

ORTA ASYA'DA ŞİİLİK: HORASAN, MAVERAÜNNEHİR VE BEDAHŞAN'A İSMAİLİLİĞİN GİRİŞİ VE GELİŞİMİ

Zahide AY*

Özet

Bu çalışmanın amacı, günümüzde Orta Asya olarak adlandırılan, geçmişte yer yer Horasan, Transoxiana, Maverainnehir, Türkistan, Toharistan, Bedahşan gibi adlarla anılan bölgelerde genelde Şiiliğin özelde İsmaililiğin tarihsel gelişimini analiz etmektir. Şiiliğin öğretisel gelişimi üzerinde değil, bölgedeki tarihsel gelişimi üzerinde durulmuştur. Bu yapılırken de çalışmamızın konusu olan bölgeler ele alınmıştır. Şiiliğin Arap yarımadası, Irak ve güney batı İran bölgelerindeki gelişimi bahis konusu yapılmamıştır. Horasan ve Maverainnehir'de IX. yüzyılın ilk yarısında yayılmaya başlayan İsmaililiğin bugünkü temsilcileri olan Bedahşan İsmailileri ve onların geleneğindeki Nasır-ı Hüsrev ve Ahmed-i Yesevi'nin rolü üzerinde durulmuştur. Bu çalışma hazırlanırken *Tarih-i Taberi*, *Siyasetname*, *el-Kamil fi't-Tarih*, *Kitab el-Fihrist*, *Tarih-i Buhara* gibi, aslında yazıldıkları dönemin bizzat tanıkları olmayan ve de saray çevrelerine yakın yazarlar tarafından yazılması sebebiyle kısmen taraflı olabilen dönemin genel kaynaklarının yanısıra; Ivanow, Stern, Lewis, Madelung, Daftary gibi bu alanın önde gelen uzmanlarının araştırma eserleri ve makalelerinden yararlanılmıştır. Bunlara ek olarak, özellikle Bedahşan bölgesi ile ilgili kısım ise, sahada yaptığımız gözlem ve şifahen topladığımız metinlere dayandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsmaililik, Orta Asya, Nasır-ı Hüsrev, Ahmed-i Yesevi.

SHIISM IN CENTRAL ASIA: ENTRY AND DEVELOPMENT OF ISMAILISM INTO KHORASAN, TRANSOXIANA AND BADAKHSAN

Abstract

The aim of this study is to analyze the historical development of Shiism in general, and Ismailism, in particular, in and around the regions which were previously called as Khorasan, Transoxiana, Mavaraunnahr, Turkistan, Toharistan, Badakhshan. The study focuses on the historical development rather than doctrinal development of Shiism. The regions in Arabian sub-continent, Iraq and south-west Iran are not included in the study. The study mainly points out the Ismailis of Badakhshan who are the present representatives of Ismailism and spread into Khorasan and Transoxiana in first half of the 19th century, and the roles of Nasir-i Khusraw and Ahmad-i Yasawi, and their tradition.

* Öğr. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Tarih Eğitimi Bölümü, Konya/Türkiye, ayzahide@yahoo.com

While preparing this study, the main experts of the subject like Ivanow, Stern, Lewis, Madelung, Daftary were referred to, besides the main sources like *Tarikh al-Taberi*, *Siyasat-nama*, *el-Kamil fi't-Tarih*, *Kitab el-Fihrist*, *Tarikh-i Bukhara*, which are actually non-direct witnesses of the era they were written in and partly one-sided sources because they were written by the writers who were close to the palace environments. Additionally, the part related to Badakhshan region is based on our own observations and the oral texts collected by us from the region under discussion.

Keywords: Ismailism, Central Asia, Nasir-i Khusraw, Ahmad-i Yasawi

Giriş

İsmailî propagandası Horasan ve Maverâünnahir'de IX. yüzyılın ilk yarısında yayılmaya başlamıştı. Bu dönemde bölgeye Hüseyin b. Ali el-Mervezi, Ahmed el-Nesefi gibi bazı dâiler gönderilmiştir. Daha sonrasında da Samanî emiri II. Nasr Döneminde İsmailî hareketi bölgede büyük bir başarı elde etmiştir. Bu başarı, II. Nasr'ın tahtan indirilmesi sonucu gölgelenmiş gibi görünse de, IX. yüzyıldan itibaren İsmailîlik Orta Asya'da asıl ve kalıcı başarısını Bedaḥşan'da sergileyecektir. Öyle ki, bölgede oluşan İsmailî geleneğine damgasını vuracak olan Nasır-ı Hüsrev, tıpkı bizdeki akademik çevrelerin yorumladığı hâliyle Türk Müslümanlığında Ahmed-i Yesevi'nin rolüne benzer bir etkiyi Bedaḥşan'da yaratacaktır. İşin ilginç yanı, Bedaḥşan İsmailî geleneği, Ahmed-i Yesevi'nin, Fatimî imam-halifesi Mustansır el-Billah tarafından Bedaḥşan'a dâi olarak gönderilen Nasır-ı Hüsrev gibi, Türkistan'a dâi olarak gönderildiğini ileri sürmektedir. Bütün bunları anlatmaya geçmeden önce, bu aşamaya gelene kadar neler olduğuna bakmak gerekmektedir. Bunun için de, makalenin mekânsal olarak konusu olan Horasan, Maverâünnahir ve Bedaḥşan'a İsmailîliğin girişi ve gelişimini, zamansal olarak "Abbâsî hareketi dönemi", "Karmatî hareketi dönemi", "Fatimî hareketi dönemi" ve "Fatimî sonrası dönem" olarak sırasıyla dört aşamada inceleyeceğiz.

Abbâsî Hareketi Döneminde Şiiğin Horasan'a Girişi:

Horasan'a Şiiğin girişi ve gelişmesinin Emevi hanedanına karşı gelişen Abbâsî hareketinin Horasan'daki faaliyetleriyle doğrudan ilgisi vardır. Siyasal iktidarın Emevi hanedanından Abbâsî hanedanına geçmeden önce son altmış yılı içindeki Şii hareketi, Daftary(2007: 57)'nin deyişiyle, birleşik ve uyumlu bir hareket niteliğinde değil, her biri kendi imamına sahip ve kendi öğretilerini geliştiren farklı Şii fraksiyonların var olduğu ve bireylerin bu fraksiyonlardan birinden diğerine serbestçe geçebildiği bir yapıdaydı. Bu dönemde imamlar, sadece Ali soyundan değil, peygamberin dâhil olduğu Haşimi oymağına bağlı herhangi bir koldan gelebiliyordu.

