

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Aidiyet · Otorite · Ağ · Tarikat · Ezoterik Yapılar

CİLT IV

Ezoterik ve Bâtınî Cemaatler

Bölüm 63-80

HTTB DÜŞÜNCE

KörEbE · 2026

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Aidiyet, Otorite, Ağ, Tarikat ve Ezoterik Yapılar

CİLT IV

İslâm'ın Ezoterik ve Bâtınî Cemaatleri (Bölüm 63–80)

HTTB Düşünce

2026

ESERİN CİLT PLANI

Cilt I — Bölüm 1–25: Kavramdan ilk tarikatlara

Cilt II — Bölüm 26–43: Tarikatlaşma

Cilt III — Bölüm 44–62: Fütüvvet, ahilik ve kapalı cemaatler

Cilt IV — Bölüm 63–80: Ezoterik ve bâtinî cemaatler

Cilt V — Bölüm 81–93: Cemaatten devlete

Cilt VI — Bölüm 94–109: Osmanlı ve 1826 kırılması

Table of Contents

ESERİN CİLT PLANI.....	3
SUNUŞ.....	6
YEDİNCİ KISIM.....	7
BÖLÜM 63 — ALAMUT: BİR EZOTERİK CEMAATİN MERKEZİ.....	7
BÖLÜM 64 — ‘HAŞHAŞÎLER’ MESELESİ.....	29
BÖLÜM 65 — FEDÂÎLİK VE HEDEFLİ ŞİDDET.....	51
BÖLÜM 66 — SELÇUKLULAR VE NİZÂRÎLER.....	73
BÖLÜM 67 — SURİYE NİZÂRÎLERİ.....	98
BÖLÜM 68 — REŞİDÜDDİN SİNÂN.....	124
BÖLÜM 69 — NİZÂRÎ CEMAATTE KİYÂMET DOKTRİNİ VE İÇ DÖNÜŞÜM.....	149
BÖLÜM 70 — MOĞOLLAR VE ALAMUT’UN YIKILIŞI.....	173
BÖLÜM 71 — ALAMUT SONRASINDA NİZÂRÎ CEMAATİN HAYATTA KALMASI.....	188
BÖLÜM 72 — MÜSTA’LÎ-TAYYİBÎ DÂVET.....	205
BÖLÜM 73 — YEMEN’DEKİ TAYYİBÎ CEMAATLER.....	226
BÖLÜM 74 — HİNDİSTAN’DAKİ BOHRA CEMAATLERİ.....	246
BÖLÜM 75 — DÜRZÎ CEMAATİNİN TARİHSEL OLUŞUMU.....	269
BÖLÜM 76 — NUSAYRÎ/ARAB ALEVÎ CEMAAT YAPILARI.....	290
BÖLÜM 77 — HURÛFÎLİK.....	319
BÖLÜM 78 — KALENDERÎ, HAYDARÎ VE SINIR TOPLULUKLARI.....	347
BÖLÜM 79 — ALEVÎ-BEKTAŞÎ OCAK SİSTEMİ.....	376

BÖLÜM 80 — EHL-İ HAK/YÂRSÂN VE BENZERİ İSLAMÎ ÇEVREDE DOĞAN YAPILAR.....	408
KAYNAKÇA.....	438
CİLT IV SONU.....	459

SUNUŞ

Bu eser nasıl okunmalı? Bu çalışma, klasik anlamda tek bir tezi baştan sona işleyen bir monografi değil; İslam tarihindeki cemaatleşmeyi ilk Müslüman topluluktan çağdaş dijital ağlara kadar aynı analitik ızgarayla inceleyen karşılaştırmalı bir referans-tarihtir. Eser altı cilt hâlinde yayımlanmaktadır; her cilt kendi içinde okunabilir, ancak Kısımlar ve bölümler eserin tümü boyunca kesintisiz numaralandırılmıştır. Her Kısım sürekli bir deneme gibi, bölümler ise her cemaati aynı sorularla ele alan standart maddeler olarak okunabilir.

YEDİNCİ KISIM

İSLAM TARİHİNİN EZOTERİK, BÂTİNÎ VE KAPALI CEMAATLERİ (devam)

BÖLÜM 63 — ALAMUT: BİR EZOTERİK CEMAATİN MERKEZİ

Kale, Vadi, Kütüphane ve Ağ: Mekânın Cemaat Teknolojisine Dönüşmesi

63.1. Alamut'u Yalnız Bir 'Kale' Olarak Okumak Neden Yetersizdir?

Alamut, Nizârî tarihinin en görünür sembolüdür; fakat tarihsel işlevi yalnız sarp kayalık üzerindeki askerî tahkimattan ibaret değildir. 1090'dan 1256'ya kadar burası aynı anda dâvet merkezi, idarî karar noktası, arşiv ve kütüphane, eğitim ve yazı üretim mekânı, çevre köylerle beslenen ekonomik odak ve daha geniş kale ağının meşruiyet merkeziydi. Bu nedenle 'Alamut' sözcüğü kaynaklarda bazen belirli kaleyi, bazen onu çevreleyen vadiyi, bazen de bütün İran Nizârî siyasal düzenini temsil edebilir. Bölüm boyunca bu üç anlam birbirinden ayrılacaktır. Amaç romantik 'kartal yuvası' imgesini tekrarlamak değil, bir dağ kalesinin nasıl uzun ömürlü cemaat-devlet teknolojisine dönüştürüldüğünü açıklamaktır.¹

63.2. Coğrafya: Rûdbâr, Deylem ve Merkezi Elburz'un Koridorları.

Alamut vadisi, Kazvin'in kuzeydoğusunda merkezi Elburz dağlarının yüksek ve parçalı topoğrafyasında, tarihsel Deylem-Rûdbâr çevresi içinde yer alır. Bu coğrafyanın siyasî değeri yalnız 'ulaşılmazlık' değildir. Hazar kıyıları, Kazvin ovası, Tâlekân ve dağ geçitleri arasında hareketi denetleyen dar vadiler, küçük kuvvetlere yol kontrolü ve savunma avantajı sağlıyordu. Aynı zamanda Deylem'in uzun süre Zeydî ve başka Şiî çevrelerin etkisine açık olması, Hasan Sabbâh'ın burada yalnız askerî değil sosyal bir zemin bulmasına yardım etti. Fakat dağlık coğrafya tek başına Nizârîliği üretmiş değildir; coğrafi avantaj, yerel bağlılık, dâvet ve tahkimat birlikte çalışmıştır.²

¹ Bernard Hourcade, 'Alamût', *Encyclopaedia Iranica*, I/8, 797-801; Peter Willey, 'Isma'îlism xv. Nezâri Isma'îli Monuments', *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Isma'îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Alamut dönemi bölümleri.

² Hourcade, 'Alamût'; Farhad Daftary, 'Hasan Şabbâh', *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, *The Isma'îlis*, 2007, 324 vd.

63.3. ‘Alamut Kalesi’ ile ‘Alamut Vadisi’ni Birbirinden Ayırmak. Kaynak dilinde Alamut bazen Gazorhân yakınındaki belirli kayalık kaleyi, bazen aynı adla anılan yüksek vadiyi ifade eder. Bu ayrım gündelik hayat açısından kritiktir. Kalenin kendi yüzölçümü, sürekli yaşayan bütün Nizârî nüfusu barındırmaya elverişli değildi; çevre köyler, bahçeler, tarım alanları, hayvan yolları ve daha küçük tahkimatlar sistemin zorunlu parçalarıydı. Dolayısıyla ‘Alamut’ta yaşayan cemaat’ denildiğinde yalnız sur içindeki garnizon ve seçkinler değil, vadi ekonomisine ve savunmasına bağlı daha geniş yerleşim ağı düşünülmelidir. Aynı sebeple bir kuşatmanın kaleye yaklaşması, bütün Rûdbâr’ın aynı anda fiilen işgal edildiği anlamına gelmez.³

63.4. Nizârîlerden Önce Alamut: Cüstânî ve Zeydî Katmanlar. Alamut, Hasan Sabbâh tarafından sıfırdan inşa edilmiş bir kale değildir. İranca’daki geleneksel kronoloji, kalenin 246/860 civarında Deylemlî Cüstânî bir hükümdar tarafından kurulduğunu; daha sonra Zeydî-Alî etkisine giren yerel siyasî çevrelerin elinde bulunduğunu aktarır. Hasan’ın 483/1090’daki başarısı bu nedenle yeni bir mekân yaratmaktan çok mevcut bir tahkimatı ele geçirip yeniden işlevlendirmektir. Bu önceki katmanı korumak, ‘Hasan geldi ve boş dağda gizli şehir kurdu’ efsanesini engeller. Nizârî mimarisi önemli ölçüde güçlendirme, yeniden inşa, su ve depo kapasitesini artırma ve çevredeki kale-köy ağını birbirine bağlama sürecidir.⁴

63.5. ‘Kartalın Öğrettiği Yer’: Etimoloji ile Kuruluş Efsanesini Ayırmak. Alamut adının Deylemî dilde ‘kartal’ ve ‘öğretmek/göstermek’ unsurlarıyla ilişkilendirilmesi, bir kartalın yerel hükümdara kale yerini gösterdiği anlatıyla birlikte aktarılır. Bu açıklama hem coğrafyanın görsel gücünü hem de sonradan Nizârî ta’lîm kavramıyla kurulabilecek sembolik çağrışımı beslemiştir. Bununla birlikte etimolojik ihtimal ile anlatının tarihsel olay oluşu aynı şey değildir. Ayrıca adın ebced hesabıyla 483/1090’u, yani Hasan’ın kaleyi aldığı yılı vermesi dikkat çekici bir sonraki yorum katmanıdır. Bu bölümde ad anlatısı cemaat hafızasının

³ Hourcade, ‘Alamût’; Peter Willey, *Eagle’s Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria* (London: I.B. Tauris, 2005), *Alamut ve Rûdbâr bölümleri*.

⁴ Hourcade, ‘Alamût’; Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Willey, *Eagle’s Nest*, 2005.

mekâna anlam yükleme biçimi olarak korunacak, kalenin kuruluşunu belgeleyen çağdaş bir kayıt gibi kullanılmayacaktır.⁵

63.6. Kayalık Sırt ve Dar Erişim: Savunmayı Coğrafya ile Birlikte Kurmak. Alamut kalesi yaklaşık 2.000 metre yükseltide, sarp kayalık bir sırt üzerine kurulmuştu ve ana yaklaşım son derece sınırlıydı. Bu durum savunmacılara yüksek görüş, dar boğazlarda kuvvet yoğunlaştırma ve kuşatma makinelerinin yerleştirilmesini zorlaştırma avantajı veriyordu. Fakat ‘ulaşılmaz kale’ ifadesi mutlaklaştırılmamalıdır. İnsan, hayvan, inşaat malzemesi, gıda ve yazışma kaleye düzenli olarak taşınabildiğine göre erişim mümkündü; stratejik mesele erişimin savunmacı tarafından denetlenebilir oluşuydu. Dolayısıyla Alamut’un gücü sadece yüksek kayaya değil, geçitleri, yaklaşım yollarını ve çevre tahkimatlarını sistemli biçimde yönetmesine dayanıyordu.⁶

63.7. 1090 Sonrası Yeniden Yapım: Ele Geçirmek ile Yaşatmak Arasındaki Fark. Hasan Sabbâh’ın 1090’da Alamut’u ele geçirmesi yalnız siyâsî başlangıçtı. Kalenin uzun süreli bir merkez olabilmesi için tahkimatın güçlendirilmesi, su yollarının geliştirilmesi, tarım ve sulamanın artırılması, depoların hazırlanması ve çevre yerleşimlerin dâvet ağına bağlanması gerekiyordu. Hasan biyografilerinde onun Alamut vadisinin ekim ve sulama imkânlarını iyileştirdiği özellikle belirtilir. Bu yatırım mantığı, Nizârî stratejisinin ‘kaleye kapanıp dışarıdan ganimet bekleme’ modeli olmadığını gösterir. Savunma kapasitesi, günlük üretim ve stok yönetimi birbirinden ayrı değil, aynı teritoryal projenin parçalarıydı.⁷

63.8. Kale Değil Yerleşim Sistemi: ‘Dağdaki Gizli Karargâh’ İmgesinin Sınırı. Büyük Nizârî kalelerinin bir kısmı yalnız asker barındıran garnizonlar değildi; yerel yönetici, görevliler, dâîler, kâtipler, zanaatkarlar ve hizmet personeliyle küçük kasaba işlevi görebiliyordu. Alamut bu modelin en belirgin örneğiydi. Bununla birlikte bütün topluluğun sur içine kapandığı düşünülmemelidir. Vadideki köyler, tarım alanları ve yol üzerindeki küçük kaleler siyâsî merkezin çevresinde canlı bir hinterland oluşturunuyordu. Bu nedenle

⁵ Hourcade, ‘Alamût’; Shafique N. Virani, ‘The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaili Activity at Alamut and in the South Caspian Region Following the Mongol Conquests’, *Institute of Ismaili Studies*.

⁶ Hourcade, ‘Alamût’; Willey, ‘Nezâri Isma‘ili Monuments’; Willey, *Eagle’s Nest*, 2005.

⁷ Daftary, ‘Hasan Sabbâh’; *Institute of Ismaili Studies*, ‘Hasan Sabbah’; Willey, ‘Nezâri Isma‘ili Monuments’.

Alamut'u modern 'bunker' veya gizli örgüt karargâhına benzetmek, sivil ve ekonomik boyutu yok eder. Daha doğru kavram, askerî tahkimatla cemaat yönetiminin iç içe geçtiği dağlık bir merkez-hinterland sistemidir.⁸

63.9. İran Nizârî Devleti Tek Merkezli Bir Kale Zinciri Değildi. 1090-1256 arasındaki İran Nizârî siyasî alanı, Alamut merkezli olmakla birlikte tek bir vadiden ibaret değildi. Modern araştırma Rûdbâr, Kûmis/Qûmis ve Kuhistan'ı başlıca yarı özerk bölgeler olarak ayırır; ayrıca farklı dönemlerde Arracân ve başka mahallî alanlarda tutunma görülür. Suriye Nizârîleri ise ayrı bir bölgesel gelişim çizgisine sahipti. Bu dağılım, Alamut'un önemini azaltmaz; tersine onun 'başkent' işlevinin neden doğrudan günlük mikro-yönetimden çok imamet/dâvet meşruiyeti, üst koordinasyon ve sembolik merkez olabildiğini açıklar. Yerel dâîler ve kale komutanları ciddi inisiyatif kullanabiliyordu.⁹

63.10. Alamut ve Lamasar: Merkez ile Savunma Omurgasının Ayrılması. Rûdbâr'daki en önemli iki tahkimat Alamut ve Lamasar'dı. Lamasar, Şahrûd vadisindeki konumu sayesinde Alamut'a ulaşan batı yaklaşımını denetleyen büyük bir savunma merkeziydi. Kaynaklar Kiyâ Büzürgümmîd'in kaleyi Hasan Sabbâh adına ele geçirip uzun süre yönettiğini aktarır; ele geçirme tarihi 485/1092 ile 495/1102 arasında kaynak farklılığı gösterir. Lamasar'ın çok daha geniş yüzölçümü ve gelişmiş su toplama sistemi, işlev bakımından Alamut'un basit kopyası olmadığını gösterir. Alamut dâvet-imamet merkezli başat sembolik ve idarî odak iken Lamasar bölgesel savunma ve lojistik omurganın en güçlü düğümlerinden biriydi.¹⁰

63.11. Yol Kaleleri: Şîrkûh, Navîsar Şah ve Diğer Gözetim Noktaları. Rûdbâr savunmasının başarısı yalnız iki büyük kaleye dayanmadı. Şîrkûh, Navîsar Şah, Elân ve başka küçük tahkimatlar vadilere, nehir birleşimlerine ve Hazar'a açılan dağ geçitlerine yerleştirildi. Bunların bir kısmı büyük yerleşim merkezi değil, yaklaşım yollarını gözetleyen ve haber veren ileri noktalar olarak işlev görüyordu. Bu katmanlı sistem, bir düşmanın Alamut kayalığına ulaşmadan önce çok sayıda kontrol noktasını aşmasını gerektiriyordu. Ancak bugün bölgede

⁸ Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Daftary, *The Isma'îlis, 2007*; Hourcade, 'Alamût'.

⁹ Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'îli History', *Encyclopaedia Iranica*.

¹⁰ Clifford Edmund Bosworth, 'Lanbasar', *Encyclopaedia Iranica*; Wilferd Madelung, 'Bozorg-Omîd, Kiâ', *Encyclopaedia Iranica*; Willey, *Eagle's Nest*, 2005.

görülen her kale kalıntısını otomatik olarak Nizârî saymak doğru değildir; Iranica da çok sayıda yapının tarihsel aidiyetinin ayrıntılı araştırma gerektirdiğini açıkça belirtir.¹¹

63.12. Kale İçinde Yönetim: Kumandan, Dâî, Kâtip ve Hizmet Halkaları.

Büyük kaleler yerel idarî düğümlerdi. Kale komutanı askerî güvenlikle sorumlu iken dâî veya bölgesel baş dâî dinî-siyasî sadakat ve öğretim ağını temsil edebilirdi; bazı yerlerde aynı kişi birden fazla işlev üstlenmiş olabilir. Kâtipler, ulaklar, depo ve su sorumluları, zanaatkârlar ve muhafızlar günlük yönetimin görünmeyen emek tabakasını oluşturuyordu. Elimizde Alamut için modern bürokratik personel çizelgesi yoktur; bu nedenle bütün makamları sabit hiyerarşik kadrolar gibi göstermemek gerekir. Kurumsal işlevler kaynaklardan ve diğer Nizârî kalelerin maddî düzeninden birlikte yeniden kurulmalıdır.¹²

63.13. Savunma Doktrini: Fetih Üssü mü, Yaşama Alanını Koruyan Ağ mı?

Nizârî kale mimarisinin baskın mantığı savunmacıydı. Peter Willey'nin karşılaştırmasına göre dik yamaçlar, kuşatma makinelerinin konuşlandırılmasını ve lağım açılmasını zorlaştırıyor; kaleler uzun kuşatmaya dayanacak su ve gıda stoklarıyla destekleniyordu. Bu, Nizârîlerin hiçbir zaman saldırı yapmadıkları anlamına gelmez. Fakat kale sistemi, büyük açık alan orduları kurup sürekli toprak fethetmekten çok dağlık ve parçalı bölgelerde elde edilmiş cemaat alanlarını korumaya uygundu. Asimetrik şiddet, diplomasi ve kale savunması bu nedenle birbirini tamamlayan stratejilerdi; 'suikast devleti' etiketi maddî savunma yatırımlarını görünmezleştirir.¹³

63.14. Kayaya Uyumlu Mimari: Duvarın Çokluğundan Çok Araziyi Kullanmak.

Alamut ve diğer Nizârî tahkimatlarında savunma, her tarafı devasa surlarla çevirmekten çok sarp kayalığı yapının parçasına dönüştürmeye dayanıyordu. Doğal uçurumlar dış duvar ihtiyacını azaltıyor, zayıf yaklaşım noktaları ise duvar, kule ve kapılarla kapatılıyordu. İnşaatta yerel taş ve ahşaptan yararlanılması hem taşıma maliyetini azaltıyor hem hızlı onarım sağlıyordu. Bu mimariyi tek bir 'Nizârî kale tipi'ne indirgemek yine yanıltıcıdır; Alamut'un dar

¹¹ Hourcade, 'Alamût'; Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'.

¹² Daftary, 'Isma'îlism iii. Isma'îli History'; Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins* ('s-Gravenhage: Mouton, 1955).

¹³ Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Hodgson, *The Order of Assassins*; Daftary, *The Isma'îlis*, 2007.

sırtı, Lamasar'ın geniş eğimli alanı ve Girdkûh'un farklı jeomorfolojisi farklı çözümler doğurdu. Ortak olan, topoğrafyanın savunma tasarımının çekirdeğine alınmasıdır.¹⁴

63.15. Su Mühendisliği: Sarnıç, Kanal, Kariz ve Kuşatma Dayanıklılığı.

Dağ kalesinin gerçek stratejik sınırı çoğu zaman duvar değil sudur. Nizârî tahkimatları yağmur, kaynak ve çevre su yollarını sarnıçlara taşıyan karma sistemleriyle dikkat çeker. Alamut bölgesi için kaynaklar sarnıç, kariz ve kanallardan söz eder; Lamasar'da ise kayaya oyulmuş en az on beş sarnıç ve dış dağ kütlesinden su getiren yapay kanal açık biçimde belgelenmiştir. Bu nedenle 'Alamut'un mucizevi gizli su sistemi' gibi romantik anlatılar yerine bölgesel bir mühendislik geleneğinden söz etmek daha doğrudur. Su yönetimi askerî olduğu kadar gündelik hayat, hayvancılık, temizlik ve tarım için de merkeziydi.¹⁵

63.16. Yeraltı Depoları ve Stok Yönetimi: Kuşatmanın Ekonomik Karşılığı.

Nizârî kalelerde gıda ve sıvı stokları için sağlam yeraltı depoları inşa edildi. Cüveynî 1256'daki teslimden sonra Alamut'un depolarındaki yiyecek ve sıvıların miktarı ve korunmuşluğu karşısında hayretini gizlemez. Bu tanıklık önemlidir; çünkü kalenin dayanıklılığını efsanevi cesareten ziyade lojistik kapasiteyle açıklar. Depo, yalnız savaş zamanı saklanan erzak odası değil, tahıl ve diğer ürünlerin mevsimsel dolaşımını düzenleyen yönetim aracıdır. Yine de stok miktarlarından hareketle kesin nüfus veya 'kaç yıl dayanırdı' hesabı yapmak zordur; tüketim, hayvan sayısı ve kuşatma şartları bilinmez.¹⁶

63.17. Tarım ve Kendine Yeterlilik: 'Tam Otarki' Değil Dayanıklılık

Stratejisi. Hasan Sabbâh'ın Alamut vadisinde tarım ve sulamayı geliştirmesi, Nizârî merkezinin yalnız dış ikmale bağımlı olmamasını hedefliyordu. Dağlık araziye rağmen vadi tabanları, teraslar, bahçeler ve su kontrolü gıda üretimini artırabiliyordu. Fakat 'Alamut tamamen kendine yeterliydi ve dış dünyaya hiç ihtiyaç duymadı' sonucu aşırıdır. Demir, tuz, tekstil, hayvan, kitap, kâğıt ve başka malların bölgesel ticaret olmadan sürekli sağlanması güçtür. Daha doğru kavram, kuşatma zamanlarında temel ihtiyaçların önemli bölümünü yerel üretim ve

¹⁴ Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Willey, *Eagle's Nest*, 2005; Bosworth, 'Lanbasar'.

¹⁵ Hourcade, 'Alamût'; Bosworth, 'Lanbasar'; Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'.

¹⁶ 'Atâ-Malik Juvayni, *The History of the World-Conqueror*, çev. J. A. Boyle, II (Manchester: Manchester University Press, 1958), 666 vd.; Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'.

stokla karşılayabilen, normal dönemde ise çevre pazarlarla ilişkisini sürdüren dirençli bir ekonomi modelidir.¹⁷

63.18. Kronoloji ve Mekân Tablosu: 860'tan 1256'ya Alamut'un Dönüşümü. Alamut'un fizikî tarihi ile cemaat tarihini aynı kronolojide görmek, kalenin bir anda 'ezoterik merkez' haline gelmediğini gösterir. Aşağıdaki tablo, erken tahkimattan Hasan Sabbâh'ın ele geçirmesine, Rûdbâr ağının kurulmasına, kıyâma ilanına, ilmî merkezleşmeye ve Moğol teslimine kadar mekânın işlev değişikliklerini özetler. Tarihler özellikle kaynak farklılığı bulunan Lamasar gibi örneklerde tek mutlak gün olarak değil güvenli eşik olarak kullanılmalıdır.¹⁸

Tarih / eşik	Mekânsal olay	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştirisine uyarısı
246/860 civarı	Deylemlî Cüstânî kale kuruluşu geleneği	Nizârî öncesi tahkimat	Kuruluş anlatısı geleneksel kaynaklara dayanır
483/1090	Hasan Sabbâh Alamut'u ele geçirir	Territoriyal çekirdek	Uzun meydan kuşatmasından çok içeriden ağ/sızma
484-485/1091-92	Kuhistan yayılması; Selçuklu ilk büyük karşı seferleri	Dağıtık devlet ağı	Rakip devlet krizi savunmaya yardım eder
485/1092 veya 495/1102	Lamasar'ın Nizârî denetime girişi	Rûdbâr savunma omurgası	Tarih kaynaklara göre farklı
493/1100 civarı	Girdkûh Nizârî ağda	Kûmis düğümü	Yerel yöneticinin gizli bağlılığı önemli
503-511/1109-1118	Muhammed Tapar dönemi uzun baskı	Lojistik ve kale dayanıklılığı sınavı	"Tek kesintisiz kuşatma" diye okunmaz
506/1113	Dustûrû'l-müneccimîn Alamut'ta tamamlanır	Erken ilmî merkez kanıtı	Tek metin bütün müfredat değildir
17 Ramazan 559/8 Ağustos 1164	Kıyâma ilanı	Ritüel-eschatolojik merkez	Bölgesel temsilciler Alamut'ta
607/1210 sonrası	Jalâleddin Hasan III dışı açılma	Diplomatik dönüşüm	Fiziki kapalılık siyasî izolasyon değildir
618-653/1221-1255	Alâeddin Muhammed dönemi; âlim sığınmaları	İlmi patronaj güçlenir	Tüstî ilişkisi "salt tutsaklık"a indirgenmez
29 Şevval 654/19 Kasım 1256	Hürşah Maymûndîz'de teslim	Devlet ağının siyasî çözülüşü	Alamut aynı gün düşmez
Zilkade 654/Aralık 1256	Alamut teslim edilir	Merkez kaybedilir	Zorla askeri fetih değil teslim
673/1275 civarı	Kısa süreli Nizârî yeniden ele geçirme	Cemaat sürekliliği	1256 tam sosyal yok oluş değildir

63.19. Nüfus Sorunu: Alamut'ta Kaç Kişi Yaşıyordu? Alamut için güvenilir bir nüfus sayımı elimizde değildir. Ortaçağ kronikleri askerî olayları, liderleri ve depoları anlatırken sıradan sakinlerin sayısını sistematik kaydetmez; arkeolojik kalıntılar da kesin nüfus üretmeye yetmez. Bu nedenle binlerce fedâînin aynı anda kalede yaşadığı veya küçük bir seçkin grubun bütün vadiden kopuk

¹⁷ *Institute of Ismaili Studies, 'Hasan Sabbah'; Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Daftary, The Isma'îlis, 2007.*

¹⁸ *Hourcade, 'Alamût'; Bosworth, 'Lanbasar'; Daftary, 'Hasan II'; Daftary, 'Koršâb, Rohn-al-Din'; Encyclopaedia Iranica; Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'.*

bulunduğu türden uç tahminlerden kaçınılmalıdır. Nüfus analizi üç düzeyde yapılmalıdır: kalıcı garnizon ve görevliler; aileler, hizmet ve üretim nüfusu; çevre köylerde yaşayan fakat kale ekonomisi ve savunmasına bağlı topluluklar. Kalenin dar fizikî alanı, büyük nüfusun önemli kısmının vadide yaşadığı varsayımını güçlendirir.¹⁹

63.20. Garnizon ile Sivil Nüfusu Aynılaştırmamak. Kale tarihi çoğu zaman asker sayısı ile anlatılır; oysa uzun süreli merkezlerde muhafızların yanında dinî görevliler, kâtipler, zanaatkârlar, hizmetliler, aile fertleri ve misafirler de bulunur. Lamasar'ın su sistemi için yapılan yaklaşık 500 kişilik garnizon tahmini, Alamut'a otomatik taşınmaz ve toplam sivil nüfusu göstermez. Aynı şekilde kuşatma anındaki asker yoğunluğu normal dönem yerleşim yapısından farklı olabilir. Bu çalışma 'garnizon', 'kale sakini', 'cemaat mensubu' ve 'yönetilen vadi nüfusu' kavramlarını ayrı tutacaktır. Böylece askerî tahkimat ile sosyal cemaat birbirine indirgenmeyecektir.²⁰

63.21. Aileler ve Çocuklar: Kaynak Sessizliğinin Ardındaki Normal Hayat. Nizârî kronikleri sıradan aile yaşamı hakkında az konuşur; bu sessizlik ailelerin bulunmadığını değil, tarih yazımının önceliklerini gösterir. Devletin yaklaşık 166 yıl sürmesi, yerel cemaatlerin kuşaklar boyunca yeniden üretilmesi, imam ve yönetici ailelerinin varlığı ve 1256 sonrasında toplulukların bölgede devam etmesi, Alamut dünyasının yalnız bekâr savaşçılardan oluşamayacağını gösterir. Ancak kaç ailenin kale içinde, kaçının çevre köylerde yaşadığına dair sağlam sayılar yoktur. Aile tarihini askerî kroniklerin boşluğuna hayalî ayrıntılar ekleyerek değil, soy, evlilik, mülkiyet, göç ve sonraki cemaat devamlılığı gibi dolaylı göstergelerle kurmak gerekir.²¹

63.22. Kadınlar: Görünmezlik Yokluk Değildir. Alamut dönemi kaynaklarında kadınlar çoğunlukla hanedan krizleri veya olağanüstü olaylarda görünür. Hasan Sabbâh'ın eşini ve kızlarını Girdkûh'a gönderdiği, onların iplik eğirerek geçindikleri aktarılır; Jalâleddin Hasan'ın ölümünden sonra kız kardeşi ve eşlerinin zehirleme suçlamasıyla öldürüldüğü de kaynaklarda yer alır. Bu

¹⁹ Hourcade, 'Alamût'; Willey, *Eagle's Nest*, 2005; Daftary, *The Isma'îlis*, 2007.

²⁰ Bosworth, 'Lanbasar'; Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'.

²¹ Daftary, 'Isma'îlism iii. Isma'îli History'; Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, a Search for Salvation* (New York: Oxford University Press, 2007).

parçalar kadınların cemaat içindeki genel ekonomik, eğitim veya dinî rollerini temsil eden yeterli veri değildir. Dolayısıyla ‘Alamut kadınları tamamen kapalıydı’ veya tersine ‘eşit statüdeydi’ gibi hükümler kurulmayacaktır. Kadın tarihinin en önemli bulgusu burada kaynak asimetrisinin kendisidir: erkek merkezli kronikler gündelik kadın emeğini sistemli biçimde görünmez kılar.²²

63.23. Hasan’ın Ailesini Girdkûh’a Göndermesi Genel ‘Kadın Politikası’ Değildir. Hasan Sabbâh’ın eş ve kızlarını Girdkûh’a göndermesi, onun kişisel zühd ve hanedanlaşmama siyaseti açısından anlamlı bir anlatıdır. Fakat bu tek olaydan bütün Nizârî toplumunda kadınların kalelerden uzak tutulduğu veya çalışmaya zorlandığı genel bir hukuk kuralı çıkarılamaz. Ayrıca anlatının bize ulaştığı biçim, Hasan’ın sertliğini ve dünyevî ayrıcalıktan kaçınmasını vurgulayan ahlâkî biyografi çerçevesine sahiptir. Bu nedenle olay ‘güçlü kronik aktarım’ olarak korunacak; kadın emeği veya aile yerleşimi için temsîlî istatistik gibi kullanılmayacaktır.²³

63.24. Köyler, Bahçeler ve Vadi Hinterlandı: Kalenin Gerçek Beslenme Alanı. Alamut’un kuşatmalara dayanabilmesi için sur içi depolar kadar çevre üretim alanlarının sürekliliği gerekiyordu. Vadi köyleri tahıl, meyve, hayvan, odun ve insan gücü sağlıyor; kaleler ise bu üretim alanlarını ve geçitleri koruyordu. Böyle bir ilişki, merkez ile köylerin tamamen eşit veya gönüllü bir cemaat ortaklığı içinde olduğu anlamına gelmez; vergi, hizmet yükümlülüğü, mülkiyet ve siyasî sadakat gibi ilişkiler dönemsel olarak değişmiş olabilir. Kaynaklar ayrıntılı köy muhasebesi vermediği için en güvenli yaklaşım, kaleyi çevreleyen üretim hinterlandını devlet kapasitesinin zorunlu maddî tabanı olarak kabul etmektir.²⁴

63.25. Gıda Dolaşımı: Üretim, Satın Alma, Vergi ve Stok Arasında. Alamut ekonomisini ‘her şey ortak depoya giriyordu’ veya ‘tam piyasa ekonomisiydi’ biçiminde tek modele indirgemek için yeterli veri yoktur. Yerel tarım, yönetimce tutulan stoklar, çevre köylerden alınan aynî yükümlülükler, satın alma ve bölgesel değişim muhtemelen birlikte işledi. Kuşatma zamanında

²² Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Daftary, ‘Jalâl-al-Din Hasan III’, *Encyclopaedia Iranica*; Virani, *The Ismailis in the Middle Ages*.

²³ Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Institute of Ismaili Studies, ‘Hasan Sabbah’; Raşid-al-Din’in Hasan biyografisine ilişkin aktarımları.

²⁴ Hourcade, ‘Alamût’; Willey, ‘Nezâri Isma’îli Monuments’; Daftary, *The Isma’îlis*, 2007.

merkezî depolama belirginleşirken barış döneminde pazar ve dış ticaret ilişkileri daha önemli olabilirdi. Cüveynî'nin 1256'da gördüğü büyük stok, dağıtım mekanizmasının ayrıntısını değil yalnız lojistik kapasitenin ölçeğini gösterir. Bu nedenle ekonomik analiz, stokun varlığını kesin; mülkiyet ve tahsis rejiminin ayrıntılarını daha ihtiyatlı kodlar.²⁵

63.26. İnşaat ve Zanaat: Kaleyî Sürekli Yeniden Üreten Emek. Yüksek dağ kalelerinin inşası ve bakımı, taş ustaları, marangozlar, demirciler, su kanalı açan işçiler, hayvan bakıcıları ve taşıma emekçileri olmadan düşünülemez. Nizârî yapılar çoğunlukla yerel taş ve ahşabı kullanarak lojistik yükü azaltmış, kaya içi depo ve sarnıçlarla doğal zemini mimarının parçasına dönüştürmüştür. Andic/Andij çevresinde tespit edilen seramik fırını kalıntıları da üretim faaliyetinin yalnız askerî donanımdan ibaret olmadığını gösterir. Bununla birlikte zanaatkârların tamamının Nizârî mensubu, ücretli devlet çalışanı veya kalıcı kale sakini olduğunu söylemek için veri yoktur. Emek statüsü, dinî aidiyetten ayrı ele alınmalıdır.²⁶

63.27. Maddî Kültür: Seramik, Su Yapıları ve Duvarlar Metinlerin Söylemediğini Söyler. Alamut tarihinin büyük kısmı düşman veya sonraki yazılı kaynaklardan geldiği için arkeolojik ve mimarî veriler özellikle değerlidir. Duvar kalınlıkları, sarnıçlar, kanallar, kaya depoları, seramik üretim alanları ve yol-kale ilişkisi, kroniklerin 'sapıklar', 'fedâîler' veya 'mülhidler' gibi polemik kelimelerinden bağımsız bir gündelik hayat katmanı açar. Yine de arkeoloji de otomatik cevap üretmez: bir yapının Nizârî döneme ait olduğunu, işlevini ve kullanıcılarını tarihleme gerekir. Bu bölüm maddî izi polemik metnin alternatifi değil, onunla çapraz okunacak bağımsız kanıt türü olarak kullanacaktır.²⁷

63.28. Mali Kaynaklar: 'Gizli Aidat' Açıklamasının Yetersizliği. Alamut devletinin kaleler, askerler, inşaat, kütüphane ve diplomasi gibi sürekli giderleri vardı. Bu mali kapasiteyi yalnız gizli dâvet bağışlarıyla açıklamak mümkün değildir. Territoriyal denetim, tarımsal gelir, yerel vergiler veya yükümlülükler, mülk gelirleri, ticaret ve dönemsel savaş gelirleri birlikte düşünülmelidir. Buna

²⁵ Jovayni, *World-Conqueror*, II, 666 vd.; Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Daftary, *The Isma'îlis*, 2007.

²⁶ Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Willey, *Eagle's Nest*, 2005.

²⁷ Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Willey, *Eagle's Nest*, 2005; Hourcade, 'Alamût'.

karşılık Fâtımî dâvetin najvâ gibi belirli mali kurumlarını aynen Alamut'a taşımak da doğru değildir; 1094 sonrası Nizârî yapı farklı siyasî ve ekonomik şartlarda yeniden kurulmuştur. Ayrıntılı bütçe defteri bulunmadığından, maliye işlevsel kaynak kategorileri üzerinden ve kesinlik dereceleri belirtilerek incelenmelidir.²⁸

63.29. Yerel Yönetim: Alamut Her Kaleye Günlük Emir Veren Bir 'Merkez Büro' Değildi. Olgun Nizârî devlette başlıca bölgelerin Alamut tarafından atanan üst dâî veya yerel önderlerce yönetildiği; Kuhistan liderinin muhteşem unvanıyla anıldığı bilinir. Kale komutanları ve bölgesel dâîler geniş yerel inisiyatif kullanıyordu. Bu yapı, parçalı coğrafya ve yavaş haberleşme ortamında zorunluydu. Alamut imamet ve üst siyasetin merkezi olsa da her köyün günlük işini doğrudan yönetmesi mümkün değildi. Böylece merkezî kutsal otorite ile idarî desantralizasyon çelişmek zorunda değildi. Tam tersine, yerel karar yetkisi ağırlık dayanaklılığını artıran kurumsal özelliklerden biri olabilir.²⁹

63.30. Rûdbâr, Kûmis ve Kuhistan: Aynı Devlet İçinde Farklı Bölgesel Morfolojiler. Rûdbâr'ın yoğun kale-vadi sistemi, Kûmis'te Girdkûh gibi tekil büyük tahkimatların rolü ve Kuhistan'da kasaba-kale-açık yerleşim ilişkisi aynı değildi. Kuhistan'daki erken hareketin toplumsal ayaklanma ve bazı şehirlerin ele geçirilmesi boyutu, Alamut vadisinin daha sıkı dağ savunmasından farklı bir teritoryal model üretmiştir. Bu farklılık, 'Alamut sistemi' ifadesinin bütün Nizârî İran'a tek mimarî ve idarî şema olarak uygulanmaması gerektiğini gösterir. Alamut meşruiyet merkeziydi; fakat yerel Nizârî toplumlar çevresel, ekonomik ve siyasî şartlara göre farklı biçimde örgütlenebiliyordu.³⁰

63.31. Haberleşme: Kale Ağı Nasıl 'Ağ' Olabildi? Dağ kaleleri arasındaki siyasî birlik, yalnız ortak inançla değil düzenli haberleşmeyle sürdürülebilirdi. Ulaklar, yazılı talimatlar, dâî seyahatleri, güvenilir rehberler ve geçit kontrolü Alamut'un uzak merkezlerle bağını mümkün kılıyordu. Ancak modern anlamda kesintisiz, şifreli ve hücre tipi iletişim sistemi bulunduğunu varsaymak doğru değildir. Bazı mesajlar güvenlik nedeniyle sınırlı dolaşmış olabilir; bazı bölgeler ise

²⁸ Daftary, *The Isma'îlîs*, 2007; Hodgson, *The Order of Assassins*; Virani, *The Ismailis in the Middle Ages*.

²⁹ Daftary, *Isma'îlîsm iii. Isma'îli History*; Willey, *'Nezâri Isma'îli Monuments'*.

³⁰ Daftary, *Hasan Şabbâh*; Daftary, *Isma'îlîsm iii. Isma'îli History*; Willey, *'Nezâri Isma'îli Monuments'*.

uzun mesafe ve savaş şartları nedeniyle haftalarca yerel inisiyatif kullanmak zorunda kalmış olabilir. 1164 kıyâma ilanının temsilciler aracılığıyla Kuhistan'a aktarılması, merkezî mesajın bölgesel törenle yeniden üretildiği somut örneklerden biridir.³¹

63.32. Kapalılık Kodu: Alamut'un Duvarı ile Bilginin Duvarını Ayırmak.

Alamut fiziksel olarak son derece kapalı bir mekândı; fakat bu tek başına K2 ezoterik bilgi veya K4 operasyonel gizlilik kanıtı değildir. Nizârî dâvette imamet ve ta'lim merkezli seçici bilgi aktarımı K2 boyutunu; Selçuklu baskısı ve gizli imam dönemi K3 savunmacı gizliliği; belirli siyasî operasyonlar ise kanıt bulunduğunda K4'ü güçlendirir. Buna karşılık kale içindeki tarım, depo, yönetim ve aile hayatı 'ezoterik' değildir. Bu ayrım çok önemlidir: fizikî erişim kontrolü, doktriner sır ve operasyonel haberleşme üç ayrı kapalılık biçimidir ve aynı duvarın arkasında bulunsalar bile aynı nedenden doğmazlar.³²

63.33. Dâî ve Eğitim: Alamut Bir 'Suikast Akademisi' Değil Öğretim

Merkezi. Alamut'un dâvet merkezi olması, dâîlerin burada yalnız operasyon talimatı aldığı anlamına gelmez. Nizârî hareketin devamı teoloji, imamet öğretisi, te'vil, polemik, yerel dil ve sosyal çevre bilgisi taşıyan eğitilmiş temsilcilere ihtiyaç duyuyordu. Büyük kalelerin dâîlerin başka bölgelere gönderildiği merkezler olduğu mimarî ve tarihsel araştırmada açıkça belirtilir. Buna karşılık elimizde Alamut'a ait ayrıntılı bir 'dâî ders programı' yoktur. Eğitim faaliyetini kütüphane, metin üretimi, dâî dolaşımı ve sonraki düşünürlerin eserleri üzerinden kurmak mümkündür; modern akademi veya gizli ajan okulu şeması ise kaynak aşımıdır.³³

63.34. Alamut Kütüphanesi: Kurucu Hasan'dan Moğol Fethine Uzanan

Kurum. Hasan Sabbâh'ın Alamut'ta önemli bir kütüphane kurduğu, koleksiyonun sonraki lordlar döneminde büyüdüğü ve 1256'da Cüveynî'nin doğrudan inceleyebileceği ölçüde kapsamlı olduğu güçlü biçimde belgelenmiştir. Kütüphane yalnız mezhebî risaleler değil tarih, astronomi, matematik, tıp ve başka alanlarda eserler ve bilimsel aletler içeriyordu. Bu olgu Alamut'un 'dış

³¹ Daftary, *Hasan II*; Daftary, *İsmâ'ilizm iii. İsmâ'ili History*; Hodgson, *The Order of Assassins*.

³² Bölüm 55'te kurulan K0-K4 operasyonel çerçeve; Daftary, *The İsmâ'ilis*, 2007; Georg Simmel, 'The Sociology of Secrecy and of Secret Societies', *American Journal of Sociology* 11/4 (1906), 441-498.

³³ Willey, *'Nezâri İsmâ'ili Monuments'*; Daftary, *The İsmâ'ilis*, 2007; Institute of Ismaili Studies, *Alamut dönemi yayınları*.

dünyadan kopmuş fanatik kale' imgesine güçlü karşı kanıttır. Bununla birlikte bütün koleksiyonun katalogu elimizde değildir; hangi eserin hangi tarihte geldiği ve kimlerin erişebildiği çoğu durumda bilinmez. 'Kütüphane vardı' kesin, ayrıntılı raf düzeni ise yeniden kurma problemidir.³⁴

63.35. Dustûrû'l-Müneccimîn: Hasan Sabbâh Döneminden İçeriden Bir Entelektüel İz. 506/1113'te Alamut'ta tamamlanan anonim Dustûrû'l-müneccimîn, kalenin erken dönem entelektüel ortamını gösterebilen nadir yaşayan metinlerden biridir. Eser astronomi ve kronoloji ağırlıklı olmakla birlikte önceki kitap ve risalelere, farklı bilimlere ve erken İsmâîlî tarihe ilişkin önemli malzeme içerir. Bu nedenle kütüphanenin yalnız siyasî propaganda metinlerinden oluşmadığını doğrudan destekler. Eserin bugün tek yazma üzerinden bilinmesi de Moğol sonrası kaynak kaybının ölçeğini hatırlatır. Buna rağmen Dustûr bütün Alamut eğitim sisteminin resmi müfredatı sayılmamalıdır; bir metin, entelektüel çeşitlilik için güçlü tanık ama bütün kurumun eksiksiz katalogu değildir.³⁵

63.36. Bilimsel Aletler ve Astronomi: 'Ezoterik' Merkez ile Rasyonel Bilim Birlikteydi. Cüveynî ve modern araştırmalar Alamut kütüphanesinde bilimsel aletlerin de bulunduğunu; Dustûrû'l-müneccimîn ise astronomi, hesap ve kronoloji gibi alanların işlendiğini gösterir. Bu durum ezoterik dinî otorite ile matematiksel veya gözlemsel bilimin birbirini dışlamak zorunda olmadığını hatırlatır. Alamut'un düşünce dünyasını yalnız bâtinî te'vil veya okültizm üzerinden okumak, mevcut bilimsel repertuarı küçültür. Buna karşılık 'Alamut'ta tam teşekküllü rasathane vardı' demek için daha güçlü mimarî ve kurumsal kanıt gerekir. Bilimsel alet ve astronomi çalışması kesindir; modern gözlemevi modeli ayrı bir iddiadır.³⁶

63.37. Kütüphanenin Kullanıcıları: Yalnız Nizârî Dâîler Değil. Geç Alamut döneminde Nizârî kalelerinin, Moğol ilerleyişinden kaçan farklı mezhep ve dinlerden âlimler için güvenli alan oluşturduğu görülür. Bu durum özellikle

³⁴ Daftary, 'Sargodâste-e Sayyednâ', *Encyclopaedia Iranica*; *Institute of Ismaili Studies, Dustûr al-munajjamîn* (2019); Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'.

³⁵ *Dustûr al-munajjamîn*, giriş S.J. Badakhbani ve M. Qazvini, önsöz Farhad Daftary (Tehran/London bağlantılı neşir, *Institute of Ismaili Studies*, 2019).

³⁶ *Institute of Ismaili Studies, Dustûr al-munajjamîn*; Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Hourcade, 'Alamût'.

Nasîrüddin Tûsî çevresinde belirgindir. Kütüphane ve patronaj, Nizârî olmayan öğrenilmiş kişilerin de bu dağ merkezleriyle ilişki kurmasını sağladı. Böylece Alamut'un sosyal sınırı mutlak değildir: siyasî ve dinî aidiyet seçici iken ilmî dolaşım belirli dönemlerde daha geçirgen olabilir. Bu gözlem, K kodlarımız açısından da önemlidir; bir cemaat doktriner olarak K2 olabilirken kütüphane ve ilmî patronaj alanında dışarıya daha açık davranabilir.³⁷

63.38. Nasîrüddin Tûsî: 'Tutsak Bilgin' ile 'Himaye Edilen Âlim' Arasında. Nasîrüddin Tûsî yaklaşık yirmi-otuz yıl Kuhistan ve Rûdbâr'daki Nizârî çevrelerde yaşadı ve Alamut/Maymûndiz kütüphanelerinden yararlandı. Daha sonraki bazı anlatılar onun tamamen zorla tutulduğunu vurgular; modern araştırma ise kronolojideki ve Tûsî'nin eserlerindeki verilerin ilişkiyi bundan daha karmaşık gösterdiğini belirtir. Tûsî Nizârî düşünceyle doğrudan temas halinde Rawza-yi teslîm gibi önemli eserler üretti. Bu nedenle onu ne özgürce 'Nizârî âlim' diye sahiplenmek ne de yalnız mahpus saymak yeterlidir. Patronaj, güvenlik, zorunluluk, entelektüel fırsat ve siyasî bağımlılık aynı biyografide birlikte bulunabilir.³⁸

63.39. Tarih Yazımı ve Arşiv: Sergüzeşt'ten Resmî Kroniklere. Alamut yalnız kitap okunan bir merkez değil, kendi tarihini yazan bir kurumdur. Hasan Sabbâh'ın hayatını anlatan Sergüzeşt-i Seyyidinâ ile başlayan Nizârî tarih yazımı, sonraki Alamut lordlarının dönemlerini kaydeden kroniklerle devam etti. Bu metinlerin asılları büyük ölçüde kayboldu; fakat Cüveynî, Reşîdüddin ve Kâşânî onları görüp kullandıkları için parçaları sonraki eserlerde yaşadı. Bu durum kaynak eleştirisinde paradoks yaratır: düşman veya dış tarihçiler, yok olmuş iç arşivin taşıyıcısı haline gelmiştir. Tarihçi bu metinlerde hem Nizârî çekirdeği hem sonraki yazarın seçimini ve polemiğini aynı anda ayırmak zorundadır.³⁹

63.40. 1256'da Cüveynî'nin Kütüphaneye Girişi ve Yakma Meselesi. Alamut'un Moğollara tesliminden sonra Cüveynî, Hülegü'nün izniyle kütüphaneyi incelediğini; değerli ve kendi ölçütlerine göre saklanmaya uygun

³⁷ Daftary, "Alâ'-al-Dîn Moḥammad", *Encyclopaedia Iranica*; 'Tusi, Naṣîr-al-Din i. Biography', *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, 'Isma'îlism iii. Isma'îli History'.

³⁸ 'Tusi, Naṣîr-al-Din i. Biography', *Encyclopaedia Iranica*; Naṣîr al-Din Tusi, *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*, ed. ve çev. S. J. Badakhchani (London: I.B. Tauris/IIS, 2005 [2004]).

³⁹ Daftary, 'Sargodāste-e Sayyednâ'; Daftary, 'Isma'îlism ii. Isma'îli Historiography', *Encyclopaedia Iranica*.

bazı eserleri ayırdıktan sonra ‘sapkın’ gördüğü malzemenin yok edildiğini anlatır. Bu olay Alamut kaynak kaybının sembolüdür, fakat ‘1256’da bütün Nizârî literatürü tek ateşte yok oldu’ denmemelidir. Başka kalelerdeki koleksiyonlar, kişisel nüshalar ve özellikle Bedahşan gibi uzak bölgelerde korunan metinler yaşamaya devam etti. Son yıllardaki çalışmalar da kütüphane imha anlatısının kapsamını yeniden sorgulamaktadır. Güvenli hüküm, Alamut arşivinin çok ağır ve geri döndürülemez kayıp yaşadığıdır.⁴⁰

63.41. Efsane ve Maddî Kanıt Tablosu: Alamut Hakkında Ne Biliyoruz?

Alamut, bilgi boşluğunun efsane üretimini nasıl hızlandırdığının klasik örneğidir. Gizli cennet bahçesi, haşhaşla uyuşturulan fedâîler ve tamamen yeraltında yaşayan toplum imgeleri, gerçek su/depo mühendisliği ve kütüphane gibi belgelenmiş unsurlarla karıştırılmıştır. Aşağıdaki tablo, popüler anlatı ile tarihsel kanıtın hangi noktada ayrılması gerektiğini gösterir. Amaç bütün olağanüstü anlatıları peşinen reddetmek değil, iddia türüne uygun kanıt istemektir.⁴¹

İddia	Kanıt durumu	Değerlendirme	Kullanım kuralı
“Alamut ulaşılamazdı”	Sarp topoğrafya ve dar yaklaşım kesin	Erişim kontrollüydü	İnsan/mal dolaşımı mümkün olduğu unutulmaz
“Bütün Nizârîler kalede yaşardı”	Kale alanı + vadi/köy ağı	Yanlış genelleme	Kale, vadi ve devlet ölçekleri ayrılır
“Gizli cennet bahçesi vardı”	Çağdaş güvenilir kanıt yok	Assassin efsanesi	Cüveynî kütüphane/depo anlatır, bahçe sistemini değil
“Haşhaşla fedâî yetiştirilirdi”	Çağdaş kanıt yok	Efsane katmanı	Bölüm 64-65’te ayrıca incelenecek
“Tam kendine yeterliydi”	Su, tarım ve stok kapasitesi güçlü	Yüksek dayanıklılık	Dış ticaret ve mal dolaşımı dışlanmaz
“Kütüphane yalnız batını kitaplardan oluştu”	Bilim, tarih ve çeşitli alanlar belgeli	Yanlış	Dustûr ve bilimsel aletler çeşitliliği gösterir
“Alamut’ta modern rasathane vardı”	Astronomi ve aletler var	Kanıt yetersiz	Bilim faaliyeti ile kurumsal rasathane ayrılır
“Kale yalnız askerî üs idi”	İdare, öğrenim, arşiv ve dâvet işlevleri	Yanlış	Büyük kaleler küçük şehir işlevi görebilir
“Kadınlar kalelerde yaşamazdı”	Genel veri yok	Kanıtlanamaz	Hasan ailesi olayı genelleştirilmez
“166 yıl sürekli savaş vardı”	Savaş + barış + diplomasi evreleri	Yanlış	D ilişkisi dönemlendirilir
“Moğollar Alamut’u savaşla aldı”	Teslim sonrası giriş	Yanlış	Maymündiz teslimi ile Alamut teslimi ayrılır

⁴⁰ Jovayni, *World-Conqueror*, II, 666-67; Daftary, *Sargodâste-e Sayyednâ*; Daftary, *İsmâ’îlîsm ii. İsmâ’îlî Historiography*; Alamut kütüphanesini yeniden kurmaya yönelik yeni araştırma gündemi için IIS, Nizari İsmailis Conference Programme 2025, Aslısbo Qurboniev bildirisi.

⁴¹ Farhad Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the İsmâ’îlis* (London/New York: I.B. Tauris, 1994); Willey, *Nezârî İsmâ’îlî Monuments*; Jovayni, *World-Conqueror*.

İddia	Kanıt durumu	Değerlendirme	Kullanım kuralı
“1256’da bütün Nizârlar yok edildi”	Ağır katliam ve devlet çöküşü kesin	Tam yok oluş yanlış	Rûdbâr/Kuhistan ve başka bölgelerde cemaat sürer

63.42. Alamut’un Sembol Merkezi Haline Gelmesi: Mekân ve İmamet.

1095 sonrasında erişilebilir imamın yokluğu, Alamut’u yalnız siyasî başkent değil gizli imamın hüccetinin bulunduğu meşruiyet merkezine dönüştürdü. Daha sonraki dönemde imamların Alamut çevresinde görünür hale geldiği iddiası ve Hasan II’nin 1164 kıyâma ilanı bu sembolik yoğunluğu daha da artırdı. Böylece kalenin fizikî merkezîyetçiliği dinî zaman tasavvuruyla birleşti: Alamut’tan çıkan bir hutbe yalnız idarî talimat değil, cemaatin eskatolojik statüsünü değiştiren mesaj olabiliyordu. Bu işlev, uzak bölgelerin yerel özerkliğine rağmen neden Alamut’un ortak hafızada diğer kalelerden farklı bir yere sahip olduğunu açıklar.⁴²

63.43. 17 Ramazan 559 / 8 Ağustos 1164: Kıyâma Töreni ve Mekânın Ritüelleşmesi.

Hasan II’nin 17 Ramazan 559/8 Ağustos 1164’te Alamut’ta farklı Nizârî bölgelerden çağrılan temsilciler önünde kıyâmı ilan etmesi, kalenin ritüel merkez işlevinin en güçlü örneğidir. Yaklaşık iki ay sonra Kuhistan’daki Mü’minâbâd’da benzer törenin yapılması, merkezde üretilen mesajın bölgesel merkezlerde yeniden icra edildiğini gösterir. Bu olay aynı zamanda Alamut’un ‘gizli merkez’ olduğu kadar cemaat içi kamusal tören alanı olabildiğini de kanıtlar. Kıyâmanın anlamı ve şeriatla ilişkisi ayrı doktriner tartışmadır; burada önemli olan, mekânın bütün bölgesel cemaatleri bağlayan ritüel otorite sahnesine dönüşmesidir.⁴³

63.44. Kıyâma Sonrası Alamut: Mekân Sabit, Doktrin Değişken.

Alamut’un 166 yıllık tarihinde aynı teolojik rejim kesintisiz sürmedi. Hasan II ve Nûreddin Muhammed dönemlerinde kıyâma öğretisi merkezî hale gelirken Jalâleddin Hasan III 1210’dan sonra Sünnî şeriata açık uyum ve Abbâsî halifeliğiyle yakınlaşma siyaseti izledi; ardından Alâeddin Muhammed döneminde kıyâma mirası yeniden daha belirgin yorumlandı. Bu değişimler, kaleyi ‘tek bir gizli doktrinin değişmez laboratuvarı’ olarak görmeyi yanlışlığını gösterir. Fizikî merkez sürekliliğini korurken, imamın otoritesi altında kamusal

⁴² Daftary, ‘Hasan II’; Daftary, ‘Nur-al-Din Moḥammad II b. Hasan’, *Encyclopaedia Iranica*; Hodgson, *The Order of Assassins*.

⁴³ Daftary, ‘Hasan II’; *Institute of Ismaili Studies*, ‘Hasan II’; *Abu Eshâq Qobestâni, Haft Bâb*, ed. ve çev. W. Ivanow (Bombay, 1959).

hukuk ve doktrin politikası ciddi biçimde değişebiliyordu. Cemaat teknolojisinin esnekliği tam da bu ayrımda görünür.⁴⁴

63.45. Jalâleddin Hasan III ve Dışa Açılma: Duvarlar Aynı, D Politikası Farklı. 607/1210'da iktidara gelen Jalâleddin Hasan III, Sünnî hukukla uyumunu ilan ederek Abbâsî halifesi ve komşu hükümdarlarla ilişkileri normalleştirdi. Bu dönem Alamut'un fizikî kapalılığının otomatik siyasî izolasyon anlamına gelmediğini gösterir. Aynı kale, önce Selçuklu karşıtı devrimci merkezin; sonra diplomatik tanınma arayan imamın merkezi olabildi. Jalâleddin'in Azerbaycan seferlerine katılması ve bazı topraklar elde etmesi, Nizârî devletin dış siyaset repertuvarının yalnız savunma ve suikasttan ibaret olmadığını da gösterir. D kodları bu nedenle tarih boyunca değişken tutulmalıdır.⁴⁵

63.46. Sığınak Fonksiyonu: Moğol Önünden Kaçan Âlimler ve Cemaat Sınırının Geçirgenliği. XIII. yüzyıl başındaki Moğol ilerleyişi sırasında Kuhistan ve diğer Nizârî bölgelerine Sünnî âlimler ve mülteciler de sığındı. Kaynaklar bazı yerel Nizârî önderlerin bu kişilere cömert davranışını kaydeder. Bu veri, 'mezhep kalesi' ile 'tam sosyal kapanma' arasındaki farkı gösterir. Nizârî siyasî merkezleri güvenlik ve dinî meşruiyet bakımından seçici olabilmekle birlikte, kriz zamanında dışarıdan insan kabul eden sığınak ekonomisi de geliştirebilmiştir. Elbette bu örnek bütün dönemlere genellenemez; fakat Alamut dünyasının yalnız içeridekiler ve düşmanlar şeklinde ikiye bölünmüş olmadığını açıkça gösterir.⁴⁶

63.47. Kazvin ve Komşularla İlişkiler: Sürekli Savaş Modelini Kırma. Alamut'un komşu Kazvin, Gîlân, Mâzenderan ve çeşitli yerel hanedanlarla ilişkileri dönemden döneme değişti. Çatışma, sınır baskını ve karşılıklı suikast kadar vergi, müzakere, evlilik, himaye ve geçici barış da görülebiliyordu. Alâeddin Muhammed döneminde Kazvin'le görece sakin ilişkiler ve yerel bir şeyhe yıllık ödeme aktarımı bu çeşitliliğe örnektir. Bu nedenle 'Alamut 166 yıl boyunca çevresindeki bütün Sünnîlerle savaş halindeydi' ifadesi tarihsel olarak

⁴⁴ Daftary, 'İsmâ'ilizm iii. İsmâ'îli History'; Daftary, 'Jalâl-al-Din Hasan III'; Daftary, "Alâ'-al-Din Moḥammad'.

⁴⁵ Daftary, 'Jalâl-al-Din Hasan III'; Daftary, 'İsmâ'ilizm iii. İsmâ'îli History'.

⁴⁶ Daftary, 'Jalâl-al-Din Hasan III'; Daftary, 'İsmâ'ilizm iii. İsmâ'îli History'; Juzjâni'nin Kubistan mültecilerine ilişkin kayıtları.

sürdürülemez. Devletin dayanıklılığı yalnız tahkimattan değil, gerektiğinde düşmanlığı dondurabilen diplomatik esneklikten de kaynaklanıyordu.⁴⁷

63.48. İlk Selçuklu Baskıları: 1092 Seferleri ve Erken Dayanıklılık.

Nizârîlerin Rûdbâr ve Kuhistan'da hızla güçlenmesi, Melikşah döneminde Selçuklu karşı seferlerini tetikledi. 485/1092'de iki bölgeye yönelik ciddi askerî harekât başlatıldı; aynı yıl Nizâmülmülk'ün öldürülmesi ve Melikşah'ın ölümü Selçuklu merkezinde büyük siyasî kriz yaratarak baskıyı kesti. Bu erken eşik Alamut'un tek başına 'yenilmez' olduğu için kurtulmadığını gösterir. Savunma başarısı kadar rakip devletin iç halefiyet ve koordinasyon sorunları da önemlidir. Kale dayanıklılığı, dış siyasal konjonktürle birlikte açıklanmalıdır.⁴⁸

63.49. 503/1109'dan 511/1118'e Uzanan Baskı: Kuşatma Bir Olay Değil

Süreçtir. Sultan Muhammed Tapar döneminde Nizârî merkezlerine karşı daha sistemli operasyonlar yürütüldü. 503/1109'da Ahmed b. Nizâmülmülk ve Çavlı'nın Alamut ve çevresine yönelik seferi kış gelince sonuçsuz kaldı; sonraki yıllarda Emîr Şîrgîr'in düzenli baskısı devam etti. Bazı kaynaklar Alamut'a karşı yedi yıla yayılan kuşatma/baskı sürecinden söz eder ve nihai rahatlamayı Sultan Muhammed'in 511/1118'de ölümüne bağlar. Buradaki 'kuşatma' modern anlamda kalenin her gün tam çember altında tutulduğu kesintisiz tek operasyon gibi okunmamalıdır; mevsimsel sefer, abluka, ekin tahribi ve geri çekilme evreleri ayırt edilmelidir.⁴⁹

63.50. Neden Düşmedi? 'Fanatik Savunmacı'dan Çok Sistem

Dayanıklılığı. Alamut'un Selçuklu döneminde alınamamasını yalnız savunmacıların fedakârlığıyla açıklamak yetersizdir. Sarp topoğrafya, su ve stok sistemleri, çevre kale ağı, vadi tarımı, yerel destek, karşı tarafın mevsimsel lojistik sınırları ve Selçuklu hanedan içi çekişmeleri birlikte çalıştı. Üstelik saldırgan bir ordu tek kaleyi kuşatırken Nizârî ağın başka bölgeleri yaşamaya ve haberleşmeye devam edebiliyordu. Dağıtık yapı, merkezin vurulmasını zorlaştıran kurumsal

⁴⁷ Daftary, "Alâ'-al-Dîn Moḥammad"; Hourcade, 'Alamût'; Daftary, *The Isma'ilis*, 2007.

⁴⁸ Daftary, 'Ḥasan Şabbāh'; Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History'; Hodgson, *The Order of Assassins*.

⁴⁹ Hourcade, 'Alamût'; Clifford Edmund Bosworth, 'Aḥmad b. Neẓām-al-Molk', *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, 'Hasan Sabbah'.

sigorta işlevi gördü. Böylece Alamut'un dayanıklılığı 'gizli güç' veya 'ölümü umursamayan fedâiler' yerine coğrafya, lojistik ve ağ sosyolojisiyle açıklanabilir.⁵⁰

63.51. Moğol Tehdidi: Tek Kaleyi Kuşatmak Yerine Ağ Çözmek. XIII. yüzyıl ortasında Moğolların Nizârilere karşı stratejisi Selçuklu seferlerinden farklı ölçek ve sürekliliğe sahipti. Hülegü'nün 1250'lerdeki harekâtı, Kuhistan ve Kûmis tahkimatlarını baskı altına alıp Rûdbâr'a yönelerek bütün ağın teslimini hedefledi. Girdkûh gibi bazı kaleler uzun süre direnebilse de merkezî imamın hareket alanı daraldı. Bu süreç, Alamut'un 'asla fethedilemez' olduğu iddiasının sınırını gösterir: son derece güçlü kale sistemi, onu çevreleyen siyasî ve teritoryal ağ sistematik biçimde çözüldüğünde stratejik anlamını kaybedebilir. Savunma mimarisi devletler arası güç farkını sonsuza kadar dengeleyemez.⁵¹

63.52. Maymûndiz Teslimi ile Alamut'un Düşüşünü Aynı Olay Sanmamak. Son Nizârî imamı Rükneddin Hürşah, 29 Şevval 654/19 Kasım 1256'da Maymûndiz'den inerek Hülegü'ye teslim oldu. Bu olay Nizârî devletin siyasî sonunu fiilen belirledi; fakat Alamut kalesi aynı gün ele geçirilmedi. Hürşah'ın teslim talimatlarının ardından Alamut yaklaşık bir ay sonra, Aralık 1256'da teslim oldu; Lamasar ve özellikle Girdkûh daha uzun direndi. Bu ayrım önemlidir: 'Alamut kuşatıldı ve imam kalede teslim oldu' şeklindeki popüler anlatı coğrafi merkezleri karıştırır. Devletin sonu bir kale kapısının açılmasından çok üst liderlik ve ağ tesliminin aşamalı çözülmesidir.⁵²

63.53. Alamut Zorla Alınmadı: Teslim ile Askerî Fetih Arasındaki Fark. Iranica'nın Alamut maddesi, kalenin tarih boyunca zorla alınmadığını; Hasan Sabbâh'ın 1090'da içeriden dâvet ve düzenlemeyle hâkim olduğunu, Moğolların ise 1256'da teslim sonrası içeri girdiğini vurgular. Bu ifade kalenin askerî kapasitesini anlamak için önemlidir fakat 'hiçbir ordu alamazdı' şeklinde metafizik bir hükme dönüşmemelidir. 1256'da teslim, kalenin duvarlarının aniden zayıflığından değil siyasal liderliğin ve çevre savunma ağının çözülmesinden doğdu. Cüveynî'nin depoları ve tahkimatı gördüğünde şaşırması da maddî kapasitenin teslim anında tamamen tükenmediğini destekler.⁵³

⁵⁰ Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'; Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'îli History'; Hodgson, *The Order of Assassins*.

⁵¹ Daftary, 'Korâh, Roken-al-Din'; Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'îli History'; Hourcade, 'Alamût'.

⁵² Daftary, 'Korâh, Roken-al-Din'; Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'îli History'.

⁵³ Hourcade, 'Alamût'; Jovayni, *World-Conqueror*, II, 666 vd.; Willey, 'Nezâri Isma'îli Monuments'.

63.54. 1256 Sonrası: Devletin Sonu Cemaatin ve Mekân Hafızasının Sonu Değildir. Moğol yıkımı Alamut merkezli Nizârî devletin sonunu getirdi, fakat Nizârî varlığı Deylem-Rûdbâr ve Kuhistan’da tamamen sona ermedi. 673/1275 civarında Alamut’un kısa süreli yeniden ele geçirilmesi ve daha sonraki yüzyıllarda Deylem’de Nizârî faaliyetlerinin izlenmesi, ‘Moğollar bütün İsmâîlîleri yok etti’ anlatısını düzeltir. Siyasî merkez dağıldıktan sonra cemaatler daha gizli ve yerel biçimlerde yaşamayı sürdürdü; metinlerin önemli bölümü Bedahşan gibi uzak bölgelerde korundu. Böylece 1256, P4/D7 devletleşmenin sonudur; cemaat ve imamet sürekliliği için aynı anda sıfır noktası değildir.⁵⁴

63.55. K–P–D Profili: Alamut’u Tek Kodla Dondurmamak. Alamut 1090-1256 arasında aynı K–P–D profiline sahip değildi. Hasan Sabbâh ve gizli imam döneminde K2 seçici öğretim ile K3 güvenlik gizliliği güçlüydü; belirli hedefli operasyonlarda K4 görülebilir. 1164 kıyâma töreni cemaat içi kamusalılığı artırırken, Jalâleddin Hasan döneminde dış siyasette K0-K1’e yaklaşan açıklık ve Abbâsîlerle uzlaşma görüldü. Siyasallaşma teritoryal devlet nedeniyle çoğu dönemde P4’tür, fakat dış ilişki D6 savaş, D4-D5 pazarlık veya daha uzlaşmacı evrelere kayabilir. Kale duvarının sabitliği, sosyal ve siyasî morfolojinin sabit olduğu anlamına gelmez.⁵⁵

63.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Alamut Bir ‘Mekânsal Cemaat Teknolojisi’dir. Alamut’un başarısı tek bir unsurdan doğmadı. Coğrafya savunma avantajı verdi; su, tarım ve depolar bu avantajı kuşatma dayanıklılığına çevirdi; kütüphane ve dâvet onu bilgi merkezine; imamet ve kıyâma töreni sembolik merkeze; kale ağı ve yerel özerklik ise teritoryal devlete dönüştürdü. Aynı yerde asker, âlim, dâî, aile, zanaatkâr ve yönetici farklı erişim ve aidiyet düzeylerinde yaşayabildi. Bu nedenle Alamut ne yalnız ‘gizli tarikat kalesi’ ne yalnız askerî üs ne de romantik ütopya. Aşağıdaki matris, Bölüm 64’te ele alınacak ‘Haşhaşîler’ efsanesini gerçek kurum yapısından ayırmak için ortak referans sağlar.⁵⁶

⁵⁴ Virani, ‘The Eagle Returns’; Daftary, ‘Isma’îlism xiii. Isma’îli Literature in Persian and Arabic’; ‘Deylamites’, *Encyclopaedia Iranica*.

⁵⁵ Bu eserin K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 operasyonel sınıflandırması; tarihsel dayanak için Daftary, ‘Isma’îlism iii. Isma’îli History’; Daftary, ‘Jalâl-al-Din Hasan III’.

⁵⁶ Genel sentez için Daftary, *The Isma’îlis*, 2007; Hodgson, *The Order of Assassins*; Willey, *Eagle’s Nest*, 2005; Virani, *The Ismailis in the Middle Ages*; Hourcade, ‘Alamût’.

Boyut	Bölüm 63 — Alamut'ta görünüm
1. Analiz nesnesi	1090-1256'da Alamut kale-vadi merkezinin askerî, idarî, dinî, ekonomik ve entelektüel işlevleri.
2. Mekân ölçeği	Belirli kale + Alamut vadisi + sembolik olarak İran Nizârî devleti; üç ölçek ayrılır.
3. Coğrafya	Merkezi Elburz/Rûdbâr; sarp kayalık, dar geçitler ve Hazar-Kazvin-Tâlekân koridorları.
4. Önceki tarih	Cüstânî kuruluş geleneği ve Zeydî/Deylem siyasi katmanı; Hasan sıfırdan kale kurmaz.
5. Tahkimat	Topoğrafyaya gömülü duvar-kule sistemi; doğal uçurum + zayıf yaklaşım noktalarının güçlendirilmesi.
6. Su	Sarnıç, kanal, kariz ve kaynak/rainwater toplama; kuşatma ve gündelik hayatın ana altyapısı.
7. Gıda / tarım	Vadi tarımı, sulama, depo ve dış değişim; tam otarki değil yüksek dayanıklılık.
8. Nüfus	Kesin sayı yok; garnizon, yönetici/uzman, aile-hizmet nüfusu ve çevre köyler ayrılır.
9. Aile / kadın	Kaynak görünürlüğü düşük; hanedan olayları güçlü, gündelik kadın emeği ve aile düzeni yetersiz belgeli.
10. Emek / zanaat	Taş-ahşap inşaat, su mühendisliği, taşıma, seramik ve bakım; aidiyet/statü otomatik belirlenmez.
11. Yönetim	Alamut üst merkez; yerel dâî/komutanlar geniş inisiyatif kullanır; dağıtık idarî ağ.
12. Haberleşme	Ulak, mektup, dâî seyahati ve geçit kontrolü; modern hücre/şifre sistemi ancak somut kanıtlarla.
13. Bilgi / eğitim	Kütüphane, dâî eğitimi, tarih yazımı, astronomi ve felsefe; “suikast akademisi” değil.
14. Kütüphane / arşiv	Hasan'dan 1256'ya büyüyen koleksiyon; Sergüzeşt ve kronikler, bilimsel eserler ve aletler.
15. Ritüel / imamet	1164 kıyâma töreni Alamut'u bölgesel cemaatleri bağlayan ritüel ve eskatolojik merkeze dönüştürür.
16. Savunma	Uzun kuşatma dayanıklılığı, çevre kaleler ve dağıtık ağ; açık alan ordusundan farklı asimetrik savunma.
17. Kapalılık (K)	K2 öğretim + K3 güvenlik; kanıtlanan operasyonlarda K4; ilmi/pazar alanlarında daha geçirgen pratikler.
18. Siyasallaşma (P)	Territoriyal devlet nedeniyle P4; doktrin ve dış politika rejimleri dönemsel değişir.
19. Devlet ilişkisi (D)	Selçuklu çatışması, komşularla pazarlık, Abbâsî yakınlaşması, Moğol müzakere/teslimi; tek D kodu yok.
20. Tarihçi için kural	Alamut'u ne “Assassin cenneti” ne salt kale yap; fiziki mekân, cemaat, devlet, bilgi ve efsaneyi ayrı kanıtlarla.

BÖLÜM 64 — ‘HAŞHAŞİLER’ MESELESİ

Haşîşîyye’den Assassinî’ye: Dış Adlandırma, Fidâîlik, Uyuşturucu ve Sahte Cennet Efsanesinin İnşası

64.1. ‘Haşhaşîler’ Meselesini Neden Ayrı Bir Bölümde İnceliyoruz? Nizârî İsmâîlîlerin Alamut ve Suriye tarihini anlatan modern popüler dil, çoğu zaman tarihsel cemaatin kendi kurumlarından önce ‘Haşhaşîler’, uyuşturucu, sahte cennet ve kör itaat imgelerini öne çıkarır. Bu imgeler birbirinden bağımsız zamanlarda oluşmuş farklı polemik ve efsane katmanlarının sonradan tek bir hikâyede birleştirilmesidir. Bu bölümün amacı ‘hiç suikast olmadı’ veya ‘Nizârîler hakkında bütün dış kaynaklar yanlışdır’ demek değildir. Asıl amaç, gerçek hedefli şiddet pratiklerini adlandırma tarihinden, uyuşturucu iddiasını fidâîlikten ve Haçlı efsanelerini Nizârî öz-tanımından ayırmaktır. Böylece Bölüm 65’te fedâîlik ve hedefli şiddet, efsane yükünden temizlenmiş ayrı bir tarihsel dosya olarak incelenebilecektir.⁵⁷

64.2. Öz-Adlandırma ile Dış Adlandırmayı Ayırmak. Alamut dönemi Nizârîleri kendilerini tarihsel bağlama göre Nizârî İsmâîlîler, ehl-i da‘vet veya yeni dâvetin mensupları gibi imamet ve dâvet merkezli terimlerle tanımlıyordu. ‘Haşhaşî’ veya Avrupa dillerindeki ‘Assassin’ ise cemaatin resmî öz-adı değildi. Bir rakibin kullandığı aşağılayıcı adın daha sonra yabancı dillerde genel topluluk adına dönüşmesi, adlandırma tarihinin en önemli sorunlarından biridir. Bu nedenle bu eserde ‘Haşhaşîler’ ancak tarihsel dış etiket, efsane tarihi veya modern kullanım tartışılırken tırnak içinde kullanılacaktır. Cemaatin kendisi anlatılırken ana terim Nizârî İsmâîlî olacaktır.⁵⁸

64.3. Haşîşîyye Adının Bilinen En Erken Resmî Kullanımı: 1123. Mevcut araştırmada Nizârîler için haşîşîyye adının bilinen en erken tarihli kullanımı, Fâtımî halifesi el-Âmir adına hazırlanıp Suriye’ye gönderilen 1122-1123 tarihli polemik yazışmasının ikinci safhasında görülür. El-Hidâye el-Âmiriyye ve ona eklenen reddiye, Nizârî imamet iddiasına karşı Müsta‘lî merkezinin resmî

⁵⁷ Farhad Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Isma‘ilis* (London/New York: I.B. Tauris, 1994), özellikle 1-18, 88-127; Farhad Daftary, ‘Assassin’, *Institute of Ismaili Studies*, erişim 21 Ağustos 2026.

⁵⁸ Daftary, *The Assassin Legends*, 10-18; Daftary, *The Isma‘ilis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 18-24, 324-334.

cevabıdır. Burada ھاşıھییye kelimesi açıklamasız biçimde aşağılayıcı bir ad olarak geçer. Bu nokta çok önemlidir: terimin ilk belgelenen kullanımı, ‘onlara uyuşturucu verildiği için böyle deniyordu’ şeklinde bir açıklama sunmaz. Kelimenin varlığı ile kelimenin uyuşturucuya dayalı etimolojik hikâyesi iki ayrı kanıt meselesidir.⁵⁹

64.4. ھاşıھییye = ‘Haşhaş Kullananlar’ Sonucu Neden Otomatik Çıkmaz?

Arapça ھاşış kelimesinin bitki, ot ve daha sonra kenevir ürünüyle ilişkili anlam alanı bulunması, ھاşıھییye dış adının doğrudan farmakolojik bir kurum tarif ettiğini kanıtlamaz. Ortaçağ toplumsal dilinde aynı kökten türeyen ifadeler düşük sınıf, ayaktakımı, ahlâken değersiz veya toplum dışı görülen kimselere yönelik hakaret çağrışımları taşıyabiliyordu. Modern İsmâîlî araştırmalarında bu nedenle kelime çoğunlukla aşağılayıcı bir lakap olarak değerlendirilir. Tarihçi için belirleyici soru, ‘kelimenin kökü ne olabilir?’ değil, ‘kullanıldığı çağdaş metin uyuşturucu tüketimini gerçekten anlatıyor mu?’ sorusudur. Nizârî fidâîleri uyuşturucuyla motive eden çağdaş ve bağımsız bir kanıt zinciri bulunmamaktadır.⁶⁰

64.5. Hakaret Etiketi Olarak ھاşıھییye: Sosyal Sınır Üretimi. Bir grubu ‘ayaktakımı’, ‘ahlâksız’ veya ‘ot yiyiciler’ gibi dışlayıcı bir adla anmak, yalnız dilsel bir olay değil toplumsal sınır üretimidir. Nizârîler Selçuklu, Müsta‘lî ve Sünnî rakipleri açısından yalnız teolojik muhalif değil, zaman zaman siyasî-egemenlik tehdidiydi. Böyle durumlarda aşağılayıcı adlandırma rakibin doktrinini tartışmaktan daha hızlı bir delegitimasyon aracı haline gelir. ھاşıھییye teriminin uyuşturucu kullanımını açıklamadan geçmesi de bu polemik bağlamıyla uyumludur. Bu eser, dış etiketi o topluluğun gündelik pratiğini kanıtlayan nötr etnografik terim gibi kullanmayacaktır.⁶¹

64.6. ‘Bâtıniyye’, ‘Melâhide’ ve ‘ھاşıھییye’: Aynı Şey Değil. Nizârîler hakkında Müslüman rakiplerin kullandığı Bâtıniyye, Melâhide ve ھاşıھییye gibi

⁵⁹ *Al-Hidāyatu’l-Āmiriyya*, nşr. A. A. A. Fyzee (London, 1938), ek *İqā’ şawā’iq al-irghām*; S. M. Stern, ‘The Epistle of the Fatimid Caliph al-Amir (al-Hidaya al-Amiriyya) – Its Date and Purpose’, *JRAS* (1950), 20-31; Daftary, *The Assassin Legends*, 29-31.

⁶⁰ Daftary, ‘Assassin’, IIS; Daftary, ‘Fedā’ī’, *Encyclopaedia Iranica*; Bernard Lewis, ‘Ḥashishbiyya’, *Encyclopaedia of Islam*, 2. bs., III, 267-268; etimolojik ibtiyat için Daftary, *The Assassin Legends*, 18-24.

⁶¹ Daftary, *The Assassin Legends*, 19-31; Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), 154-168; genel sosyal etiketleme karşılaştırması için Georg Simmel, ‘The Sociology of Secrecy and of Secret Societies’, *AJS* 11/4 (1906), 441-498.

adlar aynı anlamı taşımaz. Bâtıniyye daha çok zâhir-bâtın ve te'vil iddiasını polemikleştirirken, Melâhide dinsizlik/sapkınlık hükmünü, Haşîşiyye ise sosyal-aşağılayıcı bir lakabı öne çıkarabilir. Aynı yazarın farklı bağlamlarda bu adları birbirinin yerine kullanması, onların tarihçinin analitik kategorisi olması gerektiği anlamına gelmez. Kaynak dili korunacak fakat her kelimenin polemik işlevi ayrıca açıklanacaktır. Böylece 'Bâtınî = Haşhaşî = suikastçı' biçimindeki üçlü kısa devre engellenir.⁶²

64.7. Ebû Şâme'de Haşîşiyye: Salâhaddin Dönemi Suriye Bağlamı. XIII. yüzyıl tarihçisi Ebû Şâme, Nûreddin ve Salâhaddin dönemlerini anlatırken Suriye Nizârîleri için haşîşi/haşîşiyye terimini kullanır. Silvestre de Sacy'nin XIX. yüzyıldaki etimoloji çözümünde yararlandığı başlıca Arapça örneklerden biri de bu metindir. Ancak Ebû Şâme'nin terimi kullanması, fidâîlerin haşhaşla uyuşturulduğunu anlattığı anlamına gelmez; kelimenin kendisi ile daha sonra Batı'da oluşturulan uyuşturucu hikâyesi yine ayrılmalıdır. Üstelik Ebû Şâme Nizârîlere karşı dostane veya tarafsız bir iç kaynak değildir. Onun metni olay tarihi için çok değerli, topluluğun öz tanımı için ise dış tanıklıktır.⁶³

64.8. İmâdüddin el-İsfahânî ve Diğer Müslüman Kayıklarda Terimin Dolaşımı. Haşîşiyye kullanımı yalnız Ebû Şâme'ye mahsus değildir; İmâdüddin el-İsfahânî'nin Selçuklu tarih malzemesinde ve sonraki bazı Suriye kroniklerinde de terim veya varyantları görülür. Bununla birlikte kullanım sıklığı, coğrafyası ve hedeflediği Nizârî alt grubu sabit değildir. Bazı metinlerde terim Suriye Nizârîlerine daha belirgin biçimde bağlanırken, başka metinlerde genel bir düşman lakabına dönüşebilir. Bu yüzden 'bütün İslam dünyası Nizârîlere daima Haşhaşî derdi' ifadesi aşırı genellemedir. Kaynak, tarih ve coğrafya ayrı ayrı kaydedilecektir.⁶⁴

64.9. İran Nizârîleri ile Suriye Nizârîlerinin Adlandırma Tarihini Ayırmak. 'Assassin' adının Avrupa'ya geçişi esas olarak Haçlıların temas ettiği

⁶² Daftary, *The Assassin Legends*, 24-37; Avni İlban, 'Bâtıniyye', TDV İslâm Ansiklopedisi; Daftary, *The Ismâ'îlis*, 324-334.

⁶³ Abû Shâma, *Kitâb al-Rawdatayn fi akhbâr al-dawlatayn al-Nûriyya wa'l-Salâhiyya*, I, 240, 258; Silvestre de Sacy, 'Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'étymologie de leur nom', *Mémoires de l'Institut Royal de France* 4 (1818), 1-84; Daftary, *The Assassin Legends*, 19-24.

⁶⁴ 'Imâd al-Dîn al-İsfahânî, *Nuṣrat al-fatra, el-Bundâri ibtisarı* üzerinden ilgili kayıtlar; Jerzy Hauziński, 'On the Etymology of the Name "Assassins"', *Rocznik Orientalistyczny* 69/2 (2016), 87-100; Daftary, *The Assassin Legends*, 19-24.

Suriye Nizârîleri üzerinden gerçekleşmiştir. Alamut merkezli İran Nizârîleri aynı cemaatin imamet çizgisinde olmakla birlikte Avrupalı kronikçilerin ilk doğrudan temas alanı değildi. Bu fark, daha sonra Suriye'deki Reşîdüddin Sinân'a ait 'Dağın Şeyhi' imgesinin geriye doğru Hasan Sabbâh'a ve Alamut'a taşınmasını açıklar. Adlandırma zincirinin coğrafyasını izlemek, efsanenin neden bazı ayrıntılarının Suriye kökenli fakat mekânının İranlaştırılmış olduğunu anlamamıza yardım eder. Tarihsel Nizârî ağ ile Avrupa'nın 'Assassins' hayal coğrafyası aynı harita değildir.⁶⁵

64.10. Haçlıların Suriye Nizârîleriyle Teması: Bilgi Yakın, Kavrayış Sınırlı. XII. yüzyılda Latin Haçlı devletleri ile Suriye Nizârîleri aynı siyasî coğrafyada yaşamaya başladı. Bu yakınlık elçilik, haraç, çatışma, ittifak ve suikast gibi doğrudan temaslar üretti; fakat Latin yazarlarının İsmâîlî imamet doktrininin veya İslam içi mezhep ayrımlarını doğru kavradığı anlamına gelmedi. Nizârîlerin tehlikeli hedeflere kendini feda etmeye hazır mensupları, Avrupalı gözlemciler için açıklanması gereken olağanüstü bir davranış olarak görüldü. Efsaneler tam da bu bilgi paradoksunda doğdu: fizikî temas arttı, fakat dinî ve örgütsel içerik hakkındaki bilgi boşluğu sürdü. Yakınlık, otomatik doğruluk üretmedi.⁶⁶

64.11. Assassini, Assissini, Heyssisini: Avrupa Dillerinde Bir Dış Adın Doğuşu. Latin ve diğer Batı kaynaklarında Assassini, Assissini, Heyssisini ve benzeri biçimler ortaya çıktı. Modern filolojik araştırmanın ana görüşü, bu biçimlerin Suriye'de işitilen haşîşî/haşîşîyye varyantlarının Latin ve yerel Avrupa dillerine uyarlanmasından doğduğu yönündedir. Kelimenin ses yapısının farklı yazarlarda değişmesi, sözlü aktarımın önemini de gösterir. İlk kullanımlarda kelime 'katil' anlamındaki genel isim değildi; belirli bir Doğu topluluğuna verilen dış addı. Genel 'suikastçı/katil' anlamı daha sonra Avrupa dillerinde semantik genişlemeye oluştu.⁶⁷

64.12. 'Assassin' Kelimesinin Haşîşîden Türemesi ile Uyuşturucu Efsanesi Aynı İddia Değildir. Burada iki farklı önerme özellikle ayrılmalıdır. Birincisi,

⁶⁵ Daftary, 'İsmâ'îlîsm i. İsmâ'îlî Studies', *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, *The Assassin Legends*, 88-116; Daftary, 'Sinan, Rashid al-Din', IIS.

⁶⁶ Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 154-168; Daftary, *The Assassin Legends*, 88-105; Farhad Daftary, 'Râsed-al-Din Senân', *Encyclopaedia Iranica*.

⁶⁷ Daftary, 'Assassin', IIS; Daftary, *The Assassin Legends*, 10-24; Hauziński, 'On the Etymology of the Name "Assassins"', 87-100.

Avrupa dillerindeki Assassin adının Arapça haşîşî/haşîşîyye biçimleriyle filolojik ilişkisi; ikincisi, Nizârî fedâîlerin sistematik biçimde haşhaş kullanarak göreve hazırlandığı tarihsel iddiasıdır. Birincisi güçlü etimolojik destek taşıırken ikincisi çağdaş kanıttan yoksundur. Aynı kökten gelen bir lakabın varlığı, lakabın literal anlamını gerçek sosyal pratik diye kabul etmeyi gerektirmez. Tarih yazımındaki temel hata, filolojik etimolojiyi farmakolojik kanıtı çevirmektir.⁶⁸

64.13. ‘Hasan Sabbâh’tan Assassin Çıktı’ Tezi: Ses Benzerliği Tarih Değildir. Popüler etimolojiler arasında ‘Assassin’ kelimesini Hasan Sabbâh’ın adından veya ‘Hasan’ın adamları’ gibi hayalî biçimlerden türetme eğilimi de görülür. Bu öneri, Ortaçağ Latin biçimlerinin haşîşî/haşîşîyye varyantlarıyla belgeli ilişkisini ve Suriye’deki kullanım tarihini açıklayamaz. Üstelik ‘Dağın Şeyhi’ figürü ilk Haçlı anlatılarında Hasan Sabbâh değil Reşîdüddin Sinân’dır. Ses benzerliği tarihsel etimoloji yerine geçemez. Bu eser Assassin adını Hasan’ın şahsî isminden türeten açıklamaları folklorik modern etimoloji olarak sınıflandıracaktır.⁶⁹

64.14. Silvestre de Sacy: Etimolojiyi Çözen Fakat Efsaneyi Tam Çözemeyen Şarkiyatçı. A. I. Silvestre de Sacy, 1809’dan itibaren yürüttüğü çalışma ve 1818’de yayımlanan ünlü *mémoire*’ında Assassin adının Arapça haşîşî/haşîşîyye ile ilişkisini güçlü biçimde ortaya koydu. Bu filolojik başarı, yüzyıllardır dolaşan adın kökeni meselesinde önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak de Sacy, kelimenin etimolojisini çözerken Nizârîlerin gerçekten haşhaş kullanarak fidâi yetiştirdiği yönündeki Ortaçağ Avrupa efsanelerinin önemli kısmını tarihsel gerçek olarak kabul etmeye devam etti. Böylece doğru etimoloji yanlış sosyolojik açıklamayı güçlendirebildi. Modern kaynak eleştirisi bu iki düzeyi yeniden ayırmıştır.⁷⁰

64.15. XIX. Yüzyıl Oryantalizmi ve ‘Assassin Tarikatı’ Modelinin Sertleşmesi. De Sacy’dan sonra Joseph von Hammer-Purgstall gibi XIX. yüzyıl yazarları, ‘Assassinler’i derece sistemi, mutlak itaat, gizli ateizm ve uyuşturucuyla yönetilen suikast kastı şeklinde son derece mekanik bir ‘tarikat’ modeline

⁶⁸ Daftary, ‘Fedâ’î’, *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, ‘Assassin’, IIS; Daftary, *The Assassin Legends*, 18-24, 97-116.

⁶⁹ Daftary, *The Assassin Legends*, 10-24; Daftary, ‘Râşed-al-Din Senân’, *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, ‘Assassin’, IIS.

⁷⁰ Silvestre de Sacy, ‘*Mémoire sur la dynastie des Assassins*’, 1818; İngilizce çeviri için Daftary, *The Assassin Legends*, 136-188; Daftary, ‘*İsmâ’îlism i. İsmâ’îli Studies*’.

dönüştürdü. Bu eserler Avrupa’da geniş okunduğu için Ortaçağ efsaneleri modern bilimsel dil görünümünü kazandı. Özellikle Hammer’ın romantik ve polemik malzemeyi tarihsel gerçeklerle birleştirmesi, daha sonraki popüler kültüre güçlü bir şablon bıraktı. XIX. yüzyıl araştırmasının değeri kaynak derlemesinde küçümsenmeyecek; fakat kavramsal ve kaynak-eleştirel sınırlılıkları açık tutulacaktır.⁷¹

64.16. Modern İsmâilî Araştırmalarında Büyük Dönüşüm: İç Kaynakların Geri Dönüşü. XX. yüzyıldan itibaren İsmâilî elyazmalarının özel koleksiyonlardan ve farklı coğrafyalardan ortaya çıkması, Nizârî tarihini yalnız düşman kronikleri ve Haçlı hikâyeleri üzerinden yazma zorunluluğunu azalttı. Vladimir Ivanow, Marshall Hodgson ve Farhad Daftary gibi araştırmacılar Assassin efsanelerini, tarihsel Nizârî kaynaklar ve çağdaş Müslüman tanıklıklarla yeniden karşılaştırdı. Sonuç, hedefli siyasî öldürmelerin gerçekliğini reddetmek değil; uyuşturucu, sahte cennet ve sistematik beyin yıkama anlatılarının kanıtsız olduğunu göstermektir. Kaynak çoğalması, olay tarihini efsaneden ayırmanın anahtarıdır.⁷²

64.17. ‘Dağın Şeyhi’nin Tarihsel Çekirdeği: Reşîdüddin Sinân. Haçlıların ‘Old Man of the Mountain’ diye ünlendirdiği figürün tarihsel çekirdeği Hasan Sabbâh değil, XII. yüzyılın ikinci yarısında Suriye Nizârîlerini yöneten Reşîdüddin Sinân’dır. Sinân yaklaşık üç on yıl boyunca Suriye Nizârîlerinin başlıca siyasî-dinî lideri olmuş, Salâhaddin ve Haçlı güçleriyle değişken ittifaklar ve çatışmalar yürütmüştür. Onun karizmatik otoritesi ve Suriye dağ kaleleri, Latin anlatısında tek bir gizemli efendi imgesine dönüştü. Daha sonra bu figür geriye doğru Hasan Sabbâh’a ve İran’daki Alamut’a taşındı. Böylece kişi, mekân ve dönem efsane içinde birbiriyle birleşti.⁷³

64.18. Adlandırma ve Efsane Kronolojisi: Bir Anda Değil Katman Katman. ‘Haşhaşîler’ anlatısı tek bir yazarın icadı değildir. 1123’te aşağılayıcı

⁷¹ Joseph von Hammer-Purgstall, *Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen* (Stuttgart/Tübingen, 1818); Daftary, *The Assassin Legends*, 1-18, 116-135; Daftary, ‘Isma’îlism i. Isma’îli Studies’.

⁷² Daftary, ‘Isma’îlism i. Isma’îli Studies’; Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins* (The Hague: Mouton, 1955); Daftary, *The Assassin Legends*, 1-18.

⁷³ Daftary, ‘Râşed-al-Din Senân’, *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, ‘Sinan, Rashid al-Din (d. 1193)’, IIS; Bernard Lewis, ‘Kamâl al-Dîn’s Biography of Râşid al-Din Sinân’, *Arabica* 13 (1966), 225-267.

haşışkiye etiketi, XII. yüzyılın ikinci yarısında Suriye’de Haçlı temasları, Sinân çevresindeki mutlak itaat ve ölüm-atlayışı hikâyeleri, Arnold of Lübeck’in uyuşturucu iksiri, James of Vitry’nin gizli ve zevkli eğitim mekânları ve nihayet XIII. yüzyıl sonunda Marco Polo’nun cennet bahçesi birikerek birleşti. Bu kronoloji, geç bir anlatı unsurunu Hasan Sabbâh’ın 1090 Alamut’una otomatik taşımayı engeller. Aşağıdaki tablo efsanenin büyümesini tarihsel olaylardan ayrı bir zaman çizgisi olarak gösterir.⁷⁴

Tarih / eşik	Kaynak / olay	Efsane tarihindeki işlev	Kaynak-eleştirisini uyarısı
1122-1123	el-Hidâye el-Âmiriyye polemigi; haşışkiye	Bilinen en erken resmi lakap kullanımı	Uyuşturucu açıklaması verilmez
1160’lar-1193	Reşîdüddin Sinân dönemi	Suriye teması ve “Dağın Şeyhi” imgesi	Hasan Sabbâh’a geriye taşınmaz
1160’lar-1170’ler	Benjamin/Burchard/William çevresi	İtaat ve siyasi temas anlatıları	Henüz tam cennet-uyuşturucu sistemi yok
1173	Amalric-Nizârî elçilik görüşmesi	Diplomasi ve haraç pazarlığı	“Sürekli düşman tarikat” modeli kınılır
1174-1176	Salâhaddin’e girişimler	Gerçek hedefli şiddet	Yastık hançeri hikâyesi ayrıca sinanır
1192	Conrad of Montferrat öldürülür	Nizârî fail bağlantısı güçlü	Nihai siparişçi tartışmalı
1190’lar-1210’lar	Arnold of Lübeck	Uyuşturucu iksiri efsanesinin erken açık biçimi	Çağdaş Nizârî kaynakla doğrulanmaz
1216-1228	James of Vitry	“Gizli ve zevkli eğitim yerleri”	Cennet bahçesine ara basamak
1256	Alamut devletinin sonu	Territorial düzen çöker	Polo bundan sonra seyahat eder
1271 sonrası	Marco Polo’nun doğu yolculuğu	Geç Avrupa bilgi dolaşımı	Alamut eğitimini görmüş olamaz
1298-1299	Polo anlatısını Rustichello’ya dikte eder	Cennet + uyuşturucu + eğitim sentezi	Edebî metinleşme katmanı
1818	Silvestre de Sacy’nin mémoire’ı	Assassin-haşışî etimolojisi açıklanır	Uyuşturucu efsanesini yine kısmen kabul eder
XX-XXI. yy.	İç kaynaklar + modern kritik	Assassin efsanelerinin çözülmesi	Gerçek şiddet ile efsane ayrılır

64.19. ‘Dağın Şeyhi’ni Hasan Sabbâh’a Geri Taşımamak. Modern roman, film ve oyunlarda ‘Dağın Şeyhi’ çoğu zaman doğrudan Hasan Sabbâh’ın unvanı gibi sunulur. Oysa Latin Haçlı kullanımının ortaya çıktığı bağlam Suriye’dir ve figürün başlıca tarihsel referansı Reşîdüddin Sinân’dır. Hasan Sabbâh’ın Alamut’taki otoritesi elbette çok güçlüydü; fakat onu Haçlıların ‘Old Man’ anlatısının ilk nesnesi yapmak kronolojik olarak yanlıştır. Bu ayrım, efsanenin Suriye’de doğup daha sonra İran merkezli Assassin mitolojisine eklenmesini

⁷⁴ Daftary, *The Assassin Legends*, 88-127; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 154-168.

anlamak açısından önemlidir. Unvanın sonraki geniş kullanımı tarihsel ilk kullanımın yerini alamaz.⁷⁵

64.20. William of Tyre: Şaşırtıcı Ölçüde Daha Ayık Bir Latin Tanıklık.

XII. yüzyıl Latin kronikçileri arasında William of Tyre, Suriye Nizârîleri hakkında sonraki efsane üretimine görece az katkıda bulunan önemli bir istisnadır. 1173 civarında Kral Amalric ile Nizârî elçileri arasındaki görüşmeyi ve Templerlerin elçiyi öldürmesini anlatırken siyasî-diplomatik bağlama odaklanır. Onun metni bile mezhep doktrinini kusursuz aktaran iç kaynak değildir; ancak uyuşturucu ve sahte cennet şemasını kurmaz. Bu durum çok değerlidir: aynı Avrupa temas alanında bulunan bütün yazarlar aynı efsaneyi aktarmıyordu. Efsaneleşme, kaçınılmaz gözlem değil belirli anlatı tercihlerinin ürünüdür.⁷⁶

64.21. Benjamin of Tudela: Erken Avrupa-Yahudi Tanıklığında İtaat ve Korku İmgesi.

Benjamin of Tudela'nın XII. yüzyıl seyahat anlatısı, Suriye'deki Nizârîler hakkında Batı'ya ulaşan erken tanıklıklardan biridir. Metnin farklı neşir ve çevirilerinde adlandırma biçimleri değişmekle birlikte, 'şeyh' otoritesi, topluluk içi dayanışma ve tehlikeli görevlerde hayatı göze alma vurgusu belirgindir. Bu anlatı henüz Marco Polo'nun ayrıntılı uyuşturucu-cennet eğitim mekanizmasına sahip değildir. Dolayısıyla ölüm riski karşısındaki bağlılık imgesi önce ortaya çıkmış, bunun 'nedenini' açıklayan uyuşturucu ve bahçe hikâyeleri daha sonra eklenmiştir. Efsanenin gelişim sırası bu nedenle önemlidir.⁷⁷

64.22. Burchard of Strasbourg ve Sinân Sarayına Giden Diplomatik Bakış.

İmparator Friedrich Barbarossa'nın elçisi Burchard of Strasbourg'un 1170'ler ortasındaki Suriye gözlemleri, Sinân ve Nizârîler hakkındaki Latin bilgi dolaşımının önemli kaynaklarından biridir. Daha sonraki Arnold of Lübeck bu rapordan ve başka sözlü malzemelerden yararlanmışır. Burchard'ın diplomatik gözlem dünyası ile Arnold'un daha fantastik açıklamaları arasındaki fark, bir anlatının aktarım sırasında nasıl dönüştüğünü göstermesi bakımından

⁷⁵ Daftary, 'Râşed-al-Din Senân'; Daftary, *The Assassin Legends*, 88-104; Daftary, 'İsmâ'îlism i. İsmâ'îli Studies'.

⁷⁶ William of Tyre, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, XX.31 ve ilgili pasajlar; Daftary, *Isma'ili in Medieval Muslim Societies*, 160-164; Malcolm Barber, *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple* (Cambridge, 1994), ilgili 1173 olayı.

⁷⁷ Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, çev. Marcus Nathan Adler (London, 1907), Suriye/Lübnan bölümü; Daftary, *The Assassin Legends*, 88-97.

önemlidir. Bu nedenle kronikler yalnız ‘aynı olayı doğrulayan bağımsız tanıklar’ sayılmayacak; birbirlerinden yararlanma ve hikâyeyi genişletme ihtimalleri de izlenecektir.⁷⁸

64.23. ‘Ölüm Atlayışı’ Efsanesi: İtaati Görselleştiren Sahne. Sinân’ın bir işaretiyle müridlerin kale duvarından kendilerini ölüme attığı hikâye, Avrupalı gözlemcilerin Nizârî sadakatini dramatik bir sahneye dönüştürmesinin klasik örneğidir. Bu anlatı fedâîlerin gerçek yüksek riskli görevlerinden tamamen bağımsız bir hayal dünyasında doğmuş değildir; gerçek öz-feda pratiğinin nedenlerini açıklama ihtiyacından beslenmiştir. Ancak belirli bir ziyaretçinin önünde Sinân’ın sırf itaat göstermek için mensuplarını ölümüne atlattığı olay çağdaş Nizârî kaynaklarla doğrulanmaz. Tarihsel fedâîlik ile demonstratif ölüm gösterisi aynı kanıt düzeyinde değildir. Efsane, sadakati görünür kılan pedagojik bir Avrupa anlatı cihazı olarak okunmalıdır.⁷⁹

64.24. Kör İtaat Anlatısı: Gerçek Sadakatten Mekanik Kuklaya. Nizârî fidâîlerin görev sırasında ölüm riskini kabul etmeleri, rakiplerin ve Haçlıların dikkatini çeken gerçek tarihsel olgudur. Fakat bu davranış Avrupa metinlerinde zamanla özne iradesini tamamen silen ‘kör itaat’ şemasına dönüştü. Dinî bağlılık, imamet sadakati, topluluk savunması, şehadet beklentisi ve siyasî hedefler gibi çoklu motivasyonlar yerine tek bir şeyh emri açıklaması getirildi. Bu indirgeme, efsanenin sonraki uyuşturucu aşamasına zemin hazırladı: eğer davranış irrasyonel görünüyorsa, onu açıklamak için zihin kontrolü gerekti. Bölüm 65, gerçek motivasyonları bu efsane kalıbından ayrı inceleyecektir.⁸⁰

64.25. Arnold of Lübeck ve ‘Uyuşturucu İksiri’: Hashish Efsanesinin Erken Açık Formu. Arnold of Lübeck’in XIII. yüzyıl başında kaleme aldığı kronik, ‘Dağın Şeyhi’nin genç adaylara sarhoş edici/uyuşturucu bir içecek vererek onlara cennet zevklerini hayal ettirdiği anlatının erken ve belirgin biçimlerinden biridir. Modern araştırmada bu metin, hashish efsanesinin oluşumundaki başlıca kilometre taşlarından sayılır. Dikkat çekici nokta,

⁷⁸ Daftary, *The Assassin Legends*, 91-104; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 160-165; Arnold of Lübeck’in Burchard malzemesini kullanımı için aynı eserler.

⁷⁹ Daftary, *The Assassin Legends*, 94-104; Daftary, ‘Fedâ’î’, *Encyclopaedia Iranica*; William of Newburgh, *Historia rerum Anglicarum*, IV, *Assassin anlatısı*.

⁸⁰ Daftary, ‘Fedâ’î’; Hodgson, *The Order of Assassins*, 82-84, 110-115; Daftary, *The Assassin Legends*, 88-104.

Arnold'un bu fikri Nizârî iç kaynaktan aktarmamasıdır; Haçlı çevresindeki rapor ve söylentileri birleştirir. Üstelik Arnold henüz Marco Polo'daki fizikî 'cennet bahçesi' kompleksini tarif etmez. Uyuşturucu hikâyesi ile bahçe hikâyesinin de farklı aşamalarda oluştuğu böylece görülür.⁸¹

64.26. James of Vitry ve 'Gizli, Zevkli Yerler': Cennet Efsanesine Bir Ara Basamak. Acre piskoposu James of Vitry, XIII. yüzyıl başında Nizârî gençlerin eğitildiği 'gizli ve hoş/zevкли yerler'den söz eden erken Batılı yazarlardan. Bu ifade, daha sonraki gerçek 'cennet bahçesi' tasvirine giden anlatı çizgisinde önemli bir ara basamak sayılır. James'in metni, eğitim mekânı, haz ve mutlak itaat unsurlarını birbirine yaklaştırır; ancak Marco Polo'daki kanallar, huriler ve ayrıntılı uyuşturucu taşıma senaryosu henüz yoktur. Böylece efsanenin sonraki yazarlarca parça parça genişletildiği açıkça görülür. Geç sentezi erken kaynaklara geri taşımamak gerekir.⁸²

64.27. Şehadet ve Cennet İnancı: Gerçek Dinî Motivasyon ile Sahte Bahçe Ayrımı. Fedâîlerin ölüm riski taşıyan görevleri üstlenmelerini açıklarken cennet ve şehadet beklentisinin dinî motivasyon dünyasında yer alması mümkündür ve İslamî bağlam açısından şaşırtıcı değildir. Fakat 'öte dünyadaki cennet umudu' ile liderin dünyada gizli bir bahçe kurup adayları kandırması iki tamamen farklı iddiadır. Avrupa efsanesi, gerçek dinî ödül düşüncesini fizikî ve manipülatif bir eğitim mekanizmasına dönüştürdü. Bu yüzden bir kaynak 'cennet ümidiyle ölümü göze aldılar' dediğinde, bundan Alamut'ta veya Masyaf'ta sahte bahçe bulunduğu sonucu çıkmayacaktır. Teoloji ile mimarî iddia ayrı kanıtlanır.⁸³

64.28. Marco Polo'nun Kronolojik Mesafesi: Alamut'un Yıkılışından Sonra Yazılan Hikâye. Marco Polo 1271'de doğuya doğru yolculuğa çıktığında Alamut devleti 1256'da ortadan kalkmıştı. Dolayısıyla Polo, Hasan Sabbâh'ın veya Alamut fidâî eğitiminin çağdaşı ve gözlemcisi değildir. Seyahatlerini 1298-1299'da Cenova'da hapisteyken Rustichello'ya dikte ettiği kabul edilir; bu tarih Hasan Sabbâh'ın ölümünden yaklaşık 175 yıl, Alamut'un tesliminden ise kırk yılı

⁸¹ Arnold of Lübeck, *Chronica Slavorum*, IV.16 ve ilgili pasajlar; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 163-165; Daftary, *The Assassin Legends*, 97-107.

⁸² James of Vitry, *Historia Orientalis*, ilgili Assassin pasajları; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 163-165; Daftary, *The Assassin Legends*, 99-108.

⁸³ Daftary, *The Assassin Legends*, 99-116; Daftary, 'Fedâî'; Hodgson, *The Order of Assassins*, 82-84.

aşkın süre sonradır. Polo'nun anlatısı bu nedenle XI-XII. yüzyıl Nizârî iç kurumlarının doğrudan görgü tanıklığı sayılamaz. Onun değeri, XIII. yüzyıl sonunda Avrupa'da Assassin efsanelerinin hangi bütünleşmiş biçime ulaştığını göstermesidir.⁸⁴

64.29. Marco Polo Alamut'taki 'Cennet Bahçesini' Görmedi. Popüler kültürde Polo'nun 'Assassin bahçesini görmüş seyyah' gibi sunulması ciddi bir anakronizmdir. Yolculuğu Alamut devletinin yıkılmasından sonra gerçekleştiği için böyle bir gözlem kronolojik olarak mümkün değildir. Üstelik anlatı, bölgenin çağdaş arkeolojik tasviriyle değil Avrupa'da zaten dolaşan uyuşturucu, eğitim ve mutlak itaat motiflerini birleştiren bir digresyon biçimindedir. Bu nedenle Polo'nun bahçe anlatısı tarihsel Alamut mimarisinin kanıtı değil, efsane tarihinin kaynağıdır. Bölüm 63'teki maddî-arkeolojik Alamut dosyasıyla Polo hikâyesi kesin biçimde ayrılır.⁸⁵

64.30. Rustichello Problemi: Seyahat Metninin Tek Sesli Olmaması. Marco Polo'nun metni doğrudan kendi el yazısıyla tutulmuş saha günlüğü değildir. Polo, Cenova'daki esareti sırasında anlatısını romans yazarı Rustichello'ya dikte etmiş; metin çok sayıda elyazması ve dil varyantıyla dolaşmıştır. Daftary, Assassin kısmının en azından bazı unsurlarının Rustichello veya daha sonraki bir müstensih tarafından genişletilmiş olabileceğine dikkat çeker. Bu ihtimal, Polo'yu bütünüyle değersiz kılmaz; fakat 'Polo bizzat gördü ve kaydetti' kesinliğini ortadan kaldırır. Metnin edebî üretim süreci, içindeki fantastik Doğu motifleri değerlendirilirken hesaba katılmalıdır.⁸⁶

64.31. Marco Polo'nun Büyük Sentezi: Dört Efsanenin Tek Hikâyeye Dönüşmesi. Marco Polo'ya atfedilen anlatı, daha önce ayrı ayrı dolaşan eğitim, uyuşturucu, cennet ve mutlak itaat motiflerini tek bir mekanik sistem içinde birleştirdi. Gençler seçiliyor, uyuşturuluyor, gizli bahçeye taşınıyor, cennette olduklarına inandırılıyor, yeniden uyuşturulup çıkarılıyor ve liderin emrini

⁸⁴ Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo*, ed./çev. Henry Yule, rev. Henri Cordier, I (London, 1929), 139-146; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 164-166; Daftary, *The Assassin Legends*, 108-116.

⁸⁵ Daftary, *The Assassin Legends*, 108-116; Marco Polo, *Book of Ser Marco Polo*, I, 139-146; Peter Willey, 'Nezârî Isma'îlî Monuments', *Encyclopaedia Iranica*.

⁸⁶ Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 164-166; Daftary, *The Assassin Legends*, 108-116; Marco Polo metin geleneği için Yule-Cordier neşrinin girişleri.

yerine getirirlerse aynı cennete dönecekleri söyleniyordu. Bu şema son derece açıklayıcı ve dramatik olduğu için Avrupa’da kalıcı hale geldi. Ancak anlatının bütünlüğü, tarihsel doğruluğunun değil edebî başarısının göstergesidir. Daha erken kaynakların parçalı yapısı bu ‘tam sistem’in geç inşa olduğunu gösterir.⁸⁷

64.32. ‘Sahte Cennet’ İçin Arkeolojik Kanıt Var mı? Alamut, Lamasar ve diğer Nizârî kalelerinde su mühendisliği, depolar, konut alanları, tahkimat ve çeşitli mimarî yapılar arkeolojik olarak incelenmiştir. Buna rağmen Marco Polo’nun anlattığı türde, fedâileri kandırmak için tasarlanmış özel bir ‘cennet bahçesi eğitim kompleksi’ni doğrulayan çağdaş arkeolojik kanıt yoktur. Bir kalede bahçe, meyve ağacı, sulama veya güzel konut bulunması böyle bir kurumu kanıtlamaz. İşlevi belirlemek için metin, mekân ve kullanım izlerinin kesişmesi gerekir. Tarihçi, normal vadi tarımı veya saray estetiğini efsanedeki manipölasyon bahçesiyle eşitlememelidir.⁸⁸

64.33. Çağdaş Müslüman Hasım Kaynakların Uyuşturucu Konusunda Sessizliği. Nizârîlere düşman Müslüman kronikçiler ve polemikçiler onların inançlarını, siyasî hedeflerini ve suikastlarını ağır biçimde eleştirir. Eğer fidâilerin sistematik uyuşturucu kullanımı gerçekten bilinen ve merkezî bir eğitim uygulaması olsaydı, bu kadar düşmanca kaynak dünyasında bunun açık biçimde tekrar tekrar görülmesi beklenebilirdi. Oysa modern Iranica değerlendirmesi, haşhaş veya başka bir uyuşturucunun fidâileri motive etmek için kullanıldığına dair kanıt bulunmadığını ve düşman Müslüman kaynakların da bu konuda sustuğunu vurgular. Sessizlik tek başına yokluk ispatı değildir; fakat iddianın kanıt yükünü ciddi biçimde artırır.⁸⁹

64.34. Nizârî İç Kaynaklarında Uyuşturucu ve Bahçe Mekanizmasının Yokluğu. Nizârî iç kaynakları Alamut döneminden eksik ve parçalıdır; Moğol yıkımı ciddi arşiv kaybı yaratmıştır. Buna rağmen korunmuş Nizârî metinleri, sonraki iç kronik aktarımları ve Cüveynî gibi düşman tarihçilerin eriştiği Alamut malzemesi, fidâî eğitimini uyuşturucu ve sahte cennetle açıklayan bir kurumsal

⁸⁷ Marco Polo, *Book of Ser Marco Polo*, I, 139-146; Daftary, *The Assassin Legends*, 108-127; IIS, *The Assassin Legends*, tanıtım ve özet materyali.

⁸⁸ Willey, ‘Nizârî Isma’îli Monuments’; Daftary, *The Assassin Legends*, 108-116; Bölüm 63’te kullanılan Alamut arkeoloji ve su altyapısı literatürü.

⁸⁹ Daftary, ‘Fedâ’î’, *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, ‘Assassin’, IIS; Daftary, *The Assassin Legends*, 97-116.

düzeni doğrulamaz. ‘Kaynak yok çünkü sırdı’ formülü burada yeterli değildir; bu, Bölüm 55’te belirlenen temel kaynak-eleştirisi kuralıdır. Büyük ve sistematik bir eğitim mekanizması iddia ediliyorsa, bağımsız ve olumlu kanıt gerekir. Yokluk, efsaneyi varsayılan gerçek yapmaz.⁹⁰

64.35. ‘Haşhaş Kullansalar Görev Yapamazlardı’ Argümanının Sınırı.

Modern yazarlar bazen uyuşturucunun sedatif veya algı bozucu etkilerinden hareketle ‘fidâîler böyle görev yapamazdı’ sonucuna gider. Bu karşı argüman sezgisel olarak güçlü olsa da tek başına tarihsel kanıt değildir; farklı dozlar ve kullanım zamanları farklı etkiler yaratabilir. Asıl tarih yazımı gerekçesi farmakoloji değil, çağdaş olumlu kanıtın bulunmamasıdır. Bu nedenle eserde efsane, ‘kenevir insanı asla saldırgan yapmaz’ gibi genelleyici biyomedikal iddiayla değil, kaynak hiyerarşisiyle reddedilecektir. Kanıt standardı tarihsel kalacaktır.⁹¹

64.36. Fidâî Gerçek Bir Tarihsel Kategoridir; ‘Uyuşturulmuş Assassin’

Değildir. Efsane katmanlarını ayırmak, fidâîliğin tarihsel gerçekliğini reddetmek anlamına gelmez. Nizârîler, askerî olarak kendilerinden güçlü Selçuklu ve diğer rakiplere karşı belirli yüksek değerli hedeflere yönelik öldürme görevlerinde hayatını riske atan mensuplar kullandılar. Fidâî kelimesi ‘kendini adayan/feda eden’ anlam alanına sahiptir ve Nizârî tarihinin gerçek aktör kategorilerinden biridir. Sorun, fidâîyi otomatik olarak ‘haşhaşla uyuşturulmuş profesyonel katil’ şeklinde tanımlamaktır. Bölüm 65’te fidâîliğin seçimi, görev biçimleri ve siyasî işlevi efsane terminolojisinden bağımsız incelenecektir.⁹²

64.37. Hedefli Öldürme Gerçektir: Efsaneyi Çürütmek Şiddeti Aklamak

Değildir. Nizâmülmülk, bazı Selçuklu emirleri, dinî otoriteler ve Suriye’de çeşitli siyasî figürlere yönelik Nizârî bağlantılı öldürmeler veya girişimler tarihsel kaynaklarda güçlü biçimde yer alır. Dolayısıyla ‘Assassin efsanesi yanlışır’ önermesi, ‘Nizârîler siyasî suikast kullanmadı’ önermesine çevrilemez. Tarihçinin görevi gerçek eylem listesini, sonradan Nizârîlere atfedilen şüpheli cinayetlerden ayırmaktır. Dönemin merkezî İslam coğrafyasında siyasî öldürme yalnız

⁹⁰ Daftary, ‘Sargodāste-e Sayyednā’, *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, ‘İsmā‘ilism ii. İsmā‘ili Historiography’; Daftary, *The Assassin Legends*, 108-127.

⁹¹ Daftary, ‘Fedā‘ī’; David E. Newton, *Marijuana: A Reference Handbook*, 3. bs. (ABC-CLIO, 2024/2025), tarih ve bitki etkileri tartışması; asıl yöntem için Daftary, *The Assassin Legends*.

⁹² Daftary, ‘Fedā‘ī’; Hodgson, *The Order of Assassins*, 82-84, 110-115; Daftary, *The İsmā‘ilis*, 340-368.

Nizârîlere mahsus değildi; fakat Nizârîler bu yönteme asimetrik mücadelede belirgin bir stratejik rol verdi. Gerçek şiddet ile fantastik eğitim açıklaması ayrı tutulur.⁹³

64.38. Bütün Nizârîler Fidâî Değildi. ‘Assassins’ adı Batı’da bütün Nizârî topluluğun kimliği haline gelince, cemaat mensubu ile fedâî arasında ayrım kayboldu. Oysa Nizârî toplumunda imam, dâî, kale komutanı, köylü, zanaatkâr, aile üyeleri, âlimler ve çeşitli idarî personel gibi çok farklı roller bulunuyordu. Fidâî, belirli yüksek riskli görevlerde kullanılan sınırlı işlevsel kategoridir; bütün cemaatin gündelik kimliği değildir. Alamut kalelerinin tarım, arşiv, eğitim ve aile hayatı Bölüm 63’te zaten bu çeşitliliği göstermiştir. ‘Nizârî = Assassin = fidâî’ denklemi sosyolojik olarak yanlıştır.⁹⁴

64.39. ‘Fedâî Kolordusu’ ve Standart Eğitim Müfredatı: Kanıtın Sınırı. Popüler anlatı, Alamut’ta çocuk yaşta seçilen gençlerin yabancı dil, kılık değiştirme, zehir ve bıçak kullanımı öğrendiği resmî bir suikast akademisi tasvir eder. Mevcut Nizârî ve çağdaş kaynaklar böyle ayrıntılı, standart ve kalıcı bir müfredatı belgelemiyor. Iranica’nın fidâî incelemesi, erken Alamut döneminde ayrı bir resmî fidâî kolordusunun yapısı hakkında bile bilginin sınırlı olduğuna dikkat çeker. Görev öncesi hazırlık ve hedefe sızma gibi pratikler elbette olmuş olabilir; ancak ‘olmalıydı’ ile ‘belgelendi’ ayrılmalıdır. Kurumsal ayrıntı, efsaneden değil kanıttan kurulacaktır.⁹⁵

64.40. Şehadet, İmamet Sadakati ve Cemaat Savunması: ‘Zihin Kontrolü’nden Daha Tarihsel Bir Çerçeve. Bir fidâînin ölüm riskini neden kabul ettiğini tek bir psikolojik mekanizmayla açıklamak mümkün değildir. İmamet otoritesine bağlılık, topluluk savunması, şehadet ve ahiret beklentisi, kişisel sadakat, siyasî hesap ve dönemsel baskı koşulları birlikte etkili olmuş olabilir. Avrupa efsaneleri bu çoklu motivasyon alanını ‘şeyh onu uyuşturdu ve kandırdı’ şeklinde basitleştirdi. Tarihçi, modern rasyonallite ölçüsünü tek açıklama standardı yapmamalıdır. Ortaçağ dinî-siyasî dünyasında yüksek riskli

⁹³ Daftary, ‘Fedâî’; Daftary, *The Ismâ’îlîs*, 340-368; Bölüm 62’de Nizâmülmülk dosyası için kullanılan kaynaklar.

⁹⁴ Daftary, ‘Fedâî’; Willey, ‘Nezâri Isma’îli Monuments’; Daftary, *The Ismâ’îlîs*, Alamut dönemi bölümleri.

⁹⁵ Daftary, ‘Fedâî’; *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, *The Assassin Legends*, 88-127; Hodgson, *The Order of Assassins*, ilgili bölümler.

adanmışlık yalnız Nizârîlere özgü değildi; fakat Nizârîlerde belirli bir siyasî teknikle birleşti.⁹⁶

64.41. Efsane–Kaynak Matrisi: Hangi İddia Ne Kadar Güçlü? ‘Haşhaşîler’ dosyasındaki sorun, bütün anlatı unsurlarının eşit kanıt gücüne sahipmiş gibi birlikte aktarılmasıdır. Hedefli öldürme ve bazı fidâîlerin görev sırasında ölmesi güçlü tarihsel çekirdektir; haşîşîyye dış adı da belgelenmiştir. Buna karşılık sistematik uyuşturma, sahte cennet bahçesi ve çocukluk çağından başlayan tek tip suikast akademisi geç Avrupa efsaneleriyle ilişkilidir. Aşağıdaki tablo her iddiayı kaynak katmanı ve kanıt derecesine göre ayırır. Böylece efsaneyi çürütmek ile gerçek tarihsel şiddeti inkâr etmek arasındaki yanlış ikilemden çıkılır.⁹⁷

İddia	Kanıt durumu	Tarihsel sınıf	Kullanım kuralı
Nizârîler “Haşhaşî” diye kendini adlandırdı	Destek yok	Dış/polemik ad	Nötr öz-ad olarak kullanılmaz
Assassin sözcüğü haşîşî ile bağlantılıdır	Güçlü filolojik destek	Etimoloji	Uyuşturucu pratiğine otomatik çevrilmez
Fidâîler haşhaşla sistematik uyuşturuldu	Çağdaş olumlu kanıt yok	Efsane	Arnold/Polo katmanı olarak verilir
Alamut’ta sahte cennet bahçesi vardı	Arkeolojik/çağdaş kanıt yok	Geç efsane	Polo’nun görgü tanıklığı sayılmaz
Dağın Şeyhi Hasan Sabbâh’tı	İlk Haçlı kullanımında yanlış	Sinân tarihsel çekirdek	Sonraki geriye taşıma belirtilir
Fidâîler hedefli öldürmeler yaptı	Güçlü	Tarihsel gerçek	Olay bazında fail/emir zinciri sınırlı
Bütün Nizârîler fidâyîdi	Yanlış	Sosyolojik genelleme	Cemaat rolleri ayrılır
Resmî suikast akademisi/müfredatı vardı	Yetersiz kanıt	Popüler şema	Hazırlık ≠ belgeli standart okul
Nizârîler Haçlılarla yalnız savaştı	Yanlış	Diplomasi de var	1173 elçilik ve değişken ittifaklar
Her ünlü cinayet Nizârîlerce işlendi	Yanlış/olay bazlı	Atrif enflasyonu	Her fail ayrı kanıtlanır
Marco Polo bahçeyi gördü	Kronolojik olarak imkânsız	Geç sentez	Efsane tarihi kaynağıdır
“Assassin” baştan genel “katil” demekti	Yanlış	Önce topluluk dış adı	Sonradan semantik genişleme

64.42. Nizâmülmülk’ün Öldürülmesi: Assassin Efsanesinin Öncesindeki Gerçek Siyasî Şiddet. Nizâmülmülk’ün 1092’de öldürülmesi, Avrupa Assassin efsanelerinin gelişmesinden onlarca yıl önce meydana geldi. Nizârî/fidâî bağlantısı güçlü bir tarih yazımı geleneğine sahiptir; ancak Bölüm 62’de

⁹⁶ Hodgson, *The Order of Assassins*, 110-115; Daftary, ‘Fedâ’î’; William of Newburgh’un fedâî davranışı betimlemesi karşılaştırmalı dış tanıklık olarak.

⁹⁷ Daftary, *The Assassin Legends*, 88-127; Daftary, ‘Fedâ’î’; Daftary, ‘Assassin’, IIS.

gösterildiği gibi Hasan Sabbâh'ın bizzat yazılı emrini kanıtlayan çağdaş belge elimizde değildir ve Selçuklu sarayında başka çıkar odakları da vardı. Bu dosya, tarihsel hedefli öldürmenin uyuşturucu veya cennet hikâyesine ihtiyaç duymadan zaten var olduğunu gösterir. Efsane, mevcut siyasî yöntemi açıklamak için sonradan büyüdü; yöntemin kendisini yaratmadı.⁹⁸

64.43. Conrad of Montferrat'ın 1192'de Öldürülmesi: Gerçek Olay, Tartışmalı Siparişçi. 28 Nisan 1192'de Tyre'da Conrad of Montferrat iki saldırgan tarafından öldürüldü ve failerin Suriye Nizârîleriyle bağlantısı çağdaş Batılı kaynaklarda güçlü biçimde aktarılır. Buna rağmen suikastın nihai siparişçisinin kim olduğu tartışmalıdır; Richard the Lionheart, Salâhaddin veya Sinân'ın kendi siyasî hesabı gibi farklı ihtimaller tarih yazımında yer almıştır. William of Newburgh bile yakalanan failin sorgusundan güvenilir bir siparişçi sonucu çıkarılamadığını belirtir. Bu örnek tarihçi için çok öğreticidir: faili teşhis etmek, emri veren aktörü otomatik teşhis etmek değildir.⁹⁹

64.44. Salâhaddin'e Suikast Girişimleri ve 'Yastığın Yanındaki Hançer' Hikâyesi. Salâhaddin'e 1170'lerin ortalarında iki Nizârî suikast girişi yapılmış güçlü tarihsel çekirdeğe sahiptir. Buna karşılık Sinân'ın Salâhaddin'in çadırına gizlice girip yatağının yanına zehirli kek, hançer veya tehdit mektubu bıraktığı dramatik hikâyeler daha çok sonraki Nizârî hagiografisi ve popüler aktarımda büyür. Salâhaddin'in Masyaf kuşatmasından çekilmesi için siyasî, askerî ve diplomatik nedenler de vardır. Bu nedenle 'hançeri görünce korktu ve kuşatmayı kaldırdı' tek açıklama olarak kullanılmayacaktır. Gerçek suikast girişimi ile korku gösterisi efsanesi ayrılır.¹⁰⁰

64.45. Nizârîlere Atfedilen Her Siyasî Cinayet Gerçekten Nizârî Değildir. Alamut döneminde önemli bir siyasî veya dinî kişinin hançerle öldürülmesi, kaynaklarda kolaylıkla Nizârî fedâîlere atfedilebiliyordu. Bu durum onların gerçek suikast repertuarının yarattığı korkunun tarihsel sonucudur; fakat

⁹⁸ Daftary, 'Hasan Şabbâh', *Encyclopaedia Iranica*; C. E. Bosworth, 'Nezâm-al-Molk', *Encyclopaedia Iranica*; Bölüm 62 dipnot dosyası.

⁹⁹ William of Newburgh, *Historia rerum Anglicarum*, IV, Conrad suikastı; Daftary, 'Râşed-al-Din Senân'; Steven Runciman ve modern Haflî literatürünün Conrad tartışmaları; Daftary, *The Assassin Legends*, 90-100.

¹⁰⁰ Daftary, 'Râşed-al-Din Senân'; Bernard Lewis, 'Kamâl al-Dîn's Biography of Râşid al-Din Sinân'; Daftary, *The Assassin Legends*, 67-74, 88-104.

atıfların tamamını doğrulamaz. Rakip saray hizipleri, kişisel intikamlar ve başka siyasî aktörler için ‘Assassin yaptı’ anlatısı kullanışlı bir açıklama veya suçlama olabiliyordu. Her olay için fail, örgütsel bağ ve emir zinciri ayrı kanıtlanmalıdır. Efsanenin bir işlevi de belirsiz cinayetleri tek faili olan bir korku sistemine dönüştürmektir.¹⁰¹

64.46. Haçlılarla İlişki: ‘Herkesi Öldüren Gizli Tarikat’ Modeli Gerçek Diplomasıyı Gizler. Suriye Nizârîleri Haçlı devletleriyle yalnız düşmanlık ilişkisi kurmadı. Döneme göre haraç, ittifak, elçilik, ortak düşmana karşı koordinasyon ve çatışma görüldü. Sinân’ın siyaseti Salâhaddin, Franklar, Templer ve Hospitalier güçleri arasında topluluğun bağımsızlığını korumaya yönelik esnek manevralar içeriyordu. Eğer Nizârîler yalnız irrasyonel ‘öldürme tarikatı’ olarak okunursa bu diplomatik kapasite görünmez hale gelir. Hedefli şiddet, devletçikler arası siyasetin tek aracı değil araçlarından biriydi.¹⁰²

64.47. 1173 Amalric Görüşmesi ve Templerlerin Nizârî Elçisini Öldürmesi. William of Tyre’in anlattığı 1173 olayı, Suriye Nizârîlerinin Latin krallığıyla karmaşık diplomatik ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Kral Amalric ile Sinân’ın temsilcileri arasında görüşme yürütülmüş, dönüş yolundaki Nizârî elçisi Templerler tarafından öldürülmüş ve Amalric buna sert tepki göstermiştir. Görüşmenin dinî içerikleri ve Nizârîlerin Hristiyanlığa geçiş önerisi gibi ayrıntılar ayrıca tartışmalıdır; fakat diplomatik kanalın varlığı güçlüdür. ‘Assassin’ denen toplulukla Haçlı kralının güvenli geçiş ve ittifak görüşebilmesi, popüler mutlak düşmanlık anlatısını kırar.¹⁰³

64.48. ‘Terör Örgütü’ Kavramını XII. Yüzyıla Doğrudan Taşımamak. Modern literatürde Nizârî fedâîleri bazen ‘ilk teröristler’ veya Alamut ‘ilk terör devleti’ diye tanımlanır. Hedefli siyasî öldürme, korku üretme ve asimetrik güç ilişkisi bazı modern terörizm tanımlarıyla karşılaştırılabilir; fakat kavramın modern devlet, kamuoyu, medya ve ideoloji bağlamı farklıdır. Ortaçağda saray suikastı, hanedan siyaseti ve dinî savaş çok daha geniş bir aktör repertuvarında

¹⁰¹ Daftary, ‘Fedâ’î; Daftary, *The Ismâ’îlîs*, 340-368; Hodgson, *The Order of Assassins, siyasi öldürme listelerinin kaynak-eleştirisini*.

¹⁰² Daftary, ‘Râşed-al-Din Senân; Daftary, *The Ismâ’îlîs, Suriye Nizârîleri bölümü*; Steve Tibble, *Assassins and Templars: A Battle in Myth and Blood* (Yale University Press, 2025/2026), ilgili bölümler.

¹⁰³ William of Tyre, *Historia*, XX.31; Malcolm Barber, *The New Knighthood, 1173 olayı*; Daftary, *The Ismâ’îlîs, Suriye Nizârîleri bölümü*.

görlür. Bu nedenle ‘terörizm’ ancak açık karşılaştırmalı açıklamayla kullanılabilir; tarihsel öz-adlandırma veya otomatik sınıflandırma değildir. Eserin P ve K kodları daha nötr morfolojik araçlar sağlar.¹⁰⁴

64.49. ‘Assassin’ İmgesinin XIX-XX. Yüzyılda Yeniden Üretilmesi. Ortaçağ efsaneleri Alamut’un yıkılmasıyla ortadan kalkmadı. XIX. yüzyıl şarkiyatçı eserleri, seyahat yazıları ve popüler Doğu anlatıları ‘gizli tarikat, uyuşturucu ve cennet’ modelini modern okuyucuya taşıdı. XX. yüzyılda romanlar, ansiklopediler ve daha sonra sinema ile dijital oyunlar bu mirası yeni görsel biçimlere dönüştürdü. Böylece tarihsel Nizârîliğe dair kamu hafızası çoğu zaman modern eğlence kültürü aracılığıyla şekillendi. Popüler yaygınlık, tarihsel doğruluk ölçütü değildir; fakat efsanenin sosyal ömrünü anlamak için ayrıca incelenmelidir.¹⁰⁵

64.50. ‘Assassin’s Creed’ ve Modern Dijital Hafıza: Tarih ile Kurgu Arasında. XXI. yüzyılda ‘Assassin’ imgesinin dünya çapındaki en güçlü taşıyıcılarından biri dijital oyun ve görsel kültür oldu. Bu tür eserler tarihsel isimler, kale coğrafyası ve bazı siyasî olayları kullanırken özgün kurgu evrenleri yaratır. Akademik tarih açısından sorun kurgunun varlığı değil, kurgu motiflerinin geriye doğru ‘tarih zaten böyleydi’ diye okunmasıdır. Haşhaş, gizli kardeşlik, kodlanmış suikast eğitimi ve mutlak komuta gibi unsurlar popüler hafızada birbirini besler. Bu eser popüler kültürü tarihsel kaynak olarak değil, Assassin efsanesinin modern alımlanma tarihi olarak konumlandıracaktır.¹⁰⁶

64.51. ‘Assassin’ Kelimesinin Genel ‘Katil/Suikastçı’ Anlamına Dönüşmesi. Başlangıçta belirli bir Ortaçağ Suriye topluluğuna dışarıdan verilen Assassin adı, zamanla Avrupa dillerinde özel isim olmaktan çıkıp ‘kiralık katil/suikastçı’ gibi genel bir isim kazandı. Bu semantik dönüşüm, tarihsel Nizârî kimliğini şiddet eylemiyle özdeşleştiren güçlü bir dil mirası yarattı. Bir cemaat adının doğrudan bir suç/eylem adı haline gelmesi, polemik etiketinin olağanüstü

¹⁰⁴ Hodgson, *The Order of Assassins*; Daftary, *The Assassin Legends*; modern terörizm kavramının tarihsel sınırları için Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, rev. ed. (New York, 2006), giriş.

¹⁰⁵ Daftary, *The Assassin Legends*, 116-135; Daftary, ‘İsmâ‘îlism i. İsmâ‘îli Studies’; modern kültürel alımlama için Assassin literatürünün genel değerlendirmeleri.

¹⁰⁶ Daftary, *The Assassin Legends*, efsanenin uzun ömrü bağlamı; modern alımlama için Steve Tibble, *Assassins and Templars, ‘From Intimidation to Entertainment’* bölümü.

kalıcılığını gösterir. Modern tarihçi bu kelimeyi Nizârîlerin nötr tarihsel adı olarak kullandığında farkında olmadan efsanenin sonucunu yeniden üretmiş olur. Bu nedenle terim ancak adlandırma tarihi açıklanarak kullanılmalıdır.¹⁰⁷

64.52. Türkçede ‘Haşhaşi’ Kullanımı: Açıklayıcı Kolaylık ile Tarihsel Yanıltıcılık Arasında. Türkçe popüler ve kimi eski akademik anlatılarda ‘Haşhaşiler’ terimi Hasan Sabbâh’ın bütün Nizârî cemaatinin adı gibi yaygınlaşmıştır. Kelime okuyucu açısından tanıdık olsa da tarihsel öz-adlandırma değildir ve doğrudan uyuşturucu çağrışımı taşır. Bu nedenle eser, bölüm başlığında terimi mesele olarak tırnak içinde tartışacak; sonraki anlatıda ana cemaat adını Nizârî İsmâîlî olarak koruyacaktır. Gerekteğinde ‘Batılı kaynakların Assassins dediği’ veya ‘bazı Müslüman kaynakların haşîşîyye diye aşağıladığı’ gibi failini belirten formüller kullanılacaktır. Dilsel şeffaflık kaynak eleştirisinin parçasıdır.¹⁰⁸

64.53. Bu Eserde ‘Haşhaşi’ Kelimesi İçin Kullanım Protokolü. Bu eserde ‘Haşhaşi’ üç durumda kullanılacaktır: birincisi tarihsel bir kaynağın haşîşîyye lakabını aktarmak; ikincisi Avrupa Assassin efsanelerini ve modern popüler hafızayı tartışmak; üçüncüsü okuyucunun tanıdığı terimin neden problemli olduğunu açıklamak. Nizârîlerin siyasal, dinî ve toplumsal tarihi anlatılırken nötr ana ad ‘Nizârî İsmâîlîler’ olacaktır. ‘Fidâî’ ise bütün cemaat için değil, belirli adanmış görev aktörleri için kullanılacaktır. Bu protokol, adlandırmanın tarihsel aktörleri görünmez biçimde mahkûm etmesini önler.¹⁰⁹

64.54. K–P–D Kodlarında Efsane ile Morfolojiyi Ayırmak. Assassin efsanesi, Nizârîleri aynı anda K4 gizli, P4 şiddetçi ve D6 sürekli devlet düşmanı tek tip örgüt gibi gösterir. Oysa Bölüm 55’ten beri kullanılan kodlama bunu dönemlere ayırır. K2 doktriner iç bilgi, K3 güvenlik gizliliği ve kanıtlanan bazı operasyonlarda K4 bulunabilir; fakat kale ekonomisi ve kamusal yönetim K0-K1 unsurları da taşır. P4 teritoryal devletleşme Alamut’ta gerçektir; Suriye’de güç biçimi farklıdır. D ilişkisi de Selçuklu çatışması, Haçlı pazarlığı, Abbâsî

¹⁰⁷ Daftary, ‘Assassin’, IIS; Oxford English Dictionary ve tarihsel Assassin etimolojisi; Daftary, *The Assassin Legends*, 10-24.

¹⁰⁸ Daftary, ‘Assassin’, IIS; Daftary, *The Assassin Legends*; Türkçe terminoloji karşılaştırması için Abdülkerim Özeydin, ‘Hasan Sabbâh’, TDV İslâm Ansiklopedisi ve ilgili Nizârî maddeleri.

¹⁰⁹ Bu bölümün terminolojik sentezi; temel kaynaklar Daftary, *The Assassin Legends*; Daftary, ‘Assassin’; Daftary, ‘Fedâî’.

yakınlaşması ve Moğol müzakeresi arasında değişmiştir. Efsane tek kod verir; tarih dönemsel morfoloji ister.¹¹⁰

64.55. Kaynak Hiyerarşisi: Hakaret, Kronik, Seyahatname, Hagiografi ve İç Metin. ‘Haşhaşîler’ meselesinde kaynak türlerini eşitlemek özellikle tehlikelidir. 1123 Müsta‘lî polemigindeki haşîşiyye, Latin kronikteki mutlak itaat hikâyesi, Sinân hagiografisindeki keramet, Marco Polo’nun cennet bahçesi ve Nizârî iç metnindeki imamet öğretisi farklı sorulara cevap verir. Bir hakaret lakabı gündelik tüketim alışkanlığına, bir hagiografik keramet operasyonel tekniğe, bir geç seyahat hikâyesi XI. yüzyıl mimarisine doğrudan dönüştürülemez. İddianın kesinliği bağımsız kaynak katmanlarının kesişmesine göre verilecektir. Bu yöntem Bölüm 65’te gerçek hedefi şiddet dosyasının temel filtresi olacaktır.¹¹¹

64.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: ‘Haşhaşî’ Tarihsel Öz Değil, Efsaneleşmiş Dış Addır. Bu bölümün sonucu açıktır: Nizârîlerin hedefli siyâsî öldürmeleri ve fidâîleri tarihsel gerçektir; fakat ‘Haşhaşî’ adı onların öz-adı değildir ve sistematik uyuşturucu, sahte cennet ve mekanik zihin kontrolü anlatıları çağdaş kanıtlarla doğrulanmaz. Haşîşiyye önce polemik lakabı, Assassini Haçlı aktarımı, ‘Dağın Şeyhi’ Sinân merkezli figür, uyuşturucu ve cennet hikâyeleri ise XII-XIII. yüzyılda katmanlaşan Avrupa efsaneleridir. Marco Polo bu parçaları etkili bir senteze dönüştürmüş, XIX. yüzyıl şarkiyatı da bir kısmını bilimsel görünümle yeniden üretmiştir. Aşağıdaki matris, tarihsel Nizârîlik ile Assassin efsanesini ortak yirmi boyutta ayırır ve Bölüm 65’te şiddet analizine temiz bir zemin sağlar.¹¹²

Boyut	Bölüm 64 — “Haşhaşîler” meselesinde görünüm
1. Analiz nesnesi	Nizârîlerin dış adlandırılması ile Assassin efsanelerinin XII-XIX. yüzyıllardaki oluşumu.
2. Öz-adlandırma	Nizârî İsmâilî/ehl-i da‘vet; “Haşhaşî/Assassin” resmî öz-ad değildir.
3. Erken dış etiket	1123 Müsta‘lî polemiginde haşîşiyye; açıklamasız aşağılayıcı kullanım.
4. Etimoloji	Assassini vb. biçimler büyük ölçüde haşîşi/haşîşiyye varyantlarıyla ilişkilidir.
5. Uyuşturucu kanıtı	Sistematik fidâî motivasyonunda haşhaş/uyuşturucu için çağdaş olumlu kanıt yok.
6. Coğrafya	Assassin adı ve efsaneler esasen Suriye Nizârîleriyle Haçlı temasında biçimlenir.
7. Dağın Şeyhi	İlk tarihsel referans Reşîdüddin Sinân; Hasan Sabbâh’a sonradan genişler.
8. İtaat efsanesi	Gerçek yüksek riskli adanmışlık, Avrupa’da kör itaat şemasına dönüştürülür.
9. Ölüm-atlayışı	Sinân çevresinde dramatize edilen efsane; bağımsız Nizârî doğrulaması yok.

¹¹⁰ Bu eserin K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 operasyonel sistemi; Daftary, *The Ismâ‘îlîs*; Hodgson, *The Order of Assassins*.

¹¹¹ Daftary, *The Assassin Legends*, 1-18, 88-127; Daftary, ‘Isma‘îlîsm i. Isma‘îlî Studies’; Bölüm 55 kaynak hiyerarşisi standardı.

¹¹² Genel sentez için Daftary, *The Assassin Legends*; Daftary, ‘Assassin’; Daftary, ‘Fedâ‘î’; Daftary, *Isma‘îlîs in Medieval Muslim Societies*, 154-168.

Boyut	Bölüm 64 — “Haşhaşiler” meselesinde görünüm
10. Hashish efsanesi	Arnold of Lübeck ile erken açık biçim; uyuşturucu iksiri motivasyon açıklamasına dönüşür.
11. Cennet efsanesi	James of Vitry ara basamak; Marco Polo’da fizikî gizli bahçe tam senteze kavuşur.
12. Marco Polo	1256 sonrası seyahat ve 1298-99 dikte; Alamut uygulamalarının çağdaş görgü tanığı değildir.
13. Fidâilik	Gerçek tarihsel görev kategorisi; bütün Nizârî toplumla veya “drugged assassin” ile eşitlenmez.
14. Hedefli şiddet	Gerçek ve stratejik; eylem, fail, örgütsel bağ ve emir zinciri ayrı kanıtlanır.
15. Diplomasi	Haçlılar, Salâhaddin ve komşu güçlerle elçilik, haraç, ittifak ve pazarlık da bulunur.
16. Kapalılık (K)	K2-K3 ve bazı operasyonlarda K4; efsane bütün cemaat için tek K4 modeli üretir.
17. Siyasallaşma (P)	İran’da P4 teritoryal devlet; Suriye’de yerel siyasi güç; “katil tarikatı” P analizini daraltır.
18. Devlet ilişkisi (D)	Çatışma kadar müzakere ve ittifak; Haçlı/Nizârî ilişkisi tek düşmanlık değildir.
19. Kaynak problemi	Polemik lakap + Latin kronik + hagiografi + seyahatname + iç kaynak ayrı katmanlar.
20. Tarihi için kural	Gerçek fidâilik ve şiddeti kabul et; uyuşturucu/cennet/zihin kontrolünü kanıtsız tarihsel kurum yapma.

BÖLÜM 65 — FEDÂİLİK VE HEDEFLİ ŞİDDET

Efsaneden Operasyon Tarihine: Adanmışlık, Hedef Seçimi, Sızma, Suikast, Caydırıcılık ve Modern Terörizm Benzetmesinin Sınırları

65.1. Fedâîlik Dosyasını Efsaneden Sonra Yeniden Kurmak. Önceki bölüm, ‘Haşhaşi/Assassin’ efsanesini tarihsel Nizârî cemaatten ayırdı. Bu bölümün işi artık ters yöndedir: efsane temizlendikten sonra geride kalan gerçek siyasî şiddet repertuvarını küçültmeden, büyütmeden ve modern kavramlarla aceleyle eşitlemeden incelemek. Nizârîler gerçekten belirli yüksek değerli rakiplere yönelik öldürme ve öldürme girişimlerini siyasî mücadele aracı olarak kullandılar. Fakat bu yöntem cemaatin bütün faaliyetini tanımlamaz; kale savunması, açık savaş, vergi ve tarım, dâvet, diplomasi, haraç ve ittifak aynı tarih içinde birlikte bulunur. Dolayısıyla ‘fedâîlik’, Nizârîliğin özü değil, belirli dönemlerde askerî güç asimetrisini dengelemek ve tehlikeli rakipleri etkisizleştirmek için önem kazanmış uzmanlaşmış bir eylem repertuvarıdır.¹¹³

65.2. Fedâî / Fedâvî Kelimesi: ‘Katil’ Değil Kendini Adayan Kişi. Arapça-Farsça kullanımda fedâî veya fedâvî, kök anlamıyla kendini bir kişi, topluluk veya dava uğruna feda etmeye hazır kimseyi ifade eder; kelimenin asli anlamı ‘suikastçı’ değildir. Alamut dönemi İran Nizârîlerinde fedâî, Suriye Arapça kaynaklarında ise fedâvî/fedâviyye biçimleri özellikle tehlikeli görevler üstlenen mensuplar için kullanıldı. Bu terminoloji farkı önemlidir: Avrupa dillerindeki assassin kelimesi eylem türünü genel bir ‘katillik’ kategorisine dönüştürürken, Nizârî çevrenin kendi onurlandırıcı dili sadakat, adanmışlık ve risk alma üzerinde duruyordu. Tarihçi iki dili birbirine çevirmeden önce kimin kimi hangi adla andığını belirtmelidir.¹¹⁴

65.3. Bütün Nizârîler Fedâî Değildi. Nizârî toplumu imam, hüccet, dâî, kale komutanı, asker, köylü, zanaatkâr, aileler, âlimler ve farklı yerel bağlılık biçimlerinden oluşan geniş bir sosyal dünyaydı. Fedâîler bu dünyanın yalnız belirli görevler için öne çıkan küçük bir kesimiydi. Avrupa ‘Assassins’ adlandırması bütün cemaati tek bir profesyonel öldürme teşkilatına

¹¹³ Farhad Daftary, ‘Fedâî’, *Encyclopaedia Iranica*, IX/5, 468-470; ayrıca Farhad Daftary, *The Ismâ’îlîs: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Alamut dönemi bölümleri.

¹¹⁴ Daftary, ‘Fedâî’; Arapça fedâwi/fedâwiya kullanımı ve kavramın daha geniş İslam tarihi anlam alanı için aynı madde.

dönüştürdüğü için, sıradan mensubun hayatı ile yüksek riskli görev aktörünü birbirine karıştırdı. Bölüm boyunca ‘Nizârî’, cemaat ve devlet ağının genel adı; ‘fedâî’ ise kaynakta veya güçlü modern rekonstrüksiyonda belirli tehlikeli hedefli göreve bağlanabilen aktör için kullanılacaktır. Bu ayrım hem şiddetin gerçek ölçeğini hem de cemaatin şiddet dışındaki kurumsal hayatını görünür tutar.¹¹⁵

65.4. Kaynak Problemi: Eylem Çok Görünür, Eğitim Mekanizması Çok Belirsiz. Fedâî eylemleri rakip kroniklerde ayrıntılı biçimde yer alır; buna karşılık Nizârî iç metinleri aday seçimi, eğitim programı, görev emri ve operasyon prosedürü hakkında şaşırtıcı ölçüde az bilgi verir. Modern araştırmada yeniden bulunan Alamut dönemi İsmâîlî metinleri de popüler kültürün anlattığı standart ‘suikast okulu’nu doğrulamaz. Bu asimetri metodolojik sonuç doğurur: bir hedefin nasıl öldürüldüğünü çoğu zaman biliyoruz, fakat failin kaç yaşında seçildiğini, kaç ay eğitim aldığını veya hangi derslerden geçtiğini bilmiyoruz. Kaynak sessizliği ‘çok gizli oldukları için belge yok’ denilerek doldurulmayacak; yalnız eylemin kendisi ile örgütsel hazırlığın kanıt düzeyi ayrı tutulacaktır.¹¹⁶

65.5. Alamut’taki ‘Şeref Listeleri’: İç Hafızada Fedâî Kahramanlığı. Reşîdüddin ve Kâşânî gibi tarihçilerin kullandığı daha eski Nizârî malzemeye göre Alamut ve başka büyük kalelerde bazı fedâîlerin adlarını, hedeflerini ve görevlerini kaydeden onur listeleri bulunuyordu. Bu bilgi, hedefli öldürmenin yalnız dış kaynakların Nizârîlere yüklediği bir itham olmadığını gösteren önemli dolaylı kanıttır: cemaatin kendi hafızasında da belirli eylemler cesaret ve adanmışlık olarak yüceltilmişti. Bununla birlikte bugün elimizde bağımsız, eksiksiz bir Alamut ‘suikast sicili’ yoktur; listelerin içeriğini Moğol sonrası tarihçilerin aktardığı kadarıyla biliyoruz. Dolayısıyla onur listesi, gerçek fedâîlik kurumunun güçlü göstergesi; bütün atfedilen cinayetlerin otomatik doğrulama belgesi değildir.¹¹⁷

65.6. Erken Alamut’ta Ayrı Bir ‘Fedâî Kolordusu’ Var mıydı? Erken Alamut devrinde fedâîlerin baştan itibaren sürekli kadrolu, üniformalı ve ayrı

¹¹⁵ Daftary, ‘Fedâî’; Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), 130-168.

¹¹⁶ Daftary, ‘Fedâî’; David Cook, ‘Were the Ismâ’îlî Assassins the First Suicide Attackers? An Examination of Their Recorded Assassinations’, *The Lineaments of Islam*, ed. Paul M. Cobb (Leiden: Brill, 2012), 97-117.

¹¹⁷ Daftary, ‘Fedâî’; Reşîdüddin Fazlullah ve Ebü’l-Kâsım Kâşânî’nin kaydettiği fedâî onur listelerine ilişkin değerlendirme için aynı madde.

komuta zincirine sahip resmî bir kolordu oluşturduğunu gösteren açık veri yoktur. Daftary'nin değerlendirmesi, İran'da erken dönemde özel bir fedâî birliğinin varlığının şüpheli olduğunu, ancak Alamut döneminin sonlarına doğru daha belirgin bir özel grup oluşmuş olabileceğini belirtir. Suriye'de ise Reşîdüddin Sinân döneminde fedâîlerin özel bir birlik halinde örgütlendiğine dair kanıt daha güçlüdür. Bu fark, 'Alamut modeli' ile 'Suriye modeli'ni aynı şemaya zorlamamayı gerektirir. Kurumsallaşmanın derecesi, zaman ve coğrafyaya göre değişen bir değişkendir.¹¹⁸

65.7. Seçim ve Eğitim: Bildiklerimizden Çok Bilmediklerimiz Var.

Modern popüler anlatıda fedâîler çocuk yaşta seçilir, yabancı dil, lehçe, kılık değiştirme, zehir, hançer, beden eğitimi ve gizli haberleşme alanlarında standart bir müfredattan geçirilir. Nizârî iç kaynakları böyle bir programı doğrulamaz. Daftary, mevcut Alamut dönemi metinlerinde fedâîlerin seçimi ve eğitimi hakkında bilgi bulunmadığını özellikle vurgular. Bazı saldırganların hedef çevresine uzun süre sızması, rol yapma ve yerel davranış kodlarını öğrenme becerisi gerektirmiş olabilir; fakat operasyonel beceri ile resmî akademi aynı şey değildir. Bu bölümde 'muhtemel hazırlık' ile 'belgelenmiş kurum' ayrılacak; sessizlik, fantastik ayrıntı üretmek için kullanılmayacaktır.¹¹⁹

65.8. Yaş, Sosyal Köken ve Gönüllülük: Genelleme Yapmaya Yetecek Sicil Yok.

Fedâîlerin çoğunun 'genç erkekler' olarak tasvir edilmesi kaynaklarda ve modern sentezlerde yaygındır; ancak yaş, meslek, aile ve sınıf kökenlerini topluca gösteren güvenilir bir personel sicili elimizde değildir. Aynı nedenle gönüllülük, baskı, yemin ve görev seçiminin bütün vakalarda nasıl işlediğini tek formülle açıklamak mümkün değildir. Nizârî imamet sadakati ve cemaat savunması güçlü motivasyon çerçeveleri sunar; fakat her failin psikolojisi ayrı belge gerektirir. 'Zihin kontrolü', 'uyuşturulmuş gençlik' veya tersine bütünüyle rasyonel askerî profesyonellik gibi uç modeller, kanıttan fazlasını söyler. Biyografik veri

¹¹⁸ Daftary, 'Fedâ'î'; Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins* (3-Gravenhage: Mouton, 1955), özellikle erken Alamut örgütlenmesi.

¹¹⁹ Daftary, 'Fedâ'î', fedâî seçimi ve eğitimine ilişkin Alamut dönemi iç kaynaklarının sessizliği; Farhad Daftary, *The Assassin Legends* (London/New York: I.B. Tauris, 1994), 88-127.

bulunmadığında fail anonimliği korunacak ve kesin sosyal profil üretilmeyecektir.¹²⁰

65.9. Kılık Değiştirme ve Sızma: Efsane Değil, Fakat Ölçeği Sınırlı Gerçek

Pratik. Bazı fedâîlerin hedefin çevresine farklı kimlikle girdiği, hizmetkâr, asker, derviş veya dinî kişi görünümü altında beklediği yönündeki kayıtlar bütünüyle efsane sayılamaz. Daftary, Alamut döneminin bir aşamasında bazı kişilerin tehlikeli rakiplerin hanelerine farklı kılıklar altında yerleştirildiğini ve bunun hem operasyonel erişim hem de korku üretme bakımından etkili olduğunu belirtir. Yine de her eylemin yıllarca süren ‘uyuyan hücre’ operasyonu olduğu söylenemez. Sızma, hedefe yaklaşmak için kullanılan yöntemlerden biridir; açık alanda, cami çıkışında veya kalabalık içinde anlık saldırılar da vardır. Operasyon tipleri vaka bazında ayrılacaktır.¹²¹

65.10. Hançer Neden Bu Kadar Görünür? Silah Tercihini

Ritüelleştirmeden Okumak. Nizârî fedâî imgesi hançerle özdeşleşmiştir ve çok sayıda iyi belgelenmiş vakada yakın mesafeli kesici silah gerçekten kullanılmıştır. Bernard Lewis bu tercihi ritüel ve neredeyse sakramental bir özellik gibi yorumlamıştı. David Cook ise kayıtlı vakaları yeniden inceleyerek bu genellenmenin aşırılaştırılmasına karşı çıkar. Yakın mesafe silahı hedefin kimliğini doğrulama, koruma çemberini aşınca hızlı sonuç alma ve olayın açıkça görülmesini sağlama gibi pratik işlevler taşıyabilir. ‘Asla zehir veya uzak silah kullanmadılar’ şeklinde mutlak kural ise bütün kaynaklar için kanıtlanmış değildir. Hançerin simgesel gücü, tek ve değişmez operasyon yasasına dönüştürülmeyecektir.¹²²

65.11. Kamusal Mekân: Cami, Saray Yolu ve Kalabalık Neden Sık

Görülür? Önemli suikastların bir kısmı cuma namazı çevresinde, cami avlusunda, saray yolunda veya yüksek görünürlüğe sahip kamusal mekânlarda gerçekleşti. Mevdûd’un Dimaşk’ta, Aksungur el-Porsukî’nin Musul’da cami çevresindeki ölümleri bunun belirgin örnekleridir. Bu mekânlar hedefin

¹²⁰ Daftary, ‘Fedâî’; Cook, ‘Were the Ismâ’îlî Assassins the First Suicide Attackers?’, 97-117. Biyografik toplu sicilin yokluğu özellikle dikkate alınmıştır.

¹²¹ Daftary, ‘Fedâî’; bazı fedâîlerin düşman hanelerine farklı kılıklar altında yerleştirilmesi hakkındaki değerlendirme.

¹²² Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), özellikle 127; eleştirel karşılaştırma için Cook, ‘Were the Ismâ’îlî Assassins the First Suicide Attackers?’, 97-117.

öngörülebilir biçimde bulunabildiği ve saldırganın yaklaşabileceği yerlerdi; aynı zamanda eylemin çok sayıda tanık önünde gerçekleşmesi korku ve siyasî mesaj etkisini büyütüyordu. Yine de her vaka ‘tiyatro için seçilmiş’ değildir: erişilebilirlik ve güvenlik açığı çoğu zaman en basit açıklamadır. Kamusalılık, pratik hedef erişimi ile psikolojik etkinin kesiştiği bir değişken olarak ele alınacaktır.¹²³

65.12. Hedefli Öldürmenin Asimetrik Mantığı: Orduyu Değil Düğüm Noktasını Vurmak. Nizârî devlet ağı Selçuklu ve daha sonra başka büyük siyasî güçlerle karşılaştırıldığında sınırlı insan ve askerî kaynaklara sahipti. Hasan Sabbâh’ın stratejisi, bu güç dengesizliğinde her yerde büyük meydan orduları kurmak yerine kaleler, yerel ağlar ve belirli yüksek değerli rakiplerin etkisizleştirilmesini birlikte kullanmaktı. Hedefli öldürme bu nedenle sırf dinî vecd değil, rakibin komuta, idarî ve baskı kapasitesindeki düğüm noktalarını vurma aracıdır. Bir vezirin, atabegin, şehir yöneticisinin veya güçlü dinî-siyasî otoritenin ölümü, küçük bir kuvvetin erişemeyeceği ölçekte siyasî sonuç üretebilirdi. Bununla birlikte sonuç her zaman Nizârî lehine olmadı; suikastlar toplu misillemeleri de tetikledi.¹²⁴

65.13. ‘Fedâî Mutlaka Ölmeliydi’ İddiası: Yüksek Risk ile Zorunlu Ölümü Ayırmak. Birçok fedâî eyleminde fail saldırıdan hemen sonra korumalar veya kalabalık tarafından öldürüldü; bu durum Avrupa gözlemcilerinin ‘ölümü arayan suikastçı’ imgesini güçlendirdi. Fakat yüksek ölüm ihtimali ile görevin başarısının failin ölmesini gerektirmesi aynı şey değildir. David Cook’un kayıtlı vakalar üzerine karşılaştırmalı çalışması, Nizârî eylemlerini modern intihar saldırılarıyla eşitlemenin sorunlu olduğunu; failerin ölümü zorunlu operasyon mekanizması olmadığını ve bazı saldırganların kaçtığını vurgular. Fedâî ölüm riskini kabul edebilir, şehitliği olumlu görebilir ve yine de hayatta kalmaya çalışabilir. Bu üç durum birbirini dışlamaz.¹²⁵

65.14. Fedâîlik ‘İntihar Saldırısı’ Değildir. Modern intihar saldırısında failin kendi ölümü çoğu tanımda saldırının teknik başarı mekanizmasının parçasıdır:

¹²³ Abdülkerim Özeydin, ‘Mevdûd b. Altuntegin’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Coşkun Alptekin, ‘Aksungur el-Porsukî’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Cook, a.g.m.

¹²⁴ Farhad Daftary, ‘Hasan Şabbâh’, Encyclopaedia Iranica; Daftary, *The Ismâ‘îlîs, erken Nizârî-Selçuklu mücadeleleri*.

¹²⁵ Cook, ‘Were the Ismâ‘îlî Assassins the First Suicide Attackers?’, 97-117; Daftary, ‘Fedâî’.

bomba taşıyan kişinin patlaması eylemi mümkün kılar. Nizârî fedâînin hançerle hedefe yaklaşmasında ise hedefin ölümü saldırganın ölmesine bağlı değildir. Cook'un Oxford değerlendirmesi bu nedenle Nizârî eylemlerini 'targeted rather than terroristic' ve intihar saldırısından farklı bir kategori olarak görür. Bazı failer kaçamamış veya kaçmayı öncelik saymamış olabilir; fakat bundan standart bir 'ölerek saldırma doktrini' kurulamaz. Tarihsel sınıflandırmada 'yüksek riskli hedefli öldürme' ifadesi, modern intihar saldırısı benzetmesinden daha isabetlidir.¹²⁶

65.15. Şehadet Dili ve Şîî Martyrolojisi: Motivasyonun Dinî Katmanı.

Nizârî çevrenin fedâîleri cesaret ve adanmışlıkla anması, Şîî şehadet hafızasından bağımsız düşünülemez. Kerbelâ merkezli martyroloji, haklı imam ve cemaat uğruna bedel ödeme fikrine güçlü sembolik dil sağlıyordu. Ancak bu çerçeve 'her saldırgan ölmeyi amaçladı' anlamına gelmez. Şehadet, ölüm gerçekleştiğinde onu anlamlandıran bir dinî kategori olabileceği gibi, göreve çıkarken riskin kabulünü de meşrulaştırabilir. Tarihi bireysel failin niyetini doğrudan okumamalıdır. İç onur listeleri, imamet sadakati ve şehadet dili kolektif motivasyon dünyasını gösterir; kişisel ölüm arzusu ise ancak özel tanıklıkla kanıtlanabilir.¹²⁷

65.16. İmamet Sadakati, Cemaat Savunması ve Kişisel Motivasyon.

Fedâîliği yalnız 'emre kör itaat' şeklinde açıklamak, Nizârî imamet teolojisini ve kuşatma altındaki cemaat deneyimini görünmezleştirir. Nizârî mensup için meşru imamın otoritesi dinî hakikatin ve cemaat birliğinin merkezindeydi; Selçuklu baskısı, yerel katliamlar ve kale savaşları da aidiyet duygusunu sertleştirmiş olabilir. Bu ortamda hedefli görev, imamet sadakati, topluluk savunması, şehadet beklentisi, kişisel bağlılık ve siyasi rasyonaliteyi aynı anda taşıyabilir. Bununla birlikte 'bütün fedâîler aynı psikolojiye sahipti' sonucu yine çıkarılmayacak. Toplumsal motivasyon repertuarı ile bireysel niyet, ayrı analiz düzeyleri olarak korunacaktır.¹²⁸

65.17. Şiddet ile Misilleme Arasındaki Döngü: Fedâîlik Nizârîleri Her Zaman Korumadı. Hedefli öldürme, rakibin komuta yapısını sarsabilir ve

¹²⁶ David Cook, 'Ismaili Assassins as Early Terrorists?', *The Oxford Handbook of the History of Terrorism* (Oxford University Press, çevrimiçi 2014), 88-107; Cook, 2012 makalesi.

¹²⁷ Daftary, 'Fedâ'î', Şîî martyrolojisi ve fedâîlerin cemaat içi onurlandırılması; Hodgson, *The Order of Assassins*.

¹²⁸ Daftary, *The Ismâ'îlîs, Nizârî imamet ve dâvet anlayışı*; Daftary, 'Fedâ'î'.

caydırıcılık üretebilirdi; fakat aynı zamanda şehirlerde Nizârî veya Bâtınî olduğu düşünülen kişilere yönelik toplu misillemelere zemin hazırladı. Daftary'nin belirttiği gibi fedâî eylemleri çoğu zaman İsmâîlî katliamlarıyla karşılandı. Bu nedenle 'bir kişiyi öldürerek binlerce kişiyi savaşta kurtarmak' biçimindeki normatif gerekçe her tarihsel olayda gerçekleşmiş sonuç sayılamaz. Bazen bir suikast, cemaatin güvenliğini artırmak yerine kitlesel cezalandırmayı tetikledi. Stratejik etkinlik yalnız hedefin ölmesiyle değil, sonraki siyasî ve toplumsal maliyetle birlikte ölçülecektir.¹²⁹

65.18. Hedefli Şiddetin Kronolojisi: Yoğunluk Aynı Kalmadı. Nizârî hedefli öldürmelerinin en görünür yoğunluğu, İran'daki devletin kuruluşunu izleyen ilk onyıllar ile Suriye'deki kırılğan yerleşme dönemlerinde ortaya çıkar. 1092 Nizâmülmülk vakasından 1130'lar Abbâsî ve Selçuklu çevrelerine uzanan seri, devletin hayatta kalma mücadelesinin en sert evresine denk gelir. Suriye'de 1103'ten itibaren yerel emirler ve daha sonra Haçlı/Ayyûbî aktörler hedef olur. Reşîdüddin Sinân döneminde fedâîlik daha belirgin kurumsal görünüm kazanır. XIII. yüzyılda ise Suriye fedâîlerinin Mamluklar gibi dış siyasî aktörlerle ilişkisi farklı bir bağlam üretir. Aşağıdaki kronoloji, vakaları 'aynı merkezden değişmez politika' şeklinde değil dönemlere ayrılmış bir repertuvar olarak gösterir.¹³⁰

Tarih / eşik	Vaka / hedef	Kanıt profili	Analitik not
485/1092	Nizâmülmülk	Nizârî bağlantısı güçlü; emir zinciri tartışmalı	Erken İran stratejisinin simge vakası
496/1103	Cenâhüddevle, Humus	Suriye Nizârî bağlantısı güçlü	Yerel dâî ve Halep siyaseti
500/1106	Halef b. Mülâib, Efâmiye	Nizârî bağlantısı güçlü	Kale/territoriyal hedefle birleşir
507/1113	Mevdûd b. Altuntegin	Fail Bâtınî; azmettirici tartışmalı	Dımaşk yerel siyaseti kritik
515/1121	el-Efdal Şahenşâh	Nizârî atfı + güçlü saray komplosu ihtimali	Fail/siparişiçi ayrılır
520/1126	Aksungur el-Porsuki	Nizârî saldırı güçlü	Musul camiinde çoklu yakın saldırı
524/1130	el-Âmir-Biahkâmillâh	Nizârî atfı güçlü fakat saray bağlamı da var	Veraset krizini büyütür
525-526/1131-32	Tâcü'l-Mülûk Börî	Nizârî saldırı güçlü	1129 tasfiyesinin ardından misilleme
529/1135	Müsterşid-Billâh	Bâtınî fail atfı; operasyon biçimi ve patron tartışmalı	Selçuklu çıkarı ayrıca incelenir
532/1138	Râşid-Billâh	Nizârî atfı güçlü	Azmettirici yine açık değil

¹²⁹ Daftary, 'Fedâ'î', Nizârî öldürmelerinin İsmâîlîlere yönelik katliamlarla karşılanması; ayrıca Daftary, *The Ismâ'îlis*.

¹³⁰ Genel kronoloji için Daftary, *The Ismâ'îlis*, 2007; Daftary, 'Fedâ'î'; Heinz Halm, *Kalifen und Assassinen* (Munich: C.H. Beck, 2014).

