

NİZARÎ İSMÂİLÎLERİNDE TAKİYYE, MEŞRUIYET VE TASAVVUF İLİŞKİSİ ÜZERİNE DEĞERLENDİRME*

Discussions of Taqiyya, Legitimacy and Mysticism Relationships in Nizârî Ismâ'îlîs

Ayşe ATICI ARAYANCAN**

Öz

1090-1257 yılları arasında Rûdbar, Kûhistan, Deylem ve Suriye coğrafyasında yapılarak Alamut merkezli otonom bir yapı kuran Nizârî İsmâîlîleri, takiyye yöntemini çok sıkı bir şekilde uygulayan hareketlerden biri oldu. Sünnî ya da Sünnî dışı tüm otoritelere karşı uyguladıkları bu yöntem, gerek kendi içlerinde gerekse dışarıya karşı can, mal, doktrin ve geleneklerini korunma yöntemi olarak kullanıldı. Aynı zamanda siyasi açıdan meşruiyetlerini sağlama, örgütlenme ve güçlenmeleri için ise uygun bir yol olarak görüldü. Nizârî İsmâîlîleri tarihlerinde ilk takiyyeyi Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın ölümünün (1036-1096) ardından, imamet anlaşmazlığıyla başlayan kopuşla birlikte halifenin oğlu Nizâr'ın soyundan gelecek olan imamın gizlenmesi ile başladı. Beklenen imam gelinceye kadar İmam'ın *hüccetliğini* üstlenen Hasan Sabbah, *Ta'lim* doktrini ile Nizâr adına davette bulunulurken kendi meşruiyetini onaylatmaya çalıştı. Hasan Sabbah ve ilk iki halefi boyunca imamın gizlenmesi siyasi ve teolojik açıdan Alamut yönetimini çıkmaza sokunca 1162 yılında II. Hasan zamanında kıyamet ilan edildi. *Hüccetlikten* imamlık soyuna bağlanan velayet-mürşidlik ekseninde Nizârî İsmâîlî toplumu örgütlenmesine devam etti. Aynı zamanda imamın gelmesi ile meşruiyet yeniden pekiştirilirken Sünnî otoritelere karşı savunma gerçekleştirildi. İslam dünyası tarafından itirazlara ve baskılara neden olan kıyamet ilanı, Nizârî toplumuna yeni bir baskı yaratırken siyasi ve doktrinsel olarak dış dünyaya kapanmalarına neden oldu. Genel kabul görmeyen bu uygulamayı değiştirmek için bu kez dışa dönük, uzlaşmacı bir politika seçildi ve Setr dönemine girildi, yani Sünnileşme politikası ile yeni bir takiyye süreci başlatıldı. Uzlaşmacı politika devam ettirilirken 1221-1258 yılları arasında Sünnî uygulamalar giderek bırakılmaya başlandı ve kendi kimliklerine dönüldü. Yeniden doktrinsel bir toparlanış yaşayan Nizârî İsmâîlîleri bu kez kendi ellerinde olmayan sebeplerden, yani İlhanlıların *Dârü'l-Hicre*lerinin tamamını ele geçirmesi ile zorunlu bir takiyye sürecine girdiler. Nizârî İmamları yeniden gizlendi ve 19. yüzyıla gelinceye kadar Nizârîler imamları ile siyasi, doktrinsel ve meşruiyet açısından buluşamadı.

Bu makalede, 12-16. yüzyıl arasında Nizârî İsmâîlîlerinin takiyye yöntemlerini, *Ta'lim* doktrini, kıyamet ilanı, *Setr* dönemi ve sufi çevreler içerisinde gizlenme süreçlerini siyasi, doktrinsel ve mezhepsel açılardan sebep ve sonuçları ile değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nizârî İsmâîlîleri, Takiyye, *Ta'lim* Doktrini, Tasavvuf, İmam, *Hüccet*.

Abstract

Nizârî Ismâ'îlîs, who established an autonomous structure centered in Alamut by organizing in the geographies of Rudbar, Quhistan, Daylam, and Syria between 1090 and 1257, have been one of the movements practicing the method of *taqiyya* most strictly. This method they practiced against all Sunni or non-Sunni authorities was utilized as a way of protecting their lives, property, doctrine, and traditions both within themselves and against the outside. It was also seen as a suitable way for their achievement of political legitimacy, association, and gaining power. *Taqiyya* in the history of *Nizârî* Ismâ'îlîs started first in the form of hiding the imam who would come from the lineage of Nizâr, the son of the Fâtimid Caliph al-Mustansir Billâh, with the separation that started through conflicts about the Imâmate following the death of the Caliph (1036-1096). Hasan-i Şabbâh, who took on the authority of the imam until the expected imam arrived, aimed to get his legitimacy recognized when he made invitations in the name of Nizâr with the doctrine of *Ta'lim* (teaching). When the hiding of the imam during the periods of Ḥasan-i Şabbâh and his first two successors put the Alamut

* Geliş Tarihi: 23.03.2022, Kabul Tarihi: 15.04.2022. DOI: 10.34189/hbv.102.004

** Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü ayseaticarayancan@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4232-2564>

government in a bind in the political and theological sense, in the period of Hasan II in 1162, *Qiyāmāt* was proclaimed. In the context of custody-mentorship linked from *Hujjat* (proof) to the lineage of the *Imāmate*, the *Nizārī* Ismā'īlī community continued their association. At the same time, with the arrival of the imam, legitimacy was reinforced, and defence was launched against Sunni authorities. The proclamation of *Qiyāmāt* that attracted objections and pressure from the world of Islam created a new source of oppression on the *Nizārī* community, while it also led them to shut themselves from the outer world politically and doctrinally. To change this practice that had not gained general acceptance, this time, an outward and reconciliatory policy was chosen, and the *Satr* period started, that is, a new *taqiyya* process started with a Sunnification policy. While the reconciliatory policy was being maintained, between 1221 and 1258, Sunni practices started to be gradually abandoned, and a return to the community's fundamental identity took place. *Nizārī* Ismā'īlīs, who experienced another doctrinal recuperation, entered a new, imperative *taqiyya* process with the capture of the entirety of their *dār al-hijra* by the İlhānate, now due to reasons that were not in their control. *Nizārī* imams were hidden again, and until the 19th century, *Nizārīs* were not able to convene with their imams in terms of politics, doctrine, and legitimacy.

In this article, it is aimed to discuss the *taqiyya* methods of *Nizārī* Ismā'īlīs in the period between the 12th and 16th centuries, the *Ta'lim* doctrine, the proclamation of *Qiyāmāt*, the *Satr* period, and periods of hiding inside *şūfī* circles with causes and outcomes in political, doctrinal and sectarian contexts.

Keywords: *Nizārī* Ismā'īlīs, *Taqiyya*, *Ta'lim* Doctrine, Mysticism, Imām, *Hujjat*.

Giriş

Arapça vikaye kökünden gelen takiyyenin anlamı açık ya da olabilecek tehlikelerden korunmak maksadıyla benimsenen inancın gizlenmesi ya da düşmanıya aynı fikirdeymiş gibi görünmesidir (İlhan, 1993, 427-428; Hakyemez, 2016, 227). Takiyye, Şia'nın siyasi baskılardan korunmak ve masum kabul ettikleri imamlarının kendi iddialarına uymayan söz ve fillerine inandırıcı bir açıklama getirmek için kullandıkları bir yöntemdir (Hakyemez, 2016, 227). Bu yöntemi kullanan Şia'nın İsmâîliye kolundan Nizârî İsmâîlileri için takiyye, tam da bu anlamda zamansal ve mekânsal varlıklarını korumak, siyasi baskılardan kurtulmak için birden fazla dönemlerde uyguladıkları bir yöntem oldu.