İlk dönem Şiiler arasındaki bu tür bir yaklaşımın nedeni Arap kabile geleneğinde aranmalıdır. Şii geleneğinin savunduğu, Hz. Ali'nin peygamber tarafından kendi ölümünden sonra Müslümanların başına geçmesini vasiyet ettiğine dâir yorumun¹ pek çok İslam tarihçisi arasında, pek mümkün olamayacağı görüşü hâkimdir. (Hodgson, 1977: 241-247; Lewis, 1993: 49) Topluluğun başına geçecek kişinin, veliyaht tayin edilme ya da atama yoluyla değil, seçimle ve karşılıklı gönüllülük ilişkisine göre ve de lider kabul edilen kişinin ölümüyle otomatik olarak feshedildiği sözlü bir geleneğe sahip olan Arap kabileleri, bu gelenek sayesinde 622'de Medine'ye göçle (Hicret), aslında Medineli kabilelerin kendilerine lider olması için Peygamberi davet etmeleriyle İslam devletini de kurmuş oluyorlardı. Aynı şekilde, ilk Şiiler de, peygamberin soyundan gelsin ya da gelmesin, onun içinden çıktığı Kureyş'in önde gelen aşireti Beni Haşim'den gelen herkesi Hz. Muhammed'in ailesinden sayıyordu. Kısacası, Ali'nin sadece Fatima'dan doğan çocuklarını değil, Fatima'dan olmayan çocuklarından gelenleri de, hatta tümüyle Ali soyundan olmayıp peygamberin dedesi Abdülmuttalib'in soyundan gelenleri dahi Ehl-i Beyt içinde sayabiliyorlardı. (Daftary, 2007: 57) Bu durum, 743 yılına gelindiğinde, Hz. Muhammed'in amcası Abbas'ın soyundan gelenlerin imamlığının o zamanki Şiiler tarafından kabul gördüğü bir durum yaratmıştır.²

İlk dönem Şiileri en genel anlamda iki kola ayrılmışlardı. Bunlardan birincisi, ileride *İmamiye* olarak da tanınacak olan Hz. Ali'nin Fatima'dan olan çocuklarından Hüseyin'in soyundan gelenlerin imam olduğunu savunan ılımlı kol idi. Diğeri ise, yakın gelecekte Horasan'da siyasi zaferine ulaşacak olan Abbasi hareketinin temsil ettiği kol idi. Bu kol, ilk başlarda Ali'nin Fatima'dan olmayan yaşayan en büyük oğlu ibn el-Hanefiye'yi³ tanımış, onun ölümünden sonra oğlu Ebu Haşim'i, onun ölümünden sonra da peygamberin amcası Abbas'ın soyundan Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'ı imam tanımışlardır. Güya, Ebu Haşim, ölmeden önce, imamlığın, kendisinden sonra, öldüğü evin sahibinin oğlu Ali b. Abdullah b. Abbas'ın oğlu Muhammed'e geçtiğini vasiyet etmiştir. Muhammed o sıralarda küçük olduğundan da vasiyet evin sahibi Ali b. Abdullah'a emanet edilmiş olur. Muhammed'in ölümü (743) üzerine de bu kol, *el-İmam* lakabıyla tanınan oğlu İbrahim b. Muhammed b. Ali b. el-Abbas'ın imamlığını kabul etmiştir. (Daftary, 2007: 61; Virani, 2007: 5) Böylelikle Emevileri devirmekte Abbasilerin arkasındaki en etkili unsur olan Haşimiye cemaati (Ebu Haşim taraftarları), Abbasi sülalesinden birini imam kabul etmiş oluyordu. Kısacası belki de Ebu Haşim'in ölümünde payı olan Ali b. Abdullah b. Abbas'ın üç oğlundan ikisinin Abbasi hanedanının ilk iki halifesi olmasından yedi yıl önce, bir diğer oğlu radikal Şiilerin imamı olmuştur.

Abbasiler, ilk örgütlenmelerini Şiilerle Emevilerin çatışma alanlarından çok uzaktaki Horasan'da yoğunlaştırmışlardır. (Daftary, 2007: 76) Bu sayede Horasan, Abbasiler için önemli bir üs hâline gelmiştir. Burada hem Emevi yönetiminden memnun olmayan Şii olmayan Arap ve mevali arasında hem de Ebu Haşim b. el-Hanefi b. Ali b. Ebî Talib'den imamlığı devralmalarından dolayı Ehli Beyt'in liderliğini tanıyan Şiiler arasında çok sayıda taraftar bulabilmişlerdi.

El-İmam lakablı İbrahim'in imamlığı sırasında Abbasi propagandası (da've) daha bir hız kazanmış ve bölgeye İranlı mevası Ebu Müslim gönderilmiştir. Ebu Müslim Emevi valisi Nasr b. Seyyar'ı yenerek Merv'i ele geçirmiştir. (El-Taberi: 391-400) İranlı mevali ve çoğunluğu Yemenli Arapların yan yana olduğu, başında Ebu Müslim'in bulunduğu *Horasaniyye* denen Abbasi ordusu 748'de Merv'e girmiş ve kısa sürede bütün Horasan'ı ele geçirmiştir. Bu arada, son Emevi halifesi iktidarı kaybetmesinin hemen öncesinde Haşimiyye-Abbasiye cemaatinin başı olan İbrahim el İmam'ı tutuklatmıştır. İbrahim, kısa süre sonra da zindan da ölmüştür. Horasan'da el-İmam adına siyasi zafere ulaşmış olan Horasanlılar ise, biraz bekledikten sonra, 750 yılında İbrahim'in kardeşi Ebu'l Abbas'ı halife seçerek, Abbasi hanedanının ege-menliğini kurmuşlardır.

Abbasi egemenliğinin ilk yarım yüzyılı boyunca, Arap kabile aristokrasisinin hegemonyası hızla dağılmıştır (Lewis, 1953: 48). Soy, ırk ya da kabile kökenlerine dayanan ayrıcalıklar eski önemini yitirmiştir. Tam da bu nedenledir ki, Abbasi dönemiyle birlikte kabileler arası anlaşmazlıklar hakkında Arap tarihçileri çok az bilgi vermektedirler. Lewis (1993: 99)'e göre tarihçilerin bu sessizliğinin nedeni, kabile aristokrasisinin umuma dair işlerde müdahale gücünü kaybetmesidir. Kabileler arası ilişkiler hâlâ devam etmektedir, ama artık tarih kitaplarına geçecek önemlerini yitirmişlerdir. Bu arada, propagandalarını Şiilik temelinde yürüten Abbasiler, iktidara gelmelerinin ardından Müslümanların çoğunluğunun liderleri olarak kabul görebilmek için, onları iktidara taşıyan bütün Şii liderlerle bağlarını koparmaya başlamışlar ve onları yargılamaksızın ya idam ettirmişler, ya suikastle öldürmüşlerdir. (Nars-hakhi, 1954: 62-65) Abbasi hanedanının Şiilikle olan bağlarını koparan son hamle 775-785 arasında halifelik yapan Muhammed el-Mehdi'nin, "halifelüğün Abbasilere Ebu Haşim b. Hanefi'nin vasiyetiyle değil, bizzat Peygamber'in, amcası Abbas'ı atamasıyla geçtiğini" iddia ettiği açıklaması olmuştur (Daftary, 2007: 79)

Mevalinin eşit hâle gelmesiyle ilk fetihler döneminin garnizon kasabaları, kentsel merkezler hâline dönüşmüşlerdi. Bu kent merkezlerinde artık yeni sosyoekonomik çevreler oluşmuş ve bu çevrelerin zengin sınıfları, kırsalın göçebe boylarından ve topraksız çiftçilerinden keskin çizgilerle kopmaya başlamıştır. İşte kent

sıradan halkı ve kırsalın dışlanmış göçebe ya da köylüleri, şimdi de Abbasi yönetimi altındaki kurulu düzene karşı her türlü harekete yatkındı (Ay, 2005: 2-3; Daftary, 2001: 155). Bu gruptakiler kısa bir süre sonra Lewis (1953: 49)'in deyişiyle başarılı bir devrimle 200 yıl boyunca Şiileri Mısır'dan yönetecekleri Fatimî hanedanını kuracaktır. Madelung (1968: 7-8) ve Daftary (2007: 79), Abbasi hanedanı liderliğindeki yeni rejime yabancılaşan İran ve Orta Asya'daki bazı Şiilerin *Hürremiye* denilen siyasi-dinsel grupların arasına karıştıklarını ileri sürmektedir. İslam ile Zerdüştlük arasında bir orta yol etrafında görüşler geliştiren Hürremiler, X. yüzyılda isyan eden Babek el-Hürremi'yi destekleyenlerdir (Daftary, 1998: 41-59). Asıl kitle ise, kısa süre sonra Ali soyundan gelenlerin imamlığının artık iyice ön plana çıkmış olduğu bir İsmailî devleti olan Fatimîler etrafında toplanacaklardır.

