

Ortaçağ İrani'nda ve Anadolu'su'nda
Şiilik İzlerinin Arka Planı:
Alamut Sonrası Nizarî İsmailîliği
(13-15. yüzyıllar)



Zahide Ay

2001 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. 2005 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü'nden yüksek lisans derecesi aldı. Halen "Bedahşan İsmailileri" üzerine doktora çalışması devam etmektedir. 2005 yılından beri sırasıyla Dokuz Eylül Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi ve Necmettin Erbakan Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.



Ortaçağ İrani'nda ve Anadolu'su'nda
Şiilik İzlerinin Arka Planı:
Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği
(13-15. yüzyıllar)

Zahide Ay



<https://t.me/caferilikcom>

www.caferilik.com

Ortaçağ İrani'nda ve Anadolusu'nda Şiilik İzlerinin Arka Planı:
ALAMUT SONRASI NİZARİ İSMAILİLİĞİ

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 24887

İsbn: 978-605-87046-4-0

1. Baskı: İstanbul, Haziran 2012

Önsöz Yayıncılık: 4
İnceleme-Araştırma: 2

Yazar: Zahide Ay

Yayın Yönetmeni: Önder Türkeli

Yayına Hazırlayan: Ersan Güngör

Editör: Ozan Kemal Sarıalioğlu

Sayfa Düzeni: İrfan Güngör

Kapak Tasarımı: Sercan Arslan

Baskı / Cilt:

Step Ajans Matbaacılık (Sertifika No: 12266)

Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11

Bağcılar/İstanbul - Tel: 0212-4468846

© Önsöz Yayıncılık, 2012

Bu kitabın tüm yayın hakları, Önsöz Yayıncılık'a aittir. Kitabın tamamı ya da bir bölümü izinsiz olarak hiçbir biçimde çoğaltılamaz, dağıtılamaz.



Akşemsettin Mah. Akdeniz Cad. No: 74/3 Fatih/İstanbul

Tel.-Faks: +90 212 534 30 16

www.onsozyayincilik.com.tr • bilgi@onsozyayincilik.com.tr



<https://t.me/caferilikcom>

www.caferilik.com

İçindekiler

Kısaltmalar	8
Sunuş	9
Önsöz	13

GİRİŞ / 17

İsmaililiğin Doğuşu ve Alamut'un Düşüşü Öncesi Dönem

1. Fatimî Dönemi (Klasik Dönem)	25
2. Bölünme: Musta'li İsmaililiği, Hasan-ı Sabbah ve Nizarî İsmaililiği	29
3. İsmailî Doktrini	37
İsmaililiğin İslam Doktrinini Etkileyen Akımlar	38
Gnostisizm	38
Yeni-Eflatunculuk (Neo-Platonizm)	40
İsmailî Doktrininin Aşamaları	42
Erken Dönem	43
Fatimî Dönemi	46
Alamut Dönemi	50



BİRİNCİ BÖLÜM / 55
Alamut Sonrası Nizarî İsmaililiği

1. Nizarî İsmaililiğinin Dönemleri..... 59
Birinci Dönem: Moğol İstilasası Sonrası -
Encudan Dirilişi Öncesi Dönem.....59
İkinci Dönem: “Encudan Dirilişi” Dönemi.....61
Üçüncü Dönem: Ağa Hanlar Dönemi64
2. Nizarî İsmaililiğinin Coğrafi Dağılımı 69
Farsça Konuşulan Bölgelerde İsmaililik: Yukarı
Amu Derya ve Bedaşa'n'da.....69
Arapça Konuşulan Bölgelerde İsmaililik: Suriye ve
Yemen'de71
Hind Dil ve Lehçelerinin Konuşulduğu Bölgelerde
İsmaililik72

İKİNCİ BÖLÜM / 77

Nizarî İsmaililiği ve Tasavvuf I: İran Sahası

1. İsmaililik ve Tasavvuf İlişkisi Nasıl Başladı? 81
2. İran'ın Şiileşme Sürecinde Nizarî İsmaililiği 87
3. Nizarî İsmaililiği ve Tasavvufi Zümreler 91
Serbedarlar ve Hasan-1 Cevri Dervişleri92
Hasan-1 Cevri Dervişleri Sonrası Diğer Gelişmeler:94
Hurûfilik.....97
Noktavîlik99
Nurbahşilik.....100
Nimetullahîlik101
Ehl-i Haklar104
Safevîlik107



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM / 117

Nizarî İsmailîliği ve Tasavvuf II: Anadolu Sahası

1. İsmailî Etkilerin Anadolu'ya Girişi	121
Hurûfilik Öncesi Dönem	126
Hurûfilik Sonrası Dönem	131
2. Anadolu'da Nizarî İsmailîliği Tesirindeki Tasavvufî	
Zümreler	137
Melâmetîlik, Melâmîlik:	137
Kalenderîlik	140
Vefaîlik	142
Ahîlik	145
Bektaşîlik	147
Kızılbaşlık (Alevîlik)	150
Sonuç	155
Kaynakça	159
Dizin	171



Kısaltmalar

- AIRP.....: The Arab Institute for Research and Publishing
BSOAS...: Bulletin of School of Oriental and African Studies
CHI: The Cambridge History of Iran
CHIS: The Cambridge History of Islam
DİBY.....: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
DTCFY..: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları
EI.....: The Encyclopaedia of Islam
EIR.....: The Encyclopaedia Iranica
ERE: The Encyclopaedia of Religion and Ethics
İA.....: İslam Ansiklopedisi
İFM: İktisat Fakültesi Mecmuası
İÜEFY ...: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları
JMES: Journal of Middle East Studies
JTS.....: Journal of Turkish Studies
TDİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
TK: Türk Kültürü
TTK.....: Türk Tarih Kurumu



Sunuş

Modern Türkiye tarihçiliği yakın zamanlara kadar Türk tarihi dışında genelde dünya tarihi ve o çerçevede başka milletlerin tarihiyle, kültürüyle hemen hemen hiç ilgilenmedi. Hatta yüzlerce yıldır dostça veya düşmanca ilişkide bulunduğu komşu ülke ve toplumların tarihine bile ilgi duymadı. Az sayıda ilgi duyanlar da bu ilgiyi ciddi boyutlara taşımadılar. Topraklarına varis olduğumuz Bizans'ın tarihi dahi Türkiye tarihçiliğinde çok zayıf yankı buldu. Öyle ki bu ülkede Bizans tarihiyle uğraşmanın sanki Türk tarihine ihanet gibi algılandığı zamanlar oldu. O yüzden Türkiye tarihçiliği dünya ölçeğinde Bizantinistler yetiştiremediği gibi, bir tane bile uluslararası bilimsel ölçekte yayın yapan bir Bizantoloji dergisi çıkaramadı. Oysa bu tarih alanının Osmanlı tarihi için ne kadar önemli olduğu bilinmeyen bir şey değildi.

Aynı durumun İslam tarihi ve uygarlığı alanında da geçerli olduğunu iddia etmek hiç de yanlış değildir. Türkiye tarihçiliği İslam tarihi, uygarlığı, bilim ve düşünce tarihi alanında da aynı zayıflıkla, hatta fukaralıkla mälüldür. Çünkü İslam tarihi ve uygarlığı ile uğraşmak Türkiye üniversitelerinin

Tarih bölümlerinde ne lisans ve lisansüstü dersler, ne de ciddi bilimsel araştırmalar ölçeğinde mâlum sebeplerle iyi gözle görülmedi. Hâlâ da öyledir ve pek az istisna dışında tutulursa, tarih bölümlerinde, felsefe bölümlerinde İslam tarihi ve uygarlığı, İslam düşünce tarihi dersleri mevcut değildir. Bu durumun aslında dünya bilimi çerçevesinde acınacak bir hadise olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Söz konusu dersler, 1982'den sonra sadece, eski Yüksek İslam Enstitülerinden dönüştürülen ilahiyat fakültelerinde, -yine çok, ama çok az istisna dışında- ciddi bir tarihsel perspektif ve metodoloji anlayışından uzak bir şekilde, apolojetik ve hamasi yaklaşımlarla sürdürülmektedir.

Bu genel kuraklık manzarası içinde, Sünnilik dışı İslam'ın tarihi de benzer bir antipatiden nasibini almakta, teolojisi de ilahiyat fakültelerinde ya ihmal edilerek önemsenmemekte, küçümsenmekte veya peşin hükümlü bir takım yaklaşımlarla çok genel seviyede geçiştirilmektedir. O yüzdendir ki, Türkiye'de bugüne kadar dünya ölçeğinde referans olma niteliğine sahip ne Sünnilik, ne de Sünnilik dışı tarih ve teoloji çalışmaları hâlâ yoktur. Tasavvuf tarihi araştırmaları ise Sünnî tarikatlar çerçevesinde yüceltici ve savunmacı açıdan yürütülmekte olduğu gibi, pek çoğu ciddi metodolojik problemleri de beraberinde getirmektedir.

Eldeki bu kitap, bu satırların yazarının, orta ve yeniçağlar Türkiye'sinin sosyal ve kültürel tarihindeki önemi sebebiyle 1980'li, 90'lı ve müteakip yıllarda çeşitli yazılarında dikkat çekmeğe çalıştığı İsmaililik konusuna mütevazî bir "atf-ı nazâr" mahiyetindedir. İsmaililik ilahiyat fakültelerinde yüksek lisans ve doktora tezi mahiyetinde teolojik açıdan birkaç çalışmanın konusu oldu. Bunlar genellikle klasik mezhepler

tarihi kaynakları üzerinden gerçekleştirilen teorik mahiyette ve problematik yaklaşımlara pek girmeyen çalışmalardır. Bu kitabın onlardan farkı, yazarının Türkiye’de ilk defa İsmailîleri bizzat tanıyan birinin kaleminden çıkmış olmasıdır. O bugün İsmailîlerin çoğunlukla yaşadığı Tacikistan, Afganistan (Pamir, Hindikuş, Bedaşan) bölgelerine yaklaşık dört beş yıl boyunca her yaz yaptığı ikişer, üçer ay süren seyahatleri esnasında, aralarında yaşamış, onları tanımaya çalışmış biridir. Bu bir ilktir ve muhtemelen sonuncusu da olabilir. Bir daha bir başkası böyle bir alan çalışması gerçekleştiremeyebilir. Kısacası yazar bu avantajının bir sonucu olarak konunun önemini ve ihtiva ettiği meseleleri vurgulamaya yönelik, asıl çalışmasına giriş mahiyetinde bir yüksek lisans tezi yapmıştır. Kendisi bu alandaki araştırmalarını şu anda doktora seviyesinde sürdürmektedir. Bu kitap baştan sona dikkatle okunduğunda, konunun üzerinde ayrı ayrı çalışılması şart olan muhtelif boyutlarına kaynakları kullanarak dikkat çekmekle birlikte, İsmailîleri tanımış olmanın katkısını yansıtan bir mahiyet arz etmektedir.

13 ve 15. yüzyıllar Türkiye inanç tarihi için arzettiği öneme rağmen Türkiye tarihçiliğinde yakın zamana kadar farkına bile varılmayan İsmailîlik konusu, bu mütevazî çalışma ile ümit ederiz, hak ettiği ilgiyi çeker.

Ahmet Yaşar Ocak



Önsöz

Bu çalışma, 2005 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü’de Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak’ın danışmanlığında hazırlanan *Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf* adlı yüksek lisans tezinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

Bilindiği gibi, İsmaililer ve onların İslam toplumlarının -bu arada Türk toplumlarının- inanç ve kültürleri üzerindeki etkileri, Türkiye tarihçiliğinde hemen hiç çalışılmamış önemli konulardır.

2001 yılının yaz aylarında Tacikistan’a ve Afganistan’a yaptığım seyahatlerde kendilerini “İsmailî” olarak adlandıran topluluklarla tanışma fırsatım oldu. Haklarında o zamana kadar henüz hiçbir şey bilmediğim bu insanlar üzerindeki gözlemlerim sonucu, Tacikistan ve Afganistan Bedahşanı olarak bilinen bölgelerdeki İsmaililerin inanç ve âdetleriyle Anadolu Alevilerinin âdetleri arasında bir sürü benzerlik olduğunun farkına vardım. Daha sonra Türkiye’ye döndüğümde Sayın A.Yaşar Ocak’a bu benzerliklerden bahsettiğimde, böyle bir

benzerliğin kendisini hiç şaşırtmadığını, hatta kendisine göre Anadolu Aleviliğinin kökenindeki en önemli etkilerden birinin İsmaililik olduğunu, ama bu konunun henüz hiç çalışılmadığını söyledi ve beni bu konuda çalışmaya teşvik etti. Böylece ileride Bedahşan İsmaililiğiyle ilgili bir doktora tezi çerçevesinde yapmayı tasarladığım daha geniş çaplı bir çalışmaya bir başlangıç olarak, İran ve Anadolu sahalarındaki Şii eğilimli toplulukların kökeninde bulunan Nizarî İsmaililiğiyle ilgili bir yüksek lisans tezi yapmamın iyi olacağı sonucuna varıldı. Bu çerçevede, Nizarî İsmailîlerinin tasavvuf kültürü üzerindeki etkilerini konu olarak seçtim.

Bu çalışmada asıl yapmak istediğim, Alamut'un düşüşü sonrası Nizarî İsmailîlerinin tasavvuf kisvesi altında yaşadıkları dönemin, İran ve Anadolu açısından, İsmailî etkiler altındaki heterodoks (Sünnî olmayan) zümrelerle bağlantısını göstermeye çalışmaktı. Konuyla ilgili kaynak çalışması yaparken, İsmaililikle ilgili birçok bilgiye ulaştım. Bu bilgiler, örneğin F. Daftary'nin çalışmalarında olduğu gibi ya doğrudan İsmaililik üzerine hazırlanmış araştırmalarda ya da H. Corbin, S. H. Nasr gibi, Şii düşünce tarihiyle ilgili hazırlanmış araştırmalarda karşımıza çıkmaktaydı. Ancak bunların hiçbirisi, Alamut sonrası Nizarî İsmaililiği ve tasavvuf ilişkisine geniş yer vermiyordu. İsmaililikle ilgili çalışma yapan B. Lewis, M. G. S. Hodgson, F. Daftary ve daha başka bilim adamları, Alamut sonrası Nizarî İsmailîlerinin tasavvuf kisvesi altında varlıklarını sürdürdüklerine değiniyor, ancak bu konuyu fazla açmıyorlardı. En fazla değinen yine Farhad Daftary idi. Ancak, o da meseleyi sadece İran için kısaca değerlendiriyordu. Bir de N. E. Jamal, *Surviving Among the Mongols : Nizarî Quhistani and the Continuity of Ismaili*

Tradition in Persia adlı kitabında bu meseleyi özel bir başlık altında ele almış, ancak o da yine konuyu sadece İran'la sınırlı tutmakla yetinmişti.

“Giriş” bölümünde, Alamut’un düşüşü öncesi İsmailî tarihi ve doktrini hakkında bilgi verildi. Böylece, Alamut’un düşüşü sonrası Nizari İsmaililiğinin çeşitli Sünnî olmayan tasavvuf zümreleriyle olan benzerliği daha iyi anlaşılacaktır. “Alamut sonrası İsmaililiğinin Coğrafi Dağılımı” başlıklı birinci bölümde, Alamut sonrası Nizarîlerin İran’daki faaliyetlerine ve İran dışındaki coğrafi dağılımlarına dair bilgi verdikten sonra, asıl üzerinde durmak istediğimiz “Alamut sonrası Nizari İsmaililiği ve tasavvuf” konusuna, İran sahası (ikinci bölüm) ve Anadolu sahası (üçüncü bölüm) olmak üzere iki ayrı bölümde değindik. Ve gördük ki, Alamut sonrası Nizari İsmaililiğinin tasavvuf kisvesi altında yaşadığı iki yüzyıllık dönem, İran’ın Şiîleştirilme ve Anadolu’nun İslamlaştırılma süreciyle aynı döneme denk gelmekteydi.

Bu çalışmanın meseleyi tam olarak ortaya koyduğunu söyleyemeyeceğiz. Şüphesiz daha iyi bir çalışma yapılabildi. Ama zaten bunu yapmaktan asıl amacımız, daha sonra saha araştırmalarıyla da desteklemek suretiyle tarihsel ve antropolojik açılardan çalışmayı planladığımız “Alamut sonrası Nizari İsmaililiği ve tasavvuf” ilişkisine, bir giriş yapmak ve olayı şimdilik sadece tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirmektir.

Bu vesileyle çalışmamın hazırlanması sırasında başından sonuna kadar yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak’a, Londra’da The Institute of Ismaili Studies’deki bir yıllık çalışmalarım sırasında gerek çok değerli fikirlerinden, gerekse kütüphanelerinden yararlanmama

imkân tanıyan Prof. Dr. Farhad Daftary'ye, tezimin kitap haline gelmesinde yardımcı olan Ersan Güngör'e ve bana her türlü rahatlığı sağlayan sevgili anne ve babama sonsuz teşekkürlerimi sunmaktan büyük zevk duyduğumu belirtmek isterim.



GİRİŞ

**İsmailîliğin Doğuşu ve
Alamut'un Düşüşü Öncesi Dönem**



İslam dünyası bilindiği gibi en kaba bir tasnifle Sünnîler ve Şîîler olarak ikiye ayrılmıştır. Şîîler, Hz. Ali yanlısı olarak bilinmektedirler ve Hz. Muhammed'den sonra halife olarak Hz. Ali'nin başa geçmesini istemekteydiler. Ancak bu istekleri gerçekleşmemiştir. Bunun üzerine Hz. Ali yanlıları İslam dünyası içinde muhalif bir hareket olarak ortaya çıkmışlardır.¹

¹ Hz. Muhammed'in vefatından sonra yerine kimin geçeceği konusunda daha baştan itibaren İslam toplumu içerisinde ciddi görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştı. Müslümanlar, İslâm öncesi Arabistan'ının siyasî tecrübeleri dışında başka bir deneyime sahip değillerdi. Kısa süren gerilimli bir dönemin ardından, ilk Müslümanlardan biri ve saygıdeğer bir şahsiyet olan Ebu Bekir'in, ilk halife olarak İslam toplumunun başına geçmesi konusunda anlaşmaya varıldı. Muhallifler, bu görevin Hz. Muhammed'in vasiyeti (*nass*) ile Hz. Ali'ye geçtiğini savunuyorlardı. Ancak bazı İslam tarihçileri (Hodgson, 1977: 241-247; Lewis, 1993: 49; Daftary, 2001: 68) böyle bir geleceğin Arap toplumunun tarihinde olmadığı kanaatinde idiler. İşte Hz. Ali'yi destekleyen bu grup "Şi'a't-ül Ali" (Ali'nin partisi) olarak tanınmıştır. Hz. Muhammed'in bu konuda bir emir bırakmadığını savunarak Hz. Ebu Bekir'i tutan çoğunluk ise "Ehlüs-sünne ve'l-cemâa" (Sünnet ve Çoğunluk Yanlıları) olarak anılmıştır. (Nasr, 2003: 165)

Bu muhalif harekette yer alan Hz. Ali yanlıları, sadece ona taraf olan Araplardan oluşmamaktaydı. Başlangıçta İslam toplumu elbette ki sadece Arap yarımadasında yaşayan Araplardan ibaretti. Ancak fetihlerle birlikte İslamiyet'in Arap topraklarının dışına çıkmasıyla birlikte, "mevali" olarak bilinen Arap olmayan Müslümanların bir kısmı da bu hareket içinde siyasi otoriteye karşı çıkmışlar ve Hz. Ali yanlılarının tarafını tutmuşlardır. Bu taraflılık yakın gelecekte İslam dünyası içinde büyük bir Sünnî-Şîi ayrımını doğuracaktır.²

Muhalefetin kendini net bir şekilde göstermesi, ilk olarak üçüncü halife Hz. Osman döneminde açığa çıkmıştır. Hz. Osman'ın kendi sülalesi mensuplarına öncelik tanıyan bir yönetim siyaseti gütmesi, devletin otoritesine karşı ilk muhalif seslerin çıkmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonra, dört halife döneminin ardından, İslam devletinin başına geçen, Arapları kayıran bir siyaset güden Emevî hanedanı döneminde bu muhalefet had safhaya ulaşmıştır.³ Ancak Şîiliğin bu erken dönemindeki söz konusu muhalefet, birbirinden farklı birçok Şîi ve diğer heterodoks (Sünnî olmayan) grupların oluşturduğu muhalefetlerdir.⁴ Bu kadar farklı grupların olmasının nedeni ise dinî ol-

² Sachedina, *Islamic Messianism*, State University of New York Press, New York, 1981, ss. 1-17; Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev: Ulvi Murat Klavuz, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999, ss. 15-21.

³ Lewis, *Orta Doğu*, çev: Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul, 1996, ss. 51-53; aynı yazar, *Tarihte Araplar*, çev: Hakkı Durmuş Yıldız, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, ss.72-100.

⁴ Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay, 1955, s. 7; Daffar, *Muhaliğ İslam'ın 1400 Yılı-İsmaililer: Tarih ve Kuram*, Rastlantı Yayınları, Ankara, 2001, ss. 86-87.

maktan ziyade, Arap kabile geleneğinin sonucu meydana gelen ayrılıklardır.

Şîi düşüncesinin başlangıç noktası, halifelüğün Hz. Ali so-yundan gelenlerin hakkı olduğu iddiasıdır. Bu iddia, İslam tarihinin ilk dönemlerindeki siyasî ve sosyal hoşnutsuzluk-lara karşı, çeşitli gruplar tarafından bir kılıf oluşturmaktaydı.⁵ Bu hoşnutsuzluklardan kaynaklanan isyanlar çoğunlukla ye-nilgiyle sonuçlanmaktaydı. Yenilgilerin yarattığı kötümser-lik ve korku, Şîiliği yeraltına itmişti. Bu da onun, çoğun-lukça kabul edilmeyen fikirlerin etkisi altında daha da çok kalmasına sebep oldu. Böylelikle Şîiliğe, İslamî olmayan ama İslamî kisveye bürünmüş yeni fikirler girmeye başladı. Özellikle fethedilen topraklardaki insanların İslamiyet'e ge-çişi sayesinde, onlarla birlikte bu yeni fikirler de İslam top-lumuna girmiş oldu. Bu vesileyle Hristiyanlık, Maniheizm, Budizm gibi dinlerden gelen inançlar, özellikle, Hristiyan-agnostik ve Yeni-Eflatuncu fikirler, Şîi düşüncesinin bātınî yorumunun şekillenmesinde oldukça önemli bir role sa-hip olmuşlardır.

Emevî hanedanının, yeni bir iç savaş sonucu devrilip, yerine Abbasî hanedanının geçmesiyle birlikte, mevalinin Araplarla eşitlik kazanması ve bir toplumsal sınıf olarak art-ık ortadan kalkmasının ardından, radikal Şîilik bundan böyle ezilmiş ve ekonomik durumu kötü kitlelerin muha-lefeti için uygun bir fırka haline gelmişti.⁶ Mevalinin Arap-larla eşit hale gelmesiyle ilk fetihler döneminin garnizon kasabaları, kentsel merkezler haline dönüşmüştü. Bu kent

⁵ Rahman, *İslam*, çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayın-ları, Ankara, 1981, ss. 216-217; Lewis, 2001, ss. 100.

⁶ Daftary, 2001, ss. 108-109.

merkezlerinde artık yeni bir sosyo-ekonomik çevre oluşmuş ve bu çevrenin zengin sınıfları, kırsalın göçebe boylarından ve topraksız çiftçilerinden keskin çizgilerle kopmaya başlamıştı. İşte kentin sıradan halkı ve kırsalın dışlanmış göçebe ya da köylüleri, şimdi de Abbasî yönetimi altındaki kurulu düzene karşı çıkacak her türlü harekete yatkındı. Bu hoşnutsuzlar için en büyük çekim kaynağı ise İsmaililik idi.⁷ İlk Şiîler, başlangıçta siyasî otoriteye karşı olan muhalifler tarafından temsil ediliyorlardı. Ancak bir süre sonra Şiîliğin, On İki İmamcılık ve İsmaililik olarak bölünmesi sonucunda muhalifler, bu iki mezhepten İsmaililikte kendilerine bir yer bulmuşlardı. Çünkü Sünnî otoriteyle barışık, siyasî hayatta pasif bir yol izleyen On İki İmamcılığın aksine, İsmaililiğin en büyük özelliği, siyasî hayatta hâlâ etkin olmasıydı.

Bu arada ezilmişlerin yanı sıra, kentli elit bir grup da doğru yolu İsmaililikte bulmayı umuyordu. Şöyle ki, Abbasî hanedanının ilk yılları, Peygamberin çevresindeki kişilerden oluşan ilk kuşaktan hiç kimsenin, artık hayatta olmadığı yıllardı. Çözülmesi gereken bir davranış sorunuyla karşılaşıldığında, bu konuda “Allah’ın buyruğunun ne olabileceği”ne dâir fikir sahibi olabilecek kişiler, Peygamberin sözlerini ve davranışlarını örnek gösterebiliyorlardı. Ancak o kuşaktan geriye kimse kalmamıştı ve O’nun davranışlarını ve sözlerini saptamak için sistemli bir çalışma yapmak gerekiyordu. Bu çalışmayı ancak belli bir uzmanlar grubu yapabiliirdi ki, bu da ulemanın ortaya çıkması demekti. Bunun üzerine Peygamberin halefi tarafından yönetilmeye alışmış İslam toplumu, bundan böyle, İslam toplumunu çekip çeviren kuralların oluşumunda belirleyici olan bir takım din uzmanları (ulema) tarafından

⁷ Daftary, 2001, ss. 155.

yönetilmeye alışmak zorunda kaldı. İşte, Sünnî ulema tarafından yönetilmeyi reddeden bir grup kentli elit, başlangıçtaki fikirlerine bağlı kalmaya devam edince sapkın duruma düşmüş oldular.⁸ Bu gruptakiler de kendilerine İsmaililikte yer bulmuş olabilir. Bilindiği gibi, başta İsmaililerin beşinci imam olarak kabul ettikleri Cafer el-Sadık (On İki İmamcılar Cafer el-Sadık'ı altıncı imam olarak kabul ederler) olmak üzere birçok On İki İmamcı alim, Sünnîlerce de dini bilgisine güvenilen otoritelerdi. Ancak bu gibi alimlerin yanı sıra, Sünnî ulemanın uyguladığı şeriat kurallarına kendince karşı çıkan kentli elitler de vardı. Bunlar bir süre sonra hem Sünnî ulema hem de Sünnî ulemayla iyi geçinen Şîi alimler tarafından dışlanmış olabilirler. Nedeniyse, sadece İslam ilahiyatıyla ilgilenen On İki İmamcı alimlerin aksine, toplumda adaletin sağlanması adına, siyasi iktidarla ters düşen konuları da dile getirmiş olmaları olabilir.

O halde İsmaililik nedir ve nasıl tarih sahnesine çıkmıştır? İslam tarihinin gerek siyasal, gerekse dinî açıdan çok önemli bu mezhep akımının nasıl doğduğuna burada kısaca bir göz atmak yararlı olacaktır. Cafer el-Sadık'ın 765'te ölümü üzerine, yeni imamın, Cafer'in hangi oğlu olacağı üzerine ortaya çıkan görüş farklılıkları sonucu, bir grup İsmailî, bir grup da Musa'yı seçmişti. Bu durum, Şîiliğin, İsmaililik ve On İki İmamcılık olmak üzere iki büyük kola ayrılmasına yol açmıştır.⁹

⁸ McNeill, *Dünya Tarihi*, çev: Alaaddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s. 343.

⁹ Şîiliğin büyük bir kolu daha vardır: *Zeydilik*. Zeydiliğin, İsmaililik ve On İki İmamcılıktan farkı, imamlarının Hz. Hasan soyundan devam etmesidir. İsmaililiğin ve On İki İmamcılığın imamları Hz.

IX. yüzyıla gelindiğinde On İki İmamcılık, Bağdat'ta Sünnî otoriteyle barışık, daha kentli ve şerî-ilmî bir örgütlenme olarak varlığını devam ettirirken, İsmaililik daha çok kırsalda ya da kentli hoşnutsuzlar arasında kendine bir yer edinmiş ve gittikçe devrimci bir karakter kazanmaya başlamıştı.¹⁰ Böylelikle ilk zamanlarda Şîliğin toplum içinde kendine bir yer bulamayanların bir sığınağı olması gibi, şimdi de İsmaililik bu insanlara hitap eder hale gelmişti.

Hüseyin soyunu takip etmişlerdir ve Cafer el-Sadık'a kadar ortak imam silsilesine sahiptirler. İsmaililerin ve On İki İmamcılarının ilk imamları şöyle sıralanmaktadır: Hz. Ali, Hz. Hasan (Nizarî İsmailî geleneği, Hz. Hasan'ı imam kabul etmez), Hz. Hüseyin, Zeynel Abidin, Muhammed el-Bakır ve Cafer el-Sadık. İsmailîler, Cafer el-Sadık'ın oğullarından İsmail'i altıncı imam olarak kabul etmişlerdir. Ancak İsmail, Cafer el-Sadık'ın ölümünden önce vefat etmiş ve bunun sonucunda da İsmail'in oğlu Muhammed yedinci ve son imam olarak kabul edilmiştir. O yüzden, İsmailî adı verilen bu gruba "Yediciler" de denilmektedir. Onlara göre sonuncu-yedinci imam, İsmail'in oğlu Muhammed'tir. (Cahen, 1990a: 201) On İki İmamcılar ise Cafer el-Sadık'ın oğlu Musa'yı imam olarak kabul etmişler ve On ikinci imama kadar bu imam silsilesini devam ettirmişlerdir.

¹⁰ Lapidus'a göre, On İki İmamcılığın siyasetteki anlamı, -her ne kadar Abbasî rejimine karşı olsalar da- adaletin gelişini on ikinci gaib imamın gelişine bağlayarak, barışçı bir ortamda beklemeleridir. Buna karşılık İsmailîler ise güçlü bir mesihî yöneliş sayesinde bir takım akide değişiklikleri ve siyasi hareketlilik ortamına girmişlerdir. (Lapidus, 2002: 180)

1.

Fatimî Dönemi (Klasik Dönem)

İsmaililiğin tarih sahnesine en somut biçimde çıkışı, Karmatî hareketiyle olmuştur. IX. yüzyıl ortalarından itibaren son imam Muhammed b. İsmail'in yeniden ortaya çıkmasını bekleyen İsmailîler, "Karmatî" adı altındaki isyancı hareketlerle Abbasîlerin dikkatini çekmiştir.¹¹ Karmatîlerin amacı, İsmailî *da'va* (dâvet, propaganda)sını devrimci bir

¹¹ "İsmailî" adı, erken İsmailîlerin kendi kendilerine verdikleri bir isim değildir. Harekete "İsmailî" adını veren, Nevbahti ile el-Kummi gibi İslam'daki sapkın akımlar hakkında bilgiler veren Müslüman yazarlardır. Daha sonraları İsmailî hareketine verilen "Karmatî" ya da "Batınî" adı da başlangıçta sadece hareketin bir dalının adıydı. Görünüşe göre, onların kendilerine verdikleri adlandırma, en basit şekliyle *ed-da'va* idi. (Daftary, 2001:127) Hareketin adının "yedici-ler" olarak anılmasının sebebi de yine Karmatîlerin, imamlarının sayısını yedi ile sınırladıkları olmalarıdır. Bu durum, Fatimîlerin kurucusu Ubeydullah'ın 899'da kendisini imam-halife ilan etmesiyle yeni bir şekil alacaktır.

örgüt kimliğiyle, dâiler aracılığıyla İslam dünyasının her tarafına yaymaktı.

IX. yüzyılda Bağdat'taki Abbasî iktidarının zayıflamaya başlaması, Karmatîlerin bu da'valarında hızlı bir şekilde başarı kazanmasına yol açtı. Tüm bu hızlı ilerleyişe rağmen, Karmatîlerin tarih sahnesindeki izleri çok kalıcı olmamıştır. Asıl kalıcı tesiri, Karmatî hareketinden yararlanarak kuzey Afrika'da kurulmuş olan Fatimîler gösterecektir.¹²

“Altın çağ” olarak kabul edilen Fatimî döneminde İsmaililik, Yeni-Eflatuncu ve gnostik fikirleri de özümseyerek yeni bir felsefî sistem kurmasıyla asıl şeklini almış ve Sünnî İslam'ı temsil eden Abbasî yönetiminin en güçlü rakibi durumuna gelmiştir. 969'lardan itibaren Kahire'yi kuruncaya kadar, orta Magrib'te ortaya çıkan Fatimî Devleti, ilk yıllarında Malikî Sünniliğinin merkezlerinden biri olan Kayravan'ı kendilerine merkez edinmiştir.¹³ 969 yılında ise Mısır'ı fethetmiş, daha sonra da egemenliğini Suriye'ye kadar yaymıştır. Fatimîler, Abbasiler karşısında güçlü bir rakip olarak mücadele ettiklerinden,

¹² Suriye ve Mezopotamya'daki Karmatî isyanlarının güçlkle de olsa bastırılmasından sonra, Karmatî taraftarları kendilerine Yemen'de kalıcı bir yer bulmuşlar ve orada bir yüzyıldan fazla iktidarda kalmışlardır. Da'valarını yaymak için İslam dünyasının birçok bölgesine Yemen'den dâiler göndermeye devam etmişlerdir. Gönderdikleri dâiler arasında Kuzey Afrika'ya gidenler de vardı. Bu dâiler, orada öyle başarılı oldular ki, kısa bir süre sonra (909) Ubeydullah'ın halifeliğinde Fatimî Devletini kurdular. Böylece, erken İsmaililiğin gizlilik dönemi de sona ermiş oluyordu. Gizlilik döneminden kastedilen, Ubeydullah'ın 899'da açıkça imamlık iddiasıyla ortaya çıkmasından önceki dönemdir. O zamana kadar imamların gizliliği esasına göre davranılıyordu.

¹³ Halm, *The Fatimids and Their Traditions of Learning*, I.B. Taurus, London, 1997, ss. 10-11.

kendilerine, bu mücadeleyi sürükleyebilecek bir doktrin yaratmak gerekliliğinde olmuşlardır. Claude Cahen'e göre bu doktrin, bir yandan onların halifelik iddialarını meşrulaştıracak, diğer yandan da dağınık durumdaki İsmailileri kendi bünyelerinde toplama olanağı verecek bir doktrin olacaktı.¹⁴ Bu doktrine göre, Fatimî Halifesi Ubeydullah, İsmailî imam- lar soyundan geliyordu. Buna göre, İsmailî imamlar soyu, Muhammed b. İsmail'den sonra, oğlu Abdullah (sekizinci imam) ve onun oğlu Ahmed (dokuzuncu imam) ve Ahmed'in oğlu Hüseyin'den (onuncu imam) sonra Ubeydullah el Mehdi olarak bilinen Abdullah (Ali) Said'e (onbirinci imam) geçmiştir. Ubeydullah'ın bu imamlarla aynı aileden geldiği şüphelidir. Ancak Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer, Tarih ve Kurum* adlı kitabının sonundaki ilk İsmailî imamlarıyla ilgili şemada, Ubeydullah'ın, kendisi olmasa da çocuklarının, bu aileyle gerçekten de ortak kan bağına sahip olduğunu bize göstermektedir.¹⁵ Şöyle ki, Ubeydullah'ın, yukarda adı geçen dokuzuncu İsmailî imamı Ahmed'in öz torunu ile evlenmesi sonucu böyle bir akrabalık söz konusu olabilmiştir. Bu şekilde, Ubeydullah el-Mehdi, tıpkı Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'in öz kızıyla evlenerek damadı olması vesilesiyle sahip olduğu statünününe benzer bir statüye sahip olmuştur.¹⁶

¹⁴ Cahen, *İslamiyet*, çev: Esat Nermi Erendur, c:1, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990a, s. 204.

¹⁵ Daftary, 2001, s. 549.

¹⁶ Ubeydullah bununla yetinmeyerek sahip olduğu askeri güce de dayanarak, kendini halife ilan etmiştir. Böylece o, imam olmakla elde etmiş olduğu ilahi yöneticilik vasfına, dünyevi yöneticilik vasfını da eklemiş oluyordu. Aynı durum, kendisinden beş yüz yıl sonra İran'da iktidara gelecek olan Safevî şahlarında ortaya çıkacaktır.

Karmatiler gibi Fatimiler de İslam dünyasının birçok bölgesindeki dâileri aracılığıyla propaganda faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Lewis'e göre, tıpkı Abbasiler gibi dini bir hareketi kullanarak başa gelen Fatimiler, Abbasilerin aksine, propagandacı bir politika izlemeleri sebebiyle emperyalisttiler.¹⁷

Fatimî Devleti, iktidarı boyunca birçok toprak elde etmiş olmasına rağmen, gerçekte ne Abbasileri ne de onlar adına hakimiyeti ele geçiren Büveyhîleri ve Büyük Selçukluları devirebilmiştir. Aksine, eğer Bizans tehdidi baş göstermeseydi, belki de Büyük Selçuklular Büveyhîleri ortadan kaldırdıkları gibi Fatimîleri de muhtemelen ortadan kaldıracaklardı. Alparslan, bu maksatla 1071 yılında Fatimîlerin hakimiyetindeki Suriye'ye girmiş; fakat Romanos Diogenes'in Selçuklular üzerine yürümesi yüzünden Fatimî seferini yarım bırakmak zorunda kalmış ve kuzeye yönelerek Bizans imparatorunu Malazgirt'te karşılaşmıştı.¹⁸ Nitekim Fatimîlerin sonunu getirecek olan Eyyübî hanedanını, Büyük Selçukluların Orta Doğu'daki manevî ardılları olarak görmek hiç de yanlış olmaz. 1171 yılında Haçlılara karşı yürüttüğü azimli mücadeleyle üne kavuşan Selahattin Eyyübî, Abbasî yanlısı Sünnî lideri Nureddin Zengi'nin de desteğiyle Mısır'da Fatimî hakimiyetine son verecektir.

¹⁷ Lewis, *The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, W. Heffer & Sons Ltd, Cambridge, 1940, ss.82-83; aynı yazar, "The Fatimids and the Route to India", İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1953, s. 2.

¹⁸ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, e yay., İstanbul, 1994, s. 86; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi yay., İstanbul, 2002, ss. 21-22; Köymen, 2011, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, III. Cilt: *Alp Arslan ve Zamanı*, TTK yay., Ankara, ss. 14.

2.

