmaili metinlerine doğrudan ulaşılabildiği de anlaşılmaktadır. Bu nedenle Reşideddin'in İsmaililer hakkındaki anlatısı, Cüveyni'ninkinden daha kesin olmuştur. Cüveyni'nin İsmaili kaynaklarından aktardığı bilgilerin; bunlara eşlik eden sövgüler dışında çok azını göz ardı eden Reşideddin, bunlara ek olarak kendi aktarmalarına yer vermiştir. Dahası, Reşideddin, İsmaililer hakkında yazan diğer Sünni yazarlarda rastlanmayan bir nesnellik duygusu göstermiş ve Nizari metinlerini müdahale etmeden bulduğu biçimde aktarmıştır. Cüveyni'nin, Nizarilerin neredeyse kökünü kazımış olan efendisini memnun etmeyi amaçlayan bir Sünni yazar olarak yazdığı düşünülürse, iki tarihçi arasındaki yöntem farkı anlaşılmaz olmaktan çıkar. Reşideddin'in, Alamut kütüphanesini inceledikten sonra yaktıran Cüveyni'den sonra yazmasına rağmen, İsmaili kaynakları hakkında buradaki kaynaklara sahip olabildiği sanılan öncülünden daha yakın ve geniş bilgi sahibi olması bazı tarihçileri şaşırtmaya devam etmektedir. Bu paradoksu açıklamak için, Reşideddin'in, Cüveyni'nin bugüne gelen şeklinden daha ayrıntılı bir tarihini okumuş olabileceği öne sürülmüştür. Ne var ki, onun, Alamut'tan başka kalelerde ya da kişilerin elin-

4 Reşideddin'in, eserinde, mezhebin başlangıcı, Fatımi halifeleri ve İran'daki Nizari devletini kapsayan ve *Cami el-tevarih; gismeti İsmailiyan ve Fatımiyan ve Nizariyan ve daiyan ve refikan* adını taşıyan İsmaililerle ilgili bölümü, Danışpeju ve müderisi Zencani tarafından ayrıca yayımlanmıştır. (Tahran, 1338/1959)

de saklanıp da Moğol döneminde yok olmaktan kurtulan bazı İsmaili metinlerine ulaşmış olması daha inandırıcı bir açıklamadır. Bir başka açıklama, Reşideddin'in *Cami el tevarih*'i yazarken uyguladığı yöntemlerinden biri uyarınca, bu tür elyazmalarını elinde bulunduran bazı Nizarilerle kişisel temas kurmuş olabileceğidir. Bu bağlamda, Reşideddin'in dedesi Muvaffak el Devle Ali'nin, kalenin Moğollara teslim olduğu sırada konuk olarak Alamut'ta bulunduğunu belirtmek ilginç olabilir. Bu yüzden, daha sonra Hülegü'nün hizmetine giren Muvaffak'ın bazı İsmaili kitaplarını ele geçirmiş[5] ve Nizarilerle dostça ilişkiler kurmuş olabileceğini düşünmek yanlış olmaz.

Kronolojik sıralamaya göre, Moğol döneminin İranlı tarihçileri arasında Nizariler hakkında üçüncü önemli otorite, Kaşanlı ünlü çömlekçi ailesi Ebu Tahirlerden gelen ve görece az tanınan bir vakanüvis olan, Cemaleddin Ebu'l Kasım Abddullah b. Ali Kaşani'dir. İlhani yönetiminde resmi görevlerde bulunan bu Şii tarihçinin yaşamı hakkında çok az şey bilinmektedir. Olcaytu'nun hizmetinde bulunan Kaşani, son etkili İlhanlı hükümdarı olan ve Reşiddedin'i idam ettiren Olcaytu'nun oğlu Ebu Said Han (717-736/1317-1335)'ın da katipliğini yaptı. Reşideddin ile birlikte çalıştığı ve muhtemelen, onun gözetimi altında, *Cami el tevarih*'in bazı bölümlerinin yazımına katkıda bulunduğu bilinmektedir. Kendisi ise söz konusu kitabın gerçek yazarı olduğunu iddia etmiştir.[5] 738/1337-1338 civarında ölen Kaşani, Olcaytu döneminin vakayinamesi ile Abbasilerin yıkılışına dek İslam tarihini ele alan bir genel tarih çalışması olan *Zübdet el tevarih*'i yazmıştır. Olcaytu'ya ithaf edilen ve günümüze dek basılmamış olan *Zübdet el tevarih*'te Cüveyni ve Reşideddin'in modeline göre yazılmış İsmaililere ilişkin bir bölüm bulunmaktadır. Kaşani'nin *Cami el tevarih*'in yazımına katılmış olduğu düşünüldüğünde, İsmaililer hakkındaki anlatılarının Reşideddin'in anlatısıyla son dere-

5 Ebul Kasım Kaşani, *Tarihi Olcaytu*, yay. M. Hambly (Tahran, 1348, 1969), s. 4-5, 54-55 ve *Tarihi İsmailiyye*, s. 3-4; ayrıca M. Murtezavi, 'Cami eltevarih ve muellifi vakı'yan', *Revue de la Faculte des Lettres, Universite de Tabriz*, 13 (1340/ 1961), s. 31, 323 ve 517.

ce yakın olması şaşırtıcı olmayacaktır.[6] Yine de iki kitap bazı noktalarda farklıdır ve Kaşani, konuyla ilgili Cüveyni ile Reşideddin'de bulunmayan bazı bilgiler aktarmıştır.

Daha sonra gelen tarihçiler ise Hasan Sabbah ile ardılları hakkında genel olarak bu üç tarihçinin anlatılarını özetlemekle birlikte, zaman zaman efsanelerden alınmış bazı ayrıntılar aktarmıştır. Bu ikinci kuşak İranlı yazarlardan, İsmaililere ayrı bir bölüm ayıranların ilki ve muhtemelen en ünlüsü, Hamdullah Mustavfi Gazvini'dir. Gazvini, koruyucusu ve üstü olan ve tarih çalışmalarında kendisini teşvik eden vezir Reşideddin tarafından, kendi memleketi Gazvin ve çevresindeki bölgenin mali yöneticiliğine getirilmişti. Müslümanlık ve İran'ın Müslüman hanedanları hakkında genel bir tarih olan *Tarihi güzide*'sinde, Cüveyni ile Kaşani'den ama özellikle Reşiddeddin'den geniş ölçüde yararlanmıştır.[7] 730/1330'da tamamlanan bu kitap, Reşideddin'in (öl.740/1339-1340) oğlu ve vezirlikteki halefi Gıyaseddin Muhammed'e adanmıştır. Hamdullah, en azından kısmen kendisinin yazdığı kozmografi ve coğrafya üzerine bir el kitabı olan *Nüzhet el kulüp*'ün tamamlandığı 740/1339/1340 yılından sonra ölmüştür. Hamdullah'ın çağdaşı el Şebankarai de *Mecma el ensab* adlı tarih özetinde Hasan Sabbah ve ardılları için kısa ve düşmanca bir kayıt düşmüştür.[8] Bu kitap da bitirildiği 736/1335-1336 yılında, Vezir Gıyaseddin Muhammed'e adanmıştır.Vezirin Hicri 736'daki ölümünden sonra bu tarihi belge kaybolmuş, Ebu Said 743/1342-1343 tarihinde yeniden yazmıştır.

İsmaililer hakkında yazan daha sonraki İranlı tarihçiler arasında Hafız Ebru (öl. 833/1430) *lakab*ıyla tanınan Abdullah b. Lutfullah b. Abdül Reşid el Bihdadini'nin özel bir yeri vardır. Timur'un huzuruna kabul edilen ve oğlu ve ardılı Şahruh'un (807-

6 Belirtildiği gibi Danişpezu, Ebu'l Kasım Kaşani'nin İsmaililerle ilgili tarihini, *Zübdet'el Tevarih; tarihi İsmailiyye ve Nizariyye ve Melahide*, adlı orijinalinin elde bulunan tek elyazması kopyasına dayanarak yayına hazırlamıştır.

7 Hamdallah Mustevfi'nin İran Nizarilerle ilgili bölümü ilk kez, Defremery'nin 'Histoire des Seldjoukides', s. 26-49, içinde Fransızca çevirisiyle ortaya çıkmıştır.

8 Muhammed b. Al el Şebankarai, *Mecma el ensab*, yay. Mir Haşım Muhaddis, (Tahran, 1363/1984), s. 125-133.

850/1405-1447) saray tarihçisi olan bu Sünni tarihçi, tarih ve coğrafyaya ilişkin esas olarak daha önceki otoritelerin eserlerine dayanan çok sayıda eser yazmıştır. Hafız Ebru Şahruh'uh bilim ve sanatların koruyucusu oğlu Baysungur (öl. 837/1433)'un isteğiyle, 826/1423'te *Mecma el tevarih* adlı dört bölümlük geniş bir dünya tarihi yazmaya girişmiştir. Bu kitabın üçüncü bölümünde, Fatımi Halifeliği ve İran Nizari devletine ayrı bir kesim ayırmıştır. Bazı eksiklerle Reşiddedin'in anlatısını tekrarlayan bu anlatı, yakın zamanlarda ilk kez basılmıştır.[9] Daha sonraki İranlı yazarlar, Fatımiler ve İranlı Nizariler konusunu Hafız Ebru'ya göre daha kısa geçmişlerdir. Bunlardan anılmaya değer birisi, yazdığı genel tarihinden Avrupalı yazarlarca sıkça alıntı yapılan Mirhvand (öl. 942-1535-1536) adıyla tanınmış Muhammed b. Kvandşah'tır.[10] Mirhvand'ın torunu Gıyaseddin b. Humameddin Kvand Emir de 930/1524'te tamamladığı genel tarihinde İsmaililerle ilgili bir bölüm ayırmıştır.[11] Daha sonraki dönem İran tarihçiliğinde de Fatımiler ve Alamut Nizarileri değişik ölçülerde işlenmeye devam etmiştir.[12] İran tarihçilerinin Nizarileri ele alırken neredeyse tümüyle İran'daki Nizari devletiyle ilgilendiklerini, Suriye Nizarilerine kısa atıflarda bulunmakla yetindiklerini belirtmek gereklidir.

Alamut dönemi İran Nizarileri hakkında başka tarihsel kaynaklar da vardır. Nizarilerle çağdaş ya da yakın zamanlarda tutulmuş Selçuklu kaynaklarında inanılır olan sayısız ayrıntı bulunur. Nizarilerden söz eden ilk Selçuklu tarihi, daha önce sözünü ettiğimiz, İmadeddin Muhammed el Katib el' İsfahani'nin 579/1183'te tamamladığı ve günümüze el Bundari'nin 623/1226'da yaptığı *Zübdet el Nusra* adlı özeti ulaşan *Nusret el fetre* adlı kitabı-

9 Hafız Ebru, *Mecma el-tevarih el-sultaniyye; gısmet-i helafa-i Alevıyye-yi Magrib ve Mısr ve Nizariyan ve refikan*, yay. Muhammed Müderrisi Zencani (Tahran, 1364/1985), bu kitap, bundan böyle Hafız Ebru olarak anılacaktır.

10 Mirhvend, *Revzat el-sefa*, (Tahran, 1338-1339/1960) c. 4, s 181-235.

11 Hvand Amir. *Habib el-siyer*, (Tahran, 1333/1954), c. 2, s. 450-479.

12 Örneğin, bak. Yahya b. Abdüllatif Gazvini, *Luub el tevarih*, yay. S. Celaleddin Tihrani, (Tahran, 1314/ 1936), s. 125-133; Kadı Ahmed b. Muhammed el Gaffari, *Tarih-i nigaristan*, (Bombay. 1275/1859), s. 233-234, yay. M. Müderris Gilani, (Tahran, 1340/ 1961), s. 199-200 ve *Jahan-ara* (Tahran, 1343/1964), s. 66-69 ve 70-71.

dır. Bundan başka, Zahireddin Nişapuri'nin 580/1184'te yazdığı ve daha sonra gelen vakanüvislerce sıkça kullanılan *Selçuknâme*'si, 622/1225 civarında yazılan ve Sadreddin Ali el Hüseyni'ye isnat edilen bir eser[13] ve en önemlisi, Necmeddin Muhammed b. Ali el Ravendi'nin 603/1206-1207'de bitirdiği Büyük Selçuklular hakkındaki kapsamlı tarihi *Rahat el sudur* vardır. İbn İsfendiyar'ın *Tarihi Taberistan*'ı ile başlayan Hazar bölgesi yerel tarih yazıcılığı da Kuzey İran Nizarilerinin Alamut dönemi ve hemen sonrasındsaki durumu hakkında ayrı bir kaynak sağlar. Son olarak, İran Nizarileri Arap tarihçilerinin kaleme aldıkları genel tarih kitaplarında da ele alınmıştır. Bunlardan en kapsamlısı, İbn el Esir'in (öl. 630/1233) İran ve Suriye Nizarileri hakkında geçerli birçok bilgi içeren vakayinamesi *el Kamil*'dir. Bu vakayinamede, Hasan Sabbah'ın *Sergüzeşti Seyyidna*'sından bağımsız olarak yazılmış kısa bir yaşam öyküsü de yer almaktadır.

Suriye Nizarileri hakkında değişik bilgi kaynakları Bernard Lewis tarafından *derinliğine ele alınmıştır.*[14] Suriye Nizarileri, tarihlerinin ilk yüzyıllarında, kendi dinsel edebiyatlarını Arapça olarak üretmişler ve İran Nizarilerinin tersine, Kadı Numan ve Cafer b. Mansur el Yemen'in bazı çalışmalarını da içeren birçok Fatımi eserini muhafaza etmişlerdir. Anlaşıldığına göre, Farsça Nizari metinleri, Alamut döneminde Suriye Nizarilerince Arapça'ya çevrilmemiş, aynı biçimde Suriye'de üretilen mezhep edebiyatı da İran'da ilgi görmemiştir. Bundan başka, Suriye Nizarilerinin İran'daki inançdaşlarının yaptığı gibi kayıtlar tuttuklarına ilişkin bir kanıt yoktur. Ne var ki, Suriye'nin Moğol yıkımından kurtulmuş olmasına rağmen, Suriyeli Nizari yazarların, İran Nizarilerinden bağımsız olarak ürettikleri eserlerinden çoğunluğu günümüze dek gelmemiştir. Suriye Nizari edebiyatı, mezhep üyelerinin özellikle Nusayriler olmak üzere, komşularıyla yüzyıl-

13 Sadreddin, Ebu'l Hasan Ali b. Nasır el Huseyni, *Ahbar el-devle el Selçukiyye*, yay. M. Ikbal (Lahor, 1933). Bu ve diğer erken Selçuklu vakayinameleri için bak. Cl. Cahen, 'The Historiography of the Seljukid Period', *Historians of the Middle East* içinde, yay. B. Lewis ve P. M. Holt (Londra, 1964), özellikle s. 68-76.

14 Lewis, 'Sources for the History of the Syrian Assassins', s. 475-489, yeniden basım, yazarın *Studies in Classical and Ottoman Islam*'ı içinde.

lar boyu sürdürdükleri mücadelelerde yok olmuştur. Suriye bölgesindeki Nizari edebiyatından geriye kalan az sayıda belge arasında[15] en önemlisi, en ünlü liderleri Reşiddedin Sinan'ın efsaneyle karışmış yaşam öyküsüdür. Bugüne kalan arkeolojik kalıntılar ve Cebel Behra'nın Masyaf ve diğer bölgelerindeki Nizari kitabeleri de bazı değerli tarihsel bilgiler sağlamaktadır.[16]

Suriye Nizarilerinin, Alamut'tan gönderilen ilk örgütçülerin Halep'e ulaştığı MS on ikinci yüzyılın ilk yıllarından, Kölemenlerin tüm Nizari kalelerini teslim aldığı 671/1273 yılı arasındaki tarihine ilişkin temel edebi kaynaklar, yerel Suriye tarihleriyle, genel nitelikteki Arap vakayinameleridir.[17] Ancak, ne yazık ki, geçerli yerel tarihlerin pek çoğu, ya günümüze ulaşmamış ya da hâlâ yayımlanmamış, ancak çok küçük bir bölümünün eleştirel basımları yapılmıştır. Eserleri bugüne kadar ulaşan otoritelerden en önemlileri; daha sonra gelen vakanüvislerce yaygın bir şekilde yararlanılan İbn el Kelanisi, Halep tarihçisi Kemaleddin b. Adim (öl. 660/1262)[18], bugüne ulaşmayan pek çok kaynaktan yararlanmış olan İbn el Esir ve İbn el Cevzi'nin Sibt İbn el Cevzi adıyla tanınan torunudur.[19] Ayrıca, el Azimi adıyla tanınan Halep vakanüvisi Muhammed b. Ali el Tanuki (öl. 556/1161'den sonra)[20] gibi daha az tanınan tarihçiler ve 6./12. yüzyılda yazılmış yazarı bilinmeyen *Bustan el cami* gibi eserler de vardır.[21] İbn el Adim, Su-

15 Bak. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 168-173 ve Poonawala, *Bio*, s. 287-297 ve 348-350.

16 Bu yazıtların çoğunu inceleyen Max van Berchem, ulaştığı sonuçları 'Epigraphie des Assassins de Syrie' adlı makalesinde yayımlamıştır, s. 453-501, yeniden basım, yazara ait '*Opera Minora*' içinde, c. 1, s. 453-501.

17 Claude Cahen, *La Syrie du Nord a l'epoque des Croisades* (Paris, 1940) s. 33-93, kitabında bu Arapça kaynakların pek çoğunu sıralamış ve çözümlemiştir...

18 Erken zamanlarda 641/1243'e İbn el-Adim'in *Halep tarihi "Zubdat el-Halab min ta'rikh Halab"* olarak adlandırılmış ve Sami Dahan editörlüğünde basılmıştır. (Damascus 1951-1968) 3 cilt. Bu tarihin genişletilmişi ve Fransızca çevirisi RHC: *Historiens Orientaux* (Paris, 1872-1906) Cilt 3 s. 571-690. Bu çalışmanın diğer bölümleri Fransızca'ya E. Blochet tarafından *"L' Historie d'Alep de Kemal -ad-din"* başlığında *Revue de 'l Orientatin* kitabında mevcuttur. s. 509-565, s. 145-225 cilt 5 s. 37-107 ve 6 (1898), s. 1-49.

19 Sibt el Cevzi, *Mir'at el zaman*, yay. J. R. Jewett (Chicago, 1907).

20 El Azimi'nin, esas olarak 455-538/1063-1143 yılları arasındaki Suriye olaylarını ele alan tarihinden bir özet, Claude Cahen tarafından 'La Chronique abregee d'al Azimi' JA, 230 (1938), s. 353-448, adıyla yayımlanmıştır. Bu yayın, bundan böyle el Azimi adıyla anılacaktır.

21 Bu vakayinameden pasajlar, belirtildiği gibi Cl. Cahen tarafından 'Une chronique Syrienne du Vie/XIIe siecle: *Le Bustan al-Jami'* adıyla yayımlanmıştır. (s. 113-158).

riye Nizarilerini güçlerinin doruğuna çıkaran Reşideddin Sinan'ın yaşam öyküsü için değerli bir kaynaktır (557-588/1162-1192).[22] Selahaddin Eyyubi'nin yaşam öyküsünü yazan İbn Şeddad (öl. 632/1235) da bu dönem için bir başka önemli ve birincil kaynaktır. Çoğunlukla Eyyubi ve Kölemen dönemlerinde yazan bu Sünni tarihçilerin, genel olarak İsmaililere düşmanca yaklaştığını vurgulamak gereksizdir. Suriye Nizarileri, tarih çalışmalarının dışında, yaşam öyküleri, anılar ve gezi notları gibi başka kaynaklarda da işlenmiştir. Ek olarak, Haçlı Seferlerinin vakanüvislerinin pek çoğu da Suriye Nizarileriyle ilgili atıflarda bulunmuştur. Bu yazarlar arasında, Suriye Nizarileri hakkında genel bir bilgi veren ve Avrupalıların daha sonraki tanımlamaları için model oluşturan ilk yazar, Surlu William'dır.

Nizari incelemelerinde modern zamanlarda kaydedilen gelişmeleri daha önce aktarmıştık. Belirtildiği gibi Batılılar, İsmaililiğin Nizari koluyla ilk kez Haçlılar ve onların vakanüvisleri aracılığıyla Suriye'de karşılaşmıştı. Bunun sonucunda, Batılı bilginler yüzyıllar boyunca, Nizarileri Haçlıların ve Sünni vakanüvislerin düşmanca bakış açısını yansıtan Assassins adı altında incelemişlerdir. On dokuzuncu yüzyılın ilk on yıllarında de Sacy ve Quatremere ilk defa çok sayıda Müslüman kaynaktan yararlanarak, Nizariler hakkında daha bilimsel nitelikte çalışmalar ortaya koymuş; tümüyle Nizarileri ele alan bir kitap yazan ilk Avrupalı ise, İran Nizari devletini konu edinen ve 1818'de Berlin'de Almanca yayımlanan bir eser hazırlayan von Hammer olmuştur. Nizarilere karşı açık bir düşmanlık yansıtan ve onları şeytani bir 'katiller tarikatı' olarak gösteren bu kitap, yakın zamana dek Nizarilerin genel olarak kabul edilmiş imgesini hazırlamıştır. Ancak, bu arada daha nesnel incelemeler için ortam hazırlanmış bulunuyordu. Defremery, İran ve Suriye Nizarileri hakkında çeşitli

22 İbn el Adim'in, Halep tarihiyle ilgili kişiliklerin biyografilerini içeren bir sözlük olan *Buğyet el-talab fi tarih Haleb*'inden alıntılar RHCHO, c. 3, s. 691-732'dedir. Reşideddin Sinan ve Nizariler tarafından öldürülen iki Suriyeli hükümdar ile bilgiler için bak. B. Lewis, 'Three Biographies from Kamal al-Din', Fuat Köprülü Armağanı (İstanbul, 1953) içinde, s. 330-344.

kaynaklarda dağınık olarak bulunan bilgiler derleyerek 1854-1860 arasında yayımladığı iki makalesiyle, Avrupa oryantalistleri için o dönemde erişilebilir bütün bilgileri bir araya getirdi. Yine aynı yıllarda, Suriye'de bulunan bazı Arapça Nizari metinleri, büyük ölçüde Guyard'ın çabalarıyla oryantalistlerin bilgisine açıldı. Kısa bir süre sonra, Orta Asya İsmaililerince saklanan bazı Farsça Nizari metinleri, Rus bilginler tarafından keşfedildi. Yine de, Nizarilerin daha önceki düşmanca ve efsanevi izlenimlere dayanan çarpıtılmış imgesi, İsmaili incelemelerinde 1930'larda sağlanan gelişmeye dek geçerliliğini korudu.

Bu ilerleme, çok sayıda İsmaili metninin bulunup incelenmesiyle sağlandı. İsmaili incelemelerinde yakın zamanda kaydedilen ilerlemeler, bulunan metinlerin çoğunluğunun bu döneme ve daha çok Fatımi dönemine ilişkin olmakla birlikte, bundan Nizariler de yararlandı. Alamut döneminden kalan az sayıda Nizari metini ile bu dönemin edebiyatından daha sonraki dönemin yazarlarınca yapılan alıntıların, İranlı ve Arap vakanüvislerinin eserlerinde korunan bilgilerin açığa çıkması sayesinde, Alamut dönemi Nizariliğinin tarihi ve öğretileri ile ilgili olarak eskiye göre daha fazla bilgiye sahibiz. Alamut dönemi Nizariliği hakkında bilgimizdeki bu devrimsel ilerlemeden, herkesten çok, W. Ivanow sorumludur. Yorumları, zaman zaman keyfi ve çevirileri de bazen gereğinden fazla serbest olsa bile, ömrünü Nizarilerden kalan metinlerin bulunmasına, incelenmesine ve yayımlanmasına adayan Ivanow, hiç kuşkusuz modern Nizari araştırmalarının kurucusudur. Ivanow'un yayıma hazırladığı ve çevirdiği İsmaili metinlerinden çoğu, daha önce belirtildiği gibi, Bombay İsmaili Topluluğu tarafından 1946-1963 yılları arasında bir dizi olarak yayımlanmıştır. Bu yayın dizisi, Ivanow'un ölümünden sonra devam etmemiştir. Ivanow'dan başka konuyla ilgili dikkate değer bir eser ortaya koyan uzmanların sayısı çok azdır. Bunlardan en önemlisi, Ivanow'un çalışmalarına ve çok sayıda birincil kaynağa dayanarak, Alamut dönemi İran Nizarilerinin, Suriye Nizarileri hakkında daha kısa bir bilgiyi de içeren, tarihi ve öğretileri hakkında bugüne kadar başvuru kitabı olarak kalan bir eser kaleme

alan merhum (robothum) Profesör Marshall G. S. Hodgson'dur.[23] Ardından, özellikle Suriye Nizarileri hakkındaki çalışmalarıyla Lewis ve Nizariler hakkında daha az ayrıntılı monografiler hazırlayan Filippani Ronconi gelir.[24] Corbin de Nizari öğretilerinin bazı hususlarını incelemiştir. Bugün, Yukarı Amu Derya, Hindistan, Pakistan, Afganistan, Suriye, Lübnan, Doğu Afrika ve birçok Batı ülkesine dağılmış biçimde yaşayan çağdaş Nizari topluluğu ise Alamut dönemine pek fazla ilgi göstermemiştir. Nizarilerin kendilerinden, yalnızca Arif Tamir ile önde gelen bir Suriyeli Nizari olan merhum Mustafa Galib, çok sayıda İsmaili metnini yayıma hazırlamanın yanı sıra konuya ilişkin birkaç çalışma yayımlamıştır. Daha yakın zamanlarda Alamut sonrası Hindistan Nizariliği ile Hindistan, Pakistan ve Doğu Afrika'daki Nizari toplulukları hakkında çalışmalar yapan Hintli Hoca Nizarileri arasından çıkan araştırmacılar ise, Alamut sonrası döneminin Hintli olmayan İsmaili topluluklarını ilgi alanlarının dışında bırakmıştır.

İran'daki Nizari devleti, Hasan Sabbah ve Alamut Efendileri (Farsça, tekil olarak *hudavend*) diye adlandırılan yedi ardılı tarafından yönetilmiştir. "Yöneticilere ve dış dünyaya karşı izledikleri siyaset ve ideolojilerine göre, Alamut dönemi Nizari İsmaililiğinin tarihi üç ana bölüme ayrılabilir."[25] Nizari devletinin 483/1090'da Hasan Sabbah tarafından kuruluşundan, Hasan Sabbah'tan sonraki ikinci Alamut Efendisinin 557/1162'deki ölümüne dek süren başlangıç döneminde, Nizariler Selçuklulara karşı giriştikleri genel ayaklanmanın başarısızlığa uğramasından sonra, kendi devletlerini kurmayı ve sağlamlaştırmayı başardı. İmamlık iddiasını ortaya atan dördüncü ve beşinci efendilerin yönetimine rastlayan ikinci dönemde (557-607/1162-1210), Niza-

23 Belirtildiği gibi bu kitabın başlığı 1955'te basılmış ve aynı sayfalandırmayla yazılmıştır. (New York, 1980) *The Order of Assassins:* Farsça çevirisi. *Firqa-yi İsma'iliyia* F. Bedrai (Tebriz, 1343/1964) Hodgson yeni eklentiler ve iyileştirilmiş tahminlerle bu kitabın içeriğini özetlemiştir. "İsmaili Stade" Cilt 5 "*The Saljuq and Mongol Perriods*" (ed. J. A Boyle) (*Cambridge*, 1968) s. 422-482. *Bu başlığın Farsça çevirisi B. Lewis tarafından eklenmiştir.* "İsma'iliyan *dar ta'rikh*" Y. Az *hand* (Tahran, 1363/1984) s. 255-340.

24 Lewis'in *The Assassins: A Radical Sect in Islam*'ı, F. Bedrei tarafından *Fidiyani İsmaili* adıyla Farsça'ya çevrilmiştir.

25 Bak. Corbin, *Histoire*, s. 137; Hodgson. *Order*, s. 41-42 ve '*State*', s. 422 ve 428-429.

riler kendi dışlarındaki dünyayı ruhsal anlamda reddetmeyi içeren sembolik bir *kıyamet* alanına girdiler. Son üç efendinin yönetimine denk düşen üçüncü ve son dönemde ise (607-654/1210-1226), batıni görüşlerinden ve *kıyamet* fikirlerinden kısmen ödün veren Nizariler, Sünni dünyasıyla uzlaşmaya çalıştılar ve aynı zamanda siyasi tutkularını yeniden canlandırdılar; ne var ki bu girişimlere, Alamut'u yıkan Moğol istilası kesin bir son verdi.

El Mustansır'ın imamlığının son on yılları sırasında İran'daki İsmaili toplulukları tümüyle Fatımi *davası*na katılmış ve Kahire'deki merkezin doğrudan yönetimine girmişti. Fatımi İsmaililiğinin doğudaki başarısı, buralara gönderilen çok sayıda Fatımi *dai*sinin kesintisiz çalışmaları kadar, Bahreyn ve Güney Irak Karmatilerinin zayıf düşmesiyle, muhalif İsmaililiğinin etkisini hızla yitirmesinden kaynaklanıyordu. Fatımi Halifeliğinin sayısız güçlükle boğuşmasına rağmen, ateşli Sünni-Selçuklularının Büveyhiler zamanında İran'da hüküm süren yerel hanedanları ortadan kaldırdığı İran'da Fatımi *davası* etkisini yitirmemiş, tersine, gerek orduda gerek çeşitli kentlerde mezhebe katılanların sayısı giderek artmıştı. Ülkenin kuzey bölgelerinin halkı kitlesel olarak Fatımi *davası*nı destekliyor ve el Mustansır'ı zamanın tek meşru imamı olarak tanıyordu. Bu dönemde, Kahire'deki merkezle yakın ilişkilerini koruyan Fatımi *dai*lerinin İran ve çevresinde savundukları öğretilerin niteliği hakkında elimizde çok az ayrıntı vardır. Ancak görünüşe göre, Fatımi propagandacıları bir yandan toplumsal eşitsizliklere vurgu yaparken, bir yandan da İranlılar yeni Türk yöneticilerine karşı duydukları hoşnutsuzluğu kendi amaçları için kullanmıştır.

Doğu İsmailileri, kendilerini el Mustansır'ın ölümüne dek Fatımi rejiminden bağımsızlıklarını almak için hazır hissetmeseler de Fatımi Halifeliğinin güçten düştüğünden ve Kahire'deki *dava* karargâhının merkezi liderliğine artık güvenemeyeceklerinden habersiz değildiler. Ne olursa olsun; daha Nizari-Mustali ayrılığından da önce, Selçuklu topraklarındaki İran İsmailileri, karargâhını Selçukluların başkenti İsfahan'da kurmuş olan bir *baş-dai*nin otoritesini kabul etmişe benzemektedir. En azından 460/1070'lerin başlarından itibaren, İsfahan *dai*liğini, merkezi

İran'daki Kirman'dan, batıdaki Azerbaycan'a dek İsmaili hareketinin yöneticisi olan Abdül Melik b. Attaş üstlenmişti. İbn Attaş, başka bölgelerdeki *dava* örgütlenmesinin de yöneticisi olabilir, ancak Horasan, Kuhistan ve Irak'ta faaliyet gösteren *dai*ler üzerinde bir yetkisi olup olmadığı kesinlikle bilinmemektedir. Anlaşıldığına göre İbn Attaş, genel talimatları Kahire'deki merkezden alıyordu. O dönemde, dava örgütlenmesinin idari başkanı olan *dai duat*lık makamında, bu makamı 470/1078'de Müeyyed el Şirazi den devralan Bedr el Cemali bulunuyordu. Dinsel konulardaki bilgisi nedeniyle Sünni çevrelerden bile saygı gördüğü anlaşılan kültürlü bir kişi olan İbn Attaş'ın yaşamı hakkında çok az ayrıntı bilinmektedir. Ancak, İsfahan *dai*si olarak Selçuklu imparatorluğunun birçok bölgesinde İsmaili etkinliklerinin yeniden canlanmasından ve daha da önemlisi, Hasan Sabbah'ın İsmaili hareketinde yükselişinin başlamasından onun sorumlu olduğunu bilmek önemlidir.[26]

Hasan Sabbah'ın yaşamı üzerine bildiklerimize gelince; daha önce belirttiğimiz gibi, yaşam öyküsünün daha sonraki İranlı tarihçilerce korunmuş parçalarına sahibiz. Bu yaşam öyküsünün ilk bölümü, Hasan Sabbah'ın kendisinin kaleme aldığı öz yaşam öyküsüne dayanılarak yazılmışa benzemektedir. *Sergüzeşti Seyyidna*[27] adlı bu yaşam öyküsünden yapılan aktarmalara göre Ha-

26 Bu dainin hayatı hakkında mevcut sınırlı bilgi için bak. Nasseh Ahmad Mirza, 'The Syrian Isma'ilis at the Time of the Crusades' (Durham Üniversitesi'nde doktora tezi), s. 186-187; Şeyh M. Iqbal, 'Abdul Malik bin Attash', *Great Ismaili Heroes* içinde s. 56-57 ve B. Lewis, 'Ibn Attash', EI2, c. 3, s. 725.

27 Cüveyni, c. 3, s. 187; çev. Boyle, c. 2, s. 666; Reşideddin, s. 97; Kaşani, s. 120 ve Hafız Ebru, s. 191. Reşideddin ile Kaşani bu biyografiden Cüveyni'ye göre daha fazla yararlanmıştır. Aynı zamanda, bak. Hamdullah, *Tarih*, yay. ve çev. Gantin, s. 486, yay. ve çev. Browne, c. 1, s. 517 ve c. 2, s. 127-128, yay. Nevai, s. 518; Mirhvend, *Revdat el-sefa*, yay. ve çev. Jourdain, çeviri s. 151, metin s 202; Tahran baskısı c. 4, s. 205 ve Hvand Amir, *Habib el-siyer*, c. 2, s. 464. Hasan Sabbah'ın hayat hikâyesi, başka bir kaynaktan ve daha kısa biçimde İbn el Esir'in *el Kamil*'inde de (c. 9, s. 154-155 ve c. 10, s. 82 ve 109-110) aktarılır. Modern zamanlarda Hasan Sabbah ve etkinlikleri hakkında akademik nitelikte bir çalışma yapılmamıştır. Bazı popüler anlatılar için bak. Cevad el Muskati, *Hasan bin Sabbah*, İng. çev. A. H. Hamdani, (Karaçi, 1953); Arif Tamir, *Ala cbvab Alamut* (Harise, 1959); Mustafa Galib, *el Tair el Himyeri el Hasan b. el-Sabbah* (Beyrut, 1966); Abdul Halim Şerer, *Hasan ibn Sabbah* (Lucknow, tarihsiz) ve Kerim Kişaverz, *Hasan-i Sabbah* (Tahran, 1344/1965); yarı popüler fakat belgelere dayalı bir biyografi için bak. Nasrullah Felsefi, *Heşt makale* (Tahran, 1330-1951), s. 197-223. Hasan Sabbah hakkında modern zamanlarda üretilmiş en iyi özet bilgiler Hodgson'ın, *Order*, s. 43; 'State', 429. Ve 'Hasan-i Sabbah' EI2, c. 3, s. 253-254. çalışmalarında bulunabilir.

san, bir On iki İmamcı Şii ailesinin oğlu olarak Kum'da dünyaya gelmiştir. Yemen kökenli olduğunu iddia eden babası Ali b. Muhammed b. Cafer b. Hüseyin b. Muhammed b. el Sabbah el Himyeri, Kufe Sefad'ından İran'ın en eski Şii kentlerinden biri olan Kum'a göçmüştü. Hasan'ın doğumundan bir süre sonra aile, Kum'dan da yakındaki Rey kentine taşındı. Hasan'ın, bir On iki İmamcı olarak ilk dinsel eğitimini aldığı Rey, İsmaili faaliyetlerinin merkezlerinden biriydi ve böylece on yedi yaşını henüz geçmişken, yerel İsmaili örgütçülerinden Amira Derrab adlı birinin aracılığıyla ilk kez İsmaili öğretileriyle tanıştı. O zamana dek Hasan Sabbah, İsmaililiği ciddiye alınması gerekmeyen bir sapkınlık olarak görmüştü. Ancak, çeşitli İsmaili kitaplarını okuduktan ve Amira Derrab ile Rey'deki diğer İsmaili eylemcileri tarafından aşamalı biçimde mezhebin inançları hakkında aydınlatıldıktan sonra, İsmail b. Cafer ve ardıllarının imamlığının doğruluğuna inanarak, Fatımi *davası*na katıldı. Böylelikle İsmaililiği benimseyerek, zamanın yasal imamı olarak tanıdığı Halife el *Mustansır*'a bağlılık yemini etti. Mezhebe katıldıktan bir süre sonra, 464 Ramazan'ında (Mayıs-Haziran 1072) Rey'i ziyaret etmekte olan *dai* İbn Attaş'ın dikkatini çekti. Hasan'ın mezhebe girişini onaylayan ve anlaşıldığına göre yeteneklerini fark eden İbn Attaş, kendisine *dava* örgütlenmesinde görev verdi. Bundan başka, genç Hasan Sabbah'a, kendisinden otuz yıl kadar önce Nasıri Husrev'in yapmış olduğu gibi, olasılıkla bilgisini daha da ilerletmek için, Kahire'ye gitmesi tavsiyesinde bulundu. Ancak, Hasan'ın bu tavsiyeye uyup Mısır'a doğru yola çıkabilmesi için daha birkaç yılın geçmesi gerekecekti.

Sergüzeşti Seyyidna, bundan başka, okul arkadaşlığı yapan Hasan Sabbah, Nizam-ül Mülk ve Ömer Hayyam'ın birbirlerine ettikleri bağlılık yemini hakkındaki renkli efsaneyle devam eder. İlk olarak Reşiddedin tarafından alıntılanmış ve daha sonraki pek çok İranlı tarihçi tarafından tekrarlanan[28] bu öykü, modern çağda Hayyam'ın rubailerini İngilizce'ye çeviren Edward Fitz Ge-

28 Cüveyni'nin göz ardı ettiği bu masalı, Reşiddeddin (s. 110-112) ve Kaşani (s. 132-134) *Sergüzeşti Seyyidna*'dan aktarmışlardır.

rald'ın bu esere yazdığı önsöz aracılığıyla Batı'da da tanınmıştır.[29] Ancak, Fitz Gerald'ın öyküyü adı geçen kaynaktan değil, Nizam-ül Mülk'e atfedilen uydurma bir kitap olan *Vesaye*'de yer alan daha değişik bir anlatımını aktaran Mirhvand'dan aldığını belirtmek gerekir.[30] Bu öyküye göre, sözde Hasan Sabbah, Nizam-ül Mülk ve şair gökbilimci Ömer Hayyam, gençliklerinde Nişapur'da aynı hocanın öğrencisi olmuşlar ve içlerinden hangisi ilk önce yüksek bir mevkiye ulaşırsa diğer ikisine yardım edeceğine ilişkin bir anlaşma yapmışlardır. Zamanla Nizam-ül Mülk Selçuklu imparatorluğunun baş veziri olunca, arkadaşları sözünü hatırlatmak için yanına gelir. Nizam-ül Mülk gençlik arkadaşlarına birer bölge valiliği önerir, ancak resmi bir görev almak istemediği için valiliği geri çeviren Ömer Hayyam, baş vezirden aylık bir ödenek almaya razı olur. Baş vezir, valiliği daha yüksek bir görev istediği için geri çeviren hırslı Hasan Sabbah'ın isteğini de yerine getirir. Ancak, Selçuklu sarayında yüksek bir göreve getirilen Hasan Sabbah, Nizam-ül Mülk'e ciddi bir rakip olur. Bunun üzerine Nizam-ül Mülk, bir oyun oynayarak eski arkadaşını Selçuklu Sultanının gözünden düşürür. Bunun üzerine saraydan kaçmak zorunda kalan Hasan Sabbah öç almaya yemin eder. Kahramanlarının aralarındaki yaş farkını ve üçünün de gençliklerini İran'ın değişik kentlerinde tamamlamış olduklarını göz önüne alan çağdaş bilginler, bu öykünün uydurma olduğu görüşündedir.

Ne olursa olsun, Hasan Sabbah, 467/1074-1075 yılında Rey'den ayrılarak, *dava* hareketinin merkezi İsfahan'a gitti. El Müeyyed'in hâlâ Kahire'de *başdai*lik görevini sürdürdüğü 469/1076-1077 yılında da, İbn Attaş'ın izni ve yardımıyla, Mısır'a gitmek üzere İsfahan'dan ayrıldı. Önce kuzeye Azerbaycan'a, oradan Meyyafarikin'e geçti. Burada katıldığı dinsel tartışmalarda, Sünni *ulema*nın yetkisini reddedip dini yorumlamanın yal-

29 Örneğin, bak. *Rubaiyat of Omar Khayyam*, İngilizce'ye çeviren Edward Fitz Gerald (5. Basım, Londra, 1898), s. 16.

30 Mirhvend, *Ravdat el-sefa*, yay. çev. Jourdain, çeviri s. 143-150, metin s. 192-201, Tahran baskısı, c. 4, s. 199-204. Mirhvend, masalı başta Nizam-ül Mülk olmak üzere daha eski İran yazarlarına dayanarak yapmıştır.

nızca imamın yetkisinde olduğunu savunduğu için *Sünni kadı* tarafından kentten kovuldu. Buradan Musul yoluyla Şam'a geçen Hasan Sabbah, Suriye'den Mısır'a giden karayolunun, Fatımilere karşı isyan eden Atsız'ın askeri operasyonları nedeniyle kesildiğini gördü. Bunun üzerine Mısır'a, Beyrut, Sayda, Sur, Akka ve Kayseriye üzerinden, deniz yoluyla gitmek zorunda kaldı. Kahire'ye Sefer 471 /Ağustos 1078 ayında varan ve üst düzey Mısırlı yetkililerce karşılanan Hasan Sabbah'ın, önce Kahire, ardından İskenderiye'de olmak üzere Mısır'da geçirdiği yaklaşık üç yıl boyunca ne gibi deneyimlerden geçtiği konusunda neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir. Cüveyni ve Reşideddin'in aktardığı daha sonra yazılmış Nizari metinlerine göre, Hasan Sabbah Nizat'ı desteklemesi nedeniyle, Mısır'da güçlü vezir Bedr el Cemali'nin düşmanlığını kazanmıştır. İbn el Esir'in aktardığı sonraki dönemde yazılmış başka kaynaklardaki tarih bakımından uyumsuz başka bilgilere göre de, el Mustansır ardılı olarak Nizar'ı seçtiğini Hasan'a bizzat açıklamıştır.[31] Gerçek ne olursa olsun, anlaşıldığı kadarıyla Hasan Sabbah, Mısır'da bir süre yaşadıktan sonra Kuzey Afrika'ya sürgüne gönderilmiş, ancak bindirildiği gemi batınca, kendisini kurtaranlar tarafından Suriye'ye götürülmüştür. Dönüş yolculuğunda Halep, Bağdat ve Huzistan'dan geçen Hasan Sabbah, sonunda Zulhicce 473/Haziran 1081'de İsfahan'a vardı.[32]

Yaşam öyküsünden elimize geçen parçalara göre Hasan Sabbah, sonraki dokuz yıl boyunca *davanın* hizmetinde İran'da gezdi, dolaştı.[33] İlk olarak Kirman ve Yezd'e giderek bu kentlerde İsmaililiği yaydı, ardından Huzistan'da üç ay kaldıktan sonra, Damgan'a giderek üç yılını orada geçirdi. Hasan Sabbah, bu yolculukları ve faaliyetleri sırasında, yavaş yavaş İran'ın Selçuklu iktidarının güç merkezi olan orta ve batı bölümlerinde başarılı bir muhalif hareket örgütlemenin ne derece güç olacağının farkına

31 İbn el Esir, el-Kamil, c. 10, s. 82; aynı zamanda bak. Reşideddin, s. 77, Kaşani, s. 103, Hafız Ebru, s. 162 ve Makrizi, *Iti'az*, c. 2, s. 323 ve c. 3, s. 15.

32 Cüveyni, c. 3, s. 189-191, çev Boyle, c. 2, s. 668-669; Reşideddin, s. 99-103; Kaşani, s. 122-124 ve Hafız Ebru, s. 192-193.

33 Cüveyni, c. 3, s. 191-193; çev: Boyle, c. 2, s. 699; Reşideddin, s. 103, Kaşani, s. 125 ve Hafız Ebru, s. 193-194.

vardı. Bunun üzerine, dikkatini geleneksel olarak Aleviler için bir sığınak oluşturan Hazar bölgesine ve Kuzey İran yaylalarına, genel olarak Deylem bölgesine çevirdi. Ali soyundan gelen birçok kişinin yaşadığı ve Zeydi Şiiliğinin kalesi olan Deylem, Selçukluların güç merkezlerinden uzakta bulunduğu kadar, daha önceden *dava* faaliyetinin sızdığı için İsmaililere de aşinaydı. İran İsmaililerinin Selçuklulara karşı mücadelelerinde Mısır'a güvenemeyeceğini anlamış olan Hasan Sabbah, planladığı büyük ayaklanma için karargâhını kuracağı uygun bir yer arayışındaydı. Hasan Sabbah'ın ilerdeki büyük eylemlerinin hazırlıklarını yaptığı bütün bu dönem boyunca, İran'daki İsmaili *davası*nın genel yönetimi ise hâlâ *dai* Abdül Melik Attaş'ın sorumluluğundaydı. Hasan Sabbah'ın 480/1087-1088'e doğru girişeceği harekâtın en uygun merkezi olarak Deyleman'da uzak ve ulaşılmaz bir kale olan Alamut'u seçtiği anlaşılmaktadır. Alamut ve çevresindeki bölgelerin sakinlerini mezhebe kazanmak için, önce Damgan, ardından Mazenderan'daki Şehryarkuh'da kurduğu geçici karargâhlarından, aralarında İsmail Gazvini, Muhammed Cemal Razi ve Kiya Ebu'l Kasım Laricani'nin de bulunduğu çok sayıda *dai*yi bölgeye gönderdi. Bu arada Deyleman *dai*liğine getirilmiş olan Hasan Sabbah'ın İsmaililiğe yeni bir atılım gücü verme çabalarını gözünden kaçırmayan Vezir Nizam-ül Mülk, aynı zamanda damadı olan Rey valisi Ebu Müslim'e onu tutuklaması talimatı verdi. Birkaç yıl sonra (488/1095'te) İsmaililerin suikastine kurban gidecek olan Ebu Müslim, gizliliğe geçen Hasan Sabbah'ı yakalamayı başaramadı. Alamut'u ele geçirmek için dikkatli bir plan hazırlayan Hasan Sabbah, Rey'deki Selçuklu yetkililerinin takibinden kurtulmak için dağlardan geçerek Gazvin'e geldi.

Hasan Sabbah'ın Gazvin'e geldiği sırada Alamut, Sultan Melikşah'ın onayıyla, Hüseyin soyundan gelen bir Alevi olan Mehdi adında birisinin elindeydi. Mehdi, Hazar bölgesindeki Nasıriye'de ayrı bir Zeydi topluluğu kurmuş olan, Nasir'li Hak unvanıyla tanınan Zeydi imamlarından Taberistan hâkimi Hasan b. Ali el Utruş'un soyundan geliyordu.[34] Askerlerinden bir bölümünün,

34 Rabino, 'Les Dynasties Alaouides du Mazanderan', s. 261, aynı zamanda, *Mazanderan and Astarabad* (Londra, 1928), s. 139 ve 166 ve Ebul Feth Hakimiyan, *Aleviyani*

Hasan Sabbah'ın ajanları tarafından gizlice İsmail
nin farkında olan Mehdi, bu askerleri idare etmek
İsmaili *davası*nı kabul etmiş pozundaydı. Gazvin'e gelen Hasan Sabbah, gönderdiği yeni örgütçüler aracılığıyla Alamut garnizonundan birçok askeri daha kendi saflarına kazandı. Hasan, garnizondaki askerler dışında, İran'ın başka bölgelerinden birçok İsmaili'nin de Alamut bölgesine sızmasını sağlamıştı. Tüm hazırlıklarını tamamladıktan sonra, 6 Recep 483/4 Eylül 1090'da bizzat gizlice Alamut'a girdi. Kalede Dikhuda adıyla bir süre kimliğini gizleyerek yaşadı. Askerlerinin ve çevre arazide yaşayanların çoğunun İsmaili olduğunu bilen Mehdinin, Hasan Sabbah'ın gerçek kimliğini öğrendiğinde, düştüğü tuzak karşısında yapabileceği hiçbir şey yoktu. İranlı tarihçilerin anlatımına göre; Mehdi'nin kaleden serbestçe ayrılmasına izin vermekle kalmayan Hasan Sabbah, ona Alamut'un bedeli olarak 3.000 altın dinarlık bir senet de verdi. Girdkuh ve Damgan'ın gelecekteki valisi olacak gizli bir İsmaili olan Reis Muzaffer adına yazılmış olan senedi, ödeneceğine pek de inanmadan adı geçen kişiye gösteren Mehdi, büyük bir şaşkınlıkla paranın kuruşu kuruşuna ödendiğini gördü.[35]

Nizari devletinin fiili başlangıcı olan bu olay (483/1090), o zamana dek gizli faaliyet gösteren İran İsmaililerinin tarihinde yeni bir dönem açtı. Şimdi İran'daki İsmaili davası, Selçuklu rejiminin kalbini hedefleyen açık bir isyan politikası başlatıyor ve Alamut'un zaptı bu isyanın ilk darbesini temsil ediyordu. Alamut kalesi ya da şatosu, Gazvin'in yaklaşık otuz beş kilometre kuzeydoğusunda, adını içinden geçen Şahrud ırmağından alan Rudbar bölgesinde kurulmuştu. Daha önce söz edildiği gibi, bu bölge Deyleman'ın Custani hâkimlerinin geleneksel merkeziydi ve Alamut kalesi de 246/860 yılında bu hanedanın üyelerinden biri tarafından yaptırılmıştı. Kale, önce Misafiroğullarının, onlardan

---

Taberistan (Tahran, 1348/ 1969) s. 116. Taberistan'da Ali soyundan gelenlerin hükumdarlıkları ve Nizarilerin güçlenmesiyle güç durumda kalan Hazar Zeydi topluluğunun tarihi için bak, Madelung, *Der Imām al-Qāsim*, s. 153-220; 'The Ali d Rulers of Tabaristan, Daylaman and Gilan, s. 17-57; 'Minor Dynasties' s. 206-212 ve 219-222; 'Alids of Tabarestan, Daylaman and Gilan, EIR, c. 1, s. 881-886.

35 Cüveyni, c. 3, s. 193-195; çev. Boyle, c. 2, s. 669-671. Reşideddin, s. 104-105; Kaşani, s. 125-128 ve Hafız Ebru, s. 194.

sonra da Zeydilerin denetimine girmiş, onlardan da Hasan Sabbah'ın eline geçmiştir. Efsaneye göre Alamut adı, kalenin yerinin kurucusuna bir kartal tarafından gösterilmesi nedeniyle, Deylem lehçesinde *kartal* (aluh) ve *öğretti* (amu(h)t) kelimelerinden türeyen '*kartalın öğrettiği*' anlamına gelir.[36] Elbruz sıradağlarının merkezi kesimini teşkil eden Havdigan yöresinde yalçın bir kayanın üzerine kurulmuş olan kale, dört yanı dağlarla; çevrili olan verimli bir vadiyi kontrol etmekteydi. Bugün, Alamut'un yıkıntılarının eteğinde Gazurhan köyü bulunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Alamut'a ancak dağın kuzey cephesinden geçen dar, yüksek ve sarp bir yoldan geçerek girmek mümkündü. Alamut gerçek anlamda zaptedilemez bir kaleydi ve görünüşe göre, hiçbir zaman zorla ele geçirilememiştir. Hasan Sabbah, şiddet kullanmaksızın ele geçirdiği kalede hemen yenileme çalışmalarına başladı, duvarları güçlendirdi, ambarlarını ve su kaynaklarını genişletti. Yalnızca kaleyle ilgilenmekle kalmayıp, Alamut vadisinde de sulama sistemini mükemmelleştirip tarımsal üretimi artırdı, vadiye pek çok meyve ağacı diktirdi.[37]

Hasan Sabbah, bütün bunları tamamlayıp Alamut'a sağlam biçimde yerleştikten sonra, ölümünden sonra yeni çağın (Farsça, *davet-i cedid*) adı verilecek *dava*sını yaymak için her yana *dai*ler ve örgütçüler gönderdi. Ancak öncelikli hedefi, Rudbar'ın geri kalan bölümünü kendi inancına kazanmak ve karargâhının çevresinde yeni kaleler ele geçirmekti. Saldırıdan iknaya dek her türlü yöntemi kullanarak Alamut çevresindeki yerlerde denetimi sağladı. Ele geçirdiği birçok kalenin yanı sıra, uygun bulduğu her sarp kayanın üzerine bir şato kurdu. Bu faaliyetleri üzerine, Alamut bölgesini sultandan ikta olarak almış olan Selçuklu *beyi* Yürüntaş harekete geçti. Alamut eteklerine sürekli saldırılar düzenleyerek İsmailileri katletmeye başladı. Alamut'ta erzak durumunun hâlâ yetersiz olmasından dolayı büyük sıkıntıya düşen savaşçılar kaleyi terk etmeyi önerdiler. Hasan Sabbah, buna karşı-

36 İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 110.

37 Cüveyni, ç. 3, s. 269-273; çev. Boyle, c. 2, s. 719-721. Reşideddin, s. 105, Kaşani, 128, Hafız Ebru, s. 195 ve Hamdullah Mustevfi Gazvini, *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub*, yay. ve çev. G. Le Strange (Leiden-Londra, 1915-1919) c. 1, s. 60-61 ve c. 2, s. 66.

lık, İmam el Mustansır'dan talihlerinin açık olacağını bildiren özel bir mesaj aldığını iddia ederek savaşçıları direnmeyi sürdürmeye ikna etti. Bu nedenle, Alamut, talihli belde anlamına gelen *beldet el ikbal* adıyla anılır oldu. Bu arada, Gazvin'in batısında Abhar yakınlarındaki Senemkuh, 484/1091-1092'de İsmaililer tarafından ele geçirilmiş ve Hasan Sabbah, Alamut'u almakta büyük yararlılık gösteren yetenekli *dai* Hüseyin Kaini'yi *dava*yı yaymak üzere memleketi olan Kuhistan'a göndermişti. Horasan'ın güneyinde engebeli bir arazi olan Kuhistan, gelecek yıllarda İran'daki İsmaili etkinliklerinin bir başka önemli merkezi olacaktı. İsmaili *dava*sının gerek Deylem, gerek Kuhistan'da elverişli bir toprak bulması, bu bölgelerin çok eskiye dayanan bir Şii geleneğe sahip olmaları sayesindeydi. Doğu İran'da İsmaililer için koşullar daha da elverişliydi. Kuhistan halkı, kendilerine yabancı olan yerel Selçuklu yöneticisinin baskıcı yönetiminden son derece rahatsızdı. Bu nedenle Kuhistan'daki İsmaili *dava*sı gizlice taraftar toplama ve var olan şatoların ele geçirilmesi yoluyla değil, gerçek bir halk ayaklanması biçiminde başarı kazandı. Kuhistan'ın birçok bölgesinde İsmaililer, açık bir ayaklanmaya giriştiler ve bölgenin doğusunda Tabas, Kaini, Zuzan ve Tun gibi birçok büyük yerleşim yerini ele geçirdiler. Böylece, Rudbar'da olduğu gibi, Doğu Kuhistan'da da İsmaililer, yerel Selçuklu yöneticilerine karşı bağımsızlıklarını kazandı. Artık, İran İsmailileri gerçek bir toprak temeline dayanan kendi bağımsız devletlerini kurmuştu.[38]

İsmaili tehlikesinin yerel yöneticilerce denetim altına alınamayacağını fark eden Selçuklu Sultanı Melikşah, olasılıkla veziri Nizam-ül Mülk'ün öğüdüyle, 485/1092 Rudbar ve Kuhistan İsmaililerinin üzerine ordu gönderdi. Emir Arslantaş komutasında Rudbar üzerine gönderilen Selçuklu ordusu Alamut'a 485'te ulaştığında, Hasan Sabbah'ın yanında yalnızca yetmiş kadar adamı bulunuyordu ve kaledeki erzak yetersiz durumdaydı. Alamut'ta kuşatılan Hasan, Gazvin'de oturan ve bu kentle birlikte Talikan,

38 Alamut'u ele geçirmesinin hemen sonrası Hasan Sabbah'ın etkinlikleri konusundaki Nizari kaynakları, Cüveyni c. 3, s. 195 ve 199-207; çev. Boyle, c. 2, s. 671 ve 673-678. Reşideddin, s. 105 ve 107-110); Kaşani, s. 128 ve 130-132 ile Hafız Ebru, s. 200-202 tarafından aktarılmıştır.

Rey ve başka bölgelerde çok sayıda kişiyi İsmaililiğe kazanmış olan yardımcılarından *dai* Dihdar Ebu Ali Erdistaniden yardım istedi. *dai*nin topladığı 300 İsmaili, gerekli erzak ve malzemeyle birlikte Selçuklu kuşatmasını yararak Alamut'a girdiler. Bu gelenlerle güçlenen, aynı zamanda çevre halkı tarafından desteklenen Alamut garnizonu, bir gece sürpriz bir çıkışla Arslantaş'ın ordusunu dağıttı (Şaban 485/Eylül-Ekim 1092). Bu bozgun üzerine Selçuklular kuşatmayı kaldırarak çekilmek zorunda kaldı. Bu arada, Kızıl Sarık komutasında Kuhistan üzerine gönderilen ve kuzeydeki Horasan ile güneydeki Sistan'daki Selçuklu güçlerinden de takviye alan ordu, Sistan sınırına yakın Müminabad yakınlarındaki Dara şatosunu kuşatmış bulunuyordu.[39] Selçuklular, Rudbar üzerine yeni bir harekâtın planlarını tamamladığı sırada, İsmaililer, daha sonra en önemli mücadele yöntemlerinden biri olacak suikast silahına başvurarak ilk büyük başarılarını elde etti: Seçilen hedef, İsmaililerin can düşmanı, Nizam-ül Mülk onursal adıyla tanınan güçlü Selçuklu veziri Ebu Ali el Hasan b. Ali El Tusi idi. 12 Ramazan 485/16 Ekim 1092'de, Bağdat'a gidişinde Melikşah'a eşlik etmekte olan Nizam-ül Mülk, Batı İran'daki Nihavend yakınlarında bir İsmaili gönüllüsü tarafından hançerlenerek öldürüldü.[40] Ebu Tahir Arrani adındaki suikastçı, daha sonra korku salan bir gelenek oluşturacak olan *dava* için canını ortaya koyan gönüllülerin ya da İsmaililerin verdiği adla *fedai*lerin ilkiydi.

Melikşah'ın da Nizam-ül Mülk'ten kısa süre sonra Şevval 485/Kasım 1092'de ölmesi üzerine, Alamut üzerine yeni bir Selçuklu seferi için yapılan hazırlıklar yarıda kaldı. Aynı zamanda, Selçuklu komutanlarının Sultanın kendisine karşı şahsen sorumlu olması geleneğinden dolayı, Melikşah'ın ölümünün duyulması üzerine, Kuhistan seferini yürüten Kızıl Sank, Dara şatosunda-

39 *Tarihi sistan*, s. 386; çev. Gold, s. 315 ve Hamdullah, *Nüzhet el-kulub*, c. 1, s. 146 ve c. 2, s. 144.

40 İbn el Esir'in, Saveli bir İsmaili olan Tahir el Neccar'ın Nizam-ul Mülk'ün emriyle idam edilmesine misilleme olduğunu bildirdiği bu suikast için bak. Cüveyni, c. 3, s. 203-204; çev. Boyle, c. 2, s. 676-677. Reşideddin, s. 109-110; Kaşani, s. 132; Hafız Ebru, s. 202 ve İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 70-71 ve 108-109. Aynı zamanda bak. M. Th. Houstma, 'The Death of Nizam al-Mulk and its Consequences', *Journal of Indian History*, 3, (1924), s. 147-160 ve Hodgson, *Order*, s. 47-48 ve 75.

ki kuşatmayı kaldırarak ordusunu geri çekti. Melikşah'ın ölümüyle Selçuklu imparatorluğu, sultanın birbiriyle anlaşamayan oğulları ve bunlar arasında sık sık taraf değiştiren yarı bağımsız *emirler* arasındaki mücadelelerle dolu 10 yıl süren bir iç savaş ve kargaşaya sürüklendi. Selçuklu tahtı için çekişen adayların en önemlisi Melikşah'ın en büyük oğlu Berkyaruk'tu. Saray erkanının Melikşah'ın ölümünden hemen sonra dört yaşındaki oğlu Mahmud'u sultan ilan etmesini kabul etmeyen Berkyaruk, şimdi muhalefete düşmüş olan Nizam-ül Mülk'ün akraba ve yandaşlarından oluşan Nizamiyye milislerinin desteğiyle kendi sultanlığını ilan etti. Mahmud'un 487/1094'teki ölümü üzerine, Abbasi Halifesi el Mustazhir, Berkyaruk'un sultanlığını tanıdı. Berkyaruk'un karşısında rakip olarak şimdi amcası Tutuş ile anadan ayrı kardeşi Muhammed Tapar vardı. Tutuş'un 488/1095 yılında Rey yakınlarında yapılan savaşta öldürülmesinden sonra, Berkyaruk ile kardeşi Sancar'dan (Sencer) destek gören Muhammed Tapar arasında bir dizi sonuçsuz savaş oldu. Hiçbir zaman Sünniliğin kararlı bir savunucusu olarak görülmeyen Berkyaruk, güç dengesinin kendi aleyhine bozulduğu dönemlerde ordusuna İsmailileri kabul etmekten çekinmedi. Böyle durumlardan birinde, 493/1100 yılında kardeşiyle savaşmakta olan Berkyaruk'un ordusuna tam 5.000 İsmaili aldığı söylenir. Bununla birlikte, Berkyaruk saltanatının sonlarına doğru ordusundan İsmailileri temizlemiş ve kendi denetimindeki topraklarda mezhebe karşı girişilen sindirme ve bastırma hareketlerini cesaretlendirmiştir. Selçuklu imparatorluğunda, ancak Berkyaruk'un 498/1105'teki ölümüyle Muhammed Tapar'ın tartışmasız biçimde saltanatını ilan etmesi ve Sancar'ın Horasan ve Toharistan'n tek yöneticisi olmasıyla barış yeniden sağlandı.

İran İsmailileri, Selçuklu ordularının birbiriyle dövüştüğü bu iç savaşın karışık ortamından, güçlerini pekiştirmek ve daha da geliştirmek için yararlandılar. Deylem'de Alamut'tan başka birçok kale ve şatoyu, Kuhistan'da da kalelerin yanı sıra çok sayıda kasabayı zaten ele geçirmişlerdi; iç savaş sırasında ise, bu

bölgelerin dışında yeni kaleler zaptetmeye başladılar. Damgan'ın kuzeyinde Mansurakuh ve olasılıkla Mihrin (Mihrigar) ile Demavend bölgesindeki Ustünavend kalelerini alarak, Elbruz sıradağlarının batısından, orta ve doğu kesimlerine yayıldılar.[41] Yine aynı sıralarda, gelecekte en önemli merkezlerinden biri olacak Girdkuh'u ele geçirdiler. Damgan'ın tam 15 kilometre kuzeybatısında yüksek bir kayanın üzerine kurulmuş olan Girdkuh kalesi, Elbruz sıradağlarında Batı İran ile Horasan arasındaki anayol üzerinde stratejik bir konumdaydı. İsfahan'daki Selçuklu yöneticileriyle iyi ilişkiler içinde bulunan, ancak gizlice İsmaililiği kabul etmiş olan *Reis* Müeyyeddin Muzaffer b. Ahmed el Müstevfi, bağlı olduğu Selçuklu emin Emirdad Habeşi'yi Girdkuh'u Berkyanık'tan isteyerek kendi komutasına vermesi için kandırdı. Berkyaruk'un ricasını kabul etmesiyle kaleyi 489/1096'da teslim alan Habeşi, *Reis* Muzaffer'i buraya yönetici atadı. Hâlâ sadık bir Selçuklu subayı rolü oynamaya devam eden Muzaffer, komutayı ele alır almaz, kaleyi olabildiğince kendi kaynaklarıyla yaşayabilecek ve kuşatmalara karşı koyabilecek bir üsse dönüştürmeye başladı. Anlatılanlara göre, kayada çok derin bir kuyu kazdırmasına rağmen su çıkaramamış, ancak, yıllar sonra meydana gelen bir depremin ardından bu kuyudan bir kaynak fışkırmıştır. Muzaffer bu arada, Selçuklu üstlerine karşı görevlerini de yerine getirerek, 493/1100 yılında emrindeki 5.000 İsmaili ile birlikte, Girdkuh yakınlarında yapılan savaşta, Sancar'a karşı Berkyaruk ve Habeşi'nin safında yer aldı. Berkyaruk'un aleyhine sonuçlanan bu savaşta Habeşi'nin ölümü üzerine, üstünün hazinesini Girdkuh'a taşıyan Muzaffer, bir süre sonra kalenin güçlendirmesini iyice tamamlayınca, İsmaili inançlarını açığa vurdu. Girdkuh'taki uzun hâkimiyeti boyunca Hasan Sabbah'ın talimatlarını yerine getirerek İran'daki İsmaili *dava*sına değerli hizmetlerde bulundu.

41 Bu şatolar hakkında bak, Yakut, *Mu'cem*, c. 1, s. 244, çev. Barbier de Meynard, s. 33. İbn el-Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 110; İbn İsfendiyar, *Tarih*, c. 1, s. 111 ve c. 2, s. 11, 27-29 ve 35, çev. Browne s. 4, 231, 240 ve 243, Zahireddin Meraşi, *Tarih-i Tabaristan ve Ruyan ve Mazenderan*, yay. B. Dorn, (St. Petersburg, 1850), s. 61-62, 196, 242, 261 ve 263; Yay. Tasbihi, s. 19, 86 ve 116 ve Sutuda *Qila*, s. 138-142 ve 160-162.

Ölümünden sonra yerine, Alamut'ta bir süre eğitim görmüş kültürlü bir kişi olan oğlu Şerafeddin Muhammed geçti.[42]

İsmaililer, şimdi dikkatlerini Zagros sıradağlarına, özellikle Güneybatı İran'daki Huzistan ile Fars eyaletleri arasındaki sınır bölgesine çevirmişlerdi. Bu dağlık bölgedeki İsmailililerin lideri, Hasan Sabbah gibi bir süre Mısır'da bulunmuş olan Ebu Musa adlı Erecanlı bir ayakkabıcıydı. Erecan yakınlarında iki kaleyi ele geçiren Ebu Musa, buradan hareketle etkinliklerini yaymaya başladı.[43] İsmaili *davası*, çoğu kez değişik Türk *emir*lerinin geçici desteğinden yararlanarak, dağlık olmayan alanlar ve kentlerde de yayıldı. Hatta özellikle güçlü oldukları Kirman'da yerel Selçuklu hükümdarı Baha el Devle İranşah b. Turanşah'ı (490-494/1097-1101) mezhebe kazanmayı başardılar. Ancak bu başarı, kısa ömürlü oldu ve kent halkını ayaklandıran Sünni ulema İranşah'ı devirerek öldürdü.[44] Bir başka olayda (488/1095), kendisi de On iki İmamcı bir Şii olan Selçuklu vezirlerinden el Balasani, Bağdat'ın kuzeyinde Dicle kıyısındaki Tikrit kentinin yönetimini Keykubad Deylemi adlı İsmaili subayına verdi. İsmaililer, az sayıdaki açık karargâhlarından biri olarak Tikrit kalesini on iki yıl boyunca ellerinde tutarken, olaydan bir süre sonra İsmailililikle suçlanan vezir, Selçuklu subayları tarafından linç edilerek öldürüldü.[45]

Bütün bunlar olurken, Nizari İsmaililiğin güç merkezi Rudbar'da, Selçukluların aralarında devam eden çekişmelerden yararlanan mezhep, gücünü hızla pekiştiriyordu. Hasan Sabbah, hiç durmadan çalışarak Alamut'u süresiz kuşatmalara dayanabilecek aşılmaz bir kaleye dönüştürürken, bir yandan da Rudbar'da

---

42 Daha önceki adının Dizi Gunbedan olduğu anlaşılan Girdkuh'un ele geçirilmesi hakkında bak. Cüveyni, c. 3, s. 207-208; çev. Boyle, c. 2, s. 678-679; Reşideddin, s. 116-120, Kaşani, 137-141 ve Hafız Ebru, s. 208-210. Hamdullah, *Nüzhet el-kulüb*, c. 1, s. 161 ve c. 2, s. 158. *Mujmal el Tawarih walgisas*, Yay. Muhammed Taki Bahar (Tahran, 1318/1939), s. 52; El Hüseyni, *Ahbar*, s. 87 ve Hodgson, *Order*, s. 86-87.

43 İbn el Belhi, *Farsname*, s. 84, 121, 148 ve 162; Hamdullah, *Nüzhet el-kulub*, c. 1, s. 129-130 ve c. 2, s. 129; İbn el Esir, *el Kamil* c. 10, s. 111; Hodgson, *Order*, s. 76 ve H. Gaube, Arrajan', EIR, c. 2, s. 519-520.

44 Muhammed b. İbrahim, *Tarihi Selçukiyani Kirman*, yay. M. Th. Houtsma, Recueil de textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides I (Leiden, 1886) içinde, s. 21-25.

45 İbnel Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 97, 100-101 ve 146-147.

yeni kaleler ele geçirmeye devam ediyordu. İsmaililer yeni fetihlerinde, Rey ve Gazvin'deki Selçuklu görevlilerinin baskılarına, karşı direnişlerine destek verdikleri Rudbarlı yerel yöneticilerden yardım görüyorlardı. 486/1093'te kendilerine karşı toplanmış askeri kuvveti ezerek Ancirud köyünü alan İsmaililer, aynı yıl Talıkan'da çoğunluğu Rey'in önde gelen Hanefi alimlerinden Ebu Muhammed Zaferani'yi izleyen Reyli Sünnilerden oluşan 10.000 kişilik bir orduyu yendiler.[46] Çok geçmeden Selçuklu *Emiri* Nuştekin'in Rudbar'a yaptığı bir başka saldırı da püskürtüldü. İsmaililerin bu zaferleri, yerel şeflerin yavaş yavaş Hasan Sabbah'ın korumasına girmesine yol açtı. Hasan Sabbah artık Rudbar bölgesinin en büyük kalesi olan, Gazvin'in yaklaşık kırk kilometre kuzeydoğusunda ve Alamut'un batısında, Şahrud ırmağının üst kısmındaki Lamasar'ı ele geçirmeye hazırdı. Lambasar ya da Lanbasar da denilen Lamasar kalesini elinde tutan Resamuj adlı yerel şef, Hasan Sabbah'a boyun eğdikten bir süre sonra isyan etmiş ve İsmaililerle ittifakını bozarak, kaleyi Selçuklu *Emiri* Nuştekin'e vermeye niyetlenmişti. Hasan Sabbah'ın emriyle önde gelen yardımcılarından Kiya Buzurg Ummid komutasında Lamasar'a gönderilen İsmaili birliği, Zulkade 489/Kasım 1096'da kaleyi aldı. Lamasar'ın yöneticiliğine getirilen Buzurg Ümmid, kaleyi sağlamlaştırdı, bugün bile ayakta kalan su şebekesi ve sarnıçlar yaptırdı. Lamasar'ın ellerine geçmesiyle Alamut'a Şahrud vadisinden batı yönünden gelen yol koruma altına alınmış oldu ve İsmaililerin Rudbar'daki konumları bir kat daha güçlendi. Buzurg Ümmid, Hasan Sabbah tarafından yerine geçmesi için Alamut'a çağırılıncaya kadar yirmi yıldan fazla Lamasar'da hüküm sürdü.[47]

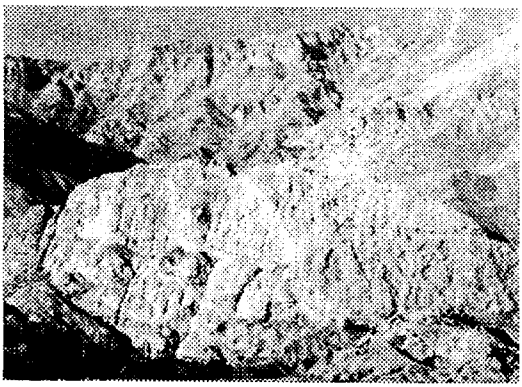
Tam bu anda, İran'daki isyanının başarıyla yürütüldüğü sırada İsmaililik, tarihindeki en büyük bölünmeye uğradı. Halife-

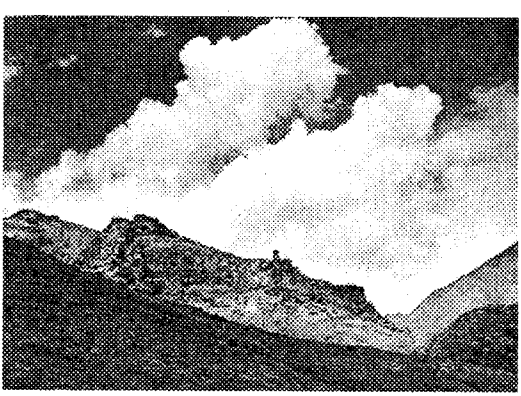
46 Reşideddin, s. 114-115; Kaşani, s. 135-136, Hafız Ebru, s. 203 ve Reyli bir On iki İmamcı bilgin olan Abdul Celal Gazvini el Razi'nin polemik niteliğindeki kitabı Kitab *el-nakd*, yay. Mir Celaleddin Muhaddıs, (2. bas., Tahran, (1358/1980) s. 313-314 ve 478-479.

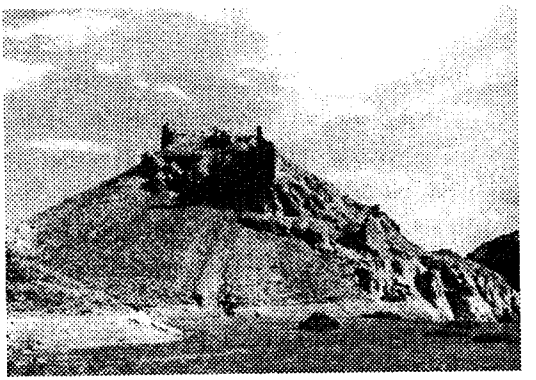
47 Cüveyni, ç. 3, s. 208-209; çev. Boyle, c. 2, s. 679; Reşiddeddin, s. 115-116; Kaşani, 136-137, Hafız Ebru, s. 206, Ivanow, *Alamut and Lamasar*, s. 60-74, Willey, *Castles of Assassins*, s. 269-279, Sütuda *Qila*, s. 54-71; Vercevend, *Seccemini Gazvin*, s. 212 ve 216-233 ve C. E. Bosworth, 'Lanbasar' EI2, c. 5, s. 656.

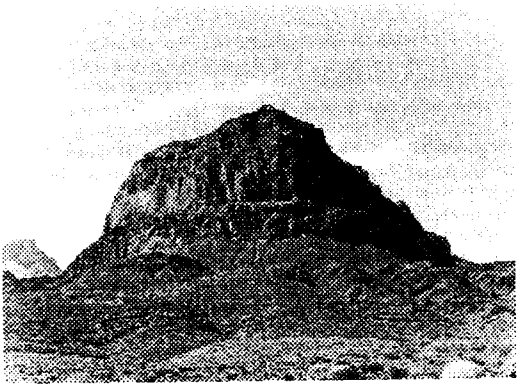
İmam el Mustansır, uzun ve olaylı bir halifelik süresinden sonra 487/1094 yılında Kahire'de öldü. Ölümünden sonra oğlu Nizar'ın yerine geçmesi beklenirken, hızlı davranan Vezir el Efdal küçük oğlu el Mustali'yi hilafet makamına geçirdi. Daha önce gördüğümüz gibi el Mustansır, *nass*ını Nizar lehine açıklamış ve bu kararını değiştirmemişti. El Mustansır'ın iki oğlu arasında ortaya çıkan veraset kavgasında doğrudan Fatımi etki alanındaki Mısır, Yemen, Batı Hindistan İsmailileriyle Suriye İsmaililerinin çoğunluğu el Mustali'nin imamlığını tanırken, Selçuklu topraklarındaki İran ve Irak İsmailileriyle, Suriye İsmaililerinin bir bölümü Nizar'ın yanında yer aldı. Özellikle, Selçuklulara karşı isyan başlatmış ve Kahire'deki dava merkeziyle bağlarını zayıflatmış olan İran İsmailileri, bu ayrılıktan sonra Mısır ile ilişkilerini tümüyle kestiler.

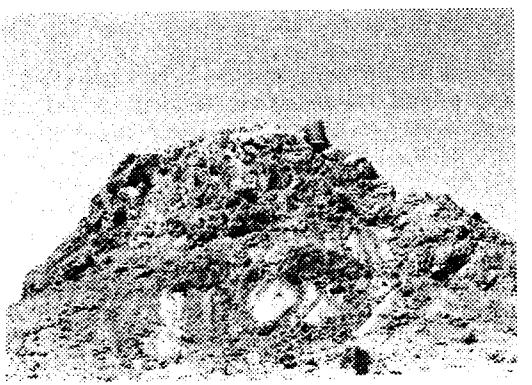
İsyancı İran İsmailileri, şimdi fiilen bağımsız bir Nizari *dava*sı kurmuştu. Zaman içinde Abdul Melik b. Attaş'ın yerine Selçuklu topraklarındaki davanın liderliğini üstlenmiş olan Hasan Sabbah, Nizari *dava*sının başı olarak kabul edildi. Selçuklu topraklarındaki Fatımi *dava*sının devamı olarak, Nizari *dava*sının etkisi Selçuklu topraklarıyla sınırlı kalmışa benzemektedir. İsmaililiğin, Nasıri Hüsrev gibi bağımsız *dai*ler tarafından doğuda yayıldığı Gazne ve Amu Derya kıyıları gibi en uzak bölgeler, uzun süre Nizari hareketinin etki alanının dışında kaldı. Suriye'de bir zaman için Mustali ve Nizari kolları, birbiriyle rekabet ederek bir arada var oldular. Tutuş'un oğlu Halep hakimi Rıdvan, kısa bir süre için el Mustali'nin yüksek hâkimiyetini kabul etmişti. Bundan başka el Amir'in *el Hidaye* adını taşıyan mektubu gibi, Şam'daki İsmaililerin Nizari ve Mustali hiziplerine ayrılarak aralarında tartışmaya girdiklerini gösteren tarihsel kanıtlar bulunmaktadır. Ne var ki kısa bir süre sonra Suriye'de üstünlük kazanan Nizari kolu oldu. El Amir'in ölümüne doğru Suriye İsmailileri kitlesel biçimde Nizariliğe geçmiş, Tayyibiler ve Hafızıler olmak üzere ikinci bir bölünmeye uğrayan Mustaliler iyice önemsiz kalmıştı. Doğu ülkelerinde, devrimci fikirleriyle etkin Nizari hareketi, uzak ve hızla çökmekte olan Mısır'daki rejime bağlı tutucu Mus-











talilik karşısında hoşnutsuz halk yığınlarına daha çekici geliyordu. Örgütlemedeki canlılığı ve devrimci sloganlarıyla Nizarilik, özellikle İran, Irak ve Suriye'nin İsmaili olmayan Şii grupları arasında çok sayıda yeni yandaş kazandı.

Fatımi karargâhından kopan ve Nizari-Mustali bölünmesinden sonra Nizariler adını alan Doğu İsmailileri, Mısır ile ayrılıklarına öğretisel bir haklılaştırma da buldular. Tıpkı ilk İsmaililerin kardeşlerine karşı İsmail'in atanmasına bağlı kaldıkları gibi, onlar da el Mustansır'ın ilk *nass*ının geçerliliğini koruduğunu savunarak el Mustali'nin imamlık iddiasını tanımamışlardı. Bu yüzden Nizariler, ilk İsmaililerin Hasan ile Hüseyin örneğinden sonra imamlığın bir kardeşten diğerine devr olunamayacağı iddiasını hatırlatarak, el Mustansır'ın sonradan el Mustali lehine bir vasiyet yaptığı gerçekten doğru olsa bile, bunun imamın ilk *nass*ını geçersiz kılmayacağını savundular. Aslında Nizariler daha sonraları, imamlar silsilesi onun soyundan gelmediğinden Hasan'ı da yalnızca bir *müstevda* yani geçici imam kabul edip, Ali 'den sonra gelen ikinci *mütekar* yani asıl imam olarak Hüseyin'i sayacaklardır.

Nizarilik, doğuşundan kısa bir süre sonra, kendilerinden bir kuşak sonraki Mustalilerin de karşılaşacağı büyük bir güçlükle karsılaştı. Onlar el Mustansır'ları sonraki gerçek imamları olarak Nizar'ı tanımışlardı. Ancak bir yıl sonra 488/1095'te Mısır'da giriştiği isyanın bastırılması üzerine Nizar, kardeşi el Mustali'nin emriyle Kahire zindanında etrafına duvar örülerek öldürülmüştü. Nizar'ın erkek çocuklarının olduğu ve bunlardan bazılarının daha sonraları Mağrib'deki üslerinden Fatımilere karşı başarısız isyanlara giriştikleri doğru olmakla birlikte,[48] oğullarından herhangi birini halefi olarak belirlememişe benzemektedir. Bunun sonucunda, el Mustansır'ın ölümünden bir yıl sonra, Nizariler lider olarak kabul edilebilir bir imamdan yoksun kalmıştı. Hiç

48 Bak. Amin Haji, 'The succession to the *Fatimid* Imam al-Mustansir Billah (427-487/1036-1094) and the Rise of Nizari Ismailism', *Proceedings of the Symposium on Fatimid History and Art* içinde, yay. M. Brett and G. Fehervari. Bu kaynakta, Nizarilerden bir grubun Nizar'ın ölümünü kabul etmedikleri ve Alamut'ta Kıyamet'in ilanından kısa bir süre sonrasına dek, Mehdi olarak geri dönüşünü bekledikleri de belirtilmektedir.

kuşku yok ki, Nizarilerin çoğu Nizar'dan sonraki imamlarının kimliğini bilmek istemiştir. İranlı tarihçilerimizin aktardığına göre, çok geçmeden el Amir'in Suriye Mustalilerine gönderdiği *el Hidaye el Amiriye* adlı mektubunda alaya alarak yalanlamasının da gösterdiği gibi, birçok Nizari, Nizar'ın oğul ya da torunlarından birinin Mısır'dan kaçırılarak Alamut'ta gizlendiğine inanmaya başladı.[49] Ne olursa olsun, Hasan Sabbah'ın yönetimi boyunca, Alamut'ta Nizar soyundan birinin bulunduğuna ilişkin bir bilgi yoktur. Bu bağlamda, Hasan Sabbah'ın ikinci halefi Muhammed b. Buzurg Ümmid'in yönetimi sırasında (532-557/1138-1162) bastırılan Nizari sikkelerinde yalnızca Nizar'ın adının geçtiği, soyundan gelenlerin adları verilmeden şükranları sunmakla yetinildiğini belirtmek gereklidir.[50] Alamut Efendilerinin soylarını Nizar yoluyla Fatımilerden getiren soyağacı, Muhammed b. Buzurg Ümmid'den sonra düzenlenmiştir.

Her ne olursa olsun, Hasan Sabbah ile kendisinden sonraki ilk iki Alamut hâkimi, Nizar'dan sonra hiçbir imamın adından söz etmemiştir. Açık olarak bir imamın yokluğunda, Nizari davasının baş yöneticisi Hasan Sabbah'ın zamanla imamın *hucceti* olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. *Hucce*, yani *kanıt* teriminin İsmaili literatüründe çok eski bir geçmişi vardır. Fatımi davasında yüksek bir makamı adlandırırken, daha önceki İsmaililer de, beklenen Kaim olarak ortaya çıkacak Muhammed b. İsmail'in gizliliğinde hareketi yöneten merkezi liderliği *hucce* (imamın kanıtı) olarak adlandırmıştı. Bu gelenek uyarınca, imamın gizlilikte olduğu dönemlerde, onu yandaşları karşısında *hucceti*nin temsil edeceği kabul ediliyordu. Böylece, Hasan Sabbah, Nizari toplulu-

---

49 İsmaili olmayan çok sayıda kaynak, söz konusu dönemde Alamut'ta adı açıklanmayan bir imamın varlığını değişik biçimlerde ima etmiştir. Örneğin, bak. Cüveyni, c. 3, s. 231; çev. Boyle, c. 2, s. 691-692; Reşideddin, s. 166; Kaşani, s. 186; İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 127-129, (burada Alamut'un düşüşünden kısa bir süre sonra yazan tarihçi el Fariki'den bir alıntıya da yer verilmiştir) ve İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 68, yay. Seyyid, s. 102. El Gazali de *el Münkiz*'inde, gizlenen ancak izleyicilerince ulaşılabilir olan bir imamdan söz eder. Yay. ve Çev. Jahre, Metin s. 33, çeviri s, 93-94, Yay. Şaliba, s. 127, çev., Watt s. 52-53. Bak. ul-*Hidayctül Amiriyc* s. 23.

50 Casanova, 'Monnai des Assassins de Perse' s. 345. Aynı zamanda bak. G. C. Miles, 'Coins of the Assassins of Alamut', *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 3, (1972), s. 155-162.

ğunda imamın *hucceti* yani kanıtı, ya da tam yetkili temsilcisi olarak kabul edildi, imam yeniden ortaya çıkana dek *davanın* yöneticiliğini ve koruyuculuğunu o yürütecek ve zamanı gelince imamın kimliğini müminlere açıklayacaktı. Gerçekten, bugüne ulaşan en eski tarihli Nizari metni olan Hicri 596 yılı dolaylarında yazılmış yazarı belirsiz bir risalede, Hasan Sabbah'ı *huccet*liği üstlenirken *Kaim*'in kısa bir zaman içinde ortaya çıkacağını tahmin ettiği belirtilmiştir.[51] Hodgson'a göre, Hasan'ın, ulaşılmaz bir imamın *hucceti* olarak konumunun yanlış anlaşılması, daha sonraki Nizari geleneğinin yansıttığı gibi, mezhep dışındakiler, hatta bazı Nizariler arasında, onun imamı Alamut'ta sakladığı inancının doğmasına neden olmuştur.[52] Hasan Sabbah'ın *hucce* olarak görülmesi, olasılıkla, Nizari-Mustali bölünmesinden kısa süre sonra, İbn Attaş'ın yerine Selçuklu topraklarındaki İsmaili hareketinin liderliğini üstlenmesiyle başlamıştır.

Nizari isyanı, daha başlangıcından itibaren kendisine özgün mücadele tarzını ve yöntemlerini kazandıran bazı karakteristik özelliklere sahipti.[53] Şii ya da değil, peygamberin Mekke'den Medine'ye *hicret*ini örnek alan pek çok İslami hareket, onun gibi, çıktıkları topluma (onların durumunda genel Müslüman topluluğu) bir gün zaferle geri dönmek için, topraklarından ayrılarak karargâhlarını sürgün ya da göç yurdu anlamında *dar el hicret*de kurmuştur. Örneğin Horasan, Emevilere karşı Abbasiler için böyle bir *dar el hicret* hizmeti görmüştür. İlk İsmaililer de daha sınırlı hedefler için Irak, Bahreyn ve Yemen'de kendi *dar el hicret*lerini oluşturmuştu. Nizariler ise Selçuklu döneminin değişen koşullarında gerçekçi bir değerlendirmeyle tek bir belirli harekât alanı oluşturmaktansa, çok sayıda *dar el hicret*ler kazanmayı hedeflediler. Artık Selçuklu topraklarında dağılmış yerel İsmaili grupları tarafından ele geçirilen savunmaya elverişli her arazi

51 *Heft babi Baba Seyyidna, Two Early Ismaili Treatises* içinde, yay. Ivanow (Bombay, 1933), s. 21, İngilizce çeviri, Hodgson *Order*, s. 301. Sonraki Nizari kaynaklarında da Hasan Sabbah'a *hucce* ya da *başhucce* unvanı verilir.

52 Hodgson, *Order*, s. 66-69.

53 Buradaki tartışmamız Hodson tarafından ifade edilmiştir. *Order*, s. 77-84, 87-89 ve 110-115.

parçası, ayrı bir *dar el hicret* demekti. Bununla birlikte, bu çok sayıda kurtarılmış bölgeler, fiilen, sonuncu amaçta ve ideolojide birleşmiş, bütünlüklü tek bir topluluk anlamına geliyor; *dar el hicret*lerden biri düşmanın eline geçtiği takdirde, sakinleri kolaylıkla bir başka dar el hicrette sığınak bulabiliyordu. Bu kurtarılmış bölgeler ağı içinde her müstahkem mevki, hem bir savunma ve sığınma alanı, hem de silahlı İsmaili gruplarının çevredeki topraklara düzenleyeceği akınlar için üs oluşturuyordu. Selçuklu topraklarındaki İsmaili önderliğinin kendisinin de, en azından isyanın başlangıç aşamasında, çatışma bölgelerine dağılmış olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, el Attaş'tan ölümünden sonra, bir zamanlar Selçuklu topraklarının büyük bölümündeki hareketin merkezi olan İsfahan'daki *dai*nin, Deylem *dai*si karşısında hiçbir önceliği ya da üstün konumu kalmamışa benzemektedir. Bununla birlikte, farklı bölgelerde büyük ölçüde bağımsız faaliyet gösteren *dai*ler arasında bir işbirliği de bulunmaktaydı. Her ne olursa olsun, Nizari ayaklanması kısa süre içinde, zamanın gereklerine son derece uygun, eşgüdümlü bir ademi merkeziyetle belirlenen kendi ayırt edici karakterini kazanmıştı.

Melikşah'ın ölümünden sonra, ortada İsmaililer güçlü bir ordu oluşturmayı başarabilseler bile, böyle bir orduyla devrilebilecek bütün iktidarı elinde toplayan güçlü bir tek yönetici kalmamıştı. Melikşah'ın ölümünden önce, Selçuklu merkezi otoritesinin hâlâ bölünmemiş olduğu dönemde bile, Selçuklu imparatorluğundaki sosyo-politik iktidar, merkezden, yerel askeri ve dinsel liderlerin eline geçmeye başlamıştı. Selçukluların sadık ama bağımsız vassalları olan bu yerel liderler, birbirleriyle ilişkilerinde eşit özerk güçler olarak hareket ediyorlardı. Selçuklu merkezi bürokrasisinin hızla güçten düşüp, imparatorluk topraklarını *ikta*lar şeklinde aralarında parsellemiş sayısız *emir* ve garnizon komutanı üzerindeki denetimini yitirdiği koşullarda, isyancı bir hareketin hedeflerine en uygun strateji ademi merkeziyetçilik olacaktı. Durumu doğru saptayan İran İsmailileri, Selçuklu imparatorluğuna alan alan, kale kale, lider lider boyun eğdirmeye yönelik, eşdeğer lokma stratejisini benimsediler. İktidarın birçok be-

yin arasında dağıldığı Selçuklu imparatorluğunda, Fatımilerin Mısır seferinde olduğu gibi düzenli bir orduyla ele geçirilecek büyük ve merkezi hedefler pek yoktu. Bu nedenle, Nizari isyanı, bu parçalı siyasal-toplumsal yapıyı içerden fethetmek için olabildiğince çok sayıda üssü ele geçirip, buralardan eş zamanlı bir ayaklanma başlatma stratejisini benimsedi. Yerel İsmaili topluluklarının bu eşgüdümlü eyleminin, sonunda bütün toplumu Türklerin adaletsiz yönetiminden kurtaracağı ve insanlığın tek meşru yöneticisi İsmaili imamının iktidarın yolunu açacağı düşünülüyordu. Daha Nizari-Mustali bölünmesinin öncesinde, Selçuklu yönetimindeki birçok kent ve yörede gizli İsmaili hücreleri vardı. *Dar el hicre* ve ileri harekât üsleri olacak kilit önemdeki dağ kalelerini ele geçiren silahlı grupların çekirdeğini genellikle bu hücreler oluşturdu. Bununla birlikte, bazı durumlarda bazı kaleler, rakip yöneticilerle savaşlarında İsmaililerin desteğine ihtiyaç duyan kendi komutanları tarafından teslim edildi. Gerçekten, İsmaililer kendi davalarının genel çıkarını her zaman göz önünde tutarak, koşullar gerektirdiği zaman, Selçuklu *bey*leri aralarındaki savaşlarda taraflardan birinin yanında açıkça yer alıyorlardı.

Nizarilere, adları çevresinde yüzyıllar boyunca düşmanca efsaneler oluşmasına neden olan ünlü mücadele yöntemlerini veren, yani askeri ve siyasi amaçlarına ulaşmak için son derece etkili bir teknik olarak suikast silahını kullanmasını sağlayan da siyasi iktidarın bu parçalanmışlığı oldu. İslamiyette Hariciler ve Mugiriyye ve Mansuriyye gibi bazı Şii Gulat grupları dahil, daha önceki birçok mezhep de dinsel siyasal düşmanlarına karşı siyasi cinayet yöntemine başvurmuştu. Nizarilerin isyanının yayıldığı iç savaş sırasında da siyasal cinayetler, bu iç savaşta yer alan bütün grupların sıkça kullandığı bir mücadele biçimiydi. Dahası, bu yöntem, Müslüman ve Müslüman olmayan gruplar tarafından günümüze dek kullanıla gelmiştir. Ancak suikast ya da siyasal cinayeti başlıca bir mücadele biçimi olarak kullananlar Nizariler olmuştur. Nizariler, başlangıçta bu yönteme, diğer grupların yaptığı gibi fırsat düştükçe ve rastlantısal olarak başvurdular. Ancak, kısa bir süre sonra kendilerinden daha güçlü Selçuklulara karşı bütün yöntemlerle giriştikleri ölümüne mücadelenin kızışmasıy-

la, suikast daha sistemli ve açıkça başvurulan bir mücadele tekniği oldu. Bütün düşmanlarına karşı suikast ya da suikast tehdidine başvurmamakla birlikte, bu tekniği o kadar sık kullandılar ki, bir süre sonra her türlü siyasal cinayet onlara mal edilir oldu.

Kuşkusuz, normal olarak birçok muhafız tarafından korunan mezhebin düşmanı olan bir askeri ya da sivil yöneticiyi öldürme görevini kabul etmek, sağ kurtulma şansı son derece düşük olduğundan, Nizariler tarafından kahramanca bir eylem olarak yüceltiliyordu. Nizariler, bu görevleri üstlenen adanmış gençler olan *fedai*lerinin cesaret ve bağlılığına övgüler düzmüş[54] ve anlaşıldığına göre, bu gençlerin adları ve başardıkları görevlerin listesi Alamut ve diğer kalelerde baş köşelere asılmıştı.[55] Nizarilere özellikle zarar veren bireysel bir düşmanın ortadan kaldırılması, çoğu kez savaş alanlarında kan dökülmesini önlediğinden, mezhebin siyasal cinayeti insani nedenlerle mazur gösterdiği bile düşünülebilir. Suikastlerin bir amacı da, mezhebin gerçek ya da potansiyel düşmanlarını yıldırmak olduğundan, mümkün olduğunca çok tanık önünde gerçekleştirilirdi.

Nizari *fedai*lerinin seçimi ve eğitimi hakkında çok az şey bilinmektedir. Ancak, bilgisiz yazarlar ya da mezhebin düşmanları tarafından uydurulan ortaçağ efsanelerinin aksine, güçlü bir grup ve dayanışma bilinci sergileyen bu eylemcileri harekete geçirmek için, ne şekilde olursa olsun, *haşhaş*ın kullanıldığına ilişkin hiçbir kanıt yoktur. *Fedai*lerin başlangıçta ayrı bir askeri grup oluşturduğu kuşkuludur, ancak İran Nizari devletinin son döneminde böyle olduğunu gösteren işaretler vardır.[56] Nizam-ül Mülk'ün öldürüldüğü zamanlar ve olasılıkla daha sonraki dönemlere dek, birbirlerine *refik* (çoğulu *refikan*) yani *yoldaş* diye hitap eden her

54 Bak. W. Ivanow, 'An Ismaili Poem in Praise of Fidawis', JBBRAS, NS, 14 (1939, s. 63-72. Bu makalede, Ivanow, 7./13. yüzyılın ilk yarısında Kuhistan Nizarilerinin şefi Şahabeddin'in sekreterliğini (münşi) yapan Hasan b. Salah Bircendi'nin Şiirinden alıntılar verir. Söz konusu şair-yazarın, Reşideddin'in tarihinde yararlandığı, ancak günümüze ulaşmayan bir Nizari tarihi yazdığı da sanılmaktadır.

55 Reşideddin, s. 134-137, 144-145 ve 160-161; Kaşani, s. 154-157, 167-168, 182 ve 216-218 ve Hafız Ebru s. 223-225, 230-231 ve 243-244.

56 Cüveyni'de (c. 3, s. 129 ve 135) çev. c. 2, s. 631 ve 635, *fedai* teriminin Nizariler arasında özel bir grubu tanımlamak için kullanıldığı izlenimi verilmektedir. Aynı zamanda bak. M. G. S. Hodgson, '*Fida'i*' EI 2, c. 2, s. 882.

İsmaili, en azından ilke olarak, istendiğinde *davanın* gerektirdiği her türlü görevi yerine getirmeye hazırdı. Ancak, bazı İsmaililerin bu tür riskli görevlere daha istekli ve daha hazır olduğu düşünülebilir. Her ne olursa olsun, Haçlıların vakanüvisleri ve sonraki Avrupalı yazarların iddia ettiği gibi, *fedai*lerin görevleri için değişik dillerin, dövüş sanatlarının vb. öğretildiği özel bir eğitimden geçtiğine ilişkin bir kanıtı da yoktur. İsmaili *fedai*leri için anlatılan bir başka uygulama; bunların kimliklerini gizleyerek önde gelen kişilerin evlerine hizmetçi olarak girdikleridir. Kendilerini böylece gizleyen bu katiller, gerektiği takdirde söz konusu önemli kişilerin öldürülmesi için eşsiz bir konumda oluyorlardı. İran İsmailileri, belirtildiği gibi isyanlarının başlangıç yıllarında İsmaili olmayan yöneticiler arasındaki çatışmalara açıkça katılmıştı. Bu nedenle, daha başlangıçtan itibaren, İsmaili olmayan müttefiklerinin hesabına da suikastler gerçekleştirmişe benzemektedirler; ama asıl olarak, suikast yöntemine, İsmaili *dar el hicret*lerine karşı harekete geçen askeri ya da sivil yöneticilerle, İsmaili *davası*na ya da belli bir bölgedeki İsmaili topluluklarına karşı tehdit oluşturan kişilere karşı başvurulmuştur.

İlk yılgı tepkisi geçtikten sonra suikastler, İsmaili kıyımlarıyla karşılık görmeye başladı. İsmaililere karşı harekete geçen bir Selçuklu *emiri* ya da Sünni *kadısının* öldürülmesini genellikle kentin Sünni topluluğu tarafından saptanan bütün şüphelileri, bu arada kişisel düşmanlıklar nedeniyle ihbar edilenleri toplayıp öldürmesi izliyordu. 486/1093 yılı dolaylarında, anlaşıldığına göre, bir İsmaili karı kocanın gelip geçenleri kandırarak evlerine çekip işkenceyle öldürdükleri yolundaki bir söylentiyle harekete geçen İsfahan Sünnileri, bütün İsmaili şüphelileri toplayıp kent meydanında hazırladıkları ateş çukuruna attı.[57] 494/1101 yılında da, Nizarilerin Selçuklu karşıtı devrimci hareketi karşısında daha fazla kayıtsız kalamayan Berkyaruk ile Sancar, her biri kendi bölgesindeki İsmailileri temizlemek için anlaşmaya vardılar. Sancar, komutanlarından Bozkuş'u Kuhistan İsmailileri üzerine yolladı.

57 Örneğin, bak. Zahireddin Nişapuri, *Selçukname*, s. 40-41; el Ravendi, *Rahat el-sudur*, s. 157-158 ve Hamdullah, *Tarih*, yay. ve çev. Gantın, s. 250-252 ve yay ve çev. Browne, c. 1, s. 454-456 ve c. 2, s. 100; yay. Nevai, s. 445-446.