Bilindiği gibi Nizârî İsmâîlileri, 1090-1257 yılları arasında önce Fâtımiler sonrasında Selçuklu ve Abbasi otoritelerine doktrinsel ve siyasi açıdan karşı gelerek Hasan Sabbah öncülüğünde tarihsel İran, Irak ve Suriye coğrafyalarındaki örgütsel faaliyetleri ile başladı. Hasan Sabbah'ın eski öğretisini yeniden formüle ederek fikirsel olarak geliştirdiği *Ta'lim* doktrinine *Davet'ül Cedide* adını verdikleri propaganda yöntemlerini ekleyip yeni bir hareket başlattı. Bu hareket, siyasi ve doktrin olarak Fâtımî Halifeliğinden kopuşun ardından yapılanmaya çalıştığı Deylem, Rudbar ve Kûhistan coğrafyasının hâkimi Sünni Selçuklu ve onların hamisi Abbasilere karşı gelme, kendilerine bölgesel alan yaratma, dünyayı meşru olmayan yöneticilerden kurtarma düşüncesiyle iktidarı ele geçirip, Nizar adına yeni bir devlet kurmaktı. Mürit toplama usulleri, siyasi eylemleri, suikastlar, savunma ve direnişleri, dağlık bölgelerde yapılanarak yürüttükleri propaganda sayesinde söylemlerini ve amaçlarını hem iktidara hem de halka nakledildi. Nitekim Rûdbar, Kûhistan, Deylem gibi bölgelerde çok sayıda kaleler ele geçirildi. Mansura, Meymundiz, Sa'adatkuh ve diğer bölgelerde yeni güvenli kaleler inşa edildi. 1090-1257 yılları arasında yapılandıkları bölgelerde değişen otoritelere karşı (Selçuklu, Harizmşahlar ve İlhanlılar) farklı doktrinsel ve siyasi hamlelerde bulunuldu. Dış dünya üzerinde otorite sağlama çabası sürerken

bir yandan da kendi iç dinamiklerini ve Hasan Sabbah sonrasında değişen Alamut efendilerinin otoriterini, Nizârî İsmâilî toplumu üzerinde korunma çabası içerisine girildi. Bu korunma sürecinde çok sıkı takiyeye uygulandı. Nizârî İsmâilîlerin tarihsel takiyeye süreçlerine baktığımızda, dört aşamada incelemek gerekmektedir: *Tal'im* doktrini (Gizlenen imam yerine Hasan Sabbah ve ilk iki halefinin *hüccetlik* dönemi), kıyamet ilanı (*İmâmü'z Zaman*'ın ortaya çıkması), *Setr* dönemi (Sünnileşme ve uzlaşmacı politika) ve en sonuncusu sufi çevrelerde gizlenmedir.¹ Bu süreci özetlemek gerekirse, Nizârî İsmâilîleri, Fâtımî Halifelikinden siyasi ve doktrinsel kopuş ile birlikte *Nizar*'ın gelmesini ya da onun soyundan bir imam etrafında toplanmayı umut etmekte ve beklemektedirler. Fakat o gelinceye kadar Hasan Sabbah'ın etrafında örgütlenip, bekleyiş sürecine geçildi. Hatta Hasan Sabbah'a “Nizâr'ın geleceğine dair bize gösterebileceğin bir delilin olmalı diye konuştukları söylenir. Hasan da bu husustaki işaret ayın doğacağı zamanda vakitsiz görünmesidir.” der (İbn Abdüzzâhir, 2021, 266). İbn Abdüzzâhir'in eserinde geçen bu rivayetten de anlaşılacağı üzere, Nizârî toplumu *İmâmü'z Zaman* ve *Mehdi-yi Âvân* yani imamın gelmesini beklemektedir (Cüzcânî, 2016, 143). Bu süreç Hasan Sabbah ve ilk iki halefi zamanında *hüccetlik* makamı ile devam ettirildi, her dönemde imamın olması gerekliliği vacipti ve bu süreçte imam gizliydi (Hodgson, 1955, 30). Ali Avcu'dan aktarma, “Sicistani'ye göre her devirde ve zamanda bir imamın olması gerektiği söz konusuydu ve Kur'an ayetlerine göre bu görüş desteklenmektedir. Yeryüzünde her zaman ve dönemde bir imamın olması vaciptir. Bu imam zahir ve gizli olabilir. Bunlar ile nefisler cehalet karanlığından aydınlanırlar. Zira insanlığın kurtuluşu imamsız olmaz.” şeklindedir (Avcu, 2014, 281). Dolayısıyla Nizârî İsmâilî toplumu kendi başına kurtuluşa ermeleri mümkün olmadığından dolayı onları kurtaracak olan Allah'ın elçilerinden de mahrum olmamaları gerekliydi (Avcu, 2014, 281). Bu doğrultudan bakıldığında dönemin siyasal ve itikadî baskılarından yorulan Nizârî toplumu artık imamı beklemekten yorulmuş, toplum olarak *İmâmü'z Zaman*'ın ortaya çıkması gerekliliği doğmuştu; aksi takdirde kendi içlerinde de çözümler oluşmaktaydı. Çünkü Selçuklu yönetimin değişen dönemlerindeki kale kuşatmaları, itikadî baskıları, İsmâilî halkının kalelerdeki direnişten yorulması gibi sebeplerden toplumsal ve inançsal yıpranma başlamıştı. Nitekim çözüm olarak *Ta'lim* doktrinin hemen ardında ortaya atılan kıyamet ilanı ile beklenen imamın geldiği duyuruldu, toplumsal ve doktrinsel sıkışmışlığa çözüm arandı. Fakat kıyamet ilanı ile imamın ortaya çıkması ve söylemleri başta Sünnî çevreler olmak üzere birçok kesim tarafından eleştirilene maruz kaldı hatta İsmâilîler bazı bölgelerde öldürüldü, işkence gördü (Müstevfi, 2018, 419). Çok sert tepkilere ve eleştirilere maruz kaldıklarından dolayı bu kez yeniden takiyeye yapılarak, *Setr* dönemi ile Sünnileşme politikasına gidildi hatta kendilerinin samimi Sünnî olduklarını kanıtlaya gayreti, zaman içerisinde başta Abbasi Halifesi olmak üzere siyasi otoritelerce kabul görmeye başladı. Böylece rahatlama yaşayan Nizârîlerin takiyeye süreci sona erdi ve üzerlerindeki baskıların azalmasıyla birlikte, Sünnî uygulamaları bırakıp eski kimliklerine geri dönmeye başlandı hatta kıyamet doktrinleri yeniden canlandırılmaya çalışıldı. Bu arada Nizârî İsmâilî merkez kalesi Alamut'ta yönetsel ve otorite açısından sorunlar baş göstermeye başladı. Çocuk yaşta Alamut efendisi

1. Marshall Hodgson bu süreci şu şekilde aktarmaktadır: 1090-1256 Alamut'un sekiz efendisi (lordu). Bu süreçteki ilk üç lider bağımsız güçlenme dönemi, ikinci dönem 1090-1162 Nizârî hareketleri ve eylemleri, 1162-1210 yeni imamın bulunması ve kıyamet ilanlarıdır. Son dönem ise 1210-1256 Sünnî dönem (Hodgson, 1955, 41).

III. Muhammed Alâeddin'in imam kabul edilmesi, İsmâillilerin "İmam çocuk olsun, yaşlı olsun, genç olsun hepsinin anlamı birdir, o her ne derse ve yaparsa, her durumda doğru ve iyilik olur." düşüncesi (Reşidüddin, 2013, 179; Kaşanî, 1344, 218; Cüveynî, 2013, 562), Alamut Kalesi'nin yönetiminde siyasi olarak aciz ve yetersiz kalmalarına ve otoriteyi sağlamakta zorlanmalarına neden oldu. Nitekim Rükneddin Hürşah döneminde, İlhanlıların Nizârî kalelerini ele geçirmeleriyle birlikte siyasi ve doktrinsel güçleri beklenmedik bir şekilde kırıldı (Cuveynî, 2013, 502-523). Dolayısıyla *Ta'lim* doktrini ile başlayan süreçleri kıyamet ilanı ile diriliş sürecine girdi (Hodgson, 1955, 155). Ardından Setr dönemi ile Sünnileşme ve tekrar eski kimliklerine geçmeye hazırlandıkları dönemde, beklenmedik bir şekilde Alamut Kalesi düşünce yeniden zorunlu takiyye sürecine girildi. Kaynaklar bu son takiyye süreci (13-16. yüzyıl) ile ilgili bizi tam bilgilendirmese de daha çok sufi çevreler ile irtibat kurulduğu üzerine ipuçları vermektedir. Bu nedenle Nizârîleri İsmâililerin Horasan ve Azerbaycan'da sufi çevreler ile kurdukları irtibatlar üzerinden tasavvuf ve İsmâiliye arasındaki ilişkinin doktrinsel, siyasi ve sosyolojik sonuçlarına bakılacaktır. Fakat öncelikle Nizârî İsmâilîlerin en baştan beri benimsedikleri doktrinlere ve aşamalara (*Ta'lim*, Kıyamet ve *Setr*) takiyye-meşruiyet üzerinden değerlendirme yapılmasında fayda görülmektedir.