Fatimî hareketi dönemindeki Horasan ve Maverâünnehir Şiilerinin durumuna geçmeden önce, Fatimî dönemi hareketinin doğuşuna öncülük eden Karmatî hareketinin bölgedeki etkilerinden bahsetmemiz gerekmektedir.

Karmatî Hareketi Döneminde İsmailîliğin Horasan ve Maverâünnehir'e Girişi

Abbasilerin iktidara gelişlerinin ilk yüzyılı radikal Şiiler açısından yeraltında oldukları bir dönem olarak nitelendirilebilir. Bu dönem içinde yeni bir örgütlenmeye ortaya çıkışlarını gerçekleştirecekleri Karmatî hareketine giden yolda, kendi içlerinde birtakım bölünmelere gitmişlerdir.

Emevi Döneminin Hz. Ali'nin oğlu el-Hanefiye'nin kolundan gelen ya da yetkisini bu koldan gelen çeşitli imamlardan alan gruplarca temsil edilen kolu (mevla Şiiliği), Abbasi devrimiyle neredeyse tümüyle sona ermiştir. Geriye kalanlar artık Ali soyundan ortaya çıkacak herhangi birinin imamlığını kabul edecek durumdaydılar. Tam da böyle bir zamanda *el-Sadık* adıyla tanınan imam Cafer'in imamlığı önem kazanmaya başlamıştır. Artık onlar için tek imam soyu Ali'nin Fatima'dan yürüyen kollarına indirgenmiştir (Daftary, 2007: 79) Bundan böyle Şiiler; İmamiye (Oniki İmamcılar), Zeydiye ve İsmailiye (Yedi İmamcılar) olmak üzere üç farklı koldan gelişecekti. Karmatîler ve Fatimîler ile bu makalenin konusu olan Orta Asya'nın Şiileri, İsmailiye kolunu takip etmişlerdir. Karmatî hareketi ilk olarak IX. yüzyılın ikinci yarısında kurucusu Hamdan Karmat'ın önderliğinde Irak'ta ortaya çıkmıştı. Abbasilerin dikkatini çekmeye başlayana kadar propaganda (da've) Rey, Kum, Kaşan ve Hemedan gibi orta ve kuzey İran'da, oradan da Horasan ve Maverâünnehir'de yayılmaya başlamıştır.

İran'daki Karmatî liderliğine bağlı İsmailî da'vesinin merkezi olan Rey'deki ilk örgütlenmenin başında Halef (el-Hallac) adlı bir dâi bulunuyordu.⁴ Ondan sonra yerine oğlu Ahmed b. Halef, sonrasında da Ahmed'in baş yardımcısı Giyas merkezin başına geçmiştir.⁵ Giyas'ın kendi inisiyatifiyle çok sayıda yandaş kazandığı Horasan'da İsmailî da'vesinin resmen başlaması 903-913 yıllarına rastlar. Hareketin merkezinin Nişabur'dan Merv'e taşınması Giyas tarafından da'veya kazandırılan Hüseyin b. Ali el-Mervezi ile olmuştur.⁶ Sonradan dâiliğe getirilecek olan bu emir sayesinde Merv ve komşu bölgeler Herat, Meymene, Talikan, Gur gibi illerde yaşayanların çoğu İsmailîliği kabul etmiştir. (Stern, 1960: 60-61; Daftary, 2007: 111)

Samanoğullarından Ahmed b. İsmail'in yönetimi sırasında (907-914) Mervezi, Sistan (Arapça Sicistan)'daki Samanî askerî gücünün komutanı olarak bölge emiri konumundaydı. Ahmed b. İsmail'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu II. Nasr'a karşı 918'de Herat'ta ayaklanmış ve yenilgiye uğramıştır. Bir süre Samanîlerin sarayında yaşadıkdan sonra Horasan'a dönmüş ve orada İsmailîlerin başdâiliğine getirilmiştir. Kendisinden sonra yerine dâi olarak bugünkü Özbekistan'daki Nekşeb (Arapça Nesef) kasabasından saygın bir filozof olan Ahmed el-Nesefi'yi atamıştır. (Nizamü'l-Mülk, 1999: 232) Nesefi, Mervezi'nin öğüdü doğrultusunda Buhara'daki Samanî yöneticilerini İsmailîliğe kazandırmak amacıyla karargâhını Horasan'dan Maverâünnehir'e (Merv'den Buhara'ya) taşımıştır. Buradaki kısa süreli ikametinden sonra da kendi kasabası Nekşeb'a yerleşmiştir. Burada Samanî emiri ve yakın çevresi arasından taraftar kazanmıştır. Onların yardımıyla tekrar Buhara'ya dönerek Samanî sarayına girmiş ve II. Nasr ve veziriyle yakınlık kurmuştur. (Narshakhi, 1954: 96) Walker (1994: 345), onun dönemini, Horasan İsmailîlerinin Samanî sarayında kabul gördüğü başarılı bir dönem olarak değerlendirmektedir. Samanî emiri II. Nasr döneminde İsmailî hareketi bölgede büyük bir başarı elde etmiştir. II. Nasr'ın kendisi, başveziri Balâmi, ünlü Şair Rudaki ve Buhara'da söz sahibi olan birçok kişinin İsmailî olduğu sanılır. (Bartold, 1990: 260-261) Buna karşılık Frye (1977: 55), bazı kaynakların söylediği gibi, II. Nasr'ın Fatimî halifesine tabi olduğunu kabul etmenin sakıncalı olacağını, çünkü onun tarafından bastırılan paralar üzerinde Abbasî halifelerinin isimlerinin geçtiğini yazar. Samanî Devleti'nin sınırlarında yer alan Yukarı Amu Derya boyundaki Bedahşan, o dönemde daha Müslümanlığa geçmemiş, eski dinlerine devam eden toplulukların yaşadığı bölgelerdi (Negmatov, 1998: 79).

