

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

İSMÂİLÎ GELENEKTE NÂSİR-I HÜSREV'İN YERİ

UBEYD FUTUVVET

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

DOÇ. DR. AYTEKİN ŞENZEBEK

KONYA – 2025



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ubeyd FUTUVVET		
	Numarası	18810601092		
	Ana Bilim /Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/İslam Mezhepleri Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		X
Tezin Adı	İSMÂİLÎ GELENEKTE NÂSİR-I HÛSREV'İN YERİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ubeyd FUTUVVET



Özet

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ubeyd FUTUVVET		
	Numarası	18810601092		
	Ana Bilim /BilimDalı	Temel İslam Bilimleri/İslam Mezhepleri Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		X
Tezin Adı	İSMÂİLÎ GELENEKTE NÂSIR-I HÜSREV'İN YERİ			

İslâm coğrafyasında siyasî ve itikâdî bir hareket olarak zuhur eden İsmâilî mezhebi, tarihsel süreçte pek çok siyasî ve mezhepsel olayda adını yazdırmış ve gizlilik (setr) prensibi ile tanınmıştır. Tarih boyunca davet faaliyetlerinde başarılı rol oynamıştır. İlk başlarda gizli olarak yürütülen davet hareketleri, ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin kendisini mehdî olarak ilan etmesi ile birlikte açık bir şekilde devam ettirilmiştir. İnsanları İsmâilî mezhebine kazandırmak ve mezhebi İslam coğrafyasına yaymak amacıyla İslam dünyasının dört bir yanına dâîler gönderilmiştir. V./XI yüzyılda Horasan'da davet faaliyeti yürüten bu dâîlerden biri, Nâsır-ı Hüsrev'dir.

Bu araştırmada, İsmâilîliğin Horasan'a girişi, tarihsel süreci, Nâsır-ı Hüsrev döneminde Horasan İsmâilîliğinin durumu, Nâsır-ı Hüsrev'in davet faaliyetlerindeki etkisi ve mezhepsel düşünceleri tarihsel veriler çerçevesinde incelenmiştir. Görevli oldukları bölgelerde güvenlik tehlikesi nedeniyle gizlilik prensibine tabi olan ve kimliklerini insanlardan gizleyen dâîler, gittikleri bölgelerde farklı şekil ve şemalarla ortaya çıkmışlardır. Nâsır-ı Hüsrev döneminde Horasan'ın bazı bölgelerinde İsmâilî davetin faaliyette olduğu bilirse de, bölgedeki Ehl-i Sünnet mezhebine bağlı devlet

ve halk tarafından önlenmeye çalışılmıştır. Hakîm ve şair sıfatı ile tanınan Nâsır-ı Hüsrev, Horasan'da Yeni Eflatuncu felsefeyi benimseyenlerden biridir. İsmâilî düşüncüyü, Farsça ve Arapça dillerinde nazım ve nesir halinde çeşitli eserler telif ederek insanlara aktarmaya çalışmıştır. Üç bölümden oluşan bu araştırmanın birinci bölümünde İsmâilîliğin tarihsel süreci, İkinci bölümünde Nâsır-ı Hüsrev öncesi İsmâilîliğin Horasan'a girişi ve üçüncü bölümde ise Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâilî düşüncesi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsmâilîlik, Horasan, Nâsır-ı Hüsrev, Dâî, İsmâilî davet.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ubeyd FUTUVVET		
	Student Number	18810601092		
	Department	Basic Islamic Sciences/ History of Islamic Sects		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Doç. Dr. Aytekin ŞENZEBEK		
Title of the Thesis/Dissertation	The Role of Nasir-i Khusraw in the Ismaili Tradition			

The Ismaili sect, which emerged as a political and theological movement in the Islamic geography, has made its name in many political and sectarian events in the historical process and is known for its principle of secrecy (setr). It has played a successful role in invitation activities throughout history. The invitation movements, which were carried out secretly at first, were continued openly after the first Fatimid caliph Ubaydullah al-Mahdi declared himself as the Mahdi. In order to bring people to the Ismaili sect and spread the sect throughout the Islamic geography, dais were sent all over the Islamic world. One of these dais, who carried out invitation activities in Khorasan in the V./XI century, was Nâsir-i Khusraw.

In this study, the entry of Ismailism into Khorasan, its historical process, the situation of Ismailism in Khorasan during the reign of Nâsir-i Khusraw, the influence of Nâsir-i Khusraw on the invitation activities and his sectarian thoughts are analysed within the framework of historical data. Dais, who were subject to the principle of secrecy due to the danger of security in the regions they were assigned to and who concealed their identities from people, emerged with different shapes and schemes in the regions they travelled to. Although it was known that the Ismaili call was active

in some parts of Khorasan during the reign of Nâsir-i Khusraw, it was tried to be prevented by the state and the people of the region who adhered to the Ahl al-Sunnah sect. Nâsir-i Khusraw, who was known as a physician and poet, was one of those who adopted the Neoplatonic philosophy in Khorasan. He tried to convey Ismaili thought to the people by composing various works in verse and prose in Persian and Arabic. In the first part of this research, which consists of three parts, the historical process of Ismailism, the entry of Ismailism into Khorasan before Nâsir –i Khusraw in the second part and Nâsir-i Khusraw and Ismaili thought in the third part are analysed.

Key Words: Ismailism, Khorasan, Nâsir-i Khusraw, Dai, Ismaili invitation.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	11
KISALTMALAR.....	13
GİRİŞ.....	14
I. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Kapsamı	14
II. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi	16
III. Araştırmanın Temel Kaynakları	17

BİRİNCİ BÖLÜM

NÂSİR-I HÜSREV ÖNCESİ İSMÂİLİLİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ

1. İsmâîlîliğin Ortaya Çıkışı ve Teşekkül Süreci.....	20
1.1. İsmâîlîliğin Ortaya Çıkışına Zemin Hazırlayan Hâdiseler.....	20
1.2. İsmâîlîliğin İsimlendirilişi.....	29
1.3. İsmâîlîliğin Ortaya Çıkışı.....	30
1.3.1. Ebü'l-Hattâb ve Hattâbiyye.....	31
1.3.1.1 Ebü'l-Hattâb ve Hattâbiyye'nin İsmâîliyye ile İlişkisi	35
1.3.2. İsmâill b. Ca'fer	40
1.3.3 Muhammed b. İsmâil.....	43
2.1.1. Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah b. Meymûn.....	47
İsmâîlîliğin Setr Dönemi.....	52
2.1. Abdullah b. Muhammed.....	53
2.3. Ahmed b. Abdullah et-Takî	57
2.4. Hüseyin b. Ahmed	58
3. Karmatîliğin Ortaya Çıkışı ve İsimlendirilmesi.....	60
3.1. Ortaya Çıkışı.....	60
3.1.1 Hamdân b. Eşa's el-Karmat.....	61
3.2 İsimlendirme	63
3.3. Karmatîlerin Fikrî Yapısı	64
3.4 Karmatîlerin Diğer Bölgelere Yayılışı.....	68
4. Fâtîmîlerin Ortaya Çıkışı	69
4.1.İsimlendirme	70
4.2. Fatîmîlerin İlk Halifesi Ubeydullah el-Mehdî.....	71
4.3. Fâtîmîlerin Dördüncü Halifesi Mu'iz-Lidînillah ve Mısır Ele Geçirmesi.....	75

4.3.1. Mısır Fethi	76
4.4. Fatimî İsmâîlîlerin Fikrî Yapısı	79
1.5. İsmâîliyye'nin Karmatî-Fatimî Olarak Ayrılışı	83

İKİNCİ BÖLÜM

HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR'DE İSMÂİLİLİK

1. İsmâîliyye'nin Horasan ve Mâverâünnehir'e Yayılışı.....	86
1.1. Horasan ve Mâverâünnehir'e Gönderilen İsmâîlî Dâîler ve Onların Faaliyetleri	90
1.1.1. Halef el-Hallâc	91
1.1.2. Gıyâs	93
1.1.3. Ebû Hâtim er-Râzî	95
1.1.4. Ebû Abdullah el-Hâdim ve Ebû Saîd eş-Şarânî	98
1.1.5. Hüseyin b. Ali el-Merv er-Rûdî (el-Mervezî).....	99
1.1.6. Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî (En-Nesefî).....	101
1.1.7. Ebû Yakûb es-Sicistânî	107
2. Horasan İsmâîlîleri	113
2.1. Rey İsmâîlîleri	113
2.2. Multan İsmâîlîleri.....	114
3. Gazneli Devletinin İsmâîlîlere karşı Tavırları	116
2.1. Gazneli Mahmud'un Multan'da İsmâîlîleri Yenmesi	119
3.2. Gazneli Mahmud'un Rey'de Karmatîleri Yenmesi	120
3.3. Gazneli Veziri Emir Hasenek'in İsmâîlîlik Suçundan İdam Edilişi	122

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÂSİR-I HÜSREV VE İSMÂİLİYYE MEZHEBİ

1.1. Doğumu.....	126
1.2. Gençlik Dönemi	129
1.3. Eğitimi	130
1.4. Hocaları	133
1.5. Yolculukları.....	134
1.6. Devlet İşlerindeki Görevleri	134
1.6.1 Gazneli Devletindeki Görevi	135
1.6.2. Selçuklu Devletindeki Görevi	136
1.7. Ailesi ve kişiliği.....	138

2. Nâsır-ı Hüsrev'in Hayatındaki Değişimin Başlangıcı	139
2.1. Hac ve Mısır Yolculuğu	140
2.2. İsmâiliye Mezhebine İntisabı	142
2.3. Hac ve Mısır'dan Dönüş ve İsmâiliyye Mezhebine Davet Faaliyetleri	144
2.4. Belh'ten Sürgün Edilişi	148
2.5. Yumgân'aki Hayatı	151
2.6. Yumgân'daki Faaliyetleri ve Ölümü	153
2.7. Nâsır-ı Hüsrev'in Eserleri	157
2.7.1. Divân	157
2.7.2. Ruşenâînâme	159
2.7.3. Sa'âdetnâme	160
2.7.4. Sefernâme	161
2.7.5. Guşâyış ü Rehâyiş	163
2.7.6. Hânu'l-İhvân	164
2.7.7. Vech-i Dîn	165
2.7.8. Câmiu'l-Hikmeteyn	166
2.7.9. Zâdü'l-Müsâfirîn	167
3. Nâsır-ı Hüsrev'in İtikâdi Görüşleri	169
3.1. Tevhid ve Allah'ın Sıfatları ile İlgili Görüşleri	170
3.2. Nübüvvetle İlgili Görüşleri	172
3.3. İmametle İlgili Görüşleri	174
3.4. Mehdî Hakkındaki Görüşleri	176
3.5. Kıyametle İlgili Görüşleri	178
3.5.1. Ölümünden Sonraki Dirilişin Ruhânî mi Yoksa Cismâni mi Olacağı Konusu	179
3.5.3. Cennet-Cehennem Düşüncesi	181
4. Nâsır-ı Hüsrev'in Felsefî ve Kelâmî Görüşleri	183
4.1. Nefisle ilgili Görüşleri	184
4.1.1. Nâsır-ı Hüsrev'e Göre Nefsin Hakikati	184
4.1.2. Nâsır-ı Hüsrev'e Göre Küllî Nefs	186
4.2. Nâsır-ı Hüsrev'in Te'ville İlgili Görüşleri	187
4.2.1. Ayetlerin Te'vili	189
4.2.2. Hadislerin Te'vili	194

4.2.3. Namâzların Te'vili	196
SONUÇ.....	199
EKLER	202
KAYNAKÇA.....	206

ÖNSÖZ

Siyasi, itikadi, sosyo-kültürel ve ekonomik dinamiklerin etkisiyle şekillenen mezhepler, İslam dininin canlı ve değişken yapısının temel unsurlarından birini teşkil eder. Bu mezhepler, bireylerin ve toplumların inanç dünyasını, düşünce biçimlerini, kültürel değerlerini ve sosyal ilişkilerini biçimlendirme sürecinde önemli bir rol oynamışlardır. İslam'ın zuhuruyla birlikte, diğer dinlerde olduğu gibi, tarihsel süreç içerisinde farklı fikirlerin gelişmesi neticesinde çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu mezhepler arasında, bâtinî düşünceyi merkeze alan, te'vile özel bir önem atfeden ve gizli davet faaliyetleriyle tanınan İsmâiliyye mezhebi, İslam dünyasında müstesna bir yer edinmiştir.

İsmâiliyye mezhebi, karşılaştığı siyasi ve mezhebi engellere rağmen, davet hareketi çerçevesinde diğer mezhep mensuplarını kendi bünyesine katmak ve bâtinî düşüncesini geniş bir coğrafyaya yaymak hususunda önemli başarılar elde etmiştir. Mezhep mensupları, kısa süre içerisinde Fâtımî Hilafeti ve Bahreyn'deki Karmatî Devleti gibi güçlü siyasi yapılar kurarak etkinlik alanlarını genişletmişlerdir. İsmâilî daveti, Kuzey Afrika'dan Hindistan alt kıtasına, Orta Doğu'dan Mâverâünnehir'e kadar uzanmış ve İslam dünyasının önemli bölgelerinde etkisini hissettirmiştir.

İsmâiliyye mezhebinin liderlerinin temel hedeflerinden biri de, halkının büyük çoğunluğu Ehl-i Sünnet inancına mensup olan Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine daveti ulaştırmak ve bu bölgelerde İsmâilîliğe dayanan siyasi yapılar inşa etmek olmuştur. Bu amaçla, gerek bölge halkı arasından gerekse farklı coğrafyalardan seçilen ilim ve irfan sahibi dâîler görevlendirilmiştir. Hicri V./Miladi XI. yüzyılda İsmâilîliğin Horasan'a gönderdiği önemli dâîlerden biri de, hakîmliği, şairliği ve davet faaliyetleriyle tanınan Nâsır-ı Hüsrev'dir. Çeşitli eserleri vasıtasıyla İsmâilî mezhebini yayan Nâsır-ı Hüsrev, bu bölgede kayda değer bir etki bırakmıştır.

Bu çalışma, İsmâilîliğin tarihsel gelişim süreci, Horasan'a giriş ve yayılışı, Nâsır-ı Hüsrev'in hayatı, davet faaliyetleri ve İsmâilî düşüncesi çerçevesinde şekillendirilmiştir. Çalışma, giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, araştırmanın konusu, kapsamı, amacı, yöntemi ve önemi ele alınmış; temel kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, Nâsır-ı Hüsrev öncesi İsmâîlîliğin tarihsel süreci incelenmiştir. Bu çerçevede, İsmâîlîliğin ortaya çıkışı ve teşekkül süreci, setr dönemi imamları, bu dönemde davetin yayılmasında rol oynayan önemli şahsiyetler, Karmatîliğin doğuşu ve düşünsel temelleri ile Fâtımîlerin zuhuruna ilişkin meseleler ele alınmıştır. Ayrıca Fâtımî ve Karmatî İsmâîliyye arasındaki ayrışma da detaylı bir biçimde analiz edilmiştir. İkinci bölümde, "Horasan'da İsmâîlîlik" başlığı altında, mezhebin Horasan'a giriş süreci, bölgeye gönderilen İsmâîlî dâîler ve onların faaliyetleri ile Nâsır-ı Hüsrev döneminde Horasan'daki İsmâîlîliğin genel durumu değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde ise, "Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâîliyye Mezhebi" başlığı altında, Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâîlîliğin Horasan'daki yayılışına katkıları, hayatı, İsmâîlîliğe intisabı, eğitimi, davetle ilgili faaliyetleri, kaleme aldığı eserler ve onun itikadi, felsefi, kelâmî düşünceleri ile te'vil anlayışı kapsamlı bir biçimde incelenmiş ve analiz edilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında kıymetli hocalarımla ve aile fertlerimin büyük katkıları olmuştur. Çalışma konusunun belirlenmesinde ve araştırmanın yönlendirilmesinde her daim desteğini esirgemeyen, değerli katkıları ve yapıcı eleştirileriyle eserin bugünkü hâline ulaşmasına vesile olan, yüksek lisans ve doktora sürecinde danışmanlığımı üstlenen muhterem hocam Doç. Dr. Aytekin Şenzeybek'e en kalbi şükranlarımı sunarım. Lisans döneminden itibaren ilmî fikirlerinden istifade ettiğim, bu çalışma sırasında da kıymetli istişareleriyle bana yol gösteren Prof. Dr. Doğan Kaplan hocama, çalışma sürecinde değerli katkılarıyla zenginlik katan Doç. Dr. Ömer Faruk Erdem'e, tez savunmasında teşrif ederek düşünceleriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Hikmet Atik, Prof. Dr. Ömer Faruk Teber ve Prof. Dr. Ali Avcu hocalarıma da şükranlarımı arz ederim. Son olarak, çalışma sürecinde her daim yanımda olan, desteğini esirgemeyen kıymetli eşime ve sevgili çocuklarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Ubeyd FUTUVVET

KONYA-2025

KISALTMALAR

- a.g.e. : adı geçen eser
b. : bin, ibn
bkz. : bakınız
ev. : Çeviren
d. : Doğum tarihi
ed. : Editör
h. : Hicri
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazret
m. : Miladi
nşr. : Neşreden
ö. : Ölüm
s.a.v. : Sallallâhu aleyhi vesellem
thk. : Tahkik eden
ths. : Tashih eden
trc. : Tercüme eden
trz. : Tarihsiz
vd. : ve diğerleri
y.y. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

İsmâîlîlik, tarihsel süreç içerisinde farklı zaman dilimlerinde, çeşitli coğrafyalarda etkisini göstermiş önemli bir mezheptir. Kökeni, erken İslâm tarihine uzanmakta olan bu mezhep, özellikle Batınî düşünce sistemi etrafında şekillenen bir öğretiyeye sahiptir. Bu mezhebin ortaya çıkışı, Hz. Ali soyuna dayanan bir imamet anlayışına dayanmakta olup bu anlayış zamanla İslâm coğrafyasının birçok bölgesine yayılmıştır.

Hüccet olarak bilinen ve İsmâîlîlik tarihinde önemli bir yere sahip olan Nâsır-ı Hüsrev, İsmâîlî mezhebin gelişimine önemli katkılar sunmuştur. Ömrünün sonuna kadar davet faaliyetleri ve İsmâîlî öğretileri esas alan eserler yazmakla meşgul olan Nâsır-ı Hüsrev, İsmâîlîliğin batınî yorumunu derinleştirmiş, bu mezhebin felsefî ve metafizik temellerinin güçlenmesine zemin hazırlamıştır.¹ Özellikle Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde etkili olan faaliyetleri, İsmâîlî davetinin bu topraklarda yerleşmesinde belirleyici rol oynamıştır. Nâsır-ı Hüsrev, yalnızca bir dâî ya da hüccet değil, aynı zamanda bir hakîm-filozof olarak da İsmâîlî düşüncesinin şekillenmesinde katkı sağlamıştır.²

Bu tez, İsmâîlîliğin tarihsel gelişimini ve Nâsır-ı Hüsrev'in bu gelişim sürecindeki rolünü analiz etmeyi amaçlamaktadır. İlk bölümde, Nâsır-ı Hüsrev öncesi İsmâîlîliğin tarihî arka planı ele alınacak; ardından Horasan ve Mâverâünnehir'deki İsmâîlîlik faaliyetleri incelenecektir. Son olarak, Nâsır-ı Hüsrev'in hayatı, mezhep üzerindeki etkisi ve düşünsel katkıları ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecektir.

I. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Kapsamı

İslam dünyasında bâtinî düşünce yapısıyla temayüz eden İsmâîlî mezhebi, Şîfî fırkalardan biri olup tarihi II./VIII. Yüzyılın ortalarına kadar geriye götürülebilir. Bu mezhep, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) tarafından daha önce imam olarak tayin edilip de kendisinden önce vefat eden büyük oğlu İsmail b. Ca'fer'in imametini

¹ Ali Deştî, *Tesvîr-i ez Nâsır-ı Hüsrev* (Sâzmân-i İntişârât-i Câvidân, 1362), 24.

² Nihat Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/395-396.

benimseyenler tarafından oluşturulmuştur.³ İsmâiliyye mensupları, Tev'ile daha çok önem vererek Kur'ân-ı Kerîm'in yalnızca zahirî anlamıyla sınırlı kalmayıp, batınî anlamlar da içerdiğini savunmuşlardır. Bu sebeple mezhep, muhalifleri tarafından zaman zaman "Bâtıniyye" ismiyle de anılmıştır.⁴ İsmailî Kaynakların aktardığına göre, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), imamlık makamını oğlu İsmâil b. Ca'fer'e (ö. 138/755-756) vasiyet etmişse de, İsmâil, babasından önce vefat etmiştir. Bu durum üzerine, İmâmiyye Şîası imametini, Ca'fer'in diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım'a geçtiğini kabul ederken; bir grup taraftar ise imametini İsmâil'in oğlu Muhammed b. İsmâil'e intikal ettiğini ileri sürmüştür. Bu görüşü benimseyenler, ilk başlarda mübarekiyye olarak zikir edilse de zamanla İsmâiliyye olarak adlandırılmıştır.⁵

İsmâiliyye dâîleri, ilk dönemlerde davet faaliyetlerini gizli bir şekilde sürdürmüşler. Hicri III. yüzyılın sonlarına doğru ise açık bir şekilde davete devam etmişlerdir. İsmâilî mezhebi bu süreçte İslam coğrafyasının birçok bölgesine ulaşmıştır. İsmâilîler, Mısır, Yemen, Suudi Arabistan'ın bir bölümü ve Fas'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada etkili olmuş ve bu sahada Fâtımî Devleti'ni kurmuşlardır. Bu dönem, İsmâiliyye mezhebinin davet faaliyetlerinin hız kazandığı ve yeni coğrafyalara taşındığı bir süreçtir. İsmâilî davet hareketleri, yalnızca Fâtımî ve Karmatî devletlerinin sınırlarıyla sınırlı kalmamış; doğuda İran, Horasan ve Mâverâünnehir gibi bölgelere kadar uzanmıştır. Mezhebin inançlarının bu sahalarda yayılmasında İsmâilî hüccet ve dâîlerin önemli rol oynadığı görülmektedir. Bu dâîlerden biri de, hakîmliği, filozof kimliği ve şairliğiyle tanınan ve Horasan'daki İsmâilî davet faaliyetlerine büyük katkılarda bulunan Nâsır-ı Hüsrev'dir. O, hac amacıyla Fâtımîlerin başkenti Kahire'ye gitmiş ve burada İsmâilî mezhebine intisap etmiştir. Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh tarafından Horasan bölgesine hüccet/dâî olarak gönderilmiştir.

³ Farhad Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa, 2017), 18; Mustafa Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar, 2018), 127.

⁴ Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23.129.130; Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, 135.

⁵ Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şi'a*, thk. Helmut Ritter (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1931), 58-59.

Türkiye’de İslam mezhepleri alanında, Horasan’daki İsmâiliyye hareketi üzerine çeşitli araştırmaların yapıldığını söylemek mümkündür. Bu çalışmalar arasında, Prof. Dr. Muzaffer Tan’ın “Horasan ve Maverâünnehir’de İlk İsmâilî Faaliyetler” başlıklı makalesi, Doç. Dr. Zahide Ay’ın “Orta Asya’da Şiiilik: Horasan, Maverâünnehir ve Bedahşan’a İsmâilîliğin Girişi ve Gelişimi” adlı çalışması, Prof. Dr. Ali Avcu’nun *Horasan ve Maverâünnehir’de İsmâilîlik* isimli kitabı ile yine Doç. Dr. Zahide Ay’a ait *Nâsır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmâilîleri (10.–15. Yüzyıllar)* adlı eser zikredilebilir. Ancak Nâsır-ı Hüsrev’in İsmâilî düşünceye ve mezhep davetine yaptığı katkıları konu alan müstakil bir çalışmanın bulunmadığı görülmektedir.

Bu bağlamda çalışmamızın temel amacı, İsmâiliyye Mezhebi’nin Horasan’daki yayılma sürecini ve bu süreçte Nâsır-ı Hüsrev’in üstlendiği rolü ortaya koymaktır. Ayrıca h. IV.–V./m. X.–XI. yüzyıllarda İsmâiliyye’nin Horasan’daki konumu da değerlendirilerek ilmî bir tahlile tabi tutulacaktır.

II. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu araştırmanın temel amacı, İsmâiliyye mezhebinin Horasan topraklarındaki yayılma sürecini bu süreçte İsmâilî öğretilerde Nâsır-ı Hüsrev’in rolünü İslam mezhepleri tarihinin temel kaynakları ve yöntemleri doğrultusunda tahlil ederek ortaya koymaktır.

Çalışmamız teorik bir araştırma niteliği taşımaktadır. Bu sebeple, öncelikle konuyu sağlam bir teorik temele oturtmaya özen gösterdik. Konuya hâkim akademisyenlerin, özellikle değerli danışmanım Doç. Dr. Aytakin Şenzeybek’in kıymetli görüş ve yönlendirmeleri doğrultusunda, Afganistan ve İran gibi ülkelerde bulunan bazı kütüphaneleri ziyaret ederek, konuyla ilgili temel kaynaklara ulaşmaya çalıştık. Bu kütüphanelerden, Nâsır-ı Hüsrev’in bazı eserleriyle birlikte, onun hakkında yapılmış çeşitli akademik çalışmalara erişme imkânı bulduk. Ayrıca, internet üzerinden gerçekleştirdiğimiz kaynak taramaları sayesinde de konuyla ilgili birçok esere ulaşmayı başardık. Elde ettiğimiz bu kaynaklardan faydalanarak, olayların tarihsel gelişim sürecini göz önünde bulundurmak suretiyle konuyu geniş bir perspektiften değerlendirmeye gayret ettik.

Araştırmamız, İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalının yöntemine dayalı olarak hazırlanmış olup, bu çerçevede fikir-hadise ilişkisine ve zaman-mekân bütünlüğüne özel bir hassasiyet gösterilmiştir. Ayrıca çalışmada, tasvirî (betimleyici) metoda öncelik verilmiş; ele alınan konular, tarafsızlık ve objektiflik ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada istifade edilen bazı Farsça ve Arapça kaynakların mukaddimelerinde sayfa numaraları yerine, ilgili dillerin alfabelerine ait harflerle numaralandırma yapıldığı görülmüştür. Bu nedenle, çalışmamızda söz konusu eserler kaynak olarak gösterilirken, orijinallerine sadık kalınmış ve belirtilen harfli numaralandırma sistemi aynen korunmuştur.

III. Araştırmanın Temel Kaynakları

Araştırmamızın ana eksenini Nâsır-ı Hüsrev ve onun İsmâilî anlayışı oluşturduğundan, öncelikle kendisine nispet edilen temel kaynaklara başvurulmuştur. Nâsır-ı Hüsrev'in, felsefe, edebiyat, fıkıh, kelâm ve diğer İslamî ilimlerle ilgili çok sayıda eseri bulunmakla birlikte, bunlardan yalnızca bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Nâsır-ı Hüsrev'in kaleme aldığı tüm eserler Farsça yazılmıştır. Bazı kaynaklarda onun Arapça kaleme aldığı eserlerinin de bulunduğu işaret edilmekteyse de, bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Çalışmamızda yararlanılan ve günümüze ulaşan Nâsır-ı Hüsrev'in eserleri hakkında burada kısaca bilgi verilecektir. Söz konusu eserler hakkında daha ayrıntılı değerlendirmeler ise araştırmamızın üçüncü bölümünde "Nâsır-ı Hüsrev'in Eserleri" başlığı altında ele alınacaktır.

1. ***Dîvân***: Genellikle kaside tarzındaki şiirlerden oluşan bu eser, Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâiliyye mezhebine dair görüşlerini ve kendi dönemindeki siyasi ve mezhebi akımlara yönelik eleştirilerini içermektedir.
2. ***Rûşenâînâme (Revşenâ'înâme)***: İsmâilî mezhebinin temel esaslarına dair manzum olarak kaleme alınan bu eserde, daha çok tevhid, ruh ve ahlakla ilgili düşünceler aktarılmıştır.
3. ***Sa'âdetnâme***: Manzum yapıda olan bu eser, Nâsır-ı Hüsrev'in pratik ahlaka ilişkin görüşlerini öğütler şeklinde yansıtmaktadır.

4. *Sefernâme*: Yazar bu eserinde, çeşitli şehirleri, bölgeleri, şahısları ve olayları ele alarak, V./XI. yüzyıldaki İslam toplumunun kültürü ve medeniyeti hakkında zengin bilgiler sunmuştur.
5. *Guşâyîş ü Rehâyîş*: Bu kitapta, Nâsır-ı Hüsrev dini konulara dair kendisine yöneltilen otuz soruya cevap vermiştir.
6. *Hânü'l-İhvân*: Nâsır-ı Hüsrev, bu eserinde bâtinî düşüncesini felsefî ve te'vil yöntemiyle açıklamaya çalışmıştır.
7. *Vech-i Dîn (Rûy-i Dîn)*: Fıkıh ve akideye dair bazı meseleleri İsmâilî mezhebine göre ele alan bu eser, Nâsır-ı Hüsrev'in dini düşüncelerini ortaya koymaktadır.
8. *Câmi'u'l-hikmeteyn*: Bu çalışmasında, din ve felsefe, ya da ilahî ve beşerî hikmet arasında bir bağ kurma gayesi güdülmüştür.
9. *Zâdü'l-müsâfirîn*: Felsefî metotla kaleme alınan bu eser, ruh gibi metafizik konuları ele almış; ayrıca filozofların görüşlerini tartışmıştır.

Araştırmamızda, İslam Mezhepleri Tarihi'nin klasik kaynaklarından Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin (ö. 301/913) *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*'ı, Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (ö. 310/922) *Fıraku's-Şî'a*'sı, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak*'ı, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) *et-Tebşîr fi'd-Dîn*'i, Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i gibi klasik mezhep literatürü esas alınmıştır. Konunun tarihî boyutunu değerlendirmek amacıyla Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*'u, Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (ö. 470/1077) *Târîh-i Beyhakî*'si, Gerdîzî'nin *Zeynü'l-Ahbâr*'ı, İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Târîh*'i ve Atâ Melik Cüveynî'nin (ö. 681/1283) *Târîh-i Cihângüşâ*'sı gibi tarih kaynaklarından faydalanılmıştır. Bunlara ek olarak Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin *Kesfu'l-Maḥcûb*'u, İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'i, Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) *Siyâsetnâme*'si, Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *el-Mevâ'iz* ve *İtti'âzü'l-Hünefâ*'sı ile Devletşâh Semerkandî'nin (ö. 900/1494-95) *Tezkiretü's-Şu'arâ*'sı da başvurulan diğer önemli eserler arasında yer almaktadır. Ayrıca, İsmâilî mezhebinin doğuşundan günümüze kadar uzanan tarihsel sürecini ele alan Arapça, Farsça, Türkçe ve İngilizce

dillerinde kaleme alınmış akademik araştırmalar ile temel başvuru kaynakları da çalışma boyunca istifade edilen önemli literatürü oluşturmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

NÂSİR-I HÜSREV ÖNCESİ İSMÂİLİLİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâîliliğe dair görüşleri ve mezhebin gelişimine sağladığı katkılar büyük önem taşımaktadır; ancak bu katkıları tam olarak anlayabilmek için ondan önceki dönemlerde İsmâîliliğin gelişim sürecini incelemek gerekmektedir. İmam Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra taraftarları arasında yaşanan imamet krizi ve İsmail b. Ca'fer'in ölümüyle ilgili farklı rivayetler, İsmâîliliğin ortaya çıkışı, gizli imamet anlayışı ve bu anlayışa bağlı olarak setr döneminin oluşmasına yol açmıştır. İsmâîliliğin tarihsel süreci, sadece siyasi bir muhalefet hareketi değil, aynı zamanda bâtınî bir düşüncenin ortaya çıktığı bir zaman dilimi olarak da değerlendirilmelidir. İsmâîlilik bu süreçte, Abbâsî halifeliğine karşı yürütülen bir muhalefet hareketi olarak çeşitli bölgelerde gizli davet örgütleri kurmuş ve imamlarını gizleyerek hem inançlarını korumuş hem de siyasi bir strateji izlemiştir.

1. İsmâîliliğin Ortaya Çıkışı ve Teşekkül Süreci

İsmâîlilik, Şîî düşünce içerisinde imamet anlayışı etrafında şekillenen, siyasî ve felsefî yönleriyle özgün bir yapı kazanan bir mezheptir. İsmâîliliğin ortaya çıkışı, Ca'fer es-Sâdık'ın vefatını takiben imametın kime intikal edeceğine dair gelişen tartışmalarla ve İsmail b. Ca'fer'in imamet konusundaki durumu etrafında şekillenen rivayetlerle yakından ilişkilidir. Bu dönemde ortaya çıkan görüş ayrılıkları, yalnızca teolojik bir ayrışmaya yol açmakla kalmamış, aynı zamanda İsmâîliliğin gizliliğe dayalı örgütlenme biçimini ve 'setr' olarak adlandırılan gizli imamet dönemini de beraberinde getirmiştir. Başlangıçta dar bir çevrede şekillenen bu hareket, zamanla davet örgütleri aracılığıyla farklı coğrafyalara yayılmıştır. Bu dönemde inanç temelleri ve kurumsal yapısı şekillenen İsmâîlilik, sonraki yüzyıllarda Fatımîler döneminde resmî bir devlet mezhebi olarak daha sistemli bir yapıya kavuşmuştur.

1.1. İsmâîliliğin Ortaya Çıkışına Zemin Hazırlayan Hâdiseler

Hz. Peygamber döneminde, Müslümanlar arasında temeli müminlerin kardeşliği ilkesine dayanan ve inanç birliği üzerine kurulu bir toplum yapısı

mevcuttu. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in⁶ uyarıda bulunmasına rağmen, farklı dinî, siyasî ve sosyal sebeplerle zamanla çeşitli fırkalar ortaya çıkmaya başladı. Bu fırkalardan biri de Şîa'dır.⁷

Tarihsel süreç içerisinde Şîa fırkası içerisinde çeşitli kollar ortaya çıkmıştır. Bu kollardan biri de araştırmamızın konusunu oluşturan İsmâiliyye mezhebidir. İsmâiliyye'ye geçmeden önce, Şîa' teriminin tanımına, bu terimin hangi dönemde ortaya çıktığına ve ne zaman mezhebî bir fırka adı olarak kullanılmaya başlandığına değinmek gerekmektedir.

Şîa kelimesinin sözlük anlamı tâbi olmak, desteklemek, çoğalmak,⁸ belirli bir konu üzerinde birleşen topluluk, birbirini takip edenler,⁹ misafiri uğurlamak, peşinden gitmek, taraftarı olmak, ayrılmak, firkalaşmak anlamlarına gelmektedir.¹⁰ Terim olarak Şîa, Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonra ilahî nass ve tayinle halife olduğuna inanan ve imametini kıyamete kadar Hz. Ali ve eşi Fâtıma'nın soyundan devam edeceğini savunan toplulukların ortak adıdır.¹¹

Şîa kelimesinin ilk dönemlerde sözlük anlamını ifade eden "Taraftar" anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹² Ancak Nevbahtî (ö.300/912) ve İbn Sa'd el-Kummî (ö.301/913) gibi Şîî müellifler, Şîa kelimesinin, Hz. Peygamber'in sağlığında Hz. Ali'nin taraftarlarını (Şîatü Ali) ifade etmek için, onun vefatından sonra ise Hz. Ali'nin imametini savunan kimselerin oluşturduğu fırkanın adı olarak kullanıldığını ifade etmektedirler.¹³ Bu iki müelliften sonra gelen diğer Şîî yazarlar da Şîa'nın Hz. Peygamber'in hayatı sırasında ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir. Bu durum, Hz. Ali'nin Peygamber tarafından halife olarak tayin edildiği (vasilik) inancının bir

⁶ Âl-i İmrân 3/103.

⁷ Hasan Onat, *Emevîler devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 12-13.

⁸ Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111.

⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1414), 8/188.

¹⁰ Onat, *Emevîler devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, 13; Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, 91.

¹¹ Onat, *Emevîler devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, 15.

¹² Öz, "Şîa", 39/111.

¹³ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 15-16; Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkur (Mekrez-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1982), 15; Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, 93-94.

gereği olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴ Şîa'ya göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve kızı Fâtıma'nın eşidir. Küçük yaşlardan itibaren Hz. Peygamber'in yanında bulunmuş ve onun terbiyesi altında yetişmiştir. Her ne kadar Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Müslümanların dördüncü halifesi olarak göreve gelmiş olsa da, Şîiler Hz. Ali'nin aslında bizzat Hz. Peygamber tarafından halife olarak tayin edildiğine ve imametinin nass yoluyla gerçekleştiğine inanarak imamet müessesesinin onun soyundan devam edeceğini savunmaktadırlar.¹⁵

Şîiler, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından halife olarak tayin edildiğini ileri sürerken Gadîr-i Hum¹⁶ ve Kırtâs¹⁷ gibi olayları delil olarak göstermektedirler. Ancak Gadîr-i Hum hadisesi, hem Şîî hem de diğer kaynaklar açısından ele alındığında; olayın yeri, yaşanıp yaşanmadığı ve orada söylenen sözlerin içeriği net değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in böyle bir hadise ile Hz. Ali'nin vâsîlik veya imametini ilan ettiğini kabul etmek zordur.¹⁸ Zira Hz. Peygamber, kendisinden sonra Hz. Ali'yi halife olarak tayin etmiş olsaydı, bunun yansımaları açık ve net bir şekilde görülürdü.¹⁹ Kırtâs meselesine gelince, bu konu tam olarak netlik kazanmamıştır. O sırada Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin vâsîliğine mi yoksa başka bir meseleye mi dair vasiyette bulunmak istediği açıkça bilinmemektedir; bu, yalnızca Şîa'nın bir iddiasıdır. Ayrıca, Gadîr-i Hum olayı kesin ve bağlayıcı bir şekilde Hz. Ali'nin vasiliğine delalet etseydi, Kırtâs olayına ikinci bir kez ihtiyaç duyulmazdı.²⁰ Bu

¹⁴ Onat, *Emevîler devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, 14.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâilu'l-Makâlât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1983), 37-38; Onat, *Emevîler devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, 21.

¹⁶ Gadîr-i Hum hadisesi ve bu esnada Hz. Peygamber tarafından söylendiği iddia edilen "mevlâ" kelimesi, Şîî düşüncede Hz. Ali'nin vâsîliğini ispat eden en önemli delillerden biri olarak kabul edilir. Şîa'ya göre bu hadise şu şekilde gerçekleşmiştir: Hz. Peygamber, ashabıyla birlikte Veda Haccı'ndan dönerken, Cuhfe bölgesindeki Gadîr-i Hum denilen yerde konaklamış ve burada Mâide Suresi'nin 67. ayeti kendisine nazil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber ashabını toplatarak Hz. Ali'nin ellerini kaldırmış ve "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır" buyurmuştur." Ancak konuyla ilgili farklı görüşler mevcuttur. Daha kapsamlı bilgi elde etmek için bkz. Sıddık Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 46-52.

¹⁷ Şîiler, Hz. Ali'nin vâsîlik meselesini doğrudan Hz. Peygamber'in vefat süreciyle ilişkilendirmektedirler. Bu bağlamda "Kırtâs" hadisesi'ni delil olarak zikretmektedirler. Rivayetlere dayanan iddialara göre, Hz. Peygamber vefat edeceği sırada, "Bana bir kâğıt ve kalem getirin, sizin için bir vasiyet yazayım" demiş ve bu ifadeyle Hz. Ali'yi yerine vâsî olarak tayin etmek istediğini ima etmiştir. Ancak Şîî anlatıma göre, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer durumu fark ederek kâğıt ve kalem getirilmesine engel olmuşlardır. bkz. Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, 52.

¹⁸ Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, 52.

¹⁹ Onat, *Emevîler devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, 26.

²⁰ Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, 55.

nedenle, Kırtâs hadisesini Hz. Ali'nin vâsîliğiyle doğrudan ilişkilendirmek isabetli bir yaklaşım değildir.

Lewis'e göre bazı Müslüman tarihçiler Şîa hareketinin ilk defa Abdullah b. Sebe ve fırkası "Sebeyye" tarafından ortaya koyulduğunu ileri sürmüşlerdir.²¹ Ancak Abdullah b. Sebe ve 'Sebeyye' fırkası üzerine yapılan araştırmalar, bu konunun tartışmalı bir mesele olduğunu ortaya koymuştur. Sebeyye veya Abdullah b. Sebe ile ilgili bilgiler, erken dönem tarih kaynaklarından Taberî tarafından, Seyf b. Ömer'in rivayetiyle nakledilmiştir. Seyf'in rivayetine göre Abdullah b. Sebe, aslen San'a halkından bir Yahudi idi ve Hz. Osman döneminde Müslüman olmuştur. Daha sonra Hicaz, Basra, Kûfe, Şam ve Mısır gibi Müslümanların yaşadığı beldeleri dolaşarak insanları saptırmaya çalışmıştır. Gittiği yerlerde, Hz. İsa'nın yeryüzüne döneceğine inanıldığı gibi, Hz. Muhammed'in de döneceğini ileri sürmüştür. Ayrıca, bin peygamberin geldiğini ve her peygamberin bir vasisi olduğunu söylemiş; Hz. Muhammed'in son peygamber, Hz. Ali'nin ise son vasi olduğunu iddia etmiştir. Bunun yanında, Hz. Osman'a yönelik eleştirilerde bulunarak, hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu ve Hz. Osman tarafından gasbedildiğini öne sürmüştür.²² Seyf'in rivayetine bakıldığında, Sebeyye'nin doğrudan Hz. Osman'ın katliyle ilişkilendirildiği ve hatta Hz. Osman'a karşı ayaklanan isyancı grubun adı olarak kullanıldığı görülmektedir.²³ Seyf b. Ömer'in Abdullah b. Sebe ve Sebeyye hakkındaki rivayetleri incelendiğinde, bunların kendi dönemi olan II. asrın sonlarında adeta sahabeyi savunma amacı taşıdığı izlenimi oluşmaktadır. Seyf, hem Hz. Osman'ın katliyle sonuçlanan büyük fitne olayının hem de Hz. Ali dönemindeki bazı hadiselerin sorumlusu olarak Sebeyye'yi göstermektedir.²⁴ Hz. Osman'ın katliyle sonuçlanan olaylar bağlamında, İbn Sebe'nin Hz. Ali'yi Peygamber'in vâsisi olarak göstermesiyle ortaya attığı vesayet fikrinin bu süreçle doğrudan bir ilişkisi olduğu söylenemez. Zira Hz. Osman'a karşı çıkanların tamamı başlangıçta ona biat etmiş ve onu meşru halife olarak kabul etmiş kimselerdir. İtirazların tümü, onun uygulamalarıyla ilgili meselelerle sınırlı kalmış; halifeliği haksız yere elde ettiğine

²¹ Bernard Lewis, "Peydâyiş-i İsmâîliyye", çev. Yakup Âjend, *İsmâîliyân* (Tahran: Mevlâ Yayınları, 2013), 33.

²² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut, Tarih), 4/340.

²³ Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 40-41.

²⁴ Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, 61.

dair açık bir muhalefet ortaya konmamıştır. Seyf'in İbn Sebe ile ilgili aktardığı rivayetlerin başında Hz. Osman'ın hilafetinin meşru olmadığına dair bir ifade bulunsa da, rivayetin devamında bu iddiaya dair herhangi bir açıklamaya yer verilmemektedir.²⁵ Dolayısıyla, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemleriyle ilişkilendirilen Sebeiyye'nin tarihsel gerçeklikle doğrudan bir bağı olduğunu söylemek zordur. Sebeiyye fırkasıyla irtibatlandırılmaya çalışılan fikirlerin ise en erken hicrî birinci asrın son çeyreğinde ortaya çıktığı söylenebilir.²⁶

Kaynaklarda, Şîi hareketinin farklı dönemlerde ortaya çıktığına dair çeşitli bilgiler yer almaktadır. Bir görüşe göre, Şîa hareketi Hz. Ali döneminde gerçekleşen Sıffin (37/657) Savaşı ile ortaya çıkmış ve bu isim, Hz. Ali'nin taraftarlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Diğer bir görüşe göre ise hareket, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesinden (60/680) sonra, onun intikamını almak amacıyla 'Tevvabûn' adı altında ortaya çıkmıştır.²⁷ Hz. Ali döneminde, onun yanında yer alarak düşmanlarına karşı birlikte savaşan kimselere "Ali'nin Şîası" yani onun taraftarları denmiş olabilir. Ancak bu kişiler, daha sonra iddia edildiği gibi Hz. Ali'nin beşer üstü bir varlık olduğunu ya da Allah ve Peygamber tarafından görevlendirilmiş bir imam olduğunu savunmamaktaydılar; yalnızca siyasi anlamda Hz. Ali'nin yanında yer almaktaydılar. Şîa'nın mezhepleşme süreci ise hicri II. asrın başlarından itibaren başladığı söylenebilir.²⁸

Şîi hareketinin ilk başlarda genel olarak Arap kabilelerinden oluştuğu ve genellikle Emevî hilafetine karşı olan kesimlerden olduğu söylenmektedir. İslâm toprakları genişledikçe, Arap olmayan ve "mevâlî" olarak anılan, özellikle Kûfe bölgesinde yaşayan, Emevîler'in uygulamalarından rahatsız zümreler de bu Şîi harekete katılmışlardır. Kısa sürede Şîi mezhebi, mevâlîler arasında geniş bir alana yayılmıştır. İranlılar, Aramîler, Süryanîler ve diğer kesimlerden oluşan mevâlîler İslâm'ı kabul ettikten sonra, yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü Şîi harekete destek vermiş; bunun sonucunda kadim İran, Hristiyanlık ve Babil inançlarından unsurlar Şîi mezhebine sızmıştır. Bu hareket başlangıçta dönemin hükümetine karşı siyasi bir itiraz olarak gelişmiş olsa da, Müslümanlar arasında Arap-mevâlî ayrımı ortadan

²⁵ Onat, *Emevîler devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, 34-45.

²⁶ Korkmaz, *Tarihin Tahriî İbn Sebe Meselesi*, 200.

²⁷ Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, 95.

²⁸ Bkz. Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, 97-100.

kalktığında, harekete katılan mevâlîler zamanla bu yapıdan uzaklaşmışlardır. Gulat-ı Şia grupları ise daha çok Irak, Suriye ve Bahreyn gibi bölgelerde yaşayan fakir Araplar arasında varlık göstermiştir. Burada Şîî gruplardan kasıt, Zeydiyye ya da İsnâaşeriyye değil, aşırı görüşlere sahip gruplardır.²⁹

Muhtar es-Sekafî ile İsmâîlîliğin ortaya çıkışı arasında geçen yaklaşık yetmiş yıllık süre zarfında, Şîîlik içerisinde farklı düşüncelere sahip birçok aşırı eğilimli akımın ortaya çıktığı söylenmektedir. Ancak bu grupların çoğu uzun ömürlü olamamış ve zamanla etkilerini yitirmiştir. Başlangıçta Hz. Ali ve onun soyundan gelenler hakkında aşırı yüceltici ifadeler kullanan bu gruplar, zamanla kendi liderlerine kutsiyet atfederek onları merkezî konuma yerleştirmiştir. Bu aşırı Şîî topluluklar ilk başlarda genel olarak iki ana gruba ayrılmıştır. Birinci grup, Hz. Ali'nin vefatından sonra imametini, Hz. Fâtîma'dan olmayan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye geçtiğini savunanlardır ki bu fırkalar kalıcı bir varlık gösterememiştir. İkinci grup ise, imametini Hz. Ali'nin Fatîma'dan olan soyundan devam ettiğini savunan topluluktur.³⁰

Şîî hareketi içerisinde en önemli düşüncelerden biri “mehdilik” fikridir. İmamlar vefat ettiğinde, onların yeniden ortaya çıkacağına inanan bu anlayış, Şîî mezhebi içinde güçlü bir damar oluşturmuştur. Mehdilik anlayışı, her ne kadar Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin için de dile getirilse de, Şîîler arasında bir fikir olarak ilk kez Muhtar es-Sakafî tarafından ortaya konulduğu söylenmektedir. Muhtar, 66/685 yılında Kûfe'de, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye tarafından görevlendirildiğini ileri sürerek onun adına bir harekete başlatmış ve Muhammed b. Hanefiyye'nin Mehdi olduğunu iddia etmiştir.³¹ Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatından sonra, ona bağlı olan Muhtariyye ya da Keysâniyye mensupları üç gruba ayrılmıştır. Birinci grup, İbn Kerb ve Hamza b. Umâre el-Berberî'nin takipçileridir. Bunlar, Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini, hâlâ hayatta olduğunu ve Mehdi olarak yeryüzüne döneceğini savunmuşlardır. Hamza b. Umâre, onun ilah olduğunu

²⁹Bkz. Bernard Lewis, *Tarihi İsmâîliyyân*, çev. Feridun Bedreî (Tahran: Ofset Şirketi Yayınları, 1984), 31-32.

³⁰Bkz. Lewis, “Peydâyiş-i İsmâîliyye”, 34-35.

³¹Bkz. Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 26; Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 33; Lewis, “Peydâyiş-i İsmâîliyye”, 33.

da iddia etmiştir. İkinci grup, onun Radvâ³² adlı dağda saklandığını ve iki aslan tarafından korunduğunu, dünyaya dönerek adalet getireceğini ileri sürmüştür. Üçüncü grup ise, Muhammed b. Hanefiyye'nin öldüğünü kabul edip, onun yerine, Ebû Hâşim künyesiyle bilinen oğlu Abdullah b. Muhammed'in imamete geçtiğini ifade ederler. Onlara göre Ebû Hâşim, babası Muhammed b. Hanefiyye'nin vasiyetiyle imam olmuştur. Bu düşünceyi benimseyenlere "Hâşimiye" denilmiştir. Yine Abdullah b. Muhammed (Ebû Hâşim) öldükten sonra, onu takip edenler farklı gruplara ayrılmışlardır. Kimileri onun öldüğünü kabul ederek imametin kardeşi Ali b. Muhammed'e geçtiğini söylerken, kimileri ise Ebû Hâşim'in imameti Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib'e vasiyet ettiğini iddia etmişlerdir. Bir başka grup, imametin Abbâsî hanedanına mensup Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs'a vasiyet edildiğini ileri sürmüştür. Bu görüşü benimseyenlere "Râvendiyeye" adı verilmiştir. Diğer bir grup ise Ebû Hâşim'in ölmediğini, onun mehdî olduğunu ve ileride gelip yeryüzünde adaleti hâkim kılacağını iddia etmiştir. Bu görüş ilk kez Beyân en-Nehdî tarafından ortaya atıldığı için bu gruba "Beyâniyye" denilmiştir. Beyâniyye, Ebû Hâşim'in Allah tarafından bir nebi olarak gönderildiğini savunmuştur.³³

Kendilerini Muhammed b. Hanefiyye'ye nispet eden yukarıdaki fırkalar, imamlar hakkında aşırı iddialarda bulunmuşlardır. Kimileri onların mehdî, kimileri ise nebi veya ilâh olduğunu öne sürmüştür. Bu gruplar arasında haram olanları kendilerine helal sayanlar, imametin vasiyet ve veraset yoluyla başkasına geçtiğini savunanlar ve "gaybet" ile "reca't" düşüncelerini ortaya atanlar da olmuştur. Bahsedilen bu fırkalar, Muhammed b. Hanefiyye ve onun oğlu Abdullah b. Muhammed adına hareket eden "Keysâniyye" fırkalarıdır.³⁴ Bu gruplar, Abbâsîlerin iktidara gelmesine yardımcı olmuş olsalar da Abbâsîler iktidarı ele geçirdikten sonra onları ortadan kaldırmıştır.³⁵

³² Radvâ Dağı, Medine yakınlarında yer almakta olup Medine'ye yaklaşık yedi günlük mesafede (yaklaşık 200 km) bulunmaktadır. Yenbû şehrine yakın bir konumdadır ve Radvâ ile Yenbû arasındaki mesafe yaklaşık bir günlük yol kadardır. Radvâ Dağı, bol su kaynaklarına sahip, ağaçlık ve verimli bir dağdır. Bkz (Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1995), 3/51.)

³³ Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 25-27; Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 28-31.

³⁴ Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 28; Lewis, "Peydâyiş-i İsmâiliyye", 37.

³⁵ Lewis, "Peydâyiş-i İsmâiliyye", 37.

Konumuz çerçevesinde kısaca değineceğimiz diğer bir Şîi fırkası, imametin Hz. Ali'den sonra Hz. Fâtîma'nın soyundan devam ettiğini ileri süren gruplardır. Bunlardan biri, Nefsü'z-Zekiyye lakabıyla tanınan, Hz. Ali'nin torunu Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali'dir (ö. 145/762/). Onun hareketini destekleyen fırka, Muğîre b. Saîd el-İclî'nin öncülüğündeki Muğîriyye fırkasıdır.³⁶ Bu grup, imametin Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'ye geçtiğini savunmuş, onun öldüğünü reddederek Mehdi olduğuna inanmıştır. Muğîre b. Said ise, imametin kendisine geçtiğini iddia ederek peygamberlik iddiasında bulunmuş, haramları helal saymış, Hz. Ali'yi ilahlaştıran sözler sarf etmiştir. Hatta Allah'ın, nurdan bir insan suretinde olduğunu ve cisim olduğunu iddia etmiştir.³⁷

Bazı taraftarları Nefsü'z-Zekiyye'nin ölümünü reddederek onun Mekke yakınlarındaki bir dağda kaybolup orada yaşamaya devam ettiğini ileri sürmüştür. Bu kişiler, Peygamber'in haber verdiği Mehdî'nin Nefsü'z-Zekiyye olduğunu iddia etmişlerdir. Muğîre ve taraftarları bu tür iddialarda bulununca, İmâmiyye Şifliği'nin altıncı imamı Ca'fer es-Sâdık ve taraftarları Muğîre'yi lanetlemiş ve reddetmiştir. Muğîre'nin taraftarlarından bir grup ise, Muhammed Nefsü'z-Zekiyye öldükten sonra imametin Muğîre b. Saîd'e geçtiğini iddia etmiştir.³⁸ Muğîre b. Saîd'in kendisi de Muhammed'den sonra imametin kendisine geçtiğini öne sürmüştür. Bununla da yetinmeyip peygamberlik iddiasında bulunmuş, haramları helal saymış ve Hz. Ali hakkında aşırı sözler sarf etmiştir. Muğîre, Allah hakkında teşbihte bulunarak O'nun hece harfleri gibi uzuvları bulunan bir cisim olduğunu söylemiş; cisminin ise nurdan yaratılmış bir adam suretinde olduğunu, başında da nurdan bir taç bulunduğunu ifade etmiştir. Muğîre öldürüldükten sonra takipçilerinden bir kısmı onun ileride tekrar döneceğini (ric'at) savunmuş, bir kısmı ise Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali'nin geri döneceğini ileri sürmüştür.³⁹

³⁶Muğîriyye, Ebû Abdillâh el-Muğîre b. Saîd el-İclî el-Kûfî tarafından kurulan aşırı Şîi fırkalardan biridir. Muğîre, Hâlid b. Abdullâh el-Kasrî'nin azatlı kölesiydi. Ehl-i Beyt hakkında aşırı ve uç görüşler dile getirdiği için, Kûfe valisi Hâlid el-Kasrî tarafından 119/737 yılında tutuklanmış ve beraberindeki altı ya da yedi müridiyle birlikte yakılarak idam edilmiştir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk ve Sîlatü Tarihi't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967), 7/129.

³⁷Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 54.

³⁸Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 54.

³⁹Ebu'l-Feth Muhammed B. Abdilkerim b. Ebi Bekir Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Kisra Salih el Ali (Beyrut: Müessesetü'l-Risâlet-i Nâşirûn Yayınları, 2015), 194-195.

Muğîriyye'nin, Bâtînî akîdenin gelişmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu fırka, Hattâbiyye'nin bir kolu olarak kabul edilmektedir. Şia'nın beşinci imamı Muhammed Bâkır döneminde Hz. Ali ve Fatıma soyundan gelen Ehl-i Beyt taraftarlarının sayısı artmıştır. Bu dönemde Ebû Mansur el-İclî⁴⁰ (ö. 123/741) liderliğinde Mansûriyye fırkası ortaya çıkmıştır. Bunlar, Muhammed Bâkır'ın imametini kabul etmiş ancak onun vefatından sonra imametin Ebû Mansur'a geçtiğini iddia etmişlerdir. Bu grup, aşırı görüşleriyle düşmanlarının mal ve canını kendilerine helal saymış, ayetleri te'vil ederek Batınî anlayışın temelini oluşturmuşlardır.⁴¹

Muhammed Bâkır'ın vefatından sonra bazı taraftarları, oğlu Ca'fer es-Sâdık'a biat etmeyip Muhammed Nefsü'z-Zekiyye'yi desteklemiş, ancak Ca'fer es-Sâdık bu grubu reddetmiştir.⁴² Şiîler arasında en fazla ayrılık ve guruplaşmanın Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra meydana geldiğini söylemek mümkündür. Nevbahtî'ye göre, bu dönemde Şiîler altı fırkaya ayrılmıştır. Bunlardan biri, Ca'fer'in ölmediğini ve Mehdi olarak döneceğini savunan Nâvusiyye'dir. Bir diğeri, imametin oğlu İsmail b. Ca'fer'e geçtiğini iddia eden İsmâiliyye'dir. Bir başka grup ise, imametin İsmâil'in oğlu Muhammed b. İsmâil'e geçtiğini savunan Mübârekiyye'dir. Diğer gruplar ise imametin Ca'fer'in oğulları Muhammed, Abdullah ya da Musa Kazım'a geçtiğini savunmuşlardır.⁴³ Günümüzde devam eden 12 İmam Şiîliği, Musa Kazım'ı imam kabul eden bu son gruptur. Sonuç olarak, Nevbahtî'nin aktardığı bu ayrılıklar, İsmâiliyye'nin doğuşuna zemin hazırlayan ilk belirtiler olarak kabul edilmektedir.

⁴⁰Ebû Mansur el-İclî, bedevî bir kabileye mensup olup Kûfe'de yaşamaktaydı. Kûfe'de kendine ait özel bir evi bulunuyordu. Allah'ın kendisini miraca çıkardığını, kendisiyle konuştuğunu ve ellerini başını okşayarak Farsça veya İbranice dillerinden birinde "Ey oğul!" diye hitap ettiğini iddia etmiştir. Muhammed el-Bâkır'ın vefatından sonra imametin kendisine vasiyet yoluyla geçtiğini ileri sürmüştür. Ayrıca Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidîn ve Muhammed el-Bâkır'ın peygamber olduklarını iddia etmiştir. Düşmanlarına karşı sert tutumu ve onları boğarak öldürmesi nedeniyle kendisine "Hannâk" (boğucu) lakabı verilmiştir. Ebû Mansur, Hz. Cebrâil'in kendisine vahiy getirdiğini iddia etmiş; Hz. Muhammed'e sadece ayetlerin indirildiğini, ancak kendisine bu ayetlerin te'vilini yapma yetkisinin verildiğini savunmuştur. Hz. Peygamber'den sonra kendi konumunu, Hz. Mûsâ'dan sonra gelen peygamber Yûsâ b. Nûn'un konumuna benzetmiştir. Ebû Mansur, sergilediği aşırı davranışlar nedeniyle dönemin Kûfe valisi Yusuf b. Ömer b. Muhammed es-Sakafî tarafından 127/ 744 yılında idam edilmiştir. bkz. Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 47; Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 34.

⁴¹Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 34-35; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2015, 194-195.

⁴²Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 54.

⁴³Bkz. Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 57-67.

1.2. İsmâîlîliğin İsimlendirilişi

Şîîlerin altıncı imamı Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) vefatından sonra, imametin oğlu İsmâîl ve torunu Muhammed b. İsmâîl'e geçtiğini savunan Şîî gruba İsmâîliyye denir.⁴⁴ Bu mezhep, tarih boyunca farklı dönemlerde ortaya çıkan çeşitli İsmâîlî gruplar ve onların değişik görüşleri nedeniyle Karâmita⁴⁵, Ta'îmiyye, Bâtîniyye, Seb'iyye ve Melâhide gibi isimlerle de anılmıştır.⁴⁶

Karâmita (Karmatîler) ismi, Kûfe'de yaşayan İsmâîlî dâisi Hamdân b. Eş'as Karmat'a (ö. 293/906) nispetle verilmiştir.⁴⁷ Bu ismin, İsmâîlîlere muhalifleri tarafından onları küçük düşürmek amacıyla kullanıldığı söylenmektedir. Ayrıca Karâmita tabiri, bütün İsmâîlîleri değil, hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısında imamet meselesinde anlaşmazlık yaşayan, başta Hamdân Karmat olmak üzere daha çok eski İsmâîlî öğretileri benimseyen grupları tanımlamak için kullanılmıştır.⁴⁸

Sözlükte "gizli olmak" ve "bir şeyin iç yüzünü bilmek" anlamlarına gelen Bâtîniyye ise, terim olarak "her zahirin bir batını, her nassın bir te'vili vardır" ilkesini savunan ve bu bilgilerin yalnızca Tanrı ya da Tanrı ile iletişim kuran imamlar tarafından bilinebileceğini ileri süren gruplar için kullanılmıştır. Bu lakap, sadece nassların zâhir ve bâtın anlamlarını kendi çıkarlarına göre yorumlayan gruplara değil, aynı zamanda merkezi hükümete karşı gizlice isyan girişiminde bulunan siyasi hareketlere de verilmiştir. Ayrıca, bâtînilik ismi, ayet ve hadisleri tasavvufî düşünce doğrultusunda tefsir eden bazı mutasavvıflar için de kullanılmıştır.⁴⁹ Ancak Bâtîniyye lakabı da, tıpkı Karâmita gibi, tüm İsmâîlî grupları kapsamaz; özellikle ilk dönem İsmâîlîleri, Karmatîler ve Alamut İsmâîlîlerinin belirli dönemleri için geçerlidir.⁵⁰

⁴⁴Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, 127.

⁴⁵ Karmatî kelimesi, "Karmataviyye" lakabıyla bilinen ve Sevad halkından olan, bu fırkayı yöneten kişiye nispetle ortaya çıkmıştır. bkz. Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şî'a*, 61.

⁴⁶Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2015, 210; Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 17/2 (2012), 112.

⁴⁷Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/510.

⁴⁸Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik", 112.

⁴⁹Avni İlhan, "Bâtîniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/191.

⁵⁰Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik", 112.

İsmâiliyye mezhebi için kullanılan bir diğer isim de Ta'lîmiyyedir. "Bir şeyi başkasına öğretmek" anlamına gelen *ta'lîm* kelimesinden türeyen bu isim, dinî bilgilerin yalnızca masum imamların öğretileriyle öğrenilebileceğini savunan gruplara verilmiştir.⁵¹ Bu ad daha çok doğu bölgelerinde yaşayan İsmâîlîler için kullanılmıştır. Şehristânî, Ta'lîmiyye isminin Horasan İsmâîlîleri için kullanıldığını bildirmektedir.⁵²

İsmâîlîlere verilen bir başka isim ise Seb'iyyedir. Bu ad, büyük ihtimalle Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra ilk İsmâîlîlerin Muhammed b. İsmâîl'i yedinci imam olarak kabul etmeleri ya da yedi devir inancına sahip olmalarından dolayı kullanılmıştır.⁵³ Bunların dışında, muhalifleri tarafından Melâhîde (dinden çıkanlar) gibi aşağılayıcı isimler de İsmâiliyye için kullanılmıştır. Tüm bu adlar arasında, İsmâiliyye ismi, mezhebin mensupları tarafından en yaygın ve genel kabul gören ad haline gelmiştir.

1.3. İsmâîlîliğin Ortaya Çıkışı

İslam hilafeti, 132/750 yılında Abbâsîlerin eline geçmesiyle birlikte, Şîî topluluklar arasında siyasi ve mezhepsel hareketlerin ortaya çıkmasına daha elverişli bir ortam oluşmuştur. Nitekim hilafeti ele geçiren Abbâsîler, Hâşimiyye'nin taraftarlarıydı. Abbâsî halifeliği kurulduktan sonra, Şîîliğin Keysâniyye kolu etkisiz hale getirilmiş ve bunun neticesinde Şîîliğin Hz. Ali ve Fatıma soyundan gelen Ehl-i Beyt'i destekleyen kolunun güçlenmesine uygun bir zemin doğmuştur. Bu gurubun merkezinde ise İmam Ca'fer es-Sâdık yer almaktaydı.⁵⁴

Öte yandan, Abbâsîlerin hilafeti ele geçirmesiyle birlikte İslam coğrafyası sosyo-kültürel ve iktisadî açıdan genişlemeye başlamıştır. Emevîler döneminde Mevâlî'ye (Arap olmayan Müslümanlara) karşı beslenen asabiyet (kabilecilik) anlayışı ortadan kalkmıştır. Bu durum, Abbâsî hilafetinin ekonomik anlamda adeta bir imparatorluk seviyesine ulaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu sosyo-kültürel ve iktisadî gelişme yalnızca hicrî ikinci yüzyılla sınırlı kalmamış, üçüncü yüzyılda da

⁵¹Mustafa Öz, "Ta'aîmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Anseklpedisi* (İstanbul, 2010), 39/548.

⁵²Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2015, 210.

⁵³Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik", 112.

⁵⁴Lewis, "Peydâyiş-i İsmâiliyye", 40.

büyük ilerlemeler kaydedilmiştir. Dolayısıyla bu ortam, çeşitli mezhepsel düşüncelerin ve siyasi hareketlerin ortaya çıkmasına uygun bir zemin oluşturmuştur.⁵⁵

İsmâîliyye mezhebinin ortaya çıkışında hem düşünsel hem de fiilî anlamda önemli katkıları bulunan kişilerden biri, Muhammed Bâkır ve oğlu Ca'fer es-Sâdık döneminde Kûfe'de yaşayan Ebü'l-Hattâb el-Esedî'nin olduğu söylenmektedir. Ayrıca onun ismi üzerinde şekillenen Hattâbiyye fırkasının "Hâlis İsmâîlîlik" olarak zikir eden kaynaklar da olmuştur.⁵⁶

1.3.1. Ebü'l-Hattâb ve Hattâbiyye

Ebü'l-Hattâb künyesiyle tanınan ve Ca'fer es-Sâdık döneminde Kûfe'deki Şîî topluluğun önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilen kişinin asıl adı, Muhammed b. Ebi Zeynep Miklâs b. Ebi'l-Hattâb el-Bezzâz el-Berrâd el-Ecda' el-Esedî'dir. Aynı zamanda Ebû'z-Zabyân ve Ebû İsmâîl künyeleriyle de anılmaktadır.⁵⁷ Ebü'l-Hattâb'ın hayatının ilk dönemleri hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Kendisi, Kûfe'de yaşayan Esedoğulları kabilesinin azatlısıdır. "el-Berrâd" lakabı, onun kumaş ve elbiselik türde ticaretle meşgul olduğunu göstermektedir.⁵⁸

Ebü'l-Hattâb'ın, Muhammed el-Bâkır ve özellikle Ca'fer es-Sâdık ile yakın ilişkileri olduğu bilinmektedir. Ca'fer es-Sâdık, ondan açıkça uzaklaştığı ve onu reddettiği döneme kadar, Ebü'l-Hattâb onun talebesi olarak bilinmekteydi.⁵⁹ Bir rivayete göre Ebü'l-Hattâb, Kûfe'deki Şîî topluluğun dini meselelerini Ca'fer es-

⁵⁵Lewis, "Peydâyiş-i İsmâîliyye", 40-41.

⁵⁶Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 81.

⁵⁷Ebu Amr Muhammed b. Ömer b. Abdulaziz Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 2009), 248; Ebu Ca'fer Muhammed İbnü'l-Hasan Tûsî, *İhtiyâru Marifeti'r-Ricâl (el-Marîf bi-Ricâli'l-Keşşî)*, thk. Cevâd el-Kayyumî İsfahanî (Kum: Müessestü'n-Neşri'l-İslâmî, 2006), 245; İhsan İlâhî Zahîr, *el-İsmâîliyye Tarih ve Akâid* (Lahur: Dâru't-Tercümanü's-Sünne, ts.), 46; Aytekin Şenzeybek, "Ebu'l-Hattab El-Esedi ve Hatabiyye Fırkası", *Marife Dergisi* 15/1 (2015), 88.

⁵⁸Ebu Cafer Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed b. Halid Berkî, *Ricâlü'l-Berkî*, thk. Haydar Muhammed Ali el-Bağdadi (Müessesetü'l-İmam el-Sadık Yayınları, 2012), 138; Şenzeybek, "Ebu'l-Hattab", 88.

⁵⁹Lewis, "Peydâyiş-i İsmâîliyye", 41.

Sâdık'a aktarıyor, onun verdiği cevapları tekrar Kûfelilere iletiyordu. Bu yönüyle Ca'fer es-Sâdık'ın Kûfe'deki temsilcisi olarak hareket etmekteydi.⁶⁰

Ayrıca Ebû'l-Hattâb'ın, ilk başlarda Kûfe'de İmam Ca'fer es-Sâdık'ın baş dâisi konumunda Şîilerin fikhî meselelerde başvurdukları önemli bir şahsiyet olduğu, Ancak bir süre sonra düşüncelerinde birtakım değişiklikler ve sapmalar ortaya çıktığı bilinmektedir. Ebû'l-Hattâb yalnızca fikhî görüşlerde değil, Kur'ân ayetlerini te'vil etme biçiminde de imamın tepkisini çekmiştir. Örneğin, Zümer sûresi 45. ayette Hz. Ali'nin kastedildiğini ileri sürmesi, Ca'fer es-Sadık tarafından şiddetle reddedilmiş ve bu tür görüşleri şirk olarak değerlendirilmiştir.⁶¹ Ebû'l-Hattâb'ın Ca'fer es-Sadık'tan duyduklarını yanlış anlaması ve çevresindeki kişilerin aktarımlarından etkilenmesinin de rolü olmuştur. Ayrıca Ca'fer, Ebû'l-Hattâb'ı sefil insanlarla ilişki kurmaması konusunda uyarılmış; fakat onun bu uyarılara kulak asmaması, sapmalarını artırmıştır. Tüm bu gelişmeler sonucunda, Ebû'l-Hattâb ile Ca'fer es-Sâdık arasındaki ilişki kopmuş ve imam tarafından kesin bir şekilde reddedilmiştir.⁶²

Ebû'l-Hattâb'ın, bazı meclislerde Ca'fer es-Sâdık'a karşı saygısız davranışlarda bulunduğu, Ca'fer es-Sadık tarafından reddedilmesi ve onunla ilgili rivayetler İmamiyye kaynaklarında geçmektedir. Nitekim Keşşî'nin aktardığı bir rivayette, halkın toplandığı bir mecliste Ebû'l-Hattâb'ın Ca'fer es-Sâdık'ın sakalına elini sürdüğü belirtilmiştir.⁶³

Ebû'l-Hattâb'ın, Ca'fer es-Sâdık adına Kûfe halkına asılsız sözler nispet ettiğine dair haberler imama ulaştığında, Ca'fer es-Sâdık önce onu uyarılmış, hemen teberri etmemiştir. Keşşî'nin aktardığı bir başka rivayette Ca'fer es-Sâdık, Ebû'l-Hattâb'a şu ifadeleri içeren bir mektup yazmıştır: "Sen zinayı, içkiyi, namazı, orucu ve ahlaksızlığı 'insan' diye tanımlamışsın. Ancak bu sözlerin doğru değildir. Hakkın aslı benim; fer'î ise Allah'a itaattir. Düşmanlarımızın aslı şerdir; fer'î ise

⁶⁰Ebu Cafer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk Küleynî, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Ğıfârî (Tahran, 1988), 5/150; Şenzeybek, "Ebu'l-Hattab", 91.

⁶¹ Muhammed b. Hasan b. Ferruh Saffâr, *Besâiru'd-Derecâti'l-Kübrâ fî Fedâili Âl-i Muhammed* (Kum, 1374), 394; Muzaffer Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 46.

⁶² Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, 46-47.

⁶³Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 250.

ahlaksızlıktır. Bilmeyen birine nasıl itaat edilir? İtaat etmeyen biri nasıl hakikati kavrayabilir?”⁶⁴

Başka bir rivayette ise Ca‘fer es-Sâdık şöyle demiştir: “Alçak kişiden sakının! Çünkü Ebü’l-Hattâb’ı uyardım ama o beni dinlemedi.” Bu uyarılara rağmen Ebü’l-Hattâb’ın yalan ve aşırılık içeren sözlerine devam etmesi üzerine Ca‘fer es-Sâdık onu lanetlemiş, ondan teberrî etmiş ve ashabına da ondan ve taraftarlarından uzak durmalarını emretmiştir.⁶⁵

Ebü’l-Hattâb, Ca‘fer es-Sâdık’ın ilah olduğunu, imamların da önce nebi sonra tanrı olduklarını iddia etmeye başlamıştır. Kendisiyle birlikte hareket edenlerle birlikte Kûfe camilerinde dolaşarak bu aşırı görüşlerini yaymış ve halkı kendi safına katılmaya davet etmiştir. Bir gün, Kûfe valisi Îsâ b. Mûsâ (ö. 167/783), onun bu radikal düşüncelerinden rahatsızlık duyarak üzerine asker göndermiştir. Ebü’l-Hattâb ve taraftarları askerlerle çatışmaya girer; bazıları öldürülür, kalanları ise Ebü’l-Hattâb’la birlikte teslim alınır. Sonuç olarak, 138/755 yılında Îsâ b. Mûsâ’nın emriyle asılarak idam edilirler. Kafaları kesilerek Abbasî halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’a (ö. 154/775) gönderilir.⁶⁶

Şîî ve Sünnî kaynaklarda, Ebü’l-Hattâb ve bağlı bulunduğu Hattâbiyye fırkası hakkında geniş bilgiler yer almaktadır. Özellikle Nevbahtî’nin *Fırakü’ş-Şîa* adlı eseri ve Kummî’nin *Makâlât ve’l-Fırak* adlı çalışması bu konuda ayrıntılı bilgiler sunar. Müelliflere göre Ebü’l-Hattâb, Ca‘fer es-Sâdık tarafından kendisinin kayyum ve vasî tayin edildiğini, ona İsm-i A‘zam’ın öğretildiğini ve kendisinin resul ile nebi olduğunu iddia etmiştir. Takipçileri ise farklı gruplara ayrılarak pek çok batıl inancı ortaya atmışlardır. Her grup kendi liderini kutsamış, gulat (aşırı) ifadelerle inançlarını temellendirmiştir. Ca‘fer es-Sâdık’ı ilah, Ebü’l-Hattâb’ı onun elçisi olarak tanımlamışlardır. Mahremlerle evlenmeyi, zina, hırsızlık, içki gibi haramları helal saymış; zekât, namaz, oruç ve hac gibi farz ibadetleri terk etmişlerdir. Allah’ın ayetlerini kendi heva ve inançlarına göre te’vil ederek, Ebü’l-Hattâb’ın yüzü suyu hürmetine her şeyin kendilerine helal olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, kişi

⁶⁴Keşşî, *Ricâlü’l-Keşşî*, 247-250.

⁶⁵Şenzeybek, “Ebu’l-Hattab”, 92.

⁶⁶Kummî, *Kitâbu’l-Makâlât*, 81-82.

Allah'ı, peygamberi ve imamı tanıdıktan sonra emir ve yasakların hepsi onun için mubah olur.⁶⁷

Nevbahtî ve Kummî dışında, Eş'arî, Bağdâdî ve Şehristânî gibi Sünnî âlimler de Ebü'l-Hattâb ve Hattâbiyye fırkası hakkında eserlerinde geniş bilgiler vermişlerdir. Eş'arî, Hattâbiyye'yi gulat Şîî firkalar arasında sayar. Anlattığına göre Hattâbiyye beş gruba ayrılmıştır. Bu grupların ortak noktası, imamları peygamber ve insanlar üzerinde Allah'ın hücceti olarak kabul etmeleridir. Onlara göre peygamberlik iki kişi arasında devam eder: biri Hz. Muhammed'dir ve ona "nâtık", diğeri ise Hz. Ali'dir ve ona da "sâmit" derler. Daha sonra Ebü'l-Hattâb'ı peygamber olarak, imamları da ilah olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca Hüseyin soyundan gelen imamlara "Allah'ın oğulları ve dostları" demiş, Kur'an'daki ayetleri arzularına göre te'vile gitmişlerdir. Bu gruplardan biri "Muammeriyye" adını alır ve Muammer adlı bir şahıs etrafında toplanmıştır. Ebü'l-Hattâb'tan sonra onun imam olduğunu ileri sürmüşlerdir. Cennet ve cehennemün dünya hayatında bulunduğunu, cennetin nimet ve sağlık; cehennemün ise bunların yokluğu olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca tenasüh inancını benimsemiş, ruhların bedenlerden çıkıp başka cesetlere geçtiğini savunmuşlardır. Haram olan içki ve zinayı helal saymışlardır. Bir başka grup "Beziğiyye" olarak adlandırılır ve liderleri Beziğ b. Mûsâ'dır. Bu grup, Ca'fer es-Sâdık'ın aslında ilah olduğunu, insan suretinde görüldüğünü savunur. Onlara göre kalbe gelen her ilham vahiydir; bu nedenle bütün müminlere vahyin geldiğine inanırlar. Delil olarak Âl-i İmrân 145⁶⁸ ve Nahl 68.⁶⁹ ayetlerini te'vile başvururlar. Onlara göre ibadetini tamamlayan kişi melekûta yükselir. Bir diğer grup "Ümeyriyye" olarak bilinir ve Ümeyr b. Beyan el-İclî'ye nispet edilir. Bu grup, Ca'fer es-Sâdık'a ilah olarak inanmış ve ona ibadet etmiştir. Hattâbiyye'nin bir diğer

⁶⁷Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 37-41.

⁶⁸Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır. Kim dünya menfaatini isterse, kendisine ondan veririz. Kim de ahiret mükâfatını isterse, ona da ondan veririz. Biz şükredenleri mükâfatlandıracağız. Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Âl-i İmrân, 2/145

⁶⁹Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: "Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin." Nahl, 16/68.

kolu “Mufaddaliyye”dir. Bu fırkanın lideri Mufaddal es-Sayrafi’dir. Bu grup da diğerleri gibi Ca’fer’in tanrı, imamların ise resul ve nebi olduğuna inanır.⁷⁰

Diğer gulat fırkalarında olduğu gibi Hattâbiyye mensuplarında da hulûl inancı bulunur. Onlara göre ilahi ruh önce Ca’fer es-Sâdık’a, ardından da Ebü’l-Hattâb’a hulûl etmiştir.⁷¹ Ancak burada özellikle belirtilmelidir ki, İslâm’da ortaya çıkan fırkalarda esasen hulûl değil, tecellî anlayışı mevcuttur. Klasik kaynaklarda geçen “hulûl” kavramı, gerçekte tecellî anlamında kullanılmış olabilir ya da bu kullanım, kulaktan duyma bilgilere dayanan bir aktarımın sonucu olabilir. Bu nedenle, söz konusu eserlerde hulûl kavramına atfedilen anlamların, dikkatle ve bağlam içinde değerlendirilmesi gerekmektedir.