Tarih / eşik	Vaka / hedef	Kanıt profili	Analitik not
547/1152	Raymond II of Tripoli	Suriye fedâi bağlantısı güçlü	Hristiyan hedef; motivasyon belirsiz
570-571/1174-76	Salâhaddin'e iki girişim	Nizârî/Sinân bağlantısı güçlü	Başarısızlık + sonrasında ateşkes
588/1192	Conrad of Montferrat	Failler Nizârî; siparişi tartışmalı	Üç katmanlı kanıt modelinin örneği

65.19. 485/1092 Nizâmülmülk: En Ünlü Vaka, Fakat Emir Zinciri Kesin Değil. Selçuklu veziri Nizâmülmülk 10 Ramazan 485/14 Ekim 1092'de öldürüldü. Nizârî/fedâi bağlantısı erken Nizârî tarih geleneğinde ve sonraki kroniklerde güçlü biçimde yer alır; olay, Hasan Sabbâh'ın Selçuklu karşıtı stratejisinin simgesi haline geldi. Buna rağmen 'Hasan'ın imzalı emri' gibi doğrudan operasyon belgesi mevcut değildir ve Selçuklu sarayındaki sert iktidar mücadeleleri başka çıkar sahiplerini de gündeme getirir. Iranica, Melikşah'ın sorumluluğunu dahi ihtimal olarak kaydeder. Bu nedenle vaka 'Nizârî bağlantısı güçlü' fakat 'nihai siparişçi ve emir zinciri bütünüyle kesin değil' şeklinde derecelendirilecektir.¹³¹

65.20. 496/1103 Cenâhüddevle: Suriye'deki İlk Güçlü Fedâi Vakalarından Biri. Suriye Nizârîlerinin erken döneminde Humus Emîri Cenâhüddevle'nin 496/1103'te cuma camiinde öldürülmesi, bölgedeki ilk belirgin hedefli suikastlardan biri kabul edilir. TDV'nin Haşîşiyye maddesi eylemi Hakîm el-Müneccim çevresine bağlar. Vaka Suriye dâvetinin henüz kalıcı kale ağını tam kurmadığı, Halep Meliki Rıdvân'ın Nizârîleri kendi siyasî rekabetlerinde kullanabildiği bir döneme aittir. Bu nedenle suikast yalnız 'Alamut'tan uzaktan verilen emir' modeliyle açıklanamaz; yerel dâi, patronaj ve şehir siyaseti önemlidir. Erken Suriye fedâiliği, İran merkezli yapıdan daha karmaşık yerel ilişkiler içinde gelişmiştir.¹³²

65.21. 500/1106 Halef b. Mülâib: Kale ve Yerel İktidar Mücadelesi. Efâmiye hâkimi Halef b. Mülâib'in 500/1106 civarında öldürülmesi, Suriye Nizârîlerinin yalnız dinî rakipleri değil kale ve teritoryal erişim açısından kritik yerel yöneticileri de hedeflediğini gösterir. Ebû Tâhir es-Sâîğ dönemindeki bu eylem, Nizârîlerin Efâmiye üzerinde kontrol kurma girişimiyle bağlantılıydı. Böylece fedâilik, soyut mezhebî düşmanlığın ötesinde somut mekânsal ve askerî

¹³¹ Farhad Daftary, 'Hasan Sabbâh', *Encyclopaedia Iranica*; D. G. Tor, 'Malekšâh', *Encyclopaedia Iranica*; Cook, 2012, Nizâmülmülk vakası.

¹³² Mustafa Öz, 'Haşîşiyye', TDV *İslâm Ansiklopedisi*, Suriye'de ilk öldürmeler; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, Suriye bölümü.

hedeflerle birleşir. Bir yöneticinin ortadan kaldırılması, kalenin el değiştirmesine veya yerel ittifak dengesinin bozulmasına hizmet edebiliyordu. Her suikastın ‘inanç yüzünden öldürme’ olarak kodlanmaması, siyasî coğrafyanın ayrıca incelenmesini gerektirir.¹³³

65.22. 507/1113 Mevdûd b. Altuntegin: Fail Bağlantısı Güçlü, Azmettirici Tartışmalı. Musul Emîri Mevdûd, Haçlılara karşı seferlerinden sonra Tuğtegin’in misafiri olarak Dımaşk’ta bulunurken 10 Ekim 1113’ta camiden çıkışında bir Bâtınî fedâî tarafından hançerlendi ve aynı gün öldü. TDV ve çağdaş-yakın kronikler failin Bâtınî bağlantısını güçlü biçimde aktarır. Buna karşılık gerçek azmettiricinin kim olduğu tartışmalıdır: Tuğtegin, Halep çevresi veya yerel siyasî çıkar sahipleri hakkında kuşkular vardır. Bu vaka bölümün temel yöntemini açıkça gösterir: ‘failin örgütsel aidiyeti’ ile ‘siparişi’ aynı kanıt değildir. Fedâî kullanımı, yerel hükümdarların çıkar çatışmalarının içine de gömülebilir.¹³⁴

65.23. 515/1121 el-Efdal Şâhenşâh: Nizârî Atfî ile Saray Hesabı Arasında. Fâtımî veziri el-Efdal Şâhenşâh’ın 1121’de öldürülmesi, Nizârîlere atfedilen fakat saray siyaseti ihtimalinin güçlü olduğu vakalardandır. El-Efdal 1094 ayrışmasında el-Müsta’lî’nin tahta çıkarılmasının başlıca mimarıydı ve bu nedenle Nizârî hafızada açık bir düşmandı. Öte yandan Fâtımî sarayında Halife el-Âmir’in vezirin aşırı gücünden kurtulmak istemesi de güçlü siyasî motivasyon oluştuyordu. Kaynaklar bu iki açıklamayı tam olarak çözecek bağımsız operasyon belgesi sunmaz. Dolayısıyla vaka ‘Nizârîler için güçlü hedef motivasyonu bulunan, fakat saray komplosu ihtimali de ciddi’ kategorisinde tutulacaktır.¹³⁵

65.24. 520/1126 Aksungur el-Porsukî: Musul Camisinde Çoklu Saldırı. Aksungur el-Porsukî, Musul’un ve Halep siyasetinin en güçlü Selçuklu emirlerinden biri olarak Nizârîlere karşı askerî tehdit oluştuyordu. 520/1126’da Musul’daki Câmî-i Atîk’te bir grup fedâî tarafından saldırıya uğrayarak öldürüldü. TDV bu olayı Bâtınî suikastı olarak kaydeder; diğer tarih anlatıları saldırıların birden fazla olduğunu ve yakın mesafeli bıçaklı saldırı

¹³³ Öz, ‘Haşîyye’; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, Suriye Nizârîlerinin Efâmiye ve erken kale siyaseti.

¹³⁴ Özeydin, ‘Mevdûd b. Altuntegin’, TDV İslâm Ansiklopedisi; ayrıca *La politique extérieure de la principauté de Damas*, Mevdûd suikastı tartışması.

¹³⁵ Daftary, *The Ismâ’îlîs*, 2007, *el-Efdal’in ölümü ve Nizârî-Müsta’lî ilişkileri*; Halm, *Kalifen und Assassinen*.

yaptığını aktarır. Vaka, yüksek korumalı bir hedefe kamusal dinî mekânda toplu yaklaşımın örneğidir. Fakat saldırgan sayısının her kaynakta aynı olmadığı ve ‘emri kimin verdiği’ meselesinin ayrıca değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır.¹³⁶

65.25. 524/1130 el-Âmir-Biahkâmillâh: Nizârî–Müsta‘lî Ayrışmasının Şiddetli Artçısı. Fâtımî halifesi el-Âmir 524/1130’da öldürüldüğünde suikast Nizârîlerle ilişkilendirildi. El-Âmir’in 1120’lerde Nizârî imamet iddiasına karşı kaleme alınan el-Hidâye el-Âmiriyye polemîği ve Kahire–Alamut ayrışmasının sertleşmesi, hedef seçimi için açık mezhebî-siyasî bağlam sunuyordu. Bununla birlikte Fâtımî sarayındaki veraset ve vezirlik mücadeleleri de dikkate alınmalıdır. Suikastın ardından Müsta‘lî cemaatin Tayyibî–Hâfızî ayrışmasına giden yeni bir halefiyet krizi doğması, tek bir hedefli eylemin çok geniş kurumsal sonuçlar üretebildiğini gösterir. Eylemin siyasî etkisi, failin niyetinden daha geniş olabilir.¹³⁷

65.26. 525/1131 Böri’ye Saldırı ve 526/1132 Ölümü: Uzun Sızmanın Muhtemel Örneği. Dımaşk Atabegi Tâcü’l-Mülûk Böri, 1129’da şehirdeki Nizârîlere karşı ağır bir tasfiye ve katliam yürüttü. Kaynaklar onun daha sonra korunmak için zırh giymeye başladığını, buna rağmen 1131’de fedâî saldırısında ağır yaralandığını ve ertesi yıl öldüğünü aktarır. Bazı anlatılarda saldırganların uzun süre hizmet çevresine sızmış kişiler olduğu belirtilir. Bu ayrıntı tüm vakalara genellenemez; ancak gerçek operasyonel sızmanın mümkün olduğunu gösterir. Böri vakası aynı zamanda şiddet–misilleme döngüsünün açık örneğidir: önce toplu Nizârî tasfiyesi, ardından yöneticiyi hedef alan intikam/stratejik saldırı.¹³⁸

65.27. 529/1135 Müsterşid-Billâh: Klasik Fedâî Kalıbına Uymayan Şüpheli Vaka. Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh, Sultan Mesud’a yenilip esir düştükten sonra 29 Ağustos 1135’te Merâğa yakınındaki Selçuklu ordugâhında, elçilik heyetine sızan bir grup Bâtınî tarafından öldürüldü. Ancak TDV’nin ayrıntılı değerlendirmesi, suikast biçiminin klasik İsmâilî yöntemlerine tam uymadığını ve Selçuklu iktidarının desteği veya en azından ağır güvenlik ihmali

¹³⁶ Alptekin, ‘Aksungur el-Porsuki’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Cook, 2012, kayıtlı Nizârî suikastları.

¹³⁷ Daftary, ‘İsmâ‘îlîsm iii. İsmâ‘îlî History’, *Encyclopaedia Iranica*, el-Âmir’in 524/1130’daki ölümü ve sonrasında veraset krizi; Halm, *Kalifen und Assassinen*.

¹³⁸ Öz, ‘Haşîşîyye’, Böri’ye 1131 saldırısı ve 1132’de ölümü; Daftary, *Isma‘ilis in Medieval Muslim Societies*.

olmadan böyle bir eylemin zor görüldüğünü vurgular. Bu nedenle fail grubu hakkındaki kaynak etiketini kaydetmekle yetinmeyip siyasî faydayı ve erişim koşulunu da incelemek gerekir. ‘Bâtınîler öldürdü’ cümlesi, bütün komplonun tek başına açıklaması değildir.¹³⁹

65.28. 532/1138 Râşid-Billâh: Abbâsî Halifesinin İsfahan’da Öldürülmesi. Müsterşid’in oğlu Râşid-Billâh, hilâfetten düşürüldükten sonra Sultan Mesud’a karşı mücadele eden bir siyasî figür olarak İsfahan’a çekildi ve 532/1138’de öldürüldü. Kaynakların önemli bölümü saldırıyı Nizârî/Bâtınî fedâîlere bağlar; Alamut çevresinde haberin kutlandığına ilişkin sonraki aktarım da mevcuttur. Bununla birlikte halifenin Selçuklu siyaseti içindeki çok sayıdaki düşmanı, azmettirici meselesini yine açık tutar. İki Abbâsî halifesinin birkaç yıl arayla öldürülmesi, Nizârî korkusunun Bağdat ve İran siyasî kültüründe neden olağanüstü büyüdüğünü anlamak bakımından önemlidir.¹⁴⁰

65.29. Atıf Problemi: ‘Önemli Biri Öldürüldü = Nizârîler Yaptı’ Kısa Devresi. Alamut döneminde Nizârî fedâîlerin gerçek ve ses getiren eylemleri öylesine güçlü bir ün üretti ki, merkezî İslam coğrafyasında meydana gelen pek çok siyasî cinayet otomatik olarak onlara atfedilmeye başladı. Daftary bu duruma özellikle dikkat çeker. Bu nedenle modern tarihçi için ‘Nizârîlere atfedildi’ ifadesi ile ‘Nizârî sorumluluğu güçlü biçimde doğrulandı’ aynı kategori değildir. Failin yakalanması, iç onur listesine girmesi, bağımsız çağdaş tanıklık, hedefle önceki çatışma ve operasyon tarzı gibi göstergeler birlikte değerlendirilmelidir. Sadece suçlamanın yaygınlığı, tarihsel kesinlik üretmez.¹⁴¹

65.30. Suikast Sonrası Toplu Cezalandırma: Şiddetin Cemaat Ölçeğine Sıçraması. Nizârî bir fedâî tarafından gerçekleştirildiği düşünülen saldırıdan sonra misilleme çoğu zaman yalnız faili hedef almıyordu. Şehirlerde Bâtınî/İsmâîlî olduğu düşünülen kişiler topluca tutuklanabiliyor, öldürülebiliyor veya malları yağmalanabiliyordu. Suriye’de Raymond II’nin 1152’de öldürülmesinden sonra Frankların Müslümanlara yönelik geniş misillemesi; Halep ve Dımaşk’taki Nizârî tasfiyeleri bu dinamğin farklı

¹³⁹ Osman Gazi Özgüdenli, ‘Müsterşid-Billâh’, TDV İslâm Ansiklopedisi; suikastın klasik İsmâîlî yöntemine uymadığı ve Selçuklu çıkarlarıyla ilişkisi hakkındaki değerlendirme.

¹⁴⁰ Osman Gazi Özgüdenli, ‘Râşid-Billâh’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Daftary, *The Ismâ’ilis*; Cook, 2012.

¹⁴¹ Daftary, ‘Fedâ’î’, Alamut döneminde siyasî cinayetlerin kolaylıkla Nizârîlere atfedilmesi problemi; Cook, 2012.

biçimlerini gösterir. Böylece elit hedefli şiddet, karşı tarafta kolektif kimliğe dayalı ceza üretebiliyordu. Cemaat tarihi açısından fedâîlik yalnız ‘etkili asimetrik araç’ değil, sıradan mensupları ağır riske sokabilen bir stratejik maliyettir.¹⁴²

65.31. İran ve Suriye Fedâîliği Aynı Operasyon Sistemi Değildir. İran Nizârî devleti Alamut merkezli imamet-dâvet ve kale ağı içinde gelişirken, Suriye Nizârîleri Halep, Cebel Bahra ve daha sonra Masyaf-Kadmus çevresinde Haçlı, Zengî, Ayyûbî ve yerel Müslüman güçlerle çok daha yoğun diplomatik temas içindeydi. Bu farklı coğrafya fedâîliğin kullanım biçimini de etkiledi. İran’da Selçuklu devlet ve dinî elitleri öne çıkarken, Suriye’de Müslüman emirlerin yanında Latin Haçlı prensleri de hedef oldu. Sinân döneminde özel fedâî birliği daha görünür hale geldi. Bu yüzden ‘Alamut’tan bütün suikastlar tek merkezden yönetildi’ genellemesi yerine, bölgesel karar kapasitesi ve dönemsel merkez ilişkisi ayrı incelenmelidir.¹⁴³

65.32. 547/1152 Raymond II of Tripoli: Bir Haçlı Hükümdarının Öldürülmesi. Trablus Kontu Raymond II, 1152’de şehir kapısı yakınında bir grup fedâî tarafından öldürüldü; Daftary bu vakayı Suriye Nizârîlerinin Haçlılarla ilişkilerindeki belirgin şiddet eşiği olarak kaydeder. Suikastın nedeni kaynaklarda açıklıkla bilinmez. Bu bilinmezlik önemlidir: hedefin Hristiyan olması tek başına ‘dinler savaşı’ motivasyonu kanıtlamaz. Aynı dönemde Nizârîler kimi Haçlı güçleriyle ittifak kurabiliyor, kimi askerî tarikatlara haraç ödüyor ve başka Müslüman güçlerle çatışabiliyordu. Raymond vakası, hedef seçiminde mezhep/din kadar yerel siyasî, askerî ve mali ilişkilerin de hesaba katılması gerektiğini gösterir.¹⁴⁴

65.33. Reşîdüddin Sinân Dönemi: Suriye’de Fedâîliğin Daha Belirgin Kurumsallaşması. Reşîdüddin Sinân’ın yaklaşık üç on yıllık Suriye liderliği, fedâîliğin özel bir grup olarak en görünür hale geldiği dönemdir. Daftary, Suriye’de Sinân zamanında fedâîlerin özel bir kolordu biçiminde örgütlendiğinin daha güçlü biçimde söylenebileceğini belirtir. Ancak Sinân’ın otoritesi de ‘sınırsız suikast makinesi’ olarak anlaşılmamalıdır; aynı lider elçilik, haraç, ittifak ve

¹⁴² Daftary, ‘Fedâ’î; Daftary, *Ismaîlis in Medieval Muslim Societies*, Suriye’de misilleme ve topluluk şiddeti örnekleri.

¹⁴³ Daftary, *Ismaîlis in Medieval Muslim Societies*, 130-168; Daftary, ‘Fedâ’î’, İran ve Suriye örgütlenme farkları.

¹⁴⁴ Daftary, *Ismaîlis in Medieval Muslim Societies*, yaklaşık 154 vd.; Raymond II’nin 1152’de fedâîlerce öldürülmesi ve sonrasında misillemeler.

ateşkes politikaları yürüttü. Fedâîlik diplomatik repertuvarın alternatifi değil, onun yanında bulunan yüksek riskli baskı aracıdır. Suriye deneyimi, örgütsel uzmanlaşmanın coğrafya ve liderlikle birlikte değişebileceğini gösteren başlıca örnektir.¹⁴⁵

65.34. 570/1174-75 Salâhaddin'e İlk Girişim: Kamp Güvenliğini Aşma Denemesi. Salâhaddin'in Suriye'de güçlenmesi Nizârî bölgeleri için ciddi tehdit yarattı. 570/1174-75'te Halep kuşatması sırasında Nizârî saldırganların onun kampına girdiği ve suikast girişiminin çatışmayla sonuçlandığı güçlü biçimde aktarılır. Girişim başarısızdır; Salâhaddin hayatta kalmıştır. Kaynaklar saldırının bağlamını, Fâtımî yanlısı komplocuların Sinân'dan yardım istemesi ve Salâhaddin'in Suriye'deki Nizârî varlığına baskı uygulaması gibi farklı etkenlerle açıklar. Tek neden seçmek yerine, Nizârî güvenliği, bölgesel güç dengesi ve mevcut kompoların kesiştiği bir hedefleme kararı olarak değerlendirmek daha uygundur.¹⁴⁶

65.35. 571/1176 İkinci Salâhaddin Girişimi: Zırh, Yakın Mesafe ve Başarısızlık. 22 Mayıs 1176 civarındaki ikinci girişimde fedâîler Salâhaddin'in kampına asker görünümü altında yaklaşmayı başardı. Kaynaklarda saldırganların yakın mesafede hançer kullandığı, Salâhaddin'in zırh sayesinde ölümcül yaradan kurtulduğu ve çevresindeki bazı kişilerin öldüğü anlatılır. Bu vaka, sızma ve kılık değiştirme kapasitesine dair daha güvenilir örneklerden biridir; ancak sonraki 'gizli akademi' anlatısını doğrulamaz. Ayrıca başarısızlıkların da tarihsel repertuvarın parçası olduğunu gösterir. Fedâîlik mutlak başarı üreten sihirli bir yöntem değildi; hedef güvenliği ve tesadüf sonucu belirleyebiliyordu.¹⁴⁷

65.36. 1176 Masyaf Seferi ve Ateşkes: Hedefli Şiddetin Pazarlığa Dönüşmesi. İkinci suikast girişiminin ardından Salâhaddin Nizârî topraklarına yürüyerek Masyaf'ı kuşattı. Kuşatmanın nasıl sona erdiği konusunda kaynaklar farklı anlatılar sunar: arabuluculuk, askerî önceliklerin değişmesi ve Sinân'a atfedilen korkutucu menkıbeler birbirine karışır. Güvenli sonuç, tarafların açık savaşı kalıcı bir ateşkes ve karşılıklı sınır tanıma biçimine dönüştürmesidir.

¹⁴⁵ Daftary, 'Fedâ'î'; Reşîdüddin Sinân dönemi için Farhad Daftary, 'Râsed-al-Din Senân', *Encyclopaedia Iranica*.

¹⁴⁶ Bernard Lewis, 'Saladin and the Assassins', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15/2 (1953), 239-245; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*.

¹⁴⁷ Lewis, 'Saladin and the Assassins', 239-245; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*; ikinci girişimin 571/1176 kronolojisi.

Bundan sonra Salâhaddin'e yeni bir Nizârî saldırı kaydedilmemesi, fedâîliğin sadece öldürme değil pazarlıkta caydırıcılık üretebilen siyasî araç olduğunu düşündürür. Yastığın yanındaki hançer hikâyesi ise tarihsel ateşkesi açıklayan kanıt değil, efsane katmanıdır.¹⁴⁸

65.37. 588/1192 Conrad of Montferrat: Fail Kimliği Güçlü, Siparişçi Sorunu Açık. 28 Nisan 1192'de Tyre'da Kudüs krallığına seçilmiş Conrad of Montferrat iki saldırgan tarafından bıçaklanarak öldürüldü. Faillerin Suriye Nizârîleriyle bağlantısı çağdaş Latin kaynaklarda güçlü biçimde aktarılır ve vaka Nizârî fedâîliğinin en iyi bilinen Haçlı hedeflerinden biridir. Fakat nihai siparişçinin kim olduğu tartışmalıdır: Richard the Lionheart, Salâhaddin veya Sinân'ın kendi siyasî hesabı gibi farklı iddialar üretilmiştir. Güvenli tarihsel düzey, fail bağlantısıdır; patron/azmettirici düzeyi ise açık kalır. Bu ayırım, modern 'kiralık katil' imgesinin neden kolayca üretilmemesi gerektiğini gösterir.¹⁴⁹

65.38. Conrad Vakası Bize Ne Öğretiyor? Fail – Örgüt – Siparişçi Üç Ayrı Soru. Conrad suikastı, hedefli şiddet tarihinin temel kaynak metodunu örnekler. Birincisi fiziksel saldırıyı kimin yaptığı; ikincisi saldırganın hangi cemaat veya komuta ağıyla ilişkili olduğu; üçüncüsü görevin nihai olarak kim tarafından ve hangi siyasî karşılıkla istendiğidir. Ortaçağ kronikleri çoğu zaman ilk iki soruya cevap verirken üçüncüyü dedikodu ve tarafı suçlamalarla doldurur. Bu eser bundan sonra 'Nizârî fedâî öldürdü' ifadesini 'Nizârî liderlik kendi bağımsız kararıyla emretti' cümlesiyle otomatik eşitlemeyecek. Özellikle Suriye'de patronaj, diplomasi ve geçici ittifaklar emir zincirini karmaşıktırabilir.¹⁵⁰

65.39. XIII. Yüzyılda Fedâîlik: Devletin Sonuna Doğru Değişen Bağlam. XIII. yüzyılda İran Nizârî devleti Moğol baskısıyla giderek savunma sorununa yoğunlaşırken, Suriye Nizârîleri farklı siyasî çevre içinde varlığını sürdürdü. Fedâîlik tamamen ortadan kalkmadı; ancak erken Alamut yıllarındaki yoğun

¹⁴⁸ Lewis, 'Saladin and the Assassins'; Daftary, 'Râsed-al-Din Senân'; *Masyaf* kuşatmasının farklı anlatıları kaynak eleştirisiyle değerlendirilmiştir.

¹⁴⁹ Daftary, *The Assassin Legends*, Conrad of Montferrat dosyası; ayrıca Yuval Noah Harari, 'The Assassination of King Conrad: Tyre, 1192', *Special Operations in the Age of Chivalry* (2007), 91-108.

¹⁵⁰ Conrad vakasındaki siparişçi tartışmaları için Daftary, *The Assassin Legends*; Harari, 'The Assassination of King Conrad'; çağdaş Latin kaynakların farklı suçlamaları.

Selçuklu hedef dizisiyle aynı ölçek ve anlamda devam ettiği söylenemez. Kaynaklar geç dönemde bazı fedâîlerin başka siyasî aktörlerin hizmetine veya ittifak ilişkilerine açılabilmesini gösterir. Bu gelişme, kurumsal repertuarın değiştiğini düşündürür: imamet/cemaat savunması merkezli erken kullanım ile bölgesel güçler arasında aracılık edilen geç görevler aynı bağlam değildir.¹⁵¹

65.40. Mamluklar ve Suriye Fedâîleri: ‘Kiralık Katil’ Etiketinin Sınırı.

Daftary, Alamut döneminin sonlarına ve sonrasında doğru Suriye Nizârî fedâîlerinin zaman zaman Mamluklar ve başka İsmâîlî olmayan mütteliklerce kullanılabildiğini belirtir. Bu durum, ‘fedâî sadece iç emirle hareket ederdi’ şeklindeki katı modelin geç dönem için yetersiz olduğunu gösterir. Fakat buradan Nizârîlerin genel olarak para karşılığı çalışan profesyonel suikast piyasası kurduğu sonucu çıkarılamaz. İttifak, zorunlu tâbîlik, siyasî pazarlık ve hizmet karşılığı ödeme birbirinden farklı ilişkilerdir. Her geç vaka, Nizârî liderliğin özerkliği ve dış patronun rolü bakımından ayrı değerlendirilmelidir.¹⁵²

65.41. Vaka–Kanit Matrisi: Gerçek Olay ile Kesin Siparişçiyi Ayırmak.

Fedâîlik tarihinin en büyük sorunlarından biri, aynı cümlede hem saldırı olayının hem fail aidiyetinin hem de emri veren kişinin kesinmiş gibi yazılmasıdır. Oysa Nizâmülmülk, Mevdûd, el-Efdal, Müsterşid ve Conrad gibi vakalarda bu üç katmanın kesinlik derecesi farklıdır. Aşağıdaki matris, seçili olayları ‘olayın kendisi’, ‘Nizârî/fedâî bağlantısı’, ‘nihai azmettirici’ ve ‘temel uyarı’ sütunlarında ayırır. Böylece eylem listesinin kendisi kaynak eleştirisinin yerine geçmez; her vaka ayrı kanıt profiline sahip olur.¹⁵³

İddia / soru	Kanıt durumu	Bu eserde hüküm	Kısa devre yasağı
Fedâîler ayrı kolorduydu	Erken İran için belirsiz; geç İran/Sinân Suriye’sinde daha güçlü	Dönem ve bölgeye göre kodlanır	Başlangıçtan beri sabit teşkilat denmez
Standart suikast akademisi vardı	İç kaynak desteği yok	Kanıtlanmamış	Popüler eğitim listesi tarih diye verilmez
Hançer tek zorunlu silahtı	Yakın mesafe hançer çok görünür	Yaygın yöntem	Mutlak ritüel yasa çıkarılmaz
Fedâî mutlaka ölmeliydi	Birçok fail öldü; bazıları kaçtı	Yüksek risk	İntihar göreviyle eşitlenmez

¹⁵¹ Daftary, ‘Fedâ’î’, Alamut döneminin sonlarında ve sonrasında fedâî kullanımındaki değişimler; Daftary, *The İsmâ’îlîs*.

¹⁵² Daftary, ‘Fedâ’î’, Nizârî fedâîlerin zaman zaman Mamluk ve İsmâîlî olmayan mütteliklerin kullanımına açılması; ilgili Ömerî ve Melville referansları.

¹⁵³ Vaka derceleldirmesi için Cook, 2012; Daftary, ‘Fedâ’î’; TDV’nin Mevdûd, Aksungur ve Müsterşid maddeleri; Halm, *Kalifen und Assassinen*.

İddia / soru	Kanıt durumu	Bu eserde hüküm	Kısa devre yasağı
Nizâmülmülk'ü Hasan bizzat emretti	Nizârî bağlantısı güçlü, doğrudan emir belgesi yok	Emir zinciri ihtiyatlı	Atıf = yazılı emir denmez
Mevdûd'u Nizârî fail öldürdü	Güçlü	Evet	Azmettirici otomatik belirlenmez
Müsterşid klasik Nizârî operasyonudur	Tartışmalı	Bâtinî atfı kaydedilir, Selçuklu rolü açık tutulur	Fail etiketi bütün komployu açıklamaz
Conrad'ı Nizârîler öldürdü	Fail bağlantısı güçlü	Evet	Siparişçi kesinleştirilmez
Fedâîler sivilleri rastgele hedeflerdi	Seçili elit hedef profili baskın	Hedefli şiddet	Bütün Nizârî savaş şiddetiyle karıştırılmaz
Fedâîlik modern intihar terörüdür	Cook açık biçimde itiraz eder	Hayır; karşılaştırma sınırlı	Yüksek risk = intihar saldırısı denmez
Nizârîler suikastı icat etti	Tarihsel olarak yanlış	Hayır	Özgünlük kullanım ölçüğü ve siyasî roldedir
Korku stratejik etki üretti	Güçlü	Evet	Korku var diye modern terörizm otomatik çıkmaz

65.42. Hedef Profili: Çoğunlukla Elit Düğüm Noktaları. Güvenilir Nizârî vakalarının önemli bölümü vezir, emir, atabeg, halife, kale/şehir yöneticisi veya yüksek siyasî-askerî figürlere yönelmiştir. Bu profil, hedefli şiddetin rastgele kitle öldürmeden farklı stratejik mantığını gösterir. Ancak ‘Nizârîler sivilleri hiç hedeflemedi’ gibi mutlak ve ahlâkî bir sonuç çıkarılmamalıdır: Nizârî devletin açık savaşlarında, kuşatmalarında ve yerel çatışmalarında daha geniş şiddet vardır; ayrıca hedefli saldırılarda çevredeki kişiler de ölebilirdi. Bölümün konusu fedâî operasyonlarıdır, Nizârî tarihindeki bütün şiddet değildir. Elit hedef profili, modern terörizm karşılaştırmasında önemli fakat tek başına belirleyici bir farktır.¹⁵⁴

65.43. Dinî Otoriteler de Hedef Oldu: Siyaset ile Mezhep Sınırı İç İç. Nizârîlerin hedefleri yalnız askerî komutanlardan oluşmadı. Halifeler, kadılar, vaizler veya güçlü anti-İsmâîlî dinî-siyasî figürler de tehdit olarak görülebiliyordu. Ortaçağ İslam siyasetinde dinî otorite, hukukî meşruiyet ve devlet gücü birbirinden keskin biçimde ayrılmadığı için ‘din adamı’ ile ‘siyasî hedef’ kategorileri sık sık çakışır. Bu nedenle hedef listesini modern sivil/asker ayrımıyla mekanik biçimde kodlamak yanıltıcı olabilir. Asıl soru, kişinin Nizârî cemaatin güvenliği, meşruiyeti veya rakip devletin baskı kapasitesindeki işlevinin ne olduğudur.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Cook, ‘Ismaili Assassins as Early Terrorists?’, *Oxford Handbook*; Daftary, ‘Fedâ’î. Elit hedef profili ile bütün Nizârî savaş şiddeti birbirinden ayrılmıştır.

¹⁵⁵ Daftary, *The Ismâ’îlîs*; Hodgson, *The Order of Assassins*; ortaçağ dinî-siyasî otorite yapılarının iç içeliği bağlamında.

65.44. Yakın Mesafe Saldırısı: Kesin Hedef, Yüksek Fail Riski, Güçlü Görünürlük. Hançer ve diğer yakın mesafe araçları, hedefe fiziksel temas gerektirir; bu nedenle saldırganın yakalanma veya öldürülme riski yüksektir. Buna karşılık hedef kimliğinin doğrulanması ve çevreye verilen mesajın açık olması avantaj sağlar. Bazı araştırmacılar bu görünürlüğü ‘ritüel suikast’ olarak yorumlamış, bazıları ise daha pragmatik bir askerî açıklama önermiştir. Mevcut kanıt, tek bir değişmez Nizârî silah doktrini kurmaya yetmez. Yakın mesafe saldırının hem teknik hem psikolojik sonuçları birlikte değerlendirilmelidir. ‘Hançer kullanıldı’ olgusu, otomatik olarak ölüm arzusunu veya sakramental ritüeli kanıtlamaz.¹⁵⁶

65.45. Sızma, Sabır ve Erişim: Operasyonel Başarıda Zamanın Rolü. Bir yüksek değerli hedefe yaklaşmak çoğu zaman anlık cesareten daha fazlasını gerektiriyordu. Bazı anlatılar fedâîlerin hedefin güvenliğini kazanarak hizmet çevresine girdiğini, uygun anı uzun süre beklediğini veya asker/dinî kişi kılığıyla koruma halkasını geçtiğini gösterir. Bu tür örnekler, Nizârî operasyonlarının yalnız ‘fanatikçe üzerine koşma’ şeklinde olmadığını kanıtlar. Ancak bekleme süresi, kullanılan kimlik ve hazırlık yöntemi her vaka için aynı değildir. Popüler kültürdeki standart ‘yıllarca uyuyan ajan’ şemasının yerine, erişim tekniklerinin esnek ve vakaya bağlı olduğu kabul edilmelidir.¹⁵⁷

65.46. Başarısız Girişimler de Kurum Tarihinin Parçasıdır. Nizârî fedâîliğinin ünü başarılı cinayetler üzerinden kurulduğu için başarısız girişimler kolayca görünmez hale gelir. Salâhaddin’e yönelik saldırılar bunun en açık örneğidir: yoğun hazırlık ve yüksek risk, hedefin ölmesini garanti etmedi. Başarısız saldırılar güvenlik önlemlerini sertleştirebilir, rakibin bölgeye askerî sefer düzenlemesini tetikleyebilir ve cemaat için ağır maliyet doğurabilirdi. Bu nedenle başarı oranı, yalnız ‘kaç önemli kişi öldü?’ sorusuyla ölçülmemelidir. Ayrıca elimizde bütün başarısız girişimleri kapsayan eksiksiz kayıt olmadığı için güvenilir bir yüzde üretilemez. Sayısal kesinlik iddiasından kaçınılacaktır.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Lewis, *The Assassins, yakın mesafe/hançer tezi; eleştirel değerlendirme için Cook, 2012 ve Daftary, ‘Fedâ’î’.*

¹⁵⁷ Daftary, ‘Fedâ’î’, kılık değiştirme ve hedef banelerine sızma; Cook, 2012, vaka bazlı operasyonlar.

¹⁵⁸ Cook, 2012, kayıtlı saldırı ve girişimlerin karşılaştırılması; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies, Salâhaddin girişimleri.*

65.47. Hayatta Kalmak Utanç mıydı? Kaynaklar Böyle Bir Genel Kuralı Kanıtlamıyor. Bernard Lewis'in etkili anlatısında fedâînin çoğu zaman kaçmaya çalışmadığı ve hayatta kalmanın utanç sayıldığı ileri sürülmüştür. Cook'un vaka incelemesi bu görüşü yeniden değerlendirir ve kayıtların böyle evrensel bir kuralı desteklemediğini gösterir. Bazı failler olay yerinde öldürülmüş, bazıları yakalanmış, bazıları ise kaçabilmiştir. Ölümün yüksek ihtimal olması, kaçış yasağı bulunduğu anlamına gelmez. Bu nedenle bölüm 'fedâîler nadiren sağ kurtulurdu' gibi genel gözlemi aktarırken, bundan normatif 'ölmek zorundaydı' kuralı çıkarmayacak. Operasyon sonucu ile ideolojik görev tanımı ayrılacaktır.¹⁵⁹

65.48. Fedâî Korkusu: Gerçek Eylem Sayısından Daha Büyük Psikolojik Alan. Nizârî hedefli öldürmelerinin siyasî etkisi, gerçekleştirdikleri eylemlerin sayısından daha genişti. Bir rakibin hanesine sızabilecekleri, koruma çemberini aşabilecekleri veya yıllar sonra bile vurabilecekleri yönündeki ün, ek bir caydırıcılık yarattı. Daftary'nin belirttiği gibi bazı fedâîlerin düşman hanelerine farklı kimlikle yerleştirilmiş olması söylentileri dahi korku üretmeye yeterliydi. Bu psikolojik alan, Nizârîlere hiç karışmadıkları cinayetlerin de atfedilmesine yol açtı. Dolayısıyla korku hem stratejik sermaye hem de tarih yazımı problemi üretti: ün arttıkça gerçek eylem listesi bulanıklaştı.¹⁶⁰

65.49. Caydırıcılık ile Terör Aynı Kavram Değildir. Bir yöneticinin sürekli suikast tehdidi altında hissetmesi, davranışını değiştirebilir; ek koruma, zırh, diplomatik uzlaşma veya askerî geri çekilme üretebilir. Bu anlamda fedâîlik korkuyu araçsallaştıran bir caydırıcılık işlevi taşıdı. Fakat 'korku yarattı' önermesi tek başına modern terörizm sınıflandırması için yeterli değildir. Devletlerin orduları, kuşatmalar ve kamuya açık infazlar da korku üretir. Analitik ayırım, hedef kitlesi, şiddetin doğrudan mağduru, siyasî mesajın yöneldiği kitle ve örgütün tarihsel kurum yapısı birlikte incelendiğinde anlam kazanır. Nizârî vaka, korkunun siyaset içindeki kullanımını gösterir; modern etiket otomatik değildir.¹⁶¹

¹⁵⁹ Cook, 2012; Bernard Lewis'in hayatta kalmanın utanç sayıldığı teziyle karşılaştırma; Daftary, 'Fedâî'.

¹⁶⁰ Daftary, 'Fedâî', sızma söylentilerinin caydırıcılık etkisi ve atfenflasyonu; *The Assassin Legends*.

¹⁶¹ Cook, 'Ismaili Assassins as Early Terrorists?', *Oxford Handbook, hedefli şiddet ile terörizm karşılaştırmasının sınırları*; Charles Tilly, 'Terror, Terrorism, Terrorists', *Sociological Theory* 22/1 (2004), 5-13, karşılaştırmalı kavram çerçevesi.

65.50. Suikast ve Diplomasi Birbirinin Zıddı Değildi. Suriye Nizârîleri özellikle Sinân döneminde aynı aktörle bir dönemde çatışıp başka bir dönemde pazarlık yapabildi. Salâhaddin'e yönelik başarısız girişimlerden sonra ateşkes; Haçlılarla haraç, elçilik ve ittifak; bazı hedeflere karşı üçüncü taraflarla çıkar yakınlığı bunun örnekleridir. Hedefli şiddet bu siyasetin tek dili değil, müzakere repertuarındaki sert seçeneklerden biriydi. Bu durum Nizârîleri 'irrasyonel ölüm tarikatı' modelinden çıkarıp, sınırlı kaynaklarla çevresindeki büyük güçler arasında manevra yapan siyasî aktör olarak görmeyi sağlar. Fedâîlik, diplomasiye alternatif değil bazen diplomatik pozisyonu güçlendiren baskı aracıdır.¹⁶²

65.51. 'Kiralık Katil' Meselesi: Dış Aktör İçin Eylem Her Zaman Piyasa İlişkisi Değildir. Bazı geç dönem kaynakları Nizârî fedâîlerin Mamluklar veya başka müttefiklerin çıkarına görev yaptığını düşündürür. Popüler anlatı bunu kolayca 'para karşılığı suikast hizmeti'ne çevirir. Oysa Ortaçağ siyasî dünyasında haraç, tâbîlik, himaye, askerî ittifak, rehin, zorunlu hizmet ve para ödemesi farklı hukukî-siyasî bağlar yaratıyordu. Bir dış aktörün Nizârî fedâîden yararlanması, otomatik olarak serbest piyasada kiralanabilir profesyonel katil olduğu anlamına gelmez. Vaka bazında kimin ne karşılığında, hangi otorite ilişkisi içinde hareket ettiği ayrıca kanıtlanmalıdır.¹⁶³

65.52. Nizârîler Siyasî Suikastı İcat Etmedi. Siyasî rakiplerin gizlice veya hedefli biçimde öldürülmesi Nizârîlerden yüzyıllar önce İslam, Bizans, İran ve başka siyasî geleneklerde mevcuttu. Daftary özellikle Nizârîlerin bu politikayı icat etmediğini ve son kullanan topluluk da olmadığını vurgular. Nizârî örneğinin ayırt edici yanı, güç asimetrisi içinde hedefli öldürmeye sistematik ve görünür siyasî rol vermesi, fedâîleri kolektif hafızada onurlandırması ve bunun rakipler üzerinde büyük psikolojik etki yaratmasıdır. 'İlk suikastçılar' söylemi tarihsel açıdan yanıltır; daha doğru soru, bilinen eski bir yöntemi hangi kurumsal şartlarda özgün ölçekte kullandıklarıdır.¹⁶⁴

65.53. 'İlk Teröristler' Tezi: Karşılaştırma Yapılabilir, Özdeşlik Kurulamaz. Bernard Lewis ve daha sonraki bazı güvenlik literatürü Nizârîleri

¹⁶² Daftary, *Isma'ili in Medieval Muslim Societies*, Suriye'de Nizârî diplomasi ve çatışma repertuarı; Lewis, *Saladin and the Assassins*.

¹⁶³ Daftary, 'Fedâ'î', Mamluk ve başka müttefiklerle ilişkiler; 'kiralık katil' genellemesine karşı dönemsal siyasal bağın ayrılması.

¹⁶⁴ Daftary, 'Fedâ'î', Nizârîlerin siyasî suikastı icat etmediği yönündeki açık değerlendirmesi; Cook, 2012.

terörizmin erken örneği veya ‘ilk teröristler’ olarak tanımlandı. Modern tarihçilik ise bu benzetmeyi daha ihtiyatlı ele alır. Terörizm, özellikle modern devlet, kamuoyu, kitle iletişimi, ideolojik örgüt ve sivil hedef tartışmalarıyla şekillenmiş kavramsal bir alandır. Nizârilere korku üretme, siyasî amaç, gizli hazırlık ve asimetrik şiddet gibi benzerlikler vardır; fakat hedefler büyük ölçüde seçilmiş elit figürlerdir ve kurumsal bağlam ortaçağ imamet-kale devletidir. Karşılaştırma analitik olabilir; ‘aynı fenomen’ hükmü tarihsel farkları siler.¹⁶⁵

65.54. David Cook’un Ayrımı: Hedefli, Fakat ‘İntihar Terörü’ Değil.

David Cook’un kayıtlı Nizârî suikastlarını inceleyen çalışması, modern benzetmelerin en çok tekrarlanan iki unsuruna doğrudan itiraz eder. Birincisi, eylemlerin çoğu seçilmiş şahıslara yönelmiştir; Oxford özetinde bunlar ‘targeted rather than terroristic in nature’ diye nitelenir. İkincisi, saldırganın ölmesi görevin teknik şartı değildir ve failerin aktif biçimde ölümü aradığına dair yeterli kanıt yoktur. Bu yaklaşım, fedâilik ile modern intihar bombacılığını tarihsel soy zinciri halinde bağlamayı reddeder. Yüksek risk, adanmışlık ve şehadet dili benzerlik üretebilir; operasyon mantığı ve hedef yapısı ise önemli farklar yaratır.¹⁶⁶

65.55. K–P–D ve Kanıt Derecesi: Şiddeti Tek Kodla Açıklamamak. Fedâi operasyonu açıkça K4 operasyonel gizlilik göstergesi olabilir; fakat bütün Nizârî cemaatin her zamanda K4 olduğu sonucu çıkmaz. Aynı topluluk kale ve köy yaşamında K0-K1 kamusal yapılara, doktriner öğretimde K2 seçiciliğe ve baskı altında K3 savunmacı gizliliğe sahip olabilir. Siyasallaşma Alamut devletinde P4’e ulaşırken, belirli yerel cemaatlerde daha düşük olabilir. Devlet ilişkisi de çatışmadan ateşkese ve tâbiliğe değişir. Ayrıca her eylem için kanıt derecesi ayrı verilecektir: olay, fail aidiyeti, komuta emri ve motivasyon aynı kesinlikte sayılmaz. K–P–D morfolojisi kaynak hiyerarşisiyle birlikte kullanılacaktır.¹⁶⁷

65.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Fedâilik Bir Şiddet Repertuarıdır, Cemaatin Tamamı Değil. Fedâilik, Nizârî İsmâîlilerin Alamut döneminde

¹⁶⁵ Bernard Lewis, *The Assassins; karşılaştırmalı eleştiri için Cook, ‘Ismaili Assassins as Early Terrorists?’*, *Oxford Handbook*; Carola Dietze ve Claudia Verhoeven (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Terrorism*.

¹⁶⁶ Cook, *Ismaili Assassins as Early Terrorists?*, 88-107; Cook, *‘Were the Ismā’īlī Assassins the First Suicide Attackers?’*, 97-117.

¹⁶⁷ Bu eserin K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 operasyonel sınıflandırması; tarihsel dayanak için Daftary, *The Ismā’īlīs*; Daftary, *‘Fedā’ī’*; Cook, 2012.

gerçekten kullandığı, yüksek değerli rakiplere yönelen ve çoğu zaman yakın mesafe saldırıyla icra edilen hedefli siyasî şiddet repertuarıdır. Eylemlerin önemli bölümü yüksek ölüm riski taşısa da fedâilik modern intihar saldırısıyla eşitlenemez; eğitim ve seçim mekanizması da popüler kültürün anlattığı kadar belgeli değildir. Gerçek operasyonlar, rakipleri caydırmış fakat toplu misillemeleri de tetiklemiştir. Nizârîler siyasî suikastı icat etmemiş, fakat sınırlı askerî kaynakları içinde ona olağanüstü görünür bir rol vermiştir. Aşağıdaki matris, Bölüm 66'da Selçuklu–Nizârî çatışmasını incelerken şiddeti devlet, savaş, diplomasi ve cemaat güvenliğiyle birlikte okumak için ortak çerçeve sağlar.¹⁶⁸

Boyut	Bölüm 65 — Fedâilik ve hedefli şiddette görünüm
1. Analiz nesnesi	Nizârîlerin Alamut döneminde kullandığı yüksek riskli, seçili hedeflere yönelik siyasî öldürme/girişim repertuarı.
2. Aktör adı	Fedâî/fedâvî adanmış görev aktörü; bütün Nizârî cemaatin adı değildir.
3. Kurumsallaşma	Erken İran'da ayrı kolordu belirsiz; geç dönem İran ve özellikle Sinân Suriye'sinde uzmanlaşma daha güçlü.
4. Seçim/eğitim	Standart müfredat belgelenmez; beceri ve hazırlık vaka bazında çıkarılır.
5. Hedef profili	Vezir, emir, atabeg, halife, şehir/kale yöneticisi ve yüksek siyasî-dinî figürler baskın.
6. Operasyon aracı	Yakın mesafe kesici silah çok yaygın; kılık değiştirme/sızma bazı vakalarda belgeli.
7. Kamusalılık	Cami, yol, kamp gibi görünür alanlar; erişim ve psikolojik etki birlikte.
8. Risk	Fail ölüm ihtimali yüksek; fakat ölüm görevin teknik şartı değildir.
9. Şehadet	Şîî martyrolojisi ve imamet sadakati riski anlamlandırır; bireysel ölüm arzusu otomatik varsayılmaz.
10. Stratejik mantık	Askerî güç asimetrisinde rakibin elit düğüm noktalarını etkisizleştirme ve caydırıcılık.
11. Başarı/başarısızlık	Önemli başarılar yanında Salâhaddin gibi başarısız girişimler; eksiksiz oran üretilemez.
12. Misilleme	Fedâî eylemleri sık sık Nizârî/İsmâîlî topluluklara yönelik toplu cezalandırmayı tetikler.
13. İran-Suriye farkı	İran'da Selçuklu ekleni; Suriye'de Haçlı, Zengî, Ayyûbî ve yerel patronajla daha karmaşık yapı.
14. Diplomasi	Suikast, elçilik, haraç, ittifak ve ateşkesin yanında kullanılan sert siyasî araç.
15. Dış patron	Geç Suriye'de müttetif/Mamluk kullanımına dair veri; doğrudan “kiralık katil piyasası” sonucu çıkarılmaz.
16. Kapalılık (K)	Operasyon özelinde K4 olabilir; cemaatin bütün morfolojisi K0-K4 arasında dönemsel değişir.
17. Siyasallaşma (P)	Alamut devletinde P4; hedefli öldürme P kodunun tek göstergesi değildir.
18. Devlet ilişkisi (D)	Açık çatışma, misilleme, ateşkes, haraç ve tâbilik arasında değişir.
19. Kaynak problemi	Olay, fail aidiyeti, komuta emri ve motivasyon dört ayrı kesinlik düzeyinde derecelendirilir.
20. Tarihçi için kural	Fedâîliği gerçek şiddet repertuarı olarak kabul et; “Assassin efsanesi”, modern intihar saldırısı ve tüm cemaat kimliğiyle eşitleme.

¹⁶⁸ Genel sentez için Daftary, ‘Fedâ’î’; Daftary, *The Ismâ’îlîs*; Cook, 2012 ve 2014; Hodgson, *The Order of Assassins*.

BÖLÜM 66 — SELÇUKLULAR VE NİZÂRÎLER

Devlet–Cemaat Savaşının Anatomisi: Kale, Dâvet, Tasfiye, Reddiyye, Kuşatma, Hedefli Şiddet ve Zoraki Denge

66.1. Selçuklu–Nizârî Çatışmasını İki Monolitik Blok Gibi Okumamak.

Selçuklular ile Nizârîler arasındaki mücadele, merkezi bir devletin tek komuta altında yürüttüğü kesintisiz bir ‘mezhep savaşı’ ile ona karşı tek merkezden yönetilen homojen bir gizli örgütün düellosu değildir. Selçuklu siyasal alanı sultanlar, melikler, atabegler, emirler, şehir seçkinleri, Abbâsî hilâfeti ve yerel hanedanlar arasında parçalıydı; Nizârî tarafında ise Alamut, Rûdbâr, Kûmis ve Kuhistan gibi bölgesel çekirdekler farklı derecelerde özerk hareket edebiliyordu. Aynı aktörler bir dönemde savaşırken başka bir dönemde pazarlık, ateşkes veya fiilî tarafsızlık kurabiliyordu. Bu bölüm bu nedenle ‘Selçuklular Nizârîlere karşı’ formülünü yalnız bir üst başlık olarak kullanacak; gerçek ilişkiyi zaman, bölge ve siyasal aktör düzeyinde parçalayarak inceleyecektir.¹⁶⁹

66.2. Kronolojik Çerçeve: 1090’dan Sencer Sonrasına Uzanan Uzun

Mücadele. Çatışmanın kurumsal başlangıç eşiği 483/1090’da Hasan Sabbâh’ın Alamut’u ele geçirerek İran İsmâilî dâvetine teritoryal merkez kazandırmasıdır. 485/1092’de Melikşah dönemindeki ilk büyük seferler, 1092 sonrası Selçuklu taht kavgaları, 494/1101 tasfiyeleri, Muhammed Tapar’ın 498/1105’ten sonraki merkezileştirici saldırıları, 500/1107 Şahdiz’in düşüşü ve 503-511/1109-1118 Alamut-Lamasar yıpratma savaşı ayrı evrelerdir. 1118’den sonra ilişki Mahmud II, Sencer ve yerel emirler döneminde daha parçalı hale gelir; 1120’ler ve 1130’lardaki yeni seferler, geçici uzlaşmalar ve bölgesel çatışmalar birlikte görülür. Bu nedenle tek bir ‘Nizârî–Selçuklu savaşı’ yerine yaklaşık yarım yüzyılı aşan değişken bir devlet-cemaat ilişkisi vardır.¹⁷⁰

66.3. Kaynak Problemi: Selçuklu Kronikleri, Kaybolmuş Nizârî Kronikleri ve Sonraki Aktarımlar. Bu mücadeleyi anlatan başlıca tarihsel

¹⁶⁹ Farhad Daftary, *The Isma‘ilis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Alamut dönemi bölümleri; Carole Hillenbrand, ‘The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma‘ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective’, Farhad Daftary (ed.), *Mediaeval Isma‘ili History and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 205-220.

¹⁷⁰ Daftary, *The Isma‘ilis*, 2007; Farhad Daftary, ‘The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands’, *Institute of Ismaili Studies; Encyclopaedia Iranica*, ‘Alamūt’ ve ‘Sanjar’ maddeleri.

malzeme, büyük ölçüde Selçuklu yanlısı veya Sünnî çevrelerde üretilmiş kronikler, şehir tarihleri, biyografi eserleri ve reddiyelerden gelir. Alamut döneminin Nizârî tarih yazımı doğrudan günümüze çok sınırlı ulaşmış; Hasan Sabbâh'ın Sargüzeşt'i ve sonraki kronikler Cüveynî, Reşîdüddin ve Kâşânî gibi Moğol sonrası yazarların aktarımlarında korunmuştur. Bu kaynak dengesizliği iki ters hataya yol açabilir: Selçuklu zafer anlatısını aynen kabul etmek veya bütün hasım kaynakları 'propaganda' diye reddetmek. Carole Hillenbrand'ın Selçuklu perspektifine ilişkin çalışması özellikle zaferlerin büyütülmesi, başarısızlıkların küçültülmesi ve siyasî meşruiyet dilinin olay anlatısına karışması konusunda uyarıcıdır. Her vaka mümkün olduğunca farklı kaynak katmanlarıyla çapraz okunacaktır.¹⁷¹

66.4. Selçuklu Devleti Neden Nizârîleri Sıradan Bir Muhalif Grup Saymadı? Nizârî dâvet yalnız teolojik bir ayrılık değildi. İmamet doktrini Abbâsî halifesinin ve onu koruyan Selçuklu sultanlığının nihai meşruiyetini reddediyor; dâî ağı devletin askerî, idarî ve şehirli seçkinlerine kadar ulaşabiliyor; kale ele geçirme stratejisi ise doğrudan vergi, toprak ve güvenlik egemenliğine dönüşebiliyordu. Alamut, Girdkûh ve daha sonra Şahdiz gibi merkezlerin ortaya çıkması, hareketi yalnız fikir dolaşımından teritoryal rakip otoriteye taşıdı. Selçuklu açısından sorun bu nedenle 'yanlış inanç' kadar egemenlik, yol güvenliği, vergi tahsilatı ve sadakat meselesiydi. Nizârîlerin P4'e yaklaşan devletleşmesi ile K2-K4 arası seçici/güvenlikçi örgütlenmesi, merkezî otoritenin onları sıradan mezhep çevrelerinden farklı değerlendirmesini açıklayan temel kurumsal faktördür.¹⁷²

66.5. 483/1090 Alamut'un Ele Geçirilmesi: Yerel Kale Olayından Egemenlik Meydan Okumasına. Alamut'un 1090'da Hasan Sabbâh'ın kontrolüne geçmesi, ilk anda Selçuklu başkentini tehdit eden büyük meydan savaşı değildi; fakat uzun vadede çok daha önemli bir değişiklik yarattı. Dâvet ilk kez güvenli bir teritoryal merkez, depo, savunma üssü ve yönetim noktası kazandı. Hasan'ın Rûdbâr'da yerel destek ağlarını genişletmesi ve çevre kaleleri

¹⁷¹ Hillenbrand, 'The Power Struggle', 205-220; Farhad Daftary, 'Sargodāst-e Sayyednā', *Encyclopaedia Iranica*; 'Atā-Malik Jovaynī, *The History of the World-Conqueror*, çev. J. A. Boyle, II (Manchester: Manchester University Press, 1958), Nizârî bölümleri.

¹⁷² Daftary, *The Isma'ilis*, 2007; Hillenbrand, 'The Power Struggle'; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Bâtunî/Karmatî bölümleri, kaynak-çeleştirisiyle.

ele geçirmesi, Selçuklu egemenliğinin yüksek dağlık bölgelerde filen parçalanması anlamına geliyordu. Bu nedenle Selçuklu tepkisini yalnız dinî taassupla açıklamak eksiktir. Devlet açısından Alamut, vergi ve askerî erişimin sınırlanabileceği, başka muhalif güçlere örnek teşkil edebilecek ve dâveti koruyabilecek kalıcı bir egemenlik boşluğu ürettiyordu. Nizârî açısından ise aynı mekân, toplu katliamdan korunmanın ve bağımsız dâvetin maddî şartıydı.¹⁷³

66.6. 485/1092 Melikşah Seferleri: İlk Büyük Devlet Karşı Taarruzu.

Nizârî kalelerin ve dâvet ağının büyümesi üzerine Sultan Melikşah 485/1092'de Rûdbâr ve Kuhistan yönlerinde askerî harekât başlattı. Kaynaklar Alamut'a karşı Arslantaş kumandasında bir kuvvet gönderildiğini, başka birliklerin de Kuhistan'daki İsmâîlî merkezlere yöneldiğini aktarır. Kuşatmaların kesin asker sayıları ve ayrıntıları güvenilir değildir; fakat saldırının iki bölgede eş zamanlı baskı üretmeye çalıştığı açıktır. Alamut alınamadı ve Melikşah'ın aynı yıl ölümü Selçuklu kuvvetlerinin geri çekilmesine yol açtı. Bu erken başarısızlık sonraki popüler anlatıda 'Alamut yenilmezdi' efsanesine dönüşmemelidir; asıl belirleyici unsur coğrafya kadar sultanın ölümü ve merkezî siyasal krizin başlamasıdır.¹⁷⁴

66.7. Kuhistan Cephesi: Alamut Dışındaki İkinci Büyük Nizârî Territoriyal Alan.

Selçuklu–Nizârî ilişkisini yalnız Alamut üzerinden anlatmak Kuhistan'ı görünmezleştirir. Güney Horasan'daki Kuhistan, 1090'ların başında Nizârî dâvetin ikinci büyük territoriyal çekirdeğine dönüştü; dağlık yerleşimler, kaleler ve yerel topluluklar burada uzun süreli bir ağ oluşturdu. Selçuklu ve Sencer kuvvetlerinin doğudaki seferleri çoğu zaman Alamut'tan bağımsız olarak bu bölgeyi hedef aldı. Dolayısıyla 'Alamut'a saldırı' ile 'Nizârî devletini yok etme' aynı şey değildir. Bir merkez baskı altındayken başka bir bölge yaşamaya devam edebiliyor, yerel dâîler ve kale komutanları kendi savunma stratejilerini uygulayabiliyordu. Bu coğrafi dağılım, Selçuklu üstün ordularının tek darbeyle hareketi ortadan kaldırmasını zorlaştıran temel yapısal nedenlerden biriydi.¹⁷⁵

¹⁷³ *Encyclopaedia Iranica*, 'Alamût'; Farhad Daftary, 'Hasan Şabbâh', *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands'.

¹⁷⁴ Daftary, 'Hasan Şabbâh'; *Encyclopaedia Iranica*, 'Alamût'; Hillenbrand, 'The Power Struggle', 205-220.

¹⁷⁵ C. Edmund Bosworth, 'The Isma'îlis of Qubistân and the Maliks of Nimrûz or Sîstân', *Mediaeval Isma'îli History and Thought*, 221-230; Daftary, *The Isma'îlis*, 2007.

66.8. 1092: Nizâmülmülk'ün ve Melikşah'ın Ölümü Aynı Şeyi İfade

Etmez. 485/1092 yılı Selçuklu–Nizârî mücadelesinde çift kırılma yarattı. Nizâmülmülk'ün öldürülmesi Nizârî hedefli şiddet repertuarının simge vakası haline gelirken, Melikşah'ın kısa süre sonra ölümü Selçuklu merkezî düzenini taht mücadelesine sürükledi. Bu iki ölüm popüler anlatıda tek bir Alamut komplosunun parçaları gibi birleştirilmiştir; oysa Melikşah'ın ölümünde Nizârî sorumluluğunu kesinleştiren kanıt yoktur. Tarihsel olarak güvenli sonuç şudur: Nizâmülmülk'ün ortadan kalkması ve Melikşah'ın ölümü birlikte Selçuklu koordinasyonunu zayıflattı; Nizârîler bu ortamdan teritoryal genişleme ve dâvet faaliyetlerini yoğunlaştırmak için yararlandı. Fakat siyasal sonuç ile olayların faili aynı kanıt meselesi değildir.¹⁷⁶

66.9. 485-498/1092-1105 Taht Kavgaları: Nizârî Genişlemenin Yapısı

Fırsatı. Melikşah'ın ölümünden sonra Berkyaruk, Muhammed Tapar, Mahmud ve Terken Hatun çevrelerinin mücadeleleri Selçuklu devletini on yılı aşan bir iç savaşa sürükledi. Merkezî orduların hanedan rekabetine çekilmesi, eyalet emirlerinin taraf değiştirmesi ve mali kaynakların saltanat savaşına yönelmesi Nizârî dâvet için önemli fırsat alanları açtı. Bu dönemde Alamut çevresi tahkim edildi, Girdkûh gibi güçlü kaleler Nizârî ağına katıldı ve İsfahan yakınındaki Şahdiz'in ele geçirilmesiyle hareket başkentin hemen yanı başına yerleşti. Bu genişleme yalnız 'Hasan Sabbâh'ın dehası' ile açıklanamaz; Selçuklu siyasal atomizasyonu ve birbirine rakip emirlerin kısa vadeli hesapları da belirleyicidir. Nizârî başarısı, devlet zayıflığı ile hareketin örgütsel kabiliyetinin keşişmesidir.¹⁷⁷

66.10. Berkyaruk Dönemi: Başlangıçta Görece Pragmatizm, Sonunda Sert

Tasfiye. Berkyaruk'un 487-498/1094-1105 arasındaki siyaseti yekpare bir anti-Nizârî sefer çizgisi değildir. Sultan, kardeşi Muhammed Tapar'la yürüttüğü iç savaş nedeniyle kimi zaman Nizârîlerle doğrudan çatışmayı önceliklendirmede; bazı kaynaklar Nizârî veya İsmâîlî eğilimli kişilerin Selçuklu ordusu ve çevresinde varlığından söz eder. Bu durum rakipleri tarafından Berkyaruk'un 'Bâtûnîlere göz yumduğu' suçlamasına dönüştürüldü. Ancak 494/1101'e gelindiğinde

¹⁷⁶ Carole Hillenbrand, '1092: A Murderous Year', *The Medieval Turks* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021); Daftary, 'Hasan Sabbâh'; Melikşah'ın ölümü için ayrıca *Encyclopaedia Iranica*, 'Malekšâh'.

¹⁷⁷ Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands'; Hillenbrand, 'The Power Struggle'; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 3. bs. (London: Routledge, 2016), Selçuklu iç savaşları bağlamı.

Berkyaruk ile Sencer, Nizârî gücünün siyasî tehdit oluşturduğu konusunda ortak hareket etmeye yöneldi ve sert tasfiyeler başladı. Aynı hükümdarın birkaç yıl içinde pragmatik toleranstan öldürme ve sürgüne geçebilmesi, devlet-cemaat ilişkisinin ideolojiden çok savaş şartları ve meşruiyet baskısıyla da şekillendiğini gösterir.¹⁷⁸

66.11. ‘Devlete Sızma’ Meselesi: Gerçek Dönüşümler ile Paranoya Arasında. Selçuklu kaynakları ve sonraki kronikler, Nizârî dâvetin emirler, memurlar ve askerler arasında taraftar kazandığını aktarır. Bazı üst düzey isimlerin gerçekten İsmâîlî eğilim taşıdığı veya Nizârîlerle işbirliği yaptığına dair güçlü örnekler vardır; Girdkûh’un kazanılması da yerel nüfuzun önemini gösterir. Ancak ‘sarayın her tarafı gizli Bâtınîlerle doluydu’ türü anlatılar siyasî paranoyayı da yansıtır. Bir kişinin rakibince Bâtınîlikle suçlanması, gerçek üyelik kaydı değildir. Tasfiye dönemlerinde mezhep ithamı, bürokratik rekabet ve kişisel hesaplaşma birbirine karışabilir. Bu bölüm, doğrulanmış mensubiyet, işbirliği şüphesi ve polemik ithamını ayrı sütunlarda değerlendirecek; ‘sızma’ terimini ancak somut aidiyet veya örgütsel işlev kanıtlandığında kullanacaktır.¹⁷⁹

66.12. 494/1101 Berkyaruk–Sencer Dönüm Noktası: Koordineli Baskı. 494/1101 civarında Berkyaruk batı İran’da, Sencer ise Horasan ve Kuhistan çevresinde Nizârîlere karşı daha koordineli bir baskı siyasetine yöneldi. Daftary’nin sentezi bu aşamada Isfahan ve Bağdat’ta Nizârîlerin öldürüldüğünü, Selçuklu ordusunda Nizârîlikle suçlanan bazı görevlilerin tasfiye edildiğini, doğuda ise Nizârîlerin öldürülmesi ve esir alınması gibi uygulamaların görüldüğünü belirtir. Bu değişim Nizârîlerin yalnız kale içindeki savaşçıları değil, şehirlerde yaşayan veya sadece şüphe edilen mensupları da hedef haline getirdi. Böylece çatışma açık askerî kuşatmanın ötesine geçti; cemaat kimliği veya ona dair şüphe, toplu güvenlik tehdidi kategorisine dönüşmeye başladı. K3 savunmacı gizlilik ve takıyye ihtiyacının artması da bu dış baskıyla bağlantılıdır.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Daftary, *The Isma‘ilis, 2007, 1094-1105 dönemi*; Hillenbrand, *‘The Power Struggle’*; Berkyaruk’un siyasî bağlamı için C. E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties* (Edinburgh, 1996), Selçuklular.

¹⁷⁹ Daftary, *The Isma‘ilis, 2007*; Hillenbrand, *‘The Power Struggle’*; örgütsel aidiyet ithamlarının kaynak problemi için önceki Bölüm 55-56’daki heresiografi yöntemi.

¹⁸⁰ Daftary, *‘The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands’*, 494/1101 baskısı; Daftary, *The Isma‘ilis, 2007*, s. 330 civarı; *Encyclopaedia Iranica*, ‘Sanjar’.

66.13. İsfahan ve Bağdat Tasfiyeleri: Devlet Şiddeti ile Şehir Kalabalığını Ayırmak. Nizârilere yönelik erken XII. yüzyıl şiddetinde devlet emri ile şehirli kalabalıkların mezhep şiddeti birbirine karışır. İsfahan’da şüpheli İsmâîlîlerin topluca öldürülmesi ve yakılması gibi anlatılar kaynaklarda güçlü biçimde yer alır; Bağdat’ta da Abbâsî-Selçuklu çevresinde tasfiyeler görülür. Fakat kurban sayıları ve bazı dramatik ayrıntılar kesin kabul edilemez. Daha önemlisi, her saldırı doğrudan sultanın tek merkezli operasyonu değildir: ulema, yerel liderler, askerî gruplar ve kitle söylentileri de şiddeti tetikleyebilir. Bu nedenle devlet-cemaat ilişkisi yalnız ‘sultan emretti’ şeklinde kodlanmayacak; merkezî karar, yerel yönetici, hukukî meşrulaştırma ve şehir kitlesi arasındaki sorumluluk katmanları ayrılacaktır.¹⁸¹

66.14. Sencer’in Doğu Siyaseti: Horasan’da Nizârî Sorunu Alamut’tan Ayrı İşledi. Sencer, henüz Büyük Selçuklu sultanı olmadan önce Horasan meliki olarak doğu Nizârilileriyle mücadele etti. 497/1104’te güvenilir emirlerinden Bozğuş’u Tabes ve çevresindeki İsmâîlîlere karşı gönderdi; kaynaklar ağır kayıplar verdirildiğini fakat sonunda tam imha yerine bir uzlaşmaya gidildiğini aktarır. Bu olay, daha Hasan Sabbâh hayattayken Sencer siyasetinin yalnız kesintisiz yok etme hedefinden ibaret olmadığını gösterir. Kuhistan’ın dağlık ve dağınık yapısı, yerel güç dengeleri ve sefer maliyetleri müzakereyi teşvik edebiliyordu. Aynı hükümdarın sonraki yıllarda yeniden katliam ve kuşatma emretmesi ise ateşkeslerin kalıcı barış veya doktriner tanınma anlamına gelmediğini açıkça gösterir.¹⁸²

66.15. Tabes ve Hac Kafilesi Olayları: Yerel Savaşın Sivil Maliyeti. Sencer’in doğu seferlerinden sonra Nizârî karşı saldırıları ve bölgesel güvenlik krizleri de yaşandı. Iranica’nın Sencer biyografisi, 498/1105 civarında Nizârililerin doğu bölgelerinden toplanan hacıların bulunduğu bir kafileye ağır saldırı yaptığını kaydeder. Bu tür olaylar, Nizârî şiddet repertuarının yalnız yüksek değerli şahıs suikastlarından ibaret olmadığını hatırlatır. Kale savaşı, yol denetimi, yerel misilleme ve topluluklar arası şiddet daha geniş bir savaş ortamı yaratıyordu.

¹⁸¹ Daftary, *The Isma‘ilis*, 2007; Hillenbrand, *The Power Struggle*; şehir şiddeti ve sayısal rivayetlerde ihtiyat için Zahir al-Din Nishapuri/Ravandi ve İbnü’l-Esir rivayetleri karşılaştırmalı okunmuştur.

¹⁸² *Encyclopaedia Iranica*, ‘SANJAR, Aḥmad b. Malekšāh’; Daftary, *The Isma‘ilis*, 2007; C. E. Bosworth, *The Political and Dynastic History of the Iranian World*, Cambridge History of Iran, V.

Bölüm 65'teki 'hedefli şiddet' analizi bu nedenle bütün Nizârî savaş şiddetinin yerine geçmez. Aynı şekilde Selçuklu tasfiyeleri de yalnız kale savaşçıları değil sivil mensupları etkileyebiliyordu; çatışmanın toplumsal maliyeti iki tarafın askerî elitleriyle sınırlı değildir.¹⁸³

66.16. 498/1105 Muhammed Tapar'ın Tek Sultan Oluşu: İç Savaşın Merkezileştirilmiş Taarruza. Berkıyark'un ölümünün ardından Muhammed Tapar 498/1105'te Büyük Selçuklu tahtında rakipsiz konuma geldi. Bu değişiklik Nizârîler için son derece önemlidir; çünkü yaklaşık on üç yıl süren hanedan iç savaşının sağladığı siyasal boşluk daraldı. Muhammed Tapar merkezî otoriteyi yeniden kurarken Nizârî kalelerini doğrudan egemenlik sorunu olarak ele aldı ve mücadeleyi hükümdarlığının başlıca güvenlik dosyalarından biri yaptı. TDV, sultanın Bâtınîlerle mücadeleyi kendi siyasal programında son derece yüksek öncelik taşıyan bir mesele olarak gördüğünü ve Şahdiz'den Alamut'a uzanan düzenli seferler yürüttüğünü kaydeder. Bu dönem Selçuklu–Nizârî çatışmasının en sistematik askerî evresidir.¹⁸⁴

66.17. Muhammed Tapar'ın Anti-Bâtınî Politikası: Dinî Dil ile Devlet Güvenliğinin Birleşmesi. Muhammed Tapar dönemindeki mücadele hem siyasî hem dinî meşruiyet diliyle yürütüldü. Nizârîlerin Selçuklu topraklarında kale, vergi ve dâvet ağı kurması devlet açısından egemenlik ihlaliydi; aynı yapı Sünnî hukuk ve kelâm çevrelerinde 'Bâtınlık' başlığı altında dinî tehdit olarak tasvir edildi. Bu iki dil birbirini güçlendirdi: askerî sefer 'fitne ve ilhadı temizleme', mezhep reddiyesi ise devletin güvenlik operasyonunu meşrulaştırma işlevi görebiliyordu. Bununla birlikte her Sünnî âlimin aynı siyaseti savunduğu veya her devlet görevlisinin yalnız inanç gerekçesiyle hareket ettiği söylenemez. Şahdiz kuşatmasındaki hukukî tartışmalar, Nizârîlerin de kendilerini Müslüman olarak savunup siyasal itaat pazarlığı önerebildiğini gösterir.¹⁸⁵

¹⁸³ *Encyclopaedia Iranica*, 'Sanjar'; Daftary, *The Isma'ilis*, 2007; *bac kafilisi şiddeti kaynaklarının kesinlik sınırları ayrıca gözletmiştir.*

¹⁸⁴ Abdülkerim Özaydın, 'Muhammed Tapar', TDV *İslâm Ansiklopedisi*; Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands'; Hillenbrand, 'The Power Struggle'.

¹⁸⁵ Özaydın, 'Muhammed Tapar'; Daftary, *The Isma'ilis*, 2007; Selçuklu din-devlet meşruiyeti için Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam* (Chapel Hill: UNC Press, 2006), ilgili çerçeve.

66.18. Şahdiz Neden Dönüm Noktasıydı? Başkent'in Üzerindeki Nizârî Kalesi. İsfahan'ın güneyindeki Şahdiz/Dezkûh, Nizârî-Selçuklu mücadelesinin stratejik açıdan en hassas kalelerinden biriydi. Alamut uzak ve dağlık bir merkezken Şahdiz Selçuklu başkentinin hemen yanı başındaydı; çevre yolları ve yerleşimler üzerinde etkili olabilecek konumdaydı. Ahmed b. Abdülmelik b. Attâş'ın burada dâvet merkezi kurması ve çevreden vergi toplamaya başlaması, Nizârî varlığını soyut mezhep faaliyetinden başkent çevresinde rakip egemenliğe dönüştürdü. Bu nedenle Muhammed Tapar'ın 500/1107'deki başlıca hedefinin Şahdiz olması tesadüf değildir. Kale düştüğünde yalnız askerî bir mevzi değil, İsfahan çevresindeki Nizârî sosyal-siyasî nüfuzun önemli bölümü de çöktü.¹⁸⁶

Tarih / çşık	Selçuklu-Nizârî olayı	İlişki biçimi	Analitik not
483/1090	Alamut'un Hasan Sabbâh tarafından alınması	Territorial meydan okuma	Dâvet güvenli kale-devlet çekirdeği kazanır
485/1092	Melikşah'ın Rûdbâr ve Kuhistan seferleri	D6 açık savaş	Sultanın ölümü operasyonu keser
485-498/1092-1105	Selçuklu taht kavgaları	Merkezi baskı parçalanır	Nizârî genişleme için yapısal fırsat
494/1101	Berkyaruk-Sencer tasfiyeleri	D5-D6 takip ve toplu şiddet	Şehir ve ordu içindeki şüpheliler de hedef
497/1104	Bozğuş'un Tabes seferi	Savaş + yerel uzlaşma	Sencer siyaseti baştan tek çizgili değil
498/1105	Muhammed Tapar'ın tek sultan oluşu	Merkezileştirilmiş anti-Nizârî politika	İç savaş boşluğu daralır
500/1107	Şahdiz'in düşmesi	Büyük Selçuklu zaferi	İsfahan çevresi Nizârî gücü kırılır
503/1109	Alamut-Rûdbâr uzun seferlerinin başlaması	Yıpratma savaşı	Kale kadar çevre ekonomi hedef alınır
505/1111	Bire ve başka ara kalelerin kaybı	Kısmi Selçuklu başarıları	Nizârî coğrafyası daralır
511/1117-18	Alamut'a son büyük Tapar kuşatması	D6 yoğun savaş	Sultanın ölümüyle ordu çekilir
520-521/1126-27	Sencer'in yeni baskı ve seferleri	D5-D6	Hançer/barış anlatısı kesintisiz barış kanıtı değildir
528/1134	Girdkûh kuşatması	Yerel büyük operasyon	Rüşvet açıklaması kaynak derecesiyle kullanılır
546/1151	Sencer'in son Nizârî seferi	Geç dönem çatışma	Uzlaşma ile savaş aynı saltanatta dönüşümlü

66.19. Ahmed b. Abdülmelik b. Attâş: Dâî, Kale Yöneticisi ve Rakip Yerel Otorite. Şahdiz'in lideri Ahmed b. Abdülmelik b. Attâş, Hasan Sabbâh'ın eski üstü Abdülmelik b. Attâş'ın oğluydu ve İran İsmâilî dâvetinin önemli figürlerinden birine dönüştü. Kaynaklar onun Şahdiz'i yaklaşık 494/1100-1101 civarında denetim altına aldığını, kaleyi tahkim ettiğini ve İsfahan çevresinde taraftar topladığını bildirir. Hakkında verilen on binlerce mürid gibi rakamlar

¹⁸⁶ *Encyclopaedia Iranica*, 'Dezkûh'; Josef van Ess, 'Attâş', *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, 'Dezkûh'.

ihtiyatla kullanılmalıdır; fakat başkent çevresinde dikkate değer bir sosyal ağ kurduğu açıktır. Ahmed yalnız vaiz değil, vergi tahsil eden ve teritoryal otorite kullanan bir lider haline gelmişti. Bu durum C7/C10 dâvet ağından P4'e yaklaşan yerel devletleşme modeline geçişin küçük fakat çarpıcı bir örneğidir.¹⁸⁷

66.20. Şahdiz'de Vergi Toplama: Mezhep Faaliyetinin Devlet Egemenliğine Dönüşmesi. Ahmed b. Attâş'ın Şahdiz çevresinde vergi toplamaya başlaması, Selçuklu açısından kırmızı çizgiyi aşan gelişmeydi. Bir dâînin şehirde taraftar toplaması ile sultanın egemenlik alanında düzenli mali talepte bulunması aynı şey değildir. Vergi, yalnız gelir değil siyasal itaat işaretidir; kim vergi topluyorsa yönetim iddiası da kurar. Iranica, Şahdiz'in Selçuklular için özellikle tehdit haline gelmesini Ahmed'in çevre bölgelerden vergi toplamaya başlamasıyla ilişkilendirir. Bu veri, Selçuklu saldırısını yalnız teolojik farklılıkla açıklamanın neden yetersiz olduğunu gösterir. Devlet-cemaat ilişkisi D6 açık çatışmaya, Nizârî yerel yapı ise P4'e yaklaştıkça askerî hesaplaşma kaçınılmaz hale geldi.¹⁸⁸

66.21. 500/1107 Şahdiz Kuşatması: Yaklaşık Bir Yıllık Askerî ve Siyasî Baskı. Muhammed Tapar 500/1107'de büyük bir kuvvetle Şahdiz'i kuşattı. Kuşatmanın aylarca sürmesi kalenin tahkimatını ve savunucuların direncini gösterirken, aynı zamanda sultanın bu hedefe ne kadar yüksek siyasî değer verdiğini ortaya koyar. Ahmed b. Attâş doğrudan savaşa ek olarak zaman kazanmak için hukukî ve teolojik müzakere yürüttü; bazı mensupların anlaşmayla çıkmasına izin verilmesi, kuşatmanın yalnız 'son kişiye kadar savaş' biçiminde gerçekleşmediğini gösterir. Nihai aşamada küçük bir savunucu grubu kule kule direnmiş, kale ele geçirilmiş ve Ahmed yakalanmıştır. Zafer, Muhammed Tapar'ın merkezî otoriteyi yeniden kurma programının en görünür başarılarından biri oldu.¹⁸⁹

66.22. Şahdiz'de Teolojik-Hukukî Tartışma: 'Müslümanız, Yalnız İmamette Ayrılıyoruz' Savunması. Şahdiz kuşatmasının en dikkat çekici boyutlarından biri, Ahmed b. Attâş'ın İsfahan'ın Sünnî âlimlerini tartışmaya

¹⁸⁷ Josef van Ess, "Attâş"; Daftary, *The Isma'îlîs, 2007; Institute of Ismaili Studies, 'Dezkub'.*

¹⁸⁸ *Encyclopaedia Iranica, 'Dezkub'; van Ess, "Attâş"; mali egemenliğin siyasî anlamı için Hillenbrand, 'The Power Struggle'.*

¹⁸⁹ *Encyclopaedia Iranica, 'Dezkub'; Institute of Ismaili Studies, 'Dezkub'; Özeydin, 'Muhammed Tapar'.*

çekerek Nizârîlerin İslam'ın temel esaslarını kabul ettiğini, farklılığın esas olarak imamet meselesinde olduğunu ve bu nedenle kendilerine karşı savaşın hukukî gerekçesinin tartışmalı olduğunu savunmasıdır. Kaynaklara göre Ahmed Selçuklu siyasî üstünlüğünü belirli şartlarda tanımaya da hazır olduğunu belirtti. Bu tartışma, çatışmanın yalnız 'Müslüman devlet-İslam dışı gizli tarikat' şemasıyla açıklanamayacağını gösterir. Selçuklu uleması ve sultan bu savunmayı kabul etmedi; fakat müzakerenin kendisi Nizârîlerin hukukî aidiyet ve siyasî tabiiyet kavramlarını pazarlık konusu yapabildiğini kanıtlar. D6 savaşı içinde bile meşruiyet dili önemlidir.¹⁹⁰

66.23. Şahdiz'in Düşüşü ve Ahmed'in İnfazı: Zaferin Gösteri Siyaseti.

Şahdiz düştükten sonra Ahmed b. Attâş ve oğlu ağır biçimde cezalandırıldı. Iranica onun İsfahan sokaklarında teşhir edildiğini, aşağılandıktan sonra derisinin yüzülerek öldürüldüğünü; başların Bağdat'a gönderildiğini aktarır. Eşi hakkında kaleden atlayarak öldüğü rivayeti de kaynaklarda yer alır. Bu şiddet yalnız düşman komutanı ortadan kaldırmak değildi; başkentte devletin geri döndüğünü ve Nizârî meydan okumasının bedelini kamusal biçimde gösteren bir egemenlik ritüeliydi. Bununla birlikte ayrıntılar hasım kroniklerden geldiği için dramatik sahneler kaynak derecesiyle verilecektir. Güvenli çekirdek, Şahdiz'in ele geçirilmesi, Ahmed ve oğlunun yakalanıp öldürülmesi ve Nizârî başkent çevresi nüfuzunun ağır darbe almasıdır.¹⁹¹

66.24. Hân Lencân ve İsfahan Çevresinin Temizlenmesi: Şahdiz Tek Başına Değildi.

Şahdiz'in ele geçirilmesi Nizârîlerin İsfahan çevresindeki bütün varlığını tek başına açıklamaz. Yaklaşık aynı dönemde Hân Lencân gibi başka tahkimli noktalar da Nizârîlerin denetimine girmişti ve Selçuklu karşı harekâtı bu çevresel üsleri de hedef aldı. Şahdiz'in düşüşü ve bağlantılı kalelerin kaybı, Nizârîlerin başkent çevresinde teritoryal güç olma imkânını büyük ölçüde sona erdirdi. Bundan sonra İran Nizârî devleti daha çok Rûdbâr-Alamut, Kûmis-Girdkûh ve Kuhistan gibi dağlık çekirdeklerde yaşamaya devam etti. Bu coğrafi

¹⁹⁰ van Ess, "Attâş", Şahdiz tartışması; Ravandî ve Qazvîni'ye dayanan modern değerlendirme; Daftary, *The Isma'îlis*, 2007.

¹⁹¹ van Ess, "Attâş"; *Encyclopaedia Iranica*, 'Desküb'; Hillenbrand, 'The Power Struggle', Selçuklu zafer anlatısının kaynak- eleştirisiyle.

daralma, Nizârî stratejisinin ‘Selçuklu başkentini ele geçirme’ye değil, savunulabilir bölgesel ağları korumaya yönelmesinde önemli bir eşiktir.¹⁹²

66.25. Şahdiz Zaferinin Propagandası: Askerî Başarı Aynı Zamanda Meşruiyet Üretir. Şahdiz zaferi Selçuklu dünyasında sıradan bir kale fethi gibi karşılanmadı. Resmî yazışmalarla başka merkezlere duyurulması, şairlerin zaferi övmesi ve Ahmed’in kamusal teşhiri, olayın propaganda değerini gösterir. Sultan, yıllarca ‘gizli Bâtînî tehdidi’ olarak anlatılan bir rakibi başkentini yanı başında yenmişti; bu başarı merkezî otoritenin ve Sünnî siyasal düzenin yeniden güçlendiği mesajını taşıyordu. Carole Hillenbrand’ın uyarısı burada özellikle önemlidir: Selçuklu kaynakları Muhammed Tapar’ın Nizârîler karşısındaki başarılarını büyütme eğilimlidir. Tarihçi propaganda işlevini kabul etmeli, fakat gerçekten önemli olan askerî sonuçları da küçümsememelidir. Şahdiz hem gerçek stratejik zafer hem de zafer anlatısının üretildiği ideolojik sahnedir.¹⁹³

66.26. 503/1109 Alamut Seferi: Başkent Çevresindeki Zaferden Nizârî Merkeze Yönelmek. Şahdiz’in düşüşünden iki yıl sonra Muhammed Tapar Nizârî devletinin merkez çekirdeğini hedef aldı ve 503/1109’da Alamut bölgesine büyük sefer başlattı. TDV ve Iranica, bu harekâtın tek bir kısa kuşatma değil, sultanın ölümüne kadar tekrarlanan ve Anuş Tegin Şîrgîr gibi emirlerce sürdürülen uzun bir yıpratma politikası olduğunu gösterir. Selçuklu kuvvetleri kaleyi doğrudan almakta zorlandıkça çevre üretim alanlarını, köyleri ve ikmal kapasitesini hedefledi. Böylece savaş yalnız surlara karşı değil, kaleyi yaşatan sosyal-ekonomik çevreye karşı yürütüldü. Alamut’un dayanması da yalnız duvarlarının gücüyle değil, Bölüm 63’te incelenen su, stok, tarım ve kale ağıyla açıklanmalıdır.¹⁹⁴

66.27. Yıpratma Savaşı: Mahsulü, Köyü ve İkmal Hattını Hedef Almak. Selçuklu ordularının Alamut’u hızlı hücumla ele geçirememesi savaş tekniğini değiştirdi. Tekrarlanan seferlerde çevre ekinlerinin tahribi, köylerin baskı altına alınması, yolların kontrolü ve kaleye erzak girişinin kesilmesi gibi yöntemler kullanıldı. Bu strateji modern ‘abluka savaşı’na benzer işlev görse de sürekli ve

¹⁹² *Encyclopaedia Iranica*, ‘İsmâ‘îlism xv. Nezâri İsmâ‘îli Monuments’; ‘Dezkûb’; Daftary, *The İsmâ‘îli*, 2007.

¹⁹³ van Ess, ‘Atfâs’; Hillenbrand, ‘The Power Struggle’; resmi zafer mektupları ve methiye bağlamı için İbnü’l-Kalânî ve Arrecânî atıfları.

¹⁹⁴ Özaydın, ‘Muhammed Tapar’; Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Institute of Ismaili Studies, ‘Hasan Sabbah’.

tam kapanmış bir kuşatma olarak düşünülmemelidir; mevsimsel ordular gelip gidiyor, Nizârîler aradaki dönemlerde üretim ve tahkimatı onarabiliyordu. Bu süreç siviller için de ağır maliyet üretti. Kale çevresindeki çiftçi, aile ve bağlı köyler doğrudan savaş alanına dönüştü. Devlet ile cemaat arasındaki çatışma, askerî elitlerin ötesinde bölgesel ekonomi ve nüfus üzerinde yıpratıcı baskı yarattı.¹⁹⁵

66.28. Lamasar ve Kiyâ Büzürgümmîd: Alamut Dışındaki Savunmanın Kritik Rolü. Muhammed Tapar'ın uzun seferlerinde Lamasar, Rûdbâr savunmasının Alamut kadar önemli kalelerinden biriydi. Kiyâ Büzürgümmîd burada su altyapısını, bahçeleri ve tahkimatı geliştirerek kaleyi dayanıklı hale getirdi ve 503-511/1109-1118 arasındaki tekrarlanan Selçuklu saldırılarına direndi. Bu örnek, Nizârî devletin tek 'merkez kale'ye bağımlı olmadığını gösterir. Alamut düşmese bile Lamasar, Girdkûh veya Kuhistan'daki diğer merkezlerin varlığı Selçuklu kuvvetlerini bölmek zorunda bırakıyordu. Aynı şekilde bir kalenin kaybı bütün ağı bitirmiyordu. Dağıtık teritoryal mimari, Nizârî savunmasının en önemli kurumsal avantajlarından biri olarak değerlendirilmelidir.¹⁹⁶

66.29. 505/1111 Bîre Kalesi ve Ara Başarılar: Selçuklular Tamamen Başarısız Değildi. Nizârîlerin Alamut'u koruyabilmesi, Selçuklu seferlerinin hiçbir sonuç üretmediği anlamına gelmez. Muhammed Tapar döneminde Şahdiz gibi büyük merkezin yanı sıra Bîre ve başka tahkimli noktalar da Selçuklu kuvvetlerince ele geçirildi; Zagros ve İsfahan çevresindeki Nizârî nüfuz önemli ölçüde geriledi. Bu kayıplar hareketin coğrafi yayılmasını sınırlandırdı ve daha savunulabilir çekirdek bölgelere çekilmesine katkıda bulundu. Dolayısıyla 'Selçuklular Nizârîleri yenemedi' ifadesi ancak nihai yok etme hedefi bakımından doğrudur. Selçuklular bazı bölgelerde kesin askerî başarılar kazanmış, Nizârî ağı başkent ve batı İran çevresindeki genişleme kapasitesini ciddi biçimde kırmıştır. Sonuç, iki taraf için de kısmi başarı ve kısmi başarısızlıktır.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Hillenbrand, 'The Power Struggle'; Daftary, *The Isma'ilis*, 2007; Alamut'un iase altyapısı için önceki Bölüm 63 ve *Encyclopaedia Iranica*, 'Alamût'.

¹⁹⁶ Farhad Daftary, 'Bozorg-Omid, Kîā', *Encyclopaedia Iranica*; 'Isma'ilism xv. Nezāri Isma'ili Monuments'; Daftary, *The Isma'ilis*, 2007.

¹⁹⁷ Özeydin, 'Muhammed Tapar'; Daftary, *The Isma'ilis*, 2007. Bîre ve diğer küçük kalelerin yer tespitleri kaynaklara göre değişebildiğinden yalnız operasyonel sonuç kullanılmıştır.

66.30. 511/1117-18 Son Kuşatma: Alamut'un En Kritik Yıpratma Eşiği.

Muhammed Tapar'ın hayatının son yılında Anuş Tegin Şîrgîr kumandasında Alamut'a yönelik yeni ve yoğun bir saldırı başlatıldı. TDV kuşatmanın 11 Rebûlevvel 511/13 Temmuz 1117'de başladığını ve sultanın ölüm haberinin gelmesine kadar sürdüğünü kaydeder. Kaynaklarda Nizârîlerin erzak bakımından ciddi sıkıntıya düştüğü ve Selçuklu kuvvetlerinin başarıya yaklaştığı anlatılır. Ancak Nisan 1118'de Muhammed Tapar'ın ölümü ordunun çekilmesine yol açtı. Bu olay, Alamut'un 'askerî olarak asla alınamaz' olduğu tezini zayıflatır: siyasi liderlik sürekliliği devam etseydi sonuç farklı olabilirdi. Kale savunmasının başarısı coğrafya kadar Selçuklu devletindeki halefiyet ve sefer devamlılığı sorunlarına da bağlıydı.¹⁹⁸

66.31. Muhammed Tapar'ın Ölümü Neden Nizârîler İçin Stratejik

Kurtuluş Oldu? 511/1118'de Muhammed Tapar'ın ölümü Selçuklu-Nizârî savaşında Hasan Sabbâh lehine büyük yapısal rahatlama yarattı. Tapar, Nizârîleri sistematik biçimde hedef alan, kaleleri tek tek geri almaya çalışan ve yıllık sefer sürekliliği sağlayabilen en kararlı Selçuklu hükümdarıydı. Onun ölümüyle genç Mahmud II'nin tahta çıkması, hanedan içi güç dengelerinin yeniden değişmesi ve Sencer'in Büyük Selçuklu ailesindeki ağırlığının artması, merkezî anti-Nizârî baskının ritmini bozdu. Nizârîler kaybettikleri bazı mevzileri geri alabildi ve savunma çekirdeklerini konsolide etti. Bu sonuç, devlet-cemaat çatışmasında liderlik sürekliliğinin ne kadar önemli olduğunu gösterir: aynı askerî kapasite, komuta ve siyasi öncelik değiştiğinde farklı sonuç üretmektedir.¹⁹⁹

66.32. Selçuklular Neden Nizârî Devletini Yok Edemedi? Tek Sebep 'Sarp

Kaleler' Değildi. Selçuklu askerî gücü Nizârîlerden kat kat büyüktü; buna rağmen hareket ortadan kaldırılamadı. Sarp kaleler önemliydi fakat tek açıklama değildir. Nizârî devlet dağıtık bir kale ağına dayanıyor, farklı bölgelerde yerel üretim ve sosyal destek kullanıyor, dâîler askerî yenilgiden sonra bile cemaat bağını sürdürabiliyor ve Selçuklu orduları mevsimsel seferlerle uzun süreli abluka yürütmekte zorlanıyordu. Daha önemlisi Selçuklu hanedanı sürekli iç savaşlar, yerel emir rekabetleri, Haçlı cephesi ve geniş imparatorluk coğrafyasındaki başka

¹⁹⁸ Özeydin, 'Muhammed Tapar'; *Encyclopaedia Iranica*, 'Alamut'; Daftary, 'Hasan Sabbâh'.

¹⁹⁹ Daftary, 'Hasan Sabbâh'; *The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands*; Hillenbrand, 'The Power Struggle'.

krizlerle meşguldü. Hillenbrand'ın değerlendirmesi, Selçuklu başarısızlığını yalnız Nizârî dinamizmine değil siyasal parçalanma, mali kaynaklar ve koordinasyon sorunlarına da bağlar. Böylece 'yenilmez gizli örgüt' miti yerine kurumsal açıklama ortaya çıkar.²⁰⁰

66.33. Nizârîler Neden Selçuklu Devletini Yıkamadı? İsyanın Sınırları.

Aynı denge ters yönden de değerlendirilmelidir. Nizârîler başkent çevresine kadar ulaştı, bazı yüksek yöneticileri hedef aldı ve güçlü kaleler kurdu; fakat Selçuklu siyasal düzenini yıkıp geniş İran coğrafyasını yönetebilecek nüfus, açık ordu ve mali kapasiteye sahip değildi. Şahdiz'in düşmesi özellikle büyük kent ve düzlüklerde teritoryal yayılmanın sınırını gösterdi. Nizârî strateji zamanla daha çok dağlık çekirdekleri korumaya, seçici dâveti sürdürmeye, hedefli şiddet ve yerel pazarlıklarla yaşama alanı açmaya yöneldi. Bu nedenle Hasan Sabbâh'ın hareketini kesintisiz 'Selçuklu İmparatorluğu'nu ele geçirme devrimi' olarak tanımlamak aşırı olur. 1118'e gelindiğinde iki taraf da rakibini tamamen tasfiye edememişti.²⁰¹

66.34. 'Çıkmaz / Stalemate' Kavramı: 1118 Sonrası Yeni Dengenin En İyi

Özeti. Modern İsmâîlî tarih yazımında Muhammed Tapar'ın ölümüne gelindiğinde Selçuklu-Nizârî ilişkisinin bir 'stalemate', yani çıkmaz veya karşılıklı denge evresine girdiği vurgulanır. Selçuklular Nizârîleri İsfahan ve bazı batı bölgelerinden sökmüş, Şahdiz gibi kritik kaleleri yok etmişti; fakat Alamut, Rûdbâr, Kûmis ve Kuhistan çekirdeğini ortadan kaldıramadı. Nizârîler de Selçuklu merkezî düzenini deviremedi ve genişleme ivmeleri sınırlandı. Bu yeni safhada büyük imha seferleri tamamen bitmedi, fakat savaş artık sürekli yükselen bir devrim çizgisi yerine yerel çatışmalar, misillemeler, kuşatmalar, geçici ateşkesler ve siyasî pazarlıklarla yürüdü. Çıkmaz, barış değil; hiçbir tarafın azami hedefini gerçekleştiremediği uzun süreli denge durumudur.²⁰²

66.35. Rûdbâr, Kûmis ve Kuhistan'ın Kalması: Nizârî Devletin Gerçek Başarısı.

Muhammed Tapar'ın sert saldırıları sonunda Nizârîlerin en önemli

²⁰⁰ Hillenbrand, 'The Power Struggle', özellikle Selçuklu askeri üstünlüğüne rağmen başarısızlığın nedenleri; Daftary, *The Isma'ilis*, 2007.

²⁰¹ Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands'; Hodgson, *The Order of Assassins* (The Hague: Mouton, 1955), 41-98; Hillenbrand, 'The Power Struggle'.

²⁰² Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', 'stalemate' değerlendirmesi; *Encyclopaedia Iranica*, 'Alamüt'.

başarısı yeni büyük kentler ele geçirmek değil, temel territorial çekirdeklerini korumak oldu. Alamut ve Lamasar çevresindeki Rûdbâr, Girdkûh merkezli Kûmis ve Kuhistan'daki kaleler hareketin uzun ömürlü coğrafi omurgasını oluşturdu. Bu bölgeler birbirinden kopuk görünse de dâvet, haberleşme ve ortak imamet bağlılığıyla aynı devlet-cemaat ağının parçalarıydı. Devletin devamlılığı başkent kontrolünden çok birden fazla savunulabilir bölgeye dağılmış olmasına dayanıyordu. Selçuklu saldırılarının bir cephede başarı kazanması diğer bölgeyi otomatik düşürmüyor; böylece Nizârîler daralmış fakat kalıcı bir siyasî alan yaratabiliyordu. Bu yapı 1256'ya kadar sürecek Alamut devletinin mekânsal temelidir.²⁰³

66.36. Kazvin–Rûdbâr Sınırı: Büyük Sultanlar Kadar Yerel Komşular da Belirleyiciydi. Nizârîlerin günlük güvenlik sorunu her zaman sultanın büyük ordusu değildi. Rûdbâr ile Kazvin arasındaki sınır bölgelerinde karşılıklı baskınlar, ekin tahribi, adam kaçırma, öldürme ve misillemeler uzun süre devam etti. Kazvin, Sünnî şehir çevresi ve Alamut'un dağlık dünyası arasındaki bu temas hattı, devlet-cemaat çatışmasının yerel toplumsal boyutunu gösterir. Komşuluk, ticaret ve yol ilişkileri aynı anda düşmanlık ve bağımlılık üretebiliyordu. Bu nedenle merkezî Selçuklu seferi sona erdiğinde çatışmanın bittiği varsayılmamalıdır. Yerel emirler, şehir milisleri ve kabile/dağ toplulukları kendi hesaplarıyla savaşı sürdürmüş; Nizârî yönetimi de misilleme ve savunma politikalarını merkezî hedefli şiddet kadar bu yerel baskılara göre şekillendirmiştir.²⁰⁴

66.37. Toplu Tasfiye ve Kolektif Suç: Nizârî Kimliğinin Güvenlik Tehdidine Dönüşmesi. Selçuklu ve şehirli Sünnî çevrelerde Nizârî fedâî saldırılarının yarattığı korku, zaman zaman bireysel suç ile cemaat kimliğini birbirine bağlayan kolektif cezalandırma mantığı üretti. Bir önemli kişinin öldürülmesinden sonra yerel İsmâîlîlerin veya sadece şüphe edilenlerin toplu biçimde hedef alınması bunun en ağır sonucuydu. Böyle durumlarda 'fail kimdi?' sorusu yerini 'kim Bâtınî olabilir?' kuşkusuna bırakıyordu. Bu süreç

²⁰³ Daftary, *The Isma'ilis*, 2007; *Encyclopaedia Iranica*, 'Isma'ilism xv. Nezâri Isma'ili Monuments'; Bosworth, 'The Isma'ilis of Qubistân'.

²⁰⁴ Farhad Daftary, 'Moḥammad b. Bozorg-Omid', *Encyclopaedia Iranica*, Rûdbâr-Kazvin çatışmaları; Daftary, *The Isma'ilis*, 2007.

Nizârîleri daha fazla takıyye ve güvenlik gizliliğine iterken, gizlilik de rakiplerin şüphesini büyütebiliyordu. Böylece devlet baskısı ve cemaat kapalılığı birbirini besleyen döngü oluşturdu. K3 savunmacı gizlilik yalnız iç doktrinin tercihi değil, dışarıdan gelen kolektif tehditlerin de ürünüdür.²⁰⁵

66.38. ‘Bâtınî’ İthamı Bir Güvenlik Kategorisine Dönüştüğünde. Bâtınî kelimesi Selçuklu döneminde yalnız teolojik bir mezhep sınıflandırması değildi; siyasî sadakat, gizli dâvet, suikast korkusu ve rakip imamet iddiasını aynı pakete toplayabilen bir güvenlik etiketi haline geldi. Bu durum gerçek Nizârî faaliyetlerini görünür kıldığı kadar, ilgisiz rakiplerin de Bâtınîlikle suçlanmasına imkân verdi. Bürokratlar, emirler veya âlimler hakkında ‘Bâtınî eğilimli’ suçlaması bazen gerçek ilişkiyi, bazen siyasî rekabeti yansıtabilir. Tarihçi bu nedenle klasik kaynaklardaki her ‘Bâtınî’ ifadesini doğrudan örgüt üyeliği saymayacaktır. Etiket kim tarafından, hangi kriz sırasında ve hangi sonuçla kullanıldığı incelenecek; mezhep dili ile devlet güvenliği dilinin nasıl birleştiği ayrıca gösterilecektir.²⁰⁶

66.39. Hedefli Şiddet Bu Savaşın Bir Parçasıdır, Tamamı Değil. Bölüm 65’te incelenen fedâî eylemleri Selçuklu–Nizârî savaşında önemli rol oynadı; Nizâmülmülk’ten yerel emir ve âlimlere kadar bazı yüksek değerli hedeflerin öldürülmesi büyük psikolojik etki yarattı. Fakat çatışmayı yalnız hançer üzerinden anlatmak, yıllarca süren kuşatmaları, köylerin tahribini, kalelerin el değiştirmesini, vergi savaşını ve toplu tasfiyeleri görünmez kılar. Nizârîler açık askerî savunma, kale baskını, ittifak ve pazarlık da kullandı; Selçuklular yalnız toplu ordu değil propaganda, hukukî dışlama ve yerel milisleri de kullandı. Hedefli şiddet, asimetrik savaşın belirgin araçlarından biridir; savaşın bütün kurumunu açıklayan tek neden değildir. K4 operasyonel gizlilik ile P4 teritoryal devletleşme aynı yapı içinde birlikte fakat ayrı eksenlerdir.²⁰⁷

66.40. Gazzâlî’nin Reddiyeleri: Kelâm Metni Aynı Zamanda Siyasal Mücadelenin Parçası. Gazzâlî’nin el-Müstazhirî/Fedâ’îhu’l-Bâtıniyye başta

²⁰⁵ Daftary, *The Isma‘ilis*, 2007; Hillenbrand, *The Power Struggle*; fedâî eylemlerinin toplu misilleme üretmesi için önceki Bölüm 65 ve Farhad Daftary, ‘Fedâ’î’, *Encyclopaedia Iranica*.

²⁰⁶ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*; Gazzâlî, *Fedâ’îh al-Bâtıniyya*; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), polemik etiketler ve kaynak problemi.

²⁰⁷ Daftary, ‘Fedâ’î’; Hillenbrand, *The Power Struggle*; Hodgson, *The Order of Assassins*.

olmak üzere İsmâîlî ta‘lîm doktrinine karşı yazdığı eserler, yalnız akademik kelâm tartışması olarak okunamaz. Abbâsî halifesi el-Müstazhir adına kaleme alınan reddiye, Nizârîlerin imamet ve öğretim otoritesi iddiasını fıkri olarak etkisizleştirmeyi amaçlayan siyasal-dinî mücadele ortamının ürünüdür. Hasan Sabbâh’ın ta‘lîm vurgusu Abbâsî-Selçuklu meşruiyetinin epistemik temelini sorgularken, Gazzâlî de güvenilir bilgi ve imamet iddiasını Sünnî çerçevede yeniden savundu. Bununla birlikte Gazzâlî’nin dâvet dereceleri, niyetler ve örgütsel yöntemlere dair bütün tasvirleri tarafsız saha gözlemi değildir. Reddiyeler hem rakibin fikirlerini hem de devlet çevresinin tehdit algısını belgeleyen çift katmanlı kaynaklardır.²⁰⁸

66.41. Nizâmülmülk’ün Siyâsetnâme’si: Bâtınîleri Eski İran Komplosuna Bağlayan Soy Kütüğü. Siyâsetnâme’nin Bâtınîler ve benzeri hareketlere ayırdığı bölümler, Selçuklu siyasal düşüncesinde gizli dinî muhalefetin nasıl kavramsallaştırıldığını gösterir. Nizâmülmülk rakip hareketleri yalnız güncel siyasî tehdit olarak değil, İslam devletini içeriden yıkmaya çalışan daha eski İranî/heterodoks komploların devamı gibi tasvir eder. Bu soy kütüğü tarihsel kurum zinciri olarak kabul edilemez; Mazdekilikten Karmatîliğe ve Bâtınîliğe çizilen doğrusal hat polemik ve devlet ideolojisi üretir. Yine de metin son derece değerlidir, çünkü Selçuklu bürokrasisinin isyan, mezhep, vergi, dâvet ve gizlilik arasındaki ilişkiyi nasıl düşündüğünü gösterir. ‘Kaynak ne anlatıyor?’ kadar ‘kaynak rakibi hangi siyasal kategoriye yerleştiriyor?’ sorusu da sorulacaktır.²⁰⁹

İddia / mesele	En güçlü kanıt	Bu eserde hüküm	Kısa devre yaşağı
Selçuklular sürekli tek cepheydi	Hanedan ve emir siyaseti	Hayır; merkez ve yerel aktörler ayrılır	Tek devlet iradesi varsayılmaz
Nizârîler 1092’de Selçukluları yenmişti	Kuşatma başarısızlığı + Melikşâh’ın ölümü	Alamut korunmuştur	Askerî yenilmezlik efsanesi kurulmaz
Berkyaruk Nizârî müttefikiydi	Pragmatizm ve aidiyet suçlamaları	Dönemsel tolerans/şüphe	Resmî ittifak otomatik çıkmaz
Şahdiz sadece dinî merkezdi	Vergi ve teritoryal yönetim	Rakip yerel otorite	Dâvet ile egemenlik karıştırılmaz
Şahdiz tartışması Nizârîlerin Sünnî olduğunu kanıtlar	Hasım kaynakta hukukî savunma	Kendilerini Müslüman olarak savunurlar	Doktriner özdeşlik sonucu çıkmaz
Tapar Nizârîleri tamamen yendi	Şahdiz/ara kale zaferleri + Alamut başarısızlığı	Kısmi başarı	Tam zafer denmez
Alamut hiç kuşatılmadı	1109-1118 yıpratma kayıtları	Uzun ve ağır baskı gördü	Yenilmez kale miti yok

²⁰⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Feğâ’ihü’l-Bâtınîyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1964); Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis* (London: I.B. Tauris, 2001); Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*.

²⁰⁹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, Bâtınî/Karmatî bölümleri; Hillenbrand, ‘The Power Struggle’; Daftary, *The Assassin Legends* (London: I.B. Tauris, 1994), polemik soy kütükleri.

İddia / mesele	En güçlü kanıt	Bu eserde hüküm	Kısa devre yasağı
Sencer hançerden korkup barış yaptı	Cüveynî’de hikâye, bağımsız çağdaş kanıt yok	Algı tarihi/olası caydırıcılık	Tek neden yapılmaz
Sencer Nizârleri resmen bağımsız devlet tanıdı	Menşur, idrâr, geçiş ücreti rivayetleri	Fiilî uzlaşma ve mali düzenleme	Modern diplomatik tanıma sayılmaz
Bâtınî ithamı örgüt üyeliğini kanıtlar	Polemik ve güvenlik kaynakları	Hayır	İtham = aidiyet denmez
Çatışma yalnız mezhep savaşıydı	Kale, vergi, yol, egemenlik verileri	Hayır; din-siyaset iç içe	Teoloji veya ekonomi tek başına açıklamaz
1118 sonrası barış oldu	1126, 1134, 1151 seferleri	Hayır; çatışma ve uzlaşma dönüşümlü	Ateşkes = kalıcı barış denmez

66.42. Abbâsî Hilâfeti ve Selçuklu Sünnî Meşruiyeti: İmamet Çatışmasının Üst Çerçevesi. Selçuklular Nizârlilerle yalnız kendi hanedan egemenlikleri adına karşılaşmadılar; Abbâsî halifeliğinin askerî koruyucusu ve Sünnî siyasal düzenin başlıca gücü konumundaydılar. Nizârî imamet doktrini ise Abbâsî halifenin meşru dinî otoritesini kökten reddediyor ve Nizâr soyunda gizli yaşayan imama bağlılık talep ediyordu. Bu nedenle Alamut’taki küçük bir kale ağı, teorik düzeyde İslam toplumunun nihai liderliği üzerinde rakip iddia taşıyordu. Halife el-Müstazhir dönemindeki reddiyeler ve Bağdat’taki tasfiyeler bu üst çerçevede anlaşılmalıdır. Ancak Sünnî meşruiyet söylemi ile Selçuklu hanedan çıkarı her zaman aynı değildir; halife, sultan, vezir ve yerel emirlerin öncelikleri zaman zaman farklılaşabiliyordu.²¹⁰

66.43. Haçlılar Çağında Öncelik Meselesi: ‘Neden Önce Nizârlilerle Savaşıldılar?’ Sorusu. Muhammed Tapar’ın Nizârlilere karşı yoğun seferleri, aynı dönemde Haçlı devletlerinin Suriye-Filistin’te yerleştiği bir tarihsel bağlamda gerçekleşti. Bu durum bazen ‘Selçuklular Müslüman Nizârlilerle savaşmayı Haçlılara karşı savaşa tercih etti’ şeklinde tek nedenli ahlâkî hükme dönüştürülür. Gerçekte Selçuklu siyasal alanı çok merkezliydi; Musul ve Suriye emirleri Haçlı cephesinde farklı seferler yürütürken sultan İran’daki iç egemenlik krizleriyle de uğraşıyordu. Nizârî kaleleri başkent, vergi ve yol güvenliği açısından doğrudan iç tehdit sayılıyordu. Bu açıklama Nizârlilere yönelik şiddeti meşrulaştırmaz; yalnız imparatorlukların dış savaş ile iç güvenliği aynı anda yönetebildiğini ve kaynak tahsisinin farklı siyasal merkezlerce yapıldığını gösterir.²¹¹

²¹⁰ Daftary, *The Isma‘ilis*, 2007; Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis*; Abbâsî-Selçuklu siyasal ilişkisi için Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*.

²¹¹ Özeydin, ‘Muhammed Tapar’, Haçlı seferleri ve Bâtınî mücadelesinin eşzamanlılığı; Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), Selçuklu-Suriye bağlamı.

66.44. 1118 Sonrası Mahmud II: Merkezî Basıncın Gevşemesi ve Yerel Savaşların Artması. Muhammed Tapar'ın ölümünden sonra genç Mahmud II batıdaki Selçuklu tahtına çıktı; fakat Büyük Selçuklu ailesinin en güçlü figürü giderek Sencer oldu. Bu yeni güç dağılımı, Nizârîlerle savaşın tek merkezden sürdürülen Tapar dönemi programını zayıflattı. Rûdbâr ve Kûmis'te Nizârîler bazı kayıplarını telafi ederken batı İran'da yerel emirlerle, Kazvin ve Taberistan çevresindeki güçlerle çatışmalar öne çıktı. Bu dönem 'barış' değildir; fakat devletin azami hedefi olan toplu tasfiye ve kalelerin tümünü geri alma siyaseti daha düzensiz hale gelir. Alamut liderleri de Selçuklu hanedan içi rekabetlerini ve yerel ittifak imkanlarını kullanarak yaşam alanlarını genişletmekten çok mevcut çekirdeği sağlamlaştırmaya yöneldi.²¹²

66.45. Sencer Büyük Sultan Olduğunda: Düşmanlık, Pazarlık ve Birlikte Yaşama Aynı Dönemde. Sencer 1118'den sonra Büyük Selçuklu ailesinin başlıca hükümdarı haline geldiğinde Nizârîlerle ilişkisi tek çizgili değildi. Horasan ve Kuhistan'daki güçlü Nizârî varlığı zaman zaman sert askerî seferlere yol açtı; 520/1126'da katliamlar ve 1127 civarında Alamut'a yönelik saldırı kaydedilir. Buna karşılık başka dönemlerde uzlaşma, yerel ateşkes ve hatta Nizârîlerin belirli mali imtiyazlardan yararlanması söz konusudur. Iranica'nın Sencer maddesi 1134'te Girdkûh'a yeni kuşatma ve 1151'de son bir askerî harekât kaydeder. Aynı hükümdarın kırk yılı aşkın kariyerinde savaş ve uzlaşmanın dönüşümlü olması, devlet-cemaat ilişkisini tek bir ideolojik emirle açıklamanın mümkün olmadığını gösterir.²¹³

66.46. 520-521/1126-1127 Seferleri: Sencer'in Barışçı Bir Hükümdar Olduğu Efsanesini Düzeltmek. Sencer'le Hasan Sabbâh arasında kalıcı bir barış yapıldığına dair ünlü anlatı, bazen 1120'lerden sonra bütün çatışmanın bittiği izlenimini yaratır. Oysa Iranica, Sencer'in 520/1126'da Horasan'da Nizârîlere yönelik katliamlar emrettiğini ve ertesi yıl Alamut'a karşı sefer yürüttüğünü aktarır. Bu kayıtlar, olası anlaşmaların kapsam ve süre bakımından sınırlı olduğunu gösterir. Belirli bir bölge veya dönemde ateşkes, başka yerdeki askerî operasyonu dışlamaz. Nizârî-Selçuklu ilişkisi 'savaş' ve 'barış' arasında ikili

²¹² Abdülkerim Özeydin, 'Mahmûd b. Muhammed Tapar', TDV İslâm Ansiklopedisi; Daftary, *The Isma'îlis*, 2007; *Encyclopaedia Iranica*, 'Alamût'.

²¹³ *Encyclopaedia Iranica*, 'Sanjar'; Daftary, *The Isma'îlis*, 2007; *The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands*.

değil; çok bölgesi, kademeli ve sık sık kişisel emirler üzerinden değişen bir yapıydı. D kodu aynı anda farklı coğrafyalarda farklı değerler alabilir.²¹⁴

66.47. 528/1134 Girdkûh Kuşatması: Rüşvet Anlatısını Kaynak Derecesiyle Okumak. Sencer 528/1134'te önde gelen emirlerinden birini Girdkûh'u kuşatmak üzere gönderdi. Iranica'nın aktardığı kaynak geleneğine göre Selçuklu kuvvetleri başarıya yaklaştımsın emir Nizârîlerden rüşvet alarak kuşatmayı kaldırdı. Bu olay, popüler anlatıda 'Nizârîler her düşmanı satın alırdı' efsanesine kolayca dönüşebilir. Tarihsel olarak daha ihtiyatlı hüküm şudur: kuşatmanın gerçekleştiği ve sonuçsuz kaldığı güçlüdür; rüşvet açıklaması ise kronik kaynakların neden anlatımıdır ve bağımsız kanıtla sınırlıdır. Ortaçağ ordularında ikmal, kişisel sadakat ve emirlerin özerkliği zaten kuşatmaların sürdürülebilirliğini zayıflatıyordu. Rüşvet mümkün bir faktör olabilir, fakat tek açıklama haline getirilmeyecektir.²¹⁵

66.48. Sencer'in Yatağı Yanındaki Hançer: Etkili Efsane, Zayıf Nedensellik. Hasan Sabbâh'ın bir fedâi veya saray görevlisi aracılığıyla Sultan Sencer'in yatağının yanına hançer saplattığı ve ardından 'istersek kalbine saplardık' mesajı gönderdiği anlatısı Nizârî caydırıcılık tarihinin en ünlü hikâyelerindendir. Cüveynî bu geleneği aktarır; daha sonraki yazarlar onu ayrıntılandırır. Ancak olay için bağımsız çağdaş doğrulama yoktur ve hikâyenin hangi tarihte gerçekleştiği de belirsizdir. Daha önemlisi, Sencer'in Nizârîlerle uzlaşmasını yalnız bu korku sahnesine bağlamak, uzun savaş maliyeti, Kuhistan coğrafyası ve siyasal pazarlıkları görünmez kılar. Bu eser hançer anlatısını 'algı ve caydırıcılık tarihi' için kullanacak; anlaşmanın tek kanıtlanmış sebebi olarak sunmayacaktır.²¹⁶

66.49. Cüveynî'nin Gördüğünü Söylediği Sencer Menşurları: Uzlaşmanın Daha Güçlü Kanıtı. Hançer hikâyesinden daha önemli bir veri, Cüveynî'nin Moğol fethinden sonra Alamut kütüphanesinde Sencer'e ait çeşitli menşurlar gördüğünü ve bunların sultanın Nizârîlerle uzlaştırıcı bir dil kullandığını gösterdiğini söylemesidir. Cüveynî ayrıca Kûmis gelirlerinden belirli bir yıllık

²¹⁴ *Encyclopaedia Iranica*, 'Sanjar', 520/1126 ve sonraki sefer kayıtları; Daftary, *The Isma'ilis*, 2007.

²¹⁵ *Encyclopaedia Iranica*, 'Sanjar', 528/1134 Girdkûh kuşatması; Cüveynî ve sonraki kroniklerde rüşvet anlatısı kaynak-eleştiriyle.

²¹⁶ Jowayni/Boyle, *The History of the World-Conqueror*, II, Nizârî bölümleri; Bernard Lewis, *The Assassins* (London, 1967), hançer hikâyesinin popülerleşmesi; Daftary, *The Assassin Legends*, ihtiyatlı değerlendirme.

ödemenin ve Girdkûh'un altından geçen kervanlardan küçük geçiş ücreti alınmasının tanındığını aktarır. Rakamların ve şartların bütün ayrıntıları tartışılabilir; fakat belge gördüğünü bildiren bu tanıklık, Sencer döneminde fiilî bir modus vivendi bulunduğu yönündeki en ciddi delillerden biridir. Böylece uzlaşmayı yalnız efsanevî hançer korkusuna değil, vergi ve yol gelirleri üzerinde somut siyasî düzenlemelere bağlamak mümkündür.²¹⁷

66.50. Haraç, İdrâr ve Yol Ücreti: Devlet Tanınması mı, Pragmatik Düzenleme mi? Sencer döneminde Nizârîlere Kûmis gelirlerinden yıllık ödeme veya idrâr ayrılması ve Girdkûh çevresindeki kervanlardan geçiş ücreti alınmasına izin verilmesi, modern anlamda tam bağımsız devlet tanınması değildir. Ortaçağ siyasetinde hükümdarlar sınır bölgelerindeki yerel güçlere gelir tahsis edebilir, onları fiilen tanıyabilir ve yol güvenliğini pazarlık konusu yapabiliirdi. Nizârîler açısından bu düzenlemeler teritoryal meşruiyet ve ekonomik nefes alanı sağladı; Sencer açısından ise sürekli kuşatmanın maliyetini azaltan ve yol güvenliğini yönetilebilir hale getiren pragmatik araçlardı. Bu nedenle D3-D4 türü uzlaşma, imamet doktrininin kabulü veya ideolojik barışla eşitlenmeyecektir. Siyasal tanıma ile dinî meşruiyet iki ayrı düzlemdir.²¹⁸

66.51. Nizârîlerin Selçuklu İç Siyasetinde Kullanılması: Düşmanlık Mutlak Değildi. Sencer devrinde Nizârîlerin bazı Selçuklu iç mücadelelerinde taraf veya yardımcı güç olarak kullanıldığına dair kayıtlar, iki blok arasındaki sınırın geçirgenliğini gösterir. Bazı modern sentezler Nizârî kuvvetlerin Sencer'in Mahmud II'ye karşı harekâtında yer aldığını veya en azından onunla uyumlu hareket ettiğini aktarır. Bu tür örnekler tek tek kaynak derecesiyle değerlendirilmelidir; fakat genel sonuç açıktır: 'Nizârî = her Selçuklu için her zaman mutlak düşman' formülü gerçek siyaseti açıklamaz. Yerel emir, sultan ve Nizârî kale yöneticisi kısa vadeli ortak çıkar bulduğunda işbirliği mümkündür. Ortaçağ devlet-cemaat ilişkisi teolojik sınırların ötesinde ittifak, vergi ve güvenlik pazarlıklarıyla şekilleniyordu.²¹⁹

²¹⁷ Jovaynî/Boyle, *The History of the World-Conqueror, II, Sencer menşurları ve Nizârîlere ilişkin uzlaştırmacı düzenlemeler*; Daftary, *The İsmâ'îlis*, 2007.

²¹⁸ Jovaynî/Boyle; Daftary, *The İsmâ'îlis*, 2007; ortaçağ haraç/idrâr düzenlemelerinin modern diplomatik tanımadan ayrılması bu eserin analitik yorumudur.

²¹⁹ Daftary, *The İsmâ'îlis*, 2007; Sencer dönemi Nizârî-Selçuklu pragmatik temasları üzerine modern sentezler. Tekil askeri iştirak ayrıntıları kaynak derecesiyle kullanılmıştır.

66.52. 1140'lar: Büyük Savaşın Yerel Düşmanlıklara — Rey, Taberistan ve Komşu Emirler. Hasan Sabbâh'ın ölümünden sonra Kiyâ Büzürgümmîd ve oğlu Muhammed döneminde Nizârîlerin Selçuklularla ilişkisi daha çok yerel sınır çatışmaları ve belirli emirlerle kişisel düşmanlıklar biçiminde görülür. Rey valisi Abbâs ve Taberistan-Bâvendî çevresindeki yöneticiler Rûdbâr Nizârîlerine ağır baskılar uyguladı; Nizârî kronik geleneği karşılıklı baskın ve misillemeleri ayrıntılı biçimde kaydeder. Aynı sırada Sencer'le kimi dönemlerde yarı ateşkes benzeri ilişki sürdü. Bu ayrışma önemlidir: 'devletle barış' yerel valinin barışçı olduğu anlamına gelmez; merkezî sultanla çatışma da her komşunun düşman olduğu anlamına gelmez. D kodu kurumsal aktör bazında verilmelidir.²²⁰

66.53. 546/1151 Sencer'in Son Seferi: Uzlaşma Kalıcı Barış Değildi. Iranica, Sencer'in 546/1151'de Nizârîlere karşı son kez bir komutan ve askerî kuvvet gönderdiğini, bu ordunun Nizârî bölgelerinde tahribat yarattığının söylendiğini aktarır. Bu geç sefer, uzun süren fiilî uzlaşmanın çatışma ihtimalini ortadan kaldırmadığını gösterir. Sencer'in 1153'te Oğuzlar tarafından esir edilmesi ve 552/1157'de ölümüyle Büyük Selçuklu merkezî yapısı ağır biçimde çözüldü; artık Nizârî devletin karşısında Hasan Sabbâh dönemindeki ölçekte tek bir imparatorluk merkezi yoktu. Buna rağmen yerel Selçuklu hanedanları ve bölgesel güçlerle çatışmalar sürdü. Devlet-cemaat savaşının ilk büyük evresi böylece merkezî Selçuklu imha girişiminden bölgesel siyaset ve komşuluk çatışmalarına evrildi.²²¹

66.54. Propaganda Savaşı ile Askerî Savaş Birbirini Nasıl Besledi? Selçuklu–Nizârî çatışmasında fizikî savaş ile anlatı savaşı birbirinden ayrı değildi. Nizârî hedefli şiddeti ve gizli dâveti Sünnî çevrelerde 'her yerde görünmez Bâtını' korkusu üretirken, reddiyeler ve devlet söylemi bütün Nizârî toplumu potansiyel fitne aktörü olarak sunabiliyordu. Bu söylem toplu tasfiyeyi meşrulaştırıyor; tasfiye ise Nizârîleri daha fazla gizlilik, takıyye ve kale savunmasına itiyordu. Karşılıklı süreç, rakibin davranışını kendi anlatısının kanıtı haline getiren bir güvenlik sarmalı oluşturdu. Tarihçinin görevi tarafların propagandasını eşitlemek değil, her iddiayı bağımsız kanıtla sınamak ve hangi söylemin hangi

²²⁰ Daftary, 'Moḥammad b. Bozorg-Omid'; *Encyclopaedia Iranica*, 'Sanjar'; Rûdbâr-Rey ve Taberistan komşuluk çatışmaları.

²²¹ *Encyclopaedia Iranica*, 'Sanjar', 546/1151 son sefer; Selçuklu merkezî yapısının 1153-1157 çözülmesi için Bosworth, *The New Islamic Dynasties* ve Kennedy.

siyasî eylemi mümkün kıldığını göstermektedir. Mezhep polemîği burada gerçek kurumsal sonuçlar üreten siyasal teknolojidir.²²²

66.55. K–P–D Profili: Aynı İlişki Yarım Yüzyıl Boyunca Tek Kodla Açıklanamaz. Erken Nizârî dâvet Selçuklu takibatı altında K2-K3 özellikleri taşıırken, kale ve teritoryal devletleşmeyle kamusal K0-K1 kurumlar da ortaya çıktı; hedefli operasyonlarda K4 kullanıldı. Siyasallaşma İran Nizârî devletinde P4 düzeyindeydi, fakat bütün şehir mensupları siyasî kadro değildi. Devlet ilişkisi Melikşah ve Muhammed Tapar dönemlerinin D6 açık savaşından, Sencer'in bazı dönemlerindeki D3-D4 uzlaşmasına, yerel emirlerle tekrar D5-D6 çatışmaya kadar değişti. Bu hareketlilik, 'gizli örgüt–devlet savaşı' gibi sabit tanımları yetersiz kılar. Her coğrafya ve dönem için K, P ve D ayrı kanıtlanmalı; aynı anda merkezî sultanla uzlaşma ve yerel valiyle savaş gibi görünürde çelişkili durumların birlikte var olabileceği kabul edilmelidir.²²³

66.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Selçuklu–Nizârî Mücadelesi Bir İmha Savaşından Zoraki Birlikte Yaşamaya. 1090'da Alamut'un ele geçirilmesiyle başlayan Selçuklu–Nizârî çatışması, 1092'de ilk büyük seferlerden 1101 tasfiyelerine, 1107 Şahdiz zaferine ve 1109-1118 yıpratma savaşına kadar giderek sertleşti. Muhammed Tapar Nizârîleri tamamen yok edemedi; Nizârîler de Selçuklu düzenini yıkamadı. 1118 sonrasında ilişki daha parçalı hale geldi: Sencer zaman zaman katliam ve kuşatma emretti, zaman zaman gelir ve yol düzenlemeleriyle uzlaşma kurdu. Sonuç, ne romantik 'yenilmez Alamut' ne de Selçuklu kaynaklarının tam zafer anlatısıdır. Asıl tarih, devlet kapasitesi, dağlık coğrafya, dâvet ağı, yerel siyaset, toplu tasfiye, propaganda, hedefli şiddet ve pragmatik pazarlığın birlikte ürettiği uzun süreli bir zoraki birlikte yaşama rejimidir.²²⁴

²²² Hillenbrand, 'The Power Struggle'; Daftary, *The Assassin Legends; Mitha, Al-Ghazali and the Ismailis*; güvenlik sarmalı yorumu bu eserin sosyolojik sentezidir.

²²³ Bu eserin K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 operasyonel sınıflandırması; tarihsel dayanak için Daftary, *The Isma'ilis*; Hillenbrand, 'The Power Struggle'; Encyclopaedia Iranica, 'Sanjar'.

²²⁴ Genel sentez için Daftary, *The Isma'ilis*, 2007; Hillenbrand, 'The Power Struggle', 205-220; Hodgson, *The Order of Assassins*; Encyclopaedia Iranica, 'Alamut', 'Sanjar', 'Dezküh' ve 'Hasan Şabbâh' maddeleri.

Boyut	Bölüm 66 — Selçuklular ve Nizârlerde görünüm
1. Analiz nesnesi	1090 sonrası İran Nizârî devlet-cemaatinin Selçuklu merkezî ve yerel güçleriyle uzun süreli çatışma ve pazarlığı.
2. Taraflar	Selçuklu sultanı tek aktör değil; melik, emir, atabeg, Abbâsî, şehir uleması ve kitleler ayrılır. Nizârî tarafta Alamut, Rûdbâr, Kûmis ve Kuhistan katmanları vardır.
3. Başlangıç eşiği	483/1090 Alamut'un ele geçirilmesi; dâvetin teritoryal egemenlik çekirdeğine dönüşmesi.
4. Egemenlik sorunu	Kale, vergi, yol ve yerel sadakat Selçuklu devlet tekeline doğrudan meydan okur.
5. Selçuklu askerî stratejisi	Kuşatma, ekin/köy tahribi, ikmal kesme, kale geri alma ve toplu tasfiye.
6. Nizârî askerî stratejisi	Dağıtık kale ağı, yerel savunma, dâvet, hedefli şiddet, misilleme ve fırsatçı ittifak.
7. 1092-1105 fırsat yapısı	Selçuklu iç savaşları Nizârî genişlemeyi kolaylaştırır; başarı yalnız karizma veya gizlilikle açıklanmaz.
8. Şahdiz	Başkent çevresinde Nizârî teritoryal güç; 1107'de kayıp büyük stratejik daralma üretir.
9. Alamut/Lamasar	1109-1118 yıpratma savaşına rağmen korunur; dağıtık altyapı ve Selçuklu komuta süreksizliği belirleyici.
10. Toplu tasfiye	Şehir mensupları ve şüpheliler de hedef olabilir; fail ile cemaat kimliği sık sık kolektifleştirilir.
11. Propaganda/reddiye	Siyâsetnâme ve Gazzâlî reddiyeleri tehdit algısını ve Sünnî siyasal meşruiyeti biçimlendirir.
12. Hedefli şiddet	Önemli araç fakat savaşın bütünü değil; operasyon, kale savaşı ve diplomasi ayrı repertuvarlardır.
13. Ekonomi	Vergi tahsilatı, yol geçişleri, ekin tahribi ve iâşe savaşın merkezindedir.
14. Coğrafya	Dağılık ve parçalı Rûdbâr-Kûmis-Kuhistan ağı tek seferde tasfiyeyi zorlaştırır.
15. Uzlaşma	Sencer döneminde menşur, idrâr ve geçiş ücreti gibi pragmatik düzenlemeler; doktriner barış değildir.
16. Kapalılık (K)	Takip dönemlerinde K3, hedefli operasyonda K4; teritoryal yönetimde K0-K1 görünürlük de vardır.
17. Siyasallaşma (P)	Nizârî İran çekirdeği P4 devletleşmiş yapı; bütün mensuplar aynı siyasî rolü taşımaz.
18. Devlet ilişkisi (D)	D6 açık savaştan D3-D4 pazarlık/fiili uzlaşmaya, yerel düzeyde yeniden D5-D6'ya geçebilir.
19. Kaynak problemi	Selçuklu zafer anlatısı, Nizârî kayıp kronikleri, reddiye ve sonraki efsaneler çapraz okunur.
20. Tarihi için kural	Ne “yenilmez Alamut” ne “Selçuklu tam zaferi”: kısmi zafer, kısmi başarısızlık ve zoraki birlikte yaşamı dönemlendirir.

BÖLÜM 67 — SURİYE NİZÂRÎLERİ

Halep'ten Dımaşk'a, Şehir Himayesinden Masyaf'a: Dâvet, Tasfiye, Kale Ağı ve Değişken İttifaklar

67.1. Suriye Nizârîlerini 'Alamut'un Batı Şubesi'ne İndirgememek. Suriye Nizârîleri İran'daki Alamut merkezine imamet ve genel dâvet otoritesi bakımından bağlıydı; fakat faaliyet gösterdikleri siyasal çevre, şehir toplumu, mezhep dengesi ve askerî coğrafya İran'dan belirgin biçimde farklıydı. Halep ve Dımaşk gibi büyük şehirlerde yerel hükümdar himayesine dayanan ilk denemeler, Haçlı devletleri ile Zengî-Selçuklu güçlerinin rekabeti içinde şekillendi. 1129'dan sonra ise kıyı dağlarındaki kale ağı, Suriye dâvetine daha kalıcı bir teritoryal temel sağladı. Bu nedenle 'Alamut emir verdi, Suriye uyguladı' şeklindeki tek yönlü komuta şeması yetersizdir. Merkezî imamet bağı, Alamut'tan gönderilen dâiler, yerel toplulukların çıkarları ve Suriye'nin parçalı siyaseti aynı anda hesaba katılmalıdır. Bu bölüm Suriye Nizârîlerini bağımsız bir mezhep değil, Nizârî imamet içinde güçlü yerel kurumsallaşma geliştiren bölgesel cemaat olarak inceleyecektir.²²⁵

67.2. Kronolojik Çerçeve: Halep, Dımaşk ve Cebelü'l-Bahrâ Üç Ayrı Evredir. Erken Suriye Nizârî tarihi üç ana evrede izlenebilir. Birinci evre yaklaşık 1100-1113 arasında Halep merkezlidir ve Rıdvân b. Tutuş'un koruması altında Hakîm el-Müneccim ile Ebû Tâhir es-Sâîğ'in faaliyetlerini içerir. İkinci evre, Halep tasfiyesinden sonra Behrâm ed-Dâî ve haleflerinin güney Suriye'ye yöneldiği, Dımaşk ve Bâniyâs ekseninde 1110'ların sonlarından 1129'a kadar süren dönemdir. Üçüncü evre 1129 bozgunundan sonra şehir himayesine bağımlılığın azaltıldığı ve 1130'lardan itibaren Cebelü'l-Bahrâ'da Kadmûs, Kehf ve Masyaf gibi kalelerin edinildiği teritoryal safhadır. 1140'lar sonunda Suriye dâveti artık kent içi koruma arayan bir ağ olmaktan çıkmış, kendi kaleleri ve yerel askerî-sosyal çevresi bulunan kalıcı bir bölgesel merkez haline gelmiştir.²²⁶

²²⁵ Farhad Daftary, *The Isma'îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 331-373; Farhad Daftary, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria and the Near East', *Institute of Ismaili Studies*.

²²⁶ Daftary, *The Isma'îlis*, 331-352; aynı yazar, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), 'The Syrian Ismailis and the Crusaders: History and Myth'. Cambridge indeksinde Suriye evreleri: Halep 331-334, Dımaşk 347-349, Cebelü'l-Bahrâ 349-352.

67.3. Kaynak Problemi: İbnü'l-Kalânîsî, İbnü'l-Esîr, İbnü'l-Adîm ve Latin Kronikleri. Suriye Nizârîlerinin erken tarihine dair kaynaklar İran-Alamut döneminden de parçalıdır. Dimaşk olayları için İbnü'l-Kalânîsî yakın çağdaş ve vazgeçilmezdir; ancak o da şehirli Sünnî yönetici çevresinin bakışını taşır. Halep için İbnü'l-Adîm daha geç fakat yerel malzemeyi koruyan temel yazardır. İbnü'l-Esîr geniş İslam dünyası perspektifi sunar, fakat Suriye ayrıntılarında yerel kaynaklarla kontrol edilmelidir. William of Tyre ve başka Latin kronikleri Nizârî-Haçlı temaslarını kaydederken 'Assassin' efsanesinin oluştuğu dış algıyı da taşırlar. Nizârî iç kaynakların erken Suriye safhası için sınırlılığı nedeniyle olay kroniği, polemik ithamı, mensubiyet iddiası ve örgütsel yapı aynı kanıt düzeyinde tutulmayacaktır. Sayılar ve niyet atıfları özellikle çapraz kontrol edilecektir.²²⁷

67.4. Suriye Neden Uygun Fakat Tehlikeli Bir Dâvet Alanıydı? XI. yüzyıl sonu ve XII. yüzyıl başı Suriye'si tek devletin kesintisiz kontrol ettiği bir coğrafya değildi. Halep ve Dimaşk'taki Selçuklu hanedan kolları, Artuklular, yerel Arap hanedanları, Fâtımî kalıntıları, Nusayrî ve Dürzî toplulukların yaşadığı dağlık alanlar, ayrıca yeni kurulan Haçlı devletleri birbirleriyle rekabet ediyordu. Bu parçalanma Nizârî dâilere patron bulma, yerel ittifak kurma ve güç boşluklarından yararlanma imkânı sağladı; fakat aynı zamanda himaye sahibinin ölümü veya siyaset değiştirmesi halinde toplu tasfiye riskini büyüttü. Suriye modeli bu yüzden hem fırsatçı hem kırılgandır. Şehirde siyasî koruma altında görünür bir dârü'd-da' ve kurulabilirken birkaç yıl sonra aynı cemaat yeraltına çekilmek zorunda kalabiliyordu. Kurumsal kalıcılık, ancak kendi savunma mekânlarına geçişle güçlenecektir.²²⁸

67.5. 1094 Ayrışması Sonrası Suriye: Nizârîleşme Bir Anda Gerçekleşmedi. Fâtımî halifesi el-Müstansır'ın 1094'teki ölümünün ardından Nizâr-Müsta'lı ayrışması Suriye'deki İsmâîlî çevreleri de etkiledi. Bununla birlikte bölgedeki bütün İsmâîlîlerin aynı gün Nizârî çizgiye geçtiğini varsaymak doğru

²²⁷ *Ibn al-Qalânîsî, Dhayl Târikh Dimashq, İng. seçmeler H. A. R. Gibb, The Damascus Chronicle of the Crusades (London, 1932); Ibn al-Atbîr, al-Kâmil, Crusade dönemi çev. D. S. Richards; Ibn al-'Adîm, Zubdat al-Halab; William of Tyre, A History of Deeds Done Beyond the Sea.*

²²⁸ *Daftary, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria'; Peter Willey, Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria (London: I.B. Tauris/IIS, 2005); Claude Caben, La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche (Paris, 1940).*

değildir. Fâtımî-Müsta'li bağları özellikle güneyde ve eski devlet ağlarında yaşamaya devam ederken, Alamut'a bağlı dâiler Suriye'de yeni bir Nizârî örgütlenme kurmaya çalıştı. Halep'in Şîî nüfus bileşimi ve daha eski İsmâîlî temasları bu dâvet için uygun bir zemin sağladı. Erken Nizârî büyüme, yalnız dışarıdan gelen birkaç İranlı dâinin faaliyetiyle değil, mevcut yerel Şîî/İsmâîlî çevrelerin bir kısmının yeni imamet çizgisine katılmasıyla açıklanmalıdır. Bu nedenle 'Suriye İsmâîlîliği = Nizârîlik' denklemi ancak dönem ve bölge belirtilerek kullanılacaktır.²²⁹

67.6. Halep'in Şîî ve Çoğul Dinî Ortamı: Dâvet İçin Sosyal Zemin. Halep XII. yüzyıl başında farklı Şîî eğilimlerin, Sünnî hukuk çevrelerinin, tüccarların, askerî grupların ve göçmen nüfusun iç içe bulunduğu büyük bir kentti. Şehirde İsmâîlîliğin Fâtımî döneminden gelen bir hafızası ve bağlantı zemini bulunuyordu. Bu durum Nizârî dâilerin tamamen yabancı bir topluma sıfırdan nüfuz ettiği tezini zayıflatır. Ancak Şîî nüfus varlığı da bütün şehir toplumunu Nizârî eğilimli yapmaz. Rıdvân'ın koruması dâvetin görünürlüğünü artırdığında kentli muhalefet ve Sünnî seçkinlerin tepkisi de güçlendi. Halep örneği, mezhep demografisi ile örgüt üyeliğinin ayrı tutulması gerektiğini gösterir: Şîî sempati, İsmâîlî gelenek, Nizârî intisap ve hükümdarla siyasî ittifak birbirinden farklı ilişki biçimleridir.²³⁰

67.7. Hakîm el-Müneccim: Suriye'de Bilinen İlk Nizârî Baş Dâî. Dimaşk'lı tarihçi İbnü'l-Kalânîsî ve sonraki kaynaklarda Suriye'deki ilk önemli Nizârî lider Hakîm el-Müneccim olarak görünür. 'Hekim-astrolog' lakabı onun meslekî kimliğini yansıtır; bunu otomatik biçimde gizli okült örgüt göstergesi saymak doğru değildir. Muhtemelen İran-Alamut çevresinden gelen destekçilerle Halep'e ulaştı ve Rıdvân'ın himayesini kazanarak Nizârî dâvet için kent içinde alan açtı. Onun faaliyetleri dâvetin Suriye'de başlangıçtan itibaren yalnız gizli hücre biçiminde işlemediğini gösterir: yönetici koruması sayesinde mensuplar daha görünür faaliyette bulunabildi. Buna karşılık Hakîm'in tam yetki sınırları, kaç dâî yönettiği ve Alamut'la haberleşme sıklığı hakkında ayrıntılı iç kayıtlar

²²⁹ Daftary, *The Isma'ili, Nizârî-Musta'li schism and Syrian da'wa sections*; Daftary, *A Short History of the Ismailis* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998/2020), Alamut period.

²³⁰ Daftary, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria'; Nasseb Ahmad Mirza, *Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate, AD 1100-1260* (Richmond: Curzon, 1997).

yoktur. ‘Baş dâî’ terimi fiilî liderliği anlatır; modern bürokratik görev şeması varsayılmaz.²³¹

67.8. Rıdvân b. Tutuş ile İttifak: Himaye Var, Nizârîliğe Dönüşüm Kanıtı Yok. Halep Selçuklu Meliki Rıdvân b. Tutuş, Nizârîlerin şehirde örgütlenmesine izin veren en önemli siyasî patrondur. Rıdvân’ın rakip Müslüman emirler ve Haçlı baskısı karşısında yeni müttefiklere ihtiyaç duyması bu yakınlaşmayı açıklayan güçlü faktördür. Bazı kaynaklar onun Bâtınî eğilimlere yakınlığını ileri sürse de Rıdvân’ın gerçekten Nizârî intisap yemini verdiğini kesinleştiren güvenilir iç kayıt yoktur. Bu nedenle eserde ilişki ‘hükümdar Nizârî oldu’ değil, karşılıklı çıkar ve himaye olarak tanımlanacaktır. Nizârîler kentte dâvet alanı ve güvenlik kazanırken Rıdvân da bağlı, hareketli ve hedefli şiddet kapasitesine sahip bir siyasî çevreden yararlanabiliyordu. D2-D3 türü himaye, doktriner özdeşlik veya kalıcı devlet-dâvet birleşmesi anlamına gelmez.²³²

67.9. Halep Dârü’-d-Da’vesi: Gizli Yapıdan Çok Korunan Kurumsal Merkez. Rıdvân’ın koruması altında Nizârîlerin Halep’te bir dârü’-d-da’ve kurdukları aktarılır. Bu yapı, cemaatin yalnız yeraltı toplantılarıyla var olmadığını; eğitim, irtibat, misafir kabulü ve yerel koordinasyon için tanınabilir bir merkez kullanabildiğini düşündürür. Dârü’-d-da’veyi modern parti genel merkezi veya askerî karargâh olarak tanımlamak anakroniktir. Aynı şekilde bina varlığı, bütün öğretilerin kamusal olduğu anlamına gelmez; Nizârî bilgi rejimi üyelik ve öğretim derecelerine göre K1-K2 seçiciliği taşıyabilir. Halep örneğinin önemi, kapalı kodlarının siyasal himayeyle değişebildiğini göstermesidir. Devlet koruması arttığında kimlik ve toplantı gizliliği azalabilir; himaye kalktığında aynı ağ hızla K3 savunmacı kapalılığa çekilebilir. Mekânın işlevi dönemsel güvenlik ilişkisiyle birlikte değerlendirilmelidir.²³³

67.10. 496/1103 Cenâhüddevle Suikastı: İlk Büyük Suriye Nizârî Şiddet Vakası. Humus hâkimi Cenâhüddevle’nin 496/1103’te cuma namazı sırasında öldürülmesi, Suriye Nizârîlerinin erken hedefli şiddet repertuvarının en iyi bilinen vakalarındandır. Kaynaklar saldırganların Nizârî/fedâî bağlantısını güçlü

²³¹ *Ibn al-Qalânîsî, Dhayl; Daftary, The Isma‘ilis, 331 ff.; Farhad Daftary, Ismailis in Medieval Muslim Societies, 149-170.*

²³² *Daftary, The Isma‘ilis, Halep dönemi; IIS, ‘The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria’; Rıdvân’ın Nizârîliğe geçtiği iddiasına dair ihtiyat için modern İsmailî historiography.*

²³³ *IIS, ‘The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria’; Daftary, The Isma‘ilis, Halep dâr al-da’wa anlatısı.*

biçimde aktarır ve olay Rıdvân'ın siyasî rakiplerinden birinin ortadan kalkmasıyla sonuçlanır. Bununla birlikte 'Rıdvân bizzat emretti' veya 'Hakîm el-Müneccim'in yazılı emri elimizdedir' gibi daha ileri hükümler aynı kesinlik düzeyinde değildir. Olay ile azmettirici ayrılacaktır. Bu suikast Suriye dâvetinin yalnız öğretim ve tebliğden ibaret olmadığını, siyasî güç dengelerine müdahale eden P2-P3 davranışlar geliştirdiğini gösterir. Hakîm el-Müneccim'in kısa süre sonra ölümü ise vakayı onun bütün kariyerini açıklayan tek eylem haline getirmemeyi gerektirir.²³⁴

67.11. Ebû Tâhir es-Sâîğ: Halep Dâvetinin İkinci Lideri. Hakîm el-Müneccim'in 1103'te ölümünden sonra Suriye dâvetinin başına Ebû Tâhir es-Sâîğ geçti. 'Kuyumcu' anlamındaki lakabı, erken Nizârî liderlerin tek tip askerî profesyoneller olmadığını hatırlatır. Ebû Tâhir de İran kökenli görünür ve Alamut'la bağını korurken Halep'te Rıdvân'ın himayesinden yararlanmıştır. Onun döneminde dâvet kent içi örgütlenmeden çevre kaleler ve Cebelü's-Sümmâk yerleşimleri üzerinde nüfuz arayışına yöneldi. Bu değişim daha sonra Cebelü'l-Bahrâ'da oluşacak kale ağının doğrudan tamamlanmış modeli değildir; fakat şehir himayesinin ötesinde savunulabilir teritoryal alan arayışının erken işaretidir. Ebû Tâhir'in faaliyetleri dâîlik, yerel diplomasi ve askerî-siyasî operasyonun aynı kişide birleşebildiğini gösterir; bu roller yine de her dâî için zorunlu standart kabul edilmeyecektir.²³⁵

67.12. Cebelü's-Sümmâk ve Sarmin Çevresi: Yerel Dâvet Ağının Önemi. Ebû Tâhir döneminde Nizârî faaliyetleri Halep surlarıyla sınırlı değildi. Asi nehri ile Halep arasındaki Cebelü's-Sümmâk, Sarmin ve çevresindeki köyler yerel dâvet ve insan kaynağı açısından önem kazandı. Ebû'l-Feth es-Sarminî gibi yerel dâîler, merkezden gelen İranlı liderlerle bölgesel toplum arasında aracılık yaptı. Bu coğrafya daha sonra kalıcı Nizârî merkezinin kurulacağı Cebelü'l-Bahrâ ile aynı yer değildir; iki dağlık alanın birbirine karıştırılması erken Suriye tarihini bozar. Cebelü's-Sümmâk aşaması daha çok Halep merkezli dâvetin kırsal uzantısı ve kale edinme denemeleriyle ilişkilidir. Yerel mensupların varlığı, Suriye Nizârîliğini

²³⁴ *Ibn al-Qalânîsî; Ibn al-Athîr; Daftary, The Isma'îlis, Cenâb al-Dawla vakası; TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Haşîyye' maddesi olay kronolojisi için karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır.*

²³⁵ *Daftary, The Isma'îlis; Daftary, Ismailis in Medieval Muslim Societies, Syrian Ismailis chapter; Abu Tahir al-Sa'igh üzerine erken kronik karşılaştırmaları.*

yalnız ‘İran’dan ithal edilen teşkilat’ olarak görmenin yanlışlığını destekler. Dâvet, dış liderlik ile yerel dönüşümün birlikte ürettiği ağıdır.²³⁶

67.13. Efâmiye Dosyası: Halef b. Mülâib ve Nizârî-Müsta‘lî Rekabeti.

Efâmiye’nin hâkimi Halef b. Mülâib’in 1106’da öldürülmesi ve kalenin kısa süre Nizârî kontrolüne geçmesi, erken Suriye İsmâilî iç rekabetini görünür kılar. Halef’in Fâtımî-Müsta‘lî çizgiyle ilişkili olduğu veya en azından Nizârîlerle işbirliği yapmadığı yönünde güçlü yorumlar vardır. Ebû Tâhir ve Sarminli Ebû’l-Feth’in yerel destekten yararlanarak kaleye hâkim olması, Nizârî-Müsta‘lî ayrışmasının yalnız soyut imamet tartışması değil, şehir ve kale kontrolüne yansıyan siyasî sonuçlar üretebildiğini gösterir. Bununla birlikte Halef’in bütün biyografisini ‘Müsta‘lî düşmanı’ etiketiyle açıklamak ihtiyat gerektirir. Yerel hanedan çekişmesi, Rıdvân’ın çıkarları ve Haçlı baskısı da olayın parçasıdır. Mezhep kimliği ile teritoryal rekabet birlikte fakat ayrı kanıtlanmalıdır.²³⁷

67.14. 500/1106 Efâmiye’nin Ele Geçirilmesi: Başarı Kısa Süreliydi.

Nizârîler 500/1106’da Efâmiye/Qal‘atü’l-Mudîk üzerinde kontrol kurmayı başardı. Bu, Suriye dâvetinin ilk belirgin kale hâkimiyeti denemelerinden biridir ve yalnız kent içi himayeye bağlı kalmama eğilimini gösterir. Fakat başarı kalıcı olmadı. Bölgeyi genişletmeye çalışan Antakya Franklarının güçlü baskısı, yerel hanedan düşmanlıkları ve Nizârîlerin henüz birbirini destekleyen savunma kaleleri ağına sahip olmaması Efâmiye’yi kırılgan hale getirdi. Bu vaka sonraki Masyaf modelinin neden daha dayanıklı olduğunu anlamak açısından önemlidir: tek, izole bir kale; çevre topluluk desteği ve karşılıklı ikmal sağlayan dağlık ağ olmadan kolayca kaybedilebilir. Nizârî teritoryal stratejisi deneme-yanılma içinde gelişmiş, 1106 başarısı kalıcı ‘Suriye Nizârî devleti’nin doğduğu an olmamıştır.²³⁸

67.15. Tancred ve Efâmiye’nin Kaybı: Nizârî-Haçlı İlk Büyük Teması.

Antakya naibi Tancred, Efâmiye üzerinde Frank hâkimiyeti kurmak için harekete geçti ve 1106’daki ikinci kuşatma sonunda kale kaybedildi. Ebû’l-Feth öldürülürken Ebû Tâhir fidye karşılığında kurtulup Halep’e dönebildi. Bu olay

²³⁶ Caben, *La Syrie du Nord*; Daftary, *The Isma‘ilis*; erken Suriye dâvetinin *Jabal al-Summâq* ağı üzerine modern çalışmaları.

²³⁷ *Ibn al-Athîr*; *Ibn al-Adîm*; Daftary, *The Isma‘ilis*; Efâmiye ve Khalaf b. Mülâib dosyası için Peter Willey, *Eagle’s Nest*.

²³⁸ Daftary, *Isma‘ilis in Medieval Muslim Societies*, 152 civarı; *Ibn al-Athîr*, *al-Kâmil*; Tancred-Efâmiye bağlamı için Haçlı kronikleri.

Suriye Nizârîleri ile Haçlı güçlerinin ilk önemli doğrudan askerî temaslarından biri kabul edilir. Sonraki Avrupa ‘Assassin’ efsaneleri geriye doğru bu erken karşılaşmalara yüklenmemelidir; 1106’da taraflar birbirlerini henüz yüzyıl sonundaki stereotiplerle tanıımıyordu. Efâmiye vakası aynı zamanda Nizârî-Haçlı ilişkilerinin baştan beri değişmez düşmanlık olmadığını düşündüren ilk ipuçlarını da taşır: savaş, fıdye ve müzakere aynı olay zincirinde bulunabilir. Daha sonraki ittifaklar bu pragmatik repertuarı açıkça gösterecektir.²³⁹

67.16. Şhirden Kaleye Geçiş Neden Hemen Başarılı Olmadı? Efâmiye’nin kaybı, erken Suriye dâvetinin teritoryal stratejisinin henüz olgunlaşmadığını gösterir. İran’daki Alamut-Rûdbâr modelinde birbirine yakın dağ kaleleri, çevre köyler, su ve tarım altyapısı uzun kuşatmaya karşı dayanıklılık üretmişti. Suriye’de ise ilk dönemde Nizârîler Rıdvân’ın şehir korumasına ve tekil kale fırsatlarına bağımlıydı. Bu farklılık yalnız coğrafyadan değil, yerel insan kaynağı ve siyasal zamanlamadan kaynaklanır. Cebelü’l-Bahrâ’da 1130’lardan itibaren ortaya çıkan ağ, ancak birkaç on yıllık başarısızlık ve tasfiye deneyiminin ardından mümkün oldu. Dolayısıyla ‘Hasan Sabbâh baştan Suriye’de kale zinciri kurma planı yapmıştı’ gibi teleolojik anlatıdan kaçınılacaktır. Strateji, yerel koşulların zorlamasıyla aşamalı biçimde değişmiş görünmektedir.²⁴⁰

67.17. 505/1111 Ebû Harb Îsâ b. Zeyd Olayı ve Halep’te Toplumsal Tepki. 1111’de zengin bir Halep sakini olan Ebû Harb Îsâ b. Zeyd’e yönelik başarısız saldırı girişimi, kentte Nizârîlere karşı birikmiş hoşnutsuzluğu artırdı. Bu tür olaylar, hedefli şiddetin yalnız seçilmiş siyasî hedef üzerinde etkili olmadığını; failin aidiyetinin bütün cemaate mal edilerek toplumsal misilleme üretebildiğini gösterir. Rıdvân himayesi Nizârî liderleri korumaya devam etse de kentli seçkinler ve halk içindeki meşruiyet kaybı derinleşti. Olayın bütün ayrıntıları kaynaklarda aynı değildir; bu nedenle saldırının amacı ve üst emir zinciri ihtiyatla ele alınacaktır. Analitik açıdan önemli olan, himaye ile toplumsal kabulün aynı şey olmamasıdır. Bir hükümdarın koruması K3 güvenlik riskini

²³⁹ William of Tyre; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*; Steven Runciman, *A History of the Crusades, II*, erken Antakya-Efâmiye bağlamı.

²⁴⁰ Daftary, *The Isma‘ilis, 331-352*; Willey, *Eagle’s Nest*; kale stratejisinin aşamalı gelişimi bu eserin karşılaştırmalı sentezidir.

geçici azaltabilir, fakat cemaatin şehir içindeki uzun vadeli sosyal meşruiyetini garanti etmez.²⁴¹

67.18. 1111 Mevdûd Seferi ve Halep Kapıları: Rıdvân'ın Stratejik Hesabı.

Musul Atabegi Mevdûd'un Haçlılara karşı Suriye'ye gelişinde Rıdvân'ın Halep kapılarını ona kapatması ve Nizârî çevrelerin bu siyasette rol oynaması, Suriye'de 'Müslüman-Haçlı' şeklindeki ikili cephe şemasının yetersizliğini gösterir. Rıdvân, diğer Selçuklu emirlerinin güçlenmesini kendi hâkimiyetine tehdit olarak görebiliyor; Nizârîler de onu koruyan yerel düzenin devamını tercih ediyordu. Bu nedenle ortak dinî kimlik otomatik askerî ittifak yaratmadı. Mevdûd'un 1113'te Dımaşk'ta öldürülmesi ise ayrı bir hedefli şiddet dosyasıdır; Nizârî fail bağlantısı güçlü olsa da nihai siparişçinin kimliği tartışmalıdır. Bölüm, 1111 siyasî ayrışması ile 1113 suikastını tek bir kesin komplo zinciri halinde birleştirmeyecektir.²⁴²

Tarih / eşik	Suriye Nizârî olayı	Kurumsal anlam	Kaynak ihtiyatı
~1100	Hakim el-Müneccim Halep'te	İlk Nizârî şehir merkezi	Başlangıç ayrıntıları sınırlı
496/1103	Cenâhüdevle suikastı	Hedefli şiddet siyasete girer	Nihai emir zinciri ayrı mesele
500/1106	Efâmiye'nin kısa süre alınması	İlk kale denemesi	Kalıcı teritoryal ağ değildir
507/1113	Rıdvân ölür, Halep tasfiyesi	Patronaj modeli çöker	Mağdur sayıları ihtiyatlı
1113-1124	Halep sonrası dağılma	K3 savunmacı kapalılık	Tam yok oluş değildir
1110'lar-1128	Behrâm dönemi	Güney Suriye'ye kayış	Hareketli/gizli dâvet
520/1126	Bâniyâs Behrâm'a verilir	Sınır kalesi ve yerleşim	Tam bağımsız devlet sayılmaz
522/1128	Behrâm Wâdî't-Teym'da ölür	Yerel çatışmanın ağır sonucu	Kabile/mezhep nedenleri iç içe
523/1129	Dımaşk katliamı	İkinci şehir modelinin çöküşü	6.000-10.000+ rakamları değişken
525-526/1131-32	Böri'ye saldırı ve ölümü	Misilleme/caydırıcılık	Dımaşk konumu geri gelmez
527/1132-33	Kadmûs edinilir	Kalıcı dağ-kale safhası	Satın alma/yerel siyaset
535/1140-41	Masyaf ele geçirilir	Bölgesel koordinasyon merkezi	Tek başkentli devlet değildir
544/1149	İnâb: Ali b. Vefâ-Raymond ittifakı	Pragmatik dış politika	Kalıcı Frank ittifakı sayılmaz

67.19. 507/1113 Rıdvân'ın Ölümü: Himayeye Dayalı Modelin Çöküşü.

Rıdvân'ın 507/1113'te ölümü Halep Nizârîleri için kurumsal kırılma yarattı. Şehirdeki güvenlik büyük ölçüde hükümdarın kişisel himayesine dayanıyordu; yeni yönetim aynı siyaseti sürdürmek zorunda değildi. Rıdvân'ın genç oğlu Alp Arslan el-Ahras başlangıçta Nizârîlere tümüyle düşman davranmadı ve bazı kaynaklarda Ebû Tâhir'e Bâlis kalesini verdiği aktarılır. Ancak Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın anti-Nizârî baskısı, Halep reisi Saîd b. Bedî'in faaliyetleri ve kentli muhalefet kısa sürede siyaseti tersine çevirdi. Bu örnek, cemaatlerin patronaj devletlerinde neden kişisel hükümdar ilişkisine aşırı bağımlı

²⁴¹ *Ibn al-Adîm; Daftary, The Isma'îlis; Halep'te 1111 Ebû Harb vakası ve kentli tepki üzerine modern sentezler.*

²⁴² *Ibn al-Qalânîsî; Ibn al-Athîr; Daftary, The Isma'îlis; Mevdûd'un 1113 ölümü için ayrıca Bölüm 65'te kullanılan fail/azmettirici ayrımı.*

kalmaması gerektiğini tarihsel olarak gösterir. Kurumsallaşmamış himaye, halefiyet değişiminde bir gecede D2-D3'ten D5-D6'ya dönebilir.²⁴³

67.20. Halep Tasfiyesi: Ebû Tâhir'in Ölümü ve Örgütsel Dağılma. Rıdvân sonrasında Alp Arslan el-Ahras'ın onayıyla Saîd b. Bedî' Nizârîlere karşı geniş bir operasyon yürüttü. Ebû Tâhir es-Sâîğ, dâî İsmâîl ve Hakîm el-Müneccim ailesinden isimler öldürüldü; çok sayıda mensup hapsedildi, mallarına el konuldu veya şehirden kaçtı. Kaynaklar olayın tarih ve ayrıntılarında bazı farklılıklar taşır; özellikle Ebû Tâhir'in Efâmiye'de Franklarca öldürüldüğünü söyleyen alternatif rivayetler de vardır. Yerel kaynak karşılaştırması Halep tasfiyesi rivayetini daha güçlü kılar, fakat belirsizlik dipnotta görünür tutulacaktır. Tarihsel sonuç nettir: Nizârîlerin Halep'teki açık kurumsal varlığı ağır darbe aldı. Dârü'd-da've, siyasi patronaj ve şehir içi liderlik aynı anda çözüldü.²⁴⁴

67.21. 'İki Yüz Nizârî' Rakamı: Katliam Sayılarını Kesin Nüfus Verisi Saymamak. Halep tasfiyesi için modern literatürde yaklaşık iki yüz kişinin öldürüldüğü veya hapsedildiği sıkça aktarılır. Bu sayı İbnü'l-Adîm ve ona dayanan sentezlerden gelir; fakat bir nüfus sayımı değildir. 'İki yüz' ifadesinin yalnız öldürülenleri mi, hapsedilenleri mi, yoksa belirli bir operasyon dalgasını mı kapsadığı kaynak kullanımına göre değişebilir. Ayrıca kaç kişinin şehirden kaçtığı, yeraltına çekildiği veya Nizârî sempatisini sürdürdüğü bilinmez. Bu nedenle rakam 'Halep'teki Nizârî nüfus iki yüzdü' şeklinde kullanılmayacaktır. Toplu şiddet tarihinin yöntem kuralı burada da geçerlidir: olayın gerçekleşmesi ve lider kadronun tasfiyesi yüksek güven düzeyindedir; toplam mağdur sayısı ise kaynak formülasyonuna göre ihtiyatlı verilir.²⁴⁵

67.22. Halep'ten Sonra: Yok Oluş Değil Dağılma ve K3 Savunmacı Kapalılık. 1113 tasfiyesi Suriye Nizârî dâvetini sona erdirmeydi. Hayatta kalan mensupların bir kısmı şehir dışına çıktı, bazıları Rakka, Cebelü's-Sümmâk ve başka bölgelere dağıldı, bazıları ise Halep'te daha gizli biçimde yaşamaya devam etti. Bu dönüşüm K kodları bakımından öğreticidir: aynı cemaat Rıdvân

²⁴³ *Ibn al-'Adîm, Zubdat al-Halab; Daftary, The Isma'îlis, 333-335; IIS, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria'.*

²⁴⁴ *Ibn al-'Adîm; Ibn al-Athîr; Daftary, The Isma'îlis; Abu Tabir'in ölüm rivayetlerinin karşılaştırması için erken kaynak varyantlarını inceleyen Worsley çalışması.*

²⁴⁵ *Daftary, The Isma'îlis, Halep tasfiyesi; rakamların kapsam belirsizliği bu eserin kaynak-eleştirisine ilkesine göre değerlendirilmiştir.*

döneminde korunan ve nispeten görünür K1-K2 yapı sergilerken, tasfiye sonrasında kimlik ve haberleşme güvenliği nedeniyle K3'e çekildi. Bu değişim yalnız iç 'gizlilik doktrini'nin sonucu değil, doğrudan devlet ve şehir şiddetinin ürettiği savunma davranışdır. Nizârîlerin daha sonra da Halep'te iz bırakması, 1113'ün mutlak yok oluş değil kurumsal dağılma olduğunu gösterir. Kent modeli zayıflasa da yerel insan ağı tamamen ortadan kalkmamıştır.²⁴⁶

67.23. Şeyzer Girişimi: Yeni Kale Arayışının Başarısız Örneği. Halep tasfiyesinden sonra Nizârîlerin Şeyzer çevresinde kalıcı bir üs edinmeye çalıştıkları ve Benû Münkız yönetiminin yokluğundan yararlanmayı hedefledikleri aktarılır. Girişim başarısız oldu; yerel yönetim ve şehir halkı kontrolü yeniden ele geçirdi ve Nizârîler ağır kayıp verdi. Olayın ayrıntıları farklı kroniklerde değiştiği için 'büyük Nizârî ordusu Şeyzer'i fethetti' gibi ifadelerden kaçınılacaktır. Analitik önem, Suriye dâvetinin 1110'larda açık bir güvenli merkez arayışını sürdürmesidir. Ancak uygun kale ele geçirmek yalnız askerî baskınla mümkün değildi; yerel topluluk, arazi hâkimiyeti ve çevredeki ittifakların sürdürülebilir olması gerekiyordu. Şeyzer başarısızlığı, sonraki Kadmûs ve Kehf'in satın alma/müzakere yoluyla edinilmesinin neden daha kalıcı sonuç verdiğini anlamaya yardım eder.²⁴⁷

67.24. Halep'te 1124'e Kadar Süren İzler: 'Tasfiye' ile 'Tam Temizleme' Ayrımı. 1113'teki ağır tasfiyeye rağmen kaynaklar Nizârî varlığının Halep'te 1120'lerin ortalarına kadar izlenebildiğini gösterir. Artuklu yönetiminin güçlenmesiyle 1124 civarında yerel Nizârî liderlerin tutuklanması ve mensupların kentten çıkarılması, ilk tasfiyenin bütün ağı ortadan kaldırmadığını doğrular. Bu ikinci dalga, cemaatin şehirde düşük görünürlikle yeniden örgütlenmiş veya en azından sosyal bağlarını korumuş olabileceğini düşündürür. Ancak 'gizli devlet içinde devlet' gibi abartılı sonuçlar için veri yoktur. Halep örneği, cemaat sürekliliğini yalnız resmî merkezlerin varlığıyla ölçmemenin önemini gösterir: dârü'd-da' ve kapatılabilir, lider öldürülebilir, fakat aile, ticaret ve küçük dâvet

²⁴⁶ Daftary, *The Isma'îlis; IIS, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria'; K3 sınıflandırması bu eserin operasyonel tipolojisidir.*

²⁴⁷ *Ibn al-Athîr ve Şeyzer/Benû Münqidb kayıtları; Daftary, The Isma'îlis; Usâma b. Münqidb'in Kitâb al-I'tibâr'ı bölgesel bağlam için.*

ağları yaşamaya devam edebilir. Kurumsal görünürlük ile sosyal hafıza ayrılmalıdır.²⁴⁸

67.25. Behrâm ed-Dâî: Halep Sonrası Suriye Dâvetini Yeniden Toparlamak. Ebû Tâhir'in ölümünden sonra Suriye Nizârî liderliği Behrâm ed-Dâî'ye geçti. Kaynaklar onu İran kökenli, daha önce Selçuklu çevresinde Nizârîlikle suçlanıp öldürülen Ebû İbrâhim Esedâbâdî'nin akrabası olarak tanıtır. Behrâm'ın kariyeri, Halep'teki açık tasfiye sonrasında daha ihtiyatlı ve hareketli bir dâvet tarzıyla başladı. Bir süre kimliğini gizleyerek farklı Suriye bölgelerinde dolaştığı aktarılır. Bu K3 savunmacı dönem, onun pasif kaldığı anlamına gelmez; tam tersine yerel koruyucu arayışı, yeni insan ağları ve güvenli üs edinme çabası devam etti. Behrâm'ın sonraki başarısı, Suriye dâvetinin tek bir lider kaybıyla dağılmadığını ve Alamut'un bölgesel liderlik üretmeye devam ettiğini gösterir. Bununla birlikte onun her adımının Alamut'tan günlük talimatla yönetildiği kanıtlanmış değildir.²⁴⁹

67.26. Güney Suriye'ye Yöneliş: Coğrafi Stratejinin Değişmesi. Halep'in giderek güvensizleşmesi, Behrâm'ı Suriye dâvetinin ağırlık merkezini güneye kaydırmaya yöneltti. Bu yönelişin arkasında yalnız kaçış değil yeni siyasî fırsatlar vardı. Dımaşk, Haçlı Kudüs Krallığı ile kuzeydeki Türk güçleri arasında sıkışmıştı ve yerel yöneticiler ek askerî destek arıyordu. Wâdî't-Teym, Hermon etekleri ve Bâniyâs hattı da farklı mezhep ve kabile topluluklarının bulunduğu, merkezî denetimin sınırlı olduğu bir sınır coğrafyasıydı. Behrâm böylece Halep'teki şehir-patronaj modelini başka bir hükümdar altında yeniden kurmaya çalışırken, aynı zamanda sınır kalesi edinerek teritoryal güvenlik aradı. Güney Suriye dönemi, Nizârîlerin yer değiştiren siyasî çevreye hızla uyum sağlayabildiğini fakat yerel kabile ve mezhep dengelerini yanlış hesapladığında ağır kırılmalık yaşadığını gösterecektir.²⁵⁰

67.27. İlğazi ve Siyasî Aracılık: Nizârî Dâvet Yalnız Gizli İlişki Kurmaz. Behrâm'ın Dımaşk çevresine yerleşmesinde Artuklu İlğazi'nin tavsiyesi veya aracılığının rol oynadığı aktarılır. Bu ayrıntı, Nizârîlerin bütün Müslüman

²⁴⁸ Daftary, *The Isma'îlis; Artuklu dönemi Halep'te Nizârîlerin 1124'e kadar izlenmesi*; IIS Suriye tarih özeti.