Bölünme: Musta'li İsmailîliği, Hasan-ı Sabbah ve Nizarî İsmailîliği

Fatimîlerin en parlak çağı halife el-Mustansır zamanına (1036-1094) rastlar. El-Mustansır'ın 1094'teki ölümü üzerine İsmailîlik, tarihindeki en büyük bölünmeyi yaşayarak, *Musta'li* ve *Nizarî İsmailîliği* olmak üzere iki ayrı kola ayrılmıştır. El-Musta'li ve en-Nizar, halife el-Mustansır'ın iki oğluydu. Bölünme, el-Mustansır'dan sonraki imamın kim olacağı hususundaki anlaşmazlıktan doğmuştu. El-Mustansır'ın nassını¹⁹ büyük oğlu en-Nizar lehine açıklamış olmasına rağmen, vezir el-Efdal hızlı davranarak, küçük oğlu el-Musta'li'yi hilafet makamına geçirmiştir. Bu arada Büyük Selçuklulara karşı isyan başlatmış olan İran İsmailîleri, bu ayrılık üzerine en-Nizar'ın imamlığının meşruluğunu savundukları

¹⁹ İsmailî terminolojisinde imamın, kendisinden sonra İsmailî toplumunun başına geçecek imamın kim olacağına dair verdiği ilahi kaynaklı vasiyete *nass* denilmektedir.

için Mısır ile siyasi ilişkilerini tümüyle kesmişlerdir. Mısır, Suriye, Yemen ve başka bölgelerdeki Musta'lîler, 1130 yılına kadar Nizarîliğin karşısında ayrı ve birleşik bir grup oluşturmuşlardır.²⁰

Halife-imam el-Âmir'in 1130 yılında ölümü üzerine, Musta'lîlik yeni bir bölünme daha yaşadı. Yine, yeni imamın kim olacağı tartışması yüzünden yaşanan bu bölünmenin sonucunda Musta'lîlik, *Hâfızîlik* (diğer adıyla *Mecidîlik*) ve *Tayyibîlik* olmak üzere iki kola ayrıldı. El-Âmir'den sonra imam olarak el-Hâfız'ı ve ondan sonra gelen Fatimî halifelerini kabul eden Hâfızî kolu, Fatimîlerin resmen kabul ettiği kol olarak Mısır ve Suriye'de taraftar buldu. Tayyibî kolu ise el-Âmir'in çocuk yaştaki oğlu Tayyib'i imam olarak tanıdı ve

²⁰ Daftary, 2001, s. 305. Musta'lîler ve Nizarîler diye iki ayrı kola ayrılan ana İsmailî kitlenin yanı sıra, İsmailîlik, daha öncesinde de *Dürzîler* ve *Nusayrîler* olmak üzere farklı kollara daha ayrılmıştı. Dürzîlerin inancına göre, çileci bir hayat sürmüş olan Fatimî halifesi el-Hakim (996-1021), Allah'ın cisimleşmiş haliydi ve bir gün mutlaka geri dönecekti. Daftary (2001: 231), Dürzîliğin, Fatimî İsmailîliğinden kaynaklanmakla birlikte sonradan benimsediği birçok öğretisel yenilik nedeniyle, İsmailîliğin hatta Şii İslam'ın çerçevesi dışına çıktığını, hatta ayrı bir din niteliğine bürünmüş olduğunu ifade etmektedir. Bu fırkamanın Dürzîlik adıyla anılmasının sebebi, kurucusunun, Muhammed b. İsmail ed-Dürzî isminde bir dâî olmasından ileri geliyordu. (Lewis, *Haşhaşiler*: 28) Nusayrîliğin kökeni ise Muhammed b. Nusayr'a dayanıyordu. Muhammed b. Nusayr, Allah'ı tek başına ifade etmeye çalışmanın yetersiz bir çaba olduğuna, çünkü O'nun, bir varlıklar hiyerarşisiyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğinin doğruluğuna inanıyordu. Ona göre, Hz. Ali, bu varlıklar hiyerarşisinin en yüce cisimleşmiş haliydi. (Hourani, 2001: 229) Bu görüş, Hz. Ali'nin ilahlaştırılması anlamına geliyordu. (Massignon, 1964: 367)

Yemen İsmailileri arasında kendisine büyük bir taraftar kitlesi buldu. Böylece el-Mustansır'ın ölümüne kadar bir bütün olarak kalan Fatimî İsmaililiği, 1132 yılına doğru *Nizarî*, *Hâfızî* ve *Tayyibî* olmak üzere üç rakip hizbe bölünmüştü.

Bu tarihten itibaren Yemen, gelecek birkaç yüzyıl boyunca Tayyibî İsmaililiğinin en önemli kalesi olacaktır. Tayyibîler, Yemen'de bir "dâi-i mutlak" başkanlığında bağımsız bir da'va örgütlenmesi kurarlar. Tayyibî dâileri zaman içinde başta Gucerat Bohraları olmak üzere Hindistan Müslümanları arasında birçok yandaş kazanmıştır.²¹ Fatimî halifeliğinin yıkıldığı 1171 yılından sonra devlet desteğinden yoksun kalan Hâfızlık ise uzun süre yaşayamadı ve kısa süre sonra da izleri silindi. Nizarî İsmailileri ise İran'da Selçuklu topraklarında bağımsız bir devlet kurabilmeyi başardı. Daha önce Hâfızî kolunu tanımış olan Suriye İsmailileri de bu tarihten itibaren İran Nizarîlerine bağlandılar.

Hasan-ı Sabbah önderliğindeki İran İsmaililerinin Kahire'deki merkezle bağlantılarını koparması, basitçe bir şekilde, sadece en-Nizar'ın tarafını tutmalarıyla açıklanamaz. Öyle ki, Hasan-ı Sabbah bu devleti 1090 yılında kurmuştu. Oysa el-Mustansır'ın ölümü 1094 yılına denk gelmektedir. Bu demektir ki, Hasan-ı Sabbah daha o zamanlar ayrılmayı hedeflemiştir. Ancak o zamana kadar resmen Kahire'deki merkeze bağlı olan İran'daki İsmailîler, bu bölünmeyi fırsat bilerek, merkezin başına gelen halife el-Musta'lı'yı tanımak yerine en-Nizar'ı tanımışlar ve böylece Mısır, Suriye, Yemen ve batı Hindistan'daki ana kitleden koparak Hasan-ı Sabbah'ın liderliğinde kendi bağımsız örgütlenmelerini açığa çıkarmışlardır.

²¹ Daftary, 2001, s. 306.

Merkezi Kuzey İran'da bulunan Deylem (Deyleman) bölgesinde Kazvin yakınlarındaki dağ kalesi Alamut'ta kurulan Nizarî devleti, Doğu İran'dan Suriye'ye dek uzanan ve çevrelerindeki köylerle birlikte az sayıda bazı küçük kenti de kapsayan sayısız kaleden oluşan dağınık bir arazi yapısına sahipti.

Daftary, Alamut dönemi Nizarî İsmaililiği tarihini üç bölüme ayırmıştır. Bu ayırmamayı da yöneticilerinin dış dünyaya karşı izledikleri siyaset ve ideolojilerine göre yapmıştır. Ona göre birinci dönem, Hasan-ı Sabbah dahil ilk üç Nizarî yöneticisinin dönemidir. Bu dönemdeki yöneticilerin özelliği, kendilerini “imam” olarak ilan etmemiş olmalarıdır. İkinci dönem ise yöneticilerinin imamlık iddiasında buldukları dördüncü ve beşinci Alamut efendilerinin dönemidir. Bu dönemde Nizarîler, imamlarının açığa çıkmasıyla, dış dünyayla bağlantılarını ruhsal anlamda koparmış ve sembolik bir *kıyamet* dönemine girmişlerdir. Son üç yöneticinin zamanına denk düşen üçüncü ve son dönem ise Nizarîlerin *kıyamet* fikrinden ödün vererek, yavaş yavaş Sünnî dünyayla uzlaşmaya çalıştıkları dönemdir.²²

Alamut dönemi Nizarî İsmailî tarihinin en karakteristik özelliklerinden biri, Selçuklulara karşı gösterdikleri isyancı hareketlerdir. Selçukluların karşı konulmaz bir askeri gücü vardı. Fakat onların bu denli kuvvetli askeri güçlerinin karşısında, İsmailîler de yeni ve etkili stratejilerle Selçuklulara karşı bir isyan hareketi içindeydiler.²³ Onlara karşı giriştikleri

²² Hodgson, “The Ismaili State”, CHI, c: 5, Cambridge Un. Pres, Cambridge, 1968, s. 422; Daftary, 2001, s. 337

²³ Lewis, “The Ismailites and the Assassins”, *A History of the Crusades*, University of Pennsylvanis Pres, Philadelphia, 1955, s. 107.

ayaklanmada genel düzeyde başarısızlığa uğramalarına rağmen, Nizarî isyanı, yerel düzeyde birbirinden kopuk birçok bölgede başarı kazanmıştır. Nizarîler, Büyük Selçuklulara karşı topyekûn bir savaşı devam ettirmektense, sahip oldukları bölgelerdeki konumlarını güçlendirmekle ilgili yeni bir örgütlenme pratiğine girişmişlerdir. Bundan böyle Nizarîler, birbirinden kopuk topraklarda da olsa bağımsız bir devlet olma yolunda ilerlemeye başlamışlardır. Kısa zaman önce-sine kadar devrimci üsler olarak kullandıkları bu topraklarda, Büyük Selçuklu imparatorluğu sınırları içindeki küçük devletlerden biri olmayı başarmışlardır.²⁴

Aslında On İki İmamcı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş olan Hasan-ı Sabbah, On İki İmamcı olarak ilk dinsel eğitimini aldığı Rey'de İsmailî dâileriyle tanışmış, onlar aracılığıyla öğretiye girmiştir. Kısa süre sonra da İsmailî da'vasına katılarak dönemin meşru imamı Fatimî Halifesi el-Mustansır'a bağlılık yemini etmiştir. Hasan-ı Sabbah (ö.1124) birçok yönüyle sıra dışı bir insandı. Hem iyi bir örgütçü ve strateji uzmanı hem de çileci bir hayat süren bir düşünür ve yazardı. Yaşadığı sürece Alamut'ta hiç kimsenin açıkça içki içmediği ve müzik aleti çalmadığı rivayet edilmektedir. Bunun yanı sıra felsefe ve astronomi konularında da derin bilgisi olduğu bilinmektedir.²⁵

Hasan-ı Sabbah, Nizarî devletinin başında olduğu yılların birinci döneminde Selçuklulara karşı ihtilalci bir politika izlemiş, Nizarî topraklarının farklı bölgelerindeki isyanların örgütleyici lideri olmuştur. İkinci döneminde ise büyük ölçüde barışçı bir yaşam sürmüş ve kurmuş olduğu devletin

²⁴ Daftary, 2001, s. 402.

²⁵ Daftary, 2001, ss. 403-404.

siyasi geleceğini sağlamlaştırmak için çaba harcamıştır. Onun ölümünün ardından, yerine yeni Alamut efendisi olarak en yakın takipçisi Buzurg Ummid (ö.1138) geçmiştir. O ölünce de üçüncü efendi olarak Buzurg Ummid'in oğlu Muhammed (ö.1162) başa geçmiştir. Her ikisi de Hasan-ı Sabbah'ın politikalarını devam ettirmişlerdir. Üçüncü efendi Muhammed b. Buzurg Ummid'in 1162'de ölümü üzerine Alamut dönemi Nizarî İsmailiğinin ilk dönemi sona ermiş oluyordu.

Muhammed b. Buzurg Ummid'in ölümünden sonra yerine oğlu II. Hasan (ö.1166) geçti ve Nizarî İsmaililerinin tarihinde yeni bir dönem açtı: Alamut efendilerine hucdetlikten ve dâilikten daha yüksek bir rütbe vererek, kendisinin halifelliğini ilan etti. II. Hasan'dan sonra yerine geçen oğlu II. Muhammed de (ö.1210) babasının politikasını sürdürmüş, hatta daha da ileri giderek, kendisi ve babası için imamlık iddiasında bulunmuştur. Babasının imamlar soyundan gelen en-Nizar ile aynı soydan gelen bir imam olduğunu iddia etmiştir.²⁶ Böylece Nizarîler artık imamlarının açıkta olduğu *kıyamet* dönemine girmişlerdir.

II. Muhammed ölünce yerine oğlu III. Hasan (Celaleddin Hasan) (ö.1221) geçti. III. Hasan, Sünnî dünyasıyla uzlaşma siyaseti içinde ülkesini yönetmeye çalışmış, hatta Nizarîlerin Sünniliğe geçtiğini onaylatmak için Abbasî halifesi en-Nasır'a elçiler göndermişti. En-Nasır, Alamut efendisi Celaleddin Hasan'a, *nev-müselman* (yeni Müslüman) ünvanı vererek hilafetini kabul ettirmiştir.²⁷ Bu da demek oluyordu ki Nizarîler, imamlarının gizliliğe geçtiği yeni bir setr dönemine

²⁶ Daftary, 2001, s. 424.

²⁷ Cüveyni, *Tarih-i Cihanguşa*, çev: M. Öztürk, Ankara, 1988, ss.142-143.

giriyorlardı. Celaleddin Hasan'ın yerine oğlu III. Muhammed geçmiştir. Ancak 1257'de esir edilerek Moğolistan'a götürülmüş ve orada ölmüştür. İsmailîler onun zamanında Sünnîliğe geçiş kararını resmen geri almadıysa da yavaş yavaş eski kimliklerine geri döndüler. Daftary'e göre bütün bunlar Nizarî topluluğunun kabul edebileceği bir şekilde açıklanmıştır. Görünüşte birbiriyle çelişen bu geçişler -“setr dönemi”nden “kıyamet dönemi”ne, “kıyamet dönemi”nden “setr dönemi”ne-²⁸ özünde tümüyle tutarlı olmuştur. Çünkü “asla yanılmaz” olan imamlar, kendi dönemlerinin gerçeğine en uygun şekilde davranmışlardır.²⁹

III. Muhammed'in zamanı, Moğolların İran sınırına geldikleri yıllardı. Moğollar, Harezmsahları yendikten sonra, ikinci olarak Nizarî devleti ve Abbasî halifeliğini yıkmayı hedefliyorlardı. Başarılı da oldular. Üçüncü hedefleri ise Eyyübî hanedanına son vermektir. Bu konuda da kısmen başarılı olmuşlardı. Eyyübî hanedanının ortadan kalkmasının ardından bölgenin hakimiyeti, Mısır merkez olmak üzere

²⁸ Birinci Alamut efendisi Hasan-ı Sabbah, kendisini kayıp imamın “huccet”i olarak tanımlamıştı. Ondan sonra gelen ikinci ve üçüncü efendiler Buzurg Ummid ve Muhammed b. Buzurg Ummid ise hiyerarşik olarak huccetin bir altında yer alan “dâiler” olarak tanımlanmışlardı. (Aslında huccet de bir dâidir, baş dâidir.) Bu üç efendi dönemi, Alamut efendilerinin kendilerini imam olarak değil de, hucce ve dâiler olarak adlandırdıkları *setr* (imamların açıkta olmadığı) *dönemleri* idi. Dördüncü efendinin kendisinin halife olduğunu ilan etmesiyle, setr dönemi sona ermeye yüz tutmuş; beşinci efendi II. Muhammed'in kendisini imam ilan etmesiyle ise *setr* dönemi sona ermiş; Nizarîler için *kıyamet dönemi* (imamların açıkta olduğu dönem) başlamıştı.

²⁹ Daftary, 2001, s. 438.

Memlüklülerin eline geçmiştir. Son Abbasî halifesini himayesine almış olan Memlükler, bundan böyle 1517 yılında Osmanlılara yenilene kadar Sünnî dünyasının başında kaldılar. Şii dünyası ise ister On İki İmamcı olsun ister İsmailî, başsız kalmış ve özellikle İsmailîler artık kendilerini tasavvuf kisvesi altına gizleyerek varlıklarını devam ettirilerdir.

3.

İsmailî Doktrini

Şîî düşüncesi açısından, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra İslam öğretilerinin nasıl izah edileceği meselesi, Hz. Ali taraftarları için en önemli meseleydi. Şîilere göre Kuran'ı anlamak, sıradan insanın kavrayışının çok ötesindeydi. O, ilahî bir kaynaktan gelmişti. Demek ki içeriği de görünenin (*zâhir*) ötesinde (*bâtını*) anlamlar içeriyordu. Şîî düşüncesine göre dinin bir dış anlamı (*zahir*) bir de iç anlamı (*bâtın*) vardır. Bâtın olmadan zahir olamaz, zahir olmadan da bâtın asla nesnelleşemezdi. İmamın varlığının gerekliliğine olan inanç da buradan doğmaktaydı: Peygamberden sonra, ilahî yasayla baş başa kalan sıradan insan, bu yasanın iç anlamını yorumlayabilecek kimselere ihtiyaç duyar. İşte bu yüzden, Şîiler, Kuran'ın gerçek yorumlayıcılarının, dinsel otoritesi güçlü birileri olması gerektiğine inanıyorlardı. Böyle bir kişinin gerekliliğine olan inanç, Şîî doktrininin özü olan "imam" kavramının ortaya atılmasını ve bu kavramla ilgili bir "imamet doktrini" geliştirilmesini zorunlu hale getirmiştir.³⁰

³⁰ Ivanow, *Survey of the Evolution of Ismailism*, Brill, Leiden, 1952, ss. 54-56; Nasr, *İdealler ve Gerçekler*, çev: Ahmet Özer, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 177.

İsmaililiğin İslam Doktrinini Etkileyen Akımlar

İmamet kavramının şekillenmesi birçok etki ve sürecin sonucunda gerçekleşmiştir. Bu etkilerin kaynaklarını iki kelimeyle özetlersek, *Gnostisizm* ve *Yeni-Eflatunculuk*'tan bahsetmemiz gerekir. Gnostisizm'in kökenini ise Yunan felsefesinin altın çağının yaşandığı günlere kadar geri götürmek mümkündür.³¹

Gnostisizm

Gnostik düşüncenin ilk somut örneği, kendilerine *Kabala* diyen Yahudiler arasında ortaya çıkmıştır. Yahudilik, kendi inancına ters düşen her türlü görüşü reddederken,

³¹ Yunanlı filozofların “evren” kavramını açıklamaya çalışmalarıyla, felsefi ve bilimsel bir dönem başlamıştı. İnsan özellikleri olan ölümsüz çok tanrılara inanılan bir çağda, Yunanlı filozoflar, evrenin, herhangi bir tanrının gelişigüzel istekleri sonucu değil de değişmez bir yasa tarafından yönetildiği fikrini dile getirdiler. Felsefi ve bilimsel bir evren yorumu ortaya atan Yunan felsefesinin ortaya çıktığı dönemlerde, Orta Doğu'da da evrenin tek tanrıca bir yorumla açıklanma çabalarını görüyoruz. Uzun süre ayrı çizgilerde kendi yollarını izleyen bu iki görüş, Yunan devletlerinin ve Orta Doğu'nun Büyük İskender'in aynı çatı altında topladığı Helen dünyasında, bir çeşit uzlaşma yoluna gitmiştir. Helen dünyasının parçalanmasından bir süre sonra ise Batı'da ve Orta Doğu'da iktidarı ele geçiren Roma imparatorluğu zamanında Orta Doğu'nun eski yöneticilerinin de dahil olduğu üst sınıflar, bu güç koşullar altında, içerikleri daha yoğun inançlara ihtiyaç duymuşlardır. Bu ihtiyacı, Yunan ve Orta Doğu inançlarından aldıkları birtakım unsurları birleştiren yeni inançlarla sağlamışlardır. (McNeill, 2003, 237) Tam da böyle bir ortamda, Orta Doğu'nun tek tanrıca gelenek ortamında Helen düşüncesinden, özellikle de Platon'un felsefi hikmet anlayışından etkilenen bir hareket ortaya çıkmıştır. İşte bu harekete *gnostisizm* denmektedir. (Cevizci, 1996: 306).

Yahudiler arasında gizli tutulan gnostisizm ise kurtuluşun kendisinde olduğunu iddia ederek her türlü görüş içerisine sızmaya çalışıyordu.³² Yahudi Kabalizmi, insanı, evrenin aslını ve hikmetini anlamaya sevkeden bir öze sahipti. Fakat burada kastedilen “anlamak”, akıl vasıtasıyla ve araştırma yoluyla yapılan bir anlama değil, *işrak* (kalbe doğuş) yoluyla gerçekleşen bir anlama faaliyetidir. Zaten burada kastedilen “evren” de ilahî yaratıcının varlığının tartışmasız bir kanıtı olan evrendi ve bu evreni anlamak için aklı aşan bir bilgiye ihtiyaç vardı. Bu manevi bilgiye ulaşmanın tek yolu *gnos* (mârifet) idi.

İlk Hıristiyanlara da Yahudilerden geçmiş olan gnostik kökenli düşünceler, Hıristiyanların Tanrı'yla ve kurtuluşla ilgili inançlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Yahudilik dışında Yunan kaynaklı inançlardan da Hıristiyanlığa giren etkiler olmuştur. Tanrı nitelikleriyle insan niteliklerinin aynı kişide toplanması, Yunanlıların yabancı olmadığı bir düşünceydi. İsa'nın, hem insan hem de Tanrının oğlu olması itibarıyla tanrısal olduğu düşüncesi, yunanca konuşan dünyanın Hıristiyanlarına hiç de yabancı bir düşünce değildi. Böylece Hıristiyan gnostisizminde, Mesih İsa'nın tanrısal yanının daha çok vurgulanması eğilimi doğdu.³³ Böyle bir eğilimin sonucunda, Hıristiyan teolojinin özünü, “kurtarıcının hululü, çektiği acılar ve dirilişi”ne dâir gnostik ağırlıklı düşünceler oluşturmaya başladı. Zamanla kendi otoritesini kuran Kilise kurumu için bir tehdit olarak görülmeye başlayan bu tarz düşünceler, kilise tarafından “sapkın akımlar”

³² Gnostisizm hakkında bkz. E.F. Scott, “Gnosticism”, ERE, c: 6, Edinburgh, 1913, 231-242.

³³ McNeill, 2003, s. 252.

olarak değerlendirilerek dışlandılar.³⁴ Eliade'nin, Hıristiyan gnostiklerinin hangi temele dayandıklarıyla ilgili görüşü İsmailî doktrinini anlamak bakımından bizim için çok aydınlatıcı olmaktadır:

Tüm Hıristiyan cemaatler tarafından kabul edilen dört İncil'in yanısıra, havarilerin isimleriyle anılan başka metinler de ortalıkta dolaşıyordu... Çoğu, o zamana kadar gizli kalmış vahiyleri içerdikleri için, apokrif diye nitelenen bu eserler, dirilen Mesih'in havarilere aktardığı ve hayatındaki olayların gizli anlamına ilişkin bâtuni bir öğretinin anlatısını içeriyordu. Gnostikler, işte bu gizli korunmuş ve sözlü gelenek yoluyla aktarılmış öğretiyi sahipleniyorlardı. Tanrı, insanları kurtarmak için dünyaya ezeli bir varlık veya kendi oğlunu gönderir. Bu aşkın varlık, hululün tüm aşağılayıcı sonuçlarını yaşar; ama kesin olarak göğe dönmeden önce birkaç seçilmiş gerçek kurtarıcı gnosisi aktarmayı başarır.³⁵

İşte İsmailî imamet teorisinin bir ayağı bu düşüncelerden kaynaklanmaktadır.

Yeni-Eflatunculuk (Neo-Platonizm)

Yunan felsefe geleneğini sürdüren Yeni-Eflatunculuk, Platon'un metafiziğini, biraz daha farklı bir versiyonla yeniden öne süren Platinus (ö.270) tarafından kurulmuştur.³⁶ Yunan düşüncesinin bazı eserleri, geç dönem Roma İmparatorluğu

³⁴ Lewis, 1996, s. 27.

³⁵ Eliade, *Dinler Tarihi*, çev: Ali Berktaş, c: 2, Kabcacı yayınevi, İstanbul, 2003, s. 423.

³⁶ Yeni-Eflatunculuk hakkında bkz. W.R. Inge, "Neo-Platonizm", ERE, c:6, T-T.Clark, Edinburgh, 1913, 307-319.

içerisinde hâlâ saklanmaktaydı. Bunlar arasında en önemli yeri, Platon'un diyalogları ve politik eserleri, Aristo'nun mantıkla ilgili eserleri işgal ediyordu. Platon öncesi Yunan filozofları, her şeyin O'ndan türediği bir maddi varlık arayışı içindeydiler. O dönemde "Tanrı" (yaratıcı) henüz tasavvur edilememektedir. Platon'la birlikte bu varlık biraz daha soyutlaşmaya başlar. Platon'dan hemen sonra Aristo ise "kendisi hareket etmeyen bir hareket ettirici" tasavvur eder. Platinus'a gelince, ona göre:

Şeyler, "ışık" kaynağı olan güneşten nasıl çıkıyorsa, Tanrı'dan öyle çıkıp yayılır. Tanrı, varolan her şeyin kaynağıdır. Bununla birlikte nasıl ki, ışık ışınları güneşle eşitlenemezse, aynı şekilde varolan şeyler de Tanrı'yla eşitlenemez.³⁷

Görülüyor ki, en az gnostisizm kadar İsmaililiği etkilemiş olan Yeni-Eflatunculuk, tasavvuf benzeri bir düşünce geliştirmiştir.

Platinus'un öğretisinin özü, hiyerarşik olarak sıralanmış üç elemente dayanıyordu. Bunlar, *Bir*, *Akıl* ve *Ruh* idi. Ruhun da altında *insan* yer almaktaydı. İşte, bu felsefenin anlatmak istediği şey, insanın ilahî ruhun bir parçası olan ruhunun, manevî akıl yoluyla Bir'e ulaşmasıydı.³⁸ Platinus'a göre ruhun kurtuluşu, yüce varlığa yükselişle mümkündür. Bu da ahlakî ve entelektüel erdemler gerektirir. Özellikle dünyadan ve maddî değerlerden feragat edilmelidir. Ancak bu sayede, sonunda mistik bir vecd halinde Tanrı'yla birleşilebilir.³⁹

³⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin yayınları, Ankara, 1996, s.725.

³⁸ Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 37.

³⁹ Cevizci, 1996, s. 725.

Yeni-Eflatunculuk, IX. yüzyılda Süryani ve Yunan klasiklerinin arapçaya çevrilmesiyle birlikte İsmailî düşünceye de girmiştir. Tanrı ve madde arasında dualist bir görüşü temsil eden gnostisizmden farklı olarak Yeni-Eflatunculuk, Tanrı ve madde arasında bir birleşme olduğunu savunmuştur.⁴⁰ Bu düşüncenin İslam dünyasındaki etkileri çok büyük olacaktır. Fatimî dönemde yaşanan entelektüel canlanma sırasında İsmailîliğe uyarlanan Yeni-Eflatuncu düşüncenin en son zirve noktasına İbni Arabî'nin vahdet-i vücudçuluğunda ulaşılacaktır.

İsmailî Doktrininin Aşamaları

Birçok yönden gnostik eğilimler gösterdiği için Yunan felsefesine yakınlığıyla, hatta kimi zaman taklitçiliğiyle eleştirilen İsmaililik, gerçekte kendi özgün doktrinini oluşturmuştur. Bu doktrin tamamen *Kur'an* terminolojisi ve Şii öğretilerine dayanan orijinal bir modeldir. Daha önce de belirtildiği üzere, Daftary'e göre, devrimci ve mehdici bir propagandanın (*da'va*), Ehli Bey'ten gelen Fatimî bir imam adına yürütülmesi sonucu ortaya çıkması nedeniyle İsmaililik, her ne kadar doğrudan ya da Şii *Gulat* aracılığıyla dolaylı olarak bazı İslamî olmayan gelenekleri ödünç almışsa da esas olarak İslamî kökenliydi.⁴¹ Nanji, İslam düşüncesinin doğuşu ve gelişiminde iki tür oluşumun etkili olduğu görüşündedir.

⁴⁰ Yeni-Eflatunculuk, Tanrı ve madde arasındaki boşluğu, aşk, matematik, vs gibi soyut ara varlıklarla doldurma yoluna gitmiştir. (Cevizci, 1996: 725) Öyle görülüyor ki, Platinus'un takipçileri, bu ara varlıklar aracılığıyla Tanrı ve madde arasında bir birleşme olduğu görüşüne varmışlardır.

⁴¹ Daftary, 2001, s. 173.

Birincisi, İslam öncesi Arap geleneklerinin etkisidir. İkinci ve hakkında daha çok araştırma yapılanı ise fethedilen topraklardaki inanç sistemlerinin etkisidir.⁴² Bu iki unsurun İslam düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunduğu doğrudur. Ama oluşan yeni düşüncenin, tamamiyle İslamî tarzda bir düşünce olduğunu unutmamak gerekir.

Erken Dönem

En başta da belirttiğimiz gibi İsmailî doktrininin özü, “imam”ın gerekliliğinin kanıtlanması amacıyla belirlenen bir takım kurallardan oluşan bir sisteme dayanıyordu. Fazlur Rahman, imama inanma ve onun otoritesine teslim olmanın, Şiîlik nazarında, Allah’a ve Peygambere inanmadan sonra, imanın üçüncü esası olarak kabul edildiğini belirtmektedir.⁴³ Bu durumda, otoriter olan ve veraset yoluyla geçen böyle bir imamet anlayışı, imamın metafizik statüsünün daha iyi tanımlanmasını da gerekli kılıyordu. Akademik açıdan bakıldığında, Ocak’ın tabiriyle, Hz. Ali’nin, gnostik ve Yeni-Eflatuncu etkilerle “tarihsel kişilikten mitolojik kişiliğe geçiş” sürecinin iyi anlaşılması gerektiği anlamına geliyordu.⁴⁴ Şunu hatırdan çıkarmamak gerekir ki,

İslam öncesi orta Arabistan toplumunun oldukça iyi tanıdığımız siyasi ve dini kültüründe, Hz. Ali’nin temsil ettiği gnostik ve mitolojik kimliğe referans olacak veriler bulunmamak-

⁴² Nanji, “Portraits of Self And Others: İsmailî Perspectives on the History of Religions”, *Medieval İsmaili History and Thought*, ed: Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 153.

⁴³ Rahman, 1981, s. 220.

⁴⁴ Ocak, “Sunuş”, *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK yayınları, Ankara, 2005: ss. xiv-xv.

tedir... Bu tarz bir mitolojik kültür geleneği ancak yerleşik toplumların yaratabileceği bir gelenektir... Yani fonksiyonel olarak bir takım sosyal sınıflara ayrılmış, tanrısal vasıflarla donanmış imtiyazlı yöneticiler tarafından yönetilen yerleşik toplumlar ancak bu tür mitolojiler yaratabilirler. Oysa İslam öncesi ve İslam'ın ilk yüzyılındaki göçebe Arap toplumu, dünyadaki gelmiş geçmiş bütün benzeri toplumlar gibi, kişisel özgürlüklere dayalı, imtiyazlı sınıfların ve otokrat yöneticilerin bulunmadığı, dolayısıyla bu tür mitolojiler yaratması mümkün olmayan bir toplumdur.⁴⁵

İsmailî doktrin, imamın metafizik statüsünü tanımlamak için bir takım sayısal sembollerden de yararlanmıştır. Özellikle “üç” ve “yedi”ye atfedilen metafizik anlamlar dikkat çekicidir. “Üç”lü terminolojiye göre, yaratılış düzeninde *İlk Varlık*, *İlk Akıl* (veya Külli Akıl)'dır. O, Allah'ı hem gizleyen hem de açığa vuran en yüce gerçektir. Bu en yüce Akıl'dan *İkinci Akıl*, ondan da İsmaililikteki *Üçüncü Akıl* meydana gelmiştir. Bu üçüncüsü, insanlığın melekî bir modelidir. Yani 'imam'dır.⁴⁶

“Üç”ün daha açık bir yorumu, Yeni-Eflatunculuğun İsmailî öğretiyi etkilemesinden sonra daha da nitelik kazanacaktır. Şöyle ki, Yeni-Eflatunculuğun *bir, akıl ve ruh* üçlüsü, İsmaililiğin *talih (cedd)*, *bâtını yorum (feth)* ve *hayal* üçlüsüne dönüştürülmüş, bu üç kavram da sırasıyla *Muhammed*, *Ali* ve *İmam* ile ayniyet kazanmıştır. Bu görüşe göre Hz. Muhammed'e vahyin gelişi, doğuştan gelen bir talih sonucuydu. Fakat Kuran'ın gerçek yorumu (feth), Hz. Ali'nin göreviydi.⁴⁷

⁴⁵ Ocak, 2005, s. xv.

⁴⁶ Nasr, 2003, s. 186.

⁴⁷ Rahman, 1981, s. 223.

“Yedi”li terminolojiye olan atıflar, üçlü terminolojiye göre daha belirgindir. Şöyle ki, İsmaililik, kendi metafiziksel zaman anlayışına dayanan “peygamberî devirler” (çevrimsel tarih anlayışı) kavramını ortaya atmıştır. Buna göre insanlık tarihi, “yedi peygamberî devre”ye ayrılmıştır. Bunlar: Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed’dir. Bu zincirin yedinci halkası ise dünyayı kötülüklerden kurtaracak olan *Mehdi* (Muhammed b. İsmail)’dir.⁴⁸ Bu sisteme göre İsmaililerin, Hz. Muhammed’in son peygamber olduğu görüşünü reddettikleri gibi bir sonuç çıkarılabilir ki, bu da İsmaililiğinin Sünnîler tarafından sapkın bir akım olarak değerlendirilmesinin en önemli nedenlerinden biri olarak görülebilir.

Şîliğe göre Âdem’den bu yana her peygamberin varlığında peygamberî bir nur vardır. Bu nur, her yeni halkada diğer peygambere geçiyordu. İsmaililiğe göre, bu nebevi silsileler de kendi içlerinde evrensel bir hiyerarşiye sahiptiler. Onlara göre, bu hiyerarşinin en tepesinde *peygamber* bulunuyordu. Peygamberi ise *imamlar* takip ediyordu. Daha sonra da, imamların yokluğunda onları temsil eden *huccet* geliyordu. Hucceti ise *dâîler* (davetçiler, misyonerler) takip ediyordu. Lapidus’a göre, toplumsal dini otoritenin bu yapısı, bir liderlik hiyerarşisiydi.⁴⁹ Erken İsmaililik döneminin

⁴⁸ Walker, “Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought”, JMES, 9, Great Britain, 1978, s. 365; Rahman, 1981, s.224; Cahen, 1990a, s. 202; Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, c: 1, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 346; Nasr, 2003, s. 187. İsmaililiğin bir kolu olan Dürzilik’te, “yedi”li değil “altı”lı bir sisteme inanılmaktadır. (Tabatabai, 1975: 79)

⁴⁹ Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, çev: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 181.

bu şekilde sıralanan dini otorite yapısında, imamların görevi sadece ruhani liderlikti. İmamın aynı zamanda dünyevî liderlik makamına da sahip olması Fatimî dönemi İsmailîliğinde görülen bir yenilikti.

Fatimî Dönemi

Fatimî dönemi İsmailî doktrinindeki en önemli yenilik, evren, hakikat ve kurtuluş ile ilgili gnostik görüşlerin, Yeni-Eflatuncu bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasıdır.⁵⁰ Fatimî döneminin başlangıcı, Müslümanların Yeni-Eflatunculukla tanışıp, bazı fikirlerini benimseme yoluna gittikleri bir döneme denk düşmektedir. IX. yüzyıl, İslam dünyasında, yunancadan, süryaniceden bir takım eserlerin arapçaya tercüme edildiği, entelektüel canlanmanın İslam dünyasının birçok bölgesinde gözlemlendiği bir dönemdi. Entelektüel Müslümanların bir kısmı, İslamî olmayan yeni görüşlerin İslamiyet ile harmanlanması için bir dizi çabaya girişmişlerdi. Bu kişilerin başında, bu görüşlerin İslam dünyasındaki ilk temsilcisi olan el-Kindî (ö.870), İslam dünyasının ilk filozofu olarak kabul edilen Farabî (ö.950) ile İslam dünyasının Batı'da en tanınan filozofu İbni Sîna (ö.1037) gelmekteydi.

İnançlı birçok Müslüman gibi Farabî ve İbni Sîna'nın da temel çabası, felsefeyi İslam'ın bakış açısına uydurmaya çalışmaktı. Din, metafiziksel bir alanla ilgileniyordu. Felsefe ise her ne kadar Platinus'la birlikte tasavvufî bir şekil almışsa da

⁵⁰ Halm, *Shiism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1991, s. 178; aynı yazar, "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismailiyya", *Mediaeval Ismaili History and Thought*, ed: Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ss. 1-82.

fiziksel bir alanla ilgileniyordu. Müslüman filozofların başlıca çabası, İslam ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmaktı.

Farabî'ye göre her insanın hakikat'e ulaşabilme kapasitesi vardı. Ancak hakikat'e dolaysızca ulaşabilecek yeteneğe sahip olmak için sadece zekâ yeterli değildi. Dolayısıyla insanların hakikate ulaşabilmesi için, zekânın yanı sıra hayal gücüyle de kavranabilecek bazı sembollere ihtiyacı vardı. Bu sembolleri yorumlayabilecek kişiler ise bazı filozoflardı.⁵¹

İbni Sîna'ya gelince, o evreni, Allah'ın yarattığı bir dizi varlıktan oluşmuş olarak kabul ediyordu. Böylelikle Allah'ın tekliğini, varlıkların çokluğuyla bağdaştırmış oluyordu. Onun kafasını en çok meşgul eden konu Aristo'nun metafiziğiydi. Bu sorununu, pazardan tesadüfi bir şekilde satın aldığı Farabî'nin bir eseri sayesinde çözebilmişti.⁵² Aristocu düşünce, Allah ile madde arasında ikilik görüyordu. Aristo ve Platon'un görüşlerinin daha mistikleşmiş hali olan Yeni-Eflatunculuğa göre ise varlığın kaynağı tekti. İbni Sîna'nın formülüne göre Allah, *asil sebep* yani *yaratıcı*ydı. Özün ve varlığın bir olduğu *zorunlu varlık* idi.

En temel İsmailî metinleri olarak kabul edilen *İhvan'üs-Safa Risaleleri* üzerinde de Yeni-Eflatunculuğun çok etkili olduğu görülmüştür. Fihristiyle birlikte elli iki risaleden oluşan, din ve felsefenin birleştirilme çabasının bir sonucu olan *İhvan'üs-Safa*'da, Yahudi-Hıristiyan, İran ve Hind kökenli birçok unsur yan yanadır.⁵³

⁵¹ Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev: Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 109.

⁵² Barthold-Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 2.bsk., TTK, Ankara, 1963, s. 51.

⁵³ Daftary, 2001, s.281.

Fatimî döneminin başlangıcı sırasında formüle edilen Yeni-Eflatuncu İsmailî kozmolojisine ilişkin bilgilerimizin çoğu el-Mervezî (ö.940 sonrası), en-Nesefî (ö.943), es-Sicistanî (ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir) gibi İranlı filozoflar tarafından geliştirilmiştir.⁵⁴ Bu kişilerin temsil ettiği ekole “İran Okulu” denmektedir.⁵⁵

Siyasal güç açısından Suriye'nin ötesine geçemeyen Fatimî halifeleri, dâileri aracılığıyla Abbasî sınırları içindeki kuzeybatı İran, Horasan, Sicistan, Maveraünnehir ve az bir miktar da Irak'ta olmak üzere çok güçlü *da'va* merkezlerine sahiptiler. Özellikle de Horasan'dan Rey'e kadar olan saha, Yeni-Eflatuncu İsmailî düşüncesine en yoğun katkıları yapan filozofların yetiştiği bölgeydi.⁵⁶ Walker'a göre, bu filozofların başındaki anahtar kişi, Horasan'daki dâi örgütlenmesinin başındaki kişi olan el-Mervezî idi. Çünkü o, kendisinden sonra diğerlerinin de devam ettireceği bir entelektüel canlanmanın başlangıcını temsil ediyordu. El-Mervezî'den sonra en-Nesefî, onun yolunu takip etmiş ve onun düşüncelerini geliştirmişti. Daha sonra da es-Sicistanî, en-Nesefî'nin takipçisi olmuş ve İsmailî doktrinini daha da olgun bir şekilde sistematize etmişti. Es-Sicistanî sayesinde İsmailî doktrin, İslam açısından Allah'ın mutlak birliğini ifade eden *tevhid* ilkesiyle de kesin bir uyum içinde ifade edilmiş ve böylece Yeni-Eflatunculuğun temel öğretileri, kesin bir tektanrıcılığa adanmış olarak, özünde akıldan çok

⁵⁴ En-Nesefî hakkında bkz. I. Poonawala, “Al-Nasafi”, *EI2*, c:7, Leiden, New York, 1993, 968; es-Sicistanî hakkında bkz. S.M. Stern, “Abu Yakub al-Sidjzi”, *EI2*, c:1, Leiden, London, 1960, 160-161.

⁵⁵ Halm, 1991, s.178.