1.3.1.1 Ebü’l-Hattâb ve Hattâbiyye’nin İsmâiliyye ile ilişkisi

Ebü’l-Hattâb’ın İsmâiliyye ile ilişkisine geçmeden önce, Ca’fer es-Sâdık’ın oğlu İsmâ’îl b. Ca’fer ile olan münasebetine değinmenin konunun anlaşılması açısından daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda, Ebü’l-Hattâb ile İsmâ’îl arasındaki ilişkiye dair klasik kaynaklarda net ve doğrudan bilgiler bulunmamaktadır. Bunun temel sebebi, Hattâbiyye mensuplarının döneme dair detaylı bilgi veren bağımsız eserler kaleme almamış olmalarıdır. Ayrıca İsmâîlî kaynaklarda da İsmail b. Ca’fer’in hayatına ilişkin kapsamlı açıklamalara yer verilmemiştir.

İsmâîlî dâîlerinden Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933)’nin aktardığına göre, Ebü’l-Hattâb, Ca’fer es-Sâdık hayattayken oğlu İsmail’in imametini biat etmiş, ancak İsmâ’îl’in vefatı üzerine tekrar İmam Ca’fer’in imametini kabul etmiştir. Aynı şekilde, Ebû Hâtim er-Râzî’nin verdiği bir başka bilgiye göre, Hattâbiyye’ye mensup bir fırka, İsmâ’îl’in ölümünden sonra onun oğlu Muhammed b. İsmâ’îl’i imam olarak kabul etmiş ve bu görüşün bizzat Ebü’l-Hattâb tarafından kendilerine emredildiğini

⁷⁰Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, thk. Hellmut Titter (Franz Steiner Verlag Yayınları, 1980), 10-14; Ebu’l-Feth Muhammed B. Abdilkerim b. Ebi Bekir Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru’l-Marife Yayınları, 1993), 210-212.

⁷¹Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırak ve beyânü’l-fırkati’n-nâciye minhüm*, thk. Lecnetü İhyâi’t-Türâs el-Arabî (Beyrut, ts.), 242.

ileri sürmüştür.⁷² Ancak Ebû Hâtim'e atfedilen bu iddiaların tutarlılığı sorgulanabilir.⁷³ Zira Ca'fer es-Sâdık tarafından reddedilmiş olmasına rağmen onun adına Kûfe'de temsilcilik yapan Ebü'l-Hattâb'ın, İmam hayattayken İsmâ'îl'e biat etmesi veya taraftarlarına onun oğluna bağlılık yemini etmelerini emretmesi, tarihî gerçeklik açısından ikna edici görünmemektedir. Bununla birlikte, Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu olarak İsmâ'îl'in vasi tayin edilmesi durumunda Ebü'l-Hattâb'ın bundan memnuniyet duymuş olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.

İmâmiyye kaynaklarında, Ebü'l-Hattâb ile İsmâ'îl b. Ca'fer arasında doğrudan bir ilişki kurulmasa da, İsmâ'îl'in bazı aşırı eğilimli Şîî şahsiyetlerle temas hâlinde olduğuna dair işaretler mevcuttur. Nitekim Keşşî'nin naklettiği bir rivayette, daha önce Ebü'l-Hattâb ile yakın ilişkisi bulunan ve onun reddinden sonra ondan ayrılan Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi'ye Ca'fer es-Sâdık şöyle hitap etmiştir: “Ey kâfir! Ey müşrik! Seninle oğlum arasında ne var?”⁷⁴ Keşşî'nin aktardığı başka bir rivayete göre ise, İsmâ'îl b. Ca'fer, aşırı görüşleriyle bilinen Bessâm b. Abdullah es-Sayrafi ile iş birliği yaparak Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a karşı bir isyan girişiminde bulunmuş, ancak bu faaliyet fark edilince halife, Bessâm'ın öldürülmesini, İsmâ'îl'in ise serbest bırakılmasını emretmiştir. Bu olay üzerine Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâ'îl'e hitaben “Ey ateşle müjdelenmiş fasık! Bunu da mı yaptın?”⁷⁵ dediği aktarılmaktadır.

Bu tür rivayetler, İsmâ'îl'in isyankâr bir karaktere sahip olduğunu ve bazı aşırı eğilimli Şîî figürlerle bağlantı kurduğunu ortaya koymaktadır. Ca'fer es-Sâdık'ın temsil ettiği Şiilik ise daha mutedil bir çizgide olup siyasi otoriteyle doğrudan çatışmaktan kaçınan bir anlayışı benimsemiştir. Bu sebeple, İmam Ca'fer'in, aşırılık

⁷² Bkz. Ebu Hatim er-Râzî, Ahmed b. Hamdan, *Kitabü'z-Zîne fi'l-Kelimâti'l-İlâmiyyeti'l-Arabiyye*, (nşr. Abdullah Sellüm es-Samerrâî, el-Ğulüvv ve'l-Fıraki'l-Ğâliye fi'l-Hadarati'l-İslamiyye içinde), Bağdat 1972, 289; Şenzeybek, “Ebu'l-Hattab”, 97.

⁷³ Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Kitabü'z-Zîne fi'l-Kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyye* adlı eserini inceledim; ancak bu bilgiye rastlayamadım. Söz konusu bilgi, Abdullah Sellüm es-Samerra'î'nin *el-Ğulüvv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye fi'l-Hadârâti'l-İslâmiyye* adlı eserinde yer almaktadır. bkz. Abdullah Sellüm Samerrâî, *el-Ğulüvv ve'l-Fıraki'l-Ğâliyye fi'l-Hadârâti'l-İslâmiyye* (Londra-Bağdat: Dâru'l-Vasit Yayınları, 1988), 290.

⁷⁴ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 272.

⁷⁵ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 211.

yanlısı şahıslarla arasına mesafe koymaya çalıştığı, oğlu İsmâ'îl'in ise bu çevrelerle olan temaslarından dolayı ciddi biçimde sorgulandığı görülmektedir.⁷⁶

Sonuç olarak, kaynaklarda açıkça belirtilmemekle birlikte, İsmâ'îl b. Ca'fer'in Hattâbiyye mensubu bazı şahıslarla ilişkisi ve Abbâsî iktidarına yönelik girişimlerde yer alması, onun Ebü'l-Hattâb ile doğrudan ya da dolaylı bir ilişkisinin olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca Ebü'l-Hattâb'ın Ca'fer es-Sâdık'ı ziyaret bahanesiyle Kûfe'den Medine'ye sıkça gidip gelmesi, onun İsmâ'îl ile temas kurmuş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Keza, Ebü'l-Hattâb'ın en yakın adamlarından biri olan Mufaddal b. Ömer'in İsmâ'îl ile olan ilişkisi ve bu ilişkinin Ca'fer es-Sâdık tarafından sorgulanması da, Ebü'l-Hattâb ile İsmâ'îl arasında bir tür dolaylı bağlantının bulunabileceğini göstermektedir.

Hattâbiyye'nin İsmâiliyye ile ilişkisine gelince: Ehli Sünnet kaynakları doğrudan Hattâbiyye ile İsmâiliyye arasında açık bir ilişki kurmamakla birlikte, Hattâbiyye'ye dair verdikleri bilgiler, Nevbahtî'nin İsmâiliyye düşüncesine dair tespitleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Nitekim Bağdâdî⁷⁷ ve Eş'arî,⁷⁸ İsmâiliyye'nin “nâtık” ve “sâmit” imâmet anlayışını Hattâbiyye'ye nispet etmişler. Aynı şekilde, Makrîzî de bu yöndeki görüşleri teyit etmiştir.⁷⁹ Batılı araştırmacılardan Bernard Lewis, birçok kaynağın Hattâbiyye ile İsmâiliyye arasında tarihî bir bağ bulunduğunu ifade ettiğini belirtmektedir.⁸⁰ Muzaffer Tan da kaynaklarda geçen bazı bilgileri aktararak Hattâbiyye ile İsmailîlik arasında bir ilişkinin olduğu ve bu fırkaların bir birilerinin devamı olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

Zahrî'nin kaleme aldığı *el-İsmâiliyye Târîh ve Akâid* adlı eserinde de Ebü'l-Hattâb, sonradan teşekkül eden İsmâiliyye mezhebinin asıl kurucusu olarak tanıtılmakta; Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah b. Meymûn ise bu hareketin

⁷⁶Şenzeybek, “Ebu'l-Hattab”, 98.

⁷⁷Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 266.

⁷⁸Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 10.

⁷⁹Ebü Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1418), 4/181.; Ebu't-Turâb Seyyid b. Hüseyin b. Abdullah Hüseyin el-Afânî, *Vâh Muhammedâhu (inne Şânieke Hüve'l-Ebter* (Mısır: Dâru'l-Afânî, 2004), 1/421.

⁸⁰Lewis, “Peydâyiş-i İsmâiliyye”, 43-44.

⁸¹Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, 51-52.

önemli dâîleri ve âlimleri olarak gösterilmektedir.⁸² Muhtemelen II./VIII. yüzyılda Muhammise veya aşırı şîî bir gurup tarafından yazıldığı daha sonra İsmâiliyye'nin Nizarî kolunun kütüphanelerinde yerini bulup onların kendi kaynağı olarak iddia ettikleri⁸³ *Ümmü'l-Kitâb*'ta, Ebü'l-Hattâb yüce bir şahsiyet olarak tanımlanmakta ve İsmâiliyye mezhebinin onun takipçileri tarafından kurulduğu ima edilmektedir.⁸⁴ Lewis, Massignon'dan naklederek Nusayrî kaynaklarında Ebü'l-Hattâb'ın, İsmâiliyye'nin kurucusu olarak tanıtıldığını; Meymûn el-Kaddâh'ın ise onun talebesi olduğunu ifade etmektedir.⁸⁵

Daftary'nin naklettiğine göre Massignon, Ebü'l-Hattâb'ı İsmâ'îl b. Ca'fer'in manevî yahut üvey babası olarak nitelendirmiş ve bu nedenle "Ebû İsmâ'îl" lakabını aldığını belirtmiştir. Massignon bu görüşünü desteklemek için, Hz. Peygamber'in Selmân-ı Fârisî'ye hitaben söylediği "Sen bizdensin, Ehl-i Beyt'tensin" rivayetini delil olarak göstermiş ve manevî bağların da soy bağı kadar güçlü olabileceğini savunmuştur.⁸⁶ Ancak İsmâîlî araştırmacı Farhad Daftary, ilk İsmâîlîlik ile Ebü'l-Hattâb ve Hattâbiyye arasında, özellikle itikadî açıdan, doğrudan bir bağ bulunduğunu tam anlamıyla kabul etmez. Daftary'ye göre, ön İsmâîlîler ile ilk Hattâbîler arasındaki muhtemel bağlantılar, özellikle itikadî açıdan abartılmamalıdır. Zira Hattâbiyye, imamların ilâhî bir niteliğe sahip olduğuna inanıyor ve Ca'fer es-Sâdık'ın ruhunun Ebü'l-Hattâb'a geçtiğini savunuyordu. Bazı rivayetlere göre ise, Ebü'l-Hattâb öldüğünde onun ruhunun Muhammed b. İsmâîl'e intikal ettiği ileri sürülmüştür. Buna karşılık, ilk İsmâîlîler olarak bilinen Mübarekiyye ve onların takipçileri böyle bir inanca sahip değildi; onlar yalnızca Muhammed b. İsmâîl'in imametini kabul ediyor, daha sonra ise onu beklenen Mehdî olarak görmeye başlıyorlardı. Fatımî İsmâîlîleri ise Ebü'l-Hattâb'ı sapkın sayarak Hattâbiyye'yi bütünüyle reddetmiştir.⁸⁷

Ebü'l-Hattâb'ın Ca'fer es-Sâdık tarafından açıkça reddedilmesi, lânetlenmesi ve sonunda şiddetli bir şekilde öldürülmesi; Keşşî gibi İmâmiyye kaynaklarının

⁸²Zahîr, *el-İsmâiliyye*, 53.

⁸³Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 156.

⁸⁴Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 153.

⁸⁵Lewis, "Peydâyiş-i İsmâiliyye", 46.

⁸⁶Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 152.

⁸⁷Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 152.

Ebü'l-Hattâb'a dair olumsuz rivayetler aktarması, bu konuda Şîî çevrelerde ciddi bir endişe bulunduğunu göstermektedir. Keşşî'nin naklettiği bir rivayette, Abdullah er-Recânî⁸⁸ adlı birinin Ebü'l-Hattâb'ın ölümü hakkında İmam Ca'fer ile konuşurken duyulduğu ve İmam'ın kendisine, “Onun için mi ağlıyorsun?” diye sorduğu; Abdullah'ın da Hz. Ali'nin şehadeti sonrası Hâricîlerden bazılarının ağlamasını örnek vererek, sadece eski günleri hatırladığı için üzüldüğünü söylediği aktarılmaktadır.⁸⁹ Bu ifade üzerine İmam Ca'fer'in “Doğrudur” diye cevap verdiği belirtilir. İmam'ın oğlu Ebü'l-Hasan'a, Ebü'l-Hattâb ile ilişkileri hakkında sorulan bir başka soruya karşılık, “Allah nübüvveti sadece peygamberlere, imanı ise mü'minlere tahsis etmiştir. Allah dilerse birine emaneten iman verir, dilerse onu ondan alır. Allah Ebü'l-Hattâb'a emaneten verdiği imanı, babamı yalanladığı için ondan geri aldı.” şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.⁹⁰ İmamiyye kaynaklarında Ebü'l-Hattâb ve Hattâbiyye hakkında sert ifadelerin yer almasının birtakım sebepleri olmalıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Ebü'l-Hattâb imam olarak İsmâil b. Ca'fer'i kabul etmekteydi. Buna karşılık İmamiyye Şîası, İsmâil'in babası Ca'fer es-Sâdık'tan önce vefat ettiğini ileri sürerek, imametın Ca'fer'in diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım'a geçtiğini savunmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, İmamiyye kaynaklarında Ebü'l-Hattâb'a yönelik sert tutumların, imametın Mûsâ el-Kâzım'a geçişini meşrulaştırma çabasının bir yansıması olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, Ebü'l-Hattâb başlangıçta İmam Ca'fer es-Sâdık'a yakın olup onun Kûfe'deki temsilcilerinden biriydi. Ancak daha sonra İmam hakkında aşırı sözler söylemiş ve onun adına asılsız iddialarda bulunmuştur. Bu nedenle İmam Ca'fer tarafından açıkça reddedilmiştir. Öte yandan, İmam Ca'fer önce oğlu İsmâ'il'i imam olarak tayin etmiş, fakat daha sonra bu kararından vazgeçmiştir. Buna rağmen, Hattâbiyye mensubu bazı gruplar, İsmâ'il'in oğlu Muhammed b. İsmâ'il'e bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Bütün bu gelişmeler, Ebü'l-Hattâb ve Hattâbiyye'nin, İsmâiliyye'nin doğuş sürecinde etkili bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

⁸⁸ Abdullah b. Bekir er-Recânî, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın takipçilerindendi. Hüseyin isminde bir oğlu olduğu rivayet edilmektedir. Bkz. (Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 269.

⁸⁹ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 249.

⁹⁰ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 251.

1.3.2. İsmâill b. Ca'fer

İsmâiliyye mezhebinin kendisine nispet edildiği ve Şîflerin altıncı imamı olan Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil b. Ca'fer'in doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, İmâmiyye'nin yedinci imamı Mûsâ el-Kâzım'dan (128/745-46) 25 yaş büyük olduğu ve hicrî ikinci asrın başlarında doğduğu söylenebilir.⁹¹ Bazı yazarlar onun 101/719 yılında⁹², bazıları ise 110/728 yılında doğduğunu belirtmektedir.⁹³ Annesi, Ca'fer es-Sâdık'ın ilk hanımı ve Hasan b. Ali'nin torunu olan Fâtıma bint Hüseyin'dir. Fâtıma hayattayken Ca'fer es-Sâdık'ın başka biriyle evlenmediği bilinmektedir.⁹⁴ Bu durum, İsmâil b. Ca'fer'in hem anne hem baba tarafından Ehl-i Beyt soyuna mensup olduğunu göstermektedir. Kendisine "A'rec" lakabı ve "Ebû Muhammed" künyesi verilmiştir.⁹⁵ Gerek İsmâilî gerek İmâmî kaynaklarda onun hayatına dair bilgiler oldukça sınırlıdır. Çocukluk döneminde babası dışında kimlerden eğitim aldığı ve hocalarının kimler olduğu bilinmemektedir.

Yukarıda ifade edildiği gibi İsmâil b. Ca'fer, babasının reddettiği bazı aşırı görüşlü Şîflerle yakın ilişki kurmuştur. Hattâbiyye'nin sıkı takipçilerinden olan Mufaddal b. Ömer el-Cûfi⁹⁶ ve radikal görüşlere sahip bir Şîî olan Bessâm b. Abdullah ile temas hâlinde olduğu görülmektedir. İsmâil'in bu tür ilişkileri, Ca'fer es-Sâdık'ı endişelendirmiştir.⁹⁷ Ayrıca, aşırı Şîflerden Muallâ b. Huneys'in Medine valisi Dâvûd b. Ali tarafından öldürülmesi olayında, İsmâil'in bu durumu babası adına kınadığı da kaynaklarda zikredilmektedir.⁹⁸

Bazı kaynakların aktardığına göre, Ca'fer es-Sâdık, oğlu İsmâil'i kendisinden sonra halef olarak tayin etmiştir. Ancak daha sonra, İsmâil'in içkiye düşkünlüğü ve

⁹¹Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 148.

⁹²Ârif Tâmir, *Târihu'l-İsmâiliyye"ed-Da've ve'l-Akide* (Londra, 1991), 1/117.

⁹³Mustafa Gâlib, *el-A'lâmü'l-İsmâiliyye* (Beyrut, 1964), 161.

⁹⁴Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 148.

⁹⁵Hasan Onat, "İsmail b. Ca'fer es-Sâdık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/91.

⁹⁶Keşşi, eserinde Mufaddal ile ilgili birçok rivayette bulunmuştur. Keşşi'nin naklettiği rivayetlere bakılınca İsmâiliyye ile Hattâbiyye'nin bir birine yakın ilişkisi olduğunu görürüz. Bkz. Keşşi, *Ricâlü'l-Keşşi*, 272-279.

⁹⁷Keşşi, *Ricâlü'l-Keşşi*, 211.

⁹⁸Ebü'l-Hüseyin (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs Necâşî, *er-Ricâl* (Bombay, 1317), 81-82; Ebu Cafer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk Tûsî, *er-Ricâl*, thk. Muhammed Sadık (Necef, 1961), 1/117.

ayyaşlığı sebebiyle vasiliğini geri almıştır.⁹⁹ Bu bilginin, İmamiyye'nin ileri sürdüğü söylenmektedir.¹⁰⁰ Ancak İsmâîlîler tarafından kabul edilmemektedir. Bu bağlamda, İmamiyye'nin görüşünü kesin bir hakikat olarak kabul etmek doğru değildir. Zira Şîî inancına göre bir imam, kendisinden sonra gelecek halefini nass yoluyla tayin eder. Eğer İmam Ca'fer, İsmâîl'i nass yoluyla halefi olarak belirlemişse, daha sonra bu kararından dönmesi imametinin nass temelli yapısıyla çelişir ve bu, tutarsız bir durum oluşturur. Bu durumda ya imamın vasî tayini nass yoluyla değil, kendi içtihadıyla gerçekleşmektedir; ya da İmam Ca'fer, oğulları arasından yalnızca İsmâîl'i halefi olarak vasiyet etmiştir.

İmam Ca'fer'in oğlu İsmâîl'i vasilikten azletmesi doğru kabul edilirse, bunun gerekçesi, daha önce de belirtildiği üzere, İsmâîl'in bazı radikal Şîî unsurlarla ilişkisi ve özellikle devlete karşı ayaklanma faaliyetlerine verdiği destek olabilir. Zira Ca'fer es-Sâdık, imameti süresince siyasi olaylara karışmamış, dönemin hilâfet otoritesine karşı temkinli ve ılımlı bir tutum sergilemiştir.

İsmail b. Ca'fer'in ölüm tarihi de kesin olarak belirlenememiştir. Bu nedenle, onun babasından sonra vefat ettiğini iddia eden bazı İsmâîlî gruplar ortaya çıkmıştır. Ancak kaynakların çoğuna göre, İsmâîl'in 138/755-56 yılında Medine'de vefat ettiği ve Bâkî Mezarlığı'na defnedildiği belirtilmektedir. İmam Ca'fer, oğlunun vefatının ardından, geride kalanların ölümünden şüphe duymamaları için cenazesinde yüzünü açarak etrafındaki insanlara göstermiştir. Buna rağmen, İsmâîl'in Basra'da görüldüğü ve kör ile yatalak hastalara dua ederek onları iyileştirdiği yönünde bazı rivayetler nakledilmiştir.¹⁰¹ İsmâîl'in 133/750 yılında öldüğünü ileri sürenler de olmuştur. Bununla birlikte, onun cenaze töreniyle ilgili olarak, 136/754 yılında halifelik makamına geçen Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un adı da geçmektedir.¹⁰² Ayrıca, yukarıda anılan bir başka rivayette, İsmâîl'in Bessâm ile birlikte Abbâsî halifeliğine karşı girişimde bulunduğu ve bu nedenle halife Mansûr'un Bessâm'ı öldürdüğü zikredilmektedir. Dolayısıyla, İsmâîl'in vefat tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte ölümünün 136/754 ile 145/763 yılları arasında gerçekleştiği söylenebilir.

⁹⁹Lewis, "Peydâyiş-i İsmâîliyye", 49; Onat, "İsmâîl b. Ca'fer es-Sâdık", 23/92.

¹⁰⁰Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 142.

¹⁰¹Tâmir, *Târihu'l-İsmâîliyye'ed-Da've ve'l-Akâide*, 1/117; Onat, "İsmâîl b. Ca'fer es-Sâdık", 23/92.

¹⁰²Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 149-150.

İsmâil, babasından önce vefat ettiği için daha sonraki Şîîler arasında imametin kime intikal ettiği konusunda bir ihtilaf ortaya çıkmıştır. İmâmiyye Şîası, Ca'fer es-Sâdık'ın kendisinden sonra oğlu Mûsâ el-Kâzım'ı imam tayin ettiğini savunurken; İsmâiliyye mensupları ise imametin nass ile belirlendiğini, dolayısıyla Ca'fer es-Sâdık'ın önceden büyük oğlu İsmâil'e vasiyet ettiğini ve bu nass gereği imametin onun soyuna intikal ettiğini savunmuşlardır. Bu anlayışa göre, imamet İsmâil'in oğlu Muhammed b. İsmâil'e geçmiştir.¹⁰³

Daha önce değinildiği gibi, İsmâiliyye mezhebinin ortaya çıkışı ve İmâmiyye Şîası ile yollarının ayrılması, Ca'fer es-Sâdık'ın vefatının ardından gerçekleşmiştir. Onun ölümünden sonra taraftarlarının büyük bir kısmı önce Abdullah el-Eftah'a; onun babasından 70 gün sonra çocuk bırakmadan ölmesi üzerine küçük oğlu Mûsâ el-Kâzım'a biat ederek onu imam olarak kabul etmiştir.¹⁰⁴ Bir diğer grup ise İsmâil ve onun oğlu Muhammed b. İsmâil'i imam olarak benimsemiştir. Nevbahtî, Ca'fer es-Sâdık'ın vefatının ardından oğlu İsmâil'i takip edenleri iki gruba ayırır. Birinci grup, İsmail b. Ca'fer'in ölümünü kabul etmez; onun babası tarafından gizlendiğini, "kâim" imam olduğunu ve tekrar zuhur edeceğini savunur. Bu gruba, hâlis İsmâilîlik anlamına gelen "el-İsmâiliyyetü'l-Hâssa" adı verilmektedir. İkinci grup ise, İsmâil'in vefat ettiğini kabul eder; ancak imametin onun oğlu Muhammed b. İsmâil'e geçtiğini ileri sürer. Bu görüşe göre imamet kardeşten kardeşe değil, babadan oğula intikal eder. Bu anlayışın öncüsü, İsmâil'in mevalîlerinden olan Mübarek isimli şahıstır. Bu nedenle bu grup "Mübârekiyye"¹⁰⁵ adıyla anılmıştır.¹⁰⁶ Makâlât yazarları, Mübarekiyye'nin adını, hareketin önde gelenlerinden ve İsmâil b. Ca'fer'in mevlası olan Mübarek'ten aldığını belirtmişlerse de son dönem araştırmalarda, "Mübârek" kelimesinin aslında İsmâil'in bir lakabı olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır. Bu nedenle, Mübarekiyye'nin İsmâiliyye için kullanılan ilk adlardan biri olduğu, daha sonraki süreçte ise Kummî ve Nevbahtî gibi yazarların "İsmâiliyye" tabirini tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

¹⁰³ Onat, "İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık", 23/92.

¹⁰⁴ AYTEKİN ŞENZEBEK, "On İki İmam Dönemi Bazı İmamet Prensipleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 581.

¹⁰⁵ Makâlât türü eserlerde, *Mübârekiyye* isminin, İsmail b. Ca'fer'in mevlâsı olan Mübarek'ten kaynaklandığı ifade edilse de, son dönem araştırmalara göre bu ismin bizzat İsmail b. Ca'fer'in lakabı olduğu anlaşılmaktadır. Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik", 114.

¹⁰⁶ Bkz. Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şi'a*, 57-67.

Şîî âlimlerinden Meclisî, ilk dönem İsmâîlî fırkasını üç grupta değerlendirir. Ona göre birinci grup, İsmâîl'in vefatını inkâr ederek onun mehdî/kâim olduğunu ileri sürmüştür. İkinci grup, İsmâîl'in ölümünü kabul eder; ancak imametinin onun oğlu Muhammed b. İsmâîl'e geçtiğini savunur. Meclisî, bu grubu “Mübârekiyye” ve “Karamita” adlarıyla anmaktadır. Üçüncü grup ise, Muhammed b. İsmâîl'in imametinin doğrudan Ca'fer es-Sâdık tarafından tayin edildiğini iddia etmiştir.¹⁰⁷

Lewis'e göre, Ca'fer es-Sâdık hayattayken İsmail b. Ca'fer ile Ebü'l-Hattâb, birbirlerinin desteğiyle aşırı ve radikal eğilimli Şîî grupları bir araya getirebilecek ortak bir düşünce sistemi inşa etmeye çalışmışlardır. Bu çaba, tüm aşırı Şîî grupları tek bir çatı altında toplama arzusuna dayanıyordu. Geliştirdikleri bu düşünce yapısı, daha sonra İsmâîliyye mezhebinin temellerini oluşturmuştur. İsmâîl, Ebü'l-Hattâb ve Ca'fer es-Sâdık'ın vefatlarından sonra bu yapı farklı inanç gruplarına ayrılmış; ancak daha sonra bu gruplar, Mübarek ve Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh gibi isimlerin öncülüğünde İsmâîl'in oğlu Muhammed b. İsmâîl'in etrafında birleşerek İsmâîliyye mezhebinin oluşumunu sağlamışlardır.¹⁰⁸

İsmâîliyye mezhebinin ilk ortaya çıkışında, İsmâîl ve onunla yakın ilişkisi olduğu düşünülen Ebü'l-Hattâb, Meymûn el-Kaddâh ve onun oğlu Abdullah b. Meymûn gibi aşırı görüşlü şahısların, Ca'fer es-Sâdık'ın vefatının ardından Muhammed b. İsmâîl'i imam olarak kabul ettikleri ve gizli davet yöntemiyle mezhebin yayılmasında önemli rol oynadıkları ifade edilebilir.

1.3.3 Muhammed b. İsmâîl

İsmâîliyye'nin yedinci imamı Muhammed b. İsmâîl'in (ö. 179/795) hayatına dair kaynaklarda pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Tıpkı dedesi Ca'fer es-Sâdık gibi siyasi olaylardan uzak durmaya çalışmış, Abbasî hilafetine karşı gerçekleşen isyanların hiçbirinde adı geçmemiştir. Bu sebeple, İslam tarihi literatüründe onun hayatı hakkında fazla bilgi yer almamaktadır.¹⁰⁹

Muhammed b. İsmâîl hakkında en kapsamlı bilgiyi İsmâîlî yazar İdris İmâduddin el-Kuraşî (ö. 872/1467), *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr* adlı eserinde

¹⁰⁷Muhammed Bakır b. Muhammed et-Takî Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1983), 25/37/10.

¹⁰⁸Lewis, “Peydâyiş-i İsmâîliyye”, 54.

¹⁰⁹Daftary, *İsmâîliler Tarihleri ve Öğretileri*, 156.

sunmuştur.¹¹⁰ Muhammed b. İsmâil, babasının en büyük oğlu ve Ca'fer es-Sâdık'ın en büyük torunuydu. Babası İsmail b. Ca'fer vefat ettiğinde Muhammed b. İsmâil'in 26 yaşında olduğu belirtilmektedir.¹¹¹ Amcası Musa Kazım'dan 8 yaş büyük olduğu ifade edilir. Dolayısıyla Muhammed b. İsmâil'in (120/738) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Daftary, müellifi bilinmeyen, İran İsmâilî tarihini ele alan *Düstûrû'l-Müneccimîn* adlı eserden naklederek onun Zilhicce 121 (Kasım 739) tarihinde doğduğunu zikretmektedir.¹¹²

İdrisî'nin aktardığına göre, babası vefat edince Muhammed b. İsmâil, 16 yaşındaki kardeşi Ali ile birlikte dedesi Ca'fer es-Sâdık'ın yanında kalır. Ca'fer es-Sâdık, Abbasî halifesi Ebu'l-Mansur'dan korkarak torunları Muhammed b. İsmâil ile Ali'yi gizlemiştir.¹¹³ Ca'fer es-Sâdık ve Ebu'l-Mansur vefat edinceye kadar bu iki torun gizli kalmıştır. Abbasî halifesi Hârûn er-Reşit'in (ö. 193/809) hilafete geçtikten sonra peşine düştüğünü öğrenen Muhammed b. İsmâil, gizlenmeye devam eder. Amcası Musa Kazım'ın Abbasîler tarafından tutuklanarak öldürülmesinden sonra, Hârûn er-Reşit Muhammed'i aramaya başlar. Hârûn er-Reşit'in eşi Zübeyde, Muhammed'i aradığını haber verir. Bunun üzerine, kardeşiyle birlikte Kûfe'ye hareket eder ve bir süre orada kalır. Ardından Rey valisi Ebu İshak el-Farisî'nin kız kardeşinin kızı Fatıma ile evlenir ve bu evlilikten Abdullah adlı bir oğlu olur. Abbasîlerden kaçarak Ebu İshak'ın idaresindeki Rey'e gider. Ancak Hârûn er-Reşit, onun burada olduğunu öğrenince Ebu İshak'tan iadesini ister. Bunun üzerine Muhammed, Nihavend'in Serha köyüne gider.¹¹⁴

Bernard Lewis'in Reşidu'd-Din'den aktardığına göre, Muhammed b. İsmâil önce Rey'e, ardından Demâvend'in "Selembe" bölgesine gitmiştir. Rey'de bulunan ve "Muhammed Âbâd" olarak adlandırılan yerin onun adına kurulduğu, çocuklarının burada yaşadığı ve sonrasında Horasan'ın Kandahar (Afganistan'ın güney batısında bulunan bir il) bölgesine yerleştikleri belirtilmektedir.¹¹⁵

¹¹⁰ Bkz. İdrisî İmâdüddin b. Hasan b. Abdullah, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dâru'l-Endelüs Yayınları, 1986), 351-356.

¹¹¹ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 351.

¹¹² Daftary, *İsmâililer Tarihleri ve Öğretileri*, 157.

¹¹³ İbkz. İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 351-352.

¹¹⁴ Bkz. İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 351-355.

¹¹⁵ Lewis, "Peydâyiş-i İsmâiliyye", 88.

Farhad Daftary'e göre, Muhammed b. İsmâil'in Medine'yi terk etmesinin sebebi, Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra Şîilerin çoğunun yaşça kendisinden küçük olan amcası Musa b. Ca'fer'i imam olarak kabul etmesidir. Bu durum, onun Medine'deki konumunu zedelemiş olabilir. Bu sebeple Muhammed b. İsmâil, doğuya hicret etmiş ve kendisini gizleyerek "saklanmış" anlamına gelen "el-Mektum" lakabını almıştır.¹¹⁶

Muhammed b. İsmâil'in Medine'yi terk ettikten sonra gittiği şehirler konusunda kaynaklar farklı bilgiler aktarsa da, önce Irak'a, ardından İran'a geçtiği kesindir. Bu gizli hicret, İsmâilî literatürde "Setr devri"nin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Muhammed, yaşamının geri kalanını İran'ın güneybatısındaki Huzistan bölgesinde geçirerek kendisine bağlı bir kitle oluşturmuştur. Buradan farklı bölgelere dâîler göndererek davet faaliyetlerine devam etmiştir.¹¹⁷

Muhammed b. İsmâil'in ne zaman ve nerede vefat ettiği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak, Abbasî halifesi Hârûn er-Reşit döneminde (786–809) öldüğü yönünde görüşler vardır. Farhad Daftary, 179/795 yılında Hârûn er-Reşit'in Musa Kazım'ı tutuklayıp Medine'ye göndermesiyle aynı dönemde Muhammed b. İsmâil'in vefat etmiş olabileceğini ileri sürmektedir.¹¹⁸ Fakat İdrisî'nin aktardığına göre¹¹⁹, Hârûn er-Reşit Musa Kazım'ı tutukladığında Muhammed b. İsmâil hâlâ Medine'deydi. Ayrıca İdrisî, onun mezarının Fergana'da bulunduğunu ve daha sonra Fatımî halifeleri tarafından Kahire'ye taşındığını belirtmiştir.¹²⁰

Muhammed b. İsmâil'in imameti meselesine gelince; Ca'fer es-Sâdık, öncelikle büyük oğlu İsmâil'i halef olarak tayin etmiş, ancak İmamiyye'ye göre daha sonra bu karardan vazgeçmiştir. İsmâil ise babasından önce vefat etmiştir. Bu gelişmenin ardından, Ca'fer es-Sâdık'ın takipçileri arasında imametın kime geçeceği konusunda çeşitli görüş ayrılıkları meydana gelmiştir.

Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra taraftarları arasında ortaya çıkan farklı fırkalar, hem Şii hem de Sünnî kaynaklarda detaylı biçimde ele alınmıştır. Bu konuda

¹¹⁶Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 157.

¹¹⁷Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 158.

¹¹⁸Farhad Daftary, "Muhammed b. İsmâil el-Mektûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/545.

¹¹⁹İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 356.

¹²⁰İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 356.

en ayrıntılı bilgiler, Kummî ve Nevbahtî'nin eserlerinde yer almaktadır. Nevbahtî'ye göre, Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünün ardından bir grup, Muhammed b. İsmâil'i imam olarak kabul etmiş ve imametın babadan oğula nass ile geçtiğini savunmuştur. Onlar İmam Ca'fer, kendisinden sonra oğlu İsmâil'i halefi olarak tayinetmiş ancak İsmâil babasından önce öldüğü için İsmâil'in oğlu Muhammed b. İsmâil'i imam olarak tayin etmiştir. İmametın kardeşten kardeşe intikali yalnızca Hasan ve Hüseyin için geçerli bir istisnadır. İmamet, babadan oğula intikal ettiğinden dolayı İsmail b. Ca'fer'in diğer kardeşleri Abdullah b. Ca'fer ve Musa Kazım'a geçmez. Bu anlayışa göre, Hüseyin şehit edildiğinde, imamet kardeşi Muhammed el-Hanefiyye değil, Hüseyin'in oğlu Ali b. Hüseyin'e geçmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere Nevbahtî bu gruba "Mübârekiyye" adı verildiğini ifade etmektedir.¹²¹ Dolayısıyla Mübarekiyye, İsmailî mezhebinin ortaya çıktığı ilk fırkası olarak söylenilebilir.

Kummî ve Nevbahtî, ayrıca Ebü'l-Hattâb taraftarlarından bir grubun, İsmâil'in Ca'fer es-Sâdık'tan önce vefat ettiğini kabul ettiklerini ve bu nedenle imametın Muhammed b. İsmâil'e intikal ettiğini savunduklarını nakleder ve söz konusu gurubun Muhammed b. İsmâil'in taraftarları arasına katıldığını belirtir.¹²² Yine bu yazarlar, Gulât'ın fırkalaşmasından söz ederken Ebü'l-Hattâb'ın ölümünden sonra taraftarlarından bir gurubun, Ca'fer es-Sâdık'ın ruhunun Ebü'l-Hattâb'a, oradan da Muhammed b. İsmâil'e geçtiğini iddia ettiğini belirtmiştir. Onlar bu grubu "Karamita" olarak adlandırır. Bu grup, Hz. Muhammed'den sonra yedi imam olduğunu, bunların Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Ca'fer b. Muhammed ve Muhammed b. İsmâil olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca, Muhammed b. İsmâil'i hem "kaim" imam (mehdi) hem de "resul" olarak kabul ederler. Ca'fer ve İsmâil'in imameti konusunda bedâ¹²³ (görüş değişikliği) meydana geldiğini, bu nedenle imametın Muhammed'e geçtiğini iddia ederler. Onlara göre, Muhammed b. İsmâil ölmemiştir; Rum diyarında gizlenmektedir ve bir gün dönerek yeni bir şeriat getirecektir. Ayrıca, onu "ulu'l-azm" olarak kabul eder ve bu sıfatı

¹²¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 58.

¹²² Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 81; Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 58-59.

¹²³ "Bedâ", sözlükte gizli olan bir şeyin sonradan ortaya çıkması veya kişinin birkaç tercih arasından birini seçmesi anlamına gelir. Terim olarak ise, Allah'ın bir olayın belirli bir şekilde gerçekleşeceğini bildirmesine rağmen, olayın farklı bir şekilde meydana gelmesi anlamında kullanılır. Bkz. Avni İlhan, "Bedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/290.

taşıyan yedi kişiyi Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Muhammed b. İsmâil olarak sıralarlar. Bu gibi birçok guluvv (aşırı) görüşe sahiptirler.¹²⁴

Genel olarak, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin çizgisini takip eden Şifilerin altıncı imamı olan Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra ortaya çıkan imamet ihtilafları, İsmâiliyye'nin ilk imamı olarak kabul edilen Muhammed b. İsmâil'in imameti meselesini doğurmuştur.

Muhammed b. İsmâil'in gizlenme dönemi ve bu dönemden sonra yürütülen gizli davet faaliyetleri sırasında, İsmâiliyye'nin teşekkülünde önemli rol oynadığı söylenen iki kişiden bahsedilir. Bunlar Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah b. Meymûn'dur. Aynı zamanda, Muhammed b. İsmâil'den başlayarak Fatimî Devleti'nin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'ye kadar uzanan gizli İsmâilî imamların, bu iki şahsın soyundan geldiği de bazı kaynaklarca ileri sürülmektedir. Bu nedenle araştırmanın devamında Meymûn el-Kaddâh ve oğlu hakkında kısaca bilgi verilmesi yararlı olacaktır.

2.1.1. Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah b. Meymûn

Meymûn el-Kaddâh, Benî Mahzûm'un azatlı kölesi olup Mekke'de büyümüş ve adı Meymûn olarak kaydedilmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1449) onu "Meymûn b. Dâvûd el-Kaddâh el-Mahzûmî el-Mekkî"¹²⁵, Deylemî (ö. 711/1311) Meymûn b. Deysân el-Kaddâh el-Ehvâzî el-Fârisî" olarak zikretmiştir.¹²⁶

Kaynaklarda Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah b. Meymûn'un İsmâilîliğin oluşumundaki rolüne dair farklı bilgiler yer almaktadır. Nevbahtî, Kummî, Taberî ve Arîb b. Sa'd gibi İsmâilîlikten söz eden erken dönem eserlerde ise Meymûn ve oğlu Abdullah'tan bahsedilmemiş, dolayısıyla İsmâilîliğin teşekkülünde herhangi bir rollerine işaret edilmemiştir.¹²⁷ Bu erken dönem kaynaklarının Meymûn ve oğlu Abdullah hakkında herhangi bir bilgi vermemesi, söz konusu kişilere dair

¹²⁴ Bkz. Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 83-84; Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 61-63.

¹²⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. Halil Memûn Şiha - Ömer el-Selâmî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1996), 3/266.

¹²⁶ Muhammed b. Hasan Deylemî, *Beyânü Mehebi'l-Bâtuniyye ve Butlânih* (İstanbul, 1938), 20; Mustafa Öz, "Meymûn el-Kaddâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/505.

¹²⁷ Ali Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 131.

rivayetlerin daha sonraki müellifler tarafından uydurulmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Meymûn el-Kaddâh ve Abdullah b. Meymûn hakkında ilk defa Muhammed b. Rizâm, *er-Redd ale'l-İsmâiliyye* adlı eserinde bahsetmiştir. Bu bilgiyi İbn Nedîm (ö. 385/995), *el-Fihrist* adlı eserinde nakletmiştir. Muhammed b. Rizâm'a göre, Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah aslen Ehvazlı olup Deysâniyye'ye¹²⁸ mensuptur. Meymûn, Gâlî düşünceye sahip olup Meymûniyye adlı fırkanın kurucusudur. Aynı zamanda Ebü'l-Hattâb el-Esedî'nin sıkı taraftarıdır. Abdullah b. Meymûn da aşırı görüşleri olan biri olup nübüvvet iddiasında bulunmuştur. İnsanları davet etmek için çeşitli hilelere başvurmuş ve yedi aşamalı bir inanç sistemi geliştirmiştir. Görünüşte Muhammed b. İsmâil adına tebliğ faaliyetleri yürütmüştür. Abdullah b. Meymûn, Asker Mukram denilen yerde yerleşmiş, oradan Sabat-ı Ebi Nuh'a geçmiş, bir müddet burada kaldıktan sonra Akil b. Ebi Talib'in soyundan gelenlerin yanına, Basra'ya gitmiştir. Daha sonra ise Suriye'deki Selemiyye'ye kaçmıştır.¹²⁹ Bu bilgilerin aynısını Makrizî (ö.845/1442) de *İtti'âzu'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ* adlı eserinde zikretmektedir.¹³⁰

Bağdadî ise Meymûn el-Kaddâh'ı Ca'fer es-Sâdık'ın azatlı kölesi ve aslen Ehvazlı olarak tanımlar; onu bâtinî düşüncenin kurucularından biri olarak görür. Meymûn, Irak'ta bir hapisanede Zeyzân lakaplı Muhammed b. Hüseyin adlı kişiyle tanışarak bâtinî düşüncelerini geliştirmiştir. Hapisten çıktıktan sonra bu düşünceyi yaymak amacıyla dağlık bölgelere gitmiş, "Bedin" olarak bilinen dağda yaşayan toplulukları davet etmiş, ardından Kuzey Afrika'ya giderek Akil b. Ebi Talib'in soyundan geldiğini iddia etmiştir. Daha sonra Ca'fer es-Sâdık'ın torunu Muhammed

¹²⁸Deysâniyye, erken dönem Süryânî Gnostisizmi ile Mani Gnostisizmi üzerinde etkili olan, Bar Daysan, İbn Deysân veya Bardesanes (ö. 222/836) olarak bilinen düşünür tarafından, miladî II. yüzyılın sonları ile III. yüzyılın başlarında kurulmuş; nur ve zulmet arasındaki karşıtlığa dayalı bir düşünceyi benimseyen bir fırkanın adıdır. Bkz. Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/270.

¹²⁹Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 264; Lewis, "Peydâyiş-i İsmâiliyye", 68-69; Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 168.

¹³⁰ Ebü Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrizî, *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fatımiyyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin el-Şeyyâl (Kahire, 1967), 1/23-26.

b. İsmâil'in oğlu olduğunu ileri sürmüştür.¹³¹ Ancak Bağdadî'nin aktardığı bu bilgiler tarihsel olarak birbiriyle çelişmektedir. Zira bir yandan Meymûn'u Ca'fer es-Sâdık'ın azatlı kölesi olarak tanıtırken, diğer yandan onun torunu olduğunu söylemektedir. Bu nedenle, Bağdadî'nin kastettiği kişinin aslında oğlu Abdullah b. Meymûn olabileceği değerlendirilmektedir. Nitekim Bernard Lewis de Bağdadî'nin bahsettiği şahsın Abdullah b. Meymûn olduğunu belirtmektedir.¹³²

İbnü'l-Cevzî, Abdullah b. Amr veya İbn Deysân (Abdullah b. Meymûn) isimli bir şahıstan bahsederek, onun bâtinî mezhebinin kurucularından olduğunu, büyücülükle meşgul olduğunu, birçok bölgeye davet faaliyetlerini yaydığını ve kendisini Muhammed b. İsmâil'in halefi olarak tanıttığını belirtir.¹³³ Semânî, (ö. 562/1166) Abdullah b. Meymûn'un Muhammed b. İsmâil'in yanında bulunduğunu, babasının hizmetçisi olduğunu, İsmâil öldüğünde ise onun oğlu olduğunu iddia ettiğini ancak aslen Meymûn'un oğlu olduğunu vurgulamıştır.¹³⁴ Zehebî (ö. 748/1348) ise Abdullah b. Meymûn'u el-Mekkî lakabıyla zikrederek beni Mahzûm'un azatlısı olarak kaydeder.¹³⁵ Cüveynî (ö.661/1283) de bâtinî mezhebini anlatırken Meymûn ve oğlu Abdullah'a atıfta bulunmuş, onların bu düşüncenin önde gelen dâîlerinden olduklarını ifade etmiştir.¹³⁶

İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) Meymûn el-Kaddâh'ı Meymûn b. Deysân olarak kaydetmiştir. Onun aktardığına göre Ebü'l-Hattâb ile Meymûn, insanları doğru yoldan saptırmışlardır. Bu iki şahıs, güvendikleri kimselere her ibadetin bir bâtinî (gizli) anlamı bulunduğunu telkin etmekteydi. Onların iddiasına göre Allah Teâlâ, kendisine dost olanlara ve imamlarla bâbları tanıyanlara namaz, zekât ve diğer dinî mükellefiyetleri farz kılmamış; onlara hiçbir şeyi de haram kılmamıştır. Hatta anneler ve kız kardeşlerle evlenmeyi dahi meşru saymışlardır. Zira bu hükümler yalnızca avam için bağlayıcı olup, hâssa (seçkinler) için geçerli değildir. Meymûn,

¹³¹Bağdadî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 266.

¹³²Lewis, "Peydâyiş-i İsmâiliyye", 72.

¹³³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdadî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992), 12/299.

¹³⁴Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî Semânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 4/459.

¹³⁵ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Kâmil elHarrat (Müessese er-Risâle, 1985), 9/320.

¹³⁶Ebü'l-Muzaffer Alâüddîn Atâ' Melik b. Bahâiddîn Muhammed Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, thk. Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvînî (Tahran: Dünyâ-yı Kitap, 2003), 3/152.

sihir ve benzeri işlerle uğraşmış, bu alanda tanınır hale gelmiştir. Daha sonra bildiklerini oğlu Abdullah'a öğretmiş ve yerine onu bırakmıştır. Abdullah ise Kerh ve İsfahan'a giderek yeni bir Şîi hareket başlatmıştır. Bu süreçte İran asıllı ve "Dendân"¹³⁷ lakabıyla tanınan Muhammed b. Hüseyin'den davet faaliyetleri için destek almıştır. Ayrıca Ahvâz, Basra, Kûfe, Tâlikân, Horasan'ın bazı bölgeleri ve Humus'a bağlı Selemiye'ye dâîler göndermiştir.¹³⁸ Dolayısıyla kaynaklar Meymûn el-Kaddâh ve Abdullah hakkında farklı rivayetleri nakletmişlerdir.

İsnâaşeriye âlimlerinden Keşşî, Necâşî (ö.450/1058), Allâme Hillî (ö.703/1325), Kadı Nurullah (ö.988/1610) ve Mirzâ Muhammed Esterâbâdî (ö.1004/1626) gibi müelliflerin eserlerinde, özellikle Abdullah b. Meymûn'un Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın râvilerinden olduğu ifade edilmektedir. Bu kaynaklarda, Meymûn el-Kaddâh ile oğlu Abdullah'ın Bâtınîlik veya İsmâîlîlikle ilgili herhangi bir aşırılığa sahip olduklarına dair bilgi verilmemiştir. Keşşî'nin naklettiği bir hadiste, Abdullah b. Meymûn'un Muhammed Bâkır'dan rivayette bulunduğu belirtilmektedir. Hadiste Muhammed Bâkır, Abdullah'a hitaben şöyle der: "Ey Meymûn'un oğlu! Siz Mekke'de kaç kişisiniz?" Abdullah, "Dört kişiyiz." diye cevap verir. Bunun üzerine Muhammed Bâkır, "Siz karanlıkların içindeki ışıksınız." der.¹³⁹ Necâşî, Abdullah b. Meymûn'u "İbnü'l-Esved el-Kaddâh" olarak anmakta ve Benî Mahzûm kabilesine mensup olduğunu ifade etmektedir. Babası Meymûn'un, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın râvisi olduğunu, kendisinin ise Ca'fer es-Sâdık'tan rivayette bulunduğunu ve güvenilir biri olduğunu belirtir. Ayrıca, Abdullah'ın *Meb'asü'n-Nebî ve Ahbâruhu* ve *Sıfatu'l-Cenne ve'n-Nâr* adlı iki eserinin bulunduğu da ifade edilmektedir.¹⁴⁰ Cüveynî'nin aktardığına göre Tûsî (ö.652/1274) ve Hillî de benzer bilgiler sunmaktadır.¹⁴¹ Dolayısıyla, İsnâaşerî kaynaklara göre Abdullah b. Meymûn'un Bâtınîlik veya İsmâîlîlikle herhangi bir ilişkisi olmadığı anlaşılmaktadır.

¹³⁷ Dendân olarak zikredilen bu şahıs Bağdâdî'nin belirttiği Zeyzan ile aynı kişi olmalıdır. Bkz. Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 266.

¹³⁸ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüs-Selam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 6/581-582.

¹³⁹ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 212.

¹⁴⁰ Ebü'l-Hüseyin (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010), 206.

¹⁴¹ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 316.

Ehl-i Sünnet ve İsnâaşeriyye kaynakları karşılaştırıldığında, Meymûn el-Kaddâh ve Abdullah b. Meymûn hakkındaki bilgilerin birbirini tutmadığı görülmektedir. Ehl-i Sünnet kaynaklarında, onların Ehvazlı oldukları, aşırı Şîî görüşlere sahip oldukları ve Bâtînî düşünceyi yaydıkları anlatılırken; İsnâaşeriyye kaynaklarında, onların Mekkeli ve güvenilir râviler olduğu ifade edilmektedir.

Her iki mezhebin müellifleri, Meymûn ve Abdullah'ın Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık döneminde yaşadıklarında kısmen hemfikir olmakla birlikte, onların düşünsel yönelimi konusunda farklı görüşler beyan etmektedir. İsmâiliyye mezhebinin teşekkülünde önemli bir rol oynadığı ileri sürülen bu şahıslar hakkında İsnâaşeriyye müelliflerinin olumsuz ifadeler kullanmamaları dikkat çekicidir. Bu durum, ya İsnâaşeriyye âlimlerinin Meymûn ve oğlu Abdullah'ın İsmâiliyye'nin oluşumundaki rollerinden habersiz olduklarını ya da söz konusu şahısların gerçekte var olmayıp daha sonraki muhalif müellifler tarafından kurgulanmış figürler olduklarını düşündürmektedir.

İsmâilî kaynaklarda Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah hakkında fazla bilgi yer almamakla birlikte, onların Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın güvendiği kişiler olarak tasvir edildiği bilinmektedir.¹⁴² Müellifi bilinmeyen *Düstûrü'l-Müneccimîn* adlı İsmâilî kaynakta, Meymûn'un Muhammed Bâkır'ın, Abdullah'ın ise Ca'fer es-Sâdık'ın takipçisi olduğu belirtilmektedir. *Kelâm-ı Pîr*¹⁴³ adlı eserde, İsmâilîliğin ilk setr döneminde Abdullah b. Meymûn'un hüccet makamında olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁴ İhsan İlâhî Zahîr, *el-İsmâiliyye Tarih ve Akâid* adlı eserinde, Meymûn'un İsmâil ve oğlu Muhammed'in hücceti olduğunu, hatta Muhammed'in henüz üç yaşındayken Meymûn'a teslim edildiğini belirtir.¹⁴⁵ Buna karşın, bazı kaynaklarda onların İsmâilîliğin kurucularından ve ilk davetçilerinden olduğu vurgulanırken, İsmâilî kaynaklarda haklarında ayrıntılı bilgi verilmemesi

¹⁴² Öz, "Meymûn el-Kaddâh", 29/505.

¹⁴³ *Kelâm-i Pîr (Heft Bâb Bâbâ Seyyidinâ)* adlı eser her ne kadar Hasan Sabbah'a nispet edilse de, onun tarafından kaleme alınmadığı açıktır. Eserin müellifi, metnin hiçbir yerinde kendi ismine yer vermemektedir. Eserin son bölümünde ise, metnin Melikşâhî veya Celâlî takvimiyle 121 yılında yazıldığı belirtilmektedir. Bu tarih, miladi olarak 596-597 / 1199-1200 yıllarına denk gelmektedir. Ancak Hasan Sabbah, 518 / 1124 yılında vefat etmiştir. Dolayısıyla eser, onun ölümünden yaklaşık 80 yıl sonra kaleme alınmıştır. Eserde Hasan Sabbah'a ait bazı sözlerin yer alması, metnin ona nispet edilmesine yol açmış olabilir. bkz. (*Kelâm-i Pîr (Heft Bâb Bâbâ Seyyidinâ*, thk. Ivanow W (Bombay: Muzafferi Yayınları, 1934), 1.

¹⁴⁴ *Kelâm-i Pîr (Heft Bâb Bâbâ Seyyidinâ)*, 68.

¹⁴⁵ Zahîr, *el-İsmâiliyye*, 80.

dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu durum, Meymûn ve oğlu Abdullah'ın kurgulanmış figürler oldukları yönündeki görüşü desteklemektedir.

İsmâiliyye'nin, setr döneminde dinî ve siyasi faaliyetleri tamamen gizli şekilde yürütüldüğünden, imamların, hüccetlerin ve dâîlerin kim olduğu açıkça bilinmemektedir. Bu sebeple, Fatımî hilafetinin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin Abdullah b. Meymûn'un soyundan geldiğini savunanlar olduğu gibi, onun Muhammed b. İsmâîl'in soyundan geldiğini iddia edenler de vardır. Özellikle İsmâîlî yazarlar, el-Mehdî'nin bizzat Muhammed b. İsmâîl'in soyundan geldiğini belirtmektedir.¹⁴⁶

Muhammed b. İsmâîl ile Ubeydullah el-Mehdî arasındaki nesep bağı tam olarak bilinemediği ya da karmaşık olduğu için bazı yazarlar imamlık silsilesini “müstevda” (imamlık görevi geçici olarak verilen) ve “müstakar” (nass ve tayinle imam olan) şeklinde ikiye ayırmışlardır.¹⁴⁷ Fatımî halifesi Muiz döneminde bazı İsmâîlî çevreler, Muhammed b. İsmâîl'den sonra İsmâîlî hareketin liderliğinin bir süreliğine Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ve onun evlatlarına geçtiğini, ardından yeniden Muhammed b. İsmâîl'in soyundan gelen Fatımî halifelerine devredildiğini iddia etmişlerdir.¹⁴⁸ Setr döneminde imametın geçici olarak müstevda imamlara tevdi edilmesinin temel gerekçesi, asıl (müstakar) imamların o dönemde karşı karşıya oldukları hayati tehditlerdir.¹⁴⁹

Bu çerçevede, Muhammed b. İsmâîl ile Ubeydullah el-Mehdî arasındaki dönemde yaşayan gizli İsmâîlî imamlar hakkında bilgi vermek uygun olacaktır.

İsmâîlîliğ'in Setr Dönemi

Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden (ö. 148/765) sonra, İsmâiliyye taraftarlarının imam olarak desteklediği Muhammed b. İsmâîl'in ortadan kaybolmasından sonra İsmâiliyye'nin "setr" dönemi başlamıştır. Bu setr dönemi, Fatımî Devleti'nin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934), 297/910 yılında Fatımî Devlet'ini ilan etmesiyle birlikte, İsmâiliyye'nin Fatımî kolu açısından sona ermiştir. Ancak, Karmatî İsmâiliyyesi'ne göre setr dönemi devam etmiştir. İsmâiliyye

¹⁴⁶Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 165.

¹⁴⁷Lewis, “Peydâyiş-i İsmâiliyye”, 89-90.

¹⁴⁸Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 173.

¹⁴⁹Lewis, “Peydâyiş-i İsmâiliyye”, 63.

mezhebi, yaklaşık bir buçuk asır süren bu dönemde davet faaliyetlerini gizli olarak yürütmüştür. Bu süre zarfında, mezhebi yaymak amacıyla Müslümanların yaşadığı hemen hemen tüm bölgelere dâîler gönderilmiştir. İsmâiliyye'nin setr döneminde kimin imam olduğu konusunda kimsenin bilgisi olmamıştır. Hatta mezhebe mensup olanların bile imamlarının kim olduğu hususunda bilgi sahibi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle, İsmâiliyye'nin setr dönemindeki imamların kimler olduğu ve gerçekten Muhammed b. İsmâil'in soyundan gelip gelmedikleri hususunda elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bazı kaynaklarda İsmâiliyye'nin setr dönemindeki imamları; Abdullah, Ahmed ve Hüseyin olarak zikredilmiştir.¹⁵⁰

2.1. Abdullah b. Muhammed

Abdullah b. Muhammed b. İsmâil, kaynaklarda “ilk gizli imam” olarak anılmaktadır. Nitekim diğer gizli imamlar hakkında olduğu gibi, onun hakkında da ayrıntılı bilgilere ulaşılamamaktadır. Abdullah ile ilgili bilgiler daha çok İdrîsî'nin *Uyûnu'l-Ahbâr* adlı eserinde yer almaktadır. İdrîsî'nin aktardığına göre Abdullah er-Radî, babası Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer'in vefatından sonra imamlık makamına geçmiştir. Daha sonra Nihâvend'e giderek Mansûr b. Cuş'un akrabalarından Hamdân'ın kızıyla evlenmiş ve bu evlilikten “Leys” lakabıyla bilinen Ali ile Fâtıma adında iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Ancak Abbâsîlerin kendisini aramakta olduklarını öğrenince, oğlu Ali'yi halefi olarak tayin etmiş ve ortadan kaybolmuştur.¹⁵¹

Abdullah b. Muhammed, otuz iki dâîsiyle¹⁵² birlikte davet faaliyetlerini sürdürmek amacıyla Deylem bölgesine gitmiş ve Eşnâs adı verilen köyde yerleşmiştir. Burada Şîî bir kadınla evlenmiş, bu evlilikten ise daha sonra imamlık makamına halef olarak geçecek olan Ahmed adında bir oğlu dünyaya gelmiştir. O Deylem'de gizlice davet faaliyetlerine devam ettirmiştir.¹⁵³

Abdullah b. Muhammed, İsmâiliyye mezhebinin davet faaliyetlerini yoğun bir şekilde sürdürmüş ve farklı bölgelere dâîler göndermiştir. Her ne kadar daveti gizlilik içerisinde yürütse de, kısa sürede faaliyetlerin genişlemesi Abbâsî iktidarı

¹⁵⁰ Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, 61.

¹⁵¹ İdrîsî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 357.

¹⁵² Burada zikir edilen dâîler muhtemelen Abdullah'a çok yakın olan kişilerdir. Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, 64.

¹⁵³ İdrîsî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 358.

açısından bir tehdit unsuru olarak görülmeye başlanmıştır. Bu durum üzerine Abdullah, davetin başına kendisinden sonra kardeşi Hüseyin b. Muhammed b. İsmâil'i halef olarak tayin etmiştir.¹⁵⁴ Ancak Hüseyin, ağabeyi tarafından imam olarak tayin edildiğinden habersiz görünmektedir.¹⁵⁵ Zira o, tüccar kılığında bir hac kafilesine katılarak hacca giderken Samarra'da yanındaki dâîleri Abdullah b. Muhammed adına davette bulunmaları için farklı bölgelere göndermiştir. Hüseyin Ehvaz'a döndüğünde ise bir dâînin kendi adına davet yürüttüğünü görmüş, bu vesileyle Abdullah tarafından davetin başına tayin edildiğini fark etmiştir. Bununla birlikte, imamlık iddiasında bulunmayarak asıl imamın Abdullah olduğunu ve davetin onun imameti adına sürdürülmesini istemiştir.¹⁵⁶

Abdullah b. Muhammed'in kardeşi Hüseyin ile oğlu Ali'nin muhtemelen Abbâsîler tarafından öldürüldüğü rivayet edilmektedir.¹⁵⁷ Bu haberi alan Abdullah, kendisinden sonra imam olarak tayin ettiği oğlu Ahmed ile birlikte Ahvaz'dan ayrılarak Samarra'ya gitmiştir. Bir süre Samarra'da ikamet ettikten sonra tüccar kılığına girerek Şam'a, oradan da Selemiye'ye geçerek burada yerleşmiştir. Selemiye'de Abbâsoğulları'na mensup Hâşimî grubu bulunmaktaydı. Abdullah, kendisi ve oğlunun kimliğini gizleyerek onlarla birlikte yaşamış; öyle ki en yakın dâîleri dahi onun nerede bulunduğundan haberdar olmamıştır.¹⁵⁸

İdrisî'nin aktardığına göre Abdullah b. Muhammed, oğlu Ahmed ile birlikte kimliğini gizledikten sonra, ona bağlı dâîler uzun süre imamdan haber alamamış ve bunun üzerine yerini araştırmaya koyulmuşlardır. Abdullah'ın önde gelen dâîlerinden Hürmüz ve oğlu Mehdî ile Serhan b. Rüstem ve oğlu Umrân, imamın izini sürmek amacıyla seyyar satıcı kılığına girerek çeşitli bölgelerde dolaşmışlardır.¹⁵⁹ Mehdî,

¹⁵⁴ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 363.

¹⁵⁵ Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, 65.

¹⁵⁶ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 363-364.

¹⁵⁷ Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, 65.

¹⁵⁸ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 364-365.

¹⁵⁹ Muzaffer Tan, Nîsâbü'rî'nin *İstitâtü'l-İmâm* adlı eserinden naklederek, Abdullah b. Muhammed'in Ebû Ğâir, Ebû Seleme, Ebû'l-Hasan b. et-Tirmîzî, Ciyâd b. el-Haş'amî, Ahmed b. Mevsîlî ve Ebû Muhammed el-Kûffî'den oluşan yedi kişilik bir dâî grubunun farklı bölgelere giderek imamı gizlice aradıklarını belirtir. Bu dâîler, imamın fiziki özelliklerini tarif eden bir belgeyle dolaşmış, seyyar satıcı kılığına girerek bilgi toplamaya çalışmışlardır. Uzun araştırmalar sonucunda imamın Cebel Sumâk bölgesindeki Deyr Uşfûrîn adlı manastırda bulunduğunu öğrenmişlerdir. Ebû Ğâir ve diğer dâîler imamla görüştiklerinde, çeşitli bölgelere giderek onu aradıklarını ifade ederler. İmam, yaşadıklarını anlatarak dâîlerinden memleketlerine dönmelerini ve bağlılarına imamın bulunduğunu iletmelerini istemiştir. Bkz. Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, 66-68.

imam adına insanlardan yaklaşık dört bin dinar toplamış, gittikleri yerlerde ise imamın vasıflarını, fiziksel görünümünü ve şahsî niteliklerini anlatarak onun bulunup bulunmadığını soruşturmuşlardır. Bir süre sonra Selemiye'ye ulaşan bu dâîler, Abdullah b. Muhammed'in ikamet ettiği yere varmış ve orada görevli hizmetkârlara imamı sormuşlardır. İmam, onların sadık dâîler olduğunu anlayınca kendilerini huzuruna kabul etmiştir. Mehdî, imamla görüşükten sonra topladığı emanetleri teslim etmiş ve ardından dâîler kendi bölgelerine dönerek davet faaliyetlerine devam etmişlerdir.¹⁶⁰

Abdullah b. Muhammed, Selemiye'ye yerleştikten sonra burayı gizli davetin merkezi hâline getirmiş ve buradan farklı bölgelere dâîler göndermiştir. Ömrünün sonuna kadar Selemiye'de kalan Abdullah, vefatından önce oğlu Ahmed'i halefi olarak tayin etmiş, bu tayini bütün dâîlere gönderdiği mektuplarla duyurarak Ahmed b. Abdullah'ın imamet makamına geçtiğini bildirmiştir.¹⁶¹

Arif Tâmir, *Târihu'l-İsmâiliyye: ed-Da've ve'l-Akîde* adlı eserinde Abdullah b. Muhammed'in 159/775 yılında Muhammedâbâd adı verilen yerde doğduğunu, Abbasî halifeleri Hârûn Reşîd ve Me'mûn dönemlerinde yaşadığını belirtir. Kaynaklarda onun el-Radî, el-Mestûr, en-Nâsır ve el-'Attâr gibi lakaplarla anıldığı aktarılmaktadır.¹⁶²

Tâmir'e göre Abdullah b. Muhammed, farklı bölgelerde dolaşarak gizli davet faaliyetlerini yürütmüş, daha sonra Suriye'de bulunan Deyr Usfûr'a, ardından da Selemiye'ye yerleşmiştir. Ona *İhvânü's-Safâ* ve *Hullânü'l-Vefâ* isimli risalelerin nispet edildiği de rivayet edilmektedir. Selemiye'de bulunduğu dönemde davet çalışmalarını sürdüren Abdullah, çeşitli bölgelere dâîler göndermiş; bu süreçte İsmâilî daveti özellikle Irak, Bahreyn, Körfez bölgesi ve Şam'da etkinlik kazanmıştır. Tâmir, Abdullah b. Muhammed'in 212/827 yılında Selemiye'de vefat ettiğini ve Misyâf adlı şehirde defnedildiğini kaydetmektedir.¹⁶³

Abdullah b. Muhammed'in, Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ile aynı kişi olup olmadığı meselesi, kafaları karıştıran bir durumdur. Zira kaynaklarda yer alan bazı bilgiler, ikisinin aynı kişi olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. İhsân İlâhî

¹⁶⁰ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 365.

¹⁶¹ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 366.

¹⁶² Tâmir, *Târihu'l-İsmâiliyye "ed-Da've ve'l-Akîde*, 130.

¹⁶³ Tâmir, *Târihu'l-İsmâiliyye "ed-Da've ve'l-Akîde*, 130.

Zahîr, Makrizî'den naklederek, Abdullah b. Meymûn'dan söz ederken, Abdullah b. Muhammed'in hayatına benzer ifadede bulunmuştur. Zahîr'in naklettiğine göre, Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh aslen Ehvazlıdır. Daha sonra Asker Mukram'a, oradan Sâbât-ı Ebî Nûh denilen yere, ardından Basra'ya, en son da Selemiyye'ye yerleşmiştir. Abdullah'ın Ahmed isminde bir oğlu olduğu da belirtilmektedir.¹⁶⁴ Ârif Tamir de, halk arasında onun Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh olarak tanındığını vurgular.¹⁶⁵

İsmâiliyye mezhebi her ne kadar Abdullah'ı Muhammed b. İsmâil'in oğlu olarak kabul etse de klasik dönem tarih kaynaklarında Muhammed b. İsmâil'in Abdullah adında bir oğlundan bahsedilmemektedir. Ayrıca bu isimlerin gerçek değil müsteâr olduğundan da bahsediliyor. İbn Hazm, İsmail b. Ca'fer'in çocuklarını sayarken sadece Ali ve Muhammed isimli iki oğlunu; Muhammed b. İsmâil'in ise Ca'fer ve İsmâil adlarında oğullarının olduğunu beyan etmiştir.¹⁶⁶ Yine Şîf müelliflerinden Cemâleddîn el-Hüseynî, *Umdetü't-Tâlib fî Ensâbi Âli Ebî Tâlib* adlı eserinde, Muhammed b. İsmâil'in soyunu aktarırken onun İsmâil es-Sânî ve Ca'fer eş-Şâ'ir adlarında iki oğlu olduğunu belirtir.¹⁶⁷ Mısırlı tarihçi Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî ise, Ubeydullah el-Mehdî'nin nesebini aktarırken Abdullah b. Muhammed'den bahsetmemiştir. O Ubeydullah b. Muhammed el-Habîb b. Musaddik (Ca'fer olmalı) b. Muhammed el-Mektûm b. İsmail b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Alişeklinde vermiştir.¹⁶⁸ Dolayısıyla bu tarihçiler, Muhammed b. İsmâil'in Abdullah adında bir oğlundan söz etmemiştir. İsmâiliyyenin gizli imamlar silsilesinde adı geçen Abdullah b. Muhammed'in aslen Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh olduğu muhtemeldir.

Yukarıda zikredilen Muhammed b. İsmâil soyundan gelen isimlere baktığımızda, Bernard Lewis'in de işaret ettiği gibi¹⁶⁹, Muhammed b. İsmâil'den

¹⁶⁴ Bkz. Makrizî, *İtti'âz*, 25,26,27; Zahîr, *el-İsmâiliyye*, 85.

¹⁶⁵ Tamir, *Târihu'l-İsmâiliyye'ed-Da've ve'l-Akâide*, 130.

¹⁶⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn. Hazm, *Cemharatü Ensâbi'l-Arab* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye el-Lübnâniyye, 1983), 60; Zahîr, *el-İsmâiliyye*, 170.

¹⁶⁷ el-Seyyidî Cemâleddin Ahmed b. Ali el-Hasanî, *Umdetü't-Tâlib fî Ensâb-i Âl-i Ebî Tâlib* (Necef: Haydariyye Yayınları, 1961), 234; Zahîr, *el-İsmâiliyye*, 171.

¹⁶⁸ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Lübnâniyyîn, 1980), 145; Zahîr, *el-İsmâiliyye*, 170-171.

¹⁶⁹ Lewis, "Peydâyiş-i İsmâiliyye", 64.

Ubeydullah'a kadar gelen İsmâilî gizli imamların nesebinin Meymûn el-Kaddâh'a dayandığı görülmektedir. Dolayısıyla bu görüşü benimseyenler, kaddâhîlerin imameti emanet (müstevda) olarak kabul edip, bu görevin Ubeydullah'ın ölümünden sonra, tekrar Muhammed b. İsmâil'in soyundan gelen Ebu'l-Kâsım Muhammed el-Kâim'e iade edildiğini savunmuşlardır. Ancak söz konusu iddianın tarihsel gerçeklikle ne derece örtüştüğü, şüpheli olup tartışmalara açıktır.

2.3. Ahmed b. Abdullah et-Takî

Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmâil et-Takî, İsmâilî gizli imamların ikincisi olarak kabul edilmektedir. Babası Abdullah'ın vefatının ardından imamlık makamına geçmiştir. Selemiye'yi babası gibi davetin merkezi haline getirmiş ve buradan farklı bölgelere dâîler göndererek İsmâilî inancını yaymaya çalışmıştır. Ahmed b. Abdullah Selemiye'de evlenmiş ve kendisinden sonra halef olarak tayin ettiği ilk oğlu Hüseyin dünyaya gelmiştir.¹⁷⁰ Abdullah b. Meymûn'un onun hücceti olduğu söylenmektedir.¹⁷¹

Muhammed b. İsmâil'in gizlenmesinden itibaren başlayan gizli imamlar döneminde, dâîler imamların gerçek isimlerini kullanmamış, onları düşmanlardan korumak amacıyla farklı adlarla anmışlardır. Bu sebeple gizli imamların kimlikleri ve nesep bilgileri konusunda ihtilaflar ortaya çıkmış, farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹⁷² Ahmed b. Abdullah döneminde İsmâilî davet faaliyetleri giderek güçlenmiş ve dâîler daveti açıkça ilan etmeye başlamışlardır. Ancak Abbasîlerin baskı ve zulmünden çekinildiği için davetin asıl sahibi, yani imamın kimliği gizli tutulmuştur. Ahmed b. Abdullah, tüccar kılığında gizlice Kûfe, Deylem, Selemiye ve Asker Mukram'a gidip gelmiş, gerçek kimliğini ise yalnızca en yakınındaki kişiler bilebilmiştir.¹⁷³

Abdullah b. Ahmed'in, Ali soyundan gelen eşinden Hüseyin adında bir oğlu dünyaya gelmiştir. Hüseyin büyüdüğünde, amcasının kızıyla evlendirilmiştir. Babası onu özenle yetiştirerek ilim sahasında ilerlemesini sağlamış, ardından da nass yoluyla kendisinden sonra imam olarak tayin etmiştir. Abdullah b. Ahmed, tüm dâîlerine

¹⁷⁰ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 367.

¹⁷¹ Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, 68.

¹⁷² İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 393-394.

¹⁷³ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 394; Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, 69.

Hüseyin'e itaat etmelerini bildirmişdir. Daha sonra Selemiye'de vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.¹⁷⁴ Diğer gizli imamlar gibi, Hüseyin'in vefat tarihi de kaynaklarda zikredilmemektedir. Ancak Tâmir onun 225/839 tarihinde vefat ettiğini belirtmiştir.¹⁷⁵

Arif Tâmir, Ahmed b. Abdullah'ın 179/795 yılında Selemiye'de doğduğunu ve bazı kaynaklarda Ahmed b. Abdullah b. Meymûn olarak geçtiğini belirtmektedir. Tâmir'e göre ona, takipçileri tarafından "el-Vafî" lakabı verilmiştir. Ahmed b. Abdullah, kendisini gizli imamın dâîsi olarak tanıtmış, fakat diğer imamlar gibi davet faaliyetlerini yoğun bir şekilde sürdürmüş ve farklı İslam bölgelerine dâîler göndermiştir. Ayrıca babasının kaleme aldığı *İhvânü's-Safâ* adlı eseri tamamladığı rivayet edilmektedir. Kimliğini gizlemek amacıyla, çevresine ve özellikle yolculuk yaptığı kişilere bir tüccar olduğunu söylemiştir. Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde yaşayan Ahmed b. Abdullah, yaz aylarını Misyâf denilen bölgede geçirmiş ve vefat ettiğinde oraya defnedilmesini vasiyet etmiştir. Onun döneminde İsmâiliyye daveti gelişmiş, İslam dünyasının birçok coğrafyasına yayılmış ve halkın toplu halde bu mezhebi benimsediği rivayet edilmiştir.¹⁷⁶ Tâmir, bu bilgileri hangi kaynaktan aldığını belirtmemektedir.

2.4. Hüseyin b. Ahmed

İsmâiliyye'nin üçüncü gizli imamı olarak bilinen Hüseyin b. Ahmed (veya Raziyyüddin Abdullah), 198/813 yılında Misyaf'ta doğmuş ve Selemiye'de büyümüştür. Kendisine "et-Takî" ve "el-Ahvâzî" lakapları verilmiştir. Varlıklı biri olduğu, birçok köy ve tarlaya sahip bulunduğu ifade edilmektedir. Hüseyin b. Ahmed, kimliğini gizleyerek Selemiye'de bulunan Abbâsî ailesiyle iyi ilişkiler kurmuştur. Halk arasında Hüseyin el-Ahvâzî olarak tanınıyordu. Kendisini, İsmail b. Ca'fer soyundan gelen gizli imam Hüseyin b. Ahmed'in dâîsi olarak tanıtmıştır.¹⁷⁷

Hüseyin b. Ahmed, diğer gizli imamlar gibi İsmâiliyye davetini gizlilik içinde yürütmüştür. Farklı bölgelere dâîler göndererek takipçilerinin İsmâilî inancını öğrenmelerini sağlamış ve davet faaliyetlerinin düzenli bir şekilde sürdürülmesine öncülük etmiştir. Onun döneminde İsmâiliyye'nin davet çalışmaları giderek

¹⁷⁴ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 394.

¹⁷⁵ Tâmir, *Târihu'l-İsmâiliyye"ed-Da've ve'l-Akâde*, 132.

¹⁷⁶ Tâmir, *Târihu'l-İsmâiliyye"ed-Da've ve'l-Akâde*, 132.

¹⁷⁷ Tâmir, *Târihu'l-İsmâiliyye"ed-Da've ve'l-Akâde*, 133.

güçlenmiş, hareket daha geniş bir coğrafyaya yayılmış ve takipçi sayısı artmıştır. Hüseyin b. Ahmed, müritlerine yakın bir zamanda Mehdî'nin zuhur edeceğini, bu sayede kendisine bağlı kalanların daha iyi bir geleceğe kavuşacağını müjdelemiştir.¹⁷⁸

Abbâsîler, Hüseyin b. Ahmed'i arayıp yakalamak istiyorlardı; zira onun siyasî iktidar için ciddi bir tehdit oluşturabileceğinden endişe ediyorlardı. Bu nedenle Hüseyin'in dâîleri, mezhebin önde gelenleri dışında kimseye onun adı, fiziki özellikleri ve kimliği hakkında bilgi vermemektedir. Hüseyin b. Ahmed, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in türbelerini ziyaret etmek amacıyla Kûfe'ye bir yolculuk gerçekleştirmiştir. Bu yolculuk sırasında, aslen Kûfeli olan ve İsnâaşeriyye Şîası'na mensup bulunan daha sonra Yemen'e dâî olarak gönderdiği Ebü'l-Kâsım b. el-Ferec b. Havşeb ile karşılaşmış ve onu İsmâilî davetine kazandırmıştır.¹⁷⁹

Hüseyin b. Ahmed, Selemiyye'de Abbâs b. Abdülmuttalib soyundan gelen Hâşimîlerin oluşturduğu bir topluluk arasında yaşamaktaydı ve onlara kendisinin Abbâsîlerden biri olduğunu söylemekteydi. İmamın dâîleri, ülkenin dört bir yanından topladıkları mal ve mühimmatı Selemiyye'ye ulaştırmaktaydılar. Bu mallar, çölde kazılmış ve doğrudan imamın Selemiyye'deki ikametgâhına kadar uzanan yaklaşık on iki mil uzunluğundaki bir yer altı mahzenine (serdâb) geceleri develer aracılığıyla gizlice nakledilip depolanıyordu. İmam, bu mallar sayesinde Selemiyye'ye atanan valilere cömert ihسانlarda bulunuyor ve onları kendisine adeta bağlı hale getiriyordu. Ayrıca Hâşimîler ve diğer ileri gelenlerin sık sık iştirak ettikleri zengin sofralar kurduğu rivayet edilmektedir.¹⁸⁰

Hüseyin b. Ahmed'in kabrinin Asker Mukram'da bulunduğu belirtilmektedir. Bunun sebebi, Karmatîlerin Şam'ı işgal ederek Selemiyye'ye yaklaşmaları ve aynı dönemde Abbâsîlerin imamı bulmaya yönelik faaliyetlerini artırmalarıdır. Bu gelişmeler üzerine İmam Hüseyin, bulunduğu yerden gizlice ayrılarak Asker Mukram'a gitmiş ve orada vefat etmiştir.¹⁸¹ Tâmir'in aktardığına göre Hüseyin b.

¹⁷⁸ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 395.

¹⁷⁹ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 395-396.

¹⁸⁰ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 204; Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, 70.

¹⁸¹ Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, 70.