1. *Ta'lim* Doktrini ve Kıyamet (Diriliş) İlanı

İsmâilî inancında Kur'an ve Sünnet'in açıklanması gerektiğini, dinî nasların zahir ve batın olmak üzere iki anlamının bulunduğunu, insanların açık olanı anladığını fakat batını olanı sadece imamların anlayabildiğini, imamlar olmaz ise *adl* olan bu mananın unutulup gideceğini, bu açıdan imamın bulunmasının zorunlu olduğunu ileri sürerler (İlhan, 1993, 382). Ayrıca imamet meselesini dinin temel unsuru sayıp ve peygamberlerin günahlardan masum olan bir imam tayin etmesi gerektiğine inanırlardı (Tan, 2006, 30). Doktrinlerin merkezinde bulunan imam tayini konusunda çıkan anlaşmazlık Fâtımî İsmâilîlerinin iki kola ayrılmasına neden oldu. Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh'ın ölümünün (1036-1094) ardından imamet tartışmaları Nizar İsmâilîlerinin tarihsel sürecini başlattı. Hasan Sabah ve taraftarları, imamet Nizar'ın hakkı iken kardeşi Müste'li -Billâh'ın ordu kumandanı aynı zamanda kayınbiraderi Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin desteğiyle imametinin ilan etmesine itiraz etti. Bu itirazlar sırasında Nizar'ın yakalanıp, İskenderiye hapisanesinde (1095) öldürülmesinin ardından, Hasan Sabbah öncülüğündeki İsmâilîler, Nizar'ın ve onun soyundan gelenin İslam âleminin tek hâkimi kabul ederek Fâtımî Halifeliği'nden ayrıldı (Cuveynî, 2013, 531-532; Müstevfî, 2018, 414). Başka bir rivayete göre Fâtımî meclisinden kaçan Nizar bir yaşındaki oğlu ile birlikte Kûhistan bölgesinde bulunan Hasan Sabbâh'ın yanına giderek orada bir yıl kalıp gizlendiği üzerine görüşler de bulunmaktadır. Böylece Nizârî İsmâilîleri, Hasan Sabbah öncülüğünde Fâtımîlerden bağımsız bir şekilde tarihi Deylem bölgesinde faaliyetlerine başladı. Zaman içinde hem doktrin hem de siyasî anlayış açısından tamamıyla Fâtımîlerden ayrılarak, Büyük Selçuklu Devleti sınırları içinde yeni özerk bir harekete dönüştü (Arayancan, 2018, 24). Fâtımî Halifeliğinde yaşanan imamet krizi sonucunda, Nizar ve onun soyundan gelen imamlar (1090-1162) yılları arasında tam 72 yıl gizlenerek takiyye uygulandı. Bu süreçte Hasan Sabbah, Nizârî toplumunu örgütlemek, teşkilatlandırma ve doktrinsel açıdan birleştirmek için *Ta'lim* doktrinini geliştirdi. *Ta'lim* doktrini aşama aşama

öğrenmeye dayanmaktaydı. Ona göre kâinat bütün sıfatlarından münezze ve başka bir nura benzemeyen bir nur ve zulmet halindeki tecellisinden oluşmaktaydı. Cuveynî, bu konuyu (muhtemelen Hasan Sabbah'ın bu konudaki görüşlerini bildirdiği *El-Fusûlü'l-erba'a* (Dört Fasal) adlı risalesinden aktardığı) *Ta'lim* doktriniyi şu şekilde açıklar: “İlk bölümde Tanrı hakkındaki bilgiler yalnız akıl ve düşünme ile yahut bir öğretmenin öğretmesi (*Ta'lim*) ile elde edilebilir (Cuveynî, 2013, 550). Birinci şıkkı kabul eden kimsenin ayrı fikirlerde olan kimselere itiraz etmemesi lazımdır. Hâlbuki hal böyle değildir. O halde Tanrı hakkındaki bilgi ancak bir öğretmenin öğretmesi ile mümkündür. Yani aklıdan ve alışılmış düşüncelerden bağımsız olarak gerçek bir öğretmen İmam Sâdık'ın eğitiminin son derece gerekli olduğu savunulmaktadır.” (Cuveynî, 2013, 550; Arayancan, 2011, 142). İkinci bölümde talime ihtiyaç duyulduktan sonra bu konuda her muallimin *'ale't-ıtlak talime* yetkisi olduğunun veya yalnız *muallim-i sâdıkın* yetkisinin kabul edilmesi söz konusudur (Yalıtıkaya, 1928, 23). Üçüncü bölümde Hasan Sabbah, ilk kez bir mürşidin gerekliliğini ortaya koyar, kendisinden hemen eğitim almak için ilk fırsatta onu bulmaları ve onu üstat olarak tanımlarını söyler. “Yoksa gerçek kimliği bilinmeyen ve doğruluğu iyi anlaşılmayan bir adamın yanında eğitilmek mümkün olur mu?” diye sormaktadır. Ayrıca her belirli dönemin tek bir yetkili öğretmeni olduğuna göre bu öğretmenin kendi yetkisini göstermesi gerekir, bu da ancak kendisi de kendi yetkisi için böyle bir dayanağa ihtiyacı olan başka otoritenin varlığı ile mümkün olur ve bu sonsuza dek bu şekilde devam eder.” (Şehrîstânî, 2008, 176; Daftary, 2001, 406; Arayancan, 2011, 143). Dördüncü fasılda ise insanları ikiye ayırır ve Yüce Yaratıcı'dan almak istedikleri bilgi için gerçek mürşitten geçmeyi bilecekleri, eğitimine öncelik vermeleri gerektiğini, Allah'ı bilmek için sadece aklın kâfi olmadığını ve eğer akıl yeterli olsaydı akıllar arasında muhalefet olması gerektiğini söyleyerek bir muallime ihtiyaç olduğunu ifade eder.” (Cuveynî, 2013, 550; Yalıtıkaya, 1928, 23-24; Hodgson, 1955, 53; Arayancan, 2011, 143). Hasan Sabbah, *Ta'lim* doktrini ile müritlerini beklenen imam gelinceye kadar kendi taliminden, yani gerçek mürşittin eğitiminden geçmeleri gerektiğini önermektedir. Böylece Nizârî İsmâilî müritlerini imamın *hücceti* olarak gördüğü kendisinin otoritesi altında tutarak meşruiyetini sağlamaya çalışmaktadır. Bunu dayandırdığı fikir ise her imamın kendi zamanında özerk öğretici yetkisine sahip olduğuydu. İmamın bulunmadığı süreçte ise Nizârî İsmâilî toplumu üzerindeki mutlak yetki imamın *hüccetine* aitti, yani Hasan Sabah'ındı (Daftary, 2001, 407; Hodgson, 1955, 51-53). Fakat bu süreç 1162 yılında II. Hasan'ın (Hasan bin Muhammed Buzurg Ümid) kıyamet ilanı² ile bozuldu ve imam gizli imamdan mesaj olarak *İmâmü'z Zaman* olarak ortaya çıktı, böylece manevi diriliş gerçekleşti. Bu zaman diliminde

2. Kıyamet ilanı, Hasan Sabbâh'ın başlatmış olduğu *Ta'lim* doktrini, Alamut yöneticisi II. Hasan (1162-1166) zamanında değişikliğe uğrayarak yeni bir sürece girer ve II. Hasan kendisinin imam olduğunu ilan eder. Kıyamet ilanında okunan hutbede, Âlemlerin sakinleri olan cinlere, insanlara ve meleklerle seslenerek, kendisine yeni talimatlar veren gizli imamdan bir mesaj aldığını ilan ettikten sonra, “Zamanın imamı size hayır duasını ve marifetini göndermektedir ve sizi kulları olarak nitelendirmiştir. Sizi şeriatın müelliflerinden azat etmiş ve kıyamete erdirmiştir. Ayrıca İmam Buzurg Ümid'in oğlu Muhammed'in oğlu Hasan'ı dâisi ve hücceti olarak tayin etmiştir. Biz cemaat ona uymalı ve dünya işlerinde olduğu gibi dinî işlerde de ona itaat etmeli, onun emirlerini geri alınmaz olarak görmeli ve onun sözünün bizim sözumüz olduğunu bilmeliyiz. Ey Cemaat, malumunuz olsun ki ben imamım ve zamanın imamıyım. Dünyada teklif-i emr ve neyhi kaldırdım ve ahkâm-ı şer'iyyeyi tümünden ilga ettim. Şimdi kıyamet zamanıdır. Halka lazım olan odur ki hemen batinen Allah ile olsunlar da zâhiren her ne suretle ihtiyar ederler ise de eyyam-ı zinde ganilerini öylece merar eylesinler.” Bu konuda bk. Cuveynî, 2013, 552; Kaşanî, 1344, 201; Reşidüddin, 1338, 164-165; Müstevfi, 1339, 523; Mirhvand, 1385, 3094; Lewis, 1995, 61.