İsmaililerin büyük zarara uğramasına yol açan bu seferden üç yıl sonra, yeniden harekete geçen Selçuklular, Tabas'ı tahrip ederek bölgedeki çok sayıda İsmaili'yi öldürdü.[58] Bununla birlikte, verdikleri kayıplara rağmen İsmaililer Kuhistan'daki güçlerini korudular; 498/1104-1105 yılında Turşiz İsmailileri, batıda Rey'e kadar uzanan akınlar düzenleyecek güçteydi.[59] Bu arada Berkyaruk, Hicri 494 tarihinde İsfahan İsmaililerine karşı yeni bir kıyım düzenledi. İsmaililer bu kıyıma, baş kışkırtıcılarını öldürerek misillemede bulundu, bu misillemeyi de yeni bir kıyım izledi. Bu koşullar altında, Nizariler *malāhida* (sapkınlar) ve *haşhaşiyye* (esrarkeş) gibi, kendilerine karşı duyulan genel düşmanlığı ifade eden aşağılayıcı adlarla anılmaya başlandılar.

Bütün baskı ve kıyımlara rağmen, Berkyaruk'un iktidarının geri kalan yıllarında ve özellikle 489/1096 yılından sonra, İran İsmaililerin talihi yükselmeye devam etti. İsmaililer, Rudbar, Kumis, Kuhistan ve başka dağlık bölgelerde çok sayıda kaleyi ellerinde tutmakla kalmayıp, örgütlenmelerini çok sayıda kente yaymaya ve Selçukluların işlerine doğrudan karışmaya başladılar. Bu başarılarıyla cesaret kazanarak, dikkatlerini Selçuklu merkezine, İsfahan'a çevirdiler. İsfahan'da İsmaililer uzun süredir etkinlikteydiler ve belirtildiği gibi, Batı İran ve Irak'ın *başdai*si Abdul Melik b. Attaş, merkez olarak bu kenti seçmişti. Selçuklular arasındaki iç savaştan yararlanarak, İsfahan ve çevresindeki etkinliklerine hız veren İsmaililer, İbn Attaş'ın oğlu Ahmed'in liderliğinde kentin yaklaşık sekiz kilometre güneyinde bir dağ üzerinde kurulu önemli Şahdiz kalesini ele geçirerek en büyük başarılarından birini elde ettiler.[60] Babasının yerini alan Ahmed, İran'daki Selçuklu merkezinin tam ortasında uzun süredir gizlice İsmaililiği yaymaktaydı. Selçuklu vakanüvislerine göre Ahmed, amacına ulaşmak için öncelikle Şahdiz garnizonunun çoğunluğu Dey-

58 İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 109, 112-113 ve 132.

59 a.g.y., c. 10, s. 137.

60 Nizarilerin İsfahan çevresindeki etkinliklerinin yeniden canlanması ve Şahdiz'i zapt etmeleri, en önemli İranlı tarihçilerimizce çok sınırlı biçimde işlenmiştir. Cüveyni, bu konuda hiçbir şey söylemezken, Reşideddin (s. 120) ile Kaşani (s. 142) kısaca değinmekle yetinirler. Sonraki kaynaklar da konuyu kısa değinmelerle geçmişlerdir. Modern zamanlarda, Şahdız ve Hanlencan kale şatolarının yerleri, İsfahan'ın yerlisi olan ve kentle bölge tarihi hakkında geniş bilgisi bulunan Doktor Caro. O. Minasyan (1897-1972) tarafından belirlenmiştir.

lem asıllı olan ve Şii eğilimlerine sahip bulunan askerlerinin çocuklarına öğretmen oldu. Melikşah tarafından, başkentin yollarının güvenliğini sağlamak için eskiden Dizkuh adı verilen kalenin yerinde yeniden yaptırılan Şahdiz kalesine bu yolla giren Ahmed, zaman içinde öğrencilerinin babalarını İsmaililiğe çekerek 494/1100 yılında kaleyi ele geçirdi. Bildirildiğine göre, İsfahan yakınlarında bir misyon merkezi (*davethane*) kuran Ahmed, bölgede tam 30.000 kişiyi İsmaililiğe kazanmıştı. Böylece İsmaililer, bölgeden Selçuklu hazinesini zarara uğratacak vergiler toplamaya başladılar. Şahdiz'i ellerine geçirmekle, gerçekten, Selçukluların gücüne ve itibarına ağır bir darbe indirmişlerdi. Ardından, İsfahan'ın yaklaşık 30 kilometre güneyindeki Kalencan kalesini de ele geçirdiler. Güvenilir olmayan bazı bilgilere göre, bu olaylar sırasında, artık yaşlanmış olan Abdul Melik, Alamut'a giderek ömrünün son yıllarını Hasan Sabbah'ın korumasında geçirmişti. Ne olursa olsun, İran-Irak baş *dai*sinin yaşamının son yılları hakkında fazla bilgi yoktur, ancak Hicri 494 yılından itibaren artık etkin olmadığını ve İsfahan *dai*si olarak yerini, kendisine göre çok daha sınırlı yetkilerle donanmış olan oğlu Ahmed'e bıraktığını kabul edebiliriz.

İsmaililer, Şahdiz'i ele geçirince girişimlerinde daha da cesaretli davranmaya başladılar. Artık, *dava* bizzat Berkyanık'un sarayına ve ordusuna başarıyla sızmıştı. Berkyanık'ın ordusunda o kadar çok asker ve subay İsmaililiği kabul etmişti ki, İbn el Esir'in anlattığına göre, kendi askerlerinin saldırısına uğramaktan korkan birçok Selçuklu subayı, Sultan'dan huzuruna zırhla çıkabilme izni istemişlerdi.[61] Bu arada, Berkyaruk'a muhalif Selçuklu hizipleri, Sultanın ordusunu bütünüyle İsmaili olmakla suçluyor, dahası, Berkyanık'ın kendisi de *fedai*lerin tehdidi altında olmasına rağmen, muhalif Selçuklu yöneticilerine yönelen İsmaili saldırılarını ondan biliyorlardı. Bu koşullar altında Batı İran'a hâkim olan Berkyaruk ile Horasan hâkimi Sancar 494/101 yılında, bütün Selçuklu iktidarı için ciddi bir tehdit durumuna gelmiş olan Nizarilere karşı ortak eyleme geçmek için anlaştı. Berkyanık, İsfahan Ni-

61 İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 112.

zarilerine ve İsmaililiği kabul ettiklerinden şüphelenilen pek çok Selçuklu yetkilisine karşı kıyımlar başlatırken, Sancar da, Kuhistan'da çok sayıda İsmailiyi öldürttü ya da köleleştirdi. Ne var ki, bu saldırılara rağmen, İsmaililer, daha önce ele geçirdikleri kalelerden hiçbirini kaybetmediler ve İran'daki genel konumlarını korumayı başardılar. Berkyanık'ın ölüp, Selçuklu tahtına Muhammed Tapar'ın geçtiği 498/1105 yılında, uğradığı ufak kayıplara rağmen, İran'daki Nizari isyanı hızını yitirmekten çok uzaktı.

İran Nizarileri, miladi on ikinci yüzyılın ilk yıllarında ya da bundan biraz önce, etkinliklerini Suriye'ye de yaymaya başladı. Alamut'tan, Suriye Nizarilerini örgütlemek ve harekete yeni yandaşlar kazanmak için çok sayıda eylemci gönderildi. Suriye'nin o dönemdeki siyasal bölünmüşlüğü ve geçmişten gelen köklü muhalif dinsel hareketlerin yarattığı gelenek, Nizariliğin yayılması için elverişli bir ortam yaratıyordu. Belirtildiği gibi, savaşçı Türkmen çetelerinin daha 447/1055 gibi erken bir tarihte girmeye başladığı Suriye, bu akınların ardından düzenli Selçuklu ordularınca işgal edilmişti. Fatımilerin elde tutmayı başardığı dar kıyı şeridi dışında, bütün Suriye 471/1078 yılına dek Selçuklu hâkimiyetine girmiş ve Büyük Sultan Melikşah'ın kardeşi Tutuş, Suriye hükümdarı olarak kabul edilmişti. Ülkenin yabancısı olan Selçukluların hâkimiyeti, İran'da olduğu gibi Suriye'de de birçok sorunlara yol açmış, aralarındaki bölünmüşlük yüzünden işgale karşı koyamayan yerli halkın hoşnutsuzluğuna neden olmuştu. Melikşah'ın ölümünden sonra, o zamana dek göreceli süren istikrar, Selçuklular arasında başlayan iç savaşla birlikte Suriye'de de bozuldu. Tutuş'un 488/1095'te İran'da öldürülmesiyle Suriye'deki siyasal kargaşa iyice açığa çıktı ve ülke çok sayıda küçük devlet arasında parçalandı. Suriye, her biri ülkenin bir parçasında hüküm süren Selçuklu şehzadeleri ve emirlerinin savaş alanı haline gelirken, küçük bölgelerde hüküm süren geleneksel küçük hanedanlar, genel kargaşadan yararlanarak bağımsızlık davasına girişti. Haçlıların 490/1097'deki gelişiyle birlikte, Suriye'deki siyasal parçalanma daha da büyük boyutlara vardı. An-

takya'dan hareket eden Haçlılar, hızla fethederek yerleştikleri Suriye kıyılarında, merkezleri Urfa, Antakya, Trablus ve Kudüs olmak üzere dört devlet kurdular. Bu gelişme, doğal olarak Suriye halkının sıkıntılarını artırırken, Selçuklular arasındaki çekişmeleri de daha karmaşıklaştırdı. Bu karışık zamanlarda Suriye'deki en önemli Selçuklu yöneticileri, Tutuş'un oğulları, Halep hâkimi Rıdvan (488-507/1095-1113) ile Şam hâkimi Dukak (488-497/1095-1104) idi.

Alamut'tan gelen örgütçüler, Suriye'deki siyasal karışıklık ile halkın sıkıntı ve korkularından avantaj sağladılar. Ülkenin dinsel arka planı da Nizari *davası*nın yayılması için uygundu. Suriye halkı, çok değişik din ve mezheplere mensuptu. Suriye Müslümanları arasında, Sünnilerle içlerinde aşırılıkçı grupların da bulunduğu değişik hiziplere bağlı Şiilerin sayısı birbirine yakındı. Nizari *dai*leri için elverişli bir çalışma alanı sunan bu aşırılıkçı Şii grupları arasında, Nusayrilerle Fatımi İsmaililiğinden daha önce kopmuş olan Dürziler vardı. Ayrıca On iki İmamcı ve İsmaili Şiiler de bulunuyordu. Aslında, Suriye iki yüzyıldan fazla bir süre, İsmaili düşüncelerinin etkisine maruz kalmıştı. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi Suriye'deki Selemiye, 3./9. yüzyıldaki İsmaililiğin merkezi liderlerinin karargâhı olmuştu. Ardından (4./10.yüzyılın ikinci yarısında), Fatımilerin hâkimiyetlerini buraya kadar yaymasıyla, sayısız Fatımi *dai*si, Suriye'de açıkça etkinlikte bulunmuştu. Nizari-Mustali bölünmesinden sonra, ülkede İsmaililiğin her iki kolu da temsil ediliyordu. Türkler ve Haçlıların tehdidi altında bulunan ve el Mustansır'ın ardıllarının yönetiminde Fatımi imparatorluğunun çöküşünden umutsuzluğa kapılan Sünni olsun, Mustali ya da İsmaili olmayan Şii gruplarında olsun, çok sayıda Suriyeli, şimdi Nizarilerin sunduğu seçeneği kabul etmeye hazırdı. Suriye'nin yerli halkının gözünde, İran'daki başarılarından dolayı da itibar kazanan Nizariler, yabancı işgalci ve yöneticilere meydan okuyabilecek tek gücü temsil ediyordu.

Nizari *davası*nı örgütlemek için Alamut'tan gönderilen İranlı *dai*ler, Suriye'deki mücadelelerinde daha başından itibaren

İran'daki mezhepdaşlarının kullandıkları taktikleri uygulamaya başladılar. Etkinliklerini çevre arazilere yayacakları üsler olarak kullanmak üzere müstahkem mevkiler ele geçirmeye çalıştılar. Aynı şekilde bir mücadele yöntemi olarak suikastlere başvurdular ve kendileri için kârlı olacağını düşündüklerinde, çeşitli yerel yöneticilerle ittifaklar kurdular. Ancak Nizariler, yer yer geçici başarılar kazanmalarına rağmen, Suriye'deki işlerinin İran'dakinden daha güç olduğunun farkına vardılar. Suriye'de bir grup, müstahkem mevkiyi ele geçirebilmek için neredeyse yarım yüzyıl boyunca ardı arkası kesilmeyen çabalar göstermeleri gerekti. Anlaşıldığına göre, Suriye'de, hepsi İranlı olan ve emirlerini önce Hasan Sabbah'tan, ardından da Alamut'ta Hasan Sabbah'ın yerine geçenlerden alan ilk Nizari liderlerinin başlangıç dönemi mücadelelerini üç ayrı aşamada ele almak mümkündür. Nizariler, 507/1113 ve 524/1130 yıllarından başlayan ilk iki dönem boyunca etkinliklerini, bu iki rakip kentteki Selçuklu hâkimlerinin desteğinden yararlanarak, önce Halep ardından Şam'dan yürüttüler. Üçüncü dönemde ise, o zamanki adı Cebel Behra olan bugün ise halkını Nusayriler oluşturduğu için Cebel Ensariye denen dağlık bölgede birçok kale ele geçirmeyi başardılar.[62]

Suriye'nin İbn el Kelanisi ve sonraki kaynaklarca söz edilen ilk Nizari lideri, adıyla değil, meslekleri ya da hünerleriyle tanınan el Hekim el Müneccim'di. Olasılıkla çok sayıda yardımcısıyla birlikte Alamut'tan gönderildi ve tam on ikinci yüzyılın başında, kentin Selçuklu yöneticisi Rıdvan'ın korumasından yararlandığı Halep'te ortaya çıktı. Kuzey Irak'taki Halep'in, Nizarilerin etkinliklerini başlatmak için çok elverişli bir konumu vardı. Kent, muhtemelen sayıca Sünnileri aşan önemli bir Şii nüfusa sahipti ve Şiiliğin Suriye'deki kalelerinden, şimdiden Nizarilerin sızmış olduğu Cebel el Summak bölgesine yakındı. Suriye'deki rakip *emir*ler karşısındaki askeri zayıflığını çok iyi bildiğinden yeni it-

62 Suriye Nizarilerinin tarihi ve Nizari *davası*nın Suriye'deki başlangıç aşaması hakkında en büyük çağdaş otorite Bernard Lewis'tir. Şu eserlerine bakınız: 'The Isma'ilites and the Assassins', *A History of the Crusades* içinde, yay. Setton, c. 1, s. 99-114; *Assassins*, s. 97-104. Bir başka değerli çalışma için bak. Defremery, 'Nouvelles recherches sur les Ismaeliens ou Bathiniens de Syrie' JA, (1854), s. 373-397.

tifaklar arayışında olan Rıdvan, Halep'te İsmaililiğin açıktan açığa propagandasının yapılmasına izin verdi. Bu bağlamda, kaynaklarda Hekim Müneccim'in sultanın meclislerinde açıkça boy gösterdiğinin bildirilmesi anlamlıdır. Dinsel bağlılıklara fazla önem vermeyen ve daha çok siyasal hesaplarla hareket eden bir kişi olsa da, Rıdvan'ın kendisinin de İsmaililiği kabul etmiş olması olasıdır. Nizarilerin Halep'e gelmesinden birkaç yıl önce geçici olarak el Mustali'nin yüksek hâkimiyetini tanımış ve Halep'te hutbeyi Fatımiler adına okutmuştu (490/1097).[63] Şimdi de Nizarilerin inançlarını açıkça uygulayıp yaymasına ve Halep'i faaliyetleri için üs olarak kullanmasına izin veriyor, dahası bir misyon evi *dar el dava* kurmaları için yardımcı oluyordu.[64] Nizarilere gösterdiği bu korumanın karşılığını kısa zamanda aldı. En zorlu rakiplerinden, Humus'un bağımsız hâkimi Cenah el Devle, Recep 496/Mayıs 1103'te Cuma namazı sırasında Ulu Cami'de üç İranlı *fedai* tarafından öldürüldü. Kaynakların çoğu, suikast emrini Rıdvan'ın isteğiyle Hekim Müneccim'in verdiği görüşündedir.[65] Olay, Humus halkında büyük bir tedirginliğe yol açtı ve ilginçtir ki, kentte yaşayan Türklerin pek çoğu Şam'a kaçtı. Kentin Frenklerin eline düşmesi, Şam hâkimi Dukak'ın zamanında harekete geçmesi sayesinde önlendi ve bağımsız bir emirlik olan Humus, Şam'ın hâkimiyetine geçti.

Kendisi de Cenah el Devle'nin öldürülmesinden birkaç hafta sonra ölen Hekim Müneccim (496/1103)'in yerine, Suriye Nizarilerinin başına, mesleği kuyumculuk olan İranlı bir başka *dai*, Ebu Tahir geçti. Selefi gibi Rıdvan'ın korumasından yararlanan Ebu Tahir, başta Halep'in güneyindeki Cebel el Summak olmak üzere, İsmaili sempatizanlarının çoğunlukta olduğu bölgelerde müstahkem yerler ele geçirmeye çalıştı. Nizari *dai*leri başından

63 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 133; çev. Le Tourneau, s. 37; el-Azimi, s. 372; İbn el Adim, Zübdet *el-halcb*, yay. Dehan, c. 2, s. 128; İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 37-38; yay. Seyyid, s. 64; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 93 ve İbn Tağrıbirdi, *el Nücum* c. 5, s. 158.

64 Sibt, *Mir'at*, RHCHO içinde, c. 3, s. 548-549 ve İbn Tağrıbirdi, *el Nücum*, c. 5, s. 205. RHCHO içinde, c. 3, s. 497.

65 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 142; çev. Gibb, s. 57-58; çev. Le Tourneau, s. 51-52; El Azimi ise Nizarilerden söz etmeksizin sadece olayı anmakla yetinir (s. 375).

beri, başta Sermin olmak üzere, Suriye'nin bazı kentlerinde halk desteği kazanmış ve hatta belki bazı küçük bölgelerin denetimini ele geçirmiş olsalar da, ilk Nizari askeri hareketi, Halep'in sağlamlaştırılmış bir karakolu olan Afamiye'ye (Apamea) karşı yapıldı. Afamiye'yi, 489/1096'da Rıdvan'ın elinden alan bir Şii ve olasılıkla Mustali olan Arap emiri Halef, Fatımiler adına yönetiyordu. Anlaşıldığına göre, Nizarilerle işbirliğine yanaşmayan Halef, başarılı eşkiyalık faaliyetleriyle Afamiye'nin bir üs olarak ne kadar uygun olduğunu yeterince kanıtlamış bulunuyordu. Ebu'l Feth adında bir yargıcın yönetimindeki yerel Nizarilerin de desteğine güvenen Ebu Tahir, Afamiye'yi ele geçirmek için bir plan yaptı. Halef, Cemaziyülevvel 499/Şubat 1106'da Halep'ten gönderilen bir grup *fedai* tarafından öldürüldü ve şato, Nizarilerin eline geçti.[66] Hemen Afamiye'ye giden Ebu Tahir, sözde Rıdvan'ın adına, kalenin yönetimini ele aldı. Ne var ki, Afamiye'yi Suriye'deki ilk Nizari üssü yapmak için yapılan bu girişimin başarısı kısa sürdü. Civar bölgeleri işgal etmiş olan Antakya'nın Frenk prensi Tancred, Afamiye'yi de kuşattı. Kuşatmayı, vergi karşılığında bir süre için kaldıran Haçlı reisi, Muharrem 500/Eylül 1106'da daha büyük bir güçle geri dönerek kaleyi teslim olmaya zorladı. Frenkler, Ebu'l Feth'i işkenceyle öldürdüler, buna karşılık Ebu Tahir ile yardımcılarını fidye karşılığı serbest bıraktılar. Bu, olasılıkla Suriye'de Nizariler ile Frenklerin karşı karşıya geldiği ilk olaydı. Nizariler, daha sonra Cebel Summak'ta ele geçirdikleri daha önemsiz bir mevki olan Keferlatha'yı da 504/1110'da Tancred'e bırakmak zorunda kaldılar.

Halep'e geri dönen Ebu Tahir, *dava* faaliyetlerini ve elverişli bir üs arayışını sürdürdü, bu arada Nizariler ile Rıdvan arasındaki işbirliği, iki taraf için de verimli olmaya devam etti. Rıdvan,

---

66 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 149-150; çev. Gibb, s. 72-73; çev. Le Tourneau, s. 63-64; el Azimi, s. 378; İbn el Adim, *Zübdet el Halep*, yay. Dehan, c. 2, s. 152-152, RHCHO içinde, c. 3, s. 594-595, İbn Müyesser, *Ahbar* yay. Masse, s. 37 ve 41, yay. Seyyid, s. 63 ve 76; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 142-143; RHCHO, c. 1, s. 232-235; Sibt, *Mir'at*, RHCHO içinde c. 3, s. 530; İbn Tağribirdi, *el Nücum*, c. 5, s. 192; William B. Stevenson, *The Crusaders in the East*, (Cambridge, 1907) s. 82; Grousset, *Croisades*, c. 1, s. 423-426 ve Runciman, *Crusades*, c. 2, s. 52-53.

505/1111'de Haçlılarla savaşmak için büyük bir orduyla Suriye'ye gelen, Musul'un Selçuklu *emiri* Mevdud'u Halep'e sokmama kararı aldığında, silahlı Nizari grupları onun yanında yer aldılar.[67] Hem Nizariler, hem de Rıdvan, bir yandan Dukak'ın ölümünden sonra Şam'ın fiili hâkimi olan ve burada bağımsız bir hanedan kuran *Atabey* Tuğtigin (öl. 522/1128)'in tehdidinden çekindikleri bir sırada, doğudan gelen yeni bir askeri gücün Suriye'deki varlığından rahatsız olmuşlardı. Bu ilişkilere rağmen, Rıdvan, Berkyaruk'tan daha şiddetli bir politika izleyen yeni Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın Selçuklu etki alanında giriştiği İsmaili karşıtı kampanyaya tümüyle kayıtsız kalamazdı. Aynı zamanda, uyrukları arasında Nizarilere karşı giderek büyüyen hoşnutsuzluğu da göz ardı etmeyi sürdüremezdi. Bu nedenlerle, saltanatının son yıllarında, İsmaili yanlısı tutumunu bir ölçüde değiştirdi. *Mevdud* olayıyla aynı yıl içinde, İsmailîlerin yeminli düşmanı olan Ebu Harb İsa b. Zeyd adlı Maveraünnehirli çok zengin bir tüccara Halep'te bulunduğu sırada başarısız bir suikast yapılması (505/1111), Nizarilere karşı Rıdvan'ın göz yummak zorunda kaldığı bir halk ayaklanmasının patlak vermesine yol açtı. İki yıl sonra, 507/1113'te Mevdud, Şam Ulu Camii'nde öldürüldü.[68] Olayın niteliği hakkında bazı belirsizlikler bulunmasına ve bazı kaynakların Tuğtigin'in parmağı olduğu kuşkusunu dile getirmesine rağmen genel kanı, cinayetin Nizarilerin işi olduğu yolundaydı.

Rıdvan'ın Cemaziyelahir 507/Aralık 1113'teki ölümüyle, İsmailîlerin Halep'teki konumları kesinlikle bozulmaya başladı. Genç yaşta babasının yerine geçen Alparslan, İsmailîlere karşı ilk başlarda babasının siyasetini sürdürdü. Hatta, onlara Halep-Bağdat yolu üzerindeki Balis yakınlarında bir kale bile verdi. Ancak, bundan kısa bir süre sonra, İsmailîlere karşı geniş çaplı bir yoketme kampanyası başlattı. İbn el Adim'in belirttiğine göre, Muhammed Tapar, Alparslan'a bir mektup yazarak onu Nizari teh-

67 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 174-175 çevb Gibb, s. 114-115; çev. LE Torneau, s. 106-107 ve İbn el Adim, *Zübdet el-halep*, RHCHO içinde c. 3, s. 599-600.

68 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 187-188; çev. Gibb, s. 139-141; çev. Le Tourneau, s. 126-127, el Azimi s. 382; *Bustan*, s. 117, İbn el Esir, *Tarih el devle el Atabekiyye muluk el Mawsil*, RHCHO içinde, c. 2, böl. 2, s. 35-36.

likesine kaşı uyarmış ve onları ortadan kaldırması için ısrar etmişti. Halep *reisi* ve milis kuvvetleri komutanı İbn Badi'de Nizarilere karşı harekete geçilmesi için yeni sultanı kışkırtmaktaydı. Alparslan, en sonunda harekete geçilmesini kabul etti ve bu görevi İbn Badi'ye verdi.[69] Ebu Tahir ile aralarında, *dai* İsmail ve Hekim Müneccim'in bir kardeşinin de bulunduğu İsmaili liderleri tutuklanarak öldürüldü. Bunlardan başka, tam iki yüz Halepli İsmaili öldürüldü, hapse atıldı ya da mallarına el konuldu. Bununla birlikte, Halep İsmaililerinin çoğunluğu değişik bölgelere kaçmayı başardı, hatta Fransızların denetimindeki topraklara sığınanlar bile oldu. Halep'teki İsmaili silahlı grupların komutanı Hüsammeddin b. Dumlaj, Raka'ya kaçıp orada ölürken, Balis'teki kalenin komutanı İbrahim el Acemi, Münkızoğullarının hâkimiyetindeki, Asi ırmağı üzerinde bulunan Afamiye ve Hamat arasındaki Şeyzer kalesine sığındı. 507/1114 baharına dek, Halep, Sermin, Afamiye ve diğer yerlerden kaçan tam yüz Nizari, Şeyzer'e sığınmış bulunuyordu. Şeyzer yöneticilerinin komşu Hıristiyanların Paskalya kutlamalarına katılmak için kaleden ayrılmasını fırsat bilen bu sığıntılar, Şeyzer'i ele geçirmek için girişimde bulundular. Kaleye dönen Münkızoğulları, kasaba halkının yardımıyla Nizarilerle burç burç savaşarak hepsini öldürdüler.[70] Anlaşıldığına göre, Halep'de yedikleri darbenin hemen ardından Nizariler, Şeyzer'i ele geçirerek gelecekteki faaliyetleri için üs yapmak istemişlerdi. Bu olaylarla, Nizarilerin Suriye'deki faaliyetlerinin başlangıç evresi sona erdi. Bu evrede mezhep, Suriye'de kalıcı bir üs ve kale ele geçirmeyi başaramamış, bununla birlikte, yerel halkla ilk teması sağlamış ve özellikle Cebel el Summak, Cezr ve Şeyzer ile Sermin arasındaki Benu Ulaym bölgelerinde, çok sayıda yandaş kazanmıştı.

---

69 Halep Nizarileri'nin Hicri 507 yılında karşılaştıkları ağır baskılar hakkında bak. İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 189-190; İbn el Adim, *Zübdet el-halep*, yay. Dehan, c. 2, s. 532-533, RHCHO içinde, c. 3, s. 603-604; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 175, RHCHO içinde, c. 1, s. 291; Grousset, *Croisades*, c. 1, s. 478.

70 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 190-191; çev. Gibb, s. 147-148; çev. Le Torneau, s. 132-133; el Azimi, s. 382; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 166, RHCHO içinde, c. 1, s. 272; Ebu'l *Fida*, *el-Muhtasar tarih el beşer*, RHCHO içinde, c. 1, s. 10, Ebu'l *Fida*'da kaynağı İbn el Esir gibi, olayın yılı olarak 502/ 1108-1109'u gösterir; Sibt, *Mir'at*, RHCHO içinde, c. 3, s. 548 ve Usame, *Memoirs*, s. 107, 146 ve 153-154.

Bu arada Selçuklu tahtına Berkyanık'ın yerine gayretli bir Sünni olan Muhammed Tapar geçmiş, Sancar da imparatorluğun doğu topraklarının genel valisi olarak Belh'te kalmıştı. Tartışmasız Sultan olarak 498/1105'ten 511/1118'e dek tam on üç yıl tahtta kalan Tapar, Selçuklu İmparatorluğunda düzeni yeniden sağladı. Berkyaruk ile Sancar'ın önlemleri, belki de Nizari dalgasının Selçukluların İran'daki bütün topraklarını kaplamasını engellemişti; ancak, Suriye'den Doğu İran'a ve İsfahan'a dek dağınık ve birbirinden uzak topraklarda konumlarını korumayı başaran mezhep, Selçuklular için tehdit oluşturmayı sürdürüyordu. Bu nedenle, Muhammed Tapar'ın iktidarı tümüyle eline almasından sonra, ilk işi Nizarilere karşı harekete geçmek oldu. Tahta geçişinin ilk iki yılı içinde mezhebe karşı bir dizi harekâta girişti ve giderek yayılan isyanlarını kontrol altına almayı başardı. 500/1106 yılında, on iki yıldır Nizarilerin elinde bulunan Tikrit kalesine karşı asker gönderdi. Selçukluların birkaç ay süren kuşatmada almayı başaramadıkları kale, Nizarilere de yar olmadı. Nizari komutanı Keykubat, Selçukluların eline geçmemesi için Tikrit'i bölgede bağımsızlığını ilan etmiş olan On iki İmamcı Arap emiri Seyf el Devle Sadaka'ya (479-501/1086-1108) teslim etti.[71] Hemen hemen aynı sıralarda, Muhammed'in isteğiyle Sancar da Kuhistan'daki Nizarilerin üzerine saldırmıştı, ancak bu seferin sonuçları hakkında hiçbir bilgi yoktur.

Muhammed'in Nizari karşıtı asıl kampanyası ise Şahdiz'e karşıydı. Sultan, bizzat komuta ettiği büyük bir askeri gücün başında 500/1107 yılında söz konusu kaleyi kuşattı.[72] Kuşatmanın başlamasının, başladıktan sonra da kalenin düşmesinin, Sultan'ın yanındaki Nizari sempatizan ve dostlarınca desteklenen Ahmed'in başvurduğu manevra ve taktiklerle önemli ölçüde geciktirildiğini vurgulamak gerekir. Selçukluları uzun bir görüşmeler sürecine sokmayı başaran Ahmed, bu arada İsfahan'ın Sünni *ule-*

71 İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 146-147.

72 İranlı tarihçilerimiz Şahdiz'in düşüşü hakkında da kısa bilgilerle yetinirler. Bak. Reşideddin, s. 121-122; Kaşani, s. 142-143 ve Hafız Ebru, s. 211. Konuyla ilgili en ayrıntılı bilgi İbn el Esir'dedir, *el Kamil*, c. 10, s. 151-152. İbn el Kelanisi de, *Zeyl*, s. 151-156, Şahdiz'in düşüşüyle ilgili Selçuklu zafer namesinin metnini aktarır.

*ma*sıyla da uzun ve bezdirici bir dinsel tartışma başlattı. Sultana gönderdiği bir mektupta, kendilerinin Allah'a ve peygambere inanan, şeriatın gereklerini yerine getiren gerçek Müslümanlar olduklarını, Sünnilerle tek ayrılıklarının Imāmet konusunda olduğunu savundu. Ona göre, gerçek Müslümanlar olmalarının yanı sıra, sultanın yüksek hâkimiyetini tanımaya ve vergi ödemeye de hazır olduklarından, kendilerine karşı açılan savaşın yasal bir dayanağı yoktu. Bu mesaj, Selçuklu saflarında bir dinsel tartışmaya yol açtı. Başlangıçta, Sultanın danışmanlarının ve Sünni hukukçuların çoğu, Nizarilerin savunmasını kabul etmeye eğilimliydiler. Ancak, başta önde gelen Şafii hukukçu Ebu'l Hasan Ali b. Abdurrahman olmak üzere, Nizarilere karşı çıkmakta ısrar eden az sayıda kişi, Muhammed Tapar'ı Ahmed'in isteğini geri çevirmeye ikna etti. Böylece, tartışma sona erip, kuşatma devam etti. Nizariler, bu kez, Şahdiz'i bırakmaları karşılığında kendilerine başka kaleler verilmesini talep ettilerse de, bu konudaki görüşmeler de sonuca ulaşamadı ve bir Nizari *fedai*sinin, Nizarilere özellikle düşman olan bir Selçuklu *emir*ini yaralamasıyla tümden kesildi. Kuşatma daha da şiddetlendirildi. Artık Nizariler için pazarlık yapabilecekleri tek şey teslim koşullarıydı. Sonunda, Şahdiz garnizonunun yarısının Kuhistan ve Erecan'daki İsmaili kalelerine serbestçe gitmesi, geride kalanların da ayrılan ilk grubun hedeflerine sağ salim, vardıklarının haberini aldıktan sonra, Alamut'a serbestçe gitmek üzere kaleyi teslim etmesi şeklinde anlaşmaya varıldı. Ne var ki, Ahmed, ilk grubun sağ salim diğer Nizari kalelerine gittiği haberi geldikten sonra teslim olmayı reddetti. Anlaşıldığına göre, sonuna dek savaşmaya karar vermişti. Yanında kalan seksen kişilik son Nizari grubuyla birlikte son kuleye kadar adım adım dövüştü. Selçukluların son saldırısında, son savunma noktasındaki Nizarilerden kaçmayı başaran çok az sayıda kişi dışında hepsi öldürüldü. Ahmed'in karısı, bütün mücevherlerini takındıktan sonra Selçukluların eline düşmemek için kendisini surlardan aşağıya atarken, bütün arkadaşlarını kaybeden *dai*, sağ olarak ele geçti. Bir zafer alayıyla İsfahan sokaklarında gezdirildikten sonra canlı canlı derisi yüzüldü. Ele geçirilen oğlunun da kafası vurulduktan sonra, her ikisinin kesik

başları zafer müjdesi olarak Abbasi halifesine gönderildi. Anlaşıldığına göre, Selçuklular Şahdiz kuşatması sırasında Kalincan kalesini de yıkmışlardır. Bu yenilgiden sonra, İsmaililerin İsfahan bölgesindeki faaliyetleri sona erdi.

Muhammed Tapar, olasılıkla, Şahdiz'i ele geçirdikten hemen sonra (Hicri 500'de) Erecan'daki İsmaili kalelerini de, Fars *atabeyi* Fahreddin Çavlı (öl. 510/1116)'ya yıktırdı. Bu olaydan sonra, Fars ve Huzistan sınırındaki İsmaililerin etkinliği de neredeyse sona erdi. Muhammed Tapar'ın isteğiyle, bölgenin Hicri 498-510 yılları arasındaki coğrafi ve tarihi durumu hakkındaki *Farsname* adlı eserini yazan İbn el Belhi, daha o zamandan güneybatı İran'daki İsmaili kalelerini geçmişte kalmış bir olgu olarak aktarır.[73] Sultan Muhammed, Nizarilere karşı kazandığı bu zaferlerden sonra dikkatini, sayısız kaleleriyle mezhebin ana merkezi olan Rudbar bölgesine çevirdi.[74] Nizarilerin uğradığı son kayıplardan sonra geriye kalan en yüksek düzeyli *dai* olan Hasan Sabbah, artık tüm hareketin lideri olarak tanınmış, Alamut da merkez olmuştu. Sultan, 501/1107-1108'de (veya 502/1108-1109'da) veziri, Nizam-ül Mülk'ün oğlu Ziya ül Mülk Ahmed ve Çavlı komutasında bir orduyu Rudbar üzerine yolladı. Bu ordu, Nizarilerle tutuştuğu birçok çatışmada bölgede büyük yıkıma neden olmasına rağmen, ana hedefi olan Alamut'u almayı başaramayarak Rudbar'dan geri çekildi. Sultan, bu başarısızlık üzerine, Taberistan ve Gilan hâkimi Hüsam el Devle Şehriyar b. Karin'in (466-503/1074-1110) Nizarilere karşı yardımını sağlamaya çalıştıysa da başarılı olamadı.[75] Nizarilerin, bir süre sonra seferin başkomutanı Ahmed b. Nizam-ül Mülk'e Bağdat'ta düzenledikleri suikast de başarıya ulaşamadı.

---

73 İbn el Belhi, *Farsnamc*, s. 148 ve 158.

74 Muhammed Tapar'ın Rudbar Nizarilerine karşı giriştiği harekat hakkında bak. Cüveyni, c. 3, s. 211-212; çev. Boyle, c. 2, s. 680-681; Reşideddin, s. 124-132; Kaşani, s. 145-152; Hafız Ebru, s. 213-217; İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 162; çev. Le Tourneau, s. 83-84; el Bundari, *Zübdet el-nusre*, s. 117; el-Hüseyni, *Ahbar*, s. 81-82; İbn el Esir, *el-Kamil*, c. 10, s. 168 ve 185-186; Hodgson, *Order*, s. 97-98 ve Lewis, *Assassins*, s. 55-57.

75 İbn İsfendiyar, *Tarih*, c. 2, s. 33; çev. Browne, s. 241; Meraşi, *Tarihi Taberistan*, yay. Dorn, s. 210-211; yay. Tesbihi, s. 96 ve H. L. Rabino, 'Les Dynasties du Mazandaran', JA, 228 (1936), s. 422.

Alamut'u imha görevi, 503/1109'da da Save valisi Anuştigin Şirgir'e verildi. Kaleye doğrudan saldırının sonuçsuz kalacağını anlayan Anuştigin Şirgir, Nizarilerin gücünü yıpratma savaşıyla kırmaya karar verdi. Tam sekiz yıl boyunca düzenli olarak Rudbar bölgesinin ekinlerini tahrip etti, Lamasar ve diğer kaleleri kuşattı ve yer yer Nizarilerle açık çatışmalara girişti. Nizariler için çok büyük zorluklarla geçen bu yıllarda, Hasan Sabbah ve bir çok Nizari, daha sonraki Nizarilerin de sürdüreceği bir uygulamayı başlatarak, karılarını ve kızlarını, Girdkuh gibi saldırıdan uzak kalelere gönderdiler. Bu yoğun ve ağır sıkıştırmalara Nizarilerin gösterdiği direniş karşısında şaşkın ve hayran kalan Şirgir, diğer Selçuklu emirlerinden de yardım aldı. Sonunda, Zulhicce 511/Nisan 1118'de tam Anuştigin Şirgir savunucularının tükenme noktasına geldiği Alamut'u ele geçirmek üzereyken, Muhammed Tapar'ın ölüm haberi geldi. Bunun üzerine, Selçuklu komutanları, Şirgir'in sonuçlanmasına ramak kalmış savaşa devam etmeleri ricalarını dinlemeyerek, orduyu terk edip Rudbar'dan ayrıldılar. Bunun üzerine kuşatmayı kaldırmak zorunda kalan Anuştigin Şirgir, geri çekilişi sırasında da birçok adamını kaybetti. Nizariler, çekilen Selçuklu ordusunun bütün erzaklarını ve ağırlıklarını ele geçirdiler. Alamut böylece kurtuldu ve Nizariler yeri doldurulmayacak bir kayba uğramamış oldu. El Bundari'ye göre, gizli bir İsmaili olan Selçuklu veziri Kivameddin el Dergazini, Şirgir'in ordusunun dağılmasını sağlayarak, Selçukluların zaferini önlemekte önemli bir rol oynamış olabilir.[76] Gerçek ne olursa olsun, el Dergazini, bir süre sonra Muhammed Tapar'ın oğlu yeni sultan Mahmud'un aklını çelerek Şirgir'in tutuklanıp idam edilmesini sağladı.

Muhammed Tapar b. Melikşah'ın ölümüyle, Selçuklu topraklarında onun zamanında ağır darbeler yiyen Nizarilere nefes alma olanağı sağlayan yeni bir iç çekişme başladı. Tapar'ın yerine geçen oğlu Mahmud, on dört yıllık saltanatı boyunca (511-525/1118-1131) taht üzerinde hak iddia eden birçok rakiple uğ-

76 El Bundari, *Zübdet el-nusre*, s. 123 ve 144-147.

raştı. Bu rakiplerin desteğini aradığı *atabey* ve *emir*ler, bu sayede giderek artan bir fiili bağımsızlık kazandılar. Mahmud'un saltanatı sırasında, kendisinden sonra sırasıyla tahta geçecek olan Tapar'ın diğer üç oğlu, II. Tuğrul (526-529/1132-1134), Mesud (529-547/1134-1152) ve Süleymanşah (555-556/1160-1161) ile birçok torunu, imparatorluğun belli parçalarında fiili iktidarı elde tutuyordu. Bununla birlikte, Selçuklu hanedanının başı olarak Muhammed Tapar'ın 490/1097'den beri imparatorluğun doğu eyaletlerinin yöneticisi olan kardeşi Sancar kabul ediliyordu. Sancar, bu niteliğiyle 552/1157'deki ölümüne dek Selçuklu imparatorluğundaki taht çekişmelerinde son karar mercii oldu. Bununla birlikte, Mahmud'un saltanatının başlarında amca ile yeğen karşı karşıya gelmişti. Aralarında Nizari gruplarının da bulunduğu büyük bir ordu ile Mahmud'un üzerine yürüyen Sancar, yeğenini Save'de yenilgiye uğratarak Bağdat'a kadar ilerledi. Ardından gelen barış anlaşmasıyla, Kuzey İran'da Mahmud'un yönetimindeki geniş eyaletlere el koyan Sancar, bunun karşılığında yeğenini varisi olarak kabul etti. Sancar, Nizarilerin çoktandır etkin oldukları Taberistan ve Kumis'i de içeren bu toprakları elinde tutmaya devam ederken, Mahmud'a karşı ayaklanan kardeşi Tuğrul da, Gazvin'e ek olarak Gilan ve diğer Kuzey İran eyaletlerini ele geçirdi. Selçukluların aralarındaki çekişmelerinden cesaret bulan Abbasi halifeleri de el Müsterşid'den (512-529/1118-1135 başlayarak Bağdat çevresiyle sınırlı olsa da 6./12. yüzyıllar boyunca yeniden bağımsız bir devlet olarak ortaya çıktılar.

Bu arada Nizarilerle Selçukluların ilişkisi, Marshall Hodgson'ın 'pat durumu' olarak nitelediği yeni bir döneme girmişti.[77] Muhammed Tapar'a karşı Selçukluların giriştiği büyük saldırı, Muhammed Tapar'ın ölümüyle son bulmuştu; ama Nizarilerin genel hareketi de aynı şekilde sona ermişti. Nizariler, Selçuklu topraklarında neredeyse otuz yıl boyunca açık bir isyan yürütmüşler ve bir süre için başkent İsfahan'ı bile tehdit edecek duruma gelmişler, ancak çok ciddi kayıplarda vermişlerdi. Özellikle kentlerdeki yandaşları sayısız kıyımlara uğramış, bunun yanı sı-

77 Hodgson, *Order*, s. 99 ve 145 ve 'State', s. 428 ve 447.

ra İsfahan çevresindeki ve Elbruz ile Zagros sıradağlarındaki birçok kalelerini yitirmişlerdi. Gerçekte, Nizariler, Selçuklulara karşı isyanlarında fiilen başarısızlığa uğramıştı. Çoğunluğu Rudbar, Kumis ve Kuhistan'da olmak üzere ellerinde kalan kaleleri, artık ilk dönemde yaptıkları gibi isyanı yeni bölgelere yaymak için üs olarak kullanamıyorlardı. Bununla birlikte, kuşkusuz son hedeflerinden vazgeçmemiş ve bütün zorluklara ve yenilgilere rağmen, Doğu İran'dan Suriye'ye kadar çok geniş bir alanda birliklerini ve kimliklerini korumayı başarmışlardı. Dahası, genel hedefinde başarısızlığına rağmen, Nizari isyanı yerel düzeyde birbirinden kopuk birçok bölgede başarı kazanmıştı. Bu yüzden Nizari hareketi, şimdiye dek edindiği deneyimler ışığında yeni bir örgütlenme ve yeni bir pratiğe gerek duyuyordu. Nizariler, artık Selçuklulara karşı topyekün bir savaşı sürdürmek yerine, ellerindeki bölgelerde konumlarını güçlendirmek ve kazanımlarını savunmakla ilgiliydiler. Nizari topluluğu, şimdi sadece devrimci bir cemiyet olmak yerine, dağınık da olsa yeterli topraklara sahip kalıcı ve bağımsız bir devlet olma yolunda ilerliyordu. Bu devlet, geçmişte devrimci üsler olarak kullandığı sayısız *dar el hicret*iyle, Selçuklu imparatorluğu sınırları içindeki küçük devletler arasında kendi özel yerini almaya başlamıştı.

Bu çerçevede Hasan Sabbah, 511/1118'den sonra yaşamının geri kalan yıllarında dikkate değer ölçüde barışçı bir yaşam sürdü ve bütün gücün yaratılmasında herkesten çok kendisinin emeğinin geçtiği Nizari devletini sağlamlaştırıp pekiştirmeye adadı. Artık Nizari topluluğunun başkanı olmakla birlikte, Deylem *dai*liğini de sürdüren Hasan, Muhammed Tapar'ın ölümünden ve Rudbar'a yönelik Selçuklu saldırısının sona ermesinden sonra ilk iş olarak, Anuştigin Şirgir'in Rudbar'a sekiz yıllık baskısı sırasında ele geçirdiği İsmaili kalelerinden bazılarını geri aldı. Dahası, Irak, Azerbaycan, Mazenderan, Gilan ve Horasan gibi bölgelerde *dava* faaliyetlerine daha da büyük bir hız verdi. Kaynaklar, bu dönemde ve izleyen on yıllarda Nizarilerin kaydettiği başarıları, Sancar'ın mezhebe gösterdiği hoşgörüye bağlar. Gerçekten, bir sabah uyandığında, yastığında Hasan Sabbah'ın emriyle saplanmış bir hançer gördükten sonra yola getirildiği riva-

yet edilen Sancar, Nizarilerle barışçı ilişkiler kurmak istemişe benzemektedir. Cüveyni de, Alamut kütüphanesinde Sancar'ın, Nizarilere gönül alıcı sözlerle hitap eden ve dostça ilişkiler sürdürmeyi talep eden fermanlar gördüğünü nakleder.[78] İranlı vakanüvisler, Sancar'ın Kumis'deki topraklarından toplanan vergilere karşılık Nizarilere yılda üç-dört bin dinar ödediğini, ayrıca, Girdkuh'tan geçen yolculardan geçiş vergisi almalarına da izin verdiğini bildirirler.[79] Hasan Sabbah, daha önce bu yönde hiçbir ciddi girişimde bulunmamış olsa da, son yıllarında Mısır'daki Nizari *davası*nı yeniden canlandırmışa benzemektedir. Mısır'daki etkinlikleri, Nizar'ı, hakkı olan imamlıktan mahrum eden el Efdal'in öldürüldüğü 515/1121 yılı dolaylarında yoğunlaşmıştır. İranlı tarihçilerin yararlandığı Nizari kaynaklarına göre, bu eylem Halep'ten giden üç *fedai* tarafından gerçekleştirilmiştir. Hasan Sabbah, eylemin başarıyla yerine getirildiği haberine aldığında Alamut'ta yedi gün yedi gece bayram ilan etmiştir.[80] Önceki bölümde gördüğümüz gibi, el Efdal'ın ardılı el Memun, o zaman Alamut'tan geldiklerine inanılan Nizari ajanlarına karşı güvenlik önlemleri almak zorunda kaldı ve çok sayıda Nizari eylemcisi yakalandı. Bu olaydan kısa bir süre sonra, Fatımi yönetimi, Nizar'a karşı el Mustali ve el Amir'in imamlıklarının haklılığını savunmak için halka açık bir toplantı yapmanın gereğine inandı. Bu toplantı, ünlü el *Hidaye el Amiriyye* mektubunun yayımlanmasına vesile oldu. Fatımilerin Mısır ve Suriye'deki Nizari faaliyetlerinden duyduğu korkuyu yansıtan bu bilgileri aktaran İbn Müyesser, yine bu sırada el Memun'un, Fatımi divanına Hasan Sabbah'a hitaben, kendisini Nizari görüşlerini terk edip gerçeğe dönmesi için sert bir dille uyaran uzun bir mektup yazdırdığını da bildirir.[81] Mısır'daki Nizari çalışmaları, Nizari ve daha sonra Hafiziye ve Tayyibi diye ikiye ayrılan Mustalaviyye ilişkileri yüzünden çok fazla sürmedi.

---

78 Cüveyni, c. 3, s. 214-215. Çev. Boyle, c. 2, s. 682.

79 Cüveyni, c. 3, s. 213-214; çev. Boyle, c. 2, s. 681-682; Reşideddin, s. 123, Kaşani, s. 144 ve Hafız Ebru, s. 212.

80 Reşideddin, s. 133 ve 137; Kaşani, s. 153 ve 156 ve Hafız Ebru, s. 217 ve 225.

81 İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 65-69, yay. Seyyid, s. 97-103. Aynı zamanda bak. İbn el Seyrefi, *el İşare*, s. 49 (64), Stern, 'Epistle of Fātimid Caliph el Amir', s. 20; Hodgson, *Order*, s. 107-109 ve Lewis, *Assassins*, s. 59-61.

Uzun iktidar ve çöküş yıllarından sonra İsmaili hareketine yeni bir devrimci ruh getiren ve Nizari devletinin temellerini atan Hasan Sabbah, Rebiyülahır 518/Mayıs 1124'te hastalandı. Ölümünün yakın olduğunu anladığından, kendisinden sonra Nizari topluluğunun geleceği için gerekli düzenlemeleri yaptı. Lamasar kalesindeki yardımcısı Kiya Buzurg Ümmid'i çağırtarak, kendisinden sonra Nizari topluluğunun başkanı ve Deylem *dai*si olarak atadı. Aynı zamanda, İmam'ın bizzat ortaya çıkıp işleri ele almasına dek, Buzurg Ümmid'e devleti, cemaati ve *dava*yı yönetmekte yardımcı olan bir danışma konseyi olarak adlandırılabilecek bir düzenlemeyle, üç kıdemli Nizariye de yetki verdi. Bu üç danışman, bir keresinde Hasan Sabbah'ı Alamut'ta güç bir durumdan kurtaran kıdemli bir *dai* olan Dihdar Ebu Ali Erdistani, Nizari silahlı güçlerinin komutanı Kiya Ba Cafer (öl. 519/1125) ve Hasan Adem Kesrani idi.[82] Davanın idari işlerinden *dai* Ali Erdistani sorumlu kılınmıştı. Çok yaşlanmış olan Hasan Sabbah, bu düzenlemeleri yaptıktan sonra, aynı ayın sonlarında öldü. (Rebûevvel 518/Haziran 1124)

Hasan Sabbah, gerçekten çok yetenekli bir insandı. Eşsiz bir örgütçü ve siyasi strateji uzmanı olduğu kadar, çileci bir hayat süren bir düşünür ve yazardı. İranlı tarihçiler, çileci ve katı yaşam anlayışıyla ilgili bazı örnekler aktarmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla dostlarına da düşmanlarına da karşı aynı uzlaşmaz dürüstlükle davranıyor ve özellikle Rudbar'dakiler olmak üzere, Nizari topluluğuna dayattığı katı İslami yaşam tarzına kendisi de ödün vermeksizin uyuyordu. Özellikle, İslam'ın başlıca dinsel yükümlülüklerinden *emr bi ma'ruf ve nehy ez munker* (iyiliği emredip kötülüğü yasaklama) ilkesine uyulmasına büyük önem veriyordu.[83] Alamut'ta geçirdiği yıllar boyunca kaleden hiç çıkmadı ve söylenildiğine göre, yaşadığı daireden de yalnızca ayda iki kez binanın damına çıkmak üzere ayrıldı. Yaşadığı sürece Alamut'ta hiç kimse açıkça içki içemedi ve müzik aleti çalamadı. Karısını ve kızla-

82 Cüveyni, c. 3, s. 215; çev. Boyle, c. 2, s. 682; Reşideddin, s. 133; Kaşani, s. 153 ve Hafız Ebru, s. 217-218.

83 Bak. W. Madelung, 'Amr Be Mâruf, EIR, c. 1, s. 992-995.

rını, geçimlerini dikiş dikerek kazanmak üzere Girdkuh'a gönderdi ve bir daha Alamut'a dönmelerine izin vermedi. Bununla da kalmayarak, iki oğlunu da idam ettirdi.[84] Oğullarından Muhammed'in idamını gerektiren suçu, içki içmekti. Diğer oğlu Üstad Hüseyin ise, asılsız yere Kuhistan *dai*si Hüseyin Kaini'nin öldürülmesine karıştığından kuşkulanıldığı için idam edildi. İdamından bir yıl sonra, *dai*nin öldürülmesinin gerçek kışkırtıcısının Alamut'ta yaşayan Zeyd adında biri olduğu anlaşıldı ve o da Hasan Sabbah'ın emriyle idam edildi. Alamut'ta Hasan Sabbah'ın yerini almak isteyen ve Ali soyundan gelen söz konusu kişi, kendisinin *müstevda* imam olduğunu iddia ederek, Nizariler arasında gizli bir propaganda yürütmüştü. Hasan Sabbah'ın felsefe ve astronomi konularında çok bilgili olduğu ve ibadetle geçen zamanının dışındaki vaktini okuyup yazmak ve Nizari topluluğunun işlerine nezaret etmekle geçirdiği söylenir. Ölümüne dek, üstlendiği bütün görevlerin yanı sıra, Deylem *dai*liğini yürüten Hasan Sabbah, Nizar'ın ölümünden sonra, gizli İsmaili imamının *hucceti* sayılmıştı. Suriye'deki uzantısıyla İran Nizari devletini kurup, güç zamanlarda Nizari topluluğuna yol göstermiş, böylece topluluğun ve davanın tartışmasız lideri olmuştu. Nizariler, 'efendimiz' anlamında Seyyidna adıyla andıkları Hasan Sabbah'a büyük bir saygı duyuyorlardı. Rudbar'daki türbesi Moğollar tarafından yıkılana dek, Nizarilerin sürekli ziyaret ettiği bir hac yeri olmuştu.

Abdul Melik b. Attaş, Hasan Sabbah ve olasılıkla 5./11. yüzyılın sonlarında yaşayan diğer İranlı İsmaili *dai*leri, entelektüel bakımdan da etkindiler ve kuşkusuz, öğretiye ilişkin günümüze ulaşmayan çalışmalar kaleme almışlardı. Bununla birlikte düşman topraklarında açık bir isyan başlatan ve başlıca kaygıları hayatta kalabilmek olan Nizariler, felsefi kurgular ve incelikli öğreti tartışmaları için vakit bulamamıştır. Bu bakımdan, entelektüel etkinlikleri, mücadelelerinin daha acil pratik ihtiyaçlarının gerisinde kalmıştır. Nizariler, bu nedenlerle Fatımi döneminin klasiklerinde ve daha sonra Tayyibi İsmaili düşüncesinde, o derece

84 Cüveyni c. 3, s. 209-211; çev. Boyle, c. 2, s. 679-680; Reşiddeddin, s. 123-124; Kaşani, s. 145 ve Hafız Ebru, s. 212.

önemli yer tutan kozmoloji ve diğer batını (iç gerçek) öğretilerle fazla ilgilenmemiştir. Buna karşılık ilk Nizariler, imamet öğretisine özel bir ilgi göstermiştir. Hasan Sabbah'm zamanından ve hatta Fatımilerle bağlarını kopartmadan bile önce, kuramsal incelemelerini, imam ve imamlık kurumunun, tarihe ve maddi dünyaya ilişkin gerçekliği konusunda yoğunlaştırmışlardı. Gerçekten, hareketin daha ilk başından Sünni gözlemciler ve mezhebe dışardan bakan diğer çağdaşları, Nizari hareketinin *el dava el cedide* diye adlandıracakları 'yeni bir çağrıyı' temsil ettiğini fark etmişlerdi. Bununla birlikte bu yeni çağrı, yeni bir öğretiler bütünü anlamına gelmemektedir. Nizariler, yeni düşünceler geliştirmekten çok, İsmaililerce de kabul edilen çok eski bir Şii öğretisini yeniden formüle etmişlerdir. *Talim* denen ve bilginin yetkili bir kaynaktan öğretilmesi anlamına gelen bu öğreti, en sistemli biçimine Hasan Sabbah tarafından getirilmiştir. Hasan'ın talim konusuna ayırdığı *Fusuli erbaa (Dört Bölüm)* adlı Farsça çalışma doğrudan günümüze ulaşmamışsa da, içeriği hakkında İranlı tarihçilerimiz[85] oldukça bilgi vermiş, ayrıca kendisinin çağdaşı olan Abdül Kerim el Şehristani (öl. 548/1153), aykırılıklarla ilgili ünlü kitabında bu kitaptan uzun alıntılar aktarmıştır (521/1127).[86]

Yaşamının büyük bölümünü memleketi Horasan'da geçiren ve Sultan Sancar'ın dostluğunu kazanmış bir Eş'ari bilgini olan el Şehristani, bütün dinler ve felsefelere karşı gösterdiği açık fikirliliği ile tanınmıştır. Ancak, bazı çağdaşları, onun gizlice İsmaililiği kabul ettiğine ve Nizari *davası* için çalıştığına inanıyordu.[87] Bu konuda bilgisi bulunan ve kendisi de geçici olarak İsmaililiği benimsemiş olan Nasıreddin Tusi (öl. 672/1274), kendi yaşam öyküsünü anlatırken, Şehristani'nin *dai el duat* rütbesinde bir İsmaili ol-

85 Cüveyni c. 3, s. 195-199; çev. Boyle, c. 2, s. 671-673; Reşiddeddin, s. 105-107; Kaşani, s. 128-129; Hafız Ebru, s. 200.

86 El Şehristani, *Kitâb el milel ve'l nihal*, yay. W. Cureton (Londra, 1842) s. 150-152, yay. Muhammed b. Fethullah Bedran, (Kahire, 1955) c. 1, s. 176-178.

87 Bak. M. R. Celali Naini, *Şerh-ihal ve asarı huccet elhakk Ebu'l Feth Muhammed b. Abdul Kerim b. Ahmed Şehristani* (Tahran, 1343/1964) s. 9-10, 33, 45, 47, 51 ve 75 ve M. T. Danişpeju, 'Da'i el du'at Taceddin Şehristane', *Nameyi Astan-i Kuds*, 7 (1346/1967), s. 71-80 ve 8 (1347/1968), s. 61-71, bu çalışmada yazar eldeki kanıtları inceleyerek, Şehristani'nin İsmaili olduğu sonucuna varır.

duğunu bildirir. Tusi, ayrıca Şehristani'nin, dayısının öğretmeni olduğunu anlatır.[88] Ne olursa olsun, Şehristani'nin günümüze ulaşan eserlerinin bazıları İsmaili etkisini taşır ve en azından ömrünün son yıllarında İsmaili terminolojisi ve yorumlama biçimini kabul ettiğini düşündürür.[89] Tamamlanmamış bir Kur'an tefsiri olan *Mefatih el esrar* ile *Meclis-i mektub-i Şehristani mun'akid der Harezm* adlı eserleri bir yana bırakılırsa, gizli İsmaili çalışmaları arasında, İbn Sina'nın ilahiyat anlayışının, geleneksel İsmaili ilahiyatı temelinde bir reddiyesi olan *el Müsara*'a bulunur.[90] Öyle ya da böyle, Şehristani, ilk Nizarilerce savunulan fikirlerle ilgilenmiş ve ilk Nizarilerin en önemli öğretisi olan *talim* öğretisine, Hasan Sabbah'ın getirdiği yeni formülasyonu özetleyerek bize ulaştırmıştır.

Şiiler, Sünnileri her zaman, peygamberin ilk halifesinin seçimiyle başlayarak, dinsel konularda seçim hakkı kullandıkları için kınamıştır. Şiilere göre Müslümanlar, dinsel konularda kendi keyfi kararlarına güvenemezler. Dinsel gerçekler, özellikle de hukuk, peygamberin örneğinde olduğu gibi, insan tercihleri ya da us yürütmeyle değil, tanrı tarafından seçilmiş uygun otoritelerin öğrettiği biçimde anlaşılmalıdır. Şii *talim* öğretisinin özü, dinin her çağda sadece yetkili öğretmenler tarafından öğretilebileceğidir. Doğal olarak Şiiler, için bu yetkili öğretmenler, tanrı tarafından atanan ve yol gösterilen Alevi imamlardır. Şehristani'nin açıkladığı gibi, Hasan Sabbah, *talim* öğretisini dört önermeye dayanan dört bölüm halinde sunulduğu için *Fusüli erbaa* diye adlandırılan, kendisinin özetleyerek Arapçaya çevirdiği makalesinde yeniden formüle etmiştir. Öğretinin eski biçiminin eleştirisi şeklinde yazılan bu makale, yetkili öğretmen işlevinin, peygamberden sonra yalnızca İsmaili imamı tarafından yerine getirebileceğini kanıtlamaya yöneliktir.

---

88 Nasıreddin Tusi, *Seyr ve Suluk, Mecmuayi resail* içinde, yay. M. T. Müderris Redavi Tahran, 1335/1956), s. 38 ve 120-121.

89 Celal-i Naini, *Şerhi hal*, s. 47-52 ve 75-76 ve Poonawala, *Bio*, s. 254-257.

90 Bu konuda, Madelung'un iki makalesine bak: "As Sahrastanis Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasir ad Din at Tusi', *Akten des VII: Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, s. 250-259 ve 'Aspects of Isma'ili Theology', s. 59, bu iki makale de yazarın *Religious Schools and Sects* adlı kitabına alınmıştır. Aynı zamanda bak. Şehristani, *Müşaract el felasife*, yay. S. M. Muhtar, (Kahire, 1976).

Hasan Sabbah, çalışmasına dinsel gerçekleri anlamak için yalnızca usun yeterli olmadığı ve insanların bir otorite ya da öğretmene ihtiyaçlarının bulunduğu önermesiyle başlar. Bu önerme, başta filozoflar olmak üzere, usun ve bağımsız insan yargılamasının asıl gerçeğe ulaşmaya yeterli olduğuna inananların iddialarını çürütmeye de yöneliktir. Hasan, ikinci önerme olarak, geleneksel Şii görüşüyle tutarlı biçimde, bu öğretmenin yetkili ve güvenilir (*sadık*) olması gerektiğini savunur. Sünni anlayışının aksine, her belirli çağ için yalnızca tek bir tanrı tarafından atanmış bir öğretmen ya da gerçek imam olması gerektiğini belirtir. Şiiler, her dönemde çok sayıda bilgin ve hukukçuyu rehber ya da öğretmen olarak kabul eden Sünnilerin tersine, her dönem için bir *tek yetkili öğretmen* bulunduğunu kabul ederler. Üçüncü önerme, sıradan Şiilerin karşılaştığı *dilemmayı* ortaya koyar: Her belirli dönemin tek bir yetkili öğretmeni olduğuna göre, bu öğretmenin yetkisini göstermesi gerekir; bu da ancak kendisi de kendi yetkisi için böyle bir dayanağa ihtiyacı olan başka bir otoritenin varlığıyla mümkün olur ve bu sonsuza dek böyle sürer. Hasan Sabbah, dördüncü önermesinde, tüm sorunu, istenen sonucu verecek biçimde yeniden formüle ederek bu açmazı aşmaya çalışır. İhtiyaç duyulan öğretmenin, kendi dışında bir kanıta dayanarak değil, diyalektik biçimde işleyen bu bilginin bizzat kendi doğasında tanınabileceğini ifade eder. Bütün gerçek bilginin, ancak birbiriyle anlaşılabilecek iki karşıt ucun çelişkisini gerektirdiğini vurgulayan Hasan Sabbah, bu diyalektik ilkeyi gerçeği arayan bireyle, bunun için bulması gereken yetkili öğretmenin ilişkisine uygular. Gerçek bilginin arayışındaki birey, us yürüterek bir öğretmene ihtiyaç duyduğunu anlayabilir, ancak, us yürütme, bu yetkili öğretmenin kim olduğunu bilmesine ya da kendi başına nihai gerçeğin bilgisine ulaşmasına yeterli olamaz. Öte yandan, son otorite savında olan kişinin, yani imamın, bu yetkisini kanıtlamak için kendi varlığından başka bir kanıt getirmesi gerekmez. Bireyin us yürütmesiyle, imamın karşılaştığı noktada ikilem aşılır. Belirtildiği gibi, bireyin us yürütmesi, bir öğretmene ihtiyaç duyduğunu anlamasını sağlar. Us yürütme bu noktaya

geldiğinde, imam ortaya çıkarak ihtiyacı karşılar. Dahası, imamın bizzat varlığıyla kanıtladığı otoritesini göstermek için dışsal bir kanıt sunmasına gerek yoktur. Bizzat varlığı ile insanların yalnızca us yürütme yoluyla farkına vardıkları ihtiyacı doyurur. Hasan Sabbah için, mucizeler göstermesi ya da soy ağacını kanıtlaması gerekmeyen bu imam, sadece varlığı ve savı yasallığını kanıtlamak için yeterli olan İsmaili imamıdır.

Hasan Sabbah'ın geliştirdiği *talim* öğretisi, konuya ilişkin geleneksel Şii yaklaşımından daha yetkin ve kendisine yeterlidir. Hasan, Allah ile Peygamber arasında kurulan mantıki bağlantıda imamın merkezi önemini sürekli vurgulamıştır. Her imamın kendi zamanı için özerk bir öğretici yetkisine sahip olduğunu vurgulayan bu öğreti, Alamut döneminin daha sonraki yıllarında Nizari mezhebi için çok etkili bir ideolojik araç olmuştur. Bu arada, ulaşılabilir bir imamın bulunmadığı dönemlerde, topluluk üzerindeki mutlak yetki imamın *huccet*ine aittir ve belirtildiği gibi, bu *huccet*in Hasan Sabbah olduğu kabul edilmiştir. Hasan Sabah'ın yeniden formüle ettiği biçimiyle *talim* öğretisi, Nizari topluluğunun düşüncesinde öyle merkezi bir önemdedir ki, mezhep Talimiyye adıyla tanınır olmuştur. Nizarilerin *talim* öğretisinin pek çoğu, mezhebi baş düşman olarak görmeyi sürdüren Sünniler üzerinde de güçlü bir etkisi olmuştur. Pek çok Sünni yazar, bu yeni İsmaili hizbinin ortaya koyduğu entelektüel meydan okumaya karşılık vermiş ve özellikle *talim* öğretisine saldırmıştır. Gazali, belirtildiği gibi, bu Sünni yazarların en etkilisi ve olasılıkla ilkidir. İsmaililere karşı birçok makale yazmış ve el Mustazhiri ve öteki çalışmalarında *talim* öğretisini çürütmeye özel çaba harcamıştır.

Hasan Sabbah'ın ölümüyle, Kiya Buzurg Ümmid, Deylem *dai*si ve İsmaili devletinin ve topluluğunun başkanı olarak Alamut'a yerleşti.[91] *Dai* Erdistani, hemen diğer Nizari kalelerine gide-

91 Buzurg Ummid'in iktidar dönemi için bak. Cüveyni, c. 3, s. 216; çev. Boyle, c. 2, s. 683; Reşideddin, 137; Kaşani, s. 157. Reşideddin ve Kaşani, bu konuda yazdıklarının çoğunu adı bilinmeyen bir Nizari vakayinamesinden almışlardır. Hafız Ebru, s. 227; Mirhvand, *Revdat el-sefa*, yay. ve çev. Jourdain, çeviri s. 161-163, metin s. 218-221.

rek yeni başkana bağlılıklarını sağladı. Kendi aralarında sorunsuz bir iktidar değişikliğine alışık olmayan, sürekli çekişme halindeki Selçuklu yöneticileri, Buzurg Ümmid'in liderliğine, İsmaili topluluğunun hiçbir kesiminden itiraz gelmemesini anlamakta bayağı güçlük çekmiş olsalar gerektir. Buzurg Ümmid, 518/1124 ile 532/1138 yılları arasında on dört yıl süren iktidarı süresince Hasan Sabbah'ın siyasetini sürdürdü ve yeni Selçuklu saldırısına rağmen Nizari devletini daha da güçlendirdi. O da, Hasan Sabbah gibi yetenekli bir yönetici ve askeri strateji uzmanıydı, dahası Rudbar'ın yerlisi olduğu için, bölgede daha sağlam ilişkilere sahipti. Bununla birlikte, daha sonraki bazı tarihçilerin inandığının aksine, Kuzey İran'ın yerel hanedanıyla evlilik yoluyla akrabalık bağları kurmamıştı. Bu karışıklık, Deylemli bir Alevi Zeydi *emir* olan Kiya Buzurg el *dai*'nin Rüstemdar ve (öl. 551/1156) Ruyan'da hüküm süren Baduspani hanedanıyla evlilik ilişkilerine girmiş olmasından kaynaklanmıştır. Söz konusu Kiya Buzurg el *dai*, kız kardeşini Baduspani emiri Hezarasf b. Fahr el Devle ile evlendirmiş, kendisi de, Mazendaran ve Gilan hâkimi Bavendi hanedanından Şah Gazi'nin kızıyla evlenmişti. Baduspanilerin Sünni ya da Zeydi oldukları, oğlu Nizarilerin suikastine kurban giden ve kendisi de bu tür girişimlerden kurtulan Şah Gazi'nin Nizarilerin yeminli düşmanları arasında bulunması, Kiya Buzurg Ümmid'in yöntemleri arasında evlilik diplomasisinin bulunmadığını gösterir. Nizariler, yerel emirlerin kimisiyle dostça geçinmiş, kimisiyle savaşmıştır. Adı geçen Şah Gazi, Alamut'a çeşitli defalar saldırdıktan sonra, Kumis'teki Mihrin ve Mansurakuh kalelerini Nizarilerin elinden alırken, bir diğer damadı olan Baduspani emiri Şehrnuş b. Hezarasf, Nizarilerle iyi geçinmiştir.[92]

Aynı zamanda bak. Hodgson, *Order*, s. 99-104 ve 117-119, 'State', s. 449-450, 'Buzurg Ummid', EI 2, c. 1, s. 1359; Lewis, *Assassins*, s. 64-67 ve A. M. Racput, 'Kiya Buzurg Ummid', *Great Ismaili Heroes* içinde, s. 67-69.

92 Bu hükümdarlar ile Nizariler arasındaki ilişkiler hakkında bak. İbn İsfendiyar, *Tarih*, c. 1, s. III, ve c. 2, s, 68 ve 85-87; çev. Browne, s. 64; Amuli, *Tarih*, s. 127-129 ve 131; Marashi, Tarih-i Takaristan, Yay. Dorn, s. 57-58, 61-62 ve 74-77; Yay. Tasbihi, s. 17-19 ve 27-28; Ferdinand Justi, *Iranisches Namenburg* (Marburg, 1895), s. 433 ve 457; Rabino, 'Dynasties du Mazandaran, s. 427-428 v e 450-452. W. Madelung, 'Baduspanids', EIR, c. 3, s. 386.

Rudbar dışında ise, Buzurg Ümmid, iktidarının ilk başlangıcından itibaren yerel hükümdarların düşmanlığı ile karşılaştı. Yönetime geldiği yıl Diyarbakır'daki Amid kentinde* tam 700 Nizari (518/1124) katledildi.[93] İki yıl sonra (520-1126), Selçuklular, olasılıkla Hasan Sabbah'ın ardılının yeteneklerini tartmak için Rudbar ve Kuhistan'daki Nizari kalelerine saldırdı. Sultan Sancar, o zamana dek, neredeyse yirmi yıl boyunca, mezheple aralarında bir tür ateşkes yapıldığı iddiasını güçlendirecek biçimde, Nizarilere karşı hiçbir eylemde bulunmamıştı. Ancak, Hasan Sabbah'ın ölümünden sonra, Nizarilerle yeniden ilgilenme zamanının geldiğine karar verdi. Kuhistan'daki Turaysiz ile Nişapur bölgesinde Beyhag ve Terz Nizarilerine karşı, veziri komutasında güçlü bir ordu gönderdi. Ordu, bu bölgelerdeki bütün Nizarileri öldürmek ve mallarına el koymak emri almıştı.[94] Horasan'dan yola çıkan ordu, pek fazla başarılı olamadan geri döndü. Sultan Mahmud tarafından, Hasan Sabbah'ın zamanında neredeyse Alamut'u zaptedecek alan Anuştigin Şirgir'in yeğeni Asil komutasında Rudbar'a gönderilen ordunun seferi ise daha başarısız oldu. Söz konusu ordu, yenilerek bölgeyi terk etmek zorunda kaldı. Aynı yıl içinde Rudbar'a gönderilen bir başka Selçuklu ordusu da, komutanı Temurdoğan'ı tutsak alan Nizarilerce püskürtüldü. Alamut'ta bir süre hapis tutulan Temurdoğan, Sultan Sancar'ın ricasıyla serbest bırakıldı. Bu saldırılara rağmen, Buzurg Ümmid'in yönetiminin ilk yıllarında, Nizarilerin Rudbar'daki konumu zayıflamak şöyle dursun, daha da güçlendi. Bölgede, Talikan'daki Mansura gibi bazı yeni kaleler ele geçirilirken, Saadetkuh ve daha önemlisi gelecekte en önemli Nizari üslerinden biri olacak olan, yapımına Rebiyülevvel 520/Nisan 1226'da başlanan Meymundiz gibi, daha az sayıda yeni kale de kuruldu.[95] Nizariler, doğu İran'da da güç-

* Ortaçağda, bugünkü Diyarbakır'ın bulunduğu bölgeye Diyar Bekr denirken, kentin adı Amid idi. (ç.n.)

93 İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 222 ve Sibt, *Mir'at*, yay. Jewett, s. 69.

94 El Beyhagi, *Tarihi Beyhag*, yay. Behmanyar, s. 271 ve 276, yay. Huseyni, s. 472 ve 480 ve İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 224-225.

95 Reşideddin, s. 138 ve Kaşani, s. 158. Hafiz Ebru bu bilgiye yer vermemiştir. Reşideddin s. 122 ile Kaşani s. 144, Meymundiz kalesinin yapımı hakkında da sırasıyla Hicri 490 ve 497 gibi daha erken tarihler gösterirler. Cüveyni'ye göre ise, c. 3, s. 122-123; çev. Boyle, c. 2, s. 627. Meymundiz, sondan bir önceki Alamut hakimi III. Alaeddin Muhammed'in 618-653/1221-1255 arasındaki yönetimi sırasında bir tarihte yapılmıştır.

lerini artırdılar. Bu bölgedeki Nizari *fedai*leri, 521/1127'de, Sancar'ı Nizarilere karşı yeniden harekete geçmeye teşvik eden ve Kuhistan seferinin komutasını üstlenen vezir Muiniddin Ebu Nasr Ahmed'i öldürdüler.[96] Kuhistan Nizarileri 523/1129 yılında da Sistan eyaletine bir ordu gönderebilecek güçteydi.[97]

Sultan Mahmud, ordularının başarısızlığı üzerine Nizarilerle barış görüşmelerine girmeye karar verdi (523/1129) ve Alamut'tan İsfahan'a elçi istedi. Buzurg Ümmid, Hace Muhammed Nasihi Şehristani başkanlığında bir heyet gönderdi. Ancak görüşmeler sonuçsuz kaldığı gibi, Nizari elçileri de Selçuklu sarayından çıkışlarında kent halkı tarafından linç edildi. Olayla ilgili sorumluluğu kabul etmeyen Sultan, Buzurg Ümmid'in sorumluların cezalandırılması isteğini de reddetti. Bunun üzerine, öçlerini kendileri almak için harekete geçen Nizariler, Gazvin'e saldırarak tam 400 kişiyi öldürüp, hesapsız ganimet aldılar. Bu olay, Gazvin halkı ile Nizariler arasında sık sık açık savaşa dönüşen bir kan davası başlattı. Mahmud'un Irak'tan Lamasar üzerine gönderdiği orduyla başlattığı yeni bir saldırı da sonuçsuz kaldı.[98]

Sultan Mahmud'un 525/1131 yılında ölümüyle kardeşleriyle oğlu Davut arasında başlayan çekişme, Nizarilere yeni bir nefes alma olanağı verdi. Nizariler, bu dönemde dikkatlerini Mazenderan hâkimi Bavendi hanedanının etkin düşmanlığıyla karşılaştıkları ve yerel Zeydilerin *dava*larının yayılmasına engel olduğu Hazar kıyılarına yöneltti. Nizariler, imamlık iddiasıyla ortaya çıkıp, Horasan'a dek geniş bölgelerde yandaş bulan Deylem Zeydilerinin lideri Ebu Haşim Alevi'ye karşı büyük bir zafer kazandılar.[99] Buzurg Ümmid'in iddiasından vazgeçmesi için bir öğüt mektubu gönderdiği Ebu Haşim, bu öğütleri ciddiye almayarak, Nizarileri küfür ve sapkınlıkla suçlamaya devam etti. Bunun üzerine Alamut'tan Gilan'a gönderilen ordu, Zeydi ordusu-

96 İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 231; Hvand Amir, Destur el vüzera s. 194-198 ve Abbas İkbal, *vezaret der ahd-i selatin-i buzurg-i Selçuki*, (Tahran, 1338/1959), s. 254-260.

97 *Tarih-i Sistan*, s. 319.

98 Reşideddin, s. 140; Kaşani, s. 159; Hafız Ebru, 228 ve İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10 s. 238.

99 Bu konuda en tam anlatı Kaşani'nınkidir, s. 160-164; aynı zamanda bak. Reşideddin, s. 141 ve Hafiz Ebru, s. 229.

nu yenilgiye uğratarak Ebu Haşim'i tutsak etti (Hicri 526). Alamut'a getirilen Ebu Haşim, burada Nizarilerle dinsel tartışmalara girdi. Buzurg Ümmid döneminin Nizari vakanüvisinin aktardığına göre, bu tartışmalarda imamlık iddiasından vazgeçen Ebu Haşim, İsmaililiği kabul etmeye hazır olduğunu bildirdi. Bununla birlikte, bir süre sonra idam edildi.

Buzurg Ümmid'in son yıllarında konumlarını daha da güçlendiren Nizariler, Gazvin'e ve çok daha uzaktaki Gürcistan'a akınlar düzenlediler. Aynı dönemde, Nizari *dai*leri değişik bölgelerde *davayı* yaymayı sürdürürken, *fedai*ler de mezhebin birçok düşmanını ortadan kaldırdı. Artık alışılmış olan yerel kadı ve memurlara ek olarak, kurbanlar listesinde şimdi bir Zeydi imam, Fatımi halifesi el Amir ve Nizarilerin Sünni İslam'ın onursal başkanına karşı ilk başarılı eyleminin işareti olarak, bir Abbasi halifesi bulunuyordu.[100] Tuğrul b. Muhammed'in 529/1134'teki ölümüyle, Batı İran, Azerbaycan ve Irak'taki Selçuklu Sultanlığının yönetimine kardeşi Mesud gelmişti. Sultan Mesud, amcası Sancar'ın desteğiyle, tartışmasız olması kuşkulu da olsa on sekiz yıl hüküm sürdü (529-547/1134-1152). Bununla birlikte, daha başından itibaren, Selçuklulardan bağımsızlığını kazanmak amacında olan Abbasi Halifesi el Müsterşid, yeni sultanı tanımadı ve Bağdat'ta okunan *hutbe*lerde adının anılmasına izin vermedi. Bunun sonucunda, halife ile sultan, Hemedan yakınlarında karşı karşıya geldi. Yapılan savaşta Abbasi halifesi yenilgiye uğradı ve tutsak olarak Meraga'ya götürüldü. Sultan Sancar'ın isteğiyle Meraga'daki tutsaklığında saygıyla davranılan *halife*, Zülka'de 529/Ağustos 1135'te kaldığı konağa giren kalabalık bir *fedai* grubu tarafından öldürüldü. Olay üzerine Alamut'ta tam bir hafta bayram yapıldı.[101]

Bu arada Suriye Nizarileri, 507/1113'te uğradıkları ağır yenilgiden sonra hayatta kalmayı başarmışlardı. Kuruluş dönemlerinin ikinci evresinde, artık üs olarak Halep'i kullanmayı bırakan

100 Bak. Reşiddeddın, s. 144-145; Kaşani, s. 167-168 ve Hafız Ebru, 230-231.

101 Cüveyni, c. 3, s. 217-221; çev. Boyle, c. 2, s. 683-685; Reşideddin s. 141-142; el Bundari bu suikastten Sancar'ın kendisini suçlar, Zübdet *elnusre*, s. 176-178.

Nizariler, kısa sürede faaliyetlerini Güney Suriye'de yoğunlaştırdı.[102] Aslında, Rıdvan'ın ölümünden sonra uğradıkları büyük kıyıma rağmen Halep'te hâlâ bazı dayanak noktaları kalmış ve bölgeyi 552/1118'de ele geçiren Artuklu hükümdarı İlgazi ile dostça ilişkiler kurmuşlardı. Halep'te uğradıkları kıyımın baş sorumlusu olan İbn Badi, Hicri 512'de İlgazi'nin gelişiyle kentten kaçmak zorunda kaldı, fakat canını kurtaramadı. Nizari fedaileri İbn Badi'yi iki oğlu ile birlikte öldürerek öçlerini aldılar.[103] Halep Nizarileri 514/1120 yılında İlgazi'den küçük Kal'et Şerif şatosunun kendilerine verilmesini isteyebilecek kadar güçlüydüler. İlgazi, bu ricayı kabul ya da reddetmek ikileminden, bu emri daha önceden vermiş olduğu bahanesiyle şatoyu yıktırarak kurtuldu. Şatonun yıkımına nezaret eden, daha önceden de Halep Nizarilerinin kıyımına karışmış olan *Kadı* İbn el Keşşab 519/1125'te Nizari *fedai*lerince öldürüldü. Bununla birlikte, Nizarilerin Halep'teki varlıkları (517-1124), İlgazi'nin yeğeni ve varisi Belek'in, liderlerini tutuklayıp mallarını mülklerini satarak kenti terk etmelerini emretmesiyle son buldu.[104] Ertesi yıl Amid halkı çok sayıda Nizari'yi öldürdü. Suriye Nizarilerinin liderliğini (Hicri 507'deki) Ebu Tahir'in idamından sonra Behram üstlenmişe benzemektedir. Selefleri gibi İranlı olan Behram, İsmaili olduğu gerekçesiyle Bağdat'ta 494/1101'de Berkyaruk'un emriyle idam edilen yüksek düzeyde bir Selçuklu yöneticisi olan el Esedabadi'nin yeğeniydi. Amcasının idamından sonra Irak'tan Suriye'ye kaçmış ve burada İsmaili *davası* için çalışmaya başlamıştı. Halep Nizarilerinin katledilmesinden kısa bir süre sonra, artık *başdai*liğe yükselmiş olan Behram, *dava* etkinliğinin merkezini güney Suriye'ye taşıdı. Şam'ın bu dönemdeki vakanüvisi İbn el Kelanisi'nin anlattığına göre, Nizarilerin Halep'te uğradığı kıyımdan sonra bir süre gizliliğe geçen Behram, değişik kimlikler altında değişik bölgelerde gizlice örgütlenme çalışmaları yapmıştı.[105]

---

102 Bak. Defreremy, s. Ismaeliens de Syrie', (1854), s. 397-416; Lewis, 'Isma'elites and the Assassins', s. 114-119, *Assassins*, s. 104-108; Hodgson, *Order*, s. 104 ve Mirza, 'Syrian Isma'ilis', s. 20-27.

103 El Azimi, s. 386, ve İbn al Adim, *Zübdet el-halcb*, RHCHO içinde, c. 3, s. 616.

104 İbn el Adim, *Zübdet el-halcb*, RHCHO içinde, c. 3, s. 640.

105 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 215. Çev. Gibb, s. 179; çev. Le Tourneau, s. 169.

Suriye Nizari hareketi, 520/1126 yılına doğru ülkenin güneyinde yeniden canlandığında, Behram'ın Şam ve diğer bölgelerde hatırı sayılır bir gücü vardı. Behram, aynı yıl içinde Musul hâkimi ve İsmaililerin amansız düşmanı olan Aksungur el Bursuki'nin (Porsukoğlu) öldürülmesine de karıştı. Aksungur, Musul ulu camiinde Suriye'den gönderilen *fedai*ler tarafından öldürüldü.[106] Bundan bir yıl önce de (519), Şam, Haçlılardan gelen tehditle karşılaştığında, Nizariler kentin savunması için Humus'tan ve başka yerlerden silahlı gruplar gönderecek güçteydiler. Bu grupların, Tuğtigin birliklerine katılarak Haçlılara karşı yapılan başarısız saldırıda sergiledikleri cesaret, İbn el Kelanisi tarafından aktarılmaya değer bulunmuştur.[107] Bu olaydan kısa bir süre sonra, İlgazi den bir tavsiye mektubu getiren Behram, Şam'da açıkça ortaya çıktı (520/1126). Halep'te bulunduğu sırada, Tuğtigin ile arası iyi olan İlgazi ile dostça ilişkiler kurmuştu. Bu tavsiye mektubu sayesinde, Şam'ın Türk *atabey*i, saygıyla karşıladığı Behram'a resmi koruma sağladı. Bu koruma, Şam Nizarilerinin durumunu daha da sağlamlaştırdı. Tuğtekin'in, aslında kendisi İsmaili olmayan veziri Ebu Ali Tahir b. Saad el Mezdakani'nin kişiliğinde de etkili ve güvenilir bir müttefik bulan Behram, bildik Nizari stratejisi uyarınca, ilk iş olarak, ilerdeki operasyonları için üs olarak kullanabileceği bir kale istedi (520). Tuğtigin, bu isteğe karşılık, Kudüs Latin krallığının sınırında bulunan ve sürekli Frenk tehdidi altında bulunan uç kalesi Baniyas'ı Nizarilere verdi.[108] Vezir Mezdekani'nin sürekli desteğinden yararlanan Behram, Şam'da karargâh olarak kullandığı bir binaya sahip oldu. Bu karargâhta Nizariliği açıkça yayıp, çeşitli bölgelere *dai*ler gönderen, gerek kentliler gerek köylüler arasında çok sayıda yandaş

106 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 214; çev. Gibb, s. 177; çev. Le Tourneau, s. 167; İbn el Azimi, s. 397, Bustan, s. 120, İbn el Adim, yay. Dehan, c. 2, s. 235, *Zübdet el-halcb*, RHCHO içinde, c. 3, s. 654-655; el Bundari, cinayeti, gizli bir Nizari taraftarı olduğu anlaşılan Selçuklu veziri Dergezini'ye atfeder, *Zübdet el-nusre*, s. 144-145; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 224-225.

107 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 213; çev. Gibb, s. 175-176; çev. Le Tourneau, s. 165-166.

108 Behram'ın Şam ve Banyas'taki faaliyetleri hakkında bak.İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 215 ; çev. Gibb, s. 179-180; çev. Le Torneau, s. 167-168; el Azimi, s. 397, *Bustan*, s. 120; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 10, s. 225 ve el Kelkeşendi, subh, c. 1, s. 121- 122.

kazanan Behram, asıl ikametgâhı olarak seçtiği Baniyas kalesinin savunmasını güçlendirip çok sayıda yandaşını da orada topladı. Bu kaleden, faaliyetlerini daha da genişleten Nizariler, yaptıkları sistemli akınlarla birçok yerin denetimini ellerine geçirmişe benzemektedirler. Ne var ki, Suriye'nin güneyindeki başarıları da kısa ömürlü olacaktı.

Baniyas'ın kuzeyinde, Hermon Dağı'nın batı yamacındaki Vadi el Teym bölgesi, Nizari *davası*nı yaymak için çok uygun bir yer olarak görünüyordu. Halkının çoğunluğunu Dürzi, Nusayri ve Bedevilerin oluşturduğu vadi, Behram'ın dikkatini çekmekte gecikmedi. Yerel boy başkanlarından Barak b. Cendel'in öldürülmesinden sorumlu tutulan Behram, 522/1128'de Vadi el Teym'i ele geçirmek üzere birliklerinin başında Baniyas'tan çıktı. Ancak, Barak'ın yerine geçen ve öcünü almaya yemin eden kardeşi Dehhak b. Cendel, böyle bir saldırıya, karşı hazırlığını yapmıştı. Meydana gelen şiddetli savaşta Nizariler yenildi ve Behram öldürüldü. Galipler, kesik kafa ve elleri getirenleri sevinçle karşılayıp cömertçe ödüllendirdikten sonra Kahire sarayına gönderdiler.[109] Bu yenilgi ve Tuğtigin'in aynı yıl ölümüyle (Hicri 522), Nizarilerin Güney Suriye'deki talihleri tersine dönmeye başladı. Behram'ın yerine geçen, bir başka İranlı olan yeni lider İsmail el Acemi, Baniyas'ta kalarak selefinin siyasetini sürdürdü. Tuğtigin'in yerini alan Tac el Mulûk Buri'nin saltanatında (522-526/1128-1132) yerini korumayı başaran vezir Mezdakani de Nizarilere desteğini kesmedi. Ancak, Şam valisi Müferric b. Hasan el Sufi ve garnizon komutanı Yusuf b. Firuz'un öğütlerini dinleyen Buri, hem Mezdakani hem de Nizarilerden kurtulmak için uygun fırsatı kolluyordu. Fırsat, Mezdakani'nin Ramazan 523/Eylül 1129'da öldürülmesiyle geldi. Tıpkı Rıdvan'ın ölümüyle Halep'te meydana gelen olaya benzer biçimde, Şam Nizarilerine karşı korkunç bir kıyım düzenlendi. Kentin Sünni çoğunluğunun desteğindeki kent milisiyle heyecan ve çapul fırsatı arayan ayak takımının oluşturduğu güruh, Nizarilere çullandı. 6.000 kişinin üze-

109 Pirzada, *Tawarikh-i pir*, cilt. 2, s. 83-89, ve Chunara, *Nur-i mubin*, s. 495.

rinde Nizari öldürüldü ve malları yağmalandı. Aralarında İbn el Kelanisi'nin 'bütün belaların nedeni' diye nitelediği, Halep'te Ebu Tahir'in çömezliğini yapmış azad edilmiş bir köle olan Şadi el Hadim'in de bulunduğu bazı Nizariler kale duvarlarında çarmıha gerildi.[110] Bu kıyımın ardından Baniyas'ta kalamayacağını anlayan İsmail el Acemi, kaleyi Şam üzerine yürüyen Frenklere teslim ederek, bazı yardımcılarıyla birlikte Haçlı topraklarına sığındı. Kısa bir süre sonra da Haçlılar arasında öldü (524/1130).

Bu olaylar, Suriye Nizarilerinin kuruluş döneminin ikinci evresini sona erdirdi ve harekette yeni bir dağılma döneminin başlamasına neden oldu. Bu arada, Buri ile başyardımcıları Nizarilerin öç almasından korunmak için her türlü güvenlik önlemlerini aldılar. Bu önlemler işe yaramadı ve Buri, Alamut'tan gönderilen Türk askeri kılığına girmiş iki *fedai* tarafından hançerlendi (525/1131).[111] Buri, aldığı yaralar yüzünden bir yıl sonra öldüyse de, Nizariler Şam'daki eski güçlerine bir daha asla ulaşamadılar. Aynı dönemde, Suriye Nizarileri ile Mustaliler arasındaki düşmanlık, Fatımilerin 516/1122'de Kahire'de Nizar'a karşı el Mustali ve el Amir'in iddialarını desteklemek üzere halka açık bir toplantı düzenlemesini gerektirecek ölçüde şiddetlenmişti. Nizariler, baş düşmanları el Efdal'in 515/1121'de öldürülmesinden sorumlu tutuluyordu. Suriye Nizarilerinin lideri Behram'ın ölümü, Fatımi sarayında sevinçle karşılanmıştı. İsmaili mezhebinin iki kanadı arasında artan düşmanlık, Buri'ye yapılan suikasttan kısa bir süre önce Fatımi halifesi el Amir'in öldürülmesiyle doruğuna ulaştı. Bu olaydan sonra İsmaililik, Mısır'da giderek güç kaybederken, Suriye İsmaililerinin ana kitlesi hızla Nizari davasının ardında toplandı. Nizarilik, daha uzun yıllar boyunca, İsmaililiğin aktif kanadını temsil etti. Suikastlar dışında, Mısır ile Yemen'de etkin Hafiziyye ve Mustaliyye kollarıyla İran ve Suriye dağlarındaki *dar el hicret*lerinde yaşayan Nizariler arasında büyük bir çatışma olmadı.

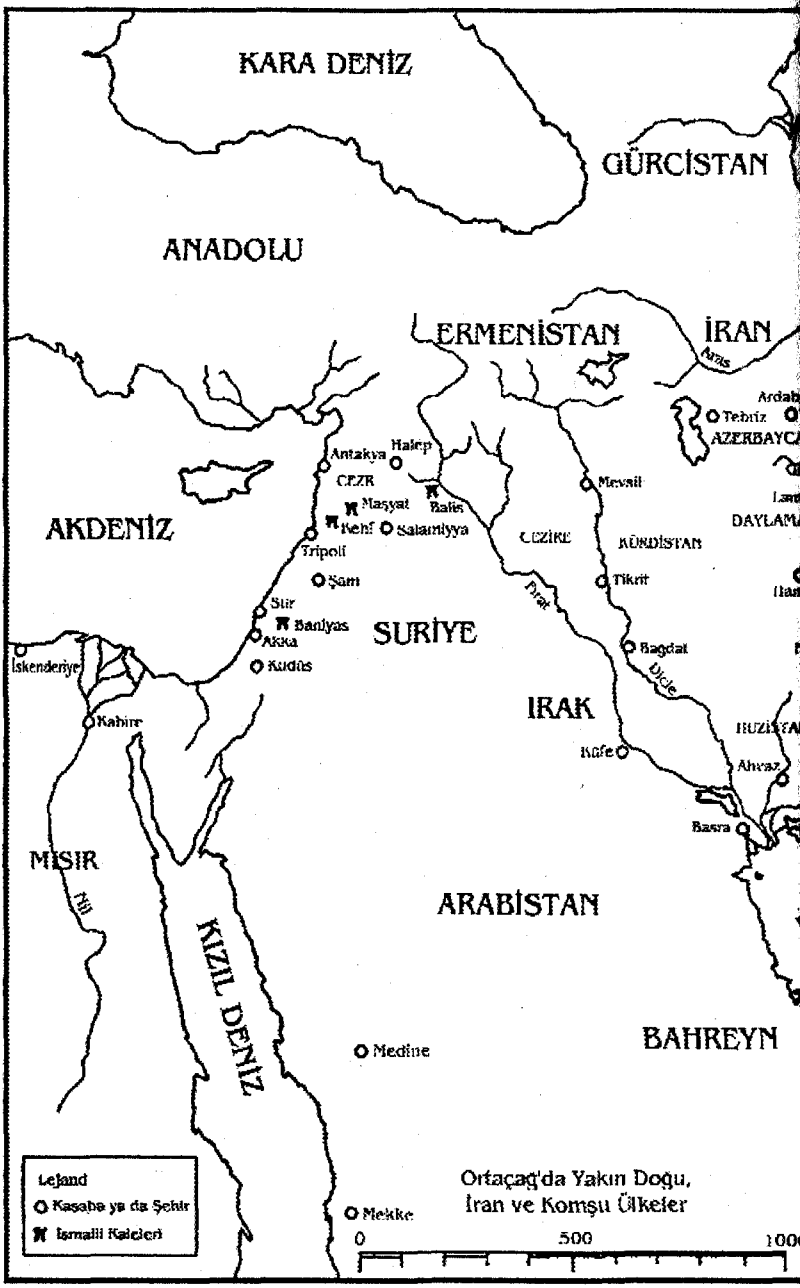
110 Nizarilerin Halep'teki ani çöküşü için bkz.

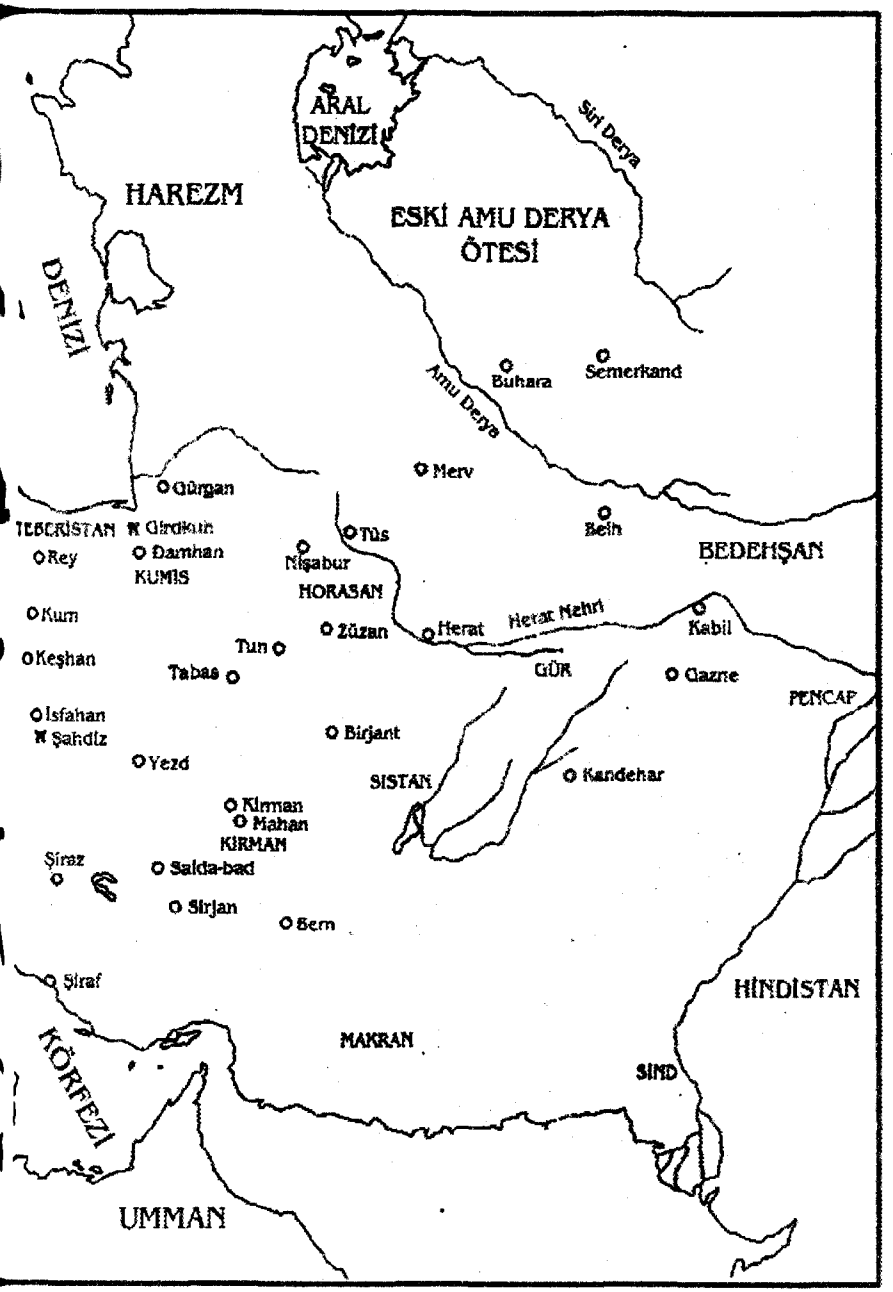
111 *Bakınız*, Hamdani, *İsmaili Da'wa in Northern India*, s. 4-6, ve Elliot ve Dowson, *History of India*, cilt. I, s. 483-497.

İlk iki evre ile karşılaştırıldığında Suriye Nizarileri, kuruluş dönemlerinin, Şam'da 523/1129'da uğradıkları büyük kaybı izleyen ve yaklaşık yirmi yıl süren üçüncü evresinde, nihayet bir dizi kalıcı üs elde etmeyi başardı. Bu evrede çabalarını, Nusayrilerin yaşadığı ve Nizarilerin üs olarak kullanabilecekleri çok sayıda kale barındıran, Hemat ile Cebel el Summak'ın güneybatısındaki kıyı şeridini arasındaki dağlık bölgeyi kapsayan Cebel Behra üzerinde yoğunlaştırdılar. Nizarilerin faaliyetlerini kentlerden kırsal alana taşıdıkları bu üçüncü evrede hareketin durumu ve başlarındaki *dai*leri hakkında çok az bilgi vardır. Görünüşe göre, Şam'da uğradıkları ağır yenilgiden bir süre sonra, Frenk topraklarına sığınmış olanlarda dahil olmak üzere hızla toparlanmayı başarmışlardı. İsmail el Acemi'den sonra başlarına geçen Ebu'l Feth'in yönetiminde yeniden örgütlenip, Haçlıların başarısız fetih girişiminin ardından Cebel Behra'ya sızdılar. 527/1132-1133'te Kehf hakimi Seyf el Mülk b. Amrun'dan, Nusayrilerin yardımıyla Frenklerden bir yıl önce geri almış olduğu Gadmus kalesini satın alarak, Cebel Behra'daki ilk üslerini elde ettiler.[112] Suriye'deki en önemli üsleri ve ara sıra liderlerinin ikametgâhı olacak olan bu kaleden başlayarak, bölgedeki hâkimiyet alanlarını genişlettiler.[113] Bir süre sonra, kuzenleriyle veraset kavgasına girişen Seyf el Mülk'ün oğlu Mūsā, rakiplerinin eline geçmesini önlemek için Kehf kalesini de Nizarilere sattı. Nizariler, 531/1136-1137'de de Kariba kalesinden Frenkleri kovarak bölgedeki ikinci üslerini ele geçirdiler. Kariba, bir süre için Hama'nın valisi İbn Selah'ın eline geçtiyse de, Nizariler kaleyi yeniden ve kalıcı olarak ele geçirmeyi başardılar. 535/1140-1141'de ise, Şayzerli Beni Münkızlar adına kaleyi yöneten Sungur'u öldü-

112 El Azimi, s. 407; Ibn el Adim, *Zübdet el-halep*, yay. Dahan, c. 2, s. 251-252; RHCHO içinde, c. 3, s. 665; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 11, s. 3; RHCHO, c. 1, s. 400; Ebu'l *Fida*, *el Muhtasar*, RHCHO içinde, c. 1, s. 21 ve Ibn Fazlullah el Umari, *Mesalik el ebsar fi memalik el emsar*, yay. Eymen F. Seyyid, (Kahire, 1985), s. 132-133.