Ahmed, 289/901 yılında Selemiyye’de vefat etmiş, dedesi Abdullah b. Muhammed’in “Makam-ı İmam İsmâil” olarak bilinen makamına defnedilmiştir.¹⁸²

İsnâaşeriyye Şîası’nın on birinci imamının vefatından ve on ikinci imamın küçük yaşta gayba çekilmesinden sonra, muhtemelen hicrî 261–264 yılları arasında, İsmâiliyye’nin Irak’taki davet faaliyetleri ciddi şekilde yoğunluk kazanmıştır. Bu gelişme, Hüseyin b. Ahmed’in dönemine denk gelir. Nitekim o, Sevâd-ı Kûfe’de Karamita hareketinin kurucusu Hamdan b. Eş’as el-Karmat ile tanışmış ve onu İsmâiliyye mezhebine katılmaya ikna etmiştir.¹⁸³

3. Karmatîliğin Ortaya Çıkışı ve İsimlendirilmesi

3.1. Ortaya Çıkışı

Karmatîliğin ortaya çıkışıyla ilgili olarak araştırmacıların üzerinde uzlaştığı ortak noktalardan biri, ilk kez Kûfe Sevâdî’nda Hüseyin el-Ehvâzî (muhtemelen bu şahıs İsmâiliyye’nin üçüncü gizli imamı Hüseyin b. Ahmed’dir) adlı bir İsmâilî dâînin davet faaliyetinde bulunmuş olmasıdır.¹⁸⁴ Hüseyin el-Ehvâzî, 261/874 yılında Suriye’nin Selemiye şehrinden İsmâilî davet için Kûfe Sevâdî’na gönderilmiştir. Hüseyin, bölgeye geldiğinde önce halk arasında sevilen biri haline gelir. Ardından Ehl-i Beyt’ten bir imam adına davet yaptığını açıklar. Ehvâzî, dindarlığı, ahlakı ve emanete verdiği önem sayesinde şöhret kazanır. Bölge halkı onun davetine katılır, emirlerini yerine getirmeye çalışırken köy işlerinde aksaklıklar meydana gelir. Köy büyüklerinden Heysem adlı biri bu durumu araştırır ve aksaklıkların sebebinin Ehvâzî olduğunu öğrenip onu hapse attırır. Ancak Heysem’in yanında çalışan bir kişi Ehvâzî’ye yardım eder ve onun hapisten kaçmasını sağlar. Bu olayın ardından halk arasında onun göğe yükseldiği yönünde söylentiler yayılır. Ehvâzî daha sonra başka bir yerde tekrar ortaya çıkar ve kendisine yöneltilen sorulara hiçbir kötülüğün kendisine ulaşamayacağını söyleyerek cevap verir. Bu iddia, onun halkın gözündeki itibarını daha da artırır. Can güvenliğinden endişe ettiği için tekrar Şam bölgesine

¹⁸²Tâmir, *Târihu’l-İsmâiliyye”ed-Da’ve ve’l-Akîde*, 133.

¹⁸³Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 176; Tâmir, *Târihu’l-İsmâiliyye”ed-Da’ve ve’l-Akîde*, 133134.

¹⁸⁴Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü’l-Devâdârî, *Kenzü’l-Dürer ve’l-Câmiu’l-Gurar*, thk. Salahaddin el-Müneccid (Kahire, 1961), 6/44; Ali Avcu, “Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Din bilimleri akademik araştırma dergisi* 10/3 (2010), 212.

döner.¹⁸⁵ Bir rivayete göre Kûfe Sevâdî'nda vefat etmiştir.¹⁸⁶ Dolayısıyla Karmatîliğin ilk ortaya çıkışı bu şekilde başlamıştır.

3.1.1 Hamdân b. Eşa's el-Karmat

Genel kabul gören görüşe göre Karmatîliğin ortaya çıkışı, hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısının başlarında, Sahibü'z-Zenc veya Kaidü'z-Zenc lakaplarıyla bilinen Ali b. Muhammed'in liderliğindeki Zenc İsyanı döneminde meydana gelmiştir.¹⁸⁷ Karmatî hareketinin kurucusu, Kûfe yakınlarındaki el-Dûr köyünden Hamdân b. Eşa's el-Karmat'tır (ö. 293/906). Hamdân'ın adı ve nesebi hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Kimileri onu Hamdân veya Ferrec b. Osman, kimileri ise Ferrec b. Yahyâ olarak zikretmiştir. Kendisi, Kıssı Bahram adındaki Kûfe sevadına bağlı bir köyde doğmuştur. Kısa bacaklı ve kısa adımlı olması sebebiyle kendisine "Karmat" lakabı verilmiştir.¹⁸⁸ "Karmat" lakabı, onun kısa boylu, kısa adımlı ya da kırmızı gözlü olmasına atfen verilmiştir. Hamdân, yukarıda adı geçen Hüseyin el-Ehvâzî tarafından İsmâîlîliğe davet edilmiştir. Anlatıldığı üzere, Ehvâzî dâî olarak Kûfe Sevâdî'na doğru giderken Hamdân ile karşılaşır. Ehvâzî, Kıssı Bahram köyüne nasıl gidileceğini sorar, Hamdân da oranın sakini olduğunu söyleyerek onu köye götürür. Sohbet sırasında Ehvâzî, dâî olduğunu ve köy halkını davet etmekle görevli olduğunu belirtir; onları kurtuluşa eriştireceğini söyler. Hamdân, bu daveti kabul ederek İsmâîlîliğe katılır.¹⁸⁹ Daha sonra Hüseyin el-Ehvâzî'nin ardından Kûfe Sevâdî'ndaki İsmâîlî hareketin başına geçer. Karmatî daveti, muhtemelen 260-270/873-883 yılları arasında başlamıştır.¹⁹⁰ Bu davetin Abbâsî başkentine yakın bölgelerde yayılması bazı soru işaretleri doğursa da Kûfe Sevâdî'nda dönemin valisi Ahmed b. Muhammed et-Tâî'nin bilgisi ve izniyle bu faaliyetlerin yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Tâî, bu iznin karşılığında davete katılan erkeklerden yıllık bir dinar vergi almıştır.¹⁹¹

¹⁸⁵ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 10/24-25; Avcu, "Karmatîler", 212.

¹⁸⁶ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, 6/46.

¹⁸⁷ Hüseyin Ali Mumtehin, *Nehzet-i Karmatiyan* (Tahran: İntişârâtî Dânişgâhi Şehit Behiştî, 1992), 47.

¹⁸⁸ bkz. (Mumtehin, *Nehzet-i Karmatiyan*, 204.

¹⁸⁹ İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, 6/45-49; Makrizî, *İtti'âz*, 1/152; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 265.

¹⁹⁰ Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 153.

¹⁹¹ Taberî, *Tarih*, 10/25; Avcu, "Karmatîler", 210.

Hamdân, Kûfe Sevâdî'nda resmen İsmâîlî davetin temsilcisi olduktan sonra Bağdat'a bağlı "Kelvaz" adlı köyü davet merkezi olarak belirler. Burada kendisini dindar ve zahit biri olarak tanıtarak halk arasında saygı kazanır.¹⁹² Kûfe Sevâdî'nda Hamdân'ı destekleyenler arasında Benî Şeybân ve Bekir b. Vâil kabilelerine mensup Araplar yer alır. Bu iki kabilenindesteği ile Hamdân hareketini güçlendirir. Mensuplarından çeşitli adlar altında para toplar, bağlı köylere dâîler gönderir ve köy halkının mal varlığının idaresini bu dâîlere verir.¹⁹³ 277/890 yılında topladığı paralarla Kûfe'nin doğusunda "Dâru'l-Hicre" adında bir merkez kurar.¹⁹⁴ Önce küçük büyük, erkek kadın herkesten birer dirhem "fitre" toplar. Ardından bulûğa erenlerden "hicre" adı altında birer dinar ister. Muhtemelen bu yardım ile "Dâru'l-Hicreyi" tesis etmek ve korumak için bu yardımı toplamış olabilir. Daha sonra "el-Bulğa"¹⁹⁵ adını vererek fırkanın erken dönem mensuplarından yedişer dinar toplar. Bu parayla yapılan yemeği imamların cennetten gönderdiği yemek olarak tanıtır. Daha sonra kazançların beşte birini "humus" olarak ister. Son olarak sosyal eşitlik adına, tüm mal varlıklarının "ülfet"¹⁹⁶ adı altında toplanmasını emreder.¹⁹⁷

Hamdân'ın ölümü hakkında farklı rivayetler vardır. Kimine göre Şam valisi tarafından yakalanıp Abbâsî halifesi Mutezîd Billah (ö.289-290/902) tarafından öldürülür; kimine göre ise ölüm tarihi bilinmemektedir. Bazı yazarlar, onun 286/899 yılından sonra ortadan kaybolduğunu ve akıbetinin belirsiz olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁸

¹⁹² Mumtehin, *Nehzet-i Karmatiyan*, 204.

¹⁹³ Taberî, *Tarih*, 10/25; Michael Jan de Goeje, *el-Karâmita*, çev. Zine Hüseyinî (Dâru İbn Haldûn Yayınları, 1978), 33; Hizmetli, "Karmatîler", 24/510.

¹⁹⁴ Ahmed b. Abdilvehhab Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk. Muhammed Câbir el-Hînî (Kahire, 1984), 25/193-229; Massignon Louis, "Karmâtîyân", çev. Yakup Âjend, *İsmâîliyân* (Tahran: Mevlâ Yayınları, 2013), 129; Avcu, "Karmatîler", 211.

¹⁹⁵ El-Bulğa, kelime olarak, Zaruri ihtiyacı karşılayacak miktarda olup, artanı bulunmayan şey, ayrıca Kuzey Afrika ülkelerinde yaygın olan bir tür ayakkabına denir. bkz. İbrahim Mustafa vd. (Kahire: Mucmeu'l-Luğatü'l-Arabiyye, 1972), "el-Mu'cemü'l-Vasît", 103. Bulğa, terim olarak Karmatîlerin yedişer dinar toplayıp bu parayla yemek hazırlayarak ihtiyaç sahiplerine dağıttıkları uygulamaya verilen isimdir. Bkz. Michael Jan de Goeje, *el-Karâmita*, 34.

¹⁹⁶ Sözlükte dostluk, samimiyet, yakınlık, sevgi ve uyum anlamına gelen 'ülfet' kelimesi, Hamdân Karmat döneminde Kûfe Sevâdî'nda Karmatîlerin eşitliği sağlamak amacıyla mallarını ortak bir yerde toplamaları anlamında kullanılmıştır. Michael Jan de Goeje, *el-Karâmita*, 35.

¹⁹⁷ Kalkeşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*, 25/193-228; Michael Jan de Goeje, *el-Karâmita*, 33-34; Avcu, "Karmatîler", 211.

¹⁹⁸ Mumtehin, *Nehzet-i Karmatiyan*, 204.

Hamdân, davet faaliyetlerinde başarılı olduktan sonra etraftaki şehirlere de dâîler gönderir. Bunlar arasında Mihreveyh b. Zikreveyh es-Selmânî, Cülendî er-Râzî, İkrime el-Bâbilî, İshak el-Sûrânî ve Utayf en-Neblî sayılabilir. Hamdân'ın en önemli yardımcısı ve önde gelen dâîsi Abdân'dır (ö. 286/899). Rivayete göre Abdân, Hamdân'ın kız kardeşiyle evlidir ya da tersi. Abdân, akıllı, yumuşak huylu ve etkileyici biridir.¹⁹⁹ *Belâgât-ı Seb'a* adlı eseri Karmatîliğe giriş kurallarını içerir. Abdân, Hamdân'ın sağ kolu olmuş, onun ölümünden sonra davetin sorumluluğunu üstlenmiştir.²⁰⁰ Abdân, Yemen, Bahreyn ve Fars gibi uzak bölgeler dahil pek çok yere dâîler göndermiştir.²⁰¹ Kardeşi Memûn'u da Fars'a dâî olarak yollamış, bu yüzden Fars'taki davete "Memuniyye" adı verilmiştir. Abdân'ın öne çıkan dâîleri Hasan b. Eymen, Bûrânî, Velîd ve Ebû'l-Fevâris'tir. Dâîler ayda bir kez Abdân'ın huzurunda toplanırlar.²⁰² Hamdân ve Abdân'ın planlı çalışmaları sayesinde davet faaliyetleri kısa sürede Irak'tan Hicaz, Yemen, Bahreyn, Fars ve Horasan'a yayılmıştır.

3.2 İsimlendirme

Çoğulu "Karâmita" olan "Karmat" kelimesinin kökeni, anlamı ve bu ismin kim tarafından, ne amaçla verildiği konusunda tarihî kaynaklarda farklı görüşler mevcuttur. Kimileri bu kelimenin Arapça kökenli olduğunu savunurken, bazıları Nebatî dilinde "kırmızı gözlü" anlamına gelen "Kermite"den türediğini, bazıları da Yunanca "Grammata" veya "Ketamidi"den geldiğini iddia eder. Bir başka görüş ise Farsça'da "işe yaradı" anlamındaki "Kâr âmed" kelimesinden türediğidir.²⁰³

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, ve Nevbahtî, "Karmataviye" lakabıyla bilinen ve Irak'ta bulunan Sevâd-ı Enbatın(Sevad Nebatileri) reisine nispetle verildiğini bildirir.²⁰⁴ Kummî, Bağdâdî ve bazı çağdaş araştırmacılar, bu lakabın Hamdân Karmat'a nispeten verildiğini, Hamdân'ın kısa bacaklı ve adımları kısa biri olduğunu ifade ederler.²⁰⁵ Ebu'l-Meâlî, *Beyânu'l-Edyân* adlı eserinde, bu ismin Muhammed b.

¹⁹⁹İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, 6/46.

²⁰⁰Louis, "Karmâtîyân", 129.

²⁰¹İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 234.

²⁰²Makrizî, *İtti'âz*, 1/155.

²⁰³Mumtehin, *Nehzet-i Karmatîyan*, 47.

²⁰⁴Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 83; Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 61.

²⁰⁵Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 218; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 266; Edward Brown, *Târih-i Edebî İnan*, çev. Ali Pâşâ Salih (Tahran, 1956), 575.

İsmail b. Ca'fer'in güzel yazı yazan kölesi Mübarek'e nispet edildiğini, “mukarmit” (ince yazı yazan) lakabıyla bilindiğini belirtir.²⁰⁶ İbnü'l-Cevzî, *Teblisü İblis* adlı eserinde, Karmatîliğin Batınî fırkalardan biri olduğunu ve “Kermite” isminin, züht ve alçak gönüllülüğüyle tanınan kırmızı gözlü bir şahıstan geldiğini söyler.²⁰⁷ Bertels, bu kelimenin güneyde iki nehir arasında yaşayan halkın dilinde “çiftçi” anlamına gelen “Karmis”ten geldiğini ileri sürer.²⁰⁸ Alman yazar Adam Mez, “Karmat” kelimesinin Yunanca'da “harf, muska” anlamına gelen “Grammata”dan türediğini belirtir.²⁰⁹ C. Brockelmann ise, bu kelimenin Ârâmice kökenli olduğunu, “gizli lider, rehber” anlamı taşıdığını söyler.²¹⁰ Ârif Tamr, “el-Karâmita” adlı eserinde, bu lakabın İsmâîlîler tarafından değil, muhalifleri tarafından küçültücü bir amaçla verildiğini savunur.²¹¹

Tüm bu görüşler arasında, “Karmat” kelimesinin kısa boyluluktan türeyip “kısa adımlı” anlamına geldiği ve Hamdân'ın da kısa boylu olması nedeniyle bu lakabın verildiği yorumu daha isabetli görünmektedir. Zira bu hareket, Araplar tarafından Kûfe Sevâdî'nda ortaya çıkarılmıştır. Dolayısıyla, bu ismin Hamdân'a nispetle “Karâmita” şeklinde kullanılmaya başlandığı düşünülebilir. İsm'in ilk olarak kimler tarafından verildiği sorusuna gelince; bu lakabın hareketin muhalifleri tarafından aşağılayıcı bir şekilde konulduğu görüşü daha isabetli görünmektedir. Çünkü halk arasında bu tarz sıfatlar genellikle medih değil, küçümseme amacıyla kullanılmaktadır.

3.3. Karmatîlerin Fikrî Yapısı

Bölünme öncesi Karmatîlik, İsmâîlîliğin Irak kolunu oluşturmuş ve buradan çevre bölgelere yayılmış, Ubeydullah'ın öğretiyeye getirdiği değişikliklere kadar ilk İsmâîlî öğretisine bağlı kalmıştır. Daha sonra farklı Karmatî çevrelerde yeni fikirler gelişse de, onların asıl inançlarını tespit edebilmek için bölünme öncesine bakmak gerekir. Bu döneme dair en önemli kaynaklar Kummî ve Nevbahtî'dir; her ne kadar

²⁰⁶Muhamed b. Hüseyin el-Alevî Ebü'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, thk. Hâşim Rıza (Tahran, 1963), 439.

²⁰⁷Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Teblisü İblis* (Kahire, 1928), 104.

²⁰⁸Yevgeny Eduardovich Bertel's, *Nasır-ı Hüsrav ve İsmâîliyân*, çev. Yahya Âryenpûr (Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İnan Yayınları, 1967), 80.

²⁰⁹Adam Mez, *el-Hadâratu'l-İslâmiye*, çev. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride (Kahire, 1948), 2/62.

²¹⁰C. Brockelman, *Târih-i Düvel ve Mîl-i İslâmî*, çev. Hâdi Cezâyirî, 1967, 197.

²¹¹Ârif Tâmir, “el-Karâmita” (Beyrut, 1970), 76,77.

bölünmeden haberdar olsalar da Ubeydullah'ın yeniliklerinden habersiz olduklarından aktardıkları görüşler genelde bölünme öncesine aittir. Bu görüşler, Ehû Muhsin'in *Kitâbu's-Siyâse*'sinde ve Ubeydullah el-Mehdî'nin mektuplarında da doğrulanmakta, ayrıca *Kitâbu'r-Rüsd ve'l-Hidâye* ile *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm* gibi eserler de eski öğretinin anlaşılmasında önem taşımaktadır.²¹²

İlk İsmâilî öğretiye dair tevhid anlayışını net biçimde tespit etmek güçtür. Görünüşe göre onlar, Allah'ı her şeyden tamamen münezze kabul ettikleri için kozmolojik düşüncelerini “Kûnî–Kader” çiftiyle başlatmışlardır. Bununla birlikte, Allah'ı yaratma fiilinin dışında tuttıkları anlaşılmakta, ancak Horasan–Mâverâunnehir İsmâilîlerinde görülen ve Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisiyle gelişen aşırı tenzih anlayışını henüz benimsemedikleri görülmektedir. Ebû Muhsin'in aktardığına göre, Sâbık'ın kendisinden meydana geldiği ilk varlık ne isim ne de sıfat taşımaktadır; dolayısıyla herhangi bir biçimde tasvir edilmesi mümkün değildir.²¹³

İlk dönem Fatimî eserlerinden *Kitâbü's-Serâir ve Esrâru'n-Nutakâ*'sında kozmolojiye dair şu ifadeler yer almaktadır: Allah, yeryüzünün nurundan bir örtü yaratmış ve meydana getirdiği her bir örtüye kendi isimlerinden birini vermiştir.²¹⁴ Bununla birlikte eserin diğer bölümlerinde, Allah'ın sıfatları hakkında konuşulamayacağı, bu sıfatların mahiyet ve niceliğinin insan idrakinin ötesinde bulunduğu özellikle vurgulanmaktadır.²¹⁵ Bu verilerden hareketle, Fatimîler öncesinde de İsmâilî doktrininde Allah'ın vasıflandırılmaz, tanımlanamaz ve insan aklıyla kuşatılmaz bir varlık olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu erken dönem Tanrı tasavvurunun, daha sonraki süreçte Yeni Eflâtuncu düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan anlayış kadar ileri boyutlara taşınmadığı görülmektedir.²¹⁶

Ehû Muhsin erken dönem İsmâilîliğinin kozmoloji anlayışını şu şekilde beyan eder: Metnini daha akademik, akıcı ve tutarlı bir üslupla şu şekilde düzenleyebilirim: Allah'ın “kûn” emrinden ilk ilahî varlıklar olan Kûnî ve Kader meydana gelmiştir. Bunlardan “önce olan” (Sâbık), maddî evrenin ilk suretlerini inşa

²¹² Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 172-173.

²¹³ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, 25/212; Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 173.

²¹⁴ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *Serâir ve Esrâru'n-Nutakâ*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut, 1984), 50.

²¹⁵ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *Serâir ve Esrâru'n-Nutakâ*, 54-55.

²¹⁶ Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 174.

etmiş, “sonra olan” (Tâlî) ise bu sûretlere biçim ve düzen kazandırmıştır. Sâbık kendiliğinden var olurken, Tâlî ise Sâbık’tan ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Ehû Muhsin’in aktardığına göre mezhep mensuplarının tümü bu görüşte değildir. Bazılarına göre, Allah kendi zatı üzerine tefekküre daldığı için Sâbık var olmuş; ardından Sâbık tefekküre daldığında Tâlî meydana gelmiştir. Diğer bir rivayete göre ise Tanrı, kendisinin bir benzerini yaratıp yaratamayacağına dair düşünceye dalmış ve bu düşünce sonucunda ilk varlık ortaya çıkmıştır. Onların anlayışına göre evrendeki her şey kaynağını Sâbık ve Tâlî’den almaktadır. Varlıklar, Sâbık ve Tâlî’den uzaklaştıkça ilahî değerlerini yitirmektedir. Bu nedenle insanın dünyaya gelişi, aşağıya doğru bir düşüşün neticesi olarak değerlendirilmiş; kurtuluş ise bu sürecin tersine çevrilmesi, yani yükseliş yolculuğunun başlamasıyla mümkün görülmüştür. Buna göre her varlık ameliyle kendisinden daha üstün olan mertebeye yükselebilir: Tâlî çalışarak Sâbık konumuna, yeryüzündeki en yüce varlık olan Nâtık Tâlî mertebesine, Esas Nâtık’ın derecesine, Dâî ise Esas’ın seviyesine yükselebilir. Kozmosun düzeni bu hiyerarşik ilerleyiş içinde süreklilik arz etmektedir.²¹⁷ Bu açıklamaya göre ilk İsmâîlîler yaratılış sürecini Kûnî ve Kader çiftiyle ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre evrendeki her şey bu ikiliden kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa göre dünya hayatındaki her varlığın ilahî âlemde bir karşılığı bulunmakta, dolayısıyla dünyevî âlem ilahî âlemin bir yansıması olarak kabul edilmektedir.

İlk dönem İsmâîlî öğretisinde “yedi devir” anlayışı önemli bir yer tutar. Onlara göre dünya tarihi devrî bir nitelik taşımakta ve yedi döneme ayrılmaktadır. Her bir devir, “Nâtık” adı verilen ulu’l-azm bir peygamber tarafından başlatılır ve o devrin adı bu peygamberle anılır. Her devirde, Nâtık’ın ardından gelen “yedi imam-nebi” bulunur. Bu imamların yedincisi yeniden “Nâtık” mertebesine yükselerek, bir önceki Nâtık’ın getirdiği şeriatı nesh eder ve yeni bir şeriat ortaya koyar. Son olarak ise, bütün Nâtıkların yedincisi olan “Kıyamet Sahibi” (Kâimü’z-Zamân), kendisinden önce gelen tüm şeriatları ortadan kaldıracaktır. Bu anlayışa göre ilk Nâtık Âdem olup, onun Esas’ı (vasîsi) Şît’tir. Âdem’in ardından onun şeriatını sürdüren ve “suskun” (sâmit) kabul edilen yedi tamamlayıcı imam gelmiştir. İkinci

²¹⁷ Nuveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb fî Fünûni’l-Edeb*, 210-212; Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 174-175.

Nâtık Nuh, onun Esas'ı Sam; üçüncü Nâtık İbrahim, Esas'ı İsmâil; dördüncü Nâtık Mûsâ, Esas'ı Harun; beşinci Nâtık İsâ, Esas'ı Sem'ün; altıncı Nâtık ise Hz. Muhammed, onun Esas'ı da Ali b. Ebî Tâlib'dir. Yedinci ve son Nâtık ise Kâimü'z-Zamân Muhammed b. İsmâil olup, devrî tarih anlayışında bütün şeriatları ortadan kaldıracak kişi olarak kabul edilmiştir.²¹⁸

İsmâilîliğin ayrılma sürecinden önceki önemli öğretilerden biri, Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olduğuna ve gaybete çekildiğine, ileride ise zuhur ederek kıyameti ilan edeceğine dair inançtır. Bu düşünce, hem Ubeydullah'ın mektubunda hem de erken dönem İsmâilî kaynaklarında açıkça görülmektedir. İsmâilîlere göre Hz. Ali'den sonra onun soyundan yedi imam gelecektir. Bu imamların ardından ortaya çıkacak sekizinci şahsiyet ise, aynı zamanda Nâtıkların yedincisi kabul edilen Muhammed Mehdî olacaktır.²¹⁹ Ehl-i Sünnet âlimlerinden Eş'arî, Karmatîlerin Muhammed b. İsmâil'in ölmediğini, onun Mehdî olduğunu ve yeryüzüne hâkim olup zuhur etmedikçe ölmeyeceğini iddia ettiklerini aktarmaktadır.²²⁰

Erken dönem İsmâilî inancına göre Hz. Ali'den sonra imamet silsilesi şu şekilde devam etmektedir: Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık. Ancak her Nâtık'tan sonra yedi imam geleceği düşüncesi, İsmâilîler açısından bir sorun oluşturmuştur. Zira Câfer es-Sâdık bu silsilede altıncı imam konumundadır. Bu sebeple bazı İsmâilîler, İsmâil b. Câfer'i imamlar arasında saymamış ve doğrudan Muhammed b. İsmâil'i Kâim el-Mehdî kabul etmişlerdir. Buna karşılık bazı gruplar ise İsmâil b. Câfer'i de imamet zincirine dâhil etmiş, böylece imamların sayısı sekize çıkmıştır.²²¹

Erken dönem İsmâilî öğretisi, insanın kurtuluşunun özünü ve Tanrı'dan ayrılış nedenlerini bilmekle mümkün olacağını savunmuştur. Bu bilgi, Nâtıklar aracılığıyla ilahî âlemden aktarılmış ve yedinci Nâtık ile tamamlanmıştır. Böylece insanlık kurtuluşa ererek asıl kaynağına dönecektir.

²¹⁸ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, 205-206.

²¹⁹ Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 176.

²²⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-muşallîn*, thk. Hellmut Ritter, 1980, 26.

²²¹ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, 203-204; Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-muşallîn*, 26; Avcu, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 180.

3.4 Karmatîlerin Diğer Bölgelere Yayılışı

Hicri üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren Abbâsî Devleti, Zenciler gibi kendisine karşı ayaklanan gruplarla mücadele ederken, hilafetin hâkim olduğu bölgelerde siyasi ve toplumsal boşluklar oluşmuştur. Bu fırsatı değerlendirmek isteyen dini ve mezhebi gruplar, davet faaliyetlerini artırmışlardır. Irak'ın Kûfe Sevâdî'nda başlayan Karmatî daveti de Abbâsî Devleti'nin bıraktığı bu boşluktan istifade ederek hızla yayılmıştır. Bu davet kısa sürede Irak'tan çıkarak İslam coğrafyasının diğer bölgelerine ulaşmıştır. Davetin öncüsü olan şahıslar, dâîleri iyi bir şekilde eğiterek farklı bölgelere göndermişlerdir. Bu dâîler, halkı başarılı şekilde İsmâiliyye mezhebine kazandırmışlardır. Dolayısıyla Karmatîlerin daveti Bahreyn ve Yemen olmak üzere Şam, Fars, Multan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi birçok İslam bölgesine yayılmış ve halk bu mezhebe davet edilmiştir.

Bahreyn'de Karmatî Devleti'ni kuran kişi, Ebû Saîd Hasan b. Bahram el-Cennâbî'dir. Aslen Fars'ın Gennâve beldesinde doğmuştur. Babası Bahram'ın Zerdüş soyundan geldiği söylenir. Ebû Saîd, babasının mesleği olan değirmencilığe devam eder.²²² Abdan tarafından İsmâilîliğe davet edilince mezhebi kabul eder ve dâî olur. Önce Hecer şehrini ele geçirerek burada askeri üs kurar, ardından el-Ahsâ'ya hâkim olur ve burayı başkent yapar.²²³ Ârif Tamir'e göre Hasan Cennâbî, Bahreyn'den Kûfe'ye gelmiş, Âl-i Kassâr ailesinden bir kadınla evlenmiş, ardından Abdan tarafından eğitilerek dâî olarak Bahreyn'e gönderilmiştir. Bu şekilde Katîf'ten davet faaliyetlerine başlamış ve Bahreyn'de uzun süre hüküm süren Karmatî Devleti'ni kurmuştur.²²⁴

Kûfe Sevâdî'nda yerleşik olan Karmatî dâî Ebû'l-Fevâris, Senâdikî adlı dâîyi eğiterek Yemen'e gönderir. Senâdikî Yemen'e yerleştikten sonra başarılı bir şekilde faaliyet yürütür ve birçok insanı mezhebe kazandırır. Ancak bir Abbâsî tabibi tarafından hacamat esnasında zehirlenerek öldürülür. Bunun ardından, Mekke'den Kûfe'ye gelerek İsmâilîliğe katılan Ali b. Fadl ile Ebu'l-Kasım Mansur (Mansur el-Yemen lakabıyla tanınır) Yemen'e dâî olarak gönderilir. Bu iki şahıs Yemen'in çeşitli bölgelerinde başarılı bir şekilde faaliyet yürüterek oranın halkını İsmâilîliğe

²²²Seyyit Cafer Hamidî, *Nehzet-i Ebû Saîd Gennâve-i* (Tahran: Resâ yayımları, ts.), 98.

²²³Mumtehin, *Nehzet-i Karmatiyan*, 207.

²²⁴Tamir, "el-Karâmita", 138.

kazandırmayı başarırlar. Ancak daha sonra Mansur el-Yemen, Ubeydullah el-Mehdî'nin tarafına geçerek Ali b. Fadl ile savaşa da ona karşı yenilir.²²⁵

4. Fâtımîlerin Ortaya Çıkışı

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İsmâiliyye daveti, mektum imamı olan Muhammed b. İsmail b. Ca'fer'in gizlenmesiyle birlikte başlar. İsmâiliyye dâîleri ve önde gelen gizli imamları, Abbâsîlerden kaçarak Selemiye'ye yerleşmiş ve burayı İsmâiliyye davet merkezi olarak kullanmışlardır. Mezhebe davet etmek üzere tüm bölgelere buradan dâîler gönderilmiş, bu dâîler, mehdi olarak ortaya çıkacak imam adına insanları davet ederek İsmâiliyye mezhebine kazandırmaya çalışmışlardır.

İsmâilî dâîlerin davet için gittikleri bölgelerden biri de Kuzey Afrika'ydı. İbn Esîr'e göre, Abdullah b. Ali b. Ahmed Hulvânî ve Ebû Süfyan (Hasan b. Kasım'ın) ölüm haberi Yemen'deki İsmâilî dâîsi İbn Havşeb'e ulaşınca, o derhâl San'â sakinlerinden olan, Ebû Abdullah Şîî adıyla bilinen Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Zekeriyya'yı davet için Kuzey Afrika'ya gönderir.²²⁶ Makrizî, Hulvânî ile Ebû Süfyan'ın 145/762 yılında İmam Ca'fer tarafından gönderildiğini zikretse de²²⁷, İsmâilî tarihçi İmâdüddin İdrisî'nin naklettiğine göre, Ebû Abdullah Şîî Mekke'ye gelen Kuzey Afrikalı hacılarla görüşür ve onlardan biri, Ebû Abdullah'ın Hulvânî'nin müjdelediği kişi olduğunu söyler.²²⁸ Bu rivayet, Hulvânî ve Ebû Süfyan'ın İmam Ca'fer zamanında değil, daha sonra İsmâilî dâî olarak Mağrib'e gittiklerini göstermektedir. Dolayısıyla, Makrizî'nin verdiği bilgi sorgulanabilir görünmektedir.

Muhtesib ve muallim lakaplarıyla tanınan İsmâilî dâî Ebû Abdullah Şîî, Berberî kabilelerinden Kütâme kabilesine mensup hacılarla birlikte 288/900 yılında İsmâilî davetini yaymak amacıyla Mağrib'e gider. Ebû Abdullah, Mağrib'e ulaştıktan sonra çevresindeki Berberîleri davet etmeyi başarır. Ardından, Mağrib'de Abbâsî hilafetine bağlı Ağlebî Devleti'ne karşı mücadeleye girişir. Ağlebî emiri, Ebû Abdullah'a karşı koyamayınca Kayrevan'a, oradan da Mısır'a kaçar. Ebû Abdullah,

²²⁵Mumtehin, *Nehzet-i Karmatiyan*, 240-242.

²²⁶Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. Hamid Rıza Âjir (Tahran: Esâtir Yayınları, 2006), 13/5/14.

²²⁷Makrizî, *İtti'âz*, 1/41.

²²⁸İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 356.

Ağlebî emirini mağlup ederek Kuzey Afrika'nın bazı bölgelerine hâkim olunca, İsmâiliyye'nin merkezi olan Selemiye'ye mektup göndererek İsmâilî imama bu başarısını bildirir. Bu gelişmeyi duyan Ubeydullah el-Mehdî, oğlu Ebu'l-Kasım ile birlikte tüccar kılığına girerek Mağrib'e hareket eder. Sicilmâse şehrine vardıklarında, Fas'taki Beni Midrâr hâkimlerinden biri tarafından yakalanarak hapsedilirler. Haberi duyan Ebû Abdullah Şîf, derhâl Beni Midrâr'a karşı savaş açar ve Ubeydullah'ı kurtarır. Daha sonra 297/909 yılında Sicilmâse'den Rekkâde'ye hareket eder. Beni Rüstem Devleti'nin başkenti olan Tahert de 297/909 yılında Ebû Abdullah Şîf tarafından ele geçirilerek Orta Mağrib Fatimî İsmâilî Devleti'nin egemenliğine girer. Böylece Ubeydullah el-Mehdî, 297/909 yılında alenen İfrikiye Fatimî Devleti'ni ilan eder. Mağrib'teki Hâricîlerin en büyük kütüphanesi olan "Masume" adındaki Rüstemî kütüphanesini yaktırır.²²⁹ Hâricîlerin önemli merkezleri olan Sicilmâse ve Tahert, Fatimî dâisi Ebû Abdullah Şîf tarafından ele geçirildikten sonra bölgelerdeki Hâricîler Fatimî Devleti'ne karşı isyan hareketlerine girişirler.²³⁰ Ubeydullah el-Mehdî, devlet politikası ve vergi alımı hususunda veziri konumundaki Ebû Abdullah'a bazı kısıtlamalar getirince, Ebû Abdullah bundan rahatsız olur ve Ubeydullah'a karşı bir tuzak hazırlığına girişir. Durumu öğrenen Ubeydullah, Ebû Abdullah'ı kardeşi Ebu'l-Abbas ile birlikte öldürür. Ebû Abdullah, Kütâme Berberîleri tarafından sevilmekteydi. Onun ölümünün ardından Kütâme kabilesi isyan başlatsa da bu ayaklanma Ubeydullah tarafından kısa sürede bastırılır.²³¹

4.1.İsimlendirme

İsmâiliyye adının, Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'e nispetle verildiği daha önce ifade edilmiştir. Bu firkanın mensupları, ilerleyen süreçte çeşitli sebeplerle birbirlerinden ayrılmış ve farklı isimlerle anılmaya başlanmıştır. Ubeydullah el-Mehdî'nin Mağrib (Kuzey Afrika) ve Mısır'da Fatimî Devleti'ni kurmasının ardından ise, hareketin isminin muhtemelen "Fatimî" olarak değiştiği anlaşılmaktadır.

²²⁹ Abdullah Tâhirî Nâsırî, *Fâtumiyân der Mısır*, 2000, 58-59.

²³⁰ Makrizî, *İtti'âz*, 1/97; Nâsırî, *Fâtumiyân der Mısır*, 60.

²³¹ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fününü'l-Âsâr*, 5/116-123; Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 226.

Devlete ad olarak Fatimî adının tercih edilmesinin birkaç sebebi vardır. En önemlisi, yeni kurulan devletin Mağrib halkının gönlünde yer eden bir isimle anılması isteğidir ki bu da Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'nın adıdır. Bu tercihin bir diğer sebebi de Hz. Ali'nin soyundan gelen fakat Fâtıma'dan olmayan diğer Şîîlerle aralarına mesafe koymak istemeleri olabilir. Ayrıca, Ubeydullah el-Mehdî'nin kurduğu bu devlete "Fâtimî" adını vermesi, o dönemdeki İsmâiliyye'nin bir kolu olan Karmatî hareketinden uzaklaşma amacı taşıyor olabilir. Çünkü "Karmatî" ismi setr döneminde tüm İsmâîlîler için kullanılan bir ad olmakla birlikte, İslam dünyasında özellikle Kuzey Afrika'da korku ve nefret uyandıran bir isimdi.²³²

4.2. Fatimîlerin İlk Halifesi Ubeydullah el-Mehdî

Fâtimî devletinin ilk kurucusu olan Ebû Muhammed Ubeydullah el-Mehdî'nin 259/872 veya 260/873 tarihinde Huzistan'da Asker Mukram'da doğduğu söylenmektedir.²³³ Ubeydullah daha on iki yaşındayken babasını kaybeder ve bakımını amcası Ebu'ş-Şelağlağ üstlenir.²³⁴ Ebu'ş-Şelağlağ'ın çocukları vefat ettikten sonra Ubeydullah'ı halefi olarak seçerek kızıyla evlendirir. Ebu'ş-Şelağlağ'ın Ubeydullah el-Mehdî'yi halefi olarak seçtiği meselesi bölgelerdeki dâilere bildirilir.²³⁵

Ubeydullah el-Mehdî'nin soy bağı meselesi de araştırmacılar arasında tartışmalara konu olmuştur. Kimi kaynaklar onun soy bağını Muhammed b. İsmail b. Ca'fer'e nispet ederken, kimileri ise Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'a dayandırmaktadır.²³⁶ İbn Rizam'ın aktardığına göre Ubeydullah el-Mehdî, Ali soyundan değil, Meymun el-Kaddâh'ın soyundandır. Meymun, Deysâniyye'den etkilenmiş ve Meymûniyye mezhebini kurmuştur. Oğlu Abdullah peygamberlik iddiasında bulunmuş, yedi aşamalı ibaha ve ilhada dayalı bir inanç sistemi geliştirmiş ve bu davayı Muhammed b. İsmâîl'in mehdîliği üzerinden yürütmüştür. Abdullah Ahvazlı olup hayatının son dönemini Selemiyye'de gizlilik içinde geçirmiş, buradan

²³²Tâmir, *Târîhu'l-İsmâiliyye"ed-Da've ve'l-Akîde*, 149.

²³³ Ubeydullah el-Mehdî'nin 260/873 yılında İsmâîlî gizli imamların merkezi olan Selemiyye'de doğduğunu söyleyenler de olmuştur. Bkz. Mustafa Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/23.

²³⁴ İmâduddin İdris b. Hasan İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, thk. Mustafa Gâlib (Beirut: Dâru'l-Endülüs, 1973), 5/89.

²³⁵ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, 5/89; Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, 121.

²³⁶ Tan, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, 153.

Hamdân Karmat gibi dâîler göndermiştir. Ölümünden sonra yerine oğlu Ahmed geçmiş, ailesi daveti farklı bölgelere yaymıştır. Nihayet soyundan gelen Said b. Hüseyin Kuzey Afrika'ya giderek Fatimî hanedanını kurmuş ve Ubeydullah el-Mehdî adını almıştır.²³⁷ Mısırlı tarihçi Kalkeşendî, Ubeydullah el-Mehdî'nin soy bağını şu şekilde sıralamıştır: Ubeydullah el-Mehdî b. Muhammed el-Habib b. el-Musaddık b. Muhammed Mektum b. İsmâil el-İmam b. Ca'fer es-Sadık b. Muhammed el-Bâkır.²³⁸ Ayrıca onun nesebi, Ubeydullah b. Ahmed b. İsmâil es-Sânî b. Muhammed b. İsmail b. Ca'fer es-Sâdık olarak da geçmektedir.²³⁹ Dördüncü asırda yaşamış olan Sünnî âlim İbn Rizâm, Ubeydullah'ın nesep zincirini Saîd b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh şeklinde zikreder.²⁴⁰ Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen'e gönderdiği bir mektupta ise nesebinin Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'e değil, diğer oğlu Abdullah'a nispet edildiği görülmektedir.²⁴¹ İsmâiliyye'nin setr döneminde olaylar ve kişilere dair bilgiler kaynaklarda net olarak verilmediğinden, Ubeydullah'ın nesebinin Muhammed b. İsmâil'e mi yoksa Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'a mı ulaştığı tam olarak bilinmemektedir.

Ubeydullah Selemiye'de tüccar olarak yaşıyordu. Dört bir yandan gelen takipçilerini kabul ederdi. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerine dâîler gönderen Ubeydullah el-Mehdî, bu dâîlerin davet faaliyetlerinde başarılı olmaları üzerine kendisini güçlü hisseder ve hilafet kurma düşüncesine kapılır. Görüştüğü kişilerin bir kısmı hilafeti kurmak için Abbâsî hilafetini ortadan kaldırarak Irak'ın uygun olacağını söylerken, diğerleri Yemen'in daha elverişli bir yer olduğunu dile getirir. Ancak Ubeydullah, hilafet için Kuzey Afrika topraklarının daha uygun olduğu kanaatine vararak 289/901 yılında Selemiye'yi terk eder ve Mağrib'e doğru yola çıkar. Suriye'nin Humus şehrine vardığında, Karmatîler'in Selemiye'yi ele geçirdiğini, Hüseyin adlı dâîyi öldürdüklerini ve ailesine işkence ederek mallarını yağmaladıklarını öğrenince Mısır'a geçer. Oradan Trablus'a, ardından Sicilmâse'ye hareket eder; burada esir düşer. Bu esnada, İfrikiye'ye gönderdiği dâî Ebû Abdullah,

²³⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 265.

²³⁸ Kalkeşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*, 145.

²³⁹ Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", 42/23.

²⁴⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 265.

²⁴¹ Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", 42/23.

Sicilmâse'yi kuşatarak şehri ele geçirir ve Ubeydullah el-Mehdî'yi kurtararak Tunus'un Kayrevân ilinde bulunan Rakkâde şehrine götürür. Daha sonra Ubeydullah el-Mehdî, kendisinin kâim mehdî olduğunu açıkça ilan ederek 297/909 yılında resmen Fâtımî hilafetini kurar.²⁴²

Ubeydullah el-Mehdî, Kuzey Afrika'da Fâtımî hilafetini ilan ettikten sonra, kendisinin beklenen mehdî olduğunu duyurur ve dâîlerine kendi adına davet faaliyetinde bulunmalarını emreder. 26 yıl süren hilafeti boyunca, 322/933 yılında Mehdiye'de vefat edinceye kadar görevine devam eder.²⁴³ Oğlu, bir süre Mehdi'nin ölümünü taraftarlarından gizler.²⁴⁴ Bu dönem, Kuzey Afrika'daki Fâtımî hilafetinin istikrar devri ve siyasi yapının tesisi süreci olarak tanımlanır. Fatımîler, bu dönemde bir yandan devletin temellerini sağlamlaştırmaya çalışırken, diğer yandan çeşitli bölgelere dâîler göndererek halkı İsmâîlî mezhebine davet ediyorlardı. Ayrıca Ebû Abdullah'ı öldürdüğü için Kûtâme Berberîleri tarafından başlatılan isyanları bastırmakla, aynı zamanda Hâricî, Karmatî ve diğer muhalif güçlerle mücadele etmekle meşguldü.²⁴⁵

Yukarıda belirtildiği gibi, Kuzey Afrika'da kurulan Fâtımî devletine karşı, özellikle Ebû Abdullah'ın Ubeydullah tarafından öldürülmesinden sonra birçok isyan hareketi meydana gelmiştir. Zira Ebû Abdullah, Kuzey Afrika'da Kutâme kabilesi ve diğer kabileler arasında sevilen bir şahsiyetti. Bu gelişmelerden endişe duyan Ubeydullah el-Mehdî, 305/922 yılında üç tarafı denizle çevrili olan Kayrevân'ın güneyinde, yaklaşık altmış mil mesafedeki Mehdiye şehrini inşa ettirir. Bu şehir zamanla gelişerek Fâtımî hilafetinin en önemli merkezi hâline gelir. Burada Fatımîlere ait gemi tersaneleri, çarşılar ve farklı meslek gruplarına ayrılmış esnaflar bulunmaktaydı.²⁴⁶

Ubeydullah el-Mehdî'nin vefatından sonra, onunla birlikte Selemiye'den Mağrib'e gelen ve Ebu'l-Kasım lakabıyla bilinen Kâim bi-Emrillah, Mağrib Fâtımî

²⁴² Abbas Hemedânî, "Fatımiyân", çev. Yakup Âjend, *İsmâliyyân* (Tahran: Mevlâ Yayınları, 2013), 158-162.

²⁴³ Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, 3/59-60; Şâhîn Pehnâdiyân, *Hilâfet-i Fâtımiyân İsmâîlî ez-Zuhûr tâ Sukût* (Zerrin Mehr Yayınları, 2009), 35-36.

²⁴⁴ Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", 42/24.

²⁴⁵ Pehnâdiyân, *Hilâfet-i Fâtımiyân İsmâîlî ez-Zuhûr tâ Sukût*, 35.

²⁴⁶ Muhammed Cemâleddin Server, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır; Siyâsetühâ ed-Dâhiliyeti ve Mazâhiru'l-Haddâratî fî Ahdihâ* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî Yayınları, 1967), 27.

devletinin başına geçer. Kâim bi-Emrillah, 278/891 yılında Selemiye’de doğmuştur. Selemiye’de bulunduğu sırada Fâtımîler ile Karmatîler arasındaki muhalefetleri gözlemlemiştir. Adeta babasının yardımcısı, katibi, yoldaşı ve öğrencisi konumundadır. Onun en çok etkilendiği trajik olay, babasıyla birlikte Mağrib’e giderken, Karmatîler’in Selemiye’ye saldırıp ailesi ve yakınlarını öldürmeleri ve mallarını yağmalamalarıdır. Kâim bi-Emrillah, genç yaşta çıktığı Mağrib yolculuğunda birçok tehlikeyle karşılaşmış; Sicilmâse’de babasıyla birlikte hapse atılmıştır.²⁴⁷

Fâtımîler, Kuzey Afrika’da hilafeti ilan ettikten sonra en büyük hedefleri doğuya doğru ilerlemek, Abbâsî ve Karmatîleri ortadan kaldırarak Fâtımî hilafetini Hindistan, Horasan ve Mâverâünnehir’e kadar yaymaktı. Ancak bu hedefin önündeki en büyük engel Mısır’dı. Dolayısıyla önce Mısır’a hâkim olmak gerekiyordu. Bu nedenle Mısır’ı ele geçirmek amacıyla birçok defa ordu toplanmış ve seferler düzenlenmiştir. Ebu’l-Kâsım, babası hayattayken 301/913 yılında Mısır’a saldırarak İskenderiye ve bazı şehirleri ele geçirmiş; ancak Abbâsî halifeliğine bağlı Türk komutan Mûnis Hâdim tarafından püskürtülmüştür.²⁴⁸ 306/918 yılında da büyük bir orduyla tekrar Mısır’a saldırmış, İskenderiye’yi ele geçirmişse de Mûnis Hâdim tarafından geri alınmıştır.²⁴⁹

Ubeydullah el-Mehdî, oğlu Ebu’l-Kâsım’ın tüm toplantılara katılmasını sağlıyor, onu övüyor ve kendisine güven duyuyordu. Ona ordu komutanlığı gibi ağır bir sorumluluk verilmişti. Ebu’l-Kâsım, hem babasının döneminde hem de kendi döneminde birçok isyanı bastırmış ve pek çok şehri fethetmişti. 54 yaşındayken 334/945 yılında Mehdiye şehrinde vefat ederek orada defnedilmiştir.²⁵⁰

Fâtımîlerin ikinci halifesi Kâim bi-Emrillah’ın vefatından sonra, el-Mansur Billah lakabıyla ve Ebû Tâhir künyesiyle bilinen oğlu İsmâil, 334/945 yılında Fâtımîlerin üçüncü halifesi olarak tahta çıkar. Ebû Tâhir, 302/914 yılında Kayrevân’da doğmuştur. Mansur’un hilafeti sırasında Mehdiye şehri, Hâricî lider Ebû Yezîd tarafından kuşatılmıştı. Mansur da babası gibi Ebû Yezîd’e karşı

²⁴⁷Tâmir, *Târihu’l-İsmâiliyye’ed-Da’ve ve’l-Akîde*, 13.

²⁴⁸Nureddin b. Abdullah Hafız Ebrû, *Mecmeu’t-Tevârihi’s-Sultâniye’Bahşi Hülefâ-i Aleviye-i Mağrib ve Mısır ve Nezâriyân ve Refikân* (Tahran: İntişârât-i Rûznâme-i İtlâât, 1983), 120-121.

²⁴⁹İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Tarih*, 2006, 13/11/469.

²⁵⁰Tâmir, *Târihu’l-İsmâiliyye’ed-Da’ve ve’l-Akîde*, 14.

Mehdiye'yi savunmuş, Ebû Yezîd ise Mansur'un ordusuna direnemeyip geri çekilmek zorunda kalmıştır. Mansur, halifeliği döneminde "Mansuriye" adında yeni bir şehir inşa ettirerek başkentini buraya taşımıştır.²⁵¹ Yedi yıl süren halifelik görevinden sonra 341/952 yılında el-Mansuriye'de vefat etmiştir.²⁵²

4.3. Fâtımîlerin Dördüncü Halifesi Mu'iz-Lidînillah ve Mısır Ele Geçirmesi

Kuzey Afrika'da Fâtımî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte, özellikle ilk halife Ubeydullah el-Mehdî'nin 297/909 yılında hilafetini ilan etmesinden itibaren, doğuya doğru ilerlemek, topraklarını genişletmek ve Mısır'ı ele geçirmek yönünde planlar yapılmaya başlandı. Bu doğrultuda, Ubeydullah döneminde oğlu Kâim bi-Emrillah komutasında 301/913, 302/914 ve 306/918 yıllarında Mısır'a seferler düzenlendi; ancak bu saldırılar başarısızlıkla sonuçlandı. Kâim bi-Emrillah kendi hilafeti döneminde de 323/934 yılında Mısır'ı fethetmek amacıyla yeni bir harekât başlattıysa da yine başarı elde edemedi. Böylece Fâtımî Devleti, Mısır'ı kendi hilafetine katmak amacıyla defalarca kuşatma ve saldırı girişiminde bulunmuştur.

Fâtımî Devleti'nin dördüncü halifesi olan Muiz-lidînillah, 319/931 yılında Fâtımîlerin başkenti Mehdiye'de dünyaya geldi. Asıl adı Mu'îd olup, "Muiz-lidînillah" lakabıyla tanınır. Künyesi ise Ebû Temîm'dir.²⁵³ Eğitimiyle doğrudan dedesi Kâim bi-Emrillah ilgilenmiş ve onun iyi bir eğitim almasını sağlamıştır. Babası Mansur-billah'ın vefatının ardından, 341/952 yılında Fâtımîlerin halifesi olarak tahta geçmiştir. Hilafet makamına oturduktan sonra gerçekleştirdiği ilk icraat, Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman'ın Mağrib'deki isyanını bastırmak ve bu bölgedeki Emevî etkisini ortadan kaldırmak olmuştur. Bu sayede, Muiz, Mısır'a yönelik sefer düzenlemeden önce, Ebû Abdullah'ın ölümünden sonra Fâtımî hilafetine karşı çıkan Kuzey Afrika'daki Berberî kabilelerini kendi safına katmayı başarmıştır.²⁵⁴ Muiz, 365/975 yılında 46 yaşında vefat etmiş ve Kahire'de, el-Muiziyye adı verilen yerde defnedilmiştir.²⁵⁵

²⁵¹Hemedânî, "Fatımiyân", 168-169.

²⁵²Tâmir, *Târihu'l-İsmâiliyye"ed-Da've ve'l-Akâde*, 32.

²⁵³Tâmir, *Târihu'l-İsmâiliyye"ed-Da've ve'l-Akâde*, 2/56.

²⁵⁴Asri Çubukcu, "Muiz-lidînillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/96.

²⁵⁵Tâmir, *Târihu'l-İsmâiliyye"ed-Da've ve'l-Akâde*, 2/56.

4.3.1. Mısır Fethi

Diğer Fatımî halifeleri gibi Muiz'in de en önemli hayallerinden biri Mısır'ı fethetmekti. Nitakim Makrizî'nin İbn Esîr'den naklettiği bir rivayette, Mısır ele geçirilmeden önce Fatımî sarayına gelip giden Bizanslı bir elçi, Mısır fethinden sonra Muiz'in huzuruna çıktığında, Muiz ona şöyle der: "Daha önce Kuzey Afrika'daki sarayıma geldiğinde, sana bir dahaki sefere Mısır'da huzuruma çıkacağını söylemişim, değil mi?"²⁵⁶

Ubeydullah ve oğlu Kâim bi-emrillah dönemindeki Fâtımîlerin Mısır saldırılarındaki başarısızlıklarının başlıca nedenlerinden biri, donanmalarının zayıf olması olabilir. Zira dördüncü halifeye kadar, Fâtımîler devletlerini kurdukları Kuzey Afrika'da, Berberî kabilelerin isyanlarını bastırmak ve Hâricîlerle savaşmakla meşguldüler. Bunun yanı sıra Endülüs Emevîleri ile de mücadele ediyorlardı. Bu sebeple, o dönemlerde Mısır'ı ele geçirmek için yeterli askerî ve lojistik donanımına sahip değillerdi.

Fâtımîler Mısır'ı ele geçirmeden önce bölgede İhşîdîler hüküm sürmekteydi. İhşîdîlerin son dönemlerinde Mısır'da toplumsal kaos ve kargaşa baş göstermiştir. Bunun nedenlerinden biri, Fâtımîlerin bölgeye gönderdiği dâîlerin etkisidir. Bu dâîler, Mısır halkının büyük bir kısmını İsmâîlî mezhebine kazandırmıştır.²⁵⁷ Toplumsal huzursuzluğun diğer bir sebebi de hükümetin başındakilerin liyakatsizliğidir. Nitekim İhşîdî hükümdarı Kâfûr'un ölümünden sonra yerine vezirlik görevini üstlenen Ca'fer b. Fırat döneminde Nil Nehri'nin suyu azalmış ve eşya fiyatları hızla yükselmiştir. Bu sebeple Mısır halkı, Muiz-lidînillah'a çağrıda bulunarak ülkeye gelip Mısır'ı kendi devletine katmasını istemiştir.²⁵⁸

Muiz, Mısır'ı ele geçirmek üzere Cevher es-Sıkıllî adındaki komutanı komutasında büyük bir ordu hazırlayarak 358/968 yılında bölgeye gönderir. Tüm hilafet mensuplarına, Cevher'in komutasına ve Mısır'a gidişine biat etmeleri emredilir. Cevher ilk olarak İskenderiye'ye ulaşır, ardından Fustat'ı ele geçirir. Sonrasında Mısır'a bağlı şehir ve kasabaların tamamı savaşmaksızın Fatımî

²⁵⁶Makrizî, *İtti'âz*, 1/226.

²⁵⁷Makrizî, *İtti'âz*, 152.

²⁵⁸Nâsırî, *Fâtımiyân der Mısır*, 78-79.

komutanına teslim olur.²⁵⁹ Cevher, Mısır'da Fatımî egemenliğini tesis ettikten sonra, Halife Muiz'in emriyle Fustat'ın kuzeydoğusunda bulunan ve günümüzün başkenti olan Kahire şehrini kurarak burada Fatımî hilafet sarayını inşa eder. Beraberinde gelen ordu mensupları ve kabileler için Kahire çevresinde ayrı mahalleler tesis eder. Cevher es-Sıkillî, Kahire'yi imar ettikten sonra Mısır'da dinî ve siyasî birçok değişiklik gerçekleştirir. Fatımî hilafeti adına yeni para bastırır, Fustat'ta darphane kurar ve Abbâsî adını paralardan silerek Muiz adına sikke bastırır. Dinî ve mezhebî uygulamalarda da İsmâilî Şîf mezhebine göre hareket eder. Cami minberlerinden Abbâsî adı kaldırılarak Fatımî halifesinin adıyla hutbe okutulur; ezan da Şîf mezhebine uygun şekilde değiştirilir.²⁶⁰

Cevher, 358/968 yılında Mısır'ın tamamını ele geçirip Fatımî egemenliğini tesis ettikten sonra, 362/972 yılı Şâban ayında Kuzey Afrika'daki halife Muiz-lidînillah İskenderiye'ye gelir ve Kahire'yi resmen Fatımî Devleti'nin başkenti ilan eder. Muiz, İsmâilî mezhebinin Mısır'da yayılması konusuna büyük önem verir. O el-Ezher'i kurarak Kadı Numan b. Hayyun vasıtasıyla burada halka mezhebe dair dersler verilmesini sağlar.²⁶¹ el-Ezher, ilk defa 359/970-361/972 yıllarında Muiz'in emriyle Cevher es-Sıkillî tarafından şehrin Cuma namazı için yaptırılmıştır. İlk devir kaynaklarına adı Musalla'l-Kâhire ve Câmîu'l-Kâhire olarak geçse de daha sonra "Ezher" (çok parlak, çok güzel) adını almıştır.²⁶² Muiz, mezhebî faaliyetlerinin yanı sıra siyasî ve ekonomik anlamda da önemli icraatlarda bulunur. O Hilafeti döneminde Mısır'da güçlü bir deniz donanması kurar; Kahire, Dimyat ve İskenderiye'de askerî gemi tersaneleri inşa ettirir.²⁶³ Ayrıca sadece donanmaya özgü olmak üzere "Divânu'l-Amâîr" veya "Divânu'l-Cihâd" adında özel bir divan tesis ettirir.²⁶⁴

Muiz, daha Kuzey Afrika'dayken, kendisinden sonra oğlu Abdullah'ı veliaht tayin eder. Ancak Abdullah, babası hayattayken Karmatîlerle yaptığı bir savaşın

²⁵⁹Hemedânî, "Fatımiyân", 172.

²⁶⁰Makrizî, *İtti'âz*, 1/120; Nâsirî, *Fâtımiyân der Mısır*, 80-81.

²⁶¹Nâsirî, *Fâtımiyân der Mısır*, 83.

²⁶²Mustafa İsmet Uzun, "Ezher (Mimari)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/53.

²⁶³Ahmed Muhtar İbâdî, *fi't-Târihi'l-Abbâsî ve'l-İndülûsî* (Beyrut: Dâru'l-Nuhdatu'l-Arabiyye, 1971), 394.

²⁶⁴Nâsirî, *Fâtımiyân der Mısır*, 83.

ardından vefat eder. Bunun üzerine Muiz, üçüncü oğlu Nizar'ı veliaht olarak tayin eder. Muiz'in vefatından sonra, beşinci halife olarak göreve başlayan Nizar, Ebû Mansûr künyesi ve Aziz-Billah lakabıyla tanınır. 344/955 yılında Mağrib'de doğan Nizar, 21 yaşındayken hilafeti devralır. Onun döneminde Fâtımî hilafetinin sınırları, Kuzey Afrika ve Mısır'ın yanı sıra Yemen, Hicaz ve Şam'a kadar genişler. O da babası gibi, özellikle Mısır'da İsmâilî mezhebinin yayılması ve gelişmesi için çaba sarf eder ve bu mezhebi resmî devlet mezhebi olarak ilan eder. Aziz-Billah (ö.386/996), Cevher, Kadı Numan ve Yakup b. Killis gibi vezirleri ve kadılarının yardımıyla mezhebî faaliyetleri yürütür. Yakup b. Killis, İsmâilî mezhebine dair kıraat, akaid ve fıkıh gibi alanlarda eserler kaleme alır. Onun İsmâilî fihına dair yazdığı *er-Risâletü'l-Vezîriyye* adlı risalesi, cuma günleri Câmiu'l-Ezher'de okutulurdu. Şif mezheplerine özgü olarak düzenlenen âşûrâ merasimleri de ilk defa Aziz-Billâh döneminde Mısır'da başlatılmıştır.²⁶⁵Fâtımî Mısır hilafeti, Aziz-Billâh'tan (ö.386/996) sonra sırasıyla Hâkim-Biemrillâh (ö.411/1021), Zâhir-Li-i'zâz-Dînillâh (ö.427/1036), Müstansır-Billâh (ö.487/1094), Müsta'li Billâh (ö.495/1101), Âmir-Biahkâmillâh (ö.524/1130), Hâfız-Lidînillâh (ö.544/1149), Zâfir-Biemrillâh (ö.549/1154), Fâiz-Binasrillâh (ö.554/1160) ve Âdid-Lidînillâh (ö.567/1171) gibi halifelerle devam etmiştir.

Fatımîlerin Mısır merkezli hilafeti, her bir halifenin ölümüyle yerine yenisinin geçmesi şeklinde devam etmiştir. Her halife, kendi döneminde İsmâilî mezhebini yaymak için büyük çaba göstermiştir. Bu yayılma sadece hâkim oldukları topraklarla sınırlı kalmamış, Müslümanların yaşadığı uzak bölgelere dâiler gönderilerek mezhep faaliyetleri oralara kadar taşınmıştır.²⁶⁶

297/909 yılında Ubeydullah el-Mehdî ile başlayan Fatımî hilafeti, son halife Âdid-Lidînillah'ın 567/1171 yılında ölümüyle resmen sona ermiştir. 270 yıl süren Fatımî Devleti, en güçlü dönemlerinde Kuzey Afrika, Suudi Arabistan, Yemen, Filistin ve Şam gibi İslâm dünyasının geniş bir kısmında hüküm sürmüştür. Fâtımî hilafeti, Selahaddin Eyyübî tarafından yıkılmış ve 270 yıl sonra yeniden Abbâsî halifeleri adına hutbe okunmaya başlanmıştır.

²⁶⁵Nâsirî, *Fâtımiyân der Mısır*, 84.

²⁶⁶Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *el-İber" Târih-i İbn. Haldûn*, çev. Abdul Muhammed Âyetî (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, ts.), 3/116.

Fâtımî hilafetinin yıkılış nedenlerine dair müellifler çeşitli görüşler ileri sürmüştür. İbn Haldûn'a göre, devletin çöküş nedeni, İfrîkiyeli Kutâme Berberîlerinin Fâtımî Devleti'nden uzaklaştırılmasıdır. Aziz-Billah ve Hâkim-Biemrillah dönemlerinde Kutâme Berberîleri, hilafet merkezinden uzaklaştırılarak başka bölgelere gönderilmişti. Amerikalı yazar ve tarihçi William James Durant Fâtımî hilafetinin düşüşünü, Abbâsî hilafetinin zayıflığına benzetmiştir. O Abbasîlerde olduğu gibi, Fâtımîlerde de devletin en önemli makamları liyakatsiz kişilere geçtiğini iddia eder ve sonunda devletin yıkılışına yol açtığını ifade eder.²⁶⁷ Ferhad Daftary'a göre, Fâtımî hilafetinin yıkılmasının başlıca sebebi, Müstansır'ın ölümünden sonra ortaya çıkan hilafet mücadelesidir. Müstansır'ın oğulları Nizâr ve Müsta'lî arasında taht kavgası yaşanmış; bu da mezhep içinde büyük bir bölünmeye yol açarak İsmâiliye mezhebini Nizârîler ve Müsta'lîler olmak üzere ikiye ayırmıştır.²⁶⁸ Daftary, eserinin başka bir yerinde şunu belirtir: "Fâtımî İsmâilî mezhebi, bazı iç ihtilaflara rağmen yaklaşık iki asır boyunca geniş bir imparatorluğun resmî dini olarak birlik ve istikrarını sürdürdü. Bu süreçte, hem Fâtımî topraklarında hem de dış bölgelerde yaşayan İsmâilîler, halifeye bağlılıklarını korudular." Ancak Sünnî çoğunluğun hüküm sürdüğü İslâm dünyasında Fâtımîler halkın desteğini kazanmakta zorlandılar. Bu dinî ve siyasî ortamda, Selçuklu gibi güçlü bir devletle mücadele etmek ve iç karışıklıklarla baş etmek, hilafetin gerilemesine ve sonunda yıkılmasına neden olmuştur.²⁶⁹

4.4.Fatımî İsmâilîlerin Fikrî Yapısı

Fatımî İsmâilîler de Karmatîler gibi, genel olarak seleflerinin ortaya koyduğu inanç çerçevesini korumuşlardır. Onlar da dinin zahir ve batın olmak üzere iki yönü olduğu fikrini benimsemişlerdir. Karmatîler zahir batın dengesi gütmez. Onlar batına ve gizli olan hakikatlere fazla önem verirken, Fatımîler zahir ile batını adeta birbirinin tamamlayıcısı olarak görmüş ve ikisi arasında bir denge kurmaya çalışmışlardır. Onlara göre zahir (şeriat) olmadan batının (hakikat) bir anlamı

²⁶⁷Durant William James, *Târih-i Temeddün "Asr-i İmân*, çev. Ebû Tâlib Siyâmî (Tahran: İntişârât-i İlmî Ferhengî, 1994), 259-260.

²⁶⁸Daftary, *İsmâilîler Tarihleri ve Öğretileri*, 333.

²⁶⁹Daftary, *İsmâilîler Tarihleri ve Öğretileri*, 371.

olmadığı gibi, batın olmadan da zahirin bir anlamı yoktur. Fatımîlerin, Karmatîlerden farkı; hakikate daha çok önem vermelerine rağmen zahiri reddetmemeleridir.²⁷⁰

Fatımîlerin İslâm şeriatının zâhirini terk ettiklerine dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Özellikle erken dönem Fatımî kaynaklarında, şeriatın zâhirine bağlı kalınması ve dinî amellerin yerine getirilmesinin gerekliliği açıkça vurgulanmaktadır. Nitekim Ubeydullah el-Mehdî'nin Rakkâde'ye girdiğinde had cezalarının uygulanmasını emrettiği ve haram kılınmış fiilleri yasakladığı bilinmektedir.²⁷¹

İsmâîlî akidede “yedi devir” düşüncesi vardır. Onlara göre her devir yeni bir peygamberle başlar ve bu peygambere "nâtık" (konuşan) denir. Her peygamber yeni bir şeriat ve kitapla gelir. Her dönemin şeriatı, o dönemin nâtıkının açık mesajını yansıtmaktaydı. Onlara göre tarihin ilk altı devresi; Hz. Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed olmak üzere Ulûl-Azm peygamberlerden ibaretti. Bu nâtıklardan (peygamberler) her biri kendi dönemindeki şeriatın batın (gizli) olan hakikatleri te'vil etmesi için “sâmit”, “esas” veya “vasî”²⁷² isminde birer vekile sahipti. Zikdedilen ilk altı devrin vasileri sırasıyla; Şîs, Sâm, İsmâîl, Hârûn, Şem‘ûn ve Ali idi. Onlara göre her devir, o devrin vasisinden sonra yedi imamla “mutim”(tamamlayıcı) kemale ererdi. Bu imamların aslî görevi ise kendi devirlerinin şeriatının zahirini muhafaza edip bâtınını açıklamaktı. Yedinci imam, bir sonraki devrin nâtığı olarak yükselir ve önceki devrin şeriatını nesheden yeni bir kitap ve şeriat getirirdi. İsmâîliyye düşüncesine göre, kâimin gelmesinden önce bâtınî manalar gizli tutulmalıydı. Ancak bu hakikatler, sırları gizli tutacaklarına dair kendilerinden söz alınmış kişilere aktarılırdı.²⁷³

Yukarıda zikredilen İsmâîlî öğretisi, tarihin son safhası olan yedinci devirde bir miktar farklılık göstermektedir. Buna göre, Hz. Muhammed ile başlayan altıncı

²⁷⁰Wilferd Madelung, “İsmâîliyya”, *Encyclopedia of Islam-Leiden* 4 (1997), 204; Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, 138.

²⁷¹İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 112; “Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine” (Erişim 21 Eylül 2025), 284.

²⁷²İsmâîlîlik öğretilerinde *sâmit*, *esas* ve *vasî* kelimelerinin anlamı aynıdır. Bunlar nâtık veya peygamberlerin getirdiği şeriatın zahirinde gizli olan hakikatları açıklayan kişilere verilen isimdir. Bkz. Wilferd Madelung, *Fırkâhâ-yi İslâmî*, çev. Ebu'l-Kasım Sırrî (Tahran: Esâtir Yayınları, 1998), 151; Muzaffer Tan, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 249.

²⁷³Madelung, *Fırkâhâ-yi İslâmî*, 150-151; Tan, 249.

devrin yedinci imamı Muhammed b. İsmail b. Ca'fer'dir. Yalnızca o, son imam olarak nâlık (konuşan) ve sâmit (susan) özelliklerini kendisinde birleştirecektir. O, Hz. Muhammed ile başlayan şeriatı yürürlükten kaldırarak yedinci ve son devri başlatacaktır. Ancak yeni bir din getirmeyecek; bunun yerine, daha önceki ilahi mesajlarda gizli kalmış hakikatleri açık biçimde ortaya koyacak ve böylece artık şer'î hükümlere ihtiyaç kalmayacaktır. O, hem kâim hem de son nâlık olarak dünyayı adaletle yönettikten sonra cismanî dünya sona erecektir.²⁷⁴

Setr (gizlilik) dönemi sona erip, Ubeydullah el-Mehdî ile başlayan Fatimî İsmâîlîleri bu eski düşünceyi terk ederek imametın devam ettiğini savunmuşlardır. Hatta Ubeydullah kendisinin beklenen mehdî olduğunu iddia etmiş ve İsmâîlî taraftarlarını kendi imametına davet etmiştir.²⁷⁵ Ubeydullah'tan önceki eski dâvet, Muhammed b. İsmâîl'in Mehdî olarak geri döneceği inancına dayanıyordu. Dâiler, biatı onun adına alıyor ve zuhur ettiğinde kullanması için onun adına mal topluyorlardı. Bu geleneksel dâvet anlayışı, Ubeydullah'ın kendisini imam olarak ilan etmesine kadar devam etmiştir. Ancak Ubeydullah, hem Mehdî olduğunu hem de İsmâîl b. Ca'fer'in soyundan geldiğini ilan ederek önceki imamet doktrininde köklü bir değişim gerçekleştirmiştir.²⁷⁶

Fatimî halifesi Müstansır döneminde ise İsmâîlîler, Muhammed b. İsmâîl'in kâim olarak dünyaya döneceği inancını daha çok ruhani anlamda benimsemişlerdir. Zira Fatimîler, Muhammed b. İsmâîl'in cismanî olarak yeryüzüne geleceğini beklememekteydi. Onların inancına göre, mehdî olarak yeryüzüne dönecek olan kişi, Muhammed b. İsmâîl'in soyundan gelecektir ve bu kişi yeryüzüne zahir olduktan sonra insanlık tarihinin son safhasını başlatacaktır.²⁷⁷

IV. asırdan itibaren İsmâîlîler, evren anlayışı konusunda Yeni Eflatuncu düşünceyi benimsemiş ve İsmâîlî dâiler bu düşünce çerçevesinde evren anlayışını tanımlamışlardır. İsmâîlî mezhebinde Yeni Eflatuncu düşünceyi ilk benimseyen ve ortaya koyan kişi Muhammed en-Nesefî (ö. 332/943)'dir. Nesefî'den sonra İsmâîlî dâilerinden Ebû Hâtim Râzî (ö. 322/933), Ebû Yakub es-Sicistânî (ö. 393/1003) ve

²⁷⁴ Bkz. Madelung, *Fırkahâ-yi İslâmî*, 150-151; Tan, 249.

²⁷⁵ Abdulrafî Rahimî - Mesûd Âdinevend, "Berresi-i ârâ ve Efkâr-i Madelung der Bâre-i Fırka-i İsmâiliyye ez-Âğâz-ı Tesis-i Devlet-i Fâtümiyân", *Tervîc-i Suhan-i Târih* 10/24 (2016), 15.

²⁷⁶ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fümûni'l-Edeb*, 25/216-228.

²⁷⁷ Tan, "Tarihsel Süreçte İsmâilîlik", 254.

Ebu'l-Hasan Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020) de bu evren anlayışını benimsemişlerdir. İsmâilî dâîler, Yeni Eflatuncu görüşlerin bazılarını İslamî kavramlarla birleştirerek yeni bir evren tasavvuru oluşturmaya çalışmışlardır. Onlara göre tüm varlığın yaratıcısı olan yüce varlık, mutlak ve tek olup insanın idrak alanının ötesindedir. Tanrı, her türlü sıfat ve benzetmeden münezzehtir. Tanrı kendi iradesiyle ilk nuru yaratmış ve ona Kur'an'da geçen "kûn" emriyle hitap etmiştir. Bu emrin tecellisinden "kûnî" kelimesi oluşmuş, bu kelimedenden de kader yaratılmıştır.²⁷⁸

Daftary, İsmâiliyye'nin kozmolojisini *İsmâililer* adlı eserinde şöyle açıklar: İsmâilîlere göre "kûnî" ve kader, ulvî harfler (*Hurûfü'l-ulviyye*) olarak adlandırılan yedi ünsüz harften oluşmaktaydı. Bu harfler, Âdem'e karşılık gelen "K" harfiyle başlayıp Mehdî'ye karşılık gelen "R" harfiyle sona eren yedi nâtık peygamber ve onların getirdiği mesajların arkatipi olarak yorumlanmıştır. Onlara göre Arap alfabesindeki bütün harfler ve isimler bu yedi harften türemiş; böylece adlarla birlikte işaret edilen her şey eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle, söz konusu mistik kozmolojik sistemde harfler ve sözcükler, evrenin yaratılışına dair sembolik ve bütüncül bir açıklama sunmaktaydı. Allah'ın ilk çift (kûnî ve kader) aracılığıyla gerçekleştirdiği yaratma faaliyeti, öncelikle ruhânî âlemin varlıklarını meydana getirmiştir. Yedi nâtıka karşılık gelen kûnî, Yahudi-Hristiyan geleneğindeki *Kerûbîm* meleklerine tekabül eden *kerrûbiyyânu* kendi nurundan yaratmış ve onlara bâtinî adlar vermiştir. Daha sonra, kûnî'nin emriyle kader, on iki ruhânî varlığı yine kendi nurundan var etmiştir. Bu ruhânî varlıklar, kader ile nâtıklar ve onların imamları arasında aracılık rolü üstlenmişlerdir. *Ced* (baht), *Feth* (zafer) ve *Hayâl* (imgem) adı verilen baş melekler, Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil'i temsil etmekte olup, ruhânî âlem ile fizikî dünyadaki dinî hiyerarşi arasında aracılık işlevi görmektedir. *Ced*, *Feth* ve *Hayâl*'in, kûnî ve kader ile birlikte anılması, erken dönem İsmâilî kozmolojisi ile döngüsel din tarihi anlayışı arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır. Bu kozmolojiye göre yeryüzündeki dünya, kûnî ve kader aracılığıyla yaratılmıştır. İlk olarak, arş (taht) ve kürsî (sandalye) kavramlarıyla özdeşleştirilen hava ve su, ardından yedi kat gök, yeryüzü, yedi deniz ve diğer varlıklar yaratılmıştır.²⁷⁹

²⁷⁸Madelung, *Fırkahâ-yi İslâmî*, 151-152.

²⁷⁹Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 217-218.

İsmaililikte “kûnî” ve kaderin yerine zamanla akıl ve nefis kavramları geçmiştir. Kelime, illet ile ibda (yaratma) sebebi olan aşkın Bir ile akıl arasında bir vasıta konumundadır. Akıl, sonsuz, tam, hareketsiz ve eylemsizdir. Nefs ise akıldan meydana gelmiştir ve mükemmel olmadığı için hareket eder. Nefisten heyûlâ ve tabiat ortaya çıkar. Tabiat ise yedi felek ve yıldızları yaratır. Daha sonra zaman içinde felekler değişir, sıcaklık (heraret), soğukluk(bürudet), nemlik (rutubet) ve kuruluk (yebuset) gibi dört unsurun birleşimiyle toprak, hava, su ve ateş meydana gelir. Bu mürekkep unsurlardan bitkiler, bitkilerden hayvanlar, hayvanlardan isenâtık (konuşan) insan meydana gelmiştir. İsmâilî dâîlerinden Kirmânî, çeşitli felsefe geleneklerini birleştirerek yeni bir metafizik sistem geliştirmiştir. Kirmânî, Neseî ve Sicistânî gibi İsmâilî dâîlerinin ruhani âlemde akıl ve nefis ilişkisine öncelik verdiği Yeni Eflatuncu kozmoloji anlayışı yerine, Fârâbî’nin Aristocu evren anlayışını yorumlayarak “on akıldan” oluşan bir kozmolojik sistem ortaya koymuştur. Kirmânî’nin sisteminde nefsin yerini ikinci akıl alırken, üçüncü akıl madde ve sûretin yerine geçmiştir. Birinci ve ikinci akıldan yedi akıl daha doğmuştur. Onuncu akıl ise cismanî âlemi idare eder ve “faal akıl” olarak adlandırılır. Ancak Kirmânî’nin bu sistemi Fatımî dâveti tarafından benimsenmemiştir. Bu sistem, yalnızca İsmâiliyye’nin Yemen’deki Tayyibî-Müstâlî kolunun dâîleri tarafından benimsenmiş ve sonraki dönemlerde İsmâilî kozmolojisinin temel görüşü haline gelmiştir.²⁸⁰ Netice itibarıyla, başta Fatımîler olmak üzere tüm İsmâilî fırkalar, Yeni Eflatuncu felsefe anlayışından etkilenecek evren görüşlerini bu çerçevede sistemleştirmişlerdir.

1.5. İsmâiliyye'nin Karmatî-Fatimî Olarak Ayrılışı

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, gizli imamlar döneminde İsmâilî düşüncenin yayılması hususunda merkezi liderlik tarafından görevlendirilen İsmâilî dâîler, gittikleri bölgelerde davet faaliyetlerini başarıyla sürdürmüş ve birçok halkı İsmâilî mezhebine kazandırmışlardır. Bu dâîler, Muhammed b. İsmâil’in imameti ve mehdiliği adına davet faaliyetlerini yürütmekteydiler. İmam adına insanlardan vergi topluyor, Muhammed b. İsmâil’den sonra gelen liderleri ise onun “hüccet”leri olarak kabul ediyor ve halka bu şekilde tebliğde bulunuyorlardı. Dolayısıyla İsmâilî davet faaliyetleri, 286/899 yılına kadar merkezi liderliğin otoritesi altında devam etmiştir.

²⁸⁰ Bkz. Tan, “Tarihsel Süreçte İsmaililik”, 254-255.