⁵⁶ Walker, 1993, s.13-14.

vahye dayanan İsmailî teolojisince istekle benimsenmiştir.⁵⁷ Hatırlanacağı gibi, gnostisizmin Tanrı ile maddeyi birbirinden ayrı tutan dualist bir görüşü temsil ettiğini belirtmiştik. İşte İsmailî doktrin, özellikle de es-Sicistanî'yle birlikte, Tanrı ile madde arasındaki bu boşluğu, Yeni-Eflatunculuğu İslamî bir yorumla yeniden formüle ederek kapatıyor. Bu silsilenin devamını getirenler de el-Kirmanî (ö.1021'den sonra) ve Nâsır-ı Hüsrev (ö.1088-1089) olacaktır. Özellikle Nâsır-ı Hüsrev, ileride yukarı Amu Derya İsmaililerince çok benimsenecektir.

Fatimî dönemi İsmailîliği, her ne kadar bazı filozoflar tarafından Yeni-Eflatuncu bir tarzla yorumlansa da siyasî gelişmeler sonucundaki bir takım yeni anlayışlar da Fatimî dönemi İsmailî doktrinini şekillendiriyordu. Özellikle Ubeydullah'ın kendisini önce imam sonra da halife ilan etmesiyle birlikte, mehdilik kavramında bazı değişikliklere gidilmişti. Ubeydullah'ın getirdiği yeniliğe göre, imanın görevi artık sadece İsmailî şeriatını uygulayıp dünyada adaleti sağlamak değil, kılıç yoluyla şeriatı savunmaktı da.⁵⁸ Bu da erken İsmailîliğin bătına önem veren eğilimine karşın, Fatimî dönemi İsmailîliğinin bătın ile zahire eşit önem vermesi anlamına geliyordu.⁵⁹

Ubeydullah'a göre, İsmailîlerce mehdi olarak beklenen yedinci imam Muhammed b. İsmail, gerçekte tek bir kişinin -beşinci imam Cafer el-Sadık'ın torununun- ismi değil, ondan sonra gelen bütün imamların ortak adıdır. Bu görüşe göre, Cafer el-Sadık'ın üçüncü oğlu Abdullah b. Cafer,

⁵⁷ Daftary, 2001, s. 273.

⁵⁸ Daftary, 2001, s. 160.

⁵⁹ Daftary, 2001, s. 265.

gizlilik gereği İsmail b. Cafer kod adını kullanıyordu. On-
dan sonra gelen bütün imamlar da bu adı kullanmışlardı.
Buradan çıkan sonuç şuydu: Muhammed b. İsmail ismi, bir
tek kişiye değil kolektif bir gruba aittir. Bu durumda Ubey-
dullah, İsmaililerin beklenen mehdi olarak kabul ettikleri
kişinin imamlığını da mehdiliğini de yadsımış oluyordu.⁶⁰
Fatimî halifesi el-Muiz (ö.975) daha da ileri giderek, ha-
yatta olan imamın dışında, gizli bir mehdinin bulunmadı-
ğını iddia eder. Ona göre, Fatimî halifeleri mehdinin tüm
görevlerini yerine getirdiğine göre, Muhammed b. İsmail'in
mehdi olarak dünyaya gelmesine gerek yoktur.⁶¹ Günün si-
yasetine göre değişen İsmailî imam kavramındaki bu tarz
fikirler, XI. yüzyılın sonunda, İsmaililiğin Nizarî-Musta'li
olmak üzere büyük bir bölünme yaşamasındaki en önemli
etkenlerden biri olacaktır.

Alamut Dönemi

Alamut dönemi İsmailî doktrini, hiçbir zaman Fatimî
döneminin entelektüel seviyesine erişememiştir. Selçuklu
topraklarında bir isyan başlatmış olmaları nedeniyle, başlıca
kaygıları hayatta kalabilmek olan Nizarîler, Fatimîler gibi fel-
sefi tartışmalar içinde olabilecekleri uygun ortama hiçbir za-
man sahip olamamışlardır. Daftary'nin deyiimiyle, entelek-
tüel ihtiyaçları, yaşam mücadelelerinin gerisinde kalmıştır.⁶²
Bu nedenle de Nizarîler, gerek Fatimî döneminin gerekse
sonraki Musta'li ve devamında gelen Hâfızî dönemlerinin
yoğunlaştığı bätünü bilgilerle ilgili öğretilere yoğunlaşmak

⁶⁰ Daftary, 2001, s. 160.

⁶¹ Daftary, 2001, s. 216.

⁶² Daftary, 2001, s. 404.

yerine, imam ve imamlık kurumunun gerekleri üzerine yoğunlaşmışlardır.⁶³ Bu öğretinin adı *Tâlim*'dir ve Hasan-ı Sabbah tarafından geliştirilmiştir.⁶⁴ Tâlim öğretisinin, doktrin olarak aslında yeni bir tarafı yoktur. Hasan-ı Sabbah'ın yapmaya çalıştığı şey, Fatimîlerden koparak kurmuş olduğu devletini, meşru bir zemine oturtmaya çalışmaktır. Bunu da *imamlık kurumu* ile birlikte *halifelik kurumunun* da meşru kabul edildiği Fatimî siyasî organizasyonuna karşı, sadece *imamlık kurumunun* meşru sayıldığı kendi devletinin otoritesini kabul ettirmek için geliştirdiği *talim öğretisi* sayesinde yapmaya çalışmıştır.

Tâlim öğretisinin özü, bilginin yetkili bir "üstad" tarafından öğretilbileceği görüşüne dayanıyordu. Bu yetkili üstadlar da imamlar idi. Hasan-ı Sabbah'ın geliştirdiği tâlim öğretisi, kurduğu devletin birliğinin sağlanabilmesi açısından oldukça yetkin ve tutarlı bir öğretiydi. Onun öğretisinde, Allah ile peygamber arasında kurulan mantıkî bağlantıda imanın merkezî önemi sürekli vurgulanmıştır.⁶⁵ Mutlak bir otorite prensibi üzerine kurulmuş olan tâlim öğretisine göre; otoritenin tek kaynağı imamdır ve müminin görevi, imanın önderliğindeki öğretiyi takip etmektir. Lewis, itaat ve sadakat üzerine kurulu olup dünyayı tamamen reddeden böyle

⁶³ Zaten Nizarî hareketi *ed- da'vat el- cedide* (yeni çağrı) diye adlandırılmıştır. Böyle adlandırılması, da'vaya yeni öğretiler katmasından ziyade, eski öğretiyi, genellikle "imam" kavramı üzerine yoğunlaşarak yeniden formüle etmelerinden kaynaklanmaktadır.

⁶⁴ Hasan-ı Sabbah'ın Tâlim öğretisinin çekiciliği, geniş halk kitleleri açısından tehlikeli bulunmuş ve Gazâlî tarafından alabildiğine eleştirilmiştir. Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Hodgson, *The Order of Assassins*, Mouton-Co, 1955, ss. 126-133.

⁶⁵ Daftary, 2001, ss. 404-406.

bir öğretinin, gizli bir devrimci muhalefetin elinde güçlü bir silah haline gelebileceğini ifade etmiştir.⁶⁶ Daftary'ye göre de böyle bir öğreti, Alamut döneminin daha sonraki yıllarında Nizarî mezhebi için çok etkili bir araç olmuştur.⁶⁷

Alamut dönemi Nizarî İsmaililiğinin, söz konusu öğreti üzerine kendine has yorumları vardı. Bu da öğretinin değişen koşullara göre yeniden yorumlanabilmesinden ileri geliyordu ve her dönemin kendine göre geliştirilen bir açıklaması vardı. Alamut dönemi Nizarî tarihi, devletin, önce *setr*, sonra *kıyamet*, sonra yine *setr* dönemlerinden oluşmuştu. Birinci *setr* döneminin ilk Alamut efendisi olan Hasan-ı Sabbah, kendisinin, imamın “hucet”i olduğu savıyla ortaya çıkmıştı. Bu dönemin öğretisi, yukarıda da açıklandığı gibi *tâlim öğretisiydi*. Dördüncü ve beşinci efendilerin dönemi olan ve Alamut efendilerinin artık imam olarak da topluluğun başında bulunduğu *kıyamet* döneminde ise hakim olan öğreti, *kıyamet öğretisiydi*. Bu öğretiyle, *cennet*, *cehennem*, *kıyamet* gibi kavramlar, sembolik ve manevî bir yorumlamaya tabi tutulmuştur.⁶⁸ Sonuç olarak da *kıyametin* ilanıyla, Nizarîler için Cennet, bu dünyada gerçekleşmiş olur:

Kıyametin bir sonucu olarak müminler, şeriatın yüklediği bütün görevlerden ve yükümlülüklerden kurtulabileceklerdir. Çünkü her şeyin amel (eylem) olduğu hesabın sonraya kaldığı normal dünyanın tersine, *kıyamette* her şey hesaptır ve amele gerek yoktur.⁶⁹

⁶⁶ Lewis, *Haşhaşiler*, çev: Ali Aktan, Sebil Yayınevi, İstanbul, s. 54.

⁶⁷ Daftary, 2001, s. 406.

⁶⁸ Daftary, 2001, s. 420.

⁶⁹ Daftary, 2001, s. 421.

Kıyamet öğretisine göre; insanlar sadece Kuhistan, Rudbar gibi Nizâri bölgelerinde yaşadıkları için cennete girmiş değillerdi. Asıl cennete giriş, imamın vizyonunu bilmek sayesinde gerçekleşmekteydi. Bu vizyon ise sadece imamın kim olduğunu bilmekle, onun vücudunu görmekle kazanılamazdı. Önemli olan, imamı, manevî gerçekliği içinde görmektir. Ancak bu şekilde bir insan, dünyayı artık kendi görüş açısından değil, imamın görüş açısından görebilirdi. Bunun sonucunda da insan, *kıyamet* demek olan manevî bir hayatı bu dünyada yaşayabilirdi.⁷⁰

İkinci setr dönemine gelince, bu dönemde artık Nizarîler yavaş yavaş *kıyamet* fikrinden vazgeçip yeni bir gizlilik dönemine girmişlerdi. Bu dönemde geliştirilen *setr* öğretisi, III. Hasan'ın yaptığı reformların, *kıyamet* öğretisine göre yeni bir yoruma tabi tutulması amacıyla yapılan bir girişimdi. Buna göre *kıyamet* nihai bir olay değil, takiyye örtüsünden kurtulmuş hakikat'in herkes için anlaşılabilir olduğu geçici bir yaşam biçimidir. Kısacası, zamanın imamının öngördüğü durumlarda *kıyamet* durumu ilan edilebilir ya da kaldırılabilirdi.

İnsanî hayat, imamın isteğine göre, hakikatin açıklandığı *kıyamet* ve gizlendiği Setr dönemlerinden birinden ötekine geçebilirdi.⁷¹

Bütün bunlar, Alamut döneminin son iki İsmailî imamına hizmet vermiş olan Nasireddin Tusî tarafından *Ravzat et-*

⁷⁰ Daftary, 2001, s. 425.

⁷¹ Daftary, 2001, s. 440.

*Teslim*⁷² adlı kitabında ayrıntılı bir şekilde kaleme alınmıştır.⁷³ Zaten, bu birbirini izleyen aşamaları, “zahir ve şeriat getiren peygamberlerin çağları” olarak *setr çağları*, “şeriatın iç (bâtın) anlamına sahip olan imamların çağları” olarak da *kıyamet çağları* diye adlandıran kendisi olmuştur. Ona göre; *setr* öğretisi, *kıyamet* öğretisini yeni bir yorumla tabi tutarken, İsmaililiğin çevrimsel tarihle ilgili görüşlerine de sadık kalmıştır. Buna göre; Hz. Âdem’den başlayan çevrimsel çağların altıncısı olan Hz. Muhammed’in başlattığı çağın sonunda -yani içinde bulunulan çağda- yedinci ve nihai çağı başlatacak olan Büyük Kıyamet’ten önce Geçici Kıyamet dönemleri olacaktır. Yani imamların kararına bağlı olarak bir dizi *setr* ve *kıyamet* dönemleri birbirini takip edecektir.⁷⁴ Öğreti açısından da bir şekilde formüle edilmiş olan bu değişiklikler, her seferinde topluluğun anlayabileceği bir tarza sokulabiliyordu. Bütün bunlar gösteriyor ki, Nizarî dönemi İsmailî öğretisi, Musta’lî ve daha sonraki Tayyibî İsmailîğinin tersine, zamanın değişen şartlarına göre yeniden yorumlanabilmekteydi. Bu durum, onların, Alamut’un düşüşünden sonraki dönemde, tasavvuf kisvesine bürünerek yaşabilmeleri açısından da kolaylık sağlamıştır.

⁷² Nasireddin Tusi’nin İsmailî düşüncesini yansıtan en önemli kitabı *Revzat et-Teslim*’in dışında, ahlak üzerine kaleme aldığı ve orijinalinde bir İsmailî sunuş yazısı içeren *Ahlak-ı Nasirî* ve *Ahlak-ı Muhteşemî*’nin yanı sıra, kendi ağzından hayat hikâyesini yazdığı *Seyr ve Sülûk* başlıklı otobiyografisi bulunmaktadır. (Daftary, 2001: 439)

⁷³ Nasireddin Tusi, iki İsmailî imamının yanı sıra, entelektüel yeterliliği sayesinde iki Moğol yöneticiye daha hizmet vermiştir. (Dabahi, 1996: 13-236)

⁷⁴ Daftary, 2001, s. 441.



BİRİNCİ BÖLÜM

Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği



İran Nizarî devleti, Hülagü komutasındaki Moğol ordusu tarafından 1256 yılında Alamut'un zaptıyla beraber ortadan kaldırıldı. Ancak tüm Nizarîler yok edilememişti. Hayatta kalanlar doğu İran, Afganistan ve Orta Asya'nın farsça konuşulan çeşitli bölgelerinde bir azınlık mezhebi olarak yaşamaya devam etmişlerdir.⁷⁵ Moğol ordusunun kıyımından kurtulabilen Rudbar ve Kuhistan gibi kimi bölgelerdeki İsmailîler, buldukları yerlerde sıkı bir takiyye örtüsüne sığınarak varlıklarını devam ettirebilmenin yollarını aradılar. Aynı dönemde Kuhistan'daki kıyımından kurtulan birçok Nizarî de Afganistan, Sind, Pencap ve Hindistan'a göç etmişti.⁷⁶ Bu arada, İran'da Hülagü'nün İran Nizarîlerine yaptığını, Memlük Sultanı I. Baybars da Suriye Nizarîlerine yaptı.⁷⁷ Her ne kadar Alamut'a bağlılıklarını sürdürmüş

⁷⁵ Lewis, *Haşhaşiler*, s. 80.

⁷⁶ Daftary, 2001, s. 487.

⁷⁷ Melville, "Sometimes by the Sword, Sometimes by the Dagger's: The Role of the Ismailis in Mamluk-Mongol Relations in the 8th/14th Century", *Medieval Ismaili History and Thought*, ed:

olsalar da bir ölçüde bağımsız hareket etmekte olan Suriye Nizarîleri, Memlûklü idaresi altında, İran Nizarîlerine kıyasla inançlarını yaşama konusunda nisbeten biraz daha özgür sayılabilirlerdi. Fatimî devletinin yıkılmasından sonra, Musta'li İsmaililiğinin Hâfızî kolu da varlığını devam ettiremedi. Buna karşılık Tayyibî kolu ise İsmaililiğin Nizarî kolundan bağımsız bir yol izleyerek, özellikle Hindistan'da olmak üzere var olmaya devam etmiştir.

Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 207.

1.

Nizarî İsmailîliğinin Dönemleri

Alamut'un düşüşünden bugüne kadar Nizarî İsmailîliğinin yedi yüzyıllık tarihi, üç döneme ayrılarak incelenmektedir.⁷⁸ Birinci dönem, Nizarîlerin merkezi otoriteden yoksun kaldıkları, yerel topluluklar halinde yaşadıkları, bir süre sonra da "Muhammedşahlılar" ve "Kasımşahlılar" olmak üzere iki kola ayrıldıkları dönemdir. İkinci dönem, Kasımşahlılar kolunun, Nizarî hareketinin liderliğini ele geçirdiği "Encudan Dirilişi" dönemidir. Üçüncü dönem ise, XIX. yüzyılda İran'dan Hindistan'a göç eden Kasımşahlı sülalesinin "Ağa Hanlar" adını alarak hareketin başında olduğu dönemdir.

Birinci Dönem: Moğol İstilasası Sonrası - Encudan Dirilişi Öncesi Dönem

İran Nizarîleri, büyük Moğol yıkımına rağmen tümüyle yok olmamışlardır. Hatta son Alamut efendisi Rükneddin Hürşah'ın oğlu ve ardılı Şemseddin Muhammed, güven

⁷⁸ Daftary, 2001, s. 482.

altında saklanmayı başarmıştır. Bu sayede Nizarî imamlar soyu da var olmaya devam etmiştir. Bir süre sonra Moğollar tarafından esir edilen Rükneddin Hürşah'ın öldürülmesi üzerine, İran Nizarîleri hayatlarının yeni bir dönemine girmiş oldular. O güne kadar Alamut'taki merkezden yönetilmeye alışık olan Nizarîler, bundan böyle iki yüzyıla yakın bir süre yerel nitelikte ve birbirinden bağımsız topluluklar olarak yaşadılar. İran dışındaki Nizarîler, yerel dâî, *pir* ve *şeyh*lerce yönetildiler.⁷⁹ İran içindeki Nizarîler ise Şemseddin Muhammed'le devam eden imamlar soyunun, bir süre sonra iki rakip kola ayrılan liderlerini takip etmişlerdir.

İsmailiğin ta başından beri sürekli kollara ayrılmasının nedeni, aslında tamamen siyasi nedenlere dayanmaktaydı. Bu bir tür iktidar kavgasıydı. Örneğin, daha Musta'li-Nizarî ayrılığında bile, halife el-Mustansır, nassını oğulları arasından en-Nizar lehine açıklamışsa da onun ölümünün hemen ardından veziri el-Efdal, büyük ihtimalle kendi çıkarları o yönde olduğu için, el-Musta'li'yi Fatimî tahtına oturtmuş, böylelikle de el-Musta'li İsmaililerin yeni imamı olmuştu. Bir başka örnekte de, Hasan-ı Sabbah'ın, kendi bağımsız siyasi örgütlenmesini kurmak amacıyla, el-Musta'li'nin imamlığının meşru olmadığını söyleyip en-Nizar'ın imamlığını tanıdığını açıklaması da tamamen siyasi bir taktikti. Alamut'un düşüşü sonrasında ilk iki yüzyıllık dönemi içerisinde Nizarîlerinin, Kasımşahlı ve Muhammedşahlı imamlar olarak ayrılmaları da yine tamamen bir iktidar mücadelesi olarak algılanmalıdır.

⁷⁹ Daftary, 2001, s. 481; Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, Oxford University Press, 2007, s. 144.

Alamut yenilgisinden sonra, hakkında en az bilgiye sahip olunan ilk iki yüzyıllık dönem, İran'daki Nizarîlerin tasavvuf kisvesi altına gizlendikleri bir dönemdir. Başlangıçta Nizarîlerin çoğunluğunun desteğini almış gibi görünen Muhammedşahlılar, XVI. yüzyıl başlarında Hindistan'a göç etmiş, XIX. yüzyıl başlarında ise tamamen ortadan kalkmışlardır.⁸⁰ Kasımşahlı kolu ise XV. yüzyılın ikinci yarısında Encudan'da yepyeni bir başlangıçla Nizarîlerin çoğunluğunu etrafında toplamıştır.

İkinci Dönem: “Encudan Dirilişi” Dönemi

İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki, Encudan dirilişi birdenbire ortaya çıkmamıştır. Alamut'un yıkılışından, XVI. yüzyılın başında Safevilerin merkezi bir devlet kurmalarına kadar geçen yaklaşık iki yüz elli yıllık dönem, İran'daki siyasi koşullar açısından son derece dağınıklık içeriyordu. Bu dönemde önce İlhanlı sonra Timurlu hakimiyetine giren İran'da, sadece Nizarî toplulukları açısından değil, diğer Şîî ve Sünnî topluluklar için de yerel aşiretler düzeyinde yönetim sergiledikleri bir dönem yaşanmaktaydı. İşte hem İran'daki siyasi iktidarı paylaşan yerel güçler, hem de bazı sûfi tarikatlarca desteklenen Şîî eğilimlerin yaygınlık

⁸⁰ En tanınmışları, Şah Tahir-i Dekkani olan Muhammedşahlı imam kolunun liderliği bu zattan sonra oğlu Haydar'ın soyundan devam etmiş ve kırkıncı imam olarak kabul ettikleri Muhammed el-Bakır ile son bulmuştur. Onun ölümüne kadar Muhammedşahlılara bağlı olan Suriye Nizarîlerinin büyük çoğunluğu da, onun ölümünden sonraki uzun bir bekleyişin ardından 1887'de Ağa Hanlar tarafından temsil edilen Kasımşahlılara bağlanmışlardır. (Daftary, 2001: 519-520)

kazanması, Kasımşahlı imamlar açısından son derece elverişli koşullar hazırlamıştı.⁸¹

Kasımşahlı Nizari imamlarının merkez olarak seçtiği Encudan, batıdaki Sünnî Akkoyunluların merkezi Tebriz ile doğudaki Sünnî Timurluların merkezi Herat'tan uzakta bulunması, ama İran'ın en önemli Şîi şehirleri Kum ve Kaşan'a yakın olması itibariyle oldukça merkezî bir konuma sahipti. Bu konumları sayesinde Muhammedşahlı imamlara göre daha avantajlı bir konumda olan Kasımşahlı imamlar, rakip koldaki birçok Nizariyi kendi merkezî otoritelerine bağlayabilmişlerdir.

Encudan'dan Nizari'leri kontrol ettikleri yaklaşık iki yüzyıllık dönem boyunca Kasımşahlılar, o zamana kadar Muhammedşahlılara bağlı olan Suriye, Orta Asya ve Hindistan'daki Nizari topluluklarını kendilerine bağlamak için de bir takım faaliyetler içine girmişlerdir. İran'ın en yaygın tasavvuf tarikatı Nimetullahiler ile yakın ilişkileri ve erken Safevî devleti döneminin uygun şartları sayesinde, İran'ın içinde ve dışında bu tür faaliyetlerde bulunabilmeleri kolaylaşmıştır.

Onları en çok zorlayan meselelerden biri, yerel pirlerin gücünü kırmaya çalışmak olmuştur. İmamlarının oradan oraya gizlenerek yaşamak zorunda kaldığı bir dönemde otoritelerini arttıran bu yerel pirlere, zamanla büyük ölçüde bağımsızlık kazanmışlardı. Kendi adlarına dinsel vergiler toplayarak ekonomik açıdan da bağımsızlaşan bu pirlere gücünü kırmak sabırlı bir çaba gerektiriyordu. Kasımşahlı imamların bunun için bulduğu yöntem, bu yerel pirlere yerine, kendileri tarafından atanan merkeze bağlı yöneticiler atamak

⁸¹ Daftary, 2001, s. 498; Virani, 2007, s. 98.

olmuştur. Bu şekilde Encudan'daki Kasımşahlı imamlar, Horasan, Afganistan, Bedaḥşan ve diğer bölgelerdeki Nizarî topluluklarına güvenilir dâiler göndermişler, hatta kimi zaman da gönderdikleri dâileri düzenli olarak İran'a çağırarak onlara çeşitli talimatlarda bulunmuşlardır.⁸²

Encudan dönemi Kasımşahlı Nizarîlerin öğreti alanındaki görüşlerine gelince, bu dönemin Nizarîleri, Nasireddin Tusî'nin çalışmalarında yazdığı İsmailî düşüncelerini devam ettirmişlerdir. Onlar, Alamut döneminin son yıllarında yeniden biçimlenen *kıyamet* öğretisini sürdürmüşlerdir. Bu nedenle de *hazır imam* fikri, Encudan dönemi Nizarî öğretisinde de merkezi rol oynamaya devam etmiştir. Bunun yanı sıra, Encudan dönemi Nizarî öğretisinin Alamut dönemi Nizarî öğretisinden çok önemli bir farkı bulunmaktadır. Bu da, Alamut döneminde *kıyametin* ilanı ile herkes için geçerli olan, belli manevî aşamaları katettikten sonra erişilen manevî cennete girişin, Encudan döneminde sadece tek bir kişinin imtiyazı haline gelmesiydi. Bu kişi, imamın en güvenilir yardımcısı olan "hucet"ti. Bu durumda Encudan dönemi Nizarî öğretisine göre hucet, imam dışında, şeriatın hükümleriyle bağlı olmayan tek kişi olmuş oluyordu.⁸³

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Encudan'dan ayrılan Kasımşahlılar, önce yakınlardaki Kehek köyüne, oradan da Kirman'a taşınmışlardır. Bu süre zarfında, sırasıyla Zend ve Kaçar hanedanlarının yönetimine geçen İran siyasetinde etkili olmuşlardır. XIX. yüzyılın ortalarında ise artık "Ağa Han-

⁸² Daftary, 2001, s. 504.

⁸³ Daftary, 2001, ss. 510-512; *Kalami Pir (Haft-Babi Shah Sayyid Nasir)*, ed. W. Ivanow, Bombay, 1935, ss. 52-68.

lar” adı altındaki Kasımşahlı Nizarî imamları, merkezlerini Hindistan’a taşımışlardı.

Üçüncü Dönem: Ağa Hanlar Dönemi

Kehek'teki kırk dördüncü Nizarî imamı Şah Halilullah'ın 1817 tarihinde ölümü üzerine, yerine kırk beşinci imam olarak on üç yaşındaki oğlu Hasan Alishah geçmiştir. Ancak Kehek'teki Nizarîler ve aile üyeleri arasında çıkan tartışmalar yüzünden, çocuk yaştaki imam annesiyle birlikte Kum'a göç etmek zorunda kalmıştır. Bu gelişmeler üzerine İran tahtında oturan Feth Alishah Kaçar, anne-oğlu koruması altına alarak birçok toprak bağışlamış, bununla da yetinmeyerek, bir kızını Hasan Alishah ile evlendirmiştir. 1818'de İran şahı, Hasan Alishah'ı Mahallat ve Kum valisi ilan ederek kendisine *Ağa Han* unvanını vermiştir.⁸⁴ Feth Alishah'tan sonra İran tahtına geçen Muhammedşah, Ağa Han'ı Kirman valiliğine getirmiştir. Fakat daha iki yılı bile doldurmadan, Kirman'daki başarılı yönetimine rağmen onu Kirman valiliğinden azlederek Tahran'a çağırmıştır. Şah'ın, Ağa Han'ı Kirman valiliğinden azledişinin sebebi, kendi ekonomik gücü ve askeri birliği olan Ağa Han'ın gücünden çekinmesiydi. Azil kararını tanımayan Ağa Han, emrindeki askeri birlikle İran'ı terk etmiş, kısa bir süre Afganistan'da kaldıktan sonra Hindistan'a sığınmıştır.⁸⁵ Afganistan'da ve Sind'de İngilizlere verdiği hizmetler karşılığında belli bir siyasi tanınma kazanmış olan Ağa

⁸⁴ Lewis, *Haşhaşiler*, s.13; Gibb, 1960, *Agha Khan*, EI2, c:1, E.J.Brill, Leiden-London, s. 246.

⁸⁵ Algar, “The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transference of the Isma'ili Imamate to India”, *Studia Islamica*, No. 29, 1969, ss. 55-74.

Han ailesi, İran'a dönmekten umudunu keserek, önce Sind'de sonra Kalküta'da bir süre ikamet ettikten sonra, son olarak Bombay'a yerleşmiştir. I. Ağa Han'ın Bombay'a yerleşmesiyle de Nizarî İsmailîğinin modern dönemi başlamış olur.

Ağa Hanlar dönemi, Alamut sonrası Nizarî İsmailî tarihinin “modern çağ”ı olarak kabul edilir. I. Ağa Han'ın Bombay'a yerleşmesi üzerine başlayan bu dönemin ilk yıllarında, topluluk içindeki bazı hoşnutsuz kişilerin muhalefeti yüzünden, Ağa Han'ın otoritesini sarsan bir takım zorluklarla karşılaşmıştır. Başlangıcı Ağa Han'ın İran'da bulunduğu yıllara dayanan bu muhalefet, Bombaylı Nizarîlerden bazılarının, İran'daki merkeze ödemek zorunda oldukları geleneksel vergilerini bundan böyle ödemeyi reddetmeleri üzerine başlamıştır. Bunun üzerine Hindistan'a özel bir temsilci gönderen Ağa Han, bu hoşnutsuzlara karşı dâva açmıştır. Dâva 1830 yılında geri çekilmiştir. Bu muhalefetin başında *Barbaîler* diye adlandırılan grup buluyordu.⁸⁶ Bu olaydan yaklaşık yirmi yıl sonra, Ağa Han'ın Kalküta'da bulunduğu dönemde, bu sefer de bir miras dâvası yüzünden, Nizarîler arasında yeni bir anlaşmazlık çıkmıştır. Babalarının vasiyetine rağmen mirastan pay alamayan iki kız kardeşin İngiliz mahkemesine başvurmaları üzerine, Ağa Han'ın tanıklığına ihtiyaç duyulmuş, Ağa Han da İslam hukukuna göre kızların da mirastan pay alabileceklerine dâir tanıklık etmiştir. Barbaî grubundan muhalifler ise “Hoca”⁸⁷ geleneklerine göre kız çocuklarının

⁸⁶ Bu grup, başlangıçta on iki kişiden oluştuğundan, on iki kardeş anlamında *Barbaîler* diye adlandırılmışlardır. (Daftary, 2001: 529)

⁸⁷ Hindistan'daki Nizarîlere *Hocalar* da denilmektedir. Bu isim, imamlarının Hindistan'a göç etmesinden çok daha önce Hindistan'da

mirastan pay alamayacaklarını savunmuşlardır. Dâvanın sonucunda, İngiliz mahkemesi Barbaîlerin lehine karar vermiş olsa da, artık *Hocalar* resmen ayrı bir topluluk olarak kabul edilmişlerdir. Sünnî eğilimlere sahip *Barbaîler* de bu tarihten sonra ayrı bir cemaat oluşturmuşlardır. *Hocalar* ve *Barbaîler* arasındaki son büyük anlaşmazlık, 1850'de iki taraf arasında çıkan bir kavgada dört Barbaînin öldürülmesi üzerine yaşanmıştır. Bu olayla ilgili on dokuz kişi yargılanmış, dört kişi idam edilmiştir. Ayrıca Barbaîler de Hoca topluluğuna yeniden kabul edilmişlerdir.⁸⁸ Bütün bu gelişmeler Ağa Han'ı, mezhebin yasalarını açıklayan bir belge hazırlamaya sevk etmiştir. 1861 yılında hazırlanan bu belgeyle, evlilik, abdest ve cenaze işlemleriyle ilgili konular başta olmak üzere, önemli Nizarî kuralları özetlenmiş ve bütün Nizarî topluluklarına gönderilmiştir. Bunun üzerine Barbaîler, Hocaların başlangıçtan beri Sünnî olduğunu, Ağa Han'ın onları zorla Şîi yapmaya çalıştığını, bu nedenle de Nizarî imamı da dahil olmak üzere hiçbir Şîinin topluluğa ait mülkler üzerinde hak sahibi olamayacağını anlatan başka bir belge yayınlamışlardır. Anlaşmazlık sonucu Barbaîler mahkemeye başvurmuşlar; ancak bu sefer mahkeme Ağa Han lehine karar vermiştir. Sonuçta Barbaîler, Nizarîlerin oybirliğiyle topluluktan dışlanmışlar ve bir daha da Ağa Han'ın otoritesine karşı hiçbir ciddi zorluk baş göstermemiştir.⁸⁹

Hayatının son yirmi yılını daha barışçı bir ortamda geçiren I. Ağa Han'ın 1881 yılında ölümü üzerine, büyük oğlu Ağa

kök salmış olan Hindistan Nizarîlerini kastetmektedir. (Madelung, 1986: 25-27)

⁸⁸ Daftary, 2001, ss. 528-530.

⁸⁹ Daftary, 2001, s. 530.

Alışah, II. Ağa Han unvanıyla Nizarîlerin başına geçmiştir. İmamlığı boyunca Nizarî Hocaların yaşam koşullarının iyileştirilmesi için çalışmış, eğitime önem vererek çok sayıda okul açmıştır. Yukarı Amu Derya Nizarîleri başta olmak üzere Hindistan dışındaki diğer Nizarî topluluklarıyla da daha yakın ilişkiler kurmaya çalışmıştır. 1885'teki ölümü üzerine henüz sekiz yaşındaki oğlu Sultan Muhammedşah, III. Ağa Han olarak başa geçmiştir. 1907 yılından itibaren Avrupa'ya yerleşen III. Ağa Han, I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine İngiliz hükümetinin hizmetine girmiştir.⁹⁰

III. Ağa Han zamanı, Nizarîler için, artık zorunluluk gereği takiiye uygulamaya gerek kalmayan bir dönemdi. Bu nedenle Nizarîler, Ağa Han tarafından, On İki İmamcı Şûhlerle aynı camilere gidip ortak ibadetlere katılmaktan sakındırılıyordu. Ağa Han ayrıca, Hz. Hüseyin'in şehitliği anısına düzenlenen yas törenlerine katılımı da yasaklıyordu. Madem ki Nizarîler hazır bir imama sahiptiler, öyleyse ölmüş imamlardan biri için yas tutmaya gerek yoktu. Nizarîler için bundan böyle yapılması istenen şey, hazır imamın emrettiği dinsel uygulamaları yerine getirmektir. III. Ağa Han'ın getirdiği radikal değişikliklerden biri de kadınların kara çarşaf giymemeye özendirilmeleriydi.⁹¹ II. Dünya Savaşı sırasında da İngiliz hükümeti tarafını tutan III. Ağa Han'ın 1957 yılındaki ölümü üzerine, bugün hâlâ topluluğun başında bulunan torunu Kerim, IV. Ağa Han olarak Nizarî topluluğunun başına geçmiştir. Kerim Ağa Han da dedesinin reformlarını

⁹⁰ Hindistan sınırları dışına çıkan ilk Ağa Han olan III. Ağa Han, 1900 yılında İstanbul'a gelerek sultan Abdülhamid'le de görüşmüştür. (Daftary, 2001: 532)

⁹¹ Daftary, 2001, ss. 539-540.

sürdürmüştür. Onun kurmuş olduğu Ağa Han vakfı, dünyanın birçok bölgesindeki İsmailîler için, sağlık ve eğitim başta olmak üzere birçok konuda yardımlarda bulunmuş ve bulunmaktadır.

2.

Nizarî İsmailîliğinin Coğrafi Dağılımı

Alamut sonrası İsmailîliğinin coğrafi dağılımı iki farklı koldan olmuştur: Nizarîlik ve Musta'li İsmailîliğinin devamı olan Tayyibîlik. Nizarîlik, daha ziyade farsça konuşulan çevrelerde (İran, Orta Asya ve Afganistan'da), Tayyibîlik ise arapça konuşulan çevrelerde (özellikle Yemen'de) etkili olmuştur. Ayrıca Suriye'de de arapça konuşan Nizarîler vardır. Ancak bu demek değildir ki, Nizarîlik ve Tayyibîlik, sadece bu iki dilin konuşulduğu coğrafyalarda yayılmıştır. Arapça ve farsça konuşulan bölgelerin dışında, Hind dil ve lehçelerinin konuşulduğu bölgelerde, hem Nizarî hem de Tayyibî önemli merkezler oluşmuştur.

Farsça Konuşulan Bölgelerde İsmailîlik: Yukarı Amu Derya ve Bedahşan'da

Alamut sonrası Nizarî İsmailîlerinin İran'daki serüvenlerini yukarıda anlatmıştık. Ancak onların, özellikle Encudan döneminde yaşanan Nizarî canlanması sırasında ne gibi edebî etkinliklerde bulduklarına değinmemiştik. Bunun

sebebi, o döneme ait Nizarî metinlerinin, İran'dan ziyade yukarı Amu Derya İsmailileri olan Bedahşan İsmailileri arasında korunmuş olmasından kaynaklanmaktadır.

Bedahşan İsmailileri, her ne kadar kendilerini Nizarî olarak adlandırsalar da onlar tarafından bugüne kadar korunan dini metinlerin bir kısmı, daha önceki dönemlere aittir.⁹² Fatimî dâîlerinin propagandaları sonucunda XI. yüzyıl civarında İsmaililiğe geçen Bedahşan ve komşu bölgelerdeki İsmaililer, Alamut'un düşüşünden bir süre önce Nizarî imamlarına bağlanmışlardı. Bu bölgelerin Moğol istilasından pek etkilenmediği anlaşılmaktadır. Bunun sonucu olarak da, İran'dakilerin takiiye uygulamak zorunda oldukları bir dönemde, onlar kendi edebî geleneklerini oluşturmuşlardır.⁹³

Yukarı Amu Derya'daki Bedahşan Nizarîlerin edebi eserlerinin çoğu, Bedahşanlılar tarafından Nâsır-ı Hüsrev'e maledilmektedir. Oysa bunlar, İsmaililiğin değişik dönemlerine ait eserlerden oluşmaktadır. Gerek Alamut dönemi gerek Alamut sonrası döneme ait olan bu eserlerdeki üslup, İsmaililik ile sûfilik arası bir tarz içermektedir. Daftary, Bedahşan Nizarîlerinin farsça yazılmış olan metinleri günümüze kadar saklamış olmalarını oldukça şaşırtıcı bulmaktadır. Çünkü bölge halkı için farsça her zaman yabancı bir dil olmuştur.⁹⁴ Ona göre günümüze kadar ulaşan farsça

⁹² Corbin, "Nasir-i Khusrau and Iranian Ismailism", CHI, c: 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, s. 525.

⁹³ *Penc Risale-i Felsefi* (1970). Haz. Gafurov ve Mirzoev, Moskova, ss. 5-15; Daftary, 2001, s. 481.

⁹⁴ Corbin, 1968, s. 526; Ranconi, "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Ismailism". *Ismaili Contributions to Islamic Culture*. (edt. Seyyed Hossein Nasr). Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, ss.105-106; Daftary, 2001, s. 485.

yazılmış bu metinler, ne içerik açısından ne de çeşitlilik açısından, hiçbir zaman Tayyibi İsmailîlerinin ürettiği metinler kadar zengin olmamıştır.

Arapça Konuşulan Bölgelerde İsmailîlik: Suriye ve Yemen’de

İsmailîliğin arapça konuşulan bölgelerdeki gelişimi, Nizarîlik ve Tayyibîlik olmak üzere iki koldan olmuştur. Suriye’dekiler daha Fatimîlerin son dönemlerinden itibaren Nizarîliğe geçmişlerdir. Yemen’dekiler ise Musta’li İsmailîliğinin ikiye ayrılmasından sonra, Mısır’daki devletin resmi olarak kabul ettiği Hâfızîliğin tersine Tayyibîliği seçmişlerdir.

Memlük Sultanı I. Baybars, her ne kadar Suriye’deki Nizarî kalelerini ele geçirmiş olsa da İran’da Moğolların yaptığı aksine, mezhebi yok etme politikası izlememiştir. O tarihten itibaren Suriye Nizarîleri, önce Memlüklerin sonra da Osmanlıların hakimiyetleri altında yarı bağımsız bir statüde varlıklarını devam ettirmişlerdir.⁹⁵ Bu sayede Suriye Nizarîleri, İran Nizarîlerinin tersine, kimliklerini kısmen de olsa daha uygun bir ortamda yaşayabilmelerinin de verdiği rahatlıkla, mezheplerine ait, özellikle Fatimî döneminden kalma arapça öğretisel kaynakların birçoğunu koruyabilmişlerdir. Fatimî yazınından ve Yemen Tayyibîlerinden etkilenmeye devam etmiş oldukları için de bütün Nizarî toplulukları içinde, Fatimî dönemine ait klasik İsmailî metinlerini muhafaza eden tek Nizarî topluluğu, Suriye Nizarîleri olmuştur.⁹⁶

⁹⁵ Mirza, *Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate, AD 1100-1260*, Curzon, 1997, ss. 65-66; Daftary, 2001: 460.