113 Kadmus, Suriye'de önemli bir Nizari merkezi olarak kalmıştır. Kalenin zaptının hangi koşullar altında gerçekleştiğinin anıları, bugünkü Nizariler arasında hâlâ yaşamaktadır. Kadmus Nizarileri, 1850 yılında bölgeye gelen İngiliz gezgin Frederick Walpole'a (1822-1876) atalarının orta çağda kalabalık gruplar halinde Şam'dan bölgeye göçtüğünü anlatmışlardı. Bak. F. Walpole, *The Ansayrii (or Assassins), with Travels in the Further East in* 1850-51, (Londra, 1851) c. 3, s. 299-303.


KARA DENİZ
GÜRCİSTAN
ANADOLU
ERMENİSTAN
İRAN
Aras
Ardabil
Tebriz
AZERBAYCAN
Antakya
Halep
CEZR
Mevsil
Maşyat
Rafes
Rehf
Selamiyya
AKDENİZ
Tripoli
CEZİRE
KÜRDİSTAN
DAYLAMAN
Şam
Tikrit
Stir
Banlyas
Akka
SURİYE
Fırat
İskenderiye
Kudüs
Bağdat
Dicle
IRAK
Kahire
Küfe
Ahvaz
Basra
MISIR
Nil
ARABİSTAN
KIZIL DENİZ
Medine
BAHREYN
Lejand
Kasaba ya da Şehir
İsmaili Kaleleri
Mekke
Ortaçağ'da Yakın Doğu,
İran ve Komşu Ülkeler
0
500
1000


ARAL DENİZİ
Sırr Derya
HAREZM
ESKİ AMU DERYA ÖTESİ
DENİZİ
Amu Derya
Buhara
Semerkand
Merv
Gürgan
TEBERİSTAN
Girdkuh
Rey
Damghan
KUMIS
Nişabur
Tüs
Balh
BEDEHŞAN
HORASAN
Kum
Züzan
Herat
Herat Nehri
Kabil
Keşhan
Tun
Tabas
GÛR
Gazne
PENCAP
İsfahan
Şahdiz
Birjant
Yezd
SISTAN
Kandehar
Kirman
Mahan
KIRMAN
Şiraz
Salda-bad
Sirjan
Bem
Şiraf
HİNDİSTAN
MAKRAN
KÖRFEZİ
SIND
UMMAN

rerek Suriye'deki en önemli üsleri olacak olan Mesyaf'ı aldılar.[114] Hama'nın kırk kilometre kadar batısındaki Mesyaf, Suriye Nizari *dai*lerinin daimi merkezi oldu. Nizariler ardından, Cebel Behra'da, aralarında Kevabi, Rusafe, Manige ve *Gulay'a*'nın da bulunduğu ve toplu olarak *gila el dava* (dava kaleleri) diye adlandırılan bir dizi kaleyi daha ele geçirdiler.[115] Daha önce belirtildiği gibi, bu tarihten yirmi otuz yıl kadar sonra yazan Surlu William, bölgedeki Nizarilerinin sayısını altmış bin, ellerindeki kalelerin sayısını da 10 olarak gösterir.

Demek ki Nizariler, Şam'da uğradıkları yıkımın üstünden yirmi yıl bile geçmeden, yerel Sünni yöneticilerin düşmanlığına ve Antakya ile Trablusşam'daki Haçlı devletlerinden gelen tehdide rağmen, Suriye'de dağ kalelerinden oluşan bir hat kurmayı başarmışlardı. Yine de, İran'daki mezhepdaşları gibi ele geçirdikleri topraklarda bir süre için bağımsız kalacak, yerel bir güç olmakla yetinmek zorunda kaldılar. Kaynaklarda, mezhebin ana kaygısının Cebel Behra'da elde ettiği kazanımları sağlamlaştırmak olduğu bu dönemde, Nizarilerin dış dünyayla ilişkilerine dair çok az ve dağınık bilgi vardır. Kuşkusuz, İran'daki merkezleriyle ilişki kuracakları ana yolu denetleyen stratejik önemdeki Musul'un Selçuklu yanlısı Türk hâkimine karşı sürekli tetikte bulunmak zorundaydılar. Suriye Nizarileri, Musul'un Selçuklu valisi Zengi b. Aksungur (521-541/1127-1146)'un 522/1118'de Halep'i almasıyla kendilerini daha da köşeye sıkışmış hissettiler.

---

114 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 273-274; çev. Gibb, s. 263; çev. Le Tourneau, s. 260, Yakut, *Ma'gem*, c. 4, s. 556. İbn el Esir, *el Kamil*, c. 11, s. 30 RHCHO içinde, c. 1, s. 438; Ebû l *Fida*, *el Muhtasar*, RHCHO içinde, c. 1, s. 25; Usame, *Memoirs*, s. 177-178 ve E. Hanigmann, Masyad, EI, c. 3, s. 404-406.

115 Nizarilerin Cebal Bahri'deki kalesi ve kazanmaları için *bkz*. Defrémery, Ismaéliens de Syrie', s. 417-421; Le Strange, *Palestine*, s. 36, 39, 80-81, 352, 468, 485 ve 507; van Berchem'ın, 'Épigraphie des Assassins', s. 453. ve 480-501; *Opera Minora* cilt I, s.453. ve 480-501; 'Notes sur les Croisades', *JA*, 9 série, 19 (1902), s. 442.; R. Dussaud'un, 'Voyage en Syrie (2e), Ekim-Kasım 1896: 'Notes archéologique', *Revue Archéologique*, I (1897), s. 341, 343. ve 349; Dussaud, *Topographie historique*, s. 138-148; Cahen, *Syrie du Nord*, s. 170., 347. ve 352.; Hodginson, Order, s. 106-107; Lewis, 'Ismailites and the Assassins', s. 119-120, ve Assassins, s. 108-109. bakınız Jonhn G. Philips, 'Qal'at Masyaf: A Study in Islamic Architecture' (Ph. D. tezler, Londra Üniversitesi, 1982), 'Mashad Rashid al-Din Sinan: A 13th-Century Ismaili Monument in the Syrian Jabal Anşariya', *JRAS* (1984), s. 19-37.

Zengi'nin 543/1148 yılında yerine geçen oğlu Nureddin Mahmud (541-569/1146-1174)'un, Halep'te o zamana dek Şii usulünce okunan ezanı, Sünni usulüne göre değiştirmesi, genelde Halep Şiilerine ve özelde İsmailililere karşı bir savaş ilanıydı.[116] Bu nedenle, Ali b. Vefa adında bir komutanın emrindeki Nizari kıtalarının, Antakya kontu Raymond'un Nureddin'e açtığı sefere katılması şaşırtıcı değildir. Sefer 544/Haziran 1149'da İnab'da yapılan savaşta, Raymond ile birlikte Nizari komutanı Ali b. Vefa da can verdi.[117] Bu dönemle ilgili olarak, kaynaklarda iki Nizari suikasti kaydedilmiştir. Nizari *fedai*leri, 543/1149 yılında, daha önce Nizarileri ağır bir yenilgiye uğratarak, liderleri Behram'ı öldürmüş olan Vadi el Teym'in boy başkanı Dehhak b. Cendel'i öldürdüler.[118] 547/1152 yılında da ayrı bir grup Nizari *fedai*si de, Trablus kontu II. Raymond ile kendisine eşlik eden tanınmış Haçlı komutanı Merleli Ralph ve adı kaydedilmeyen bir başka Haçlıyı Trablus kapılarında öldürdü.[119] Nizarilerin ilk Haçlı kurbanı olan II. Raymond'un öldürülmesinin nedeni asla açıklığa kavuşmadı. Ancak, kontun ölümüyle deliye dönen Haçlılar, Suriyeli Müslümanlara saldırırken, Tapınak Şövalyeleri Nizari topraklarını bastı. Suriye Nizarilerinin Tapınakçılara vergi ödemeyi kabul etmek zorunda kalmaları, bu dönemde başlamış olmalıdır.

Buzurg Ümmid'in ölümüne doğru Nizariler, kendi bağımsız devletlerini kesin biçimde kurmuş bulunuyordu. Bu devletin dağınık toprakları, esas olarak İran'daki Rudbar ve Kuhistan'daki

116 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 301; çev. Le Tourneau, s. 299-300 ve Elisseef, *Nur ad Din*, c. 2, s. 428-430.

117 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 304-305; çev. Gibb, s. 291-292; Le Tourneau, s. 305-306; İbn el Adim, *Zübdet el-haleb*, yay. Dehan, c. 2, s. 292. İbn el Esir, *el Kamil*, c. 11, s. 54; RHCHO içinde, c. 1, s. 476; İbn el Esir, *el Atabekiyye*, RHCHO içinde, c. 2, kısım 2, s. 177-178; Ebu'l *Fida el Muhtasar*, RHCHO içinde, c. 1, s. 28; Surlu William, *Historia*, RHC: *historiens Occdentaux* içinde, c. 1. s. 771-773; Grousset, *Croisades*, c. 2, s. 275-278, Runciman, *Crusades*, c. 2, s. 325-326 ve Elisseef, *Nur ad Din*, c. 2, s. 430-432.

118 İbn el Kelanisi, *Zeyl*, s. 303; çev. Le Torneau, s. 302-303.

119 İbn el Furat, *Tarih el düvel ve'l mulük*, yay. C. Zurayk, (Beyrut, 1936-1942), c. 8, s. 79. Surlu William, *Historia*, s. 789-792; Sanuda, *Liber secretorum fidelium Crusis, Gesta Dei Per Francos* içinde, c. 2, s. 168; Grousset, *Croisades*, c. 2, s. 323-324, Runciman, *Crusades*, c. 2, s. 332-333.

geniş bir bölgeyle, Suriye'de Cebe, Behra'nın güney kesimlerinden oluşuyordu. Devletin, Nizari topluluğunun İranlı başkanının bulunduğu merkezi, genellikle Alamut, nadiren de Rudbar'daki diğer kalelerden biriydi. Nizarilerin Kuhistan'daki toprakları, süreklilik göstermese de daha büyüktü ve çok sayıda küçük kent ve kasabayı kapsıyordu. Kuhistan Nizarileri, Alamut'tan atanan ve kimi zaman *muhteşem* unvanı verilen tek bir otoriteye bağlıydılar. Bu lider, genellikle Kain bölgesindeki Tun ya da Bircend yakınlarındaki Müminabad kalesinde oturuyordu. Nizariler, bir süre sonra Elbruz sıra dağlarının doğu kesimindeki kalelerini yitirdiler, ancak İran'da Rudbar dışında iki bölgede daha varlıklarını korumayı başardılar. Bunlardan biri Kumis bölgesiydi. Bu bölgede Girdkuh ile Damgan yakınlarında bir kaç kaleyi elde tuttular. Girdkuh, Moğollara en son teslim olan Nizari kalesi oldu. Diğer bölge, Luristan eyaletindeki merkezi Zagros sıradağlarındaydı. Bu bölgede Nizariler, olasılıkla Zagros dağlarının güney kesiminde Eracan'daki kale ve şatolarını bırakmak zorunda kaldıktan sonra, yeni kaleler ele geçirip korumayı başardı. Suriye Nizarileri ise ellerindeki kalelerden, Cebel Behra'nın güney kesiminin denetimini ellerinde tutuyordu. Suriye Nizarilerinin normal olarak Alamut'tan atanan liderleri, Mesyaf ya da Kehf kalelerinde kalıyordu. Bir zaman için Nizari topluluğu, yalnızca Nizarilerin topraklarında değil, diğer İran ve Suriye kentlerinde yaşayan grupları da kapsıyordu. Fakat zamanla, kendi hâkim oldukları bölgelerde toplanmaya başladılar. Bununla birlikte, Suriye'de Cezr, İran'da da Kuhistan ve Sistan'ın Nizarilerin elinde olmayan bölgelerinde bazı Nizari toplulukları yaşamayı başardı. Aynı zamanda, Nizarilerin yönetimindeki topraklarda da Sünniler, Zeydiler, On iki İmamcılar ve Nusayriler gibi İsmaili olmayan mezheplere bağlı gruplar yaşıyordu. Nizari devleti, kendi para birimine, bağımsız bir devlet başkanı gibi davranan ve genellikle muhataplarınca da öyle kabul edilen kendi başkanına sahipti. Bu durum, 530/1136'da Harezmşahlar tarafından *iktası*ndan kovulan Selçuklu *emiri* Yarankuş'un Alamut'a sığınması olayında açıkça görülmüştür. Söz konusu emirle ilgili olarak Buzurg Ümmid,

Nizarilerin düşmanı, Selçukluların vassali olan *Harzemşahlarla*, Nizarilerle ilişkilerinin dostça olmasına rağmen kendisine sığınan birine ihanet edemeyeceğini belirterek, onu Harezmşahlara iade etmeye yanaşmamıştır.

Nizarilerin hâkimiyetindeki topraklar birbirinden çok uzak mesafelerle ayrılmıştı, buna rağmen Nizari devleti, hem kendi içinde, hem de dış dünyaya karşı, yalnızca askeri güç ve merkezi otoritenin sağlayamayacağı, dikkate değer bir bütünlük ve birlik ruhu sergiledi. Aslında, topluluk olarak ortak bir amacı paylaşma ve dış dünyaya karşı birlik (vis-a-vis) içinde davranmakla birlikte, her Nizari bölgesi, belli bir bağımsızlık ve yerel ilişkilerinde insiyatife sahipti. Her biri farklı yerel koşullar ve sorunlarla yaşayan değişik Nizari toplulukları, ortak bir miras ve ortak bir misyon anlayışını paylaşıyordu. Son derece disiplinli ve amacına adanmış bir topluluk olarak Nizariler, Fatımilerden bağımsızlığını kazandıktan sonra, bu bağımsızlığı kendisini çevreleyen Türk yöneticilerine karşı da korumak için güçlü bir dayanışma ruhu sergilemeyi sürdürdü. Bu birlik ve dayanışma ruhunun bir sonucu olarak, Alamut'un başlattığı en radikal siyaset değişiklikleri, tüm Nizari topluluğundan kolayca kabul gördü. Aynı şekilde, Kuhistan ve Suriye Nizarileri Alamut'tan atanan yerel başkanlarının otoritesini kabul ederken, hareketin merkezi liderliği hiçbir Nizari toprağında sorgulanmadı. Bunda, İsmaili hareketinde otoritenin merkeziliği ve *davanın* hiyerarşik kuruluş geleneğinin etkisi olmakla birlikte, Nizarilerin ortak dünya görüşlerinin payı büyüktür. Nizariler, misyonları hakkında güçlü bir bilinç taşımayı sürdürdüler ve Selçuklulara karşı ilk isyanlarının başarısızlığa uğramasından sonra bile varlıklarını, Nizari imamının mutlak dünyevi egemenliğinin yolunu hazırlamaya adamayı sürdürdüler. Bu nedenle İsmaililer, o dönemin İslam dünyasındaki diğer küçük devletlerinde alışık olunmayan bir istikrar göstermeyi bildi. Alamut efendilerinin çoğu, uzun süre yönetimde kalmış ve ister *dai*, ister daha sonraları olduğu gibi imam unvanını taşısın, bir efendinin ölümünden sonra, ardılının kim olacağı konusunda hiçbir çekişme yaşanma-

mıştır. Gerçekten, Nizari topluluğunun merkezi lideri, bir buçuk yüzyıldan uzun bir süre, son derece dağınık Nizari topraklarının bağlılığından yararlanmayı sürdürmüştür.

Alamut döneminin, dağlılar, köylüler ve küçük kentlerde yaşayan kentli gruplardan oluşan Nizari cemaati, yaşadıkları başlıca alanlarda sahip oldukları yerel inisiyatif ruhunun da yardımıyla, kültürlü bir toplum oluşturdular ve entelektüel faaliyetlere değer verdiler. Alamut'da, Kuhistan'da ve Suriye'de yalnızca İsmaili eserlerini de içeren dinsel kitapların değil, bütün bilim dallarına ilişkin kitap ve donanımın bulunduğu zengin kütüphaneler oluşturdular. Anlaşıldığına göre, değişik bilim dallarıyla ilgilendiler ve aralarına giren çok sayıda yabancı sayesinde canlılıklarını korudular. Nasıreddin Tusi gibi pek çok Müslüman bilgini, Nizari kütüphanelerinden yararlanmış ve bunların bir bölümü, hiç değilse geçici olarak İsmaililiği kabul etmiştir. Kısacası, Hodgson'ın gözlemlediği gibi, Nizari devletinin gösterdiği istikrar ve güçlü direniş ruhu, mezhebin uyguladığı özgül mücadele yöntemleri ve liderlerinin dehasıyla ancak kısmen açıklanabilir. Söz konusu erdemlerde, bu etkenlerin yanı sıra, baskı karşısında Nizari dayanışması, misyonlarına gösterdikleri tam adanmışlık, yerel Nizari grupların gösterdiği güçlü inisiyatif ruhu ve mezhebin Müslüman toplumunun seçkin bireyleri nezdindeki büyük çekim gücü de rol oynamıştır.[120]

Kiya Buzurg Ümmid, Cemaziyülevvel 532/Şubat 1138'de öldü. Hasan Sabbah'ın türbesindeki mezarı Nizarilerin ziyaret yerlerinden biri oldu. Nizarilerin *başdai*si olarak yerine, ölümünden ancak üç gün önce atadığı oğlu Muhammed geçti.[121] Muhammed'in otoritesinin bütün Nizari topraklarındaki mezhep üyele-

120 Alamut döneminde Nizari devletinin toprak yapısı ve istikrarı hakkında bak. Hodgson, *Order*, s. 115-120 ve 244, 'State', s. 447-449 ve 455-457.

121 Muhammed b. Buzurg Ummid'in iktidar dönemi için bak. Cüveyni, c. 3, s. 221-222; çev. Boyle, c. 2, s. 685-686; Reşideddin, s. 146-159; Kaşani, s. 168-181; Hafız Ebru, s. 237-243; Mirkhvand, *Revzat elsefa*, yay. ve çev. Jourdain, çeviri s. 163-164, metin, 221-223; Tahran, Yay, c. 4, s. 217-218; Khwan Emir, *Habib el Siyar*, c. 2, s. 470-471; Hodgson, *Order*, s. 143-146, Lewis, *Assassins*, s. 68 ve Filippani Ronconi, *Ismaeliti*, s. 174.

rince tartışmasız kabul edilmesiyle, Nizari devletinin merkezi yönetimin soydan geçmesi geleneği kurulmuş oldu. Nizariler, Girdkuh gibi bazı yerlerde yerel düzeyde iktidarın babadan oğula geçmesine alışık olsalar da, hareketin merkezi liderliği için bu, gerçekten yeni bir özellikti. Anlaşıldığı kadarıyla, Nizarilerin düşmanları, Muhammed'in liderliğinin içerden gelen bazı direnişlerle karşılaşacağını ummuşlarsa da, Nizarilerin bütünlüğünü korumasıyla, bu umutların temelsiz olduğu kısa zamanda ortaya çıktı.

Muhammed'in uzun yönetiminin (532-557/1138-1162) en azından ilk bölümünde, Nizarilerin çok sayıda yeni kale ele geçirdikleri ya da inşa ettikleri Deyleman ve Gilan'daki toprakları genişledi. Başta *Reis* Hasan b. Selah Munşi Bircendi olmak üzere, Alamut vakanüvisleri ve daha sonra adı geçen İranlı tarihçilerin söz ettiği bu yeni kalelerin en önemlileri Saadetkuh, Mübarekkuh ve Firuzkuh idi. Bu kalelerin çoğu, Alamut'tan düzenlenen seferlere komuta eden ve sonradan bu kalelerin bazılarının yönetimine getirilen Nizari komutanı Kiya Muhammed b. Ali Husrev Firuz'un gayretleriyle ele geçirildi. Bu dönemde, bazı Nizari harekatlarına da Buzurg Ümmid'in kardeşi Kiya Ali (öl. 538/1144) komuta etti. Aynı sıralarda Nizarilerin etkinliklerini, akınlar düzenledikleri ve *dava* faaliyetlerini yürüttükleri Gürcistan'a dek yaydıkları söylenir. Ayrıca, kendileri için tümüyle yeni bir bölge olan, Kuhistan'ın doğusunda bugünkü Afganistan'daki Gur topraklarına da sızmak için büyük çaba gösterdiler. Görünüşe göre bu bölgede, Gur sultanı Aleaddin Cihansuz (544-556/1149-1161)'un isteğiyle 550/1155 yılına doğru Nizariler örgütlenmişti. Fakat, Cihansuz'un 558/1163'teki ölümüyle yerine geçen oğlu Seyfeddin Muhammed, bölge Nizarilerini Alamut'tan gönderilen liderleriyle birlikte öldürttü.[122] Bir dünyevi iktidar olarak Nizariler, yakın komşularıyla sık sık küçük çatışmalara girdiler.

122 Minhaci Sirac Cüzcani, *Tabakat-i Nasiri*, yay. Abdul Hay Habibi, (2. bas., Kabil, 1342-1343/1963-1964), c. 1, s. 349 ve 350-351, İng. çeviri, *Tabakat-i Nasiri: A General History of the Muhammedan Dynasties of Asia*, çev. Henry G. Raverty, (Londra, 1881-1899), c. 1, 363 ve 365 ve C. E. Bosworth, 'The Early Islamic History of Ghur', *Central Asiatic Journal*, 6 (1961), s. 132-133.

Muhammed döneminin Nizari vakanüvisleri, başta Rudbar ile Gazvin arasında saldırılar ve karşı saldırılarla dolu uzun çatışma olmak üzere, bu yerel çatışmalar üzerine, her bir akında ele geçirilen koyun ve sığırların sayısıyla, diğer ganimetlerin miktarına kadar varan ayrıntılı bilgiler aktarmıştır. Girdikleri bu pata (berabere) durumda bile güçlü bir misyon bilinci korumakla birlikte, büyük Nizari isyanı, artık geride kalmış ve eskinin o ateşli savaşları, şimdi küçük yerel çatışmalara dönüşmüştü.

Siyasal cinayetler bakımından da İran Nizarileri, Hasan Sabbah'ın dönemine göre daha az sayıda eylem yapmışlardı. Muhammed b. Buzurg Ümmid'in yönetimi döneminde, çoğu Hicri 532-537 tarihlerinin ilk yıllarında olmak üzere, on dört suikast gerçekleşmiştir.[123] Bu dönemin ilk kurbanı da bir Abbasi halifesi, el Müsterşid'in oğlu ve halefi el Raşid (529-530/1135-1136)'dir. Babası gibi Selçuklular arasındaki çekişmelere karışan ve Selçuklu Sultanı Mesud'un otoritesini tanımayı reddeden el Raşid, kısa süre sonra Selçuklular tarafından halifelikten uzaklaştırılarak, yerine amcası el Muktefi (530-555/1136-1160) geçirilmişti. Halifelikten alındıktan sonra Irak'tan İran'a sürgün edilen el Raşid, Muhammed'in Nizarilerin başına geçmesinden çok kısa bir süre sonra, Ramazan 532/Haziran 1138'de İsfahan'da dört Nizari *fedai*sinin düzenlediği suikastte öldürüldü. Nizari vakanüvisleri, suikaste gerekçe olarak, el Raşid'in İran'a babasının öcünü almak için gelmiş olduğunu iddia ederler. Ölümü, İsfahan halkının Nizarilere karşı yeni bir kıyıma girişmesine yol açarken, Alamut'ta bir hafta bayram ilan edildi.[124] El Raşid ile birlikte bu dönemde Nizari suikastlerinin en önemli kurbanı, Azerbaycan'daki yönetimi sırasında Nizarilere karşı sert sindirme politikası izlemiş olan Selçuklu sultanı Davut'tur. Davut, 538/1143'te, Tebriz'de,

123 Reşideddin, s. 160-161, Kaşani, s. 182 ve 217-218 ve Hafız Ebru, s. 243-244.

124 Reşideddin, s. 146-147 ve *Al Selçuk*, s. 115, Kaşani, s. 168-169; Hamdullah, *Tarih*, yay. ve çev. Gantin, s. 280-281; yay ve çev. Browne, c. 1, s. 363 ve 465 ve c. 2, s. 70 ve 103. Nevai, s. 360-361 ve 455; Hafız Ebru, s. 237; Zahireddin Nişapuri, *Selçuknamc*, s. 56; el Bundari, *Zübdet el-nusre*, s. 180 ve El Ravendi, Rahat *el-sudur*, s. 228-229. Hüseyni, *Ahbar*, s. 109; Ibn el Esir, el Kamil, c. 11, s. 24; *el Atabakiyye*, RHCHO içinde, c. 2, Bölüm 2, s. 98 ve Nahçıvani, *Tajarib el selcf*, s. 302-303.

ancak dikkate değer biçimde, Alamut'tan değil, Suriye'den gönderilen fedailerce öldürüldü. Diğer ünlü kurbanlar arasında, Mazenderan hâkiminin oğlu Girdbazu, bir Gürcü yöneticisi ve bölgelerindeki Nizarilerin idam kararlarını veren Tiflis, Hemadan ve Kuhistan *kadı*ları bulunmaktadır.

Kuzey İran Nizarileri, Mazenderan ve Gilan hâkimi, Bavendi hanedanından Şah Gazi Rüstem b. Ala Devle Ali ile Rey'in Selçuklu valisi Abbas'ın kişiliğinde iki amansız düşmanla karşılaştılar. Oğlu Girdbazu'nun 537/1142'de Nizari *fedai*lerince öldürülmesinden sonra, Şah Gazi, Rudbar Nizarilerinin baş düşmanı oldu. Sürekli saldırılarıyla çok sayıda Nizari öldüren Şah Gazi, öldürülen mezhep üyelerinin kesik başlarından kuleler dikti. Aynı biçimde, velinimeti Cevher'in Sultan Sancar'ın ordugahında Nizarilerin suikastine 535/1141 tarihinde kurban gittiğini öğrenen Abbas, Rey Nizarilerini kıyıma uğrattıktan sonra Alamut ve diğer kalelere saldırarak çok sayıda kişiyi öldürdü. Saldırılar karşısında bunalan Nizariler, 541/1146 tarihinde Sancar'a elçi göndererek Abbas'ın durdurulmasını istediler. Birkaç ay sonra, Bağdat'ta ziyarette bulunan Abbas, anlaşıldığına göre Sultan Sancar'ın ricasına uyan Sultan Mesud'un emriyle idam edildi ve kesik başı Alamut'a gönderildi.[125] Bu olay, Nizari liderleri ile Sancar'ın arasında yeni bir anlaşmanın varlığına işaret etmektedir. Bununla birlikte, bu olaydan bir süre önce 538/1143 tarihinde Nizariler, Sultan Mesud'un Rudbara gönderdiği bir orduyla savaşmak zorunda kalmış, bundan bir süre sonra da Sancar, Nizarilerin Kuhistan'daki düşmanlarına yardım etmiştir. Turaysiz valisi El Amid b. Mansur, Kuhistan Nizarilerinin hâkimiyetini kabul etmişti. Yerine geçen ve bölgede *Sünni*liği yeniden hâkim kılmaya (545/1150) kalkışan oğlu Alaeddin Mahmud, Nizariler tarafından kovulunca, Sultan Sancar'dan yardım istedi. Sancar'ın emriyle, Aleaddin'i yeniden Turaysiz valiliğine getirmek için gönderilen Selçuklu ordusu, Nizariler karşısında başarılı olamadı.[126] Bundan kısa bir süre

125 Reşideddin, s. 155; Kaşani, s. 176; Hafız Ebru, s. 240 ve İbn el Esir, *el Kamil*, c. 11, s. 44.

126 Yakut, *Mu'cem*, c. 3, s. 534-535; çev. Barbier de Meynard, s. 390-391 ve İbn el Esir, *el Kamil*, c. 11, s. 57 ve 59.

sonra da, bir başka Selçuklu *emiri* Muhammed b. Enez, olasılıkla Sancar'ın rızasıyla Kuhistan Nizarilerine karşı saldırılar düzenlemeye başladı.[127] Enezoğlu'nun Nizari karşıtı saldırıları, Sancar'ın ölümünden (552/1157) iki yıl sonrasına 554/1159'a dek sürdü.

Nizarilerle Selçuklular arasında varılan pata (yenişememe) durumu ve Nizari mücadelesinin genel başarısızlığı, Nizari topluluğu için hayal kırıcı olmalıdır. Muhammed b. Buzurg Ummid'in yönetimi sırasında, kuşkusuz birçok Nizari, Hasan Sabbah zamanının şanlı günlerini ve askeri başarılarını özlemle anıyordu. Aynı zamanda, Nizariler, Nizar'ın ölümünden beri, imamlarının açığa çıkıp kendilerini adaletsizliklerden kurtarmasını beklemeyi sürdürüyordu. Görünüşe göre, Muhammed'in son yıllarında, çok sayıda genç Nizari, eski zamanların bazı radikal İsmaili düşüncelerini canlandırmaya başlamıştı. Bu grup, imamın dönüşü ve *kıyamet*in gelişi için sabırsızlanıyordu. Bu düşüncelere bağlı genç Nizariler, görüşlerini paylaşan ve teşvik eden Muhammed'in gelecekteki ardılı Hasan'ın kişiliğinde bir de lider bulmuşlardı.

Nizariler hakkındaki bilgilerimizi borçlu olduğumuz İranlı tarihçilerimize göre, 520/1126 yılında doğan Hasan, genç yaşından beri İsmaili hareketinin tarihini ve eski düşüncelerini araştırmaya merak salmıştı. Hasan Sabbah'ın öğretileriyle felsefe ve tasavvuf metinlerini inceledi. Entelektüel niteliklere sahip olan ve çok okuyan Hasan, geniş kültür sahibi oldu ve Alamut'ta bir çok yandaş kazandı. Özellikle İsmaili tevilinde (söylenenden ya da olduğundan başka anlam çıkarmak) uzmanlaştı ve yorumları yandaşları arasında büyük beğeni kazandı. Nizarilerin genç kuşağı arasında birçokları, Hasan Sabbah'ın geleceğini vaad etmiş olduğu imamın Hasan olduğu inancına vardılar. Seçkin ve karizmatik kişiliğinin de yardımıyla Hasan'ın etkisi tüm Rudbar bölgesine yayıldı. Daha Muhammed'in sağlığında, pek çok Nizari, lider olarak Hasan'ı kabul ediyordu.[128]

127 Bak. İbn el Esir, *el Kamil*, c. 11, s. 75, 81, 84-85, 89-90 ve 95.

128 Muhammed b. Buzurg Ummid'in zamanında II. Hasan'ın faaliyetleri hakkında bak. Cüveyni, c. 3, s. 222-225; çev. Boyle, c. 2, s. 686-688; Reşideddin, s. 162-163; Kaşani, s. 183-184; Hafız Ebru, s. 251-252; Hodgson, *Order*, s. 146-148; Lewis, *Assassins*, s. 70-71 ve Filippani-Ronconi, *Ismacliti*, s. 177-178.

Selefleri gibi şeriatın uygulanmasında ve *davanın* gizli imamın adına sürdürülmesinde ödünsüz davranan Muhammed b. Buzurg Ümmid, Hasan'ın çevresinde toplanan ve imamlığına inanan radikal Nizarilere karşı ciddi önlemler almak zorunda kaldı. Bu önlemler kapsamında, bir seferinde Alamut'ta tam iki yüz elli radikal Nizari'yi idam ettirdi ve aynı sayıda kişiyi de sürgüne gönderdi. Bunun üzerine, Muhammed'in ölümüne dek Hasan, kendisi ve yandaşlarınca savunulan görüşleri, sözlü ve yazılı olarak inkâr etmek için elinden gelen her şeyi yaptı. Ancak, görüşlerini gerçekten değiştirmemiş olup, sadece uygun zamanın gelmesini bekliyordu.

Kısa bir hastalıktan sonra Rebiyülevvel 557/Mart 1162'de ölen Muhammed b. Buzurg Ümmid, Hasan Sabbah ve babasının yanına gömüldü. Muhammed B. Buzurg Ümmid'in yerine, daha önceden belirlendiği gibi, o sırada otuz beş yaşında olan Hasan geçti.[129] O zamana dek, Muhammed b. Buzurg Ümmid'in oğlu olduğuna inanılan Hasan, Nizari İsmaililerin tarihinde yeni bir dönem açacak olan bir dinsel devrimi dikkatle hazırlamıştı. Hareketin başına geçtikten yaklaşık iki buçuk yıl sonra, en azından İran'daki Nizari topraklarının temsilcilerini Alamut'ta toplayarak, getirdiği yeniliği ilan etti. Bu şaşkınlık verici olayın öyküsü, İranlı tarihçilerimiz ve az sayıda sonraki Nizari tarihçisi tarafından aktarılmıştır.[130]

---

129 II. Hasan ve kısa hükümdarlığı hakkında bak. Cüveyni, c. 3, s. 225-239; çev. Boyle, c. 2, s. 688-697, Reşideddin, s. 162-170; Kaşani, s. 183-191; Hamdullah, *Tarih*, yay. ve çev. Gantin, s. 498-504; Hafız Ebru, s. 251-255; Mirhvand, *Revdat el-sefa*, yay. ve çev. Jourdain, s. çeviri s. 164-168, metin s. 223-228.

130 Nizari Topluluğu içinde *kıyamet*'in ilanı için bkz. Cüveyni, c. 3, s. 225-230 ve 237-239; çev. Boyle, c. 2, s. 688-691 ve 695-697; Reşideddin, s. 164-166 ve 168-169; Kaşani, s. 184-186 ve 188, bu üç tarihçi de aynı Nizari kaynaklarına dayanır. Hafız Ebru, s. 252-253. Hasan'ın oğlu ve ardılı tarafından geliştirildiği şekliyle kıyamet öğretisi, daha sonraki tarihlerde kaleme alınmış az sayıda Nizari metninde ele alınır. Bunlardan en önemlisi, Alamut'ta olaya tanık olduğu anlaşılan adı bilinmeyen bir yazar tarafından kaleme alınan Heft babi Baba Seyyidna'dır, Two Early Ismaili Treatises içinde, s. 19-24, 27, 30, 33, 36, 38, 40 ve 41. Açıklamalı İngilizce çevirisi, Hodgson, Order, s. 299-304, 312, 314, 316, 318, 319, 321 ve 322; El Tusi, Revzet elteslim, özellikle, metin s. 62-63, 83-84,101-102 ve 128-149, çeviri s. 68-70, 94-96, 115-116 ve 149-175.

Hasan, Hicri 559 yılının Ramazan ayında, Alamut kalesinin önündeki toplu ibadet alanına batıya bakan bir mimber kurulmasını emretti. Mimberin dört direğine beyaz, kırmızı, sarı ve yeşil renklerde dört büyük bayrak (alem) asılmıştı. 17 Ramazan 559/8'de, diğer bölgelerden gelen temsilcilerle birlikte bütün Alamut halkını ibadet alanında topladı. Rudbar ve Deylemli Nizariler, mimberin ön tarafında, Horasan ve Kuhistan'dan gelenler sağ tarafta, Batı ve Orta İranlı *refik*lerse sol tarafta yer aldı. Ak bir giysi ve sarık kuşanmış olan Hasan, öğle vakti kaleden inerek mimbere çıktı. Burada kalabalığı selamladıktan sonra kısa bir süre sonra kılıcını çekip ayağa kalkarak, gizli imamın yandaşlarına gönderdiği yeni talimatları içeren mesajı yüksek sesle okumaya başladı. Zamanın gizli imamının seçilmiş kullarına sevgi ve selamlarını yolladığını ve *kıyameti* başlatarak, onları şeriatın bütün yükümlülüklerinden azat ettiğini bildirdi. Ardından, tamı tamına imamın sözlerinden oluştuğunu iddia ettiği Arapça bir *hutbe* okudu. Bu *hutbe*, mimberin basamağında oturan Arapça bilen hukukçu Muhammed Busti tarafından hazır bulunan kalabalığın anlayabilmesi için simultane biçimde Farsçaya çevrildi. Bu *hutbe* Hasan'ın *dai*liğini ve Hasan Sabbah gibi *huccet*liğini onaylamakla kalmıyor, ona daha yüksek bir rütbe vererek *halife*liğini ilan ediyordu. İmam, *şia*sına, Hasan'ın her sözüne kendi sözü olarak körü körüne itaat etmelerini de emrediyordu. Konuşmasını bitirdikten sonra mimberden inen Hasan, hazır bulunanlara iki *rekat bayram namazı* kıldırdıktan sonra, *oruç*larını açmaları için hazırlanmış olan sofralara davet etti. Hasan'ın *'Kıyamet Bayramı' (iyd el kıyame)* ilan ettiği 17 Ramazan, o tarihten sonra Nizarilerce her yıl bayram olarak kutlandı.

Alamut'taki açıklamadan birkaç hafta sonra, *hac* mevsiminin başlamasından hemen önce benzer bir tören de Kuhistan'da Bircend'in doğusundaki Müminabad kalesinde düzenlendi. Buradaki törende, Kuhistan Nizarilerinin yöneticisi *Reis* Muzaffer ile yardımcısı Muhammed Hagan, Hasan'ın Alamut'ta okuduğu *hutbe*yi buradaki Nizarilere okudular (555/1160). *Hutbe*ye ek olarak, Muhammed Hagan, Alamut'tan getirdiği sözlü mesajı da

açıkladı. Bu mesajda Hasan, nasıl ki bir zamanlar el Mustansır Tanrının *halifesi* ve yeryüzündeki temsilcisi olup, Hasan Sabbah da onun *halife*liğini yapmışsa, şimdi de kendisinin, yani II. Hasan'ın Tanrının *halifesi* olduğunu, *Reis* Muzaffer'in de kendisinin *halifesi* olduğunu açıklıyordu. Törenin sonunda, Müminabad Nizarileri sevinç gösterileriyle yeni durumu onayladılar. Suriye Nizarileri arasında da, biraz daha gecikmeyle de olsa *kıyamet*in başlaması ilan edildi ve yeni bir çağın başlangıcı olarak kutlandı.

Alamut ile Müminabad'da 559/1164'te yapılan bu kitlesel törenler gerçek anlamda bir dinsel devrimdi. Nizarilerin *ala zikrihi'l selam* (adını anmak esenlik getirsin) şeklinde andıkları II. Hasan, bir *kıyamet* öğretisi getirmişti. Bu öğretiyle Rudbar, Kuhistan ve diğer Nizari topraklarındaki mezhep üyelerine; insanların yargılanıp, ebediyen cennete (*bihişt*) ya da cehenneme (*duzak*) gönderileceği, uzun süredir beklenen *kıyamet* gününün gelmiş olduğu ilan ediliyordu. Ne var ki, İsmaili *tevil*ine dayanan bu öğretiyle, kıyamet ve dünyanın sonu (*miad*) sembolik ve manevi bir yorumlamaya tabi tutulmuştu.[131] *Kıyamet*, örtüsünden çıkan *hakikat*in Nizari *imam*ının kişiliğinde kendisini ortaya koyması olarak yorumlanıyordu. Aynı şekilde, Nizari İsmailiğine bağlananlardan oluşan gerçek müminler artık *hakikati* ya da manevi gerçekliği, yani dinsel yasaların *batın*ını kavrama yeteneğine kavuşuyorlar; böylece, *Cennet* onlar için bu dünyada gerçekleşmiş oluyordu. Öte yandan, Nizari imamını kabul etmeyen Nizariler dışındaki tüm insanlar, manevi anlamda yokluk demek olan *Cehenneme* düşmüşlerdi. *Kıyameti* getiren kişi olan zamanın Nizari *imam*ı, aynı zamanda, insan soyunun yargıcı ve *Kıyamet Kaim*'i olarak, İsmaili düşüncesinde normal imamların üstünde bir rütbeye sahipti ve onun *davası Kıyamet davası*ydı. Belirtildiği gibi, *Hasan ala zikrihi'l selam*, başlangıçta *Kıyamet Kaim*'inin *Halifesi* olduğunu iddia etmişti. Daha sonraki Nizariler, *kaim el kıyame*'nin (*Kıyamet Kaim*'i) *hucceti* olarak gördükleri Hasan Sab-

131 İsmaililerin *Kıyamet*, Cennet ve Cehenneme getirdikleri bazı ilk yorumlar için bak. El Sicistani, *Keşf el-mahcub*, s. 83-96; aynı yazar, el Yenabi, metin s. 67-69, çeviri s. 88-89; Nasır-i Husrev, *Vechi din*, Ganizade baskısı, s. 27-45, Aavani baskısı, s. 35-59.

bah'ın *kıyamet*in gelişini hazırlayan ilk boruyu çaldığı, *Hasan ala zikrihi'l selam*'ın da, kıyameti gerçekten başlatan ikinci boruyu üflediği görüşünü geliştireceklerdir.[132] *Kıyamet*in bu şekilde yorumlanışına göre, bütün müminler, Nizari imamının aracılığıyla Tanrıyı, yaradılışın bütün sırlarını ve gerçeklerini bilebilecek ve cennete girebileceklerdir. Bu, aslında, insanlık tarihinin bütün kısmi çevrimlerinin ve bütün arayışlarının hedefi olan *Büyük Kıyamet* ya da *Kıyametlerin Kıyameti*'nin geldiği zamandır. Bu, bütün çağların sona ermesi ve tamamlanmasıdır.

İranlı tarihçilerimiz, eski İsmaililerin *kıyamet*le ilgili beklentilerine uygun biçimde, II. Hasan'ın, Hasan Sabbah, Buzurg Ümmid ve Muhammed b. Buzurg Ümmid'in öylesine sıkı biçimde uyguladığı şeriati de ilga ettiğini (ortadan kaldırdığını) anlatırlar. *Kıyamet*in bir sonucu olarak, müminler, şeriatın yüklediği bütün görevlerden ve yükümlülüklerden kurtulabileceklerdir: Çünkü; her şeyin *âmel* (eylem) olduğu, hesabın sonraya kaldığı normal dünyanın tersine, *kıyamet*te her şey hesaptır ve *âmele* yer yoktur. Aynı kaynaklardan aktarıldığına göre, bu öğreti, *kıyamet* döneminde insanların bütün varlıklarıyla Tanrıya yöneleceklerini, bu yüzden alışılmış ibadet biçimlerinin de terk edilmesi gerektiğini öğretir. Örneğin, artık şeriatın istediği gibi günde beş vakit namaz gereksizdir, *kıyamet* döneminde, insanlar kalplerinde daim'a Allah ile birlikte olacaklardır ve gerçek *namaz* da (*namazı hakiki*) budur. Kaynaklar, Nizarilerin aynı şekilde şeriatın başka ilkelerini de ve başka İslami uygulamalarını da *tevil* yoluyla başka türlü yorumlayarak geçersiz kıldıklarını aktarır. Reşideddin ile Kaşani'ye göre, Nizariler, bu şekilde şeriat hükümlerini geçersiz kıldıkları için *melahida* yani sapkın olarak adlandırılmıştır.[133]

Nizariler için *kıyamet*in ilanı, aynı zamanda, hem genel Müslüman ümmetinden tümüyle ayrılmaları, hem de kıyamet öğretisi, kendi dışlarındaki dünyayı tümüyle geçersiz ilan ettiğinden, İslam ümmeti içinde üstünlüğü ele geçirme yolundaki mücade-

132 *Hcft babi Baba Seyyidna*, s. 21; çev. Hudgson in *Order*, s. 301-302 ve el Tusi, *Revzat el-teslim*, metin s. 148-149, çeviri s. 173-175.

133 Reşideddin, s. 165; Kaşani, s. 185-186.

lelerinin başarısızlığının itirafı anlamına geliyordu. Nizariler, kendi dışlarındaki dünyayı manevi yokluk cehennemine gönderirken, kendileri için de manevi bir cennet düşlemişlerdi. Şimdi Nizariler, değişmez *hakikat*in kendini ortaya koyması (*mazhar*) olan imamlarının kişiliğinde, örtüsünden sıyrılmış gerçeğin bilgisini edinerek, hep birlikte, yeryüzünde cennete girme fırsatını yakalamışlardı. Gerçekliğin dış görününüşü (*zahir*) tarafından temsil edilen dinsel çağın (*devri şeriat*) ve dünyevi hayatın sona erişini bu anlamda kutlamışlardı. Bundan böyle, artık manevi bir hayat sürecek olan Nizariler için gerçekliğin iç görünümü (*batın*) aşikâr olacaktı. Artık Nizariler, Sufiler gibi, maddi dünyayla her türlü uzlaşmayı geride bırakarak, manevi varoluş düzeyine yükseleceklerdi. Böylece, Alamut dönemi Nizarileri, 559/1164 yılından başlayarak 607/1210 yılına dek 46 yıl sürecek ikinci aşamasına yani kıyamet dönemine girmişlerdi.

*Kıyamet*in ilanı, belirtildiği gibi Alamut Efendisinin konumuna da bir değişiklik getirmişti. II. Hasan, *kıyameti* ilk ilan ettiğinde, kendi konumu ve unvanları olarak, selefleri gibi imamın *dai*liğini, Hasan Sabbah gibi *hucceti*liğini ve bunlara ek olarak *halife*liğini uygun görmüştü. Alamut hâkiminin rütbeleri arasında ilk kez yer alan halifelikle, anlaşıldığına göre kendisi için ilk iki mertebeden daha üstün özel bir konum savında bulunuyordu. İranlı tarihçilerimiz, yeni durumu II. Hasan'ın böylelikle, imamın tek tam yetkili temsilci yardımcısı (*kaim makam ve naibi münferid*) olma savında bulunduğu şeklinde açıklarlar.[134] II. Hasan, kıyameti ilan ettikten sonra, yazılarında ve vaazlarında, görünüşte Muhammed b. Buzurg Ümmid'in oğlu sayılsa da, gerçekte Nizar b. el Mustansir'in soyundan gelen zamanın imamı ve *Kaimi Kıyame* olduğunu da ima ediyordu.[135] Hayatının son yıllarında, imayla da yetinmeyip, açıkça bir çeşit imamlık iddiasında bulunmuşa benzemektedir.[136]

134 Cüveyni, c. 3, s. 228; çev. Boyle, c. 2, s. 690; Reşideddin, s. 165; Kaşani, s. 185 ve Hafız Ebru, s. 253.

135 Cüveyni, c. 3, s. 229; Reşideddin, s. 165; Kaşani, s. 185. Hafız Ebru, s. 253.

136 Bak. El Tusi, Ravzat *el-teslim*, metin s. 113, çeviri 129 ve *Hefi babi Baba Seyidna*, s. 22-24. Çev. Hodgson, *Order*, s. 302-303.

Kıyamet öğretisi ile ilgili bu bölümde anlattıklarımız, belirtildiği gibi, İranlı tarihçilerimizle daha sonraki birkaç Nizari kaynağında anlatılanlara ve Hodgson'ın, aralarında Corbin ve Madelung'un da bulunduğu bazı modern Nizari araştırmacılarınca kabul edilen standart yorumuna dayanmaktadır. Bununla birlikte, *kıyamet*in ilanı ve bunun, dönemin Nizarileri tarafından özel algılanış biçimi, Nizari İsmaililiğinin tarihinin en tartışmalı bölümlerinden birisidir. Gerçekten, günümüz Nizarilerinden birçok yazar, bu dönem ile ilgili aktarılanların ardındaki gerçeği sorgulamaktadır. Bunlara göre, Nizari imamının temel işlevi, her zaman kendi zamanı için şeriatın yorumunu ve imanın uygulanışını kavramlaştırmaktır. Bu bağlamda, *kıyamet*in ilanı, şeriatin hükümlerini geçersiz kılmak değil, dönemin imamınca şeriatın çağa uygun bir yorumunu geliştirme girişimi olmalıdır. Bu nedenle, konuya değinen az sayıda Nizari bilgini, söz konusu dönemde, "genellikle sanıldığı gibi, ibadetin *şeriat* tarafından belirlenmiş dışsal biçiminin ilga edilmemiş olduğu" gibi ifadelerde bulunur.[137] İşin doğrusu, söz konusu dönemden günümüze hiçbir Nizari belgesi ulaşmadığından, 'kıyamet'in birbirlerinden toprak, kültürel çevre, köy ya da kent karakteristikleri bakımından çok farklı sosyo-ekonomik koşullarda yaşayan dağınık Nizari topluluğunca nasıl kavrandığını kesinlikle bilmek son derece güçtür. Kimliklerini korumaya büyük önem veren Nizariler, kuşkusuz bu dönem boyunca da, kendilerini Şii Müslümanlar olarak görmeye devam etmişlerdi. Tam da bu nedenle, *kıyamet*in ilanından sonra, anarşizme yönelen yasasız bir topluluğa dönüşmemişlerdir. Gerçekten, İranlı yazarlarımız, söz konusu dönemde Nizarilerin libertinizme yöneldiklerine ilişkin tek bir olay nakletmezler. Nizarilere karşı büyük düşmanlık besleyen Cüveyni bile, bu konuda sessiz kalmıştır.

Döneme ilişkin bilgilerin yokluğunda, *kıyamet* ilanının Nizarilerin uyduğu çeşitli dinsel yükümlülükleri ne ölçüde etkilediği-

137 Bak. Azim A. Nanji, 'Assassins', *The Encyclopedia of Religion*, yay. M. Eliade, (Londra-New York, 1987), c. 1, s. 470; aynı yazar, 'Isma'ilism', *Islamic Spirituality*: Foundations içinde, yay. S. H. Nasr (Londra, 1987), s. 179-198.

ni belirleyemeyiz. Anlaşıldığına göre, topluluk, yeni öğretiye en azından görünüşte uymuştur. Kuşkusuz, İslam'ın kutsal yasaları temelinde sıkı bir sofuluğa alışık olan çoğu Nizari, Şeriatın emir ve yasaklarına uymaya devam etmiştir. Hatta, Cüveyni'ye göre, bazı Nizariler, özellikle Kuhistan'dan Horasan'ın çeşitli bölgelerine olmak üzere, mallarını mülklerini bırakıp Nizari topraklarından göç etmişlerdir.[138] Ancak, ne olursa olsun, anlaşıldığı kadarıyla Nizari liderliği, bu dönemde maneviyatın ve dinsel yükümlüklerin rutin biçimde yerine getirilmektense içsel anlamlarının göz önüne alınmasını vurguluyordu. Bir başka deyişle, bir kez daha görünür bir imam tarafından doğrudan yönetilen müminlerin, bu yüzden *kıyamet* zamanında, pozitif yasanın ardındaki manevi gerçeklik üzerinde yoğunlaşması isteniyordu. Nizarilerin kurtuluşu, Şeriatin maneviyatlarına körü körüne uygulanması yerine, Nizari imamın gerçek manevi hakikatini tanımaya bağlıydı.

Bu arada, II. Hasan'ın yönetiminin ilk yıllarında Nizariler, artık hızla çöküşe geçmiş Selçuklu iktidarıyla bir süre için çatışmaya girmemişlerdi. Ancak, *kıyamet*in ilanından hemen sonra (560/1165), Batı İran'ın Sultan Arslan'ın yönetiminde (556-571/1161-1176) olduğu bir dönemde Nizariler, Gazvin'in hemen dışında yeni bir üs kurarak kenti kuşattılar. Sultan Arslan'ın Gazvin'in yardımına bir ordu göndermesi üzerine kuşatmayı kaldırarak geri çekilmek zorunda kaldılar.[139] Yine aynı sıralarda Emir Muhammed b. Enez, Kuhistan Nizarilerine karşı mezhebe büyük can ve mal kaybı veren saldırılarını başlattı.[140]

II. Hasan, kıyameti ilanından bir buçuk yıl sonra, 6 Rebiyülevvel 561/9 Ocak 1166 günü, Büveyhi sülalesinin Deylem kolundan On iki İmamcı bir Şii olan ve enişteşinin yeni politikasını onaylamayan kayınbiraderi Hasan b. Namaver tarafından bı-

138 Cüveyni, c. 3, s. 239; çev. Boyle, c. 2, s. 697.

139 Zahireddin Nişapuri, *Selçuknamc*, s. 72-78; el Ravendi, *Rahat el-sudur*, s. 289-290; Reşideddin, *Al Selçuk*, s. 164-166; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 11, s. 119-120; Hamdullah, *Tarih*, yay. ve çev. Gantın, s. 300-301, yay. ve çev. Browne, c. 1, s. 471-472 ve c. 2, s. 105, yay. Nevai, s. 461; Mirhvand, *Revzat el-sefa*, Tahran baskısı, c. 4, s. 339 ve Hvand Amir, *Habib el Siyer*, c. 2, s. 530-531.

140 İbn el Esir, *el Kamil*, c. 11, s. 117.

çaklanarak öldürüldü. Yerine geçen oğlu Şevval 542/Mart 1148 doğumlu Nureddin II. Muhammed, kırk dört yıllık yönetimiyle en uzun süre hüküm süren Alamut Hûdavend'idir.[141] Yeni imamın ilk uygulaması, babasının katili Hasan b. Namaver'i bütün akrabalarıyla birlikte idam ettirmek oldu. Çok yönlü bir yazar olduğu söylenen II. Muhammed, babası II. Hasan'ın politikasını sürdürdü ve tüm hayatını *kıyamet* öğretisini sistemleştirip geliştirmeye adadı. Devam eden günlük hayatta *kıyamet* öğretisini kabul edip keskinleştirmekle birlikte II. Muhammed, babasının fikirlerini iki bakımdan değiştirmiş ya da tadil etmiş gibi görünmektedir. İlk olarak, babası ve kendisi için açıkça ve tam anlamıyla imamlık iddiasında bulundu. İkincisi, imamı; özellikle belli bir dönemde o dönemin imamını (hazır imam), *kıyamet* öğretisinin merkezi unsuru haline getirdi.

İmam, İsmaililerin en eski inanışlarına göre, zamanı sona erdirmek üzere kıyameti başlatması gerektiren *Kaim* ,(kurtarıcı) olduğu için, kıyamet zamanında bizzat hazır bulunmalıydı. Buna uygun olarak, *Kıyamet* zamanına ulaşan Nizariler, kendilerini bu zamana getiren imamın kimliğini öğrenmeyi bekliyorlardı. Belirtildiği gibi, kıyameti ilan eden Hasan *ala zikrihi'l selam*, imamın basit bir temsilcisi değil, bizzat kendisi olduğu imasında bulunmuştu. II. Muhammed ise açıkça, babasının soyca da imamlar soyundan gelen gerçek bir imam olduğunu iddia etti. İranlı tarihçilerimize ve Nizari geleneğine göre, II. Hasan'ın sanıldığı gibi Muhammed b. Buzurg Ümmid'in değil, Nizar'ın gizlice Alamut yakınlarındaki bir köye sığınmış bir torununun soyundan geldiğini öne sürdü. Böylece, babası ve kendisi için Ali 'ye dayanan bir soyağacı sağlamış oluyordu. Böylelikle, Nizar'ın ölümünden tam yetmiş yıl sonra, bir Nizari imamlar silsilesi açıkça ortaya çıktı ve Nizariler, II. Hasan'dan başlayarak, Alamut efendilerini imamları olarak kabul ettiler. II. Hasan'ı Nizar'a bağlayan soykütüğünün

141 II. Muhammed'in uzun iktidar dönemi şu kaynaklarda kısaca işlenmiştir: Cüveyni, c. 3, s. 240-242; çev. Boyle, c. 2, s. 697-699; Reşideddin, s. 170-173, Kaşani, s. 192-198; Hafız Ebru, s. 259-251; Mirhvand, *Revzat el-sefa*, yay. ve çev. Jourdain, çeviri s. 169-171, metin s. 228-232 ve Hvand Amir, *Habib el-siyer*, c. 2, s. 473-474.

Cüveyni ve diğer İranlı tarihçilerce aktarılmış farklı versiyonları vardır.[142] Nizarilere göre, el Mustansir'in ölümünden bir yıl sonra, 488/1095'te, Kadı Ebu'l Hasan Sa'idi adında biri, Nizar'ın torunlarından el Mühtedi'yi gizlice Mısır'dan Alamut'a götürmüştür. Bu sırrı bilen tek kişi olan Hasan Sabbah, imamın torununu korumaya almış ve kimliğini gizli tutarak, Alamut'un eteğindeki köye yerleştirmiştir. En yaygın öyküye göre, bu kişinin oğlu ya da torunu, Muhammed b. Buzurg Ümmid'in bilgisi dışında, onun yeni doğan oğluyla değiştirilmiş ve bir süre sonra II. Hasan olarak Nizarilerin başına geçmiştir. Bir başka anlatıya göre ise, Nizar'ın soyundan gelen birinin hamile karısı, Muhammed b. Buzurg Ümmid'in korumasına verilmiş ve II. Hasan, bu kadından dünyaya gelmiştir. Nizariler arasında sonradan yayılan soykütüğüne göre, *Hasan ala zikrihi'l selam* ile Nizar arasında üç kuşak vardır ve Hasan, Nizar oğlu el Hadi oğlu el Mühtedi oğlu el Kahir oğlu Hasan olarak tanımlanır.[143] II. Hasan ve oğlu II. Muhammed'in Nizar'ın soyundan gelen imamlar olarak kabul edilmesiyle, ilk Nizarilerin imamın gizli olduğu ve hareketin başında yalnızca Alamut'taki *hucce* ve *dai*lerinin bilindiği gizlilik (*setr*) dönemi sona erdi. Nizari topluluğu, aynı zamanda Kıyametin Kaimleri olan Nizari imamlarının başlattığı *kıyamet* çağına girmişti.

142 Bak. Cüveyni, c. 3, s. 180-181 ve 231-237; çev. Boyle, c. 2, s. 663 ve 691-695; Reşideddin, s. 79 ve 166-168; Kaşani, s. 104 ve 186-188; Hamdullah, *Tarih*, yay. ve çev. Gantin, s. 500-501, Yay. ve Çev. Browne, c. 1, s. 522 ve c. 2, s. 129, yay. Nevai, s. 522; Hafız Ebru, s. 169-170 ve 253-254; Mirhvand, *Revzat el-sefa*, yay ve çev. Jourdain, çeviri s. 167-168, metin s. 227-228; Tahran, Yay. c. 4, s. 221. Hvand Amir, *Habib el-siyer*, c. 2, s. 472 ve *Debistani mezahib* c. 1, s. 263-264. Aynı zamanda bak., Hodgson; *Order*, s. 160-162; Hollister, *Shi'a*, s. 313-315 ve Ivanow, *Alamut and Lamasar*, c. 26-28.

143 Örneğin, bak. Ebu Ishak, *Heft bab*, metin s. 23-24, çeviri 23; Hayrveh, *Kelam-i pir*, metin s. 51, çeviri 44 ve Şihabbeddin Şah el Huseyni, *Hitabat-i aliye*, yay. H. Ujaqi, (Bombay, 1963), s. 37-39. II. Hasan'ın Nizari Fatımi soykütüğü hakkında daha ayrıntılı, ancak son derece karışık ve anakronik bir sıralama da, *Kitāb-i hidayet el müminin el talibin* (yay. A. A. Semenov, Moskova, 1959, s. 104-111) adlı kitabında, çağdaş Nizari tarihçisi ve şair Muhammed b. Zeynel Âbidin Horasani ya da daha iyi tanındığı adıyla, Fedai Horasani (öl. 1923) tarafından verilmiştir. Hem, II. Ağa Han'ın oğlu olan Şihabettin, hem de Fedai Horasani, Nizar'ın oğlu el Hadi'nin gizlice Alamut'a getirildiğini anlatır. Ayrıca bak. Arif Tamir, *el-Imame*, s. 192 ve 217-219; Galib, *Tarih*, s. 259-274; yine onun *A'lem*, s. 244, 245, 417-419 ve 484-486. Ivanow, 'Ismailitica', s. 68-69 ve *Brief*, s. 80. Bu konuda son olarak, Muhammed Şahlı ve Kasım Şahlı kollarının Hasan *ala zikrihi'l selam* için farklı soyağaçları verdiklerini belirtmek gerekir.

II. Muhammed, son derece incelikli bir hale getirdiği *kıyamet* öğretisinde imama, özellikle hazır imama merkezi bir rol atfetmiştir.[144] Hazır imamın, dinin yorumlanmasında kendisinden önceki imamlara göre daha yüksek bir otorite sahibi olduğu düşüncesi, daha önce Hasan Sabbah tarafından geliştirilmişti. Hazır imamın kendi çağının sorunlarının yorumlanmasında, kendisinden önce yaşamış peygamberlerden de öncelikli bir otorite olduğu fikri Nizari düşüncesinin ayırt edici özelliğidir. *Kıyamet*, inananlar için kendi dışlarındaki dünyadan fizik bağımsızlıktan daha fazla şey anlamına geliyordu. Bu anlayış, Nizarilerin tam bir kişisel dönüşümden geçtiğini ve bundan böyle gözlerinin imamdan ve ifadesini onda bulan tanrısal hakikatten başka bir şey görmeyeceğini farz ediyordu. Ezeli ve ebedi özünde imam, Allah'ın buyruğunun (*emr*) ya da sözünün (*kelime*) ortaya çıkışı (*mazhar*) olarak tanımlanıyordu.[145] Şii düşüncesinde imamın Tanrının kanıtı ya da *hucceti* olarak kabul edilmesi yeni bir şey değildi; ancak, *kıyamet* Cennetinde, imam kutsal yaratma sözü ya da emrinin belirtisi haline gelmiş ve manevi dünyanın varlık nedeni olmuştur. İnsanlar, Rudbar, Kuhistan ya da bir başka özel yerde bulundukları için değil, kendilerini imamın vizyonu sayesinde Cennete girmiş bulurlar. Daha da önemlisi, bu vizyon sadece zamanın imamının kimliğini bilmek ya da onun vücudunu görmekle kazanılmaz. İmam, kişiliğinin metafizik ve mistik önemi kazanılarak, manevi gerçekliği içinde görülmelidir. Bir insan, imamı manevi gerçekliği içinde görürse, artık bütün gördükleri ve yaptıkları bu bilgiden kaynaklanacak ve o kişi, dünyayı artık kendi görüş açısından değil, imamın görüş açısından görmeyi başaracaktır. Bunun sonucunda, o talihli kişi, artık kendisini değil

144 II. Muhammed tarafından geliştirdiği biçimiyle *Kıyamet* öğretisi, o dönemden günümüze ulaşan tek Nizari kaynağı olan, yazarı belirsiz *Heft babi Baba Seyyidna* içinde Two Early İsmaili Treatises, s. 4-42'de aktarılmıştır. Bu eserin tam İngilizce çevirisi ayrıntılı açıklamalarla birlikte Hodgson'ın *Order*'i içinde (s. 279-324) bulunabilir. Çeşitli yönleriyle yeniden ayara tabi tutulmuş şekliyle öğreti, Nasıreddin Tusi, Ebu İshak ve Heyrvah gibi sonraki Nizari yazarlarının eserlerinde de görülebilir.

145 El Tusi, Ravzat *el-teslim*, metin 104-105 ve 112, çeviri s. 119 ve 128-129; aynı yazar, *Seyr ve suluk*, s. 51 ve Bedahşani, *Si ve şiş sahife*, s. 51.

yalnızca imamı görecek, İsmaililerin beklediği ölümden sonraki hayat demek olan, tümüyle manevi bir hayat yaşayacaktır.[146]

Evrene ve özel olarak imama ilişkin bu görüş açısı, kişiyi üçüncü bir varoluş düzeyine, *şeriatın* ve onun sıradan İsmaili *tevili* yoluyla anlaşılan *batınının* dünyalarının ötesine, *batınının* da *batınına*, yani son doğru ya da hakikate ulaştıracaktır. Böylece, *kıyamet hakikat* ile yani manevi hayat ve Tanrının huzurunun farkında olmakla özdeşleşir. Varoluşun bu düzeyinde, müminlerin, onları kozmik uyumun ifadeleri olarak ideal rollerine kavuşturan, tek bir içsel manevi hayatı vardır.

Değişik eski dinsel geleneklerden türetilen *kıyamet* öğretisiyle, İsmaililerin çevrimsel tarih anlayışına, yeni bir unsur olarak, *imam-kaim* figürü girdi. Nizarilere göre, yalnızca kıyamet döneminde değil, her peygamberlik çağında *imam-kaim*ler vardı. Her çağın *imam-kaimi*, o çağın peygamberinin çağdaşıydı ve *vasisinden* üstün bir konuma sahipti. *Heft babi Baba Seyyidna*'ya[147] göre, Adem, Nuh ve İbrahim çağlarının *imam-kaim*leri sırasıyla; Melik Şulim, Melik Yezdak ve Melik el Selam idi. Bu adlar, hep birlikte Tevrat'ta İbrahim'in büyük saygı gösterdiği bir din adamı olarak geçen Melkizedek'e karşılık gelmektedir.[148] Musa, İsa ve Muhammed çağlarında ise yine sırasıyla, Kuran'da ölümsüzlük suyunu içen Hızır ile eşleştirilen Zulkarneyn, Ma'ad ve Ali *imam-kaim* idi. *Kıyamet* çağının *kaim-imamı* ise kuşkusuz II. Muhammed idi. Dahası, gönül gözüyle görüldüğünde, her imam aynı zamanda Melkizedek Zulkarneyn-Hızır da olan Ali 'nin ta kendisiydi. İmam ile ilişkisi içinde her mümin de, Muhammed Peygamber'in sadık öğrencisi ve Ali'nin en eski yandaşlarından biri olan Salman'dı. Böylece, *kıyamet* döneminde, Ali ile özdeş olan döne-

146 Nizarilerin manevi yeniden diriliş anlayışları, el Tusi'nin *Revdat el-teslim*'inde geliştirilmiştir.

147 *Heft babi Baba Seyyidna*, s. 8-14; çev. Hodgson in *Order*, s. 284-293; el Tusi, Revdat el-teslim, metin s. 115 ve 128, çeviri s. 133 ve 149; Ebu Ishak, *Heft bab*, metin s. 22 ve 38-40, çeviri s. 21-22 ve 38-41 ve Hayrullah, *Kelam-i pir*, metin, s. 49 ve 63-65 ve çev. s. 41-57-60.

148 Bak. Vajda, Melchizedec dans la mythologie Ismaelienne's. 173-183 ve Ivanow, 'Noms Bibliqes dans la Mythologie Ismaelienne's. 249-255.

min hazır imamı yani imam-kaim, manevi gerçekliği içinde, Salman ile özdeş olan müminlere açıkça kendisini gösteriyordu.

Örgütlenme yapısına gelince, Alamut döneminin küçük ve dağınık Nizari topluluğu, Fatımi döneminin karmaşık ve ayrıntılı *dava* örgütlenmesini sürdürmekte yarar görmedi. Kıyametin ilanına dek, kendi aralarında birbirlerine *refikan* yani yoldaşlar şeklinde hitap eden Nizari topluluğunun merkezi liderliğini Deylem *dai*si ya da imamın *hucceti* unvanını alan Alamut'taki *başdai*ler yürüttü. Anlaşıldığına göre, Kuhistan ve diğer bölgelerdeki Nizarilerin başındaki yerel *dai*leri de Alamut atadı. Yalnızca Suriye Nizarileri, o da zaman zaman, Alamut karşısında belli bir bağımsızlığa sahip olmuşa benzemektedir. Kuşkusuz, Alamut'taki *başdai* ile çoğu kez aynı zamanda askeri liderler de olan yerel *dai*lerin emirlerinde, bir yardımcılar ve alt düzey *dai*ler hiyerarşisi bulunuyordu, ancak bununla ilgili hiçbir ayrıntı günümüze ulaşmamıştır. Alamut döneminin sonuna doğru, asıl işlevi harekete yeni yandaşlar kazanmak olan *dai*nin yerini, asıl işlevi mezhep üyelerine Nizari inancının inceliklerini öğretmek olan *muallim*in aldığı görülmektedir. Önceki beklentilere uygun olarak imamın manevi hakikatinin inananlara kendini açıkça gösterdiği *Kıyamet* döneminde ise biçimsel yapısı ne olursa olsun, *dava* örgütlenmesi ve onun inananlar kitlesiyle imam arasında aracılık görevi yapan hiyerarşisi bir tarafa bırakıldı. *Kıyamet*te yalnızca üç kategoriden insan bulunduğunu öğreniyoruz.

Nizari kaynakları, üç değişik varoluş düzeyini temsil eden bu üç kategoriyi, birey ile Nizari İmam ilişkisinin niteliği bakımından tanımlanır.[149] İlkin, Müslüman ya da değil, insanlığın Nizari olmayan çoğunluğunu oluşturan muhalifler (*ehli tedad*) gelir.

149 Bölünmüş tutumları ile bu üç kategoride şöyle açıklanmıştır, *Haft bab-i Baba Sayyidna*, s. 24, 26-36 ve 40; Hodgson, *Order*, s. 303, 308-318 ve 321; al-Tusi, *Rawdat al taslim*, s. 42, 44-45, 73, 77, 82, 84, 98-99, 101-102, ve 136, çeviri s. 46-47, 49-50, 82, 87, 92-93, 95, 111-112, 115-116 ve 159; Abu Ishaq, *Haft bab*, s. 21 ve 46-48, çeviri s. 20-21 ve 44-48; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, s. 48-49, 90-92 ve 106., çeviri s. 40-41, 84-87 ve 102., ve Badakhshani, *Si va shish sahifa*, s. 35, 62-63 ve 64. Bakınız Ivanow'un açıklamaları *Kalam-i pir* s. 46-47, ve Hodgson, Order, s. 172-174.

Sıradan halk (*amma*) da denen muhalifler, gerçek imamı tanımadıklarından, yalnızca görünüşte (*zahir*) bir varlığa sahiptirler ve *Kıyamet* döneminde manevi anlamda yokturlar. Bu nedenle dikkate alınmaları gerekmez. İkinci kategoride insan soyunun seçkinlerini (*has*) oluşturan sıradan müminler gelir. Gelişmekte olanlar (*ehl el terettüb*) da denen bu sıradan Nizariler, Şeriatın yani *zahir*in ötesine, dinin içsel anlamına, yani *batın*a geçmişlerdir. Bununla birlikte, hakikate yalnızca kısmen ulaşmış olduklarından, hâlâ hem *zahir*i hem *batın*ı görürler. Bunun sonucunda imamı gördükleri kadar hâlâ kendi benliklerinin de farkındadırlar ve bu yüzden Kıyamette tümüyle kurtulmuş değildirler. Son olarak, Nizariler arasında seçkinlerin seçkini (*ehvasi has*) olan birlik ehli (*ehli vahdet*) gelir; bunlar, sadece ve sadece, hakiki manevi gerçekliği içinde imamı görürler. Birlik ehli, bütün görünümleri bir yana bırakarak, kısmi (*cüz'i*) gerçeğe karşıt olarak bütünsel (*küllî*) gerçeğe ulaşmışlardır. Gerçekten yeniden dirilen ve ebedi Cennete girenler bu kategoridedir: Kıyamette tam kurtuluşa kavuşmuşlardır. İlk iki kategorideki insanların yapması gereken, *ehli vahdet* kategorisine girebilmek için çaba göstermektir.

Kıyamet öğretisi ile bazı Sufi fakirleri ve terminolojisi arasında yakın benzerlikler vardır. İmamın yandaşları karşısındaki işlevi Sufi *şeyh* ya da *pir*inin müritleri karşısındaki işlevidir: Dikkatlerini ona yoğunlaştırarak benliklerinin sınırlamalarından kurtulabilecekler ve onun sayesinde manevi bir yeniden doğuşa ulaşabileceklerdir. Ne var ki, Nizari İmamı sıradan bir Sufi *pir*inden daha fazla bir şeydir; o, rehberler içinde tek rehberdir. O, kendi konumunda tüm gerçekliği bir araya getiren tek kozmik kişilik, hiçbir pirin yerini tutamayacağı mükemmel mikro kozmostur. Nizari İmamların kozmik gerçekliği temsil eden kozmik konumları da, tasavvufun Mükemmel İnsan (*el insan el kamil*) anlayışına benzer ama burada da, Sufilerin soyut insanı kamili, Nizarilerin kendisiyle ortak bir manevi yaşantı paylaştıkları hazır ve görünür Nizari İmam ile boy ölçüşemez. Nizarilerin Kıyametteki manevi ölüm sonrası hayat anlayışıyla, Sufilerin iç deneyimle ulaşılan *hakikat* mertebesi anlayışı gibi daha birçok benzerlikler

ve yakınlıklar vardır. Bu yakınlıklar, İran'da Alamut sonrası dönemde, Nizari İsmaililiğiyle Sufi tarikatleri arasındaki kaynaşma için yolu hazırlamıştır.

Kıyamet öğretisi şimdi en etkili haliyle Nizari düşüncesinin merkezi fikri olarak *talim* öğretisinin yerini almıştı. Ancak önceki öğretinin tersine *kıyamet* öğretisi, dış dünyada hiç bir etki ve yankı yaratmadı. Daha önceki Nizari isyanının ve *talim* öğretisinin son derece farkında olan çağdaş Sünni vakanüvis ve ilahiyatçılar, II. Hasan ile II. Muhammed'in öğretilerine hiçbir atıfta bulunmamıştır. Örneğin İbn el Esir, Nizarilerin *kıyameti* ilanının (559/1164) sözünü bile etmez. Nizarilerin *kıyamet* dönemi, ancak Alamut'un düşüşünden sonra ve Cüveyni ile başlayarak Sünni yazarların ilgisini çekmiştir. Siyasi bakımdan da, II. Muhammed'in yönetiminin ilk otuz yılı oldukça sakin geçmiştir. Anlaşıldığına göre, *Kıyamet* zamanında, Suriye dışındaki Nizari toplulukları, Sünni dünyasını görmezden gelmeyi tercih etmiş ve düşmanlarına karşı büyük askeri harekâtlara girişmemiştir. Bununla birlikte, İranlı tarihçilerimiz ayrıntılarını vermese de, yerel düzeyde Rudbar Nizarilerinin Gazvin ve diğer komşu bölgelere akınlarını sürdürmüş olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde, İranlı Nizariler, sadece Bağdat'ta bir Abbasi vezirini öldürmüştür. Siyasal ilişkiler alanında da bu dönemde, Rüstemdar ve Ruyan'ın Baduspani emiri Ustendar Hezaresf b. Şehrnuş (560-586/1164-1190)'un kişiliğinde Alamut'a tek bir siyasal sığınma olayı görüyoruz.[150] Hanedanın daha önceki siyasetinin tersine, Nizarilerle dostça ilişkiler kuran ve onlara çok sayıda kale veren Hezaresf, bağımlı olduğu Mazenderan emiri Hüsam el Devle Erdeşir (567-602/1172-1206) ile anlaşmazlığa düşerek Alamut'a sığınmıştır. Nizarilerin yardımıyla eski topraklarını ele geçirmeye çalışan emir, sonunda Erdeşir tarafından ele geçirilerek öldürülmüştür (586/1190). Reşideddin ile diğer İran tarihçileri, bu dönemin olayları arasında, ünlü Sünni

150 İbn İsfendiyar, *Tarih*, c. 2, s. 142-147; çev. Browne, s. 251-253; Amuli, *Tarih*, s. 143-149; Meraşi, *Tarih-i Taberistan*, yay. Dorn. s. 74-78. yay. Tesbihi, s. 27-29 ve Rabino, 'Dynasties du Mazandaran', s. 430-431 ve 452.

ilahiyatçı Fahreddin Razi (öl. 606/1209)'nin önce bir *fedai*, sonra rüşvet gönderilerek, halk önünde Nizariler aleyhinde konuşmaktan nasıl caydırıldığını da nakledeler.[151]

Bu arada, Suriye Nizarileri en büyük liderleri Raşideddin Sinan'ın önderliğinde tarihlerinin ikinci evresine girmişlerdi.[152] Nizari tarihinin en büyük kişiliklerinden biri olan Raşideddin Sinan b. Salman (ya da Süleyman) b. Muhammed Ebu'l Hasan el Basri, Basra yakınlarında Vasıt yolundaki Akr el Sudan köyünde bir Şii ailesini çocuğu olarak dünyaya geldi.[153] Basra'da büyüyen ve okul öğretmeni olan Sinan, burada Nizari İsmaililiğini kabul etti. Ardından, Alamut'a giderek, gelecekteki Alamut Efendisi II. Hasan ile birlikte öğrenim gördü. Alamut'ta kaldığı sürede İsmaililik, filozofların sistemleri ve İhvan el Safa *risale*leri üzerinde çalıştı ve genç II. Hasan ile yakın dostluk kurdu. II. Hasan 557/1162'de iktidara geldikten kısa bir süre sonra Sinan'ı Suriye'ye gönderdi. Nureddin Mahmud b. Zengi'nin hâkimiyetindeki Musul, Rakka ve Halep üzerinden gizlice Suriye'ye geçen Sinan, sonunda Cebel Behra'daki en güçlü Nizari kalelerinden olan Kehf'e ulaştı. Burada kaldığı süre içinde kendisini yerel Nizarilere sevdirdi. Suriye Nizarilerinin hakkında fazla bilgi bulunmayan Şeyh Ebu Mu-

151 Reşideddin, s. 170-173; Kaşani, s. 192-194; Hafız Ebru, s. 259-261. Mikhwand, *Revdet el sefa;* yay. ve çev. Jourdain, çeviri, s. 169-171, Metin s. 229-231; Tahran yay. c. 4, s. 222-224 ve c. 7, s. 519-521; Hwand Amir, Habib el Siyar, c. 2, s. 474 ve Hodgson, *Order*, s. 183.

152 Raşiddedin Sinan hakkındaki tek Nizari biyografisi *Fasl min el leafz el-şerif, hazihi menakıp el-mevla Raşideddin*'dir. Suriye Nizarileri arasında yaygın birçok anekdotu içeren bir velayetname niteliğindeki bu kitap, genel olarak 10-16. yüzyıl ortalarında yaşamış Suriyeli *dai* Şihabeddin Ebu Firas ile aynı kişi olduğu kabul edilen Ebu Firas adında biri tarafından kaleme alınmıştır. S. Guyard tarafından Fransızca çevirisi yayımlanan Fasl'ın orijinal metni, bütün olarak Mehmed Şefafüddin (Yaltkaya) tarafından Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası 2, no. 7 (İstanbul, 1928) s. 45-71'de yayımlanmıştır. Bu kitaptaki atıflar Guyard'ın, *'Un Grand Maitre des Assassins au temps de Saladin'* başlığıyla yayımladığı makalesindeki Fransızca çeviri ve metneyapılmıştır JA, 7 serie, 9 (1887) Sinan'ın hayatı ve faaliyetleri hakkında İsmaili olmayan kaynaklardan en önemlisi ise İbn Adim'in, *Buğyat el taleb fi tarih Haleb*'idir. Bu eserin Sinan'ın biyografisini içeren bölümü halen ortaya çıkarılamamış olmakla birlikte, bu bölümden yapılmış geniş alıntılar, Kutbeddin el Yunini (öl. 726/1326), Şemseddin el Zehebi (öl. 748/1348) ve Halil b. Aybek'in eserleriyle günümüze ulaşmıştır.

153 Yakut, *Muccem*, c. 3, s. 275.

hammed'in ölümünden sonra[154] yerine kimin geçeceği sorunu, Suriye Nizarileri arasında zaten var olan anlaşmazlıkları daha da şiddetlendirdi. Hiziplerden birinin desteğiyle hareketin başına, Alamut'un onayı olmaksızın Hace Ali b. Mesud adında biri getirildi. Ne var ki, eski *dai* Ebu Muhammed'in yeğeni Ebu Mansur ve *Reis* Fahd'ın yönetimindeki muhalif kanat, bir komployla Hace Ali 'yi öldürdü. Bu karışıklıklar üzerine Alamut'tan gelen talimatla Suriye Nizarilerinin liderliğine Raşideddin Sinan getirildi. İktidara yerleştikten sonra, komşu Sünnilere ve Nizarilere karşı daimi bir tehdit oluşturan Haçlılara karşı benimsediği uygun siyasetlerle gücünü sağlamlaştırmaya koyuldu. Rüsefa ve Kevabi kalelerini yeniden yaptırdı, başka bazı kaleleri güçlendirdi ve Tapınakçıların yönetimine verilen Haçlıların Merkab şatosu yakınlarındaki Uleyke şatosunu ele geçirdi.[155] Aynı zamanda, başta Mesyaf, Kehf ve Kadmus olmak üzere Nizari şatoları arasında sürekli yolculuk edip, Nizarilerin arasındaki iç anlaşmazlıklara da son verdi. Hareketi hızla yeniden örgütlerken, ayrı ve bağımsız bir *fedai* gücü oluşturmaya özen gösterdi.

Dış siyasette, sayısız düşmana karşı devletini korumayı amaçlayan Sinan, dikkatini Suriye üzerindeki egemenliklerini genişletmekte olan Sünni yöneticilere yoğunlaştırdı. Gerçekten, onun zamanında güçlerinin doruğuna ulaşmış ve Haçlılara karşı cihadın şampiyonluğunu yapan Nureddin ile Selahaddin, Nizariler için Haçlılardan daha büyük bir potansiyel tehlike arz ediyordu. Hasan Sabbah gibi bir strateji ustası olan Sinan, bu gerçekleri kabul edip dış dünyayla ilişkilerinde, devletinin bağımsızlığı ve güvenliği bakımından gerektiğinde değiştirdiği uygun siyasetler

154 Ebu Firas'a göre, (*Fasl*, FR. çeviri s. 391-394, metin s. 454-455) Sinan, çocuklara öğretmenlik yaparak ve hastaları iyileştirerek Kehf'te yedi yıl beklemiştir. Bu bekleme süresi, ilk bakışta çok uzun görünmektedir, ancak Hodgson, (*Order*, s. 186) bu uzun sürenin, Sinan'ın Muhammed b. Buzurg Ummid'in aşırılıkçılara karşı giriştiği cezalandırma hareketinden kaçmak için, Alamut'tan II. Hasan'ın iktidara geçmesinden birkaç yıl önce ayrılmasıyla açıklanabileceğini düşünür. Bkz. Lewis, "Kamal al Din's Biography', s. 251.

155 Sinan tarafından kalenin kazanımları, kütüphanesi, sulaması ve tasarımı için bkz. Nou Firaz, çeviri, s. 396-397, 419-421, 431-432, 433 ve 449-450, Metin, s. 456-457, 471-472, 478-479 ve 489.

belirledi. Bu doğrultuda, yıllardır çeşitli müstahkem mevkilerin denetimi için ara ara Nizarilerle çatışan Haçlılara karşı başlangıcından itibaren barışçı bir siyaset izledi. Bu siyasete rağmen, Hospitaler Şövalyelerinin Trablus kontundan Cebel Behra'nın güney ucundaki ünlü Krak des Chevaliers (Hısn el Ekrad) kalesine yerleşme izni almasıyla (537/1142), Nizariler yeni bir Frenk düşmanla karşılaştılar. Bu tarihten itibaren, o zamana dek, yerel Haçlı devletçikleriyle barışçı ilişkiler kurmuş olan Nizariler, doğrudan doğruya Papa'ya karşı sorumlu olan Tapınak ve Hospitaler tarikatlarıyla küçük çatışmalara girişmek zorunda kaldılar. Bu arada, Tapınakçılara yıllık *baç* (haraç) ödemeyi de sürdürüyorlardı. Bunun sonucunda, Raşideddin Sinan, resmi bir uzlaşma sağlayarak Tapınakçılara ödedikleri bacı kaldırmak umuduyla, 569/1173'te Kudüs Kralına bir elçi heyeti gönderdi. Anlaşıldığına göre, görüşmeler başarıyla sonuçlandı ve Nizariler, Kudüs Kralı Amalric'den bacın kaldırılacağı sözünü aldılar. Doğal olarak bu gelişme, Tapınakçıların hiç hoşuna gitmedi ve Nizari heyeti dönüş yolunda Mesnil'li Walter adlı bir Tapınak Şövalyesi tarafından pusuya düşürülerek öldürüldü. Amalric, olay üzerine Tapınakçılara karşı cezai önlemlere giriştiyse de, kısa bir süre 570/1174 yılında ölmesiyle, Haçlı kaynaklarında *Dağın Yaşlı Adamı* olarak bilinen Sinan ile Haçlılar arasındaki görüşmeler semeresiz kaldı. Sur'lu William ilgi çekici biçimde, bu görüşmeler sırasında, Nizari elçilerinin Suriye Nizarilerinin toplu olarak Hıristiyanlığa geçmeyi önerdiklerini ve Amalric'ten kendilerine Hıristiyanlığı öğretmek üzere bilgili din adamları göndermesini istediklerini nakleder.[156] Bu öykünün tümüyle uydurma olduğunu belirtmeye gerek yoktur.

Sinan'ın Suriye Nizarilerinin liderliğini üstlendiği sırada, Nureddin Zengin'in dikkati, esas olarak Haçlılar ve hızla çök-

156 Surlu William, *Historia*, s. 996-997; Maplı Walter'da 1182'de yazdığı *De Nugis Curialium*'da (Cymmrodorion Record Series, no IX) (Londra, 1923) s. 37, aynı hikayeyi aktarır. Grousset ise *Croisades*'de (c. 2, s. 598-603), Nizarilerin Nureddin Zengi'den duydukları korkudan dolayı Amalric'e yaklaştıklarını yazar. Runciman, *Crusades*, c. 2, s. 396-397; Elisseef, *Nureddin*, c. 2, s. 687-688; M. Melville, On Alleged Attemps at converting the Assassins to Christianity in the Light of William of Tyre's Account, *Folia Orientalia*, 15 (1974), s. 229-246.

mekte olan Fatımi Halifeliğine karşı yürüttüğü siyasetlere yönelmişti. Bununla birlikte, Nizarilerin Kuzey Suriye'deki faaliyetleri yüzünden Sinan ile ilişkileri görece gergindi. Bununla birlikte, 567/1171 tarihinde Selahaddin aracılığıyla Fatımileri devirmeyi başaran Nureddin, ölümünden kısa bir süre önce, Sinan ile karşılıklı düşmanca yazışmalardan sonra, büyük bir askeri harekâta girişmeye niyetlenmiş olduğu kaydedilse de, Nizarilere karşı harekete geçmemiştir.[157] Nureddin'in, Kudüs Kralı Amalric ile aynı yıl içinde 569/1174'teki ölümü, Selahaddin'e Müslüman ortodoksunun şampiyonu ve Haçlılara karşı cihadın lideri olarak ortaya çıkma fırsatını verdi. Bölgenin en güçlü Müslüman hâkimi olarak, Arabistan, Suriye ve Irak'ı kurmakta olduğu Eyyubi imparatorluğu içinde birleştirmeye çalışmakta olan Selahaddin, böylece Halep ve Musul Zengilerinin olduğu kadar, Suriye Nizarilerinin de en tehlikeli düşmanı haline gelmişti. Bu koşullar altında, Nizariler ile Zengiler, 570/1174'te Şam'a giren ortak düşmanları Selahaddin'e karşı dostça ilişkiler geliştirme gereği duydular.[158] Selahaddin, Şam'ı aldıktan sonra kuzeye yürüdü ve Humus'u ele geçirdikten sonra Halep'i kuşattı, bu sırada Halep'in fiili hâkimi olan, Nureddin'in küçük yaştaki oğlu Melik el Salih'in (öl. 577/1181) naibi Gümüştigin, Raşiddeddin, Sinan'a haberciler göndererek, toprak ve para karşılığında Selahaddin'i öldürtmesini istedi. Teklifi kabul eden Nizari liderinin gönderdiği *fedai*ler, Cemazüyelahir 570/Aralık 1174 Ocak 1175'te Selahaddin'in ordugâhına sızdılarsa da suikast girişimlerinde başarılı olamadılar. Bir sonraki yıl Halep'in kuzeyindeki Ezaz'ı kuşattığı sırada, ikinci kez Nizari *fedai*lerinin suikastine (Dukka'da 571/22 Mayıs 1176) uğrayan Selahaddin, bu girişimden de zırhı sayesinde yü-

157 İbn Helikan, *Bibliographical Dictionary*, c. 3, s. 339-341. Bkz. İbn el Adim, *Zubdat el halcb*, Yay. Dahan, c. 2, s. 340, Abusema, *Kitâb el rawdatayn fi ahbar el dawlatayn* (Kahire, 1287-1288/1870-1871), c. 1, s. 228-230 ve Lewis Kemaleddin 'Biografi', s. 254-256.

158 Selahaddin, 577/1181-1182 yılında Bağdat Halifesine, Zengileri sapkın Nizariler ve Haçlılarla işbirliği yapmakla suçlayan bir mektup göndermiştir. Bak. Ebu Şame, Kitâb el-revzateyn c. 2, s. 23-24, RHCHO içinde c. 4, s. 214-215.

zeysel yaralarla kurtuldu.[159] Eyyubi Sultanı, bunun üzerine öç almak üzere Nizari topraklarını istila ederek Mesyaf kalesini kuşattı. Ne var ki kuşatma kısa sürdü. Komşusu Nizariler ile iyi geçinmekle ilgilenen dayısı Şihabeddin Mahmud b. Tekef'in arabuluculuğuyla Sinan ile ateşkes yapan Selahaddin, kuşatmayı kaldırarak Nizari topraklarından çekildi. Selahaddin'in Cebel Behra'dan çekilmesini açıklamak için değişik nedenler ileri sürülmüştür.[160] Ancak, ateşkes isteği kimden gelmiş ve bunun ardındaki nedenler ne olursa olsun, anlaşıldığı kadarıyla bir tür anlaşmaya varmış olan Selahaddin Eyyubi ile Sinan, bu olaydan sonra düşmanlığa son vermişti. Selahaddin'den kurtulan Suriye Nizarileri, bu kez Irak'ta üslenen ve çevredeki Şiiler üzerinde terör estiren Nübuviye adlı yerel Sünni tarikatın tehdidiyle karşı karşıya kaldı. Hicri 570 yılında Bab ve Buza'a Nizarilerine saldıran 10.000 Nübuvi atlısı, binlerce kişiyi öldürüp mallarını talan etti. Suriye'den 580/1184-1185 yılında geçen Endülüslü yazar ve seyyah İbn Cübeyr, bu olayın 572/1176-1177 yılı civarında olduğunu belirtir.[161]

Nizarilerin Mesyaf'tan çekilmesinden sonra Selahaddin'e karşı hiçbir eylemde bulunmamaları bir yana, görünüşe göre Sinan ile Eyyubi Sultanı birlikte hareket etmiştir. Buna karşılık, Sinan ile Halep Zengilerinin ilişkileri bozulmaya başladı. Nizari *fedai*leri 573/1177'de Melik Salih'in etkili veziri Şihabeddin el Acemi'yi Halep ulu camiinde öldürdüler. Bazı kaynaklar, bu suikasti Şihabeddin'in rakibi Gümüştigin'in kışkırttığını iddia eder.[162] Bunlara göre Gümüştigin, Melik Salih'in imzasını taklit ederek

159 Nisarilerin Selahaddin'e karşı suikast girişimleri hakkında bak. *Bustan*, s. 141; İbn Şeddad, *el Nevadir el Sultaniyye*, RHCHO içinde, c. 3, s. 62-63; İbn el Adim, *L'Histoire d'Alep*, çev. Blochet, *Revue de l'Orient Latin* içinde, 3 (1895); s. 563 ve 4 (1896), s. 145-146; Ebu Şame, *Revzateyn*, c. 1, s. 239-240 ve 258; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 11, s. 158 ve 163; RHCHO içinde c. 1, s. 618-619 ve 623-624, Şibt, *Mirat*, Yay. Jeveti, s. 207 ve 212; Abul *Fida*, el Muhtasar, RHCHO içinde c. 1, s. 46-47 ve c. 2, s. 23-24, B, Lewis, 'Saladin and the Assassins', BSOAS, 15 (1953), s. 239-245, yeniden basım, *Studies in Classical and Ottoman Islam*.

160 Bak. Ebu'l Şame, el *Revzateyn*, c. 1, s. 261; el Makrizi, Histoired 'Egypte, s. 90.

161 İbn Cubeyr, *Rihle*, yay. W. Wright, gözden geçirilmiş ikinci baskı, M. J. de Goeje (Leiden, Londra, 1907) s. 249-250.

162 *Bustan*, s. 142; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 11, s. 168.

Raşiddeddin Sinan'a mektup gönderip Şihabeddin'in öldürülmesini istemiştir. Gerçek ne olursa olsun, olay Gümüştigin'in düşmanlarınca ona karşı kullanıldı ve sultanın naibi, görevden alınarak işkenceyle öldürüldü. Melik Salih (öl.577/1181), 575/1179-1180'de Hecire kalesini Nizarilerin elinden aldı. Protestolarının yanıtsız kalması üzerine, Sinan'ın gönderdiği Nizari ajanları, Halep çarşılarında yangınlar çıkardılar.[163]

Sinan, belirtildiği gibi Suriye Nizarilerinin liderliğini hemen hemen Hasan ala zikrihi'l selam'ın Alamut'ta iktidara gelmesiyle aynı sıralarda üstlenmişti. İki lider arasında, Sinan'ın Alamut'taki ikameti sırasında yakın bir dostluk gelişmişti ve olasılıkla Sinan, Hasan'm yeni fikirlerini destekleyen genç radikaller arasındaydı. II. Hasan kıyamet öğretisini ilan ettiğinde, bu yeni hikmeti Suriye Nizarilerine açıklamak Sinan'a düştü. O da talimata uyarak, *kıyameti* ilan etti; ancak görünüşe göre, kıyamet öğretisinin Suriye Nizarileri üzerindeki etkisi çok sınırlı kalmıştır. İran'daki mezhepdaşlarının edebiyatıyla ilgili bilgileri çok kıt olan Suriyeli yazarlar, anlaşıldığına göre, kozmoloji ve çevrimsel tarihe karşı Fatımilerden gelen ilgilerini sürdürmüşler ve İran Nizarilerinin düşüncesinde o derece merkezi bir yeri olan, hazır-imamın selefllerinden bağımsız kendine özgü konumu düşüncesine, çok az ilgi göstermiştir. Bu yüzden, Suriye Nizarileri, İran Nizarilerinin tersine *kıyamet*in ilanını kayda geçirmeye fazla önem vermemişe benzemektedir. Bugüne dek bulunan hiçbir Suriye Nizari metninde yeni öğretiye ilişkin bir gönderme yer almamaktadır. Öte yandan, İran'da da aynı anda benzer bir olayın gerçekleşmekte olduğundan ve İranlı tarihçilerin bununla ilgili naklettiklerinden haberdar olmayan Suriyeli Sünni tarihçiler *kıyamet*in ilanına ilişkin kısaca bilgi vermişlerdir.[164]

163 Ebu Şame, *el Revzateyn*, c. 2, s. 16.

164 *Bustan*, Suriye Nizarilerinin 561/1115-1166 yılında eski öğretilerini değiştirerek Ramazan ayında oruç tutmayıp namazı terk ettiklerini bildirir, s. 176. El Hemavi, *el Tarih el Mansuri* adlı kitabında bu olayın tarihini bir yıl öncesine (560/1164-1165) götürerek, Sinan tarafından emredildiğini iddia eder. El Zehabi ile İbn el Adim de Sinan'ın Ramazan orucunu kaldırdığını ve şeriatı ilga ettiğini bildirir, bak. Lewis, 'Kamal al-Din's Biography' s. 230, 241 ve 261.

Raşideddin Sinan, 559/1164 yılından sonraki bir zamanda *kıyameti* ilan etmiş ve İran'da daha önce yapılanlara benzer törenler düzenlemiştir. Ancak, II. Muhammed'in yönetimi sırasında merkeze karşı giderek artan bir bağımsızlık sergileyen Sinan'ın döneminde, İran'da geliştirilen *kıyamet* öğretisinin Suriye Nizarilerinin düşüncesinde merkezi bir konum kazanmadığı anlaşılmaktadır. Gerçekten, giderek büyüyen görüş ayrılıklarının sonucunda, II. Muhammed'in, Sinan'ı öldürmek göreviyle Alamut'tan *fedai*ler gönderdiğine ilişkin bilgiler vardır.[165] Bu *fedai*ler, misyonlarında başarılı olamamışlar, Sinan da Alamut ile bağlarını kesin biçimde koparmaktan kaçınmıştır. Ne olursa olsun, anlaşıldığına göre Sinan, *kıyamet* öğretisinin Alamut'unkinden değişik bir versiyonunu vaaz etmişe benzemektedir. Öğreti, hiçbir zaman toplulukta derin kökler salmadığı ve bugüne gelen hiçbir Nizari ya da Nizari olmayan kaynakta sözü edilmediği için, bu Suriye versiyonunun özgün nitelikleri karanlıkta kalmıştır. Ebu Firas'ın *Fasl*'ı gibi daha sonraki tarihlere ait Nizari eserlerinde ve kendisine atfedilen bir parçada, Sinan'ın vaaz etmiş olabileceği öğretiye ilişkin yalnızca açık seçik olmayan göndermeler vardır.[166] Ve elimize ulaştığı kadarıyla, Suriye Nizari metinlerinde, hazır-imamın statüsü ve gerçeğin kendini onda ortaya koymasına ilişkin hiçbir özel vurgu yoktur. Tersine, Suriye Nizarilerinin düşüncesinde Allahı bilmeye götüren yolda en önemli adımlar, kendini bilmek ve kendini bulmaktır.

Sinan, Suriye Nizari topluluğu arasında kendisine, hareketin Alamut'taki merkezi iktidarından bağımsız hareket etmesini sağlayan benzeri görülmemiş bir saygınlık kazandı. Nizari hareketi içinde bağımsız bir güç odağı olarak davrandığını bilmemize rağmen, kendisi için ne tür bir konum savında bulunduğunu bilmiyoruz. Bazı kaynaklar, en azından bazı yandaşlarının kendi adıyla Sinaniler olarak adlandırıldığına dayanarak, Suriye Nizarilerin-

165 Lewis, 'Kamal al-Din's Biography' s. 231, 248-249 ve 262.

166 Guyard, *Fragments*, metin s. 193-195, çeviri s. 275-284. İngilizce çev. Hodgson, *Order*, s. 199-201.

ce imam sayıldığını aktarmaktadır.[167] Daha sonraki dönemin yaygın Suriye Nizari edebiyatında, imamın bilinen bütün temsilcilerinden üstün, normalde imamın kendisine yaraşan kozmik bir mertebeye sahip bir ermiş kahraman olarak yüceltilir. Örneğin, Nizari yazarlarından Ebu Firaz, Sinan'ın zaferlerinin şanını, tanrısal koruma ve rehberliğe sahip olduğunu düşündürecek biçimde, doğrudan tanrısal iradeyle açıklar. Suriye Nizarileri, Rudbar ve Kuhistan Nizarilerine göre daha çeşitli Şii görüşlerinin etkisine açıktı. Bu yüzden Sinan, olasılıkla yeni öğretisine daha belirgin bir Suriye karakteri vermiş ve İsmailileri de etkileyen yerel görenekleri kabul etmişti. Son olarak, Suriye Nizarilerinin düşüncelerinde *kıyamet* öğretisi ortaya atıldığında, İran Nizarileri arasında fazla bilinmeyen ya da önemsenmeyen bazı yaygın Şii motifleri göze çarpmaktadır. Örneğin, Ali 'nin ilk yandaşlarından Ebu Zer, Suriye Nizarileri'nin düşüncesinde önemli bir yer tutar. Daha sonraki dönemin Suriye Nizari metinlerinde de Dürziler ile Nusayrilerin ruh göçümü ya da ruhların hareketiyle ilgili düşüncelerinin izlerini taşıyan inançlar ifade edilir. Suriye Nizarilerinin daha sonraki dönemde ürettiği popüler eserlerden anlaşıldığı kadarıyla, ruh göçümü inanışları esas olarak sembolik niteliktedir ve daha çok, sahipleri yoldan çıkmış ruhların yazgılarıyla ilişkilidir.[168] Suriye İsmailileri, yüzyıllar boyunca Nusayri komşularının etkilerine açık kalmışlar ve Sinan'ın zamanında bu iki Şii hizbi, Cebel Behra'da bir arada yaşamıştır. Bu ilişkiler içinde zaman zaman bazı Nusayriler Nizari İsmaililiğine geçmişti. Bu yüzden, kuşkusuz Suriye Nizarilerinin ruh göçümüyle ilgili düşüncelerinin ana kaynağı Nusayriliktir.[169]

167 Bak. İbn Cubeyr, *Rihle*, s. 255 çev. Broadhurst, s. 264; çev. Gaudefroy-Demombynes, c. 3, s. 294; İbn Halikan, *Biographical Dictionary*, c. 3, s. 340; Makrızi/*Ayyubid Sultans of Egypt*, s. 55 ve Arif Tamir, 'Sinan Rashid al-Din aw Shaykh al Jabal', *al Adib*, 23 (Mayıs, 1953) s. 43-46.