Fatımîlerin ilk halifesi Said b. Hüseyin Ubeydullah el-Mehdî, İsmâîlî davetin başına geçmesiyle birlikte yeni fikirler ortaya koymuş; kendisinden önceki üç hüccetin, aslında Muhammed b. İsmâîl'in soyundan gelen imamlar olduklarını ve kendisinin de beklenen "mehdî" olduğunu ilan etmiştir. Daha önce merkezi liderlikle mektuplaşma hâlinde olan Kûfe Sevâdî'ndaki Karmatî İsmâîlîler, bu düşünce değişikliğini fark etmiş ve bundan rahatsız olmuşlardır. Hamdân Karmat, imamet müessesesinin Muhammed b. İsmâîl ile sona erdiğini ve "kâim mehdî"nin yalnızca onun olduğunu savunmuş; bu durumu araştırması için yardımcısı konumundaki Abdan'ı Suriye'deki Selemiye'ye göndermiştir. Abdan, Selemiye'ye geldiğinde Ubeydullah el-Mehdî ona, kendisinin ve atalarının gerçekte hüccet değil imam olduklarını, gizlilik dönemi sebebiyle kendilerini halka hüccet olarak tanıttıklarını ifade etmiştir. Ayrıca, Muhammed b. İsmâîl'in mehdiliği meselesinin, imamları gizlemek için ortaya atılan sembolik bir inanç olduğunu dile getirmiştir. Bu gelişmeler üzerine Hamdân, Abdan aracılığıyla kendi bölgelerinde görevli dâîlere haber göndererek davet faaliyetlerine son vermelerini emretmiştir. Hamdân'ın emrine uyan dâîler de daveti sona erdirmiştir.²⁸¹

Ubeydullah'ın ortaya koyduğu yeni öğretiyi benimseyen ve onun imametini kabul eden İsmâîlîler, "Fatımî İsmâîliyyesi" olarak adlandırılmıştır. Buna karşılık, Ubeydullah'ın anlayışını reddedip İsmâîliyye'nin eski imamet öğretisine bağlı kalmayı sürdüren ve merkezleri Kûfe Sevâdî'nda olanlara ise "Karmatî" denilmiştir. Bu ayrılıktan sonra Fatımîlerle Karmatî İsmâîlîler arasında ciddi bir düşmanlık doğmuştur. Merkezi liderlikle ilişkileri bozulan Hamdân çok geçmeden ortadan kaybolmuştur. Ancak onun öldürüldüğü veya kendisini gizlediği konusunda kaynaklarda her hangi bir bilgi geçmemektedir. Kûfe Sevâdî'nda Hamdân'ın ardından Karmatî liderliğine geçen Abdan, Zikreveyh b. Mihreveyh'in adamları tarafından düzenlenen bir suikast sonucunda öldürülmüştür.²⁸²

İsmâîlîler arasındaki bu bölünmenin sonucunda, İsmâîlî davet faaliyeti büyük bir krize girmiştir. Yemen'deki İsmâîlî dâî Mansur el-Yemen ve Mağrib'deki dâî Ebû Abdullah eş-Şîî, Ubeydullah'ın imametini kabul ederek onun adına davet faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Ancak Irak, Bahreyn, Horasan ve Mâverâünnehir'deki

²⁸¹ Bkz. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, 25/228-232; Avcu, "Karmatîler", 211.

²⁸² Bkz. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer*, 5/65-68.

dâîler, eski öğretiden sapmayarak Muhammed b. İsmâîl'in imamlığı adına davete devam etmişlerdir. Suriye'de görev yapan Zikreveyh ile Yemen'deki dâî Ali b. Fadl ise önce yeni öğretiyi kabul etmiş, fakat sonrasında bu fikirlerinden vazgeçerek eski davete geri dönmüşlerdir.²⁸³

İsmâîliyye mezhebi Fatımî ve Karmatî olarak ayrıldıktan sonra, Fatımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî, Kuzey Afrika'ya giderek buradaki dâîlerinin yardımıyla Mağrib'de Fatımî Devleti'ni kurmuştur. Kuzey Afrika'nın birçok bölgesini kendi otoritesi altına almıştır. Fatımîler daha sonra Mısır'ı fethederek Fatımî hilafetinin başkentini Kahire'ye taşımıştır. Fatımî Devleti, hüküm sürdüğü dönem boyunca başta Kuzey Afrika olmak üzere, Mısır, Yemen, Suriye'nin bir kısmı ve Hicaz bölgesine hâkim olmuştur. Bu bölgelerin yanı sıra Fars, Multan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi coğrafyalara da dâîler göndererek davet faaliyetlerine devam etmiştir.²⁸⁴

Aynı şekilde Karmatîler de Bahreyn'de Karmatî Devleti'ni kurmuşlar; Bahreyn, Irak, Basra Körfezi ve Hicaz'ın bazı kısımlarına hâkim olarak mezhebî faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Onlar da İslâm dünyasının farklı coğrafyalarına dâîler göndererek davet faaliyetlerini devam ettirmişlerdir.

²⁸³Wilferd Madelung, "İsmâîlilik: Eski ve Yeni Davet", çev. Muzaffer Tan, *Dinî araştırmalar* 9/25 (2006), 284; Avcu, "Karmatîler", 211.

²⁸⁴Bkz. Tan, 249-252.

İKİNCİ BÖLÜM

HORASAN VE MÂVERÂÜNNEHİR'DE İSMÂİLİLİK

Horasan ve Mâverâünnehir, coğrafi ve kültürel yapısı itibarıyla İslâmî mezheplerin, özellikle Şîî eğilimli hareketlerin gelişimine elverişli bir zemin sunmuştur. İsmâîlîlik mezhebi, Kuzey Afrika ve Bahreyn gibi bölgelere yayılmakla birlikte, Abbâsî hâkimiyetindeki Horasan ve Mâverâünnehir'e de nüfuz etmeyi hedeflemiştir. Bu hedef doğrultusunda etkin bir dâî ağı oluşturmuştur. Söz konusu bölgelerde faaliyet yürüten İsmâîlî dâîler, mezhebin öğretilerini sistematik biçimde halka ulaştırarak İsmâîlîliğin kalıcı izler bırakmasına zemin hazırlamıştır. İsmâîlî dâîlerin bölgedeki davet faaliyetleri, İsmâîlîliğin hem kurumsal hem de fikrî boyutta güç kazanmasını sağlamış, fakat bu gelişmeler Gazne Devleti tarafından tehdit unsuru olarak görülmüştür. Bu nedenle, Horasan'daki İsmâîlî varlığı, sadece mezhebin yayılış süreci açısından değil, aynı zamanda Gazneli yönetiminin siyasî ve dinî tepkileri bakımından da dikkatle incelenmesi gereken bir safhayı teşkil etmektedir.

1.İsmâîliyye'nin Horasan ve Mâverâünnehir'e Yayılışı

Şîîlerin altıncı imamı Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) vefat ettikten sonra, Muhammed b. İsmâîl henüz küçük yaştaydı. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Abbâsîler tarafından can güvenliği tehdit altında olduğundan, Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah b. Meymûn gibi yanındaki taraftarlarının yardımıyla Medine'yi terk ederek Horasan-Fars bölgelerine gitmiştir. Muhammed b. İsmâîl ilk olarak Fars'ın Huzistan şehrine gitmiş, daha sonra Nihâvend ve Rey gibi Horasan'ın diğer şehirlerine yerleşmiştir.²⁸⁵

İsmâîlîlerin gizlenmek ve davet faaliyetlerini yürütmek için neden ilk olarak Horasan bölgesini seçtiği konusuna gelince; Horasan topraklarının hem coğrafi ve siyasi açıdan, hem de mezhepsel yönden İsmâîlî dâîlerin faaliyetlerini yürütmeleri için daha güvenli ve elverişli bir ortam sunduğu söylenebilir. Kaynaklarda, Huzistan Muhammed b. İsmâîl'in gitmek için ilk tercih ettiği şehir olarak zikredilir. Çünkü Huzistan, en eski medeniyetlerin kurulduğu şehirlerden biriydi. Sâ mânîler döneminde ilim merkezi olarak tanınmaktaydı. Araplar İran'ı fethettikten sonra,

²⁸⁵ Bkz. İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, n351-356.

Huzistan bölgesi Arapların daha fazla ilgisini çekmişti. Ayrıca Huzistan, tarıma elverişli ve verimli topraklara sahipti. Bu da bölge halkının buraya rağbet göstermesine neden olmuştur. Huzistan ve Rey’de farklı dinlere mensup insanlar bir arada yaşıyordu. Huzistan’ın İran’ın batısında yer alması sebebiyle, Batı’dan İran’a giriş kapısı olarak stratejik bir öneme sahipti. Rey şehrinin seçilmesi ise, bu şehrin ticari bakımdan stratejik ve merkezi bir konuma sahip olmasıyla açıklanabilir. Horasan toprakları, Orta Doğu’daki ülkelere kıyasla daha fazla dinî ve mezhebî çeşitlilik barındırıyordu. Zerdüştlük, Mezdekîlik, Maniheizm gibi dinlerin ve bunlara bağlı çeşitli mezheplerin yanı sıra İslâm dini ile birlikte Mutezile, Şîlik, Hanefilik, Şâfîlik ve Hanbelîlik gibi mezhepler de mevcuttu. Bu din ve mezheplere ait birçok medrese bulunmaktaydı.²⁸⁶ Bu çeşitlilik, yeni bir düşüncenin bu coğrafyada yayılması için uygun bir zemin oluşturmaktaydı. Özellikle davet uğruna her şeylerini feda etmeye hazır olan İsmâilî dâîler için bu ortam daha da elverişliydi.

Horasan bölgesi, coğrafi ve dinî açıdan önemli bir yere sahip olmasının yanı sıra, siyasî anlamda da stratejik bir bölgeydi. Abbâsîler, hilafeti tesis ederken özellikle Şîilerin ve Horasan bölgesinde yaşayan bazı grupların desteğiyle Emevî Devleti’ni yıkmışlardı. Ancak iktidarı ele geçirdikten sonra Abbâsîler, Şîilerin siyasî faaliyetlerine engel olmaya çalışmış, onların hareketlerini bastırmıştır. Muhammed b. İsmâil ve taraftarları, Ca’fer es-Sâdık’ın ölümünden sonra Abbâsîlerin baskısından kaçarak Horasan topraklarına yönelmişlerdir. Çünkü İran toprakları, hilafetin merkezi olan Irak’taki Abbâsî otoritesinden görece uzaktı. Ayrıca İsmâilî dâîler, davet faaliyetleri için Horasan ve Cibâl bölgesinin en önemli şehirlerinden biri olan Rey’i merkez olarak seçmişlerdir. Zira Rey, hem coğrafi olarak merkezi bir konumdaydı hem de siyasî anlamda sık sık yönetim değişikliklerine sahne olmuş bir şehirdi. Mezhepsel yönden de Rey’de zamanla değişimler yaşandığı bilinmektedir. Örneğin, Rey’de 275/888 yılına kadar Ehl-i Sünnet mezhebi hâkimken, daha sonra şehrin hâkimi Ahmed b. Hasan el-Mâridânî Şîiliği desteklemiş ve böylece Rey’de Şîi

²⁸⁶Abdullah Derperiş, *Fırka-i İsmâiliyye der İran der Karn-i Sevüm ve Çâhrum-i Hicrî* (Sistân Belüçistân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 81-82.

mezhebi güç kazanmıştır.²⁸⁷ Bu gelişmeler neticesinde Rey’de İsmâîlî daveti giderek güçlenmiş ve dâîler bu şehri kendilerine merkez edinmişlerdir.

Muhammed b. İsmâîl’in Huzistan’a gitmesiyle birlikte İsmâîliyye’nin gizli davet dönemi başlamıştır. Bu dönemde İsmâîlî dâîler uzun süre boyunca davet faaliyetlerini gizli bir şekilde sürdürmüşlerdir. Davetin gizli olması nedeniyle İsmâîlî dâîlerin Horasan’da ne zaman faaliyet göstermeye başladıkları kesin olarak bilinmemektedir. Ancak buna rağmen, gizli davetin hicrî II. asrın ortalarından itibaren Horasan’da başladığını söylemek mümkündür. Çünkü Muhammed b. İsmâîl’in gizlenmesiyle birlikte dâîler de onun adına gizli olarak davet faaliyetlerine başlamışlardır. Muhammed b. İsmâîl Horasan’da bulunduğu göre, dâîlerin de Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde faaliyet gösterdiği düşünülebilir.²⁸⁸

İsmâîlî davetin Horasan ve Mâverâünnehir’de erken dönemde, yani II./IX asırda başladığına dair ileri sürülen delillerden biri, Ahmed b. Keyyâl isimli bir dâînin adının geçmesidir. Şehristânî’ye göre (ö. 548/1153), Ahmed b. Keyyâl Ca’fer es-Sâdık’tan sonra gelen gizli imamlardan birinin dâîsi olarak görev yapmıştır. Ancak daha sonra bazı aşırı görüşler öne sürmüş ve merkezi liderlikle ihtilafa düşmüştür.²⁸⁹ İsmâîlî yazar İdris İmâdüddîn de Şehristânî’ye benzer şekilde, Ahmed b. Keyyâl’in önce dâî olarak görev yaptığını, ardından bazı aşırı sözler söyleyerek diğer gâlîler gibi sapkınlığa düştüğünü belirtmiştir.²⁹⁰ Bu bilgilerden hareketle, Ahmed b. Keyyâl’in Ca’fer es-Sâdık’tan hemen sonra gelen İsmâîlî imamlardan birinin döneminde yaşadığı anlaşılmaktadır. İdrisî’ye göre o, Abdullah b. Muhammed b. İsmâîl’in dâîsiydi.²⁹¹ Muhammed b. İsmâîl’in oğlu Abdullah, II. asrın ikinci yarısında yaşamış ve kaynaklarda Horasan’ın çeşitli bölgelerinde bulunduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla, Ahmed b. Keyyâl onun dâîsi olduğuna göre, onun da Horasan’da faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır.²⁹²

²⁸⁷ Bkz. Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmaililik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 113-114.

²⁸⁸ Muzaffer Tan, “Horasan ve Maveraünnehir’de ilk İsmâîlî Faaliyetler”, *Dinî Araştırmalar* 10/30 (2008), 60.

²⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1993, 197.

²⁹⁰ İdrisî, *Uyûnu’l-Ahbâr ve Fünûnü’l-Âsâr*, 4/357; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmaililik*, 115.

²⁹¹ İdrisî, *Uyûnu’l-Ahbâr ve Fünûnü’l-Âsâr*, 4/357.

²⁹² Avcu, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmaililik*, 116.

Ebu'l-Meâlî, 481/1088 yılında kaleme aldığı *Beyânu'l-Edyân* adlı eserinde, Ahmed b. Zekeriyyâ Keyyâl isminden bahsetmiştir. Ebu'l-Meâlî'nin sözünü ettiği Keyyâl büyük ihtimalle Ahmed b. Keyyâl'dir. Ona göre Keyyâl, Nîşâbur'un Beyhak bölgesinden aslen gelmiş, 295/907 yılında ortaya çıkarak yeni bir şeriat getirdiğini iddia etmiş, yalnızca kendisinin anlayabildiği Farsça "Kur'an" adını verdiği gizemli harfler içeren bir kitap yazmış ve Horasan ile Mâverâünnehir'in çeşitli bölgelerinde davet faaliyetleri yürütmüştür. Ancak Ebu'l-Meâlî, Keyyâl'in hangi mezhebe bağlı olduğuna dair bilgi vermemiştir.²⁹³ Ünlü hâkim ve filozof Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), İbn Keyyâl'a karşı *Kitâbu'n-Nakd' ale'l-Keyyâl fi'l-İmâme* adlı bir reddiye kaleme almıştır.²⁹⁴ III. asrın sonu ile IV. asrın başlarında yaşayan Râzî'nin ona reddiye yazmış olması, İbn Keyyâl'in de aynı dönemde yaşadığını göstermektedir.²⁹⁵ Defterî ise, Ahmed b. Keyyâl'in İsmâiliyye'nin gizli davet döneminde yaşadığını reddederek, onun IV. asrın başlarında yaşadığını ve Sâ mânî Devleti hükümdarı II. Nasr (301–331/914–943) döneminde sarayın desteğini kazandığını, Mâverâünnehir bölgesinde taraftar topladığını belirtmektedir.²⁹⁶

Meşkûr, Ahmed b. Keyâl'i gulât-ı Şîaiçerisinde değerlendirmiş ve onun Keyâliyye adlı bir fırka kurduğunu belirtmiştir. Meşkûr'a göre Ahmed b. Keyâl, ilk başlarda İmam Ca'fer soyundan birini savunarak insanları ona davet etmekteyken, daha sonra kendisini kâim Mehdî olarak tanıtmaya başlamıştır. Kendi mezhebine dair Farsça ve Arapça dillerinde, hem felsefî hem de kelâmî içerikli eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Ancak Ahmed b. Keyâl'in aşırı söylemleri nedeniyle taraftarlarının önemli bir kısmı zamanla ondan uzaklaşmıştır.²⁹⁷ Ahmed b. Keyâl'a göre, ulvî (ruhânî) âlemi cismânî (nefisler) âleme entegre edebilen ve her iki âlemin yöntemlerini (menheçlerini) söyleyebilen kimse, gerçek anlamda imamdır. O, kendi ismini te'vil ederek ismindeki her bir harfin belirli bir âlemle uyumlu olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre, "Ahmed" isminin ilk harfi olan hemze, küllî nefse, hâ harfi,

²⁹³ Ebû'l-Meâlî, *Beyânu'l-Edyân*, 131.

²⁹⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 419.

²⁹⁵ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 116.

²⁹⁶ Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 186.

²⁹⁷ Muhammed Cevâd Meşkûr, *Ferheng-i Fırak-ı İslâmî* (Meşhet: Bünyâd-ı Pejuhişhâyi İslâmî Âstân-i Kuds-i Rızâvî, 1989), 370-371.

nâtik nefse; mîm harfî, hayvânî nefse; dâl harfî ise insanî nefse karşılık gelmektedir.²⁹⁸

Bu bilgiler ışığında, Ahmed b. Keyyâl'in İsmâiliyye'nin gizli davet döneminde değil, III. asrın sonu ile IV. asrın başlarında yaşadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, İsmâilî davetin Horasan topraklarında kesin olarak 260/873 yılından sonra yayılmaya başladığını ve İsmâilî dâîlerin bu bölgelere gittiklerini söylemek mümkündür. Yukarıda ifade edildiği gibi, özellikle III. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Irak topraklarında Karmatî hareketinin başlamasıyla, İsmâilî liderler farklı bölgelere dâîler göndererek davet faaliyetlerini hızlandırmışlardır.

1.1. Horasan ve Mâverâünnehir'e Gönderilen İsmâilî Dâîler ve Onların Faaliyetleri

İsmâilî davet faaliyetleri, hicrî 260/873 yılından sonra İran'ın Cibâl bölgesi olarak bilinen Rey, Kum, Kâşân ve Hemedân gibi şehirlerinde, ardından ise Horasan ve Mâverâünnehir'in farklı kısımlarında hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Kısa süre içerisinde Horasan'ın en önemli şehirlerinden biri olan Rey, adeta İsmâiliyye'nin davet merkezi hâline gelmiştir. Bu dönemde Horasan ve Mâverâünnehir'e gönderilen İsmâilî dâîleri hakkında en kapsamlı bilgiyi, Büyük Selçuklu Devleti'nin meşhur veziri Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* adlı eserinde vermiştir. İsmâiliyye'nin Horasan ve Mâverâünnehir'deki ilk dâîleri hakkında bilgi veren bir diğer önemli kaynak ise İbn Rizâm-Âhû Muhsin rivayetleridir.²⁹⁹

Bu kaynaklara göre, hicrî 260 yılından sonra Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde İsmâilî davetini yaymak amacıyla faaliyet gösteren en önemli şahsiyetler şunlardır: Halef, Ahmed b. Halef, Gıyâs, Ebû Ca'fer el-Kebîr, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Abdullah el-Hâdim, Ebû Saîd Şa'rânî, Hüseyin el-Mervezî, Ebû Abdullah en-Nesefî, Ebû Yakub es-Sicistânî ve diğer bazı dâîler. Kısaca adını zikrettiğimiz bu İsmâilî dâîler hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

İsmâilî dâîler, davet faaliyetlerinin ilk dönemlerinde çalışmalarını genellikle şehir merkezlerinden uzak bölgelerde gerçekleştirmekteydi. Bu sebeple, İsmâilî daveti başlangıçta şehir merkezlerine daha sınırlı düzeyde nüfuz edebilmiştir.

²⁹⁸ Meşkûr, *Ferheng-i Fırak-ı İslâmî*, 371.

²⁹⁹ Bkz. Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 182-183; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 120.

Horasan bölgesinde davet başladığında da öncelikle şehir dışındaki, özellikle tarım ve hayvancılıkla meşgul olan alt tabaka halkı İsmâiliyye'ye kazandırılmıştır. Ancak bu yöntemle davetin yeterince yayılmayacağını anlayan İsmâilî dâîler, davet stratejilerini değiştirerek şehir merkezlerine yönelmiş ve özellikle bölge yöneticilerini davete kazandırmaya çalışmışlardır.³⁰⁰

1.1.1. Halef el-Hallâc

İsmâilî davetinin Horasan'ın Cibâl bölgesine ne zaman başladığı konusuna yukarıda değinilmiştir. Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme* adlı eserinde anlattıklarına göre, İsmâilî davetinin Ca'fer es-Sâdık'ın dönemine yakın bir zamanda başladığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Onun ifadesine göre, Muhammed b. İsmâil'in yakın taraftarlarından olan Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh, davet için Cibâl bölgesine gider. Daha sonra Halef isimli birini kendi yerine dâî olarak seçerek Rey bölgesine gönderir.³⁰¹ Ancak Nizâmülmülk'ün Abdullah b. Meymûn ile ilgili bildirdiği dönemde bir hata olmalıdır. Çünkü Abdullah b. Meymûn'un, hicrî II. asrın ikinci yarısında yaşayan Muhammed b. İsmâil ile aynı dönemde yaşadığı bilinmektedir. Bu durumda, Horasan'daki davetin hicrî II. asrın sonlarında veya III. asrın başlarında başlamış olması gerekir.

Nizâmülmülk, Halef'ten sonra onun oğlu Ahmed'in ve ardından Gıyâs adında birinin dâî olarak görev yaptığını; Gıyâs'ın mehdînin yakında zuhur edeceğini iddia ettiğini, ancak belirttiği tarihte mehdînin ortaya çıkmadığını anlatır. İsmâiliyye taraftarları, mehdînin III. asrın sonlarına doğru zuhur edeceğini tebliğ ediyor ve bu zuhur beklentisini yayıyorlardı.³⁰² Bu bilgiye dayanarak, Halef'in davetle görevlendirilmesinin III. asrın ikinci yarısından sonra gerçekleştiğini söylemek daha isabetli olacaktır. Ayrıca İbn Rizâm-Âhû Muhsin rivayetlerinde, Abdullah b. Meymûn'un III. asrın ortalarına doğru yaşadığı belirtilmektedir.³⁰³ Dolayısıyla, İsmâilî davetin Horasan-Cibâl bölgesinde III. asrın ikinci yarısından itibaren başladığını söylemek mümkündür. Önceki bölümde belirtildiği gibi, İsmâiliyye

³⁰⁰Hüseyn Ezdî, "Faaliyet-i Dâiyân-i İsmâilî der İran", *Pujûhişnâme-i ulûm-i İnsânî Dânişgâh-i Şehit Behiştî* 51 (2006), 21.

³⁰¹Ebû Alî Kıvâmüddîn Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, thk. Murtaza Müderrisî Çahardehî (Tahran: Zevvâr Yayınları, 1965), 233.

³⁰²Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 233.

³⁰³İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 264.

davetinin yoğun olarak başladığı dönem, Karmatîlerin ortaya çıkışıyla birlikte, İsmâiliyye'nin son gizli imamı Hüseyin b. Ahmed dönemine denk gelir. Halef'in hangi kişi veya imam tarafından görevlendirildiğini tespit etmek ise gizlilik dönemi nedeniyle oldukça zordur.

Halef, dâî olarak Rey, Âbe, Kum, Kâşân, Taberistân ve Mazenderân'a gider. Bu bölgelere gitmesinin sebebi, söz konusu yerlerde Şîî taraftarlarının bulunması ve dolayısıyla İsmâilî davetinin bu bölgelerde daha kolay kabul göreceğini düşünmesidir. Halef, önce Rey'in yakınında bulunan Feşâpûye nahiyesine bağlı Küleyn köyüne yerleşir. Gizlilik gereği kendisini hemen açığa çıkarmaz; uzun süre görevini gizli tutarak nakış işlerini öğrenir ve bu işle meşgul olur. Amacını ve gerçek niyetini kimseye açıklamaz. Halef'in uzun süre gizli kalmasının nedeni, muhtemelen diğer dâîler gibi kendisini zâhid, takvâ sahibi, dürüst ve güvenilir biri olarak gösterip halkın güvenini kazanmak istemesidir.³⁰⁴ Daha sonra, gizlice bir kişiyi İsmâilî mezhebine davet eder. Bu kişi muhtemelen Şîî eğilimlidir. Zira Halef, kendisinin Ehl-i Beyt mezhebine mensup olduğunu söyler; mehdînin gelişini beklediğini ve yakın bir zamanda zuhur edeceğini, o zamana kadar davetin gizli yürütülmesi gerektiğini ifade eder.³⁰⁵ Mehdî ortaya çıktığında bu davetten habersiz kalmamalarını öğütler. Halef'in mehdînin zuhuruyla ilgili yakın bir zamanı işaret ettiği anlaşılmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, İsmâilî mezhebi genel olarak mehdînin 300/912 yıllarında ortaya çıkacağını düşünmekteydi. Bu da, İsmâilî davetin III. asrın ortalarından itibaren yayıldığını göstermektedir.

Halef, bu şekilde köy halkını İsmâilî mezhebine davet etmeye devam eder. Daveti gizli yürüttüğü için, insanlarla genellikle تنها ve ıssız yerlerde görüşür. Bir gün, köyün dışında, harabe hâlindeki eski bir mescitte insanlara İsmâilî mezhebini anlatırken, köyün ileri gelenlerinden biri onu görür. Bu kişi, halkı onun kötü niyetli biri olduğu, insanları yoldan çıkaracağı konusunda uyarır. Bunun üzerine Halef, faaliyetinin ifşa olduğunu anlayarak Rey'e gider ve orada vefat eder.³⁰⁶ Halef'in Küleyn'i terk etmesinin iki nedeni olabilir: İlki, görevi köy büyüğü tarafından ifşa edilmiş ve bu durum can güvenliğini tehlikeye sokmuş olabilir; ikincisi ise halkın

³⁰⁴ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 122.

³⁰⁵ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 234.

³⁰⁶ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 234.

desteğini kaybetme korkusu, dolayısıyla davetin boşa çıkacağı endişesidir. Halef'in ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, İsmâiliyye'nin Fatımî–Karmatî ayrışmasının yaşandığı 286/899 yılı civarında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Halef'in Küleyn veya Rey gibi Cibâl bölgesinde ciddi etkisi olduğu ve çevresinde önemli sayıda taraftar topladığı anlaşılmaktadır. Nitekim o bölgedeki İsmâîlîler, “Halefiyye” adıyla anılmışlardır.³⁰⁷Halef'in ölümünden sonra yerine oğlu Ahmed geçmiştir. Ancak kaynaklarda Ahmed hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Ondan sonra Küleyn'in yerlisi olan Gıyâs, dâî olarak göreve başlamıştır.

1.1.2. Gıyâs

Gıyâs'ın lakabı veya nesebi hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Muhtemelen Küleyn köyünün sakini olup Halef'in davetiyle İsmâîlî mezhebini kabul edenlerdendir. Gıyâs, dinî ilimlerde bilgi sahibi, edebiyat alanında kendini yetiştirmiş bir kişiydi. İsmâîlî öğretiyi Kur'an, hadis ve Arap dili edebiyatı çerçevesinde yorumluyordu. Bu bağlamda abdest, namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin ve bazı şer'î terimlerin anlamlarını açıklayan *el-Beyân* adlı bir eser telif etmiştir. Ayrıca Ehl-i Sünnet'e mensup âlimlerle dinî ve mezhebî konularda çeşitli münazaralara katılmıştır.³⁰⁸ Gıyâs, İsmâîlî dâîleri arasında dinî bilgi bakımından öne çıkan şahsiyetlerden biriydi. Büyük ihtimalle İsmâîlîliği kabul etmeden önce, bölgedeki medreselerde dinî eğitim almıştır.

Gıyâs, İsmâîlî davetini ciddi bir şekilde yürüterek Kum, Kâşân ve Âbe kentlerinde önemli ölçüde taraftar kazanmayı başarmıştır.³⁰⁹ Onun daveti ve mezhepsel faaliyetleri yaşadığı şehirde halk arasında yayılmış ve büyük ilgi uyandırmıştır. Dönemin Ehl-i Sünnet âlimlerinden Abdullah ez-Zaferânî, Gıyâs'ın kısa sürede davetini ilerlettiğini, gruplar hâlinde insanların bu mezhebe katıldığını fark ederek, onun faaliyetlerini durdurmak amacıyla Ehl-i Sünnet mensuplarından yardım istemiştir. Bunun üzerine Gıyâs, Rey'den kaçarak Horasan'ın iç kısımlarında bulunan Merv er-Rûd'a (Merv er-Rûz)³¹⁰ yerleşmiştir. Burada da davet faaliyetlerine devam etmiş ve Merv er-Rûd'un emîri olan, daha sonra İsmâiliyye'nin bölgedeki

³⁰⁷Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 234; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 123.

³⁰⁸Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 234.

³⁰⁹Daftary, *İsmâîlîler Tarihleri ve Öğretileri*, 184.

³¹⁰Merv er-Rûz, bugün Afganistan'ın kuzeybatısında yer alan ve Bala Murgab olarak bilinen yerdir. bkz. Daftary, *İsmâîlîler Tarihleri ve Öğretileri*, 184.

önemli dâîlerinden biri haline gelen Hüseyin b. Ali el-Mervezî'yi İsmâîlî mezhebine kazandırmıştır.³¹¹

Defterî'ye göre, Gıyâs'tan önceki dâîler davet faaliyetlerini genellikle kırsal ve dağlık bölgelerde yürütmüşlerdir. Ancak Gıyâs, Merv er-Rûd'a gittiğinde farklı bir metot izleyerek davete şehir merkezinden başlamış ve bu yöntemde başarı elde etmiştir. Emir Hüseyin b. Ali ile yakınlık kurarak onu davete kazandırmayı başarmıştır. Bu emirin desteği sayesinde Talıkan, Meymene, Herat, Garcistan (Afganistan'da Herat ve Kâbil arasında bulunan bir bölge) ve Gûr gibi Horasan şehirlerinin halkının büyük bir kısmı İsmâîlî mezhebine girmiştir.³¹² İslam tarihindeki siyasî gelişmelere baktığımızda Abbâsîlerin iktidarı ele geçirmesinde Horasanlıların önemli rol oynadığı görülmektedir. Bu nedenle İsmâîlî hareket için Horasan halkının kazanılması, stratejik bir hedefti. Eğer Kuzey Afrika'daki gibi davet faaliyetlerinde başarılı olunabilseydi, İslam dünyasının doğu coğrafyasına da hâkim olunabilecek ve Abbâsî hilafeti ortadan kaldırılabilirdi.³¹³ Ancak Horasan halkının çoğu ve Abbâsî hilafetini meşru kabul eden yöneticiler Ehl-i Sünnet mezhebine sıkı sıkıya bağlı olduklarından, İsmâîlî hareket bölgede arzu ettiği başarıyı elde edememiştir.

Gıyâs, Merv er-Rûd'da kendi yerine bir vekiltayin ederek kendisi Rey'e geri dönmüş ve davet faaliyetlerine orada devam etmiştir. Gıyâs Merv er-Rûd'a gitmeden önce, Nişâbur sakini Ebû Hâtim er-Râzî'yi yerine bırakmış ve halkı Mehdî'nin yakın zamanda zuhur edeceği konusunda bilgilendirmişti. Hatta Mehdî'nin zuhur edeceği tarihi de açıkça belirtmişti. Ancak belirtilen tarihte Mehdî'nin ortaya çıkmaması üzerine, Gıyâs halk arasında yalancılıkla itham edilmiş ve bazı taraftarları onu terk etmiştir. Ayrıca, Rey'e geri dönüp yeniden davet faaliyetlerine başladığını öğrenen Ehl-i Sünnet mensupları onu tehdit olarak görmüş ve bu durum Gıyâs'ın yeniden ortadan kaybolmasına sebep olmuştur.³¹⁴ Gıyâs, Horasan'a gönderilen İsmâîlî dâîler arasında kısa sürede önemli başarılar elde etmiş bir figürdür. Emir Hüseyin b. Ali'yi kazanması, yukarıda zikredilen bölgelerde İsmâîlîliğin yayılmasında önemli rol oynamıştır.

³¹¹Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 234; Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 184; Tan, "Horasan ve Maverâünnehir'de ilk İsmâîlî Faaliyetler", 62-63; Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmaililik*, 127.

³¹²Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 235.

³¹³Ezdî, "Faaliyet-i Dâiyân-i İsmâîlî der İran", 18-19.

³¹⁴Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 235; Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmaililik*, 127.

Gıyâs ortadan kaybolduktan sonra, onun yerine Halef'in torunlarından Ebû Ca'fer el-Kebîr, Rey şehrinde İsmâilî davetinin başına geçmiştir. Ancak Ebû Ca'fer kısa süre içinde hastalanmış ve yerine Ebû Hâtim er-Râzî'yi görevlendirmiştir. İyileşip yeniden göreve dönmek istediğinde, Ebû Hâtim kendisine dâîlik görevini iade etmemiştir.³¹⁵ Defterî, Ebû Ca'fer'in Ebû Hâtim tarafından görevden uzaklaştırıldığını belirtmektedir.³¹⁶ Nizâmülmülk ise, eserinde Ebû Ca'fer hakkında fazla bilgi vermemiştir. Bunun nedeni, muhtemelen dâîlik görev süresinin oldukça kısa olmasıdır.

1.1.3. Ebû Hâtim er-Râzî

Ebû Hâtim er-Râzî'nin, Nîşâbur bölgesinden olduğu ve Farsça edebiyat, Arap dili ve hadis ilimlerinde tanınmış bir âlim olduğu belirtilmektedir.³¹⁷ Bazı kaynaklarda ise onun Rey'in Peşâpûye nahiyesinden olduğu zikredilmektedir.³¹⁸ İbn Nedîm, onu "Ebû Hâtim el-Versinânî" şeklinde anmıştır.³¹⁹ Ebû Hâtim, hicrî IV. asrın ilk on yılında İsmâiliyye'nin Rey bölgesindeki dâîsi olarak görev yapmıştır.³²⁰ Bu dönemde İsmâilî davetinin yayılması hususunda önemli başarılar elde etmiştir.³²¹ Ebû Hâtim, Rey'de davetin başına geçtikten sonra Taberistân, İsfahan, Âzerbaycan gibi Rey'e komşu bölgelerde dâîler görevlendirerek insanları İsmâilî mezhebine kazandırmıştır. Ayrıca IV. asrın başlarında Rey emîri olan Ahmed b. Ali'ye de İsmâilîlik kabul ettirmeyi başarmıştır.³²²

Rey şehri, Ehl-i Sünnet mezhebine bağlı olan Sâmânîler tarafından ele geçirildikten sonra, Ebû Hâtim kaçarak Deylem'e, Hazar Denizi'ne yakın, Abbâsîlerden kaçan Şîfîlerin sığındığı dağlık bölge olan Taberistân'a gitmiştir. Deylem'e gittikten sonra, bölge yöneticisi Şervîn b. Verdâvendî'nin³²³ yanında yer

³¹⁵Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 235; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 127.

³¹⁶Daftary, *İsmailîler Tarihleri ve Öğretileri*, 184.

³¹⁷Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 235.

³¹⁸Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 129.

³¹⁹İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 265.

³²⁰Daftary, *İsmailîler Tarihleri ve Öğretileri*, 184; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 130.

³²¹Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 235.

³²²Daftary, *İsmailîler Tarihleri ve Öğretileri*, 184.

³²³Kaynak olarak kullandığım Nizâmülmülk'ün eserinde, adı Şervîn b. Verdâvendî olarak geçmektedir. Ancak Bağdâdî, onu Esfâr b. Şireveyh şeklinde zikretmiştir (bkz. Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 267). Daftary ise, Mesûdî'den naklen, Ebû Hâtim'in yanına gittiği Deylemli komutanı Esfâr b. Şireveyh olarak ifade etmiştir. (bkz. Daftary, *İsmailîler Tarihleri ve Öğretileri*, 185.)

almış ve Deylem'deki Zeydîleri eleştirerek onların dinî ve itikadî bakımdan eksik olduğunu iddia etmiştir.³²⁴ Ebû Hâtim, Deylem ve Gîlân bölgelerinde ciddi ölçüde taraftar toplamıştır. Onun davetini kabul edenler arasında Deylem'in meşhur komutanları olan Esfâr b. Şîreveyh (ö. 319/931) ve Merdâvic b. Ziyâr (ö. 323/935) da yer almaktaydı. Rivayetlere göre, Ebû Hâtim'in etkisinde kalan Esfâr b. Şîreveyh, Zeydî imamı Hasan b. Kâsım'ı öldürmüş ve birçok Zeydî taraftarını esir alarak Sâ mânî emîrine göndermiştir.³²⁵

Daha önce de ifade edildiği gibi, Fatımî öncesi eski İsmâilî davetinin temelinde Mehdî'nin zuhur edeceği inancı yer almaktaydı. Buna göre dâîler, Muhammed b. İsmâil'in imametini ve mehdî olarak geri döneceğini esas alarak davet faaliyetlerini yürütüyorlardı. İsmâilîler, Fatımî ve Karmatî olmak üzere ikiye ayrılırlar da, Karmatîler bu inancı sürdürmeye devam etmişlerdir. Özellikle IV. asrın başlarında Mehdî beklentisi oldukça artmıştır. Ebû Hâtim, Deylem'e gittiğinde halka yakın zamanda imamın Deylem'de zuhur edeceğini, kendisinin de onun mezhebinden olduğunu söyleyerek onları davet etmiş ve bu vesileyle daveti kabul ettirmiştir. Ancak belirttiği tarihte Mehdî zuhur etmeyince, Deylem halkı onun yalancı olduğunu, Mezdek dinine mensup bir sapkın olduğunu düşünerek onu öldürmek istemiştir. Ebû Hâtim, hayatının tehlikede olduğunu anlayınca Deylem'den kaçmıştır. Daha sonra da vefat etmiştir.³²⁶ İbn Hacer, onun 322/934 yılında öldüğünü kaydetmektedir.³²⁷

Defterî'ye göre, Ebû Hâtim'in Mehdî'nin zuhur edeceği tarih konusundaki ön görüşünün tutmaması, bölgede İsmâilî karşıtı bir politikanın benimsenmesine sebep olmuştur. Daha sonra Ebû Hâtim Rey'e dönmüş, fakat tekrar Azerbaycan'a kaçarak Müflih isimli bir beyin himayesine sığınmıştır.³²⁸ Her ne kadar bazı kaynaklar, Ebû Hâtim'in Ehl-i Sünnet mensuplarının baskısından dolayı Rey'i terk edip Deylem'e gittiğini ifade etmiş olsalar da, onun bu bölgelere asıl gidiş nedeninin davet faaliyetini yürütmek olduğu düşünülmektedir. Zira can güvenliği endişesiyle kaçan

³²⁴Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 236.

³²⁵Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 185.

³²⁶Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 236.

³²⁷Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hâcer, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde (Beyrut, 2002), 1/448; Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmaililik*, 131.

³²⁸Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 185.

bir kimsenin, tekrar aynı bölgeye dönmesi kendisi açısından büyük bir risk teşkil ederdi. Nitekim Ebû Hâtim, Deylem'e gider gitmez davet faaliyetlerine devam etmiştir.

Ebû Hâtim'in ölümünden sonra Cibâl bölgesindeki İsmâîlîler arasında bir bölünme yaşanmış ve bu durum neticesinde baş dâîlik görevi iki kişiye verilmiştir. Bunlardan biri, daha sonra Nizârî İsmâîliyyesi'nin kalesi olacak Girdkûh'ta yaşayan Abdullah Kevkebî, diğeri ise Rey'de yaşayan İshak'tır.³²⁹ Defterî, bu İshak'ın meşhur İsmâîlî dâîilerinden Ebû Yakub İshak b. Ahmed es-Sicistânî olabileceğini belirtmiştir.³³⁰

Ebû Hâtim'in Fatimî mi yoksa Karmatî mi olduğu konusu, araştırmacılar arasında tartışmalıdır. Karmatî dâîileri olan Gıyâs ve Ebû Ca'fer el-Kebîr'den sonra Rey'de dâîlik görevine gelen Ebû Hâtim de, Mehdî'nin yakın zamanda ortaya çıkacağı inancını taşımaktaydı. Bu nedenle görevine başladığında Karmatî düşünceye yakın olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bazı İsmâîlî kaynaklar, Ebû Hâtim'in Fatimî olduğunu ileri sürmektedir. Zira o, *Kitâbu'z-Zîne* adlı eserini Fatimî halifesi Kâim Biemrillah'a sunmuş, bu eser halife tarafından takdir edilmiştir.³³¹ Bu rivayete dayanan Tâmir, Gâlib ve Sellûm gibi çağdaş araştırmacılar da, Ebû Hâtim'in Fatimî olduğu görüşündedir. Ancak, İbn Hacer'in verdiği ölüm tarihi olan 322/934³³² yılı ile Kâim Biemrillah'ın hilafete geçiş tarihi (385/996-410/1021) arasında bir zaman çelişkisi bulunmaktadır. Bu nedenle, Ebû Hâtim'in eseri Kâim'e sunmuş olması tarih açısından tutarsız görünmektedir. Genel kabul gören görüşe göre, Karmatîlerin Fatimî davetini kabul etmesi Muiz dönemiyle başlamıştır. Dolayısıyla Ebû Hâtim gibi bazı İsmâîlî düşünürlerin daha sonra Fatimî düşünceyi benimseyip bu öğretiyi geliştirmiş olmaları, sonraki İsmâîlî âlimlerin onu Fatimî olarak değerlendirmelerine neden olmuş olabilir.³³³

Ebû Hâtim'e ait günümüze ulaşan üç eser bulunmaktadır. Bunlardan ilki, 300/912 yıllarında yazdığı *Kitâbu'z-Zîne*'dir. Bu eserde, Şifliği öne çıkarırken,

³²⁹Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 236.

³³⁰Daftary, *İsmâîlîler Tarihleri ve Öğretileri*, 186.

³³¹ Bkz. İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*, 168-168; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 131.

³³²İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 1/448.

³³³ Bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 131-132.

Hanefileri “Mürchie” olarak nitelendirmiştir. Eserin, Rey bölgesindeki Şîf grupları İsmâilî davete ısındırmak amacıyla kaleme alındığı bilinmektedir.³³⁴ İkinci eseri *Islâh* ise 319/931 yılından sonra yazılmış olup, bu eserde İsmâilî dâîlerinden Neseffî'nin *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı eserindeki yedi devir öğretisini eleştirmiştir.³³⁵ Üçüncü eseri *A'lâmu'n-Nübüvve*, ömrünün sonlarına doğru yazılmış olup, bu eserde Ebû Bekir er-Râzî ile nübüvvet hakkında girdiği tartışmalara yer vermiştir. Bunlar dışında günümüze ulaşmamış olan *Kitâbu'r-Ric'a* ve fıkıh konularını içeren *Kitâbu'l-Câmi*³³⁶ adlı iki eseri daha bulunmaktadır.³³⁷

1.1.4. Ebû Abdullah el-Hâdim ve Ebû Saîd eş-Şarânî

III. asrın sonu ile IV. asrın başlarında, Karmatîlerin yanı sıra merkezi önce Selemiye, sonra Kuzey Afrika olan Fatımîler de Horasan ve Mâverâünnehir'e dâîler göndererek Ubeydullah el-Mehdî adına davet faaliyetlerinde bulunmalarını sağlamışlardır.³³⁸

Defterî'ye göre, Ubeydullah el-Mehdî Horasan'a ilk kez Ebû Abdullah el-Hâdim'i dâî olarak göndermiştir. Hâdim, hicrî (300/912) yıllarında Horasan'ın Nîşâbur şehrine yerleşmiş ve burada davet faaliyetlerini gizli şekilde yürütmüştür. Yukarıda da ifade edildiği gibi, el-Hâdim'den önce de Horasan bölgesinde İsmâilî dâîler davet faaliyetlerinde bulunmaktaydı. Bu isimlerden biri de Merv er-Rûd'un yöneticisi Hüseyin b. Ali el-Mervezî'yi İsmâilîliğe kazandıran ve Muhammed b. İsmâil adına Horasan'da birçok kişiyi İsmâilî mezhebine davet eden Gıyâs'tır. Ebû Abdullah el-Hâdim, 307/919 yılına kadar görev yaptığı bölgelerde başarılı bir şekilde faaliyet göstermiş ve birçok insanı Fatımî İsmâiliyyesi'ne kazandırmayı başarmıştır.³³⁹

307/919 yılında, Horasan bölgesinde Ebû Abdullah el-Hâdim'in yerine, Ubeydullah el-Mehdî tarafından Ebû Saîd eş-Şarânî dâî olarak görevlendirilmiştir. Ebû Saîd eş-Şarânî, Gıyâs gibi şehri yöneten üst düzey yöneticileri ve komutanları

³³⁴ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 143.

³³⁵ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, thk. Salah es-Sâvî - Gulam Rıza Avânî (Tahran, 2004), 261.

³³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 268.

³³⁷ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 144.

³³⁸ Makrizî, *İtti'âz*, 47.

³³⁹ Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 186.

davete kazandırarak, onların desteğiyle halkı İsmâîlîliğe davet etmeye çalışmıştır.³⁴⁰ İbnü'n-Nedîm de Ebû Saîd eş-Şa'rânî'nin 307/919 yılında Ubeydullah el-Mehdî tarafından Horasan'a dâî olarak gönderildiğini belirtmektedir.³⁴¹ Ancak bazı rivayetlerde, Şa'rânî'nin Ebû Abdullah el-Hâdim tarafından İsmâîlîliğe davet edildiği ve Ebû Abdullah'ın onu yerine tayin ettiği de zikredilmektedir.³⁴² Bu durumda Ebû Abdullah el-Hâdim, Ebû Saîd'i Ubeydullah el-Mehdî'nin onayıyla görevlendirmiş olabilir veya Ebû Saîd doğrudan el-Mehdî tarafından gönderilip Nîşâbur'a geldikten sonra, Ebû Abdullah tarafından halka tanıtılmış olabilir. Zira Fatımî merkezî liderliği tarafından gönderilen dâîler ya doğrudan merkezin tayiniyle ya da merkezin onayıyla görevlendirilmekteydi.

Fatımî İsmâîliyesi adına önemli başarılar elde eden Ebû Saîd eş-Şa'rânî'nin, Nîşâbur valisi Ebû Bekir b. Muhtâc döneminde bu şehirde öldürüldüğü rivayet edilmektedir.³⁴³ Öte yandan, İbnü'n-Nedîm, onun kendi eceliyle öldüğünü belirtmiştir.³⁴⁴

Yukarıda aktarılan bilgilere dayanarak, Fatımî dâîlerin genel anlamda merkezî liderliğin denetimi altında buldukları ve bu liderliğin yönlendirmesiyle hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Buna karşılık, Muhammed b. İsmâil adına davet faaliyetlerinde bulunan Karmatî dâîlerin merkezî bir gözetim ve denetime tâbi tutulduklarına dair açık bir rivayet bulunmamaktadır. Kaynaklarda, Horasan ve Mâverâünnehir'e gönderilen ilk Fatımî dâîler hakkında fazla ayrıntılı bilgi yer almamaktadır.

1.1.5. Hüseyin b. Ali el-Merv er-Rûdî (el-Mervezî)

Horasan bölgesinde Ebû Saîd eş-Şa'rânî'den sonra, daha önce Gıyâs'ın daveti neticesinde İsmâîlîliği kabul eden Merv er-Rûd emîri Hüseyin b. Ali el-Merv er-Rûdî (el-Mervezî), İsmâîliyye dâîsi olarak göreve başlar.³⁴⁵ Hüseyin b. Ali, Horasan'ın Talikan, Meymene, Herat, Gurcistan ve Gûr olarak bilinen bölgelerinin emîri olarak

³⁴⁰Raşîduddin Fadlullah Hamedânî, *Câmiu't-Tevârih*, thk. Muhammed Revşen (Tahran: Mirâs Mektup Yayınları, 2008), 11-12; Daftary, *İsmâîliler Tarihleri ve Öğretileri*, 186.

³⁴¹İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 266.

³⁴²İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer*, 6/95; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 150.

³⁴³Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 267.

³⁴⁴İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 266.

³⁴⁵İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 266; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 267; Daftary, *İsmâîliler Tarihleri ve Öğretileri*, 186.

görev yapmış ve bu bölgelerde birçok kişiyi İsmâilî davete kazandırdığı belirtilmiştir.³⁴⁶ Kendisi Sâ mânî Devleti'nin önemli komutanlarından biriydi. Sâ mânî emîri Ahmed b. İsmâ il döneminde (295–301/907–914), Sâ mânîlerin Sistan'daki ordusunun komutanı olarak görev yapmaktaydı. Sistan'ın Sâ mânî Devleti tarafından ele geçirilmesinde Hüseyin el-Mervezî'nin büyük katkısı olmuştur. Ancak Hüseyin el-Mervezî, Sâ mânî emîri Ahmed b. İsmâ il'in kendisini Sistan emîri olarak tayin edeceğini beklerken, bu göreve Simcûr Davâtî'nin atanması nedeniyle büyük bir hayal kırıklığı yaşar ve Ahmed b. İsmâ il'e karşı kin beslemeye başlar. Ahmed b. İsmâ il'in 301/913 yılında ölmesi üzerine, yerine sekiz yaşındaki oğlu II. Nasr geçer. Bu siyasi boşluktan faydalanmak isteyen Hüseyin el-Mervezî, Herat'ta Sâ mânî hükümetine karşı isyan başlatır;³⁴⁷ ancak bu girişimi başarısız olur. 306/918 yılında Sâ mânîler tarafından yakalanarak Buhara'ya götürülür ve hapsedilir. Daha sonra Sâ mânî veziri Ceyhânî'nin araya girmesiyle serbest bırakılır. Bir süre Sâ mânî sarayında hizmet ettikten sonra tekrar Horasan'a döner ve İsmâ ilîyye'nin dâ isî olarak faaliyet göstermeye başlar. Hüseyin el-Mervezî, dâ ilik görevine geldikten sonra Horasan'daki davet merkezini Nişâ bur'dan Merv er-Rûd'a taşımıştır.³⁴⁸

Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin ölümüyle ilgili kaynaklarda farklı bilgiler yer almaktadır. Bazı kaynaklar, onun Sâ mânîler tarafından tekrar tutuklanarak hapiste öldüğünü belirtirken³⁴⁹, bazıları ise onun öldürüldüğünü ifade etmektedir.³⁵⁰ Daftary gibi bazı araştırmacılar ise, Sâ mânîler tarafından affedildikten sonra tekrar Horasan'a döndüğünü ve davet faaliyetlerine devam ettiğini bildirmektedir. Ölüm tarihiyle ilgili de kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak 306/918 yılında Sâ mânîler tarafından tutuklandığı, bir süre hapiste kaldığı, sarayda hizmet ettiği ve ardından Horasan'a dönerek davet faaliyetini sürdürdüğü³⁵¹ göz önüne alındığında, muhtemelen 310/922 yılından sonra vefat etmiş olmalıdır.

³⁴⁶Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 235.

³⁴⁷Bkz. Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, thk. Abdülhay Habîbî (Dünya-yı Kitap, 1984), 326-332.

³⁴⁸Daftary, *İsmâ ililer Tarihleri ve Öğretileri*, 186-187.

³⁴⁹İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 266.

³⁵⁰Ebu'l-Muzaffer İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyüzü'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 119.

³⁵¹Daftary, *İsmâ ililer Tarihleri ve Öğretileri*, 187.

Hüseyin el-Mervezî'nin, III. yüzyılın sonlarına doğru Gıyâs tarafından İsmâilî mezhebine kazandırıldığı, 307/919 yılında ise Horasan dâisi olarak görevlendirilen Ebû Saîd eş-Şa'rânî'den sonra dâilik görevini üstlendiği bilgisi bazı kafa karışıklıklarına yol açmaktadır. Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere, Horasan'daki ilk dâîlerden biri olan Gıyâs'ın Karmatî olduğu bilinmektedir. Buna karşılık, Ebû Abdullah el-Hâdim ve Ebû Saîd eş-Şa'rânî gibi dâîler, doğrudan Fatımî lideri tarafından görevlendirildiklerinden Fatımî olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, burada bir çelişkinin varlığından söz edilebilir.

Hüseyin el-Mervezî her ne kadar III. asrın sonunda İsmâilî daveti kabul etmiş olsa da, devlet işleriyle meşgul olması nedeniyle davet faaliyetlerinde başlangıçta çok aktif olamamış olabilir. IV. asırdan sonra bölgeye gelen Fatımî dâîleriyle temas kurarak zamanla Fatımî davetine katılmış olması muhtemeldir. Ancak bu geçişin nasıl gerçekleştiği konusunda kaynaklarda açık ve kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

1.1.6. Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî (En-Nesefî)

Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî³⁵² (Nesefî) el-Bezdevî³⁵³, İsmâilî davetini hem Horasan hem de Mâverâünnehir'e yayan ve bu faaliyetlerde başarılı olan önemli dâîlerden biridir. Madelung, Nesefî'nin Horasan ve Mâverâünnehir dâisi olmasının yanı sıra, İsmâilî mezhebine Yeni Eflâtuncu düşüncüyü sokan ilk düşünür olduğunu, İsmâilî davet içinde önemli bir yer edindiğini, ortaya koyduğu felsefî düşüncelerin İsmâilî toplantılarında rağbet gördüğünü ve VI./XII. asırda Karmatî inancının birleşmesinde *el-Mahsûl* adlı kitabının büyük rol oynadığını bildirmektedir.³⁵⁴

Nesefî'nin dâilik görevine başlaması ve davet faaliyetleri hakkında en ayrıntılı bilgi Nizâmülmülk'ün Siyasetnâme'sinde verilmektedir. Horasan'ın önemli filozof ve kelamcılarında biri olan Nesefî, Hüseyin el-Mervezî'nin güvendiği isimlerden biriydi. Mervezî, kendi yerine Nesefî'yi dâî tayin ederek Mâverâünnehir

³⁵²Nahşeb, Ceyhun ve Semerkand arasında yer alan, Mâverâünnehir bölgesinin şehirlerinden biridir. Buhara'dan Semerkand'a doğru giderken yolun sol tarafında kalmaktadır. Nahşeb'in bir diğer adı ise Nesef'tir. bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1977), 276.

³⁵³Bezde, Mâverâünnehir'de bulunan ve Nesef'e 6 fersah mesafede yer alan bir yerin (hisarın) adıdır. Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut, 1977), 409.

³⁵⁴Madelung, *Fırkahâ-yi İslâmî*, 154.

bölgesine gidip halkı davete kazandırmasını vasiyet etmiştir.³⁵⁵ Neseî, dâîlik görevine başladıktan sonra bir süre Horasan'da davete devam eder. Daha sonra, Merv er-Rûd'da kendisinin yerine, önceden Rey'den kaçarak buraya sığınan İbn Sevâda'yı halef tayin ederek Ceyhûn Nehri'ni geçip Mâverâünnehir'e gider. Asıl hedefi, Sâ mânî Devleti'nin başkenti Buhara'daki Horasan sultanı Nasr b. Ahmed ve çevresindeki devlet adamlarını davete kazandırmaktı. Buhara'da kısa süre kaldıktan sonra hedefinde başarılı olamayacağını anlayan Neseî, Buhara'ya yakın Nahşeb (Nesef) şehrine yerleşir.³⁵⁶ Yukarıda belirtildiği gibi, Neseî'nin Mâverâünnehir'e gitmesinin amacı Sâ mânî emirini ve çevresini davete kazanmaktı. Bu nedenle hedefinden uzaklaşmamak için Nahşeb'i tercih etmiş olmalıdır.

Neseî, Nahşeb'e yerleşir yerleşmez davet faaliyetlerine devam eder. Kısa sürede, Sâ mânî emiri Nasr b. Ahmed'in nedimi Ebû Bekir en-Nahşebî, kâ tibi Ebû Bekir b. Eşas, yakın akrabası Ebû Mansûr Çeğânî ve özel muhafızı Aytaş gibi sarayın ileri gelenlerini İsmâîlî davetine kazandırmayı başarır.³⁵⁷ Bu kişilerin isteği üzerine Buhara'ya giderek davet faaliyetlerini burada yürütmeye başlar. Önceden planladığı üzere, Nasr b. Ahmed'in çevresindeki önemli kişileri mezhebe kazandırır. Sâ mânî sarayında Neseî'nin davetini kabul edenler, onun ilminden, kişiliğinden ve faaliyetlerinden oldukça etkilenmiştir. Saray toplantılarında onun hakkında övgüyle bahsedilmesi, Horasan emiri Nasr b. Ahmed'in dikkatini çeker ve onu saraya çağırır. Emir, Neseî'nin sözlerinden etkilenerek daveti kabul eder ve ona değer vermeye başlar. Böylece Neseî, Buhara'da davet faaliyetlerini açık bir şekilde yürütmeye başlar.³⁵⁸

Seâlibî, Horasan emiri Nasr b. Ahmed'in İsmâîlî davetine icabet etmesi meselesini, *Âdâbü'l-Mülûk* adlı eserinde Nizâmülmülk'ten farklı bir şekilde anlatmaktadır. Ona göre, Nasr b. Ahmed, Ebu't-Tayyibel-Musabî³⁵⁹ ve Ebu'l-Hasan b. Sevada el-Râzî tarafından İsmâîlî davetine kazandırılmıştır. İbn Sevâda, muhtemelen Neseî'nin Merv er-Rûd'da yerine halef tayin ettiği kişidir. Nasr b.

³⁵⁵Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 237-238.

³⁵⁶Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 238; Zahide Ay, *Nâsır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmailileri (10.-15. Yüzyılları)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 41-42.

³⁵⁷Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 239.

³⁵⁸Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 239.

³⁵⁹Ebu't-Tayyib el-Musabî'nin Nasr b. Ahmed'in veziri olduğu söylenmektedir. Bkz. Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 154.

Ahmed, şarap içmekten tövbe etmiş, adam öldürmekten pişman olmuş ve Allah'ın huzuruna çıkmaktan korkar bir halde dua ve istiğfar ile meşgulken, Musabî ve İbn Sevâda'nın aldatıcı ve etkileyici sözleriyle İsmâîlî davetine yönelmiştir. Daveti kabul ettikten sonra her biri yüz miskal değerinde yetmiş dinar bastırarak, bu paraların İsmâîlî davetin başında bulunan ve "Cezîre sahibi" olarak bilinen zata gönderilmesini emretmiştir.³⁶⁰

İbn Nedîm'e göre, Nasr b. Ahmed bu dinarları Hüseyin b. Ali el-Mervezî'nin diyeti karşılığında Fatımî halifesi Kâim biemrillah'a gönderilmek üzere bastırmıştır. Hatta her biri bin dinar değerinde olan 119 dinar bastırıldığından söz etmektedir.³⁶¹ Sâ mânî tarihçileri, İsmâîlî davetinin sarayda yayılması ve bizzat emir Nasr b. Ahmed'in bu daveti kabul etmesi konusunu genellikle görmezden gelmişlerdir. Aynı şekilde Ebu't-Tayyib el-Musabî hakkında da bilgi verilmemektedir. Sadece Belhî, onun Karmatî olduğunu belirtmiştir.³⁶²

Sâ mânî Devleti'nin başkenti olan Buhara'da yaşayan halkın büyük bir kısmı Türk boylarından oluşmaktaydı. Özellikle ordu mensupları ve komutanlarının çoğu da Türktü. Dolayısıyla Nasr b. Ahmed'in İsmâîlî davetini kabul etmesi ve Neseî'nin Buhara'da davet faaliyetlerini açıkça yürütmesi, Buhara'daki Ehl-i sünnet kesimi ve ordu mensupları arasında rahatsızlık yaratmıştır. Bu durum üzerine bazı ordu komutanları darbe hazırlığına girişir. Oğlu Nuh b. Nasr, bu gelişmeleri babasına bildirir. Durumu öğrenen Nasr b. Ahmed, kendisine karşı plan yapan komutanı hileyle saraya çağırarak öldürür. Komutanın başını bir torbaya koyup oğlu Nuh ile birlikte darbe hazırlığındaki komutanların yanına gider. Emir, komutanlara her şeyden haberdar olduğunu, isyanın başındaki kişiyi cezalandırdığını ve mezhep değişikliği nedeniyle emirliği bırakarak yerine oğlu Nuh b. Nasr'ı veliaht tayin ettiğini, kendisinin ise inzivaya çekileceğini bildirir. Böylece isyanın önüne geçilir ve Nuh b. Nasr Sâ mânî emirliğinin başına geçer. Nuh b. Nasr emir olduktan sonra, Muhammed en-Nahşebî (Neseî) ve onun vasıtasıyla İsmâîlî daveti kabul eden devlet

³⁶⁰Abdumelik b. Muhammed b. İsmail Seâlibî, *Âdâbu'l-Mülük li Ebî Mansûr es-Seâlibî*, thk. Dr. Abdulhamid Hamdan (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2007), 85.

³⁶¹İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 266.

³⁶²Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 156.

erkânını ölümle cezalandırır. Buhara ve diğer şehirlerde İsmâilî davete karşı ciddi bir mücadele başlatılır.³⁶³

İbn Nedîm'e göre, Nasr b. Ahmed İsmâilî davetini kabul ettikten sonra hastalanmış, ölüm döşeğinde bu kararından pişman olmuştur. Oğlu Nuh b. Nasr, fakihleri toplayarak Neseî'yi münazaraya davet eder ve onu fakihlerin huzurunda küçük düşürür. Ayrıca babasının verdiği dinarlardan kırkını Neseî'den alır. Daha sonra Neseî ve davetin ileri gelenlerini idam ettirir.³⁶⁴

Seâlibî ise bu olayı farklı bir biçimde aktarır. Ona göre, Musabî öldükten sonra Buhara'daki İsmâilî davet faaliyetleri zayıflamış, Bezdevî (yani Neseî) eski köyüne dönerek faaliyetlerine devam etmiştir. Nasr b. Ahmed'in verdiği dinarların bir kısmı Bezdevî'de, diğer kısmı ise İbn Sevâda'nın evinde bulunur. Nasr b. Ahmed'in ölümünden sonra emir olan Nuh b. Nasr, İbn Sevâda'yı da davete kazanmaya çalışan Bezdevî'ye mektup yazarak en yetkin, bilgili ve becerikli dâîyi kendisine göndermesini ister. Nuh b. Nasr, dinî eğitimini Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olan ve Hâkim el-Celîl lakabıyla bilinen Muhammed'den almıştır. Bezdevî'nin gönderdiği dâî, emirle görüştüğünde ona İsmâîlîliği anlatır. Ancak emir şu şekilde karşılık verir: "Davetiniz İslam dışıysa Allah'a sığınırım. Eğer İslam içinse, sizden önce hak yolda olanların efendisi Hz. Muhammed gelmiştir. Onun getirdiği dinin üstünde bir din yoktur. Peki, neden davetinizi gizliyorsunuz?" Elçi, "imamın bu şekilde gizlediğini" söyler. Emir ise, "Bu gizlilik ya halktan ya belirli kişilerden ya da emirin kendisinden korkulduğu için olabilir" diyerek daveti reddeder. Nuh b. Nasr, İbn Sevâda'dan dinarları iade etmesini ister. Ancak İbn Sevâda bunu yeminle inkâr eder. Fakat dinarların bir kısmı evinde bulunur. Aynı şekilde Bezdevî'den de dinarlar istenir. Bezdevî, münazaraya çağrılır, ancak çağrıyı kabul etmeyince fakihlerden fetva istenir ve Bezdevî öldürülür.³⁶⁵ Neseî'nin öldürülmesi ve Sâ mânîlerin Mâverâünnehir'deki İsmâilî davete karşı yürüttüğü yok etme politikası neticesinde bu davet bir süreliğine duraklamış olsa da tamamen sona

³⁶³ Bkz. Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 240-243.

³⁶⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 266.

³⁶⁵ Seâlibî, *Âdâbu'l-Mülük li Ebî Mansûr es-Seâlibî*, 86-87; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 158.

ermemiştir. Neseffî'nin ölümü, İsmâilî davetin şehir merkezlerinden dağlık Pamir bölgelerine kaymasına neden olmuştur.³⁶⁶

Neseffî'nin ölüm tarihi hakkında farklı bilgiler mevcuttur. Farhad Daftary, onun 332/943 yılında öldüğünü söylerken³⁶⁷, İbnü'l-Esîr ve Mustafa Gâlib bu tarihi 331/942 olarak verir.³⁶⁸ Necmeddin en-Neseffî ise 333/944'ü zikretmiştir.³⁶⁹ Nuh b. Nasr'ın 332/943'te emirlik görevine başladığı dikkate alındığında, Neseffî'nin bu tarihte öldürülmüş olması en makul tahmin olarak değerlendirilmektedir.

Horasan ve Mâverâünnehir dâîsi olan Neseffî'nin Karmatîliğe mi yoksa Fatımî İsmâililiğine mi mensup olduğu meselesi tam olarak netlik kazanmamıştır. Zira kaynaklarda hem Karmatî hem de Fatımî olduğuna dair bilgiler yer almaktadır. Neseffî'nin Fatımî olduğuna işaret eden hususlardan biri, onun Fatımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî tarafından Horasan'a gönderilen Ebû Saîd eş-Şarânî'nin halefî olarak dâîlik görevine başladığı iddiasıdır.³⁷⁰ Ancak bu iddianın tarihî açıdan doğru olmadığı bilinmektedir. İkinci bir husus ise İbn Nedîm'in verdiği bilgiye göre, Sâ mânî emiri Nasr b. Ahmed'in, Mervezî'nin diyeti karşılığında Neseffî'ye 119 dinar vermesi ve bu paraların Mağrib'deki Fatımî halifesi Kâim Biemrillah'a gönderileceğinin belirtilmesidir.³⁷¹ Buna karşın, Seâlibî'nin verdiği bilgilere göre bu dinarlar, bölgedeki baş dâî olan Cezîre sahibine verilmek üzere bastırılmıştır.³⁷² Bu da Horasan'da Neseffî dışında başka bir baş dâînin bulunabileceğini düşündürmektedir.

Neseffî, Mâverâünnehir'e gitmeden önce Merv er-Rûd'da yaşamaktaydı. Kendisine halef olarak tayin edilen Mervezî öldükten sonra geriye sadece Neseffî kalmıştı. Dolayısıyla, Neseffî Mâverâünnehir'e giderken Rey'den gelen İbn Sevâda'yı Merv er-Rûd'da kendi yerine vekil tayin etmesi, Mervezî'nin Rey İsmâiliyyesi (yani Karmatîlik) ile bağlantılı olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Fatımî ekolüne

³⁶⁶ Ay, *Nâsır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmaililileri*, 50.

³⁶⁷ Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 187.

³⁶⁸ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), 8/341; Mustafa Gâlib, *Târihu'd-Daveti'l-İsmâiliyye* (Beyrut: Dârul-Ündülüs, 1965), 173.

³⁶⁹ Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Neseffî, *el-Kand fi Zikr-i Ulemâ-i Semerkand*, thk. Yusuf el-Hâdî (Tahran: Âine-i Mirâs Yayınları, 1999), 203.

³⁷⁰ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 159.

³⁷¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 266.

³⁷² Seâlibî, *Âdâbu'l-Mülük li Ebî Mansûr es-Seâlibî*, 85.

mensup olan İsmâilî dâîlerinden Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 411/1020), *Kitâbu'r-Riyâd* adlı eserinde Neseffî'nin *el-Mahsûl* adlı eserini değerlendirirken onun ismini zikretmeden eleştirmiştir.³⁷³ Bu da Neseffî'nin Karmatî olduğuna işaret eden bir başka kanıt olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan Madelung, Bahreyn'de hüküm süren Karmatîlerden bahsederken, onların itikadî merkezlerinin İran topraklarında olduğunu bildirmektedir. Aynı zamanda Neseffî'nin 300/911 yılında yazdığı *el-Mahsûl* adlı eserinin, tüm Karmatîler tarafından olumlu karşılandığını ve benimsendiğini ifade etmektedir.³⁷⁴ Paul Walker da Neseffî'nin Karmatî olduğunu ve Fatimî hilafetini savunmadığını belirtmektedir.³⁷⁵ Yukarıda zikredilen tüm bu hususlar dikkate alındığında, Neseffî'nin İsmâiliyye mezhebinin Karmatî koluna mensup olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Zira Fatimîliğini destekleyen iki rivayet dışında, onun Fatimîliğine dair herhangi bir başka kayda rastlanmamaktadır.

Kaynaklarda Muhammed en-Neseffî'nin birçok eserinden söz edilse de, bu eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Ancak *el-Mahsûl* adlı eserinden yapılan alıntılarının varlığı bilinmektedir. Bu alıntılara göre eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde yazar, Yeni Eflatuncu düşünce çerçevesinde metafizik konuları ele alırken; ikinci bölümde ise yedi devir öğretisi ve haddlere (dînî rütbelere ve kozmik düzen unsurları) yer vermektedir.³⁷⁶

El-Mahsûl dışında Neseffî'nin *Unvânu'd-Dîn*, *Usûlü'ş-Şer'*, ve *Davetü'l-Münciyye* adlı eserlerinin de var olduğu bilinmektedir.³⁷⁷ İsferyânî, ayrıca *Esâsu'd-Da've*, *Keşfu'l-Esrâr* ve *Tevîlu'ş-Şer'* adlı eserlerinden de söz etmektedir. Mustafa Gâlib ise bu eserlerin yanında *Kevnü'l-Âlem* adlı başka bir eserinin daha bulunduğunu kaydetmiştir.³⁷⁸

³⁷³ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 160.

³⁷⁴ Madelung, *Fırkahâ-yi İslâmî*, 154.

³⁷⁵ Paul E Walker, *Ebû Yakûp Sicistânî: Mütefekkir ve Dâî-yi İsmâilî*, çev. Feridun Bedreî (Tahran: Ferzân Rûz Yayınları, 1998), 36.

³⁷⁶ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 162.

³⁷⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 267.

³⁷⁸ Gâlib, *Târihu'd-Daveti'l-İsmâiliyye*, 173.

1.1.7. Ebû Yakûb es-Sicistânî

Ebû Yakûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî, hicrî IV. yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde İsmâiliyye'nin önde gelen dâîlerinden biridir.³⁷⁹ Horasan'ın güney bölgesinde bulunan Sicistân'dan olması dolayısıyla kendisine Sicistânî nisbesi verilmiştir. Bazı kaynaklara göre, Sicistânî aslen Fars kökenlidir³⁸⁰ ve Fars efsane kahramanı Rüstem'in torunlarından olduğu söylenmektedir.³⁸¹ Ancak onun Arap kökenli olup Kûfeli olduğu, dedelerinin Sicistân'a göçerek oraya yerleştikleri de ifade edilmiştir.³⁸² Bazı kaynaklarda nisbesi "es-Siczî"³⁸³ olarak geçmektedir. "Sicz" kelimesi Sicistân'ın kısaltması olduğundan³⁸⁴ bu şekilde anılmış olmalıdır. Bağdâdî, Sicistânî'yi "Bendâne" lakabıyla zikretmiştir.³⁸⁵ Bu kelimenin, Farsça'da pamuk anlamına gelen "Panda-dâne" kelimesinin Arapça telaffuzu olduğu ileri sürülmüş; ayrıca bazı kaynaklarda bu lakap "Dendân" olarak okunmuştur.³⁸⁶ Büstî ise onu "Hayşefûcî"³⁸⁷ lakabıyla zikreder.³⁸⁸ "Hayşefûc" kelimesi pamuk tohumu anlamına geldiğine göre, Sicistânî veya ailesi büyük olasılıkla pamuk ticareti ya da tarımıyla uğraşmaktaydı.

Çağdaş araştırmacılara göre Ebû Ya'kûb es-Sicistânî 271/884 yılında Sicistân'da doğmuştur.³⁸⁹ Ancak onun kendi eserlerinden biri olan *Kitâbu'l-İftihâr*'da 360/970 yılında hayatta olduğunu ifade ettiği bilinmektedir.³⁹⁰ Eğer bu tarihten sonra vefat ettiğini kabul edersek, 271/884 doğum tarihi oldukça erken olacaktır. Zira

³⁷⁹ Gâlib, *Târihu'd-Daveti'l-İsmâiliyye*, 173.

³⁸⁰ Avni İlhan, "Ebû Ya'kûb es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/252.

³⁸¹ Arif Tamir, "Önsöz", *İsbâtü'n-Nübüât*, mlf. Ebû Ya'kûb Sicistânî, thk. Arif Tamir, (Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1982), j.

³⁸² Ca'fer es-Subhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal* (Kum: Müessestü'l-İmam es-Sâdık, 2007), 8/8/290.

³⁸³ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 267; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 119.

³⁸⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1977, 192.

³⁸⁵ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 267.

³⁸⁶ Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed, *Kitâbu'l-İftihâr*, th. Mustafa Galib, Dâru'l-Endelüs Yayınları, 1980, 13. (Mustafa Gâlib'in Önsözü). Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 165.

³⁸⁷ "Hayşefûc", pamuk tohumu anlamına gelmektedir. Büstî, zaman zaman **Sicistânî**'ye "Hayşefûcî" lakabıyla hitap etmiştir. Bu lakabın Sicistânî'ye verilmesi, onun pamuk veya pamuk tohumu ticaretiyle meşgul olması ya da pamuk ekimi yapılan arazilere sahip olmasından kaynaklanmış olabilir. Bkz. Abdulcader Adil Salim, *el-İsmâiliyyun Keşfü'l-Esrâr ve Nakdü'l-Efkâr Tahsil ve Ard li Kitâbi Ebi'l-Kâsım el-Büstî min Keşfi'l-Esrâri'l-Bâtiniyye ve Avâr-i Mezhebihim* (Kuveyt, 2002), 226.

³⁸⁸ Adil Salim, *Keşfü'l-Esrâr*, 153.

³⁸⁹ Mustafa Gâlib, "Önsöz", *Kitâbu'l-İftihâr*, mlf. Ebû Ya'kûb Sicistânî, (Dâru'l-Endelüs 1980), 13; es-Subhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, 8/290; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 165.

³⁹⁰ Ebû Ya'kûb Sicistânî, *Kitâbu'l-iftihâr*, thk. İsmail Kurban Hüseyin Poonawala (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 193,233.

322/933 yılında Mâverâünnehir'in dâîsi olarak göreve başlayan Neseffî'nin öğrencisi olan Sicistânî, bu tarihten sonra davete katılmış ve Neseffî'den eğitim almıştır.³⁹¹ Bu bağlamda, onun 300/912 yılları civarında doğmuş olması daha makul görünmektedir.

Sicistânî, döneminin önde gelen İsmâîlî dâîlerinden biri olmasına ve birçok eserinin günümüze ulaşmasına rağmen, hayatına dair detaylı bilgiler sınırlıdır. Özellikle İsmâîlî olmayan kaynaklarda hakkında oldukça az bilgi bulunmaktadır. İbnü'n-Nedîm, 377/987 yılında yazdığı *el-Fihrist* adlı eserinde, IV. yüzyılda eser kaleme alan Horasan ve Mâverâünnehirli İsmâîlî dâîlerinden Ebû Hâtim er-Râzî ve Muhammed en-Neseffî'den bahsetmesine rağmen, Sicistânî'yi zikretmemiştir. Ancak Rey'de ikamet eden ve kendisini İsmâîlî imamın halifesi (baş dâî) olarak tanıtan bir Ebû Ya'kûb'tan söz etmiş ve onun Irak'ın çeşitli bölgelerine dâîler gönderdiğini belirtmiştir.³⁹² Tarihsel bağlam göz önüne alındığında, bu şahsın Ebû Ya'kûb İshâk es-Sicistânî olabileceği düşünülse de, Rey'de baş dâî olarak görev yapan birinin Mâverâünnehir'de eğitim alması tutarlı görünmemektedir.³⁹³ Bu nedenle, bahsedilen Ebû Ya'kûb'un Sicistânî olup olmadığı kesin olarak bilinmemektedir. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* adlı eserinde, Ebû Hâtim er-Râzî'den sonra Rey'de İsmâîlî davetinin başına "İshak" isminde bir kişinin geçtiğini belirtir.³⁹⁴ Bu "İshak" ile İbnü'n-Nedîm'in bahsettiği Ebû Ya'kûb'un aynı kişi olması muhtemel olmakla birlikte, Ebû Ya'kûb es-Sicistânî ile özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceği belirsizdir. Ayrıca, Sicistânî'nin Rey'de yaşadığına dair doğrudan bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır.

Bağdâdî³⁹⁵, Sicistânî'nin Mâverâünnehirin baş dâîsi olduğunu ifade ederken, erken dönem müelliflerinden Büstî³⁹⁶ ve İsferyânî³⁹⁷ ise onun Sicistân bölgesinin dâîsi olduğunu belirtmiştir. Reşîdüddin Fazlullah da Sicistânî'nin, Ebi'l-Hasan Ali el-Merverrûdî'den sonra bu bölgede dâî olarak görev yaptığını kaydeder.³⁹⁸ Buradaki "el-Merverrûdî" muhtemelen Horasanlı dâî Hüseyin el-Mervezî'dir. Ebu'l-Kâsım el-

³⁹¹ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 167.

³⁹² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 267-268.

³⁹³ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 267.

³⁹⁴ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 236.

³⁹⁵ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 267.

³⁹⁶ Adil Salim, *Keşfü'l-Esrâr*, 154.

³⁹⁷ İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 119.

³⁹⁸ İsmail Kurban Hüseyin Poonawala, "Önsöz", *Kitâbu'l-İftihâr*, mlf. Ebû Ya'kûb Sicistânî, (Dâru'l-Ğarbi'l-İslmâmî 2000), 12.

Kâşânî ise, Sicistânî'nin Neseffî'den sonra Sistân (Sicistân) dâîsi olduğuna işaret eder.³⁹⁹ Bu bağlamda, Neseffî hayattayken onu memleketi Sicistân'a dâî olarak göndermiş olabilir. Yahut Sicistânî, Neseffî'den sonra Horasan ve Mâverâünnehir dâîsi olduğundan dolayı ve Sicistânî nisbesiyle tanındığından, onun bu bölgenin dâîsi olduğu düşünülmüş olabilir.

Sicistânî'nin doğum tarihi hakkında yeterli bilgi bulunmadığı gibi, ölüm tarihi de net olarak bilinmemektedir. Bazı erken dönem araştırmacılar (Ivanow, Lewis, Corbin) onun 331/942 yılında öldüğünü belirtmişse de, bu bilginin doğru olmadığı daha sonra anlaşılmıştır.⁴⁰⁰ Muhtemelen bu tarih, hocası Neseffî'nin ölüm tarihiyle karıştırılmış ya da bazı müelliflerin Sicistânî ile Neseffî'yi birlikte anmalarından kaynaklanmıştır. Onun hayatta olduğunu gösteren en net tarih, *Kitâbu'l-İftihâr*'da zikrettiği 360/970 yılıdır.⁴⁰¹ Bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

Ebû Ya'kûb'un, 352/963 yılında Sicistân emiri olup 393/1002 yılında Gazneli Sultan Mahmud'a teslim olan Halef b. Ahmed tarafından öldürüldüğü de bazı kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁰² Daftary, onun 361/971 yılından sonra öldürüldüğünü belirtmiştir.⁴⁰³ Bu bilgiler ışığında, Sicistânî'nin 360-393/970-1002 yılları arasında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Ölüm yeri hakkında da net bir bilgi olmamakla birlikte, Arif Tamir onun Taberistân'da öldürüldüğünü ifade etmektedir.⁴⁰⁴

Neseffî'nin öğrencisi olan Sicistânî'nin, ilk başlarda Karmatî olup daha sonra Fatımî ekolüne geçtiği bilinmektedir. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn* adlı eserinde tenâsüh konusunu işlerken, Sicistânî'nin başlangıçta zahir ve batın konularında Fatımîlerin görüşlerini benimsemediğini, *Keşfu'l-Mahcûb* ve *Risâletü'l-Bâhire* adlı eserlerinde Fatımî taraftarlarını eski mezhebine (muhtemelen Karmatîlik) davet ettiğini ve bu nedenle dönemin Fatımî halifesinin onun görüşlerinden hoşlanmadığını

³⁹⁹ İsmail Kurban Hüseyin Poonawala, "Önsöz", *Kitâbu'l-İftihâr*, mlf. Ebû Ya'kûb Sicistânî, (Dâru'l-Ğarbi'l-İslmâmî 2000), 12.