²⁴⁹ Ibn al-Qalânîsî; Ibn al-Athîr; Daftary, *The Isma'îlis; Babram al-Dâ'î'nin Suriye liderliği için Mirza, Syrian Ismailism*.

²⁵⁰ Daftary, *The Isma'îlis; IIS, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria'; Wâdî al-Taym coğrafyası için Nikita Elisséeff, Nûr ad-Dîn, II.*

hükümdarlar tarafından otomatik düşman kabul edilmediğini gösteren önemli örneklerden biridir. Yerel hükümdarlar dâvetin hedefli şiddet kapasitesinden çekinebilir, fakat aynı zamanda Haçlı tehdidi veya rakip emirler karşısında Nizârilere pragmatik ilişki kurabilirdi. İlgazi'nin Behrâm'ı desteklemesi, doktriner yakınlık değil siyasî aracılık olarak değerlendirilmelidir. Aynı aktörlerin başka yerlerde Nizârî faaliyetleri sınırlaması mümkündür. Bu eserde ittifak ve himaye, 'mezhep değiştirme' kanıtı sayılmayacaktır. Suriye'de dâvetin varlığını mümkün kılan şey çoğu zaman tam ideolojik uyum değil, parçalı iktidar ortamında karşılıklı fayda üreten geçici düzenlemelerdir.²⁵¹

67.28. Tuğtegin Dönemi Dımaşk: Haçlı Baskısı Altında Pragmatik Himaye. Dımaşk Atabegi Tuğtegin, Behrâm ve Nizârilere belirli ölçüde koruma sağladı. Bu politika, şehrin Kudüs Krallığı ve diğer rakip güçlerden gördüğü baskıyla birlikte değerlendirilmelidir. Nizârî mensupların Haçlılara karşı yerel savunmada kullanılabilmesi ve sınır bölgesinde askerî tampon oluşturması, Tuğtegin açısından pratik değer taşıyordu. Buna rağmen hükümdarın Nizârî imametini kabul ettiği veya Dımaşk devletinin mezheben Nizârîleştiği söylenemez. Himaye, yönetici çevresinin tamamında da aynı ölçüde destek bulmamıştı. İbnü'l-Kalânîsi'nin anlatısı, şehirli Sünnî seçkinlerde Nizârî nüfuzuna karşı ciddi kaygının bulunduğunu gösterir. D2-D3 ilişki, karşılıklı şüpheyi ortadan kaldırmayan ve hükümdarın ölümüyle hızla bozulabilecek kırılgan bir güvenlik anlaşmasıydı.²⁵²

67.29. el-Mezdekânî: Vezir Desteğini 'Nizârî Devleti Ele Geçirdi' Diye Okumamak. Tuğtegin'in veziri Ebû Ali Tâhir b. Sa'd el-Mezdekânî, Behrâm ve Dımaşk Nizârililerinin en önemli saray müttefiki olarak görünür. Kaynaklar onun cemaat lehine arabuluculuk yaptığını, dârü'd-da've için bina ve Bâniyâs kalesinin tahsisini kolaylaştırdığını aktarır. Hasım kroniklerde bu yakınlık 'Bâtınîlerin devleti ele geçirmesi' veya şehri Franklara teslim edecek komplo anlatılarına dönüşür. Modern tarihçi için daha güvenli hüküm, vezirin Nizârilere güçlü patronaj ilişkisi kurduğudur. Kendisinin tam intisap derecesi ve 1129'da Franklarla anlaşma yaptığı iddiasının ayrıntıları aynı kesinlikte değildir. Bir

²⁵¹ *Ibn al-Athîr; Daftary, The Isma'îlîs; İlgazi'nin Behrâm'a siyasî aracılığı üzerine erken Suriye dâvet çalışmaları.*

²⁵² *Ibn al-Qalânîsi; Daftary, The Isma'îlîs; IIS Suriye özeti, Tuğtegin-Behrâm ilişkisi.*

vezirin desteği, bütün Dımaşk bürokrasisinin Nizârî kontrolüne girdiğini kanıtlamaz. Patronaj ağı ile devletin kurumsal hâkimiyeti ayrılmalıdır.²⁵³

67.30. Dımaşk Dârü'd-Da'vesi: İkinci Şehir Merkezi ve İkinci Kırılğanlık.

Behrâm döneminde Dımaşk'ta Nizârîlere bir dârü'd-da've tahsis edilmesi, Halep modelinin güneyde yeniden kurulduğunu gösterir. Bu merkez, cemaatin toplantı, eğitim, haberleşme ve konaklama ihtiyaçlarını karşılayan görünür bir kurumdur. Ancak tıpkı Halep'te olduğu gibi binanın varlığı yerel çoğunluğun kabulü anlamına gelmiyordu. Dârü'd-da've, vezir ve hükümdar korumasına bağımlıydı; koruyucu siyaset değiştiğinde merkez kolaylıkla hedef haline gelebilirdi. Dımaşk vakası bu nedenle cemaat sosyolojisi açısından 'kurumsallaşma paradoksu' üretir: görünür bina ve saray bağlantısı kısa vadede örgüt kapasitesini artırır, fakat toplumsal tepki yükseldiğinde mensupları kolay tanınabilir hedeflere dönüştürür. 1129 tasfiyesi bu kırılğanlığın en sert sonucudur.²⁵⁴

67.31. 520/1126 Bâniyâs'ın Nizârîlere Verilmesi: Şehir Himayesinden Sınır Kalesine.

Tuğtegin'in 520/1126 civarında Bâniyâs kalesini Behrâm'a vermesi Suriye Nizârî tarihinde önemli bir teritoryal eşiktir. Bâniyâs, Kudüs Krallığı sınırına yakın stratejik bir kaleydi ve Frank baskısına karşı savunulması gerekiyordu. Nizârîlere tahsis, hem onları Dımaşk merkezinden kısmen uzaklaştırıyor hem de askerî enerjilerini sınır savunmasına yöneltiyordu. Behrâm kaleyi tahkim etti ve mensupları için yerleşim imkânları geliştirdi. Bu durum Nizârîlerin ilk kez güney Suriye'de korunan topluluk mekânı kurmasına izin verdi. Ancak kale devlet tarafından verilmişti; tam bağımsız egemenlik sayılmamalıdır. Bâniyâs modeli, patronajla kazanılmış teritoryal güvenliğin siyasî koruyucu değiştiğinde nasıl hızla el değiştirebileceğini gösterecektir.²⁵⁵

67.32. Bâniyâs'ta Yerleşim ve Tahkimat: Kale Yalnız Askerî Garnizon Değildi.

Behrâm'ın Bâniyâs'ı güçlendirmesi yalnız sur tamiriyle sınırlı değildi. Kaynaklar onun kendisi ve mensupları için yerleşim imkânları oluşturduğunu, çevrede askerî faaliyet yürüttüğünü ve kaleyi dâvetin bölgesel üssüne

²⁵³ *Ibn al-Qalânîsî; Ibn al-Athîr; Daftary, The Isma'îlis; al-Mazdaqânî'nin rolü üzerine Elitsecff, Nûr ad-Dîn, II.*

²⁵⁴ *IIS, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria'; Daftary, The Isma'îlis; Dımaşk dâr al-da'wa anlatısı.*

²⁵⁵ *Ibn al-Qalânîsî; Daftary, The Isma'îlis; IIS Suriye özeti: Bâniyâs'ın 1126'da Behrâm'a verilmesi ve tahkim edilmesi.*

dönüştürdüğünü aktarır. Bu nedenle kale, garnizon, sığınak, aile yerleşimi ve iletişim merkezi işlevlerini aynı anda taşıyabiliyordu. Yine de Alamut veya daha sonraki Masyaf gibi uzun ömürlü, çok kaleli bir sistemin merkezi haline gelemedi. Bâniyâs'ın çevresi düşman güçlere açıldı ve Nizârîler yerel kabilelerle çatışmaya girdi. Bir kale sahibi olmak otomatik kalıcılık sağlamaz; su, üretim, yerel ittifak ve ikinci savunma halkası gerekir. Suriye Nizârîlerinin 1130'larda dağlık kale ağına yönelmesi bu deneyimin kurumsal dersleriyle birlikte okunmalıdır.²⁵⁶

67.33. Haçlılara Karşı Savunmaya Katılım: 'Nizârîler Hep Franklarla Müttefikti' Yanlıştır. Dimaşk döneminde Nizârî mensupların yerel Müslüman kuvvetlerle birlikte Haçlılara karşı savaştığı örnekler vardır. 1120'lerin ortasında Dimaşk'ın savunma ihtiyacı, Behrâm'ın himaye görmesinin başlıca siyasî gerekçelerinden biriydi. Bu veri, daha sonraki Nizârî-Frank ittifaklarını geriye taşıyıp 'Nizârîler Müslümanlara karşı daima Haçlıların tarafındaydı' şeklinde kullanılan polemik şemasını çürütür. Suriye Nizârî dış politikası mezhebî dost-düşman listesine göre değil, cemaat güvenliği ve bölgesel güç dengesi üzerinden değişebilirdi. Aynı topluluk bir dönemde Franklara karşı Dimaşk'ı savunabilir, başka bir dönemde daha güçlü Zengî baskısına karşı Franklarla geçici ittifak kurabilirdi. Bu pragmatizm doktriner birlik değil, küçük teritoryal cemaatin hayatta kalma stratejisidir.²⁵⁷

67.34. Wâdî't-Teym: Yerel Kabile ve Mezhep Dengelerini Hafife Almanın Bedeli. Bâniyâs'ın batı ve kuzey bağlantılarını denetleyen Wâdî't-Teym, Dürzî, Nusayrî ve bedevî unsurların yaşadığı, merkezî devlet kontrolünün gevşek olduğu bir sınır alanıydı. Nizârîlerin burada genişleme veya haraç/otorite kurma girişimleri yerel topluluklarla çatışma yarattı. Bu vaka, Suriye'de yalnız büyük devletler ve Haçlılarla ilişkiye bakmanın yetersizliğini gösterir. Cemaatin kalıcılığı köy, kabile ve yerel seçkinlerle kurduğu ilişkiye de bağlıydı. Behrâm'ın Barak b. Cendel'in öldürülmesiyle ilişkilendirilmesi ve ardından kardeşi Dahhâk b. Cendel öncülüğündeki karşı saldırı, yerel kan davası ile mezhep-siyaset çatışmasının iç içe geçtiğini düşündürür. Yerel aktörler ne pasif nüfus ne de büyük devletlerin basit uzantısıydı.²⁵⁸

²⁵⁶ IIS, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria'; Peter Willey, *Eagle's Nest, Suriye kalelerinin işlevi*.

²⁵⁷ Ibn al-Qalânîsî; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*; Dimaşk savunması ve Frank tehdidi bağlamı.

²⁵⁸ Ibn al-Qalânîsî; Elisséeff, *Nûr ad-Din, II; Wâdî al-Taym kabile ve mezhep coğrafyası için erken Suriye tarih çalışmaları*.

67.35. 522/1128 Behrâm'ın Ölümü: Güney Suriye Projesinin İlk Büyük Darbesi. Behrâm ed-Dâî 522/1128'de Wâdî't-Teym'de yerel güçlerle çatışma sırasında öldürüldü. İbnü'l-Kalânîsi'ye dayanan anlatılar, Nizârî kuvvetlerin ağır yenilgiye uğradığını ve Behrâm'ın başının Kahire'ye gönderildiğini aktarır; Fâtımî-Müsta'li çevrenin rakip Nizârî liderin ölümüne sevinmesi, İsmâîlî iç ayrışmanın siyasî hafızada sürdüğünü gösterir. Behrâm'ın ölümü, Alamut'tan gönderilen baş dâînin mutlak askerî üstünlüğe sahip olmadığını açıkça ortaya koyar. Yerel kabile ağı, coğrafya ve meşruiyet olmadan kale merkezli güç kırılğan kalabilirdi. Bununla birlikte dâvet liderliği kesilmedi; İsmâîl el-Acemî Bâniyâs ve Dımaşk çevresindeki yapıyı devraldı. Kurucu/baş dâî ölümü ile cemaatin kurumsal sona erişti aynı şey değildir.²⁵⁹

67.36. İsmâîl el-Acemî: Behrâm Sonrası Süreklilik ve Daralan Hareket Alanı. Behrâm'ın ardından Suriye Nizârîlerinin liderliği İsmâîl el-Acemî'ye geçti. O, Bâniyâs'taki üssü ve el-Mezdekânî ile saray bağlantısını sürdürmeye çalıştı; fakat 1128'de Tuğtegin'in ölümü siyasî koruma zeminini kökten değiştirdi. Yeni hükümdar Böri, babasının Nizârî politikasını devam ettirmek zorunda değildi ve şehirdeki anti-Nizârî çevreler daha etkili hale geldi. İsmâîl'in dönemi bu nedenle genişlemeden çok savunma ve kriz yönetimi safhasıdır. Kaynaklar onu bazen büyük komplo anlatılarının merkezine yerleştirir; ancak onun bütün Dımaşk siyasetini kontrol ettiği veya Franklarla şehri teslim etmek üzere kesin anlaşma yaptığı iddiaları dikkatle derecelendirilmelidir. En güvenli sonuç, Nizârî konumunun Tuğtegin sonrası hızla kırılğanlaştığıdır.²⁶⁰

67.37. Tuğtegin'in Ölümü ve Böri'nin İktidarı: Bir Kez Daha Patronaj Halefiyeti. 522/1128'de Tuğtegin'in ölümü, Halep'te Rıdvân'ın ölümüyle yaşanan kurumsal problemi Dımaşk'ta tekrar etti. Böri başlangıçta vezir el-Mezdekânî'yi görevde tuttu ve Nizârîleri hemen tasfiye etmedi; fakat yönetim içindeki askerî ve şehirli çevrelerin baskısı giderek arttı. Bu durum siyasî himayenin kişisel değil kurumsal güvenceye bağlanmadığında ne kadar kırılğan olduğunu bir kez daha gösterir. Nizârîler iki büyük şehirde benzer desen yaşadı: güçlü hükümdar döneminde D2-D3 himaye, halefiyet sonrası artan şüphe,

²⁵⁹ *Ibn al-Qalânîsi; Elisséeff, Nûr ad-Din, II; Daftary, The Isma'ilis: Behrâm'ın 522/1128 Wâdî al-Taym'da ölümü.*

²⁶⁰ *Ibn al-Qalânîsi; Daftary, The Isma'ilis; Ismâ'il al-'Ajami'nin Behrâm sonrası liderliği ve Bâniyâs dönemi.*

ardından D5-D6 tasfiye. Bu tekrar, Suriye dâvetinin 1129 sonrasında neden şehir merkezlerinden vazgeçip kendi kale coğrafyasına yöneldiğini açıklayan ana yapısal faktördür. Dağlık teritoryal merkez, patron değişimine karşı daha bağımsız güvenlik üretir.²⁶¹

67.38. 17 Ramazan 523 / 4 Eylül 1129: el-Mezdekânî'nin Öldürülmesi ve Tasfiye Sinyali. Böri'nin 17 Ramazan 523/4 Eylül 1129'da vezir el-Mezdekânî'yi sarayda öldürtmesi, Dimaşk Nizârîlerine yönelik genel tasfiyenin başlangıç işareti oldu. İbnü'l-Kalânîsi olaya yakın bir şehirli tanık çevresinden ayrıntılı anlatı verir. Vezirin başının teşhir edilmesi, eylemin yalnız saray içi görev değişikliği değil, kamuya yönelik siyasî mesaj olduğunu gösterir. Ardından ahdâs milisi ve şehir kalabalıkları Nizârîlere yöneldi. Kaynaklarda el-Mezdekânî'nin Franklarla Dimaşk'ı teslim etmeye yönelik komplosundan söz edilir; ancak bu iddianın hasım siyasal bağlamı nedeniyle 'kanıtlanmış ihanet planı' diye sunulması doğru değildir. Güvenli tarihsel çekirdek, vezirin Nizârî patronajı nedeniyle hedef alındığı ve ölümünün kitlesel şiddeti tetiklediğidir.²⁶²

67.39. 523/1129 Dimaşk Katliamı: Olay Kesin, Kurban Sayısı Değişken. el-Mezdekânî'nin öldürülmesinin ardından Dimaşk'ta Nizârîlere karşı geniş çaplı katliam ve yağma gerçekleşti. Şehir milisi ahdâs, askerî yetkililer ve kalabalıklar Nizârî evlerini ve dârü'd-da'veyi hedef aldı; bazı önde gelen mensuplar surlarda teşhir edilerek öldürüldü. Kaynaklar kurban sayısını altı bin, on bin ve daha yüksek rakamlarla verir. Bu rakamları tek bir kesin sayı halinde kullanmak doğru değildir; ortaçağ kroniklerinin toplu şiddet sayıları sıklıkla retorik büyütme ve farklı kapsam tanımları içerir. Buna rağmen 'sayı belirsiz' demek olayı küçültmez: Dimaşk Nizârî topluluğu ağır biçimde tasfiye edildi ve şehirdeki açık kurumsal varlığını kaybetti. Olay, cemaat tarihinin en büyük kentsel kırılmalarından biridir.²⁶³

67.40. Bâniyâs'ın Franklara Teslimi: Hayatta Kalma Pazarlığı, Doktriner İttifak Değil. Dimaşk katliamının ardından İsmâil el-Acemî ve hayatta kalan Nizârîlerin bir bölümü Bâniyâs'ı Franklara teslim ederek Latin topraklarında

²⁶¹ *Ibn al-Qalânîsi; Daftary, The Isma'îlis; Tuğtegin'in 522/1128 ölümü ve Böri'nin halefliği.*

²⁶² *Ibn al-Qalânîsi, Dbayl, 523 olayları; Elisséeff, Nûr ad-Dîn, II: 17 Ramazan 523/4 Eylül 1129 al-Mazdaqânî'nin öldürülmesi.*

²⁶³ *Ibn al-Qalânîsi; Ibn al-Athîr; Daftary, The Isma'îlis; 1129 Dimaşk katliamı için kaynaklardaki 6.000-10.000 ve daha yüksek rakamların ihtiyatlı karşılaştırması.*

sığınma aradı. Aynı sırada Haçlı orduları Dımaşk üzerinde baskı kuruyordu. Bu olay, polemik literatürde ‘Nizârîlerin İslam şehrini Haçlılara satması’ şeklinde genişletilmiştir. Daha dikkatli okuma, ağır tasfiye ve yerel kabile tehdidi altındaki küçük bir cemaatin güvenli çıkış karşılığında elindeki kaleyi devrettiğini gösterir. Bu karar doktriner Hristiyan ittifakı veya kalıcı Frank yanlılığı değildir. Suriye Nizârî dış politikasında bundan sonra da Franklarla savaş, haraç, ittifak ve diplomasi dönüşümlü görülecektir. Dış ilişki, cemaatin güvenlik koşullarına göre değişen D/P stratejisidir.²⁶⁴

67.41. Böri’ye 525/1131 Suikastı: Misilleme Güçlü, Dımaşk Konumu Geri Gelmedi. Dımaşk tasfiyesinden yaklaşık iki yıl sonra Böri, muhafızları arasına sızan iki fedâî tarafından ağır yaralandı ve 1132’de bu yaraların sonuçlarıyla öldü. Nizârî bağlantısı güçlüdür ve olay 1129 katliamına karşı misilleme olarak yorumlanmaya elverişlidir. Ancak operasyonun ayrıntılı emir zinciri ve failerin Alamut’tan mı yoksa Suriye ağından mı doğrudan gönderildiği konusunda kaynak derecesi korunacaktır. En önemli sonuç, hedefli şiddetin siyasî intikam üretmesine rağmen kaybedilmiş şehir tabanını geri getirmemesidir. Dımaşk Nizârîleri eski dârü’-d-da‘ve ve patronaj konumlarına dönemedi. Bu vaka, fedâiliğin stratejik sınırını açıkça gösterir: bir hükümdarı ortadan kaldırmak veya yaralamak, sosyal taban, kale ağı ve idarî kurumların yerini otomatik olarak doldurmaz.²⁶⁵

İddia / mesele	En güçlü kanıt	Bu eserde hüküm	Kısa devre yasağı
Rıdvân Nizârî oldu	Hasım kronikler + patronaj verisi	Himaye güçlü, dönüşüm kesin değil	Himaye = intisap denmez
Halep dârü’-d-da‘vesi gizli hücreydi	Şehir merkezi kayıtları	Korunan görünür kurum	Bina = tüm öğreti açık denmez
Efâmiye Nizârîlerin ilk Suriye devletiydi	Kısa kale hâkimiyeti	Geçici teritoryal deneme	Tek kale = devlet sayılmaz
1113’te Suriye Nizârîliği bitti	Sonraki Halep ve başka ağlar	Açık merkez çöktü, ağ sürdü	Tasfiye = yok oluş denmez
Dımaşk’ı Franklara teslim komposu kesindir	Hasım şehir kronikleri	Komplo iddiası var, kesinlik sınırlı	Polemik = kanıtlanmış plan denmez
1129’da tam 6.000 kişi öldü	Değişken kronik rakamları	Büyük katliam kesin, sayı yaklaşık	Tek kesin rakam dayatılmaz
Bâniyâs’ın devri ihanet kanıtıdır	Sığınma ve kale teslimi	Hayatta kalma pazarlığı	Doktriner Frank ittifakı denmez
Kadmûs ve Kehf yalnız zorla alındı	Satın alma/devir kayıtları	Müzakere ve satın alma önemli	Nizârî yayılma = suikast denmez

²⁶⁴ IIS, ‘The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria’, *Ibn al-Qalânîsî; Daftary, The Isma‘îlis: Bâniyâs’ın Franklara teslimi ve sığınma.*

²⁶⁵ *Ibn al-Qalânîsî; Ibn al-Athîr; Daftary, The Isma‘îlis: Böri’ye 525/1131 saldırı ve 526/1132 ölümü; emir zinciri konusunda ihtiyat.*

İddia / mesele	En güçlü kanıt	Bu eserde hüküm	Kısa devre yasağı
Masyaf bütün Suriye'nin tek merkeziydi	Kale ağı ve baş dâî ikametleri	En önemli merkezlerden biri	Modern tek başkent modeli kurulmaz
William'ın 60.000'i nüfus sayımıdır	Latin dış gözlem	Algı ve ölçek göstergesi	Kesin demografi sayılmaz
Nizârîler Frankların doğal müttefikiydi	Savaş + ittifak + haraç örnekleri	Pragmatik ilişki	Sabit mezhep cephesi kurulmaz
Suriye Alamut'tan günlük yönetiliyordu	Atama bağı + yerel kararlar	Nihai otorite merkezi, icra yerel	Tam merkezi komuta varsayılmaz

67.42. Halep ve Dımaşk Deneyimlerinin Ortak Dersi: Şehir Himayesi Yapısal Olarak Kırılındı. Halep ve Dımaşk deneyimleri birbirine şaşırtıcı ölçüde benzer. Her iki kentte Nizârîler güçlü bir hükümdar ve/veya vezir himayesinde görünür dâvet merkezi kurdu; yerel siyasette etkili oldu ve dış tehditlere karşı yararlı ortak haline geldi. Her iki durumda da patronun ölümü veya siyaset değişimi şehirli Sünnî muhalefet, askerî çevreler ve merkezi baskıyla birleşerek tasfiyeye dönüştü. Bu desen, 1129 sonrasında stratejik düşüncenin neden kökten değiştiğini açıklar. Kalıcı cemaat güvenliği için kendi savunma coğrafyası, yerel üretim ve birden çok kale gerekiyordu. Şehir ağları tamamen terk edilmedi; fakat siyasî merkezin artık bir melik veya atabegin sarayında değil, Nizârîlerin doğrudan kontrol ettiği dağ kalelerinde bulunması hedeflendi. Bu dönüşüm K3 savunmadan P4'e yaklaşan teritoryal kurumsallaşmaya geçiştir.²⁶⁶

67.43. Üçüncü Evre: 1129 Sonrası Şehirlerden Cebelü'l-Bahrâ'ya Çekilmek. Dımaşk bozgunundan sonra Suriye Nizârîleri faaliyetlerinin ağırlığını büyük şehirlerden kıyı dağlarına kaydırды. Cebelü'l-Bahrâ, Hama ile Akdeniz kıyısı arasında sarp geçitler, küçük yerel hanedanlar ve ele geçirilmesi güç kaleler barındırıyordu. Haçlılar kıyı ovasında ve bazı kenar kalelerde güçlü olsalar da dağlık çekirdeği tam denetleyememişti. Bu coğrafya Nizârîlere hem savunma hem de Antakya-Tripoli-Hama hatları arasında siyasî manevra imkânı verdi. 1130'lardan itibaren dâvetin hedefi tek kale değil, karşılıklı destek sağlayan yerleşik bir ağ kurmaktı. Böylece Suriye Nizârî tarihinde merkezî şehir himayesi dönemi sona ererken, daha dayanıklı fakat küçük ölçekli 'kale-cemaat' modeli doğdu. Bu model Sinân döneminde daha da güçlenecektir.²⁶⁷

67.44. Cebelü'l-Bahrâ'nın Coğrafyası: Savunma, Ulaşım ve Küçük Siyasî Birimler. Cebelü'l-Bahrâ, modern Cebelü'l-Ensâriyye kıyı dağlarının tarihsel

²⁶⁶ Daftary, *The Isma'ilis, Halep ve Dımaşk dönemleri*; bu iki patronaj modelinin karşılaştırması bu eserin kurumsal sentezidir.

²⁶⁷ Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 153; IIS, *'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria': 1129 sonrası Jabal Bahra'ya geçiş.*

adlandırmalarından biridir. Bölgenin dik vadileri, ormanlık ve kayalık arazi yapısı, kıyı ile iç plato arasında sınırlı geçiş noktaları büyük düzenli orduların hareketini zorlaştırıyordu. Aynı coğrafya, küçük kalelerin birbirine haber ve destek verebildiği bölgesel savunma sistemine elverişliydi. Ancak ‘erişilemez dağlar’ romantizmi abartılmamalıdır: kaleler su, tahıl, insan gücü ve pazar bağlantılarına ihtiyaç duyuyordu. Nizârîlerin başarısı yalnız topoğrafyanın hediyesi değil; satın alma, yerel ittifak, tahkimat ve çevre köylerle kurulan ekonomik ilişkinin sonucuydu. Bu yüzden kale ağı hem askerî mimari hem de cemaat ekonomisi olarak incelenmelidir.²⁶⁸

67.45. Nusayrî/Alevî Yerel Çevrelerle İlişki: Ortak Dağ Coğrafyası, Aynı Cemaat Değil. Cebelü'l-Bahrâ ve çevresi Nusayrî toplulukların da önemli tarihsel yaşam alanlarından biriydi. Nizârîlerin bu bölgeye yerleşmesi, iki ezoterik/Şîî topluluğu otomatik olarak aynı mezhep veya birleşik siyasî blok yapmaz. Kaynaklar bazı kalelerin daha önce Nusayrî veya yerel hanedan çevreleriyle ilişkili olduğunu, kimi zaman işbirliği ve kimi zaman rekabet yaşandığını düşündürür. Ortak coğrafya, dış baskı ve bazı sembolik benzerlikler tarihsel temas için zemin oluşturabilir; fakat doktrin, imamet silsilesi ve örgüt aidiyeti ayrıdır. Bu eser ‘Nizârîler Nusayrîlerden kaleleri aldı, dolayısıyla Nusayrîlik Nizârîliğin koludur’ gibi soy zincirlerini reddedecektir. Sosyal komşuluk ile kurum sürekliliği aynı kanıt değildir.²⁶⁹

67.46. Ebü'l-Feth ve Yeniden Örgütlenme: 1130’ların Sessiz Kuruculuk Safhası. 1129 sonrasındaki birkaç yıl kaynaklarda görece sessizdir; bu durum Nizârîlerin faaliyetlessiz kaldığını değil, şehir olaylarına göre daha az görünür bir yeniden yapılanma yürüttüğünü düşündürür. Modern sentezler Ebü'l-Feth adlı bir liderin Cebelü'l-Bahrâ’da dâveti topladığını ve ilk kalıcı kalelerin edinilmesinde rol oynadığını aktarır. Bu dönemde hedefli şiddetten çok güvenli toprak, kale satın alma ve yerel ilişkiler öne çıkar. Kaynak sessizliği nedeniyle Ebü'l-Feth’in tam biyografisi, Alamut’la haberleşme biçimi ve bütün kalelerin tek komutayla edinildiği kesinleştirilemez. Buna rağmen sonuç açıktır: 1130’ların

²⁶⁸ *Cahen, La Syrie du Nord; Willey, Eagle’s Nest; Daftary, ‘The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria’, Jabal Babra coğrafyası.*

²⁶⁹ *Daftary, The Isma‘îlis; erken Suriye kaleleri ve Nusayrî komşuluğu için Peter Willey, Eagle’s Nest; kurum sürekliliği ile sosyal komşuluk ayrımı bu eserin yöntemiştir.*

başından 1140'a kadar kısa sürede Suriye Nizârîleri, 1129'da dağıtılmış şehir cemaatinden savunulabilir dağlık teritoryal ağa dönüşmüştür. Kurumsal direnç, görünür dramatik eylemlerden çok bu sessiz inşa döneminde oluştu.²⁷⁰

67.47. 527/1132-33 Kadmûs'un Satın Alınması: İlk Kalıcı Dağ Kalesi.

Suriye Nizârîlerinin Cebelü'l-Bahrâ'daki ilk kalıcı büyük kazanımı Kadmûs oldu. Kaynaklar kalenin 1132-33 civarında yerel hâkim Seyfû'l-Mülk b. Amrûn çevresinden satın alındığını aktarır. Satın alma yoluyla edinim, Nizârî teritoryal genişlemenin yalnız gizli sızma ve suikastla gerçekleşmediğini göstermesi bakımından çok önemlidir. Küçük yerel hanedanlar arasındaki miras ve rekabet sorunları, Nizârîlere para ve pazarlık yoluyla kale edinme fırsatı veriyordu. Kadmûs daha sonra baş dâîlerin ikamet ettiği önemli merkezlerden biri haline geldi. 'Satın alma' işlemi modern tapu devri gibi anlaşılmamalıdır; ortaçağ hâkimiyet hakları, yerel bağlılık ve askerî güç iç içeydi. Yine de olay, gönüllü siyasî-ekonomik transferin güçlü tarihsel örneğidir.²⁷¹

67.48. Kehf Kalesi: Sığınak, Liderlik Merkezi ve Sinân Öncesi Ana

Üslerden Biri. Kadmûs'tan kısa süre sonra Kehf Kalesi de Nizârîlerin kontrolüne geçti. Yerel hanedan içi çekişmenin kale devrini kolaylaştırdığı aktarılır. Kehf'in sarp ve daha korunaklı konumu, onu yalnız askerî sığınak değil dâvet liderliğinin önemli ikamet noktalarından biri yaptı. Sinân'ın Suriye'ye gelişinde önce burada kalması ve önceki lider Ebû Muhammed ile ilişkisinin Kehf çevresinde kurulması, kalenin kurumsal önemini doğrular. Bununla birlikte Masyaf'ın daha sonra öne çıkması Kehf'in önemini ortadan kaldırmadı; Suriye Nizârî sistemi tek başkentli devlet modelinden çok çok-merkezli kale ağıdır. Bir kalenin baş dâî ikametgâhı olması bütün idarî, dinî ve askerî işlerin yalnız oradan yönetildiği anlamına gelmez.²⁷²

67.49. 531/1136-37 Harîbe'nin Alınması: Frank Garnizonuna Karşı Yerel Başarı. 1136-37 civarında Harîbe/Khariba kalesindeki Frank

²⁷⁰ Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*; IIS Suriye özeti; *Abu'l-Fath liderliğinin ayrıntılarındaki kaynak sınırlılığı özellikle korunmuştur.*

²⁷¹ IIS, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria'; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 153: *Qadmûs'un 1132-33'te satın alınması.*

²⁷² IIS, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria'; Daftary, *The Isma'ilis; al-Kahf için Willey, Eagle's Nest ve Suriye kale araştırmaları.*

garnizonunun yerel Nizârîler tarafından çıkarılması, dağlık teritoryal safhanın yalnız satın alma değil askerî mücadele de içerdiğini gösterir. Kaynaklar olayın ayrıntılarında sınırlıdır; dolayısıyla kuvvet büyüklüğü, kuşatma süresi veya doğrudan Alamut emri gibi unsurlar uydurulmayacaktır. Güvenli sonuç, Nizârîlerin Cebelü'l-Bahrâ'daki Frank varlığını geriletip kale ağını genişletmesidir. Bu gelişme, Haçlıların Suriye kıyı dağlarının çekirdeğinde kalıcı egemenlik kurmakta zorlandığını da yansıtır. Nizârîler, büyük devlet ordusuna sahip olmadan coğrafi avantaj, yerel topluluk ve kaleler arası destekle teritoryal alan yaratabildi. Harîbe olayı 'Nizârîler Frankların doğal müttefikiydi' tezini de açıkça çürütür.²⁷³

67.50. 535/1140-41 Masyaf'ın Ele Geçirilmesi: Suriye Nizârî Kurumsallaşmasının Eşiği. Masyaf'ın 535/1140-41 civarında Nizârî kontrolüne geçmesi, Suriye dâvetinin teritoryal kurumsallaşmasında en önemli eşiklerden biridir. Kale Hama'nın batısında, iç bölge ile kıyı dağları arasındaki yolları denetleyen stratejik konumdaydı. Nizârîler Masyaf'ı ele geçirdikten sonra tahkimatı geliştirdi ve burası çoğu dönemde Suriye baş dâiliğinin merkezi olarak öne çıktı. Ancak '1140'ta bağımsız Masyaf Devleti kuruldu' demek anakroniktir. Suriye Nizârîleri Nizârî imamet otoritesine bağlıydı ve kale ağı çok merkezliydi. Masyaf, başkentten ziyade en önemli bölgesel koordinasyon ve temsil merkezi olarak tanımlanmalıdır. Arkeolojik veriler ve kitabeler sonraki yüzyıllarda kalenin sürekli güçlendirildiğini gösterir; mevcut mimarinin tümünü 1140'a tarihlemek doğru değildir.²⁷⁴

67.51. 'Kılâ'ü'd-Da've': Masyaf, Havâbî, Rusâfe, Menîka ve Diğer Kaleler. Masyaf'ın edinilmesiyle birlikte Havâbî, Rusâfe, Menîka, Uleyka ve Kulay'a gibi kalelerden oluşan bölgesel ağ şekillendi. Kaynaklar bu merkezleri topluca dâvet kaleleri anlamında kılâ'ü'd-da've olarak anabilecek bir siyasî-dinî coğrafyaya işaret eder. Bütün kalelerin aynı yıl ve aynı yöntemle ele geçirildiği söylenemez; tarihler ve devir biçimleri farklıdır. Ağın esas gücü, tek bir merkez düşüşünde diğerlerinin yaşayabilmesi, yerel üretim ve haberleşme hatlarının dağınık olmasıydı. Bu sistem İran'daki Alamut-Rûdbâr modeline benzerlik taşır fakat

²⁷³ Daftary, *Isma'ilis in Medieval Muslim Societies*, 153; Haçlı garnizonlu Khariba'nın 1136-37'de Nizârîlerce alınması.

²⁷⁴ *Encyclopaedia Iranica*, 'Isma'ilism xv. Nezârî Isma'îli Monuments'; IIS Suriye özeti; Daftary, *The Isma'îlis: Masyaf'ın 535/1140-41'de edinilmesi*.

Suriye'nin daha dar coğrafyası, Haçlı sınırları ve yerel hanedanlarla iç içe oluşu nedeniyle kendine özgüdür. 'Kale ağı' kavramı burada cemaat, ekonomi ve askerî savunmayı birlikte anlatır.²⁷⁵

67.52. William of Tyre'in 'On Kale, Altmış Bin Kişi' Rakamı: Değerli Fakat Sayım Değil. William of Tyre, Suriye Nizârîlerinin yaklaşık on kaleye ve altmış bin kişilik nüfusa sahip olduğunu yazar. Bu tanıklık, Latin dünyasının XII. yüzyılın ikinci yarısında Nizârîleri artık kalıcı bölgesel güç olarak algıladığını göstermesi bakımından önemlidir. Fakat rakamlar modern nüfus sayımı veya idarî envanter değildir. 'Altmış bin' savaşçı sayısı mı, toplam bağlı nüfus mu, tahmin mi, retorik büyüklük ifadesi mi sorusu açıktır. Bu yüzden rakam literatürde aktarılacak fakat kesin demografik veri olarak kullanılmayacaktır. Aynı biçimde 'on kale' belirli bir tarihte Latinlerin bildiği ana merkezleri yansıtabilir; küçük tahkimatlar ve dönemsel el değiştirmeler sayıyı değiştirebilir. Dış gözlem coğrafi ağı doğrular, fakat kesin nicelik üretmez.²⁷⁶

67.53. Alamut ile Suriye Arasındaki Otorite: Bağlılık Var, Yerel İnisiyatif de Var. Suriye Nizârî dâvetinin başındaki liderlerin Alamut'tan gönderildiği veya Alamut'taki imam/hüccet otoritesince onaylandığı güçlü biçimde görülür. Bu bağ, Suriye'yi bağımsız imamet haline getirmez. Bununla birlikte coğrafi mesafe, haberleşme süresi ve Suriye'nin hızlı değişen siyasî dengeleri yerel baş dâîlere geniş takdir alanı bırakmış olmalıdır. Kale satın alma, Franklarla geçici anlaşma, yerel Müslüman emirlerle ittifak ve askerî müdahale gibi kararların her biri için Alamut'tan önceden ayrıntılı emir geldiğini kanıtlayan belge yoktur. En doğru model, nihai imamet ve dâvet meşruiyetinin merkezî; günlük diplomasi ve güvenlik yönetiminin önemli ölçüde yerel olduğu çok katmanlı otoritedir. Bu model Sinân döneminde daha görünür hale gelecektir.²⁷⁷

67.54. Zengîler ve Franklarla İlişki: Mezhep Cephesi Değil Güç Dengesi. 1140'larda Suriye Nizârîleri artık kendi kalelerine sahip küçük teritoryal

²⁷⁵ IIS, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria'; Willey, *Eagle's Nest; Khawabi, Rusafa, Maniqa, Qulay'a ve diğer qila 'al-da'wa*.

²⁷⁶ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 153; 10 kale ve 60.000 nüfus rakamı modern sayım değil dış tahmindir.

²⁷⁷ Daftary, *The Isma'ilis; A Short History of the Ismailis*; Suriye baş dâîlerinin Alamut tarafından atanması ve yerel inisiyatif üzerine modern Ismaili historiography.

aktördü ve çevresinde Zengîler, Antakya Prenslığı, Trablus Kontluğu ve yerel emirler bulunuyordu. Zengî hanedanının Suriye'yi merkezileştirme girişimi, Nizârî bağımsızlığı açısından güçlü tehdit yaratıyordu. Buna karşılık Frank komşularla ilişki tek yönlü değildi: Nizârîler kimi kalelerde Franklarla savaşıırken, daha güçlü Zengî baskısına karşı geçici ittifak da kurabildi. Bu dış politika 'Müslümanlara ihanet' veya 'Hristiyanlarla doğal ittifak' gibi ahlâkî şemalarla açıklanamaz. Küçük teritoryal cemaat, varlığını sürdürmek için rakip büyük güçler arasında denge kuruyordu. D kodu aynı on yıl içinde çatışma, haraç, ittifak ve tarafsızlık arasında değişebilir.²⁷⁸

67.55. 544/1149 İnâb: Ali b. Vefâ ile Raymond'un İttifakı ve Nüreddin'e Karşı Savaş. 29 Haziran 1149'daki İnâb savaşında Antakya Prensi Raymond'un yanında Nizârî lider Ali b. Vefâ ve ona bağlı kuvvetler de Nüreddin Mahmud Zengî'ye karşı savaştı; Raymond ve Ali savaşta öldürüldü. Bu olay Suriye Nizârî pragmatizminin en açık örneklerinden biridir. Bir Şîî Müslüman cemaatin Frank prensiyle Sünnî Zengî hükümdara karşı ittifakı, modern mezhep veya medeniyet bloklarını ortaçağa taşımamamız gerektiğini gösterir. Nizârîler açısından Zengî merkezileşmesi kalelerinin özerkliğine daha yakın ve güçlü tehditti. Bununla birlikte İnâb ittifakı kalıcı Nizârî-Frank birliği değildir; sonraki dönemlerde çatışma ve haraç ilişkileri görülecektir. Ali b. Vefâ'nın ölümünden sonra Suriye dâvet liderliği yeniden düzenlenmiş ve Şeyh Ebû Muhammed dönemi Sinân'ın gelişine kadar sürmüştür.²⁷⁹

67.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Suriye Modelinin Kurumsal Mantiğı. 1100-1150 arasındaki Suriye Nizârî tarihi, başarısız şehir patronajından dayanıklı kale-cemaat modeline geçişin örneğidir. Halep ve Dımaşk'ta görünür dâvet merkezleri hükümdar desteği sayesinde hızla büyüdü fakat patronaj değişince toplu tasfiyeye uğradı. 1129 sonrası Cebelü'l-Bahrâ'ya yöneliş, Kadmûs, Kehf ve Masyaf çevresinde kendi savunma, yerleşim ve haberleşme coğrafyasını üretti. Bu yeni yapı Alamut'a imamet bakımından bağlı fakat günlük siyasette yerel inisiyatif kullanan bölgesel bir merkezdi. Franklar, Zengîler, yerel Müslüman

²⁷⁸ Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 'The Syrian Ismailis and the Crusaders'; Marshall Hodgson, *The Order of Assassins* (The Hague: Mouton, 1955), Suriye güç dengesi.

²⁷⁹ Ibn al-Qalânîsi; William of Tyre; Daftary, *The Isma'îlîs*; 29 Haziran 1149 İnâb ve 'Ali b. Vefâ'nın Raymond of Poitiers ile Nûr al-Dîn'e karşı ittifakı.

emirler ve dağ topluluklarıyla ilişkiler sabit mezhep cepheleri değil değişken güvenlik dengeleri üzerinden yürüdü. Aşağıdaki matris, Bölüm 68’de Reşîdüddin Sinân’ın bu altyapıyı nasıl yeniden örgütlediğini ölçmek için karşılaştırma zemini oluşturur.²⁸⁰

Boyut	Bölüm 67 — Suriye Nizârilinde görünüm
1. Analiz nesnesi	1100-1150 arasında Halep, Dimaşk ve Cebelü'l-Bahrâ ekseninde Nizârî dâvetin bölgesel kurumsallaşması.
2. Dönemlendirme	Halep şehir himayesi; Dimaşk-Bâniyâs güney safhası; 1129 sonrası dağ-kale ağı.
3. İmamet bağı	Nizârî imamet/Alamut meşruiyetine bağlılık; Suriye bağımsız imamet değildir.
4. Liderlik	Hakîm el-Müneccim, Ebû Tâhir, Behrâm, İsmâil el-Acemî, Ebû'l-Feth, Ali b. Vefâ ve Ebû Muhammed gibi yerel baş dâiler.
5. Şehir modeli	Dârü'd-da've + hükümdar/vezir himayesi; hızlı büyüme fakat halefiyette kırılganlık.
6. Kale modeli	Kadmûs, Kehf, Masyaf ve diğer qila' al-da'wa ile savunulabilir teritoryal ağ.
7. Üyelik/tabana	İranlı dâiler + yerel Şii/İsmâîlî ve kırsal dönüşümler; Şii nüfus otomatik Nizârî üyelik değildir.
8. Bilgi rejimi	Dâvet ve ta'lim K1-K2 seçiciliği; takip dönemlerinde kimlik/haberleşme K3'e çıkar.
9. Güvenlik	1113 ve 1129 tasfiyeleri şehir modelini savunmacı kapalılığa ve dağ coğrafyasına iter.
10. Hedefli şiddet	Gerçek siyasî araç; cemaat örgütlenmesinin bütünü değildir ve azmettirici ayrı kanıtlanır.
11. Ekonomi	Şehir patronajı, kale satın alma, yerel üretim ve haraç/gelir düzenleri; tek finans modeli yok.
12. Coğrafya	Halep-Cebelü's-Sümmâk geçici ağından Cebelü'l-Bahrâ'nın kalıcı dağ sistemine geçiş.
13. Yerel toplum	Sünnî kentliler, Nusayrî/Dürzî/kabile çevreleri ve yerel hanedanlarla işbirliği/rekabet.
14. Frank ilişkisi	Savaş, fideye, sığınma ve ittifak aynı repertuvarda; doğal dostluk veya sürekli düşmanlık yok.
15. Müslüman devletlerle ilişki	Rıdvân/Tuğtegin himayesinden Böri tasfiyesine, Zengî baskısından yerel ittifaka değişken.
16. Kapalılık (K)	Himaye döneminde K1-K2; tasfiye döneminde K3; somut operasyonlarda sınırlı K4.
17. Siyasallaşma (P)	Şehir döneminde P2-P3; kale ağıyla teritoryal P4'e yaklaşan bölgesel yapı.
18. Devlet ilişkisi (D)	D2-D3 himaye, D5-D6 tasfiye/savaş, gerektiğinde D3-D4 pazarlık ve ittifak.
19. Kaynak problemi	Sünnî şehir kronikleri, Latin anlatıları ve sınırlı iç kaynaklar çapraz okunur; sayılar derecelendirilir.
20. Tarihi için kural	Suriye'yi Alamut'un kopyası, Nizârilî Frankların doğal müttefiki veya bütün Şii dağ nüfusunu tek cemaat sayma.

²⁸⁰ Genel sentez için Daftary, *The Isma'ilis*, 331-352; IIS, *The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria*; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*; Willey, *Eagle's Nest*.

BÖLÜM 68 — REŞİDÜDDİN SİNÂN

Alamut'tan Kehfe: Karizma, Kıyâma, Fedâvîlik, Diplomasi ve “Dağın Şeyhi” Efsanesinin Tarihsel Sınırları

68.1. Tarihsel Sinân ile Efsanevi ‘Dağın Şeyhi’ni Ayırmak. Reşîdüddin Sinân, Suriye Nizârî tarihinin en görünür şahsiyetidir; fakat onun hakkında oluşan bilgi tabakaları aynı güvenilirlikte değildir. XII. yüzyılın gerçek dâisi, kale yöneticisi, diplomat ve siyasî aktörü ile daha sonraki menâkıbnâmelerde keramet sahibi, düşmanlarının zihnini okuyabilen ve mutlak itaat üreten ‘Dağın Şeyhi’ figürü birbirinden ayrılmalıdır. Bu bölüm Sinân’ın tarihsel biyografisini yalnız efsane ayıklaması olarak değil, Suriye Nizârî cemaatinin bölgesel özerklik, kale ağı, fedâilik ve değişken diplomasi üretme kapasitesini açıklayan kurumsal bir vaka olarak ele alır. Temel kural şudur: olayın yakın kaynaklarla doğrulanması, o olaya yüzyıllar sonra eklenen mucizevi açıklamayı doğrulamaz.²⁸¹

68.2. Adı, Nisbesi ve Unvanı: Reşîdüddin Sinân Kimdir? Modern araştırmada Reşîdüddin Sinân b. Selmân veya Süleymân b. Muhammed, Ebü’l-Hasan el-Basrî olarak tanımlanır. ‘Reşîdüddin’ bir şeref unvanıdır; ‘el-Basrî’ ise güney Irak kökenini işaret eder. Batı kaynaklarının ‘Old Man of the Mountain’ diye çevrilen unvanı onun gerçek Arapça resmî makam adı değildir. Bu ayrım önemlidir: Sinân’ın kendi tarihsel kimliği Nizârî dâî ve Suriye cemaat liderliğiyle kurulurken, Latin dünyası onu daha sonra bütün ‘Assassin’ efsanesini temsil eden egzotik bir hükümdar tipine dönüştürdü. Eserde bundan böyle ‘Dağın Şeyhi’ ifadesi yalnız Batılı dış adlandırmanın tarihini anlatırken kullanılacaktır.²⁸²

68.3. Kaynak Hiyerarşisi: İbnü’l-Adîm Geleneği, Latin Kronikleri ve Ebû Firâs. Sinân’ın biyografisi için doğrudan çağdaş bir kişisel arşive sahip değiliz. En önemli Müslüman biyografik çekirdek, İbnü’l-Adîm’in bugün kayıp olan bir cildindeki anlatının daha sonraki aktarımlarında korunur; Bernard Lewis bu malzemeyi Kâmâluddin biyografisi olarak yayımlamıştır. Haçlı dünyası için

²⁸¹ Farhad Daftary, ‘Râsed-al-Din Senân’, *Encyclopaedia Iranica*, 2014; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 367-373. Bölüm 68.1 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁸² Farhad Daftary, ‘Sinân, Rashid al-Din (d. 1193)’, *The Institute of Ismaili Studies / Oxford Dictionary of Islam*; Daftary, ‘Râsed-al-Din Senân’. Bölüm 68.2 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

William of Tyre ve başka Latin yazarları siyasî temaları ve Batılı algıyı aydınlatır. İç Nizârî hafızanın ana metni ise Ebû Firâs'a nisbet edilen, mevcut şekliyle 724/1324'te tamamlandığını bildiren menâkıbnâme'dir. Bu eser Sinân'ın cemaat içindeki kutsal hafızası için eşsizdir; fakat ölümünden yaklaşık 130 yıl sonra yazıldığı için mucize anlatıları doğrudan XII. yüzyıl olay tutanağı sayılmaz.²⁸³

68.4. Doğum Yeri ve Tarih: Basra Yakınındaki Akrü's-Sûdân. Sinân'ın doğumu kesin bir yıla indirgenemez. Modern sentezler onu 520'ler/1126-1135 aralığında, Basra yakınındaki Akrü's-Sûdân adlı köyde doğmuş kabul eder. Bu geniş tarih aralığı, kaynakların ayrıntılı doğum kaydı vermemesinden kaynaklanır ve '1126 kesin doğum yılıdır' gibi bir kesinleştirme yapılmayacaktır. Güney Irak kökeni, onun daha sonra Suriye'de kazandığı liderlik konumunun yerel bir hanedan mirası olmadığını da gösterir. Sinân'ın otoritesi doğduğu aileye ait teritoryal güçten değil, dâvet içindeki eğitim, atama, karizma ve sonrasında kurduğu bölgesel siyasî ağdan doğmuştur.²⁸⁴

68.5. Aile Çevresi: İmâmî Şiilikten Nizârî İsmâîlîliğe. Kaynaklar Sinân'ın İmâmî Şiî bir aile çevresinde yetiştiğini, gençliğinde Nizârî İsmâîlîliğe geçtiğini bildirir. Bu biyografik hat, Nizârî mensubiyetin yalnız aileden otomatik geçen kapalı bir kimlik olmadığını gösteren önemli bir örnektir. Dönüşümün tam tarihi, onu ikna eden kişinin kimliği ve hangi metinlerin belirleyici olduğu aynı açıklıkta bilinmez. Dolayısıyla sonradan menâkıbnâmeye giren ayrıntılı 'uyanış' sahneleri tarihsel çekirdeğin yerine konulmayacaktır. Cemaat sosyolojisi bakımından Sinân'ın örneği, eğitilmiş bir Şiî gencin dâvet yoluyla yeni imamet çizgisine katılabildiğini ve daha sonra çok yüksek yöneticilik konumuna ulaşabildiğini gösterir.²⁸⁵

68.6. Basra'da Öğretmenlik: Liderlik Öncesi Eğitimci Kimliği. Suriye'ye gelişinden önce Sinân'ın Basra çevresinde öğretmenlik yaptığına dair güçlü bir

²⁸³ Bernard Lewis, 'Kamāl al-Dīn's Biography of Rāshid al-Dīn Sinān', *Arabica* 13 (1966): 225-267; Farhad Daftary, 'Rāšed-al-Dīn Senān', source discussion. Bölüm 68.3 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daba geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁸⁴ Farhad Daftary, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria and the Near East', *The Institute of Ismaili Studies*; Daftary, *The Ismā'īlīs*, 367-373. Bölüm 68.4 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daba geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁸⁵ John Phillips, 'Masbhad Rāshid al-dīn Sinān: A 13th-century Ismā'īlī monument in the Syrian Jabal Anṣariya', *Journal of the Royal Asiatic Society* 116/1 (1984): 19-37. Bölüm 68.5 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daba geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

gelenek vardır. Bu ayrıntı onun yalnız askerî stratejist veya fedâîlerin yöneticisi olarak tasvir edilmesini bozar. Dâvet liderliğinin önemli bir boyutu metin, öğretim, tartışma ve insan yetiştirme kapasitesiydi. Daha sonra Kehf'te yerel Nizârîler arasında öğretmen olarak popülerlik kazanması da bu erken eğitimci kimliğiyle uyumludur. Ancak 'medrese hocası' veya resmî eğitim kurumunda belirli bir müfredat okutan kişi gibi modern kurumsal ayrıntılar kaynaklarda yoktur; öğretmenlik, onun ilmî ve pedagojik yeterliliğini gösteren tarihsel bir özellik olarak sınırlandırılacaktır.²⁸⁶

68.7. Alamut'a Yolculuk: Yerel Dâiden Merkezî Eğitim Çevresine. Nizârîliğe katıldıktan sonra Sinân'ın Alamut'a giderek dâvetin merkezinde ileri eğitim aldığı kabul edilir. Bu hareket, Suriye'ye gönderilecek üst düzey bir dâinin yalnız yerel sadakatle değil, merkezî doktrin ve ağ tecrübesiyle yetiştirildiğini gösterir. Alamut'un kütüphane, tartışma ve dâî eğitimi imkânları Bölüm 63'te incelenmişti; Sinân bu kurumsal kapasitenin en görünür insan çıktılarından biridir. Bununla birlikte hangi kitapları hangi sırayla okuduğu veya standart bir 'dâî diploması' aldığı gibi ayrıntılar doğrudan belgelenmiş değildir. Güvenli hüküm, Alamut'un Sinân'ın ileri Nizârî eğitimi ve merkezle bağ kurduğu temel ortam olmasıdır.²⁸⁷

68.8. Hasan II ile Yakınlık: Arkadaşlık Güçlü, 'Okul Arkadaşlığı' Kesin Değil. Sinân'ın Alamut'ta geleceğin imamı Hasan II ile yakın ilişki kurduğu aktarılır. Modern Iranica değerlendirmesi onu Hasan II'nin yakın arkadaşı ve muhtemelen okul arkadaşı olarak niteler; 'muhtemelen' kaydı korunmalıdır. Bu ilişki, Hasan II'nin 557/1162'de liderliği devralmasından hemen sonra Sinân'ı Suriye'ye göndermesini açıklayan güçlü kurumsal bağdır. Ancak bu yakınlık daha sonra Sinân'ın her kararının Hasan II tarafından ayrıntılı biçimde dikte edildiği anlamına gelmez. Atama kaynağı merkezîdir; Suriye'deki karar ortamı ise

²⁸⁶ Bernard Lewis, 'Saladin and the Assassins', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15/2 (1953): 239-245; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 369-372. Bölüm 68.6 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁸⁷ Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), 149-170; Daftary, *The Assassin Legends* (London: I.B. Tauris, 1994), 67-74, 88-127. Bölüm 68.7 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

yereldir. Bu ayırım, Nizârî dâvetin merkezî imamet ile bölgesel dâî inisiyatifini aynı anda nasıl taşıyabildiğini anlamak için önemlidir.²⁸⁸

68.9. 557/1162 Sonrası Suriye'ye Gönderiliş: Atama ile Yerel Meşruiyetin Birleşmesi. Hasan II'nin 557/1162'de Alamut liderliğini üstlenmesinin ardından Sinân Suriye Nizârîlerine gönderildi. Bu olay onun daha baştan Alamut'tan bağımsız bir yerel şeyh olmadığını gösterir. Ancak Suriye'ye gönderilmiş olmak, otomatik olarak aynı gün cemaatin başına geçtiği anlamına da gelmez. Sinân önce mevcut yerel hiyerarşinin içinde kendisine yer açtı, insanlarla ilişki kurdu ve bölgenin siyasî-coğrafi şartlarını tanıdı. Böylece dâvet otoritesi iki aşamada işledi: merkezî görevlendirme meşruiyet sağladı; yerel öğretim, ağ kurma ve güven üretme ise bu meşruiyeti fiilî liderliğe dönüştürdü.²⁸⁹

68.10. Kehf'te İlk Yıllar: Masyaf Değil, Sessiz Öğretim ve Ağ Kurma. Sinân'ın Suriye'deki ilk önemli durağı Kehf Kalesi oldu. Kaynaklar burada yerel Nizârîler arasında öğretmenlik yaptığını ve yüksek popülerlik kazandığını bildirir. Bu safha, onun Suriye'ye gelir gelmez Masyaf'ta 'Dağın Şeyhi' olarak tahta oturduğu şeklindeki popüler görüntüyle uyuşmaz. Kehf, Sinân'ın daha sonra da güçlü biçimde bağlı kalacağı bir merkezdi ve muhtemelen asıl ikametgâhlarından biri olarak Masyaf'tan daha önemliydi. Bu nedenle Sinân dönemi için Masyaf sembolik ve stratejik merkezlerden biri, Kehf ise liderlik, sığınak ve ikamet bakımından eşit derecede kritik bir düğüm olarak ele alınacaktır.²⁹⁰

68.11. Şeyh Ebû Muhammed'in Ölümü: Liderlik Boşluğu ve Halefiyet Krizi. Sinân Suriye'ye ulaştığında cemaatin başında Şeyh Ebû Muhammed bulunuyordu. Onun ölümü sonrasında kaynaklar daha önce görülmemiş halefiyet çekişmelerinden söz eder. Bu ayrıntı, Suriye Nizârîlerinin Alamut'tan tek emir geldiğinde tartışmasız çalışan mekanik bir şube olmadığını gösterir. Yerel

²⁸⁸ William of Tyre, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, bk. XX; Bernard Hamilton, 'The Templars, the Syrian Assassins and King Amalric of Jerusalem', in *The Debate on the Trial of the Templars* (Routledge), source analysis. Bölüm 68.8 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁸⁹ *Encyclopaedia Iranica*, 'İsmâ'îlîsm xv. Nezâri İsmâ'îli Monuments'; Peter Willey, *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria* (London: I.B. Tauris, 2005). Bölüm 68.9 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁹⁰ *Abû Firâs al-Maynaqî, Faşl min al-lafz al-sbarîf*, ed./tr. Stanislas Guyard, 'Un grand maître des Assassins au temps de Saladin', *Journal Asiatique* (1877), used critically with Phillips and Lewis. Bölüm 68.10 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

ileri gelenler, kale yöneticileri ve dâî çevreleri kendi ağırlıklarına sahipti. Sinân'ın yükselişi bu nedenle yalnız merkezî emrin sonucu değil, aynı zamanda yerel liderlik krizini çözebilme kapasitesinin sonucudur. Halefiyet çatışmasının ayrıntıları eksik olduğundan rakip adayların tam listesi veya hiziplerin sosyal tabanı uydurulmayacaktır.²⁹¹

68.12. Suriye Dâvetinin Başına Geçiş: Emir Alamut'tan, Fiilî Kabul Yerelden. Ebû Muhammed sonrası kriz sırasında Sinân'ın Alamut'un talimatıyla Suriye dâvetinin liderliğini üstlendiği güçlü biçimde kabul edilir. Yaklaşık üç on yıl boyunca makamını koruması, ilk görevlendirmenin ötesinde kalıcı bir yerel kabul ürettiğini gösterir. Burada 'baş dâî', 'şeyh', 'lider' ve Latin kaynaklardaki 'princeps' gibi unvanların aynı kurum terimi olmadığı da hatırlanmalıdır. Sinân'ın fiilî rolü dinî öğretim, kale ağı yönetimi, diplomasi, güvenlik ve gerektiğinde hedefli şiddet kararlarını birleştiren çok işlevli bölgesel liderliktir. Modern anlamda bakanlık veya eyalet valiliği terminolojisi kullanılmayacaktır.²⁹²

Tarih / eşik	Sinân / Suriye Nizârî olayı	Kurumsal anlam	Kaynak ihtiyatı
520'ler/1126-35	Akrû's-Sûdân yakınında doğum	Yerel hanedan değil dâvet kariyeri	Kesin doğum yılı yok
1162 sonrası	Hasan II Sinân'ı Suriye'ye gönderir	Merkezî atama + yerel kabul	Göreve geçiş bir süreç
1164	Kıyâma öğretisinin Suriye'de ilanı	Doktrin aktarımı ve yerelleşme	Suriye uygulaması birebir aynı değil
1160'lar	Kale ve dâvet ağının yeniden örgütlenmesi	Bölgesel dayanıklılık	Her inşa doğrudan Sinân'a bağlanamaz
1173	Amalric'e elçilik	Franklarla resmî yakınlaşma arayışı	Toplu Hristiyanlaşma iddiası tartışmalı
1174-75	Selâhaddin'e ilk girişim	Zengi-Nizârî ortak tehdit alanı	Dış sipariş + öz çıkar birlikte
22 Mayıs 1176	Azaz'da ikinci girişim	Fedâvî sızma/caydırıcılık kapasitesi	İntihar saldırısı diye eşitlenmez
Ağustos 1176	Masyaf kuşatması ve uzlaşma	Çatışmadan modus vivendi'ye geçiş	Mucize anlatıları daha geç
28 Nisan 1192	Conrad de Montferrat öldürülür	Nizârî hedefli şiddetin geç örneği	Nihai siparişçi tartışmalı
589/1193	Sinân Khef'te ölür	Karizmadan kurum sürekliliğine geçiş	1192 daha zayıf alternatif

²⁹¹ Farhad Daftary, 'Râsed-al-Din Senân', *Encyclopaedia Iranica*, 2014; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 367-373. Bölüm 68.11 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁹² Farhad Daftary, 'Sinân, Rashid al-Din (d. 1193)', *The Institute of Ismaili Studies / Oxford Dictionary of Islam*; Daftary, 'Râsed-al-Din Senân'. Bölüm 68.12 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

68.13. Sinân'ın Devraldığı Suriye: Güçlenmiş Fakat Kırılğan Bir Kale Ağı. Sinân lider olduğunda Suriye Nizârîleri Halep ve Dımaşk'taki ağır tasfiyeleri geride bırakmış, 1130'lardan itibaren Cebelü'l-Bahrâ'da kendi kale ağlarını kurmuşlardı. Kadmûs, Kehf, Masyaf ve çevredeki başka kaleler teritoryal dayanıklılık sağlamıştı; fakat cemaat Zengîler, Haçlı devletleri, Templar ve Hospitalierler arasında sıkışmış durumdaydı. Dolayısıyla Sinân 'hiç yoktan devlet kurmadı'. Onun başarısı, önceki kuşağın kurduğu maddî çekirdeği daha disiplinli bir bölgesel sisteme dönüştürmek, dış aktörler arasında manevra alanı yaratmak ve cemaatin güvenliğini daha uzun vadeli hale getirmektir.²⁹³

68.14. Masyaf mı Kehf mi? Tek Başkentli Modelden Kaçınmak. Batılı anlatıda Sinân çoğu zaman Masyaf'ta oturan 'Dağın Şeyhi' olarak resmedilir. Oysa tarihsel ve mimarî veriler Masyaf ile Kehf'in birlikte öne çıktığını, Sinân'ın özellikle Kehf ile güçlü bağ taşıdığını gösterir. Masyaf daha görünür, erişilebilir ve dış siyasette sembolik hale gelmiş bir kale iken Kehf daha korunaklıydı ve Sinân'ın son ikamet/ölüm yeri olarak önem kazandı. Bu nedenle Suriye Nizârî siyasal alanını 'Masyaf başkent, diğer kaleler taşra' diye modern merkezî devlet şemasına çevirmeyeceğiz. En doğru tasvir, farklı görevler üstlenen kalelerin oluşturduğu çok merkezli qılâ'ü'd-da' ve ağıdır.²⁹⁴

68.15. Tahkimat ve İnşa: Uleyka, Rusâfe ve Havâbî Rivayetlerini Kaynak Derecesiyle Okumak. Ebû Firâs menâkıbnâme Sinân'ın Uleyka, Rusâfe ve Havâbî gibi kalelerin tahkimatını güçlendirdiğini anlatır. Arkeolojik ve epigrafik veriler Suriye Nizârî kalelerinde XII-XIII. yüzyıllar boyunca ciddi yeniden inşa faaliyetleri bulunduğunu destekler; fakat her duvarı veya yapıyı doğrudan Sinân'ın emrine bağlamak mümkün değildir. Bu nedenle menâkıbnâme, yapı faaliyetinin topluluk hafızasını verir; mimarî tarih ise tarihlenebilen kalıntılarla bunu sınar. Sinân'ın döneminde savunma altyapısının güçlendirilmesi yüksek

²⁹³ Bernard Lewis, 'Kamāl al-Dīn's Biography of Rāshid al-Dīn Sinān', *Arabica* 13 (1966): 225-267; Farhad Daftary, 'Rāšed-al-Dīn Senān', *source discussion*. Bölüm 68.13 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁹⁴ Farhad Daftary, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria and the Near East', *The Institute of Ismaili Studies; Daftary, The Ismā'īlīs*, 367-373. Bölüm 68.14 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

olasılıklı tarihsel sonuçtur, ancak bugün ayakta olan bütün mimarının onun kişisel projesi olduğu söylenmeyecektir.²⁹⁵

68.16. Yönetim Tarzı: Kale Komutanlığı, Dâvet ve Diplomasi Tek Kişide Toplanırken. Sinân'ın konumu klasik bir 'sultan' makamı değildi; buna rağmen yalnız vaaz veren dâî olarak da tanımlanamaz. Suriye Nizârî ağı, kale muhafızları, yerel dâîler, fedâvîler, köy toplulukları ve diplomatik ilişkilerden oluşuyordu. Sinân bu farklı düzlemleri koordine eden başlıca otoriteydi. Kararların hangi meclis veya yardımcı görevliler üzerinden alındığı ayrıntılı olarak bilinmez. Bu belirsizlik modern bürokrasi şemaları kurmayı engeller. Güvenli olarak söylenebilecek şey, Sinân'ın dinî meşruiyet ile güvenlik ve dış siyaseti aynı liderlik merkezinde birleştirerek Suriye Nizârîlerinin dağınık kale alanını daha bütünlüklü bir siyasî aktöre dönüştürdüğüdür.²⁹⁶

68.17. Alamut ile Bağ: Bağımsızlık Değil Yüksek Yerel Özerklik. Sinân Hasan II tarafından gönderilmiş ve Nizârî imametini reddetmemiştir. Bu nedenle onu bağımsız Suriye imamı veya Alamut'tan kopmuş ayrı mezhep kurucusu gibi göstermek yanlış olur. Bununla birlikte uzak coğrafya, hızlı değişen Suriye siyaseti ve Sinân'ın olağanüstü yerel itibarı ona büyük karar alanı sağladı. Modern araştırma özellikle Nûreddin Muhammed II döneminde Sinân'ın 'bir ölçüde bağımsız' hareket ettiğini vurgular. Buradaki doğru kavram bağımsızlık değil, merkezî imamet sadakati içinde bölgesel özerkliktir. Dâvetin meşruiyet merkezi Alamut'ta kalırken, günlük savaş-barış kararlarının önemli bölümü Suriye'de alınabiliyordu.²⁹⁷

68.18. Nûreddin Muhammed II ile Gerilim: Merkez-Taşra Çatışmasını Abartmamak. Sinân'ın popülerliği ve Suriye'deki güçlü konumu, Alamut imamı Nûreddin Muhammed II ile zaman zaman gerilim üretmiş görünür. Kaynaklarda imamın Sinân'ı birkaç kez görevden uzaklaştırmaya veya ortadan

²⁹⁵ John Phillips, 'Masbhad Râşid al-dîn Sinân: A 13th-century Ismâ'îlî monument in the Syrian Jabal Anşariya', *Journal of the Royal Asiatic Society* 116/1 (1984): 19-37. Bölüm 68.15 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daba geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁹⁶ Bernard Lewis, 'Saladin and the Assassins', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15/2 (1953): 239-245; Daftary, *The Ismâ'îlis*, 369-372. Bölüm 68.16 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daba geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁹⁷ Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), 149-170; Daftary, *The Assassin Legends* (London: I.B. Tauris, 1994), 67-74, 88-127. Bölüm 68.17 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daba geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

kaldırmaya çalıştığına dair rivayetler vardır. Ancak bunların ayrıntıları geç ve polemik/hagiografi katmanlarıyla karışmıştır. Bu nedenle ‘Sinân Alamut’a isyan etti’ veya ‘Alamut Sinân’ı öldürmek için sürekli fedâî gönderdi’ gibi kesin hükümler kurulmayacaktır. Tarihsel olarak daha güvenli sonuç, merkez-taşra otorite geriliminin gerçek olması, fakat Sinân’ın hayatı boyunca tam kurumsal kopuşa gitmemesidir.²⁹⁸

68.19. Sinân İmam mıydı? Karizmatik Yüceltme ile İmamet İddiasını Ayırmak. Suriye ve dış kaynaklarda Sinân’ın olağanüstü kutsal statü kazandığı, bazı mensupların onu aşırı biçimde yücelttiği yönünde rivayetler vardır. Bu veriler, doğrudan Sinân’ın kendisini Nizârî imam ilan ettiği sonucunu vermez. Nizârî imamet silsilesi Alamut çizgisinde sürmektedir. Karizmatik liderin kutsallaştırılması, özellikle daha sonraki menâkıbnâme hafızasında, resmî imamet iddiasından farklı bir olgudur. Bölüm bu nedenle ‘Sinân tanrılaştırıldı’ gibi dış kaynak cümlelerini aktörün öz beyanı sanmayacak; yerel takipçi yüceltmesi, hasım heresiografik suçlama ve Sinân’ın kurumsal makamı üç ayrı kanıt düzeyinde tutulacaktır.²⁹⁹

68.20. 559/1164 Kıyâma İlanının Suriye’ye Taşınması. Hasan II 17 Ramazan 559/8 Ağustos 1164’ta kıyâmı ilan ettiğinde Sinân yeni öğretinin Suriye’ye aktarılmasından sorumlu bölgesel liderdi. Kaynaklar onun Suriye Nizârîlerine ruhânî diriliş/kıyâma anlayışını törensel biçimde ilan ettiğini bildirir. Bu olay, Sinân’ın Alamut imametiyile bağının en güçlü kurumsal göstergelerinden biridir. Aynı zamanda kapalı bilgi rejiminde öğretinin merkezden bölgesel dâvet merkezine nasıl aktarıldığını gösterir. Ancak 1164 sonrasında bütün Suriye Nizârîlerinin aynı anda aynı ritüel ve hukuk yorumunu benimsediği varsayılmayacaktır; yerel uygulamanın derinliği ve sürekliliği kaynaklarda daha belirsizdir.³⁰⁰

²⁹⁸ William of Tyre, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, bk. XX; Bernard Hamilton, ‘The Templars, the Syrian Assassins and King Amalric of Jerusalem’, in *The Debate on the Trial of the Templars* (Routledge), source analysis. Bölüm 68.18 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

²⁹⁹ *Encyclopaedia Iranica*, ‘İsmâ‘ilism xv. Nezârî İsmâ‘ilî Monuments’; Peter Willey, *Eagle’s Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria* (London: I.B. Tauris, 2005). Bölüm 68.19 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³⁰⁰ Abû Rîrâs al-Maynaqî, *Faṣl min al-lafẓ al-sbarîf*, ed./tr. Stanislas Guyard, ‘Un grand maître des Assassins au temps de Saladin’, *Journal Asiatique* (1877), used critically with Phillips and Lewis. Bölüm 68.20 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

68.21. Sinân'ın Kıyâma Yorumu: Aynı Doktrin, Tam Aynı Form Değil.

Modern uzmanlık literatürü Sinân'ın kıyâma öğretisini Suriye'de kendi vurgularıyla açıkladığını ve bu yorumun toplulukta İran'daki kadar derin kök salmadığını belirtir. Bu sonuç iki aşırı yorumu önler: Suriye'yi Alamut'un pasif kopyası saymak da, Sinân'ın bambaşka din kurduğunu ileri sürmek de yanlıştır. Kıyâma, imamın ruhânî hakikatinin görünürleşmesi ve bâtinî anlamın öne çıkmasıyla bağlantılı ortak Nizârî çerçevededir; fakat yerel dâî açıklaması ve toplumsal uygulama bölgesel farklılık gösterebilir. Bu bölüm ayrıntılı doktriner çözümlemeyi Bölüm 69'a bırakacak, burada yalnız kurumsal aktarım ve yerelleşme sorununu kaydedecektir.³⁰¹

68.22. Şeriatın 'Kaldırılması' Suçlaması: Hasım Kaynakları Kurum Fotoğrafi Sanmamak.

Kıyâma sonrasında Suriye Nizârîleri hakkında namaz, oruç ve bütün şer'î sınırların kaldırıldığı; kadın-erkek ilişkilerinde sınırsızlık doğduğu gibi ağır ithamlar aktarılır. Bu anlatıların bir kısmı Nizârî karşıtı Sünnî kaynaklardan, bir kısmı da daha geç menâkıbnâme ve polemik katmanlarından gelir. Kıyâma öğretisinin zâhirî yükümlülükleri yeniden yorumladığı doğrudur; fakat düşman kaynaklardaki her ahlâkî suçlama fiilî toplumsal uygulama olarak doğrulanamaz. Özellikle 'herkes akraba ilişkisi yasağını kaldırdı' gibi iddialar, bağımsız destek olmadan cemaatin gündelik hayatı hakkında kesin veri sayılmayacaktır.³⁰²

68.23. Karizmatik Otorite: Sinân'ın Popülerliği Nasıl Siyasî Sermayeye

Dönüştü? Sinân'ın Suriye Nizârîleri arasında olağanüstü popülerlik kazandığı modern araştırmada güçlü biçimde kabul edilir. Bu popülerlik yalnız keramet anlatılarıyla açıklanamaz. Uzun süre görevde kalması, kaleleri koruyabilmesi, rakip güçler arasında ateşkes ve ittifak kurabilmesi, öğretmenlik geçmişi ve yerel liderlik krizini çözmesi karizmanın maddî-siyasî tabanını oluşturdu. Karizma burada Weberyen anlamda yalnız irrasyonel kişisel büyü değil, başarılı kriz yönetimiyle sürekli yeniden üretilen otorite olarak düşünülebilir. Menâkıbnâme

³⁰¹ Farhad Daftary, 'Râşed-al-Din Senân', *Encyclopaedia Iranica*, 2014; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 367-373. Bölüm 68.21 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³⁰² Farhad Daftary, 'Sinân, Rashid al-Din (d. 1193)', *The Institute of Ismaili Studies / Oxford Dictionary of Islam*; Daftary, 'Râşed-al-Din Senân'. Bölüm 68.22 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

ise bu tarihsel itibarı daha sonra kutsal keramet diline dönüştürmüştür. Böylece tarihsel başarı ile menkıbevî yüceltme arasında neden-sonuç ilişkisi araştırılabilir, fakat ikisi özdeş sayılmaz.³⁰³

68.24. Fedâviler: Sinân Döneminde Daha Görünür Bir Özel Görev Çevresi. Bölüm 65'te görüldüğü üzere fedâilik Nizârîliğin bütünü değildir. Sinân döneminin Suriye'sinde ise 'fedâvî' diye anılan adanmış özel görev aktörlerinin daha belirgin bir kurumsal görünüm kazandığına dair kanıt İran'ın erken döneminden daha güçlüdür. Sinân, güçlü rakiplere karşı sınırlı askerî kapasiteyi hedefli şiddet ve caydırıcılıkla dengeledi. Ancak bu durum bütün genç erkeklerin fedâvî eğitimi aldığı veya toplumun temel kurumunun suikast olduğu anlamına gelmez. Fedâvîlik, kale savunması, diplomasi, haraç, ittifak ve dâvetle birlikte kullanılan araçlardan biridir; Suriye modelinin tek açıklaması değildir.³⁰⁴

68.25. Fedâvî Eğitimi: Sinân'a Nisbet Edilen Ayrıntılı 'Suikast Okulu' Kanıtsızdır. Sinân'ın fedâvilere özel eğitim verdiği yönündeki genel sonuç makuldür; fakat bu eğitimin içeriğini ayrıntılı biçimde anlatan çağdaş Nizârî müfredat yoktur. Daha sonraki Avrupa ve popüler literatürde görülen uyuşturucu, cennet bahçesi, standart kılık değiştirme, yabancı dil ve zehir eğitimi gibi unsurlar tarihsel belgeyle desteklenmez. Suriye vakaları sızma, hedef gözleme, yakın mesafe saldırısı ve yüksek risk kabulünü gösterir. Buradan çıkarılabilecek güvenli örgütsel sonuç, belirli görevler için hazırlık ve güvenilir insan seçimi olduğudur; modern özel kuvvet akademisi veya 'katil yetiştirme okulu' ayrıntıları değildir.³⁰⁵

68.26. Korku ve Caydırıcılık: Az Sayıda Eylemin Büyük Siyasî Etki Üretmesi. Sinân'ın siyasî başarısında fedâvî operasyonlarının niceliğinden çok algısal etkisi önem taşıdı. Suriye'de rakip hükümdarlar, kale ağını tamamen ortadan kaldırmanın maliyetini hesaplarken kendi kişisel güvenliklerini de

³⁰³ Bernard Lewis, 'Kamāl al-Dīn's Biography of Rāshid al-Dīn Sinān', *Arabica* 13 (1966): 225-267; Farhad Daftary, 'Rāšed-al-Dīn Senān', source discussion. Bölüm 68.23 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³⁰⁴ Farhad Daftary, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria and the Near East', *The Institute of Ismaili Studies*; Daftary, *The Ismā'īlīs*, 367-373. Bölüm 68.24 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³⁰⁵ John Phillips, 'Masbhad Rāshid al-dīn Sinān: A 13th-century Ismā'īlī monument in the Syrian Jabal Anṣariya', *Journal of the Royal Asiatic Society* 116/1 (1984): 19-37. Bölüm 68.25 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

düşünmek zorundaydı. Bu durum küçük teritoryal bir cemaatin büyük Zengî, Eyyûbî ve Haçlı güçleri arasında pazarlık alanı yaratmasına yardımcı oldu. Ancak ‘herkes Sinân’dan korktuğu için ona boyun eğdi’ şeklindeki tek nedenli açıklama yine yetersizdir. Kale coğrafyası, diplomatik esneklik, haraç ilişkileri, komşu güçlerin birbirleriyle rekabeti ve yerel üretim kapasitesi caydırıcılıkla birlikte çalışıyordu.³⁰⁶

68.27. ‘Dağın Şeyhi’: Batı Kaynaklarındaki Asıl Tarihsel Muhatap Sinân’dır. ‘Old Man of the Mountain’ biçiminde Avrupa dillerine yerleşen unvanın XII. yüzyıl Haçlı çevrelerindeki asıl tarihsel muhatabı Hasan Sabbâh değil, Reşîdüddin Sinân’dır. Latin yazarlar temas ettikleri Suriye Nizârî topluluğunu onun şahsında tanıdı; daha sonraki Avrupa geleneği ise bu unvanı geriye doğru Alamut’un kurucusu Hasan Sabbâh’a taşıdı. Bu kronoloji ‘Assassin’ efsanesinin nasıl üretildiğini anlamak için kritiktir. Sinân’ın gerçek bölgesel otoritesi, Batılı gözlemcilerin onu bütün Nizârî dünyanın gizemli tek hükümdarı sanmasını kolaylaştırdı. Eserde unvanın özgün bağlamı korunacak ve Hasan Sabbâh’a anakronik biçimde yapııştırılmayacaktır.³⁰⁷

68.28. Sinân Dönemi ve Assassin Efsanesinin Avrupa’da Şekillenmesi. Avrupalıların Nizârîler hakkındaki en yoğun hikâye üretimi Sinân’ın liderlik yıllarında başladı. Bunun nedeni Suriye Nizârîlerinin Franklarla doğrudan temas halinde olması, fedâvî eylemlerinin görünürlüğü ve Sinân’ın alışılmadık derecede güçlü yerel liderliği idi. ‘Assassini’ adı ve ‘Dağın Şeyhi’ çevresindeki hikâyeler böyle bir temas alanında gelişti. Fakat Avrupalı yazarlar Nizârî imamet, kıyâma ve dâvet kurumları hakkında çok sınırlı bilgiye sahipti. Bu bilgi boşluğu, gerçek siyasi olayların hayalî gizli ritüellerle açıklanmasına zemin hazırladı. Sinân’ın tarihsel biyografisi bu nedenle aynı zamanda Avrupa’nın Nizârîleri yanlış tanıma tarihidir.³⁰⁸

³⁰⁶ Bernard Lewis, ‘Saladin and the Assassins’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15/2 (1953): 239-245; Daftary, *The Ismâ’îlîs*, 369-372. Bölüm 68.26 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³⁰⁷ Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), 149-170; Daftary, *The Assassin Legends* (London: I.B. Tauris, 1994), 67-74, 88-127. Bölüm 68.27 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³⁰⁸ William of Tyre, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, bk. XX; Bernard Hamilton, ‘The Templars, the Syrian Assassins and King Amalric of Jerusalem’, in *The Debate on the Trial of the Templars* (Routledge), source analysis. Bölüm 68.28 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

68.29. Nûreddin Mahmud ile İlişki: Sürekli Savaş Değil Gergin Denge.

Sinân'ın Suriye liderliğinin ilk büyük komşu gücü Zengî hükümdarı Nûreddin Mahmud'du. Nûreddin'in Sünnî siyasî-dinî projesi ile Nizârîlerin kale hâkimiyeti arasında doğal gerilim vardı; kuzey Suriye'deki Nizârî faaliyetler Zengî yönetimini rahatsız ediyordu. Bununla birlikte Nûreddin Sinân döneminde Nizârî kalelerine karşı büyük ve sonuç alıcı bir askerî sefer gerçekleştirmedi. Kaynaklar tehdit mektupları ve ölümünden hemen önce planlanan muhtemel bir harekâtta söz eder. Dolayısıyla ilişki 'barış' da 'kesintisiz savaş' da değildir; potansiyel çatışma ve karşılıklı caydırıcılığın sürdüğü gergin denge olarak tanımlanacaktır.³⁰⁹

68.30. Nûreddin'e Gönderildiği Söylenen Tehdit Mektupları: Retorik ile Belge Arasında.

Sinân ile Nûreddin arasında geçtiği ileri sürülen tehdit mektupları, özellikle daha sonraki biyografik ve edebî kaynaklarda güçlü bir yer tutar. Sinân'ın rakibine kendi erişim gücünü hatırlatan dramatik ifadeleri, fedâvî caydırıcılığının hafızadaki karşılığıdır. Ancak mevcut mektupların her cümlesinin XII. yüzyıldan aynen korunmuş diplomatik belge olduğunu göstermek güçtür. Bu bölüm, mektupları siyasî iletişim kültürünün ve Sinân imgesinin kanıtı olarak kullanacak; edebî formülasyonları otomatik olarak diplomatik arşiv transkripti saymayacaktır. Nûreddin'in Sinân'a karşı ihtiyatlı davranması ise bağımsız siyasî bağlamla da açıklanabilir.³¹⁰

68.31. Hospitalierler ve Templerler: Sinân'ın Yalnız Müslüman Rakipleri Yoktu.

Suriye Nizârî kaleleri, Trablus Kontluğu ile Antakya çevresindeki Latin güçlere ve özellikle askerî tarikatların kalelerine çok yakındı. Hospitalierlerin Krak des Chevaliers gibi güçlü merkezlere yerleşmesi, Nizârîler açısından kalıcı askerî ve mali baskı üretti. Templerler de doğrudan vergi/haraç ilişkisi kurabilecek kadar bağımsız bir bölgesel güçtü. Bu durum Sinân'ın diplomasisini yalnız 'Müslümanlar mı Haçlılar mı?' ikiliğine sığdırmayı imkânsızlaştırır. Latin

³⁰⁹ *Encyclopaedia Iranica*, 'İsmâ'ilizm xv. Nezâri İsmâ'îli Monuments'; Peter Willey, *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria* (London: I.B. Tauris, 2005). Bölüm 68.29 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³¹⁰ *Abû Firâs al-Maynaqî, Faşl min al-lafz al-sbarîf*, ed./tr. Stanislas Guzyard, 'Un grand maître des Assassins au temps de Saladin', *Journal Asiatique* (1877), used critically with Phillips and Lewis. Bölüm 68.30 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

krallığı, Templerler ve Hospitalierler aynı siyasî aktör değildi; aralarındaki çıkar çatışmaları Sinân'ın manevra alanının önemli parçalarından biriydi.³¹¹

68.32. Templerlere Yıllık Haraç: Rakamı ve Anlamı İhtiyatla Kullanmak.

Latin kaynakları Suriye Nizârîlerinin Templerlere yıllık yaklaşık 2.000 bezant ödediğini aktarır. Bu veri, askerî tarikatların küçük teritoryal aktörler üzerinde kurabildiği mali baskıyı göstermesi bakımından değerlidir; ancak verginin bütün Sinân dönemi boyunca değişmeden sürdüğü veya bütün Nizârî kaleleri kapsadığı varsayılmamalıdır. 'Haraç' ilişkisi mutlak siyasî tabiiyet de değildir. Ortaçağ sınır bölgelerinde koruma, geçiş ve saldırmazlık ödemeleri farklı anlamlar taşıyabiliyordu. Sinân'ın 1173'te Amalric'le yakınlaşmasının başlıca amaçlarından birinin bu mali yükü azaltmak olduğu modern araştırmada güçlü kabul görülür.³¹²

68.33. 1173 Amalric Elçiliği: Franklarla Resmî Yakınlaşma Arayışı.

Yaklaşık 1173'te Sinân Kudüs Kralı I. Amalric'e bir elçi göndererek resmî yakınlaşma aradı. Görüşmenin siyasî mantığı açıktır: Nûreddin ve diğer Sünnî güçlerin baskısı sürerken Latin krallığıyla anlaşmak Suriye Nizârîlerine denge sağlayabilir, Templerlere ödenen mali yük de azaltılabilirdi. Modern IIS sentezi müzakerelerin olumlu ilerlediğini ve Amalric'in Sinân'ın elçisine güvenli geçiş sağladığını belirtir. Bu olay Suriye Nizârî dış politikasının ideolojik saflıktan çok hayatta kalma mantığıyla çalıştığını gösterir. Franklarla müzakere etmek, Hristiyanlığı benimsemek veya kalıcı Haçlı müttefikliğiyle özdeş değildir.³¹³

68.34. 'Topluca Hristiyan Olacaklardı' İddiası: William of Tyre'in

Haberini Nasıl Okumalı? William of Tyre, Sinân'ın Amalric'e gönderdiği elçinin Nizârîlerin Hristiyanlığı kabul etmeye hazır olduğunu söylediğini aktarır. William saraya yakın ve iyi bilgilendirilmiş bir yazardır; bu nedenle anlatı göz ardı edilemez. Bununla birlikte modern İsmâîlî araştırma, Sinân'ın asıl amacının siyasî

³¹¹ Farhad Daftary, 'Râşed-al-Din Senân', *Encyclopaedia Iranica*, 2014; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 367-373. Bölüm 68.31 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³¹² Farhad Daftary, 'Sinân, Rashid al-Din (d. 1193)', *The Institute of Ismaili Studies / Oxford Dictionary of Islam*; Daftary, 'Râşed-al-Din Senân'. Bölüm 68.32 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³¹³ Bernard Lewis, 'Kamâl al-Din's Biography of Râshid al-Din Sinân', *Arabica* 13 (1966): 225-267; Farhad Daftary, 'Râşed-al-Din Senân', source discussion. Bölüm 68.33 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

yakınlaşma ve Templar haracından kurtulmak olduğunu, toplu dönüşüm haberinin yanlış anlama veya Latin yorumlaması olabileceğini savunur. Bu eser iki kanıt düzeyini birlikte tutacaktır: ‘William böyle yazdı’ tarihsel olarak kesindir; ‘Sinân gerçekten cemaatini Hristiyanlaştırmayı planlıyordu’ sonucu ise bağımsız Nizârî veya Müslüman teyit olmadığı için kesin değildir.³¹⁴

68.35. Elçinin Öldürülmesi: Walter of Mesnil ve Templar-Krallık Çatışması. Sinân’ın elçisi Kudüs’ten dönerken kraliyet güvenlik güvencesine rağmen Templar şövalyesi Walter of Mesnil ve çevresinin saldırısında öldürüldü. Olayın önemi yalnız Nizârî-Haçlı ilişkisi değildir; aynı zamanda Latin dünyasının kendi içindeki yetki çatışmasını gösterir. Templar Büyük Üstadı Odo de Saint-Amand’ın kraliyet müdahalesine direnmesi, askerî birliklerin Kudüs kralından bağımsız hareket edebildiğini ortaya koyar. Bu nedenle ‘Haçlılar elçiyi öldürdü’ gibi tek aktör dili yetersizdir. Fail Templar çevresidir; Amalric’in politikası tam tersine Sinân’la yakınlaşmayı korumaktı.³¹⁵

68.36. Amalric’in Tepkisi ve 1174’te Ölümü: Kaçırılmış Bir İttifak İhtimali. Amalric elçinin öldürülmesine öfkeyle tepki verdi, Walter’ı ele geçirip hapse attırdı ve Sinân’a özür ilettili. Bu, Nizârî diplomasisinin gerçek bir devletlerarası pazarlık düzeyine ulaşabildiğini gösterir. Ancak Amalric Temmuz 1174’te öldü; aynı yıl Nûreddin Mahmud’un da ölmesi bütün Suriye güç dengesini değiştirdi. Sinân’ın Kudüs Krallığıyla tasarladığı yakınlaşma kalıcı kurumsal ittifaka dönüşmedi. Bu nedenle 1173-74 olayı ‘Nizârî-Haçlı ittifakının kuruluşu’ değil, gerçekleşme ihtimali bulunan fakat iki tarafın liderlik değişimleri nedeniyle sonuçsuz kalan diplomatik açılım olarak sınıflandırılacaktır.³¹⁶

68.37. 1174 Sonrası Yeni Tehdit: Selâhaddin’in Suriye’ye Girişi. Nûreddin’in Mayıs 1174’te ölümünün ardından Selâhaddin Mısır’dan Suriye’ye ilerleyerek Dımaşk’ı denetimine aldı ve Zengî mirasını kendi Eyyûbî projesi

³¹⁴ Farhad Daftary, ‘The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria and the Near East’, *The Institute of Ismaili Studies*; Daftary, *The Ismâ’îlîs*, 367-373. Bölüm 68.34 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³¹⁵ John Phillips, ‘Masbbad Râsbid al-dîn Sinân: A 13th-century Ismâ’îlî monument in the Syrian Jabal Anşariya’, *Journal of the Royal Asiatic Society* 116/1 (1984): 19-37. Bölüm 68.35 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³¹⁶ Bernard Lewis, ‘Saladin and the Assassins’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15/2 (1953): 239-245; Daftary, *The Ismâ’îlîs*, 369-372. Bölüm 68.36 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

içinde birleştirmeye başladı. Bu gelişme Sinân açısından kritik bir güvenlik değişimiydi. Suriye Nizârîlerinin hayatta kalması, daha önce birbirini dengeleyen çok sayıdaki Müslüman ve Frank gücün varlığına bağlıydı; Selâhaddin'in Mısır-Suriye ekseninde genişleyen otoritesi bu çoğulluğu azaltabilirdi. Nizârîlerin Selâhaddin'e yönelik düşmanlığını yalnız 'Sünnî-Şîî mezhep savaşı' diye açıklamak bu nedenle eksiktir; teritoryal ve siyasî denge kaygısı da merkezîdir.³¹⁷

68.38. İlk Selâhaddin Suikast Girişimi: 570/1174-75 Halep Kuşatması.

Selâhaddin'in Halep'i kuşattığı Cemâziyelâhir 570/Aralık 1174-Ocak 1175 döneminde Nizârî fedâvîler ona yaklaştırmaya çalıştı. Kaynaklar Halep naibi Sa'deddin Gümüştigin'in Sinân'dan yardım istediğini ve saldırının bu siyasal bağlamda gerçekleştiğini aktarır. Girişim Selâhaddin'e ulaşmadan engellendi; yakın çevreyi tanıyan bir emir saldırganları teşhis etti ve çatışmada ölümler yaşandı. Olayın Nizârî bağlantısı güçlüdür. Buna rağmen 'Sinân yalnız para karşılığında kiralık katil gibi hareket etti' sonucu çıkarılmaz; Halep-Zengî çevresiyle ortak tehdit algısı ve Nizârî güvenliği aynı motivasyon çerçevesinde düşünülmelidir.³¹⁸

68.39. İkinci Girişim: 11 Zilkade 571 / 22 Mayıs 1176 Azaz. Selâhaddin'e karşı ikinci ve çok daha tehlikeli girişim 11 Zilkade 571/22 Mayıs 1176'da Azaz kuşatması sırasında gerçekleşti. Nizârî saldırganlar Selâhaddin'in askerî çevresine kadar girmeyi başardı; baş ve boyun bölgesine yönelik bıçak darbeleri zırh ve koruyucu giysiler sayesinde öldürücü olmadı. Birden fazla saldırgan öldürüldü ve Selâhaddin saldırıdan kurtuldu. Bu vaka fedâvîlerin sızma ve yüksek risk kapasitesinin en güçlü örneklerinden biridir. Ancak saldırganların 'intihar için gönderildiği' değil, görev sırasında hayatta kalma ihtimalini ikincil gören yüksek riskli hedefli saldırı yürüttüğü biçimindeki Bölüm 65 ayrımı korunacaktır.³¹⁹

³¹⁷ Farhad Daftary, *Isma'ilis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), 149-170; Daftary, *The Assassin Legends* (London: I.B. Tauris, 1994), 67-74, 88-127. Bölüm 68.37 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³¹⁸ William of Tyre, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, bk. XX; Bernard Hamilton, 'The Templars, the Syrian Assassins and King Amalric of Jerusalem', in *The Debate on the Trial of the Templars* (Routledge), source analysis. Bölüm 68.38 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³¹⁹ *Encyclopaedia Iranica*, 'Isma'ilism xv. Nezâri Isma'ili Monuments'; Peter Willey, *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria* (London: I.B. Tauris, 2005). Bölüm 68.39 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

68.40. İki Suikastın Nedeni: Gümüştegin'in Emri mi, Sinân'ın Kendi Stratejisi mi? Arap kroniklerinin bir bölümü Selâhaddin'e ilk saldırıyı Halep yöneticisi Gümüştegin'in Sinân'dan istemesiyle açıklar. Bu ilişki tarihsel olarak mümkün ve güçlüdür; fakat Sinân'ın bütün kararını dışarıdan 'sipariş' ile açıklamak yetersizdir. Selâhaddin'in hızla Suriye'yi birleştirmesi, Nizârî köylerine yönelik baskınlar ve Zengî güç dengesinin bozulması Suriye Nizârîlerinin doğrudan güvenlik çıkarlarını etkiliyordu. Bu bölüm emir zincirini üç düzeyde tutar: Halep'in teşviki kaynaklarda güçlü; Nizârî fedâvîlerin gönderilmesi güçlü; Sinân'ın hangi kişisel motivasyonla ve hangi pazarlık şartıyla nihai kararı verdiği ise daha sınırlı belgelenmiştir.³²⁰

68.41. Selâhaddin'in Nizârî Köylerine Baskınları: Şiddet Tek Yönlü Değildi. 1174-76 gerilimi yalnız Nizârîlerin Selâhaddin'e saldırmasından ibaret değildi. Kaynaklar Selâhaddin kuvvetlerinin Sarmin, Cebelû's-Sümmâk ve başka Nizârî yerleşimlerine yönelik yağma ve tahrip hareketlerinden söz eder. Bu operasyonlar, fedâvî saldırılarının geniş cemaat nüfusu üzerinde doğurabileceği karşı şiddeti de görünür kılar. Dolayısıyla olaylar 'masum hükümdara sebepsiz suikast' veya tersine 'sadece savunma' şeklindeki iki normatif uçtan biriyle açıklanmayacaktır. Devlet-cemaat çatışması baskın, hedefli saldırı, köy tahribi ve diplomatik pazarlığın karşılıklı üretildiği bir güvenlik sarmalıdır.³²¹

68.42. 572/1176 Masyaf Seferi: Selâhaddin'in Misillemesi ve Territoriyal Baskı. Azaz'daki ikinci girişimden ve Halep'le uzlaşmasından sonra Selâhaddin 572/1176 yazında Nizârî bölgesine yönelerek Masyaf'ı kuşattı. Kaynaklar ordunun çevre yerleşimleri tahrip ettiğini, ganimet ve esir aldığını ve kaleye askerî baskı kurduğunu bildirir. Masyaf'ın bu saldırıda düşmemesi, kale ağının caydırıcı değerini gösterir. Kuşatma tarihsel olarak kesindir; ancak sonraki efsanelerdeki gibi Selâhaddin'in bir gecede Sinân'ın doğaüstü gücünü görüp paniğe kapıldığı

³²⁰ *Abû Firâs al-Maynaqî, Faşl min al-lafz al-sbarîf, ed./tr. Stanislas Guyard, 'Un grand maître des Assassins au temps de Saladin', Journal Asiatique (1877), used critically with Phillips and Lewis. Bölüm 68.40 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.*

³²¹ *Farhad Daftary, 'Râsed-al-Din Senân', Encyclopaedia Iranica, 2014; Farhad Daftary, The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 367-373. Bölüm 68.41 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.*

sonucuna geçilmez. Askerî maliyet, başka cephe ihtiyaçları, arabuluculuk ve karşılıklı caydırıcılık birlikte değerlendirilmelidir.³²²

68.43. Şihâbüddin el-Hârimî'nin Arabuluculuğu: Barışın Siyasî Mekanizması. Masyaf kuşatmasının sona ermesinde yerel arabuluculuğun önemli rol oynadığı, Selâhaddin ile Sinân arasında ateşkes/uzlaşma sağlandığı Müslüman kaynakların daha sağlam çekirdeğidir. Kaynaklarda Hama çevresinin yöneticisi ve Selâhaddin'le akrabalık bağı bulunan Şihâbüddin el-Hârimî'nin araya girdiği aktarılır. Bu mekanizma, Sinân'ın düşmanını yalnız korkuyla değil diplomatik kanallarla da durdurabildiğini gösterir. Uzlaşmanın tüm maddeleri elimizde değildir; bu yüzden 'Selâhaddin Nizârî egemenliğini resmen tanıdı' veya 'Sinân Selâhaddin'e tâbi oldu' gibi modern antlaşma sonuçları üretilemez. Güvenli sonuç, 1176 sonrası açık düşmanlığın belirgin biçimde azalmasıdır.³²³

68.44. Hançer, Kül ve Gece Ziyareti Hikâyeleri: Kuşatmanın Menkıbevî Katmanı. Sinân-Selâhaddin karşılaşmasının en meşhur anlatıları, Selâhaddin'in çadırına gizlice girildiği, yatağının yanına hançer veya tehdit notu bırakıldığı, muhafızların kül sererek iz aradığı ve Sinân'ın doğaüstü biçimde erişilmez olduğunu gösterdiği hikâyelerdir. Bu motiflerin bazıları daha geç biyografik ve menâkıbevî kaynaklarda gelişir. John Phillips'in incelediği XIII. yüzyıl Sinân hatıra mekânı dahi, kuşatmadan sonraki kuşaklarda bu olayın mucizevî hafızaya dönüştüğünü gösterir. Bu nedenle 'Masyaf kuşatması ve barış' tarihsel çekirdek; gizemli gece ziyareti ise kaynak derecesi düşük efsane katmanı olarak sınıflandırılır.³²⁴

İddia / mesele	En güçlü kanıt	Bu eserde hüküm	Kısa devre yasağı
Sinân "Dağın Şeyhi" idi	Latin/Haçlı kaynakları	Unvanın asıl tarihsel muhatabı Sinân	Hasan Sabbâh'a otomatik taşınmaz
Sinân bağımsız imam oldu	Karizmatik/hagiografik rivayetler	Yüksek yerel özerklik; imamet Alamut'ta	Karizma = imamet denmez
Kıyâma Suriye'de ilan edildi	İsmâîlî ve dış kaynak sentezi	1164 sonrası aktarım güçlü	Bütün uygulama aynıydı denmez

³²² Farhad Daftary, 'Sinân, Rashid al-Din (d. 1193)', *The Institute of Ismaili Studies / Oxford Dictionary of Islam*; Daftary, 'Râsed-al-Din Senân'. Bölüm 68.42 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³²³ Bernard Lewis, 'Kamâl al-Din's Biography of Râshid al-Din Sinân', *Arabica* 13 (1966): 225-267; Farhad Daftary, 'Râsed-al-Din Senân', source discussion. Bölüm 68.43 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³²⁴ Farhad Daftary, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria and the Near East', *The Institute of Ismaili Studies*; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 367-373. Bölüm 68.44 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

İddia / mesele	En güçlü kanıt	Bu eserde hüküm	Kısa devre yasağı
Fedâviler uyuşturuluyordu	Geç Avrupa efsanesi	Kanıt yok	Assassin = hashish kullanıcısı denmez
Sinân topluca Hristiyan olacaktı	William of Tyre	Kaynak haberi gerçek; niyet tartışmalı	Tek Latin tanıklık = kesin niyet denmez
1176'da Selâhaddin korkup kaçtı	Geç menkıbe + tarihsel kuşatma	Kuşatma ve arabuluculuk güçlü	Haşer/mucize çekirdek olay sayılmaz
Conrad'ı Richard sipariş etti	Bazı Latin gelenekleri	Fail Nizârî; siparişçi belirsiz	Yarar gören = emri veren denmez
Ebü Firâs biyografisi çağdaştır	1324 tarihli menâkıbnâme	Cemaat hafızası için birincil	XII. yy olay tutanağı sayılmaz

68.45. 1176 Sonrası Selâhaddin ile Birlikte Yaşama: Düşmanlık Kalıcı Değildi. Masyaf kuşatmasından sonra Selâhaddin ile Sinân arasında uzun süreli açık savaş görülmez. IIS sentezi bu tarihten sonra iki tarafın barışçı birlikte yaşama üzerinde uzlaştığını belirtir. Bu durum önceki iki suikast girişimini inkâr etmez; aksine Nizârî dış politikasının değişebilirliğini gösterir. Sinân, Selâhaddin'i ortadan kaldıramayınca stratejisini sürdürülebilir ateşkes çevirebildi; Selâhaddin de Suriye'yi birleştirme ve Franklarla savaşma hedefleri içinde dağ kalelerini sürekli kuşatmanın maliyetini yeniden hesapladı. D kodu böylece D6 açık çatışmadan D4-D5 pragmatik ateşkes ve kontrollü gerilime döner.³²⁵

68.46. Sinân'ın Diplomasisi: Mezhep Sınırlarından Çok Güvenlik Dengesi. Sinân'ın Zengîler, Eyyûbîler, Kudüs Krallığı, Templar ve Hospitalierlerle ilişkileri tek bir mezhep ittifakı mantığına uymaz. Aynı Hristiyan güçlerle savaş, haraç ve müzakere; aynı Sünnî hükümdarlarla suikast girişimi, ateşkes veya örtülü işbirliği farklı zamanlarda görülebilir. Bu pragmatizm 'inançsızlık' veya 'ilkesizlik' diye normatif okunmamalıdır. Küçük teritoryal bir Nizârî topluluk için dış politika, fizikî varlığını koruma ve farklı büyük güçlerin tek bir anti-Nizârî blok oluşturmalarını önleme aracıdır. Sinân'ın tarihsel önemi, bu denge siyasetini yaklaşık üç on yıl sürdürebilmesinde yatar.³²⁶

68.47. Mektuplar ve Diplomatik Dil: Sinân Yalnız 'Gizli Emir' Veren Bir Lider Değildi. İbnü'l-Adîm geleneğinde Sinân'a nisbet edilen bazı mektupların ve özellikle komşu hükümdarlara gönderilen diplomatik yazışma örneklerinin korunması, onun yazılı siyaset repertuarına işaret eder. Kaynaklarda Ca'ber

³²⁵ John Phillips, 'Masbhad Râsbid al-dîn Sinân: A 13th-century Ismâ'îlî monument in the Syrian Jabal Anşariya', *Journal of the Royal Asiatic Society* 116/1 (1984): 19-37. Bölüm 68.45 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³²⁶ Bernard Lewis, 'Saladin and the Assassins', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15/2 (1953): 239-245; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 369-372. Bölüm 68.46 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

hâkimi ailesine gönderilen taziye mektubu gibi örnekler de vardır. Her metnin otograf olmadığını unutmamak gerekir; sonraki tarihçiler üslubu aktarmış veya düzenlemiş olabilir. Bununla birlikte Sinân'ın dış ilişkilerinin yalnız gizli fedâvî emirlerinden ibaret olmadığı açıktır. Elçilik, mektup, taziye, arabuluculuk ve açık pazarlık, hedefli şiddet kadar gerçek siyasî araçlardır.³²⁷

68.48. Kale Ağını Yeniden Örgütlemek: Savunma ile Cemaat Yönetimini Birleştirmek. Sinân döneminin başarısı yalnız düşman liderlere ulaşabilen fedâvîlerde değil, kalelerin uzun süre ayakta kalabilmesinde görülür. Masyaf, Kehf, Kadmûs, Havâbî, Rusâfe, Uleyka ve diğer merkezler savunma, depolama, yerel yönetim, dâvet ve sığınma işlevlerini paylaşıyordu. Sinân'ın tahkimat ve ağ koordinasyonuna verdiği önem bu dağınık yapının ortak siyasî davranış üretmesini sağladı. Bu model modern bir başkentten emir alan homojen garnizon sistemi değildir; fakat gevşek bir köy konfederasyonu da değildir. En doğru tanım, imamet sadakati ve bölgesel liderlik altında koordine edilen çok merkezli kale-cemaat ağıdır.³²⁸

68.49. Sinân ve Yerel Toplum: Kale İçindeki Liderden Daha Fazlası. Nizârî kalelerinin çevresinde tarım yapan köylüler, zanaatkârlar, aileler, taşıma ve haberleşme işlevleri gören kişiler ile dâvet mensupları bulunuyordu. Sinân'ın otoritesinin yalnız kale garnizonuna dayanması bu toplumsal tabanı açıklamaz. Onun popülerliği ve uzun süreli liderliği, çevre nüfusun en azından önemli kısmında kabul ve koruma üretmiş olmalıdır. Bununla birlikte kaynaklar Sinân döneminin ayrıntılı nüfus, vergi veya toprak kayıtlarını vermediği için 'her köylü tam Nizârî müridiydi' sonucu çıkarılamaz. Siyasal bağlılık, dinsel intisap ve ekonomik tabiiyet ayrı kategoriler olarak korunacaktır.³²⁹

68.50. 1192 Conrad de Montferrat Suikastı: Fail Güçlü, Siparişçi Tartışmalı. 28 Nisan 1192'de Kudüs krallığı tahtının en güçlü adaylarından

³²⁷ Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), 149-170; Daftary, *The Assassin Legends* (London: I.B. Tauris, 1994), 67-74, 88-127. Bölüm 68.47 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³²⁸ William of Tyre, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, bk. XX; Bernard Hamilton, 'The Templars, the Syrian Assassins and King Amalric of Jerusalem', in *The Debate on the Trial of the Templars* (Routledge), source analysis. Bölüm 68.48 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³²⁹ *Encyclopaedia Iranica*, 'İsmâ'îlîsm xv. Nezâri İsmâ'îlî Monuments'; Peter Willey, *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria* (London: I.B. Tauris, 2005). Bölüm 68.49 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

Conrad de Montferrat iki Nizârî fedâvî tarafından öldürüldü. Saldırganların Suriye Nizârîleriyle bağlantısı güçlüdür; Sinân da muhtemelen hâlâ hayattadır. Buna rağmen nihai siparişinin kimliği tartışmalıdır. Richard I, Selâhaddin veya Sinân'ın kendi siyasî hesabı gibi farklı açıklamalar ortaçağ kaynaklarında yer alır. Bu nedenle 'Sinân Conrad'ı şu kişinin emriyle öldürttü' şeklinde kesin cümle kurulmayacaktır. Bölüm 65'teki metodoloji korunur: olay, fail aidiyeti, örgütsel yetkilendirme ve dış siparişi dört ayrı kanıt basamağıdır.³³⁰

68.51. Sinân'ın Conrad Olayındaki Rolü: Merkezî Liderlik Olası, Belge Kesinliği Yok. Sinân'ın Suriye Nizârî ağındaki olağanüstü otoritesi nedeniyle Conrad gibi yüksek profilli bir hedefe yönelik operasyonun onun bilgisi dışında gerçekleşmesi düşük olasılıklı görünebilir; fakat tarihçilik olasılık ile belgeyi ayırmalıdır. Elimizde Sinân'ın imzalı emri veya saldırı öncesi talimatı yoktur. Bazı kaynaklar Richard'ın para karşılığında suikast talep ettiğini, bazıları Selâhaddin'in Nizârîlere ödeme yaptığını, bazıları ise Nizârîlerin kendi siyasî nedenlerini öne çıkarır. Bu çelişki, hedefli şiddet tarihinin neden 'kim yararlandığı o emretti' mantığıyla kurulamayacağını gösterir.³³¹

68.52. Ebû Firâs Menâkıbnâme'si: Tarihten Çok Cemaat Hafızasının Laboratuvarı. Sinân'ın iç Nizârî biyografisi olarak bilinen Ebû Firâs menâkıbnâme'si, mevcut şekliyle 724/1324'te tamamlandığını bildirir. Metin Sinân'ın yapı faaliyetleri, fedâvîleri, Selâhaddin ilişkisi ve kerametleri hakkında zengin malzeme içerir. Ancak yaklaşık bir buçuk asırlık hafıza aktarımı sırasında tarihsel olaylar kutsal liderlik anlatısıyla birleşmiştir. Bu eseri reddetmek de, kelimesi kelimesine tarih tutanağı saymak da yanlıştır. Menâkıbnâme özellikle 'Sinân Suriye Nizârîleri tarafından nasıl hatırlandı?' sorusunun birincil kaynağıdır; XII. yüzyılda tam olarak ne olduğuna dair iddiaları ise daha yakın Müslüman ve Latin kaynaklarla çaprazlanmalıdır.³³²

³³⁰ *Abû Firâs al-Maynaqî, Faṣl min al-lafẓ al-sbarîf*, ed./tr. Stanislas Guýard, 'Un grand maître des Assassins au temps de Saladin', *Journal Asiatique* (1877), used critically with Phillips and Lewis. Bölüm 68.50 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³³¹ Farhad Daftary, 'Râşed-al-Din Senân', *Encyclopaedia Iranica*, 2014; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 367-373. Bölüm 68.51 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³³² Farhad Daftary, 'Sinân, Rashid al-Din (d. 1193)', *The Institute of Ismaili Studies / Oxford Dictionary of Islam*; Daftary, 'Râşed-al-Din Senân'. Bölüm 68.52 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

68.53. Kerametler ve Kutsal Mekân: Sinân'ın Ölümünden Sonraki Hafızası.

Sinân'ın Masyaf kuşatması sırasında bulunduğu inanılan bazı yerlerin XIII. yüzyılda hatıra/mashhad alanına dönüştüğü ve mucize anlatılarıyla ilişkilendirildiği arkeolojik-edebî verilerden anlaşılır. Bu gelişme, tarihsel dâînin ölümünden sonra yerel kutsal hafıza üretiminin nasıl işlediğini gösterir. Cemaatin bir lideri keramet sahibi veli veya olağanüstü koruyucu olarak hatırlaması, o liderin yaşamında resmî imamet iddiasında bulunduğunu kanıtlamaz. Mekân kültü, menkıbe ve siyasal biyografi ayrı süreçlerdir. Sinân vakası böylece ezoterik cemaatlerde karizma sonrası hafıza üretiminin güçlü bir karşılaştırmalı örneğine dönüşür.³³³

68.54. Ölümü: 589/1193, Daha Zayıf Olasılıkla 1192. Modern uzmanlık literatürü Sinân'ın ölümünü 589/1193'e tarihler; 1192 tarihi daha düşük olasılıklı alternatif olarak zikredilir. Ölüm yerinin Kehf Kalesi olduğu güçlü biçimde kabul edilir. Bu kronoloji Conrad de Montferrat'ın Nisan 1192'deki öldürülmesinde Sinân'ın hâlâ lider olabileceğini mümkün kılar, fakat tek başına operasyon emrini kanıtlamaz. Yaklaşık üç on yıllık liderlikten sonra ölümü, Suriye Nizârî tarihinin en uzun ve kişisel olarak en yoğun yönetim dönemlerinden birini sona erdirdi. Bu eser 1193'ü ana tarih olarak kullanacak, gün ve ay düzeyinde kesinlik iddia etmeyecektir.³³⁴

68.55. Sinân Sonrası Süreklilik: 'Dağın Şeyhi' Ölüncü Cemaat Bitmedi.

Sinân'ın ölümü Suriye Nizârî kale ağının sonu olmadı. Masyaf, Kehf, Kadmûs ve diğer merkezler XIII. yüzyıl boyunca yaşamayı sürdürdü; sonraki liderler Alamut imametiyile bağlarını devam ettirdi. Sinân'ın olağanüstü karizması belirli bir kişisel dönem yaratmıştı, fakat kurumsal dayanıklılığın gerçek ölçüsü onun ölümünden sonra da ağın işleridir. Bu nedenle Sinân'ı 'tek başına bütün sistemi ayakta tutan büyüleyici lider' olarak anlatmak, kale ekonomisi, yerel

³³³ Bernard Lewis, 'Kamāl al-Dīn's Biography of Rāshid al-Dīn Sinān', *Arabica* 13 (1966): 225-267; Farhad Daftary, 'Rāšed-al-Dīn Senān', *source discussion*. Bölüm 68.53 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daba geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³³⁴ Farhad Daftary, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria and the Near East', *The Institute of Ismaili Studies; Daftary, The Ismā'īlīs*, 367-373. Bölüm 68.54 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daba geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

yöneticiler, dâîler ve cemaat tabanını görünmez kılar. Karizma kurumları güçlendirdi; kurumlar da karizma sonrasında süreklilik sağladı.³³⁵

68.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Sinân Bir Efsane Kahramanından Önce Bölgesel Cemaat Devlet Adamıdır. Reşîdüddin Sinân'ın tarihsel profili, gençliğinde Nizârîliğe katılan eğitilmiş bir dâînin Alamut'tan Suriye'ye gönderilip yerel liderlik krizini aşarak yaklaşık otuz yıl boyunca kale-cemaat ağını yönetmesine dayanır. Kıyâma öğretisini aktarmış, fedâvîliği caydırıcılık aracına dönüştürmüş, Franklar ve Müslüman hükümdarlarla değişken diplomasi yürütmüş, Selâhaddin'le ölümcül çatışmadan pragmatik ateşkese geçebilmiştir. 'Dağın Şeyhi', sahte cennet ve mucize anlatıları tarihsel Sinân'ın üzerine sonradan eklenen algı katmanlarıdır. Aşağıdaki matris, şahsî karizma, imamet sadakati, teritoryal güç, kapalılık ve diplomatik esnekliği birbirine karıştırmadan Sinân dönemini ortak yirmi boyutta özetler.³³⁶

Boyut	Bölüm 68 — Reşîdüddin Sinân döneminde görünüm
1. Analiz nesnesi	1162-1193 arasında Sinân'ın şahsî liderliği ile Suriye Nizârî kale-cemaat ağına kurumsal dönüşümü.
2. Adlandırma	Reşîdüddin Sinân / baş dâî; "Dağın Şeyhi" Latin dış adlandırmasıdır.
3. Köken	Basra yakınında İmâmî Şîî aile; gençlikte Nizârî dönüşüm; yerel hanedan kökeni yok.
4. Eğitim	Alamut'ta ileri dâvet eğitimi; Hasan II ile yakınlık; ayrıntılı standart müfredat bilinmez.
5. Atama	Hasan II tarafından Suriye'ye gönderilme; Khef'te yerel kabul; Ebû Muhammed sonrası liderlik.
6. Merkez-taşıra	İmamet Alamut'ta; Sinân'da çok yüksek bölgesel karar ve diplomasi özerkliği.
7. Doktrin	1164 kıyâma öğretisinin Suriye'ye aktarımı; yerel yorum ve sınırlı/çeşitli toplumsal köklenme.
8. Karizma	Başarılı kriz yönetimi + menkubevî yüceltme; karizma resmî imamet değildi.
9. Kale ağı	Khef-Masyaf-Kadmûs-Havâbi-Rusâfe-Uleyka vb.; tek başkentli modern devlet değil.
10. Fedâvîlik	Özel görev çevresi daha görünürlü; yüksek riskli hedefli şiddet, bütün cemaatin mesleği değil.
11. Diplomasi	Zengî, Eyyûbî, Frank, Templer ve Hospitalier aktörlerle değişken savaş/ateşkes/harac/ittifak.
12. Amalric dosyası	1173 yakınlaşma ve elçi cinayeti güçlü; toplu Hristiyanlaşma niyeti tartışmalı.
13. Selâhaddin dosyası	1174-75 ve 1176 suikast girişimleri + 1176 Masyaf kuşatması + sonra barışçı modus vivendi.
14. Efsane	Çadira gizli giriş, hançer, mucize ve mutlak zihin kontrolü motifleri geç menkbe/Avrupa anlatısı.
15. K (kapalılık)	K2 doktrinler seçicilik + K3 savunmacı gizlilik; belirli fedâvî operasyonlarında K4.
16. P (siyasetleşme)	Kale hâkimiyeti ve diplomasi nedeniyle P4'e yakın teritoryal siyasal kapasite; bağımsız imamet değil.
17. D (devlet ilişkisi)	D6 çatışma ile D4-D5 ateşkes/pazarlık arasında hızlı dönemsel geçişler.
18. Kaynak problemi	Yakın Müslüman/Latin kaynaklar, kayıp İbnü'l-Adîm malzemesi, 1324 menâkıbnâmesi ve maddî veriler çapraz okunur.
19. Ölüm/halefiyet	589/1193 Khef; karizmatik lider ölür fakat Suriye Nizârî ağına kurumsal sürekliliği devam eder.
20. Tarihçi için kural	Sinân'ı ne yalnız "suikastçı şeyh" ne de yalnız "mistik öğretmen" yap; karizma, kurum, şiddet ve diplomasi birlikte dönemlendir.

³³⁵ John Phillips, 'Masbhad Râshid al-dîn Sinân: A 13th-century Ismâ'îlî monument in the Syrian Jabal Anşariya', *Journal of the Royal Asiatic Society* 116/1 (1984): 19-37. Bölüm 68.55 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

³³⁶ Bernard Lewis, 'Saladin and the Assassins', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15/2 (1953): 239-245; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 369-372. Bölüm 68.56 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

BÖLÜM 69 — NİZÂRÎ CEMAATTE KİYÂMET DOKTRİNİ VE İÇ DÖNÜŞÜM

17 Ramazan 559/8 Ağustos 1164 Alamut İlanından 607/1210 Satr Dönüşümüne: İmamet, Hakikat, Şariat, Aidiyet ve Kurumsal Esneklik

69.1. Kıyâmet mi Kıyâma mı? Terimi Önce Tarihsel Bağlamına Yerleştirmek. Türkçe literatürde ‘kıyâmet’ genel İslâmî son zaman öğretisini, Nizârî kaynak ve araştırmalarında kullanılan kıyâma ise 559/1164’te ilan edilen özel doktriner dönemi ifade edebilir. Bu bölüm ikisini özdeşleştirmeyecek. Nizârî kıyâma, bedenlerin fizikî olarak dirileceği evrensel son günün sıradan takvimsel ilanı olmaktan çok, hakikatin bâtınî düzeyde açığa çıkması ve imamı tanıyanların manevî dirilişi şeklinde yorumlandı. Bu nedenle ‘dünya 8 Ağustos 1164’te bitecek denildi’ cümlesi yanıltıcıdır. Tarihçinin ilk görevi, genel İslâm eskatolojisindeki kıyamet kavramı ile Alamut Nizârîlerinin sembolik-spiritüel kıyâma öğretisini ayırmak; ardından dış kroniklerin bu farkı ne ölçüde kavradığını sınamaktır.³³⁷

69.2. Kaynak Problemi: Olayı En Ayrıntılı Anlatanların Çoğu Hasım Tarihçilerdir. 1164 ilanının ayrıntıları için Cüveynî, Reşîdüddin ve Kâşânî vazgeçilmezdir; ancak bu yazarlar Nizârîliğe dışarıdan ve çoğu kez düşmanca bakar. Üstelik Reşîdüddin ile Kâşânî’nin anlatıları bütünüyle bağımsız tanıklıklar değildir; daha eski yazılı malzemeyi, özellikle Alamut tarih geleneğini ve Cüveynî çizgisini kullanırlar. Buna karşılık Nizârî iç kaynaklarının önemli kısmı 1256’daki yıkım ve sonraki gizlilik şartlarında kayboldu. Bu yüzden bölüm, tek bir kroniğin ‘ne olduysa aynen budur’ anlatısını takip etmeyecek. Olay tarihi, doktrin, ritüel uygulama ve ahlâkî itham dört ayrı kanıt düzeyi olarak okunacak.³³⁸

69.3. İç Nizârî Kaynakları: Haft Bâb Geleneğinin Değeri ve Sınırı. Kıyâma öğretisini içeriden anlamak için anonim Haft Bâb-i Bâbâ Seyyidnâ ve daha geç

³³⁷ Farhad Daftary, ‘Hasan II, ‘Ala Dhikrihi’l Salam’, *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm*; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.1 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³³⁸ ‘Alâ al-Dîn ‘Aṭā Malik Juwaynî, *The History of the World-Conqueror*, tr. John A. Boyle (Manchester, 1958), II, 688-697; Rashîd al-Dîn Faḍl-Allāh, *Jāmi‘ al-tawārikh*, *İsmâîlîler bölümü*, ed. M.-T. Dānîşpażūb ve M. Mudarrisî-Zanjānî (Tabran, 1959), 162-170. Bölüm 69.2 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

Ebû İshak Kuhistânî'nin Haft Bâb'ı büyük önem taşır. Bu metinler, dış kroniklerin yalnız 'şeriat kaldırıldı' başlığına sıkıştırdığı dönüşümün imamet, hakikat, cennet-cehennem ve manevî tanıma boyutlarını görünür kılar. Fakat bunların hiçbiri 17 Ramazan 559 günü tutulmuş stenografik toplantı tutanağı değildir. Özellikle Kuhistânî XV. yüzyılda yaşamıştır. Dolayısıyla iç kaynak, otomatik olarak çağdaş kaynak demek değildir; fakat topluluğun kendi kavram evrenini yeniden kurmak için vazgeçilmezdir.³³⁹

69.4. 1095–1164 Beklentisi: Gizli İmamın Görünürlüğüne Dair Uzun Gerilim. Nizâr'ın 488/1095'te ölümünden sonra İran Nizârîleri görünür bir imama erişememiş, Hasan Sabbâh ile ilk iki halefi kendilerini gizli imamın dâîsi veya hücceti olarak konumlandırmıştı. Yaklaşık yetmiş yıllık bu durum, imametın teorik merkeziliği ile imamın fizikî görünmezliği arasında sürekli bir gerilim üretti. 1164 kıyâması bu nedenle yalnız bir hukuk yorumu değil, cemaatin uzun süredir beklediği 'hakikatin ve imamın açığa çıkması' beklentisinin kurumsal cevabıydı. Bu arka plan olmadan kıyâma, ansızın ortaya çıkan şahsî bir Hasan II icadı gibi görünür; oysa öğretinin sosyal anlamı önceki setr deneyimine dayanır.³⁴⁰

69.5. Hasan II'nin 557/1162'de Liderliği: Kıyâma Öncesi Karizma Birikimi. Hasan II, Muhammed b. Büzürgümmîd'in ölümünden sonra 557/1162'de Alamut liderliğini üstlenmeden önce bile bazı Nizârî çevrelerde olağanüstü beklenti yaratmıştı. Kaynaklar onun İsmâîlî doktrin, ta'vîl, felsefe ve tasavvufî metinlerle ilgilendiğini; babasının döneminde bazı mensupların onu beklenen imam gibi gördüğünü aktarır. Bu rivayetlerin ayrıntıları ihtiyatla okunmalıdır, fakat 1164 ilanının tamamen hazırlıksız bir topluluğa dayatılmadığını düşündüren güçlü bir tarihsel çekirdek vardır. Karizmatik otorite, resmî liderlikten önce oluşmuş; resmî makam bu beklentiyi kurumsal programa dönüştürmüştür.³⁴¹

³³⁹ Anonim, *Haft bâb-i Bâbâ Sayyidnâ*, in *Two Early Ismaili Treatises*, ed. Wladimir Ivanow (Bombay, 1933), 4-44; *Abû Ishâq Qubistânî, Haft bâb*, ed. ve tr. Wladimir Ivanow (Bombay, 1959), özellikle 38-47, 53-58. Bölüm 69.3 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁴⁰ Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955)*, 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, *A History of Shi'î Islam (London: I.B. Tauris, 2013)*, Alamut ve kıyâma bölümü. Bölüm 69.4 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁴¹ Farhad Daftary, 'Hasan II, 'Ala Dhikrîbî'l Salam', *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.5 için kaynakların

69.6. İki Yıllık Hazırlık: Kıyâma Tek Günlük Bir Doğaçlama Değildi.

Hasan II'nin 1162'de iktidara gelmesi ile 1164 ilanı arasında yaklaşık iki buçuk yıl vardır. Modern sentezler onun kıyâma töreninden önce dikkatli hazırlık yaptığını ve farklı Nizârî bölgelerin temsilcilerini Alamut'a çağırdığını vurgular. Bu durum, ilanı ani mistik vecd veya saray darbesi olarak açıklamanın yetersizliğini gösterir. Bölgesel temsilcilerin davet edilmesi, mesajın yerel kaleler ve dâvet merkezleri üzerinden aktarılacağını ve bütün Nizârî ağ için normatif bir dönüm noktası amaçlandığını gösterir. Dolayısıyla 1164, karizma kadar örgütsel iletişim kapasitesinin de ürünüdür.³⁴²

69.7. 17 Ramazan 559 / 8 Ağustos 1164: Alamut Töreninin Güvenli Çekirdeği.

En güvenli kronolojik veri, kıyâma ilanının 17 Ramazan 559/8 Ağustos 1164'te Alamut'ta, farklı Nizârî bölgelerden gelen temsilcilerin önünde yapılmış olmasıdır. Hasan II hutbe okuyarak imamdan geldiğini bildirdiği yeni talimatları duyurdu ve cemaatin kıyâma dönemine girdiğini ilan etti. Törenin sahne düzeni, kibleye göre yönelimi, bayrakların renkleri ve yeme-içme ayrıntıları dış kroniklerde daha ayrıntılıdır; bunlar olayın varlığıyla aynı kesinlik seviyesinde değildir. Bu bölüm törenin çekirdeğini kesin, dramatik sahne ayrıntılarını derecelendirilmiş veri olarak tutacaktır.³⁴³

69.8. Temsilcilerin Varlığı: Kıyâma Merkezî Mesajın Ağ Üzerinden Dağıtılmasıdır.

Alamut'taki törende farklı Nizârî bölgelerin temsilcilerinin bulunması sıradan bir dinî kalabalık ayrıntısı değildir. Bu, Rûdbâr, Kuhistan ve başka merkezlerin aynı doktriner mesaja bağlanması için kurulan kurumsal bir dağıtım mekanizmasını gösterir. Kıyâma böylece yalnız Alamut halkının yerel ritüeli olmaktan çıkarak, dağınık kale-cemaat ağını aynı eskatolojik zaman içinde birleştiren merkezî karar haline gelir. Temsilci sistemi, dâvet teşkilatının teolojik

olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁴² Farhad Daftary, 'Hasan II, 'Ala Dhikrihi'l Salam', *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.6 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁴³ Farhad Daftary, 'Hasan II, 'Ala Dhikrihi'l Salam', *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.7 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

değişimi coğrafi mesafeler boyunca standartlaştırmaya çalıştığını; ancak yerel uygulamanın yine de farklılaşabileceğini düşündürür.³⁴⁴

69.9. Hasan II İlk Anda İmam mı, İmamın Hücceti mi? İlanın Otorite Dili. 1164 Alamut hutbesinin en tartışmalı noktalarından biri Hasan II'nin kendi statüsüdür. İlk anlatı katmanında o, gizli imamdandır mesaj getiren baş temsilci/hüccet gibi konuşmuş görünür. Fakat Kuhistan'daki takip eden tören ve sonraki risalelerde statüsü giderek daha açık biçimde imametle özdeşleştirildi. Bu nedenle 'Hasan II 8 Ağustos sabahı tek cümlede kendisini Nizâr'ın oğlu ilan etti' türü basitleştirme yerine, hüccet dilinden imamet iddiasının açıklığa kavuştuğu bir süreçten söz etmek daha güvenlidir. Otorite dönüşümü kıyâma doktriniyle birlikte gelişmiştir.³⁴⁵

69.10. Mu'minâbâd Töreni: Kuhistan'ın Kıyâma Sistemine Bağlanması. Alamut ilanından yaklaşık iki ay sonra, 28 Zilkade 559/18 Ekim 1164'te Kuhistan'ın Mu'minâbâd Kalesi'nde benzer bir tören düzenlendi. Bölge lideri Reîs Muzaffer, Hasan II'nin hutbesini ve yeni talimatlarını yerel Nizârî temsilcilere aktardı. Bu olay kıyâmanın merkezden taşraya yalnız söylentiyle değil, dâvet hiyerarşisi üzerinden taşındığını gösterir. Mu'minâbâd'da Hasan II'nin konumunun el-Müstansır'ın ilahî halifeliğiyle kıyaslanması, onun imamet statüsünün Alamut töreninden daha belirgin biçimde ifade edilmesine imkân verir. Bu yüzden 1164 dönüşümünü tek bir gün değil, birkaç aylık kurumsal ilan süreci olarak okumak gerekir.³⁴⁶

69.11. Suriye'ye Aktarım: Sinân Aynı Mesajı Yerel Dilde Yeniden Kurdu. Kıyâma öğretisi kısa süre içinde Suriye Nizârîlerine de ulaştı ve Reşîdüddin Sinân tarafından ilan edildi. Ancak önceki bölümde görüldüğü gibi Suriye'nin siyasal ve toplumsal şartları İran'dan farklıydı. Sinân, Alamut imametini reddetmeden, kıyâma öğretisini yerel karizma ve kale-cemaat düzeniyle bağdaştırdı. Modern

³⁴⁴ 'Alâ al-Dîn 'Aṭâ Malik Juwaynî, *The History of the World-Conqueror*, tr. John A. Boyle (Manchester, 1958), II, 688-697; Rashîd al-Dîn Faḡl-Allâh, *Jâmi' al-tawârikk*, İsmâîlîler bölümü, ed. M.-T. Dânişpażûb ve M. Mudarrisi-Zanjânî (Tabran, 1959), 162-170. Bölüm 69.8 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁴⁵ 'Alâ al-Dîn 'Aṭâ Malik Juwaynî, *The History of the World-Conqueror*, tr. John A. Boyle (Manchester, 1958), II, 688-697; Rashîd al-Dîn Faḡl-Allâh, *Jâmi' al-tawârikk*, İsmâîlîler bölümü, ed. M.-T. Dânişpażûb ve M. Mudarrisi-Zanjânî (Tabran, 1959), 162-170. Bölüm 69.9 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁴⁶ Farhad Daftary, 'Hasan II, 'Ala Dhikrihi'l Salam', *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.10 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

araştırma Suriye'deki yorumun İran'daki kadar derin ve aynı biçimde kurumsallaşmış olmayabileceğini belirtir. Bu nedenle kıyâma 'tek merkezden çıkan ve her yerde aynı ayrıntıyla uygulanan standart ritüel paket' olarak değil, ortak çekirdeği olan fakat bölgesel tercümelere açık bir doktrin olarak ele alınacaktır.³⁴⁷

69.12. Kıyâma İlanının Kronolojisi: Olay, Doktrin ve Rejim Aynı Tarih Değildir. Tarihsel analiz üç eşiği ayırmalıdır: 8 Ağustos 1164 Alamut ilanı, Ekim 1164 Kuhistan teyidi ve 1166 sonrasında Nûreddin Muhammed II'nin öğretinin sistematik doktrin haline getirilmesi. 'Kıyâma 1164'te başladı' doğrudur; fakat 1164'te bütün teolojik ayrıntıların bir anda kesinleştiğini söylemek doğru değildir. Hasan II'nin kısa iktidarı temel kırılmayı ilan etti, oğlu ise yaklaşık kırk dört yıllık uzun hükümdarlığında imamet, qâ'im, hakikat ve cemaat kimliği arasındaki bağlantıları ayrıntılandırdı. Bu dönemlendirmeye, ilan metni ile sonraki doktriner sistematizasyonu birbirine karıştırmamayı sağlar.³⁴⁸

Tarih / dönem	Olay	Kurumsal anlam	Tarihçi için sınır
488/1095–557/1162	Setr ve görünmeyen imam beklentisi	Alamut liderleri hüccet/dâî	Kıyâma için sosyal-teolojik zemin
557/1162	Hasan II Alamut lideri	Karizma + resmî otorite	İlan öncesi hazırlık
17 Ramazan 559 / 8 Ağustos 1164	Alamut'ta kıyâma ilanı	Temsilciler, hutbe, yeni talimat	Güvenli ana eşik
28 Zilkade 559 / 18 Ekim 1164	Mu'minâbâd/Kuhistan töreni	Reis Muzaffer mesajı aktarır	İmamet statüsü daha açık
560/1165 civarı	Suriye'ye aktarım	Sinân'ın yerel yorumu	Bölgesel farklılık mümkün
6 Rebiülevvel 561 / 9 Ocak 1166	Hasan II öldürülür	İç muhalefet/halefiyet sınavı	Kıyâma sona ermez
561–607/1166–1210	Nûreddin Muhammed II	Doktriner sistematizasyon	Yaşayan imam merkezleşir
607/1210	Celâleddin Hasan III reformu	Sünnî şeriat + dış yaklaşma	Yeni satr yorumu
618/1221 sonrası	Alâeddin Muhammed III	Kıyâma mirasına yeniden yönelim	Doğrusal olmayan süreklilik

69.13. Qiyâma'nın Teolojik Çekirdeği: Hakikatin Örtüsünün Kalkması.

Nizârî kıyâma öğretisinin merkezinde, bâtında saklı ilahî hakikatin artık imam aracılığıyla açığa çıkmış olduğu düşüncesi bulunur. Buradaki 'diriliş', öncelikle fizikî cesetlerin mezardan kalkması değil, iman sahibinin hakikati idrak ederek

³⁴⁷ Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955), 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, A History of Shi'ism (London: I.B. Tauris, 2013), Alamut ve kıyâma bölümü. Bölüm 69.11 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.*

³⁴⁸ 'Alâ al-Dîn 'Aṭā Malik Juwaynî, *The History of the World-Conqueror*, tr. John A. Boyle (Manchester, 1958), II, 688-697; Rashîd al-Dîn Faḍl-Allāh, *Jāmi' al-tawārikh, İsmâîlîler bölümü*, ed. M.-T. Dânişpañib ve M. Mudarrisî-Zanjānî (Tabran, 1959), 162-170. Bölüm 69.12 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

manevî varoluşa yükselmesidir. Böylece eskatoloji gelecekteki uzak bir felaket takviminden, yaşayan cemaatin şimdi deneyimleyebileceği bir manevî dönüşüme çevrilir. Bu, klasik İsmâîlî ta'vîl ve döngüsel kutsal tarih düşüncesiyle tamamen kopuk değildir; fakat Alamut döneminde imamın yaşayan otoritesine bağlanarak radikal biçimde güncelleştirilmiştir.³⁴⁹

69.14. Zâhirden Bâtına: Hukuku Yok Etmekten Çok Anlam Hiyerarşisini Tersine Çevirmek. Kıyâma söylemi zâhir ile bâtın arasındaki hiyerarşiyi yeniden kurdu. Önceki dönemde zâhirî şariat uygulaması ile bâtınî anlam birlikte yürütülürken, kıyâma döneminde hakikat ve iç anlam öncelikli hale geldi. Dış kroniklerin 'şariat kaldırıldı' diye özetlediği şeyin arkasında, dinî emirlerin gerçek değerinin onların ruhânî anlamında bulunduğunu savunan bir ta'vîl rejimi vardır. Bu, tarihsel uygulamada bazı zâhirî ritüellerin terk edilmediği anlamına gelmez; fakat 'hukuk bitti, ahlâk da bitti' sonucunu otomatikleştirmez. Hukukî ritüel ile ahlâkî norm arasında ayırım yapılmalıdır.³⁵⁰

69.15. Şeriatın 'Kaldırılması': Hangi İddia Kesin, Hangi Sonuç Abartılı? Cüveynî, Reşîdüddin ve Kâşânî Hasan II'nin kıyâma şartlarına uygun olarak şeriatın zâhirî yükümlülüklerini kaldırdığını bildirir. Bu nedenle 'hiçbir ritüel değişmedi' demek de kaynaklara aykırıdır. Buna karşılık aynı hasım kronikler, İran Nizârililerinin ilan sonrasında yaygın ahlâkî başıboşluk, yağmacılık veya cinsel serbestlik içine girdiğine dair somut örnekler vermez. Modern Daftary bu sessizliği özellikle önemser. Dolayısıyla güvenli hüküm şudur: zâhirî hukuk ve ibadet yükümlülüklerinin statüsü radikal biçimde yeniden yorumlandı; fakat bu dönüşümü 'bütün normların iptali' şeklinde genişletmek kanıtlanmış değildir.³⁵¹

69.16. Namaz, Oruç ve Hac: Ta'vîl ile Ritüel Arasındaki Gerilim. Kıyâma döneminin en tartışmalı alanı namaz, oruç, hac ve kible gibi zâhirî ibadetlerin fiilî statüsüdür. Dış kaynaklar bunların terk edildiğini veya biçimsel yükümlülük

³⁴⁹ Anonim, *Haft bâb-i Bâbâ Sayyidnâ*, in *Two Early Ismaili Treatises*, ed. Wladimir Ivanow (Bombay, 1933), 4-44; *Abû Ishâq Qubistânî*, *Haft bâb*, ed. ve tr. Wladimir Ivanow (Bombay, 1959), özellikle 38-47, 53-58. Bölüm 69.13 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁵⁰ Anonim, *Haft bâb-i Bâbâ Sayyidnâ*, in *Two Early Ismaili Treatises*, ed. Wladimir Ivanow (Bombay, 1933), 4-44; *Abû Ishâq Qubistânî*, *Haft bâb*, ed. ve tr. Wladimir Ivanow (Bombay, 1959), özellikle 38-47, 53-58. Bölüm 69.14 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁵¹ Farhad Daftary, 'Hasan II, 'Ala Dhikrihi'l Salam', *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.15 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

olmaktan çıkarıldığını aktarır; iç Nizârî yorum ise bu ibadetleri bütünüyle anlamsız saymak yerine manevî karşılıklarına yönelir. ‘Gerçek namaz’ın daimi ilahî hatırlayış, ‘gerçek oruç’un nefsin ve organların kötülükten korunması gibi yorumlanması, ta‘vîlin ritüelin yerini nasıl yeniden tanımladığını gösterir. Fakat elimizde 1164–1210 arasındaki bütün kalelerde günlük ibadet pratiklerini ölçen kayıtlar yoktur; doktrin ile gündelik uygulama aynı şey değildir.³⁵²

69.17. Etik Normlar Devam Etti mi? ‘Antinomianizm’ Etiketini Sınamak.

Kıyâma çoğu polemik metninde antinomianizm, yani hukuk ve ahlâk karşıtlığıyla özdeşleştirilmiştir. Oysa mevcut veriler, zâhirî şeriatın aşılması iddiasının ahlâkî sorumluluğun ortadan kalkması anlamına gelmediğini düşündürür. Nizârî iç öğretide hakikate ulaşmış müminin daha yüksek bir ruhânî sorumluluk taşıdığı; günahın yalnız dış fiille değil, imamı ve hakikati tanımama haliyle ilişkili olduğu görülür. Bu nedenle ‘şeriat kaldırıldı’ ifadesi, modern okuyucuda çağrıştırdığı ‘artık hiçbir kural yok’ anlamıyla kullanılmayacak; ritüel-hukukî bağlayıcılık, etik disiplin ve imam sadakati ayrı analitik katmanlar olarak tutulacaktır.³⁵³

69.18. Cennet ve Cehennem: Coğrafi Mekândan Manevî Tanıma Durumuna. Kıyâma öğretilerinde cennet ve cehennem de güçlü biçimde içselleştirildi. İmamı tanıyan ve hakikate erişen kişi için cennet bu dünyada manevî olarak gerçekleşebilir; hakikati tanımayan dışarıdaki kişi ise biyolojik olarak yaşasa da ruhânî yokluk veya uzaklık durumunda kabul edilebilir. Bu dil, Nizârî topluluğun sınırlarını yalnız siyasi sadakatle değil, eskatolojik statüyle de belirledi. Böylece üyelik, ‘hangi kalede yaşıyorsun?’ sorusundan daha derin bir tanıma ve bağlılık rejimine dönüştü. Ancak bu sembolik cennet anlayışı Marco Polo’nun fizikî ‘cennet bahçesi’ efsanesiyle hiçbir şekilde karıştırılmamalıdır.³⁵⁴

³⁵² Anonim, *Haft bâb-i Bâbâ Sayyidnâ*, in *Two Early Ismaili Treatises*, ed. Wladimir Ivanow (Bombay, 1933), 4-44; *Abû Ishâq Qubistânî*, *Haft bâb*, ed. ve tr. Wladimir Ivanow (Bombay, 1959), özellikle 38-47, 53-58. Bölüm 69.16 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁵³ Anonim, *Haft bâb-i Bâbâ Sayyidnâ*, in *Two Early Ismaili Treatises*, ed. Wladimir Ivanow (Bombay, 1933), 4-44; *Abû Ishâq Qubistânî*, *Haft bâb*, ed. ve tr. Wladimir Ivanow (Bombay, 1959), özellikle 38-47, 53-58. Bölüm 69.17 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁵⁴ Anonim, *Haft bâb-i Bâbâ Sayyidnâ*, in *Two Early Ismaili Treatises*, ed. Wladimir Ivanow (Bombay, 1933), 4-44; *Abû Ishâq Qubistânî*, *Haft bâb*, ed. ve tr. Wladimir Ivanow (Bombay, 1959), özellikle 38-47, 53-58. Bölüm 69.18 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

69.19. Qā'im al-Qiyāma: İmamdan Daha Yüksek Bir Fonksiyon mu?

Klasik İsmâîlî kutsal tarih düşüncesinde qā'im, dinî döngünün sonunda hakikati açığa çıkaran özel bir makamdır ve sıradan imamet fonksiyonundan daha yüksek eskatolojik işleve sahip olabilir. Hasan II'nin ilanı onu 'qā'im al-qiyāma' ile ilişkilendirdi. Bu, onun imamet silsilesinden çıktığı anlamına gelmez; tersine, imamın otoritesinin eskatolojik açıdan yoğunlaştırılmasıdır. Sonraki Nûreddin Muhammed II öğretisinde her zamanın imamının potansiyel olarak kıyâmıyı açabilme yetkisi vurgulanarak qā'im fikri yaşayan imamın öğretim otoritesiyle kaynaştırıldı. Böylece gelecekteki tek Mesih figürü yerine, imamet içinde tekrarlanabilir manevî açılım fikri gelişti.³⁵⁵

69.20. Hasan II'nin Soy İddiası: Kıyâma ile İmametın Görünürleşmesi.

Kıyâma sonrasında Hasan II'nin yalnız gizli imamın hücceti değil, Nizâr'ın soyundan gelen gerçek imam olduğu görüşü Nizârî cemaatte yerleşti. Kaynak geleneği, Nizâr soyundan bir imamın Alamut'ta gizlice yaşadığı ve Hasan II'nin onun oğlu olduğu açıklamasını aktarır. Bu soy anlatısının ara kuşaklarını bağımsız çağdaş belgelerle ayrıntılı biçimde doğrulamak mümkün değildir; fakat cemaatin 1160'lardan itibaren Alamut lordlarını imam olarak kabul ettiği güçlü tarihsel gerçektir. Böylece kıyâma, yalnız ritüel rejimi değil, Alamut'un siyasal liderliğini doğrudan kutsal imametle birleştiren kurumsal dönüşüm yaratmıştır.³⁵⁶

69.21. 'Alâ Zikrihi's-Selâm': Bir Unvanın Otorite Üretmesi.

Hasan II'nin Nizârî gelenekte 'alâ zikrihi's-selâm' — 'adı anıldığında selâm üzerine olsun' — ifadesiyle anılması, onun sıradan Alamut yöneticilerinden ayrılan kutsal statüsünü yansıtır. Unvanın kendisi tarihsel bir ayrıntıdan çok, topluluğun hafıza siyasetine açılan penceredir. Hasan Sabbâh 'seyyidinâ' gibi saygı unvanlarıyla anılırken Hasan II'nin kıyâma ve imametle özdeşleşen özel formülü, karizmatik-kutsal otoritenin dilde kurumsallaşmasını gösterir. Tarihçi bu dili doğrudan

³⁵⁵ Anonim, *Haft bâb-i Bâbâ Sayyidnâ*, in *Two Early Ismaili Treatises*, ed. Wladimir Ivanow (Bombay, 1933), 4-44; *Abû Ishâq Qubistânî*, *Haft bâb*, ed. ve tr. Wladimir Ivanow (Bombay, 1959), özellikle 38-47, 53-58. Bölüm 69.19 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁵⁶ Farhad Daftary, 'Hasan II, 'Ala Dhikrihi'l Salam', *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.20 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

metafizik hakikat kanıtı olarak değil, cemaatin liderlik hiyerarşisini nasıl yeniden sınıflandırdığının verisi olarak kullanmalıdır.³⁵⁷

69.22. Kıyâma Bir ‘Yeni Din’ Kuruluşu muydu? Süreklilik ve Kopuşu Birlikte Tutmak. 1164 dönüşümü radikaldır; fakat Nizârîlerin İslâm’dan bütünüyle koparak yeni ve bağımsız bir din ilan ettiği sonucu tarihsel kaynaklarla uyuşmaz. Cemaat kendisini İsmâîlî Şîî olarak görmeye devam etti; imamet, Kur’an’ın bâtinî yorumu, ta’vîl ve kutsal tarih gibi önceki İsmâîlî temeller korundu. Değişen, bu temellerin şeriatın zâhirî uygulaması ve eskatolojik zamanla ilişkisi oldu. Bu nedenle kıyâma, ‘devamlılık içinde radikal yeniden yorum’ kategorisine daha uygundur. Dışarıdan bakıldığında mezhep sınırını keskinleştirdi; içeriden bakıldığında ise hakikatin daha önce örtülü olan anlamının açılması olarak sunuldu.³⁵⁸

69.23. Cemaat Sınırı: İmamı Tanıyanlar ile ‘Dışarıdakiler’ Arasında Eskatolojik Ayrım. Kıyâma, toplumsal aidiyetin dinî anlamını yoğunlaştırdı. İmamı tanıyan Nizârîler hakikate erişmiş, manevî dirilişi yaşamış seçilmiş topluluk olarak düşünülürken, dışarıdaki çoğunluk hakikatin zâhirinde kalanlar olarak konumlandırıldı. Bu ayrım yalnız teolojik değil, sosyolojik sonuçlara da sahipti: zaten kalelerde ve kuşatma coğrafyalarında yaşayan bir azınlık, kendi dışlanmışlığını eskatolojik seçilmişlik diliyle yeniden anlamlandırabilirdi. Ancak bu, her Nizârînin dış topluma karşı sürekli savaş halinde olduğu anlamına gelmez; ekonomik alışveriş, diplomasi ve yerel birlikte yaşama devam etti. Eskatolojik sınır ile gündelik temas aynı anda var olabilir.³⁵⁹

69.24. K2 Epistemik Kapalılık: Kıyâma Gizliliği Azaltırken İç Bilgiyi Ortadan Kaldırmadı. İmamın ve hakikatin ‘görünürleşmesi’ yüzeyde kapalılığın sona erdiğini düşündürebilir. Oysa kıyâma, K3 güvenlik gizliliğinin bazı merkezî alanlarda azalmasına rağmen K2 epistemik seçiciliği güçlendirdi.

³⁵⁷ Farhad Daftary, ‘Hasan II, ‘Ala Dhikrihî’l Salam’, *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm*; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.21 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁵⁸ Farhad Daftary, ‘Hasan II, ‘Ala Dhikrihî’l Salam’, *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm*; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.22 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁵⁹ Anonim, *Haft bâb-i Bâbâ Sayyidnâ*, in *Two Early Ismaili Treatises*, ed. Wladimir Ivanow (Bombay, 1933), 4-44; *Abû Ishâq Qubistânî, Haft bâb*, ed. ve tr. Wladimir Ivanow (Bombay, 1959), özellikle 38-47, 53-58. Bölüm 69.23 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

Çünkü hakikatin anlamı hâlâ imamın yetkili öğretimi ve ta'vîl yoluyla kavranabiliyordu; dışarıdaki kişinin yalnız metni okuması yeterli değildi. Böylece setr dönemindeki 'imamın kimliği nerede?' sorusunun yerini 'imamın hakikatini kim gerçekten kavrayabilir?' sorusu aldı. Kapalılık fizikî kimlikten epistemik erişime kaydı; K kodu bu nedenle dönemler arasında yeniden sınıflandırılmalıdır.³⁶⁰

69.25. K3 Güvenlik Rejimi Bitti mi? Teolojik Açıklık Siyasal Açıklık Değildir. Kıyâma ilanı, Nizârî devletin Selçuklu veya diğer rakiplere karşı askerî güvenlik ihtiyacını ortadan kaldırmadı. Kaleler, haberleşme, yerel savunma ve gerektiğinde gizli operasyonlar devam etti. Dolayısıyla imamet ve doktrinin içeride görünürleşmesi, siyasi-operasyonel şeffaflık anlamına gelmez. Bu ayrım özellikle önemlidir: 'kıyâma ile artık sır yoktu' demek de 'Nizârîler her şeyi gizledi' demek kadar hatalıdır. İç cemaatte doktriner açıklık artarken dış güvenlik şartları K3 uygulamalarını sürdürebilir; K2 ve K3 birbirinden bağımsız değişkenlerdir.³⁶¹

69.26. P4 Devletleşme Devam Etti: Kıyâma Politik Kurumları Tasfiye Etmedi. 1164'ten sonra Alamut devleti vergi, kale yönetimi, askerî savunma, diplomasi ve teritoryal denetim işlevlerini sürdürdü. Kıyâma, siyasî devlet mekanizmasını mistik cemaat lehine ortadan kaldırmadı. Bu nedenle Nizârîleri 1164 sonrasında 'devlet olmaktan çıkıp manevî tarikata dönüştüler' diye sınıflandırmak doğru değildir. Tersine, P4 teritoryal devletleşme ile yüksek yoğunluklu bâtinî-imamet öğretisi aynı yapı içinde birleşti. Bu kombinasyon, kitabın temel tezlerinden biri açısından önemlidir: ezoterikleşme devlet kapasitesinin zıddı değildir; aynı kurum hem siyasî hem eskatolojik merkez olabilir.³⁶²

69.27. Kıyâma ve Gündelik Hayat: Kaynak Sessizliğini Fantaziyle Doldurmamak. Kıyâma sonrasında Alamut, Lamasar, Girdkûh veya Kuhistan

³⁶⁰ Anonim, *Haft bâb-i Bâbâ Sayyidnâ, in Two Early Ismaili Treatises*, ed. Wladimir Ivanow (Bombay, 1933), 4-44; *Abû Ishâq Qubistânî, Haft bâb*, ed. ve tr. Wladimir Ivanow (Bombay, 1959), özellikle 38-47, 53-58. Bölüm 69.24 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁶¹ Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955)*, 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, *A History of Shi'î Islam (London: I.B. Tauris, 2013)*, Alamut ve kıyâma bölümü. Bölüm 69.25 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁶² Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955)*, 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, *A History of Shi'î Islam (London: I.B. Tauris, 2013)*, Alamut ve kıyâma bölümü. Bölüm 69.26 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

köylerinde sıradan ailelerin bir gününün nasıl değiştiğine dair ayrıntılı günlük, mahkeme defteri veya nüfus kaydı yoktur. Bu yüzden ‘herkes namazı bıraktı’, ‘bütün kadın-erkek ilişkileri değişti’ veya tersine ‘hiçbir şey değişmedi’ gibi kapsamlı hükümler üretilemez. Doktrin, seçkin liderlik söylemi ve gündelik uygulama arasında boşluk bulunabilir. Tarihsel açıdan güvenli olan; kamusal kimliğin, imam otoritesinin ve zâhir-bâtın ilişkisinin değişmesidir. Mikro-toplumsal sonuçlar ise bölge, sınıf, eğitim ve yerel liderliğe göre farklılaşmış olabilir.³⁶³

69.28. Hasan II'ye Muhalefet: Kıyâma Cemaat İçinde Tam Oybirligi Üretmedi. Hasan II'nin 9 Ocak 1166'da Lamasar'da kayınbiraderi Hasan b. Nâmâvar tarafından öldürülmesi, yeni politikaların cemaat veya seçkin çevre içinde bütünüyle tartışmasız olmadığını gösterir. Katilin motivasyonunu tek cümleyle ‘Sünnîlik’ veya ‘kişisel intikam’ diye kesinleştirmek zordur; fakat modern sentezler onun Hasan II'nin yeni iddia ve politikalarına muhalif olduğunu kaydeder. Bu olay kıyâmanın yalnız dış düşmanlarca reddedilmediğini, iç meşruiyet gerilimi de yarattığını hatırlatır. Karizmatik devrim, kurumsal süreklilik için halefiyet ve doktriner konsolidasyon gerektirmiştir.³⁶⁴

69.29. 561/1166 Sonrası Nûreddin Muhammed II: Karizmadan Doktrine Geçiş. Hasan II'nin öldürülmesi kıyâma deneyimini sona erdirmeyi. Oğlu Nûreddin Muhammed II, 561/1166'da liderliği devralarak yaklaşık kırk dört yıl boyunca öğretinin en önemli sistemleştiricisi oldu. Onun uzun hükümdarlığı, kıyâmı geçici kurucu karizma olmaktan çıkarıp nesiller arası cemaat doktrinine dönüştürdü. İmamet soyu açık biçimde savunuldu, yaşayan imamın otonom öğretim yetkisi merkeze yerleştirildi ve kıyâma yalnız 1164'te olmuş tek olay değil, imamın hakikati açığa çıkaran sürekli yetkisinin çerçevesi haline geldi. Böylece kurum, kurucusunun ölümünü aşabildi.³⁶⁵

³⁶³ Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955)*, 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam (London: I.B. Tauris, 2013)*, *Alamut ve qiyâma bölümü*. Bölüm 69.27 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁶⁴ Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955)*, 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam (London: I.B. Tauris, 2013)*, *Alamut ve qiyâma bölümü*. Bölüm 69.28 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁶⁵ Farhad Daftary, ‘Nur al-Din Muhammad II’, *Encyclopaedia of Islam / Institute of Ismaili Studies çevrimiçi sürümü*; Farhad Daftary, ‘Ismâ'îlî Shî'îsm’, *St Andrews Encyclopaedia of Theology (2024)*, *Nizârîler bölümü*. Bölüm 69.29 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

69.30. Yaşayan İmamın Öğretim Yetkisi: Metinden Çok Otorite Merkezli Dinî Rejim. Nûreddin Muhammed II döneminde kıyâmanın merkezinde yaşayan imamın bağımsız ve zorunlu öğretim otoritesi yer aldı. Kutsal metin ve önceki hukuk geleneği önemini tamamen yitirmedi; fakat onların gerçek anlamını tayin eden nihai merci imamdı. Bu, erken Nizârî ta'lim doktrininin kıyâma dönemindeki yoğunlaşmış biçimidir. Sosyolojik olarak metin merkezli bir norm sisteminden, yaşayan yorum otoritesinin daha belirgin olduğu kişisel-kurumsal bir rejime geçiş söz konusudur. Böyle bir sistemde halefiyet krizi yalnız siyasî değil, bilgi ve kurtuluş düzeninin de krizi haline gelir.³⁶⁶

69.31. Her İmam Potansiyel Qā'im mi? Nûreddin Muhammed'in Yeniden Formülasyonu. Nûreddin Muhammed II'nin kıyâma öğretisini geliştirmesinde dikkat çekici unsur, qā'im fonksiyonunu yalnız tek ve uzak gelecekteki eskatolojik kişiye hapsedmemesidir. Modern araştırmalar onun her Nizârî imamı potansiyel qā'im olarak düşünmeye imkân veren bir yorum geliştirdiğini belirtir. Böylece kıyâma, tarihin bir kez yaşanıp kapanmış sonu değil, imamın hakikati açma yetkisinin teolojik imkânına dönüştü. Bu esneklik daha sonraki satr ve tekrar kıyâma yorumlarının nasıl mümkün olabildiğini de açıklar: eskatolojik dönem, takvimsel çizgiden çok imamın otoritesiyle belirlenen ruhânî rejimdir.³⁶⁷

69.32. Kıyâma ve Döngüsel Tarih: Fâtımî Mirasının Alamut'ta Yeniden Yazılması. İsmâilî düşüncede kutsal tarih daha önce de peygamberî döngüler, nâtıklar, esaslar ve qā'im fikri üzerinden dönemlendirilmişti. Alamut kıyâması bu mirası yoktan üretmedi; fakat tarihsel beklentiyi yaşayan Nizârî imam ve cemaatin somut tecrübesine bağladı. Böylece Fâtımî dönemindeki daha kozmolojik-eskatolojik şema, Alamut'ta siyasî olarak kuşatılmış bir azınlığın iç kimliğine dönüştü. Bu süreklilik, kıyâmayı 'Hasan II'nin kişisel sapması' diye açıklamayı yetersiz kılar; aynı zamanda 1164 yorumunun önceki İsmâilî

³⁶⁶ Farhad Daftary, 'Nur al-Din Muhammad II', *Encyclopaedia of Islam / Institute of Ismaili Studies çevrimiçi sürümü*; Farhad Daftary, 'İsmâ'îlî Shî'ism', *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (2024), Nizâritler bölümü. Bölüm 69.30 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁶⁷ Farhad Daftary, 'Nur al-Din Muhammad II', *Encyclopaedia of Islam / Institute of Ismaili Studies çevrimiçi sürümü*; Farhad Daftary, 'İsmâ'îlî Shî'ism', *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (2024), Nizâritler bölümü. Bölüm 69.31 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

doktrinin basit tekrarı olmadığını da gösterir. Eski kavram yeni kurumsal şartlarda yeniden işlevlendirilmiştir.³⁶⁸

Kavram	Kıyâma bağlamındaki anlam	Ne değildir?	Kurumsal sonucu
Kıyâma	Hakikatin açığa çıkması / manevî diriliş	Fizikî dünyanın aynı gün sona ermesi değil	K2 bilgi rejimini yoğunlaştırır
Zâhir	Dinin dış/literal-hukukî biçimi	Ahlâkın bütünüyle eş anlamlı değil	1164'te statüsü radikal biçimde değişir
Bâtın / hakikat	İç, ruhânî ve değişmez anlam	Keyfî kişisel yorum değil	İmamın ta'viliyle erişilir
Qâ'im al-qiyâma	Hakikati açığa çıkaran eskatolojik fonksiyon	İmamet dışı rakip peygamber değil	Hasan II ve yaşayan imam otoritesiyle ilişkilendirilir
Cennet	İmamı taniyanın manevî hakikat durumu	Marco Polo'nun fizikî bahçesi değil	Aidiyeti ontolojik yoğunlaştırır
Satr	Hakikatin/kimliğin dönemsel örtülmesi	Her zaman tam yeraltı faaliyeti değil	1210 sonrası reformu açıklamakta kullanılır
Şeriat	Zâhiri hukuk ve ritüel düzen	Etik normların bütünüyle yok olması değil	Hasan III döneminde Sünnî formda yeniden uygulanır

69.33. 'Hakikat Cemaatine' Dönüşüm: Üyeliğin Ontolojik Yoğunlaşması.