168 Örneğin bak. Ebu Firas, *Fasl*, çeviri s. 437-438, metin s. 482; Guyard, *Fragments*, metin s. 247 ve 249-250, çeviri s. 391-392 ve 395-398; İbn Fadıl Allah el Umari, Masalik el absur, s. 77-78; ve el Kelkeşendi, *Subh*, c. 13, s. 238-239.

169 R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, s. 23, 34, 45, 54, 79 ve 157-158; aynı yazar, "Influence de la religion Nosairi sur la doctrine de Rachid ad Din Sinan', JA, 9 serie, 16 (1900), s. 61-69.

Kıyamet öğretisini ya da daha doğru ifadeyle, öğretinin Suriye versiyonunu Suriye Nizari topluluğunun bütün kesimlerinin, özellikle de mezhebin asıl ağırlık merkezi olan Cebel Behra dışında kalan Cezr ve Cebel Summak'taki toplulukların layıkıyla anlamadığına ilişkin işaretler vardır. Örneğin, İbn el Adim, 572/1176-1177 yılında, Sinan'ın Selahaddin ile anlaşmasından önce, Cebel Summak'taki bir bölüm Nizari'nin *libertinist** bir hayat tarzı başlattıklarını bildirir.[170] Bu Nizariler kendilerine, Sinan'ın yandaşlarına saflık ve kardeşlik içinde yaşamaları öğüdünü yansıtan el Sufat (Saflar) adını seçmişlerdir. Bu grubun savunduğu fikirlerin kendisiyle hiçbir ilgisi olmadığını ilan eden Sinan, o zamanlar iyi ilişkiler içinde bulunduğu Halep Zengilerinin müdahalesini engelleyerek, bu aykırı grupla bizzat ilgilendi. Dağlara mevzilenen bu asi müritlerinden bir çoğunu öldürterek, Suriye Nizariliği içinde bağımsız bir grup olarak ortaya çıkan bu aykırı hizbe fiilen son verdi. Bu bağlamda, kıyamet döneminde İran Nizarilerinde libertinistliğe doğru bir eğilim görüldüğünden, hiçbir kaynakta söz edilmediğini ve mezhebin İran kanadının, Suriye kolunda ortaya çıkan el Sufat olayına benzer bir iç bölünme asla yaşamadığını hatırlatmak gerekebilir.

Suriye Nizarileri, *Rebiyülahir* 588/Nisan 1192'de Sur'da, Amalric'in kızı İsabella'nın kocası ve Kudüs'ün yeni seçilmiş Frenk Kralı olan Marki Montferratlı Conrad'ı öldürerek en büyük eylemlerini gerçekleştirdiler. Haçlıları dehşete uğratan bu suikast, III. Haçlı seferlerinin Hıristiyan vakanüvisleri ve dönemin Müslüman tarihçilerinin pek çoğunca aktarılmıştır.[171] Kaynakların çoğunda, suikastin Hıristiyan keşişleri kılığına giren ve Conrad'ın güvenini kazanmayı başaran iki *fedai* tarafından gerçekleştirildiği anlatılır. Ne var ki, cinayetin kimin isteğiyle işlendiği ko-

---

* Kurulu toplumsal ve ahlaki düzenlemeleri tanımayan (ç. n.)

170 İbn el Adim, *L'histoire D'Alep* (1896), s. 147-148 ve Lewis, 'Kamal al-Din's Biography', s. 230, 241-242 ve 261.

171 Bu suikast hakkındaki batılı kaynaklar, bak. 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, Chicago Üniversitesi, 1939), s. 39-49; Hellmuth, *Die Assassinenlegende*, s. 54-62.

nusunda büyük görüş ayrılıkları vardır. Müslüman kaynakların çoğu ve bazı Haçlı vakanüvisleri suikastin, o zamanlar Kutsal Topraklarda bulunan ve Conrad ile arası açık olan İngiltere Kralı I. Richard'ın (Aslan Yürekli) (1189-1199) arzusuyla yapıldığını savunur. Öte yandan, Zengilere sempati duyan ve Selahaddin Eyyubi'den hoşlanmayan Müslüman tarihçi İbn el Esir, suikastin arkasında Sinan'ı para karşılığında, hem Richard'ı hem Conrad'ı öldürtmekle görevlendirmiştir. Nizari yazarı Ebu Firas da, daha karışık bir anlatımla, o zamanlar kendisinin de Haçlılar ile ilişkisi iyi olmayan Sinan'ın, dostu Selahaddin'e yardım amacıyla suikast emrini verdiğini bildirir.[172] Gerçek ne olursa olsun, bu olaydan kısa bir süre sonra I. Richard, Selahaddin Eyyubi ile barış imzaladığında, Selahaddin'in isteğiyle, Nizari toprakları da anlaşmanın kapsamı içine alınmıştı.

Raşideddin Sinan, 588/1192 ya da 589/1193'te Kehf şatosunda öldü.[173] Hareketin liderliğini yürüttüğü tam otuz yıl boyunca Suriye Nizarilerini güçlerinin ve şanlarının doruğuna ulaştırmıştı. Döneminin Suriye Nizari şeflerinin en yeteneklisi ve Alamut'a karşı bağımsız tutum alabilen tek Nizari lideri olarak, kendi ayrı etki alanı, bir kaleler ve müstahkem mevkiler ağı, *dai*ler hiyerarşisi ve güçlü bir *fedai*ler birliğiyle, Suriye Nizarilerine kendi ayrı kimliklerini kazandırmıştı. Zengilere, Haçlılara ve Selahaddin'e karşı izlediği parlak stratejiler ve zamana ve zemine göre kurduğu karmaşık ittifaklarla da, tehlikeli zamanlarda başında bulunduğu topluluğun bağımsızlığını korumayı bilmişti.

Bu arada, İran'da ve diğer doğu ülkelerinde önemli siyasal değişikler olmaktaydı. Sultan Sancar'ın 552/1157'deki ölümünün ardından, Büyük Selçuklu Sultanlığı, çoğunlukla Türk *emir* ve komutanlarının hâkimiyetinde az çok bağımsız, çok sayıda küçük beylik arasında parçalanmaya başlamıştı. Aynı anda, Ha-

172 Ebu Firas, *Fasl*, çeviri s. 408-412, metin 463-466. İnglizce çeviri Gabriele, *Arab Historians*, s. 242-245.

173 Bustan, s. 151; İbn el Adim in Lewis, '*Kemaleddin'in Biyografisi*', s. 230 ve 261; Sibt, *Mir'at*, yay. Jewett, s. 269; el Kelkeşendi, *Subh*, c. 1, s. 122. Son iki kaynak, Sinan'ın ölüm tarihi olarak Hicri 588 yılını gösterir. Aynı eserde Dawadari, *Kanz*, c. 7, s. 120 ve İbn Tangribirdi, *el Nujum*, c. 6, s. 117.

rezm bölgesinde yeni bir yayılmacı güç ortaya çıktı. Orta Asya'da Amu Derya ırmağının aşağı kesimlerindeki Harezm ülkesi, bir yüzyıl önce Selçuklulara bağlı bir Türk hanedanının eline geçmişti. Bu hanedanın yöneticileri, bölgenin eski krallarının kullandığı unvanı benimseyerek, kendilerini Harezmşahlar olarak adlandırdılar. Sultan Sancar'ın ölümüyle Selçuklular arasında doğan otorite boşluğundan yararlanan Harezmşahlar, bağımsızlıklarını ilan ederek egemenlik alanlarını genişletmeye başladılar. 586/1190 yılına doğru Harezmşah Alaeddin Tekiş (567-596/1172-1200), Horasan'ı alarak Sancar'ın eski topraklarının büyük bölümünü ele geçirmiş oldu. Selçukluların güçten düşmesi, Abbasilere de güç ve itibarlarını yeniden kazanma fırsatı verdi. El Nasır'dan (575-622/1180-1225) başlayarak, Bağdat Halifesi, Müslüman Doğunun diplomasi ve siyasetinde, yeniden önemli bir figür haline geldi. El Nasır, bir yandan Abbasi Halifesinin sözde değil gerçek liderliğinde, İslam'ın dinsel birliğini yeniden kurmaya uğraşıyor, bu arada da Bağdat çevresinde sınırlı topraklara hükmeden bir halifelik devleti oluşturmaya çaba gösteriyordu. Siyasetinin ve ittifaklarını bu hedefler üzerine kuran el Nasır, İran'ın son Selçuklu hükümdarı III. Tuğrul'a (571-590/1176-1194) karşı, potansiyel düşmanı Tekiş'in yardımını istemekten ve böylece Harezmşah ordularına batıya doğru ilerlemek için gerekçe sağlamaktan çekinmedi. Tekiş'in 590/1194'te Rey'de yapılan savaşta III. Tuğrul'u yenmesiyle, Büyük Selçuklu hanedanı sona erdi. Büyük Selçuklulardan kalan boşluğu doldurabilecek tek güç olarak ortaya çıkan Harezmşah Tekiş, ertesi yıl Halife'den Batı İran, Horasan ve Türkistan Sultanı unvanını aldı. Böylece Harezmşahlar, Hindistan ile Anadolu arasındaki toprakları kapsayan büyük bir imparatorluğun sahibi oldular. Ne var ki bu imparatorluğun ömrü uzun olmayacak, tıpkı Nizari devleti gibi Moğolların karşısında yıkılacaktır.

II.Muhammed'in 16 yıllık yönetiminin son yıllarında İran Nizarileri, yeniden komşularıyla küçük çaplı savaşlara girdiler. Rudbar Nizarilerinin Mazenderan ile ilişkileri vardı. Bu ilişkiler çerçevesinde Nizariler, Bavendi emiri Hüsam el Devle Erdeşir'e

isyan eden Ruyan hâkimi Bisutun'un Alamut'a sığınmasına izin verdiler.Daha sonra Mazenderan'daki etkilerini güçlendirip bir dizi akına girişirken, Bavendi emiri II. Şah Gazi Rüstem'in(602-606/1206-1210) kardeşi Rükn el Devle Karin'i öldürdüler.[174] Yine aynı dönemde, İran'da Selçukluların yerini alıp Deylem'e girmeye başlayan Harezmşahlar ile karşı karşıya geldiler. Harezmşah generali Miyançuk, 602/1205'te tuzağa düşürdüğü çok sayıda Alamut Nizarisini katletti. Bu tarihten sonra, Harezmşahlar, Nizarilerin başdüşmanı Gazvinlilerin savunuculuğunu üstlenip, Rudbar'a kesin biçimde yerleşerek Alamut'a karşı düzenli akınlara giriştiler.[175] Kuhistan Nizarileri de, 590/1194 yılından itibaren Sistan emirlerinin saldırılarıyla karşılaştılar. Ardından, Harezmşahların Doğu İran'daki başrakipleri Gurlular, Sultan Gıyaseddin Muhammed'in (558-599/1163-1203) komutasında Kuhistan'a saldırıp, bölgeyi yakıp yıkarak, Nizarileri boyun eğmeye zorladı.[176] Buna rağmen, Gıyaseddin'in kardeşi Şihabbedin'in saldırılarını sürdürmesi üzerine, Kuhistan Nizarileri Gıyaseddin'e başvurarak müdahalesini istemek zorunda kaldı (571/1175). Hindistan'da Multan Nizarilerine karşı da askeri harekatlar yürüten Şihabeddin, 602/1206'da bir suikaste kurban gitti. Eylemin sorumluluğunu Nizariler üstlendi. Suikast, olasılıkla, Gurluların başdüşman Harezmşah Aleaddin Muhammed'in (596-617/1200-1220) dostluğunu kazanmak için gerçekleştirilmişti.[177] Bu arada Nizariler, müttefiklerinin düşmanlarına karşı savaşan ve ortak düşmanlarına karşı kendilerine sığınanları koruyan bir topluluk olarak sahip oldukları ünü korudular. Harezmşahlara karşı sa-

174 Ibn Isfandiyar, *Ta'rikh*, cilt. 2, s. 163 ve 174; çev. Browne, s. Amuli, *Ta'rikh*, s. 150-51; Meraşi, *Ta'rikh-i Tabaristan*; ed. Dorn, s. 79 ve 264; ed. Tasbihi, s. 30 ve 118, ve Rabino, 'Dynasties du Masandaran', s. 432 ve 453.

175 Al-Rawandi, *Rahat al-sudur*, s. 390; Juwayni, cilt 2, s. 43-44$ çev. Boyle, cilt. 1, s. 312-313, ve Ibn al-Athir, *al-Kamil*, cilt. 12, s. 93.

176 *Ta'rikh-i Sistan*, s. 392; çev. Gold, s. 320; Jüzjani, *Tabaqat*, cilt. 1, s. 396; Raverty, cilt. 1, s. 449; Juwayni, cilt. 2, s. 49; çev. Boyle, cilt. 1, s. 316, ve Ibn al-Athir, *al-Kamil*, cilt. 12, s. 65 ve 73.

177 Jüzjani, *Tabaqat*, cilt. 1, s. 403; çev. Raverty, cilt. 1, s. 484., Muhammad b. Ahmad El Nesevi, *Historie du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*, ed. ve çev. O. Houdas (Paris, 1891-1895), cilt. 1, s. 212., ve cilt. 2 (Fransızca çevirisi, s. 353., ve aynı çalışmanın17. yy'ın ilk yarısından 13. yy'a kadar tarihlenen Farsça çevirisi, *Sirat-i Jalal al-Din Minkubirnu*, M. Minuvi (Tehran, 1344/1965), s. 229, *Bakınız* Juwayni, cilt. 2, s. 59; Boyle, cilt. 1, s. 326, ve Ibn al-Athir, *al-Kamil*, cilt. 12, s. 82-83.

vunma durumunda olmalarına rağmen, Tekiş'in isteği üzerine veziri Nizam-ül Mülk Mesud b. Ali 'yi 596/1200 yılında öldürdükleri anlatılır.[178] Tekiş'in yerine geçen Aleaddin'in iktidarı sırasında, İsmailililikle suçlanan Zevzen hâkimi Nusreteddin, Kuhistan Nizarilerine sığınmıştır. Ne var ki, bir süre sonra Zevzen'in yeni Harezmşahlı valisi tarafından hileyle sığındığı yerden çıkmaya ikna edilerek öldürülmüştür.[179] Bu dönemde Sünni yöneticiler, zaman zaman Nizarilere karşı toplu kıyımlar düzenleme pratiğine devam ettiler. Örneğin 600/1204 yılında güney Irak'ta İsmailililikle suçlanan çok sayıda insanın öldürüldüğü bildirilir.[180]

Kıyamet döneminde, İran Nizarilerinin en azından bazılarının dış dünyadan yalıtılmalarından giderek artan bir rahatsızlık duymaya başladıklarına ilişkin belirtiler vardır. İranlı tarihçilerimiz, II. Muhammed'in son yıllarında, 562/1166-1167 doğumlu büyük oğlu Hasan ile aralarında giderek büyüyen bir görüş ayrılığı çıktığını bildirirler.[181] Daha çocukluğunda Alamut'un gelecekteki hâkimi olmak üzere babasının *nass*ını almış olan Hasan, *kıyamet* öğretisi ve uygulamalarını onaylamadığını belli etmişti; anlaşıldığına göre Müslümanlıkta ana akımı oluşturan Sünni dünyasıyla uzlaşmak istiyordu. Daha babasının sağlığında, iktidara geldiğinde, iyi ilişkiler kurmak istediği Sünni yöneticilerle ilişkiye geçmişti.

II. Muhammed, Rebiyülevvel 607/Eylül 1210'da olasılıkla zehirlenme sonucu öldü. Yerine, Alamut efendileri için artık adet olduğu üzere, Celaleddin onursal unvanını alan oğlu III. Hasan geçti.[182] Söz ettiğimiz gibi, daha iktidara geçmeden önce Sünni

178 Al Rawandi, *Rahat al-sudur*, s. 399; Juwayni, cilt. 2, s. 45-46; Boyle, cilt. I, s. 313-314, ve Ibn al-Athir, *al-Kamil*, cilt. 12, s. 62.

179 El Nesevi, *Historie*, cilt. I, s. 27 ve cilt. 2, s. 47-48; Minuvi, s. 40-41.

180 Ibn al-Athir, *al-Kamil*, cilt. 12, s. 76-77.

181 Juwayni, cilt. 3, s. 241-242; çev. Boyle, cilt. 2, s. 698-699; Rashid al-Din, s. 173; Kaşani, s. 197- ve Hafiz Abru, s. 261.

182 Celaleddin III. Hasan'ın iktidar dönemi ve öğretide yaptığı reform hakkında bak. Cüveyni, c. 3, s. 243-249 çev. Boyle, c. 2, p. 699-704; Reşiddeddin, s. 174-178; Kaşani, s. 198-201; Hamdullah, *Tarih*, yay. ve çev. Gantin, s. 506-509; yay. ve çev. Browne, c. 1, s. 523-524 ve c. 2, s. 129-130; yay. Nevai, s. 524-525; Hafız Ebru, s. 264-266; Mirhvand, *Revzat el-scfa*, yay. ve çev. Jourdain, çeviri s. 171-174, metin s. 232-235, Tahran baskısı, c. 4, s. 224-227; Hvand Amir, *Habib el-siyer*, c. 2, s. 475

alemiyle uzlaşmaya niyetlenmiş olan Hasan, mezhepte yapacağı büyük değişiklikler için hazırlıklarını tamamlamıştı. İranlı tarihçilerimiz, III. Hasan'ın iktidara geçer geçmez, *kıyamet* öğretisini reddederek Sünni İslama bağlılığını ilan ettiğini ve müritlerine, Şeriat'i Sünni anlayışına göre uygulamaları talimatı verdiğini aktarırlar. Hasan, Sünniliğe geçişini onaylatmak için Abbasi halifesi el Nasır, Muhammed Harezmşah ve diğer Sünni *emir*lere elçiler gönderdi. Böylece, Alamut dönemi Nizarileri, tarihlerinin sonradan yeni bir *setr* ya da gizlilik olarak yorumlanacak ve Moğol istilasına dek sürecek üçüncü ve son evresine girdiler.

Celaleddin Hasan, iktidarının ilk yıllarında, Sünni alemini, cemaatinin eski inançlarını reddettiğine ve Sünni biçimiyle Şeriatı kabul ettiğine inandırmak için bütün gücüyle uğraştı. Bu bağlamda, bütün Nizari köylerine, buraların normal Müslüman hayatının bir parçası olduğunu kanıtlamak üzere cami ve hamam yaptırılmasını buyurdu. Halkını eğitmek için Irak ve Horasan'dan Sünni *fıkıh* bilginleri getirtti. Bütün bunların sonucunda dış dünya, özellikle de Bağdat'taki halife, Hasan'ın hidayete erdiğini kabul etti. Halife el Nasır, Rebiyülevvel 608/Ağustos 1211'de yayımladığı fermanla Hasan'ın Sünni İslam'a geçişini onayladı. Bu tarihten itibaren, III. Hasan, yeni Müslüman (*nev müselman*) adıyla anılmaya başlandı. Böylece, Hasan'ın bir *emir* olarak Nizari toprakları üzerindeki hâkimiyeti, kendisine her türlü ihsanı bağışlayan Abbasi halifesince resmen onaylandı. Hasan'ın annesi 609/1213'te kendisini büyük hürmetle karşılayan Halife el Nasır'ın korumasında hac ziyaretini yerine getirdi. Halife bununla da yetinmeyerek, Gilan soylularını, kızlarını eş olarak Hasan'a vermeye de ikna etti. Hasan'ın Gilanlı soylulardan aldığı dört eşinden biri, gelecekteki varisi III. Muhammed'in annesi olan Kutum hâkimi Keykaws b. Şehenşah'ın kız kardeşiydi.[183] Bunun-

ve İbn el Esir, *el Kamil*, c. 12, s. 115. Aynı zamanda bak. Hodgson, *Order*, s. 217-225 ve aynı yazar 'State', s. 468-672; Lewis, *Assassins*, s. 78-81; Filippani-Ronconi, *Ismacliti*, s. 229-236, Tamir, *el-imama*, s. 192-194; Galip, *Tarih*, s. 284-285 ve aynı yazar *A'lam*, s. 209-213.

183 Kaşani, *Ta'rikh-i Uljaytu*, s. 57-58, Schefer, *Chrestomathie Persane*, cilt. 2, s. 95-96, çeviriler. 100, ve H. L. Rabino, 'Deux descriptions du Gilan du temps des Mongols', *JA*, 238 (1950), s. 328-329. Bakınız Rasino, 'Rulers of Gilan', s. 288-289; 'Dynasties locales du Gilan', s. 314-15, ve Qazvini'nin Juwayni'ye notları, cilt. 3, s. 418-424.

la birlikte, Gazvinliler Hasan'ın Sünniliğe geçişini uzun süre kuşkuyla karşıladılar. Hasan bunun üzerine, Gazvin uleması ve eşrafını Alamut'a davet ederek, kütüphaneyi araştırmaları ve Sünniliğe aykırı buldukları bütün kitapları yakmaları için izin verdi. Böylece Gazvinliler de ikna oldular.

Hasan'ın getirdiği yenilik Rudbar, Kumis, Kuhistan ve Suriye'deki bütün Nizari topluluklarınca itirazsız kabul edilmişe benzemektedir. Suriye Nizarileri ve olasılıkla diğer bölgelerdeki Nizariler, Şafii *mezhebi*ni kabul ettiler. Nizariler için, III. Hasan, bir önceki imamın *nassı* ile atanmış, Nizari devletinin ve topluluğunun lideri olan yanılmaz imamdı. Bu yüzden en ufak bir tereddüt göstermeksizin emirlerine uymak gerekliydi. Ayrıca, anlaşıldığına göre, Nizariler, Hasan'ın açıklamasını, *kıyamet* döneminde kaldırılan *takiyye*nin yeniden yürürlüğe konduğu şeklinde anlamışlardı; demek ki imamları, dış dünya ile belli bir uzlaşmayı gerekli görüyordu. Hasan'ın yeni siyasi tavrının bıçak sırtında varlığını koruyan Nizari topluluğu ve devletine bazı siyasal avantajlar sağladığı açıktır. Nizariler isyanlarında başarılı olamamış, ardından manevi *Kıyamet* boyunca kendilerini sığındıkları kalelerinde dış dünyadan soyutlamışlardı. Ne var ki, Nizarilerin *Kıyameti* ilan etmesine aldırmayan dış dünya var olmaya devam etmişti. Bu koşullar altında, anlaşıldığına göre, diğer Müslümanlarla normal ilişkiler kurmayı arzulayan pek çok Nizari, bu soyutlanma durumundan rahatsız olmaya başlamıştı. Celaleddin Hasan, bu duygulara tercüman olarak, Nizarileri dış dünyaya açtı. Şimdi tarihinde ilk kez Nizari devleti, Müslüman dünyasının önde gelen güçlerince tanınmıştı. Bu tanıma, özellikle sürekli tehdit altında bulunan Kuhistan ve Suriye Nizarileri bakımından toprak bütünlükleri için güvence anlamına geliyordu. Alamut'un Sünniliği kabulü ilan edilir edilmez, Kuhistan Nizarilerine yönelik Gur saldırıları sona erdi. Suriye'de ise Haçlılardan yönelen yeni bir tehdit karşısında bulunan Nizariler, bu sayede Eyyubilerin yardımına başvurabildi. Doğal olarak, Nizariler olduğu kadar, Sünniler de ilişkilerin düzelmesinden yararlandılar. Örneğin, III. Hasan'ın yönetiminin sonlarına doğru, doğu'da baş gösteren Moğol tehlikesinden kaçan, aralarında bilgin ve din adamlarının da

bulunduğu çok sayıda Sünni, Kuhistan'daki Nizari kasabalarına sığındı.[184] Nizari devleti, Halife el Nasır'ın kurduğu siyasi ittifaklarda da önemli roller oynadı.

Hasan'ın reformları, kendisine, seleflerinin hiçbirinin yapamadığı bir şeyi yapıp askeri harekâtlar için Alamut'tan ayrılabilme olanağı bile verdi. Sultan Muhammed Harezmşah'ın oğlu ve ardılı Celaleddin (617-628/1220-1231)'in katipliğini yapan vakanüvis Nesevi'nin (647/1249-1250) anlatımına göre, başlangıçta Harezmşahların yüksek hâkimiyetini tanıyan III. Hasan, bir süre sonra saf değiştirerek, Harezmşahların muhalifi Halife el Nasır ile ittifak yapmıştır.[185] Bu saf değiştirmenin sonucunda, III. Hasan ile halifenin önemli müttefiklerinden Erran ve Azerbaycan'ın son Eldigüzi emiri Muzaffereddin Özbeg (607-622/1210-1225) arasında yakın bir dostluk gelişti. Özbeg, Irakı Acem'de bağımsızlık iddiasına kalkışan yardımcısı Mengli'nin üzerine yürümeye karar verince, III. Hasan da ordusunun başında yardıma geldi. Özbeg, Azerbaycan'da kendi sarayında konukladığı Alamut Efendisine büyük saygı gösterdi ve askerlerinin masrafını kendi kesesinden karşıladı (610/1213-1214). Irakı Acem, Bağdat Halifeliği ile Harezmşahlar arasındaki en önemli sürtüşme noktası olduğundan, Mengli'ye karşı bu ittifakın kurulmasında Halife el Nasır büyük rol oynadı. Kendi askerlerini göndermekten başka, bölge emirlerini de Mengli'ye karşı hazırlanan sefere katılmaya ikna etti. Uzun hazırlıklardan sonra 611/1214-1215'te Hemedan yakınlarında cereyan eden savaşta Mengli yenildi. Özbek, idam ettirdiği Mengli'nin yerine Irakı Acem valiliğine Iğlamış'ı getirdi.[186] Başta Hemedan, Rey ve İsfahan olmak üzere, yeniden ele geçirilen toprakların büyük bölümü Iğlamış'ın yönetimine verilirken, yardımına karşılık olarak Hasan da birkaç yıl Nizarilerin elinde kalacak olan Abhar ve Zencan bölgelerini aldı.

184 Juzjani, *Tabaqat*, cilt. 2, s. 182-183; Raverty, cilt. I, s. 1197-1198.

185 El Nesevi, *Historic*, cilt. I, s. 212-213, ve cilt. 2. s. 355; Minuvi, s. 230.

186 Mengli seferi için bakınız Juwayni, cilt. 3, s. 245-246, çev. Boyle, cilt. 2, s. 701-702; *Rashid al-Din*, s. 176-177; Kaşani, s. 199-200; Ibn al-Athir, *al-Kamil*, cilt. 12, s. 114,116 ve 118, savaş, 612/1215, ve Qazvini'nin Juwayni'ye notları, cilt. 3, s. 407-409.

Bu seferin ardından bir buçuk yıllık bir ayrılıktan sonra Alamut'a dönen III. Hasan, Halife el Nasır ve Özbeg ile iyi ilişkilerini sürdürdü. Bir süre sonra Iğlamış da kendisinden önceki valinin örneğini izleyerek isyan edince, kendisine karşı bir askeri sefere girişmek gerekmedi. Halifenin ricası üzerine; III. Hasan'ın Alamut'tan gönderdiği *fedai*ler 614/1217'de Iğlamış'ın işini bitirdi.[187] III. Hasan, Moğolların arz ettiği yeni tehlikenin de çabuk farkına vardı. Anlaşıldığına göre Amu Derya'yı geçmelerinden sonra Moğollar ile temas kuran ilk Müslüman yönetici o olmuştur. III. Hasan, on bir yıllık iktidardan sonra, Ramazan 618/Kasım 1221'de dizanteriden öldü. Ancak, küçük yaştaki oğlunun naibi olarak iktidarı üstlenen veziri, ölümün zehirlenmeden kaynaklandığı iddiasıyla, sorumlu tuttuğu Hasan'ın Sünni eşlerini ve kız kardeşini idam ettirdi.

Celaleddin Hasan'ın yerine, dokuz yaşındaki tek oğlu Aleaddin III. Muhammed geçti.[188] Hasan'ın ölümünden sonra, Nizariler hiçbir zaman Sünniliğe geçiş kararını resmen geri almadılarsa da, yavaş yavaş, Sünni uygulamaları bırakıp, İsmaili kimliklerine geri döndüler. *Kıyamet* döneminin görüşleri yeniden canlandı. III. Muhammed'in döneminde II. Hasan'ın *Kıyamet* ilanı, III. Hasan'ın Sünniliğe geçişi ve III. Muhammed'in *Kıyamet* dönemi uygulamalarını kısmen yeniden canlandırışındaki hikmet, Nizari topluluğunun kabul edebileceği biçimde açıklandı. Buna göre, bu görünüşte birbiriyle çelişkili uygulamalar özünde tümüyle tutarlıydı, çünkü yanılmaz olan imamlar, kendi dönemlerinin gereğine göre davranmıştı. Süreç içinde, Nizari topluluğunun

187 Ibn al-Athir, *al-Kamil*, cilt. 12, s. 121-122; El Nesevi,-*Historic*, cilt. 1, s. 13, ve cilt. 2, s. 23; ed. Minuvi, s. 21; Juwayni, cilt. 2, s. 121; çev. Boyle, cilt. 2, s. 391, ve Qazvini'nin Juwayni'ye notları, cilt. 3, s. 414-417.

188 III. Muhammed ve büyük ağabeyinin ilişkileri için *bakınız* Juwayni, *Ruku al-Din*, cilt. 3, s. 249-259; çev. Boyle, cilt. 2, s. 704-712; *Rashid al-Din*, s. 178-184; Kaşani, s. 201-206; Hamd Allah, *Ta'rikh*, ed. ve çev. Gantin, s. 508-511; ed. ve çev. Browne, cilt.I, s. 525-526, ve cilt. 2. s. 130; ed. Nava'i, s. 525-526; Hafız Abru, s. 268-272; Mirkwand, *Rawdat al-safa* ed. çev. Jourdain, çev. s.174-176, metin 235-238; tehran ed., cilt. 4 s. 227-229, ve Khwand Amir, *Halib al-Siyar*, cilt. 2, s. 475-476. Bakınız Hodgson, *Order*, s. 225., 244-46 ve 250-262; 'state', s. 476-480; Filippani-Ronconi, *Ismaeliti*, s. 236-257; Ghalib, *Ta'rikh*, s. 286-288; *A'lam*, s. 394-397; Lewis, *Assassins*, s. 82-91, ve 'Ali'-al-Din Mohammad', *EIR*, s. cilt. s. 780.

559/1164 yılında *Kıyameti* ilan etmesinden beri olayların gidişiyle biçimlenen yeni dinsel konumlarına açıklamaya yönelik ve *setr* öğretisi diye adlandırılabilecek yeni bir açıklama formüle edildi. Bu açıklama, artık yeniden açıkça imam unvanını kullanmakta olmasına rağmen, düşünce alanında herhangi bir yenilik getirmeyen III. Muhammed tarafından değil, bu çelişkili gelişmelerin, sıradan taraftarların kafasında doğurduğu sorulara yanıt bulmayı amaçlayan Nizari düşünürleri tarafından geliştirildi.

Ayrıca, özellikle Moğol felaketinden sonra, Nizarilerin entelektüel koruyuculuğundan yararlanan ve Nizari topluluğunun entelektüel hayatında önemli rol oynayan yabancı düşünürler de vardı. Kuhistan ve Rudbar'daki Nizari kalelerine sığınan bu bilginler arasında en önemlisi, ünlü Şii gökbilimci ve filozofu Nasıreddin Ebu Cafer Muhammed b. Muhammet el Tusi'dir. Gerçekten Alamut döneminin son yıllarında birçok Nizari kalesi, seçkin entelektüel merkezler haline gelmiştir. Kaleler, Moğolların eline düştüğünde Nasıreddin Tusi ve başka bazıları aksini iddia etmiş olsalar da, Nizari kalelerine sığınan bu yabancı bilgin ve düşünürlerinin, oralarda kendi istekleri dışında zorla tutuldukları ya da Nizari İsmailiğini kabul etmeye zorlandıklarına ilişkin hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Tam tersine, bu kültürlü konukların Nizariler arasında kendi özgür iradeleriyle bulunduklarına ve bu *setr* döneminde, Nizarilikten farklı kendi inançlarını korumalarına ses çıkarılmadığına ilişkin belirtiler vardır.

Bununla birlikte, Nasıreddin Tusi'nin İsmailililkle ilişkisinin gerçek doğasının ne olduğu konusunda büyük görüş ayrılıkları vardır.[189] On iki İmamcı bir ailenin oğlu olarak Horasan'ın Tus

189 Nasıreddin Tusi'nin İsmaili bağlantıları ve yazıları hakkında bak. Şihabeddin Abdullah b. Fazlullah Şirazi ya da daha tanındığı adıyla Wassaf, *Tarih-i Vassaf* (Bombay, 1296/1853), s. 20-30; el Şusteri, *Mecalis el-müminin*, c. 2, s. 201-207; *Debistani mezahib*, c. 1, s. 258; Muhammed Taki Müderris Rezavi, *Ahval ve asari Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed b. el Hasan el Tusi*, (2. Basım, Tahran, 1354/1975), s. 3-16 ve 83-93 ve Muhammed Müderrisi Zencani, *Sergüzeşt ve akaidi felsefeyi Hacc Nasıreddin Tusi*, (Tahran, 1335/1956), s. 27-34, 54-56 ve 125-130; Rezavi ve Müderris Zencani, diğer On iki İmamcı bilginler gibi, Nasıreddin'in en azından bir dönem için İsmaili olmuş olabileceği düşüncesini şiddetle reddederler. Buna karşılık, M. Minuvi, Richard G. Hovannasian ve Ivanow gibi yazarlar Nasıreddin'in ilk dönem eserlerinde açık bir İsmaili karakteri bulunduğu görüşündedir.

kentinde 597/1201 yılında dünyaya gelen Nasıreddin Tusi, genç yaşında (624/1227), bilgili bir kişi olan Kuhistan Nizarilerinin başkanı ya da muhteşimi Nasıreddin Abdul Rahman b. Ebu Mansur'un (öl. 655/1257) hizmetine girmiştir. Kuhistan'da Kain ve diğer Nizari kalelerinde uzun süre kalan Nasıreddin Tusi, ahlak üzerine 633/1235 tarihinde kaleme aldığı ve orijinalinde bir İsmaili sunuş yazısı da içeren büyük eseri *Ahlak-i Nasıri*'yi bu süre içinde yakın bir dostluk geliştirdiği adaşı muhteşim Nasıreddin Abdul Rahman'a ithaf etmiştir. Ardından Alamut'a giden el Tusi, kalenin 654/1256'daki teslimine dek burada kalmış; bu sırada, önce III. Muhammed'in, ardından yerine geçen oğlu Rükneddin Hürşah'ın korumasından yararlanmıştır. Alamut'un düşüşünden sonra kalede tutsak olarak bulunduğunu iddia eden Nasıreddin Tusi, Moğol hükümdarı Hülegü'nün güvenilir danışmanı olmayı başarmıştır. Hülegü'nün kendisi için Azerbaycan'daki Meraga'da büyük bir gözlemevi kurdurduğu bilgin, ardılı Abaka'ya da hizmet ettikten sonra 672/1174'te Bağdat'ta ölmüştür. Nasıreddin Tusi'nin en verimli dönemi, Nizariler arasında geçirdiği yaklaşık otuz yıllık zamanıdır. Bu dönemde, tanınmış eserleri *Ahlaki Nasıri* ve *Ahlaki Muhteşimi*'nin yanı sıra; astroloji, felsefe ve ilahiyat alanda sayısız çalışma kaleme aldı. İsmaili düşüncesini yansıtan en önemli eseri *Revdat el teslim* de, İsmaililiğin izlerini taşıyan az sayıdaki daha kısa çalışmayla birlikte bu dönemin ürünüdür. Nasıreddin Tusi'yi kendilerinden sayan On iki İmamcı *ulema*, Nizarilerce saklanan ve ona atfedilen İsmaili eserlerin kendisine ait olmadığını savunarak, bilginin hiçbir zaman İsmaililiği kabul etmediğini iddia eder. Çağdaş İranlı otoritelerin de aralarında bulunduğu başka bazı On iki İmamcı kaynaklar ise bazı eserlerinde görülen İsmaili düşüncelerini, Nizariler arasındaki tutsaklığı sırasında *takiyye*ye başvurmak zorunda kaldığı şeklinde açıklarlar. Bununla birlikte kendi ağzından hayat öyküsünü anlatan *Seyr ve sulük* başlıklı otobiyografisinin uydurma olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. Bu otobiyografide, skolastik ilahiyat (*kelam*) ve felsefeden (*hikme*) tatmin olmadığı için, usu mükemmelliğe yöneltecek bir yanılmaz öğretmenin (*muallim*) gerekliliğine nasıl ikna olduğunu kendi ağzından anlatır. Bu ne-

denle İsmaililere (*ehli talim*) katılmış ve imamlarını kabul etmiştir.[190] Aynı eserde, babasının dayısının öğretmeni olan Şehristani'nin İsmaili öğretilerinden etkilendiğini de anlatır.[191] Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç; büyük ihtimalle, Nasreddin Tusi'nin Nizariler arasında yaşadığı sürece kendi isteğiyle İsmaililiği kabul etmiş olduğu, ancak Alamut'un düşüşünden sonra, yeniden On iki İmamcılığa dönerek, bu mezhebi destekleyen eserler verdiğidir. Kişisel düşüncelerinin evrimiyle ilgili gerçek ne olursa olsun Nasreddin Tusi, özellikle *setr* öğretisini formüle edişiyle, döneminin Nizari düşüncesi üzerinde çok etkili olmuştur. Gerçekten, III. Muhammed döneminden günümüze kalan tek İsmaili metni olan, ona ait bir eserde, bu öğretinin ayrıntılı bir anlatımını bulmaktayız.[192] *Setr* öğretisinin çeşitli yönlerinin güncellenmiş ifadeleri, Alamut dönemi sonrasına ait İsmaili çalışmalarında da mevcuttur.

Setr (gizlilik) öğretisi, III. Hasan'ın reformlarını açıklamak ve *Kıyamet* öğretisini yeni bir yoruma tabi tutmak için yapılmış bir girişimdir. Buna göre, *Kıyamet* son bir olay değil, *takiyye* örtüsünün kaldırılarak örtüsünden kurtulmuş *hakikat*in herkes için anlaşılabilir olduğu geçici bir yaşam biçimidir. *Hasan ala zikrihi'l selam*'ın öğretisinde *şeriat* ile *takiyye* arasında varlığı ima edilen (*zımni*) özdeşlik, bu biçimde teyit edilmiş ve aynı biçimde *Kıyamet* de *hakikat* ile özdeşleştirilmiştir.[193] Aynı şekilde, III. Hasan'ın sıkı bir biçimde Sünniliğe bağlanılması yönündeki talimatı, *takiyye*ye yani tehlike karşısında gerçek inancın gizlenmesine geridönüş olarak tasvir edilmiştir. Bu adımla, *hakikat*in bir kez daha *batın*a gizleneceği yeni bir *setr* (gizlilik) dönemi başlamış oluyordu. İlke olarak, zamanın imamının arzusuna bağlı olarak, insanlık ya

190 Nasıreddin Tusi, *Seyr ve suluk*, özellikle s. 38-42, 46, 51-52 ve 54-55.

191 a.g.y, s. 38.

192 *Setür* düşüncesi ile ilgili El-Tusi'nin baş yapıtı, '*Rawdat al teslim*' kıyamet zamanından sonraki Hizari düşüncesinin ayrıntılı bir açıklaması, III. Muhammet döneminin güncellemesini yansıtan topluluğun sıradan üyeleri için yazılmış bu konudaki en geniş makale Matlb al-mü'minin de verilmiştir.

193 NasıreddinTusi, *Revzat-el teslim*, metin s. 62-63, 101-102, 110, 117-118, 143 ve 145, çeviri s. 69, 115-116, 126 ve 136; Ebu İshak, *Hcft bab*, metin s. 42-43, çeviri s. 43; Heyrvah, *Kelami pir*, metin s. 67, çeviri s. 62-63 ve aynı yazar *Tasnifat*, s. 18-19.

da insanlığın seçkin bölümü için, Kıyamet durumu ilan edilebilir ya da kaldırılabilir; bunun sonucunda insani hayat, imamın isteğine göre, hakikatin açıklandığı *Kıyamet* ve gizlendiği *setr* dönemlerinden birinden ötekine geçebilirdi. Bu anlamda, II. Hasan kısa bir *Kıyamet* dönemi ilan etmiş, III. Hasan ise bu döneme son vererek, *takiyyenin* yeniden zorunlu olduğu yeni bir gizlilik dönemi başlatmıştı. *Kıyamet* ve *setr* dönemleri arasında gidip geliş imamın kararına bağlı olarak gerçekleşirdi: Çünkü her imam, potansiyel olarak bir *Kaim*, yani *imam-kaim* idi.[194] Nasıreddin Tusi, birbirini izleyen bu aşamaları, *zahir* (görünen) bir *şeriat* getiren peygamberlerin çağlarının *setr* çağları, bu peygamberlerin *şeriatının* gerçek anlamına sahip olan kaimlerin çağlarının ise *kıyamet* çağlarını temsil ettiği şeklinde açıklar.[195] Bununla birlikte, kutsal çevrimsel tarihe göre; Adem'den sonraki son çağ, yani Muhammed Peygamberin başlattığı altıncı çağ olan içinde bulunulan çağın sonunda, ilk İsmaililerin beklediği gibi, tam *Kıyamet* gelecektir. Muhammed Peygamber de kendisinden önce gelen beş büyük (kitaplı) peygamber gibi, bir *setr* dönemi başlatmıştır; ancak, peygamberler arasındaki seçkin makam nedeniyle, Muhammed'in halen içinde bulunduğumuz çağı *sırasında*, bu çağı sona erdirerek, insanlığın yedinci ve son çağını başlatacak büyük *Kıyamet*ten önce, bu büyük *Kıyamet*in habercisi olan hazırlık niteliğinde *kıyamet* dönemleri olabilecektir. II. Hasan'ın, yaklaşık olarak Muhammed çağının ortalarına denk düşen bir zamanda ilan etmiş olduğu *Kıyamet*, bu tür hazırlık niteliğindeki *kıyamet*lerden biridir; bunun dışında, çağın geri kalan bölümü, bir *setr* dönemi olarak kalacaktır.[196] Toparlarsak Muhammed'in peygamberlik çağı, imamların kararına göre birbirini izleyecek *setr* ve *kıyamet* dönemlerinden oluşacaktır.

---

194 *Revzat el-teslim*, metin s. 119, çeviri s. 138, Ebu İshak, *Heft bab*, metin s. 38, çeviri s. 38-39; Heyrvah, *Kelam-i pir*, metin s. 63, çeviri s. 58.

195 *Revzat el-teslim*, metin s. 61, çeviri s. 67-68, Ebu İshak, *Heft bab*, metin s. 42-43, çeviri s. 42-43; Heyrvah, *Kelami pir*, metin s. 66-67, çeviri s. 61-62.

196 *Revzat el-teslim*, metin s. 61, 132-133, 147 ve 149, çeviri s. 67-68, 154-155, 173 ve 175, Ebu İshak, *Heft bab*, metin s. 11-12 ve 39 çeviri s. 11-12 ve 39; Heyrvah, *Kelami pir*, metin s. 19 ve 64, çeviri s. 13 ve 58-59.

İsmaili düşüncesinde *setr* terimi; geleneksel anlamda, Muhammed b. İsmail ile Ubeydullah arasında ya da Nizar ile II. Hasan arasındaki dönemlerde olduğu gibi, imamın kimliğini hatta kimi zaman yandaşlarına bile açığa vurmadığı gizlilik dönemlerini nitelemek için kullanılırdı. Alamut döneminin sonlarına doğru ise, terim, farklı ve daha geniş bir anlam kazandı. Artık, imamın kişisel olarak gizlenmesi değil, gizlenmiş gerçeğin kendisini açığa vurması demek olan, hakiki manevi gerçekliğinin gizlenmesi anlamına geliyordu. Buna göre, imamın kişi olarak ortada olmasına rağmen, bir *setr* dönemi yaşanabilirdi: III. Muhammed döneminde yazarı Nasıreddin Tusi ye göre, imamların kişisel olarak görünürde ve inananların başında olmasına rağmen, III. Hasan'ın 607/1210 yılında hareketin başına geçmesiyle böyle bir dönem başlamıştı.[197] Gerçekten, daha sonraki Nizarilerin yorumuna göre, imamların açıkta olduğu Fatımi dönemi de, imamların gizli olduğu Nizar ile II. Hasan arasındaki dönem de, imamların yine açıkta olduğu *Kıyamet* dönemi sonrası da, imamın gizli ya da açık olmasına bakılmaksızın *setr* dönemleri sayılmıştır.

Gördüğümüz gibi, *setr* öğretisi, *kıyamet* öğretisini yeni bir yoruma tabi tutarken, son derece sakınımlı bir tarzda da olsa, ilk İsmaililerin çevrimsel tarih ile ilgili görüşlerini korumuştur. Aynı zamanda, güncellenmiş biçimiyle *kıyamet* öğretisinin, insanlığı üç kategoriye ayırması gibi, bazı belli başlı özelliklerini de korumuştur. Bu öğreti, yapısal zayıflıklarından dolayı insanlığın normal varoluş biçimi olarak gördüğü *setr* dönemlerinde bile, imam ile manevi birliğe (vahdet) ulaşılabileceğini kabul eder. Bununla birlikte, görünüşe göre, *setr* döneminde imam ile ulaşılabilen bu birleşme, yalnızca çok az sayıda kişi, hatta belki de yalnızca bir tek kişi yani imamın *hucce*ri için mümkündür.[198] Bu yüzden, yalnızca manevi mükemmelliğe ulaşan *hucce* gerçeği öğre-

197 *El Tusi, Revzat el-teslim,* metin s. 110, çeviri s. 126.

198 *Revzat el-teslim,* metin s. 76-82, 83, 100, 104-105,122-123, 126 ve 127, çeviri s. 86-87, 92-93, 94, 114, 119, 143, 147 ve 148; *Matlub el-müminin,* s. 48-49; Ebu İshak, *Hefi bab,* metin s. 16, 17, 43 ve 50, çeviri s. 16,17, 44 ve 50; Heyrvah, *Kelam-i pir,* metin s. 22, 26, 68 ve 94, çeviri s. 17, 21, 63 ve 88.

nebilir ve *takiyye* zorunluluğundan kurtulur. İnananların geri kalan bölümü, Nizari İmamını insanlığın tek meşru yöneticisi olarak kabul etseler bile, şeriata uymak zorundadırlar; aksi halde muhaliflerle aynı düzeye düşerek sapkın (*mülhid*) ya da dinsiz (*bidin*) olurlar.[199] Nizari topluluğunda ilk olarak Hasan Sabbah tarafından işgal edilen *hucce* konumu, böylece, imamı ve hakikati bile bilen tek kişi olarak yeni bir önem kazanmıştır. *Dava* hiyerarşisinin imamdan hemen sonra gelen bu en yüksek konumu, Alamut sonrası döneminin Nizarileri için daha da önemli olmuştur. Bununla birlikte, III. Muhammed döneminde gerçekten bu makamda bulunan birisinin olup olmadığı bilinmemektedir. Nizari İmamının, *hucce* ve belki birkaç başka seçkin kişi dışında, topluluğun tamamını oluşturan sıradan yandaşları ise yükselmekte olanlar (*ehli terettüb*) kategorisine giriyordu. Bunlar, hakikati bilmediklerinden, yalnızca İmamın gerçeğinin değil Şeriatın içsel anlamının bilindiği *batın* düzeyinde kalıyorlardı. Bununla birlikte, *ehli terettüb* de hakikate yakınlık derecesine göre, sağlamlar (*ekviya*) ve zayıflar (*zuefa*) olarak ikiye ayrılıyordu.[200] Geç Alamut döneminin öğreti sistemi, uygulamada Nizari topluluğunun değişen koşullar altında kimliğini ve manevi bağımsızlığını korumasını sağlamıştır. Böylece Nizariler, fikir ve uygulama bakımından bir tasavvuf tarikatına benzemeye başlamış ve devletlerinin çöküşünden sonra tasavvuf örtüsü altında varlığını sürdürmeyi başarmıştır.

III. Muhammed'in dönemi siyasal bakımdan da, salt Nizariler için değil, Moğol tehlikesiyle tanışmaya başlayan tüm Müslüman Doğu için son derece hareketli geçmiştir. III Muhammed, 618/1221'de, Harezmşah imparatorluğunu yıkan ilk Moğol fetihlerinin hemen ardından iktidara gelmişti. Moğolların Maveraünnehr'i fetihleri büyük bir hızla tamamlanmıştı. Moğol imparatorluğunun güçlü lideri Cengiz Han, 1219 yılına doğru İslam ülkelerine ordular göndermeye başlamış, 1220 yılında Buhara ve Se-

199 *Revzat el-teslim*, metin s. 142, çeviri s. 166; *Matlub el-müminin*, s. 54-55.
200 *Revzat el-teslim*, metin s. 42, 76-77 ve 83-84, çeviri s. 46-47, 87 ve 94-95.

merkand'ı ele geçirdikten sonra, komutanlarını imparatorluğunun yıkımından sonra, İran boyunca kaçmakta olan Sultan Muhammed Harezmşah'ın (öl. 617/1220) takibiyle görevlendirmişti. Moğollar, bundan sonra da Azerbaycan ve Kafkasya üzerinden batıya doğru ilerleyişlerini sürdürdüler. Cengiz Han, 1221 başlarında Amu Derya'yı geçerek Belh'i fethetti. Ardından, en küçük oğlu Tuluy'u Horasan'ın fethini tamamlamakla görevlendirdi; görev, bölgenin etkisinden bugüne dek kurtulamadığı bir sertlikle yerine getirildi; Moğollar, Merv ile Nişapur'u tümüyle yıkıp halkını katlederek, doğu İran'da sağlam bir köprübaşı elde ettiler. Cengiz Han'ın 624/1227'deki ölümü, sadece geçici bir nefes alma fırsatı oldu. Bu koşullar altında, III. Muhammed'in yönetimdeki ilk yıllarında, Kuhistan'ın Nizari kasabaları, aralarında çok sayıda *Sünni bilgin*in de bulunduğu bir sığınmacı akınına sahne oldu. Moğol saldırılarının başlarında Nizari toprakları, diğer küçük emirliklere göre daha sağlam olduklarını kanıtlamışlardı ve görünüşe göre, Moğollar ile Nizariler arasında bir saldırmazlık paktı bulunuyordu (616/1219). Belirtildiği gibi, daha önce III. Hasan Moğollarla dostça ilişkiler kurmaya çalışmış ve 618/1221 güzünde gizli elçileri Cengiz Han ile bizzat görüşerek, Nizari liderinin barış arzusunu iletmişti.

Ne olursa olsun; Kuhistan Nizarileri, ilk Moğol istilalarından etkilenmediler ve talihlerini topraklarına akan sığınmacılarla paylaştılar. Gerçekten, Kuhistan Nizarilerinin kültürlü lideri Şihabeddin, bu sığınmacılara öyle cömert davranmıştı; ki bölge Nizarileri, bu cömertliğini topluluğun kaynaklarına bindirdiği yükten dolayı Alamut'a şikayetler göndermeye başladı. Fakat, bu şikayetler üzerine Alamut'tan Şihabeddin'in yerine atanan Şemseddin de sığınmacılara karşı aynı cömertlikle davrandı. Bu olaylar ve Kuhistan Nizarilerinin o dönemdeki durumu, Gurluların ve Hindistan'daki Muizzi ya da Kölemen hanedanının tarihçiliğini yapan, Sünni hukukçu Minhaci Sirac tarafından ayrıntısıyla aktarılmıştır. Gençliğinde Gurluların hizmetinde bulunan ve Kuhistan'ı 621-623/1224-1226 yılları arasında üç kez ziyaret eden

Minhaci Sirac, şahsen tanıdığı Şihabeddin'den övgüyle söz eder.[201] Yerine geçen Şemseddin ile de Sistanlılar adına diplomatik görüşmeler yapmıştır.

Yeni *muhteşim* Şemseddin'in bölgeye gelişi, Nizarilerle komşuları Sistanlılar arasında yeni anlaşmazlıkların patlak verdiği bir zamana rastlamıştı. III. Hasan'ın döneminde Nizarilere karşı iki kez savaşmış olan Sistan emiri Yemineddin Behramşah'ın yeğenlerinden biri, Nih kenti yakınlarındaki Şehenşah kalesini Nizarilere satmıştı. Kaleyi geri almak için Nizarileri savaşla tehdit eden Yemineddin, 618/1221'de Kuhistan'dan gönderilen dört Nizari *fedai*si tarafından öldürüldü. Yemineddin'in ölümüyle yerine kimin geçeceği konusunda başlayan taht kavgaları üzerine, Kuhistan Nizarileri eyaletin siyasetine doğrudan müdahale etmeye başladı.[202] Nizariler, Sistan soylularının tahta geçirdiği Yemineddin'in oğlu Nusreteddin b. Behramşah'a karşı ağabeyi Rükneddin'i desteklediler. Rükneddin, Nizarilerin yardımıyla tahta oturmayı başardıysa da, bölgeye yönelik bir Moğol akınının ardından (619/1222), kölelerinden biri tarafından öldürüldü. Bunun üzerine Sistanlılar, tahta önce Şihabeddin b. Harb'ı ardından kardeşi Ali 'yi geçirdi. Nizariler, bu emirlere karşı da kendi adayları Osman'ı desteklediler. Osman'ı tahta geçirebilmek için, Kirman'da bulunan Harezmli bir general olan Binaltigin'in (Yinaltigin) yardımını istediler. 622/1225 yılında Sistan'a gelen Binaltigin, Osman'ı tahta geçirmek yerine iktidara kendisi el koydu. Bunun üzerine, Kuhistan *muhteşimi* olarak görevine başlamış bulunan ve yetenekli bir askeri lider olan Şemseddin, Binaltigin'e karşı savaşa girişti (623/1226). Yenilgiye uğrayan Binaltigin, barış elçisi olarak Minhaci Sirac'ı Nizarilere gönderdi. Yerel ilişkilerde açıkça bağımsız bir siyaset izleyen Kuhistan Nizarileri, zenginliklerine katkıda bulunan önemli ticaret yollarının da denetimini ellerinde tutuyordu.

201 Cüzcani, *Tabakat*, c. 2, s. 182-185 ve 186-188; çev. Raverty, c. 2, s. 1197-1205 ve 1212-1214.

202 Bu müdahaleler ve söz konusu dönemdeki Kuhistanlı Nizarilerin aydınlık durumu hakkında bak. Cüzcani, *Tabakat*, c. 1, s. 282-283 ve 284-285 ve c. 2, s. 184-185 çev. Raverty, c. 1, s. 195-197 ve 199-201 ve c. 1, s. 1203-1205 ve *Tarihi Sistan*, s. 393-395, çev. Gold, s. 321-322.

Topraklarını genişletmek tutkusunu hiçbir zaman bırakmayan Nizariler, Bağdat halifesiyle sağladıkları barış ve Harezmşah imparatorluğunun çöküşü sayesinde uygun fırsat yakaladılar. Bu dönem boyunca Moğollar ile karşılıklı saldırmazlık politikasını korudukları gibi, hatta belki de ittifak halindeydiler. Ne olursa olsun, o zaman için Moğolları daha önemsiz bir tehdit sayıp, asıl tehlikeyi İran'da sultanlığını yeniden canlandırmak için son bir çaba göstermekte olan Harezmşahların sonuncusu Celaleddin'de görüyorlardı. Nizariler, 619/1222 yılına doğru Girdkuh yakınlarındaki Damgan kentini aldılar ve Kumis'teki bazı kaleleri yeniden ele geçirdiler. Bundan başka Tarım ve Zagros sıradağlarında yeni üsler ele geçirdiler. Aynı dönemde Rey için de bazı niyetler beslemişe benzemektedirler. Bu kez, askeri eylem yoluna değil, daha eski yöntemleri olan propaganda yoluyla yandaş kazanma taktiğine dayanmışlardı. Ancak, bir grup Nizari eylemcisinin, Muhammed Harezmşah'ın oğlu Rükneddin'in emriyle yakalanıp idam edilmesiyle bu girişim sonuçsuz kaldı.[203] Böylece III. Muhammed'in ilk altı yılı içinde İran'daki Nizari toprakları genişledi. Bu dönemde Nizariler arasında öyle bir iyimserlik ve güven havası hâkimdi ki 624/1227 yılında Celaleddin Harezmşah'ın, İsfahan'da Moğollara karşı dövüşürken öldüğüne ilişkin asılsız bir haber yayıldığında, Suriye Nizarilerinin, Batı İran'ın çok yakında yoldaşlarının eline geçeceği yolunda Anadolu Selçuklu Sultanına övündükleri anlatılır.[204]

Nizari *davası*nın Hint alt kıtasında yayılması da, 7/13. yüzyılın ilk yarısında hatta belki daha önce başlamış olmalıdır. Nizariliğin Hindistan'daki kökenleri üzerine güvenilir bilgi yoktur ve burada Fatımiler döneminde ortaya çıkmış olan İsmaili topluluklarından herhangi birinin 487/1094 tarihinin, Nizari-Mustali'liğine geçip geçmediği de bilinmemektedir. Hindistan'da Nizari faaliyetlerinin ilk dönemi hakkında yalnızca Hindistan Nizarileri yani Hocaların özgün dinsel edebiyatında nakledilen bazı bil-

203 El Nesevi, *Histoire*, c. 1, s. 70-71 ve c. 2, s. 118-119. Yay. Minuvi, s. 95.
204 El Nesevi, *Histoire*, c. 1, s. 168 ve c. 2, s. 280-281.

giler vardır. Çoğunlukla *ginan* denilen ve değişik *pir*lere atfedilen çeşitli Hint dillerinde yazılmış Şiirler biçiminde korunmuş olan bu edebiyat, anakronik ve efsane niteliğindedir; bu yüzden tarihsel kaynak olarak güvenilir değildir. Nizari Hocalar arasında yaygın geleneğe göre, Alamut'tan Hindistan'a gönderilen ilk *dai* Nureddin de denen Satgur Nur adlı bir kişidir.[205] Gucerat'a gelen bu *dai*, Patan bölgesinin (Tayyibilerin kendi hiziplerinden olduğunu bildirdikleri aynı kral olan) racası Siddharaca'yı Nizariliğe kazanmıştır. Racanın ardından bütün Patan halkının Nizariliğe geçmesiyle, kentin adı Pirna Patan (*Pir*'in kenti) olmuştur. Satgur Nur'un Hindistan'a gelişiyle ilgili çok farklı tarihler verilir. Bir rivayete göre, Halife el Mustansir tarafından oğlu Nizar adına örgütlenme yapmak üzere gönderilmiştir. Bir başka rivayet, bu tarihi Hasan *ala zikrihi'l selam* dönemine getirirken, bir başkası ikinci İsmaili imamı Muhammed b. İsmali dönemine dek geri götürür. Her ne olursa olsun, 7/13. yüzyılda, o zamana dek Tayyibiliğin iyice yerleşmiş bulunduğu Gucerat'ta, Nizarilerin faaliyet gösterdiğine ilişkin hiçbir somut kanıt bulunmamaktadır.

Hindistan'daki Nizari faaliyetleri, başlangıçta Sind'de yoğunlaşmışa benzemektedir. Sind'deki Multan bölgesinde zaman zaman şiddetlenen baskılara rağmen, İsmaililiğin çeşitli biçimleri yüzyıllardır yaşamayı başarmıştı. Nizari geleneklerine göre, Sind'de mezhebi yaymaya başlayan ilk kişi, *Pir* Şemseddin'dir. Faaliyetleri için verilen tarihler uzun bir dönemi kapsasa da, Multan'da hâlâ türbesi bulunan bu *Pir* Şemseddin'in gerçek kimliği karanlıkta kalmıştır. Efsane niteliğindeki bazı rivayetler, onun Mevlana Celaleddin Rumi (öl. 672/1275)'nin manevi kılavuzu Şemsi Tebrizi (öl. 645/1247) ile aynı kişi olduğunu anlatırken, başka bazı rivayetlerde Alamut sonrası döneminin Nizari

205 Nizari davasının Hindistan'da başlaması hakkındaki Hindistan Nizarilerinin yerel gelenekleri, Azim Nanji tarafından incelenmiştir; *The Nizari Ismā'īlī Tradition in the Inda Pakistan Subcontinent*, (Delmar, New York, 1978) s. 50-69; Aynı zamanda bak. Syed Mujtaba Ali, *The Origins of the Khojhas and their Religious Life Today* (Würzburg, 1936); s. 39; Hollister, *Shi'a*, s. 339-355; Misra, *Muslim Communities*, s. 10-12 ve 54; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 174-177 ve Poonawala, *Bio*, s. 298-300.

imamı Şemseddin Muhammed ile özdeşleştirilir.[206] (Burada, bazı kaynaklarda Şemsi Tebrizi'nin soyağacının Alamut dönemi imamlarına dayandırıldığını belirtmek ilginç olabilir.[207] Pir Şemseddin'e ait olduğuna inanılan bazı *ginan*larda, dönemin imamı olarak, Alamut sonrası dönemin ilk imamlarından Kasım Şah'ın adı anılmaktadır. Bu durumda, *Pir* Şemseddin'in 8./14. yüzyıl ortalarında faaliyet gösterdiği ortaya çıkar. Ancak, başka bazı *ginan*larda işaret edilen tarih 6./12. yüzyıla geri gider. Bütün bunlardan anlaşıldığına göre, Nizarilerin Hindistan'daki faaliyetlerinin başlangıç dönemi karanlıkta kalmıştır. Bununla birlikte, hareketin alt kıtada ilk önce, Alamut döneminin sonlarına doğru buradan gönderilen *dai*ler sayesinde, Sind bölgesinin Hinduları arasında başarı gösterdiği, Gucerat'a yayılmasının ise Alamut'un düşüşünden sonraki tarihlerde gerçekleştiğini düşünmek için geçerli nedenler vardı.

Bu arada, İndus ırmağı kıyılarında Cengiz Han'a (618/1221'de) yenildikten sonra Hindistan'da üç yıl geçiren Celaleddin Harezmşah, yeniden İran'da ortaya çıktı. Yokluğunda Irakı Acem'e hükmeden kardeşi Gıyaseddin'i iktidardan uzaklaştırdıktan sonra, Halife el Nasır ve III. Hasan'ın müttefiki Azerbaycan emiri Özbek'i de devirdi (622/1225). III. Hasan'ın siyasetini izleyen Nizariler, Moğollara karşı son bir umutsuz kavga vermekte olan ve İran'ın çeşitli bölgelerinde onlarla yer yer savaşa tutuşan Celaleddin'in varlığını kendileri için tehdit olarak gördüler. Alamut ile Celaleddin arasında, Moğolların Harezmşahların sonuncusunu son olarak ortadan kaldırmadan önceki bu kısa dönemli ilişkileri Nesevi tarafından aktarılmıştır. Buna göre, başlangıçtaki çatışmaların ardından Nizariler, 624/1227'de Celaleddin'in dayattığı koşullarla barışa razı olmak zorunda kalmışlardır.[208] Alamut temsilcisi Bedreddin Ahmed ile Celaleddin'in vezi-

206 Bak. W. Ivanow, 'Shums Tabriz of Multan', *Professor Muhammad Shafi Presentation Volume* içinde, yay. S. M. Abdullah (Lahor, 1955), s. 109-118 ve Galib, *Alam*, s. 188-191 ve 309-310.

207 Örneğin, bak. Devletşah, *Tezkiret el-şuara*, s. 195; El Şusteri, *Mecalis el-müminin*, c. 2, s. 110 ve A. Semenov'un Orta Asya ve başka bölgelerdeki günümüz İsmaili topluluklarının Mevlana Celaleddin Rumi'yi kendilerinden sayan düşüncelerini incelediği 'Şeyh Celaleddin Rumi po predstavleniyam Şuğnanski İsmailitov' adlı makalesi.

ri Şeref ül Mülk tarafından imzalanan bu anlaşmaya göre Nizariler, Damgan'ı ellerinde tutmaya devam edebilecekler, ancak bunun karşılığında Harezmşah hazinesine yıllık 30.000 dinar vergi ödeyeceklerdi. Bu barış anlaşması, Celaleddin'in Horasan'ın *ikta*sını verdiği en güvenilir komutanlarından Orhan'ın adamlarının Kuhistan'da Nizarilere uyguladığı baskılara misilleme olarak Gence'de üç Nizari *fedai*si tarafından öldürülmesinin hemen ardından imzalanmıştı. Barış görüşmeleri sırasında, Bedreddin, Harezmşah ve vezirin hizmetini görmek için çok sayıda *fedai* görevlendirildiğiyle övündü ve sözlerine kanıt olarak bunlardan beşini Şeref ül Mülk'e gönderdi. Celaleddin, bu haberi duyunca, vezirine gönderilen *fedai*leri öldürtmesi emrini verdi. Nizarilerin taktiklerinden gözü korkmuş olan vezir Şeref ül Mülk'ün, Sultanı fikrinden caydırma çabaları boşa gitti ve söz konusu beş *fedai* diri diri yakıldı. *Fedai*ler, Aleaddin Muhammed'in adını haykırarak can verdiler. Orhan'ı öldürdükten sonra Gence halkı tarafından taşlanarak öldürülen *fedai*ler de aynı biçimde davranmışlardı. Olay üzerine Alamut'tan Şeref ül Mülk'e gönderilen bir başka elçi, Celaleddin'in emriyle yakılarak öldürülen beş *fedai*nin her biri için beş yıl boyunca yılda 10.000 dinar tazminat isteğini iletti; aksi takdirde, vezir *fedai*lerin ölümünü kendi canıyla ödeyecekti. Tehdidi yeterince ciddiye alan Şeref ül Mülk, barış anlaşması uyarınca Nizarilerin ödemekle yükümlü olduğu 30.000 dinarlık vergiyi beş yıllık bir dönem için 10.000 dinara indirdi.

Bununla birlikte, Nizarilerin Celaleddin Harezmşah'ın başdüşmanları olan Abbasi halifesi ve Moğollar ile iyi ilişkilerini sürdürmesi nedeniyle, söz konusu barış anlaşması, uygulamada pek geçerli olmadı. 625/1228'de Alamut, Harezmşahlar tarafından yurtlarından edilen Özbek'in oğlu Melik Hamuş ile Celaleddin'in kardeşi Gıyaseddin'e sığınma hakkı tanıdı.[209] Nizariler, Harezmşahların Rudbar'ı abluka altına almasına rağmen Gıyaseddin'e

208 El Nesevi, *Histoire*, c. 1, s. 132-134 ve c. 2, s. 219-223; Yay. Minuvi, s. 163-166 ve İbn el Esir, *el Kamil*, c. 12, s. 182.

209 El Nesevi, *Histoire*, c. 1, s. 129-130 ve 143-145 ve c. 2, s. 215-216 ve 237-240; Yay. Minuvi, s. 161-162 ve 175-176; Cüveyni, c. 2, s. 204-205 ; çev. Boyle, c. 2, s. 471-472 ve J. A. Boyle 'Dynastic and Political History of the Il-Khanks', *Cambridge History of Iran* içinde, c. 5, s. 332.

Kirman'a gidebilmesi için yardım ettiler. Ne var ki Kirman'a gidişi, ölümüne neden oldu. Nesevi, bu dönemde Nizarilerin Celaleddin'in emrine bir grup *fedai* vermeyi önerdiğini, ancak onun bu öneriyi geri çevirdiğini nakleder.[210] Yine 625/1228 yılında, Nizari elçisi Bedreddin'in Amu Derya'yı geçerek Moğol sarayına gittiği sırada, Sultan Celaleddin, İsmaililerin eşlik ettiği bir Moğol elçisinin Suriye'ye gideceğini haber aldığı bahanesiyle, bu yöne gidip gelen bütün kervanların durdurulması emrini verdi. Bu emir doğrultusunda, Suriye Nizarilerinin doğuya giden bir kervanını durduran Vezir Şeref ül Mülk, kervanda bulunan yetmiş tüccarın tümünü öldürttü.[211] Daha sonra Nizariler, bu kervanın taşıdığı malların kendilerine iade edilmesini sağladılar. Yine bu sıralarda, kardeşi Gıyaseddin'in Nizarilerin yardımıyla Kirman'a kaçışından öfkeye kapılan Celaleddin, Save beyi tarafından Gazvin yakınlarında yakalanarak kendisine gönderilen III. Muhammed'in vezirini idam ettirme zevkini tattı.[212] Bu dönemlerin olayları arasında, Nesevi'nin bizzat elçi olarak Alamut'a gitmesi de vardır. Nizarilerin Damgan için kabul ettiği verginin ödenmesi ve diğer anlaşmazlık noktalarının çözümlenmesi göreviyle Alamut'a giden Nesevi, bu görevlerinde ancak kısmi bir başarı sağlamışsa da, III. Muhammed ve veziri İmadeddin'den gördüğü büyük konukseverlik nedeniyle ziyaretinden son derece hoşnut kalmıştır.[213] Kısaca, Celaleddin'in 628/1231'de Moğollar karşısında ağır bir yenilgiye uğradıktan sonra, gizemli koşullar altında Kürtler tarafından öldürülmesine dek, Nizariler ile başdüşmanları olarak Selçukluların yerini alan Harezmşahlar arasındaki ilişki çatışmalar, diplomasi ve cinayetlerle karakterize olan karmaşık bir ilişki olmuştur.

Nizariler, Harezmşahlar ile çatışmalarının dışında, komşularıyla da dönemsel zorluklar yaşadılar. III. Muhammed döneminde, III. Hasan'ın Gilanlı eşlerinin idam edilmesi yüzünden, özellikle Rudbar ve Hazar bölgesinde Nizarilerin komşularıyla ilişkileri kötüleşmişe benzemektedir. Nizariler Gilan'da yeni topraklar

210 El Nesevi, *Histoire*, c. 1, s. 145-146 ve c. 2, s. 241-242. Yay. Minuvi, s. 177.
211 El Nesevi, *Histoire*, c. 1, s. 157-158 ve c. 2, s. 262-264.
212 El Nesevi, *Histoire*, c. 1, s. 196 ve c. 2, s. 327.
213 El Nesevi, *Histoire*, c. 1, s. 212-216 ve c. 2, s. 353-360 yay. Minuvi, s. 229-233; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 12, s. 192-193.

kazandılar ve 620/1223 yılından hemen önce, babasının yerine bölgenin emirliğini üstlenen Fahr el Devle Nemaver b. Bisütun'a karşı isyan eden gruplara yardım ederek Ruyan'a girdiler. Ruyan'ı terk etmek zorunda kalan Fahr el Devle, kısa bir süre için Celaleddin'in yanına sığındı.[214] Öte yandan, Rudbar Nizarileri ile yeminli düşmanları Gazvinliler arasındaki ilişkiler, tam tersine, sonunda barışçı bir niteliğe büründü. Anlaşıldığına göre, III. Muhammed, Gazvinli bir Sufi *şeyhi* olan Cemaleddin Gili (öl. 651/1253) ile yakın bir dostluk geliştirmişti. *Şeyhe*, yılda 500 altın bağışta bulunan Alamut Efendisinin; Gazvinlilere onun hatırı olmasaydı kentlerini yerle bir edeceğini söylediği rivayet edilir.[215]

Harezmşahların ortadan kalkmasıyla Nizariler, Cengiz Han'ın yerine geçen oğlu Ögedey'in (1229-1241) yönetiminde, bütün İran'ı istila etmek için yeni bir girişimde bulunan Moğollarla karşı karşıya kaldılar. Nizariler, kısa bir süre sonra Damgan'ı Harezmşahlardan doğan boşluğu dolduran Moğollara kaptırdılar. III. Muhammed, artık direnme kararı aldığından, Abbasi halifesi el Mustansir (623-640/1226-1242) ile işbirliği içinde, Moğollara karşı bir Müslüman-Hıristiyan ittifakı kurmak amacıyla, 1238'de Fransa ve İngiltere krallarına elçiler gönderdi. Belirtildiği gibi, Matthew Paris, bu elçilik heyetinin Avrupa saraylarında özellikle de İngiltere Kralı III. Henry nezdindeki görüşmelerini aktarmıştır. Ne var ki, Avrupa'nın Hıristiyan krallarının tam tersine, bütün Müslümanlara karşı Moğollar ile ittifak yapma eğilimine girmeleri nedeniyle bu girişim sonuçsuz kaldı. Nizariler, birkaç yıl sonra, yeni Kağan Güyük'e (1246-1248) getirdikleri anlaşma önerilerinin geri çevrilmesi üzerine Moğollar ile bütün ilişkilerini kestiler. III. Muhammed, Güyük'ün Moğolistan'daki tahta geçiş kutlamalarına katılmak üzere, Abbasi halifesi el Mustasim (640-656/1242-1258) ve diğer Müslüman yöneticilerle birlikte, Kuhistan *muhteşim*leri, Gıyaseddin ve Şemseddin'in başkanlığında bir elçilik heyeti gönderdi (644/1246). Heyet berabe-

214 Amuli, *Tarih*, s. 152-153; Meraşi, *Tarihi Taberistan*, yay. Dorn, s. 80-81, yay. Tesbihi, s. 30-31 ve Rabino, 'Dynasties du Mazadaran', s. 454.

215 Reşideddin, s. 181 ve Kaşani, s. 205. *Debistan-i mezahib*'e göre, söz konusu şeyh, gizlice İsmaililiği kabul etmişti. c.1, s. 265.

rinde Nizari imamının bir mesajını da getirmişti. Güyük, Nizari elçilerini büyük bir aşağılamayla geri çevirdi ve III. Muhammed'in mesajına son derece sert bir karşılık verdi.[216] Eligey adlı komutanını Moğolistan'dan taze kuvvetlerle birlikte İran'daki ordularının başına gönderdi ve İran'daki her on askerden ikisinin, Nizari bölgelerinden başlayarak, Moğol hâkimiyetini kabul etmeyen bölgelere karşı harekete geçmesini emretti.[217] Kendisi de bizzat İran'a giderek harekâtın başına geçmeye niyetlendiyse de, erken ölümü buna izin vermedi. Güyük'in İran ile ilgili planlarını yerine geçen kuzeni Möngke (1251-1259) sürdürdü. Moğollar, saraylarında bulunan Sünniler tarafından Nizarilere karşı çoktandır kışkırtılmaktaydı. Bunlara ek olarak, Gazvin *başkadısı* Şemseddin'inki de dahil yeni şikâyetler ve İran'daki komutanlarının uyarıları da Möngke'nin dikkatine sunuldu.[218] Ne olursa olsun Möngke, Batı Asya'daki Moğol fetihlerini pekiştirme ve tamamlama kararı aldığında, önceliği Nizari ve Abbasi devletlerinin yıkılmasına verdi. Büyük Kağan, Müslüman topraklarında hâlâ ayakta kalan bu iki güce yönelik harekâtın sorumluluğunu kardeşi Hülegü'ye verdi (650/1252). Büyük hazırlıklar nedeniyle, Moğolistan'dan ancak 651/1253 yılında ayrılabilen Hülegü, İran'a ancak iki yıl sonra ulaştı. Daha önce belirttiğimiz gibi 1254 yılında Moğolistan'da bulunan Rubrucklu William, bu sırada Nizarilere karşı giriştiği faaliyetlere misilleme olarak, Möngke'yi öldürmek amacıyla bir grup Nizari'nin Moğolistan'a sızdığını anlatmıştır.

Doğu'da bütün bunlar olurken, 588/1192 yılında ya da bir yıl sonra, Suriye Nizarilerinin liderliğine Reşidedddin Sinan'ın yerine, İranlı bir *dai* olan Ebu Mansur b. Muhammed ya da diğer adıyla Nasr el Acemi geçmişti.[219] Yeni liderle Alamut, Suriye Nizarileri üzerindeki otoritesini yeniden tümüyle kurmuş ve bu otorite, İran Nizari devletinin yıkılmasına dek (654/1256) bir da-

216 Cüveyni, c. 1, s. 205 ve 213; Çev. Boyle, c. 1, s. 250 ve 258; Reşideddin, *Cami el-tevarih*, c. 2, yay. E. Blochet (Leiden-Londra, 1911) s. 243 ve 248.

217 Cüveyni, c. 1, s. 211-212; çev. Boyle, c. 1, s. 256-257; Reşideddin, *Cami el-tevarih*, yay. Blochet, s. 247-248. Yay. Karimi, c. 1, s. 570; *Successors*, s. 183.

218 Cüzcani, *Tabakat*, c. 2, s. 181-182.

219 Bustan, s. 151; Subt, *Mir'at*, yay. Jewett, s. 261.

ha sarsılmamıştır.[220] Suriye Nizarilerini, tarihlerinin tam altmış beş yıl süren bu evresinde yöneten çeşitli *dai*lerin adları Mesyaf, Kehf ve diğer kalelerdeki kitabelerle az sayıda edebi kaynakta korunmuştur.[221] 620/1223-1224 ile 656/1258 yılları arasında Kemaleddin el-Hasan b.Mesud, Macil el- Din, Muzaffer b.el Hüseyin, Tacettin Abul-fütuh b.Muhammed ve Radi al-Din Ebul-Mali gibi Suriye Nizarilerinin yönetimini üstlenen bu *dai*lerin, Alamut'un temsilcileri olduğunun özellikle vurgulandığını ve adlarının imamın adından sonra anıldığını görüyoruz. Kuhistan Nizarileri gibi yerel ilişkilerde belli bir inisiyatif kullanabilen Suriye Nizarileri, Selahaddin'den sonraki Eyyubi yöneticileriyle genel olarak dostça ilişkiler sürdürmüşlerdi. III. Hasan'ın Sünnilik ile uzlaşmasından sonra bu ilişkiler daha da yakınlaşmış ve Nizariler, Eyyubileri müttefik saymaya başlamıştır. Arap kaynakları, III. Hasan'ın yeni siyasetinin başlangıç yılı olarak 608/1211-1212'yi gösterirler ve bu yıl içinde Suriye ve diğer Nizari topraklarına haberciler göndererek, izleyicilerine Sünni şeriatını uygulamaları ve camiler yapmaları talimatı gönderdiğini bildirirler.[222] İmam III. Hasan, anlaşıldığına göre Suriye Nizarilerine elçilerle birlikte bir de mektup göndermiştir.[223] Alamut'un uyrukları olarak Suriye Nizarileri, bu talimatları yerine getirmiş ve III. Hasan'ın Abbasi halifesi el Nasır ile ittifakı paralelinde, onların da başta Selahaddin'in oğlu Halep hâkimi Melik el Zahir (582-613/1186-1216) olmak üzere, Eyyubi yöneticileriyle ilişkileri yakınlaşmıştır. Dahası Suriye Nizarileri, bu yeni *setr* döneminde, hiçbir Müslüman yöneticiye karşı suikastte bulunmamışlar, bununla birlikte Suriye kıyılarını hâlâ ellerinde tutmakta olan Haçlılarla çatışmalarını ve diplomatik ilişkilerini sürdürmüşlerdir.

---

220 Suriye Nizarilerinin Sinan'ın ölümüyle Alamut'un düşüşü arasındaki genel durumu için bak. Defremery, 'Ismaeliens de Syrie' (1855), s. 32-47; Lewis, 'Isma'ilites and the Assassins' s. 127-129; *Assassins*, s. 119-121; Hodgson, *Order*, s. 207-209 ve 246-250; Filippani-Ronconi, *İsmaeliti*, s. 223-226 ve Mirza, 'Syrian Isma'ilis' s. 78-105.

221 Suriye şatolarındaki kitabeler için bak. van Berchem, 'Epgraphie des Assassins de Syrie', s. 455-457, 467, 478, 482, 488-489 ve 495-499.

222 Ebu Şame, *Teracim rical el karneyn*, yay. M. Z. El Kevseri, (Kahire, 1947) s. 78-81; aynı yazar, *el-Revzateyn*, RHCHO içinde, c. 5, s. 159.; Mufaddal, *Histoire*, s. 517; İbn el Esir, *el Kamil*, c. 12, s. 11, Sibt, *Mir'at*, yay. Jewett, s. 363.

223 Bak. Arif Tamir, 'Sinan Rashid al-Din aw Shaykh al-Jabal' s. 45 ve 'Füru el-şecere el İsmailiyye el İmamiyye', *El Maşrık*, 51 (1957), s. 601-603.

Suriyeli Nizari *fedai*leri 610/1213 yılında, Antakya Kontu IV. Behemond'un genç yaştaki oğlu Raymond'u öldürdüler. Behemond'un (1187-1233) öç almak için Kevabi kalesini kuşatması üzerine Nizariler, Melik el Zahir'den yardım istedi (611/1214-1215). Melik el Zahir'in gönderdiği yardımcı gücün yeterli olmaması üzerine, yine bir Eyyubi olan Şam'ın Melik I. Adil'in yolladığı takviye güç Haçlıları kuşatmayı kaldırmaya zorladı.[224] Suriye Nizarileri, birçok Müslüman ve Hıristiyan yöneticiden çeşitli biçimlerde para koparmanın da yolunu buldular. Örneğin, 624/1227'de Kutsal Topraklara yeni bir Haçlı seferi başlatan Alman İmparatoru II. Frederick (1212-1250), Suriye Nizarilerinin lideri Mecdeddin'e gönderdiği elçilerle tam 80.000 dinar tutarında armağanlar gönderdi. İmparator, bu armağanları esas olarak Alamut'a gönderilmek için vermişti. Ancak, Mecdeddin, Harezmşahların ve diğer güçlerin etkinliklerinden dolayı yolların çok tehlikeli olduğu gerekçesiyle bunları alıkoydu.[225] Mecdeddin, İmparatorun dostluk önerisinden Halep hâkimi Melik el Aziz'i (613-634/1216-1237) haberdar ederek, Frenklerin dostluk yaklaşımına rağmen, ihtiyaç anında kendisine yardım edeceğini teyit etmeyi ihmal etmedi.[226] Mecdeddin, aynı yıl içinde Anadolu Selçuklu Sultanı Aleaddin Keykubat'a elçi göndererek, o zamana dek Alamut'a gönderdiği 2.000 dinarlık yıllık verginin bundan böyle kendisine ödenmesini istedi.[227] Aleaddin Keykubat, Alamut'a doğrulattıktan sonra isteği yerine getirerek, vergiyi Suriye Nizarilerine ödemeye başladı.

Ne var ki, bu kez Hospitaler Şövalyeleri, İmparator II. Frederick ile ilişkilerinden son derece rahatsız oldukları Nizarilerden baç istedi. Nizariler bu talebe, kendilerinin Frenk imparatorlarından ve krallarından armağan ve baç aldıklarıyla övünerek karşılık verdi. Bunun üzerine Nizarilere saldıran Hospilaterler, bol miktarda ganimet aldılar.[228] Bunun sonucunda, 625/1228 yı-

224 Ibn el Adim, *Histoire d'Alep* (1897), s. 48-49; al Maqrizi, *Ayyubid Sultans of Egypt*, s. 159-160; Grousset, *Croisades*, c. 3, s. 195-196 ve Cahen, *Syrie du Nord*, s. 620-621.
225 El Hemavi, *el Tarih el Mansuri*, s. 340.
226 a.g.y., s. 348.
227 a.g.y., s. 335-336.
228 a.g.y., s. 340-341.

lına doğru Suriye Nizarileri, Tapınakçılardan sonra Hospitaler tarikatine de haraç ödemeye başladı. Nizariler ile Hospitalerler arasındaki ilişkinin bir tür ittifaka dönüştüğüne ilişkin işaretler vardır. Papa IX. Gregor (1227-1241), bu haberler üzerine Kutsal Topraklara gönderdiği temsilcileri aracılığıyla Hospitaler Şövalyelerine 633/1236 yılında sert bir kınama göndermiştir.[229] Suriye Nizarilerinin bu dönemdeki tarihiyle ilgili son önemli olay, Yedinci Haçlı Seferi'nin lideri Fransa Kralı IX. Louis ile ilişkileridir. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, kralın yaşam öyküsünü yazan katibi Joinville'in aktardığı bu ilişkiler, Aziz Louis diye tanınan IX. Louis'in Sefer 648/Mayıs 1250'da Akka'ya ayak basmasının hemen ardından başlamıştır.[230] Dulka (646/Şubat-Mart) 1249'da, Suriye Nizarileri olasılıkla *dai* Taceddin Ebu'l Fütuh'un yönetimi altındaydı. Fransa Kralının huzuruna çıkan Nizari elçileri kendisinden ya başkanlarına haraç ödemesini, ya da en azından, kendilerinin Tapınakçılara ve Hospitalerlere ödedikleri haraçları kaldırmasını istedi. Tapınakçıların büyük üstadı Reginald de Vichier ile Hospitalerlerin büyük üstadı William de Chateauneuf'un müdahalesiyle, kral ile Nizariler arasındaki görüşmeler sonuçsuz kaldı. Kendi hesabına Moğollar ile iyi ilişkiler kurmakla daha çok ilgili olan IX. Louis, Nizarilere baç ödemezken, onlar Tapınakçılara ve Hospitalerlere haraç ödemeye devam etti. Buna karşılık Fransa Kralı ile Nizari Başkanı arasında armağan alışverişi oldu. Arapça bilen rahip Yves le Briton'ın, Dağın Yaşlı Adamı ile Mesyaf ya da Cebel Behra'daki bir başka Nizari şatosunda görüşüp dinsel öğretiler hakkında tartışması, karşılıklı elçi heyetlerinin gidip geldiği bu dönemde olmuştur.

Artık, İran Nizari devletinin son yıllarının anlatımına geri dönebiliriz. Belirttiğimiz gibi, Orta Asya'dan İran'a yönelen son Moğol saldırısının yönetimini üstlenen Hülegü'nün İran'a ulaş-

229 Edwin J. King, *The Knights Hospitallers in the Holly Land* (Londra, 1931)'de söz konusu papalık mektubunu aktarır, s. 216 ve 234-235. Aynı zamanda bak. Cahen, *Syrie du Nord*, s. 344, 526, 620, 641 ile 665 ve J. Riley Smith, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus* (Londra, 1967), s. 138-140, 162 ve 164.

230 Bu ilişkilerle ilgili başlıca kaynak belirtilmiş olduğu gibi Joinville'in *Histoire de Saint Louis*'inde anlattıklarıdır. Bunun yanı sıra bak. Defremery 'Ismaeliens de Syrie((1855) s. 45-46; van Berchem, 'Epigraphie' s. 478-480; King, *Knights Hospitallers*, s. 249; Grousset, *Croisades*, c. 3, s. 516-518 ve Runciman, *Crusades*, c. 3, s. 279-280.

ması, yaptığı uzun ve kapsamlı hazırlıklar yüzünden 654/1256 yılı başını bulmuştu. Fakat, kendisi Moğolistan'dayken daha Cemazüyelahir 650/Ağustos 1252'de, ünlü Nesturi Hıristiyan general Ketboğa komutasında 12.000 kişilik bir öncü ordu hazırlayarak İran'a göndermişti. Ketboğa'nın görevi, İran'daki Moğol garnizonlarıyla birleşerek, Hülegü'nün bizzat gelişinden önce, olabildiğince çok Nizari kalesine saldırmaktı.[231] Muharrem 651/Mart 1253'te Amu Derya'yı geçen Ketboğa, Kuhistan Nizarilerine saldırarak bazı kaleleri ele geçirdi. Aynı yılın Mayıs ayında 5.000 kişilik bir ordunun başında Girdkuh'u kuşattı. Kalenin çevresine kuşatma kuleleri kurduktan ve diğer düzenlemeleri yaptıktan sonra, kuşatmanın sorumluluğunu subaylarından Börü'ye bıraktı. Ardından Girdkuh yakınlarındaki Mihrin'e ve Kesran'daki bir başka Nizari şatosuna saldırıp, Rudbar ve Tanım vadilerine akıncılar gönderdi (651 Ağustos 1253). Bu harekâtlar önemli bir sonuç vermezken, Aralık ayında Girdkuh'tan cüretli bir çıkış yapan Nizariler, yüzlerce Moğol askeriyle birlikte komutan Börü'yü öldürdü. Bununla birlikte, kale çevresindeki kuşatma sürdü. Altı ay kadar sonra savunucuları kırıp geçiren bir kolera salgını yüzünden Girdkuh düşmek üzereyken (652/1254), Alamut'tan gönderilen takviye güçler durumu kurtardı. Böylece güçlendirilen Girdkuh garnizonu, Moğollara çok uzun süre karşı koyabildi. Bu arada Ketboğa, Kuhistan'a geri döndü, çevreyi yakıp yıkan Moğol ordusu, geçici olarak da olsa Tun ve Turşiz kalelerini ele geçirmeyi başardı (651 Temmuz 1253). Ardından Mihrin ve Kumis bölgesinde başka bazı kaleler Moğolların eline geçti.

Hülegü'nün gelişi yaklaşırken, Moğollar İran Nizarileri üzerinde sürekli bir baskı kurmuş bulunuyordu. Bu baskı, Nizari li-

231 Hülegü'nün öncü kuvvetlerinin İran'daki harekâtı hakkında bak. Reşideddin, *Cami el-tevarih*, yay. Quatremere, s. 138 ile 166-174, yay. Alizade, s. 22-23 ve 27-28, yay. Kerimi, c. 2, s. 686 ve 689-690. Cüveyni'de olaylara ilişkin sadece kısa göndermeler vardır, c. 3, s. 72 ile 94-95. Aynı zamanda bak. John A. Boyle, 'The Isma'ilis and the Mongol Invasion', *Isma'ili Contributions of the Islamic Culture*, s. 7-11, ve 'Dynastic and Political History of the Il Khans', s. 340-342. Hazar yerel hükümdarlarının Girdkuh'un kuşatmasında Moğollara katılışı hakkında bak. İbn İsfendiyar'dan sonra sürdürülen *History of Tabaristan*, çev. Browne, s. 258-259; Amuli, *Tarih*, s. 160-162 ile 163-164; Meraşi, *Tarih-i Taberistan*, yay. Dorn, s. 84-87, yay. Tesbihi, s. 32-34; Molla Şeyh Ali Gilani, *Tarihi Mazenderan*, yay. M. Sütuda (Tahran, 1352/1973), s. 50 ve Rabino, 'Dynasties du Mazandaran', s. 455.

derliğinde, özellikle Aleaddin III. Muhammed ile teslimiyet yanlısı oldukları anlaşılan başdanışmanları arasındaki iç sürtüşmenin de şiddetlenmesine yol açmışa benzemektedir. Ne olursa olsun, melankoliye kapıldığı bildirilen III. Muhammed, bir yandan direnme tavrını sürdürürken, yavaş yavaş Nizari liderleriyle ilişkisini koparıyordu. Bu arada, *nass* yoluyla halefi olarak belirlediği büyük oğlu Rükneddin Hürşah ile ilişkileri de giderek bozuluyordu. İranlı tarihçilerimize göre, işler bu noktaya gelince, Nizari liderleri yerine Hürşah'ı geçirmek için III. Muhammed'e karşı bir plan hazırladılar. Bu plana göre, Hürşah yönetimi eline alır almaz, Moğollar ile uzlaşmak için görüşmelere başlayacaktı. Hürşah'ın aniden hastalanması, planının yürürlüğe konmasını engelledi. Bundan kısa bir süre sonra da 653 yılı Şevval ayının son günü, ya da miladi takvimle 1 Aralık 1255'te, hayvan otlatmayı çok seven III. Muhammed, Alamut yakınlarındaki Şirkuh'ta, ağıllarının bitişiğindeki bir kulübede öldürülmüş olarak bulundu. Çok sayıda şüpheli idam edildikten sonra, cinayetin III. Muhammed'in gözdelerinden biri olarak daima yanında bulundurduğu Hasani Mazenderani tarafından işlendiği açığa çıktı. Cinayet sırasında kendisi de yaralanmış olan Hasan, III. Muhammed' in eski bir cariyesi olan eşi tarafından ele verildi ve suçunu kendisiyle birlikte çocuklarının bazılarının hayatıyla ödedi.

Alaeddin Muhammed'in otuz dört yıllık yönetiminden sonra, yerine 627/1230 yılı dolaylarında doğan genç oğlu Rükneddin Hürşah geçti.[232] Moğollarla görüşmeye geçmeden önce durumunu sağlamlaştırmayı amaçlayan Hürşah, öncelikle Deylem'in batısında askeri harekâta girişerek, Halhal yakınlarında bir kaleyi ele geçirdi. Ardından, Gilan ve diğer komşu bölgelere elçiler

232 Rükneddin Hürşah'ın İran'daki Nizari devletinin yıkılışına denk düşen kısa iktidarı hakkında bak. Cüveyni, c. 3, s. 259-278; Reşideddin, çev. c. 2, s. 712-725, s. 185-195 ve Kaşani, s. 206-215, üç yazar da Nizariler ile ilgili anlatılarının sonunda Hürşah'ın iktidar döneminin olaylarına yer verirler. Hülegü'nün Nizarilere karşı harekâtını Cüveyni c. 3, s. 89-142, çev. Boyle, c. 2, s. 607-640; Reşideddin de *Cami el-tevarih*'inin Hülegü ile ilgili bölümünde ayrıca işlemişlerdir s. 144-174-220, Alizade, s. 24 ve 29-38; Karimi, c. 2, s. 687 ve 691-697. Bunların yayında bak. Cüzcani, *Tabakat*, c. 2, s. 180 ile 186; Hafız Ebru, s. 275-281; Hodgson, *Order*, s. 263-271. Konuyla ilgili Avrupa'da yapılmış klasik çalışma için ise bak. Henry H. Howorth, History of the Mongols (Londra, 1876-1927), c. 3, s. 90, 95-108.

göndererek babasının ölümünü ve yerine kendisinin geçtiğini haber vererek, iyi ilişkiler kurma dileğini bildirdi. Aynı zamanda, izleyicilerine Şeriat hükümlerine daha sıkı biçimde uymaları talimatını gönderdi. Bundan sonra, Hemedan'daki Moğol valisi Yasavur Noyan'a elçi göndererek, Moğollara boyun eğmeye hazır olduğunu bildirdi. Yasavur'un verdiği karşılık, Nizari liderinin İran'a gelmesi an meselesi olan Hülegü'nün huzuruna bizzat çıkması gerektiği şeklindeydi. Bu temas, Moğollarla Nizariler arasında 654/1256 yılı boyunca devam edecek uzun görüşmeler zincirinin ilk halkasıydı.

Bütün bunlar olurken; Hülegü, ana Moğol ordusunun başında ağır ağır batıya ilerlemekteydi. Moğolistan'dan Şaban 651/Ekim 1253'te yola çıkan ordu iki yıl sonra, yani Şaban 653/Eylül 1255'te Semerkant kapılarına vardı. Buradan, İran'ın çeşitli yerel hükümdarlarına mesajlar gönderen Hülegü, Nizarilerin kökünü kazımaya kararlı olduğunu bildirerek, yerel yöneticilerden ya kendisine katılmayı ya da uzak durup sonuçlarına katlanmayı seçmelerini istedi. Moğol komutanı Zulhicce 653/Ocak 1256'da Amu Derya'yı geçerek kışın geri kalan bölümünü, bugünkü Afganistan'ın Belh kenti yakınlarındaki Şefurgan çayırlarında geçirdi. Baharda yeniden harekete geçen ordu, Horasan yoluyla İran'a girdi. Hülegü'nün İran'daki ilk işi, gönderdiği öncü kuvvet tarafından o zamana dek iyice yıpratılmış olan Tun kentine yönelmek oldu (Rebülevvel 654/Nisan 1256); ancak, Kuhistan sınırındaki Zave ve Kaf bölgesinden geçişi sırasında meydana gelen bazı karanlık olaylar yüzünden kente yönelik saldırıya bizzat komuta edemedi. Saldırının komutasını üstlenen Ketboğa ve Köke-İlgey, bir haftalık kuşatmadan sonra Rebülevvel (654/Mayıs 1256) kentin direnişini kırdı. Moğollar, Cüveyni'ye göre genç kadınların, Reşideddin'e göre ise *zanaatkâr*ların dışında bütün Tun halkını öldürdüler.[233] Tun'un işini bitiren komutanlar Hülegü'ye katılarak, bu kez Tus üzerine yürüdüler. Hülegü'nün son Kuhistan *muhteşimi*, Nasreddin Tusi'nin dostu ve koruyucusu

233 Cüveyni, c. 3, s. 102-130, çev. Boyle, c. 2, s. 615-616; Reşideddin, *Cami el-tevarih*, yay. Quatremere, s. 180-181, yay. Alizade, s. 29-30, yay. Kerimi, c. 2, s. 691.

Nasreddin'i kabulü olasılıkla burada gerçekleşmiştir. Hülegü, Herat'ta hüküm sürecek Kart hanedanının kurucusu Melik Şemseddin'i (643-684/1245-1285), o sırada Sertaht şatosunda ikamet etmekte olan Nasıreddin'e göndermişti. Melik Şemseddin, İsmaili *muhteşimini* Hülegü'nün huzuruna çıkmaya ikna etti. Moğol hanı, karşısına getirilen yaşlı Nizari şefine, kalenin garnizonunu niçin beraberinde getirmediğini sorduğunda, halkının yalnızca Alamut hâkimi Hürşah'ın emirlerine itaat edeceği karşılığını aldı. Hülegü, Nasıreddin'e bir yarlık (*ferman*) ve *payza* (Moğollarda hükümdarın otoritesini ve taşıyana verdiği yetkiyi gösteren nişan) vererek, yıkılmış Tun kentinin valiliğine atadı. Yaşlı Nasıreddin, kısa süre sonra Sefer 655'te eceliyle öldü.

Bu arada, elçiler aracılığıyla sürdürülen yeni görüşmelerin ardından Hürşah, Cemaziyelevvel 654/Mayıs 1256'da Nizari ileri gelenlerinden bir heyetin başına koyduğu kardeşi Şehinşah'ı Moğollara teslimiyetinin işareti olarak, o sırada Gazvin'de bulunan Yasavur'a gönderdi. Yasavur da, kendi oğlunu yanlarına refakatçi vererek, bu heyeti Hülegü'ye yolladı. Ne var ki, birkaç hafta sonra, beklenmedik biçimde Alamut Nizarileriyle savaşa tutuştu. Çatışma, Yasavur'un, Hülegü'nün emriyle Rudbar'dan geri çekilmesiyle kısa sürede bitti. Hülegü'nün kendi *elçileri* Cemaziyelahir/Temmuz ayında Alamut'a ulaştı ve cesaret verici haberler getirdi. Moğol Han'ı Hülegü, kardeşi Şehenşah'ı huzuruna gönderip sadakatını bildirmesi nedeniyle, Hürşah'ı ve babasının suçlarını bağışlayacaktı. Ayrıca Hürşah, suç işlememiş olduğu için, kalelerini ve müstahkem mevkilerini yıkıp, Hülegü'ye sadakat yemini ettiği takdirde de ülkesini yakıp yıkmayacaktı. Hürşah, bunun üzerine bazı şatoları yıktırdı; ancak Alamut, Lamasar ve Meymundiz'de yalnızca bazı *mazgal*ları ve *kule*leri kaldırmakla yetindi. Moğol elçilerinin bir bölümü, Hürşah'ın elçisi Sardeddin ile birlikte Hülegü'nün yanına geri dönerken, diğer bölümü kalelerinin yıkım işini kontrol etmek üzere Rudbar'da kaldı. Hürşah, elçisiyle birlikte Hülegü'den huzuruna bizzat çıkması için kendisine bir yıllık bir süre tanıması ricasını gönderdi. Eylül ayında gelen yeni Moğol *elçi*leri, Hürşah'a yokluğunda Alamut'u Moğol su-

bayı Tükel Bahadur'un emrine bırakarak derhal Hülegü'nün huzuruna çıkması emrini getirdiler. Zaman kazanmak için uğraştığı anlaşılan Hürşah, babasının amca oğlu Seyfeddin Sultan Melik b. Kiya Bu Mansur b. Muhammed II. ile Vezir Şemseddin Gileki'nin başkanlığında seçkin bir heyetle yanıtını gönderdi.[234] Bu heyetle gönderdiği mesajda, huzura çıkmak için bir yıllık süre ve Alamut ile Lamasar kalelerinin yıkım emrinden ayrı tutulması dileklerini yineliyordu. Aynı zamanda, Kuhistan ve Girdkuh'taki temsilcilerine Hülegü'nün huzuruna çıkarak, bağlılıklarını bildirme talimatı göndermiş ve bu talimat yerine getirilmişti.