Buhara'daki bu dönem fazla sürmemiş, Türk gulamlar, ordu komutanları ve şehir ulemasından oluşan İsmailî karşıtları, II. Nasr'ı devirerek yerine oğlu I. Nuh (943-954)'u geçirmişlerdir (Frye, 1968: 142; Nizam'ül-Mülk, 1999: 233-237). Nesefi ve yardımcılarını idam ettirmişler, İsmailî taraftarlarına bütün Hora-

san ve Maverâünnehir'de kötü muamele göstermişlerdir (İbnü'n-Nedim, 1987: 234; Nizam'ül-Mülk, 1999: 238-239). Samanî emirliğinin sınırındaki Bedahşan'a İsmâililiğin girişi de büyük ihtimalle bu dönemde olmuştur.

Bu trajediye rağmen İsmâilî da'vesi bölgeden silinememiş, el-Nesefî'nin oğlu Mesud ve Rey'deki da've merkezinin de başında olan dâî Ebu Yakub el-Sicistani ve yardımcıları sayesinde yeniden canlanmıştı (Daftary, 2007: 113; Naci, 1377: 640). Bu dönemde Buhara'nın kentli İsmâilîleri arasında İbni Sina'nın babası ve kardeşi de bulunmaktaydılar (Daftary, 2007: 202-203). Ezilmişlerin İsmâilî taraftarlığının yanı sıra kentli elit içinde de doğru yolu İsmâililikte bulmayı umanlar vardı. Bu konu, İslam toplumunda ulemanın ortaya çıkışıyla doğrudan alakalıdır. Şöyle ki, Abbâsî hanedanının ilk yılları, peygamberin çevresindeki kişilerden oluşan ilk kuşaktan hiç kimsenin artık hayatta olmadığı yıllardı. Çözülmesi gereken bir davranış sorunuyla karşılaşıldığında, bu konuda Allah'ın buyruğunun ne olabileceğine dair fikir sahibi olabilecek kişiler, peygamberin sözlerini ve davranışlarını örnek gösterebiliyorlardı. Ancak o kuşaktan geriye kimse kalmamıştı. Onun davranışlarını ve sözlerini saptamak için sistemli/akademik bir çalışma yapmak gerekiyordu. Bu çalışmayı ancak belli bir uzmanlar grubu yapabilir ki, bu da ulemanın ortaya çıkması demektir. Şimdiye kadar peygamberin halefi tarafından yönetilmeye alışmış olan İslam toplumu, bundan böyle bir takım din uzmanlarına başvurmak zorunda kaldı. Bize göre, Sünni ulema tarafından yönetilmeyi reddeden birtakım kentli elit, başlangıçtaki fikirlerine bağlı kalmaya devam edince "sapkın" durumuna düşmüş ve kendilerine İsmâililikte yer bulmuş olabilirler. Bilindiği gibi başta Cafer el-Sadık olmak üzere birçok On iki İmamcı âlim, Sünnilerce de dinî bilgisine güvenilen otoritelerdi. Ancak bu gibi âlimlerin yanı sıra, Sünni ulemanın uyguladığı şeriat kurallarına kendince karşı çıkan elitler de vardı. Bunlar bir süre sonra hem Sünni ulema hem de Sünni ulemayla iyi geçinen Şii âlimler tarafından dışlanmış olabilirler. Nedeniyse, sadece İslam ilahiyatıyla ilgilenen On iki İmamcı âlimlerin aksine, toplumda adaletin sağlanması adına, siyasi iktidarla ters düşen konuları da dile getirmiş olmaları olabilir (Ay, 2005: 3). İşte İbni Sina'nın babası ve kardeşi de bu şekilde düşünen İsmâilî kentli elit arasında yer almış olabilirler.

X. yüzyılın ortalarına geldiğimizde, Karmatî hareketi uzun süre önce kendi içinde bir bölünme yaşamış ve bu bölünmeden yedinci imam Muhammed b. İsmail'in kaim olduğuna inanan *Bahreyn Karmatîleri*⁷ ile 899'da kendini imam ilan eden Ubeydullah'ın halifeliliğiyle tarih sahnesine giren *Fatimîler* olarak iki ayrı grup meydana çıkmıştır.

Fatimî Hareketi Döneminde İsmaililiğin Bedahşan'a Girişi

Karmatî hareketinin *Karmatîler* ve *Fatimîler* olarak ikiye ayrılmasıyla, X. yüzyılın ortalarına gelindiğinde İsmailîler, imamet anlayışıyla ilgili olarak da ikiye bölünmüş oluyorlardı. Fatimî devletinin doktrinine göre, Muhammed b. İsmail'in ölümünden sonra imamlar silsilesi onun soyundan kesintisiz olarak devam etmiştir. Karmatîlerin doktrinine göre ise, Muhammed b. İsmail'in ölümden sonra, onun soyundan gelenler, onun da'vesini imamlık iddiası gütmekten devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla bu ikinci gruptakiler *mehdi* fikrini savunmuşlar (Stern, 1955: 22) ve *Yedi İmamcılar* olarak kalmaya devam etmişlerdir. Bu bölünme ancak kısmen Fatimî halifesi el-Muizz'in (öl.975) doğu İsmailîleri olarak adlandırılan Bahreyn'deki Karmatîleri Fatimîlere kazandırmak için imamet doktriniyle ilgili giriştiği reformlar sırasında bir kısım Karmatîyi Fatimîler tarafına kazandırmasıyla giderilmiştir (Madelung, 1996: 42).

Horasan ve Maverâünnehir'deki İsmailîlere gelince, onlar da Bahreyn Karmatîleri gibi el-Muizz'in halifeliğine kadarki uzun süre boyunca Fatimî imamet otoritesine muhalif kalmışlardır. İsmailîliğe Yeni Platoncu bir felsefe getirmiş olan Nesefî, Muhammed b. İsmail'in mehdi olarak dönüşü hakkındaki eski inancı korumuştur. Nesefî'nin görüşleri, söz konusu çeşitli Karmatî çevrelerinde kısa zamanda yaygınlık kazanmış ve merkezî bir liderlikten yoksun olan muhalif İsmailîler arasında birleştirici bir işlev görmüştür. (Daftary, 2007: 154) Nesefî'den sonra yerine geçen Sicistani, Nesefî'nin felsefi çizgisinde devam etmiştir. Hayatının son dönemlerine doğru ise el-Muizz'in halifeliği döneminde Fatimîler tarafından kazanılmıştır.⁸

El-Muizz'in halifeliği döneminde büyük bir gelişme yaşayan Fatimî da've etkinliği, el-Mustansır zamanında (öl. 1094) zirveye çıkmıştır. Onun döneminde, yakın gelecekte Horasan ve İran'daki Nizari İsmailîlerinin bağımsız lideri olacak Hasan Sabbah da harekete kazandırılmıştır. Maverâünnehir'de ise Samanîler Dönemindeki gibi açıkça olmasa da gizli bir şekilde etkinliğini devam ettirmekteydi.