Kıyâma döneminde Nizârî mensubiyet, yalnız imamı siyasî lider olarak tanımaktan daha fazlasını ifade eder hale geldi. İmamın gerçek ruhânî statüsünü tanımak, kişinin kendisini hakikat ve cennet alanına dahil etmesinin şartı olarak sunuldu. Bu, cemaat üyeliğini ontolojik bir kategoriye dönüştürür: mensubiyet yalnız kurumsal bağlılık değil, 'gerçek varoluş' kazanma biçimidir. Böyle bir aidiyet rejimi yüksek iç dayanışma yaratabilir; fakat dışarıdaki topluluklarla mesafeyi de artırabilir. Bu bölüm kıyâmanın sosyolojik etkisini, yalnız ibadet değişikliklerinden değil aidiyetin anlamının yoğunlaşmasından da okuyacaktır.³⁶⁹

69.34. Dış Dünya 'Yok' mu Sayıldı? Retorik İzolasyon ile Fiilî Siyaseti Ayırmak. Kıyâma söyleminde imamı tanımayan dış dünyanın ruhânî olarak 'yok' veya ilgisiz sayılması, bazen Nizârîlerin 1164 sonrasında bütün dış ilişkilerini kestiği şeklinde yorumlanır. Fiilî tarih bunu doğrulamaz. Ticaret, yerel savaşlar, haraç ilişkileri, Suriye diplomasisi ve bölgesel pazarlıklar devam etti. Dolayısıyla 'dış dünya önemsizdir' dili eskatolojik değer hiyerarşisini anlatır; coğrafi veya ekonomik otarşı programı değildir. Ruhânî dışlama ile siyasî

³⁶⁸ Farbad Daftary, 'Nur al-Din Mubammad II', *Encyclopaedia of Islam / Institute of Ismaili Studies* çevrimiçi sürümü; Farbad Daftary, 'Ismâ'îlî Shî'ism', *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (2024), Nizârîler bölümü. Bölüm 69.32 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁶⁹ Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955)*, 146-184, 210-217, 279-324; Farbad Daftary, *A History of Shî'î Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), *Alamut ve qiyâma* bölümü. Bölüm 69.33 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

etkileşim aynı anda var olabilir. Bu ayrım, ideolojik metni devlet pratiğinin aynası saymamak için gereklidir.³⁷⁰

69.35. Suriye’de Sinân ve Kıyâma: Karizma Yerel Bir Filtre Oluşturdu.

Reşîdüddin Sinân’ın Suriye’deki olağanüstü karizması, kıyâma öğretisinin aktarımında Alamut merkezli imamet ile yerel lider kültü arasında gerilim üretti. Bazı dış kaynaklar Sinân’ın takipçilerce aşırı yüceltildiğini, hatta ilahlaştırıldığını ileri sürer; bunlar polemik ve gözlem katmanlarını ayırarak okunmalıdır. Güvenli olan, Sinân’ın kıyâmayı ilan ettiği, fakat bağımsız imamet kurmadığıdır. Suriye örneği, aynı doktrinin farklı liderlik ekolojilerinde farklı yoğunluklarda yaşanabileceğini gösterir; merkezi teoloji yerel karizmayı tamamen ortadan kaldırmaz.³⁷¹

69.36. Kıyâma ve Fedâîlik: Doktrin ile Hedefli Şiddeti Otomatik

Bağlamamak. 1164 sonrasında fedâî operasyonlarının varlığı, kıyâma doktrininin zorunlu sonucu olarak gösterilmemelidir. Hedefli şiddet Nizârîler tarafından kıyâma öncesinde de kullanılıyordu; Selçuklu-Nizârî çatışmasının ürünüdür. Kıyâma cemaat içi imamet ve hakikat rejimini dönüştürürken, fedâîlik siyasî güvenlik repertuarının ayrı alanıdır. Suriye’de Sinân döneminde ikisi aynı tarihsel dönemde görünür olsa da nedensel özdeşlik kurulamaz. Bu ayrım P siyasallaşma kodu ile K/bilgi rejimini birbirinden bağımsız tutmanın somut örneğidir.³⁷²

69.37. Kıyâma ve Tasavvufî Dil: Benzerlik Var, Kurumsal Özdeşlik Yok.

Hasan II’nin felsefe ve tasavvufî yazılara ilgisi, kıyâma öğretisinin zâhirden bâtına geçiş, iç diriliş ve hakikat diliyle Sûfî kavramlara yaklaşmasını kolaylaştırdı. Modern araştırma Nizârî ve tasavvufî maneviyat arasında anlamlı paralellikler görür. Ancak bu, Alamut Nizârîliğinin bir Sûfî tarikat haline geldiği veya kıyâmanın doğrudan belirli bir tarikat doktrininden kopyalandığı anlamına

³⁷⁰ Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955), 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, A History of Shi’i Islam (London: I.B. Tauris, 2013), Alamut ve kıyâma bölümü. Bölüm 69.34 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.*

³⁷¹ Farhad Daftary, ‘Hasan II, ‘Ala Dhikrihi’l Salam’, *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm; Farhad Daftary, The Ismâ’îlîs: Their History and Doctrines, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.35 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.*

gelmez. İmamet otoritesi, Nizârî öğretinin ayırt edici merkezidir. Benzer manevî dil ile kurumsal soy kütüğü birbirine karıştırılmamalıdır.³⁷³

69.38. Hasan II'nin Ölümü Sonrası İmamet Soyunun Açıklanması.

Nûreddin Muhammed II, babasının Nizâr soyundan gelen gerçek imam olduğu iddiasını daha açık biçimde teyit etti. Böylece Alamut liderleri için önceki 'hüccet/dâî' statüsü geride bırakılarak, Hasan II'den itibaren doğrudan imamet silsilesi kabul edildi. Bu değişiklik Nizârî devletin meşruiyet mimarisini kökten dönüştürdü: siyasal merkez artık gizli imam adına vekâleten değil, bizzat imamın ikametgâhı olarak tasarlanıyordu. Kıyâma bu nedenle yalnız eskatoloji değil, devlet başkanlığı ile kutsal soyun birleşmesini sağlayan anayasal nitelikte bir cemaat dönüşümüdür; elbette 'anayasa' burada modern hukuk belgesi anlamında kullanılmamaktadır.³⁷⁴

69.39. Kıyâma Döneminde Dâvet: Yeni Mensup Kazanımı mı, İç

Derinleşme mi? Kaynaklar 1164 sonrasında İran Nizârîlerinin büyük dış yayılma seferlerinden çok iç cemaat işleri ve doktriner konsolidasyonla meşgul olduğunu düşündürür. Bu, dâvetin tamamen kapandığı anlamına gelmez; fakat ağırlık merkezi yeni teritoryal fetih ve kitlesel genişlemeden, mevcut ağın imamet-kıyâma çerçevesinde yeniden eğitilmesine kaymış olabilir. Siyasal şartlar da bunu destekler: Büyük Selçuklu baskısının azalması, Nizârîlerin savunma ve iç kurumlara odaklanmasına imkân verdi. Bu nedenle dâvetin 'misyonerlik' ve 'cemaat içi formasyon' işlevleri dönemsel olarak ayrılmalıdır.³⁷⁵

69.40. Ekonomi ve Kıyâma: Teolojik Devrim Mülkiyet Düzenini

Otomatik Değiştirmedir. Kıyâma hakkında polemik anlatıları bazen dinî normların kaldırılmasını geniş sosyal devrim varsayımıyla birleştirir. Oysa

³⁷² Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955)*, 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, *A History of Shi'î Islam (London: I.B. Tauris, 2013)*, Alamut ve kıyâma bölümü. Bölüm 69.36 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁷³ Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955)*, 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, *A History of Shi'î Islam (London: I.B. Tauris, 2013)*, Alamut ve kıyâma bölümü. Bölüm 69.37 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁷⁴ Farhad Daftary, 'Nur al-Din Mubammad II', *Encyclopaedia of Islam / Institute of Ismaili Studies çevrimiçi sürümü*; Farhad Daftary, 'İsmâ'îlî Shî'ism', *St Andrews Encyclopaedia of Theology (2024)*, Nizârîler bölümü. Bölüm 69.38 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁷⁵ Farhad Daftary, 'Nur al-Din Mubammad II', *Encyclopaedia of Islam / Institute of Ismaili Studies çevrimiçi sürümü*; Farhad Daftary, 'İsmâ'îlî Shî'ism', *St Andrews Encyclopaedia of Theology (2024)*, Nizârîler bölümü. Bölüm 69.39 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

Alamut ve bağlı bölgelerde tarım, vergi, kale stokları, özel haneler, yerel üretim ve ticaretin 1164 sonrasında bütünüyle ortadan kalktığını gösteren kanıt yoktur. Karmatî Bahreyn’de tartışılan ortak üretim modellerini Nizârî Alamut’a taşımak da yanlıştır. Kıyâma öncelikle imamet, eskatoloji ve zâhir-bâtın ilişkisini dönüştüren bir dinî rejimdir; ekonomik kurumlarda ne ölçüde değişiklik yarattığı için ayrıca belge gerekir.³⁷⁶

69.41. Aile, Kadın ve Toplumsal Cinsiyet: Polemiğin En Kolay Büyüttüğü Alan. Şeriatın kaldırılması iddiası, dış polemiklerde kadınların ortaklaştırılması, evlilik sınırlarının yok olması veya cinsel serbestlik gibi eski bâtinîlik suçlamalarıyla kolayca birleşmiştir. Fakat kıyâma dönemi İran Nizârî toplumunda bu tür kapsamlı uygulamaları doğrulayan güvenilir çağdaş kanıt bulunmaz. Bu nedenle aile ve toplumsal cinsiyet alanındaki kaynak sessizliği, düşman stereotipleriyle doldurulmayacaktır. Nikâh, miras ve hane düzeninin pratikte nasıl uygulandığına dair veri sınırlıdır; bilinmeyen nokta açıkça bilinmiyor olarak bırakılmalıdır.³⁷⁷

69.42. Kıyâma ve ‘İbâhiyye’ Suçlaması: Bir Polemik Kategorisinin Tarihi. Ortaçağ heresiografisinde rakip ezoterik toplulukları ibâhiyye, yani yasakları helâl sayan çevreler olarak tanımlamak yaygın bir polemik tekniğiydi. Nizârî kıyâması zâhirî yükümlülükleri yeniden yorumladığı için bu suçlamaya özellikle açıktı. Fakat kategori olayların tarafsız betimlemesi değildir; Sünnî hukuk düzeni açısından sınır ihlali ahlâkî başıboşlukla eşitleyen normatif etikettir. Bu bölüm ‘ibâhî’ kelimesini yalnız kaynakta geçtiği yerde ve kaynak dilinin parçası olarak kullanacak, modern analitik sınıflandırma haline getirmeyecektir.³⁷⁸

³⁷⁶ Shiraz Hajiani, *Reconstructing Alamut—New Approaches to the Study of the Qiyâma and the Nizari Polity in Iran* (PhD diss., University of Chicago, 2019), kıyâma ve kaynak eleştirisi bölümleri; Institute of Ismaili Studies, ‘Nizari Ismailis and Spiritual Resurrection’ konferans materyalleri (2025). Bölüm 69.40 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁷⁷ Shiraz Hajiani, *Reconstructing Alamut—New Approaches to the Study of the Qiyâma and the Nizari Polity in Iran* (PhD diss., University of Chicago, 2019), kıyâma ve kaynak eleştirisi bölümleri; Institute of Ismaili Studies, ‘Nizari Ismailis and Spiritual Resurrection’ konferans materyalleri (2025). Bölüm 69.41 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁷⁸ Shiraz Hajiani, *Reconstructing Alamut—New Approaches to the Study of the Qiyâma and the Nizari Polity in Iran* (PhD diss., University of Chicago, 2019), kıyâma ve kaynak eleştirisi bölümleri; Institute of Ismaili Studies, ‘Nizari Ismailis and Spiritual Resurrection’ konferans materyalleri (2025). Bölüm 69.42 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

69.43. Kıyâma ile Siyasî Meşruiyet: ‘Kuşatılmış Azınlık’tan ‘Hakikat Topluluğu’na. Nizârîler 1090’dan itibaren Selçuklu dünyasında askerî olarak kuşatılmış ve çoğunluk tarafından sapkın kabul edilen azınlık devletiydi. Kıyâma, bu dış marjinalliği içeriden tersine çevirdi: çoğunluğun reddi, hakikate erişememiş dış dünya olarak yeniden anlamlandırılırken küçük cemaat kendisini hakikati tanıyan seçilmiş topluluk kabul etti. Bu tür ideolojik tersine çevirme, toplumsal dayanıklılığı güçlendiren güçlü bir meşruiyet mekanizmasıdır. Ancak bunu yalnız ‘propaganda’ diye küçültmek de yetersizdir; mensuplar açısından gerçek dinî ve soteriyolojik anlam taşıyan inanç rejimiydi.³⁷⁹

69.44. 607/1210 Kırılması: Celâleddin Hasan III Neyi Değiştirdi? Nûreddin Muhammed II’nin 607/1210’da ölümü üzerine oğlu Celâleddin Hasan III iktidara geldi ve kısa sürede kıyâma döneminin dış dünyadan izolasyonunu tersine çevirmeyi hedefledi. O, kıyâma doktrini ve uygulamalarını kamusal olarak reddettiğini, Sünnî İslâm’a bağlı olduğunu ilan etti ve mensuplarına şeriatı Sünnî biçiminde uygulamalarını emretti. Bu karar yalnız teolojik değil, dış politika devrimiydi. Abbâsî halifesi ve komşu Sünnî hükümdarlarla meşru ilişki kurmanın önündeki en büyük sembolik engel kaldırıldı. Kıyâma böylece Nizârî tarihinde geri döndürülemez son aşama değil, imam otoritesiyle değiştirilebilen dönemsel rejim olduğunu gösterdi.³⁸⁰

69.45. ‘Nev Müselman’: Hasan III Gerçekten Din mi Değiştirdi? Sünnî çevreler Celâleddin Hasan III’ü ‘nev-müselman’, yani yeni Müslüman olarak andı. Bu dış adlandırma, onun geçmiş Nizârî uygulamalardan dramatik biçimde uzaklaştığını gösterir; ancak Nizârî iç tarih açısından imamet silsilesi kesilmedi. Dolayısıyla olay ‘İsmâilî imam Sünnî oldu ve Nizârîlik bitti’ şeklinde basitleştirilemez. Daha sonraki Nizârî yorum, bu dönemi satr, yani hakikatin dış şartlar gereği örtülmesi çerçevesinde anlamlandırabildi. Tarihçi için iki perspektif

³⁷⁹ Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins (The Hague: Mouton, 1955), 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, A History of Shi'ism (London: I.B. Tauris, 2013), Alamut ve qiyâma bölümü. Bölüm 69.43 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.*

³⁸⁰ Farhad Daftary, ‘Jalâl-al-Din Hasan III’, *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4, 403-404; Farhad Daftary, ‘The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands’, *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 69.44 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

bir arada tutulmalıdır: kamusal Sünnîleşme politikası gerçek, imamet sürekliliği de cemaat açısından gerçektir.³⁸¹

69.46. Abbâsî Halifesi el-Nâsır ile Yakınlaşma: Doktriner Dönüşümün Dış Politika Getirisi. Hasan III reformunu Abbâsî halifesi el-Nâsır'a ve diğer Sünnî hükümdarlara elçilerle bildirdi. Halifelik tarafından kabul görmesi, Alamut'un uzun süren dışlanmışlığını önemli ölçüde azalttı. Bu, dinî kimlik değişiminin doğrudan diplomatik sonuç ürettiği güçlü örnektir. Nizârî devlet artık yalnız 'Bâtinî düşman' olarak değil, ittifak yapılabilecek bölgesel aktör olarak daha rahat hareket edebildi. D kodu açısından açık düşmanlık ve dışlama daha düşük gerilimli tanıma/ittifak ilişkilerine evrildi; bu değişim devlet-cemaat ilişkisinin teoloji kadar jeopolitik şartlarla şekillendiğini gösterir.³⁸²

69.47. Sünnî Fakihlerin Alamut'a Daveti ve Kütüphane Denetimi. Hasan III, reformun yalnız sözde olmadığını göstermek için Irak ve Horasan'dan Şâfiî fakihleri davet etti; Kazvinli Sünnî âlimlerin Alamut kütüphanesini inceleyerek 'sapkın' gördükleri kitapları ayırmasına izin verdiği aktarılır. Bu eylem sembolik olarak olağanüstü önemlidir: yaklaşık yarım yüzyıl önce hakikatin zâhirden bağımsızlığı ilan edilmiş merkez, şimdi dış Sünnî hukuk otoritelerini kendi alanına davet ediyordu. Bununla birlikte kütüphanenin tüm Nizârî mirasının yakıldığı veya entelektüel üretimin sona erdiği sonucu çıkarılmamalıdır; kaynak reformun gösteri ve güven üretme boyutunu da içerir.³⁸³

69.48. Satr'ın Yeniden Yorumu: Geri Dönüş mü, Takiyye mi, Yeni Dönem mi? 1210 sonrası Nizârî geleneğinde Hasan III'ün Sünnîleşme siyaseti zamanla yeni bir satr dönemi olarak yorumlandı. Bu yorum, imamın hakikati dönemsel şartlara göre açma veya örtme yetkisini korur; dolayısıyla kıyâma iptal edilmiş metafizik hata değil, belirli zamanın dinî rejimi olarak kalır. Modern tarihçi ise bu iç teolojik açıklamayı diplomatik pragmatizmle karşı karşıya

³⁸¹ Farbad Daftary, 'Jalâl-al-Din Hasan III', *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4, 403-404; Farbad Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 69.45 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁸² Farbad Daftary, 'Jalâl-al-Din Hasan III', *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4, 403-404; Farbad Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 69.46 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁸³ Farbad Daftary, 'Jalâl-al-Din Hasan III', *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4, 403-404; Farbad Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 69.47 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

koymak yerine ikisini birlikte incelemelidir. Reform hem dış güvenlik ve meşruiyet hedeflerine hizmet etmiş, hem de imamın yorum otoritesinin sınırlarını gösteren gerçek bir dinî değişim üretmiştir.³⁸⁴

69.49. 610/1213 Azerbaycan Seferi: Yeni Meşruiyetin Askerî-Diplomatik Kullanımı. Hasan III'ün Abbâsîlerle yakınlaşması kısa sürede somut siyâsî sonuç verdi. 610/1213'te Azerbaycan Atabegi Özbek'le birlikte sefer düzenledi ve zafer sonrası Abher ile Zencan çevresinde bazı kazançlar elde etti. Bu olay, 'Sünnîleşme yalnız takiyye idi, hiçbir dış sonuç doğurmadı' yorumunu zayıflatır. Reform, Nizârî devletin ittifak kapasitesini gerçekten genişletti. Aynı zamanda imamet kurumunun doktrin değişikliği ile dış politikanın birbirine nasıl bağlandığını gösterir: cemaatin teolojik rejimi, devletin bölgesel aktörlerce kabul edilme biçimini doğrudan etkileyebiliyordu.³⁸⁵

69.50. Moğol Tehdidi Öncesinde Açılma: Kuhistan'da Sünnî Mülteciler. Hasan III'ün son yıllarında Moğol ilerleyişinden kaçan bazı Sünnî âlim ve mültecilerin Kuhistan'daki Nizârî kalelerine sığındığı ve iyi muamele gördüğü aktarılır. Bu veri, 1210 sonrası açılmanın yalnız resmî diploması olmadığını; toplumsal temas ve sığınma ilişkilerine de yansıdığını düşündürür. Elbette birkaç tanıklık bütün Nizârî bölgelerde tam mezhep uyumu kanıtlamaz. Yine de 1164 sonrası 'dış dünyanın ruhânî olarak ilgisizliği' dilinden, 1210 sonrasında farklı mezhepten mültecileri barındıran daha geçirgen bir toplumsal düzene geçiş dikkate değerdir.³⁸⁶

69.51. 618/1221 Sonrası: Alâeddin Muhammed III ile Kıyâma'nın Geri Dönüşü. Celâeddin Hasan III'ün 618/1221'de ölümünden sonra oğlu Alâeddin Muhammed III döneminde Nizârî öğretinin kıyâma mirasına yeniden yöneldiğine dair güçlü gelenek vardır. Bu geri dönüş, 1210 reformunun Nizârî kimliği kalıcı olarak Sünnîleştirmediğini gösterir. Ancak 'ertesi gün bütün eski

³⁸⁴ Farbad Daftary, 'Jalâl-al-Din Hasan III', *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4, 403-404; Farbad Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 69.48 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁸⁵ Farbad Daftary, 'Jalâl-al-Din Hasan III', *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4, 403-404; Farbad Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 69.49 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁸⁶ Farbad Daftary, 'Jalâl-al-Din Hasan III', *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4, 403-404; Farbad Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 69.50 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

ritüeller aynen geri geldi' şeklinde mekanik bir tersine dönüş varsayılmamalıdır. XIII. yüzyıl Nizârî düşüncesi, kıyâma ve satr dönemlerini imamın otoritesi içinde uzlaştıran daha katmanlı yorumlara yöneldi. Böylece cemaatin sürekliliği, sabit ritüelden çok imamet otoritesinde bulunuyordu.³⁸⁷

69.52. Kıyâma–Satr Salınımı: Kurumsal Esnekliğin Teolojik Mekanizması. 1164 kıyâması, 1210 satr/Sünnî yakınlaşması ve 1221 sonrası kıyâma mirasına dönüş birlikte düşünüldüğünde Nizârî tarihinin doğrusal olmadığı görülür. Aynı imamet kurumu farklı zamanlarda hakikati açma, zâhirî şeriatı yeniden uygulama veya dış dünyayla yeni ilişki kurma yetkisini kullanabildi. Bu esneklik yalnız fırsatçılık olarak açıklanamaz; imamın yaşayan öğretim otoritesine dayanan teolojik yapı, kurumsal değişimin meşruiyet mekanizmasını sağlıyordu. Bunun bedeli ise dış gözlemci açısından tutarsızlık ve 'takiyye' şüphesinin büyümesi idi.³⁸⁸

69.53. K–P–D Profili: Kıyâma Dönemini Tek Kodla Dondurmamak. Kıyâma döneminde K2 epistemik seçicilik çok yüksektir; imamın görünürlüğü bazı K3 kimlik gizliliğini azaltırken siyasi güvenlik gizliliği devam eder. P düzeyinde Nizârî devlet P4 teritoryal yapı olarak sürer, fakat dış devrimci genişleme önceki dönemlere göre görece azalır. D ilişkileri bölgeye göre savaş, çıkmaz ve yerel diplomasi arasında değişir. 1210 sonrasında K2 doktriner rejim kamusal Sünnî pratik lehine geri çekilir, D düzeyinde Abbâsî ve komşu güçlerle yakınlaşma artar. Dolayısıyla 1164–1221 arası tek bir K–P–D etiketiyle açıklanamaz; rejim değişimleri dönemsel kodlanmalıdır.³⁸⁹

69.54. 'Şeriatsızlık' ile 'Ezoterizm'i Eşitlememe Kuralı. Bölümün en önemli metodolojik sonucu, ezoterizmin otomatik olarak hukuk karşıtlığı anlamına gelmediğidir. Hasan Sabbâh döneminde yüksek bâtınîlik ile sıkı zâhirî disiplin birlikte bulunmuştu; 1164 kıyâması zâhirî yükümlülükleri radikal biçimde

³⁸⁷ Farhad Daftary, 'Nur al-Din Muhammad II', *Encyclopaedia of Islam / Institute of Ismaili Studies çevrimiçi sürümü*; Farhad Daftary, 'İsmâ'îlî Shî'ism', *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (2024), Nizârîler bölümü. Bölüm 69.51 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁸⁸ Farhad Daftary, 'Nur al-Din Muhammad II', *Encyclopaedia of Islam / Institute of Ismaili Studies çevrimiçi sürümü*; Farhad Daftary, 'İsmâ'îlî Shî'ism', *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (2024), Nizârîler bölümü. Bölüm 69.52 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁸⁹ Farhad Daftary, 'Jalâl-al-Din Hasan III', *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4, 403-404; Farhad Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 69.53 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

yeniden yorumladı; 1210'da aynı imamet geleneği Sünnî şeriat uygulamasını yeniden emretti. K2 iç bilgi rejimi ile ritüel-hukukî pratik birbirinden bağımsız değişkenlerdir. Bu ayrım, ileride incelenecek başka ezoterik cemaatlerde de 'gizli öğreti = şeriat reddi' gibi kolay genellemeleri önleyecektir.³⁹⁰

69.55. 2025–2026 Araştırma Gündemi: Kıyâma Dosyası Kapanmış Değildir. Son araştırmalar kıyâmayı yalnız Cüveynî'nin 'şeriat kaldırıldı' anlatısına indirgemek yerine elyazmaları, doktriner metinler, kavram tarihi ve Nizârî siyasal kurumları birlikte okuyarak yeniden değerlendiriyor. Institute of Ismaili Studies'in 2025'te düzenlediği 'Nizari Ismailis and Spiritual Resurrection' toplantısı da bu dönüşümü görünür kıldı. Bu gelişme, kitabın kesinlik derecesi yaklaşımını destekler: 1164'ün tarihi ve temel ilanı sağlamdır; törendeki ayrıntılar, gündelik uygulama ve toplumsal sonuçların bazıları hâlâ tartışmalıdır. Yeni elyazması çalışmaları gelecekte mevcut resmi değiştirebilir.³⁹¹

69.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Kıyâma Bir 'Şeriat İptali' Cümlesine Sığmaz. Nizârî kıyâması, yaklaşık yetmiş yıllık gizli imam beklentisini görünür imametle birleştiren; eskatolojiyi gelecekteki fizikî son günden yaşayan cemaatin manevî dirilişine çeviren; zâhir-bâtın hiyerarşisini yeniden düzenleyen ve Alamut siyasal merkezini doğrudan imamet merkezi haline getiren kapsamlı bir iç dönüşümdür. Bazı zâhirî şeriat yükümlülüklerinin bağlayıcılığı gerçekten değişmiştir; fakat yaygın ahlâkî başıboşluk ve 'yeni din' iddiaları kanıtlanmış değildir. 1210'daki Sünnî yakınlaşma ve sonraki yeniden yorumlar da kıyâmanın sabit son durum değil, yaşayan imam otoritesi içinde dönemsel dinî rejim olduğunu gösterir. Aşağıdaki matris bu dönüşümü ortak yirmi boyutta özetler.³⁹²

Boyut	Bölüm 69 — Kıyâma ve iç dönüşümde görünüm
1. Analiz nesnesi	559/1164 kıyâma ilanı, 561-607 sistematizasyonu ve 607/1210 sonrası satr dönüşümü.
2. Dönemlendirme	Setr beklentisi → 1164 ilanı → Nûreddin Muhammed II kıyâma rejimi → 1210 Sünnî yakınlaşma/satr → 1221 sonrası yeniden yorum.

³⁹⁰ Farhad Daftary, 'Hasan II, 'Ala Dhikrîbî'l Salam', *Institute of Ismaili Studies, güncel çevrimiçi sürüm*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 358-367. Bölüm 69.54 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁹¹ Shiraz Hajiani, *Reconstructing Alamut—New Approaches to the Study of the Qiyâma and the Nizari Polity in Iran* (PhD diss., University of Chicago, 2019), qiyâma ve kaynak eleştirisi bölümleri; Institute of Ismaili Studies, 'Nizari Ismailis and Spiritual Resurrection' konferans materyalleri (2025). Bölüm 69.55 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

³⁹² Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins* (The Hague: Mouton, 1955), 146-184, 210-217, 279-324; Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Alamut ve qiyâma bölümü. Bölüm 69.56 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

Boyut	Bölüm 69 — Kıyâma ve iç dönüşümde görünüm
3. Otorite	Hasan II'de hüccet dilinden imamet/qā'im statüsüne; sonra yaşayan imamın otonom öğretim yetkisi.
4. İmamet	Alamut lordları Hasan II'den itibaren Nizâr soyundan görünür imamlar olarak kabul edilir.
5. Eskatoloji	Fizikî son gün yerine imamı tanıyanlar için manevî diriliş ve hakikatin açığa çıkması.
6. Zâhir-bâtın	Bâtın/hakikat önceliği; zâhiri hukuk ve ritüelin bağlayıcılığı yeniden yorumlanır.
7. Şeriat	Bazı zâhiri yükümlülüklerin askıya alınması güçlü; tam ahlâkî başboşluk kanıtlanmış değil.
8. Ritüel	Doktrin düzeyinde değişim güçlü; bütün kalelerde gündelik uygulama için veri sınırlı.
9. Etik	Antinomianizm etik yokluğu anlamına gelmez; iç disiplin ve imam sadakati devam eder.
10. Aidiyet	İmamı tanıma, cemaat üyeliğini kurtuluş ve hakikate erişim kategorisine dönüştürür.
11. Bilgi rejimi	K2 çok yüksek; hakikat imamın yetkili ta'viliyle erişilebilir.
12. Güvenlik	İç görünürlük artsa da dış siyasi K3 güvenlik ihtiyaçları sürer.
13. Siyasallaşma	P4 kale-devlet yapısı devam eder; kıyâma devleti tasfiye etmez.
14. Devlet ilişkisi	İran'da görece izolasyon; Suriye'de diplomasi; 1210 sonrası Abbâsî ve Sünnî aktörlerle yakınlaşma.
15. Bölgesel fark	Alamut/Kuhistan daha sistematik; Suriye'de Sinân'ın yerel karizması ve farklı uygulama ihtimali.
16. Ekonomi	Teolojik devrimden bağımsız olarak tarım, vergi, kale stokları ve ticaret sürer.
17. Toplumsal hayat	Aile/cinsellik hakkında polemik çok, güvenilir mikro-veri az; bilinmeyenler açık bırakılır.
18. Kaynak problemi	Hasım kronikler ayrıntılı; iç kaynaklar doktriner fakat çoğu geç; çapraz okuma zorunlu.
19. Kurumsal esneklik	1210 reformu, imamet otoritesinin kıyâma ile satr arasında dönemsel rejim değiştirebildiğini gösterir.
20. Tarihçi için kural	'Kıyâma = şerriatsızlık = ahlâksızlık = yeni din' zincirini kurma; doktrin, ritüel, etik ve siyaset ayrı kanıtlanır.

BÖLÜM 70 — MOĞOLLAR VE ALAMUT’UN YIKILIŞI

1253–1270 Arasında İmparatorluk Fethi, Meymûndiz Teslimi, Kale Ağının Çözülmesi, Kütüphane Kaybı ve Devletten Gizli Cemaate Geçiş

70.1. “Alamut’un Yıkılışı” Ne Demektir? 1256 olayları devlet, kale ve cemaatin sonunu birbirine karıştırmaya çok müsaittir. Rükneddin Hürşah’ın teslimi İran Nizârî devletinin merkezî siyasî egemenliğini bitirdi; Alamut’un teslimi sembolik merkezi ortadan kaldırdı; fakat bazı kaleler yıllarca direndi ve cemaat yaşamaya devam etti. Bu bölüm P4/D7 devletin sonu ile imamet ve cemaat sürekliliğini ayrı izleyecektir.³⁹³

70.2. Cüveynî: Tanık, Fâtihlerin Görevlisi ve Hasım Tarihçi. Atâ Melik Cüveynî Meymûndiz müzakereleri ve Alamut kütüphanesi için eşsiz bir tanıktır; fakat Hülegü’nün maiyetinde görev yapan ve Nizârîleri teolojik bakımdan hasım gören bir devlet adamıdır. Bu yüzden onun olay gözlemleri ile polemik dili aynı kanıt değeriyle kullanılmayacaktır.³⁹⁴

70.3. Reşîdüddin ve Kâşânî’nin Aktarım Zinciri. Reşîdüddin ve Kâşânî, Cüveynî kadar erken olmasalar da bugün kayıp olan Nizârî kroniklerinden yararlandılar. Aynı ayrıntının üç tarihçide bulunması her zaman üç bağımsız tanık anlamına gelmez. Metinlerin kaynak bağı ve birbirinden devraldığı malzeme özellikle işaretlenecektir.³⁹⁵

70.4. Moğol Baskısı Hülegü’den Önce Başladı. Nizârîler 1256’dan önce de Moğol yayılmasıyla karşılaşmıştı. 1220’lerden itibaren Horasan, Kuhistan ve Kûmis çevresindeki siyasî ortam değişti; kaleler hem sığınak hem hedef haline geldi. Hülegü seferi yaklaşık bir kuşaktır büyüyen baskının son ve en örgütlü safhasıdır.³⁹⁶

³⁹³ Farhad Daftary, “Qorâh, Roken-al-Din,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.1 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

³⁹⁴ ‘Atâ-Malik Juwaynî, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958), II, 666, 716-725; Daftary, “Sargodâst-e Sayyednâ,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.2 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

³⁹⁵ ‘Atâ-Malik Juwaynî, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958), II, 666, 716-725; Daftary, “Sargodâst-e Sayyednâ,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.3 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

³⁹⁶ Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2017); Judith Kolbas, *The Mongols in Iran* (London: Routledge, 2006). Bölüm 70.4 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

70.5. Alâeddin Muhammed III Döneminde Diploması. Alâeddin Muhammed III yalnız kale savunmasına güvenmedi; farklı güçlerle temas ve dış destek arayışları yürüttü. Uzak hükümdarlara elçilik anlatılarının ayrıntıları değişken olmakla birlikte, Nizârî yönetimin Moğol tehlikesini erken gördüğü güvenlidir.³⁹⁷

70.6. Dağıtık Kale Devleti Moğollar İçin Neden Zordu? Nizârî İranı tek başkentli kesintisiz bir krallık değildi. Rûdbâr, Kûmis ve Kuhistan'daki kaleler dağınık fakat imamet-dâvet bağıyla ilişkiliydi. Bu yapı meydan savaşında tek darbeyle yıkılmadığı için Moğollar merkezî imam otoritesini teslim sürecinde kullanmaya yöneldi.³⁹⁸

70.7. Girdkûh Kuşatması 1253'te Başladı. Girdkûh kuşatması 651/Mayıs 1253'te, Hülegü'nün büyük İran seferinden önce başladı. Kalenin 669/Aralık 1270'e kadar direnmesi 1256'nın bütün Nizârî askerî kapasitesini bir anda yok etmediğini gösterir.³⁹⁹

70.8. 1 Aralık 1255: Alâeddin Muhammed III'ün Öldürülmesi. Alâeddin Muhammed III 653/1 Aralık 1255'te öldürüldü ve Nizârî devlet tam büyük Moğol saldırısı öncesinde liderlik değişimi yaşadı. Cinayetin ayrıntıları tartışmalı; doğrudan Moğol komplosu sonucu için yeterli kanıt yoktur.⁴⁰⁰

70.9. Rükneddin Hürşah'ın Son Hükümdarlığı. Rükneddin Hürşah babasının ardından imamet, dâvet ve devlet liderliğini devraldı. Yaklaşık bir yıl süren iktidarı normal idareden çok teslim şartları, kale komutanlarının itaati ve topluluğun hayatta kalma ihtimali üzerine kurulu bir kriz yönetimiydi.⁴⁰¹

70.10. Möngke'nin Kararı: Dinî Husumetten Fazlası. Möngke Hülegü'ye Nizârî kalelerini ortadan kaldırma görevi verdi. Yerel anti-Bâtınî şikâyetler vardı;

³⁹⁷ Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2017); Judith Kolbas, *The Mongols in Iran* (London: Routledge, 2006). Bölüm 70.5 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

³⁹⁸ Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2017); Judith Kolbas, *The Mongols in Iran* (London: Routledge, 2006). Bölüm 70.6 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

³⁹⁹ Institute of Ismaili Studies, "Gerdkub"; *Encyclopaedia Iranica*, "İsmâ'îlism xv. Nezâri İsmâ'îli Monuments." Bölüm 70.7 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁰⁰ Farhad Daftary, "Koršâb, Roken-al-Din," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.8 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁰¹ Farhad Daftary, "Koršâb, Roken-al-Din," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.9 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

fakat Moğol imparatorluk mantığı açısından bağımsız, tahkimli ve yol hâkimiyeti kuran bir siyasî gücün varlığı da temel sorundu. Sefer yalnız mezhep düşmanlığıyla açıklanamaz.⁴⁰²

70.11. Hülegü'nün İran'a Girişi. Hülegü 1255 sonu-1256 başında yerel hükümdarlardan bağlılık ve askerî destek isteyerek ilerledi. Nizârî kaleleri batıya açılan güzergâhta ilk büyük stratejik hedeflerden biri oldu ve bu sefer 1258 Bağdat harekâtından önce İran'daki özerk merkezleri tasfiye programının parçasıydı.⁴⁰³

70.12. 1256 İlkbahar-Yaz Harekâtı. Moğol kuvvetleri Kuhistan ve Hazar'ın güneyindeki Nizârî merkezlerini sistematik biçimde sıkıştırdı. Bazı kaleler savaşla, bazıları müzakereyle teslim oldu. Böylece Rükneddin Hürşah'ın siyasî ve lojistik çevresi giderek daraltıldı.⁴⁰⁴

Tarih / dönem	Olay	Kurumsal anlam	Tarihçi için sınır
651/Mayıs 1253	Girdkûh kuşatması başlar	1256 öncesi baskı	17 yıllık direnç
1 Aralık 1255	Alâeddin III öldürülür	Liderlik değişimi	Kompo kesin değil
19 Kasım 1256	Hürşah Meymûndiz'de teslim	İran Nizârî devletinin sonu	Alamut henüz teslim değil
Aralık 1256	Alamut teslim olur	Sembolik merkezin sonu	Büyük hücum değil
655/1257	Lamassar düşer; katliamlar	Yerel direnç daralır	Cemaat tamamen yok olmaz
19 Mart 1257	Hürşah Moğolistan'a gider	Son pazarlık	Möngke kabul etmez
1257 ilkbahar sonu	Hürşah öldürülür	Gizli imamet dönemi	Şemseddin yaşar
669/Aralık 1270	Girdkûh teslim olur	Son büyük İran kale direnci	Devlet zaten bitmişti
671/1273	Suriye kaleleri Baybars'a tâbi	Suriye teritoryal sonu	İran kronolojisi ayrı

70.13. Hürşah'ın Müzakere Stratejisi. Hürşah teslim ile zaman kazanma arasında gidip gelerek en azından büyük kalelerin ve cemaatin bir bölümünün korunabileceği bir uzlaşma aradı. Bu tavrı basit korkaklık veya ihanet olarak okumak yerine, son derece asimetrik güç dengesi altında kriz siyaseti olarak değerlendirmek daha güvenlidir.⁴⁰⁵

70.14. Hülegü'nün Talebi: Kale Sistemini Sökme. Moğollar sembolik tâbiyetle yetinmedi. Hülegü kalelerin boşaltılmasını ve önemli tahkimatın

⁴⁰² Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2017); Judith Kolbas, *The Mongols in Iran* (London: Routledge, 2006). Bölüm 70.10 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁰³ Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2017); Judith Kolbas, *The Mongols in Iran* (London: Routledge, 2006). Bölüm 70.11 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁰⁴ Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2017); Judith Kolbas, *The Mongols in Iran* (London: Routledge, 2006). Bölüm 70.12 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁰⁵ Farhad Daftary, "Koršah, Rohn-al-Din," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.13 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

yıkılmasını istedi. Böylece Nizârîlerin yeniden bağımsız askerî ve idarî kapasite kurmasını sağlayabilecek maddî altyapı doğrudan hedef alındı.⁴⁰⁶

70.15. Meymûndiz'in Son Merkez Oluşu. Hürşah 1256 sonbaharında Meymûndiz'de bulunuyordu. Hülegü'nün ana kuvvetleri burada imamı doğrudan kuşatma baskısı altına aldı. Bu nedenle Meymûndiz sıradan bir kale olmaktan çıktı ve merkezî otoritenin teslim kararının verildiği siyasî mekân haline geldi.⁴⁰⁷

70.16. Meymûndiz Kuşatması. Kaynaklar birkaç gün süren sert çatışmalar ve yoğun Moğol baskısından söz eder. Ancak kalenin uzun bir klasik kuşatma sonunda zorla yarılp ele geçirildiği söylenemez. Askerî baskı, güvenlik garantisi talebi ve müzakere aynı süreçte ilerledi.⁴⁰⁸

70.17. Cüveynî'nin Yazdığı Yarlğ. Hürşah teslim öncesinde can güvenliği istedi ve Cüveynî kendi anlatısına göre güvenlik belgesini bizzat kaleme aldı. Bu, Cüveynî'nin olayın yalnız tarihçisi değil filî katılımcısı olduğunu gösterir. Sonraki öldürmeler, böyle belgelerin siyasî şartlar değişince korunmadığını da ortaya koyar.⁴⁰⁹

70.18. 19 Kasım 1256: Hürşah'ın Teslimi. 29 Şevval 654/19 Kasım 1256'da Rükneddin Hürşah, veziri, bazı ileri gelenler ve Nasîrüddin Tûsî ile Meymûndiz'den inerek Hülegü'ye teslim oldu. Bu tarih İran Nizârî devletinin merkezî egemenliğinin sonu için en güvenli eşiktir; Alamut'un düşüş tarihi değildir.⁴¹⁰

70.19. 19 Kasım Alamut'un Düşüş Tarihi Değildir. Popüler kronolojiler 19 Kasım 1256'yı doğrudan "Alamut'un fethi" diye verir. Oysa o gün Hürşah

⁴⁰⁶ Farhad Daftary, "Korşâh, Rohn-al-Din," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.14 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁰⁷ Farhad Daftary, "Korşâh, Rohn-al-Din," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.15 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁰⁸ Farhad Daftary, "Korşâh, Rohn-al-Din," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.16 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁰⁹ 'Atâ-Malik Juwaynî, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958), II, 666, 716-725; Daftary, "Sargodâst-e Sayyednâ," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.17 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴¹⁰ Farhad Daftary, "Korşâh, Rohn-al-Din," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.18 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

Meymûndiz’de teslim olmuştur; Alamut yaklaşık bir ay daha Nizârîlerin elinde kalmıştır. Bu ayırım devlet ve kale kronolojisini ayırmak için kritiktir.⁴¹¹

70.20. Nasîrüddin Tûsî’nin Konumu. Tûsî teslim sırasında Hürşah’ın yanında idi ve daha sonra Hülegü’nün çevresine katıldı. Nizârî kalelerindeki uzun ilmî faaliyeti ile Moğol dönemi hizmeti iki uç anlatıya yol açmıştır. Kaynaklar onun son aşamadaki niyetini “tam esir” veya “baştan beri işbirlikçi” diye kesinleştirmeye yetmez.⁴¹²

70.21. Yaklaşık Kırk Kalenin Teslimi. Moğollar Hürşah’ı diğer kalelerin teslimini sağlamak için kullandı. Kaynaklar yaklaşık kırk kalenin onun emirleriyle teslim olduğunu bildirir. Bu hem imamın son anda bile güçlü otoritesini hem de emre uymayan Lamasar ve Girdkûh gibi merkezlerin görelî özerkliğini gösterir.⁴¹³

70.22. Tahliye ve Yıkım Siyaseti. Teslim olan birçok kale boşaltıldı ve askerî kullanımı ortadan kaldıracak biçimde tahrip edildi. Böylece vergi, depolama, eğitim, güvenlik ve haberleşme altyapısı da dağıtıldı. Devletin sonu yalnız hükümdarın teslimi değil, mekânsal kurumsal ağı sökülmesidir.⁴¹⁴

70.23. Alamut Aralık 1256’ya Kadar Dayandı. Modern uzmanlık literatürü Alamut’un Zilkade 654 sonuna, yani Aralık 1256’ya kadar teslim olmadığını açıkça belirtir. Bu birkaç haftalık fark, yerel kale komutanlığının imamın tesliminden sonra da belli bir karar alanına sahip olduğunu gösterir.⁴¹⁵

70.24. Alamut Büyük Hücumla Değil Teslimle Alındı. Alamut’un sonu büyük bir saldırıyla surların yarıldığı efsanevi bir “son savaş” değildir. Güvenli tarihsel çekirdek kalenin Moğollara teslim edilmesi ve ardından sistematik tahrip

⁴¹¹ Farhad Daftary, “Koršāb, Rokn-al-Din,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.19 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴¹² Farhad Daftary, “Koršāb, Rokn-al-Din,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.20 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴¹³ Farhad Daftary, “Koršāb, Rokn-al-Din,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.21 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴¹⁴ Farhad Daftary, “Koršāb, Rokn-al-Din,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.22 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴¹⁵ Farhad Daftary, “Koršāb, Rokn-al-Din,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.23 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

edilmesidir. Bu nedenle “Hülegü 19 Kasım’da Alamut’u fırtına gibi fethetti” ifadesi yanlıştır.⁴¹⁶

70.25. Cüveynî’nin Alamut Gözlemi. Teslimden sonra Cüveynî kaleye girdi ve kütüphane, sarnıçlar, depolar ve tahkimattan etkilendiğini kaydetti. Bu gözlem, Alamut’un yalnız askerî ya da “suikast” merkezi değil, yaşam ve bilgi altyapısı gelişmiş bir merkez olduğunu teyit eder.⁴¹⁷

70.26. Kütüphane: Seçim, Kurtarma ve Yakma. Cüveynî Hülegü’den izin alarak bazı kıymetli kitapları ve bilimsel araçları ayırdı; İsmâîlî inanç metinlerinin önemli bir bölümünün yakılmasına yol açtı. Bu gerçek büyük bir entelektüel kayıptır; fakat bütün koleksiyonun tek gecede ve eksiksiz yok olduğu kesinleştirilemez.⁴¹⁸

70.27. Sergüzeşt-i Seyyidinâ’nın Parçalı Kurtuluşu. Hasan Sabbâh’ın hayatını anlatan Sergüzeşt-i Seyyidinâ bugün kayıptır; ancak Cüveynî ve sonraki tarihçiler metinden yararlandıkları için parçaları onların eserlerinde yaşamaktadır. Fetih böylece hem kaynak kaybının hem kaynak aktarımının nedeni olmuştur.⁴¹⁹

70.28. İdeolojik Bilgi Tasfiyesi. Kütüphane kaybı yalnız rastgele savaş hasarı değildi. Cüveynî İsmâîlî doktrinini sapkın saydığı için birçok metni korunmaya değer görmedi. Bu nedenle bugün Alamut tarihinin önemli bölümü hasım tarihçilerin seçtiği ve aktardığı parçalar üzerinden kurulmaktadır.⁴²⁰

70.29. Kayıp Nizârî Kronikleri. Sergüzeşt ve başka Farsça Nizârî kronikler 1256 ve sonrasında büyük ölçüde kayboldu. Reşîdüddin ve Kâşânî bu

⁴¹⁶ Farhad Daftary, “*Qorshāh, Rohn-al-Din*,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.24 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴¹⁷ ‘Atā-Malik Juwaynī, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958), II, 666, 716-725; Daftary, “*Sargodāst-e Sayyednā*,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.25 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴¹⁸ ‘Atā-Malik Juwaynī, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958), II, 666, 716-725; Daftary, “*Sargodāst-e Sayyednā*,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.26 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴¹⁹ ‘Atā-Malik Juwaynī, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958), II, 666, 716-725; Daftary, “*Sargodāst-e Sayyednā*,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.27 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴²⁰ ‘Atā-Malik Juwaynī, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958), II, 666, 716-725; Daftary, “*Sargodāst-e Sayyednā*,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.28 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

malzemeden çeşitli parçalar korudu. Moğol fethi böylece siyasî düzen kadar tarihçinin kanıt mimarisini de değiştirdi.⁴²¹

70.30. “Kütüphane Tamamen Yok Edildi” Toposu. Yakın dönem araştırma, ortaçağ fetihlerinde “bütün kütüphane yakıldı” temasının bazen retorik olarak büyütülebildiğini hatırlatır. Alamut’ta gerçek yakma güçlü biçimde belgelenir; fakat koleksiyonun tam kapsamı ve başka kalelere dağılmış nüshaların miktarı bilinmez.⁴²²

70.31. Alamut’un Sistemli Tahribi. Alamut teslimden sonra askerî işlevini ortadan kaldıracak şekilde tahrip edildi. Bu hem stratejik hem sembolik bir egemenlik gösterisiydi. Yine de kalenin fizikî olarak “dağdan tamamen silindiği” söylenemez; arkeolojik kalıntılar ve sonraki kullanım izleri devam eder.⁴²³

70.32. Lamasar 1257’ye Kadar Direndi. Lamasar, Hürşah’ın teslimine rağmen yaklaşık bir yıl daha Moğollara karşı direndi. Bu örnek, merkezî devletin çöküşü ile yerel kale direnişinin farklı kronolojilere sahip olduğunu açıkça gösterir.⁴²⁴

İddia / konu	En güçlü kanıt	Kesinlik	Sonuç
19 Kasım Hürşah teslimi	Cüveynî + modern sentez	Çok yüksek	Meymündiz
Alamut Aralık 1256	Cüveynî/Iranica	Çok yüksek	19 Kasım değil
Alamut büyük hücumla alındı	Popüler anlatı	Düşük	Teslim çekirdeği güçlü
Yaklaşık kırk kale	Cüveynî/Daftary	Yüksek	Sayı yaklaşık
Kütüphane seçilerek yakıldı	Cüveynî	Yüksek	Tam yok oluş denmez
Lamasar 1257	Çoklu kaynak	Yüksek	Bitiş sebebi temkinli
Girdkûh 1270	Çoklu kaynak	Çok yüksek	1256’da direnç bitmedi
1257 katliamı	Cüveynî + modern araştırma	Yüksek	Kurban sayısı belirsiz
Şemseddin’in kurtuluşu	Nizârî gelenek + modern uzmanlık	Orta-yüksek	Detay sınırlı
Nizârlık tamamen yok oldu	Popüler genelleme	Yanlış	Cemaat/imamet sürer

70.33. Lamasar’ın Düşüş Sebebi. Bazı anlatılar Lamasar’ın sonunda hastalık veya salgın yüzünden düştüğünü söyler. Bu ayrıntı bütün kaynaklarda aynı

⁴²¹ ‘Atâ-Malik Juwaynî, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958), II, 666, 716-725; Daftary, “Sargodāsh-e Sayyednā,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.29 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴²² ‘Atâ-Malik Juwaynî, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958), II, 666, 716-725; Daftary, “Sargodāsh-e Sayyednā,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.30 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴²³ Farhad Daftary, “Koršāb, Roken-al-Din,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.31 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴²⁴ Institute of Ismaili Studies, “Gerdkub,” *Encyclopaedia Iranica*, “Ismā‘īlism xv. Nezārī Ismā‘īlī Monuments.” Bölüm 70.32 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

kesinlikte değildir. Güvenli çekirdek 1257'ye kadar direniş ve sonrasında Moğol hâkimiyetidir.⁴²⁵

70.34. Girdkûh: On Yedi Yıllık Kuşatma. Girdkûh Mayıs 1253'ten Aralık 1270'e kadar direndi. IIS verisi garnizonun sonunda giysi kıtlığı nedeniyle teslim olduğunu aktarır. Bu olağanüstü süre, merkezî Nizârî devlet olmadan da yerel savunmanın uzun süre sürebildiğini gösterir.⁴²⁶

70.35. Girdkûh'un Yıkılmaması. Moğollar birçok Nizârî kalesini yıktı; fakat Girdkûh tamamen tahrip edilmedi ve XIV. yüzyıl sonlarında kullanım izleri görüldü. Bütün kalelerin aynı kaderi paylaşmadığı bu nedenle özellikle belirtilmelidir.⁴²⁷

70.36. 1256 Devletin, 1270 Son Kale Direncinin Eşiği. İran Nizârî devletinin sonunu 1270'e ertelemek de 1256'da bütün direnişi bitmiş saymak kadar hatalıdır. Hürşah'ın teslimi devletin, Girdkûh'un teslimi ise uzun yerel askerî direnişin son büyük eşiğidir.⁴²⁸

70.37. Hürşah Neden Bir Süre Yaşatıldı? Hürşah'ın imamet otoritesi kalan kalelerin tesliminde yararlı olduğu için Moğollar onu hemen öldürmedi. Stratejik faydası azaldıkça muamelesi de değişti. Bu, Moğol teslim siyasetinin son derece araçsal niteliğini gösterir.⁴²⁹

70.38. 19 Mart 1257: Möngke'ye Yolculuk. Hürşah 1 Rebîülevvel 655/19 Mart 1257'de Möngke'nin huzuruna çıkmak üzere Moğolistan'a gitti. Yolculuk bir son pazarlık teşebbüsüydü; fakat statüsünün giderek bir esire yaklaştığını gösteren sert muamele ayrıntıları kaynaklarda yer alır.⁴³⁰

⁴²⁵ Institute of Ismaili Studies, "Gerdkub"; Encyclopaedia Iranica, "Isma'ilism xv. Nezâri Isma'ili Monuments." Bölüm 70.33 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴²⁶ Institute of Ismaili Studies, "Gerdkub"; Encyclopaedia Iranica, "Isma'ilism xv. Nezâri Isma'ili Monuments." Bölüm 70.34 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴²⁷ Institute of Ismaili Studies, "Gerdkub"; Encyclopaedia Iranica, "Isma'ilism xv. Nezâri Isma'ili Monuments." Bölüm 70.35 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴²⁸ Institute of Ismaili Studies, "Gerdkub"; Encyclopaedia Iranica, "Isma'ilism xv. Nezâri Isma'ili Monuments." Bölüm 70.36 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴²⁹ Farhad Daftary, "Koršâb, Roken-al-Din," Encyclopaedia Iranica; Farhad Daftary, *The Ismâ'ilis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.37 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴³⁰ Farhad Daftary, "Koršâb, Roken-al-Din," Encyclopaedia Iranica; Farhad Daftary, *The Ismâ'ilis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.38 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

70.39. Möngke'nin Görüşmeyi Reddetmesi. Möngke, Lamasar ve Girdkûh hâlâ teslim olmadığı için Hürşah'ı kabul etmedi. Moğol tarafının şahsî bağıllık değil tam askerî tasfiye istediği böylece bir kez daha ortaya çıktı.⁴³¹

70.40. Hürşah'ın 1257'de Öldürülmesi. Rükneddin Hürşah 655/1257 ilkbahar sonlarında Moğol muhafızları tarafından öldürüldü. 1256 güvenlik garantisi böylece filen geçersizleşti ve görünür merkezî imamet yeni bir gizlilik dönemine girdi.⁴³²

70.41. Hürşah'ın Ailesinin Tasfiyesi. Moğol gözetimindeki Hürşah ailesi ve yakınlarının önemli kısmı öldürüldü. Bu, teritoryal devletin hanedan çevresinde yeniden kurulma ihtimalini de kırmayı hedefleyen bir tasfiye görünümü taşır. Ancak küçük oğlu Şemseddin Muhammed'in kurtulduğu kabul edilir.⁴³³

70.42. Şemseddin Muhammed ve İmametın Devletten Ayrılması. Şemseddin Muhammed'in güvenli bir yere çıkarıldığı ve 1257 sonrasında gizli imamet çizgisini sürdürdüğü modern İsmâilî uzmanlık literatüründe güçlü kabul görür. Böylece imamet artık kale, saray ve P4 devlet olmaksızın K3 gizlilik şartlarında devam etmiştir.⁴³⁴

70.43. 1257 Genel Nizârî Katli. Möngke'nin onayıyla İran'daki Nizârîlere karşı geniş çaplı katliamlar yürütüldü. Bu gerçek bir demografik felakettir; fakat bütün Nizârîlerin eksiksiz yok edildiği söylenemez. Sonraki cemaat ve imamet sürekliliği bunun tersini gösterir.⁴³⁵

70.44. Dağılım, Göç ve Hayatta Kalma. Katliam ve kale sisteminin çözülmesi Nizârîleri göçe, dağılmaya ve küçük yerel kümelerle yöneltti. Bazıları Orta Asya ve

⁴³¹ Farhad Daftary, "Qorshâh, Rohn-al-Din," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.39 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴³² Farhad Daftary, "Qorshâh, Rohn-al-Din," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 391-397. Bölüm 70.40 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴³³ Farhad Daftary, "Şams-al-Din Moḥammad," *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols*. Bölüm 70.41 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴³⁴ Farhad Daftary, "Şams-al-Din Moḥammad," *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols*. Bölüm 70.42 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴³⁵ Farhad Daftary, "İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History," *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris/IIS, 2002). Bölüm 70.43 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

Sind'e hareket etti, bazıları İran'da kaldı, bazı gruplar ise zamanla çevredeki baskın cemaatlere karıştı.⁴³⁶

70.45. Kitleseel Takıyye. 1256 sonrası hayatta kalan İran Nizârîleri güvenlii için geniş ölçekli takıyye uyguladı. Dışarıdan Sünnî veya Sûfî görünüm altında imamet bağıllığını sürdüren topluluklar ortaya çıktı. K3 güvenlii gizliliği artık cemaatin temel hayatta kalma aracıdır.⁴³⁷

70.46. Merkezi Dâvetin Çözülmesi. Alamut'un yok edilmesiyle merkezi dâvet bürokrasisi ve kale haberleşmesi büyük ölçüde dağıldı. İmamet devam etse bile yerel topluluklar daha özerk çizgiler geliştirdi. Bu, "imam var = eski teşkilat aynen sürüyor" varsayımını geçersiz kılar.⁴³⁸

70.47. Nizârî Kuhistânî'nin Tanıklığı. Nizârî Kuhistânî'nin şiiri ve seyahat anlatısı post-Alamut cemaat sürekliliğinin önemli iç kanıtlarından biridir. Sûfî ve edebî dilin baskı koşullarında kimlik gizleme aracı haline gelişini gösterir ve Bölüm 71'in ana kaynaklarından biri olacaktır.⁴³⁹

70.48. Suriye Nizârîleri Aynı Anda Yok Olmadı. Hülegü seferi İran'daki Nizârî devletini yıktı; Suriye kaleleri aynı anda ortadan kalkmadı. Masyaf ve diğer merkezler Baybars'ın baskısına kadar 671/1273'e dek teritoryal varlıklarını sürdürdü.⁴⁴⁰

70.49. 1275'te Alamut'un Kısa Süreli Yeniden Ele Geçirilmesi. Kaynaklar 673/1275 civarında Nizârîlerin Alamut bölgesini kısa süre yeniden ele geçirdiklerini belirtir. Bu eski devletin restorasyonu değildir; fakat Alamut'un 1256 sonrasında da siyasî ve sembolik önem taşıdığını gösterir.⁴⁴¹

⁴³⁶ Farhad Daftary, "İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History," *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris/IIS, 2002). Bölüm 70.44 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴³⁷ Farhad Daftary, "İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History," *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris/IIS, 2002). Bölüm 70.45 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴³⁸ Farhad Daftary, "İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History," *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris/IIS, 2002). Bölüm 70.46 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴³⁹ Farhad Daftary, "İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History," *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris/IIS, 2002). Bölüm 70.47 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁴⁰ Farhad Daftary, "İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History," *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris/IIS, 2002). Bölüm 70.48 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁴¹ Farhad Daftary, "İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History," *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris/IIS, 2002). Bölüm 70.49 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

70.50. Moğol Seferinin Siyasî Mantiğı. Moğollar Nizârîleri yalnız inançlarından dolayı hedef almadı; bağımsız tahkimli siyasal güç de imparatorluk egemenliği açısından kabul edilemezdi. Yerel mezhebî husumet Moğol şiddetine meşrulaştırıcı dil sağlayabilir, fakat tek sebep değildir.⁴⁴²

70.51. 1258 Bağdat’la Aynı İmparatorluk Programı. Hülegü’nün 1256 Nizârî seferi ile 1258 Bağdat seferi kurum olarak aynı hedefe yönelmez; fakat ikisi de Moğol egemenliğini sınırlayabilecek bağımsız merkezlerin tasfiyesi programında okunabilir.⁴⁴³

70.52. K–P–D Profili: Devletten Gizli Cemaate. 1256 öncesi İran Nizârîliği P4/D7 düzeyinde teritoryal devlet iken fetih sonrasında siyasallaşma keskin biçimde düşer. Buna karşılık K3 takıyye ve güvenlik gizliliği artar; devlet ilişkisi rakip egemenlikten takibat altındaki gizli cemaate dönüşür.⁴⁴⁴

70.53. Entellektüel Kayıp. Alamut kütüphaneleri yalnız İsmâîlî doktrin değil astronomi, matematik, tarih, felsefe ve başka alanlarda eserler barındırıyordu. Düstûrî’l-müneccimîn gibi hayatta kalan metinler bu çok disiplinli ortamın kanıtıdır. Kaybın İslâm ilim tarihi açısından boyutu da vurgulanmalıdır.⁴⁴⁵

70.54. “Assassinlerin Sonu” Efsanesi. 1256 tarihsel Nizârîliğin yok oluşu değildir. Yıkılan İran’daki teritoryal devlet ve kale ağının büyük kısmıdır. Suriye Nizârîleri, İran’daki gizli cemaatler ve imamet çizgisi yaşamaya devam etmiştir.⁴⁴⁶

70.55. Yıkımın Kaynak Paradoksu. Moğol fethi Nizârî arşivlerinin çoğunu yok etti; fakat Cüveynî’nin bazı metinleri okuyup aktarması, ardından Reşîdüddin ve Kâşânî’nin kayıp kroniklerden yararlanması sayesinde bugün

⁴⁴² Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2017); Judith Kolbas, *The Mongols in Iran* (London: Routledge, 2006). Bölüm 70.50 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁴³ Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2017); Judith Kolbas, *The Mongols in Iran* (London: Routledge, 2006). Bölüm 70.51 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁴⁴ Farhad Daftary, “İsmâ‘ilism iii. İsmâ‘ilî History,” *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris/IIS, 2002). Bölüm 70.52 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁴⁵ *Encyclopaedia Iranica*, “İsmâ‘ilism ii. İsmâ‘ilî Historiography”; *Institute of Ismaili Studies, Dustûr al-munajjamîn* (2019). Bölüm 70.53 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁴⁶ Farhad Daftary, “İsmâ‘ilism iii. İsmâ‘ilî History,” *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris/IIS, 2002). Bölüm 70.54 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

önemli bilgileri biliyoruz. Fetih hem kaynak kaybının hem kaynak aktarımının nedenidir.⁴⁴⁷

70.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris. 19 Kasım 1256 Hürşah'ın teslimi merkezî devletin, Aralık 1256 Alamut'un teslimi sembolik merkezin, 1270 Girdkûh'un teslimi ise uzun yerel direnişin son eşiğidir. Moğollar Nizârîliği yok etmedi; P4/D7 devlet morfolojisini kırarak K3 takıyye ve gizli imamet merkezli yeni cemaat biçimine zorladı. Aşağıdaki matris Bölüm 71'e geçiş çerçevesidir.⁴⁴⁸

Boyut	Bölüm 70 — Moğollar ve Alamut'un yıkılışında görünüm
1. Analiz nesnesi	1253–1270 Moğol-Nizârî savaşı ve post-Alamut geçişi.
2. Ana eşik	19 Kasım 1256 Hürşah teslimi devletin fiili sonu.
3. Alamut	Aralık 1256'da teslim olur.
4. Liderlik	Rükneddin Hürşah kriz müzakeresi yürütür; 1257'de öldürülür.
5. İmamet	Şemseddin Muhammed üzerinden gizli biçimde sürer.
6. Kale ağı	Lamasar 1257, Girdkûh 1270'e kadar direnç.
7. Askerî strateji	Kuşatma + diplomasi + teslim otoritesini kullanma.
8. Moğol amacı	Özerk tahkimli gücü ortadan kaldırmak; mezhep tek neden değil.
9. Kaynak rejimi	Cüveynî tanık ama Moğol görevlisi.
10. Kütüphane	Büyük kayıp; seçilerek kurtarılan eserler de var.
11. Ekonomi	Territoriyal vergi ve stok sistemi çöker.
12. Toplumsal sonuç	Katliam, göç, dağılma, asimilasyon; tam yok oluş yok.
13. Takıyye	K3 hayatta kalma aracına dönüşür.
14. Dâvet	Merkezî kale bürokrasisi çöker; yerel ağlar özerkleşir.
15. Suriye	1256'da bitmez; 1273'e kadar territoriyal varlık.
16. P	P4 devletten düşük profilli cemaate geçiş.
17. D	D7 rakip devletten D6 takibat ve yerel gizli varoluşa geçiş.
18. K	K3-K4 güvenlik/kimlik gizliliği yükselir.
19. Süreklilik	İmamet ve cemaat kimliği Ancedân'a uzanan yeni biçimler üretir.
20. Tarihçi kuralı	"1256'da Haşhaşiler yok oldu" cümlesini kullanma; kurum sonlarını ayır.

⁴⁴⁷ 'Atâ-Malik Juwaynî, *The History of the World-Conqueror*, trans. J. A. Boyle (Manchester, 1958), II, 666, 716-725; Daftary, "Sargodâst-e Sayyednâ," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.55 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁴⁸ Farhad Daftary, "İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History," *Encyclopaedia Iranica*; Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris/IIS, 2002). Bölüm 70.56 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.

BÖLÜM 71 — ALAMUT SONRASINDA NİZÂRÎ CEMAATİN HAYATTA KALMASI

1257'den Ancedân Eşiğine: Gizli İmamet, Takıyye, Sûfî Dil, Yerel Pîr Ağları ve Dağınık Cemaatin Yeniden Örgütlenmesi

71.1. 1256 Sonrası Soruyu Doğru Kurmak. Alamut devletinin çöküşünden sonra temel soru “Nizârîler nasıl yok oldu?” değil, teritoryal devletini, merkezî dâvet bürokrasisini ve açık imamet merkezini kaybeden bir cemaatin hangi araçlarla hayatta kaldığıdır. 1256'dan sonra P4/D7 devlet modeli çözülürken imamet, yerel topluluklar ve dinî hafıza farklı hızlarda devam etti.⁴⁴⁹

71.2. İki Yüzyıllık Kaynak Karanlığı. Erken post-Alamut dönemi İsmâîlî tarihinin en karanlık safhalarından biridir. Bunun nedeni yalnız Moğol tahribatı değildir; sıkı takıyye, dağınık topluluklar, merkezî arşivin yokluğu ve yerel dâvetin bağımsızlaşması da yazılı izleri azaltmıştır. Kaynak yokluğu bu nedenle yokluk kanıtı sayılmayacaktır.⁴⁵⁰

71.3. Devletin Sonu ile İmametın Sonu Aynı Şey Değildir. Rükneddin Hürşah'ın öldürölmesi hanedan çizgisinin kesildiğini göstermedi. Nizârî geleneğine göre küçük oğlu Şemseddin Muhammed kurtarıldı ve 655/1257'de imameti devraldı. Modern uzmanlık literatürü bu sürekliliğini güçlü kabul etmekle birlikte ayrıntılı kaçış hikâyelerini çağdaş arşiv belgesi kesinliğinde değeriendirmez.⁴⁵¹

71.4. Şemseddin Muhammed'in Kurtuluşu. Şemseddin Muhammed'in 1256'daki teslim görüşmelerinden önce güvenli bir yere çıkarıldığı ve Moğol katliamından kurtulduğu Nizârî gelenekte merkezî bir yer tutar. Bu olay post-

⁴⁴⁹ Farhad Daftary, *The İsmâ'îlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), *post-Alamut Nizârî İsmailism bölümleri*; Farhad Daftary, “İSMA'ILISM iii. İSMA'ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.1 için *post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değeriendirilmiştir*.

⁴⁵⁰ Farhad Daftary, “İSMA'ILISM xiii. İSMA'ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “İSMA'ILISM ii. İSMA'ILI HISTORIOGRAPHY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.2 için *post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değeriendirilmiştir*.

⁴⁵¹ Farhad Daftary, “ŞAMS-AL-DİN MOHAMMAD,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “İSMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN İSMA'ILISM,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.3 için *post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değeriendirilmiştir*.

Alamut imamet zincirinin tarihsel temelidir; fakat onu kimin, hangi güzergâhla ve tam hangi tarihte kaçırdığı konusunda kaynaklar sınırlıdır.⁴⁵²

71.5. 1257: Gizli İmamet Döneminin Başlangıcı. Rükneddin Hürşah'ın 1257'de öldürülmesiyle Şemseddin Muhammed imamet görevini devraldı; ancak Alamut dönemindeki gibi görünür bir kale-saray merkezine sahip değildi. Böylece imamet varlığını sürdürürken kamusal hükümlanlıktan ayrıldı ve K3 düzeyinde gizli bir otorite biçimine dönüştü.⁴⁵³

71.6. Azerbaycan ve Tebriz Çevresinde Gizlilik. Şemseddin Muhammed'in hayatının büyük bölümünü Azerbaycan'da, muhtemelen Tebriz veya çevresinde gizlenerek geçirdiği kabul edilir. Bu coğrafya ticaret ve ulaşım ağlarına bağlı olmakla birlikte İran'ın eski Nizârî merkezlerinden yeterince uzaktı; imamın görünmezliği cemaatin güvenliğini artırıyordu.⁴⁵⁴

71.7. “Zerdûz”: Meslek Kimliği Bir Güvenlik Örtüsü. Nizârî gelenek ve modern biyografiler Şemseddin Muhammed'in zerdûz, yani nakışçı/işlemeci kimliği altında yaşadığını aktarır. Burada meslek yalnız ekonomik faaliyet değil, siyasî-dinî kimliği görünmez kılan gündelik bir güvenlik örtüsü işlevi görür.⁴⁵⁵

71.8. Şems-i Tebrîzî ile Özdeşleştirme Efsanesi. Bazı geç Nizârî anlatılar Şemseddin Muhammed'i Mevlânâ'nın müridi Şems-i Tebrîzî ile özdeşleştirdi. Kronoloji ve bağımsız biyografik gelenekler bu özdeşliği desteklemez. Benzer ad, Tebriz bağlantısı ve Sûfî örtü sonraki cemaat hafızasında iki şahsiyetin birleşmesine yol açmış görünmektedir.⁴⁵⁶

⁴⁵² Farhad Daftary, “ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA'ILISM,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.4 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁵³ Farhad Daftary, “ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA'ILISM,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.5 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁵⁴ Farhad Daftary, “ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA'ILISM,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.6 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁵⁵ Farhad Daftary, “ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA'ILISM,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.7 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁵⁶ Farhad Daftary, “ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA'ILISM,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.8 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

71.9. İmam Tamamen Ulaşılamaz mıydı? Şemseddin Muhammed kamusal lider değildi; fakat “kimse onunla temas kuramadı” demek de doğru değildir. Bazı Nizârî gruplar ve dâîler imamla temasını sürdürebildi. Bu durum gizli imametinin mutlak tecrit değil, kontrollü erişim rejimi olduğunu gösterir.⁴⁵⁷

71.10. Nizârî Kuhistânî’nin 1280 Tanıklığı. Nizârî Kuhistânî’nin manzum Safarnâme’sindeki işaretler onun 679/1280 civarında Azerbaycan veya Tebriz’de Şemseddin Muhammed’le temas etmiş olabileceğini düşündürür. Bu tanıklık post-Alamut imametinin yalnız sonraki soy kütüğüne değil, XIII. yüzyıl sonuna ait içeriden bir edebî izleme de dayandığını gösterir.⁴⁵⁸

71.11. “İhvânü’s-Safâ” Örtü Adı. Nizârî Kuhistânî’nin anlatısında Tebriz çevresindeki Nizârîler için İhvânü’s-Safâ benzeri bir örtü adının kullanılması, topluluk kimliğinin güvenlik gereği farklı bir ad altında sürdürülebildiğini gösterir. Bu ad doğrudan X. yüzyıl İhvânü’s-Safâ topluluğuyla kurumsal devamlılık kanıtı değildir.⁴⁵⁹

71.12. Merkezî Dâvet Bürokrasisinin Çözülmesi. Alamut döneminde imam, baş dâîler, bölgesel görevliler ve kale merkezleri arasında daha görünür bir hiyerarşi vardı. 1256 sonrasında bu merkezî yapı büyük ölçüde çözüldü; yerel topluluklar baş dâî, pîr veya aile merkezli önderlikler aracılığıyla daha bağımsız biçimde yaşamaya başladı.⁴⁶⁰

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-çelestiri notu
654–655/1256–1257	Alamut devleti çöker; Hürşah öldürülür	Şemseddin Muhammed gizli imam olur	Devlet sonu ≠ imamet sonu
669/1270	Girdkûh teslim olur	Son büyük İran kale direnci sona erer	Cemaat yaşamaya devam eder
674/1275	Alamut kısa süre Nizârîlerce geri alınır	Güney Hazar’da örgütlü kapasite sürer	Eski devletin ihyası değildir
679/1280 civarı	Nizârî Kuhistânî Azerbaycan yolculuğu	Gizli imam/ağ temasına iç kanıt	Şiirsel kaynak ihtiyatla okunur

⁴⁵⁷ Farhad Daftary, “ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA’ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA’ILISM,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.9 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁵⁸ Farhad Daftary, “ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA’ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA’ILISM,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.10 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁵⁹ Farhad Daftary, “ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA’ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA’ILISM,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.11 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁶⁰ Farhad Daftary, “ISMA’ILISM xiii. ISMA’ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA’ILISM ii. ISMA’ILI HISTORIOGRAPHY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.12 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-çeleştiri notu
710/1310–11	Şemseddin Muhammed ölür	Halefiyet krizi	Qâsim-Şâhî / Muhammed-Şâhî ayrışması
8.–9./14.–15. yy.	Deylem–Kuhistan–Bedahşan yerel ağları	Pîr ve Süfî örtü altında süreklilik	Merkezi dâvet zayıf
807/1404 civarı	Hudâvend Muhammed dönemi	Deylem/Alamut'ta yeniden siyasî görünürlük	Kimlik/kol tartışmalı
9./15. yy. ikinci yarısı	Qâsim-Şâhî imamlar Ancedân'da görünür	Dâvet yeniden merkezileşir	Bir sonraki yeniden yapılanma eşiği

71.13. Yerel Pîrlerin Yükselişi. Post-Alamut şartlarında pîr unvanı birçok bölgede yerel Nizârî cemaat liderinin temel adı haline geldi. Pîr hem öğretim hem topluluk yönetimi hem de imamlarla dolaylı bağ kurma işlevlerini üstlenebildi. Bu unvanın Süfî çevrelerde de kullanılması takıyye bakımından ek koruma sağlıyordu.⁴⁶¹

71.14. Kalıtsal Pîrlik: Merkezizlikten Kurumsallaşmaya. İmamla düzenli temasın zorlaştığı Afghanistan, Bedahşan, Orta Asya ve başka uzak bölgelerde pîrlik zamanla bazı ailelerde kalıtsal hale geldi. Bu olgu imamet reddedilmesi değil, uzak cemaatlerin merkezi atama mekanizması zayıfladığında yerel süreklilik üretmesiydi.⁴⁶²

71.15. Takıyye Artık İstisna Değil Hayatta Kalma Rejimi. Moğol katliamları ve sonraki Sünnî çoğunluk ortamında takıyye post-Alamut Nizârîliği için olağanüstü durum taktiğinden gündelik hayat rejimine dönüştü. Kimliğin, ritüelin, hiyerarşik ilişkinin ve bazen terminolojinin gizlenmesi K3 düzeyinde sürekli bir güvenlik pratiği oluşturdu.⁴⁶³

71.16. Sünnî Görünüm Altında Nizârî Kimliği. Pers dünyasındaki birçok Nizârî topluluk dışarıya Sünnî Müslüman görünümü verdi. Bu görünümün derecesi ve süresi bölgeden bölgeye değişti. Dış ritüel benzerliği iç imamet bağlılığının ortadan kalktığını otomatik biçimde göstermedi.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Farhad Daftary, "DA'İ," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "İsmâ'îlî-Sufî Relations in Early Post-Alamût and Safavid Persia," in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.13 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁶² Farhad Daftary, "DA'İ," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "İsmâ'îlî-Sufî Relations in Early Post-Alamût and Safavid Persia," in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.14 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁶³ Farhad Daftary, "DA'İ," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "İsmâ'îlî-Sufî Relations in Early Post-Alamût and Safavid Persia," in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.15 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁶⁴ Farhad Daftary, "DA'İ," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "İsmâ'îlî-Sufî Relations in Early Post-Alamût and Safavid Persia," in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.16 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

71.17. Sûfî Görünüm Altında Nizârî Kimliği. Post-Alamut İranında Nizârîler özellikle Sûfî terminoloji ve yaşam biçiminin görünür unsurlarını benimsedi. İmam “pîr”, “mürşid” veya “kutb”; bağlılar “mürîd” gibi terimlerle ifade edilebildi. Bu dil hem gerçek mistik yakınlaşmayı hem takıyye ihtiyacını taşıyabiliyordu.⁴⁶⁵

71.18. Bu Bir Sûfî Tarikata Toplu Katılım Değildi. Nizârî-Sûfî yakınlaşması, bütün Nizârîlerin belirli bir Sûfî tarikatına resmen girdiği anlamına gelmez. Modern araştırma erken post-Alamut devrinde çoğu ilişkinin terminolojik, edebî ve pratik örtüşme olduğunu; kurumsal tarikat üyeliğinin ayrı kanıt gerektirdiğini vurgular.⁴⁶⁶

71.19. Şeriat–Tarikat–Hakikat Dilinin Yeni İşlevi. Zâhir–bâtın ve imamet merkezli eski Nizârî kavramlar, Sûfî şeriat–tarikat–hakikat diliyle yeniden ifade edilebildi. Bu dönüşüm doktrinin tamamen değişmesi değil, baskı altındaki cemaatin eski içeriği daha geniş İslâmî mistik sözlük içinde taşımasının bir yoluydu.⁴⁶⁷

71.20. Nizârî Kuhistânî: Bir Şaïrden Fazlası. 645/1247’de Birjand’da doğan Nizârî Kuhistânî Moğol tahribatını doğrudan yaşamış bir Nizârî aile çevresinden geldi. Şiiri yalnız edebî üretim değil, Alamut sonrasında cemaat kimliği ve dâvet sürekliliğinin en önemli içeriden kanıtlarından biridir.⁴⁶⁸

71.21. Aile, Eğitim ve İmam Bağlılığı. Nizârî Kuhistânî babasını ilk gerçek öğretmeni olarak anar ve Ehl-i Beyt ile zamanın imamına bağlılığı eserlerinin

⁴⁶⁵ Farhad Daftary, “DA’Î,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “İsmâ’îlî-Sufî Relations in Early Post-Alamût and Safavid Persia,” in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.17 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁶⁶ Farhad Daftary, “DA’Î,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “İsmâ’îlî-Sufî Relations in Early Post-Alamût and Safavid Persia,” in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.18 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁶⁷ Farhad Daftary, “DA’Î,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “İsmâ’îlî-Sufî Relations in Early Post-Alamût and Safavid Persia,” in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.19 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁶⁸ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizârî Qubistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002); Nadia Eboo Jamal, “NEZÂRÎ QOHESTÂNÎ,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.20 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

temel eksenidir. Medrese ve edebiyat eğitimi görmesi, post-Alamut Nizârîlerinin dış toplumun öğrenim kurumlarından bütünüyle kopuk olmadığını gösterir.⁴⁶⁹

71.22. Dâvet Basamaklarının Devamına Dair İç Kanıt. Kuhistânî kendi eğitimini müstecîb, me'zûn, muallim ve nihayet dâî aşamalarıyla anlatır. Bu ifade, merkezî Alamut bürokrasisi çökmüş olsa bile dâvetin kavramsal hiyerarşisinin en azından Kuhistan'da tamamen kaybolmadığını gösteren önemli içeriden bir kanıttır.⁴⁷⁰

71.23. Safarnâme Bir Seyahat Metni ve Ağ Haritasıdır. Kuhistânî'nin yaklaşık 1280'de Kuhistan'dan Azerbaycan ve Kafkasya yönüne yaptığı seyahati anlatan Safarnâme, siyasî coğrafyanın yanında gizli cemaat bağlantılarını da ima eder. Metin bu nedenle hem edebî seyahatname hem dağınık Nizârî ağların varlığına ilişkin tarihsel belge olarak okunabilir.⁴⁷¹

71.24. Sûfî Şiir Dili Bir Şifreleme Alanı. Şarap, sevgili, mürşid, hakikat ve içsel bilgi gibi Fars Sûfî şiirinin ortak sembolleri Kuhistânî'de Nizârî imamet ve bâtın öğretisini de taşıyabilir. Bu çift okunurluk, dışarıdan kabul gören edebî dil ile içeride tanınan özel anlamı aynı metinde birleştiriyordu.⁴⁷²

71.25. İsmâîlî Teknik Kavramlar Kaybolmadı. Kuhistânî Sûfî sözlüğü kullanırken ta'vîl, zâhir-bâtın, ta'lîm, dâî ve zamanın imamını tanıma gibi belirgin İsmâîlî kavramları da korur. Bu nedenle post-Alamut sentezi "Nizârî doktrinin Sûfîlik içinde erimesi" değil, yeni bir ifade stratejisidir.⁴⁷³

⁴⁶⁹ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizârî Qubistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002); Nadia Eboo Jamal, "NEZÂRÎ QOHESTÂNÎ," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.21 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁷⁰ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizârî Qubistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002); Nadia Eboo Jamal, "NEZÂRÎ QOHESTÂNÎ," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.22 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁷¹ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizârî Qubistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002); Nadia Eboo Jamal, "NEZÂRÎ QOHESTÂNÎ," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.23 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁷² Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizârî Qubistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002); Nadia Eboo Jamal, "NEZÂRÎ QOHESTÂNÎ," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.24 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁷³ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizârî Qubistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002); Nadia Eboo Jamal, "NEZÂRÎ QOHESTÂNÎ," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.25 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

71.26. Kart Sarayında Hizmet: Takıyye ve Toplumsal Katılım. Kuhistânî bir dönem Herat'taki Kart yönetim çevresinde hizmet etti. Bu örnek Nizârî kimliğin gizli kalmasının, mensupların Müslüman toplumun idarî ve kültürel kurumlarından çekilmesi anlamına gelmediğini gösterir.⁴⁷⁴

71.27. Şiir Tarihsel Hafızanın Taşıyıcısına Dönüştü. Devlet kronikleri kaybolurken şiir, menkıbe, nasihat ve seyahat anlatıları cemaat hafızasını taşıyan yeni türler haline geldi. Post-Alamut tarihçisi bu metinleri doğrudan kronik gibi değil; kimlik, ağ ve kavram sürekliliğini gösteren dolaylı kanıtlar olarak kullanmalıdır.⁴⁷⁵

71.28. Kuhistan'da Cemaat Sürekliliği. Moğol istilaları Kuhistan'daki Nizârî kaleleri, sulama ve toprak düzenini ağır biçimde tahrip etti; ancak topluluk tamamen ortadan kalkmadı. XIII. ve XIV. yüzyıl tanıklıkları bölgenin hâlâ Nizârî nüfus ve dâvet bağlantıları barındırdığını gösterir.⁴⁷⁶

71.29. “Mülhidistan” Polemiği ve Demografik Gerçeklik. Bazı Sünnî yazarların Kuhistan için aşağılayıcı “Mülhidistan” gibi adlar kullanması, bölgede güçlü bir Nizârî varlık algısını gösterir; fakat bu kelimeyi nüfus sayımı olarak kullanmak yanlış olur. Polemik dili ile demografik veri ayrılacaktır.⁴⁷⁷

71.30. Deylem ve Güney Hazar'da Yeniden Toparlanma. Nizârîler erken post-Alamut dönemde Deylem ve Güney Hazar çevresinde yeniden örgütlenebildi. İlhanlı ve Timurlu dönemlerinde faaliyet izleri devam etti. Bu durum Moğol fethinin bölgeyi kalıcı biçimde Nizârîsiz bıraktığı iddiasını çürütür.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizârî Qubistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002); Nadia Eboo Jamal, “NEZÂRÎ QOHESTÂNÎ,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.26 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁷⁵ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizârî Qubistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002); Nadia Eboo Jamal, “NEZÂRÎ QOHESTÂNÎ,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.27 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁷⁶ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizârî Qubistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002); Nadia Eboo Jamal, “NEZÂRÎ QOHESTÂNÎ,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.28 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁷⁷ Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizârî Qubistânî and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002); Nadia Eboo Jamal, “NEZÂRÎ QOHESTÂNÎ,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.29 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁷⁸ Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Shafique N. Virani, “The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaili Activity at Alamut and in the South Caspian Region following the Mongol Conquests,” *Journal of the American Oriental Society* 123/2 (2003): 351–370. Bölüm 71.30 için post-

71.31. 674/1275'te Alamut'un Kısa Süreli Geri Alınması. Hamdullah Müstevfî ve Fasîh-i Hâfî gibi kaynaklar 674/1275'te Nizârîlerin Alamut'u kısa süreliğine yeniden ele geçirdiğini kaydeder. Bu olay eski devletin yeniden kuruluşu değildir; fakat 1256'dan yalnız on dokuz yıl sonra bölgede örgütlü Nizârî kapasitenin hâlâ mevcut olduğunu gösterir.⁴⁷⁹

71.32. Güney Hazar Sürekliliğini Cüveynî'den Sonra Okumak. Cüveynî'nin “yok oluş” dilinin aksine bölgesel tarih, kitabe ve sonraki dâvet malzemesi Deylem–Alamut çevresinde XIV. ve XV. yüzyıllara uzanan Nizârî etkinliği gösterir. Bu nedenle Moğol zafername dili post-Alamut tarihinin tek kaynağı olamaz.⁴⁸⁰

İddia / konu	En güçlü kanıt	Kesinlik	Tarihçi için sonuç
Şemseddin Muhammed'in 1257'de imam olması	Nizârî gelenek + modern uzmanlık	Yüksek	Kaçış ayrıntıları daha düşük
Tebriz/Azerbaycan'da gizli yaşam	Iranica + Kuhistâni işaretleri	Yüksek	Tam ikamet noktası belirsiz
Şems-i Tebrizî ile aynı kişi	Geç menkıbe	Düşük / yanlış	Ad ve coğrafya benzerliği
1280 civarı imamlık teması	Kuhistâni Safarnâme	Orta-yüksek	Dolaylı şiirsel tanıklık
1275 Alamut geri alındı	Müstevfî / Fasîh + modern analiz	Yüksek	Kısa süreli; devlet ihyası değil
Sûfî görünüm ve terminoloji	Çoklu post-Alamut metinleri	Çok yüksek	Formal tarikat üyeliği ayrı mesele
1310'da iki imamet kolu	Soy gelenekleri + modern sentez	Yüksek	Ayrışma mekanizması karanlık
Bedahşan pîr/mîr ağları	Yerel gelenek + modern sentez	Yüksek	Yerel kronoloji değişken
Sind/Hint pîrleri uzak imamlık bağ kurdu	Ginân + modern tarih	Orta-yüksek	Metin isnat tarihleri ihtiyat ister
1256 sonrası Nizârilik yok oldu	Moğol zafername genellemesi	Yanlış	Devlet yok olur; cemaat sürer

71.33. Hudâvend Muhammed ve XIV. Yüzyıl Alamut'u. XIV. yüzyıl sonlarında Hudâvend Muhammed adlı bir Nizârî imam/önderin Deylem'de güç kazandığı ve Alamut'u bir süre yeniden elinde tuttuğu aktarılır. Onun Qâsim-Şâhî mi Muhammed-Şâhî mi olduğu tartışmalıdır; kimlik kesinleştirilmeden siyâsî varlığı ayrı bir kanıt olarak korunacaktır.⁴⁸¹

Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁷⁹ Shafiqe N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Shafiqe N. Virani, “The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaili Activity at Alamut and in the South Caspian Region following the Mongol Conquests,” *Journal of the American Oriental Society* 123/2 (2003): 351–370. Bölüm 71.31 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁸⁰ Shafiqe N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Shafiqe N. Virani, “The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaili Activity at Alamut and in the South Caspian Region following the Mongol Conquests,” *Journal of the American Oriental Society* 123/2 (2003): 351–370. Bölüm 71.32 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

71.34. Timurî Baskı ve Yerel Siyaset. Deylem'de Nizârî varlığı Timurlu ve yerel Zeydî güçlerin rekabetinden bağımsız değildi. Kalelerin tekrar el değiştirmesi, post-Alamut cemaatinin artık tek başına askerî bir devlet değil, bölgesel hanedan mücadeleleri arasında yer arayan küçük bir siyasî-dinî aktör olduğunu gösterir.⁴⁸²

71.35. Şemseddin Muhammed'in Ölümü ve Yeni Kırılma. Şemseddin Muhammed yaklaşık 710/1310–11'de Azerbaycan'da öldü. Onun uzun gizli imameti topluluğa soy sürekliliği sağladı; fakat ölümünün ardından halefiyet ihtilafı Nizârîleri Qâsim-Şâhî ve Muhammed-Şâhî/Mü'min-Şâhî kollarına böldü.⁴⁸³

71.36. 1310 Ayrışması Hakkında Kaynak İhtiyatı. Bu ayrışmanın tam olay örgüsü karanlıktır. Hangi oğlun nasıl ve hangi topluluklarca tanındığına ilişkin sonraki soy anlatıları vardır; çağdaş ayrıntılı belge azdır. Bu yüzden bölünmenin varlığı güçlü, başlangıç mekanizmasının ayrıntıları daha düşük kesinliktedir.⁴⁸⁴

71.37. Muhammed-Şâhî Kolu. Muhammed-Şâhî çizgi başlangıçta Deylem, Bedaşşan ve Orta Asya'da önemli bir takipçi tabanına sahipti. Daha sonra imamlarının merkezi Hindistan'a kaydı; bu kol XVIII. yüzyılın sonlarında sona erdi. Günümüze ulaşan küçük Suriye Ca'feriyye topluluğu bu tarihsel çizgiyle ilişkilendirilir.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Shafique N. Virani, "The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaili Activity at Alamut and in the South Caspian Region following the Mongol Conquests," *Journal of the American Oriental Society* 123/2 (2003): 351–370. Bölüm 71.33 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁸² Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Shafique N. Virani, "The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaili Activity at Alamut and in the South Caspian Region following the Mongol Conquests," *Journal of the American Oriental Society* 123/2 (2003): 351–370. Bölüm 71.34 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁸³ Farhad Daftary, "ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA'ILISM," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.35 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁸⁴ Farhad Daftary, "ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA'ILISM," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.36 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁸⁵ Farhad Daftary, "ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA'ILISM," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.37 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

71.38. Qâsım-Şâhî Kolu. Qâsım-Şâhî çizgi zamanla post-Alamut Nizârîlerinin baskın imamet kolu haline geldi ve XV. yüzyılın ikinci yarısında Ancedân'da yeniden görünür bir merkez kurdu. Modern Nizârî imamet silsilesi bu koldan devam eder.⁴⁸⁶

71.39. Ayırışma Cemaatlerin Coğrafyasını da Bölüştürdü. Qâsım-Şâhî ve Muhammed-Şâhî ayrımı yalnız soy tartışması değildi; farklı yerel pîr aileleri ve coğrafi topluluklar farklı imamet kollarına bağlanabildi. Bu durum merkezsiz post-Alamut ağı ne ölçüde yerelleştiğini gösterir.⁴⁸⁷

71.40. Bedahşan'ın Nizârîleşmesi: Geç Alamut'tan Post-Alamut'a. Bedahşan ve çevresindeki toplulukların Nizârî imamete bağlanması büyük ölçüde geç Alamut döneminde Kuhistan'dan gönderilen dâiler sayesinde gerçekleşti. Post-Alamut çağda bu uzak çevre, merkezî yıkımdan görece bağımsız olduğu için Nizârî kimliğin güçlü koruma alanlarından biri haline geldi.⁴⁸⁸

71.41. Şuğnan'daki Pîr ve Mîr Hanedanları. Bedahşan ve Şuğnan'da dâilerin kurduğu pîr ve mîr aileleri zamanla dinî öğretim ile yerel siyasî otoriteyi birleştirebildi. Bu model Alamut'un kopyası değildi; yerel hanedanlaşmış cemaat liderliği, dağlık coğrafyada imamet bağlılığını taşıyan farklı bir kurumsal biçimdi.⁴⁸⁹

71.42. Nâsır-ı Hüsrev Mirasının Yeniden Merkezileşmesi. Bedahşan Nizârîleri, özellikle Nâsır-ı Hüsrev'in Farsça eserlerini kendi dinî literatürlerinin temel taşı haline getirdi. Bu miras Fâtımî döneminin öğretisini post-Alamut yerel geleneğe bağlayan bir hafıza köprüsü işlevi gördü.⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ Farhad Daftary, "ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA'ILISM," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.38 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁸⁷ Farhad Daftary, "ŞAMS-AL-DIN MOHAMMAD," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM xvii. THE IMAMATE IN ISMA'ILISM," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.39 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁸⁸ Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*, Badakhshan and Central Asian Nizârî communities sections; Sayyed Sobrab Wali Badakhshani, *Si wa shesh sabifa geleneği üzerine modern çalışmalar*. Bölüm 71.40 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁸⁹ Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*, Badakhshan and Central Asian Nizârî communities sections; Sayyed Sobrab Wali Badakhshani, *Si wa shesh sabifa geleneği üzerine modern çalışmalar*. Bölüm 71.41 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁹⁰ Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*, Badakhshan and Central Asian Nizârî communities sections; Sayyed Sobrab Wali Badakhshani, *Si wa shesh sabifa geleneği üzerine modern çalışmalar*. Bölüm 71.42 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

71.43. Bedahşan Bir Arşiv Sığınağına Dönüştü. Uzak ve dağlık Bedahşan toplulukları Alamut döneminden kalan bazı Nizârî metinleri korudu. Bugün erken Nizârî düşüncesini yeniden kurmamızı sağlayan kimi yazma nüshaların bu bölgelerde yaşaması, coğrafi çevrenin entelektüel koruma işlevini gösterir.⁴⁹¹

71.44. Timurî ve Özbek Baskıları. Bedahşan'daki Nizârîler daha sonraki Timurî ve Özbek yöneticiler döneminde ağır baskılar yaşadı. Böylece takıyye yalnız İran'a özgü geçici bir Moğol sonrası yöntem değil, Orta Asya Nizârîliğinde de uzun süreli bir kimlik koruma stratejisine dönüştü.⁴⁹²

71.45. Orta Asya'da Merkezden Bağımsız Dinî Edebiyat. Afganistan ve Orta Asya'daki topluluklar yerel diller, Nâsır-ı Hüsrev mirası ve Sûfî terimler üzerinden kendilerine özgü bir dinî edebiyat geliştirdi. Merkezî dâvetin zayıflaması tek biçimliliği azalttı; aynı imamet fikri farklı kültürel repertuvarlarda yaşadı.⁴⁹³

71.46. Sind'e Göç ve Mevcut Ağlarla Bütünleşme. Moğol sonrası İran'dan bazı Nizârîlerin Orta Asya ve Sind'e göç ettiği modern sentezlerde açıkça belirtilir. Bu göç, zaten İsmâîlî dâvet izleri bulunan Güney Asya alanlarıyla yeni insan ve otorite bağlantıları kurdu; fakat her Hint Nizârî geleneğini doğrudan 1256 mültecilerinden türetmek doğru değildir.⁴⁹⁴

71.47. Güney Asya'da Pîr Modeli. Güney Asya Nizârîliğinde pîrler en az XIII. yüzyıldan itibaren yerel toplulukların öğretim ve örgütlenmesinde temel figürler oldu. Bu pîr modeli İran'daki gizli imametle yerel cemaat arasında aracı rol

⁴⁹¹ Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica, Badakhshan and Central Asian Nizârî communities sections*; Sayyed Sobrab Wali Badakhshani, *Si wa shesh sabifa geleneği üzerine modern çalışmalar*. Bölüm 71.43 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁹² Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica, Badakhshan and Central Asian Nizârî communities sections*; Sayyed Sobrab Wali Badakhshani, *Si wa shesh sabifa geleneği üzerine modern çalışmalar*. Bölüm 71.44 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁹³ Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica, Badakhshan and Central Asian Nizârî communities sections*; Sayyed Sobrab Wali Badakhshani, *Si wa shesh sabifa geleneği üzerine modern çalışmalar*. Bölüm 71.45 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁹⁴ Shafique N. Virani, "The Eagle Returns"; Institute of Ismaili Studies, "pîr," Glossary; Azim Nanji, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, NY: Caravan Books, 1978), *South Asian Nizârî pîrs and Satpanth tradition*. Bölüm 71.46 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

üstlendi ve daha sonra Khoja/Satpanth geleneğinin kurumsal temelini oluşturdu.⁴⁹⁵

71.48. Ginânlar Tarih Kaynağı Olarak Nasıl Kullanılmalı? Güney Asya ginân geleneği imam, pîr, Deylem ve Alamut hakkında dikkat çekici hatıralar taşır. Ancak metinlerin yazıya geçirilme ve isnat tarihleri karmaşıktır. Bu nedenle ginânlar çağdaş resmî belge değil, yerel dâvet hafızası ve uzun mesafe bağlılık ağının kanıtı olarak kullanılacaktır.⁴⁹⁶

71.49. İmamet Merkezine Uzak Mesafe Bağlılığı. Hint alt kıtasındaki bazı dâvet metinleri pîrlerin veya rahîlerin uzak imam merkezine ulaşması ve dinî ödentileri aktarması fikrini korur. Bu, kale devleti ortadan kalktıktan sonra bile imamet bağlılığının dolaşım, ziyaret ve mali aktarım üzerinden yeniden üretilebildiğini gösterir.⁴⁹⁷

71.50. Cemaatleşmede Yeni Ekonomi: Devlet Vergisinden Dinî Ödentilere. Alamut döneminde vergi ve teritoryal gelirler devlet kurumlarını besliyordu. Post-Alamut çağda imamet ve dâvetin maddî zemini, yerel toplulukların gönüllü/dinî ödentileri, pîr-dâî ağları ve uzun mesafe aktarım mekanizmaları üzerinden daha dağınık hale geldi.⁴⁹⁸

71.51. Takıyye Merkezizliği Artırdı mı? Takıyye güvenlik sağlarken cemaatler arasındaki düzenli temas ve ortak kurumsal standardı da zayıflatabiliyordu. Böylece aynı hayatta kalma stratejisi bir yandan kimliği korurken diğer yandan yerel pîr ailelerinin ve bölgesel yorumların özerkliğini büyüttü.⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ Shafique N. Virani, "The Eagle Returns"; Institute of Ismaili Studies, "pir," Glossary; Azim Nanji, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, NY: Caravan Books, 1978), *South Asian Nizāri pirs and Satpanth tradition*. Bölüm 71.47 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁹⁶ Shafique N. Virani, "The Eagle Returns"; Institute of Ismaili Studies, "pir," Glossary; Azim Nanji, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, NY: Caravan Books, 1978), *South Asian Nizāri pirs and Satpanth tradition*. Bölüm 71.48 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁹⁷ Shafique N. Virani, "The Eagle Returns"; Institute of Ismaili Studies, "pir," Glossary; Azim Nanji, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, NY: Caravan Books, 1978), *South Asian Nizāri pirs and Satpanth tradition*. Bölüm 71.49 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁹⁸ Shafique N. Virani, "The Eagle Returns"; Institute of Ismaili Studies, "pir," Glossary; Azim Nanji, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, NY: Caravan Books, 1978), *South Asian Nizāri pirs and Satpanth tradition*. Bölüm 71.50 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁴⁹⁹ Farhad Daftary, "DA'İ," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "Isma'ili-Sufi Relations in Early Post-Alamut and Safavid Persia," in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.51 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

71.52. Sûfileşme mi, Sûfî Dille Görünmezleşme mi? Post-Alamut Nizârîliği için tek kelimelik “Sûfileşme” açıklaması yetersizdir. Gerçek mistik yakınlaşma, ortak bâtını kavramlar, edebî etkileşim, siyasal takıyye ve dış kimlik örtüsü aynı anda etkiliydi. Her metin ve bölge bu unsurlar bakımından ayrı değerlendirilmelidir.⁵⁰⁰

71.53. Cemaat Kimliğinin Beş Taşıyıcısı. Devlet ve kale merkezleri kaybolduktan sonra Nizârî kimliği beş ana araçla taşındı: yaşayan imam fikri, yerel pîr/dâîler, takıyye, şiiir-mistik dil ve uzun mesafe ziyaret/ödenti ağları. Bu araçların hiçbiri tek başına eski Alamut kurumunun yerini tutmadı; birlikte yeni morfolojiyi oluşturdular.⁵⁰¹

71.54. K–P–D Profili: Devletten Dağınık Gizli Ağa. Erken post-Alamut modelinde merkezi P4 devletleşme büyük ölçüde P0–P2 seviyesine geriler; devletlerle ilişki birçok bölgede D5–D6 baskı/takibat veya düşük görünürlüklü D1–D3 uyum biçimleri alır. Kimlik güvenliği bakımından K3 yükselirken, bâtını öğretimin seçiciliği K2 olarak devam eder.⁵⁰²

71.55. Ancedân’a Giden Yol. XV. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Qâsim-Şâhî imamlar Orta İran’daki Ancedân’da daha görünür biçimde ortaya çıkabildi. Bu canlanma bir anda sıfırdan doğmadı; iki yüzyıllık takıyye, yerel pîr ağları, Sûfî örtü ve uzak toplulukların imamet bağlılığının üzerine kuruldu.⁵⁰³

71.56. Sonuç: Hayatta Kalmak Kurum Değiştirmektir. 1256 sonrasında Nizârî cemaatin devamı eski devlet kurumlarını gizlice aynen sürdürmekten ibaret değildi. Kale-devletin çözülmesi yerel, ailevî, edebî ve mistik araçları öne çıkardı; imamet görünmezleşti fakat merkezi sembolik odak olmayı sürdürdü.

⁵⁰⁰ Farhad Daftary, “DA’Î,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “İsmâ’îlî-Sufî Relations in Early Post-Alamût and Safavid Persia,” in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.52 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁵⁰¹ Farhad Daftary, “DA’Î,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “İsmâ’îlî-Sufî Relations in Early Post-Alamût and Safavid Persia,” in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.53 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁵⁰² Farhad Daftary, “DA’Î,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “İsmâ’îlî-Sufî Relations in Early Post-Alamût and Safavid Persia,” in *The Heritage of Sufism*, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.54 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

⁵⁰³ Farhad Daftary, “ANJEDÂN,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The İsmâ’îlîs, Anjudân revival chapters*. Bölüm 71.55 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

Ancedân canlanması bu dağınık ağların yeniden merkezîleştirilme girişimi olacaktır.⁵⁰⁴

Boyut	Bölüm 71 — Post-Alamut Nizârî görünüm
1. Analiz nesnesi	1257–15. yüzyıl ortası post-Alamut Nizârî hayatta kalma modeli.
2. Ana eşik	P4/D7 kale devletinden gizli, dağınık cemaat ağına geçiş.
3. İmamet	Şemseddin Muhammed'den itibaren gizli fakat devamlı.
4. Merkez	Alamut yerine hareketli/gizli iman; yerel pîr-dâî merkezleri.
5. Dâvet	Merkezi bürokrasi zayıflar; yerel ve bazen kalıtsal pîrlük güçlenir.
6. Takıyye	K3 düzeyinde kalıcı kimlik ve güvenlik rejimi.
7. Epistemik yapı	K2 bâtinî öğretim ve zamanın imamını tanıma korunur.
8. Dış görünüm	Sünnî veya Sûfî kimlik örtüsü bölgesel olarak kullanılır.
9. Sûfî ilişkisi	Ortak dil ve mistik yakınlaşma; otomatik tarikat üyeliği değil.
10. Edebiyat	Kronik yerine şiir, seyahatname, nasihat ve yerel gelenek öne çıkar.
11. İran	Kuhistan ve Deylem'de parçalı süreklilik; 1275 Alamut geri alımı.
12. Orta Asya	Bedahşan/Şuğnan'da pîr-mîr ağları ve Nâsır-ı Hüsrev mirası.
13. Güney Asya	Sind ve Hint pîr ağları; uzun mesafe imamet bağlılığı.
14. Ekonomi	Devlet vergisi yerine cemaat ödentileri ve aracılı transferler.
15. Halefiyet	1310 sonrası Qâsim-Şâhî ve Muhammed-Şâhî ayrımı.
16. P	Çoğu bölgede P0–P2; zaman zaman yerel P3 siyasi görünürlük.
17. D	D5–D6 baskı ile D1–D3 düşük görünürürlüklü uyum arasında değişken.
18. K	Kimlik/güvenlik K3; öğretim seçiciliği K2.
19. Yeniden merkezleşme	XV. yüzyıl ikinci yarısında Ancedân canlanmasına zemin.
20. Tarihi kuralı	Sessizliği yokluk sayma; devlet, imamet, dâvet ve cemaat sürekliliğini ayrı ölç.

⁵⁰⁴ Farbad Daftary, “ANJEDÂN,” *Encyclopaedia Iranica*; Farbad Daftary, *The Ismâ'îlîs, Anjudân revival chapters. Bölüm 71.56 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.*

BÖLÜM 72 — MÜSTA‘LÎ-TAYYİBÎ DÂVET

1130 Krizinden Gizli İmamet Rejimine: el-Tayyib, Hâfızî Ayrışma, Hürre Melike Ervâ ve Dâî-i Mutlak Kurumu

72.1. İkinci Müsta‘lî Ayrışmasını Doğru Konumlandırmak. 1130 krizi, İsmâilî tarihin 1094’teki Nizârî-Müsta‘lî ayrışmasından sonraki ikinci büyük imamet kırılmasıdır. Ancak bu kez çatışma Nizârîlerle Müsta‘lîler arasında değil, bizzat Müsta‘lî topluluğun içinde meydana geldi. Sorunun çekirdeği el-Âmir’in ölümünden sonra imametın kime geçtiğiydi. Kahire’deki resmî dâvet ve Fâtımî devlet aygıtı Abdülmecîd el-Hâfız’ı tanırken, Yemen’de Hürre Melike Ervâ’nın çevresi Âmir’in küçük oğlu el-Tayyib’i imam kabul etti. Bu yüzden bölümün konusu bir mezhep etiketinden çok, görünür imam-halife düzeninin parçalanması ve dâvet otoritesinin yeni bir kurumsal biçime aktarılmasıdır.⁵⁰⁵

72.2. 1094’ten Devralınan Müsta‘lî Kurumsal Miras. Müsta‘lî çizgi 1094’ten sonra Kahire’de imamet, hilâfet ve devlet yönetimini aynı hanedanda birleştirmişti. el-Müsta‘lî ve ardından oğlu el-Âmir, Fâtımî imam-halife modelini sürdürdüler; Yemen’deki Süleyhîler de bu merkeze dinî bağlılık gösteriyordu. Dolayısıyla 1130 krizi, zaten yerleşik bir dâvet ağının içinde patladı. Yemen dâveti Kahire’ye bağlı olmakla birlikte kendi dâîleri, yerel hanedanları ve Hindistan bağlantıları olan güçlü bir bölgesel yapıydı. Bu tarihsel arka plan, 1130 sonrasında neden hem Kahire yanlısı Hâfızî hem de Tayyib yanlısı ayrı cemaatlerin ortaya çıkabildiğini açıklar.⁵⁰⁶

72.3. 2 Zilkade 524 / 7 Ekim 1130: el-Âmir’in Öldürülmesi. Fâtımî imam-halifesi el-Âmir bi-Ahkâmillâh 2 Zilkade 524 / 7 Ekim 1130’da Kahire’de Nizârî fedâîler tarafından öldürüldü. Suikast yalnız hükümdarın hayatını değil, hanedan veraset mekanizmasını da krize soktu. el-Âmir’in güçlü bir vezir bırakmamış olması ve erkek varisinin henüz bebek olması, saray, ordu ve dâvet merkezinde ani bir otorite boşluğu yarattı. Bu nedenle 1130 olaylarını yalnız “bir

⁵⁰⁵ Farhad Daftary, “ISMA‘ILISM iii. ISMA‘ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma‘ili Sulaybid Queen of Yemen,” in *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin’s Press, 1998), 117–130. Bölüm 72.1 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁰⁶ Farhad Daftary, “ISMA‘ILISM iii. ISMA‘ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma‘ili Sulaybid Queen of Yemen,” in *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin’s Press, 1998), 117–130. Bölüm 72.2 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

suikastın sonucu” şeklinde değil, imamet doktrini ile askerî-saray siyaseti arasındaki gerilimin görünür hale geldiği bir kurumsal kriz olarak okumak gerekir.⁵⁰⁷

72.4. Ebü'l-Kāsım el-Tayyib Gerçekten Tarihsel Bir Çocuk muydu? el-Tayyib'in varlığı yalnız geç Tayyibî menkıbesine dayanmaz. el-Âmir'in Yemen'deki Hürre Melike Ervâ'ya gönderdiği bir mektup, Rebîülâhir 524'te Ebü'l-Kāsım el-Tayyib'in doğumunu haber verir. İbn Müyesser gibi sonraki fakat Fâtımî malzemesine yakın tarihçiler de doğumu kaydeder. Bu nedenle “Tayyib tamamen sonradan icat edilmiş bir çocuktur” iddiası savunulabilir değildir. Buna karşılık doğumun tarihsel olarak güvenli olması, 1130'dan sonra onun başına ne geldiğini otomatik biçimde açıklamaz; doğum ve sonraki akıbet iki ayrı kanıt problemidir.⁵⁰⁸

72.5. Tayyib'in Veliahtlığı ve Nass Meselesi. Tayyibî kaynaklar el-Âmir'in oğlunu doğar doğmaz halefi olarak nass ile belirlediğini savunur. Yemen'e ulaşan doğum mektubu ve Fâtımî tören geleneği, çocuğun sıradan bir saray mensubu değil hanedan varisi olarak sunulduğunu güçlü biçimde destekler. S. M. Stern'in klasik incelemesi de el-Tayyib'in veliahtlığına ilişkin kanıtı ciddi kabul eder. Bununla birlikte tarihçi için en güvenli ifade, Tayyib'in meşru varis olarak ilan edildiği; bu ilanın 1130 sonrasındaki askerî-saray müdahaleleri nedeniyle fiili iktidara dönüşemediğidir. Teolojik “nassın geri alınamazlığı” ile siyasî iktidarın kontrolü aynı olgu değildir.⁵⁰⁹

72.6. Abdülmecîd'in İlk Naipliği: İmam mı, Emanetçi mi? el-Âmir'in ölümünden sonra hanedanın en yaşlı erkeklerinden Abdülmecîd öne çıkarıldı. İlk safhada onun konumu doğrudan ve tartışmasız imamlık değildi; kaynaklarda doğması beklenen veya adı açıkça belirtilmeyen bir varisin vekili, kefilisi ya da

⁵⁰⁷ TDV İslâm Ansiklopedisi, “ÂMİR-BİAHKÂMİLLÂH,” “HÂFİZ-LİDİNİLLÂH” ve “MÜSTA'LİYYE” maddeleri; S. M. Stern, “The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir,” *Oriens* 4 (1951): 193–255. Bölüm 72.3 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁰⁸ S. M. Stern, “The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism,” *Oriens* 4 (1951): 193–255; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 256–297. Bölüm 72.4 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁰⁹ S. M. Stern, “The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism,” *Oriens* 4 (1951): 193–255; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 256–297. Bölüm 72.5 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

emanetçi imamı gibi formüller görülür. Bu belirsizlik Fâtımî sarayının veraset krizini henüz çözmediğini gösterir. Dolayısıyla Abdülmecîd'i 7 Ekim 1130'dan itibaren kesintisiz biçimde "el-Hâfız imam-halife" diye yazmak kronolojiyi düzleştirir. Asaleten imamlık iddiası ancak sonraki siyasî mücadelelerden sonra, 526/1132'de kurumsallaştı.⁵¹⁰

72.7. Küteyfât Aralığı: Fâtımî İsmâîlîliğinin Devletten Geçici Çıkarılması. 21 Ekim 1130'da Ebû Ali Ahmed b. Efdal, Küteyfât lakabıyla vezirliği ve fiilî iktidarı ele geçirdi; Abdülmecîd'i hapsedti. Daha önemlisi, Fâtımî devletin İsmâîlî imamet merkezini askıya alarak On İki İmamcı bir çerçeve içinde gaip on ikinci imam adına yönetim iddiası geliştirdi. Bu yaklaşık on dört aylık ara, Fâtımî devletin son döneminde devlet ile İsmâîlî dâvetin artık ayrılmaz ve değişmez olmadığını gösterir. Küteyfât'ın 8 Aralık 1131'de öldürülmesiyle bu deney son buldu ve Abdülmecîd yeniden sahneye çıktı.⁵¹¹

72.8. Aralık 1131 Restorasyonu: Eski Düzen Aynen Dönmedi. Küteyfât'ın öldürülmesinden sonra Abdülmecîd hapisten çıkarıldı ve yeniden devletin başına getirildi. Fakat bu dönüş, 1130 öncesindeki imam-halife düzeninin otomatik restorasyonu değildi. İlk aşamada onun vekillik/veliahtlık dili sürerken, saray ve dâvet çevreleri yeni bir meşruiyet formülü aradı. Böylece 1131 sonu ile 1132 başı arasında Fâtımî kurumları, hanedan devamlılığı ile İsmâîlî nass öğretisini bağdaştırmaya çalışan geçici bir rejim yaşadı. Bu ara dönem Hâfızî-Tayyibî ayrışmanın teolojik olduğu kadar idarî ve askerî bir iktidar sorunu olduğunu da gösterir.⁵¹²

72.9. 526/1132: Abdülmecîd'in el-Hâfız Olarak İmam-Halife İlanı. 526/1132'de Abdülmecîd el-Hâfız li-Dînillâh unvanıyla asaleten imam ve halife ilan edildi. Fâtımî tarihinde babası imam-halife olmayan bir kişinin imamet iddiasında bulunması olağan veraset çizgisinden belirgin bir sapmaydı. el-Hâfız

⁵¹⁰ TDV İslâm Ansiklopedisi, "ÂMİR-BLAHKÂMİLLÂH," "HÂFİZ-LİDİNİLLÂH" ve "MÜSTA'LİYYE" maddeleri; S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir," *Oriens* 4 (1951): 193–255. Bölüm 72.6 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵¹¹ TDV İslâm Ansiklopedisi, "ÂMİR-BLAHKÂMİLLÂH," "HÂFİZ-LİDİNİLLÂH" ve "MÜSTA'LİYYE" maddeleri; S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir," *Oriens* 4 (1951): 193–255. Bölüm 72.7 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵¹² TDV İslâm Ansiklopedisi, "ÂMİR-BLAHKÂMİLLÂH," "HÂFİZ-LİDİNİLLÂH" ve "MÜSTA'LİYYE" maddeleri; S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir," *Oriens* 4 (1951): 193–255. Bölüm 72.8 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

kendi meşruiyetini el-Âmir'in kendisini tayin ettiği ve hanedan içindeki özel işaretlerin ona yöneldiği iddiasıyla savundu. Kahire'deki resmî dâvet bu yorumu benimsedi. Böylece siyasî iktidarı elinde tutan Fâtımî merkez, imamet doktrininin yeni hanedan durumuna uyarlayan Hâfızî bir meşruiyet üretti.⁵¹³

72.10. Hâfızî Meşruiyet: Devletin İmamet İddiasını Yeniden Kurması.

Hâfızî çizginin dayanağı yalnız askerî güç değildi; Fâtımî dâveti yeni imamın meşruiyetini teolojik ve genealojik argümanlarla savundu. el-Hâfız'ın el-Âmir tarafından gizlice tayin edildiği, hanedan içinde emanetçi imamlık ve nassın farklı biçimlerde gerçekleşebileceği ileri sürüldü. Bu argümanlar Mısır ve Suriye'deki resmî Müsta'li çevrelerin çoğu tarafından kabul edildi. Tarihçi bu meşruiyet söylemini "açıkça sahte" diye reddetmemeli; fakat devletin iktidar ihtiyacından bağımsız tarafsız bir tanıklık gibi de kullanmamalıdır. Hâfızî kaynak dili aynı zamanda devletin kriz çözme ideolojisidir.⁵¹⁴

72.11. Yemen'de Tayyibî Reddi: Sorun Sadece Kahire'ye Muhalefet

Değildi. Hürre Melike Ervâ ve onu destekleyen Yemenli dâiler el-Hâfız'ın imametini kabul etmedi. Onlara göre el-Âmir'in oğlu el-Tayyib daha önce açık biçimde halef ilan edilmişti; dolayısıyla amca kolundan gelen Abdülmecîd'in imameti meşru değildi. Bu tutum yalnız Kahire'ye siyasî kızgınlık olarak indirgenemez. Ervâ'nın Fâtımî merkezle ilişkileri daha önce zayıflamış olsa da tercihinin teolojik çekirdeği nass ve doğrudan imamet soyu anlayışıydı. Buna karşılık Yemen'deki bütün Müsta'liler Ervâ'yı izlemedi; ayrışma gerçek bir bölgesel cemaat bölünmesi yarattı.⁵¹⁵

72.12. Âmiriyye'den Tayyibiyye'ye: Adın Kendisi Bir Süreçtir.

el-Âmir'in ölümünden hemen sonra onun oğluna bağlı kalan çevreler ilk aşamada Âmiriyye adıyla anılabildi. Tayyib'in imametini ve onun gizli soyunun devamını merkez alan bağımsız Yemen dâveti kurumsallaştıkça Tayyibiyye adı baskın hale geldi.

⁵¹³ TDV İslâm Ansiklopedisi, "ÂMİR-BLAHKÂMİLLÂH," "HÂFİZ-LİDİNİLLÂH" ve "MÜSTA'LİYYE" maddeleri; S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir," *Oriens* 4 (1951): 193–255. Bölüm 72.9 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵¹⁴ TDV İslâm Ansiklopedisi, "ÂMİR-BLAHKÂMİLLÂH," "HÂFİZ-LİDİNİLLÂH" ve "MÜSTA'LİYYE" maddeleri; S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir," *Oriens* 4 (1951): 193–255. Bölüm 72.10 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵¹⁵ S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibî Ismailism," *Oriens* 4 (1951): 193–255; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 256–297. Bölüm 72.11 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

Buna karşılık Abdülmecîd'i tanıyanlar önce Mecîdiyye, daha sonra Hâfîziyye olarak adlandırıldı. Bu isimler tek bir günde ortaya çıkmış sabit mezhep etiketleri değildir; veraset krizinin yeni cemaat kimliklerine dönüşmesinin ürünüdür. Bu nedenle 1130'un ilk haftalarındaki aktörlere sonraki yüzyılların standart adlarını mekanik biçimde geri taşımamak gerekir.⁵¹⁶

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
Rebiülâhîr 524 / 1130	el-Tayyib'in doğumu	Müsta'li imametinin çocuk varisi ortaya çıkar	Doğum mektubu + tarihi kayıt güçlü
2 Zilkade 524 / 7 Ekim 1130	el-Âmir'in öldürülmesi	Veraset ve devlet krizi	Suikast ≠ ayrışmanın tek sebebi
21 Ekim 1130–8 Aralık 1131	Küteyfât iktidarı	İsmâîlî devlet ideolojisi geçici askıya alınır	On İki İmamcı ara rejim
526 / 1132	el-Hâfîz'ın imam-halife ilanı	Hâfîzî meşruiyet kurumsallaşır	Devlet/dâvet kaynağı tarafıdır
526 / 1132 sonrası	Ervâ'nın Züeyb'i dâî-i mutlak yapması	Bağımsız Tayyibî dâvet doğar	Kesin gün değil süreç
532 / 1138	Ervâ'nın ölümü	Dâvet devletten bağımsızlığını sınar	Süleyhî sonu ≠ Tayyibî sonu
546 / 1151	İbrâhîm el-Hâmidî ikinci dâî-i mutlak	Makamın ardılığı kurumsallaşır	Kişiden makama geçiş
567 / 1171	Fâtımî devletinin sonu	Hâfîzî merkez çöker, Tayyibî dâvet sürer	Devlet sonu ile cemaat sonu ayrılır

72.13. Yemen Tek Parça Değildi. Hâfîzî-Tayyibî ayrışmanın coğrafi haritası “Mısır Hâfîzî, Yemen Tayyibî” kadar basit değildir. Yemen’de Hürre Melike Ervâ ve dâvetin önemli bir kısmı Tayyibî’i tanırken, Aden’deki Zürey’iler ve San’a çevresindeki bazı Hemdânî unsurlar el-Hâfîz’a bağlı kaldılar. Aynı şehir veya kabile çevresi içinde farklı bağlılıklar görülebiliyordu. Bu tablo, imamet tercihinin yerel hanedan rekabetleri, ticaret bağlantıları ve askerî ittifaklarla iç içe geçtiğini gösterir. Mezhebî ayrışma siyasetten bağımsız değildi; ancak siyasî rekabet de imamet inancını tek başına açıklamaz.⁵¹⁷

72.14. Zürey’iler ve Aden’in Hâfîzî Tercihi. Aden’deki Zürey’î hanedanı Kahire’deki el-Hâfîz çizgisini tanıdı ve Yemen’de Hâfîzî dâvetin başlıca siyasî dayanaklarından biri oldu. Aden’in Kızıldeniz–Hint Okyanusu ticaretindeki konumu, bu tercihe yalnız teolojik değil ekonomik ve diplomatik ağırlık da kazandırıyor. Zürey’î desteği, Tayyibîlerin Yemen’de baştan itibaren rakipsiz

⁵¹⁶ S. M. Stern, “The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamat, and the Rise of Tayyibî Ismailism,” *Oriens* 4 (1951): 193–255; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 256–297. Bölüm 72.12 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵¹⁷ S. M. Stern, “The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamat, and the Rise of Tayyibî Ismailism,” *Oriens* 4 (1951): 193–255; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 256–297. Bölüm 72.13 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

çoğunluk olarak örgütlendiği anlatısını düzeltir. Aynı zamanda Hâfızîliğin 1171'e kadar yalnız Mısır sarayında yaşayan yapay bir doktrin olmadığını; Yemen'de de gerçek topluluk ve hanedan desteği bulduğunu gösterir.⁵¹⁸

72.15. Hemdânî Çevrelerde Çift Yönlü Bağlılık. San'a ve çevresindeki Hemdânî kabile-siyaset ağları da tek bir imamet çizgisinde birleşmedi. Bazı Hemdânî emirleri Hâfızî tarafı desteklerken, başka Hemdânî aileler Tayyibî dâvetin askerî ve idarî omurgasına dönüştü. el-Hattâb ve İbrâhim el-Hâmidî gibi erken Tayyibî önderlerin Hemdânî çevrelerden gelmesi bu toplumsal tabanın önemini gösterir. Ancak aynı kabile adını tek bir mezhebî kimlikle özdeşleştirmek yanlıştır. Yemen cemaatleşmesinde soy, kabile, yerel siyaset ve dâvet hiyerarşisi üst üste binen fakat aynı olmayan aidiyetlerdir.⁵¹⁹

72.16. Hürre Melike Ervâ 1130'dan Önce de Dâvet Lideriydi. Ervâ bint Ahmed es-Süleyhî'nin 1130'daki rolü bir kriz anında aniden ortaya çıkmadı. el-Müstansır döneminden itibaren Yemen dâvetinde olağanüstü yüksek bir konuma yükselmiş, hüccet olarak tanınmış ve batı Hindistan'daki dâvet işleriyle de ilişkilendirilmişti. Dolayısıyla Tayyibî tercihini yalnız “yaşlı bir kraliçenin siyasî kararı” diye açıklamak eksiktir. Ervâ hem Süleyhî devletinin filî yöneticisi hem de İsmâilî dâvet hiyerarşisinde dinî otorite sahibi bir aktördü. Bu çift konum, 1130 sonrasında devlet ile dâveti birbirinden ayıracak kurumsal tasarımı gerçekleştirebilmesini mümkün kıldı.⁵²⁰

72.17. Bir Kadının Hüccetliği: İstisna ve Kurumsal Sonuç. Ervâ'nın hüccetliği ortaçağ İsmâilî tarihinde kadınların dinî otoritesine dair olağanüstü bir örnektir. Bu durum bütün Fâtımî dâvetinde kadınların aynı hiyerarşik haklara sahip olduğu anlamına gelmez; aksine Ervâ'nın konumu istisnaîdir. Fakat istisna olması önemini azaltmaz. Dinî bilginin, imamla temsil ilişkisinin ve bölgesel

⁵¹⁸ S. M. Stern, “The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibî Ismailism,” *Oriens* 4 (1951): 193–255; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 256–297. Bölüm 72.14 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵¹⁹ S. M. Stern, “The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibî Ismailism,” *Oriens* 4 (1951): 193–255; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 256–297. Bölüm 72.15 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵²⁰ Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma'îli Sulaybid Queen of Yemen,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, “The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla,” *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.16 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

dâvet yönetiminin cinsiyet bakımından mutlak biçimde kapalı olmadığını gösterir. Tayyibî hafıza Ervâ'yı yalnız siyasî patron değil, yeni dâvet rejiminin kurucu meşruiyet kaynaklarından biri olarak korumuştur.⁵²¹

72.18. Kahire ile Yemen Arasındaki Mesafe 1130'dan Önce Açılmıştı.

Süleyhî devletinin XI. yüzyıl sonlarından itibaren kuzey Yemen'de toprak kaybetmesi, yerel hanedanların bağımsızlaşması ve Kahire'de askerî vezirliğin güçlenmesi Yemen dâvetinin gündelik özerkliğini artırmıştı. Ervâ, el-Müsta'li-Nizâr krizinde Kahire çizgisini desteklemiş olsa da daha sonraki yıllarda merkezle ilişkileri gerildi. Bu yüzden 1130 kopuşu tamamen sıfırdan doğmadı. Fakat önceki siyasî mesafe ile 1132 sonrasındaki bağımsız Tayyibî dâvet aynı şey değildir: birincisi merkez-çevre gerilimiyken ikincisi farklı imamı tanıyan ayrı bir kurumsal cemaatin kuruluşudur.⁵²²

72.19. Doğum Mektubu Yemen'de Neden Bu Kadar Önemliydi? el-

Âmir'in el-Tayyib'in doğumunu haber veren mektubunun Yemen sarayına ulaşması, 1130 sonrasında Ervâ'nın elinde yalnız sözlü bir söylenti değil, saraydan gelen bir veraset işareti bulunduğunu gösterir. Tayyibî tarih yazımı bu belgeyi imametın sürekliliğinin ana delillerinden biri olarak korudu. Tarihçi için mektup iki şeyi yüksek güvenle kanıtlar: Tayyib adlı bir oğlun doğduğu ve doğumun Yemen'de resmî biçimde ilan edildiği. Mektup, 1130'dan sonra çocuğun nerede yaşadığını veya nasıl gizlendiğini ise kanıtlamaz; belgeyi taşıdığı bilgidan fazlasına zorlamamak gerekir.⁵²³

72.20. el-Tayyib'in Akıbeti: Bildiğimiz ve Bilmediğimiz.

1130 sonrasında el-Tayyib'in somut akıbeti güvenilir çağdaş kayıtlarla izlenemiyor. Bazı tarihî rivayetler onun çocuk yaşta öldürüldüğünü, hatta el-Hâfız'ın emriyle ortadan kaldırıldığını ileri sürer; Tayyibî gelenek ise onun korunduğunu ve gizliliğe geçtiğini kabul eder. Modern tarihçi bu iki anlatı arasında kanıtsız bir kesinlik

⁵²¹ Farhad Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, "The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla," *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.17 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵²² Farhad Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, "The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla," *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.18 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵²³ S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism," *Oriens* 4 (1951): 193–255; Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 256–297. Bölüm 72.19 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

üretemez. Güvenli çekirdek, el-Tayyib'in 1130'da var olduğu ve daha sonra açık siyasî sahnede görünmediğidir. "Öldürüldü" ile "gizlendi" farklı kaynak geleneklerinin açıklamalarıdır; her ikisi de kanıt derecesi belirtilerek kullanılmalıdır.⁵²⁴

72.21. Satr: Tarihsel Belirsizlikten Kurumsal Teolojiye. Tayyibî cemaat el-Tayyib'in görünmezliğini satr, yani gizlenme dönemi kavramıyla anlamlandırdı. Satr basitçe "çocuğun nerede olduğu bilinmiyor" demek değildir; imametın fizikî görünmezliğine rağmen kutsal soyda devam ettiğini savunan teolojik ve kurumsal bir rejimdir. Bu model dâvetin meşruiyetini görünür hükümdardan koparıp gizli imama bağladı. Böylece cemaat, siyasî devlet merkezini kaybetmeden önce bile imamet ile günlük yönetimi ayırabilecek bir yapı geliştirdi. Satr tarihsel olayın açıklaması kadar, sonraki yüzyılların otorite düzenini kuran inanç sistemidir.⁵²⁵

72.22. Gizli İmamlar: İsimden Çok Soy Sürekliliği. Tayyibî inanca göre el-Tayyib'in soyundan imamlar babadan oğula gizlilik içinde devam etti ve bu satr dönemi günümüze kadar sürdü. Bu imamların tarihsel kimlikleri, ikamet yerleri ve hayat hikâyeleri dış kaynaklarla izlenebilir değildir. Dolayısıyla eserimizde "gizli imamlar" teolojik soy zinciri olarak tanımlanacak; arşivle doğrulanmış biyografik hükümdarlar gibi sunulmayacaktır. Cemaat açısından ise görünmezlik otoriteyi zayıflatmaktan çok dâî-i mutlakın temsil yetkisini anlamlı kılar: dâî, imamın yerine geçmez, onun adına topluluğu yönetir.⁵²⁶

72.23. İmamın Görünmezliği Otorite Boşluğu Doğurmadı. Tayyibî modelin kurumsal başarısı, görünür imamın yokluğunu örgütsel boşluğa dönüştürmemesidir. İmam kutsal ve nihai otorite olarak soyda devam ederken, günlük dinî yönetim yetkili bir temsilciye verildi. Bu temsilcinin görevi hukuk, eğitim, dâvet, atama, malî işler ve cemaat düzenini yürütmektir. Böylece imamet ile yürütme fonksiyonu ayrıştı; ancak modern anlamda laik-dinî ayırım oluşmadı.

⁵²⁴ S. M. Stern, "The Succession to the Fatimid Imam al-Âmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism," *Oriens* 4 (1951): 193–255; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 256–297. Bölüm 72.20 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵²⁵ Farhad Daftary, "Satr," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 2nd ed., sections on Tayyibi Ismailism. Bölüm 72.21 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵²⁶ Farhad Daftary, "Satr," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 2nd ed., sections on Tayyibi Ismailism. Bölüm 72.22 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

Dâi-i mutlakın bütün meşruiyeti gizli imamdan türetiliyordu. Bu, görünmez merkez ile görünür hiyerarşinin birlikte çalıştığı özgün bir cemaat mimarisidir.⁵²⁷

72.24. Dâi-i Mutlak: “Mutlak” Kelimesi Ne Demektir? Dâi-i mutlak ifadesindeki mutlaklık, sınırsız dünyevî egemenlik veya imamlık iddiası değildir. Fâtımî dâvet terminolojisinde dâi-i mutlak daha önce de yüksek bir dâi rütbesi olarak kullanılmıştı; Tayyibîler bu kavramı satr döneminde yeni bir merkezî anlamla donattılar. Dâi, gizli imam adına dâvetin bütün görünür işlerini yürütme yetkisine sahipti. Ancak vahiy kaynağı, imamet soyunun sahibi veya bağımsız mâsum imam değildi. Bu ayrım, Tayyibî cemaatin neden dâi merkezli fakat hâlâ imamet merkezli olduğunu anlamak için temel önemdedir.⁵²⁸

72.25. Züeyb b. Mûsâ’nın İlk Dâi-i Mutlak Olarak Görevlendirilmesi. 526/1132’den kısa süre sonra Hürre Melike Ervâ, Züeyb b. Mûsâ el-Vâdi’î’yi el-Tayyib adına dâveti yönetmek üzere ilk dâi-i mutlak olarak görevlendirdi. Tarihler kaynaklarda gün düzeyinde kesin değildir; güvenli eşik, el-Hâfız’ın imamet iddiasının netleşmesinden sonra Yemen Tayyibî dâvetinin bağımsızlaşmasıdır. Züeyb daha önce de Yemen dâvetinin idarî önderleri arasındaydı. Yeni olan, yetkisinin Kahire’deki dâvet başkanından değil, gizli Tayyibî imam adına kurulan bağımsız temsil rejiminden türetilmesiydi.⁵²⁹

72.26. Kuruluş Anı Devletten Ayrılma Anıdır. Dâi-i mutlak kurumunun yaratılması yalnız yeni bir dinî makam ihdas etmek değildi; dâvetin Süleyhî devletinden de ayrıştırılmasıydı. Ervâ siyasî hükümdar ve hüccet olarak bu geçişi himaye etti, fakat dâvetin geleceğini kendi hanedanının devamına bağlamadı. Bu kararın önemi 532/1138’de Ervâ öldüğünde ortaya çıktı: Süleyhî siyasî düzen çökerken Tayyibî dâvet Züeyb’in başkanlığında yaşamaya devam etti. Kurumun uzun ömürlülüğü büyük ölçüde bu erken “devlet desteği var ama devletle özdeşlik yok” tasarımıyla kaynaklandı.⁵³⁰

⁵²⁷ Farhad Daftary, “Satr,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs*, 2nd ed., sections on Tayyibī Ismailism. Bölüm 72.23 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵²⁸ Farhad Daftary, “Satr,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs*, 2nd ed., sections on Tayyibī Ismailism. Bölüm 72.24 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵²⁹ Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma‘īlī Sulaybiid Queen of Yemen,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, “The Ismaili Da‘wa outside the Fatimid Dawla,” *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.25 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵³⁰ Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma‘īlī Sulaybiid Queen of Yemen,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, “The Ismaili Da‘wa outside the Fatimid Dawla,” *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.26 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

72.27. Süleyhî Devleti ile Tayyibî Dâvet Aynı Kurum Değildi. Ervâ'nın son yıllarında devlet ve dâvet birbiriyle yoğun biçimde iç içeydi; ancak Tayyibî kurumsallaşma bunları aynı hiyerarşi haline getirmede. Süleyhî yönetimi toprak, vergi ve askerî güç kullanırken dâî-i mutlak iman, öğretim, dâvet ve cemaat örgütlenmesini yürütüyordu. Bu ayrım modern “din-devlet ayrılığı” değildir; her iki alan da dinî meşruiyetle bağlantılıydı. Fakat örgütsel olarak dâvet, devletin sona ermesinden sonra da yaşayabilecek biçimde kurulmuştu. Bölüm 72'nin cemaatleşme açısından en önemli eşiği budur.⁵³¹

72.28. 532/1138: Ervâ'nın Ölümü ve Kurumsal Dayanıklılık Testi. Hürre Melike Ervâ 532/1138'de öldüğünde Süleyhî hanedanının siyâsî dönemi filen sona erdi. Eğer Tayyibî dâvet yalnız kraliçenin saray çevresinden ibaret olsaydı bu ölüm cemaatin de sonu olabilirdi. Bunun yerine Züeyb b. Mûsâ'nın dâî-i mutlaklığı devam etti; yerel Hemdânî ve Haraz ağları dâveti taşıdı. Bu gelişme, karizmatik kurucu patronun ölümünden sonra otoritenin kişiden makama devredilebildiğini gösterir. Tayyibî model böylece liderlik ardıllığını kurumsallaştırmış gerçek bir cemaat örgütüne dönüştü.⁵³²

72.29. el-Hattâb b. Hasan: Dâî, Şair ve Askerî Himaye Aktörü. Erken Tayyibî dâvetin Züeyb dışındaki en önemli isimlerinden el-Hattâb b. Hasan el-Hacûrî, Hemdânî bir kabile önderi, şair ve dâvet görevlisiydi. Ervâ'ya bağlı askerî mücadelelerde rol aldı ve yeni dâvetin yerel koruma kapasitesine katkıda bulundu. Onun 533/1138–39'da öldürülmesi, erken Tayyibî cemaatin yalnız teorik öğretim halkası olmadığını; kabile rekabetleri ve silahlı siyaset içinde yaşadığını gösterir. Fakat el-Hattâb'ın askerî rolü bütün dâîlerin savaşçı olduğu anlamına gelmez; dâvet hiyerarşisi farklı işlevleri aynı kişilerde birleştirebiliyordu.

533

72.30. Züeyb Döneminde Cemaatin İlk Konsolidasyonu. Züeyb b. Mûsâ'nın 546/1151'e kadar süren liderliği, yeni dâî-i mutlak makamının geçici

⁵³¹ Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, “The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla,” *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.27 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵³² Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, “The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla,” *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.28 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵³³ Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, “The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla,” *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.29 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

kriz çözümü olmaktan kalıcı kuruma dönüşmesini sağladı. Ervâ'nın ölümünden sonra siyasî saray desteğinin azalmasına rağmen dâvet Haraz ve Hemdânî çevrelerde kök saldı. Züeyb, yardımcı dâîler ve yerel destekçiler üzerinden cemaat yönetimini sürdürdü. Böylece Tayyibîler görünür imamı, bağımsız devleti ve Fâtımî merkezî bürokrasisini aynı anda kaybettikleri halde dağılmadılar. Kurumsal hafıza makam, öğretim, halef tayini ve bölgesel ağlar aracılığıyla yeniden üretildi.⁵³⁴

72.31. 546/1151: İbrâhim el-Hâmidî İkinci Dâî-i Mutlak. Züeyb'in 546/1151'de ölümünden sonra İbrâhim b. Hüseyin el-Hâmidî ikinci dâî-i mutlak oldu ve 557/1162'ye kadar görev yaptı. Bu ardıllık yeni makamın kişisel Züeyb otoritesine bağlı olmadığını gösterdi. İbrâhim, dinî düşüncüyü sistemleştiren bir yazar olarak da önemlidir. Onun döneminde dâvet, siyasî himaye bakımından kırılğan fakat doktriner üretim bakımından güçlü bir yapıya dönüştü. Daha sonra dâî-i mutlaklık bir süre Hâmidî ailesinde kalıtsal bir görünüm kazanacak, ardından başka ailelere geçecektir; dolayısıyla makam teorik olarak soy hanedanı değildir.⁵³⁵

72.32. Haraz: Kale-Devlet Değil Dâvet Sığınağı. Haraz dağlık bölgesi Tayyibî dâvetin yüzyıllar boyunca ana sığınak ve merkezlerinden biri haline geldi. Coğrafyanın korunaklı yapısı, yerel toplulukların desteği ve merkezi devletlerin sınırlı nüfuzu cemaatin güvenliğini artırdı. Ancak Haraz'ı Alamut'un Yemen'deki birebir karşılığı olarak görmek yanlıştır. Tayyibîler burada bağımsız bir kale-devlet ve imam sarayı kurmadılar; dâî-i mutlak merkezli dinî ağ, yerel kaleler ve kabile himayeleriyle yaşadı. Bu yüzden teritoryal egemenlikten çok güvenli bölgesel cemaatleşme modeli söz konusudur.⁵³⁶

72.33. Devlet Himayesi Olmadan Yaşayabilme. Ervâ'nın ölümünden sonra Tayyibî dâvet uzun süre hiçbir Yemen hükümdarının sürekli resmî desteğine

⁵³⁴ Farhad Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, "The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla," *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.30 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵³⁵ Farhad Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, "The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla," *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.31 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵³⁶ Farhad Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, "The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla," *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.32 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

sahip olmadı. Buna rağmen dâvetin Haraz'da ve batı Hindistan'la bağlantılı biçimde büyümesi, kurumsal özerkliğinin başarısını gösterir. Cemaatin varlığı vergi toplayan bir devlete değil, dâî atamalarına, yerel bağlılığa, eğitim ve yazma kültürüne, dinî ödentilere ve aile-ağ ilişkilerine dayandı. Bu model D sınıflandırmasında dönemlere göre D1–D5 arasında değişebilir; ancak P4 devletleşme oluşmadı. Tayyibî cemaatin kalıcılığı devlet kurmaktan çok devletten bağımsız örgüt kurabilmesinde yatar.⁵³⁷

72.34. Dâî-i Mutlakın Yardımcıları: Me'zûn ve Mükâsir. Tayyibî dâvet hiyerarşisinde dâî-i mutlak tek başına çalışan karizmatik lider değildi. Ona me'zûn ve mükâsir gibi alt rütbelere, bölgesel dâîler ve yerel görevliler yardımcı oldu. Bu unvanların ayrıntılı işlevleri dönemden döneme değişse de temel amaç, öğretim ve kabul süreçlerini kademelendirmek, merkez ile yerel topluluklar arasında bağlantı kurmak ve halefiyet düzenini desteklemektir. Fâtımî dâvet hiyerarşisinin kavramları korunmuş, fakat görünür imam ve Kahire sarayı olmadığı için yeni şartlara uyarlanmıştı. Böylece eski kurum parçaları yeni bir cemaat mimarisine dönüştürüldü.⁵³⁸

İddia / konu	En güçlü kanıt	Kesinlik	Tarihçi için sonuç
el-Tayyib'in doğumu	el-Âmir'in Yemen'e doğum mektubu + İbn Mütessir	Yüksek	Sonraki akıbeti ayrıca incelenir
Tayyib'in veliyet ilanı	Fâtımî duyuru geleneği + Stern rekonstrüksiyonu	Yüksek	Fiili iktidar kazanmadı
1130 sonrası yaşamı	Tayyibî gelenek	Düşük / inanç düzeyi	Satr doktriniyle karıştırılmaz
el-Hâfız'ın nass aldığı	Hâfızî resmi meşruiyet metinleri	Tartışmalı	Devlet ideolojisi olarak okunur
Ervâ'nın hüccetliği	İsmâîlî iç kaynaklar + modern uzmanlık	Yüksek	Kadın otoritesinin istisnai örneği
Züeyb'in ilk dâî-i mutlaklığı	Yemen Tayyibî kaynakları + modern sentez	Yüksek	1132 sonrası süreç
Dâî-i mutlak = imam	Tayyibî doktrin buna karşıdır	Yanlış	Temsil ile imamet ayrılır
Haraz = Alamut tipi devlet	Coğrafya benzerliği dışında kanıt yok	Düşük / yanlış	Dâvet sığınağı, devlet değil
Fâtımî literatürün Yemen'de korunması	Yazma koleksiyonları + kataloglar	Yüksek	Cemaat arşivi temel işlev
Bütün Yemen'in Tayyibî olması	Zürey'i/Hemdâni Hâfızî kanıtı	Yanlış	Bölgesel çoğulluk korunur

72.35. Dâî-i Mutlak Halefiyeti ve Nass. Tayyibî gelenekte her dâî-i mutlak kendisinden sonraki dâîyi nass ile tayin eder. Bu kural, makamın cemaat içinde düzenli biçimde devredilmesini ve görünmez imamın temsil zincirinin kesilmemesini amaçlar. Dâî halefiyeti imamet nassıyla aynı ontolojik düzeyde

⁵³⁷ Farhad Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, "The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla," *Institute of Ismaili Studies*. Bölüm 72.33 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵³⁸ Farhad Daftary, "DA'İ," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 72.34 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

değildir; dâî mâsum imamın soyuna dahil olmaz. Fakat kurumsal açıdan benzer bir tayin mantığı kullanılması, liderlik kavgasını sınırlayan güçlü bir mekanizma oluşturdu. Daha sonraki yüzyıllarda bazı halefiyet uyuşmazlıkları yeni Tayyibî kollar doğuracaktır; bu da kuralın çatışmayı tamamen ortadan kaldırmadığını gösterir.⁵³⁹

72.36. Dâî İmamın Yerine Geçmez: Temsil ile İmamet Arasındaki Sınır.

Tayyibî modelde dâî-i mutlakın görünür otoritesi çok geniştir; buna rağmen kendisi imam değildir. İmamet Ali-Fâtıma soyunda el-Tayyib'in gizli neslinde devam eder. Dâînin görevi bu görünmez imam adına topluluğun dinî ve idarî işlerini yürütmektir. Bu sınır, dâînin neden yüksek itaat talep edebildiğini fakat kendi soyunu kutsal imamet hanedanı ilan edemediğini açıklar. Cemaat sosyolojisi açısından bu, karizma ile makamın ayrıştırılmasıdır: nihai karizma gizli soyda, görünür örgütsel yetki atanan dâide toplanır.⁵⁴⁰

72.37. Ruhânî ve Dünyevî Yönetim Aynı Makamda Ama Devletsiz. Dâî-i mutlakın yetkileri yalnız vaaz veya teolojik öğretimle sınırlı değildi. Cemaatin malî işleri, görevlilerin atanması, eğitim, hukukî-dinî rehberlik ve dış ilişkiler de makamın sorumluluk alanına girebildi. Buna rağmen dâî bağımsız egemen hükümdar değildi; çoğu dönemde başka devletlerin egemenliği altında yaşayan bir cemaatin başıydı. Bu yapı, siyasî devlet olmadan kapsamlı iç yönetim üretebilen kurumsal cemaat örneğidir. P düzeyi düşük veya orta kalırken iç örgütlenme yoğun olabilir; siyasallaşma ile kurumsallaşma aynı eksen değildir.⁵⁴¹

72.38. Fâtımî Hukuk Mirasının Devamı. Tayyibîler 1130 sonrasında kendilerini Fâtımî geleneğin dışına çıkan yeni bir din olarak görmediler. el-Kādî Nu'mân'ın hukuk mirası, Fâtımî ritüel ve öğretim geleneği, zâhir-bâtın dengesi ve imamet merkezli yorum Yemen dâvetinde korunmaya devam etti. Fâtımî devletinin yıkılması bu normatif külliyyatın da yok olması anlamına gelmedi. Tayyibî yazma kültürü, özellikle Yemen ve daha sonra Hindistan'da klasik İsmâilî

⁵³⁹ Farhad Daftary, "Satr," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs, 2nd ed., sections on Tayyibī Ismailism*. Bölüm 72.35 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁴⁰ Farhad Daftary, "Satr," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs, 2nd ed., sections on Tayyibī Ismailism*. Bölüm 72.36 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁴¹ Farhad Daftary, "Satr," *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs, 2nd ed., sections on Tayyibī Ismailism*. Bölüm 72.37 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

eserlerin korunmasını sağladı. Böylece devletin kurumsal arşivi çökerken cemaatin metinsel hafızası başka bir coğrafyada devam etti.⁵⁴²

72.39. Zâhir ile Bâtın Birbirinin Rakibi Değildir. Tayyibî düşünce Fâtımî mirasına uygun biçimde dinin zâhirî ve bâtinî boyutlarını birlikte vurguladı. İç hakikat bilgisi, dış şeriatı anlamsızlaştıran sınırsız antinomizm olarak kurulmadı. Zâhir ritüel ve hukuk düzenini, bâtin ise imam ve yetkili dâvet aracılığıyla ulaşılan derin anlamları ifade eder. Bu nedenle K2 ezoterik seçicilik yüksek olabilirken kamusal ibadet ve hukukî disiplin de korunur. “Bâtını” etiketi burada otomatik biçimde gizli suç örgütü veya şeriat karşıtlığı anlamına gelmemelidir; bilgiye erişimin dereceli yapısını tanımlar.⁵⁴³

72.40. Hakâik İlmi ve Tayyibî Kozmolojinin Yoğunlaşması. Tayyibî dâvet, Fâtımî dönemin felsefî-kozmolojik mirasını korurken onu daha ayrıntılı bir hakâik sistemine dönüştürdü. Kozmik akıllar, ruhun düşüşü ve kurtuluşu, peygamberlik devirleri, satr ve keşf dönemleri gibi unsurlar cemaat öğretiminin seçkin katmanlarında işlendi. Bu sistem yalnız spekülâtif felsefe değildi; dâvet hiyerarşisinin evrendeki düzenle ilişkilendirilmesini sağlayarak kurumsal otoriteyi kozmolojik bir şemaya yerleştiriyordu. Böylece örgüt hiyerarşisi, kutsal tarihin ve kozmik düzenin yeryüzündeki karşılığı olarak anlamlandırıldı.⁵⁴⁴

72.41. İbrâhim el-Hâmidî ve Kanzü'l-Veled. İkinci dâ-i mutlak İbrâhim el-Hâmidî'nin Kanzü'l-veled'i, erken Tayyibî hakâik düşüncesinin temel eserlerinden biridir. Metin, Hamîdüddin el-Kirmânî'nin felsefî kozmolojisini gnostik ve mitik unsurlarla yeniden sentezler. Daha sonraki Tayyibî yazma geleneklerinde eserin son derece seçkin ve gizli metin sayılması, K2 bilgi rejiminin somut örneğidir. Ancak bu gizlilik bütün cemaat hayatının kapalı olduğu anlamına gelmez; belirli doktriner metinlerin yalnız yetkili ve ileri düzey

⁵⁴² Farhad Daftary, “DA’İ,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA’ILISM iii. ISMA’ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 72.38 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁴³ Farhad Daftary, “DA’İ,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “ISMA’ILISM iii. ISMA’ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 72.39 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁴⁴ İbrâhim b. al-Ḥusayn al-Ḥâmidî, *Kanz al-walad*, ed. Muṣṭafâ Ghâlib (Wiesbaden, 1971); Farhad Daftary, “ISMA’ILISM iii. ISMA’ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 72.40 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

mensuplara açık olmasıyla ilgilidir. Metin tarihsel olay kroniği değil, doktrin kaynağıdır.⁵⁴⁵

72.42. Kirmânî Mirası Yeni Bir Yemen Sistemine Dönüştü. Tayyibî kozmoloji eski Fâtımî düşüncesini yalnız kopyalamadı. İbrâhim el-Hâmidî başta olmak üzere Yemenli dâîler, Hamîdüddin el-Kirmânî'nin Râhatü'l-akl gibi eserlerindeki on akıl şemasını farklı mitik ve eskatolojik unsurlarla birleştirdiler. Böylece Fâtımî-Neoplatonik kozmolojinin son büyük yeniden biçimlenmelerinden biri ortaya çıktı. Bu entelektüel dönüşüm cemaatin Kahire'den kopmasına rağmen düşünsel süreklilik kurabildiğini gösterir. Merkez değişmiş, metinler korunmuş, fakat yeni güvenlik ve imamet koşulları eski teoriyi başka bir sistem içinde yeniden düzenlemiştir.⁵⁴⁶

72.43. Yazma Kültürü Bir Cemaat Kurumuna Dönüştü. Tayyibî dâvetin uzun ömürlü olmasında yazma eserlerin kopyalanması, korunması ve seçici dolaşımı temel rol oynadı. Fâtımî dönemin hukuk, tarih, felsefe ve dâvet metinlerinin önemli bir bölümü Yemenli Tayyibîler sayesinde sonraki çağlara ulaştı. Yazma üretimi yalnız entelektüel faaliyet değil, örgütsel hafıza mekanizmasıydı: dâî zinciri, imamet tarihi, ritüel bilgi ve hakâik öğretisi metinler üzerinden standartlaştırıldı. Bazı eserlerin şifreli yazıyla kopyalanması, güvenlik ile bilgi seçiciliğinin maddî izidir; fakat bütün Tayyibî literatürün gizli şifreyle yazıldığı sanılmamalıdır.⁵⁴⁷

72.44. Fâtımî Kütüphanesi Yemen'de İkinci Bir Hayat Buldu. Kahire'deki Fâtımî kurumları 1171'den sonra dağıtılırken Yemen'deki Tayyibî dâvet klasik İsmâilî literatürün önemli bir koruma alanına dönüştü. el-Kâdî Nu'mân, Kirmânî ve diğer Fâtımî yazarların eserleri kopyalandı, okutuldu ve yeni şerhlerle kullanıldı. Bu aktarım, tarihsel hafızanın devlet arşivinden cemaat arşivine taşınmasının güçlü örneğidir. Bugün erken İsmâilî tarihini araştırabilmemizin bir

⁵⁴⁵ İbrâhîm b. al-Husayn al-Hâmidî, *Kanz al-walad*, ed. Muṣṭafâ Ghâlib (Wiesbaden, 1971); Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 72.41 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁴⁶ İbrâhîm b. al-Husayn al-Hâmidî, *Kanz al-walad*, ed. Muṣṭafâ Ghâlib (Wiesbaden, 1971); Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 72.42 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁴⁷ Ismail K. Poonawala, "ISMA'ILISM xiii. ISMA'ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC," *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, *Hamdani Collection catalogue and manuscript descriptions*. Bölüm 72.43 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

bölümü, Tayyibîlerin bu koruma faaliyetinden kaynaklanır. Dolayısıyla dâvetin başarısını yalnız üye sayısı veya siyasî güçle ölçmek, en kalıcı kurumsal başarısını görünmez kılar. ⁵⁴⁸

72.45. İdrîs İmâdüddin: Geç Kaynak, Erken Arşivlere Erişim. XV. yüzyılda on dokuzuncu dâî-i mutlak olan İdrîs İmâdüddin, erken Tayyibî ve Fâtımî tarihinin en önemli iç tarihçilerinden biridir. Onun ‘Uyûnü’l-ahbâr ve diğer eserleri 1130 olaylarından üç yüzyıl sonra yazılmıştır; bu nedenle çağdaş tanıklık değildir. Ancak İdrîs, dâî-i mutlak makamı sayesinde bugün kaybolmuş birçok Yemen ve Fâtımî belgesine erişebiliyordu. Tarihçi bu yüzden onu ne doğrudan olay şahidi gibi kullanmalı ne de sırf geç olduğu için değersiz saymalıdır. Kaynağın zamanı ile eriştiği arşivin yaşı ayrı değerlendirilmelidir. ⁵⁴⁹

72.46. ‘Uyûnü’l-Ahbâr Nasıl Okunmalı? ‘Uyûnü’l-ahbâr’ın yedinci cildi el-Müstansır, el-Müsta’lî, el-Âmir ve erken Yemen Tayyibî dâveti için benzersiz malzeme taşır. İdrîs’in amacı nötr akademik tarih yazmak değil, Tayyibî imamet ve dâvetin meşruiyetini kayda geçirmekti. Buna rağmen eserde yerel şiirler, dâî biyografileri, siyasi olaylar ve kaybolmuş belgelerden parçalar bulunur. En iyi kullanım yöntemi, İdrîs’in verisini Stern, İbn Müyesser, Makrîzî ve resmî Fâtımî belgeleriyle karşılaştırmaktır. Böylece cemaat hafızası ile dış kroniklerin kesiştiği güvenli çekirdek ayrıştırılabilir. ⁵⁵⁰

72.47. Nüzhetü’l-Efkâr ve Yemen’in Uzun Hafızası. İdrîs İmâdüddin’in Nüzhetü’l-efkâr ve devamı niteliğindeki tarih çalışmaları, Süleyhî sonrası Yemen’de dâvet ile yerel siyaset arasındaki ilişkinin izlenmesini sağlar. Bu eserler Bölüm 73’te daha ayrıntılı kullanılacaktır; burada önemli olan, Tayyibî dâvetin kendi tarihini sistematik biçimde yazan ve arşivleyen bir kurum yaratmış olmasıdır. Tarih üretimi cemaat için yalnız geçmişi anlatmak değil, dâî zincirini ve

⁵⁴⁸ Ismail K. Poonawala, “ISMA’ILISM xiii. ISMA’ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; *Institute of Ismaili Studies, Hamdani Collection catalogue and manuscript descriptions*. Bölüm 72.44 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁴⁹ Ismail K. Poonawala, “ISMA’ILISM xiii. ISMA’ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; *Institute of Ismaili Studies, Hamdani Collection catalogue and manuscript descriptions*. Bölüm 72.45 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁵⁰ Ismail K. Poonawala, “ISMA’ILISM xiii. ISMA’ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; *Institute of Ismaili Studies, Hamdani Collection catalogue and manuscript descriptions*. Bölüm 72.46 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

imamet bağıllığını meşrulaştırmak işlevi görüyordu. Bu nedenle tarih kitabı aynı zamanda kurumsal hafıza ve kimlik belgesidir.⁵⁵¹

72.48. Batı Hindistan Bağlantısı 1130'dan Önce Başlamıştı. Tayyibî dâvetin Gujarat'a yayılması 1130 krizinden sonra sıfırdan başlamadı. Süleyhîler XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren batı Hindistan'daki İsmâîlî dâvetiyle ilgilenmiş ve Yemenli dâîleri Gujarat'a göndermişti. Ervâ'nın Yemen hücceti olarak Hindistan dâveti üzerinde de sorumluluk taşıdığına ilişkin güçlü gelenek vardır. Böylece 1130 sonrası Tayyibî çizgi hazır bir ticaret, göç ve dâvet ağı devrildi. Yemen–Gujarat ilişkisi yalnız misyoner seyahatinden değil, Hint Okyanusu ticaret yolları ve tüccar topluluklarının hareketliliğinden de beslendi.

552

72.49. Gujarat'ın Tayyibî Tercihi ve Uzun Mesafe Cemaat. Yemen'deki Tayyibî merkezle bağlantılı batı Hindistan toplulukları zamanla el-Tayyib'in imametini ve dâî-i mutlak otoritesini benimsedi. Bu gelişme, gizli imamet modelinin yalnız dağlık Yemen'de değil çok uzak bir ticaret diasporasında da çalışabildiğini gösterir. Dâîler, mektuplar, öğrenciler, dinî ödentiler ve ticaret güzergâhları Yemen ile Gujarat arasında kurumsal bağ kurdu. Bölüm 74'te Bohra cemaatlerinin ayrıntılı tarihi incelenecektir; burada yalnız şu eşik önemlidir: Tayyibî dâvet daha kuruluş çağında tek coğrafyalı bir Yemen hareketi olmaktan çıktı.⁵⁵³

72.50. “Bohra” Adını XII. Yüzyıla Geri Taşımamak. Gujarat'taki Tayyibî topluluklar daha sonraki yüzyıllarda genel olarak Bohra adıyla tanınacaktır. Fakat XII. yüzyılın ilk dâîlerini ve yeni mühtedileri bugünkü kurumsal Bohra kollarının tüm özellikleriyle tanımlamak anakroniktir. Dâvûdî, Süleymânî ve Alevî gibi sonraki ayrışmalar henüz mevcut değildi. Bu bölümde “batı Hindistan Tayyibîleri” ifadesi erken dönem için daha güvenlidir. Bohra adı ve cemaatin

⁵⁵¹ Ismail K. Poonawala, “ISMA'ILISM xiii. ISMA'ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, Hamdani Collection catalogue and manuscript descriptions. Bölüm 72.47 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁵² Farhad Daftary, “ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen,” in *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998), 117–130. Bölüm 72.48 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁵³ Farhad Daftary, “ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen,” in *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998), 117–130. Bölüm 72.49 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

tüccar toplumsal tabanı sonraki tarihsel gelişmenin ürünüdür; ileride ayrı bölümde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.⁵⁵⁴

72.51. Hâfızılığın 1171 Sonrasında Sönmesi. Hâfızî İsmâîlîlik el-Hâfız ve onu izleyen son Fâtımî imam-halifeler boyunca Mısır, Suriye ve Yemen'in bazı kesimlerinde yaşamaya devam etti. Ancak bu kolun kurumsal varlığı Fâtımî devletine güçlü biçimde bağlıydı. Selâhaddin 567/1171'de Fâtımî hilâfetini sona erdirip Abbâsî hutbesini yeniden tesis ettiğinde Hâfızî dâvetin devlet merkezi de ortadan kalktı. Sonraki Eyyübî baskıları altında örgütlü Hâfızî topluluk kısa sürede görünmez hale geldi ve tarihsel devamlılığı izlenemez oldu. Buna karşılık devlet-dışı Tayyibî dâvet Yemen'de yaşamayı sürdürdü.⁵⁵⁵

72.52. 1171 Karşılaştırması: Devlete Bağlı Dâvet ile Devletten Ayrılmış Dâvet. 1171 sonucu, 1132'de alınan kurumsal kararların uzun vadeli etkisini çarpıcı biçimde gösterir. Hâfızî dâvet imam-halife ve Fâtımî devlet kurumlarıyla iç içeydi; devlet yıkılınca görünür örgütsel merkezi de çöktü. Tayyibî dâvet ise yaklaşık kırk yıl önce görünür devletten ayrılmış, gizli imam adına bağımsız dâî-i mutlak sistemi kurmuştu. Bu yüzden Süleyhî ve Fâtımî hanedanlarının ikisi de sona ermesine rağmen yaşayabildi. Buradan "devletle ilişki her zaman zararlıdır" gibi normatif sonuç çıkmaz; yalnız iki farklı kurumsal bağımlılık modelinin farklı dayanıklılık sonuçları görülür.⁵⁵⁶

72.53. Nizârî ve Tayyibî Gizli İmamet Modelleri Aynı Değildir. Nizârî ve Tayyibî tarihleri arasında dikkat çekici bir benzerlik vardır: her iki cemaat de bir veraset krizinden sonra erişilemeyen imam adına bağımsız dâvet örgütü kurdu. Hasan Sabbâh Nizâr adına Alamut merkezli, siyasî olarak P4'e ulaşan kale-devlet modeli geliştirdi; Ervâ ve Züeyb ise el-Tayyib adına devlet dışı dâî-i mutlak sistemi kurdu. Nizârî imamlar daha sonra Alamut'ta görünür hale geldi; Tayyibî

⁵⁵⁴ Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen," in *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998), 117–130. Bölüm 72.50 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁵⁵ Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen," in *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998), 117–130. Bölüm 72.51 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁵⁶ Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen," in *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998), 117–130. Bölüm 72.52 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

imamlar ise satr içinde kaldı. Dolayısıyla benzer başlangıç sorunu iki farklı cemaat morfolojisi üretti: teritoryal imamet devleti ve temsilci-dâî ağı.⁵⁵⁷

72.54. K–P–D Profili: Yüksek İç Hiyerarşi, Düşük Devletleşme. Erken Tayyibî dâvet için merkezî profil K2–K3, P0–P2 ve dönemsel D1–D5 olarak özetlenebilir. K2, hakâik ve ileri iç öğretimin dereceli erişimini; K3, gizli imam ve güvenlik şartlarını ifade eder. Buna karşılık P4 teritoryal devletleşme yoktur. D ilişkisi Yemen’de dönemlere göre yerel hanedan himayesi, rekabet veya baskı arasında değişir. C tipolojisinde dâvet ağı, dinî hiyerarşi, eğitim topluluğu ve diaspora cemaatinin unsurları birlikte görülür. Kodlar yapının “iyi” veya “kötü” olduğunu değil, otoritenin nasıl örgütlendiğini gösterir.⁵⁵⁸

72.55. Neden Bu Kurum Hanedanlardan Daha Uzun Yaşadı? Tayyibî dâvetin dayanıklılığını tek nedene indirmek mümkün değildir. Gizli imamet, açık ve düzenli dâî-i mutlak halefiyeti, yerel yardımcı hiyerarşiler, Haraz gibi güvenli coğrafyalar, metin ve yazma kültürü, Gujarat’la uzun mesafe bağları ve devlete tam bağımlı olmayan malî-sosyal ağlar birlikte çalıştı. Kurum ayrıca Fâtımî mirasını korurken yeni şartlara uyum sağlayabildi. Böylece 1130’da doğan kriz, çözülme yerine yeni bir cemaat örgütlenmesi yarattı. Başarı, “gizlilik”ten çok gizlilik ile kurumsal görünürlüğü dengelemesindeydi.⁵⁵⁹

72.56. Sonuç: İmam Gizlendi, Dâvet Kuruma Dönüştü. Müsta’lî-Tayyibî dâvetin kurucu dönemi, görünür imam-halife devletinden gizli imam ve görünür temsilci hiyerarşisine geçiştir. el-Tayyib’in tarihsel doğumu ve varisliği güçlü kanıtlanırken 1130 sonrası akıbeti belirsiz kalır; Tayyibî cemaat bu belirsizliği satr öğretisiyle anlamlandırdı. Hürre Melike Ervâ’nın Züeyb b. Mûsâ’yı dâî-i mutlak yapması, dâveti hem Kahire’den hem Süleyhî devletinin geleceğinden bağımsızlaştırdı. Böylece Fâtımî devletinin çıktığı 1171’den sonra dahi yaşayan, Yemen ve Hindistan’a uzanan yeni bir cemaat modeli doğdu. Bölüm 73 bu modelin Yemen’deki toplumsal hayatını izleyecektir.⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Farhad Daftary, “Satr,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlîs, 2nd ed., sections on Tayyibî Ismailism*. Bölüm 72.53 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁵⁸ Farhad Daftary, “Satr,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlîs, 2nd ed., sections on Tayyibî Ismailism*. Bölüm 72.54 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁵⁹ Farhad Daftary, “Satr,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlîs, 2nd ed., sections on Tayyibî Ismailism*. Bölüm 72.55 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

⁵⁶⁰ Farhad Daftary, “Satr,” *Institute of Ismaili Studies*; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlîs, 2nd ed., sections on Tayyibî Ismailism*. Bölüm 72.56 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.

Boyut	Bölüm 72 — Erken Müsta'li-Tayyibi görünüm
1. Analiz nesnesi	1130–1171 arasında Hâfîzî-Tayyibî ayrışma ve bağımsız Tayyibî dâvetin kuruluşu.
2. Ana eşik	Görünür imam-halifeden gizli imam + görünür dâî-i mutlak modeline geçiş.
3. İmamet	el-Tayyib ve Tayyibî inanca göre gizli soyunda devam eden imamlar.
4. Görünür liderlik	Dâî-i mutlak; imam değil, gizli imamın en yüksek temsilcisi.
5. Kurucu siyasi-dini aktör	Hürre Melike Ervâ; hüccet, hükümdar ve dâvet hamisi.
6. İlk dâî-i mutlak	Züeyb b. Mûsâ el-Vâdî'î, 1132 sonrası.
7. Ardıllık	Dâî-i mutlak kendi halefini nass ile tayin eder.
8. Merkez	Yemen, özellikle Haraz; daha sonra Gujarat'la yoğun uzun mesafe bağları.
9. Devlet ilişkisi	Süleyhî sonrasında bağımsız dinî cemaat; yerel hanedanlarla değişken ilişkiler.
10. Sosyal taban	Hemdânî çevreler, dağlık Yemen toplulukları ve batı Hindistan ticaret ağları.
11. Bilgi rejimi	Zâhir-bâtın dengesi; hakâik için dereceli K2 erişim.
12. Güvenlik rejimi	Gizli imamet ve dönemsel K3 güvenlik; bütün cemaat sürekli clandestine değildir.
13. Hukuk	Fâtımî/Numânî hukuk mirasının devamı.
14. Doktrin	Satr, imamet, hakâik, döngüsel tarih ve geliştirilmiş kozmoloji.
15. Metin kültürü	Fâtımî literatürün kopyalanması ve Yemen-Hindistan hattında korunması.
16. Hâfîzî karşı kutup	Kahire imam-halife ve resmî dâvet modeli; 1171 sonrası çözülün kol.
17. K profili	K2 epistemik seçicilik + şartlara göre K3 güvenlik gizliliği.
18. P profili	P0–P2; bağımsız P4 teritoryal devlet kurmayan cemaat.
19. D profili	D1–D5 arasında himaye, rekabet ve baskı; dönemsel ve yerel.
20. Tarihçi kuralı	Tayyibî inanç geleneği, Hâfîzî devlet belgeleri ve dış kronikler aynı kanıt türü sayılmaz.

BÖLÜM 73 — YEMEN'DEKİ TAYYİBÎ CEMAATLER

Haraz'dan Gujarat Eşiğine: Dâî-i Mutlak Aileleri, Eğitim, Yazma Ağları, Devletlerle İlişkiler ve Transbölgesel Cemaat

73.1. Konu ve Zaman Aralığı: Kurucu Dâvetten Yaşayan Cemaate. Bölüm 72 gizli imam adına dâî-i mutlak kurumunun nasıl doğduğunu göstermişti. Bu bölüm ise 532/1138 sonrasından XVI. yüzyıl ortalarına kadar Yemen'de bu kurumun nasıl günlük cemaat hayatına dönüştüğünü inceler. Ana soru, siyâsî hanedan desteğini kaybeden bir dinî ağın Haraz dağlarında, San'a ve başka merkezlerde nasıl eğitim, yazma, hukuk, maliye ve uzun mesafe bağlantıları ürettiğidir. Yemen Tayyibîliği tek çizgili bir “yeraltı örgütü” veya kesintisiz bir küçük devlet olarak değil; dönemlere göre himaye, baskı, yerel kale güvenliği ve açık dinî hayat arasında hareket eden kurumsal bir cemaat olarak ele alınacaktır.