⁹⁶ Daftary, 2001, s. 482.

Yemen Tayyibilerine gelince, onlar, Fatimî toprakları dışında yaşıyorlardı ve Musta'lîliğin, Hâfızî ve Tayyibî olmak üzere iki kola bölünmesinin ardından, Tayyibîliği seçerek Mısır'daki rejimle olan bağlarını kısa zamanda koparmışlardı. Onlara göre, el-Musta'lı'den sonra Fatimî halifesi olan el-Âmir'in ölümünden sonra, onun küçük yaşta kaybolmuş oğlu Tayyib'in gizli ve beklenen imam olması gerektiğinden, Kahire'de halifelik makamına getirilen el-Âmir'in kuzeni olan el-Hâfız'ın imamlığı meşru değildi.⁹⁷ XVI. yüzyıla kadar Yemen'de yaşayan Tayyibîlerin bir kısmı, bu yüzyıldan itibaren Hindistan'a göç etmişler, Hindistan'da *Tayyibî Bohralar* adı altında, İsmailîliğin önemli bir kolu olarak bugüne kadar gelmişlerdir. Bu arada Tayyibîlik XVI. yüzyılda kendi içinde yeni bir bölünme daha yaşayacaktır. Bu bölünmenin sonucunda oluşan iki koldan biri *Davudîlik*, merkez olarak Hindistan'ı seçerken, *Süleymanîlik* ise Yemen'de var olmaya devam edecektir.⁹⁸

Hind Dil ve Lehçelerinin Konuşulduğu Bölgelerde İsmailîlik

İsmailîlik Hindistan'da da iki koldan yayılmıştır. Moğol istilasından sonraki dönemlerde Hindistan, hem Nizarîlik hem de Tayyibîlik açısından önemli sayıda İsmailî için güvenilir

⁹⁷ Lewis, "Egypt and Syria", CHIS, c: 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, s. 190. Tayyibîlik, başlangıçta *Âmirîlik (al-Âmiriyya)* olarak biliniyordu. Daha sonradan, da'vanın Mısır'dan ayrılarak Yemen'de bağımsız bir örgütlenmeye dönüşmesinin ardından Tayyibîlik adıyla anılmaya başlanmıştır. (Daftary, 2000: 403)

⁹⁸ Davudîlik hakkında bkz. Ponawala, "Suleymanis", *EI2*, c: 9, Leiden, 1997, s. 829.

bir sığınak olmuştur. Hindistan'daki toplumsal yapı, özellikle kast sistemi sayesinde, azınlıkların varlıklarını devam ettirmeleri açısından, İslamiyet'in o güne kadar yayılmış olduğu topraklara kıyasla daha elverişli olmuştur. O yüzden de İslamiyet'in yayıldığı birçok bölgenin aksine, Hindistan'da İslamiyet Hindlileştirilmiştir. Oysa diğer bölgelerde İslamiyet'in yerleşmesinden çok, yerelliğin İslamlaşığına tanık olunmaktadır. Hindistan'ın bu özelliği, Sünnîlikten ziyade Şîlik açısından, daha elverişli bir yayılma imkânı sağlamıştır.⁹⁹

Tayyibîlik, Hindistan'a Nizarîlikten daha önce yerleşmiştir. Daftary'e göre, Hindistan'da İsmailî da'vasının yayılışının ardında, Fatimîlerin Hindistan ile Orta Doğu arasındaki ticarete önem vermesi yatmaktadır. Fatimîlerin niyeti, bu ticaretin rotasını Abbasîlerin yararlandığı Basra Körfezi'nden Kızıldeniz'e çekmekti. Bunun için de batı Hindistan'daki çeşitli limanlarla bağlantısı olan Yemen ve Aden üzerinden bir ticaret rotası oluşturulmaya çalışılıyordu.¹⁰⁰ Bu ticaret sırasında Hindistan'a giden Fatimî gemilerinde büyük ihtimalle İsmailî dâîler de yer almaktaydı. Bu dâîler aracılığıyla, XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hindistan'ın Gucerat bölgesinde Yemen'le sıkı ilişkileri olan Hindistan'daki adlarıyla *Bohralar* olarak adlandırılan bir Tayyibî topluluğu var olmaya başladı. Tayyibîlerin Hindistan'da çoğalmaları ise Yemen'in XVI. yüzyılda Osmanlıların eline geçmesinin ardından vukû

⁹⁹ Elbette Hindistan'da Sünnî İslam da yayılmıştır. Ama Sünnî İslam'ın Hindistan'da yayılması daha çok tasavvuf yoluyla olmuştur. Hatta Hodgson (2001: 297)'a göre, Hind-Mugol İmparatorluğu'nun parçalanmasında etkin olan sebeplerden biri, İmparator Evrengzib'in Hindu-İslam toplumunun karakterini daha ortodoks görünümlü bir İslam'a çevirme teşebbüsü olmuştur.

¹⁰⁰ Lewis, 1953, s. 4; Daftary, 2001, s. 245.

bulmuştur. O zamana kadar Yemen'deki merkeze bağlı olan Hindli Bohralar, Tayyibilerin ruhani lideri yirmi beşinci *dâi-i Mutlak*¹⁰¹ Celal b. Hasan'ın merkezi Gucerat'a taşınmasının ardından, Gucerat'tan yönetilmeye başlamışlardır.

Yirmi altıncı *dâi-i mutlak* Acepşah'ın 1589 veya 1591 yılındaki ölümünün ardından, yerine kimin geçeceği konusunda yaşanan anlaşmazlık, Tayyibî topluluğu içinde yeni bir bölünmeye sebep oldu. Acepşah'ın yerine yardımcısı Davud b. Kutbşah getirildi ve bu olay Yemen'deki Tayyibîlere de bildirildi. Ancak yirmi dördüncü *dâi-i mutlak* Yusuf'un torunu ve aynı zamanda yirmi altıncı *dâi-i mutlak* Davud b. Acepşah'ın Yemen'deki yardımcısı Süleyman b. Hasan el-Kindi, *dâilîğin* gerçekte kendisine ait olduğunu savundu. Yemen'deki ve Hindistan'daki Tayyibîleri karşı karşıya getiren bu anlaşmazlık sonucunda Tayyibîliğin bir kolu olan Davudîlerin *dâi-i mutlakları* Hindistan'da kalmaya devam ederken, Süleymanî kolunun merkezi Yemen olarak kaldı.¹⁰²

Hem toplumsal yapısı hem de Moğol istilasından uzakta oluşu sebebiyle Hindistan, Alamut sonrası dönemde Nizarîler açısından da önemli bir çekim merkezi olmuştur. Yukarıda değinildiği üzere, genellikle "Hocalar" olarak adlandırılan Hindistan Nizarîleri, XIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren, *pir* denilen yerel liderler tarafından yönetilmişlerdir. Nizarîlik, ilk olarak Alamut'un son dönemlerine doğru Sind'e gönderilen *dâiler* aracılığıyla Hindular arasında yayılmaya başlamıştır. Alamut'un düşüşünden sonraki dönemlerde ise Nizarîlik hem Sind'de hem Gucerat'ta yayılma göstermiştir.

¹⁰¹ "Dai-i mutlak", Tayyibî İsmailîliği örgütlenmesindeki en yüksek makamı ifade etmektedir.

¹⁰² Daftary, 2001, s. 350.

Nizarî Hocalar, XVI. yüzyıl başlarında önemli bir bölünme yaşamışlardır. Hindistan'daki yerel liderlerden olan İmamşah'ın 1513'teki ölümünden sonra yerine geçen Nur Muhammedşah, İran'da yaşayan Nizarî imamlarının otoritesini reddederek babası ve kendisi için imamlık iddiasında bulunmuştur. Bunun sonucunda da *İmam Şahiler (Satpan-diler)* denilen yeni bir alt kol oluşmuştur.¹⁰³

Hindistan Nizarîleri, Müslüman ve Hindu geleneklerini harmanlayıp kendilerine özgü olan bir dini gelenek oluşturdular. Bu geleneği, *ginanlar* denilen, kendilerine has bir edebiyatla dile getirdiler. Genel olarak ahlakî ve dinî öğütler, mistik şiirler ve pirlerin efsaneleşmiş hayat hikâyelerini içeren ginanlar, teolojik ya da felsefi bir nitelik içermemektedirler.¹⁰⁴ Ginanların yazılmasındaki asıl amaç, putlara tapmayı yasaklamış olan Nizarî pirlерinin, İsmailî öğretiyi hedef kitleye ulaştırmak için, Hindu mitolojisi ve motiflerini kullanmaları olmuştur.¹⁰⁵ XIX. yüzyılda İran'daki imamları I. Ağa Han'ın Hindistan'a taşınması üzerine, Hindistan Nizarîleri,

¹⁰³ Nanji, "Satpanthis", E12, c: 9, Brill, Leiden, 1987, s. 85 Daftary, 2001, s. 481.

¹⁰⁴ Daftary, 2001, ss. 485-486; Virani, 2005, ss. 504-505.

¹⁰⁵ Bu *ginanlardan* biri olan *Desa Averte*'de, Nizarî imamı, beklenen *Vişnu* olarak sunulur. *Desa Averte*, *On Tezahür* anlamına gelmektedir. Her tazahürde evren yeniden yaratılır ve yok edilir. İçinde bulunulan çağ, *Kara Tanrıça Kali Yuga* ile özdeşleşen kötülük ve karanlık çağdır. Hindular, Kali Yuga ile savaşması için *Vişnu*'nun onuncu *averte*'sini (tezahür) beklemektedirler. İşte Nizarî pirleri burada devreye girer ve beklenen onuncu tezahür olarak Hz. Ali'yi ve ondan sonraki imamları gösterirler. Yani bütün imamlar, tek tek *Vişnu*'nun onuncu avertesidir. Görüldüğü gibi İsmailîlerin geleneksel tarihsel çevrim anlayışı, bu on tezahürle birlikte Hind Nizarîlerinde değişikliğe uğrayarak, İsmailîlik'teki yedi tezahür,

tarихlerinin modern çağına girmiş olurlar. IV. Ağa Han'ın 1960 yılında yaptığı bir konuşmada da söylediği gibi, bugün İsmailîler dilsel ya da ırksal özelliklerinden ziyade bölgesel konumlarına göre sınıflandırılmaktadır.¹⁰⁶ Halen dünyanın farklı bölgelerinde yirmi milyona yakın İsmailî yaşamaktadır. Bunlar Hindistan, Afganistan ve Tacikistan Bedahşanı, Pakistan'ın Çitral, Gilgit, Hunza gibi kimi bölgeleri ile Çin Türkistanı'ndaki Taşkurgan, Kaşgar ve Yarkent'te, Zengibar, Mombasa, Dar es-Selam, Nairobi gibi doğu Afrika ülkelerindeki *Nizarî*lerden; Hindistan'ın Gucerat, Bombay ve orta kesimleri ile Pakistan'da (özellikle Karaçi'de), Yemen'in Heraz bölgesinde, başta Tanzanya, Kenya ve Uganda olmak üzere doğu Afrika'daki *Davudî*lerden; ve Hindistan'daki az sayıda taraftarı dışında esas olarak Yemen'de yayılmış olan *Süleymanî*lerden oluşmaktadır.

Hind Nizarîlerinde on tezahür yapılmış olur. (Daftary, 2001: 516-517; Virani, 2005: 510)

¹⁰⁶ Makarem, *The Doktrine of the Ismailis*, AIRP, Beirut, 1972, s. 40.



İKİNCİ BÖLÜM

**Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf I:
İran Sahası**



Alamut'un düşüşünün ardından, Nizariilerin, kimi zaman buldukları bölgelerde, kimi zaman yeni göç ettikleri bölgelerde, tasavvuf kisvesi altında yaşamlarını devam ettirdikleri, tarihçiler arasında uzun zamandan beri bilinmektedir. Bu gizlenişin sebebi, tasavvuftaki *mürîd-şeyh* ilişkisindeki mertebeler sistemiyle benzeşik göstermesi olduğu gibi, tarikatların dışı karşı korunmuş bir yapı oluşturmaları da olabilir. Belirtildiği gibi, bu dönemin karanlıkta kalan ilk iki yüzyıllık devresinde, özellikle İran dışındaki Nizariiler, çeşitli yerel dâî ve pirlerin liderliğinde yaşamışlardır. İran Nizariileri ise bundan böyle çeşitli tasavvuf çevreleri ve tarikatlarla içiçe geçtikleri bir döneme girmişlerdir. Bunun nasıl gerçekleştiği, üzerinde ayrıca durulması ve açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir konudur. İran Nizariileri ile Bedahşan ve Hindistan gibi İran dışında varlıklarını devam ettiren Nizariiler arasında böyle bir farklılığın gözlenmesinin sebebi, İran'da cereyan eden tarihî gelişmelerdir. Bu gelişmelerin başlıca sorumlularının Moğollar olduğunu ileri sürmek aşırı bir iddia olmaz.

Bilindiği gibi, XIII. yüzyıl dünya tarihini en çok şekillendiren olay, Moğol istilası olmuştur. Kısa süre içinde Moğolistan'dan başlayıp batıda orta Avrupa'ya, doğuda Çin'e, güneyde tüm Maveraünnehir bölgesi ile İran, Irak ve Anadolu topraklarına kadar ilerleyen Moğolların nüfuz edemediği çok az bölge olmuştur. Bu bölgeler, Pamir ve Hindikuş dağları arasında olması sebebiyle oldukça tecrit edilmiş bir bölge olarak kalan Bedahşan ve muson yağışları nedeniyle her mevsim çok nemli bir iklime sahip olan Hindistan olmuştur. Moğol akınlarının ya hiç nüfuz edemediği, ya da çok az nüfuz edebildiği bu iki bölgedeki Nizarîler, İran'da Moğol işgali altındaki Nizarîlere nazaran, en azından kendi yerel bölgelerinde daha özgür bir ortamda, kendi pir, şeyh ya da dâîleri liderliğinde Nizarî kimliklerini daha rahat koruyarak yaşamaya devam etmişlerdir. Bizim bu bölümde üzerinde duracağımız İran'daki Nizarîler ise yaşamlarını kendi kimlikleri altında rahat sürdürme imkânına sahip olamadıkları Moğol istilası sonrasında istikrarsız ortamında meydana çıkıp gelişen çeşitli Şîî tasavvufî akımlarla iç içe bir hayat sürdürmek zorunda kalanlar olacaktır.

1.

İsmailîlik ve Tasavvuf İlişkisi Nasıl Başladı?

Tasavvuf ve Şîilik arasındaki bağ veya ilişki, esasında başlı başına tartışılması gereken ciddi bir mesele olmakla beraber, biz burada bu konuya girmeyeceğiz. Bununla beraber, Şîiliğin tarihine bakıldığı zaman, özellikle On İki İmamcı Şîiliğin ortodoks yorumunun tasavvufa pek de sıcak bakmadığı, bilinmeyen bir şey değildir. Ancak İran'da orta ve yeniçağlarda tasavvufî tarikatların buna rağmen her zaman var olduğu görülür. Buna karşılık İsmailîlik ise doktrini itibariyle tasavvufa daha yakın olmuştur. İslam tarihinde bazı tarikatların İsmailî doktrinine On İki İmamcılıktan daha yakın oluşunun altında, muhtemelen şeriatın sadece fikhî yorumla değil, bâtinî şekillerde de yorumlama anlayışı yatmaktadır. Bir içe dönüş ve bâtinî bilgiye ulaşma çabası yerine, dünyevî hayatla İslam ahlakına uygun olarak bütünleşmeye önem veren Sünnî İslam'ın tersine Şîî İslam'da, özellikle de İsmailîlik'te bâtinî bilgiye ulaşmaya çalışmak, en önemli amaçlardan biri olarak kabul edilmektedir. İsmailîliğin bu tutumu, tasavvufun

geçireceği bir takım dönüşümlerin de sonucunda, XIII. yüzyıl ve sonrası Nizari İsmailiğinin, tasavvuf kisvesine bürünmek suretiyle yaşamasını kolaylaştırmıştır. İsmailî doktrin, “bâtın” noktasında tasavvufla aynı ilkeyi, yani İslam’ın zâhirî yorumunun ötesinde asıl temelde bâtınî bir takım yorumlarının olduğu düşüncesini paylaşmaktaydı.

Kısacası, XIII. yüzyıla gelindiğinde, çoğu zaman bir yeraltı hareketi olarak varlığını sürdüren İsmaililik, Moğol istilasının da bir sonucu olarak, İran, Anadolu ve Orta Doğu sahalarında yeni bir döneme adım atmış oldu. Tasavvufun geçirmiş olduğu doktrinsel ve yapısal dönüşümler, İsmaililerin böyle bir kisveye bürünmelerini oldukça kolaylaştırmıştır. Fatimî halifeliği ve Nizari devleti dönemleri dışında sürekli bir yalnızlık ve gizlilik stratejisi sergileyen İsmaililer, bundan böyle görünürde değişik bir isim altında ya bir tasavvuf tarikatı şeklinde veya uygun bir tarikatın içine nüfuz etmek suretiyle varlıklarını sürdürecektir.

Nizari geleneğine göre, bir grup Nizari, Alamut’un düşüşünden hemen önce, son Alamut efendisi III. Muhammed’in küçük oğlu Rükneddin Hürşah’ı saklamayı başarmış ve onu sağ salim Azerbaycan’a götürmüştür. Bu haber, tutsak edilerek Moğolistan’a götürülmüş olan efendilerinin öldüğünü öğrenen Nizariiler açısından, bir nebze de olsa iyi bir gelişme olarak algılanmış ve bu sayede Alamut efendilerinin imamlığı geleneğini sürdürmüşlerdir. Rükneddin Hürşah’ın ardından da Nizariilerin yirmi sekizinci imamı Şemseddin Muhammed, Zerdüz (Zardüz) takma adıyla Azerbaycan’ın çeşitli bölgelerinde gizlenerek yaşamını devam ettirmiştir.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Daftary, *Short History of The Ismailis*, Edinburgh University Pres, Edinburgh, 1998, s. 162.

Onun ortadan kayboluşundan, Muhammedşahlı ve Kasımşahlı imamların ortaya çıkışına kadarki dönem ise hâlâ belirsizliğini korumaktadır.

İlk Moğol akınlarından sonra İran'da kurulan İlhanlı devleti, başlangıçta her dine karşı hoşgörülü bir tavır sergilemiştir. Bu politika, çeşitli din mensuplarına olduğu gibi Nizarîlere de Selçuklu dönemi İran'ına göre nispeten daha rahat bir ortam sunmuştur. Ancak İlhanlı hükümdarları, Müslüman bir çevrede yaşıyor olmalarının da etkisiyle, zamanla Müslümanlığı kabul ettiler. Müslüman İlhanlı hükümdarları içinde bir tek Olcaytu zamanında Şîliğe yakınlık gösterilmiş, onun dışındaki hükümdarlar zamanında, Sünnilik, yönetim kademesinde her zaman daha çok itibar görmüştür. Ancak yine de, Abbasî ve Selçuklu dönemlerinin aksine, Moğollar döneminde, Sünnilik ve Şîlik arasında büyük çapta bir rekabet yerine, bir hoşgörü olduğu gözlemlenebilmektedir. Hatta ilk dönem Moğol istilaları sebebiyle, her iki mezhep açısından da tasavvufun geliştiğini söyleyebiliriz.¹⁰⁸ Bu durum, gerekli gördükleri zamanlarda takiyye uygulamaya alışık olan Nizarîler açısından, yeni bir *setr* döneminin başlatılmasına sebebiyet vermiştir. Ancak bu kez, böyle bir *setr* dönemini başlatan sebep, imamlarının kararıyla değil, kendiliğinden olmuştur.

Erken Alamut sonrası dönemin Nizarî geleneği, Alamut döneminin sonlarında başlayan bir gelişimin devamı olarak da görülebilir. Hatırlanacağı gibi, Alamut döneminin son iki efendisi zamanında, Nizarî topluluğu ile Sünnî dünyası arasındaki kopukluk kısmen de olsa kapatılmıştı. Bu durum,

¹⁰⁸ Bausani, "Religion Under the Mongols", CHI, c:5, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, ss. 543-545.

Nizarî topluluğunca, yeni bir *setr* dönemi olarak algılanmıştır. Geç Alamut dönemi öğretisi sayesinde, Nizarî topluluğunun değişen koşullar altında kimliğini ve manevi özgürlüğünü koruması kolaylaşmıştır. Böylelikle daha o dönemde bile Nizarîlerin, şekil bakımından bir tasavvuf tarikatına benzemeye başladıklarını söyleyebiliriz.¹⁰⁹ Bu durum, onların Alamut'un düşüşünden sonraki dönemlerde tasavvuf kisvesi altına gizlenerek yaşamalarına kolaylık sağlamıştır.

Erken Alamut sonrası döneminin Nizarîlik ve tasavvuf arasındaki yakınlığını kanıtlayan kaynaklar ne yazık ki mevcut değildir. İkisi arasındaki yakınlığı ancak, her ikisinin de kendinden saydığı edebi metinlerden çıkarabiliyoruz. Bu eserlerin başında da, Şebüsterî (ö.1339)'nin *Gülşen-i Râz*'ı gelmektedir. İçeriğinde sûfî öğretisi ile İsmailî doktrini arasındaki benzerliklerin çok açık bir şekilde gözlemlendiği *Gülşen-i Râz*, hem sûfî çevreler hem de Nizarîler tarafından sahiplenilmiştir¹¹⁰. Aynı şekilde, İran'ın farsça konuşan bazı başka büyük sûfilerinin de eserleri Nizarîlerce kendilerinden sayılmıştır. Bunlar arasında Hakîm Senâî (ö.1273), Feridüddin Attar (ö. 1230), Mevlana Celaleddin-i Rumî (ö. 1273), Azizeddin Nesefî (ö. 1262-63) başta gelmektedir. Ayrıca Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin ruhanî lideri olarak gösterilen Şems-i Tebrizî, hatta İbni Arabî de Nizarîlerin kendilerinden saydıkları tasavvuf büyüklerindedir.¹¹¹ Bu aynı zamanda

¹⁰⁹ Daftary, 2001, s. 422.

¹¹⁰ Bk. Şeyh Mahmud-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, orijinal farsça metin nşr. Kurban Ali Muammerzâde, Ferhengistan-ı Ulûm-ı Azerbaycan, Bakû 1972; *Gülşen-i Râz Şerhi*, Abdûlbaki Gölpinarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, İstanbul 1972.

¹¹¹ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Ahmet Arslan, c:1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.189; Daftary, 2001, s.494. Bütün bu farsça

onların bu büyük sûfiler üzerinden bir anlamda kendilerini meşrulaştırma çabası olarak da görülebilir. Nizarîlik ve tasavvuf arasındaki hem teoride hem uygulamada görülen ortaklıklar, her ikisinin aynı edebi geleneği paylaşmalarına sebep olmuştur.

Hatırlanacağı gibi, Alamut dönemi Nizarîleri, II. Hasan'ın *kıyameti* ilan etmesiyle birlikte, değişmez hakikatin yeryüzündeki göstergesi olan imamlarının kişiliğinde, hep birlikte, yeryüzünde manevî cennete girme fırsatını yakalamışlardı. Bu andan itibaren artık Nizarîler, tıpkı sûfiler gibi, maddî dünyayla olan ilişkilerine bir sınır çekerek, tamamen bâtinî bir gerçeklik, manevî bir varoluş süreci içinde yaşayacaklardı.¹¹² Nizarîlerin, imamları aracılığıyla *kıyametteki manevî cennette oluş* anlayışı ile sûfilerin iç deneyimlerle ulaştıkları *hakikat* mertebesi anlayışı arasındaki benzerlikler, Alamut sonrası tasavvuf kisvesine bürünen Nizarîlere hiç de yabancı gelmemiş olmalıdır. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki, İbni Arabî'nin *vahdet-i vücud* anlayışı sayesinde Nizarîler, Alamut dönemi *kıyamet* öğretisi ile Alamut sonrası dönemin tasavvufî uygulamaları arasında doğrudan bir bağlantı kurabileceklerdir. Şöyle ki, *kıyamet* öğretisine göre; Nizarîler, manevî cennette oluş durumuna, imamın manevî gerçekliği

yazan sufilerin, Nizarîlerce kendilerinden sayıldığını, biz, yukarı Amu Derya ve Bedahşan Nizarîleri hakkında XX. yüzyılın ilk yarısında Ivanow tarafından yapılan çalışmalardan anlıyoruz. Bugün hâlâ bu bölgelerde, kendilerine ait topraklarda komşu kültürlerle fazlaca içiçe geçmeden yaşamlarını sürdüren yukarı Amu Derya ve Bedahşan Nizarîleri, coğrafi konumlarının da getirdiği bir izolasyon sonucunda, eski yazımsal geleneklerini bugüne kadar olduğu gibi koruyabilmişlerdir.

¹¹² Daftary, 2001, s. 421.

içerisinde görülebilmesi (kavranabilmesi) sayesinde ulaşabileceklerdir. Ancak bu şekilde kişi,

... dünyayı artık kendi görüş açısından değil, imamın görüş açısından görmeyi başaracaktır. Bunun sonucunda o talihli kişi, artık kendisini değil yalnızca imamı görecek, İsmaililerin beklediği ölümden sonraki hayat demek olan, tümüyle manevi olan bir hayatı yaşayacaktır. Evrene ve özel olarak imama ilişkin bu görüş açısı, kişiyi, üçüncü bir varoluş düzeyine, şeriatın ve onun sıradan İsmailî tevili yoluyla anlaşılan bätününün dünyalarının ötesine, bätünün da bätününe, yani nihai doğru ya da hakikate ulaştıracaktır. Böylece, *kıyamet*, hakikat ile yani manevî hayat ve Tanrı'nın huzurunun farkında olmakla özdeşleşir.¹¹³

Her ne sebeple veya ne yolla olursa olsun, erken Alamut sonrası Nizarîleri, hiçbir tarikata bağlı olmasalar dahi, varlıklarını, tasavvuf kisvesi altında takiyye uygulayarak devam ettirmişlerdir.

¹¹³ Daftary, 2001, s. 425.

2.

İran'ın Şiîleşme Sürecinde Nizarî İsmailîliği

“İran'ın Şiîleştirilme sürecinde Nizarî İsmailîğinin rolü nedir?” sorusuna doğru yanıtlar bulabilmek için, öncelikle bu soruyu belli bir zaman dilimi içine koyarak incelemeliyiz. Bize göre bu dönem, Alamut'un düşüşünden, İran Nizarîliğinin Encudan dirilişine kadarki iki yüzyıllık dönemini kapsamaktadır. Bu dönem İran tarihine baktığımızda, belli başlı iki büyük hanedan görüyoruz: İlhanlılar ve Timurlular. Ayrıca her iki yönetim döneminin arasında yaşanan bir de fetret dönemi olmuştur ki, bu da İran'daki yerel-bölgesel hanedanlar (Serbedarlar, Kertler, Mihribaniler, Çobanîler, vs.) dönemi olmuştur.

İlhanlı hükümdarı Olcaytu'nun sarayında, Horasan'dan gelen Hanefî alimler, Vezir Reşideddin başta olmak üzere Şafiîler ve bazı Şii alimler bir arada bulunmaktaydı. Hanefî ve Şafiî mezheplerinin mensupları arasındaki münakaşaların da tesiriyle Olcaytu, Şii On İki İmamcılığı bu iki mezhebe

tercih etmişti.¹¹⁴ Bu durum, Nizariiler ve diğer Şii ve batinî eğilimli gruplara elverişli bir ortam sunmuştur. Ancak bu kısa sürecektir. Ebu Said Bahadır Han'ın İlhanlı tahtına geçmesiyle birlikte İran ve diğer İlhanlı bölgeleri olan Irak ve Azerbaycan, bundan böyle heterodoks gruplar için, önceki dönemlerde olduğu gibi, merkezdeki yönetim tarafından dışlanarak yaşayacakları bölgeler olacaktır.

İlhanlıların son hükümdarı Ebu Said Bahadır Han'ın ölümünden (y.1335) Timurlu hanedanının kuruluşuna kadarki yarım yüzyıllık süre içinde İran, bir takım küçük yerel hanedanlar tarafından yönetilmiştir. Özellikle Deylem bölgesinde yoğunlaşan bu hanedanların çoğu, heterodoks eğilimlere sahiptiler.¹¹⁵ Deylem bölgesi, erken Alamut sonrası dönem açısından Nizariiler için İlhanlı ve Timurlu dönemleri boyunca, yeniden bir topluluk olabilmeyi başarabildikleri önemli bir bölgedir. Moğol istilasının hemen sonrasında, Hazar bölgesinde birçok yerel hanedan kurulmuştur. Bölgedeki siyasi parçalanma, Alamut'un kontrolünü yeniden ele geçirmeleri ve bölgenin yerel yöneticilerinin çoğunu yanlarına çekebilmeleri açısından, Nizariilere de bir takım fırsatlar sunmuştur. Örneğin, 1368'de Deylem'in çoğu yerini kontrol eden Kiya Seyfeddin, Nizari İsmailiğine bağlanmıştır. Bir diğer örnek de yirmi yedinci Muhammedşahlı imamı Muhammed

¹¹⁴ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 59.

¹¹⁵ Deylem, daha VIII. yüzyıldan itibaren Hz. Ali taraftarı olan İranî kavimlerin bölgesiydi. (Madelung, 1968: 207-208) Ayrıca, daha Arapların tuttukları ilk kayıtlarda bile, Deylem civarında, yerli Deylemli kabilelerin yanı sıra gayrimüslim Türklerin bir arada yaşadıklarından bahsedilmektedir. (Togan, 1981: 171)

b. Müminşah ile özdeşleştirilen Hüdavend Muhammed'dir.¹¹⁶ O da kuzey İran'daki Nizarîlerin birliğini sağlayarak, bir süreligine de olsa, kendi liderliğinde Alamut'ta bir Nizarî hanedanı kurmayı başarmıştır. Hem Kiya Seyfeddin'in hem de Hüdavend Muhammed'in egemenliklerine son vererek bütün Deylem'in ve komşu bölgelerin hakimiyetini ele geçirmeyi başaran ise Zeydî lider Seyyid Ali Kiya olmuştur. Seyyid Ali Kiya ve ardılları, bölgeyi Safevîlerin gelişine kadar yönetmişlerdir. Bu gelişmeler sırasında, sadece bir grup Nizarî, kuzey İran'da, çevreden izole edilmiş bir şekilde, XVI. yüzyıla kadar hayatta kalabilmeyi başarabilmiştir. Sonrasında ise bütün Hazar bölgesi Safevî dönemiyle birlikte On İki İmamcılığa geçmiştir.¹¹⁷

¹¹⁶ Daftary, 1998, ss.164-165.

¹¹⁷ Bu konu hakkında bkz. Daftary, *A Short History of The Ismailis*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998, s. 164-165.

3.

Nizarî İsmailîliği ve Tasavvufî Zümreler

Deylem bölgesinde hakimiyet kuran hanedanlardan biri de Serbedarlar (Serbedaran) olmuştur ki, Köprülü'nün de belirttiği gibi, “heterodoks (bâtınî)”¹¹⁸ akımlar tarihi açısından, Serbedarlar çok büyük bir önem arz etmektedir.¹¹⁹

¹¹⁸ *Heterodoks/bâtınî* kelimesi, sözlükte “içsel olan, ezoterik” anlamına gelmektedir. (Küçük harfle) *bâtınlık*, Sünnilik dışı ezoterik inançlar karışımını; (büyük harfle) *Bâtınlık* ise İsmailîliği (mesela Karmatîler, Fatimîler, Alamut Nizarîleri) kastetmektedir. Bu durumda bize göre “bâtınî” kelimesi, *heterodoks-ezoterik-bâtınî-içsel* terimleri arasındaki nüansları ayırt etmede yetersiz kalmakta, anlam kargaşasına sebep olmaktadır. Bizim *heterodoks* terimini seçmemizin nedeni budur. Nitekim bugünün modern akademik sosyal tarih terminolojisinde en çok bu terimin kullanılıyor olmasıdır. Zaten F. Köprülü, A. Gölpınarlı, O. Turan, H. İnalçık gibi Türk tarihçileri Türkçe yazarken hem *bâtınî* hem *heterodoks* terimini, Batı dillerinde yazarken ise *heterodoks* terimini kullanmışlardır. Osmanlı dönemindeki resmî devlet kaynakları ve Sünnî halk çevreleri ise *Rafizî* terimini kullanıyorlardı. (Ocak, 2011a: 348-349)

¹¹⁹ Köprülü, 1996, s. 68.

Serbedarlar ve Hasan-ı Cevri Dervişleri

Nizamî, İlhanlı yöneticilerin sürekli başını ağrıtan Serbedarlar hakkında iki farklı tezin olduğunu belirtmektedir.¹²⁰ Birinci tez, Petrushevky'e dayandırdığı bir görüştür ki, bu görüşe göre Serbedarların İlhanlılara karşı sergiledikleri isyancı hareketler, aslında sosyal bir ayaklanmaydı. İkinci tez ise Serbedarların gerçekte bir "haydut devlet" olduğunu savunur. Nizamî'ye göre her iki görüş de doğruluk taşımaktadır. Köprülü'ye göre ise onların bu kadar önemli görülmelerinin altında yatan sebep, Serbedarların, Şeyh Halife (ö.1335) tarafından kurulan Şeyhîlikle ve onun müritleri Hasan-ı Cevri dervişleriyle pek yakın münasebetler içinde olmalarından kaynaklanmaktadır.

Timur devrine kadar, Köprülü'nün Horasan ve Mazenderan bölgelerindeki heterodoks hareketlerin ilk temsilcileri olarak kabul ettiği Hasan-ı Cevri dervişleri ve bu hareketin ilk temsilcisi Şeyh Halife hakkında ne yazık ki bugüne kadar yeterli araştırma yapılmamıştır. Büyük bir ihtimalle, gerek Serbedar devletinde, gerek Hasan-ı Cevri müritleri arasında, Deylem'e çeşitli zamanlarda göç etmiş Türk kökenlilerin de bulunduğu ve epey mühim roller üstlendiği varsayılmaktadır. Hasan-ı Cevri dervişleri, İlhanlıların yıkılışını takip eden dönem içerisinde, Serbedar devletinin de desteğiyle, bölgedeki heterodoks hareketlerin başını çekmişlerdir. Sünnî hukukçular tarafından sapkın olarak gösterilen Şeyh Halife ve ilk Şeyhîler, İlhanlı Ebu Said Bahadır

¹²⁰ Nizami, "Populer Movements, Religious Trends and Sufi Influence on the Masses in the 'Abbasid Period', *History of Civilizations of Central Asia*, c:4, UNESCO Publishing, UNESCO, 1998, ss. 374-375.

Han zamanında öldürülmüşlerdir. Şeyh Halife'nin öldürülmesinin ardından, hareketin başına Hasan-ı Cevri geçmiştir. Köylü sınıfından olan Hasan-ı Cevri, harekete Şîi eğilimli ve daha ihtilalci bir şekil vermiştir.¹²¹ Hasan-ı Cevri dervişleri, Timurlu İmparatorluğu'nun en güçlü dönemleri olan ilk yıllarında bile, kimi zaman yeraltına çekilseler de fırsat buldukları her an yeniden meydana çıkmışlardır.

Görüldüğü gibi, Alamut sonrası dönemde, ihtilalci özelliğini göstermek yerine genellikle tasavvufi bir yol izleyen birçok Nizarînin aksine, Nizarîliğin en baştan beri etkin olduğu Alamut'un da içinde bulunduğu Deylem ve Mazenderan bölgesinin çoğu yerel topluluğu, İlhanlı ve sonrası dönemlerde de ihtilalci bir özellik sergilemeye devam etmişlerdir.¹²²

Köprülü'nün, Serbedar devleti ve Hasan-ı Cevri dervişlerinin önemi üzerinde durmasının altında yatan bir diğer sebep de Hurûfilîğin, Fazlullah-ı Esterabadî tarafından, Şeyh Halife ve Hasan-ı Cevri dervişlerinin tesiri altındaki böyle bir çevrede, kuzey İran'da kurulduğunu düşünmesidir.¹²³ Alamut sonrası dönemi Nizarîliğinin, tasavvufi zümrelerle ilişkisi açısından oldukça önemli bir yer işgal eden Hurûfilîk, İran'da kökü kazandıktan sonra bile Anadolu'da ve Rumeli'de kendine yeni yandaşlar bulacak, hatta Osmanlı dönemi heterodoks hareketlerin birçoğuna da kaynaklık edecektir.

¹²¹ Nizami, 1998, s. 375.

¹²² Bu arada, İran'daki bu parçalanmışlık içinde, heterodoks özellikler gösteren hanedanların yanı sıra Sünnî hanedanlar da olmuştur. Bunların başında da Kertler gelmektedir. Kertler, Sünnîliğin müdafası için çalıştıklarından, Serbedarlara ve Hasan-ı Cevri müritlerine karşı mücadele etmekten çekinmemişlerdir. (Köprülü, 1996: 68)

¹²³ Köprülü, 1996. s. 75.

Hasan-ı Cevri Dervişleri Sonrası Diğer Gelişmeler:

İlhanlı Ebu Said'in ölümünden Timurlu imparatorluğun kurulduğu döneme kadarki fetret döneminin ardından, İran'da, Timur (1370-1405) ve oğlu Şahruh (1405-1447) yönetimleri zamanında yeniden bir istikrar sağlandıysa da, bu istikrar dönemi geçici olmuştur. Güçlü bir merkezi iktidara bir türlü kavuşamayan İran, Safevîlerin gelişine kadar sürekli bir parçalanmaya maruz kalmıştır. Bu yıllar boyunca İran, Timurluların vassalı durumundaki Türkmen boyları Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarların yönetimi altında idare edilmiştir. Bu dönemler içerisinde de heterodoks düşüncelerin etkisi altındaki Hurûfilik, Noktavîlik gibi ihtilalci hareketler ile Nimetullahîlik, Nurbahşîlik gibi daha mistik karakterli hareketler var olmaya devam etmişlerdir. Önceleri mistik bir hareket olarak başlayan, zamanla ihtilalci bir karakter kazanan Safevîlik de böyle bir parçalanmışlık döneminde ortaya çıkan heterodoks hareketlerden biridir.

Alamut'un düşüşünden Safevî devletinin kuruluşuna kadarki dönem içerisinde, heterodoks eğilimler gösteren gruplar dışında, On İki İmamcı eğilimler gösteren daha ortodoks gruplar da tasavvuf akımlarıyla yakın bir ilişki içinde olmuşlardır. Bu gruplar, genel olarak iki ekolün takipçisiydiler. Birincisi, Nasireddin Tusî'nin ekolüydü ki, o bugün dahi İran'daki On İki İmamcı geleneğinin en büyük üstatlarından biri olarak kabul edilir. İkinci ekol ise Necmeddin Kübra'nın kişiliğinde kendini gösteren Orta Asya ekolüdür ki, bir süre sonra İbni Arabî'nin ekolüyle birleşecektir.¹²⁴ Bu

¹²⁴ Jamal, *Surviving The Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*, I.B.Tauris, London-New York, 2002, s. 89; Nasr, 2003, s. 173. N.E. Jamal, Kübreviliğin, Nurbahşîlik dışında

birleşmenin, İran'ın Şiîleşmesinde önemli bir rol üstlenen Nubahşîlik üzerinde de derin etkileri olmuştur. Bu iki ekolün yanı sıra, İran On İki İmam Şiîliğinde çok önemli bir isim daha vardır: Seyyid Haydar Âmulî (ö.1385). Nizarîlerin de kendilerinden saydığı Haydar Âmulî, İbni Arabî'den büyük ölçüde etkilenmiştir. Eserlerinde Şiî görüşlerle tasavvuf geleneklerini harmanlamayı denerken, zâhir ile bâtun arasında eşit bir denge gözetmiştir.¹²⁵

Alamut'un düşüşü sonrası, Safevî Devleti öncesi İran'ında yaşanan siyasal gelişmelerin sonucunda Şiîliğin İran'da iyice yaygınlaşmaya başladığına tanık oluyoruz. Bu dönem aynı zamanda, Nizarîliğin İran'da tasavvuf kisvesi altında faaliyet gösterdiği bir dönemdi. İran'ın siyasî parçalanmışlığı, Nizarîler ve diğer Şiî gruplar açısından, Şiî eğilimli hareketlerin artmasına müsait bir ortam yaratmıştı. Ancak bu Şiîlik, On İki İmam Şiîliğinin ya da diğer Şiî okullarının propagandasını yapmak yerine, sûfi düşüncelerin ağırlık kazandığı bir tarikatlaşma ile gerçekleşen halk tipi bir Şiîlik olmuştu. Bu durum Nizarîler tarafından da uygun bulunmuştur.¹²⁶ Çünkü onlar zaten kendilerini tasavvuf kisvesi altına gizlemiş buluyorlardı. Aslında Nizarîlik, Alamut dönemi boyunca, bir mezhep olmaktan ziyade, öğretisi açısından kuralları olan bir tarikat mahiyetini göstermişti. Alamut'un düşüşünden sonra ise Nizarîler, imamlarının ortada olmadığı bir dönemde, bu

İran'da Nimetullahilik ve Anadolu'da Halvetîlik ve Bektaşîlik gibi tarikatları da etkilediğini belirtmektedir. (Jamal, 2002: 89) Buna Mevlana ve Mevlevîliği de eklemek şarttır. Zira Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled ve halifesi Seyyid Burhaneddin Muhakkık Tirmizi de birer Kûbrevîdirler.