Öyle görünüyor ki, İsmailî hareketi Samanoğullarının yıkılmasından sonra da Orta Asya'da başarı kazanmışa benzemektedir. 1045'te Buhara ve Maverâünnehir'in diğer bölgelerinde Mustansır el-Billah'ın imamlığını kabul eden çok sayıda İsmailînin Karahanlı hanlarından Buğra Han'ın emriyle katledilmesine rağmen mezhebin bölgedeki varlığı devam etmiştir (İbnü'l-Esir, 1987a: 399; Bartold, 1990: 325). Daftary (2007: 203)'e göre, Buhara, Semerkand ve Fergana vadisinin bazı kesimlerinde hüküm süren bir başka Karahanlı hanı Ahmed Han'ın, Sünni ulema tarafından İsmailîliği benimsemekle suçlanarak idam edilmesi de bölgede İsmailîliğin

hâlâ etkin olduğunun bir başka kanıtıdır. Ancak Daftary'nin (2007:203) İsmailî, Bartold'un (1990: 339) Şii olarak nitelendirdiği Ahmed Han, İbnü'l Esir'de (1987b: 206) "İsmailî" olarak değil, "zındık" olarak geçmektedir (İbnü'l-Esir, 1987b: 206; Bartold, 1990: 339; Daftary, 2007: 203).

Yine Mustansır el-Billah döneminin da'veye kazanılan en önemli şahsiyetlerinden biri de Nasır-ı Hüsrev'dir. Ölüm yılı hakkında 1072-1081 arasında değişen farklı görüşler vardır. *Seyahatname*'sinden öğrendiğimize göre, Selçuklu Merv emiri Çağrı Bey'in sarayındaki kâtiplik görevi sırasında hacca gitmek için izin istemiştir. Uzun bir hac yolculuğunun ardından Fatimîlerin merkezi Kahire'ye uğramıştır. Oradaki ikameti sırasında Fatimî İsmailî da'veesine dâhil olmuş, sonrasında da halife Mustansır el-Billah tarafından Horasan'a dâi olarak gönderilmiştir. Horasan'ın Belh civarındaki faaliyetleri sebebiyle Selçuklu yönetimi tarafından sıkıştırılmaya başlarken Horasan'ı terk etmek zorunda kalmıştır.

Nasır-ı Hüsrev'in Horasan'ı terk ettikten sonra kendisine sığınak olarak bulunduğu yer Bedahşan'da yer alan Yumgan'dır (Ivanow, 1948: 39; Bertels, 1959: 186). O sırada Yumgan'ın yöneticisi olan Ali b. Esed bir İsmailîdir. Ali b. Esed'in nasıl İsmailî olduğuna dair kaynaklar hiçbir bilgi vermemektedir. Büyük ihtimalle Samanî Döneminde II. Nasr'ın devrilmesinden sonra Buhara'dan kaçmak zorunda kalan kimi İsmailî otoriteleri, Bedahşan'a sığınmış ve İsmailîliğin yayılmasında Bedahşan yönetici sınıfı üzerinde etkili olmuş olabilirler. Ali b. Esed burada Nasır-ı Hüsrev'i, felsefi ve teolojik çalışmaları ve *Divan*'ını yazması konusunda sonuna kadar desteklemiştir. Bugüne kalan bütün eserlerini yirmi yıldan fazla kalmış olduğu Yumgan'da yazmıştır. Onu dönemin diğer yazarlarından ayıran en önemli özelliği, bütün eserlerini Arapça değil Farsça yazmış olmasıdır. Genellikle sadece şiir türündeki edebî eserler İranlı yazarlar tarafından Farsça yazılırken o, şiirlerinden oluşan *Divan*'ı dışındaki felsefi eserlerini de Farsça yazmıştır. Bu nedenle de İran edebiyatının XI. yüzyılda yetiştirdiği en önemli şahsiyetlerden biri olarak kabul edilir.¹⁰

Bugün Tacikistan'ın Pamir sıradağları ile Afganistan'ın kuzeydoğu Hindikuş sıradağlarını ve bu bölgelere komşu Pakistan ve Çin toprağını kapsayan Bedahşan bölgesi, coğrafi şartları nedeniyle bölgenin geri kalanından neredeyse tamamıyla izole durumdadır. Nasır-ı Hüsrev'in XI. yüzyılın ikinci yarısında sığınmış olduğu Bedahşan halkı da, bölgeye komşu olan Nuristan (eski adı Kafiristan)'ın bir parçasıdır. Henüz Buhara gibi merkezlerle bağlantısı olan yönetici elit dışında hiç kimsenin Müslüman olmadığı bir halkın topraklarıdır. Dolayısıyla Müslümanlık bu topraklara ilk olarak İsmailîlik yoluyla girmiştir.

Nasır-ı Hüsrev'den sonra İsmâîlî da'vesinin Bedaḥşan'da nasıl bu derece yayıldığı konusu hâlâ açık değildir. Ancak öyle görünüyor ki, onun bölgeye gelişi öncesinde de Ali b. Esed gibi, İsmâîlî olan önemli birileri olmuş olsa da, İsmâîlîliğin bölgede geniş kitleler arasında yayılması Nasır-ı Hüsrev'e dayanmaktadır. Onun Bedaḥşan İsmâîlî geleneğindeki yeri, Türkiye'deki akademik çevreler tarafından dile getirilen "Türklerin kitleler hâlinde İslamiyete girişini sağlayan Ahmed-i Yesevi"ye benzetilebilir.

Bedaḥşan İsmâîlî geleneğinin en önemli ritüeli olan cenaze töreni, yerel adıyla *Çerağruşen* ve bu törende söylenen dualar metni *Çerağname*'de Ahmed-i Yesevi'nin de ismi geçmektedir. Bu metinden anlaşıldığına göre Bedaḥşan İsmâîlî geleneği, Ahmed-i Yesevi'yi, tıpkı Nasır-ı Hüsrev gibi bir İsmâîlî dâisi olarak kabul etmektedir. Bu dua metninin Bedaḥşan halkının hafızasında yarattığı etkiye göre, Fatimî halifesi Mustansır el-Billah, dünyanın dört bir tarafına dört dâi göndermiştir: Hoca Ahmed-i Yesevi Türkistan'a, Sultan Şah Ali b. Musa Horasan'a, Şeyh Ferid-i Şekergenc Hindistan'a, Seyit Şah Nasır-ı Hüsrev Kuhistan¹¹'a. Metin, önce Peygamber'e sonra Hz. Ali'ye salavat getirilmesiyle başlar. Ardından Fatiha okunur. Daha sonra "Allah insanları neden yaratmıştır?", "Nasıl öldürecekler?" ve "Nasıl kabirden çıkartacaktır?" gibi konulardan bahsedilir. Peygamberlerin hepsinden bahsedilir. Ve metinde geçtiği hâliyle en iyi insan Muhammed Mustafa'dan, sonra da Hz. Ali'den bahsedilir. İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeybel Abidin, İmam Muhammed el-Bakır ve İmam Cafer el-Sadık'tan bahsedilir ve sonra da dua edilir:

"Allah'ım beş yaşlı pirin hürmetine (ehli beyt'ten bahsediyor büyük ihtimalle, yani Muhammed, Ali, Fatima, Hasan ve Hüseyin'den); oniki imam; ondört masum; yetmişiki şehid-i kerbala hürmetine; ehli şeriatın, hakikatın alimleri hürmetine; doksan bin peygamber hürmetine; Belh'in, Kandahar'ın ve yeryüzünün pirleri hürmetine Allah'ım senden yardım isteriz ki bu cenazemizin günahlarını bağışla. Beş pir-i marife hürmetine: Şems-ül Hakk-i Tebriz, Mevlana-i Rumi, Şah Kasım-ı Envar, Hacı Hafız-ı Şiraz ve Şeyh Attar-ı Veli hürmetine; dört kerem sahibi pirin hürmetine: Pir-i Rük-ni Ser-i Türkistan Hacı Ahmed-i Yesevi, Sine-i Horasan İmam Sultan Şah Ali b. Musa Rıza, Pa-i Hindustan Şeyh Ferid-i Şekergenc ve Kutb-u Kuhistan Hz. Sultan-ül Arifin Seyit Şah Nasır-ı Hüsrev hürmetine, bizim dileklerimizi kabul et Allah'ım."¹²

