

## İsmailîler Konusunda Bir Tenkidin Cevabı

ZAHİDE AY

Necmettin Erbakan Üniv.

Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi

ayzahide@yahoo.com

### Giriş

Türkiye’de İsmailîlik tarihi, genellikle olmuş bitmiş bir tarih olarak algılanmaktadır. Öyle ki İsmailîler deyince, sadece Fatimîler ve Alamut akla gelmektedir. İsmailî düşünce denilince de özellikle Fatimî dönemi ortodoks İsmailî yazını akla gelir. Oysa İsmailîlik bundan daha fazlasıdır. Türk-İsmailî ilişkileri dendiği zaman ise genellikle Selçuklu döneminde Fatimîlerle ve Alamut’la ilişkiler anlaşılır. Bunun birçok sebebi olabilir. Bir sebep, Türkiye’de hiç İsmailî olmaması, dolayısıyla kısmen günümüz hariç, İsmailîlik’in uzun süreden beri tanınmamasıdır. Bu anlaşılabilir bir durumdur. Ancak İslam dünyasının önemli bir parçası olan İsmailîlerin akademik çevrelerce de yakın zamanlara kadar pek tanınmaması, anlaşılabilir değildir.

Kitap olarak da basılan yüksek lisans tezimiz hakkında *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*’nin 54:1 (2013) sayısında, ilahiyatçı meslektaşımız Yrd. Doç. Dr. Ali Avcu tarafından yazılan bir tenkid yazısı bizi bu cevabî yazıyı kaleme alma mecburiyetinde bıraktı. Bizim yüksek lisans tezimizin İsmailîlik üzerine teolojik bir çalışma değil, ileride yapacağımız doktora tezine giriş mahiyetinde kısa bir tarihsel çalışma olduğunu göz ardı eden bu yazıyı üzülererek okuduk. Fakat bizi asıl üzen, bu tenkid yazısının bizatihi iyi niyetli bir tenkid yazısı olmaktan çok, “benim çalışmalarımı neden görmediniz, neden kullanmadınız” psikolojisiyle ve alanın otoritesi üslubuyla bizi paylayıcı, biraz da kibirli bir tarzda yazılmış olmasıdır. Bu da bize yazının iyi niyetini sorgulama hakkı vermektedir.

Bizim bu mütevazı yüksek lisans tezimizin bir İsmailî teolojisi çalışması olmadığını, bir tarih çalışması olduğunu bir kere daha vurgulayalım. Sayın münekkidin eleştirmekten büyük bir zevk duyduğu bu küçük kitap, aslında yıllardır Bedařsan İsmailîleri arasında yaptığımız seyahatlerin, gözlemlerin bizde uyandırdığı merak sonucu, sayın münekkidin ağır tenkidlerinin bir diğer muhatabı olan hocam Ahmet Yaşar Ocak’ın teşvikiyle, topladığımız malzemeyi tarih doktora tezi olarak çalışmaya yönelik bir ön-tecrübe idi.

Elbette sayın münekkidin eleştirileri, şayet bu bir teoloji tezi olsaydı, yüzde yüz haklı olabilirdi. Üstelik bu nihai bir çalışma değildi. Nihai çalışma olan doktora tezimiz, geçen yıl tamamlanmış, savunulmuş ve başarılı bulunarak ittifakla kabul edilmiştir. Kısmet olursa basılmak üzere. Sayın münekkid emin olsun, orada kendi çalışmalarının da kaale alındığını görecektir. O zaman hem hocama hem de bana bu kadar ağır bir eleştiri yazdığı için üzülecektir.

Bu yazımızda sayın münekkidin eleştirilerine kendimizce cevap vermek istiyoruz.

### **Eleştirilere Cevaplar**

Bir kere daha tekrar edelim ki bizim ne yüksek lisans tezimiz, ne de sözünü ettiğimiz doktora tezimiz, bir teoloji çalışması değildir. Bunu tekrar edelim ki doktora tezimiz kitap olarak çıktığı zaman sayın münekkid yine teoloji noktasından bize hücum etmesin.