⁴⁰⁰ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, 168.

⁴⁰¹ Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 193,233.

⁴⁰² İsmail Kurban Hüseyin Poonawala, "Önsöz", *Kitâbu'l-İftihâr*, mlf. Ebû Ya'kûb Sicistânî, (Dâru'l-Ğarbi'l-İslmâmî 2000), 12.

⁴⁰³ Farhad Daftary, *İsmâiliyye ve İran*, çev. Bedreî Feridun (Tahran: Farzan Rûz, 2009), 79.

⁴⁰⁴ Arif Tamir, "Önsöz", *İsbâtü'n-Nübüât*, mlf. Ebû Ya'kûb Sicistânî, thk. Arif Tamir, (Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1982), 3.

belirtir.⁴⁰⁵ Nâsır-ı Hüsrev'in bu ifadesine göre, Sicistânî davetin ilk dönemlerinde Fatımî düşüncesini benimsememiştir. Bu sebeple, onun ilk dönemlerinde kaleme aldığı eserlerin günümüze ulaşmamış olması muhtemeldir. Ancak zamanla Fatımî Halifesi Muiz'in ılımlı politikaları sayesinde Fatımî düşüncüyü kabul etmiştir. Her ne kadar Fatımî davetini kabul etmiş olsa da, bazı eski görüşlerini savunmaya devam ettiği bilinmektedir. Sicistânî, Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki felsefî geleneği sürdürmüş, ancak bazı konularda Fatımî düşüncesini benimsemiştir. Örneğin, imamet konusunda kendisini Mehdi Kâim'in halifesi olarak görmekten vazgeçmiş ve Fatımî halifelerini bu makama layık görmüştür.⁴⁰⁶

Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübüvât* adlı eserini kaleme almakla birlikte, *en-Nüsra*'da beyan ettiği ibahî görüşlerinden vazgeçerek Fatımîlerin görüşünü benimsemiştir. Dolayısıyla, ömrünün sonlarına doğru, Fatımîlerin dördüncü halifesi Muiz döneminde bu düşüncüyü kabul etmiştir.⁴⁰⁷ Paul Walker da, Sicistânî'nin ilk dönemlerinde Karmatî olduğunu, yazdığı ilk eserlerde hocası Nesefî'nin fikirlerini savunduğunu, daha sonra Fatımî halifesi Muiz tarafından Fatımîliğe davet edildiğini vurgular.⁴⁰⁸ Bu bilgiler doğrultusunda, İsmâiliyye'nin Horasan ve Mâverâünnehir dâîsi Ebû Ya'kûb Sicistânî'nin, davet hareketinin başına geçtiği dönemlerde hocası Nesefî gibi Karmatî düşüncesine mensup olduğu, ancak daha sonra Mısır'daki Fatımî halifesi Muiz-lidînillah ile irtibata geçerek onun çabasıyla Fatımî düşüncüyü benimsediği söylenebilir.

Ebû Ya'kûb Sicistânî, her ne kadar Fatımî davetini kabul etmiş olsa da, önceki düşüncelerinden tamamen vazgeçmemiştir. Örneğin, Fatımîliği kabul ettikten sonra dahi Kâim'in gıyabına (gaybetine) inanmayı sürdürmüş ve ondan sonra başka bir imam gelmeyeceği inancını korumuştur. Ancak Kâim'den sonra onun soyundan gelen ve hakikatleri açıklayacak kişilerin bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁹ Sicistânî'ye göre, Kâim gaybete çekildiğinde Allah, nurunun dünyada devam etmesi için halifelerini görevlendirmiştir. Bu halifeler Mehdi Kâim'in "bâb"larıdır. Dolayısıyla,

⁴⁰⁵Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirin*, thk. Seyit Muhammed İmâdî Hâirî (Tahran: Mirâs Mektup Yayınları, 1384), 388.

⁴⁰⁶Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâililik*, 170-171.

⁴⁰⁷Derperiş, *Fırka-i İsmâiliyye*, 97.

⁴⁰⁸Walker, *Ebû Yakûp Sicistânî*, 36.

⁴⁰⁹Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâililik*, 171-172.

Sicistânî'ye göre Kâim gaybetteyken onun fikirleri ve öğretileri bu halifeler tarafından yeryüzüne yayılmıştır. ⁴¹⁰Ayrıca, Mehdi Kâim'in gaybette olması nedeniyle "setr" döneminin devam ettiğini, bu dönemde onun yedi halifesinin insanları davet ettiğini ve Mehdi'nin ortaya çıkışıyla birlikte bu dönemin sona ereceğini ifade etmiştir. ⁴¹¹

Fatımî öğretisini benimmeden önce, Karimatî düşüncesine mensup olduğu dönemde Sicistânî, Kâim'in gaybete girmesiyle birlikte şeriat hükümlerinin mensuh (hükümsüz) olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Fatımî davetine katıldıktan sonra bu görüşünden vazgeçmiştir. İlk dönemlerde Ebû Hâtim'e karşı hocası Neseî'yi savunurken, ilk peygamber olan Hz. Âdem ile Mehdi Kâim'in şeriatlarının olmadığını iddia etmiştir. Sicistânî'ye göre, her peygamberden (Nâtık) önce ve sonra imamet kurumu bulunmalıdır. Kendisinden önce ve sonra imamet kurumu olan peygamberlerin (Nâtık) şeriatı geçerli olur; ancak bu kuruma sahip olmayanların şeriatları mensuh sayılır. Bu bağlamda, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'den önce ve sonra imamet kurumu bulunduğu için onların şeriatları geçerlidir. Ancak Hz. Âdem'den önce ve Mehdi Kâim'den sonra imamet kurumu bulunmadığı için bu iki peygamberin şeriatlarının mensuh olduğu iddia edilmiştir. ⁴¹²

Sicistânî, daha sonra Fatımî davetini benimsemiş olsa da eski görüşlerinden tamamen vazgeçmemiştir. Bu eski fikirleri ile Fatımî düşünce arasında bir denge kurmaya çalışmış ve zıtlık arz eden noktaları uzlaştırma çabasında olmuştur. Ayrıca, çağdaşları ya da Mısır'daki Fatımî âlimler, onun öğretisi üzerinde kayda değer bir etki bırakmamıştır. Sicistânî, fikir ve düşünce bakımından, Fatımîler tarafından geliştirilen Mısır merkezli düşünce çizgisinden ayrılır. O, Horasan ve Mâverâünnehir İsmâîlî ekolüne özgü ilmî bir yaklaşıma sahiptir ve bu ekolün özgün özelliklerini benimsemiştir. ⁴¹³ Bu bağlamda, Sicistânî'nin düşünsel mirası, Mısır Fatımî merkezli anlayıştan farklı bir doğrultuda gelişmiş ve Horasan–Mâverâünnehir İsmâîlî düşüncesiyle şekillenmiştir.

⁴¹⁰Ebû Ya'kûb Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübüât*, thk. Ârif Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1982), 186; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 172.

⁴¹¹Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübüât*, 186.

⁴¹²Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, thk. Ârif Tâmir (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960), 204.

⁴¹³Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 176.

Yeni Eflatuncu felsefeyi İsmâilî inanca dahil etmeyi hedefleyen Ebû Ya'kûb Sicistânî'nin, günümüze ulaşan ve ulaşmayan birçok ilmî ve felsefî eseri olduğu bilinmektedir. Ebû Hâtim er-Râzî'ye karşı hocası Neseffî'yi savunduğu ve "en-Nusra" adlı eseri günümüze ulaşmamış olsa da, bu eserde yer alan birçok bilginin, Kirmânî'nin ona karşı yazdığı *er-Riyâd* adlı eserinde korunduğu bilinmektedir. Sicistânî'nin günümüze ulaşan eserleri arasında *İsbâtü'n-Nübûât*, *Keşfü'l-Mahcûb*, *Tuhfetü'l-Müstecibîn*, *el-Yenâbî*, *el-Mevâzîn*, *Kitâbu'l-İftihâr* ve *el-Mekâlîd* yer almaktadır.⁴¹⁴ Bunların dışında günümüze ulaşmayan eserleri arasında ise *el-Mebde ve'l-Meâd*, *Süllemü'n-Necât*, *Esâsü'd-Da've*, *Tevîlü'ş-Şerâî*, *Sûsenü'n-Ni'am* (*Sûsenü'l-Bekâ*), *Risâletü'l-Bâhire*⁴¹⁵, *Müselleyâtü'l-Ahzân*, *Esrâru'l-Mi'âd*, *el-Mevâiz fi'l-Ahlâk*, *el-Garîb fi Ma'nâ'l-İksîr*, *Mûnisü'l-Kulûb*, *Telîfü'l-Ervâh*, *el-Emn mine'l-Hîre*, *Hazâinü'l-Edille* ve *el-Burhân*⁴¹⁶ gibi eserler bulunmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, İsmâilî davet Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde yaygınlaştırılmaya çalışılmış ve dâîler bu daveti yaymak için büyük bir gayret göstermiştir. Bu bölgelerde yukarıda adı geçen dâîlerin yanı sıra başka dâîlerin de görev yaptığı muhakkaktır. Ancak bu kişilere dair bilgiler kaynaklarda sınırlıdır. Büyük olasılıkla bu dâîler, bölgede karşılaştıkları baskı ve tehditler nedeniyle faaliyetlerini gizli yürütmüşlerdir. Zira Horasan ve Mâverâünnehir halkı ağırlıklı olarak Ehl-i Sünnet mezhebine mensuptu ve bu bölgelerde hüküm süren devletler de Ehl-i Sünnet mezhebinin koruyucusu olarak bilinmekteydi. Dolayısıyla, Ehl-i Sünnet dışındaki fırka ve cemaatlerin faaliyetlerine müsamaha gösterilmemekteydi. Bu nedenle İsmâilî dâîlerin çoğu davetlerini gizli yürütmüş ve haklarında çok az bilgi günümüze ulaşmıştır. Stern, Nâsır-ı Hüsrev'den naklen, Horasan Cezîresi'nde Ebû Ya'kûb Sicistânî'den sonra, Neseffî'nin Dehkân lakaplı oğlu Mes'ûd'un dâî olarak görev yaptığını belirtmiştir. Ayrıca, Horasan dâîlerinden Ebû Muhammed Murâdî Nîşâbûrî ve Ebû Muhammed Müeddib adlı şahıslardan da bahsedilmiştir.⁴¹⁷ Ancak bu kişiler hakkında da fazla bilgi mevcut değildir.

⁴¹⁴ Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 176.

⁴¹⁵ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirin*, 388.

⁴¹⁶ Arif Tamir, "Önsöz", *Kitâbu'r-Riyâd*, mlf. Kirmânî, thk. Arif Tamir, (Dâru's-Sekâfe, Beyrut 1960), ç.

⁴¹⁷ Stern S. M., "Nahüstîn Dâiyân-i İsmâilî der Şimâl Ğarbi İnan, Horasan ve Mâverâünnehr", çev. Feridun Bedreî, *Dânişkede-i Edebiyat* 1 (ts.), 67.

2. Horasan İsmâîlîleri

Özellikle hicrî üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başlarında, Karmatîler ve Fatimîler tarafından İslâm coğrafyasının doğusu olarak bilinen Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine davet amacıyla gönderilen ve yukarıda adı geçen dâîlerin, davet faaliyetlerini ciddi biçimde yürüttükleri görülmektedir. Bu faaliyetler neticesinde, bölgedeki birçok halkın İsmâîlî mezhebini benimsemelerine vesile oldukları anlaşılmaktadır.

Her ne kadar İsmâîlîliğe karşı olan bölge yöneticileri ile dönemin Ehl-i Sünnet ulemâsı bu davete karşı mücadele etmişlerse de, İsmâîlî dâîler davet çalışmalarını gizli bir şekilde sürdürmeyi başarmışlardır. İsmâîlî davet, kısa sürede Horasan ve Mâverâünnehir'in merkezi konumundaki şehirlerde yayılmaya başlamıştır. Horasan'ın önemli merkezlerinden biri olan Rey şehri, zamanla İsmâîlî davetin doğudaki merkezi hâline gelmiştir. Bu davet hareketi, Rey dışında Sistân, Merv er-Rûd, Buhara ve Bedahşân gibi şehirlere de yayılmıştır. İsmâîlî davet, bu bölgelerin yanı sıra Hindistan topraklarında yer alan Sind ve Multan gibi bölgelere de ulaşmış; burada, küçük çaplı da olsa bazı siyasi yapılanmaların kurulmasına öncülük etmiştir.

2.1.Rey İsmâîlîleri

İsmâîlî davet, İslam coğrafyasının doğu bölgelerine yayılmaya başladığında bu hareketin ilk merkezi Rey şehri olmuştur. İsmâîlîler veya Karmatîlerin merkez olarak neden Rey şehrini seçtikleriyle ilgili birkaç husus, yukarıda da ifade edildiği gibi, Rey ve ona yakın olan Deylem gibi bölgelerin sakinlerinin çoğunlukla Şîî gruplardan oluşmasıyla açıklanabilir. Dolayısıyla kendilerini Şîîliğe yakın gören İsmâîlîler, davet için bu şehri seçmiş olmalıdır. Rey şehrinde İsmâîlî dâî olarak görev yapan ilk kişi Halef'tir. O, hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra dâî olarak Rey'e gönderilmiştir. Halef'ten sonra oğlu Ahmed, ardından Gıyâs, onun oğlu Ca'fer Kebîr ve nihayet Ebû Hâtîm er-Râzî, Karmatîlerin Horasan'daki merkezi olan Rey'de dâî olarak görev yapmışlardır.⁴¹⁸ Bu dâîler ve onların bölgedeki davet faaliyetleri hakkında İsmâîliyye'nin Horasan dâîler bölümünde geçmektedir.

⁴¹⁸ Bkz. Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 233-236.

İsmâîlî davet, Rey'e yakın olan Deylem bölgesine ilk kez Ebû Hâtîm er-Râzî tarafından ulaştırılmıştır. Deylem'de bulunan Zeydî gruplarla Taberistan'da yaşayan Şîîler arasında mezhep farklılıklarından dolayı ihtilaflar bulunmaktaydı ve birbirlerinin mezhebini kabul etmiyorlardı. Bu durumdan faydalanan Ebû Hâtîm, Deylem'e giderek Zeydîlerin yanında yer alır. Oradaki Zeydîleri davete kazandırdıktan sonra Deylemliler arasında önemli bir konuma sahip olur. Ebû Hâtîm, Deylemlilere Şîîler hakkında olumsuz sözler söyleyerek onların itikadının zayıf, mezhebinin ise yanlış olduğunu ileri sürerek kendi sözlerini haklı çıkarmaya çalışır.⁴¹⁹ Sonuç olarak, Karmatîlerin Rey ve Deylem'deki davet faaliyetleri, Gazneli Mahmud'un 420/1029 yılında Rey ve çevresini Karmatî-İsmâîlî etkisinden temizlemesine kadar devam etmiştir.

2.2. Multan İsmâîlîleri

İsmâîlî davetin Multan'a ulaşması, hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından sonra gerçekleşmiştir. İbnü'l-Esîr'in belirttiğine göre, "Mansûr el-Yemen" adıyla bilinen İsmâîliyye'nin Yemen dâîsi İbn Hevşeb, 270/883 yılında İbn Heysem adlı dâîyi İsmâîlî davet için Sind ve Multan bölgelerine gönderir. İbn Heysem, Multan'a vardıkdan sonra burada İsmâîlî davetini yaymaya başlar ve neticede bölgenin yönetimini ele geçirir.⁴²⁰

Multan bölgesine ilk İsmâîlî dâî olarak gönderilen İbn Heysem, Fatımî İsmâîliliğine bağlıydı. Ancak Multan'a yerleştikten sonra bölgede "Karmatî" adıyla bilinen bir devlet kurar.⁴²¹ Onun Multan'da tesis ettiği devlet her ne kadar "Karmatî" ismiyle anılsa da davet faaliyetlerinde Fatımî düşünceye sadık kalmıştır. Karmatîler, Multan'da hutbeleri halife adına okutmuşlardır.⁴²² Hutbelerde halifenin ismi açıkça belirtilmese de bu halifenin Fatımî halifesi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Multan'da hüküm süren Karmatîlerin, Fatımî hilafetiyle yakın temas içerisinde oldukları bilinmektedir.

⁴¹⁹Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 235.

⁴²⁰İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8/31.

⁴²¹Yakup Âjend, "Karmatiyân-ı Multân", *Pujûhişnâme-i ulûm-i İnsânî* 1/38 (1382), 3.

⁴²²Ebû İshak İbrahim b. Muhammed İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, thk. Erec Efşar (Tahran: Büngâh, 1347), 149.

375/985 yılında Hindistan topraklarını ziyaret eden Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim* adlı eserinde Multan halkını anlatırken, onların Mağrib'in (burada kastedilen Kuzey Afrika'daki Fatımî Devleti olmalıdır) dostu olduklarını, Fatımî halifesi adına hutbe okuduklarını, halifenin izni olmadan hiçbir işlem yapmadıklarını ve Mısır'daki Fatımîlerle sürekli irtibat halinde olduklarını belirtmiştir. Ayrıca, Multan yöneticilerinin dahi Fatımî halifesi tarafından tayin edildiğini ifade etmiştir.⁴²³ Bu bilgiler, Multan İsmâîlîlerinin her ne kadar "Karmatî" olarak anılsalar da, gerçekte Fatımî İsmâîlîliğine bağlı olduklarını açıkça göstermektedir.

Fatımîlerin dördüncü halifesi Muiz, hilafet makamına geçtiğinde, İbn Heysem'in Fatımî hilafetinden bağımsız hareket etmesinden endişe duyar ve Multan'a Celem b. Şeyban isminde yeni bir dâî gönderir. Bu dâî, Multan'a varınca cami minberlerinde Halife Muiz adına hutbe okutmaya başlar. Halife Muiz, Multan'daki bu dâîye gönderdiği bir mektupta, Multanlıların "putunu" kırmasını ve yerine bir cami inşa etmesini ister. Ayrıca Multan çevresine Fatımî hilafetini tanıtmak amacıyla bayraklar gönderir. Gönderilen dâî, bu emri yerine getirerek Multan'da bulunan putu parçalar ve mabet çalışanlarını öldürür.⁴²⁴ Böylece Multan'daki İsmâîlîler, Celem b. Şeyban'ın faaliyetleriyle tam anlamıyla Fatımî hilafetinin otoritesi altına girmiş olur.

Multan halkının tamamı İsmâîlîlerden oluşmuyordu; başka mezheplere mensup gruplar da bölgede yaşamaktaydı. Makdisî, Multan halkı ağırlıklı olarak İsmâîlî olmakla birlikte, diğer mezheplere mensup Müslümanların da burada bulunduğunu belirtmiştir. Özellikle Multan kasabalarında Hanefî âlimlerin bulunduğunu kaydetmiş; buna karşılık Mutezilî, Mâlikî ve Hanbelîlerin bölgede yer almadığını ifade etmiştir.⁴²⁵ Bu durum, hicrî beşinci yüzyılın başlarında İsmâîlîlerin Multan'daki Müslümanların çoğunluğunu oluşturduğunu, ancak İsmâîlî olmayan Müslümanların da bölgede varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır.

⁴²³Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Kitâbü Ahseni't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (Medbûlî, 1991), 4.

⁴²⁴Âjend, "Karmatîyân-ı Multân", 5.

⁴²⁵el-Makdisî, *Ahseni't-tekâsîm*, 181.

3. Gazneli Devletinin İsmâîlîlere karşı Tavrı

Nâsır-ı Hüsrev'in yaşadığı V./XI. yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde Gazneli, Karahanlı ve Selçuklu devletleri hâkimdi. Bölgenin büyük kısmı Gaznelilerin hâkimiyeti altındaydı. Gazneli Devleti, Abbâsî hilafeti ile yakın ilişkisi olan ve Ehl-i Sünnet mezhebinin hamisi kabul edilen bir devletti. Abbâsî Devleti'nin düşmanlarını kendi düşmanı olarak görüyordu. Nâsır-ı Hüsrev döneminde, yani V./XI. yüzyılın başlarında Gazneli Devleti'nin başında Mahmud b. Sebüktegin (Gazneli Mahmud) bulunuyordu. Gazneli Mahmud, tahta geçtikten sonra Bağdat'taki Abbâsî halifesi ile yakın ilişkiler kurmuş ve bu halifeliğin en önemli destekçilerinden biri hâline gelmiştir. Abbâsî halifesi Kâdir Billah, ona "Yemînü'd-Devle" ve "Emînü'l-Mille" lakaplarını vermiştir.⁴²⁶

Ehl-i Sünnet mezhebine olan bağlılığı ile tanınan Gazneli Mahmud, bu mezhebi dış tehditlerden korumak için büyük çaba göstermiştir. Bir gün, adamlarından biri ona, hâkimiyeti altındaki bölgelere Mısır'daki Fatımî halifesinin casuslarının sızdığını (muhtemelen İsmâîlî dâîler), halkı dinden uzaklaştırdıklarını, zâhirde Şîî olduklarını iddia etmelerine rağmen aslında dinle ilgilerinin bulunmadığını, Kur'an ayetlerini keyfi biçimde te'vil ettiklerini ve şeriat ile tarikatı kabul etmediklerini bildirir. Bunun üzerine Gazneli Mahmud, bu grupların arasına casus yerleştirerek kimliklerini tespit eder ve hepsini Gazne'de idam ettirir.⁴²⁷ Gazneli Mahmud, yalnızca İsmâîlîlere değil, Abbâsî hilafetine karşı olan Mutezile, Râfıza, Cehmiye ve Müşebbihe gibi fırka mensuplarına karşı da sert tutum sergilemiştir. Bu gruplara mensup kişileri yakaladığı zaman onları hapsedip idam ettirmiştir.⁴²⁸

Fatımî Devleti'nin Mısır'da kurulmasıyla birlikte doğudaki faaliyetleri daha da artmıştır. Fatımîlerin temel hedefi, Abbâsî hilafetini ortadan kaldırmak, İslam coğrafyasında tek bir hilafet kurmak ve İsmâîlî düşüncüyü tüm İslam âlemine hâkim

⁴²⁶Erdoğan Merçil, "Mahmûd-ı Gaznevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/362.

⁴²⁷Ebu'n-Nasr Muhammed b. Abdulcebbar el-Utbî, *Târîhi Yemînî*, çev. Ebü's-Şeref Nâsîh b. Zafer b. Sa'd Cürfâdekânî (Tahran: Muhammed Ali Ferdin, 1334), 237.

⁴²⁸Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 197.

kılmaktı. Onlar, İsmâilî mezhebine dayalı bir egemenlik kurmanın kendilerine ilahi bir vaat olduğunu düşünmekteydiler.⁴²⁹

Fatımîlerin doğu bölgelerde hâkimiyet kurabilmeleri için bölge yönetimleriyle ilişkiler kurmaları gerekiyordu. Gerek Karmatîler gerekse Fatımîler, İsmâilî davetini doğuya yaymak için büyük çaba göstermiştir. Doğu bölgelerine dâiler göndererek halkı İsmâilî mezhebine kazandırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, Fatımî hilafeti, Hakim bi-Emrillâh Gazneli Devleti ile ilişki kurmak amacıyla dâi ve elçiler göndermiştir. 403/1012 yılında Fatımî halifesi, Gazneli Mahmud'u davet etmek üzere "Tâhertî"⁴³⁰ lakaplı bir dâiyi Horasan'a gönderir. Bu dâi, Horasan'ın çeşitli bölgelerinde halkı İsmâilîliğe davet eder ve birçok kişiyi kazanır. Bu haberi duyan Gazneli Mahmud, Tâhertî'yi yanına çağırır ve aklî ve naklî delillerle yürüttüğü davetin hatalı olduğunu bildirir.⁴³¹

Başka bir rivayete göre, Tâhertî Mısır elçisi sıfatıyla Horasan'a gelir ve Sultan Mahmud ile görüşmek ister. Ancak Sultan'ın çevresindeki fakihler ve âlimler, onun İsmâilî daveti yayma amacıyla geldiğini ve Mısır halifesi tarafından gönderildiğini bildirirler. Bunun üzerine Sultan Mahmud, onun Hasan b. Tahir b. Müslim el-Mevlî'ye teslim edilmesini emreder. Hasan b. Tahir, Tâhertî'yi Büst şehrinde infaz eder. Başka bir rivayette ise, Irak'tan Nişâbur'a gelen ve kendisini Şîî olarak tanıtan bir kişi, Mısır halifesinin mesajını iletme üzere Gazneli Mahmud ile görüşmek istediğini bildirir. Bu kişi Herat'a ulaştığında durumu Mahmud'a bildirilir. Mahmud, onun Nişâbur'a gönderilmesini ve gerçekten Mısır halifesinin elçisi olup olmadığının araştırılmasını emreder. Nişâbur'da Ebû Bekir⁴³² isimli bir âlim, bu

⁴²⁹Nasruddin Paikar, *Murûr-i Güzerâ ber Târih-i Muâsir-i İsmâiliyân Âsyâ-i Miyâne* (Toronto, 2020), 71.

⁴³⁰ Hasan b. Tâhir b. Müslim, Şîî bir aileye mensup olup, soy şeceresi Zeynü'l-Âbidîn'e kadar uzanmaktadır. Fâtımî halifesi, dedesi Müslim'in kızını oğlu Azîz ile evlendirmesini istemiştir. Ancak Müslim, kızının başka biriyle evli olduğunu belirterek Muizz'in bu isteğini reddetmiştir. Bunun üzerine Muizz, Müslim'i hapsederek cezalandırmış ve Müslim hapiste hayatını kaybetmiştir. Hasan'ın babası Tâhir, daha sonra Medine'ye giderek oranın emîri olmuştur. Tâhir'in ardından yerine damadı Ebû Ali b. Tâhir, Medine emîri olarak atanmıştır. Hasan b. Tâhir, onlardan hakkını alamayınca Medine'yi terk ederek Horasan Sultanı Gazneli Mahmud'un yanına sığınmıştır. Bkz. el-Utbî, *Târihi Yemînî*, 238.

⁴³¹Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzâde*, ts., 394.

⁴³² Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mahmaşad, Gazneli Mahmud döneminde Horasan'ın önde gelen âlimlerinden biriydi. Babasının zâhid ve takvâ sahibi bir kimse olduğu bilinmektedir; bu nedenle Gazneli Mahmud ona büyük bir hürmet göstermekteydi. Üstâd Ebû Bekir, aynı zamanda Kerrâmiye mezhebinin önde gelen imamlarından biri olarak tanınmaktaydı.

kişiyile görüşür ve yanında Bâtınîliğe dair bazı belgeler bulunması üzerine onun İsmâilî olduğunu tespit eder. Ardından Gazneli Mahmud, onu Hasan b. Tahir'e teslim eder ve Hasan b. Tahir, Tâherî adlı bu kişiyi idam eder. Bu rivayetler, Fatımî Devleti'nin Gazneli Mahmud'u İsmâilîliğe davet etmek için çeşitli girişimlerde bulunduğunu, ancak Mahmud'un bunlara karşı sert bir tutum takındığını göstermektedir.⁴³³

Her ne kadar Gazneli Mahmud, Fatımî halifesinin gönderdiği elçiyi infaz ettirerek sert bir yanıt vermiş olsa da, Fatımî Devleti onu İsmâilîliğe kazandırma girişimlerinden vazgeçmemiştir. 416/1025 yılında Horasanlı hacılar, Mekke'den dönerken Şam üzerinden geçerler. O dönemde Filistin ve Şam Fatımî hâkimiyetindeydi. Fatımî halifesi, bu hacılara büyük miktarda para ve hediye dağıtır. Hac kafilesinin başında, Gazneli Mahmud'un veziri Ebû Ali Hasan b. Muhammed b. Mikâl (Emîr Hasenek) bulunmaktaydı. Fatımî halifesi, ona hil'at giydiren ve hediyeler takdim eder. Bu durum, Abbâsî halifesi Kâdir Billah'ın tepkisine yol açar ve Gazneli Mahmud'a bir mektup gönderir. Mahmud ise Hasenek'in getirdiği hediyeleri Bağdat'a gönderir. Abbâsî halifesi, bu hediyeleri yaktırır. Fatımî halifeleri her ne kadar Mahmud'u İsmâilîliğe kazandırmak için yoğun çaba harcamış olsalar da, Mahmud Abbâsî hilafetine olan bağlılığını sürdürmüş ve Fatımîlere karşı sert tavrını korumuştur.⁴³⁴ Gazneli Devleti'nin İsmâilî mezhebine karşı bu sert yaklaşımı, Abbâsî hilafetine olan bağlılığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Gazneli Devleti'nin Karmatîlere karşı olan bu sert tutumu sadece Gazneli Mahmud dönemiyle sınırlı kalmamış, ondan sonraki sultanlar da aynı sertlikte yaklaşım sergilemiştir. Gazneli Mahmud'un veziri olan ve daha önce Nişâbur valiliği yapmış olan Emîr Hasenek'in, Mısır Fatımîleri ile ilişki içinde olduğu, hil'at giydiği ve hediyeler aldığı gerekçesiyle, Mahmud'un oğlu Sultan Mesud döneminde idam edildiği bilinmektedir. Her ne kadar Emîr Hasenek'in kesin olarak Karmatî olup olmadığı bilinmese de, Abbâsî halifesinden gelen ve onun idamını emreden bir

Gazneli Mahmud, Horasan'da ortaya çıkan Ehl-i bid'at ve Bâtınî grupları araştırmak üzere kendisine resmî bir görev vermiş; böylece pek çok kişi tespit edilerek ortadan kaldırılmıştır. Ancak daha sonra, Kerrâmiye'nin teşbih ve tecsim konularındaki aşırılıkları sebebiyle, Bağdat halifesinin gönderdiği bir mektup üzerine Üstâd Ebû Bekir görevden alınmıştır. Bkz. el-Utbî, *Târihi Yemînî*, 254-258.

⁴³³Gerdîzî, *Zeynû'l-Ahbâr*, 394.

⁴³⁴İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, 164; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Tarih*, 2006, 13/5588.

mektup üzerine bu cezanın uygulandığı anlaşılmaktadır.⁴³⁵ Bu konu, ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

2.1. Gazneli Mahmud'un Multan'da İsmâîlîleri Yenmesi

Daha önce belirtildiği gibi, Hindistan'ın Sind eyaletine bağlı Multan'ın birçok bölgesinde Karmatîler hüküm sürmekteydi. Onlar Multan yönetimini ele geçirerek bölgeye hâkim olmuşlardı. Gazneli Mahmud, hicrî dördüncü yüzyılın sonlarından itibaren birçok defa Hindistan'a sefer düzenleyerek bu coğrafyadaki insanları İslam dinine kazandırmayı ve bâtıl dinleri ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Gazneli Mahmud, Müslüman olmayan toplumlara karşı düzenlediği bu seferlere “cihad” adını vermektedir.

Gazneli Mahmud birkaç kez Multan'a saldırmıştır. Onun ilk hamlesi 396/1005 yılında gerçekleşir. Bu dönemde Multan yöneticisi Ebü'l-Feth Lûdî (Dâvud b. Nasr) adında biriydi. Bu şahsın amel ve itikad açısından kötü biri olduğu, insanları kendi heva ve hevesine göre yönlendirdiği⁴³⁶ ve Multan'da Bâtînî düşüncüyü yaydığı haberi Mahmud'a ulaşır.⁴³⁷ Gazneli Mahmud ordusunu toplayarak Multan'a doğru yola çıkar. Doğrudan Multan'a giderse Dâvud b. Nasr'ın bunu anlayacağını düşünerek Hindistan toprakları üzerinden gitmeye karar verir.⁴³⁸ Bu geçiş için Hindistan kralının oğlu Anandapal'a elçi gönderir. Ancak Anandapal, Gazneli Mahmud'un topraklarından geçmesine izin vermeyeceğini bildirir. Bunun üzerine Gazneli Mahmud, Anandapal'a saldırır ve birçok bölgeyi onun elinden alır. Ordusuyla karşı koyamayan Anandapal kaçarak Keşmir'e sığınır. Daha sonra Gazneli Mahmud Multan'a yönelir ve şehri yedi gün kuşatır. Ebü'l-Feth (Dâvud b. Nasr), Mahmud'un Anandapal'a karşı zaferini bildiğinden kendisinin ona karşı koyamayacağını anlar ve teslim olur. Canlarına ve mallarına dokunulmaması karşılığında Gazneli Mahmud'a her yıl yirmi bin dirhem ödemeyi kabul eder. Gazneli Mahmud'un ordusu kısa bir süre Multan'da kalır. Zira Mâverâünnehir

⁴³⁵ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin Beyhakî, *Târih-i Beyhakî* (Tahran: Hirmend yayınları, 1997), 287.

⁴³⁶ el-Utbî, *Târihi Yemînî*, 180.

⁴³⁷ Merçil, “Mahmûd-ı Gaznevî”, 27/362.

⁴³⁸ Utbî'ye göre Yağmur ve sel neticesinde Sind ırmağında meydana gelen taşkınlıktan dolayı Multan yolu tahrib olmuş ve geçitler zorlaşmıştı. Bu nedenle Gazneli Mahmud ve ordusu Anandapal topraklarından Multan'a gitmek istemiştir. Bkz. el-Utbî, *Târihi Yemînî*, 180.

Türklerinin Horasan'a saldırı haberi gelir ve Mahmud ordusuyla birlikte tekrar Horasan'a döner.⁴³⁹

Multan'ın bazı bölgeleri hâlâ İsmâîlîlerin elindeydi. Gazneli Mahmud, 401/1010 yılında bir kez daha Multan'a sefer düzenleyerek İsmâîlîlerin kontrolündeki bölgeleri ele geçirmek ister. Multan'ın birçok bölgesini ele geçirir ve kendisine karşı savaşan İsmâîlîlere çeşitli cezalar uygular: öldürme, hapis, parmak kesme ve mancınıkla atma gibi. Multan yöneticisi Dâvud b. Nasr'ı Gazne'ye götürür ve ardından onu Gûr Kalesi'ne gönderir. Dâvud b. Nasr, ömrünün sonuna kadar bu kalede kalır.⁴⁴⁰ Gazneli Mahmud, Multan'daki İsmâîlî yönetimini ortadan kaldırmak ve İsmâîlîlere karşı ciddi bir mücadele vermekle birlikte, sonraki dönemlerde Multan'da İsmâîlî düşüncesine mensup kişilerin faaliyetlerinin arttığı ve hatta inanç bakımından kendilerine yakın olan Dürzîlerle birlikte hareket ettikleri bilinmektedir.⁴⁴¹

3.2. Gazneli Mahmud'un Rey'de Karmatîleri Yenmesi

Gazneli Mahmud döneminde Rey şehri Karmatîlerin idaresindeydi ve şehrin yöneticisi Mecdu'd-Devle Ebû Tâlib Rüstem b. Ali ed-Deylemî idi.⁴⁴² Gazneli Mahmud'a göre savaşın amacı, Allah yolunda kâfirlere karşı cihat etmek ve İslam topraklarını genişletmektir. Bu nedenle savaş seferlerinin çoğunu Hindistan topraklarına gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Karmatîlerin kontrolünde olan Rey ve Deylem gibi Horasan'ın batısındaki şehirler, Gazneli Mahmud'un ilgisini fazla çekmemiştir. Ancak Irak, Rey ve Deylem gibi bölgelerde, Râfîzî ve Batınîlerin idaresinde yaşayan Ehl-i Sünnet mensupları çeşitli zulümlere maruz kalmaktaydı. Bu gruplar, Ehl-i Sünnet'e bağlı kadın ve çocukları saraylara zorla götürüyor, Hz. Ayşe'ye zina isnadında bulunuyor ve Peygamber'in birçok sahabesine lanet ediyorlardı. Bölgenin hükümdarı, Ehl-i Sünnet mensuplarından yılda iki üç kez vergi topluyordu. Ayrıca bölgede Râfîzî ve Batınî daveti açık bir şekilde yürütülüyordu.⁴⁴³ Bu durumdan rahatsız olan Bağdat halifesi, Gazneli Mahmud'a

⁴³⁹el-Utbî, *Târihi Yemînî*, 180; Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 388.

⁴⁴⁰Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 391.

⁴⁴¹Âjend, "Karmatîyân-ı Multân", 9.

⁴⁴²Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 75; Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 417.

⁴⁴³Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 75; Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 197-198.

defalarca mektup göndererek, adı geçen bölgeleri Râfîzî ve Batınî gruplardan temizlemesini istemiştir. Bunun üzerine Gazneli Mahmud, Hindistan yerine Rey üzerine sefer düzenlemeye karar vermiştir.⁴⁴⁴

Gazneli Mahmud, Horasan'da büyük bir devlet kurmuş ve dini-siyasi olarak Bağdat hilafetine bağlılığıyla tanınmıştır. Abbâsî halifesi, Mahmud'un Hindistan'daki zaferlerini ve Karmatîlere karşı verdiği mücadeleyi bildiğinden, Rey ve çevresindeki Batınî ve Râfîzî gruplara karşı onu görevlendirmiş olmalıdır. 420/1029 yılında halifenin isteği üzerine Gazneli Mahmud, Rey ve Deylem şehirlerini Karmatîlerden temizlemek amacıyla yola çıkarak Gürgân'a varır ve oradan süvari birliklerini Rey'e gönderir.⁴⁴⁵ Nizâmülmülk, bu ordunun Hanefî mezhebine bağlı Türklerden oluştuğunu belirtir.⁴⁴⁶ Gazneli Mahmud ordusuyla Rey şehrinin yakınına gelir. Nişabur'dan gelen komutanı Ali Hâcip'i şehrin kapısına gönderir. Mahmud'un Rey'e geldiği haberi üzerine, Rey emiri Rüstem b. Ali, onun yalnız geldiğini zannederek yaklaşık altmış kişilik korumayla saraydan çıkar. Ali Hâcip, Rüstem'i ve adamlarını yakalayıp Mahmud'un kampına götürür. Mahmud, Rüstem'i esir alarak Gazne'ye gönderir. Rüstem tutuklandıktan sonra Rey şehri kolayca teslim olur.⁴⁴⁷

Bertels, Rüstem ile Mahmud'un iyi ilişkiler içinde olduğunu ve Rüstem'in onu karşılamak için saraydan çıktığını iddia etmiştir.⁴⁴⁸ Ancak bu iddianın kaynağı belirsizdir ve Mahmud'un Karmatîlere karşı tavrı dikkate alındığında, bu görüş zayıf görünmektedir. Eğer dostane ilişkiler olsaydı, Mahmud önceden Rüstem'e mektup veya elçi göndererek teslim olmasını isterdi. Gerdîzî ise Rüstem'in Mahmud'u hafife alarak saraydan çıktığını belirtir. Ancak Mahmud'un başarıları ve Karmatîlere karşı tavrı bilinirken Rüstem'in bu şekilde düşünmesi zordur. Belki de Mahmud'la müzakere etmek ve bir uzlaşma yolu aramak niyetindeydi.

Gazneli Mahmud, Rey'i ele geçirdikten sonra şehirdeki Batınî, Karmatî, Râfîzî ve Ehl-i Sünnet dışı grupları tutuklamış, bazılarını öldürmüş, bazılarını ise

⁴⁴⁴Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 75.

⁴⁴⁵Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 417.

⁴⁴⁶Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 76.

⁴⁴⁷Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 417.

⁴⁴⁸Bertel's, *Nasır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*, 112.

Gazne'ye esir olarak göndermiştir.⁴⁴⁹ Bu sert tutumu, Ehl-i Sünnet'e olan bağlılığından ve Abbâsî halifesine duyduğu sadakatten kaynaklanıyordu. Zira halifenin isteğiyle bu seferi düzenlemişti. Abbâsîler, Batınî hareketleri hilafet için tehdit olarak görmekteydi.

Rey ve Deylem bölgelerinde sadece Karmatî ve Batınî gruplar değil, aynı zamanda Râfîzîler, aşırı Şîîler, bidatçı Mutezilîler, filozoflar ve Mezdekî hareketleri de bulunuyordu. Gazneli Mahmud'un ordusu, bölgeyi ele geçirdikten sonra teslim olan grupların durumunu fakihlere sormuştur. Fakihler, bu kişilerin halifenin emrine uymadıklarını, dini vecibeleri yerine getirmediklerini ve toplumda fesat çıkardıklarını belirterek, suçlarına göre öldürülmeleri veya sürgün edilmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu doğrultuda, Rüstem ve oğlu ile birlikte bazı Deylemliler ve Mutezilîlerin ileri gelenleri Horasan'a gönderilmiştir.⁴⁵⁰

Gazneli Mahmud, Rey ve Deylem'i ele geçirerek bu bölgeleri Batınî, Râfîzî ve benzeri gruplardan temizlemiştir. Bu zaferini halife Kadir Billah'a mektupla bildirmiştir.⁴⁵¹ Mahmud, birkaç günlüğüne Rey'de kalıp şehrin yönetimini yeniden düzenlemiş, Horasan ulemâsını görevlendirerek halkın Hanefî ve Şafî mezhebine geçmesini sağlamıştır. Oğlu Sultan Mesud'u Rey ve İsfahan'a emir tayin ederek Gazne'ye dönmüştür.⁴⁵²

Gazneli Mahmud'un amacı sadece Rey ve Deylem'deki Karmatîleri ortadan kaldırmak değildi; halifenin isteği üzerine Irak'taki Batınî ve İsmâîlî grupları da temizlemek istiyordu. Bu nedenle oğlu Sultan Mesud'u Irak'a gitmek üzere görevlendirmiştir. Ancak 421/1030 yılında İsfahan'dan Hemedan'a doğru yola çıkan Mesud, Gazne'den babasının ölüm haberini alınca seferi yarıda bırakıp Rey'e dönmüştür.⁴⁵³

3.3. Gazneli Veziri Emir Hasenek'in İsmâîlîlik Suçundan İdam Edilişi

Emir Hasenek adıyla bilinen Ebû Ali Hasan b. Muhammed b. Mikâl, Gazneli Mahmud'un en güvenilir adamlarından biriydi. Ehl-i Sünnet Hanefî mezhebi

⁴⁴⁹Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 418.

⁴⁵⁰İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, 198.

⁴⁵¹İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, 198.

⁴⁵²Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 76; Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 418.

⁴⁵³Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, 33-34.

çizgisinde olduğu, Hâcegân sınıfından geldiği ve güzel huylu biri olduğu ifade edilmektedir. Gazneli Mahmud'un sarayında vezirlik makamına gelmeden önce Nişâbur valiliği ve Sâhib-i Dîvân-ı Berîd görevlerinde bulunmuştur. Dolayısıyla Emir Hasenek, Gazneli Mahmud'un en yakın adamlarından biriydi ve tüm yolculuklarında onun yanında yer alırdı. Gazneli Mahmud, veziri Ahmed b. Hasan'ı görevden aldıktan sonra, kendi isteği ve saraydaki eşrafın tavsiyesiyle, genç yaşta olmasına rağmen Emir Hasenek'i vezir tayin etmiştir.⁴⁵⁴

Gazneli Mahmud'un vefatından (ö. 421/1030) sonra Gazne Devleti'nin başına geçen oğlu Muhammed b. Mahmud döneminde de Emir Hasenek vezirlik görevine devam etmiştir. Babasının vefatı sırasında Irak'ta bulunan Gazneli Mahmud'un diğer oğlu Sultan Mesud, Horasan'a dönerek Gazne tahtına oturduğunda, 422/1031 yılında Emir Hasenek'i Karmatîlik suçlamasıyla idam ettirmiştir.⁴⁵⁵ Emir Hasenek'in öldürülmesine çeşitli gerekçeler gösterilse de, onun Gazneli Mahmud döneminde hac dönüşünde Fatimî halifesiyle görüşmesi, halife tarafından hil'at giydirilmesi ve Karmatî olduğuna dair şüpheler bu kararda etkili olmuştur.⁴⁵⁶ Emir Hasenek'in idamıyla ilgili en kapsamlı bilgiyi, dönemin tarihçilerinden Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî* adlı eserinde vermektedir.

Gazneli Mahmud'un vefatından sonra vezirlik görevine devam eden Emir Hasenek'in muhtemelen Sultan Mesud ile ilişkisi iyi değildi ve Sultan Muhammed'in Gazne tahtına geçmesinde etkili olmuştu. Zira Sultan Muhammed döneminde kardeşi Sultan Mesud hakkında olumsuz ifadelerde bulunduğu, onu tahtan indirip yerine geçeceğini söylediği bilinmektedir.⁴⁵⁷ Sultan Mesud tahta geçtiğinde Emir Hasenek'in Büst'ten Herat'a getirilmesini emretmiştir. Bu sırada Sultan Mesud Belh'tedir. Emir Hasenek'le şahsi husumeti bulunan⁴⁵⁸ Ebû Sehl Zûzenî⁴⁵⁹, Sultan

⁴⁵⁴Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî Hândmîr, *Düstûrî'l-vüzerâ*, thk. Saîd Nefîsî (Tahran: İkbâl, 1317), 142; İzzetullah Zeki, *Gazneli Mahmud'un Din Politikası* (Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2919), 188.

⁴⁵⁵Hândmîr, *Düstûrî'l-vüzerâ*, 143.

⁴⁵⁶Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, 280.

⁴⁵⁷e'l-Utbî, *Târîhi Yemînî*, 143.

⁴⁵⁸Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, 280.

⁴⁵⁹ Ebû Sehl Zûzenî'nin asıl adı Muhammed b. Hüseyin olup, "Şeyh el-Amîd" lakabıyla tanınmaktadır. Kendisi, Gazne Devleti'nin kâtiplerinden biridir. Saraya girmeden önce, Gazne veziri Hâce Ahmed Hasan Meymendî'nin çocuklarına hocalık yapmaktaydı. Bu vesileyle saraya giriş yapmış ve hem Meymendî hem de Emir Hasenek'in emrinde görev almıştır. Ebû Sehl Zûzenî'nin, Sultan Mesud ile iyi ilişkiler içinde olduğu ve onun döneminde dîvân işlerinin başına geçtiği

Mesud'un yanına gelerek Emir Hasenek'in Karmatî olduğunu, Fatimî halifesi tarafından hil'at giydirildiğini, insanları Karmatîliğe davet ettiğini, Bağdat halifesini üzdüğünü ve halifenin onun öldürülmesi için Sultan Mahmud'a mektup gönderdiğini ifade ederek idamını istemiştir.⁴⁶⁰ Ayrıca taht kavgasında Emir Hasenek'in Sultan Muhammed'i desteklemiş olması, aralarının bozulmasına yol açmıştır.

Buna rağmen Sultan Mesud, Emir Hasenek hakkında doğrudan idam kararı vermemiş ve Karmatîlik iddiasının araştırılmasını emretmiştir. Bu kapsamda, babasının vezirlerinden Hâce Ahmed Hasen'e⁴⁶¹ Abdûs adlı yaverini göndererek, Emir Hasenek'in Fatimî halifesiyle temasları, halifeye hırka giydirilmesi, Bağdat halifesinin üzülməsi, halifeye yazışmaların kesilmesi ve halifenin Nişâbur'a gönderdiği elçinin öldürülmesi konularını sormuştur. Hâce Ahmed Hasen bu konular hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını belirtmiş ve meseleyi Ebû Nasr Müşkân'a⁴⁶² havale etmiştir. Daha sonra Sultan Mesud, konuyu Ebû Nasr Müşkân'a danışmıştır. Müşkân, Emir Hasenek'in hac dönüşü Fatimî halifesiyle görüşüğünü,

bilinmektedir. Başlangıçta Karmatîlik suçlamasıyla tutuklanmışsa da daha sonra Gazne Sarayı'nın önemli simalarından biri hâline gelmiştir. Ayrıca, Emir Hasenek'in Karmatîlik iddiasıyla idam edilmesinde önemli rol oynamıştır. Bkz. Ebu'l-Fadl Hatîbî, "Ebû Sehl Zûzenî", *Dâiretü'l-Maârif-i Büzürg-i İslâmî* (Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Maârif-i Büzürg-i İslâmî, 1399).

⁴⁶⁰Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, 279.

⁴⁶¹ Ebû'l-Kâsım Şemsü'l-Küfât Ahmed b. Hasan el-Meymendî, 361/972 yılında, Gazne'ye bağlı Meymend kasabasında doğmuştur. Ahmed b. Hasan el-Meymendî, Sultan Mahmud'un sütkardeşi olup, onunla birlikte eğitim almış ve birlikte büyümüştür. Meymendî'nin babası, Sebük Tegin döneminde Büst kasabasının âmili olarak görevlendirilmiştir. Ancak, devlet malını zimmetine geçirdiği şüphesiyle öldürülmüştür. Buna rağmen Meymendî, Gazne sarayından uzaklaşmamış ve saraydaki konumunu korumuştur. Sultan Mahmud, Gazne Devleti'nin başına geçince, onu birçok göreve getirmiş ve daha sonra vezirlik makamına tayin etmiştir. Meymendî, on sekiz yıl boyunca Sultan Mahmud'un veziri olarak görev yapmıştır. Ancak Sultan Mahmud'a yakın bazı kimseler, onun hakkında ileri geri konuşmuş ve çeşitli ithamlarda bulunmuşlardır. Bu durum üzerine Sultan Mahmud, Meymendî'yi görevinden azlederek, Hindistan'da bulunan bir kalede hapsedilmesini emretmiştir. Daha sonra, oğlu Sultan Mesud tahta geçince, Meymendî'yi bulunduğu kaleden çıkararak Gazne'ye geri getirmiş ve onu tekrar vezirlik makamına tayin etmiştir. Bkz. Hândmîr, *Düstürü'l-vüzerâ*, 130-140; Erdoğan Merçil, "Meymendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/504.

⁴⁶² Târih-i Beyhakî eserinin sahibi Muhammed Hüseyin Beyhakî'nin hocası olan Bû Nasr-i Müşkân, Gazne Devleti'nin Dîvân-ı Risâlet veziriydi. Bkz. Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, 220. Dîvân-ı Risâlet, Gazne Devleti'nin en önemli idarî teşkilatlarından biri olup, tüm yazı dosyaları yürütülmekteydi. Zaman içerisinde bu teşkilatta Dîvân-ı Resâil ve Mükâtebât, Dîvân-ı İnşâ ve Dîvân-ı Resâil gibi farklı isimler verilmiştir. Dîvân-ı Risâlet teşkilatının başkanının emrinde, ilim sahibi birçok üye bulunmaktadır. Burada görev yapan kişiler, devletin güvendiği ve sır saklama hakkına sahip olan kişiler arasından seçilirdi. Bû Nasr-i Müşkân'ın doğum yeri ve tarihi bilinmemekle birlikte, yaklaşık 30 yıl gazne devletinde görev yapmıştır. Bkz. Zîbâ Kalâvendî vd., "Bû Nasr-i Müşkân der Tarih-i Beyhakî bâ Tekîd ber Ruykerd-i Manî Şinâsî Nâme-i Emir Mesud ber Kadir Hân bâ İnşâ-i Bû Nasr", *Hemâyiş-i Pujhişhâ-yi Zebân ve Edebiyât-i Fârisî*, 8 (Encümen-i İlmî Zebân ve Edebiyat-i Fârisî, Pujhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâliât-i Ferhengî, 1394), 1648.

hil'at giydiğini, bu durumun halifeyi rahatsız ettiğini ve halifenin Sultan Mahmud'a bu konuda mektup yazdığını ifade etmiştir. Ancak Sultan Mahmud'un Emir Hasenek'e herhangi bir ceza vermediğini, onun getirdiği hediyeleri Bağdat'a gönderdiğini ve Karmatî olduğuna inanmadığını da belirtmiştir.⁴⁶³

Emir Hasenek, Gazneli Mahmud'a yakınlığı, vezirlik makamı ve devlete olan hizmetleri nedeniyle Sultan Mesud tarafından hemen cezalandırılmamıştır. Belh'e getirildiğinde, Sultan Mesud onun yargılanması için veziri Hâce Ahmed b. Hasen Meymendî'yi görevlendirmiş, kendisi mahkemeye katılmamıştır. Ayrıca adil bir yargılama yapılabilmesi için şehrin önde gelen fakihleri ve kadıları da mahkemeye dahil edilmiştir. Emir Hasenek'in idamında Ebû Sehl Zûzenî'nin büyük etkisi olmuştur. Mahkeme süresince Emir Hasenek'i Karmatî olmakla suçlamış ve aleyhinde sert ifadeler kullanmıştır. Yargılama sonrasında, Sultan Mesud, Ebû Sehl'i huzuruna çağırarak "Neden Emir Hasenek'in öldürülmesini istiyorsun? O sana ne yaptı?" diye sormuş; Ebû Sehl ise Hasenek'in Ehl-i Sünnet mezhebinden çıktığını ve Karmatî olduğunu iddia ederek onun idam edilmesinin istemiştir.⁴⁶⁴

Emir Hasenek, Karmatîlik suçlaması ve halifenin gönderdiği mektup üzerine darağacında taşlanarak idam edilmiş, başı Abbâsî halifesi Kâdir Billah'a gönderilmiştir. Onun idamında Ebû Sehl Zûzenî'nin rolü ve Sultan Mesud ile olan taht kavgasındaki tutumu etkili olsa da, doğrudan halifenin emri bu infazın asıl sebebi olmuştur. Dolayısıyla, gerek Gazneli Mahmud'un gerekse oğlu Sultan Mesud'un döneminde Gazne Devleti'nin Bâtınî düşünceye karşı sert bir tutum benimsediği görülmektedir.

⁴⁶³Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, 281-283.

⁴⁶⁴Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, 279-282.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÂSIR-I HÜSREV VE İSMÂİLİYYE MEZHEBİ

V./XI. yüzyılda yaşamış Fârs edebiyatının önemli şairi, filozof ve Horasan İsmâilî dâisi olan Nâsır-ı Hüsrev, Gazneliler ve Selçuklular döneminde resmî, görevlerde bulunmuştur. O geçirdiği fikrî dönüşüm sonucunda İsmâiliyye mezhebine intisap etmiş ve Fatımî halifesi el-Müstansır-Billâh tarafından Horasan bölgesinde hüccet (Cezîre sahibi/baş dâî) olarak atanmıştır. Nâsır-ı Hüsrev kaleme aldığı eserlerde İsmâilî öğretileri sistemli bir şekilde işlemiş ve özellikle Horasan bölgesinde mezhebin yayılmasında önemli bir katkı sağlamıştır.

1.1. Doğumu

V./XI. asırda Horasan'ın en önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak bilinen, İsmâilî Mezhebi'nin Horasan'daki dâisi Ebû Muîn Hamîduddîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî, Zilkade ayı 394/1004 yılında Belh'in Kubâdiyân⁴⁶⁵ nahiyesinde doğmuştur. Kimi kaynaklarda onun doğum yılı ile ilgili farklı bilgiler yer almaktadır. Örneğin, Keyhüsrev İsfendiyâr, *Debistân-ı Mezâhib* adlı eserinde Nâsır-ı Hüsrev'in hicrî 359 yılında doğduğunu belirtmiştir.⁴⁶⁶ Muhtemelen Keyhüsrev, Nâsır-ı Hüsrev'in *Dîvân*'ında geçen ve 357/968 yılını işaret eden bir beyte dayanarak bu bilgiyi nakletmiştir.⁴⁶⁷ Ancak 1928 yılında yayımlanan *Dîvân*'ın tashihini yapan Nasrullah Takvâ, bu yılın kâtibin bir hatasından kaynaklandığını

⁴⁶⁵Kubâdiyân Belh'in kasabalarından biridir. Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*. (Beyrut: Dâru Sâdır Yayınları. ts.), 4/30). Kubâdiyân (veya Kavâdiyân), Ceyhun Nehri'nin yakınlarında yer alan küçük köylerden biridir. Bu köy, tatlı suyu, güzel bahçeleri ve yemyeşil ağaçlarıyla tanınmaktadır. Sakinlerinin bir kısmı, Temîm kabilesine mensup Araplardan oluşmaktaydı. Nâsır-ı Hüsrev döneminde Kubâdiyân halkının tarım ile meşgul olduğu bilinmektedir. Günümüzde Kubâdiyân, Belh'in kuzeydoğusunda, Tirmiz şehrinin yakınlığında yer alan bir kasabanın adıdır. Bkz. Takîzâdeh, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Hakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, nşr. Seyyit Nasrullah Takvâ, (Tahran: 1928), 1. c. ; Kubâdiyân, günümüzde Tacikistan sınırları içerisinde, Hatlân vilayetine bağlı bir bölgedir. Ceyhun Nehri'nin kuzeyinde yer alan Kubâdiyân, Nâsır-ı Hüsrev'in yaşadığı dönemlerde ise Belh'e bağlı bir nahie olarak bilinmekteydi. Tarihî kaynaklarda, Kubâdiyân'da önceleri Arapların Benî Temîm kabilesine mensup grupların yaşadığı zikredilmektedir. Bkz. Bertel's, *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyyân*, 167.

⁴⁶⁶Keyhüsrev İsfendiyâr, *Debistân-ı Mezâhib*, thk. Rahim Rızazâde Melik (Tahran: Gülşen Yayınları, 1983), 1/258.

⁴⁶⁷Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır-ı Hüsrev, *Dîvân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Hakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, thk. Seyyid Nasrullah Takvâ (Tahran, 1928), 183.

belirtmiştir.⁴⁶⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Dîvân*'ının başka bir yerinde açıkça doğum yılının 394/1004 olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁹

Nâsır-ı Hüsrev'in tam olarak nerede doğduğu net olmamakla birlikte, kendisine verilen "Kubâdiyânî" lakabından hareketle, Belh'in Kubâdiyânnaheyesinde doğduğu anlaşılmaktadır. Büyük olasılıkla ailesi Belh'te yaşamaktaydı. Nitekim Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*'sinde hacdan dönerken Belh'e geldiğini belirtmektedir.⁴⁷⁰

Devletşâh Semerkandî, *Tezkiretü's-Şu'arâ* adlı eserinde Nâsır-ı Hüsrev'in aslının İsfahanlı olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁷¹ Kâtip Çelebî de *Keşfü'z-Zünûn*'da onu "İsfahânî" lakabıyla zikretmiştir.⁴⁷² Ancak bu bilginin güvenilirliği zayıftır. Yukarıda da değinildiği gibi, Nâsır-ı Hüsrev kendisini "Kubâdiyânî" olarak tanıtmıştır. Dolayısıyla onun aslen Belhli olduğu bilgisi daha doğru kabul edilmelidir.

Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*'sinde kendisini "el-Mervezî"⁴⁷³ olarak da anmıştır. Selçuklular döneminde bir süre Merv'de yaşamış ve Selçuklu sarayında görev yapmıştır. Bu sebeple "el-Mervezî" lakabını kullanmıştır. Ayrıca şiirlerinde kendisine "Hüccet", "Hüccetü'l-Horâsân", "Hüccetü'l-Mustansırî", "Hüccetü Ferzend-i Resûl" ve "Hüccetü Nâib-i Peygamber" gibi lakaplar da vermiştir.⁴⁷⁴ Bu lakaplar, Fatımî halifesi tarafından Horasan bölgesinde dâî olarak görevlendirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nâsır-ı Hüsrev, Mısır'dan dönerken Fatımî halifesi el-Müstansır-Billah tarafından Horasan hücceti olarak tayin edilmiştir.⁴⁷⁵

⁴⁶⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 184.

⁴⁶⁹Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır-ı Hüsrev, *Dîvân-ı Eş'ar-ı Hakîm Nâsır Hüsrev Kubâdiyânî*, thk. Müctebâ Mînevî - Mehdî Muhakkik (Tahran: Silsile-i Dâniş-i İrani Yayınları, 1357), 50.

⁴⁷⁰Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, thk. Muhammed Debîr Siyâkî (Tahran: Sipihr. Yayınları, 1335), 135.

⁴⁷¹Devletşâh b. Bahtîşâh Semerkandî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, 47.

⁴⁷²Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerefiddin (Beirut: Dâru İhyâ-i tûrasi'l-Arabî Yayınları, ts.), 990.

⁴⁷³ Bu kelimenin aslı Merv Şâhcân veya kısaca Merv'dir. Merv, Horasan'ın en büyük merkezlerinden biri olup, günümüzde Türkmenistan sınırları içerisinde yer almaktadır. Bu şehre nispet edilen kimseler "Mervezî" olarak adlandırılır. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1977, 5/112-126.; Merv, Büyük Selçukluların başkenti olup, Ortaçağ tarihinde önemli İslâmî merkezlerden biri hâline gelmiştir. Bu şehirde çok sayıda dinî medrese kurulmuş ve birçok İslâm âlimi yetişmiştir. Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/223.

⁴⁷⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 120,169,228,54,149,238,296,402,404,420,467,413,125,283.

⁴⁷⁵Takîzâde, (Mukaddime) *Dîvân-ı Eş'ar-ı Ebu Muîn Hakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, ب.

Nâsır-ı Hüsrev'in künyesi Ebû Muîn'dir. *Sefernâme*'sinde bu künyeyi kendisi zikretmiştir.⁴⁷⁶ Asıl ismi Nâsır, babasının ismi ise Hüsrev'dir. İsmi çoğu kaynakta babasının ismiyle birlikte geçmekte olup, eserlerinde kendisini yalnızca Nâsır olarak tanıtmıştır.⁴⁷⁷

Klasik biyografik eserlerde Nâsır-ı Hüsrev'in hayatına dair detaylı bilgiler bulunmamakla birlikte, kimliği konusunda çelişkili rivayetler mevcuttur. Kaynaklarda Nâsır-ı Hüsrev'in seyyid olup olmadığı hususunda çelişkili bilgiler geçmektedir. Kimi yazarlar, onun soyunun sekizinci kuşakta Ali er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım'a dayandığını, yani seyyid olduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁸ Nâsır-ı Hüsrev, 1201/1787 yılında hattat Yakub b. Ebü'l-Hasan tarafından istinsah edilen *Dîvân*'ının başında yer alan ve kendi hayatına dair bilgiler içeren risâlenin ilk sayfasında, İmam Ali er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım'ın torunlarından olduğunu beyan etmektedir.⁴⁷⁹

Kimi araştırmacılar ise bu iddiayı kabul etmemektedir. IX./XVyüzyılda yaşayan Devletşâh Semerkandî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*'da onun seyyid olduğuna dair bilgilerin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁰ *Sefernâme*'nin Berlin baskısına önsöz yazan Mahmud Gânizâde, bu iddiaların sağlam bir temeli olmadığını söylemiş, şiirlerinden örneklerle onun seyyid olmadığını savunmuştur.⁴⁸¹ Takîzâde de 1928'de yayımlanan *Dîvân*'a yazdığı mukaddimede, tezkire yazarlarının Nâsır-ı Hüsrev'e atfettiği "Alevî" lakabının herhangi bir temele dayanmadığını ifade eder. Ona göre bu lakap, onun seyyid olmasından değil, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e olan bağlılığından ileri gelmektedir. Ayrıca, benzer ad taşıyan başka şahıslarla karıştırılmış olabileceğini de belirtir.⁴⁸²

Rus araştırmacı Vladimir İvanov, *Nasir-i Khusraw and Ismailism* adlı eserinde Nâsır-ı Hüsrev'in seyyid olup olmadığı meselesine değinirken, onun Bedahşan halkı arasında seyyid olarak kabul edildiğini, bunun aksini söylemenin

⁴⁷⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 1.

⁴⁷⁷Bertel's, *Nasir-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*, 167.

⁴⁷⁸Emin Ahmed Râzî, *Tezkire-i Heft İklim*, thk. Seyyit Muhammed Rıza Tahirî (Tahran: Suruş Yayınları, 1378), 2/895.

⁴⁷⁹Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır-ı Hüsrev, *Divân-ı Nâsır-ı Hüsrev*, 1.

⁴⁸⁰Devletşâh b. Bahtîşâh Semerkandî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, thk. Edward Brown (Tahran: İntşârât-ı Esâtır, 2003), 64.

⁴⁸¹Mahmud, Ganizâdeh, (berlin mukaddimesi) *Sefernâme-i Ebu Muîn Hamiduddin Nasir b. Hüsrev Kubâdiyânî Mervezî*, 2.

⁴⁸²Takîzâde, (Mukaddime), *Divân-ı Eş'ar-ı Hakîm Nâsır Hüsrev Kubâdiyânî*, 2.

halkı kızdıracağını ifade eder.⁴⁸³ Dolayısıyla, yukarıda bahsi geçen ve Nâsır-ı Hüsrev'e nispet edilen risâle gerçekten ona aitse, onun seyyid olduğu yönündeki kanaatin daha güçlü bir ihtimal olarak değerlendirilmesi gerekir.

Nâsır-ı Hüsrev'in hayatına dair kaynaklarda geçen bilgiler farklılık arz etmektedir. Bazılarına göre, devlet işlerinde görevli, zengin bir ailede doğmuştur. Bazı kaynaklardaysa, tarımla uğraşan varlıklı bir toprak sahibi ailenin çocuğu olduğu belirtilmektedir.⁴⁸⁴ Kimileri onu devlet hizmetinde bir memur,⁴⁸⁵ kimileri ise ilim tahsiline düşkün, kitap okuyan, şiir yazan ve sanatla ilgilenen biri olarak tanımlar.⁴⁸⁶ Eserlerine bakıldığında onun yalnızca şair değil, aynı zamanda çeşitli İslâmî ilimlerde de derin bilgi sahibi olduğu görülmektedir. Bu da, hayatının önemli bir kısmını ilme ayırdığını göstermektedir. Ayrıca ağabeyi Ebü'l-Feth Abdülcelîl'in Horasan emiri nezdinde vezirlik yaptığı bilinmektedir. Nâsır-ı Hüsrev, hac dönüşünde Belh yakınlarında ağabeyiyle karşılaştığını belirtmiştir.⁴⁸⁷ Bu bilgi, onun devlet işlerinde görevli bir aileye mensup olduğunu göstermektedir. Kendisi de Yumgân'a sığınmadan önce Gazneli ve Selçuklu saraylarında çeşitli görevlerde bulunmuştur.⁴⁸⁸ Bu hususa ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı şekilde değinilecektir.

1.2. Gençlik Dönemi

Nâsır-ı Hüsrev, ergenlik çağına erişmeden önce Kubâdiyân'dan Belh'e taşınmıştır.⁴⁸⁹ Gençlik yıllarını büyük ölçüde Belh'te geçirmiştir. Zira Yumgân'a sığındıktan sonra yazdığı bazı kasidelerinde sürekli olarak Belh'e duyduğu özlem ve hasretten söz etmiştir. Nitekim bir şiirinde şöyle der:

ای باد عصر، اگر گزری بردیاری بلخ - بگذر بخانه من و آنجا جوی حال.
بنگر که چون شده است پس از من دیار من - با او چه کرده دهر جفا جوی بد فعال⁴⁹⁰

⁴⁸³W. Ivanow, *Nasır-ı Khusraw and Ismailism* (Bombay: Thacker and Co (in East), 1948), 7-11.

⁴⁸⁴Bertel's, *Nasır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*, 167; Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", 32/395.

⁴⁸⁵Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd* (Beyrut: Dâru Sâdir Yayınları, ts.), 489.

⁴⁸⁶M. Ülker Ambarcioğlu, (Önsöz) *Saâdet Nâme*, çev. Ambarcioğlu, M. Ülker, (İstanbul 1990), II.

⁴⁸⁷Nasır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 128-129.

⁴⁸⁸Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", 32/395.

⁴⁸⁹Bertel's, *Nasır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*, 170.

⁴⁹⁰Nasır-ı Hüsrev, *Divân*, 253.

“Ey ikinci yeli! Eğer Belh diyarına uğrarsan benim evime git, oranın hâlini hatırını sor! Bak, benden sonra yurduma neler olmuştur; zalim ve cefakâr zaman ona neler yapmıştır.”

Yukarıdaki beyitlerden de anlaşıldığı üzere, Nâsır-ı Hüsrev hayatının büyük bir bölümünü, özellikle gençlik dönemini Belh’te geçirmiştir. Hicrî beşinci asrın başlarında Belh şehri, Gazneli Devleti’nin Gazne’den sonraki en önemli merkezi olarak kabul edilmekteydi. Aynı zamanda Belh, Horasan’ın önde gelen ilim merkezlerinden biri sayılmaktaydı.

Her ne kadar kaynaklarda Nâsır-ı Hüsrev’in nerede ve kimlerden eğitim aldığına dair net bir bilgi bulunmasa da, gençlik dönemini Belh’te geçirdiği dikkate alındığında, büyük ihtimalle bu şehirdeki âlimlerden eğitim almıştır.

1.3. Eğitimi

Kaynaklarda onun yedi yıllık hac yolculuğundan önceki hayatı ve ilim tahsili ile ilgili fazla bilgi yer almaz. Onun hayatını konu edinen bazı eserlerde, eğitimiyle ilgili kendi ağzından aktarılan bazı nakiller mevcuttur. Ancak bu bilgiler de hayatına dair anlatılanlar gibi daha çok hikâye tarzında rivayetlerdir. Hicrî 1002 yılında vefat eden Emin Ahmed Râzî, *Tezkire-i Heft İklim* adlı eserinde Nâsır-ı Hüsrev’in hayatını anlatırken, onun kendi risalesinden şu şekilde nakilde bulunur: “Ben küçük yaşında bazı ilimleri öğrendim, Kur’an’ı ezberledim. Dokuz yaşındayken lügat, sarf, nahiv, aruz, matematik gibi ilimleri öğrenmeye başladım ve beş yıl boyunca bu ilimlerle meşgul oldum. Daha sonra yaklaşık üç yıl Basra, Rum, Hindistan, Yunan ve Babil’de kalarak astronomi, remil (falcılık) ve geometriyle ilgilendim. Ardından fıkıh ve hadis ilimleriyle meşgul oldum. Yaklaşık dokuz yüz fıkıh ve tefsir kitabı okudum. On beş yılda Tevrat, İncil ve Zebur’u öğrendim. Daha sonra altı yıl iman, İslam, mezhepler ve şeriatlarla ilgilendim. Filozofların mantık, matematik, simya ve benzeri ilimlerini okudum. Okumadığım bir ilim alanı kaldığını hatırlamıyorum.”⁴⁹¹ Nâsır-ı Hüsrev’in 1309/1930 yılında Bombay’da basılan *Sefernâme*’sinin son kısmında yer alan bir serh de benzer bir hikâyeyi aktarır.⁴⁹² Buna ek olarak, M. Ülker Anbarcıoğlu’nun, Nâsır-ı Hüsrev’in *Saâdet-nâme* adlı eserinin Türkçe çevirisinin önsözünde verdiği

⁴⁹¹Râzî, *Tezkire-i Heft İklim*, 2/895-896.

⁴⁹²Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 27.

bilgiye göre, 1864/1280 yılında Tebriz’de basılan *Dîvân*’ının mukaddimesinde 1201/1787 yılında istinsah edilen *Dîvân*’ın baş kısmında yer alan ve Nâsır-ı Hüsrev’e nispet edilen risâlede aynı bilgiler zikredilmektedir.⁴⁹³

Yukarıda zikredilen bu bilgiler her ne kadar Nâsır-ı Hüsrev’e atfedilse de doğru olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir. Zira Nâsır-ı Hüsrev’in hayatı incelendiğinde, onun 40’lı yaşlarına kadar hac yolculuğu dışında uzun süreli bir seyahate çıkmadığı görülmektedir. Ayrıca kırk dört yaşındayken hâlâ hac yolculuğuna devam ettiği bilinmektedir. Mahmud Ganizâde, Hasan Takîzâde ve Bertels gibi Nâsır-ı Hüsrev üzerine çalışan araştırmacılar, yukarıdaki bilgilerin gerçek dışı olduğunu, efsanevi nitelikte anlatılar olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁹⁴ 1201/1787 yılında istinsah edilen *dîvân* dışında Mevcut eserlerine bakıldığında da bu türden eğitim bilgilerinin yer almadığı görülmektedir. Ancak eserlerinde bazı ilimleri bildiğine dair dolaylı ifadeler mevcuttur. Nâsır-ı Hüsrev’in hac ve Mısır yolculuğu yedi yıl sürdüğüne göre, bu süreçte uğradığı bazı beldelede âlimlerle tanışıp fikir alışverişinde bulunmuş ve çeşitli ilimleri öğrenmiş olabilir. Nitekim *Sefernâme*’de, Nişâbur’da sultanın hâcesi Hâce Muvaffak ile sohbet ettiğini, İran’ın Simnân kentinde bir süre ikamet ederek İbn Sînâ’nın talebesi Ali Nesâî ile tanıştığını ve onun ilim halkasına katıldığını belirtmiştir.⁴⁹⁵

Eğitimiyle ilgili yukarıdaki anlatılar her ne kadar efsanevi nitelik taşısa da, Nâsır-ı Hüsrev’in eserleri özellikle *Divân* ve *Sefernâme*’si onun aklî ve naklî birçok ilmi bildiğine işaret etmektedir. *Divân*’ının iki farklı yerinde Kur’an’ı ezberlediğini belirtmiştir.⁴⁹⁶ *Zâdü’l-Müsâfirîn* ve *Ruşnâyî-nâme* gibi eserlerine bakıldığında, Aristo ve Eflatun’un felsefesi gibi Yunan felsefesini, ayrıca İbn Sînâ ve Fârâbî’nin düşüncelerini bildiği anlaşılmaktadır. Felsefe bilmeyen birinin felsefi içerikli eserler yazması düşünülemez. Zaten kaynaklarda ona "hakîm" unvanının verilmiş olması da felsefi birikiminin göstergesidir. *Sefernâme*’de verdiği bilgilerden de, coğrafya ve astronomi gibi ilimlerde bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁹³Nâsır-ı Hüsrev, *Divân-ı Nâsır-ı Hüsrev*, 1.Ambarcıoğlu, (önsöz) *Saâdet Nâme*, . III-IV.

⁴⁹⁴ Bk Ganîzâdeh, (Berlin Mukaddimesi) *Sefernâme-i Ebu Muîn Hamiduddin Nasır b. Hüsrev Kubâdiyânî Mervezî*, VII; Bk. Takîzâdeh, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, 3; Bk. Bertel’s, *Nâsır Hüsrev ve İsmâîliyân*, 168.

⁴⁹⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 3.

⁴⁹⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 190,325.

Divân'ında geçen bir kasidesinde, ilim ve bilgiye dair herhangi bir söz duyduğunda onu öğrenmek istediğini, aritmetik, hey'et (astronomi), coğrafya, geometri, tıp, musiki ve felsefe gibi alanlara vakıf olduğunu belirtmiştir. Aynı şiirin devamında, okumadığı hiçbir ilim dalı kalmadığını ifade etmiş, Kur'an'daki mücmel ifadeleri de bilgili müfessirlerin yanında okuyarak öğrendiğini dile getirmiştir.⁴⁹⁷ *Sefernâme*'de, hacdan dönerken uğradığı Lahsâ'da, şehrin kapısına kadar gelen bir Arap emirinin kendisinden astronomi ilmine göre Lahsâ'nın alınabilirliğini anlatmasını istediğini, kendisinin de hikmetle cevap verdiğini aktarır. Yine dönüş yolunda İran'ın Kâin kentinde, astronomi, tıp ve mantıkla ilgilenen Ebu Mansur Muhammed b. Dost adında biriyle karşılaştığını ve onunla bu konular üzerine sohbet ettiğini belirtmiştir.⁴⁹⁸

Hasan Takîzâde, *Divân*'a yazdığı mukaddimede, her ne kadar yukarıda zikredilen bilgileri gerçek dışı bulsa da, Nâsır-ı Hüsrev'in şiirleri ve diğer eserlerinden onun gençlik döneminde ilim, fen, edebiyat ve dil öğrenme konusunda büyük gayret sarf ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Takîzâde, onun milel ve nihâl (dinler ve mezhepler) alanında derin bilgi sahibi olduğunu, sadece İslami mezhepler hakkında değil; Hinduizm, Maniheizm, Yahudilik, Hristiyanlık, Sâbiîlik ve Zerdüştlük gibi dinler hakkında da bilgi sahibi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹⁹

Nâsır-ı Hüsrev, kitaba çok düşkün, kitaba saygı ve sevgi duyan bir kişiliğe sahiptir. Yolculuklarında yanında sürekli kitap bulundurur, zor durumlarda bile kitaplarını yanında taşımış. Hatta bazen kardeşiyle birlikte kitaplarını bineğe yükleyip kendisi yürüyerek yolculuk edermiş. Hac ziyaretinden sonra Mısır'a gidış sebebinin orada bıraktığı kitapları almak olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁰ Bu bilgilerden hareketle, Nâsır-ı Hüsrev'in ilme ve kitaba son derece büyük bir değer verdiği, hattaen zor şartlarda bile bir konuyu öğrenmekten ve öğrendiklerini kaleme almaktan vazgeçmediği söylenebilir.

⁴⁹⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 185.

⁴⁹⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 112,127.

⁴⁹⁹ Takîzâde, (muhakkime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, بیجیب.

⁵⁰⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 106,108.

1.4. Hocaları

Nâsır-ı Hüsrev'in hayatından bahseden tezkire türü eserlerde, onun kimlerin yanında ders aldığına dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Devletşâh'ın anlattığına göre o, İran'ın İsfahan ve Gilan şehirlerinden Horasan'a doğru yaptığı yolculuk sırasında, Şeyh Ebü'l-Hasan Harakânî'nin dergâhına uğramış ve bir süre onun zikir halkasına katılarak kendisine intisap etmiştir.⁵⁰¹ Ancak bu bilginin doğruluğu tartışmalıdır. Devletşâh, Nâsır-ı Hüsrev'in aslen İsfahanlı olduğunu vurgular ve onun İsfahan'dan çıkarak Horasan'a yolculuk yaptığını, sonunda ise Bedahşân'a yerleştiğini söyler. Oysa Nâsır-ı Hüsrev, aslen Belh'te yaşamıştır. Mısır yolculuğundan sonra tekrar Belh'e dönmüş ve burada Bâtınîliği yaymaya çalışırken halk tarafından sürgün edilmiştir. Nitekim Zekeriyâ el-Kazvîni de onun Belh sultanı olduğunu ve Belh halkı tarafından sürgün edildiğini kaydeder.⁵⁰²

Nâsır-ı Hüsrev'in Belh'ten sürgün edilmeden önce İsfahan'a gittiğini varsayarsak, bu durumda tarihsel açıdan bir tutarsızlık ortaya çıkar. Zira Nâsır-ı Hüsrev, 444/1052 yılında Mısır yolculuğundan dönmüştür. Belh'ten de bu tarihten sonra ayrılmıştır. Oysa Ebü'l-Hasan Harakânî, 425/1034 yılında vefat etmiştir. Dolayısıyla Nâsır-ı Hüsrev'in, Mısır yolculuğundan sonra Bedahşân'a sığınmadan önce Ebü'l-Hasan Harakânî ile görüştüğü iddiası tarihsel olarak gerçek dışıdır. Ancak 425/1034 yılından önce görüştiklerini söylemek mümkündür. Nâsır-ı Hüsrev o dönemde yaklaşık 30 yaşlarında olup muhtemelen Gazneli Devleti'ne bağlı Belh şehrinde devlet işleriyle meşguldu. Her ne kadar onun bu yaşlarda İsfahan'a gittiğine dair herhangi bir bilgi mevcut olmasa da bu dönemlerde İsfahan'a gittiği düşünülebilir.

Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*'sinde hac yolculuğunu anlatırken, Nîşâbur'a geldiğinde, oradan Komis'e (Simnan) sultanın⁵⁰³ da hocası olan Hâce Muvaffak⁵⁰⁴

⁵⁰¹ Semerkandî, *Tezkiretü's-şua'ra*, 61.