Metinden de anlaşıldığı gibi Bedaḥşan İsmâîlî toplumu Nasır-ı Hüsrev'i *Şah*, *Seyit* ve bunlara ek olarak *Hazret*, *Huccet*, *Pir* gibi unvanlarla anmaktadır. Nasır-ı Hüsrev Bedeḥşan'da zamanla tarihsel bir kişilikten mitolojik bir kişiliğe dönüşmüş-

tür. Onun kişiliği ve faaliyetleri, yüzyıllar boyunca bölge İsmailileri hatta Sünnileri arasında sözlü geleneğin ve çeşitli ritüellerin konusu olmuştur. 2007 ve 2008 yaz aylarında bölgede yaptığımız alan araştırmaları sırasında da gördüğümüz kadarıyla, bugün bölgedeki birçok ritüelin adı *Davet-i Nasır-ı Hüsrev* adını taşımaktadır.

Nasır-ı Hüsrev'in ölümünden sonra, Bedahşan'da İsmaililiğin tarihsel gelişimini takip etmekte bugün çok zorlanmaktayız. Fatimî devletinin 1171 yılında Eyyübiler tarafından yıkılışından neredeyse XIX. yüzyıla kadar devam eden süreç Bedahşan İsmailî tarihinin karanlık dönemidir.

Fatimî Hareketi Sonrası Orta Asya'da İsmaililiğin Gelişimi

Fatimî devletinin yıkılışı, siyasi açıdan İsmailî tarihinin sonu demek değildi. 1094'te ölen halife Mustansır el-Billah'ın yerine, yeni imamın Mustansır'ın hangi oğlu olacağı konusundaki tartışmada, Fatimî da've örgütlenmesinin İran'daki temsilcisi dâi Hasan Sabbah, Fatimî devletinin kabul ettiği yeni imam Mustali yerine, kardeşi Nizar'ın imamlığını kabul ederek Fatimilerden kopup Selçuklu sınırları içinde merkezi Alamut'ta olan bağımsız bir örgütlenme kurmuştu.¹³ Sultan Sencer'den sonra Selçukluların artık iyice güçten düşmüş olduğu XII. yüzyılın ikinci yarısında, her ne kadar Harezşahlar devleti bölgede hâkimiyet kurmuş olsa da, Alamut'taki Nizari örgütlenmesi artık bağımsız bir devlet durumundaydı. Öyle ki, 1256 yılında Moğollar İran'a geldiği sırada bölgede hâlâ varlığını sürdürmekte olan tek İslam devletiydi.

Görünüşe göre, 1256 yılında Alamut'un Moğollar tarafından düşüşünden kısa bir süre önce Bedahşan İsmailileri Nizari imamlarına bağlanmıştı. Bu bölgedeki Nizari İsmailileri, coğrafi şartların izolasyonu sayesinde Moğol istilalarından etkilenmemişlerdir. Nasır-ı Hüsrev'in eserlerinin önemli bir yer tuttuğu özgün bir İsmailî geleneği geliştirmişlerdir. Fatimî dönemi, Alamut dönemi ve sonrasına ait farsça yazılmış birçok eseri korumuşlardır.¹⁴ Yerel doğu İran lehçeleri konuşan bölge halkı için Farsça yabancı bir dil olmasına rağmen, bu eserlerin korunması oldukça ilginçtir.¹⁵ Onlar tarafından korunmuş olan bu eserler arasında, Nasır-ı Hüsrev'in kendisinin yazdıkları ve ona atfedilen eserlerin dışında, erken İsmaililiğin felsefi görüşlerini yansıtan *Ümm el-Kitab* da yer almaktadır.¹⁶ Kitabın yazarı ya da yazarları bilinmemektedir. Ivanow (1955: 82)'a göre kitap XI. yüzyıldan önce yazılmış olmalıdır. Corbin (1968:526)'e göre ise, uzun uzun İbn Hattab'ı ve öğretisini anlatmasından dolayı VIII. yüzyıl da yazılmış olabilir. Arkaik bir Farsçayla yazılmış olan kitabın Batı

dillerindeki tek çevirisi olan İtalyanca çeviriyi bize sunan Ranconi (1977: 105-106), kitabın kökeni hakkında şöyle bir yorum yapmaktadır: *Kabalacı-Zerdüştcü eğilimlere açık bir çevrede gelişen Gnostik-Maniheist bir tarikatın ürünüdür. Söz konusu tarikatın üyelerinin Horasan ve Orta Asya'ya kaçmalarından sonra kitaba burada da Budizm'in etkisi girmiştir.* Bize göre ise, kitapta baskın bir Gulat öğretisi etkisi gözlenmesi ve Gulat öğretisinin mimarı Ebu'l Hattab'ın görüşlerinin kitapta çokça yer alması dolayısıyla kitabın VIII. yüzyılda yazılmış olma ihtimali daha fazladır.¹⁷

Yine Bedahşan İsmailileri tarafından korunmuş olan bir başka eser de *Si-u Şeş Sahifa* adlı eserdir. Bedahşan'ın yetiştirdiği tek mutasavvıf olan Sayyid Suhrab Veli Bedahşani tarafından XV. yüzyılın ortalarında kaleme alınmıştır. (Virani, 2007: 119) Bu kitapta Sayyid Suhrab Vali, otuz altı bölümde *Kur'an*'ın bazı ayetlerini tefsir etmiştir. Ivanow tarafından derlenip yayınlanmış olan *Si-u Shesh Sahifa* adlı eserin ön sözünde Ivanow, bu eserin *Ümm el-Kitab*, Nasır-ı Hüsrev'in *Vech-i Din* adlı eseri ve hatta Alamut Dönemi Nizari öğretisinin Alamut sonrası sufi-İsmaili terminolojiyle harmanlanmış hâlinin bir toplamı olduğu görüşünü dile getirmektedir (Badakhshani, 1961: 14-15).

Anlaşılan o ki, Alamut'un Moğollar tarafından düşüşünden hemen önce Bedahşan İsmailileri, Fatimi devletinin 1171'de yıkılmış olmasından dolayı Alamut'taki Nizari liderliğine bağlanmışlardı. Alamut sonrası dönemde İran'daki Nizari İsmailileri, Moğol yıkımına rağmen tümüyle yok olmamışlardır. Hatta son Alamut lideri Rükneddin Hürşah'ın oğlu ve ardılı Şemseddin Muhammed, güven altında saklanmayı başarmıştır. Bu sayede Nizari imamlar soyu da var olmaya devam etmiştir. Bir süre sonra Moğollar tarafından esir edilen Rükneddin Hürşah'ın öldürülmesi üzerine, İran Nizarileri hayatlarının yeni bir dönemine girmiş oldular. O güne kadar Alamut'taki merkezden yönetilmeye alışık olan Nizariler, bundan böyle iki yüzyıla yakın bir süre yerel nitelikte ve birbirinden bağımsız topluluklar olarak yaşadılar. İran'ın çeşitli bölgelerinde saklanarak gizli bir hayat süren imamları ile doğrudan temas kuramayan Bedahşan Nizarileri de, yerel dâi, pir ve şeyhlerce yönetildiler.