kiyamet örtüsünden çıkan gerçeğin Nizârî imamının kişiliğinde kendisini ortaya koyması olarak yorumlandı. Ayrıca imam meşru liderliğin ve maneviyatın sınırlı sahibi olarak görüldü (Jamal, 2018, 8). Nizârîler, *Kâim el-Kıyam* (Diriliş Efendisi) *hücceti* olarak gördükleri Hasan Sabbah'ın kıyameti hazırlayan ilk boruyu çaldığına, II. Hasan'ın da kıyamet ilanı için ikinci boruyu çaldığı inancı hâkim oldu (Daftary, 2001, 423-425). Nizârîler için kıyamet gizli gerçeğin Nizârî imamın şahsında tezahürü anlamındaydı. Zamanın sonsuz ve tekrardan dirilmenin manevi olduğunu savunuldu. Cennet ve cehennemi yeniden yorumlayıp, manevi bir rol verildi (Cuveynî, 2013, 570). II. Hasan, Nizar'ın soyundan gelen imam olduğunu, Şii fikhın geçerliliğini sonlandırdığını, mensuplarını oruç, namaz ve diğer *şer'i* ibadetleri yasakladı (Öz, 2007, 200). Kıyamet ilanı sayesinde insanların bütün varlıkları ile Tanrı'ya döneceklerini, bu yüzden olağan ibadet biçimlerinin de terk edilmesi gerektiği dikte edildi ve *Tev'il* yoluyla *şer'i* kurallar geçersiz kılındı (Cuveynî, 2013, 557; Müstevfi, 2018, 419; Daftary, 2001, 420). Bu nedenle Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh'ın soyundan Nizar'ın torunu olarak görülen II. Hasan, imam ve *ka'im* kabul edildi. Bu doktrin II. Hasan ve Nureddin Muhammed zamanında sistematik hale getirilmeye çalışılırken, imam kıyamet öğretisinin merkezine alındı (Daftary, 2016, 2; Hodgson, 2005, 160, 217). Böylece Alamut efendileri; meşruyetlerini pekiştirmek, mürit kitlesini etraflarında tutabilmek ve otoriteyi sağlamak adına *hucce*likten imamın soyuna bağlanmayı kabul ettirilmeye çalışan bir siyaset uygularken aslında imamet makamını Mısır'dan Deylem'e nakledilmesi gerçekleşti. Ayrıca Hasan Sabbah ve ilk iki halefi dönemindeki *hucce*lik sona erdirilerek, gizli olan imamların kendileri ortaya çıkıp sorumluluğu üstlendi (Daftary, 2005, 84). Fakat yaklaşık yarım asır süren bu süreç, Nizârî toplumu tarafından özellikle kıyamet öğretilerinin sert uygulanması sebebiyle çok fazla kabul görmedi. Hatta ilk dönemlerde II. Hasan ve babası Muhammed b. Bozorg arasında sırf bu konu üzerinde anlaşmazlıklar çıktı. II. Hasan'ın daha Alamut'a geçmeden önce halkı kıyamet öğretileri ile etkilediğini duydu çünkü Muhammed Hasan Sabbah'ın koyduğu *şer'i* kurallara çok sıkı bağlıydı, imama ve mezhebin ilkelerine uyulması konusunda aşırı hassastı. Hatta oğlunun söylemlerine karşı çıkararak "Hasan benim oğlumdur.³ Ben ise bildiğiniz gibi imam değilim. Aksine imamın da'ilerinden bir da'iyim Kim onun sözlerine kulak verir ve ona inanırsa kâfir ve dinsiz olur." şeklinde açıklama yaptı (Cuveynî, 2013, 564) hatta II. Hasan'a inanan ve onun görüşlerini kabul eden bir gruba işkence yaptırdı, hatta bir defa da 250 kişi öldürttü (Cuveynî, 2013, 564; Müstevfi, 2018, 420). Böylece daha kıyamet ilanı

3. Bu görüş ile ilgili Cuveynî, "İsmâîliler II. Hasan'ın nesebini Nizâr'a dayandırdılar." Cuveynî bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: "Onun soyu hakkında iki uydurma rivayet vardır: Onun veled-i zina olduğu üzerinde durmayıp dediler ki: Kadı Ebu'l Hasan Saidi dedikleri biri Mustansır'ın yakınlarından ve sırdaşlarındandı. 1095 yılında yani Mustansır'ın ölümünden bir yıl sonra Alamut'a Hasan Sabbah'ın yanına geldi ve 6 ay orada kaldıktan sonra yani yılın Receb ayında (Temmuz-Ağustos 1095) Mısır'a geri döndü. Alamut'ta bulunduğu sırada Hasan Sabbah ona hürmette kusur etmedi. Kadı Ebu'l Hasan imamlardan olan Nizâr'ın oğlundan torunu olduğunu Hasan Sabbah'tan başka kimseye söylemedi. Sonra çocuğu Alamut'un yakınındaki bir köye yerleştirildi, diğer bir görüş ise Mısır'dan gelen adanın Muhammed b. Bozorg'un karısı ile zina yaptığıydı." şeklindeydi (Cuveynî, 2013, 567; Kaşani, 1344, 202). Müstevfi de Cuveynî'ye yakın bir açıklama yapar: "Hasan Sabbah, Nizâr b. Mustansır-i Mısır'ın İsmâilî adlı oğlunu bu ülkeye getirmişti. O çocuk, buluş çağda gelince onun bir oğlu oldu. Nizâr b. Mustansır'ın torunu olan bu çocuk, onun Muhammed b. Bozorg Ümid'in karısıyla ilişki içine girmesiyle Hasan doğdu. İsmâililerin inancına göre imam şeriata uygun olmayan şeyler yapsa da o ona mubahur ve helaldir. Bilerek kusur işlese bile o iş onu bağlamaz. Başka bir rivayete göre Muhammed-i Bozorg Ümid'in evine götürdü. Padişahlık imam zadeye geçiş diye onu, onun oğluyla değiştirdi. Her iki rivayette zayıftır." şeklinde aktarmaktadır (Müstevfi, 2018, 418).

planlarının yapıldığı ilk zamanlarda bile Nizârîler kendi aralarında anlaşmazlığa düştü. Hatta bu anlaşmazlık sonucunda II. Hasan, kıyamet doktrini kabul etmeyen Hasan b. Namaver tarafından 1116 yılında bıçaklayarak öldürdü. Daha sonra Alamut'ta idareyi ele alan oğlu II. Muhammed de 46 yıl boyunca kıyamet öğretisine sıkı sıkıya bağlı kaldı ve kabul etmeyenleri ya cezalandırdı ya da öldürdü, kendi sonu da tıpkı babası gibi bu doktrine karşı gelenler tarafından zehirlenerek öldürülmesiyle gerçekleşti (1210) (Cuveynî, 2013, 572; Müstevfî, 2018, 419; Kaşanî, 1344, 202). Belli ki Nizârî toplumu için kıyamet öğretilerini kabul etme süreci sancılı gerçekleşmiş ve Nizârîlerin genelinde kabul görmezken iken aralarında dünyevi ve siyasi anlaşmazlıklar baş göstermişti. Cuveynî kıyamet ilanını birçok İsmâilî tarafında kabul görmediğini şu şekilde aktarır: “Bu şekilde şeriata aykırı yenilikleri ve sapkınlıkları açıktan açığa söylemeye başladıkları zaman akıldan nasipleri olanlar ve henüz kalplerindeki basiret nuru kaybetmemiş olanlar o diyar halkından bir grup ‘Başını kurtaran kazançlı çıkar’ sözünü söyleyerek o yolunu kaybetmişlerinde arasındaki ikametlerini terk edip gizli ve açık olarak kendilerini Müslümanların arasına attılar. Özellikle çok sayıda insan Kuhistan’dan Horasan’a yerleşti. Evlerinde barklarında oturma talihsizliğinde bulunanlar kendilerine *mülhid* sıfatın verilmesine razı oldular.” (Cuveynî, 2013, 571). Ayrıca bölgedeki otorite değişikliklerinin sonucunda kurulan siyasi ve itikadî baskı politikası yanında *mülhid*, zındık, sapık gibi adlandırmalar ve hakaretlere maruz kalmaları sonucunda yeni bir dönem, yani *Setr* dönemi başlatıldı. Kıyamet ilanı ile İslam dünyasında çok sert bir yankı ve etki bırakan bu dönemde dış dünya ile daha uyumlu olma ve kabul görme gayesi ile Sünnileşme politikası üzerinden yeni bir takiiye gündeme geldi.