Bu oyalama taktiklerinden sabrı taşan Hülegü, Şaban 654/Eylül 1256 ortasında Bestam'daki ordugâhını kaldırarak Rudbar üzerine yürüdü. Irakı Acem'deki bütün Moğol birliklerine savaşa hazır olma emri gönderilmişti. Moğolların ana gücü, çeşitli yönlerden Rudbar üzerine yürüdü. Buka Temür ve Köke İlgey komutasındaki sağ kanat Mazenderan üstünden, Çağatay prensi Tegüder ile Ket Boğa komutasındaki sol kanat Kuvar ve Simnan yolundan, Hülegü'nün kendi komutasındaki merkez de paralel bir yol izleyerek Fınızkuh, Demavend ve Rey üzerinden ilerledi. Diğer iki Çağatay prensi Belegay ile Tutar komutasındaki bir başka güç de, Irakı Acem'den Alamut yönüne harekete geçmişti. Demavend'de bir süre duran Hülegü, buradan Hürşah'a bir mesaj göndererek, hemen yanına gelmesini, eğer hazırlanmak için beş güne kadar gecikmesi gerekirse, kendisinden önce oğlunu göndermesini istedi. Hürşah, bu istek üzerine, oğullarından ya da küçük kardeşlerinden birini Hülegü'ye gönderdi. Gönderilen çocuğu yaşının küçüklüğü hatırına geri çeviren Hülegü, Hürşah'tan, hâlâ gecikecekse ve bu arada yanında bulunan kardeşi Şehenşah'ı kurtarmak istiyorsa, bir başka kardeşini göndermesini istedi. Hürşah, bu isteği de yerine getirerek, diğer kardeşi Şiranşah'ı üç yüz Nizari ile birlikte Moğollara gönderdi. Bu arada, Girdkuh'a gönderilen vezir Şemseddin Gileki, kale yöneticisi Ka-

234 Cüveyni, c. 3, s. 263; çev. Boyle, c. 2, s. 714; Reşiddeddin, s. 187; Kaşani, s. 208 ve Hvand Amir *Destur el-vüzera*, s. 229.

dı Taceddin Merdanşah'ı Hülegü'nün huzuruna getirdi. Hülegü, kardeşi Şehenşah'ı Hürşah'a göndererek, Meymundiz kalesini yıktırıp, bizzat Hülegü'nün huzuruna geldiği takdirde saygıyla karşılanacağı, bunu yapmadığı takdirde başına gelecekleri ancak Tanrı'nın bileceği haberini iletti. Hülegü, bu arada, Gazvin yakınlarına gelmiş ve burada, çeşitli vesilelerle yanına gönderilmiş olan çok sayıda Nizari'yi gizlice öldürtmüştü.

Bu mesaj alışverişi sürerken, Moğol orduları her taraftan Rudbar'a girmeye başlamıştı. Sonunda, Hürşah'ın kaldığı Meymundiz kalesine saldırma kararı alan Hülegü, 10 Şevval/31 Ekim'de Talikan yoluyla Rudbar'a ilerledi. Ordugâhını 18 Şevval 654/8 Kasım 1256'da Meymundiz kalesinin karşısına kuran Moğol Hanı, Hürşah'a teslim olması için son bir çağrıda bulundu. Savunucular bu çağrıya, Hürşah'ın kalede bulunmadığı ve onun emri olmadan kendilerinin hiçbir karar alamayacağı şeklinde karşılık verdi. Meymundiz'in savunma gücünden son derece etkilenen Hülegü, kaleyi kuşatmanın mı yoksa geri çekilerek bahara dek beklemenin mi daha doğru olacağı konusunda komutanlarına danıştı. Komutanların çoğu, kış geldiğinde askerin ve hayvanların beslenmesinin çok güçleşeceği gerekçesiyle geri çekilmeyi öğütledi; fakat, aralarında Ketboğa'nın da bulunduğu bir azınlık, kalenin hemen kuşatılmasını savundu. Hülegü, bu sonuncuların önerisini kabul etti. Moğollar, Nizarilerin vadiye dikmiş olduğu ağaçları sökerek, mancınıklarına direk olarak kullandılar. Çatışmanın başlarında, kendi mancınıklarıyla Moğolları yoğun bir ateşe tutan Nizariler başarılı oldu; ancak, savaşın ikinci günü Moğollar, menzili 2.500 adım olan çok güçlü bir Çin mancınığını devreye sokunca durum değişti. Nizariler, ateşkes istemek zorunda kaldı. Ertesi gün, gerçekte Meymundiz'de bulunan Hürşah, kendisine serbest çıkış hakkı veren bir *yarlık* (hükümdar buyruğu) istedi. Ferman, Hülegü'nünün katipliğini yapan Cüveyni tarafından hazırlandı. Konuk olarak Nizarilerin yanında bulunan yabancı bilginlerin teslim olmaya teşvik ettiği Hürşah, anlaşıldığına göre, o zaman dek, bazı fanatik *fedai*ler tarafından da aksi yönde davranması için sıkıştırılıyordu. Moğollar ile yeni bir mesaj alış-

verişine girişen Hürşah, yağması beklenen karın yardımına yetişeceği ve Moğolların kuşatma harekâtını zora sokacağı umuduyla zamana oynuyordu. Ne var ki 654/1256 güzünde hava, alışılmamış biçimde yumuşak oldu. Moğolların, 25 Şevval/15 Kasım'da Meymundiz'i yeniden ve daha yoğun biçimde mancınık atışına tutmasıyla, Nasıreddin Tusi ve diğer konuk bilginlerce cesaretlendirilen Hürşah, teslim olmaya karar verdi.

Önce, oğlunu ve İranşah adlı bir başka kardeşini üstdüzey bir grup Nizari ile Moğollara gönderen Hürşah, 29 Şevval 654/19 Kasım 1256 Pazar günü Nasıreddin Tusi, Hace Asileddin Zuzani ve Vezir Müeyyeddin gibi saygın kişiliklerin eşliğinde bizzat teslim oldu.[235] İktidarı tam bir yıl süren Rükneddin Hürşah'ın teslim oluşuyla, Hasan Sabbah'ın tam 166 yıl önce Alamut'u ele geçirmesiyle kurulan İran Nizari devleti sona ermiş oldu. Teslim olduktan bir gün sonra Hürşah, aile üyeleri, yakın adamları ve kalenin diğer sakinlerinin de aşağı inmesini sağladı. Moğollar, yapılarını yıkmak üzere kaleden içeri girdiklerinde teslim olmayı reddeden bir grup *fedai*nin son direnişiyle karşılaştılar. Bu umutsuz direnişi kırmak Moğolların üç gününü aldı.

Hülegü, bir Moğol komutanının gözetimi altına vermekle birlikte Hürşah'a iyi davrandı. Hülegü'nün isteği üzerine, Nizari imamı Moğol elçilerinin yanına kendi *temsilci*lerini katarak, Rudbar'daki Nizari şatolarına gönderdi. Temsilciler, kalelerdeki Nizarilere surları yıkmaları talimatı getirmişti. Talimat uyarınca, tam kırk kale boşaltılarak yıkıldı. Rubar'daki kaleler içinde yalnızca Alamut ile Lamasar'ın komutanları, belki de imamlarının baskı altında hareket ettiğini ve yeni bir tür *takiyye* uyguladığını düşünerek, teslim olmayı reddetti. Hürşah'ın kale komutanı Mukaddimeddin'i bizzat ikna çabası da sonuç vermeyince, Alamut kuşatmasını komutanı Belegay'ın sorumluluğuna bırakan Hülegü, Lamasar'a gitti. Alamut garnizonu, Hülegü'nün ayrılışından

235 Bu tarih, Hürşah'ın teslim oluşunun görgü tanığı olan Cüveyni c. 3, s. 133 ve 267 tarafından verilmiştir. Reşiddeddin, Hülegu ile ilgili tarihinde olayın tarihi olarak bir gün sonrasını 1 Zulka'de/20 Kasım'ı gösterir.

birkaç gün sonra teslim olmaya karar verdi. Hülegü ile birlikte Lamasar'a götürülmüş olan Hürşah'ın arabuluculuğuyla varılan teslim anlaşmasına göre, Alamut sakinlerine mallarını mülklerini taşımaları için üç gün süre tanındı. Bu süre içinde Hürşah'ın da kaleyi ziyaret etmesine izin verildi. Üçüncü gün sonunda, Zulkade 654/Aralık 1256'nın sonlarına doğru, kale Moğollara teslim edildi. Kaleye giren Moğollar, Nizarilerin yanlarında götüremediği her şeyi yağma ve yıkıma girişti. Bu arada, Cüveyni'ye kütüphaneyi araştırma ve gerekli gördüğü kitapları kurtarma izni verilmişti. Cüveyni, kütüphaneyi alevlere terk etmeden önce, Kuranlar ile bazı İsmaili eserlerini de içeren çok sayıda seçkin kitabı ve bazı astronomi gereçlerini kurtardı. Kütüphaneyi incelemek için geldiğinde kaleyi de gezmiş olduğundan, Alamut'un planı hakkında değerli bir tasvir bırakmıştır.[236] Tarihçimiz, kalenin ambarlarının büyüklüğü ve doluluğundan, su sisteminden ve istihkamlarından son derece etkilenmiş, Moğolların bütün bunları yıkarken ne derece zorluk çektiğini anlatmıştır.

Bu arada, Lamasar'ı zorla almayı ya da teslim olmaya ikna etmeyi başaramayan Hülegü, kuşatmayı Teyir Buka'nın komutasına vererek kaleden ayrıldı. Lamasar, bir yıl dayandı ve ancak savunucularının büyük bölümünün çıkan kolera salgınında ölmesiyle Hicri 655'te teslim oldu.[237] Hülegü, Zülhicce 654/Ocak 1257'de ana *ordu*sunun başında, Hemedan yoluyla Rudbar'dan ayrıldı. Moğolların hâlâ işine yarayan Hürşah, İlhan'a eşlik ederken; ailesi, adamları ve eşyası Gazvin'e gönderildi. Nizari imamı, Suriye Nizarilerine Moğol *elçi*leriyle birlikte *elçi*ler göndererek, Hülegü'nün bizzat Suriye'ye gelişine dek, İlhanın sadık uyrukları olarak kalelerini onun için korumaları emrini gönderdi. Suriye Nizarileri, bu emre uymaya gerek görmediler. İran'da ise, Hürşah'ın yardımıyla Moğollar, başlıcaları Lamasar ve Girdkuh olmak üzere birkaçı dışında, Tarum, Rudbar, Kumis, Kuhistan ve

236 Cüveyni, c. 3, s. 186 ile 269-273. Çev. Boyle, c. 2, s. 666 ve 719-721.

237 Cüveyni, c. 3, s. 273; çev. Boyle, c. 2, s. 721; Reşideddin, s. 192 ve Kaşani s. 213. Ayrıca bak. Reşideddin, *Cami el-tevarih*, yay. Quatremere, s. 212, yay. Alizade, s. 35, yay. Kerimi, c. 2, s. 695.

başka yerlerdeki Nizari şatolarını kolayca ele geçirmişti. Teslim olan kalelerin komutanları ve garnizonlarının büyük bölümü, çeşitli Moğol birliklerinin ve komutanlarının gözetimine verilmişti.

Moğollar, işlerine yaradığı sürece Hürşah'a saygılı davranmıştı; ama Nizari kalelerinin çoğunluğunun ele geçmesinden sonra varlığı, Hülegü için rahatsız edici bir yük haline geldi. Bu nedenle, Büyük Kağan, Möngke'nin huzuruna gönderilmek isteyince, Hülegü bu isteği hemen onayladı. Hürşah, dokuz arkadaşı ve bir Moğol muhafız kıtası eşliğinde, Rebiyelevvel 655/9 Mart 1257'de Moğolistan'a doğru kader yolculuğuna başladı. Yolda Girdkuh, önünden geçerken, bir kez daha boşu boşuna kaleyi koruyanlara teslim olmaları emrini verdi; ancak, bu kez Moğolların duyacağı biçimde teslim ol emri verirken, gizlice direnmeye devam etmeleri isteğinde bulunmuş olabilir. Hürşah'ın yolculuk boyunca, kendisine eşlik eden Moğol müfrezesinden pek saygılı bir davranış görmediği, Buhara yakınlarında Moğol muhafızlarıyla tekme tokat kavga etmek zorunda kaldığı anlatılır. Sonunda, Büyük Kağan'ın başkenti Karakurum'a vardığında da huzura kabul edilmedi. Möngke, Lamasar ve Girdkuh'un teslim olmasını sağlayamadığı gerekçesiyle ağır hakaretlerde bulundu. Dönüş yolunda, Kuzeybatı Moğolistan'daki Hangay sıradağlarının kıyısında, Alamut'un sekizinci ve son hâkimi, arkadaşlarıyla birlikte Moğol muhafızları tarafından yoldan uzakta bir köşeye çekilerek kılıçtan geçirildi. Hürşah'ın Moğolistan'dan ayrılmasının hemen ardından, İran'da Moğollara teslim olan ve gözetim altında tutulan Nizariler de genel bir kıyıma uğratılmıştı. Gazvin'de Hürşah'ın ailesi ve yakınları kılıçtan geçirilmiş, Kuhistan'da ise Moğol komutanı Ötegüçine, Nizarileri büyük bir toplantıya çağırdıktan sonra, tam 12.000 kişiyi katlettirmişti. Cüveyni'ye göre, katliam, hiçbir Nizari'nin sağ bırakılmaması yolunda, Cengiz Han'ın çok önceden verdiği emre uyan Möngke'nin fermanıyla düzenlenmişti.[238]

Hodgson'ın belirttiği gibi; Hasan Sabbah ve ilk ardıllarının komutasında Selçuklulara karşı göstermiş oldukları eskinin dire-

238 Cüveyni, c. 3, s. 275, çev. Boyle, c. 2, s. 731; Reşideddin, s. 193 ve Kaşanı, s. 214.

niş ruhunu taşısalardı, bazı Nizari kaleleri en azından Hülegü'yü onlarla bir tür uzlaşmaya varmaya zorlamak için yeterli bir süre dayanabilirdi.[239] Moğollar ile Alamut, Meymundiz ve Lamasar'a gitmiş olan Cüveyni, bu kalelerin, özellikle de Alamut'un, Moğolların kuşatmasına sonsuza dek dayanabilecek biçimde ele geçmez ve kendi kendine yeterli oluşlarına dikkat çekerek, Alamut'un daha önce Selçuklu ordularına on yıldan fazla bir süre başarıyla karşı koyduğunu hatırlatır.[240] Reşiddeddin de, Möngke ile Hülegü'nün, Nizarileri ve kalelerini bu kadar kısa bir sürede ortadan kaldırabildikleri için çok talihli oldukları düşüncesindedir.[241] Gerçekten, Girdkuh'un kanıtlayacağı gibi, Nizari kalelerinin en azından belli başlıları yalnızca kendi kaynaklarına dayanarak uzun yıllar boyunca savunulabilirdi. Girdkuh, İran'da kalan son Nizari kalesi olarak, kendisini kuşatan Moğollara Alamut'un düşüşünden sonra tam 13 yıl karşı koymuştur. Girdkuh kalesi, Hülegü'nün ilk kuşatmasından tam 17 yıl sonra, Abaka'nın ilhanlığı sırasında, 29 Rebiyelahir 669/15 Eylül 1270 tarihinde, savunucularının sırtında giyecek elbisesi bile kalmadığında teslim olmuştur.[242] Uzun kuşatma yıllarında Girdkuh çevresinde kalıcı yapılar ve barınaklar kuran Moğollar, teslimden sonra hayatta kalanları öldürmüş; ancak, Abaka'dan sonra gelen İlhanlar, zamanında kalenin Moğollarca kullanıldığını gösteren kanıtlardan an-

239 Hodgson, *Order*, s. 259-260 ve 'State', s. 481-482.

240 Cüveyni, c. 3, s. 137, çev. Boyle, c. 2, s. 637.

241 Reşideddin, *Cami el-tevarih*, yay. Quatremere, s. 218-220; yay. Alizade, s. 38, yay. Kerimi c. 2, s. 697.

242 Reşideddin, *Cami el-tevarih*, yay. Quatremere, s. 212-213, yay. Alizade, s. 35-36 ve 140; yay. Kerimi, c. 2, s. 695 ile 766, yine Reşideddin'in, *Tarih-i mübariki Gazani; der desta-n-i Abaka Han ve Sultan Ahmed ve Argun Han ve Geyhatu Han*, yay. K. Jahn, (Prague, 1941), s. 29, yeniden basım (Lahey, 1957) s. 29. Aynı zamandan bak. Cüzcani, *Tabakat*, c. 2, s. 186 çev. Raverty, c. 2, s. 1206-1211. Cüzcani, kitabını yazdığı 658/1260 yılında sayısı yüz ya da iki yüz kişiye inmiş olan Girdkuh garnizonunun kaleyi Moğollara karşı hâlâ elinde tuttuğunu bildirir. Girdkuh, İran'daki büyük Nizari kaleleri arasında modern çağlarda en az incelenmiş olanıdır. Yazarın 1985 yılında ziyaret ettiği Girdkuh kayalığı ve üzerindeki kaleden arta kalanlar, hâlâ etkileyici durumdadır. Kalenin ayakta kalan üç dış duvarından başka, kaleyi kuşatan Moğolların yaptıkları barakalar ve biri Moğollar, diğeri Nizariler tarafından kullanılan değişik tipte iki mancınık taşının kalıntıları, kayalığın kuzeydoğusunda hâlâ tanınır durumdadır. Bu kalıntılar, kuşatma sırasında cereyan eden uzun ve yoğun çarpışmaların tanığıdır.

laşıldığına göre, kaleyi yıkmamışlardır.[243] Nizari merkezi liderliği, teslim olma kararını alırken, Nizarilerin yanında konuk bulunan Nasıreddin Tusi gibi yabancı bilginlerden büyük ölçüde etkilenmişe benzemektedir. Uzun yıllar Nizarilerin koruyuculuğundan yararlanan bu insanlar, şimdi daha güçlü bir efendiye hizmet etme arzusundaydılar ve Alamut'un düşüşünden sonra, Hürşah'tan ayrılarak, Hülegü'nün (654-663/1256-1265) kurduğu İlhanlı devletinin hizmetine girdiler.

İran Nizari devletinin çöküşü, artık Alamut'un destek ve önderliğinden ve izleyicileri için bir kez daha ulaşılmaz olan Nizari imamının kişisel yol göstericiliğinden yararlanamayacak olan Suriye Nizarilerinin cesaretini kırmış olmalıdır. Bu yeni koşullar altında Suriye Nizarileri, liderlerini kendi içlerinden seçmeye başladılar ve kimi zaman *başdai*lik makamında iki kişi birden bulundu. Güçlü bir merkezi otoriteden yoksun kalan ve başta Mısır Kölemenleri ve Moğollar olmak üzere çeşitli güçlerin Suriye ile ilgili planlarının tehdidi altında bulunan Suriye Nizarileri, sık sık önde gelen *dai*ler arasındaki rekabet ve değişik kalelerin yöneticilerinin başına buyruk davranışları biçiminde kendini gösteren büyük iç çekişmeler yaşamaya başladı. Bütün bu faktörler, Suriye Nizarilerinin bölgedeki egemenliğini genişletmeye girişen Kölemen Sultanı Melik el Zahir Rükneddin I. Baybars'a (658-676/1260-1277) kesin biçimde boyun eğmesi için ortam hazırladı.[244] Bu arada, Nizarilerin hesabını gören Hülegü, Abbasi Halifeliğini ortadan kaldırmak olan ikinci büyük amacını gerçekleştirmek üzere harekete geçmişti. Moğollar, Sefer 656/Şubat 1258'de Bağdat'ı zaptettiler ve bu kadim (çok eski) başkenti tam bir hafta boyunca yakıp yıktılar. Boşu boşuna Moğol felaketini önlemeye

243 Bak. Reşideddin, *Tarih-i mübarek-i Gazani; destani Gazan Han* yay. K. Jahn (Londra, 1940) s. 30 ve 56 ve *Cami el-tevarih*, yay. Alizade, s. 272 ve 286-287, yay. Kerimi, c. 2, s. 860-861 ve 883. Özet Dorn, Auszüge aus Muhammedanischen Schriftstellern, s. 132 ve 137.

244 Suriye Nizarilerinin Alamut'un düşüşüyle, kalelerini Kölemenlere teslim etmek zorunda kalmaları arasındaki durumları hakkında bak. Defremery, 'Ismaeliens de Syrie' (1855), s. 47-65; Guyard, 'Un Grand Maitre des Assassins' s. 373-377; Lewis, 'Isma'ilites and the Assassins' s. 130-132, *Assassins*, s. 121-124; Hodgson, *Order*, s. 272-275; Mirza, 'Syrian Isma'ilis' s. 108-130 ve Abdul-Aziz Khowaiter, *Baibars the First: His Endeavours and Achievements* (Londra, 1978), s. 118-126.

çabalamış olan Halife el Mustasim, Hülegünün emriyle öldürüldü. Moğol hanının üçüncü hedefi, Suriye'deki Eyyubi devletçikleriydi. Bağdat'tan iki yıl sonra Halep ele geçirildi, ardından Şam ile Hemat teslim oldu. Suriye'deki Moğol öncü harekâtına komuta eden Ketboğa, Rebiyelevvel 658/Mart 1260'ta, müttefikleri Küçük Ermenistan kralı Hetum ile Hetum'un damadı Antakya kontu VI. Bohemond'un eşliğinde muzaffer biçimde Şam'a girdi. Aynı yıl içinde, aralarında Mesyaf'ın bulunduğu dört Nizari şatosu komutanları tarafından Moğollara teslim edildi.[245] Ne var ki, Moğolların Suriye'deki başarısı kısa ömürlü olacaktı (657/1259). Aslında bir yıl önce ölmüş olan Möngke'nin ölüm haberini yeni öğrenen Hülegü, 1260 yazında İran'a geri döndü. Suriye'de sayıca azalmış Moğol ordularının komutasını Ketboğa'ya bırakmıştı. Moğollar, 25 Ramazan 658-3 Eylül 1260'ta, Ayn Calut mevkiinde, Sultan el Muzaffer Kutuz (657-658/1259-1260) komutasındaki Kölemen ordusu karşısında ağır bir yenilgiye uğradı. Canlı ele geçirilen Ketboğa idam edildi. Savaşta Kölemen ordusunun öncü birliklerine komuta eden Baybars, kısa süre sonra Kutuz'un yerine tahta çıkarak, Moğolların yenilgisinin ardından Suriye'deki durumlarını korumak için yaptığı girişimleri boşa çıkardı. Anlaşıldığına göre Nizariler, Moğolları Suriye'den kovmak için diğer Müslüman güçlerle birlikte hareket etmiş ve Ayn Calut zaferinden sonra, daha önce Moğolların eline geçen şatolarını geri almıştır. Moğolların Suriye'yi işgali sırasında Nizarilerin başkanlığını yapan Raziyeddin Ebu'l Ma'ali, şatolarını Mağollara teslim eden komutanları cezalandırdı. İbn Müyesser'in anlattığına göre; Raziyeddin, 656/1258'de Suriye Nizarilerinin *başdai*liğini üstlenmeden önce, elçilik göreviyle Mısır'da bulunmuştu.[246]

Suriye Nizarileri, elçiler ve armağanlar göndererek, Baybars ile dostça ilişkiler kurmaya çalıştı. O sırada ana kaygısı Moğollarla Haçlılar olan Baybars, bu yaklaşıma Nizarilere bazı ayrıcalıklar bağışlayarak olumlu karşılık verdi. Bununla birlikte, Nizari top-

245 İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 68, yay. Seyyid, s. 102 ve Ebu Firas, *Fasl*, çeviri s. 415-417, metin s. 468-470.

246 İbn Müyesser, *Ahbar*, yay. Masse, s. 68, yay. Seyyid, s. 102. Bazı kaynaklarda bu Nizari liderinin adı Rızaeddin olarak geçer, bak. Mufaddal, *Histoire*, s. 433-434.

luluğunun zayıflığını ve iç bölünmüşlüğünü fark etmiş olan Baybars, mezhebin siyasal bağımsızlığına son verecek sistematik önlemler almakta da gecikmedi. Bu yetenekli Kölemen Sultanının yaşam öyküsünü yazan İbn Abdul Zahir, Baybars'ın daha 659/1261'de, Nizari toprakları üzerinde Hama'nın Eyyubi hâkimi Melik Mansur'a (642-683/1244-1285) tasarruf hakkı tanıdığını anlatır.[247] Bununla birlikte, Nizariler yolladıkları elçilerle, Eyyubiler zamanında yararlandıkları ayrıcalıkların Kölemenlerce de tanınmasını sağladılar. Baybars, ayrıca Nizarileri bölmek için, Ni-zārī elçisi Cemaleddin Hasan b. Sabit'i, olasılıkla Necmeddin İsmail b. el Şerani ile ortaklaşa olarak hâlâ topluluğun başında bulunan Raziyeddin'in yerine Suriye Nizarilerinin başkanlığına getirdi.[248] Ancak Nizariler, bu atamayı kabul etmeyerek Cemaleddin'i öldürdü. Hemen hemen aynı zamanda Raziyeddin de öldü ve 660/1261-1262'de Suriye *davası*nın başına yaşlı Necmeddin geçti. Oğlu Şemseddin ile Raziyeddin'in oğlu olan damadı Sarimeddin Mübarek'in yardımıyla, topluluğu yöneten Necmeddin'in zamanında Suriye Nizarilerinin elinde hâlâ, Mesyaf, Kadmus, Kehf, Kevabi, Rusafa, Manika (Maynaka), Ulayka ve Kuleya olmak üzere sekiz şato bulunuyordu. Bir diğer önemli Nizari kalesi olan Kariba'nın daha önce kaybedildiği anlaşılmaktadır.[249]

Baybars Suriye'deki konumunu güçlendirirken, Nizariler, dostluk yaklaşımlarını yenileme gereği duydular. Frenklere karşı sefere çıktığı 661/1263 yılında Nizariler, armağanlarla birlikte bir elçi heyeti gönderdiler.[250] Baybars, biraz daha güçlenince, Nizarilerin çeşitli Frenk krallarından ve Yemen hâkiminden alınan ver-

247 S. Fatima Sadeque, *Baybars I of Egypt* (Dakka, 1959), çeviri s. 138-139, metin s. 45, İbn el Abdul Zahir'in *Siret el Melik el Zahir*'inin kısmi basımı ve İngilizce çevirisi.

248 İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrahim b. Şeddad, *Tarih el-Melik el-Zahir*, yay. A. Hutayt, (Wiesbaden, 1983), s. 268-269; Mufaddal, *Histoire*, s. 433 ve İbn el Devadari, *Kenz el-Durer*, yay. U. Haarmann, (Kahire, 1971), c. 8, s. 84-85.

249 İbn Müyesser, yay. Masse, s. 68, yay. Seyyid, s. 102; İbn Şeddad, *Tarih*, s. 323, 327 ve 358; İbn Fazlullah el Umari, Mesalik el-ebsar, s. 132-133; el Kelkeşendi, *Subh*, c. 1, s. 121 ve c. 4, s. 146-147; Makrızi, *Itti'az*, c. 3, s. 109 ve W. Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans*, 1382-1468 A. D.(Berkeley, 1955-1957), c. 1, s. 17-19.

250 İbn Abdul Zahir, Sadeque, *Baybars I* içinde, çeviri s. 171-172, metin s. 70-71 ve Makrızi, *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Egypte*, çev. Etienne Quatremere (Paris, 1845), c. 1, kısım 1, s. 198.

gi ve armağanların bundan böyle Mısır'a ödenmesini emretti (664/1265).[251] Siyasal güçleri iyice azalmış olan Nizariler, bundan bir süre sonra, Kölemenler ile Hospitalerler arasında yapılan barış anlaşması uyarınca, kendileri de Baybars'a vergi ödemeye başladı. Bu anlaşmaya göre Hospitalerler, 664/1266 yılında Nizarilerden ve Hama ile Humus arasındaki diğer Müslüman devletçiklerinden aldıkları vergilerden vazgeçmek zorunda bırakılmıştı. Baybars, Hospitalerlere ödenen vergilerin bundan böyle kendisine ödenmesini sağladı.[252] Artık Nizariler fiilen Kölemenlere bağlı hale gelmişlerdi ve bağımsızlıklarından geriye kalanını da yitirmeleri uzun sürmeyecekti. Gerçekten Baybars, daha önce Alamut hâkimlerinin yaptığı gibi, Suriye Nizarilerinin başkanlarını görevden almaya ve atamaya başladı.

Baybars'ın 668/1270 yılında Nizari topraklarının yakınındaki *Hısn el Ekrad*'dan geçişi sırasında, Nizarilerin *şefi* Necmeddin, diğer yerel beylerin yaptığı gibi kendisini karşılamaya çıkıp bağlılıklarını bildirmedi. Buna çok kızan Kölemen Sultanı, Necmeddin'i görevden alarak, Nizarilerin başkanlığına damadı Sarimeddin'i getirdi.[253] Baybars, Sarimeddin'den Mesyaf kalesinin kendi adamı İzzeddin Adimi'ye teslim edilmesini de istedi. Baybars'ın atadığı Sarimeddin, kayınpederi Necmeddin'in muhalefetiyle karşılaştıysa da bunu aşmayı bildi. Ancak, Kölemen yandaşlarını katlederek Mesya'ın kontrolünü yeniden ele geçirmeye kalktığı için kendisi de sultanın gözünden düştü. Baybars'ın isteği üzerine Hama hâkimi Melik Mansur, Sarimeddin'i tutuklayarak Mısır'a gönderdi. Sarimeddin, bir süre sonra burada öldü. Baybars, Nizari topluluğunun başına kendisinden af dileyen Necmeddin'i yeniden geçirdi; ancak, oğlu Şemseddin'i rehine olarak yanında alıkoydu.

Baybars'ın, Frenklerin elindeki Hısn el Ekrad şatosunu kuşattığı Recep 669/Şubat 1271'de, kendisini öldürmek üzere gönderildikleri iddia edilen iki Nizari tutuklandı. Söz konusu *feda-*

251 Makrızi, *Sultans Mamlouks*, c. 1, kısım 2, s. 24 ve Bedreddin Ayni, *Ikd el-cuman*, alıntılar RHCHO, c. 2, kısım 1, s. 223.

252 Makrızi, *Sultans Mamlouks*, c. 1, kısım 2, s. 32, 40 ile 42.

253 Ebu'l Fida, *el Muhtasar*, RHCHO içinde, c. 1, s. 153; İbn Devadari, *Kenz*, c. 8, s. 143-144 ve Makrızi, *Sultans Mamlouks*, c. 1, kısım 2, s. 79-80.

ilerin, daha önce Baybars'ın can düşmanı Antakya kontu VI. Bohemond ile görüşüp yardım aldıkları ortaya çıktı. Bu olay, Baybars ile Suriye Nizarileri arasındaki her türlü anlaşmayı ortadan kaldırdı. Kölemen Sultanı, artık toplulukla toptan hesaplaşmaya karar verdi. Şemseddin, Frenklerle işbirliği yaptığı gerekçesiyle tutuklandı. Oğlunun serbest bırakılmasının sağlamak için Nizari kalelerini Kölemenlere teslim etmek zorunda kalan doksan yaşındaki Necmeddin, Mısır'a götürüldü ve orada öldü (672/1274).[254] Babasının yerine topluluğun başına geçen Şemseddin'in Nizari örgütlenmesinin ve kalelerinin işlerini yoluna koyması için bir süre Suriye'de kalmasına izin verildi. Şemseddin'in Nizarilerinin Baybars'a karşı örgütleme çabaları sonuçsuz kaldı ve Kölemen Sultanı askeri abluka, diplomasi, tehdit ve cömert vaadler gibi değişik araçlara başvurarak, Nizari kalelerini kısa süre içinde birbiri ardına ele geçirdi.[255] İsyan girişiminin başarısızlığından cesareti kırılarak teslim olan Şemseddin de, Mısır'a gönderildi (Şevval 669/Mayıs 1271). Kölemenlere karşı direnen tek Nizari kalesi olan Kehf'in de Zülhicce 671/Temmuz 1273'te düşmesiyle, İran'da direnen son Nizari kalesi Girdkuh'un Moğollara teslim olmasının üzerinden üç yıl bile geçmeden Suriye Nizarilerinin bağımsızlığı da son bulmuş oldu.

Suriye'deki bütün Nizari kalelerini ele geçirmiş olan Baybars, İran'da Moğolların yaptığının tersine, mezhebe hoşgörü gösterdi ve bir yok etme politikası izlemedi. Gerçekte, Kölemen subaylarının sıkı gözetiminde bulunmak kaydıyla, Nizarilerin Cebel Behra'daki kalelerinde kalmasına izin verildi. Dahası, Baybars'ın ve ondan sonra gelen Kölemen sultanlarının düşmanlarına karşı, Nizarilerin hizmetlerinden yararlandığı söylenir.[256] Daha kalelerinin teslimiden önce bile, Baybars'ın düşmanlarına karşı Nizari *fedai*lerini kullandığı iddia edilir. Anlatıldığına göre;

254 İbn Şeddad, *Tarih*, s. 88.

255 Suriye'deki Nizari üslerinin son teslimi hakkında bak. İbn Şeddad, *Tarih*, s. 37, 60 ile 323; Ebu'l Fida, *el-Muhtasar*, RHCHO içinde, c. 1, s. 153-154 ve Makrızi, *Sultans Mamlouks*, c. 1, kısım 2, s. 87, 99-100 ile 112-113.

256 Bak. İbn Fazlullah Umari, *Mesalik el ebsar*, s. 77; İbn Devadari, *Kenz*, c. 8, s. 157-158; İbn Kelkeşendi, *Subh*, c. 13, s. 245; Makrızi, *Sultans Mamlouks*, c. 1, kısım 2, s. 100 ve Galib, *Tarih*, s. 292-293.

Trablus kontunu, kendisini Nizarilere öldürtmekle tehdit etmiş (Şaban 669/Nisan 1271), Sur hâkimi Montfordlu Philip'in 1270 yılında öldürülmesini ve İngiltere prensi Edward'a 1272'de yapılan başarısız suikastı o kışkırtmıştı.[257] Nizari *fedai*lerinin ilk Kölemen sultanları tarafından kullanıldığı, Suriye'yi ilk kez 726/1326 yılında ziyaret etmiş Kuzey Afrikalı ünlü seyyah İbn Batuta tarafından da doğrulanır. İbn Batuta, Manika, Ulayka, Kadmus, Kehf ve Mesyaf kalelerinin o yıllarda hâlâ İsmailiye (Fedaiye) mezhebinin elinde bulunduğunu ve mezhep üyeleriyle, 693/1294 ve 741/1340 yılları arasında aralıklı olarak yönetimde bulunan zamanın Kölemen sultanı Nasreddin Muhammed arasında bir anlaşma bulunduğunu anlatır.[258]

Kısacası, Kölemenler ve onlardan sonra Suriye'ye hâkim olan Osmanlılar döneminde, Suriye Nizarilerinin yarı özerk bir statüde varlıklarını sürdürmelerine izin verilmiştir. Bu durum, Suriye Nizari topluluğuna, Moğol felaketinden sonra bir daha asla tam olarak kendine gelemeyen İran Nizarilerinin tersine, kimliğini, geleneklerini ve uygulamalarını koruma fırsatı tanımıştır. Ne var ki, bu tarihten sonra Nizarilik, bir devlet dini ve siyasal güç olarak daha Moğollar ve Kölemenlerin son darbelerinden önce yitirdiği önemini, bir daha asla kazanamamıştır. Eski korkulan güçlerinden geriye ne kalmışsa, 654/1256 yılında Alamut'un düşüşüyle bir daha yerine gelmeyecek biçimde yitirilmişti. Hasan Sabbah tarafından hareketin merkezi olarak seçilen görkemli Alamut kalesinin düşüşüyle Nizarilik, artık eski siyasal önemini yitirmiş, küçük bir Şii hizbi halinde tarihinin tümüyle farklı ve çoğunlukla karanlıkta kalmış yeni bir evresine girdi.

---

257 Aynı, *Ikd*, RHCHO içinde, c. 2, kısım 1, s. 247; *Les Gestes des Chiprois*, RHC: *Documents Armeniens* içinde, c. 2, s. 775 ile 779; Defremery, 'Ismaeliens de Syrie' (1855), s. 65-75; Grousset, *Croisades*, c. 3, s. 646-647 ile 663; King, *Knights Hospitalers*, s. 272-273 ve Runciman, *Crusades*, c. 3, s. 338.

258 İbn Batuta, *Voyages d'Ibn Battuta*, ed. ve çev. Ch. Defremery ve B. R. Sanguinetti (Paris, 1853-1859), cilt. I, s. 166-167 ve 171; İngilizce çeviri, *The Travels of Ibn Battuta*, çev. H. A. R. Gibb (cambridge, 1958-19717, cilt. I, s. 106-107 ve 108-109; Farsça çeviri, *Safar-nama-yi Ibn Battuta*, çev. Muhammad Ali Muvahhid (Tehran, 1337/1958), s. 65-67.

7 ALAMUT SONRASI NİZARİ İSMAİLİLİĞİ

* * *

Bu son bölümde, Nizari İsmaililiğinin Alamut'un 654/-1256'daki düşünden günümüze uzanan ve yedi yüzyıllık bir dönemi kapsayan tarihini inceleyeceğiz. Bu dönemin ilk beş yüzyılı, Nizari hareketinin en karanlık evresidir ve İsmaililiğin tarihindeki en uzun süreli belirsizlik dönemini oluşturur. Bu dönemin, yalnızca en önemli olayları, Nizari araştırmacılarınca bilinir. Cüveyni ve daha sonraki tarihçilerinin açıklamalarının tersine, İran Nizarileri, devletlerinin ve kalelerinin Moğollar tarafından yıkılmasından sonra yaşamayı başardı. Moğolların 654-655/-1256-1257 yıllarındaki korkunç kıyımlarına rağmen, İran Nizarileri tümüyle yok olmadı. Hem Rudbar'da, hem Kuhistan'da önemli sayıdaki Nizari, kıyımdan kurtulmayı başarabilmişti. Dahası, Hürşah'ın Moğollar arasında hayatının son aylarını geçirdiği sırada, Nizari liderliği, oğlu ve nass sahibi, ardılı Şemseddin Muhammed'i kaçırmayı ve saklamayı başarmıştı. Böylece Nizari imamlar soyu devam etti ve bir süre sonra iki rakip kola ayrıldı. Fakat Alamut'tan sonraki ilk iki yüzyıl içinde, Nizariler için İran'ın çeşitli bölgelerinde gizli bir hayat süren imamlarıyla doğrudan temasları mümkün olmadı. Bu arada İlhanlılar, Timuroğulları ve İran'da hüküm süren diğer hanedanlardan gelecek yeni baskılardan korunmak amacıyla, son derece dağılmış ve moralleri bozulmuş İran Nizarileri, bir kez daha ve en katı biçimiyle *takiyye* uygulamak zorunda kaldı. Topluluğun baş derdinin sadece hayatta kalabilmek olduğu bu koşullar altında, Nizariliğin Alamut döneminin son yıllarında geliştirilen öğreti yapısı, tasavvuf şemsiyesi altına sığınmalarına olanak sağladı.

Suriye'de ise Baybars, belirtildiği gibi 671/1273 yılına dek Nizarilere kesin biçimde boyun eğdirmeyi başarmıştı. Bu tarihten sonra, her türlü siyasal önemini yitiren Suriye Nizarileri, İran Nizarileriyle bağlantıları neredeyse bütünüyle kopmuş biçimde, önce Kölemenlerin, sonra da Osmanlıların sadık uyrukları olarak, yarı özerk biçimde yaşamaya devam etti. Bu arada, İsmaililiğin yüzyıllar önce girmiş olduğu Amu Derya'nın yukarı kesiminde üçüncü bir Nizari geleneği ortaya çıktı. Bedahşan ve komşu bölgelerdeki İsmaililer, Alamut'un düşüşünden bir süre önce Nizari imamlarına bağlanmıştı. Bu uzak bölgedeki Nizariler, İran'ın Moğollarca istilasından etkilenmediler ve kendi başlarına, Nasıri Husrev'in eserlerinin önemli yer tuttuğu bir ölçüde farklı bir edebiyat geliştirdiler. Amu Derya Nizarileri, Alamut ve Alamut sonrası dönemlere ait Farsça yazılmış birçok eseri de korudular. Nizariliğin Hindistan alt kıtasında başarı kazanması Alamut sonrası dönemde olmuştur. Genellikle *'Hocalar'* olarak adlandırılan Hindistan Nizarileri, *pir* denilen yerel liderlerin yönetiminde gittikçe gelişerek, Nizariliğin asıl kalesini oluşturdular. Hindistan Nizarileri de, Müslüman ve Hindu geleneklerini harmanlayan kendi özgün dinsel geleneklerini yarattılar. Nizari Hocalar 10./16. yüzyıl başlarında önemli bir bölünme yaşadılar. Topluluğun liderlerinden İmam Şah'ın 919/1513'te ölümünden sonra yerine geçen Nar (Nur) Muhammed Şah, İran'da yaşayan Nizari imamlarının otoritesini reddederek, babası ve kendisi için imamlık savında bulundu. Bu ayrılıktan İmam Şahiler ya da Satpandiler denen yeni bir hizip doğdu. Bu alt kol, zaman içinde yeni bölünmeler yaşarken, Hocaların ana gövdesinden de dönem dönem yeni kopmalar oldu.

Alamut sonrası döneminin, dil, sosyo-etnik karakter ve tarihsel gelişim bakımından farklılaşan son derece dağınık Nizari toplulukları, birbirinden bağımsız bir gelişme çizgisi izleyerek kendi özel dinsel geleneklerini ve edebiyatlarını yarattılar. Alamut'un düşüşünden sonra, imamlarının yol göstericiliğindeki merkezi bir otoriteden yoksun kalan bu Nizari toplulukları, özellikle de İran dışında bulunanlar, İran'da gizlice yaşayan Nizari İmamlarıyla sadece kendilerinin temas halinde bulunduğu-

nu iddia eden yerel *dai, pir* ve *şeyh*lerince yönetildiler. Zamanla bu yöneticiler, Nizari hareketinde bölünmelere ve ayrılıklara yol açan kendi bağımsız hanedanlarını kurdular. Bütün bu faktörler, Alamut sonrası Nizariliğinin araştırılmasını son derece zorlaştırmaktadır. Gerçekten, Nizariliğin söz konusu dönemde nasıl bir evrim geçirdiği hakkında ancak son yıllarda kayda değer bilgiler edinilebilmiştir.

İvanow'un başlattığı modern Nizari araştırmalarının sonucunda, Nizariliğin Alamut sonrasındaki tarihini kabaca üç döneme ayırabiliyoruz. Nizarilerin Rudbar bölgesinin denetimini yeniden kazanmak için sonuçsuz çabalarına tanık olan ve Alamut'un düşüşünden sonra aşağı yukarı ilk iki yüzyılı kapsayan ilk dönem, hakkında en az bilgimizin bulunduğu dönemdir. Nizarilerin, tasavvuf örtüsü altına gizlenmeleri ve topluluğun, Muhammed Şahlılar ve Kasım Şahlılar olmak üzere iki ayrı imam kolu çevresinde ikiye ayrılması da bu döneme denk düşmektedir. Başlangıçta bazı bölgelerdeki Nizarilerin çoğunluğunun desteğini kazanmışa benzeyen Muhammed Şahlılar, 10./16, yüzyıl başlarında Hindistan'a göçmüş ve 13./19. yüzyıl başlarına doğru ortadan kalkmıştır. Zaman içinde Nizarilerin çoğunluğunu yanlarına çekmeyi başaran Kasım Şahlı kolu ise, hiç değilse 9./15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, merkezi İran'daki Encudan köyünde ortaya çıkmıştır. Bu tarih, Alamut sonrası Nizariliğinin tarihinde, düşünce ve *dava* faaliyetleri planında, İvanow tarafından 'Encudan dirilişi' olarak adlandırılan bir Rönesans'ın başladığı ikinci dönemin başlangıcıdır. Yaklaşık yine iki yüzyıl süren bu ikinci evrede, Kasım Şahli kolundan gelen Nizari imamları, İran'da yaygın olan tasavvuf tarikatı Nimetullahilerle yakın ilişkiler geliştirmiş ve o zamana dek, çoğunluğu Muhammed Şahlı koluna ya da yerel pir ailelerine bağlı olan Suriye, Orta Asya ve Hindistan'daki Nizari topluluklarını kendilerine bağlamak için faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır.

Safevilerin İran'da On iki İmamcı resmi mezhep yapmalarıyla doğan daha uygun koşullarda, Kasım Şahlı imamlar *dava* faaliyetlerini daha açık yürütme olanağına kavuştu. Encudan döneminde, İran ve komşu bölgelerdeki Nizariler arasında, öğretiye

ilişkin Alamut'un düşüşünden sonra ilk edebi çalışmalar da üretilmeye başlandı. 12./18. yüzyılın ikinci yarısında, artık Encudan'dan yakınlardaki Kehek köyüne, oradan da Kirman'a taşınan Kasım Şahlı imamlar, sırasıyla Zend ve Kaçar hanedanlarının yönetimine geçen İran siyasetinde etkili olmaya başladılar. 13./19. yüzyıl ortalarına doğru ise, artık dış dünyanın Ağa Han olarak tanıdığı Nizari İmamlarının yönetiminde sosyo-ekonomik durumlarını iyileştiren, özellikle Hindistan ve Doğu Afrika'da yaşayan Nizariler, merkezlerini Hindistan'a taşımış tarihlerinin modern çağına girmişlerdi.

Nizarilerin ortaya koyduğu edebi ürünler, İsmaili hareketinin günümüze ulaşan diğer kolu Tayyibilerin tersine, daima kıt olmuştur. Hareketin varlığını genellikle çok zor koşullar altında sürdürmesi ve yakın zamanlara dek edebi ve entelektüel standartlarının düşük kalması, Nizariler arasından Yemen'in büyük Tayyibi *dai*leriyle karşılaştırılabilecek çapta ilahiyatçı ve yazarların çıkmasını engellemiştir. Eğitim düzeyinin düşüklüğü, Alamut döneminde geliştirilen özgül öğretisel eğilimlerle de birleşince Suriye'de bulunanlar dışındaki Nizariler, Tayyibi İsmaililerinin sakladığı ve yararlandığı Fatımi dönemi eserlerine ilgisiz kalmıştır. Bütün Nizari toplulukları içinde yalnızca Suriye Nizarileri, Fatımi dönemine ait klasik İsmaili eserlerinden bazılarını korumuştur. Alamut sonrası dönemde üretilen az sayıdaki Nizari çalışması, son dönem Alamut öğretilerinin tekrarı niteliğindedir ve bu dönemin edebiyatında önemli ya da özgün bir çalışmaya rastlanmaz. Dahası, yakın zamanlara dek Alamut dönemi sonrası Nizarileri, mezheplerinin tarihine ilgi göstermemiş, bu nedenle de bu konuda hiçbir eser verilmemiştir. Bu yüzden, günümüz Nizarilerinin çoğunun geçmiş mirasları ve genel olarak İsmaili hareketinin gelişimi konusunda büsbütün bilgisiz olmaları şaşırtıcı değildir. Bu dönemin coğrafya ve dil engelleriyle birbirinden ayrılmış Nizari topluluklarının birbirleriyle çok az ilişkili olduğu ya da hiç ilişkili olmadan kendi ve ayrı edebiyatlarını geliştirdiğini tekrarlamaya gerek yoktur.

Coğrafya, dil, etnoloji ve diğer ölçütler bakımından Alamut sonrası Nizari edebiyatı, İran, Orta Asya, Suriye ve Hindistan

kaynaklı olmak üzere dört ana kategoriye ayrılabilir. İran, Afganistan ve Yukarı Amu Derya bölgesinde üretilen Nizari edebiyatı, tümüyle Farsça, fakat Suriye'ninki Arapça kaleme alınmıştır. Hint alt kıtasının Hocalar, Satpantiler ve daha küçük alt kollara ayrılan Nizarileri ise, dinsel edebiyatlarını değişik Hint dil ve lehçelerinde üretmişlerdir. Burada, Alamut sonrası Nizariliği hakkındaki incelemelerimizin, esas olarak Kasım Şahlı kolunca ortaya konan kaynaklara dayandığını belirtmeliyiz. Nizariliğin Muhammed Şahlı kolunun Suriye, Yukarı Amu Derya ve Hindistan'da az sayıda eser otaya koyduğu anlaşılmaktadır, ancak bu eserler ciddi bir biçimde incelenememiştir.[1]

Anlaşılabildiği kadarıyla, dinsel edebiyat dili olarak Farsça kullanan İran ve yakın çevresindeki Nizariler, Alamut'un düşüşünü izleyen ilk iki yüzyıl içinde öğretiye ilişkin hiçbir eser ortaya koymamışlardır. Alamut sonrası Nizariliğinin bu ilk döneminden, yalnızca 720/1320 yılı dolaylarında ölen Bircendli bir şair ve devlet memuru olan Nizari Kuhistani'nin şiirlerine sahibiz. Sözü edilen kişi, belkide daha sonraki Nizari yazarlarınca bir bütün olarak benimsenen İsmaili düşüncelerini, şiir kalıpları ve tasavvuf ifadeleri altında gizleyerek anlatma geleneğini başlatan ilk Nizari edebiyat adamıdır. Encudan döneminde yaşanan Nizari canlanışı, topluluk içinde edebi etkinliklerde bir canlanmayı da beraberinde getirmiş, İran ve çevresinde yaşayan daha eğitimli bir yazarlar grubu, Farsça'da Alamut sonrası döneminin öğreti alanındaki ilk ürünlerini vermeye başlamıştır.[2] Bu yazarların ilk ve en önemlileri, 9./15. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan ve olasılıkla Müminabad bölgesinin yerlisi olan Ebu İshak Kuhistani[3] ile bir *dai* ve sınırlı bir şiir yeteneğine sahip olmakla birlikte verimli bir yazar olan Heyrvahi Herati'dir (öl. 960/1553)[4] Bunları başta

1 Bugüne dek bulunmuş az sayıda Muhammed Şahlı eserinin tanımı için bak. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 165-167 ve Poonawala, *Bio*, s. 270-275, 278 ile 280-281.

2 Ivanow, *Brief*, s. 29, *Ismaili Literature*, s. 10-11; Corbin, *Histoire*, s. 139-140, 'La Philosophie Islamique depuis la mort d'Averroes jusqu'a nos jours' *Encyclopedie de la Pleiade, histoire de la philosophie*, III (Paris, 1974) içinde, s. 1142-1144.

3 Bak. Ivanow'un, Ebu İshak'ın *Heft bab*'ına yazdığı önsöz, s. 18; yine Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 141-142 ve Poonawala, *Bio*, s. 269-270.

4 Bak. Ivanow'un, *Heyrvah'ın Fasl der beyani şinahti imam*'ına yazdığı önsöz, s. 5; yine Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 142-144 ve Poonawala, *Bio*, s. 275-277.

İmam Kuli Haki Horasani (öl. 1056/1646) ile oğlu Ali Kuli Rekkami Horasani (Dizbadi)[5] olmak üzere başka yazarlar izler. Bu yazarların çoğunda da İsmaili düşünceleri, şiir ve tasavvuf ifadeleri içinde gizlenmiştir.

Modern zamanlarda Farsça'da Nizari yazarlarca öğreti alanında az sayıda ürün verilmiştir. İran, Afganistan ve hatta Hindistan'da ortaya konan bu çalışmalar, Nizari yazınındaki yeni bir canlanışa işaret eder. Karargâhlarını İran'dan Afganistan'a taşıyan ve Encudan dönemi imamlarının yaptığı gibi, farklı Nizari topluluklar üzerindeki denetimlerini yeniden oluşturmaya çalışan Ağa Hanlar tarafından teşvik edilen bu canlanma, yirminci yüzyıl başlarına doğru yeniden gevşemiştir. Yakın dönemde yazılmış bu Farsça ürünler arasında, ikinci Ağa Han Ağa Ali Şah'ın büyük oğlu Şihabeddin Şah Hüseyni'nin kısa çalışmaları sayılabilir.[6] Hayatının büyük bölümünü Bombay'da geçiren Şihabeddin Şah, daha otuzlu yaşlarının başlarındayken, babasından birkaç ay önce 1302/1884'te ölmüştür. Yakın dönemde İran'da yaşamış Nizari yazarlarının en bilgilisi, yazılarında Fedai mahlasını kullanan ve İran Nizarilerince Hacı Ahund adıyla da anılan Muhammed b. ZeynelAbidin Horasani'dir. Haki Horasani'nin soyundan gelen bu yazar, akrabalarının hâlâ orada yaşadığı Meşhed yakınlarındaki önemli Nizari köyü Dizbad'dandır. Fedai, zamanın imamı III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah'ı ziyaret etmek için, 1313/1896 ile 1324/1906 yılları arasında üç kez Hindistan'a gitmiş, İran Nizari topluluğu içinde önemli bir konuma yükseldikten sonra 1342/1923 yılında Dizbad'da ölmüştür.

Fedai, öğreti alanında *İrşad el salikin* 1317/1900 de bitirdiği, *Keşf el hakaik*, 1332/1914'te yazdığı *Kitabi danişi ehli biniş* ve Ha-

5 Bak. A. A. Semenov, 'Ismailitskaya oda, posvyaşçenneya voploşçeniyam Aliyaboga', İran, 2 (1928), s. 1; Ivanow'un Haki Horasani'nin *Divan*'ının özet baskısına (Bombay, 1933) yazdığı önsöz, s. 1-15; Z. Jafferali 'Haki Horosani', *Great Ismaili Heroes* içinde s. 95-97; Ivanow, *Guide*, s. 109-111, *Ismaili Literature*, s. 145-148 ve Poonawala, *Bio*, s. 279-280.

6 Mumtaz Tajdın Sadikali, 'Pir Shahabu'd Dih Shah al-Huseyni', *Great Ismaili Heroes* içinde, s. 100-101; Berthels ve Baqoev, *Alphabetic Catalogue*, s. 51; Ivanow, *Guide*, s. 116-117, *Ismaili Literature*, s. 149-150 ve Poonawala, *Bio*, s. 283-284.

dikat el ma'ani gibi pek çok ürün vermiştir. İvanow ve Poonawala'nın bibliyografyalarında adları geçmeyen bu kitapları, 1985 yılında Dizbad'ı ziyaret ettiğimde Fedai'nin torunu Sadreddin b. Molla Şemseddin Mırşahi'nin kütüphanesinde gördüm ve bazılarını alabildim.[7] Öğreti yazarlığının yanı sıra verimli bir şair olan ve soyundan gelenlerce toplanmış divanında 12.000'den fazla beyit bulunan Fedai, aynı zamanda İsmaililiğin tarihi hakkında eser bırakan tek çağdaş İran Nizarisidir. Muhtemelen III. Ağa Han'ın isteği üzerine 1320/1903 yılında tamamladığı, İsmaili hareketinin başlangıcından itibaren tarihini ele alan *Kitābi hidayet el müminin el talibin* adlı kitabı, tutarsızlıklar ve tarih uyumsuzluklarıyla doludur. Bu nedenle, Musa Han b. Muhammed Han Horasani (öl. 1937) tarafından 1328/1910'de yeniden elden geçirilmiştir. Ağa Hanların hizmetinde bulunan eğitimsiz ve Farsça'yı az bilen bir kişi olan Musa Han, bununla birlikte Ağa Hanların Bombay'daki kütüphanesinden yararlanma ve gerek topluluk, gerek Ağa Han sülalesi arasında korunan birçok sözlü geleneği öğrenme şansından yararlanmıştır. Musa Han'ın, Fedai'nin kitabına katkısı esas olarak, Ağa Hanların hayat hikâyeleri ve gösterdikleri kerametlerle ilgili ayrıntılardır. Bu katkı, özellikle, 19. yüzyılda Nizari Hocalar arasında geçerli kimi inanışlar ve hâkim zihniyet yapısı hakkında bilgi vermek bakımından yararlıdır.

Belirtildiği gibi, İran Nizari İsmaililiği içinde, Yukarı Amu Derya'daki Bedahşan ve çevre bölgelerdeki Nizariler, kendi özel edebi geleneklerini korumuşlardır. Bu gelenek; Bedahşanlılar hemen hepsini Nasıri Husrev'e mal ederlerse de, aslında İsmaili düşüncesinin değişik dönemlerine ait olan eserlerden oluşur.[8] Bu eserler arasında yazarları bilinmeyen *Umm el kitāb*, gerçekten Nasıri Hüsrev'e ait olan çalışmalar ve gerek Alamut, gerek sonraki dönemine ait İran Nizari çalışmaları, İsmaililik ile Sufiliğin karışımını temsil eden bazı kitaplar ve kesinlikle Nizarilere ait olmama-

7 Fedai'nin hayatı ve eserleri hakkındaki bilgiler, yazarın bizzat görüştüğü şairin torunu Sadreddin Mirşahi'den alınmıştır.

8 Corbin, *Etude*, s. 11, 'Nasiri Khusrau and Iranian Isma'ilism' s. 525; Ivanow, *Guide*, s. 13-14 ve *Ismaili Literature*, s. 128.

sı gereken bazı anonim çalışmalar bulunmaktadır. Bedahşan Nizarilerinin, Farsça'da ortaya konmuş İsmaili edebiyatının günümüze ulaşmasında önemli bir rol oynaması ilginçtir; çünkü, bölge halkı için Farsça, her zaman yabancı bir dil olmuştur. Belirtildiği gibi, 1959-1963 yılları arasında Tacikistan'ın Gorno-Bedahşan bölgesinde çalışan bir Sovyet araştırma ekibi, çok sayıda Nizari elyazması bulmuştur.[9] Hepsi Farsça yazılmış olan bu elyazmaları esas olarak, Batı Pamir'de bir Tacik lehçesini konuşan Şuğnan Nizarileri arasında korunmuştu. Bedahşan Nizarileri Alamut sonrası dönemde, 856/1452 yılı civarında yazan Seyyid Suhrab Veli Bedahşani'den başka dikkate değer bir yazar yetiştirmemiştir.[10]

İran Nizarilerinin yeraltındaki varlığı, kendileriyle doğrudan ilişkisi bulunmayan ve Cüveyni gibi Moğolların, mezhebin kökünün tümüyle kazındığına inanan Alamut sonrası İranlı tarihçilerin dikkatinden kaçmıştır. Alamut'un düşüşünden sonraki üç yüzyıl boyunca İran Nizarilerinin adı, çok az kaynakta ve başka olayları anlatırken, geçerken değinme şeklinde anılır. Ancak Nizarileri İmamlarının siyasal bakımdan önem kazandığı 12./18. Yüzyılın ikinci yarısından sonra, Zend ve Kaçar hanedanlarının vakanüvisleri; Ahmed Ali Kaan Veziri Kırmani (öl. 1295/1878), Rida Kuli Kaan Hidayet (öl. 1228/1871) ve Muhammed Taki Lisan el-Mülk Sipihr (öl. 1297/1880) olan mezhebin etkinlikleri hakkında bilgi vermeye başlamıştır.

Miladi 13 Hicri 19. yüzyıla dek, hemen hemen bütünüyle Muhammed Şahlı imam kolunu izleyen Suriye Nizarileri, kendi Arapça edebiyatlarını korumuştur. Alamut döneminde olduğu gibi sonrasında da Suriye Nizarileri, İran Nizarilerinden bağımsız bir edebiyat geliştirmiştir. Bu grup, Fatımi dönemine ait birçok eseri koruduğundan, Fatımi İsmaililiğin bazı geleneklerini yaşatmıştır. Bununla birlikte, söz konusu dönemde Suriye Nizarileri de çok az sayıda önemli yazar ve özgün eser ortaya koymuştur.[11]

---

9 Berthels ve Baqoev, *Alphabetic Catalogue*, s. 19-105. Bu inceleme gezisinde ortaya çıkarılan eserlerden, *Umm el-kitab, Afaknamc and Usuli adab*'ı da içeren beşi, Andrei E. Berthels tarafından *Penc risale der beyan-i afak and enfus* adıyla yayımlanmıştır, (Moskova, 1970).

10 Bak. Ivanow'un Suhrab Veli Bedahşani'nin *Si va shish sahife*'sine yazdığı önsöz, s. 9-15.

11 Ivanow, Ismaili Literature, s. 172-173 ve Poonawala, *Bio*, s. 293-297.

Bu dönemin en tanınmış Suriye Nizari yazarı, 937/1530 ya da 947/1540'ta ölen *dai* Ebu Firas Şihabeddin b. Kadı Nasr el Deylemi'dir.[12] Osmanlı tahrir defterlerinde *gila el dava* olarak geçen, Hama yakınlarındaki bir dizi kalede yaşayan Nizariler, geçen yüzyılın başlarına dek sakin bir hayat sürmüşler; ancak o zaman, Osmanlı yöneticileriyle ve komşu Nusayrilerle girdikleri çatışmalar nedeniyle dış dünyanın dikkatini çekmişlerdir. Avrupalı diplomat, gezgin ve oryantalistlerin Suriye Nizarilerinden söz etmeye başlaması da aynı zamana rastlar. Günümüzde, Muhammed Şahlı Arif Tamir (1921-1998) ve Kasım Şahlı merhum Mustafa Galib (1923-1981) gibi az sayıda Suriye Nizari bilgini, topluluklarının tarihine ilişkin eserler ortaya koymuştur. Selemiyeli olan Profesör Tamir, günümüze ulaşmış birkaç Suriye Nizari metnini de yayıma hazırlamıştır.

Hindistan Nizarileri de Nizari Hocaların ve İmam Şahlıların geleneklerini temsil eden *ginanlar (gnanlar)* biçiminde kendi ayrı edebiyatlarını ürettiler.[13] Hiçbir incelikli teolojik ya da felsefi çalışma ortaya koymadıkları gibi, diğer Nizari topluluklarının Farsça ya da Arapça ürettiği hiçbir çalışmayı da dillerine çevirmediler. *Ginan* kelimesi anlaşıldığı kadarıyla, derin düşünce ya da kurgudan çıkarılmış bilgi anlamına gelen Sanskritçe *jnane* kelimesinden türemiştir. *Ginan*lar 7./13. yüzyıldan itibaren Hint alt kıtasında etkinlik gösteren çeşitli *pir*lere mâl edilir. Bu yüzyılın başlarına dek üretilmeye ya da yeniden düzenlenmeye devam edilen *ginan*lar, toplam sayıları aşağı yukarı 800'ü bulan değişik uzunlukta ayrı düzenlemelerden oluşur. Başlangıçta yalnızca sözlü olarak nakledilmelerine rağmen, 10./16. yüzyıl başlarından itibaren derlenerek yazıya geçirilmelerine başlanmıştır.[14] II. Ağa Han, Hindistan'daki yandaşları arasından *ginan*ların saptanıp ya-

12 Bak. Arif Tamir'in yayıma hazırladığı Ebu Firas Şihabeddin'in *Kitab el-izah*'ına (Beyrut, 1965) yazdığı önsöz.

13 Hint Nizarilerinin *ginan* edebiyatı hakkında bak. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 11-12 ile 174-176 ve Nanji, *Nizari Ismaili Tradition in the Indo Pakistan Subcontinent*, s. 7-24, bu kitap bundan böyle *Nizari Tradition* olarak anılacaktır.

14 Önemli *ginan*ların listesi için bak. Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 176-181; Zawahir Noorally, *Catologue of Khojki Manuscripts in the Collection of the Ismailia Association for Pakistan* (Karaçi, 1971); Poonawala, *Bio*, s. 298-311 ve Nanji, *Nizari Tradition*, s. 143-149. Bkz. N. Tojdin, *A Bibliography of Ismailism* (Delmar, 1985), s. 162-170.

zıya geçirilmesi için özel bir grup görevlendirerek, bu kaynağın korunması yolunda özel çaba göstermiştir. *Ginan*lar Sindi, Gucerati, Hindi, Pencabi ve Multanı gibi değişik Hint dillerinde yazılmıştır. Kayda geçirilmiş olanların büyük çoğunluğu Sindi dilinin ilk yazılı kaynaklarından Hocki metininde korunmuştur. Geçen yüzyıl ortalarından beri Nizari Hocalar arasında korunan Gucerati dilinde yazılmış çok sayıda *ginan* yayımlanmış, bu yüzyılda ise İmam Şahlılar da Hocalarınkine çok benzeyen kendi *ginan*larını yayımlamaya başlamıştır.[15] Hocalardan ayrılan diğer küçük alt grupların da *ginan* tarzı bir edebiyatları vardır. Belirtildiği gibi *ginan*lar, beyitler biçiminde düzenlenmişlerdir ve makamla okunmaları gerekir. Bazı elyazmalarında hangi *ginan*ların hangi makamda okunacağı belirlenmiştir.

*Ginan*lar, esas olarak ahlaki ve dinsel öğütler, mistik şiirler ve *pir*lerin efsaneleşmiş yaşam öykülerini içerir. Bütünüyle ele alındığında, asıl olarak topluluğun tarihini kendi imgeleriyle ve gerçekle efsaneyi birbirine karıştırdıkları için tarihsel bilgi kaynağı olarak güvenilir nitelikte değildir. Geçen yüzyıldan bu yana, Nizari Hocalar ve İmam Şahlılar arasından çıkan çok sayıda tarihçi, Hindistan Nizarilerinin tarihi ve inançları hakkında çok sayıda eser kaleme almıştır. Bu eserlerden ilki, İmam Şahlı Kadı Rahmetullah b. Gulam Mustafa'nın 1237/1821-1822'de Farsça yazdığı, İmam Şahi kolunun tarihini anlatan *Menazil el aktap*'tır. Bu eserlerin çoğunluğu, Gucerati dilinde yazılmıştır ve Hint alt kıtasındaki çeşitli Nizari hiziplerinin sözel geleneklerini yansıtan polemikler niteliğindedir.[16] Daha yakınlarda, çok sayıda Hoca; Hindistan, Pakistan ve Doğu Afrika'daki Nizariliğin değişik yönlerini ele alan ve özellikle Nizarilerin Ağa Hanlar'ın yönetiminde sağladığı gelişmeleri vurgulayan kitaplar ve doktora tezleri yazmışlardır. İngiliz Hindistanı'nda 1258/1842'de siyasal sahneye

15 Bakınız N. Contractar, *Pinana Satpanth ni Pol* (Ahmadabad, 1926), s. 152 ve bakınız S. Kasımali Durveshali, Satpanth Shastra (Garhlamra, 1954), s. 1-47.

16 Kiya Seyfeddin ve Deyleman'daki Nizari yanlısı faaliyetleri için bak. Zahireddin Meraşi, *Tarih-i Gilan ve Deylemistan*, yay. H. L. Rabino, (Reşt, 1330/1912), s. 64-67, yay M. Sutuda, (Tahran, 1347/1968); H. L. Rabino, *Les Provinces Caspiennes de la Perse: Le Guilan*, (Paris, 1917), s. 281 ve 403-404.

çıkan ve o zamandan beri uluslararası planda önemli bir rol oynayan Ağa Hanlar, doğal olarak pek çok araştırma ve incelemeye konu olmuşlardır.

Alamut sonrası Nizariliği, İsmaili hareketinin geçtiği aşamalar içinde en az anlaşılanlardan biridir ve ilk beş yüzyıl içindeki gelişimine ilişkin görüş ayrılıkları da olasılıkla ortadan kaldırılamayacaktır. Alamut sonrası Nizariliğini incelemekte karşılaşılan güçlükler, yalnızca güvenilir kaynakların azlığından değil, aynı zamanda bu karanlık dönemde farklı Nizari topluluklarının birbirinden bağımsız gelişip, farklı dillerde ürünler ortaya koymasından doğmaktadır. Bu koşullar altında, şimdiye dek Nizari İsmaililiğinin bu dönemi hakkında önemli bir çalışma ortaya konamamıştır. Bu alanda, yalnızca modern Nizari araştırmalarının kurucusu İvanow önemli katkılar yapmıştır. Yorulmak bilmeksizin çalışarak, Yukarı Amu Derya'da, Hindistan'da korunmuş olan Farsça Nizari metinlerini buldu, yayıma hazırladı ve yayımladı. Bu metinler, Ivanow'un özellikle İran ve çevresindeki topluluklar olmak üzere Alamut sonrası Nizariliğini incelemek için alan hazırlayan kendi çalışmalarıyla birlikte İsmaili Derneği'nce yayımlandı. Alamut sonrası Nizariliğin, imamlarının 19. yüzyıla dek yaşadığı İran'daki tarihi ile ilgili araştırmalar, bazı bakımlardan öteki Nizari topluluklarının tarihine de ışık tutmaktadır; bununla birlikte, her topluluğun bağımsız biçimde incelenmesi gereklidir. Bu konuda en büyük ilerleme, Nizari topluluklarının en büyüğü ve en örgütlüsü olmakla kalmayıp, çağdaş Nizari bilgin ve araştırmacılarının çoğunluğunun da içinden çıktığı, Hint alt kıtasındaki Nizari toplulukları özelinde sağlanmıştır. Buna karşılık siyasal, toplumsal önemlerini çoktan yitirmiş olan Suriye ve yukarı Amu Derya Nizari toplulukları, çağdaş araştırmacılarca büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Bu bölümde, Alamut Nizariliği hakkında çağdaş araştırmaların ulaştığı eksik ve çoğu kez kopuk sonuçları sergileyeceğiz. Alamut sonrası Nizariliğinin bütünsel bir tarihini yazmak, değişik Nizari topluluklarının farklı evrimleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamızı gerektirmektedir.

Umut edilir ki, Kerim IV. Ağa Han'ın desteğiyle 1977'de Londra'da kurulan İsmaili Araştırmaları Kurumu (Institute of Ismaili Studies), İsmaili araştırmalarının bu dalı üzerine bilgimizin daha da genişlemesini sağlayacaktır.

İran Nizarileri, devletlerinin ve kalelerinin 654/1256 yılındaki yıkımının hemen ardından tümüyle dağılmış ve parçalanmıştı. Rudbar ve Kuhistan'daki Moğol kıyımlarından kurtulabilenler, geleneksel kalelerinin çevresindeki bölgelerde sıkı bir *takiyyeye* sarılarak yeni bir döneme girdiler. Rükneddin Hürşah'ın 655/1257'de Moğollarca öldürüldüğünün duyulması, o zamana dek imamın ya da onun atadığı temsilcilerin otoritesi altında yaşamaya alışmış olan bu yenik ve şaşkınlık içindeki insanlar için yeni bir darbe oluşturmuş olmalıdır. Böylece o zamana dek, hareketi Alamut'taki karargâhtan yöneten merkezi liderlikten yoksun kalan Nizariler, o tarihten sonra yerel nitelikte birbirinden bağımsız topluluklar olarak gelişecekti. Girdkuh garnizonunun Moğollara ve Hazar bölgesindeki yerel müttefiklerine karşı direnişinin sürdüğü yıllar boyunca, İran Nizarileri, hemen hemen bütünüyle Deylem ve Kuhistan'da toplandı. Başka bölgelerdeki Nizari toplulukları, ya bu bölgelere göç ettiler ya da yavaş yavaş çevrelerindeki Nizari olmayan topluluklar içinde eridiler. Aynı dönemde, Kuhistan'daki kıyımlardan kurtulan birçok Nizari de Afganistan, Sind, Pencap ve Hint alt kıtasının başka bölgelerine göçmüştü. Görünüşe göre; Rudbar Nizarileri, bir süre sonra yapısı bilinmeyen bir tür yerel liderlik altında yeniden örgütlenmiş ve Alamut'un düşüşünden yirmi yıl kadar sonra, bir süre için etkin olacak askeri bir güç oluşturabilmişti. Bu dönemde, Kuzey İran Nizarileri, Cüveyni ile daha sonraki tarihçilerin anlatımının tersine, o zaman için bütünüyle yıkılmamış, dahası Moğollar tarafından kendi kullanımları için onarılmış oldukları anlaşılan Alamut ve diğer önemli Nizari kalelerini yeniden ele geçirmek için birçok girişimde bulundular. Girdkuh'un düşüşünden beş yıl sonra 674/1275-1276'da Rudbar Nizarileri, Harezmşahlar soyundan bir soyluyla ittifak halinde Alamut'u yeniden ele geçire-

cek kadar güçlüydüler. Eski merkezlerini Hülegü'nün oğlu ve ardılı Abaka'nın (663-680/1265-1282) gönderdiği bir ordu tarafından sürülene dek bir yıl kadar ellerinde tuttular.[17]

Nizari geleneğine göre, İran Nizarileri, Alamut'un düşüşünden sonra, Rükneddin Hürşah'ın kendi selefi olarak *nass*ını verdiği küçük yaştaki oğlu Şemseddin'i saklamayı başarmıştı. Babasının öldürülmesinden sonra 655/1257'de imamlığa gelen Şemseddin, bir grup kıdemli Nizari lideri tarafından gizlice Azerbaycan'a götürülmüştür. Azerbaycan'da büyüyen Nizari imamı Zerduz takma adıyla bir tüccar ve nakkaş olarak gizli bir hayat sürmüştür. Adından söz ettiğimiz Nizari şairi Nizari Kuhistani'nin *Sefername* adlı yayımlanmamış eserinde, Şemseddin ile olasılıkla ilk ardılının Azerbaycan ve Hazar'ın güneyinde yaşadığı gizli hayata ilişkin imalar vardır. Hakim Sadeddin B. Şemseddin b. Muhammed Nizari Kuhistani, toprak sahibi bir İsmaili ailesinin çocuğu olarak 645/1247-1248'de Bircend'de dünyaya geldi.[18] Babasının Moğol istilası nedeniyle servetini yitirmesinden sonra, Fars ve Arap edebiyatlarıyla felsefe üzerine eğitim gören Nizari, Herat'ta Kart (ya da Kurt) hanedanının kurucusu Şemseddin I. Muhammed'in (643-684/1245-1258) hizmetine girdi. I. Muhammed'in ardıllarına da hizmet eden şair, yazdığı birçok kasidede, bu Sünni emirlere övgüler düzmek zorunda kalmıştır. Hem mesleği gereği hem de kendi zevki için birçok seyahate çıkan Nizari, Şevval 678/Şubat 1280'de[19] Tun'dan başladığı iki yıllık Azarbaycan, Arran, Gürcistan, Ermenistan ve Bakü'yü kapsayan uzun yolculuğunda, anlaşıldığına göre Şiirlerinde Şemsi Din Şah Nimruz Ali ve Şah Şems adlarıyla andığı gizli İmam Şemseddin Muhammed'i şahsen görmüştür.[20] Şair, bu yolculuğu sırasında, Tebriz'de ve olasılıkla İmam'ın

17 Hüdavend Muhammed ve faaliyetleri hakkında bak. Meraşi, *Tarih-i Gilan*, yay. Rabino, s. 51-64 ile 120-121, yay. Sutuda, s. 52-66; Rabino, *Provinces Caspiennes*, s. 402-403, 'Rulers of Gilan', s. 287, 294 ve 296.

18 Nizameddin Şami, *Zafernamc*, yay. F. Tauer (Prague, 1937-1956), c. 1, s. 136; Şerafaddin Ali Yezdi, *Zafernamc*, yay. Mevlevi Muhammed Ilahdad, (Kalküta, 1887-1888), c. 1, 621.

19 Bu tarih Baradin'den çıkarılan Nizari şiirlerinde verilmiştir. Bu seyehate başlamadan önce *Nizari*, Kuhistan'ı gezmiş.

20 Baiburdi, *Zhinz*, s. 158 ve 162.

evinde hastalanmış, ardından *İhvan el Safa* diye adlandırdığı bazı yerli Nizarilerin yardımıyla, Sefer 679/Haziran 1280'de kuzeye doğru yoluna devam etmiştir. Bu yolculuğunu *mesnevi* tarzında yaklaşık 1.200 beyitten oluşan *Sefernamesi*'nde anlatmıştır. Zamanın imamını övdüğü şiirlerinde, tasavvufi ifadeler altında, manevi *kıyamet* gibi İsmaili düşüncelerini işler. Kuhistan'a döndükten sonra, artık iktidarlarını Afganistan'dan Horasan'a dek genişletmiş olan Kart emirlerine bir süre daha hizmet etmişse de, sonunda düşmanlarının kışkırtmasıyla gözden düşmüş, görevinden azledilerek mallarına el konmuştur. Şemseddin, Muhammed Kart'ın torunu olan Giyat al'Din (708-729/1308-1328) iktidarı döneminde, hayatının son yıllarını çiftçilikle geçiren şair, yoksulluk ve hayal kırıklığı içinde 720/1320-1321 yılında Bircend'de öldü. Bircend mezarlığı, 1344/1925'te parka dönüştürüldüğünde mezarı yıkıldı. Birkaç sene önce, Nizariler ve Bircendli akrabaları tarafından yeni bir anıtmezar inşa edildi.

Alamut sonrası dönemin ilk imamı Şemseddin Muhammed de neredeyse yarım yüzyıl süren imamlığının ardından 710/1310-1311 yılı civarında Azerbaycan'da öldü.[21] Uzun imamlık yılları sırasında Rudbar Nizarileri, bir ölçüde toparlanıp yeniden örgütlenerek Alamut'u kısa bir süre yeniden ele geçirecek güce kavuşurken, Suriye Nizarileri, Kölemenlere tümüyle boyun eğdi. Şemseddin'in ölümüyle Kasım Şahlı imamların Encudan'da gün ışığına çıktığı 9./15. yüzyılın ikinci yarısına dek olan süre, Alamut sonrası Nizariliğinin en karanlık evresidir. Bir buçuk yüzyılı aşan bir süre içinde, Nizari geleneğine göre İran'da birbirini izleyen imamların hayatı ve etkinlikleri hakkında kesinlikle hiçbir şey bilinmemektedir. Bu dönemin imamları hakkında, sadece sonraki Nizariler'in aktardığı adlar bilinmektedir. Nizari geleneği kesintisiz, bir imamlar silsilesi nakletmesine rağmen, Ala-

21 İmam Şemseddin'in yaşamıyla ilgili ayrıntılar için bakınız mezheplerin sözlü geleneklerini yansıtan Shihab al-Din Shah, *Khitabat*, s. 42; Fida'i, *Hidayat al-mu'minin*, s. 117-118; Galib, *Tarih*, s. 291-293; ayrıca *A'lam*, s. 311-312; Tamir, *al-Imama*, s. 196. Şemseddin'in ölümü 711 olarak geçer. A. H.; Husayn, *Ta'ifat al-Isma'iliyya*, s. 86; Ivanow, *Brief*, s. 18; Hollister, *Shi'a*, s. 331 ve Sherali Alidina tarafından hazırlanan ve Kasım Ali'de yayımlanan soyağacı. *Ever Living Guide* (Karachi, 1955), s. 1.

mut sonrası imamlarının adları, sayıları ve birbirini izleme sıralarında değiştiği farklı soykütükleri bulunmaktadır. Kasım Şahlı Nizarilerce bugün kabul edilen resmi soyağacı, ancak geçen yüzyılın sonlarına doğru düzenlenmiştir.

Şemseddin Muhammed'in ölümünü, hareketi Muhammed Şahlı ve Kasım Şahlı imam silsileleri arasında ikiye bölen yeni bir veraset tartışması izledi. En tanınmışları Şah Tahir Dekkani olan Muhammed Şahlı imam silsilesinin, iki yüzyıl kadar sürdükten sonra kesilmesine karşılık, Kasım Şahlı sülalesi, günümüze dek sürmüştür. Kasım Şahlı imamlar, geçen yüzyılın başlarından itibaren Ağa Han unvanını benimsediler. Alamut sonrası Nizariliğin daha da zayıflamasına yol açan bölünmenin kökenleri ve nedenleri oldukça karanlıkta kalmıştır. Bugüne ulaşan Nizari kaynaklarında, bölünmeye ilişkin ayrıntılılar son derece kıttır. Nizari kaynaklarının çoğunluğunu oluşturan Kasım Şahlı kolunun yazımında, bölünmeye hiç değinilmezken, günümüze ulaşmış az sayıda Muhammed Şahlı kaynağında, ardındaki nedenlere ilişkin bilgi verilmeden yalnızca sözü edilir. Bu kaynaklarda bölünmenin, ne zaman gerçekleştiği hakkında verilen tarihler de birbirini tutmamaktadır.

Geçen yüzyılın ikinci yarısına dek, çoğunluğu Muhammed Şahlı koluna bağlı olan ve bugün de bu hizbin kalıntılarına rastlanan Suriye Nizarileri arasındaki sözlü geleneğe göre ayrılık, Şemseddin Muhammed'in[22] ölümünden sonra en büyük oğlu Mümin Şah ile küçük oğlu Kasım Şah arasında çıkmıştır. Gerçekte ağabeyinin *hucceti* olan Kasım Şah, imamlık iddiasında bulununca, Nizarilerin bir bölümü onu kabul ederken, diğerleri Mümin Şah'ın oğlu Muhammed Şah'ı izlemişlerdir. Bu nedenle, Suriyeli Muhammed Şahlılar, kendilerini Muhammed Şahlı yerine Mümin Şahlı olarak adlandırmayı tercih ederler. Bedahşanlı bir

22 Mümini imamlarını Mümin Şah'tan kendi döneminin son imamı Emir Muhammed Bekir'e kadar götüren Ebu Firas ve Suriye Mümini Nizari dai Süleyman b. Haydar (öl. 1212/1797-1798) tarafından yazılan şiirler için bakınız Tamir, 'Furu' al-shajara al-Isma'iliyya', s. 596-597; ayrıca *al-Imama*, s. 174-176 ve Poonawala, *Bio.* s. 295-296. Suriye mezheplerine göre Muhammed Şah (Mümin) ile ilgili ayrıntılar, Nizariler ve onların adamları için bakınız Tamir, 'Furu' al-shajara al-Isma'iliyya', s. 58 ayrıca *al-Imama*, s. 157-158, 169-178, 192-196 ve 197.

Muhammed Şahlı olan Muhib Ali Kunduzi'nin 929/1523'te yazdığı *Irşad el talibin*'e göre ise ayrılık, Şemseddin Muhammed'den değil; onun oğlu Mümin Şah'ın ölümünden sonra patlak vermiştir. Yani, eldeki kaynaklarda Alamut sonrası Nizariliğinin ayrıldığı iki alt kolun ataları olan Muhammed Şah ile Kasım Şah'ın ilişkileri hakkında bir karışıklık vardır. Muhammed Şah'ın Kasım Şah'ın kardeşi mi yoksa yeğeni mi olduğu açık değildir. Kesin olarak bilinen şey, Alamut sonrası dönemin ilk imamı Şemseddin Muhammed'in ölümünden kısa bir süre sonra hareketin ikiye ayrıldığı ve başlangıçta, büyük kardeş soyunu temsil eden Muhammed Şahlı kolunun, Nizari topluluğunun çoğunluğunun bağlılığını kazandığıdır.[23] Bir süre için, Suriye Nizarilerinin hemen hemen hepsi ve başta Deylem ve Bedahşan olmak üzere İran Nizarilerinin çoğunluğu, Muhammed Şahlı imamları tanımıştır. Şah Tahir'den itibaren bu kolun son on imamının yaşadığı Hindistan'da da, Muhammed Şahlılar önemli sayıda yandaş kazanmıştı. Ne var ki, Encudan döneminin başlarından itibaren, giderek artan sayıda Nizari, İran'da kalan ve dağınık Nizari toplulukları üzerindeki etkilerini genişletmek için sistemli çabalara girişen Kasım Şahlılara bağlanmaya başladı.[24]

Nizariler, İlhanlı ve Timuroğullarının yönetimleri sırasında Deylem bölgesindeki etkinliklerini sürdürdüler. Gerçekte, Moğol istilasının üzerinden çok fazla zaman geçmeden Hazar bölgesinde küçük yerel beylikler ortaya çıkmaya başlamıştı. İktidarın yerel otoriteler arasında yeniden parçalanması, Deylem bölgesindeki Nizari faaliyetlerinin canlanması için uygun fırsat sağladı. Kuzey İran Nizarileri, faaliyetlerini Deylem bölgesinde, Lahican'ın güneyinde ve Sefidrud'un doğusunda yoğunlaştırmışlardı. Deyleman, 770/1368-1360'a doğru, merkezini Mercikuli'de kuran ve ataları gibi Nizari inancından olan Kiya Seyfeddin Kuşeyci'nin

23 W. Ivanow, bu Muhammed Şahlı yazarlardan ve söz konusu bölünmeden söz eden ilk Batılı bilgindir. Örneğin, 'An Ismailitic Pedigree', JASBNS, 18 (1922), s. 403-406, 'A Forgotten Branch of the Ismailis', JRAS, (1938) s. 57-58 ile 64-76, Brief, s. 18, Guide, s. 111-112 ve *Ismaili Literature*, s. 10, 165, ile 166-167.

24 Ebu İshak, Hafti bab, metin s. 24, çeviri s. 24 ve Khayrkhwah, *Kalâm-i pir*, metin s. 51, çeviri s. 44

yönetimine girmişti.[25] Ancak, Nizariliği açıkça savunması, komşu feodallerin düşmanlığını üzerine çekti. Kiya Seyfeddin'in Zeydilerle savaşta ölmesinden sonra Nizariler, Deyleman'ın büyük bölümünü bu rakip Şii mezhebe kaptırdıysalar da, askeri bir güç olarak varlıklarını korumayı başardılar. Nizariler ile Zeydiler arasındaki çatışmalar, Timur'un 1386'da bölgeyi ele geçirmesinden sonra da sürdü.[26]

Bu arada, Muhammed Şahlı kolunun kurucusu Muhammed Şah b. Mümin Şah (öl. 807/1404) ile aynı kişi olması muhtemel bulunan Hüdavend Muhammed adında bir Nizari lider, bölgedeki Nizarilerin büyük bölümünün bağlılığını kazanarak Deylem siyasetinde önemli bir rol oynamayı başardı. Deyleman, Rudbar, Padiz, Kuşeycan ve Eşkavar'daki yandaşlarının yardımıyla yerel hâkimler arasındaki çatışma ve ittifaklarda yer aldı.[27] Özellikle, Deylem ve çevre bölgelerin en güçlü emiri olan Zeydi Seyyid Ali Kiya ile çatışmaya girdi. Güçlü rakibi Eşkavar Emiri Kiya Melik Hezaraspi ile savaş halinde olan Seyyid Ali, Hüdavend Muhammed'i kendi yanma çekebilmek için, Nizariliği reddettiği takdirde Deyleman'ın egemenliğini kendisine vermeyi vaat etti. Hüdavend Muhammed, öneriyi kabul ederek Seyyid Ali ve çevresindeki din bilginleri önünde Nizarilikten vazgeçtiğini ilan etti. Zeydi lider, bunun üzerine emrindeki *fıkıhçı*lara, Hüdavend'in pişmanlık getirerek yeniden İslam dairesine girdiğini bildiren bir fetva çıkarttırdı. Ancak, inancından döndüğünü açıklayan Nizari liderinin yardımıyla rakibi Kiya Melik'i yenmesine rağmen, sözünü yerine getirmeyerek, Eşkavar ve Deyleman'ı kardeşi Seyyid Mehdi'ye verdi. Bunun üzerine, Hüdavend Muhammed; taraf değiştirerek, yenilgisinden sonra Alamut'a çekilmiş olan Kiya Melik'e

25 Kiya Seyfeddin ve Deyleman'daki Nizari yanlısı faaliyetleri için bak. *Zahireddin Meraşi, Tarih-i Gilan ve Deylemistan*, yay. H. L. Labino, (Reşt, 1330/1912), s. 64-67, yay. M. Sutuda, (Tahran, 1347/1968); H. L. Rabino, *Les Provinces Caspiennes de la Perse: Le Guilan*, (Paris, 1917), s. 281 ve 403-404.

26 Meraşi, *Tarih-i Gilan* yay. Rabino s. 50-51, 67-68 ve 74; yay. Sutuda, s. 52, 69-70 ve 76.

27 Hüdavend Muhammed ve faaliyetleri hakkında bakınız. *Tarih-i Gilan*, yay. Rabino, s. 51-64 ve 120-121; yay. Sutuda, s. 52-66 ve 123-124; Rabino, *Provinces Caspiennes*, s. 402-403; çeviri. Khumami-Zâda, s. 468-469; Rabino, 'Rulers of Gilan', s. 293-294; ayrıca 'Dynasties locales du Gilan', s. 315-316 ve 317-318, ve Sutuda, 'Qila', s. 83-88.

katıldı. Kiya Melik, Nizarilerin yardımıyla Seyyid Mehdi'yi yendi (776/1374-1375). Tutsak alınan Seyyid Mehdi, İlhanlıların varisi olarak Azerbaycan, Irak ve Kürdistan'a hâkim olan Celayir hükümdarı Sultan Üveys'e gönderildi. Eşkavar'ı kendisine ayıran Kiya Melik, Alamut'u müttefiki Hüdavend Muhammed'e verdi.[28] Böylece Nizariler, yüzyılı aşkın bir süre sonra, Alamut kalesine bir kez daha ve yine kısa bir süre için hâkim oldular. Bir buçuk yıl sonra Alamut'u yeniden Zeydilere teslim etmek zorunda kalan Hüdavend, Timur'a sığınmak zorunda kaldı. Hayatı, yerel emirler arasındaki çatışmalardan yararlanarak güç kazanmaya çalışmakla geçen ve sonraki yıllarda Alamut'u kısa bir süre için bir kez daha ele geçirip yine kaybeden Muhammed Hüdavend'in nasıl ve ne zaman öldüğü belli değildir; ancak, soyundan gelenlerin 9./15. yüzyılın sonlarına dek Sultaniye'de yaşadığı bilinmektedir.[29] Hüdavend'den sonra da, 907/1501'de Safevi iktidarının kuruluşuna dek, Nizarilerin Deylem'de etkinlikleri sınırlı biçimde de olsa sürmüştür.[30] Deylem Nizarilerinin az çok dikkate değer bir siyasal askeri güç olarak sözünü eden tarihçilerden biri, 1044/1634 yılında bir Mazenderan tarihi yazarı Molla Şeyh Ali Gilani'dir.[31] Onun anlattığına göre, Kucur çevresinde etkin olan küçük hanedanlardan İskenderoğulları'ndan Sultan Muhammed b. Cihangir (öl. 998/1589-1590) Nizariliğe bağlıydı. Mazenderan'ın bazı bölgelerini ele geçiren Sultan Muhammed ve yerine geçen oğlu Cihangir, Nizariliği desteklemiş ve yayılmasına çalış-

28 Meraşi, *Tar'ih-i Gilan*, yay. Rabino, s. 79, 86-87, 118, 120 ve 122-127; yay. Sutuda, s. 81, 89, 121, 123 ve 125-130; Ayrıca Rabino'nun sonraki eserlerine de bakınız, *Provinces Caspiennes*, s. 405 ve 409-410; çeviren. Khumami-Zada, s. 471 ve 475-476; 'Rulers of Lahijan and Fuman, in Gilan, Persia', JRAS (1918), s. 88-89 ve 94; 'Rulers of Gilan', s. 287, 294 ve 296 ve 'Dynasties locales du Gilan', s. 318-320 ve 322-323.

29 Bu Zahir al-Din Meraşi tarafından *Tarih-i Gilan*, adlı çalışmasında belirtilmiştir yay. Rabino, s. 64; yay. Sutuda, s. 65 a 881/1476-1477 yıllarında tamamlanan ve daha sonra yazarı tarafından 894/1489 yıllarına kadar sürdürülen çalışma.

30 Bakınız *Tarih-i Gilan*, yay. Rabino, s. 132, 165, 199 ve 240- 241; yay. Sutuda, s. 135, 169, 204-205 ve 247.

31 Şeyh Ali Gilani, *Tarih-i Mazandaran*, s. 88-89 ve 100. Ayrıca bakınız 'Abd al-Fattah Fumani, *Tarih-i Gilan*, yay. B. Dorn (St. Petersburg, 1858), s. 127-129 ve 192-195; yay. M. Sutuda (Tahran, 1349/1970), s. 164-166 ve 241-244; Rabino, *Provinces Caspiennes*, s. 438; çeviren. Khumami-Zada, s. 506 ve Rabino, 'Dynasties du Mazandaran', s. 472-473; İskender Beg Munshi, *Tarih-i 'alamara-yi 'Abbasi*, yay. I. Afshar (2.

mışlardır. Ne var ki, Safevi hükümdarı I. Şah Abbas 1000/1591-1592 yılında bütün Hazar bölgesini ele geçirmiş ve direnmeye çalışan Cihangir 1006/1597-1598 yılında tutsak alındıktan sonra idam edilmiştir. Aynı yıl bütün Deylem, Şah Abbas'ın mutlak iktidarına boyun eğmiş ve Safevi iktidarının yerleşmesiyle kuzey İran Nizarileri, diğer yerel hanedanlar gibi tüm güçlerini yitirmiştir. Safevi hanedanı sırasında, Hazar bölgesinde ancak birbirinden kopuk az sayıda Nizari topluluğu yaşamayı başarmıştır. Bir zamanların korkutucu merkezi Alamut kalesi ise Safeviler tarafından, özellikle hanedanın isyankâr üyelerinin tutulduğu bir hapishane olarak kullanılmıştır.

Bütün bu olaylar sırasında, birbirini *nass* yoluyla izleyen Kasım Şahlı İmamlar, Muhammed Şahlılarla rekabet halinde gizli örgütlenmelerini sürdürmüştü. Kasım Şahlı imamlarının etkinlikleri hakkında, 9/15. yüzyılın ikinci yarısında Encudan'da Sufi *şeyh* ya da *pir*leri görünümü altında ortaya çıkışlarına dek, kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu kolun, Şemseddin Muhammed'i izleyen ilk üç imamı hakkında bilinenler; adları, birkaç güvenilmez tarih ve Kasım Şahlı Nizariler arasında ağızdan ağza aktarılan söylentilerden ibarettir.[32] Bu rivayetlere göre, bu kolun kurucusu yirmi dokuzuncu imam Kasım Şah, imamlığa 710/1310 yılı dolaylarında geçmiştir. Belirtildiği gibi, kendisi Şemseddin Muhammed'in ya oğlu ya da torunuydu ve Nizarilerin iki imam silsilesi çevresinde bölünmesi, onun zamanında olmuştu. Anlaşıldığına göre; Kasım Şah, babası ya da dedesi Şemseddin Muhammed gibi Azerbaycan'da yaşamış ve tam altmış yıl süren uzun imamlığı boyunca başlıca faaliyeti, imamlık savının yasallığını kanıtlamaya çalışmak olmuştur. 771/1369-1370 yılı dolayların-

---

basım 'Tahran, 1350/ 1971), cilt. 2. s. 399, 499, 503-504, 513- 521, 534 ve 535-537; Dorn'daki özet, yay., *Auszüge aus Muhammedanischen schriftstellern*, s. 330-333, 341, 345-346 ve 348-351; Ridâ Quli Khan Hidayet, *Rawdat al-şafa-yi Naşiri* (Tahran, 1339/1960), cilt. 8 (Mirkwand'ın *Rawdat al-şafa*'sının Tahran baskısının devamı olarak yayımlandı.), s. 299 ve 303; Rabino, *Provinces Caspiennes*, s. 438; çeviren, Khumami-Zada, s. 506, ve Rabino, 'Dynasties du Mazandaran', s. 472-473.

32 Örneğin, bakınız Shihab al-Din Şah, *Khitabat*, s. 42; Fida'i, *Hidayat al-mu'minin*, s. 118-119; Galib, *Tarih*, s. 294-300; ayrıca *A'lam*, s. 116- 117, 427-429 ve 445-446; Tamir, *al-Imama*, s. 220-221 ve Hollister, *Shi'a*, s. 332-334.

da öldü ve yerine, Ahmed Şah diye de tanınan oğlu İslam Şah (829/1425-1426) geçti. Hüdavend Muhammed ve Timur'un çağdaşı olan İslam Şah'ın elli beş yıllık imamlığının başlarında, hareketin merkezini Azerbaycan'dan Orta İran'daki Kum ile Mahallat arasında bir yere taşıdığı anlaşılmaktadır. Hareketin, gelecekteki merkezi Encudan'da kök salmasının da onun zamanında başlamış olması olasıdır. Timur döneminin İranlı tarihçileri, Encudan'daki Nizarilerin faaliyetinin, bizzat Timur'un Receb 795/Mayıs 1393'te bölgeye sefer düzenlemesini gerektirecek ölçüde yoğunlaştığını anlatır.[33] İran fetihleri sırasında, İsfahan'dan Hemadan ve Bağdat'a yürümekte olan Timur, geçerken Encudan'daki Nizarilerle ilgilenme gereği duydu. Şerafeddin Ali Yezdi'ye (öl. 858/1454) göre, bölgede büyük kıyım ve yağmaya girişen Timur askerlerine karşı Nizariler, özel olarak hazırladıkları yeraltı tünellerine çekilerek karşı koymaya çalışmışsa da, Timur, tünellere su verdirerek bu direnişi kırmıştır (794-1392). Kasım Şahlı kolundan olan Encudan Nizarilerine ağır kayıplar verdiren Timur'un bir yıl önce de Mazenderan'dan geçtiği sırada olasılıkla Muhammed Şahlı kolundan olan bölge Nizarilerini kılıçtan geçirtmiş olduğunu belirtmek ilginç olabilir.[34] İslam Şah'ın ölümünden sonra Kasım Şahlı kolunun imamlığına oğlu Muhammed geçti. Kasım Şahlı imamların 'Encudan dirilişi' denen canlanmayı başlatmak üzere Eucudan'a kesin biçimde yerleşmesi ise, 868/1463-1464 yılı dolaylarında imamlığa geçen Muhammed'in oğlu II. Mustansır billah zamanında olmuştur.

Belirtildiği gibi, İran Nizarileri ile tasavvuf arasındaki iç içe geçiş de Alamut sonrası döneminin başlarına rastlar. Yeterli incelemelerin bulunmayışı nedeniyle, bu karmaşık benzeşmenin kökenleri ve başlangıçtaki gelişimi oldukça karanlıkta kalmıştır. Sufiliğin İran'daki gelişmesi ile ilgili bilgilerin artması ve Alamut

33 Nizameddin Şami, *Zafernamc*, yay. F. Tauer (Prage, 1937-1956), c. 1, s. 136; Şerefaddin Ali Yezdi, *Zafernamc*, yay. Mevlevi Muhammed İlahdad, (Kalküta, 1887-1888), c. 1, 621.

34 Bak. Şami, Zafername, c. 1, s. 128; Şerafeddin Ali Yezdi, *Zafernamc*, yay. İlahdad, c. 1, s. 577.

sonrası Nizari edebiyatının ortaya çıkarılması oldukça yakınlarda başarıldığından, araştırmacılar; bu konuyla daha yeni yeni ilgilenmeye başlamıştır. İran ve Orta Asya İsmaililiğine ait kıt metinler, Alamut döneminin sonlarında başlayan bir gelişimin devamı olarak, Nizariliğin İran'da Alamut'un düşüşünden sonra giderek artan biçimde tasavvuf anlayışı ve terminolojisi içinde yayıldığını göstermektedir. Aynı şekilde, İsmaililer gibi *batını tevil* yöntemini kullanan Sufi *şeyh*leri de, giderek artan biçimde genel olarak, İsmaililere atfedilen düşünceleri benimsemeye başlamıştır. Bu iç içe geçmenin sonucu olarak, Nizari İsmaililer dış görünüş bakımından bile Sufi hayat tarzını kabul etmeye başladı. Buna uygun olarak, Şemseddin Muhammed ve Kasım Şahlılar kolundan gelen ilk ardıllarının gizli yaşayışları sırasında, çoğunlukla Sufi *pir*leri gibi davrandıkları, yandaşlarının da tasavvuf terminolojisine uygun olarak *mürit* ya da *talip* diye anıldıkları anlatılır.[35] Kuşkusuz bu, kısmen mezhebin düşman bir ortamda dikkati çekmeden yaşayabilmesi için *takiyye* gereği benimsenmiş bir uygulamaydı. Ancak, bu iki *batını* gelenek arasında ortak noktalar bulunmasaydı, *takiyye* amacıyla da olsa, Nizarilerin Sufi kılığına girmesi o kadar kolay olmazdı. Ne olursa olsun, İran Nizariliği ile tasavvuf arasındaki ilişki o kadar sıkıdır ki, Alamut sonrası döneme ait bir Farsça eserin tasavvuftan etkilenmiş bir Nizari yazara mı ait olduğu; yoksa tersine, İsmaili düşüncelerinin kök saldığı bir Sufi çevresinde mi üretildiğini belirlemek, çoğu kez kolay olmamaktadır. Örneğin, ünlü tasavvuf eseri *Gülşan-i raz (Gül-Gizem Bahçesi)* ve onun sonradan bir Nizari yazarı tarafından yapılmış yorumunda, Nizari-Sufi birleşmesi açıkça görülür.