İran içindeki Nizari liderler ise, Şemseddin Muhammed'le devam eden imamlar soyunun, bir süre sonra *Kasımşahlı* ve *Muhammedşahlı* imamlar olarak iki rakip kola ayrılan liderlerini takip etmişlerdir. Öyle görünüyor ki Bedahşan Nizarileri XVI. yüzyılın başına kadar Muhammedşahlı imamlar koluna bağlı kalmışlar, daha sonra da İran'da Safevi hanedanının güçlenmeye başladığı XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kasımşahlı imamlar soyu İran'daki Nizari liderliğinin başına geçince, Bedahşan İsmailileri de zamanla onlara bağlanmıştır.

Sonuç

Horasan ve Maverâünnehir'de IX. yüzyılın ilk yarısında yayılmaya başlayan İsmailîliğin, bugünkü temsilcileri olan Orta Asya'nın yegâne Şiileri Bedahşan İsmailîleri, günümüzde coğrafi olarak Tacikistan, Afganistan, Pakistan ve az da olsa Çin sınırları içerisindeki birbirine komşu dağlık bölgelerde yaşamaktadırlar. Dünyanın çatısı olarak da adlandırılan bu bölgenin İsmailîleri, IV. Kerim Ağa Han'ı kendilerinin kırk dokuzuncu imamı olarak kabul etmektedirler. Bugün hâlâ sırf Farsça konuşmaları dolayısıyla Tacikistan'ın da İran gibi Şii olduğunu zannedenler olabilmektedir. Oysa Tacikler tıpkı Özbekler gibi Sünnidirler. Dağ Tacikleri olarak da bilinen Pamiriler, yani Bedahşanlılar, bugünkü Orta Asya'nın tek Şiileridirler ve XVI. yüzyılın başında Şiileşen İran'ın aksine, ta XI. yüzyılda Nasır-ı Hüsrev'in bölgedeki faaliyetleri neticesinde İsmailî olmuşlardır.

Sonnotlar

- ¹ Şii inancına göre, Peygamber, Gadir-i Hum'da kendisini dinleyenlere, "Beni nasıl biliyorsanız Ali'yi de öyle bilin" diyerek kendisinden sonra Ali'nin İslam cemaatinin başına geçmesini vasiyet etmiştir. (Sachedina, 2005: 5; Virani, 2007: 4).
- ² Araplar'ın Hz. Muhammed sonrasında ortaya çıkan sivil savaş sonrasında kendi içindeki bölünmelerinden meydana gelmiş olan Şiilik, hep Araplık dışı formlarla, özellikle İran halkı ile birlikte düşünülmür. Ancak İvanow(1955: 127)'un da belirttiği gibi Şiilik İranlılar tarafından icat edilmemiştir. Özellikle çoğu güney Arabistanlı ya da Yemenli aşiretlerle birlikte bu bölgelere gelmiştir. Göç ettiği bölgenin Arap olmayan yerlilerinin geleneklerinin de katkılarıyla zamanla bilinen halini almıştır. Şiiliğin aldığı bu yeni formda mevalinin katkısı unutmamak gerekir. (Lewis, 1953: 47-49)
- ³ Hasan ve Hüseyin'in anne ayrı kardeşleri Hanefiye, Hasan ve Hüseyin'in ölümünden sonra, yeğeni Zeynel Abidin'den yirmi yaş büyük olması itibariyle, Arap kabile geleneğine göre Ali'nin yaşayan en büyük oğlu olarak, Ali ailesinin başı kabul ediliyordu.
- ⁴ Massignon (2006: 189,222), Halef el-Hallac ile ilgili olarak, ünlü mistik Hallac-ı Mansur'la aynı kişi olabileceğine dair görüşün hala bir muamma olduğunu belirtmektedir.
- ⁵ Karmatî liderliğinin İran'daki baş dailerinin adlarını Nizamü'l-mülk (1999: 228-232)'ün *Siyasetnamesi*'den ayrıntılı bir şekilde öğreniyoruz.
- ⁶ Gıyas, Sünni hukukçuların baskısına dayanamayarak Horasan'a kaçmak zorunda kalmıştır. Merv'de bölgenin emiri Hüseyin b.Ali el-Mervezi ile tanışır ve onu İsmailî da'vesına kazandırır. (Nizamü'l-Mülk, 1999: 229-231). Mervezi'nin adı *Siyasetname*'de Merudi olarak geçmektedir. (Nizamü'l-mülk, 1999: 229-231)
- ⁷ Bu bölünmeden itibaren Karmatî dendiğinde Bahreyn Karmatîleri kastedilmektedir. (Lewis, 1940: 76-89; Stern, 2003: 267)
- ⁸ İran'ın en önemli İsmailî düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Sicistani hakkında çok az şey bilinmektedir. (Walker, 1996: 20)

- ⁹ Bugüne kadar Nasır Hüsrev hakkında yapılan ve onun tarihsel rolünü en kapsamlı şekilde irdeleyen çalışma Bertels'in *Nasır Hüsrev ve İsmailizm* (Moskova, 1959) adlı çalışmasıdır. Bunun dışında, Türkçeye Afganistan kökenli Abdülvehhab Tarzi tarafından çevrilmiş olan *Sefername*'de (Nasır-Hüsrev, 1988: i-xxx) yer alan çevirmene ait önsöz de, Nasır Hüsrev hakkındaki en iyi biyografilerden biridir.
- ¹⁰ Nasır Hüsrev hakkında batıda yapılmış en kapsamlı çalışma Hunsberger'in *Nasir-i Khusraw the Ruby of Badakshan* (London, 2003) adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada Nasır Hüsrev, bir İsmailî düşüncü olması nedeniyle, İran edebiyatının en özgün yazarlarından biri olması dolayısıyla işlenmiştir.
- ¹¹ Burada kastedilen Kuhistan, dağlık bir bölge olan Bedehşan'dır. "Kuh" bilindiği üzere farsçada "dağ" demektir.
- ¹² Bu metin ilk olarak Ivanow tarafından ortaya çıkarılmış ve yayınlanmıştır (Ivanow, 1959: 13-17, 53-70). Bizim burada kullandığımız metin ise, sahadan tarafımızca şifahen derlenmiştir. *Dualar* külliyyatından oluşan bizim elimizdeki bu *Çerağname* metni, Tacikistan Bedahşanı'nın Şugnan (Sovyet döneminden itibarenki adıyla Horog) bölgesinin en önde gelen halifelerinden Şahzade Muhammed tarafından yazıya geçirilmiş ve onun dördüncü kuşak torunu Umed Mamadsherzodshoev tarafından bize verilmiştir.
- ¹³ Bundan böyle Fatimiler *Mustali İsmailileri*, İran'dakiler ise *Nizari İsmailileri* olarak tanınırlar.
- ¹⁴ Bu eserler arasında yer alan *Afak-nama*, *Mir'at al-Muhakikin*, *Zubdat al-Hakayik*, *Umm al-Kitab*, *Usul-i Adab* adlı metinlerin farsça orjinalleri ve Gafurov ve Mirzaev tarafından hazırlanan kısa içerikleri ve analizlerinin yer aldığı *Penc Risale-i Felsefi* adlı eser 1970'de Moskova'da yayınlanmıştır. Bk. *Penc Risale-i Felsefi*. (1970). haz. Gafurov ve Mirzoev, Moskova.
- ¹⁵ Daftary (2005: 185), bu durumu, Alamut sonrası Nizari İsmaililiğinin, tasavvuf terminolojisi içinde devam etmesiyle ilgili olmasıyla açıklar. Farsça arapçaya nazaran, İran dil ailesine mensup toplumlar için bu terminolojiyi kolaylaştırmıştır.
- ¹⁶ Arkaik bir farsçayla yazılmış olan bu eserin batı dilindeki tek çevirisi italyancadır. Bk. Ronconi. (1966). *Ummu'l-Kitab*, Napoli.
- ¹⁷ Ebu'l Hattab'ın ortaya koyduğu Gulat öğretisinin nasıl Erken-Şii'lik haline geldiği hakkında mesela bk. Hodgson. (January-March, 1955). "How Did the Early Shi'a become Sectarian?". *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1): 1-13.