⁵⁰² Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, 489-490.

⁵⁰³ Burada kastedilen sultan, Selçuklu devletinin ilk sultanı olan Tuğrul Beg Muhammed b. Mikail'dir. (öl. 455/1063). Bkz. Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 3.

⁵⁰⁴ Hâce Muvaffak, muhtemelen Selçuklu Devleti'nin başveziri Nizâmü'l-Mülk, Ömer Hayyâm ve Hasan Sabbâh'ın hocası olarak bilinen Hibetü'd-Dîn veya Hibetullah Muvaffak Lidînillah en-Nisâbûrî'dir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Nizâmülmülk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/194.

adlı zatı ziyaret etmek için gittiğini belirtmiştir. Nâsır-ı Hüsrev, doğrudan ondan ders aldığı ifade etmese de, az da olsa onun ders halkasına katıldığını söylemek mümkündür. Nitekim yolculuğuna devam ederken Simnân'da ilim öğrenmek amacıyla, İbn Sînâ'nın öğrencisi olarak bilinen Ali Nesâî adlı zatın ders halkasına katıldığını ve bazı konularda onunla tartışmalarda bulunduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁵

1.5. Yolculukları

Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinde geçen bazı bilgilere göre, onun meşhur yedi yıllık hac yolculuğu dışında, gençlik yıllarında da bazı ülkelere yolculuklar yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mısır'ın Asyut kentinde yünden dokunmuş bir elbiseyi gördüğünde, böylesine güzel bir elbiseyi ne Lahor'da ne de Multan'da⁵⁰⁶ gördüğünü ifade etmiştir.⁵⁰⁷ *Divân*'ında geçen bir şiirinde Sind'e (Hindistan'ın bir bölgesi) gittiğine işaret eder.⁵⁰⁸ Yine *Sefernâme*'sinde, Diyarbakır'ın güzelliğinden söz ederken, böylesine güzel bir şehri ne Arap, ne Acem, ne Türk, ne de Hint ülkelerinde gördüğünü belirtmiştir.⁵⁰⁹

Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*'ında yer alan bir kasidesinde, doğru yolu bulmak için zihnini meşgul eden sorulara cevap aradığını, bu sorulara Hanefî, Şafîî, Hanbelî ve Malikî mezheplerinden ya da Türk, Arap, Hintli ve Acem âlimlerinden tatmin edici bir yanıt alamadığını ve bu amaçla pek çok yolculuk yaptığını anlatır.⁵¹⁰ Bu ifadelerden, gençlik yıllarında zihnini kurcalayan sorulara cevap aramak için çeşitli ülkelere seyahat ettiğini anlayabiliyoruz. Ancak 437/1045 yılında başlayıp 444/1052 yılında sona eren hac yolculuğu dışında diğer seyahatlerinin süresi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

1.6. Devlet İşlerindeki Görevleri

Hakîm Nâsır-ı Hüsrev, Fatımî Halifesi el-Müstansır-Billah tarafından İsmâîlî mezhebinin Horasan hücceti (baş dâîsi) olarak görevlendirilmeden önce, özellikle

⁵⁰⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 3.

⁵⁰⁶ Multân, Hint alt kıtasında, Gazne'ye yakın bir konumda bulunan bu şehir, Müslüman nüfusa sahip bir yerleşim yeridir. Günümüzde ise, Pakistan'ın eyaletlerinden biri içerisinde yer almaktadır. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1977, 5/189.

⁵⁰⁷Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 80.

⁵⁰⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 371.

⁵⁰⁹Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 10.

⁵¹⁰Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 174.

gençlik döneminde Horasan topraklarında hüküm süren Gazneli ve Selçuklu devletlerinde çeşitli devlet görevlerini üstlenmiş ve devlet büyükleri meclislerinde bulunmuştur. Eserlerinde geçen bilgilere göre Nâsır-ı Hüsrev, devlet büyükleriyle aynı meclislerde bulunmuş bir kişidir. Nitekim *Divân*'ında geçen bir şiirinde, çok zeki ve şair biri olduğunu belirtirken, bu vasıfları sayesinde dönemin emirinin kadeh kaldırdığı her vakit onun yanında bulunduğunu ifade eder. Aynı şekilde, vezirin yanında önemli bir mevkiye sahip olduğunu, emir tarafından "Hâce-i Hâtır" (itibar sahibi, önemli kişi) unvanıyla anıldığını vurgular. Bir başka şiirinde ise her zaman emirin meclisinde ve vezirin huzurunda bulunduğunu dile getirir. Yine başka bir şiirinde, Yumgân'a sığınmadan önce sürekli meliklerin ve sultanların meclislerinde yer aldığını belirtir. Nâsır-ı Hüsrev'in şiirlerinden, izzet sahibi biri olduğu ve güzel bir hayat sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bir şiirinde, meliklerin ve sultanların meclislerinde bulunduğunu, insanların kendisine saygı gösterdiğini, bindiği atın soylu ve kaliteli olduğunu, eyerinin ise yüksek kalitede olduğunu ifade eder. Aynı şiirde, büyük hâce ve emirlerden büyük ikram ve izzet gördüğünü de vurgular. Diğer bir şiirinde ise, daha önce dünyanın izzet ve ihtişamını gördüğünü, şimdi ise Yumgân'da yaşarken din yolunda büyük sıkıntı, korku ve eziyete maruz kaldığını dile getirir.⁵¹¹ Dolayısıyla Nâsır-ı Hüsrev, hac yolculuğuna gitmeden önce Selçuklu sarayında üst makamlarda görev yapmaktaydı.

1.6.1 Gazneli Devletindeki Görevi

Nâsır-ı Hüsrev'in Belh şehrinde, önce Sultan Mahmud'un, daha sonra oğlu Sultan Mesud'un sarayında kâtiplik yaptığı rivayet edilmektedir.⁵¹² Kendisi *Sefernâme* adlı eserinde, Mısır Halifesi el-Müstansır'ın sarayını anlatırken, saraydaki görevinden bahsetmese de daha önce Gazneli Mahmud ve oğlu Sultan Mesud'un saraylarını gördüğünü belirtmiştir.⁵¹³

Gazneli Mahmud, Sâ mânî hükümetinin iktidarı altında bulunan bazı şehirleri ele geçirdikten sonra, hicrî V./XI yüzyılın başlarında Belh şehri Gazneli Devleti'nin önemli merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Hem Gazneli Mahmud hem de oğlu Sultan Mesud, sık sık Belh'e uğramışlardır. Gerdîzî'nin verdiği bilgiye göre, Gazneli

⁵¹¹Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 36,156,190,191,250,270.

⁵¹²Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", 32/395.

⁵¹³Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 70.

Mahmud 415/1024 yılının kışını Belh'te geçirmiş, 416/1025 yılında da burada bulunmuştur.⁵¹⁴ Ayrıca, 417/1026 yılında Bağdat Halifesi Kâdir Billah tarafından kendisine “Kehfü'd-Devle” unvanı verildiğinde yine Belh'te olduğu ifade edilmiştir.⁵¹⁵

Gerdîzî aynı şekilde, Sultan Mesud'un da babasının ölümünden sonra tahta geçtiği dönemde, 421/1030 ve 422/1031 yıllarını Belh'te geçirdiğini belirtmiştir. Ayrıca 427/1036 ve 428/1037 yıllarında da Belh'te bulunduğu ifade edilmiştir.⁵¹⁶ Beyhakî ise, Sultan Mesud'un 422/1031 yılında Belh'te olduğunu ve daha sonra Gazne'ye gittiğini aktarmıştır.⁵¹⁷ Tüm bu bilgiler ışığında, söz konusu yıllarda Nâsır-ı Hüsrev'in Belh'te Gazneli Devleti bünyesinde şairlik ve kâtiplik gibi görevlerde bulunduğu söylenebilir.

1.6.2. Selçuklu Devletindeki Görevi

425/1034 yılından itibaren Gazneli Devleti'ne bağlı olan Horasan coğrafyasının bazı bölgeleri, Selçuklular tarafından ele geçirilmeye başlanmıştır. Bu tarihte Türkmenler, Nâsır-ı Hüsrev'in doğduğu Kubâdiyân'ı zapt etmişlerdir.⁵¹⁸ Ancak Sultan Mesud, 430/1039 yılında Ali Kundûzî'yi yakalayarak idam edince, Hatlan'daki (Kubâdiyân'ın bulunduğu bölge) Selçuklu komutanı kaçmak zorunda kalmıştır.⁵¹⁹ Sultan Mesud, Ramazan hicri 431/1040 yılında Dandanakan Savaşı'nda Selçuklulara yenilince, Afganistan'ın kuzey bölgesini Selçuklu tehlikesinden korumak amacıyla oğlu Sultan Mevdud'u Belh emiri olarak tayin etmiş ve kendisiyle birlikte 4000 asker göndermiştir. Daha sonra 432/1041 yılında Sultan Mesud öldürülüp yerine Gazne'deki kardeşi tahta geçince, veliaht olan Sultan Mevdud hemen Belh'ten Gazne'ye dönerek devletin başına geçmiştir.⁵²⁰ Muhtemelen bu sırada Selçuklu komutanı Çağrı Bey, Belh şehrine hâkim olmuş⁵²¹ ve Belh'te önemli

⁵¹⁴ Bkz. Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 404-414.

⁵¹⁵ Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 424.

⁵¹⁶ Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 433.

⁵¹⁷ Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, 391-392.

⁵¹⁸ Bertel's, *Nasır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*, 174.

⁵¹⁹ Bkz. Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, 849-852.

⁵²⁰ Bkz. Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbâr*, 437-441.

⁵²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 2006, 13/13/5734.

bir konuma sahip olan Nâsır-ı Hüsrev, onun devletine katılmış, ardından Merv'e gitmiş olabilir.

Nâsır-ı Hüsrev, Selçuklu Merv Emiri Ebû Süleyman Çağrı Bey (ö. 1060) zamanında Selçuklu sarayında kâtiplik ve divan işleriyle meşgul olmuştur. *Sefernâme*'sinin baş kısmında, hac yolculuğuna çıkmadan önce devlet işleriyle meşgul olduğunu şu şekilde anlatır: "Ben, kâtiplik yapan bir devlet adamıydım. Sultana ait mallarla ve işlerle ilgilenirdim. Divan işleriyle meşguldüm ve kendi dönemimdeki insanlar arasında tanınan biriydim. 437/1045 yılında Selçuklu Horasan Emiri Ebû Süleyman Çağrı Bek Davut b. Mikail b. Selçuk tarafından, Merv-i Rûd'un Pencdih bölgesine divan memuru olarak gönderildim."⁵²² Onun verdiği bu bilgilere göre, uzun yıllar devlet saraylarında çalıştığı anlaşılmaktadır.

Nâsır-ı Hüsrev'in hayatından bahseden tezkire türü eserlerde ise onun devlet işleriyle uğraştığına dair fazla bilgi verilmemiştir. Kazvînî, onun hakkında söz ederken Bedahşân'a sığınmadan önce Belh sultanı olduğunu belirtmiştir. Ancak bu bilgi doğru değildir. Zira Nâsır-ı Hüsrev, Mısır'dan İsmâilî dâîsi olarak dönmüş ve kendisini devlet işlerinden uzak tutmuştur. Eserlerinde de böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır.⁵²³

Takiyuddîn Kâşânî, onun hayatından bahsederken çok farklı bilgiler vermiştir. Ancak onun verdiği bilgiler, Nâsır-ı Hüsrev'in gerçek tarihî hayatıyla uyuşmamaktadır. Takiyuddîn'e göre, Nâsır-ı Hüsrev, Horasan'da Sâ mânî hükümetinin sonlarına doğru Mısır'a giderek Halife el-Müstansır'ın hükümetinde vezirlik makamına kadar yükselmiştir. Müstansır'ın ölümünden sonra Fatimî Devleti'nde yaşanan ayrılık üzerine Bağdat'a giderek Abbâsî Halifesi Kâim bi-Emrillah'a sığınmış, orada da vezirlik makamına kadar yükselmiş ve sonrasında davet amacıyla Horasan'a dönmüştür.⁵²⁴ Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, bu

⁵²²Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 1.

⁵²³Kazvînî, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, 489.

⁵²⁴Takiyuddîn Muhammed b. Şerefiddin Ali el-Hüseynî Kâşânî, *Hülâsetü'l-Eş'ar ve Zübdetü'l-Efkâr*, Kütüphanesi-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 272, 60.

bilgiler tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Ayrıca Nâsır-ı Hüsrev, hac yolculuğunu anlattığı *Sefernâme* adlı eserinde böyle bir durumdan hiç bahsetmemiştir.

1.7. Ailesi ve kişiliği

Nâsır-ı Hüsrev'in hayatını konu edinen tezkire türü eserlerde, onun fiziksel görünüşü (şekil/şemail) ve ailesi hakkında detaylı bilgilere rastlanmamaktadır. Dış görünüşü ve ailesiyle ilgili sınırlı bazı bilgilere yalnızca kendi eserlerinden ulaşmak mümkündür.

Nâsır-ı Hüsrev'in *Divân*'ına bakıldığında, gençliğinde uzun boylu ve güçlü bir vücut yapısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir şiirinde, gençlik yıllarında selvi ağacı gibi uzun boylu olduğunu, ancak Yumgân'a sığındıktan sonra boyunun büküldüğünü ifade eder. Başka bir şiirinde, muhtemelen gençlik dönemine işaret ederek, "Eğer o gün beni görseydin, beni çınar ağacı sanırdın" der. Kendini güçlü ve dirençli biri olarak tasvir eden şair, yaşlandığında ise oldukça güçsüzleştiğini ve hüznü bir hâle büründüğünü belirtir. Yine başka bir şiirinde, önceleri selvi ağacı gibi dimdik olduğunu, sonrasında ise çember gibi eğildiğini dile getirir.⁵²⁵

Nâsır-ı Hüsrev'in Ailesinin önceleri Belh'in Kubâdiyân nahiyesinde yaşadığı, burada toprak sahibi olduğu ve daha çok tarımla uğraştığı, Belh'e taşındıktan sonra ise devlet işlerine yöneldiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar kaynaklarda ailesi hakkında fazla bilgi bulunmasa da mevcut veriler, onun büyük ve itibarlı bir aileye mensup olduğunu göstermektedir.

Babası Hüsrev b. Hâris'in muhtemelen Nâsır-ı Hüsrev'in gençlik döneminde vefat ettiği anlaşılmaktadır. Zira bir şiirinde, gençken babasından nasihatler aldığı dile getirmiş,⁵²⁶ ancak hac yolculuğundan dönmesinin ardından ya da Yumgân'a sığındıktan sonra babasından hiç söz etmemiştir.

Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinden, onun bir ağabeyi ve bir de kardeşinin olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, ağabeyi Ebü'l-Feth Abdülcelîl'in

⁵²⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 8,277,285,393.

⁵²⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 6.

Selçuklu Horasan Emiri Çağrı Bey'in veziri nezdinde görev yaptığı bilinmektedir. Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*'sinde bu hususa açıkça değinmiştir.⁵²⁷

Yine *Sefernâme*'de zaman zaman kendisiyle birlikte yolculuk eden kardeşinden söz etmiştir⁵²⁸, ancak ismini belirtmemiştir. Emin Ahmed Râzî, Nâsır-ı Hüsrev'e ait olduğunu belirttiği bir risaleden naklen, onunla birlikte yolculuk yapan kardeşinin adının Saïd olduğunu ifade eder.⁵²⁹ Hasan Takîzâde ise bu kardeşin adını Ebû Saïd olarak zikretmiştir.⁵³⁰ Bunların dışında, Nâsır-ı Hüsrev'in ailesine dair başka bir bilgiye rastlanmamaktadır.

2. Nâsır-ı Hüsrev'in Hayatındaki Değişimin Başlangıcı

Daha önce zikredildiği üzere Nâsır-ı Hüsrev kırk küsur yaşına kadar ömrünü ilim öğrenmek, saraylarda şairlik, kâtiplik, divan ve mali işler gibi görev yapmakla geçirmiştir. Ayrıca o kendisini kırklı yaşlarından önce içki içmeye alışkın, rahatlık peşinde koşan biri olarak da tarif etmiştir.⁵³¹

Bunların yanında, Nâsır-ı Hüsrev, hac yolculuğunda Mısır'a varmadan önce sürekli doğru yolu aradığını, daima bir arayış içinde olduğunu ve aradığı hakikati bir türlü bulamadığını ifade etmiştir.⁵³²

Kendi anlatımına göre, Nâsır-ı Hüsrev hayatına karmaşık bir düşünce içinde devam ederken, gördüğü bir rüya neticesinde hayatı birden değişmiş ve her şeyi geride bırakıp yedi yıl sürecek olan hac yolculuğuna çıkmıştır. *Sefernâme*'sinin başında bu dönüşüm sürecini şöyle anlatır: 437/1045 yılında, Çağrı Beg Dâvûd b. Mikâil b. Selçuk döneminde, divan işleriyle ilgilenmek amacıyla Merv'den Peñç-Dîh'e gittim. O gün perşembe günüydü. Derler ki, o gün kişi ne dilerse Allah onun dileğini yerine getirir. Bir köşeye çekilip iki rekât namaz kıldım ve Allah'tan bana gerçek bir kılavuz göndermesini diledim. Daha sonra arkadaşlarımın yanına döndüm. İçlerinden biri Farsça bir şiir okuyordu. Aklıma bir beyit geldi, onu bir kâğıda yazarak okumasını istedim; fakat henüz kâğıdı ona vermeden o beyiti kendisi okumaya başladı. Bunun benim için hayırlı bir işaret olduğunu düşündüm ve kendi

⁵²⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 129.

⁵²⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 4,108,114,128,129.

⁵²⁹ Râzî, *Tezkire-i Heft İklim*, 2/96.

⁵³⁰ Takîzâde, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, ١٠٠.

⁵³¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 1.

⁵³² Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 173.

kendime, Allah dileğimi kabul etti, dedim. Sonrasında Cüzcân (veya Cüzcânân)'a gittim, orada yaklaşık bir ay kaldım ve kendimi içkiye verdim. Bir gece rüyamda biri bana şöyle dedi: 'Akıllı alan bu içkiyi daha ne kadar içeceksin? Sarhoş olmaman senin için daha hayırlıdır.' Ben de ona, 'Hekimler, dünyanın sıkıntılarını hafifletmek için bundan daha iyi bir şey bulamamışlar,' dedim. O ise şu cevabı verdi: 'Akılsızlıkta ve sarhoşlukta huzur ve rahatlık olmaz. İnsanları sarhoşluğa teşvik eden hekime hekim denilmez. Senin, akıl ve zekânı artıracak bir şey araman gerekiyor.' Ben de sordum: 'Peki, bunu nerede bulacağım?' O da bana, 'Arayan bulur,' diyerek eliyle kible yönünü işaret etti. Uyanınca kendi kendime şöyle dedim: Şimdi uykudan uyandım ama aslında kırk yıllık gerçek uykudan uyanmam gerekiyor. Tüm fiil ve amellerimi değiştirmedikçe benim için kurtuluş yoktur, diye düşündüm.⁵³³Nâsır-ı Hüsrev'in hayatının ikinci safhası, gördüğü bu rüyayla başlamıştır.

2.1. Hac ve Mısır Yolculuğu

Nâsır-ı Hüsrev kendi ifadesine göre 42 veya 43 yaşındayken, kardeşi ve bir Hintli kölesiyle birlikte Selçukluların Horasan'daki merkezi olan Merv'den 437/1045 yılında hac maksadıyla yola çıkmıştır.

İlk olarak Nişâbur'a doğru hareket eden Nâsır-ı Hüsrev, önce Serahs'a uğramış, ardından Nişâbur'a varmıştır. Nişâbur'da Hâce Muvaffak ile görüşüp Bâyezid Bistâmî'nin türbesini ziyaret ettikten sonra Dâmegân'a, oradan da Simnân'a geçmiştir. Simnân'da bir müddet kaldıktan sonra Rey'e, ardından Kazvîn'e ulaşmıştır. Daha sonra Şemîrân ve Serâb'ı geçerek Tebriz'e, Tebriz'den de Merend yoluyla Hoy'a varmıştır. Hoy'dan Van'a, oradan Bitlis'e, ardından Diyarbakır'a ulaşmıştır. Diyarbakır'da kısa bir süre kaldıktan sonra Harran, Münbiç ve Halep üzerinden İdlib, Humus, Trablus ve nihayetinde Beyrut'a varmıştır. Beyrut'tan Kudüs'e geçerek burada peygamberlerin türbelerini ziyaret etmiş, ardından Mekke'ye giderek hac ibadetini yerine getirmiştir. Mekke'den tekrar Kudüs'e dönmüş, oradan da Mısır'a geçmiştir.⁵³⁴

Nâsır-ı Hüsrev, Mısır'dan üç kez hac ibadetini yerine getirmek üzere tekrar Mekke'ye gitmiştir. Üçüncü hac ziyaretinin ardından memleketi Belh'e dönmek

⁵³³Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 1-2.

⁵³⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 3-45.

üzere Basra yoluyla yola çıkmıştır. Önce Lahsâ, ardından Basra'ya, oradan da İran'ın güneyindeki Ercân ve Lurdagân şehirlerine uğrayarak İsfahan'a varmıştır. İsfahan'dan Tabas'a, oradan Kâin'e, ardından Serahs ve Merv'e geçerek son olarak Belh'e ulaşmıştır. Yedi yıl süren bu uzun yolculuğunu cemâziyelâhir ayının 26'sında, 444/1052 yılında tamamlayarak Belh'e dönmüştür.⁵³⁵

Nâsır-ı Hüsrev'in hac yolculuğu, sıradan bir seyahatten oldukça farklı ve dikkat çekicidir. O, *Sefernâme* adlı eserini bu yolculuk sırasında kaleme almıştır. Gittiği her bölge, şehir ve kasabanın halkını, sosyal yaşamlarını, şehirlerin yüzölçümünü, şehirlerarası mesafeleri, coğrafi ve mimari özellikleri ayrıntılı bir şekilde tasvir etmiştir. Onun yolculuğunu diğerlerinden ayıran yönlerden biri de uğradığı beldelerdeki âlimler, şehir emirleri ve ileri gelen kimselerle tanışması, onlarla fikir alışverişinde bulunması ve tarihi mekânları ziyaret etmesidir. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi, Nişâbur'a uğradıktan sonra dönemin seçkin âlimlerinden Hâce Muvaffak'la görüşmek üzere Kumis'e gitmiş, ardından Bâyezid Bistâmî'nin türbesini ziyaret etmiştir. Simnân'da İbn Sînâ'nın öğrencilerinden Ali Nesâî ile tanışıp onun ders halkasına katılmış, Mısır'a vardığında Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın sarayındaki bir davete katılmış, burada sultanın kâtiplerinden biriyle tanışmıştır. Mekke'den Basra'ya dönüşünde ise Ehvâz melikinin veziri Ebü'l-Feth Ali b. Ahmed ve oğullarıyla tanışmış, yaklaşık bir ay onların misafiri olmuştur. Ercân'da Ebû Saîd isminde bir Mutezilî âlimle kelam ilmine dair sohbet etmiş, Kâin'de ise Ebû Mansur Muhammed b. Dost ile çeşitli ilimlere dair fikir alışverişinde bulunmuştur.⁵³⁶

Hac yolculuğunun dikkat çekici bir başka yönü de, ilk hac merasimini Kudüs üzerinden gerçekleştirmesi, tekrar Kudüs'e dönmesi ve ardından Mısır'a gitmesidir. Mısır'dan birkaç defa daha hacca gitmiş, ancak uzun bir süre Mısır'da ikamet etmiştir.

Ayrıca *Sefernâme*'sinde şehirleri anlatırken, Mısır şehirlerine ve özellikle Mısır Sultanı Müstansır-Billâh'a yönelik övgüleri oldukça dikkat çekicidir. Mısır'ın düzenini ve sultanın adaletini şöyle anlatır: "Mısır halkı sultandan emindi. Hiç kimse hırsız ve eşkıyalardan korkmazdı. İnsanlar,

⁵³⁵ Bkz. Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 73-129.

⁵³⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 3,70,115,122,125,127.

sultanın kimsenin malına göz dikmeyeceğine ve zulmetmeyeceğine inanırlardı. Mısır'da öyle zengin insanlar vardı ki mallarının haddi hesabı yoktu. Bir yıl yağış azlığı nedeniyle kıtlık yaşanmıştı. Sultan'ın veziri, zengin bir Hristiyan'ı çağırarak devlete ne kadar yardım edebileceğini sordu. Hristiyan, 'Sultan ve vezirin mesut olması için altı yıl yetecek kadar yiyecek sağlayabilirim' dedi."⁵³⁷

Nâsır-ı Hüsrev, bu örnekten hareketle, Mısır Sultanı gibi adaletli bir yönetici ve Mısır halkı gibi huzurlu bir topluluk görmediğini ifade eder. Sultan Müstansır-Billâh'ın döneminde dükkân sahiplerinin, örneğin sarrafların ve kuyumcuların, dükkânlarını sadece üzerlerini örtmek için terk edebildiklerini, kimsenin de bir şeye el uzatmadığını anlatır.⁵³⁸

Ayrıca, sultanın hâkimiyeti altındaki tüm şehir ve köylerdeki camilerin giderlerini kendisinin karşıladığını, kadınlara rüşvet almamaları için aylık iki bin Mağrip dinarı maaş bağladığını, hacca gitmek isteyenlerin tüm masraflarını üstlendiğini ve Kâbe örtüsünü de kendisinin gönderdiğini ifade etmiştir.⁵³⁹

2.2. İsmâiliye Mezhebine İntisabı

Nâsır-ı Hüsrev, hac ve Mısır yolculuğundan döndükten sonra önce Belh daha sonra Bedaşan bölgesinde Fâtımîlerin hücceti (baş dâisi) olarak faaliyet göstermiştir. Gerek kendi eserlerinde gerekse onun hakkında yazılmış kaynaklarda, İsmâilî mezhebine mensup olduğu ve bu mezhebin aktif bir davetçisi olarak görev yaptığı açıkça ifade edilmiştir. Ancak, bu yolculuğa çıkmadan önce hangi mezhebe mensup olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Onunla ilgili araştırma yapan bazı yazarlar, çeşitli ipuçlarından hareketle Nâsır-ı Hüsrev'in Ehl-i Sünnet, İsmâilî veya İmâmiyye mezhebine bağlı olabileceği yönünde görüşler öne sürmüşlerdir. Ethe, Nâsır-ı Hüsrev'in ilk eğitimini Ehl-i Sünnet çerçevesinde, özellikle Hanefî mezhebi doğrultusunda aldığını belirtmiştir. Ayrıca, onun tüm ilahî ve beşerî ilimlere meraklı olduğunu ve bu merakını gidermek amacıyla Zerdüştlük, Yahudilik, Hristiyanlık, Maniheizm ve Sâbiîlik gibi dinler hakkında araştırmalar yaptığını ifade eder.⁵⁴⁰ Bu

⁵³⁷Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 68-69.

⁵³⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 69.

⁵³⁹Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 72-73.

⁵⁴⁰Hermann Ethe, *Târih-i Edebiyât-ı Fârsî*, çev. Şafak Rızazâde (Tahran: Bungâh Tercüme ve Neşr-i Kitap Yayınları, 1958), 142-143.

bilgiler ışığında, Ethe'ye göre Nâsır-ı Hüsrev, hicrî 437'den önce Ehl-i Sünnet mezhebine mensup bir kimseydi. Taqizâde ise, Nâsır-ı Hüsrev'in hac yolculuğuna çıkmadan önce hangi mezhebe mensup olduğunun tam olarak bilinmediğini savunur. Ancak, Divân'ında geçen bazı şiirlerden ve *Sefernâme*'sinde yer alan bazı karinelere hareketle onun Hanefî mezhebine mensup olabileceğini ifade eder.⁵⁴¹

Bertels, Nâsır-ı Hüsrev'in 437/1045 yılından önce Ehl-i Sünnet inancına şüpheyile yaklaştığını ve muhtemelen bu tarihten önce İsmâîlîliğe girdiğini ileri sürer. Onun düşüncesine göre, Nâsır-ı Hüsrev Multan seferi sırasında Karmatî mezhebiyle tanışmış olabilir. Ayrıca, hac yolculuğuna geleneksel hac kervanlarıyla değil, yalnızca kardeşi ve Hintli bir kölesiyle çıkması, farklı güzergâhlar takip etmesi, yolculuk boyunca gizemli destekler alması ve kendini doğrudan Mısır'da bulması gibi hususlar, Bertels'e göre onun zaten önceden İsmâîlî olduğunu düşündürmektedir. Bertels, *Divân* ve *Sefernâme*'deki bazı ifadelerden de yola çıkarak, Nâsır-ı Hüsrev'in hac yolculuğu sırasında İsmâîlî mezhebine yeni katıldığını, birçok konuda tereddüt yaşadığını ve yaşadığı bölgede felsefî sorularına tatmin edici cevaplar bulamadığını belirtmiştir.⁵⁴²

Farhad Daftary ve bazı araştırmacılar, Nâsır-ı Hüsrev'in Mısır'a varmadan önce İmâmiyye mezhebine mensup olduğunu, ancak daha sonra İsmâîlîliğe geçtiğini ve bu mezhebe geçiş sürecinin Mısır'da dâîlik eğitimi almak amacıyla gerçekleştiğini savunur.⁵⁴³

Nâsır-ı Hüsrev, İsmâîlîliğe intisap etmeden önce daha çok felsefe, dinler tarihi gibi teorik alanlarla ilgilenmiş ve mezhebi konulara fazla derinlemesine eğilmemiştir. Bu sebeple, zihninde birçok soru oluşmuş ve bu sorulara cevap arayışı içine girmiştir. Hac yolculuğuna çıkmadan önce kendisini adeta cehalet içerisinde, kırk yıllık bir uykuya dalmış gibi hissettiğini ve bu derin uykudan uyanması gerektiğini, aklına geçen sorulara cevap bulması gerektiğini ifade eder.⁵⁴⁴ Bu nedenle, uzun bir yolculuğa çıktığını, yol boyunca karşılaştığı farklı milletlerden ve dinlerden kişilere aklındaki meseleleri sorduğunu ancak yine tatmin edici cevaplar alamadığını

⁵⁴¹ Takîzâde, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, ھا

⁵⁴² Bertel's, *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâîliyân*, 174-175.

⁵⁴³ Daftary, *İsmâîliler Tarihleri ve Öğretileri*, 324; Meryem Mu'izî, *İsmâîliyye-i Bedahşan* (Tahran: Pujuhişkede-i Târih-i İslâm, 1395), 117.

⁵⁴⁴ Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 173.

vurgular. Felsefî konulara eğilimi nedeniyle daha çok akılla ilgili sorulara yanıt arayan Nâsır-ı Hüsrev, en sonunda Mısır'a vardığında, zihnindeki tüm sorulara delillerle cevap verebilen biriyle karşılaştığını belirtir. Bu kişi ona konuşmalarını gizli tutması şartıyla tüm sorularını cevaplayacağını söyler. Nâsır-ı Hüsrev, bu kişiyle karşılaştıktan sonra adeta hayata yeniden gözlerini açmış, tüm sorularına cevap bulmuş ve bu karşılaşmayı hayatında bir dönüm noktası olarak görmüştür.⁵⁴⁵

Bertels, Mısır'da Nâsır-ı Hüsrev'le karşılaşan bu kişinin, el-Müeyyed fi'd-Dîn lakabıyla bilinen İsmâilî başdâî Ebû Nasr Hibetullah b. Mûsâ b. Dâvûd eş-Şîrâzî⁵⁴⁶ (ö. 470/1078) olduğunu belirtir.⁵⁴⁷ Nâsır-ı Hüsrev'in ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, kendisine İsmâilî öğretiyi öğreten ve bu mezhebe teşvik eden kişi el-Müeyyed olduğu bilinmektedir.

Nâsır-ı Hüsrev'in gençlik yıllarında Gazneli sarayında ve 437/1054 yılına kadar da Selçuklu sarayında çeşitli görevlerde bulunduğu dikkate alındığında, onun hac yolculuğundan önce İsmâilî mezhebine mensup olduğunu söylemek pek doğru görünmemektedir. Zira hem Gazneliler hem de Selçuklular, Bağdat merkezli Abbâsî hilafetiyle sıkı ilişkiler içerisindeydi ve Batınîlere (İsmâilîlere) karşı hoşgörüsüz bir tutum sergiliyorlardı. Tüm bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda, Nâsır-ı Hüsrev'in ilk başta Ehl-i Sünnet mezhebine bağlı olduğu, ancak felsefe ve dinler tarihi gibi ilimlerle meşguliyeti, Neseffî ve Sicistânî gibi İsmâilî filozofların düşüncesinden etkilendiği ve bu nedenle çeşitli sorulara cevap aradığı ve bu arayışın sonunda Mısır'da karşılaştığı kişi ile yaptığı görüşmeler neticesinde İsmâilîliğe geçtiği sonucuna varmak mümkündür.

2.3.Hac ve Mısır'dan Dönüş ve İsmâiliyye Mezhebine Davet Faaliyetleri

Kaynaklarda Nâsır-ı Hüsrev'in hac veya Mısır dönüşü sonrası Belh'te ne kadar kaldığına dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. O, 437/1045 yılında yolculuğa çıktığında 42 veya 43 yaşlarında, 444/1052 yılında Belh'e döndüğünde ise 50 yaşlarındaydı. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn* adlı eserini Yumgân dağlarına

⁵⁴⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 175-177.

⁵⁴⁶Mustafa Öz, "Müeyyed-Fiddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/484.

⁵⁴⁷Bertel's, *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*, 177.

sığındıktan sonra kendi ifadesine göre 453/1061 yılında yazdığına⁵⁴⁸ göre, bu tarihten önce Belh'ten ayrıldığı tahmin edilebilir. Dolayısıyla onun Belh'te yaklaşık on yıldan az bir süre kaldığını söylemek mümkündür.

Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme dışında kalan tüm eserlerini Yumgân'da kaleme almıştır.⁵⁴⁹ Hac yolculuğunun ardından İsmâilî hücceti sıfatıyla Belh'e dönüp burada kaldığı süreçte neler yaptığı konusunda kaynaklarda açık bilgiler yer almasa da bazı araştırmacıların kanaatine göre, o bu süreçte dünyayı terk edip ibadetle meşgul olmuş ve gizlilik prensibini esas alarak insanları Batınlığe (İsmâililiğe) davet etmek üzere çeşitli bölgelere dâîler göndermekle ilgilenmiştir.⁵⁵⁰

Divân'ında yer alan bazı beyitlerinden onun hac dönüşü davet faaliyetine başladığı anlaşılmaktadır. Örneğin, Hz. Ali taraftarı olduğunu ve Kur'an ile şeriat ordusunun bir savaşçısı olarak kendi mezhebinden bir kişinin karşı mezhepten bin kişiye denk olduğunu dile getirir. O, İsmâilî dâîler arasında Hüccet ve Cezîre makamına ulaşan şahsiyetlerden biridir. *Divân*'ının birçok yerinde Fatımî hücceti olduğunu açıkça belirtmektedir.⁵⁵¹ Ebu'l-Meâlî'nin aktardığına göre, o dönemde her şehirde İsmâilî dâîleri bulunmakta ve Cezîre makamında olan iki baş dâîden biri Nâsır-ı Hüsrev, diğeri ise Hasan Sabbâh idi.⁵⁵²

İster Gazneliler döneminde ister Selçuklular döneminde olsun, bu devletlerin egemenlik sahası içinde Ehl-i Sünnet dışındaki bir mezhebi, özellikle de Gulât kapsamında değerlendirilen İsmâiliyye gibi bir mezhebi yaymaya çalışmak ve insanları bu mezhebe davet etmek oldukça zordu. Zira Horasan'daki Müslüman Türk devletleri, Bağdat hilafetini tanımakta ve kendilerini İslam'ın, özellikle Ehl-i Sünnet mezhebinin koruyucusu olarak görmekteydiler. Ayrıca, bu mezheplerin faaliyetlerini engelleyebilecek yeterli askerî güce de sahiptiler.⁵⁵³

Bâtınlığın Horasan dâîsi olarak görevlendirilen Nâsır-ı Hüsrev, Belh'e dönüp davet faaliyetlerine başladığında, hem dönemin siyasi otoritesi hem de bölge halkı tarafından ciddi zorluklarla karşılaşmıştır. Öyle ki, kısa bir süre sonra memleketini

⁵⁴⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirin*, 254.

⁵⁴⁹Seyit İsmâil, İmâdî, (Mukaddime) *Zâdü'l-Müsâfirin*, XII.

⁵⁵⁰Takîzâde, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, ↵.

⁵⁵¹Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 44,268,413.

⁵⁵²Ebü'l-Meâlî, *Beyânu'l-Edyân*, 72.

⁵⁵³Lewis, *Tarihi İsmâiliyân*, 178.

terk etmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple davet çalışmalarını gizli bir şekilde yürütmüştür. Oğluna hitap ettiği bir şiirinde bu durumu şöyle ifade eder: “Gündüz yolculuğu esnasında hırsız yolumuzu keserse, yolculuğumuza gece devam etmeliyiz. İnsanların gözünden gündüz yıldızlar nasıl gizlenirse, biz de öyle gizliyiz. Ancak geceleri uyanık bir şekilde yolumuza devam etmeliyiz.”⁵⁵⁴ Her ne kadar bu sözler oğluna yönelik görünse de, aslında tüm dâîlerine hitap ettiği anlaşılmaktadır.

Sefernâme üzerine mukaddime kaleme alan Mahmud Ganizâde, bu süreci şöyle özetler: Nâsır-ı Hüsrev, kabul ettiği yeni inanç sistemiyle birlikte vatanına döndükten sonra Horasan emirlerinin eğilim ve tercihlerine, Ehl-i Sünnet ulemasının inanç sistemine karşı kendi mezhebini yayma çabasına girişti. Ancak bu faaliyetler halk arasında hoş karşılanmadı. Ayrıca, kendilerini Emîrü’l-Mü’minîn’in mevlâsı olarak gören ve Bağdat hilafetine bağlılıklarını sürdüren Horasan emirleri, Mısır’daki Fâtımîlerin Basra, Uman ve Sevad bölgelerindeki ilerleyişinden zaten endişeliydiler. Bu sebeplerle Nâsır-ı Hüsrev kısa süre içinde ya memleketini terk etmek zorunda kalmış ya da sürgün edilmiştir. Hatta bu sürgünün, Bağdat hilafetinin emriyle gerçekleşmiş olabileceği de düşünülebilir.⁵⁵⁵

Nâsır-ı Hüsrev’in İsmâîlîliğe davet faaliyetlerinin, Selçuklu Horasan yönetimini ve Belh halkını rahatsız ettiği açıktır. Zira o, Belh’teki faaliyetlerine uzun süre devam edemeden kaçmak ya da sürgün edilmek zorunda kalmıştır. *Dîvân*’ı üzerine mukaddime yazan Hasan Takîzâde de, onun Ehl-i Sünnet ulemâsıyla yaşadığı çatışmaların, halkın kendisine karşı ayaklanması ve nihayetinde Selçuklu hükümeti tarafından sürgün edilmesine yol açtığını ileri sürer.⁵⁵⁶ Nâsır-ı Hüsrev de Yumgân’a gittikten sonra yazdığı bazı şiirlerde bu duruma değinmiştir. Nitekim bir şiirinde, Horasan’dan kendisini Türklerin (Selçukluların) sürdüğünü ifade eder. Bahsettiği Horasan muhtemelen Belh’tir. Zira şu ifadeye yer verir: “Eğer biri hak mezhepte olursa, Belh’in ileri gelenlerine göre kötü insan sayılır.” Şiirin başka bir bölümünde ise, Peygamber’in Mekke müşrikleri tarafından Mekke’den çıkarıldığına

⁵⁵⁴ Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 266.

⁵⁵⁵ Ganîzâdeh, (Mukaddime) *Sefernâme-i Ebu Muîn Hamîduddin Nâsır b. Hüsrev Kubâdiyânî Mervezî*, XVII.

⁵⁵⁶ Takîzâde, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, 15.

benzer bir şekilde, Belh halkı tarafından evinden kovulduğunu belirtir.⁵⁵⁷ Kazvînî de Nâsır-ı Hüsrev'in Yumgân'a sığınmadan önce Belh'te emirlik yaptığı, ancak halk tarafından sürgün edildiğini ifade etmektedir.⁵⁵⁸ Nâsır-ı Hüsrev, Yumgân'da yazdığı bir şiirinde, isteği dışında ailesinden, kardeşlerinden, dostlarından, memleketi Belh'ten ve oradaki hayatından uzak kalmış olmanın verdiği derin üzüntüyü dile getirir.⁵⁵⁹ *Zâdü'l-Misâfirîn* adlı eserinde ise, kendi ifadesine göre bazı cahil kimseler, onu dinden çıkmış ve dini kötöleyen biri olarak görmüş, getirdiği delilleri kabul etmeyerek yaşadığı yerden sürgün etmişlerdir.⁵⁶⁰

Sonuç olarak, Mısır'a gidip İsmâiliyye'nin Horasan baş dâisi ve hücceti olarak Belh'e dönen Nâsır-ı Hüsrev, sonunda Bedahşan'ın uzak ve dağlık bir bölgesi olan Yumgân'a kaçarak sığınmak zorunda kalmıştır.

Takîzâde, bazı kaynaklara dayanarak, Nâsır-ı Hüsrev'in hac dönüşü Belh'te mi yoksa başka bir yerde mi ikamet ettiğinin net olarak belirlenemediğini ifade etmiştir. Ona göre, *Debistân-ı Mezâhib* adlı eserin 1292/1875 Bombay baskısının 232. sayfasında Nâsır-ı Hüsrev'in hactan döndükten sonra "Sân⁵⁶¹" veya "Sânc" adlı bir yerde ikamet ettiğine dair bir bilgi yer almaktadır.⁵⁶² Bu yerin, ya Belh'in yakınlarında bulunan Şâdiyân bölgesi ya da Nîşâbûr'un Sânc adlı bölgesi olabileceği öne sürülmüştür. Ancak, elimizde bulunan *Debistân-ı Mezâhib* nüshasında Takîzâde'nin işaret ettiği kelime "Miyânc" olarak geçmektedir.⁵⁶³ Miyânc, İran'ın Kazvîn şehrine bağlı küçük bir köyün adıdır.⁵⁶⁴ Böyle bir bilgiye ne Nâsır-ı Hüsrev'in kendi eserlerinde ne de diğer kaynaklarda rastlanmaktadır. *Sefernâme*'sine bakıldığında, Nâsır-ı Hüsrev hac yolculuğu sırasında Kazvîn'e uğradığı, dönüş yolculuğunda ise İran'ın güney kesimlerinden geçtiği görülmektedir. Ayrıca, hac dönüşünde Belh'e döndüğünü açıkça ifade etmektedir.⁵⁶⁵ Bu nedenle, Nâsır-ı Hüsrev'in hac dönüşünde önce Belh'e döndüğü; ancak davet faaliyetleri sırasında

⁵⁵⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 331-332.

⁵⁵⁸ Kazvînî, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, 489.

⁵⁵⁹ Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 253-254.

⁵⁶⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, 371.

⁵⁶¹ Sânc, Belh'e bağlı köylerden birinin adıdır. Bu köyden olan kimseler, "Sâncî" lakabıyla anılır. Bkz. (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1977, 3/179).

⁵⁶² Takîzâde, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, کب, 56.

⁵⁶³ İsfendiyâr, *Debistân-ı Mezâhib*, 258.

⁵⁶⁴ Ahmed Şeyhân, *Ferheng-i Coğrâfiyâyî İran* (Tahran: Artiş Yayınları, 1950), 1/217.

⁵⁶⁵ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 129.

çeşitli zorluklarla karşılaştığı için bir süre kaynaklarda adı geçen bölgelerde ikamet etmiş olabileceği düşünülebilir.

2.4. Belh'ten Sürgün Edilişi

Nâsır-ı Hüsrev bir müddet Belh'te insanları İsmâiliyye mezhebine davet ettikten sonra bu şehri terk etmek zorunda kalmıştır. Onun Belh'i kendi iradesiyle mi terk ettiği yoksa devlet yetkilileri veya şehir halkı tarafından sürgün mü edildiği hususu kesin olarak bilinmemektedir. Ayrıca Belh'ten ayrıldıktan sonra doğrudan Yumgân'a mı gittiği yoksa başka yerlerde de bir süre ikamet edip etmediği de tartışmalıdır. Bununla birlikte, Belh'i terk edip Yumgân'a ne zaman ulaştığı da net olarak bilinmemektedir.

Nâsır-ı Hüsrev, İsmâiliyye mezhebine intisap etmeden önce hikmet ve hitabet sahibi olması dolayısıyla halk arasında saygın bir konuma sahipti. Ancak onun yeni mezhebi öğrenilince bölge halkı ve âlimleri kendisinden yüz çevirmiş, hatta nefret etmeye başlamıştır. Kendi şiirlerinde ifade ettiği üzere, Bağdat'taki Abbâsî halifesi, Kaşgar'daki Türk emiri dahi ona düşmanlık beslemiştir.⁵⁶⁶ Ayrıca Horasan'dan Türkler(Selçuklular) tarafından kovulduğunu ifade der. Horasan, Sicistan ve Hitlan emirleri kendisini kabul etmediğini belirtir.⁵⁶⁷ Bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere bölgede hâkimiyet kurmuş olan ve Ehl-i Sünnet mezhebine mensup yerel yöneticiler ile halktan hiç kimse, Nâsır-ı Hüsrev'i kabul etmemiştir.

Bu nedenle, Nâsır-ı Hüsrev'in yürüttüğü gizli Bâtınî faaliyetlerin devlet erkânı tarafından fark edilmesi üzerine, yakalanıp cezalandırılmaktan korkarak gizlice kaçtığı düşünülebilir. Önceki sayfalarda belirtildiği gibi, onun Türkler tarafından yurdundan çıkarıldığını ima eden sözlerine rastlanır. Ancak Belh'i terk etmesini Hz. Peygamber'in Mekke'yi terk edişine benzetmesi⁵⁶⁸, bu terk edişin gizlice yapıldığını düşündürmektedir. Hz. Peygamber, müşriklerin öfke ve öldürme niyetlerini sezince gizlice hicret etmişti. Nâsır-ı Hüsrev de, içinde bulunduğu durumu fark edip benzer bir şekilde Belh'ten gizlice ayrılmış olabilir. *Divân*'ında geçen bu ifadelerinden onun gizlice Belh'i terk ettiğini çıkarmak mümkündür. Eğer sürgün

⁵⁶⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 294.

⁵⁶⁷Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 331.

⁵⁶⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 332.

edilmiş olsaydı, yanında ailesini de götürmesi beklenirdi. Nitekim Nâsır-ı Hüsrev, Yumgân'a sığınışını "mütevârî" (gizlice kaybolan) kelimesiyle ifade etmiştir.

Kimi araştırmacılar onun ya sürgün edildiğini ya da gizlice kaçtığını belirtmiştir. Ayrıca, toplumdaki hikmet ve fazilet sahibi kimliği nedeniyle öldürülmediğini söylemiştir. O dönemde Fâtımî veya Karmatî firkalarına mensup birinin cezası ölüm olarak görülmekteydi.⁵⁶⁹ Gazneli Sultan Mesud'un, babası Mahmud'un veziri Emir Hasenek'i Karmatîlikle suçlayarak Bağdat halifesinin emriyle idam ettirdiği⁵⁷⁰ hatırlanmalıdır. Nâsır-ı Hüsrev'in de Selçukluların bu mezhebe karşı olan daha sert tutumlarından muzdarip olduğu, *Divân*'ındaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Selçukluları "Evbâş"(Serseri), "Dunân"(alçak), "Yecûc-Mecûc", "Deccâl", "Ahrimen"(kötülüğün tanrısı), "Gorg-i Biyâbân"(toplumdan kopmuş vahşi kurt) gibi ağır ifadelerle anmıştır.⁵⁷¹

Bazı araştırmacılar, Nâsır-ı Hüsrev'in Belh'ten ayrıldıktan sonra İran'ın Mâzenderân ve Nişâbûr bölgelerinde bir süre ikamet ettiğini ileri sürer. Bu iddia, onun "Ben aslen Horasanlıyım ama Ehl-i Beyt sevgisi beni ihtiyarlıkta Yumgânlı ve Mazenderânlı kıldı." ve "İç Mazenderan'da benim gibi din uğruna yalnız kalmış biri gibi sen de Belh'ten gönlünü kes."⁵⁷² şeklindeki sözlerine dayandırılır. Semerkandî de onun Mazenderân bölgesine dâhil olan Gîlân'da yaşadığını belirtmiştir. Ancak Devletşâh, onun Gîlân'dan Nişâbûr'a, oradan Belh'e, sonrasında ise Bedaşan'a gittiğini söylemiştir.⁵⁷³

Tezkiretü 'ş-Şu'arâ gibi kaynakların Nâsır-ı Hüsrev'e dair çelişkili bilgiler içerdiği göz önünde bulundurularak, bu bilgilere ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Ancak Mazenderân'da bulunduğu dair sözlerinden, Belh'ten kaçtıktan sonra uygun bir yer arayışıyla oraya gittiği ve güvenli bulmadığı için sonrasında Yumgân'a geçtiği ihtimali makul görünmektedir. Devletşâh da onun Gîlân ve Nişâbûr'da iken Horasan âlimleri tarafından öldürülmek istendiğini ifade etmiştir.⁵⁷⁴ Nâsır-ı Hüsrev'in bir şiirinde Türklerin kendisini Horasan'dan sürgün ettiğini, Hatlân ve Sicistân

⁵⁶⁹ Takîzâde, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, ٤٤.

⁵⁷⁰ Bkz. Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, 275-292.

⁵⁷¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 72,154,310,326,329,404,415,461.

⁵⁷² Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 413,506.

⁵⁷³ Semerkandî, *Tezkiretü 'ş-Şu'arâ*, 62.

⁵⁷⁴ Bkz. Semerkandî, *Tezkiretü 'ş-Şu'arâ*, 62-64.

emirlerinin de kendisinden hoşlanmadığını ima ettiği görülür.⁵⁷⁵ Belh'ten Yumgân'a varış tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, bu husus akademik literatürde tartışmalıdır. Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn* adlı eserini 453/1061 yılında Yumgân'da kaleme aldığını ifade eder. Yine aynı eserde, kendisini dinden çıkmış biri olarak itham eden cahillerin saldırısına uğradığını ve yurdundan çıkarıldığını belirtir.⁵⁷⁶ Bu ifadelerden hareketle Nâsır-ı Hüsrev'in 453/1061 önce Belh'ten ayrıldığı sonucu çıkarılabilir.

Onun Belh'ten ayrılıp Yumgân'a varış tarihi net olarak bilinmediğinden, bu husus üzerinde durulan tartışmalı bir konu hâline gelmiştir. Konuyla ilgili araştırma yapanlar, Nâsır-ı Hüsrev'in kendi eserlerinde onun hayatına dair bilgi veren bazı kaynaklarda yer alan çeşitli ipuçlarından yola çıkarak Belh'i terk edip Yumgân'a ulaştığı tarihi tespit etmeye çalışmışlarsa da, kesin bir sonuca ulaşamamışlardır.

Yumgân'a varış tarihiyle ilgili olarak *Divân*'ında geçen bir şiirinde 62 yaşında dağda kaldığını⁵⁷⁷ belirtmesi önemlidir. Buradaki "dağ" muhtemelen Yumgân dağlarıdır. Kâtip Çelebi'nin *Takvîmü't-Tevârih* adlı eserinde onun vefat tarihinin 481/1088 olduğu belirtilmiştir.⁵⁷⁸ Bu durumda Yumgân'a varış tarihi 456/1064 civarına denk gelmektedir. Takîzâde, Nâsır-ı Hüsrev'in şahsî risalesinde 25 yıl Yumgân'da kaldığını yazdığını aktarır.⁵⁷⁹ Buna göre de yine 456/1064 yılına ulaşılır. Ancak Râzî'nin aktardığı aynı risalede Yumgân mağarasında kalış süresi 20 yıl olarak verilmektedir.⁵⁸⁰ Bu da onun 461/1069 yılında Yumgân'a vardığını gösterir.

Alman araştırmacı Hermann Ethe ise *Debistân-ı Mezâhib* ve Nâsır-ı Hüsrev'in şiirlerinden yola çıkarak onun 452/1060 veya 453'te Bedahşân dağlarına sığındığını ifade eder.⁵⁸¹ Bertels, Nâsır-ı Hüsrev'in Nizâmü'l-Mülk'ün Horasan'da etkin olduğu dönemde Yumgân'a kaçtığını, bu dönemin de 450/1059–1063 yıllarına denk geldiğini ileri sürer.⁵⁸² Farhad Daftary ise onun *Zadü'l-Müsâfirîn*'i

⁵⁷⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 331.

⁵⁷⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, 254.

⁵⁷⁷Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 301.

⁵⁷⁸Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Takvîmü't-Tevârih (Mecmelü't-Tevârih fî Ahvâli'l-Beşer)*, 72.

⁵⁷⁹Bkz. Takîzâde, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, ٤-٥

⁵⁸⁰Râzî, *Tezkire-i Heft İklim*, 2/898.

⁵⁸¹Ethe, *Târih-i Edebiyât-ı Fârsî*, 146.

⁵⁸²Bertel's, *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*, 185.

453/1061 Yumgân'da yazmasından hareketle, bu tarihten önce oraya vardığını belirtir.⁵⁸³

Sonuç olarak, Nâsır-ı Hüsrev'in Bedahşân'ın Yumgân bölgesine ne zaman ulaştığı tam olarak bilinmese de, yukarıdaki veriler ışığında 450/1058 ile 461/1069 yılları arasında Yumgân'a ulaştığı söylenebilir.

2.5. Yumgân'aki Hayatı

Horasan'da Fâtımîlerin hücceti olan Nâsır-ı Hüsrev, yaşadığı Belh şehrini terk ettikten sonra hem Selçukluların saldırılarından korunmak hem de mezhebî faaliyetlerini daha güvenli bir şekilde yürütebilmek amacıyla ulaşımı zor ve dağlık bir bölge olan Bedahşân'ın Yumgân bölgesine sığınmıştır. Özellikle bu bölgenin tercih edilmesinin nedeni, oranın emiri Ebü'l-Meâlî Ali b. Esad'ın İsmâîlî mezhebine mensup olması ve Nâsır-ı Hüsrev'le yakın irtibat içinde bulunmasıdır.⁵⁸⁴

Daha önce de belirtildiği gibi, onun Yumgân'daki hayatını farklı şekilde anlatan yazarlar arasında Kazvînî öne çıkar. Ona göre, Nâsır-ı Hüsrev Belh kralyken Yumgân'a sürgün edilmiştir ve orada krallar gibi bir hayat sürmüştür. Kazvînî, Nâsır-ı Hüsrev'in Yumgân'daki köşklerinden, hamamlarından ve güzel bağlarından söz eder.⁵⁸⁵ Bu bilgileri daha sonra Emin Ahmed Râzî de tekrar etmiştir.⁵⁸⁶

Nâsır-ı Hüsrev, yalnızca bazı şiirlerinde Yumgân'daki hayatını olumlu biçimde tarif eder. *Rûşenâînâme* adlı eserinde geçen bir şiirinde, Yumgân'da krallar gibi yaşadığını belirtir.⁵⁸⁷ Yumgân'ı hikmet ve marifet okulu olarak tanımlar; Belh ve Buhara'da böyle bir okulun bulunmadığını ve Yumgân'da zenginlerin hazinesinden yüz kat daha değerli bir hazineye sahip olduğunu söyler. Buradaki "hazine" mecazi anlamda, sahip olduğu ilim ve hikmettir. Ancak genel olarak *Divân*'daki şiirlerinin çoğunda Yumgân'daki hayatından şikâyet eder. Örneğin bir şiirinde, kendisini zindanda hissettiğini, bu durumda rabbinden yardım dilediğini, kimsenin onun sohbetine rağbet etmediğini, eserlerine değer verilmediğini ve adının anılmadığını ifade eder. Başka bir şiirinde dağ ve derelerde gizlenerek yaşadığını, kimseyle

⁵⁸³ Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 325.

⁵⁸⁴ Daftary, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, 325.

⁵⁸⁵ Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, 489-490.

⁵⁸⁶ Bkz. Râzî, *Tezkire-i Heft İklim*, 895-904.

⁵⁸⁷ Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır-ı Nasır-ı Hüsrev, *Ruşnâyî Nâme* (Berlin: Kâviyânî Yayınları, 1961), 15.

irtibatının olmadığını söyler. Yine başka bir şiirinde, yoksul, yurdundan kovulmuş, barınağı ve yiyeceği olmayan biri olduğunu dile getirir.⁵⁸⁸

Takîzâde, Nâsır-ı Hüsrev'in şiirlerinden hareketle dağda, dere kenarında, taşlarla çevrili bir mağarada, tek başına ve zindanda gibi bir hayat sürdürdüğünü vurgular. Düşmanlarına karşı güvenli bir yerde olsa da kimsesiz yaşadığını ve bulunduğu yerden çıkmadığını, refah içinde olmadığını belirtir.⁵⁸⁹

Bertels'e göre ise Nâsır-ı Hüsrev'in Yumgân'daki hayatı başlangıçta zorluklarla doluyken zamanla kendi çevresine taraftar toplayarak bölgeyi Fâtımî Horasan hüccetliğinin merkezi hâline getirmiştir. Taraftarları onu "Nâsır Şah" lakabıyla anmaya başlamışlardır. Bertels, şiirlerinde ve bazı yazarlarda geçen bilgilerden hareketle, Yumgân'ın dağlık olmasına rağmen ziraî açıdan elverişli bir yer olduğunu da belirtir.⁵⁹⁰

Bu bilgiler ışığında Nâsır-ı Hüsrev'in Yumgân'daki hayatı değerlendirildiğinde, önce onun Belh'teki yaşamı ile Yumgân'daki yaşamının karşılaştırılması gerekir. Belh, çok eski bir tarihe ve köklü bir medeniyete sahip, Nâsır-ı Hüsrev döneminde Horasan'ın en önemli şehirlerinden biri konumundaydı. Buna karşılık Yumgân, merkeze uzak, ulaşımı zor ve dağlık bir bölgeydi. Nâsır-ı Hüsrev, saraylarda kâtiplik ve divan memurluğu yaptığı dönemlerde dönemin şartlarına göre refah içinde bir hayat sürmekteydi. Böyle bir yaşamdan bir anda kırsal ve dağlık bir bölgeye geçmek, onun için elbette zor olmuş olmalıdır. Ayrıca daha önce belirtildiği gibi Belh'ten ayrılırken ailesini geride bırakmıştı. Zira Yumgân'da yaşarken ailesine ve memleketine olan özlemini dile getiren şiirler kaleme almıştır. Bu nedenle, zamanla maddi açıdan bir sıkıntısı kalmamış olsa bile, kendisini dağlar arasında tutsak gibi hissetmiş olması mümkündür.

Sonuç olarak, Bertels'in de ifade ettiği gibi, Nâsır-ı Hüsrev Yumgân'a sığındıktan sonra burayı Fâtımîliğin Horasan'daki en önemli merkezlerinden biri hâline getirmiştir. Hatta onun adına "Nâsırıyye" adında bir fırka kurulduğu da rivayet edilmektedir.⁵⁹¹

⁵⁸⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 33,36,73.

⁵⁸⁹Takîzâde, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, 1

⁵⁹⁰Bertel's, *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*, 186.

⁵⁹¹Ebü'l-Meâli, *Beyânu'l-Edyân*, 72; Ay, *Nâsır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmailileri*, 76.

2.6. Yumgân'daki Faaliyetleri ve Ölümü

Nâsır-ı Hüsrev Bedahşan'da İsmâilî Emîr Ali b. Esad'ın himayesinde kalmıştır. Hatta onun isteği üzerine, Hâce Ebu'l-Heysem b. Ahmed b. Hasan el-Cürcanî'nin kendisine yönelttiği sorulara cevap olarak, H. 462 yılında İsmâilî inançlarını içeren *Câmiu'l-Hikmeteyn* adlı eserini kaleme almıştır.⁵⁹² Nâsır-ı Hüsrev eserlerinin büyük çoğunluğunu Yumgân'a vardıktan sonra telif etmiştir.⁵⁹³

Nâsır-ı Hüsrev, Yumgân'a sığındıktan sonra Fâtımî İsmâilîliğine yönelik davet faaliyetlerine devam etmiştir. Ebu'l-Meâlî'nin verdiği bilgilere göre, o Bedahşan çevresindeki halkı kendi mezhebine davet etmiş, hatta Taharistan bölgesinde "Nâsırıyye" adında bir fırka kurduğuna da işaret etmiştir.⁵⁹⁴

O, sadece Yumgân çevresiyle sınırlı kalmamış, dış bölgelerle de irtibat kurmuştur. Bu doğrultuda çeşitli bölgelere mektuplar yazarak insanları davet etmeye çalışmıştır.⁵⁹⁵ Özellikle Mısır'daki Fâtımî İsmâilîleri, bilhassa Mueyyid fi'd-Dîn ile aktif bir şekilde mektuplaştığı rivayet edilir.⁵⁹⁶ Ayrıca Bedahşan'a İsmâilîliği getiren kişinin Nâsır-ı Hüsrev olduğu iddia edilmiştir. Ancak onun Bedahşan'a varmadan önce Emîr Ali b. Esad gibi İsmâilî kimliğe sahip kişilerin orada bulunması, bu iddiayı geçersiz kılmakta ve İsmâilîliği bölgeye ilk getirenin o olmadığını düşündürmektedir.

Nâsır-ı Hüsrev, Yumgân'a firari olarak ulaştıktan sonra, mezhebî faaliyetlerinin yanı sıra, kendisini takip eden ve Belh'ten ayrılmasına neden olanlara karşı da sert bir tutum sergilemiştir. Yazdığı şiir, kaside ve eserlerinde; Ehl-i Sünnet ulemâsı, Selçuklu emirleri, Belh'teki muhalifleri ve genel anlamda Ehl-i Sünnet mensuplarına karşı oldukça ağır ifadeler kullanmıştır. Bir şiirinde, evinden, yurdundan ve ailesinden uzak kaldığını; Yumgân dağlarında kimsesiz ve hapisteymişçesine bir hayat sürdüğünü ifade etmiş, kendisini kötü mezhepçilikle suçlayan Türk, Fars, Iraklı ve Horasanlı düşmanlarının cahil olduklarını ve onlarla

⁵⁹²Hüseyin Ezdî, "Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyye", *Keyhan-ı Endişe* 43 (ts.), 156.

⁵⁹³Bertel's, *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*, 186.

⁵⁹⁴Ebü'l-Meâlî, *Beyânu'l-Edyân*, 72-73.

⁵⁹⁵Bertel's, *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*, 186; Daftary, *İsmâililer Tarihleri ve Öğretileri*, 325.

⁵⁹⁶Daftary, *İsmâililer Tarihleri ve Öğretileri*, 325.

sohbet etmenin dahi faydasız olduğunu vurgulamıştır. Aynı şiirde, muarızlarına yönelik sert teşbihlerde bulunmuş ve onları aşağılayıcı sıfatlarla nitelemiştir.⁵⁹⁷

Yine kendi ifadelerine göre, onu kötü mezhepçilikle suçlayan birini⁵⁹⁸ muhatap alarak, onun din hakkında hiçbir şey bilmediğini, sözleriyle fiilleri arasında çelişki olduğunu, kendisini bilgili gösterip halkı aldattığını ve yanlışlarını örtmek için sahte fetvalar uydurduğunu dile getirmiştir. Başka bir şiirinde ise, Horasan topraklarının bir zamanlar edep ve ahlâk yurdu iken, artık insanlıktan uzaklaşmış kişilerin mekânı haline geldiğini; Belh'in ilim ve hikmet merkeziyken harabeye dönüştüğünü; Horasan'ın, bir zamanlar Hz. Süleyman'ın mülkü gibi iken, artık lanetlenmiş kimselerin yaşadığı bir yer haline geldiğini ve dinin Horasan'dan uzaklaştığını belirtmiştir.⁵⁹⁹

Nâsır-ı Hüsrev, Belh'i terk ettiğinde, Horasan bölgesi, özellikle de Belh şehri, Selçukluların egemenliği altındaydı. O, İsmâîlîliğin Horasan dâîsi olması sebebiyle Selçukluların dikkatini çekmiş ve davet faaliyetleri engellenmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Selçuklular tarafından yakalanma ve öldürülme tehlikesi nedeniyle Belh'ten ayrılmak zorunda kalmıştır. Hac seferinden önce Selçuklu sarayında yüksek bir konumda bulunan Nâsır-ı Hüsrev, hac dönüşü adeta onların düşmanı haline gelmiştir. Özellikle *Divân*'ında yer alan şiirlerinde, Selçuklulara karşı ağır itham ve hakaretlerde bulunmuştur. Bir şiirinde Selçukluları hiçbir şey bilmeyen cahiller olarak tanımlamış, Horasan'ın onların eline geçmesiyle perişan olduğunu belirtmiştir. Bir başka kasidesinde, Selçukluların kendisini zorla yurdundan çıkardığını ifade etmiş ve onları “Yecûc, Mecûc” ve “Deccal” olarak nitelemiştir. Ayrıca, onları “Türkler” olarak tanımlamış, geçmişte hiçbir güçleri yokken şimdi Horasan'a egemen olduklarını söyleyerek aşağılayıcı ifadeler kullanmıştır.⁶⁰⁰

Nâsır-ı Hüsrev'in Yumgân'a varış tarihi kesin olarak bilinmediği gibi, orada ne kadar kaldığı ve ne zaman vefat ettiği de net değildir. Onun hayatını araştıran

⁵⁹⁷Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 429-430.

⁵⁹⁸ Bu şahsın kim olduğuna dair Nâsır-ı Hüsrev herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak onun hakkında aktardığı bilgilerden yola çıkarak, söz konusu kişinin Nâsır-ı Hüsrev'in davet faaliyetlerine karşı çıkan Belhli âlimlerden biri olduğu söylenebilir.

⁵⁹⁹Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 102,430.

⁶⁰⁰Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 102,154,305,329,461.

yazarlar, Yumgân'daki ikameti ve vefat tarihiyle ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Nâsır-ı Hüsrev'in vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda farklı yıllar zikredilmiştir. Devletşah, onun 431/1040 yılında; *Takvîmü't-Tevârih*'te 481/1088 yılında vefat ettiğini yazmıştır.⁶⁰¹ Tekîzâde, onun vefat tarihini araştırırken, *Divân*'ını yazan Rızâ Kulî Han-ı Hidâyet'in eserinde 471/1078 tarihini verdiğini ve bu bilginin Şâhid Sâdik'ın kitabında da geçtiğini belirtmiştir.⁶⁰² *Câmiu'l-Hikmeteyn*'in tahkikini yapan Muhammed Muîn ise, eserin mukaddimesinde, Nâsır-ı Hüsrev'in kardeşi tarafından yazılan bir mersiyede, onun 438/1046 yılı Rebiülevvel ayının 28. günü vefat ettiğinin belirtildiğini aktarır.⁶⁰³ Tekîzâde, her ne kadar Kâtip Çelebi'nin verdiği 481/1088 tarihini doğruya en yakın ihtimal olarak kabul ederek bu tarihten sonra yaşadığına dair yeterli delil bulunmadığını ifade etmiştir.⁶⁰⁴ Dolayısıyla ölüm tarihine dair net bir delil olmaması sebebiyle, farklı görüşleri tamamen reddetmek de zordur. Fethullah Müctebâî, Nâsır-ı Hüsrev'in ölüm tarihi hakkında çeşitli kaynaklardaki verileri değerlendirerek onun 468/1075 yılında vefat etmiş olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre, 438/1046 (kardeşine nispet edilen mersiyede), 458/1066 (*Tarih-i Kebîr Ca'ferî*), 498/1105 (Ivanow'un naklettiği risale) gibi tarihlerdeki ilk(4) ve son(8) rakamların aynı olup, sadece ortadaki rakamların farklı olması dikkat çekicidir. Bu nedenle Muctebâî 468/1075 tarihini en makul ihtimal olarak değerlendirmiştir.⁶⁰⁵

Devletşah ve Kâtip Çelebi'nin 431/1040 ve 438/1046 tarihli kayıtlarının doğru olmadığını şu şekilde ispatlayabiliriz: Nâsır-ı Hüsrev, kendi yazdığı *Sefernâme*'de 444/1052 yılında hacdan döndüğünü ifade etmektedir.⁶⁰⁶ Bu nedenle daha önceki tarihlerde vefat etmiş olması mümkün değildir. Ayrıca, *Divân*'ında 394/1004 yılında doğduğunu belirten bir beyit vardır. Başka beyitlerinde 60 küsur

⁶⁰¹Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebî, *Takvîmü't-Tevârih (Mecmelü't-Tevârih fî Ahvâli'l-Beşer)*, ts., 72.

⁶⁰² Takîzâde, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, ۴

⁶⁰³ Muhammed, Muîn, (Mukaddime) *Câmiu'l-Hikmeteyn*, tsh. Muhammed Muîn ve Henry Corbin, (Tahran 1332), 19.

⁶⁰⁴ Takîzâde, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, ۴

⁶⁰⁵ Fethullah Müctebâî, "Nigâh-i Diger be Tarihi Vefat-i Nasır-ı Hüsrev", *Name-i Ferhengistan* 14/4 (2015), 17.

⁶⁰⁶ Nasır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, 129.

yaşında, bir diğerinde 70 yaşında olduğunu dile getirmiştir.⁶⁰⁷ Bu da onun 431/1040 veya 438/1046'de vefat ettiğini ileri süren görüşleri çürütmektedir.

Genel olarak yazarlar, onun vefat tarihini Kâtip Çelebi'nin kaydettiği 481/1088 yılına yakın görmekte-dirler. Bu kanaat, Ebu'l-Meâlî'nin 485/1092 yılında yazdığı eserinde Nâsır-ı Hüsrev'i kendi akranı olarak zikretmesine ve o tarihte onun hayatta olmamasına dayanmaktadır. Dolayısıyla, 481/1088 tarihi makul bir tahmin olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, Nâsır-ı Hüsrev'in 394/1004 yılında doğmuş olması, *Divân*'ındaki "70 yaşındayım" ifadesi ve Ebu'l-Meâlî'nin 485/1092 yılında yazdığı eserde onun hayatta olmadığını belirtmesi, onun 465/1072 ile 481/1088 yılları arasında vefat ettiğini göstermektedir. Ancak net bir tarih vermek mümkün görünmemektedir.

Nâsır-ı Hüsrev'in kabri, günümüzde Afganistan sınırları içinde, Bedaşan vilayetinin Yungân bölgesine bağlı Cirm kasabasında, "Hazret-i Seyyid" adıyla anılan köy yakınlarında bir tepe üzerinde inşa edilmektedir. Türbeyi ziyarete gelenler, yapıyı uzaktan görebilmektedir.⁶⁰⁸ Ancak günümüzde bu türbeyi koruyan ve kendilerini onun torunları olarak tanıtan kimseler, Ehl-i Sünnet mezhebine mensuptur. Bu kişiler, İsmâîlîlerin türbeyi ziyaret etmelerine karşı çıkmakta ve Nâsır-ı Hüsrev'in tasavvuf ehli olup Ehl-i Sünnet mensubu biri olduğu görüşünü benimsemektedirler.⁶⁰⁹ Bölge halkı iki sebepten dolayı Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâîlî olduğunu kabul etmemiş olabilirler. Birincisi, Bedaşan halkının genel olarak Ehl-i Sünnet'e mensup olduğundan dolayı Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâîlî olduğunu anlayınca, onun türbesine zarar verebileceklerini düşündüklerinden, ikincisi ise İsmâîlî mezhebinin gizlilik perensibinden dolayı onun İsmâîlî olduğunu gizliyor olabilirler. Zira halk içinde Nâsır-ı Hüsrev hakîm ve şair olarak anlatılmaktadır. Onun itikadi yönü anlatılmamaktadır. Dolayısıyla genel olarak Afganistan'da Nâsır-ı Hüsrev'in adını duyan biri onun sadece hakîm ve şair biri olarak tanımaktadır.

⁶⁰⁷Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 98,173,281,287.

⁶⁰⁸Bertel's, *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâîliyân*, 326.

⁶⁰⁹Daftary, *İsmâîliler Tarihleri ve Öğretileri*, 326.

2.7. Nâsır-ı Hüsrev'in Eserleri

V./XI. asırda Fars edebiyatının önde gelen şairlerinden biri olan, felsefî konulara hâkim bir hakîm-filozof ve Horasan'da İsmâiliyye mezhebini yaymak için ömrünün sonuna dek davet faaliyetlerini sürdüren Nâsır-ı Hüsrev; şiir, edebiyat, kelim, fıkıh ve felsefe gibi birçok alanda eser kaleme almıştır. *Sefernâme* adlı eseri dışındaki diğer tüm eserlerini, Belh'i terk ettikten ve özellikle Yumgân Dağı'na sığındıktan sonra telif etmiştir.⁶¹⁰ Aşağıda ona nispet edilen ve günümüze ulaşan eserleri kısaca tanıtılacaktır.

2.7.1. Divân

Nâsır-ı Hüsrev, dinî ve mezhebî faaliyetlerinin yanında edebiyat ve şiire de büyük önem vermiştir. Şiir türünde yazdığı ve günümüze ulaşan en hacimli eseri *Divân*'dır. Kaynaklarda onun Farsça ve Arapça olmak üzere iki *divân*'ı olduğu ifade edilmekle birlikte⁶¹¹, Arapça *Divân*'a ait herhangi bir nüsha günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle Farsça *Divân* nüshası esas alınmıştır.

Divân, Nâsır-ı Hüsrev'in en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilir. Eserdeki şiirler güzel üslubu, edebî dili ve seçkin sözcükleriyle dikkat çeker. Şiirlerde genellikle Kur'an ayetleri, hadisler, hikmetli sözler ile felsefî ve dinî konulara yer verilmiştir. Aynı zamanda öğüt, güzel ahlak, kötülüğün eleştirisi, dünya hayatının zorlukları ve geçiciliği gibi temalar işlenmiştir. Ayrıca Nâsır-ı Hüsrev'in *Divân*'ında İsmâilî mezhebi ve imamları övülmekte, buna karşılık Abbasî halifeleri, Selçuklu yönetimi, devlet ileri gelenleri, Ehl-i Sünnet âlimleri ve şairleri sert sözlerle eleştirilmektedir. Şair, bu kesimlerin zulmü nedeniyle memleketinden uzak kaldığını ifade etmektedir.⁶¹²

Divân'ın içerdiği beyit sayısı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Devletşah, *Divân*'da yaklaşık 30.000 beyit olduğunu belirtirken⁶¹³, Seyyid Nasrullah Takvâ'nın 1307/1928 yılında tashih ettiği nüshada 11.047 beyit yer almaktadır. Mücteba Mînevî ve Mehdî Muhakkik'in 1357/1978 yılında tahkik ettiği nüshada ise

⁶¹⁰ Ay, *Nâsır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmaililileri*, 95; Muhammed Gulamrızayî, *Sî Kaside-i Nâsır-ı Hüsrev* (Tahran: Câmî Yayınları, 1996), 45.

⁶¹¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 144; Gulamrızayî, *Sî Kaside-i Nâsır-ı Hüsrev*, 44.

⁶¹² Firûz İsmailzade - Mehdî Muhakkik, "Berresi şive-yi tashih ve tahlil-i divân-i Nasır-ı Hüsrev", *Fasil-name-i ilmî tefsir ve tahlil-i mütün-i zebân ve edebiyat-i farsî 2* (2019), 195.

⁶¹³ Semerkandî, *Tezkiretü'ş-şua'ra*, 63.

11.373 beyit bulunmaktadır. Devlet Şah'ın ifadesinde geçen Nâsır-ı Hüsrev'in *Divân*'ının 30 bin beyitten oluştuğu kabul edilirse, şüana kadar *Divân*'ın ulaşılmamış beyitlerinin de olduğunu söyleyebiliriz.

Divân'ın çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur. Müctebâ Mînevî'ye göre 736/1335 yılında istinsah edilen bir nüshası Türkiye'de Abdullah Çelebi Kütüphanesi'nde⁶¹⁴ bulunmakta olup, bu nüshadan alınan mikrofilm 290 numarasıyla Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'ndedir. 78 kaside içeren bir başka nüsha Hindistan'daki Hint Landon Divân Kütüphanesi'nde, şairlerin divanları koleksiyonunda 213 numara ile kayıtlıdır. Bu nüsha muhtemelen 712-714/1312-1314 yıllarında istinsah edilmiştir. *Dîvân*'ın bir yazma nüshası ise İran Millî Meclis Kütüphanesi'nde 388 numarayla kayıtlıdır. Bu nüshanın Fatih Sultan Muhammed için yazıldığı bilinmektedir. Bunun dışında bazı kütüphanelerde kasidelerin parçalar halinde bulunduğu bildirilmektedir.⁶¹⁵

El yazmalar dışında *Divân*'ın birkaç tane taş baskısı ve diğer baskılarına da ulaşılmaktadır. Bunlardan biri 1280/1863 yılında Tebriz'de basılan taş baskısıdır. Bir diğer nüshası ise İstanbul Beyazıt kütüphanesinde Beyazıt koleksiyonunda 578711 numarayla kayıtlı olup 1280/1863 yılında basılmıştır. Bir başka nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi Ali Nihat Tarlan koleksiyonunda 195105 numarayla kayıtlıdır. Bu nüsha 1304/1886-1307/1889 yıllarında basılmıştır. Bir diğer taş baskısı 1314/1896 yılında Tahran'da yapılmıştır. 1926 yılında Hindistan'ın Kalküta şehrinde başka bir baskısı gerçekleştirilmiştir. Daha sonra Seyyid Nasrullah Takvâ tarafından 1928'de, Müctebâ Mînevî ve Mehdî Muhakkik tarafından ise 1978 yılında Tahran'da neşredilmiştir. Ayrıca Kerâmet Tüfengdar (Tahran 1374/1995), Ca'fer Şuâr-Kâmil Ahmed Nîjad (Tahran 1378/1999), Azizullah Alizâde (Tahran 2010) ve Ali Asğar Tahirî-Muhammed Tahirî (Tahran 2011) tarafından da basılmıştır.⁶¹⁶

⁶¹⁴Türkiye'de "Çelebî Abdullah" adıyla müstakil bir kütüphane bulunmamaktadır. Burada kastedilenin, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki "Çelebî Abdullah Koleksiyonu" olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim ileride değinileceği üzere, Nâsır-ı Hüsrev'in *Sa'âdetnâme* adlı eserini Türkçe'ye çeviren Anbarcıoğlu da bu koleksiyondan söz etmektedir. Ancak yaptığımız araştırmalar neticesinde, söz konusu koleksiyonda Nâsır-ı Hüsrev'in *Dîvân*'ına ait herhangi bir kayda rastlanılmadı.

⁶¹⁵Müctebâ Mînevî-Mehdî Muhakkik, (Mukaddime) *Divân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Kakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*, mlf. Nâsır-ı Hüsrev, Silsile-i Dâniş-ı İrani Yayınları, (Tahran: 1357), VIII.

⁶¹⁶Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", 32/396.