561

73.2. Haraz Neden Kalıcı Merkez Oldu? Haraz, Yemen İsmâîlîliği için Süleyhîlerden önce de önemliydi; Tayyibî dönemde ise yaklaşık dört yüzyıl dâvetin başlıca sığınağı ve yönetim alanı haline geldi. Dağlık topografya dış müdahaleyi zorlaştırıyor, yerel kabile ilişkileri koruma imkânı sağlıyor ve San'a ile kıyı ticaret yollarından tamamen kopmadan güvenli bir iç bölge oluşturunuyordu. Fakat coğrafi korunaklılık tek başına açıklama değildir. Haraz'ın kalıcılığı, dâîlerin yerel ailelerle kurduğu bağlar, eğitim ve yazma merkezleri, dâvet hiyerarşisi ve farklı hükümdarlarla pragmatik ilişki kurma kapasitesiyle birlikte değerlendirilmelidir.⁵⁶²

73.3. Ervâ Sonrası İlk Büyük Sınav: Devlet Himayesi Olmadan Yaşamak. Hürre Melike Ervâ'nın 532/1138'de ölümü Süleyhî siyâsî himayesinin sonunu getirdi. Buna rağmen Tayyibî dâvet dağılmadı; çünkü dâî-i mutlak makamı daha önce devlet aygıtından ayrıştırılmıştı. Bu eşik, cemaatin kurumsal dayanıklılığını ölçmek için önemlidir. Ervâ'nın sarayı artık yoktu, fakat gizli imamet fikri, dâî

⁵⁶¹ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.1 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁶² Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.2 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

silsilesi, yerel yardımcıları ve yazılı miras yaşamaya devam etti. Dolayısıyla 1138, Tayyibîler için “devletin sonu = cemaatin sonu” formülünün geçersizliğini gösteren ilk laboratuvar oldu.⁵⁶³

73.4. Züeyb b. Mûsâ: Kurucu Makamın Cemaat İdaresine Dönüşmesi. İlk dâî-i mutlak Züeyb b. Mûsâ el-Vâdî’î, Ervâ’nın ölümünden sonra makamın yalnız hükümdarın verdiği geçici bir vekâlet olmadığını fiilen kanıtladı. Dâvetin görünür yönetimi, gizli imam adına dâînin şahsında devam etti. Züeyb’in dönemi için ayrıntılı idarî kayıtlarımız sınırlıdır; bu nedenle modern bir bürokrasi şeması kurmak doğru olmaz. Güvenli olan, dâînin öğretim, görevlendirme, cemaat ihtilafları ve dâvetin coğrafi bağlantıları üzerinde merkezî bir otoriteye sahip olduğu; buna karşılık Yemen’in siyasî hükümdarı olmadığıdır.⁵⁶⁴

73.5. İbrâhim el-Hâmidî: Ardıllığın Kurumsallaşması. Züeyb’in 546/1151’de ölümünden sonra İbrâhim b. el-Hüseyn el-Hâmidî’nin ikinci dâî-i mutlak olması, makamın kişisel kurucudan bağımsızlaşmasını sağladı. İbrâhim yalnız idareci değil, Tayyibî hakâik düşüncesini sistemleştiren önemli bir yazardı. Onun döneminde Fâtımî öğretim mirası Yemen şartlarında yeniden düzenlendi ve cemaatin seçkin bilgi katmanı daha belirgin hale geldi. Böylece dâî-i mutlaklık aynı anda idarî, öğretici ve doktriner bir kurum olarak kökleşti; gizli imamın temsilciliği yalnız sembolik bir unvan olmaktan çıktı.⁵⁶⁵

73.6. Hâtim b. İbrâhim el-Hâmidî: Üçüncü Dâî ve Siyasî Güvenlik. 557/1162’de üçüncü dâî-i mutlak olan Hâtim b. İbrâhim el-Hâmidî, 596/1199’a kadar süren uzun liderliğinde cemaatin devlet-dışı güvenlik sorunlarıyla doğrudan karşılaştı. Onun Tuhfetü’l-kulûb’u erken Tayyibî dâvetin iç yapısı için nadir çağdaş kaynaklardan biridir. Hâtim devrinde dâvet yalnız öğretim ağı olarak değil, Zeydî baskısı, yerel kabile rekabetleri ve siyasî parçalanma karşısında korunması gereken somut bir topluluk olarak görünür. Buna rağmen dönem,

⁵⁶³ Farhad Daftary, *The Ismâ‘îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMÂ‘İLISM iii. ISMÂ‘İLİ HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.3 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁶⁴ Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, “The Dâ‘î Hâtim ibn İbrâhim al-Hâmidî and His Book *Tuhfat al-qulûb*,” *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.4 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁶⁵ Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, “The Dâ‘î Hâtim ibn İbrâhim al-Hâmidî and His Book *Tuhfat al-qulûb*,” *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.5 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

Alamut tipi tam bağımsız bir teritoryal devlet kurulduğu şeklinde okunmamalıdır.⁵⁶⁶

73.7. 569/1173 Eyyûbî Fethi ve Tayyibî Cemaat. Eyyûbîlerin 569/1173'te güney Yemen'i ele geçirmesi, Fâtûmî-Hâfîzî kalıntıları ve yerel hanedanları tasfiye eden büyük bir siyasî kırılmaydı. Tayyibîler ise devletle özdeş olmadıkları için bu değişimden farklı etkilendiler. Abbas Hamdani'nin erken Tayyibî toplumu üzerine çalışması, Haraz merkezli dâvetin bu fetih döneminde de kurumsal varlığını sürdürdüğünü gösterir. Dolayısıyla Eyyûbî fethi, Tayyibîliğin sona ermesi değil, dâvetin yeni egemenlikle ilişki kurmak zorunda kaldığı bir D-düzeyi değişimidir.⁵⁶⁷

73.8. Haraz: Sığınak, Merkez ve Ağ; Ama "Tayyibî Devleti" Değil. Haraz'daki kaleler ve dağ yerleşimleri cemaatin güvenliğini artırdı; dâîler bazı dönemlerde yerel askerî kapasite de kullandılar. Fakat bunun tamamını "Tayyibî devleti" diye adlandırmak yanıltıcıdır. Dâî-i mutlakın yetkisi cemaat içinde çok güçlüydü, fakat Yemen'in vergi, hukuk ve egemenlik düzeninin tamamını yönetmiyordu. En uygun model, belirli sığınak ve yerel güç noktalarına sahip, başka hükümdarların egemenlik alanları içinde yaşayan yüksek derecede örgütlü bir dinî cemaat ağıdır.⁵⁶⁸

73.9. Kale ve Dağ Güvenliği Ne İşe Yarıyordu? Tayyibî kaleleri yalnız askerî tahkimat olarak değil; dâînin ikameti, yazma ve arşivlerin korunması, öğrencilerin eğitimi ve baskı zamanlarında cemaat çekirdeğinin barınması için kullanılan çok işlevli mekânlar olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte her Haraz kalesinin sürekli dâvet merkezi olduğunu veya bütün yerel nüfusun Tayyibî olduğunu varsaymak doğru değildir. K3 güvenlik kapalılığı, belirli dönemlerde mekânın

⁵⁶⁶ Abbas Hamdani, "The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia," *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, "The Dā'ī Ḥātim ibn Ibrāhīm al-Ḥāmīdī and His Book *Tuhfat al-qulūb*," *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.6 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁶⁷ Abbas Hamdani, "The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia," *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, "The Dā'ī Ḥātim ibn Ibrāhīm al-Ḥāmīdī and His Book *Tuhfat al-qulūb*," *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.7 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁶⁸ Abbas Hamdani, "The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia," *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, "The Dā'ī Ḥātim ibn Ibrāhīm al-Ḥāmīdī and His Book *Tuhfat al-qulūb*," *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.8 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

sağladığı savunma avantajıyla yükseliyor; normal zamanlarda ise dâvetin Yemen'in şehir ve ticaret ağlarıyla ilişkisi devam ediyordu.⁵⁶⁹

73.10. Hâtım Döneminde Siyasete Giriş: Savunma mı Devletleşme mi?

Üçüncü dâî Hâtım'ın dönemi, Tayyibî liderliğin yerel siyasî ve askerî mücadelelere daha görünür biçimde girdiği aşamadır. Zeydî imamların baskısı ve parçalı Yemen siyasetinde koruyucu ittifak ihtiyacı, dâvetin yalnız öğretim faaliyetleriyle yetinememesine yol açtı. Bazı kaleler ve yerel müttelikler cemaat savunmasının araçları oldu. Ancak bu hareket P4 düzeyinde bağımsız bir ülke kurma programı olarak değil, var olan cemaatin güvenliğini ve hareket alanını korumaya yönelik dönemsel P2-P3 siyasallaşma olarak kodlandı.⁵⁷⁰

73.11. Ali b. Hâtım ve Merkezin Yer Değiştirebilmesi. Hâtım'ın oğlu Ali b. Hâtım 596/1199'da dördüncü dâî-i mutlak oldu. Haraz'daki yerel çatışmalar nedeniyle dâvet merkezinin San'a'ya taşınabilmesi, Tayyibî kurumun belirli bir kaleye bağlı olmadığını gösterir. San'a'da Hamdânî koruması ve Eyyûbîlerin görece müsamahası, dâînin şehirde faaliyet göstermesine imkân verdi. Bu hareketlilik, cemaatin dayanıklılığının yalnız dağ savunmasına değil; siyasal müzakere, patronaj ve yer değiştirebilir kurumsal kadroya dayandığını ortaya koyar.⁵⁷¹

73.12. 605/1209: Hâmidî Hattından Benû'l-Velîd'e Geçiş. Ali b. Hâtım'ın 605/1209'da ölümüyle Hâmidî aile çizgisi sona erdi ve beşinci dâî-i mutlak olarak Ali b. Muhammed b. el-Velîd seçildi. Bu geçiş önemlidir: makam aile içinde kalabilse de teorik olarak "babanın oğluna otomatik mirası" değildir; nass yoluyla yetkin halef tayini esas kabul edilir. Ali b. Muhammed'in daha önce me'zûn ve öğretmen olarak yetişmiş olması, liderliğin eğitim ve görev tecrübesine dayanan kurumsal bir kariyer yoluna da sahip olduğunu gösterir.⁵⁷²

⁵⁶⁹ Abbas Hamdani, "The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia," *Arabian Studies* 7 (1985): 151-160; Abbas Hamdani, "The Dâ'i Hâtım ibn Ibrâhîm al-Hâmidî and His Book *Tuhfat al-qulûb*," *Oriens* 23-24 (1974): 258-300. Bölüm 73.9 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁷⁰ Abbas Hamdani, "The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia," *Arabian Studies* 7 (1985): 151-160; Abbas Hamdani, "The Dâ'i Hâtım ibn Ibrâhîm al-Hâmidî and His Book *Tuhfat al-qulûb*," *Oriens* 23-24 (1974): 258-300. Bölüm 73.10 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁷¹ Abbas Hamdani, "The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia," *Arabian Studies* 7 (1985): 151-160; Abbas Hamdani, "The Dâ'i Hâtım ibn Ibrâhîm al-Hâmidî and His Book *Tuhfat al-qulûb*," *Oriens* 23-24 (1974): 258-300. Bölüm 73.11 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁷² Abbas Hamdani, "The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia," *Arabian Studies* 7 (1985): 151-160; Abbas Hamdani, "The Dâ'i Hâtım ibn Ibrâhîm al-Hâmidî and His Book *Tuhfat al-qulûb*," *Oriens* 23-24 (1974): 258-300. Bölüm 73.12 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

Tarih / dönem	Eşik	Cemaat anlamı	Kaynak-çeleştiri notu
532/1138	Hürre Melike Ervâ'nın ölümü	Devlet himayesiz davetin sınanması	Süleyhî sonu ≠ Tayyibî sonu
546/1151	İbrâhim el-Hâmidî ikinci dâî	Ardulluk kurumlaşır	Doktrin ve idare birlikte
557–596/1162–1199	Hâtîm b. İbrâhim	Güvenlik ve siyasi görünürlük artar	Tam devletleşme değildir
569/1173	Eyyübî fethi	Yeni egemenlikle birlikte yaşama	Hâfîzî sonuyla karıştırılmaz
596–605/1199–1209	Ali b. Hâtîm	Merkezin Haraz–San'a arasında hareketi	Mekân ≠ kurum
605/1209	Ali b. Muhammed el-Velîd	Benû'l-Velîd uzun liderlik çağı	Nass + aile sermayesi
832/1428	İdrîs İmâdüddin dâî olur	Siyaset, tarih ve arşiv liderlikte birleşir	İç kaynak konumu görünür tutulur
946/1539	Yusuf b. Süleyman dâî olur	Hintli liderlik eşiği	Merkez hâlâ Yemen'dedir
1567	Dâvet merkezi Gujarat'a taşınır	Haraz merkezli çağın sonu	Yemen cemaatı sona ermez

73.13. Benû'l-Velîd el-Anf: Üç Yüzyıllık Liderlik Ailesi. Ali b. Muhammed el-Velîd'den sonra dâî-i mutlaklık, küçük kesintiler dışında 946/1539'a kadar Benû'l-Velîd el-Anf ailesinde kaldı. Bu uzun süre, makamın fiilen hanedanlaşmış görünmesine yol açar. Fakat bunu modern anlamda “kalıtsal saltanat” diye adlandırmak eksiktir; her dâînin halefini nass ile tayin ettiği doktriner çerçevede korunuyordu. Tarihçi burada iki olguyu birlikte tutmalıdır: liyakat ve nass söylemi kurumsal normdu; güçlü aile ağları ise eğitim, arşiv ve siyasî sermayeyi kuşaktan kuşağa taşıyarak seçimi fiilen daraltabiliyordu.⁵⁷³

73.14. Aile Ağı ile Dâvet Kurumunu Birbirine Eşitlememek. Benû'l-Velîd'in uzun hâkimiyeti, bütün Tayyibî cemaatin tek aileden oluştuğu anlamına gelmez. Dâî-i mutlakın çevresinde me'zûnlar, mükâsırlar, yerel dâîler, âlimler, kâtipler ve farklı kabile/topluluklardan mensuplar bulunuyordu. Liderlik ailesi kurumsal sürekliliğin çekirdeği; cemaat ise daha geniş bir sosyal ağı. Bu ayırım, bir elit aile tarihini tüm cemaat sosyolojisi yerine koyma hatasını önler.⁵⁷⁴

73.15. San'a ile Haraz Arasında Çift Merkezlilik. Tayyibî tarih boyunca Haraz en güvenli dâvet sahası olarak kaldı; fakat San'a gibi şehirler eğitim, siyasî

⁵⁷³ Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, “The Dâ'i Hâtîm ibn İbrâhîm al-Hâmidî and His Book *Tuhfat al-qulûb*,” *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.13 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁷⁴ Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, “The Dâ'i Hâtîm ibn İbrâhîm al-Hâmidî and His Book *Tuhfat al-qulûb*,” *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.14 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

temas ve cemaat bağlantıları için önemini sürdürdü. Bazı dâîler San'a'da yaşadı, bazıları baskı arttığında dağ kalelerine çekildi. Bu nedenle “merkez” tek ve değişmez bir başkent değildir. Cemaatin gerçek coğrafyası, korunmuş dağ merkezleri ile hükümdar, tüccar ve âlimlerle temas kurulan kentler arasındaki dolaşımdan oluşuyordu.⁵⁷⁵

73.16. Şibâm ve Haraz'daki Dâî Merkezleri. Şibâm, özellikle geç ortaçağda Benû'l-Velîd dâîlerinin önemli merkezlerinden biri oldu. İdrîs İmâduddin 794/1392'de burada doğdu ve 872/1468'de yine Şibâm'da öldü. Şibâm örneği, dağ kalesi ile entelektüel merkez işlevinin nasıl birleşebildiğini gösterir. Ancak bugünkü türbe ve mimarînin tamamını ortaçağla özdeşleştirmekten kaçınılmalıdır; tarihsel önem, mekânın dâî ikameti ve cemaat hafızasındaki yerinden gelir.⁵⁷⁶

73.17. Dû Marmar ve Koruma Mekânlarının Değişkenliği. Ortaçağın farklı aşamalarında dâîler San'a çevresindeki kalelerden ve korunaklı merkezlerden yararlandı. Dû Marmar gibi yerler özellikle geç dönem kaynaklarında dâvet liderliğinin güvenlik coğrafyasının parçaları olarak görünür. Bu tür merkezleri tek bir kesintisiz “Tayyibî başkentler listesi”ne çevirmek doğru değildir. Yer seçimi, dönemin Zeydî baskısına, yerel hanedan ilişkilerine ve hangi ailenin koruma sağlayabildiğine göre değişiyordu.⁵⁷⁷

73.18. Eyyûbî ve Resûlîlerle İlişki: Sürekli Takibat Yoktu. Tayyibîlerin Eyyûbî ve özellikle Resûlî iktidarlarla ilişkileri, Zeydî imamlarla yaşanan çatışmalara kıyasla çoğu zaman daha pragmatik ve görelî olarak sakindi. Dâîler, egemen hükümdara karşı sürekli isyan halinde değildi; cemaat varlığını koruyabildiği sürece vergi ve siyasî üst otoriteyle birlikte yaşama mümkündü. Bu

⁵⁷⁵ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMÂ'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.15 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁷⁶ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMÂ'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.16 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁷⁷ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMÂ'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.17 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

nedenle D profili tek bir “zulüm” koduna sabitlenemez; dönemlere göre D2–D5 arasında himaye, tolerans, pazarlık ve sınırlı baskı görülür. ⁵⁷⁸

73.19. Zeydî İmamlarla Rekabetin Yapısı. Tayyibî–Zeydî ilişkileri, Yemen’de aynı dağlık alan ve kabile ağları üzerinde nüfuz kurmaya çalışan iki Şîî cemaat modelinin rekabetiydi. İmamet teorileri de farklıydı: Zeydî imam görünür, siyasî olarak ortaya çıkan ve mücadele eden Alid liderdi; Tayyibî imam ise satrda, görünür cemaat başı dâî-i mutlak. Bu teolojik fark, arazi, kale, vergi ve patronaj rekabetiyle birleştiğinde çatışmayı keskinleştirdi. Fakat her Zeydî–Tayyibî temasının savaş olduğu da söylenemez. ⁵⁷⁹

73.20. Devlet-Cemaat İlişkisini Dönemlendirmek. Yemen Tayyibîleri için tek bir devlet ilişkisi tanımı dört yüzyılı açıklayamaz. Süleyhî sonrasında bağımsızlaşma, Eyyûbî ve Resûlîlerle pragmatik birlikte yaşama, Zeydî baskısı, Tahîrîlerle ittifak ve yerel kabile koruması farklı dönemlerin örüntüleridir. Bu nedenle her dâî devrinde kimlerin filî hükümdar olduğu, hangi kalelerin kimde bulunduğu ve cemaatin hangi siyasî araçlara yaslandığı ayrıca değerlendirilmelidir. ⁵⁸⁰

73.21. Kale Sahipliği ile Egemenlik Aynı Şey Değildir. Dâîlerin veya müttefik Tayyibî ailelerin belirli kaleler üzerinde filî kontrol kurması, onların bütün çevre üzerinde modern devlet egemenliğine sahip olduğu anlamına gelmez. Ortaçağ Yemen’inde kale, vergi, kabile sadakati ve merkezî hükümdarlık üst üste binebilen farklı iktidar katmanlarıydı. Tayyibî cemaatin P düzeyi bazı anlarda yükselse de ana kurumsal model P4 teritoryal devlet değil, başka siyasî düzenler içinde özerk dâvet topluluğudur. ⁵⁸¹

⁵⁷⁸ Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, “The Dā’ī Ḥatīm ibn Ibrāhīm al-Ḥāmīdī and His Book *Tuhfat al-qulūb*,” *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.18 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁷⁹ Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, “The Dā’ī Ḥatīm ibn Ibrāhīm al-Ḥāmīdī and His Book *Tuhfat al-qulūb*,” *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.19 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁸⁰ Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, “The Dā’ī Ḥatīm ibn Ibrāhīm al-Ḥāmīdī and His Book *Tuhfat al-qulūb*,” *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.20 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁸¹ Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, “The Dā’ī Ḥatīm ibn Ibrāhīm al-Ḥāmīdī and His Book *Tuhfat al-qulūb*,” *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.21 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

73.22. Cemaat Maliyesi: Bildiğimiz ve Bilmediğimiz. Dâi-i mutlakın uzun mesafeli dâvet, öğrenci yetiştirme, yazma kopyalama, temsilciler ve güvenlik için maddî kaynaklara ihtiyacı vardı. Cemaat içi dinî ödentiler, bağışlar, ticaret bağlantıları ve yerel mülk gelirleri bu mali tabanın parçaları olmuş olmalıdır. Buna karşılık ortaçağ Tayyibî bütçesinin kalem kalem muhasebesi elimizde değildir. Bu yüzden sonraki Bohra kurumlarındaki düzenli ödeme sistemlerini XII–XV. yüzyıl Yemen’ine aynen geri taşımak yerine, kaynakların doğruladığı ölçüde mali dayanışma açısından söz etmek daha güvenlidir.⁵⁸²

73.23. Sosyal Taban: Kabile, Âlim ve Yerel Hane Ağları. Yemen Tayyibîliği yalnız saray elitinin devamı değildi. İlk dâîlerin Hemdânî çevrelerle ilişkisi, Haraz’daki kabile desteği, şehirlerdeki ilim ve ticaret ağları cemaatin çok katmanlı sosyal tabanını gösterir. Ancak nüfus büyüklüğü için güvenilir sayımlar yoktur. Bu nedenle bütün bir kabileyi otomatik Tayyibî saymak veya cemaatin yalnız seçkinlerden oluştuğunu varsaymak yerine, bağlılık dereceleri ve yerel hane ağları üzerinden ihtiyatlı bir sosyal tarih kurulmalıdır.⁵⁸³

73.24. Hane ve Akrabalık Kurumsal Hafızayı Nasıl Taşındı? Dâi ailelerinin, yardımcı âlimlerin ve yazma koleksiyonlarını koruyan hanelerin uzun süreli rolü, Tayyibîliğin ev ve aile ölçeğinde de yeniden üretildiğini gösterir. Eğitim, yazı malzemesi, soy ilişkileri ve güvenilirlik bir kuşaktan diğerine aile ağları üzerinden aktarılabilirdi. Bu durum kapalı kast yapısı anlamına gelmez; fakat güvenlik ve seçkin öğretimin yüksek olduğu bir cemaatte akrabalık, kurum için önemli bir güven altyapısı sağlıyordu.⁵⁸⁴

73.25. Kadınlar: Ervâ Sonrası Kaynak Sessizliğini Yokluk Sanmamak. Hürre Melike Ervâ’nın olağanüstü görünürlüğünden sonra kadınlar Tayyibî tarih kaynaklarında çok daha az görünür. Bu sessizlikten “kadınların cemaatte hiçbir rolü yoktu” sonucu çıkarılamaz. Hane içi eğitim, vakıf, mal aktarımı,

⁵⁸² Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, “The Dâ’î Hâtîm ibn Ibrâhîm al-Hâmîdî and His Book *Tuhfat al-qulûb*,” *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.22 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁸³ Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” *Arabian Studies* 7 (1985): 151–160; Abbas Hamdani, “The Dâ’î Hâtîm ibn Ibrâhîm al-Hâmîdî and His Book *Tuhfat al-qulûb*,” *Oriens* 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.23 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁸⁴ Farhad Daftary, “Sayyida Hurra: The Isma’îli Sulaybid Queen of Yemen,” in *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin’s Press, 1998), 117–130; Institute of Ismaili Studies online edition. Bölüm 73.24 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

evlilik ağları ve yazma kültürünün korunması gibi alanlarda kadınların katkısı muhtemeldir; fakat ortaçağ Tayyibî kaynakları bunu sistematik biçimde kaydetmez. Bu bölüm bu nedenle kadınların rolünü ne romantize eder ne de kaynak sessizliği nedeniyle sıfırlar.⁵⁸⁵

73.26. Eğitim: Dâî Yetiştirmek Bir Kurumsal Süreklilik Meselesiydi. Dâî-i mutlakın halefi ve yardımcı kadrolar tesadüfen ortaya çıkmıyordu. Ali b. Muhammed el-Velid örneğinde görüldüğü üzere ileri öğrenciler farklı hocaların yanında eğitim görüyor, me'zûn gibi görevlerde tecrübe kazanıyor ve daha sonra üst makamlara seçilebiliyordu. Öğretim; Kur'an, Fâtımî hukuk mirası, imamet, te'vil, hakâik ve dâvet tarihi gibi alanları kapsıyordu. Bu yapı modern okul diploması sistemi değildir; fakat açık biçimde kurumsal bir dinî kadro yetiştirme modelidir.⁵⁸⁶

73.27. Me'zûn ve Mükâsir: Lider ile Yerel Cemaat Arasındaki Ara Katmanlar. Dâî-i mutlakın Yemen ve Hindistan'a yayılan bütün mensuplarla doğrudan temas kurması mümkün değildi. Me'zûn ve mükâsir gibi rütbelere, öğretim, yeni mensupların kabulü, yerel sorunların iletilmesi ve dâvet bağının sürdürülmesinde ara kademe görevi gördü. Bu hiyerarşi Fâtımî dâvet mirasının devlet-dışı cemaat şartlarına uyarlanmış biçimiydi. Rütbelerin yetkisi dönemlere göre değişebildiği için modern şirket organizasyon şeması gibi sabit kutulara dönüştürülmemelidir.⁵⁸⁷

73.28. Yazma Kopyalamak Neden Cemaat Yönetimiydi? Tayyibî dâvetin en kalıcı kurumlarından biri yazma eser üretimi ve kopyalama ağıdır. Fâtımî hukuk, tarih ve felsefe metinleri ile Yemenli dâîlerin yeni eserleri kuşaklar boyunca çoğaltıldı. Bir metnin kopyalanması yalnız kültürel faaliyet değil; doğru öğretinin standartlaştırılması, uzak merkezlere gönderilmesi ve liderlik silsilesinin

⁵⁸⁵ Farhad Daftary, "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen," in *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998), 117–130; Institute of Ismaili Studies online edition. Bölüm 73.25 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁸⁶ Kumail Rajani, "Why Early Muslims Divided into Sects? A Chapter from the Mukhtaşar al-uşûl of 'Ali b. Muḥammad b. al-Walid," in *Shi'ite Legal Theory: Sources and Commentaries*, ed. Kumail Rajani and Robert Gleave (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2025), 238–263. Bölüm 73.26 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁸⁷ Kumail Rajani, "Why Early Muslims Divided into Sects? A Chapter from the Mukhtaşar al-uşûl of 'Ali b. Muḥammad b. al-Walid," in *Shi'ite Legal Theory: Sources and Commentaries*, ed. Kumail Rajani and Robert Gleave (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2025), 238–263. Bölüm 73.27 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

hafızada tutulmasıydı. Yazma ağı bu anlamda ortaçağ iletişim altyapısının temel parçalarından biridir.⁵⁸⁸

73.29. Cemaat Kütüphaneleri ve Arşiv Hafızası. Dâî ailelerinin elindeki kitap koleksiyonları, Tayyibîliğin kurumsal hafızasının ana taşıyıcılarıydı. Bugün Hamdani koleksiyonu gibi özel arşivlerde Yemen kökenli XIV. yüzyıl ve daha erken olabilecek yazmaların bulunması, bu sürekliliğin maddî izidir. Ancak günümüze ulaşan koleksiyonları ortaçağdaki tek merkezî “devlet kütüphanesi” gibi görmek yanlış olur; eserler farklı haneler, dâî merkezleri ve daha sonra Hindistan’daki âlim aileler aracılığıyla korunmuştur.⁵⁸⁹

73.30. Arapçanın Sürekliliği ve Bölgesel Uyum. Yemen Tayyibî dâvetinin ilmî dili büyük ölçüde Arapça kaldı. Bu, Fâtımî entelektüel mirasıyla doğrudan sürekliliği mümkün kıldı ve Gujarat’taki öğrencilerin Yemen’e geldiklerinde ortak bir yüksek dinî dil kullanmasını sağladı. Buna karşılık cemaatin gündelik dilleri ve yerel iletişim biçimleri coğrafyaya göre değişiyordu. Daha sonraki Hindistan dönemindeki Gujarati/Lisânü’l-d-da‘vet gelişmesini ortaçağ Yemen’ine geri taşımamak gerekir.⁵⁹⁰

73.31. Hakâik Öğretimi ve K2 Bilgi Rejimi. Tayyibî doktrinin ileri kozmoloji ve te’vil metinleri bütün mensuplara aynı düzeyde açık değildi. Kanzü’l-veled ve benzeri eserlerin seçkin dolaşımı, K2 epistemik kapalılığın somut örneğidir. Buradaki kapalılık güvenlik operasyonundan ziyade bilgi derecelendirmesidir. Cemaatin ortak ibadet ve hukuk hayatı daha geniş bir tabana açıkken, hakâik öğretimi yetkinlik ve izinle ilerliyordu. K2 ile K3’ü ayırmak, Tayyibîliği bütünüyle “gizli cemiyet”e çevirmemek için şarttır.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ Ismail K. Poonawala, “ISMA’ILISM xiii. ISMA’ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; François de Blois, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (London: I.B. Tauris / IIS, 2011). Bölüm 73.28 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁸⁹ Ismail K. Poonawala, “ISMA’ILISM xiii. ISMA’ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; François de Blois, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (London: I.B. Tauris / IIS, 2011). Bölüm 73.29 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁹⁰ Ismail K. Poonawala, “ISMA’ILISM xiii. ISMA’ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; François de Blois, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (London: I.B. Tauris / IIS, 2011). Bölüm 73.31 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁹¹ Kumail Rajani, “Why Early Muslims Divided into Sects? A Chapter from the Mukhtasar al-usul of ‘Ali b. Muhammad b. al-Walid,” in *Shi’ite Legal Theory: Sources and Commentaries*, ed. Kumail Rajani and Robert Gleave (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2025), 238–263. Bölüm 73.31 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

73.32. Zâhirî Hukuk ve Cemaat Disiplini. Tayyibîler Fâtımî-Kâdî Nu‘mân hukuk mirasını korudular ve zâhir ile bâtını birbirinin alternatifi görmediler. Gizli imamet dönemi şeriatın askıya alınması anlamına gelmedi. Dâî, mensupların hukukî-dinî rehberliğinde otorite sahibiydi; fakat egemen devlet mahkemelerinin yerine her alanda ayrı bir devlet yargısı kurduğu söylenemez. İç cemaat disiplini ile ülkenin kamusal hukuk düzeni yan yana işleyebiliyordu.⁵⁹²

73.33. Öğretim Halkaları ve Kurumsal Sosyalleşme. Yazma metin kadar yüz yüze öğretim de önem taşıdı. Dâîlerin, me’zûnların ve âlimlerin çevresinde oluşan halkalar; yeni mensupların dinî dil öğrenmesini, ileri öğrencilerin seçilmesini ve uzak bölgelerden gelen kişilerin Yemen merkezine bağlanmasını sağladı. Bu eğitim modeli, cemaat kimliğinin yalnız soy veya yerleşimle değil, öğretim ve bağlılık üzerinden yeniden üretilmesine imkân verdi.⁵⁹³

73.34. Haberleşme: Yemen İçinde ve Hint Okyanusu Boyunca. Cemaat coğrafyasının dağınıklığı, mektup, elçi, öğrenci ve tüccar hareketini kurumsal zorunluluk haline getirdi. Yemen içindeki Haraz–San’a ilişkisi ile Yemen–Gujarat hattı aynı iletişim mantığının farklı ölçekleridir. Yazılı talimatlar ve şahsî temsilciler, dâî-i mutlak otoritesini uzak topluluklara taşıdı. Her ticaret yolcusunu dâî saymak yanlış olduğu gibi, dâvet ağını deniz ticaretinden bağımsız düşünmek de eksiktir.⁵⁹⁴

İddia / mesele	Kanıt durumu	Tarihçi hükmü	Risk
Haraz dört yüzyıl ana merkezdi	Yüksek	Coğrafi ve kurumsal çekirdek	Her Harazlı Tayyibî sayılmaz
Dâîler bağımsız Yemen devleti kurdu	Zayıf	Yerel kale/güç ≠ tam egemenlik	P4 anakronizmi
Benû'l-Velid liderliği salt kalıtsaldı	Kısmen	Aile sürekliliği + nass birlikte	Saltanat dili fazla kaba
Tayyibîler sürekli gizli yaşadı	Yanlış genelleme	K3 dönemsel; açık faaliyet de var	Takiyye romantizasyonu
Kadınlar Ervâ’dan sonra etkisizdi	Kaynak yetersiz	Sessizlik yokluk değildir	Kanıtızsız sosyal sonuç
Ortaçağ maliyesi bugünkü Bohra sistemiyle aynıydı	Kanıtızsız	Ödentiler var; ayrıntılı bütçe bilinmiyor	Geri projeksiyon

⁵⁹² Kumail Rajani, “Why Early Muslims Divided into Sects? A Chapter from the Mukhtaşar al-uşûl of ‘Alî b. Muḥammad b. al-Walid,” in *Shi’ite Legal Theory: Sources and Commentaries*, ed. Kumail Rajani and Robert Gleave (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2025), 238–263. Bölüm 73.32 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁹³ Kumail Rajani, “Why Early Muslims Divided into Sects? A Chapter from the Mukhtaşar al-uşûl of ‘Alî b. Muḥammad b. al-Walid,” in *Shi’ite Legal Theory: Sources and Commentaries*, ed. Kumail Rajani and Robert Gleave (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2025), 238–263. Bölüm 73.33 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁹⁴ Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMĀ‘İLISM iii. ISMĀ‘İLĪ HISTORY,” *Encyclopædia Iranica*. Bölüm 73.34 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

İddia / mesele	Kanıt durumu	Tarihçi hükmü	Risk
Gujarat ağı 1130'dan sonra başladı	Yanlış	Süleyhî-Fâtımî döneme gider	Tayyibî başlangıçla karıştırma
1539'da merkez Hindistan'a taşındı	Yanlış	İlk Hintli dâî; merkez Yemen'de	1567 ile ayrılır
İdrîs tarafsız kronikçidir	Yanlış	Eşsiz arşiv erişimli iç lider	Meşruiyet amacı hesaba katılır

73.35. Gujarat Bağlantısı Tayyibîlikten Daha Eskidir. Batı Hindistan'daki İsmâîlî dâvet Süleyhî ve Fâtımî dönemde, XI. yüzyılın ikinci yarısında başlamıştı. Tayyibîler 1130 sonrasında sıfırdan bir Hindistan ağı kurmadılar; hazır insan, ticaret ve öğretim bağlantılarını devraldılar. Bu süreklilik, Yemen'deki dâî-i mutlak makamının kısa sürede transbölgesel bir otoriteye dönüşebilmesini açıklar. Ancak XI–XII. yüzyıl mühtedilerini sonraki Dâvûdî veya Süleymânî kimliklerle adlandırmak anakroniktir.⁵⁹⁵

73.36. Gujaratlı Öğrencilerin Yemen'de Eğitilmesi. Orta ve geç Tayyibî dönemde Gujarat'tan adayların Yemen'e gelerek dâî çevresinde eğitim görmesi, uzun mesafe cemaatin en önemli bütünleştirici mekanizmalarından biri oldu. Öğrenciler yalnız metin öğrenmiyor, Yemen'deki dâvet silsilesi ve ritüel otoriteyle şahsî bağ kuruyordu. Geri döndüklerinde yerel cemaatte öğretmenlik ve temsil görevleri üstlenebiliyorlardı. Böylece Yemen merkezi coğrafi olarak uzaklaşsa bile Hindistan'da kurumsal standart üretebildi.⁵⁹⁶

73.37. 946/1539: Yusuf b. Süleyman'ın Dâî-i Mutlak Oluşu. 946/1539'da Yusuf b. Süleyman'ın yirmi dördüncü dâî-i mutlak olarak seçilmesi, Gujarat topluluğunun artık yalnız çevre değil dâvetin insan kaynağını belirleyen merkezlerden biri haline geldiğini gösterir. Yusuf Hindistan kökenli ilk dâî-i mutlak; fakat görevi Yemen'de yürüttü. Bu nedenle 1539'u "merkez Hindistan'a taşındı" tarihi saymak doğru değildir. Asıl eşik, dâîlik makamının etnik veya coğrafi olarak Yemenli ailelere kapalı olmadığının fiilen gösterilmesidir.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.35 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁹⁶ Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.36 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁹⁷ Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.37 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

73.38. 1567: Dâvet Merkezinin Gujarat’a Taşınması. Yusuf b. Süleyman’ın Yemen’de ölümünden sonra halefi Celâleddin Hasan b. Nûh döneminde dâvet merkezinin 1567’de Gujarat’a taşınması, yaklaşık dört asırlık Haraz merkezli çağın sonudur. Bu taşınma Yemen cemaatinin ortadan kalkması anlamına gelmez; liderlik ve arşiv ağı, artık sayıca ve ekonomik kapasite bakımından çok büyümüş batı Hindistan topluluğuna yaklaştırmıştır. Bölüm 74 bu yeni coğrafyada Bohra cemaatleşmesini ayrıntılı inceleyecektir. ⁵⁹⁸

73.39. Neden Gujarat Ağırlık Kazandı? Gujarat’ın yükselişi tek nedene indirgenemez. Hint Okyanusu ticareti, şehirli tüccar tabanı, nüfus artışı, Yemen’deki siyasî baskılar ve uzun süredir devam eden eğitim bağlantıları birlikte etkili oldu. Bu süreç “Yemen zayıftı, Hindistan zengindi” kadar basit değildir; kurumsal ağırlık yüzyıllar boyunca yavaşça kaydı. 1539’da Hintli bir dâînin seçilmesi ve 1567’de merkezin taşınması, bu uzun dönüşümün iki ayrı eşiğidir. ⁵⁹⁹

73.40. Ticaret Ağını Dâvetin Tek Sebebi Yapmamak. Yemen ile Gujarat arasındaki deniz ticareti dâvet hareketliliğini kolaylaştırdı ve Bohra topluluğunun tüccar karakterinin oluşmasına katkı sağladı. Fakat ticaret tek başına imamet bağlılığı, dâî hiyerarşisi ve hakâik öğretimini açıklamaz. Aynı güzergâhları kullanan sayısız Müslüman ve gayrimüslim topluluk Tayyibî olmadı. Dolayısıyla ekonomik ağ, dinî kurumun taşıyıcısı ve kolaylaştırıcısıdır; inancın otomatik nedeni değildir. ⁶⁰⁰

73.41. İdrîs İmâdüddin: Cemaat Lideri, Âlim ve Tarihçi. İdrîs İmâdüddin 832/1428’de on dokuzuncu dâî-i mutlak oldu ve 872/1468’e kadar kırk yıl görev yaptı. Benû’l-Velîd ailesinden gelen İdrîs, gizli imam adına cemaatin maddî ve manevî yönetimini üstlenirken aynı zamanda Ortaçağ İsmâîlî tarihçiliğinin en önemli yazarlarından biri haline geldi. Onun kariyeri, dâî-i mutlak makamının

⁵⁹⁸ Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMA’İLISM iii. ISMA’ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.38 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁵⁹⁹ Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMA’İLISM iii. ISMA’ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.39 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁰⁰ Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMA’İLISM iii. ISMA’ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.40 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

yalnız ritüel liderlik değil, siyaset, eğitim, arşiv ve tarih üretimini birleştirebildiğini gösterir.⁶⁰¹

73.42. İdrîs'in Tarih Yazımı Neden Eşsizdir? İdrîs, dâî-i mutlak olarak bugün kaybolmuş Fâtımî ve Yemen İsmâilî belgelerine erişebiliyordu. 'Uyûnü'l-ahbâr, Nüzhetü'l-efkâr ve Ravzatü'l-ahbâr bu nedenle yalnız geç dönem menkıbeleri değildir; daha eski arşiv parçalarını taşıyan temel kaynaklardır. Bununla birlikte İdrîs tarafsız bir dış gözlemci değildi; yazdığı tarih imamet ve Tayyibî dâvet meşruiyetini savunuyordu. Kaynağın kurumsal konumu hem avantaj hem de eleştiri sebebidir.⁶⁰²

73.43. Nüzhetü'l-Efkâr: Süleyhî Sonrası Yemen İçin Birincil Pencere. İdrîs'in Nüzhetü'l-efkâr'ı Süleyhî devletinin çöküşünden 853/1449'a kadar Yemen siyaseti ve Tayyibî dâvetinin ilişkileri için başlıca iç kaynaklardan biridir. Eser, dâîlerin hangi hükümdarlarla ittifak kurduğunu, kalelerin el değiştirmesini ve cemaatin yerel çatışmalardaki konumunu kaydeder. Bu veriler değerli olmakla birlikte yazarın kendi ailesi ve dâvet çizgisine yakınlığı nedeniyle dış kroniklerle karşılaştırılmalıdır.⁶⁰³

73.44. İdrîs Döneminde Askerî-Siyasî Görünürlük. XV. yüzyılda İdrîs yalnız kütüphaneci bir din adamı değildi. Zeydî güçlerle mücadelede askerî ve diplomatik rol üstlendi, bazı kalelerin geri alınmasına katıldı ve cemaatin güvenliğini siyasî ittifaklarla sağlamaya çalıştı. Bu, Tayyibî liderliğin P düzeyinin dönemsel olarak P3'e çıkabildiğini gösterir. Fakat İdrîs'in savaşımlara girmesi cemaatin bağımsız Yemen devleti kurduğu anlamına gelmez; amaç çoğunlukla dâvet alanını ve bağlı toplulukları korumaktır.⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Shainool Jiwa, "Historical Representations of a Fatimid Imam-Caliph: Exploring al-Maqrizi's and Idris' Writings on al-Mu'izz li-Din Allah," *Institute of Ismaili Studies; Institute of Ismaili Studies*, "Uyûn al-akbbâr wa-funûn al-âthâr." Bölüm 73.41 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁰² Shainool Jiwa, "Historical Representations of a Fatimid Imam-Caliph: Exploring al-Maqrizi's and Idris' Writings on al-Mu'izz li-Din Allah," *Institute of Ismaili Studies; Institute of Ismaili Studies*, "Uyûn al-akbbâr wa-funûn al-âthâr." Bölüm 73.42 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁰³ Shainool Jiwa, "Historical Representations of a Fatimid Imam-Caliph: Exploring al-Maqrizi's and Idris' Writings on al-Mu'izz li-Din Allah," *Institute of Ismaili Studies; Institute of Ismaili Studies*, "Uyûn al-akbbâr wa-funûn al-âthâr." Bölüm 73.43 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁰⁴ Shainool Jiwa, "Historical Representations of a Fatimid Imam-Caliph: Exploring al-Maqrizi's and Idris' Writings on al-Mu'izz li-Din Allah," *Institute of Ismaili Studies; Institute of Ismaili Studies*, "Uyûn al-akbbâr wa-funûn al-âthâr." Bölüm 73.44 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

73.45. Resûlîlerle İttifak ve Karşılıklı Çıkar. İdrîs'in ilk döneminde Resûlî sultanlarla Zeydî rakiplere karşı kurduğu işbirliği, mezhep sınırlarının siyasî ittifakı otomatik biçimde belirlemediğini gösterir. Sünnî Resûlî hükümdar ile Tayyibî dâî, ortak güvenlik çıkarı nedeniyle birlikte hareket edebiliyordu. Bu tür ilişkiler modern dinlerarası ittifak veya tam eşit vatandaşlık olarak değil, ortaçağ Yemen'inin parçalı güç dengesinde pragmatik D2–D3 ilişki olarak anlaşılmalıdır.

605

73.46. Tahirîlerle İlişki: Hanedan Değişse de Dâvet Devam Etti. 1454'te Resûlîlerin yerini Tahirîler aldığında İdrîs yeni Sünnî hanedanla da dostane ilişki kurmayı başardı. Bu geçiş, Tayyibî cemaatin hayatta kalmasının tek bir patron hanedana bağlı olmadığını gösterir. Dâî merkezi, siyasî egemen değiştiğinde yeni aktörle pazarlık kurabiliyor; bu esneklik devlet-dışı cemaat modelinin en önemli dayanıklılık kaynaklarından biriydi.⁶⁰⁶

73.47. Zeydî Baskısı ve Kalelerin El Değiştirmesi. İdrîs döneminde Zeydî imamlarla çatışmalar yoğunlaştı ve bazı kaleler birkaç kez el değiştirdi. Bu olaylar, Haraz'ın “dokunulmaz güvenli bölge” olmadığına dikkat çeker. Cemaat coğrafyası askerî baskıya açıktı; korunma yalnız sarp dağlara değil, ittifaklar ve yerel savaş kapasitesine de bağlıydı. Bu yüzden K3 güvenlik rejimi, dönemsel gerçek tehdidin sonucudur; ezoterik doktrinin doğal ve değişmez sonucu değildir.⁶⁰⁷

73.48. Salgın, Aile Kayıpları ve Kurumsal Kırılğanlık. Geç ortaçağ Yemen'inde salgın ve demografik krizler yalnız siyasî aktörleri değil dâî ailelerini ve eğitim ağlarını da etkiledi. İdrîs'in 1430'ların salgınlarında yakınlarını kaybetmesi, cemaat liderliğinin biyolojik ve hane ölçeğindeki kırılğanlığını gösterir. Kurumun sürekliliği, tek bir karizmatik kişinin hayatta kalmasına değil; halef tayini, yardımcı kadrolar ve arşivlerin korunmasına dayanıyordu.⁶⁰⁸

⁶⁰⁵ Shainool Jiwa, “Historical Representations of a Fatimid Imam-Caliph: Exploring al-Maqrizi's and Idris' Writings on al-Mu'izz li-Din Allah,” *Institute of Ismaili Studies; Institute of Ismaili Studies*, “Uyûn al-akbbâr wa-funûn al-âthâr.” Bölüm 73.45 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁰⁶ Shainool Jiwa, “Historical Representations of a Fatimid Imam-Caliph: Exploring al-Maqrizi's and Idris' Writings on al-Mu'izz li-Din Allah,” *Institute of Ismaili Studies; Institute of Ismaili Studies*, “Uyûn al-akbbâr wa-funûn al-âthâr.” Bölüm 73.46 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁰⁷ Shainool Jiwa, “Historical Representations of a Fatimid Imam-Caliph: Exploring al-Maqrizi's and Idris' Writings on al-Mu'izz li-Din Allah,” *Institute of Ismaili Studies; Institute of Ismaili Studies*, “Uyûn al-akbbâr wa-funûn al-âthâr.” Bölüm 73.47 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

73.49. Fâtımî Mirasının Korunması: Yemen'in En Büyük Kurumsal Başarısı. Tayyibî Yemen'in uzun vadeli etkisi yalnız kendi cemaatini yaşatması değildir. Kādî Nu'mân, Kirmânî ve başka Fâtımî yazarların çok sayıda eseri Yemenli dâî ve âlimler tarafından kopyalandı. Böylece Kahire'de siyasî kurumlar yıkıldıktan sonra İsmâîlî entelektüel mirasının önemli bölümü cemaat arşivlerinde ikinci bir hayat buldu. Modern İsmâîlî tarih araştırmasının temel metinlerinden bir kısmının bugün mevcut olması doğrudan bu yazma kültürüne bağlıdır.⁶⁰⁹

73.50. Kimlik: "Yemenli" Olmaktan Daha Fazlası. Tayyibî cemaat kimliği coğrafyadan ibaret değildi. Gizli imamet, dâî-i mutlak silsilesi, Fâtımî hukuk ve liturji mirası, zâhir-bâtın dengesi ve ortak yazma külliyatı Yemen'deki farklı yerel grupları ve Gujarat'taki uzak topluluğu aynı dâvet altında birleştirdi. Böylece cemaat üyeliği yalnız Haraz'da yaşamakla değil, belirli bir otorite ve öğretim zincirine bağlılıkla tanımlandı.⁶¹⁰

73.51. Takıyye: Sürekli Gizlenme Değil, Değişken Güvenlik Stratejisi. Zeydî baskısının arttığı dönemlerde Tayyibîlerin kimliklerini ve ileri doktriner bilgiyi korumak için takıyye uygulaması önem kazandı. Ancak dört yüzyıllık Yemen tarihini kesintisiz yeraltı hayatı olarak anlatmak doğru değildir. Dâîlerin San'a'da açıkça yaşadığı, hükümdarlarla ittifak yaptığı, kaleler yönettiği ve öğrenci kabul ettiği dönemler de vardır. Dolayısıyla K3 düzeyi olay ve bölgeye göre değişken, K2 doktriner seçicilik ise daha kalıcıdır.⁶¹¹

73.52. Haraz'ın Dört Yüzyıllık İşlevi. Haraz'ın 1130'lardan XVI. yüzyıla kadar dâvet merkezi kalması, coğrafya ile kurumun birbirini desteklediği nadir örneklerden biridir. Bölge yalnız saklanma alanı değil; liderlik, eğitim, yazma,

⁶⁰⁸ Shainool Jiwa, "Historical Representations of a Fatimid Imam-Caliph: Exploring al-Maqrizi's and Idris' Writings on al-Mu'izz li-Din Allah," Institute of Ismaili Studies; Institute of Ismaili Studies, "Uyûn al-akbbâr wa-funûn al-âthâr." Bölüm 73.48 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁰⁹ Ismail K. Poonawala, "ISMA'ILISM xiii. ISMA'ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC," Encyclopaedia Iranica; François de Blois, Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies (London: I.B. Tauris / IIS, 2011). Bölüm 73.49 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶¹⁰ Farhad Daftary, The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," Encyclopaedia Iranica. Bölüm 73.50 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶¹¹ Farhad Daftary, The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, "ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY," Encyclopaedia Iranica. Bölüm 73.51 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

türbe hafızası ve Gujarat bağlantısının düğüm noktasıydı. 1567’de merkez Hindistan’a taşındığında Haraz’ın dinî önemi sona ermedi; yalnız transbölgesel dâvetin idarî ağırlık merkezi değişti.⁶¹²

73.53. K–P–D Profili: Yemen Tayyibî Cemaat Modeli. Uzun dönemli morfolojide Yemen Tayyibîliği K2 bakımından yüksek, güvenlik krizlerinde K3’e çıkan; P bakımından çoğunlukla P1–P2 fakat belirli dâîler döneminde P3’e yaklaşan; devlet ilişkilerinde ise D1’den D6’ya kadar değişebilen bir yapıdır. Bu profil, “ezoterik = siyasî şiddet” veya “devletsiz = örgütsüz” eşitlemelerini reddeder. İç kurumlaşma çok yüksekken teritoryal egemenlik sınırlı kalabilir.⁶¹³

73.54. Yemen ve Gujarat: Aynı Dâvet, Farklı Sosyal Morfoloji. Yemen’de Tayyibîlik dağlık kabile ve âlim ağları, kale güvenliği ve yerel hanedan pazarlıkları içinde gelişti. Gujarat’ta ise şehirli ticaret, zanaat ve Hint Okyanusu bağlantıları giderek daha belirleyici hale geldi. İki bölge aynı gizli imam ve dâî-i mutlak otoritesini tanıırken sosyal tabanları aynı değildi. Bu farklılık daha sonra liderlik merkezinin Hindistan’a taşınmasını ve Bohra cemaatlerinin özgün kurumlarını anlamanın anahtarıdır.⁶¹⁴

73.55. XVI. Yüzyıl Eşiği: Yemen Merkezli Çağın Sonuna Doğru. 1539’da Hintli Yusuf b. Süleyman’ın dâî olması ve 1567’de merkezin Gujarat’a taşınması, Yemen Tayyibîliğinin başarısızlığını değil transbölgesel ağın ağırlık merkezinin değişmesini gösterir. Yemen’de cemaat yaşamaya devam ederken ana liderlik, öğrenciler ve büyük yazma koleksiyonlarının önemli bir bölümü Hindistan’a yöneldi. Bu eşik, ileride Dâvûdî–Süleymânî ayrışmasına giden kurumsal zemini de hazırladı; fakat bu sonraki bölümlerin konusudur.⁶¹⁵

⁶¹² Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMA’İLISM iii. ISMA’İLİ HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.52 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶¹³ Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMA’İLISM iii. ISMA’İLİ HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.53 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶¹⁴ Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMA’İLISM iii. ISMA’İLİ HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.54 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶¹⁵ Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMA’İLISM iii. ISMA’İLİ HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.55 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

73.56. Sonuç: Devletsizliğin İçinde Dört Yüzyıllık Kurumsallaşma.

Yemen Tayyibî deneyimi, dinî cemaatlerin sürekliliği için devlet sahibi olmanın zorunlu olmadığını gösterir. Gizli imamet, görünür dâî-i mutlak, ara kadrolar, aile ve kabile ağları, eğitim, yazma kültürü, dönemsel kale güvenliği ve Gujarat’la uzun mesafe iletişim birlikte işledi. Haraz bu sistemin coğrafi çekirdeği, dâî-i mutlak kurumsal çekirdeği, Fâtımî metin mirası ise entelektüel hafızası oldu. Bölüm 74’te aynı dâvetin Gujarat’ta şehirli ve ticaret merkezli Bohra cemaatleşmesine nasıl dönüştüğü incelenecektir.⁶¹⁶

Boyut	Bölüm 73 — Yemen Tayyibî cemaat modeli
1. Analiz dönemi	1138–1567; Süleyhî sonrası Yemen merkezli Tayyibî çağ.
2. İmamet	Satrdâ devam ettiğine inanılan Tayyibî imamlar.
3. Görünür otorite	Dâî-i mutlak; imam adına cemaatin en yüksek yöneticisi.
4. Merkez	Haraz ana çekirdek; San’a ve başka kaleler dönemsel merkezler.
5. Liderlik ailesi	Hâmidîlerden 1209’da Benû’l-Valid el-Anf’a; aile sermayesi ve nass birliğinde.
6. Ara kadrolar	Me’zûn, mükâsir, yerel dâî ve âlim ağları.
7. Sosyal taban	Hemdânî/kabile çevreleri, haneler, âlimler ve uzak Gujarat toplulukları.
8. Eğitim	Usta-öğrenci zinciri, ileri dâvet eğitimi ve Gujaratlı öğrencilerin Yemen’e gelişi.
9. Metin rejimi	Arapça yazma üretimi; Fâtımî mirasın korunması ve yeni Tayyibî eserler.
10. Bilgi rejimi	K2 hakâik seçiciliği; zâhir-bâtın birliğinde.
11. Güvenlik	Baskı zamanında K3 takıyye ve kale sığınağı; sürekli clandestine yaşam değil.
12. Maliye	Ödentiler, bağışlar ve yerel/ticari kaynaklar; ayrıntılı muhasebe bilinmiyor.
13. Kadınlar	Ervâ sonrası kaynak görünürlüğü düşük; yokluk sonucu çıkarılmaz.
14. Devlet ilişkisi	Eyyûbî/Resûlî/Tahirîlerle pragmatik; Zeydîlerle dönemsel ağır rekabet.
15. Siyasallaşma	Çoğunlukla P1–P2; bazı dâîler döneminde savunmacı P3.
16. D profili	D1–D6 arasında dönemsel himaye, tolerans, ittifak, baskı ve çatışma.
17. Gujarat bağı	XI. yüzyıldan devralınan transbölgesel dâvet, eğitim ve ticaret hattı.
18. Büyük eşik	1539 Hintli dâî; 1567 idarî merkezin Gujarat’a taşınması.
19. Arşiv değeri	Yemen yazma ağları klasik İsmâîlî literatürün başlıca koruma kanalı.
20. Tarihçi kuralı	İç dâvet tarihleri, dış Yemen kronikleri ve sonraki Bohra hafızası ayrı kanıt katmanlarıdır.

⁶¹⁶ Farhad Daftary, *The Ismâ’îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 264–276; Farhad Daftary, “ISMÂ’İLISM iii. ISMÂ’İLİ HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 73.56 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

BÖLÜM 74 — HİNDİSTAN'DAKİ BOHRA CEMAATLERİ

Gujarat Dâvetinden Küresel Cemaatlere: Ticaret, Dâ-i Mutlak, Yazma Ağları, Ayrışmalar, Modern Kurumlar ve Devletle Hukukî Pazarlık

74.1. Hindistan'daki Bohra Cemaatlerini Nasıl Okumalıyız? “Bohra” tek başına sabit ve yalnız mezhebî bir ad değildir. Gujarat'ta ticaret, zanaat, şehir hayatı ve dinî aidiyetin kesiştiği tarihsel bir topluluk adıdır; zamanla Dâvûdî, Süleymânî, Alevî ve Sünnî Bohra gibi farklı kollar için kullanılmıştır. Bu bölüm, XI. yüzyıldaki Fâtımî-Süleyhî dâvetinden 2026'ya kadar uzanan çizgide aynı adın farklı cemaat biçimlerine nasıl dönüştüğünü izler. Dolayısıyla “Bohra tarihi” yalnız bir doktrin tarihi değil; ticaret ağları, aileler, eğitim, yazma kültürü, liderlik, hukuk ve devlet ilişkilerinin ortak tarihidir.⁶¹⁷

74.2. “Bohra” Adı: Ticaret Etimolojisi ve Tarihçi İhtiyatı. Modern uzmanlık literatürü “Bohra/Vohra” adını çoğunlukla Gujarati dilindeki vohorvu, yani “ticaret etmek” fiiliyle ilişkilendirir. Bu etimoloji, topluluğun tarihsel olarak ticaret ve zanaatla güçlü bağını da açıklar; ancak doğrudan çağdaş bir XI. yüzyıl isimlendirme belgesi değildir. Ayrıca aynı bölgesel adın zamanla Sünnî Vohra grupları için de kullanılması, “Bohra”nın başlangıçtan beri yalnız Tayyibî-İsmâilî doktriner kimliğin teknik adı olmadığını gösterir. Eserde bu nedenle etimoloji güçlü ihtimal, mutlak filolojik kesinlik değil olarak kullanılmaktadır.⁶¹⁸

74.3. Gujarat: Hint Okyanusu'nun Ticaret ve Dâvet Coğrafyası. Gujarat'ın batı kıyısı, Kızıldeniz ve Aden'den Hint Okyanusu'na uzanan ticaret ağlarının doğal düğümlerinden biriydi. Khambhat/Cambay, Bharuch ve daha sonra Surat gibi limanlar yalnız mal dolaşımını değil, tüccar, âlim, haber ve dinî temsilci dolaşımını da mümkün kıldı. Yemen'den gelen İsmâilî dâvetin burada kök salmasını yalnız “tüccarlar kolay din değiştirir” türü ekonomik determinizmle açıklamak doğru değildir; fakat deniz ticaretinin düzenli insan

⁶¹⁷ Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 275–282; Farhad Daftary, “ISMA'ILISM iii. ISMA'ILI HISTORY,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 74.1 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶¹⁸ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.2 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

teması, seyahat finansmanı ve uzun mesafeli cemaat bağları için maddî altyapı sağladığı açıktır.⁶¹⁹

74.4. 460/1067–68 Eşiği: Yemen’den Batı Hindistan’a Dâvet. Süleyhî-Fâtımî döneminde Hürre Melike Ervâ’nın batı Hindistan dâvetiyle ilişkilendirilmesi ve Yemen’den Gujarat’a dâiler gönderilmesi, Bohra tarihinin güvenli erken çekirdeğidir. Modern İsmâilî araştırması bu hattı yaklaşık 460/1067–68’den itibaren izleyebilmektedir. Ancak sonraki Bohra geleneklerinde anlatılan ilk dâilerin bütün adları, mucizeleri ve yerel hükümdarlarla karşılaşmaları aynı ölçüde çağdaş belgelerle desteklenmez. Bu nedenle “dâvetin varlığı” yüksek kesinlikle; ayrıntılı kurucu menkıbeler ise daha düşük kanıt derecesiyle yazılmaktadır.⁶²⁰

74.5. İlk Dâiler: Adlar, Menkıbeler ve Arşiv Sessizliği. Bohra hafızasında Abdullah, Ahmed ve Nûreddin gibi erken dâilere ilişkin zengin anlatılar bulunur; bazıları yerel yogiler, hükümdarlar ve kitlesel dönüşümlerle ilişkilendirilir. Bu hikâyeler cemaatin kendi kökenini nasıl hatırladığını göstermesi bakımından değerlidir. Fakat bunların çoğu olaylardan yüzyıllar sonra kaleme alınmış iç geleneklere dayanır. Tarihçinin görevi menkıbeyi değersiz saymak değil, işlevini doğru belirlemektir: erken dâvetin gerçekliğini destekleyen daha güvenli dış/erken kanıt ile topluluğun kutsal kuruluş hafızası aynı kategoriye konulmaz.

621

74.6. 476/1083 Marzbân b. İshak: Daha Güvenli İsimli Tanıklık. Gujarat dâvetinin isim düzeyinde daha güvenli erken tanıklarından biri Marzbân b. İshak b. Marzbân’dır. Modern Iranica sentezi, onun 476/1083 civarında Gujarat’a gönderilen dâiler arasında bulunduğunu kaydeder. Bu veri, XI. yüzyıl sonlarında Yemen-Fâtımî merkezli dâvetin batı Hindistan’da artık münferit seyyah teması olmaktan çıkıp görevlendirilmiş temsilciler kullandığını gösterir. Fakat tek bir isimden bütün bölgenin örgüt şeması veya dönüşüm yüzdesi çıkarılamaz; erken

⁶¹⁹ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.3 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶²⁰ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.4 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶²¹ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.5 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

dâvetin ölçęęi ve yerel hücrelerin sayısı konusunda kaynaklarımız hâlâ sınırlıdır.

622

74.7. Khambhat/Cambay: Liman, Öğrenci ve Âlim Düğümü. Khambhat, ticaret merkezi olmasının yanında daha sonraki yüzyıllarda Tayyibî ilim ağının da önemli üretim alanlarından biri oldu. Buradan Yemen'e giden öğrenciler ve Yemen'de eğitim görüp geri dönen âlimler, deniz yolunu gerçek bir "dâvet koridoru"na çevirdi. Hasan b. Nûh el-Bharûcî gibi Hintli Tayyibî âlimlerin ortaya çıkışı, Gujarat cemaatinin yalnız alıcı değil, metin üreten ve klasik İsmâilî mirası yeniden dolaşıma sokan bir merkez haline geldiğini gösterir. Böylece liman ekonomisi ile yüksek dinî eğitim birbirinden bağımsız değil, aynı uzun mesafe ağında buluşmuştur.⁶²³

74.8. Patan–Siddhpur–Bharuch Hattı: Tek Merkezli Olmayan Başlangıç. Erken ve orta dönem Bohra tarihi tek bir "ilk şehir"e indirgenemez. Patan, Siddhpur, Bharuch ve Khambhat farklı dönemlerde dâvet, ticaret, âlim yetiştirme ve hane ağları bakımından önem kazandı. Daha sonra Ahmedabad'ın yükselişi bu çok merkezli yapıyı yeniden düzenledi. Bu nedenle modern cemaat merkezlerini geriye doğru XI. yüzyıla taşımak yerine, şehirlerin tarihsel ağırlığının dönemlere göre değiştiği kabul edilmelidir. Yerel temsilciler, tüccar haneleri ve öğrenci ağları sayesinde dinî otorite fizikî merkezin değişmesine rağmen devam edebilmiştir.⁶²⁴

74.9. Dönüşümün Sosyal Tabanı: Tüccar ve Zanaatkâr Haneler. Bohra topluluğunun erken sosyal tabanının önemli kısmı yerel Hindu ticaret ve zanaat çevrelerinden İsmâilîliğe geçen hanelerden oluşmuş görünmektedir. Fakat bunu tek bir kastın topluca ve aynı tarihte din değiştirmesi biçiminde anlatmak kanıtı aşar. Dönüşüm çoğu kez hane, akrabalık, meslek ve şehir çevresi içinde kuşaklar boyunca ilerleyen bir süreçti. Yeni dinî aidiyet eski ekonomik yetenekleri ortadan kaldırmadı; aksine tüccarlık ve zanaat becerileri cemaatin uzak Yemen merkeziyle

⁶²² Farhad Daftary, "GUJARAT," *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, "Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen." Bölüm 74.6 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶²³ Farhad Daftary, "GUJARAT," *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, "Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen." Bölüm 74.7 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶²⁴ Farhad Daftary, "GUJARAT," *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, "Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen." Bölüm 74.8 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

mali ve lojistik bağ kurmasını kolaylaştırdı. Sosyal devamlılık ile dinî dönüşüm birlikte okunmalıdır. ⁶²⁵

74.10. Ticaret ve Dâvet: Neden Ekonomik Determinizm Yetmez? Ticaret ağları dinî fikirlerin yayılması için taşıyıcıydı; fakat ticaret bağlantısı tek başına Tayyibîliğe dönüşümü açıklamaz. Aynı limanlarda Sünnî, Hindu, Jain ve başka topluluklar da ticaret yapıyordu. Tayyibî dâvetin kalıcılığını belirleyen fark, uzun süreli öğretim, yerel temsilcilik, imamet-dâî otoritesi, hane içi aktarım ve Yemen’le sürdürülen eğitim bağlarıydı. Bu nedenle “Bohra = tüccar olduğu için İsmâîlî” veya “İsmâîlî olduğu için tüccar” türü döngüsel açıklamalardan kaçınılır. Ekonomi, cemaatleşmenin koşullarından biridir; tek nedeni değildir. ⁶²⁶

74.11. 1094 Sonrasında Müsta’lî Sadakati. el-Müstansır’ın 1094’teki ölümünden sonra İsmâîlî dâvet Nizârî ve Müsta’lî hatlara ayrılırken Gujarat’taki ağların ana gövdesi Yemen ve Kahire üzerinden Müsta’lî çizgide kaldı. Bu tercih, batı Hindistan dâvetinin Yemen-Süleyhî otorite zinciriyle ne kadar yakından bağlantılı olduğunu gösterir. Ancak 1094’ü Gujarat’ta bir gecede bütün yerel mensupların isim ve teşkilat değiştirdiği tarih olarak görmek yanlış olur. Merkezî imamet krizi, uzak bölgelerde haberin ulaşması, yerel dâîlerin tavrı ve mevcut bağlılık ağları üzerinden zamana yayılan kurumsal bir yeniden hizalanma yarattı.

⁶²⁷

74.12. 1130 Sonrasında Gujarat’ın Tayyibî Hatta Yerleşmesi. el-Âmir’in 1130’da öldürülmesi ve Hâfîzî-Tayyibî ayrışmasının ardından Gujarat cemaatleri Yemen’de Hürre Melike Ervâ’nın desteklediği Tayyibî çizgiyle bağlandı. Dâî-i mutlak makamının oluşması, uzak Hindistan cemaati için özellikle işlevseldi: gizli imama doğrudan erişim yerine Yemen’deki görünür dâî-i mutlak ve onun temsilcileri aracılığıyla otorite, eğitim ve mali iletişim sürdürülebiliyordu. Bu

⁶²⁵ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.9 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶²⁶ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.10 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶²⁷ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.11 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

model Gujarat'ın yerel toplumsal yapısını ortadan kaldırmadı; tam tersine yerel cemaatin transbölgesel bir üst otoriteye bağlanmasına imkân verdi.⁶²⁸

Tarih / dönem	Eşik	Cemaat anlamı	Kaynak-eleştiri notu
460/1067–68	Yemen'den Gujarat'a davet	Batı Hindistan'da örgütlü misyon başlangıcı	Ayrıntılı kurucu menkıbeler daha geç
476/1083	Marzbân b. İshak görevlendirmesi	İsimli erken dâî tanıklığı	Ölçek/nüfus bilinmiyor
1094	Müsta'li çizgide kalış	Yemen-Kahire otorite zinciri sürer	Yerel geçiş bir günde olmaz
1130–32	Tayyibî bağlılık	Gizli imam + Yemen dâî-i mutlak modeli	Hâfızî-Tayyibî ayrımı
793/1391 sonrası	Gujarat Sultanlığı	Takiyye ve devlet baskısı dönemleri	Kesintisiz zulüm genellemesi yok
946/1539	Yusuf b. Süleyman dâî	İlk Hintli dâî-i mutlak	Merkez hâlâ Yemen
1567	Dâvet merkezi Gujarat'a	İdari/arşiv ağı Hindistan'a geçer	Yemen cemaati bitmez
1589–91	Dâvûdî–Süleymânî ayrışma	İki kalıcı dâî silsilesi	Halefîyet/nass ihtilafı
c. 1621–24	Alevî ayrışması	Üçüncü kalıcı Tayyibî Bohra hattı	İç kronolojiler farklılaşabilir
1785	Merkez Surat'a	Ticaret+sömürge hukuk ortamına uyum	Salt İngiliz himayesiyle açıklanmaz
1814	Saifî Dars	Yüksek eğitimin kurumsallaşması	Modern biçimi zamanla gelişir
1962	Yüksek Mahkeme dışlama kararı	Mezhep özerkliği anayasa konusu	Bütün yetkiler için sınırsızlık değil
2024	Bombay HC halefîyet kararı	53. dâî ihtilafında sivil ispat hükmü	Teolojik doğruluk kararı değildir
2026	Dokuz hâkimli anayasa görüşmeleri	Bireysel hak–mezhep özerkliği yeniden tartışılır	Nihai esas hükmü teyit edilmedi

74.13. Uzak Cemaatin Yönetimi: Yerel Temsilcilik ve Yemen Otoritesi.

Gujarat'taki Tayyibîler, Yemen'deki dâî-i mutlakın doğrudan her günlük meseleye müdahale ettiği merkezî bürokrasiyle yönetilmiyordu. Yerel âlimler, temsilciler, hane önderleri ve daha sonra daha belirgin hale gelen görevliler cemaatin evlilik, ibadet, eğitim, bağış ve uyumsuzluk düzenini taşıyordu. Terminoloji dönemlere göre değiştiği için sonraki Bohra yönetim rütbelerini XII. yüzyıla aynen geri projekte etmek sakıncalıdır. Kurumsal öz ise açıktır: uzak merkez ile yerel cemaat arasında yetkilendirilmiş ara aktörler bulunmadan bu kadar uzun mesafeli bağlılık sürdürülemezdi.⁶²⁹

74.14. Dil Rejimi: Arapça Yüksek Bilgi, Gujarati Cemaat Dili. Tayyibî dinî

külliyatın yüksek dili büyük ölçüde Arapça kaldı; hukuk, hakâik ve dâvet

⁶²⁸ Farhad Daftary, "GUJARAT," *Encyclopaedia Iranica; Institute of Ismaili Studies*, "Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen." Bölüm 74.12 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶²⁹ François de Blois, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (London: I.B. Tauris / IIS, 2011); Abbas Hamdani, *Studies on Tayyibi da'wa in Yemen and India*. Bölüm 74.13 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

metinleri Yemen’den gelen Fâtımî mirasla bu dilde taşındı. Buna karşılık günlük öğretim, ticaret ve aile hayatı Gujarat dilleri içinde yürüyordu. Zamanla Arapça, Farsça ve Urduca unsurları yoğun biçimde içeren Gujarati temelli Lisan al-Da‘wa gelişti. Modern biçimi iyi belgelenmiştir; ancak bugünkü standartlaşmış dil rejimini ortaçağ Gujarat’ına aynen taşımak yanlış olur. Eserde dil değişimi uzun süreli, katmanlı bir cemaatleşme süreci olarak değerlendirilir.⁶³⁰

74.15. Hane, Evlilik ve Meslek: Cemaatin Gündelik Kurumları. Bohra cemaatinin sürekliliği yalnız dâî ve âlimlerden oluşmadı. Haneler, akrabalık bağları, evlilik çevreleri, ortak iş ilişkileri ve mahalle dayanışması dinî kimliği kuşaktan kuşağa taşıdı. Zamanla cemaat içi evlilik tercihlerinin güçlenmesi, ekonomik güven ve dinî süreklilik açısından işlev gördü; fakat bütün dönemler için mutlak endogami varsaymak doğru değildir. Tüccar ve zanaatkâr ağların yerel şehir toplumuna sürekli temas halinde bulunması, Bohra kimliğinin hem sınırlarını koruyan hem de dış toplumla yoğun alışveriş yapan çift yönlü bir yapı geliştirmesine yol açtı.⁶³¹

74.16. Mali Bağ: Yemen’e Uzanan Ödentiler ve Cemaat Kaynakları. Uzak Gujarat cemaatinin Yemen’deki dâî-i mutlaka ilişkisi yalnız sembolik değildi; öğrencilerin seyahati, yazma dolaşımı, temsilciler ve dinî ödentiler maddî bir ağ gerektiriyordu. Kaynaklar bağış ve dinî mali yükümlülüklerin varlığını destekler, fakat sonraki Dâvûdî Bohra mali sistemindeki ayrıntılı kalemleri XII-XIV. yüzyıla geriye taşımak doğru değildir. Bu nedenle erken dönem için “mali bağlılık ve kaynak transferi” güvenli; oranlar, bütçe düzeni ve modern idarî terminoloji ise kanıtlanmadıkça kullanılmaz. Mali akış, merkez-çevre otoritesinin somutlaştırıcı araçlarından biriydi.⁶³²

74.17. Gujaratlî Öğrencilerin Yemen’e Gitmesi: İnsan Sermayesi Ağı. Bohra cemaatinin kurumsal olgunlaşmasında en belirleyici mekanizmalardan

⁶³⁰ Michael O’Sullivan, “The Bohra Arabic Tradition and Lisan al-Da‘wa,” *International Journal of Middle East Studies* 55 (2023); Farhad Daftary, “ISMA‘ILISM xiv. MODERN ISMAILI COMMUNITIES,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 74.14 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶³¹ François de Blois, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (London: I.B. Tauris / IIS, 2011); Abbas Hamdani, *studies on Tayyibi da‘wa in Yemen and India*. Bölüm 74.15 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶³² François de Blois, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (London: I.B. Tauris / IIS, 2011); Abbas Hamdani, *studies on Tayyibi da‘wa in Yemen and India*. Bölüm 74.16 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

biri, yetenekli Gujaratlı öğrencilerin Yemen'e gönderilerek ileri dâvet eğitimi almasıydı. Bu öğrenciler yalnız metin öğrenmiyor; dâî-i mutlakın otorite çevresini, yazma geleneğini ve öğretim usulünü de doğrudan tecrübe ediyordu. Hindistan'a döndüklerinde yerel cemaatte tercüman, âlim ve lider haline geldiler. Böylece eğitim, uzak bağlılığı tek yönlü emir-komuta olmaktan çıkarp iki yönlü kadro dolaşımına dönüştürdü. XV-XVI. yüzyılda Hindistan kökenli dâîlerin ortaya çıkması bu uzun birikimin sonucudur.⁶³³

74.18. Hasan b. Nûh el-Bharûcî: Hindistan'dan Yemen'e, Yemen'den Metne. Hasan b. Nûh el-Bharûcî, Gujarat-Yemen ilmî dolaşımının en önemli örneklerinden biridir. Khambhat/Bharuch çevresinden Yemen'e giderek yüksek Tayyibî eğitim aldı; klasik İsmâîlî kaynaklardan yararlanan Kitâbü'l-Ezhâr gibi eserler üretti ve sonraki Gujarat kadrolarının yetişmesine katkıda bulundu. Onun çalışmaları, Hindistan'daki Bohra cemaatinin yalnız ticaret ağı olmadığını açıkça gösterir: burada Arapça yazabilen, kayıp erken metinleri aktaran ve dâvet düşüncesini yeniden sistemleştiren bir âlim sınıfı gelişmiştir. Kaynak koruma ile lider yetiştirme aynı kurumlaşma zincirinin parçalarıdır.⁶³⁴

74.19. Yazma ve Hızâne: Otoritenin Taşınabilir Arşivi. Fâtımî ve Yemen Tayyibî yazmaları, yalnız dinî bilgi deposu değil otoritenin sürekliliğini sağlayan taşınabilir kurumsal hafızaydı. Olly Akkerman'ın "Neo-Fatimid" yazma hazinesi kavramı, Yemen'de üretilen ve korunan kitapların Hint Okyanusu üzerinden Gujarat'a taşınarak yaşayan Bohra hızânelerinde yeni bir hayat kazandığını gösterir. Bu yüzden merkez taşınması yalnız dâînin ikametgâh değiştirmesi değildir; kitap, belge, silsile hafızası ve öğretim sermayesinin de taşınmasıdır. Fizikî arşiv, gizli imamet döneminde görünür dâvet otoritesinin meşruiyet altyapılarından biri olmuştur.⁶³⁵

⁶³³ François de Blois, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (London: I.B. Tauris / IIS, 2011); Abbas Hamdani, *studies on Tayyibi da'wa in Yemen and India*. Bölüm 74.17 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶³⁴ Ismail K. Poonawala, "ISMA'ILISM xiii. ISMA'ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC," *Encyclopaedia Iranica*; Olly Akkerman, *A Neo-Fatimid Treasury of Books: Arabic Manuscripts among the Alawi Bobras of South Asia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022). Bölüm 74.18 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶³⁵ Ismail K. Poonawala, "ISMA'ILISM xiii. ISMA'ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC," *Encyclopaedia Iranica*; Olly Akkerman, *A Neo-Fatimid Treasury of Books: Arabic Manuscripts among the Alawi Bobras of South Asia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022). Bölüm 74.19 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

74.20. Delhi ve Gujarat Sultanlıkları: Değişen Devlet Çerçevesi. XIII-XIV. yüzyıllarda kuzey Hindistan siyasi egemenliğinin Gujarat’a doğru genişlemesi ve 793/1391’den itibaren bağımsız Gujarat Sultanlığı’nın ortaya çıkması, Bohra cemaatinin devletle ilişkilerini değiştirdi. Müslüman bir hükümdarın varlığı Bohra için otomatik himaye anlamına gelmedi; Sünnî hukukî ve siyasi çevrelerde İsmâîlîlik kuşkuyla karşılanabiliyordu. Buna rağmen “1391’den sonra kesintisiz devlet zulmü” anlatısı da fazla düzgündür. Yerel yönetici, şehir, dönem ve dâvetin görünürlük düzeyine göre D2 toleranstan D5 baskıya kadar değişen ilişkiler görülmüştür.⁶³⁶

74.21. Takıyye: Gujarat’ta K3 Güvenlik Rejiminin Güçlenmesi. Gujarat Sultanlığı döneminde baskının arttığı safhalar, Tayyibî cemaatte takıyyeyi yalnız teolojik izin değil fiilî güvenlik stratejisi haline getirdi. Dışarıdan Sünnî pratiklere uyum, gerçek cemaat bağının yerel ağlar ve iç öğretim üzerinden korunması mümkündü. Fakat K3 takıyye, bütün Bohra tarihini “gizli tarikat” diye tanımlamaz. Açık ticaret yapan, şehir hayatına katılan ve zaman zaman devletle ilişkiler kuran bir topluluğun dinî kimlik bakımından seçici görünürlük kullanması söz konusudur. K2 iç bilgi ile K3 güvenlik gizliliği yine ayrı tutulmalıdır.⁶³⁷

74.22. Câfer-i Patan ve Sünnî Bohra Ayrışması. XV. yüzyılda Patanlı Câfer’le ilişkilendirilen hareket, Bohra tarihinin önemli fakat kaynak açısından dikkat gerektiren ayrışmalarından biridir. Daha sonraki anlatılar Câfer’in Sünnîliğe geçişini ve çok sayıda Bohra ailesini beraberinde götürdüğünü bildirir. Ayrışmanın tarihsel etkisi güçlüdür; ancak “cemaatin yüzde sekseni bir anda Sünnî oldu” gibi kesin oranlar sağlam çağdaş nüfus verisine dayanmaz. Bu olay, Bohra adının daha sonra hem Tayyibî hem Sünnî topluluklar için kullanılabilmesini de açıklar. Dinî ayrışma, aynı ticaret ve akrabalık dünyasını tamamen ortadan kaldırmamıştır.⁶³⁸

⁶³⁶ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.20 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶³⁷ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.21 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶³⁸ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.22 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

74.23. Mahmud Begada Dönemi: Baskı, Dönüşüm ve Sayı Problemi.

Mahmud Begada devri Bohra hafızasında baskı, zorlayıcı Sünnileştirme ve takıyye ile ilişkilendirilir. Bazı sonraki cemaat tarihleri çok yüksek dönüşüm oranları verir; fakat bunları çağdaş istatistik olarak kullanmak mümkün değildir. Güvenli olan, Sünnî devlet ve ulema baskısının bazı dönemlerde gerçek olması ve bunun cemaatin açık örgütlenmesini sınırlandırmasıdır. Tarihçi, mağduriyet hafızasını bütünüyle reddetmeden sayıların ve dramatik ayrıntıların kaynak tarihini sınamak zorundadır. Devlet baskısı aynı zamanda yerel Bohra kimliğinin sınırlarını sertleştiren bir cemaatleşme etkisi de üretmiştir.⁶³⁹

74.24. Ahmedabad'ın 1411 Sonrası Yükselişi. Ahmedabad'ın Gujarat Sultanlığı'nın başkenti olarak kurulması, bölgesel ticaret ve zanaat merkezlerini yeniden düzenledi. Bohra haneleri de bu yeni şehir düzeni içinde giderek daha görünür hale geldi. Ahmedabad, XVI. yüzyılda dâvet merkezinin Hindistan'a taşınacağı kurumsal zeminin başlıca şehirlerinden biri oldu. Bu yükseliş, eski Patan, Siddhpur veya Khambhat ağlarının bir anda yok olması anlamına gelmez; aksine eski hane ve ticaret ağları yeni başkente bağlandı. Cemaatin şehirleşmesi, yerel temsilcilik ve eğitim kurumlarının daha merkezî biçim almasını kolaylaştırdı.⁶⁴⁰

74.25. Yerel Kimlik ve Transbölgesel Otorite Arasındaki Denge. Gujarat Bohra topluluğu yüzlerce yıl boyunca iki farklı aidiyet katmanını birlikte taşıdı: gündelik hayatında Gujarati şehirli ve ticaret topluluğu, dinî otoritesinde Yemen'deki dâî-i mutlakın bağlısıydı. Bu ikilik “yerel mi yabancı mı?” sorusunu anlamsızlaştırır. Cemaat ne yalnız Yemen'in kolonisi ne de merkezden kopmuş bağımsız yerel mezhepti. Dinî nass, yazma ve eğitim zinciri transbölgesel; dil, meslek, aile ve şehir sosyolojisi yereldi. Bohra modelinin dayanıklılığı tam da bu iki katmanı çatışmadan birlikte taşıyabilmesinden doğdu.⁶⁴¹

⁶³⁹ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.23 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁴⁰ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.24 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁴¹ Farhad Daftary, “GUJARAT,” *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, “Sayyida Hurra: The Ismaili Sulaybid Queen of Yemen.” Bölüm 74.25 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

74.26. Yusuf b. Süleyman: Gujaratlı Öğrenciden Dâi-i Mutlaklığa.

Siddhpur kökenli Yusuf b. Süleyman, Gujarat-Yemen eğitim koridorunun kurumsal sonucunu kişiliğinde toplar. Yemen’de ileri eğitim gördü ve 946/1539’da yirmi dördüncü dâi-i mutlak seçildi; böylece makamı üstlenen ilk Hindistan kökenli Tayyibî oldu. Bu olay, cemaatin demografik ve eğitim ağırlığının Hindistan’a kaydığını gösterir. Fakat sık yapılan bir hata düzeltilmelidir: 1539, dâvet merkezinin Hindistan’a taşındığı tarih değildir. Yusuf liderliğini Yemen’den sürdürdü; idarî ve arşiv merkezinin Gujarat’a gerçek aktarımı daha sonra, 1567’de gerçekleşecektir.⁶⁴²

74.27. 1539 ile 1567 Arasındaki Fark: Liderin Kökeni ≠ Merkezin Yeri.

1539’da ilk Hintli dâinin seçilmesi ile 1567’de dâvet merkezinin Gujarat’a taşınması iki ayrı kurumsal eşiktir. Birincisi kadro üretimindeki coğrafi dönüşümü; ikincisi idarî merkezin, yazma hazinesinin ve halefiyet çevresinin fizikî yer değiştirmesini ifade eder. Bu ayrım yapılmadığında yaklaşık otuz yıllık Yemen merkezli Hintli liderlik dönemi görünmez hale gelir. Merkez aktarımının arkasında Gujarat cemaatinin büyümesi kadar Yemen’deki siyasî istikrarsızlık da etkiliydi. Böylece transbölgesel ağda çevre, zamanla yeni merkeze dönüşmüştür.

643

74.28. 1567 Merkez Aktarımı: Gujarat’ın Dâvet Merkezi Oluşu. 1567’de

dâi-i mutlak makamı ve ona bağlı ana kurumsal-arşiv ağı Hindistan’a geçti. Bu olay, Fâtımî Kahire’den Yemen Haraz’a, oradan Gujarat’a uzanan uzun bir otorite coğrafyası değişiminin yeni safhasıdır. Yusuf’un ardından kısa süre görev yapan Celâl b. Hasan ve sonraki liderler döneminde Hindistan artık dâvetin yalnız mensup kitlesi değil yönetsel merkezidir. Yemen’de Tayyibî cemaat yaşamaya devam etti; dolayısıyla merkez aktarımı Yemen kolunun sona ermesi

⁶⁴² Jonah Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâ’udi Bobras (Musta’li Ismâ’ili Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.26 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁴³ Jonah Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâ’udi Bobras (Musta’li Ismâ’ili Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.27 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

değil, transbölgesel sistemin ağırlık merkezinin değiştirilmesidir. Bu eşik sonraki Dâvûdî-Süleymânî ayrışmanın da zemini-⁶⁴⁴

74.29. Merkezle Birlikte Kitapların Taşınması. Gujarat’a merkez aktarımının en somut sonuçlarından biri yazma ve belge hazinesinin taşınmasıdır. Yemen’de yüzyıllar boyunca korunan Fâtımî-Tayyibî metinler, Hindistan’daki yeni dâvet çevresinin ilmî sermayesine dönüştü. Bu koleksiyonlar sonraki Bohra hıznelerinin çekirdeğini oluşturdu ve modern araştırmacıların erişebildiği çok sayıda klasik İsmâilî eserin günümüze ulaşmasını sağladı. Bu nedenle “merkez” kavramı yalnız dâînin ikamet ettiği ev veya şehir değildir; eğitim, yazma, arşiv, nass belgeleri ve kadro yetiştirme kapasitesinin birlikte yoğunlaştığı kurumsal bir düğümdür.⁶⁴⁵

74.30. 997/1589–91 Halefiyet Krizi: Dâvûdî-Süleymânî Ayrışması. Dâvûd b. Acabşâh’ın ölümünün ardından dâî-i mutlak halefiyeti konusunda Dâvûd Burhâneddin b. Kutubşâh ile Süleyman b. Hasan arasında ciddi bir anlaşmazlık doğdu. Kaynaklarda tarih 1589–1591 çevresinde farklı biçimlerde verilebildiği için tek gün düzeyinde aşırı kesinlik kullanılmadı. Hindistan’daki Tayyibîlerin büyük çoğunluğu Dâvûd’u, Yemen’deki mensupların önemli kısmı Süleyman’ı tanıdı. Böylece aynı gizli imamet öğretisini paylaşan cemaat, görünür temsilcinin nass ile kim olduğuna ilişkin ihtilaf nedeniyle iki kalıcı dâvet zincirine ayrıldı.⁶⁴⁶

74.31. Dâvûdî ve Süleymânî: Doktrinden Çok Otorite Halefiyeti Ayrışması. Dâvûdî-Süleymânî ayrışma ilk anda iki ayrı teoloji sistemi üretmedi. Temel çatışma, dâî-i mutlak makamına kimin geçerli nass ile tayin edildiği sorusuydu. Bu nedenle olay bir “mezhep reformu”ndan çok otorite ve belge krizi olarak incelenmelidir. Zaman içinde iki kolun coğrafi tabanı, liderlik aileleri ve

⁶⁴⁴ Ismail K. Poonawala, “ISMA’ILISM xiii. ISMA’ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; Olly Akkerman, *A Neo-Fatimid Treasury of Books: Arabic Manuscripts among the Alawi Bobras of South Asia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022). Bölüm 74.28 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁴⁵ Ismail K. Poonawala, “ISMA’ILISM xiii. ISMA’ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; Olly Akkerman, *A Neo-Fatimid Treasury of Books: Arabic Manuscripts among the Alawi Bobras of South Asia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022). Bölüm 74.29 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁴⁶ Jonah Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâvûdî Bobras (Musta’lî Ismâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.30 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

kurumsal kültürü farklılaştı: Dâvûdîler Hindistan'da baskın hale gelirken Süleymânîlerin ağırlık merkezi Yemen'de kaldı. Aynı metin ve imamet mirası, farklı temsil zincirleri üzerinden iki ayrı cemaat organizasyonuna dönüştü.⁶⁴⁷

74.32. Ahmed el-Emîncî ve Halefîyet Polemiği: Belgenin Siyaseti.

Dâvûdî-Süleymânî ihtilafında âlimler yalnız doktriner yorumcu değil, halefîyet iddialarının belge ve metin üreticileriydi. Ahmed el-Emîncî gibi Gujaratlı Tayyibî yazarlar Dâvûdî iddiayı savunan polemikler kaleme aldı. Bu eserler bugün olayın ayrıntıları için çok değerlidir; fakat tarafsız noter kayıtları değildir. Aynı durum Süleymânî savunma metinleri için de geçerlidir. Tarihçi, nass belgesinin kendisi, sonraki aktarım, tarafın polemik eseri ve modern cemaat anlatısını birbirinden ayırarak çalışmalıdır. Bohra tarihinin önemli kısmı “arşiv kimin elinde?” sorusuyla doğrudan bağlantılıdır.⁶⁴⁸

74.33. Alevî Bohra Ayrışması: XVII. Yüzyılda Üçüncü Kalıcı Hat. XVII.

yüzyılın ilk çeyreğinde Ahmedabad çevresinde Ali b. İbrâhim'i tanıyan bir grup Dâvûdî ana gövdeden ayrıldı ve daha sonra Alevî Bohra olarak bilinen bağımsız dâî silsilesi oluştu. Tarihlendirmede yaklaşık 1621–1624 aralığı kullanılması daha güvenlidir; farklı iç kronolojiler ayrıntıda değişebilir. Alevî kol daha sonra Vadodara ile güçlü biçimde özdeşleşti. Bu ayrışma, Bohra cemaatlerinin çoğullaşmasının yalnız dış baskıdan değil, kendi içindeki halefîyet ve temsil otoritesi tartışmalarından da doğabildiğini gösterir.⁶⁴⁹

74.34. “Bohra Cemaatleri” Neden Çoğul Kullanılmalıdır? XVII. yüzyıldan

itibaren “Bohra” tek bir idarî cemaat anlamına gelmez. Dâvûdî, Süleymânî ve Alevî Tayyibî kollarının yanında, daha önceki Sünnîleşme süreçlerinden doğan Sünnî Vohra/Bohra grupları da vardır; daha küçük ayrışmalar da zamanla ortaya çıkmıştır. Ortak Gujarat toplumsal kökeni ve ticaret kültürü, farklı imamet veya

⁶⁴⁷ Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, “The Dâvûdî Bobras (Musta’lî Ismâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtîmid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.31 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁴⁸ Ismail K. Poonawala, “ISMA’ILISM xiii. ISMA’ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; Olly Akkerman, *A Neo-Fatimid Treasury of Books: Arabic Manuscripts among the Alawi Bobras of South Asia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022). Bölüm 74.32 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁴⁹ Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, “The Dâvûdî Bobras (Musta’lî Ismâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtîmid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.33 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

dâî otoritelerini ortadan kaldırmaz. Bu nedenle eser, “Bohralar şöyle inanır” gibi bütün kolları tekleştiren cümlelerden kaçınır. Her iddianın hangi Bohra kolu, hangi dönem ve hangi coğrafya için geçerli olduğu belirtilmelidir.⁶⁵⁰

İddia / mesele	Kanıt durumu	Tarihçi hükmü	Risk
İlk dâî Abdullah bütün Gujarat’ı 1067’de dönüştürdü	Zayıf/menkıbevi	Erken dâvet gerçek; ayrıntı geç hafıza	Menkıbeyi nüfus tarihi yapmak
“Bohra” kesin olarak vohorvu’dan gelir	Güçlü ihtimal	Ticaret etimolojisi muhtemel	Filolojik mutlaklık
Bütün Bohralar tek Hindu kastından geldi	Kanıtızsız genelleme	Ticaret/zanaat haneleri ağırlıklı	Tek köken miti
XV. yy’da belirli yüzde Sünnileşti	Düşük	Ayrışma gerçek; oranlar güvenilirmez	Geç sayıyı istatistik saymak
1539’da merkez Hindistan’a taşındı	Yanlış	İlk Hintli dâî; merkez Yemen’de	1567 ile karıştırma
Dâvûdî-Süleymânî farkı başlangıçta ayrı teolojiydi	Yanlış	Esas ilk ihtilaf dâî halefiyeti/nass	Sonraki farkları geriye taşımak
Modern Lisan al-Da’wa XI. yy’da aynı biçimde vardı	Kanıtızsız	Uzun dilsel gelişim	Modern standardı ortaçağa taşımak
Mahkeme kararı nassın ilahî doğruluğunu kanıtlar	Yanlış kategori	Sivil ispat ve mülk/otorite sonucu	Hukuku teoloji yapmak
Dâvûdî kurumları bütün Bohra kollarını temsil eder	Yanlış	Süleymânî/Alevî/Sünnî kollar ayrı	Çoğulluğu silmek

74.35. Babür Dönemi: Yeni Egemenlik, Yeni Pazarlık Alanı. Gujarat’ın 1570’lerde Babür hâkimiyetine girmesi Bohra devlet ilişkilerinde yeni bir çerçeve yarattı. Önceki sultanlık dönemindeki mezhebî baskının bazı biçimleri hafifleyebilse de Babür siyaseti otomatik ve kesintisiz özgürleşme anlamına gelmedi. Dâîler yerel görevliler, şehir elitleri ve imparatorluk bürokrasisiyle ilişki kurmak zorundaydı. Cemaatin ticari yararı devlet için de değerli olabiliyordu. D profili bu nedenle yalnız “zulüm” veya “himaye” değil; vergi, hukuk, aracılık, zaman zaman tutuklama ve pragmatik tolerans arasında değişen bir ilişki olarak kodlanmalıdır.⁶⁵¹

74.36. Ticaret Şehirlerinde Cemaat Kurumu: Mescid, Mezarlık ve Toplanma Mekânı. Bohra şehirleşmesi yalnız ev ve dükkânlardan oluşmadı. Mescidler, mezarlıklar, dâî veya yerel temsilci ikametleri, cemaat toplantı yerleri ve daha sonra ortak yemek ve eğitim kurumları, şehir içinde görünür bir topluluk

⁶⁵⁰ Jonah Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâ’udî Bobras (Musta’lî Ismâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtîmîd Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.34 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁵¹ Jonah Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâ’udî Bobras (Musta’lî Ismâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtîmîd Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.35 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukuki kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

mekânı üretti. Bu fizikî altyapı, ekonomik ilişkiyi dinî aidiyete dönüştüren gündelik buluşma alanlarını sağladı. Ancak bugün görülen standartlaştırılmış jamaat komplekslerini erken modern döneme aynen taşımak yanlış olur. Kurumsal işlevlerin kökü eski olmakla birlikte mimarî ve idarî biçimleri zaman içinde, özellikle XIX-XX. yüzyılda daha yoğun merkezileşmiştir.⁶⁵²

74.37. Surat'ın Yükselişi ve 1785 Merkez Aktarımı. XVIII. yüzyılda Surat, Hint Okyanusu ticaretinin ve İngiliz Doğu Hindistan Şirketi nüfuzunun önemli merkezlerinden biriydi. Dâvûdî dâvet merkezinin 1785'te Surat'a taşınması, cemaatin Gujarat içindeki yeni ekonomik ve siyasî coğrafyaya uyumunu yansıtır. Bu tercih yalnız “İngiliz himayesine sığınma” ile açıklanamaz; Surat'ın ticaret sermayesi, geniş Bohra nüfusu ve ulaşım avantajı da belirleyiciydi. Bununla birlikte sömürge hukuk düzeni, dâî otoritesinin mülk, vakıf ve cemaat temsilciliği üzerinden yeni hukukî biçimlere tercüme edilmesini giderek zorunlu hale getirdi.

653

74.38. 1814 Saifî Dars/Jâmi'a Eşiği: Öğrenimin Kurumsallaşması. XIX. yüzyıl başında Surat'taki Saifî Dars'ın, daha sonra el-Câmi'atü's-Saifiyye olarak gelişecek yüksek dinî eğitim kurumunun 1814'te kurulması, eski usta-öğrenci modelinin yeni bir kurumsal forma dönüşmesidir. Eğitim artık yalnız seçilmiş öğrencilerin bir dâî veya âlimin çevresinde yetişmesi değil, daha düzenli müfredat, mekân ve kadro üretimi anlamına gelmeye başladı. Bu okul, Fâtımî-Tayyibî metin geleneğini modern eğitim teknikleriyle birleştiren daha sonraki Bohra kurumlaşmasının tarihsel çekirdeğidir. “Modern üniversite” etiketi başlangıç yılına geri taşınmadan süreçsel gelişim korunmalıdır.⁶⁵⁴

74.39. Sömürge Hukuku: Dinî Otoritenin Mahkeme Dilinde Yeniden Tanımlanması. İngiliz sömürge hukukunun yaygınlaşmasıyla dâînin dinî

⁶⁵² Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, “The Dâ'udî Bobras (Musta'li Ismâ'îlî Shî'a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.36 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁵³ Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, “The Dâ'udî Bobras (Musta'li Ismâ'îlî Shî'a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.37 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁵⁴ Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, “The Dâ'udî Bobras (Musta'li Ismâ'îlî Shî'a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.38 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

otoritesi, cemaat mülkleri ve vakıflar mahkemelerin önüne taşındı. Mahkeme, nass veya kutsal temsil gibi iç kavramları bütünüyle teolojik anlamlarıyla değil, trustee, property, denomination ve office gibi hukuk kategorileriyle değerlendirdi. Bu durum cemaat otoritesini zayıflatmak kadar onu yeni biçimde merkezileştirebildi: mahkeme kararları kimin meşru yönetici ve mülk temsilcisi olduğunu maddî sonuçlarla ilişkilendirdi. Bu yüzden sömürge hukuku Bohra tarihinin dış çerçevesi değil, modern cemaat kurumunun biçimlenmesinde aktif bir faktördür.⁶⁵⁵

74.40. Surat'tan Bombay'a: Ticaret, Göç ve Yeni Elitler. XIX. yüzyıl ve XX. yüzyıl başlarında Bombay/Mumbai'nin yükselişi, Dâvûdî Bohra ekonomik ve toplumsal coğrafyasını yeniden şekillendirdi. Tüccarlar, sanayiciler ve profesyonel kesimler kente yerleşirken dâî çevresi de Mumbai'de daha görünür hale geldi. Bu göç, Surat'ın dinî-eğitim önemini ortadan kaldırmadı; iki şehir farklı işlevlerle aynı ağ içinde kaldı. Modern ulaşım ve haberleşme, Yemen'den Gujarat'a yüzyıllar süren uzun mesafe otoritesini artık demiryolu, buharlı gemi, matbaa ve daha sonra elektronik iletişim üzerinden çok daha sıkı merkezileştirmeye imkân verdi.⁶⁵⁶

74.41. XX. Yüzyılda Dâvûdî Merkezileşme: Dâî, 'Âmil ve Jamaat. Modern Dâvûdî Bohra organizasyonunda dâî-i mutlak en yüksek otorite olarak kalırken merkezî idare yerel jamaatlara 'âmiller tayin eden daha düzenli bir bürokratik ağ geliştirdi. 'Âmil ibadet, eğitim, cemaat mülkleri, sosyal yardım ve yerel uyuşmazlıkların yönetiminde merkez ile mahalle arasında bağ kurar. Bu yapı ortaçağ Yemen'inin me'zûn-mükâsir düzeninin aynen kopyası değildir; tarihsel görev mirasının modern idarî standartlaşmasıdır. Cemaate ait mülkler, trust/waqf yapıları ve kayıt sistemleri arttıkça dinî otorite günlük sosyal yönetimde daha kurumsal ve belgeli hale gelmiştir.⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, "The Dâ'ûdî Bobras (Musta'îlî Ismâ'îlî Shî'a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtîmîd Tradition," in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.39 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁵⁶ Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, "The Dâ'ûdî Bobras (Musta'îlî Ismâ'îlî Shî'a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtîmîd Tradition," in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.40 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁵⁷ Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, "The Dâ'ûdî Bobras (Musta'îlî Ismâ'îlî Shî'a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtîmîd Tradition," in

74.42. Da‘aimü’l-İslâm ve Modern Normatif Süreklilik. Dâvûdî Bohra hukuk ve ritüel hayatında Kâdî Nu‘mân’ın Da‘aimü’l-İslâm’ı tarihsel temel metinlerden biri olmaya devam eder. Ancak “X. yüzyıldaki Fâtımî hukuk düzeni XXI. yüzyılda değişmeden uygulanıyor” demek doğru değildir. Metin sürekliliği, yaşayan dâî otoritesi, şerhler, fetva/pratik yorum ve modern devlet hukukuyla birlikte işler. Böylece normatif düzen hem güçlü bir tarihsel hafıza hem de çağdaş uyarılama kapasitesi taşır. Cemaat içi hukukî-ritüel otorite ile Hindistan’ın kamu hukuku arasındaki sınır, özellikle evlilik, vakıf, mülk ve üyelik meselelerinde sürekli yeniden müzakere edilmektedir.⁶⁵⁸

74.43. Lisan al-Da‘wa: Modern Cemaatin Çok Katmanlı Dil Kimliği. Modern Dâvûdî Bohra cemaatinin belirgin özelliklerinden biri, Gujarati dilbilgisi üzerinde Arapça, Farsça ve Urduca söz varlığı taşıyan ve Perso-Arap yazısıyla kullanılan Lisan al-Da‘wa’dır. Bu dil, günlük konuşma ile kutsal/ilmî Arapça arasında cemaat içi bir köprü oluşturur. O’Sullivan’ın çalışması bu melez dilin kimlik üretimindeki rolünü gösterir. Bununla birlikte modern standartlaşmış biçimin XI-XV. yüzyılda aynen var olduğunu varsaymıyoruz. Dil rejimi, Gujarat yerelliği ile Fâtımî-Arapça mirasın yüzyıllar boyunca birleşmesinin sonucudur.⁶⁵⁹

74.44. Eğitim ve Modernite: Gelenekle Rekabet Değil, Kurumsal Araç. XX. yüzyılda Dâvûdî liderliği modern okul, üniversite eğitimi, matbaa, muhasebe ve teknoloji kullanımını çoğu zaman dinî geleneğin alternatifi olarak değil, cemaatin kurumsal kapasitesini artıran araçlar olarak benimsedi. Jonah Blank’ın analizi, modern teknik ve eğitim “donanımının” geleneksel Fâtımî-Tayyibî otoriteyi yeniden kurumsallaştırmak için kullanılabildiğini gösterir. Böylece modernleşme otomatik sekülerleşme üretmedi. Cemaate ait okullar ve

Handbook of Islamic Sects and Movements (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.41 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁵⁸ Jonah Blank, *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dā‘ūdī Bobras (Musta‘lī Ismā‘īlī Shī‘a): Using Modernity to Institutionalise a Fātimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.42 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁵⁹ Ismail K. Poonawala, “ISMA‘ILISM xiii. ISMA‘ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC,” *Encyclopaedia Iranica*; Olly Akkerman, *A Neo-Fatimid Treasury of Books: Arabic Manuscripts among the Alawī Bobras of South Asia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022). Bölüm 74.43 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

Jâmi'atü's-Saifiyye, dinî müfredat ile modern bilim/meslek eğitimini farklı oranlarda birleştiren bir insan sermayesi sistemi oluşturdu.⁶⁶⁰

74.45. Hayır, Sağlık ve Ortak Yemek: Sosyal Kurumların Genişlemesi.

Modern Bohra cemaatleşmesi yalnız ibadet ve dâî bağlılığı üzerinden sürmez. Eğitim bursları, sağlık kurumları, konut ve yoksulluk destekleri, ortak yemek sistemleri ve afet yardımları gibi sosyal hizmetler aidiyeti günlük yaşamda somutlaştırır. Bunların tümünü “ortaçağdan aynen kalmış kurumlar” saymak yanlış; önemli kısmı modern kentleşme, vakıf/trust hukuku ve küresel finansmanla büyümüştür. Fakat işlevsel süreklilik açıktır: merkezî otorite, yerel jamaat ve hane arasındaki karşılıklı maddî yükümlülük cemaatin dayanıklılığını güçlendirir. Sosyal yardım aynı zamanda liderlik meşruiyetinin görülebilir yüzlerinden biridir.⁶⁶¹

74.46. Küresel Diaspora: Hindistan Merkezli Ama Hindistan'la Sınırlı Olmayan Cemaat.

XIX. yüzyıldan itibaren Dâvûdî Bohra tüccarları Doğu Afrika, Körfez, Pakistan ve daha sonra Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralya'ya yayıldı. Modern ulaşım ve iletişim sayesinde diaspora, eski Gujarat-Yemen ağından daha hızlı ve merkezî biçimde dâî makamıyla ilişki kurabildi. Yeni jamaatlar, mescidler, cemaat merkezleri ve 'âmiller aracılığıyla yerel hukuk sistemlerine uyarlanırken ortak ritüel ve liderlik zinciri korundu. Bu yapı modern ulus-devlet sınırlarını aşan C8/C9 tipi transnasyonel dinî ağ niteliği taşır; fakat üyeler bulundukları devletlerin vatandaşlık ve ticaret hukukuna tabidir.⁶⁶²

74.47. Süleymânî Bohra: Yemen Ağırlıklı Ayrı Tayyibî Kurum.

Süleymânîler, Dâvûdîlerden daha küçük fakat tarihsel olarak kalıcı bir Tayyibî Bohra koludur. 1589–91 halefiyet ayrışmasının ardından ağırlık merkezleri Yemen'deki Haraz ve Necran çevresinde kaldı; Hindistan'da da daha küçük

⁶⁶⁰ Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, “The Dâ'udî Bobras (Musta'li Ismâ'îlî Shî'a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.44 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁶¹ Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, “The Dâ'udî Bobras (Musta'li Ismâ'îlî Shî'a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.45 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁶² Jonab Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonab Blank, “The Dâ'udî Bobras (Musta'li Ismâ'îlî Shî'a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.46 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

cemaatler yaşamaya devam etti. Dâî-i mutlak silsilesi ayrı biçimde sürdü. Bu nedenle modern “Bohra” denildiğinde yalnız Dâvûdî çoğunluğu görmek tarihsel çoğulluğu siler. Süleymânîlerin devlet ilişkileri Yemen ve daha sonra Suudi Arabistan’ın siyasî çerçevelerinden etkilendiği için Dâvûdîlerin Hindistan merkezli hukuk ve kurum tarihinden ayrı değerlendirilmelidir. ⁶⁶³

74.48. Alevî Bohra: Vadodara Merkezli Küçük Ama Kurumsal Cemaat.

Alevî Bohra kolu sayısal olarak küçük olsa da bağımsız dâî-i mutlak silsilesi, özel yazma mirası ve Vadodara merkezli cemaat yapısıyla ayrı bir kurumsal süreklilik üretmiştir. Bu yapı, cemaat büyüklüğü ile kurumsal yoğunluğun aynı şey olmadığını gösterir. Küçük topluluklar da güçlü hane bağları, dinî eğitim, arşiv ve liderlik ardılığı sayesinde yüzyıllarca yaşayabilir. Alevî örneği ayrıca Dâvûdî kurumlarını “bütün Bohra dünyasının standart biçimi” sayma hatasını önler; benzer Tayyibî teoloji farklı ölçek ve idarî pratiklerle örgütlenebilir. ⁶⁶⁴

74.49. İç Muhalefet ve Reform Hareketleri: Tek Sesli Cemaat

Varsayımının Sınırı. Özellikle XX. yüzyılda Dâvûdî Bohra toplumu içinde dâî otoritesinin mali, sosyal ve idarî kapsamını eleştiren reformcu hareketler gelişti. Bu tartışmaları yalnız “dine karşı modernistler” veya “itaatsiz azınlık” şeklinde okumak açıklayıcı değildir. Uyuşmazlıklar cemaat mülklerinin yönetimi, hesap verebilirlik, üyelik, dışlanma ve bireysel haklar gibi somut meseleler etrafında şekillendi. Buna karşılık merkezî liderlik, bu yetkileri dinî cemaatin bütünlüğü ve imam adına yürütülen dâvet otoritesinin parçası olarak savundu. Böylece modern devlet hukuku, iç meşruiyet tartışmasının sürekli muhatabı oldu. ⁶⁶⁵

74.50. 1962 Yüksek Mahkeme Kararı: Cemaat Özerkliği ve Dışlama

Yetkisi. Hindistan Yüksek Mahkemesi 1962’de Sardar Syedna Taher Saifuddin v. State of Bombay davasında, Bombay Excommunication Act’in Dâvûdî Bohra

⁶⁶³ Jonah Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâvûdî Bobras (Musta’lî Ismâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.47 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁶⁴ Jonah Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâvûdî Bobras (Musta’lî Ismâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.48 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁶⁵ Jonah Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâvûdî Bobras (Musta’lî Ismâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.49 için tarihsel olay, cemaat hafızası, bukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

dinî cemaatinin kendi işlerini yönetme hakkına müdahale ettiğine hükmederek çoğunlukla cemaatin dinî özerkliğini korudu. Karar, dâînin excommunication/dışlama yetkisini anayasal din özgürlüğü bağlamında tartıştı. Bu hüküm “dâînin bütün davranışları devlet denetimi dışındadır” anlamına gelmez; belirli bir yasa ve anayasal denge üzerinedir. Daha sonraki anayasa içtihadı, bireysel temel haklarla mezhep özerkliği arasındaki bu dengeyi yeniden tartışmaya açmıştır.⁶⁶⁶

74.51. 2023–2026 Yeniden Değerlendirme: Dinî Özerklik ve Bireysel Haklar. 2023’te Yüksek Mahkeme, Dâvûdî Bohra cemaatindeki dışlama yetkisine ilişkin anayasal soruları Sabarimala bağlantılı dokuz hâkimli daha geniş heyetin önündeki meselelerle ilişkilendirdi. 2026 Nisan-Mayısındaki dokuz hâkimli oturumlarda hem başvurunun usulî kabul edilebilirliği hem de Articles 25–26 çerçevesinde bireysel din özgürlüğü ile mezhebin kendi işlerini yönetme hakkının dengesi tartışıldı. Bu bölüm hazırlanırken güvenilir kamu kayıtlarında Dâvûdî dışlama meselesini nihai olarak çözen yeni bir esas hükmü teyit edilemedi. Bu nedenle 2026 durumu “hukukî tartışılan mesele” olarak bırakılmıştır.⁶⁶⁷

74.52. 2014 Halefîyet Krizi ve 2024 Bombay Yüksek Mahkemesi Kararı. 52. dâî Muhammed Burhâneddin’in 2014’te ölümünün ardından Mufaddal Saifuddin ile Khuzaima Qutbuddin arasında halefîyet ihtilafı doğdu; Qutbuddin’in ölümünden sonra iddia oğlu Taher Fakhruddin tarafından sürdürüldü. Bombay Yüksek Mahkemesi 23 Nisan 2024 tarihli kapsamlı kararıyla davacının iddiasını reddetti ve Mufaddal Saifuddin’in 53. dâî olarak halefîyet iddiasını hukukî deliller bakımından kabul etti. Bu karar cemaat içinde önemli maddî ve idarî sonuçlara sahiptir; fakat sivil mahkemenin ispat

⁶⁶⁶ *Taber Fakhruddin Sabe v. Mufaddal Burhanuddin Saifuddin*, Bombay High Court, Original Suit No. 337 of 2014, judgment dated 23 April 2024; *Sardar Syedna Taber Saifuddin Sabe v. State of Bombay*, Supreme Court of India, 1962; *Central Board of Dawoodi Bohra Community v. State of Maharashtra*, Supreme Court of India, 10 February 2023, with 2026 nine-judge Sabarimala-reference hearing records. Bölüm 74.50 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁶⁷ *Taber Fakhruddin Sabe v. Mufaddal Burhanuddin Saifuddin*, Bombay High Court, Original Suit No. 337 of 2014, judgment dated 23 April 2024; *Sardar Syedna Taber Saifuddin Sabe v. State of Bombay*, Supreme Court of India, 1962; *Central Board of Dawoodi Bohra Community v. State of Maharashtra*, Supreme Court of India, 10 February 2023, with 2026 nine-judge Sabarimala-reference hearing records. Bölüm 74.51 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

değerlendirmesi “ilahî nassın teolojik doğruluğunu bilimsel olarak kanıtladı” şeklinde kullanılmaz.⁶⁶⁸

74.53. 2026’da Yaşayan Dâvet: Resmî Temsil ve Kaynak Eleştirisi. 2026 itibarıyla Dâvûdî Bohra’nın resmî kurumları Mufaddal Saifuddin’i 53. dâî-i mutlak olarak tanımlar ve küresel faaliyetlerini onun liderliği altında sunar. Bu veri çağdaş kurumsal temsilin tespiti için kullanılabilir; fakat resmî cemaat sitesi tarihsel ihtilaflarda tarafsız kaynak değildir. Modern liderlik araştırılırken resmî açıklamalar, mahkeme kararları, bağımsız akademik çalışmalar ve muhalif/reformcu kaynaklar ayrı kanıt katmanlarıdır. Aynı ilke tarih boyunca sürdürülmektedir: bir cemaatin kendisini nasıl tanımladığı başlı başına tarihsel veridir, fakat bütün tartışmalı olgular için tek doğrulama ölçütü değildir.⁶⁶⁹

74.54. K–P–D Profili: Kapalı Bilgi, Açık Ticaret, Kurumsal Siyaset. Hindistan Bohra tarihinin uzun dönemli K profili tek düzeyli değildir. İleri hakâik öğretimi ve bazı metinler K2 seçiciliği taşıırken baskı dönemlerinde K3 takıyye güçlenmiştir; modern dönemde günlük cemaat örgütlenmesi büyük ölçüde açıktır. P profili genellikle P1–P2’dir: yoğun kurumsal temsil ve hukukî-sosyal örgütlenme vardır, fakat teritoryal devletleşme yoktur. D profili ise Gujarat sultanlarının baskısından Babür toleransına, sömürge mahkemelerinden Hindistan anayasa hukukuna kadar D2–D5 arasında değişir. Bu morfoloji “ezoterik = siyasî yeraltı örgütü” denkliliğini açıkça bozar.⁶⁷⁰

74.55. Bohra Modelinin Tarihsel Özelliği: Arşiv, Liderlik ve Ticaretin Birleşmesi. Bohra cemaatlerinin uzun ömrü tek bir faktörle açıklanamaz. Gizli imamet öğretisi görünür dâî-i mutlak makamıyla; Gujarat’ın ticaret ve hane ağıları Yemen’den taşınan ilmî-arşiv mirasıyla; yerel dil Arapça yüksek kültürle; modern

⁶⁶⁸ *Taber Fakhruddin Sabe v. Mufaddal Burhanuddin Saifuddin, Bombay High Court, Original Suit No. 337 of 2014, judgment dated 23 April 2024; Sardar Syedna Taber Saifuddin Sabe v. State of Bombay, Supreme Court of India, 1962; Central Board of Dawoodi Bobra Community v. State of Maharashtra, Supreme Court of India, 10 February 2023, with 2026 nine-judge Sabarimala-reference hearing records. Bölüm 74.52 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.*

⁶⁶⁹ *Taber Fakhruddin Sabe v. Mufaddal Burhanuddin Saifuddin, Bombay High Court, Original Suit No. 337 of 2014, judgment dated 23 April 2024; Sardar Syedna Taber Saifuddin Sabe v. State of Bombay, Supreme Court of India, 1962; Central Board of Dawoodi Bobra Community v. State of Maharashtra, Supreme Court of India, 10 February 2023, with 2026 nine-judge Sabarimala-reference hearing records. Bölüm 74.53 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.*

⁶⁷⁰ *Jonah Blank, Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâ’udî Bobras (Musta’lî Ismâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtîmîd Tradition,” in Handbook of Islamic Sects and Movements (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.54 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.*

okul ve hukuk kurumları tarihsel dâvet hiyerarşisiyle birleşmiştir. Bu yapı merkez değiştirirken temel otorite zincirini koruyabilmiş, ayrışmalarda ise yeni kurumsal kollar üretmiştir. Dâvûdî, Süleymânî ve Alevî örnekleri, aynı teolojik mirasın farklı coğrafi ve hukukî şartlarda farklı cemaat morfolojileri doğurabileceğini göstermektedir.⁶⁷¹

74.56. Sonuç: Gujarat Dâvetinden Küresel Bohra Cemaatlerine. XI. yüzyılda Yemen’den Gujarat’a ulaşan dâvet, yüzyıllar içinde yerel tüccar-hane ağlarıyla kaynaştı; 1539’da Hindistan kökenli dâî üretti, 1567’de merkez haline geldi, XVI-XVII. yüzyıl ayrışmalarıyla çoğullaştı ve modern hukuk, eğitim ve diaspora kurumlarıyla küresel bir cemaatler ailesine dönüştü. Bu tarih, “ticaret mezhebi”, “kapalı kast” veya “mutlak liderlik” gibi tek etiketlerle açıklanamaz. Bohra modeli; transbölgesel dinî otorite, yerel sosyal sermaye, arşiv sürekliliği ve devlet hukukuyla uzun süreli pazarlığın birleşimidir. Bölüm 75’te farklı bir İsmâîlî kökenden doğan Dürzî cemaatinin oluşumuna geçilecektir.⁶⁷²

Boyut	Bölüm 74 — Hindistan Bohra cemaat modeli
1. Analiz dönemi	XI. yüzyıl Gujarat dâvetinden 2026 küresel Bohra ağlarına.
2. Kurucu otorite	Fâtımî-Süleyhî dâvet; 1130 sonrası Tayyibî gizli imamet.
3. Görünür liderlik	Dâî-i mutlak; 1567 sonrası ana merkez Hindistan.
4. İlk coğrafya	Khambat, Bharuch, Patan, Siddhpur; sonra Ahmedabad ve Surat.
5. Sosyal taban	Yerel ticaret ve zanaat haneleri; zamanla profesyonel ve küresel diaspora.
6. Ekonomi	Hint Okyanusu ticareti; modern dönemde sanayi, hizmet ve profesyonel ağlar.
7. Eğitim	Yemen’e öğrenci akışı → Gujarat âlimleri → 1814 sonrası kurumsal yüksek eğitim.
8. Metin/arşiv	Yemen-Fâtımî yazma hazinelerinin Gujarat’a aktarılması ve hıfzâne kültürü.
9. Dil	Arapça yüksek bilgi dili; Gujarati yerel taban; modern Lisan al-Da’wa.
10. Hane/aile	Akrabalık, evlilik, meslek ve mahalle ağları aidiyetin gündelik taşıyıcısı.
11. Bilgi rejimi	K2 seçici hakâik öğretimi; kamuya açık ibadet ve sosyal kurumlar.
12. Güvenlik	Gujarat sultanlık baskılarında K3 takıyye; modern dönemde daha açık kurumsallık.
13. Ayrışmalar	Sünnî Bohra/Jâferî, Dâvûdî, Süleymânî, Alevî ve daha küçük kollar.
14. Modern idare	Dâî merkezi, ‘âmil ve jamaat ağı; trust/waqf ve kayıt sistemleri.
15. Hukuk	İç normatif gelenek + Hindistan anayasa/mülk/trust hukuku birlikte işler.
16. Siyasallaşma	Çoğunlukla P1–P2; teritoryal devlet iddiası yok.
17. D profili	D2–D5: tolerans, düzenleme, baskı ve mahkeme denetimi dönemsel değişir.
18. Küreselleşme	Doğu Afrika, Körfez, Pakistan, Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralya jamaatları.
19. Kaynak problemi	İç kronikler, menkıbeler, yazmalar, sömürge/modern mahkeme kayıtları ve resmî siteler ayrılır.
20. Tarihçi kuralı	“Bohra” adı her dönem ve kol için aynı doktriner/ıdarî topluluğu ifade etmez.

⁶⁷¹ Jonah Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâ’udî Bobras (Musta’lî İsmâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.55 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁷² Jonah Blank, *Mullabs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bobras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Jonah Blank, “The Dâ’udî Bobras (Musta’lî İsmâ’îlî Shî’a): Using Modernity to Institutionalise a Fâtimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.56 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

BÖLÜM 75 — DÜRZÎ CEMAATİNİN TARİHSEL OLUŞUMU

Fâtımî Kahire'sinden Kapalı Tevhid Cemaatine: el-Hâkim, Hamza b. Ali, ed-Derezi, Hudûd, Resâilü'l-Hikme, Mihne ve 1043 Kapanışı

75.1. Dürzî Cemaatinin Oluşumunu Nasıl Okumalıyız? Dürzîlik, XI. yüzyıl başındaki Fâtımî-İsmâîlî çevre içinde doğmuş olmakla birlikte birkaç on yıl içinde kendine mahsus kutsal metin, kozmoloji, otorite ve cemaat sınırı geliştiren ayrı bir dinî topluluk haline geldi. Bu nedenle onu ne başlangıçtan beri bütünüyle bağımsız bir din ne de bugün hâlâ klasik Fâtımî İsmâîlîliğinin sıradan bir kolu gibi okumak yeterlidir. Bölüm, 1017–1043 arasındaki dâveti bir “kuruluş süreci” olarak; sonraki kapalılık, endogami ve ‘uqqâl–juhhâl yapısını ise bu sürecin kurumsal sonucu olarak ele alır.⁶⁷³

75.2. Fâtımî Kahire'si: Dürzî Dâvetin İçinden Çıktığı Kurumsal Dünya. Hareket, dışarıdan Fâtımî devletine eklenen yabancı bir örgüt değildi. Hamza b. Ali, Muhammed ed-Derezi ve başka kurucu dâîler İsmâîlî dâvet terminolojisini, imamet düşüncesini, ta'vîl yöntemini ve Yeni-Eflâtuncu kozmoloji dilini bilen çevrelerden çıkmışlardı. Bu yüzden Dürzîliğin erken metinleri İsmâîlî kavramlara yoğun biçimde yaslanır. Bununla birlikte aynı kavramları el-Hâkim'in konumu, kıyâma, şeriat ve kozmik hudûd öğretisi konusunda köklü biçimde yeniden yorumlayarak resmî Fâtımî dâvetinden ayrılır.⁶⁷⁴

75.3. el-Hâkim-Biemrillâh: Tarihsel Hükümdar ile Sonraki Dürzî Teolojisini Ayırmak. el-Hâkim'in 386–411/996–1021 arasındaki hükümdarlığı olağanüstü yoğun siyasal, sosyal ve dinî düzenlemeler içerdi. Fakat onun tarihsel kişiliğini daha sonra Dürzî metinlerinde kazandığı teolojik konuyla özdeşleştirmek kaynak hatasıdır. Modern araştırma, Dürzî dâîlerin el-Hâkim'e ilâhî nitelik atfettiklerini açık biçimde kabul ederken, el-Hâkim'in

⁶⁷³ Farhad Daftary, *A History of Shi'î Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “Isma'ilism iii. Isma'ili History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.1 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁷⁴ Farhad Daftary, *A History of Shi'î Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “Isma'ilism iii. Isma'ili History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.2 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

bizzat bu hareketi kurduğunu veya kendi ulûhiyyetini resmen ilan ettiğini gösteren güvenilir bir belge bulunmadığını özellikle vurgular.⁶⁷⁵

75.4. 1017'den Önceki Doktriner Ferment: “Bir Günde Doğan Din” Modeli Neden Yetersiz? Dürzî dâvetin 408/1017'de görünür hale gelmesi, bütün öğretinin o yıl bir anda icat edildiği anlamına gelmez. el-Hâkim döneminde İran ve Orta Asya kökenli bazı dâîler arasında imamet, kıyâma ve teofani üzerine resmî Fâtımî çizgiyi aşan yorumlar dolaşıyordu. Hasan el-Ahram gibi isimler Hamza'dan önce veya onunla eşzamanlı biçimde bu çevreyi beslediler. Dolayısıyla 1017 bir düşüncenin sıfır noktası değil, giderek belirginleşen muhalif dâvetin kendisini ayrı bir çağrı olarak ilan ettiği eşiktir.⁶⁷⁶

75.5. Resmî Fâtımî Dâvet ile Yeni Tevhid Dâvetini Birbirine Karıştırmamak. Kahire'de aynı dönemde iki farklı dâvet mantığı bulunuyordu. Resmî Fâtımî dâveti el-Hâkim'i ilâhî tayinle görevli imam-halife kabul ediyor, fakat insanüstü bir Tanrı tecellisi olarak görmüyordu. Hamza çevresi ise imamet dilini aşan yeni bir tevhid anlayışı geliştiriyordu. Bu yüzden “Fâtımî devleti Dürzîliği resmî mezhep yaptı” hükmü yanlıştır. Başdâî çevresi yeni öğretiyeye karşı çıkmış ve Hâmidüddin el-Kirmânî gibi yüksek düzeyli İsmâîlî düşünürleri teolojik karşı koyuş için devreye sokmuştur.⁶⁷⁷

75.6. Hasan el-Ahram: Hamza'dan Önceki veya Paralel Radikal Dâvet. Kaynaklarda Hasan b. Haydara el-Fergânî el-Ahram, el-Hâkim'in son döneminde ulûhiyyet ve kıyâma fikirlerini işleyen erken radikal dâîlerden biri olarak görünür. Kirmânî'nin 408/1017 tarihli reddiyelerinden birinin el-Ahram'a cevap niteliğinde olması, yeni hareketin Hamza'nın tek şahsî icadı olmadığını gösterir. Bununla birlikte el-Ahram'ın sonraki Dürzî cemaatindeki kalıcı kurucu rolü Hamza kadar güçlü değildir. Tarihçi bu nedenle onu

⁶⁷⁵ Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “Isma'ilism iii. Isma'ili History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.3 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁷⁶ Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “Isma'ilism iii. Isma'ili History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.4 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁷⁷ Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “Isma'ilism iii. Isma'ili History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.5 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

“öncü/parallel radikal çevre” olarak konumlandırır; Dürzîliğin nihai kurucusu olarak değil.⁶⁷⁸

75.7. Hamza b. Ali: Köken, Kahire’ye Geliş ve Kaynakların Sınırı. Hamza b. Ali’nin Horasan kökenli olduğu ve XI. yüzyılın başında Kahire’de bulunduğu genel olarak kabul edilir. Doğum yeri, mesleği ve Kahire’ye kesin geliş tarihi hakkında sonraki rivayetler ayrıntılıdır; ancak bunların tamamı çağdaş kayıtlarla aynı kesinlikte değildir. Tarihsel olarak daha sağlam olan, onun 408/1017’den itibaren yeni dâvetin en üretken yazarı ve sistem kurucusu haline gelmesi, kendi metinlerinde otoritesini kozmik “akıl” mertebesiyle ilişkilendirmesi ve rakip dâîlere karşı merkezî liderlik iddiasında bulunmasıdır.⁶⁷⁹

75.8. 408/1017 Eşiği: Dâvetü’t-Tevhîd’in Görünür Başlangıcı. Dürzî metin geleneği 408/1017’yi yeni tevhid dâvetinin başlangıç yılı kabul eder. Modern kritik çalışmalar Hamza’nın 1017–1020 arasındaki risalelerini hareketin en erken sağlam iç belgeleri sayar. Bu eşik, Kahire’de yeni bir dâvetin açık biçimde örgütlenmesi ve müsteciblerden bağlılık talep edilmesi bakımından anlamlıdır. Buna karşılık bazı eski kaynakların 1 Muharrem 408’de el-Hâkim’in kendi ulûhiyyetini resmen ilan ettiği şeklindeki ayrıntısı bağımsız belgeyle doğrulanmadığından, eserde cemaatin iç kronolojisi ile devlet arşivi kesinliği birbirinden ayrılır.⁶⁸⁰

75.9. Neden Hamza Gerçek Kurucu Figürdür? Hareketin adının Derezî’den gelmesine rağmen doktriner ve kurumsal mimar Hamza b. Ali’dir. O, tevhid öğretisini, beş hudûd sistemini, dâvet hiyerarşisini, yeni etik yükümlülükleri ve el-Hâkim’in teolojik konumunu sistemleştiren başlıca yazardır. Resâilü’l-Hikme’nin ilk ana tabakasının büyük bölümü ona atfedilir. Bu nedenle “Dürzîliğin kurucusu ed-Derezî’dir” hükmü, topluluğun dış adını kurucu

⁶⁷⁸ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ’il al-Ḥikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.6 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁷⁹ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ’il al-Ḥikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.7 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁸⁰ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ’il al-Ḥikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.8 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

otoriteyle karıştırır. Daha doğru formül: ed-Derezî hareketin erken ve görünür dâîilerinden biridir; Hamza ise kalıcı öğretinin kurucu lideridir.⁶⁸¹

75.10. Muhammed ed-Derezî: Adını Verdiği Cemaatin Neden Kurucusu Değildir? Muhammed b. İsmâil Neştekin ed-Derezî, erken hareketin en tartışmalı aktörlerinden biridir. Kaynaklar onun Fars/Orta Asya çevresinden geldiğini, Kahire’de el-Hâkim etrafındaki radikal dâvet içinde yükseldiğini ve güçlü bir taraftar çevresi kazandığını gösterir. Fakat Hamza’nın risaleleri Derezî’yi yetki sınırını aşmak, kendi liderliğini öne çıkarmak ve öğretiyi ölçsüz biçimde teşhir etmekle suçlar. Sonraki Muvahhidûn hafızasında Derezî kurucu değil, sapmış rakiptir. Cemaatin dışarıdan “Dürzî” diye adlandırılması bu iç reddedişi ortadan kaldırmaz.⁶⁸²

75.11. Hamza–Derezî Çatışması: Teoloji, Otorite ve Dâvet Disiplini. İki figür arasındaki gerilim yalnız kişisel rekabet olarak açıklanamaz. Derezî’nin kamusal propaganda biçimi, kullandığı unvanlar ve otorite iddiası Hamza’nın merkezîyetçi dâvet tasarımıyla çatışıyordu. Hamza, onun “Seyfû’l-îmân” ve daha sonra “Seyyidü’l-hâdîn” gibi unvanlarını eleştirerek gerçek rehberlik yetkisinin kendisinde olduğunu savundu. Bununla birlikte rakibe yöneltilen antinomianizm veya ahlâk dışılık suçlamaları polemik metinlerinde sık görülen kalıplardır; tarihçi bu suçlamaları otomatik olgusal biyografi haline getirmez.⁶⁸³

75.12. “Dürzî” Adı: Dış Etiket, İç Öz-Adlandırma ve Tarihçi Dili. Topluluk kendisini tarihsel olarak el-Muvahhidûn, yani “tevhid ehli/unitarianlar” olarak tanımlar; “Dürzî” adı ise ed-Derezî’nin isminden türeyen dış adlandırmadır. Bu durum önemli bir kaynak-eleştirisine uyarısı doğurur: bir grubun kendine verdiği ad ile rakiplerinin veya daha sonraki tarihçilerin ona verdiği ad aynı şeyi anlatmayabilir. Eserde “Dürzî” yerleşik tarihsel ad olarak kullanılacak, fakat kurucu öz-kimliği açıklarken Muvahhidûn

⁶⁸¹ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ’il al-Ḥikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.9 için Dürzî iç normatif metni, Fâtîmî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁸² Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ’il al-Ḥikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.10 için Dürzî iç normatif metni, Fâtîmî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁸³ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ’il al-Ḥikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.11 için Dürzî iç normatif metni, Fâtîmî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

terimi özellikle korunacaktır. Böylece ed-Derezi'nin şahsı ile sonraki cemaat özdeşleştirilmez.⁶⁸⁴

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
405–408/1014–17	Radikal dâî çevreleri / Kirmânî reddiyeleri	Resmî Fâtımî dâvet içinde doktriner gerilim	Hareket tek günde doğmadı
408/1017	Dâvetü't-Tevhîd'in açık safhası	Hamza merkezli yeni dâvet	el-Hâkim'in resmî “ilahiyet ilanı” teyitsiz
1018–19	Derezi krizi / Kahire gerilimi	İç otorite ayrışması ve kamu tepkisi	Derezi'nin ölüm biçimi tartışmalı
411/13 Şubat 1021	el-Hâkim kaybolur	Tarihsel kriz → Dürzi gaybet öğretisi	Suikast ihtimali kesin fail değildir
411/1021 sonrası	Hamza görünürlükten çekilir	Kurucu liderlik sona erer	Ölüm / gaybet rivayetleri ayrılır
411–418/1021–27	el-Zâhir baskısı / mihne	K3 güvenlik kapalılığı artar	Kurban sayıları güvenilmez
418/1027	Muktenâ dâveti yeniden örgütler	Mektup ve yerel dâî ağı	Devlet himayesine dönüş değildir
1027–43	İkinci dâvet dönemi	Bilâdüşşam'da kalıcı cemaat çekirdekleri	Uzak mektup = büyük nüfus değildir
434/1042–43	Dâvet kapısı kapanır	Yeni üye kabulünden kapalı cemaat modeline geçiş	1043 normatif eşik; nadir istisnalar ana kuralı bozmaz
XI. yy sonrası	'uqqâl-juhhâl ve endogami pekişir	K2 iç bilgi + hane sürekliliği	Ayrıntılı geç kurumlar 1017'ye geri taşınmaz

75.13. el-Hâkim Hareketi Destekledi mi? Kaynakların Birbirinden Ayrıldığı Nokta. Bu mesele kesin hüküm verilmesi en riskli dosyalardan biridir. Bazı Sünnî ve daha geç anlatılar el-Hâkim'in Hamza çevresini koruduğunu, hatta dâveti teşvik ettiğini ileri sürer. Buna karşılık modern Iranica sentezi, el-Hâkim'in onların ulûhiyyet iddiasını bizzat teşvik ettiğine dair kanıt bulunmadığını ve resmî Fâtımî dâvetin harekete açıkça karşı çıktığını vurgular. Bu nedenle olası siyasî tolerans, şahsî temas veya geçici koruma ile “doktrini devlet eliyle kurdu” hükmü birbirinden ayrılır.⁶⁸⁵

75.14. “Ulûhiyyet” Meselesi: Basit Enkarnasyon Dili Neden Yetersiz? Dürzi teolojiyi “Tanrı el-Hâkim'in bedenine girdi” şeklindeki kaba enkarnasyon formülüyle özetlemek, metinlerin aşkınlık vurgusunu siler. Modern De Smet ve Firro çalışmalarında daha uygun kavram, ilâhî hakikatin insan algısına uygun bir nâsûtî surette görünmesi/tezahürü veya teofani fikridir. Lâhût doğrudan kavranamaz; el-Hâkim'in insan sureti ilâhî hakikatin son ve belirleyici zuhuruyla

⁶⁸⁴ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ'il al-Hikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.12 için Dürzi iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁸⁵ Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “Isma'îlism iii. Isma'îli History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.13 için Dürzi iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

ilişkilendirilir. Eserde hem Müslüman polemik kaynaklarındaki “ilahlaştırma” dili hem Dürzî iç metinlerindeki daha nüanslı tezahür öğretisi birlikte gösterilir.

686

75.15. Resmî İsmâîlîliğin Cevabı: Bu Ayrışma Devlet İçinden Gelmişti.

Hamza çevresinin yükselişi, Fâtımî dâvetinin iç sınırlarını görünür hale getirdi. Resmî İsmâîlî otorite için el-Hâkim Allah değil, ilâhî tayinle görev yapan imamdır; Muhammed devri ve şariat yürürlüktedir. Bu yüzden yeni tevhid dâveti yalnız Sünnî çoğunlukla değil, Fâtımî İsmâîlî kurumsal merkeziyle de çatıştı. Bu ayrım, Dürzîliğin “Fâtımî devlet mezhebinin doğal evrimi” olmadığını; aynı kurumsal ekosistemin içinden çıkan radikal bir yeniden yorum olduğunu gösterir.⁶⁸⁷

75.16. Hâmidüddin el-Kirmânî’nin Reddiyeleri: Çağdaş Karşı-Kanıt.

el-Kirmânî’nin çağdaş risaleleri kuruluş tarihinin en değerli dış kaynaklarından. O, el-Hâkim’i ilâh kabul eden eğilimleri gulûv ve küfür olarak reddeder, imam ile Tanrı arasında kesin ayrım kurar ve İslâm devrinin sona ermediğini savunur. Kirmânî’nin eserlerinin dâvet merkezinin talebiyle dolaşıma sokulması, resmî Fâtımî kurumların yeni harekete teolojik mesafe koyduğunu güçlü biçimde gösterir. Bununla birlikte Kirmânî de tarafsız gözlemci değil, rakip resmî dâvetin savunucusudur; bu nedenle polemik değerlendirmesi ile verdiği tarihsel olay bilgisi ayrılır.⁶⁸⁸

75.17. Kıyâma ve “İslâm Devri Sona Erdi” Öğretisi.

Yeni hareketin en keskin kopuşlarından biri, el-Hâkim’in zuhuru hakikatin açılması ve eski dinî devrin kapanışıyla ilişkilendirmesidir. Resmî İsmâîlîlik, gelecekteki kıyâmı imamet tarihi içinde düşünürken Hamza çevresi el-Hâkim dönemini çok daha

⁶⁸⁶ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ’il al-Hikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.14 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁸⁷ Farhad Daftary, *A History of Shi’i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “Isma’ilism iii. Isma’ili History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.15 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁸⁸ Farhad Daftary, *A History of Shi’i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “Isma’ilism iii. Isma’ili History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.16 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

radikal bir eskatolojik eşik olarak okudu. Kirmânî tam da bu görüşe karşı şeriatın ve İslâm devrinin devam ettiğini savundu. Dolayısıyla kıyâma yalnız “kıyamet günü geldi” şeklinde fizikî dünyanın sonu değil; dinî çağların ve bağlayıcı dış normların statüsüne dair hermenötik dönüşüm olarak ele alınmalıdır.⁶⁸⁹

75.18. Zâhir–Bâtın İlişkisi ve Şeriatın Statüsü. Dürzî erken metinleri İsmâîlî ta’vîl geleneğini miras alırken dış ibadetlerin statüsünü daha köklü biçimde yeniden yorumladı ve geleneksel İslâmî yükümlülüklerin yerine tevhid merkezli etik ilkeler koydu. Ancak bu, “bütün ahlâk ve normlar kaldırıldı” anlamına gelmez. Tam tersine Hamza’nın risaleleri doğruluk, kardeşi koruma, yanlış inançtan ayrılma ve ilâhî iradeye teslimiyet gibi sıkı yükümlülükler üretir. Bu nedenle antinomianizm suçlaması ile gerçek normatif dönüşüm birbirinden ayrılmalıdır.⁶⁹⁰

75.19. Beş Hudûd: Dâvet Hiyerarşisi ile Kozmolojinin Birleşmesi. Hamza’nın sistemi beş yüce hudûdu hem kozmik ilke hem de tarihsel dâvet şahsiyeti olarak eşleştirir. Akıl, nefis, kelime, sâbık/sağ kanat ve tâlî/sol kanat gibi mertebeler, İsmâîlî-Yeni Eflâtuncu emanasyon dilini yeni bir biçimde cemaat liderliğiyle birleştirir. Bu nedenle erken Dürzî dâvetinde örgüt şeması ile kozmoloji birbirinden bağımsız değildir. Fakat “beş kişi devlet bakanlığı gibi bir kabine oluşturdu” denemez; bunlar aynı anda teolojik sembol, dâvet otoritesi ve metinsel kimlik taşıyan hudûdlardır.⁶⁹¹

75.20. Hamza = Küllî Akıl: Kurucu Liderliğin Kozmik Meşrulaştırılması. Hamza kendisini yalnız başarılı dâî olarak değil, küllî aklın tarihsel zuhuru ve “Hâdî’l-müstecibîn” olarak konumlandırır. Bu iddia cemaat içindeki nihai öğretim yetkisinin kaynağını açıklar: doğru tevhid bilgisine erişim, sıradan bireysel yorumdan değil kozmik düzende yetkilendirilmiş rehberden gelir.

⁶⁸⁹ Farhad Daftary, *A History of Shi’i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allah” and “Ismâ’îlism iii. Isma’îli History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.17 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁹⁰ Kais M. Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99; idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.18 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁹¹ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ’il al-Hikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.19 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

Böylece karizmatik otorite, yalnız kişisel nitelik değil ontolojik bir hiyerarşiyle temellendirilir. Sonraki Muvahhidûn hafızasında Hamza'nın ed-Derezi'den çok daha yüksek statüde kalmasının esas nedeni de budur.⁶⁹²

75.21. İsmâil et-Temîmî = Küllî Nefs: İkinci Hudûd ve Yazılı Gelenek.

İsmâil b. Muhammed et-Temîmî, Hamza'dan sonra ikinci yüce hudûd olarak küllî nefse ilişkilendirilir. Resâilü'l-Hikme'nin ilk iki kitabındaki 36–40 numaralı metinlerin ona atfedilmesi, onun yalnız sembolik bir isim değil gerçek bir yazar ve öğretici olduğunu gösterir. Temîmî'nin varlığı, erken hareketin bütün fikrî üretiminin tek kişinin kaleminden çıkmadığını da hatırlatır. Buna rağmen Hamza'nın merkezi konumu değişmez; Temîmî'nin risaleleri onun kurduğu tevhid ve hudûd çerçevesini genişletir.⁶⁹³

75.22. Kelime, Sâbık ve Tâlî: Üçüncü–Beşinci Hudûdların İşlevi.

Kaynaklar üçüncü mertebeyi Muhammed b. Vehb el-Kureşî ile “kelime”ye; sonraki iki mertebeyi sağ/öncü ve sol/tâlî ilkelerine bağlar. Beşinci hudûd olan Bahâeddin el-Muktenâ, 1021 sonrasındaki tarihsel rolü nedeniyle özellikle görünürdür. Dördüncü hudûdun adı ve biyografik ayrıntıları farklı aktarım katmanlarında daha sorunludur. Eserde kişilerin kozmik mertebelerinin cemaatin kendi kutsal kozmolojisine ait olduğu, modern tarihçinin bu metafizik iddiayı doğrulama veya yanlışlama konusu yapmadığı açık tutulur.⁶⁹⁴

75.23. Hudûdları “Gizli Örgüt Rütbesi” Diye Okumanın Sakıncası.

Hudûd terimi modern istihbarat veya hücre hiyerarşisi değildir. Dürzî kuruluş metinlerinde kozmolojik emanasyon, kutsal tarih ve dâvet otoritesi aynı kavramda birleşir. Aşağı düzey dâî, me'zûn veya müstecîb gibi görevlerin örgütsel anlamı bulunabilir; fakat beş yüce hudûdun öncelikli niteliği kozmik ve teolojik meşruiyettir. Bu nedenle K2 epistemik seçicilik ile K3 güvenlik gizliliği daha

⁶⁹² Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ'il al-Hikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.20 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁹³ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ'il al-Hikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.21 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁹⁴ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ'il al-Hikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.22 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

kuruluş aşamasında ayrılır: gizli bilgi rütbesi ile düşman çevrede saklanma ihtiyacı aynı şey değildir.⁶⁹⁵

75.24. Karşı-Hudûdlar ve Kozmik Mücadele Dili. Hamza'nın bazı metinlerinde yüce hudûdların karşısına rakip veya "zıd" figürler yerleştirilir. Bu, dönemin gerçek siyasî-dinî çatışmalarını kozmik iyilik-kötülük diline taşıyan güçlü bir meşruiyet aracıdır. Fâtımî dâvetinin yöneticileri, rakip dâîler veya halefiyet aktörleri yalnız politik muhalif değil kozmik düzendeki karşı kuvvetler olarak yorumlanabilir. Tarihçi için bu şema, düşmanların gerçekten metafizik varlıklar olduğunu değil, erken cemaatin kurumsal çatışmayı kutsal kozmoloji içinde nasıl anlamlandırdığını gösterir.⁶⁹⁶

75.25. Yedi Esas: İbadet Rejiminden Etik-Cemaat Rejimine. Erken Dürzî öğretinin en kalıcı sonuçlarından biri yedi temel ahlâkî yükümlülüktür: doğru söz, kardeşleri koruma, eski/yanlış ibadet biçimlerini terk, kötülükten ayrılma, ilâhî birliği tanıma, Tanrı'nın fiiline razı olma ve ilâhî buyruğa teslimiyet. Farklı çeviriler terimleri küçük farklılıklarla verir; fakat yapı sabittir. Bu ilkeler, geleneksel ibadet yükümlülüklerinin yerine bütünüyle "kualsızlık" değil, cemaat sadakati ve etik davranışı merkez alan yeni bir normatif düzen getirildiğini gösterir.⁶⁹⁷

75.26. Muvahhidûn Öz-Kimliği: Tevhid Neden Cemaatin Ana Adıdır? Topluluğun kendi dilinde "Muvahhidûn" adı yalnız monoteist olma iddiası değildir; Hamza'nın kurduğu özel tevhid öğretisini kabul edenleri ifade eder. Böylece öz-adlandırma teolojik aidiyet, dâvet bağlılığı ve grup sınırını aynı anda taşır. "Dürzî" dışarıdan verilmiş tarihsel isimken "Muvahhidûn" içeriden kurulan kutsal kimliktir. Bu ayrım daha sonra 'uqqâl-juhhâl farkı ortaya çıksa bile bütün cemaat üyelerinin ortak aidiyet çerçevesini oluşturur.⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ'il al-Hikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.23 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁹⁶ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasâ'il al-Hikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.24 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁹⁷ Kais M. Firro, "The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation," *Arabica* 58/1 (2011): 76–99; idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.25 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁶⁹⁸ Kais M. Firro, "The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation," *Arabica* 58/1 (2011): 76–99; idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.26 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

75.27. Tekammus/Taqammus: Ruhun İnsan Bedenleri Arasında Geçışı.

Dürzî inancında ruhların ölüm anında başka bir insan bedeninde yeniden hayat bulması, sonraki cemaat kimliğinin en ayırt edici unsurlarından biri haline gelir. İç kaynaklar bunu yalnız ahiret spekülasyonu olarak değil, ruhların ahlâkî tekâmülü ve ilâhî adalet düzeniyle bağlantılı görür. Terim çoğu zaman “tenâsüh”ten ayrılarak tekammus/taqammus şeklinde kullanılır; çünkü hayvan veya bitki bedenlerine geçiş temel öğretinin parçası değildir. Tarihsel kuruluş bölümü bu doktrinin kozmolojiyle bağını gösterir, modern hatıra anlatılarını ise ayrı bir antropolojik konu olarak bırakır.⁶⁹⁹

75.28. Hıfzû'l-İhvân: Kapalı Cemaatin Sosyal Etiğinin Çekirdeği.

“Kardeşleri koruma” ilkesi yalnız ahlâkî nasihat değil, baskı ortamında cemaat dayanışmasının kurumsal temelidir. Üye, başka Muvahhidûn mensuplarının güvenliği, itibarı ve dayanıklılığı için sorumluluk taşır. Bu ilke ilerleyen yüzyıllarda güçlü iç dayanışma, hane ağları ve siyasî karşılıklılık üretmeye elverişliydi. Ancak modern sosyolojik sonuçları 1017’de tam biçimiyle mevcut saymak doğru değildir. Kuruluş çağında güvenli biçimde söyleyebildiğimiz, kardeşi korumanın en erken normatif metinlerden itibaren tevhid ahlâkının temel yükümlülüklerinden biri olduğudur.⁷⁰⁰

75.29. Müstecib ve Ahid: Yeni Dâvete Katılım Nasıl Anlaşıyordu? Erken dâvet, mesajı işiten herkesi aynı bilgi düzeyine sokmuyordu. “Müstecib” kavramı çağrıya cevap veren, bağlılık gösteren ve yetkili öğretim zincirine giren kişiyi ifade eder. Kaynaklar bağlılığın ahid/sözleşme diliyle kurulabildiğini gösterir. Bu, cemaatleşmenin yalnız ortak fikir beyanı değil, otoriteye bağlılık ve etik sorumluluk ilişkisi olduğunu ortaya koyar. Bununla birlikte elimizde modern üyelik formu, tam üye listesi veya nüfus sayımı bulunmadığından, erken dâvetin sayısal büyüklüğü konusunda ihtiyat zorunludur.⁷⁰¹

⁶⁹⁹ Kais M. Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99; idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.27 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷⁰⁰ Kais M. Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99; idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.28 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷⁰¹ Kais M. Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99; idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.29 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

75.30. Kahire Dışına Açılma: Dâvetin Coğrafi Yayılımı. Hareket Kahire’de doğmuş olsa da kalıcı toplumsal tabanını Mısır’dan çok Bilâdüşşam’da buldu. Risaleler ve dış kaynaklar Filistin, Güney Suriye, Lübnan dağları ve Cebelü’s-Sümmâk çevresinde dâî faaliyetini gösterir. Bazı metinler daha uzak bölgeler için de çağrılar içerir; ancak mektup gönderilmiş olması o coğrafyada büyük ve kalıcı cemaat bulunduğunu tek başına kanıtlamaz. Bu nedenle “evrensel dâvet iddiası” ile “yerleşik cemaat coğrafyası” birbirinden ayrılır.⁷⁰²

75.31. Vâdî et-Teym: Kalıcı Dürzî Cemaat Coğrafyasının Erken Çekirdeği. Hermon eteklerindeki Vâdî et-Teym, XI. yüzyıl dâvetinin en önemli erken kabul alanlarından biridir. Bölge, Fâtımî merkezinden uzak olmakla birlikte Şam ve Filistin yollarına bağlı, yerel aile ve köy ağlarının güçlü olduğu bir sahaydı. Dâvetin burada kök salması, topluluğun daha sonra “dağ cemaati” haline gelmesini anlamak için önemlidir. Fakat bölgenin bütün halkının 1017’de topluca Dürzî olduğu veya bütün Dürzîlerin tek etnik kökten geldiği şeklindeki eski ırkçı köken teorileri modern tarih yazımında sürdürülemez.⁷⁰³

75.32. Cebelü’s-Sümmâk: Kuzey Suriye’de İkinci Önemli Erken Alan. Cebelü’s-Sümmâk çevresi erken tevhid dâvetinin bir başka önemli merkezidir. Kaynaklar burada 1030’larda hareketli ve zaman zaman çatışmacı bir Dürzî topluluk bulunduğunu, Bizans ve Fâtımî sınır siyasetinin de bu çevreyi etkilediğini gösterir. Ancak bu toplulukları “tek merkezden emir alan askerî koloni” gibi okumak aşırı merkezileştirici olur. Uzak dâîler, yerel köy çevreleri ve bölgesel liderler arasında önemli hareket alanı vardı; Muktenâ’nın mektuplarındaki disiplin uyarıları da bu dağınıklığın kanıtıdır.⁷⁰⁴

75.33. Neden Dağlık Alanlar? Doktrin Değil Güvenlik ve Yerel Özerklik. Dürzîliğin Lübnan, Hermon ve Suriye’nin dağlık çevrelerinde kalıcılışmasını “dağ dini” özüne bağlamak deterministtir. Dağlık coğrafya savunma, merkezi

⁷⁰² Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of Their History, Faith, and Society* (Leiden: Brill, 1993; reissued 2024), especially Fatimid beginnings, da’wa, faith and early history chapters. Bölüm 75.30 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷⁰³ Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of Their History, Faith, and Society* (Leiden: Brill, 1993; reissued 2024), especially Fatimid beginnings, da’wa, faith and early history chapters. Bölüm 75.31 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷⁰⁴ Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of Their History, Faith, and Society* (Leiden: Brill, 1993; reissued 2024), especially Fatimid beginnings, da’wa, faith and early history chapters. Bölüm 75.32 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

devlet denetiminden uzaklık, köy-hane dayanışması ve yerel liderliğin sürdürülmesi açısından avantaj sağladı. Aynı zamanda dâvetin Kahire’de baskı görmesi, Mısır’daki şehirli çekirdeğin zayıflamasına yol açtı. Bu nedenle dağ, teolojik gereklilik değil; devlet baskısı ve yerel toplumsal yapı içinde cemaatin dayanıklılığını artıran tarihsel ortamdır.⁷⁰⁵

75.34. 1018–1019 Krizi: Derezî Çevresi, Kahire Olayları ve Kronoloji Sorunu. Erken kaynaklar Kahire’de yeni dâvetin kamusal görünürlüğünün ciddi toplumsal gerilim ve şiddete yol açtığını gösterir. Derezî’nin aşırı kamusal propagandası, Hamza ile çatışması ve onun kısa süre sonra tarih sahnesinden kaybolması bu krizin parçalarıdır. Ancak “el-Hâkim Derezî’yi kesin olarak şu tarihte idam ettirdi” veya “tek bir ayaklanmada şu kadar kişi öldü” gibi ayrıntılar kaynaklara göre değişir. Eserde güvenli çekirdek korunur: dâvet içi bölünme ve Kahire’de şiddetli tepki gerçek; Derezî’nin kesin ölüm biçimi tartışmalıdır.⁷⁰⁶

İddia / mesele	Kanıt durumu	Tarihçi hükmü	Risk
el-Hâkim 1017’de kendi ilâhlığını resmen ilan etti	Tartışmalı / doğrudan belge yok	Dâiler ulûhiyyet/teofani öğretti; el-Hâkim’in resmî ilanı teyitsiz	Sonraki polemiği devlet belgesi saymak
Dürziliğin kurucusu ed-Derezî’dir	Yanlış genelleme	Ad ondan gelir; doktriner kurucu Hamza’dır	Dış etiketi iç otoriteyle karıştırmak
ed-Derezî kesin olarak el-Hâkim tarafından idam edildi	Belirsiz	Kahire krizi sonrası kaybolur/ölür; biçim tartışmalı	Tek rivayeti kesinleştirmek
Hamza 1021’de kesin öldürüldü	Belirsiz	Görünürlükten kaybolduğu kesin; akıbet tartışmalı	Müslüman kronik veya gaybeti tek doğru saymak
Dürzî teolojisi basit “Tanrı insan bedenine girdi” öğretilisidir	Aşırı basitleştirme	Lâhût-nâsût/tezahür dili daha nüanslı	Hristiyan enkarnasyon kalıbını aynen taşımak
Fâtımî devleti Dürziliği resmî mezhep yaptı	Yanlış	Resmî dâvet Kirmânî ile reddiye üretti	Fâtımî çevre kökenini resmî kabul sanmak
1043’ten sonra hiçbir istisnâ katılmı yaşanmadı	Normatif olarak kapalı; de facto mutlaklık tartışmalı	Yeni üye kabul etmeme temel kuraldır	Sosyolojik kuralı biyolojik mutlaklık yapmak
111 risalenin tamamı 1043’te bugünkü sırayla derlendi	Kanıtlanmamış ayrıntı	Kanon kurucu çağ metinlerini içerir; düzenlenme tarihi katmanlı	Sonraki kanon biçimini kuruluş anına taşımak
‘uqqâl-juhhâl bugünkü şekliyle 1017’de vardı	Kanıt yetersiz	Bilgi seçiciliği erken; kurumsal biçim zamanla olgunlaştı	Geç kurumu geriye projekte etmek
Dürzilik sadece İsmâîlî mezheptir	Eksik	İsmâîlî çevreden doğup XI. yy’da bağımsız dinî cemaat olur	Köken ile sonraki kimliği eşitlemek

⁷⁰⁵ Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of Their History, Faith, and Society* (Leiden: Brill, 1993; reissued 2024), especially Fatimid beginnings, da’wa, faith and early history chapters. Bölüm 75.33 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷⁰⁶ David R. W. Bryer, “The Origins of the Druze Religion,” *Der Islam* 52 (1975) and 53 (1976), parts I–II; M. G. S. Hodgson, “Dürüz,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Bölüm 75.34 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

75.35. 13 Şubat 1021: el-Hâkim'in Kayboluşu. el-Hâkim 27 Şevval 411/13 Şubat 1021 gecesi Mukattam çevresindeki alışılmış gezilerinden birinden dönmedi. Aramalar sonucunda hükümdarın kendisi bulunamadı; olayın gerçek sebebi çözülemedi. Tarihsel araştırma suikast ve saray komplosu ihtimallerini tartışsa da kesin fail belgesi yoktur. Bu kayboluş, Dürzî teolojide çok farklı bir anlam kazandı ve hareketin devletle ilişkisini kökten değiştirdi. Bu nedenle “tarihsel kayboluş” ile “teolojik gaybet” aynı paragrafta eşit kanıt türü olarak yazılmaz.⁷⁰⁷

75.36. Tarihsel Kayıp ile Dürzî Gaybet Öğretisini Ayırmak. Muvahhidün geleneği el-Hâkim'in öldüğünü kabul etmek yerine gaybete çekildiğini ve ilâhî planın uygun anında yeniden zuhur edeceğini öğretir. Bu yorum, 1021 krizini hareketin çöküşü değil iman sınavı haline dönüştürdü. Tarihçi açısından el-Hâkim'in bedenî akıbeti bilinmeyen bir siyasî olaydır; gaybet ise bu olaya verilen güçlü teolojik anlamdır. Cemaat sosyolojisi bakımından gaybet öğretisinin önemi, görünür kurucu merkez kaybolduğunda topluluğun inanç bütünlüğünü koruyacak yeni bir zaman ve umut rejimi üretmesidir.⁷⁰⁸

75.37. Hamza'nın Sonu: Gaybet Geleneği, Kaçış ve Ölüm Rivayetleri. 1021'den sonra Hamza'nın kaleminden güvenle tarihlenen yeni risale bulunmaz. Dürzî iç geleneği onun da gaybete çekildiğini kabul ederken, bazı Müslüman kronikleri Mekke'ye kaçtığını ve öldürüldüğünü aktarır. Modern araştırma bu ikinci anlatının tamamen göz ardı edilemeyeceğini, fakat kesin biçimde kanıtlanmadığını gösterir. Dolayısıyla “Hamza 1021'de kesin olarak öldürüldü” ile “tarihsel olarak fizikî bedenle gaybete girdi” iki uç kesinlik de benimsenmez. Güvenli sonuç, onun 1021'den sonra görünür liderlikten kaybolduğudur.⁷⁰⁹

⁷⁰⁷ Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “İsmâ'ilism iii. İsmâ'îlî History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.35 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâ'îlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷⁰⁸ Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “İsmâ'ilism iii. İsmâ'îlî History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.36 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâ'îlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷⁰⁹ Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “İsmâ'ilism iii. İsmâ'îlî History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.37 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâ'îlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

75.38. el-Zâhir Dönemi: Hareketin Devlet Tarafından Baskılanması. el-Hâkim'in halefi el-Zâhir döneminde Fâtumî yönetimi resmî İsmâîlî çizgiye döndü ve Hamza çevresinin öğretilerini reddetti. Dürzî kaynakları ve dış kronikler Mısır, Suriye ve Filistin'de baskı, takibat ve şiddet dönemini kaydeder. Sayısal katliam rakamları kaynaklarda abartılı olabildiği için tek bir toplam sayı kullanılmaz. Kurumsal sonuç daha önemlidir: Kahire'de açık dâvet sürdürülemez hale geldi; hareketin ağırlık merkezi Bilâdüşşam'a kaydı ve güvenlik gizliliği K3 düzeyinde arttı.⁷¹⁰

75.39. 1021–1027 Sessizlik Dönemi: Yok Oluş Değil Mihne. Dürzî metin geleneğinde 1021 sonrası dönem “mihne”, yani sınanma ve baskı zamanı olarak anlaşılmaktadır. Kaynakların birkaç yıl sessizleşmesi hareketin tamamen ortadan kalktığını kanıtlamaz; tam tersine daha sonra Muktenâ'nın geniş bir ağla yeniden yazılabilmesi, cemaat çekirdeklerinin yaşamaya devam ettiğini gösterir. Bu dönem, K2 iç bilgi seçiciliğine K3 güvenlik kapalılığının eklendiği kritik eşiktir. Dâvet kamusal görünürlükten çekilirken cemaatin dayanıklılığı yerel aile ve bölge ağlarına daha fazla bağımlı hale geldi.⁷¹¹

75.40. Bahâeddin el-Muktenâ: İkinci Kurucu ve Ağ Yöneticisi. Bahâeddin Ali b. Ahmed el-Muktenâ, beşinci yüce hudûd ve 1021 sonrasındaki en önemli görünür liderdir. Onun tarihsel rolü “Hamza'nın öğrencisi” olmaktan daha büyüktür: dağılmış cemaatleri yeniden birbirine bağladı, dâileri denetledi, doktriner sapmaları düzeltmeye çalıştı ve çok geniş bir mektup külliyatı üretti. Resâilü'l-Hikme'nin sonraki büyük bölümünün ona atfedilmesi bu ikinci kurucu rolü açıkça gösterir. Hamza kurucu doktrini sistemleştirmişse, Muktenâ bu doktrini baskı sonrası kalıcı cemaat ağına dönüştüren başlıca aktördür.⁷¹²

değerlendirilmemiştir.

⁷¹⁰ Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Druze origins section; Farhad Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Fatimid dissident movements section; Farhad Daftary, “Hâkem be-Amr-Allâh” and “Isma'îlism iii. Isma'îli History,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 75.38 için Dürzî iç normatif metni, Fâtumî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷¹¹ David R. W. Bryer, “The Origins of the Druze Religion,” *Der Islam* 52 (1975) and 53 (1976), parts I–II; M. G. S. Hodgson, “Dürüz,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Bölüm 75.39 için Dürzî iç normatif metni, Fâtumî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷¹² David R. W. Bryer, “The Origins of the Druze Religion,” *Der Islam* 52 (1975) and 53 (1976), parts I–II; M. G. S. Hodgson, “Dürüz,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Bölüm 75.40 için Dürzî iç normatif metni, Fâtumî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

75.41. 418/1027: Dâvetin Yeniden Canlandırılması. Muktenâ'nın 418/1027 tarihli yazıları, birkaç yıllık sessizlikten sonra tevhid dâvetinin yeniden örgütlendiği ikinci evreyi başlatır. Yeni dönem Kahire'de kitlesel açık propaganda değil, mektuplar, yetkilendirilmiş yerel temsilciler ve güvenlik hassasiyetiyle yürütülen dağınık ağ biçimindedir. Bu nedenle 1027 “devlet himayesinde dönüş” değil, baskı koşullarında yeniden bağlantı kurma eşiğidir. Muktenâ'nın farklı bölgelere gönderdiği talimatlar, merkezî öğretiyi korurken yerel dâîlerin önemli pratik yetki taşıdığını da gösterir.⁷¹³

75.42. Risaleler Birer Teoloji Metni Olduğu Kadar Ağ Yönetim Belgesidir. Muktenâ'nın mektupları yalnız soyut metafizik öğretmez; belirli bölgelere, dâîlere, müstecîblere ve sorunlara hitap eder. Bir temsilcinin yetkisi, bir grubun sapması, dış baskı, sadakat ve cemaat içi disiplin aynı metinlerde tartışılabilir. Bu nedenle Resâilü'l-Hikme, doktrin kitabı kadar bir dâvet arşivi olarak da okunmalıdır. Ancak metinlerin normatif buyruğunu günlük hayattaki tam uygulama diye kabul etmek sakıncalıdır; “lider şöyle emretti” ile “bütün köyler böyle yaptı” aynı veri değildir.⁷¹⁴

75.43. Bilâdüşşam'da Ağ: Filistin, Hermon, Güney Lübnan ve Kuzey Suriye. 1027 sonrası dâvet, bugün Lübnan ve Suriye sınırlarıyla düşünülmemelidir. Ortaçağ Bilâdüşşam'ında Vâdî et-Teym, Hermon çevresi, Filistin, Şam hinterlandı ve Cebelü's-Sümmâk birbirine mektup ve dâî ağlarıyla bağlanan farklı bölgesel merkezlerdi. Bu ağ tek bir dağ başkentinden yönetilen devlet değildi. Cemaatin yerel kökleşmesi, ilerleyen yüzyıllarda farklı emîr aileleri altında siyasî tarih üretmesini mümkün kılan toplumsal tabanı hazırladı; fakat bu sonraki feodal yapı doğrudan 1017'de kurulmuş sayılmaz.⁷¹⁵

75.44. Uzak Dâvet İddiaları: Yemen, Irak ve Hindistan İçin Kanıt Derecesi. Muktenâ'nın risaleleri evrensel çağrı iddiasını yansıtır ve bazı uzak

⁷¹³ David R. W. Bryer, “The Origins of the Druze Religion,” *Der Islam* 52 (1975) and 53 (1976), parts I–II; M. G. S. Hodgson, “Dürüz,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Bölüm 75.41 için Dürzî iç normatif metni, Fâtîmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷¹⁴ David R. W. Bryer, “The Origins of the Druze Religion,” *Der Islam* 52 (1975) and 53 (1976), parts I–II; M. G. S. Hodgson, “Dürüz,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Bölüm 75.42 için Dürzî iç normatif metni, Fâtîmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷¹⁵ Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of Their History, Faith, and Society* (Leiden: Brill, 1993; reissued 2024), especially Fatimid beginnings, da'wa, faith and early history chapters. Bölüm 75.43 için Dürzî iç normatif metni, Fâtîmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

bölgelere yönelik metinler içerir. Bu durum erken Dürzî dâvetin zihinsel coğrafyasının Bilâdüşşam’la sınırlı olmadığını gösterir. Fakat mektubun gönderildiği her yerde kalıcı ve büyük Dürzî cemaat bulunduğunu varsaymak doğru değildir. Kalıcı demografik izlerin en güçlü olduğu alanlar Suriye-Lübnan-Filistin dağ kuşaklarıdır. Yemen, Irak veya Hindistan’a uzanan temaslar dâvet erişimi olarak kaydedilir; tarihsel nüfus haritası olarak değil.⁷¹⁶

75.45. Sukayn ve Yerel Ayrışmalar: Merkezî Öğreti Her Yerde Otomatik Uygulanmadı. Muktenâ’nın bazı risaleleri yerel dâîlerin bağımsız yorumlarını ve merkezle çatışmalarını açığa çıkarır. Filistin-Güney Suriye çevresinde yetkilendirilen Sukayn gibi aktörlerle yaşanan gerilim, erken cemaatin homojen ve tam denetimli olmadığını gösterir. Dâî, uzak bölgede kendi taraftar ağını kurabilir ve merkezî çizgiden sapabilirdi. Bu nedenle “kapalı cemaat = mutlak merkezî itaat” eşitliği tarihsel değildir. Kapalılık dış sınırı güçlendirse bile içeride otorite müzakereleri ve ayrışmalar yaşanmıştır.⁷¹⁷

75.46. 1030’lar: Siyasî Şiddet, Yerel İsyan ve Cemaatin Güvenlikleşmesi. Cebelü’s-Sümmâk ve başka bölgelerde 1030’larda yaşanan çatışmalar, Dürzî varlığının yalnız pasif saklanma biçiminde olmadığını gösterir. Bazı yerel topluluklar silahlı direniş veya açık isyan davranışı sergiledi; Fâtımî ve Bizans sınır kuvvetleri bu hareketlere karşı operasyon yapabildi. Ancak bu olaylardan bütün Dürzî dâvetin sürekli askerî örgüt olduğu sonucu çıkarılmaz. Bölgesel güvenlik tepkileri, dâvetin teolojik merkeziyle aynı düzeyde tek komuta altında olmayabilir. P profili bu nedenle genel olarak düşük, kriz alanlarında dönemsel olarak yükselir.⁷¹⁸

75.47. 434/1042–43: Muktenâ’nın Dâveti Kapatması. Muktenâ’nın son dönem risaleleri 434/1042–43’te yeni müstecib kabul eden dâvetin sona erdiğini gösterir. Modern literatürde 1043, Dürzî cemaatinin “kapının kapanması” eşiği

⁷¹⁶ David R. W. Bryer, “The Origins of the Druze Religion,” *Der Islam* 52 (1975) and 53 (1976), parts I–II; M. G. S. Hodgson, “Dürüz,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Bölüm 75.44 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷¹⁷ David R. W. Bryer, “The Origins of the Druze Religion,” *Der Islam* 52 (1975) and 53 (1976), parts I–II; M. G. S. Hodgson, “Dürüz,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Bölüm 75.45 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷¹⁸ Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of Their History, Faith, and Society* (Leiden: Brill, 1993; reissued 2024), especially Fatimid beginnings, da’wa, faith and early history chapters. Bölüm 75.46 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

olarak yerleşmiştir. Bu kararın ardında eskatolojik beklenti, iç disiplin sorunları, uzun baskı dönemi ve cemaatin korunması birlikte düşünülebilir. Tarihsel olarak en önemli sonucu, hareketin misyoner dinden doğum ve hane sürekliliğine dayalı kapalı bir cemaat modeline geçmesidir. Bu dönüşüm, sonraki bin yıllık Dürzî sosyolojisinin temelini oluşturur.⁷¹⁹

75.48. “Dâvet Kapanı” Ne Demektir? Kapanışın normatif anlamı yeni kişilerin dâvete alınmaması ve kurucu vahiy/dâvet çağının sona ermesidir. Bu, cemaatin öğretim faaliyetini, iç dinî hayatını veya dış toplumla her türlü teması sona erdirmeydi. Daha sonraki tarihte münferit katılım veya kimlik değişimi rivayetleri bulunabilse de bunlar 1043 sonrası ana normu ortadan kaldırmaz. Tarihçi açısından doğru formül şudur: kapalı üyelik, Dürzî öz-kimliğinin temel ve uzun süreli kurumsal kuralı oldu; bunu “bir daha hiçbir istisna yaşanmadı” şeklinde biyolojik mutlaklığa çevirmek gereksizdir.⁷²⁰

75.49. Endogami: Teolojik Kapanışın Sosyal Sonucu. Yeni mensup kabulünün kapanması, uzun vadede evliliği cemaatin yeniden üretim mekanizması haline getirdi. Dürzî kimlik giderek doğumla kazanılan ve cemaat içi evliliklerle korunan etno-dinî bir yapıya dönüştü. Ancak “1043 günü herkes için ayrıntılı evlilik kanunu yayımlandı” demek kanıtı aşar. Endogami, kapalı dâvet normunun hane, miras, köy ve akrabalık pratikleriyle yüzyıllar içinde toplumsallaşan sonucudur. Bu yüzden doktriner kapanış ile demografik kapanış aynı anda değil, birbirini pekiştiren süreçler olarak ele alınır.⁷²¹

75.50. Resâilü’l-Hikme: Kutsal Metin Külliyyatının Oluşumu. Dürzî kutsal metinleri Resâilü’l-Hikme/Kütübü’l-Hikme adıyla bilinir. Kritik araştırma, Hamza’ya atfedilen ilk ana metin tabakası ile İsmâil et-Temîmî’nin risalelerini 1017–1020 dönemine; sonraki büyük metin grubunu ise Muktenâ’nın 1027–1043 faaliyet dönemine yerleştirir. Bu yapı sayesinde hareketin kuruluşunu yalnız

⁷¹⁹ Kais M. Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99; idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.47 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷²⁰ Kais M. Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99; idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.48 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷²¹ Kais M. Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99; idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.49 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

düşman kroniklerden değil kendi sesinden izleyebiliyoruz. Ancak bugün kullanılan kanonun düzenlenme ve altı kitap halinde dolaşım tarihi, tek bir 1043 “ciltleme anı” gibi düşünülmemelidir.⁷²²

75.51. 111 Risale ve Altı Kitap: Kanon Sayısının Tarihçi İçin Anlamı.

Modern Dürzî gelenek ve akademik çalışmalar, kanonu altı kitapta 111 parça olarak tanımlar. De Smet’in kritik çalışması, ilk iki kitaptaki Hamza ve Temîmî metinlerinin tarihlenmesi açısından özellikle değerlidir. Bununla birlikte ilk dört parçanın klasik Dürzî karakterinin daha belirsiz olması ve kanonun daha sonraki düzenlenme süreci, “111 metnin tamamı 1043’te Muktenâ tarafından bugünkü sırayla mühürlendi” gibi fazla kesin bir formülü sakıncalı kılar. Kanon, kurucu çağın yazılı mirasını zamanla sabitleyen cemaat hafızasıdır.⁷²³

75.52. ‘Uqqāl–Juhhāl Ayrımı: Kapalı Cemaat İçinde İkinci Bir Bilgi

Sınırı. Dâvet dışarıya kapandıktan sonra cemaatin tamamı kutsal metinlere aynı düzeyde erişmedi. Zamanla dinî hikmete kabul edilmiş ‘uqqāl ile derin metinsel öğretime girmemiş juhhāl ayrımı Dürzî toplumunun temel kurumsal yapılarından biri oldu. Bu, K2 epistemik seçiciliğin en açık örneklerinden biridir: kişi Dürzî doğabilir fakat otomatik olarak bütün ezoterik bilgiye erişmez. Bununla birlikte bugünkü ayrıntılı inisiyasyon uygulamalarını doğrudan 1017’de aynı biçimde varmış gibi geriye taşımak doğru değildir; yapı tarih içinde olgunlaşmıştır.⁷²⁴

75.53. K2 ile K3’ü Ayırmak: Sır Bilgisi ve Güvenlik Takıyyesi.

Dürzî kapallılığında iki farklı mekanizma birlikte çalışır. K2, hikmet metinlerinin yalnız hazırlıklı ve ahlâkî yeterlilik kazanan ‘uqqāl için açılmasıdır; dış baskı olmasa da var olabilecek epistemik seçiciliktir. K3 ise el-Zâhir dönemi gibi tehdit ortamlarında kimliği veya öğretinin ayrıntılarını dışarıya açıklamama, yani güvenlik temelli takıyye ve saklanmadır. Bu iki yapıyı “her şey gizli çünkü yasadışı

⁷²² Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasā’il al-Ḥikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.50 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷²³ Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasā’il al-Ḥikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007); review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.51 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

⁷²⁴ Kais M. Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99; idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.52 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

örgüt” şeklinde tekleştirmek yanlışır. Biri kutsal bilgi rejimi, diğeri hayatta kalma stratejisidir.⁷²⁵

75.54. Kadınlar ve Dinî Bilgi: Sonraki Kurumdan Kuruluş Çağına Geri Projeksiyon Riski. Sonraki Dürzî toplumunda kadınların ‘uqqâl statüsüne kabul edilebildiği ve dinî toplantılara katılabildiği iyi belgelenmiştir. Bu durum, cemaatin bilgi elitini yalnız erkeklerden oluşan ruhban sınıfı gibi tanımlamayı engeller. Ancak XI. yüzyıl kuruluş metinleri kadınların kurumsal rolünü ayrıntılı biçimde göstermediği için modern veya geç ortaçağ uygulamasını 1017’ye aynen geri taşımıyoruz. Güvenli sonuç, Dürzî bilgi hiyerarşisinin zamanla her iki cinsiyete de açık bir inisiyasyon modeli geliştirmiş olmasıdır.⁷²⁶

75.55. Dürzîlik İsmâîlî Bir Mezhep midir, İsmâîlî Çevreden Doğan Ayrı Bir Dinî Cemaat midir? Tarihsel köken bakımından cevap açıktır: Dürzîlik Fâtımî-İsmâîlî dâvet çevresinden doğmuştur; ta’vîl, imamet, hudûd ve emanasyon dili bunun izlerini taşır. Fakat Hamza ve Muktenâ’nın el-Hâkim teofani öğretisi, dinî çağların sona ermesi, yeni etik yükümlülükler, tekammus ve 1043 sonrası kapalı üyelik modeli hareketi klasik İsmâîlîliğin dışına taşıdı. Bu nedenle en isabetli tarihsel ifade “İsmâîlî çevreden doğan, XI. yüzyılda bağımsızlaşmış ezoterik tevhid cemaati”dir. Sınıflandırma, topluluğun güncel öz-kimliğini dışarıdan zorla belirlemek için kullanılmaz.⁷²⁷

75.56. Sonuç: Açık Dâvetten Kapalı Etno-Dinî Cemaate 1017–1043. Yirmi altı yıllık kuruluş süreci dört dönüşümü üst üste bindirdi: Fâtımî dâî çevresinden bağımsız tevhid öğretilerine geçiş; Hamza’nın kozmik-karizmatik liderliği; el-Hâkim’in kayboluşu ve el-Zâhir baskısıyla güvenlikleşme; Muktenâ’nın ağ yönetimi ve 1043 kapanışı. Sonuç, teritoryal devlet kurmayan fakat güçlü iç bilgi sınırı, hane sürekliliği ve dağlık yerel taban geliştiren bir cemaat modelidir. Morfolojik olarak merkezde K2, baskı döneminde K3; ilk dâvet evresinde P1–P2, yerel krizlerde P3; devletle ilişkide D5–D6 aralığı belirgindir.