Kaynakça

- AY, Zahide. (2005). *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BADAKSHANI, Sayyid Suhrab Wali. (1961). *Si-u Shish Sahifa*. Tehran: Kayhan Press.
- BARTOLD, V.V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. (haz. Hakkı Dursun Yıldız). Ankara: TTK.
- BERTELS, Andrei E. (1959). *Nasir-ı Khosrov i İsmailizm*. Moskova.
- CORBİN, Henry. (1968). "Nasir-i Khusraw and Iranian Isma'ilism". *The Cambridge History of Iran*. (edt. R.N. Frye). vol.4. Cambridge University Press.
- DAFTARY, Farhad, (1998). "Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxiana During Umayyad and Early 'Abbasid Times". *History of Civilizations of Central Asia*. (edt.s. M.S. Asimov ve C.E. Bosworth). vol.4. UNESCO.

- _____. (2001). *Muhaliif İslamın 1400 yılı İsmâilîler Tarih ve Kuram*. (çev: Ercüment Özkaya). İstanbul: Rastlantı.
- _____. (2005). *Ismailies in Medieval Muslim Societies*. London: I.B. Tauris.
- _____. (2007). *The Ismailis Their History and Doctrines*. Cambridge University Press.
- FRYE, Richard. (1977). *Bukhara- The Medieval Achievement*. (basım yeri yok).
- _____. (1968). "The Samanids". *The Cambridge History of Iran*. (edt. R.N. Frye). vol.4. Cambridge University Press.
- HODGSON, Marshall G. (1955). "How Did the Early Shi'a become Sectarian?". *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1): 1-13.
- _____. (1977). *The Venture of Islam :Conscience and History in a World Civilization*. vol. 1. The Univ. of Chicago Press.
- HUNSBERGER, Alice C. (2003). *Nasir Khusraw the Ruby of Badakhshan*. London. I.B. Tauris.
- İBNÜ'L-ESİR. (1987a). *İslam Tarihi (El-Kamil fi't-Tarih Tercümesi)*. (çev: Abdülkerim Özaydın). c.9. İstanbul.
- İBNÜ'L-ESİR. (1987b). *İslam Tarihi (El-Kamil fi't-Tarih Tercümesi)*. (çev: Abdülkerim Özaydın). c. 10. İstanbul.
- İBNU'N-NEDİM. Muhammed b. Ishak. (1987). *el-Fihrist*. (haz: Şeyh İbrahim Ramazan). Beyrut.
- IVANOW, Wilademir. (1948). *Nasir-i Khusreaw and Ismailism*. Leiden: Brill (in Europe), Bombay: Thacker & Co (in East).
- _____. (1955). *Studies in Early Persian Ismailism*. Bombay: The Ismaili Society.
- _____. (1959). "Sufism and Ismailism: Chiragh-nama". *Revue Iranienne d'Anthropologie*, (3): 13-17, 53-70.
- LEWIS, Bernard. (1940). *The Origins of Ismailism*. Cambridge.
- _____. (1953). "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam". *Studia Islamica*, (1): 43-63.
- _____. (1993). *The Arabs in History*. New York: Oxford University Press Inc .
- MADLUNG, Wilferd. (1968). *Religious Trends in Early İslamic Iran*. Albany: Bibliotheca Persia.
- _____. (1966). "The Fatimids and the Qarmatis of Bahreyn". *Medieval Isma'ili History and Thought*. (edt. Farhad Daftary). Cambridge University Press.
- MASSIGNON, M. Louis. (2006). *İslam'ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi*. (çev. İsmet Birkan). c. 1. Ankara: Ardiç.
- NACI, Muhammed Rıza. (1377). *Tarih ve Temeddün-i İslami der Kalemrau Samaniyan*. Mecme-i İlm-i Temeddün-Tarih ve Ferheng-i Samaniyan. Tehran.
- NARSHAKHI. (1954). *The History of Bukhara*. (çev: Richard N. Frye). Cambridge, Massac-hussets: The Mediaval Academy of America.
- NASIR-I HUSREV. (1988). *Sefername*. (çev: Abdülvehhab Tarzi). İstanbul: MEB.

- NEGMATOV, N.N. (1998). "The Samanid state". *History of Civilizations of Central Asia*. (edt.s. M.S. Asimov ve C.E. Bosworth). vol.4. UNESCO.
- NİZAMÜ'L-MÜLK. (1999). *Siyasetname*. (haz. Mehmet Altay Köymen). Ankara: TTK.
- Penc Risale-i Felsefi* (1970). (edt.s. Gafurov ve Mirzoev). Moskova.
- RONCONI, Pio Filippini (1977). "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Isma'ilism". *Ismaili Contributions to Islamic Culture*. (edt. Seyyed Hossein Nasr). Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- SACHEDINA, Abdülaziz. (2005). "Allah'ın Velisi ve Peygamber'in Vasisi: Oniki İmam Şii İnancında Ali Bin Ebi Talib". *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. (haz. Ahmet Yaşar Ocak). Ankara: TTK.
- STERN, S.M.. (1955). "Heterodox Isma'ilism at the Time of al-Mu'iz". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17 (1): 10-33.
- _____. (1960). "The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxiana". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1): 56-90.
- _____. (2003). "Ismailis and Qarmatians". *Shi'ism*. (edt. Etan Kohlberg). Hebrew Un. Of Jerusalem: Ashgate Variorum.
- EL-TABERİ, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir. (basım yılı yok). *Tarih-i Taberi*. (çev. M.Faruk Gürtunca). c.4. İstanbul: Sağlam.
- Ummu'l-Kitab* (1966). (haz. Pio Filippini Ranconi). Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli.
- VIRANİ, Shafique N. (2007). *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search For Salvation*. Oxford University Pres.
- WALKER, Paul. (July-September 1994). "Abu Tammam and his *Kitab al-Shajara*: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan". *Journal of the American Oriental Society*, 114 (3): 343-352.
- _____. (1996). *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*. London: I.B. Tauris.