İlahiyat metodolojisinin aksine, klasik tarihçilik, tarihçiden, somut vakaları somut verilerle yorumlamasını isterken, bunu, zaman ve mekân belirten bir belgeyle de mutlaka desteklemesini ister. Bunu sağlayamadığımız takdirde, ya o konuya hiç girmemeyi ya da tarihçi meslektaşlarımız tarafından “teknik olarak” tarihçi sayılmamayı göze almanız gerekmektedir. Oysa öyle konular vardır ki sırf belge ya da kaynakla gerektiği kadar desteklenemiyor diye, tarihsel boyutuyla çalışmazlık edemezsiniz. Alamut sonrası Nizari tarihi çalışmaları böyledir.

Anladığımız kadarıyla, ilahiyatçı meslektaşımızın bizimle ilgili bir tenkid yazısı kaleme almasının altında yatan en temel saik de buradan kaynaklanmaktadır. Kendisi de zaten bunun disiplin bir metodoloji kavgası olduğunu, “... tarihçinin ilahiyatçının yazdıklarına, ilahiyatçının da tarihçinin yazdıklarına itibar etmediği ve önyargı ile yaklaştığı bir ortamda...” (s.181) sözleriyle açıkça dile getirmiştir. Ancak meslektaşımızın kastettiği gibi, önemli olan sadece birincil kaynakları—ki kendisinin birincil kaynaklardan kasdı, fizikî bir zaman ve mekân belirten tarih kaynakları değil, metafiziksel bir zaman boyutundaki felsefi görüşleri içeren teolojik kaynaklardır—kullanmak değil; bir sosyal tarih çalışması yapıyorsanız, o birincil kaynağı, şifahi malzemeyle de karşılaştırarak/destekleyerek, nasıl bir metodolojiyle okumaya tabi tuttuğumuzdur, ki bu bizim hangi disiplinin ilkelerine göre hareket ettiğimizi gösterir. Bize göre, çalıştığımız disiplin içerisinde, metodolojik tutarlılık sergilediğimiz müddetçe, akademisyenler olarak istediğimiz yöntemi kullanabilmeliyiz. Böyle bakıldığında, bu yazıyı

kaleme almamıza sebebiyet veren meslektaşımızın çalışmalarının, teoloji çalışmalarının metodolojisiyle tutarlı olduğunu belirtmeliyiz. Bizim kendisine karşı çıktığımız nokta, bize de illa teolojik metodolojinin dayatılmasıdır.

Türkiye’de İsmailîlerle ilgili ilahiyat çalışmalarının yapıldığı bizim de meçhulümüz olmadı. Hatta bu fakültelerin mezhepler tarihi bölümlerinin bu konuya girmiş olduklarını bir müddettir görmüş olmak bizi memnun etmiştir. Ama buralarda eksik olan, bizatihi tarihçilik açısından İsmailî çalışmalarının neredeyse hiç mesabesinde olmasıdır. Türkiye’de şimdiye dek tarihçiler tarafından yapılmış İsmailîlik çalışmaları ise genellikle Fatimî ve Alamut dönemini kapsayan, İsmailîlik’in Türk tarihiyle ilişkileri üzerine yoğunlaşan çalışmalardır. Ama bizzat İsmailîlik tarihi çalışmaları değildir. Alamut sonrasına ait çalışma ise neredeyse yoktur.

Alamut sonrasıyla ilgili Türkiye’deki İsmailî tarihi çalışmaları, Alamut dönemi ve sonrası İsmailîliğini Türk tarihiyle ilişkisi çerçevesinde değerlendiren çalışmalardır ve bunu ilk yapan Fuad Köprülü olmuştur. Köprülü, Babailer İsyanı’nın, Ahilik’in, Bektaşılık’in, İsmailî etkilerle (kendisi “Şîî-bâtînî etkiler” ifadesini kullanır) meydana gelmiş olaylar ve kurumlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ancak konuyu açmaz. Daha sonra onun öğrencisi Gölpınarlı tarafından da özellikle Hurûfîlik kanalıyla, İsmailîlik’in Türkiye coğrafyasında dolaylı etkisi olabileceği belirtilir. O da konuyu açmaz. Bu konunun Türk tarihindeki muhtemel önemine ilk dikkat çeken, değişik yazılarında Ahmet Yaşar Ocak olmuştur.