2. Setr Dönemi (Sünnileşme)

Kırk altı yıl süren kıyamet ilanı sürecine *Nev Müselman* olarak kaynaklara geçen Celâleddin III. Hasan tarafından son verildi (1166-1210) (Reşidüddin, 2013, 27; Cuveynî, 2013, 573; Cüzcanî, 2016, 148; Madelung, 2006, 285). Kıyamet ilanı ile soylarını imama bağlayan İsmailî yöneticileri zamanın imamının eğer gerekli görürse dış dünya ile uyum için görünüşte doktrinsel değişim gösterebilir fikri ile *Setr* dönemine girerek yeni takiiye sürecini başlattı (Cuveynî, 2013, 221; Daftary, 434). Zaten öncesinde Alamut’un *naasımı* alan Celâleddin III. Hasan ile kıyamet öğretisini babası gibi devam ettiren II. Muhammed arasında kıyamet ilanının uygulanışı konusunda anlaşmazlıklar çıkmıştı. Nitekim Celâleddin III. Hasan, Alamut idaresine geçer geçmez kıyamet öğretisini reddedip, Sünni *şer’i* kurallara uyulmasını dikte ettikten sonra Abbâsî Halifesi Nâsır li-Dinillâh’a ve Sünni yöneticilere elçiler gönderdi, karşılığında fetvalar verilip fermanlar yayımlandı (Cuveynî, 2013, 573). Hatta Celâleddin III. Hasan’ın, Abbâsî halifesinin onayının almak için gönderdiği 200 fedai ve üzerinde *Kelime-i Şehadet* yazan bir bayraklı grup Bağdat sokaklarında dolaştırıldı (Güzel, 2016, 1689), Özbekler başta olmak üzere Sünni yöneticiler ile irtibat kuruldu, halifenin isteği üzerine seferlere çıkıldı (Daftary, 2001, 401). Celâleddin III. Hasan, halifenin önemli mütteliklerinden Erran ve Azerbaycan emiri Muzaffereddin Özbek arasında samimi ilişkiler kurdu hatta Özbek’in *Irak-ı Acem*’de bağımsızlık iddiasına kalkışan Mengli’nin üzerine gidilmesi için yardımcı kuvvet gönderdi (Cuveynî, 2013, 575; Cüzcanî, 2016, 147-148; Müstevfî, 2018, 421; Mirhvand, 1385, 3102). Böylece İslam dünyasındaki konumlanmalarını Sünni çevrelere yaklaşıyor, mekânsal ve siyasi

süreçte varlıklarını sağlamlaştırıp, ılımlı ve barışçıl bir politika ile takiyye uygulandı. Fakat Celâleddin III. Hasan'ın ölümünün ardından, bu *Setr* döneminde 1221-1258 yılları arasında Alamut efendisi olarak geçen çocuk yaştaki imam Alâeddin'in halefi Rükneddin'in zamanında İsmâîliler, yeniden Sünni şeriatın ağır ağır eski inançlarına dönmeye başlarken Horasan ve Azerbaycan'da kontrolü sağlamaya çalışan Abbasi Halifesi, Harizmşah ve İlhanlı yöneticileri arasında siyasi olarak gidip gelmeler, uzlaşma politikası yapmaya çalıştılar. Özellikle Celâleddin III. Hasan'ın Sünni karşıtı İsmâîliler tarafından 1221 yılında zehirlenerek öldürmeleri sonucunda çocuk yaştaki Alâeddin'i imam olarak kabul edip, yavaştan kıyamet öğretilerine ve eski kimliklerine dönmeye başladılar. Alâeddin'in çocuk yaşta imam olması ve psikolojik sorunlar yaşaması sonucunda ortaya attığı garip düşünceleri kabul edip, *Levh-i Mahfuz*'dan, yani *ilm-i ilahi* sayıp inanmaya devam ettiler. İmamın otoritesinin sarsıldığı bu süreçte, içeride dışarda meşruiyet sağlamakta zorlanan İsmâîliler, Alâeddin ve oğlu Rükneddin Hürşah arasında saltanat savaşına girdiler. 1255 yılında Alâeddin'in boynunun kesilerek öldürülmesi sonucunda Alamut efendisi ve yeni imamet payesi Rükneddin Hürşah'a verildi (Cuveynî, 2013, 580; Reşüddin, 2013, 27; Müstevfi, 2018, 421). Fakat son Alamut efendisi ve imamı Rükneddin Hürşah zamanında 1258 yılında İlhanlıların tüm Horasan ve Azerbaycan'ı ele geçirmesi esnasında Abbasi Halifesi el-Musa'sim Bi'llah'ı öldürmesi ve Bağdat halifeliğinin çökmesi (Cuvenî, 2013, 591-601; Reşidüddin, 2013, 38-48) ardından Alamut Kalesi'nin ve diğer tüm kalelerin düşmesi, İsmâîliler için siyasi anlamda meşruiyetlerini kaybettikleri dönüm noktası oldu (Cuveynî, 2013, 502-523; Müstevfi, 2018, 423; Bausani, 2002, 224). İlhanlıların bölgedeki faaliyetleri sonucunda İslam dünyasında özellikle Horasan ve Azerbaycan coğrafyasında mezhepsel açıdan hızlı bir değişime neden olurken (Gölpınarlı, 2003, 167), Sünni ve Nizârî İsmâîli otoritesinin etkisi kırıldı. Özellikle Bağdat ve Alamut'un düşmesinin sonuçları Horasan ve Azerbaycan'da tasavvufi anlayışın doğmasına, tarikat ve mezhepleri ciddi anlamda değişim ve dönüşüme götürdü. Nizârî İsmâîliler, bu süreçte neredeyse iki yüz yıl boyunca çeşitli aşamalardan geçerek oluşturdukları meşruiyetlerini kaybederlerken ellerinde bulunan tüm kalelerin yani *Dârü'l-Hicre*lerinin İlhanlıların eline geçmesiyle birlikte, bölgesel hâkimiyetleri ve mekânlarını kaybedip, civar bölgelere dağılarak yeni ve uzun bir takiyye sürecine girdiler.

3. Sufi Çevrelerde Takiyye ile Yapılanma

İlhanlıların Orta Anadolu'nun büyük bir kısmını, Bağdat, Horasan ve Azerbaycan'ı yakıp yıkması, aslında sadece mezhepsel açıdan değil yüzyıla damgasını vuran siyasi, iktisadi, demografik ve sosyolojik sonuçlar doğuran büyük ve beklenmedik bir olaydı. Moğol akınları büyük insani acılar ve ıstıraplar ile doluydu ve korkudan kaçan masum halkın yer değiştirmesi sonucunda siyasi, demografik ve sosyal değişimler yaşandı. Birçok şehrin yıkımı, milyonlarca insanın katledilmesi, yerinden edilmesi, köleleştirilmesi, çok sayıda insanın savaşta ölmesi, kıtlık ve hastalıklar nüfusun belirli bir bölümün azalmasına neden oldu. Bu olaylar silsilesi içerisinde Türkmenler, Harizmler, Araplar ve Farslar çok ciddi yara aldı. Hatta Selçuklu yönetimine ve diğer otoriter güçlere karşı sıra dışı propaganda, eylemler ve direniş gösteren Nizârî İsmâîlileri için bile bu olay tarihte yaşadıkları en feci olaylardan biri oldu (Eboo, 2002, 2). Bu nedenle de Rükneddin Hürşah'ın çocukları üzerinden devam

eden Nizârî İsmâilî imamları saklanmak zorunda kaldı, bir süre ortadan kayboldular ve takiyye yaparak farklı yerel gruplar içerisinde dâhil oldular (Daftary, 2021, 250). Rudbar ve Kuhistan bölgesindekilerin büyük bir kısmı İlhanlı saldırılarından kaçmayı başardı ve gizlendi (Cûzcânî, 2016, 148-149). Cûzcânî'nin "İlhanlıların Horasan ve Irak arasında bulunan Girdkuh Kalesi dışındaki 104 kalenin tamamını kısa sürede ele geçirip yıktılar. Girdkuh Kalesi 1260 yılına gelindiğinde on yıldır kuşatma altında olduğunu, yüz ya da iki yüz kadar adamın oraya sığındılar." (Cûzcânî, 2016, 149) şeklindeki aktarımından çok az bir İsmâilî'nin direnebildiği görülmektedir. Bu süreçte direnenler öldürüldü, kaleler İlhanlılar tarafından boşaltılmaya başlandı. Alamut Efendisi Rükneddin Hürşah, İlhanlılar ile anlaşma yaparken oğlu ve *nass* sahibi ardılı Şemseddin Muhammed'i kaçıırıp, saklamayı başardıysa da geri de kalan İsmâilî toplumunun Alamut'un ele geçirildikten sonraki iki yüz yıl boyunca takiyye uygulayarak yaşayan imamları ile buluşmaları gerçekleşmedi. Rükneddin Hürşah'tan sonra Nizârî İsmâilîlerin 28. İmamı Zardûz takma adlı Şemseddin Muhammed Azerbaycan'ın farklı sahalarında gizlenerek yaşadı (Daftary, 2016, 107). Daniel Beben ve Nadia Eboo Jamal'a göre "Şemseddin Muhammed'in adına *Zardûz* ya da terzi sıfatının eklenmesi kimliğini saklama çabası içerisinde verilen meslek adı gibi görüle de takiyye yapılarak gizlendiğine kanıt olarak gösterilmektedir." (Jamal, 2002, 133-134; Beben, 2021, 4). Şemseddin Muhammed'in takiyye sürecinde Nizârîler bir dizi menkıbe geleneğini sürdürdüler, bazen efsaneler ile ilişkilendirilen Şemseddin'in yaygın bir bölgede yaptığı seyahatlerden bahsedildi (Jamal, 2002, 133-134; Beben, 2021, 4). 1257 yılında Şemseddin Muhammed Kuzeybatı İran'daki Azerbaycan'a Tebriz'e götürüldü ve gizlice orada yaşadığına dair rivayetler yer aldı. 1310 yılında Şemseddin Muhammed'in ölümünün ardından Nizârîlerin soyu ve müritleri, Kasımşahi ve Muhammedşahi (Mümini) kollarına bölündü (Daftary, 2005, 85).