¹²⁵ Daftary, 2001, s. 484.

¹²⁶ Daftary, 1998, s. 169.

kuralların daha az uygulandığı ama görünüşte tasavvufi olan bir çizgide yaşamışlardır. Onlar için, Alamut sonrası dönemde kurulan çeşitli tarikatlarla yakınlaşmak zor olmadı.

Söz konusu tarikatların ilginç olan yanı ise bunların görünüşte Sünnî tarikatlar olmalarıydı. Daftary, görünüşte Sünnî maneviyatta “Alisever” olan bu tarikatların, zaman içinde İran’ı nasıl Şiîleştirdiklerini şöyle açıklamaktadır:

Ali’ye ve ‘Ehli Beyt’e derin bağlılıkları ve Ali’yi manevî mürşit kabul etmeleri dışında, çoğunlukla Şafîilik olmak üzere Sünnî mezheplerden birini takip ediyorlardı. Bu sûfi tarikatlardan bazıları zamanla Şiîliği resmen de kabul etti. Bu dinsel eklektizm atmosferi içinde, başlangıçta sadece belirli sûfi tarikatları ve radikal hareketlerce savunulan ‘Ehli Beyt’ sevgisi daha da yayıldı. Sonuçta, Şiî unsurlar Sünnî İslam’ı gölgede bırakmaya başladı.¹²⁷

Bir Sünnî-Şiî senkretizmini gerçekleştiren bu tarikatlar, İran’ın hızla Şiîliğe geçişini hazırlamışlardır. XV. yüzyılın sonuna gelindiğinde ise bu tarikatlardan sadece birisi, Safevîlik, İran’ı siyasî olarak da ele geçirecektir.

Safevîlere geçmeden önce, onlardan evvel İran’da sûfi görüşlerin yayılmasında ve dolayısıyla İran’ın Şiîleşmesinde ve Anadolu ve Balkanlar’daki Bedreddinilik, Bektaşîlik, Alevîlik gibi bazı dinî yapılanmalarda önemli katkısı bulunan, siyasî alanda da aktif mücadeleci bir tavır sergileyen *Hurûfîlik* ve *Noktavîlik* ile siyasî hayatta pasif bir tavır sergileyen *Nurbahşîlik* ve *Nimetullahîlik* gibi tarikatlara kısaca değineceğiz.

¹²⁷ Daftary, 2001, s. 498.

Hurûfilik

Tarikat olarak XIV. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Hurûfilik, Daftary'e göre, dayandığı fikirleri ve bazı benzer gelenekleri dolayısıyla İsmaililik'ten türeyen bir harekettir.¹²⁸ Rahman ise Hurûfilere İsmailî olarak bakmamak gerektiğini, onları, On İki İmamcı Şîliğin bir kolu olarak görmek gerektiğini savunmaktadır.¹²⁹ Rahman'a göre, Hurûfiler, İslam'ın, Hz. Muhammed'den sonrası gelişim çizgisini on birinci imama kadar getirdikleri için On İki İmamcıydılar. Ancak Daftary'e göre, İsmailîler gibi çevrimsel bir tarih anlayışını benimsemiş olmalarından dolayı İsmailî kökenliydi-ler. Aslında kanaatimizce de Daftary haklıdır; çünkü İsmailî teolojisinin ana eksenini çevrimsel bir tarih anlayışına sahip olmasıdır. Dolayısıyla Hurûfiler bu ana teolojik eksen itibarıyla ve On İki İmamı takdis etseler de İmamet anlayışları On İki İmamcılarla değil, İsmailî imamet anlayışıyla örtüş-tüğü için İsmailî kökenli sayılabilirler.

Mamafih Hurûfilîği, sadece Fazlullah-ı Esterabadî ile or-
taya çıkan bir hareket olarak ele alırsak, Fazlullah-ı Esterabadî
sonrası Hurûfî çevrelerin zahiren de olsa On İki İmamcı
bir gelenek oluşturduklarını düşünebiliriz. Oysa Hurûfilik,
sistemli ve disiplinli bir şekilde olmasa bile Fazlullah ön-
cesinden beri vardı, üstelik Alamut öncesi İsmailî doktri-
nini etkileyen Gnostik bir çevrenin etkisi altında kalarak.¹³⁰

¹²⁸ Daftary, 2001, s. 495.

¹²⁹ Rahman, 1981, s. 225.

¹³⁰ Corbin, Hurûfî ilminin kavram ve yöntemlerinin, Yahudi Kaba-
lanınkilerle aynı olan bir metafizik cebir olduğunu belirtmekte-
dir. (Corbin, 2000: 103)

İsmaililiğin etkisi altındaki birçok eserde, mesela *İhvân'üs Safâ*'da bile hurûfî eğilimler vardır.

Bugün gelinen noktada, Hurûfliğin İsmaililik kökenli olduğu konusunda hemen her tarihçi hemfikirdir. Üçüncü bölümde üzerinde bir hayli duracağımız Hurûfliğin İsmailî kökenli olduğu konusunda A.Yaşar Ocak da Daftary ile aynı fikirdedir.¹³¹ Ayrıca, *Survivihg Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* adlı kitabında, N.E. Jamal da Hurûfliğin İsmailî bir nitelik taşıdığından bahsetmektedir.¹³²

Hurûfliğin bir tarikat olarak düzenlenmesi ise Fazlullah-ı Esterabadî'nin (ö.1396) kişiliğinde olmuştur.¹³³ On İki İmamcı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Fazlullah-ı Esterabadî, kendi tarikatını kurmadan önce gezgin bir derviş (Kalender) olarak yaşamıştır. Harflerin metafizik anlamlarına olan ilgisinin yanı sıra, usta bir de rüya yorumcusuydu. İlk olarak peygamberlik ve insan doğası üzerine görüşlerini yaymaya başlamış; fakat bir süre sonra kendi tanrısallığını ilan etmiştir. Sünnî hukukçularca sapkın kabul edilen Fazlullah-ı Esterabadî, Timurlu yönetimi tarafından idama mahkum edilmiştir. İran ve çevre ülkelerdeki zanaatkârlar ve gezgin dervişler üzerinde etkili olan

¹³¹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 2. bsk., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999b, ss.131-135; aynı yazar, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış", *Bellekten*, c.LXIV, sayı 239'dan ayrıbasım, TTK, Ankara, 2000b, s.149.

¹³² Jamal, 2002, s. 92.

¹³³ Bausani, "Hurûfiyya", EI2, c: 3, Leiden-London, 1971, ss. 600-601; Algar, "Astarabadi, Fazlallah", EIR, c: 2, Routledge-Kegan Paul, London-New York, 1987, ss. 841-844.

Hurûfilik, İran'da ortadan kalktıktan sonra, en geniş yandaş kitlesini Anadolu ve Rumeli'de bulmuştur. Hurûfilüğün Anadolu'daki gelişimi, bir sonraki bölümde bahis konusu edilecektir.

Noktavîlik

İsmailî kökenli Hurufliğin İran'da yasaklandığı dönem içerisinde, ondan koparak gelişen başka sûfi yapılanmalar da olmuştur. Bunların başında Noktavîlik gelmektedir.¹³⁴ Fazlullah-ı Esterabadî'nin yandaşlarından Gilanlı Mahmud-ı Pasihani (ö.1427-1428) tarafından kurulan Noktavîlik, kısa zamanda İran'ın Safevî yönetimi altındaki birçok bölgesinde çok sayıda taraftar bulmuştur. Alamut döneminin Nizarî öğretilerle Noktavîlik arasında yakın bir ilişki vardır. Noktavîler de *kıyamet* dönemi Alamut Nizarîleri gibi, cennet ve cehennemî manevî anlamda yorumlamışlardır.¹³⁵ Safevîlerin İran'ın resmi mezhebi haline getirdikleri On İki İmamcılığa karşı çıktıkları için, Safevî Şah Abbas zamanında İran'da Noktavîler tamamen ortadan kaldırılmışlardır. Hayatta kalanlar bir süre sonra Hindistan'a sığınmışlar ve varlıklarını orada devam ettirmişlerdir. Üyelerinden bazı önemli kişiler, Babürlü sultanı Ekber'in hizmetinde önemli görevlere dahi getirilmiştir.¹³⁶

¹³⁴ Noktavîlik, *Mahmudiye* ya da *Pasihaniye* (Pasikhani) olarak da adlandırılmaktadır. (Jamal, 2002: 92)

¹³⁵ Daftary, 2001, s. 495.

¹³⁶ Noktavîlik hakkında bkz. F. Dachraoui, "Nuktawiyya", EI2, Leiden, c: 3, 600-601.

Nurbahşîlik

1393'te On İki İmamcı bir ailenin çocuğu olarak doğan Nurbahş, Alamut'un düşüşü sonrası İran'ı etkisi altına alan sûfi ekollerden biri olan Orta Asya ekolünün en büyük temsilcisi Kübrevîliğe girmiştir. Kübrevîlik, başlangıçta Sünnî ortodoks bir çizgi izlemiştir.¹³⁷ Ancak zaman içinde İbni Arabî ekolüyle de birleşerek kesin çizgisini oluşturmuş, bu durum, Şîilik ve Sünniliği tasavvuf yoluyla kaynaştırmayı düşünen Nurbahş'a önemli ölçüde yardımcı olmuştur. Ancak zaman içinde, Nurbahşîlik içindeki Şîilik eğilimi daha baskın çıkmıştır. Nurbahş'ın yaşadığı dönem Timurlu Şahrüh'un (1405-1447) dönemine denk gelmekteydi. Onun tarikatının giderek artan Şîi görüşlerinin etkisinden rahatsız olan Şahrüh, kendisini birkaç defa tutuklatmış ve sürgüne göndermiştir. Nurbahşîlik, Safevî hanedanının kurulmasından önce İran'da tamamen ortadan kalkmıştır. Nurbahşî hareketinin faaliyetlerini sürdürdüğü tek yer Keşmir olacaktır.¹³⁸ Keşmir, XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kübrevîliğin de kendisine bir yer bulmuş olduğu bölgeydi.¹³⁹ Ayrıca, Pakistan Keşmiri olarak bilinen Gilgit ve Hunza'nın da içinde yer aldığı bölgenin, bugün Nizarî İsmailîlerinin yaşadığı bir bölge olduğunu da unutmamak gerekir.

İran'da ortadan kalkmaları doğrudan bir sebepten dolayı olmadığı için, Nurbahş taraftarlarının, siyasî yönetimce

¹³⁷ Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale University Press, New Haven-London, 1985, s. 96.

¹³⁸ Baldick, *Mistik İslam*, çev: Yusuf Said Müftüoğlu, Birey yayıncılık, İstanbul, 2002, s.166.

¹³⁹ Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2001, s.255.



t.me/caferilikcom

<https://t.me/caferilikcom>

www.caferilik.com

kiyıma uğratılmasından ziyade, dönemin diğer tarikatlarına, özellikle On İki İmamcı Nimetullahîliğe geçiş yapmış olabilecekleri düşünülebilir.

Nimetullahîlik

Nimetullahîye tarikatı, Safevî öncesi İnan'ında, Şîi duyarlılığının artmasında en büyük rolü oynayan tarikatlardan biridir. Sünnî bir çevrede yetişmiş olan *Şah Nimetullah-ı Veli* tarafından kurulmuş olan tarikat, dış görünüş bakımından Sünnî olarak kalmıştır. XV. yüzyıl boyunca, başta Kirman, Yezd ve Horasan olmak üzere İnan'ın birçok bölgesinde çok sayıda taraftar kazanmıştır. Zamanla Hind alt kıtasında da yaygınlık kazanan Nimetullahîliğin bir kolu, zaman içinde daha Şîi bir karakter kazanmış, Safevî devletinin kurulmasından sonra da Şîiliğini açıkça ilan etmiştir.¹⁴⁰

Ocak'a göre, Nimetullahîliği Kalenderîliğin bir kolu saymak gerekmektedir. Sebebinin ise "o devir İslam dünyasında, bu kadar serbest fikirler taşıyan böyle bir mistik yapının sadece kalenteri zümrelerinde görülmesi" olarak açıklamaktadır.¹⁴¹ Bir diğer sebep olarak da Şah Nimetullah'ın divanında da yer alan Şeyh Kutbeddin Haydar'a yazmış olduğu bir metni göstermektedir. Ocak'a göre; "*Bu medhiyede Şah Nimetullah, kendisine pir olarak Şeyh Kutbeddin Haydar'ı seçmiş görünüyor. Aralarındaki zaman farkına rağmen bu durum, Nimetullahîliği Haydarîliğe bağlamaktadır*".¹⁴²

¹⁴⁰ Nimetullahîlik hakkında bkz. J. Burton, "Ni'mat-Allahiyya", EI, Leiden, c: 8, 44-48.

¹⁴¹ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, TTK, Ankara, 1999a, s. 45.

¹⁴² Ocak, 1999a, s. 45.

Haydarilik, bir sonraki bölümde değineceğimiz Kalenderiliğin, Cemaleddin-i Sâvî'den sonraki en büyük şahsiyeti olan *Şeyh Kutbeddin Haydar-ı Zavei'*ye bağlı bir tarikat olarak kabul edilir.¹⁴³ Kutbeddin Haydar, kuzeydoğu İran'da Horasan'ın Zave kentinde yaşamıştır.¹⁴⁴ Onun, büyük bir ihtimalle, Türkistan'da Hoca Ahmed-i Yesevî'nin müridi olduğu, bu nedenle de Haydariliğin Yesevîlik'ten doğduğu gibi bir kanı vardır.¹⁴⁵ Haydariliğin daha XIII. yüzyılın ortalarından başlayarak bir yandan Orta Asya içlerine ve Hindistan'a, bir yandan da Anadolu, Irak, Suriye ve Mısır'a nüfuz ettiğini kaynaklardan anlıyoruz.¹⁴⁶ Bu kaynaklardan biri de, *Manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli (Vilayetname)*'dir. Burada, Ahmed-i Yesevî'nin, Müslüman Horasan iline gece gündüz akınlar düzenleyen kâfir Bedahşan halkı üzerine nefes oğlu Kutbeddin Haydar'ı gönderdiği anlatılır.¹⁴⁷ Bedahşan, bugün Türkistan ile Hind dünyası arasında kalan dağlık bölgenin adıdır. Hindistan'a giden Kutbeddin Haydar müridleri arasında, Şah Hızır-ı Rumî adında bir Kalenderî dervişi ile başına topladığı İsmaililerle 1236'da bir ayaklanma hareketine kalkışan *Mülhid* lakabıyla tanınan Nur Türk adında bir

¹⁴³ Ocak, 1999a, s. 38.

¹⁴⁴ Ocak, 1999a, s. 38; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanıma Kulları, İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 57.

¹⁴⁵ Karamustafa, "Yesevîlik, Melametilik, Kalenderîlik, Vefa'îlik", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara, 2005, s. 75.

¹⁴⁶ Ocak, 1999a, s. 40.

¹⁴⁷ *Manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli (Vilayetname)*, haz. Abdül-baki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi (basım yılı yok), İstanbul, s. 9.

başka Kalenderî de vardı.¹⁴⁸ Bu arada, Nizârî İsmailîlerinin yaşadığı Bedahşan bölgesinin bugün Afganistan sınırları içinde yer alan Bedahşan vilayetinin Zibak şehrinde, *Divane Şah-ı Veli* olarak tanınan Sultan Bayaziz Bağistani'nin XVIII. yüzyılın ilk yarısına (h. 1103) tarihlenen, bizim de bizzat ziyaret ettiğimiz tekke ve türbesi bulunmaktadır. Bu ziyaretimizde ilğimizi çeken iki şey olmuştu. Birincisi, bölge halkı farsça *dergah*, *hankah* kelimeleri yerine, türkçe *tekke* kelimesini kullanmaktaydı ki -bu ve bir başka çalışmamızda tartışmayı düşündüğümüz başka sebeplerden-, bu durum bize, komşu Türkistan'ın türkçe konuşan heterodoks zümreleriyle Bedahşan'ın doğu İran lehçeleri konuşan heterodoks zümreleri arasındaki ilişkiyi çağrıştırmaktaydı. İkincisi de türbe içindeki ahşap sütunlara yazılmış şecerede, *Divane Şah-ı Veli*'nin kökeni Şah Nimetullah-i Veli'ye dayanmaktaydı ki, bu da Nimetullahîğin Bedahşan İsmailîleri arasında yer bulduğu anlamına geliyordu.

Alamut'un düşüşünden itibaren, belli bir tarikata bağlı olmasalar da tasavvuf kılığı altında yaşamlarını sürdüren Nizârîler, Encudan dirilişiyle birlikte, İran'ın Şîlik açısından daha da iyileştirilmiş ortamında, artık bir tarikatmış gibi yaşamaya başlamışlardır. Üstelik bu şekilde yaşamak onlar açısından çok da zor olmamış olsa gerektir. Çünkü son tahlilde diğer tarikatlarda olduğu gibi onlar da *mürşid-mürîd* bağlantısı temelinde örgütlenmişlerdir. Nizârî imamlar, *mürşid*, *şeyh*, *pir* ya da *kutb* olarak görülürken, taraftarları ise onların müritleri olarak kabul edilmişlerdir. İran'ın Hz. Ali sevgisine dayalı dinî ortamında, kendilerinin de ilk imamları olarak kabul edilen Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve

¹⁴⁸ Ocak, 1999a, s. 51.

onların soyundan gelen imamlara gösterdikleri bağlılık sayesinde Nizarîler, dönemin şartlarına uyum sağlamakta pek fazla güçlük çekmediler. Hatta bu dönemde, yani Encudan dirilişine rastlayan dönem boyunca, adlarının yanında bir de sûfî adı kullanmış olan Nizarî imamları ile diğer tarikatlar arasında resmî düzeyde de bir takım ilişkiler kurulmuştur.¹⁴⁹ Nizarî imamları ile Nimetullahî tarikati arasındaki ilk ilişkinin, sûfî adı *Şeyh Kalender* olan otuz ikinci Nizarî İmamı II. Mustansır Billah zamanında başladığı sanılmaktadır.¹⁵⁰ Safevî devletinin kuruluşundan sonra, zamanla İran'ın en güçlü tarikati haline gelen Nimetullahîlik ile Nizarîlik arasındaki asıl resmî ilişki ise XVI. yüzyıla dayanmaktadır ki, bu dönemde artık Kasımşahlı Nizarî imamları için, İran'daki tüm Nizarîlerin imamları olarak otoritelerini iyice sağlamlaştırdıkları bir dönemdir.¹⁵¹ Bu dönem ayrıca Nizarîliğin, Safevî İran'ıyla da yakın ilişkiler içinde olduğu bir dönemdir.¹⁵²

Ehl-i Haklar

Konuyu ilk kez ciddi akademik bir çalışma haline getiren araştırmacı Vladimir Minorsky, mezhebin geç XIV. yüzyıl-

¹⁴⁹ Jamal, 2002, s. 92.

¹⁵⁰ Pourjavady-Wilson, "İsmâ'ilis and Ni'matullahis", *Studia Islamica*, No.41, 1975, s.115. Nizarîlerin otuz ikinci imamı olarak kabul edilen II. Mustansır Billah, Encudan dirilişi döneminin ilk Kasımşahlı imamıdır.

¹⁵¹ Hatırlanacağı gibi, Kasımşahlı Nizarî imamların, Encudan dirilişi dönemi boyunca en çok uğraştıkları mesele, Muhammedşahlı Nizarî imamları ve diğer yerel pir ve dâiler karşısında, kendi otoritelerini sağlamlaştırmaya çalışmak olmuştur.

¹⁵² Daftary, 2001, ss. 501-503.

erken XV. yüzyıl dolaylarında İran'da 1501 yılında Safavî devletinin kurulmasıyla sonuçlanan dinî-politik hareketlerin çoğaldığı dönemde teşekkül ettiğini yazmıştır. Onun bu mezhebî çalışmasına temel oluşturan kaynak, Şîilik hakkında farsça yazan ilk Ehl-i Hak olan Haj Ni'mat Jayhunabadi'nin, *Furqan al-Akhbar* adlı eseridir.¹⁵³

Diğer bir ilk çalışma da W. Ivanow'un *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts* adlı çalışmasıdır. Ivanow bu çalışmasının "giriş" bölümünde konuyu şöyle takdim eder:

Terim, İran'daki Nizarî İsmailîleri tarafından da kullanılmıştır. Sadece Sünnî değil Şîi teologlar da onların Ali'ye olan saygılarını "gulat" olarak değerlendirmiş ve bunu heretiklik olarak görmüşlerdir. Bu sebepten ötürü mezhep, kendi inançlarını gizli tutmuş ve dış dünya ile bağlantısını daha ziyade iyi bir kılık değiştirme şekli olarak gördükleri dervişler ve sûfiler aracılığıyla kurmuştur. İran'da yüksek kademelerdeki üyelerinin mezhebe girdikleri Celalî olarak bilinen derviş gruplarıyla (Haydarî olarak da bilinirler) yakın ilişki içindedirler. Burada akla gelebilecek soru, Haydarîlerin, Bektaşî dervişlerine benzer bir çeşit "keşişlik kurumu" kurabilmiş olup olamadıklarıdır. Görünüşe göre Ehl-i Hak ile Anadolu'da yaşayan Yörükler arasında yaygın olan Kızılbaşlık, Alevilik ve diğer mezhepler arasında da bazı bağlantılar bulunmaktadır.¹⁵⁴

Ehl-i Haklık, her ne kadar Türkmenler arasında kabul görmüş olsa da özellikle İran, Irak ve Türkiye'de yaşamakta olan Kürtler arasında yaygındır. Şîi İslam inancı

¹⁵³ Minorsky, "Ahli-Hakk", *EI2*, E.J.Brill, Leiden, 1960, ss. 260-263.

¹⁵⁴ Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, (Leiden: E.J.Brill, 1953, s. 1.

içinde düşünülmesine rağmen, Ehl-i Hak inancı birçok Şîi ortodoks inancı reddeder. Bunların en açık örnekleri ise ruh göçü olarak adlandırabileceğimiz *don-be-don* (tenasüh) inancı ile tanrısal özelliklerin insan formunda kendini gösterebilmesi olan *mazhariyyet* (ulûhiyet, incarnation) inancıdır. *Don-be-don* inancıyla mezhep, İslam dininin ötesine geçerken; *mazhariyyet* inancıyla da Şîi İslam'ın bâtinî yönünü oluşturmakta ve ilk Şîi imam olan Ali'yi tanrısallaştırmaktadır.¹⁵⁵

Ehl-i Haklara göre uluhiyet sürekli olarak *Heft Ten* denilen *Yedi Vücut*'ta tecelli etmektedir.¹⁵⁶ Bugün İran'daki Ehl-i Haklar, bir sonraki bölümde değineceğimiz XII. yüzyıldan itibaren Irak, Suriye ve Anadolu Kürt ve Türkmen çevrelerinde saygın bir yeri olan Vefailiğin kurucusu Seyyid Ebu'l Vefa'ya hürmetle bağlıdırlar. Ebu'l-Vefa onlar için, *Heftvane* yahut *Heft Ten* denilen *Yedi Vücut*'tan üçüncüsü olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁷ Yine Ehl-i Hakların inancına göre; dördüncü zincirin üçüncü halkasında X-XI. yüzyılda yaşamış ve "Kalender" unvanını ilk kullanan Kalenderî şeyhi Baba

¹⁵⁵ Mir-Hosseini, "Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of the Ahl-i Haqq of Kurdistan", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no. 2, (May 1994), ss. 267-268.

¹⁵⁶ During, "Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel bir değerlendirmesi", *Alevî Kimliği*, editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 144; Ocak, 1999a, s. 195.

¹⁵⁷ Ocak, "Türkiye Selçukluları döneminde ve Sonrasında Vefai Tarihi (Vefaiyye)", *Belleten*, cilt: LXX, sa. 257, Nisan 2006, ss. 125. (Bu makale ilk olarak İngilizce olarak *Mesogelos*, 25-26 (2005). pp. 209-248'de yayınlanmıştır)

Tahir-i Üryan'ın bizzat yer almış bulunmasıdır.¹⁵⁸ Bu da Kalenderîliğin Ehl-i Hak inançlarına ne derece kuvvetli bir damga vurduğunu göstermektedir.¹⁵⁹

Ehl-i Haklığın Sultan İshak (Sultan Sohak) tarafından, İran Kürdistanı ve Luristan'da kurulduğu kabul edilir.¹⁶⁰ Geleneye göre; Ehl-i Haklık, Hz. Muhammed'in temsil ettiği "şeriat" dönemiyle başlayan, Hz. Ali'nin "tarikât" dönemiyle gelişen, büyük sûfilerin "marifet" dönemiyle devam eden ve Sultan İshak'ın bildirdiği "hakikat" dönemiyle doruk noktasına ulaşan tarihsel ve teolojik bir çizgi izler.¹⁶¹ Yine gelenek, Sultan İshak'ın, İran Kürdistanı'nda yüz yıl süren manevî bir hükümdarlık döneminden sonra ortadan kaybolup Anadolu'da Hacı Bektaş adı altında yeniden zuhur ettiğini belirtir. Hacı Bektaş'ın Sultan İshak'tan daha sonra yaşadığı izlenimi veren bu anakronizm, halk arasında, Hacı Bektaş'ın üç yüz yıl yaşadığı şeklindeki bazı rivayetlerle çözümlenmiş görünmektedir.¹⁶² Bütün bu açıklamalar bize, Ivanow'un da açık bir şekilde belirtmiş olduğu gibi, Ehl-i Haklık ile Anadolu Alevîliği ve Kızılbaşlık arasında bazı bağlantıların bulunduğunu kanıtlamaktadır.

Safevîlik

Bu saydıklarımızın dışında İran'ın Şîleştirilmesinde en önemli rolü oynayan tarikat Safevîlik olmuştur. Tarikatın pirlerinin İran şahları olarak başa geçmesiyle nihai zaferine

¹⁵⁸ Minorsky, 1960: 262; Ocak, 1999a; 196.

¹⁵⁹ Ocak, 1999a, s. 196.

¹⁶⁰ During, 1999, s. 127.

¹⁶¹ During, 1999, s. 149.

¹⁶² During, 1999, ss. 127-128.

ulaşan Safevî tarikatı, başlangıçta, Sünnî bir tarikat görünümünde ortaya çıkmıştır. Safevilik, İlhanlılar döneminde, tanınmış bir tasavvuf şeyhi olan Şeyh Safiyeddin (ö.1334) tarafından Azerbaycan'ın Erdebil bölgesinde kurulmuştur. Onun ölümünün ardından adına düzenlenen ve 1358 yılında tamamlanan biyografisinde (*Safvat'üs-Safa*), soyu Hz. Muhammed'e dayandırılarak "seyyid" yapılmıştır.¹⁶³ Buradan da anlaşılacağı gibi, Safevî tarikatının ilk yöneticileri başlangıçta Sünnî bir çizgi izleme eğiliminde olmuşlardır. Bu tarihin Sünniliği konusunda hemen hemen bütün tarihçiler hemfikirdirler.¹⁶⁴ Ancak, yine de öyle anlaşılıyor ki, tarihin hedef kitlesi, daha çok heterodoks eğilimler taşıyan bir kitleydi. Bu kitle, yakın gelecekte, Şîilik ile sūfîzmin devrimci bir birleşimini oluşturarak, Safevî şeyhlerinin İran'da iktidarı ele geçirmelerinde büyük bir rol oynayacaklardır. Şeyh Safi'yi, On İki İmam Şîiliğinin yedinci imamı Musa el-Kazım'a bağlayan soyağacı ise Safevîlerin İran'da iktidarı ele geçirmelerinden sonra ortaya atılmıştır.¹⁶⁵

¹⁶³ Mazzaoui, *The Origins of the Safavids: Shiism, Sufism and the Gulat*, Wiesbaden, 1972, s. 56.

¹⁶⁴ Kütükoğlu, *Osmanlı İran Siyasi Münasebetleri (1578-1590)*, İÜEFY, İstanbul, 1962, s. 1; Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman Safavid Conflict*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1983, s. 34; Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion Political Order and Social Change in Shiite Iran from the Beginning to 1890*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, s. 77; Roemer, "The Safavid Period", CHI, c: 6, Cambridge, 1993, s. 194; Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılab Kitabevi, Ankara, s. 229)

¹⁶⁵ Daftary, 2001, s. 502.

Safevîliğin güçlenmesinde en önemli etken, Azerbaycan ve komşu bölgelerdeki bazı Türkmen boylarının tarikata katılımı sayesinde olmuştur.¹⁶⁶ Şöyle ki, tarikatın Şeyh Safî'den sonraki dördüncü lideri Şeyh Cüneyd zamanında Safevîlik, Şîî etkileri giderek artan militan bir harekete dönüşmüştür. Artık siyasî iktidar peşindeki bu Safevî hareketi, Türkmen müritleri sayesinde yavaş yavaş askeri güç haline gelmiştir. "Sûfî" olarak adlandırılan bu Türkmenler, Timurlu döneminin İran ortamındaki Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerindeki Türkmenlerin aksine, liderlerine, sadece kabilevî bağlarla değil, *mürşid-i kâmil* kavramının getirdiği bir güçle de bağlıydılar.¹⁶⁷

1460 yılında savaş alanında hayatını kaybeden Şeyh Cüneyd'in ardından, yerine geçen oğlu Şeyh Haydar da babasının politikalarını sürdürmüş, o da 1488 yılında savaş alanında hayatını kaybetmiştir. Onun yerine geçen oğlu Sultan Ali, yine savaş alanında 1493'te ölmüştür. Ağabeyi Sultan Ali'nin yerine tarikatın başına geçen İsmail'in dönemine gelinceye kadar, Safevî tarikatı, çoktan Kızılbaş askerî birliklerinin belkemiği olan Türkmen boylarınca desteklenen büyük bir askeri güç haline gelmişti.¹⁶⁸ Bu gücün sayesinde, önce Azerbaycan'ı Akkoyunlulardan alan İsmail, ardından 1501 yılında Tebriz'i

¹⁶⁶ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK yay., Ankara, 1999, ss. 1-14.

¹⁶⁷ Minorsky, "Shaykh Bâlî Efendi on the Safavids", BSOAS, XX, 1957, s. 440.

¹⁶⁸ Yandaşlarına, on iki dilimli kızıl başlık giydirerek "Kızılbaş" teriminin ortaya çıkmasına neden olan kişi, İsmail'in babası Şeyh Haydar olmuştur. Bu terim, Safevî Devleti'nin otoritesini iyice sağlamlaştırdıktan sonraki dönem olan XVI. yüzyıldaki Şah Abbas dönemine kadar İran'da kullanılmaya devam etmiştir. Ancak Şah Abbas zamanında isimleri "Şahseven" olarak değiştirilmiştir. O tarihten sonra

ele geçirmiş ve orada kendisini İran şahı olarak ilan etmiştir. Bu tarihten sonraki ilk on yıl içerisinde bütün İran'ı idaresi altına almayı başarak, Arap istilaları öncesi dönemin en güçlü devletlerinden biri olan Sasanîlerden bu yana, İran'ın ilk kez tek bir ulusal yönetim altında birleştirilmesini sağlamıştır.

Önceleri sadece mistik bir tarikatken, Şeyh Cüneyd zamanında askeri bir boyut kazanan ve Şah İsmail ile birlikte hem dünyevi hem ruhani hakimiyetin mutlak sahibi olan Safevî hanedanı, bu gücünü, Şah İsmail'in kendisini “mehdi” olarak ilan etmesiyle birlikte daha da arttırmıştır. Şöyle ki, şeyhin, müritleri üzerinde zaten var olan hakim-i mutlaklık iddialarına, Safevîler, bu şekilde bir de ilahi bir boyut katarak, tarikat liderini tanrılaşdırmış oldular. Bu yönüyle Safevî hareketi, XV. yüzyılda ortaya çıkan diğer dini hareketlerden ayrılmaktadır. Diğerleri ister popüler olsun ister üst düzey, dini kalıpların ötesine geçemezken, Safevîlik, bu çizgilerin dışına çıkarak, liderlerini her türlü konumdan üstün hale getirmiştir. Bu da Safevî liderlerine, müritleri ve Kızılbaşlar tarafından, mutlak ve sorgusuz bir şekilde itaat edilmesi anlamına geliyordu.¹⁶⁹ Tıpkı Hasan-ı Sabbah'ın *Tâlim* öğretisinde olduğu gibi. Hatırlanacağı üzere *Tâlim* öğretisinin de özü, mutlak ve sorgusuz bir itaat prensibine dayanıyordu.

Şah İsmail'in, yüzyıllar sonra ilk kez İran'ın tek başına bir ulusal güç olarak ortaya çıkmasını sağlamasındaki en büyük etken ise batı komşusu Osmanlılarla giriştiği rekabete dayanmaktaydı. Şöyle ki, Şah İsmail'in, “beklenen kurtarıcı”, “mehdi” gibi sıfatlarla ortaya çıkması, hem hâlâ çoğunluğu

Kızılbaş terimi, sadece Anadolu topraklarında yaşayan ve Safevî propagandasının etkisi altındaki Türkmenler için kullanılır olmuştur.

¹⁶⁹ Mazzoui, 1972, s. 84.

Sünnî olan İran topraklarındaki meşruluğunu kanıtlaması hem de ilk zamanlarda karşılarında daha zayıf durduğu Sünnî Şeybanî Özbekler ve Osmanlı karşısında daha güçlü durabilmesi açısından önemli roller icra etmiştir.¹⁷⁰ İsmaililiğin en temel prensiplerinden olan *hulûl* ve *tenâsüh* anlayışını çağrıştıran bu tür bir “mehdi” anlayışı, On İki İmamcı Şîlik’ten ziyade İsmaililiğin kabul ettiği bir inanç biçimidir. Türkiye’deki Kızılbaşlar (Alevîler), bu inançlara sıkı sıkı bağlıdırlar. Buna rağmen Şah İsmail’in neden doğrudan İsmailî propagandası yaptırmadığına dair son derece makul bir cevap Ocak tarafından şöyle izah edilmektedir:

Şah İsmail, yeni kurduğu bu devleti, çok muhtemeldir ki, Almut yenilgisinden sonra yeni bir siyasal bağımsızlık fırsatı kullanan bu mezhebin eline teslim etmek istemiyordu.¹⁷¹

1514’te Çaldıran’da Osmanlı karşısında Şah İsmail’in savaş alanında almış olduğu yenilgi, şahlarının yenilmezliğine inançları tam olan Kızılbaşlar için büyük bir şok olmuştu. Safevîler bu güç durumla baş edebilmek için, On İki İmam Şîliğini İran’ın resmi dini ilan ederek, liderlerinin tanrısallığı görüşüne dayanan aşırı Şî eğilimli (*Gulât*) doktrininden vazgeçip, Şîliğin daha kurumsallaşmış bir biçimini geliştirme yoluna gittiler.

¹⁷⁰ Fyre, “Some Historical and Religious Dimensions of the Iranian Revolution”, JTS, 18, 1994, s. 76.

¹⁷¹ Ocak, “Türkiye Tarihinde İslam’ın İkinci Yüzü: Anadolu’da Şîlik Meselesini Yeniden Düşünmek Yahut İsmailî Etkilere Dair”, *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, Kitap Yayınları, İstanbul, 2011a, s. 351.

Tanrısallık iddiasından vazgeçen Safevîliğin yeni şekil almış doktrininde, şahlara yine önemli vasıflar veriliyordu. Bundan böyle şahlar, artık “mehdi” olarak değil, *mehdinin temsilcisi* ve *Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi* olarak kabul edileceklerdi.¹⁷² Mehdinin temsilcisi olduğu teorisine göre, Safevî şahları, “din-penah” (dinin sığınağı) unvanını aldılar. Onların Ali soyundan geldiği, gaib imamın temsilcisi olduğu ve onun adına ülkeyi yönettiği önemle vurgulandı. “Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi” olduğu teorisine göre ise şaha itaatsizlik, Tanrı'ya itaatsizlikle aynı anlama gelmiş oldu ve bu itaatsizliğin cezası, hem bu dünyada hem öteki dünyada yanmak olarak belirlendi. Bu sayede, yönetilen, mutlak itaate zorlanırken, yöneten de ülkeyi adil olarak yönetmek zorunda kalacaktı.¹⁷³

Safevî yönetimi, bu değişimleri gerçekleştirdiği sırada, gittikçe merkezî bir hal almaya da başlamıştı. Bu durum, onların, iktidara gelmelerinde en büyük rolü üstlenen Kızılbaş Türkmenlere karşı da bir tavır almalarını gerektiriyordu. Şah İsmail, aşiret geleneklerine bağlı olarak, başlangıçta savaşımlarıyla paylaştığı savaş ganimetlerini, artık paylaşmaz olmuştu. Dinî anlamda da gittikçe ortodoks bir tutuculuğa doğru kayan Şah İsmail, İran'ı, On İki İmamcı Şîî hareketlerin ve Şîî alimlerin ülkesi haline getirmişti. Cahen'in Şah İsmail'in çağdaşı bir vakanüvise dayanarak bildirdiği gibi,

¹⁷² Savory, “Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the Safavid State”, *Studies on the History of Safavid Iran, Variorum*, London, 1987, ss. 239-240.

¹⁷³ Arjomand, 1984, s. 181.