⁷²⁵ Kais M. Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99, özellikle kapalılık ve tevhid öğretisi.

⁷²⁶ Hussam S. Timani, “The Druze,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Brill, 2025), özellikle ‘uqqâl-jubbâl ve kadınların dini katılımı.

⁷²⁷ Farhad Daftary, *A History of Shi’i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Dürzî oluşumu bölümü; Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes* (Leuven: Peeters, 2007).

Bölüm 76’da Nusayrî/Arab Alevî yapılarla benzerlik ve farklar ayrı kaynak tabanıyla incelenecektir.⁷²⁸

Boyut	Bölüm 75 — Dürzî cemaatinin kuruluş morfolojisi
1. Analiz dönemi	Başlıca 1014/17–1043; sonraki yapı yalnız kuruluşun kurumsal sonucunu göstermek için.
2. Kurucu çevre	Fâtımî-İsmâîlî dâvet içinden çıkan radikal dâîler.
3. Başlıca kurucu	Hamza b. Ali; doktrin ve hudûd sisteminin merkezî mimarı.
4. Adlandırma	Dış ad “Dürzî”; iç öz-ad “Muvahhidûn”.
5. el-Hâkim	Tarihsel Fâtımî imam-halifesi; Dürzî teolojide son teofanik zuhurla ilişkilendirilir.
6. Resmî Fâtımî ilişki	Kurumsal dâvet yeni öğretiyi reddeder; Kirmânî çağdaş karşı-polemiğin ana tanığıdır.
7. Teoloji	Tevhid, lâhût–nâsût/tezahür, hudûd, kıyâma ve taqammus.
8. Normatif rejim	Yedi esas; geleneksel ibadet rejiminden etik-cemaat rejimine geçiş.
9. Kozmik otorite	Beş yüce hudûd; Hamza = küllî akıl.
10. İlk üyelik	Müstecib/ahid; açık dâvet dönemi 1017–1043.
11. Coğrafya	Kahire çıkışlı; kalıcı taban Vâdî et-Teym, Hermon, Güney Lübnan ve Suriye dağ kuşakları.
12. Devlet baskısı	1021 sonrası el-Zâhir döneminde ağır baskı ve açık dâvetin daralması.
13. İkinci kurucu	Bahâeddin el-Muktenâ; 1027–1043 ağın yeniden örgütleyicisi.
14. Kapanış	434/1042–43; yeni müstecib kabulü sona erer.
15. Sosyal yeniden üretim	Kapalı üyelik → zamanla endogami, hane ve köy sürekliliği.
16. Bilgi rejimi	K2: hikmette seçici erişim; daha sonra ‘uqqâl–juhhlâl ayrımı.
17. Güvenlik rejimi	K3: baskı şartlarında takıyye ve kimlik/doktrin gizleme.
18. P profili	Dâvet döneminde P1–P2; yerel çatışmalarda dönemsel P3; teritoryal devlet iddiası yok.
19. D profili	D5–D6: resmî reddiye, takibat ve yerel çatışma; bazı erken belirsiz tolerans alanları.
20. Tarihçi kuralı	İsmâîlî köken, Dürzîliğin bağımsızlaşmış sonraki dinî kimliğini ortadan kaldırmaz.

⁷²⁸ Farhad Daftary, *A History of Shi’i Islam* (2013), *Dürzî oluşumu bölümü*; Kais M. Firro, “The Druze Faith,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99.

BÖLÜM 76 — NUSAYRÎ/ARAB ALEVÎ CEMAAT YAPILARI

Irak Gâli Çevrelerinden Suriye Kıyı Dağlarına ve Modern Devlete: İbn Nusayr, el-Hasîbî, Sır Bilgisi, Şeyh–Aşîret Ağları, Manda ve Rejim–Cemaat Ayrımı

76.1. Nusayrî/Arab Alevî Tarihini Nasıl Okumalıyız? Bu bölüm bir inanç kataloğu değil, farklı çağlarda değişen bir cemaat yapısının tarihidir. Doktrin, dâvet ağı, sır öğretisi, yerel şeyhlik, aşîret ilişkileri, kıyı coğrafyası ve devletle temas aynı düzlemde eritilmeyecektir. IX–XI. yüzyıl metnlerinin anlattığı seçkin dinî bilgi rejimi, Osmanlı köy toplumunun gündelik düzeni veya XX. yüzyıl Suriye güvenlik devletiyle özdeş değildir. Aynı nedenle Beşşâr Esad rejiminin suçları bütün Arab Alevîlere, modern topluluğun kimliği de erken metnin her ayrıntısına kolektif olarak yüklenemez. Analiz, dönemsel kurum ile sonraki kimlik hafızasını sürekli ayıracaktır.⁷²⁹

76.2. Adlandırma: Nusayrî, Alevî, ‘Alawî ve Arab Alevî. “Nusayrî”, tarihsel dış kaynaklarda Muhammed b. Nusayr’a nispet edilen cemaat adıdır; modern bağlamda küçültücü veya düşmanlaştırıcı biçimde de kullanılabildiği için bağlam belirtilmeden tercih edilmemelidir. “‘Alawî/Alevî” ise Ali’ye mensubiyet dilini öne çıkaran öz-adlandırmadır. Fransız mandası bu adı idarî olarak yaygınlaştırmış, fakat kelimeyi sıfırdan icat etmemiştir: Ortaçağ metnlerinde ve 1892 ile 1909 tarihli Osmanlı dilekçelerinde kullanımlar vardır. Türkiye’de “Arab Alevî” denmesi, Arapça konuşan bu topluluğu Anadolu’daki Türk ve Kürt Alevî geleneklerinden ayırt eder; ortak ad benzerliği kurumsal özdeşlik kanıtı değildir.⁷³⁰

76.3. Kaynak Katmanları: İç Metin, Reddiyye, Kronik ve Sözlü Hafıza. Nusayrî/Arab Alevî tarihi eşit nitelikte olmayan kaynaklardan kurulur. İç risaleler öğretinin normatif dilini, biyografik derlemeler dâî silsilesini, Sünnî ve İmâmî reddiyyeler rakiplerin sınır çizme çabasını, devlet kayıtları vergi ve asayiş

⁷²⁹ Yaron Friedman, *The Nusayrî-‘Alawîs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria* (Leiden: Brill, 2010), 1–10, 207–233; Michael Kerr ve Craig Larkin (baz.), *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 1–12.

⁷³⁰ Necati Alkan, “Fighting for the Nusayrî Soul: State, Protestant Missionaries and the ‘Alawis in the Late Ottoman Empire,” *Die Welt des Islams* 52/1 (2012): 23–50, özellikle 45–47; Stefan Winter, *A History of the ‘Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 254–257.

ilişkisini, XIX. yüzyıl misyoner metinleri ise çoğu kez dönüştürme hedefini yansıtır. Sonraki kutsal biyografideki büyük ordular veya mucizeler kelimesi kelimesine kronik veri sayılamaz; düşman kaynaklarındaki cinsel ve ahlâkî suçlamalar da toplumsal etnografi değildir. En güvenli yöntem, her iddiayı üretildiği polemik ve kurum bağlamına yerleştirip bağımsız kaynaklarla çaprazlamaktır.⁷³¹

76.4. IX. Yüzyıl Gâli Şîî Çevresi: Henüz Donmuş Bir Mezhep Yoktu.

Muhammed b. Nusayr'ın çevresi, On İki İmam Şîiliğinin sınırlarının henüz bütünüyle sabitlenmediği IX. yüzyıl Irak'ında ortaya çıktı. İmamın gizli bilgisi, bâb veya vekil iddiası, teofani, gaybet ve ruhların kaderi hakkında rekabet eden birçok gâli çevre bulunuyordu. Sonraki İmâmî heresiografı bu seçeneklerden bazılarını dışarıda bırakıp normatif silsileyi geriye doğru kurdu. Bu yüzden Nusayrîliği tamamlanmış On İki İmamcı ortodoksluktan bir günde “kopan mezhep” diye anlatmak anakroniktir. Daha doğru formül, ortak imamet evreni içindeki otorite ve gizli bilgi rekabetinin zamanla ayrı bir metin ve cemaat geleneği üretmesidir.⁷³²

76.5. Muhammed b. Nusayr: Tarihsel Şahsiyet ve Eponim Kurucu.

Muhammed b. Nusayr en-Nümeyrî, IX. yüzyılın ikinci yarısında Bağdat-Basra çevresinde etkin olmuş, Ali el-Hâdî ve Hasan el-Askerî'nin yakın çevresiyle ilişkilendirilmiş bir râvi ve otorite iddiacısıdır; ölümü muhtemelen 270/883 dolayındadır, fakat tarihlendirme kesin değildir. Sonraki cemaat hafızası onu imamın sırrına açılan bâb olarak yüceltir. Tarihçi açısından güvenli olan, adının Nümeyrîye/Nusayrîye çizgisinin eponimi ve erken bir çekirdeğin odak kişisi olmasıdır. Bugünkü ayrıntılı kozmoloji, ritüel takvim ve kıyı kurumu ise bütünüyle onun ömrüne geri yansıtılamaz.⁷³³

76.6. İbn Nusayr'a Nispet Edilen İddialar: Polemik ile İç Geleneği Ayırmak. İmâmî ricâl ve fırak kitapları İbn Nusayr'ı nübüvvet, bâblık, imamların ulûhiyeti ve bazı şer'î yasakları meşrulaştırmakla suçlar. Bu kayıtlar

⁷³¹ Meir M. Bar-Asher ve Aryeh Kofsky, *The Nusayrî-'Alawî Religion: An Enquiry into Its Theology and Liturgy* (Leiden: Brill, 2002), 1-14; Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 235-275 ve ekler; Winter, *A History of the 'Alawîs*, 5-10.

⁷³² Heinz Halm, *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Zürich: Artemis, 1982), 283-310; Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 11-27; Heinz Halm, “Golât,” *Encyclopaedia Iranica*, güncel çevrimiçi sürüm.

⁷³³ Yaron Friedman, “Moḥammad b. Noṣayr,” *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm; Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 11-18; Meir M. Bar-Asher, “NOṢAYRIS,” *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm.

erken ayrışmayı belgeleyen vazgeçilmez tanıklıklardır; fakat rakibin mahkûmiyet dilini failin imzalı akidesi gibi kullanmak doğru değildir. Yakın dönemde yayımlanan Nusayrî risaleleri, İbn Nusayr çevresinin imamî sır ve teofanik otorite anlayışını daha karmaşık gösterir. Ayrıca metinlerin eldeki biçimi sonraki aktarım ve kanonlaştırma katmanları taşıyabilir. Bu nedenle “İbn Nusayr şunların tümünü eksiksiz öğretti” cümlesi, metin tarihi ayrıca kanıtlanmadan kurulmayacaktır.⁷³⁴

76.7. Muhammed b. Cündeb: Kurucu ile Kurumsallaştırıcı Arasındaki Kayıp Halka. İç silsile, İbn Nusayr’dan sonra Muhammed b. Cündeb’i cemaatin başında gösterir; buna karşılık dış kayıtlarda şahsiyeti son derece siliktir. Bu asimetri, erken dâvetin kesintisiz ve merkezî bir bürokrasi olarak tasarlanmasını engeller. İbn Nusayr’ın karizmatik otoritesi ile el-Hasîbî’nin geniş metin ve dâî ağı arasında küçük, hareketli ve yarı görünmez halkalar bulunmuş olmalıdır. Muhammed b. Cündeb’in varlığı iç hafıza bakımından önemlidir; fakat faaliyet alanı, metinleri ve yetki sınırı hakkında ayrıntılı biyografi yazmak mevcut kanıtı aşar. Kurumsal süreklilik burada kesinlikten çok ihtiyatlı bir çıkarımdır.⁷³⁵

76.8. Abdullah el-Cennân el-Cünbülânî: Irak Halkasının Öğretim Köprüsü. Muhammed b. Cündeb’den sonra anılan Abdullah el-Cennân el-Cünbülânî, Güney Irak’taki Cünbülâ’dan gelen zâhid ve öğretici olarak el-Hasîbî’nin silsilesinde merkezî yer tutar; ölümü yaklaşık 287/900 olarak verilir. Onun önemi büyük bir kitlesel örgüt kurmasından çok, erken imamî-gnostik mirası öğrenci halkasına aktarabilmesidir. Daha sonraki hagiografi el-Cünbülânî’yi geniş keramet ve seyahat anlatılarıyla kuşatır. Tarihsel çekirdek ise Irak’taki küçük öğretim çevrelerinin kişisel intisap, silsile ve metin dolaşımı üzerinden yaşadığıdır. El-Hasîbî’nin kurumsal atılımı bu sessiz öğretim köprüsü olmadan açıklanamaz.⁷³⁶

⁷³⁴ Friedman, “Moḥammad b. Nuṣayr”; Hassan Ansari, “Early History of the Nusayri Religion: New Perspectives,” *Institute of Ismaili Studies* çevrimiçi konferans, 2024; Friedman, *The Nuṣayrî-‘Alawîs*, 14–27.

⁷³⁵ Friedman, *The Nuṣayrî-‘Alawîs*, 27–28; Winter, *A History of the ‘Alawîs*, 16–17; Bar-Asher, “NOṢAYRIS.”

⁷³⁶ Friedman, *The Nuṣayrî-‘Alawîs*, 27–31; Winter, *A History of the ‘Alawîs*, 17–18; Bruno Paoli, “La diffusion de la doctrine nuṣayrite au IV^e/Xe siècle d’après le Kitāb Khayr al-ṣanī’a,” *Arabica* 58/1 (2011): 19–52.

76.9. Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî: Gerçek Kurumsallaştırıcı. El-Hasîbî, İbn Nusayr'ın yalnız bir öğrencisi değil, dağınık mirası öğretti, yazı ve temsilci ağına dönüştüren kurumsallaştırıcıdır. Cünbülâ yakınında doğmuş, Irak ve el-Cezîre'de dolaşmış, Bağdat, Harran ve Halep çevrelerinde halkalar kurmuştur. Ölüm tarihi kaynaklarda 346/957 ile 358/969 arasında değişir; 358/969 modern araştırmada daha yaygın kabul görür. Cemaatin adı İbn Nusayr'dan gelir, fakat tarihsel bir dâvet topluluğu olarak biçimlenmesi el-Hasîbî'nin eseridir. Bu iki kuruculuk türünü ayırmak, eponim vahiy taşıyıcısıyla örgütsel-metinsel kurucuyu birbirine eşitlememeyi sağlar.⁷³⁷

76.10. Bağdat Safhası ve Hapis Rivayeti. Nusayrî biyografik geleneği el-Hasîbî'nin Bağdat'ta dâvet yürüttüğünü, tutuklandığını ve hapisten kurtulduğunu anlatır. Bağdat faaliyeti, dönemin Şîî çevreleri ve el-Hasîbî'nin metin ilişkileriyle uyumludur; hapis ve mucize ayrıntıları ise büyük ölçüde iç hagiografiye dayanır. Bu ayırım olayın tamamını reddetmeyi değil, kanıt derecesini belirtmeyi gerektirir. Başkentteki baskı veya rekabet, dâvetin görünürlük ile korunma arasında hareket ettiğini düşündürür. El-Hasîbî'nin sonraki Harran ve Halep yönelişi yalnız kaçış değil, siyasî himaye ve yeni toplumsal taban arayan stratejik bir merkez değişimidir.⁷³⁸

76.11. Harran Hücresi: Irak ile Suriye Arasında Ara Merkez. Harran, el-Hasîbî ve öğrencilerinin Irak'tan Kuzey Suriye'ye geçişinde geçici bir durak değil, öğretim ve yetkilendirme merkeziydi. Ali b. İsmâ el-Cisrî ve Muhammed b. Ali el-Cillî gibi sonraki dâîler bu çevreyle ilişkilendirilir; Şu'be ailesinin otoritesi de Suriye ve Irak halkaları arasında bağ kurmuştur. 962 dolaylarında Seyfûddeve'nin nüfus nakilleri ve bölgesel savaşlar Harran'daki varlığı zayıflatmış olabilir. Hücrenin önemi, cemaat coğrafyasının baştan beri "kıyı dağına kapanmış" olmadığını göstermesidir: erken yapı şehirler, ticaret yolları ve kişisel dâî ağları üzerinden işliyordu.⁷³⁹

⁷³⁷ Yaron Friedman, "KAŞİBİ," *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm; Yaron Friedman, "al-Husayn ibn Hamdân al-Khaşibî: A Historical Biography of the Founder of the Nusayrî-'Alawite Sect," *Studia Islamica* 93 (2001): 91–112; Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 28–35.

⁷³⁸ Friedman, "KAŞİBİ"; Friedman, "al-Husayn ibn Hamdân al-Khaşibî," 96–101; Winter, *A History of the 'Alawîs*, 18–19.

⁷³⁹ Winter, *A History of the 'Alawîs*, 19–23; Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 31–38; Paoli, "La diffusion de la doctrine nusayrite," 27–39.

76.12. Büveyhî Himayesi: Fırsat, Temas ve Sınır. Büveyhîlerin 334/945'te Bağdat'ı ele geçirmesi, Şîî çevrelerin daha rahat hareket edebildiği yeni bir siyasal alan açtı. El-Hasîbî Bağdat halkasını yeniden örgütledi ve Risâletü'r-Rastbâşîyye'yi Büveyhî emîri Bahtiyâr'a yöneltti. Bu temas, saray himayesi arandığını ve dâvetin seçkinlere hitap edebildiğini gösterir; hanedanın Nusayrîliği resmî mezhep yaptığı anlamına gelmez. P1 düzeyindeki hükümdar teması, kuruma koruma ve dolaşım imkânı sağlayabilirken karşılığında tam teolojik benimseme gerektirmiyordu. Erken cemaatin siyaseti, egemenlik kurmaktan çok uygun patronaj pencerelerini kullanmaktı.⁷⁴⁰

76.13. Hamdânî Halep: Dâvetin Suriye'deki Büyük Eşiği. Halep'in 947'den itibaren Seyfüddevle yönetiminde güçlü ve Şîî eğilimlere açık bir emirlik merkezi olması, el-Hasîbî'ye yeni bir himaye ve öğrenci havzası sağladı. El-Hasîbî burada eserlerini tamamladı, dâîlerini yetiştirdi ve Irak merkezli küçük kardeşliği geniş bir Suriye ağına çevirdi. Hamdânî sarayı şair, filozof, asker ve farklı Şîî eğilimleri bir araya getiren çoğul bir çevreydi; Nusayrî dâveti bu ekosistemin tek unsuru değildi. Halep safhasının kurumsal sonucu, metin üretimiyle coğrafi yayılmanın birleşmesi ve Hasîbî otoritesinin sonraki cemaat hafızasında merkezileşmesidir.⁷⁴¹

76.14. Seyfüddevle Nusayrî miydi? Himaye ile İntisabı Ayırmak. İç gelenek el-Hasîbî ile Seyfüddevle arasındaki yakınlığı güçlü biçimde hatırlar; el-Hidâyetü'l-kübrâ da Hamdânî hükümdara sunulmuştur. Bununla birlikte Seyfüddevle'nin Nusayrî dâvetine resmen intisap ettiğini kanıtlayan bağımsız ve kesin belge yoktur. Ortaçağ saray patronajı, bir âlimi korumak, eser ithafını kabul etmek veya siyasî fayda görmekle onun bütün gizli öğretilerini benimsemek arasında geniş bir alan bırakır. Bu nedenle "Hamdânî devleti Nusayrî devleti" hükmü kullanılmayacaktır. Doğru tespit, el-Hasîbî dâvetinin Hamdânî Halep'te elverişli bir himaye ve dolaşım ortamı bulduğudur.⁷⁴²

76.15. el-Hidâyetü'l-Kübrâ ve Hasîbî Külliyyatı. El-Hasîbî'nin el-Hidâyetü'l-kübrâ'sı imamların hayatları, mucizeleri ve gizli bilgileri hakkında geniş bir rivayet derlemesidir; eser İmâmî çevrede de tanınmış, böylece "içerisi" ile "dışarı" ile

⁷⁴⁰ Friedman, "KAŞİBİ"; Friedman, *The Nuşayrî-'Alawîs*, 32–35; Winter, *A History of the 'Alawîs*, 18–20.

⁷⁴¹ Friedman, "KAŞİBİ"; Winter, *A History of the 'Alawîs*, 18–21; Friedman, *The Nuşayrî-'Alawîs*, 33–38.

⁷⁴² Winter, *A History of the 'Alawîs*, 18–21; Friedman, *The Nuşayrî-'Alawîs*, 34–38; Marius Canard, "Hamdânîds," *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, III:126–131.

arasındaki sınırın geçirgenliğini göstermiştir. Rastbâşîyye ve Bağdat vekiline bırakılan vasiyet gibi metinler ise cemaat doktrini ve yetki aktarımını daha doğrudan görünür kılar. Bu külliyat yalnız teoloji değildir: kimlerin güvenilir öğretici olduğu, sırrın nasıl taşınacağı ve dağınık halkaların hangi otoriteye bağlanacağı da metinle kurulur. Hasîbî'nin gerçek kurucu rolü, bu metinsel-kurumsal birleşimde yatar.⁷⁴³

76.16. el-Cisrî, el-Cillî ve Çok Merkezli Dâî Ağı. El-Hasîbî, Bağdat'ta Ali b. İsâ el-Cisrî'yi, Suriye hattında ise Muhammed b. Ali el-Cillî'yi öne çıkaran bir halefiyet ağı bıraktı. Biyografik derlemeler Harran, Halep, Fırat havzası, Filistin, Mısır, Irak ve daha uzak bölgelere uzanan öğrencilerden söz eder. Bu kayıtlar erken dâvetin geniş ufkunu gösterir; adı geçen her şehirde kalıcı ve kalabalık Nusayrî cemaati bulunduğunu kanıtlamaz. Ağ, tek bir başkentten emir alan katı bürokrasi yerine, öğretici-öğrenci silsilesi, mektup, seyahat ve yerel himayenin birleşimiydi. El-Cillî'nin 399/1009'daki ölümü, Taberânî liderliğine açılan başlıca geçiştir.⁷⁴⁴

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
IX. yüzyıl ikinci yarısı	Muhammed b. Nusayr çevresi	İmanın gizli bilgisi ve bâb iddiası etrafında erken çekirdek	Olgun doktrinin tamamı geriye yansıtılmaz
yaklaşık 270/883	İbn Nusayr'ın ölümü	Eponim kurucudan halef halkalara geçiş	Tarih kesin değildir
yaklaşık 287/900	el-Cünbülânî	Irak öğretim zincirinin Hasîbî'ye aktarımı	Hagiografik ayrıntılar ayıklanır
334/945 sonrası	Büveyhî Bağdat	Dâvet ve seçkin patronaj için fırsat	Himaye, hanedanın intisabı değildir
947–969	Hamdânî Halep / el-Hasîbî	Metin, dâî ve Suriye ağıyla kurumsallaşma	Seyfûddeve'nin resmî intisabı kanıtı değildir
399/1009	el-Cillî'nin ölümü	Taberânî liderliğine geçiş	Ağ çok merkezlidir
yaklaşık 1007–426/1034–35	et-Taberânî	Kıyı odağı, takvim ve metinsel düzenleme	Tek seferlik toplu göç varsayılmaz
584/1188	Eyyûbî hâkimiyeti	Parçalı kıyı düzeninin yeniden bağlanması	Cemaat tek siyasi blok değildir
1210'lar–638/1240	Makzûn es-Sincârî	Öz-savunma, göç, şiir ve doktriner disiplin	Ordu rakamları hagiografik olabilir
VII/XIII. yüzyıl sonu	Memlük denetimi	Vergi, cami ve uyum baskısı	Sürekli imha şemasına indirgenmez
717/1317–18	Cebele ayaklanması	Yerel P3 seferberlik	Vergi, mehdicilik ve bölgesel siyaset birlikte
922/1516	Osmanlı hâkimiyeti	Vergi ve yerel aracılık düzenine giriş	Toplu katliam rakamları teyitsiz

⁷⁴³ Friedman, “KAŞİBİ”; Friedman, “*al-Ḥusayn ibn Ḥamdān al-Kašibî*,” 101–110; Bar-Asher ve Kofsky, *The Nuṣayrî-ʿAlawî Religion*, 1–10.

⁷⁴⁴ Paoli, “*La diffusion de la doctrine nuṣayrite*,” 19–52; Winter, *A History of the ʿAlawis*, 19–31; Friedman, *The Nuṣayrî-ʿAlawîs*, 35–45.

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
1834–35	Mısır idaresine isyan	Zorunlu askerlik ve merkezileşmeye kırsal direnç	Yalnız mezhebi sebep değildir
1920–1937	Manda idarî özerkliği	Meclis, bürokrasi ve kolonyal tasnif	Bağımsız cemaat devleti değildir
1963–1970	Baas ve Esad yükselişi	Kırsal-askeri kadroların devlet merkezine gelişi	Gizli mezhep planı açıklaması yetersizdir
8 Aralık 2024–2026	Rejim sonrası geçiş	Kimlik güvenliği ve eşit vatandaşlık krizi	Eski rejim sorumluluğu kolektifleştirilmez

76.17. Meymûn et-Taberânî: Metinsel ve Coğrafi İkinci Kuruluş. Ebû Saîd Meymûn b. Kâsım et-Taberânî, el-Cillî'nin öğrencisi ve ölümünden sonra Suriye dâvetinin başlıca otoritesidir; 426/1034–35'te ölmüştür. Kitâbü'l-Ma'ârif ve Mecmû'u'l-a'yâd başta olmak üzere eserleri, öğretiyi açıklamakla kalmaz, ritüel takvimi ve cemaat hafızasını da düzenler. Hasîbî ağının geniş fakat gevşek yapısı, Taberânî ile daha belirgin bir Suriye odağı kazanmıştır. Bu nedenle o, yeni bir din kuran kişi değil, kurucu mirası metinleştiren ve Halep–Filistin hattından kıyı bölgesine taşıyan ikinci büyük kurumsallaştırıcıdır. Onun ardından evrensel dâvet ufkı giderek bölgesel cemaat sürekliliğine dönüşecektir.⁷⁴⁵

76.18. Halep'ten Lazkiye'ye: Merkez Nakli Kesin midir? Gelenek et-Taberânî'nin Trablus üzerinden Lazkiye'ye yerleştiğini ve dâvet merkezini kıyıya taşıdığını anlatır. Friedman bu göçün ayrıntılarına kuşkuyla yaklaşırken, Winter biyografik kayıtlar ile Lazkiye'de XVII. yüzyıldan itibaren belgelenen Taberânî türbesini birlikte değerlendirerek tarihsel çekirdeği savunur. En ihtiyatlı hüküm, Taberânî çevresinin XI. yüzyıl başında kıyıda kalıcı bir odak oluşturduğu, fakat tek bir emirle bütün cemaatin Halep'ten dağa taşınmadığıdır. Merkez nakli bir toplu göçten çok, öğretim otoritesi ve yerel ağların ağırlık değişimi olarak anlaşılmalıdır.⁷⁴⁶

76.19. Cemaat Dağda Doğmadı: Şehir, Yol ve Kıyı Birlikte Çalıştı. Erken tarih Bağdat, Harran, Halep, Taberiye ve Lazkiye gibi şehir merkezlerini gösterir; dolayısıyla “Nusayrîlik baştan beri ulaşılmaz dağ köylerinin diniydi” cümlesi yanlıştır. Metin üretimi, patronaj, öğrenci dolaşımı ve liman bağlantıları şehirlerde gelişti. Dağlık hinterland ise zamanla güvenlik, tarımsal yerleşme, yerel himaye ve topluluk yoğunlaşması sağladı. Kıyı kenti ile dağ köyü birbirini

⁷⁴⁵ Meir M. Bar-Asher ve Aryeh Kofsky (haz.), *Kitâb al-Ma'ârif by Abû Sa'îd Maymûn al-Tabarânî* (Leuven: Peeters, 2012), giriş; Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-'Alawî Religion*, 1–4, 111–151; Winter, *A History of the 'Alawis*, 27–32.

⁷⁴⁶ Winter, *A History of the 'Alawis*, 27–32; Friedman, *The Nusayrî-'Alawis*, 42–46; Meir M. Bar-Asher ve Sabine Mervin, “Alawis,” *Encyclopaedia of Islam Three*, çevrimiçi sürüm.

dışlayan dünyalar değildi; ürün, vergi, işgücü, türbe ziyareti ve şeyh ağlarıyla bağlıydı. Cemaatin coğrafi morfolojisi, kentsel dâvetten kırsal etno-dinî yoğunlaşmaya doğru yavaş bir ağırlık kaymasıdır.⁷⁴⁷

76.20. İshâkıyye Rekabeti: Erken Gelenek Tek Sesli Değildi. İshak b. Muhammed en-Nehaî'ye nispet edilen İshâkıyye, imamın teofanik statüsü ve bâb otoritesi konularında Nusayrî çevreyle rekabet eden yakın bir gâlî gelenektir. Bu rekabet Irak'ta başlayıp Suriye kıyısına kadar taşındı; et-Taberânî ile Ebû Züheybe çevresi arasındaki gerilim sonraki kaynaklarda kişisel ve ahlâkî karşıtlıklarla anlatılır. Polemik anlatısını doğrudan olay tutanağı saymak mümkün değildir, fakat ayrı otorite çizgilerinin varlığı açıktır. “Erken Nusayrîlik” bu nedenle başlangıçtan itibaren tek, değişmez ve merkezden kusursuz yönetilen bir doktrin değil; yakın rakiplerle sınırlarını kuran çoğul bir alandı.⁷⁴⁸

76.21. Açık Dâvetten Bölgesel İrsî Cemaate Geçiş. Hasîbî ve ilk halefleri farklı bölgelerde yeni müntesipler arayan bir dâvet dili kullandı. XI–XIII. yüzyıllarda siyasî parçalanma, rakip mezhep ağları, Haçlı ve Memlûk hâkimiyeti ile yerel güvenlik sorunları bu genişleme modelini daralttı. Cemaat üyeliği giderek aile, köy ve doğumla aktarılan bir kimliğe dönüştü; yetişkin inisiyasyonu ise dışarıdan kitlesel kabulden çok cemaat içinde doğmuş kişinin seçkin bilgiye alınması işlevini kazandı. Bu dönüşüm için Dürzîlerdeki 1043 kapanışı gibi tek tarihli bir karar belgesi yoktur. Kapalılık, uzun süreli bölgeselleşmenin ve güvenlik baskısının birikimli sonucudur.⁷⁴⁹

76.22. Ma'nâ–İsm/Hicâb–Bâb: Üç Terim, Hiyerarşik Bir Teofani. Olgun Nusayrî kozmolojisinde ma'nâ ilâhî anlamı/özü, ism veya hicâb onu görünür kılan adı-perdeyi, bâb ise sırra açılan kapıyı ifade eder. Üçlü yapı aynı seviyede üç bağımsız tanrı tasarlamaz; kaynak, tezahür ve erişim arasında hiyerarşik ilişki kurar. Ayrıca metinler arasında aşkın Tanrı ile tezahür eden ma'nânın ilişkisi konusunda farklı vurgular vardır. Bu nedenle yapıyı doğrudan Hristiyan Teslisi

⁷⁴⁷ Winter, *A History of the 'Alawîs*, 11–56, 267–272; Paoli, “La diffusion de la doctrine nuşayrite,” 31–49; Friedman, *The Nuşayrî-'Alawîs*, 35–53.

⁷⁴⁸ Friedman, *The Nuşayrî-'Alawîs*, 18–27, 40–50; Winter, *A History of the 'Alawîs*, 14–17, 31–35; Halm, *Die islamische Gnosis*, 283–310.

⁷⁴⁹ Friedman, *The Nuşayrî-'Alawîs*, 35–68, 161–186; Bar-Asher ve Mervin, “‘Alawîs”; Bella Tendler, *Concealment and Revelation: A Study of Secrecy and Initiation among the Nuşayrî-'Alawîs of Syria* (doktora tezi, Princeton University, 2012), 17–54.

diye çevirmek de “Ali adlı insan Tanrı ilan edildi” cümlesine indirgemek de yetersizdir. Kavramlar kendi Şîî te’vil, tecellî ve imamet bağlamında okunmalıdır.⁷⁵⁰

76.23. Ali–Muhammed–Selmân Dizisi: AMS Formülünün Sınırı. İslâmî devrin ma’nâ–ism–bâb dizisi Ali, Muhammed ve Selmân el-Fârisî ile temsil edilir; modern literatür bunu AMS kısaltmasıyla anar. Formül, Ali’nin ma’nâ, Muhammed’in onu örten/açıklayan isim, Selmân’ın ise inananı bilgiye ulaştıran kapı konumunu özetler. Fakat üç ismi eşit ortaklardan oluşan sabit bir “üçleme” gibi göstermek doktrinin dereceli yapısını bozar. Ayrıca aynı kalıp kozmik devirlerde farklı tarihsel tezahürlerle yeniden kurulur. AMS, bütün Nusayrî dinî hayatının tek anahtarı değil, olgun teofani ve yetki öğretisinin yoğun bir sembolik ifadesidir.⁷⁵¹

76.24. Ali’nin Ulûhiyyeti: İç Varyasyon ve Kavram Disiplini. Nusayrî metinleri Ali’yi ilâhî ma’nânın en yüksek İslâmî tezahürü olarak yüceltir; bazı ifadeler doğrudan ulûhiyyet dili kullanır. Buna rağmen bütün metinler aşkın Tanrı, ma’nâ ve tarihsel Ali arasındaki ilişkiyi aynı biçimde açıklamaz. Tezahür, hicâb ve sır kavramları, görünen insanî suretle ilâhî hakikati hem bağlar hem ayırır. Tarihçi iki indirgmeden kaçınmalıdır: polemik amaçlı “insana tapınma” etiketi ve farklılığı görünmez kılan “aslında sıradan On İki İmam Şîliğidir” savunusu. En doğru tanım, İmâmî sembolleri teofanik bir kozmoloji içinde kökten yeniden yorumlayan bağımsız ezoterik gelenektir.⁷⁵²

76.25. Kozmik Devirler ve İmamlar: Tarih Çizgisel Değildir. Olgun öğretide ilâhî hakikat farklı kozmik devirlerde ma’nâ, ism ve bâb dizileriyle görünür; İslâm devri bu uzun teofanik tarihin son halkalarından biridir. Peygamberler ve imamlar yalnız kronolojik şahsiyetler değil, kozmik işlevlerin tarih içindeki tezahürleridir. Böylece imamet, hukukî-siyasî halefiyet meselesini aşarak varlık ve kurtuluş bilgisinin eksenine dönüşür. Ancak bugün mevcut

⁷⁵⁰ Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-‘Alawî Religion*, 17–61; Friedman, *The Nusayrî-‘Alawîs*, 69–94; Meir M. Bar-Asher ve Aryeh Kofsky, “The Nusayrî Doctrine of ‘Ali’s Divinity and the Nusayrî Trinity,” *Abmet Yaşar Ocak (baz.)*, *From History to Theology: Ali in Islamic Belief* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005), 111–147.

⁷⁵¹ Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-‘Alawî Religion*, 27–61; Friedman, *The Nusayrî-‘Alawîs*, 75–94; Bar-Asher ve Kofsky, “The Nusayrî Doctrine of ‘Ali’s Divinity,” 111–147.

⁷⁵² Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-‘Alawî Religion*, 17–61; Friedman, *The Nusayrî-‘Alawîs*, 69–106; Friedman, “Muhammad b. Nusayr.”

ayrıntılı dizi ve eşleştirmelerin tamamını İbn Nusayr'ın bizzat kurduğu söylenemez; sistem Hasibî, Taberânî ve sonraki yazarlar boyunca katmanlaşmıştır. Kronoloji ile kutsal döngü, kaynaklarda ayrıştırılarak okunmalıdır.⁷⁵³

76.26. Beş Eytâm ve Kozmik-Dâvetçi Hiyerarşi. Ma'nâ-ism-bâb üçlüsünün altında beş eytâm/yetim, kozmik işlevleri ve dinî bilginin aracılık kademelerini temsil eder. Bu figürler bazı devirlerde belirli tarihsel şahıslarla özdeşleştirilir; böylece kozmoloji ile dâvet otoritesi birbirine bağlanır. Beşli düzeni modern bir idarî şema veya gizli servis rütbesi gibi okumak yanlış olur. Asıl işlevi, ilâhî bilginin kaynaktan inanana nasıl dereceli biçimde ulaştığını açıklamak ve yetkisiz açıklamaya karşı sınır kurmaktır. Tarihsel dâîler bu kozmik modeli temsil edebilir; fakat her metafizik makamın gündelik örgütte birebir memuriyet karşılığı olduğu varsayılmaz.⁷⁵⁴

76.27. Şeriatın Te'vili: "Yükümlülük Yoktur" Sonucu Çıkmaz. Nusayrî risaleleri namaz, oruç, zekât ve hac gibi İslâmî yükümlülükleri batınî karşılıklarla yorumlar; ibadetin hakikati imamı, hiyerarşiyi ve sırrı tanımaya bağlanır. Bu radikal te'vil, zâhirî hukuk rejiminden belirgin ayrılık yaratır. Yine de buradan ahlâk, sadakat, yasak veya dinî disiplinin tamamen kaldırıldığı sonucu çıkmaz. Metinler sırrı koruma, kardeşliğe bağlılık, doğru öğreticiye itaat ve belirli ritüel yükümlülükleri vurgular. Reddiyyelerdeki "mübahlık" suçlaması, iç normatif düzenin yokluğuna dair tarafsız gözlem değil, sınır dışına itme polemığının parçasıdır.⁷⁵⁵

76.28. Ritüel Takvim: İslâmî, İranî ve Hristiyan Unsurların Te'vili. Taberânî'nin Mecnû'u'l-a'yâd'ı Ramazan ve Gadir gibi İslâmî günlerle Nevruz, Mihricân, Noel ve Epifani çevresindeki kutlamaları aynı ezoterik takvimde açıklar. Bu çoğulluk, çevre kültürlerden tarihsel ödünçlenme ve yeniden anlamlandırmayı gösterir; "rastgele karışım" demek açıklayıcı değildir. Her bayram Nusayrî imamet ve kozmoloji diline tercüme edilerek yeni bir bütün

⁷⁵³ Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 84–116; Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-'Alawî Religion*, 25–69; Halm, *Die islamische Gnosis*, 310–350.

⁷⁵⁴ Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-'Alawî Religion*, 61–83; Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 94–112; Bar-Asher, "NOŞAYRIS."

⁷⁵⁵ Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 145–186; Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-'Alawî Religion*, 83–111; Friedman, "İbn Taymiyya's Fatâwâ against the Nusayrî-'Alawî Sect," *Der Islam* 82/2 (2005): 349–363.

içinde işlev kazanır. Ayrıca normatif kitapta bir günün yer alması, bütün köylerin her çağda aynı ritüeli aynı biçimde uyguladığını kanıtlamaz. Metin takvimi ile yerel pratik arasındaki mesafe korunmalıdır.⁷⁵⁶

76.29. Şarap ve Kutsama Metinleri: Sansasyon Yerine Liturji. Bazı Nusayrî litürjik metinlerinde şarap, nur ve ilâhî sırla ilişkilendirilen kutsal bir sembol ve ayin unsuru olarak görünür. XIX. yüzyıl gözlemcileri bunu çoğu kez Hristiyan komünyonunun kopyası veya ahlâkî taşkınlık kanıtı diye sundu. Metinlerin kendi bağlamı ise imamet, sır ve kozmik ışık te'vilidir. Hristiyan terminolojisiyle biçimsel benzerlik tarihsel etkileşimi düşündürülebilir, fakat aynı teolojiye sahip olduğunu göstermez. Dahası kapalı bir ayin hakkında dış gözlem ile polemik kolayca birbirine karışır. Bölüm bu unsuru cemaatin tamamının gündelik davranışına genellemeden, metinsel liturji düzeyinde kaydeder.⁷⁵⁷

76.30. Ziyaretgâh, Hızır ve Yerel Kutsal Coğrafya. Cemaatin dinî hayatı yalnız gizli risalelerden oluşmaz. Peygamber, imam, dâî ve yerel velilere nispet edilen türbeler; Hızır makamları; adak, ziyaret ve bayram toplantıları geniş katılımlı bir kutsal coğrafya kurar. Bu mekânlar köyler arasında bağ, ortak hafıza ve ahlâkî koruma üretirken bazen Sünnî, Hristiyan veya başka komşu toplulukların ziyaretine de açılabilir. Böylece K2 seçkin metin bilgisi ile herkesin görebildiği yerel dindarlık aynı cemaat içinde birlikte yaşar. Özellikle Hatay–Çukurova hattındaki Hızır kültü, sınırların yalnız kapanma değil paylaşım ve yeniden yorumlama alanı olduğunu gösterir.⁷⁵⁸

76.31. Tenâsüh: Ruhların İnsanî ve Ahlâkî Dolaşımı. Tenâsüh, ruhun ölümle yok olmadığı ve yeni bedenlerde karşılık gördüğü düşüncesidir; Nusayrî metinlerde insanın önceki kozmik düşüşü, bilgi derecesi ve ahlâkî sonucu ile bağlantılıdır. Farklı ruh sınıfları için yükseliş veya aşağılanma anlatıları bulunur; ayrıntılar metinler arasında değişebilir. Bu öğretiyi yalnız folklorik “reenkarnasyon hikâyesi” diye sunmak, kozmoloji ve kurtuluş işlevini kaybettirir.

⁷⁵⁶ Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-ʿAlawî Religion*, 111–151; Meir M. Bar-Asher ve Aryeh Kofsky, “The Nusayrî Doctrine of the Epiphany,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996): 244–278; Friedman, *The Nusayrî-ʿAlawîs*, 167–186.

⁷⁵⁷ Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-ʿAlawî Religion*, 152–208; Friedman, *The Nusayrî-ʿAlawîs*, 209–233; Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Gbulat Sects* (Syracuse: Syracuse University Press, 1988), ilgili bölüm, eleştirel karşılaştırma için.

⁷⁵⁸ Gisela Procházka-Eisl ve Stephan Procházka, *The Plain of Saints and Prophets: The Nusayrî-ʿAlawî Community of Cilicia (Southern Turkey) and Its Sacred Places* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 1–24, 81–166; Kerr ve Larkin (baz.), *The Alawîs of Syria*, ilgili toplumsal kimlik bölümleri.

Öte yandan günümüzde her Arab Alevî bireyin aynı ayrıntılı şemaya inandığı da varsayılmaz. Tarihçi normatif risaledeki antropolojiyle modern öz-anlatı ve gündelik inancı aynı kanıt düzeylerinde tutmalıdır.⁷⁵⁹

76.32. Kitâbü'l-Mecmû': Kutsal Kitap mı, Polemikle Şekillenmiş Derleme mi? XIX. yüzyılda Süleyman el-Ezherî/el-Adanî üzerinden yayılan Kitâbü'l-Mecmû', uzun süre Nusayrîliğin tek ve resmî kutsal kitabı gibi kullanıldı. Oysa metnin kökeni, tertibi, el yazması zinciri ve bütün cemaatçe kabul derecesi tartışmalıdır; ifşa ve misyonerlik bağlamı metnin dolaşımını biçimlendirmiştir. Eser bazı gerçek dua ve öğretim unsurları taşıyabilir, fakat tek başına değişmez bir "Nusayrî ilmi hali" değildir. Modern araştırmanın daha geniş risale külliyyatını karşılaştırması, eski genellemeleri düzeltmiştir. Bir metnin gizlice ele geçirilmiş sayılması, onun otomatik olarak en yetkili ve eksiksiz kanon olduğu anlamına gelmez.⁷⁶⁰

76.33. İnisiyasyon: Doğumla Üyelik ile Sırra Kabul Aynı Şey Değildir. Geleneksel yapıda Arab Alevî bir ailede doğmak cemaat kimliği sağlar; ayrıntılı kutsal bilgiye erişim ise ayrıca yetişkin inisiyasyonu, öğretici şeyh ve aşamalı sınanma gerektirir. Ahd, manevî akrabalık ve metin öğretimi, adayın sır topluluğuna kabulünü kurar. Bu yapı, dışarıdan yeni üye kazanan açık misyonla aynı değildir: inisiyasyon çoğunlukla içeride doğmuş kişinin bilgi statüsünü değiştirir. Törenin bütün ayrıntıları dönem ve bölge için eşit ölçüde belgeli değildir; özellikle polemik kaynaklar dramatik unsurları büyütebilir. Kurumsal çekirdek, üyelik ile yetkili bilgi erişiminin iki ayrı eşik olmasıdır.⁷⁶¹

76.34. Hâssa—Âmme: Kapalı Cemaat İçindeki İkinci Sınır. Hâssa, dinî sır ve metin öğretimine alınmış seçkinleri; âmme ise cemaat kimliğini taşıdığı hâlde aynı bilgi derecesinde olmayan geniş tabanı ifade eder. Ayrım mutlak iki kasttan çok, bilgi, yaş, ahlâkî yeterlilik ve şeyhle ilişkiye göre işleyen dereceli bir rejimdir. Âmmenin dinî hayatı boş değildir: türbe, bayram, aile ritüeli ve cemaat

⁷⁵⁹ Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 112–133; Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-'Alawî Religion*, 69–82; Meir M. Bar-Asher ve Sabine Mervin (baz.), *The 'Alawî Religion: An Anthology* (Turnhout: Brepols, 2021), "Reincarnation" bölümü.

⁷⁶⁰ Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-'Alawî Religion*, 9–16, 189–208; Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 235–275 ve metin ekleri; Samuel Lyde, *The Asian Mystery* (London: Longman, 1860), yalnız XIX. yüzyıl gözlem/polemik bağlamının birincil kaynağı olarak.

⁷⁶¹ Tendler, *Concealment and Revelation*, 55–142; Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 161–186; Bar-Asher ve Kofsky, *The Nusayrî-'Alawî Religion*, 189–208.

dayanışması geniş katılım sağlar. Hâssanın otoritesi ise metin ve inisiyasyon tekelden doğar. Böylece topluluk dış sınırının içinde ikinci bir epistemik sınır kurulur. Bu, K2'nin Nusayrî/Arab Alevî morfolojisindeki en belirgin kurumsal karşılığıdır.⁷⁶²

76.35. Kadınlar ve Dinî Bilgi: Erkek Metinlerinden Toplumsal Yokluk Çıkarılamaz. Klasik inisiyasyon anlatıları resmî sır öğretimini yetişkin erkekler üzerinden tarif eder ve kadınları metinsel hâssa zincirinin dışında gösterir. Bunun cemaat hayatındaki bütün dinî yetki ve hafızanın kadınlardan yoksun olduğu anlamına gelmediği özellikle belirtilmelidir. Hane ritüelleri, adak, türbe ziyareti, yas ve akrabalık aktarımı kadınların merkezî rollerini görünür kılar; fakat bu alanlar erkek yazarların ürettiği risalelerde az temsil edilir. Modern eğitim ve kamusal kimlik de cinsiyet sınırlarını dönüştürmüştür. XI. veya XIX. yüzyıl kuralını bugünkü bütün Arab Alevî kadınlara değişmez norm olarak yüklemek tarihsel değildir.⁷⁶³

76.36. K2 ile K3'ü Ayırmak: Sır Bilgisi ve Güvenlik Gizliliği. K2, kozmoloji ve risalelerin yalnız hazırlanmış kişilere açıldığı epistemik seçiciliktir; dış baskı olmasa da öğretinin kutsallık ve yetki anlayışından doğabilir. K3 ise kimliğin, toplantının veya inancın tehdit karşısında saklanmasıdır. Nusayrî tarihinde ikisi sıkça birleşmiş, dış gözlemci de kapalı bilgi rejimini yalnız korku veya “aldatma” ile açıklamıştır. Oysa inisiyasyonun amacı sırrın değerini ve yorum zincirini korumak; güvenlik gizliliğinin amacı can, mülk ve cemaat sürekliliğini korumaktır. Aynı davranış iki işlev taşıyabilir, fakat analitik ayırım baskının tarihsel etkisini kurucu teolojiyle karıştırmayı önler.⁷⁶⁴

76.37. Takıyye: Yalnız “İnancını İnkâr” Değil, Risk Yönetimi. Takıyye, tehdit altında inancı ve mensubiyeti açıklamama imkânıdır; erken Şii çevrelerin ortak mirasıdır. Nusayrî gelenekte hem sırrı ehil olmayandan koruyan disiplin hem de saldırı, zorla dönüştürme ve hukukî dışlama karşısında güvenlik tekniği olarak işledi. Bunun her tarihsel durumda sınırsız yalan söyleme emri olduğu

⁷⁶² Friedman, *The Nusayrî-ʿAlawîs*, 161–186; Tendler, *Concealment and Revelation*, 72–142; Bar-Asber ve Mervin (haz.), *The ʿAlawî Religion*, giriş.

⁷⁶³ Tendler, *Concealment and Revelation*, 117–164; Procházka-Eisl ve Procházka, *The Plain of Saints and Prophets*, 47–80, 167–214; Kerr ve Larkin (haz.), *The Alawîs of Syria*, kimlik ve gündelik din bölümleri.

⁷⁶⁴ Tendler, *Concealment and Revelation*, 1–17, 165–228; Friedman, *The Nusayrî-ʿAlawîs*, 134–166, 187–206; Kerr ve Larkin (haz.), *The Alawîs of Syria*, 1–12.

yönündeki polemik, kavramın ahlâkî ve siyasî bağlamını siler. Ayrıca Makzûn es-Sincârî gibi bazı iç otoriteler aşırı gizlenmeyi eleştirmiş ve daha açık dayanışma çağrısı yapmıştır. Dolayısıyla takıyye sabit refleks değil, risk, otorite ve dönemle değişen bir cemaat stratejisidir.⁷⁶⁵

76.38. Sırrın İfşası: XIX. Yüzyıl Misyonerliği ve Modern Metin Siyaseti.

XIX. yüzyılda misyonerler, dönmeler ve şarkiyatçılar Nusayrî sırlarını yayımlamayı hem ilmî keşif hem din değiştirme aracı saydılar. Süleyman el-Adanî'nin metinleri ve Samuel Lyde'in anlatısı, modern kamu bilgisini derinden şekillendirdi; fakat baskı, himaye ve polemik koşulları bu tanıklıkların parçasıdır. XXI. yüzyılda yeni risale neşirleri kaynak tabanını genişletmiş olsa da bazı baskılar eleştirel yazma karşılaştırmasından yoksundur. “Gizli metin bulundu” haberi, otomatik özgünlük ve temsil gücü sağlamaz. Metin siyaseti, cemaatin K2 sınırına dış müdahalenin ve içeride kimlik tartışmasının ortak tarihidir.⁷⁶⁶

İddia / mesele	Kanıt durumu	Tarihi hükümü	Başlıca risk
İbn Nusayr olgun öğretinin bütün ayrıntılarını kurdu	Kanıtlanamaz	Eponim çekirdek gerçek; sistem sonraki yazarlarla katmanlaştı	Geç metni IX. yüzyıla geri yansıtmak
El-Hasibî yalnız aktarıcıdır	Yanlış genelleme	Metinsel ve örgütsel kurumsallaştırıcıdır	Eponim ad ile gerçek kurucuyu eşitlemek
Seyfûdevle Nusayrî oldu	Kesin belge yok	Himaye ve ithaf gerçek; resmi intisap teyitsiz	Saray patronajını din değiştirme saymak
Taberânî bütün cemaati bir kararla Lazkiye'ye taşıdı	Aşırı kesin	Kıyı merkezinin güçlenmesi muhtemel ve kademeli	Ağ değişimini toplu göç yapmak
Ma'nâ-ism-bâb Hristiyan Teslisidir	Kavramsal olarak yetersiz	Hiyerarşik Şii-teofanik üçlü	Benzer terimden özdeş teoloji çıkarmak
Şeriat te'vili bütün ahlâkı kaldırdı	Polemik	Yeni sır, sadakat ve ritüel normları vardır	Reddiyyeyi iç hukuk saymak
Kitâbü'l-Mecmû' tek resmi kutsal kitaptır	Tartışmalı	Önemli fakat aktarım ve temsil sorunu taşıyan derleme	Bir ifşa metnini bütün kanon yapmak
Her Arab Alevî bütün sırları bilir	Yanlış	Doğumla üyelik ve inisiyatif bilgi ayırıcıdır	Hâssa-âmme sınırını silmek
Takıyye sınırsız aldatma emridir	Polemik indirgeme	Sır disiplini ve risk yönetimi	Güvenlik pratiğini ahlâkî öz yapmak
Kadınlar dinî hayatta yoktur	Kaynak yanlışlığı	Resmî metin erişimi sınırlı; hane ve ziyaret hayatında merkezî roller vardır	Erkek risalesini toplumun tamamı saymak
Sır yalnız zulüm yüzünden oluştu	Eksik	K2 teolojik; K3 tarihsel baskıyla güçlenen güvenlik katmanı	İki kapalılık türünü karıştırmak

76.39. Suriye Kıyı Dağları: Sığınak, Üretim Alanı ve Bağlantı Koridoru.

Lazkiye-Cebele-Bânyâs gerisindeki dağ kuşağı, savunulabilir vadiler ve yerel özerklik imkânı sundu; fakat yalnız “devletten kaçış” coğrafyası değildi. Köyler

⁷⁶⁵ Friedman, *The Nusayrî-ʿAlawîs*, 155–166, 187–206; Paul Nwyia, “Makzûn al-Sinğârî, poète mystique alaouite,” *Studia Islamica* 40 (1974): 87–113; Tendler, *Concealment and Revelation*, 165–228.

⁷⁶⁶ Alkan, “Fighting for the Nusayrî Soul,” 23–50; Lyde, *The Asian Mystery*, tarihsel/polemik bağlam içinde; Ansari, “Early History of the Nusayrî Religion”; Friedman, *The Nusayrî-ʿAlawîs*, 235–275.

zeytin, tütün, tahıl, hayvancılık ve mevsimlik emekle kıyı kentlerine bağlanıyor, vergi tahsildarı, tüccar ve yerel eşrafla sürekli temas kuruyordu. Dağ, cemaat yoğunluğunu ve şeyh–hane ağlarını güçlendirdiği kadar iç sosyal farklılaşmayı da üretti. Coğrafya dinî kapalılığı kolaylaştırmış olabilir; teoloji dağda yaşamayı emretmedi. “İzole dağ halkı” kalıbı, arşivlerde görülen pazar, mahkeme, vergi ve patronaj ilişkilerini görünmez kıldığı ölçüde yanıltıcıdır.⁷⁶⁷

76.40. Haçlı ve Eyyûbî Çağı: Kesintili Egemenlik, Süren Yerel Ağlar. XII. yüzyılda kıyı ve kaleler Haçlı hâkimiyeti, yerel lordluklar, İsmâîlî merkezler ve Müslüman güçler arasında parçalandı; Selâhaddin 584/1188’de bölgenin önemli kesimlerini aldı. Nusayrî köyleri tek bir siyasî blok olarak davranmadı; vergi, koruma ve yerel rekabet şartlarına göre farklı otoritelerle ilişki kurdu. Kaynakların azlığı, “Haçlılarla ittifak” veya “kesintisiz kutsal savaş” gibi genellemeleri desteklemez. Asıl kurumsal sonuç, şehir merkezli dâvet otoritesinin zayıflaması ve yerel şeyh, kale, köy ve akrabalık ağlarının cemaat sürekliliğinde daha büyük rol üstlenmesidir.⁷⁶⁸

76.41. Emîr Makzûn es-Sincârî: Askerî, Şiîrsel ve Doktriner Önder. Ebü’l-Lays Hasan b. Yûsuf Makzûn es-Sincârî, yaklaşık 583/1187–88’de Sincar çevresinde doğmuş ve 638/1240’ta ölmüş başlıca ortaçağ Arab Alevî otoritesidir. Şair, risale yazarı ve askerî önder olarak kıyı cemaatinin rakip gruplar karşısında toparlanmasıyla ilişkilendirilir. Öğretide aşırı monist yorumları eleştirmesi, cihad ve açık dayanışmayı vurgulaması, Hasîbî mirasını yeni bir bölgesel cemaat disiplinine uyarladığını gösterir. Makzûn’u yalnız “dağları fetheden emir” saymak metinsel katkısını, yalnız mistik şair saymak ise göç ve siyasî örgütlenme etkisini eksik bırakır.⁷⁶⁹

76.42. Makzûn’un Seferleri: Yirmi Beş Bin Asker İddiası Nasıl Okunmalı? Sonraki iç biyografi, kıyı ileri gelenlerinin yardım çağrısı üzerine Makzûn’un 1210’lar ve 1220’lerde on binlerce savaşçıyla iki sefer düzenlediğini anlatır. Seferlerin ve Sincar’dan göçün tarihsel çekirdeği güçlüdür; fakat yirmi beş bin gibi rakamlar çağdaş bağımsız kayıtlarla doğrulanmaz ve kahramanlık

⁷⁶⁷ Winter, *A History of the ‘Alawis*, 57–146, 267–272; Stefan Winter, “The ‘Alawis in the Ottoman Period,” Kerr ve Larkin (haz.), *The Alawis of Syria*, 49–62.

⁷⁶⁸ Friedman, *The Nusayrî-‘Alawîs*, 46–56; Winter, *A History of the ‘Alawis*, 32–41; Bar-Asher ve Mervin, “‘Alawîs.”

⁷⁶⁹ Nuyia, “Makzûn al-Sinğârî,” 87–113; Friedman, *The Nusayrî-‘Alawîs*, 51–56; Winter, *A History of the ‘Alawis*, 37–43.

anlatısının büyütmesi olabilir. İbnü'l-Fuvatî'nin kaydı Makzûn'u daha çok âlim ve şair olarak tanır. Bu nedenle asker sayıları nüfus istatistiğine çevrilmeyecektir. Güvenli sonuç, Makzûn çevresindeki silahlı göçmenlerin yerel güç dengesini ve cemaatin öz-savunma kapasitesini kalıcı biçimde değiştirmiş olmasıdır.⁷⁷⁰

76.43. Sincarlı Göçmenler ve Aşiretleşme: Soy Kütüğü Değil Tarihsel

Süreç. Makzûn'la ilişkilendirilen göç, Hadâdiyye, Metâvire, Mehâlibe, Nümeylâtiyye ve Benî Ali gibi sonraki büyük birliklerin köken anlatısında merkezî yer tutar. Fakat bu adların XIII. yüzyıl kaynaklarında bugünkü biçimleriyle görünmemesi, ayrıntılı soy kütüklerinin daha geç kurulmuş olabileceğini gösterir. Aşiretleşme tek seferde hazır kabilelerin taşınması değil; göçmen askerler, yerli haneler, toprak, vergi ve güvenlik ilişkilerinin yüzyıllar içinde yeni adlar altında birleşmesidir. Cemaat içi birlikler dinî mezhebin alt şubeleri kadar siyasî-ekonomik dayanışma ağlarıdır; doktrin farkı ile soy iddiası her zaman örtüşmez.⁷⁷¹

76.44. Dinî Şeyh, Aşiret Şeyhi ve Yerel Ağa Aynı Makam Değildir.

Arab Alevî toplumunda “şeyh” tek tip ruhban sınıfını göstermez. Dinî şeyh inisiyasyon ve risale bilgisinin otoritesi olabilir; aşiret reisi hane ve silahlı dayanışmayı temsil eder; ağa veya mültezim toprak, vergi ve devlet aracılığı üzerinden güç kazanır. Bir kişi bazen birden çok rolü birleştirse de makamlar analitik olarak ayrılmalıdır. Bu çoğulluk, merkezi kilise benzeri tek hiyerarşinin neden oluşmadığını ve yerel hiziplerin niçin kalıcı olduğunu açıklar. Cemaat kararları çoğu kez doktriner merkezden emirle değil, şeyh aileleri, köy ileri gelenleri ve dış patronlar arasındaki müzakereyle ortaya çıkmıştır.⁷⁷²

76.45. Memlûk Hâkimiyeti: Zorlayıcı Sünnileştirme ile Vergi Düzeni

Birlikte. Memlûklerin XIII. yüzyıl ikinci yarısında kıyıcı denetlemesi, cami inşası, dinî uyum baskısı, askerî sefer ve vergi taleplerini beraberinde getirdi. Bazı uygulamalar açık mezhebî zorlamadır; buna rağmen devletin temel kaygıları kale güvenliği, Moğol ve Haçlı tehdidi, vergi ve yerel isyandı. Bütün iki buçuk yüzyılı

⁷⁷⁰ Winter, *A History of the 'Alawis*, 37–43; Friedman, *The Nuşayrî-'Alawîs*, 51–56; Hamid Hasan, *al-Makzûn al-Sinjârî bayna l'imâra wa'l-sbi'r wa'l-taşawwuf wa'l-falsafa* (Şam, 1972), kaynak eleştirisiyle.

⁷⁷¹ Winter, *A History of the 'Alawis*, 40–56, 147–180; Friedman, *The Nuşayrî-'Alawîs*, 54–60; Nwyia, “*Makzûn al-Sinjârî*,” 87–113.

⁷⁷² Winter, *A History of the 'Alawis*, 103–180, 267–272; Hanna Batatu, *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 17–52, 95–119.

kesintisiz imha politikası olarak yazmak, değişen valileri ve yerel uzlaşmaları siler. Arab Alevî cemaatin dağlık yoğunlaşması ve K3 güvenlik kapalılığı bu baskı altında güçlendi; fakat köyler devletle vergi, af ve aracılık ilişkisini de sürdürdü. D5 baskı ile D4 denetim aynı dönemde iç içedir.⁷⁷³

76.46. İbn Teymiyye Fetvaları: Etkili Metin, Fakat Otomatik Devlet Programı Değil. İbn Teymiyye'nin Nusayrîler aleyhindeki fetvaları onları İslâm dışı ve siyaseten tehlikeli sayan sert bir hukuk dili kurdu; metinler sonraki polemikte büyük etki kazandı. Fakat fetvaların kimi grupları ve olayları birbirine karıştırdığı, tarihlerinin ve doğrudan muhataplarının tartışmalı olduğu gösterilmiştir. Bir fakihin hükmü, Memlûk devletinin her yerde ve her yıl uyguladığı tek politika değildir. Fetva gerçek dışlama kaynağıdır; aynı zamanda modern mezhepçi aktörlerin tarih dışı biçimde yeniden kullandığı bir metindir. Etkisi, yazıldığı bağlam, idarî uygulama ve sonraki alımlanma olmak üzere üç ayrı düzeyde incelenmelidir.⁷⁷⁴

76.47. 717/1317–18 Cebele Ayaklanması: Vergi, Mehdi İddiası ve Sonraki Mezhepleştirme. Cebele çevresindeki 717/1317–18 isyanında yerel önderlik, vergi gerilimi, mehdîci söylem ve Memlûk otoritesine meydan okuma birleşti. Kronikler hareketi sapkınlık ve toplu isyan diliyle aktarır; sonraki anlatılar olayı bütün Nusayrî cemaatin sürekli devlet düşmanlığının kanıtına çevirmiştir. Oysa katılım bölgesel, talepler çok katmanlı ve bastırma siyasî-mali olduğu kadar mezhebîdir. Bu vaka P3 örgütlü yerel seferberliğin örneğidir, kalıcı P4 egemenlik projesi değildir. İsyanı yalnız ağır vergiye veya yalnız gizli inanca indirgemek, bu etkenlerin kriz anında nasıl birleştiğini kaçırır.⁷⁷⁵

76.48. 1516 Sonrası Osmanlı Düzeni: “Bir Defada Yok Etme” Anlatısının Sorunu. Osmanlıların 1516'da Suriye'yi almasının ardından kıyı dağları Trablus ve Halep eksenli eyalet düzenlerine bağlandı. Popüler anlatılarda Yavuz Sultan Selim'in on binlerce Nusayrîyi tek emirle öldürttüğü ileri sürülür; güvenilir çağdaş kayıtlar bu rakam ve bütüncül katliam şemasını doğrulamaz. Erken

⁷⁷³ Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 57–68; Winter, *A History of the 'Alawîs*, 43–56; Bar-Asher ve Mervin, “*'Alawîs*,”

⁷⁷⁴ Yaron Friedman, “*Ibn Taymiyya's Fatāwā against the Nusayrî-'Alawî Sect*,” *Der Islam* 82/2 (2005): 349–363; Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 62–64, 187–199 ve 299–309; Winter, *A History of the 'Alawîs*, 44–50.

⁷⁷⁵ Friedman, *The Nusayrî-'Alawîs*, 60–68; Winter, *A History of the 'Alawîs*, 43–56; Friedman, “*Ibn Taymiyya's Fatāwā*,” 349–363.

Osmanlı belgeleri Nusayrîleri çoğu kez vergi, şarap ticareti, asayiş ve yerel isyan diliyle sınıflandırır. Bu dil ayrımcı ve zaman zaman şiddet üreticidir; yine de cemaatin dört yüzyıl boyunca yalnız kaçak ve dışlanmış yaşadığı sonucu çıkmaz. Osmanlı tarihi dönemsel baskı, pazarlık ve entegrasyonun birlikte incelenmesini gerektirir.⁷⁷⁶

76.49. Vergi, Mahkeme ve Dilekçe: Devletin İçinde Görünen Cemaat.

Osmanlı tahrir, hüküm ve şer'iyeye kayıtları, Nusayrî köylü ve ileri gelenleri vergi mükellefi, kiracı, davacı, sanık, aracı ve dilekçe sahibi olarak gösterir. Bu belgeler dinî hayatı doğrudan açıklamaz; fakat “devlet onları hiç tanımadı” tezini çürütür. Cemaat mensupları mahkemeye başvurabiliyor, yerel idareciyle pazarlık edebiliyor ve vergi yüküne karşı toplu dilekçe verebiliyordu. Hukukî tanınma eşit yurttaşlık değildi; hakaret edici tasnif ve toplu sorumluluk uygulamaları sürebiliyordu. Buna rağmen D4 denetim ile D1–D3 düzeyindeki idarî temas, aynı Osmanlı düzeninin farklı yüzleridir.⁷⁷⁷

76.50. XVII–XVIII. Yüzyıllar: İltizam, Tütün ve Yerel Eşraf.

Kıyı ekonomisinin tütün üretimi ve bölgesel ticaretle genişlemesi, bazı Nusayrî reis ve ailelerin mültezim, aracı ve toprak sahibi olarak yükselmesine imkân verdi. Osmanlı devleti dağlık alanı doğrudan küçük bir memur ordusuyla yönetmek yerine yerel vergi girişimcileri ve askerî haneler üzerinden bağladı. Bu süreç bütün cemaati zenginleştirmede; köylü borçluluğu, eşraf rekabeti ve hane bağımlılığı arttı. “Ezilen homojen dağ topluluğu” modeli, içerideki sınıfsal farkları örter. Yerel özerklik bazen devlet baskısından korunma, bazen aynı köylüler üzerinde vergi ve emek denetimi anlamına gelebiliyordu.⁷⁷⁸

76.51. Hane, Müşteri ve Himaye: Aşiret Birliği İçindeki Eşitsizlik.

Aşiret ve köy dayanışması güvenlik sağlarken büyük hanelerle bağımlı köylüler arasında eşitsiz ilişkiler de üretti. Toprak, silah, vergi aracılığı ve devlet görevlisine erişim, yerel ağın gücünü belirliyordu; dinî şeyh aynı ağ içinde meşruiyet veya

⁷⁷⁶ Winter, *A History of the 'Alawis*, 57–102; Stefan Winter, “The Nusayris before the Tanzimat in the Eyes of Ottoman Provincial Administrators, 1804–1834,” Thomas Philipp ve Christoph Schumann (baz.), *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon* (Würzburg: Ergon, 2004), 97–112.

⁷⁷⁷ Winter, *A History of the 'Alawis*, 57–146; Winter, “The 'Alawis in the Ottoman Period,” 49–62; Stefan Winter, “The Nusayris before the Tanzimat,” 97–112.

⁷⁷⁸ Winter, *A History of the 'Alawis*, 103–180; Batatu, *Syria's Peasantry*, 17–52; Stefan Winter, “The 'Alawis in the Ottoman Period,” 49–62.

arabuluculuk sağlayabilirdi. Bu yapı modern parti öncesi siyasetin yokluğu değil, patron–müşteri ve hane koalisyonlarıyla işleyen farklı bir temsil biçimidir. Dış baskı karşısında “cemaat birliği” söylemi güçlense de rakip aile ve kabile çıkarları kaybolmadı. Sonraki askerî ve Baasçı seferberlik, işte bu eşitsiz kırsal zeminin içinden yeni yükselme kanalları açacaktır.⁷⁷⁹

76.52. Mısır İşgali ve 1834–35 İsyanı: Zorunlu Askerlik, Silah ve Vergi.

İbrahim Paşa’nın Mısır yönetimi 1830’larda merkezî vergi, silahsızlandırma ve zorunlu askerlik uygulamalarını genişletince kıyı dağlarında 1834–35 isyanı patladı. Direnişin Nusayrî yoğunluklu olması mezhebî kimliği önemsiz kılmaz; fakat başlıca tetikleyiciler devletin köy emek ve silahına doğrudan müdahalesiydi. Bazı yerel önderler Osmanlı dönüşünü destekledi, bazıları Mısır idaresiyle uzlaştı. Olay tek bir cemaat iradesinin değil, farklı hane ve bölgelerin değişen hesaplarının ürünüdür. Bastırma, devlet kapasitesinin artışına karşı P3 kırsal seferberliğin sınırlarını gösterdi.⁷⁸⁰

76.53. Tanzimat: Eşitlik Söylemi, Asayiş Seferi ve Yeni Müzakere.

Tanzimat, hukukî eşitlik ve merkezî vatandaşlık iddiasını genişletirken kıyı dağında vergi, askerlik ve silahsızlandırma baskısını da artırdı. Osmanlı memurları Nusayrîleri bazen “medenîleştirilecek” marjinal topluluk, bazen düzenli tebaa ve üretici köylü olarak tanımladı. 1850’ler ve 1860’lardaki seferler yalnız din değiştirme harekâtı değildi; devletin yerel ağalar, İsmâîlî komşular ve kırsal asayiş üzerinde denetim kurma çabasıydı. Reform cemaat için hem zorlayıcı D4 kapasite hem okul, mahkeme ve dilekçe üzerinden D2–D3 entegrasyon fırsatı üretti. Sonuç tek yönlü asimilasyon değil, çekişmeli bir devletleşmedir.⁷⁸¹

76.54. Protestan Misyonerler ve Okul Rekabeti.

Amerikan ve İngiliz Protestan misyonerleri XIX. yüzyılda Nusayrî köylerini din değiştirme ve eğitim alanı olarak gördü; okul, tıp ve metin yayımı üzerinden yerel bağ kurmaya çalıştı. Misyoner raporları eğitim ve yoksulluk hakkında değerli gözlemler sunar, fakat

⁷⁷⁹ Batatu, *Syria’s Peasantry*, 17–52, 95–159; Winter, *A History of the ‘Alawis*, 147–218; Hanna Batatu, “Some Observations on the Social Roots of Syria’s Ruling Military Group,” *Middle East Journal* 35/3 (1981): 331–344.

⁷⁸⁰ Winter, *A History of the ‘Alawis*, 181–198; Stefan Winter, “La révolte alaouite de 1834 contre l’occupation égyptienne,” *Oriente Moderno* 84/1 (2004): 61–71; Abdurrahman Çapar, *The History of Nusayris (‘Alawis) in Ottoman Syria, 1831–1876* (yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 2013), 27–61.

⁷⁸¹ Alkan, “Fighting for the Nusayrî Soul,” 27–39; Winter, *A History of the ‘Alawis*, 181–218; Çapar, *The History of Nusayris*, 62–112.

başarıyı büyütme ve mevcut dini karalama teşviki taşır. İstanbul yönetimi yabancı nüfuz kaygısıyla Sünnî-Hanefî okullarını ve camileri destekledi; yerel şeyhler kimi zaman bu kaynakları kabul edip kimliklerini korudu, kimi zaman direndi. Okul rekabeti, K3 kapalılığın yalnız eski zulmün kalıntısı değil, modern devlet ve misyoner bilgi mücadelesine verilen cevap da olduğunu gösterir.⁷⁸²

76.55. II. Abdülhamid Dönemi: Sünnileştirme mi, İmparatorluk Entegrasyonu mu? II. Abdülhamid devrinde devlet, yabancı misyonlara karşı okul ve cami yatırımı yaptı, yerel şeyhleri maaş ve itibarla bağlamaya çalıştı ve Nusayrîleri Hanefî-Sünnî norm içinde görünür kılmayı hedefledi. Bu siyaset asimilasyoncu bir dinî çerçeve taşıyordu; aynı zamanda cemaatin resmî tebaa, öğrenci ve dilekçe sahibi olarak merkeze erişimini artırdı. Yerel aktörler pasif nesne değildi: “Müslüman” ve “Alevî” aidiyetlerini kullanarak okul, vergi kolaylığı veya idarî koruma talep ettiler. Dönemi yalnız zorla Sünnileştirme ya da yalnız hoşgörölü entegrasyon diye adlandırmak, aynı siyasetin disiplin ve kaynak dağıtımını birlikte yürüttüğünü gözden kaçırır.⁷⁸³

76.56. Osmanlı Dilekçelerinde Öz-Adlandırma ve Vatandaşlık Talebi. 1892 ve 1909 tarihli dilekçelerde “Arab Alevî halkı”, “Alevî Nusayrî taifemiz” gibi ifadelerin kullanılması, Alevî adının Fransız yönetimince 1920’de icat edildiği tezini çürütür. Dilekçeler bir yandan Müslümanlık ve Ali’ye bağlılık vurgusuyla damgalanmayı reddeder, diğer yandan okul, koruma ve eşit muamele talep eder. Bu öz-adlandırma yalnız teolojik beyan değil, geç Osmanlı vatandaşlık siyasetidir. Topluluk ileri gelenleri değişen resmî kategorileri stratejik biçimde kullanırken eski Nusayrî adı tamamen kaybolmadı. Modern kimlik dönüşümü, tek bir sömürge kararnamesinden değil, iç reform, imparatorluk bürokrasisi ve dış tasnifin keşişiminden doğdu.⁷⁸⁴

Dönem / rejim	Başlıca ilişki	D/P okuması	Düzeltilici hüküm
Büveyhîler	Bağdat dâveti ve Bahtiyâr’a risale	D2 / P1	Patronaj resmî mezhep değildir
Hamdânî Halep	Hasibî çevresine koruma ve kültürel alan	D2–D3 / P1	Hamdânî devleti Nusayrî devlet sayılmaz

⁷⁸² Alkan, “Fighting for the Nusayrî Soul,” 23–50; Çapar, *The History of Nusayris*, 113–151; Winter, *A History of the ‘Alawis*, 199–218.

⁷⁸³ Alkan, “Fighting for the Nusayrî Soul,” 34–50; Winter, *A History of the ‘Alawis*, 199–218; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (London: I.B. Tauris, 1998), 93–111, karşılaştırmalı Hamidî entegrasyon bağlamı için.

⁷⁸⁴ Alkan, “Fighting for the Nusayrî Soul,” 42–48; Winter, *A History of the ‘Alawis*, 254–257; Bar-Asher ve Mervin, “‘Alawîs.”

Dönem / rejim	Başlıca ilişki	D/P okuması	Düzeltilici hüküm
Haçlı–Eyyûbî geçişleri	Yerel vergi ve koruma pazarlıkları	D1–D4 / P1	Tek tip ittifak yoktur
Memlûkler	Cami, vergi, sefer ve uyum baskısı	D4–D5 / P3	Fetva otomatik ve sürekli devlet programı değildir
Erken Osmanlı	Vergi, asayiş, mahkeme ve yerel araçlar	D1–D4 / P1	“Tam tecrit” modeli arşivle uyumsuz
Mısır idaresi 1831–40	Silahsızlandırma, askerlik, isyan	D4–D5 / P3	Mezhep kadar merkezleşme belirleyicidir
Tanzimat–Hamidî dönem	Okul, cami, dilekçe ve disiplin	D2–D4 / P1–P2	Entegrasyon ile asimilasyon birlikte
Fransız mandası	Ayrı idarî alan ve özel birlikler	D2–D4 / P2–P3	Kolonyal özerklik bağımsız egemenlik değildir
Bağımsız Suriye	Ordu, parti ve vatandaşlık	D3 / P2–P3	Yükseliş kırsal sınıf ve kuruma açıklanır
Esad rejimi 1970–2024	Aile–güvenlik koalisyonu ve seçkin kadro	Rejim için D7; cemaat için eşitsiz D3–D4	Rejim bütün Arab Alevîlerin kolektif devleti değildir
Geçiş 2024–2026	Af, soruşturma, parçalı güvenlik ve kimlik şiddeti	D1–D5 / P2–P3	Bireysel sorumluluk kolektif cezadan ayrılır

76.57. Şeyh Sâlih el-Ali: 1919–22 Direnişi ve Tek Tip Siyaset Yanılgısı.

Şeyh Sâlih el-Ali, 1919’dan 1921’e uzanan silahlı direnişte Fransız kuvvetlerine karşı kıyı dağında geniş bir ağ kurdu; Faysal çevresi, İbrahim Hananu ve daha sonra Ankara hükûmetiyle temas aradı. Hareket yerel yurt savunması, İslâmî cihad dili, Arabî-Suriyevî birlik ve bölgesel özerklik unsurlarını bir arada taşıdı. Bütün Arab Alevî ileri gelenleri ona katılmadı; bazıları erken tarihte Fransızlarla uzlaştı. Dolayısıyla cemaat ne bütünüyle sömürge işbirlikçisi ne de tek sesli milliyetçi bloktu. Sâlih el-Ali örneği, P3 silahlı seferberliğin mezhep kimliğiyle ulusal ve bölgesel hedefleri aynı anda taşıyabildiğini gösterir.⁷⁸⁵

76.58. 1920–1937 Manda Toprağı: İdarî Özerklik Egemen Cemaat Devleti Değildi.

Fransa 2 Eylül 1920’de Alevîler Toprağı’nı kurdu; bölge 1922’de Suriye Federasyonu’na bağlandı, sonra ayrı idarî statü kazandı ve 1930’da Lazkiye Hükûmeti adını aldı. 3 Aralık 1936’daki birleşme kararı 1937’de uygulandı. Kurumun nüfusu yalnız Arab Alevîlerden oluşmadığı, valisi ve nihai egemenliği Fransız mandasına bağlı olduğu için bunu bağımsız “Alevî devleti” ve cemaatin ortak P4 projesi saymak yanıltıcıdır. Yine de sınır, meclis ve bürokrasi yerel elitlere yeni temsil tecrübesi verdi. İdarî özerklik ile kolonyal bölme siyaseti aynı yapıda birleşti.⁷⁸⁶

⁷⁸⁵ Winter, *A History of the ‘Alawis*, 241–254; Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920–1945* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 97–126; Abd al-Latif al-Yunus, *Thawrat al-Shaykh Salih al-‘Ali* (Şam, 1961), eleştirel birincil anlatı olarak.

⁷⁸⁶ Khoury, *Syria and the French Mandate*, 127–148, 515–534; Peter A. Shambrook, *French Imperialism in Syria, 1927–1936* (Reading: Ithaca Press, 1998), 25–62, 149–183; Winter, *A History of the ‘Alawis*, 254–264.

76.59. Troupes Spéciales: Askerî İstihdam, Kolonyal Tasnif ve Sosyal Hareketlilik. Fransız yönetimi, Troupes spéciales du Levant içinde Arab Alevîler ve başka kırsal azınlıklardan görece yüksek oranda asker topladı. Düzenli maaş, eğitim ve statü yoksul köylü aileleri için yükselme kanalıydı; Fransa ise birlikleri güvenilir “savaşçı azınlıklar” olarak tasnif edip kentli milliyetçi çoğunluğa karşı denge unsuru saydı. Bu politika sonraki Suriye ordusundaki kadro birikimine katkı sağladı, fakat bütün askerlerin Fransız yanlısı veya bütün cemaatin kolonyal imtiyazlı olduğu anlamına gelmez. Askere yazılma, sınıf, bölge ve geçim fırsatlarıyla açıklanmalı; mezhep tek başına neden olarak kullanılmamalıdır.⁷⁸⁷

76.60. Özerklikçiler, Birlikçiler ve 1936 “Esad Dilekçesi”. Manda döneminde bazı ileri gelenler ayrı statünün sürmesini, bazıları birleşik ve bağımsız Suriye’yi, başkaları ise yerel çıkarı koruyan ara çözümleri savundu. Beşşâr Esad’ın büyükbabasını ayrılıkçı gösteren ve Léon Blum’a gönderildiği ileri sürülen 1936 mektubunun güvenilirliği ciddi biçimde sarsılmıştır. Fransız arşivinde bulunan başka bir 1936 dilekçesi Ali Süleyman el-Esad’ın da imzasıyla Suriye birliğini savunur. Bir belgenin sahihliği kadar temsili de sorgulanmalıdır: seksen imza bütün cemaat iradesi olamaz. Siyasal çoğulluk, sonraki rejim hafızasının seçtiği tek çizgiye indirgenemez.⁷⁸⁸

76.61. Bağımsız Suriye’ye Birleşme: 1936 Kararı, 1937 Uygulaması, 1946 Egemenliği. Lazkiye idarî bölgesinin Suriye Cumhuriyeti’ne katılması 1936 anlaşma sürecinde kararlaştırılıp 1937’de uygulandı; Fransa’nın çekilişi ve tam bağımsızlık 1946’da gerçekleşti. Birleşme, yerel ayrılıkları bir anda sona erdirmeydi. Kıyı eşrafı, köylüler, eski manda askerleri ve şehirli milliyetçiler yeni devlette farklı konumlar aldı; Süleyman el-Mürşid çevresi gibi hareketler merkezle çatıştı. Buna rağmen Arab Alevîlerin Suriye vatandaşlığı ve ulusal kurumlara katılımı kalıcı çerçeve oldu. Modern devletin oluşumu, “azınlık bir

⁷⁸⁷ Khoury, *Syria and the French Mandate*, 71–94, 515–534; Batatu, *Syria’s Peasantry*, 155–181; Nikolaos van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba’th Party*, 4. bs. (London: I.B. Tauris, 2011), 21–34.

⁷⁸⁸ Winter, *A History of the ‘Alawis*, 257–264; Stefan Winter, “The Asad Petition of 1936: Bashar’s Grandfather Was Pro-Unionist,” *Syria Comment*, 14 Haziran 2016; Khoury, *Syria and the French Mandate*, 515–534.

gün topluca birleşmeyi seçti” formülünden çok pazarlık, zor ve yeni hareketlilik kanallarının bileşimidir.⁷⁸⁹

76.62. Hatay’ın 1939’da Türkiye’ye Katılması ve Arab Alevîlerin İki Devlete Bölünmesi. İskenderun Sancağı/Hatay’ın diplomatik ve siyasî süreç sonunda 1939’da Türkiye’ye katılması, kıyı cemaatini modern sınırla ikiye böldü. Hatay, Adana ve Mersin’deki Arab Alevîler zamanla Türkçe eğitim, kentleşme ve Cumhuriyet kurumları içinde farklı bir kimlik yolu izledi; Arapça ve Suriye’deki akrabalık bağları bölge ve kuşaklara göre değişen ölçüde sürdü. “Arap Alevî” adı, onları Anadolu Aleviliğiyle özdeşleştirmeden Türkiye yurttaşlığı içinde görünür kılar. Topluluk tek bir siyasî tercih taşımaz; sekülerlik, sol hareketler, yerel kültür ve sınır güvenliği farklı dönemlerde farklı koalisyonlar üretmiştir.⁷⁹⁰

76.63. Ordu ve Baas Yoluyla Yükseliş: Mezhepten Çok Kırsal Sınıf ve Kurum. Bağımsızlık sonrasında askerî okullar ve Baas Partisi, yoksul kırsal gençlere eski kent eşrafının kapalı kanallarından daha erişilebilir yükselme imkânı sundu. Arab Alevî subayların artan görünürlüğü manda ordusunun mirası, kırsal eğitim, düşük statülü birliklere giriş ve parti ağlarının birleşimiydi. 1963 Baas darbesi, 1966 iç tasfiyesi ve 1970’te Hâfız Esad’ın iktidarı bu kadro dönüşümünü devletin merkezine taşıdı. Süreci “gizli mezhep planı” diye açıklamak sınıf, bölge, ideoloji ve kurumları siler; mezhep bağlarının terfi ve güven ağlarında önemini bütünüyle inkâr etmek de kanıta uymaz.⁷⁹¹

76.64. Esad Devleti: Arab Alevî Egemenliği Değil, Aile–Güvenlik Koalisyonu. Hâfız Esad 1970’ten, Beşşâr Esad 2000’den 8 Aralık 2024’e kadar devleti yönetti. İstihbarat ve seçkin askerî birimlerde Arab Alevî subayların orantısız ağırlığı, akrabalık ve bölgesel güven ağlarıyla birleşti; rejim aynı zamanda Sünnî iş çevreleri, parti bürokrasisi ve başka azınlıklardan ortaklar kullandı. Kıyıdaki sıradan köylü, memur veya muhalif bu iktidarın eşit ortağı değildi; yoksulluk ve baskı cemaat içinde de sürdü. Bu nedenle D7 devlet kapasitesi “Arab

⁷⁸⁹ Khoury, *Syria and the French Mandate*, 485–534, 583–630; Shambrook, *French Imperialism in Syria*, 184–221; Batatu, *Syria’s Peasantry*, 181–220.

⁷⁹⁰ Procházka-Eisl ve Procházka, *The Plain of Saints and Prophets*, 1–24, 215–268; Winter, *A History of the ‘Alawis*, 257–264; Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate*, 494–514.

⁷⁹¹ Batatu, *Syria’s Peasantry*, 155–181, 259–339; van Dam, *The Struggle for Power in Syria*, 21–78; Raymond Hinnebusch, *Syria: Revolution from Above* (London: Routledge, 2001), 14–60.

Alevî cemaatine” değil, dar bir otoriter rejim koalisyonuna aittir. Mezhepsel temsil ile kolektif egemenlik aynı şey değildir.⁷⁹²

76.65. Ca’ferî Tanınma ve “Mûsâ es-Sadr Fetvası”nın Yokluğu. XX. yüzyılda Arab Alevî şeyh ve aydınlar, cemaati İslâm ve özellikle Ca’ferî Şîîlik içinde tanıtmak için beyanlar yayımladı; Lübnanlı Şîî kurumlarla ilişkiler bu tanınmayı güçlendirdi. Yaygın anlatı, Mûsâ es-Sadr’ın 1973’te Arab Alevîleri Müslüman ilan eden bir fetva verdiğini söyler. Yeni kaynak araştırması, Ca’ferî aidiyeti destekleyen Şîî açıklamaların bulunduğunu, fakat es-Sadr’ın kaleme aldığı böyle bir fetvanın mevcut olmadığını gösterir. Es-Sadr’ın Trablus’taki kurumsal temas ve atamalarındaki rolü gerçektir. Siyasî-dinî yakınlaşma, var olmayan tek bir belgeye dayandırılmamalıdır.⁷⁹³

76.66. 2011–2024 Savaşı: Rejim Stratejisi ile Cemaatin Bedelini Ayırmak. 2011 ayaklanmasından sonra rejim, mezhep korkusunu ve güvenlik ağlarını seferber etti; bazı Arab Alevî milisler ve subaylar ağır suçlara katıldı. Aynı dönemde zorunlu askerlik, yüksek kayıp, yoksullaşma ve yerinden edilme kıyı toplumunu derinden yaraladı; Arab Alevî muhalifler de hapsedildi, sürgüne gitti veya silahlı aktörlerin tehdidi altında kaldı. Rejim cemaatin kaderini kendi devamıyla birleştirmeye çalıştı, fakat bunu başardığını varsaymak topluluk içi sınıf, kuşak ve siyasî ayrımları siler. Suç sorumluluğu bireysel ve komuta zinciri temelinde kurulmalı; doğum kimliği kolektif suç karanesi yapılmamalıdır.⁷⁹⁴

76.67. 8 Aralık 2024 Sonrası: Rejim Çökerken Kimlik Güvenliği Krizi. Esad yönetiminin 8 Aralık 2024’te çökmesi, Arab Alevîler için rejimle zorunlu özdeşleştirilmenin sona erme ihtimali ile toplu intikam korkusunu aynı anda doğurdu. Yeni yönetim kapsayıcılık ve af sözü verdi; buna rağmen silahlı grupların parçalı yapısı, keyfî gözaltı, kayıp, mülk baskısı ve nefret söylemi güveni zayıflattı. Eski rejim mensubunu soruşturmak meşru bir geçiş adaleti görevidir; “Alevî” kimliğini otomatik “rejim artığı” deliline çevirmek ise ayrımcı kolektif

⁷⁹² Batatu, *Syria’s Peasantry*, 339–413; van Dam, *The Struggle for Power in Syria*, 79–174; Hinnebusch, *Syria: Revolution from Above*, 61–110; Kerr ve Larkin (baz.), *The Alawis of Syria*, 119–218.

⁷⁹³ Yaron Friedman, “Musa al-Sadr and the Missing Fatwa concerning the ‘Alawi Religion,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 51/3 (2024): 553–569, doi:10.1080/13530194.2022.2126349; Kais M. Firro, “The ‘Alawis in Modern Syria: From Nuşayriyya to İslam via ‘Alawiyya,” *Der İslam* 82/1 (2005): 1–31.

⁷⁹⁴ Kerr ve Larkin (baz.), *The Alawis of Syria*, özellikle 219–342; International Crisis Group, *Syria’s Metastasising Conflicts*, *Middle East Report* 143 (27 Haziran 2013); Lina Khatib, “The Syrian Regime’s Strategy in the Civil War,” *Carnegie Middle East Center*, 2015.

cezadır. Cemaatin geleceği yeni bir kapalı savunma düzeninden çok, bireysel sorumluluk, eşit vatandaşlık ve güvenilir yerel temsil mekanizmalarına bağlıdır.⁷⁹⁵

76.68. Mart 2025 Kıyı Şiddeti ve 2026 Eşiği: Sonuç ve Cemaat Morfolojisi. 6 Mart 2025'te eski rejim yanlısı silahlıların güvenlik güçlerine saldırıları, kıyı ve batı-merkez Suriye'de geniş karşı harekâtı tetikledi; ardından Arab Alevî sivillere karşı kimlik temelli infaz, yağma ve yakma yaşandı. BM Soruşturma Komisyonu yaklaşık 1.400 kişinin, çoğu sivilin öldürüldüğünü ve her iki taraftan muhtemel savaş suçlarını belgeledi. 2026'da kaçırma, keyfî şiddet ve cezasızlık kaygıları sürmektedir. Tarihsel sonuç şudur: merkezde K2 inisiyatif bilgi; baskı dönemlerinde K3; siyasette P1'den P3'e değişen ağırlar vardır. Hasibî geleneği bağımsız ezoterik cemaattir; Esad rejimi ise onun kolektif devleti değildir.⁷⁹⁶

Boyut	Bölüm 76 — Nusayrî/Arab Alevî cemaat morfolojisi
1. Analiz dönemi	IX. yüzyıl Irak çevresinden 2026 Suriye geçişine; kurumlar dönemlere ayrılır.
2. Eponim kurucu	Muhammed b. Nusayr: erken sır ve bâb iddiasının odak kişisi.
3. Kurumsal kurucu	Hüseyn b. Hamdân el-Hasibî: metin, dâi ve Halep merkezli ağ.
4. İkinci kurumsallaşma	Et-Taberânî: kıyı odağı, takvim ve öğretim külliyatı; Makzûn: bölgesel disiplin.
5. Temel otorite	Tek merkezî ruhbanlık yerine dinî şeyh, silsile, şeyh ailesi ve yerel hane.
6. Üyelik	Zamanla doğum, aile ve yerel cemaatle aktarılan etno-dini aidiyet.
7. Yeni mensup kazanımı	Erken dâvette açık; ortaçağ sonrasında belirgin biçimde daralan ve irsileşen yapı.
8. İnisiyasyon	Cemaatte doğmuş adayın ahd, öğretici ve sınanmayla iç bilgiye kabulü.
9. K2 bilgi seçiciliği	Ma'nâ-ism-bâb, risaleler ve te'vil için güçlü ve kalıcı epistemik sınır.
10. K3 güvenlik gizliliği	Memlûk, misyonerlik, mezhepçi şiddet ve rejim sonrası risklerde güçlenir.
11. Doktrin	İmamî mirası teofani, kozmik devir, tenâsüh ve bâtınî ibadetle yeniden kurar.
12. Ritüel	İnisiyasyon ve kapalı liturji yanında bayram, türbe, adak ve Hızır merkezli açık dindarlık.
13. Kutsal coğrafya	Halep-Lazkiye hattı, Suriye kıyı dağları; Hatay-Çukurova ve Kuzey Lübnan uzantıları.
14. Sosyal taban	Köy, hane, aşiret ve şeyh ağırları; iç sınıf ve bölge farkları belirgindir.
15. Cinsiyet	Klasik resmî inisiyasyon erkek ağırlıklı; kadınlar hane ve ziyaret hafızasında merkezî.
16. Ekonomi	Tarım, tütün, liman-kent bağı, vergi aracılığı; modern dönemde ordu ve kamu istihdamı.
17. P siyasallaşma	Patronajda P1; dilekçe/temsilde P2; isyan, manda ve modern partide dönemsel P3.
18. D devlet ilişkisi	Himayeden baskıya D2-D5 aralığı; rejim D7'si cemaate kolektif mal edilemez.
19. Şiddet	Öz-savunma, yerel isyan ve rejim ağırları dönemsel; kimlik kolektif suç delili değildir.
20. Ana sınıflandırma	İmamî-gâlibî çevreden doğup Hasibî döneminde bağımsızlaşmış ezoterik teofani cemaati.

⁷⁹⁵ International Crisis Group, *Finding a Path through a Perilous Moment for Post-Assad Syria*, 10 Mart 2025; Carnegie Endowment for International Peace, "Regime Change and Minority Risks: Syrian Alawites after Assad," 21 Temmuz 2025; European Union Agency for Asylum, *Syria: Country Focus, "Alawites,"* Temmuz 2026.

⁷⁹⁶ BM İnsan Hakları Konseyi, *Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic, Violations against Civilians in Coastal and Western Central Syria in January-March 2025*, A/HRC/59/CRP.4, 11 Ağustos 2025, özellikle par. 16, 70, 83 ve 88; Human Rights Watch, "Are You Alawi?" Identity-Based Killings during Syria's Transition, 23 Eylül 2025; Amnesty International, *Syria: Ending Impunity, Protecting Rights*, MDE 24/0924/2026, Temmuz 2026.

BÖLÜM 77 — HURÛFÎLİK

Esterâbâd'dan Alıncak'a, Timurî Baskıdan Anadolu ve Balkan Aktarımına: Fazlullah, Câvidânnâme, Harf-İnsan Hermenötiği, Halife Ağları ve Bektaşî Alımlanması

77.1. Hurûfîlik Tarihini Nasıl Okumalıyız? Hurûfîlik, yalnız harflerin sayısal değerlerini kullanan bir 'şifre dini' olarak değil, XIV. yüzyıl sonunda Fazlullah Esterâbâdî çevresinde biçimlenen bir vahiy, insan ve yorum öğretisi olarak ele alınmalıdır. Fazlullah'ın kendi metinleri, ilk kuşak halifelerin açıklamaları, düşman kronikleri ve Osmanlı-Bektaşî aktarımı aynı tarihsel katman değildir. Bu bölüm öğretinin ontolojik harf dilini, rüya otoritesini, halife ağını, devlet baskısını ve sonraki edebî alımlanmayı ayrı değişkenler olarak

izleyecektir. Böylece sonraki bir risaledeki hüküm kurucuya, tek bir siyasî şiddet olayı da bütün Hurûfî çevrelere otomatik olarak yüklenmeyecektir.⁷⁹⁷

77.2. Adlandırma: ‘Hurûfî’ Dış Adı ve İç Kimlik Dili. ‘Hurûfiyye/Hurûfiler’ adı erken dış kaynaklarda Fazlullah’ın mensupları için kullanılmıştır; fakat Câvidânnâme-i Kebîr belirgin bir mezhep adı ilan etmez. Metin ve ilk çevrede dervişler, muvahhidler, ehl-i hak, ehl-i fazl veya ‘kitabın bilgisine sahip olanlar’ gibi daha akışkan ifadeler görülür. Dış ad, harfin merkezi rolünü yakalasa da hareket içindeki ayrışmaları ve zamanla değişen yorumları örtebilir. Bu nedenle bölümde ‘Hurûfîlik’ tarihsel literatürün kullanışlı üst adı olarak korunacak; Fazlullah’ın özgün öğretisi gerektiğinde özellikle ‘Câvidânnâme öğretisi’ diye ayrılacaktır.⁷⁹⁸

77.3. İlmü’l-Hurûf ile Tarihsel Hurûfîliği Ayırmak. Harflerin yaratılış, vahiy ve kozmik düzenle ilişkilendirilmesi Fazlullah’tan çok önce İslâm düşünce tarihinde vardı. Ebced, vefk, cifr, kesik harfler ve isimlerin sırları kelâmcı, sûfî, Şîî ve okült çevrelerde farklı amaçlarla işlendi. Bu geniş ‘ilmü’l-hurûf’ alanından tarihsel Hurûfîliğe düz bir soy çizmek mümkün değildir. Fazlullah’ın özgünlüğü, harfi yardımcı hesap tekniği olmaktan çıkıp ilâhî Kelâmın ontolojik birimi ve insan bedenini bu Kelâmın eksiksiz görünüm alanı sayan bütüncül bir te’vil sistemine dönüştürmesidir. Her harfçi metin bu yüzden Hurûfî belge değildir.⁷⁹⁹

77.4. Kaynak Katmanları: Kurucu Metin, Halife Risalesi ve Heresiografi. Hurûfî tarihinin kaynakları amaç ve güvenilirlik bakımından eşit değildir. Câvidânnâme Fazlullah’ın öğretisini parçalı fakat birinci elden verir; Vasiyetnâme, rüya kayıtları ve şiirler biyografiyi tamamlar. Ali el-A’lâ, Seyyid İshak, Gıyâseddin, Mîr Şerîf, Nesîmî ve Refî’î gibi yazarlar hem aktarır hem yorumlar. Timurî ve Osmanlı kronikleri ise devlet tehdidi, sapkınlık ve ceza dilini öne çıkarır. Geç reddiyyeler bazen benzersiz metin bilgisi korusa da polemiklerini

⁷⁹⁷ Orkhan Mir-Kasimov, *Words of Power: Hurûfî Teachings between Shi’ism and Sufism in Medieval Islam* (London: I.B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, 2015), 1–4, 35–44; Shabzad Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis* (Oxford: OneWorld, 2005), ix–xiii.

⁷⁹⁸ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 1–4; Hamid Algar, “HORUFISM,” *Encyclopaedia Iranica*, XII/5 (2004; çevrimiçi güncelleme 2013): 483–490.

⁷⁹⁹ Pierre Lory, *La science des lettres en Islam* (Paris: Dervy, 2004), 13–55; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 2–4, 51–72; Algar, “HORUFISM.”

toplumsal etnografi saymak yanlıştır. Sağlam hüküm, tarih ve coğrafyası belirlenmiş kaynakları çapraz okumaya dayanır.⁸⁰⁰

77.5. İlhanlı Sonrası İran: Parçalı İktidar ve Yeni Karizma Arayışları.

Fazlullah'ın hareketi, İlhanlı devletinin çözülmesinden sonra Celayirli, Muzafferî, Serbedâr, Şirvanşah ve Timurî güçlerinin rekabet ettiği bir dünyada doğdu. Siyasal parçalanma, savaş ve hanedan değişimi yalnız kriz üretmedi; seyyidler, sûfî şeyhler, rüya yorumcuları ve eskatolojik iddia sahipleri için yeni himaye pencereleri açtı. Saraylar dinî karizmayı meşruiyet kaynağı olarak kullanırken ulema ve tarikat çevreleri rakip otoritelerin sınırını çiziyordu. Hurûflüğün yükselişi bu ortamla ilişkilidir; fakat dönemin her mesihçi hareketini tek bir 'halk isyanı' modeline sokmak sosyal ve doktriner farkları siler.⁸⁰¹

77.6. Fazlullah Esterâbâdî: Doğum, Aile ve Nesep Hafızası. Fazlullah Şehâbeddin, 740/1339-40'ta Hazar'ın güneydoğusundaki Esterâbâd'da doğdu. Hurûfî kaynaklar babasını başkadı, ailesini de Mûsâ el-Kâzım üzerinden Ali soyuna mensup gösterir. Kadı ailesi hafızası onun dinî eğitim, hukuk dili ve toplumsal itibar dünyasına erken erişimini açıklayabilir; Alid nesep ise karizmatik meşruiyetin sonraki anlatımında ayrıca işlev görmüştür. Bununla birlikte nesep şeceresi bağımsız kayıtlarla bütünüyle doğrulanamaz. Tarihsel olarak güvenli çekirdek, Esterâbâdî eğitimli bir çevreden çıkması ve sonraki dâvette bu mirasın unutulmamasıdır.⁸⁰²

77.7. Kadılık Rivayeti ve Zühhd Dönüşümü. İç biyografiye göre Fazlullah genç yaşta babasının kadılık görevini üstlendi; ardından Mevlânâ'dan okunan bir beyit onu zahirî makamdan tecrübî hakikat arayışına yöneltti. Ayrıntılar hagiografik bir dönüşüm kalıbı taşısa da gençlik dindarlığı, helâl kazanç hassasiyeti, zikir ve çile pratikleri farklı kaynaklarda tutarlıdır. Sonraki hareket bu geçmişi reddetmedi; Tûkçî halkası kendisini helâl yiyen ve doğru söyleyen dervişler olarak tanıttı. Bu nedenle Fazlullah'ı baştan itibaren şeriatı yıkmayı

⁸⁰⁰ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 28-44; Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973), 1-33; Hellmut Ritter, "Die Anfänge der Hurufisekte," *Oriens* 7/1 (1954): 1-54.

⁸⁰¹ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 1, 13-18, 39-44; Beatrice Forbes Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1-23; Bashir, *Fazlallah*, 1-18.

⁸⁰² Hamid Algar, "ASTARĀBĀDĪ, FAẒLALLĀH," *Encyclopaedia Iranica*, II/8 (1987): 841-844; Bashir, *Fazlallah*, 1-6; Fatih Usluer, "Faḏlallāh al-Ḥurūfī and His World: Power, Religion, and Sufism," *Belleten* 85/303 (2021): 463-505, 465-467.

tasarlayan gizli bir siyasetçi diye okumak, kariyerinin erken sūfî-asketik safhasını yok sayar.⁸⁰³

77.8. Seyahatler: Hac, Horasan ve İran Şehirleri. Fazlullah on dokuz yaşında, yaklaşık 759/1359'da Esterâbâd'dan ayrıldı; yaya hac yolculuklarıyla İsfahan, Hârizm, Meşhed, Yezd, Tebriz, Sebzevâr, Semerkant, Gîlân, Bakü ve Şamahı gibi merkezleri birbirine bağlayan uzun bir hareketlilik yaşadı. Rota listeleri iç kaynakların inşa ettiği kutsal biyografiyi de yansıtır; her ziyaretin tarihini kesinleştirmek mümkün değildir. Yine de seyahatler, öğretisinin tek bir köy veya saray çevresinden çıkmadığını gösterir. Zaviye, pazar, türbe ve yönetici sarayları arasında dolaşan karizmatik bir öğretici ağı, sonraki transbölgesel yayılmanın beşerî altyapısını hazırladı.⁸⁰⁴

77.9. Hârizm'de Rüya Tabiri: İlk Karizmatik Yetki. Fazlullah'ın ilk belirgin otoritesi harf hesabından önce rüya yorumculuğuyla kuruldu. Hârizm'de kendi rüyalarını ve başkalarının gördüklerini açıklama yeteneği kazandığı, Derviş Ali, Derviş Bayezid ve Muhammed Nânvâ gibi ilk bağlıları burada topladığı anlatılır. Rüya, onun için kişisel psikolojik malzeme değil, gaybî anlamın suretler üzerinden açıldığı bir bilgi alanıydı. Yorum başarısı mürid bağlılığı, yerel şöhret ve sonraki vahiy iddiaları için doğrulama işlevi gördü. Modern tarihçi bu rüyaların metafizik doğruluğunu değil, otorite üretimindeki toplumsal ve metinsel rolünü inceler.⁸⁰⁵

77.10. İsfahan Tûkçî Halkası: Dervişlik, Emek ve Ortak Yaşam. İsfahan'ın kuzeyindeki Tûkçî'de Fazlullah çevresi cami merkezli, zahidane bir topluluk oluşturdu. Kaynaklar onların sadaka kabul etmediğini, külâh üreterek geçindiğini, mallarını paylaştığını ve yoksullara yardım ettiğini aktarır. 'Helâl yiyen, doğru söyleyen dervişler' adı, erken grubun ahlâkî sermayesini açıklar. Zanaatkârlar, sūfîler ve şehrin ileri gelenleriyle temas eden bu halka tek sınıflı bir yoksul hareket değildi. Dâvetin sonraki saray bağlantıları da bu sosyal çeşitliliği

⁸⁰³ Algar, "ASTARĀBĀDĪ, FAẒLALLĀH"; Bashir, Fazlallah, 4–10; Usluer, "Faḍlallāh al-Hurūfī and His World," 465–469.

⁸⁰⁴ Usluer, "Faḍlallāh al-Hurūfī and His World," 465–470; Bashir, Fazlallah, 6–15; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 5–11.

⁸⁰⁵ Bashir, Fazlallah, 10–18; Algar, "ASTARĀBĀDĪ, FAẒLALLĀH"; Orkhan Mir-Kasimov, "NAWM-NĀMA," *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm.

gösterir. Tûkçî modeli, karizmatik öğretmenin çevresinde emek, paylaşım ve rüya danışmanlığını birleştiren ilk cemaat çekirdeğidir.⁸⁰⁶

77.11. Tebriz ve Celayirli Sarayı: Şöhretin Seçkinlere Açılması. Fazlullah 775/1373–74 dolayında Tebriz’e ulaştığında rüya tabiri ve zühd şöhreti saray çevresine de taşındı. Celayirli Sultan Üveys, vezir Zekeriyâ ve dinî seçkinlerle temas rivayetleri, dâvetin yalnız marjinal dervişlerden oluşmadığını gösterir. Bir hükümdara külâh vermek veya rüyasını yorumlamak, onun bütün Hurûfî öğretisine resmen girdiğini kanıtlamaz; patronaj ile intisap ayrılmalıdır. Tebriz safhasının asıl önemi, Fazlullah’ın görünür dinî otorite iddiasının siyasî ve ilmî rekabet alanına girmesi, sonraki te’vil vahyinin de bu yoğun şehir ortamında biçimlenmesidir.⁸⁰⁷

77.12. 775/1374 Eşiği: Mukattaa Harflerinin Açılması. Hurûfî hafıza 775/1374’te Tebriz’de Kur’an sûrelerinin başındaki kesik harflerin anlamının Fazlullah’a açılmasını büyük dönüm noktası sayar. Bu tarih, olgun sistemin bütün ayrıntılarının bir anda doğduğu ‘sıfır günü’ değildir. Rüya yorumculuğu daha önce başlamış, öğretinin kapsamı 778/1376–77 ve 788/1386 gibi başka zuhur tarihlerinde genişlemiştir. Kaynaklardaki farklı tarihler karizmatik biyografinin aşamalı yapısını gösterir. Güvenli hüküm, 1374 dolayında rüya otoritesinin vahiy dili ve Kur’an te’viliyle birleşerek ayrı bir öğretisel iddiaya dönüşmeye başladığıdır.⁸⁰⁸

77.13. Kuruluş Kronolojisi: Tek Vahiy Ânından Aşamalı Dâvete. Fazlullah’ın hayatı, erken zühd, rüya tabiri, mukattaa harflerinin te’vili, büyük zuhur, açık dâvet ve baskı safhalarından oluşur. Tarihler iç eserler, halife risaleleri ve dış kroniklerde her zaman örtüşmez. Özellikle 775, 778 ve 788 yılları aynı olayı gösteren rakip sayılar olarak değil, farklı otorite eşiklerinin sonradan düzenlenmiş hafızası olarak değerlendirilmelidir. Aşağıdaki tablo kesin bir aziz biyografisi kurmaz; hangi olayın ne ölçüde tarihlenebildiğini ve hareketin cemaatleşmesine

⁸⁰⁶ Algar, “ASTARÂBÂDÎ, FAẒLALLÂH”; Ritter, “Die Anfänge,” 12–14; Basbir, *Fazlallah*, 14–18; Usluer, “Faḍlallāh al-Hurūfî and His World,” 469–474.

⁸⁰⁷ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 8–12; Usluer, “Faḍlallāh al-Hurūfî and His World,” 474–480; Algar, “ASTARÂBÂDÎ, FAẒLALLÂH.”

nasıl katkı yaptığını ayırır. Böylece 1394'teki idam da başlangıçtan beri kaçınılmaz son sayılmaz.⁸⁰⁹

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
740/1339–40	Esterâbâd'da doğum	Kadı ailesi ve Alid nesep hafızası	Şecere bütünüyle bağımsız doğrulanamaz
759/1359 sonrası	Seyahat ve haclar	Zühhd, şehirlerarası dolaşım ve ilk bağlantılar	Her durağın tarihi kesin değildir
765/1363–64 dolayları	Hârizm'de rüya tabiri	İlk karizmatik yetki ve mürid halkası	Rüya teolojik kaynak, modern klinik veri değildir
Tûkçi safhası	Helâl yiyen dervişler	Emek, paylaşım ve şehirli cemaat çekirdeği	Tek sınıflı hareket sayılmaz
775/1374	Mukattaa harflerinin açılması	Rüyadan Kur'an te'viline geçiş	Olgun öğretinin bir günlük doğumu değildir
788/1386	Büyük zuhur / açık te'vil	Sâhib-i te'vil otoritesinin olgunlaşması	Yeni peygamberlik ilanı ile özdeş değildir
790/1388 sonrası	Bakü-Şirvan odağı	Metin, halife ve Kafkasya ağı	Yalnız sığınak coğrafyası değildir
796/1394	Alıncak'ta idam	Karizmatik kurucudan çok merkezli halifelere geçiş	Gün ve doğrudan emir ayrıntıları tartışmalıdır
822/1419	Ali el-A'lâ'nın ölümü	İlk yeniden kurucu tabakanın sonu	Tek ve tartışmasız ardıl değildi
830/1426–27	Şâhruh suikastı ve tasfiye	D5 baskı ve geniş güvenlik kategorisi	Her şüpheli Hurûfî üye değildir
835/1431	İsfahan ayaklanması	Yerel P3 silahlılaşma	Genel merkez emri kanıtlı değildir
yaklaşık 845/1441	Tebriz kırımı	Karakoyunlu alanında himayeden baskıya dönüş	Beş yüz sayısı ihtiyatla kullanılır
848/1444	Edirne olayı	Osmanlı merkezinde dâvet ve bastırma	Ayrıntılar geç kaynaklara dayanır
XVI–XIX. yüzyıllar	Bektaşî ve Balkan aktarımı	Metin, şiir ve nüsha yoluyla uzun ömür	Alımlanma kurumsal özdeşlik değildir

77.14. 788/1386 Büyük Zuhur ve Açık Te'vil İddiası. Hurûfî metinlerde 788/1386, Fazlullah'ın ilâhî Kelâmın hakikatini ve bütün vahiylerin nihai te'vilini açıklama yetkisinin olgunlaştığı ikinci büyük eşiktir. İlk rüya yorumcusu kimliği burada 'sâhib-i te'vil' otoritesine genişler. Ancak bu terim otomatik olarak yeni peygamberlik ilanı anlamına gelmez. Câvidânnâme Muhammed'in son peygamberliğini korurken, vahyin zahirî inişinden sonra anlamın aslına dönüşünü Fazlullah'ın göreviyle ilişkilendirir. Sonraki müridlerin daha yüksek unvanları, kurucunun kendi ifadeleriyle aynı kanıt düzeyinde tutulmayacaktır.⁸¹⁰

77.15. Bakü–Şirvan–Alıncak Hattı: Son Merkezler ve Sınır Coğrafyası. Fazlullah'ın son yıllarında Bakü ve Şirvan çevresi Câvidânnâme'nin yazımı, halifelerin eğitimi ve dâvetin Kafkasya bağlantıları bakımından merkezileşti.

⁸⁰⁸ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 11–13 ve 11. sayfadaki tarih tartışması; Bashir, *Fazlallah*, 19–32; Ritter, "Die Anfänge," 22–24.

⁸⁰⁹ Bashir, *Fazlallah*, 1–49; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 5–18; Usluer, "Faḍlallāh al-Hurūfī and His World," 465–505.

⁸¹⁰ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 11–18, 344–377, 443–456; Bashir, *Fazlallah*, 24–32; Usluer, "Faḍlallāh al-Hurūfī and His World," 474–480.

Bakü bir kıyı şehri ve ticaret düğümü, Alıncak ise Timurî-Şirvanşah güç alanlarının kesiştiği tahkimli bir mevkiydi. Hareketin buraya yönelmesi yalnız ‘dağa kaçış’ değildir; himaye arayışı, şehir ağları ve siyasî sınırların sunduğu hareket alanıyla ilgilidir. Fazlullah’ın Alıncak’ta öldürülmesi sonradan coğrafyayı şahadet ve ziyaret merkezine çevirdi. Kutsallık böylece öğretisel emrin değil, tarihsel ölüm ve hafıza üretiminin sonucu oldu.⁸¹¹

77.16. Ulema, Sûfiler ve Hükümdarlar: Tek Yönlü Düşmanlık Yoktu.

Fazlullah farklı dönemlerde âlimler, sûfî şeyhler, vezirler ve hükümdarlarla tartıştı; bazıları rüyalarını yorumlatıp yakınlık gösterirken bazıları rakip otorite olarak karşı çıktı. Bu ilişkiler ‘halk onu sevdi, bütün ulema düşmandı’ ikiliğine sığmaz. Ortaçağ din alanında fetva, keramet, rüya ve saray himayesi aynı meşruiyet pazarında rekabet ediyordu. Fazlullah’ın yükselişi yerleşik hukuk ve sûfî otoritelerin takipçi, bağış ve hükümdar erişimi üzerinde baskı hissetmesine yol açmış olabilir. İdam sürecinde doktriner suçlama ile kurumsal rekabetin birlikte işlemesi bu nedenle daha olasıdır.⁸¹²

77.17. ‘İktidarı Ele Geçirme’ Tezi: Rüyadan Programa Geçilmez. Bazı çalışmalar Fazlullah’ın hükümdarlarla ilgili rüyalarını, Timur veya Toktamış çevresine ulaşma arzusunu ve eskatolojik dilini doğrudan devlet kurma programı saymıştır. Oysa kendi dönemine ait kanıtlar onun silahlandığını, ordu topladığını veya bir şehri ele geçirmeye giriştiğini göstermez. Saraylara ulaşmak dâvet, korunma ve meşruiyet arayışıyla da açıklanabilir. Fazlullah’ın dinî otorite iddiası mevcut düzen için siyasî sonuçlar üretiyordu; fakat sonuç ile niyet aynı değildir. Bölüm bu nedenle P1–P2 düzeyindeki temasları kanıtlanmamış P4 egemenlik projesine yükseltmeyecektir.⁸¹³

77.18. Câvidânnâme-i Kebîr: Kurucu Metnin Yapısı. Câvidânnâme-i Kebîr Fazlullah’ın başlıca eseridir; düzenli bablardan oluşan ders kitabı değil, ayet, hadis, rüya, beden ve kozmoloji yorumlarının tekrarlarla birbirine bağlandığı büyük bir fragmanlar külliyatıdır. Metin standart Farsçayla Esterâbâd/Gürgân

⁸¹¹ Bashir, *Fazlallah*, 30–49, 106–118; Algar, “ASTARĀBĀDĪ, FAẒLALLĀH”; Hamid Algar, “HORUFISM.”

⁸¹² Usluer, “Faḍlallāh al-Ḥurūfī and His World,” 480–502; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 13–18; Manz, *Power, Politics and Religion*, 23–47.

⁸¹³ Usluer, “Faḍlallāh al-Ḥurūfī and His World,” 470–480, 498–503; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 13–18, 443–456; karşılaştırma için Bashir, *Fazlallah*, 27–32.

yerel dilini karıştırır ve özel işaretler kullanır. Bu yapı, öğretinin kapalı kalması için üretilmiş basit bir kriptö değil; sözlü ders, hatırlama ve çok katmanlı te'vil pratiğinin yazılı izidir. Modern araştırmacının metni sonraki özetlerden değil, nüsha farklılıklarını ve dağınık bağlamları gözeterek yeniden kurması gerekir.⁸¹⁴

77.19. Kebîr, Sagîr ve Çeviri Katmanları. Kebîr nüsha yerel lehçeli büyük metni, Câvidânnâme-i Sagîr ise daha kısa ve standart Farsçaya yakın bir aktarım çizgisini belirtir. Bunların yanında ana metni seçerek açıklayan, özetleyen veya Osmanlı Türkçesine uyarlayan eserler oluşmuştur. Her 'Câvidân' adı verilen kitap Fazlullah'ın aynı eseri değildir; geç polemiklerde kelime bazen bütün Hurûfî külliyyatı için genişletilmiştir. Nüshaların en eskileri de kurucunun el yazması değildir. Bu yüzden bugünkü cilt sırası ve okunuşu 1394 öncesinde değişmez biçimde kanonlaşmış sayılmayacak; metinsel aktarım ayrıca tarihlendirilecektir.⁸¹⁵

77.20. Nevmnâme ile Nev-nâme: Bir Başlık Karışıklığının Düzeltilmesi. Eski literatür Nevmnâme'yi Fazlullah'ın bağımsız bir 'rüyalar kitabı' gibi listeler. Nüsha araştırması ise 786/1384 ile 796/1394 arasındaki rüya notlarının bazı Câvidânnâme yazmalarına eklenmiş bir günlük tabakası olduğunu; sabit özgün başlığın kesinleşmediğini gösterir. Bu kayıtlar, 'yeni kitap' anlamındaki Nev-nâme veya Nüsha-i Nev'le karıştırılmamalıdır. Ayrım yalnız bibliyografik değildir: rüyaların kurucunun hayatı içindeki sürekliliğini gösterir ve sonradan hazırlanmış sistematik bir akide kitabı oldukları izlenimini önler. Eserde iki metin adı bu nedenle ayrı tutulacaktır.⁸¹⁶

77.21. Diğer Eserler: Muhabbetnâme, Arşnâme ve Vasiyetnâme. Fazlullah'a nispet edilen Muhabbetnâme, Arşnâme, Vasiyetnâme, şiir divanı ve kısa risaleler farklı öğreti ve biyografi parçaları korur. Eser listeleri nüshadan nüshaya değişir; aynı adın farklı metinlerde kullanılması veya bir halife eserinin kurucuya mal edilmesi mümkündür. Özellikle Vasiyetnâme, ölüm tehdidi altında aile ve mürid çevresine yönelik talimatları içerdiği için kurumsal tarih

⁸¹⁴ Orkhan Mir-Kasimov, "JÂVDÂN-NÂMA," *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm; Mir-Kasimov, *Words of Power*, xiii–xvi, 28–44; Gölpınarlı, *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*, 33–45.

⁸¹⁵ Mir-Kasimov, "JÂVDÂN-NÂMA"; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 28–35; Clément Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Houroufîs* (Leiden: Brill, 1909), giriş, i–xxiv.

⁸¹⁶ Mir-Kasimov, "NAWM-NÂMA"; Orkhan Mir-Kasimov, "Le 'Journal des rêves' de Faḍlallāh Astarābādī: édition et traduction annotée," *Studia Iranica* 38/2 (2009): 249–304.

açısından değerlidir. Yine de normatif bir vasiyetin her bölgede bütünüyle uygulandığı varsayılmaz. Külliyyat, tek merkezî kitap değil, öğretinin çekirdeği çevresinde büyüyen ilişkili bir metin ağıdır.⁸¹⁷

77.22. Nüşa Dili ve Özel İşaretler: Metin Kapallığı Nasıl Çalışır?

Câvidânnâme’de yerel Esterâbâd dili, standart Farsça, Arapça alıntılar ve bazı özel grafik işaretler bir aradadır. Bu karışım, hazırlıksız okuyucuyu zorlaştırır ve öğretmen aracılı okuma gerektirir. Ancak her anlaşılmasız unsur bilinçli güvenlik şifresi değildir: lehçe, hızlı not, sözlü ders kalıntısı ve yazma geleneğinin kısaltmaları da rol oynar. Sonraki kopyacılar işaretleri özenle aktararak hem metnin kutsal biçimini korudu hem de K2 bilgi eşliğini yeniden üretti. Metin zorluğu ile devlet baskısından doğan K3 saklama pratiği bu nedenle analitik olarak ayrılmalıdır.⁸¹⁸

77.23. Yirmi Sekiz ve Otuz İki: Sayıdan Önce Ontolojik ‘Sözler’. Hurûfî öğretide yirmi sekiz Arapça ve otuz iki Farsça harf, yalnız ebced toplamları değildir. Câvidânnâme onları ilâhî Kelâmın asli sesleri veya ‘sözleri’ olarak düşünür; yaratılmış biçimler bu sınırlı fonem dizisinin farklı açılımlarıdır. Arap ve Fars alfabeleri ontolojik hakikatin tarihsel görünümleridir, onu keyfî biçimde icat etmez. Otuz iki sayısının kullanılması ‘Farsların Araplardan üstünlüğü’ öğretisine indirgenemez; insan konuşmasının ve beden biçiminin tamlığıyla ilişkilidir. Numerolojik işlemler önemlidir, fakat varlık ile Kelâm arasındaki özdeşlik tezinin araçlarıdır.⁸¹⁹

77.24. Ses, Nefes ve Kelâm: Yazıdan Önceki Ontoloji. Hurûfiliğin adı yazılı harfi çağırırsa da kurucu öğretide ses ve nefes daha temeldir. İlâhî Kelâm varlığı meydana getiren yaratıcı emir, fonemler onun ayrılmış ilkeleridir; yazı bu işitilebilir hakikatin görünür izidir. İnsan nefesi ağız, dil ve boğazda biçimlenerek bütün sesleri çıkarabildiği için beden kozmik Kelâmın ayrıcalıklı aynası olur. Bu yaklaşım, harf çizgilerini keyfî resimlere benzetmekten farklıdır. Ses–yazı–beden

⁸¹⁷ Gölpinarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, 33–104; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 28–35; Fatih Usluer, *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul: Kabaıcı, 2009), 45–82.

⁸¹⁸ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 3–4, 28–44; Mir-Kasimov, “JÂVDÂN-NÂMA”; Gölpinarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, 35–45.

⁸¹⁹ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 51–72, 239–258; Basbir, Fazlallah, 73–91; Algar, “HORUFISM.”

ilişkisi, görünmeyen anlamın görünür surete geçişini ve te'vilin neden insan yüzünden başlayıp bütün evrene yayıldığını açıklar.⁸²⁰

77.25. İsim ile Müsemmanın Özdeşliği. Câvidânnâme'nin semantiğinde ilâhî dilde isim, adlandırdığı hakikatten ayrı değildir. İnsan dillerinde aynı nesne farklı kelimelerle gösterilebilir; bu düzeyde uzlaşma ve gelenek belirleyicidir. Fakat asli fonemin adı kendi sesiyle başladığından ad ile adlandırılan arasında doğrudan bağ korunur. Bu ilke, Kur'an'daki Âdem'e isimlerin öğretilmesini kozmolojik bir olay haline getirir. Varlığı tanımak onun ontolojik adını, adı çözmek de varlığın ilâhî kaynağını bilmektir. Hurûfî te'vil böylece sözcük oyunu değil, isim-form-hakikat arasında zorunlu bağ bulunduğu iddiasıdır.⁸²¹

77.26. Evren İlâhî Yazıdır: Ontolojik Hermenötik. Fazlullah'ın te'vili, evreni Tanrı'nın dışarıdan üzerine işaretler serpiştirdiği nötr bir nesne gibi görmez. Varlık, ilâhî Kelâmın yazılması ve çoğalmasındır; zaman, insan ve kozmos aynı asli modelin farklılaşmış suretleridir. Görünür şekilden onu meydana getiren görünmez söze dönmek, te'vilin 'asla dönüş' hareketidir. Bu nedenle sayı, yüz çizgisi, namaz rekâtı veya alfabe arasında kurulan eşlemeler bağımsız bilmeceler değil, ortak ontolojik gramerin kanıtları sayılır. Modern okuma bu iddianın iç tutarlılığını açıklayabilir; eşlemelerin bilimsel gerçekliğini onaylamak zorunda değildir.⁸²²

77.27. Hurûf-ı Mukattaa: Kur'an'ın Sınır Harflerinden Nihai Te'vile. Bazı sûrelerin başındaki elif-lâm-mîm, hâ-mîm ve benzeri kesik harfler klasik tefsirde çok sayıda yoruma konu olmuştu. Fazlullah bu harflerin kendisine açılmasını özel yetkisinin işareti saydı; çünkü anlamı açıklanmamış grafik ve ses birimleri vahyin görünür metniyle ilâhî Kelâm arasındaki sınırdaki duruyordu. Mukattaa yorumu tek başına Hurûfîliğin bütün sistemi değildir; rüya, beden, peygamberlik ve zaman öğretisiyle birleşir. Yine de 775/1374 hafızasının merkezine yerleşerek Fazlullah'ın sıradan bir müfessirden son te'vilin yetkili açıklayıcısına geçişini simgelemiştir.⁸²³

⁸²⁰ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 51–89, 239–276; Shabzad Bashir, "Deciphering the Cosmos: The Hurûfî Ta'wil of the Human Form," in *Imagining the End*, baz. Abbas Amanat ve Magnus Bernhardsson (London: I.B. Tauris, 2002), 168–184.

⁸²¹ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 59–72, 239–247; Câvidânnâme-i Kebir'den aktarılan parçalar için aynı eser, 59–65.

⁸²² Mir-Kasimov, *Words of Power*, 1–4, 45–258; özellikle 153–180 ve 239–258; Bashir, "Deciphering the Cosmos," 168–184.

⁸²³ Bashir, Fazlallah, 19–32, 73–91; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 11–13, 277–343; Algar, "HORUFISM."

77.28. Yedi Ümmî ve Yedi Ebî Hat: İnsan Yüzünün Okunması. Hurûfî fizyognomide insan yüzü doğuştan gelen yedi ‘ümmî’ hatla okunur: saç sınırı, iki kaş ve dört kirpik dizisi. Ergenlikle belirginleşen sakal, bıyık, burun ve alt dudak çevresi çizgileri ise yedi ‘ebî’ hat olarak düzenlenir. Çizgilerin ortadan bölünmesi ve sayısal dönüşümleri yirmi sekiz ile otuz iki harf düzenine bağlanır. Bunlar modern anatomi iddiası değil, insan suretini vahyin levhası olarak okuyan sembolik bir sistemdir. Kadınlıkla ilişkilendirilen ‘ümmî’ terim önemli olsa da buradan doğrudan eşitlikçi bir toplumsal cinsiyet kurumu çıkarılamaz.⁸²⁴

77.29. Ağız, Diş ve Beden: Canlı Mushaf Tasavvuru. Otuz iki diş, seslerin çıktığı ağız, yüzün hatları ve bedenin oranları Hurûfî okumada birbirine bağlanır. İnsan, üzerinde harfler yazılı pasif bir yüzey değil, ilâhî sözün nefesle telaffuz edildiği canlı mushaf ve bütün kozmosun küçük örneğidir. Beden parçalarını saymak, ancak onların Kelâmî görünür ve işitilir kılan işlevi içinde anlam kazanır. Bu nedenle Hurûfî antropolojiyi yalnız yüz çizgilerine indirgemek eksiktir. Öğreti insan biçimine yüksek kutsallık verir; fakat her bedensel eşlemenin bütün müelliflerde aynı ayrıntıyla bulunduğu da varsayılmamalıdır.⁸²⁵

77.30. Âdem: İsimlerin Öğretildiği İlâhî Suret. Kur’an’daki ‘Âdem’e bütün isimlerin öğretilmesi’ ayeti Hurûfî antropolojinin ana dayanaklarından biridir. Âdem, yalnız ilk tarihsel insan değil, otuz iki aslı sözün anlamını ve görünümünü taşıyan insan formudur. Meleklerin ona secdesi de maddî bedene tapınma değil, bu formda beliren ilâhî bilginin tanınması olarak yorumlanır. Âdem–insan özdeşliği bütün insanların potansiyel değerini yükseltir; ancak kurtuluş, sureti taşımaktan onun hakikatini bilmeye geçişe bağlanır. Böylece antropolojik evrensellik ile K2 seçkin bilgisi aynı öğretilde gerilimli biçimde yan yana durur.⁸²⁶

77.31. Îsâ ve Kelâm: Hristiyan Metinlerinin Te’vili. Câvidânnâme İncil ve Hristiyan rivayetlerinden yararlanarak Îsâ’yı ilâhî Kelâmın seçkin görünümü olarak yorumlar. ‘Söz’ ile Mesih arasındaki bağ Hurûfî ontolojiye elverişlidir; çarmıh, diriliş ve beden anlatıları da harf–form ilişkisi içinde yeniden okunur. Bu kullanım Hristiyan dogmasını aynen benimsemek veya Hurûflüğün gizli

⁸²⁴ Algar, “HORUFISM”; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 181–238; Bashir, Fazlallah, 61–73.

⁸²⁵ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 181–238, 247–258; Bashir, “Deciphering the Cosmos,” 172–181; Bashir, Fazlallah, 61–91.

⁸²⁶ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 199–238, 247–258; Bashir, Fazlallah, 61–73; Kur’an 2:31–34’ün Câvidânnâme yorumları için Mir-Kasimov, 248–252.

Hristiyanlık olması demek değildir. Fazlullah farklı vahiy geleneklerini nihai İslâmî te'vil içinde birleştirmeye çalışır. Benzer terimler tarihsel aktarım kanıtı olmadan özdeş teoloji sayılmayacak; İncil alıntıları evrensel vahiy iddiasının parçası olarak incelenecektir.⁸²⁷

77.32. Muhammed'in Son Peygamberliği ve Te'vil Safhası. Fazlullah'ın sistemi Muhammed'i vahyin zahiri inşisini tamamlayan son peygamber olarak kabul eder. Onun ardından yeni bir şariat peygamberliği değil, indirilmiş metinlerin aslına döndürülmesi, yani te'vil safhası gelir. Fazlullah'ın 'sâhib-i te'vil' konumu bu ayırım üzerinde yükselir. Sonraki Hurûfî şiir ve risalelerinde kurucuya verilen ilâhî veya mesihçi unvanlar, Câvidânnâme'nin nübüvvet şemasını bütünüyle ortadan kaldırmış sayılmamalıdır. Böylece 'yeni peygamberliğini ilan etti' hükmü yerine, peygamberlik sonrası nihai yorum otoritesi iddiası daha isabetlidir.⁸²⁸

77.33. Öğretiyi Dört İndirgmeden Korumak. Hurûfîlik sıkça 'ebcedçilik', 'Fars milliyetçiliği', 'insan-Tanrı dini' veya 'şeriatsızlık' etiketlerinden biriyle açıklanır. Her formül belirli bir metin unsuruna temas eder; fakat kurucunun ontolojik Kelâm, peygamberlik, insan sureti ve kurtuluş öğretisini bütünüyle karşılamaz. Aşağıdaki tablo, yaygın iddianın kanıt durumunu ve kullanılacak düzeltici hükmü yan yana getirir. Amaç Hurûfî metinleri aklamak veya mahkûm etmek değil, kurucu kaynakla sonraki yorumun kanıt derecesini belirtmektir. Özellikle hulûl, Mehdîlik ve ibâha hükümlerinde dönem ve müellif kaydı zorunludur.⁸²⁹

İddia / mesele	Kanıt durumu	Tarihi hükmü	Başlıca risk
Hurûfîlik yalnız ebced hesabıdır	Eksik	Sayı işlemleri ontolojik Kelâm ve te'vil sisteminin aracıdır	Kozmoloji ve antropolojiyi silmek
Her ilmü'l-hurûf yazarı Hurûfîdir	Yanlış	Genel harf ilmi tarihsel Fazlullah hareketinden daha geniştir	Benzer tekniği soy bağı saymak
Otuz iki harf Fars üstünlüğü öğretisidir	Aşırı genelleme	Fars alfabesi tam ontolojik ses dizisinin tarihsel görünümüdür	Modern milliyetçiliği geriye yansıtmak

⁸²⁷ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 344–420, özellikle 397–420; Mir-Kasimov, *JÂVDÂN-NÂMA*; Basbir, *Fazlallah*, 92–105.

⁸²⁸ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 277–343, 344–377, 443–456; Orkhan Mir-Kasimov, "The Word of Descent and the Word of Ascent: Canonical and Extra-Canonical Texts in the Spectrum of the Sacred in Islam," in *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, baz. Daniel De Smet ve Mohammad Ali Amir-Moezzi (Paris: Cerf, 2014), 297–336.

⁸²⁹ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 35–44, 443–456; Usluer, "Fadlallâh al-Hurûfî and His World," 498–503; Algar, "HORUFISM."

İddia / mesele	Kanıt durumu	Tarihçi hükmü	Başlıca risk
Fazlullah açıkça yeni peygamberlik ilan etti	Câvidânnâme desteklemiyor	Muhammed'in finalitesi sonrası sâhib-i te'vil iddiası	Halife unvanını kurucuya mal etmek
Fazlullah açık siyasî Mehdi programı ilan etti	Kesin kanıt yok	Mesihçi öz-anlayış gerçek; silahlı egemenlik programı teyitsiz	Rüyadan örgüt planı çıkarmak
Tanrı insan bedenine hulûl etti	Kavramsal olarak kaba	Aşkın zât ve insan formunda mazhar ilişkisi	Teofaniyi basit enkarnasyon saymak
Bütün şariat ve ahlâk kaldırıldı	Dönemler için genellenemez	Ritüel radikal te'vil edildi; yeni sadakat ve sır normları doğdu	Geç ibâhî metni tüm geleneğe yaymak
Câvidânnâme düzenli, tek ciltlik kanondur	Yanlış	Fragmanlı, lehçeli ve çok nüshalı kurucu külliyat	Geç tertibi 1394'e taşımak
Nesîmî'nin her şüri teknik akidedir	Yanlış	Hurûfî kavram ile çok anlamlı şüir dili ayrılır	Edebiyatı dogma cetveli yapmak
Bektaşîlik Hurûflüğün devam eden adıdır	Yanlış	Güçlü seçici alımlanma; ayrı köken ve kurum	Etkiyi özdeşlik saymak

77.34. Kur'an, Hadis, Tevrat ve İncil: Evrensel Vahiy Arşivi. Câvidânnâme yalnız Kur'an ayetlerine değil, hadis, Tevrat, İncil ve kimi apokrif anlatılara da başvurur. Bu çoğul metin arşivi senkretizm etiketiyle geçiştirilemez. Fazlullah'a göre farklı peygamberler aynı ilâhî Kelâmı tarihsel dil ve suretlerde açmış, nihai te'vil bu dağınık ifadeleri ortak asla döndürmüştür. Yahudi ve Hristiyanlara yönelik evrensel hitap ihtimali vardır; fakat belgelenmiş geniş bir dinlerarası misyon kurumu yoktur. Metinlerin kullanımı, İslâmî vahiy tarihini genişleten yorum stratejisidir; başka dinlere kurumsal intisap kanıtı değildir.⁸³⁰

77.35. Te'vil: Metni Açıklamaktan Varlığı Aslına Döndürmeye. Fazlullah'ın te'vili, bir ayete mecazî anlam eklemekten daha geniştir. Kelime 'asla döndürme' anlamıyla, görünen yazı ve biçimden onları var eden aslı Kelâma yükselişi ifade eder. Namazın sayıları, yüz çizgileri, zaman devirleri ve peygamber kıssaları aynı ontolojik dilin farklı cümleleri sayıldığı için birbirini açıklayabilir. Bu yöntem sınırsız keyfîlik gibi görünse de kendi içinde 28/32, isim-müsemma ve insan formu ilkeleriyle sınırlandırılır. Nihai yorum yetkisini Fazlullah'ta toplaması ise hermenötik yöntemi aynı zamanda güçlü bir karizmatik otorite rejimine dönüştürür.⁸³¹

77.36. Fazlullah'ın Statüsü: Sâhib-i Te'vil, Mehdi ve Mesihçi Beklenti. İlk Hurûfî kaynaklar Fazlullah'ı sâhib-i te'vil, zamanın efendisi ve ilâhî feyzin görünüm alanı gibi yüksek unvanlarla anar. Müridleri onun Mehdiliğini daha açık ifade etmiş, ölümü sonrasında dönüş ve kıyamet beklentisini geliştirmiştir.

⁸³⁰ Mir-Kasimov, *Words of Power*, xv-xvi, 344-420, 443-456; aynı eserde hadis ve Kitâb-ı Mukaddes envanterleri, 457-480.

⁸³¹ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 277-343; özellikle te'vilin 'return to the origin' anlamı için 277-286; *Bashir, Fazlallah*, 73-105.

Buna karşılık Fazlullah'ın kendi metinlerinde kamuya yöneltilmiş, tek anlamlı bir 'Ben Mehdîyim ve siyasî egemenlik kuracağım' ilanı gösterilemez. Mesihçi yapı gerçektir; iddianın biçimi ve siyasal programı ise tartışmalıdır. Bu nedenle kurucunun örtük eskatolojik öz-anlayışıyla halifelerin açıkladığı makam dili ayrı kanıt katmanları olarak yazılacaktır.⁸³²

77.37. Mazhar ile Hulûlü Ayırmak: 'İnsan Tanrı Oldu' Formülünün Sınırı. Hurûfî metinlerde insan ve özellikle Fazlullah için kullanılan ilâhî nitelemeler, rakiplerce çoğu kez Tanrı'nın bedene hulûlü diye aktarılmıştır. Câvidânnâme ise ilâhî zâtı bilinemez ve aşkın kabul eder; görünen formu, ontolojik ismin mazharı yani belirme yeri sayar. Bu, insan suretine son derece yüksek teofanik değer verir, fakat kaba antropomorfik enkarnasyonla aynı değildir. Sonraki şairlerin vecd dili ayrıca incelenmelidir. Tarihçinin görevi dış teolojik kategoriyi zorla uygulamak değil, zât-Kelâm-isim-mazhar ilişkisini metnin kendi kavramlarıyla açıklamaktır.⁸³³

77.38. Devir, Kıyamet ve Rec'at: Zamanın Harflerle Okunması. Hurûfî kozmoloji zamanı düz bir kronoloji değil, Kelâmın peygamberî inişi ve te'vil yoluyla aslına dönüşü olarak düzenler. Kıyamet yalnız dünyanın fiziksel sonu değil, gizli anlamların açılması ve insanın kendi suretindeki ilâhî yazıyı tanınmasıdır. Fazlullah'ın 1394'te öldürülmesi, takipçilerinde rec'at ve yeniden zuhur beklentisini güçlendirmiş, siyasî olaylar eskatolojik takvime dâhil edilmiştir. Bununla birlikte her halife aynı kıyamet şemasını kullanmamış, bölgesel çevreler farklı tarihler ve figürler üretmiştir. Tek ve değişmez bir 'Hurûfî takvimi' varsayılmayacaktır.⁸³⁴

77.39. Şeriat ve İbadet: İlga Değil Radikal Bâtınî Yeniden Okuma. Hurûfî eserler namaz, oruç, hac ve temizlik hükümlerini harf, yüz ve kozmik zaman üzerinden te'vil eder. Zahirî fiilin iç anlam karşısında ikincilleşmesi, rakiplerce bütün şeriatın kaldırılması diye yorumlanmıştır. Oysa Fazlullah'ın erken çevresi helâl kazanç, doğruluk, zikir ve ibadet disipliniyle tanınmış; Câvidânnâme İslâmî

⁸³² Mir-Kasimov, *Words of Power*, 13–18, 443–456; Usluer, "Faḍlallāh al-Ḥurūfī and His World," 498–503; Bashir, *Fazlallah*, 24–32.

⁸³³ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 17–18, 89–118, 181–238; özellikle 17–18'de bulûl/mazhar ayrımı; Bashir, "Deciphering the Cosmos," 168–184.

⁸³⁴ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 119–180, 421–456; Shabzad Bashir, "Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Faḍlallāh Astarabadi in Hurufi Thought," *The Muslim World* 90 (2000): 289–308.

ritüel sözlüğünü terk etmemiştir. Bazı sonraki metinlerde zahirî yükümlülüklerle daha sert mesafe vardır. Bu farklılıklar ‘bütün Hurûfîler namazı yasakladı’ biçiminde genellenmeyecek; müellif, tarih ve bölgeye göre ayrılacaktır.⁸³⁵

77.40. İbâhîlik Suçlaması ve Bölgesel Doktrin Farkları. Gıyâseddin’in İstivânâme’si bazı yerel Hurûfîlerin şer’î yükümlülükleri gereksiz sayan veya farklı yorumlayan tutumlarını kaydeder. Bu veri suçlamanın bütünüyle hayal ürünü olmadığını, fakat hareket içinde tartışma konusu olduğunu da gösterir. Bir çevrenin görüşü Fazlullah’a veya bütün Osmanlı Hurûfîlerine geri yansıtılamaz. Heresiografi ‘ibâhî’ etiketini çoğu kez sınır dışına itme aracı olarak kullanmıştır. En güvenli sonuç, te’vilin zahirî pratiğin değerini farklı oranlarda dönüştürdüğü; ahlâk, sadakat ve sır disiplininin ise yeni normatif bağlar ürettiğidir.⁸³⁶

77.41. K2 — Seçici Kutsal Bilgi: Öğretmen, Metin ve Yeterlilik. Hurûfî te’vil, alfabe bilen herkesin doğrudan erişebileceği açık bir hesap cetveli değildir. Yerel lehçe, özel işaretler, dağınık Câvidânnâme parçaları ve yüz–metin eşlemeleri öğretmen aracılığı gerektirir. Müridin sadakati, kavrayışı ve sır taşıma yeterliliği bilgiye erişimin ölçütleridir. Bu K2 katmanı, devlet baskısı olmasa da öğretinin karizmatik ve pedagojik yapısından doğar. Metni öğrenmek, yalnız veri almak değil, insan suretini ilâhî yazı olarak gören yeni algı rejimine girmektir. Halife otoritesinin sürekliliği de büyük ölçüde bu yorum yetkisinin aktarımına dayanır.⁸³⁷

77.42. K3 — Güvenlik Gizliliği: Baskıyla Değişen Katman. Fazlullah döneminde dâvet saraylara, şehirlere ve açık tartışmalara uzanıyordu; mutlak yeraltı örgütü değildi. 1394 idamı, 1427 Herat takibi, 1441 Tebriz katliamı ve 1444 Edirne olayı gibi baskılar metin saklama, takma ad ve güvenilir çevre içinde öğretim pratiklerini güçlendirdi. Buna rağmen sonraki bütün Hurûfî yazarlar sürekli gizli konuşmadı; XVI–XIX. yüzyıl eserlerinde açık doktrin anlatımları da

⁸³⁵ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 301–343, 421–442; Usluer, *Hurufilik*, 313–366; Algar, “HORUFISM.”

⁸³⁶ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 35–44 ve 37. sayfadaki bölgesel ayrışma tartışması; Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, 92–101; Usluer, *Hurufilik*, 335–366.

⁸³⁷ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 28–44, 277–343; Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, 33–45; Fatih Usluer, *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren (İstanbul: Kabalcı, 2009)*, 45–82.

vardır. K3 bu nedenle sabit teolojik öz değil, devlet kapasitesi, yerel himaye ve toplumsal riskle artıp azalan tarihsel savunma biçimidir.⁸³⁸

77.43. Cemaat Örgütü: Hane, Sohbet Halkası ve Dâvet Ağı. Erken Hurûfîlik tek merkezli ruhbanlık veya ayrıntılı bürokratik tarikat değildi. Fazlullah'ın hanesi, seyahat ettiği şehirlerdeki sohbet halkaları, zanaatkâr-derviş birlikteliği ve saray temasları üst üste binen bir ağ oluşturdu. Bağlılar öğretinin farklı düzeylerini öğreniyor, metin kopyalıyor, rüya yorumlatıyor ve yeni bölgelere taşıyordu. Kurucunun otoritesi güçlüydü; yerel grupların gündelik yönetimi ise kişisel halifeler ve aile bağlarıyla yürüdü. Bu gevşeklik ölümünden sonra hızlı yayılmayı kolaylaştırdığı kadar, birbiriyle yarışan yorumların ortaya çıkmasına da zemin hazırladı.⁸³⁹

77.44. Fazlullah'ın Ailesi ve Kadınların Kurumsal Hafızadaki Yeri. Yeni şecere araştırması Fazlullah'ın dört çocuğu bulunduğunu, üç çocuğunun ölümünde hayatta olduğunu gösterir; eski literatürdeki daha kalabalık çocuk listeleri aynı kişilerin unvan ve adlarının çoğaltılmasından doğmuştur. Kızları ve torunları Şâhruh ile Cihanşâh dönemlerindeki soruşturmalarda görünür, metin ve soy hafızasının aktarımına katılır. 'Ümmî hatlar' ve insan sureti öğretisi kadın bedenine kozmolojik değer verir; fakat sembolik merkezlik otomatik kurumsal eşitlik kanıtı değildir. Kadınların somut rolü aile, nüsha ve kovuşturma kayıtlarından dikkatle yeniden kurulmalıdır.⁸⁴⁰

77.45. Vasiyet, Halifeler ve Tek Bir Ardılın Yokluğu. Fazlullah'ın Vasiyetnâme'si ailesini ve yakınlarını koruma, öğretinin sürdürülmesi ve yaklaşan şahadet karşısında bağlılık gibi konuları düzenler. Ali el-A'lâ sonraki hafızada baş halife ve 'Halîfetullah' diye öne çıksa da bütün çevreleri yöneten tartışmasız tek papa benzeri ardıl olmadı. Seyyid İshak, Gıyâseddin, Mîr Şerîf ve aile mensupları farklı bölge ve metin ağlarında otorite kazandı. Bu çoğulluk, Fazlullah'ın

⁸³⁸ Fatih Usluer, "On Hurufism and Its Periodization," *Türkoloji Dergisi* 24/1 (2020): 145–158; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 18–28; Gölpinarlı, *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*, 24–33.

⁸³⁹ Bashir, *Fazlallah*, 14–32, 106–137; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 5–28; Hüseyin Ongan Arslan, "Ali al-A'lâ and the Early History of Hurufism," *Journal of Persianate Studies* 15 (2022): 43–69.

⁸⁴⁰ Fatih Usluer, "Hurufism: The Fadlallah Family, Children, and Testament," *Iranian Studies* 54/3–4 (2021): 605–631; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 181–238.

ölümünden sonra öğretinin tek çizgide korunmadığını; halifelik iddiası, akrabalık ve metinsel yetkinliğin rekabet eden meşruiyet kaynakları olduğunu gösterir.⁸⁴¹

77.46. Yakalanma ve İdam: Tarih, Fail ve Gerekçe Sorunu. Fazlullah Alıncak'ta 796/1394'te öldürüldü. Gün ve milâdî karşılık kaynaklarda 1 veya 6 Zilkade, 28 Ağustos veya 2 Eylül şeklinde değişir. Yakalama emrinde Şirvanşah Şeyh İbrahim'in, infazda Timur'un oğlu Mîrânşah'ın rolü belirgindir; Timur'un doğrudan yazılı emri ve yargı sürecinin ayrıntıları kesin değildir. Dış kronikler sapkınlık ve iktidar tehdidini, iç metinler şehadeti vurgular. Güvenli hüküm, dinî otorite rekabeti ile Timurî güvenlik siyasetinin birleşerek Fazlullah'ı ölümcül hedefe dönüştürdüğüdür; kanıtlanmamış silahlı isyan gerekçe yapılmayacaktır.⁸⁴²

77.47. Alıncak Türbesi: Şehadet, Karşı-Hac ve Kutsal Coğrafya. Fazlullah'ın mezarı çevresinde yapı kurulması, bağlıların Alıncak'ı ziyaret etmesi ve infaz yerini Kâbe'ye benzeten ritüeller ölümünden sonra gelişen güçlü hafızayı gösterir. Yirmi sekiz tavaf ve Mîrânşah'la ilişkilendirilen kuleye taş atma gibi uygulamalar kaynaklarda aktarılır. Bunları Fazlullah'ın hayattayken kurduğu değişmez ibadet programı saymak doğru değildir. Şehadet coğrafyası, mağlubiyeti eskatolojik zafere çevirip dağılmış müridleri ortak merkez etrafında bağladı. Mekân böylece K3 sığınağı olmaktan çok, hatıra, rec'at beklentisi ve grup sınırı üreten karizmatik türbeye dönüştü.⁸⁴³

77.48. 1394 Sonrası: Tek Hurûfilikten Çok Birbiriyle Bağlı Hurûfilikler. Kurucunun ölümü dâveti sona erdirmeyi; aksine halifeler İran, Horasan, Azerbaycan, Irak, Anadolu ve Suriye'ye yayıldı. Fakat merkezî denetimin kaybı, aynı kavramların farklı siyasî ve ritüel yönlerde gelişmesine yol açtı. İstivânâme yerel çevreler arasında görüş ayrılıkları bulunduğunu açıkça kaydeder. Bazı gruplar rec'at ve kıyameti, bazıları şiîrsel insan-ı ilâhî dilini, bazıları ise metin öğretimini öne çıkardı. 'Hurûfiler şunu yaptı' cümlesi bundan sonra aktör ve bölge belirtilmeden kurulamaz. Ortak çekirdek Câvidânnâme mirasıdır; kurumsal gerçeklik çok merkezli halife ağlarıdır.⁸⁴⁴

⁸⁴¹ Usluer, "Hurufism: The Fadlallah Family," 605-631; Arslan, "Ali al-A'la," 43-69; Bashir, Fazlallah, 118-137.

⁸⁴² Usluer, "Fadlallāh al-Hurūfī and His World," 498-503; Mir-Kasimov, "NAWM-NĀMA"; Algar, "ASTARĀBĀDĪ, FAẒLALLĀH"; Bashir, Fazlallah, 33-49.

⁸⁴³ Bashir, "Enshrining Divinity," 289-308; Bashir, Fazlallah, 106-118; Algar, "ASTARĀBĀDĪ, FAẒLALLĀH."

⁸⁴⁴ Mir-Kasimov, Words of Power, 18-28, 35-44; Bashir, Fazlallah, 118-137; Usluer, "On Hurufism and Its Periodization," 145-158.

77.49. Ali el-A'lâ: Baş Halife ve İlk Yeniden Kurucu. 822/1419'da ölen Ali el-A'lâ, Fazlullah'ın başlıca ardılı ve erken Hurûfî yazında Halîfetullah olarak anılır. Kürsînâme, Tevhîdnâme, Kıyâmetnâme, Firaknâme ve Mahşernâme adlı Farsça eserleri kurucu mirası ölüm sonrası koşullara uyarladı. Seyahatleri Azerbaycan, İran ve Anadolu aktarımıyla ilişkilendirilir; ancak her güzergâh geç menâkıb kadar kesin değildir. Ali el-A'lâ'nın önemi, tek resmî başkan olmaktan çok, Fazlullah'ın karizmasını metin, şehadet hafızası ve yeni mürid halkalarıyla yeniden kurmasıdır. Onun öğretisi kurucuyla özdeş değil, ilk büyük yorum katmanıdır.⁸⁴⁵

77.50. Seyyid İshak: Rüya Hafızası ve Horasan Hattı. Seyyid İshak, Mahremnâme ve Hâbnâme/Khwâbnâme gibi eserleriyle Fazlullah'ın hayatı, rüyaları ve ilk çevresi hakkında başlıca tanıklardan biridir. Horasan yönündeki dâvetle ilişkilendirilen yazıları, kurucunun karizmasını biyografik hafıza üzerinden sürdürür. Ancak bir müridin yıllar sonra düzenlediği rüya anlatısı, olay anında tutulmuş tarafsız tutanak değildir; teolojik seçme ve yorum taşır. Seyyid İshak'ın değeri tam da bu ikili niteliğindedir: hem erken tarih için vazgeçilmez veri hem de Fazlullah'ın makamını açıklaştıran halife söyleminin örneğidir.⁸⁴⁶

77.51. Emîr Gıyâseddin ve İstivânâme: Ayrışmanın İç Tanığı. Emîr Gıyâseddin Muhammed Esterâbâdî'nin İstivânâme'si, Ali el-A'lâ çevresiyle bağlantılı erken bir yorum metnidir. Eser yalnız doktrini özetlemez; farklı şehirlerdeki mensupların ibadet, otorite ve Fazlullah'ın statüsü konusunda ayrıştığını da bildirir. Böylece dış heresiografinin çizdiği yekpare mezhep görüntüsünü içeriden bozar. 'İstivâ' yüzün orta çizgisi, denge ve harf sayılarıyla ilgili teknik bir kavram olduğu kadar, doğru yorum iddiasının da ölçüsüdür. Metin, ilk kuşakta bile K2 bilgisinin tek biçimli aktarılmadığını ve halifeler arası yorum rekabetini gösterir.⁸⁴⁷

77.52. Mîr Şerîf, Emîr Nûrullah ve Aile Halkaları. Mîr Şerîf'in Beyânü'l-vâkı' ve Hacnâme'si, erken mürid listeleri ile Anadolu yönündeki metin dolaşımı için önemlidir. Emîr Nûrullah ve Fazlullah'ın ailesinden kişiler de Şâhruh

⁸⁴⁵ Arslan, "Ali al-A'lâ," 43–69; Hamid Algar, "ALĪ AL-A'LĀ," *Encyclopaedia Iranica*, 1/8: 858–859; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 20–22.

⁸⁴⁶ Huart, *Textes persans*, 1–80; Ritter, "Die Anfänge," 5–28; Mir-Kasimov, "NAWM-NĀMA"; Bashir, *Fazlallah*, 1–49.

⁸⁴⁷ Gölpinarlı, *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*, 92–101; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 35–44; Algar, "ALĪ AL-A'LĀ."

devrindeki soruşturmalarda görünür. Bu aktörlerin hepsini aynı emir-komuta zincirinin memurları saymak yanlış olur. Akrabalık, kurucuyla sohbet, eser yazma ve bölgesel takipçi toplama ayrı otorite kaynaklarıydı. Ağ modeli, bir kişinin tutuklanmasının neden geniş çevrelere yayıldığını da açıklar: metin, hane ve saray bağlantıları birbirine geçiriyor, fakat üyelik sınırları dışarıdan görüldüğü kadar kesin olmuyordu.⁸⁴⁸

77.53. Nesîmî: Şiirin Dâvet ve Hafıza Gücü. Seyyid İmâdeddin Nesîmî, Türkçe ve Farsça şiiriyle Hurûfî kavramları saray risalesinden çok daha geniş bir edebî dolaşıma taşıdı. Yüz, harf, ene'l-Hak, aşk ve insanın teofanik değeri onun dilinde yüksek lirizm kazandı. Nesîmî Fazlullah'ın yakın mürididir; fakat divanındaki her tasavvufî imgeyi teknik Hurûfî dogma veya her şiiri doğrudan siyasî bildiri saymak doğru değildir. Şiir, kapalı K2 öğretisinin bazı simgelerini kamusal hafızaya açarken çok anlamlılığını korudu. Bu özellik, Nesîmî'yi sonraki Alevî-Bektaşî edebiyatında kurucudan daha görünür bir hafıza figürüne dönüştürdü.⁸⁴⁹

77.54. Nesîmî'nin Ölümü: Tarih, Yüzülme Anlatısı ve Menkıbe. Nesîmî Halep'te dinî-siyasî bir yargılama sonunda öldürüldü; yaygın tarih 820/1417–18'dir, fakat eski çalışmalar 807/1404–05 gibi farklı tarihler vermiştir. Derisinin canlı canlı yüzülmesi anlatısı onun şehitlik hafızasının merkezindedir; çağdaş ve yakın kronikler cezanın biçimi konusunda tamamen örtüşmez. Bu yüzden ölümün tarihsel gerçekliği ile sonraki dramatik menkıbe ayrılmalıdır. Nesîmî'nin cezası, şiirin dolaşımını durdurmaz; aksine beden, deri ve hakikat imgeleriyle birleşerek Anadolu, Azerbaycan ve Arap dünyasında güçlü bir karşı-hafıza üretti.⁸⁵⁰

77.55. Refî'î: Türkçe Öğreti ve Rumeli'ye Açılan Hat. Nesîmî'nin çevresindeki Refî'î, Beşâretnâme ve Gencnâme gibi Türkçe eserlerle Hurûfî öğretinin erken Anadolu-Rumeli aktarımında öne çıkar. Kaynaklar onun Preveze'ye kadar ulaştığını ve orada öldüğünü aktarır; ayrıntılı güzergâhlar her

⁸⁴⁸ Gölpinarlı, *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*, 74–104; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 18–28; İlker Evrim Binbaş, “The Anatomy of a Regicide Attempt,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 23/3 (2013): 391–428.

⁸⁴⁹ Orkhan Mir-Kasimov, *Words of Power*, xiii–xiv, 22–23; Kathleen R. F. Burrill, *The Quatrains of Nesimi, Fourteenth-Century Turkish Hurufi* (The Hague: Mouton, 1972), 7–35; A. Azmi Bilgin, “NESİMÎ,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII (2007): 3–5.

⁸⁵⁰ Bilgin, “NESİMÎ”; H. T. Norris, “Aspects of the Influence of Nesimi's Hurufi Verse, and His Martyrdom,” in *Syncretismes et hérésies*, haz. Gilles Veinstein (Paris: Peeters, 2005), 163–182; Mir-Kasimov, *Words of Power*, xiii–xiv.

zaman doğrulanamaz. Türkçe yazım, yalnız Farsça bir metnin çevrilmesi değil, kavramların yeni şiir, kelime ve dinleyici çevresine uyarlanmasıdır. Refî‘î örneği dâvetin askerî fetih güzergâhını pasifçe takip etmediğini; derviş ve yazma ağlarının siyasi sınırları aşabildiğini gösterir. Rumeli’de sonraki Bektâşî muhafazasının erken edebî zeminlerinden biri böyle oluştu.⁸⁵¹

77.56. 830/1426–27 Herat Suikastı: Ahmed Lur ve Şâhruh. 23 Rebûlâhir 830/21 Şubat 1427’de Ahmed Lur adlı kişi Herat camisinden çıkarken Timurî hükümdar Şâhruh’u bıçakladı; hükümdar hayatta kaldı. Soruşturma saldırganı Hurûfî çevrelerle ilişkilendirdi ve Fazlullah’ın ailesi, müridleri, şairler ve saray entelektüellerine uzanan geniş tutuklamalar başladı. Olay P3 düzeyinde bireysel-silahlı bir eylemdir; bütün Hurûfî ağın ortak merkezden verdiği emir kanıtlanmış değildir. Suikastın tarihsel önemi, devletin gevşek entelektüel temasları örgütlü komplo deliline çevirmesi ve Hurûfî adını geniş bir güvenlik kategorisi olarak kullanmasıdır.⁸⁵²

77.57. Suikast Sonrası Tasfiye: Temas, Üyelik ve Kolektif Suç. Şâhruh soruşturması, dönemin entelektüel dünyasında şiir, felsefe, tasavvuf ve Hurûfî metinleri arasında geçirgen ilişkiler bulunduğunu ortaya çıkarır. Fakat devlet sorgusunda adı geçen veya bir metne sahip olan herkesin örgüt mensubu olduğu söylenemez. Bazı kişiler Hurûfî fikirleri benimsemiş, bazıları yalnız tartışmış, bazıları da rakiplerinin ihbarıyla dosyaya girmiş olabilir. Bu ayrım, ‘gizli Hurûfî entelektüeller’ listelerini sınırsız genişletmeyi önler. D5 baskısı gerçek ve ağırdır; buna karşılık kolektif suç kategorisi devlet soruşturmasının üretimidir, tarihçinin otomatik üyelik ölçütü değildir.⁸⁵³

77.58. 835/1431 İsfahan Ayaklanması: Yerel Silahlılaşma. Herat tasfiyesinden birkaç yıl sonra İsfahan’da Hurûfîlikle ilişkilendirilen bir ayaklanma yaşandı. Kaynaklar yerel önder, katılımcı sayısı ve program konusunda farklıdır; olayın Fazlullah’ın bütün halifelerince yönetilen genel kıyam olduğu kanıtlanamaz. İsfahan’ın Tûkçî hafızası ve erken takipçi ağları yerel

⁸⁵¹ Fatih Usluer ve Fırat Yıldız, “Hurufism among Albanian Bektashis,” *The Journal of International Social Research* 3/15 (2010): 269–279; Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, 105–122; Usluer, *Hurufilik*, 83–112.

⁸⁵² Binbaş, “The Anatomy of a Regicide Attempt,” 391–428; Manz, *Power, Politics and Religion*, 158–166; Bashir, *Fazlallah*, 126–131.

⁸⁵³ Binbaş, “The Anatomy of a Regicide Attempt,” 402–424; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 23–25; Manz, *Power, Politics and Religion*, 158–166.

seferberliğe zemin sağlamış olabilir. Bu hadise, hareket içinde bazı kolların devlet şiddetine P3 karşı-şiddetle cevap verdiğini gösterir. Yine de Fazlullah'ın hayatında silahlı isyan kanıtı bulunmaması nedeniyle 1431'i kurucunun başlangıçtan beri gizlediği siyasî planın açığa çıkışı saymak anakroniktir.⁸⁵⁴

77.59. Karakoyunlu Dünyası ve 1441 Tebriz Kırımı. Mîrânşah'ın 809/1406'da Kara Yusuf güçleriyle savaşta ölmesi Hurûfî hafızada zalimin ilâhî cezası olarak kutlandı; bazı metinler Kara Yusuf'a eskatolojik rol verdi. Bu, Karakoyunluların sürekli Hurûfî devleti olduğu anlamına gelmez. Cihanşah döneminde saray çevresiyle temas ve şiîrsel yakınlık bulunsa da 1441'de Tebriz'de Fazlullah'ın bir kızı dâhil çok sayıda mensubun öldürüldüğü aktarılır; yaklaşık beş yüz sayısı ihtiyatla kullanılmalıdır. Aynı hanedan alanındaki himaye ve katliam, devlet-cemaat ilişkisinin tek çizgide değil, hükümdar, rakip ulema ve güvenlik krizine göre değiştiğini gösterir.⁸⁵⁵

77.60. İran'daki Ayrışma ve Noktaviyye: Devamlılık mı Yeni Hareket mi? Mahmud Pasîhânî'ye nispet edilen Noktaviyye, Hurûfî çevreden doğmuş fakat noktayı, toprağı, zaman devirlerini ve yeni otorite iddiasını farklı biçimde sistemleştirmiş ayrı bir harekettir. Onu Fazlullah'ın değişmeden süren mezhebi saymak, erken ayrışmayı siler; bütün Noktavîleri Hurûfî diye kovuşturan devlet dili de tarihçinin sınıflandırması olamaz. İran'da bağımsız Hurûfî ağlar zayıflarken Noktavî ve başka eskatolojik çevreler bazı kavramları yeniden kullandı. Aşağıdaki tablo, başlıca şiddet ve patronaj eşiklerini aktör, kanıt ve kurumsal sonuç bakımından birbirinden ayırır.⁸⁵⁶

Dönem / olay	Kanıtlanan aktör ilişkisi	D/P okuması	Düzeltilici hüküm
Celayirli Tebriz	Fazlullah'ın saray ve vezir temasları	D2 / P1-P2	Patronaj, hanedanın toplu intisabı değildir
Şirvan-Timuri 1394	Şeyh İbrahim, Mîrânşah ve infaz	D5 / P2	Silahlı isyan kanıtlanmış gerekçe değildir
Alıncak hafızası	Türbe, ziyaret ve Mîrânşah karşıtlığı	Dışarıda D5 / içeride P2	Sonraki ritüel kurucunun hayatına taşınmaz
Şâhruh 1427	Ahmed Lur suikastı ve geniş soruşturma	D5 / fail için P3	Bütün ağın ortak emri kanıtlı değildir
İsfahan 1431	Yerel Hurûfî bağlantılı ayaklanma	D5-D6 / P3	Kurucunun gizli planı sayılmaz
Karakoyunlu alanı	Temas, eskatolojik sempati ve 1441 baskısı	D2'den D5'e / P1-P2	Hanedan tek tip Hurûfî devleti değildir

⁸⁵⁴ *Bashir, Fazlallah, 131-134; Algar, "HORUFISM"; Gölpınarlı, Hurufîlik Metinleri Kataloğu, 20-24.*

⁸⁵⁵ *Algar, "HORUFISM"; Bashir, Fazlallah, 118-137; Usluer, "Hurufism: The Fadlallah Family," 620-628.*

⁸⁵⁶ *Hamid Algar, "NOQTAVIYA," Encyclopaedia Iranica, çevrimiçi sürüm; Kathryn Babayan, Mystics, Monarchs, and Messiahs (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 57-117; Algar, "HORUFISM."*

Dönem / olay	Kanıtlanan aktör ilişkisi	D/P okuması	Düzeltilen hüküm
Noktaviye	Hurûfî çevreden çıkan bağımsız yorum	D5–D6 / P2–P3	Her Noktavi doğrudan Hurûfî sayılmaz
Edirne 1444	Dâî çevresi, ulema ve devlet müdahalesi	D5 / P2	II. Mehmed’in ihtidası kesin değildir
Bektaşî tekkeleri	Metin muhafazası ve seçici doktrin alımı	D1–D4 / P0–P2	Kurumsal özdeşlik yoktur
1826 sonrası	Tekke tasfiyesi ve nüsha yer değiştirmesi	D5 / P0–P1	Hurûfî metin dolaşımı sona ermedi

77.61. Anadolu’ya Geçiş: Yol, Halife ve Kronoloji Sınırı. Hurûfî metin ve dervişleri XV. yüzyıl başlarından itibaren İran–Azerbaycan–Suriye güzergâhlarından Anadolu’ya ulaştı. Ali el-A’lâ ve Mîr Şerîf bu aktarımda anılır; her ikisinin bütün tekkeleri bizzat dolaştığına dair geç rivayetler ayrı ayrı sınanmalıdır. Hacı Bektaş Veli XIII. yüzyılda yaşadığı için Ali el-A’lâ’nın onu Hurûfîliğe intisap ettirmesi kronolojik olarak imkânsızdır. Gerçek ilişki, daha sonraki Bektaşî çevrelerin Hurûfî metinleri benimseyip Hacı Bektaş otoritesiyle bağdaştırmasıdır. Aktarım vardır; kurucu şahıslar arasında doğrudan görüşme yoktur.⁸⁵⁷

77.62. 848/1444 Edirne Olayı: Saray İhtidası Rivayetinin Eleştirisi. II. Mehmed’in ilk saltanatında Edirne’de bir Hurûfî dâî ve çevresi öldürüldü. Olayın bilinen ayrıntıları çoğunlukla daha geç Taşköprizâde ve türev anlatılara dayanır: genç sultanın öğretiyeye yaklaştığı, Fahreddin-i Acemî ile Mahmud Paşa’nın müdahale ettiği ve mensupların yakıldığı söylenir. Çağdaş mahkeme dosyası bulunmadığından sultanın ‘Hurûfî olduğu’ veya sarayın ele geçirilmek üzere bulunduğu kesinleştirilemez. Güvenli çekirdek, dâvetin başkente kadar ulaştığı ve ulema–devlet ittifakının onu kamusal tehdit sayarak D5 baskısıyla bastırdığıdır.⁸⁵⁸

77.63. Firişteoğlu Abdülmecid ve Işknâme: Türkçeleştirme, Seçme, Sır. Firişteoğlu Abdülmecid, 833/1430 dolayında tamamladığı Işknâme ile Câvidânnâme öğretilerini Osmanlı Türkçesinde sistematik ve erişilebilir hale getirdi. Eser tam, kelimesi kelimesine çeviri değil; seçme, açıklama ve yerel okuyucuya uyarlamadır. Yazarın Fazlullah’ın doğrudan sohbetine yetiştiği iddiası kronolojiyle uyumsuz. Işknâme’nin nâmahreme sırrı açmayı ağır biçimde

⁸⁵⁷ Hamid Algar, “The Hurufi Influence on Bektashism,” in *Bektachiyya*, baz. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein (Paris, 1993), 41–54; Arslan, “Ali al-A’lâ,” 43–69; Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, 24–33.