Divân'dan seçilen bazı kasideler ayrıca müstakil eserler halinde de yayımlanmıştır. Bunlar arasında Mehdi Muhakkik'in *Panzdeh Kaside ez Hakîm Nâsır-ı Hüsrev* (Tahran 1340 hş./1961), Nasır Âmilî'nin *Bergüzîde-i Eş'âr-ı Nâsır-ı Hüsrev* (Tahran 1344 hş./1965), Ca'fer Şuâr'ın *Güzîde-i Kasîde-i Nâsır-ı Hüsrev* (Tahran 1363 hş./1964), Kemâl Ainî'nin *Gülçin-i ez Dîvân-ı Eş'âr* (1957), Annemarie Schimmel'in *Selected Verses from Nâsir-i Khusraw's Divân* (Londra 1993),⁶¹⁷ Muhammed Gulamrızayî'nin *Sî Kasîde-i Nâsır-ı Hüsrev* (Tahran 1375 hş./1996) ve Abdul Rıza Seyf'in *Vücûh-i Belâgat der Bîst Kasîde-i Nâsır-ı Hüsrev* adlı çalışmaları sayılabilir.

2.7.2. Ruşenâînâme

Ruşenâînâme, mesnevi şeklinde, nazım olarak kaleme alınmış bir risaledir. Nâsır-ı Hüsrev'in İsmâilî doktrininin temellerine dair konu edindiği bu eseri 440/1048 yılında kaleme aldığı söylenmektedir.⁶¹⁸ Ancak onun biyografisine bakıldığında, 440//1048 yılında Hac ve Mısır yolculuğunda olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, risalenin yolculuk esnasında kaleme alındığını düşündürmektedir. Ayrıca risalede geçen bazı beyitlerde yazarın kendisini "hüccet" olarak tanıttığı, Yumgân'da ikamet ettiğini belirttiği ve muhaliflerine yönelik eleştirilerde bulunduğu görülmektedir.⁶¹⁹ Bu ifadelerden hareketle, eserin yolculuk dönüşü Yumgân'a sığındıktan sonra kaleme alındığı sonucuna varmak mümkündür.

İvanow ise, *Ruşenâînâme*'nin büyük ihtimalle Nâsır-ı Hüsrev'in Mısır'dan dönüşü sonrasında yazıldığını belirtmiş ve bu risalenin altı bölümden oluşan mensur (nesir) şeklinin de mevcut olduğunu ifade etmiştir.⁶²⁰ Buna göre, eser hem nazım hem de nesir türünde iki farklı şekilde telif edilmiştir.

Ruşenâînâme'de ele alınan başlıca konular arasında ilim ve ilim öğrenmenin önemi, Allah'ın birliği (tevhid), vaaz ve nasihat, akıl ve nefis, insanın fitratı, inziva, iyilik ve kötülük, sır saklama, mal ve makamın değersizliği gibi meseleler yer almaktadır.

⁶¹⁷ Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", 32/396.

⁶¹⁸ Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", 32/396.

⁶¹⁹ Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır-ı Hüsrev, *Ruşenâînâme*, thk. Mahmud Ganîzadeh (Tahran: Esâtir Yayınları, 1400), 15.

⁶²⁰ W. Ivanow, "Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân", çev. Yakup Âjend, *İsmâiliyân* (Tahran: Mûlâ Yayınları, 2013), 460.

Risaleye dair ilk neşir, 1296/1879 yılında Hermann Ethe tarafından Almanca tercümesi ile birlikte yapılmıştır. Ethe, bu neşirinde Gotha, Leyden ve India Office kütüphanelerinde bulunan üç el yazması nüshayı esas almıştır.⁶²¹ Mahmud Ganîzâde ise bu eseri 1333/1915 yılında Mumbai’de ve 1341/1922 yılında Berlin’de *Sefernâme* ve *Seâdetnâme* ile birlikte yayımlamıştır.

Ruşenâînâme’nin mensur (nesir) versiyonu ise ilk kez 1948 yılında Ivanow tarafından Kahire’de yayımlanmıştır. Daha sonra Tahsin Yazıcı tarafından 1373/1994 yılında Tahran’da tekrar yayımlanmıştır.⁶²²

2.7.3. Sa’âdetnâme

Sa’âdetnâme, Nâsır-ı Hüsrev’in mesnevi tarzında kaleme aldığı, yaklaşık 300 beyitten ve 30 bölümden oluşan bir eserdir. Müellif bu eserinde genellikle ahlâk ve ahlâkî değerleri vaaz ve nasihat çerçevesinde ele almıştır. Şiirlerde kullanılan lafız ve anlam açısından, *Sa’âdetnâme*’nin müellifin *Ruşenâînâme* adlı risalesinden farklı bir tarza sahip olduğu görülmektedir.⁶²³

Tarihî açıdan değerlendirildiğinde, *Sa’âdetnâme*’nin muhtemelen *Ruşenâînâme*’den daha önce yazıldığı düşünülmektedir. Ancak, Nâsır-ı Hüsrev eserinde herhangi bir yazım tarihine yer vermemiştir. Ayrıca bu eseri Nâsır-ı Hüsrev’in denetimi altında öğrencilerinden biri tarafından yazıldığı da söylenmektedir. Zira içerik kalitesi açısından *Ruşenâînâme*’ye göre bir derece daha düşük nitelikte olduğu görülmektedir.⁶²⁴

Eser, ilk kez Fransız araştırmacı Edman Fagnan tarafından 1292/1879 yılında Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır. Bunu müteakiben, Hermann Ethe tarafından da aynı yıl bir neşri gerçekleştirilmiştir.⁶²⁵ Seyyid Münîr Bedahşânî ise eseri, *Ruşenâînâme* ve Hayırhâ-i Heratî’nin risalesi ile birlikte 1333/1915’te Bombay’da yayımlamıştır. Mahmud Ganîzâde ise aynı eseri, *Sefernâme* ve *Ruşenâînâme* ile birlikte 1341/1922 yılında Berlin’de neşretmiştir. *Sa’âdetnâme*’nin Türkiye’deki çeşitli kütüphanelerde birkaç nüshasının bulunduğu tespit edilmiştir. Bu

⁶²¹ Ganîzâde, “Mukaddime”, *Sefernâme*, k.

⁶²² Azamat, “Nâsır-ı Hüsrev”, 32/397.

⁶²³ W. Ivanow, “Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân”, 464.

⁶²⁴ W. Ivanow, “Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân”, 464.; Ganîzâde, “Mukaddime”, *Sefernâme*, kb,

⁶²⁵ Ganîzâde, “Mukaddime”, *Ruşenâînâme*, kb, bkz. Azamet, “Nâsır-ı Hüsrev”, 32/ 397.

nüshalardan biri, Süleymaniye Kütüphanesi Uşşâkî Tekkesi Koleksiyonu'nda 00023-002 numarayla kayıtlıdır. Bir diğer nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Tâhir Ağa Tekkesi Koleksiyonu'nda 00275 numarayla yer almaktadır. Eserin bir başka nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdâî Efendi Koleksiyonu'nda 01879-002 numarayla, bir diğeri ise Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'nda 04803-005 numarayla kayıtlıdır. Ayrıca, Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Manzûm Koleksiyonu'nda 581/2 numarayla; Bursa İnebey Kütüphanesi Orhan Gazi Camii Koleksiyonu'nda ise 1627/1 ve 1185 numaralarla kayıtlı iki farklı nüshası bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda yer alan bir nüsha da 06 Mil Yz FB531 numarasıyla kayıtlı olup, bu nüshanın muhtemelen 1215/1800 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

Eserin Türkçeye ilk çevirisi, Meliha Ülker Anbarcıoğlu tarafından yapılmış ve 1990 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Anbarcıoğlu, yaptığı açıklamada, *Sa'âdetnâme*'nin daha önce Türkçeye tercüme edilmiş bir nüshasının İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Koleksiyonu'nda 282 numarayla kayıtlı olduğunu belirtmiş; ancak bu tercümeyle ulaşamadığını ifade etmiştir.⁶²⁶

2.7.4. Sefernâme

Sefernâme, Nâsır-ı Hüsrev'in nesir türünde kaleme aldığı ilk eseridir. Adından da anlaşılacağı üzere, bu eser, daha önce bahsi geçen ve 437/1045 yılında başlayıp 444/1052 yılına kadar süren yaklaşık yedi yıllık hac ve Mısır seyahatini konu edinmektedir.

Nâsır-ı Hüsrev bu eserinde, yolculuğu sırasında uğradığı köy, kasaba ve şehirlerin coğrafi yapısı, mimarî özellikleri, tarihî geçmişi ve sosyo-kültürel yapısını Farsça diliyle güzel ve akıcı bir üslupla anlatır. Ayrıca seyahat esnasında nerelere gittiğini, kimlerle karşılaştığını, kimlerle hangi konular üzerine tartıştığını ve hangi hocaların ilim halkalarına katıldığını da detaylı şekilde aktarır. Özellikle hayatının seyrini değiştiren bu uzun yolculukta, önemli bir kısmını geçirdiği Mısır ve onun Fatimî halifesi Mu'tasım-Billâh'ın siyasî özellikleri, halkla ilişkisi ve Kahire gibi önemli şehirler hakkında bilgi verir.

⁶²⁶ Meliha Ülker Anbarcıoğlu, "giriş", *Sa'âdetnâme*, mlf. Nasır-ı Hüsrev, çev. M. Ülker Anbarcıoğlu, (İstanbul MEB Yayınları 1990), XXII.

Araştırmacılar, *Sefernâme*'nin ondan fazla yazma nüshasına ulaşmışlardır. Bu nüshaların en eskisi dahi Hicrî XI. yüzyıldan sonrasına ait değildir. Eserin taş baskıları ise 1299/1882 yılında Delhi'de, 1309/1891 yılında Mumbai'de ve 1312/1933 yılında Tahran'da gerçekleştirilmiştir.⁶²⁷

Sefernâme, birçok defa akademik neşirlere konu olmuştur. İlk defa Charles Schefer tarafından 1881 yılında Fransızcaya tercüme edilerek yayımlanmıştır. Daha sonra Mahmud Ganîzâde tarafından 1921 yılında Berlin'de, Seyyid Muhammed Debîr Siyâkî tarafından 1356 Hicrî Şemsi/1977 yılında Tahran'da yayımlanmıştır.⁶²⁸ Bunun yanı sıra; Azizullah Alizâde (1389/2010, Firdevs Yayınları), Yusuf İftihârî (1394 /2015, Âvâja Ebrîşimî Yayınları), Nâdir Vezînpûr (1395/2016, Emîr Kebîr Yayınları), Asğar Abdulhay (1395/2016, Dünyâ-yı Kitâb Yayınları), Mehdî Nâsirî Dehkan (1397/2018, Emîr Sadrâ Yayınları), Muhammed Rızâ Tevekkelfî Sâbirî (1399/2020, İlmî ve Ferhengî Yayınları) gibi araştırmacılar tarafından da farklı baskıları yapılmıştır.⁶²⁹

Sefernâme, birçok dile tercüme edilerek farklı coğrafyalarda da okuyucuyla buluşmuştur. İlk tercümesi yine Charles Schefer tarafından yapılmış ve "*Sefer Nameh: Relation du voyage de Nassir-i Khosrau en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Arabie et en Perse pendant les années de l'Hégire 437–444 (1035–1042)*" adıyla 1881 yılında Paris'te Fransızca yayımlanmıştır. Eseri daha sonra Evgenii Eduardoviç Berthels 1933'te Rusçaya, Muhammed Servetullah (1937, Leknev) ve Abdurrezzak Kanîpûr (1941, Delhi) Urduçaya, Yahya el-Haşşâb 1945'te Arapçaya, Abdülvehhab Tarzî 1950'de Türkçeye, Wheeler M. Thackston 1986 ve 2001'de İngilizceye, Manfred Mayrhofer 1993'te Graz'da ve Seyfeddin Najmabadî ile Siegfried Weber 1993'te Münih'te Almançaya tercüme etmişlerdir.⁶³⁰

⁶²⁷ Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", 32/395.

⁶²⁸ Seyit Muhammed İmâdî Hâirî, "Sefernâme", *Danişnâme-i Zebân ve Edeb-i Fârisi*, (Tahran: 2009-1388 hş. Ferhengistan-i Zebân ve Edeb-i Fârisi Yayınları), 3/691. Bkz. Nihat, Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları), 32/397.

⁶²⁹ Muhammed Rıza Tevekkelfî Sâbirî, "Mukaddime", *Sefernâme-i Nâsır-ı Hüsrev*, mlf. Nasır-ı Hüsrev, Sipîhr Yayınları (Tahran 1335). V.

⁶³⁰ Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", 32/397.

2.7.5. Guşâyiş ü Rehâyiş

Nâsır-ı Hüsrev'in bir diğeri eseri, Farsçada "açmak" ve "serbest bırakmak" anlamlarına gelen *Guşâyiş ü Rehâyiş* adlı eseridir. Eserin başında yer alan kısa mukaddimede, müellif bu kitabı hangi amaçla ve hangi gerekçeye dayanarak kaleme aldığını açıkça ifade eder. Nâsır-ı Hüsrev'e göre, kendi döneminde yaşayanlar arasında çözülmesi güç, şüpheli ve ihtilaflı pek çok mesele bulunmakta ve bu sorulara tatmin edici cevaplar verebilecek bir rehber aranmaktadır. Bu bağlamda müellif, anlamı açık olmayan bazı kavramları açıklığa kavuşturmak ve mevcut ihtilafları çözümlenmek amacıyla bu eseri yazdığını belirtmektedir.⁶³¹

Guşâyiş ü Rehâyiş, yaratıcı ile yaratılan ilişkisi, zaman, kadîm ve hâdis âlem, nefis, cevher, varlık, su, tabiat, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olup olmadığı, akıl, kulluk, sırat köprüsü, âhret hesabı ve mizan gibi konuları kapsayan otuz soru-cevap biçiminde düzenlenmiş bir eserdir. Müellif, kendisine yöneltilen dinî ve felsefî sorulara, İsmâilî mezhebi doğrultusunda, Kur'an ve hadislerden deliller sunarak hikmet ve mantık çerçevesinde yanıt verir. Ayrıca, bu cevapları verirken İsmâilî düşünceyi savunmakta ve diğeri mezhep ve dinî akımların görüşlerini eleştirerek reddetmeye çalışmaktadır.⁶³²

Bu eser, ilk defa 1950 yılında, Hindistan'ın Mumbai şehrinde, Mumbai İsmâilî Derneği Yayınları desteğiyle Saîd Nefîsî tarafından yayımlanmıştır. Nefîsî, eseri yayına hazırlarken, Seyyid Nasrullah Takvâ'nın kendisine temin ettiği tek bir yazma nüshayı esas almıştır. Kendi ifadesine göre bu yazma nüsha, üç eserden oluşan bir koleksiyon içinde yer almaktadır.⁶³³ Eser, daha sonra Muhammed Rızâ Tevekkülî Sâbirî tarafından gözden geçirilip düzeltilerek 1401/2022 yılında Tahran'da yeniden neşredilmiştir. Ayrıca, Faquir M. Hunzai, eseri hem tahkik etmiş hem de İngilizceye çevirmiş, bu çalışmayı 1998 yılında Londra ve New York'ta yayımlamıştır.⁶³⁴

⁶³¹ Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris Nasır-ı Hüsrev, *Guşâyişü Rehâyiş*, thk. Saîd Nefîsî (Tahran: Esâtir Yayınları, 1390), 17.

⁶³² Muhammed Rızâ Tevekkülî Sâbirî, "Mukaddime", *Guşâyiş ü Rehâyiş*, mlf. Nâsır-ı Hüsrev, (Tahran 1401/2022), 8-13.

⁶³³ Saîd Nefîsî, (Mukaddime) *Guşâyiş ü Rehâyiş*, mlf. Nâsır-ı Hüsrev, Esâtir Yayınları, (Tahran 1390/2011) 11-12.

⁶³⁴ Tevekkülî Sâbirî, "Mukaddime", *Guşâyiş ü Rehâyiş*, 18; bkz. Azamat, "Nâsır-ı Hüsrev", 32/397.

2.7.6. Hânu'l-İhvân

Hânu'l-İhvân, Nâsır-ı Hüsrev'in kelim ve felsefe ilimlerini esas alan eserlerinden biridir. Müellif, bu eserinde çeşitli dinî ve felsefî meseleleri yüz başlık (saf) altında ele almış ve her bölüme "saf" adını vermiştir. Eserin "kardeşler sofrası" anlamına gelen *Hânu'l-İhvân* ismini almasının sebebi, Nâsır-ı Hüsrev'in bu kitabı, imam tarafından gönderilen manevi şaraba benzetmesidir.

Eserin mukaddimesinde müellif, cehalet içinde bulunduğu bir dönemde, kendisini korumak için kaçan bir deveye benzeterek kurtuluş arayışına giriştiğini ifade eder. Nihayet onu bu cehaletten kurtaran kişiyi bulduğunu, bu kişinin kendisini aldatici insanların zararlı sözlerinden koruyup huzura ulaştırdığını anlatır. Aynı şekilde, taklit, teşbih ve tatil ehlinin zararlı fikirlerinden de koruyarak kendisine en güzel manevi yemekleri ve şarapları sunduğunu belirtir. Bu kişi (imam), ona rahmet olmuş, ölüm tehlikesinden kurtarmış ve böylece bu manevi ziyafeti diğer insanlara ulaştırmakla görevlendirmiştir. Nâsır-ı Hüsrev, bu sofrayı yani *Hânu'l-İhvân*, hikmet arayışında olanlar için manevi yemekler, meyveler ve Kevser şarabı gibi içeceklerle donattığını ifade eder. Yüz saf (bölüm) olarak düzenlenen bu eserde, hikmet arayanlara hitap eden pek çok konu işlenmiştir.⁶³⁵

Hânu'l-İhvân 'inel yazma nüshası, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Mikrofilm Koleksiyonu'nda 01619-001 numarayla kayıtlıdır. Bu nüsha, *Rûşenâînâme* adlı eserle birlikte istinsah edilmiştir. Eserin son kısmında, yazım tarihinin 19 Zilhicce 862 / 7 Ekim 1458 olduğu anlaşılmaktadır. *Hânu'l-İhvân* 'ın bir diğer el yazma nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'nda 01778/001 numarayla yer almakta olup, bu nüshanın sonunda da aynı tarih, yani 19 Zilhicce 862 / 7 Ekim 1458, yazım tarihi olarak zikredilmektedir.

Eser ilk defa 1940 yılında Yahya el-Haşşâb tarafından Kahire'de neşredilmiştir. Daha sonra 1338/1959-1960) yılında Ali Kavim tarafından bazı haşiyeler eklenerek Tahran'da tekrar yayımlanmıştır.⁶³⁶ Ayrıca eser, 1995 yılında

⁶³⁵Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân* (Tahran: Kitâphâne-i Bârânî, 1338), 5.

⁶³⁶Seyit Muhammed İmadî Hâirî, *Hânu'l-İhvân, Danişnâme-i zebân ve edeb-i Farisi*, (Tahran-1388), 3/99-100.

Mehmet Kanar tarafından *Dostlar Sofrası* adıyla Türkçeye çevrilmiş ve İstanbul'da yayımlanmıştır.

2.7.7. Vech-i Dîn

Nâsır-ı Hüsrev'in mensur olarak kaleme aldığı *Vech-i Dîn* adlı eserinin aslı adı *Rûy-i Dîn*'dir.⁶³⁷ Müellif, bu eserinde "Pencâhu Yek Gofât" (elli bir söz) başlığı altında, İslâm şariatını İsmâilî mezhebi doğrultusunda elli bir temel konu çerçevesinde yorumlamaya çalışmaktadır. Ele alınan başlıca konular arasında kelime-i şehâdet, abdest, namaz, oruç, zekât ve hac gibi İslam'ın temel ibadet esasları yer almaktadır. Müellif, bu konuları açıklarken zaman zaman batınî yorumlara (te'vil) de yer verir. *Vech-i Dîn*, bu yönüyle Nâsır-ı Hüsrev'in kaleme aldığı ve İsmâiliyye mezhebinin ilmihali niteliğinde değerlendirilebilecek önemli bir eserdir.

İvanov'a göre *Vech-i Dîn*, Nâsır-ı Hüsrev tarafından Arapça kaynaklardan tercüme edilerek derlenmiştir. Zira eserde kullanılan terminoloji, büyük ölçüde orijinal Arapça kavramları muhafaza etmektedir.⁶³⁸ Bu durum, müellifin sadece edebiyat ve felsefe alanlarında değil, dinî ilimler ve özellikle te'vil yöntemi konusunda da derin bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.

Eserin yazılış tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bazı karinelere hareketle, eserin Nâsır-ı Hüsrev'in Mısır yolculuğundan dönüşü sonrasında kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Çünkü *Sefernâme*'de aktarılan bilgilere göre o, Mısır'a gitmeden önce Selçuklu Devleti'nde maliye görevlisi olarak dünyevi işlerle meşguldü. Ancak Mısır'dan döndüğünde İsmâîlîliğin Horasan'daki dâisi ve hücceti olarak görev yapmaya başlamıştır. Bu bağlamda *Vech-i Dîn*, onun davet faaliyetlerine başladıktan sonra kaleme aldığı ilk sistematik dinî eserlerden biri olmalıdır.

Eser ilk kez 1924 yılında Mahmud Ganîzâde ve Muhammed Kazvîni tarafından, Leningrad Kütüphanesi'nde mevcut bulunan bir nüshaya dayanılarak

⁶³⁷ Nâsır-ı Hüsrev şöyle der: "Bu kitaba 'Rûy-i Dîn' —yani *Dinin Yüzü*— adını verdim. Çünkü herkes yüzünden tanır; bu kitabı okuyan da dinini tanır." Bkz. (Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nasır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, thk. Gulam Rıza A'vânî (Tahran: İntişârât-i Encümen-i Felsefe-i İnan, 1976), 6.

⁶³⁸ W. Ivanow, "Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân", 471.

Berlin’de yayımlanmıştır. Daha sonra 1969 yılında Tahran’da Tahûrî Yayınları tarafından ofset baskı şeklinde tekrar neşredilmiştir.⁶³⁹ Ayrıca 1977 yılında Gulâm Rızâ Âvânî ve Seyyid Hüseyin Nasr, eserin İngilizce mukaddimesiyle birlikte Tahran’da yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir.

2.7.8. Câmîu’l-Hikmeteyn

Nâsır-ı Hüsrev bu eserini, kendi döneminde Bedahşan emiri olan Ebü’l-Meâlî Ali b. el-Esed el-Hâris’in⁶⁴⁰ isteği üzerine, Hâce Ebü’l-Heysem Ahmed b. el-Hasan el-Cürcânî’nin⁶⁴¹ bir kasidesinde⁶⁴² yönelttiği sorulara cevap olarak kaleme almıştır. Eserin “*Câmi’u’l-Hikmeteyn*” (İki Hikmeti Buluşturan) adını almasının sebebi, müellifin bu soruları hem kendi mezhebinin (İsmâiliyye) din âlimlerinin görüşlerine hem de Kur’ân ve hadis delillerine, aynı zamanda Yunan filozoflarının fikir ve mantık esaslarına dayanarak cevaplamasıdır. Nâsır-ı Hüsrev, kendi beyanına göre bu eseri hicrî 462 (1069) yılında kaleme almaya başlamıştır.⁶⁴³ Bu tarih, onun Bedahşan bölgesinde yer alan Yumgân’a sığınmasının ardından eserini telif ettiğini göstermektedir.

Eser ilk defa 1953 yılında Henry Corbin ve Muhammed Muîn tarafından Fransızca ve Farsça mukaddimesiyle birlikte Tahran’da neşredilmiştir. Bu neşirde esas alınan tek yazma nüsha, İstanbul Ayasofya Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Bunun dışında eserin özet bir versiyonu daha vardır; bu nüsha Hâc Hüseyin Melik

⁶³⁹ Gulam Rıza A’vânî, “Mukaddime”, *Vech-i Dîn*, mlf. Nasır-ı Hüsrev, (Tahran: İntişârât-i Encümen-i Felsefe-i İnan 1976), XIV.

⁶⁴⁰ Nâsır-ı Hüsrev’in *Câmi’u’l-Hikmeteyn* adlı eserinde adını zikrettiği Ebü’l-Me’âlî Ali b. el-Esed el-Hârisî, hicrî 462 yılında —yani söz konusu eserin telif edildiği tarihte— Bedahşan Emiri olarak görev yapmaktaydı. Selçuklular’ın 429–437 yılları arasında Horasan’ı ele geçirmesinden sonra, onun ailesi Bedahşan’da müstakil bir emirlik kurmuştur. Mezhep açısından İsmâîlîliğe mensup olan Ebü’l-Me’âlî, bu nedenle Nâsır-ı Hüsrev’e iyi davranmış; Nâsır-ı Hüsrev de sığınmak için Bedahşan’ı tercih etmiştir bkz. Muhammed Mu’în, “Mukaddime”, *Câmi’u’l-Hikmeteyn*, müellif: Nâsır-ı Hüsrev, Tahran 1953, s. 10.

⁶⁴¹ Hakîm Ebü’l-Heysem el-Cürcânî’nin doğum ve vefat tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, kendisinden günümüze sadece Muhammed Sereh Nişâbûrî tarafından şerhedilen tek bir kaside kalmıştır. İsmâîlî mezhebine mensup olduğu da rivayet edilmektedir. Bkz. Muhammed Muîn, “Mukaddime”, *Câmiu’l-Hikmeteyn*, mlf. Nasır-ı Hüsrev, (Tahran 1953), 10,11.

⁶⁴² Bu kaside 82 beyit ve 92 sorudan oluşmaktaymış. Kasidede bahsedilen sorular genel olarak dinî, felsefî, mantıkî ve tabii konuları içermekteymiş. Ancak kasidenin adıyla ilgili bilgi verilmemektedir. Bkz. Nasır-ı Hüsrev, *Câmiu’l-Hikmeteyn*, 313-314.

⁶⁴³ Ebü Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu’l-Hikmeteyn*, thk. Muhammed Muin (Tahran, 1952), 17-18.

Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Müctebâ Mînevî, söz konusu özeti 1925 yılında yayımladığı *Nâsır-ı Hüsrev Divânı*'nın son kısmında ek olarak neşretmiştir.⁶⁴⁴

Eser, 1974 yılında İbrahim Desûkî Şîtâ tarafından Arapçaya tercüme edilerek Kahire'de yayımlanmıştır. Ardından Isabelle du Gastin tarafından 1990 yılında Fransızcaya çevrilmiştir. Ayrıca Letime Pervîn Peyrevânî tarafından eserin özet bir İngilizce tercümesi yapılmış ve bu çeviri *An Anthology of Philosophy in Persia* adlı eserin ikinci cildinde (ed. Seyyid H. Nasr – M. Emîn Razavî, Oxford 2001, II, s. 293–311) yayımlanmıştır⁶⁴⁵

2.7.9. Zâdü'l-Müsâfirîn

Nâsır-ı Hüsrev, kendi ifadesine göre bu eserini hac yolculuğunun ardından 453/1061 yılında kaleme almıştır.⁶⁴⁶ Ona göre insanlar dünya hayatında yalnızca birer yolcudur. Bu sebeple, bu yolculuğun farkına varmalarını ve ona uygun bir “azık” edinmelerini istemektedir. İnsanların yaratılış gayesini ve varacakları yeri bilmeleri gerektiğini vurgular. Eserin başında bu kitaba neden *Zâdü'l-Müsâfirîn* adını verdiğini şu sözlerle açıklar: “İnsanların dünya hayatında bir yolculukta olduklarından habersiz yaşadıklarını gördüm. Ümmet içinde birtakım cahil kimseler, hakkı değersiz kılmış, Allah'ın kitabının yalnızca zahirine bağlı kalıp bâtınına dikkat etmemiş, akla dayalı ve derin meselelerden uzak durmuşlardır. Heva ve heveslerine göre dinde bazı yenilikler ihdas ederek bunlara ‘fıkıh’ adını vermişlerdir. Hakikat ilmini arayanlara ise ‘mülhit’ ve ‘Karmatî’ gibi adlar takmışlardır. Bu nedenle kitabıma bu ismi verdim.”⁶⁴⁷ Nâsır-ı Hüsrev, bu eserle aklî delil ve mantıkî hüccetler sunarak insanların nereden gelip nereye gittiğini öğretmeyi ve Allah'ın Resulüne indirilen ayetlerin ışığında gaflet uykusuna dalmış kimseleri uyandırmayı hedefler. Akıl sahiplerine hitaben bu eserin, sürdürülen yolculuk için bir azık mahiyetinde olduğunu belirtir. Eseri ayrıca, çölde yolculuk edenlerin susuzluğunu gideren bir kuyuya benzeterek ne kadar önemli olduğunu vurgular.⁶⁴⁸

⁶⁴⁴ Muîn, “Mukaddime”, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 16-17.

⁶⁴⁵ Azamat, “Nâsır-ı Hüsrev”, 32/397.

⁶⁴⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, 254.

⁶⁴⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, 3-4.

⁶⁴⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, 4-5.

Bu eser, yirmi yedi bölüme ayrılmış olup, genel olarak felsefî ve kelâmî konuları başlıklar altında işlemektedir. *Zâdü'l-Müsâfirîn*, ilk defa 1963 yılında Muhammed Bezlü'r-Rahman tarafından, Kâviyânî Yayınları aracılığıyla Berlin'de neşredilmiştir. Bezlü'r-Rahman, bu baskıyı Edward Browne'un tavsiyesiyle Paris Millî Kütüphanesi ve Cambridge Kenger Kütüphanesi'nde bulunan iki yazma nüshaya dayanarak hazırlamıştır.⁶⁴⁹ Eser daha sonra 1338 hş. (1959/1960) yılında Tahran'da *Zâdü'l-Misâfir* adıyla tekrar basılmış, ancak bu baskının hangi nüshaya dayandığı belirtilmemiştir.

Seyyid Nasrullah Takvâ da bu eseri tashih etmiş ve kâtip Muhammed Ali Nâinî tarafından hicrî 1339 tarihinde istinsah edilen bir nüshayı esas almıştır. Ancak Takvâ'nın hazırladığı bu baskı yayımlanmamıştır. Eser, 1383 hş. (2004/2005) yılında Seyyid Muhammed İmâdi Hâirî tarafından tashih ve tahkik edilerek Tahran'da tekrar neşredilmiştir.

Eserin yazma nüshalarından bazıları da şu şekildedir:

- Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde 4911 numarada kayıtlı bir nüsha mevcuttur. Bu nüsha 89 sayfa olup, her sayfa 23 satırdan oluşur. Hicrî 9–10. yüzyıllara tarihlenmektedir, fakat müstensihî bilinmemektedir.
- Oxford Üniversitesi Bodleian Kütüphanesi'nde 2669.d.79 numarasıyla kayıtlı bir diğer nüsha, muhtemelen hicrî 10–11. yüzyıllarda yazılmış olup, 274 sayfa ve her sayfası 19 satırdan oluşmaktadır.
- Cambridge Kraliyet Medresesi Kütüphanesi'nde yer alan 216 numaralı nüsha ise hicrî 11–12. yüzyıllarda yazılmış olup, 256 sayfa ve her biri 17 satırdan oluşmaktadır.⁶⁵⁰

Bu eserler dışında, Nâsir-ı Hüsrev'e nispet edilen ve Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde yer alan bazı yeni eserler de tespit edilmiştir. Yeni tespit edilen bu eserler şunlardır:

1. *Sevânîh-i Umûr-i Hakîm*: Süleymaniye Kütüphanesi Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu'nda 00247 numarayla kayıtlıdır. Matbu bir eser olup, 800/1397

⁶⁴⁹ Muhammed Bezlü'r-Rahman, (mukaddime) *Zâdü'l-Misâfirîn*, tsh. Muhammed Bezlü'r-Rahman, Kâviyânî yayınları, Berlin 1923, s. الف

⁶⁵⁰ Seyit Muhammed İmâdi Hâirî, *Zâdü'l-Misâfir(mukaddime)*, XXII, XXIII.

yılında istinsah edildiği bilinmektedir. Eser Farsça dilindedir ve 160 sayfadan oluşmaktadır.

2. *Tarikatnâme*: Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda 01597/007 numarayla kayıtlıdır. Farsça manzum bir risâle olup, bir külliyyat içerisinde derlenmiştir. Risâlenin 840/1436 yılında istinsah edildiği belirtilmektedir.
3. *Fütüvvetnâme-i Nâsırî*: Aynı şekilde, Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda 01597-004 numarayla kayıtlıdır. Bu eser de Nâsır-ı Hüsrev'e ait bir risâle olarak kabul edilmekte olup, yukarıdaki risâleyle aynı külliyyat içerisinde yer almaktadır. İstinsah tarihi yine 840/1436 yılıdır.
4. *Kitâb der Namâz ve Tahâre ve Rûze*: Yukarıda zikredilen külliyyatın bir diğer parçası olup, Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda 01597-006 numarayla kayıtlıdır.
5. *Kaside-i Âfâk ve Enfûs*: Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu'nda 01980-010 numarayla kayıtlıdır. Ayrıca bir diğer nüshası Bursa İnebey Kütüphanesi Genel Koleksiyonu'nda 4393-3 numarayla yer almaktadır.⁶⁵¹

Nâsır-ı Hüsrev'e nispet edilen fakat günümüze ulaşmayan bazı diğer eserlerin de bulunduğu bilinmektedir. Bunlar şunlardır: *Büstânu'l-'Ukûl*, *Delîlu'l-Mutehayyirîn*, *İksîru'l-A'zam Risalesi*, *Kânûnu'l-A'zam Risalesi*, *el-Müstevfî Risalesi*, *Der 'İlmi Yûnân Risalesi*, *Destûru'l-A'zam Risalesi*, *Kenzü'l-Hakâ'ik* ve bir *Kur'an tefsiri*'dir.⁶⁵²

3. Nâsır-ı Hüsrev'in İtikâdi Görüşleri

Nâsır-ı Hüsrev'in düşünce dünyası, İsmâîlîliğin Batınî ve felsefî temelleriyle şekillenmiş derin bir inanç sistemini yansıtır. O, tevhid, nübüvvet, imamet, mehdîlik ve kıyamet gibi temel akîde konularını yalnızca literal anlamda değil, aynı zamanda bâtınî ve sembolik yorumlarla ele almıştır. Bu anlayış doğrultusunda Allah'ın birliği, peygamberlerin görevleri, imamların konumu ve mehdînin zuhuru gibi meseleler,

⁶⁵¹ İlgili eserlerin kayıt ve nüsha bilgilerine dair daha kapsamlı verilere, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın çevrim içi katalog sistemi aracılığıyla ulaşmak mümkündür.

⁶⁵² T. Irânî, (mukaddime) *Vech-i Dî n*, Esâtir Yayınları, Tahran 1393/2014, s. ٢

hakikatin bilgisine ulaşma arayışıyla ilişkilendirilmiştir. Nâsır-ı Hüsrev'in bu konulara yönelik yaklaşımları, İsmâilî öğretisinin sistematik bir yapıya kavuşmasına katkı sağlamakla birlikte, dönemin kelâmî tartışmalarına da felsefî bir boyut kazandırmıştır.

3.1. Tevhid ve Allah'ın Sıfatları ile İlgili Görüşleri

İsmâiliyye mezhebi, Allah'ın birliğine inanmakla birlikte, O'nun zatının vehim, fikir ve aklın ötesinde olduğunu; hiçbir sıfatla vasıflandırılmayacağını kabul eder. Bu nedenle İsmâiliyye, Allah'a sübûtî veya selbî sıfatlar isnat etmeyi reddeder. Onlara göre Allah'a sıfat izafe etmek, O'na ortak koşmak anlamına gelir. Bu çerçevede ilk olarak külli/ilk akıl meydana gelmiş, ardından bu akıl aracılığıyla "emr" kelimesinden külli nefis yaratılmış, daha sonra ise külli aklın teyidiyle külli nefisten tabiat ortaya çıkmıştır.⁶⁵³

Nâsır-ı Hüsrev'e göre Allah, her şeyin ilk nedeni ve gayesidir. İnsan yaratılışının hikmeti, Allah'ın birliğini bilmektir.⁶⁵⁴Nâsır-ı Hüsrev de diğer İsmâilî düşünürler gibi Allah'ın birliğine ve mutlak varlık olduğuna inanır ve Allah'ın sıfatlarını reddeder. O'nun zatını sıfatlarıyla aynı kabul eder ve ezeli olduğunu savunur. Allah'ın zatının hiçbir şeye benzemediğini, insan aklıyla tam olarak kavranamayacağını ve O'nun birliğinin sadece sayı açısından değil, eşi ve benzeri bulunmaması yönüyle de söz konusu olduğunu ifade eder. Nâsır-ıHüsrev'e göre Allah'ı mahlûkatın sıfatlarıyla tanımlamak tevhid inancına aykırıdır. Bir kasidesinde, Allah'ın zamanın sıfatlarıyla vasıflandırılmayacağını, O'nun tek varlık olduğunu ve sıfatları hakkında konuşulmaması gerektiğini belirtir.⁶⁵⁵

Nâsır-ı Hüsrev, Allah'ı mahlûkat sıfatlarıyla nitelemeyi şirk olarak görür. Bu görüşünü, *Câmiu'l-Hikmeteyn* adlı eserinde şu ifadelerle dile getirir: "Tevhid yolunda olduklarını iddia eden bazı kimselerin müşrik olduklarını ortaya koyduk. Onlar Allah'ı mahlûkun sıfatlarıyla vasıflandırıyorlar. Bu yaptıkları, insanları Allah'a ortak koşmaktır. Bu kimselerin imanı, şirke yakındır."⁶⁵⁶Nâsır-ı Hüsrev'in bu sözleriyle, Allah'a sıfat izafe eden Ehl-i Sünnet mezhebi mensuplarını hedef aldığı

⁶⁵³Meşkûr, *Ferheng-i Fırak-ı İslâmî*, 52.

⁶⁵⁴Celil Nazarî, "Cehânbînî Nâsır-ı Hüsrev", *Mecelle-i Ulûm-i İctimâî ve İnsânî Dânişgâh-i Şîrâz* 3 (1384), 187.

⁶⁵⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 31-32.

⁶⁵⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 44.

anlaşılmaktadır. Nitekim ifadesinin devamında Müslümanların çoğunluğunun bu görüşte olduğunu vurgular. Yine o, hayat, ilim, semi', basar, irade ve kudret gibi sübûtî sıfatları kabul edenleri, Allah'a ortak koşmakla suçlar; bu anlayışın tevhide değil, teşbihe dayandığını belirtir. Her ne kadar Allah'ın varlığı ve birliğinin bilgisine taklitle ulaşılabileceğini kabul etse de, kişinin zamanla bu taklidi inançtan tahkike ulaşması gerektiğini savunur.⁶⁵⁷ Ancak Nâsır-ı Hüsrev, *Dîvân*'ında yer alan bir kasidesinde Allah'ın birliğini vurgulamış ve O'nun sıfatları hakkında "var" veya "yok" şeklinde nitelendirmelerde bulunulmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁵⁸

Nâsır-ı Hüsrev, *Dîvân*'ında yer alan birçok kasidede Allah'ın zatıyla kaim ve ezeli olduğunu, sübûtî sıfatlarla vasıflandırılmayacağını ifade etmektedir.⁶⁵⁹ Tevhid anlayışını *Hânu'l-İhvân* adlı eserinde şu şekilde tanımlar: "Allah'ın birliği demek, O'nu yaratılmışlarda gördüğün ve bildiğin tüm sıfat ve izafetlerden tenzih etmendir."⁶⁶⁰ Başka bir kasidesinde ise, Allah'ın zatının özgür iradesini etkileyebilecek herhangi bir fiil ile ilişkilendirilmesinin ve mutlak varlığına halel getirecek sıfatlarla tanımlanmasının doğru olmadığını vurgular.⁶⁶¹ O, Allah'ın sıfatlarını kabul etmemekle birlikte, O'nun ezeli ve ebedî olduğunu; zatının tasavvur edilemeyeceğini ve akılla bilinebileceğini belirtir. Nâsır-ı Hüsrev'e göre Allah hiçbir şeye benzemez.⁶⁶²

Tevhid konusunu işlerken Nâsır-ı Hüsrev, Allah'ın zaman ve mekân tasavvurunun ötesinde olduğunu, insanların O'nun her zaman ve her yerde bulunduğu şeklindeki anlayışını kabul etmediğini ifade eder. Ona göre zaman ve mekân, sadece aktif güç olan tabiat için söz konusudur. Şöyle bir delil ileri sürer: Zaman ve mekâna sahip olan tabiatı oluşturan aktif güç ve ilk hareketin yaratıcısı akıl ve nefistir. Akıl ve nefsi ise Allah yaratmıştır. Madem ki akıl ve nefis zaman ve mekânın ötesindedir, o halde onları yaratan Allah'ın zaman ve mekâna tabi olması düşünülemez.⁶⁶³

⁶⁵⁷ Bkz. Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 52-67.

⁶⁵⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 32.

⁶⁵⁹ Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 1,31,99,194.

⁶⁶⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 107.

⁶⁶¹ Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 2.

⁶⁶² Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 244.

⁶⁶³ Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 123-125.

Sıfatları reddeden Nâsır-ı Hüsrev, aynı şekilde Allah'ın doksan dokuz ismini (Esmâü'l-Hüsna) de kabul etmez. Zira ona göre bu isimlerin her biri farklı anlamlar içerdiğinden, çokluk anlamı taşımaktadır. Bu anlamların tamamı insan fiilleriyle benzerlik arz ettiğinden, bu isimlerin Allah'a izafe edilmesi durumunda tevhid anlamını yitirir.⁶⁶⁴

Nâsır-ı Hüsrev'e göre evrendeki her şeyin kendine özgü bir dili vardır ve her varlık Allah'ın varlığına ve birliğine ikrar etmektedir. Ancak bu ikrar kulakla işitilemez; gözle görülerek anlaşılır. Bu görüşünü şu beytiyle ifade eder: “Allah'ın Tur dağında Mûsâ'ya, ‘Ben kâinatın Rabbiyim’ dediği sözü, ağaçtan görme duyunla işit!”⁶⁶⁵ Ona göre kâinattaki her şey, bir yönüyle Allah'ın birliğine ve varlığına işaret etmektedir.

3.2. Nübüvvetle İlgili Görüşleri

Nâsır-ı Hüsrev, nübüvvetin zorunlu (vâcip) olduğu kanaatinde. Ona göre insanları doğru yola iletmek ve yaratılış gayelerine ulaştırmak için peygamberlerin gönderilmesi zaruridir. Nâsır-ı Hüsrev'e göre Allah, insan bedenine akıl cevherini yerleştirmiştir. Bu akıl, insanın içsel rehberi, yani içindeki resulüdür.⁶⁶⁶ Ancak Allah tarafından insana verilen bu akıl, insanın doğru yolu ve asıl gayeyi tek başına bulması için yeterli değildir. Bu nedenle insan, aklını kullanarak varlık sebebini kavrayabilmesi için dışsal bir rehber, yani peygambere ihtiyaç duyar. Peygamberler, insanın içindeki akli doğru bir şekilde yönlendiren ve ona rehberlik eden kişilerdir.⁶⁶⁷

Nâsır-ı Hüsrev'e göre insan, latif nefis ile kesif cismin birleşiminden yaratılmıştır. Diğer hayvanlardan farklı olarak, insana akıl verilmiştir. Ancak akıl, peygamber rehberliği olmadan bir işe yaramaz.⁶⁶⁸ Bu sebeple peygamberlerin gönderilmesi gereklidir. Ona göre cisimle nefse farklı görevler verilmiştir: Cisim, namaz, oruç, hac ve cihad gibi amelleri yerine getirmekle; nefis ise bu amellerin anlamını kavramakla mükelleftir. Peygamberler, ilim aracılığıyla cismi yönlendirmek ve amellerin içsel anlamlarını nefsin kavramasını sağlamakla görevlidir. Nâsır-ı

⁶⁶⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 44.

⁶⁶⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 468.

⁶⁶⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 84.

⁶⁶⁷Nazarî, “Cehânbînî Nâsır-ı Hüsrev”, 189.

⁶⁶⁸Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nasır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn* (Tahran: Esâtir Yayınları, 1393), 47.

Hüsrev, insan bedeninin altı yönüne uygun şekilde altı peygamber gönderildiğini ifade eder: Hz. Âdem üstten, Hz. Nûh soldan, Hz. İbrâhim arkadan, Hz. Mûsâ alttan, Hz. İsâ sağdan, Hz. Muhammed ise önden gönderilmiştir. Bu peygamberlerin her biri, kendi döneminde insan bedeninin yükümlülüklerini öğretmiş ve bu yükümlülüklerin karşılığında elde edilecek mükâfatları bildirmiştir. Altı peygamberin altı yöne tahsisi, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu vurgulamak amacı taşımaktadır.⁶⁶⁹

Peygamberlerin gönderilişinin bir diğer hikmeti, insanların dünya hayatındaki amelleri hakkında bilgilendirilmeleri ve ahiretteki karşılıklarından haberdar edilmeleridir. Aksi takdirde, kıyamet günü insanlar "bize bir uyarıcı gelmedi" diyerek Allah'a karşı delil getirebilirler.⁶⁷⁰

İsmâîlî öğretide yedi natık kavramı bulunmaktadır. Bu anlayışa göre yedinci natık İsmâîl b. Câ'fer'dir.⁶⁷¹ Bu bilgiyi Cevâd Meşkûr aktarır. Ancak erken dönem İsmâîlîliğinde genel olarak kabul edilen mehdî kâim ve yedinci imam, Muhammed b. İsmail b. Ca'fer'dir. Ancak Nâsır-ı Hüsrev yedinci natıkın adını açıkça zikretmez; yalnızca onunla birlikte kıyametin kopacağını ve insanların ceza ile mükâfatının onun tarafından verileceğini belirtir.⁶⁷² Bu tavrıyla Nâsır-ı Hüsrev, imametin İsmâîl'le son bulmadığını, devam ettiğini vurgulamak istemektedir.

Nâsır-ı Hüsrev, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'in natık (konuşan peygamber) olduğunu, her birinin bir vasîsinin (halefinin) bulunduğunu ifade eder: Âdem'in vasîsi Şît, Nûh'un vasîsi Sâm, İbrâhim'in vasîsi İsmâîl, Mûsâ'nın vasîsi Hârûn, İsâ'nın vasîsi Şem'ûn ve Muhammed'in vasîsi Hz. Ali'dir. Nâsır-ı Hüsrev, bu altı peygamberin gönderilişini haftanın günleriyle de ilişkilendirir: Âdem Pazar, Nûh Pazartesi, İbrâhim Salı, Mûsâ Çarşamba, İsâ Perşembe, Muhammed ise Cuma günü gönderilmiştir. Yedinci natıkın zuhuruyla birlikte kıyamet kopacak ve dünya hayatı sona erecektir.⁶⁷³

Genel olarak değerlendirildiğinde, Nâsır-ı Hüsrev'in nübüvvet anlayışı, insanın aklıyla yaratılış gayesine ulaşmasının ancak peygamber rehberliğiyle

⁶⁶⁹Nâsır-ı Hüsrev, *Vech-i Dîn*, 47-48.

⁶⁷⁰Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 48.

⁶⁷¹Meşkûr, *Ferheng-i Fırak-ı İslâmî*, 52.

⁶⁷²Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 51.

⁶⁷³Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 50-51.

mümkün olabileceği fikrine dayanır. Ona göre akıl, peygamber olmadan yetersizdir; bu nedenle peygamberlik kurumu insanlık için zorunlu ve vazgeçilmezdir.

3.3. İmametle İlgili Görüşleri

İmamet meselesi, diğer Şî mezheplerde olduğu gibi, İsmâiliyye'nin de en önemli ve temel meselelerinden biri olarak kabul edilmektedir. İsmâilî düşüncenin temeli ve esasları, imamet ve vilâyet anlayışı üzerine bina edilmiştir. Her ne kadar “imam” kavramı İsmâilî terminolojide özel bir anlam taşısa da, bu mezhebin natık, esas, imam, hüccet, dâî, mezun ve müstecip gibi tüm eğitim ve öğretim mertebelerinde imamet anlayışının ağırlık taşıdığı görülmektedir.

Nâsır-ı Hüsrev'in düşüncesinde imamet kavramı merkezi bir yere sahiptir. Eserlerinde sürekli olarak Hz. Muhammed'den sonra gelen yedi imamdan bahseder. Ona göre Hz. Ali, peygamberin “esâsı”dır ve Hz. Hasan'dan başlayarak Muhammed b. İsmâil'e kadar yedi imam mevcuttur. Fatımî halifelerini ise, Mehdî Kâim'in kendisinden önce gönderdiği elçileri olarak görür. Her imama bağlı on iki hüccet olduğunu, her hüccetin ise otuz dâîye sahip olduğunu belirtir.⁶⁷⁴ Bu bağlamda, Nâsır-ı Hüsrev'in eserlerinde imam, İsmâilî düşüncenin merkezinde yer almakta ve Fatımî imametinin meşruiyetini ispat etme çabası öne çıkmaktadır. Ona göre hilâfet Fatımîlere aittir ve Mısır'daki Fatımî halifesi Mustansır Billah, hem imam hem halifedir.⁶⁷⁵ O, peygamberin yalnız kendi döneminde peygamber, vâsinin kendi döneminde vâsi olduğunu; ancak imamın her dönemde var olduğunu ve kıyamete kadar bu silsilenin süreceğini vurgular.⁶⁷⁶

Nâsır-ı Hüsrev, bir kişinin imam olabilmesi için bazı şartları taşıması gerektiğini belirtir. *Vech-i Dîn* adlı eserinde, imamda bulunması gereken yedi vasfi sıralar: 1) Önceki imam tarafından tayin edilmesi, 2) Ehl-i Bey'ten olması, 3) Dinî ilimlere vâkıf olması, 4) Takvâ sahibi olması, 5) Kâfir ve münafıklara karşı mücadele etmesi, 6) Güzel ahlaka sahip olması, 7) İmam olduğunu iddia etmemesi. Son

⁶⁷⁴Nureddin Çâhârdehî, *İsmâiliyye-i Güzeşte ve Hâl* (Tahran: İntişârât-i Âferiniş, 2022), 45.

⁶⁷⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 67; Pervîn Tâjbaş, “Bâztâb-i Efkâr-i İsmâiliyye der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev”, *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî Dânişgâh-i Tahran*, (2002), 272-273.

⁶⁷⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 9.

maddeye göre, imam olduğunu iddia eden kişi hasım kabul edilir; hâkimin hükmüne muhatap olur ve bu durumda imam olması mümkün değildir.⁶⁷⁷

Vech-i Dîn'de, Nâsır-ı Hüsrev gerçek imam ile yalancı imamı karşılaştırır. Yalancı imamı ağacın yaprağına, gerçek imamı ise meyvesine benzetir. Meyve tohum barındırdığı için yeni ağaçların yetişmesine vesile olurken, yaprak sadece süstür. Gerçek imamın, meyve gibi faydalı nesiller yetiştirdiğini belirtir.⁶⁷⁸ Bu bağlamda İbrahim Suresi'nin 24. Ve 25. Ayetlerini⁶⁷⁹ örnek verir. Gerçek imamdan kasıt, imametın babadan oğula geçmesiyle süren soy bağına sahip imamdır. Oğlu ile devam etmeyen bir imameti reddeder.⁶⁸⁰

Hz. Ali'nin peygamberin vasîsi olduğunu kabul eden Nâsır-ı Hüsrev, imametın onun ve Hz. Fâtıma'nın soyundan geldiğini savunur. *Divân*'ında geçen bir şiirinde, dinin peygamberin mülkü olduğunu ve bu mülkün sadece nesep yoluyla miras alınabileceğini ifade eder. Bu durum, onun imameti sadece nassa değil, soya dayandığını göstermektedir.⁶⁸¹

Nâsır-ı Hüsrev ilk İsmâîliler gibi imametın İsmail b. Ca'fer veya Muhammed b. İsmâil ile sona erdiği görüşünü kabul etmez. Aksine, bu kurumun sonraki nesillerde de devam ettiğine inanır. Ona göre Fatımî halifelerinin tamamı imamdır ve Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin soyundandır. *Divân*'ında bu konuyla ilgili olarak, zamanın imamının⁶⁸² peygamberin varisi olduğunu ve Allah'ın dostu olduğunu vurgular. Bir başka şiirinde, İslâm dinini bir bedene, Fatımî halifelerini ise o bedenın başına benzetir.⁶⁸³

Nâsır-ı Hüsrev, Fatımî halifelerinin sadece Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin soyundan geldiklerini değil, aynı zamanda Allah tarafından nass ile imam olarak tayin edildiklerini belirtir. Onlara dair şiirlerinde övgü dolu ifadeler kullanır. Bir şiirinde şöyle der: “Kendini devden korumak isteyen, peygamberin soyuna

⁶⁷⁷Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 246.

⁶⁷⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 11-12.

⁶⁷⁹“Görmedin mi, Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir.”İbrahim 14.24.25.

⁶⁸⁰Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 12.

⁶⁸¹Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 209.

⁶⁸² Nâsır-ı Hüsrev burada Fatımî halifesi Mustansır Billah'ı kastetmektedir. Zira Nâsır-ı Hüsrev döneminde Fatımî halifesi Mustansır Billah idi

⁶⁸³Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 66.

sığınmalıdır. Onlar müminleri devlerden koruyan birer sığınaktır. Onlar küçük yaşta hükümdar, yaşlandıklarında nebidirler. Kible kaybolduğunda onlar kıbledir; karanlık gecelerde ise nur saçan yıldızlardır.”⁶⁸⁴ Nâsır-ı Hüsrev’e göre bir Müslümanın tevhidî, kendi zamanının imamını tanıyıp ona tâbi olmasıyla mümkündür.⁶⁸⁵

İmamet, Nâsır-ı Hüsrev’in düşünce dünyasında vazgeçilmez bir yere sahiptir. O, dinin imamet olmadan kemale ermeyeceğini savunur. *Hânu’l-İhvân* eserinde dinin üç mertebesi olduğunu ifade eder: 1) Kendisine kitap inen ve yeni bir şeriatla gelen natık, 2) Te’vilin temelini atan, manaları açıklayan ve hakikate ulaştıran vasi, 3) Hem zâhir hem bâtına vâkıf olan ve her dönemde insanlara te’vil öğreten imam. Ona göre imam, dinin kemale erdiği son mertebedir.⁶⁸⁶

Aynı eserde imamın, dini tamamlayan unsur olduğunu, onun sayesinde insanların fenadan bekaya geçeceğini, imamın konumunun Tanrı ve kıyametle irtibatlı olduğunu belirtir.⁶⁸⁷ Ayrıca tüm natıkların insanları imama davet ettiğini ve İsrâ Suresi’ndeki “Bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla”⁶⁸⁸ ayetini bu şekilde te’vil eder.

Nâsır-ı Hüsrev’e göre, Resul ve Vasî hakikati bilen kimselerdir. Dolayısıyla onlara itaati gerekli kılan tüm argümanlar, zamanın imamı için de geçerlidir. Zamanın imamına itaat etmeyen bir kimse, resule ve dolayısıyla Allah’a da itaat etmemiş sayılır. Böyle bir kimse ise kâfir olarak değerlendirilir. İmamdan ilim öğrenmeyen kişi hakikate ulaşamaz ve bu kişi cehenneme gider.⁶⁸⁹ Bu nedenle, Nâsır-ı Hüsrev’in düşüncesinde imama itaat farzdır.

3.4. Mehdî Hakkındaki Görüşleri

İsmâilî düşüncenin tarihî seyrine bakıldığında, Mehdî anlayışının zaman içerisinde değişkenlik gösterdiği görülmektedir. İlk başlarda mehdî olarak İsmail b. Ca’fer kabul edilirken, daha sonra bu unvan Muhammed b. İsmâil’e izafe edilmiştir. Mezhep Karmatîler ve Fâtımîler olarak iki ana kola ayrıldıktan sonra, Karmatîler imametini Muhammed b. İsmâil ile sona erdiğini ve onun mehdî olduğunu

⁶⁸⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 147.

⁶⁸⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 168.

⁶⁸⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu’l-İhvân*, 86.

⁶⁸⁷Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu’l-İhvân*, 205-206.

⁶⁸⁸İsrâ 17/71.

⁶⁸⁹Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 42.

savunmuşlardır. Fâtımîler, imamet müessesesinin devam ettiğini ileri sürerek Ubeydullah'ı Mehdî olarak kabul etmişlerdir. Fâtımîlerin Horasan'daki hücceti olan Nâsır-ı Hüsrev ise mehdî ile ilgili birtakım te'villerde bulunmuştur.

Nâsır-ı Hüsrev'in mehdî anlayışı şu şekildedir: Altı natık vardır ve her natıkın bir vâsisi ile altı imamı bulunmaktadır. Hz. Muhammed altıncı natıktır ve onun vâsisi Hz. Ali'dir. Bu altı imamdan sonra yedinci imam, aynı zamanda yedinci natıktır. Yedinci natık olan kâim'in zuhuru ile birlikte kıyamet gerçekleşecektir.⁶⁹⁰ Bu bağlamda Fâtımî halifeleri, kâimin cismanî hududunu tamamlayan görevliler olarak kabul edilir. Kâim, bu halifeleri kendi öğretilerini ve şeriatını insanlara ulaştırmakla görevlendirmiştir. Bu nedenle her biri, imamın belirli görevlerini ifa etmektedir. Son İsmâilî imam olan mehdînin zuhuru ile dünyada adalet tesis edilecek; mehdî, geçmiş tüm peygamberler ve imamlarla birlikte ruhanî bir şekilde zuhur ederek insanların hakemliğini üstlenecektir.⁶⁹¹ Nâsır-ı Hüsrev'in bu anlayışı, Mehdî külli akıl ile özdeşleştirdiğini ve onun ruhanî bir zuhurla ortaya çıkacağını göstermektedir. Ancak o mehdinin tam olarak kim olduğu hakkında bilgi vermemiştir.

Nâsır-ı Hüsrev, *Veçh-i Dîn* adlı eserinde otuz haddan söz eder. Bu otuz hadd; altı natık, altı imam, bir kâim, on iki hüccet ve beş ruhanîden oluşur. Ona göre tüm peygamberlerin gönderiliş gayesi, kâimin zuhuru ile kemale erecektir. Bu çerçevede Kadir sûresini te'vil ederek, bu sûrenin kâimin zuhuru ile ilişkili olduğunu belirtir. Kâimin, Esasın evlatları arasından çıkacağını ve zikredilen otuz haddin ona itaat edeceğini ifade eder. Aynı zamanda Mehdî'nin tüm imamlardan daha faziletli olduğunu vurgular. Kadir gecesinin Ramazan ayının son on gününde aranmasının anlamı da buna bağlanır: Natıklar ilk, esaslar orta, imamlar ise son gruptadır; dolayısıyla kâim, imamlar içinden zuhur edecektir.⁶⁹²

Nâsır-ı Hüsrev'e göre, Mehdî'nin zuhuru öncesinde din zayıflayacak; cehalet, zulüm, fesat, cinayet ve ihanet yaygınlaşacaktır. Bu dönemde âlimler ve müminler çaresiz kalacak, cahil ve münafıklar onlara galip gelecektir. Âlimler ise bilgisizlerin derecesine razı olmak zorunda kalacaklardır.⁶⁹³ Ancak kâimin zuhuru ile birlikte bu

⁶⁹⁰Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 50-51.

⁶⁹¹İsmail Tâjbaş - Mevlüt Şâgeştâsbî, 8, "Hüccet ve İmamı Kâim der Âsâr-ı Nâsır-ı Hüsrev ve Mukâyese-i Ân bâ Mehdeviyet der Şîa'-i İmâmiyye", *Asr-i Âdîne* 15-16 (1393), 57.

⁶⁹²Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 227.

⁶⁹³Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 284-285.

kötülükler son bulacak, iyilik ve adalet egemen olacaktır. Çünkü o gün insanların irade ve gücü kalmayacaktır. Mehdî'nin zuhuru ile külli nefis, külli akılla birleşecektir. Bu, kıyamet gününün bir simgesidir.⁶⁹⁴

Ayrıca, Nâsır-ı Hüsrev'in düşüncesine göre, Mehdî'nin ortaya çıkışıyla birlikte şeriatın gizli, bâtinî yüzü açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Yani, gizlilik dönemi sona erecek, hakikat doğrudan ve açık biçimde zuhur edecektir. Bu dönüşüm, bizzat Kâim tarafından gerçekleştirilecektir. Nâsır-ı Hüsrev'in bu düşüncesinde, selefi Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'den etkilenmiş olması muhtemeldir. Zira Sicistânî de Mehdî'nin zuhuruyla birlikte tüm gizliliklerin ortadan kalkacağını, yani hicapların kaldırılacağını vurgulamıştır. Ona göre, "iş sona erdiğinde" yani kıyamet gerçekleştiğinde, gizlilik dönemi sona erecek, yerini keşif ve zuhur dönemine bırakacaktır. O gün Mehdî, hiçbir perde olmaksızın insanlara hakikati ve doğru yolu gösterecektir. Bu dönemde, şeriatlarda yer alan tüm ilimler, insanlardan gizli tutulan sırlar ve hikmetler açığa çıkacaktır. Mehdî'nin ismi, "Hüdâ" kökünden türetilmiştir. Bu da, hiç kimsenin onun daveti dışında kalmayacağı, tüm dinsizlerin Allah'ın dinini kabul edeceği anlamına gelir. Bu sebeple, kıyamet gününün sahibi olarak Mehdî ismiyle anılmaktadır.⁶⁹⁵

Sonuç olarak Nâsır-ı Hüsrev, diğer İsmâîlîler gibi Mehdî'nin zuhuruna kesin olarak inanmaktadır. O, Mehdî'nin zuhuru ile birlikte tüm gizli hakikatlerin açığa çıkacağını, insanın dünyadayken ulaşamadığı bilgileri idrak edeceğini ve adaletin yeryüzünde hâkim olacağını belirtir. Onun anlayışında mehdî kâim, kıyamet gününün sahibi olup her şey onun tasarrufundadır.

3.5. Kıyametle İlgili Görüşleri

İmanın temel esaslarından biri olan öldükten sonra dirilme ve kıyamet gününün gerçekleşeceğine inanma, tüm Müslümanlarda olduğu gibi İsmâîliye mezhebi mensuplarında da görülmektedir. Nâsır-ı Hüsrev de kıyametin gerçekleşeceğine inanmaktadır. O, hem mensur (nesir) hem de manzum (nazım) eserlerinde kıyametin vuku bulacağına dair çeşitli bilgilere yer verir. Kıyamet

⁶⁹⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 285.

⁶⁹⁵Ebû Ya'kûb Sicistânî, *Keşfu'l-Mahcûb* (Tahran: Encümen-i İrân Şinâsî Fıransa der Tahran, 1979), 81.

gününün mahiyeti, nasıl gerçekleşeceği, insan organlarının dünya hayatındaki fiillerine dair nasıl tanıklık edeceği ve o gün herkesin ameline göre karşılık göreceği⁶⁹⁶ gibi konular üzerinde durmaktadır.

Nâsır-ı Hüsrev, kıyameti şu şekilde tanımlar: “Kıyamet, cüz’î nefsin küllî nefse dönüşüdür.”⁶⁹⁷ Onun kıyamet tasavvurunda Kur’ân-ı Kerîm’in temel kaynak olarak alındığı dikkat çekmektedir. Nitekim bir şiirinde, kıyamet gününde dünyada gizlice yapılan her işin ortaya çıkacağını, o günün tek ve mutlak hâkiminin Allah olduğunu, hiçbir şeyin gizli kalmayacağını, insanların kendi dertlerine düştüklerinden dolayı akrabalık gibi dünyevî bağların unutulacağını ve hiçbir özür ya da pişmanlığın kabul edilmeyeceğini vurgular.⁶⁹⁸

İsmâiliyye mezhebi ve Nâsır-ı Hüsrev, ölümden sonra dirilişin cismanî mi yoksa ruhanî mi olacağı konusunda diğer İslâm mezheplerinden farklı görüşlere sahiptir. Özellikle bu konuda yapılan te’viller, İsmâilî düşüncenin batınî yorumu çerçevesinde şekillenmiştir.

3.5.1. Ölümünden Sonraki Dirilişin Ruhânî mi Yoksa Cismânî mi Olacağı Konusu

İsmâiliyye mezhebi genel olarak öldükten sonra dirilmenin ruhânî olacağına inanmaktadır. Bu nedenle, insanların dünya hayatında yaptıkları fiillere karşılık verilecek sevap ya da cezaların da ruhânî mahiyette olacağını savunurlar. İsmâilî düşünceye göre, ahirette verilecek mükâfat veya ceza mecazî anlamda olup, açlık, susuzluk gibi maddî ihtiyaçlar yalnızca dünya hayatına mahsustur; manevî âlem olan ahirette bu türden ihtiyaçlara yer yoktur.⁶⁹⁹

İsmâilî âlimlerden Nasîruddîn Tûsî, *Ravzatü’t-Teslîm* adlı eserinde ahiret hayatının ruhânî olacağını savunurken, cennet ve cehennemın dünya hayatında tahayyül edilen biçimiyle olmadığını belirtir. Ona göre, eğer cennet ve cehennem, Müslümanların dünyada zihinlerinde canlandırdıkları gibi maddî mekânlarsa, dünya ile ahiret arasında anlamlı bir fark kalmaz. Bu nedenle peygamberlerin cennet ve cehennemi somut biçimde anlatmaları, insanları teşvik ve korkutma amacı taşır.

⁶⁹⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu’l-Hikmeteyn*, 105; Tâjbaş, “Bâztâb-i Efkâr-i İsmâiliyye der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev”, 278.

⁶⁹⁷Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu’l-Hikmeteyn*, 95.

⁶⁹⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 59.

⁶⁹⁹Tâjbaş, “Bâztâb-i Efkâr-i İsmâiliyye der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev”, 276.

Tûsî'ye göre, halk tabakası (avâm), bu somut anlatımla dinî emirlere riayet etmeye yöneltilirken, seçkinler (havvâs) bu anlatımların ardındaki bâtinî anlamları ve hakikati kavrar.⁷⁰⁰ İranlı araştırmacı Cevâd Meşkûr da İsmâîlîlerin, cennet ve cehennem tasvirlerinin cismanî olmadığını, bu anlatım biçimlerinin, dinin başlangıç seviyesindeki mensuplarına öğretimi kolaylaştırmak amacıyla mecazî ifadelerle yapıldığını belirtmektedir.⁷⁰¹

Nâsır-ı Hüsrev de ahiret hayatının ruhânî olduğuna inanmaktadır. Ona göre insan, ruh ve beden olmak üzere iki boyuttan oluşmaktadır. Ölümle birlikte beden toprağa, yani aslına dönerken, ruh da geldiği ruhlar âlemine geri döner. Hüsrev'e göre insanın cesedi toprak unsurundan yaratılmıştır ve ölümden sonra bu cesedin bir daha dirilmesi söz konusu değildir.⁷⁰² Dünya hayatında beden, nefsin hizmetkârı konumundadır; iradenin ve hareketin kaynağı beden değil, nefistir. O, nefis olmadan bedeninin bir anlam ifade etmeyeceğini savunur.⁷⁰³ Bu düşüncesini Yâsîn sûresinin 65. ayeti⁷⁰⁴ ile destekler.

Nâsır-ı Hüsrev, ahirette ödül ya da cezanın beden tarafından değil, nefis (ruh) tarafından hissedileceğini savunur. Ona göre, insanı değerli kılan beden değil, ruhtur. Bu düşüncesini şöyle açıklar: "Bir kişi öldüğünde ruhu bedenden ayrıldığı hâlde, bedeni eksiksiz olarak ortada bulunur; ancak yakınları bu bedeni gördüğünde sevinmez, aksine ruhun ayrılmış olmasından dolayı üzürlürler. El, göz, kulak gibi duyu organlarına sahip bedeninin ruhsuz bir anlamı yoktur. Allah, bu organları nefse birer alet olarak vermiştir. İnsan bu aletlerle ibadet eder, Allah'ın emirlerini yerine getirir ve bunun karşılığını ahirette alır."⁷⁰⁵

Nâsır-ı Hüsrev, sevap ve azabın ruh tarafından hissedileceğini vurgular.⁷⁰⁶ Ancak, *Divân*'ında geçen bazı şiirlerde hurilerle oturmaktan ve cennette yeşil elbiseler giymekten bahsetmesi, onun ruhânî ahiret anlayışıyla çelişiyor gibi

⁷⁰⁰Hâce Nasîrü'd-Dîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Tûsî, *Ravzatu't-Teslîm*, thk. W. Ivanow (Âftâb, 1984), 47-48.

⁷⁰¹Meşkûr, *Ferheng-i Fırak-ı İslâmî*, 51.

⁷⁰²Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 789; Nasruddin Paikar, *Nâsır-ı Hüsrev ve Hudâ Şinâsî der İsmâilizm-i Felsefî* (Toronto: Sîsmâyi Şîgnân, 2021), 89.

⁷⁰³Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 105.

⁷⁰⁴"O gün biz onların ağızlarını mühürleriz; elleri bize konuşur, ayakları da kazandıklarına şahitlik eder." Yâsîn 36/65.

⁷⁰⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 105.

⁷⁰⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 95.

görülmektedir. Bazı araştırmacılar, bu çelişkiyi, Nâsır-ı Hüsrev'in söz konusu anlatımları, mezhebe yeni giren ve eğitim düzeyi henüz müstecip seviyesinde olan bireylerin konuyu daha iyi kavraması için kullandığını ileri sürmektedir.⁷⁰⁷ Bu bağlamda, onun cennet tasvirlerinde yer alan cismanî ifadelerin pedagojik bir amacı olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, Nâsır-ı Hüsrev'in kıyamet, haşır, neşir ve ahiret hayatı ile ilgili görüşlerinin ruhânî bir temele dayandığı görülmektedir. Ona göre, yeniden diriliş ve ahirette sevap-ceza, cismanî değil, ruhânî düzeyde gerçekleşecektir. Bu yaklaşım, İsmâilî düşünce sisteminin bâtınî teoloji anlayışıyla örtüşmektedir.

3.5.3. Cennet-Cehennem Düşüncesi

Bir önceki başlıkta ifade edildiği üzere, Nâsır-ı Hüsrev'e göre ölümden sonraki hayat ruhanîdir. Nefis bedenden ayrıldıktan sonra, beden bir önemi kalmaz. Kişinin dünya hayatında yaptığı amellerin karşılığı ahirette onun nefisine verilecektir. Şayet kişi dünya hayatında salih ameller işlemişse, ahirette cennetle mükâfatlandırılır; eğer kötü amellerde bulunmuşsa, cehennemle cezalandırılır. Nâsır-ı Hüsrev, cenneti ruhların makamı ve lezzetlerin kaynağı; cehennemi ise ıstırapların ve acıların kaynağı olarak tanımlar.⁷⁰⁸ Bu bağlamda onun düşüncesinde cennet ve cehennem, tamamen nefisle ilişkilidir.

Nâsır-ı Hüsrev, ahirette verilecek sevabın kişilerin mertebelerine göre olacağını belirtir ve inananları yedi dereceye ayırır: Birinci mertebede nâtık(peygamber), ikinci mertebede vâsî, üçüncüde imam, dördüncüde hüccet, beşincide dâî, altıncıda mezûn, yedinci mertebede ise müstecîb yer alır. Her birey, bulunduğu derece ve işlediği ameller nispetinde mükâfatlandırılır. Ancak bireylerin birbirine verilen sevapları kıskanmamaları için bu mükâfatların birbirinden gizli tutulduğunu ve herkesin eşit derecede mükâfat aldığını zannettiğini belirtir.⁷⁰⁹

Nâsır-ı Hüsrev'in eserleri incelendiğinde, onun cennet ve cehennemle ilgili görüşlerinin genel olarak İsmâilî düşünce çerçevesinde şekillendiği görülür. Özellikle mensur eserlerinde, cennet ve cehennemin hakikati ve mahiyetine dair açıklamaları İsmâilîliğin en temel yöntemi olan te'vil ile yapar. Ona göre cehennem cehalet,

⁷⁰⁷Tâjbaş, "Bâztâb-i Efkâr-i İsmâiliyye der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev", 278.

⁷⁰⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 96.

⁷⁰⁹Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 17-18.

cennet ise ilimdir. Cehalet içinde kalan veya ilim sahibine düşmanlık eden kişi cehennemlik, ilim tahsil eden ve ilim ehline dost olan kişi ise cennetlidir. Bu ilim ise sadece İsmâilî öğretiyeye mahsustur. Nâsır-ı Hüsrev'e göre nâtık döneminde ilim, nâtıktan; vâsî döneminde vâsîden; imam döneminde ise imamdan öğrenilmelidir. Dolayısıyla bu hiyerarşiye tabi olmayanlar cehennemle karşılaşacaktır.⁷¹⁰

Onun cennet ve cehennemi ilim ve cehalet olarak te'vil etmesinin amacı, kişinin doğru yolu bulabilmesi için bir mürşide, yani nâtık, vâsî ve imama ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktır. Bu durumda, kendi dönemindeki hak imamı tanımayan ve ondan ilim öğrenmeyen kişi, cehalet içinde kalır ve cehennemlik olur. Ayrıca ona göre ilim sadece hak imamdan öğrenilir ve bu hak imam, İsmâilî mezhebinin kabul ettiği imamdır.⁷¹¹

Nâsır-ı Hüsrev'in cenneti ilme te'vil etmesinin bir diğer anlamı, tikel olan ilmi söyleyerek tümel olan küllî aklı kastetmesidir. Çünkü başka bir yerde cenneti te'vil ederken, onun aslında akıl olduğunu⁷¹², kapısının peygamber, vâsî ve zamanın imamı olduğunu, anahtarının ise “*Lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah*” kelime-i tevhidi olduğunu ifade etmektedir⁷¹³. Ona göre akıl sahibi insanların dünyada huzurlu, düzenli ve güven içinde yaşamaları, küllî akıldan aldıkları payla ilgilidir. Bu nedenle, akıl ve bilgi seviyesi yüksek olan birey, daha rahat ve huzurludur. Tüm nimet ve kolaylıklar akıldan kaynaklandığı için cennetin hakikati küllî aklın kendisidir.

Peygamberin cennetin kapısı olduğuna dair getirdiği delil ise geçişin ancak bir kapıdan mümkün olmasıdır. Kişi o kapıyı kullanarak başka bir makama ulaşabilir. Peygambere itaat, Allah'a itaattir. Dolayısıyla peygambere itaat etmeyen kişinin cennete girmesi mümkün değildir. Nâsır-ı Hüsrev, bu kapının açılmasının te'vil ilmi ve şariat bilgisiyle mümkün olacağını, bunun da yalnızca peygamberin vâsîsi ve zamanın imamı aracılığıyla gerçekleşebileceğini belirtir.⁷¹⁴

⁷¹⁰Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 41-42.

⁷¹¹Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 42.

⁷¹²Elmira Hasan Zâde, “Tasvîr-i Bihişt ve Dûzah der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev”, *Tesvîr-i Bihişt ve Dûzah der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev*, 2015, 99.

⁷¹³Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 33.

⁷¹⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 34-35.

Cehenneme dair yaptığı te'villerde ise onun varlığının ve gerekliliğinin hikmetine dikkat çeker. Ona göre cehennem, iyiyi kötüden ayırmak için vardır.⁷¹⁵Cehennemin yedi kapısı olduğunu ve cehennemi hak eden kişilerin bu kapılardan içeri gireceğini ileri sürer. Ayrıca hayvanları yedi gruba ayırarak, bu dünya ile insanları onlar için bir tür cehennem olarak tanımlar. Ona göre, bu yedi hayvan türünden ikisi suda yaşayanlardır: Bunlardan ilki ayaksız olanlardır ki buna yılan, balık ve benzeri canlılar dâhildir; ikincisi ise suda yaşayan ve ayakları bulunan hayvanlardır. Diğer beş grup ise karada yaşayan hayvanlardır. Bunlardan biri, sığır ve koyun gibi otlayan ve tohumla beslenen hayvanlardır. Diğerleri ise aslan ve kurt gibi etle beslenen yırtıcılardır. Bir başka tür, etle beslenen yırtıcı kuşlardır. Buna karşılık, güvercin gibi tohumla beslenen kuşlar da ayrı bir grup oluşturur. Son grup ise böcekler gibi haşerelerden oluşmaktadır. İnsanlar, bu hayvanlar için adeta dünyadaki birer cehennemdir. Aynı şekilde, o cehennemlik insanları da yedi gruba ayırmakta ve her bir grubun davranışlarını yukarıda bahsedilen hayvan türlerinden biriyle ilişkilendirmektedir.⁷¹⁶

Sonuç olarak, Nâsır-ı Hüsrev, cennet ve cehennemin varlığını kabul etmekle birlikte, bunların ruhanî nitelikte olduğunu savunmaktadır. Ona göre insan, dünya hayatında nasıl amel ederse, ahirette onun nefesine bu amellerin karşılığı verilecektir. Bu bağlamda, sevap ve ceza, bedeninde değil, ruhun tecrübe edeceği olgulardır.

4. Nâsır-ı Hüsrev'in Felsefî ve Kelâmî Görüşleri

Nâsır-ı Hüsrev'in düşünce sistemi, İsmâîlîliğin Batınî yorumlarıyla felsefî ve kelâmî boyutları harmanlayan bir yapıya sahiptir. Onun özellikle nefis kavramına dair yorumları, insanın mânevî kemale ulaşmasındaki rolünü vurgular. Nâsır-ı Hüsrev, insanın hakikate ulaşma sürecinde nefsin arınmasına özel bir önem atfeder. Diğer yandan, Kur'ân'ın bâtınî anlamlarını açığa çıkarmaya yönelik te'vîl anlayışı, onun hem yorum metodolojisinin temelini oluşturmakta hem de İsmâîlîliğin ezoterik geleneğini felsefî bir zemine oturtmaktadır.

⁷¹⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Divân*, 438.

⁷¹⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 44.

4.1. Nefisle ilgili Görüşleri

Doğu dünyasının ve İslam filozoflarının önde gelen isimlerinden biri olan Nâsır-ı Hüsrev, nefis (ruh) meselesine, onun hakikatine ve kemaline özel bir önem atfetmiştir. O, nefsi başlangıçtan itibaren mücerret (soyut) bir varlık olarak kabul eder ve kökenini nefsi küll (küllî nefis) kavramıyla tanımlar. Nefsi, maddî bedene bağlı bir varlık olarak değerlendirir. Ona göre nefsin varlık kazanmasının temel sebebi, küllî nefiste bulunan eksiklik ve noksanlıktır. Nâsır-ı Hüsrev'e göre, küllî nefis Allah'ın yarattığı ikinci ruhanî varlıktır ve kemal (yetkinlik) bakımından ilk varlık olan akl-ı küll (küllî akıl) karşısında eksik ve tamamlanmamış bir konumdadır. İşte bu eksiklik, küllî nefsi cüz'î nefisleri yaratmaya sevk etmiştir. Cüz'î nefisler ise, ilim ve hikmet öğrenerek kendi potansiyel güçlerini fiile dönüştürmekle yükümlüdür.⁷¹⁷

Nâsır-ı Hüsrev, nefsi bedenle birlikte meydana gelen hâdis (sonradan yaratılmış) bir varlık olarak görür ve bu durumu şu şekilde açıklar: Nefis, ancak bedenine ona ihtiyaç duyması ve onu kabul edebilecek seviyeye ulaşması hâlinde varlık kazanır.⁷¹⁸ Yani, cismanî âlemdeki cüz'î nefisler, küllî nefis tarafından yaratılmıştır.