Aslında İsmailîlik çalışmalarına başlama kararımız, akademik olarak bu işe girişmemizden öncesine dayanmaktadır. İsmailîlerle ilk tanışmamız, 1998 yılında olsa da biz o zamanlar daha “İsmailî kimdir?”, “İsmailîlik nedir?” bilmediğimizden, olayın farkında bile değildik. 1998 yılındaki seyahatimiz esnasında Kaşgar’dan Pakistan’a geçerken, Taşkurgan’da değişik bir halkla karşılaşmıştık. Ne Çinliye, ne Uyğura, ne Pakistanlıya benziyorlardı. Ancak üç yıl sonraki (2001 yazı) Tacik Bedahşanı ve Afgan Bedahşanı ziyaretimiz sırasında anladık ki meğer Çin sınırları içinde üç yıl önce tanıştığımız bu halk, Bedahşan’ın İsmailî dağ Tacikleriymiş. İsmailîlerle gerçek anlamda ilk tanışmamız ise 2001 yazında gezgin olarak Tacikistan Bedahşanı (Horog, Eşkaşım) ve Afgan Bedahşanı’nda (Afgan Eşkaşımı, Zebak, Faizabat, Vahan koridoru) bulunduğumuz dönemde olmuştur. Hatta o sırada Afgan Bedahşanı, mücahitlerin kontrolünde olduğundan, Afganistan’dan Pakistan’a çıkış yapabilmek için, Taliban kontrolündeki bölgelerden geçmemek adına, at sırtında iki gün Hindikuş

dağlarını aşarak Zebak'tan Şah-ı Selim'deki sınır kontrolüne, oradan da Pakistan'ın Çitral kentine geçmiştik. Bu saydığımız bölgelerin tamamı İsmailî bölgeleriydi.

Türkiye'ye döndüğümüzde, Ahmet Yaşar Ocak'a Bedahşan İsmailîlerinden ve onların geleneksel yaşamdaki Anadolu Alevîleriyle benzerliklerinden bahsettiğimizde, bizi bu konuda çalışmaya teşvik etti. Böylece ileride Bedahşan İsmailîliği ile ilgili bir doktora tezi çerçevesinde yapmayı tasarladığımız daha geniş çaplı bir çalışmaya giriş niteliğinde, Moğol istilaları sonrası İran ve Anadolu sahalarındaki Şîî eğilimli toplulukların kökeninde bulunan İsmailî etkilerle ilgili bir yüksek lisans tezi yapmaya karar verdik. Bu çerçevede, Alamut sonrası Nizarî İsmailîlerinin tasavvuf kültürü üzerindeki etkilerini konu olarak seçtik. Bu tez, *Ortaçağ İrani'nda ve Anadolusu'nda Şîîlik İzlerinin Arkaplanı: Alamut Sonrası Nizarî İsmailîliği* adıyla 2012 yılında kitap olarak yayınlandı. Bu yazıyı yazmamıza neden olan tenkid yazısı da adı geçen bu çalışmaya yöneliktir.