İran'ın Şah İsmail'in egemenliğinde bulunan kısmında, onun hükümdarlığı başladığı sırada, On İki İmamcı öğretilere ilişkin sadece tek bir kitap vardı. Şii kitaplar ve hocalar alanında görülen boşluğu doldurmak için İsmail, arapça konuşan ülkelerden Şii bilginler getirtmeye başladı. Bu bilginlerin öğretmenleri, Kızılbaş halkın inançlarından hayli farklılık gösteriyordu.¹⁷⁴

Safevîlerin 1501 yılında iktidara gelişi ve bir süre sonra da On İki İmam Şiîliğini resmî mezhep olarak ilan etmesi, başlangıçta, İran'daki Nizarîler ve diğer Şii hareketler için elverişli bir ortamın varlığı anlamına geliyordu. Ancak, özellikle Çaldıran yenilgisinden sonra, aşırı Şii eğilimlerden vazgeçip, daha kurumsal bir Şiîlik yaratma çabasına giren Safevîler, On İki İmam Şiîliği dışındaki her türlü Şii harekete karşı hoşgörüsüz bir tutum sergilemeye başladılar. Böyle bir tutum, başlangıçta her ne kadar Kızılbaş Türkmen boylarının gücünü kırmak için başlamış gözükse de kısa süre içinde Nimetullahîlik, Nurbahşîlik ve Kübrevîlik tarikatından doğmuş Zehabîlik dışındaki bütün tarikatların kökünü kazımaya yönelik bir tavır halini almıştır. İsmailîler de bundan payını

¹⁷⁴ Cahen, *İslamiyet*, çev. Esat Mermi Erendur, c:1, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990b, s.141. Şah İsmail zamanında başlayan bu değişim, İran'da bazı dinî kavramların da değişmesine sebebiyet vermiştir. Bunun en belirgin örneği, Safevî yandaşları için kullanılan ve aynı zamanda dini bir anlam içeren "sufiyunluk" kavramının, Şah I. Abbas tarafından değiştirilip, yerine "şahseven" teriminin kullanılmaya başlanması olmuştur. Şah Abbas tarafından gerçekleştirilen bir başka değişiklik de ülkenin başkentinin Tebriz'den, önce Kazvin'e, sonra İsfahan'a taşınması olmuştur. Gandje (1991: 311), Şah Abbas'ın başkent değişimi yapmasının, Tebriz'de çoğunlukta olan Türkmenlerin güç ve nüfuzunu kırmak için olduğunu belirtmektedir.

aldı: Bu baskılardan, Encudan dirilişinin ortaya çıktığı yaklaşık yarım yüzyıllık bir süreden beri eski sıkı takiiye uygulamalarını büyük ölçüde gevşetmiş olan Nizarîler de olumsuz etkilenmişlerdir.¹⁷⁵

Safevî devleti, İran'daki merkezî otoritesini kesin biçimde 1587-1629 yılları arasında saltanat süren Şah I. Abbas zamanında sağlamlaştırmayı başarabilmiştir. Karışıklık unsuru Kızılbaş Türkmen boylarının sistemli bir şekilde bastırılmasının yanı sıra, Sünnîlere ve Noktavîlik gibi birçok bâtunî eğilimli tarikata da baskı uygulanan Şah I. Abbas döneminde, Nizarîlik gibi azınlıkta kalan bazı dinsel hareketlere ise hoşgörü gösterilmiştir. Hatta I. Abbas tarafından yayınlanan bir fermana göre; Encudan Nizarîleri, On İki İmamcı olarak kabul edilmiştir. Bu da o güne kadar tasavvufun koruyucu kantarları altına sığınan İran Nizarîleri için, bundan böyle On İki İmam Şîliğinin örtüsü altına gizlenmeye başladıkları anlamına gelmektedir.¹⁷⁶

XIX. yüzyıla kadar İran'da Kasımşahlı imamlarının önderliğinde bir azınlık olarak yaşamaya devam eden, XIX. yüzyıldan itibaren imamlarının Hindistan'a yerleşmesiyle birlikte, İran'daki varlıkları yavaş yavaş azalan İran Nizarîliğinin,

¹⁷⁵ Daftary, Nizarîlerin, Safevî döneminde uğradıkları baskılarla ilgili iki örnek vermektedir. Birincisi, Şah İsmail'in, Kaşan'da oldukça önemli bir kitleye sahip Muhammedşahlı Şah Tahir'i idama mahkum etmesidir ki, bu girişim, Muhammedşahlı Nizarî imamının, idam kararından kurtulmak için Hindistan'a kaçmasıyla sonuçlanmış, bunun sonucunda da Nizarîliğin Muhammedşahlı kolu artık İran dışına çıkmıştır. İkinci örnek ise Şah I. Tahmasp'ın, otuz altıncı Kasımşahlı Nizarî imamı Murad Mirza döneminde kovuşturma başlatmış olmasıdır. (Daftary, 2001: 506)

¹⁷⁶ Daftary, 2001, ss. 506-507.

Alamut'un düşüşünün ardından yaşanan iki yüzyıllık karanlık dönemi içerisinde, Anadolu'da ne gibi bir varlık gösterdiğine dair elimizde net kanıtlar yoktur. Ancak, Moğol istilası sonrasında kaos ortamında, tasavvuf örtüsüne sığınan Nizarîlik benzeri birçok halk tipi tasavvuf hareketin Anadolu'da da kök saldığını ve bu hareketlerin Anadolu'nun Müslümanlaşması sürecinde önemli katkıları bulunduğunu katî olarak söyleyebiliriz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**Nizarî İsmailîliği ve Tasavvuf II:
Anadolu Sahası**



Bugüne kadar yapılan araştırmalar, İslam dnyasındaki teorik tasavvuf akımlarının İslam'ın dışındaki kaynağının genellikle iki coğrafı alandan kaynaklandđını gstermektedir. Bunlardan birincisi, eski gnostik dinlerin ve mistik akımların merkezi Orta Doğu, diğeri, Budizm, Maniheizm gibi Hind-İran mistik geleneklerinin kaynağı olan Hind-İran coğrafı sahasıdır. İslam kltürünün bu akımlarla birleşerek meydana koyduğu sentez, IX. yzyıldan itibaren, ilk temsilcileri Bayezid-i Bistamî (ö.874), Cüneyd-i Bağdadî (ö.910), Hallac-ı Mansur (ö.922) ile ortaya çıkan bir İslam mistisizmi, yani tasavvuf denilen olguyu meydana getirmiştir. Bu olgu içerisinde Sünnî çizginin dışındaki akımlar, bu sentezde söz konusu iki kaynaktan gelen etkileri ileri çıkaran bir yol izlemişlerdir.¹⁷⁷

İşte Nizari İsmaililiği de bu iki alanın tesirini geniş ölçüde taşımaktadır. Dolayısıyla Anadolu da Orta Doğu'da yer alması sebebiyle bu iki kökenden gelen dinî ve mistik akımların, bu arada da İsmailî etkilerin sızabildiği bir bölge olmuştur.

¹⁷⁷ Corbin, 2001, ss. 335-338; Schimmel, 2001, ss. 48-50; Massignon, *Doğu Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Ayni, Ataç yay., İstanbul, 2006, ss. 171-176.

1.

İsmailî Etkilerin Anadolu'ya Girişİ

Alamut'un düşüşü sonrası-Safevî öncesi İran'daki muhtelif Şîî akımların yansımalarını Moğol istilası sonrası Anadolu'su için de düşünmek gerekiyor. XI.-XII. yüzyıllar, ister Büyük Selçuklu devleti sahasında, ister Anadolu Selçukluları sahasında olsun, İslamiyet'in, çeşitli Türk toplulukları, özellikle Türkmenler arasında hâlâ yayılmaya devam etmekte olduğu bir süreci simgeler.

Büyük Selçuklu imparatorluğu ve Anadolu Selçuklu devleti arasındaki siyasal rekabet, bazı zamanlarda Anadolu Selçuklu sultanlarını, Sünniliğin hamisi Büyük Selçukluların rakipleri olan Şîî hanedanlarla ilişkiler kurmaya kadar götürmüştür. Örneğin, doğu sınırlarını emniyet altına almak için düzenlediği seferde Tarsus'u fethetmiş olan Süleyman Şah, Trablusşam'da hükümdar olan Şîî İbn Ammar'a başvurarak, yeni fethettiği bu şehir için bir kadı ve camisi için

de bir hatip istemiştir.¹⁷⁸ Cahen, Anadolu Selçuklu sultanlarının bu tarz davranışlar sergilemelerinin altında yatan sebebi, “dönemin şartlarına uygun siyasi manevralar yapmaları” olarak değerlendiriyor:

... Kutalmış'ın oğulları şüphesiz her türlü dinî fırka meselesine ilgisiz kalıyor ve menfaatleri gerektirdiği vakit, sadece zararsız Şî İbn Ammar ile değil, Fatimîlerin yayılmacı İsmailî mezhebiyle dahi işbirliği yapmaktan çekinmiyorlardı.¹⁷⁹

Gerçekten de, menfaatler söz konusu olduğunda sadece Anadolu Selçuklu devletinden değil, Fatimî halifelerinden dahi siyasî ataklar gelmekteydi.¹⁸⁰

Nizarî İsmailîleri ile Anadolu Selçukluları arasındaki siyasî ilişkiye dair bir diğer önemli ipucuna, Bernard Lewis'in *Haşhaşiler* adlı kitabında bahsettiği, Suriye'nin İsmailî reisi baş dâî Mecdüddin ile Konya'daki Selçuklu sultanı arasında geçen, haraç meselesinde karşılaşmaktayız. Suriye İsmailî reisi, Konya'daki Selçuklu sultanı Alaaddin Keykubat'a, eskiden beri Alamut'a gönderdiği yıllık haracı, bundan böyle kendisine göndermesi için elçi yollamıştır. Bu konu hakkında Alamut'taki merkezden kendisine herhangi bir şey bildirilmemiş olan Selçuklu sultanı, Celaleddin Hasan'a danışmak üzere Alamut'a bir elçi yollamıştır. Alamut reisi, Anadolu Selçuklu sultanından gelecek haracın Suriye'ye tahsis edildiğini

¹⁷⁸ Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 3. bsk., İstanbul, 1993, ss. 69-70.

¹⁷⁹ Cahen, *Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi*, çev: Y.Yücel-B.Yediyıldız, TTK, Ankara, 1992, s. 56.

¹⁸⁰ Bu konu hakkında bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul, s. 70.

doğrulayıp, bu paranın bundan böyle Suriye'deki reise ödenmesini rica etmiştir. Sonuçta bu para Suriye'ye ödenmeye başlanmıştır.¹⁸¹ Bu bilgi, Memlûklü tarihçi el-Hamevî'nin (ö. 633/1235 civarı) Hama sahibi el-Melik el-Mansur adına hazırladığı bir İslâm tarihi kaynağı olan *el-Tarih el-Mansûrî*'de şu şekilde yer almaktadır:

Bu sene (624/1227), Şam'daki İsmailî kalelerinin mütevellisi (valisi, yöneticisi) Mecdüddin, tayin olunmuş miktarı kendisinden istemek için Rum meliki Alaaddin Keykubat'a gitti (elçi gönderdi). Bu miktar, iki bin dinar idi ve onlar, âdetleri gereği bunu Alamut'a gönderiyorlardı. Onlar bu talebi reddettiler. Rumî, bu miktarı Alamut'a Celaleddin'e gönderdi ve o da ona şöyle dedi: "Bunu onlara Şam'a götür. Biz bunu onlara zahire olarak veriyoruz." Onlar da onu götürdüler... Bu sene (624/1227), İmparatorun elçisi (Haçlılar kastediliyor olabilir), Şam kalelerinde bulunan İsmailîlere, elinde gönderdikleri mektupların cevabı ve yaklaşık 80 bin dinar civarındaki bir hediye ile geldi. Kalelerin mütevellisi Mecdüddin, onlara şöyle dedi: "Alamut'a, Celaleddin'e ve diğerine giden yol el-Harezmi'den dolayı şu an iyi değildir (kapalıdır). Sizin için korkuyoruz (endişe ediyoruz). Yol ıslah edilinceye kadar durun ve yanınızdakileri de emanet olarak bize bırakın. Amacımız onu (Celaleddin'i) korumak ve onun güvenliğini temin etmektir. Bu bizim ona bir emanımızdır." (İmparatorun elçisi) onlarla anlaştı ve gömleğini de eman olarak onlara bıraktı. Onların âdeti bu şekilde idi.¹⁸²

¹⁸¹ Daftary, 2001, s.449; Lewis, *Haşhaşiler*, s. 102.

¹⁸² el-Hamevî, *Tarihu'l-Mansûrî*, thk. Ebu'l-İyd Dûdû, Dımaşk, 1981, ss. 145-146, 151. Daftary ve Lewis'in atıflarından yola çıkarak haberdar olup edinmeye çalıştığımız el-Hamevî'nin *el-Tarih el-Mansûrî* adlı bu eserini bizim için temin eden ve konunun geçtiği pasajları

Söz konusu kaynakta dile getirilen malumattan anlaşıldığı kadarıyla bu hadisenin Alaaddin Keykubat döneminde (1220-1237) yaşanmış olması gerekmektedir. Ancak bu dönemden haber veren gerek İbni Bibi (*el-Evamir*), Ebu'l-Ferec (*Tarih*), İbnu'l-Esir (*el-Kâmil*), Aksarayî (*Müsameretü'l-Ahbar*) ve Kadı Ahmed (*el-Veledü's-Şefik*) gibi tarihçilerin eserlerinde, gerekse bu dönemle ilgili incelemelerde bulunan Osman Turan (*Selçuklular Zamanında Türkiye*), Claude Cahen (*Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*), Selim Kaya (*I. Gıyaseddin ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211)*, Ankara 2006), Salim Koca (*Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, Ankara 1997), Emine Uyumaz (*Sultan I. Alaeddin Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237)*, Ankara 2003) ve Nejat Kaymaz (*Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. Gıyaseddin Keyhüsrev ve Devri*, Ankara 2009) gibi araştırmacıların kitaplarında böyle bir bilgiye tesadüf edilmemektedir.

Anadolu Selçuklularının en güçlü dönemi olan I. Alaaddin Keykubat döneminde Alamut'a böyle bir yıllık vergi ödendiği bilgisi ilk bakışta şüpheyile karşılanırsa da biraz üzerinde düşününce, bunun stratejik bir karar olabileceği fikrine varıyor insan. Şöyle ki, Anadolu Selçukluları açısından Alamut, yaklaşmakta olan Moğol tehdidinin önündeki Moğolları oyalayacak bir son kale olarak görülmüş olabileceğinden, Selçuklu yöneticileri Alamut yöneticileriyle aralarını iyi tutmak istemiş olabilirler.¹⁸³ Büyük Selçukluların

arapçadan türkçeye çeviren değerli dostum Ali Ertuğrul'a burada içten teşekkür ediyorum.

¹⁸³ Yalnız şunu da unutmamak gerekir ki, Celaleddin Hasan (III. Hasan), Sünnî dünyasıyla uzlaşma siyaseti içinde ülkesini yönetmeye

yıkılmasının ardından İran'daki otorite boşluğunu kısa bir süreliğine dolduran Harezmşahların da Moğollar tarafından ortadan kaldırılmasıyla, İran'da ayakta kalan tek siyasi güç olan Alamut Nizarîleri, belki de şimdiye kadar ki bilgilerimizin aksine, sanıldığından daha güçlü bir "devlet"ti. Dönemin Sünnî kaynaklarının, Sünnî ve Arap olmayan bu İranlı hanedanını yok saymış olabileceği ve bu nedenle de kaynaklara pek geçmeyen bir devletten bahsediyoruzdur belki de. El-Hamevî'nin bu eseri sonuçta bize, hem Anadolu Selçuklularının hem de Suriye'deki Haçlı imparatorunun (II. Frederick) Alamut'a vergi ödediğinden bahsetmektedir.

Anadolu'daki *İsmailî etkilerine* dair, siyasi açıdan önemli sayılabilecek bu iki örneğin dışında, biz asıl, İsmailî etkilerinin Anadolu'nun sosyal yapısına olan etkileri üzerinde duracağız. Bunu da Anadolu'daki İsmailî etkileri, "Hurûfilik öncesi" ve "Hurûfilik sonrası" diye iki döneme ayırarak inceleyeceğiz.¹⁸⁴

çalışmış, hatta Nizarîlerin Sünniliğe geçtiğini onaylatmak için Abbâsî halifesi en-Nasır'dan, *nev-müselman* (yeni Müslüman) ünvanı alan bir Alamut efendisidir.

¹⁸⁴ Bu konudan *Babaîler İsyânı* adlı çalışmasında ilk kez bahseden Ahmet Yaşar Ocak, Melikoff'un son yıllarında dile getirmeye başladığı "Alevî-Bektaşî inançlarında İsmailî etkiler olduğu ve bunun da XIV. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya giren Hurûfilik kanalıyla gerçekleştiği" görüşünü, daha da geriye götürerek, XII.yüzyılda İran ve Suriye topraklarında yaşayan Nizarî İsmâîleriyle temas halinde bulunan Vefaîye tarikatına bağlı Türkmen ve Kürt boylarına dayandırmaktadır. (Ocak, 2011a: 353)

Hurûfilik Öncesi Dönem

Anadolu'nun Hurûfilik öncesi dönemini, Babaîler isyanı öncesi ve sonrası diye ikiye ayrabiliriz. Babaî isyanı öncesi dönem, siyasî açıdan Anadolu Selçuklu devleti dönemini, Babaî sonrası dönem ise önce Moğol hakimiyeti, sonra da ardından gelen Anadolu beylikleri dönemlerini içermektedir. 1240 yılında gerçekleşen Babaî isyanı sonrasında Anadolu Selçuklu devletinin zayıflamasıyla, bu durumdan istifade eden Moğollar 1243 yılında Köseadağ savaşında Anadolu'nun yönetimini ele geçirerek, Anadolu Selçuklu devletini tamamen yıkmak yerine, vassalları haline getirmişlerdir.¹⁸⁵ Şamanist Moğol akınlarının Anadolu'yu istilası, İslamlaşma sürecini yavaşlatacağına hızlandırmıştır. Çünkü Orta Asya ve İran'da Moğollardan kaçan birçok derviş ve mutasavvif Anadolu'ya akın etmiş ve buraya daha önce gelmiş olan diğer derviş zümreleriyle karışmışlardır.

Bilindiği gibi, Büyük Selçuklu devletini kuranlar, devlet yerleşip kurumlaşma sürecine girince, bir süre sonra ister istemez kendi Türkmenlerinden çok, yerleşik İranlı ve Sünnî unsurlara daha fazla önem vermeye başlamışlardır. Bu da Oğuzlar arasında isyanların çıkmasına neden olmuştur.¹⁸⁶ Bu isyanlarda yer alanlar, Büyük Selçuklu devleti tarafından Anadolu'ya sevk edilmişlerdir. Büyük Selçuklu otoritesini rahatsız eden sadece Oğuzlar olmamıştır. XI.-XII. yüzyıllarda, Horasan'dan sürülen bu Oğuzlarla birlikte Tacikler

¹⁸⁵ Cahen, 1994, s. 243; Turan, 2002, ss. 573, 592, 602; İbni Bibi, *Selçukname*, haz. Refet Yinanç-Ömer Özkan, Kitabevi yay., İstanbul, 2007, ss. 180-181.

¹⁸⁶ Togan, 1981, s. 194; Ocak, *Babaîler İsyanı*, Dergah yayınları, İstanbul, 2000a, s. 142.

de Anadolu'ya geldiler.¹⁸⁷ Bu Tacikler, İran'ın kırsalını temsil eden ve Sünnî otoriteyle anlaşamayan bir gruptu. Ne var ki, Anadolu'ya gelen bu Horasanlıların ne kadarının Türkmen, ne kadarının Tacik olduğunu asla bilemiyoruz. Üstelik Taciklerin hepsinin zamanla Türkleştiklerini de unutmamalıyız. Anadolu'ya sevk edilen bu Türkmenler arasında, heterodoks derviş zümreleri ve Türkmen babaları da vardır. Bunlar, ilerleyen yıllarda Anadolu'daki isyanların baş kahramanları olacaklardır.

Türkmen boyları, Sünnî kelimandan çok, eski kavmî geleneklerine bağlıydılar. Bu gelenekleri simgeleyen kişiler ise Türkmenler arasında dolaşarak propaganda -bir çeşit dâilikk yapan *Türkmen babaları* idi. Bu Türkmen babaları, Türkle- rin, İslamiyet'e geçmeden önceki kam-ozanlarıydılar.¹⁸⁸ Bunlar, Oğuz boylarına, İslamiyet'i, anlayacakları bir şekilde sūfiyane ama basit bir dilde anlatıyorlardı.¹⁸⁹ Halk arasında "baba", "dede" denilen ve belli aşiretlere mensup bu kişiler, zamanla "seyyid" unvanını da alarak Müslümanlarca çok saygı duyulan velîler haline gelmişlerdir. Bunların etrafında kitabî din anlayışıyla pek bağdaşmayan "velî kültü" nün ortaya çıkması da bu şekilde olmuştur.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Togan, 1981, s. 214.

¹⁸⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİBY, Ankara, 1993, s. 211.

¹⁸⁹ Köprülü, 1996, s. 49.

¹⁹⁰ Köprülü, 1993, 18-19; Veli kültünün sosyolojik ve tarihsel boyutuyla geniş olarak incelendiği bu alandaki tek kitap için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, TTK yay., Ankara, 1997, ss.6-7.

Türkler arasında *veli kültü*, Türkmenlerinin Müslümanlığında belirgin bir yere sahip olmuştur.¹⁹¹ Türkmen babaları, Türkmenler arasında heterodoks fikirleri yayıyorlardı. İşte bu fikirlerin -aksi ispat edilinceye kadar- İsmailî inançlardan başka bir şey olmadığını kuvvetle iddia edebiliriz. Meselâ Babaî isyanının lideri Baba İlyas'ın temsil ettiği kimlik, -İslam tarihinde, özellikle İsmaililik'te olduğu gibi- halkın desteğini arkasına almak isteyen ilahî bir kurtarıcı fikrinden doğan "mehdi" kimliğinden başka bir şey değildir. Baba İlyas'a, "Baba Resul", "Baba Resullah" da denilmekteydi ki, aslı budur. Nitekim Ocak'a göre, kaynaklarda Baba İlyas'ın nübüvvet iddiasında bulunduğunu ifade eden haberler de bunun yansımasından başka bir şey değildir.¹⁹²

Babaî isyanının en önemli sonucu, isyan öncesi birbirinden kopuk olan, büyük bir olasılıkla İsmailî etkiler taşıyan birçok heterodoks hareketin, bu isyanla birlikte tek bir sosyal tabanda bir araya gelmiş olmalarıdır. Öyle ki, Türkiye tarihinin en önemli toplumsal-dinî hareketlerinden biri olan "Rum Abdalları hareketi" de zaten Babaî hareketinden doğacaktır. Yani XIII. yüzyıl Anadoluşunun farklı adlar altında teşkilatlanmış Cavlakî (Kalenderî), Haydarî, Yesevî, Vefâî derişleri, Babaî isyanı sonrasının sahneye çıkardığı yeni bir sûfi yapılanma olan Rum Abdalları zümresini oluşturacaklardır. Ocak, Rum Abdallarının, Babaî isyanının tarih sahnesine çıkardığı en önemli olgu olduğunu ve Alevîlik ve Bektaşîliğin bu miras üzerinde doğup geliştiğini belirtmektedir.¹⁹³ Türk

¹⁹¹ Köprülü, "Bektaşîliğin Menşeleri", *Türk Yurdu*, İstanbul, c: 2, sayı: 8, 1341, s. 129; Ocak, 1997, ss. 15, 32.

¹⁹² Ocak, 2000a, ss. 105-113.

¹⁹³ Ocak, 2000b, s. 137.

halk sūfiliğinin Sünnîlikten olduğu kadar, belki daha fazla İslam öncesi Türk inançlarına dayanan ve daha çok konar-göçer Türkmen zümrelerine hitap eden bir tasavvufî yapılanma olduğu, bugün bazılarınca reddedilmeye çalışılsa da bu o kadar kolay değildir. İşte bu sūfî yapılanmanın temsilcileri olan Rum Abdalları, Anadolu ve Rumeli’de XVI. yüzyıldan itibaren, Bektaşilik ve Aleviliğin oluşmasında rol oynadılar.¹⁹⁴

“Giriş” bölümünde, İsmailî doktrini hakkında bilgi verirken de göstermeye çalıştığımız gibi, İsmaililiği On İki İmamcılıktan ayıran en önemli fark, “bâtın” a ve “zâhir” e aynı derecede önem veren On İki İmamcı Şîliğe karşın, İsmaililikte “bâtın” ın “zâhir” in üstünde tutulmuş olmasıdır. Nitekim şu ana kadar atıfta bulunduğumuz her türlü gnostik ya da heterodoks akımın da temel özelliği, İsmaililikteki gibi “bâtın” a “zâhir” den daha fazla önem vermeleri olmuştur. Bu bâtinî bilginin ortaya çıkarılabilmesindeki en önemli araç da, İsmailîler için “imam” idi.

Geç Fatimî dönemi ve Alamut dönemine denk gelen zaman dilimi, yani XI.-XIII. yüzyıllar arası, İslam dünyası açısından tasavvufun her alanda tartışıldığı, geliştiği, yaşama geçirildiği dönemlerdi. Bu dönemin mutasavvıfları, “yaratana yaratılarda tecelli ettiği” ni öne sürerek, İslam’ın, “yaratana ve yaratılanın ayrı olması” ilkesini tehlikeye atmışlardı. Her ne kadar Gazalî gibi mutasavvıfların, XII. yüzyılın başlarında kendi bireysel tecrübeleri sonucu şeriatla tasavvufu barıştırma gayretleri olsa da İslam’daki bu ikiliği yok sayıp, tek’liği öne süren anlayışlar hep devam etmişti. Ocak, tasavvufun bu

¹⁹⁴ Ocak, “Türk Folklorunda Rum Abdalları”, *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara, 1992, s. 271.

dönemde, bu ikiliği ortadan kaldırmak için “insan-ı kâmil” denilen bir aracı kavram geliştirdiğini belirtir ki, bu kavram İsmailîlerin hiç yabancı olmadığı “imam”la âdeta özdeş bir kavramdır.¹⁹⁵ Bu kavram, tasavvuf dilindeki en güzel muhtevasını “vahdet-i vücud” anlayışında bulmuştur.

Bilindiği gibi, ilk olarak X. yüzyılda Hallac-ı Mansur’da kendini belli etmeye başlayan vahdet-i vücud anlayışı, en muhteşem şekilde XIII. yüzyılda İbni Arabî tarafından sistematize edilmiştir. Bu yüzyıldan itibaren de İslam dünyasındaki birçok tasavvufî akım ve tarikat, bu anlayış üzerinden yeni yorumlara ulaşmıştır. İşte Alamut sonrası İran ve Anadolu’da görülen her türlü heterodoks hareketin özünde de vahdet-i vücud’un vahdet-i mevcud’a (panteizm’e) evrilen bir yorumunun olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yani İsmailî teolojisinin temel taşı “İmam” kavramının tasavvufî yorumu sayabileceğimiz “kutup” yahut “insan-ı kâmil” kavramı, vahdet-i vücud’un vahdet-i mevcud’a (panteizm) dönüşmüş biçimiyle birleşti. Popüler tasavvuf zümrelerince derinden benimsenen bu yorum, bizi XIII. yüzyıl sonrası Anadolusunda karşımıza çıkan heterodoks hareketlerin mahiyetini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

İbni Arabî’nin kendisinin, hiç kullanmadan sistematize ettiği vahdet-i vücud, yüksek tasavvuf çevreleri açısından bir devrim sayılmaktadır. Onlar tarafından iyice özümşenerek güçlü ve etkin bir teozofiyeye dönüşen bu anlayış, böylece popüler tasavvuf çevrelerinde panteizm halini aldıktan sonra, Hurûfilik’te daha da güçlü bir yoruma tabi tutulacaktır. Bu

¹⁹⁵ Ocak, “İslam, Tasavvuf ve Tarikatlar: Sosyal Tarih Perspektifinden Bir Bakış”, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim yayınları, İstanbul, 1999c, s. 166.

da İslam'ın peygamberlik kurumuna âdeta rakip gibi geliştirilen velayet teorisinin, -İsmaililik dışında- ilk defa bu kadar aleni bir şekilde tasavvufî bir zümre tarafından kulanılması anlamına geliyordu. Bu panteizm anlayışı, bu şekilde, Mélikoff'un da belirttiği gibi, *çevrimsel tarih*, *tenasüh* ve *hulûl* gibi inançları, -ki bu üçü de İsmailî teolojinin en temel unsurlarını oluşturmaktadır-, XIII.-XVII. yüzyıllar arası Selçuklu ve Osmanlı tarihinin çoğu popüler tasavvuf zümrelerinde hakim inançlar haline geldi.¹⁹⁶ Orta Asya'dan beri Şamanizm'in yanı sıra Budizm ve Maniheizm kanalıyla da hulûl ve tenasüh gibi kavramlara aşina olan bu heterodoks çevrelerin, bu Hurûfî propagandayı yadırgamaları mümkün görünmüyordu.¹⁹⁷

Böylelikle, XIII. yüzyıl ortalarına doğru Babaî isyanıyla ilk büyük devrimini yaşayan popüler tasavvufun çoğu çevreleri, bu şekilde XV. yüzyılın sonlarında Hurûfiliğin etkisiyle ikinci büyük devrimini yaşamış oldu.

Hurûfîlik Sonrası Dönem

Hurûfiliğin, İsmaililikten geniş ölçüde etkilenen bir tarikat olduğunu bir önceki bölümde belirtmiştik. Kurucusu Fazlullah-ı Esterabadî'nin Timurlu devleti tarafından 1394 yılındaki idamının ardından, onun hayatta kalan yandaşlarının önemli bir kısmı Anadolu'ya sığınmıştır.

¹⁹⁶ Mélikoff, "Kızılbaş Problemi", *Uyur İdik Uyardılar*, çev: Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993c, s. 54.

¹⁹⁷ Melikof, "Bektaşî-Alevî Senkretizmini Meydana Getiren Öğeler Üzerine Araştırmalar", *Uyur İdik Uyardılar*, çev: Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993b, ss. 106-107; Ocak, 2000b, s. 149.

Hurûfiliğin Anadolu'ya asıl girişi, Fazlullah-ı Esterabadî'nin bir öğrencisi ve aynı zamanda büyük ihtimalle damadı Türk kökenli Seyyid İmadeddin Nesimî sayesinde olmuştur. Sûfilikten yola çıkarak Hurûfiliğe varan Nesimî'de Hurûfîlik, Fazlullah'ın Hurûfiliğinden farklı olmuştur. Mélikoff'un da belirttiği gibi:

Nesimî'nin öğretisinin esası, Muhiddin Arabî ve izleyicilerinin yaydıkları, evrensel sevgi temeline dayalı, kaynağı Yeni-Eflatuncu ve gnostik vahdet-i vücud öğretisidir. Fazlullah'ın tam tersine onun görüşleri, "elifba"nın harfleri yerine aşk üzerine kuruludur. Yaratılış'ın merkezinde, insana kendi nur'unu vermiş bulunan Allah vardır. İnsan kendisinden verme ve kendini mükemmelleştirme yoluyla Tanrı'ya yaklaşır ve onunla bütünüleşir. En büyük mutluluk Tanrı'da yok olma, "fena fillah" halidir.¹⁹⁸

Nesimî sayesinde Hurûfîlik, eski Orta Doğu, Hind-İran kaynaklı karmaşık Hurûfîlikten arınarak daha fazla halka inmiştir. Anadolu'daki popüler tasavvufi zümreler arasına bu derece nüfuz edebilmesi de bu sayede olmuştur.

Hurûfiliğin harflerle ilgili yorumlarından ziyade, İsmailî etkilerle oluşan güçlü bir panteizm anlayışına sahip olması, onun temel karakteristiğini oluşturmuştur. Kızılbaşlıktaki, Allah'ın Hz. Ali'nin bedenine hulûl ettiğine dair temel inancın kaynağı da büyük bir ihtimalle buradan gelmektedir.¹⁹⁹ XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyılın başlarında Fazlullah-ı Esterabadî'den hemen hemen yirmi beş otuz yıl sonra, Şah

¹⁹⁸ Mélikoff, 1993c, s. 189.

¹⁹⁹ Ocak, 2000b, s. 144.

İsmail'in Çaldıran yenilgisi öncesinde, Anadolu'da Safevî propagandasının da tesiriyle, popüler tasavvufî çevreler arasında İsmailî-Hurûfî kaynaklı ulûhiyet anlayışı, oldukça yaygın güçlü bir inanç haline gelmişti. Bu inanç, Nesimî'yi kendilerinden sayan Safevî Kızılbaşların da dayandığı en temel inançtı.²⁰⁰ Çaldıran yenilgisiyle bu konudaki inandırıcılıklarını yitirebileceklerini düşünen Safevî şahlarının, bir süre sonra ulûhiyet iddialarından vazgeçip, sadece Tanrı'nın temsilcisi ve yeryüzündeki tecellisi oldukları iddialarıyla gündemde kalmalarına rağmen, ulûhiyet anlayışı, Anadolu'daki Kızılbaşlar arasında var olmaya devam etmiştir. Buna karşılık, Şah İsmail'in On İki İmam Şîliğini resmi mezhep olarak ilan etmesiyle, Anadolu Alevîliğine Hurûfî panteizmiyle karışık bir muhteva ile Caferî Şîliğinin olmazsa olmazları olan "Hz. Ali kültü", "Kerbela kültü" gibi unsurlar daha da güçlü hale gelmiştir.²⁰¹

Vahdet-i vücud'çu tasavvuf, "yaratana yaratılan" arasındaki ayrımı, İsmaililikteki *imam*'ın izdüşümü olan *insan-ı kâmil* tasavvuru ile ortadan kaldırıp, "yaratana yaratılan" arasındaki ayrımı, yaratılanı âdeta yaratan seviyesine çıkarmış oluyordu. Bunun en uç noktasının ise Fazlullah-ı Esterabadî sonrası Hurûfîlerce Anadolu'daki popüler tasavvuf çevrelerince sahiplenildiğini görüyoruz. Bunun yanı sıra, tarihin bize göstermiş olduğu çok ilginç bir olay daha vardır

²⁰⁰ Nesimî, Bektaşîler tarafından saygı duyulan başlıca yedi şair ve veliden biri olarak kabul edilir. (Melikoff, 1993d, s. 188)

²⁰¹ Ocak, "Tarihsel Süreç İçinde Türklerin İslam Yorumu (Tarih Boyunca Türkler ve İslam Problemine Genel bir Bakış", *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim yayımları, İstanbul, 1999d, ss. 48-49.

ki, bu da 1416 yılında Osmanlı topraklarında gerçekleşen Şeyh Bedreddin ayaklanmasıdır.

Şeyh Bedreddin ayaklanması, Osmanlı devletinde Yıldırım Beyazıt sonrası yaşanan fetret döneminin ortaya çıkardığı siyasal, toplumsal ve ekonomik krizin sebebiyet verdiği bir harekettir. Şeyh Bedreddin'in kendisi yüksek zümreye mensup sûfilerden biri olmasına rağmen, başlattığı ayaklanmaya katılanlar arasında önemli miktarda yer alan dervişler heterodoks çevrelerden idiler. Şeyh Bedreddin'de vahdet-i vücud anlayışı çok belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Hatta onda bu anlayış daha da ileri götürülerek, Hurûfilerce panteizm olarak yorumlanmış bir anlayış şekline dönüştürülmüştür. Ocak'a göre, bu anlayış Şeyh Bedreddin'de, "*vahdet-i vücud teorisinin ve buna bağlı olarak bazı sûfilerin açıktan telaffuz etmedikleri ama zımnen peygamberlerden üstün olduğunu imadan da kaçmadıkları insan-ı kâmil teorisi*"nin kendisinde zuhur ettiği iddiasına kadar vardırılyor.²⁰² Bu da, onun *kutb* olduğunu iddia ederek isyana kalkışmış olmasını, haklı bir sebebe dayandırmış oluyordu. Çünkü bu tür tasavvuf çevrelerine göre *kutb* olan kişi, öyle özel bir konuma sahipti ki, hem maddî dünyanın hem manevî dünyanın efendisi, yöneticisi demekti ve İsmaililik'teki "imam" ile aynı nitelikteydi. Öyleyse, *kutb* olan kişi, maddî dünyanın başındaki kişi ise bu isyan haklıydı ve geçerliydi. Bu yüzden Şeyh Bedreddin, Osmanlı hanedanına karşı ayaklanırken, onu meşru da saymıyordu. Kendisinin Selçuklu hanedanından III. Alaaddin Keykubat'ın torunu olduğunu öne sürerek, Osmanlı hanedanını gayri meşru sayıyordu. Çünkü o *kutb* olarak her

²⁰² Ocak, 1999c, s.169.

iki dünyanın tasarrufunu elinde bulundurduğuna samimi olarak inanıyordu.²⁰³

Bütün bunlar dikkate alındığında, Anadolu'da popüler tasavvuf çevrelerindeki eski İsmailî etkilerin Hurûfilik kanahtıyla daha da hâkim hale geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla aşağıda söz konusu edeceğimiz tasavvufî zümrelerini, bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

²⁰³ Ocak, 1999b: 170-185.

2.

Anadolu'da Nizari İsmailîği Tesirindeki Tasavvufî Zümreler

XIII.-XV. yüzyıllar arası dönem, hem Anadolu hem İran açısından dinî-sosyal hareketlenmelerin en yoğun şekilde yaşandığı dönemler olmuştur. Bu dönemde İran'ın Şiîleşme süreci büyük ölçüde tamamlanmış, Anadolu'nun ise İslamlaşma süreciyle Türkleşmesinin büyük ölçüde sonuna gelmiştir. Bu süreçte en büyük katkılardan birini, her iki bölgede de popüler İslam dediğimiz heterodoks mahiyetteki çeşitli tasavvuf zümreleri yapmışlardır. Bir kere daha hatırlatalım ki, bu zümreler ya doğrudan bu çevrelere sızan İsmailîler ya da dolaylı olarak İsmailî etkilere mâruz kalmış Hurûfilik gibi çevrelerdi. Şimdi bu zümrelerin Anadolu'daki gelişim süreçlerine kısaca değineceğiz.

Melâmetîlik, Melâmîlik:

Melâmet, iyiliklerin Allah'tan, kötülüklerinin ise kendi nefsinden kaynaklandığı inancıyla, insanın toplum içinde

iyiliklerini gizleyip, kötülüklerini de ifşa ederek halkın kınamasına maruz kalma yoluyla nefsini terbiye etmesi anlamına gelmektedir.²⁰⁴ Gölpinarlı'ya göre, Melâmilîğin ilk ortaya çıkışı, IX. yüzyıldır. X. yüzyıldan itibaren de Horasan'da güçlü bir şekilde yayılmaya başlamıştır.²⁰⁵ XII. yüzyılda oluşmaya başlayan tarikatlara nüfuz etmiştir. Karamustafa, Melâmetîliğin, ilk önce IX. yüzyılın son çeyreğinde ve X. yüzyılın başında iyice şekillenmiş, çok geçmeden Irak kökenli sūfilîğin yavaş yavaş Horasan'a yerleşip yayıldığını, X. yüzyıl bitmeden sūfilik içinde iyice eriyip ayrı bir hareket olmaktan çok, tasavvufi bir meşrep haline geldiğini belirtir.²⁰⁶ X. yüzyıldan itibaren, Melâmetîlik akımı, Horasan'dan Maverâünnehir'e nüfuz etmiş, Buhara, Semerkant, Fergana gibi bölgelerdeki Türkler arasında yaygınlık kazanmıştır. İslamiyet'in Türkler arasında yayılmasında büyük katkısı olan bu akıma katılan Türk şeyhleri, çoğunluğu göçebe olan Türk zümreleri tarafından *bab*, *ata*, *baba* unvanı taşıyan kimselerdi. Örneğin, Arslan Baba, Korkut Ata gibi şahsiyetler, bu tür tasavvufî Türk şeyhleri idi. Bu anlamda Orta Asya'da göçebe Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasında birinci derecede önem arz eden Ahmed-i Yesevî'yi ve Yesevîliği dahi bir ölçüde Melâmetîlik içinde ele almak mümkün olabilir. Öte yandan Necmeddin Kübra halifesi Bahaeddin Veled vasıtasıyla Mevlana'yı yetiştirmiş ve Mevlevîliği de meydana getirmiştir.²⁰⁷

²⁰⁴ Jong, "Malamiyya", *EI2*, Brill, Leiden, 1991, ss.223-224; Gölpinarlı, *Melamilik ve Melamiler*, Gri Yayın, İstanbul, tıpkıbasım 1992, ss.17-21.

²⁰⁵ Gölpinarlı, 1992, ss.24-25.

²⁰⁶ Karamustafa, 2005, s.78.