Mesnevi tarzında manzum bir eser olan *Gülşan-i raz* 717/1317 yılında, hayatı fazla bilinmeyen bir sufi *şeyh*i olan Saadeddin Mahmud Şebistari tarafından yazılmıştır. Tebriz yakınlarındaki 686/1287'de Şebistar'da doğan Saadeddin Mahmud, 740/1339-1340'ta genç yaşta ölmüştür. Bu tarihlerden anlaşıldığına göre, İsmaili düşüncelerini tasavvuf terminolojisiyle ifade eden ilk Nizari olduğu sanılan Nizari Kuhistani ile çağdaştır. *Gül-*

35 Örneğin, bak. Ivanow, Brief, s. 18 ve Corbin, *Etude*, s. 23-24.

şen-i raz, Heratlı bir Sufi piri olan Hüseyni Sadat Emir (öl. 729/1328'den sonra) tarafından geliştirilen tasavvufi sistem hakkında ortaya atılan çok sayıda soruya verilen yanıtlardan oluşan, ikişer dizeli yaklaşık bin beyitlik bir *mesnevi*dir. Sufi terminolojisi hakkındaki ilk ürünlerden biri olan eser, tasavvuf çevrelerinde büyük yaygınlık kazanmış, bu nedenle birçok yorum, tefsir ve şerhi yapılmıştır. Bunlardan en ünlüsü Nurbahşi tarikatı şeyhlerinden Şemseddin Muhammed b. Yahya Lahici'nin (öl. 912/1506-1507) yazdığıdır.[36] Bununla birlikte, İran ve Orta Asya Nizarileri *Gülşen-i raz*'ı kendilerinin saydıklarından, bu kitabın seçilmiş parçalarının yorumlarını yapmışlardır. Bu yorumlardan en azından bir tanesi günümüze ulaşmıştır. Adı bilinmeyen bir Nizari yazarının kaleminden çıkan bu yorum, Şebistari'nin bazı şiirlerinin *tevil*inden ibarettir. Bu anonim çalışmanın, *Şerh-i gülşeni raz* adlı bir yorum yazmış olduğu bilinen Muhammed Şahlı kolunun en tanınmış imamı Şah Tahir'e ait olduğu düşünülebilir.[37] Tasavvuf ile Nizarilik arasındaki yakınlık, Yukarı Amu Derya Nizarilerinin, Şebistari örneğinde olduğu gibi, İran'ın bazı başka büyük Sufi ozanlarını da kendilerinden sayıp, eserlerini muhafaza etmelerine neden olmuştur. Bunlar arasında Senai (öl. 535-1140 dolaylarında), Feridedin Attar (öl. yaklaşık 627/1230) ve Mevlana Celaleddin Rumi (öl. 672/1273) ile ayrıca, Kasım el Enver (öl. 837/1433) gibi daha az önemli mutasavvıflar (tasavvufla uğraşan ve yaymaya çalışan kimse) sayılabilir.[38] Yukarı Amu Derya Nizarileri, Orta Asyalı ünlü mutasavvıf Azizeddin Nesefi'yi de kendilerinden sayarlar. Orta Asya'dan göç ettiği İran'da 661/1262-1263 yılı dolaylarında ölen Nesefi'nin, tasavvufa ait

36 Mahmud Şebistari ve mistik şiiri hakkında bak. Zeynel Abidin Şirvani, *Riyaz el siyahe*, yay. A. Hamid Rabbani, (Tahran, 1339/1960) s. 89-92; Rıza Kuli Han Hidayet, *Riyaz el Arifin*, yay. M. Gerekani, (Tahran, 1344/1965), s. 221-227; H. Ethe, 'Neupersische Litteratur', *Grundriss der iranischen philologie* içinde, c. 2, s. 299-301; Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, s. 146-150; A. J. Arberry, *Classical Persian Literature* (Londra, 1958), s. 301-305.

37 *Be'di ez Tevilati gulşen-i raz* adlı yazarı belirsiz olan bu Nizari yorumu H. Corbin tarafından, *Trilogie Ismaelienne* içinde açıklamalı şekilde Fransızcaya çevrilerek yayımlanmıştır, metin s. 131-161, çeviri s. 1-174. Aynı zamanda bak. Ivanow, 'An Ismaili Interpretation of the Gulshani Raz', JBBRAS, NS, 8 (1932), s. 69-78.

38 Bak. Heyrvah, *Fasl*, s. 13; Fidai, *Hidayet el müminin*, s. 113-116 ile 138.

Zübdet el hakaik başlıklı çalışması, bir İsmaili kitabı sayılarak, yukarı Amu Derya Nizarileri arasında korunmuştur.[39]

Alamut'un düşüşünden Safevi yönetiminin kuruluşuna kadar geçen zaman aralığında, On iki İmam Şiiliğinin de tasavvuf akımlarıyla dostça geçindiğini belirtmek gerekir. Tasavvuf ile Nizariler dışındaki Şiiliğin yakın ilişkisinin ilk örneği, 787/1385 yılından sonra öldüğü bilinen, Mazenderanlı büyük On iki İmamcı teolog, teozof ve gnostik *(arif)* Seyyid Haydar Amuli'nin eserlerinde görülür. Nizarilerin onu da kendilerinden saydığı İslam'ın en büyük Sufilerinden İbn Arabi (öl. 638/1240)'den[40] büyük ölçüde etkilenmiş olan Haydar Amuli; Şii görüş ve inançlarını tasavvuf gelenekleriyle harmanlamıştır. Kendisinden önce yapılanlardan daha kesin biçimde Şiilik ve tasavvufun ortak kökenleri üzerinde durmuş ve böylece, İran'daki Sufi tarikatlarının pek çoğunun kabul edeceği öğretilerin temelini atmıştır.[41] Amuli'ye göre, *şeriatı*, *hakikat* ve sufilerin tanrıya giden manevi yolu olan *tarikat* ile birleştiren bir Müslüman, yalnızca bir mümin değil, sınanacak olan bir mümindir (*el mü'min el mümtehan*). Aynı zamanda gerçek bir Şii olan böyle bir gnostik Müslüman, ağırlığı dininin *lafzi* (kelime) anlamına olduğu kadar Sufilerin ve aşırı Şilerin radikal yasa karşıtı görüşlerine de vermekten kaçınarak, *zahir* ile *batın* arasında hassas bir denge tutturacaktır. On iki İmamcı çizginin yasallığını kabul eden Amuli, *batın (hakikat)* lehine *zahiri (şeriat)* gözden kaçırmakla suçladığı İsmaililik ve Şii Gulatı da, On iki İmam Şiiliği dışındaki diğer Müslüman gruplarla birlikte sapkın olarak reddeder.[42]

Bu arada, Safevi öncesi İran'da Şii görüşlerin yayılmasına önemli katkılarda bulunan birçok Sufi tarikatının, Alamut sonra-

---

39 M. Mole'un editörlüğünü üstlendiği Nasafi'nin *Kitab al-insan al-kamil* kitabının önsözüne bkz.

40 Fidai, *Hidayet el müminin*, s. 107; Galib, *Alam*, s. 505-507 ve Ivanow, *Guide*, s. 118.

41 Haydar Amuli'nin görüşleri, Şiilik ve genel olarak tasavvuf ile ilişkileri için bak. el Şusteri, *Mecalis el müminin*, c. 2, s. 51-54; Corbin, *Histoire*, s. 47, 56, 70-71, 88, 98, 141 ve 300, *En Islam Iranien*, c. 1, s. 74-85 ile c. 3, s. 149-213; Kamil M. el Şeybi, *Teşeyyu ve tasavvuf*, çev. Ali Rıza Garagözlü, (Tahran, 1359/1980), s. 64-71 ve 112-125.

42 Örneğin, bak. Haydar Amuli, *Cami el-esrar ve menba el-envar*, yay. H. Corbin ve O. Yahya, eserlerini bir araya getiren bir derleme olan *La Philosophie Shi'ite* (Tahran, Paris, 1969) içinde, s. 47, 116-117, 216-217, 220-222, 238, 388 ile 611-615.

sı dönemin başlangıcında kurulduğuna işaret etmek gerekir. Bu tarikatlar, özellikle de Nizari imamlarının yakın ilişkiler geliştirdiği Nimetulahilik üzerinde ilerde daha geniş olarak duracağız. İran'da, söz konusu tarikatların kurulmasıyla aynı zamanlarda, Şii eğilimli çeşitli radikal hareketler de ortaya çıktı. Bu bağlamda, özellikle 8/14. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Hurufiliğin üzerinde durmak gerekir. Dayandığı fikirleri, diğer bazı geleneklerin yanı sıra İran Sufiliği ve İsmailiilikten türeyen bu hareket, 740/1339-1340'ta On iki İmamcı bir Şii ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen ve kendi tarikatını kurmadan önce gezgin bir derviş olarak yaşayan Fazlullah Esterabadi'dir. Usta bir rüya yorumcusu olan Fazlullah, İsmaililer gibi çevrimsel bir tarih anlayışına inanmıştı. 780/1378 yılı dolaylarında Peygamberlik ve insan doğası üzerine görüşlerini yaymaya başladı ve 788/1386'ya doğru, artık tanrısallığın insanda, özellikle de kendisinde tecelli ettiği (*zuhuri kibriya*) gerekçesiyle, peygamberlik döneminin sona ermiş olduğunu ilan etti. Fazlullah, İran ve komşu ülkelerdeki zanaatkâr tabakalarıyla gezgin *dervişler* ya da başka bir deyişle *kalender*ler arasında sayısız yandaş kazandı. Etkinliği sonunda Timur ile çevresindeki Sünni hukukçuların hışmını üzerine çektiğinden idama mahkûm edildi. Semerkant'daki Sünni ulemanın idam hükmüne karşı Kafkasya'ya kaçarak Timur'un oğlu Miranşah'a sığındıysa da, 796/1394'te onun emriyle idam edildi. Güçlü kabalacı-gnostik eğilimlere sahip olan *Hurufi*ler, *batıni tevili* benimseyerek, harflerin gizli anlamları üzerinde ısrar etmişlerdir. Adını da harflerden alan hareket, kuruluşundan hemen sonra, Fazlullah'ın ilk *öğrencilerinden* ve yeni inanca ilişkin birçok kitabın yazarı olan *Ali el A'la* (öl. 822/1419)'nın misyonerlik faaliyetleri sayesinde, Anadolu'da geniş yaygınlık kazandı. Öyle ki, kısa süre sonra Anadolu, Hurufiliğin asıl ağırlık merkezi haline geldiği ve Hurufi görüşleri başta ortadan kalkmasından sonra, görüşleri tarikatın ilk edebiyatında muhafaza edilen Türkiye'deki Bektaşi dervişleri tarafından savunulmaya devam etti.[43]

43 Hurufiler ve Noktaviler ile son derece yetersiz incelenmiş öğretileri hakkında E. G. Browne'un öncü çalışmalarına bakınız: Özellikle, 'Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurufi Sect', JRAS (1898), s. 61-94; 'Further Notes on the Litera-

Hurufilikten kopan birçok gruptan, özellikle Ehli Nokta yada Noktaviye (*Nuktaviye*) adı verilen grubun, İran tasavvufu ve Nizarilik ile yakın ilişkileri vardı. Alamut döneminin Nizari öğretilerinden etkilenen Noktaviler, anlaşıldığına göre; Safevilerin İran'ın resmi mezhebi haline getirdiği kurumsal On iki İmamcılığına karşı çıkmıştır. Grubun en azından bazı önemli liderlerinin gizli İsmaililer oldukları bile düşünülebilir. Mahmudiye ya da Pasikhaniye de bilinen Noktavi tarikatı, Fazlullah Esterabadi'nin şakirtlerinden Gilanlı Mahmud Pasikhani (öl. 831/1427-1428) tarafından 800/1397-1398 yılı dolaylarında kuruldu. İran'da kısa zamanda yayılan tarikat, ilk Safevi sultanlarının yönetimi sırasında Hazar bölgesiyle, Gazvin, Kaşan, İsfahan ve Şiraz kentlerinde sayısız yandaş buldu. Noktaviler, Şah I. Tahmasp'ın (930-984/1524-1576) iktidarının son yıllarında baskı gördülerse de, asıl kıyıma Şah I. Abbas'ın yönetiminde uğradılar. 1002/1593-1594 yılında liderleriyle birlikte çok sayıda Noktavi'yi öldürten Şah Abbas, hareketin bizzat kendi kılıcıyla öldürdüğü Mir Seyyid Ahmed Kaşi ve Derviş Husrev Gazvini gibi liderlerini de ortadan kaldırdı.[44] Anlaşıldığına göre, Şah Abbas'ın kıyımları nedeniyle Noktavilik, İran'da bütünüyle ortadan kalkmış, aralarında çok sayıda şairin de bulunduğu birçok üyesinin sığındığı Hindis-

---

ture 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 ile 449-452. Clement Huart, Rıza Tevfik'in Hurufi inancı üzerine bir incelemesinin yanı sıra, çok sayıda İran Hurufi metnini *Textes Persans relatifs a la secte des Houroufis* başlığı altında Fransızcaya çevirerek yayımlamıştır, (Leiden-Londra, 1909). Aynı zamanda bak. *Debistani mezahib*, c. 1, s. 273-278; Elias J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, yay. E. G. Browne, (Londra, 1900-1909) c. 1, s. 366-388; John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra, 1937) s. 58-62, 148-158 ile 281-282; Sadık Kiya, *Nuktaviyan ya Pasikhaniyan* (Tahran, 1320/1941); H. Ritter, 'Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit, II: Die Anfange der Hurufisekte', *Oriens* 7 (1954) s. 1-54; Petruşevski *Islam der Iran*, s. 322; Nasrullah Felsefi, *Zindeganayi Şah Abbasi evvel*, (Tahran, 1334-1352/1955-1973), c. 3, s. 40-51; Nureddin Müderrisi Çahardihi, *Seyri der tasavvuf*, (Tahran, 1359/1980) s. 144-151; S. Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984), s. 71-74 ile 198-199; B. S. Amoretti, 'Religion in the Timurid and Safavid Periods', *The Cambridge History of Iran*: c. 6, *The Timurid and Safavid Periods* içinde, yay. s. Jackson ve L. Lockhart (Cambridge, 1986), s. 623-625 ve 644-646; Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 12-13 ile 188-192 ve CL. Huart, 'Hurufi', SEI, s. 141-142.

44 İskender Beg Munşi, *'Alemara'*, c. 1, s. 473-477; Hidayet, *Revzat el-safayi Nasiri*, c. 8, s. 273-276; Kiya, *Nuktaviyan*, s. 37-45 ve Felsefi, *Zindegani*, c. 2, s. 338-344.

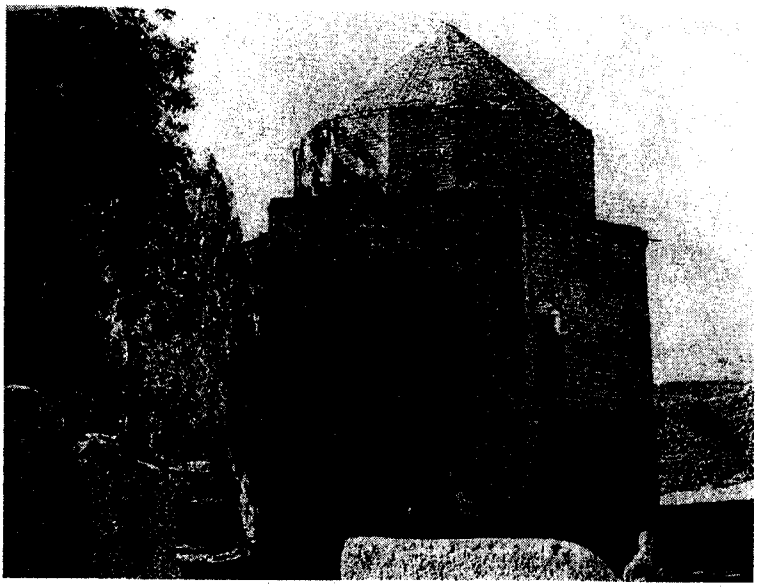
tan'da bir süre daha yaşamıştır. Timuroğullarının yönetimindeki Hindistan'a sığınan Noktaviler arasında en önemli kişi, Büyük Sultan Ekber'in hizmetinde önemli görevlere yükselen Mir Şerif Amuli'dir.[45] İnanç alanında Noktaviler, ruh göçümüne inanmışlar ve '*kıyamet* dönemi' İran Nizarileri gibi, cennet ve cehennemi manevi anlamda yorumlamışlardır. Anlaşıldığına göre, Şah Abbas ve çevresindeki militan On iki İmamcı *ulema* tarafından dinden çıkmış yani *mülhid* olarak görülmelerine neden olacak biçimde, şeriat hükümlerine uymayı da bırakmışlardı. Hurufilik ile zan altında bırakılan tanınmış adlardan biri de, tanınmış Sufi şair Kasım el Enver'dir. Enver, 830/1427'de Timur'un oğlu ve varisi Şahruh'a karşı bir suikast girişiminin ardından Herat'tan sürgün edilmişti.[46] Emri Şirazi adıyla daha iyi tanınan bir başka Sufi şair Ebu'l Kasım Muhammed *Kuhpayei* de, tam otuz yıl Şah I. Tahmasp'ın hizmetinde bulunduktan sonra, sapkınlıkla suçlanmıştı. Gözden düşen Emri'nin, önce Şah Tahmasp'ın emriyle 973/1565-1566'da gözlerine mil çekildi, yıllar sonra da Şah Abbas'ın emriyle, sapkın bir Noktavi olduğu gerekçesiyle 999/1590-1591'de Şiraz'da idam edildi. Bununla birlikte İran Nizarileri, Emri'yi kendilerinden sayarlar. Emri'nin İsmaili antolojilerinde kaydedilmiş dağınık şiirlerini inceleyen Ivanow, şairin Murad Mirza dahil, çağdaşı olan Nizari imamlarına övgülerde bulunduğunu bildirir. Bu durumda, Emri Şirazi'nin aynı zamanda bir Nizari, ya da kendisini Noktavi olarak gösteren bir gizli (kripto) Nizari olduğu düşünülebilir.[47]

---

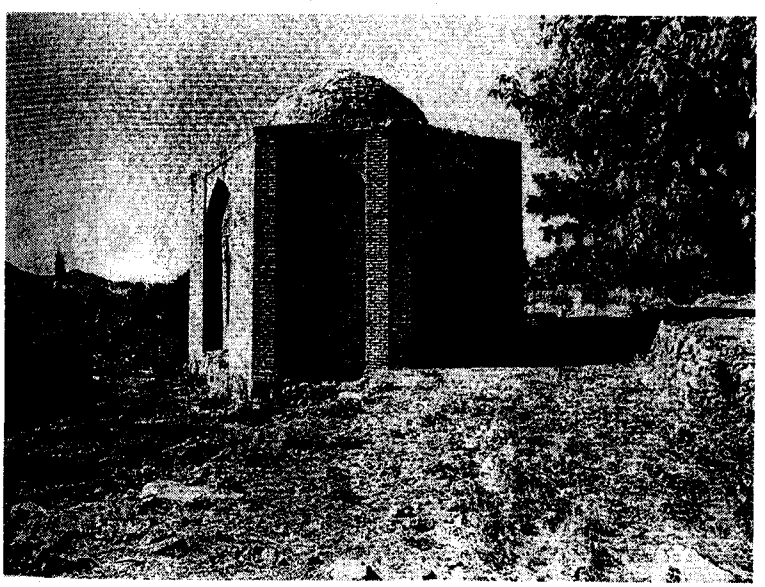
45 Bak. *Debistani mezahib*, c. 1, s. 298-299; Şah Nevaz Han, *Me'asir elumera*, yay. Movlai Abdul Rahim ve Molavi Mirza Eşref, Ali (Kalküta, 1888-1891) c. 3, s. 285-290. İngilizce çeviri, *The Maasiru-l-umara, being Biographies of the Muhammadan and Hindu Officers of the Timurid Sovereigns of India*, çev. H. Beveridge (Kalküta, 1911-1952), c. 2, 8, 812-816 ve Kiya, *Nukteviyan*, s. 45-48.

46 Mirhvand, *Revzat el-şefa*, Tahran baskısı, c. 6, s. 691-694; Hvand Amir, *Habib el-siyer*, c. 3, s. 615-617; el Şusteri, *Mecalis el-müminin*, c. 2, s. 44-47 ve R. M. Savory, 'A 15th Century Safavid Propogandist at Harat', *American Oriental Society, Middle West Branch: Semi Centennial Volume* içinde, yay. D. Sinor (Bloomington, 1969) s. 189-197).

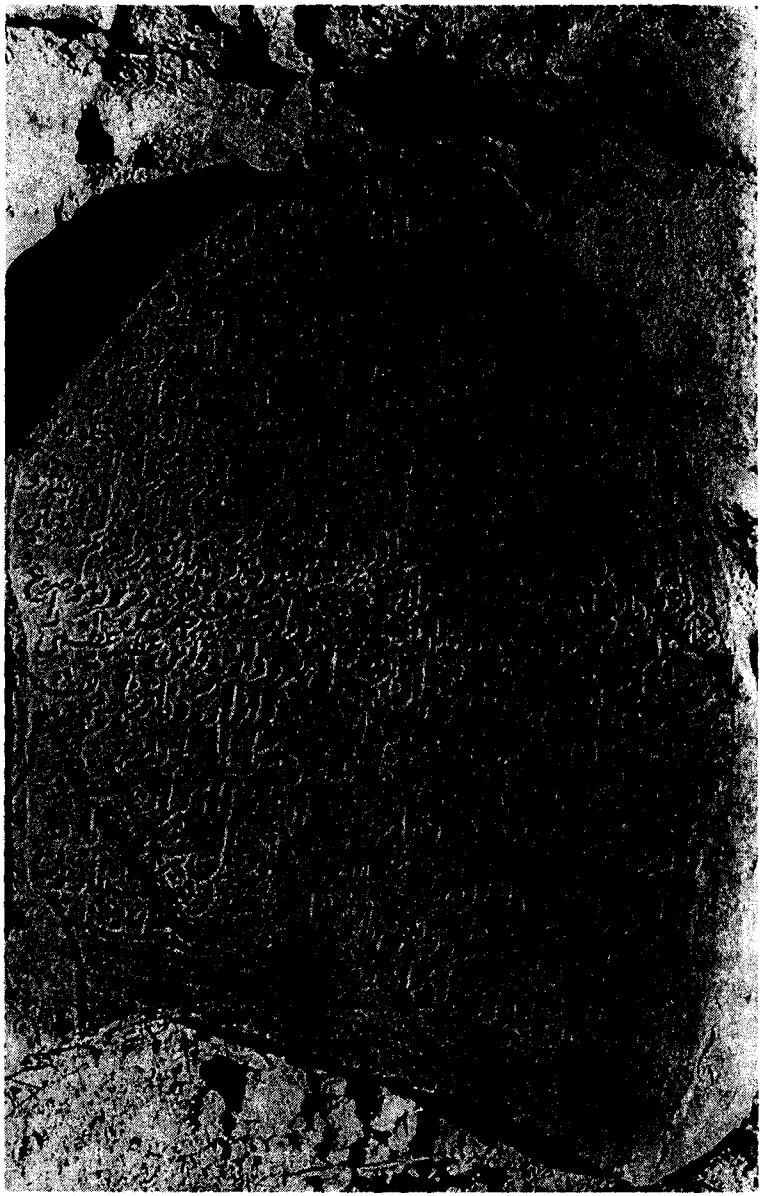
47 Bak. Emin Ahmed Razi, *Heft iklim*, c. 2, s. 431-432; Abdul Baki Nihavendi, *Me'asir Rahimi*, yay. Hidayet Huseyin (Kalküta, 1910-1931) c. 3, s. 1497-1506; Hidayet, *Riyaz el-arifin*, s. 275-276.



7 İmam II. Mustansir billah (Şah Kalender) türbesi



8 İmam III. Mustansir billah (Şah Garib) türbesi



9 Safevi Şah I. Abbas'ın İmam Emir Halilullah'a gönderdigi fermanın 1036/1627 yılına tarihlenen bir epigrafi

Alamut sonrası Nizariliğinin Encudan evresi, 9./15. yüzyılın ikinci yarısında başlar. Encudan ile kesinlikle bağlantılı olan ilk Nizari İmamı, Kasım Şahlı kolunun otuz ikinci imamı Ali Şah, ya da daha iyi tanındığı adıyla II. *Mustansir* billah'tır. Encudan, büyük bölümü Safevi iktidarıyla çakışan iki yüzyıllık bir dönem boyunca, yani 11/17. yüzyılın sonlarına dek, Kasım Şahlı imamların merkezi olarak kalmıştır. Encudan (ya da Encidan), Arak'ın (eski Sultanabad) otuz yedi kilometre doğusunda ve Mahallat'ın yaklaşık aynı mesafede batısında; alçak bir kayalığın eteklerine kurulmuştur. Bugün, verimli Ferahan yaylasındaki Muşkabad kazasının önemli köylerinden biri olan bu tarihi merkez, olasılıkla Nizari imamlarının ortaya çıktığı tarihte daha da kalabalık bir nüfusa sahipti. Köyün sayıları bin civarında olan ve esas olarak meyva tarımıyla geçinen nüfusu, On iki İmam Şiiliğine bağlıdır. İvanow'un 1937'de yaptığı araştırmaya göre; Encudan'da Nizarilerden kalan bir cami ve bazı imamlarla akrabalarının mezarlarının bulunduğu üç türbeden ibarettir. 1976 yılında Encudan'ı ziyaret ettiğimde, İvanow'un tanımladığı mimari kalıntılardan birçoğunun bakımsızlıktan kaybolduğunu saptadım.[48] Encudan'ın yerli halkının belleğinde, köylerinin bir zamanlar Nizari hareketinin merkezi olduğuna ilişkin hiçbir anı kalmadığı da belirtilmelidir. Öyle ki, Dulka 1309 Haziran 1892'de Encudan'ı ziyaret eden İran Şahı Nasreddin Şah Kaçar, köyün Nizari geçmişini fark etmemiştir.[49]

İmamlığa 868/1463-1464 yılı dolaylarında geçen II. Mustansir billah, 885/1480'de öldü. Ölüm tarihi, türbesindeki ahşap sandukada yazılıdır. Yerli halkın Şah Kalender türbesi diye adlandırdığı sekizgen şeklindeki türbesi, Encudan'dan bugüne kalan en eski Nizari anıtıdır. Nizari geleneğinde de, yanlış olarak Kirman'daki Şehri Babek'te yaşamış ve ölmüş olduğu aktarılırsa

48 Encudan ve onun Nizari kalıntıları için bakınız, see W. Ivanow, 'Tombs of Some Persian Ismaili Imams', *JBRRAS*, NS, 14 (1938), s. 52-56, ve F. Daftary, 'Anjedan', *EIR*, cilt. 2, s. 77. Arak'ın yerlisi İbrahim Dihgan'ın (d. 1984) bölgenin coğrafyası ve tarihiyle ilgili pek çok ayrıntı *Karnama ya du bakhsh-i digar az Tarih-i Arak* adlı yapıtında bulunmaktadır (Tahran, 1345/1966), s. 9-185.

49 Nasreddin Şah Kaçar, *Sefernameyi Irak-i Acem* (Tahran, 1311 /1893), s. 44.

da, II. Mustansir'in ölüm tarihi olarak, oğlu ve ardılı Abdül Selam Şah'ın yaptırdığı türbesindeki sandukada yazılı olana yakın biçimde, 880/1475-1476 yılı verilir.[50] Nizari geleneğinde 899/1493-1494'te öldüğü belirtilen Abdül Selam'ın mezarı bulunamamıştır; ancak, oğlu ve ardılı III. Mustansir billah unvanını taşıyan Abbas Şah'ın türbesi Encudan'dadır. Soyunun otuz dördüncüsü olan ve Garib Mirza adıyla da anılan bu imamın hatırası, kendisinin gerçekte bir Nizari imamı olduğunu bilmeyen yöre halkı tarafından Şah Garib adıyla hâlâ saygı görmektedir. Klasik Fatımi döneminin son halife imamı ile kendi büyükbabasından sonra el Mustansir Billah unvanını taşıyan üçüncü imam olan Garib Mirza, Nizari geleneğine göre, kısa bir imamlıktan sonra 902/1496-1497 yılında ölmüştür. Yine geleneğe göre, Garib Mirza'nın ardından imamlığa sırasıyla Abuzer Ali (Nureddin), Murad Mirza, Zülfikar Ali (I. Halilullah), Nur el Dehr (Nureddin) ve Encudan'da yaşayıp ölen son imam olan II. Halilullah (öl. 1090/1680) geçmiştir.[51]

Encudan evresi, İran Nizarilerinin *dava* ve edebi faaliyetlerinde bir canlanışa işaret eder. Alamut sonrası Nizariliği, yada daha doğru olarak, Kasım Şahlı kolunun tarihindeki bu yeniden doğuşun başlangıcı, otuz ikinci Kasım Şahlı imam II. Mustansir'in dönemine rastlar. Bu başlangıç döneminde, İran'da Sünnilik hâlâ çoğunluk inancını oluşturduğundan, hareket *takiyye* yapmak ve inançlarını çoğunlukla tasavvuf örtüsü altında gizlemek zorunda kalmıştı. Bununla birlikte, Alamut'un düşüşünden sonra geçen zaman zarfında, İran'daki genel dinsel siyasal ortam, Nizarilik ve Şii fakirlerin sızdığı diğer başka hareketler için daha elverişli bir durum aldı. Bunun sonucunda, imamlarının 9./15. yüzyılın ikinci yansında Encudan'da gün ışığına çıkışıyla, Kasım Şahlı Nizari *davası* bir ölçüde daha açık ve daha yaygın biçimde yürütülebilmeye başladı. Bu canlanış, kısa sürede Kasım Şahlı

50 Garib, *Tarih*, s. 301-303, *Alam*, s. 398-399; Arif Tamir, *el-Imamc* s. 222 ve Şirali Alidina'nın Kasım Ali'nin *Ever Living Guidc* içindeki *şccere* cetveli.

51 Encudan dönemi imamlarıyla ilgili ilk listeyi Ebu İshak, *Heft bab*, metin s. 24 ve Heyrvah, *Kelami pir*, metin s. 51 vermiştir. Heyrvah'ın listesi, kendisinden sonra gelen yazıcılarca uzatılmıştır.

Nizariliğinin yaygınlık kazanmasına ve bu kolun imamlarının uzakta kalmış birbirinden kopuk Nizari topluluklarını yeniden merkezi otoritenin doğrudan kontrolü altına alabilmelerine yol açtı. Yinelemek gerekirse, Encudan dirilişi, birdenbire ortaya çıkan bir gelişme değildir. Alamut'un düşüşünden özellikle de İlhanlı hanedanının 8/14. yüzyılın başlarındaki yıkılışının ardından, İran'daki toplumsal siyasal koşullar böyle bir dirilişin zeminini hazırlamıştı. 9/15. yüzyılın ortalarına doğru, Nizariliğin en azından Kasım Şahlı kolunun imamları da başka bazı dinsel grupların liderleri gibi, İran'da siyasal iktidarın bir kez daha yerel güç odakları çevresinde parçalanması ve özellikle bazı Sufi *tarikat*larınca savunulan Şii eğilimleriyle Ali sevgisinin yaygınlık kazanmasıyla, karakterize olan elverişli koşullardan başarılı biçimde yararlanmışlardı.

Bütün İran'ı yönetimi altına alan İlhanlı devleti, hanedanın büyük hükümdarı Ebu Said'in (717-736/1317-1335) ölümü ile fiilen sona erdi. İran, bu tarihten sonra yani Safevilerin gelişine dek, Timur (öl. 807/1405) ve oğlu Şahruh'un (807-850/1405-1447) yönetim dönemlerindeki istisnalar dışında, siyasal bakımdan sürekli bir parçalanmaya uğradı. Bu karışıklıklarla dolu yıllar boyunca hiçbir güçlü merkezi iktidarın bulunmadığı İran'ın çeşitli bölgeleri, önemsiz saymak gereken İlhanlı, Celayir, Şahruh'tan sonra gelen Timuroğulları ve Türkmen boy birliklerine dayanan Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarlarının yönetimine geçti.[52] Bu siyasal parçalanmalar, kuşkusuz pek çoğu özünde Şii ya da Şii düşüncelerinin etkisi altında kalmış olan radikal hareketlerin gelişmesi için uygun ortamlar hazırladı. Bu siyasal atmosfer içinde İran, gelişen bir Şii dalgasıyla karşı karşıya kaldı. Gerçekten, birbiriyle sürekli mücadele halinde olan yerel hanedanlardan bazıları, en azından siyasal nedenlerle destekledi. Böylece, Nizariler Şii ilişkili ciddi hareketler ve bin yıllık kökene sa-

52 İlhanlı idaresinin çöküşüyle Safevi devletinin kuruluşu arasında İran'ın siyasi durumu hakkında Hans R. Roemer'in şu makalelerine bakılabilir: 'The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadars', 'Timur in Iran', 'The Successors of Timur', 'The Turkmen Dynasties', *Cambridge History of Iran* içinde, c. 6, s. 1-188.

hip Serbedarilik, Hurufilik, Noktavilik ve Muşa'şa gibi bazı Sufi tarikatleri, bu elverişli ortamdan örgütlenmek ya da örgütlenmesini tekrar düzenlemek için yararlandı. İran'da 8./14. ve 9./15. yüzyıllar, zaman zaman devrimci mesajlarından ürken bölgesel yöneticilerin baskı ve şiddetiyle karşılaşsalar da, radikal dinsel toplumsal hareket için bir canlanma veya yılma dönemi oldu.

Genellikle Mehdici ya da tanrının hâkimiyetinin bu dünyada kurulacağı inancına dayanan bu hareketler, özellikle Timur'un ölümünden sonra, baskı altındaki alt sınıflar arasında büyük taraftar kazandılar. Burada, Moğol sonrası ve Safevi öncesi İranı'nda yayılan Şiiliğin, basitçe var olan Şii mezheplerinden birinin güçlenmesi şeklinde değil, bütünüyle yeni bir tarzdaki Şiiliğin gelişmesi şeklinde olduğu vurgulanmalıdır. Halk tipi ve genellikle tasavvuf tarzında ifade edilen bu yeni Şiilik, Safevi Şiiliğiyle doruğuna ulaşmıştır. Hodgson, esas olarak bazı tarikatlar aracılığıyla yayıldığı için, bu Şiiliği 'tarikat Şiiliği' olarak tanımlamıştır.[53] Gerçekten, İran'da resmi mezhep olması, 10./16 yüzyıl başında İran tahtına geçen Safeviyye *tarikatı* liderleri döneminde gerçekleşmiştir. İran'da Şiiliğin yayılmasını sağlayan söz konusu Sufi tarikatlerin çoğu, Moğol sonrası İranı'nda kurulmuş ve kuruluşlarından epey sonrasına dek, dış görünüşte Sünni tarikatlar olarak kalmışlardır. Ali 'ye ve Ehl el Beyt'e derin bağlılıkları ve Ali 'yi manevi *mürşit* kabul etmeleri dışında, çoğunlukla Şafiilik olmak üzere Sünni *mezhep*lerinden birini takip ediyorlardı. Bu Sufi *tarikat*lardan bazıları, zamanla Şiiliği resmen de kabul etti. Bu dinsel eklektizm (oynamalar) atmosferi içinde, başlangıçta yalnızca belirli Sufi tarikatları ve radikal hareketlere savunulan Ehl el Beyt sevgisi daha da yayıldı. Sonuçta, Şii unsurlar Sünni İslam'ı gölgede bırakmaya başladı. 9./15. yüzyıla doğru, nüfusun çoğunluğunun hâlâ Sünni olduğu İran'da, Şiiliğe bağlanışta genel bir artış gözleniyordu. Profesör Cahen, Şiiliğin On iki İmamcı, İsmaili ya da başka belli bir kolunun bilinçli faaliyetiyle değil, kendiliğinden gelişme yoluyla yayıldığı bu süreci, 'Sünniliğin Şiileşmesi'

53 Hodgson, *Venture of Islam*, c. 2, s. 493.

şeklinde tanımlar.[54] Bu süreç sayesinde, halkın çoğunluğunun dinsel anlayışının, tarikatlardan yayılan bir Sünni Şii sinkretizm (sinerek şekil değiştirme) olarak biçimlenmesi, İran'ı Safeviler döneminde resmi mezhep olarak benimsemeye hazırlamıştır.[55]

Sünnilik ile Şiilik arasında bir köprü oluşturacak Şiiliğin İran'da yayılmasında büyük rol oynayan Sufi *tarikat*ları arasında, özellikle Nurbahşiyye ile Nimetullahiyye'den söz edilmelidir. Bu iki *tarikat*, Safeviyye ile birlikte İran'da bir Şii devleti kurulmasında çok etkin ve doğrudan bir siyasal rol oynamışlar ve zamanla, tam anlamıyla birer Şii tasavvuf *tarikatı* haline gelmişlerdir. Nurbahşi tarikatı, Nurbahş adıyla tanınan Muhammed b. Abdullah tarafından kurulmuştur. Bahreyn'den Kuhistan'a göçen On iki İmamcı bir ailenin oğlu olarak 795/1393'te Kain'de doğan Nurbahş, genç yaşında Şeyh Necmeddin Kübra'nın (öl. 617-1220) kurduğu zamanın en büyük Sufi tarikatlerinden Kübreviliğe girdi. Kübreviliğin ulularından büyük Sünni mutasavvıfı Ala el Devle Simnani (öl. 736/1336), Dört Halife'nin en üstünü olduğunu savunduğu Ali 'ye, İslamiyette özel bir konum atfederek tarikatta "Ali severliğin" önünü açmıştı. Ancak, daha sonraki *şeyh*lerden İshak el Kuttelani'nin zamanında Kübrevilik, daha açık bir Şii etkisine girdi. Siyasal bakımdan etkin olan ve Timurlulara karşı başarısız bir ayaklanma planlayan Kuttelani, 826/1423 yılı dolaylarında, bazı yandaşlarıyla birlikte, Sultan Şahruh'un emriyle öldürüldü. Ölümünden önce, Muhammed Nurbahş'ı varisi olarak göstermiş ve Mehdiliğini ilan etmişti. Böylece Kübrevi tarikatının çoğunluğu, *kutup* ya da *halife* olarak kabul ettikleri Nurbahş'ın çevresinde toplanarak, Nurbahşiyye adını aldılar. Topluluğun Abdullah Berzişabed Meşhedi'nin liderliğini kabul eden azınlığı ise

54 Cl. Cahen, 'Le probleme du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque preottomane', *Le Shi'isme Imamite* içinde, s. 118.

55 Safevi öncesi İran'da Şiiliğin tasavvuf tarikatları yoluyla yayılması ve aynı dönemde toplumsal protesto biçimleri şeklinde bazı Şii bağlantılı hareketlerin etkinliği hakkında bak. el Şeybi, *Teşcyyu ve tasavvuf*, s. 155-340; Petruşevski, *Islam der Iran*, s. 371-398, çev. Evans, s. 320-326; Hodgson. *Venture of Islam*, c. 2, s. 455 ile 490-500; Michel M. Mazzoui, *The Origins of the Safawids: Shism, Sufism and the Gulat* (Wiesbaden, 1972), s. 22., 37-40, 41, 63-71 ile 83-85; Amir Arjomand, *Shadow of God*, s. 66-84.

sonradan Zehabiyye adını alarak ayrı bir tarikat olarak gelişti. Kendi adıyla anılan bir tarikatın başkanlığına gelen Nurbahş, Şiiliği açıkça savunmaya başladı. Bir süre için Mehdilik iddiasında da bulunmuş olan Nurbahş'ın öğretileri, Şiilik ile Sünniliği tasavvuf yoluyla kaynaştırmayı amaçlıyordu. Şii görüşleri ve tarikatının etkisinin giderek artması nedeniyle Nurbahş, Şahruh'un emriyle birçok kereler tutuklanarak sürgüne gönderildi. 840/1436'da Herat'ta meydana gelen böyle bir olayda, halk önünde iddialarından ve görüşlerinden vazgeçtiğini açıklamaya zorlandı. Hayatının son yıllarını geçirdiği Rey'de 869/1464'te ölen Nurbahş'tan sonra, Nurbahşiyye tarikatı, yerine geçen oğlu Şah Kasım Feyzbahş (öl. 917/1511) ve diğer *şeyh*lerin yönetiminde, Safevi hâkimiyetine giren İran'da yayılmasına devam etti.[56] *Gülşeni raz*'ın en tanınmış yorumunu 912'de kaleme alan Şemseddin Lahici de, Nurbahş'tan hemen sonra, tarikatin Şiraz kolunun yönetimini üstlenmişti. Anlaşıldığına göre, göç ettiği Hindistan'da 1019/1610'da idam edilen ünlü İranlı On iki İmamcı bilgin Nurullah Şusteri de, Nurbahşiliğe mensuptu. Bununla birlikte tarikat, tüm Safevi dönemi boyunca devam etmemiş, getirdiği gizemci gelenek, kendisinden sonra bir süre daha devam etmekle birlikte, örgütlü bir kurum olarak, Safevi hanedanından önce ortadan kalkmıştır. Buna karşılık, Kübrevilikten çıkan ikinci kol, Zehabiyye, özellikle Tahran ve Şiraz'da odaklanan küçük bir Şii tasavvuf *tarikatı* olarak günümüze dek yaşamıştır.

Görünüşte Safevi iktidarının kurulmasına dek Sünni kalmış olsa da, Nimetullahiyye tarikatı de Safevi öncesi İran'da "Ali severliğin" ve Şii duyarlılığının yayılmasında hayati rol oynamıştır. Kurucusu Nimetullah Veli'nin sağlığında yaygınlık kazanan tarikat, 9./15. yüzyıl boyunca başta Kirman, Yezd, Fars ve Horasan olmak üzere İran'ın çeşitli bölgelerinde çok sayıda yandaş kazan-

56 Muhammed Nurbahş ve Nurbahşi sufi tarikatı hakkında bak. Şusteri, *Mecalis el-müminin*, c. 2, s. 143-156; Muhammed Masum Şirazi (Masum Ali Şah), *Tcraik el-hakaik*, yay. Muhammed Ali Mahcub, (Tahran, 1339-1345/1960-1966); c. 2, s. 319-322, 334 ve c. 3, s. 127-130; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971) s. 55-58 ile 99.

mış,[57] zamanla Dekkan'ın Behmeni sultanlarının korumasından yararlandığı Hint alt kıtasına dek yayılmıştır. Tasavvuf ermişlerinin adlarının başına ya da sonuna 8./14. yüzyıldan başlayarak, Şah, Ali ya da Veli kelimelerinin getirilmesi, tarikatların Ali yandaşlığını ve Ali'nin velayet yani manevi yol göstericilik rolünü kabullenişlerini yansıtmaktadır. Bu gelenek uyarınca, Nimetullahi tarikatının kurucusu Nureddin Nimetullah b. Abdullah da yaygın biçimde Nimetullah Veli adıyla anılır. Kurduğu tarikata adını veren, gizemcilik üzerine çeşitli eserler vermiş verimli bir yazar ve bir şair olan Nimetullah Veli, soyunu İsmaililerin yedinci imamı İsmail b. Cafer'e ve böylece Ali 'ye dayandırır.[58] Bazı İsmaili çevrelerinin Nimetullah Veli'yi kendilerinden sayması ve Ortaasya Nizarilerinin, Nasıri Husrev'in bir *kasides*ine getirdiği yorum da dahil, bazı eserlerini korumuş olmaları belki de bu yüzdendir.[59] Yine, Nizari imamlarının tasavvufla bağlantılarında özellikle bu tarikatı seçmeleri de bu yüzden olabilir.

Şah Nimetullah Veli, Abdullah adlı bir Arap ile Fars bölgesinden İranlı bir kadının çocuğu olarak 731/1330 yılında Halep'te dünyaya geldi. Çok genç yaşından itibaren *tasavvuf* (Sufizm) ve *irfan* (gnosis) konularına ilgi duyarak, bir mükemmel manevi yol gösterici (*mürşidi kamil*) aramaya başladı. Bu amaçla diyar diyar gezerek birçok Sufi *şeyh*inin hizmetinde bulundu.

---

57 Şah Nimetullah Veli ile *tarikatı* hakkında bak. yay. J. Aubin, *Matcraux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani* (Tahran-Paris, 1956); Devletşah, *Tezkiret el-şuara*, s. 333-336; Şusteri, *Mecalis el-müminin*, c. 2, s. 47-50; Şirvani, *Riyad el-siyaha*, s. 583-602; Masum Ali Şah, *Teraik el-hakaik*, c. 2, s. 325-334 ve c. 3, s. 1-48 ile 84-104; Cevad Nurbahş, *Zindegi ve asari Şah Nimetullah Veli Kirmani* (Tahran, 1337/1958); N. Pourjavady ve Peter L. Wilson, *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullahi Sufi Order* (Tahran, 1978) ve Amir Arjomand, *Shadow of God*, s. 116-118.

58 Şah Nimetullah onun soyuna basılmamış risalelerinden birinde ve bir şiirde gönderme yapmıştır. *Kulliyyat-i diwan*, yay. M. Ilmi (Tahran, 1333/1954), s. 585-586. Buradan alınan bu şiir ve soyağacı yakın zamanda Abdülrezzak Kirmani tarafından yazılan bir biyografide yeniden ele alınmıştır. (öl. 911/1505 sonra) ve 'Abdulaziz Wa'izi (öl. 839/1436 sonra), yay. Aubin *Materiaux*, içinde s. 21-23 ve 274-276. Ayrıca bakınız Zayn al-'Abidin Şirvani, *Bustan al-siyaha* (Tahran, 1310/1893), s. 520; *Riyad al-siyaha*, s. 583; Masum 'Ali Şah, *Tara'iq al-haqa'iq*, cilt. 3, s. 1-2 ve Hıdayet, *Riyad al'arifin*, s. 232.

59 Bak. Berthel ve Baqoev. *Alphabetic Catalogue*, s. 32, 34 ile 61-62 ve N. Pourjavady ve s. L. Wilson, 'Isma'ilis and Ni'matullahis', s. 41 (1975), s. 115-116.

Aradığı mürşidi kamili, sonunda, Kadiriliğin kendi adıyla anılan kolunun yani Yafi'iye'nin kurucusu Abdullah Yafi'inin (öl. 768/1367) kişiliğinde bulduğu söylenir. Mekke'de Yafi'i ile birlikte bir kaç yıl geçirdikten sonra, Sufi dervişlerin gelişmelerinin belli bir evresinde uygulamaları gereken, yaygın gelenek uyarınca uzun gezilere başladı. Önce Mısır'a, ardından, Kasun el Enver ile karşılaştığı Azerbaycan'a gitti. Buradan da Maveraünnehir'e giderek Semerkand yakınlarına yerleştiyse de, Timur tarafından sürgüne gönderildi. Daha sonra Herat'ta ortaya çıkan Nimetullah, burada *Gülşeni raz*'ın yazılmasına vesile olan Hüseyni Sadat Emir'in torunuyla evlendi. Bu evlilikten, 775/1374'te tek oğlu ve varisi Halilullah doğdu. Horasan'dan Kirman'a geçen Nimetullah Veli, hayatının son yirmi beş yılını esas olarak, bu kentin kırk kilometre güneyindeki Mahan'da geçirdi. Burada kendi *tarikat*ını kuran ermişin, Timur'un oğlu Şahruh ile ilişkileri dostça oldu. Zamanla ünü yayılan Nimetullah Veli, İran'dan Hindistan'a dek birçok bölgede sayısız *mürit* kazandı. Bu müridler arasında, Dekkan'da hüküm süren Behmeni hanedanından Şah I. Ahmed Veli (825-839/1422-1436) de vardı. Tarikata giren ve kendisine Nimetullah tarafından Veli (aziz) unvanı verilen Ahmed Şah'ın Şiiliği (833/1429 dolaylarında) benimsemiş olması da mümkündür. Yaşlılığı nedeniyle Ahmed Şah'ın ısrarlı davetlerini geri çeviren Nimetullah Veli, kendi yerine Hindistan'a torunu Nurullah'ı gönderdi. Dekkan'a yerleşen Nurullah, Ahmed Şah'ın kızlarından biriyle evlendi. Şah Nimetullah Veli, Sünni bir çevrede yetişmişti ve kurduğu *tarikat*, kendi sağlığında giderek artan bir "Ali severlikle" karakterize olsada, dış görünüşte Sünni olarak kaldı. Pek çok tasavvuf ehlinin bugün bile tanıklık edeceği gibi, Nimetullahiyye'nin ve pek çok diğer Sufi tarikatının iç yapıları ise tasavvuf dışındakilerin anladığı biçimde, Sünni-Şii ayrımının dışında ve üzerinde kalmıştır. Tasavvufa yaptığı en kalıcı katkı, kurduğu tarikat olan Nimetullah Veli, yüz yaşını aşmış olarak 834/1431'de Kirman'a öldü. Dekkan sultanı Ahmed Şah ve ardılı Aleaddin II. Ahmed'in bağışlarıyla (839-862/1436-1458) yaptırılan Mahan'daki türbesi, Sufiler için hâlâ bir ziyaret yeridir.

Şah Nimetullah Veli, kendisinden sonra *kutup* yani manevi önder olarak tek oğlu Burhaneddin Halilullah'ı seçti. Halilullah, ilk yıllarını Mahan'da geçirdikten sonra, Şahruh'un davetiyle geldiği Herat'ta birkaç yıl kaldı, buradan da ailesi ve tarikatına bağlılıklarını bildiği Behmenilerin korumasından yararlanmak üzere, temelli olarak Dekkan'a göçtü. Bu kararında, olasılıkla Timurluların hüküm sürdüğü ülkelerde bazı güçlüklerle karşılaşmış olması da etkili olmuştur. Dört oğlundan Şemseddin'i, tarikatın İran'daki yönetimini kontrol üzere Mahan'da bıraktı. Yanında götürdüğü oğullarından, Behmeni emiri II. Ahmed'in kızıyla evlenen Habibeddin Muhibullah, tarikatın kendisinden sonraki lideri olan Şah Habibeddin, Dekkan'da açıkça Şiiliği kabul etmiştir. Dekkan'da 860/1456 ölen Halillullah'ın Haliliye adıyla bilinen türbesi, Bidar'da bulunmaktadır. Nimetullah'ın soyu, Dekkan'da büyük saygı ve konukseverlik görmüş ve tarikatın *kutup*ları üç yüzyıldan fazla bir süre burada kalmıştır.[60] Tarikat şeyhlerinin Bidar'da kurduğu tarikat merkezi (Farsça *hanikah*, Arapça *zaviye*), tarikatın merkezinin Dekkan'dan gönderilen temsilcilerin çalışmaları sonucu yeniden İran'a geçmesi ve *kutup*luğun Nimetullah Veli soyundan çıkmasından sonra da, hareketin Hindistan merkezi olarak 12./18 yüzyıl sonlarına dek faaliyetini sürdürmüştür. Tarikatın İran'da kalan ve giderek kesin bir Şii karakter kazanan kolu, bu arada Şah İsmailin iktidar mücadelesine yardımcı olmuş ve Safevi iktidarının kurulmasının ardından açıkça Şiiliğini ilan etmiştir. Safevi iktidarının başlangıç yıllarında Şah Nimetullah Veli'nin İran'da kalan torunları, Safevi hanedanıyla yakın ilişkiler ve karşılıklı evlenmeler yoluyla akrabalık geliştirmiş; bunun sonucunda, siyasal önem kazanarak sık sık Yezd valiliğini ellerinde tutmuşlardır. Böylece Nimetullahiliğin yeni merkez olarak Yezd yakınlarındaki Teft kasabasını seçen İran kolu, 10./16, yüzyılda İran'ın en örgütlü Sufi *tarikatı* haline gelmiştir. Ancak, bu tarihten sonra Safevilerin tarikatlara karşı düşmanca tavır almaya başlamasıyla, Nimetullahilik de eski önemini yitir-

60 Bak. Muhammed Mufid Yezdi, *Cami-i Mufid-i*, Aubin, *Materaux* içinde, s. 199-268 ve N. Pourjavady ve s. L. Wilson, 'The Descendants of Shah Ni'matullah Wali', IC, 48 (1974), s. 49-57.

miştir. Gene de, bugün bile Nimetullahilik ve ondan kaynaklanan alt kollar, İran'daki en yaygın tarikattır ve özellikle On iki İmamcılar arasında olmak üzere Pakistan ve diğer Müslüman ülkelerde yandaşları vardır.

İran'ın Şiileştirilmesinde en önemli ve doğrudan rolü oynayan *tarikat* ise liderlerinin siyasal hırsları bakımından da benzersiz bir konumu olan Safevilik olmuştur.[61] Safeviliğin son zaferi, tarikat *pir*lerini İran *şah*ları olarak iktidara getirmekle doruğuna ulaşmıştır. Safevi *tarikatı*, İlhanlılar döneminde tanınmış bir tasavvuf *şeyhi* ve Şafi *mezheb*inden bir Sünni olan Şeyh Safiyeddin (öl. 735/1334) tarafından kurulmuştur. Şeyh Safi'yi On iki İmam Şiiliğinin yedinci imamı Musa el Kazun'a bağlayan soyağacı, ancak Safevilerin siyasal iktidarı ele geçirmesinden sonra ortaya atılmıştır. Merkezi Azerbaycan'daki Erdebil olan Safevilik, kısa zamanda Azerbaycan, Doğu Anadolu, Suriye ve Horasan'da yayıldı. Tanınmış Sufi Kasım el Enver'in de Şeyh Safi'nin oğlu ve ardılı Sadreddin'in (öl. 794/1391) zamanında tarikata girdiği söylenir. Safeviliğin güçlenmesinde en önemli etken, Azerbaycan ve komşu bölgelerdeki bazı Türkmen boyları üzerinde büyük etki kazanması sayesinde olmuştur. Tarikatın Şeyh Safi'den sonra dördüncü lideri Şeyh Cüneyd'in zamanında Safevilik, fetih ve siyasi iktidar peşindeki militan devrimci bir harekete dönüştü. Tarikatın Türkmenler arasındaki müritleri, yavaş yavaş kararlı bir savaş gücü (*guzati sufiye*=sofu gaziler) haline geldi. Bu güç, başlangıçta Gürcüler ve Trabzon Rumları gibi Müslüman olmayan komşulara karşı savaşıyordu. Aynı zamanda, Şii Gulat'a özgü, radikal dinsel belirsizliklerle karışık Şii görüşleri açıklayan ilk Safevi şeyhi olan Cüneyd, Kafkasya Hıristiyanlarına karşı giriştiği savaşlarından sonuncusunda, 864/1460 yılında hayatını yitirdi.

Şeyh Cüneyd'in yerine geçen oğlu Haydar da babasının siyasal tutkularını sürdürdü ve onun gibi, 893/1488'de bir askeri harekât sırasında öldürüldü. Yandaşlarına, On iki İmamın anısına

61 Safevi tarikatı ve İran'da Safevi iktidarının kuruluşunun arka planı için bak. Mazzaoui, *Origins of the Safawids*, s. 41-63 ile 71-82; R. Savory, *Iran under the Safawids* (Cambridge, 1980), s. 1-26; H. R. Roemer, 'The Safawid Period', *Cambridge History of Iran* içinde, c. 6, s. 189-212 ve Ghulam Sarwar, *History of Shah Isma'il Safawi* (Aligarh, 1939) s. 3-29.

on iki dilimli kızıl başlık giydiren ve Türkçe Kızılbaş adlandırmasının ortaya çıkmasına neden olan Safevi şeyhi de Haydar'dır. Haydar'ın yerine geçen oğlu Sultan Ali de 898/1493'te savaşta öldü. Bu zamana dek Safevi tarikatı, sadık yandaşlarının ve Kızılbaş askeri birliklerinin belkemiği olan güçlü Türkmen boylarınca desteklenen etkin bir askeri örgütlenmeye kavuşmuştu. Bu gücün sayesinde, ağabeyi Sultan Ali'nin yerine tarikatın başına geçen küçük yaştaki İsmail, Azerbaycan'ı kolayca Akkoyunlulardan aldı. 906-907/1501 yazında Tebriz'e giren İsmail, burada kendisini Şah ilan ederek, 12./18. yüzyılın son çeyreğine dek sürecek Safevi hanedanını kurdu. Bu tarihten sonra on yıl içinde bütün İran'ı yönetimi altına alan Şah İsmail, böylece o zamana dek farklı hanedanların yönetiminde olan toprakları tek bir egemenlik altında birleştirdi. Şah İsmail'in 907-930/1501-1524 yılları arasındaki yönetimi sırasında İran, İslamiyet'in ilk yüzyılı içindeki Arap fetihlerinden beri ilk kez ulusal bir devlet haline geldi. Safevi şeyhi iktidara geçer geçmez ilk iş olarak, On iki İmamcılığı devletin resmi inancı ilan etti. Böylece Şiiliğin, Şii hareketlerinin ve Şii bilginleri tarihinin yeni bir dönemi açılmış oldu.

Nizariliğin 9./15. yüzyıl ortalarında II. Mustansir billah'ın imamlığı sırasında Encudan dirilişini yaşaması, İran'da Şii duyarlılığının yaygınlık kazanmışa başladığı bu koşullar içinde oldu. Söz konusu imamın ve torununun benimsediği Mustansir billah unvanı bile, hareketin İsmaililiğin eski şanlı günlerini yeniden canlandırmak tutkusuna işaret etmektedir. Bununla birlikte, Şiilik için koşulların iyileşmesine rağmen, Nizari imamları ve izleyicileri hâlâ *takiyye* uygulamak ve tasavvufun koruyucu örtüsünden yararlanmak zorundaydılar. Kesin kanıtlar yoksa da, Sufi adı Şah Kalender olan otuz ikinci imam II. Mustansir billah'ın, aynı zamanda Nimetullahi *tarikatı*yla yakın ortaklık kuran ilk Kasım Şahlı imamı olduğu da düşünülebilir. Kasım Şahlı imamlar ile Nimetullahi *tarikatı* arasında resmi birlik ise, iki yüzyıldan fazla bir zaman sonra gerçekleşmiştir. Fakat, daha Encudan dirilişinin başından beri, Nizarilik dönemin İranı'nda çok yaygın olan tarikatlardan biri tarikat gibi tasavvuf kılığında kendini ortaya koymuştur. Bu amaçla Nizariler, rahatlıkla *mürşit-mürit* terminoloji-

sini ve tarikat ilişkilerini benimsemiştir. Nizari imamları, mezhep dışındakilere, aynı zamanda Ali soyundan sofu Hüseyni Seyyidler olan Sufi *mürşid, şeyh, pir* ya da *kutupları* olarak görünmüşlerdir. Aynı biçimde, imamların izleyicileri de, bir *mürşide* bağlı *tarikat* üyeleri gibi davranmışlardır. Birçok tarikatın Şii görüşleri ve "Ali severlik" propagandası yaptıkları bir ortamda, Nizarilerin Ali 'ye ve Hüseyin soyundan gelen ilk imamlara gösterdikleri derin bağlılık, gerçek kimlikleri üzerinde özel bir kuşku uyandırmamıştır. Encudan dönemi boyunca Nizari imamları adlarının yanında Şah Kalender, Şah Garib gibi Sufi adları da kullanmışlar ve genellikle adlarının yanına yine Sufilerde yaygın olduğu biçimde, Şah ya da Ali terimleri eklemişlerdir.

Nizari imamları, ikametgâhlarını ve *dava* örgütlenmesinin merkezini kuracak uygun bir yer bulmak için titiz bir arayıştan sonra Encudan'ı seçmişe benzemektedir. Encudan, merkezi bir konuma sahip olmakla birlikte, Tebriz'den İran'ın batısına hükmeden Akkoyunlularla, Herat'tan doğusunu kontrol eden Timurluların temsil ettiği dönemin en önemli Sünni güçlerinin uzağındadır. Buna karşılık, İran'ın *dar el mü'minin* (müminlerin evi) diye bilinen Kum ve Kaşan gibi geleneksel Şii merkezlerine yakındır. Böyle stratejik bir noktaya yerleşen Kasım Şahlı imamları, faaliyetlerini yeniden canlandırarak, yalnızca İran'da yeni yandaşlar kazanmak ve o zamana dek rakip Muhammed Şahlı koluna bağlı olan Nizari topluluklarını kendi yanlarına çekmekle kalmayıp, aynı zamanda başta Hindistan ve Orta Asya'dakiler olmak üzere İran dışında yaşayan bağımsız Nizari topluluklarını da yeniden merkezi otoriteye bağladılar. Alamut sonrası döneminin başlangıcında imamlarla bağları kopan İran'daki bazı gruplar da dahil pek çok Nizari topluluğu, genellikle *pir* unvanı taşıyan yerel önderlerin yönetimine geçmişti. Bu *pir*ler ya da *başdai*ler, başlangıçta ya merkezi otorite tarafından atanmış ya da yerel topluluklar tarafından kendi içlerinden seçilmiş, ancak, zamanla aynı soy içinde kalıtsal bir nitelik kazanmıştı. Bunun sonucunda, bazı *pir* sülaleleri, imamın yerinin, hatta kimliğinin, inananların çoğu için bilinmez olduğu bu gizlilik döneminde, büyük ölçüde bağımsızlık kazanmıştı. Özellikle Afganistan, Bedahşan ve Orta

Asya'nın diğer bölgeleriyle Hindistan'da durum böyleydi. Söz konusu toplulukların başındaki yerel *pir*lerin, dinsel vergileri kendi adlarına toplayarak mali açıdan da bağımsız olduklarını eklemeye bile gerek yoktur. Bu nedenle, Encudan dönemi boyunca imamların en büyük çabası, bu yerel *pir*lerin gücünü kırmak ve yerlerine kendi atadıkları merkeze bağlı temsilcileri getirmek yönünde oldu. II. Mustansir billah ile başlayarak, Encudan'daki imamlar, Horasan, Afganistan, Bedahşan ve diğer bölgelerdeki Nizari topluluklarına güvenilir *dai*ler göndermiş, aynı zamanda anlaşıldığına göre, görüşmek ve talimat vermek üzere yerel *dai*leri düzenli olarak İran'a çağırmıştır.[62]

Bütün bunları yerine getirebilmek için Nizari imamları, yeterli mali kaynağa ve dağınık Nizari topluluklarına, zamanın imamına itaatin en büyük dinsel görevleri olduğunu öğretecek güvenilir yerel *dai*lere ihtiyaç duyuyordu. Gerçekten, II. Mustansir billah'ın *Pendiyati civanmerdi* başlığı altında toplanan vaazlarında üzerinde en çok durulan konular bunlardır. II. Mustansir'in, örnek bir cesurluk (Farsça *civanmerd*) ahlakı kazanmak isteyen müminlere bu yolda verdiği öğütlerden (Farsça pendiyat) oluşan bu vaazlar,[63] adı geçen imamın oğlu ve ardılı Abdül Selam Şah zamanında, adı bilinmeyen bir Nizari yazarı tarafından kaleme alınmıştır.[64] Orijinali Farsça olan *Pendiyat*'ın, Gucerat ve Sind dillerindeki çevirilerini muhafaza eden Hindistan Hocaları, kitabın Hindistan Nizarilerine yol göstermek için gönderildiğini anlatırlar. Kitabın, Kasım Şahlı imamlara bağlanmalarını sağlamak için diğer Nizari topluluklarına da gönderilmiş olması mümkündür. Bedahşan ve Çin Türkistanı'ndaki Hunza ve Kaşgar Nizarilerinin de kitabın Farsça kopyalarına sahip olması, bu düşünceyi güçlendirmektedir.[65] *Pendiyat*'ta tasavvuf terminoloji kullanıl-

62 Fidai, Hidayet *el-müminin*, s. 133, 136 ile 140.

63 II. Mustansir billah II, *Pendiyat-i civanmerdi*, yay. ve çev. W. Ivanow (Leiden, 1953). Eser hakkında bak. Hollister, *Shi'a*, s. 362, 383 ile 407; Nanji, *Nizari Tradition*, s. 27, 65, 80-81, 85-86 ile 89; Ivanow, *Guide*, s. 106-107 ile *Ismaili Literature*, s. 139-140. Ivanow'un önsözü: *Pendiyat*, s. 1 ve Poonawala, *Bio*, s. 268.

64 Bak. *Pendiyati civanmerdi*, metin 47 ile 56, çeviri s. 29 ile 35.

65 Berthels ve Baqoev, *Alphabetic Catalogue*, s. 36-37 ve Ivanow'un *Pendiyat*'taki açıklamaları, s. 17.

ması, bu bağlamda Nizariler *ehli hak, ehli hakikat* yani gerçeğin insanları[66] olarak adlandırılırken, İmamın kendisini *pir, mürşid* ve *kutup* olarak tanımlaması ilginçtir.[67] Gerçekten, tasavvufi görüşlerin kitaptaki etkisi çok açıktır. İmam, öğütlerine tasavvufun klasik *şeriat tarikat hakikat* sınıflandırmasıyla başlar; şeriatın batın olan *hakikat*e, müminlerin izlediği manevi yolun (*tarikat*) sonunda ulaşılır. Bununla birlikte, hemen ardından *hakikat*in önemli olarak zamanın imamının kabul edilmesinden ibaret olduğu açıklanır.[68] Kitapta, müminin zamanın imamını tanıma ve ona itaat etme görevi sürekli vurgulanarak,[69] imamın *didar*ını görmek üzere yolculuk yapmak için hiçbir fedakârlıktan kaçınılmaması gereği işlenir.[70] Aynı vurgu, başta her müminin yıllık gelirinden alınan yüzde onluk ondalık vergisi (Farsça *dehvek*) olmak üzere, zamanın imamına olan vergilerin ödenmesi konusunda da yapılır.[71] Bu öğütler, II. Mustansir billah ve Abdül Selam Şah'tan birkaç on yıl sonra yazan Hayrveh-i Herati'nin eserlerinde de dile getirilir.[72] Adı geçen Abdül Selam Şah, babasının çizgisini izleyerek, Muhammed Şahlı imamlara bağlı olan Bedahşan ve Afganistan Nizarilerini gerçek imam sülalesine yani kendi Kasım Şahlı koluna bağlanmaya çağırmıştır. Bu çağrının yer aldığı mektuplardan hiç olmazsa biri, 895/1490'da yazılmış olan bir tanesi günümüze ulaşmıştır.[73]

Nizari İsmaililiğinin tarihindeki Encudan dirilişi, Nizarilerin edebi faaliyetlerine de canlılık getirmiştir. Bu çabaların, Alamut'un düşüşünden sonra öğreti alanında yapılan ilk çalışmaları da kapsayan ilk verimleri, III. Mustansir billah (Garib Mirza) b. Abdül Selam Şah (öl.904/1498) zamanında yaşamış olan Ebu İs-

66 II. Mustansir billah, *Pendiyat-i civanmerdi*, metin s. 31, 57, 87, 90, 91, 99 ile 101, çeviri s. 19, 36, 54, 55, 56, 61 ve 62.
67 a.g.y., metin, s. 11, 26, 27, 32, 39, 65, 86 ve başkaları, çeviri s. 7, 17, 20, 24, 40 ile 53.
68 a.g.y., metin s. 2-3, çeviri s. 2.
69 a.g.y., metin s. 3'ten başlayarak, çeviri s. 2'den başlayarak.
70 a.g.y., metin s. 34-36 ile 54-55, çeviri s. 21-22 ile 34.
71 a.g.y., metin s. 2, 11, 17, 21, 34, 60, 63-64, 70, 78, 82 ile 88-89, çeviri s. 2, 8, 11, 13, 21, 37, 39, 43-44, 48-49, 51 ile 54-55.
72 Örneğin, bak. Heyrvah, *Tasnifat*, s. 108 ve *Fasl der beyan-i şinaht-i imam*, s. 33. İngilizce çeviri, *On Recognation of the Imam*, çev. Ivanow, s. 49-50.
73 Ivanow, *Ismaili Literature*, s. 140-141 ve Poonawala, *Bio*, s. 269.

hak Kuhistani ile ondan birkaç on yıl sonra yaşayan Heyrvahi Herati'nin eserleridir.[74] Garibi mahlasıyla yazan Heyrvah, verimli bir yazar ve şairdi. Ebu İshak'ın *Heft Bab*'ını alarak *Kelam-i pir* adıyla yeniden yazdı ve Nasıri Hüsrev'e atfetti. Ivanow'un öne sürdüğü gibi, Heyrvah, eline geçen Nizari eserlerine, özellikle *hucceti*n konumuyla ilgili kendi düşüncelerini eklemişe benzemektedir. Hırslı bir kişilik olan Heyrvah, kendi anlatımına göre; daha on dokuz yaşındayken, zamanın imamı tarafından, babasının yerine kendi topluluğunun *pir*liğine getirilmişti. Kasım Şahlı kolunun Encudan döneminin başlıca eserlerini oluşturan Ebu İshak ile Heyrvah'ın çalışmaları, Orta Asya ve diğer bölgelerdeki Nizari topluluklarınca muhafaza edilmiştir.

Heyrvah'ın çalışmaları, özellikle de adsız Risale'si,[75] tarihsel değere sahiptir ve zamanındaki Horasan ve Afganistan Nizari topluluklarının yaşayışlarının çeşitli alanlarına ışık tutar. Bu eserlerden, 10./16. yüzyılın ilk yarısında Kasım Şahlı imamlarla Horasan, Afganistan ve Hindistan'daki izleyicileri arasında doğrudan ilişki kurulduğu, bu bölgelerin *dai*leri ve liderlerinin imamı görmek üzere, *dava* merkezine düzenli yolculuklar yaptığı da anlaşılmaktadır. Heyrvah, imamın Mir Mahmud adında bir temsilcisini göndererek, Herat'ta oturan babası Hace Sultan Hüseyin ile Kuhistan'lı bir başka Nizari lideri olan Hace Kasım'ı kendi yanına çağırdığını anlatır. Bu davetin amacı, anlaşıldığı kadarıyla Heyrvah'ın babası Hace Sultan Hüseyin'i Horasan, Bedahşan ve Kabil *dai*liğine atamaktı.[76] Ne var ki, Hace Sultan Hüseyin'in yolculuk sırasında Horasan'da öldürülmesi üzerine, imamın *didarı*nı görme işini, topluluktan bazılarının yaşının gençliğini ve gerekli dinsel niteliklere sahip olmayışını gerekçe göstererek karşı çıkmasına rağmen, Heyrvah üstlendi. Heyrvah, yolculuğunu anlatırken imamın adını ve kendisini nerede gördüğünü açıklamaz ancak, Mahallat gibi[77] yakın yerlerden söz etmesi, buluşmanın

74 Bu tarih Heyrvah'ın şiirlerinden birinde geçer, bak. *Tasnifat*, s. 120.
75 Heyrvah, *Risale*'si *Tasnifat* içinde, s. 1-75.
76 Heyrvah, *Risale*'si *Tasnifat* içinde, s. 35.
77 a.g.y., s. 51.

Encudan'da gerçekleştiğini göstermektedir. Hayrvah dönemine dek, Nizari topluluğunun önde gelen liderlerinden ve bizzat imamın kendisiyle *hucce*tinden *pir* unvanıyla söz etmek geleneği yaygınlaşmıştı. Heyrvah, Encudan'da kaldığı gece boyunca, birçok *pir*in ve imamın nasıl ziyaretine geldiğini ve yanlarında da topluluğun ödediği vergileri getirdiklerini canlı bir biçimde anlatır. İmamın bu vergileri nasıl dikkatle inceleyip değerlerini takdir ettiği ve vergilerde (*hakki imam*) yolsuzluk yapanları nasıl cezalandırdığına ilişkin ilginç ayrıntılar verir.[78] Güvenilirliğini kanıtlaması üzerine imam, olasılıkla babasına ait olan ya da en azından ona verilmesi niyetlenen Horasan ve komşu bölgelerin *dai*liğini Heyrvah'e verir.[79] Heyrvah, aslında imam tarafından *başpir*liğe (pir-i kül) atanmış olduğunu iddia eder.[80] Bu konuda, böyle yüksek bir göreve atanmasının, kendi topluluğuna bu göreve kendilerinin daha layık olduğunu düşünen bazı kişileri nasıl hayal kırıklığına uğrattığını da anlatır. Gerçekten, Heyrvah'in kendi hayat hikâyesine ilişkin anlatıları, birbirlerinin yeterliliğini durmadan sorgulayan ve artık uzak Nizari toplulukları üzerindeki otoritesini büyük ölçüde yeniden kurmuş olan imamın lütfunu kazanmak için yarış halinde olan Nizari ileri gelenleri arasında şiddetli bir rekabet yaşandığını göstermektedir.[81]

Safevilerin 907/1501'de iktidara gelişi ve On iki İmamcılığın resmi din ilan edilmesiyle birlikte, İran'da Nizariler ve diğer Şii hareketler için daha elverişli koşullar ortaya çıkmıştı. Nizariler, Safevi iktidarının ilk on yılları boyunca geleneksel *takiyye* uygulamalarını büyük ölçüde gevşettiler. Bu dönemde, hareketin Muhammed Şahlı kolu, bu kolun en tanınmış imamı olan Şah Tahir'in, Kasım Şahlı kolu da, Abuzer Ali adıyla da bilinen Nureddin Muhammed'in yönetimindeydi.[82] Kasım Şahlı kolunun otuz beşinci imamı olarak babası Garib Mirza'nın yerine geçen Abuzer

78 a.g.y., s. 45-46 ve 55.
79 a.g.y., s. 46.
80 a.g.y., s. 34 ve 50.
81 Heyrvah, *Risale*sinde ve diğer eserlerinde, bu tür iç çekişmelerin varlığından söz eder Bkz. *Tasnifat*, s. 94.
82 Fidai, *Hidayet el muminin*, s. 135.

Ali, Safevilenden Şah İsmail ile oğlu Şah I. Tahmasp'ın çağdaşıdır. Safevilerle iyi ilişkiler geliştirmiş ve anlaşıldığına göre, Şah I. Tahmasp'ın kızı ya da kız kardeşiyle evlenmiştir. Ne var ki, Safevilerin kısa bir süre sonra dinsel politikalarını sertleştirip, halk tipi Sufiliğe ve On iki İmamcılığın sınırları dışına düşen Şii hareketlere karşı hoşgörüsüz bir tutum benimsemeleriyle, Nizarileri saran iyimserlik havasının çabuk dağılmasına neden oldu. Safeviler, iktidarlarını borçlu oldukları Kızılbaşlara bile düşmanca tutum aldılar. İran'ın büyük ölçüde Sünnilik aleyhine On iki İmamcılığa dönmesi, Irak ve Suriye'de bulunan çok sayıda On iki imamcı bilgin ve din adamının, bu süreç yavaş işlese de Şah İsmail ve I. Tahmasp yönetimlerince İran'a davet edilmesi, Safevi iktidarının Şii gruplar ve Sufi tarikatlarına karşı oldukça erken bir tarihten başlayarak sert önlemler almasına yol açtı. Gerçekten, Şah İsmail'in saltanatı sırasında, Nimetullahilik, Nurbahşilik ve Zehabilik dışındaki tarikatların çoğunun kökü kazındı. Yaşamayı başaran söz konusu tarikatlar da, Safevi dönemi boyunca yavaş yavaş güçten düştüler.

Nizari imamlarının ve izleyicilerinin tasavvuf kisvesinde yürüttükleri *mürşid-mürid* ilişkisi, her nasılsa Safevi iktidarı sırasında açığa çıkmıştı. Nizari İsmaililerin artan ve daha açık biçimde yürüttükleri faaliyeti, ilk Safevi şahlarının ve On iki İmamcı *ulema*nın dikkatini üzerine çekmekte gecikmedi ve hareket yeni baskılarla karşılaştı. Safevilerin ilk yüzyılında bu baskılarla ilgili iki çarpıcı örneğe sahibiz. Göreceğimiz gibi Şah İsmail, Kaşan'da oldukça önemli bir destek sağlamış olan Şah Tahir'i idama mahkûm etmiş, adı geçen imamın idamdan kurtulmak için Hindistan'a kaçmasıyla, Nizarilerin Muhammed Şahlı kolunun merkezi, İran dışına taşınmıştır. İkinci örnek, Şah I. Tahmasp'ın Abuzer Ali'nin oğlu otuz altıncı imam Murad Mirza döneminde, Kasım Şahlı koluna bağlı Nizarilere karşı kovuşturmaya girişmesidir. Hint imparatoru Ekber'in isteğiyle çeşitli yazarlarca kaleme alınan, Muhammed Peygamber'den başlayarak 1000/1591-1592 yılı dolaylarına dek Müslüman aleminin ayrıntılı bir tarihini anlatan *Tarihi elfi* adlı eserde, imamlık iddiasında bulunan Murad

adında birine bağlı olan Encudan Nizarilerinin, 982/1574-1575 yılında ağır baskılara uğradığı anlatılır.[83] Şah Tahmasp'ın hükümdarlığı sırasında cereyan eden aynı olayın daha ayrıntılı bir tasviri, dönemin Safevi vakanüvisi Kadı Ahmed el Kummi (öl. 1015/1606) tarafından 981/1573-1574 yılında kaydedilmiştir.[84] Her iki kaynak da, söz konusu Murad'ın Hindistan'da da kendisine vergi olarak büyük paralar gönderen çok sayıda yandaşının bulunduğunu bildirir. Anlaşıldığına göre, Murad Mirza ile kendisinden sonra gelen imamlar, hareketin merkezinin bulunduğu Encudan'da sürekli kalmamışlardır. Kaşan ve merkezi İran'ın başka bölgelerinde hatırı sayılır yandaş kitlesine sahip olan Murad Mirza, Encudan dışında siyasal faaliyetlerde bulunmuştur. Kendisinin faaliyetlerinden kaygıya kapılan Şah I. Tahmasp, 981/1573 yılı başlarında Hemedan valisi Emir Han Musili'ye Murad'ı yakalaması ve yandaşlarının hakkından gelmesi emrini verdi. Vali, bu emir doğrultusunda Encudan ve çevresinde çok sayıda Nizari'yi öldürüp mallarını talan ettiyse de, Encudan yakınlarında Kemere bölgesinde bir şatoda kalan Murad Mirza'yı elinden kaçırdı. Bir süre sonra ele geçen ve Safevi sarayı yakınında bir hapishaneye kapatılan Murad Mirza, üst düzey bir Safevi görevlisi olan ve kendisinin etkisinde kalan Muhammed Mukim'in yardımıyla hapisten kaçtı. Fars, Mekran ve Sind'deki yandaşlarının yardımıyla Kandehar'a giden ve burada gizlenen Nizari imamı birkaç ay sonra yine yakalandı. Başkente getirilen Murad Mirza, Şah Tahmasp'ın emriyle, kendisine yardım eden Muhammed Mukim ile birlikte idam edildi. Aynı dönemde yaşamış olan Hayrveh'in, olasılıkla Murad Mirza'yı kast ederek, kendi zamanında Nizari imamlarından birinin Yedi yıl boyunca gizliliğe (*setr*) çekildiğini yazmış olması ilginçtir.[85] Gerçek ne olursa olsun, kesin olarak bilinen şey, Nizarilerin Şah İsmail ve I. Tahmasp'ın iktidarlarında büyük baskılarla karşılaştığı ve 904/1498

83 *Tarih-i elfi*'nin ilgili pasajı, Kiya (*Nuktaviyan*, s. 36-37) ve Felsefi (*Zindeganiyi Şah Abbas*, c. 3, s. 44) tarafından nakledilmiştir.

84 Kadı Ahmed el Kummi, *Hulasat el-tevarih*, yay. İhsan İşraki, (Tahran, 1359/1980).

85 Heyrvah, *Risale*, *Tasnifat* içinde, s. 52.

ile 981/1574 yılları arasında imamları olan Abuzer Ali ile Murad Mirza'nın mezarlarının Encudan'da bulunmadığıdır.

984-985/1576-1577 yıllarındaki kısa süren iktidarı sırasında, başarısız biçimde Sünniliği yeniden resmi din yapmaya kalkışan üçüncü Safevi şahı *II. İsmail* ile yerine geçen kardeşi Muhammed Hüdabende'nin (985-995/1577-1587) saltanatları sırasında, Safeviler, neredeyse yeni kurdukları imparatorluğu yıkıma götürecek iç savaşlar yaşadılar. Hanedan içindeki karışıklık, ilk iki şah döneminde ağır baskılara uğrayan dinsel hareketler, özellikle de Nizariler için tam zamanında gelen bir nefes alma olanağı yarattı. Safevi devleti, ancak karışıklık unsuru Kızılbaş Türkmen boylarını sistemli biçimde bastıran Şah I. Abbas'ın (995-1038/1587-1629) saltanatı sırasında yeniden düzene kavuşabildi. Saltanat yılları, Safevi devletinin altın çağı sayılan Şah I. Abbas, yaptığı pek çok yönetsel reformun yanı sıra sanatı korudu ve geliştirdi. Safevilerin başkentinin Gazvin'den İsfahan'a taşınması da onun zamanında oldu (1006/1598). Şah Abbas; Sünnilere Sufi tarikatların çoğuna ve Noktavilik gibi radikal Şii hareketlerin bazılarına baskı uygulamakta, seleflerinin siyasetini sürdürdüyse de Nizarilik gibi, azınlıktaki bazı dinsel hareketler ve hiziplere hoşgörü gösterdi.

Bu arada, Murad Mirza'nın halefi Kasım Şahlı imamlar, Encudan'da yeniden ortaya çıkmış, siyasal faaliyetlere karışmadan, sessizce topluluklarının işlerini yönetmeye başlamıştı. Encudan döneminin sonraki imamları, gerçekten Safeviler ile dostça ilişkiler geliştirmiştir. Murad Mirza'nın halefi, tasavvuf adıyla Zülfikar Ali diye de tanınan otuz yedinci imam I. Halilullah, olasılıkla I. Abbas'ın kız kardeşi olan bir Safevi prensesiyle evlenmiştir. Bu imam ile Safeviler arasındaki yakın ilişkiler, 1976'da Encudan'da bulduğum bir kitabede de doğrulanmaktadır. Söz konusu kitabede, Şah Abbas'ın Receb 1036/Mart-Nisan 1627'de yayımladığı bir ferman kopya edilmiştir. Fermanda, Emir Halilullah Encudani ve Encudan Şiilerine, Kum'da sahip oldukları topluluk evinin (*dar el mü'minin*), Kum civarındaki öteki Şii toplulukların yarar-

landıkları bazı vergilerden yararlanabileceği bildirilmektedir. Bu fermanda, Encudan Şiilerinin On iki İmamcı olarak kabul edilmesi ilginçtir. Bu da, İran Nizarilerinin bir *takiyye* biçimi olarak, tasavvufun yanı sıra On iki İmamcı Şiiliğin örtüsüne gizlenmeye başladıklarını gösterir.

Zülfikar Ali (I. Halilullah) Encudan'daki mezar taşında yazıldığına göre; bu fermanın yayımlanmasından yedi yıl sonra, Ramazan 1043/Mart 1634'te altmış sekiz yaşında öldü. Yerine, yine Sufiliği çağrıştıran bir ada sahip olan oğlu Nur el Dehr (Nureddin) Ali geçti. Kasım Şahlıların otuz sekizinci imamı olan söz konusu kişinin mezar taşından Recep 1082/Kasım 1671'de öldüğü anlaşılmaktadır. Adı geçen iki imamın da çağdaşı olan Nizari şairi Haki Horasani (1056/1646)[86] şiirlerinde bir adı da Haydar[87] olduğu anlaşılan *Şah Zülfikar* (Halil)[88] ile Nur el Dehr'in övgülerini yapmış ve kendisinin de ziyaret ettiği anlaşılan Encudan'ı ikametgâhları olarak göstermiştir.[89] Fedai Horasani de, bu imamın çağdaşı olan ve fazla tanınmayan Nizari şairleri Azizullah Kummi ve *dai* Niyazi'nin Şah Zülfikar'ı öven Şiirlerini aktarır.[90] Haki, imamın yandaşlarının ve nüfuzunun Horasan ve Iraki Acem'den Multan ve Hind'e dek yayıldığını anlatır. Gerçekten, 11./17. yüzyılın ikinci yarısına doğru, Encudan dirilişi önemli başarılar kazanmıştı. İmam Nur el Dehr'in çağdaşı olan Müminabad'lı Nizari şairi Mahmud Ali, uzun şiirinde, Kasım Şahlı *dai*, *muallim* ve daha alt düzey görevlilerin Horasan, Kuhistan, Iraki Acem, Kirman, Afganistan, Bedahşan, Türkistan ile Multan, Lahor ve Gucerat'ı içeren Hint alt kıtasının sayısız yerlerinde etkin olduğunu anlatır. Bu şairin, Ivanow ve Poonawala'nın listelerinde yer almayan bu ve öte-

86 Bu şiirlerinde geçen son tarihtir; bakınız Haki Horasani, *Divan*, s. 19. Yazar Dizbad'da Haki'nin şiirsel çalışmalarının tamamı gibi görünen bir koleksiyon buldu. Sayyid Badakshsahi tarafından kopya edilen ve şu anda Haki Horasani'nin torunu olan Abdül Sultan b. Molla Abbas'ın sahip olduğu elyazmalarını dikkatle inceleyen yazar 1056/1646 tarihlerinden daha geç bir tarihe rastlamadı.

87 Haki Horasani, *Divan*, s. 10, 17, 67, 95 ve 104.

88 a.g.y., s. 10, 12, 17, 20, 21, 22, 23, 31, 54, 66, 76 ve 101.

89 a.g.y., s. 9 ve 68-69.

90 Fida-i, *Hidayet el müminin*, s. 136-139.

ki şiirleri, Horasan Nizarilerinin liderlerince tarafıma verilmiştir. Nur el Dehr'in oğlu ve varisi otuz dokuzuncu imam II. Halilullah, Encudan'da oturan son Kasım Şahlı imamıdır. Zül Hicce 1090/Ocak 1680'de ölen bu imamın mezartaşı hâlâ Encudan'daki Garib Mirza türbesinin içinde ayakta bulunmaktadır. II. Halilullah'ın oğlu ve varisi Şah Nizar ile birlikte, Kasım Şahlı *davası*nın merkezi Encudan'dan yakınlardaki Kehek köyüne taşınmış ve Alamut sonrası Nizariliğin tarihinde yani bir evre başlamıştır.

Alamut sonrası dönemin imamların, topluluğun çoğunluğuyla doğrudan ilişkisinin olmadığı ilk yüzyıllarında, farklı Nizari toplulukları birbirlerinden ve merkezden bağımsız bir gelişme göstermiştir. Bu toplulukların her biri, yavaş yavaş kalıtsal olarak belli bir aileden gelen yada topluluk üyeleri arasından seçilen yerel *başdai*lerin ya da *pir*lerin yönetimine girdi. Bu koşullar altında, *dava* merkezi, uzak Nizari topluluklarının yönetiminde söz sahibi olma olanağını bulamayan imamların ikametgâh yeri olmaktan öteye gidemedi. Ancak bu durum, en azından Kasım Şahlı kolu için Encudan Rönesanslıyla birlikte değişti. Encudan evresinin ilk on yıllarından itibaren Kasım Şahlı merkezi, *davayı* yeniden örgütlemekle kalmayıp, yerel *pir* ailelerinin güçlerini kırarak uzak ve dağınık Nizari topluluklarını yeniden merkezi otoriteye bağladı. Bununla birlikte, Kasım Şahlı Nizariliğin *dava* örgütlenmesi, yalnız Fatımi İsmailiğinin karmaşık örgütlenmesine göre değil, Alamut döneminin daha basitleştirilmiş örgütlenmesine göre de çok basit kalmıştır.

Encudan evresinin Kasım Şahlı *dava* örgütlenmesi, doğal olarak, artık yandaşlarıyla doğrudan temas kurabilmek için her türlü çabayı gösteren görünür imamların yönetimi altındaydı. Bu dönemden günümüze ulaşan az sayıda belgeden. Nizariliğin bu alt kolunun örgütlenmesinde imamların altında, beş farklı makamın daha bulunduğu anlaşılmaktadır.[91] Buna göre, imamın he-

91 Encudan döneminde Kasım Şahlı *dava* örgütlenmesinin yapısı hakkındaki göndermeler için bak. *Pendiyat-i civanmerdi*, metin s. 41 ile 62, çeviri s. 25 ile 39; Ebu İshak, *Heft bab*, metin s. 49-50 ile 59, çeviri s. 49-50 ile 59; Heyrvah, *Kelam-i pir*, metin 44, 76-77, 93-94 101 ile 110; çeviri s. 37, 72, 88, 97 ile 106.

men altında *huccet-i azam* denen tek bir *hucce* bulunmaktaydı. Normal olarak, imam ile birlikte *dava* merkezinde yaşayan *hucce*, örgütlenmenin en yüksek dinsel ve yönetsel görevlisi ve imamın başyardımcısıydı. *Hucce*ler genellikle, imamın kendileri imamlık hakkına sahip olmayan en yakın akrabaları arasından seçiliyordu. Bu makamın altında, tek bir *dai*lik kategorisi vardı. Anlaşıldığına göre *dai*ler, görevleri özel bir bölge ya da toplulukla sınırlanmayan propagandacılardı. Eğitimli Nizariler arasından seçilen *dai*lerin başlıca görevi, düzenli aralıklarla farklı toplulukları denetlemek ve durumlarını merkeze bildirmekti. Merkezin mesajlarının topluluklara ulaştırılması da onların işiydi. Bundan başka, belirli Nizari topluluklarının sınırları dışında kalan bölgelerde *davayı* yaymak da *dai*lerin sorumluluğundaydı. Kasım Şahlı *dava*sına bağlı olarak bir yerden bir yere gezen propagandacılar ve denetçiler olarak çalışan çok sayıda dainin olduğu düşünülebilir. *dai*lerin altında, görevleri belli bir bölge ya da topluluğun işlerini yürütmek olan *muallim*ler yani öğretmenler bulunuyordu. İlk İsmaililerin, *dava*nın idari bölümlerini adlandırmak için kullandıkları *cezire* (çoğulu, *cezair*) terimi, Kasım Şahlılarca da kullanılıyordu ve çeşitli *dava* cezireleri bulunuyordu. *Muallim*ler, imama sadakat ölçütüne göre ve kuşkusuz imamın izniyle *hucce* tarafından atanıyor, imam onların aracılığıyla topluluğun en uzak çevrelerine dek otoritesini hissettiriyordu. Normal olarak, her *muallim*e yardımcı olarak iki ayrı *ma'dun* kategorisi bulunuyordu. *Ma'dun-i ekber* denen üst düzey *ma'dun*lar, mezhebin öğretilerini yaymak ve uygun gördüklerini kendi inisiyatifleriyle topluluğa kabul etmek yetkisine sahiptiler. Buna karşılık, hiyerarşinin en altında bulunan alt düzey *ma'dun*lar yani *ma'dun-i asgarlar* ise, bu görevleri ancak, *muallim*in iznini aldıktan sonra yerine getirebilirlerdi. Mezhebin sıradan üyelerine ise, daha önceki dönemlerde olduğu gibi, *müstecib* deniyordu. *Dava* hiyerarşisinde yeri olmayan bir *müstecib*, gerekli niteliklere sahip ise, *muallim* tarafından *Ma'dun-i* asgar'lığa getirilebilirdi. Hiyerarşide daha yüksek makamlara atama yapmak ise, en azından ilke olarak *dava*nın merkezi otoritesini temsil eden imam ve *huccet*in yetkisindeydi.

Bununla birlikte, özellikle daha küçük Nizari çevreleri için geçerli olmak üzere, alt düzey makamların hepsinin, her zaman için doldurulmadığını söylemek gereklidir. 10./16. yüzyıl ortalarına doğru, üst düzey konumların hepsi için genel olarak *pir* terimi kullanılmaya başlandı. Mezhebin sıradan üyeleri yani *müstecib*lere de, *dava* örgütlenmesinin üzerine geçirilen tasavvuf kisvesini yansıtacak biçimde *mürid* denmeye başlandı. Dönemin, öğreti üzerine en önemli kaynağı olan Heyrvah, *pir* ve *hucce* terimlerini aynı anlamda kullanır. Bununla birlikte, Encudan döneminden sonra, *pir* terimi İran'da hızla bırakılmış, ancak Orta Asya Nizarileri tarafından günümüze dek kullanılmaya devam etmiştir.

Encudan dönemi Kasım Şahlı Nizarileri, öğreti alanında esas olarak, geç Alamut döneminin, Nasıreddin Tusi'nin çalışmalarında yansıtılan İsmaili düşüncelerini sürdürmüşlerdir. Ne var ki, Nasıreddin Tusi'nin İsmaili fakirlerini etkileyen Fatuni ve daha önceki döneme ait İsmaili eserleri, artık Suriye'dekiler dışındaki Nizari toplulukları için ulaşılabilir durumda değildi. Bunun sonucunda, Encudan dirilişine dek Nizariler, kozmoloji ve genel olarak yaradılış konusuna, İsmaililiğin karakteristik özelliği olan ilgiyi tümüyle yitirmişler ve yine ayırt edici bir İsmaili düşüncesi olan çevrimsel kutsal tarih anlayışına genel atıflarda bulunmakla yetinmişlerdir.[92] Başka bir deyişle Nizariler, Tayyibilerin tersine, ilk İsmaililerin ve Fatımi İsmaililiğinin ezoterik düşüncelerinin esasını oluşturan *hakaik* ile ilgilenmemişlerdir. Encudan döneminin Kasım Şahlı Nizarileri, belirtildiği gibi, Alamut döneminin son yıllarında yeniden biçimlendirildiği şekliyle *kıyamet* öğretisini sürdürmüşlerdir. Böylece hazır imam Nizari öğretisinde merkezi bir rol oynamayı sürdürmüştür.[93] Dahası, zamanın

92 Ebu İshak, *Haft bab*, metin s., 11-12, 57, 60 ve 62, çeviri s. 10-12. 57, 60 ve 63; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s., 18-19, 98 ve 102, çeviri s. 12-13, 94-95 ve 98; ayrıca *Fasl*. s. 28; çeviren, Ivanow, s. 43, ve Haki Horasani, *Divan*, s. 91 ve 125-126. Encudan dönemi Nizari öğretisi Ebu İshak tarafından öne sürüldüğü gibi 2. Haji'nin is analyzed in Z. Haji, 'La Doctrine Ismaélienne d'après l'Oeuvre d' Ebu İshak Qohestani' adlı çalışmasında incelenmiştir. (3. yy. doktora tezi, Sorbonne, Paris IV, 1975).

93 Ebu İshak, *Haft bab*, metin s. 37 ve 67, çeviri s. 37-38; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 72-73, 86, 104, 107 ve 114-116, çeviri s. 67-69, 80, 100, 103 ve 111-112, ve Haki Horasani, *Divan*, s. 44-45, 55, 56, 58, 62, *103*, *109* ve *118*.

imamı, tanrısal alemin kendisini göstermesi olan manevi gerçekliği içinde görülmek zorundaydı ve inananların başlıca ödevi, bu gerçekliğin bilgisine ulaşmaktı. Başka bir deyişle; bir Nizariden, dinsel bilgisini artırmak ve imamın gerçek özünü daha iyi kavramak yoluyla; *zahiri*, maddi dünyadan *hakikat*in manevi alemine, yani sadece Şeriatın görünen anlamını bilmekten, kendini hazır imamın kişiliğinde ortaya koyan değişmez *hakikat*in bilgisine ulaşması bekleniyordu.[94] İmamın hakiki manevi gerçekliğini tanıyanlar, şeriatın *zahir*inin de ötesine geçeceklerdi.[95] Encudan dönemi edebiyatında, Nasıreddin Tusi tarafından zaten vurgulanmış olan *hucceti*n rolü, özellikle kendisi için bu rolü iddia eden Hayrvehi Herati tarafından, daha ayrıntılı biçimde işlenmiştir.[96] Son dönem Alamut Nizarileri, *hakikat*in yani imamın gerçek özünün, *gizlilik* ve *takiyye* dönemlerinde bile, en azından topluluğun bazı üyeleri tarafından bilinebileceği görüşünü geliştirmişlerdi. Encudan dönemi Nizarileri, hakikatin bilgisine sahip olma ayrıcalığını, bir seçkinler grubundan tek bir kişiye, yani *huccete* atfetmişlerdir. Onlara göre *hucce*, aynen imam gibi doğuştan makamına sahiptir ve yine imam gibi günahsız yani masum olup, tanrısal doğrulamaya (*teyit*) mazhardır.[97] Gerçekte, *hucce* neredeyse imam ile aynı özdendir.[98] *Dava* hiyerarşisinde daha alt kademedekilerin sahip olmadığı mucizevi bilgisi (*muciz-i ilmi*) sayesinde, imamın gerçek doğasını kavrar ve böylelikle bu manevi gerçeği, Nizarilerin geri kalanına açıklar. İmama ulaşmanın tek yolu, *hucceti*r ve Nizariler, yalnızca onun sayesinde zamanın imamını tam olarak tanıyarak kurtuluşa erebilirler.[99] *Hucce*, bu yönüyle imamdan baş-

94 Ebu İshak, *Haft bab*, metin s. 19-20 ve 67, çeviri s. 19-20 ve 67-68, ve Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 46, çeviri s. 38-39; ayrıca bakınız Haki Horasani, *Diwan*, s. 12, 14, 19, 33, 49, 61, 64, 66, 68, 69, 75, 106, 115-117 ve 124-125.

95 Ebu İshak, *Haft bab*, metin s. 53 ve 58, çeviri s. 53-54 ve 58; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 95-96 ve 100, çeviri s. 91 ve 96, ve ayrıca *Tasnifat*, s. 18.

96 Bkz. Heyrvah, *Tasnifat*, s. 1-35 ve *Fasl*, s. 11-32; çev. Ivanow, s. 28-48

97 Ebu İshak, *Heft Bab*, metin s. 35-50, çev. s. 33-50; Heyrvah, *Kalam-i pir*, metin s. 58-94, çev. s. 52-88; *Fasl*, s. 9; çev. Ivanow, s. 25-26 ve Haki Horasani, *Divan*, s. 72-84.

98 Heyrvah, *Tasnifat*, s. 20-26, 52, 77, 78, 82, 89, 90, 100, 102, 116 ve 120 ve *Fasl*, s. 11-13 ve 21-22; çev. Ivanow, s. 28-30 ve 36-37 ve Haki Horasani, *Divan*, s. 18.