Nizârîler, İlhanlı sonrası Karakoyunlu, Akkoyunlu hatta Timurlu hanedanlar tarafından yapılacak olan yeni karışık siyasal süreçten korunmak amacıyla son derece dağılmış bir şekilde çok sıkı takiyye uygulamak zorunda kaldılar (Arayancan, 2018, 137). Bu dönemde Deylem ve Lahican'ın güneyindeki Lahican ve Sefirud'un doğusunda Muhammed Şah b. Mümin Şah (Hüdavend Muhammed) liderliğinde toplanmaya çalıştılsa da Zeydiler ile girilen mücadele sonucunda Hüdavend Muhammed Deyleman bölgesini elinde tutamadı. Hatta mevcut otorite Zeydilerin baskısı sonucu yapılan anlaşma gereği Zeydi inancını kabul etmek zorunda kaldı. Bir süre takiyye yaptıktan sonra yeniden Alamut Kalesi'ni kısa bir süreliğine ele geçirdi. Fakat Zeydiler ile devam eden zorlu mücadele Hüdavend Muhammed'in Timur'un yanına sığınmaya itti. 1501 Safeviler dönemine kadar Nizârî İsmâilîlerinin Deylem bölgesindeki etkinlikleri sınırlı olarak devam etti (Daftary, 2001, 490).

Bu süreçte Horasan ve Azerbaycan'ın İlhanlı sonrası siyasal parçalanması ve iktidar mücadeleleri büyük bir çoğunluğu Şii olan ya da Şii düşüncelerden etkilenen çeşitli siyasal ve dinsel hareketlerin ortaya çıkmasına uygun zemin hazırladı. Tarikatlar aracılığıyla yayılan bu yeni akım, Hz. Ali soyuna bağlılığın ve Şii eğilimlerin güçlenmesine neden oldu. Bu yeni akımın ortaya çıkmasında Nizârîlerin tasavvufi hareketler içerisinde batını yorumu ile yer alması ve gizlenmeleri de etkili oldu (Daftary, 2016, 105-107; Köprülü-Babinger, 1996, 59). Ortak öğretisel zeminleri paylaşan iki bağımsız batını gelenek arasında tasavvufu ile Nizârî İsmâilîliği arasında

bir çeşit kaynaşma yaşandı. Takiyye yapan Nizâriler zamanla çok geçmeden tasavvufi tarikatların ve yaşam tarzının daha görünür ve şekilci tarafını benimsedi, bu yüzden de imamlar tarikat piri, taraftarlar mürit gibi görünmeye başladı (Daftary, 2016, 177). Özellikle Şemseddin Muhammed ve Kasım Şahlılar kolundan gelen ilk ardıllar tıpkı sufiler gibi davranmaya, kendi refiklerini mürit ya da talip olarak adlandırarak, takiyyeye girip uzunca bir süre Safeviler dönemine kadar ortaya çıkmadılar (Baben, 2021, 5).

Takiyye sürecinde İsmâililerin tasavvufi çevreler arasında kolaylıkla yer edinmelerinin en önemli sebebi, batını tevil ekseninde küçük farklılıklar ile birleşmeleri idi. Zaten İsmâililer baştan beri zahir ve batın boyutları arasındaki temel ayrımı dayalı olarak kendi batını geleneklerini geliştirmişlerdi. Kur'an ve şeriat üzerine yaptıkları batın ve zahir yorumlara gerçek anlamlar yüklemekteydiler. Onlar için zahir bir taraftan kendisinden batını hakikatleri elde edilmesini sağlarken, öbür yandan dünyevi işlerin düzene koyulmasını sağlayan birtakım kurallar içermekteydi. Batın ise nefsin kurtuluşunu sağlamaya yarayan ilahi hikmet ve sır olarak görülmekteydi (Avcu, 2014, 284). Daftary'nin de dikkat çektiği üzere İsmâililer Müslüman toplumlar arasında batını yorumu en iyi açıklayan ve benimseyen Şii mezhepler arasında oldu (Daftary, 2001, 420). Ona göre II. Hasan tarafından ilan edilen kıyamet ilanı, batını yorumunda sufi çevreler ile İsmâilîği yakınlaştırma zemini hazırladı. Çünkü Nizârî İsmâililerin toplu olarak kabul ettiği manevi cennetinde imamın gerçek manevi gerçeklinin içinde görülmesini ifade eden bu inanişta, insanların bütün varlıkları ile Tanrı'ya yönelmeleri ve bu yüzden alışılmış ibadet biçimlerinin de terk edilmesi gerektiği öğretilmekteydi. Mesela şeriatın istediği beş vakit namaz gereksizdi, kıyamet döneminde insanlar kalplerinde daima Allah ile birlikte olacaklardı ve olması gereken gerçek namaz da buydu. Diğer İslamî uygulamalar da *te'vil* yolu ile geçersiz kılındı (Cuveynî, 2013, 557; Daftary, 2001, 420). Yani kişiler tamamen manevi bir hayat sürdürebilir ve sadece zamanın tek meşru imamının manevi rehberliğini kabul eden Nizârî İsmâililerin erişebildiği cennetsel bir varoluşa sahip olabilirlerdi (Daftary, 2005, 85). Ayrıca imamın gelmesi ile devirlerin sona ermesi ve her şeyin basit tabiatlarına sonucu doğacaktı. Cüzî nefisler imamın kendisine verilen kuvvetler ile nefislerin kurtuluşu için gerekli olan tüm şeriatların içindeki gizli hakikatleri açıklamaları ile kurtuluşa erilecekti (Avcu, 2014, 298). Böylece Nizârî İsmâililer, sufilerde olduğu gibi zahirden manevi bir varoluş düzeyine yükselecekti. Batından zahire, zahire ve şeriatın hakikate yorumundan manevi özünü ve dinin edebi gerçeklerini anlamaya yöneleceklerdi (Daftary, 2021, 248), şeklinde zahirden manevi gerçeklikte buluşacaklardı. Zaten Cuveynî de II. Hasan'ın bu açıdan şu şekilde eleştirir: "Sabbahilerin yaptıkları gibi davet usulünü ve onun gereklerini iyi öğrendi. Yeni fikirler üretme ve inançları yorumlama gereklerini iyi öğrendi. İsmâillî mezhebinin ilkelerini, sufilerin vaazları ve sözleriyle karıştırıp onlara kendi yorumlarını katarak yeni yeni görüşler ileri sundu." (Cuveynî, 2013, 563). Hasan Sabbah ve ilk iki halefini Sabbahiler olarak ayıran Cuveynî, II. Hasan'ın kıyamet görüşlerinde sufilerden etkilendiğini fakat yalan yanlış aktardığını ifade ederek eleştirmektedir.

Nizârîler soylarını II. Hasan ile birlikte Nizar İbn el-Müstansır-Billâh'a bağlayarak meşruiyet kazanıp, imamları ile doğrudan bağlantı kurmaya başladıkları görülürken (Hodgson, 1955, 210-217), İlhanlılar saldırıları sonrasında takiyye yapan

imamlar ile 13-19. yüzyıl aralığında buluşma sağlanamadı. Bunun en önemli sebebi mevcut otoritelerin siyasi hamleleri, yönetim biçimleri, demografik göçler gibi başka birçok etken imamların ortaya çıkmasına engel olurken imamlar daha çok yerel temsilcileri pir ya da halife olarak adlandırıldı (Beben, 2017, 197).