²⁰⁷ Gölpinarlı, 1992, s.25.

Melâmetilik birbirini takip eden iki süreçte ele alınmaktadır. Birinci süreçte, tasavvufî bir meşrep olarak, Beyazîd-i Bistamî, Cüneyd-i Bağdadî ve Hallac-ı Mansur gibi büyük mutasavvıflar tarafından zühd ve takvânın yerine ilahî aşk ve cezbenin üstün olduğu, bir anlamda erken vahdet-i vücudçu bir nitelikle ortaya çıkmıştır.²⁰⁸ Başlangıçta bir tarikat olarak teşkilatlanmamış, onun yerine çeşitli tarikatlara bağlı kişiler arasında bir akım olarak yayılmıştır.

Bizim burada bahis konusu edeceğimiz ise literatürde İkinci Devre Melâmîliği denilmesi âdet olmuş olan Melâmîlik meşrebidir. Bu defa Melâmetilik, Hacı Bayram-ı Veli'nin (ö.1430) şahsında bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır ki, buna Bayramîyye Melâmîliği (yahut İkinci Devre Melâmîliği) denilmektedir.²⁰⁹ Bayramîyye Melâmîliğinin, *kutb* olan bir şeyhin etrafında, *kalbe bakıcılar* ya da *rehberler* vasıtasıyla sınıksız kenetlenmiş merkezî bir yapıya sahip bir sûfî çevre olduğunu görürüz. Teolojilerinin merkezinde zaman zaman panteizme kayan vahdet-i vücudçu bir anlayış yer alır. Bu teolojide, *kutb* ve *mehdilik* anlayışı her şeyin üstündedir. Bu tarz bir *kutb-mehdî* anlayışı neredeyse İsmaililikteki imam anlayışıyla bire bir örtüşür. Kutb, aşağıdan yukarıya doğru azalarak yükselen bir mertebeler silsilesi durumundaki “veliler pramidi”nin en üst noktasındaki kişidir. Maddî ve manevî olarak kainatın yönetiminden o sorumludur. ‘Sahib-zaman’

²⁰⁸ Ocak, 1999a, s.4.

²⁰⁹ Bayramîyye Melâmîliğinin asıl başlatıcısı, Hacı Bayram-ı Veli'nin halifesi Dede Ömer Sikkini'dir (ö.486) ve bu tarikat XVII. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. (Bu konuda geniş bilgi için, bkz. Ocak, 1999a, s. 13; Azamat, “Melamet”, TDİA, cilt. 29, Ankara, 2004, s. 24.

kelimesiyle de ifade edilen bu kavram, ilk olarak, İsmailî doktrininde de hakim olan akımlardan Yeni-Eflatuncu düşünceden etkilenmek suretiyle Bayramîyye Melâmîliğine girmiştir. Sonrasında büyük ölçüde İbni Arabî'nin vahdet-i vücudçuluğunun izlerini taşısa da zaman zaman XV. yüzyılda Anadolu'ya giren Hurûfî panteizminin etkilerini de görürüz. Dolayısıyla Hallac-ı Mansur geleneğine bağlı “enel hak”çı bir yorumu da yansıtmaktadır. Bu yorum, zaman zaman hulûlcü (Tanrı'nın insan bedeninde görünmesi) panteist bir biçim kazanarak, Allah'ın, insanın ya da alemin kendisinden başka bir şey olmadığı inancına dönüşebilmektedir.²¹⁰

Kalenderîlik

En genel tanımıyla “Kalenderîlik, yaşadığı toplumun nizamına karşı çıkararak, dünyayı kaale almaya değer görmeyen ve bu düşünce tarzını günlük hayat ve davranışlarıyla da açığa vuran tasavvuf akımına” denmektedir.²¹¹ Yazıcı, bu haliyle Kalenderîliğin, Melâmetîliğin biraz farklılaşmış hali olduğunu söylemektedir.²¹² Ocak ise Melâmetîliğin, mistik temellerinin oluşmasında Kalenderîliğe esin kaynağı olmasının yanı sıra, daha çok Hind-İran mistisizmine dayandığını vurgulamaktadır.²¹³ Kalenderîliğin bir tasavvuf akımı olarak ortaya çıkışı ise bizzat hem doktrin, hem de yaşam tarzı olarak zamanla Melâmetîliğin daha ileri boyutu haline dönüşmesiyle

²¹⁰ Ocak, 1999b, ss. 255-262.

²¹¹ Ocak, 1999a, s. 5. Yazıcı, XIII. yüzyılda Türkistan'ın Alamalık kentinden Fas'a kadar İslam dünyasının birçok yerine dağılan Kalenderîleri, ufak tefek değişikliklerle günümüzün “hippi”lerine benzetmektedir. (Yazıcı, 1978a: 472; aynı yazar, 1978b: 473)

²¹² Yazıcı, “Kalandariyya”, EI, c:4, Leiden, London, 1978b, s. 473.

²¹³ Ocak, 1999a, s. 15.

mümkün olmuştur. Ancak bu tanımlamalar, Kalenderîliği nitelermeye yeterli olmamaktadır. Çünkü Kalenderîlik, tek parça bir yapı sergileyen bir tasavvuf akımı olmaktan ziyade, bünyesinde farklı adlarda anılan birçok zümreyi barındırmıştır.

Karamustafa, Kalenderîliği, “XI. ve XII. yüzyıllarda İran’da edebî bir tip olarak beliren, XIII. yüzyılda yaşamış Cemaleddin-i Sâvî adlı aşırı zahid bir şeyhin ölümünden sonra onun yolunu izleyen dervişlere verilen ad” olarak tanımlar.²¹⁴ Kalenderîlik, uzmanlarca genel olarak Cemaleddin-i Sâvî öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır.²¹⁵ Cemaleddin-i Sâvî ile birlikte Kalenderîlik, birbirinden bağımsız çevrelerden oluşan ve geniş bir alana yayılan bir tasavvuf akımı olmaktan çıkarak, yavaş yavaş derlenip toparlanmış ve bir tarikat haline getirilmiştir. Yani bir tasavvuf akımı olarak X. yüzyıldan beri var olduğu halde, bir tasavvuf tarikatı olarak Cemaleddin-i Sâvî’yle birlikte tarih sahnesinde görünmeye başlamıştır.

Kalenderîliğin en temel özelliği aslında, -dışa yansıttığı, dünyayı kaale almayan tavrıyla ortaya çıkan- sosyal bir muhalefet unsuru olmasıdır. Kalenderîliğin bu muhalif yapısının oluşmasında, Hind-İran kaynaklı bazı eski mistik kültürlerin yanı sıra XIV. yüzyıldan sonraki süreçte Hurûfilik gibi İslamî dönemdeki çeşitli oluşumların etkili olduğu söylenebilir.

Kalenderîliğin Anadolu’da yaygınlık kazanması, XIII. yüzyılın ilk çeyreğine rastlamaktadır ki, bunun nedeni büyük ölçüde Moğol istilasının sebep olduğu derviş göçleri olmuştur ve

²¹⁴ Karamustafa, 2005, s. 80.

²¹⁵ Mesela bkz. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, TTK, Ankara, 1999. Ayrıca bkz. Yazıcı, “Kalandariyya”, EI, c:4, Leiden, London, 1978b, ss. 473-474.

bu dervişler arasında çok muhtemel olarak İsmailî dâîlerinin bulunmuş olabileceğini düşünmek çok mantıklıdır.²¹⁶ XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'ya gelen bu Kalenderî zümreler arasında, çoğunluğun *Kalenderî*, *Cavlakî*, *Haydarî* gibi sıfatlarla nitelendiğini görüyoruz.²¹⁷

Bütün bu zümreler, XIV. yüzyılın sonlarının Osmanlı topraklarında *Rum Abdalları* olarak karşımıza çıkmaktadırlar ki, bunlar aslında Babaî hareketine katılan zümrelerin Osmanlı'daki devamıydılar. Rum Abdallarının, bazen *Horasan Erenleri* olarak adlandırılmış olmaları, onların, Horasan Melâmetiliğine dayanan bir sûfi gelenekle bağlantılarını ifade eder.²¹⁸

Vefâîlik

1107 yılında Bağdat'ta vefat eden Seyyid Ebu'l Vefa tarafından kurulmuş olan *Vefâîlik*, İsmailî etkilerle heterodoks bir mahiyet kazanmış olup, Türkler arasında oldukça yaygınlaşmış olduğu tahmin ediliyor. Özellikle Baba İlyas'ın ve ayrıca

²¹⁶ Hatta bugün Bedahşan'da yaşayan İsmailîler arasında, XIII. yüzyılda Mevlana'ya esin kaynağı olan Şems-i Tebrizî'nin, yirmi sekizinci imamları Şemseddin Muhammed olduğuna inanılmaktadır. Onlara göre Şems-i Tebrizî, Alamut'un düşüşü sonrası kendisini gizlemek zorunda olan imamlarının lakabıdır.

²¹⁷ Ocak, 1999a, ss. 58-59.

²¹⁸ Anadolu Selçuklu Devleti zamanında *Kalenderî*, *Haydarî*, *Vefâî* olarak karşımıza çıkan, Osmanlı'nın kuruluş yıllarında *Rum Abdalları* olarak adlandırılan Kalender meşrep dervişler, XVI.-XVII. yüzyıllarda Osmanlı imparatorluğu'nda, *Kalenderîler*, *Haydarîler*, *Rum Abdalları*, *Işıklar*, *Torlaklar*, *Nimetullahiler*, *Camiler*, *Şemsiler* ve *Dervişler* gibi bir takım farklı isimlerle adlandırılmışlardır. (Ocak, 1999a: 103)

Bektaşîliğe adını veren Hacı Bektaş-ı Veli'nin de mensup bulunduğu bir tarikat olması bakımından Türkiye tasavvuf tarihi açısından önemli bir tarikat olduğu söylenebilir.²¹⁹

Türkiye topraklarına Moğol istilaları sonucu Orta Asya'dan ve İran'dan göç dalgalarıyla gelen pek çok sûfinin yanı sıra, Irak'tan gelen Vefâîye geleneğinin yeri Türkiye'deki akademik çevrelerce daha yeni dikkat çekmeye başlamıştır.²²⁰ Ocak'ın bu konuda yaptığı değerlendirme, gerek Anadolu Selçuklu, gerekse Osmanlı Türkiyesi popüler tasavvufunun sadece Orta Asya kökenli Ahmed-i Yesevî geleneğine dayandırılmasının, tarihsel olguyu tam olarak yansıtmadığını göstermektedir. Ocak'ın bu hipotezi desteklemek için ileri sürdüğü itiraz makul görünüyor:

Özellikle Merhum Fuat Köprülü'nün tesiriyle, bugüne kadar hemen bütün araştırmacılar, Türkiye coğrafyasındaki popüler tasavvufun kökeninin Ahmed-i Yesevî geleneğine bağlı Orta Asya tasavvufu olduğunu kabul etmişlerdi. . . Oysa bir tek *Hacı Bektaş Vilyetnamesi* hariç, ne Alevî dede icazetnamelerinde, ne klasik nefeslerde, ne de diğer klasik Alevî metinlerinde Ahmed-i Yesevî'nin adı geçmemektedir.²²¹

²¹⁹ Ocak, 1999a, s. 60; aynı yazar, 2006, ss. 122-128.

²²⁰ Bu konuda son yıllarda yapılmış iki çalışma için bkz. A.Y. Ocak, "Türkiye Selçukluları döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâîyye)", *Bellekten*, cilt: LXX, sa.257, Nisan 2006. Ankara. (Bu makale ilk önce İngilizce olarak *Mesogelos*, 25-26 (2005). pp. 209-248'de yayınlanmıştır); aynı yazar, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş yahut Vefâîyye ve Yesevîyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. Yüzyıl)*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Merkezi Yayını, 2011b.

²²¹ Ocak, 2006, s. 149; aynı yazar, 2011b, ss. 52-53.

Ocak'a göre, Türkiye popüler tasavvufunun önemli bir kesiminin, büyük çapta Irak kökenli Ebu'l-Vefa geleneğine bağlı olduğu, bu kesimin, Türkiye tarihindeki en önemli temsilcileri olan Dede Garkın ve halifesi Baba İlyas-ı Horasanî ile onların halifeleri tarafından oluşturulduğu, bugün giderek daha iyi anlaşılmaktadır.²²²

Vefaî tarikatı bağlantısı, erken Osmanlı dönemindeki *Rum Abdalları*'na kadar gitmektedir. Babaî hareketinin bir devamı olduğu ortada olduğu halde, genellikle ayrı bir tarikatmış gibi kabul edilen *Rum Abdalları* zümresinin, esas itibarıyla Baba İlyas-ı Horasanî'nin temsil ettiği Vefaî tarikatı mensupları olduğu artık biliniyor.²²³ Dolayısıyla Osmanlı devletinin kuruluş safhasında önemli rol oynadıkları kabul edilen, başta Edebalı olmak üzere, Geyikli Baba, Abdal Musa, vb, önde gelen *Rum Abdalları* gerçekte Vefaî dervişleri idiler. Bazı erken Osmanlı kaynaklarının, XIV. yüzyıl *Rum Abdallarından* Geyikli Baba hakkındaki ifadeleri, bunun bir kanıtıdır.²²⁴

²²² Ocak, 2006, s. 148. Ahmet T. Karamustafa (2005: 82), Ocak'ın, Baba İlyas'ın ve şeyhi Dede Garkın'ın Ebu'l-Vefa'ya bağlı olduğu tezini kabul etmez. Ne var ki bugün gelinen noktada, Ocak'ın 2005'den sonra ortaya koyduğu çalışmalarında metinlerini yayınladığı Vefai-Garkını İcazetnameleri (Ocak, 2006: 133; aynı yazar, 2011b: 55-57), hem *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi*'ndeki Dede Garkın'a bağlı bir tarikatın mevcut olduğu bilgisini doğrulamakta, hem de Baba İlyas'ın ve şeyhi Dede Garkın'ın Ebu'l-Vefa silsilesine bağlı olduklarını açıkça göstermektedir.

²²³ Ocak, "Babaîler İsyanı: Bir Doktora Tezine Otuz Yıl Sonra Yeniden Bakış", *XV. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 11-15 Eylül 2006, 4. Cilt-2. Kısım, Osmanlı Tarihi-B (Ayrıbasım)*, Ankara, 2010, s. 1413.

²²⁴ Ocak, 2006, s. 139; Aşıkpaşazade, *Osmanoğullarının Tarihi (Tevarih-i Al-i Osman)*, haz. Kemal Yavuz M.A. Yekta Saraç, Gökkuşbu yayınları, İstanbul, 2007, s. 318; Ocak, 2011b, s. 59.

Irak kökenli Vefaîliğin Anadolu'ya girişi, XIII. yüzyıl başlarında, Baba İlyas'ın şeyhi olan ve ilerde Bektaşî geleneğinde de önemli bir yer tutacak bulunan Dede Garkın vasıtasıyla olmuştur.²²⁵ İşte, Vefaîliğin İsmaililikle muhtemel ilişkisi de tam da bu nedenden, yani bu akımın Anadolu'ya yayılma alanının Irak ve Suriye toprakları üzerinden olmasından kaynaklanmaktadır. Bu topraklarda XIII. yüzyıldan itibaren Kürt ve Türkmen konar-göçerleri arasında yaygın olan Vefaîliğin, Alamut'un düşüşü sonrası imamlarından yoksun kalan Suriye Nizarîleri açısından, sığınak olarak kendilerine seçtikleri sûfî çevrelerden biri olması ihtimali çok yüksektir ve şahsen bu ihtimalin üzerinde ciddiyetle durulup tartışılması gerektiği kanaatindeyiz.

Ahîlik

Ahîliğin ortaya çıkışı hakkında bugüne kadar genellikle kabul edilen görüş, büyük bir ihtimalle Fütüvvet teşkilatının Karmatî dâîlerinin İsmailî propagandalarından etkilenmiş olduğu şeklindedir.²²⁶ Ahîlerin de tıpkı İsmailî elit tabakası gibi Horasan, İran, Irak, Suriye ve Mısır'daki önemli merkezlerde esnaf teşkilatları olarak varlıklarını sürdürdüklerini hatırlayalım.²²⁷

Horasan sûfiliğiyle (Melâmetîlik) birleşerek dinamik bir yapı kazanan Irak sûfiliği, özellikle XII. yüzyılda Abbasî halifesi en-Nasır'ın (ö. 1225) elçisi olarak Anadolu'ya gelen Şihabeddin Sühreverdi'nin etkisiyle Anadolu'da da yaygınlık

²²⁵ Ocak, 1999a, s. 60; aynı yazar, 2006, s. 130; aynı yazar, 2011b, s. 58.

²²⁶ Barthold-Köprülü, 1963, s. 53.

²²⁷ Köprülü, 1996, s. 54.

kazanmaya başlamıştır. En-Nasır'ın halifeliği döneminden itibaren fütüvvetnamelerde Hz. Ali ön planda tutulacaktır.²²⁸ Yani Ahilik Anadolu'ya girdiğinde güçlü bir Hz. Ali motifiyle birlikte girmiştir.

Anadolu Ahiliğinin Ahî Evren (ö.1261) ile birlikte anılmaya başlandığını belirtmek gerekir. Ocak, Ahî Evren'i, bu kurumun kurucusu olmaktan çok, XIII. yüzyılda Anadolu'da Ahiliği belki yeniden sağlam bir teşkilata kavuşturan bir şahsiyet olarak kabul etmenin daha doğru olacağı kanısındadır.²²⁹ Merkezi otoritenin gücünü yitirdiği 1240 Babaî isyanı ve 1243 Köseadağ yenilgisi sonrası Anadolu'nun hemen her yerinde otorite boşluğunu Ahî birliklerinin doldurduğu, bu saiede de sülûler ve halk arasında hızla yayılmış olduğu genel görüştür. Özellikle de Anadolu'da yaygın olan *Rıfâilîlik*, *Kübrevîlik* ve *Bektaşîlik* gibi bazı tarikatlarla ilişkisi olmuş görünmektedir.

Ahiliğe sülûfi bir tarz veren, onun fütüvvetle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Zaten Ocak da Ahiliğin başlangıçta bir esnaf örgütü olarak ortaya çıkmadığını, aksine IX. ve X. yüzyıllarda Horasan'da yaşayan Ebu Hafs-i Haddad (ö.883) ve Hamdun-i Kassar (ö.884) gibi ilk Melâmetî fütüvvetçileri-

²²⁸ Fütüvvet-namelerin içerikleri hakkında bk. Burgazi, *Fütüvvet-name*, (*Burgazi ve Fütüvvet-name'si*), haz. Abdülbaki Gölpinarlı, İFM, XV/1-4 (1953-1954), ss. 76-153; Şeyh Seyyid Gaybi oğlu Şeyh Hüseyin, *Fütüvvet-name*, haz. Abdülbaki Gölpinarlı, İFM, XVII/1-4 (1955-1956), ss. 27-123; A. Gölpinarlı, "Fütüvvet-name-i Sultani ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar", İFM, XVII/1-4 (1955-1956), ss. 127-155.

²²⁹ Ocak, "Türkiye'de Ahilik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002a, s. 196.

nin esnaf olmaları sebebiyle, Ahiliğin de bu gelenek üzerinde geliştiğinden bahsetmektedir.²³⁰

İsmaililiğin birçok heterodoks eğilimli tasavvuf akımında doğrudan olmasa da dolaylı yönden etkisi olduğunu, İsmaililiğin ve bu tür tasavvuf akımlarının ortak doktrin yapılarından çıkarabiliyoruz. Ancak özellikle Ahiliğin İsmaililik ile tarihten gelen gerçek bir bağı da var. Belirtildiği gibi Ahiliğin kökeni büyük ihtimalle Karmatî dâîlerinin propagandalarından etkilenen İslam dünyasının birçok önemli merkezindeki esnaf teşkilatlarının örgütlenmeleriyle kurulmuştur ki, bu da Ahiliğin, doktrin yapısı kadar tarihi açıdan da İsmailî tesirlere maruz kaldığını gösterir. Ancak Karmatilik, ihtilalci bir yapı sergileyerek Fatimî devleti ve Nizarî devleti gibi İsmailî devletlerinin kurulmasına sebebiyet verirken, Ahilik daima sûfi tarikatlara benzer bir yapı göstermiştir.²³¹

Bektaşîlik

Bugün “Bektaşîlik” denince anlamamız gereken, adını Hacı Bektaş-ı Veli’den alan, ancak ilk olarak Abdal Musa’da kişilik kazanan, XVI. yüzyıldan sonra ise Balım Sultan tarafından Kalenderî-Haydarî esaslara göre düzenlenmesinin yanı sıra kentli bir mahiyet alan tasavvufî bir tarikatıdır. Bektaşîlik, adını her ne kadar Hacı Bektaş’tan alıyor olsa da bu tarikatın Hacı Bektaş’la organik olarak pek bir ilişkisi yoktur. Babaî isyanının lideri Baba İlyas’ın çevresine dahil olmuş bir Vefâî-Haydarî şeyhi olan Hacı Bektaş’ın tarihi kimliği açık değildir. Bize ondan bahseden en eski kaynak XIV.

²³⁰ Ocak, 2002a, s. 197.

²³¹ Ocak, 2002a, s. 198.

yüzyıl ortalarında yazılan *Elvan Çelebi Menakıbnamesi*dir ki, onun vefatından yaklaşık iki yüzyıla yakın bir zaman sonra yazılmıştır. Hacı Bektaş'a asıl ününü kazandıran, onun zaviyesinde yetişen Abdal Musa olmuştur.²³² Hacı Bektaş'ın zaviyesinde yetiştikten sonra birçok Haydarî şeyhi gibi o da Osmanlı topraklarına gitmiş ve Osmanlı gazileriyle birlikte çeşitli savaflara katılmıştır. Abdal Musa ve çevresindekiler, o sıralarda giderek unutulmaya yüz tutan Baba İlyas kültürünün yerine, Osmanlı topraklarında Hacı Bektaş kültürünü geniş kitlelerle tanıştırmışlardır. Böylelikle Hacı Bektaş, ölümünden elli altmış yıl sonra, Abdal Musa sayesinde yeniden hayat bulmuş ve bizim bildiğimiz Hacı Bektaş haline gelmeye başlamıştır.²³³

Bu arada, unutulmaması gereken çok önemli bir unsur da buraya kadar adı geçen bu tarikat ve zümrelerin, XII., XIII ve XIV. yüzyıllarda asla birbirlerine rakip olmayışları idi. Göçebeler ve İslam öncesi geleneklerine bağlı olanlara Haydarîlik, Vefailik gibi popüler nitelikli tarikatlar kucak açarken, şehir merkezlerinde yaşayanlara Melâmîlik, Ahîlik, Mevlevîlik uygun geliyordu.²³⁴ Bu dönem, Osmanlı

²³² Abdal Musa hakkında bkz. F. Köprülü, "Abdal Musa", THEA, İstanbul, 1935, I. fasikül; aynı yazar, "Abdal Musa", TK, sayı: 124, Şubat 1973, ss. 198-207.

²³³ Melikof, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1998, s. 75; Ocak, "Alevîlik ve Bektaşîlik Hakkındaki Son Yayınlar Üzerine (1990) Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler", *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim yayınları, İstanbul, 2002b, ss. 233-234.

²³⁴ 1400'lü yıllara kadar, gaza ve cihad anlayışıyla sınır boylarında yaşayan Rum Abdallarının aksine, Osmanlı topraklarında Mevlevîlere hiç rastlanmamaktadır. (Ocak, 1996: 20) Mevlevîler, o dönemde

sultanlarının bu zümrelerin şeyhlerini maddî ve manevî açılardan destekledikleri bir dönemdi. Kuruluş döneminde Osmanlı devleti sahasında heterodoks İslam anlayışı, tarikat şeyhleri, dedeler ve babalar vasıtasıyla halka öğretiliyor, bu kişiler yeni fethedilen yerlerde tekke, zaviye gibi tarikat merkezleri açarak yeni yerleşim yerlerinin kurulmasına önyak oluyorlardı. Bu kişilerin desteğini sağlamak, Osmanlı beylerinin otoritesini halkın gözünde meşrulaştırıyor, böylece sınırları içinde problem yaşamaksızın, dışarıda topraklarını daha da genişletmeye çalışıyorlardı.²³⁵

Ancak durum tersine döndükçe, karşılıklı anlayış, yerini isyan ve baskılara bırakmıştı. Bu yüzden Yavuz Sultan Selim, Safevî devletinin güçlenmesi ile dinsel bir inanç yolu olmaktan çıkıp ideoloji niteliği kazanan Şîliğin karşısına, politik bir enstrüman olarak yararlanmaya çalıştığı Sünniliği koydu. Osmanlı temel kurumları bu tarihten itibaren şeriat kurallarına göre daha sıkı bir düzenlemeye tabi kılınmıştır. Böylece Osmanlı, Sünnilik dışı zümrelere karşı eski toleranslı kimliğinden sıyrılıp, politikaları ve kurumları ile klasik dönem İslam halifeleri dönemindeki duruma dönmüştür. Hacı Bektaş kültü, tam da böyle bir dönemde, Balım Sultan tarafından âdeta devlet eliyle tarikat haline getirilmiş ve en büyük taraftarlarını, Osmanlı askerî teşkilatının bir parçası olan yeniçeriler arasında bulmuştur. Bugün çok karıştırılan, adeta birbirini yerine kullanılan *Alevî* ve *Bektaşî* terimleri arasında

daha ziyade, Selçukluların devamı niteliğiyle daha aristokrat bir konuma sahip olan orta Anadolu'daki Karamanoğulları Beyliği'nin topraklarında bulunmaktaydılar.

²³⁵ Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", İFM, 11, 1949, ss. 542-569.

da çok fark vardır. Alevîler genellikle kırsal çevrelerde eski geleneklerini sürdürerek yaşarlarken, Bektaşîler, kentlerin düzenli tarikatları olmuşlardır. Bu yüzden de Alevîler popüler halk İslam'ının mensupları olarak kalırken, Bektaşîler okumuş aydınlar olmuşlardır.²³⁶

Kızılbaşlık (Alevîlik)

Alevîliği -yahut asıl adıyla Kızılbaşlığı- XIII. yüzyılda Anadolu'daki dinî-sosyal kaynaşmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan ve XV.-XVI. yüzyıllardaki Hurûfî ve Safevî tesirlerine maruz kalarak tarihî süreçte oluşan bir dinî hareket olarak kabul etmeliyiz. Bugünkü Alevîliğin, muhtemelen İsmailî kalıntılar üzerine, XIV. yüzyıldaki Hurûfî etkilerle temellenmiş, XV. yüzyıl sonlarında Safevî Şeyh Haydar'la birlikte yavaş yavaş şekillenmek suretiyle, asıl Şah İsmail'le beraber başladığı ileri sürülmektedir.²³⁷ “Alevî” teriminin kullanılmaya başlaması ise XIX. yüzyıldan itibaren söz konusu olmuştur. XIII.-XVI. yüzyıllardaki oluşumu sırasında Alevîlik hareketi, daha çok *Rafızî*, *Kızılbaş*, *Bektaşî*, *Işık*, *Torlak*, *Kalenderî* gibi farklı adlarla anılmıştır. Alevîliğin asıl tarihsel adı olan *Kızılbaş* terimi ise o dönemde Safevî taraftarlığını ifade eden bir terimdi.

XVI. yüzyıl başlarında Şah İsmail'in Çaldıran yenilgisinden önce Anadolu'da yaptırdığı İsmailî propagandası benzeri

²³⁶ Mélikoff, “Anadolu'da Cemaat Dışı İslamlık”, *Uyur İdik Uyardılar*, çev: Turan Alptekin, Cem Yayinevi, İstanbul, 1993a, ss. 108, 117.

²³⁷ Ocak, “Alevîlik ve Bektaşîliğin Tarihsel Sosyal tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002c, s. 238.

propagasının tesiriyle, Alevîliğe Hz. Ali Kültü, On İki İmam kültü ve Kerbela matemi kültü girmiş oldu. Zamanla bu kültler, Alevîliğin temel unsurları haline getirildiler. Ancak belirtmeden geçemeyeceğimiz bir gerçek var ki, o da, bu yeni unsurlarla birlikte On İki İmam Şîlikmiş gibi bir görünüm kazanan Alevîliğin, aslında On İki İmam Şîliğiyle temelde hiçbir alakası olmadığıdır. Alevîliğin On İki İmam Şîliğinden en temel farkı, daha çok İsmailî ve Hurûfî etkilerle Alevîliğe giren *tanrısallık* (ulûhiyet) anlayışıdır. Tanrı'nın insan bedeninde şekillenışı olarak tanımlayabileceğimiz bu kavrama göre; Alevîlikteki Hz. Ali, tarihsel Hz. Ali'den tamamen farklıdır. Alevîlikteki Hz. Ali, tanrısallık konumundadır.²³⁸ İşte bu noktada Alevîlik, Hurûfîlik kanalıyla İsmailî bir etki göstermektedir.

XVI. yüzyıl başlarında Şah İsmail'in bu iki kült etrafında yapmış olduğu propaganda sayesinde, Alevîliğe mensup Türkmen kabileleri, bu iki kült etrafında mükemmel bir cemaat teşkilatına dönüştürüldüler. Eski kabile reisleri ya da dini liderler olan Türkmen babaları, bu şekilde, Hz. Ali soyundan gelen seyyidler haline getirildiler. Ocak, bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

Şah İsmail'in Osmanlı topraklarında Kızılbaşlığı yaymak için son derece dikkate değer uygulamalarından biri de, Kızılbaş zümrelerinin kendisine bağlı bir hiyerarşik düzene sokulmasıdır. O bu konuda, Türkmen ve Kürt aşiretlerinin mevcut yapısını kullanmıştır. Bu aşiretlerin hem aşiret reisi hem dini lider konumundaki - pek çoğu da Kalenderî kökenli- şeyhlerini ya bizzat yanına çağırarak veya halifeleri aracılığıyla kendilerine

²³⁸ Ocak, 1999d, ss. 48-49.

seyyidlik belgesi (seyyidname) vermek suretiyle hem kendine hem Hz. Ali soyuna bağlamıştı. Bu fevkalade bir işti. Çünkü böylece *seyyid* yahut *dede* denilen bu liderlerin kendi bağlıları arasında otoriteleri hem muazzam bir kutsallık kazanıyor, hem de bizzat Şah İsmail'e bağlanmış oluyordu. Bunlar Anadolu'da kendi bağlılarından topladıkları nezir ve sadakaları İran'a yolluyorlardı. Bu, kendi tebaası olan bu kesimlerden toplayacağı vergilerden oluşan çok önemli bir mali kaynağın, Osmanlı hazinesine değil, hasım devlet olan Safevîlerin hazinesine transfer edilmesi demektir ve hiç de küçümsenecek bir kayıp değildi.²³⁹

Alevîlik araştırmalarına Ocak'ın bir başka yaklaşımı da “Alevîliğe, yalnız başına bir olgu olarak değil, genelde tıpkı Türkiye'nin kısmen içindeki ve kısmen yakın çevresindeki Yezidilik, Ehl-i Haklar, Nusayrîlik, Dürzîlik gibi İslam heterodoksisinin bir parçası, daha doğrusu, Türkiye tarihi içindeki uzantısı olarak bakmak lazım” geldiği üzerinedir. Ocak, bu yorumu, Alevîliğin sadece Türklere (Kızılbaşlara) özgü bir harekete dayandırıldığı görüşün, yanlış bir değerlendirme olacağını belirtmek için yapmıştır.²⁴⁰ Buradan hareketle, Anadolu'da gelişen popüler İslam'ın izlerinin yanı sıra, yerleştikleri yeni topraklardaki eski gnostik ve Yeni-Eflatuncu akımların da etkisi olduğunu, ama her şeyin ötesinde Anadolu popüler İslam'ının, bu iki etkinin birleşimi sonucu ortaya çıkan yeni bir sentez olduğunu söyleyebiliriz. Anadolu popüler İslam'ını İsmailîliğe bağlayan nokta da İsmailîliğin de kökeninde bulunan gnostik ve Yeni-Eflatuncu akımların, İsmailî çevrelerce yeniden yorumlanması olmuştur.

²³⁹ Ocak, 2000b, ss. 150-151.

²⁴⁰ Ocak, 2000b, s. 130.

Lewis'in belirttiği gibi, Hasan-ı Sabbah'ın İsmaililiği, her ne kadar İran'da ilan edilmiş olsa da Arap Suriyesi'nde de geniş destek bulmuştu ve burada özellikle Orta Asya'dan Orta Doğu'ya göç etmiş göçebe Türkmen aşiretleri arasında yayılmıştı.²⁴¹ Bu Türkmenlerin bir kısmının, Moğol istilasını takiben Anadolu'ya geldiği tahmin edilmektedir. Demek ki Anadolu'ya göç eden bu dervişlerin bir kısmı zaten Türkmen kökenliydi ve Anadolu'nun Türkleşmesinde ve popülar İslam'ın yaygınlaşmasında böylesine bir etkilerinin olması da çok doğaldı.

²⁴¹ Lewis, *Haşhaşiler*, s. 118.

Sonuç

İsmaililik, İmam Cafer el-Sadık'ın ölümünden sonra, yeni imamın, Cafer'in hangi oğlu olacağı üzerine çıkan tartışmalar sonucunda gelişen bölünme sonucu doğmuştu. Bu bölünme sonucu, bir grup İsmail b. Cafer'i, bir grup da Musa b. Cafer'i tutmuş; daha sonraki yüzyıllarda da İsmail'i seçenler *İsmaililer*, Musa'yı seçenler *On İki İmamcılar* olarak adlandırılmışlardı. On İki İmamcılık, Bağdat'taki Sünnî otoriteyle barışık ve kentli bir görünüm arz ederken, İsmaililik daha çok kırsalda ve kentli hoşnutsuzlar arasında yayılmıştı.

İsmaililiğin tarih sahnesine en somut biçimde çıkışı, ilk olarak Karmatî hareketiyle olmuş, bu hareketin bir uzantısı olarak doğan Fatimî devletiyle ise zirveye ulaşmıştı. Fatimî Halifesi el-Mustansır'ın ölümü üzerine İsmaililiğin, *Musta'lilik* ve *Nizarilik* olarak ikiye ayrılmasından sonra, Nizarilik, Fatimî yönetiminden koparak İran'da Hasan-ı Sabbah'ın önderliğinde kendi bağımsız Nizarî örgütlenmesini kurmuştu. Bu arada, Mısır'daki Fatimî devletinde yeni bir bölünme daha yaşanmış ve Musta'lilik, Tayyibilik ve

Hâfızîlik olarak bölünmüştü. Önce Eyyübî hanedanı tarafından 1171 yılında Fatimî devletinin, yaklaşık bir yüzyıl sonra da 1256 yılında Moğollar tarafından Nizarî devletinin sonu gelecekti. Nizarî İsmailiği bu tarihten sonra İran'da tasavvuf kisvesi altında varlığını devam ettirirken, İran dışındaki Nizarî İsmailîleri ve Fatimîlerden kopan Tayyibî İsmailîleri, Yemen ve Hindistan'da kendi yerel ruhanî yöneticilerinin liderliğinde varlıklarını devam ettireceklerdi.

İsmailî tarihinin buraya kadar olan kısmı, çeşitli ortaçağ kaynaklarının da yardımıyla biraz da olsa aydınlatılmıştır. Ancak, Alamut'un düşüşü sonrası İsmailîlerin tarihi, Fatimî dönemi eski edebi geleneklerini devam ettiren Yemen Tayyibîlerince bir nebze olsun açıklığa kavuşturulurken, İran ve Suriye Nizarîlerinin Alamut sonrası tarihi için aynı şeyi söyleyemeyeceğiz. Dolayısıyla bu konu İsmailîlik çalışmalarında daha derinlemesine üzerinde durulması gereken bir konu olarak karşımıza çıkıyor.

Alamut'un düşüşü sonrası imamlarından yoksun kalan Nizarîler için tasavvuf çevreleri, gerek dönem coğrafyasının dinî-sosyal yapısından, gerek Nizarîlerin inanç ve doktrinlerinden dolayı Nizarîler için oldukça uygun bir sığınaktı. Nizarî İsmailîliğinin, tasavvuftaki mürid-şeyh ilişkisine benzer hiyerarşik yapısı, bir tarikatunki gibi dış dünyaya kapalı oluşu sayesinde, herhangi bir tasavvuf akımından pek de ayırt edilemeyecek özelliklere sahipti.

Bu yapısal ve doktrinsel benzerlik, bu akımların, doğrudan ya da dolaylı olarak İsmailî doktrininden etkilenmeleriyle sonuçlandı. Bu doktrin, giriş bölümünde de bahsettiğimiz gibi, İslam öncesi birçok unsuru bünyesinde taşıyan, ama İslamî bir tarzla yeniden yorumlanan yarı mistik-yarı

felsefî bir doktrindi. Mistik yanını, -eski Orta Doğulu inanç sistemlerinde bulunan- kurtarıcının yeniden dünyaya geleceğine dair gnostik gizemciliğinden, felsefî yanını ise eski Yunan düşüncesinden kaynaklanan Platon, Aristo ve Platinus gibi filozofların düşüncelerinden alıyordu. Bu iki düşüncenin yarı tasavvufî bir tarzla yeniden yorumlanması olan Yeni-Eflatuncu düşüncenin, Fatimî dönemi İslam filozofları tarafından yeniden şekillendirilmesi ise İsmailî doktrininin klasik çizgisini oluşturmuştu. İşin bu kısmı, daha çok felsefe ve teolojiyle ilgilenen İsmailî entelektüel eliti için önemliydi. Elimizde bu dönemle ilgili kaynaklarımızın olmasını da bu elit kesime borçluyuz. Bunun yanı sıra işin bir başka tarafı da İsmailîliğin bir de ihtilalci bir yanının olmasıydı ki, bu da en çok kırsaldaki insanları, kentlerin ezilmiş insanlarını kendine çekiyordu. Bu kitle, fırsat bulduğu her durumda ortodoks Sünnî yönetime başkaldırıyordu. Karmatîlerin Abbasîlere karşı isyanı ya da Nizarîlerin Selçuklulara karşı isyanı, bunlara örnek verilebilir.

Alamut sonrası Nizarî İsmailîliğinin tasavvufî ilişkisini, Alamut'un düşüşü sonrası, İran'da oraya buraya dağılan Nizarîlerin, çevrelerindeki heterodoks gruplarla olan iç içeliğinden de anlıyoruz. Özellikle İsmailî kökenli Hurûfilîğin bu tarikatlar içinde önemli bir yeri olduğunu gördük. Hurûfilîk, önceleri daha çok harflere ezoterik anlamlar yükleme eğilimi olarak değerlendirilirken, Fazlullah-ı Esterabadî'nin kişiliğinde XIV. yüzyılın ikinci yarısında tarikat haline gelmiştir. Hurûfilîğin asıl önemi de bundan sonra kendini göstermişti. Bu da Hurûfilîğin panteist bir tanrısallık iddiası gütmesidir ki, bu iddia, İsmailîlikte de önemli ölçüde yer alan *çevrimsel tarih*, *tenasüh* ve *hulûl* gibi inançları bünyesinde taşımaktaydı.

Hurûfilik, aynı zamanda, Moğol istilaları sonrası İran'da ve Anadolu'da görülen hemen her tasavvufi zümreyi bir şekilde etkisi altına almıştı. Bu da, İsmaililiğin, doğrudan olmasa da dolaylı olarak, özellikle de Hurûfilik kanalıyla, dönemin çeşitli tarikat ve zümrelerine nüfuz ettiği gerçeğini göz önüne sermektedir.

Son olarak şunu net bir şekilde söyleyebiliriz sanırım: Alamut'un düşüşü sonrası Nizari İsmaililiğinin tarihi, Moğol istilası sonrası İran ve Anadolu tarihi açısından, İran'ın Şiileşmesi ve Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde, bilhassa çeşitli tasavvufi zümreler üzerindeki etkisi bakımından büyük bir önem arz etmektedir.