99 Pendiyat-ı javanmardı, metin s. 42-43, 44-45 ve 64-65, çeviri s. 26, 27-28 ve 40; Ebu İshak, *Haft bab*, metin s. 17-18, 43, 50 ve 64-65, çeviri s. 17-18, 43-44, 50 ve

ka; şeriatın hükümleriyle bağlı olmayan tek kişidir.[100] İlk İsmaililerin düşüncesini sürdürerek, Encudan dönemi Nizarileri, *imam* ile *hucce*tinin ikisinin aynı anda gizli olamayacağını kabul etmişlerdi.[101] Dönemin Kasım Şahlı Nizarileri, *kıyamet* ve daha sonraki dönemdeki Alamut Nizarileri gibi, insanlığı *ehli tadat, ehli terettüb* ve *ehli vahdet* olarak üç sınıfa ayırmışlardır.[102] İnançsızlar ve Nizari olmayan Müslümanların oluşturduğu *ehli tadat*, imama karşı çıkanlardır. Yalnızca kendilerinin varlığını fark edip meşru imamı tanımayı reddettiklerinden, manevi anlamda yokturlar. *Ehli-hak* ya da *ehli hakikat* olarak da adlandırılan gelişmekte olan insanlar, yani ehli terettüb, hem kendilerinin hem imamın farkında olan, böylece kısmi gerçeğe ulaşmış bulunan Kasım Şahlı Nizarilerdir. *Ehli terettüb* de, kendi içinde güçlüler (*kaviyan*) ve zayıflar (*zaifan*) olarak ikiye ayrılır. Güçlüler grubuna, *dava* hiyerarşisinde *hucce*t-den sonra gelen *mertebe*lerde bulunanlar, yani *dai, muallim* ve *mad*unlar girerken, topluluğun sıradan üyeleri yani *müstecebl*er, zayıflar kategorisini oluşturur. Güçlüler (*kaviyan*), *hucce*tin otoritesini tanır ve *müstecib*leri de kendi örneklerini izlemeye davet eder. *Ehli terettübün* iki grubunun da, özellikle *takiyye* uygulanmadığı zamanlarda, şeriatın *namaz, hac, oruç* gibi halka yönelik yükümlülüklerinin içsel anlamları üzerinde düşünmeleri beklenir.[103] Son olarak, yalnızca *hucce*tin temsil ettiği *ehli vahdet* kategorisi bulunur. Tanrısal alem ve hakikatin kendini ortaya koyması olan imamın kişiliğinden başka hiçbir şeyle ilgilenmeyen *hucce*, kendi benliğini bütünüyle bir yana bırakarak *hakikat*in manevi alemine

---

64-65; Khayrkhwah, *Kalam-i pir*, metin s. 26, 67-68, 111-112 ve 116, çeviri s. 21, 63-64, 107-108 ve 112; ayrıca *Tasnifat*, s. 3, 20, 23-24, 26, 53, 86, 118 ve 127; ayrıca *Fasl*, s. 1-2, 6, 12, 21 ve 23; çeviren, Ivanow, s. 18-19, 22, 29, 36 ve 38. Khaki Khurasani, *Diwan*, s. 84 ve 85.

100 Heyrvah, *Tasnifat*, s. 19 ve 92-93 ve *Fasl*, s. 28 ve 32; çev. Ivanow, s. 43-48.

101 Ebu Ishak, *Heft bab*, metin s. 43, çeviri s. 43-44; Heyrvah, *Kelam-i pir*, metin s. 67-68, çev. s. 63-64 ve *Fasl*, s. 2 ve 4-5; çev. Ivanow, s. 18-19 ve 20-21.

102 Bu kategoriler ve her kategorinin karakteristik özellikleri hakkında bak. Ebu Ishak, *Heft bab*, metin s. 21-22 ile 48, çeviri s. 20-21 ile 48; Heyrvah, *Kelam-i pir*, metin s. 48-92 ile 106, çeviri s. 40-41, 86-87 ile 103 ve Haki Horasani, *Divan*, s. 84-85.

103 *Pendiyat-i javanmardi*, metin s. 48, 67, 81-82, 84, 96-97 ve 98-100, çeviri s. 30, 42, 51, 52, 59-60 ve 61, aynı zamanda başta gözlerini kırpmadan 'ulema'larını takip eden On ikiler olmak üzere bu Şiileri de etkilemişti; ayrıca bakınız Khayrkhwah, *Tasnifat*, s. 68 ve 91; ayrıca bakınız *Fasl*, s. 32-33; çev. Ivanow, s. 49.

girmiştir. *Kıyamet*in ilanıyla, Alamut döneminde bütün Nizari topluluğu için mümkün kılınan manevi cennette oluş durumu, böylece Encudan döneminde, sadece bir tek kişinin, imamın en güvenilir yardımcısı olan *hucce*tin ulaşabildiği bir ayrıcalıktır.

Encudan evresi boyunca Nizarilik, Hint alt kıtasında başarılı bir yayılma gösterdi.[104] Daha önce belirttiğimiz gibi, güvenilir kaynaklar bulunmadığından, Nizari İsmaililiğinin Hindistan'daki kökenleri ve başlangıç dönemi karanlıkta kalmıştır. Hareketin kendi yazılı ve sözlü gelenekleri, genellikle kronolojik ayrıntılarda ve olayların sıralamasında tutarsızdır. Ayrıca, özellikle örgütlenmenin ilk yüzyılları söz konusu olduğunda, efsaneyle gerçeği birbirine karıştırmaya eğilimlidir. Bu geleneklere göre, Nizariliğin Hindistan'a yayılması, İran'daki Nizari imamların gönderdiği temsilciler ya da *pir*ler tarafından gerçekleştirilmiştir. Olasılıkla, Alamut döneminin son evrelerinde gönderilen bu temsilciler, çalışmalarını ilk başta ve esas olarak Sind'de yoğunlaştırmışlardı.[105] Burada, Alamut sonrası Nizari *dava* faaliyetleriyle ilgili kaynaklarımızın da hareketin yalnızca, Kasım Şahlı ve ondan ayrılan İmam Şahlı kollarının geleneklerine dayandığını belirtmeliyiz. Nizarilerin Muhammed Şahlı kolundan gelen imamların, özellikle de Şah Tahir'in faaliyetlerine daha sonra değineceğiz.

Daha önce gördüğümüz gibi, Hindistan'da, *Satpanth* yani *Sat Panth*=Doğru Yol olarak adlandırılan Nizariliği yaymak için İran'dan gönderilen ilk *pir*in Satgur Nur olduğu söylenir.[106] Esas ola-

---

104 Nizari davasının Alamut sonrası dönemin başları ve Encudan döneminde Hint alt kıtasında yayılmasıyla ilgili modern bilgi kaynaklarının en önemlisi olasılıkla Nanji'nin *Nizari Tradition*'unda s. 65-96 arasında *ginan* edebiyatına dayanan akıl yürütmeleridir. Mezhep gelenekleri, Misra'nın *Muslim Communities in Gucerat* adlı kitabında da aktarılmıştır s. 54-65; Konuyla ilgili bu kaynaklardan önce yapılmış tartışmalar için ise bak. Ivanow, 'Satpanth' *Collectanea* içinde, c. 1, s. 1-54; *Ali Origin of the Khojas*, s. 41-44 ve Hollister, *Shi'a*, s. 353-362.

105 Hint Nizarileri söz konusu *pir secere*lerini günümüze dek saklamıştır. Örneğin bak. Ali Muhammed Han, *Mirat-i Ahmedi*, farsça metin s. 123; Nenciani, *Hoca vrattant*, 1. Basım, s. 258-262; Pirzade, *Tevarih-i pir*, c. 2, s. 23-24 ile 265-272; Ivanow, 'Ismailitica' s. 66-67; Ali, *Origin of the Khojas*, s. 57-59 ve Nanji, *Nizari Tradition*, s. 139-141.

106 Nizari *davası*nın Hindistan'daki başlangıç aşaması ile ilgili rivayetler, İmam Şah'a atfedilen *Cennetpuri* adlı *ginan*da özetlenmiştir. V. N. Hooda, bu ve başka bazı *ginan*ları 'Some Sepcimens of Satpanth Literature' adlı makalesinde İngilizceye çevirmiştir. *Collectanea* içinde, c. 1, özellikle s. 130.

rak Gucerat'taki Patan'da faaliyet gösteren bu pirin, Surat yakınlarındaki Nevseri'de bulunan mezar taşında, ölüm tarihi olarak ilginç biçimde 487/1094 tarihi verilmektedir. Satgur Nur'dan sonraki ikinci önemli *pir*, faaliyetlerini Sind'de yoğunlaştıran Şemseddin'dir. Kendisine mal edilen dinsel şiirlerin çoğunda, zamanın imamı olarak Kasım Şah'ın adı verilmektedir.[107] Bu durumda, Pir Şemseddin'in 8./14. yüzyılın ilk yarısında faaliyet göstermiş olması gerekmektedir. Sind'de özellikle Multan ve Uççh'da faaliyet gösteren Pir Şemseddin'in Multan'daki türbesini, yöre halkı Şemsi Tebrizi'nin türbesi olarak görmektedir. Bugün Multan ve Pencab'ın başka yörelerinde Şemsiler olarak bilinen ve çoğunlukla kuyumculukla geçinen Ağa Han'a bağlı Nizari topluluğu, kendilerinin mezhebe bu *Pir* Şemseddin tarafından sokulduğunu iddia etmektedirler. Pir Şemseddin'in örgütlenme faaliyetleri, oğlu Nasreddin ve torunu Şihabeddin (ya da Sahibeddin) tarafından devam ettirildi. Geleneksel *pir*ler listesinde yirmi birinci ve yirmi ikinci sırada bulunan bu iki *pir* hakkında hemen hiçbir şey bilinmemekte, sadece gizli çalışmalarda bulundukları söylenmektedir.[108] Pir Şihabeddin'in yerine geçen oğlu Pir Sadreddin'in zamanına dek, Hindistan'daki baş Nizari pirleri hareket merkezinden belli bir bağımsızlık kazanmış ve pirliğin kalıtsal olarak kuşaktan kuşağa geçtiği bir sülale oluşturmuşlardı.

Kendisine en fazla sayıda *ginan* atfedilen Nizari piri olan Pir Sadreddin, Hindistan'da Nizari *davası*nın yayılmasında ve örgütlenmesinde kilit rol oynamıştır. 770/1369 ile 819/1416 yılları arasında bir tarihte öldüğü söylendiğine göre,[109] İmam İslam Şah'ın çağdaşıdır.[110] Sadreddin, Lohana kastından çok sayıda Hindu'yu İsmaililiğe kazanarak, kendilerine Farsça *efendi* ya da *bey* anlamına gelen *Hace* kelimesinden bozma *Hoca* adını verdi. Bu ad, *Kşatriyas* yani savaşçı kastından oldukları kabul edildiği

107 Aralarında Pir Şemseddin'e atfedilen *Garbi ginan*larının da bulunduğu, Kasım Şah adının geçtiği şiirler hakkında bak. Hooda, 'Some Specimens', s. 60, 68, 70, 73 ile 84.

108 Hooda, 'Some Specime', s. 106, 114 ve 131. Şihab el-bin Şah'ın *Khitabat*'ına göre s. 19-20 ve 42, Sadreddin, Muhammed b. İsmail'in varisi olup, Sabzavar'dan Hindistan'a İslam Şah tarafından yollanmıştır.

109 Hooda, 'Some Specimens', s. 131.

110 Pirzada, *Tavarih-i pir*, c. 2, s. 83-89 ve Chunara, *Nur-i mubin*, s. 495.

için, Lohanalara hitap için Hintçe'de kullanılan aynı anlamdaki *takur* teriminin karşılığıdır. Hindu Lohanalar ve İsmaili Hocalar, kendi aralarında bu Hintçe terimi hâlâ kullanmaktadır. Sind'de Nizari cemaathanesini yani toplu ibadet merkezini yaptıran ilk *pir* Sadreddin'dir. Sadreddin, Kotri'de kurduğu ilkinin ardından, Pencab ve Keşmir'de de birer *cemaathane* kurarak, başlarına kendisine bağlı *mukiler* atadı. Sanskritçe *mukya* kelimesinden gelen *muki* en önemli (*kişi*) ya da *lider* anlamına gelir. Böylece, bundan böyle genellikle Hocalar adıyla anılacak olan Hindistan Nizarilerinin cemaat örgütlenmesinin temelini atan *Pir* Sadreddin, faaliyetini Gucerat'a dek genişletti ve bölgenin Lohana ve diğer Hindu tüccar kastlarından çok sayıda kişiyi İsmaililiğe kazandı. Bununla, birlikte, faaliyet merkezi Uççh'da kaldı. Bu arada, Sadreddin'in faaliyetleri sırasında Sind'in, İsmaililiğe bağlı *Sumre* hanedanının yerini 752/1351'de alan *Sammaların* yönetiminde olduğunu belirtmek yararlı olabilir. *Sumrelerin*, son *emirlerinin* Nizarilikten etkilendikleri düşünülebilirse de, bağımsız bir İsmaili geleneğine bağlıydılar. Yerlerine geçen *Samma* hanedanı ise, kısa sürede Sünniliği benimsedi.[111] Anlaşıldığına göre Pir Sadreddin, İran'daki İmam İslam Şah'ı ziyaret etmiş ve yandaşlarından topladığı *dinsel vergileri* sunmuştur. Sadreddin'in Multan'ın güneyinde, Uççh yakınlarındaki Cetpur'da bulunan türbesinin bugünkü türbedarları On iki İmamcılığa bağlıdır ve kendilerinden saydıkları piri Hacı Sadr Şah adıyla tanımaktadırlar.

Sadreddin'in yerini alan büyük oğlu Rahmetullah Hasan Kebireddin, Abdülhak Dihlevi'nin (y. 1052/1642) yazdığı tanınmış velayetnameye göre, uzun yolculuklar yaptıktan sonra son olarak Uççh'a yerleşti.[112] O da babası gibi, yakın ilişki sürdürdüğü İran'daki imamı ziyaret etmiş ve çok sayıda Hindu'yu Müslümanlığa çekmiştir. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, İmam Şahlı kolundan Kadı Rahmetullah'a ait *Menazil el Aktab*'da da verilen en ağırlıklı tahmin 875/1490-1471 yılı dolaylarıdır.[113]

111 Bkz. Hamdani, Ismaili Da'wa Hindistan'ın Kuzeyi, s. 14-16 ve Elliott ve Dowson, *History of India*, c. 1, s. 483-497.

112 Abdülhak Dihlevi, *Ahbar el ahyar* (Delhi, 1891), s. 204-205.

113 Bak. W. Ivanow, 'The Sect of Imam Shah in Gujrat', JBBRAS, NS, 12 (1936), s. 34 ile 50-51. Aynı zamanda bak. Pirzade, *Tevarih-i pir*, c. 2, s. 99-101.

Türbesi Uççh'da bulunan ve yerel halkça Hasan Derya adıyla tanınan Hasan Kebireddin'in, Sufi *tarikatı* Sühreverdilik ile de yakın ilişkilerinin bulunması ve adının bu *tarikatın* şeyhler listesinde yer alması ilginçtir.[114] Bu durum, Alamut sonrası dönemde, tıpkı İran'da olduğu gibi, Hindistan'da da, Nizarilerle tasavvuf ehli arasında yakın ilişkiler kurulduğuna işaret etmektedir. Kebireddin'in ölümünü, topluluk içinde büyük bir gerginlik izledi. On sekiz oğlu bulunmasına rağmen kendisinden sonra *pir*liğe, İran'daki imam tarafından kardeşi Taceddin atandı. İmama Hindistan Nizarilerinin vergilerini götüren Taceddin, *pir*liği her biri kendi adına isteyen ve bu nedenle de birbirleriyle mücadele içinde olan yeğenlerince, zimmetine para geçirmekle suçlandı. Anlatıldığına göre Taceddin, bu suçlama sonucunda ya üzüntüsünden ya da intihar ederek öldü.

Belki de şaibeli ölümü nedeniyle Kasım Şahlıların resmi *pir*ler listesinde yer almayan Taceddin'in ardından, Kebireddin'in oğullarından İmam Şah, Hindistan topluluğunun başına geçmek için boş yere çaba gösterdi.[115] Bu amaçla İran'a dek gidip İmamı gördüyse de isteğine ulaşamadı.[116] Bunun üzerine Hindistan'a dönerek Gucerat'a yerleşen İmam Şah, burada özellikle çiftçi toplulukları arasından olmak üzere çok sayıda Hindu'yu Nizariliğe çekmeyi başardı. Efsane niteliğindeki bazı anlatımlara göre, kızının oğlu Nar Muhammed'e aldığı Gucerat Sultanı Mahmud Begra'yı (862-917/1458-1511) da müritleri arasına katmıştı. Güvenilir olmayan bazı kaynaklarda ise, Nizari topluluğundan ayrılarak kendi hizbini kurduğu kaydedilen İslam Şah, Kasım Şahlı kolundan Nizarilerce *pir*ler arasında sayılmaz; sadece *Seyyid* unvanıyla anılır. Ahmedabad yakınlarında kendi kurduğu Pirana kasabasın-

114 John A. Subhan, *Sufism, its Saints and Shrines*, (Gözden geçirilmiş basım, Lucknow, 1960) s. 359.

115 İmam Şah ve adına kurulan tarikat hakkında en ayrıntılı bilgi, daha önce sözü edilen Farsça *Menazil el-aktab*'dır. Bu kitap, Ivanow'un *The Sect of Imam Shah in Gujrat*'ının da temelini oluşturur s. 19-70. Ayrıca bk. Abdul Husssain Nanjee, 'Syed Imamshah', *Great Ismaili Heroes* içinde s. 93-94 ve A. A. A. Fyzee, 'Imam Shah' EI2, c. 3, s. 1163.

116 Bu ziyaretin önemi Hooda'da çevrilen *Jannatpuri, a ginan* İmam Şah'a atfedilmiştir. 'Some Specimens', s. 122-137; Gujarati'de Khojki elyazmasında yazılan bu *ginan*'ın orijinal metni 1905'te Bombay'da basıldı

da 919/1513 yılında ölen İmam Şah, buradaki türbesinde gömülüdür. Bu arada, *Pir* Kebireddin'in aile üyeleri arasındaki veraset kavgaları yüzünden, İran'daki imam, Taceddin'den boşalan Hindistan *pir*liğine yeni bir atama yapmamış; bunun yerine, pirler listesinde yirmi altıncı sırayı işgal eden bir öğüt kitabı göndermişti. Daha önce sözü edilen, İmam II. Mustansir billah'ın izleyicilerine verdiği öğütlerden oluşan *Pendiyati civanmerdi* adlı bu kitap, anlaşıldığına göre, 10./16. yüzyılın ortalarında Sind'e ulaşmıştır. Hatırlanacağı gibi, bu tarihe dek, Kasım Şahlı imamlar, Hindistan ve diğer uzak ülkelerdeki Nizari topluluklar üzerinde otoritelerini başarılı biçimde kurmuşlardı. Örneğin, *Hayrveh*, Encudan'daki imamı görmek üzere Hindistan'dan sürekli biçimde *dai*lerin geldiğini ve Hindistan'daki Nizarilerin sayısının İran'daki mezhepdaşlarını geçtiğini belirtmiştir.[117] *Pendiyat*, bir süre sonra Hindistan Nizarilerinin daha iyi yararlanabilmeleri için Sind ve Gucerat dillerine çevrilmiş ve Hucki diline uyarlanmıştır.

Bu arada, Gucerat'taki topluluğun başına İmam Şah'ın yerine oğlu Nar (Nur) Muhammed geçmiştir. *Pir*lik isteğinin kabul görmemesine rağmen İran'daki imama sadık kaldığı anlaşılan İmam Şah'ın tersine Nar Muhammed, Nizari *dava*sı ve Hoca topluluğu ile bağlarını koparark kendi bağımsız Nizari hizbini kurdu. Nar Muhammed, babasının 919/1513'teki ölümünden bir süre sonra, kesin olarak bilinmeyen bir tarihte, Gucerat'ta toplanan *dassondh* yani dinsel vergilerin, Sind üzerinden İran'daki imama gönderilmek yerine, kendisine getirilmesini istedi. Böylece hem kendisi, hem de ölmüş babası için imamlık iddiasında bulunuyordu. Bu istek, Gucerat'taki Nizari topluluğunun bölünmesine yol açtı. İçlerinde, Müslümanlığa yeni geçmiş tam 18.000 Hindu'nun başkanlığını yapan Keta adlı bir *muki*nin de bulunduğu bazı liderler, Nar Muhammed'in talebini geri çevirdi. Böylece Gucerat Nizarileri'nin çoğunluğu, Nar Muhammed'in kurduğu Setpendi adıyla da bilinen İmam Şahlı koluna geçerken; hatırı sayılır bir azınlık, Nizari imamlarına ve Hindistan'daki ana *dava* ör-

117 Heyrvah, *Tasnifat* içinde, s. 54 ve 60-61.

gütlenmesine bağlı kaldı. İmam Şahlılar, daha sonraları, İslam Şah'a kadar olan İsmaili imamlar silsilesini kabule devam etmekle birlikte, İsmailiilikle ilgilerinin bulunmadığını iddia ederek, kendilerini On iki İmamcı Şiiler saydılar. İmam Şahlı alt kolunun tarihindeki en önemli olay, Babüroğullarının son büyük hükümdarı Evrengzib'in baskılarına karşı giriştikleri isyandır. Sünnilik dışındaki inançlara karşı hoşgörüsüz politikasıyla tanınan bu hükümdar zamanında, İmam Şahlıların bir kolunun başkanı olan Muhammed Şah, Şii görüşleri nedeniyle Sünni hukukçularca yargılanmak üzere imparatorluk sarayına götürülmek üzere tutuklandı. Yaşlı şeyhin aşağılanmaya katlanmak yerine intihar etmesi üzerine, ayaklanan müridleri, Broç kalesini ele geçirerek bağımsızlık ilan ettiler.[118] 1100/1688-1689 yılında çıkan bu ayaklanma bir süre sonra bastırıldı. Zamanla birçok bölünmeye uğrayan bu alt koldan bazı gruplar, Hinduluğa geri dönme eğilimi gösterirken, bu kolun esas olarak Gucerat, Handeş ve Madya Pradeş eyaletinin batısındaki Burhanpur yakınlarındaki köylerde yaşayan bugünkü mensupları, kendilerini İsmaili olmaktan ziyade On iki İmamcı Şii ya da Sünni görmektedirler.

Encudan'daki merkezin İmam Şahlı ayrılığına gösterdiği ilk tepkinin nasıl olduğu bilinmemektedir. İran'daki imamlar, Kebireddin'in ölümünden sonra başlayan ve İmam Şahlı bölünmesiyle doruğuna ulaşan iç çekişmeler sırasında, Taceddin'in kısa süren *pir*liğinin ardından, Hint alt kıtasındaki Nizarilere yeni bir *pir* atamamışlardı. Bunun yerine, topluluğa kılavuz olmak üzere *Pendiyati civanmerdi* öğütler kitabını göndermişlerdi. En eski *pir* listelerinde, *Pendiyat*'ın gönderilmesinden sonra Hint Nizari topluluğuna yalnızca tek bir *pir*in atandığı belirtilir. Dadu adındaki bu *pir*in, Nizarilerin Sünniliğe dönmesini engellemek amacıyla, Sind'e gönderildiği anlatılır. Ne var ki, 1584 yılı dolaylarında, Dadu, Sind'i terketmek zorunda kalarak, kendisiyle birlikte kaçan bir grup Nizari ile birlikte Nevanagar'a (Camnagar) yerleş-

118 İmam Şahlıların bu ayaklanması hakkında bak. Ali Muhammed Han, *Mirat-i Ahmedi*, Farsça metin, c. 1, s. 320-324 çev. Lokhandwala, s. 286-289; Ivanow, 'Sect of Imam Şah' s. 52-54 ve Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, c. 2, s. 150-157.

mek zorunda kaldı. Bir süre sonra, buradan taşındığı Buc'da ölen Dadu, Hint Nizariliğinin yeniden örgütlenmesinde önemli bir rol oynamış ve topluluğun Encudan'daki merkezi önderlikle bağlarını güçlendirmiştir. Ne var ki, sonradan düzenlenen *pir* listelerinde Dadu'nun adına yer verilmemiştir. *Pir* silsilesinin sona ermesiyle imamlar, Hint alt kıtasındaki Nizari topluluğunda *vekiller* ve *bavalar* tarafından temsil edilmeye başladı. İkinci terim, olasılıkla Türkçe ve Farsça'daki *baba* kelimesinin Hocki dilinde aldığı biçimdir. Bu yeni düzenleme, *pir* hanedanlarının başına buyrukluk eğilimlerinden usanan Encudan imamların, topluluk üzerinde daha doğrudan bir denetim kurma girişimi anlamına geliyordu. *Vekil*lerin ve diğer yerel temsilcilerin en önemli görevleri, topluluk üyelerinden dinsel vergilerin toplanıp, uygun biçimde İran'daki merkezi hazineye gönderilmesini sağlamaktı. Yeni düzenlemede de Rahmetullah Hasan Kebireddin'in soyundan gelen bazı Seyyid aileleri, etkilerini bir ölçüde korumayı başarmış ve bazen *vekil* konumuna ulaşmıştır. İmama sadakatlarını kanıtlamak koşuluyla, *dava* faaliyetlerini sürdürmelerine ve Hoca topluluğu içinde bazı eğitim görevlerini yürütmelerine izin verilmiştir. Bu Seyyid ailelerinden en önemlisi, Sind'de hâlâ etkin olan Kadivala Seyyidleridir.

Hindistan'da ise Nizari *davası*, Gucerat'ta devam etti. Gucerat Nizarilerinden, merkezi önderliğe ve temsilcilerine bağlılığını sürdürülen gruplardan biri Momna'lardır. *Mümin* kelimesinden bozma bu terim, söz konusu gruptan başka İmam Şahlı koluna bağlı bazı gruplar için de kullanılır.[119] Kasım Şahlı Momnalar, imamın temsilcileri olarak Sind'deki Kadivala Seyyidlerine bağlanmıştır. Bu grubun yönetimini üstlenen *Pir* Meşayih zamanında, Momnalar arasında görüş ayrılıkları çıkmış ve grup üyeleri Sünni mi, Şii mi olduklarına karar veremedikleri bir kimlik bunalımı yaşamıştır. Pir Meşayih'in yazılı eserlerinde hem Sünni hem Şii görüşlerine yer verilmesi, karışıklığı daha da artırmaktadır. Ahmedabad'da

119 Değişik Momna grupları ve tarihleri hakkında bak. M. Nur Muhammed, *Ismaili Mumin Komno Ithitas*, (Bombay, 1936); M. İbrahim, *Meşayih Çiştiyya Chancerita* (Bombay, 1372/1953); Enthoven, *Tribes and Castes of Bombay*, c. 2, s. 155-157 ve c. 3, s. 62-64 ve Misra, *Muslim Communities*, s. 103-107.

yerleşen *Pir* Meşayih, 1108/1697'deki ölümünden önce, Encudan ile bağlarını koparıp Sünniliğe geçtiğini açıklamış, hatta Şiilere karşı baskılarında Şah Evrengzib'in tarafını tutmuştur. Azim Nanci, bu karışık durumu açıklamak için, Pir Meşayih'in gerçekte, o zamanlar Dekkan'da oturmakta olan Muhammed Şahlı imamlara bağlandığını ve bu durumu kamufle etmek için *takiyye* amacıyla Sünni göründüğünü ileri sürer.[120] Gerçek ne olursa olsun, bu karışıklık Momnaların bir bölümünün Sünniliğe geçmesiyle sonuçlanmıştır. Sonuçta, bugün Gucerat'ta yaşayan Momnalar, Nizariliğe, On iki İmamcılığa, Sünniliğe ve bu inançların birbirine karışmasıyla oluşturulan birçok hizbe bölünmüştür.

Hint alt kıtasında Nizari *davası*nı yayan *pir*ler, başlangıçtan itibaren mezhebe çekmeyi amaçladıkları Hint topluluklarının inanç ve tapınmalarına (ritüel) özel dikkat göstermişlerdir. Bu amaçla, İslami öğretilerini ve İsmaili düşüncelerini, Hint alt kıtasının Sind, Gucerat ve diğer bölgelerindeki Hindu topluluklarının kolay anlayabileceği bir biçimde sunmaya çalışmışlardır.[121] Bu yaklaşım, İslami ve Hindu unsurların bir arada bulunduğu *ginan*larda açıkça görülebilir. Putlara tapmayı yasaklayan *pir*ler, hedef kitleye öğretilerinin bazı yönlerini açıklamak için Hindu mitolojisini ve Hindu motiflerini kullanmaktan kaçınmamışlardır. Özellikle, Nizarilerce kıyamet çağı sonrasında anlaşıldığı biçimiyle imamet öğretisini, Hindu çerçevesi içinde sunmuşlardır. Bu formülasyon, *Pir* Şemseddin, *Pir* Sadreddin ve İmamşah'a atfedilen üç değişik versiyonu bulunan önemli bir *ginan* olan Desa Avetare de açık biçimde görülür.[122] Başka bazı *ginan*larla birlikte, bugün artık kullanılmayan *Desa Avetare*'de, kıyamet sonra-

120 Nanji, *Nizari Tradition*, s. 93; Bkz. Misra, *Muslim Communities*, s. 64-65.

121 Nanji, *Nizari Tradition*, s. 99-130, ayrıca 'Towards a Hermeneutic of Qur'anic and Other Narratives in Isma'ili Thought', *Approaches to Islam in Religious Studies* içinde, yay. Richard C. Martin (Tucson, 1985), s. 164-173; ayrıca bakınız Ivanow, 'Satpanth', özellikle s. 19-40.

122 Bakınız Nanji, *Nizari Tradition*, s. 144-145 Pir Sadreddin'e atfedilen bölüm, Şemseddin'inkinden uzun, İmam Şah versiyonunda kısadır ve Hooda'da İngilizceye çevrilmiştir, "Some Specimens", s. 112-115. Söz konusu *ginan*ın İmam Şah'a atfedilen versiyonunun tamamı Gulshan Khakee tarafından İngilizceye çevrilmiştir, The Dasa Avatara of the Satpanthi Ismailis ve Imam Shahis of Indo Pakistan' (Doktora Tezi, Harward Üniversitesi, 1972), s. 62-478.

sı Nizari öğretileri, Vaişnacılık kavramları ışığında sergilenir ve Nizari İmamı, Vaişnacılık'ta Hindu tanrısı 'Vişnu'nun çağlar boyunca göründüğü değişik şekillerinden biri olan beklenen kurtarıcı olarak sunulur.

Vaişnacılıkta, *avetare* terimi, genel olarak, Vişnu'nun değişik çağlarda, insan ya da başka bir varlık biçiminde yeryüzünde belirerek, o çağ için belirlenmiş amacını gerçekleştirene dek dünyada yaşadığı farklı şekillerini anlatır. Bu tezahürlerin ya da *avetare*lerin sayısı zaman içinde on ile sınırlanmıştır.[123] *Desa avetare* de On Tezahür (Belirti) anlamına gelmektedir. Adı geçen *ginan*larda söz konusu on tezahür, Hinduluğun çevrimsel zaman ve tarih anlayışının içine oturtulmuştur. Bu anlayışta, evrenin birbirini izleyen değişik uzunlukta dört *yuga* yani çağın oluşturduğu bir büyük çağdan (*mahayuga*) oluşan çevrimlerden geçtiğine inanılır. Her çevrimde evren, yeniden yaratılır ve yok edilir. İçinde bulunduğumuz çağ, Kara Tanrıça Kali ile özdeşleşen, kötülük ve karanlık çağı yani Kali Yuga olan son çağdır. Hindular, Kali Yuga'nın kötülükleriyle savaşmak üzere Vişnu'nun onuncu *avetare*sinin ortaya çıkmasını beklemekteydi. Nizari *pir*leri, bu beklenen onuncu tezahür olarak, Hinduların beklediği Kalki'nin yerine Ebu Talib oğlu Ali 'yi gösterdiler. Böylece, Hinduluktan Nizariliğe geçenlerin beklediği tanrısal kurtarıcı Ali oluyordu. Ali, çevrimin son çağı Kali Yuga'nın kötü güçleriyle savaşarak, en sonunda, Hindu mitolojisinin şeytanı Kalinga'yı öldürecekti. Ali'den sonra gelen Nizarilerce kabul edilmiş olan bütün imamlar da konum ve yetki bakımından onunla özdeşti. Yani bütün imamlar, tek tek Vişnu'nun onuncu *avetare*si olarak sunuluyordu. Bunlar, Nizariliğe geçen ve *kıyamet* sonrası öğretilerine uygun biçimde, zamanın imamının beklenen kurtarıcı olduğunu öğrenen Hindular için kolay kavrayabildikleri açıklamalardı. Doğru yolu (*sat panth*) ve imamı kabul etmek, Nizari Hoca müminleri yeniden doğuş çemberlerinden kurtaracak ve cennetin kapılarını onlar

123 See for instance, S. C. Mukherji, *A Study of Vaisnavism in Ancient and Medieval Bengal* (Calcutta, 1966), s. 207-219; J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism* (Utrecht, 1954), s. 124 and A. Danielou, *Hindu Polytheism* (New York, 1964), s. 116.

için açacaktı. Ayrıca, Kuran'ın doğru yorumunu (*tevil*) yalnızca Nizari *pir*lerinin bildiği, *Veda*ların (Hint kutsal kitaplarının) sonuncusu olarak sunuluyordu. *Ginan*lar, müminleri gerçek dinin ve imamın bilgisine götüren *pir*lerin dinsel rolünü yüceltiyordu. Hint Nizarilerinde İsmaililerin geleneksel kozmolojisi ve çevrimsel kutsal tarih anlayışı bir yana bırakılmıştır.

Nizarilerin diğer kolu Muhammed Şahlı imamlarının faaliyetleriyle ilgili güvenilir bilgi kaynakları oldukça kıttır. Belirtildiği gibi, geçen yüzyıla dek Suriye Nizari topluluğunun çoğunluğu bu kola bağlı kalmıştı. Başta Deylem olmak üzere İran'da ve Afganistan ile Bedahşan ve yukarı Amu Derya bölgesinde de, en azından 10./16. yüzyıl boyunca bu kola bağlı çok sayıda Nizari vardı. Muhammed Şahlı imamların 10./16. yüzyıl başlarında Hint alt kıtasına göçmesiyle bu kol, gelecek birkaç yüzyıl için burada da yandaşlar kazandı. Bununla birlikte, Muhammed Şahlı kolunun imamlarının çoğu hakkında, genellikle Suriye Nizarileri arasında yaygın rivayetlerde korunmuş adlarından başka bilinen pek bir şey yoktur.[124] Bu kolun ilk imamı Muhammed Şah'ın, Timur tarafından Sultaniye'ye sürülene dek, Alamut çevresinde siyasal olaylara karıştığı bilinen Hüdavend Muhammed ile aynı kişi olabileceğinden söz etmiştik. Hüdavend Muhammed'in soyundan gelenlerin, 9./15. yüzyılın son yıllarına dek bu kentte yaşadıklarını biliyoruz. Bu arada, Muhammed b. Mümin Şah'ın yerine oğlu Raziyeddin (öl. 838/1434) geçti. Adı geçen imamı da, sırasıyla Tahir b. Raziyeddin (öl. 868/1463-1464), II. Raziyeddin b. Tahir ve bu kolun en tanınmış imamı olan Şah Tahir Dekkani izledi.

Uzun süre Nasıri Hüsrev'in getirdiği kendilerine özgü İsmaililik anlayışına bağlı kalan yukarı Amu Derya İsmailileri, Alamut döneminin sonlarına doğru Nizariliğe geçmişlerdi. Pamir dağlarının batı kolunda, Amu Derya'nın kaynağı Penc suyunun iki kıyısını kapsayan Şuğnan bölgesinin İsmailileri arasında yaygın geleneğe göre, Nizarilik bölgeye Alamut imamları tarafından gön-

124 Ivanow'un birçok çalışmasına bakınız

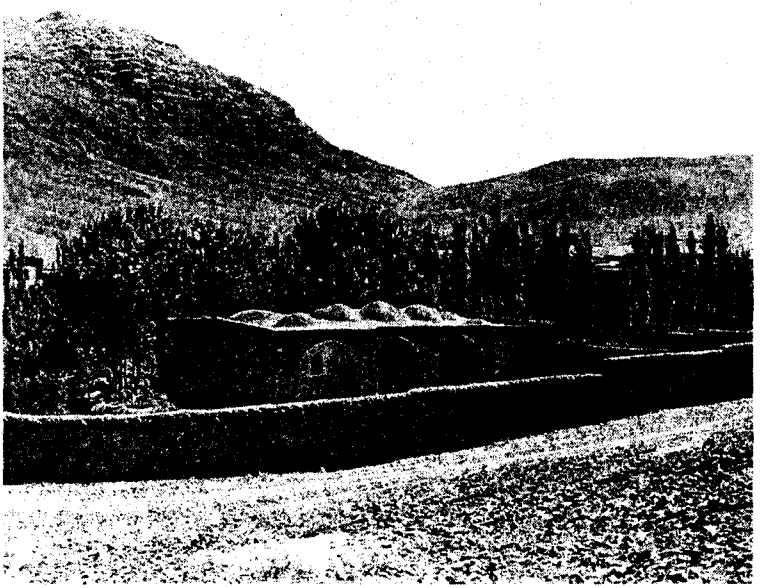
derilen iki *dai*nin çİsmailialışmaları sayesinde girmiştir.[125] Seyyid Şah Malang ve soyu Musa el Kazım'a dayanan bir Alevi olan Seyyid Şah Hamuş adlarını taşıyan bu iki *dai*, yerel beyleri kovarak bölgenin yönetimini ele geçirmiş ve yerel *pir* ve *emir* sülalerinin kurucusu olmuştur. Moğol yıkımından büyük ölçüde kurtulan Bedahşan, Timur'un torununun çocuğu Ebu Said (855-873/1451-1469) zamanında Timurlularca ilhak edilmiştir. Aynı adı taşıyan Muhammed Şahlı imamıyla aynı kişi olması olası olan Şah Raziyeddin adlı bir liderin çevresinde toplanan bölge Nizarileri, 915/1509 yılında Timurlularca kıyıma uğratılmıştır.

Kasım Şahlı kolunun kabul ettiği otuz birinci imam olan Şah Tahir el Dekkani, bu kolun imamlarının en tanınmışıdır. Şair, ilahiyatçı ve başarılı bir diplomat olan Şah Tahir hakkında en ayrıntılı bilgi, Firişta adıyla bilinen Muhammed Kasım Hindu Şah'ın, 1015/1606-1607 yılında tamamladığı Gülşeni İbrahimi ya da *Tarih-i Firişte* adıyla bilinen Hindistan tarihinde verilmiştir.[126] Firişte, Nizari İsmaili imamı olduğunun farkında bulunduğu Şah Tahir'in ailesinin, İran'da Gazvin yakınlarında bulunduğunu söylediği Hund adlı bir yerde yaşayan ailesinin geniş bir yandaş topluluğuna sahip olduğunu anlatır. Babasının yerine *seccadenişin* yani ailenin ve topluluğun başkanı olan Şah Tahir'in yetenekleri, bilgisi ve dindarlığı sayesinde kazandığın ün, Safevi hanedanının kurucusu Şah İsmail'in sarayına davet edilmesine yol açtı. Ne var ki, kısa zamanda artan popülerliğinden rahatsız olan Şah İsmail, Şah Tahir'i Kaşan'a sürdü. Burada da yandaş bulan imamın yarattığı etki, yerel Safevi yöneticileri ve On iki İmamcı ulemanın düşmanlığını uyandırdı. Bunların kışkırtmasıyla hakkında idam fermanı çıkarıldı. Safevi sarayında çok etkili bir yeri olan ve gizlice Nizariliği kabul etmiş olması olası olan Mirza Hüseyin İsfahani tarafından uyarılan Şah Tahir, kendisini tutukla-

125 *Nizari İsmaililiğinin* yukarı Amu Derya bölgesine girişi ve gelişmesi hakkında bak. *Tarihi Bedahşan*, yay. A. N. Boldirev (Leningrad, 1959); W. Barthold, et. al. 'Badakshan' EI2, c. 4, s. 389-391.

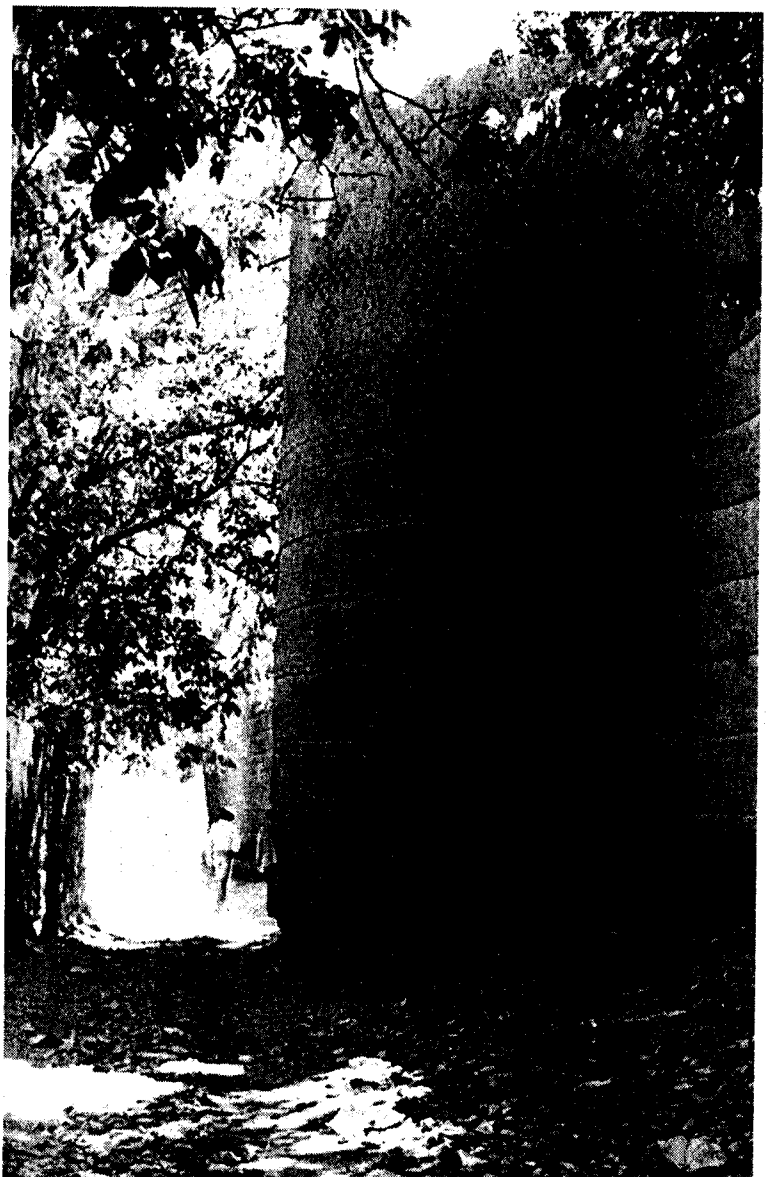
126 Ferişte, *Tarih-i Ferişte*, yay. J. Briggs (Bombay, 1832) özellikle c. 2, s. 213-231. Şah Tahir'in diplomatik misyonları, İranlı ve Hintli birçok tarihçi tarafından kaydedilmiştir.

maya gelen Safevi askerlerinden kıl payı kurtularak, ailesiyle birlikte Fars üzerinden deniz yoluyla Hindistan'a kaçtı. Burada, Dekkan'da Behmenilerin yerine kurulan ve Hindistan'da Şiiliği resmi din ilan eden ilk emirlik olan Adilşahların merkezi olan Bijapur'a giden Nizari imamı burada pek sıcak bir karşılama bulmadı. Mekke'yi ve Irak'taki Şii kutsal yerlerini ziyaret ettikten sonra İran'a dönmeye niyetlenen Şah Tahir, dönüş yolunda kendisiyle tanışan ve derin bilgisinden etkilenen Sünni bilgin *Pir* Muhammed Şirvani'nin tavsiyesi üzerine Ahmednegar'da hüküm süren Nizamşahlar hanedanının sultanı Burhan Nizam Şah tarafından davet edildi. Böylece 1522 yılında kesin olarak Dekkan'a yerleşen Tahir Şah, Nizamşahların başkenti Ahmednegar'da büyük itibar gördü. Tahir Şah'ın, hasta oğlu Abdulkadir'i mucizevi biçimde iyileştirilmesinden etkilenen Sultan Burhan Nizam Şah, Şiiliği kabul etti. Bütün kaynaklar, Şah Tahir'in On iki İmam Şiiliğini savunduğunu yazarlar. Bir İsmaili imamının On iki İmam-

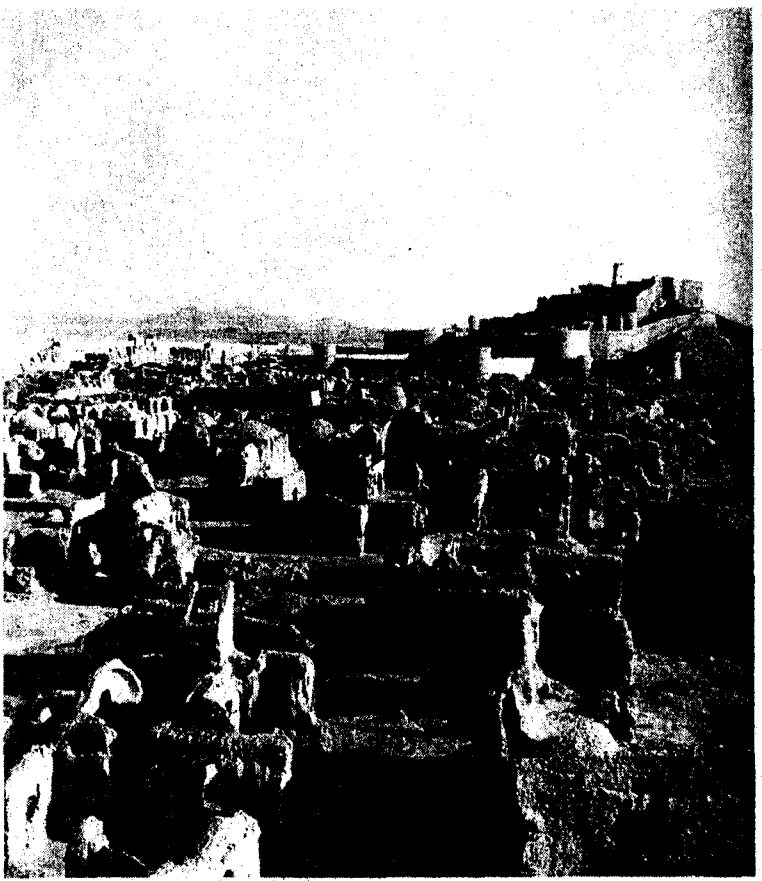


10 İmam Şah Nizar II'nin Kahak'ta restore edilmiş müzesi

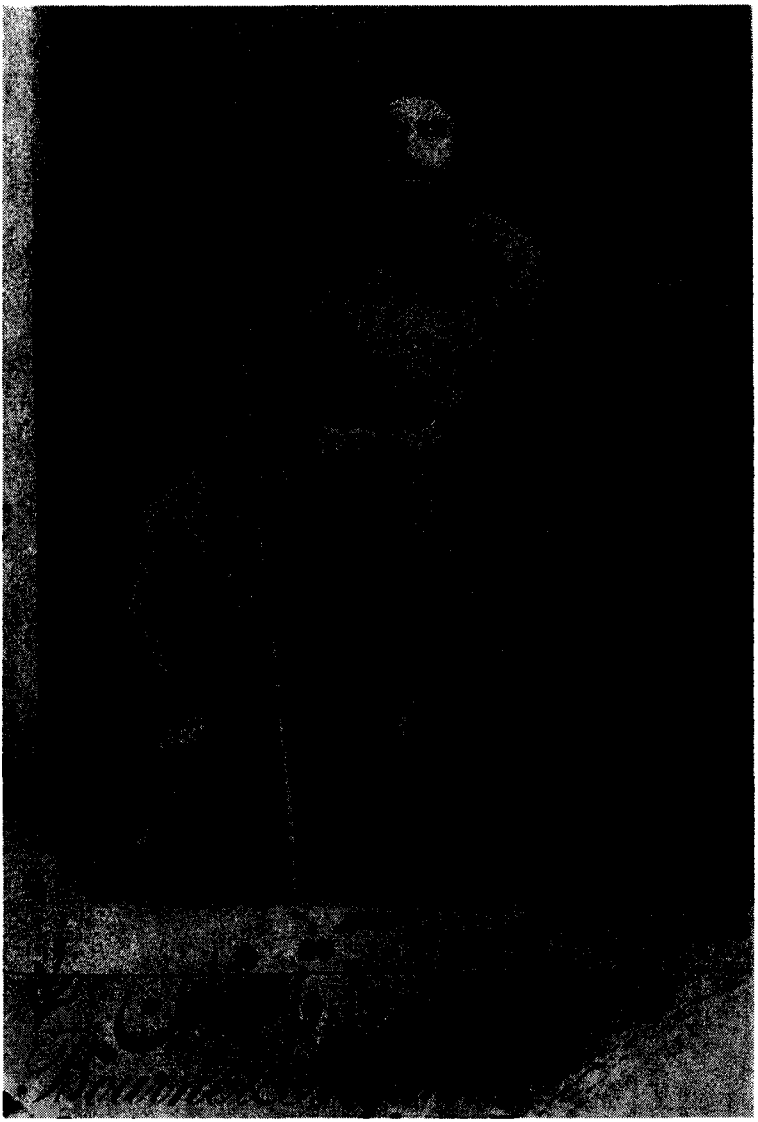
11 İmam Şah Nizar II'nin Kahak'taki mezartaşı (1134/1722)



12 Ağa Han'ın Mahallat'taki etrafında dolaşarak baki kalınacağına inanılan ikamet yeri



13. Bam'ın genel görünüşü



14. Hasan Ali Şah, Ağa Han I.

15. Ağa Han I ve (sağdaki) Ağa Han II.

16. Ağa Han I'in kız torunu-Bombay

cılığı benimsemesi garip görünebilir, ancak Şah Tahir'in ve dönemin bütün Nizari liderlerinin çok katı bir *takiyye* uygulamak zorunda bulunduğu unutulmamalıdır. Bu bakımdan kendisinin, Nizari İsmaili inançlarını, Safevi İran ile yakın ilişkiler kurmaya istekli olan dönemin Hint yöneticilerince daha kabul edilebilir olan On iki İmamcılık kılığı altında yaydığı kesindir. Tanınmış On iki İmamcı bilginlerin dinsel eserleri üzerine çok sayıda yorum yazmasının nedeni de bu olabilir. Bundan başka, rakip Kasım Şahlılar gibi, *tasavvuf* şemsiyesine de sığınmış olabilir, ancak bu düşünceyi destekleyen kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bu bağlamda yalnızca, *Gülşeni raz* üzerine yazılmış daha önce söz edilen İsmaili yorumunun, kimi otoritelerce ona atfedildiği söylenebilir. Bir de, Hindistan'da günümüze ulaşmış tek Muhammed Şahlı eseri olan, 1110/1698 dolaylarında Gulam Ali b. Muhammed tarafından yazılan *Leme' at*[127] *el tahirin* adlı kitaplarda İsmaili fakirlerinin, On iki imamcı Şii ve Sufi ifadeler altında sunulmuş olması, Muhammed Şahlı kolunun da, kendisini tasavvuf kisvesinde ortaya koyduğunun işaretidir.

Şah Tahir, en büyük başarısını Burhan Nizam Şah'ın mezhebe girmesinden bir süre sonra, 944/1537'de On iki İmam Şiiliğini Dekkan'ın resmi mezhebi ilan etmesiyle elde etti. Pir Muhammed Şirvani'nin buna karşı başlattığı isyan, Şah Tahir'in öğütleriyle kolayca bastırıldı. Nizamşahların başkenti Ahmednegar, kısa sürede Şii bilginlerin toplanma merkezi olurken, haber Safevi İran'da da sevinçle karşılandı. Şah I. Tahmasp, Burhan Nizamşah'a elçiler ve armağanlar gönderdi. Buna karşılık olarak, Nizamşah sultanı da, Şah Tahir'in oğlu Haydar başkanlığında bir dostluk heyetini İran'a gönderdi. Komşu hanedanlar nezdinde de Burhan Nizam Şah adına birçok diplomatik hizmette bulunan Şah Tahir, kırk yıl imamlık yaptıktan sonra 952/1545-1546 yılları arasındaki bir tarihte Ahmednegar'da öldü. Cenazesi Kerbela'ya götürülerek İmam Hüseyin'in türbesine defnedildi.

127 Ivanow'un pek çok çalışmasına bakınız, 'An Ismailitic Pedigree', s. 403-406; 'A Forgotten Branch of the Ismailis', s, 70-79; *Guide*, s. 111-112; *Ismaili Literature*, s. 166-167 ve Poonawala, *Bio*, s, 281.

Muhammed Şahlı kolunun imamlığı Şah Tahir'den sonra oğlu Haydar'ın soyundan yürüdü. Şiiliğe karşı sert kovuşturmalara girişen Evrengzib'in hükümdarlığına dek Dekkan'da yerel emirlerinden itibar gören Muhammed Şahlı imamlar silsilesi, kırkıncı imam Muhammed el Bakır ile son buldu.

Muhammed el Bakır, büyük çoğunluğu Muhammed Şahlılara bağlı olan Suriye Nizarileri ile son olarak Şaban 1210/Şubat 1796'da temas kurdu.[128] Bu tarihten sonra imamlarıyla bağlantıyı yitiren Suriye Nizarileri, Hindistan'da uzun süre Muhammed el Bakır'ın varislerini aradılar. Bu arayıştan sonuç çıkmaması üzerine, Suriye Nizarilerinin büyük çoğunluğu, 1304/1887de o zaman III, Ağa Han'ın temsil ettiği Kasım Şahlı koluna bağlandılar. İran'daki Muhammed Şahlı topluluğu ise İmamların Dekkan'a yerleşmesiyle daha 10./16. yüzyıldan itibaren dağılmaya başlamıştı. Topluluğun bir bölümü, Kasım Şahlı koluna geçmiş olabilir ama asıl çoğunluk On iki İmamcılar arasında erimiştir. Bununla birlikte, bugün İran'da Kum ve başka kentlere yerleşmiş ve Şah Tahir'in soyundan geldiğini iddia eden bir Şah Tahiri ailesi bulunmaktadır. Muhammed Şahlıların, en azından 11./17. yüzyılda, Yukarı Amu Derya ve Afganistan'da özellikle Bedahşan ve Kabil çevresinde olmak üzere yandaşları bulunmaktaydı. Ancak, yerel *pir* sülalelerinin yönetiminde yaşayan bu bölgelerdeki Nizariler de, 13./19. yüzyıl başlarında genel olarak Kasım Şahlı koluna bağlanmıştır. Bu kolun Hindistan'daki izleyicileri de, Evrengzib'in tüm Şiiliğe karşı uyguladığı ağır baskıların ardından, 11./17. yüzyıldan itibaren dağılmaya başladı. Bugün, Hindistan'da Muhammed Şahlı koluna bağlı Nizari'nin kalmadığı anlaşılmaktadır. Nizariliğin bu alt kolunun bugün yalnızca Suriye'de var olduğu bilinmektedir. Suriye Muhammed Şahlıları, hukuki konularda daima Sünni Şafii mezhebini izlemiştir.

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere, 11./17. yüzyılın sonlarına doğru Kasım Şahlı imamları, Nizari çoğunluğunun bağlılığını kazanmayı başarmıştı. Bu kolun 1090/1680'de ölen otuz doku-

128 Bkz. Tamir, 'Füru el hacera', s. 597-598 ve *el İmamc*, s. 208-216.

zuncu imamı II. Halilullah'ın oğlu II. Şah Nizar'a gelene dek,[129] Kasım Şahlı imamlar, merkezi İran'da Encudan çevresindeki Mahallat ve diğer yerlerde derin kökler salmıştı. Şah Nizar, imamlığının üzerinden on yıldan fazla bir zaman geçtikten sonra, bilinmeyen bazı nedenlerden dolayı, *dava* merkezini Encudan'ın yaklaşık otuz beş kilometre kuzeydoğusuna, Mahallat'ın da aynı mesafedeki güneybatısında yer alan Kehek köyüne taşıdı. Kehek'ten alçak sıra tepelerle ayrılan Encudan, böylece Nizari imamlarınca temelli terk edilmiş oluyordu. Nizari imamları, Kehek'i de Şah Nizar ve ilk ardıllarının ardından kısa bir süre terk ettiler. Topluluğun merkezi olmaktan çıktıktan sonra 13./19. yüzyıl başlarına dek Nizarilerle bağlantılarını koruyan Kehek, bugün hepsi On iki İmamcı Şii olan yaklaşık 500 kişinin yaşadığı küçük ve ücra bir köydür. Kehek'in daha önceki tarihlerde Kum ile Arak kentlerini bağlayan yol üzerinde yer alan daha önemli ve kalabalık bir yerleşim merkezi olduğu, burada bulunan Safevi dönemine ait kervansaray kalıntısından anlaşılmaktadır.

Kasım Şahlı imamlarının, II. Mustansir billahtan beri Nimetullahi tarikatıyla yakın ilişkilerini kesintisiz biçimde sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Ancak, bu yakın ilişkinin ilk kesin kanıtı, Şah Nizar zamanında bulunabilmektedir. Şah Nizar, kendi zamanında henüz İran'daki ikinci canlanışını gerçekleştirmemiş olan bu Sufi tarikatıyla yakın ilişkiler sürdürmüş ve Sufi adı olarak Ataullah adını almıştır.[130] Bu nedenle Kirman eyaletinin bazı kesimlerindeki Nizariler, uzun süre Ataullahi adıyla tanınmıştır. Köken olarak Horasan'ın göçebe boylarından gelen söz konusu

129 II. Nizar hakkında bak. *Hitabat*, s. 43, Fidai, *Hidayet el-müminin*, s. 140-141; Tamir, *el İmame* s. 225; Galib, *Tarih*, s. 320-322 ve *Alam*, s. 573-574; Ivanow, 'Tombs of Some Persian Ismaili Imams', s. 56-59, Hollister, *Shi'a*, s. 335-336; Pourjavady ve Wilson, 'Isma'ilis and Ni'matullahis' 116-117 ve Poonawala, *Bio*, s. 281-282.

130 Bakınız Şahabeddin Şah, *Khitabat*, s. 43, ve Ahmad 'Ali Khan Vaziri, *Jughrafiya-yi Kirman*, yay. M. I. Bastani Parizi (Tahran, 1353/1974), s. 157 ve 199, Kirman'ın 1291/1874 yılında yazılmış ve ilk defa *Farhang-i Iran Zamin'de*, basılmış önemli bir tarihsel coğrafyası 14 (1345-1346/1966-1967), s. 5-286. Sonraki on yıllar boyunca Nizarilerin Kirman'da ve komşu bölgelerdeki faaliyetlerine göndermeler için bakınız Muhammad Kazım Marwi, *Alamara-yi Nadiri*, yay. N. D. Miklukho-Maklai (Moscow, 1960-1966), cilt. 1, s. 438 ve 549; yay. Muhammad A. Riyahi (Tahran, 1364/1985), cilt. 1, s. 283 ve 356.

Nizariler, Nizar Şah'ın kişisel çabalarıyla, başta Sircan olmak üzere Kirman eyaletinin çeşitli bölgelerinde yerleşik hayata geçmişlerdi. İmam II. Nizar Şah, mezar kitabesindeki tarihe göre, Afganlıların Kehek dahil İran'ın büyük bölümünü istila etmelerinden kısa bir süre önce, Zülhicce 1134/Eylül 1722'de öldü. Mezhep gelenekleri ise, söz konusu imamın ölümünü hemen hemen bir yüzyıl öncesine 1038/1628-1629 yılına götürür. Şah Nizar'ın türbesi, Kehek'in batı çıkışında hâlâ ayaktadır. İmamın bugün izi bile kalmayan evine bitişik olduğu anlaşılan türbe, her birinde birkaç mezar bulunan birçok odadan oluşmaktadır. Türbe külliyesinde ve bitişik bahçesinde, üzerinde Hocki Sindi yazısı bulunan çok sayıda mezar taşı bulunmaktadır. Bu mezarlar, imamlarını görmek için uzun ve tehlikeli bir yolculuğa çıkan Hint Nizarilerinin anılarının işaretidir. Türbe, 1966 yılında restore edilmiş, ancak bu işlem sırasında orijinal işlemeli tahta kapıları ve birçok özelliği feda edilmiştir. Nizar'ın izleyicilerini kabul ederken oturduğu anlatılan ve 1937 yılında Ivanow tarafından yeniden bulunan taş platformdan, bu kitabın yazarının Kehek'i ziyaret ettiği 1976 yılında, artık hiçbir iz kalmamıştı.

II. Nizar'ın yerine, mezarı babasının türbesinin en büyük odasında bulunan oğlu Seyyid Ali geçti.[131] Seyyid Ali 'yi de, Seyyid Hasan Beg adıyla da bilinen oğlu Hasan Ali izledi. Nadir Şah'ın işgalci Afganlıları kovarak Safevilerin yerine kısa ömürlü olacak kendi hanedanını kurması, Hasan Ali'nin imamlığına rastlar. Hasan Ali, anlaşıldığına göre Hindistan'dan gelen hacıların ve birlikte getirdikleri vergilerin güvenliğini düşünerek, Nadir Şah'ın saltanatının (1148-1160/1736-1747) sonlarına doğru, Kehek'ten, Kirman'ın 180 kilometre güneybatısında Rafsancan ile Sircan arasındaki Şehri Babek'e taşındı. Kirman tarihini yazan Ahmed Han Veziri (öl. 1295/1878), Safevilerin çöküşünü izleyen kargaşa yıllarında, dinsel vergilerini ödemek ve imamlarını görmek için gelen Hint Nizarilerinin Mahallat ile Encudan arasında,

131 Mezhep kaynakları bu imam hakkında ayrıntılar vermemektedir; bakınız Fida'i, *Hidayat al-muminin*, s. 141-142; Tamir, *al-Imama*, s. 225-226; Galib, *'Tarih'*, s. 323-325, ayrıca *A'lam*, s. 159-160.

Bahtiyari boyundan çapulcular tarafından sık sık soyulup öldürüldüklerini, ayrıca resmi görevlilerin sonu gelmez şantaj ve rüşvet isteklerine maruz kaldıklarını anlatır.[132] İmam, bu sakıncaları azaltmak için Basra Körfezi'ne ve Hintli izleyicilerinin hac rotasına daha yakın olan Şehri Babek'e taşınma kararını vermişti. Daha önceden de bazı Nizarilerin yaşadığı kasaba, imamın gelişiyle mezhebin önemli bir merkezi haline geldi. Bu yer değiştirmeyle, Nizari Hocalardan akan ondalıklara daha düzenli biçimde sahip olan İmam Hasan Ali, bu sayede Şehri Babek'te geniş mülkler edindiği gibi, Kirman kentinde de kışlık bir konak yaptırdı. Kasım Şahlı kolunun gizlilik koşullarından çıkan ilk imamı olan Hasan Ali, Kirman'ın siyasal ve toplumsal işlerine etkin biçimde katıldı ve Nadir Şah'ın 1160/1174'te öldürülmesinden, kendisinin de öldürüldüğü 1172/1758-1759 yılına dek, bölgenin yönetimini üstlenen aynı hanedandan Şahruh ile dostluk kurdu. Bu dostluk, imamın kızı ile Şahruh'un oğlunun evlendirilmesiyle perçinlendi.[133] Hasan Ali'nin yerine geçen Seyyid Cafer adıyla da tanınan oğlu Kasım Ali Şah'ın yaşamı ile ilgili olarak ise kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.[134]

Kasım Ali'nin oğlu ve Kasım Şahlı kolunun kırk dördüncü imamı olan Ebu'l Hasan Ali Şah ya da diğer adıyla Seyyid Ebu'l Hasan Keheki ise daha etkin bir hayat sürdü. Ebu'l Hasan, Nadir Şah hanedanının yerine kısa süre için İran yönetimine geçen Zend hanedanlığı (1163-1193/1750-1779) sırasında Kirman'da eyalet valiliğine getirilmiş[135] ve Zendlerin yerini, Kaçar hanedanına bıraktığı karışıklık dolu yıllarda, eyalet siyasetinde önemli rol oynamıştır. Kerim Han'ın önce *beylerbeyi* unvanı verdiği Nizari

132 Ahmed 'Ali Han Veziri, *Tarih-i Kirman*, yay. Muhammad I. Bastani Parizi (2. basım, Tahran, 1352/1973), s. 542.

133 Veziri, Tarih; s. 565. Nizari kaynakları İmam Hasan Ali hakkında yalnızca bazı efsanevi ve anakronik bilgiler aktarırlar. Bak. Şihabeddin Şah, *Hitabet*, s. 43, Nadir Şah'ın İmam Hasan Ali'ye zulm ettiğini ve en sonunda gözlerini kör ettirdiğini bildirir, bu bilgi Fida'nin *Hidayet el-müminin*'inde de (s. 142-143) tekrarlanır. Ayrıca bak. Tamir, *Imame*, s. 226; Galib, *Tarih*, s. 326-328.

134 Şihabeddin Şah (*Hitabat*, s. 43), Fidai (*Hidayet el-müminin*, s. 143), Tamir (*el Imame*) ve Galib (*Tarih*, s. 329-330), İmam Kasım Ali'nin Safevilerin son hükümdarı Şah II: Tahmasp'ın kızlarından biriyle evlendiğini bildirir.

135 Bu imam hakkında en ayrıntılı bilgiler Veziri'nin *Tarih*'inde bulunmaktadır, s. 543-565; ayrıca bakınız *Jughrafiya*, s. 72, 81, 86 ve 157.

imamı, eyalet valiliğine getirildikten sonra da bu unvanla anılmaya devam etmiştir. Hindistan'daki izleyicilerinin kendisine yılda 20.000 *tümen* ondalık gönderdiği bildirilen Ebu'l Hasan, bu zenginlik sayesinde Kimran'daki mülklerini genişlettiği gibi, yaptığı cömert harcamalarla bölge halkının sevgisini kazanmış, bu sayede Zend hanedanının kurucusu Kerim Han Zend'in 1193/1779'daki ölümünün ardından hızla parçalandığı yıllarda da eyalet valisi olarak kalmayı başarmıştı. Bu dönem boyunca Nizari imamı Kirman'ı bağımsız bir tarzda yönetmiş, İran tahtı için birbiriyle çekişen Zend hanedanının rakip üyelerinin kimini desteklemiş, kimine de karşı çıkmıştı.

Bu yıllar, İran Nizarilerinin uzun yıllardan sonra yeniden aktif askeri hareketlere giriştikleri bir dönemidir. İmam Ebu'l Hasan, önce Kirman kentinin kapılarına dek ilerleyen, Kandehar emiri Azem Han'ın saldırısıyla karşılaştı. Saldırıyı püskürtüp kenti kurtarmayı başarsa da, eyaletin Afgan sınırındaki bazı topraklan işgalcilerin elinde kaldı. Ardından, hanedan içindeki iddialarını desteklemediği son Zend hükümdarı Lütf Ali Han'ın tehdidi ile karşılaştı. İran'da yeni bir güç olarak ortaya çıkan Kaçar hanedanının kurucusu Ağa Muhammed Han (1193-1212/1779-1797) karşısında Güney İran'da mücadele veren Lütf Ali Han, Kirman eyaletini ele geçirmeye çalıştı. Ancak, son Zend yöneticisinin Kirman ve Şehri Babek'i ele geçirmek için girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı.

Bu arada, ataları gibi Dekkan'da yaşayan kırk dördüncü *kutup* Rıza Ali Şah'ın (1214/1799) yönetiminde, Nimetullahi tarikatı İran'da yeniden güç kazandı. Rıza Ali Şah, İran'daki müritlerinin ısrarlı talepleri üzerine, tarikatın işlerini yürütmek için, en tanınmış müritlerinden Masum Ali Şah'ı İran'a gönderdi. 1184/1770 yılında Şiraz'a gelen Masum Ali Şah, burada, aralarında Nur Ali Şah ve ilerde Müştak Ali Şah adıyla ün kazanacak genç müzisyen Mirza Muhammed Turbeti'nin de bulunduğu çok sayıda yandaş kazandı. Tarikatı yaymak için İran ve Afganistan'ın birçok bölgelerini gezen ve çeşitli Zend emirleriyle On iki İmamcı *ulema*nın baskı ve eziyetlerine katlanan Nur Ali Şah ile Müştak

Ali Şah, sonunda Kirman'a yerleştiler. Kirman'da kısa zamanda büyük bir yandaş kitlesi toplayan söz konusu kişilerin gelişiyle, Nimetullahiler ile Nizariler arasındaki yakın ilişkiler yeniden canlandı.[136] İmam Ebu'l Hasan'ın çok iyi ilişkiler sürdürdüğü ve desteklediği bu *tarikata*, şahsen katılıp katılmadığı belli değilse de, yetenekli bir askeri lider olan kuzeni Mirza Sadık ve ailesinden başka bazılarının tarikat üyesi oldukları bilinmektedir.

Nimetullahilerin Kirman'da kazandığı başarı, doğal olarak On iki İmamcı *ulema*nın kıskançlık ve garezini uyandırdı. Ebu'l Hasan'ın desteği nedeniyle Sufilerin kökünü kazıma isteklerini gerçekleştiremeyen *ulema*, İmamın Kaşkay ve Arap boylarının tehdit ettiği Şehri Babek ve Sincan'da düzeni sağlamak için Kirman'ı terk ettiği bir anda aradıkları fırsatı buldu. Tarikatın Kirman'daki lideri Nur Ali Şah'ın da Irak'taki kutsal Şii yerlerini ziyaret için kent dışında bulunduğu bir sırada, 1206/1791 Ramazan'ında, Molla Abdullah adındaki On iki İmamcı din adamı, merkez camiinde Cuma namazı sırasında, halkı galeyana getirerek namaz kılmak için camiye gelen Müştak Ali Şah'ı taşa tuttu. Müştak Ali'nin öldürüldüğü camiin yakınında bulunan ve Müştakiye adıyla bilinen türbesi, hâlâ İran *dervişleri* için bir ziyaret yeridir. Bu olaydan bir süre sonra aynı yıl içinde ölen Ebu'l Hasan, anlaşıldığına göre Müştak Ali Şah'ın türbesine gömülmüştür.[137] Müştak Ali Şah'ın öldürülmesinden birkaç yıl sonra da, Muhammed Ali Bihbahani adlı On iki İmamcı *müçtehid*in kışkırtmasıyla, tarikatın diğer liderleri Masum Ali Şah, Nur Ali Şah ve Muzaffer Ali Şah da aynı akıbetle karşılaştı. İmam Ebu'l Hasan'ın ölümünden sonra Kirman valiliğini kısa bir süre için ku-

136 Nimetullahi tarikatının İran'da yeniden canlanışı ve tarikatla Nizari imamları arasındaki birliğin yeniden kuruluşu hakkında bak. Veziri, *Tarih*, s. 556-560; Masum Ali Şah, *Teraik el-hakaik*, c. 3, s. 170-192; Pourjavady ve Wilson, *Kings of Love*, s. 93-135.

137 Bakınız Ivanow, 'Tombs of Some Persian Ismaili Imams', s. 60-61. İmam Ebu'l Hasan'a atfedilen mezar Müştak Ali Şah'ın türbesinde zarar görmemiş bir şekilde muhafaza edilmektedir ancak 1937'de oraya ziyarete bulunan Ivanow'un bildirdiğine göre Müştak Ali Şah'ın türbesinin yakınlarında yer alan bu imamın ailesinin türbeleri, yazar 1975'te Kirman'ı ziyaret ettiğinde artık bulunmuyordu. İmam Ebu'l Hasan bilgili bir adamdı ve Sufilerin dostuydu, ayrıca yerel sanatçıları korurdu. Yazar ünlü İranlı şair Hafız'ın *Divan*'ının bir kopyasına sahiptir. Bu kopya Zand döneminin pek çok minyatürünü içerir ve bu imamın özel kütüphanesi için hazırlanmıştır.

zeni Mirza Sadık üstlendi. Bu arada, yeni başkenti Tahran'dan ilerlemesini sürdürerek Şiraz'ı da ele geçiren Ağa Muhammed Han, yeğeni ve gelecekteki varisi Feth Ali Han'ı Kirman üzerine yolladı. Kenti ele geçiren Feth Ali, Mirza Sadık'ın yerine kendi adamlarından birini valiliğe getirdi. Zend hanedanının sonuncusu Lütf Ali Han'ın kısa bir süre için Kaçarların elinden aldığı Kirman, Ağa Muhammed tarafından geri alındı. Ağa Muhammed Han, bu olaydan sonra Kirman halkına karşı kıyıma giriştiyse de Nizarilere dokunmadı. Şehri Babek'te oturan Nizari seyyidleri ve ailelerinin Kehek'e taşınmasına izin verildi. Ağa Muhammed Han, imamın ailesine Kirman'da bıraktıkları mülklerinin tazminatı olarak Kehek'te toprak verdi. Kirman'da kent dışında yaşayan birkaç yüz Nizari ailesi kaldı.[138] Ağa Muhammed Han ile ilgili son olarak, Lütf Ali Han'ı yakalatıp, gözlerini oydurup, ardından da idam ettirdikten kısa bir süre sonra, 1210/1796 yılında Kaçar hanedanının ilk Şah'ı olarak taç giydiğini, yine kısa bir süre sonra da 1211/1797 yılında idama mahkum etmiş olduğu iki hizmetkârı tarafından öldürüldüğünü söyleyebiliriz.

Ebu'l Hasan Ali'nin yerine Kasım Şahlı kolunun imamlığına en büyük oğlu III. Şah Halilullah geçti.[139] Şah Halilullah, 1206/1792 yılında imamlığa geçtikten kısa bir süre sonra ikametgâhını Kimran'dan yeniden Kehek'e taşıdı. Yirmi yıl kadar burada yaşadıktan sonra ve anlaşıldığına göre Hindistan'daki izleyicilerine daha yakın olmak amacıyla, 1206/1792 yılında İsfahan ile Kirman arasında Belücistan ve Sind'e giden yol üzerinde bulunan Yezd kentine yerleşti. Söz konusu Nizari imamı, Yezd'e yerleştikten iki yıl sonra 1817'de On iki İmamcı *ulema*nın entri-

138 Muhammed Taci, *Lisan cl-mülk.*

139 Şah Halilullah III ile ilgili olarak, bakınız Hidayet, Rawdat *al-şafa-yi Naşiri*, cilt. 9, s. 551-553; Lisan al-Mulk, *Qajariyya*, Tabriz yay., cilt. I, s. 134; yay. Bihbüdi, cilt. I, s. 292-294; *I'timad al-Saltana, Muntazam-i Naşiri*, cilt. 3, s. 116; ayrıca *Şadr al-tawarikh*, yay. M. Mushiri (Tahran, 1349/1970), s. 84; Şihabeddin Şah, *Hitabat*, s. 43-44; *Fida'i, Hidayat al-mu'minin*, s. 144-145; Chunara, *Nür-i mubin*, s. 570; Tamir, *al-Imama*, s. 227; Galib, *Tarih*, s. 333-334, ayrıca *A'lam*, s. 287-288. Çağdaş Avrupalı gezginler Rousseau ve Fraser'in Şah Halilullah'a yaptığı göndermeleri de alıntıladık, ayrıca bakınız Watson, *History of Persia*, s. 191-192; Browne, *A History of Persian Literature in Modern Times*, s. 148; Fayd, *Khulaşat al-maqal*, s. 553-556; Hollister, *Shi'a*, s. 337; H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906* (Berkeley, 1969), s. 55-56, ve Bamdad, *Sharh-i hal-i rijal*, cilt. I, s. 486-487.

kalarına kurban giderek, izleyicileriyle kent esnafı arasında çıkan bir anlaşmazlık sırasında öldürüldü. Şah Halilullah'ın[140] ölümüyle sonuçlanan olay, Yezd esnafıyla tartışmalarında şiddete başvuran bir grubun, Nizari imamın konağına sığınarak dışarı çıkmayı reddetmesiyle patlak vermişti. Nizari imamının Yezd'de kazandığı etkiden rahatsızlık duyan Molla Hüseyin Yezdi adındaki On iki İmamcı din adamı, çevresine topladığı bir *güruh*la (ayaktakımı) konağa saldırdı. Saldırganlar, Şah Halillullah ile bazı yandaşlarını öldürerek konağı talan etti. Olaydan sonra, Halilullah ile iyi ilişkileri bulunan ve bu yüzden asılsız olarak gizlice İsmaililiği kabul etmiş olduğu iddia edilen Feth Ali Şah Kaçar,[141] Molla Hüseyin ile olaya karışan elebaşıları Tahran'a getirterek, sakallarını yoldurup, sopa vurdurarak cezalandırdı. Kasım Şahlıların kırk dördüncü ve tüm hayatını İran'da geçiren son imamı III. Şah Halillullah'ın cenazesi, Irak'taki kutsal Şii kenti Necef'e götürülerek, burada kendisi için yaptırılan türbeye gömüldü.

III. Şah Halilullah'ın yerine on üç yaşındaki oğlu Muhammed Hasan, ya da diğer adıyla Hasan Ali Şah geçti.[142] Kehek'teki Nizariler ve aile üyeleri arasında çıkan tartışmalar yüzünden buradaki topraklarının gelirlerinden yoksun kalan Şah Halillulahın

140 III. Şah Halilullah hakkında bak. Hidayet, *Revzat elsefayi Nasıri*, c. 9, s. 15-53; *Lisan-i Mülk, Kaçariyye*, Tebriz baskısı, c. 1, s. 134; İtimad el Saltana, *Muntazami Nasıri*, c. 3, s. 116; Şihabeddin Şah, *Hitabat*, s. 43-44; Fidai, *Hidayet elmüminin*, s. 144-145, Tamir, *el-imame*, s. 227; Çağdaş Avrupalı gezginler Rousseau ve Fraser'in III. Halilullah hakkında verdiği bilgilerden söz etmiştik. Bunlardan başka, Watson, *History of Persia*, s. 191-192 ile *Browne History of Persia in Modern Times*, s. 148 yararlanabilecek kaynaklar arasındadır.

141 Bakınız Mesud Mirza Zill al-Sultan, *Sargudhasht-i Mas'udi* (Tahran, 1325/1907), s. 197. Feth Ali Şah'ın dinler konusundaki tutumu ve politikası için bakınız Algar, *Religion and State in Iran*, s. 45-72.

142 I. Ağa Han Hasan Ali Şah, *İbretfeza* adlı, gençliğinin olaylarını ve İngiliz Hindistan'ına kesin biçimde yerleşmek zorunda kalışıyla sonuçlanan Kaçar yönetimiyle sürtüşmelerini anlatan bir otobiyografi yazmıştır. Ivanow, *Guide* (s. 114) ve *Ismaili Literature*'da bu biyografinin gerçekte Ağa Han adına Mirza Ahmed Vikar Şirazi adında İranlı bir müridi tarafından kaleme alındığını bildirir.
Ağa Han'ın Kırman valiliği ve burada Kaçar rejimiyle girdiği askeri çatışma, kendi bakış açısından *İbretfeza*'da anlatılmıştır, özellikle s. 56. Aynı olaylar başta Hidayet (Revzat elsefayi Nasıri, c. 10, s. 169, 249-250 ve 259-261) ve *Lisan el Mülk* (Kaçariyye, s. Tebriz baskısı, c. 2, s. 291, 331, 338-341 ve 364) olmak üzere birçok Kaçar vakanüvisi tarafından da aktarılmıştır. Konuyla ilgili en doyurucu çağdaş çalışma için bak. H. Algar, 'The Revolt of Ağa Han Mahallati and the Tranference uf the Ismaili Imamete to India', SI, 29 (1969), özellikle s. 61-81.

karısı Bibi Serkare, genç yaştaki oğlunu alarak yakındaki Kum kentine göç etti. Çocuk yaştaki imam, annesiyle birlikte bir süre zor bir hayat yaşadı. Bibi Serkare'nin başvurması üzerine Feth Ali Şah Kaçar, aileyi korumasına alarak, birçok toprak bağışladıktan sonra kızı Servi Cihan Hanım'ı Hasan Ali Şah ile evlendirdi.[143] Feth Ali Şah, artık damadı olan Nizari imamını Kum valiliğine getirerek, Nizari imamların bu tarihten sonra sürekli unvanı olacak Ağa Han sanını verdi.

Artık sonra, daha çok Ağa Han Mahallati adıyla tanınan Hasan Ali Şah, Feth Ali Şah'ın korumasında Cemaziyelahir 1250/Ekim 1834 yılına dek sakin bir hayat sürdü ve Kaçar sarayından saygı gördü. Feth Ali Şah'ın yerine İran tahtına geçen torunu Muhammed Şah, Başvezir Kaymakamı Ferahani'nin öğüdü üzerine, artık kendine bağlı bir silahlı güce sahip olan Ağa Han'ı Kirman valiliğine (1251/1835) getirdi.[144] Bu atama vesilesiyle Ka-

143 Ağa Han Mahallati, Hasan 'Ali Şah, *'Ibretfeza*, yay. Kühi Kirmani, s. 7; bundan sonra *Ibretfeza*'ya yapılan göndermeler bu basımadır; *Lisan al-Mulk*, Qajariyya, Tabiz yay., cilt. I, s. 252; yay. Bihbüdi, cilt. 2, s. 158; I'timad al-Saltana, *Muntazam-i Naşiri*, cilt. 3, s. 161, ve Ahmad Mirza 'Adud al-Dawla, *Tarih'i 'Adudi*, yay. H. Kühi Kirmani (Tahran, 1328/1949), s. 9 ve 69; yay. 'Abdal-Husayn Nava'i (Tahran, 1355/1976), s. 21-22, 127, 310 ve 319.

144 I. Ağa Han'ın Kirman'ı yönetimi ve sonraki Kaçar rejimi ile askeri çatışmalarına Ağa Han'ın Kaçar karşısındaki kişisel bakış açısını yansıtan *ibretfeza*'da değinilmektedir, özellikle s. 9-56. Ayaklanmanın etkenleri olarak ifade edilen aynı olaylar pek çok Kaçar kroniğinde yer alır; bakınız özellikle Hidayat, *Rawdat al-safa-yi Nasiri*, cilt. 10, s. 169, 249-253 ve 259-261; *Lisan al-Mülk, Kaçariyyc*, Tabriz yay., cilt, 2, s. 291, 331, 338-341, 342-343 ve 344; yay. Bihbüdi, cilt. 2, s. 248, 334-335, 350-356, 358-360 ve 364; I'timad al-Saltana, *Muntazam-i Naşiri*, cilt, 3, s. 165, 167, 173-174, 175-176 ve 177; and his *Mir'at al-buldan-i Naşiri* (Tahran, 1294-1297/1877-1880), cilt. I, s. 539, 570, 578 ve 579; yay. s. Nuri'Ala' ve M. 'Ali Sipanlü (Tahran, 1364/1985), cilt. I, s. 623, 653, 661 ve 662; ayrıca Muhammad Ja'far Khürmüji, *Haga'ig al-akhbar-i Naşiri*, ed, Husayn Khadiv Jam (2. basım, Tahran, 1363/1984), s. 25 ve 28-31; Vaziri, *Tarih*, s. 602-604 ve 608-613; ayrıca *Jurghrafiya*, s. 64, 66, 106-107, 124. 162-163 ve 191, ve Yahya Ahmadi Kirmani, *Farmvcihan-i Kirman*, yay. M. I. Bastani Parizi (2. basım, Tahran, 1354/1975), s. 72-82, *Farhang-i Iran Zamin*'de orijinali basılmıştır. 12 (1343/1964), s. 24-30. Modern İran tarihçilerinin ve konuyla ilgilenen yazarların çalışmaları arasında F. Adamiyat'ı anlamakta yarar var; *Amir Kabir va Iran* (3. basım, Tahran, 1348/1969), s. 251-258, I. Ra'in, *Huquq bigiran-i Ingilis dar Iran* (Tahran, 1347/1968), s. 332-350, M. I. Bastanı Parizi, *Farmanfarma-yi alam* (Tahran, 1364/1985), s. 305-323. 337-342, 345-546, 352-353 ve 366. See also Zawahir Noorally, 'The First Ağa Han ve the British', 1838-1868 (M. A. tez, University of London, 1964); Nadia Eboo, 'The Revolt of the Ağa Han Mahallati ve the Establishment of the Nizari Imamate in India.' (M. A. thesis, Victoria University of Manchester, 1979), H. Algar, 'The Revolt of Ağa Han Mahallati and the Transference of the Ismaili Imamate to India', SI, 29 (1969), özellikle s. 61-81, konunun en iyi özeti

çar döneminin en büyük methiyesi Kani (öl. 1270/1854) ve Ağa Han'ın bir arkadaşı imamların erdemlerini öven bir kaside oluşturdular.[145] Kirman, bu sırada İran tahtında hak iddiasıyla ayaklanan Şüca el Saltana'nın oğullarının hâkimiyeti olduğu gibi, Afganlı ve Belucilerin sürekli akınlarına maruz bulunuyordu. Ağa Han, Kaçar hazinesinden hiçbir para almadan, kendi kaynaklarıyla kısa sürede eyalette düzeni sağladı. Bu işte, Ataullahi ve Horasanlı Nizari boylarından yardım görmüş, birliklerinin komutanlığını da çoğu kez Serdar (komutan) adıyla anılan küçük kardeşi Ebu'l Hasan Han yürütmüştü. I. Ağa Han, Kirman'daki başarılarını Tahran'a iletmesine rağmen, bu gibi hizmetler karşılığında verilmesi olağan sultani ayrıcalıklar şöyle dursun, kendi cebinden harcadığı paranın karşılığını bile alamadı. Bununla da kalmayarak, daha ikinci yılını doldurmamışken, Kirman valiliğinden azledilerek Tahran'a çağrıldı. Kirman valiliğine de Muhammed Şah Kaçar'ın küçük kardeşi Firuz Mirza Nusret el Devle getirildi. Azil kararını tanımayan I. Ağa Han, emrindeki askeri birliklerle Afganistan sınırındaki Bam kalesine çekildi.[146] Burada, tam sekiz ay boyunca merkezi hükümetin gönderdiği ordunun kuşatmasına karşı koyan Nizari imamı, sonunda Fars Valisi Feridun Mirza'yı aracı koyarak bazı güvenceler karşılığında teslim oldu. Kirman'da sekiz ay tutuklu kaldı. Bu süre, Horasan'dan ve Hindistan'dan gelen Nizari temsilcilerinin Nizari İmamlarına dinsel görevler verdiği dönemdir.[147] Sonra Tahran'a gönderilen Ağa Han, Mahallat'taki ata topraklarına dönüp siyasetten elini eteğini çekmesi koşuluyla Şah tarafından affedildi.[148]

Ağa Han'ın Kirman valiliğinden *azline* Nimetullahi tarikatı içindeki bir post kavgasının yol açtığı anlaşılmaktadır. Tarikatın

145 Habibullah Kani, *Divan* (Bombay, 1322/1904), s. 54-55; yay. Muhammad. J. Mahjub (Tahran, 1336/1957), s. 180-181.

146 Ağa Han Mahallati, *İbretfeza*, s. 23-24. Ağa Han's Bam'daki operasyonlara katılan veliahtı; Firuz Mirza Farmanfarma, bu olayı yapıtında ele alır. *Safar-nama-yi Kirman va Balüchistan*, yay. M. Nizam-Mafi (Tahran, 1342/1963), s. 7.

147 *İbretfeza*, s. 24-25.

148 Yüksek duvarların bir kısmı ve yapıyı çevreleyen kuleler I. Ağa Han'ın Husayniyya yapısına ek olarak Mahallat'ta hâlâ varlığını sürdürmektedir. Ağa Han tarafından yapılan binalardan biri daha sonra Kaçar yöneticilerinin yerleşkesi olarak kullanılmıştır bakınız A. Houtum-Schindler, Eastern Persian Irak (Londra, 1896), s. 92, ve Nasireddin Şah, Safar-nama-yi 'Iraq-i 'Ajam, s. 31. Ağa Han'ın yaptığı evlerden pek çoğu bu Kaçar monarkı 1309/1892 yılında Mahalat'tan geçtiğinde yerle bir edilmiştir.

otuz sekizinci *kutbu* Meczub Ali Şah'tan sonra müritlerin çoğunluğu yeni *kutup* olarak Mest Ali Şah'a bağlanmıştı. Bazı kaynaklara göre, Ağa Han da bu *kutup* aracılığıyla Nimetullahi tarikatına girmişti. Nizari imamının kendisinin üzerinde bir tarikat şeyhinin yetkisini kabul etmesi gibi alışılmamış bir durum olan bu ilişki, Nizari kaynaklarında doğrulanmamaktadır. Bununla birlikte, Ağa Han'ın Mest Ali Şah ile yakın ilişkilerinin olduğunu ve bu Sufi şeyhini On iki İmamcı ulemanın baskılarına karşı koruduğu bilinmektedir. İran Şahı I. Muhammed Kaçar da, Mest Ali Şah aracılığıyla Nimetullahi tarikatına girmişti. Şah ile ilişkileri sırasında Mest Ali Şah'ın bir seferinde, "Müritleri arasında, kendisi dünyanın birçok ülkesinde binlerce müride sahip olan Ağa Han gibi birisinin bulunduğu"[149] şeklinde övündüğü nakledilmiştir. Ne var ki, Muhammed Şah'ın sadrazamı Hacı Mirza Agasi de Nimetullahi tarikatındandı ve tarikat başkanlığını kendisi için istiyordu. Sonunda sadrazam isteğine kavuştu ve Şah'ın gözünden düşen Mest Ali Şah, saraydan uzaklaştırıldı. Mest Ali Şah'ı desteklemeyi sürdüren Ağa Han da böylece, sadrazamın düşmanlığını üzerine çekerek Kirman valiliğinden alındı.[150]

Hacı Mirza Agasi'nın Ağa Han'a olan düşmanlığı, İmam'ın kızlarından birini eş olarak güvenilir Abdül Muhammed Mahallati'ye vermemesinden kaynaklanıyordu.[151] Daha sonra önceleri Ağa Han'ın hizmetinde olan aşağı tabakadan bir Mahallati Mirza Agasi'nin hizmetinde önemli bir mertebeye yükseldi ve efendisinin sufi haklarını destekledi. Her durumda Ağa Han, Hindistan'a yerleştikten sonra bile Nimetullah yönetimiyle ilişkilerini sürdürdü. I. Ağa Han'ın Rahmet Ali Şah (öl. 1278/1861) ile yakın ilişkileri vardı. Rahmet Ali Şah'da Mahallat'ta Ağa Han'ın misafi-

149 *'Ibretfeza*, s. 13.

150 *Ibretfeza*, s. 12-16; Zill al-Sultan, *Sargudhasht-i Mas'udi*, s. 197-108; Shirwani, *Riyad al-siyaha*, s. 690; Ma'şûm 'Ali Şah, *Tara'iq al-haqaiq*, cilt. 3, s. 280, 286, 327-328 ve 390; Pourjavady ve Wilson, 'Isma'ilis and Ni'metullahis', s. 125-131; Pourjavady and Wilson, *Kings of Love*, s. 147-151, 155-158; Algar, 'Revolt of Ağa Han', s. 73-74; *Humayûni, Nimetullahi*, s. 184-185, 191, and Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden*, cilt. 1, s. 50.

151 *'Ibretfeza*, s. 25; Fida'i, *Hidayat al-mu'minin*, s. 153, *Lisan al-Mulk, Kaçariyya*, Tebriz yay., cilt. 2, s. 331; yay. Bihbûdi, cilt. 2, s. 335.

ri olarak kaldığı dönemde Mest Ali Şah ile bir süre zaman geçirdi. Daha sonra 1298/1881'de Ağa Han ve oğulları düşmanlıklarını Bombay'da Rahmet Ali Şah'ın oğlu Masum Ali Şah'a yönelterek ve Hindistan'a bir sefer düzenleyerek genişlettiler. Nisan 1298/1881'de I. Ağa Han'ın cenaze törenine katılan Masum Ali Şah *Tara'iq alhaqa'iq* adlı önemli Sufi çalışmasını yapmıştır.[152]

Ağa Han, Kirman valiliğinden azlinden ve ilk ayaklanmasının başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra iki yıla yakın bir süre Mahallat'da sakin bir hayat sürdü. Ağa Han bu söylentilerin kaynağını oğluna imamın kızını isteyen Abdül Muhammed Mahallati'nin gurur yapmasında aradı.[153] Ancak bir süre sonra, Mahallat'da bir kaleye dönüştürdüğü konağında, yeniden ayaklanmak için adam ve silah toplamaya başladığı yolunda söylentiler yayılmaya başladı. Bu söylentiler doğruydu ve Nizari imamı gerçekten, Nizariler kadar Nizari olmayanlardan da oluşan paralı askerler tutmaktaydı. Şah Muhammed Kaçar, kulağına gelen haberlerin doğruluğunu araştırmak için tatil bahanesiyle Mahallat yakınlarındaki Dilican'a geldi. O sırada bir av yolculuğu için Mahallat'tan ayrılmış olan Ağa Han, bir temsilcisini göndererek sadrazam aracılığıyla Şah'tan Hacca gitmek için izin istedi.[154] Şahın izninin çıkması üzerine annesini ve bazı akrabalarını Irak'taki Şii kutsal yerleri üzerinden Mekke'ye gitmeleri için önden yollayan Nizari imamı, kalabalık bir akraba ve izleyici grubuyla birlikte kendisi de Receb 1256/Eylül 1840'ta Mahallat'tan ayrıldı.

Anlaşıldığına göre Ağa Han, Mahallat'tan ayrılmadan önce, Kirman valiliğine atandığını bildiren düzmece mektuplar hazırlamıştı.[155] Bu, doğru olsun olmasın, Mahallat'tan ayrıldıktan sonra Arabistan'a gitmek için izlemesi gereken normal rota olan Basra Körfezi'ndeki Bender Abbas limanı yerine, Ataullahi adıyla bi-

152 Muhammed Masum Şirazi (Masum 'Ali Shah), *Tuhfat al-haramayn* (Bombay, 1306/-1889), s. 292-297, reprinted with the same pagination in Tehran in 1362/1983 ve ayrıca *Tara'iq al-haqa'iq*, cilt. 3, s. 399, 528 ve 561.

153 *'Ibretfeza*, s. 25-26.

154 a.g.y., s. 27.

155 Bu belgelerle ilgili bakınız Veziri, *Tarih*, s. 608-609, ve Bastani Parizi'nin yorumları vardır burada ve Bastani Parizi, *Farmanfarma-yi 'alam*, s. 305-306.

linen bölge Nizarileri ile buluşmak üzere Yezd'e yöneldi. Kente yaklaştığında, vali Behmen Mirza'ya Kirman valiliğine yeniden atanmış olduğuna tanıklık eden söz konusu belgeleri gönderdi. Belgelerin gerçekliğinden kuşku duymayan Behmen Mirza, kendisine engel çıkarmadı. Vali, Hacı Mirza Agasi'nin gönderdiği haberciler sayesinde gerçeği öğrendiğinde, Nizari imamı Yezd çevresindeki yandaşlarıyla çoktan buluşmuştu. Bunu izleyen savaşta Yezd valisini yenen Ağa Han, yol boyu çıkan küçük çatışmaları da kazanarak, tüm Kirman eyaletini ele geçirmek için hareket üssü olarak seçtiği Şehri Babek'e ulaştı. Belirtildiği gibi önemli sayıda Horasanlı ve Ataullahi Nizarinin yaşadığı Şehri Babek kalesi bu sırada, İngilizlerin Afganistan'ı işgali üzerine İran'a kaçan Kandeharlı Kuhandil Han'ın komutasındaki Afganlı bir grubun elindeydi. Afganlılar, yöre halkının nefretini kazanmışlardı ve halk, tam Ağa Han'ın ulaştığı sırada, kaledeki Afganlılara karşı harekete geçmişti. Ağa Han, birlikte getirdiği askeri gücün yanı sıra Horasanlı ve Ataullahilerden oluşan yöre Nizarilerinin de başına geçerek, Afganlıların kaleyi terk etmek zorunda kalmasıyla sonuçlanan kuş atmaya katıldı.[156]

Afganlıların kovulmasından sonra Ağa Han, Şehri Babek yakınlarındaki Rumani köyüne çekilirken, kardeşi Muhammed Bakır Han'ı erzak alması için Sircan'a gönderdi. Bu arada, Kirman valisi Fadl Ali Han Karabağı'ye Nizarileri bastırması için Tahran'dan emir gelmişti. Bu emir üzerine Kimran *beylerbeyi*, Muhammed Bakır Han'ı Zeydabad kalesinde kuşattı. Ağa Han ordusunun başında Zeydabad'a yürüyerek kardeşini kurtardıktan sonra Fars eyaletine geçerek, kışı Bender Abbas limanı yakınlarındaki Minab'da geçirdi. Burada İngilizlerden aldığı iki topla ordusunu güçlendirerek, hükümet askerleriyle girdiği çatışmalarda üstünlük kazandı.[157]

156 Bak. *Correspondence Relating Iran and Affghanistan* (Londra, 1839), s. 36-37 ve 64, burada, Tahran'daki İngiliz temsilcisi John McNeill'in, Dışişleri Bakanı Lord Palmerston'a konuyla ilgili gönderdiği 1837 tarihli bilgi notuna da yer verilmiştir.

157 Bakınız Adamiyat, *Amir Kabir*, s. 255, Hacı Mirza Agasi tarafından Tahran'daki İngiliz temsilciliğine 1262/1846'da yazılan mektuptan alınmıştır.

Baharda yeniden Kirman'a dönen Ağa Han, başlangıçta hükümet askerlerine karşı önemli başarılar kazanarak, Bam kalesini ele geçirdi. Ancak yirmi dört bin kişilik bir ordu toplayarak üzerine yürüyen Vali Fadl Ali Han karşısında kaleyi terk ederek, Belucistan sınırındaki Rigan'a çekilmek zorunda kaldı. Burada ise, sayıca üstün hükümet askerleriyle giriştiği savaşta kesin bir yenilgiye uğradı. Bu yenilgiden sonra Hindistan ya da Arabistan'a sığınma seçenekleriyle karşı karşıya kalan Ağa Han, Bender Abbas limanının kapatılması üzerine Horasan'ın güneyinden Afganistan'a geçmeye karar verdi. Nizari İmamı, 1257/1841'de kardeşleri, pek çok askeri ve hizmetçileriyle birlikte Deşti Lut çölünü geçerek, Afganistan'daki Laş ve Cuvey kasabasına ulaştı.[158] Bu olayla birlikte Nizari imamlığının İran dönemi son buluyordu.

Ağa Han, Afganistan'a girdikten sonra ilerlemesini sürdürerek, 1839'dan beri İngiliz Hint ordusunun işgali altında bulunan Kandehar'a gitti. Burada, İngilizlerle yakın ilişkiler kurdu. İngilizlerin, Hindistan'daki hâkimiyetlerini korumak amacıyla, Nizarilerin İran'daki isyancı faaliyetlerini teşvik etmiş olmaları ihtimaller içindedir. Gerçekten, Ağa Han'ın Kimran'daki ayaklanmasının, İranlıların Muhammed Şah Kaçar'ın saltanatı sırasında Herat'a açtıkları seferin başarısızlığında önemli rolü olduğu kabul edilir.[159] Ne olursa olsun, Ağa Han'ın, 1838-1842 yılları arasındaki Birinci Afgan Savaşı'nın son yıllarına doğru, Afganistan'a varışından sonra İngilizlerle kurduğu yakın ilişki, gerek kendi anılarında, gerek başka kaynaklarda açıkça ifade edilmiştir. İngilizler, Kandehar'da kaldığı sürece Ağa Han'a günde yüz rupilik bir tahsisat bağladılar. 1257/1841 yazında Kandehar'a gelen Ağa Han,[160] çok geçmeden Kabil'deki İngiliz siyasal temsilcisi Sir William

158 *İbretfeza*, s. 47-54.

159 *Bakınız Correspondence Relating to Persia and Affghanistan* (Londra, 1839), s. 36-37 ve 64, ayrıca 1837'de Tahran'da İngiliz Dışişleri Bakanı John McNeill tarafından İngiltere'deki Dışişleri Bakanı Henry Palmerston'a gönderilen mektupta geçer

160 Hicri 17 Dhu'l-Qa'da 1258 tarihi Ağa Han tarafından belirtilir. "*İbretfeza*" yay. Kahi Kırmanı s. 56 ve Algar tarafından tekrar çoğaltılır. "Revolt of Aga Han" s. 77: Baskı hatası; Ağa Han'ın, Afganistan'daki etkinliklerinin tarihleri yanı sıra bakınız IsaacN. Allen, Diary of a March through Sinde and Affghanistan (Londra, 1843), s. 200-205.

Macnaghten'e bir mektup yazarak, Herat'ı kendi askeri gücüyle ele geçirip, İngilizler ve Dost Muhammed Şah'ın isyanından sonra, Afgan tahtına geçirmiş oldukları kuklaları Şah Şüca el Mülk adına yönetmeyi önerdi. Öneri İngilizlerce kabul edilmişe benzemektedir. Ne var ki, Dost Muhammed'in oğlu Muhammed Ekber Han'ın isyanıyla, İngilizlerin Afganistan ile ilgili tüm tasarıları alt üst oldu. Kabil'i boşaltan İngiliz Hint ordusunu Ocak 1842'de yok eden Muhammed Ekber, ardından Kandehar'a yöneldi. Burada meydana gelen çatışmalar sırasında Ağa Han, İngilizlerin kenti boşaltmalarına yardımcı oldu. İngilizlerin 1842 Temmuzu'ndaki çekilmesinden kısa bir süre sonra, kendisi de Kandehar'dan ayrılarak Sind'e yöneldi. Ağa Han, Kandehar'daki kalışı sırasında, Kabil, Bedahşan, Buhara ve Sind'den gelen Nizari heyetlerini kabul etmişti.