Diğer taraftan takiyye yapılırken teolojik olarak değişim ve dönüşümleri önce kıyamet ilanı fikirleri ardından Sünnileşme fikirleri ile sufi fikirlere yakınlaşmaya başladı. Özellikle tasavvuf akımlarının kendilerini Hz. Ali'ye ve ehlibeyte adanmaları, manevi rehberlik dâhil olmak üzere silsileler ya da manevi zincirler aracılığıyla Hz. Ali'yi kabul etmeye başlamaları, Sünni merkezli Sufizm ile Hz. Ali'nin eşsiz bir sentezine yol açarken bunda İsmâîlîlerin sufi çevrelere girmesi etkili oldu (Daftary, 2005, 85). Nitekim Alamut sonrası, yani 13-16 yüzyıllar aralığında Nizârî İsmâîlîler çok sıkı takiyye uygulamaları ve direkt yazınsal bir kaynak ortaya koymamalarından ötürü, nasıl ve ne şekilde sufi çevrelere dönüştürdüğü tam olarak ortaya konulamamaktadır. Bu konuda araştırmacılar daha çok edebi metinler üzerinden sufizm ve İsmâîlîlik ilişkisi üzerinden ortak görüş bildirmektedirler. Daftary'e göre Nizârî İsmâîlîler Sufizm örtüsü altında takiyye yaparlarken Nizârî İsmâîlîlerin açıkça edebi eserler ve faaliyetlerde bulunmadıklarını belirtmektedir. Ona göre ilk olarak Safeviler döneminden itibaren kimliklerini daha açık bir şekilde ortaya koyarlarken, edebi eserler verilmeye başlandı. Fakat bu eserler yeni bir tür Nizârî edebiyatı olarak yorumlanmaktadır. Bu şekilde gelişmenin en önemli müsebbihi olarak da Moğolların Nizârîlerin siyasi gücü ve geleneklerini geri dönülmez bir şekilde yıpratmış olması olarak ifade etmektedir (Daftary, 2005, 20). Siyasi olarak karışık koşullar altında şiirsel ve sufi ifade biçimleri ile Farsçayı kullanarak görünür olmaya başladıklarında Nizârî İsmâîlîlerin gerçekten sufi mi, İsmâîlî mi oldukları ayırt edilemedi. Daftary'nin Nizârî-sufi birleşmesi üzerine yazılan eserler üzerine, "Ne olursa olsun, İran Nizârîliği ile tasavvuf arasındaki ilişki o kadar sıkıdır ki Alamut sonrası döneme ait Fars eserin tasavvuftan etkilenmiş bir Nizârî yazara mı yoksa tersine düşüncelerinin kök saldığı bir sufi çevresinde mi üretildiğini belirlemek çoğu zaman kolay olmamaktadır." (Daftary, 2001, 493) şeklindeki değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Nizârî İsmâîlî-sufi ilişkisi ile yazılan ilk edebi esere örnek olarak Nizârî Kuhistanî'nin yazdığı şiirler üzerinden değerlendirmeler yapıldı. Nizârî Kuhistanî, İsmâîlî doktrinlerini şiir kalıpları ve tasavvuf ifadeleri altında saklayarak anlatma şeklini başlatan ilk kişi olarak görüldü (Daftary, 2001, 483; Brujin, 1995, 84). Zamanın imamını övdüğü şiirlerinde, tasavvuf ifadeleri altında manevi kıyamet gibi İsmâîlîliğin kıyamet doktrinine değindi (Daftary, 2001, 489). Nizârî Kuhistanî'nin divanını bu açıdan inceleyen Lewisohn, divanın İsmâîlî terminolojisine çok yakın olduğunu ve Daftary'nin görüşlerini destekleyip, "Divanda sanki iki doktrin birbirine karışmış gibidir ve onun bir İsmâîlî mi yoksa bir sufi mi olduğunu anlamanın güç olduğunu, sanki bir cübbe giyiyor." gibi yorumuyla katkı sağlanmaktadır. Ayrıca Nizârî Kuhistanî'nin hem İsmâîlî dâisi hem de sufi özellikler taşıdığını belirtmektedir (Lewisohn, 2003, 237). Orhan Bilgili Nizârî Kuhistanî'nin tüm şiirlerinde Nizârî mahlasını kullanması, İsmâîlîlerin dillerine vird ettikleri *kaim*, *batini*, *merdân-ı Hakk*, *ihvân-ı safâ*, *daî*, *kaim* gibi tabirleri kullanması, cennet cehennem inancı, Kur'an'ın ahirete müteallik ayetlerinin tevil edilmesi gibi sebeplerden ötürü İsmâîlî olduğunu kanıtlamaya yeterlidir (Bilgili, 1972, 57) şeklinde yorumlanmaktadır. Fakat bu konuda Virani, Nizârî-sufi ilişkisinin çok erken başladığı

görüşünü sunar ve örnek olarak Hoca Kasım Tusteri’i tarafından yazıldığını iddia ettiği *Marifet’ül Khodayı Ta’ala* adlı eseri üzerine değerlendirmeler yapmaktadır. Bu konuda yazmış olduğu makalesinde çeşitli kaynaklar ve argümanlar üzerinden, kesin olmamakla birlikte, İsmâîlik ile Sufizm arasındaki ilişkinin daha eski zamanlara dayandırmakta olduğu üzerine örnek sunmaktadır (Virani, 2019, 17-49). Diğer bir araştırmacı Baden’e göre, tasavvuf ile İsmâîlîlik arasındaki edebi alışverişin, geniş anlamda Şii’lik üzerine yapılan çalışmaların büyük kısmın etkisinin olduğunu, İsmâîlî metinleri gibi Şii bir çevrede anlam sağlayabilecek tasavvuf yazarlarından fikirleri benimseme veya onlardan “ödünc alma” tarzına odaklanmış olduğunu ve Hz. Ali’nin önceliğine tanıklık etmek ve Kur’an’ın batını yorumunu üzerinden konuyu ele alırken (Beben, 2020, 649) İsmâîlî ve sufi geleneklerin temel noktada benzerlikler kurmaktadır. Bu çerçevede değerlendirdiğinde ise bir sufi ile bir İsmâîlî’nin arasındaki ilişkiyi İsmâîlî imam ve zamanın imamı arasındaki ilişkiyi karşılaştırmaktadır. İsmâîlî imam ile sufi şeyhi arasındaki ilişkiye bakarak, İmam İsmâîlîlerin manevi ve örgütsel hiyerarşisinin en yukarisında yer alırken, onun cemaat içerisindeki rolü ve varlığı sembolik ve soyut olduğunu, bir imamla doğrudan teması olan İsmâîlîlerin sayısının ise ilk dönemlerde dahi oldukça az olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan İsmâîlî imamlara göre sufi şeyhlerin rolünün toplumsal işlevsel liderlik ve sorumluluk taşıdığını belirtmektedir. Fakat zamanla tasavvufi çevrelere giren İsmâîlî pirlerin takiyye sürecinde değişip dönüşerek toplumsal roller üstlendiklerini belirterek, ortak noktada ilişki kurmaktadır (Beben, 2020, 669). Kur’an’ın batını *tevil* yorumunu destekleyen Daftary özellikle 15. yüzyıla gelindiğinde, İsmâîlî imamlar sufi pirlere olarak ortaya çıkarken, müritleri ise sufi müritleri kılığına girdiğini kabul ederek, sufi bir dış görünüşü benimsediklerini, Nizârî İsmâîlîlerinin takiyye yaparak sufiliğe sığınma arayışlarındaki başarıya vurgu yapmaktadır. Bu başarıyı ise İslam’ın ezoterik gelenekleri üzerinden yorumlayarak, iki tarafında İslam’ın batını geleneklerinin ortak entelektüel ve manevi zeminleri paylaşmadığını söyler ve İsmâîlîlerin en başından beri zahir ve batın boyutları arasındaki temel bir ayrıma dayalı olarak kendi batını geleneklerini geliştirdiklerini savunur. Bunun içinde gerçek anlam ve en iç manada kutsal yazılar, dini emirler ve yasaklardır. Kur’an’ın veya şeriatın zahir gerçek anlamının olduğunu, batın yani manevi gerçeklikten ayırt edilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre Nizârî İsmâîlî imamı salt bir sufi şeyhinden daha fazlasıdır. İmam varlığın tüm gerçekliğini (*vücûd*) kendi kişiliğini özetleyen tek bir kozmik bireydi; daha küçük bir rehber ya da bir sufi olamayacağı mükemmel bir mikrokozmoz ikame edilmişti. Ayrıca *el-insan el-kâmil* ile sufiler arasındaki benzerlikte Nizârî İsmâîlî’nin tam eş değerini sunmadığı görüşüyle sufi-imam ilişkisini değerlendirmektedir (Daftary, 2005, 86-87).