4.1.1. Nâsır-ı Hüsrev'e Göre Nefsin Hakikati

Nâsır-ı Hüsrev'in düşünce sisteminde nefis (ruh), akıldan sonra gelen ikinci cevherdir. Bu sebeple ona "cevher-i sâni" adını verir. Ona göre nefis, akıldan sonra meydana gelen ilk madde yahut heyûlâdır. Nefis, kendi zatında canlı, zatiyla hareket eden, bilgiyi kabul eden, cesedin yok olmasıyla baki kalan, ilmin sahibi olan, cisim olmayan soyut bir cevherdir.⁷¹⁹

Bu tanım doğrultusunda Nâsır-ı Hüsrev'in anlayışında nefis, mücerret (soyut) cevherler arasında yer alır. Cevher, varlığını kendi özünden alır ve gerçekleşmesi için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Onun "zatiyla hareket eder" ifadesi, fiilin nefsin tabiatından ve özünden kaynaklandığını ifade eder. Nefsi faal aklın suretlerinden biri olarak görmesi ise, onun aklî bir cevher olduğunu ve kaynağının faal akıl (akl-ı küll)

⁷¹⁷Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 104.

⁷¹⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 104.

⁷¹⁹Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirin*, 58.

olduğunu vurgular. Nefs, yaratılışının başlangıcında cahildir; ancak zamanla eğitim ve ilim yoluyla bilgi edinir.⁷²⁰ Nâsır-ı Hüsrev'e göre nefis, ilim, hikmet, kuvvet ve diğer ilâhî sıfatları kabule yetenekli bir varlıktır. O, nefsi “zâtı gereği hareket sahibi olan tek cevher” olarak nitelendirir. Diğer varlıkların hareket edebilmesi ise, ancak nefsin onlara bağlanmasıyla mümkündür.⁷²¹ *Câmi 'u'l-Hikmeteyn* adlı eserinde nefsi şu şekilde tanımlar: “Nefs, basit bir cevherdir; zâtı itibarıyla ruhanî ve ölümsüz, kuvvetiyle bilgili, tabiatıyla faildir ve faal aklın suretlerinden bir surettir.”⁷²²

Bu tanımda Nâsır-ı Hüsrev, nefsin birleşik olmayan, zâtı gereği canlı ve ruhanî bir varlık olduğunu; başlangıçta bilgisiz olduğunu fakat sonradan bilgi kazandığını; fail olduğunu ve faal aklın bir yansıması olduğunu ifade eder. Nâsır-ı Hüsrev, insanı nefis ve beden olmak üzere iki unsurdan oluşan bir varlık olarak tarif eder. Ancak ona göre, nefis bedenden üstün bir cevherdir. Beden, nefsin iradesini gerçekleştiren bir araçtır. Örneğin dilin konuşmasını sağlayan şey nefsin iradesidir. Kıyamet Sûresi'nde geçen "(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma."⁷²³ ayetini te'vil ederek, dilin konuşmasının nefse bağlı olduğunu ifade eder. İnsan bedeninin tüm organları nefsin emrindedir ve nefis olmadan bedenin hiçbir değeri yoktur. Bu sebeple Nâsır-ı Hüsrev, nefsi insanın etkin ve asli unsuru olarak tanımlar; beden ise sadece itaat eden, yönlendirilen bir unsur olarak değerlendirilir.⁷²⁴

Bir İsmâilî filozof olarak Nâsır-ı Hüsrev, hem mensur hem de manzum eserlerinde nefis konusuna sıkça yer vermiştir. Özellikle *Zâdü'l-Müsâfirîn* adlı eserinin yedinci faslında nefis meselesini ayrıntılı biçimde ele almıştır. Ayrıca *Câmi 'u'l-Hikmeteyn*'de “ben” (men) kavramını açıklarken “ben” kelimesinin sadece bedenin organları mı, yalnızca nefis mi, yoksa ikisinin toplamı mı olduğuna dair değerlendirmeler yapar. Sonuç olarak “ben”in yalnızca aklî cevher olan natık nefisten ibaret olduğunu ifade eder.⁷²⁵

⁷²⁰Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 101.

⁷²¹Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, 68-70.

⁷²²Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 89.

⁷²³ Kıyâmet 75/16.

⁷²⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 105.

⁷²⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 101-105.

Ona göre, nefis, bilgiye ehil ve yaratıcı olan varlıktır; insan nutfesinin can kazanmasında da bu nefsin etkisi vardır. Bedenin yaptığı tüm hareketler ise nefsin iradesiyle meydana gelir. "Ben" kelimesinin nefis anlamına geldiğini söyleyen Nâsır-ı Hüsrev, insanı değerli kılan şeyin nefis olduğunu, beden in ise yalnızca ona hizmet eden bir araç konumunda olduğunu ileri sürmektedir.⁷²⁶

4.1.2.Nâsır-ı Hüsrev'e Göre Küllî Nefs

Nâsır-ı Hüsrev'in düşünce sisteminde küllî nefis, önemli bir yere sahiptir. Ona göre küllî nefis, ibdâ (doğrudan yaratma) yoluyla var edilen küllî akıldan sonra yaratılmış olup varlık mertebeleri içerisinde üçüncü sırada yer alır. Aynı zamanda ruhanî âlemde yaratılanların sonuncusudur. Küllî nefis, cismanî âlemi ve onun mertebelerini yaratan cevherdir. Bu yönüyle bir yandan kendisinden önce gelen küllî akıl ile diğer yandan ise cismanî âlem ile ilişki içerisindedir.⁷²⁷ Nâsır-ı Hüsrev'e göre küllî nefis, Allah'ın emriyle hareket eden meleklerin cevherinden yaratılmış, latif ve ruhanî bir varlıktır.⁷²⁸ Küllî nefis, sayı itibarıyla tek olmakla birlikte çoğaltıcı (mükessir) bir sığata sahiptir. Bu özelliğiyle adet ve çokluk küllî nefis aracılığıyla meydana gelir. Ruhânî olması nedeniyle her zaman diridir; faal aklın suretlerinden biridir ve onun yansımasıdır.⁷²⁹ Meretebe olarak küllî nefis, küllî akıldan sonra gelir; fakat kendisinden sonraki mertebelere göre daha kâmil ve yetkin bir varlıktır. Nâsır-ı Hüsrev'e göre küllî nefis cisim değildir, dolayısıyla mekân kaplamaz. Bu niteliği sayesinde kudret açısından bütün âlemi idare etme yetisine sahiptir.⁷³⁰

İsmâilî kozmolojide ilk yaratılan varlık küllî aklıdır. Küllî akıl, Allah'ın doğrudan emriyle ibdâ⁷³¹ yoluyla yoktan var edilmiş, kendi mertebesinde sabit kalan cevherdir. Buna karşılık küllî nefis, küllî akıldan inbiâs⁷³² (taşma/sudur) yoluyla

⁷²⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 101.

⁷²⁷Meryem Kesâî vd., "Nakd ve Tahlîl-i Mefhûm-i Nefs der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev", *Du Fasıl-nâme-i Târih-i Edebiyat* 2 (1401), 67.

⁷²⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirin*, 158.

⁷²⁹Nâsır-ı Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, 89.

⁷³⁰Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 210; Kesâî vd., "Nakd ve Tahlîl-i Mefhûm-i Nefs der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev", 67.

⁷³¹İbda, ne zamana ne de mekâna bağlı olan ve herhangi bir öncül sebep ya da maddeden ortaya çıkmayan bir yaratma tarzıdır. Bkz. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 67.

⁷³²İnbaas, zaman ve mekândan bağımsızdır; fakat bir kaynaktan ortaya çıkmış, ondan zuhur etmiş bir varlıktır. bkz. Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 67.

meydana gelmiştir.⁷³³Küllî nefsin, küllî akla olan nispeti, düşüncenin akıllı kişiye olan nispeti gibidir. Dolayısıyla küllî akıl faal, küllî nefis ise kabul edici ve etkilenen konumundadır.⁷³⁴Nefsin varlığı zaman ve mekânla kayıtlı değildir; fakat varoluşu küllî akıldan kaynaklanır. Bu bağlamda küllî akıl her bakımdan fiil ve kuvvet açısından kâmindir; tüm ruhânî ve cismânî varlıkların suretleri küllî akılda mevcuttur. Küllî akıl, kendi zatı üzerine tefekkür ederek küllî nefsi ortaya çıkarır. Küllî nefis, maddî âlemin teşekkülünde etken rol üstlenir.⁷³⁵

Nasır-ı Hüsrev, küllî aklın yalnızca suretlerin ilkesini taşıdığını; ancak bunların fiil hâline dönüşmesini küllî nefsin faaliyetiyle mümkün gördüğünü belirtir. Böylece küllî aklın teyidiyle, küllî nefis tarafından suretlerin ve çokluğun meydana getirildiğini ifade eder.⁷³⁶ Sonuç olarak, maddî varlıkların ve cismanî âlemin oluşumunda küllî nefsin aktif ve kurucu bir rol üstlendiği, Nasır-ı Hüsrev'in düşüncesinde açıkça görülmektedir.

4.2. Nâsır-ı Hüsrev'in Te'ville İlgili Görüşleri

İsmâiliyye akidesinde te'vil meselesi, merkezi bir öneme sahiptir. Dinî düşüncede bâtinî anlamı öne çıkaran İsmâilîler, dinî meselelerde te'vil yönteminin zaruriliğini vurgularlar. Onlara göre şeriatın zâhirî (dış) ve bâtinî (iç) olmak üzere iki yönü vardır. Şeriatın zâhirî hükümlerine uymak elbette önemlidir; ancak bu hükümlerin ardındaki bâtinî anlamı bilmek ve kavramak çok daha değerlidir. Zira zâhirî kurallara uymanın nihai gayesi, bâtinî hakikate ulaşmaktır. Te'vil ise, bu bâtinî hakikati açığa çıkarmada kullanılan temel yöntemdir.⁷³⁷

İsmâilî doktrine göre şeriatın tebliği peygamberler aracılığıyla gerçekleştirilir; ancak onun bâtinî te'vili yalnızca vasîler ve imamlar tarafından yapılabilir. Şeriatın içsel anlamı, sadece peygamberlerin tayin ettiği imamlar ile bu imamların davet sistemine dâhil ettiği kimseler tarafından bilinir.⁷³⁸ Bu çerçevede bâtinî hakikat,

⁷³³Sicistânî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 23; Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 67.

⁷³⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Güşâyîşü Rehâyiş*, 21-22; Kesâî vd., "Nakd ve Tahlîl-i Mefhûm-i Nefs der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev", 67.

⁷³⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 67.

⁷³⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 66-67; Kesâî vd., "Nakd ve Tahlîl-i Mefhûm-i Nefs der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev", 68.

⁷³⁷Ebu'l-Fadl Fethî vd., "Tevîl der Rivâyât-i İsmâilî", *Ulûm-i Hadîs* 24/92 (1398), 55.

⁷³⁸Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 48-49.

İsmâilî davetini kabul etmeyenler ve eğitim süreçlerinden geçmeyen kişiler için kapalıdır. Bu anlayışın bir sonucu olarak, İsmâilîler yalnızca takiyeyi (inançlarını tehlike karşısında gizleme) benimsemekle kalmamış, aynı zamanda bâtinî bilgiyi ehil olmayanlardan gizlemeyi de özel anlamda takiye olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle bâtinî bilgi, yalnızca imamlar eliyle ve te'vil yoluyla elde edilebilir;⁷³⁹ bu da te'vili İsmâilî düşünce içerisinde vazgeçilmez bir konuma yerleştirir.

İsmâilîlere göre tefsir ve te'vil farklı anlamlara sahiptir. Tefsir, Kur'an ayetlerinin zâhirî anlamlarını açıklarken; te'vil, lafzın ardındaki derin ve gizli anlamları ortaya koyar. Zâhirî lafız, bâtinî hakikatin işareti değildir. Tefsiri natık (peygamber), te'vili ise onun vasîsi ve imamlar açıklar.⁷⁴⁰ Bu bağlamda, zâhirî anlamı açık ayetlerin tefsire ihtiyaç duymadığı; ancak anlamı kapalı olan müteşâbih ayetlerin, yalnızca te'vil yoluyla anlaşılabilceği savunulur. Bu nedenle İsmâilî düşüncede te'vil, tefsire nazaran daha üstün ve işlevseldir.⁷⁴¹

Bu düşünce çizgisi içinde, İsmâilî dâî ve hüccetlerinden biri olan Nâsır-ı Hüsrev için de te'vil meselesi son derece önemlidir. Gerek mensur (nesir), gerek manzum (şiir) eserlerinde te'vile sıkça yer veren Nâsır-ı Hüsrev, ele aldığı konuları açıklarken sıklıkla ayet ve hadisleri te'vilî bir yaklaşımla yorumlamıştır. Onun düşüncesine göre, şeriatın yalnızca zâhirî anlamına bağlı kalmak yeterli değildir; te'vil, dinin ve şeriatın gerçek mahiyetini öğrenmek için zorunlu bir araçtır. Ona göre te'vilsiz bir kitap ya da şeriat ruhunu kaybetmiş bir beden gibidir; dolayısıyla anlam ve değerinden yoksundur.⁷⁴²

Nâsır-ı Hüsrev'e göre te'vil, zâhir ile bâtin arasındaki ayrımı ortaya koyar. Kur'an ayetleri ve dinî hükümler, hem zâhirî hem bâtinî bir anlama sahiptir. Zâhirî anlam genel halk için, bâtinî anlam ise marifet ehli için geçerlidir. Bu bağlamda o, te'vili yalnızca bilgiye ulaşma yöntemi değil, aynı zamanda dinî bilginin ruhu olarak konumlandırır.⁷⁴³

⁷³⁹Fethî vd., "Tevîl der Rivâyât-i İsmâilî", 55.

⁷⁴⁰Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-Kayrevânî, *Esâsü't-Te'vil*, thk. Ârif Tâmir (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.), 6-7.

⁷⁴¹Fethî vd., "Tevîl der Rivâyât-i İsmâilî", 58.

⁷⁴²Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 60-61; Ahmed Emirî Horasanî - Zehrâ Encüm Şu'â, "Ber-resî Te'vil der Eş'âr-ı Nâsır-ı Hüsrev", *Fünûn-i Edebî (İlmî-Pujûhişî)* 3 (1395), 15-16.

⁷⁴³Bkz. Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 61-66.

Nâsır-ı Hüsrev'in te'vilde özellikle vurguladığı bir diğer nokta ise imamın rolüdür. Tıpkı diğer İsmâilî düşünürler gibi o da, dinin bâtinî hakikatine yalnızca imamların vâkıf olduğunu ve insanların seviyelerine göre bu hakikatleri imamların öğrettiğini ifade eder.⁷⁴⁴ Bu nedenle İsmâilîliğin temel ilkelerinden biri olan te'vil, Nâsır-ı Hüsrev'in düşünce dünyasında da merkezi bir yer tutar.

4.2.1. Ayetlerin Te'vili

İsmâiliyye mezhebi, Kur'an ayetlerinin batınî anlamları hususunda özel bir ilgi göstermişlerdir. Kaynaklarına bakıldığında herhangi bir dînî konudan bahsederken ayetleri delil olarak getirir ve te'vil yoluyla batınî manasını ön plana çıkarırlar. Bir İsmâilî düşünür olarak Nâsır-ı Hüsrev de eserlerinde Kur'an ayetlerinin önemine, ayetlerin zahiri anlamı yanında batınî manalarının olduğuna ve bu manaların ancak te'vil yoluyla açıklanabileceğine işaret etmektedir.⁷⁴⁵ Dolayısıyla o te'vilin önemini, Kur'an ayetlerinde gizli olan hakikatların olduğunu ve bu hakikatları öğrenmenin sadece te'vil ile mümkün olduğunu vurgulamaktadır.

Nâsır-ı Hüsrev de diğer İsmâilîler gibi Kur'an ayetlerinin iki çeşit manası olduğunu ifade eder. Birinci manası, ahkâm ayetleri, kıssalar ve dînî hükümler gibi genel olarak insanların anlayabileceği tenzildir. İkincisi ise sadece imamların kılavuzluğu ve aklın vasıtasıyla öğrenilebilen batındır.⁷⁴⁶ Dolayısıyla Nâsır-ı Hüsrev te'vil konusunda tek merci olarak imamları göstermektedir.

Onun ayetleri te'vili konusuna gelince, önce herhangi bir konu hakkında bilgi verir daha sonra konuyla ilgili görüşlerini pekiştirmek için ayet veya hadisleri delil olarak getirir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, İsmâilî te'vilde ayetin lafzî manası dışında bir mana ortaya koyar. Nasır-ı Hüsrev'in nesir veya nazm olsun tüm eserlerinde ayetlerin te'vil ettiğini görmek mümkündür. O en çok *Vech-i dîn* eserinde konuları anlatırken ayetlerden örnek vererek te'viline gitmiştir. Bu eserde geçen tüm konularda ayetlerden örnek vererek İsmâilî düşünceye göre te'vil etmeye çalışmıştır. Aşağıda birkaç örnekle Nasır-ı Hüsrev'in Kur'an ayetlerini nasıl te'vil ettiğine değineceğiz.

⁷⁴⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 85.

⁷⁴⁵Rıza Rûhânî, "Kur'an ve Te'vil-i ân ez didgâh-i Nâsır-ı Hüsrev", *Mutâlîât-i İslâmî* 58 (1381), 72.

⁷⁴⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirin*, 264.

Nasır-ı Hüsrev, imametın nassla tayin edildiğini vurgulamak için, nasıl ki peygamber Allah'ın tayin etmesiyle peygamber olduysa peygamberin vâsisi de Allah'ın buyruğu üzerine olmalıdır. Onlar insanlar tarafından seçilmediğini iddia eder. O bu konuda ahzab sûresinin 36. ayetini delil olarak getirir.⁷⁴⁷ Ancak ayetin mealinde vasilikle ilgili herhangi bir işaret geçmemektedir. Ayet metninde sadece Allah ve resulünün emir ve hükümlerine itaatan söz edilmektedir. Nâsır-ı Hüsrev ayeti te'vil ederek imametın de peygamber gibi ancak vahiy yoluyla tayin edildiğini savunmaktadır.⁷⁴⁸

Nâsır-ı Hüsrev, te'vilini desteklemek amacıyla çeşitli deliller ileri sürmektedir. Ona göre, hiçbir kimse kendi başına hakikati ve doğru yolu bulamaz. Kişi eğer “Ben dini kendi aklımla öğrenirim” iddiasında bulunursa, bu görüş Allah tarafından reddedilir. Zira insanlar kendi başlarına doğru yolu bulabilseylerdi, Allah'ın peygamber göndermesine gerek kalmazdı. Peygamberlerin gönderilmesi, insanların hidayet üzere olmadıklarının açık bir göstergesidir. Nâsır-ı Hüsrev, insanın rehber olmaksızın ilahi iradenin murat ettiği doğru yolu bulamayacağına delil olarak Hz. Âdem'in kıssasını örnek verir. Ona göre, eğer Hz. Âdem kendi başına doğru yolu bulabilecek kapasitede olsaydı, cennette yasaklanan ağaca yaklaşmazdı. Diğer bir örnek olarak ise Hz. Nûh'un kıssasına yer verir: Hz. Nûh, oğlunu kendi ailesinden kabul ederek gemiye binmesini istemiş; ancak Allah, bu isteği reddederek oğlunun kötü amel işlediğini ve dolayısıyla Hz. Nûh'un ailesinden sayılmadığını bildirmiştir. Benzer şekilde, Hz. İbrahim'in yıldız, ay ve güneşi tanrı zannetmesi ve daha sonra bu kanaatinin yanlış olduğunu fark etmesi de, insanın ancak ilahi rehberlik sayesinde hakikati idrak edebileceğini gösteren başka bir delildir.⁷⁴⁹

Nasır-ı Hüsrev, insanlara ilim öğreten, dünya hayatındaki asıl görevinin ne olduğunu söyleyen, insanları doğru yola hidayet eden peygamberin gerekliliğinden bahsederken, aynı şekilde vasi ve imamın da gerekli olduğunu ve peygamber gibi halkın içinden biri olduğunu vurgular. O, A'râf sûresinin 63.69. ayetlerini⁷⁵⁰ te'vil

⁷⁴⁷cc Allah ve Resûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.” Ahzâb 33/36.

⁷⁴⁸ Nasır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 19.

⁷⁴⁹ Nasır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 19-20.

⁷⁵⁰cc “Sizi uyarması ve sizin de Allah'a karşı gelmekten sakınıp rahmete ulaşmanız için, içinizden bir adam aracılığı ile Rabbinizdensize bir zikir (vahiy ve öğüt) gelmesine şaştınız mı?” A'râf 7/63-69.

ederek, ayette zikredilen “içinizden biri” kelimesinin her zaman için geçerli olduğunu ifade eder. Ona göre o şahıs peygamber döneminde peygamberdir. Vasîlik döneminde vasîdir. İmamlar döneminde ise imamdır. Ancak o imamlık dönemini kıyamete kadar devam edeceğini savunur.⁷⁵¹

Nâsır-ı Hüsrev, imamet kurumunun babadan oğula intikal eden bir veraset sistemiyle sürdüğünü ve bu silsilenin kıyamete dek devam edeceğini savunur. Bu görüşünü temellendirmek amacıyla Kevser Sûresi’ni delil olarak zikreder ve sûrenin âyetlerini kendi te’vil anlayışı çerçevesinde yorumlar. Ona göre, sûrede geçen "Kevser" ifadesi, neslin devamını simgeler; bu nedenle kevserden maksat, imamların soyunun kesintisiz bir şekilde süregelmesidir. "Rabbin için namaz kıl" buyruğunu, davetin icrası ve tebliğ görevinin yerine getirilmesi şeklinde te’viler. "Rabbin için kurban kes!" âyetini ise, verilen ahdin sadakatle ifa edilmesi anlamında yorumlar. Sûrenin son âyeti olan "Şüphesiz, senin düşmanın soyu kesiktir" ifadesini de, imamlık silsilesinin düşmanlarda değil, Peygamber neslinde devam edeceğini vurgulamak amacıyla te’viler.⁷⁵² Böylece Nâsır-ı Hüsrev, imamet meşruiyetini ve sürekliliğini hem nass hem de te’vil yoluyla temellendirmiş olur. Nâsır-ı Hüsrev’in te’vil anlayışında “Kevser” kelimesi, "çok evlatlılık" anlamında yorumlanmakta ve bu bağlamda soyun devamına işaret etmektedir. Ona göre, sûrede bahsi geçen "şahsın" ise esâs olduğu vurgulanır. İsmailî düşünce geleneğinde Esâs, peygamberin vâsisi, yani onun hakiki temsilcisi anlamına gelir. Bu çerçevede, Peygamber’in vâsisi olarak Hz. Ali kabul edilmekte ve imamet silsilesinin de peygamberlikten sonra, *esâs* olan Hz. Ali’nin neslinden devam ettiği savunulmaktadır. Nâsır-ı Hüsrev ve İsmailî gelenek, imamet intikalinde kadın soyunu değil, erkek soyunu esas alır ve bu ilkeyi vurgular.⁷⁵³ Dolayısıyla, imamet sürekliliği ve meşruiyeti, erkek evlatlar aracılığıyla sağlanan kesintisiz bir veraset sistemi üzerine bina edilir.

Nâsır-ı Hüsrev’in ayetleri te’vile yaklaşımı incelendiğinde, yorumlarının genel olarak İsmailî dini düşüncenin temelini teşkil eden *nâtk*, *vâsî*, *esâs* ve *imam* kavramları etrafında şekillendiği görülmektedir. O, *besmeleyi* te’vil ederken bu ifadenin on iki harften oluştuğunu, bu on iki harfin ise yedi imamdan sonra gelen on

⁷⁵¹Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 9.

⁷⁵²Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 12-13.

⁷⁵³Mâide Melekî, *Tevil der Âsâr-i Mansûr-i Nâsır-ı Hüsrev* (Dânişgâhi Gîlân, Yüksek Lisans Tezi, 1394), 83.

iki *hüccete* işaret ettiğini belirtir. Aynı şekilde, besmelenin toplamda on dokuz harften meydana geldiğini ve bu on dokuz harfin yedi *nâtık* peygamber ve onların on iki *hüccetini* simgelediğini dile getirir. Böylece besmelenin hem yedi imam hem de onların on iki hüccetine delalet ettiğini vurgular.⁷⁵⁴Nâsır-ı Hüsrev, besmeleyi yalnızca Allah'ın ismiyle sınırlı görmez; ona göre bu ibare, her dönemde peygamberin adı, vâsînin adı ve o dönemin imamlarının adıyla özdeşleştirilir. Dolayısıyla, bu isimleri anmayan ve onlara bağlılık göstermeyen kimsenin te'vil ilminden pay alamayacağını ifade eder.⁷⁵⁵

Nâsır-ı Hüsrev, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) salât getirmenin vacip olduğunu vurgularken delil olarak Ahzâb sûresinin 56. âyetini zikreder. O ayette geçen “salât” kelimesini itaat olarak yorumlar. Nâsır-ı Hüsrev, itaatin sadece peygambere değil aynı zamanda Esâs, imam ve hüccete de vacip olduğunu bildirir. O âyeti şu şekilde te'vil eder: “Peygambere ve onun âline salât getirmek; Esâs'a itaat etmek suretiyle peygamberin yolunu takip etmek, imama itaat ederek Esâs'ın izinden gitmek, hüccete itaatle de imamın yolunu izlemek anlamına gelir. Allah'ın bu emri, peygamberin soyundan gelen imamlara itaatin, peygambere itaat gibi vacip olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre, haddlara itaat etmek imamın buyruklarına uymak demektir; imama itaat ise Esâs'a itaati gerektirir; Esâs'a itaat, Nâtık'a itaati ifade eder; Nâtık'a itaat ise doğrudan Allah'a itaat anlamına gelir.”⁷⁵⁶

Âlemin yaratılışı ile ilgili Kur'ân âyetlerini imâmet ekseninde te'vil etmeye çalışır. O kendine özgün İsmâilî sentez düşüncesiyle, evrenin yapısıyla insan varlığı arasında bir ilişki kurar ve yaratılış mertebelerini, İsmâilî kozmolojiyle paralel bir düzen içinde açıklamaya çalışır.⁷⁵⁷ O konuyla ilgili Zâriyât sûresinin 47.48.49.ayetlerini⁷⁵⁸ şöyle te'vil eder: “Bu ayetlerin te'vilinde “gökyüzü”, bütün varlıklar arasında en üstün konuma sahip olan Nâtıkı temsil eder. Nasıl ki gök, cisimlerin üstündedir, Nâtık (peygamber) de yaratılmışların mertebeye en üstündedir. “Biz onu gücümüzle bina ettik.” ifadesindeki “güç” ile akıl ve nefis, yani

⁷⁵⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 109.

⁷⁵⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 110-111.

⁷⁵⁶Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 300.

⁷⁵⁷Melekî, *Tevîl der Âsâr-i Mansûr-i Nâsır-ı Hüsrev*, 87.

⁷⁵⁸Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz bizim (her şeye) gücümüz yeter. Yeri de biz döşedik. Biz ne güzel döşeyiciyiz. Düşünüp ibret alınız diye her şeyden (erkekli dişili) iki eşyaratık. Zâtîyât 51/47,48,49.

peygamberin gücünü alan ve insanlara tebliğde bulunan ruhânî sınırlar (hudûd) kastedilmektedir. “Biz güçlü olanlarız” sözü de yine akıl ve nefse işaret eder; çünkü teyid (ilâhî destek) ve terkib (oluşum), bu iki güç vasıtasıyla gerçekleşir. Ve bu ikisi, gerçek anlamda hükümranlığın kaynağıdır. “Yeri döşedik” ifadesiyle ise, aklî faydaları nâtık aracılığıyla cismanî âleme ulaştıran Esâs kastedilmektedir. Tıpkı gökten doğaya faydalar inmesi gibi, nâtıktan gelen ilimler de Esâs vasıtasıyla bedenler âlemine ulaşır. “Biz ne güzel döşeyicileriz” demesi, nasıl ki yeryüzü cisimlerin barınağıdır, Esâs da nefslerin barınağıdır demektir. O hâlde Esâsın ortaya konulması çok büyük bir nimettir. Çünkü onun sayesinde nefsler mecaz, örnek ve remzlerin karmaşasından kurtulmuş ve bu çelişkili görünen zahirî şeriat kuralları arasında bir dengeye ulaşarak düşmekten korunmuşlardır. Ardından şöyle der: “Her şeyden iki çift yarattık.” Yani her şeyin bir eşi vardır; peygamberin de eşi, vasîdir (onun halefidir). Böylece insanlar bilsinler ki, madem her şey çifttir, peygamberlik de bir eşiyile birlikte var olur. Tenzîl (zâhirî anlam) ile te’vil (bâtınî anlam) de birer çifttir. O hâlde sadece zahire dayanmakla anlamın tamamı kavranamaz.”⁷⁵⁹ Bu âyetin zahiri anlamı ile Nâsır-ı Hüsrev’in yaptığı te’vil arasındaki ortak olan şey, varlık âleminin çiftler üzerine yaratılmış olmasıdır. Âyetin metninde yalnızca bir çift olarak gökyüzü ve yeryüzünden söz edilmekte ve bu ikisi sadece Allah’ın kudretini ispatlayan işaretler olarak sunulmaktadır. Ancak Nâsır-ı Hüsrev, bu çiftli yapılar üzerine vurgu yaparak, te’vil sürecinde üç aşamalı bir yorumla âyetin anlamını İsmâilî düşünce sisteminin yapısına taşımaktadır.⁷⁶⁰ Nâsır-ı Hüsrev’in bu âyete getirdiği te’vili daha iyi anlayabilmek için, öncelikle (أيد) kelimesine yaptığı yoruma dikkat etmek gerekir. O, bu kelimeyi “kuvvet” ve “güç” anlamında yorumlamış, mecazî bir şekilde kullanmıştır. Ardından bu mecazî anlamı te’vil düzeyine taşıyarak, ilahî kudretin yorumunu akıl ve nefs ile açıklamıştır. Aynı âyetin te’vilinde, bu iki gücün destekleme ve bileşim işlevleriyle öne çıktığı görülmektedir. Bir sonraki aşamada, gökyüzü ve yeryüzü gibi zâhirî çiftler, te’vilde Nâtık ve Esâs karşıtlığıyla eşleştirilir.⁷⁶¹ Bu bağlamda Nâtık ve Esâsın görevlerine yapılan vurgu, âyetin yorumunu farklı bir karşıtlık düzlemine taşır: bu da tenzîl ile te’vil arasındaki

⁷⁵⁹Nâsır-ı Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 257-258.

⁷⁶⁰Melekî, *Tevîl der Âsâr-i Mansûr-i Nâsır-ı Hüsrev*, 88.

⁷⁶¹Melekî, *Tevîl der Âsâr-i Mansûr-i Nâsır-ı Hüsrev*, 88.

karşıtlıktır. Nâsır-ı Hüsrev'e göre nasıl ki peygamberlik ve imamet birbirinin ayrılmaz parçalarıysa, tenzîl ve te'vil de birbirini tamamlayan unsurlardır.⁷⁶²

4.2.2. Hadislerin Te'vili

Nâsır-ı Hüsrev, düşünsel sistemini inşa ederken yalnızca Kur'an ayetlerine değil, aynı zamanda hadis rivayetlerine de delil olarak başvurur. Ancak onun hadis kullanımında da te'vil yöntemi belirleyici bir rol oynar. Nâsır-ı Hüsrev, hadisleri zahirî anlamlarının ötesine taşıyarak batınî manalara ulaşmada bir araç olarak görür ve onları daima bu perspektifle yorumlar. Bununla birlikte, hadisleri te'vil ederken çoğunlukla bir başka Kur'an ayetini referans alır; böylece hadisin te'vilini, ayetin batınî anlamıyla destekleyerek daha açık ve sistematik bir yoruma kavuşturur. Bu yöntem, Nâsır-ı Hüsrev'in hem naklî hem de aklî delilleri uzlaştırmaya yönelik te'vilci yaklaşımının tipik bir örneğini teşkil eder. Dolayısıyla onun te'vil anlayışında hadisler, bağımsız ve mutlak deliller olmaktan ziyade, ayetlerle irtibatlandırılarak batınî hakikatlerin anlaşılmasına hizmet eden metinlerdir.

Nâsır-ı Hüsrev, hadis te'vilini özellikle nübüvvet, imamet ve vâsîlik gibi İsmâîlîliğin temel doktrinleri çerçevesinde ele almıştır. *Vech-i Dîn* adlı eserinde, hadis te'vili yöntemine yer verirken, özellikle hak olan imam ile hak olmayan imamı ayırt etme amacı taşır. Nâsır-ı Hüsrev, "Âlimler peygamberlerin varisleridir"⁷⁶³ hadisini te'vil ederken, bu rivayetin anlamını mezhepler arası tartışmalar bağlamında yeniden yorumlar. Ona göre, Şîfler yalnızca peygamberin gerçek varislerinin, yani imamların, ilim sahibi olduklarını savunurken; diğer Müslüman mezhepler ise ilim sahibi herkesin peygamberin varisi olabileceğini iddia etmişlerdir. Nâsır-ı Hüsrev ise burada "peygamberler"den muradın Hz. Muhammed olduğunu, "âlimler"den ise onun soyundan gelen imamların kastedildiğini belirtir. Bu yorumunu güçlendirmek amacıyla *Hucurât* sûresinin 14. ayetini delil olarak zikreder.⁷⁶⁴ Böylece Nâsır-ı Hüsrev, hadis te'vilinde de Kur'an'a dayalı bir açıklama zemini kurarak, imametini sadece peygamber soyundan gelen hak sahiplerine ait olduğunu vurgular.

⁷⁶²Tâjbaş, "Bâztâb-i Efkâr-i İsmâîliyye der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev", 275.

⁷⁶³Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Kâmil Karabelli, (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Kitabu'l-İlm", 5/485, (No. 3641).

⁷⁶⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 15-16.

Nâsır-ı Hüsrev'in rivayet ettiği anlatıma göre, Hz. Peygamber bir gün ikinci namazını kıldıktan sonra ashabına hitaben, “Benden sonra içinizden kim Ümmü'l-Kitâb'ı okudu?” diye sormuştur. Sahabeden biri öne çıkarak, bu sûreyi okuduğunu beyan etmiştir.⁷⁶⁵Nâsır-ı Hüsrev ise bu rivayeti zahirî ve batınî düzlemlerde te'vil ederek yorumlamıştır. Ona göre, zahirde Ümmü'l-Kitâb, Fâtiha sûresiyle özdeşleştirilmekle birlikte, batında bu kavram Hz. Ali'yi temsil eder. Nâsır-ı Hüsrev, Ümmü'l-Kitâb'ın aslında imamı simgelediğini, “anne” metaforunun nefsanî anlamda Esâsı ifade ettiğini, Natıkın ise baba rolünü üstlendiğini belirtir.⁷⁶⁶ Bu şekilde, imam, esâs ve natık kavramlarını birbirine bağlı şekilde batınî hiyerarşi çerçevesinde konumlandırır.

Nâsır-ı Hüsrev, “Benim kabrimle minberim arasında cennet bahçelerinden bir bahçe vardır”⁷⁶⁷ şeklindeki hadisi batınî yoruma tabi tutarak özgün bir te'vil ortaya koyar. Ona göre, Peygamber'in “kabri” ifadesi, onun vâsîsini, yani Hz. Ali'yi temsil eder. Zira Peygamber'e ait hikmetlerin batınî boyutu, vâsîsine intikal etmiş ve ona gizli kalmıştır. Hadiste geçen “minber” ise, Nâsır-ı Hüsrev'in yorumunda Mehdî Kâim'e işaret eder; çünkü Mehdî'nin zuhuru ile dinin sırları ve batınî hakikatleri zahir olacaktır. Böylelikle, Esâs (Hz. Ali) ile Mehdî Kâim arasında yer alan Ehl-i Beyt, bu iki kutup arasında bir köprü işlevi görür ve bu silsileyi Nâsır-ı Hüsrev “cennet bahçelerinden bir bahçe” olarak nitelendirir.⁷⁶⁸

Nâsır-ı Hüsrev, namaz vakitlerini bâtinî bir yaklaşımla te'vil etmiş ve özellikle ikinci namazının “esâs”a, yani hakikate delâlet ettiğini vurgulayarak bu vaktin önemine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, Buhârî'de yer alan “İkinci namazını kaçıran kimse, sanki ailesini ve malını kaybetmiş gibidir”⁷⁶⁹hadisini yorumlamıştır. Nâsır-ı Hüsrev, hadiste geçen “ehil” (aile) kelimesini dâî ya da müstecib (davet

⁷⁶⁵ Nâsır-ı Hüsrev burada söz konusu hadisin tam metnini zikretmemiştir. Bu durum, ya müellifin bilinçli bir tercih olarak hadisin yalnızca ilgili kısmını ele almış olmasından ya da eserin telif sürecinde hadisin eksik şekilde kaydedilmiş olmasından kaynaklanmış olabilir.

⁷⁶⁶ Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 142-143.

⁷⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Bir grup âlimler, nşr. Muhammed Züheyr el-Nasr, (Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 1422/2001), “Fadl-ı Salât fî Mescid Mekke ve Medine”, 2/61 (No. 1196).

⁷⁶⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 143.

⁷⁶⁹ Buhârî, “Mevâkîtü's-Salat”, 1/115, (No. 552).

edilen, muhatap) şeklinde, “mal” kelimesini ise ilim olarak te’vil etmiştir. Buna göre, Esâsa katılmayan bir kimse ne ilim öğrenebilir ne de davete iştirak edebilir.⁷⁷⁰

4.2.3. Namâzların Te’vili

Nâsır-ı Hüsrev, namaz ibadetini yalnızca şekilsel bir ritüel olarak görmemiş, onu derin bâtinî anlamlara sahip bir sembolik yapı şeklinde yorumlamıştır. Onun namazla ilgili düşüncelerine bakıldığında, namazın zâhirî (şer‘î) boyutunun gerekliliğini kabul etmekle birlikte, hakikate ulaşmak isteyen müminin bu ibadeti te’vil ederek anlamlandırması gerektiğini vurguladığı görülmektedir. Bu yaklaşım İsmâilîliğin temel hermenötik ilkesi olan bâtın–zâhir ayrımına dayanır.

Ona göre namaz, üç temel kategoriye ayrılır: farz, sünnet ve nafil. Bu üçlü tasnif, kendi içinde mertebelenerek toplamda dokuz namazı ortaya çıkarır. Nâsır-ı Hüsrev, bu dokuz namazı, İsmailî hiyerarşinin temel unsurlarına işaret eden semboller olarak yorumlar. Buna göre, bu namazlar yedi imam, Nâtik ve Esâsı temsil eder. Yorumunda, farz namazı doğrudan imama delalet eden bir ibadet olarak değerlendirir. Sünnet namazını imamın hüccetlerine işaret eden bir unsur olarak yorumlarken, nafil namazı ise dâilere atfeder. Cuma namazını ise *natık* unvanını taşıyan peygamberlere delalet eden bir sembol olarak ele alır. Ramazan bayramı namazını Esâs kavramıyla ilişkilendirirken, Kurban bayramı namazını ise Mehdî Kâime, yani kıyam zamanı ortaya çıkacak olan kurtarıcı imama delalet eden bir ibadet olarak te’vil eder. Böylece Nâsır-ı Hüsrev, namazın her bir kategorisini İsmailîliğin doktriner yapısının farklı mertebeleriyle özdeşleştirerek, zahirî ibadeti batınî hiyerarşiyle ilişkilendirir.⁷⁷¹Böylece Nâsır-ı Hüsrev, te’vilin meşruiyetini İsmailî imamet silsilesine bağlılıkla temellendirir ve zahir ile batın arasındaki rabıtayı bu silsile üzerinden açıklar.

Nâsır-ı Hüsrev, namazın birtakım hadlere (sınır, şart) sahip olduğunu ifade eder ve bu bağlamda Hz. Peygamber’den şu rivayeti nakleder: “Nasıl ki sarayın belirli sınırları varsa, namazın da hedleri vardır. Kim bu hedleri bilir ve gereklerini hakkıyla yerine getirirse, namazı eksiksiz olarak kılmış olur.

⁷⁷⁰Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 151.

⁷⁷¹Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 130-131.

Ancak kim bu gerekleri tam olarak yerine getirmezse, namazı eksik sayılır.”⁷⁷²Nâsır-ı Hüsrev, bu yorumu İsmâilî öğretideki imam ve nâtıkların sayısal düzenine dayandırarak, namazın yedi haddi olduğunu belirtir. “Bu yedi haddin dördü farz, üçü ise sünnettir. Farz olan dört had yerine getirilmeden namaz tamamlanmış sayılmaz; sünnet olan üçü ise yapılmassa da namaz geçerli olur. Dört farzdan ikisi Allah’a aittir: vakit ve kıble. Vakit, zamanın yaratıcısı olan “Sânî”yi; kıble ise bütün varlıkların yaratıcısı olan “Evvel”i temsil eder. Diğer iki farz ise kullara yöneliktir: niyet ve abdest. Niyet, nâtık’a, abdest ise esâs’a işaret eder. Namaz, zâhir ve bâtın yönlerden oluşur. Onu, nâtık ve esâs birlikte, akıl ve nefisten gelen ilahî destekle ortaya koymuşlardır. nâtık, nefisten aldığı güçle namazın dış yönünü açıklamış; esâs ise aklın desteğiyle iç anlamını açıklamıştır. Diğer üç sünnet ise ezan, kamet ve cemaatle kılınan namazdır. Ezan, halkı zahire çağırın nâtığın delilidir. Kamet, bâtını ikame eden hüccetin delilidir. Cemaat ise müminlerin bir araya geldiği ve etrafında toplandığı dâîye işaret eder.”⁷⁷³

Nâsır-ı Hüsrev, namazın yedi farzı olduğunu ve bu yedi farzın, yedi imama tekabül ettiğini ifade eder. Namazın ilk farzı olan “tekbir”, müminin Allah’a verdiği ahde işaret eder; çünkü tekbir alındıktan sonra kişi konuşamaz ve namaz dışı herhangi bir davranışta bulunamaz. “Kıyam” (namazda ayakta durmak), müminin davet görevini yerine getirmek üzere ayağa kalktığını simgeler. “Kıraat” dâînin halka hitabını temsil eder. “Rükû” büyük devirde Esâs’ı, küçük devirde ise hücceti tanımaya delalet eder. “Secde” büyük devirde Nâtık’ı, küçük devirde ise imama itaati ifade eder. “Teşehhüde oturmak” dâîyi tanımaya işaret ederken; “selam vermek”, artık müminin dinden söz etmeye yetkili olduğu anlamına gelir. Namazını farz ve sünnetleriyle birlikte eksiksiz bir şekilde kılan kişi, artık müstecib derecesine erişmiş sayılır. Bu da onun, dinin hudutlarını öğrendiği ve kendisine dinden konuşma izni verildiği (mezun derecesine ulaştığı) anlamına gelir.⁷⁷⁴

Ayrıca Nâsır-ı Hüsrev, namazın sünnetlerini de İsmâilî düşünceye göre te’vil etmektedir. Ona göre namazın on iki sünneti vardır ve bu sünnetler, namazın edep

⁷⁷²Nâsır-ı Hüsrev’in hadis olarak aktardığı bu rivayet, Kütüb-i Tis’a ve diğer hadis kaynaklarında yapılan incelemelerde tespit edilememiştir.

⁷⁷³Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 132-133.

⁷⁷⁴Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 133.

kuralları (âdâb) olarak kabul edilir. Namaz kılarken başı eğmek sünnettir; bu, müstecibin dâîsine karşı kibirli olmadığını simgeler. Secde yerine bakmak da sünnettir ve bu durum, müstecibin dâînin buyruklarına boyun eğdiğine işaret eder. Namaz esnasında sağa sola bakmamak ise müstecibin, münafıklara ve muhaliflere yüz çevirmemesi anlamına gelir. Namazda az da olsa gülmek sünnettir; bu da müstecibin, müsteciplik döneminde dinlemeye öncelik verip konuşmaktan kaçındığını gösterir. Namazda parmakları bükmek, davetin hadlarıyla alay etmemek anlamına gelir. Sakalla oynamamak da sünnettir; bu ise, kişinin izinsiz bir şekilde nefsanî ilişkilere yönelmemesi gerektiğine işaret eder. Teşehhüd sırasında el ve ayak parmaklarını kibleye doğru yöneltmek sünnettir; bu, dinî yetkililerin (hudûd) imama yönelmesini simgeler. Kıyamda iki ayağı birbirine yakın tutmak da sünnettir; bu, dâî ile hüccetin birbirinden ayrılmaması gerektiğine delalet eder. Safları sık tutmak, müminlerin birlik içinde olduğunu ve aralarına nifak sokacak kişilere yer verilmemesi gerektiğini ifade eder. Teşehhüd esnasında sol ayak üzerinde oturmak da sünnettir ve bu, müstecibin dâînin sözünü yerine getirmesi anlamına gelir; çünkü sol ayak, dâîyi temsil eder. Rükû sırasında dizler üzerine parmakların ayrı ayrı konulması sünnettir; bu, dinî sınırların Esâs'tan cezirelere dağıldığını veya ceziredeki hüccetin etrafındaki dâîlerin başka bölgelere davet amacıyla gönderildiğini simgeler. Secde esnasında parmakları düz bir şekilde yere koymak da sünnettir ve bu, dinî hudûdun âlemde dağılmadan düzenli bir şekilde konumlandığına işaret eder.⁷⁷⁵

Bu bağlamda Nâsır-ı Hüsrev, namazın farzlarını, müminin İsmâilî daveti kabul ederek ona uygun yaşaması ve mezhebin hiyerarşik yapısını idrak etmesi şeklinde bâtinî biçimde yorumlamıştır.

⁷⁷⁵Nâsır-ı Hüsrev, *Vechi Dîn*, 134-135.

SONUÇ

İsmâilî düşüncenin bâtinî yayılma politikası, V./XI. yüzyılda İsmâilî Huccet olarak tanınan Nâsır-ı Hüsrev'den önce Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde etkinlik göstermeye başlamıştır. Bu düşüncenin söz konusu coğrafyalarda yayılmasında, hem Karmatî hem de Fâtımî kollarına bağlı olarak bölgeye gönderilen dâîlerin önemli bir rolü olmuştur. Nâsır-ı Hüsrev'den önce bu bölgelere gönderilen İsmâilî dâîler, davet faaliyetlerini mezhebin gizlilik esasına uygun şekilde yürütmeye çalışmış, bölge halkını ve yöneticilerini bâtinî öğretiyeye davet etmişlerdir. Ancak İsmâilîliğin davet faaliyetleri, Ortadoğu ve Afrika'da (özellikle Kuzey Afrika) olduğu kadar Horasan'ın doğu kesiminde (bugünkü Afganistan toprakları) ve Mâverâünnehir'de etkili olamamıştır. Bunun temel sebepleri arasında, bölge halkının büyük çoğunluğunun Ehl-i Sünnet mezhebine mensubiyeti ve bu bölgelerde kurulan devletlerin Abbâsî hilafetine olan siyasi ve mezhebî bağlılıkları yer almaktadır.

Gerek Nâsır-ı Hüsrev döneminde gerekse öncesindeki süreçte, Horasan ve Mâverâünnehir halkı, ulemâsı ve siyasi otoriteleri, bâtinî davetin yayılmasına karşı sert bir tutum benimsemişlerdir. III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda bu bölgelerde hüküm süren Sâmânîler'in bazı yöneticileri zaman zaman bâtinî davete sempati göstermiş olsalar da, genel anlamda bu tür faaliyetlere karşı mesafeli ve baskıcı bir tavır sergilemişlerdir. Nâsır-ı Hüsrev'in yaşadığı dönemde ise Gazneli Devleti, özellikle Karmatîler başta olmak üzere bölgede etkin olan bâtinî oluşumlara karşı açık bir savaş ilan etmiş ve bu tür faaliyetlerin ortadan kaldırılması konusunda son derece hassas davranmıştır. Benzer şekilde Büyük Selçuklu Devleti de bâtinî davete karşı ciddi mücadeleler yürütmüştür.

V./XI. yüzyılda Fâtımî İsmâilîliğin Horasan'daki Hucceti (baş dâî) olarak faaliyet gösteren Nâsır-ı Hüsrev için yedi yıllık hac ve Mısır yolculuğu, hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Kırk yaşına kadar Gazneli ve Selçuklu devletlerinde çeşitli görevlerde bulunan Nâsır-ı Hüsrev, bu yolculuk sonrasında Fâtımî Devleti'nin Horasan'daki en üst temsilcilerinden biri olarak "Huccet" unvanını almıştır. Her ne kadar onun hac yolculuğundan önce İsmâilîliğe mensup olduğu ileri sürülse de eldeki veriler, Nâsır-ı Hüsrev'in Mısır'a ulaştıktan sonra İsmâilîliğe intisap ettiğini ortaya

koymaktadır. Bu süreçte, Fâtımî halifesinin sarayında görev yapan İsmâilî baş dâî el-Müeyyed fi'd-Dîn'in etkisi belirleyici olmuştur. Nâsır-ı Hüsrev, el-Müeyyed ile gerçekleştirdiği görüşmelerde onun dinî düşüncelerinden etkilenmiş, sorduğu sorulara tatmin edici yanıtlar aldıktan sonra bu mezhebi benimsemiş ve el-Müeyyed aracılığıyla Halife Müstansır-Billâh ile yakın ilişki kurmuştur.

Nâsır-ı Hüsrev sadece İsmâilîliğin Horasan'daki başdâisi olmakla kalmamış, aynı zamanda dönemin önemli Fars şair ve yazarlarından biri olarak edebiyat dünyasında da derin izler bırakmıştır. Manzum ve mensur eserlerinde bâtinî düşüncelerini işlerken, Fars edebiyatının gelişimine de ciddi katkılar sunmuştur. "Hakîm" lakabıyla da anılan Nâsır-ı Hüsrev, yaşadığı dönemde bir filozof olarak da tanınmıştır.

Nâsır-ı Hüsrev'in düşünce sistemi, İsmâilîliğin bâtinî yorumlarını felsefî ve kelâmî yaklaşımlarla birleştiren özgün bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede, başta Muhammed en-Nesefî ve Ebû Ya'kûb es-Sicistânî gibi İsmâilî dâîlerin etkisinde kalarak konuları Yeni Eflatuncu bir yorumla açıklamaya çalışmıştır. Nâsır-ı Hüsrev, Allah'ın sıfatları meselesinde genel İsmâilî anlayışı takip ederek Allah'a sıfat ilave etmenin tevhide aykırı olduğunu ifade ederek Allah'ın sıfatlarını reddeder.

Nâsır-ı Hüsrev döneminde Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde bâtinî düşünce daha çok Karmatî yorum çerçevesinde şekillenmişken, Nâsır-ı Hüsrev'in Fâtımî halifesi tarafından Horasan Hucceti olarak atanması, onun mezhebi yorumlarında daha çok Fâtımî çizgiyi benimsemesine neden olmuştur. İmamet anlayışı çerçevesinde, imamet kesintisiz bir şekilde devam ettiğini savunan Nâsır-ı Hüsrev, Muhammed b. İsmâil sonrası gelen imamları, zuhur edecek olan mehdî-kâimin temsilcileri olarak değerlendirmiştir. Ona göre mehdî-kâim cismanî bir varlık değil, ruhânî bir âlemde zuhur edecek metafizik bir varlıktır. Nâsır-ı Hüsrev, mehdî-kâimi "küllî akıl" ile özdeşleştirmiş ve kıyamet gününün sahibi olarak tasvir etmiştir. Ayrıca, öldükten sonra dirilişin de diğer İsmâilî müelliflerde olduğu gibi ruhânî düzlemde gerçekleşeceğini savunmuştur. Ona göre insan bedeninin bu dünyada sadece bir araç olduğu, hakiki varlığın ise nefisten ibaret bulunduğu için diriliş de ruhsal boyutta vuku bulacaktır.

Nâsır-ı Hüsrev'in düşünce sistemi, bâtinî yorumu esas alırken aynı zamanda kelâmî ve felsefî unsurları harmanlayan bir yapıya sahiptir. Özellikle nefis kavramına

dair yaptığı yorumlar, onun manevî boyuta verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Nefs, onun kozmogonisinde kâinatın yaratılışında temel bir unsur olarak yer almaktadır.

Bir şair ve filozof olarak öne çıkan Nâsır-ı Hüsrev, dinî ilimlerde de derin bilgi sahibidir. Ele aldığı her konuda Kur'ân ve hadislerden örnekler sunarak görüşlerini temellendirmekte ve bu metinleri bâtinî yaklaşımla te'vil etmektedir. Bu bağlamda, hem bir müfessir, hem bir filozof, hem de bir dâî olarak İsmâilî düşüncenin entelektüel boyutunu temsil eden önemli bir figürdür.

EKLER



(Nâsır-ı Hüsrev'in Türbesi Yumgân'da bir kayanın üstündedir. Bedahşan-Afganistan)⁷⁷⁶

⁷⁷⁶ (World: (خبرگزاری میزان) Text,Image, fa, "خبرگزاری میزان", "نگاهی به آرامگاه 'ناصر خسرو' در یمگان افغانستان"⁷⁷⁶ (خبرگزاری میزان, ۰۸/۰۱/۱۳۹۶ - ۱۰:۰۲).



(Nâsir-ı Hüsrev'in türbesinin ön kısmı rastorasyondan sonra çekilen resim)⁷⁷⁷

⁷⁷⁷”حجت خراسان در کوهستان یمگان؛ آرامگاه ناصر خسرو در افغانستان بازسازی شد | ایندیپندنت فارسی“
(Erişim 22 Haziran 2025).



(Nâsır-ı Hüsrev'in türbesinin içindeki Sanduka)⁷⁷⁸



Nâsır-ı Hüsrev'in türbesinin iç kısmı)⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ Google'da Ara” (Erişim 22 Haziran 2025).
 778 “فبر ناصر خسرو بيمگان”

⁷⁷⁹ “طالبان د ناصر خسرو مقبره رغوي”, 8 صبح ورځپاڼه (blog), 18 Aralık 2021.



Nâsır-ı Hüsrev'in türbesinin içindeki duvar ve tavanda yazılan Kur'an ayetleri ve Esmâü'l-Hüsna)⁷⁸⁰

⁷⁸⁰Khaama Press, "Afghanistan's Ismaili scholar, Naser Khosrow's tomb at risk of collapse", *Khaama Press* (21 Haziran 2024).

KAYNAKÇA

- اصبح ورخپانه "طالبان د ناصر خسرو مقبره رغوي". (blog), 18 Aralık 2021.
<https://8am.media/ps/taliban-repair-nasir-khosrows-tomb-residents-of-badakhshan-the-taliban-destroyed-parts-of-the-tomb/>
- Abdulrafi Rahimî - Âdinevend, Mesûd. "Berresi-i ârâ ve Efkâr-i Madelung der Bâre-i Firka-i İsmailiyye ez-Âğâz-ı Tesis-i Devlet-i Fâtîmiyân". *Tervîc-i Suhan-i Târih* 10/24 (2016), 7-27.
- Adil Salim, Abdulcader. *el-İsmâiliyun Keşfü'l-Esrâr ve Nakdü'l-Efkâr Tahsil ve Ard li Kitâbi Ebi'l-Kâsım el-Büstî min Keşfi'l-Esrârî'l-Bâtiniyye ve Avâr-i Mezhebihim*. Kuveyt, 2002.
- Âjend, Yakup. "Karmatiyân-ı Multân". *Pujûhişnâme-i ulûm-i İnsânî* 1/38 (1382), 1-9.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. "Karmatîler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Din bilimleri akademik araştırma dergisi* 10/3 (2010), 199-246.
- Avcu, Ali. *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Ay, Zahide. *Nâsır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmaililileri (10.-15. Yüzyılları)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Azamat, Nihat. "Nâsır-ı Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/395-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farq beyne'l-fırağ ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*. thk. Lecnetü İhyâi't-Türâs el-Arabî. Beyrut, ts.
- Berkî, Ebu Cafer Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed b. Halid. *Ricâlü'l-Berkî*. thk. Haydar Muhammed Ali el-Bağdadi. Müessesü'l-İmam el-Sadık Yayınları, 2012.
- Bertel's, Yevgeny Eduardovich. *Nâsır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân*. çev. Yahya Âryenpûr. Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İnan Yayınları, 1967.
- Beyhakî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin. *Târih-i Beyhakî*. Tahran: Hirmend yayınları, 1997.
- Brown, Edward. *Târih-i Edebî İnan*. çev. Ali Pâşâ Salih. Tahran, 1956.
- C. brockelman. *Târih-i Düvel ve Milet-i İslâmî*. çev. Hâdi Cezâyirî, 1967.
- Ca'fer b. Mansûr el-Yemen. *Serâir ve Esrârü'n-Nutakâ*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut, 1984.
- Cüveynî, Ebü'l-Muzaffer Alâüddîn Atâ' Melik b. Bahâiddîn Muhammed. *Târih-i Cihângüşâ*. thk. Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvînî. Tahran: Dünyâ-yı Kitap, 2003.
- Çâhârdehî, Nureddin. *İsmâiliyye-i Güzeşte ve Hâl*. Tahran: İntişârât-i Âferiniş, 2022.

- Çubukcu, Asri. "Muiz-Lidînilâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/96-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa, 2017.
- Daftary, Farhad. *İsmâiliyye ve İran*. çev. Bedreî Feridun. Tahran: Farzan Rûz, 2009.
- Daftary, Farhad. "Muhammed b. İsmâil el-Mektûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Derperiş, Abdullah. *Fırka-i İsmâiliyye der İran der Karn-i Sevüm ve Çâhrum-i Hicrî*. Sistân Beluçistân Üniversitesi, Yüksekisans Tezi, 2012.
- Deştî, Ali. *Tesvîr-i ez Nâsır-ı Hüsrev*. Sâzmân-i İntişârât-i Câvidân, 1362.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan. *Beyânü Mehebi'l-Bâtiniyye ve Butlânih*. İstanbul, 1938.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî el-Versinânî. *A'lâmu'n-Nübüvve*. thk. Salah es-Sâvî - Gulam Rıza Avânî. Tahran, 2004.
- Ebü'l-Meâli, Muhamed b. Hüseyin el-Alevî. *Beyânu'l-Edyân*. thk. Hâşim Rıza. Tahran, 1963.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Hellmut Titter. franz steiner verlag Yayınları, 1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*. thk. Hellmut Ritter, 1980.
- Ethe, Hermann. *Târih-i Edebiyât-ı Fârsî*. çev. Şafak Rızazâde. Tahran: Bungâh Tercüme ve Neşr-i Kitap Yayınları, 1958.
- Ezdî, Hüseyin. "Faaliyet-i Dâiyân-i İsmâilî der İran". *Pujûhişnâme-i ulûm-i İnsânî Dânişgâh-i Şehit Behiştî* 51 (2006), 11-28.
- Ezdî, Hüseyin. "Nasır-ı Hüsrev ve İsmailiyye". *Keyhan-ı Endişe* 43 (ts.), 149-157.
- Fethî, Ebu'l-Fadl vd. "Tevîl der Rivâyât-i İsmâilî". *Ulûm-i Hadîs* 24/92 (1398), 54-77.
- Gâlib, Mustafa. *el-A'lâmü'l-İsmâiliyye*. Beyrut, 1964.
- Gâlib, Mustafa. *Târihu'd-Daveti'l-İsmâiliyye*. Beyrut: Dârul-Ündülüs, 1965.
- Gerdîzî, Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd. *Zeynü'l-Ahbâr*. thk. Abdülhay Habîbî. Dünya-yı Kitap, 1984.
- Gulamrızayî, Muhammed. *Sî Kaside-i Nâsır-ı Hüsrev*. Tahran: Câmî Yayınları, 1996.
- Hafız Ebrû, Nureddin b. Abdullah. *Mecmeu't-Tevârihi's-Sultâniye Bahşi Hülefâ-i Aleviye-i Mağrib ve Mısır ve Nezâriyân ve Refîkân*. Tahran: İntişârât-i Rûznâme-i İtlâât, 1983.

Hamedânî, Raşîduddin Fadlullah. *Câmiu't-Tevârih*. thk. Muhammed Revşen. Tahran: Mirâs Mektup Yayınları, 2008.

Hamidî, Seyyit Cafer. *Nehzet-i Ebû Saîd Gennâve-i*. Tahran: Resâ yayınları, ts.

Hândmîr, Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmiddîn Muhammed b. Hâce Celâlidîn Muhammed b. Hâce Burhâniddîn Muhammed-i Hüseyinî Şîrâzî. *Düstûr-ü'l-vüzerâ*. thk. Saîd Nefîsî. Tahran: İkbâl, 1317.

Hasan Zâde, Elmira. "Tasvîr-i Bihîşt ve Dûzah der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev". *Tesvîr-i Bihîşt ve Dûzah der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev*. 98-105, 2015.

Hasanî, el-Seyyid Cemâleddin Ahmed b. Ali el-. *Umdetü't-Tâlib fî Ensâb-i Âl-i Ebî Tâlib*. Necef: Haydariyye Yayınları, 2., 1961.

Hatîbî, Ebu'l-Fadl. "Ebû Sehl Zûzenî". *Dâiretü'l-Maârif-i Büzürg-i İslâmî*. C. 5. Tahran: Merkez-i Dâiretü'l-Maârif-i Büzürg-i İslâmî, 1399.

Hemedânî, Abbas. "Fatimiyân". çev. Yakup Âjend. *İsmâliyân*. 147-256. Tahran: Mevlâ Yayınları, 2013.

Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Horasanî, Ahmed Emirî - Şu'â, Zehrâ Encüm. "Ber-resî Te'vîl der Eş'âr-ı Nâsır-ı Hüsrev". *Fünûn-i Edebî (İlmî-Pujûhişî)* 3 (1395), 15-28.

Istahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. thk. Erec Efşar. Tahran: Büngâh, 1347.

İbâdî, Ahmed Muhtar. *fî't-Târihi'l-Abbâsî ve'l-İndülûsî*. Beyrut: Dâru'l-Nuhdatu'l-Arabiyye, 1971.

İbn Hâcer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Beyrut, 2002.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. Halil Memûn Şiha - Ömer el-Selâmî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1996.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *el-İber" Târih-i İbn. Haldûn*. çev. Abdul Muhammed Âyetî. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, ts.

İBN Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemharatü Ensâbi'l-Arab*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye el-Lübnâniyye, 1983.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, 1414.

- İbnü'd-Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-Dürrer ve'l-Câmiu'l-Gurar*. thk. Salahaddin el-Müneccid. Kahire, 1961.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ - Mustafa Abdulkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Telbîsü İsblîs*. Kahire, 1928.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târih*. çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdüs-Selam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Tarih*. çev. Hamid Rıza Âjir. Tahran: Esâtir Yayınları, 2006.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İdrisî, İmâduddin İdris b. Hasan. *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1973.
- İdrisî, İmâdüddin b. Hasan b. Abdullah. *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnü'l-Âsâr*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endelüs Yayınları, 1986.
- İlhan, Avni. "Bâtınıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İlhan, Avni. "Ebû Ya'küb es-Sicistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/252-253. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İsfendiyâr, Keyhüsrev. *Debistân-ı Mezâhib*. thk. Rahim Rızazâde Melik. Tahran: Gülşen Yayınları, 1983.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırkatî'n-Nâciyeti ani'l-Fırakî'l-Hâlikîn*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- İsmailzade, Firûz - Muhakkik, Mehdî. "Berresi şive-yi tashih ve tahlil-i divân-i Nasır-ı Hüsrev". *Fasıl-name-i ilmî tefsir ve tahlil-i mütün-i zebân ve edebiyat-i farsî 2* (2019), 193-216.

Kalâvendî, Zîbâ vd. "Bû Nasr-i Müşkân der Tarih-i Beyhakî bâ Tekîd ber Ruykerd-i Manî Şînâsî Nâme-i Emir Mesud ber Kadir Hân bâ İnşâ-i Bû Nasr". *Hemâyiş-i Pujihişhâ-yi Zebân ve Edebiyât-i Fârisî*. 1647-1658. 8. Pujuhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâliât-i Ferhengî, 1394.

Kalkeşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Lübânîyyîn, 2., 1980.

Kâşânî, Takiyyuddin Muhammed b. Şerefiddin Ali el-Hüseynî. *Hülâsetü'l-Eş'ar ve Zübdetü'l-Efkâr*. Tahran: Kütüphâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 272.

Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Şerefiddin. Beyrut: Dâru İhyâ-i türâsî'l-Arabî Yayınları, ts.

Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Takvîmü't-Tevârih (Mecmelü't-Tevârih fî Ahvâli'l-Beşer)*.

Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Takvîmü't-Tevârih (Mecmelü't-Tevârih fî Ahvâli'l-Beşer)*, ts.

Kayrevânî, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kâdî et-Temîmî el-. *Esâsü't-Te'vîl*. thk. Ârif Tâmir. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.

Kazvînî, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud. *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*. Beyrut: Dâru Sâdır Yayınları, ts.

Kesâî, Meryem vd. "Nakd ve Tahlîl-i Mefhûm-i Nefs der Âsâr-i Nâsır-ı Hüsrev". *Du Fasıl-nâme-i Târih-i Edebiyat 2 (1401)*, 63-83.

Keşşî, Ebu Amr Muhammed b. Ömer b. Abdulaziz. *Ricâlü'l-Keşşî*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 2009.

Kirmânî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah. *Kitâbu'r-Riyâd*. thk. Ârif Tâmir. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1960.

Korkmaz, Sıddık. *Şîa'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2., 2015.

Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2., 2012.

Kummî, Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî. *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkur. Mekrez-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1982.

Küleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk. *el-Kâfî*. thk. Ali Ekber el-Ğîfârî. Tahran, 1988.

Lewis, Bernard. "Peydâyiş-i İsmâiliyye". çev. Yakup Âjend. *İsmâiliyân*. Tahran: Mevlâ Yayınları, 2013.

Lewis, Bernard. *Tarihi İsmâiliyân*. çev. Feridun Bedreî. Tahran: Ofset Şirketi Yayınları, 1984.

- Louis, Massignon. "Karmâtiyân". çev. Yakup Âjend. *İsmâîliyân*. 125-145. Tahran: Mevlâ Yayınları, 2013.
- Madelung, Wilferd. *Fırkâhâ-yi İslâmî*. çev. Ebu'l-Kasım Sırrî. Tahran: Esâtir Yayınları, 1998.
- Madelung, Wilferd. "İsmâîlilik: Eski ve Yeni Davet". çev. Muzaffer Tan. *Dinî araştırmalar* 9/25 (2006), 281-294.
- Madelung, Wilferd. "İsmâîliyya". *Encyclopedia of Islam-Leiden* 4 (1997), 198-204.
- Makdîsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-. *Kitâbü Ahşeni't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-eşkâlîm*. Medbûlî, 1991.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-. *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1418.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fatımiyyin el-Hulefâ*. thk. Cemâleddin el-Şeyyâl. Kahire, 1967.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed et-Takî. *Bihâru'l-Envâr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1983.
- Melekî, Mâide. *Tevîl der Âsâr-i Mansûr-i Nâsır-ı Hüsrev*. Dânişgâhi Gîlân, Yüksek Lisans Tezi, 1394.
- Merçil, Erdoğan. "Mahmûd-ı Gaznevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/362-365. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Merçil, Erdoğan. "Meymendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/504. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Meşkûr, Muhammed Cevâd. *Ferheng-i Fırak-ı İslâmî*. Meşhet: Bünyâd-ı Pejuhişhâyi İslâmî Âstân-i Kuds-i Rızâvî, 1989.
- Mez, Adam. *el-Hadâratu'l-İslâmiye*. çev. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride. Kahire, 1948.
- Michael Jan de Goeje. *el-Karâmita*. çev. Zine Hüseyinî. Dâru İbn Haldûn Yayınları, 1978.
- Mu'izî, Meryem. *İsmâîliyye-i Bedahşan*. Tahran: Pujuhişkede-i Târih-i İslâm, 1395.
- Mumtehin, Hüseyin Ali. *Nehzet-i Karmatiyan*. Tahran: İntişârâti Dânişgâhi Şehit Behiştî, 1992.
- Mustafa, İbrahim vd. Kahire: Mucmeu'l-Luğatü'l-Arabiyye, 1972.
- Müctebâî, Fethullah. "Nigâh-i Diger be Tarihi Vefat-i Nasır-ı Hüsrev". *Name-i Ferhengistan* 14/4 (2015), 15-19.

Müstevfî, Hamdullah. *Târih-i Güzîde*, ts.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris. *Câmiu'l-Hikmeteyn*. thk. Muhammed Muin. Tahran, 1952.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris. *Güşâyışü Rehâyış*. thk. Saîd Nefîsî. Tahran: Esâtir Yayınları, 1390.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris. *Hânu'l-İhvân*. Tahran: Kitâphâne-i Bârânî, 1338.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Dîvân-ı Eşâr-ı Ebu Muîn Hakîm Nâsır-ı Hüsrev Kubâdiyânî*. thk. Seyyid Nasrullah Takvâ. Tahran, 1928.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Dîvân-ı Eşâr-ı Hakîm Nâsır Hüsrev Kubâdiyânî*. thk. Müctebâ Mînevî - Mehdî Muhakkik. Tahran: Silsile-i Dâniş-i İrânî Yayınları, 1357.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Divân-ı Nâsır-ı Hüsrev*.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Rûşenânâme*. thk. Mahmud Ganîzadeh. Tahran: Esâtir Yayınları, 1400.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Sefernâme*. thk. Muhammed Debîr Siyâkî. Tahran: Sipih. Yayınları, 1335.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Vechi Dîn*. Tahran: Esâtir Yayınları, 1393.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Vech-i Dîn*. thk. Gulam Rıza A'vânî. Tahran: İntişârât-i Encümen-i Felsefe-i İrân, 1976.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî. *Zâdü'l-Müsâfirin*. thk. Seyit Muhammed İmâdî Hâirî. Tahran: Mirâs Mektup Yayınları, 1384.

Nâsır-ı Hüsrev, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî Nâsır-ı. *Ruşnâyî Nâme*. Berlin: Kâviyânî Yayınları, 1961.

Nâsirî, Abdullah Tâhirî. *Fâtîmiyân der Mısır*, 2000.

Nazarî, Celil. "Cehânbinî Nâsır-ı Hüsrev". *Mecelle-i Ulûm-i İctimâî ve İnsânî Dânişgâh-i Şîrâz* 3 (1384), 185-201.

Necâşî, Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs. *er-Ricâl*. Bombay, 1317.

Necâşî, Ebü'l-Hüseyn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Abbâs. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010.

Nesefî, Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kand fi Zikr-i Ulemâ-i Semerkand*. thk. Yusuf el-Hâdî. Tahran: Âine-i Mîrâs Yayınları, 1999.

Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa. *Fıraku's-Şi'a*. thk. Helmut Ritter. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1931.

Nizâmülmülk, Ebû Alî Kıvâmüddîn Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî. *Siyasetnâme*. thk. Murtaza Müderrisî Çahardehî. Tahran: Zevvâr Yayınları, 1965.

Nuveyrî, Ahmed b. Abdilvehhhab. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. thk. Muhammed Câbir el-Hînî. Kahire, 1984.

Onat, Hasan. *Emevîler devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Onat, Hasan. "İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/91-92. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Öz, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar, 5. Basım, 2018.

Öz, Mustafa. "Deysâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/270-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öz, Mustafa. "Meymûn el-Kaddâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/505. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Öz, Mustafa. "Müeyyed-Fiddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/484-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öz, Mustafa. "Ta'aîmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Anseklopedisi*. 39/548-549. İstanbul, 2010.

Öz, Mustafa. "Ubeydullah el-Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Öz, Mustafa - Şek'a, Mustafa Muhammed eş-. "İsmâiliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/128-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmülmülk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/194-196. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Merv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/221-223. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Paikar, Nasruddin. *Murûr-i Güzerâ ber Târih-i Muâsır-i İsmâiliyân Âsyâ-i Miyâne*. Toronto, 2020.

Paikar, Nasruddin. *Nâsır-ı Hüsrev ve Hudâ Şinâsî der İsmâilizm-i Felsefî*. Toronto: Sîsmâyî Şiğnân, 2021.

Pehnâdiyân, Şâhîn. *Hilâfet-i Fâtîmiyân İsmâilî ez-Zuhûr tâ Sukût*. Zerrin Mehr Yayınları, 2009.

Press, Khaama. "Afghanistan's Ismaili scholar, Naser Khosrow's tomb at risk of collapse". *Khaama Press* (21 Haziran 2024). <https://www.khaama.com/afghanistans-ismaili-scholar-naser-khosrows-tomb-at-risk-of-collapse-32654/>

Râzî, Emin Ahmed. *Tezkire-i Heft İklim*. thk. Seyyit Muhammed Rıza Tahirî. Tahran: Suruş Yayınları, 1378.

Rûhânî, Rıza. "Kur'an ve Te'vil-i ân ez didgâh-i Nâsır-ı Hüsrev". *Mutâliât-i İslâmî* 58 (1381), 69-94.

S. M., Stern. "Nahüstîn Dâiyân-i İsmâilî der Şimâl Ğarbi İnan, Horasan ve Mâverâünnehr". çev. Feridun Bedreî. *Dânişkede-i Edebiyat* 1 (ts.), 23-69.

Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferruh. *Besâiru'd-Derecâtî'l-Kübâ fî Fedâili Âl-i Muhammed*. Kum, 1374.

Samerrâî, Abdullah Sellüm. *el-Ğulüvv ve'l-Firaki'l-Ğâliyye fî'l-Hadâratî'l-İslâmiyye*. Londra-Bağdat: Dâru'l-Vasıt Yayınları, 1988.

Seâlibî, Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail. *Âdâbu'l-Mülük li Ebî Mansûr es-Seâlibî*. thk. Dr. Abdulhamid Hamdan. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2007.

Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî. *el-Ensâb*. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.

Semerkindî, Devletşâh b. Bahtîşâh. *Tezkiretü's-Şua'râ*.

Semerkindî, Devletşâh b. Bahtîşâh. *Tezkiretü's-Şua'râ*. thk. Edward Brown. Tahran: İntşârât-ı Esâtır, 2003.

Server, Muhammed Cemâleddin. *ed-Devletü'l-Fâtîmiyye fî Mısır; Siyâsetühâ ed-Dâhiliyeti ve Mazâhiru'l-Haddâratî fî Ahdiâ*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî Yayınları, 1967.

Sicistânî, Ebû Ya'kûb. *İsbâtü'n-Nübüât*. thk. Ârif Tâmir. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1982.

- Sicistânî, Ebû Ya'kûb. *Keşfu'l-Mahcûb*. Tahran: Encümen-i İrân Şinâsî Fıransa der Tahran, 1979.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb. *Kitâbu'l-iftihâr*. thk. İsmail Kurban Hüseyin Poonawala. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.
- Subhânî, Ca'fer es-. *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*. 8 Cilt. Kum: Müessestü'l-İmam es-Sâdık, 2007.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed B. Abdilkerim b. Ebi Bekir Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emir Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Marife Yayınları, 1993.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed B. Abdilkerim b. Ebi Bekir Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Kısra Salih el Ali. Beyrut: Müessesetü'l-Risâlet-i Nâşirûn Yayınları, 2015.
- Şenzeybek, Aytekin. "Ebu'l-Hattab El-Esedi ve Hatabiyye Fırkası". *Marife Dergisi* 15/1 (2015), 87-116.
- Şenzeybek, Aytekin. "On İki İmam Dönemi Bazı İmamet Prensipleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 571-592.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâilu'l-Makâlât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1983.
- Şeyhân, Ahmed. *Ferheng-i Coğrâfiyâyî İran*. Tahran: Artış Yayınları, 1950.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülük*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut, Tarih.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Tarihu'r-Rusül ve'l-Mülûk ve Sılatü Tarihi't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Tâjbaş, İsmail - Şâgeştâsbî, Mevlüt. 8. "Hüccet ve İmamı Kâim der Âsâr-ı Nâsır-ı Hüsrev ve Mukâyese-i Ân bâ Mehdeviyet der Şîa'-i İmâmiyye". *Asr-i Âdîne* 15-16 (1393), 47-69.
- Tâjbaş, Pervîn. "Bâztâb-i Efkâr-i İsmâiliyye der Âsâr-ı Nâsır-ı Hüsrev". *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî Dânişgâh-i Tahran*, 261-281.
- Tâmir, Ârif. "el-Karâmita". Beyrut, 1970.
- Tâmir, Ârif. *Târîhu'l-İsmâiliyye"ed-Da've ve'l-Akîde*. Londra, 1991.
- Tan, Muzaffer. "Horasan ve Maverâünnehir'de ilk İsmâîlî Faaliyetler". *Dinî Araştırmalar* 10/30 (2008), 55-73.
- Tan, Muzaffer. *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

- Tan, Muzaffer. "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 17/2 (2012), 111-145.
- Tan, Muzaffer. *İslam Mezhepleri Tarihi*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk. *er-Ricâl*. thk. Muhammed Sadık. Necef, 1961.
- Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed İbnü'l-Hasan. *İhtiyâru Marifeti'r-Ricâl (el-Marûf bi-Ricâli'l-Keşşî)*. thk. Cevâd el-Kayyumî İsfahanî. Kum: Müessestü'n-Neşri'l-İslâmî, 2006.
- Tûsî, Hâce Nasîrû'd-Dîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan. *Ravzatu't-Teslîm*. thk. W. Ivanow. Âftâb, 1984.
- Utbî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Abdulcebbar el-. *Târihi Yemînî*. çev. Ebû'ş-Şeref Nâsîh b. Zafer b. Sa'd Cürfâdekânî. Tahran: Muhammed Ali Ferdin, 1334.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Ezher (Mimari)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/53-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- W. Ivanow. "Nasır-ı Hüsrev ve İsmâiliyân". çev. Yakup Âjend. *İsmâiliyân*. 411-475. Tahran: Mûlâ Yayınları, 2013.
- W. Ivanow. *Nasır-ı Khusraw and Ismailism*. Bombay: Thacker and Co (in East), 1948.
- Walker, Paul E. *Ebû Yakûp Sicistânî : Mütefekkir ve Dâi-yi İsmâilî*. çev. Feridun Bedreî. Tahran: Ferzân Rûz Yayınları, 1998.
- William James, Durant. *Târih-i Temeddün "Asr-i İmân*. çev. Ebû Tâlib Siyâmî. Tahran: İntişârât-i İlmî Ferhengî, 1994.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1995.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1977.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut, 1977.
- Zahîr, İhsan ilâhî. *el-İsmâiliyye Tarih ve Akâid*. Lahur: Dâru't-Tercümanü's-Sünne, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Kâmil elHarrat. Müessese er-Risâle, 3., 1985.
- Zeki, İzzetullah. *Gazneli Mahmud'un Din Politikası*. Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları, 2919.

خبرگزاری میزان. Text, Image. *fa*. "میزان, خبرگزاری". "نگاهی به آرامگاه ناصر خسرو" در یمگان افغانستان. *World*: ۱۰:۰۲ - ۰۸/۰۱/۱۳۹۶. خبرگزاری میزان. Erişim 22 Haziran 2025.
<https://www.mizanonline.ir/fa/news/273599/افغانستان-در-یمگان-ناصر-خسرو>

"Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi » Makale » Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". Erişim 21 Eylül 2025.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4285/255131>

Kelâm-i Pîr (Heft Bâb Bâbâ Seyyidinâ. thk. Ivanow W. Bombay: Muzafferî Yayınları, 1934.

"حجت خراسان در کوهستان یمگان؛ آرامگاه ناصر خسرو در افغانستان بازسازی شد | ایندپندنت فارسی". Erişim 22 Haziran 2025. <https://www.independentpersian.com/node>

"Google'da Ara" - قبر ناصر خسرو یمگان". Erişim 22 Haziran 2025.
<https://www.google.com/searc>