Ağa Han, Sind'de de İngilizlere hizmet etmeyi sürdürdü.[161] İngilizlerin emrine bir süvari birliği verdikten sonra, Talpur *emiri* Nasır Han'ı Karaçi'yi İngilizlere vermeye ikna etmeye çalıştı. Ağa Han, Nasır Han'ın ikna olmaması üzerine, emirin savaş planlarını, Sind'deki İngiliz siyasal ajanı Binbaşı James Outram'a bildirdi. İngiliz ordusu bu sayede, Nasır Han'ın gece baskınından kurtulduğu gibi, Şubat 1843'te Miyanide yapılan savaşın ardından Haydarabad ve bütün Sind'i ilhak edebildi. İngilizler, bu hizmetleri karşılığında kendisine yılda 2.000 sterlinlik maaş bağladılar.

İngilizler, 1259/1843'te Sind'i feth ettikten sonra, komşu Belucistan'ı da ele geçirmeye çalıştılar. Ağa Han, bu konuda da askeri ve diplomatik yardımlarını esirgemedi. Birçok Beluci emirini İngiliz saflarına çekmeye çalıştığı gibi, en önemli Beluci emir-

161 Ağa Han, *'İbretfeza*, s. 59; William F. P, Napier, *The Conquest of Scinde* (Londra, 1845), s. 369, 372, 404-405; ayrıca *The History of General Sir Charles Napier's Conguest of Scinde* (2. basım, Londra, 1857), s. 224, 226 ve 245; ayrıca *History of General Sir Charles Napier's Administration of Scinde* (Londra, 1851), s. 75-76, and his *The Life and Opinions of General Sir Charles James Napier* (Londra, 1857), cilt. 2, s. 342, cilt. 3, s. 41, 127; ayrıca J. Outram, *The Conquest of Scinde: A Commentary* (Edinburgh, 1846; s. 186; Richard F. Burton, *Scinde* (Londra, 1851), s. 190-196; Frederic J. Goldsmid, *James Outram, A Bibliography* (Londra, 1880), cilt. I, s. 293; Dumasia, *A Brief History of the Aga Han*, s. 77-82; *The Aga Han*, s. 37-42 ve H. T. Lambrick, *Sir Charles Napier and Sind* (Oxford, 1952), s. 157.

lerinden Mir Şir Han'a karşı başlatılan seferde, kardeşi Muhammed Bakın Han komutasındaki çok sayıda süvariyi İngiliz ordusunun emrine verdi. Ağa Han, Belucilerin misilleme olarak kendisine saldırıp mallarını yağmalamasından sonra bile, İran'a dönüşüne yardım edecekleri umuduyla İngilizlere hizmet etmekten vaz geçmedi. İngilizlerin onayıyla ve belki de onlar adına, kardeşlerinden Serdar Ebu'l Hasan Han komutasında bir askeri güç göndererek, İran Belucistan'ındaki Bempur kalesini ele geçirdi.[162]

Serdar Ebu'l Hasan, Belucistan'da iki yıl kadar çeşitli bölgelerin yönetimini elinde tuttuktan sonra, Kirman'dan üzerine gönderilen Kaçar ordusu tarafından 1262/1846'daki savaşta yenildi. Ağa Han'ın kardeşi tutsak olarak Tahran'a gönderildi. Tahran'a götürülen Nizari komutanı, burada bir süre tutuklu kaldıktan sonra, Muhammed Şah'ın yerine İran tahtına geçen Nasıreddin Şah tarafından affedildi. Nasıreddin Şah, askeri yeteneklerinden etkilendiği Ebu'l Hasan'ı yakın çevresine alarak, Kaçar prenseslerinden Mihri Cihan Hanım ile evlendirdiği gibi, Mahallat'taki aile topraklarını işletmesine de izin verdi. Kalan ömrünü İran'da tamamlayan Ebu'l Hasan, Ağa Han'ın bu ülkedeki çıkarlarının da takipçisi oldu. Ebu'l Hasan'ın 1297/1880'deki ölümünden sonra, bu kitabın yazarının, ana tarafından büyük dedesi olan oğlu Mirza İsmail Han İtibar el Saltana (öl. 1346/1928) da, Nasıreddin Şah'ın korumasından yararlandı. Ebu'l Hasan'ın Mirza İsmail ve diğer çocuklarının soyundan gelen birçok kişi hâlâ Tahran ve Mahallat'ta yaşamaktadır.

---

162 Ağa Han, *'Ibretfeza*, s. 64-65 ve 70-73; Hidayat, Rawdat al-şafa-yi Naşiri, cilt. 10, s. 306; I'timad al-Saltana, *Mir'at al-buldan*, lithographed yay., cilt. 1, s. 580-590; ed Nüri 'Ala' ve Sipanlü, cilt. 1, s. 673; Veziri, *Tarih*, s. 612-613; Firüz Mirza Farmanfarma, *Safar-nama-yi Kirman*, s. 30; Sykes, *Ten Thousand Miles*, s. 78 ve 105; Chunara, Nür-i mubin, s. 611; Fayd, Khulasat al-maqal, s. 560-561, ve Ebu'l-Hasan Buzurg-Ummid, *Az mast kih bar mast* (2. basım, Tahran, 1363/1984), s. 15-16, Serdar Ebu'l-Hasan Han'ın torunu, Mukhbir Hümayun (1878-1966), ve yazarın anne tarafından büyükbabasının küçük kardeşi Naşır Kuli Ağa Han Mukhbir al-Sultan (1873-1941) tarafından yazılmıştır. Bir savaşçı ve başarılı bir avcı olan Serdar Ebu'l Hasan Han aynı zamanda bir hattattı, yazarda onun tarafından 1291/1874'te karısı için yaptığı Kuran'ın elyazması vardır.

163 *'Ibretfeza*, s. 65 ve 71.

Bu arada, I. Ağa Han Ekim 1260/1884'te Karaçi limanı yoluyla Bombay'a gitmek için Sind'den ayrıldı. Ocak 1261/1845'te vardığı Kuta ve Kahrawar'a nüfuz etti. Kathiawar'da bir yıl kaldı ve her zamanki gibi bölgedeki Nizari topluluklarını ziyaret etti. Daha sonra Surat ve Daman'da dolaştı ve Şubat 1262/1846'da Bombay'a vardı. Bombay'a varışından kısa bir süre sonra İran hükümeti Lâlâ 1229/1814 İngiliz-İran Anlaşması'na dayanarak Ağa Han'ın Hindistan'dan iadesini isteyen Hacı Mirza Agavi tarafından yönetiliyordu.[164] Ne var ki İngilizler bu anlaşmaya uymayı reddettiler ve yalnızca Ağa Han'ı İran hükümetine karşı yeni uzak faaliyetler düzenlenmesinin daha zor olduğu İran'dan taşıyıp Kalküta'ya yerleştirmesözü verdiler. Bu arada İngilizler Ağa Han'ın İran'a güvenli dönebilmesi için İran hükümetiyle pek çok görüşme yaptılar. Bu da imamın kendi isteğiydi. Şubat 1263/1847'de Tahran'daki İngiliz elçisi Justin Sterl, Hindistan hükümet generali adına bu konuda başka bir başarısız çağrı yaptı. Hacı Mirza Agavi, Ağa Han'ın İran'a dönüşüne ancak yeni hükümet karşıtı faaliyetler başlatabileceği Belücistan ve Kirman'dan uzak durması koşuluyla razı olmuştu. Dahası Ağa Han barışçıl bir şekilde Mahallat'a yerleşmeliydi.

Ağa Han Mahallati sonunda Nisan 1263/1847'de, Kasım 1264/1848'de Muhammed Şah Koçar'ın ölüm haberini alana kadar kaldığı yer olan Kalküta'ya gitmek zorunda bırakıldı. Aslında Muhammed Şah bu tarihten *iki ay önce* ölmüştü. Muhammed Şah'ın veliahtı Nasreddin Şah'ın, kendisine karşı daha nazik olacağını uman Ağa Han Aralık 1265/1848'de Bombay'a gitmek üzere Kalküta'ya ayrıldı. Birkaç hafta sonra Bombay'a vardığında İngilizler İran'a dönüşüne izin verilmesi için yeni çabalar içerisine girmişlerdi. Ağa Han'ın kendisi de bu konuda Nasreddin Şah'ın başveziri Emir Kebir'e bir mektup yazdı. Emri Kebir selefinden bile daha az uyumlu bir şekilde Ağa Han'ın sınırlarda kaçak olarak tutuklanması konusunda ısrar etmeyi denedi.[165] 1268/1852'de Emir Kebir'in düşürülmesi ve idam edilmesinden

164 *Bakınız* Adamiyat, *Amir Kabir*, s. 254-256, ve Dumasia, *The Aga Han*, s. 43.

165 *'Ibretfeza*, s. 77-78, ve Adamiyat, *Amir Kabir*, s. 256-257. Ayrıca *bakınız* Han Malik Sasani, *Siyasatgaran-i daw'ra-yi Qajar* (Tahran, 1338/1959), s. 59 ve 124.

sonra Ağa Han Bombay'dan vatanına dönmek için son bir özür diledi ve Nasreddin Şah'a hediye olarak bir fil ve bir zürafa gönderdi. Ayrıca Ağa Han arkadaşı ve Emir Kebir'in veliahtı olan Mirza Ağa Han Nuri'ye de hediyeler yolladı. İmam'ın İran'daki bazı aile arazileri, akrabalarının yönetimine verildi ancak yeni başvezir onun dönüşüne karar veremezdi. O zamana kadar Nizari İmamı Hindistan'da sürekli ikamet etme hakkı aldıysa da Kaçar sarayı ile ilişkilerini devam ettirdi ve 1284/1867-1868'de Nasreddin Şah'a üç fil bir de gergedandan oluşan yeni hediyeler gönderdi.[167] Daha sonra 1287/1870'te Nasıreddir Şah'ın Irak'taki Şii türbelerini ziyareti sırasında I. Ağa han, oğullarından Celal Şah'ı, içlerinde bir av tüfeğinin de bulunduğu pek çok hediye ile birlikte Bağdat'taki Kaçar hükümdarına gönderdi.[168] Ağa Han'a duyduğu hayranlığın bir göstergesi olarak, Nasıreddin Şah kızlarından birini Tahran'ın yönetiminde yanında bulunacak, Celal Şah'a verdi. Ne var ki Celal Şah, Tahran'a yerleşmesinden kısa bir süre sonra hastalanarak öldü.

Ağa Han Mahallati'nin Bombay'a yerleşmesiyle, Nizari İsmaililiğinin modern dönemi başlar. Böylece, neredeyse yedi yüz yıl sonra Nizari imamlığı, İran'dan Hindistan'a taşınmış ve hareketin yeni merkezi Bombay olmuştu. I. Ağa Han, Hindistan'a şahsen gelen ilk Nizari imamı olduğundan, buradaki yandaşlarının coşkun sevinciyle karşılandı. İmamlarının İran'ın çeşitli bölgelerinde oturduğu, hatta belli bir ikametgâhları olmadan gezgin bir hayat sürdürdüğü dönemlerde bile tehlikeli yolculukları göze alarak vergilerini ona ulaştırmış olan Hint Nizarileri, hareketin merkezinin Hindistan'a taşımasıyla, bu görevlerini daha da canla başla yerine getirdiler. Bunun sonucunda Ağa Han, Bombay, Puna ve Bengalor'da evler ve dinsel merkezler kurabildi. Akrabala-

166 *'İbretfeza*, s. 80-81.

167 *İtimad al-Saltana*, Muntazam-i Naşiri, cilt. 3, s. 306, ve Buzurg-Ummid, *Az mast*, s. 18, 1304/1886-1887'de Ağa Han'ın ailesinin Hindistan'dan Nasreddin Şah'a gönderdiği başka bir işle ilgili.

168 Bakınız Nasreddin Şah Kaçar, *Safar-nama-yi 'atabat*, yay. Iraj Afshar (Tahran, 1363/1984), s. 98, 118, 119, 128 ve 146 ve Mu'allim Habib Abadi, *Makarim al-athar*, cilt. 3, s. 670-672.

rını yavaş yavaş Bombay'a toplayarak, kalabalık bir konuklar ve hizmetliler topluluğunun içinde yaşamaya başladı. Bombay'da bulunduğu zamanlarda, her Cumartesi günleri izleyicilerini kabul etti. Ağa Han, Hindistan'da da İngilizlerle yakın ilişkilerini sürdürdü. Bu ilişkiler kapsamında, geleceğin İngiltere Kralı VII. Edward, Galler Prensi yeni veliahd olarak, Hindistan'a yaptığı resmi gezi sırasında Nizari imamını da ziyaret etti.

I. Ağa Han, böylece bir Müslüman mezhebinin ruhani lideri sıfatıyla, İngiliz hâkimiyetindeki Hindistan'da yararlandığı resmi korumayı, konumunu güçlendirmek ve otoritesini daha da artırmak için kullandı. Bombay'da yaşadığı otuz yıl boyunca, bir süredir başlarında yerel *pir* ya da temsilci bulunmayan Hint Nizari topluluğu üzerinde doğrudan bir otorite uyguladı. Topluluğun başına atadığı *mukhi, hazinedar, kamadia* ve *saymanlar* ağı aracılığıyla dinsel ve mali işleri daha iyi bir düzene soktu. Her Nizari *cemaatine atanan mukhiler*, cemaatin toplumsal ve dinsel işlerinin yöneticisiydi, *kamadia*lar ise görevlerinde *mukhi*lere yardım ediyordu. Başta *dassondh* denen kazancının yüzde onunu bağışlamak anlamına gelen, dinsel vergilerin toplanıp imama ulaştırılmasından da bu görevliler sorumluydu.

I. Ağa Han, Hindistan'daki otoritesini bazı zorluklarla karşılaştıktan sonra kurabilmiştir. Bu yolda, topluluğun bazı hoşnutsuz üyelerinin zaman zaman alevlenen muhalefetiyle karşılaşmıştır.[169] Daha Ağa Han'ın hâlâ İran'da bulunduğu sırada, 1829 yılında Bombaylı Nizarilerden bazıları geleneksel *dassondh*larını ödemeyi reddetmişlerdi. Ağa Han, bunun üzerine Hindistan'a özel bir temsilci göndererek, bu hoşnutsuzlara karşı dava açtırmıştı. Bombay Yüksek Mahkemesi'nde açılan dava, 1830'da geri çekildiyse de, vergilerini ödemeyi kabul etmeyen davalılar, Bombay *Cemaathanesince* hatalı görülerek aforoz edildiler. Habib İbrahim adında birinin başkanlığındaki grup, başlangıçta on iki kişi olduklarından, on iki kardeş anlamında, Barbai'ler diye adlan-

169 Bakınız Ali, *Origin of the Khojahs*, s. 45; Hollister, *Shi'a*, s. 364-370, ve Fyzee, *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*, s. 504-549.

dırıldı. Grup Vergi ödemeyi kabul eden grup, 1835'te topluluğa yeniden kabul edildi; fakat Ağa Hanların konumlarına karşı öğretisel ve mali itirazlarda bulunan bir muhalefet olarak varlığını her zaman sürdürdü. 1847 yılında Ağa Han'ın Kalküta'da bulunduğu sırada, bir miras davasından dolayı Nizariler arasında yeni bir anlaşmazlık çıktı. Vasiyetnamesine rağmen babalarının mirasından payları verilmeyen iki Nizari kız kardeşin İngiliz mahkemesine açtıkları davada, Ağa Han'ın da tanıklığına başvuruldu. Ağa Han davada, kız çocuklarının İslam hukukuna göre mirastan pay alması gerektiği görüşünü bildirdi. Barbai grubundan muhalifler ise, Hoca geleneklerine göre kız çocukların mirastan hak iddia edemeyeceklerini savundu. Sir Erskine Perry başkanlığındaki İngiliz mahkemesi, İslam hukukuyla çelişse bile, Hocalar arasındaki hukuki işlemlerde, Hoca geleneklerinin geçerli olduğuna karar verdi. Mahkemeden, Ağa Han'ın fikrine karşı bir karar çıkmış olsa bile, artık Hocalar ayrı bir topluluk olarak fiilen tanınmış oluyordu. Habib İbrahim ve yandaşları, Ağa Han'a karşı çıktıkları için bir kez daha topluluğun dışına atıldılar. Güçlü Sünni eğilimlere sahip olan Barbailer, böylece Hoca topluluğundan ayrılarak Bombay'da ayrı bir *cemaathane* kurdular. Mahim'de ise var olan cemaathanenin alt katı Nizarilerce kullanılırken, üst katı Barbailere bırakıldı. Burada 1267/1850'de iki topluluk arasında çıkan bir kavgada, Ağa Han'a bağlı Nizariler, Barbai grubundan dört kişiyi öldürdü. Bu olayla ilgili olarak, on dokuz Nizari yargılandı ve bunlardan dördü idam edildi. Bununla birlikte, bir süre sonra Barbailer yeniden topluluğa kabul edildiler.

Bu koşullar altında Ağa Han, Nizari topluluğunun kendisine ve mezhebe sadakatını güvence altına almaya karar verdi. Bu amaçla 1861 yılında, özellikle evlilik, abdest ve cenaze işlemleriyle ilgili olmak üzere, belli başlı Nizari Şii kurallarını özetleyen bir belge hazırlatarak, bütün Nizarilerin imzalaması için tüm topluluklara gönderdi. Bu belge, Hocalar arasında dolaştırılan ve kendileri gerçekte Sünni oldukları halde, Ağa Han'ın onları zorla Şii yapmaya çalıştığını iddia eden bir metne karşı yayımlanmıştı. Bu belge üzerine Barbailer, bir kez daha itiraz ederek, Ho-

caların başlangıçtan beri Sünni olduğunu, bu nedenle Nizari imamı da dahil, hiçbir Şii'nin topluluğa ait mülklerin yönetiminde pay ve söz hakkı olamayacağını savunmaya başladılar. Sonuç, Barbailerin bir kez daha, kendileri dışındaki bütün Bombaylı Nizarilerin oybirliğiyle topluluktan dışlanması oldu. Anlaşmazlık, muhaliflerin 1866'da İngiliz mahkemesine dava açmasıyla daha da büyüdü. Muhalifler, Hocaların Pir Sadreddin aracılığıyla Hindu dininden Müslümanlığa geçmelerinden beri Sünni olduklarını savunuyorlardı. Daha da önemlisi, muhalif Barbailer, mezhebe ait bütün mülklerin ve toplanan dinsel vergilerin açık hesabının çıkarılmasını ve bu mal varlığının bir hayır vakfına dönüştürülmesini talep ediyorlardı. Bu vakıf, yalnızca Hoca topluluğunun yararına işletilecek ve gelirlerinden hiçbir Şii hiçbir biçimde yararlanamayacaktı. Muhalif grup, *mukhi* ve *kamadia*ların da topluluk içinden belli süreler için seçilmesini, kısacası Ağa Han'ın, Hoca topluluğu içindeki her türlü mali ve idari yetkisini bırakmasını istiyorlardı. Ağa Han Davası olarak bilinen davaya bakan İngiliz yargıcı Sir Joseph Arnold, Hoca topluluğunun tarihinin enine boyuna incelendiği ve tanık olarak Ağa Han'ın da dinlediği haftalar süren oturumlardan sonra, Kasım 1866'da bütün konularda Ağa Han'ı haklı bulan bir karara vardı.[170] Bu kararla, artık resmen 'Şia İmami İsmaililer' diye adlandırılan Hoca topluluğunun hukuki statüsü kesinleşiyor ve Ağa Han'ın konumu da, Nizarilerin Alamut hâkimlerinin soyundan gelen 'mürşidi' olarak resmilik kazanıyordu. Karar ile bir İngiliz mahkemesi tarafından ilk kez Ağa Han'ın Hocalardan toplanan bütün geleneksel vergiler üzerindeki hakkı da tanınmış ve topluluğun bütün mülkleri onun emrine verilmiştir. Bu davadan sonra, Ağa Han'ın otoritesine karşı bir daha ciddi bir karşı koyma görülmemiştir.

Ağa Han Mahallati, son yıllarını Bombay'da huzur içinde geçirdi. Hindistan'da at yetiştiriciliğine ve at yarışlarına merak salan I. Ağa Han'ın bu merakı, ardıllarınca daha da geliştirilerek

170 Ağa Han Davası olarak bilinen uzun yargılama süreci için bakınız Hasan Hüseyni *Bombay High Court Reports*, 12 (1866), s. 323-363, 1867'de Bombay'da basıldı.Yargılam sürecinin metni Picklay'in *History of the Ismailis*, s. 113-170, ve Fyzee, *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*, s. 504-549.

Avrupa'da sürdürülecektir. Olaylarla dolu altmış dört yıllık bir imamlığın ardından, Cemaziyelevvel 1298/Nisan 1881'de ölen I. Ağa Han Muhammed Hasan el Hüseyni (Hasan Ali Şah), arkasında üç oğul, beş kız bıraktı.

I. Ağa Han'ın yerine 1246/1830'da, Servi Cihan Hanım adlı eşinden olan, Mahallat'da doğan büyük oğlu Ağa Ali Şah geçti.[171] II. Ağa Han unvanıyla imamlığa geçen Ağa Ali Şah, babasının 1840 yılındaki isyanında, henüz on yaşındayken annesiyle birlikte Irak'a gönderilerek Arapça eğitim almış, ardından bir süre İran'da yaşadıktan sonra 1263/1853'te Hindistan'a babasının yanına gitmişti. II. Ağa Han da, babasının İngilizlerle kurduğu iyi ilişkileri sürdürdü. İngilizlerce Bombay Yasama Meclisi üyeliğine getirilen II. Ağa Han, imamlığı boyunca Nizari Hocaların yaşam koşullarının iyileştirilmesi için çalıştı. Eğitime büyük önem vererek çok sayıda okul açtı. Özellikle Yukarı Amu Derya, Burma ve Doğu Afrika'dakiler olmak üzere Hindistan dışındaki Nizari topluluklarıyla ilişkileri güçlendirdi. Nizari Hocalarının artan zenginliği ve kendi siyasi yeteneği sayesinde II. Ağa Han, Hindistan'ın Müslüman nüfusu arasında büyük itibar kazandı. Bu itibar sayesinde, Ulusal Muhammedi Birliği'nin başkanlığına seçilen II. Ağa Han, ölümüne dek yürüttüğü bu görevi sırasında, Hint Müslümanlarının yararlandığı eğitim ve hayır kuruluşlarının geliştirilmesine çaba gösterdi.

Ağa Ali Şah, babası gibi Nimetullahi tarikatıyla yakın ilişkiler sürdürdü.[172] Bombay'daki evinde bu tarikatın ileri gelenlerini ağırladı. Bunlardan, tasavvufa dair *Zübdet el esrar* adlı tanınmış eserin yazarı Safi Ali Şah'ın yakın dostluğu ve aracılığı sayesinde,

171 Ağa 'Ali Şah, ile ilgili olarak *bakınız* Fida'i, *Hidayat al-mu'minin*, s. 176-183 ve 193; *Tamir, al-Imama*, s. 228-229; Galib, *Tarih*, s. 339-341; ayrıca *A'lam*, s. 373-376; Dumasia, *A Brief History of the Aga Han*, s. 96-99; ayrıca The Aga Han, s. 60; Hollister, *Shi'a*, s. 371; Bamdad, *Sharh-i hal-i rijal*, cilt. 2, s. 379; Mahbübi Ardakani, 'Aga Han Mahallati', EII, cilt. 1, s. 112, ve Algar, 'Aga Han II', EIR, cilt. 2, s. 172-773.

172 II. Ağa Han'ın Nimetullah düzeniyle ilişkileri için *bakınız* Ma'şüm 'Ali Şah, *Tara'iq al-haqa'iq*, cilt. 3, s. 328, 413, 434, 445-446 ve 528; ayrıca *Tuhfat al-haramayn*, s. 295 ve 297-298; Humayüni, *Nimetullahi*, s. 194, 259, 267-270, 277-270, 285-287 ve 289, Şafi 'Ali Şah'ın II. Ağa Han'ı Bombay'da ziyaret etmesi ile ilgili yayımlanmamış özetten alındı.; Pourjavady and Wilson, 'Isma'ilis and Nimetullahi', s. 131-132, ve Pourjavady and Wilson, *Kings of Love*, s. 155 ve 252-253.

Ağa Han, Kaçar prensesi Şems el Mulk ile evlenerek İran sarayı ile akrabalık kurdu. II. Ağa Han'ın, üçüncü eşi olan Şems el Müluk ile evliliğinden, varisi Sultan Muhammed Şah doğdu. II. Ağa Han'ın önceki evliliklerinden doğan erkek çocuklarının hepsi kendisinden önce ölmüştür. İmamlıkta başarılı olacağı beklenen en büyük oğlu Şahabeddin Şah, Halilullah olarak da bilinir, 1268/1851-1852 dolaylarında doğdu. bazı bilgiler eldi etti ve İran'da Nizari İsmaililerinin öğretileriyle ilgili birkaç antlaşma oluşturdu.[173] Şihabeddin Şah 1302/Aralık 1884'te öldü ve Hasanabad'da I. Ağa Han'ın türbesine gömüldü. Şihabeddin Şah'ın öz erkek kardeşi Nureddin Şah da 1302'de Poona'da binicilik sırasında öldürüldü. Ağa Ali Şah, II. Ağa Han, Kasim Şah Nizarilerinin kırk yedinci imamı aynı zamanda bir sporcu ve Hindistan'da kaplan avlamasıyla ün kazanmış bir avcıydı. II. Ağa Han Ağa Ali Şah, dört yıllık kısa bir imamlık döneminden sonra Zul Ka'de 1302/Ağustos 1885'te zatürreden öldü.

I. Ağa Han adıyla daha babasının yerine geçen Sultan Muhammed Şah, henüz sekiz yaşında bir çocuktu.[174] İngiliz Hindis-

173 Şihabeddin Şah'ın *Khitabat-i 'aliya*, yapıtı dışında *bakmız* 170. tamamlanmamış *Risala dar haqiqat-i din*, yay. ve çeviren, W. Ivanow (Bombay, 1933). Subsequently, Ivanow produced a facsimile edition of this Risala from its autograph copy in 1947 (reprinted in 1955) in Bombay, published in the series of the Ismaili Society, Bombay; Ivanow's English çeviri of the *Risala entitled True Meaning of Religion*, appeared in the same series in 1947 ve 1956. Şihabeddin Şah'ın *Risala* has been translated also into Arabic, Gujarati, Sindhi ve Urdu; see Poonawala, *Bio*, s. 284.

174 Many details on Ağa Han III's life and political career are contained in his own memoirs entitled *The Memoirs of Aga Han: World Enough and Time* (London, 1954); French çeviri by Jane Fillion (Paris, 1955). Sultan Muhammad Shah has been the subject of a number of modern biographies; see especially Dumasia, *A Brief History of the Aga Han*, s. 100-154 ve 168-176; and his *The Aga Han*, s. 62-338; Sirdar Ikbal Ali Shah, *The Prince Aga Han: An Authentic Life Story* (London, 1933); ayrıca *The Controlling Minds of Asia* (Londra, 1937), s. 85-124; Harry J. Greenwall, *His Highness the Aga Han: Imam of the Ismailis* (Londra, 1952); S. Jackson, *The Aga Han, Prince Prophet and Statesman* (London, 1952); Qayyum A. Malick, *His Royal Highness Prince Agakhan III, Guide, Philosopher and Friend of the World of Islam* (2. basım, Karachi, 1969) ve W. Frischauer, *The Aga Hans* (London, 1970), s. 53-213. See also Fida'i, *Hidayat al-mu'minin*, s. 183-189 ve 193-199; Chunara, *Nür-i mubin*, s. 631-760; Tamir, *al-Imama*, s. 229-237; Ghalib, *Tarih*, s. 342-401; ayrıca *A'lam*, s. 459-479; Husayn, *Ta'ifat al-Isma'iliyya*, s. 114-129; A. le Chatelier, 'Ağa Han', *Revue du Monde Musulman*, I (1906), s. 48-85; Hollister, *Shi'a*, s. 371-377; Mahbubi Ardakani, 'Aqa Khan Mahallati, *EII*, cilt. I, s. 112-113; Kenneth A. Ballhatchet, 'Ağa Han', *Encylopaedia Britannica*, cilt. I, s. 317-318, ve H. Algar, 'Aqa Khan III', *EIR*, cilt. 2, s. 173-175.

tan sosyetesinde Lady Ali Şah adıyla tanınan annesi Şems el Müluk'un gözetiminde iyi bir eğitim aldı. İmamın çocukluğu süresince, Nizari topluluğunun işlerinin yanı sıra Ağa Han ailesinin servetinin yönetimini de üstlenen Şems el Müluk Hanım, yaptığı akıllı yatırımlarla, bu servetin hatırı sayılır biçimde büyümesini sağlamıştır. III. Ağa Han'ın çocukluk ve ilk gençlik yıllarının en önemli olayları yakın akrabalarından bazılarını iki ayrı cinayet sonucu kaybetmesidir. Ağa Han'ın amcası Cengi Şah ile oğlu Abbas, 1314/1896 yılında Hac yolculuğu için gittikleri Cidde'de bir cinayete kurban gitti. Önde gelen İsmaili şahsiyetlerini hedef alan bu cinayet, dinsel fanatiklikten kaynaklanmış gibi görünmekle birlikte, katillerin alel acele idam edilmesiyle, olayın gerçek tertipçileri karanlıkta kalmıştır.[175] Bu olaydan büyük üzüntü duyan III. Ağa Han, iki yıl sonra da anadan ayrı olan kardeşi Nureddin Şah'ın oğlu Haşim Şah'ın Poona'da bir hizmetçisi tarafından öldürülmesiyle yeni bir acıyla sarsıldı.[176] Nizari imamı, bu acı olaylardan sonra, öldürülen amcası Cengi Şah'ın kızlarından Şehzade Begüm ile evlendi. Kısa süren bu evliliğini, üç evlilik daha izleyecektir.

III. Ağa Han, 1898 yılında ilk Avrupa gezisine çıkmak üzere Bombay'dan ayrıldı. Avrupa'da İngiltere ve Fransa'yı gördü. İngiltere ziyareti sırasında, Vindsor Şatosunda Kraliçe Victoria ile yemek yedi ve geleceğin kralı VII. Edward ile tanıştı. Hindistan'a dönüş yolunda Doğu Afrika'daki Nizari topluluklarını da ziyaret eden III. Ağa Han, dönüşünden kısa bir süre sonra da Burma'ya geçerek, buradaki izleyicileri ile görüştü. Ağa Han, 1900 yılında yaptığı ikinci Avrupa ziyaretinde, o sırada Paris'te bulunan İran Şahı Misafereddin Şah Kaçar ile de tanıştı. O zamana dek Nizari imamlar ile Kaçar hanedanı arasındaki eski anlaşmazlıklar unutulmuş olduğundan, Şah, Ağa Han'ı değerli armağanlar ve İran'ın en yüksek dereceden resmi nişanıyla onurlandırdı. Bununla birlikte, damarlarında Kaçar kanı da taşıyan bir İranlı olduğunu unutmayan Ağa Han, Muzafferedin Şah'ın çocukça tavırların-

175 Ağa Han, *Memoirs*, s. 34, ve Hollister, *Shi'a*, s. 391-392.
176 Ağa Han, *Memoirs*, s. 56 ve 69.

dan ve siyasal yetersizliğinden rahatsız oldu.[177] Ağa Han, Avrupa'ya yaptığı bu ikinci gezi sırasında, Potsdam'da Kayzer II. Wilhelm ve İstanbul'da Sultan II. Abdülhamid ile de görüştü. Bir İsmaili İmamı ile Abbasilerin mirasçısı olarak halifelik iddiasında bulunan bir Sünni hükümdar arasındaki görüşme tarihi bir önemdedir.

III. Ağa Han, 1902 yılında, İngiltere Kralı ve Hindistan İmparatoru VII. Edward'ın taç giyme törenine katılmak için yeniden Avrupa'ya gitti. VII. Edwani, Nizari İmamı'm onurlandırmak için, Şövalyelik rütbesini Büyük Şövalyelik'e yükseltti.[178] Aynı yılın Kasımında Hindistan'a dönen Ağa Han, daha büyük bir saygı işareti olarak, Hindistan Genel Valisi Lord Cunon tarafından Yasama Meclisi üyeliğine atandı. İki yıl boyunca Kalküta'da Meclis üyeliği yapan Ağa Han, 1904 yılında bir Avrupa gezisine daha çıktı. Ertesi yıl da Ortadoğu Afrika'daki cemaatini ikinci kez ziyaret etti. Ağa Han'ın Doğu Afrika'da bulunduğu sırada, amcası Cengi Şah'ın kızlarından Hacı Bibi ve onun oğlu Semed Şah, I. Ağa Han'ın mirasından kendilerine düşen paylarla ilgili İngiliz mahkemesine dava açtılar. III. Ağa Han'ın statüsü ve gelir kaynakları hakkında bazı itirazları da içeren bu dava, uzun duruşmaların ardından davacıların aleyhine sonuçlandı. Bu dava ile ilgili kararda, Ağa Han'ın Nizari topluluğunun dinsel vergileri üzerindeki tartışılmaz hakkı bir kez daha tescil edilirken, Nizari Hocalar, On iki İmamcılıktan farklı ve ayrı bir Şii topluluk olarak resmen tanındı.[179] Ağa Han, 1907 yılından itibaren, asıl ikamet yeri olarak Avrupa'yı seçti. Avrupa'nın kraliyet ailelerinin çoğuyla tanışan, önemli siyasetçiler ve sanatçılarla yakın ilişkiler geliştiren Nizari İmamı, 1908 yılında İtalyan asıllı Bayan Theresa Maglioni ile evlendi. Bu evlilikten, 1911 yılında hayatta kalan iki oğlundan büyüğü olan Ali Han doğdu.

Özel yaşamında bu gelişmeler olurken, Ağa Han yalnızca kendi mezhebinin değil, genel olarak Hint Müslümanlarının işle-

177 Ibid., s. 63-65.
178 Ibid., s. 72-73.
179 Bakınız 'Hajji Bibi v. H. H. Sir Sultan Mahomed Shah, the Aga Han', in *Bombay Law Reporter*, II (1908), s. 409-495, ve Ağa Han, *Memoirs*, s. 79-80.

rine karşı da yakın ilgisini sürdürerek, Müslümanlar arasında büyük popülerlik kazandı. Bombay'da 1903 yılında düzenlenen ilk Tüm Hindistan Müslümanları Eğitim Kongresi'nin hazırlıklarına etkin biçimde katıldı. Ertesi yıl Yeni Delhi'de toplanan ikinci Kongre'nin ise Divan Başkanlığı'nı üstlendi. 1906 yılında, Genel Vali Lord Minto'ya, Hint Müslümanlarının statüsünün bir azınlık olarak değil, üyeleri hem yerel hem de ulusal düzeyde uygun temsil hakkına sahip olan, millet içinde bir millet olarak kabul edilmesi talebini ileten Müslüman heyetine de başkanlık etti. 1907 yılında ise, Tüm Hindistan Müslüman Birliği'nin kuruluşuna katıldı. 1912 yılındaki istifasına dek, bu kuruluşun daimi başkanlığını üstlendi. Ağa Han, en gayretli çabaları ise, Hocalar ve diğer Hint Müslümanları yararına çeşitli eğitim projelerinde gösterdi: Aligarh'daki Muhammadan Anglo-Oriental College'in 1912 yılında, üniversite statüsüne yükseltilmesi büyük ölçüde onun çabaları sayesinde olmuştur.[180] Aynı yıl içinde taç giyme törenleri kapsamında Hindistan'a gelen Kral V. George, Ağa Han'ı, Büyük Britanya İmparatorluğu'nun bir Hintli uyruğuna verilen en büyük nişan olan Hindistan Yıldızı Büyük Komutan Şövalyesi nişanı ile ödüllendirmiştir. Ağa Han, 1914 yılında Burma'ya ikinci seyahatini yapmış ve buradaki izleyicilerinin yaşadıkları ülkeye daha iyi özümlemelerini sağlamak için, Hint-Müslüman adlarını ve alışkanlıklarını bırakmaları yönünde öğüt vermiştir.[181] Burma Nizarilerine verdiği bu öğüt, daha sonraki yıllarda Ağa Han'ın diğer ülkelerdeki yandaşlarından izlemelerini isteyeceği politikanın modelini oluşturmuştur. Ağa Han, çok sayıda farklı ülkede azınlık statüsünde yaşayan Nizari topluluklarının, içinde yaşadıkları topluma özümsenerek bir azınlık olarak yaşamanın güçlüklerinden kurtulmalarını arzuluyordu.

---

180 Ağa Han, *Memoirs*, s. 35-36, 77-78, 114-116 ve 120; M. S. Jain, *The Aligarh Movement* (Agra, 1965), s. 65 ve 156; Aziz Ahmad, *Islamic Modernisim in India and Pakistan, 1857-1964* (London, 1967), s. 65-66 ve 87; Sheikh Mohammad Ikram, *Modern Müslim India and the Birth of Pakistan, 1858-1951* (2. basım, Lahore, 1970), s. 81-83, 103, 110, 138 ve 182 ve R. Gopal, *Indian Muslims* (Bombay, 1964), s. 98-99, 102-103, 118-120, 209-210 ve 329.

181 Ağa Han, *Memoirs*, s. 130, 190-191 ve 322, ve M. Yegar, *The Muslims of Burma* (Wiesbaden, 1972), s. 46.

Ağa Han, I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle Avrupa'ya giderek İngiliz hükümetinin hizmetine girdi. Bu bağlamda, tüm dünya Nizarilerine yaşadıkları ülkelerdeki İngiliz otoritelerine yardımcı olmaları talimatını verdi. Nizari İmamı, bu değerli hizmetleri dolayısıyla, bu unvanı taşıyan diğer Hint prenslerinin tersine, kendisine ait bir memleket olmamasına rağmen, 1916 yılında İngilizler tarafından, Bombay eyaleti birinci sınıf hükümdar prens satütüsüne getirildi. Ağa Han, İngiliz yanlısı siyasetinin karşılığında bedeller de ödedi. Kirman bölgesindeki Nizariler arasında müttefikler lehine siyasal faaliyetlerde bulunmak üzere İran'a gönderdiği yeğeni Ağa Faruk Şah, Alman ajanlarının tertiplediği bir cinayete kurban gitti.[182] Alman ajanlarının 1917 yılında, o zaman İsviçre'de bulunmakta olan Ağa Han'ın kendisine karşı da başarısız bir suikast girişiminde bulundukları anlaşılmaktadır.

Savaşın son yıllarını İsviçre'de geçiren ve hastalığından dolayı siyasal işlerden uzak duran Ağa Han, bu süre içinde Hindistan'ın geleceği ile ilgili düşüncelerini dile getirdiği bir kitap yazdı.[183] Nizari İmamı, I. Dünya Savaşı'nın ardından geçen on yıl boyunca siyasetten uzak kalmayı sürdürerek, vaktinin çoğunu mezhebinin işlerini düzene sokmakla geçirdi. Artık, İsviçre ve Fransız Rivyerası'ndaki evlerinde kalıyor. Hindistan'ı her yıl ziyaret etmekle yetiniyordu. Kısa sürede, bir yarış atı yetiştiricisi olarak dünya çapında ün kazandı. Ağa Han, 1930'lara doğru Hindistan siyasetiyle yeniden etkin biçimde ilgilenmeye başladı. 1928 yılında Delhi'de toplanan Tüm Hindistan Müslüman Konferansı'nın başkanlığını yaptı.[184] Bu konferansta, Hindistan'ın bağımsızlığa evrimi sırasında Müslümanların durumu ele alındı. Katılımcılar, bağımsız ve federal bir Hindistan içinde Müslümanların haklarının güvenceye alınması talebini dile getirdiler. III. Ağa Han, 1930 yılında da, Londra'da düzenlenen Yuvarlak Masa Konferansı'nda Müslüman heyetine başkanlık etti. Heyet üyeleri arasında,

182 Ağa Han, *Memoirs*, s. 142-143, ve Sykes, *A History of Persia*, vol 2, s. 447.
183 Ağa Han, Sultan Muhammad Shah, *India in Transition: A Study in Political Evolution* (Bombay, 1918).
184 Ağa Han, *Memoirs*, s. 200-210.

gelecekteki Pakistan'ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah da bulunuyordu.1934 yılına dek süren bu dönem, Ağa Han'ın Hint siyasetiyle ilgisinin doruk yıllarını oluşturur. Bu dönemde, İngilizlerden, kendisine de Hindistan'daki diğer birinci dereceden hükümdar prensler gibi, belirli bir toprak üzerinde hükümdarlık hakkı tanınmasını istediyse de, bu istek kabul görmedi.[185]

III. Ağa Han, 1929 yılında, ikinci oğlu Sadreddin'in annesi olacak üçüncü eşi Bayan Andree Carron ile evlendi. 1935 yılında imamlıktaki ellinci yılını kutlayan Ağa Han, bu mutlu olayın onuruna, Hindistan ve Doğu Afrika'daki taraftarlarınca ağırlığınca altınla tartıldı. Bir yıl sonra da, büyük oğlu Ali Han, İngiliz soylularından Lord Churston'ın kızı Bayan Loel Guiness ile evlendi. Bu evlilikten, Nizarilerin bugünkü imamı N. Kerim Ağa Han doğdu.

III. Ağa Han, II. Dünya Savaşı sırasında da İngiliz yanlısı siyasetini sürdürdü ve tüm Nizarilerden İngilizlere yardımcı olmalarını istedi. Savaş sırasında (1944) dördüncü ve son evliliğini yapan Ağa Han, savaş yüzünden kutlayamadığı imamlıktaki 60. yıldönümünü (elmas yıldönümü)1946 yılında, 70. platin yıldönümünü de 1955 yılında taraftarlarının coşkulu törenleriyle kutladı.

III. Ağa Han, uzun süren imamlığı sırasında zamanının ve kaynaklarının çoğunu, özellikle Hindistan ve Doğu Afrika'da olmak üzere Nizari topluluğunu örgütlemek ve sağlamlaştırmak için harcamıştır. Başında bulunduğu Şii topluluğunu yüksek eğitim ve refah standartlarına sahip, modern ve kendine yeterli bir topluluğa dönüştürmeyi amaçlayan, sosyo-ekonomik reformlar için büyük çaba gösterdi. İmamın, topluluğunun geleneklerini ve kimliğini yitirmeksizin bu amaçlarını gerçekleştirebilmesi için, Nizari topluluğunun geleneksel cemaat ilişkilerinin ötesinde ve üzerinde yeni bir idari örgütlenmenin gereği açıktı. Ağa Han'ın yeni bir örgütlenme modeli geliştirebilmesi için temeller atılmıştı. Hindistan'daki İngiliz mahkemeleri, Nizari Hocaları, Sünni ve On iki İmamcı Hocalardan farklı ve ayrı bir topluluk olarak tanımış ve Ağa Hanların bu topluluk üzerindeki haklarını kabul et-

185 Ağa Han, *Memoirs*, s. 285-286, ve Greenwall, *The Aga Han*, s. 190.

mişti. Bunun yanı sıra, Nizari Hocaların imamlarına duydukları derin bağlılık ve itaat hissi, Ağa Han'ın reformlarını sorgulamaksızın kabul etmelerini sağlamıştı. III. Ağa Han, bu avantajlardan ve Hindistan'daki İngiliz otoritelerinin açık desteğinden yararlanarak, Hint alt kıtası ve Doğu Afrika'daki Nizari toplulukları için çeşitli düzeylerde meclislerin birleşmesinden oluşan ayrıntılı bir yönetim sistemi geliştirdi. Her meclisin yetkileri, işlevleri ve kimlerden oluşacağı yazılı tüzüklerle belirlendi. 1947 yılında Hint alt kıtasının Hindistan ve Pakistan olarak bölünmesiyle, Pakistan'da da ayrı, fakat benzer bir tüzük ve meclis sistemi oluşturuldu. Bu meclisler sisteminin işleyişi, belki de en iyi biçimde, Nizari Hocaların, eskinin üç sömürge bölgesi olup, bugün bağımsız devletler oluşturan Kenya, Uganda ve Tanzanya toprakları üzerinde dağınık biçimde yaşadığı Doğu Afrika topluluğu örneğinde görülebilir.[186] Doğu Afrika, Bohralar ve Nizari olmayan Hoca toplulukları gibi diğer Asyalı gruplarla karşılaştırıldığında, modernleşmeci reformların, Nizari Hocalara sağladığı yararların anlaşılabilmesi açısından da uygun bir gözlem alanıdır.

En azından, on yedinci yüzyılın başlarından beri Doğu Afrika ile Batı Hindistan arasındaki ticarette etkin biçimde yer almış olan Nizari Hocalar, on dokuzuncu yüzyıl başlarından itibaren,

186 Doğu Afrika Nizari Hocaları ile ilgili Doğu Afrika İsmaililerini inceleyen genel kaynaklar dışında bunların yapılanması ve sosyo-ekonomik süreçlerinden söz eden, Tayyibi Bahra halkıyla ilişkilerini ele alan kaynaklar için bakınız Hatim M. Amiji, 'The Asian Communities', *Islam in Africa* içinde, s. 141, 145-155 ve 168; ayrıca 'Islam and Socio-Economic Development: A Case Study of a Muslim Minority in Tanzanya', *Journal, Institue of Müslim Minority Affairs, King Abdulaziz University*, 4 (1982), s. 175-187; R. J. Bocock, 'The Ismailis in Tanzanya: 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, ve G. Thompson, 'The Ismailis in Uganda', in Essays on Uganda', in *Essays on Ugandan Asians*, yay. M. Twadle (Londra, 1975), s. 30-52. See also Habib Keshavjee, *The Aga Han and Africa* (Londra, 1957); H. S. Morris, 'The Divine Kingship of the Aga Han: A Study of Theocracy in East Africa', *Southwestern Journal of Anthropology*, 14 (1958), s. 454-472, ve *The Indians in Uganda* (Londra, 1968), s. 77-90, Nizarileri Ugandalı Müslüman halkından daha geniş bir perspektifle ele alır. Son on yıllarda birkaç Doğu Afrika Nizarisi, toplulukların koşullarıyla ilgili Batı üniversitelerinde tezler hazırlamıştır; bakınız Aziz İsmail, 'Satpanth Ismailism and Modern Changes within it, with Special Reference to East Africa' (Ph. D. thesis, University of Edinburgh, 1971); Zarina G. Bhatia, 'Social Changes in the Ismaili Society of East Africa, with Reference to the Imamat of Four Successive Ağa Han' (B. Litt thesis, Oxford University, 1974), ve Shirin R. Walji, 'A History of the Ismaili Community in Tanzanya' (Doktora tezi, University of Wisconsin, 1974).

Doğu Afrika'ya kalıcı biçimde yerleşmeye başladı. Esas olarak, Batı Hindistan'ın Kut, Katyavar, Surat ve Bombay bölgelerinden gelen Hint Nizarileri, Doğu Afrika'da ilk olarak Zengibar adasına yerleştiler. 1820 yılına doğru, Zengibar'daki küçük Nizari Hoca topluluğu, bir *mukhi* ve ona yardım eden bir *kamadia*nın yönetiminde, bir *cemaathane* kurmuş bulunuyordu. Bohralar ve diğer Hintli topluluklar gibi Nizari Hocaların da Doğu Afrika'ya göçü, Umman Sultanı Said'in başkentinin Muskat'tan Zengibar'a taşıdığı 1840 yılından sonra daha da hız kazandı. Hindistan'daki kuraklık ve kıtlıklar, tacirlerin ardından, çiftçilikle geçinen önemli sayıda Nizari'yi de Doğu Afrika'ya göçmeye zorladı. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, kara ve demiryolları yapımıyla, Doğu Afrika'nın iç bölgeleri kıyıya daha sıkı bağlanınca, pek çok Nizari ticari kuruluşu, içerilere doğru yayılmaya başladı. Kısa zamanda bölgenin en uzak kırsal alanlarında kendilerine rastlanır olduysa da, Doğu Afrika'daki Nizari göçmenlerinin esas çoğunluğu Zengibar, Mombasa, Darüsselam, Nairobi, Kampala ve Tanga gibi hızla büyüyen kent merkezlerinde yoğunlaştı.

III. Ağa Han daha önce de değinildiği gibi, Doğu Afrikalı taraftarlarını ilk kez 899'da ziyaret etti. O zamandan sonra Zengibar Nizarileri tıpkı kendilerinden birkaç on yıl önceki Bombay Hocaları gibi kendi aralarında iç çatışmalar yaşamaya başladılar. Afrika'ya yerleşen Nizariler de Hindistan'dakiler gibi, Ağa Han'ın konumu ve ayrıcalıkları üzerinde odaklaşan görüş ayrılıkları ve bölünmelere maruz kaldılar. Ağa Han'ın otoritesini sorgulayarak topluluktan kopanların çoğu, Afrika'daki en örgütsüz topluluk olan On iki İmamcı Hocalara katıldı.[187] Bu anlaşmazlıkları ve kopuşları önlemek amacıyla, 1905 yılında ikinci kez bölgeyi ziyaret eden Ağa Han, fiilen Doğu Afrika Nizarilerinin tüzüğü ya da anayasasını oluşturan bir dizi yazılı kural ve düzenlemeler yayımladı.[188] Bu anayasa, bir dizi hiyerarşik konseyler biçiminde bir yönetsel yapıyla, Nizarilerin evlilik, boşanma, miras gibi kişisel ilişkilerini düzenleyen hukuk kurallarını içeriyordu.

187 Bakınız H. Amiji, 'Some Notes on Religious Dissent in Nineteenth Century East Africa', *African Historical Studies*, 4 (1971), s. 603-615.

188 *Rules and Regulations of the Khoja Shia Imami Ismailia Council* (Zanzibar, 1905).

1920'lere doğru Nizariler, Ağa Han'ın teşvikiyle, kıta (doğu) Afrikası'nda ortaya çıkan yeni ekonomik merkezlere göçtüler, bu gelişmelere paralel olarak, Nizari hareketindeki eski önemini yitiren Zengibar'dan ayrıldı. Ağa Han, bu yeni gerçeklik karşısında, ilk anayasayı değiştirerek, 1926'da merkezleri Tanganika, Kenya ve Uganda'da bulunan üç ayrı Konsey oluşturdu. Bu konseylerin üyeleri pek çoğunun faaliyetlerini de yöneten Ağa Han tarafından dikkatle seçildi. Zengibar'daki asıl konsey kamu yararına bölge konseylerinin faaliyetlerini koordine etmeyi sürdürdü. Daha sonra merkezi faaliyetler Zengibar'daki konseyden bağımsız olarak bir konsey tarafından temsil edildi ve eğitim, sağlık, refah gibi sorumlulukları olan alt komiteler Bölge Konseylerine bağlı hale geldi. III. Ağa Han'ın imamlığının son 30 yılı süresince konseylerin hiyerarşik sistemleri, yardımcı organlarıyla beraber, Doğu Afrika Nizari konseyleri ve cemaatlerinin periyodik revizyonları esasında gelişme gösterdi; revizyonlar 1937, 1946 ve 1954 'te yapıldı. 1954 Anayasası, Ağa Han'ın topluluğun sorunlarını ve gelecek umutlarını tartışmak üzere 1952 yılında Evion'da Doğu Afrika temsilcilerini çağırdığı özel bir konferanstan sonra resmen ilan edildi. O zamandan itibaren Ağa Han'ın yandaşları, yarısı Kanganika'da olmak üzere 50.000 civarındaydı.[189] Bu anayasa da ortaya çıkan, yeni ihtiyaçlar karşısında 1954 yılında yerini bir yenisine bıraktı.

Afrika ya da Hindistan'daki Nizari topluluklarının yönetimini düzenlemek için hazırlanan ve günün gereklerine göre değiştirilen bütün anayasaların ortak yönü, imam figürünün merkezde yer almasıdır. Ağa Han, topluluğun dinsel ve yönetsel başıdır ve anayasayı kısmen ya da tümüyle değiştirme yetkisi de sadece ona aittir. Değişik ülkelere dağılmış taraftarlarıyla doğrudan kişisel temasını sürdürdüğü gibi, topluluğu bir bütün olarak sık sık yayımladığı yazılı emirler yani *fermanlarla* yönetir. Ağa Han eğitim, sosyal refah, ortak iktisadi girişimler, kadın haklarının geliştirilmesi, dinsel uygulamalar, sosyal ve kişisel ilişkiler gibi haya-

189 Ağa Han, *Memoirs*, s. 167

tın her alanında, Nizari topluluğunun politikalarını yayımladığı ve her *cemaathane*de okunarak tüm mezhep üyelerine ulaştırılan fermanlarla belirleyip uygulatır.[190]

III. Ağa Han, dinsel vergilerden ve armağanlardan oluşan gelirini, giderek artan oranda tüm topluluğun ortak yararına olan projeler için kullandı. Aynı zamanda, bu projelerin finansmanında kullanılacak düzenli gelir kaynakları yaratmak için, pek çok mali kurum da oluşturdu. Bu bağlamda, Doğu Afrika'da bir sigorta şirketi, 1946 yılında da bir yatırım şirketi kurdurdu. Yatırım şirketi, Nizari tüccarlara ucuz faizli kredi sağladığı gibi, topluluk içinde ev sahibi olmak isteyenlere de yardımcı oldu. Aynı dönemde Ağa Han, Doğu Afrika Müslüman Refah Derneği'nin de kurucu üyesi oldu. Bu dernek, faaliyetini esas olarak Doğu Afrika'da yerleşmiş çeşitli Müslüman topluluklarına okul ve cami yaptırmaya adamıştır. Cemaatinin sağlık ve eğitim standartlarının yükselmesine özel önem veren III. Ağa Han, bu amaçla çoğu durumda İsmaili olmayanlara da hizmet veren yaygın bir okul, kütüphane, tatil, spor ve dinlenme tesisleri, hastane ve dispanserler ağı oluşturdu.

Bugünkü biçimiyle Doğu Afrika Nizari topluluğunun yönetsel yapısı hakkındaki anlatımıza geri dönecek olursak, III Ağa Han tarafından yayımlanan 1954 Anayasası ile ona bazı değişiklikler getiren halefi IV. Ağa Han tarafından yayımlanan 1962 Anayasası uyarınca, imamın şahsından sonra, Doğu Afrika cemaatinin yönetimiyle ilgili en yüksek organ, Afrika Yüksek Konseyi'dir.[191] Merkezi Doğu Afrika'daki önemli kentlerde dönüşümlü

190 Bakınız örneğin, *Kalam-i imam-i mubin: Holy Firmans of Mevlana Hazar Imam Sultan Muhammed Şah the Aga Han* (Bombay, 1950); Sherali Alidina ve Kassim Ali, coms., *Precious Pearls: Firman Mubarak of Hazreat Imam Mevlana Sultan Muhammed Şah* (Karachi, 1954); *Message of H. R. H. Prince Aga Han III to Nation of Pakistan and World of Islam* (4. basım, Karachi, 1968); *Majmu'a-yi faramin-i mubarak-i Mevlana Sultan Muhammed Şah* (Mashhad, 1303/1984), ve A. K. Adatia ve N. Q. King, 'Some East African Firmans of H. H Aga Han III', *Journal of Religion in Africa*, 2 (1969), s. 179-191.

191 His Highness the Aga Han Shia Imami Ismailia Supreme Council for Africa, *The Constitution of the Shia Imami Ismailis in Africa* (Nairobi, 1962); ayrıca bakınız J. D. N. anderson, 'The Isma'ili Khojas of East Africa: A New Constitution and Personal Law for the Community', *Middle Eastern Studies*, I (1964), s. 21-39, ayrıca *Islamic Law in Africa*, s. 322.

olarak bulunan Yüksek Konsey'in üyeleri imam tarafından atanır. Yüksek Konsey, aynı zamanda Nizari topluluğu için ikinci dereceden kaza (yargı) yetkisine sahiptir, en yüksek yargı yetkisi, kuşkusuz imamın kendisine aittir. Yüksek Konsey'in altında, Tanzanya, Kenya ve Uganda için birer ülke konseyi yer alır. Zengibar Konseyi, 1964 yılında Zengibar Tanganika'nın kurulmasıyla Tanzanya Konseyi'ne bağlanmıştır. Bu konseylerin merkezleri, sırasıyla Darüsselam, Nairobi ve Kampala'da bulunur. Ülke konseylerinin altında çok sayıda bölgesel konsey, bunların altında da yerel *cemaathane*ler bulunur. Ülke konseylerinin üyeleri de imam tarafından atanma yoluyla işbaşına gelirler. Sistem, 1986 anayasasıyla bir ölçüde değiştirilmişse de, genel esaslar aynı kalmıştır.

Doğu Afrika Nizarilerinin en alt örgütlenmesi, *cemaathane*ler çevresinde toplanan yerel cemaatlerdir. Cemaatler, bölgesel konseyler tarafından atanan *mukhi* ve *kamadia*lar tarafından yönetilir. Evlendirme, cenaze törenleri ve çeşitli vesilelerle düzenlenen toplu ibaetler bu görevlilerce yönetilir. Topluluk üyelerinin zorunlu dinsel vergilerini ve armağanlarını toplayıp merkeze iletmek de onların sorumluğundadır. Topluluğun genelini ilgilendiren dinsel konular ise, her üç ülkede birer adet bulunan eski adıyla İsmaili Birliği, yeni adıyla *'Tarika* ve Dinsel Eğitim Kurulu'nun işidir. *Tarika* Kurulları, dinsel yayınları ve özellikle İmamın ferman ve söylevlerini topluluk üyelerine ulaştırmaktan da sorumludur. Gerek *Tarika* Kurulları, gerek daha alttaki *mukhi* ve *kamadia*lar, bazı batılı ya da yerli Afrikalı bireylerin Nizari İsmaililiği kabul ettikleri ender durumlar dışında, kitlesel anlamda din yayma faaliyetlerinde bulunmamaktadırlar. Bununla birlikte, bugünün Nizari topluluğunda eskinin *dai*leriyle karşılaştırılabilecek konumlar bulunmaktadır. Bunlar, görevleri, *mezhep* üyelerine inançlarının esaslarını öğretmek olan muallim ve vaizlerdir; belirtildiği gibi, görevleri *mezhep* inananlarının inançlarını güçlendirmek olup, başka dinlerin mensupları arasında Nizari İsmaililiği yayma çabasında bulunmazlar. Eskiden Hindistan ve Pakistan'da eğitim gören *muallim* ve *vaiz*ler de, artık *Darüsselam*'da kurulmuş bir merkezde yetiştirilmektedir.

Doğu Afrika'dakine benzer bir konseyler sistemi, Hindistan ve Pakistan'daki Nizari toplulukları için de geliştirilmiştir.[192] 1986 yılında ilan edilen son Anayasa ile konsey sistemi bir ölçüde basitleştirilmiş ve bir örnek hale getirilmiştir. Önceki anayasalara göre Pakistan ve Hindistan'daki şii imamları, Nizari İsmaililerin dini ve politik lideri İmam Mevlana Hızır yönetimine bağlı hiyerarşik olarak birçok konsey biçiminde yapılanmıştı. Pakistan'da topluluğun idaresi Karaçilde bulunan Federal Konsey tarafından yürütülüyordu. Federal Konseyi 1972'de bağımsızlığını kazanana kadar Doğu Pakistan'ın sorumluluğunu alan konsey de dahil olmak üzere beş Yüksek Konsey'in faaliyetlerini yürütüyordu. 1962 Pikastan Anayasası'na göre her Yüksek Konseyi ülkedeki bölgesel, mahalli ve yerel 23 konseyin bir kısımının faaliyetlerini denetlemekle yükümlüydü. Yüksek Konseyler aynı zamanda alt konseylerin isteklerine kulak vermek ve bölgelerindeki cemaatlerin, *mukhi* ve *kamadia*ların haberlerini nakletmekle sorumluydular. Bombay'da bulunan Federal Konsey, Maharism, Gujarat, Güney Hindistan ve Doğu Hindistan olmak üzere dört bölgesel konseyin işlerini yürütüyordu. Hindistan'da heyarerşinin en alt basamağında güney Bombay, kuzey Bombay, Jamnagar, Kutch, Sürat, Haydarabad ve diğerleri için toplam yirmi sekiz konsey bulunuyordu. Her konseyin imam tarafından tayin edilen ya da onun onayladığı seçilmiş bir başkanı ve üyeleri vardı. Tüm konseyler aynı zamanda toplumsal anlaşmazlıkları çözecek birer yargı organı görevini de yürütüyordu.

Doğu Afrika ülkelerinde olduğu gibi Pakistan ve Hindistan'da genel dini politikalar, dini yayınların basımı ve dağıtımı, din öğretenlerin faaliyetleri İsmaili Tarika ve Dinsel Eğitim Kurulu olarak yeniden adlandırılan, merkezleri Bombay ve Karaçi'de bulunan İsmaili kurumlarına havale edilmiştir. 970'lerin sonları-

192 Örneğin bakınız, His Royal Highness Prince Aga Han Ismailia Federal Council for Pakistan, *The Constitution of the Councils and Jamats of Shia Imami Ismaili Muslims, of Pakistan* (Karachi, 1962); Hollister, *Shi'a*, s. 400; Sami N. Makarem, *The Doctrine of the Ismailis* (Beyrut, 1972), s. 65-71, ve H. Papanek, 'Leadership and Social Change in the Khoja Ismaili Community' (Ph. D. thesis, Harvard University, 1962), Pakistan'daki Nizari topluluğunu ele alır.

na kadar Doğu Afrika'dakiler gibi İsmaili kurumları daha ziyade özerk olarak işliyordu, özellikle yayımcılık alanında. Dahası her ülkede eğitim, sağlık, sosyal refah, iskan ve ekonomik planlama alanlarında toplumsal faaliyetlerle yükümlü merkezi idare heyetleri oluşturulmuştu. Federal Konsey'in denetiminde faaliyetlerini sürdüren bu heyetler, kendi faaliyet alanlarındaki hizmetlerin hazırlanmasından sorumluydu. Hint-Pakistan bağımsız bölgesinde de Ağa Han'ın müritleri, çeşitli toplumsal programlardan önemli sosyo-ekonomik yararlarz elde ettiler. Bununla beraber 1901'de Hoca toplumunda münferit anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Bazı muhalifler öğreti ve ekonomiye itirazları nedeniyle Nizari topluluğundan ayrıldılar. Bunların başlıcaları 12 imamlara katıldı. Diğer muhalifler, küçük bir azınlık ise, merkezi Karaçi'de bulunan 'Hoca Reformcuları Cemiyeti'ni oluşturarak toplulukta kaldı.[193]

Daha sonra 1407/Aralık 1986'da IV. Ağa Han dünyadaki bütün Nizariler için "Şii İmam İsmaili Müslümanları Anayasası" başlıklı evrensel bir anayasa yayınladı. Bu yeni anayasa, Aralık 1887'de yürürlüğe girecekti, bu süre içerisinde değişik Nizari topraklarında uygulanabilir kurallar ve yükümlülükler belirlenecekti. Yeni anayasanın önsözünde tüm temel islam inançları belirtilir ve daha sonra Şii müslümanların olduğu gibi Nizari İsmaililerin de onayladığı imamlık öğretisi üzerinde belirgin olarak durulur; ayrıca seleflerine ruhsal bilim konusunda ve dünyevi yaşamları boyunca yol gösterici olarak imamların talimi ya da eğitimi konusu vurgulanır. Yeni anayasa aslında görevindeki doğruluğunu ve takipçilerinin inançlarıyla uyum içinde olduğunu söyleyerek Nizarilerin mevcum imamının öğretme ve yol göstericilikle çok önemli bir rolü olduğunu vurgular, İmam Nizarilerin tüm dini ve toplumsal meseleleriyle ilgili tüm yönetim yetkisine sahiptir.

Dünyanın doğu ve batı yarıkürelerinde yer alan Nizari topraklarının ayrılması için ortak bir konsey sistemi planlayan

193 Bakınız Karim Goolamali, *An Open Letter to H. H. the Aga Han* (Karachi, 1927); ayrıca *An Appeal to Mr. Ali Solomon Han* (Karachi, 1932); Ağa Han, *Memoirs*, s. 187, ve Hollister, *Shi'a*, s. 372-373.

1986 Anayasası'nda hiyerarşik düzen bir dereceye kadar basitleştirilmiştir. Son 20 yılda pek çok Nizarinin İran körfez bölgesinde olduğu gibi Avrupa ve Amerika'ya da göç ettiğini göz önünde bulunduran yeni Anayasa, Asya ve Afrika'da kalan pek çok topluluk için sistemi ılımlılaştırmanın yanı sıra yeni ortaya çıkan bu birkaç Nizari topluluğu için de konsey sistemi kurdu. Bu anayasa ile var olan konseylerin yanı sıra, görece önemli Nizari topluluklarının ortaya çıktığı bir dizi yeni ülke için de konseyler oluşturulmuştur. Buna göre, toprak esasına göre konsey sistemi altında yönetilen on dört ülke-bölge belirlenmiştir. Bunlar, Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Malezya ve Singapur, Körfez Ülkeleri (Bahreyn, Kuveyt, Katar, Umman, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri), Suriye, Malagasi, Kenya, Tanzanya, Fransa, Portekiz, İngiltere, Kanada ve ABD'dir. İmamın kararıyla, konsey sistemi altında bulunmayan ülkelerde yaşayan Nizari toplulukları, yakın ülke konseylerinden birinin hukuki yetkisi altına sokulabilir.

1986 Anayasası ulusal konseylere sahip Nizari ülkelerinde birkaç ek organ kurulmasını öngörür. Ülke konseylerine bağlı çok sayıda organ vardır. Her ülke konseyi, kendi Tarika ve Dinsel Eğitim Kurulu'na sahiptir. İlginç biçimde yeni Anayasa, Nizari İsmailiğinden resmen 'İsmaili Tarikatı' olarak söz etmekte, yani bir tasavvuf tarikatına benzer bir inanç yolu olarak tanımlamaktadır. Bu kurulların yanı sıra, ülke konseylerinin çoğunda, mezhep kurumlarının mali disiplinini sağlamaya yönelik denetleme kurulları da bulunmaktadır.

Dağınık İsmaili topluluklarının yaşadığı İran, Afganistan ve Orta Asya ülkeleri konsey sistemine dahil edilmezken, Suriye ancak son 1986 Anayasası ile bu sistem altına alınmıştır. Temel olarak tarımsal faaliyetlerle uğraşan Bu Nizari topluluklarına miras yoluyla başa geçen hanedanları olan pirleri, emirleri ya da mirları rehberlik etmiştir. Bazı durumlarda Ağa Hanlar kendi özel temsilcilerini kendileri atamıştır ki; bu bazen ayne yerel liderler olabilmekteydi. Daha önce de belirtildiği gibi Suriye'de topluluk ancak 19. yy'ın sonlarında Muhammed Şah soyundan

gelen imamları tanımıştır.[194] Bağımsızlıklarını kaybettikten sonra önce Kölemenlerin, sonra Osmanlıların sadık uyrukları olarak yaşayan Suriye Nizarileri, bağlı bulundukları yönetimlerle zaman zaman geçici sorunlar yaşamışlarsa da asıl kayıpları, kendilerinden sayıca daha kalabalık komşuları, Alevi Nusayrilerle mücadelelerinde vermişlerdir. Yaşadıkları kaleleri sık sık Nusayrilere kaptıran ve bu çatışmalar sırasında mezheplerine ait yazılı kaynakların önemli bölümü kaybolan Suriye Nizarileri, Osmanlı makamlarının müdahaleleriyle ellerinden çıkardıkları kaleleri bir süre sonra yeniden alabilmiştir. Biri Masyaf'ta diğeri Kadmus'ta yerleşik iki yönetici sülale arasındaki rekabet de Suriye Nizarilerinin güçten düşmesine katkıda bulunmuştur.

19. yüzyılın ortalarına doğru,1840'larda iki rakip aileden Kadmus kolunun reisi *Emir* İsmail b. Emir Muhammed Suriye Nizarilerinin büyük bölümünü kendi otoritesine bağlamayı başardı. Sultan I. Abdulmecit'in padişahlığı sırasında (1839-1861), Osmanlı makamlarıyla iyi ilişkiler geliştiren söz konusu Nizari *emiri*, Suriye Nizarilerini, İsmaili hareketinin başlangıç yıllarında merkezi liderliğin karargâhı olan Selemiye kentinde toplamayı düşündü. *Emir* İsmail'in Selemiye'yi yeniden kurmak için istediği, iznin Osmanlılarca verilmesi sonucunda, Suriye'nin birçok bölgesinden toplanan İsmaililer, yıkıntı halindeki kenti yeniden inşa etti. Böylece, Selemiye ve çevresindeki köyleri, 1850 yılına doğru Suriye'nin en önemli Nizari merkezlerinden biri durumuna geldi.

Belirtildiği gibi geçen yüzyılın son yıllarına dek, büyük çoğunluğu Muhammed Şahlı koluna bağlı olan Suriye Nizarileri, 1796 yılından itibaren bu kolun bilinen son imamı olan ve Hindistan'da yaşayan Emir Muhammed Bakır ile bağlantıyı yitirdi-

194 19. yy'ın başından itibaren Suriye Nizarilerinin tarihleri ve durumları için bakınız T'amir, 'Furū' al-shajara', s. 590-593; ayrıca *al-Imama*, s. 171-173 ve 214-216; Ghalib, *Tarih*, s. 353-365 ve 395-401; ayrıca *A'lam*, s. 27-28 ve 62-81; ayrıca bakınız Rousseau, 'Mémoire sur les Ismaelis et les Nosaï'ris de Syrie', s. 280 ve 290; Muhammed Amin Ghalib al-Tawil, *Tarih al-'Alawiyyin* (Latakia, 1924), s. 276-277 ve 370; Mirza, 'Syrian Isma'ilis', s. 131-134, ve Norman N. Lewis, 'The Isma'ilis of Syria Today', *Royal Central Asian Journal*, 39 (1952), s. 69-77.

ler. 1887 yılında söz konusu imamın varislerini bulmak için Hindistan'a gönderdikleri heyetin aramalarının sonuçsuz kalması üzerine, Suriye Nizarilerinin çoğunluğu Kasım Şahlı koluna bağlandı. Bir azınlık grubu ise, görüldüğü kadarıyla bu imamlar zinciri kesilmiş gibi görünse de, Muhammed Şahlı koluna sadakatını korudu.

Günümüzde Suriye'de yaşayan Muhammed Şahlı Nizarilerin sayısı, on beş bin civarında tahmin edilmektedir ve bilindiği kadarıyla Nizariliğin bu alt kolunun yaşayan son temsilcileridir. Hama'nın batısındaki dağlık bölgede tarımla uğraşan Muhammed Şahlılar, bölgenin verimsizliği nedeniyle ekonomik yönden gelişememiştir. Buna karşılık, Selemiye ve çevresindeki köylerde yaşayan Kasım Şahlı Nizariler, topraklarının daha elverişli olması ve Ağa Hanların yaptığı yardımlardan yararlanmaları nedeniyle daha iyi koşullarda yaşamaktadır.

I. Ağa Han 1257/1841'de İran'dan tamamen ayrıldığında İran Nizarileri etkili bir liderden yoksun kalmıştı, topluluk liderlerinin büyük bir kısmı imamlarıyla beraber göç etmiştir. Daha anlamlı bir şekilde İran Nizarileri neredeyse yedi asırdır ilk kez imamla doğrudan bağlantı kurmaktan ve davanın karargâhlarından yoksundu. Bu koşullarda Horasan'daki, Kirman'daki ve ülkenin çeşitli yerlerindeki Nizari toplulukları birbirlerinden görece uzak mesafelerde kaldılar, düzenleri altüst oldu ve her topluluk kendi kaynakları ve yerel öncelikleri temelinde özerk bir gelişme gösterdi. Bombay'da sürekli ikamet edebilmek için Kaçarlarla savaşan Nizari İmamının yol göstericiliği ve korunmasından yoksun kalarak dağılan İran'daki Nizari toplulukları yerel memurlar ve güçlü on iki imamcı ulama tarafından ustalıkla idare edilen düşman komşularının zulmüne maruz kalmışlardı. İran Nizarilerinin durumlarında gelişme yaşamları yalnızca 19.yy'ın ilk çeyreğinde gerçekleşti.[195]

195 Son bir buçuk yüzyıldır İran Nizarilerinin tarihi ve toplulukları hakkında yeterince araştırma yapılmadı. 1910'lu yıllarda İran'a ilk kez ziyaret ettiğinden Harasan'da birkaç yıl kalan W. Ivanow *İsmailirica* adlı yapıtında dönemin İran Nizarilerinin yaşadığı coğrafya ve toplumsal koşullarına değin bazı bilgiler vermiştir. s. 50-58. Daha

İran Nizarilerinin sözlü geleneklerine göre I. Ağa Han, Hindistan'a göç etmesinden birkaç yıl sonra İranlı takipçilerinin yönetim işlerinde geçici düzenlemeler yaptı. Ailesi imamlara hizmet eden Mirza Hasan alacakları toplamak ve 40 yıllık bir süreyle İran'daki topluluğu idare etmekle yükümlüydü. Güney Horasan'da, Kain ile Bircend arasındaki Sidi köyünde yaşayan Murad Mirza, dinsel vergileri Ağa Han'a göndermeyerek, başından beri İran Nizarilerini bağımsız biçimde yönetmeye yöneldi.

Mirza Hasan'ın veliahtı, mezhep geleneklerinde Kuhisten daisi olarak adlandırılan Mirza Hüseyin b. Yakup Şah pek çok dini şiir yazmıştır.[196] Mirza Hasan 1305/1887-1888 civarında öldü ve yerine isyankar tutumuyla bilinen oğlu Murad Mirza geçti. Kendisini *hucce* olarak gösterip, imamın yerini bilmenin ve kendisiyle görüşmenin yalnızca kendi hakkı olduğu iddiasıyla, İran Nizarileri ile Bombay'daki imam arasındaki bağlantıyı engelledi. Ağa Han ailesi içinde çıkan anlaşmazlığı duyan Murad Mirza, bu anlaşmazlıkta III. Ağa Han'ın karşısında yer alarak, zamanın imamının Ağa Han değil, kuzeni Semed Şah olduğunu iddia etti. Murad Mirza 1925 yılında öldü. Kendi adıyla Murad Mirzailer diye bilinen takipçilerinin çoğunluğu, Semed Şah'ın II. Dünya Savaşı sıralarında erkek varis bırakmaksızın ölmesiyle zamanla Kasım Şahlılardan koparak On iki İmam Şiiliğine yöneldi.

Bu arada III. Ağa Han, Murad Mirza'nın isyankar tutumunu engellemek için İran'daki yandaşlarıyla doğrudan bağlantı kurmaya çalıştı. Dönemin en bilgili İran Nizarisi olan ve daha çok

---

yakın geçmişte Rafigue H. Keshavjee İran'da Horasan Nizarileri tarafından gerçekleştirilen ilerlemeyi inceleyen bir alan araştırması yaptı; Bakınız "The Quest for Inosis and the Call of History: Modernization Amorg the Ismailis of Iran" (Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, 1981). Yazar, İran Nizarilerinin şu anki durumlarıyla ilgili Meşhed, Nizbad, Mahallat'ta yaşayan topluluk üyelerinde çok fazla bilgi almıştır. Özellikle Kuzey Horasan'daki cemaat liderleri ve Meşhed'deki Ağa Han Komitesi'nin üyeleri topluluğun farklı sosyo-ekonomik ve dinsel durumu ve sözlü gelenekleri konusunda ayrıntılı bilgi sağlayarak çok yardımcı oldular. Hakim Nesir Hücrev Kütüphanesinde bir görevli olan Şadreldin Mirza yarın pek çok basılmamış belgeyi ve İsmaili çalışmalarına ulaşmasını sağlayarak çok önemli bir katkı sağlamıştır.

196 Bakınız Ivanow, *Guide*, s. 112-113; ayrıca *Ismaili Literature*, s. 150-151, ve Poonawala, *Bio*, s. 282-283. Several of Mirza Hüseyni religious poems have been published in recent years by the Ağa Han Committee in Mashhad.

Fedai Horasan olarak bilinen Muhammed b. Zeynel Abidin'in çabaları sayesinde İran Nizarileri topluluğun üzerinde otoritesini sağlamayı başardı. 1266/1850'de bir İsmaili köyü olan Dizbad'da doğan Haki Horasani'nin torunu Fedai Meşhed'deki Bekiriye Medresesi'nde din bilimleri konusunda çalışmalar yaptı.[197] Ağa Han, 1910 yılına doğru, diğer ülkelerdeki izleyicilerine gönderdiği fermanların benzerlerini, İran Nizarilerine de göndererek önemli değişiklikler getirdi.[198] Bu değişiklikler arasında *'füru-i din'* denen ibadet uygulamalarının basitleştirmesi ve o zamana dek, belki de *takiyye* gereği bu uygulamaları, On iki İmamcılar ile benzer biçimde yerine getiren Nizarilerin kendilerini artık ayrı bir dinsel topluluk olarak farklı biçimde ortaya koymaları söz konusuydu. Nizariler, On iki İmamcılarla aynı camilere gitmekten ve ortak ibadetlere katılmaktan sakındırılıyordu. III. Ağa Han, ayrıca yaşayan bir Hazır İmam'a sahip oldukları için ölmüş imamlardan biri için yas tutmanın gereksiz olduğu gerekçesiyle, Nizarilerin İmam Hüseyin'in şehitliği anısına Muharrem ayında düzenlenen yas törenlerine katılmasını da yasakladı. Nizarilerin, sadece Hazır İmam'ın onayladığı ya da emrettiği dinsel uygulamaları yerine getirmesi gerekiyordu. Bununla beraber Ağa Han tüm Müslümanların Mezhep inançları ayrımı yapmaksızın İslamiyetin temel direkleri olduğunu vurgulayarak yandaşlarından gerçeğin farkına varmaları istedi.[199]

Ağa Han, 1930 yılından itibaren İran Nizarilerinin eğitim şartlarını geliştirmek için harekete geçti. Onun emriyle Horasan'daki her Nizari köyüne bir okul inşa edildi. Bu amaçla, İran Nizarileri'nin dinsel vergilerinin yüzde seksenini topluluğu ilgi-

197 These details are culled from an unpublished biography of Fida'i written in 1961 by his grandson, Şadr el-Din b. Molla Şems el-din Mirza.

198 Nizari Hocaları tarafından gözlemlenen benzer uygulamalar için bakınız Ali, *Origin of the Khojahs*, s. 63-73; Hollister, *Shi'a*, s. 384-394; Amiji, 'The Asian Communities', s. 153-154; Lokhandwalla, 'Islamic Law and Isma'ili Communities', s. 384 ve Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, s. 69.

199 Ağa Han, *Memoirs*, s. 169-177 ve 187; ayrıca bakınız Shihab al-Din Şah, *Khitabat*, s. 22-28, 32-33, 52 ve 67 ve *Risala dar haqiqat-i din*, 1947 yayımı, s. 65; çeviren, Ivanow, 1947 basımı, s. 42.

lendiren projelerin finansmanında kullanmak üzere kendilerine alıkoyup, yalnızca yüzde yirmisini imama gönderme izni verdi. Bu eğitim hamlesi, İran Nizarilerine geleneksel kırsal tarım toplumundan, giderek artan biçimde kentlileşen bir topluluğa dönüşmelerinde yardımcı oldu.

III. Ağa Han 1951'de İranlı yandaşlarını ziyaret ettiğinde kaydedilen gelişmeden memnun kaldı. Özellikle kadınların İran'da giyilen geleneksel müslüman kıyafeti olan kara çarşafı atmış olduklarını görmekten çok hoşnut, oldu.[200] 1372/1953'te Ağa Han, İran'a baş temsilcisi (veziri) olmak üzere uzaktan akrabası Emir Asad Şah Halili'yi seçti. Şah Halili III. Ağa Han hayattayken topluluğu itaatkâr bir şekilde idare etti. Ancak daha sonra IV. Ağa Han'ın başa geçmesiyle birlikte Ağa Han'ın fermanlarına aykırı bir biçimde, özerk faaliyetlere girmeye başladı. Özellikle topluluğu On iki imamcıların inanışlarına geri dönme yönünde eğitti. 1960'larda IV. Ağa Han ve Şah Halili arasında pek çok çatışma yaşandı.

İran Nizarileri, dedesinin yerine imamlığa geçen IV. Ağa Han'ın ilgisinden de yararlanmaya devam ettiler. IV. Kerim Ağa Han, Tahran ve Meşhed gibi büyük kentlerde kalabalıklaşan Nizarileri kent komiteleri altında örgütledi. Meşhed Komitesi Horosan Nizarilerinin, Tahran Komitesi de, Tahran, Mahallat, Yezd ve Kirman'daki dağınık Nizari topluluklarının yönetiminden sorumludur. İki komitenin üyeleri periyodik biçimde Pakistan ya da Avrupa'da Ağa Han ile görüşerek topluluklarının işleri hakkında bilgi verip talimat almaktadır.

İran Nizarilerinin sayısı hakkında güvenilir bilgi yoktur. Bu sayı için ortaya atılan tahminler on bin kişiden yüz bin kişiye kadar değişmektedir. Ancak, en makul tahminlere göre bu sayı yirmi-otuz bin arasında kabul edilebilir. İran Nizarilerinin yarısına yakını Horasan eyaletinde yaşamaktadır. Bu eyaletteki Nizarilerin çoğunluğu da güney bölgelerindeki Kain ve Bircend kasabalarıyla bunlara bağlı köylerde yoğunlaşmıştır.

---

200 Ağa Han, *Memoirs*, s. 324.

Afganistan'ın çeşitli bölgeleri ile Yukarı Amu Derya bölgelerinde de Ağa Hanlara bağlı Nizari toplulukları bulunmaktadır. Çin Türkistan'ında Kaşgar ve Yarkent'te de küçük İsmaili toplulukları yaşamaktadır. Komünist rejimler dolayısıyla, yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde Ağa Hanların bu bölgelerdeki izleyicilerle doğrudan bağlantısı olmamış ve bu gruplar geleneksel pir ve emir ailelerinin yönetiminde yaşamıştır.[201]

III. Ağa Han, tam yetmiş iki yıllık, belki de tüm İsmaili tarihinde bir rekor olan uzun bir imamlıktan sonra Zul Hicce/1376 Temmuz 1957'de Cenevre yakınlarındaki Versoix'deki villasında öldü. Fatımi halifelerinin merkezi Mısır'da, Asvan'da Nil'e tepeden bakan mozolesine gömülen imamın 1955 yılında yaptığı vasiyeti uyarınca, torunu Kerim, Nizari İsmaililerinin kırk dokuzuncu imamı olarak yerine geçti.[202] III. Ağa Han, hayatta iki oğlunun olmasına rağmen ardılı olarak torununu seçmesini, dünyadaki hızlı değişiklikler nedeniyle Nizarilerin başında genç bir imamın bulunmasının yararlı olacağı biçiminde açıkladı.

Harward Üniversitesi'nde öğrenci olan IV. Kerim Ağa Han, yirmi yaşında imamlığa geçtikten sonra, bunun için gerekli törenlere katılmak üzere öğrenimine bir yıl ara verdikten sonra 1958-1959 yılında mezun oldu. Günümüze dek süren imamlığı sırasında büyükbabasının modernleşme siyasetini sürdüren Kerim Ağa Han, özellikle, Hindistan, Pakistan ve Afrika'dakiler olmak üzere Nizari topluluklarının dinsel ve dünyevi işleriyle yakından ilgilenmektedir.

Eğitime büyük önem veren Kerim Ağa Han, Nizarilerin mesleki ve teknik becerilerini geliştirmelerini teşvik etmekte, bu amaçla Batı üniversitelerinde okuyan pek çok Nizari öğrenciye

201 a.g.y., s. 180.

202 Değişik ülkelerdeki Nizari toplulukları konusunda yaptığı çeşitli projelerde dahil olmak üzere IV. Ağa Han'ın faaliyetlerinin yeniden araştırılıp yapılması gerekmektedir. Şu andaki Ağa Han'ın yaşamıyla ilgili bir özet için bakınız, Galib, *Tarih*, s. 402-404; ayrıca *A'lam*, s. 434-436, ve Frischauer, *The Aga Hans*, s. 206-272. İsmaili kurumları, IV. Ağa Han ve imamlığı dönemindeki olaylarla ilgili süreli yayınlar çıkarmaktadır, bakınız, örneğin Sherali Alidina, *Ten Eventful Years of Imamat of H. R. H. Prince Karim Aga Han* (Karachi, 1967), ve Kenya'daki İsmaili Kurulu'nun yayımladığı, *Speeches of His Highness Prince Karim Aga Han* (Mombasa, 1964), 2 cilt. Ayrıca IV. Ağa Han'ın fermanlarının koleksiyonları da bulunmaktadır.

burs sağlamaktadır. Bununla da kalmayarak, Tanzanya'daki Ticaret Okulu ve Pakistan'daki Ağa Han Üniversitesi gibi çok sayıda eğitim kuruluşu açmıştır. 1967 yılında kurduğu Ağa Han Vakfı ile sağlık, eğitim, kırsal kalkınma ve sosyal güvenlik alanlarında da pek çok projeye mali destek sağlamaktadır.

Kerim Ağa Han, uluslararası vizyon sahibi çağdaş bir Müslüman lider olarak İslam ve kültürel mirasının daha iyi anlaşılması ve tanınması için de büyük çaba harcamaktadır. Birleşmiş Milletler adına birçok uluslararası görevde bulunan Kerim VI. Ağa Han, bir mezhep liderliğinin yanı sıra uluslararası bir şahsiyet olarak sivrilmiştir.

1970'lerden beri binlerce Nizari Batı'ya göç etmişti. Başlıcaları Doğu Afrika'daki hoca ailelerine mensup olan bu göçmenler, Afrika'lı idarecilerin Asya'lı azınlıklara yönelik hoşnutsuz politikası nedeniyle anayurtlarını terk etmek zorunda kalmışlardır. Avrupa ve Kuzey Amerika'da yeni bir yaşam kuran bu Nizariler, özellikle İngiltere, Kanada ve Birleşik Devletler'de çeşitli meslek alanlarında çalışma fırsatı yakalamışlardır.[203] Bu Nizari göçmenlerin yaklaşık 10.000 civarındaki en büyük bölümü, Ağa Han'ın kendileri için dinsel ve sosyo-kültürel bir merkez inşa ettirdiği Londra'da toplanmıştır. Nizari göçmenlerin değişik Asya grupları da İran Körfez Bölgesi'nin Arap ülkelerinde ve Uzak Doğu'da iş bulma fırsatını yakalamışlardır. Aynı zamanda yerli dinsel azınlıklar ve sadık yurttaşlar olarak Asya ve Afrika ülkelerinde yaşayan mezhepler, örnek oluşturacak bir yaşam standardına sahiptir. Nizarilerin başarısı son iki Ağa Han'ın liderliğinde gerçekleştirilmiştir.

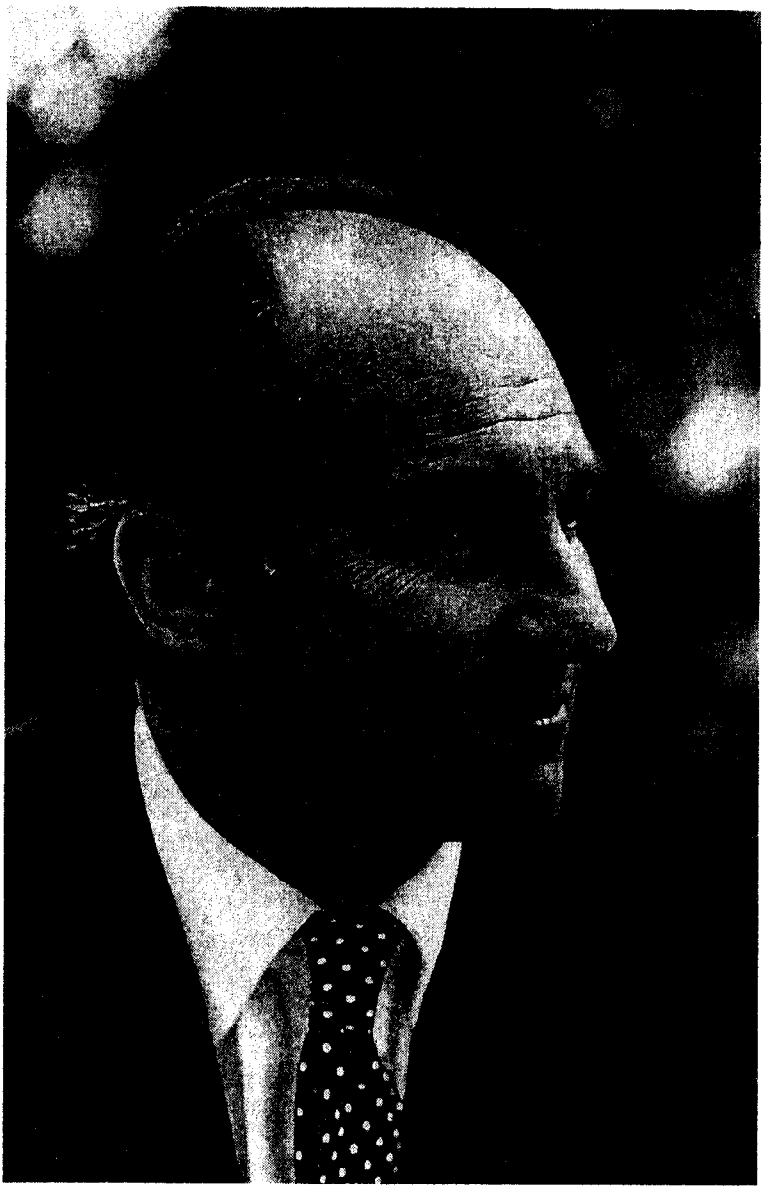
Sonuç olarak, İsmaililer kıyımlar, katliamlar ve muhalefetle geçen yüzyılların ardından bir topluluk olarak zamanın sınavından geçip yaşamayı başarmıştır.

---

203 Bakınız A. Nanji, 'The Nizari Ismaili Community in North America: Background and Development', *The Muslim Community in North America* içinde, yay. E. H. Waugh ve arkadaşları. (Edmonton, Alberta, 1983), s. 149-164; R. N. M. Hallam, 'The Ismaili Community in Great Britain' (M. Phil, tez, Londra Üniversitesi, 1971); Peter B. Clarke, 'The Ismaili Khojas; A Sociological Study of an Islamic Sect in London' (M. Phil. tez, King's College, Londra, 1975); ayrıca 'The Ismailis: A Study of Community', *British Journal of Sociology*, 27 (1976), s. 484-494; ayrıca 'The Ismaili Sect in London: Religious Institutions and Social Change', *Religion*, 8 (1978), s. 68-84, ve Farida A. Rajwani, 'Development of Isma'ili Religious Education in Canada' (M. A. tez, McGill Üniversitesi, 1983).

Sultan Muhammed Şah, III. Ağa Han

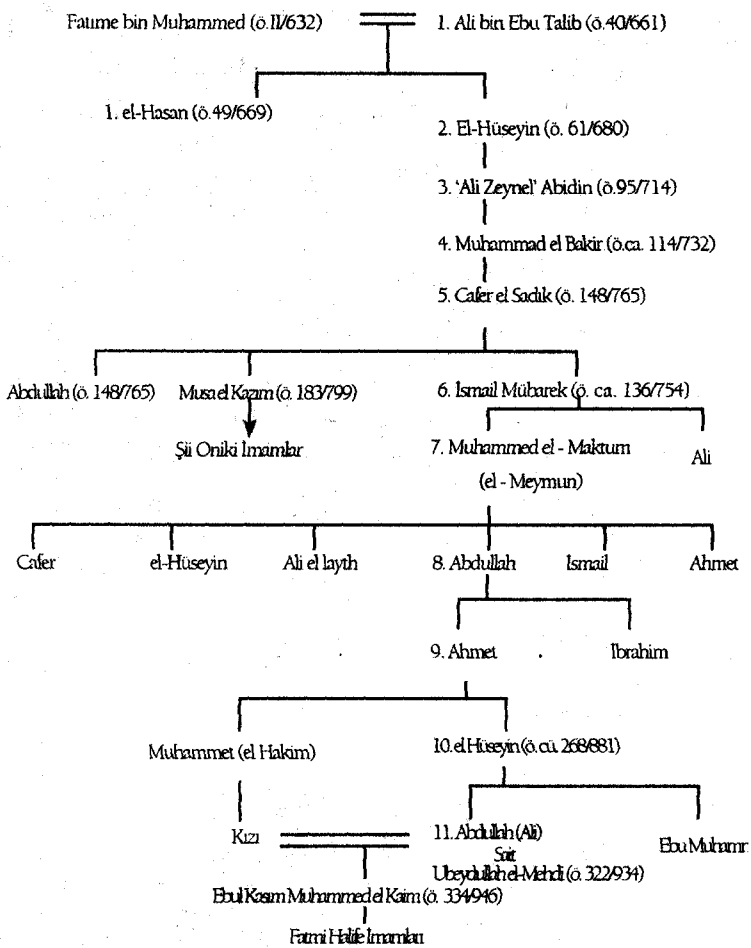
III. Ağa Han tarafından basılan 1313-1895 tarihli Mahallat'daki kuzeni Mirza İsmail Han'a gönderdiği atalarına ait bazı özellikleri gösteren belge, yazarın anne tarafından büyükbabası



Şah Kerim el-Hüseyin, IV. Ağa Han

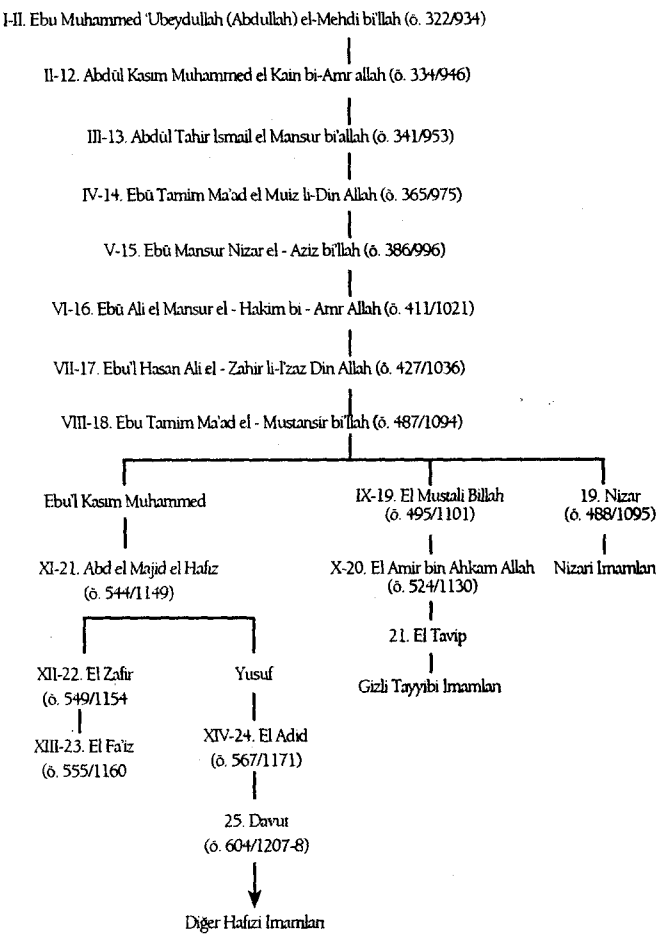
Dizbad ve Horasan'da yazar (ortada ayakta duruyor) bir grup İranlı Nizari İsmaili ile birlikte

İlk İsmaili İmamları



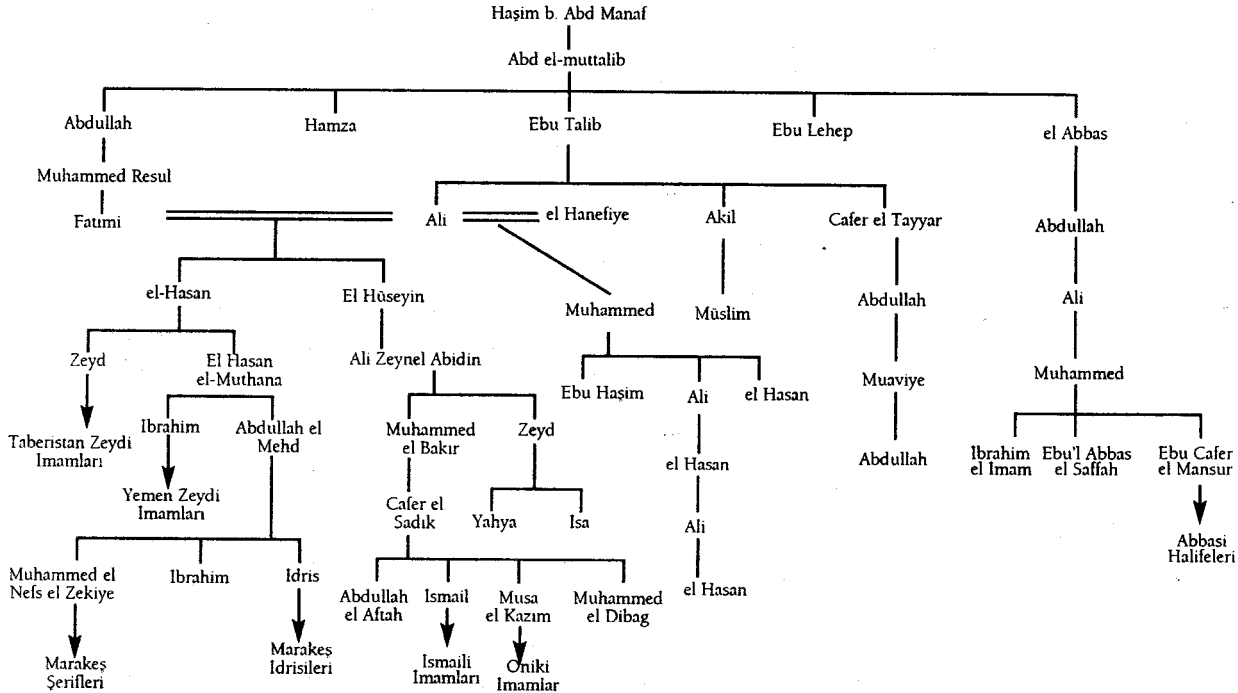
Aslında Ali ilk İmam kabul edilmektedir. Sonra Ali İmamlıktan daha yüksek bir mevki elde etti, böylece Hasan ilk İmam sayıldı. Nizariler İmamlığı el Hasan'a bıraktı. Hasan, Ali ile birlikte işlerin başına geçti. El Hüseyin ise onların ikinci İmamıdır.

Fatimi İsmaili Halife - İmamları



Romen rakamları Fatimi Halifelerinin diğer rakamlar ise İsmaili imamlarının sırasını göstermektedir. Nizari ve Mustali imamları el-Mustansir'den sonra öncekinden farklı bir sıra izlemiştir. Mustaliler El-Amir'den sonra, Tayyibi ve Hafızi hizipleri içerisinde bölünmüş ve farklı imamlarla tanınmışlardır.

Haşimiler ve İlk Şii İmamları



ismaililer
tarih ve öğretileri

"Hacimce olduğu gibi konu olarak da oldukça geniş bir kitap. Dr. Daftary'nin çok fazla kaynak kullanarak, bilimsel alanda revaçta olan fazlasıyla karmaşık bir konuyu ele aldığı İsmaililer adlı bu çalışma, gelecekte değer biçilemez bir başvuru kaynağı olarak yerini hazırlamıştır."

Robert Irvin, Journal of the Royal Asiatic Society

"Daftary bu kolay baş edilemez konuyu etkileyici bir ustalıkla ele almış ve hem güvenilir hem de şaşırtıcı bir şekilde okunabilir bir kitap ortaya çıkarmış... Daftary'nın kitabı İsmaili tarihiyle ilgili çalışmalarda bir dönüm noktasıdır ve önümüzdeki yıllar için ana başvuru kaynağı niteliğindeki yerini alacaktır."

David O. Morgan, History

"Bu gerçekten hem bilimsel hem de fiziksel boyutuyla etkileyici bir inceleme... Öncelikle bir tarih kitabı olsa da, Doftary İsmaililerin öğretisel gelişimini de göz ardı etmemiştir. Pek çok ikincil kaynağın yanı sıra El Hamidi, El Kirmani ve El Sijistani gibi Ortaçağ'ın tüm önemli yazarları göz önünde tutulmuştur ve tarihsel ve siyasi gelişmelerin yanında öğretisel gelişmelere de yer verilmiştir.

Ian Richard Netton, The Times Literary Supplement

"Daftary İsmaililerin uzun ve karışık tarihinin tüm evrelerine ışık tutacak cüsseli bir belge üretmiştir."

Paul E. Walker, Journal of the American Oriental Society

DORUK

ISBN 975-553-446-6