15. yüzyıl sufi-Nizârî İsmâîlî etkileşimi çerçevesinden İsmâîlî doktrinleri şiir ve tasavvuf ifadeleri ile gizleyen yazarlara Ebu İshak Kuhistanî, daha sonraki dönem için daî olarak görülen Heyrvan-i Harati, Kuli Haki Horasani ve Ali Kuki Rekkami Horasani (Dizbadi) örnek olarak verilmektedir. Öte yandan sufi çevrelerin kendilerinin de İsmâîlîlerden etkilendiği hatta tevil batını metodolojisini ya da ezoterik tefsiri kullandıkları, İsmâîlîlere daha yaygın olarak görülen belirli fikirleri benimsedikleri görüşü sunulmaktadır. Bu görüşü desteklemek için ise *Gülşen-i Raz* eseri örnek olarak verilmektedir (Daftary, 2021, 86). Hodgson göre şeriat bakımında tasavvufun meşrulaştırılması diyalektik ve katı kuralla değil, samimi iş bölümüne

bağlıydı. İsmâilî doktrinlerinde biraz ödünç alındığını belirtmektedir (Hodgson, 2017, 239).

Sonuç

Sonuç olarak Nizârî İsmâîlîleri, takiyyeyi tarihsel süreçlerinde çoğu zaman meşruiyetlerini korumak için birden fazla uyguladıkları görülmektedir. Bunlardan ilki, kendilerini mevcut değişen otoritelerden ve siyasi baskılardan korumak amacıyla uyguladıkları bir yöntemdi. İkinci olarak, Fâtımî İsmâîlî hilafetinde yaşanan anlaşmazlık sonucu imamet sorununu çözmek için ortaya atılan *Ta'lim* doktrini ile imamların takiyye uygulaması ve *hüccetlerin* Nizârî toplumu üzerinde meşruiyet sağlama çabası idi. Diğer unsur ise kıyamet ilanı ile imamet makamını Mısır'dan Alamut'a taşınması sonucu, kendi içlerinde ve İslam Dünyası'ndaki tepkilerinden korunmak ve imamlarının kendi iddialarına uymayan söz ve fiillerine inandırıcı bir açıklama getirmek için uyguladıkları bir yöntem ile takiyye sürecine girildi ve dış dünya ile bağları koptu. Ardından Sünnileşme politikası ile zamanın imamı gerektiğinde dış dünya ile uzlaşabilir fikri ile yeni bir takiyye sürecine girildi. En son olarak, bu kez kendi istekleri ile değil, İlhanlı saldırıları sonucu maruz kaldıkları siyasi baskı sonucunda meşruiyetlerini ve hâkim oldukları kaleleri kaybetmeleri ile korunmak ve can güvenliğini sağlamak için sufi çevreler içerisine girilerek takiyye uygulandı. Dolayısıyla tüm bu takiyye süreçlerinin özünde siyasi ve doktrinsel devamlılıklarını sürdürme ve bölgesel hamiyet alanlarını yani *Dârü'l-Hicrelerini* koruma çabası yer almaktaydı. Ayrıca Şiiliğin temelinde yer alan takiyye siyasal baskılardan korunmak ve masum imamlarının kendi iddialarına uymayan söz ve fiillerine inandırıcı bir açıklama getirme için kullandıkları bir yöntemdi, Nizârî İsmâîlîleri herhalde kıyamet ilanı sürecinde bunu en iyi uygulayan topluluk olarak tarihte yerini aldı.

Kaynaklar

- Arayancan, Ayşe Atıcı. Dağın Efendisi Hasan Sabbah ve Alamut, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2011.
- Avcu, Ali. Horasan ve Maverâünnehir'de İsmaililik, Ankara: Asitan Kitap, 2014.
- Bausani, Alessandro. "İlhanlı Hâkimiyeti Zamanında İnan'da Din". Tarih Araştırmaları Dergisi, çev. Mustafa Uyar, C. 32, (2002), 223-231.
- Beben, Daniel. "The Ismaili Tradition in Iran: 13th Century to the Present". Oxford Research Encyclopedias, Asian History, Pupish Online, 2021.
- Beben, Daniel. "Ahmad Yasavî and the İsmâ'ilis of Badakhshân: Towards a New Social History of Sufi – Shi-î Relations in Central Asia". Journal of the Economic and Social History of the Orient, 63, Brill, Leiden: Brill, (2020), 643-681.
- Beben, Daniel. "The Fatimid Legacy and the Foundation of the Modern Nizârî Ismaili Imamate". The Fatimid Caliphate Diversity of Traditions, Edited by Farhad Daftary and Shainool Jiwa, London: I.B. The Tauris and the İnstitu of İsmaili Studies, 2017.
- Bilgili, Orhan. Nizârî Hayatı ve Eserleri, Şarkiyat Mecmuası, 7, (1972), 49-51.

- Burujin, J.T. de. "Nizârî Kuhistani". The Encyclopaedia Of Islam, VIII, Brill: Leiden, (1995), 83-85.
- Cuveynî. Tarih-i Cihan Güşa, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- el-Cûzcânî. Minhâc-ı Sirâc. Tabakât-ı Nâsırî (Moğol İstilasına Dair Kayıtlar), çev. Mustafa Uyar, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Daftary, Farhad. "The Ismâ'îlîs and Their Traditions Handbook of Islamic Sects and Movements". Editors Terhi Utriainen, Benjamin E. Zeller, 21, Boston: Brill, 2021.
- Daftary, Farhad. Muhalif İslam'ın 1400 Yılı İsmâîlîler: Tarih ve Kuram, çev. Ercüment Özkaya, Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- Daftary, Farhad. İsmails in Medievial Müslim Societies, London/ New York: I. B. Tauris Puplichers, 2005.
- Daftary, Farhad. Şii İslam Tarihi, İstanbul: Alfa Tarih, 2016.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, İstanbul: Der Yayınları, 2003.
- Güzel, Fatih. "Alamut'ta Sünnî Bir Şeyh: Hasan Nev Müselman". İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 5/6, (2016), 1689-1697
- Hakyemez, Cemil. Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip on iki imam el-Mehdî, Ankara: İSAM Yayınları, 2016.
- Hodgson, Marshall G.S. The Secret Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.
- Hodgson, Marshall G.S. İslam'ın Serüveni Barut İmparatorlukları ve Modern Zamanlar, 3.Cilt, çev. Berkay Ersöz, Ankara: Poenix, 2017.
- Hodgson, Marshall G.S. The Order Of Assasins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World, S. Gravenhage: Mount&Co, 1955.
- İbn Abdüzzâhir. Kâtibin Gözünden Sultan Baybars, çev. Aydın Usta, İstanbul: Yeditepe, 2021.
- İlhan, Avni. "Şia'da Usûl'ü'd-Din". Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 427-428, 1993.
- Jamal, Arif A. "Authority and Plurality in Muslim Legal Traditions: The Case of Ismaili Law". NUS Centre for Asian Legal Studies Working Paper, NUS Law Working Paper (2018),1-21.
- Jamal, Nadia Eboo. Surviving The Mongols, Nizârî Quhistani and Continuity of İsmâîlî Tradition in Persia, London-Newyork: I.B.Taurish Puplichers, 2002.
- Kaşanî, Cemaeddin Ebü'l Kasım Abdullah b. Ali b. Muhammed. Zübdetü't-Tevârîh, Tahran: Hurufçimi-yi Samedî, 1344.

- Köprülü, Fuat-Babinger, Franz. Anadolu'da İslamiyet, çev. Ragıp Hulusi, Hazırlayan Mehmet Kanar, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Lewisohn, Leonard. Sufism and İsmâ'îlî Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Qūhistānī (645-721/1247-1321), *Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41, (2003), 229-251.
- Lewis, Bernard. Haşîşiler (Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset), çev. Ali Aktan, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Madelung, Wilferd. "İsmaililik: Eski ve Yeni Davet". *Dini Araştırmalar Dergisi*, çev. Muzaffer Şen, 25, (2006), 281-294.
- Mirhvand. Tarih-i Ravzatü's-Sefa Fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülük ve'l-Hulefâ, Tashih. Cemşid Kiyānfer, C.6, Tahran: İntişarat-ı Esatir, 1385.
- Müstevfi-i Kazvîni, Hamdullah. Tarih-i Güzîde, neş. Abdülhüseyn Nevaî, Tahran: Çaphane-i Firdevsi, 1339.
- Müstevfi-i Kazvîni, Hamdullah. Târih-i Güzide, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Öz, Mustafa. "Nizâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 33, (2007), 200-201.
- Reşidüddin Fazlullah, Hemedanî. Câmîü't-Tevârih, neş. Muhammed Müderrisi Zencani, Tahran, 1338.
- Reşidüddin Fazlullah. Câmîü't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı), çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejni, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Şehristani. Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi, Çeviren: Mustafa Öz, Hazırlayan: Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Tan, Muzaffer. İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Virani, Shafique N. "Persian Poetry, Sufism and Ismailism: The Testimony of Khwâjah Qâsim Tushtarî's Recognizing God". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/29/1: (2019), 17-49.
- Yaltkaya, Şerafettin. "Batnilik Tarihi". *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, VIII, İstanbul, (1928), 1-27.