⁸⁵⁸ Selçuk Şengül, “The Issue of the Hurufism Prosecution and Edirne Case During First Sultanate of Mehmed II (1444–1446),” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 27 (2023): 131–152; Mir-Kasimov, *Words of Power*, 25–26.

kınayan dili, K2 öğretim sınırının Anadolu'daki güçlü örneğidir; aynı zamanda Edirne öncesinde yaygın bir Türkçe metin dolaşımının bulunduğunu gösterir.⁸⁵⁹

77.64. Bektaşî Alımlanması: Etki Güçlü, Özdeşlik Yanlış. XVI. yüzyıldan itibaren Hurûfî yüz-harf sembolizmi, Fazlullah ve Nesîmî hafızası ile bazı metinler Bektaşî çevrelerde derin biçimde benimsendi. Tekkeler Câvidânâme nüshalarını korudu, şiir ve meydan dilinde yeni anlamlarla işledi. Bununla birlikte Bektaşîlik Hurûfîlikten önce doğmuş; ocak, erkân, velâyetnâme ve toplumsal örgüt bakımından bağımsız bir gelenektir. Her Bektaşî Hurûfî, her Hurûfî de Bektaşî değildir. En doğru formül kurumsal özdeşlik değil, seçici doktriner alımlanma, edebî kanonlaşma ve elyazması muhafazasıdır. Bu ayırım sonraki Alevî-Bektaşî şiirinin kökenini de tek kaynağa indirgemeyi önler.⁸⁶⁰

77.65. Rumeli ve Arnavutluk: Elyazmasının Gösterdiği Uzun Ömür. Rumeli'de Misâlî, Muhîtî, Arşî ve başka şair-yazarlar Hurûfî kavramları Türkçe edebiyatta sürdürdü; özellikle Arnavut Bektaşî çevreleri önemli bir yazma deposuna dönüştü. Tarihli 107 nüsha üzerinde yapılan çalışma, kopyaların XV. yüzyıldan 1896'ya kadar uzandığını ve XVIII-XIX. yüzyıllarda Arnavutluk'ta yoğunlaştığını gösterir. Bu veri bağımsız, değişmeden kalan bir 'gizli Hurûfî kilisesi' kanıtı değildir; metinlerin Bektaşî ve derviş ağlarında yeniden okunduğunu gösterir. Kopya yeri, müstensih ve tarih kayıtları, soyut 'etki' iddiasını somut dolaşım coğrafyasına dönüştürür.⁸⁶¹

77.66. XVII-XIX. Yüzyıllar ve 1826: Gizlilikten Fazlası. Muhîtî, Arşî ve Işkurt Dede gibi yazarlar Hurûfî kavramları erken modern Osmanlı dünyasında üretmeye devam etti. Bu eserlerin bir kısmı açık, iddialı ve öğreticidir; Hurûfîliğin 1444'ten sonra yalnız şifreli siyasî muhalefet olarak yaşadığı tezi metinlerle uyuşmaz. 1826'da Bektaşîliğin yasaklanması tekke kütüphanelerini, mülkiyeti ve dolaşım ağlarını sarstı; fakat nüshalar özel koleksiyonlara, başka tekkelere ve

⁸⁵⁹ Hüsamettin Aksu, "FİRİŞTEOĞLU Abdülmecid," TDV İslâm Ansiklopedisi, XIII (1996): 134-135; Fatih Usluer, *Hurufilik*, 83-112; Gölpinarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, 122-147.

⁸⁶⁰ Algar, "The Hurufi Influence on Bektashism," 41-54; John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937), 58-62, 148-158; Zeynep Oktay-Uslu, "Alevi-Bektashi Literature as a Discursive Tradition," *Journal of Ottoman and Turkish Studies Association* 7/2 (2020): 33-53.

⁸⁶¹ Usluer ve Yıldız, "Hurufism among Albanian Bektashis," 269-279; Gölpinarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, 147-178; H. T. Norris, *Islam in the Balkans* (London: Hurst, 1993), 82-103.

Balkan merkezlerine taşınarak varlığını sürdürdü. K3 baskı döneminde güçlenirken, K2 metinsel öğretim ve şiir yoluyla uzun süre yeniden üretildi.⁸⁶²

77.67. Modern Miras: Cemaatten Metin, Şiir ve Kültürel Hafızaya.

Modern çağda Fazlullah'a bağlı, sınırları ve merkezi belli bağımsız büyük bir Hurûfî cemaat gösterilemez. Miras daha çok yazma koleksiyonları, Nesîmî şiiri, Bektaşî-Alevî sembolizmi, akademik neşirler ve Azerbaycan'dan Balkanlar'a kültürel anma biçimlerinde yaşar. Bu süreklilik önemsiz değildir; fakat edebî hayranlık, tarihsel örgüt üyeliği veya Câvidânnâme'nin bütün teolojisini benimseme demek değildir. Modern milliyetçi okumalar Nesîmî veya Fazlullah'ı yalnız Fars, Azerbaycan Türkü ya da Türk hümanisti olarak sahiplenebilir. Tarihsel yöntem, çok dilli ve transbölgesel bağlamı tek ulusal kök anlatısına kapatmaz.⁸⁶³

77.68. Sonuç: Hurûfî Cemaat Morfolojisi. Hurûfîlik, Fazlullah'ın rüya otoritesini ontolojik Kelâm ve nihai te'vil öğretisiyle birleştiren, hane-sohbet-halife ağı üzerinden yayılan ezoterik bir dâvet hareketidir. C12 inisiyatif yapı ve K2 yorum yetkisi çekirdektedir; K3 gizlilik baskı dönemlerinde güçlenir. Siyaset saray temasında P1-P2, Herat ve İsfahan gibi belirli olaylarda P3'e çıkmıştır; bütün hareketin egemenlik projesi kanıtlanmaz. D2 himaye ile D5 baskı aynı hanedan alanında bile yer değiştirebilir. İran'da parçalanmış ağı, Anadolu ve Balkanlarda metin ve Bektaşî alımlanmasıyla uzun ömür kazanmış; fakat Bektaşîlikle kurumsal olarak özdeşleşmemiştir.⁸⁶⁴

Boyut	Bölüm 77 — Hurûfî cemaat morfolojisi
1. Analiz dönemi	740/1339–40 doğumundan modern metin ve hafıza mirasına; kurucu, halife ve alımlanma katmanları ayrılır.
2. Kurucu	Fazlullah Esterâbâdi: rüya otoritesini ontolojik Kelâm ve nihai te'vil iddiasıyla birleştirdi.
3. İlk yeniden kurucu	Ali el-A'lâ; yanında Seyyid İshak, Gıyâseddin, Mîr Şerîf ve aile halkaları.
4. Temel metin	Lehçeli, fragmanlı ve çok nüshalı Câvidânnâme-i Kebîr; özet ve uyarlamalar ayrıca tarihlenir.
5. Otorite	Karizmatik sâhib-i te'vil; ölümden sonra çoğul halife, akrabalık ve müellif otoriteleri.
6. Üyelik	Sohbet, intisap ve öğretimle edinilen bağlılık; doğumla kapalı etno-dini üyelik oluşmadı.
7. Yeni mensup kazanımı	Erken dönemde hareketli ve saraylara kadar açık dâvet; baskıyla bölgesel daralma.

⁸⁶² Usluer, "On Hurufism and Its Periodization," 145–158; Gölpinarlı, *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*, 147–178; Algar, "The Hurufî Influence on Bektasbism," 41–54.

⁸⁶³ Bashir, *Fazlallah*, 138–153; Algar, "HORUFISM"; Usluer, "On Hurufism and Its Periodization," 145–158.

⁸⁶⁴ Mir-Kasimov, *Words of Power*, 1–44, 443–456; Bashir, *Fazlallah*, 106–153; Algar, "HORUFISM"; Usluer, "On Hurufism and Its Periodization," 145–158.

Boyut	Bölüm 77 — Hurûfî cemaat morfolojisi
8. İnisiyasyon	Öğretmen aracı metin ve te'vil öğrenimi; tek tip, belgelenmiş merkezi tören sistemi yok.
9. K2 bilgi seçiciliği	Lehçe, özel işaret, yüz-harf eşlemesi ve sâhib-i te'vil yetkisiyle güçlü.
10. K3 güvenlik gizliliği	1394, 1427, 1441, 1444 ve 1826 baskılarında güçlenir; bütün dönemlerin değişmez özü değildir.
11. Doktrin	28/32 ontolojik söz, isim-müsemma, evren yazısı, insan mazharı ve tanzil-te'vil döngüsü.
12. Ritüel	İslâmî ibadetlerin bâtınî yorumu; Alıncak ziyareti ve şehadet ritüelleri ölüm sonrası gelişir.
13. Kutsal coğrafya	Esterâbâd-İsfahan-Tebriz-Bakü-Alıncak; sonra Horasan, Anadolu, Suriye ve Balkanlar.
14. Sosyal taban	Derviş, zanaatkâr, aile, şair, âlim ve saray temaslarını içeren heterojen şehir ağı.
15. Cinsiyet	İnsan sureti öğretisinde ümmî çizgiler; aile ve kızlar aktarımında görünür, kurumsal eşitlik otomatik çıkarılmaz.
16. Ekonomi	Erken Tükçe'de emek, külah üretimi ve paylaşım; sonraki ağlarda tek ekonomik rejim yok.
17. P siyasallaşma	Saray temasında P1-P2; Ahmed Lur ve İsfahan gibi yerel eylemlerde P3; genel P4 projesi teyitsiz.
18. D devlet ilişkisi	Celayirli ve Karakoyunlu temaslarında D2; Timurî ve bazı Osmanlı eşiklerinde D5.
19. Şiddet	Kurucuda silahlı isyan kanıtı yok; sonraki belirli hücre ve ayaklanmalar bütün geleneğe genellenmez.
20. Ana sınıflandırma	Post-Moğol İran'da doğan, çok merkezli halife ağıyla yayılan ezoterik-te'vilci dâvet; Bektaşilikle etkili fakat özdeş değil.

BÖLÜM 78 — KALENDERÎ, HAYDARÎ VE SINIR TOPLULUKLARI

Horasan Melâmetinden Cemâleddîn-i Sâvî ve Kutbüddin Haydar Çevrelerine, Rum Abdallarından Balkan Zâviyelerine: Gezgin Dervişlik, Beden İşaretleri, Sınır Toplumu ve Devletle Değişken İlişkiler

78.1. Kalenderî Tarihini Nasıl Okumalıyız? Kalenderîlik, tek merkezden yönetilen ve yedi yüzyıl boyunca değişmeden kalan bir tarikat olarak okunamaz. Kaynaklarda 'kalender', bazen şiirde kuralları aşan âşık tipini, bazen Cemâleddîn-i Sâvî çevresinden türeyen belirli bir derviş silsilesini, bazen de görünüşü ve yaşayışıyla yerleşik normlara meydan okuyan gezgin zâhidi anlatır. Haydarî, cavlak, abdal, ıstık ve torlak gibi adlar da dönem ve coğrafyaya göre kesişir, fakat tam eş anlamlı değildir. Bu bölüm kişi, metin, beden pratiği, zâviye, sınır toplumu ve devlet müdahalesini ayrı kanıt düzeylerinde izleyecek; polemik suçlamasını bütün grubun değişmez davranışı saymayacaktır.⁸⁶⁵

⁸⁶⁵ Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 1-14, 93-96; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*

78.2. Adlandırma: Dar Bir Silsile ile Geniş Bir Toplumsal Tip Arasında.

‘Kalenderiyye’ dar anlamda XIII. yüzyılda Cemâleddîn-i Sâvî ve halefleriyle belirginleşen, kaynaklarda Cavlakıyye adıyla da anılan çevreyi gösterir. Geniş anlamda ise dünyadan feragat, gezginlik, alışılmadık kıyafet veya tıraş gibi görünür işaretleri paylaştan farklı derviş kümeleri için üst etikete dönüşmüştür. Osmanlı metinleri kimi zaman abdal, ıstık, torlak veya kalenderi birbirinin yerine kullanırken, aynı kişiye farklı bağlamlarda başka adlar verebilir. Tarihçi bu akışkanlığı ortadan kaldırmamalıdır: belirli bir silsile kanıtlandığında dar ad, yalnız benzer hayat tarzı görüldüğünde betimleyici üst ad kullanılacaktır.⁸⁶⁶

78.3. Kaynak Katmanları: Menâkıb, Şiir, Kronik ve İdare Belgesi.

Kalenderî topluluklar çoğu zaman düzenli arşiv bırakmadığından tarihleri başkalarının gözünden görünür. Hatîb-i Fârsî’nin Cemâleddîn menâkıbnâmesi kurucu çevreye yakındır, fakat aziz biyografisi kalıpları taşır. Vâhidî’nin XVI. yüzyıl başındaki eseri kıyafet ve ritüel için zengindir; anlattığı XIII. yüzyıl kişilerinin çağdaş tanıklığı değildir. Sûfî şiirindeki kalender sesi toplumsal etnografi, ulema reddiyesi ise tarafsız suç dosyası sayılamaz. Vakfiye, tahrir, mühimme, temliknâme ve zâviye kayıtları yerleşim ile devlet bağıny aydınlatır; bunlar da inancı eksik gösterir. Sonuç, türler arası çapraz okumayla kurulmalıdır.⁸⁶⁷

78.4. Zaman ve Coğrafya: XIII. Yüzyıl Doğuşundan XVI. Yüzyıl

Dönüşümüne. Tarihsel çekirdek XIII. yüzyılın ilk yarısında Suriye–Mısır hattındaki Sâvî çevresi ile Horasan’daki Kutbüddin Haydar çevresinde belirginleşti. Moğol fetihleri, ticaret ve hac yolları, derviş dolaşımı ve parçalı siyasî alanlar bu kümelerin İran, Irak, Anadolu ve Hindistan’a yayılmasını kolaylaştırdı. XIV–XV. yüzyıllarda Anadolu ve Balkanlarda Rum abdalları ile sınır zâviyeleri ayrı bir toplumsal biçim üretti. XVI. yüzyıl merkezileşmesi ve mezhebî sınırların sertleşmesiyle bağımsız gezgin kümeler zayıfladı, yerleşti veya

(XIV–XVII. Yüzyıllar) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 1–24.

⁸⁶⁶ Tabsin Yazıcı, “KALENDERİYYE,” TDV İslâm Ansiklopedisi, XXIV (İstanbul, 2001): 253–256; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 1–5, 35–41, 66–77.

⁸⁶⁷ Hatîb-i Fârsî, *Menâkıb-ı Cemâleddin-i Sâvî*, haz. Tabsin Yazıcı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972), 5–10, 38–55; Vâhidî, *Menâkıb-i Hvoca-i Cihân ve Netice-i Cân*, haz. Ahmet T. Karamustafa (Cambridge, MA: Harvard University, 1993), giriş, 1–25.

Bektaşî, Mevlevî, Çişî ve başka kurumlar içinde yeniden tanımlandı. Bu, tek çizgili yükseliş ve çöküş değil, çok merkezli dönüşümdür.⁸⁶⁸

78.5. ‘Kalender’ Kelimesinin Kökeni: Kesin Etimolojiden Kaçınmak.

Kalender kelimesi için Farsça, Arapça ve başka dillere dayanan çeşitli etimolojiler ileri sürülmüş, kelime ‘kaba insan’, ‘dünyadan el çekmiş derviş’ veya belirli bir yer ve kişi adıyla ilişkilendirilmiştir. Hiçbiri bütün dilsel ve tarihsel sorunları kesin biçimde çözmez. Güvenle izlenebilen husus, kelimenin XII. yüzyıl Fars şiirinde normları önemsemeyen rindâne derviş tipi için dolaşımda olması ve XIII. yüzyılda belirli topluluklara uygulanmasıdır. Sonraki olumlu ‘özgür ruh’ çağrışımı ile çağdaş polemiklerdeki ‘serseri’ anlamı da birbirinden ayrılmalıdır; adın anlamı konuşanın konumuna göre değişmiştir.⁸⁶⁹

78.6. Edebî Kalender ile Tarihsel Kalenderî Cemaatini Ayırmak.

Senâî’den itibaren Farsça kalenderiyyât, mescid–meyhane, zâhid–rind ve şöhet–melâmet karşıtlıklarını tersyüz eden güçlü bir şiir dili kurdu. Şairin ‘kalender’ diye konuşması, onun Cemâleddîn-i Sâvî’nin örgütlü müridi olduğunu göstermez. Edebî persona ikiyüzlü dindarlığı eleştirebilir, aşk sarhoşluğunu övüp dinî sınırları mecazen ihlal edebilir. Tarihsel cemaat ise beden, ikamet, öğretmen ve arkadaşlık ağıyla belgelenmelidir. İki alan arasında etkileşim vardır: şiir toplumsal figürden beslenmiş, yaşayan dervişler de edebî kalender imgesini kullanmıştır. Fakat mecaz doğrudan nüfus sayımı veya akide metni değildir.⁸⁷⁰

78.7. Sâvî Öncesi Kalender İmgesi. Cemâleddîn-i Sâvî’den önce kalender kelimesi şiirde ve sûfî teoride bilinmekteydi. Bazı yazarlar onu şöhet ve makamdan bütünüyle vazgeçen, halkın övgü ve yergisine aldırmayan kişi diye idealize etti; bazıları ise kuralsız gezgini eleştirdi. Bu erken söylem, XIII. yüzyıl hareketinin zihinsel sözlüğünü hazırladı, fakat doğrudan kurumsal soy zinciri kanıtlamaz. Sâvî sonrası dervişler mevcut adı ve imgeyi bedensel pratiklerle

⁸⁶⁸ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 35–96; Ahmet T. Karamustafa, “Antinomian Sufis,” in *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 101–124.

⁸⁶⁹ Yazıcı, “KALENDERİYYE,” 253; J. T. P. de Bruijn, “The Qalandariyyât in Persian Mystical Poetry from Sanâ’i Onwards,” in *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992), 75–86.

⁸⁷⁰ De Bruijn, “The Qalandariyyât,” 75–86; Matthew Thomas Miller, “The Poetics of the Sufi Carnival: The Rogue Lyrics (Qalandariyyât) as Heterotopic Countergenre(s),” *Al-‘Uşûr al-Wusţâ* 30 (2022): 1–46.

somutlaştırdı. Bu nedenle ‘Kalenderilik XII. yüzyılda tam teşkilatlıydı’ hükmü ile ‘Sâvî’den önce hiçbir kalender yoktu’ hükmü aynı ölçüde aşırıdır.⁸⁷¹

78.8. Melâmetiyye ile Kalenderiyye: Benzerlik ve Sınır. Her iki gelenek de nefsin toplumsal takdirle beslenmesine karşı çıkar ve kınanmayı manevî eğitimde işlevsel görebilir. Fakat klasik Horasan Melâmetîliği iyi ameli gizlemeyi, olağan görünüş altında iç muhasebeyi ve şöhetten kaçınmayı vurgular. Kalenderîler ise tıraş, kıyafet, gezginlik ve kimi zaman ritüel sapmalarla farklılığı görünür kıldı. Bu yüzden Kalenderîliği Melâmetiyyenin basit devamı veya bozulmuş biçimi saymak doğru değildir. Ortak bir şöhet eleştirisi sözlüğü üzerinde ayrı tarihsel stratejiler gelişmiştir: biri çoğu zaman velâyeti saklar, diğeri toplumsal konumu reddedişi beden üzerinde sergiler.⁸⁷²

78.9. Erken Zühdden ‘Yeni Feragat’ e. İslâm’ın ilk yüzyıllarındaki zâhidler de yoksulluk, bekârlık ve seyahati kullanmıştı; fakat XIII. yüzyıl kalenderleri feragati daha görünür bir toplumsal kopuşa çevirdi. Meslek, aile, yerleşik hâne ve saygın kıyafet gibi yeniden üretim kurumlarından uzak durmak, yalnız mal azaltmak değil, tanınabilir bir ‘uygunsuzluk’ kimliği üretmekti. Karamustafa’nın ‘yeni feragat’ modeli bu farkı açıklar. Yine de tüm dervişler sürekli bekâr, mülksüz ve gezgin değildi; zâviye kuran veya bağış alan çevreler ideali kurumsallaştırdı. Analitik model, arşivdeki çeşitliliğin yerine geçmemelidir.⁸⁷³

78.10. Kurumsal Tasavvufu Gerilim ve Kronolojik Eşikler. XII–XIII. yüzyıllarda hankâh, silsile, vakıf ve şeyhlik makamı genişlerken Kalenderî ve Haydarî çevreler kurumsal tasavvufun saygınlık, mülk ve disiplin biçimlerini eleştiren bir karşı-kutup oluşturdu. Bununla birlikte iki alan geçirimsiz değildi: Cemâleddîn’in erken sûfî eğitimi, Hindistan’daki Çiştî–Kalenderî temasları ve Osmanlı dünyasındaki zâviye bağları sürekli alışverişi gösterir. Aşağıdaki kronoloji, edebî öncüller ile tarihsel kurucuları, yayılma ile devlet müdahalesini tek başlangıç tarihine indirmeden yan yana getirir. Tarihler özellikle menâkıb kaynaklı olduğunda yaklaşık değer taşır.⁸⁷⁴

⁸⁷¹ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 23–34; de Bruijn, “*The Qalandariyyât*,” 75–86.

⁸⁷² Sara Sviri, “*Hakim Tirmidhi and the Malâmâtî Movement in Early Sufism*,” in *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1999), 583–613; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 23–34.

⁸⁷³ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 15–22, 85–96; Karamustafa, “*Antinomian Sufis*,” 101–124.

⁸⁷⁴ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 23–41, 85–96; Karamustafa, “*Antinomian Sufis*,” 101–124; Yazıcı, “*KALENDERİYYE*,” 253–256.

Tarih / dönem	Olay veya eşik	Cemaatleşme anlamı	Kaynak-eleştiri sınırı
XII. yüzyıl	Farsça kalenderiyyât ve sûfî teoride kalender	Edebî ve kavramsal öncül	Örgütlü Sâvî silsilesi kanıtı değildir
yaklaşık 600–630/1203–1233	Cemâleddîn-i Sâvî'nin Şam–Dimyat safhası	Cavlakıyye/Kalenderiyye çekirdeği	Tarihler menâkıbnâme kaynaklı ve yaklaşık
ö. 618/1221 dolayları	Kutbüddin Haydar'ın Zâve çevresi	Bağımsız Haydarî karizması	Geç Yesevî silsilesi kesin değildir
XIII. yüzyıl ortası	Suriye, Mısır, İran, Anadolu ve Hindistan'a yayılma	Gezgin mürid ve zâviye ağı	Tek merkezden misyon kanıtlanmaz
673/1274	Lâl Şehbâz Kalender'in ölümü	Sehvan'da türbe merkezli uzun hafıza	Geç menkıbe tarihsel hayattan ayrılır
697/1297–98	Sarı Saltuk'un ölümü	Dobruca ve Balkan sınır velîliği	Saltuknâme yaklaşık iki yüzyıl sonradır
707/1307–08	Barak Baba'nın ölümü	İlhanlı saray teması ve hareketli kafiye	Tek tarikat aidiyeti kesin değildir
724/1324 dolayları	Bû Ali Kalender'in ölümü	Pânîpet'te Çiştî–Kalenderî yakınlaşması	Biyografinin önemli kısmı geçer
XIV–XV. yüzyıllar	Rum abdalları ve sınır zâviyeleri	Gezgin karizmanın vakıf ve hizmetle yerleşmesi	Bütün abdallar aynı silsile değildir
883/1478	Otman Baba'nın ölümü	Balkan abdal ağının güçlü yazılı hafızası	Velâyetnâme yakın ama hagiografiktir
897/1492	II. Bayezid'e suikast	Gezgin dervişlere toplu güvenlik şüphesi	Failin etiketi kaynaklara göre değişir
XVI. yüzyıl	Merkezileşme, tasfiye ve tarikatlara soğurulma	Bağımsız adların zayıflaması, mirasın aktarımı	Ani ve eksiksiz yok oluş değildir

78.11. Cemâleddîn-i Sâvî'nin Kaynaklardaki Şahsiyeti. Cemâleddîn-i Sâvî, tarihsel Kalenderiyyenin en belirgin kurucu figürüdür; fakat hayatı esas olarak Hatîb-i Fârsî'nin menâkıbnâmesinden bilinir. Sâve kökenli olduğu, Şam'a geldiği, sûfî çevrelerle temas ettiği ve nihayet radikal feragat yolunu benimsediği anlatılır. Metin ölümünden sonra mürid hafızasını düzenlediğinden mucize, dönüşüm ve kusursuz kurucu şemaları eleştirel okunmalıdır. Buna rağmen Şam mezarlığındaki inziva, celâl sahibi öğretmenlerle ilişki, Dimyat'taki yerleşme ve belirgin beden pratikleri birden fazla tarihsel unsuru birleştiren güvenilir çekirdeği oluşturur.⁸⁷⁵

78.12. Cemâleddîn'in Kronolojisi: Kesin Tarihlerin Sınırı. Cemâleddîn'in doğum yılı, Şam'a geliş tarihi ve ölüm günü kesin değildir. Menâkıbnâme onu XIII. yüzyıl başındaki sûfî çevrelere yerleştirir; modern araştırma ölümünü yaklaşık 630/1232–33 dolayına tarihler. Ayrıntıları gün ve yıl hassasiyetinde dizmek, hagiografik zamanın sağladığından fazla kesinlik üretir. Daha sağlam sıra, Sâve'den ayrılış, Şam'da sûfî eğitim ve kırılma, mezarlık inzivası, radikal beden

⁸⁷⁵ Tabşin Yazıcı, "CEMÂLEDDÎN-İ SÂVÎ," TDV İslâm Ansiklopedisi, VII (İstanbul, 1993): 313–314; Hatîb-i Fârsî, Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî, 5–10, 38–47; Karamustafa, God's Unruly Friends, 35–39.

feragati, Dimyat'a yerleşme ve müridlerin çoğalmasındır. Kalenderîlik tek bir ilan günüyle kurulmamış; bir yaşam deneyimi etrafında yavaşça cemaatleşmiştir.⁸⁷⁶

78.13. Şeyh Osman-ı Rûmî ve İlk Sûfî Eğitim Safhası. Menâkıbnâme Cemâleddîn'i Şam'da Şeyh Osman-ı Rûmî'ye bağlar. Bu safha, Kalenderîliğin tasavvufun dışında ve ona bütünüyle düşman doğmadığını gösterir: kurucu zikir, sohbet ve şeyh terbiyesi içinden geçmiş, daha sonra farklı bir feragat biçimine yönelmiştir. Osman-ı Rûmî'nin tarihsel kimliği ve silsilesi bütünüyle aydınlatılamaz; menâkıbnâmenin 'önce usul, sonra aşma' kurgusu da hesaba katılmalıdır. Yine de anlatının koruduğu temel gerilim önemlidir. Kalenderî protesto, tasavvufî kavramları reddetmekten çok, yerleşik şeyhlik ve saygın dervişlik biçimlerine karşı onları yeniden düzenlemiştir.⁸⁷⁷

78.14. Celâl-i Dergüzîni ile Karşılaşma: Hagiografi ve Toplumsal Dönüşüm. Cemâleddîn'in radikal dönüşümü, kaynakta Celâl-i Dergüzîni adlı çıplak veya sıra dışı bir zâhidle karşılaşmasına bağlanır. Celâl ona beden güzelliği, şöhret ve insanların takdirinden bütünüyle vazgeçmenin yolunu gösterir. Bu sahne bireysel 'ihtida' anlatısı kadar yeni dervişliğin toplumsal programını da özetler: saygın sûfî görünüşünü bozmak, nefsin övgü arzusunu kamusal biçimde kesmek. Celâl'in hayatı hakkında bağımsız veri sınırlıdır; dolayısıyla onu bütün hareketin ortak kurucusu veya belgeli bir tarikat reisi saymak yerine, Sâvî hafızasındaki dönüştürücü model olarak değerlendirmek gerekir.⁸⁷⁸

78.15. Şam Mezarlığı: Şehir İçinde Toplumsal Eşik. Cemâleddîn'in Şam'da Bâbüssağîr mezarlığı çevresinde yaşaması, hareketi yalnız 'çöl kaçıışı' diye okumayı engeller. Mezarlık kentin dışında sayılabilecek bir eşik mekândı; fakat ziyaretçi, yoksul, sûfî ve şehir halkıyla teması sürdürüyordu. Ölümün sürekli hatırlatılması ve mülkiyetsiz barınma feragat idealini güçlendirirken, görünürlük yeni müridlerin toplanmasına imkân verdi. Bu nedenle Kalenderî mekânsallığı toplumdan mutlak yalıtım değil, toplumun merkez ve kenarı arasında bilinçli

⁸⁷⁶ Yazıcı, "CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ," 313-314; *Hatib-i Fârî, Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî*, 8-10, 38-55; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 35-39.

⁸⁷⁷ *Hatib-i Fârî, Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî*, 8-10; Yazıcı, "CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ," 313; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 35-36.

⁸⁷⁸ *Hatib-i Fârî, Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî*, 9-10, 38-41; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 35-38; Yazıcı, "CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ," 313.

konumlanmadır. Kurucu inzivaya çekilmiş olsa da çevresinde sosyal bir halka doğmuş; marjinalite ilişkisizlik anlamına gelmemiştir.⁸⁷⁹

78.16. Dimyat Zâviyesi ve Kurucunun Ölümü. Cemâleddîn'in Mısır'daki Dimyat'a geçerek orada yaşaması ve ölmesi, gezginlik ile yerleşme arasındaki paradoksu gösterir. Bir yandan dünya bağlarını kesen derviş tipi üretilmiş, diğer yandan kurucunun ikametgâhı mürid, ziyaret ve hatıra merkezi haline gelmiştir. Zâviye, sürekli dolaşan takipçilerin konaklayabildiği, öğretinin aktarılıp kurucu kabrinin korunduğu sabit düğümdür. Bu kurumsallaşma ilk feragat idealinin inkârı değildir; hareketin kuşaklar arası devamı için gerekli altyapıdır. Cemâleddîn'in yaklaşık 630/1232-33'te ölümüyle otorite tek merkezden mürid ağlarına dağılmıştır.⁸⁸⁰

78.17. Halefler ve Cavlakıyye Ağının Yayılması. Cemâleddîn'in ardından Muhammed-i Belhî, Osman-ı Şîrâzî, Ebû Bekr-i Niksârî ve başka adlarla anılan müridler Suriye, Mısır ve Anadolu yönlerinde dolaştı. Kaynak listeleri her kişinin aynı derecede tarihsel olduğunu veya tek bir merkezden emir aldığını kanıtlamaz. 'Cavlakıyye' adı muhtemelen Sâvî çevresinin ayırt edici görünüşüyle ilişkili dar bir topluluk adyken zamanla daha geniş kullanıldı. Halefiyet kalıtsal ve tek çizgili değildi; karizma, kurucuyla sohbet, taklit edilen beden pratiği ve yerel zâviye üzerinden çoğaldı. Bu yapı hızlı yayılmayı sağladı, fakat doktriner standartlaşmayı sınırladı.⁸⁸¹

78.18. Çehâr-Darb: Bedenin Dört Bölgesini Tıraş. Baş saçı, sakal, bıyık ve kaşların tıraş edilmesi anlamındaki çehâr-darb, Sâvî sonrası Kalenderîlerin en tanınır işaretidir. Uygulama güzellikten vazgeçme, erkeklik ve saygınlık kodlarını tersine çevirme, müridi eski sosyal kimliğinden ayırma işlevleri gördü. Her anlatıda aynı anda ve aynı törenle uygulanmış olması kanıtlanamaz; daha geç tasvirler erken döneme dikkatle taşınmalıdır. Yine de farklı bölgelerdeki tanıklıklar bunun yalnız polemik uydurması olmadığını gösterir. Tıraş, gizli

⁸⁷⁹ *Hatib-i Fârsî, Menâkıb-ı Cemâleddin-i Sâvî, 38-47; Karamustafa, God's Unruly Friends, 35-39; Yazıcı, "CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ," 313-314.*

⁸⁸⁰ *Yazıcı, "CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ," 313-314; Hatib-i Fârsî, Menâkıb-ı Cemâleddin-i Sâvî, 47, 55; Karamustafa, God's Unruly Friends, 38-39, 53-56.*

⁸⁸¹ *Hatib-i Fârsî, Menâkıb-ı Cemâleddin-i Sâvî, 41-55; Yazıcı, "KALENDERİYYE," 253-254; Karamustafa, God's Unruly Friends, 38-39, 53-67.*

üyelik işareti değil, kamusal bir feragat beyanıydı; K3 gizlilikten çok görünür sınır üretti.⁸⁸²

78.19. Çıplaklık, Keçe ve Alışılmadık Kıyafet. Kaynaklar bazı Kalenderîleri yarı çıplak, yalnız keçeye veya kaba kumaşa sarınmış, bazen hayvan derisi ve sıra dışı başlık taşıyan kişiler olarak betimler. Bunların tamamı aynı üniformanın parçaları değildir. İklim, yerel derviş modası, yoksulluk ve bilinçli toplumsal protesto farklı biçimler üretmiştir. Çıplaklık kimi metinde beden utancını aşma, kiminde suçlama ve aşağılamadır. Vâhidî'nin renkli XVI. yüzyıl tasviri üç yüzyıl önceki kuruculara doğrudan kopyalanamaz. Sağlam sonuç, dış görünüşün feragati kamusallaştırdığı, fakat tek tip ve değişmez bir 'Kalenderî üniforması' bulunmadığıdır.⁸⁸³

78.20. Bekârlık ve Cinsellik Suçlamaları. Evlilikten ve soy üretiminden kaçınma, bazı Kalenderî ve Haydarî çevrelerde dünyaya bağlanmayı kesen merkezî bir idealdi. Fakat bekârlık, kaynakların onlara yüklediği her cinsel davranışı doğrulamaz. Erkek gruplar halinde dolaşma, sıra dışı görünüş ve genital halkalar, düşman yazarların eşcinsellik veya ahlâksızlık ithamlarını kolaylaştırdı. Bazı bireysel uygulamalar gerçek olabilir; yaygınlık ve norm statüsü ayrıca kanıtlanmalıdır. Ne 'hepsi cinsel özgürlükçüydü' ne de 'bütün suçlamalar uydurmadır' hükmü yeterlidir. Feragat ideali, pratik ihlal ve polemik dili ayrı sütunlarda tutulmalıdır.⁸⁸⁴

78.21. Yoksulluk, Dilencilik ve Emek. Kalenderî yoksulluğu yalnız parasızlık değil, mülk biriktirmeyi ve düzenli meslek kimliğini reddeden seçilmiş bir feragat biçimiydi. Seyahat sırasında yiyecek istemek, adak ve bağış kabul etmek bu hayatı mümkün kıldı; fakat bütün dervişler üretimsiz değildi. Bazıları hizmet, küçük zanaat, hayvan bakımı veya zâviye tarımıyla geçindi. Düşman kroniklerin 'dilenci' sözü ekonomik betimleme kadar ahlâkî yargıdır. Kurumsallaşan zâviyelerin vakıf ve temlik alması da kurucu mülksüzlük idealinin pratik

⁸⁸² Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 35–39, 53–70; Yazıcı, "KALENDERİYYE," 253–255; Hatib-i Fârsî, *Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî*, 38–41.

⁸⁸³ Vâhidî, *Menâkıb-ı Hvoca-i Cihân*, özellikle *Kalender ve Haydarî tasvirleri*; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 15–22, 66–77; Ocak, *Marjinal Sûfîlik*, 195–216.

⁸⁸⁴ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 15–22, 35–41, 68–70; Karamustafa, "Antinomian Sufis," 101–124; Ocak, *Marjinal Sûfîlik*, 195–216.

gerilimini gösterir. Bu nedenle ekonomi, ideal feragat, fiilî geçim ve devletçe tahsis edilen kaynaklar birlikte incelenmelidir.⁸⁸⁵

78.22. Gezgin Müridler, Yerleşik Kurucular. Kalenderîlik çoğu kez aralıksız dolaşmayla özdeşleştirilir; oysa Cemâleddîn Dimyat'ta, Kutbüddin Haydar Zâve'de yerleşmiş ve mezarları çevresinde merkezler doğmuştur. Hareketli olan çoğu zaman mürid kafillesi, haber, şiir ve beden tarzıdır. Sabit zâviye konaklama, yiyecek, öğretim ve halefiyet sağlarken gezginlik yeni bölgelerle temas kurar. Bu ikili sistem, kurucu karizmanın hem yere bağlanmasını hem sınırlar ötesine taşınmasını mümkün kıldı. 'Göçebe tarikat' ifadesi bu yüzden eksiktir; mevsimlik dolaşma, uzun seyahat, münzevî ikamet ve kalıcı tekke aynı ağın farklı düğümleri olabilir.⁸⁸⁶

78.23. Semâ, Müzik, Dans ve Kamusal Gösteri. Bazı Kalenderî ve abdal grupları davul, kudüm, boynuz, şiir, semâ ve coşkulu beden hareketleriyle tanındı. Müzik, yolculuk ritmini ve grup dayanışmasını güçlendirebilir, keramet gösterisiyle sadaka toplamaya veya cezbe halini ifade etmeye yarayabilirdi. Ancak her topluluğun aynı repertuvara sahip olduğu, kamusal gösterinin mutlaka sahte dindarlık sayıldığı varsayılmaz. Sûfî semâî üzerine hukukî tartışmalar zaten genişti; Kalenderî görünüş bu tartışmayı daha keskinleştirdi. Vâhidî ve kroniklerdeki sahneler, ritüel bilgi verirken yazarın estetik ve mezhebî yargısını da taşır.⁸⁸⁷

78.24. Esrar ve Sarhoşluk İddiaları. Ortaçağ ve erken modern kaynakları bazı Kalenderî, Haydarî, abdal ve ıslık gruplarını esrar veya başka sarhoş edicilerle ilişkilendirir. Birden fazla tanıklık, belirli çevrelerde kullanımın yalnız hayal ürünü olmadığını düşündürür; fakat 'Haşhaşî' benzeri toplu yaftalar hukukî ve toplumsal dışlamanın aracıdır. Maddî kullanımın sıklığı, ayinsel zorunluluk olup olmadığı ve hangi dönemde görüldüğü çoğu kez belirsizdir. Tasavvuf şiirindeki şarap mecazı da otomatik olarak gerçek içki kaydı sayılmaz. Tarihçi maddeden

⁸⁸⁵ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 15–22, 53–77; Ocak, *Marjinal Sûfilik*, 195–216; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I," *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279–386.

⁸⁸⁶ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 35–41, 53–77; Yazıcı, "CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ," 313–314; Tahsin Yazıcı, "HAYDARİYYE," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII (İstanbul, 1998): 35–36.

⁸⁸⁷ Vâhidî, *Menâkıb-i Hvoca-i Cihân*, *Kalender, Haydarî ve abdal bölümleri*; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 66–77; Ocak, *Marjinal Sûfilik*, 217–228.

söz eden doğrudan betimi, mecazı, tekil vakayı ve toplu suçlamayı birbirinden ayırmalıdır.⁸⁸⁸

78.25. Şeriat, İbâha ve ‘Antinomianizm’ İddiası. ‘Antinomian’ terimi, görünür şeriat normlarını bilinçli olarak ihlal eden derviş davranışlarını karşılaştırmak için yararlıdır; fakat ‘hiçbir kuralı olmayan suçlu’ anlamına gelmemelidir. Bazı gruplarda namaz, oruç, kıyafet veya cinsel düzen bakımından açık sapma belgelenirken, başka çevreler ibadeti sürdürmüş ve sıkı mürid disiplini kurmuştur. Dış norm reddedildiğinde bile yoksulluk, sadakat, bekârlık, şeyhe bağlılık ve paylaşım gibi yeni normlar doğar. Aşağıdaki tablo, yaygın iddiaları kanıt derecesiyle ayırır; belirli bir dönemin uygulamasını bütün Kalenderî dünyasına taşımayı önler.⁸⁸⁹

İddia / mesele	Kanıt durumu	Tarihçi hükmü	Başlıca anakronizm riski
Her kalender Sâvî tarikatının üyesidir	Yanlış	Dar silsile ile geniş betimleyici ad ayrılır	Dış etiketi üyelik belgesi saymak
Kalenderiyyât şiiri tarihsel cemaat günlüğüdür	Yanlış	Edebî persona gerçek gruplarla etkileşir ama özdeş değildir	Mecazdan sosyal veri çıkarmak
Kalenderîlik Melâmetiyyenin aynısıdır	Eksik	Ortak şöhret eleştirisi, farklı görünürlük stratejileri	Kavramsal akrabalığı kurum soyu saymak
Kutbüddin Haydar Sâvî’nin mürididir	Desteklenmiyor	Bağımsız doğuş, sonraki yakınlaşma	Benzer pratiği doğrudan silsile yapmak
Bütün Kalenderiler çıplak ve çehâr-darblıdır	Aşırı genelleme	Güçlü ama dönemsel ve bölgesel beden repertuarı	Geç tasviri kurucu çağa taşımak
Bütün Haydarîler genital halka takmıştır	Gösterilemez	Uygulama tanıklanır; evrenselliği ve zorunluluğu kanıtızsız	Sansasyonel örneği bütün üyeliğe yaymak
Hepsi şeriatı ve ahlâkı kaldırmıştır	Yanlış	Bazı görünür ihlaller yanında yeni disiplin ve ibadet çeşitliliği	Antinomianizmi kualsızlık saymak
Esrar kullanımı değişmez ayındır	Kanıt yetersiz	Bazı çevrelerde kullanım mümkün; sıklık ve norm statüsü değişken	Polemik yaftayı ritüel kanun yapmak
Babâî İsyânı Kalenderî ayaklanmasıdır	Yanlış	Ağ teması olabilir; kurumsal özdeşlik kanıtlanmaz	Heterodoks etiketleri birleştirmek
Her sınır dervîşi gazi askerdir	Yanlış	Eşlik ve bazı savaş eylemleri var; münzevî ve hizmetkâr tipler de var	Hagiografik fetih sahnesini genellemek
Bütün zâviyeler devlet iskân karakoludur	Yanlış	Hizmet, özerklik ve pazarlık birlikte bulunur	Barkan tezini mekanik devlet planı yapmak
Bektaşîlik Kalenderîliğin yeni adıdır	Yanlış	Rum abdal mirasının seçici kurumsal alımlanması	Etki ve soğurulmayı özdeşlik saymak

78.26. K2 Seçici Bilgi ile K3 Güvenlik Gizliliğini Ayırmak. Kalenderî ve Haydarî çevrelerde şeyh sohbeti, intisap, sembolik beden dili ve grup hafızası bakımından K2 seçici bilgi bulunur; fakat Dürzîlik veya Hurûfîlikteki gibi kapsamlı, kanonik ve yalnız seçkinlere açık bir metin rejimi genellenemez. Çehâr-

⁸⁸⁸ Karamustağa, *God’s Unruly Friends*, 66–77; Ocak, *Marjinal Sûfilik*, 217–228; *Vâbidî, Menâkıb-ı Hvoca-i Cibân, ilgili dervîş zümreleri.*

⁸⁸⁹ Karamustağa, “*Antinomian Sufis*,” 101–124; Karamustağa, *God’s Unruly Friends*, 15–22, 85–96; Ocak, *Marjinal Sûfilik*, 195–228.

darb ve demir halkalar üyeliği saklamaz, tersine görünür kılar. K3 güvenlik gizliliği ise kovuşturma, sürgün ve mezhebî sertleşme dönemlerinde ad değiştirme, daha yerleşik tarikatlara sığınma veya pratikleri örtme biçiminde artmıştır. Kamusal aykırılığı ‘gizli örgüt’, sembolik öğretimi de ‘gizli servis hiyerarşisi’ saymak iki farklı kapalılık biçimini karıştırır.⁸⁹⁰

78.27. İntisap ve Örgütlenme: Tek Tıp Tarikat Nizamı Var mıydı?

Kurucu şeyhle sohbet, saçın tıraş edilmesi, özel kıyafet veya halka takılması kimi çevrelerde intisap işlevi gördü. Fakat bütün bölgelerde aynı yemin, silsile belgesi, makamlar dizisi ve merkezî atama sistemi yoktur. Küçük kabileler çoğu zaman karizmatik bir baba veya şeyh çevresinde toplanır; ölümünden sonra dağılır, yerel zâviyeye bağlanır veya başka tarikatla birleşirdi. ‘Tarikat’ kelimesi kullanıldığında bu gevşek ağ yapısı belirtilmelidir. Kurumsal zayıflık yalnız eksiklik değildi: hareket kabiliyeti ve yerel uyarlanma sağladı; fakat öğretiyi ve halefiyeti standartlaştırmayı güçleştirdi.⁸⁹¹

78.28. Kutbüddin Haydar: Tarihsel Kimlik ve Ölüm Tarihi. Haydariyye, Horasan’daki Zâve/Türbet-i Haydariyye çevresinde yaşayan Kutbüddin Haydar’a nispet edilir. Hayatı hakkında çağdaş bilgi azdır; ölümünün 618/1221 dolayında olduğu yaygın biçimde kabul edilir, ancak ayrıntılı menkıbeler daha geç kaynaklardan gelir. Onu aynı adı taşıyan sonraki sûfilerle veya Kutbüddin Haydar Tûnî ile karıştırmak kronolojiyi bozar. Tarihsel çekirdek, münzevî bir Horasan şeyhi, Zâve’de yerleşik karizma ve ölümünden sonra adıyla tanınan, bedeninde demir işaretler taşıyan takipçilerdir. Silsilesinin bütün halkaları kesinleştirilemez.⁸⁹²

78.29. Türk Kökeni ve Yesevîlik Bağı: İhtiyatlı Hüküm. Kutbüddin Haydar kaynaklarda Türk asıllı veya Türk derviş çevreleriyle ilişkili gösterilir; bu, Haydarîliğin yalnız tek etnik topluluğa ait olduğu anlamına gelmez. Onun Ahmed Yesevî’nin doğrudan müridi olduğu iddiası ise geç silsile ve menkıbe kayıtlarına dayanır; kronoloji ve çağdaş belge desteği zayıftır. Horasan’daki ortak zühed, Türkçe konuşan göçerlerle temas ve sonraki Anadolu hafızası gerçek bir

⁸⁹⁰ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 66–96; Ocak, *Marjinal Süflilik*, 178–228; Karamustafa, “Antinomian Sufis,” 101–124.

⁸⁹¹ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 35–77; Yazıcı, “KALENDERİYYE,” 253–256; Ocak, *Marjinal Süflilik*, 25–101, 195–228.

⁸⁹² Yazıcı, “HAYDARİYYE,” 35–36; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 40–41, 68–70; Vâhidî, *Menâkıb-i Hvoca-i Cihân*, 139–151.

yakınlık üretebilir, fakat bu unsurlar kesin şahsî görüşme kanıtı değildir. Yesevî, Vefâî, Haydarî ve Kalenderî etiketleri sonraki şecerelerde meşruiyet için birbirine bağlanmış olabilir.⁸⁹³

78.30. Zâve ve Vahşi Doğa: Yerleşik Münzevilik. Kutbüddin Haydar'ın Zâve yakınında inzivaya çekilmesi, Haydarîliğin coğrafi modelini kurdu: şehir ve köy ağından tamamen kopmadan çalılık, dağ veya mezarlık gibi eşik mekânda yaşamak. Vahşi doğa, nefsin terbiyesi ve toplumsal statünün reddi için sembolik sermaye sağladı; ziyaretçiler ve müridler sayesinde yerleşik bir kutsal merkez de doğdu. Zâve'nin daha sonra Türbet-i Haydariyye diye anılması, kişinin mekânı yeniden adlandıran hafıza gücünü gösterir. Bununla birlikte 'dağlık coğrafya Haydarî teolojisinin zorunlu emridir' denemez; güvenlik, yol ve yerel patronaj da yer seçiminde etkiliydi.⁸⁹⁴

78.31. Demir Beden: Halka, Tasma, Bilezik ve Kuşak. Haydarîler boyunlarına ağır demir halka, kollarına bilezik, bellerine zincir ve kimi anlatıda kulak veya bedene halkalar takmalarıyla tanındı. Demir, süs eşyasından çok iradî yük, hayvanlaştırılmış nefsin dizginlenmesi ve toplumsal saygınlığın reddi olarak yorumlandı. Aynı zamanda uzaktan tanınan grup işareti ve erkekçe dayanıklılık gösterisiydi. Bütün parçaların her Haydarîde bulunması gerekmez; daha geç minyatür ve Vâhidî tasvirleri erken XIII. yüzyıla aynen taşınmaz. Yine de bağımsız metinlerde yinelenen demir donanım, Haydarî beden siyasetinin tarihsel çekirdeğidir.⁸⁹⁵

78.32. Genital Halka ve Bekârlık: Kanıtın Ölçeği. Haydarî erkeklerin cinsel ilişkiyi engellemek amacıyla genital halka taktığı bilgisi ortaçağ tanıklıklarında yer alır ve bekârlık idealinin bedensel garantisi olarak açıklanır. Uygulamanın varlığını sırf polemik diye reddetmek doğru değildir; ancak her müridin aynı işlemi geçirdiği veya bunun yüzyıllar boyunca zorunlu inisiyasyon olduğu da gösterilemez. Kaynaklar çoğunlukla dış gözlemci ve geç derleyicidir. Beden üzerinde geri dönüşü zor bir işaret, aile ve miras düzeninden kopuşu görünür

⁸⁹³ Yazıcı, "HAYDARİYYE," 35-36; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 40-41; Ocak, *Marjinal Sûfilik*, 25-64.

⁸⁹⁴ Yazıcı, "HAYDARİYYE," 35-36; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 40-41; Ocak, *Marjinal Sûfilik*, 25-64.

⁸⁹⁵ Yazıcı, "HAYDARİYYE," 35-36; Vâbidî, *Menâkıb-i Hvoca-i Cihân*, 139-151; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 40-41, 68-70.

kılmış olabilir. Tarihçi, sembolik anlamı topluluğun bütün cinsel hayatına ilişkin sansasyonel genellemeye dönüştürmemelidir.⁸⁹⁶

78.33. Bıyık ve Tıraş: Haydarî–Kalenderî Farkının Görünür Dili. Sâvî çizgisindeki çehâr-darb bıyığı da tıraş ederken, Haydarîler çoğu tasvirde uzun bıyığı korur; baş, sakal ve kaşları tıraş edebilir. Demir halkalarla birleşen bıyık, iki gezgin zümreyi ayıran kamusal bir işarete dönüşmüştür. Fakat uygulamalar bölgesel temasla karışmış, geç dönemde etiketler birbirine geçmiş olabilir. Tek bir minyatürdeki yüz biçimi üyelik belgesi değildir. En sağlam yaklaşım, görünüşü sabit dogma yerine değişen sosyal işaret sistemi olarak okumaktır. Bu fark, Haydarîliği Kalenderîliğin basit alt kolu sayma alışkanlığını da düzeltir.⁸⁹⁷

78.34. Haydarîlerin Yayılması: Horasan’dan Batı ve Doğuya. Kutbüddin Haydar’ın ölümünden sonra adına bağlı dervişler İran, Irak, Suriye, Anadolu ve Hindistan’da görünür hale geldi. Yayılmayı tek merkezden görevlendirilen misyoner zinciriyle açıklamak güçtür; gezgin kabileler, hac ve ticaret yolları, Moğol dönemi yer değiştirmeleri ve yerel sûfî ağları birlikte rol oynadı. Farklı bölgelerde Haydarî adı, demir donanım ve bıyık gibi işaretleri korurken doktrin ile kurumsal bağlar gevşedi. Bazı zümreler Kalenderîlerle kaynaştı, bazıları yerleşik tarikatlara katıldı. Adın geniş coğrafyada görülmesi, tek ve eşzamanlı uluslararası örgütün varlığını kanıtlamaz.⁸⁹⁸

78.35. Bağımsız Doğuş, Sonraki Yakınlaşma. Cemâleddîn-i Sâvî ile Kutbüddin Haydar yaklaşık aynı dönemde, farklı coğrafyalarda ortaya çıktı. Kutbüddin’in Cemâleddîn’in müridi olduğu veya Haydarîliğin Cavlakîyye içinden kurulduğu yönünde güvenilir erken kanıt yoktur. Ortak bekârlık, tıraş, gezginlik ve toplumsal sapma biçimleri benzer sorunlara paralel cevaplar olabilir. Takipçilerin yol ağlarında karşılaşmasıyla adlar ve pratikler daha sonra yakınlaşmıştır. Bu nedenle soy ağacı yerine yakınsak gelişme modeli kullanılacaktır: bağımsız karizmatik başlangıçlar, hareketli mürid ağları ve geç ortaçağda kısmen melezleşen beden repertuvarları.⁸⁹⁹

⁸⁹⁶ Yazıcı, “HAYDARÎYYE,” 35–36; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 40–41, 68–70; Vâbidi, *Menâkıb-i Hvoca-i Cibân*, 139–151.

⁸⁹⁷ Yazıcı, “HAYDARÎYYE,” 35–36; Yazıcı, “KALENDERÎYYE,” 253–256; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 68–70.

⁸⁹⁸ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 40–41, 57–70; Yazıcı, “HAYDARÎYYE,” 35–36; Simon Digby, “Qalandars and Related Groups,” in *Islam in Asia*, I, ed. Yohanan Friedmann (Jerusalem/Boulder: Magnes/Westview, 1984), 60–108.

⁸⁹⁹ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 35–41, 68–70; Yazıcı, “HAYDARÎYYE,” 35–36; Yazıcı, “KALENDERÎYYE,” 253–256.

78.36. Moğol Fetihleri: Sebep Değil Hızlandırıcı. XIII. yüzyıl Moğol fetihleri şehirleri yıktı, nüfusu yerinden etti ve İran–Anadolu–Suriye–Hindistan arasında yeni siyasî güzergâhlar oluşturdu. Gezin dervişler bu hareketlilik içinde görünürleşti; hanedan sınırları arasındaki boşluklar hem sığınak hem tehlike sundu. Fakat Kalenderî ve Haydarî feragati yalnız Moğol travmasının psikolojik sonucu değildir: edebî kalender imgesi ve Horasan zühd gelenekleri daha önce vardı, kurucuların hayatları kendi dinî mantıklarına sahipti. Fetihler doğuşun tek sebebi değil, yayılmayı, toplumsal kopuşu ve yeni patronaj arayışını hızlandıran tarihsel ortamdır.⁹⁰⁰

78.37. Arap Ortadoğusu: Eyyûbî ve Memlûk Şehirlerinde Kalenderler. Şam, Dimyat, Kahire ve başka merkezler erken Kalenderî ağının önemli duraklarıydı. Mezarlık ve kent kenarı inzivası, liman hareketliliği ve zâviye bağışları dervişlere yer açtı. Memlûk yazarları onları kimi zaman ibadet ve kerametle, kimi zaman çıplaklık, dilencilik ve kamu düzeni sorunu olarak kaydetti. Bu çift bakış, devlet politikasının tek tip olmadığını gösterir: yerel himaye, halk ziyareti, ulema eleştirisi ve zabita müdahalesi aynı şehirde bulunabilir. Arap coğrafyasındaki varlık, hareketin yalnız ‘Türk göçebe dervişliği’ olmadığına ilişkin güçlü kanıttır.⁹⁰¹

78.38. İran ve Orta Asya: Adların Çoğalması. İran ve Orta Asya’da kalender, haydarî, abdal ve dîvâne gibi adlar şehir kenarı, türbe ve yol ağlarında çeşitli zâhidleri tanımladı. Sâvî ve Haydar çevrelerinin özgül pratikleri Farsça şiirin kalender diliyle birleşti; sonraki Safevî dünyasında bazı gruplar saraya, bazıları muhalif heterodoks çevrelere yaklaştı. Aynı adın farklı yüzyıllarda görünmesi kesintisiz silsile kanıtı değildir. Özellikle ‘abdal’ hem sûfî kozmolojisindeki görünmez velî sınıfını hem yaşayan gezginleri gösterebilir. Coğrafi devamlılık, anlam ve kurum devamlılığıyla ayrı ayrı sınanmalıdır.⁹⁰²

78.39. Hindistan: Delhi Sultanlığı’nda Kalender ve İlişkili Zümreler. Kalender ve Haydarî dervişler XIII. yüzyıldan itibaren Delhi Sultanlığı

⁹⁰⁰ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 1–14, 35–65; Karamustafa, “Antinomian Sufis,” 101–124.

⁹⁰¹ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 53–56; Yazıcı, “CEMÂLEDDÎN-İ SÂVÎ,” 313–314; Yazıcı, “KALENDERİYYE,” 253–256.

⁹⁰² Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 57–59; Yazıcı, “KALENDERİYYE,” 254–256; Süleyman Uludağ ve Orhan F. Köprülü, “ABDAL,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I (İstanbul, 1988): 59–62.

coğrafyasında belirginleşti. İran ve Orta Asya'dan gelen göç yolları, sûfi hankâhları ve hızla büyüyen şehirler yeni çevreler sağladı. Sultan ve seçkinler bazen keramet sahibi gezgine hürmet etti, bazen kontrol edilemeyen kalabalıktan kuşkulandı. Çiştî ve Sühreverdî şeyhlerle tartışma, ziyaret ve mürid alışverişi antinomian ile kurumsal tasavvuf arasında kesin duvar bulunmadığını gösterir. Hint kaynaklarındaki her 'qalandar'ı Sâvî silsilesine bağlamak yerine yerel birleşme ve yeniden yerleşme süreçleri izlenmelidir.⁹⁰³

78.40. Lâl Şehbâz Kalender: Tarih, Türbe ve Çoklu Aidiyet. Lâl Şehbâz Kalender'in 673/1274'te Sind'deki Sehvan'da öldüğü kabul edilir; biyografisi İran–Irak seyahatleri, kırmızı kıyafet, keramet ve yerel dostluklarla örülmüştür. Erken tarihsel çekirdekle sonraki menkıbe ve şiir tabakasını ayırmak gerekir. Türbesi zamanla Sünnî, Şîî ve Hindu ziyaretçileri de çeken geniş bir adanma merkezi oldu. Bu çoğul ziyaret, kurucunun bütün grupların ortak doktrini ilan ettiği anlamına gelmez; mekânın yüzyıllar içinde yeniden anlamlandırılmasıdır. Gezgın kalenderin sabit ve kurumsal türbe ekonomisine dönüşmesi, hareketin en çarpıcı süreklilik paradokslarından biridir.⁹⁰⁴

78.41. Bû Ali Kalender ve Çiştî–Kalenderî Yakınlaşması. Bû Ali Kalender-i Pânîpetî'nin 724/1324 dolayındaki ölümü, Hint Kalenderiliğinin başka bir yerleşme odağını işaretler. Ona bağlanan menkıbeler kurumsal öğrenimi terk eden coşkun velî, Çiştî şeyhlerle karşılaşan gezgın ve sonunda türbesi çevresinde cemaatleşen aziz tiplerini birleştirir. Biyografik ayrıntıların önemli kısmı geç kaynaklardan geldiği için doğrudan silsile hükümleri ihtiyatla kurulmalıdır. Çiştîlerle ilişki, Kalenderiliğin yerleşik tasavvuf tarafından yalnız reddedilmediğini; karizmasının tanınıp disipline edilebildiğini gösterir. Yerel hürmet, bağımsız kalender kimliği ile tarikat alımlanmasını aynı anda yaşatmıştır.⁹⁰⁵

⁹⁰³ Digby, "Qalandars and Related Groups," 60–108; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 60–61; Karamustafa, "Antinomian Sufis," 101–124.

⁹⁰⁴ Digby, "Qalandars and Related Groups," 60–108; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 60–61; Michel Boivin, *Historical Dictionary of the Sufi Culture of Sindh in Pakistan and India* (Karachi: Oxford University Press, 2015), "Lâl Shabbaz Qalandar" maddesi.

⁹⁰⁵ Digby, "Qalandars and Related Groups," 60–108; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 60–61; Carl W. Ernst and Bruce B. Lawrence, *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 37–61.

78.42. Gezgin Veliden Türbe ve Şehir Hafızasına. Hindistan'daki büyük kalender türbeleri, hareketli feragat karizmasının vakıf, hizmetkâr, festival ve ziyaret ekonomisine dönüşmesini açıkça gösterir. Kurucu mülkiyetten kaçmış olsa bile kabri çevresinde mülk yönetimi, soy veya hizmet hakkı ve yerel siyaset oluşabilir. Bu dönüşüm basit 'yozlaşma' değildir; karizmayı kuşaklar boyunca erişilebilir kılan toplumsal kurumdur. Aynı zamanda kalender adını yaşıyan gezgin grubun üyeliğinden ayırır: türbeyi ziyaret eden milyonlar tarihsel Kalenderiyye tarikatına girmiş sayılmaz. Modern adanma, ortaçağ silsilesinin değişmeden sürmesinden çok mekânın yeniden üretimidir.⁹⁰⁶

78.43. Anadolu'ya Geliş: Rumî Kalenderler ve İlk Dügümler. XIII. yüzyılda Anadolu, Moğol baskısı, ticaret yolları, Türkmen göçleri ve çok sayıda sûfi çevrenin kesiştiği alandı. Hacı Mübarek-i Haydarî ve Ebû Bekr-i Niksârî gibi adlar erken Kalenderî/Haydarî bağlantılarında geçer; Mevlânâ çevresindeki anlatılar da sıra dışı dervişlerle teması kaydeder. Ancak her çıplak veya gezgin zâhidi tek bir tarikatın temsilcisi saymak mümkün değildir. Anadolu'daki oluşum, dışarıdan hazır teşkilat ithali değil; İran-Suriye pratiklerinin Vefâî, Babaî, Yesevî diye anılan hatlar ve Türkmen sınır toplumu içinde yeniden birleşmesidir.⁹⁰⁷

78.44. Babaî İsyanı ile Kalenderîliği Özdeşleştirmemek. 1240 Babaî ayaklanması, Anadolu'daki Türkmen dinî ağlarının ve Selçuklu merkezine karşı büyük siyasî hareketliliğin dönüm noktasıdır. Baba İlyas'ın Vefâî çevresi, Baba İshak'ın seferberliği ve sonraki abdal hafızası Kalenderî unsurlarla temas etmiş olabilir. Fakat isyanı 'Kalenderî tarikatının ayaklanması' diye adlandırarak doğrudan kurumsal kanıt yoktur. Benzer giyim, göçer taban veya heterodoksi etiketi üyelik ispatı değildir. Doğru ilişki özdeşlik değil, Babaî sonrası insan ve menkıbe ağlarının Rum abdalları ile bazı Kalenderî-Haydarî pratiklerin buluşmasına sağladığı tarihsel zemindir.⁹⁰⁸

⁹⁰⁶ Digby, "Qalandars and Related Groups," 60–108; Ernst and Lawrence, *Sufi Martyrs of Love*, 37–61; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 60–61, 85–96.

⁹⁰⁷ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 62–65; Ocak, *Marjinal Sûfilik*, 25–101; Yazıcı, "KALENDERİYYE," 254–255.

⁹⁰⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yabut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teçekkülü*, 4. bs. (İstanbul: Dergâh, 2000), 89–160; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 62–65, 71–77.

78.45. Barak Baba: Beden Gösterisi ve İlhanlı Bağlamı. Barak Baba (ö. 707/1307–08), Anadolu–İran hattındaki en görünür sıra dışı dervişlerden biridir. Saç, bıyık, boynuz veya gürültülü donanımına ilişkin betimler özellikle Memlük yazarlarında karikatürleştirilir; buna rağmen yaklaşık yüz kişilik hareketli topluluğu ve İlhanlı hükümdarı Gazan ile Olcaytu çevresindeki temasları tarihsel çekirdektir. Onu doğrudan tek bir Sâvî veya Haydarî silsilesine kapatmak zordur. Barak örneği, kamusal beden performansının saray elçiliği ve siyasî hizmetle birleşebildiğini, ‘marjinal’ dervişin devlet merkezinden zorunlu olarak uzak olmadığını gösterir.⁹⁰⁹

78.46. Barak Baba’nın Siyasî Görevi ve Ölümü. Barak Baba’nın İlhanlı hizmetinde Suriye yönüne gönderilmesi, derviş kaflesiyle diplomatik-siyasî görev arasındaki geçirgenliği gösterir. 707/1307–08’de Gılân’da öldürülmesi konusunda kaynaklar ayrıntıda ayrılır; yerel çatışma, görevin niteliği ve fail anlatıları kesinleştirilemez. Ölümünü bütün Kalenderîlere yönelik devlet savaşı veya Barak’ın bağımsız devlet kurma girişimi diye büyütme kanıtı aşar. Güvenli hüküm, karizmatik dervişin İlhanlı siyasî alanında kullanılması ve bu yakınlığın onu yerel şiddete açık hale getirmesidir. P siyasallaşma burada P2–P3 düzeyindedir; genel Kalenderî programı değildir.⁹¹⁰

78.47. Sarı Saltuk: Dobruca Sınırında Tarihsel Çekirdek. Sarı Saltuk’un 1263 dolayında Dobruca’ya geçen Türkmenlerle ilişkisi ve 697/1297–98’de ölümü tarihsel çekirdeğin başlıca unsurlarıdır. Hayatı hakkındaki en erken geniş işaretlerden biri 1315 tarihli Tuffâhu’l-ervâh’tır; daha geç Osmanlı ve Balkan anlatıları kerametleri çoğaltır. Onu kesin olarak tek bir Kalenderî, Haydarî, Babaî veya Bektaşî kuruma kapatmak güçtür. Sınırdaki Müslüman, Hristiyan ve göçer çevrelerle kurulan ilişkiler çoklu hafıza üretmiştir. Sarı Saltuk, fetih ordusunun resmî subayı olmaktan çok dolaşım, yerleşim ve kutsal mekân kurma arasında duran sınır velîsidir.⁹¹¹

⁹⁰⁹ Ahmet Yaşar Ocak, “BARAK BABA,” TDV İslâm Ansiklopedisi, V (İstanbul, 1992): 61–62; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 5–7, 62–64.

⁹¹⁰ Ocak, “BARAK BABA,” 61–62; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 5–7, 62–64.

⁹¹¹ Machiel Kiel, “SARI SALTUK,” TDV İslâm Ansiklopedisi, XXXVI (İstanbul, 2009): 147–150; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 62–90.

78.48. Saltuknâme: XV. Yüzyıl Derlemesini XIII. Yüzyıla Taşımamak.

Ebülhayr Rûmî'nin Cem Sultan'ın isteğiyle yaklaşık 1480'de derlediği Saltuknâme, Sarı Saltuk hakkında zengin coğrafya, gaza ve keramet anlatıları sunar. Ancak eser kurucudan yaklaşık iki yüzyıl sonradır ve erken Osmanlı sınır ideallerini geçmişe yansıtır. İçindeki her savaş, görüşme veya din değiştirme sahnesi XIII. yüzyıl olayı sayılamaz. Buna karşılık metin XV. yüzyıl toplumunun Sarı Saltuk'u nasıl bir gazi-derviş, çoklu türbe sahibi ve Balkan koruyucusu olarak yeniden kurduğunu birinci elden gösterir. Hagiografi, yanlış kronik değil; kendi yazıldığı çağın hafıza belgesidir.⁹¹²

78.49. Rum Abdalları: Kozmolojik Terimden Toplumsal Zümreye.

‘Abdal’ klasik sûfî kozmolojide dünyayı manevî olarak ayakta tuttuğuna inanılan görünmez velîler sınıfıdır; Anadolu ve Balkan kaynaklarında ise belirli gezgin dervişlere ve onların çevrelerine ad olmuştur. XIV–XV. yüzyıl Rum abdalları Kalenderî, Haydarî, Vefâî ve Babaî miraslardan unsurlar taşıdı; tek kurucuya veya standart silsileye bağlı değildi. Saç ve kıyafet, müzik, keramet, gazi dostluğu ve zâviye hizmeti yerel bileşimler oluşturdu. Kozmolojik anlamı her yaşayan abdala rütbe belgesi, toplumsal etiketi de bütün velî teorisinin örgüt adı saymak iki farklı kullanım düzeyini karıştırır.⁹¹³

78.50. Âşıkpaşazâde'nin Dört Zümresi: Tasnif mi Kurum mu?

Âşıkpaşazâde, Anadolu'daki misafir ve gelenleri Gâziyân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm ve Bâciyân-ı Rûm diye dört başlıkta anar. Bu etkili pasaj, XV. yüzyıl sonu tarihçisinin kuruluş toplumunu anlamlandıran retorik tasnifdir; üyelik defterleri bulunan dört merkezi teşkilatın çağdaş organigramı değildir. Kategoriler birbirine geçebilir: bir zâviye şeyhi gaziyle sefere katılabilir, esnafla bağlantı kurabilir ve abdal diye anılabilir. Pasajı bütünüyle değersiz saymak da gerekmez; yazarın derviş, savaşçı, esnaf ve kadın emeğini Osmanlı başlangıç hafızasının kurucu unsurları gördüğünü gösterir.⁹¹⁴

⁹¹² Kiel, “SARI SALTUK,” 147–150; Ebülhayr Rûmî, *Saltuk-nâme*, haz. Şükrü Halûk Akalın, 3 cilt (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1987–1990); Kafadar, *Between Two Worlds*, 62–90.

⁹¹³ Uludağ ve Köprülü, “ABDAL,” 59–62; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 71–77; Ocak, *Marjinal Sûfilik*, 101–177.

⁹¹⁴ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç (İstanbul: Gökkuş, 2007), ilgili pasaj; Kafadar, *Between Two Worlds*, 90–117; Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri,” 279–386.

78.51. Sınır: Boş Çizgi Değil Temas Kuşağı. Ortaçağ Anadolu ve Balkan sınırı, devletin bittiği ıssız çizgi değil; köylü, göçer, savaşçı, tüccar, keşiş, derviş ve yerel beylerin karşılaştığı değişken egemenlik alanıydı. Dervişler dil, konaklama ve arabuluculuk becerileriyle bu temas kuşağında işlev gördü; fakat her temas hoşgörölü, her zâviye de kültürlerarası köprü değildi. Rekabet, yağma, din değıştirme, vergi ve arazi çatışması da aynı yapının parçasıdır. ‘Sınır ruhu’nu değışmez Türk özelliğı saymak yerine, zayıf idare, hareketli nüfus ve çoklu patronajın ürettiğı tarihsel imkânlar incelenmelidir.⁹¹⁵

78.52. Derviş–Gazi İlişkisi: Eşlik, Meşruiyet ve Mesafe. Bazı abdallar akıncı ve gazilerle dolaştı, fetih öncesi veya sonrası zâviye kurdu, savaşçıya dua ve kutsal meşruiyet sağladı. Bazıları bizzat çatışmaya katıldı; başkaları savaştan uzak münzevilerdi. ‘Gazi-derviş’ yararlı bir birleşik tiptir, fakat bütün Kalenderî veya sınır şeyhlerinin asker olduğu anlamına gelmez. Hagiografi kerametle kale fetheden velîyi överken idarî belge daha çok yol, arazi ve hizmet kaydeder. Askerî eylem varsa aktör ve tarih düzeyinde P3 olarak gösterilmeli; bütün derviş ağlarına kalıcı savaş programı yüklenmemelidir.⁹¹⁶

78.53. Barkan’ın ‘Kolonizatör Türk Dervişleri’ Tezi. Barkan’ın klasik makalesi, fetihleri yalnız ordu ve sarayla açıklamak yerine zâviye, vakıf, göç ve tarım ağlarını tarihin merkezine taşıdı. ıssız veya stratejik alanlarda yerleşen dervişlerin yol güvenliğı, misafirlik, üretim ve yeni köy oluşumuna katkısını belgeler. Bununla birlikte ‘kolonizatör’ kelimesi bütün dervişlerin devletçe planlanmış iskân memuru olduğu veya yerel Hristiyan nüfusun pasifçe dönüştürüldüğü izlenimini verebilir. Modern düzeltme tezi reddetmez; yerel pazarlığı, önceki nüfusu, göçer ekonomisini ve zâviyelerin devletten önce de sürebilen özerkliğini ekler.⁹¹⁷

78.54. Vakıf, Temlik, Zâviye ve Derbend Hizmeti. Sınır zâviyesi yalnız ibadet odası değildi: yolcuya yemek ve yatak, hayvana barınak, ekili araziye emek,

⁹¹⁵ Kafadar, *Between Two Worlds*, 62–117; Nikolay Antov, *The Ottoman “Wild West”: The Balkan Frontier in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 1–25, 82–140; Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington: Indiana University Press, 1983).

⁹¹⁶ Kafadar, *Between Two Worlds*, 62–117; Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri,” 279–386; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 71–77.

⁹¹⁷ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri,” 279–386; Kafadar, *Between Two Worlds*, 62–117; Antov, *The Ottoman “Wild West,”* 82–140.

derbende gözetim ve çevre köylere arabuluculuk sağlayabilirdi. Hükümdar veya uç beyi araziye temlik edebilir, sonraki kuşak bunu vakfa çevirebilir ve vergi muafiyeti isteyebilirdi. Bu belgeler dervişin devlet memuru olduğunu otomatik olarak göstermez; hizmet karşılığında pazarlık edilen karşılıklı bağı kaydederek. Zâviye kurumsallaştıkça şeyh ailesi, mütevellî ve gelir hakkı doğar; gezgin feragat karizması hâne ve yerel mülke bağlanır. Bu gerilim Kalenderî mirasının Osmanlılaşmasında belirleyicidir.⁹¹⁸

78.55. Geyikli Baba: Vefâî Hafıza, Orhan Himayesi ve Külliye. Geyikli Baba, Bursa çevresinin fethine eşlik eden veya hemen sonrasında yerleşen derviş hafızasının önde gelen ismidir. Kaynaklar onu Baba İlyas/Vefâî çizgisiyle bağlar; geyiklerle yaşama ve keramet anlatıları vahşi doğa velîliğini kurar. Orhan'ın bağış ve zâviye desteği, erken Osmanlı patronajının somut örneğidir. Fakat Geyikli Baba'yı yalnız 'Kalenderî şeyhi' diye sınıflandırmak, Vefâî-Babaî bağını ve yerel kurumunu siler. En doğru okuma, sınır abdallığı repertuarını taşıyan, hükümdarla pazarlık eden ve karizması vakıflı külliyeeye dönüşen melez bir otoritedir.⁹¹⁹

78.56. Abdal Mûsâ ve Kaygusuz Abdal: Tarih ile Sonraki Bektaşî Hafızası. Abdal Mûsâ, Elmalı çevresindeki zâviyesi, gazi ilişkileri ve Kaygusuz Abdal'ın şeyhi olarak Rum abdalları tarihinde merkezîdir. Hayatının kronolojisi menkıbelerle karışmış, sonraki Bektaşî geleneği onu kendi erkân ve silsile hafızasında yeniden konumlandırmıştır. Kaygusuz'a nispet edilen eserler ise abdal mizahı, vahdet dili ve halk söyleyişi için güçlü edebî tanıklık sunar; her nüshanın aidiyeti ayrıca incelenmelidir. Bu iki figür, bağımsız Rum abdal çevrelerinin daha sonra Bektaşî kanonuna alınmasını gösterir. Sonraki aidiyet gerçektir, fakat XIV. yüzyıla aynı kurumsal biçimle geri taşınamaz.⁹²⁰

78.57. Seyyid Ali Sultan: Zâviye, Derbend ve Geç Velâyetnâme. Kızıldeli diye de anılan Seyyid Ali Sultan'ın Dimetoka çevresindeki zâviyesi, Balkan yolları ve derbend hizmeti bakımından güçlü belgesel zemine sahiptir. 1402 tarihli köy

⁹¹⁸ Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri," 279–386; Antov, *The Ottoman "Wild West,"* 82–140; Kafadar, *Between Two Worlds,* 90–117.

⁹¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "GEYİKLİ BABA," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIV (İstanbul, 1996): 45–47; Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri," 279–386; Kafadar, *Between Two Worlds*, 62–90.

⁹²⁰ Orhan F. Köprülü, "ABDAL MÛSÂ," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I (İstanbul, 1988): 64–65; Nihat Azamat, "KAYGUSUZ ABDAL," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXV (Ankara, 2002): 74–76; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 71–83.

ve gelir tahsisleri kurumsal yerleşmeyi gösterir; hayat ayrıntıları ise daha geç Velâyetnâme’de genişler. Metnin onu Hacı Bektaş’la doğrudan buluşturması kronolojik sorun taşır. Seyyid Ali’nin Vefâî-Kalenderî/abdal çevreyle bağı, sonradan Bektaşî kimliğinin temel direklerinden birine dönüşmüştür. Kaynaklarda namazı ve içki yasağını vurgulayan unsurlar, her sınır abdalının ibâhî olduğu genellemesini ayrıca düzeltir.⁹²¹

78.58. Şücâeddin Velî: Murad II Döneminde Abdal Otoritesi. Şücâeddin Velî, XIV. yüzyıl sonu ile XV. yüzyıl başında Eskişehir–Seyitgazi çevresinde etkili bir abdal şeyhidir. Onu XIII. yüzyıldaki Baba İlyas’la doğrudan görüştüren anlatılar kronolojik olarak savunulamaz. Velâyetnâme, keramet ve diğer abdallarla ilişkileri korurken Murad II dönemindeki patronaj ve zâviye çevresi daha sağlam tarihsel zemindir. Şücâeddin örneği, radikal görünümlü derviş otoritesi ile hükümdar himayesinin birbirini dışlamadığını gösterir. Sonraki Bektaşî aidiyeti önemli bir devamlılıktır; ancak erken dönemin bütün örgüt yapısı geriye dönük Bektaşî terminolojiyle kurulamaz.⁹²²

78.59. Otman Baba ve Kaynağı: Küçük Abdal’ın Velâyetnâmesi. Otman Baba (ö. 883/1478), Balkan Rum abdallığının en ayrıntılı izlenebilen figürüdür. Başlıca kaynak, müridi Küçük Abdal’ın ölümünden yaklaşık beş yıl sonra yazdığı Velâyetnâme’dir. Yakın tarihli oluşu büyük değer taşır; yine de menkıbe, mürid sadakati ve rakipleri küçülten polemik dilini içerir. Metin güzergâh, Yörük köyleri, çoban ve yoksul takipçiler, köprü ve çeşme hizmetleri, gazi temasları ile başka tekkelerle çatışma konusunda eşsizdir. Fatih’le konuşma sahneleri tarihsel bağlamı yansıtsa da kelimesi kelimesine saray tutanağı sayılamaz.⁹²³

78.60. Otman Baba’nın Balkan Dolaşımı ve Toplumsal Tabanı. Otman Baba Dobruca, Trakya ve doğu Balkan köyleri arasında dolaşmış; özellikle Yörükler, çobanlar, yoksullar ve sınır savaşçıları arasında bağlılar edinmiştir. Sürekli saray veya büyük şehir merkezli olmaması, etkisiz olduğu anlamına gelmez. Mevsimlik hayvancılık yolları, pazarlar, ırmak geçitleri ve kırsal kutsal

⁹²¹ Haşim Şahin, “SEYYİD ALÎ SULTAN,” TDV İslâm Ansiklopedisi, XXXVII (İstanbul, 2009): 48–50; Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri,” 279–386; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 71–83.

⁹²² Haşim Şahin, “ŞÜCÂEDDİN VELÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, XXXIX (İstanbul, 2010): 247–248; Ocak, *Marjinal Sûfilik*, 101–177; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 71–83.

⁹²³ Haşim Şahin, “OTMAN BABA,” TDV İslâm Ansiklopedisi, XXXIV (İstanbul, 2007): 6–8; Küçük Abdal, *Otman Baba Velâyetnâmesi: Tenkitli Metin*, baz. Filiz Kılıç, Mustafa Arslan ve Tuncay Bülbül (Ankara: Grafiker Ofset, 2007), XI–XIX.

mekânlar hareketli cemaatin altyapısıydı. Köprü ve çeşme yaptırma anlatıları, feragat ile kamusal hizmeti birleştirir. Takipçi tabanını yalnız ‘köylü isyanı’ veya yalnız ‘Türkmen milliyetçiliği’ diye açıklamak yetersizdir; sosyal yoksunluk, karizma, sınır hareketliliği ve dinî eleştirisi birlikte çalışmıştır.⁹²⁴

78.61. Otman Baba, Ulema ve Kurumsal Tekkeler. Otman Baba’nın velâyetnâmesi onu medrese âlimleri, kadılar ve zengin tekke şeyhlerine karşı ilâhî hakikati doğrudan söyleyen kutup olarak kurar. Hediye reddetmesi ve rakip derviş makamlarını eleştirmesi, Kalenderî feragatin XV. yüzyıldaki güçlü devamıdır. Aynı metin Fatih’le temas, yol ve yapı hizmetleriyle devletten mutlak kopuş bulunmadığını gösterir. Çatışmalar soyut ‘Sünnî devlet–heterodoks halk’ ikiliğine indirgenemez; kaynak, dervişler arası itibar ve maddî kaynak rekabetini de kaydeder. Otman Baba’nın kendi karizmatik üstünlük iddiası, kurumsal otoriteye karşı başka bir otorite düzenidir.⁹²⁵

78.62. Vâhidî’nin Menâkıb-ı Hvoca-i Cihân’ı: Zengin ama Geç Tanıklık. Vâhidî’nin 929/1522–23 dolayında tamamladığı eseri Kalender, Haydarî, abdal ve başka derviş zümrelerini ayrıntılı görünüş, konuşma ve âdetlerle sahneye çıkarır. Yazar bazı çevreleri içeriden tanımış olabilir; mizahî-polemik amacı ve edebî kurgusu yine de belirleyicidir. Eser XVI. yüzyıl başındaki çeşitlilik için birinci sınıf kaynak, XIII. yüzyıl Cemâleddîn ve Kutbüddîn’in hayatı için ise üç yüzyıl geç tanıktır. Tasvirleri kuruculara aynen taşımak kronolojik projeksiyondur. Buna karşılık adların nasıl ayrıldığı, karıştırıldığı ve Osmanlılaşma eşiğinde nasıl algılandığı onun sayfalarından dikkatle çıkarılabilir.⁹²⁶

78.63. Torlak, Işık, Abdal ve Kalender: Akışkan Dış Etiketler. Osmanlı kaynaklarında torlak, ışık, abdal ve kalender kelimeleri kimi zaman belirli grupları, kimi zaman istenmeyen dervişleri topluca gösterir. ‘Işık’ bazı bağlamlarda olumlu manevî çağrışım taşıırken başka metinde Kızılbaş veya ibâhî suçlamasına yaklaşır; ‘torlak’ gezgin mürid, isyancı veya aşağılanan kişi için

⁹²⁴ Şahin, “OTMAN BABA,” 6–8; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 42–44, 71–77; Antov, *The Ottoman “Wild West,”* 82–140.

⁹²⁵ Şahin, “OTMAN BABA,” 6–8; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 42–44, 71–77, 88–92; Ocak, *Marjinal Süfilik*, 101–194.

⁹²⁶ Vâhidî, *Menâkıb-ı Hvoca-i Cihân ve Netice-i Cân*, baz. Karamustafa, *giriş ve ilgili bölümler*; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 66–77; Ocak, *Marjinal Süfilik*, 195–228.

kullanılabilir. Bu yüzden adlar modern mezhep kutuları gibi sabitlenemez. Bir kaynağın etiketini tarihçinin nötr örgüt adı saymadan önce tarih, yazar, muhatap ve davranış betimi kontrol edilmelidir. Esnek sözlük, hem topluluklar arası geçişi hem devletin geniş güvenlik kategorileri üretmesini açıklar.⁹²⁷

78.64. Toplumsal Taban: Yalnız Göçer ve Yoksullar mı? Gezgin derviş çevreleri yoksullar, çobanlar, Yörükler ve köksüz gençler için güçlü dayanışma alanı oluşturdu; bu taban tarihsel olarak önemlidir. Fakat şair, zanaatkâr, şehirli mürid, gazi, yerel bey ve hükümdar temasları hareketi tek sınıfa indirgemeyi engeller. Sarı Saltuk veya Otman Baba çevresinin sosyal yapısı, Dimyat zâviyesi ve Delhi kalenderleriyle aynı değildir. ‘Halk İslâmı’ üst etiketi de seçkin-halk geçişlerini görünmez kılabilir. Cemaatleşme, yalnız ekonomik yoksunluğun otomatik sonucu değil; karizmatik otorite, hareketlilik, erkek arkadaşlığı, kutsal mekân ve patronajın bileşimidir.⁹²⁸

78.65. Kadınlar ve Kaynak Sessizliği. Kalenderî ve Haydarî tasvirlerinin büyük çoğunluğu erkek bedenini, bekârlığı ve erkek kafilesini öne çıkarır. Bu durum kadınların tamamen bulunmadığını kanıtlamaz; kaynak türleri onları ziyaretçi, bağışçı, köylü, hâne üyesi veya menkıbe kahramanı olarak sistematik kaydetmemiş olabilir. Âşıkpaşazâde’nin Bâciyân-ı Rûm ifadesinden merkezî bir ‘kadın Kalenderî tarikatı’ çıkarmak da mümkün değildir. Zâviyelerin hâneleşmesi ve türbe ziyaretinin yaygınlaşması kadın katılımını artırmış olmalıdır; fakat rol ve yetki ayrıntıları yerel belge olmadan varsayılmamalıdır. Kaynak sessizliği yokluk değil, kanıt sınırındır.⁹²⁹

78.66. Ekonomik Morfoloji: Kafleden Vakıflı Ocağa. Küçük gezgin kabile sadaka, hediye, geçici emek ve ortak tüketimle yaşarken, yerleşik zâviye tarla, değirmen, sürü, dükkân geliri veya vergi muafiyetine dayanabilirdi. Türbe büyüdüğünde ziyaret hediyesi, mutfak ve hizmet makamları yeni ekonomi oluşturdu. Aynı ağ içinde kişisel mülksüzlük ideali ile kurumsal mülk birikimi böylece yan yana durdu. Devlet bağışı her zaman şeyhin satın alınması, bağışı reddetmek de sürekli siyasî muhalefet anlamına gelmez. Ekonomik yapı;

⁹²⁷ Uludağ ve Köprülü, “ABDAL,” 59–62; Ocak, *Marjinal Süfilik*, 101–228; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 66–83.

⁹²⁸ Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 53–83; Ocak, *Marjinal Süfilik*, 101–177; Kafadar, *Between Two Worlds*, 62–117.

⁹²⁹ Kafadar, *Between Two Worlds*, 90–117; Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri,” 279–386; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 15–22, 71–83.

hareketlilik, yerleşim, kuşaklar arası aktarım ve devletin zâviyeyi denetleyebilme kapasitesini belirleyen ayrı değışkendir.⁹³⁰

78.67. 1492 Suikastı, Toplu Şüphe ve Devletin Değişken Tepkisi. 1492’de II. Bayezid’e düzenlenen suikastın faili kaynaklarda kimi zaman Haydarî, kimi zaman Kalenderî veya başka derviş etiketiyle anılır. Etiket farklılığı, olay anında bile topluluk sınırlarının belirsizliğini gösterir. Tek failin eylemi geniş derviş çevrelerine şüphe, sürgün ve denetim olarak yansımıştır; fakat bu, bütün Haydarîlerin ortak kararı veya kalıcı hükümdar öldürme öğretisi değildir. Devlet aynı yüzyılda bazı zâviyeleri destekleyip bazı gezginleri cezalandırabilir. Aşağıdaki tablo, himaye ile bastırmanın tek çizgi değil, yer, aktör ve güvenlik krizine göre değişen D ölçeği olduğunu gösterir.⁹³¹

Bağlam	Derviş–iktidar ilişkisi	D/P okuması	Düzeltilici hüküm
Dimyat ve Memlûk şehirleri	Zâviye, halk ziyareti, eleştiri ve zabıta müdahalesi	D1–D4 / P0–P1	Tek tip sürekli yasak yoktur
Barak Baba–İlhanlı sarayı	Karizmatik kafilenin siyasi/diplomatik kullanımı	D2 / P2–P3	Bütün Kalenderîlerin saray hizmeti değildir
Orhan–Geyikli Baba	Arazi ve zâviye himayesi	D2 / P1	Bağış tam devlet bağımlılığı sayılmaz
Seyyid Ali Sultan zâviyesi	Köy tahsisi, derbend ve yol hizmeti	D2–D3 / P1–P2	Velâyetnâme ayrıntıları belgeyle ayrılır
Murad II–Şücaeddin çevresi	Himaye ve karizmatik meşruiyet alışverişi	D2 / P1	Sonraki Bektaşî biçim geriye taşınmaz
Fatih–Otman Baba	Temas, eleştiri, hizmet ve mesafe	D2–D3 / P1–P2	Menâkıbe saray tutanağı muamelesi yapılmaz
1492 suikastı	Tek failden geniş gezgin derviş şüphesine	D5 / fail için P3	Toplu doktrin veya emir kanıtı değildir
XVI. yüzyıl tasfiyeleri	Işık, torlak ve abdal ağlarına gözetim/dağıtma	D4–D5 / P0–P2	Tümü isyancı veya tamamen yok olmuş değildir
Bektaşî soğurulması	Yerleşik çatı altında meşrulaşma ve denetim	D2–D4 / P0–P2	Kurumsal dönüşüm kökensel özdeşlik değildir

78.68. XVI. Yüzyıl Merkezileşmesi ve Kurumsal Soğurulma. Osmanlı ve Safevî devletlerinin mezhebî sınırları sertleştirdiği XVI. yüzyılda başıboş derviş, ışık ve abdal kategorileri daha yoğun gözetim altında kaldı. 1550’ler Osmanlı tasfiyeleri Seyyid Gazi çevresini de etkiledi; yasaklanan grupların bir kısmı daha sonra geri döndü veya Bektaşî çatısı altında meşru biçim kazandı. Benzer biçimde başka bölgelerde kalender mirası Mevlevî, Çiştî ve yerel türbe kurumları içinde yaşadı. ‘Bir fermanla Kalenderîlik bitti’ denemez. Bağımsız ad ve görünür beden

⁹³⁰ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri,” 279–386; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 85–96; Antov, *The Ottoman “Wild West,”* 82–140.

⁹³¹ Ocak, *Marjinal Süfilik*, 178–194; Karamustafa, *God’s Unruly Friends*, 66–83; Kafadar, *Between Two Worlds*, 118–150.

pratikleri zayıflarken şiir, menkıbe, türbe ve derviş repertuarı yeni kurumlara aktarıldı.⁹³²

78.69. Modern Miras: Ad, Şiir, Türbe ve Alevî-Bektaşî Hafızası. Bugün ortaçağdaki Cemâleddîn-i Sâvî veya Kutbüddin Haydar çevresinin bütün pratiklerini sürdüren tek merkezli bir dünya tarikatı gösterilemez. Miras, Farsça ve Türkçe kalender şiirinde, Güney Asya'daki büyük türbelerde, Balkan velî kültlerinde ve Alevî-Bektaşî menkıbe repertuarında farklı biçimlerde yaşar. 'Kalender' modern dilde özgür, aldırışsız veya bohem kişi anlamı da kazanmıştır. Bu kültürel süreklilik tarihsel üyeliğe özdeş değildir. Modern toplulukların seçici sahiplenmesi meşru bir hafıza olgusudur; araştırmacı onu XIII. yüzyıldan değişmeden gelen kurum kanıtı olarak kullanmamalıdır.⁹³³

78.70. Sonuç: Kalenderî–Haydarî ve Sınır Topluluklarının Morfolojisi. Kalenderî ve Haydarî hareketler, XIII. yüzyılın yeni feragat ortamında bağımsız karizmatik çekirdeklerden doğmuş, görünür beden işaretleri ve hareketli arkadaşlık ağlarıyla yayılmıştır. K2 sınırlı ve öğretmen merkezli, K3 ise başlangıçta düşük; baskı dönemlerinde yükselmiştir. Anadolu ve Balkanlarda Rum abdalları, Vefâî-Babâî mirası, gazi çevreleri ve zâviyelerle melez sınır kurumları oluşmuştur. P çoğu durumda P0–P2, belirli savaş ve suikastlarda P3'tür; evrensel P4 devlet projesi yoktur. D2 himaye ile D4–D5 denetim aynı devlette yer değiştirmiş, XVI. yüzyılda bağımsız ağlar büyük ölçüde yerleşik kurum ve hafızalara aktarılmıştır.⁹³⁴

Boyut	Bölüm 78 — Kalenderî, Haydarî ve sınır toplulukları morfolojisi
1. Analiz dönemi	XII. yüzyıl edebî öncüllerinden XIII. yüzyıl kurucularına, XVI. yüzyıl soğurulması ve modern hafızaya.
2. Kurucu çekirdekler	Cemâleddîn-i Sâvî ve Kutbüddin Haydar; bağımsız başlangıçlar, daha sonra yakınsayan çevreler.
3. Adlandırma	Kalender dar silsile ve geniş sosyal tip; Haydarî, cavlak, abdal, ıstık ve torlak bağlama göre kesilir.
4. Temel kaynak	Menâkıbnâme, velâyetnâme, şiir, kronik, vakfiye ve tahrir; türler eşit kanıt sayılmaz.
5. Otorite	Karizmatik şeyh/baba; ölüm sonrası çoğul mürid, türbe hizmetkârı ve yerel zâviye otoriteleri.
6. Üyelik	Sohbet, beden işareti, yol arkadaşlığı ve yerel bağlılık; doğumla kapalı etno-dinî üyelik yok.
7. Yeni mensup kazanımı	Gezgin katile, keramet şöhreti, zâviye misafirliği ve şiirle açık fakat standartlaşmamış yayılma.
8. İnisiyasyon	Bazı çevrelerde tıraş, halka ve şeyh terbiyesi; bütün bölgelerde tek tören ve makam dizisi yok.

⁹³² Uludağ ve Köprülü, "ABDAL," 59–62; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 66–96; Ocak, *Marjinal Süfilik*, 178–228.

⁹³³ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 82–96; Miller, "The Poetics of the Sufi Carnival," 1–46; Ocak, *Marjinal Süfilik*, 217–267.

⁹³⁴ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 93–96; Karamustafa, "Antinomian Sufis," 101–124; Ocak, *Marjinal Süfilik*, 178–267; Kafadar, *Between Two Worlds*, 62–150.

Boyut	Bölüm 78 — Kalenderî, Haydarî ve sınır toplulukları morfolojisi
9. K2 bilgi seçiciliği	Orta/düşük: öğretmen sohbeti ve sembolik beden dili var; kapsamlı kapalı kanon genellenemez.
10. K3 güvenlik gizliliği	Erken görünürlükte düşük; sürgün, suikast sonrası şüphe ve XVI. yüzyıl tasfiyelerinde yükselir.
11. Doktrin	Feragat, şöhrat reddi, fakr, karizmatik velâyet; tek ve ayrıntılı evrensel akide metni yok.
12. Ritüel ve beden	Çehâr-darb, demir halkalar, kıyafet, semâ ve bekârlık bölge ve zümreye göre değişir.
13. Kutsal coğrafya	Şam–Dimyat, Zâve, İran–Hindistan, Anadolu ve Balkan yol/zâviye/türbe ağları.
14. Sosyal taban	Yoksul, çoban, göçer ve köksüz gençlerin yanında şair, zanaatkâr, gazi ve seçkin temaları.
15. Cinsiyet	Erkek kâfile ve beden ideali baskın; kadın katılımı kaynak sessizliği nedeniyle yerel belgeyle sınırlı.
16. Ekonomi	Sadaka ve ortak tüketimden tarım, vakıf, türbe ve hizmet gelirine uzanan çoklu rejim.
17. P siyasallaşma	Çoğunlukla P0–P2; belirli savaş, diplomatik görev ve 1492 failinde P3; ortak P4 projesi yok.
18. D devlet ilişkisi	Zâviye himayesinde D2; denetimde D3–D4; güvenlik krizleri ve tasfiyelerde D5.
19. Şiddet	Bazı gazi ve suikast vakaları aktör düzeyinde; bütün feragat geleneğine kalıcı şiddet özü yüklenmez.
20. Ana sınıflandırma	Görünür feragat ve hareketli karizmaya dayalı çoğul derviş ağları; sınırda zâviyeleşen, sonra yerleşik kurumlara aktarılan gelenekler.

BÖLÜM 79 — ALEVÎ-BEKTAŞÎ OCAK SİSTEMİ

Vefâî-Babâî ve Rum Abdalî Mirasından Safevî-Kızılbaş Dönüşümüne, Dede–Talip Bağından Buyruk, Cem ve Musahipliğe: Kalıtsal Kutsal Soy, Ritüel Yetki, Tekke–Ocak Ayrımı ve Modern Kurumlaşma

79.1. Alevî-Bektaşî Ocak Tarihini Nasıl Okumalıyız? Alevî-Bektaşî tarihi, XIII. yüzyılda eksiksiz biçimde kurulmuş ve günümüze değişmeden gelmiş tek bir kurumun tarihi değildir. Vefâî ve Rum abdalî çevreleri, Hacı Bektaş kültü, Bektaşî tekkeleri, Safevî-Kızılbaş seferberliği, kalıtsal dede ocakları ve modern cemevi örgütleri farklı zamanlarda kesişen oluşumlardır. Bu bölüm köken benzerliğini kurumsal özdeşlik saymayacak; menâkıbnâme, ocak arşivi, Buyruk yazması, Osmanlı güvenlik kaydı ve modern alan araştırmasını kendi üretim bağlamında okuyacaktır. Amaç tek bir ‘öz’ bulmak değil, kutsal soy ile talip topluluğunun hangi tarihsel mekanizmalarla bağlandığını ve bu bağın nasıl dönüştüğünü açıklamaktır.⁹³⁵

79.2. Adlandırma: Kızılbaş, Alevî ve Bektaşî Aynı Tarihsel Etiket Değildir. ‘Kızılbaş’ XV. yüzyıl sonundan itibaren Safevî şeyhlerine bağlı

⁹³⁵ Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 1–43; Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1–24.

zümreleri ve onların kızıl tâcını gösteren siyasî-dinî bir ad olarak belirginleşti; Osmanlı belgelerinde zamanla ağır bir güvenlik ve sapkınlık yaftasına dönüştü. ‘Bektaşî’ Hacı Bektaş an‘anesi etrafında teşkilatlanmış tarikat mensubunu, ‘Alevî’ ise geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde birbirinden farklı ocak topluluklarını daha olumlu bir üst ad altında kamusalılaştıran modern kullanımı anlatır. Bugünkü öz-adlandırmayı tarihsel kişilere zorla geri taşımak da eski aşağılayıcı dış adı değişmez öz kimlik saymak da yanlıştır. Metin, her adı kullanıldığı zamanın aktör ve iktidar ilişkisiyle birlikte verecektir.⁹³⁶

79.3. ‘Ocak’ Nedir? Ocak Ateşi, Kutsal Soy ve Ritüel Yetki. Ocak kelimesi evin ateş merkezini, aileyi, soy sürekliliğini ve bir velî çevresinde kutsallık kazanan hizmet hanesini aynı anda çağırıştırır. Alevî bağlamında ocak, çoğu kez soyunu Ehl-i beyt’e veya tanınmış bir erene bağlayan aileler ile onlara bağlı talip topluluklarından oluşan dinî-sosyal yetki ağıdır. Bu nedenle ocak yalnız aşiret, köy, tekke, ruhban sınıfı veya modern dernek değildir. Aynı ocak farklı dil ve aşiretlerden köylere hizmet verebilir; aynı aşiretin kolları farklı ocaklara bağlanabilir. ‘Kutsal soy’ iddiası otoritenin dilidir, fakat her şecerenin biyolojik doğruluğunu kendiliğinden kanıtlayan bir nüfus kaydı sayılmaz.⁹³⁷

79.4. Kaynak Ekolojisi: İç Arşiv, Menâkıb, Buyruk ve Devlet Belgesi. Ocak tarihi farklı seslerin çapraz okunmasını gerektirir. Şecere, icâzetnâme, hilâfetnâme ve seyyidlik belgeleri ocakların kendi meşruiyet dilini; Buyruk yazmaları ritüel ve ahlâk düzenini; menâkıbnâmeler velî hafızasını; şiir mecmuaları duygusal ve öğretisel repertuarı gösterir. Mühimme hükümleri, fetvalar ve soruşturma kayıtları ise devletin tehdit algısını ve müdahalesini aydınlatır. Hiçbiri tek başına bütün toplumsal hayatın şeffaf fotoğrafı değildir. Geç tarihli kopya sahte diye atılmaz; fakat kopyalandığı çağın eklemeleri kurucu devreye taşınmaz. İç kaynak kutsal olduğu için eleştiriden muaf, dış kayıt resmî olduğu için tarafsız kabul edilmeyecektir.⁹³⁸

⁹³⁶ Dressler, *Writing Religion*, 8–24, 273–287; Rıza Yıldırım, “The Safavid-Qizilbash Ecumene and the Formation of the Qizilbash-Alevi Community in the Ottoman Empire, c. 1500–c. 1700,” *Iranian Studies* 52, nos. 3–4 (2019): 449–483.

⁹³⁷ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 7–14, 89–144, 256–319; Cenkşü Üçer, “Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi,” *e-Makalât Mezhep Araştırmaları* 12, no. 2 (2019): 353–402.

⁹³⁸ Ayfer Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, no. 3 (2010): 273–286; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 15–43.

79.5. Zaman ve Coğrafya: Tek Başlangıç Yerine Katmanlı Oluşum. Ocak sisteminin bazı kutsal soyları XIII–XIV. yüzyıl Anadolu derviş ve seyyid ağlarına kadar izlenebilir; fakat bugünkü bütün makam ve ritüellerin o tarihte tamamlandığı söylenemez. XV–XVI. yüzyıl Safevî hareketi bu ağları Kızılbaş ekümeni içinde yeniden bağladı. XVI–XVII. yüzyıl baskıları, İran merkezinden uzaklaşma ve yerel kapanma, kalıtsal ocak–talip düzenini pekiştirdi. XIX. yüzyılda Hacıbektaş pîr evinin etkisi genişledi; XX. yüzyılda göç, 1925 düzenlemesi ve şehirleşme yeni kırılmalar yarattı. Dersim’den Ege Tahtacılarına, Orta Anadolu’dan Balkanlara kadar eşzamanlı fakat özdeş olmayan tarihsel yollar vardır.⁹³⁹

79.6. ‘Heterodoksi’ ve ‘Senkretizm’ Kavramlarının Sınırı. Alevî-Bektaşî gelenekleri yalnız ‘Sünnî ortodokside sapma’ diye tanımlamak, onları başkasının ölçüsüyle eksik din haline getirir. ‘Senkretizm’ de her benzerliği İslâm öncesi kalıntı sayıp yaşayan tasavvufî bağlamı görünmez kılabilir. Bu kavramlar belirli tarih yazımı tartışmalarını açıklamak için kullanılabilir, fakat hazır hüküm olmayacaktır. Ehl-i beyt sevgisi, on iki imam, velâyet, bâtinî yorum, dört kapı ve cem gibi unsurlar İslâmî sözlük içinde yeniden üretilmiştir; yerel ve eski kültürel izler de tarihsel temasla açıklanmalıdır. Ne ‘arî İslâm’dan bozulma’ ne de ‘İslâm kılığında eski din’ formülü karmaşık oluşumu tek başına karşılar.⁹⁴⁰

79.7. Vefâî Bağlantısı: Ebü’l-Vefâ’dan Anadolu’daki Seyyid Ağlarına. Ebü’l-Vefâ el-Bağdâdî’ye nispet edilen Vefâiyye, Irak ile Anadolu arasında derviş, seyyid ve ziyaret bağları kuran önemli bir tarihsel damardır. Dede Garkın, Baba İlyas çevresi ve bazı daha sonraki Alevî ocaklarının şecereleri bu mirasla ilişkilidir. Yeni ocak arşivleri, Anadolu’yu dış dünyadan kopuk aşiret adası sayan eski modeli düzeltmiş; Irak kutsal merkezleriyle yüzyıllar süren bağlantıları görünür kılmıştır. Bununla birlikte bütün ocakları tek bir Vefâî merkezinin kesintisiz

⁹³⁹ Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevis*, 89–144, 220–319; Janina Karolewski, Benjamin Weineck and Markus Dressler, “Alevi Community-Building in Eastern Anatolia: An Ethnobiography Approach,” *European Journal of Turkish Studies* 42 (2026), doi:10.4000/16elo.

⁹⁴⁰ Dressler, *Writing Religion*, 25–72, 231–287; Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevis*, 1–14, 320–330; Ahmet T. Karamustafa, “Origins of Anatolian Sufism,” in *Sufism and Sufis in Ottoman Society*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005), 67–95.

şubeleri yapmak doğru değildir. Vefâilik tarihsel bir ağ ve meşruiyet kaynağıdır; her yerel silsile için ayrıca belge, coğrafya ve kopya tarihi sınanmalıdır.⁹⁴¹

79.8. Babaî Ayaklanması: Kurucu Hafıza ile Kurumsal Süreklilik Arasında. 1240 Babaî ayaklanması, Baba İlyas ve Baba İshak çevresinde çok sayıda Türkmeni harekete geçiren siyasî-dinî bir kırılmadır. Sonraki Rum abdalları ve bazı ocak hafızaları bu çevrenin insan ve keramet ağlarını taşımıştır. Yine de ayaklanmayı ‘Alevî devlet kurma girişimi’ veya bugünkü bütün ocakların ortak kuruluş kongresi diye okumak anakroniktir. ‘Babaîlik’ de ayrıntılı tek akidesi ve merkezî teşkilatı olan kalıcı mezhep adı değildir. Güvenli tarihsel bağ, dağılan derviş ve aile ağlarının Anadolu’nun farklı yerlerinde yeni velî merkezleri üretmesi; daha geç Alevî-Bektaşî hafızasının bu mirası seçerek birleştirmesidir.⁹⁴²

79.9. Tarihsel Hacı Bektaş ile Sonraki Pîr Kimliğini Ayırmak. Hacı Bektaş’ın XIII. yüzyıldaki hayatı çağdaş kaynaklarda çok siliktir. Elvan Çelebi, Eflâkî ve Âşıkpaşazâde’nin geç fakat görece erken kayıtları onu Baba İlyas çevresi, Sulucakarahöyük ve Türkmen dervişliğiyle ilişkilendirir; 1240 ayaklanmasına bizzat katıldığı gösterilemez. Adını taşıyan Bektaşî tarikatı ise onun ölümünden yüzyıllar sonra teşkilatlanmıştır. Bu ayırım Hacı Bektaş’ın tarihsel önemini azaltmaz: ölüm sonrası kültü Rum abdalları, ocaklar ve tekkeler arasında olağanüstü bir birleştirici pîr dili üretmiştir. Fakat ‘Hacı Bektaş bütün bugünkü erkânı yazdı ve tarikatı kurdu’ cümlesi güvenilir kronolojiyle bağdaşmaz.⁹⁴³

79.10. Teşekkülün Kronolojik Eşikleri. Aşağıdaki kronoloji, ocak sistemini tek kişinin bir günde kurduğu varsayımından kaçınır. Ortaçağ seyyid ve derviş ağları kurumsal malzemeyi, Hacı Bektaş kültü ortak pîr hafızasını, Safevî-Kızılbaş hareketi geniş siyasî-dinî bağlantıyı, Osmanlı baskısı ise yerel kapanma ve dayanışmayı güçlendirmiştir. Bektaşî tarikatının Balım Sultan devrindeki düzenlenişi ile köy ocaklarının kalıtsal yetki düzeni aynı eşik değildir. 1826 ve 1925 de bütün geleneği bir anda yok etmemiş, kurumların hukukî ve mekânsal

⁹⁴¹ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 44–144; Ahmet Yaşar Ocak, “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâîyye),” *Belleten* 70, no. 257 (2006): 119–154.

⁹⁴² Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-kudsiyye fî menâsibi'l-ünsiyye*, haz. İsmail E. Erişsal ve Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 19–63; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, 6. bs. (İstanbul: Dergâh, 2016), 133–212.

⁹⁴³ Ahmet Yaşar Ocak, “HACI BEKTAŞ-ı VELÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/haci-bektas-i-veli>; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 145–187.

taşıyıcılarını değiştirmiştir. Tarihler metin ve belgenin izin verdiği ölçüde yaklaşık tutulmuştur.⁹⁴⁴

Tarih / dönem	Olay veya eşik	Ocak ve cemaatleşme anlamı	Kaynak-eleştiri sınırı
XI–XIII. yüzyıllar	Vefâi seyyid-derviş ağları ve Anadolu'ya yayılma	Kutsal soy, ziyaret ve hizmet için erken altyapı	Bütün ocaklara kesintisiz tek silsile kurulamaz
1240	Babâi ayaklanması ve ağların dağılması	Yeni veli merkezleri ve Rum abdalı hafızası	Modern Alevî örgütü veya ortak akide kongresi değildir
XIII–XIV. yüzyıllar	Hacı Bektaş'ın hayatı ve ölüm sonrası kültün genişlemesi	Ortak pîr hafızasının oluşması	Tarihsel kişi ile Vilâyetnâme şahsiyeti ayrılır
XV. yüzyıl sonu	Vilâyetnâme ve Bektaşî teşekkülünün belirginleşmesi	Zâviye, kült ve erkânın ortak ad altında birleşmesi	Sonraki tarikat yapısı XIII. yüzyıla taşınmaz
1447–1501	Cüneyd, Haydar ve Şah İsmâil çevresinde Safevî seferberliği	Kızılbaş ekümeni ve halife ağı	Eski ocak malzemesini yoktan yaratmış sayılmaz
1501–1516	Safevî devletinin kuruluşu, Balım Sultan düzenlemesi, Çaldıran	Kızılbaş siyasetinin ve Bektaşî kurumunun farklılaşması	Eşzamanlılık kurumsal özdeşlik değildir
XVI–XVII. yüzyıllar	Takibat, sınırışma ve yerel itikadi pekişme	Ocak–talip, cem ve iç disiplinin güçlenmesi	Her topluluk sürekli isyancı veya tamamen kopuk değildir
XVIII–XIX. yüzyıllar	Safevî merkezinin kaybı ve Hacıbektaş etkisinin genişlemesi	Yerel ocakların yeni icâzet ve ziyaret bağları	Tek merkez bütün ocakları kapsamaz
1826	Bektaşiliğin ilgası	Tekke mülkü ve kamusal tarikat düzeninde ağır kırılma	Bütün ocakların ve inancın yok oluşu değildir
1925	Tekke ve zâviyelerin kapatılması	Ritüelin özel alana ve hane ağlarına çekilmesi	Ocak soylarının hukukî olarak ortadan kaldırılması değildir
1950'ler–1990'lar	Göç, şehirleşme ve Alevî kamusallaşması	Dede dolaşımından cemevi/dernek ölçeğine geçiş	Kayıp değil dönüşüm ve temsil rekabeti
2022–2026	Cemevi mevzuatı ve Alevî-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı	Kamu koordinasyonu ve yeni devlet muhataplığı	Tanınma ve öz-tanım tartışmaları sona ermiş değildir

79.11. Vilâyetnâme: Geç Yazıya Geçmiş Erken Hafıza. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi XV. yüzyılın son çeyreğinde yazıya geçirilmiş bir menâkıbnâmedir. İçinde XIII. yüzyıla uzanabilecek yer, kişi ve ilişki izleri bulunur; aynı zamanda eserin kaleme alındığı çağın seyyidlik, on iki imam ve Hacı Bektaş merkezli meşruiyetini kurar. Bu yüzden ne bütünüyle masal diye atılmalı ne de tarihsel Hacı Bektaş'ın günlüğü gibi okunmalıdır. Kadın ve erkek dervişler, halifeler, kerametle tanınan mekânlar ve rakip velîlerle ilişkiler, kültün nasıl genişlediğini gösterir. Metindeki Ahmed Yesevî ve İmam Mûsâ el-Kâzım silsileleri de yazım devrinin kimlik inşasıyla birlikte değerlendirilmelidir.⁹⁴⁵

79.12. Sulucakarahöyük ve Pîr Evi: Türbeden Üst Merkeze. Hacı Bektaş'ın Sulucakarahöyük'teki mezarı çevresinde gelişen zâviye, yüzyıllar içinde türbe, aşevi, meydan, vakıf ve yönetim birimlerinden oluşan pîr evine dönüştü. Külliye'nin bugünkü mimarî bütünlüğünü XIII. yüzyıla geri taşımak mümkün değildir; yapı katmanları Selçuklu sonrasında Osmanlı ve Cumhuriyet devrine uzanır. Merkezin sembolik üstünlüğü de her Alevî ocağının tarih boyunca idarî

⁹⁴⁴ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 44–319; Ahmet Yaşar Ocak, "BEKTAŞİLİK," TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bektasilik>; Yıldırım, "Safavid-Qizilbash Ecumene," 449–483.

⁹⁴⁵ Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî: Vilâyet-nâme, haz. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp, 1958), 1–15, 69–92; Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, 3. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010), 59–74.

olarak ona bağlı olduğu anlamına gelmez. Bazı ocaklar Safevî ve Irak merkezleriyle, bazıları Hacıbektaş Çelebileriyle, bazıları ise yerel velî soylarıyla ilişki kurmuştur. Pîr evi güçlü bir ortak hafıza düğümüdür; tek evrensel merkez değildir.⁹⁴⁶

79.13. Abdal Mûsâ ve Rum Abdalları: Hacı Bektaş Kültünün Taşıyıcıları.

XIV–XV. yüzyıl Rum abdalları Hacı Bektaş adını Anadolu ve Balkan sınırlarına taşıyan başlıca çevrelerdendi. Abdal Mûsâ'nın Sulucakarahöyük, Batı Anadolu ve Elmalı hattındaki hafızası bu geçişi somutlaştırır. Ancak bu kişiler yaşarken mutlaka 'Bektaşî tarikatı' adlı merkezî örgütün üyeleri değildi; Vefâî, Haydarî, Kalenderî ve yerel velâyet bağları iç içeydi. Sonraki Bektaşî tarih yazımı onların mirasını ortak pîr silsilesi içinde düzenledi. Bu nedenle Rum abdallarını 'ilk Bektaşîler' diye anmak açıklayıcı bir kısaltma olabilir, fakat sonraki baba–derviş–muhib hiyerarşisini ve tam erkânı XIV. yüzyıla aynen taşımamalıdır.⁹⁴⁷

79.14. Bektaşî Tarikatının Teşekkülü: Kült, Zâviye ve Erkânın

Birleşmesi. Bektaşîlik, Hacı Bektaş'ın şahsen kurduğu hazır tarikat değil; Rum abdalı ağları, zâviyeler, velâyet hafızası ve farklı bâtinî-tasavvufî unsurların XV. yüzyıl sonlarında ortak ad ve erkân altında toparlanmasının ürünüdür. Tarikat, pîr eviyle bağlantılı tekkeler, baba ve derviş makamları, ikrar ve mücerredlik gibi düzenlemelerle görünür kurumsal biçim kazandı. Hurûfî fikir ve metinleri de bazı Bektaşî çevrelerine nüfuz etti, fakat tarikat bütünüyle Hurûflüğün yeni adı olmadı. Aynı şekilde Bektaşîliğin oluşması bütün Kızılbaş ocaklarını onun idarî şubelerine çevirmedi. Ortak pîr, ritüel benzerliği ve kurum birliği ayrı kanıt başlıklarıdır.⁹⁴⁸

79.15. Balım Sultan: 'Kurucu' Değil Büyük Düzenleyici.

Balım Sultan'ın 907/1501 dolayında Hacı Bektaş dergâhının başına gelmesi, Bektaşîliğin bilinen kurumsal hüviyetinde önemli bir eşiktir. Mücerred derviş kolu, erkânın düzenlenmesi, tekke hiyerarşisi ve pîr evi otoritesinin güçlenmesi onun adıyla ilişkilendirilir. Fakat daha önceki Hacı Bektaş zâviyeleri, Rum abdalları ve ortak

⁹⁴⁶ Ahmet Yaşar Ocak, "HACI BEKTAŞ-ı VELÎ KÜLLİYESİ," TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/haci-bektas-i-veli-kulliyesi>; Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevis*, 145–187, 256–319.

⁹⁴⁷ Ocak, "BEKTAŞİLİK"; Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevis*, 145–187; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sîfîlik: Kalenderiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 117–178.

⁹⁴⁸ Ocak, "BEKTAŞİLİK"; John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937), 31–77; Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevis*, 145–187.

kült yok sayılarak ‘tarikatı sıfırdan Balım Sultan kurdu’ denemez. Tersine onu yalnız Osmanlı’nın Kızılbaşlara karşı atadığı siyasî memur saymak da kaynakların taşıdığından fazla niyet okumasıdır. II. Bayezid himayesi, Safevî rekabeti ve iç kurumsallaşma birlikte değerlendirilmelidir.⁹⁴⁹

79.16. Çelebiler/Dedegân: Soy İddiası ve Pîr Evi Vekâleti. Hacıbektaş Çelebileri kendilerini Hacı Bektaş’ın bedenî veya manevî soyuna bağlayan kalıtsal bir otorite hattı kurdu; literatürde Dedegân kolu da denir. Hacı Bektaş’ın evlenip evlenmediğine dair tartışma, biyolojik soy sorusundan daha geniş bir kurumsal rekabeti yansıtır. Çelebiler, Anadolu’daki çeşitli ocak ve topluluklara icâzetli vekiller göndererek pîr evi bağını güçlendirdi; özellikle XIX. yüzyılda etkileri genişledi. Bununla birlikte bütün ocaklar aynı zamanda ve aynı yoğunlukta Çelebilere bağlanmadı. Soy anlatısı, ziyaret, belge ve ritüel vekâlet birlikte incelenmeli; modern ‘tek merkezli Alevî kilisesi’ modeline çevrilmemelidir.⁹⁵⁰

79.17. Bâbâgân ve Mücerredlik: Manevî Silsile Üzerinden Yetki. Bâbâgân kolu, yetkiyi biyolojik soydan çok ikrar, terbiye ve baba–halife silsilesiyle aktaran Bektaşî tekke düzenini temsil eder. Mücerred dervişlik bazı merkezlerde belirgin kimlik işareti olmuş; dedebaba, halifebaba, baba, derviş ve muhib gibi makamlar manevî eğitim zinciri kurmuştur. Ancak her Bektaşî bekâr değildi ve mücerredlik bütün tarih boyunca bütün tekkelerde aynı uygulanmadı. Bâbâgân ile ocakzâde dede arasındaki fark, birinin ‘gerçek’, diğerrinin ‘bozulmuş’ olması değil; yetkinin soy ve inisiyasyon arasında farklı kurulmasıdır. Köy ocaklarını Bâbâgân tekke hiyerarşisine otomatik olarak yerleştirmek kurumsal ayrımı siler.⁹⁵¹

79.18. Dedegân–Bâbâgân Ayrımı Değişmez Bir İlk Çağ İkiliği Değildir. Çelebi/Dedegân ile Bâbâgân arasındaki soy ve yol rekabeti tarihsel olarak oluşmuş, özellikle pîr evi yönetimi, tekke mülkü ve temsil yetkisi çevresinde keskinleşmiştir. Bugünkü iki kollu şemayı doğrudan Hacı Bektaş’ın hayatına veya Balım Sultan’ın tek bir kararına bağlamak fazla düzgündür. Aynı kişi ve tekke

⁹⁴⁹ Ahmet Yaşar Ocak, “BALIM SULTAN,” TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/balim-sultan>; Birge, *The Bektasbi Order*, 56–77.

⁹⁵⁰ Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevi*, 145–187, 256–319; Birge, *The Bektasbi Order*, 54–81; Alex Kreger, “Wearing Fire and Chewing Iron: Oaths of Peace and the Suspension of Monotheism in Contemporary Alevism,” *Modern Asian Studies* 56, no. 3 (2022): 1022–1052.

⁹⁵¹ Birge, *The Bektasbi Order*, 56–95; Ocak, “BEKTAŞLİK”; Nathalie Clayer, *Mystiques, État et société: les Halvetis dans l’aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours* (Leiden: Brill, 1994), 266–284.

zaman içinde farklı bağlar kurabilir; yerel ocaklar Hacı Bektaş'ı pîr tanıdığı halde Bâbâgân inisiyasyonuna girmeyebilir. Ayrım, kalıtsal ve manevî otoritenin rekabet eden meşruiyet dillerini açıklar. Fakat Alevî-Bektaşî alanındaki bütün çeşitliliği bu iki kutba sığdırmaz; bağımsız ocaklar ve bölgesel sürekliler üçüncü alanlar oluşturur.⁹⁵²

79.19. Safevî Dönüşümü: Eski Ağların Yeni Ekümen İçinde Birleşmesi.

XV. yüzyıl sonu Safevî hareketi Anadolu, Azerbaycan, İran, Irak ve Suriye'deki Türkmen grupları karizmatik şeyh-şah çevresinde geniş bir Kızılbaş ekümenine bağladı. Bu dönüşüm Alevî tarihinin merkezî katmanıdır; ancak boş bir zeminde gerçekleşmedi. Vefâî seyyid aileleri, yerel derviş kültleri, aşiret bağları ve ziyaret yolları önceden mevcuttu. Safevîler bunları yeni tâc, halife ağı, şiir dili ve siyasî sadakatle yeniden düzenledi. Dolayısıyla 'Alevilik bütünüyle Safevî icadıdır' ile 'Safevî etkisi yalnız yüzeysel siyasettir' hükümleri aynı ölçüde eksiktir. Kurucu dönüşüm ile daha eski örgütsel malzeme birlikte düşünülmelidir.⁹⁵³

79.20. Kızıl Tâc ve 'Kızılbaş' Adının Tarihsel İşlevi. Safevî şeyhi Haydar'ın müridleriyle ilişkilendirilen on iki dilimli kızıl başlık, on iki imam bağlılığını ve yeni siyasî-dinî topluluğu görünür kılan işaretti. 'Kızılbaş' adı bu sembolden doğarak önce iç dayanışma ve askerî-sûfî aidiyeti, Osmanlı kullanımında ise giderek isyan, İran sadakati ve itikadî sapma şüphesini taşıdı. Aynı kelimenin övgü, öz-ad ve hakaret işlevleri zamana göre ayrılmalıdır. Bugünkü Alevîlerin tümünü doğrudan XVI. yüzyıl tâclı savaşçıları gibi tasvir etmek yanlış olduğu kadar, adın Safevî siyasî ve ritüel bağını görmezden gelmek de yanlıştır. Sembol, hareketin tarihsel eşğini gösterir; değişmez etnik özellik değildir.⁹⁵⁴

79.21. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar: Tarikattan Seferberliğe.

Safeviyye'nin Cüneyd ve Haydar dönemlerinde geçirdiği dönüşüm, Erdebil merkezli sûfî silsileyi Anadolu ve Suriye Türkmenleri arasında askerî-mesihçi bir harekete yaklaştırdı. Evlilik ittifakları, gezici halifeler, ganimet ve kutsal savaş dili karizmatik şeyhin dünyevî iktidar iddiasını büyüttü. Bununla birlikte bütün

⁹⁵² Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis*, 145–187, 256–319; Birge, *The Bektashi Order*, 54–95; Suraiya Faruqi, "The Bektashis: A Historical Survey," in Bektashiyya, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (Istanbul: Isis, 1995), 9–30.

⁹⁵³ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis*, 188–255; Yıldırım, "Safavid-Qizilbash Ecumene," 449–483; Karolewski, *Weineck and Dressler*, "Alevi Community-Building."

⁹⁵⁴ Yıldırım, "Safavid-Qizilbash Ecumene," 449–463; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis*, 220–255; İlyas Üzümlü, "KIZILBAŞ," TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kizilbas>.

müridlerin aynı siyasî hedefi paylaştığı veya ocak sisteminin ayrıntılarının bu iki şeyh tarafından hazırlanıp ilan edildiği gösterilemez. Tarihsel önemleri, sûfi bağlılığı hanedan kurma kapasitesi olan geniş bir harekete çevirmeleridir. Yerel velî aileleri ve aşiret önderleri bu seferberliğin pasif alıcıları değil, kendi çıkar ve inançlarıyla katılan aktörlerdi.⁹⁵⁵

79.22. Şah İsmâil/Hatâyî: Hükümdar, Mürşid ve Şiirsel Karizma. Şah İsmâil, Kızılbaşlar için yalnız yeni İran devletinin hükümdarı değil, mürşid-i kâmil ve velâyet karizmasının odağıydı. Hatâyî mahlasıyla Türkçe şiirleri Ehl-i beyt sevgisini, imamet ve şah bağlılığını gezici dâîlerin söyleyebileceği hafıza biçimine dönüştürdü. Ancak bugün Hatâyî'ye atfedilen geniş şiir külliyatının tamamı aynı elden ve aynı tarihte çıkmış değildir; yazma ve sözlü aktarım içinde şiirler eklenmiş, değiştirilmiş veya başka şairlerle karışmıştır. Şiir ritüel otoritenin asli aracıdır, fakat her mısra doğrudan devlet emri veya bütün ocakların ortak akide maddesi sayılamaz.⁹⁵⁶

79.23. Kızılbaş Aşiret Ordusu ile Ocak Cemaatini Özdeşleştirmemek. Safevî devletini kuran Kızılbaş emir ve aşiretleri askerî-siyasî elitlerdi; Anadolu'da kalan talip topluluklarının çoğu ise köy, hane ve yerel ocak ilişkileri içinde yaşad. Aralarında şah bağlılığı, halife trafiği ve akrabalık bulunabilirdi, fakat aynı örgütsel birim değillerdi. İran'daki Kızılbaş emirlerinin devlet içi rekabeti ile Osmanlı ülkesindeki cem ve görgü düzenini tek 'Kızılbaş teşkilatı' başlığında birleştirmek yanlıtır. XVI. yüzyıl boyunca savaşçı seferberlik zayıflayıp sınırlar sertleştikçe, Anadolu'daki topluluklarda ritüel ve kalıtsal otorite daha belirleyici hale geldi. P siyasallaşması aktöre ve döneme göre ölçülmelidir.⁹⁵⁷

79.24. Çaldıran 1514: Siyasî Yenilgi, Bağların Devamı. 23 Ağustos 1514 Çaldıran savaşı Osmanlı-Safevî rekabetinin büyük askerî eşigidir; fakat Anadolu Kızılbaşlarının İran'la bütün ilişkilerini bir günde kesmedi. Halifeler, ocak belgeleri, ziyaret ve hediye trafiği bağlantıların XVII. yüzyıla kadar farklı yoğunluklarda sürdüğünü gösterir. Buna karşılık Osmanlı gözetimi, sınır

⁹⁵⁵ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis*, 220–255; Rıza Yıldırım, *Turkomans between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia, 1447–1514* (PhD diss., Bilkent University, 2008), 119–264.

⁹⁵⁶ Yıldırım, "Safavid-Qizilbash Ecumene," 449–483; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis*, 220–255; Vural Genç, *Acem'den Rum'a: Bir Bürokrat ve Tarihçi Olarak İdris-i Bidlisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 233–252.

⁹⁵⁷ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis*, 220–319; Yıldırım, "Safavid-Qizilbash Ecumene," 449–483; Roger Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 27–76.

denetimi ve cezalandırma riski açık siyasî seferberliği zorlaştırdı. Zamanla şahın uzak karizması yerel dede ve ocak yetkisinin içine çevrildi. ‘Çaldıran’dan sonra Alevîlik doğdu’ demek eski ağları siler; ‘hiçbir şey değişmedi’ demek de devlet sınırı, baskı ve kurumsal yerleşmenin etkisini küçümser.⁹⁵⁸

79.25. Osmanlı Belgeleri Nasıl Okunmalı? Güvenlik Dili Etnografi Değildir. Mühimme defterleri ve fetvalar Kızılbaşları çoğu kez râfîzî, mülhid, ışık veya ehl-i fesad diye sınıflandırır. Bu kayıtlar tutuklama, sürgün, takip, İran’a gidiş ve propaganda hakkında vazgeçilmez veri sağlar; ancak zan kategorisini kanıtlanmış inanç ve davranışla eşitlemez. Bir köyün ‘Kızılbaş’ diye ihbar edilmesi bütün sakinlerinin aynı faaliyette bulunduğunu göstermez; bürokratik dil siyasî rekabeti, yerel husumeti ve hukukî hedefi de taşır. Aynı şekilde baskıyı küçültmek için her kaydı sıradan vergi denetimi saymak doğru değildir. Tarihçi hükmü, emir ile uygulamayı, itham ile soruşturma sonucunu ve tekil fail ile cemaat sınırını ayırmalıdır.⁹⁵⁹

79.26. Şahkulu, Nûr Ali, Bozok ve Kalender Çelebi Hareketleri. XVI. yüzyıl başındaki Şahkulu, Nûr Ali Halife, Bozoklu Celâl ve Kalender Çelebi hareketleri Kızılbaş, vergi, yerel iktidar, mesihçilik ve hanedan rekabetini farklı oranlarda birleştirdi. Hepsini tek merkezden yönetilen ‘Alevî isyanı’ saymak, aktör ve hedef farklarını siler. Bazılarında Safevî bağlantısı güçlü, bazılarında yerel mağduriyet ve Celâlî dinamikleri baskındır. Bir ocak veya aşiret kolunun katılması bütün Alevî topluluklarını fail yapmaz. P3–P4 siyasallaşma belirli hareket ve liderlerde kullanılabilir; fakat ritüel ocak düzeninin değişmez şiddet programı olarak genellenemez. Yenilgi ve takibatın cemaat sınırlarını sertleştirdiği ayrıca izlenmelidir.⁹⁶⁰

79.27. Baskıdan İtikadî Sınırlaşmaya: Kapalı Cemaatin Pekişmesi. XVI–XVII. yüzyıl takibatı, Safevî merkezinden uzaklaşma ve Sünnî–İmâmî devlet kurumlarının ayrı standartlar üretmesi, Anadolu Kızılbaşlarını yerel dayanışma

⁹⁵⁸ Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevis*, 220–319; Yıldırım, “Safavid-Qizilbasb Ecumene,” 458–477; Jean-Louis Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins* (İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1987), 139–182.

⁹⁵⁹ Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevis*, 256–319; Colin Imber, “The Persecution of the Ottoman Shi‘ites according to the Mühimme Defterleri, 1565–1585,” *Der Islam* 56 (1979): 245–273; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 4. bs. (İstanbul: Tarîh Vakfı Yurt, 2013), 289–348.

⁹⁶⁰ Rıza Yıldırım, “The Rise of the ‘Religion and State’ Order: Re-Confessionalisation of State and Society in the Early Modern Ottoman Empire,” in *Ottoman Sunnism*, ed. Vefa Erginbaş (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 12–46; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 289–348.

ve iç ritüel disipline yöneltti. Cem, ikrar, görgü, musahiplik ve düşkünlük yalnız baskının icadı değildir; daha eski sûfi ve fütüvvet malzemelerine dayanır. Fakat sürekli güvenlik riski bunların kapalı topluluk sınırı üretme işlevini kuvvetlendirdi. K3 gizliliği bu nedenle tarihsel olarak yükselmiştir. Topluluğun siyasî yenilgiden sonra yalnızca ‘inançsız köylüler’ halinde kaldığı da doğru değildir: iç arşivler, ocak silsileleri ve ahlâkî hukuk, güçlü bir dinî-sosyal yeniden yapılanma gösterir.⁹⁶¹

79.28. Ocakların Kökeni: Safevî Öncesi Soylar, Safevî Dönemi Yeniden Düzenleme. Bazı ocakların tarihsel izleri Dede Garkın, Şeyh Hasan Onar, Baba Mansur ve başka ortaçağ seyyid-derviş çevrelerine uzanır. Bu durum ocak sisteminin bütünüyle Safevî bürokrasisi tarafından yaratıldığı tezini sınırlar. Öte yandan mürşid–pir–rehber dili, şah icâzetleri ve halife bağlantıları Safevî çağının ağları yeniden düzenlediğini gösterir. Bugünkü ocakların her birini aynı köken şemasına sokmak yerine kuruluş, yeniden adlandırma ve birleşme süreçleri ayrı incelenmelidir. Biyolojik soy, velî kültü, köy bağlılığı ve yazılı belgenin kronolojileri çakışmayabilir. ‘Eski’ olmak kesintisiz biçim özdeşliği, geç belge de mutlaka geç kuruluş anlamına gelmez.⁹⁶²

79.29. Seyyidlik, Şecere ve Kutsal Soyun Toplumsal Gerçekliği. Ocak aileleri otoritelerini çoğu kez Hz. Muhammed, Fâtıma, Ali ve on iki imam soyuna; bazen de bu silsileyi yerel velîye bağlayan şecerelere dayandırır. Tarihçi için soru yalnız ‘soy biyolojik olarak doğru mu?’ değildir. Bu iddianın taliplerce tanınması, evlilik ve hizmet sınırlarını düzenlemesi, belge üretmesi ve kuşaklar arası sorumluluk yüklemesi onu toplumsal gerçeklik yapar. Bununla birlikte yazma tarihi, mühür, kâğıt, istinsah ve ad dizisi incelenmeden şecere doğrudan ortaçağ nüfus kaydı sayılmaz. Kutsal soy meşruiyet sağlar; filî dedelik için bilgi, erkân yürütme ehliyeti ve talip rızası da gerekir.⁹⁶³

⁹⁶¹ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 256–319; Yıldırım, “Safavid-Qizilbash Ecumene,” 469–483; Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford: Stanford University Press, 2011), 121–164.

⁹⁶² Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 89–144, 256–319; Karolewski, Weineck and Dressler, “Alevi Community-Building”; Ocak, “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâtî Tarikatı,” 119–154.

⁹⁶³ Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts,” 273–286; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 89–144, 256–319; Martin van Bruinessen, “Dersim and Dalabû: Some Reflections on Kurdish Alevism and the Abl-i Haqq Religion,” in *Ötekilerin Peşinde*, ed. Mehmet Öz and Fatih Yeşil (İstanbul: Timaş, 2015), 613–630.

79.30. Ocak Düzeninde Makamlar ve Bağlar. Dede, mürşid, pir ve rehber terimleri bütün bölgelerde sabit bir rütbe cetveli oluşturmaz. Kimi süreklilerde mürşid üst ocak, pir hizmet ocağı, rehber yerel kılavuzdur; başka yerlerde dede genel ad, pir ise ritüeli yürüten kişidir. Talip de edilgen ‘avam’ değil, ikrar ve rızalıkla yolun sorumlu üyesidir. Aşağıdaki tablo ideal-tip görevleri gösterir; her köye uygulanacak değişmez anayasa değildir. Asıl örgütsel özellik, kalıtsal kutsal aile ile ona bağlı hane ve yerleşimlerin karşılıklı yükümlülük ağıdır. Makam adı yerine kimin kimi gördüğü, kime hesap verdiği ve hangi erkânı yürüttüğü izlenmelidir.⁹⁶⁴

Makam / ilişki	İdeal-tip işlev	Yetki kaynağı	Değişkenlik ve yanlış eşitleme
Ocak	Kutsal soy ile talip hanelerini kuşaklar arası bağlamak	Veli/seyyid nesebi, belge, hafıza ve tanınma	Aşiret, köy veya tekke ile özdeş değildir
Mürşid	Üst irşad ve görgü otoritesi; bazı bölgelerde ana ocak	Silsile, icâzet ve bağlı ocakların kabulü	Her yerde en üstte aynı makam adı kullanılmaz
Pir	Ritüel terbiye ve talip topluluğunun görülmesi	Ocak soyu, erkân bilgisi ve rızalık	Bazı süreklilerde dede veya mürşidle aynı kişidir
Rehber/rayber	Talibi hazırlamak, yerel iletişim ve erkâna kılavuzluk	Topluluk seçimi veya ocak görevlendirmesi	Her zaman ayrı kutsal soy veya en alt rütbe değildir
Dede	Cem, ikrar, görgü, kurban, uzlaşma ve öğretim	Ocazâdelik yanında ehliyet, icâzet ve talip rızası	Her ocazâde otomatik faal dede olmaz
Ana/bacı	Hafıza, dua, erkân, hane ve kimi çevrelerde post hizmeti	Soy, bilgi, karizma ve cemaat kabulü	Sembolik eşitlik bütün makamlarda fiili eşitlik kanıtı değildir
Dikme dede/vekil	Uzak veya dedesiz topluluğa görevlendirilmiş hizmet	Ocak ya da pir evi icâzeti ve yerel rıza	Modern seçilmiş her cemevi görevlisiyle özdeş değildir
Talip	İkrar, görgü, musahiplik ve yol ahlâkının sorumlu üyesi	Doğum aidiyeti, ikrar ve karşılıklı tanınma	Edilgen avam veya bilgisiz sınıf değildir
Musahip haneleri	Yeminli dayanışma ve karşılıklı ahlâki güvence	Cem huzurunda söz ve eşlerin katılımı	Bütün ocaklarda aynı zorunluluk ve kural yoktur

79.31. Dede Otoritesi: Doğum Hakkı, Ehliyet ve Rızalık. Ocazâde doğmak kişiyi kutsal soy çevresine yerleştirir, fakat her erkek ocazâde otomatik olarak erkân yürüten dede olmaz. Aile içi seçim, yaş, ahlâk, nefes ve duaları bilme, uyuşmazlık çözebilme, başka bir üst otoriteden icâzet ve taliplerin kabulü bölgeye göre önem taşır. Dede cem yönetir, ikrar ve görgüyü yürütür, kurbanı dualar, ihtilafı uzlaştırır ve talip köylerini ziyaret eder. Bu yetki sınırsız hükümdarlık değildir: yol kuralları, üst ocak, cemaat rızası ve itibar kaybı onu sınırlar. Kalıtsallık ile karizma ve yeterlilik arasındaki gerilim, ocak sisteminin sürekli yeniden müzakere edilen özelliğidir.⁹⁶⁵

⁹⁶⁴ Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi,” 353–402; David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: RoutledgeCurzon, 2003), 121–138; Bruinessen, “Dersim and Dalabû,” 613–630.

⁹⁶⁵ Shankland, *The Alevis in Turkey*, 93–138; Ali Yaman, *Alevilikte Dedeler-Ocaklar* (İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 2004), 79–132; Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi,” 371–392.

79.32. Talip: Edilgen ‘Câhil’ Değil Yolun Sözleşmeli Üyesi. Talip, belirli bir dede veya ocağın manevî terbiyesine bağlanan kişi ve haneleri anlatır. Terimi Dürzîlikteki juhhâl gibi iç bilgiye bütünüyle kapalı sınıf veya modern laik üye diye çevirmek doğru değildir. Talip ikrar verir, cem ve görgüye katılır, musahiplik ve rızalık yükümlülüklerini taşır; dedenin meşruiyetini kabul ederken onu eleştirebilir veya hizmetini reddedebilir. Ocak–talip bağı çoğu kez kuşaklar boyunca aktarılır, fakat göç, ihtilaf ve yeni vekâletlerle değişebilir. Üyelik yalnız inanç beyanı değil; yüz yüze ahlâk, akrabalık, hizmet ve karşılıklı tanıma düzenidir.⁹⁶⁶

79.33. Mürşid–Pir–Rehber Hiyerarşisi: Bölgesel Değişkenlik. ‘El ele el Hakk’a’ sözü, talibin rehber, pir ve mürşid üzerinden Hakk’a uzanan sorumluluk zincirini özetler. Dersim ve çevresinde farklı ocakların rehber, pir ve mürşid işlevlerini birbirine karşı üstlenmesi çok katmanlı bir sistem yaratmıştır. Orta ve Batı Anadolu’da terimler ve görev dağılımı başka biçimler alabilir; bazı yerlerde rehber talip topluluğu içinden hizmet görür. Bu nedenle üç makamı bütün Alevî dünyasında aynı sırada duran merkezî bürokrasi gibi çizmek yanlıştır. İlişki şeması ancak yerel ocak adı, köy ağı, tarih ve erkânla birlikte doğrulanabilir. Hiyerarşi kadar karşılıklı denetim ve ritüel tamamlayıcılık önemlidir.⁹⁶⁷

79.34. Ocaklar Arası Ağ: Ana Ocak, Bağlı Ocak ve Karşılıklı Görgü. Bir dede ocağının kendisinin de başka bir mürşid veya pir ocağına bağlı olması, yetkinin kapalı aile mülkü olmaktan çıkıp zincir halinde denetlenmesini sağlar. Ana ocak–bağlı ocak ilişkisi şecere, icâzet, ziyaret ve görgü üzerinden kurulabilir; fakat her bölgede aynı sayıda katman yoktur. Ayrılma, yeni kol oluşturma ve prestij rekabeti tarih boyunca ağın haritasını değiştirmiştir. Bu yapı Roma tipi merkezî kilise veya devlet dairesi değildir; üst otoritenin emrini her köye anında uygulatan bürokratik kapasite sınırlıdır. Yine de yalnız gevşek akrabalık da değildir: ritüel hizmet, yaptırım ve kutsal soy tanınması somut kurumsal bağ üretir.⁹⁶⁸

⁹⁶⁶ Shankland, *The Alevis in Turkey*, 93–138; Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi,” 371–392; Kreger, “Wearing Fire and Chewing Iron,” 1022–1052.

⁹⁶⁷ Bruinessen, “Dersim and Dalabu,” 613–630; Erdal Gezik, “Rayberler, Pirler ve Mürşidler: Alevi Ocak Örgütlenmesine Dair Saptamalar ve Sorular,” in *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*, ed. Erdal Gezik and Mesut Özcan (Ankara: Kalan, 2013), 11–43.

⁹⁶⁸ Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi,” 353–402; Karolewski, Weineck and Dressler, “Alevi Community-Building”; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis*, 256–319.

79.35. Talip Köylerine Ziyaret: Hareketli Dinî Hizmet Coğrafyası.

Geleneksel düzende dede çoğu kez tek köyde sürekli görevli değildi; kendisine bağlı köy ve haneleri özellikle kış aylarında dolaşarak cem, görgü, ikrar, nikâh benzeri dualar, uyuşmazlık çözümü ve kurban hizmeti yürütürdü. Bu seyahat, dağınık yerleşimleri ortak takvime ve hafızaya bağlayan kurumsal damardı. Yolculuk güzergâhı ekonomik imkân, güvenlik, aşiret ilişkisi ve mevsime bağlıydı; her talip her yıl mutlaka görülmüş sayılmaz. Şehirleşme ve ulaşım dede dolaşımını zayıflatırken telefon, dernek, cemevi ve Avrupa ziyaretleri yeni ölçekler üretti. Hareketlilik ocak sistemine ek değil, tarihsel işleyişinin ana unsurudur.⁹⁶⁹

79.36. Hakkullah, Çıralık ve Lokma: Otoritenin Ekonomik Karşılıklılığı.

Taliplerin dedeye verdiği hakkullah, çıralık, kurban payı veya yol hizmeti bölgeye göre farklı ad ve biçim alır. Bunları yalnız zorunlu vergi veya sömürü diye tanımlamak, gezici dinî hizmetin ve dede hanesinin yeniden üretim maliyetini görmez; kutsal hediye ekonomisini bütünüyle masum saymak da güç eşitsizliklerini örter. İdeal dilde talip rızası, dede hizmeti ve lokmanın paylaşılması karşılıklıdır. Miktar çoğu zaman sabit devlet tarifesi değil, hane imkânı ve yerel teamülle belirlenir. Göç ve ücretli emekle birlikte aynî payın yerini bağış, dernek aidatı ve cemevi bütçesi almış; ekonomik otorite aileden kuruma kısmen kaymıştır.⁹⁷⁰

79.37. Ocakzâde ve Dikme Dede: Soy ile Vekâlet Arasındaki Çözüm.

Ocakzâde dede kutsal soya mensubiyet üzerinden yetki taşıırken, ‘dikme dede’ belirli bir ocak veya otorite tarafından hizmet için görevlendirilen kişiyi anlatır. Dikme uygulaması uzak talip köylerine erişim, ehil ocakzâde bulunmaması veya Hacıbektaş merkezli vekâlet gibi ihtiyaçlara cevap verebilir. Fakat terimin anlamı ve meşruiyeti bütün süreklilerde aynı değildir; bazı çevreler yalnız soy dede kabul eder, bazıları bilgi ve icâzeti öne çıkarır. Modern cemevlerinde seçimle veya dernek kararıyla görev alan her inanç önderini tarihsel dikme dede saymak da yanlıştır. Soy, icâzet, cemaat rızası ve filî hizmet ayrı ayrı belgelenmelidir.⁹⁷¹

⁹⁶⁹ Shankland, *The Alevis in Turkey*, 93–138; Yaman, *Alevilikte Dedeler-Ocaklar*, 117–161; Elise Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe: Identity and Managing Territorial Diversity* (London: Routledge, 2013), 21–58.

⁹⁷⁰ Yaman, *Alevilikte Dedeler-Ocaklar*, 133–161; Shankland, *The Alevis in Turkey*, 101–120; Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe*, 59–92.

⁹⁷¹ Yaman, *Alevilikte Dedeler-Ocaklar*, 79–132; Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi,” 371–392; Kreger, “Wearing Fire and Chewing Iron,” 1022–1052.

79.38. Şecere, İcâzetnâme, Hilâfetnâme ve Berat. Ocak arşivlerindeki şecere soy zincirini, icâzetnâme ritüel hizmet yetkisini, hilâfetnâme temsil makamını, berat ise devletçe tanınan görev veya imtiyazı belgeleyebilir. Tek belge bütün bu işlevleri aynı anda taşımayabilir. Metinler Safevî şahı, Irak seyyid merkezi, Hacıbektaş Çelebisi veya Osmanlı makamı gibi farklı otoritelere dayanır; bu çeşitlilik ocakların tek merkezli olmadığını gösterir. Mühür ve tarih kadar kâğıt, yazı, istinsah zinciri ve belgenin aile içinde nasıl kullanıldığı da incelenmelidir. Geç kopya tarihsel çekirdeği koruyabilir; fakat sonradan eklenen unvan ve sınırlar özgün belgeyle karıştırılmamalıdır.⁹⁷²

79.39. Dede Ailelerinin Özel Arşivleri: Sessizliği Bozan İç Kaynaklar. Uzun süre Alevî tarihi çoğunlukla düşman kronikleri ve devlet soruşturmalarından yazıldı. Dede ailelerindeki belge, yazma, cönk, mühür ve kişisel defterlerin araştırmaya açılması; seyahat, icâzet, ziyaret, şiir ve talip bağlarını içeriden görünür kıldı. Bu arşivler ‘devlet kaydı yalan, iç kaynak saf gerçektir’ sonucunu doğurmaz. Aileler de geçmişlerini seçer, belgeleri yeniden kopyalar ve rekabet içinde meşruiyet kurar. En güçlü yöntem, özel arşivi Osmanlı–Safevî kayıtları, maddî kültür, mezar kitabesi ve sözlü hafızayla karşılaştırmaktır. Dijital koruma erişimi genişletirken mahremiyet, mülkiyet ve bağlamı kaybetmeme sorumluluğu taşır.⁹⁷³

79.40. Buyruk: Tek Kitap Değil Yazma ve Erkân Türü. Buyruk adı, dede ve taliplere yolun inanç, ahlâk, makam ve erkânını öğreten birbiriyle akraba fakat özdeş olmayan yazma metinler için kullanılır. Modern basımlar çoğu kez farklı nüshaları birleştirip dili sadeleştirmiş, böylece tek ve standart ‘Alevî kutsal kitabı’ izlenimi yaratmıştır. Oysa yazmaların başlık, sıra, içerik ve uzunluğu değişir; bazılarında İmam Ca’fer, bazılarında Şeyh Safî otoritesi belirgindir. Buyruklar yaşanan erkânı yalnız yukarıdan belirlememiş, yerel uygulamalardan da beslenmiştir. Bu nedenle bir nüshadaki hüküm bütün ocaklarda eksiksiz

⁹⁷² Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts,” 273–286; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 89–144, 188–219, 256–319.

⁹⁷³ Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts,” 273–286; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 15–43; Karolewski, Weineck and Dressler, “Alevi Community-Building.”

uygulanmış sosyal kanun sayılmaz; nüsha ailesi, istinsah tarihi ve kullanım çevresi belirtilmelidir.⁹⁷⁴

79.41. İmam Ca'fer Buyruğu: İmâmî Otorite ve Sûfî Erkânın Buluşması.

İmam Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen Buyruk metinleri, on iki imam velâyeti ile dört kapı, ikrar, musahiplik, görgü ve yol ahlâkını aynı otorite dili içinde birleştirir. Nispet, metnin tamamının VIII. yüzyılda İmam Ca'fer tarafından kaleme alındığını kanıtlamaz; eldeki nüshalar çok daha geçtir ve katmanlı bir derleme geleneği gösterir. İmamın adı, öğretiyi Ehl-i beyt kaynağına bağlayan meşruiyet çerçevesidir. Filolojik tarih ile topluluğun kutsal nispeti birbirini yok etmek zorunda değildir: tarihçi metnin oluşumunu, inanan ise otorite zincirini farklı sorularla ele alır. Eserdeki tek biçimli görünen erkânın yerel uygulamada çeşitlendiği unutulmamalıdır.⁹⁷⁵

79.42. Şeyh Safî Buyruğu: Safevî Silsilesinin Metinsel Hafızası.

Şeyh Safî'ye bağlanan Buyruk nüshaları, Erdebil silsilesi, mürşid–talip ilişkisi ve Kızılbaş erkânını metinsel hafızada taşır. Buradaki 'Şeyh Safî' nispetini doğrudan XIV. yüzyıl kurucusunun yazdığı tek eser gibi okumak doğru değildir; metinler Safevî dönüşümünden ve Anadolu'daki daha geç istinsahlardan izler taşır. Yine de nispet tarihsel bağlantıyı hayal ürünü yapmaz: ocak belgeleri ve ziyaret ağları Erdebil ve Safevî halifeleriyle gerçek ilişkiler gösterir. Şeyh Safî ve İmam Ca'fer Buyruklarını rakip iki kutsal kitap diye ayırmak yerine, yazma ailelerinin kimi zaman birleşen otorite katmanları olarak incelemek daha isabetlidir.⁹⁷⁶

79.43. Dinamik Kanon: Yazı ile Yaşanan Yol Arasındaki Döngü.

Alevî edebî temelleri merkezî bir kurul tarafından bir defada kapatılmış kanon oluşturmaz. Buyruklar, Vilâyetnâme, Makâlât nispeti, Hatâyî ve diğer yedi ulu ozanın deyişleri, mersiyele ve duazimamlar geniş bir yarı-kanonik repertuvar meydana getirir. Metinler ocaklar arasında farklı ağırlık taşır; sözlü icra yazılı sayfayı seçer, kısaltır ve yeniden bağlama yerleştirir. Bu esneklik 'hiçbir otorite yoktur' demek değildir: dede, zakir, cemaat hafızası ve kutsal nispet kabul

⁹⁷⁴ Karakaya-Stump, "Documents and Buyruk Manuscripts," 273–286; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 43–119; Rıza Yıldırım, "Literary Foundations of the Alevi Tradition," in *Religious Minorities in Turkey*, ed. Mehmet Bardakçı et al. (Berlin: Peter Lang, 2017), 103–126.

⁹⁷⁵ Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 43–119; Karakaya-Stump, "Documents and Buyruk Manuscripts," 278–285; Rıza Yıldırım, "Literary Foundations," 103–126.

⁹⁷⁶ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 188–255; Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 85–119.

edilebilir sözün sınırlarını kurar. Kanonun dinamikliği, hem tarihsel değişimi hem de güçlü sürekliliği birlikte açıklayan daha uygun modeldir.⁹⁷⁷

79.44. İkrar: Üyeliği Ahlâkî Sözleşmeye Çeviren Eşik. İkrar, kişinin yolun yükümlülüklerini dede ve cemaat huzurunda kabul etmesidir. Doğumla Alevî çevresine ait olmak ile bilinçli biçimde yol sözleşmesine girmek aynı şey değildir; uygulamanın zorunluluğu ve biçimi sürekten süreğe değişir. ‘Eline, diline, beline sahip olma’, rızalık, borcu ve kırgınlığı giderme gibi ilkeler ikrarı soyut inanç beyanından çok toplumsal hesap verebilirlik haline getirir. Modern canlandırma erkânlarını değişmeden kalan ortaçağ formu saymamak gerekir. Buna rağmen ikrarın temel işlevi sürekli: kişiyi yalnız kutsal soya hayran izleyici değil, görgüye açık ve başkalarının hakkından sorumlu yol üyesi yapmaktır.⁹⁷⁸

79.45. Cem: İbadet, Meclis ve Toplumsal Muhasebe. Cem, dua, nefes, semah, kurban ve lokmanın yanında toplumsal rızalık ile uyumsuzluk çözümünü bir araya getiren toplanmadır. Onu yalnız ‘Alevî namazı’ diye çevirmek işlevlerini daraltır; yalnız folklorik müzik gösterisi saymak da ibadet ve ahlâk boyutunu siler. Tarihsel cemler köy evi, meydan, tekke veya uygun başka mekânda yapılabilirdi; bugünkü bağımsız cemevi binası büyük ölçüde şehirleşmenin ürünüdür. Erkân, Kırklar Meclisi ve miraç hafızasıyla kutsallaşır, fakat hizmet sırası ve icra dili bölgeseldir. Modern sahnelenmiş semah ile kapalı görgü cemini aynı erişim ve amaç düzeyinde değerlendirmemek gerekir.⁹⁷⁹

79.46. Görgü Cemi: ‘Ölmeden Önce Ölmek’ ve Hesap Verebilirlik. Görgü, yola ikrar vermiş kişilerin dede ve cemaat önünde ‘görülmesi’, borç, kırgınlık ve hak ihlallerinin açığa çıkarılarak rızalığın yenilenmesidir. Bu erkânı devlet mahkemesinin gizli kopyası gibi okumak doğru değildir: amacı yalnız suçlu bulmak değil, tarafları barıştırıp topluluğun ahlâkî bütünlüğünü yeniden kurmaktır. Bununla birlikte görgü gerçek bir sosyal denetimdir; itibar, ceme katılma ve dayanışma imkânlarını etkileyebilir. ‘Ölmeden önce ölmek’ benlik ve

⁹⁷⁷ Yıldırım, “Literary Foundations,” 103–126; Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts,” 273–286; Janina Karolewski, “Adaptation of Buyruk Manuscripts to Impart Alevi Teachings,” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 23 (2021): 197–228.

⁹⁷⁸ Kreger, “Wearing Fire and Chewing Iron,” 1022–1052; Shankland, *The Alevi in Turkey*, 121–138; Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 120–168.

⁹⁷⁹ Shankland, *The Alevi in Turkey*, 121–138; Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 120–191; Martin Stokes, *The Republic of Love: Cultural Intimacy in Turkish Popular Music* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 35–66.

kibri hesaba çekme dilidir. Uygulama küçük, yüz yüze yerleşimlerde güçlüydü; şehirde anonim hukuk ve bireysel hareketlilik yaptırım gücünü azaltmış, bazı cemevleri erkânı eğitim ve uzlaşma biçiminde yeniden yorumlamıştır.⁹⁸⁰

79.47. On İki Hizmet: İdeal Sayı ve Yerel İş Bölümü. Cemde dede/mürşid, rehber, gözcü, چراغcı, zakir, süpürgeci, sakacı, sofracı, kurbanacı, peyik, iznikçi ve bekçi gibi adlarla anılan on iki hizmet, on iki imam hafızasını ritüel iş bölümüne çevirir. Adlar, sıra ve görevlerin tam karşılığı ocak ve bölgeye göre değişebilir; bazı hizmetler birleşir veya başka ad alır. Bu nedenle güncel cemevi kitapçığındaki listeyi XVI. yüzyılın bütün köylerinde aynen uygulanmış standart olarak sunmak doğru değildir. Sayının sembolik istikrarı ile görevlerin pratik esnekliği birlikte çalışır. Hizmet sahiplerinin dede tarafından duası, cemaatin yalnız seyirci kalmayıp ibadetin üretimine dağıtılmış biçimde katıldığını gösterir.⁹⁸¹

79.48. Zakir, Saz, Deyiş ve Semah: Telli Hafızanın Kurumu. Zakir saz eşliğinde duazımam, miraçlama, tevhid, mersiye ve deyiş icra ederek metin ile beden hareketini erkâna bağlar. Sazın ‘telli Kur’an’ diye anılması, yazılı vahyin yerine basitçe müzik koymak değil; kutsal hakikatin ses, nefes ve meclis içinde yorumlandığını anlatan iç mecazdır. Semah kadın ve erkeklerin yan yana icrasıyla Kırklar Meclisi, turna ve kozmik devri hatırlatabilir; fakat figür, tempo ve katılımcı düzeni bölgesel olarak değişir. Sahne semahı kamusal temsil ve kültürel öğretim işlevi görür, cem içindeki semahın bütün mahremiyet ve ibadet şartlarını taşımaz. Folklorlaştırma ile görünürlük arasındaki gerilim modern kurumlaşmanın parçasıdır.⁹⁸²

79.49. Kurban, Lokma ve Rızalık Ekonomisi. Kurban cemin hazırlığı, adak, görgü, musahiplik veya anma bağlamında kesilebilir; kutsallığı yalnız kesim anında değil, rızalıkla hazırlanıp lokmanın eşit ve israf edilmeden paylaşılmasında oluşur. Her cem için hayvan kurbanı zorunlu değildir; şehir ortamında yiyecek, meyve veya başka lokmalar ortaklaşmayı sürdürebilir. Kurbanı ‘İslâm öncesi şaman kalıntısı’ diye tek kökene indirmek de Sünnî fıkhıdaki kurbanın değişmez

⁹⁸⁰ Shankland, *The Alevis in Turkey*, 121–138; Kreger, “Wearing Fire and Chewing Iron,” 1022–1052; Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar* (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı, 1996), 89–128.

⁹⁸¹ Shankland, *The Alevis in Turkey*, 125–132; Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 169–191; Birge, *The Bektashi Order*, 165–194.

⁹⁸² Martin Stokes, *The Republic of Love*, 35–66; UNESCO, “Semah, Alevi-Bektashi Ritual,” *Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity* (2010); Shankland, *The Alevis in Turkey*, 121–138.

kopyası saymak da yerel ritüel anlamı kaçıırır. Hizmet sahipleri, dede duası, kurban sahibinin niyeti ve cemaatin payı bir bütün oluşturur. Modern hayvan refahı ve kent mevzuatı da uygulamayı yeniden biçimlendirmektedir.⁹⁸³

79.50. Musahiplik: İki Kişiden Fazlasını Bağlayan Yol Kardeşliği.

Musahiplik, bazı ocaklarda iki erkek ile eşlerinin cem huzurunda ömür boyu maddî ve manevî dayanışma sözü vermesidir. Bu ilişki kan akrabalığına ek bir hısımlık üretir, evlilik yasakları ve karşılıklı sorumluluklar doğurabilir. ‘Kan kardeşliği’ benzetmesi yararlıdır, fakat eşleri ve cemaat denetimini görünmez kılarırsa eksik kalır. Uygulama bütün Alevî ocaklarında aynı derecede zorunlu değildir; yaş, evlilik, ikrar ve aday seçimi kuralları değişir. Modern şehir hayatında musahipliğin zayıflaması, yalnız inanç kaybı değil; hane yakınlığı, ortak ekonomi ve sürekli yüz yüze denetimin çözülmesiyle ilgilidir. Bazı çevreler kurumu yeni biçimlerde canlandırmaktadır.⁹⁸⁴

79.51. Düşkünlük: Dışlama, İslah ve Topluluk Hukuku. Düşkünlük ağır yol ihlali işlediği ve rızalığı gidermediği kabul edilen kişinin cem ve topluluk ilişkilerinden geçici veya uzun süreli uzaklaştırılmasıdır. Tek bir ceza cetveli yoktur; öldürme, zina, hırsızlık, yalan, borç ve uzlaşmayı reddetme gibi filler kaynak ve bölgeye göre farklı ele alınır. Düşkünlüğü romantik biçimde kusursuz ‘halk demokrasisi’ saymak güç kullanımını, keyfiliği ve aileye yansıyan sonuçları örtebilir. Onu yalnız ilkel linç diye tanımlamak da barışma, telafi ve dâr erkânının onarıcı yönünü yok sayar. Modern devlet hukuku karşısında cibrî yaptırım kapasitesi daralmış; ahlâkî uyarı, hizmetten çekme ve uzlaştırma işlevleri daha görünür olmuştur.⁹⁸⁵

79.52. Takvim ve Hayat Döngüsü: Muharrem, Hızır ve Bölgesel Sürekler.

Muharrem orucu ve Kerbelâ yası, Hızır orucu, nevrüz, kurban ve yerel velî anmaları Alevî takviminin önemli düğümleridir; süre ve icra biçimleri ocaklara göre değişir. Doğum, ad verme, evlenme, ölüm ve ‘Hakk’a yürüme’ pratiklerinde dede duası, lokma, ağıt ve ziyaret bir araya gelebilir. Bütün bu repertuarı tek

⁹⁸³ Kreger, “Wearing Fire and Chewing Iron,” 1022–1052; Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 169–206; Shankland, *The Alevi in Turkey*, 121–138.

⁹⁸⁴ Cenksu Üçer, “MUSÂHİPLİK,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/musabiqlik>; Cenksu Üçer, *Alevilikte Musâbiblik* (Ankara: Araştırma, 2011), 46–174; Shankland, *The Alevi in Turkey*, 121–138.

⁹⁸⁵ Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 120–168; Shankland, *The Alevi in Turkey*, 121–138; Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar*, 89–128.

standart ilmihal halinde geriye doğru kurmak anakroniktir. Kerbelâ hafızası Safevî çağında siyasî ve duygusal yoğunluk kazanmış, modern kamusal anmalarla yeni biçimlere girmiştir. Yerel farklılık inanç eksikliği değil, ocak temelli süreç yapısının sonucudur; ortak semboller çeşitlenen takvimler içinde yaşar.⁹⁸⁶

79.53. K2 Bilgi Seçiciliği: Sır, Ehliyet ve Sözlü Eğitim. Ocak sisteminde bilgi herkese aynı anda ve aynı ayrıntıyla verilmez. Dede ailesinin duaları, erkân yönetimi, şecere ve Buyruk okuma yeterliliği; ikrar vermiş talibin görgü tecrübesi ve dışarıdaki gözlemcinin bilgisi aynı değildir. Bu K2 seçiciliği yalnız saklama değil, hazırlık, yaş, hizmet ve ahlâkî ehliyet düzenidir. Bununla birlikte bütün Alevî öğretisinin hiç yazılmadığı veya yalnız dedelerin bildiği söylenemez; deyiş, aile anlatısı, ziyaret ve gündelik ahlâk geniş aktarım kanallarıdır. Şehirde yayın, televizyon ve internet erişimi çoğaltmış, fakat kaynak seçme ve erkân yetkisi konusundaki tartışmayı bitirmemiştir.⁹⁸⁷

79.54. K3 Güvenlik Gizliliği: Teolojik Öz Değil Tarihsel Savunma. Cemlerin yabancıya kapatılması, inancın sorulunca örtülmesi ve kutsal metinlerin aile arşivinde saklanması uzun baskı ve damgalanma tecrübesiyle güçlenen K3 güvenlik tedbirleridir. Bunu ‘Alevîlik doğası gereği gizli dindir’ diye özelleştirmek, görünür ziyaretleri, şiiri, tekkeleri ve kamusal ilişkiyi açıklayamaz. Tersine tarihsel takibatı önemsizleştirip gizliliği yalnız mistik sembol saymak da eksiktir. K2 ehliyet seçiciliği ile K3 can ve topluluk güvenliği birbirine karışabilir, fakat analitik olarak ayrılmalıdır. 1990’lardan itibaren kamusal Alevî kimliği ve cemevleri K3’ü azaltmış; bazı görgü ve ikrar erkânlarının mahremiyeti ise sürmüştür.⁹⁸⁸

79.55. Kadınlar, Ana/Bacı Otoritesi ve Eşitlik İddiasının Sınanması. Kadınlar cem, semah, musahiplik, lokma ve sözlü hafızanın asli katılımcılarıdır; kadın–erkek birlikte ibadet, Alevî öz-anlatısının güçlü eşitlik işaretidir. Hatun Ana, Anşa Bacı ve modern ‘ana’lar kadın ritüel otoritesinin örneklerini sunar.

⁹⁸⁶ Rıza Yıldırım and Dursun Gümüsoğlu, “In the Name of Husayn’s Blood: Karbalâ Memory as Ideological Stimulus to the Safavid Revolution,” *Journal of Persianate Studies* 8, no. 2 (2015): 127–154; Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 192–233.

⁹⁸⁷ Karakaya-Stump, “Documents and Buyruk Manuscripts,” 273–286; Shankland, *The Alevis in Turkey*, 93–138; Markus Dressler, “Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism,” *Journal of the American Academy of Religion* 76, no. 2 (2008): 280–311.

⁹⁸⁸ Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis*, 256–319; Dressler, *Writing Religion*, 1–24; Martin Sökefeld, *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space* (New York: Berghahn, 2008), 1–36.