Kaynakça

- ALGAR, Hamid. "The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transference of the Isma'ili Imamate to India", *Studia Islamica*, No. 29, 1969, ss. 55-81.
- ___, "Astarabadi, Fazlallah", EIR, c: 2, Routledge-Kegan Paul, London-New York, 1987.
- ALLOUCHE, Adel. *The Origins and Development of the Otoman Safavid Conflict*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1983.
- ARJOMAND, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion Political Order and Social Change in Shi-ite Iran from the Beginning to 1890*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- AŞIKPAŞAZADE, *Osmanoğullarının Tarihi (Tevarih-i Al-i Osman)*, haz. Kemal Yavuz M.A.Yekta Saraç, Gökkuşbe yayınları, İstanbul, 2007.
- AZAMAT, Nihat. "Melamet", TDİA, cilt. 29, Ankara, 2004, ss. 24-25.
- BALDICK, Julian. *Mistik İslam*, çev: Yusuf Said Müftüoğlu, Bi-rey yayıncılık, İstanbul, 2002.

- BARKAN, Ömer Lütfi. “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler”, İFM, 11, 1949
- BARTHOLD, V.V. “Bedahşan”, İA, c: 2, MEB, İstanbul, 1949, ss. 435-438.
- BARTHOLD, W-KÖPRÜLÜ, F. *İslam Medeniyeti Tarihi*, 2. bsk., TTK, Ankara, 1963.
- BAUSANI, A. “Religion Under the Mongols”, CHI, c: 5, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, ss. 538-549.
- , “Hurûfiyya”, EI2, c: 3, Leiden-London, 1971, ss. 600-601.
- BURTON, J. “Ni’mat-Allahiyya”, EI2, c: 8, Leiden, 1995, ss. 44-48.
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, Ekin yayınları, Ankara, 1996.
- CAHEN, Claude. *İslamiyet*, çev: Esat Nermi Erendur, c:1, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990a.
- , *İslamiyet*, çev. Esat Nermi Erendur, c: 1, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990b.
- , *Türklerin Anadolu’ya İlk Girişi*, çev: Y.Yücel-B.Yediyıldız, TTK, Ankara, 1992.
- , *Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler*, e yay., 1994, İstanbul.
- CORBİN, Henri. “Nasır-ı Khusrau and Iranian Ismailism”, CHI, c: 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, ss. 520-542.
- , *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, c: 2, İletişim Yayınları, 3. bsk., İstanbul, 2000.
- , *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Ahmet Arslan, c: 1, İletişim Yayınları, 1. bsk., İstanbul, 2001.

- CÜVEYNİ, Alaaddin Ata Melik. *Tarih-i Cihanguşa*, çev: M. Öztürk, Ankara, 1988.
- DABASHI, Hamid. "The Philosopher/vizier: Khwaja Nasir al-din al-Tusi and the Ismailis", *Mediaeval Ismaili History and Thought*, ed: Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- DACHRAOUI, F "Nuktawiyya", *EI2*, c: 8, Leiden, 1995, ss. 600-601.
- DAFTARY, Farhad. *Short History of The Ismailis*, Edinburgh University Pres, Edinburgh, 1998.
- , "Tayyibiyya", *EI2*, c: 10, Brill, Leiden, 403-404, 2000, ss. 403-404.
- , *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı-İsmaililer: Tarih ve Kuram*, Rastlantı Yayınları, Ankara, 2001.
- DAMES, M. Longworth. "Kafiristan", *İA*, c: 6, MEB, İstanbul, 1995, ss. 63-64.
- DURING, Jean. "Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel bir değerlendirmesi", *Alevî Kimliği*, editörler: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.
- el-HAMEVÎ, Ebu'l-Fadâil Muhammed b. Ali b. Nazif. *Tarihu'l-Mansûri*, thk. Ebu'l-İyd Dûdû, Dımaşk, 1981.
- ELİADE, Mircae. *Dinler Tarihi*, çev: Ali Berktaş, c: 2, Kabalcı yayınevi, İstanbul, 2003.
- FRYE, Richard N. "Some Historical and Religious Dimensions of the Iranian Revolution", *JTS*, 18, 1994.
- GANDJEI, Tourkhan. "Turkish in the Safavid Court of Isfahan", *Turcica*, 21-23, 1991.

- GIBB, H.A.R. "Agha Khan", EI2, c: 1, E.J.Brill, Leiden-London, 1960, s. 246.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. Burgazi, *Fütüvvet-name*, (*Burgazi ve Fütüvvet-name'si*), haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İFM, XV/1-4 (1953-1954), ss. 76-153.
- , Şeyh Seyyid Gaybi oğlu Şeyh Hüseyin, *Fütüvvet-name*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İFM, XVII/1-4 (1955-1956), ss. 27-123.
- , "Fütüvvet-name-i Sultani ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar", İFM, XVII/1-4 (1955-1956), ss. 127-155.
- , *Gülşen-i Râz Şerhi*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, İstanbul, 1972.
- , Abdülbaki. *Melamilik ve Melamiler*, Gri Yayın, İstanbul, Tıpkıbasım 1992.
- , *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılab Kitabevi, Ankara.
- HALM, Heinz. *Shiism*, Edinburgh University Pres, Edinburgh, 1991.
- , "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismailiyya", *Mediaeval Ismaili History and Thought*, ed: Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- , *The Fatimids and Their Traditions of Learning*, I.B. Taurus, London, 1997.
- HODGSON, M.G.S. *Order of Assassins*, Mouton-Co, 1955.
- , "The Ismaili State", CHI, c: 5, Cambridge Un. Pres, Cambridge, 1968, ss. 422-482.
- , *The Venture of Islam :Conscience and History in a World Civilization*. vol. 1. The Univ. of Chicago Pres, 1977.
- , *İslam'ın Serüveni*, c: 1, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

- , “Sonraki Dönemlerde İslam Tarihinin Birliği”, *Dünya tarihini Yeniden Düşünmek*, çev: Ahmet Kanlıdere-Ahmet Akdoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001.
- HOURANI, Albert. *Arap Halkları Tarihi*, çev: Yavuz Alogan, İletişim Yayınları, 3. bsk., İstanbul, 2001.
- IBN BIBİ, *Selçukname*, haz. Refet Yinanç-Ömer Özkan, Kitabevi yay., 2007, İstanbul.
- INGE, W.R. “Neo-Platonism”, ERE, c: 9, T-T. Clark, Edinburgh, 1917, ss.307-319.
- IVANOW, W., *Survey of the Evolution of Ismailism*, Brill, Leiden, 1952.
- , *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, (Leiden: E.J.Brill, 1953.
- , *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay, 1955.
- JAMAL, Nadia Eboo. *Surviving The Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*, I.B.Tauris, London-New York, 2002.
- JAN, Sifullah. “History and Development of the Kalasha”, *Proceedings of the Second International Cultural Conference*, Oxford University Pres, Karachi, 1996.
- JONG, S. De-ALGAR, Hamid-IMBER, Colin. “Malamatiyya”, *EI2*, Brill, Leiden, 1991, ss. 223-228.
- Kalami Pir (Haft-Babi Shah Sayyid Nasir)*, ed. W. Ivanow, Bombay, 1935.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. “Yesevilik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefaîlik”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara, 2005.

- , *Tanrının Kuraltanımaz Kulları, İslam Dünyasında Der- viş Toplulukları (1200-1550)*, Yapı Kredi Yayınları, İstan- bul, 2007.
- KÖPRÜLÜ, F. “Bektaşiliğin Menşeleri”, *Türk Yurdu*, İstanbul, c: 2, sayı: 8, 1341.
- , “Abdal Musa”, *THEA*, İstanbul, 1935, I. Fasikül.
- , “Abdal Musa”, *TK*, sayı: 124, Şubat 1973, ss. 198-207.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİBY, Ankara, 1993.
- , *Anadolu’da İslamiyet*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- KÖYMEN, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, III. Cilt: *Alp Arslan ve Zamanı*, 4. bsk., TTK yay., Ankara, 2011.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir. *Osmanlı İnan Siyasi Münasebetleri (1578- 1590)*, İÜEFY, İstanbul, 1962.
- LAPİDUS, Ira. *İslam Toplulukları Tarihi*, çev: Yasin Aktay, İleti- şim Yayınları, İstanbul, 2002.
- LEWIS, Bernard. *The Origins of Ismailism: A Study of the Histo- rical Background of the Fatimid Caliphate*, W. Heffer & Sons Ltd, Cambridge, 1940.
- , “The Fatimids and the Route to India”, İsmail Akgün Mat- baası, İstanbul, 1953.
- , “The Ismailites and the Assassins”, *A History of the Crusa- des*, University of Pennsylvanis Pres, Philadelphia, 1955.
- , “Egypt and Syria”, *CHIS*, c: 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, ss. 175-230.
- , *The Arabs in History*. New York: Oxford University Press Inc, 1993.
- , *Orta Doğu*, çev: Mehmet Harmancı, Sabbah Kitapları, İs- tanbul, 1996.

- ___, *Tarihte Araplar*, çev: Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yayınları, 3.bsk., İstanbul, 2001.
- ___, *Haşhaşiler*, çev: Ali Aktan, Sebil Yayınevi, İstanbul.
- MADELUNG, W. "The Minor Dynasties of Northern Iran", CHI, c: 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, ss. 198-249.
- ___, "Khodja", EI2, c: 5, E.J.Brill, Leiden, 1986, ss. 25-27.
- MAKAREM, Sami Nasib. *The Doktrine of the Ismailis*, AIRP, Beirut, 1972.
- MASSIGNON, Louis. "Nusayriler", İA, c:9, MEB, İstanbul, 1964, ss. 365-370.
- ___, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. Mehmet Ali Ayni, Ataç yay., İstanbul, 2006.
- MAZZAOUI, M. *The Origins of the Safavids: Shiism, sûfizm and the Gulat*, Wiesbaden, 1972.
- McNEILL, William H. *Dünya Tarihi*, çev: Alaaddin Şenel, İmge Kitabevi, 7. bsk., Ankara, 2003.
- MELIKOFF, Irene. "Anadolu'da Cemaat Dışı İslamlık", *Uyur İdik Uyardılar*, çev: Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993a.
- ___, "Bektaşî-Alevî Senkretizmini Meydana Getiren Öğeler Üzerine Araştırmalar", *Uyur İdik Uyardılar*, çev: Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993b.
- ___, "Kızılbaş Problemi", *Uyur İdik Uyardılar*, çev: Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993c.
- ___, "Astar-Abad'lı Fazlullah ve Hurûfiliğin Azerbaycan'da, Anadolu'da, Rumeli'de Gelişmesi", *Uyur İdik Uyardılar*, çev: Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul, 1993d.

—, *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1998.

MELVILLE, Charles. “Sometimes by the Sword, Sometimes by the Dagger’s: The Role of the Ismailis in Mamluk-Mongol Relations in the 8th/14th Century”, *Medieval Ismaili History and Thought*, ed: Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli (Vilayetname), haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, (basım yılı yok), İstanbul.

MINORSKY, V. “Shaykh Bâli Efendi on the Safavids”, BSOAS, XX, 1957.

—, “Ahli-Hakk”, *EI2*, E.J.Brill, Leiden, 1960, ss. 1-9.

MIR-HOSSEİNİ, Ziba. “Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of the Ahl-i Haqq of Kurdistan”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 26, no.2, (May 1994), ss. 267-285.

MIRZA, Nasseh Ahmad. *Syrian Ismailism: The Ever Living Line of the Imamate, AD 1100-1260*, Curzon, 1997.

MOMEN, Moojan. *An Introduction to Shi’i Islam*, Yale University Press, New Haven-London, 1985.

NANJI, Azim. “Portraits of Self And Others: İsmailî Perspectives on the History of Religions”, *Medieval Ismaili History and Thought*, ed: Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

—, “Satpanthis”, *EI2*, c: 9, Brill, Leiden, 1997, s. 85.

NASR, Seyyid Hüseyin. *İdealler ve Gerçekler*, çev: Ahmet Özer, İz Yayıncılık, 2. bsk., İstanbul, 2003.

- NIZAMI, K.A. "Populer Movements, Religious Trends and sūfî Influence on the Masses in the 'Abbasîd Period', *History of Civilizations of Central Asia*, c: 4, UNESCO Publishing, UNESCO, 1998.
- OCAK, Ahmet Yaşar. "Türk Folklorunda Rum Abdalları", *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara, 1992.
- , *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım*, TTK yay., Ankara, 1997.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, TTK, Ankara, 1999a.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 2. bsk., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999b.
- , "İslam, Tasavvuf ve Tarikatlar: Sosyal Tarih Perspektifinden Bir Bakış", *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim yayınları, İstanbul, 1999c.
- , "Tarihsel Süreç İçinde Türklerin İslam Yorumu (Tarih Boyunca Türkler ve İslam Problemine Genel bir Bakış)", *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim yayınları, 2.bsk., İstanbul, 1999d.
- , *Babaîler İsyanı*, Dergah yayınları, 3. bsk, İstanbul, 2000a.
- , "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış", *Belleten*, c. LXIV, s: 239'dan ayrışım, TTK, Ankara, 2000b.
- , "Türkiye'de Ahîlik Araştırmalarına Eleştirel Bir Bakış", *Türk Sûfilğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, 6. bsk., İstanbul, 2002a.

- , “Alevîlik ve Bektaşîlik Hakkındaki Son Yayınlar Üzerine (1990) Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler”, *Türk sūfiliğine Bakışlar*, İletişim yayınları, İstanbul, 2002b.
- , “Alevîlik ve Bektaşîliğin Tarihsel Sosyal tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, *Türk sūfiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, 6. bsk., İstanbul, 2002c.
- , “Sunuş”, *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK yayınları, Ankara, 2005.
- , “Türkiye Selçukluları döneminde ve Sonrasında Vefai Tarihî (Vefaiyye)”, *Bellekten*, cilt: LXX, sa. 257, Nisan 2006. Ankara, 2006.
- , “Babaîler İsyanı: Bir Doktora Tezine Otuz Yıl Sonra Yeniden Bakış”, *XV. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 11-15 Eylül 2006, 4. Cilt-2. Kısım, Osmanlı Tarihi-B (Ayrıbasım)*, Ankara, 2010.
- , “Türkiye Tarihinde İslam’ın İkinci Yüzü: Anadolu’da Şîlik Meselesini Yeniden Düşünmek Yahut İsmailî Etkilere Dair”, *Ortaçağlar Anadoluşunda İslam’ın Ayak İzler: Selçuklu Dönemi*, Kitap Yayınları, İstanbul, 2011a, s. 339-357.
- , *Ortaçağ Anadoluşunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş yahut Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. Yüzyıl)*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Merkezi Yayını, 2011b.
- Penc Risale-i Felsefi* (1970). Haz. Gafurov ve Mirzoev, Moskova, 1970.
- POONAWALA, I. “Suleymanis”, *EI2*, c: 9, Leiden-Brill, 829, 1997.
- “al-Nasafi”, *EI*, c: 7, Leiden, New York, 1993, s. 968.
- POURJAVADY, Nasrollah-WILSON, Peter Lamborn. “Isma’ilis and Ni’matullahis”, *Studia Islamica*, No.41, 1975, ss. 113-135.

- RAHMAN, Fazlur. *İslam*, çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1981.
- ROAMER, H.R. "The Safawid Period", CHI, c: 6, Cambridge, 1986, ss. 189-350.
- RANCONI, Pio Filippini. "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic İsmâ'ilism". *Ismaili Contributions to Islamic Culture*. (edt. Seyyed Hossein Nasr). Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- ROUX, Jean-Paul. *Orta Asya*, çev: Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- SACHEDİNA, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism*, State University of New York Press, New York, 1981.
- SAVORY, Roger M. "Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the Safawid State", Studies on the History of Safawid Iran, *Variorum*, London, 1987.
- SCHİMMEL, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*, Kabalcı Yayınları, 1. bsk., İstanbul, 2001.
- SCOTT, E.F. "Gnosticism", ERE, c:6, T.T. Clark, Edinburgh, 1913, ss. 231-246.
- STERN, S.M. "Ab-Yakub al-Sidjzi", EI2, c: 1, E.J.Brill, Leiden-London, 1960, ss. 160-161.
- SÜMER, Faruk. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, TTK yay., Ankara, 1999.
- ŞEBÜSTERİ, Şeyh Mahmud-ı. *Gülşen-i Râz*, orijinal Farsça metin nşr. Kurban Ali Muammedzâde, Ferhengistan-ı Ulûm-ı Âzerbbaycan, Bakü 1972;
- TABATABAİ, Allamah Sayyid Muhammed Husayn. *Shi'ite İslam*, State University of New York Press, Albany, 1975.

- TOGAN, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İÜEFY, İstanbul, 1970.
- TURAN, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 3. bsk., İstanbul, 1993.
- , *Selçuklular Zamanında Türkiye*, 7. bsk., Boğaziçi yay., İstanbul, 2002.
- VIRANI, Shafique N. “A Symphony of Gnosis: A Self-Definition of the Ismaili Ginan Tradition”, *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson, I.B.Taurus, London, 2005.
- , *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, Oxford University Press, 2007.
- WALKER, E. Paul. “Eternal Cosmos and The Womb of History: Time in Early Ismaili Thought”, *JMES*, 9, Great Britain, 1978.
- , *Early Philosophical Shiism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- WATT, M. Montgomery. *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, çev: Ulvi Murat Klavuz, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- YAZICI, Tahsin. “Kalandar”, *EI2*, c: 4, Brill, Leiden-London, 472, 1978a.
- , “Kalandariyya”, *EI2*, c: 4, Leiden-Brill, London, 1978b, ss. 473-476.

Dizin

A

Abbas (I.) 113, 114

Abbasi/ Abbasiler 21, 22, 24,
26, 28, 34, 35, 36, 48, 83,
125, 145

Abdal Musa 144, 147, 148

Abdullah (Ali) Said 27

Abdullah b. Cafer 49

Acepşah 74

Hız. Âdem 45, 54

Aden 73

Afganistan 57, 63, 64, 69,
76, 103

Afrika 26, 76

Ağa Alişah 67

Ağa Han (I.) 64, 65, 66, 67,
75

Ağa Han (II.) 67

Ağa Han (III.) 67

Ağa Han, Kerim (IV.) 68, 76

Ağa Hanlar 59, 61, 63, 64,
65

Ağa Han Vakfı 68

Ahî 146

Ahî Evren 146

Ahîlik 145, 146, 147, 148

Ahmed-i Yesevî 102, 138,
143

Akkoyunlu 94, 109

Aksarayî 124

Alaaddin Keykubat 122, 124,
134

Alamut 17, 32, 33, 34, 35,
50, 52, 53, 54, 55, 57, 59,
60, 61, 63, 65, 69, 70, 74,
79, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 91, 93, 94, 95, 96,

- 97, 99, 100, 103, 111, 115,
121, 122, 123, 124, 125,
129, 130, 142, 145, 156,
157, 158
- Alamut Nizarîleri 99, 125
- Alevî/Alevîler 111, 125, 143,
149, 150
- Alevîlik 96, 105, 128, 148,
150, 151, 152
- Hz. Ali 19, 20, 21, 24, 27, 30,
37, 43, 44, 52, 75, 84, 88,
89, 96, 103, 105, 106, 107,
109, 112, 119, 124, 132,
133, 146, 151, 152
- Alparslan 28
- el-Âmir 30, 72
- Âmirîlik (al-Âmiriyya) 72
- Amu Derya 49, 69, 85
- Amu Derya İsmailîleri 70
- Amu Derya Nizarîleri 67
- Anadolu 28, 80, 82, 88, 93,
95, 96, 98, 99, 102, 105,
106, 107, 109, 110, 111,
115, 117, 119, 121, 122,
124, 125, 126, 127, 129,
130, 131, 132, 133, 135,
137, 140, 141, 142, 143,
145, 146, 149, 150, 152,
153, 158
- Anadolu Selçukluları 121, 122,
124, 125, 126, 142, 143
- Arabistan 19, 43
- Aristo 41, 47, 157
- Arslan Baba 138
- Azerbaycan 82, 88, 108,
109
- Azizeddin Nesefî 84
- B**
- Babâî/Babâîler 98, 125, 126,
128, 131, 142, 144, 146,
147
- Babâî isyanı 126, 128, 146
- Baba İlyas 128, 142, 144, 145,
147, 148
- Baba Resul 128
- Baba Resullah 128
- Baba Tahir-i Üryan 106
- Babürlü 99
- Bağdat 24, 26, 142, 155
- Bahaeddin Veled 95, 138
- Bahım Sultan 147, 149
- Balkanlar 96
- Barbâî/Barbâîler 65, 66
- Basra Körfezi 73
- Baybars (I.) 57, 71
- Bayramîyye 139, 140

- Bedahşan 63, 69, 70, 79, 80, 85, 102, 103, 142
- Bedahşan İsmailîleri 70, 103
- Bedahşanlılar 70
- Bedahşan Nizarîleri 85
- Bedreddinîlik 96
- Bektaşî/Bektaşîler 105, 125, 133, 145, 149, 150
- Bektaşîlik 95, 96, 129, 146, 147, 148
- Beyazîd-i Bistamî 139
- Bizans 28
- Bohralar 72, 73, 74
- Bombay 20, 63, 65, 76
- Budizm 21, 119, 131
- Buhara 138
- Buzurg Ummid 34, 35
- Büyük İskender 38
- Büyük Selçuklular 28, 33, 121, 126
- C**
- Cafer el-Sadık 23, 24, 49, 155
- Caferî 133
- Camiler 142
- Cavlakî 128, 142
- Celal b. Hasan 74
- Celaleddin Hasan (III. Hasan) 34, 35, 122, 123, 124
- Celalî 105
- Cemaleddin-i Sâvî 102, 141
- Cüneyd-i Bağdadî 119, 139
- Ç**
- Çaldıran 111, 113, 133, 150
- Çin 76, 80
- Çin Türkistanı 76
- Çitral 76
- Çobanîler 87
- D**
- Dar es-Selam 76
- Davud b. Acepşah 74
- Davud b. Kutbşah 74
- Davudîlik 72
- Dede Garkın 143, 144, 145
- Dede Ömer Sikkinî 139
- Dervişler 142
- Desa Averte 75
- Deylem (Deyleman) 32, 88, 89, 91, 92, 93
- Divane Şah-ı Veli 103
- Dürzîler 30
- Dürzîlik 30, 45, 152

- E**
- Ebu Bekir 19
- Ebu Hafs-i Haddad 146
- Ebu'l-Ferec 124
- Ebu'l-Vefa 106, 144
- Ebu Said Bahadır Han 88, 92
- Edebalı 144
- el-Efdal 29, 60
- Ehl-i Hak/Ehl-i Haklar 104, 105, 106, 107, 152
- Ehl-i Haklık 105, 107
- Ekber 99
- Emevî 20, 21
- Encudan 59, 61, 62, 63, 69, 87, 103, 104, 114
- Encudan Dirilişi 59, 61
- Erdebil 108
- Evrengzib 73
- Eyyübî 28, 35, 156
- F**
- Farabî 46, 47
- Fatimî/Fatimiler 26, 27, 28, 30, 31, 33, 42, 46, 48, 49, 50, 51, 58, 60, 70, 71, 72, 73, 82, 91, 122, 129, 147, 155, 156, 157;-halifeliği 82;-İsmaililiği 31
- Fazlullah-ı Esterabadî 93, 97, 98, 99, 131, 132, 133, 157
- Fergana 138
- Feridüddin Attar 84
- Feth Alişah Kaçar 64
- Frederick (II.) 125
- G**
- Gazalî 51, 129
- Geyikli Baba 144
- Gilgit 76, 100
- Gnostik/Gnostikler 21, 26, 39, 40, 42, 43, 46, 119, 129, 132, 152, 157
- Gnostisizm 38, 39
- Gucerat 73, 74, 76
- Gucerat Bohraları 31
- H**
- Hacı Bayram-ı Veli 139
- Hacı Bektaş-ı Veli 102, 107, 143, 144, 147, 148, 149
- Haçlı/Haçlılar 123, 125
- el-Hâfız 30, 72
- Hâfızî 30, 31, 50, 58, 72
- Hâfızîlik 30, 31, 156
- Haj Ni'mat Jayhunabadi 105
- el-Hakim 30
- Hakîm Senâî 84

- Hallac-ı Mansur 119, 130, 139, 140
- Halvetîlik 95
- el-Hamevî 123, 125
- Hamdun-i Kassar 146
- Hanefî 87
- Haz. Hasan 23, 24
- Hasan Alişah 64
- Hasan-ı Cevri 92, 93, 94
- Hasan (II.) 34, 85
- Hasan-ı Sabbah 31, 32, 33, 34, 35, 51, 52, 60, 110, 153, 155
- Haydar Âmulî 95
- Haydarî/Haydarîler 105, 128, 142, 147, 148
- Haydarîlik 102, 148
- Hazar 88, 89
- Herat 62
- Heraz 76
- Hıristiyan/Hıristiyanlar 21, 39, 40, 47
- Hıristiyan-gnostik 21
- Hıristiyanlık 21
- Hind 47, 69, 72, 73, 75, 76, 101, 102
- Hindikuş 80
- Hind-İran 119, 132, 140, 141
- Hindistan 31, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 72, 73, 76, 79, 80, 99, 102, 114, 156, 175, 176
- Hindistan Nizarîleri 74, 75
- Hind-Mugol İmparatorluğu 73
- Hindu 73, 75
- Hoca 66, 66, 67, 74, 75, 113
- Hoca Ahmed-i Yesevî 102
- Horasan 48, 63, 87, 92, 101, 102, 126, 138, 145, 146
- Horasan Erenleri 142
- Hunza 76, 100
- Hurûfî 98, 131, 133, 140, 150, 151
- Hurûfiler 97, 133, 134
- Hurûfilik 93, 94, 96, 97, 98, 99, 125, 126, 130, 131, 132, 135, 137, 141, 151, 157, 158
- Hüdavend Muhammed 89
- Hülagü 57
- Haz. Hüseyin 23, 24, 67, 103
- I**
- Irak 48, 80, 88, 102, 105, 106, 138, 143, 144, 145
- Işık/Işıklar 142, 150

İ

İbn Ammar 121, 122

İbni Arabî 42, 84, 85, 94, 95,
100, 130, 140

İbni Bibi 124, 126

İbni Sîna 46, 47

İbnu'l-Esir 124

İbrahim 45

İhvân'üs Safâ 47, 98

İlhanlı/İlhanlılar 61, 83, 87,
88, 92, 93, 94, 108; dev-
leti 83

imamet 37, 40, 43, 97

İmamşah 75

İmam Şahiler 75

İncil 40

İran 27, 29, 31, 32, 35, 47, 48,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63,
64, 65, 69, 70, 71, 75, 77,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 87,
88, 89, 93, 94, 95, 96, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 110,
111, 112, 113, 114, 119,
121, 125, 126, 127, 130,
132, 137, 140, 141, 143,
145, 152, 153, 155, 156,
157, 158;- İsmailîleri 29;-
Kürdistanı 107;- Nizarîleri
59, 60, 79, 114

İsa 39, 45

İsfahan 113

İsmail 23, 24, 25, 27, 28, 30,
45, 49, 50, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 133, 150,
151, 152, 155

İsmail b. Cafer 50, 155

İsmailî/İsmailîler 13, 14, 15,
23, 24, 25, 26, 27, 29, 31,
30, 32, 33, 35, 36, 37, 40,
42, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 53, 54, 57, 63, 65,
68, 70, 71, 72, 73, 75, 76,
81, 82, 84, 86, 97, 98, 99,
103, 105, 111, 113, 119,
121, 122, 123, 125, 128,
129, 130, 131, 132, 133,
135, 137, 140, 142, 145,
147, 150, 151, 152, 155,
156, 157, 166, 168

İsmailîlik 22, 23, 29, 30, 31,
32, 41, 42, 45, 49, 55, 69,
70, 72, 74, 75, 77, 81, 82,
91, 97, 98, 117, 119, 129,
131, 133, 134, 145, 147,
153, 155, 156, 157, 158

İsmail'in oğlu Muhammed
24

İstanbul 19, 28, 37, 40, 45, 47,
52, 67, 84, 88, 98, 100, 102,
106, 108, 111, 119, 122,

126, 128, 130, 131, 133,
138, 144, 146, 148, 150

K

Kabala 38

Kaçar 63, 64

Kadı Ahmed 124

Kahire 26, 31, 72

Kalender 98, 104, 106, 142

Kalenderî/Kalenderîler 101,
102, 103, 106, 128, 142,
147, 150, 151

Kalenderîlik 140, 141

Kalküta 65

Karaçi 76

Karakoyunlu 109

Karamanoğullar 149

Karmatî/Karmatîler 25, 26,
28, 91, 145, 147, 155

Karmatîlik 147

Kasımşahlı/Kasımşahlılar 59,
60, 61, 62, 63, 64, 83, 104,
114;- Nizarî 62, 64, 104,
114

Kaşan 62, 114

Kaşgar 76

Kayravan 26

Kazvin 32, 113

Kehek 63, 64

Kenya 76

Kerbela 133, 151

Kerim Ağa Han 68

Kertler 87, 93

Keşmir 100

Kızılbaş/Kızılbaşlar 109, 110,
111, 112, 113, 114, 131,
133, 150, 151

Kızılbaşlık 105, 107, 150

Kızıldeniz 73

el-Kindî 46

Kirman 63, 64, 101

el-Kirmanî 49

Kiya Seyfeddin 88, 89

Konya 122

Korkut Ata 138

Köprülü 93

Kösedağ 126, 146

Kuhistan 53, 57

Kum 62, 64

Kutalmış 122

Kutbeddin Haydar 101, 102

Kübrevîlik 100, 113, 146

L

Luristan 107

M

Magrib 26

- Mahallat 64
- Mahmud-ı Pasihani 99
- Mahmudiye 99
- Malazgirt 28
- Malikî Sünnîliği 26
- Maniheizm 21, 119, 131
- Maveraünnehir 48, 80, 138
- Mazenderan 92, 93
- Mecdüddin 122, 123
- Mecidîlik 30
- Melâmet 137
- Melâmetî 146
- Melâmetîlik 137, 138, 139, 145
- Melâmîlik 137, 148
- Memlük/Memlükler 36, 57, 71
- Memlûklü 58, 123
- el-Mervezî 48
- Mesih 39, 40
- Mesih İsa 39
- Mevali 21
- Mevlana Celaled-din-i Rumî 84, 95, 138, 142
- Mevlevîler 148
- Mevlevîlik 148
- Mezopotamya 26
- Mısır 26, 28, 30, 31, 35, 71, 72, 102, 145, 155
- Mihribaniler 87
- Moğol/Moğollar 35, 54, 57, 59, 60, 70, 72, 74, 79, 80, 82, 83, 88, 115, 121, 124, 125, 126, 141, 143, 153, 156, 158
- Moğolistan 35, 80, 82
- Moğol istilası/Moğol istilaları 80, 83, 115, 121, 143, 158
- Mombasa 76
- Hz. Muhammed 19, 27, 37, 44, 45, 54, 97, 107, 108
- Muhammed b. Buzurg Um-mid 34, 35
- Muhammed b. İsmail 25, 27, 30, 45, 49, 50
- Muhammed b. İsmail ed-Dürzî 30
- Muhammed b. Müminşah 88
- Muhammed b. Nusayr 30
- Muhammed el-Bakır 24, 61
- Muhammed (II.) 34, 35
- Muhammed (III.) 35, 82
- Muhammedşah 64, 67, 75
- Muhammedşahlık 60, 61, 62, 83, 88, 104, 114
- Muhammedşahlılar 59, 61
- Muhiddin Arabî 132
- el-Muiz 50

- Murad Mirza 114
 Hz. Musa 45
 Musa b. Cafer 23, 24, 108, 155
 el-Musta'li 29, 31, 50, 54, 58, 60, 69, 71, 72
 Musta'liler 30
 Musta'lilik 30, 155
 el-Mustansır Billah 29, 31, 33, 60, 104, 155
 Mustansır Billah (II.) 104
- N**
 en-Nasır 34, 125, 145
 Nâsır-ı Hüsrev 49, 70
 Nasireddin Tusî 53, 54, 63, 94
 Necmeddin Kübra 94, 138
 en-Nesefî 48
 Nesimî 132, 133
 Nimetullahî 104
 Nimetullahiler 62, 142
 Nimetullahîlik 94, 95, 96, 101, 104, 113
 Nimetullahîye 101
 en-Nizar 29, 31, 34, 60
 Nizarî/Nizarîler 24, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 94, 95, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 113, 114, 117, 119, 122, 125, 155, 156, 157, 158;- devleti 32, 35, 57, 82, 147;- imam-ları 64, 104;- İsmailî 24, 32, 65;- İsmailileri 31, 69, 105, 122, 156;- İsmailîliği 29, 32, 55, 77, 117, 119, 156, 158
 Nizarîlik 69, 71, 72, 74, 84, 85, 95, 104, 114, 115, 155
 Noktavîler 99
 Noktavîlik 94, 96, 99, 114
 Nubahşîlik 95
 Nuh 45
 Nurbahş 100
 Nurbahşî 100
 Nurbahşîlik 94, 96, 100, 113
 Nureddin Zengi 28
 Nur Muhammedşah 75
 Nur Türk 102
 Nusayriler 30
 Nusayrîlik 152

O-Ö

Oğuzlar 126

Olcaytu 83, 87

On İki İmam 95, 97, 108, 111, 113, 114, 133, 151

On İki İmamcı/On İki İmamcılar 23, 24, 33, 36, 67, 94, 97, 98, 100, 101, 111, 112, 113, 114, 129, 151, 155

On İki İmamcılık 22, 23, 24, 155

On İki İmamcı Şîlik 81, 111, 112

On İki İmam Şîliği 113

Orta Asya 57, 62, 69, 94, 100, 102, 126, 131, 138, 143, 153

Orta Doğu 28, 38, 73, 82, 119, 132, 153

Hz. Osman 20

Osmanlı 91, 93, 98, 101, 102, 108, 111, 131, 134, 141, 142, 143, 144, 148, 149, 151, 152

Osmanlı devleti 134, 149

Özbekler 111

P

Pakistan 76

Pakistan Keşmiri 100

Pamir 80

Pasihaniye 99

Pencap 57

Platinus 40, 41, 42, 46, 157

Platon 38, 40, 41, 47, 157

R

Rafizî 150

Reşideddin 87

Rey 33, 48

Rıfâilik 146

Roma İmparatorluğu 40

Romanos Diogenes 28

Rudbar 53, 57

Rum 123, 128, 129, 142, 144, 148

Rum Abdalları 128, 129, 142, 144

Rumeli 93, 99, 129

Rükneddin Hürşah 59, 60, 82

S

Safevî/Safevîler 27, 62, 89, 95, 99, 100, 101, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 121, 133, 149, 150;-devleti 62, 94, 114

Safevîlik 94, 96, 107, 108, 109, 110

- Satpandiler 75
- Selahattin Eyyübî 28
- Selçuklu/Selçuklular 28,
31, 33, 50, 83, 111, 121,
122, 124, 126, 131, 134,
142, 143
- Semerkant 138
- Serbedaran 91
- Serbedar devleti 92, 93
- Serbedarlar 87, 91, 92
- Seyyid Ali Kiya 89
- Seyyid Burhaneddin Muhak-
kık Tirmizi 95
- Seyyid Ebu'l Vefa 106, 142
- Seyyid Haydar Âmulî 95
- Seyyid İmadeddin 132
- Sicistan 48
- es-Sicistanî 48, 49
- Sind 57, 64, 65, 74
- Sultan Ali 109
- Sultan Bayaziz Bağüstani 103
- Sultan İshak 107
- Sultan İshak (Sultan Sohak)
107
- Sultan Muhammedşah 67
- Suriye 26, 28, 30, 31, 32, 48,
57, 58, 61, 62, 69, 71, 102,
106, 122, 123, 125, 145,
153, 156;-İsmailileri 31;-
Nizarîleri 58, 71, 145
- Süleyman b. Hasan el-Kindi
74
- Süleymanî 74
- Süleymanîlik 72
- Süleyman Şah 121
- Sünnî 20, 22, 23, 24, 26, 28,
32, 34, 36, 61, 62, 66, 73,
81, 83, 91, 92, 93, 96, 98,
100, 101, 105, 108, 111, 119,
124, 125, 126, 127, 155,
157;-İslam 26, 81, 96
- Sünnîler 19, 45
- Sünnîlik 83, 91, 149
- Ş
- Şafiî 87
- Şafiîler 87
- Şafiîlik 96
- Şah Abbas 99, 109, 113
- Şah Halilullah 64
- Şah Hızır-ı Rumî 102
- Şah I. Abbas 113, 114
- Şah I. Tahmasp 114
- Şah İsmail 110, 111, 112,
113, 114, 132, 133, 150,
151, 152
- Şah Nimetullah-i Veli 101,
103

- Şahruh 94, 100
 Şahseven 109
 Şah Tahir-i Dekkanî 61, 114
 Şam 123
 Şamanizm 131
 Şebüsterî 84
 Şemseddin Muhammed 59, 60, 82, 142
 Şemsiler 142
 Şems-i Tebrizî 84, 142
 Şeybanî 111
 Şeyh Bedreddin 134
 Şeyh Cüneyd 109, 110
 Şeyh Halife 92, 93
 Şeyh Haydar 109, 150
 Şeyhiler 92
 Şeyh Kalender 104
 Şeyh Kutbeddin Haydar-ı Zaveî 101, 102
 Şeyh Safiyeddin 108, 109
 Şihabeddin Sühreverdî 145
 Şîî/Şîîler 19, 20, 21, 22, 23, 30, 36, 37, 42, 61, 62, 66, 80, 81, 87, 88, 93, 95, 96, 100, 101, 105, 106, 109, 111, 112, 113, 121, 122;- İslam 30, 81, 105, 106
- Şîlik 20, 21, 22, 23, 24, 43, 73, 81, 83, 95, 100, 103, 105, 108, 111, 113
- T**
- Tacikistan Bedahşanı 76
 Tahran 64
 Tanzania 76
 Tarsus 121
 Taşkurgan 76
 Tayyib 30, 72
 Tayyibî/Tayyibîler 30, 31, 54, 58, 69, 71, 72, 73, 74, 156:- Bohralar 72:-İsmailîleri 156;-İsmailîliği 74
 Tayyibîlik 30, 69, 71, 72, 73, 155
 Tebriz 62, 109, 113
 Timur 92, 94
 Timurlu/Timurlular 61, 87, 88, 93, 94, 98, 100, 109;- devleti 131
 Torlak/Torlaklar 142, 150
 Trablusşam 121
 Türkistan 102, 103, 140
 Türkiye 28, 105, 106, 108, 111, 122, 124, 128, 130, 133, 143, 144, 146, 152

- U
- Ubeydullah (el-Mehdi) 25, 26, 27, 49, 50
- Uganda 76
- V
- Vefaî 128, 142, 143, 144, 147
- Vefaîlik 142, 145, 148
- Vefaîye 125, 143
- Vişnu 75
- Y
- Yahudi-Hıristiyan 47
- Yahudi Kabalizmi 39
- Yahudiler 38, 39
- Yahudilik 38, 39
- Yarkent 76
- Yavuz Sultan Selim 149
- yediciler 25
- Yemen 26, 30, 31, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 156;-İsmailileri 31
- Yeni-Eflatuncu 21, 26, 42, 43, 46, 48, 49, 132, 140, 152, 157
- Yeni-Eflatunculuk (Neo-Platonizm) 38, 40, 41, 42
- Yesevî 102, 128, 138, 143
- Yesevîlik 102
- Yezd 101
- Yezidilik 152
- Yıldırım Beyazıt 134
- Yusuf 74, 100
- Z
- Zave 102
- Zehabîlik 113
- Zend 63
- Zengibar 76
- Zeydîlik 23
- Zeynel Abidin 24
- Zibak 103