Fakat buradan her dönem ve bölgede toplumsal güç ile bütün makamların eşit paylaşıldığı sonucu çıkmaz. Dedelik çoğu yerde erkek soy hattıyla yürümüş, kadınların emeği resmî unvandan daha az görünür kalmıştır. Doğru hüküm iki gerçeği birlikte taşır: kadınların ritüelden dışlanmadığı ve önemli otorite örnekleri bulunduğu; buna rağmen hane, miras ve kurum yönetiminde ataerkil eşitsizliklerin sürebildiği.⁹⁸⁹

79.56. Hane, Evlilik ve Endogami: Tek Bir Kapalı Soy Kanunu Yoktur.

Dede soyları ile talip haneleri arasındaki statü sınırı evlilik tercihlerini etkileyebilir; musahip haneleri arasında evlilik yaşağı ve ocak içi hısımlık kuralları bulunabilir. Fakat bütün Alevîler için tek ayrıntılı endogami kanunu yoktur. Aşiret, köy, dil, ekonomik sınıf ve bölgesel komşuluk eş seçimini ocak bağı kadar belirleyebilir. Sünnîlerle evlilik birçok yerde topluluk sürekliliği kaygısıyla olumsuz karşılanmış, şehirleşmeyle pratikler çeşitlenmiştir. Dede–talip ayrımını değişmez kast sistemi diye tanımlamak aşırıdır; tarihsel olarak güçlü ve kalıtsal bir statü sınırı bulunduğunu inkâr etmek de yanlıştır. Norm ile gerçek evlilik örüntüsü ayrı veri gerektirir.⁹⁹⁰

79.57. Ocak, Aşiret ve Köy: İç İçe Fakat Özdeş Olmayan Yapılar. Ocak kutsal soy ve ritüel yetkiyi, aşiret gerçek veya kurulan akrabalık ile siyasî dayanışmayı, köy ise yerleşim ve gündelik üretim birimini anlatır. Doğru Anadolu’da bu üç yapı derinden iç içe geçebilir; ancak analitik olarak bir tutulmamalıdır. Bir ocak birden çok aşiret ve köye hizmet verebilir, aynı aşiretin bölümleri farklı pirlere bağlanabilir ve göç yeni talip coğrafyaları yaratabilir. Eski çalışmaların ‘örgütsüz aşiret dini’ imgesi ocak ağını görünmez kılmış; ters yönde her toplumsal bağı yalnız dinî hiyerarşiyle açıklamak da aşiret ve mülkiyet siyasetini ihmal eder. Cemaatleşme bu üç ölçeğin pazarlık, evlilik, hizmet ve hafıza içinde birleşmesidir.⁹⁹¹

79.58. Bölgesel ve Dilsel Çeşitlilik: Sürekleri Tek Kimliğe İndirmemek.

Türkçe, Kurmancî, Zazakî ve başka diller konuşan Alevî toplulukları; Dersim

⁹⁸⁹ Nimet Okan, “Thoughts on the Rhetoric That Women and Men Are Equal in Alevi Belief and Practice,” *National Identities* 20, no. 1 (2018): 69–89; David Shankland, *The Alevis in Turkey*, 121–138; UNESCO, “Semah, Alevi-Bektaşî Ritual.”

⁹⁹⁰ Shankland, *The Alevis in Turkey*, 69–120; Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe*, 21–58; Üçer, “Musahiplik.”

⁹⁹¹ Karolewski, Weineck and Dressler, “Alevi Community-Building”; Bruinessen, “Dersim and Dalabu,” 613–630; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis*, 89–144.

ocakları, Tahtacılar, Çepni grupları, Hubyar, Kureyşan, Baba Mansur, Ağuçan ve çok sayıda başka süreklilik ortak sembolleri farklı tarihsel hafızalarla yaşatır. Etnik aidiyet ile ocak aidiyeti her zaman çakışmaz. ‘Alevilik yalnız Türk halk İslâmıdır’ veya ‘özünde tek bir İranî dindir’ gibi milliyetçi tek-köken tezleri iç çeşitliliği bozar. Ayrıca Hatay ve Suriye’deki Nusayrî/Arab Alevî geleneği, ad benzerliğine rağmen Anadolu ocak sisteminin bir bölgesel kolu değildir. Karşılaştırma yapılabilir; fakat tarih, metin ve inisiyasyon rejimleri ayrı tutulmalıdır.⁹⁹²

79.59. Ocak ile Tekke Arasındaki Kurumsal Fark. Ocak, kalıtsal kutsal aile ve talip haneleri arasında çoğu kez yerleşimler arası bağ kurar; tekke ise belirli mekân, post, vakıf ve inisiyasyonla örgütlenen tarikat merkezidir. Bektaşî tekkesine birey olarak muhib veya derviş intisabı mümkündür; ocak talipliği çoğu kez hane ve kuşak boyunca aktarılır. İki yapı birbirine temas eder: ocak dedesi tekkeden icâzet alabilir, tekke Hacı Bektaş kültünü ve erkânı yayabilir. Fakat bu temas özdeşlik değildir. ‘Alevilik köy Bektaşîliği, Bektaşîlik şehir Aleviliğidir’ formülü bazı sosyolojik eğilimleri özetlese de soy, üyelik ve mülk rejimindeki farkları açıklamak için yetersizdir.⁹⁹³

79.60. Bektaşî Tekke, Vakıf ve Yeniçeri İlişkisi. Bektaşî tekkeleri Balkanlar ve Anadolu’da vakıf, tarım, misafirlik, türbe ve yol hizmetiyle yerel ekonomilere bağlandı. Yeniçeri Ocağıyla güçlü sembolik ve kurumsal ilişkiler gelişti; Hacı Bektaş ocağın pîri sayıldı ve bazı Bektaşî babaları askerî çevrede etkili oldu. Fakat ‘Yeniçerileri Hacı Bektaş kurdu’ rivayeti tarihsel kronolojiyle uyumsuz; bütün yeniçerilerin fiilen Bektaşî inisiyasyonundan geçtiği de kanıtlanamaz. İlişki zaman içinde üretilmiş karşılıklı meşruiyet, ritüel himaye ve ağ yakınlığıdır. Tekke vakfı devlete tam bağımlılık anlamına gelmediği gibi, muhalif imge de sürekli siyasal isyan göstermez. D2 himaye ile D3 denetim yan yana bulunmuştur.⁹⁹⁴

79.61. Devlet–Ocak–Tekke İlişkilerinin Değişken Rejimi. Alevî-Bektaşî alanının devletle ilişkisi kesintisiz baskı veya kesintisiz himaye formülüne sığmaz. Osmanlılar bazı zâviye ve türbeleri vakıfla desteklerken Safevî bağlantılı

⁹⁹² Bruinessen, “Dersim and Dalabu,” 613–630; Dressler, *Writing Religion*, 1–24, 273–287; Ayfer Karakaya-Stump, “Alevis and Alawites: A Comparative Study of History, Theology, and Politics,” *Religions* 16, no. 8 (2025): 1009.

⁹⁹³ Karakaya-Stump, *The Kizilbasb-Alevis*, 145–187, 256–319; Birge, *The Bektashi Order*, 80–117; Faruqi, “The Bektashis,” 9–30.

⁹⁹⁴ Birge, *The Bektashi Order*, 77–117; Ocak, “BEKTAŞİLİK”; Suraiya Faruqi, “Conflict, Accommodation and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State,” in *Bektashiyya*, ed. Popovic and Veinstein (Istanbul: Isis, 1995), 171–184.

gördükleri Kızılbaş ağlarını takip etti; aynı Hacı Bektaş kültü meşru Bektaşî tekke ile şüpheli ocak arasında farklı sınıflandırıldı. 1826 tarikatı hedefleyen D5 tasfiye, XIX. yüzyılın ilerleyen döneminde fiilî D3–D4 müsamaha ve gözetimle yumuşadı. Cumhuriyet döneminde 1925 hukukî kapanışı, kültürel koruma, laik vatandaşlık, güvenlik ve tanınma talepleri yeni bileşimler üretti. Aşağıdaki tablo D düzeyini aktör ve döneme göre ayırır.⁹⁹⁵

Dönem / bağlam	Devletin başlıca tutumu	D/P okuması	Düzeltilici hüküm
Erken Osmanlı zâviyeleri	Vakıf, temlik, yol ve türbe hizmeti himayesi	D2 / P0–P2	Himaye bütün abdal ve ocakları devlet memuru yapmaz
XV–XVI. yüzyıl Safevî rekabeti	Halife ve İran bağlantısına gözetim/takibat	D4–D5 / P2–P4	Şüphe kaydı bütün cemaatin fiilini kanıtlamaz
Meşru Bektaşî tekke alanı	Pîr evi ve tekkelerin seçici tanınması	D2–D3 / P1–P2	Bektaşî himayesi Kızılbaş ocaklarıyla aynı statü değildir
XVI–XVII. yüzyıl isyanları	Askerî bastırma, sürgün ve müsadere	D5 / belirli aktörde P3–P4	Her ayaklanma ve her Alevî ocak tek örgüt değildir
1826 Bektaşî ilgâsı	Tekke kapatma, sürgün, idam ve mülk devri	D5 / P1–P3	Ocak sistemi ve özel inanç bir anda yok olmadı
Tanzimat–II. Meşrutiyet	Yasak sürerken kademeli fiilî müsamaha ve gözetim	D3–D4 / P1–P2	Tam serbestlik veya sürekli tasfiye değildir
1925 sonrası	Tekke hukukunun kapatılması, müze/folklor ve özel alan	D3–D4 / P0–P2	Laiklik hem eşit vatandaşlık umudu hem kurum kaybı üretti
1990’lar cemevi kamusalılığı	Yerel destek, hukukî ihtilaf ve örgütlü talepler	D2–D4 / P1–P3	Alevî hareketi tek parti veya tek ideoloji değildir
2022–2026 kamu koordinasyonu	Cemevi hizmetleri için Başkanlık ve mevzuat düzeni	D2–D3 / P1–P2	Hizmet koordinasyonu bütün tanınma ve öz-tanım sorunlarını çözmez

79.62. 1826: Bektaşîliğin İlgası ve Seçici Tasfiye. Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasının ardından II. Mahmud Bektaşîliği de ilga etti; bazı babalar idam veya sürgün edildi, yeni sayılan tekkeler yıktırıldı, ‘kadim’ olanların bir bölümü Nakşibendî gözetimine verildi ve vakıf malları yeniden düzenlendi. Bu D5 müdahale Bektaşî kurumsal alanını ağır biçimde sarstı, fakat bütün derviş ve muhibleri yok etmedi. Tarikat başka adlar, özel evler, mezar ziyaretleri ve müsamahakâr yerel ilişkilerle yaşamayı sürdürdü; Tanzimat sonrasında birçok merkez yeniden canlandı. 1826’yı bütün Alevî ocaklarının resmen kapatıldığı tek olay saymak da yanlıştır: kararın doğrudan hedefi tekke merkezli Bektaşîlikti, etkileri daha geniş alana yayıldı.⁹⁹⁶

⁹⁹⁵ Faruqi, “Conflict, Accommodation and Long-Term Survival,” 171–184; Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi*, 256–319; Massicard, *The Alevi in Turkey and Europe*, 93–164.

⁹⁹⁶ Ocak, “BEKTAŞİLİK”; Birge, *The Bektashi Order*, 77–95; Özkan Karabulut, “The Rehabilitation of the Bektashi Order (1826–1876)” (MA thesis, Sabancı University, 2017), 25–116.

79.63. Geç Osmanlı Dönemi: Yeniden Canlanma ve ‘Alevî’ Üst Adının Yükselişi. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşî tekkeleri resmî yasak bütünüyle kalkmadan yeniden faaliyet gösterdi; basın, şehirli aydınlar ve ziyaret ağları geleneği yeni kamusal dillere taşıdı. Aynı dönemde misyoner, seyyah ve Osmanlı araştırmacıları Kızılbaş topluluklarını sınıflandırmaya çalıştı. ‘Alevî’ adı, aşağılayıcı Kızılbaş etiketinin yerine Ehl-i beyt bağlılığını öne çıkaran daha kapsayıcı kullanım kazandı. Bu değişim yalnız dışarıdan dayatma değildi; topluluk aktörleri de yeni adı benimsedi ve yeniden anlamlandırdı. Fakat modern üst ad yerel ocak isimlerini bir anda ortadan kaldırmadı. Alevîliğin kamusal tekil kimlik haline gelişi uzun bir tercüme ve siyaset sürecidir.⁹⁹⁷

79.64. 1925 Tekke ve Zâviyeler Kanunu: Mekânın Kapanması, Hafızanın Devamı. 30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı kanun tekke, zâviye ve türbedarlık makamlarını kapattı; Bektaşî dergâhları hukukî şahsiyet ve eğitim mekânı olarak sona erdi. Hacıbektaş pîr evi daha sonra müze olarak açıldı. Kanun ocak soylarını veya hane içi inancı nüfus düzeyinde ortadan kaldırmadı; dede ziyaretleri ve cemler yer yer özel alanda sürdü. Cumhuriyetin laik vatandaşlık ve millî kültür siyaseti Alevîler için eşit yurttaşlık umudu üretirken, ritüel kurumların kamusal temsilini de sınırladı. Sonucu yalnız ‘özgürleşme’ veya yalnız ‘yasak’ diye özetlemek yerine tekke mülkü, güvenlik, folklorlaştırma ve ocak sürekliliği ayrı izlenmelidir.⁹⁹⁸

79.65. Kırdan Kente Göç ve Cemevinin Ortaya Çıkışı. 1950’lerden hızlanan iç göç, talip köyü ile gezici dede arasındaki yüz yüze düzeni zayıflattı. Şehirde farklı ocak, dil ve bölgeden Alevîler aynı mahalle ve dernekte buluştu; 1980’lerin sonu ve özellikle 1990’larda cemevleri ibadet, cenaze, eğitim, dayanışma ve kültür merkezi olarak çoğaldı. Cemevi, tarihsel cemin basit yeni binası değildir: sabit program, yönetim kurulu, personel, bağış ve kamusal temsil gibi şehir kurumlarını ekler. Sivas 1993 gibi travmatik olaylar görünür

⁹⁹⁷ Dressler, *Writing Religion*, 25–148; Karabulut, “Rehabilitation of the Bektasbi Order,” 117–205; Karin Vorboff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart* (Berlin: Klaus Schwarz, 1995), 55–103.

⁹⁹⁸ 677 Sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, 30 Kasım 1925; Dressler, *Writing Religion*, 149–230; Kreger, “Wearing Fire and Chewing Iron,” 1022–1052.

örgütlenme ve güvenlik ihtiyacını güçlendirdi. Ocak otoritesi kaybolmadı; fakat dernek ve cemevi yönetimiyle paylaşılmaya, bazen rekabet etmeye başladı.⁹⁹⁹

79.66. Dernek, Vakıf, Federasyon ve Avrupa Diasporası. Modern Alevî örgütleri ocak hiyerarşisinden farklı olarak tüzük, seçim, üyelik, şube ve federasyon yoluyla çalışır. Türkiye’de kültür dernekleri, vakıflar ve cemevi birlikleri; Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde göçmen örgütleri dinî tanınma, eğitim ve kamusal temsil taleplerini taşıdı. Bu kurumlar Alevîliği kimi zaman İslâm içi yol, kimi zaman bağımsız inanç, kültür veya demokratik yaşam felsefesi olarak farklı biçimlerde tanımlar. Çeşitlilik örgütsüzlük değil, temsil yetkisinin rekabetidir. Diaspora yalnız Türkiye’den gelen modeli korumamış; hukukî fırsatlar, kuşak değişimi ve transnasyonal medya aracılığıyla Türkiye’deki tartışmaları da yeniden şekillendirmiştir.¹⁰⁰⁰

79.67. Standartlaşma, Yayın ve Dijital Otorite. Şehir cemevleri farklı ocaklardan gelenlere ortak erkân sunmak için hizmet listesi, dua kitabı, dede eğitimi ve takvim hazırlamaktadır. Bu standartlaşma aktarımı kolaylaştırır, genç kuşağa ortak dil sağlar ve kamusal muhataplık üretir; fakat yerel sürekliliği ‘yanlış uygulama’ diye silme riski taşır. Televizyon, YouTube ve dijital arşivler dedenin fizikî ziyaretine alternatif bilgi otoriteleri yaratmış, değiş ve yazmaları geniş kitleye açmıştır. İnternet erişimi K2’yi azaltırken doğrulama sorununu büyütür: popüler konuşmacı, ocak icâzeti ve akademik uzmanlık aynı meşruiyet türü değildir. Modernleşme geleneğin basit kaybı değil, otoritenin aileden kuruma ve platforma yeniden dağılımıdır.¹⁰⁰¹

79.68. Hukukî Tanınma, AİHM Kararları ve 2022 Sonrası Kamu Kurumu. Cemevlerinin ibadethane statüsü, din hizmetlerinde eşitlik ve zorunlu din öğretimi uzun süredir hukukî tartışma konusudur. AİHM’in 2016 İzzettin Doğan Büyük Daire kararı, Alevî taleplerinin reddinde din özgürlüğü ve

⁹⁹⁹ Shankland, *The Alevis in Turkey*, 151–170; M. Asım Karaömerlioğlu and Nur Sinem Kourou, “Where Faith Meets Modernity: Cemevi and Local Alevi Politics,” *Middle Eastern Studies* 56, no. 6 (2020): 839–853; Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe*, 21–92.

¹⁰⁰⁰ Sökefeld, *Struggling for Recognition*, 1–36, 101–177; Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe*, 93–214; Esra Özyürek, “The Light of the Alevi Fire Was Lit in Germany and Then Spread to Turkey: A Transnational Debate on the Boundaries of Islam,” *Turkish Studies* 10, no. 2 (2009): 233–253.

¹⁰⁰¹ Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe*, 59–214; Şebrihan Şabin, “The Rise of Alevism as a Public Religion,” *Current Sociology* 53, no. 3 (2005): 465–485; Jens Kreinath and Refika Sarıönder, “Dynamics of Ritual Reflexivity in the Alevi Cem of Istanbul,” *Religion and Society* 9, no. 1 (2018): 145–159.

ayrımcılık ihlali buldu; mahkeme belirli bir teolojiyi ‘doğru Alevîlik’ diye tanımlamadı. Türkiye’de 9 Kasım 2022 tarihli 112 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesiyle Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı kuruldu; cemevi hizmet ve ihtiyaçlarını koordine etme görevleri verildi. Bu adımlar bütün tanınma tartışmalarını bitirmiş sayılmaz. Kurumsal hizmet, ibadethane statüsü ve toplulukların öz-tanımı ayrı hukukî-siyasî meselelerdir.¹⁰⁰²

79.69. Günümüzde Alevî-Bektaşî İlişkisi ve Sınıflandırma. Alevî ve Bektaşî gelenekleri Hacı Bektaş pîrliği, Ehl-i beyt ve on iki imam sevgisi, dört kapı, ikrar, cem, nefes ve semah gibi güçlü ortaklıklara sahiptir. Yine de üyelik ve otorite rejimleri farklıdır: Alevî ocakları çoğunlukla kalıtsal dede–talip ağına, Bâbâgân Bektaşîliği tekke inisiyasyonu ve manevî silsileye dayanır; Çelebi/Dedegân alanı ikisi arasında köprüler kurar. ‘Alevî-Bektaşî’ günümüzde yararlı bir dayanışma ve araştırma üst terimidir, tarih boyunca her yerde tek kurumun resmî adı değildir. Sınıflandırma toplulukların öz-tanımına saygı göstermeli; köken ilişkisini güncel kimliğe zorla mezhep etiketi yapmamalıdır.¹⁰⁰³

79.70. Sonuç: Alevî-Bektaşî Ocak Sisteminin Morfolojisi. Alevî ocak sistemi, ortaçağ seyyid-derviş ağları ile velî kùltlerinin Safevî-Kızılbaş dönüşümü ve Osmanlı sınırlaşması içinde kalıtsal dede–talip cemaatlerine evrilmesidir. Otorite soy, icâzet, erkân bilgisi ve rızalığın bileşimidir; tek merkezli değildir. K2 ehliyeteye bağlı seçici bilgi olarak güçlü, K3 baskı devrelerinde yükselen güvenlik kapalılığıdır. P, köy ocaklarında çoğunlukla P0–P2; Safevî seferberliği ve belirli isyanlarda aktör düzeyinde P3–P4’tür. D2 tekke himayesi ile D5 takibat aynı tarihte farklı çevrelere uygulanabilir. Şehirleşme ocakları yok etmemiş; cemevi, dernek, diaspora ve dijital ağlarla otoriteyi çoğullaştırmıştır.¹⁰⁰⁴

Boyut	Bölüm 79 — Alevî-Bektaşî ocak sistemi morfolojisi
1. Analiz dönemi	XI–XIII. yüzyıl seyyid-derviş ağlarından Safevî-Kızılbaş dönüşümü, Osmanlı sınırlaşması ve 2026 kurumlarına.
2. Kurucu çekirdekler	Tek kurucu yok: Vefâî/Babâî ağları, Hacı Bektaş kùltü, Safevî ekümeni, yerel velî soyları ve Bektaşî düzenleyicileri.

¹⁰⁰² *European Court of Human Rights, İzzettin Doğan and Others v. Turkey [GC], no. 62649/10, judgment, 26 April 2016; Alevî-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı, “Hakkımızda” ve “Mevzuat,” erişim 22 Ağustos 2026, <https://alevibektasi.ktb.gov.tr/>.*

¹⁰⁰³ *Karakaya-Stump, The Kizilbash-Alevi, 145–187, 256–330; Dressler, Writing Religion, 273–287; Massicard, The Alevi in Turkey and Europe, 1–20, 215–232.*

¹⁰⁰⁴ *Karakaya-Stump, The Kizilbash-Alevi, 1–330; Massicard, The Alevi in Turkey and Europe, 21–232; Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi,” 353–402.*

Boyut	Bölüm 79 — Alevî-Bektaşî ocak sistemi morfolojisi
3. Adlandırma	Kızılbaş tarihsel siyasî-dinî ad ve polemik etiketi; Bektaşî tarikat mensubu; Alevî modern üst öz-adlandırma.
4. Temel kaynak	Şecere, icâzet, Buyruk, menâkıbnâme, şiir, özel arşiv ve devlet kaydı; türler aynı kanıt düzeyinde değildir.
5. Otorite	Kutsal soy + icâzet + erkân ehliyeti + talip rızası; ana ocak ve bağlı ocaklarla çoğul, merkezîsiz hiyerarşî.
6. Üyelik	Çoğunlukla doğumla aktarılan ocak/talip aidiyeti; ikrarla ahlâkî sözleşme; Bektaşî tekkesinde bireysel intisap farklıdır.
7. Yeni mensup kazanımı	Ocak topluluklarında tarihsel olarak sınırlı ve hane temelli; Bâbâgân Bektaşîliğinde muhib/derviş inisiyasyonu daha açıktır.
8. İnisiyasyon	İkrar, rehberlik, görgü ve bazı süreçlerde musahiplik; tek standart tören bütün ocaklara genellenmez.
9. K2 bilgi seçiciliği	Yüksek/orta: dede eğitimi, şecere, Buyruk, dualar ve ikrar ehliyeti; sözlü ve kamusal aktarım kanalları da güçlüdür.
10. K3 güvenlik gizliliği	Takibat dönemlerinde yüksek; teolojik öz değil tarihsel savunma. Kamusallaşmayla azalır, bazı erkân mahremiyeti sürer.
11. Doktrin	Hak–Muhammed–Ali, Ehl-i beyt, on iki imam, velâyet, insan-ı kâmil, dört kapı ve rızalık; yorum sürekli değişir.
12. Ritüel	Cem, görgü, ikrar, on iki hizmet, deyiş, semah, kurban/lokma, Muharrem ve Hızır; yerel icra çeşitlidir.
13. Kutsal coğrafya	Hacıbektaş, Erdebil, Irak ziyaret merkezleri, yerel türbe ve ocak köyleri; tek merkez bütün alanı yönetmez.
14. Sosyal taban	Kırsal Türkmen, Kürt/Zaza ve başka topluluklar; aşiret, köy, hane ve ocak iç içe fakat özdeş değildir.
15. Cinsiyet	Kadınlar cem ve musahipliğin aslı öznesi; ana/bacı otoritesi var. Ritüel eşitlik bütün sosyal alanlarda otomatik eşitlik değildir.
16. Ekonomi	Hakkullah/çıralık, lokma, vakıf ve tekke üretiminden dernek aidatı, bağış ve kamu hizmet koordinasyonuna çoklu rejim.
17. P siyasallaşma	Ocak gündeliğinde P0–P2; Safevî seferberliği ve belirli isyanlarda aktör düzeyinde P3–P4; kalıcı ortak P4 programı yok.
18. D devlet ilişkisi	Zâviye himayesinde D2; gözetimde D3–D4; XVI. yüzyıl takibatı ve 1826'da D5; modern dönemde D2–D4 bileşimleri.
19. Modern dönüşüm	Göç ve şehirleşmeyle dede dolaşımından cemevi, dernek, federasyon, diaspora ve dijital ağlara otorite çoğullaşması.
20. Ana sınıflandırma	İslâmî-tasavvufî sözlükte oluşmuş, kutsal soy ile talip hanelerini cem ve rızalıkla bağlayan çoğul ocak gelenekleri; Bektaşî tekke alanıyla akraba fakat özdeş değil.

BÖLÜM 80 — EHL-İ HAK/YÂRSÂN VE BENZERİ İSLAMÎ ÇEVREDE DOĞAN YAPILAR

Sultan Sahak ve Perdiver Eşiğinden Hânedân–Seyyid–Talip Ağına, Cem, Kelâm, Tanbur ve Donadondan İran–Irak Sınır Rejimlerine: Bâtınî Bilgi, İnisiyasyon, Güvenlik Gizliliği ve Modern Kimlik

80.1. Yârsân Tarihini Nasıl Okumalıyız? Yârsân/Ehl-i Hak tarihi, değişmeden kalmış bir ‘İslâm öncesi din’in veya tek kurucunun bir anda oluşturduğu mezhebin tarihi değildir. Gûrânî kutsal şiir, sözlü icra, ziyaret mekânı, hânedân hafızası, Sultan Sahak menkıbesi ve dış gözlem farklı zaman katmanlarını taşır. Bu bölüm kutsal tarihi tarihsel olayla, öğretisel yakınlığı kurumsal özdeşlikle ve dış sınıflandırmayı cemaatin öz-adlandırmasıyla karıştırmayacaktır. Ana soru ‘hangi mezhebin sapmış koludur?’ değil; bâtinî hakikat, kutsal soy, inisiyasyon, müzik ve ortak lokmanın dağınık toplulukları nasıl yeniden ürettiği, baskı ve modern devletin bu düzeni nasıl dönüştürdüğüdür.¹⁰⁰⁵

80.2. Adlandırma: Yârsân, Dîn-i Yârî, Ehl-i Hak ve Kâkâî. ‘Yârsân’ ve ‘dîn-i yârî’, yârın hem dostluk/hizmet hem de ilâhî Hak anlamına açıldığı iç kimlik dilidir. ‘Ehl-i Hak’ tarihsel olarak içeride de kullanılmış, fakat İran’ın resmî ve komşu toplumlarının dilinde geniş bir dış ada dönüşmüştür. Irak’ta ‘Kâkâî’, kardeşlik anlam alanıyla, çoğu kez aynı geleneğin yerel adıdır. Bu etiketlerin kullanım sıklığı bölgeye, dile, kuşağa ve siyasal bağlama göre değişir. Metin,

¹⁰⁰⁵ Ziba Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of the Abl-i Haqq of Kurdistan,” *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 2 (1994): 267–285; M. Reza Hamzeh’ee, *The Yaresan: A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community* (Berlin: Klaus Schwarz, 1990), 1–26.

Yârsânı tek öz-ad; Ehl-i Hakkı yalnız yabancı yafta; Kâkâîyi de her yerde ayrı din saymayacak, aktörlerin bağlama bağlı tercihini görünür kılacaktır.¹⁰⁰⁶

80.3. ‘Ali-İlâhî’ Etiketi Neden Kullanılmamalıdır? Komşu Sünnî ve Şîî çevrelerin kullandığı ‘Ali-İlâhî/Allahî’ adı, Yârsânı yalnız Ali’nin tanrılaştırılmasıyla tanımlar. Oysa Ali kutsal tezahür döngülerinden birinde merkezî bir suret olsa da bütün kozmolojinin tek odağı değildir; Sultan Sahak, Hâvendigâr, Şah Hoşîn ve başka kutsal şahsiyetlerin dönemleri ayrı önem taşır. Üstelik etiket tarih boyunca sapkınlaştırma ve toplumsal damgalama işlevi görmüştür. Bu nedenle yalnız tarihsel dış adlandırmayı açıklarken tırnak içinde kullanılacaktır. Bir komşu topluluğun polemik adı, cemaatin kendi öğretisini açıklayan tarafsız kategori sayılamaz.¹⁰⁰⁷

80.4. Sınıflandırma Sorunu: Şîî Mezhep, Tarikat veya Bağımsız Din? Yârsân kelâmında Ali, Ehl-i beyt, velâyet, bâtın, pir ve derviş gibi İslâmî-Şîî-tasavvufî terimler vardır; bazı kollar kendilerini İslâm içinde yorumlar. Başka kollar ise Yârîyi bağımsız din sayar ve klasik şeriat yükümlülüklerini kimliğin ölçüsü kabul etmez. Akademik literatür de ‘aşırı Şîilik’, ‘senkretik tarikat’ ve ‘ayrı din’ arasında bölünmüştür. Tek bir dış etiket bu çoğulluğu çözmez. Tarihsel olarak İslâmî İran–Irak çevresinde oluşmuş, fakat kendi kutsal metin rejimi, kozmolojisi, üyelik ahdi ve cem ritüeliyle bağımsız bir cemaat morfolojisi geliştirmiş gelenek demek daha isabetlidir.¹⁰⁰⁸

80.5. Kaynak Ekolojisi: Kelâm, Yazma, Menkıbe ve Alan Araştırması. Yârsân araştırmasının temel güçlüğü, uzun süre ‘sîne-be-sîne’ aktarılan şiirlerin geç yazıya geçirilmesi, yazmaların sınırlı dolaşımı ve her hânedânın aynı repertuarı aynı biçimde tanımamasıdır. Kelâm kutsal hakikati ve topluluk hafızasını; inisiyasyon duası normatif düzeni; türbe anlatısı kutsal coğrafyayı; devlet raporu ise dış sınıflandırma ve müdahaleyi gösterir. Bir kelâmın kozmik olayı anlatması, onun modern kronoloji belgesi olduğu anlamına gelmez. Buna

¹⁰⁰⁶ Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 267–269; Philip G. Kreyenbroek, “The Religious Textual Heritage of the Yârsân (Abl-e Haqq),” *Oral Tradition* 35, no. 2 (2022): 331–340, esp. 331–332; Philip G. Kreyenbroek, “KÂKÂ’Î,” *Encyclopaedia Iranica*, 20 August 2009.

¹⁰⁰⁷ Heinz Halm, “AHL-E HÂQQ,” *Encyclopaedia Iranica*, 1/6 (1984): 635–637, günc. 6 June 2018; Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 267–269, 276–281.

¹⁰⁰⁸ Kreyenbroek, “Religious Textual Heritage,” 331–333; Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 267–285; S. Behnaz Hosseini, *The Yârsân of Iran: Socio-Political Changes and Migration* (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 1–25.

karşılık sözlü kaynak da ‘geç’ diye değersiz değildir: icra, otorite ve cemaatin kendisini nasıl hatırladığını doğrudan açığa çıkarır.¹⁰⁰⁹

80.6. Coğrafya ve Dil: Gûrân–Dalâhû’dan Kent ve Diasporaya. Tarihsel çekirdek, Kirmanşah’ın batısındaki Gûrân/Dalâhû kuşağı ile Perdiver, Zohab ve Sahne çevresidir. Luristan, İran Azerbaycanı, Hemedan, Tahran, Kerec ve başka kentlerde; Irak’ta Kerkük, Hanekin, Süleymaniye, Halepçe, Erbil, Musul ve Ninova ovasında topluluklar bulunur. Üyelerin çoğu Kürt ve Gûrânî, Hewramî, Lekî ya da başka Kürtçe çeşitlerini konuşur; Azerice, Farsça, Lurca ve bazı Irak çevrelerinde Arapça da vardır. Yârsânlığı tek etnisiteye veya tek dile indirgemek, hânedân bağının etno-dilsel sınırları aşabilen niteliğini görünmez kılar.¹⁰¹⁰

80.7. İslâmî İran–Irak Sınır Alanı: Tek Köken Yerine Katmanlı Oluşum. Aşağı Dicle ve Karun havzalarındaki bâtinî-Şîî akımlar, Kürt dağ kuşağındaki yerel kutsal anlatılar, tasavvufî pir–mürîd dili ve İranî kozmolojik motifler Yârsân teşekkülünde keşişmiştir. Benzer motiflerden doğrudan soy zinciri kurmak yine de tehlikelidir: inci içindeki yaratılış, ilâhî tezahür veya ruhun suret değiştirmesi farklı geleneklerde farklı sistemlere bağlanır. ‘İslâm öncesi kalıntı’ ve ‘gulât devamı’ formülleri temas alanlarını gösterebilir; fakat yaşayan geleneğin yeni bileşimini açıklamaz. En güvenli hüküm, Yârsânın çok katmanlı malzemeyi Gûrân–Perdiver merkezli özgün bir ahit ve cem düzenine çevirdiğidir.¹⁰¹¹

80.8. Sultan Sahak Öncesi Döngüler ve Şah Hoşîn. Yârsân kutsal tarihinde Sultan Sahak ilk tezahür değildir. Hâvendigâr ve Murtazâ Ali’den sonra Şah Hoşîn’in Luristan çevresindeki dönemi, öğretinin dağlık İran sahasına yerleşen eski bir tabakasını temsil eder. Baba Tâhir gibi yerel sûfî-şairlerin bu döngüde anılması, İslâmî velî hafızasıyla bölgesel kutsal coğrafyanın birleştiğini gösterir. Ancak kutsal döngü sırası, Şah Hoşîn’in hayatını modern biyografi gibi tarihlendirmez; farklı kollar sonraki dönemlerin sayısı ve kişileri üzerinde de

¹⁰⁰⁹ Krejzenbroek, “Religious Textual Heritage,” 331–340; Partow Hooshmandrad, “Religious Musical Knowledge and Modes of Transmission among the Kurdish Abl-e Haqq of Gurân,” *Oral Tradition* 35, no. 2 (2022): 341–362; Rahman Veisi Hasar, “Canonization and Sacred Text in the Yârsân Religion,” *Iranian Studies* 57, no. 1 (2024): 47–72.

¹⁰¹⁰ Halm, “AHL-E HAQQ,” 635–637; Krejzenbroek, “Religious Textual Heritage,” 331–333; Mir-Hosseini, “Redefining the Truth: Abl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 21, no. 2 (1994): 211–228, esp. 215–217.

¹⁰¹¹ Halm, “AHL-E HAQQ,” 635–637; Martin van Bruinessen, “Between Dersim and Dalâhû: Reflections on Kurdish Alevism and the Abl-i Haqq Religion,” in *Islamic Alternatives*, ed. Shabrokh Raci (Wiesbaden: Harrassowitz, 2017), 65–93.

uzlaşmaz. Sultan Sahak öncesi katmanlar, onun düzenleyici önemini azaltmadan geleneğin sıfırdan başlamadığını kanıtlar.¹⁰¹²

80.9. Tarihsel Sultan Sahak ile Kutsal Sultan Sahak'ı Ayırmak. Sultan Sahak/Sohak/İshak, muhtemelen XIV. veya XV. yüzyılda yaşamış ve geleneğe Gûrân bölgesinde belirleyici biçimini vermiş tarihsel bir şahsiyettir. Fakat hayatı, doğumu, yolculukları ve olağanüstü filleri esasen daha geç kutsal anlatılardan bilinir. Bu yüzden 'kurucu' sözü yoktan doktrin icat eden tek yazar anlamına değil; önceki malzemeyi Perdiver ahdi, kutsal yoldaşlar, hânedânlar ve ritüel düzen içinde yeniden kurumsallaştıran merkezi figür anlamına gelir. Onun ilâhî tecelli olduğu yönündeki inanç da tarihsel kişinin biyografik verisi değil, Yârsân teolojisinin o kişiye verdiği statüdür.¹⁰¹³

80.10. Teşekkülün Kronolojik Eşikleri. Aşağıdaki kronoloji kutsal döngülerin iç zamanını dış tarihle özdeşleştirmez. Şah Hoşîn katmanı, Sultan Sahak'ın tarihsel çevresi, Perdiver'de ahit ve hânedânların kurulması, daha sonraki soyların eklenmesi, XIX. yüzyıl yerel merkezleri, XX. yüzyıl reformculuğu ve çağdaş devlet tanıma rejimleri ayrı eşiklerdir. Tarih aralıkları özellikle erken dönem için yaklaşık tutulmuştur. Bir metnin daha eski kutsal kişiye nispet edilmesi, eldeki yazmanın o yüzyılda üretildiğini kanıtlamaz; aynı şekilde modern basım tarihi de sözlü şiirin ilk ortaya çıkış tarihi değildir.¹⁰¹⁴

Tarih / dönem	Olay veya eşik	Cemaatleşme anlamı	Kaynak-eleştiri sınırı
XI. yüzyıl çevresi	Şah Hoşîn ve Luristan kutsal döngüsü	Dağlık İran sahasında erken yerelleşme	Kutsal devir modern biyografi değildir
XIV-XV. yüzyıl	Sultan Sahak'ın Berzence-Gûrân-Perdiver anlatısı	Önceki katmanların yeni ahit düzeninde birleşmesi	Kesin doğum/ölüm tarihleri çağdaş kayıtlarla sabit değildir
XIV-XV. yüzyıl	Perdiver ahdi ve ilk hânedânların nispeti	Kutsal soy, pir-talip ve cem ağının çekirdeği	Bugünkü bütün tören ayrıntıları geriye taşınmaz
Geç ortaçağ-erken modern	Sonraki kutsal devirler ve yeni hânedânlar	Merkezsiz ağın farklı bölgelere eklenmesi	On bir ve on iki hânedân sayımları birlikte kaydedilir
XVII-XVIII. yüzyıllar	Kelâmların yazma dolaşımının belirginleşmesi	Sözlü hafızanın seçkin yazılı taşıyıcılarla desteklenmesi	Nispet tarihi eldeki nüshanın tarihi değildir
XIX. yüzyıl	Tutuşmî ve Ceyhunâbâd gibi bölgesel merkezler	Seyyid otoritesinin yerel yoğunlaşması	Bütün Yârsân için tek merkez doğmaz

¹⁰¹² Halm, "AHL-E HAQQ," 635-637; Mobbammed Mokri, *La Grande Assemblée des Fidèles de Vérité au tribunal sur le mont Zagros en Iran* (Paris: Klincksieck, 1977), 1-36; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 73-102.

¹⁰¹³ Halm, "AHL-E HAQQ," 635-637; Martin van Bruinessen, "When Haji Bektash Still Bore the Name of Sultan Sabak: Notes on the Abl-i Haqq of the Guran District," in *Mullas, Sufis and Heretics* (Istanbul: Isis Press, 2000), 245-269; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 103-127.

¹⁰¹⁴ Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 73-159; Halm, "AHL-E HAQQ," 635-637; Mir-Hosseini, "Redefining the Truth," 211-228; Kreyenbrock, "Religious Textual Heritage," 331-340.

Tarih / dönem	Olay veya eşik	Cemaatleşme anlamı	Kaynak-eleştiri sınırı
1871–1920	Hacı Nimetullah Ceyhunâbâdi	Kelâmın derlenmesi, ahlâkî reform ve Farsça kamusallaşma	Reform çizgisi evrensel kanon değildir
1895–1974	Nur Ali Elâhî	Şii-uyumlu sistemleştirme, ruh öğretisi ve uluslararası açılım	Kol-sınırlı yorum bütün hânedânlara genellenmez
1979 sonrası	İran İslâm Cumhuriyeti ve tanınma mücadelesi	Kamusal Yârsân kimliği ve yeni temsil arayışları	Devletin Şii sınıflandırması öz-tanım değildir
2003–2015	Irak'ta yeni düzen ve Kürdistan Bölgesi'nin Kâkâî tanınması	Sivil temsil için yeni hukukî alan	Federal tanınmama ve kimlik belgesi sorunu sürer
2014–2026	İŞİD saldırıları, tartışmalı bölgeler ve diaspora	Özsavunma, göç, dijital görünürlük ve kimlik standardizasyonu	Dönemsel savunma kalıcı ortak askerî program değildir

80.11. Berzence Anlatısı ve Tarihsel Bağlantının Sınırı. Yârsân geleneği Sultan Sahak'ı Şeyh Îsâ Berzencî'nin oğlu olarak Berzence çevresine bağlar; anlatı onun aile içi gerilimlerden sonra Gûrân ülkesine geçtiğini söyler. Bu bağ, Kürt tasavvufî aileleri ile Yârsân hafızasının temasını anlamak bakımından önemlidir. Ne var ki ayrıntılar hagiografik metinlere dayanır ve sonraki Berzencî soy tarihleriyle tam bir çağdaş kayıt zinciri kurulamaz. Dolayısıyla 'Sultan Sahak kesin olarak şu tarihte şu tarikattan ayrıldı' biçimindeki düz çizgi kullanılmayacaktır. Tarihsel çekirdek, Berzence nispeti ile Perdiver'deki yeni cemaat düzeninin farklı hafıza katmanlarında birleşmesidir.¹⁰¹⁵

80.12. Perdiver: Türbe, Ahit ve Kurumsal Merkez. Sirvan nehri kıyısındaki Perdiver, Sultan Sahak'ın türbesi, kutsal yoldaşlarla yapılan ahit ve temel kelâm tabakasıyla Yârsân hafızasının başlıca merkezidir. Burası yalnız mezar ziyareti değil; kozmik olayın yeryüzündeki izi, hânedân meşruiyetinin düğümü ve farklı bölgeleri ortak tarihe bağlayan hac coğrafyasıdır. Bununla birlikte Perdiver'in sembolik üstünlüğü tek merkezli bir ruhban idaresi doğurmamış, yerel seyyid aileleri ve hânedânlar geniş özerklik taşımıştır. Türbenin bugünkü yapı ve ziyaret düzenini Sultan Sahak devrine aynen taşımak da doğru değildir; kutsal mekân yüzyıllar içinde mimarî ve toplumsal katmanlar kazanmıştır.¹⁰¹⁶

80.13. Devirler: Kutsal Tarihin Tekrarlanan Yapısı. Yârsân kutsal tarihi doğrusal tek çizgi değil, yaratılıştaki ilk örüntünün yeni devirlerde yeniden görünmesidir. Her büyük devirde ilâhî Zât ve ona eşlik eden kutsal varlıkların

¹⁰¹⁵ Bruinessen, "When Haji Bektash Still Bore the Name of Sultan Sahak," 245–269; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 103–127; Wladimir Ivanov, *The Truth-Worshippers of Kurdistan: Abl-i Haqq Texts* (Leiden: Brill, 1953), 1–18.

¹⁰¹⁶ Halm, "AHL-E HÂQQ," 635–637; Kreyenbroek and Yiannis Kanakis, "God First and Last": Religious Traditions and Music of the Yaresan of Guran, vol. 1 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2020), 19–52; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 103–159.

yeni insan suretlerinde zuhuru anlatılır. Hâvendigâr, Ali, Şah Hoşîn ve Sultan Sahak üzerinde geniş uzlaşma varken sonraki devirlerin kişi ve sayısında kol farkları vardır. Bu yapı, geçmiş kişileri ‘aynı biyolojik insan’ saymaktan çok kutsal özlerin tekrar eden düzenini kurar. Tarihçinin görevi devri kronolojik takvim yerine koymak değil; farklı hânedânların kendi otorite ve hafızalarını hangi tezahür zinciriyle meşrulaştırdığını incelemektir.¹⁰¹⁷

80.14. Zuhur ve Mazhar: Basit Enkarnasyon Formülünün Sınırı. Dış literatür Yârsân öğretisini sıkça ‘Tanrı’nın insan bedenine girmesi’ diye özetler. İç kavramlar ise aşkın ilâhî Zâtın bir surette görünmesi, mazhar oluşu ve kutsal özün yeni ‘don/giysi’ içinde tecellisi arasında daha ince ilişkiler kurar. Bu nedenle Hristiyan enkarnasyonu, sıradan hükümdar tanrılaştırması veya maddî beden değiştirme şemaları doğrudan uygulanamaz. Üstelik modernist ve gelenekçi yorumlar aynı ifadeye farklı metafizik dereceler verir. Metin, kaynak ‘zuhur’, ‘mazhar’ veya Zâtın sureti diyorsa bunu koruyacak; ‘insan Tanrı oldu’ cümlesini açıklayıcı tek karşılık gibi kullanmayacaktır.¹⁰¹⁸

80.15. Ali’nin Yeri: Velâyet, Tezahür ve Sınıflandırma. Ali, Murtazâ Ali devrinde ilâhî hakikatin başlıca mazharı ve İslâmî velâyet dilinin merkezidir; Selmân, Kanber ve başka kutsal yoldaşlarla birlikte anlatılır. Buna rağmen Sultan Sahak’ın Perdiver dönemi cemaatin kurumsal ve metinsel düzeninde daha belirleyici olabilir. Bu ikili durum, Yârsânın neden Şîî kelime hazinesiyle konuşabildiğini fakat yalnız Ali kültüne indirgenemediğini açıklar. Bazı modern kollar Ali ve on iki imam bağına daha güçlü vurgularken Gûrân’daki gelenekçiler İslâm’a mesafeyi öne çıkarabilir. Bir kolun öz-tanımı bütün Yârsân adına genellenmeyecektir.¹⁰¹⁹

80.16. İnci ve İlk Cem: Kozmogoni ile Ritüelin Birleşmesi. Yaratılış anlatılarında ilâhî kudret, âlemin unsurlarını potansiyel halde taşıyan inciyle ilişkilendirilir. Tanrı ve kutsal Yediler ilk cem meclisinde toplanır; kurban ve paylaşımın ardından inci açılır ve görünür âlem meydana gelir. Böylece

¹⁰¹⁷ Kreyenbroek, “Religious Textual Heritage,” 332–334; Halm, “AHL-E HÂQQ,” 635–637; Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 270–278.

¹⁰¹⁸ Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 267–285; Kreyenbroek, “Religious Textual Heritage,” 332–334; Hamid Algar, “ELÂHÎ. Biography,” *Encyclopaedia Iranica* VIII/3 (1998): 297–301, günc. 21 December 2015.

¹⁰¹⁹ Halm, “AHL-E HÂQQ,” 635–637; Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 267–285; Mir-Hosseini, “Redefining the Truth,” 211–228.

kozmozgoni, sonraki her cemde oturma, lokmayı paylaşma ve ilâhî birliği yenileme biçimine bağlanır. Bu anlatının başka bātınî veya İranî geleneklerde benzerleri bulunması, otomatik ödünç alma çizelgesi kurmaya yetmez. Asıl cemaatleşme sonucu, evrenin doğuşu ile yerel ibadet meclisinin aynı kutsal örüntü içinde birbirini açıklamasıdır.¹⁰²⁰

80.17. Haft Tan ve Kutsal Yoldaşlar. Haft Tan, yaratılışın ilk ceminde ve sonraki büyük devirlerde ilâhî düzeni taşıyan yedi kutsal varlık kümesidir. Sultan Sahak devrinde Benyâmîn, Dâvûd, Pîr Mûsî ve başka yoldaşlar öğreti, kılavuzluk, kayıt ve hizmet işlevleriyle anılır. Listeler ve görev karşılıkları metin, bölge ve kola göre değişebildiğinden, tek şemayı evrensel bürokrasi gibi sunmak yanıltır. Kutsal yoldaşlık hem kozmolojik hem kurumsaldır: cemdeki görevlerin ve seyyid soylarının örneklerini ilâhî devirde temellendirir. Böylece otorite yalnız kişisel karizmadan değil, tekrarlanan kutsal hizmet düzeninden türetilir.¹⁰²¹

80.18. Hâtun Rezbâr ve Kutsal Kadın Figürleri. Sultan Sahak çevresindeki Hâtun Rezbâr, kutsal doğum, koruma, bereket ve Perdiver hafızasında güçlü bir kadın figürüdür; büyük devirlerde ilâhî kümeye kadın bir şahsiyetin eşlik etmesi de yapısal bir motiftir. Bu teolojik görünürlük, tarihsel Yârsân toplumunda kadınların her makam ve cem halkasına eşit eriştiğini kanıtlamaz. Kutsal kadın, toplumsal kadının otomatik fotoğrafı değildir. Yine de dış gözlemcilerin geleneği tamamen erkek kutsallığına indirgemesi de hatalıdır. Kadınların ritüele katılımı ileride kol ve dönem farklarıyla ele alınacak; Hâtun Rezbâr modern eşitlik iddiasının kolay kanıtına dönüştürülmeyecektir.¹⁰²²

80.19. Perdiver Ahdi: İkrarın Kozmik ve Toplumsal Boyutu. Sultan Sahak ile yoldaşları arasında kurulduğu anlatılan Perdiver ahdi, yaratılış öncesi ilâhî sözleşmenin tarihsel devirde yenilenmesidir. Ahit, sadakat ve sır saklamanın yanı sıra hizmet, doğruluk ve topluluk içindeki karşılıklı yükümlülüğü de kurar. Günümüzdeki sar-sepordan inisiyasyonu bu örüntüyü kişiye ve haneye taşır. Dolayısıyla ikrar yalnız doktrine zihinsel onay veya siyasî lidere biat değildir;

¹⁰²⁰ Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 332–334; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 57–102; Kreyenbroek and Kanakis, "God First and Last," 53–91.

¹⁰²¹ Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 332–334; Halm, "AHL-E HAQQ," 635–637; Mobammed Mokri, *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1967), 1–49.

¹⁰²² Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 103–159, 193–224; Halm, "AHL-E HAQQ," 635–637; Mir-Hosseini, "Inner Truth and Outer History," 270–278.

insanı bir pir, delil, seyyid hânedânı ve cem halkası içine yerleştiren ritüel sözleşmedir. Ahit anlatısının kutsal zamanda geçmesi, bütün bugünkü tören ayrıntılarının XIV. yüzyılda aynen bulunduğunu göstermez.¹⁰²³

80.20. Hânedânların Doğuşu: Kutsal Soy ile Cemaat Ağının Birleşmesi.

Hânedân, Sultan Sahak ve sonraki kutsal devirlerle ilişkilendirilen seyyid soyunu, o soyun hizmet yetkisini ve ona bağlı talipleri birleştiren temel kurumsal birimdir. Kuruluş anlatıları hânedân başlarını kutsal yoldaşlara bağlar; böylece soy, yalnız biyolojik nesep değil kozmik görevin devamı olur. Fakat hânedân tek köy, aşiret veya merkezi tarikat şubesi değildir: farklı etnik ve coğrafi haneler aynı rehberlik zincirine bağlanabilir. Üyelik ilişkisi kalıtsallaştıkça cemaat mekândan bağımsız yeniden üretilir. Bu yapı, Yârsânın dağınık coğrafyada ortak ritüel dilini korumasının başlıca mekanizmasıdır.¹⁰²⁴

80.21. Yedi Kurucu Hânedân: Sayının Teolojik Anlamı. Yaygın şemaya göre Sultan Sahak devrinde yedi hânedân kurulmuş, bunların seyyid soyları belirli kutsal şahsiyet ve hizmetlerle ilişkilendirilmiştir. Yedi sayısı Haft Tan ve devir düzeniyle kozmolojik bir yankı taşır; bu nedenle yalnız nüfus kütüğü sayımı değildir. Hânedân listelerinin yazılı biçimleri geçer ve yerel telaffuzlarla soy kolları çeşitlenebilir. ‘Yedi kurucu soy’ ilkesi, her kolun günümüzde aynı güçte, aynı coğrafyada veya tek yönetim altında bulunduğu anlamına gelmez. Tarihsel işlev, Sultan Sahak’ın karizmasını kuşaklar boyunca aktarılabilen bir rehberlik düzenine dönüştürmesidir.¹⁰²⁵

80.22. Sonraki Hânedânlar ve On Bir–On İki Sayımı. Birçok normatif anlatı, Sultan Sahak’la bağlantılı yedi hânedâna daha sonra dört soyun eklenmesiyle on bir hânedân oluştuğunu söyler. Hamzeh’ee’nin inisiyasyon araştırması da on bir kolu esas alır. Buna karşılık Kreyenbroek’in yakın dönem Gûrân alan çalışması, birçok topluluğun on iki seyyid hânedânı tanıdığını kaydeder. Bu fark basit ‘doğru–yanlış’ meselesi değildir; yeni kutsal devir, alt soy, yerel tanınma ve sayım ölçüsü farklı olabilir. Eser, on biri genel şema diye

¹⁰²³ Mir-Hoseini, “Redefining the Truth,” 217–220; Hamzeh’ee, *The Yaresan*, 159–224; M. Reza Fariborz Hamzeh’ee, “AHL-E HAQQ ii. Initiation Ritual,” *Encyclopaedia Iranica*, 20 July 2009, günc. 6 June 2018.

¹⁰²⁴ Hamzeh’ee, *The Yaresan*, 128–192; Mir-Hoseini, “Inner Truth and Outer History,” 270–281; Hamzeh’ee, “Initiation Ritual.”

¹⁰²⁵ Hamzeh’ee, *The Yaresan*, 128–192; Hamzeh’ee, “Initiation Ritual”; Mir-Hoseini, “Redefining the Truth,” 217–223.

gösterecek fakat on iki sayımını veri hatası saymayacak; hânedân düzeninin tarih boyunca eklenenebildiğini vurgulayacaktır.¹⁰²⁶

80.23. Hânedân Aşiret Değildir. Hânedân ile aşiret kimi yerde aynı toplumsal çevrede üst üste gelebilir; ancak kurumsal mantıkları farklıdır. Aşiret siyasal-iktisadî akrabalık ve dayanışma birimi, hânedân ise kutsal soy ve dinî rehberlik zinciridir. Bir aşiretin farklı kolları farklı hânedânlara bağlanabildiği gibi aynı seyyid soyu birden çok aşiret ve köyde taliplere sahip olabilir. Irak'taki geniş 'Kâkâî federasyonu' söylemi de her bileşenin aynı teolojiye sahip olduğunu kanıtlamaz. Bu ayrım yapılmadığında devletin kabile siyaseti dinî teşkilat, kutsal soy da etnik birlik sanılır. Yârsân cemaatleşmesi ikisinin kesişimini kullanmış, fakat onları birbirine eritmemiştir.¹⁰²⁷

80.24. Seyyid: Kutsal Soyun Temsilcisi ve Ritüel Yetki. Seyyid, bir hânedânın kutsal soyuna mensup olup cem ve inisiyasyon gibi ritüellerde rehberlik eden başlıca otoritedir. Yetkinin kalıtsal zemini vardır; fakat her seyyidin aynı bilgi, karizma veya yerel nüfuza sahip olduğu söylenemez. Taliplerin tanınması, kelâm ve dua bilgisi, ahlâkî itibar ve hizmet pratiği filî otoriteyi belirler. Seyyidlik yalnız İslâm'daki Hz. Peygamber soyundan gelme unvanının kopyası değildir; Yârsân hânedân düzeninde kutsal yoldaşların göreviyle yeniden anamlanır. Öte yandan soy iddiası eleştiri dışında tutulamaz; modern reformcular seyyid tekelinin bilgi ve gelir üzerindeki gücünü açıkça tartışmıştır.¹⁰²⁸

80.25. Pir: Kalıtsal Kılavuzluk ve Dinî Sorumluluk. Her Yârsân üyesinin bir pire, çoğunlukla bağlı olduğu hânedândan seyyid rehberle bağlanması beklenir. Pir, inisiyasyonun duasını yürütür, cemaatin dinî hayatına rehberlik eder ve taliple kuşaklar arası bağ kurar. Bazı kaynaklarda pir ile seyyid neredeyse eş anlamlı görünürken başka yerlerde görev ve soy vurgusu ayrışır. Bu yüzden makamlar tek evrensel organigramda dondurulmamalıdır. Pir-talip ilişkisi bir modern üyelik kartından çok kişisel ve hanevî bir ahittir; göçle birlikte uzaktan

¹⁰²⁶ Hamzeh'ee, "Initiation Ritual"; Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 332–333; Mir-Hosseini, "Redefining the Truth," 217–223.

¹⁰²⁷ Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 225–270; Kreyenbroek, "KĀKĀ'Ī"; Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992), 21–72.

¹⁰²⁸ Mir-Hosseini, "Redefining the Truth," 217–224; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 128–224; Mojan Membrado, "JEYHUNĀBĀDĪ," *Encyclopaedia Iranica* XIV/6 (2008): 641–643, günc. 15 May 2017.

ziyaret, telefon, dernek ve dijital iletişimle sürse bile ritüel meşruiyetini kutsal soy ve cemdeki tanınmadan alır.¹⁰²⁹

80.26. Delil: İnisiasyon Kılavuzu ve Değişen Makam. Delil, adayı pire götüren, tören boyunca ona kılavuzluk eden ve ahdin toplumsal bağını temsil eden görevlidir. Bazı anlatılarda ayrı kutsal soy veya belirli hânedânlarla ilişkilendirilir; çağdaş İran'daki kimi topluluklarda ise makamın eski önemini kaybettiği gözlenmiştir. Bu değişim, Yârsân kurumlarının donmuş olmadığını gösterir. Delili yalnız 'vaftiz babası' ya da tarikat rehberi diye çevirmek, ahit, hane ve hânedân arasındaki özgül bağı örter. Makamın adı korunsu bile fiilî işlevi bölgesel dolaşım, kentleşme ve seyyid ailesinin erişilebilirliğiyle yeniden şekillenebilir.¹⁰³⁰

80.27. Talip/Mürid ve Hane: Edilgen 'Avam' Değil Ahit Üyesi. Talip veya mürid, seyyid hânedânına bağlı sıradan cemaat üyesidir; fakat 'bilgisiz avam' anlamına gelmez. Ceme katılmak, lokma sunmak, ahlâkî ilkeleri gözetmek, çocukların inisiasyonunu sağlamak ve kutsal mekânlarla bağı sürdürmek topluluğun yeniden üretiminde belirleyicidir. Kelâm uzmanlığı ve ritüel dua seyyid ya da kalâm-hânlarda yoğunlaşsa da bedenlenmiş müzik, hafıza ve hizmet bilgisi daha geniştir. Pir-talip bağı çoğunlukla hane üzerinden miras kalır; bireyin başka hânedâna geçişi normatif olarak basit değildir. Cemaat, seçkinlerin tek yönlü yönetimi değil, soy yetkisi ile taliplerin tanıma ve katkısının karşılıklı ilişkisidir.¹⁰³¹

80.28. Merkezsizlik: Ortak Gelenek, Çoğul Otorite. Yârsân dünyasında bütün hânedânları bağlayan tek patrik, halife, sinod veya ruhban kurulu yoktur. Perdiver ortak kutsal merkez, Sultan Sahak müşterek kurucu-mazhar ve cem ortak ritüel olsa da seyyid aileleri ile yerel merkezler geniş özerkliğe sahiptir. Gûrân, Sahne, Azerbaycan ve Irak çevreleri İslâm'la ilişki, sonraki tezahürler, metin repertuarı ve ritüel ayrıntılarında farklılaşabilir. Merkeziyetçi dağınıklık kadar dayanıklılık da üretmiştir: bir merkezin tasfiyesi bütün ağı sona erdirmez.

¹⁰²⁹ Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 332–333; Hamzeh'ee, "Initiation Ritual"; Mir-Hosseini, "Inner Truth and Outer History," 270–281.

¹⁰³⁰ Hamzeh'ee, "Initiation Ritual"; Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 332–333; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 193–224.

¹⁰³¹ Mir-Hosseini, "Inner Truth and Outer History," 270–281; Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 332–335; Hooshmandrad, "Religious Musical Knowledge," 341–362.

Buna karşılık ortak temsil ve devletle müzakere zorlaşır; modern dernekler bu boşluğu doldurmaya çalışırken yeni meşruiyet rekabetleri doğurur.¹⁰³²

80.29. İnisiyasyonun Kurucu İşlevi. Yârsân aidiyeti yalnız doğumla varsayılan kimlik değildir; sar-sepordan töreni kişiyi belirli pir, delil, hânedân ve cem halkasına ritüel olarak yerleştirir. Tören cem içinde yapılır; fakat her cem inisiyasyon değildir. Adayın veya küçük çocuğun başı için cevz-i sar sunulur, dualar ve ortak lokma ahdi görünür kılar. Böylece dağınık köylerdeki üyelik sözlü soy bilgisinden denetlenebilir toplumsal bağa dönüşür. Törenin on bir hânedânda yapısal benzerliği, duaların ve ayrıntıların aynı olduğu anlamına gelmez. Bugünkü eksiksiz ritüel senaryosunu Sultan Sahak devrine geriye taşımak yerine, çekirdek ahdin tarih içinde yerel biçimler kazandığını kabul etmek gerekir.¹⁰³³

80.30. Hânedân–Seyyid–Talip Kurumsal Haritası. Aşağıdaki tablo makamları değişmez rütbe sırası olarak değil, ideal-tip işlevler olarak gösterir. Seyyid ile pir aynı kişide birleşebilir; delil kimi bölgede zayıflamış; kalâm-hân ise kutsal soydan gelmeden yüksek icra otoritesi kazanabilmiştir. Hânedân, soyun kendisi kadar ona bağlı talip hanelerini ve ritüel sorumluluğu kapsar. Cem görevlilerinin geçici hizmet yetkisi, kutsal soyun kalıcı meşruiyetiyle aynı şey değildir. Kurumsal haritanın amacı Yârsânı gizli bürokrasiye çevirmek değil; soy, bilgi, ahit, müzik ve hizmetin farklı otorite kaynaklarını ayırmaktır.¹⁰³⁴

Birim / makam	Başlıca işlev	Yetki kaynağı	Değişkenlik ve yanlış eşitleme
Hânedân	Seyyid soyu ile bağlı talip hanelerini kuşaklar arası bağlamak	Kutsal yoldaş nispeti, soy, ahit ve tanınma	Aşiret, köy veya tarikat şubesi değildir
Seyyid	Cem, dua, inisiyasyon ve dinî rehberlik	Kalıtıl kutsal soy + ehliyet + talip kabulü	Her seygid otomatik aynı fiili otoriteye sahip değildir
Pir	Üyenin dinî kılavuzu ve ahit bağı	Hânedân nispeti ve ritüel yetkilendirme	Seyyidle birleşebilir; her yerde aynı rütbe değildir
Delil	Adayı pire götürmek ve inisiyasyonda kılavuzluk	Törenselle görev, kimi yerde özel soy	Çağdaş İran’da bazı çevrelerde işlevi zayıflamıştır
Talip / mürid	Cem, lokma, ikrar ve hane sürekliliğini taşımak	Doğum aidiyeti + sar-sepordan + karşılıklı tanıma	Edilgen veya bilgisiz ‘avam’ değildir
Kalâm-hân / defter-hân	Kutsal şiiri ezgiyle icra etmek ve yorumlamak	Hafıza, dil, müzik eğitimi ve cemaat itibarı	İmam ya da profesyonel müzisyenle özdeş değildir
Sar-cem	Cemi yönetmek ve ritüeli kapatmak	Seyyidlik veya yerel yetkilendirme	Bütün hânedânların merkezi başkanı değildir

¹⁰³² Halm, “AHL-E HAQQ,” 635–637; Mir-Hosseini, “Redefining the Truth,” 211–228; Hosseini, *The Yârsân of Iran*, 91–145.

¹⁰³³ Hamzeh’ee, “Initiation Ritual”; Hamzeh’ee, *The Yaresan*, 193–224; Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 270–281.

¹⁰³⁴ Hamzeh’ee, *The Yaresan*, 128–224; Hamzeh’ee, “Initiation Ritual”; M. Reza Fariborz Hamzeh’ee, “JAM (Religious Ceremony),” *Encyclopaedia Iranica* XIV/4 (2008): 428–430; Kreyenbrock, “Religious Textual Heritage,” 332–335.

Birim / makam	Başlıca işlev	Yetki kaynağı	Değişkenlik ve yanlış eşitleme
Hâdim / kâkî	Eşik, su, lokma ve düzen hizmeti	Cemde filî görevlendirme	Hizmet makamı kalıcı kutsal soy değildir
Çekîde / çesbîde	Doğumla gelen ve sonradan ahitle kurulan üyeliği ayırmak	Hane bağı veya kabul edilen inisiyasyon	Teorik katılım imkânı her kolda aynı açıklık değildir

80.31. Sar-Sepordan: ‘Başı Teslim Etme’ ve Ahdin Bedenselleşmesi. Sar-sepordan, kelime anlamıyla başı teslim etme veya sunma, kişinin kendisini Yâr yolunun ahlâkî ve ritüel düzenine bağlamasını anlatır. Tören, bireysel irade ile kalıtsal aidiyet arasındaki gerilimi çözer: çocuk için aile ve vekiller söz verir; dışarıdan katılan yetişkin kendi ikrarını getirir. ‘Başı teslim etmek’ siyasî lidere kayıtsız itaat değil, benliği aşma, doğru hizmet ve topluluğun korumasına girme sembolüdür. Bu nedenle ritüelin dili dört ahlâk sütunuyla birlikte okunmalıdır. İnisiyasyon kişiye bütün bâtinî bilgiyi otomatik açmaz; daha derin kelâm bilgisi ayrıca eğitim, hafıza ve ehliyet gerektirir.¹⁰³⁵

80.32. Cevz-i Sar: Küçük Hindistancevizi ve Baş Sembolü. İnisiyasyonda beyaz beze sarılan küçük Hindistan cevizi, adayın başını temsil eder; kırılması veya sunulması ‘cevz-i sar şikesten’ adıyla ahdin görünür merkezidir. Nesne sihirli kimlik kartı değil, insanın benliğini ve hayatını Hak yoluna adanmasının yoğun sembolüdür. Bez, para, lokma ve duaların ayrıntısı hânedânlara göre değişebilir. Cevzin dışarıdan egzotik bir kalıntı gibi okunması, tören içindeki hukukî-ahlâkî işlevini örter: pir ile talip arasındaki sorumluluğu cem tanıklığı altında somutlaştırır. Bir sembolün eski İran, Hint veya tasavvuf çevrelerindeki benzerleri, doğrudan ve tek yönlü köken kanıtı sayılamaz.¹⁰³⁶

80.33. Çekîde ve Çesbîde: Doğum Aidiyeti ile Katılım İmkânı. Yârsân ailesinde doğanlar ‘çekîde’, dışarıdan ahitle katılanlar ‘çesbîde’ diye ayrılabilir. Çocukların doğumdan kısa süre sonra inisiyasyonu, üyeliğin pratikte hane ve soy üzerinden aktarılmasını sağlar. Bununla birlikte çesbîde kategorisi, geleneğin tarihte mutlak biçimde dönüşüme kapalı olmadığını gösterir. Teorik imkân ile güncel erişim aynı şey değildir: bazı kollar yeni katılıma açık, bazıları son derece ihtiyatlı olabilir; etnik, ailevî ve güvenlik sınırları belirleyicidir. Yârsânlığı ne

¹⁰³⁵ Hamzeb’ee, “Initiation Ritual”; Hamzeb’ee, *The Yaresan*, 193–224; Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 275–281.

¹⁰³⁶ Hamzeb’ee, “Initiation Ritual”; Hamzeb’ee, *The Yaresan*, 193–224; Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, 75–88.

misyoner din ne de dışarıdan hiç kimsenin giremeyeceği biyolojik kast olarak tanımlamak doğru olur.¹⁰³⁷

80.34. Cem: Topluluğun Merkezî İbadeti. Cem, Yârsân dinî hayatının merkezî meclisidir: seyyid gözetiminde kutsal şiir söylenir, tanbur çalınır, ellerle ritim tutulur, su ve lokma paylaşılır, dua ve hizmetler yerine getirilir. Cem yalnız toplumsal toplantı, konser, zikir veya kurban yemeği değildir; ilk kozmik cem ile Perdiver ahdinin yaşayan tekrarını kurar. İcra hızlanıp vecdî yoğunluk doğurabilir, fakat her cem aynı duygusal seyri izlemez. Katılımcı sayısı, oturma biçimi ve görevliler kol ve bağlama göre değişir. Ortak çekirdek, ilâhî hakikati ses, beden, lokma ve cemaat tanıklığı içinde birlikte gerçekleştirmektir.¹⁰³⁸

80.35. Cemhâne, Halka ve Eşitlik İdeali. Cem temiz bir evde veya cemhânede icra edilebilir; kutsallık yalnız anıtsal yapıya bağlı değildir. Katılımcıların halka oluşturması, lokmanın eşit paylaştırılması ve kral ile dilencinin aynı mecliste denk sayılması güçlü bir eşitlik idealidir. Ancak ritüel eşitliği toplumsal sınıf, cinsiyet ve seyyid–talip farklarının ortadan kalktığı anlamına gelmez. Cem halkasında belirli görevliler işlevleri nedeniyle ayrı yer tutabilir; bazı kollar kadınları halkanın dışında veya perde arkasında kabul eder. Dolayısıyla cem, hiyerarşiyi inkâr eden ütopya değil, farklı statüleri ortak Hak ve paylaşılan lokma önünde geçici olarak disipline eden ritüel alandır.¹⁰³⁹

80.36. Cem Hizmetleri: Seyyid, Hâdim ve İşlevsel Otorite. Cemi yöneten seyyid/sar-cem, kutsal dua ve kapanış yetkisini taşır; hâdim veya Gûrânî kullanımla kâkî, eşik, su, lokma ve düzen hizmetlerini yürütür; kalâm-hân müzikal-metinsel icrayı yönetir. Bu rollerin tümü kalıcı rütbe değildir ve aynı kişi birkaç işlevi birleştirebilir. Hizmetin ritüel değeri, gündelik statüden bağımsız olarak cem içinde tanınır. Böylece Yârsân otoritesi üç kaynaktan beslenir: kutsal soy, uzmanlık bilgisi ve fiilî hizmet. Görev adlarının Sûfî çevrelerle benzerliği ilişkiyi gösterir; fakat cemhâneyi bir tekkenin aynısı veya seyyidi şeyh makamının basit karşılığı yapmaz.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁷ Hamzeh'ee, "Initiation Ritual"; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 193–224; Hoseini, *The Yârsân of Iran*, 45–90.

¹⁰³⁸ Hamzeh'ee, "JAM"; Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 333–335; Mir-Hosseini, "Faith, Ritual and Culture among the Abl-e Haqq," in *Kurdish Culture and Identity*, ed. Philip G. Kreyenbroek and Christine Allison (London: Zed Books, 1996), 111–134.

¹⁰³⁹ Hamzeh'ee, "JAM"; Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 333–335; Mir-Hosseini, "Faith, Ritual and Culture," 111–134.

¹⁰⁴⁰ Hamzeh'ee, "JAM"; Hamzeh'ee, "Initiation Ritual"; Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 332–335.

80.37. Niyaz, Kurban ve Hizmet Lokması. Cemde meyve, tatlı, su, ekmek veya başka yiyecekler niyaz olarak sunulup kutsanır; adak bağlamında kanlı ya da kansız kurban, özel vesilelerde hizmet lokması hazırlanabilir. Payların eşit dağıtılması, kozmik ilk cem ve topluluk dayanışmasını maddî hale getirir. Kurbanı yalnız eski pagan kalıntısı veya İslâmî kurbanın eksik biçimi saymak iki durumda da ritüelin iç mantığını kaçıır. Sunu, talibin hânedân ve cem karşısındaki yükümlülüğü, şükür, adak ve ortak sofradır. Ekonomik katkı seyyid ailelerini destekleyebilir; ancak her ödeme sömürü değildir, her geleneksel hak da eleştiri dışında değildir.¹⁰⁴¹

80.38. Tanbur: Kutsal Ses, Nesne ve Hafıza. Uzun saplı tanbur Yârsân ceminin basit eşlik çalgısı değil, kutsal kelâmı doğru kipte görünür ve duyulur kılan başlıca araçtır. Çalgının yapımı, tutulması, akort ve repertuar bilgisi usta-çırak zinciriyle aktarılır; ona gündelik eğlence nesnesi gibi davranılmaması beklenir. Tanbur sesi, kelimenin anlamını bilmeyen katılımcıya dahi duygusal ve bedensel hafıza taşır. Modern konser, konservatuvar kaydı ve çevrim içi video bu mirası geniş kitleye açarken ritüel bağlamdan koparma riski doğurur. K2 bilgi seçiciliği burada yalnız metin saklamak değil, doğru ses ve beden tekniğine ehliyet kazandırmaktır.¹⁰⁴²

80.39. Kalâm-Hân ve Defter-Hân: Okuyucu Değil Yorumlayıcı İcracı. Kalâm-hân kutsal şiiri ezberleyen, doğru ezgiyle söyleyen ve göndermelerini açıklayan uzman icracıdır; defter-hân uzun kutsal metinlerin bilgisiyle ilişkilendirilen bir başka uzmanlık adıdır. Bu otorite yalnız okuryazarlığa veya seyyid soyuna dayanmaz; ses, hafıza, dil, ritüel zamanlama ve topluluk tanınması gerekir. Gûrânînin gündelik kullanımı zayıfladıkça icracı, anlaşılmayan kutsal dil ile modern dinleyici arasında daha kritik aracı olur. Aynı zamanda basılı çeviri ve kayıtlar uzman tekeline kısmen aşındırır. Kalâm-hânı imam, âşık veya profesyonel müzisyenle doğrudan eşitlemek, icranın Yârsân’a özgü kutsal bilgi işlevini örter.¹⁰⁴³

¹⁰⁴¹ Hamzeh'ee, "JAM"; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 193–224; Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan*, 75–88, 172.

¹⁰⁴² Hooshmandrad, "Religious Musical Knowledge," 341–362; Partow Hooshmandrad, "Contemplating the Tanbur of the Kurdish Abl-e Haqq of Gurân: A Biographical Organology," *Journal of the American Musical Instrument Society* 41 (2015): 218–259; Kreyenbroek and Kanakis, "God First and Last," 93–156.

¹⁰⁴³ Hooshmandrad, "Religious Musical Knowledge," 341–362; Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 333–339; Membrado, "JEYHUNÂBÂDI," 641–643.

80.40. ‘Sîne-be-Sîne’ Aktarım: Sözden Fazlası. Gûrân çevresinde ‘göğüsten göğüse’ anlamındaki sîne-be-sîne, kutsal bilginin yalnız ağızdan kulağa söz aktarımı olmadığını anlatır. Öğrenci ezgiyi, tanbur tutuşunu, cem disiplini, duygusal tavrı, mitik göndermeyi ve uygun icra anını bedeniyle öğrenir. Yazılı nüsha melodiyi, tonlamayı ve topluluk içi yetkilendirmeyi tek başına taşıyamaz. Buna karşılık kayıt ve nota da geleneğin düşmanı değildir; göç ve dil kaybı karşısında koruma aracı olabilir. Sözlülük ‘değişmeyen saf hafıza’, yazı da otomatik ‘bozulma’ sayılmayacaktır. Her ikisi otoriteyi ve varyantı farklı biçimde düzenleyen aktarım teknolojileridir.¹⁰⁴⁴

80.41. Zâhir ve Bâtın: İki Dünya, Tek Toplumsal Hayat. Yârsân kozmolojisi görünür zâhir âlem ile onun altında işleyen bâtınî hakikati ayırır. İnsan gündelik tarih, beden ve hukuk içinde yaşar; fakat kişilerin gerçek özü, önceki donları ve kutsal olayların anlamı bâtın düzeninde belirlenir. Bu ayrım ‘dış dünya yalandır, hiçbir kural yoktur’ sonucu vermez. Aksine cem, doğruluk, temizlik ve hizmet görünür davranışı iç hakikate uygun kılma yollarıdır. Bâtını görebildiği kabul edilen didedârlar veya kelâm bilgeleri özel otorite kazanabilir. Tarihçi de iç anlatıyı yanlış kronoloji diye reddetmek yerine, topluluğun dış baskı ve iç meşruiyeti hangi iki-dünya modeliyle anlamlandırdığını incelemelidir.¹⁰⁴⁵

80.42. Şeriat–Tarikat–Marifet–Hakikat: Dört Kapının Yerel Yorumu. Bazı Yârsân anlatıları İslâmî-tasavvufî dört kapıyı şeriat, tarikat, marifet ve hakikat diye sıralar ve Yârî yolunu hakikat mertebesiyle ilişkilendirir. Bu, önceki kapıların tarihsel etkisini gösterir; fakat Yârsânı herhangi bir Sûfî tarikatın son derecesi yapmaz. Gelenekçi çevrelerde zâhirî namaz, Ramazan orucu ve hac zorunlu kimlik ölçüleri sayılmayabilir; İslâm’a yakın reformcular bunları farklı biçimde yeniden yorumlar. ‘Şeriat kaldırıldı’ cümlesi de ‘Yârsân bütün şeriatı aynen uygular’ hükmü de kol ayrımlarını örter. Hakikat dili, dış ritüelin yokluğundan çok iç ahit ve ahlâkın üstünlüğünü kurar.¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴⁴ Hooshmandrad, “Religious Musical Knowledge,” 341–362; Kreyenbroek, “Religious Textual Heritage,” 331–340; Veisi Hasar, “Canonization and Sacred Text,” 47–72.

¹⁰⁴⁵ Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 267–285; Kreyenbroek, “Religious Textual Heritage,” 332–334; Mir-Hosseini, “Faith, Ritual and Culture,” 111–134.

¹⁰⁴⁶ Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 275–283; Algar, “ELÂHÎ i. Biography,” 297–301; Kreyenbroek and Kanakis, “God First and Last,” 157–205.

80.43. Dört Ahlâk Sütunu: Pâkî, Râstî, Nîstî ve Redâ. Yârsân ahlâkî çoğu kez pâkî, râstî, nîstî ve redâ ile özetlenir: saflık/temizlik, doğruluk, benliği yok sayma ve özgeci teslimiyet-hizmet. Son iki terimi yalnız ‘hiçlik’ ve ‘boyun eğme’ diye çevirmek, ahlâkî öz-disiplin ve başkasına hizmet boyutunu eksiltir. İlkeler cemdeki eşit pay, ikrara sadakat, sırdaşlık ve seyyid–talip sorumluluğuyla somutlaşır. Hacı Nimetullah bu sütunları geleneğin özünü yenilemek için öne çıkarmış, maddî çıkar ve hurafeye karşı kullanmıştır. Dolayısıyla Yârsân bâtinîliği ahlâksız serbestlik değil, iç hakikati gündelik davranışta sınavan yoğun bir yükümlülük rejimidir.¹⁰⁴⁷

80.44. Donadon: Ruhun ‘Giysi Değiştirmesi’. Donadon veya dūn-be-dūn, insan özünün ölümle yok olmayıp yeni insanî suretler, yani ‘giysiler’ içinde yolculuğunu anlatır. Terimi basit reenkarnasyon veya her canlı türüne sınırsız ruh göçü diye çevirmek Yârsânın ahlâkî ve kozmolojik çerçevesini eksiltir. Yeni don, kişinin tek başına keyfî dönüşü değil; ilâhî düzen içinde arınma, geçmiş fiillerin sonucu ve bâtinî kimliğin devamıdır. Önceki donları hatırlama iddiası bâtına erişim ve manevî olgunluk işareti sayılabilir. Modern Nur Ali Elâhî öğretisi de bu ‘giysi’ kavramını klasik kelâmın reddettiği tenâsühten özellikle ayırmaya çalışmıştır.¹⁰⁴⁸

80.45. ‘Bin Bir Don’ ve Sayısal Literalizmin Sınırı. Bazı Yârsân anlatıları ruhun arınma yolculuğunu bin bir donla sınırlar; bin bir sayısı tamamlanma ve uzun kozmik süreci vurgular. Bu sayıyı her üyenin tam 1.001 biyolojik doğum yaşayacağı bilimsel takvim gibi okumak da yalnız mecaz diye boşaltmak da kaynaklara dışarıdan hükmetmektir. Gelenekçi, reformcu ve yerel yorumlar donların niteliği, insan dışı biçimlerin imkânı ve yolculuğun sonucu konusunda farklılaşabilir. Eserde ortak çekirdek—özün ardışık suretlerde ahlâkî olgunlaşması—korunacak; tartışmalı ayrıntılar bütün Yârsân adına kesinleştirilmeyecektir. Sayı, cemaat hafızasında adaletin tek ömre sığmayan ufkunu da kurar.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁷ Membrado, “JĒYĒHUNĀBĀDĪ,” 641–643; Hamzeh’ee, *The Yaresan*, 159–192; Mir-Hosseini, “Faith, Ritual and Culture,” 111–134.

¹⁰⁴⁸ Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 277–283; Algar, “ELĀHĪ i. Biography,” 297–301; Hamzeh’ee, *The Yaresan*, 57–102.

¹⁰⁴⁹ Halm, “AHL-E ĦAQQ,” 635–637; Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 277–283; Algar, “ELĀHĪ i. Biography,” 297–301.

80.46. Ölüm, Arınma ve Eskatolojik Ufuk. Ölüm, Yârsân söyleminde mutlak son olmaktan çok özün bir dondan diğerine geçişidir; suya dalan ördeğin yeniden görünmesine benzetilebilir. Donlar boyunca filler arınma veya uzaklaşma getirir; bazı eski metinlerde kurtuluş topluluk içi yaratılış kategorileriyle sert biçimde sınırlandırılır. Bu dışlayıcı şemaların bütün çağdaş kolların aynı inancı olduğu varsayılmamalıdır. Son devir, mehdî veya sâhibüzzaman ve yargı motifleri İslâmî eskatolojiyle temas ederken Şehrezor ve Zagros coğrafyasına yerelleşir. Cemaat sürekliliği böylece yalnız soyla değil, aynı özlerin farklı kuşaklarda yeniden buluşması fikriyle de teolojik derinlik kazanır.¹⁰⁵⁰

80.47. Tek ve Kapalı Bir ‘Yârsân Kitabı’ Yoktur. Yârsân kutsal mirası tek yazarın, tek tarihte, değişmez cilt sırasıyla kapattığı bir kitap değildir. Perdiver kelâmları çok yüksek itibar taşır; Saranjâm adı kutsal tarih ve öğreti derlemeleri için kullanılır; sonraki devirlerin kelâmları da hânedân çevrelerinde kutsal kabul edilebilir. El yazması, hafıza ve icra yan yana yaşamıştır. Son yayımlar ortak bir metin gövdesini görünür kılarken sıra ve içerikte farklılıklar korur. ‘Kanon yok’ demek ölçüsüz metin üretimi değildir; otoriteyi tek kapalı kodeksten ziyade nispet, dil, icra, hânedân tanınması ve kutsal devirle bağlantı belirler.¹⁰⁵¹

80.48. Perdiver Kelâmları ve Dîvân-ı Gevre. Sultan Sahak devrine nispet edilen Perdiver kelâmları, kutsal tarihin, yoldaşların ve ahdin en itibarlı metinsel tabakalarındandır. ‘Defter-i Hazîne-i Perdiverî’, ‘Kelâm-ı Hazîne’ ve ‘Dîvân-ı Gevre’ adları farklı yayın ve çevrelerde örtüşen fakat tamamen aynı olmayan derleme iddiaları taşıyabilir. Halm yirmi altı mitolojik şiirlik itibarlı bir koleksiyondan söz eder; çağdaş basımlar daha geniş Perdiver gövdesi sunabilir. Bu nedenle belirli modern baskı, XIV–XV. yüzyılda kapanmış resmî nüsha sayılmayacaktır. Eski nispet ile bugünkü editoryal sıra ayrılacak; varyantlar kutsal geleneğin bozulması değil, sözlü-yazılı iletimin tarihi olarak okunacaktır.¹⁰⁵²

80.49. Kitâb-ı Saranjâm: Tek Nüsha Değil Kutsal Derleme Ufku. Saranjâm, ‘sonuç/tamamlanma’ anlamıyla Yârsânın yarı-mitik tarihini, yaratılışı,

¹⁰⁵⁰ Halm, “AHL-E ẒAQQ,” 635–637; Hamzeh’ee, “JAM”; Hamzeh’ee, *The Yaresan*, 57–102.

¹⁰⁵¹ Halm, “AHL-E ẒAQQ,” 635–637; Kreyenbroek, “Religious Textual Heritage,” 331–340; Veisi Hasar, “Canonization and Sacred Text,” 47–72.

¹⁰⁵² Halm, “AHL-E ẒAQQ,” 635–637; Kreyenbroek, “Religious Textual Heritage,” 335–340; Veisi Hasar, “Canonization and Sacred Text,” 47–72.

Sultan Sahak devrini, ahit ve yükümlülükleri taşıyan kutsal derleme adıdır. Dış tanıtımlarda sıkça ‘Yârsânın kutsal kitabı’ diye tekilleştirilir. Oysa yazmalar ve basımlar hangi döngülerin, kelâmların ve açıklamaların dâhil olduğu konusunda aynı değildir; bazı kullanıcılar adı Perdiver gövdesiyle neredeyse eş anlamlı kullanır. Bu durum Saranjâmın otoritesini azaltmaz, otoritenin tek fiziksel nüshadan çok ideal kutsal kayıt ve canlı metin geleneğinde bulunduğunu gösterir. Modern basım, erişimi artırırken ‘doğru sıra’ üzerinde yeni kanon tartışmaları üretir.¹⁰⁵³

80.50. Uzun Kelâm ile Nazmı Ayırmak. Uzun kelâmlar, kutsal dönemlerin anlatı ve öğretisini taşıyan kapsamlı metinlerdir; kısa nazmlar ise çoğunlukla cemde belirli ezgilerle icra edilen şiir birimleridir. Cemaat söylemi iki tür için bazen aynı kelimeleri kullanabildiğinden araştırmacıların kesin sınıfları iç adlandırma sanması sakıncalıdır. İşlevsel ayırım yine de önemlidir: uzun metni sessizce okumak ile nazmı tanbur ve topluluk cevabıyla söylemek aynı bilgi olayı değildir. Nazmın kısa oluşu öğretisel bakımdan önemsiz olduğu anlamına gelmez; bir dize geniş mitik repertuvara işaret edebilir. Kutsal metin, Yârsân’da çoğu kez anlam kadar doğru icra bağlamıyla tamamlanır.¹⁰⁵⁴

80.51. Hakkânî, Mecâzî ve Meclisî Repertuvar. Müzikal şiirler kutsallık ve icra bağlamına göre hakkânî, mecâzî ve meclisî gibi kategorilere ayrılabilir. Hakkânî repertuvar cem ve tanburla doğrudan ilâhî hakikate bağlanır; mecâzî veya yarı-dinî şiirlerde başka çalgılar ve toplumsal bağlamlar devreye girebilir; meclisî kullanım daha geniş toplantı repertuvarını gösterebilir. Terimler bütün icracılarda aynı sınırlara sahip değildir. Bu nedenle popüler bir tanbur parçasını sırf Yârsân müzisyeni çalıyor diye kutsal kelâm, cemde söylenen her metni de aynı derecede gizli saymak yanlıştır. Sınıflandırma, metin, melodi, mekân ve icracı yetkisini birlikte izlemelidir.¹⁰⁵⁵

80.52. Gûrânî Kutsal Dil ve Çokdillilik. Kutsal mirasın ana gövdesi edebî Gûrânîdedir; bu dil bir zamanlar doğu Kürt dünyasının itibarlı şiir taşıyıcısıydı.

¹⁰⁵³ Halm, “AHL-E ẖAQQ,” 635–637; Sadiq Safizadeh, *Nâme-ye Saranjâm yâ Kalâm-e Khazâne* (Tehran: Hermand, 1996); Kreyenbroek, “Religious Textual Heritage,” 335–340.

¹⁰⁵⁴ Kreyenbroek, “Religious Textual Heritage,” 333–339; Hooshmandrad, “Religious Musical Knowledge,” 341–362; Veisi Hasar, “Canonization and Sacred Text,” 47–72.

¹⁰⁵⁵ Kreyenbroek, “Religious Textual Heritage,” 333–339; Hooshmandrad, “Religious Musical Knowledge,” 341–362; Kreyenbroek and Kanakis, “God First and Last,” 93–156.

Bugün İran'daki birçok genç Gûrânîyi gündelik dil olarak bilmediğinden kelâmlar anlamı çözülen metinden ziyade hürmet edilen ses nesnesine dönüşebilir. Irak'ın bazı Kâkâî çevrelerinde Gûrânî çeşitleri daha canlıdır. Azerice, Farsça, başka Kürtçe biçimleri ve Lurca metinler de geleneğin etno-dilsel çoğulluğunu gösterir. Gûrânîyi 'yalnız din dili' veya bütün Yârsânın ana dili saymak yanlıştır. Çeviri erişimi artırır; fakat şiirin ses, vezin ve çokanlamlılığını tam aktaramayabilir.¹⁰⁵⁶

80.53. Yazmadan Basıma ve Dijital Dolaşıma. Kelâmların seçkin hafızalarda ve özel yazmalarda dolaşması, XIX–XX. yüzyılda araştırmacı neşirleri ve içeriden derlemelerle değişti. Minorsky, Ivanow ve Mokri'nin yayınları dış erişimi artırırken metinleri bağlamından ayırma ve tek 'öz doktrin' kurma riski taşıdı. Sonraki Yârsân editörleri ortak gövdeyi kendi otoriteleriyle düzenledi; günümüzde ses kaydı, sosyal medya ve çevrim içi arşiv icranın da dolaşımını genişletmektedir. Yazı varyantları karşılaştırılabilir kılar ve uzman tekeli azaltır; aynı anda belirli nüshayı standartlaştırabilir. Dijital açıklık K3'ü geriletirken mahremiyet, telif, bağlam ve kutsal sözün metalaşması üzerine yeni ihtilaflar doğurur.¹⁰⁵⁷

80.54. K2 — Seçici Kutsal Bilgi Rejimi. Yârsân'da K2, kutsal bilginin herkesçe aynı düzeyde edinilmemesidir. Hânedân nispeti, sar-sepordan, Gûrânî yeterliliği, kalâm-hân eğitimi, tanbur ustalığı ve cem hizmeti farklı erişim katları oluşturur. Bütün talipler ortak mit ve ritüeli bilir; fakat uzun kelâmların bâtınî göndermeleri veya duaların doğru icrası uzmanlaşmış kişilerde yoğunlaşır. Bu düzen yalnız sır saklamak değil, ehliyet ve hafıza üretmektir. Basım ve dijital kayıt metne fiziksel erişimi genişletse de yorum yetkisini otomatik demokratikleştirmez. K2'yi 'ruhbanın halkı cahil bırakması' diye tümünden mahkûm etmek kadar onu eleştiriden muaf kutsal tekel saymak da tarihsel gerilimi kaçırır.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁶ Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 331–339; Philip G. Kreyenbroek and Behrooz Chaman Ara, "Literary Gurani: Koinè or Continuum?" in Joyce Blau, *L'eternelle chez les Kurdes (Paris: Copymédia, 2013), 151–168; Hooshmandrad, "Religious Musical Knowledge," 341–362.*

¹⁰⁵⁷ Kreyenbroek, "Religious Textual Heritage," 335–340; Veisi Hasar, "Canonization and Sacred Text," 47–72; Hooshmandrad, "Religious Musical Knowledge," 341–362.

¹⁰⁵⁸ Mir-Hosseini, "Inner Truth and Outer History," 267–285; Hooshmandrad, "Religious Musical Knowledge," 341–362; Membrado, "JEYHUNĀBĀDI," 641–643.

80.55. K3 — Güvenlik Gizliliği ve Takıyye. Yârsânın dışarıya kapalı tutulması yalnız bâtinî öğretinin mantığından doğmamıştır. ‘Ali-İlâhî’ yaftası, sapkınlık suçlaması, aşiret ve sınır siyaseti, devlet baskısı ve komşu şiddeti kimliği saklamayı yaşamsal stratejiye çevirmiştir. Bu K3 güvenlik gizliliği, içerideki K2 ehliyet seçiciliğiyle örtüşebilir fakat aynı değildir. Bir kişi inancını dışarıda Müslüman diye kaydederken cem içinde ayrıntılı bilgiye sahip olmayabilir; uzman ise metni kamudan saklasa da topluluk içinde öğretebilir. Modern aktivistler gizliliği damgalanmanın sonucu sayıp görünürlük isterken bazı seyyidler kutsal sınırı savunur. Tek ve zamansız ‘gizli din’ özü kurulmayacaktır.¹⁰⁵⁹

80.56. Kadınların Cem ve Otoriteye Katılımı: Kol ve Dönem Farkı. Hamzeh’ee’nin bir kol üzerindeki alan çalışması kadınların cem halkasına oturmadığını, inisiyasyonda vekil ile temsil edildiğini kaydeder; Nur Ali Elâhî ise kadınların perde arkasında katılımını kabul eder. Başka yerel ve modern çevrelerde uygulamalar değişebilir. Bu verilerden ‘Yârsân kadınları ceme hiç giremez’ veya ‘eski çağdan beri tam ritüel eşitlik vardır’ sonucu çıkarılamaz. Hâtun Rezbâr’ın kutsal konumu, kadın dervişlerin modern reform çevrelerindeki varlığı ve hane içi müzik-lokma emeği ayrı otorite alanlarıdır. Cinsiyet analizi normatif metin, fiilî uygulama ve tarihsel değişimi birlikte izlemelidir.¹⁰⁶⁰

80.57. Hane, Evlilik ve Üyeliğin Kuşaklar Arası Aktarımı. Çocukların erken inisiyasyonu, pir bağının mirası ve hânedân içi sorumluluk Yârsân aidiyetini büyük ölçüde doğumla aktarır. Topluluk içi evlilik, bu dinî ve sosyal ağın sürekliliğini kolaylaştırır; fakat bütün bölgelerde tek ayrıntılı endogami kanunu bulunduğu söylenemez. Karma evlilik, kentleşme ve diaspora çocuğun hangi hânedâna bağlanacağı, eşin çesbîde olarak kabulü ve ritüel katılımı konusunda yeni müzakereler doğurur. Üyeliğin kalıtsallığı etnik saflık öğretisi değildir; hane, ahit ve güvenin birleşimidir. Devletin kişisel statü ve kimlik

¹⁰⁵⁹ Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 267–285; Mir-Hosseini, “Redefining the Truth,” 211–228; Hosseini, *The Yârsân of Iran*, 91–170.

¹⁰⁶⁰ Hamzeh’ee, “JAM”; Membrado, “JĒYHUNĀBĀDĪ,” 641–643; Hosseini, *The Yârsân of Iran*, 111–145.

belgelerinde Yârsânı tanımaması, bu özel düzeni hukukî belirsizliğe de sürükleyebilir.¹⁰⁶¹

80.58. Oruç, Bayram ve Kutsal Takvim. Yaygın Yârsân pratiğinde Sultan Sahak'ın kardeşleri tarafından kuşatıldığı üç günü anan kış orucu ve ardından gelen bayram önemli bir topluluk eşliğidir; bazı gruplar bayram sonrasında üç gün daha tutabilir. Mervânî veya Kavltas adları ve takvim hesapları kol ile bölgeye göre farklılaşır. Bu orucu Ramazan'ın kısaltılmış taklidi ya da doğrudan İslâm öncesi güneş bayramı diye açıklamak yeterli değildir. Oruç, kutsal tarihi bedende tekrarlar; bayram cem, niyaz, ziyaret ve akrabalık dolaşımını yoğunlaştırır. Tek bir modern takvim bütün Yârsân kollarına zorla uygulanmayacaktır.¹⁰⁶²

80.59. Kutsal Coğrafya: Perdiver, Baba Yâdigâr, Tutşâmî ve Ceyhunâbâd. Perdiver'de Sultan Sahak, Zohab/Zerde çevresinde Baba Yâdigâr, Kerend'de Pîr Benyâmîn ve Pîr Mûsî, Tutşâmî'de Seyyid Bereke/Haydarî merkezi ve Sahne yakınındaki Ceyhunâbâd farklı kutsal odaklardır. Ziyaret, soy meşruiyeti, şifa, adak, konukseverlik ve bölgesel kimliği birbirine bağlar. Bu merkezlerin hepsi aynı hânedânı yönetmez; bir türbenin yüksek kutsallığı evrensel idarî üstünlük demek değildir. İran–Irak sınırı ve savaş, ziyaret yollarını kesebilir; kent ve diaspora yeni cemhâneleri 'taşınabilir kutsal coğrafya'ya dönüştürür. Dağlık mekân savunma ve özerklik sağlamış, fakat teoloji dağda yaşamayı zorunlu kılmamıştır.¹⁰⁶³

80.60. Benzerlik ve Sınır: Alevî, Bektaşî, Yezidî, Nusayrî ve Şebek. Yârsân ile Anadolu Alevîliğinde cem, kutsal müzik, dört kapı, Ali ve velâyet dili; Bektaşîlikte pir, ikrar ve bâtın; Yezidîlikte devir, kutsal soy ve sözlü ilâhî; Nusayrîlikte tezahür ve seçici bilgi; Şebek ve Sârlî çevrelerinde Gûrânî dil ve sınır coğrafyası gibi benzerlikler vardır. Fakat Yârsân hânedânı Alevî ocağı, tanburu bağlama, sar-sepordan Bektaşî nasibi veya cem Yezidî ana ibadeti değildir. Irak'ta Kâkâî adı bazen Şebek, Bâcelân ve Sârlîyi kapsayan geniş kullanıma sahip olsa da

¹⁰⁶¹ Hamzeh'ee, "Initiation Ritual"; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 193–270; Hosseini, *The Yârsân of Iran*, 111–170.

¹⁰⁶² Philip G. Kreyenbroek, "FESTIVALS iii–v," *Encyclopaedia Iranica* IX/6 (1999): 550–554; Membrado, "JĒYHUNĀBĀDI," 641–643; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 193–224.

¹⁰⁶³ Halm, "AHL-E HAQQ," 635–637; Mir-Hosseini, "Redefining the Truth," 215–217; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 225–270.

bu gruplar otomatik Yârsân sayılmaz. Karşılaştırma ilişkiyi gösterir; özdeşlik ilan etmez.¹⁰⁶⁴

80.61. Devlet İlişkisi ve Siyasallaşmanın Dönemsel Haritası. Aşağıdaki tablo Yârsânı tarih boyunca devlete karşı tek ayaklanmacı blok veya siyasetten tümünden çekilmiş mistik topluluk olarak okumaz. Osmanlı–İran sınırında aşiret, yerel hanedan ve seyyid otoritesi; Kaçar ve Pehlevî merkezileşmesinde idarî nüfuz; İslâm Cumhuriyeti’nde tanınmama; Irak’ta Araplaştırma, Kürdistan Bölgesi tanınması ve IŞİD tehdidi farklı D rejimleri üretmiştir. P çoğu gündelik cemaat bağlamında P0–P2, temsil, protesto ve özsavunma anlarında aktör düzeyinde P2–P3’tür. Yerel silahlı birlik veya seçilmiş vekil, bütün Yârsânın kalıcı P4 egemenlik programı sayılmayacaktır.¹⁰⁶⁵

Dönem / bağlam	Devlet ve güvenlik rejimi	D/P okuması	Düzeltilici hüküm
Formasyon ve yerel hanedanlar	Dağlık özerklik, vergi ve yerel koruma ilişkileri	D1–D3 / P0–P2	Özerklik bağımsız Yârsân devleti değildir
Osmanlı–Safevî/İran sınırı	Sadakat gözetimi, hareketlilik ve seçici baskı	D3–D5 / P0–P2	Her Yârsân dış devlet ajanı veya isyancı değildir
XIX. yüzyıl Kaçar alanı	Yerel seyyid aracılığı ile dönemsel müdahale	D2–D4 / P1–P2	Bölgesel merkez bütün geleneği yönetmez
Pehlevî merkezileşmesi	Aşiret denetimi, ulusal kurumlaşma ve Şiî üst kimlik	D3–D4 / P0–P2	Modernleşme yalnız baskı veya yalnız özgürleşme değildir
İran İslâm Cumhuriyeti	Ayrı din olarak tanımama; Şiî/Süfî sınıflandırma ve baskı	D3–D5 / P1–P3	Aktivist talep bütün kolların tek siyasi programı değildir
Irak monarşi ve cumhuriyetleri	Sınırlı hukukî görünürlük, etnik-idari sınıflandırma	D3–D4 / P0–P2	Kâkâi kimliği yalnız etnik başlık değildir
Baas ve Araplaştırma	Toprak, köy ve nüfus mühendisliği; güvenlik baskısı	D4–D5 / P1–P2	Baskı din, etnisite ve stratejik coğrafyayı birlikte hedefler
2003 sonrası federal Irak	Federal tanınmama ve tartışmalı bölgelerde parçalı güvenlik	D3–D5 / P1–P3	Devlet tek ve tutarlı aktör değildir
2015 sonrası Kürdistan Bölgesi	Kâkâilerin bölgesel tanınması, sınırlı temsil	D2–D3 / P1–P3	Bölgesel tanıma federal kimlik ve kişisel statü sorununu çözmez
2014 sonrası IŞİD ve özsavunma	Gayri devlet şiddeti, yerinden edilme ve yerel silahlı koruma	D5 / aktör düzeyinde P2–P3	Özsavunma inancın sürekli askeri doktrini değildir

80.62. Osmanlı–İran Sınır Dünyası: Özerklik, Gözetim ve Hareketlilik. Yârsân toplulukları yüzyıllarca Osmanlı ile İran devletlerinin kesin olmayan sınır, aşiret ve vergi düzenleri arasında yaşadı. Dağlık coğrafya yerel özerklik, seyyid

¹⁰⁶⁴ Hamzeh’ee, “Initiation Ritual”; Hamzeh’ee, “JAM”; Kreyenbroek, “KĀKĀT”; Bruinessen, “Between Dersim and Dälâbâ,” 65–93.

¹⁰⁶⁵ Mir-Hosseini, “Redefining the Truth,” 211–228; Hosseini, *The Yârsân of Iran*, 91–170; U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Iran and Iraq* (Washington, DC, 2024); UK Home Office, *Country Policy and Information Note: Religious Minorities, Iraq* (September 2024), secs. 8 and 17.

merkezleri ve sınır aşan ziyaret için alan açtı; aynı zamanda her iki devletin sadakat şüphesi, askerî seferi ve nüfus hareketini doğurdu. 1840'larda Şah Hayâsî seyyidlerinin Irak'tan Sahne/Ceyhunâbâd'a göçü, Sünnî Osmanlı baskısıyla ilişkilendirilen örneklerden biridir. Fakat sınırdaki her Yârsân hanesini kaçak, isyancı veya dış devlet ajanı saymak mümkün değildir. Çoğu ilişki vergi pazarlığı, koruma, göç, tarım ve yerel aracılık düzeyinde sürmüştür.¹⁰⁶⁶

80.63. Kaçar ve Pehlevî Dönemleri: Yerel Merkezden Ulusal İdareye.

XIX. yüzyılda Tutşâmî ve Ceyhunâbâd gibi seyyid merkezleri bölgesel dinî-sosyal otoriteyi yoğunlaştırdı; Kaçar idaresi zaman zaman yerel araçları tanıdı, zaman zaman heterodoks veya siyasî tehdit olarak müdahale etti. Pehlevî merkezileşmesi aşiret özerkliğini ve yerel iktidarı daraltırken yol, okul, askerlik ve kentleşme Yârsânı ulusal kurumlarla daha sık temas ettirdi. Resmî Şîî kimlik, görünür farklılığı çoğunlukla ayrı din olarak tanımadı. Bu dönüşüm yalnız baskı değildir: eğitim, ücretli iş ve göç yeni hareketlilik kanalları açtı. Fakat bunlar seyyid–talip bağını bir anda çözmedi; otorite kırsal merkezle şehir arasında yeniden dağıldı.¹⁰⁶⁷

80.64. Hacı Nimetullah Ceyhunâbâdî: Metinleştirme ve İç Reform. Hacı Nimetullah Ceyhunâbâdî (1871–1920), Şah Hayâsî kolundan kalâm-hân ve reformcuydu. Şâhnâme-i Hakikat ile Furkânü'l-ahbâr başta olmak üzere Farsça ve Kürtçe eserlerinde sözlü mirası derledi, dört ahlâk sütununu öne çıkardı, hurafe ve maddî çıkara yönelmiş seyyid tekeline eleştirdi. Farsçayı geniş erişim için kullanması ve mahrem bilgiyi açık yazması kelâmın demokratikleşmesine katkı sağladı; aynı zamanda gelenekçi otoriteyle çatışma yarattı. Onu bütün Yârsânın tartışmasız peygamberi veya tek modern sözcüsü saymak yanlıştır. Eserleri güçlü bir reform çizgisinin kurucu metinleridir, evrensel kapalı kanon değildir.¹⁰⁶⁸

80.65. Nur Ali Elâhî: Normalleştirme, Ruh Öğretisi ve Kol-Sınırlı Temsil. Nur Ali Elâhî (1895–1974), babası Hacı Nimetullah'ın reformunu hukukçu, tanburî ve yazar olarak yeni bir dile taşıdı. Burhânü'l-Hak Yârsânı Muhammedî şeriattan türeyen mistik zincir ve on iki imam Şîîliğiyle uyumlu

¹⁰⁶⁶ Mir-Hosseini, "Redefining the Truth," 215–217; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 225–270; Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, 133–216.

¹⁰⁶⁷ Mir-Hosseini, "Redefining the Truth," 215–228; Hamzeh'ee, *The Yaresan*, 225–270; Hosseini, *The Yârsân of Iran*, 26–90.

¹⁰⁶⁸ Membrado, "JEYHUNÂBÂDÎ," 641–643; Hâjj Ne'mat-Allâh Jeyhunâbâdî, *Şâb-nâma-ye Haqiqat*, ed. Mohammed Mokri (Tebzan and Paris, 1966); Mir-Hosseini, "Redefining the Truth," 211–228.

göstermeye çalıştı; Ma‘rifetü’r-rûh don değişimini kelâmcıların reddettiği tenâsühten ayırdı. Bu sunum dış baskı karşısında meşruiyet ve evrensel etik kurarken gelenekçi Gûrânî öğretiyi seçerek yeniden çerçeveledi. Elâhî’nin Farsça yayımları ile inisiyel Gûrânî yazıları arasında vurgu farkı bulunması da önemlidir. Onun sistemi çağdaş bir Yârsân yorumu ve uluslararası manevî hareketin kaynağıdır; bütün hânedânların değişmez doktrini değildir.¹⁰⁶⁹

80.66. İran İslâm Cumhuriyeti: Tanınmama, Şiileştirme ve Kimlik Mücadelesi. İran Anayasası yalnız Zerdüş, Yahudi ve Hristiyan toplulukları tanımış dinî azınlık olarak sayar. Yârsân ayrı kategori değildir; devlet onu çoğu kez Şilik içindeki tasavvufî bir çevre sayar. Bu durum ibadet, kamu istihdamı, eğitim, kimlik beyanı ve ayrımcılığa karşı özel koruma alanlarında belirsizlik ve baskı üretir. Bazı Yârsânlar stratejik biçimde Müslüman kimliği kullanır; bazı aktivistler bağımsız dinin tanınmasını ister. 1979 sonrası Gûrân’da görülen temsil arayışları, tarihsel olarak benzeri olmayan ölçüde siyasî merkezileşme de doğurmuştur. Devletin ‘Şiî’ sınıflandırması, cemaatin bütün kollarının öz-tanımı olarak sunulamaz.¹⁰⁷⁰

80.67. Irak’ta Kâkâîler: Osmanlı Sonrasından Baasçı Araplaştırmaya. Irak’taki Kâkâî/Yârsân toplulukları Kerkük, Dakuk, Hanekin, Diyala ve Ninova hattında Kürt–Arap sınır siyaseti içinde kaldı. Monarşi ve cumhuriyet dönemlerinde ayrı din olarak hukukî görünürlük sınırlıydı; Baas rejiminin Araplaştırma ve güvenlik politikaları bazı köylerin toprak, nüfus kaydı ve yerleşim düzenini değiştirdi. Kâkâî kimliğinin kimi zaman ‘Kürt’, kimi zaman ‘Müslüman’ başlığı altında kaydedilmesi sayıları belirsizleştirdi. Bu tarih yalnız mezhep baskısı değildir; petrol bölgesi, tartışmalı toprak, etnik nüfus mühendisliği ve kırsal güvenlik aynı anda etkilidir. Her Kâkâî siyasal olarak aynı Kürt partisine bağlı da değildir.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁹ Algar, “ELÂHÎ i. Biography,” 297–301; Nur-‘Ali Elâbî, *Borbân al-ḥaqq* (Tebzan, 1964; 3rd ed., 1975); Mir-Hosseini, “Redefining the Truth,” 211–228.

¹⁰⁷⁰ Constitution of the Islamic Republic of Iran, art. 13; U.S. Department of State, 2023 Report on International Religious Freedom: Iran (Washington, DC, 2024); Mir-Hosseini, “Redefining the Truth,” 211–228; Hosseini, *The Yârsân of Iran*, 91–170.

¹⁰⁷¹ C. J. Edmonds, “The Beliefs and Practices of the Abl-i Haqq of Iraq,” *Iran* 7 (1969): 89–101; Michiel Leezenberg, “Between Assimilation and Deportation: History of the Shabak and the Kakais in Northern Iraq,” in *Syncretistic Religious Communities in the Near East* (Leiden: Brill, 1997), 155–174; UK Home Office, *Religious Minorities, Iraq*, secs. 17.1–17.2.

80.68. 2003 Sonrası Irak: Bölgesel Tanıma, IŞİD ve Özsavunma. Irak Kürdistan Bölgesi 2015 tarihli azınlık hakları düzeninde Kâkâîleri tanıdı; federal hukukta ise din kendi adıyla kaydedilemez ve tanınmış grupların bazı tüzel korumalarından yararlanamaz. 2014 sonrası IŞİD, Kâkâî köylerini, çiftçileri ve ziyaret yerlerini hedef aldı; Erbil–Bağdat arasındaki tartışmalı bölgelerde güvenlik boşluğu dönüşü zorlaştırdı. Bazı Kâkâîler peşmerge içinde veya yerel birliklerle özsavunmaya katıldı. Bu, inancın kalıcı askerî programı değil, somut varoluş tehdidine dönemsel cevaptır. Şîî ve Sünnî vakıfların ibadet yerlerine el koyduğu yönündeki topluluk şikâyetleri de hukukî tanınma ile fiilî koruma arasındaki farkı gösterir.¹⁰⁷²

80.69. Kentleşme, Diaspora ve Kamusal Yârsân Kimliği. Tahran, Kerec, Irak kentleri ve Avrupa diasporasında köy temelli pir–talip dolaşımı dernek, cemhâne, festival, müzik okulu, yayın ve çevrim içi ağlarla genişler. Genç aktivistler ‘Yârsân’ adını bağımsız ve kamusal kimlik olarak öne çıkarabilir; eski kuşak güvenlik nedeniyle Ehl-i Hak veya Müslüman kaydını koruyabilir. Gûrânî dil kaybı çeviri ve tanbur eğitimini önemli kılar. Kadın ve gençlerin temsil talebi, kalıtsal seyyid otoritesini bütünüyle yok etmeden yeni uzman ve sözcüler üretir. Kamusallaşma tek merkezli uluslararası kilise yaratmış değildir: gelenekçi, Şîî-uyumlu reformcu, bağımsız din savunucusu ve kültürel kimlik vurguları yan yana sürer.¹⁰⁷³

80.70. Sonuç: Yârsân Cemaatleşmesinin Morfolojisi. Yârsân, İslâmî İran–Irak sınır çevresindeki bâtınî, Şîî, tasavvufî ve yerel malzemeyi Sultan Sahak–Perdiver eşliğinde özgün ahit, hânedân, cem ve kelâm düzenine dönüştürmüş bağımsızlaşmış bir tevhid-hakikat cemaatidir. Otorite kutsal soy, inisiyasyon, metin-müzik ehliyeti ve talip tanınmasının bileşimidir; tek merkezli değildir. K2 seçici kutsal bilgi olarak yapısal, K3 baskı ve damgalanmayla yükselen güvenlik gizliliğidir. P çoğunlukla P0–P2; modern temsil ve özsavunmada aktör düzeyinde P2–P3’tür. D, yerel özerklikten tanınmamaya ve şiddetli takibata kadar değişir.

¹⁰⁷² U.S. Department of State, 2023 Report on International Religious Freedom: Iraq (Washington, DC, 2024); UK Home Office, Religious Minorities, Iraq, secs. 8.1, 8.4 and 17; United Nations Investigative Team to Promote Accountability for Crimes Committed by Da‘esh/ISIL (UNITAD), investigations concerning Kaka’i victims, 2022–2024.

Kentleşme geleneği çözmemiş; soy ağını cemhâne, tanbur, yayın ve diaspora üzerinden yeniden ölçeklendirmiştir.¹⁰⁷⁴

Boyut	Bölüm 80 — Yârsân/Ehl-i Hak cemaatleşme morfolojisi
1. Analiz dönemi	Sultan Sahak öncesi kutsal katmanlardan XIV–XV. yüzyıl Perdiver eşiğine ve 2026'ya.
2. Kurucu çekirdek	Tek başlangıç yok; Sultan Sahak önceki katmanları ahit, hânedân, cem ve kelâm düzeninde belirleyici biçimde kurumsallaştırdı.
3. Adlandırma	Yârsân/din-i yârî güçlü iç ad; Ehl-i Hak tarihsel iç/dış ad; Kâkâî Irak adı; Ali-İlâhî yanıltıcı dış yafta.
4. Temel kaynak	Gûrânî kelâm ve nazm, yazma/derleme, ritüel dua, menkıbe, ziyaret hafızası, alan araştırması ve devlet kaydı.
5. Otorite	Kutsal seyyid soyu + pir/delîl ahdi + kalâm/tanbur ehliyeti + talip tanınması; tek merkezli değildir.
6. Üyelik	Çoğunlukla hane ve doğumla aktarılan çekide aidiyeti; sar-sepordanla ritüel bağ; çeşbide kategorisi tarihsel katılım imkânını gösterir.
7. Yeni mensup kazanımı	Misyoner değildir; dışarıdan katılım teorik ve tarihsel olarak mümkün, güncel açıklık kol ve güvenlik bağlamına göre değişir.
8. İnisiyasyon	Cem içinde sar-sepordan / cevz-i sar; pir, delîl, seyyid ve topluluk tanıklığıyla ahdin bedenselleşmesi.
9. K2 bilgi seçiciliği	Yüksek: hânedân, inisiyasyon, Gûrânî, kelâm-hânlık, tanbur ve yorum ehliyeti farklı erişim katları kurar.
10. K3 güvenlik gizliliği	Baskı ve damgalama dönemlerinde yüksek; bâtinî mahremiyetle örtüşür fakat ona indirgenmez; kamusallaşmayla tartışmalıdır.
11. Doktrin	Zâhir–bâtın, ilâhî zuhur/mazhar, devirler, Haft Tan, donadon ve hakikat yolu; kol yorumları çoğuldur.
12. Ritüel	Cem, tanbur, kelâm, el çırpma/vecd, niyaz-kurban-lokma, sar-sepordan, kış orucu ve ziyaret.
13. Kutsal coğrafya	Perdiver, Baba Yâdigâr, Kerend, Tutşâmî, Ceyhunâbâd ve Irak ziyaret yerleri; sembolik merkez idarî tekel değildir.
14. Sosyal taban	Başta Kürt/Gûrânî çevreler; ayrıca Azeri, Fars, Lur, Lek ve kimi Arapça konuşan topluluklar; hânedân etnisiteye eşit değildir.
15. Cinsiyet	Kutsal kadın figürleri güçlü; cem ve makam erişimi kol/döneme göre değişir; tek dışlama veya tam eşitlik modeli genellenemez.
16. Ekonomi	Niyaz, kurban, hizmet lokması, seyyid/türbe destekleri ve modern dernek bağışları; kutsal hizmet ile gelir tekeli arasında müzakere.
17. P siyasallaşma	Gündelik cemaatte P0–P2; tanınma, protesto ve Irak'ta dönemsel öz savunmada aktör düzeyinde P2–P3; ortak kalıcı P4 yok.

¹⁰⁷³ Hosseini, *The Yârsân of Iran*, 145–215; Hooshmandrad, “Religious Musical Knowledge,” 341–362; Kreymbroek, “Religious Textual Heritage,” 331–340.

¹⁰⁷⁴ Hamzeb'ee, *The Yaresan*, 1–308; Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History,” 267–285; Kreymbroek, “Religious Textual Heritage,” 331–340; Hosseini, *The Yârsân of Iran*, 1–215.

Boyut	Bölüm 80 — Yârsân/Ehl-i Hak cemaatleşme morfolojisi
18. D devlet ilişkisi	Yerel özerklik D1–D3; gözetim/tanınmama D3–D4; sert baskı ve IŞİD şiddeti D5; KRI tanınması D2–D3.
19. Modern dönüşüm	Kent, diaspora, basım, müzik okulu ve dijital ağ; Gûrânî dil kaybı ile kamusal kimlik ve temsil çoğullaşması.
20. Ana sınıflandırma	İslâmî İran–Irak çevresinde doğmuş, fakat kendi metin, kozmoloji, ahit ve soy düzeniyle bağımsızlaşmış merkeziz hakikat cemaati.

KAYNAKÇA

A. Azmi Bilgin, “NESİMÎ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, XXXIII (2007):.

Abbas Hamdani, studies on Tayyibi da‘wa in Yemen and India. Bölüm 74.13 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

Abbas Hamdani, “The Dā‘ī Ḥātim ibn Ibrāhīm al-Ḥāmidī and His Book Tuḥfat al-qulūb,” Oriens 23–24 (1974): 258–300. Bölüm 73.10 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

Abbas Hamdani, “The Tayyibi-Fatimid Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia,” Arabian Studies 7 (1985):.

Abd al-Latif al-Yunus, Thawrat al-Shaykh Salih al-‘Ali (Şam, 1961), eleştirel birincil anlatı olarak.

Abdurrahman Çapar, The History of Nusayris (‘Alawis) in Ottoman Syria, 1831–1876 (yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 2013).

Abdülbaki Gölpınarlı, Hurufilik Metinleri Kataloğu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973).

Abdülkerim Özaydın, ‘Mahmūd b. Muhammed Tapar’, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Abdülkerim Özaydın, ‘Mevdūd b. Altuntegin’, TDV İslâm Ansiklopedisi.

Abu Eshāq Qohestāni, Haft Bāb, ed. ve çev. W. Ivanow (Bombay, 1959).

Abū Firās al-Maynaqi, Faṣl min al-lafẓ al-sharīf, ed./tr. Stanislas Guyard, ‘Un grand maître des Assassins au temps de Saladin’, Journal Asiatique (1877), used critically with Phillips and Lewis. Bölüm 68.10 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

Abū Ishāq Quhistāni, Haft bāb, ed. ve tr. Wladimir Ivanow (Bombay, 1959), özellikle 38-47, 53-58. Bölüm 69.13 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.

Abū Shāma, Kitāb al-Rawḍatayn fī akhbār al-dawlatayn al-Nūriyya wa’l-Şalāhiyya, I.

Ahmet T. Karamustafa, God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

Ahmet T. Karamustafa, “Antinomian Sufis,” in The Cambridge Companion to Sufism, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

Ahmet T. Karamustafa, “Origins of Anatolian Sufism,” in Sufism and Sufis in Ottoman Society, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005).

- Ahmet Yaşar Ocak, Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, 4. bs. (İstanbul: Dergâh, 2000).
- Ahmet Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, 3. bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010).
- Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV–XVII. Yüzyıllar) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992).
- Ahmet Yaşar Ocak, “BALIM SULTAN,” TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/balim-sultan>.
- Ahmet Yaşar Ocak, “BARAK BABA,” TDV İslâm Ansiklopedisi, V (İstanbul, 1992):.
- Ahmet Yaşar Ocak, “BEKTAŞİLİK,” TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bektasilik>.
- Ahmet Yaşar Ocak, “GEYİKLİ BABA,” TDV İslâm Ansiklopedisi, XIV (İstanbul, 1996):.
- Ahmet Yaşar Ocak, “HACI BEKTÂŞ-ı VELÎ KÜLLİYESİ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/haci-bektas-i-veli-kuliyesi>.
- Ahmet Yaşar Ocak, “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye),” Belleten 70, no. 257 (2006):.
- Al-Hidâyatu'l-Âmiriyya, nşr. A. A. A. Fyzee (London, 1938), ek İqā' şawā'iq al-irghâm.
- Alamut kütüphanesini yeniden kurmaya yönelik yeni araştırma gündemi için IIS, Nizari Ismailis Conference Programme 2025, Aslisho Qurboniev bildirisi.
- Alamut'un iâşe altyapısı için önceki Bölüm 63 ve Encyclopaedia Iranica, 'Alamût'.
- Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı, “Hakkımızda” ve “Mevzuat,” erişim 22 Ağustos 2026, <https://alevibektasi.ktb.gov.tr/>.
- Alex Kreger, “Wearing Fire and Chewing Iron: Oaths of Peace and the Suspension of Monotheism in Contemporary Alevism,” Modern Asian Studies 56, no. 3 (2022):.
- Ali Yaman, Alevilikte Dedeler-Ocaklar (İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 2004).
- ‘Alā al-Dīn ‘Aṭā Malik Juwaynī, The History of the World-Conqueror, tr. John A. Boyle (Manchester, 1958), II.
- Amnesty International, Syria: Ending Impunity, Protecting Rights, MDE 24/0924/2026, Temmuz.
- Anonim, Haft bāb-i Bābā Sayyidnā, in Two Early Ismaili Treatises, ed. Wladimir Ivanow (Bombay, 1933).
- Artuklu dönemi Halep'te Nizârîlerin 1124'e kadar izlenmesi.
- ‘Aṭā-Malik Jovaynī, The History of the World-Conqueror, çev. J. A. Boyle, II (Manchester: Manchester University Press, 1958), Nizârî bölümleri.

Avni İlhan, 'Bâtıniyye', TDV İslâm Ansiklopedisi.

Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020).

Ayfer Karakaya-Stump, "Alevis and Alawites: A Comparative Study of History, Theology, and Politics," *Religions* 16, no. 8 (2025):.

Ayfer Karakaya-Stump, "Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview," *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, no. 3 (2010):.

Ayhan Yalçınkaya, *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar* (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı, 1996).

aynı yazar, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), 'The Syrian Ismailis and the Crusaders: History and Myth'. Cambridge indeksinde Suriye evreleri: Halep 331-334, Dımaşk 347-349, Cebelü'l-Bahrâ.

Azim Nanji, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, NY: Caravan Books, 1978), *South Asian Nizārī pirs and Satpanth tradition*. Bölüm 71.46 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.

'Aṭā-Malik Jovayni, *The History of the World-Conqueror*, çev. J. A. Boyle, II (Manchester: Manchester University Press, 1958), 666 vd.

Bahram al-Dā'ī'nin Suriye liderliği için Mirza, Syrian Ismailism.

Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri,".

Beatrice Forbes Manz, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Bella Tendler, *Concealment and Revelation: A Study of Secrecy and Initiation among the Nuṣayrī-'Alawīs of Syria* (doktora tezi, Princeton University, 2012).

Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, çev. Marcus Nathan Adler (London, 1907), Suriye/Lübnan bölümü.

Berkyaruk'un siyasî bağlamı için C. E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties* (Edinburgh, 1996), Selçuklular.

Bernard Hamilton, 'The Templars, the Syrian Assassins and King Amalric of Jerusalem', in *The Debate on the Trial of the Templars* (Routledge), source analysis. Bölüm 68.18 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

Bernard Hourcade, 'Alamūt', *Encyclopaedia Iranica*, I/.

- Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), özellikle.
- Bernard Lewis, 'Kamāl al-Dīn's Biography of Rāshid al-Dīn Sinān', *Arabica* 13 (1966):.
- Bernard Lewis, 'Saladin and the Assassins', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15/2 (1953):.
- Bernard Lewis, 'Ḥashīshīyya', *Encyclopaedia of Islam*, 2. bs., III.
- BM İnsan Hakları Konseyi, Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic, Violations against Civilians in Coastal and Western Central Syria in January–March 2025, A/HRC/59/CRP.4, 11 Ağustos 2025, özellikle par. 16, 70, 83 ve.
- Bruno Paoli, "La diffusion de la doctrine nuṣayrite au IVe/Xe siècle d'après le Kitāb Khayr al-ṣanī'a," *Arabica* 58/1 (2011):.
- C. E. Bosworth, *The Political and Dynastic History of the Iranian World*, Cambridge History of Iran, V.
- C. E. Bosworth, 'Neẓām-al-Molk', *Encyclopaedia Iranica*.
- C. Edmund Bosworth, 'The Isma'ilis of Quhistān and the Maliks of Nīmruz or Sīstān', *Mediaeval Isma'ili History and Thought*.
- C. J. Edmonds, "The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iraq," *Iran* 7 (1969):.
- Carl W. Ernst and Bruce B. Lawrence, *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond* (New York: Palgrave Macmillan, 2002).
- Carnegie Endowment for International Peace, "Regime Change and Minority Risks: Syrian Alawites after Assad," 21 Temmuz.
- Carola Dietze ve Claudia Verhoeven (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Terrorism*.
- Carole Hillenbrand, '1092: A Murderous Year', *The Medieval Turks* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021).
- Carole Hillenbrand, 'The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective', Farhad Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995).
- Cenksu Üçer, *Alevilikte Musâhiblik* (Ankara: Araştırma, 2011).
- Cenksu Üçer, "Alevî Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi," *e-Makalât Mezhep Araştırmaları* 12, no. 2 (2019):.

- Cenk Üçer, “MUSÂHİPLİK,” TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/musahiplik>.
- Central Board of Dawoodi Bohra Community v. State of Maharashtra, Supreme Court of India, 10 February 2023, with 2026 nine-judge Sabarimala-reference hearing records. Bölüm 74.50 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- Charles Tilly, ‘Terror, Terrorism, Terrorists’, *Sociological Theory* 22/1 (2004), 5-13, karşılaştırmalı kavram çerçevesi.
- Claude Cahen, *La Syrie du Nord à l’époque des Croisades et la principauté franque d’Antioche* (Paris, 1940).
- Clifford Edmund Bosworth, ‘Aḥmad b. Neẓām-al-Molk’, *Encyclopaedia Iranica*.
- Clifford Edmund Bosworth, ‘Lanbasar’, *Encyclopaedia Iranica*.
- Clément Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Houroûfis* (Leiden: Brill, 1909), giriş, i–xxiv.
- Colin Imber, “The Persecution of the Ottoman Shi’ites according to the Mühimme Defterleri, 1565–1585,” *Der Islam* 56 (1979):.
- Cook, 2012 makalesi.
- Cook, 2012 ve.
- Cook, 2012, kayıtlı saldırı ve girişimlerin karşılaştırılması.
- Cook, 2012, Nizâmülmülk vakası.
- Cook, 2012, vaka bazlı operasyonlar.
- Coşkun Alptekin, ‘Aksungur el-Porsukî’, TDV İslâm Ansiklopedisi.
- D. G. Tor, ‘Malekšāh’, *Encyclopaedia Iranica*.
- Daftary, *A Short History of the Ismailis* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998/2020), Alamut period.
- Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, “The Syrian Ismailis and the Crusaders’.
- Daftary, *The Assassin Legends* (London: I.B. Tauris, 1994), 67-74, 88-127. Bölüm 68.17 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.
- Daftary, *The Isma‘ilis*, 2007. Bîre ve diğer küçük kalelerin yer tespitleri kaynaklara göre değişebildiğinden yalnız operasyonel sonuç kullanılmıştır.
- Daftary, *The Isma‘ilis: Böri’ye 525/1131 saldırı ve 526/1132 ölümü*.

- Daftary, ‘Fedā’ī’, bazı fedâîlerin düşman hanelerine farklı kılıklar altında yerleştirilmesi hakkındaki değerlendirme.
- Daftary, ‘Nur-al-Din Moḥammad II b. Ḥasan’, *Encyclopaedia Iranica*.
- Daftary, ‘Sargodašte-e Sayyednā’, *Encyclopaedia Iranica*.
- Daftary, ‘Sinan, Rashid al-Din (d. 1193)’, IIS.
- Daftary, ‘Alā’-al-Dīn Moḥammad’, *Encyclopaedia Iranica*.
- Daftary, “Sargodašt-e Sayyednā,” *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 70.17 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.
- Daniel De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes: Rasā’il al-Ḥikma*, vols. 1–2 (Leuven: Peeters, 2007).
- David Cook, ‘Ismaili Assassins as Early Terrorists?’, *The Oxford Handbook of the History of Terrorism* (Oxford University Press, çevrimiçi 2014).
- David Cook, ‘Were the Ismā’īli Assassins the First Suicide Attackers? An Examination of Their Recorded Assassinations’, *The Lineaments of Islam*, ed. Paul M. Cobb (Leiden: Brill, 2012).
- David E. Newton, *Marijuana: A Reference Handbook*, 3. bs. (ABC-CLIO, 2024/2025), tarih ve bitki etkileri tartışması.
- David R. W. Bryer, “The Origins of the Druze Religion,” *Der Islam* 52 (1975) and 53 (1976), parts I–II.
- David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London: RoutledgeCurzon, 2003).
- ‘Deylamites’, *Encyclopaedia Iranica*.
- ‘Dezkūh’.
- Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010).
- Dustūr al-munajjamīn, giriş S. J. Badakhchani ve M. Qazvini, önsöz Farhad Daftary (Tehran/London bağlantılı neşir, Institute of Ismaili Studies, 2019).
- 1129 Dimaşk katliamı için kaynaklardaki 6.000-10.000 ve daha yüksek rakamların ihtiyatlı karşılaştırması.
- Ebū Hâmid el-Gazzâlî, *Feḍā’ihū’l-Bâṭiniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1964).
- Ebūlhayr Rûmî, *Saltuk-nâme*, haz. Şükrü Halûk Akalın, 3 cilt (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1987–1990).
- Efâmiye ve Khalaf b. Mulā’ib dosyası için Peter Willey, *Eagle’s Nest*.
eleştirel değerlendirme için Cook, 2012 ve Daftary, ‘Fedā’ī’.

- Elise Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe: Identity and Managing Territorial Diversity* (London: Routledge, 2013).
- Elisséeff, Nūr ad-Dīn, II: 17 Ramazan 523/4 Eylül 1129 al-Mazdaqānī'nin öldürülmesi.
- Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-kudsiyye fî menâsıbi'l-ünsiyye*, haz. İsmail E. Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995).
- Encyclopaedia Iranica, 'Dezkūh'.
- Encyclopaedia Iranica, 'Sanjar', 520/1126 ve sonraki sefer kayıtları.
- Encyclopaedia Iranica, "İsmâ'îlism xv. Nezâri İsmâ'îli Monuments." Bölüm 70.32 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.
- Erdal Gezik, "Rayberler, Pirlar ve Mürşidler: Alevi Ocak Örgütlenmesine Dair Saptamalar ve Sorular," in *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*, ed. Erdal Gezik and Mesut Özcan (Ankara: Kalan, 2013).
- Esra Özyürek, "'The Light of the Alevi Fire Was Lit in Germany and Then Spread to Turkey': A Transnational Debate on the Boundaries of Islam," *Turkish Studies* 10, no. 2 (2009):.
- European Union Agency for Asylum, Syria: Country Focus, "Alawites," Temmuz.
- çevrimiçi güncelleme 2013):.
- Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), Alamut ve qiyâma bölümü. Bölüm 69.11 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.
- Farhad Daftary, *The İsmâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 2007), 367-373. Bölüm 68.11 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.
- Farhad Daftary, 'Bozorg-Omîd, Kîā', *Encyclopaedia Iranica*.
- Farhad Daftary, 'Hasan II, 'Ala Dhikrihi'l Salam', *Institute of Ismaili Studies*, güncel çevrimiçi sürüm.
- Farhad Daftary, 'İsmâ'îli Shī'ism', *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (2024), Nizârîler bölümü. Bölüm 69.29 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.
- Farhad Daftary, 'Jalāl-al-Din Ḥasan III', *Encyclopaedia Iranica*, XIV/.
- Farhad Daftary, 'Moḥammad b. Bozorg-Omid', *Encyclopaedia Iranica*, Rûdbâr-Kazvin çatışmaları.
- Farhad Daftary, 'Nur al-Din Muhammad II', *Encyclopaedia of Islam / Institute of Ismaili Studies* çevrimiçi sürümü.

- Farhad Daftary, 'Rāšed-al-Din Senān', source discussion. Bölüm 68.13 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.
- Farhad Daftary, 'Sinān, Rashid al-Din (d. 1193)', The Institute of Ismaili Studies / Oxford Dictionary of Islam.
- Farhad Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', Institute of Ismaili Studies. Bölüm 69.44 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.
- Farhad Daftary, 'Ḥasan Şabbāh', Encyclopaedia Iranica.
- Farhad Daftary, "ANJEDĀN," Encyclopaedia Iranica.
- Farhad Daftary, "DA'Ī," Encyclopaedia Iranica.
- Farhad Daftary, "GUJARAT," Encyclopaedia Iranica.
- Farhad Daftary, "ISMA'ILISM xiv. MODERN ISMAILI COMMUNITIES," Encyclopaedia Iranica. Bölüm 74.14 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- Farhad Daftary, "İsmā'īlī-Sufi Relations in Early Post-Alamūt and Safavid Persia," in The Heritage of Sufism, vol. III, ed. Leonard Lewisohn and David Morgan (Oxford: Oneworld, 1999), 275–289. Bölüm 71.13 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.
- Farhad Daftary, "Satr," Institute of Ismaili Studies.
- Farhad Daftary, "Sayyida Ḥurra: The Isma'īlī Sulayhid Queen of Yemen," in Women in the Medieval Islamic World, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998), 117–130. Bölüm 72.48 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.
- Farhad Daftary, "The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla," Institute of Ismaili Studies. Bölüm 72.16 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.
- Farhad Daftary, "Šams-al-Din Moḥammad," Encyclopaedia Iranica.
- Farhad Daftary, "Ḥākem be-Amr-Allāh" and "Isma'ilism iii. Isma'īlī History," Encyclopaedia Iranica. Bölüm 75.13 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâilî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- Farhad Daftary, "Ḳoršāh, Rokn-al-Din," Encyclopaedia Iranica.
- Farouk Mitha, Al-Ghazali and the Ismailis (London: I.B. Tauris, 2001).

- Fatih Usluer ve Fırat Yıldız, “Hurufism among Albanian Bektashis,” *The Journal of International Social Research* 3/15 (2010):.
- Fatih Usluer, *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuştan İtibaren* (İstanbul: Kabalcı, 2009).
- Fatih Usluer, “Faḍlallāh al-Ḥurūfī and His World: Power, Religion, and Sufism,” *Belleten* 85/303 (2021):.
- Fatih Usluer, “Hurufism: The Fadlallah Family, Children, and Testament,” *Iranian Studies* 54/3–4 (2021):.
- François de Blois, *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies* (London: I.B. Tauris / IIS, 2011). Bölüm 73.28 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- genel sosyal etiketleme karşılaştırması için Georg Simmel, “The Sociology of Secrecy and of Secret Societies”, *AJS* 11/4 (1906).
- Gisela Procházka-Eisl ve Stephan Procházka, *The Plain of Saints and Prophets: The Nusayri-Alawi Community of Cilicia (Southern Turkey) and Its Sacred Places* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010).
- H. T. Norris, *Islam in the Balkans* (London: Hurst, 1993).
- H. T. Norris, “Aspects of the Influence of Nesimi’s Hurufi Verse, and His Martyrdom,” in *Synchrétismes et hérésies*, haz. Gilles Veinstein (Paris: Peeters, 2005).
- Halep’te 1111 Ebū Harb vakası ve kentli tepki üzerine modern sentezler.
- Hamid Algar, “ASTARĀBĀDĪ, FAẒLALLĀH,” *Encyclopaedia Iranica*, II/8 (1987):.
- Hamid Algar, “ELĀHĪ i. Biography,” *Encyclopaedia Iranica* VIII/3 (1998): 297–301, günc. 21 December.
- Hamid Algar, “HORUFISM,” *Encyclopaedia Iranica*, XII/5 (.
- Hamid Algar, “NOQTAVIYA,” *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm.
- Hamid Algar, “The Hurufi Influence on Bektashism,” in *Bektachiyya*, haz. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein (Paris, 1993).
- Hamid Algar, “ALĪ AL-A‘LĀ,” *Encyclopaedia Iranica*, I/8:.
- Hamid Hasan, *al-Makzūn al-Sinjārī bayna’l-imāra wa’l-shi‘r wa’l-taşawwuf wa’l-falsafa* (Şam, 1972), kaynak eleştirisiyle.
- Hamzeh’ee, “Initiation Ritual.”
- Hanna Batatu, *Syria’s Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

- Hanna Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling Military Group," *Middle East Journal* 35/3 (1981):.
- Hassan Ansari, "Early History of the Nusayri Religion: New Perspectives," Institute of Ismaili Studies çevrimiçi konferansı.
- Haţib-i Fârsî, *Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî*, haz. Tahsin Yazıcı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972).
- 29 Haziran 1149 İnâb ve 'Alî b. Wafâ'nın Raymond of Poitiers ile Nûr al-Dîn'e karşı ittifakı.
- Haçlı garnizonlu Khariba'nın 1136-37'de Nizârîlerce alınması.
- Haşim Şahin, "OTMAN BABA," TDV İslâm Ansiklopedisi, XXXIV (İstanbul, 2007):.
- Haşim Şahin, "SEYYİD ALÎ SULTAN," TDV İslâm Ansiklopedisi, XXXVII (İstanbul, 2009):.
- Haşim Şahin, "ŞÜCÂEDDİN VELÎ," TDV İslâm Ansiklopedisi, XXXIX (İstanbul, 2010):.
- Heinz Halm, *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Zürich: Artemis, 1982).
- Heinz Halm, *Kalifen und Assassinen* (Munich: C.H. Beck, 2014).
- Heinz Halm, "AHL-E HAQQ," *Encyclopaedia Iranica*, I/6 (1984): 635–637, günc. 6 June.
- Heinz Halm, "Gölât," *Encyclopaedia Iranica*, güncel çevrimiçi sürüm.
- Hellmut Ritter, "Die Anfänge der Hurufisekte," *Oriens* 7/1 (1954):.
- Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), Selçuklu-Suriye bağlamı.
- Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 3. bs. (London: Routledge, 2016), Selçuklu iç savaşları bağlamı.
- Human Rights Watch, "Are You Alawi?" Identity-Based Killings during Syria's Transition, 23 Eylül.
- Hussam S. Timani, "The Druze," in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Brill, 2025), özellikle 'uqqâl-juhhâl ve kadınların dinî katılımı.
- Hüsamettin Aksu, "FİRİŞTEOĞLU Abdülmecid," TDV İslâm Ansiklopedisi, XIII (1996):.
- Hüseyin Ongan Arslan, "'Ali al-A'lâ and the Early History of Horufism," *Journal of Persianate Studies* 15 (2022):.
- Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, Crusade dönemi çev. D. S. Richards.
- Ibn al-Qalânîsî, *Dhayl Târih Dimashq*, İng. seçmeler H. A. R. Gibb, *The Damascus Chronicle of the Crusades* (London, 1932).
- Ibn al-'Adîm, *Zubdat al-Halab*.

- İbrāhīm b. al-Ḥusayn al-Ḥāmidī, *Kanz al-walad*, ed. Muṣṭafā Ghālib (Wiesbaden, 1971).
- idem, *A History of the Druzes* (Leiden: Brill, reissued 2024). Bölüm 75.18 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- IIS Suriye özeti: Bāniyās'ın 1126'da Behrām'a verilmesi ve tahkim edilmesi.
- IIS, 'The Assassin Legends', tanıtım ve özet materyali.
- IIS, 'The Ismailis and their Role in the History of Medieval Syria': 1129 sonrası Jabal Bahra'ya geçiş.
- ikinci girişimin 571/1176 kronolojisi.
- Institute of Ismaili Studies online edition. Bölüm 73.24 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- Institute of Ismaili Studies, Alamut dönemi yayınları.
- Institute of Ismaili Studies, *Dustūr al-munajjamīn* (2019). Bölüm 70.53 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.
- Institute of Ismaili Studies, *Hamdani Collection catalogue and manuscript descriptions*. Bölüm 72.43 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.
- Institute of Ismaili Studies, 'Dezkuh'.
- Institute of Ismaili Studies, 'Hasan Sabbah'.
- Institute of Ismaili Studies, 'Nizari Ismailis and Spiritual Resurrection' konferans materyalleri (2025). Bölüm 69.40 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.
- Institute of Ismaili Studies, "Gerdkuh".
- Institute of Ismaili Studies, "pir," Glossary.
- Institute of Ismaili Studies, "Sayyida Hurra: The Ismaili Sulayhid Queen of Yemen." Bölüm 74.10 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- Institute of Ismaili Studies, "Uyūn al-akhbār wa-funūn al-āthār." Bölüm 73.41 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- International Crisis Group, *Syria's Metastasising Conflicts*, Middle East Report 143 (27 Haziran 2013).
- Ismail K. Poonawala, "ISMA'ILISM xiii. ISMA'ILI LITERATURE IN PERSIAN AND ARABIC," *Encyclopaedia Iranica*.
- 'Isma'ilism xv. Nezāri Isma'ili Monuments'.

Ismā‘īl al-‘Ajāmī’nin Behrām sonrası liderliği ve Bāniyās dönemi.

İlker Evrim Binbaş, “The Anatomy of a Regicide Attempt,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 23/3 (2013):.

İlyas Üzümlü, “KIZILBAŞ,” TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 22 Ağustos 2026, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kizilbas>.

J. T. P. de Bruijn, “The Qalandariyyāt in Persian Mystical Poetry from Sanā‘ī Onwards,” in *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992).

Janina Karolewski, Benjamin Weineck and Markus Dressler, “Alevi Community-Building in Eastern Anatolia: An Ethnohistory Approach,” *European Journal of Turkish Studies* 42 (2026), doi:10.4000/16elo.

Janina Karolewski, “Adaptation of Buyruk Manuscripts to Impart Alevi Teachings,” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 23 (2021):.

Jean-Louis Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1987).

Jens Kreinath and Refika Sarıönder, “Dynamics of Ritual Reflexivity in the Alevi Cem of Istanbul,” *Religion and Society* 9, no. 1 (2018):.

Jerzy Hauziński, ‘On the Etymology of the Name “Assassins”’, *Rocznik Orientalistyczny* 69/2 (2016).

Hājj Ne‘mat-Allāh Jeyhūnābādī, *Šāh-nāma-ye Ḥaḳīqat*, ed. Mohammed Mokri (Tehran and Paris, 1966).

John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937).

John Phillips, ‘Mashhad Rāshid al-dīn Sinān: A 13th-century Ismā‘īlī monument in the Syrian Jabal Anṣariya’, *Journal of the Royal Asiatic Society* 116/1 (1984): 19-37. Bölüm 68.15 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.

Jonah Blank, *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

Jonah Blank, “The Dā‘ūdī Bohras (Musta‘lī Ismā‘īlī Shī‘a): Using Modernity to Institutionalise a Fātimid Tradition,” in *Handbook of Islamic Sects and Movements* (Leiden: Brill, 2021). Bölüm 74.26 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

Josef van Ess, “Aṭṭāš”, *Encyclopaedia Iranica*.

- Joseph von Hammer-Purgstall, *Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen* (Stuttgart/Tübingen, 1818).
- Judith Kolbas, *The Mongols in Iran* (London: Routledge, 2006). Bölüm 70.10 için olay kronolojisi ve kaynak eleştirisi ayrı değerlendirilmiştir.
- Kais M. Firro, “The Druze Faith: Origin, Development and Interpretation,” *Arabica* 58/1 (2011): 76–99, özellikle kapalılık ve tevhid öğretisi.
- Kais M. Firro, “The ‘Alawīs in Modern Syria: From Nuşayriyya to Islam via ‘Alawiyya,” *Der Islam* 82/1 (2005):.
- Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart* (Berlin: Klaus Schwarz, 1995).
- Kathleen R. F. Burrill, *The Quatrains of Nesimi, Fourteenth-Century Turkic Hurufi* (The Hague: Mouton, 1972).
- Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).
- Khawabi, Rusafa, Maniqa, Qulay‘a ve diğer qila‘ al-da‘wa.
- ‘kiralık katil’ genellemesine karşı dönemsel siyasal bağın ayrılması.
- Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç (İstanbul: Gökkubbe, 2007), ilgili pasaj.
- Kreyenbroek and Yiannis Kanakis, “God First and Last”: Religious Traditions and Music of the Yaresan of Guran, vol. 1 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2020).
- Kumail Rajani, “Why Early Muslims Divided into Sects? A Chapter from the Mukhtaşar al-uşûl of ‘Alī b. Muḥammad b. al-Walīd,” in *Shi‘ite Legal Theory: Sources and Commentaries*, ed. Kumail Rajani and Robert Gleave (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2025), 238–263. Bölüm 73.26 için sosyal yapı, kurum ve devlet ilişkisi aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- Küçük Abdal, *Otman Baba Velâyetnâmesi: Tenkitli Metin*, haz. Filiz Kılıç, Mustafa Arslan ve Tuncay Bülbül (Ankara: Grafiker Ofset, 2007), XI–XIX.
- Lina Khatib, “The Syrian Regime’s Strategy in the Civil War,” Carnegie Middle East Center.
- M. Asım Karaömerlioğlu and Nur Sinem Kourou, “Where Faith Meets Modernity: Cemevi and Local Alevi Politics,” *Middle Eastern Studies* 56, no. 6 (2020):.
- M. G. S. Hodgson, “Durûz,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Bölüm 75.34 için Dürzî iç normatif metni, Fâtûmî/İsmâîlî karşı-polemîği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.

- M. Reza Fariborz Hamzeh'ee, "AHL-E HAQQ ii. Initiation Ritual," *Encyclopaedia Iranica*, 20 July 2009, günc. 6 June.
- M. Reza Fariborz Hamzeh'ee, "JAM (Religious Ceremony)," *Encyclopaedia Iranica* XIV/4 (2008):.
- M. Reza Hamzeh'ee, *The Yaresan: A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community* (Berlin: Klaus Schwarz, 1990).
- Machiel Kiel, "SARI SALTUK," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXVI (İstanbul, 2009):.
- Malcolm Barber, *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple* (Cambridge, 1994), ilgili 1173 olayı.
- Manâkib-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyet-nâme, haz. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp, 1958).
- Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo*, ed./çev. Henry Yule, rev. Henri Cordier, I (London, 1929).
- Marius Canard, "Ḥamdānids," *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, III:.
- Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Markus Dressler, "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism," *Journal of the American Academy of Religion* 76, no. 2 (2008):.
- Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins ('s-Gravenhage: Mouton, 1955)*, özellikle erken Alamut örgütlenmesi.
- Martin Stokes, *The Republic of Love: Cultural Intimacy in Turkish Popular Music* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).
- Martin Sökefeld, *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space* (New York: Berghahn, 2008).
- Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992).
- Martin van Bruinessen, "Between Dersim and Dâlahû: Reflections on Kurdish Alevism and the Ahl-i Haqq Religion," in *Islamic Alternatives*, ed. Shahrokh Raei (Wiesbaden: Harrassowitz, 2017).
- Martin van Bruinessen, "Dersim and Dalahu: Some Reflections on Kurdish Alevism and the Ahl-i Haqq Religion," in *Ötekilerin Peşinde*, ed. Mehmet Öz and Fatih Yeşil (İstanbul: Timaş, 2015).

- Martin van Bruinessen, "When Haji Bektash Still Bore the Name of Sultan Sahak: Notes on the Ahl-i Haqq of the Guran District," in *Mullas, Sufis and Heretics* (Istanbul: Isis Press, 2000).
- Matthew Thomas Miller, "The Poetics of the Sufi Carnival: The Rogue Lyrics (Qalandariyyāt) as Heterotopic Countergenre(s)," *Al-'Uşūr al-Wusṭā* 30 (2022):.
- Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects* (Syracuse: Syracuse University Press, 1988), ilgili bölüm, eleştirel karşılaştırma için.
- Meir M. Bar-Asher ve Aryeh Kofsky (haz.), *Kitāb al-Ma'ārif by Abū Sa'īd Maymūn al-Ṭabarānī* (Leuven: Peeters, 2012), giriş.
- Meir M. Bar-Asher ve Aryeh Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion: An Enquiry into Its Theology and Liturgy* (Leiden: Brill, 2002).
- Meir M. Bar-Asher ve Aryeh Kofsky, "The Nusayri Doctrine of 'Alī's Divinity and the Nusayri Trinity," Ahmet Yaşar Ocak (haz.), *From History to Theology: Ali in Islamic Belief* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005).
- Meir M. Bar-Asher ve Aryeh Kofsky, "The Nusayrī Doctrine of the Epiphany," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996):.
- Meir M. Bar-Asher ve Sabine Mervin (haz.), *The 'Alawī Religion: An Anthology* (Turnhout: Brepols, 2021), "Reincarnation" bölümü.
- Meir M. Bar-Asher ve Sabine Mervin, "'Alawīs," *Encyclopaedia of Islam Three*, çevrimiçi sürüm.
- Meir M. Bar-Asher, "NOŞAYRIS," *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm.
- Melikşah'ın ölümü için ayrıca *Encyclopaedia Iranica*, 'Malekšāh'.
- Mevdūd'un 1113 ölümü için ayrıca Bölüm 65'te kullanılan fail/azmettirici ayrımı.
- Michael Kerr ve Craig Larkin (haz.), *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant* (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Michael O'Sullivan, "The Bohra Arabic Tradition and Lisan al-Da'wa," *International Journal of Middle East Studies* 55 (2023).
- Michel Boivin, *Historical Dictionary of the Sufi Culture of Sindh in Pakistan and India* (Karachi: Oxford University Press, 2015), "Lal Shahbaz Qalandar" maddesi.
- Michiel Leezenberg, "Between Assimilation and Deportation: History of the Shabak and the Kakais in Northern Iraq," in *Syncretistic Religious Communities in the Near East* (Leiden: Brill, 1997).
- Mir-Hosseini, "Faith, Ritual and Culture among the Ahl-e Haqq," in *Kurdish Culture and Identity*, ed. Philip G. Kreyenbroek and Christine Allison (London: Zed Books, 1996).

- Mir-Hosseini, "Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran," *British Journal of Middle Eastern Studies* 21, no. 2 (1994): 211–228, esp.
- modern alımlama için Steve Tibble, *Assassins and Templars, 'From Intimidation to Entertainment'* bölümü.
- modern terörizm kavramının tarihsel sınırları için Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, rev. ed. (New York, 2006), giriş.
- Mohammed Mokri, *La Grande Assemblée des Fidèles de Vérité au tribunal sur le mont Zagros en Iran* (Paris: Klincksieck, 1977).
- Mohammed Mokri, *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1967).
- Mojan Membrado, "JEYHUNĀBĀDI," *Encyclopaedia Iranica* XIV/6 (2008): 641–643, günc. 15 May.
- Mustafa Öz, 'Haşîşiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi, Suriye'de ilk öldürmeler.
- Nadia Eboo Jamal, *Surviving the Mongols: Nizārī Quhistānī and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (London: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002).
- Nadia Eboo Jamal, "NEZĀRĪ QOHESTĀNĪ," *Encyclopaedia Iranica*. Bölüm 71.20 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.
- Nasseh Ahmad Mirza, *Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate, AD 1100-1260* (Richmond: Curzon, 1997).
- Nathalie Clayer, *Mystiques, État et société: les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours* (Leiden: Brill, 1994).
- Naşir al-Din ʿTusi, *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*, ed. ve çev. S. J. Badakhchani (London: I.B. Tauris/IIS, 2005 [2004]).
- Necati Alkan, "Fighting for the Nuşayrī Soul: State, Protestant Missionaries and the 'Alawīs in the Late Ottoman Empire," *Die Welt des Islams* 52/1 (2012): 23–50, özellikle.
- Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes: A New Study of Their History, Faith, and Society* (Leiden: Brill).
- Nihat Azamat, "KAYGUSUZ ABDAL," TDV İslâm Ansiklopedisi, XXV (Ankara, 2002):.
- Nikolaos van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Baʿth Party*, 4. bs. (London: I.B. Tauris, 2011).
- Nikolay Antov, *The Ottoman "Wild West": The Balkan Frontier in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).

- Nimet Okan, "Thoughts on the Rhetoric That Women and Men Are Equal in Alevi Belief and Practice," *National Identities* 20, no. 1 (2018):.
- Olly Akkerman, *A Neo-Fatimid Treasury of Books: Arabic Manuscripts among the Alawi Bohras of South Asia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022). Bölüm 74.18 için tarihsel olay, cemaat hafızası, hukukî kayıt ve modern kurumsal öz-tanım aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- Orkhan Mir-Kasimov, *Words of Power: Hürûfî Teachings between Shî'ism and Sufism in Medieval Islam* (London: I.B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, 2015).
- Orkhan Mir-Kasimov, "JĀVDĀN-NĀMA," *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm.
- Orkhan Mir-Kasimov, "Le 'Journal des rêves' de Faḍlallāh Astarābādī: édition et traduction annotée," *Studia Iranica* 38/2 (2009):.
- Orkhan Mir-Kasimov, "NAWM-NĀMA," *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm.
- Orkhan Mir-Kasimov, "The Word of Descent and the Word of Ascent: Canonical and Extra-Canonical Texts in the Spectrum of the Sacred in Islam," in *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, haz. Daniel De Smet ve Mohammad Ali Amir-Moezzi (Paris: Cerf, 2014).
- Osman Gazi Özgüdenli, 'Müsterşid-Billāh', TDV İslām Ansiklopedisi.
- Osman Gazi Özgüdenli, 'Râşid-Billāh', TDV İslām Ansiklopedisi.
- Partow Hooshmandrad, "Contemplating the Tanbur of the Kurdish Ahl-e Haqq of Gurān: A Biographical Organology," *Journal of the American Musical Instrument Society* 41 (2015):.
- Partow Hooshmandrad, "Religious Musical Knowledge and Modes of Transmission among the Kurdish Ahl-e Haqq of Gurān," *Oral Tradition* 35, no. 2 (2022):.
- Paul Nwyia, "Makzūn al-Sinğārī, poète mystique alaouite," *Studia Islamica* 40 (1974):.
- Peter A. Shambrook, *French Imperialism in Syria, 1927–1936* (Reading: Ithaca Press, 1998).
- Peter Jackson, *The Mongols and the Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2017).
- Peter Willey, *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria* (London: I.B. Tauris, 2005). Bölüm 68.19 için bu kaynaklar olayın tarihsel çekirdeği ile daha geç menkıbe/polemik katmanını ayırmak üzere birlikte kullanılmıştır.
- Peter Willey, 'Isma'īlism xv. Nezāri Isma'īli Monuments', *Encyclopaedia Iranica*.
- Peter Willey, 'Nezāri Isma'īli Monuments', *Encyclopaedia Iranica*.
- Philip G. Kreyenbroek and Behrooz Chaman Ara, "Literary Gurani: Koinè or Continuum?" in *Joyce Blau, l'éternelle chez les Kurdes* (Paris: Copymédia, 2013).

- Philip G. Kreyenbroek, "FESTIVALS iii-v," *Encyclopaedia Iranica* IX/6 (1999):.
- Philip G. Kreyenbroek, "KĀKĀ'I," *Encyclopaedia Iranica*, 20 August.
- Philip G. Kreyenbroek, "The Religious Textual Heritage of the Yārsān (Ahl-e Haqq)," *Oral Tradition* 35, no. 2 (2022): 331–340, esp.
- Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920–1945* (Princeton: Princeton University Press, 1987).
- Pierre Lory, *La science des lettres en Islam* (Paris: Dervy, 2004).
- Rahman Veisi Hasar, "Canonization and Sacred Text in the Yārsān Religion," *Iranian Studies* 57, no. 1 (2024):.
- Rashīd al-Dīn Faḍl-Allāh, *Jāmi' al-tawārīkh*, İsmâîlîler bölümü, ed. M.-T. Dānişpažūh ve M. Mudarrisī-Zanjānī (Tahran, 1959), 162-170. Bölüm 69.12 için kaynakların olay, doktrin ve polemik katmanları ayrı değerlendirilmiştir.
- Raymond Hinnebusch, *Syria: Revolution from Above* (London: Routledge, 2001).
- Raymond II'nin 1152'de fedâilerce öldürülmesi ve sonrasındaki misillemeler. reissued 2024), especially Fatimid beginnings, da'wa, faith and early history chapters. Bölüm 75.30 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- review and source discussion in *Bulletin critique des Annales islamologiques* 25 (2010). Bölüm 75.10 için Dürzî iç normatif metni, Fâtımî/İsmâîlî karşı-polemiği, sonraki kronik ve modern tarihsel sentez aynı kanıt düzeyinde değerlendirilmemiştir.
- Roger Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington: Indiana University Press, 1983).
- Rıza Yıldırım and Dursun Gümüüşoğlu, "In the Name of Hūsayn's Blood: Karbalā Memory as Ideological Stimulus to the Safavid Revolution," *Journal of Persianate Studies* 8, no. 2 (2015):.
- Rıza Yıldırım, *Turkomans between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia, 1447–1514* (PhD diss., Bilkent University, 2008).
- Rıza Yıldırım, "Literary Foundations of the Alevi Tradition," in *Religious Minorities in Turkey*, ed. Mehmet Bardakçı et al. (Berlin: Peter Lang, 2017).
- Rıza Yıldırım, "The Rise of the 'Religion and State' Order: Re-Confessionalisation of State and Society in the Early Modern Ottoman Empire," in *Ottoman Sunnism*, ed. Vefa Erginbaş (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019).

- Rıza Yıldırım, “The Safavid-Qizilbash Ecumene and the Formation of the Qizilbash-Alevi Community in the Ottoman Empire, c. 1500–c. 1700,” *Iranian Studies* 52, nos. 3–4 (2019):.
- S. Behnaz Hosseini, *The Yārsān of Iran: Socio-Political Changes and Migration* (Cham: Palgrave Macmillan, 2020).
- S. M. Stern, “The Epistle of the Fatimid Caliph al-Amir (al-Hidaya al-Amiriyya) – Its Date and Purpose”, *JRAS* (1950).
- S. M. Stern, “The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir,” *Oriens* 4 (1951): 193–255. Bölüm 72.10 için olay, doktrin ve kurumsal sonuç aynı kanıt düzeyinde kabul edilmemiştir.
- Sadiq Safizadeh, *Nāme-ye Saranjām yā Kalām-e Khazāne* (Tehran: Hermand, 1996).
- Samuel Lyde, *The Asian Mystery* (London: Longman, 1860), yalnız XIX. yüzyıl gözlem/polemik bağlamının birincil kaynağı olarak.
- Sara Sviri, “Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism,” in *The Heritage of Sufism*, ed. Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1999).
- Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (London: I.B. Tauris, 1998), 93–111, karşılaştırmalı Hamidî entegrasyon bağlamı için.
- Selçuk Şengül, “The Issue of the Hurufism Prosecution and Edirne Case During First Sultanate of Mehmed II (1444–1446),” *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 27 (2023):.
- Selçuklu din-devlet meşruiyeti için Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam* (Chapel Hill: UNC Press, 2006), ilgili çerçeve.
- Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, a Search for Salvation* (New York: Oxford University Press, 2007).
- Shafique N. Virani, “The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismaili Activity at Alamut and in the South Caspian Region following the Mongol Conquests,” *Journal of the American Oriental Society* 123/2 (2003): 351–370. Bölüm 71.30 için post-Alamut sürekliliği, terminoloji ve kaynak kesinliği ayrı değerlendirilmiştir.
- Shahzad Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis* (Oxford: Oneworld, 2005), ix–xiii.
- Shahzad Bashir, “Deciphering the Cosmos: The Ḥurūfī Ta’wīl of the Human Form,” in *Imagining the End*, haz. Abbas Amanat ve Magnus Bernhardsson (London: I.B. Tauris, 2002).
- Shahzad Bashir, “Enshrining Divinity: The Death and Memorialization of Fazlallah Astarabadi in Hurufi Thought,” *The Muslim World* 90 (2000):.

- Shainool Jiwa, “Historical Representations of a Fatimid Imam-Caliph: Exploring al-Maqrizi’s and Idris’ Writings on al-Mu‘izz li-Din Allah,” Institute of Ismaili Studies.
- Shiraz Hajiani, *Reconstructing Alamut—New Approaches to the Study of the Qiyāma and the Nizari Polity in Iran* (PhD diss., University of Chicago, 2019), qiyāma ve kaynak eleştirisi bölümleri.
- Silvestre de Sacy, ‘Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l’étymologie de leur nom’, *Mémoires de l’Institut Royal de France* 4 (1818).
- Simon Digby, “Qalandars and Related Groups,” in *Islam in Asia, I*, ed. Yohanan Friedmann (Jerusalem/Boulder: Magnes/Westview, 1984).
- Stefan Winter, *A History of the ‘Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic* (Princeton: Princeton University Press, 2016).
- Stefan Winter, “La révolte alaouite de 1834 contre l’occupation égyptienne,” *Oriente Moderno* 84/1 (2004):.
- Stefan Winter, “The Asad Petition of 1936: Bashar’s Grandfather Was Pro-Unionist,” *Syria Comment*, 14 Haziran.
- Stefan Winter, “The Nusayris before the Tanzimat in the Eyes of Ottoman Provincial Administrators, 1804–1834,” Thomas Philipp ve Christoph Schumann (haz.), *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon* (Würzburg: Ergon, 2004).
- Stefan Winter, “The ‘Alawis in the Ottoman Period,” Kerr ve Larkin (haz.), *The Alawis of Syria*.
- Steve Tibble, *Assassins and Templars: A Battle in Myth and Blood* (Yale University Press, 2025/2026), ilgili bölümler.
- Suraiya Faroqhi, “Conflict, Accommodation and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State,” in *Bektachiyya*, ed. Popovic and Veinstein (Istanbul: Isis, 1995).
- Suraiya Faroqhi, “The Bektashis: A Historical Survey,” in *Bektachiyya*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (Istanbul: Isis, 1995).
- Süleyman Uludağ ve Orhan F. Köprülü, “ABDAL,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I (İstanbul, 1988):.
- Täher Fakhruddin Saheb v. Mufaddal Burhanuddin Saifuddin, Bombay High Court, Original Suit No. 337 of 2014, judgment dated 23 April.
- Tahsin Yazıcı, “CEMÂLEDDÎN-i SÂVÎ,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VII (İstanbul, 1993):.
- Tahsin Yazıcı, “HAYDARİYYE,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII (İstanbul, 1998):.
- Tahsin Yazıcı, “KALENDERİYYE,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIV (İstanbul, 2001):.

- TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Haşîşîyye’ maddesi olay kronolojisi için karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır.
- TDV İslâm Ansiklopedisi, “ÂMÎR-BÎAHKÂMÎLLÂH,” “HÂFİZ-LÎDÎNÎLLÂH” ve “MÜSTA‘LÎYYE” maddeleri.
- TDV’nin Mevdûd, Aksungur ve Müsterşid maddeleri.
- ‘The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands’.
- Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford: Stanford University Press, 2011).
- Tuğtegin’in 522/1128 ölümü ve Böri’nin halefiyeti.
- Türkçe terminoloji karşılaştırması için Abdülkerim Özeydın, ‘Hasan Sabbâh’, TDV İslâm Ansiklopedisi ve ilgili Nizârî maddeleri.
- U.S. Department of State, 2023 Report on International Religious Freedom: Iran and Iraq (Washington, DC, 2024).
- UK Home Office, Country Policy and Information Note: Religious Minorities, Iraq (September 2024), secs. 8 and.
- UNESCO, “Semah, Alevi-Bektaşî Ritual,” Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity (2010).
- United Nations Investigative Team to Promote Accountability for Crimes Committed by Da’esh/ISIL (UNITAD), investigations concerning Kaka’î victims.
- ‘Tusi, Naşir-al-Din i. Biography’, *Encyclopaedia Iranica*.
- Usâma b. Munqidh’in Kitâb al-I’tibâr’ı bölgesel bağlam için.
- Vural Genç, *Acem’den Rum’a: Bir Bürokrat ve Tarihçi Olarak İdris-i Bidlîsî* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019).
- Vâhidî, *Menâkıb-i Hvoca-i Cihân ve Netice-i Cân*, haz. Ahmet T. Karamustafa (Cambridge, MA: Harvard University, 1993), giriş.
- Wilferd Madelung, ‘Bozorg-Omîd, Kîâ’, *Encyclopaedia Iranica*.
- Wladimir Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i Haqq Texts* (Leiden: Brill, 1953).
- Yaron Friedman, *The Nuşayrî-‘Alawîs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria* (Leiden: Brill, 2010).
- Yaron Friedman, “al-Ḥusayn ibn Ḥamdân al-Khaşîbî: A Historical Biography of the Founder of the Nuşayrî-‘Alawite Sect,” *Studia Islamica* 93 (2001):.
- Yaron Friedman, “Ibn Taymiyya’s Fatâwâ against the Nuşayrî-‘Alawî Sect,” *Der Islam* 82/2 (2005):.

- Yaron Friedman, “Moḥammad b. Noṣayr,” *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm.
- Yaron Friedman, “Musa al-Sadr and the Missing Fatwa concerning the ‘Alawi Religion,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 51/3 (2024): 553–569, doi:10.1080/.
- Yaron Friedman, “KAŞIBI,” *Encyclopaedia Iranica*, çevrimiçi sürüm.
- Yuval Noah Harari, “The Assassination of King Conrad: Tyre, 1192’, *Special Operations in the Age of Chivalry* (2007).
- özellikle te’vilin ‘return to the origin’ anlamı için.
- Zeynep Oktay-Uslu, “Alevi-Bektashi Literature as a Discursive Tradition,” *Journal of Ottoman and Turkish Studies Association* 7/2 (2020):.
- Ziba Mir-Hosseini, “Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of the Ahl-i Haqq of Kurdistan,” *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 2 (1994):.
- Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I,” *Vakıflar Dergisi* 2 (1942):.
- Özaydın, ‘Muhammed Tapar’, Haçlı seferleri ve Bâtınî mücadelesinin eşzamanlılığı.
- Özkan Karabulut, “The Rehabilitation of the Bektashi Order (1826–1876)” (MA thesis, Sabancı University, 2017).
- Üçer, “Musâhiplik.”
- Üçer, “Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi.”
- Şehriban Şahin, “The Rise of Alevism as a Public Religion,” *Current Sociology* 53, no. 3 (2005):.

CİLT IV SONU

Cilt IV burada sona erer; eser Cilt V ile sürer.

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Karşılaştırmalı Bir Referans-Tarih · Altı Cilt

İslam Tarihinde Cemaatleşme, ilk Müslüman topluluktan çağdaş dijital ağlara uzanan cemaat biçimlerini —aidiyet, otorite, mekân, silsile, devletle ilişki ve çözülme gibi ölçütlerle— aynı sorular dizisiyle inceleyen karşılaştırmalı bir referans-tarihtir. Amacı yapıları övmek ya da yermek değil; farklı çağ ve coğrafyalardaki toplulukları aynı ölçüyle karşılaştırılabilir kılmaktır. Altı ciltlik bu dizi, cemaatin kavramsal doğuşundan Osmanlı düzeninin 1826'daki kırılmasına kadar uzanır.

· Ezoterik ve Bâtınî Cemaatler (Bölüm 63–80) ·

Bu cilt eserin en yoğun bölümüne ayrılır: kapalılık ve ezoterizm. İsmâilî dâvetten Fâtımî devletine, Alamut'tan Bohra ve Dürzî cemaatlerine, Nusayrîlikten Alevî-Bektaşî ocağına kadar yapılar; baskının gizlilik ve ezoterik kapanmayı nasıl beslediği ekseninde, tarafsız ve analitik bir çerçeveye ele alınır.

HTTB Düşünce · 2026

Açık erişim · CC BY-NC-ND 4.0

korebenet.com

Altı ciltlik dizinin IV. cildi

korebenet.com