Doktora çalışmalarımız sırasında saha araştırmalarımızı tamamlamak üzere TİKA bursuyla tekrar 2007'de Afganistan'a, 2008'de de Tacikistan'a gittik. TÜBİTAK bursuyla 2009'da Londra'da IIS (The Institute of Ismaili Studies=İsmailî Araştırmaları Enstitüsü) kütüphanesinde araştırma yaptık. Yüksek lisans tezimizde, İran ve Anadolu açısından incelemeye çalıştığımız her iki bölgedeki heterodoks unsurlar üzerindeki İsmailî etkisinin Bedahşan bölgesi ayağını, aynı metodolojik yaklaşımla incelemeye çalıştık. Yüksek Lisans tezimizde bir hipotez olarak Alamut'un düşüşü sonrası Nizarî İsmailîliği'nin tarihinin, Moğol istilası sonrası İran ve Anadolu tarihi açısından, İran'ın Şîîleşmesi ve Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde, bilhassa çeşitli tasavvufî zümreler üzerindeki etkisi bakımından büyük bir önem arz ettiğine işaret etmeğe çalışmıştık. Bu açıdan bakıldığında doktora tezimizde, benzer etkilerin Bedahşan'da da yaşandığını tespit ettik. Yüksek Lisans tezimizde ortaya koyduğumuz, 15. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde İran'dan yayılmaya başlayan Hurûfilik, Noktavîlik, Nûrbaşşîlik, Ni'metullâhîlik gibi çeşitli Şîî tasavvuf hareketlerinin, tıpkı İran ve Anadolu'da olduğu gibi Bedahşan'da da etkileri olduğunu doktora tezimizde de tartışmaya çalıştık. Bu açıdan, Ahmet Yaşar Ocak'ın yıllardır dile getirmeye çalıştığı "Anadolu Alevîliği'nin kökeninde İmamiye Şîîliği'nden ayrıca İsmailî etkiler olabileceği" tezini desteklemesi dolayısıyla, doktora tezimizde, en çok dikkatimizi çeken, bizi heyecanlandıran veriler şunlardı:

1. Bedahşan İsmailîlerinin en önemli ritüellerinden biri olan cenaze

törenleri Çerāgrūšen’de okunan dualar metni Çerāgnāme’de, Aḥmed-i Yesevī, Fatimī halifesi Mustanşir Billāh tarafından Türkistan’a atanan bir İsmailî daisi olarak, Bedaḥşan İsmailî geleneğinin baş tebliğcisi kabul edilen Nāşir-ı Ḥusrev’le yan yana anılmaktadır.

2. Anadolu Alevî-Bektaşî geleneğinin temel kaynağı *Menākıb-ı Hācı Bektāş-ı Velī*’de, Aḥmed-i Yesevī, Bedaḥşan’da kâfirler tarafından esir edilen nefes oğlu Kuṭbuddīn Ḥaydar’ı kurtarmak için Hācı Bektāş’ı Bedaḥşan’a gönderir. *Menākıbnāme*’ye göre, Bedaḥşan’daki kâfirler Hācı Bektāş’tan etkilenerek Müslüman olurlar.

3. Osmanlı toprağında yaşayan Seher Abdāl adlı bir Kālenderī dervişinin 1495 yılında Bedaḥşan’a giderek orada Nāşir-i Ḥusrev’in türbesinde uzun müddet mücavir kaldığı ve bu vesileyle onun *Sa’ādetnāme*’sini Türkçe’ye çevirmesi. Orijinali 300 beyit olan *Sa’ādetnāme*’ye Seher Abdāl, 200 beyit daha ekleyerek beyit sayısını yaklaşık 500’e çıkarmıştır. Bu ek beyitlerde Seher Abdāl, Anadolu’dan kalkıp Bedaḥşan’da Yumgan’a varışını, son derece hürmet gösterdiği Nāşir-ı Ḥusrev’in makamını ziyaret edişini, rüyasında Nāşir-ı Ḥusrev’i görüp, ondan aldığı ilhamla *Sa’ādetnāme*’yi Türkçe’ye çevirme işine giriştiğini anlatır. Bu hadise, Nāşir-ı Ḥusrev’in eserinin Türkçe’ye çevrilmesinin ötesinde, Anadolu’nun Bedaḥşan’la bir bağlantısı olduğunu, Seher Abdāl’ın dışında başka Kālenderīlerin de oralara kadar gitmiş olabileceğini, dolayısıyla İsmailî kültürü ile Anadolu’nun heterodoks çevrelerinin teması olabileceğini göstermesi itibarıyla önemlidir.

Şimdi sayın münekkidin tenkidlerine cevaplarımıza geçiyoruz:

**Eleştiri:** “ ... yapılması gereken şey, birincil kaynakların ait olduğu düşünsel bağlamın tespit edilmesi ve bunların birbirleri üzerinden test edilerek anlamlı bir tasvire dönüştürülmesidir” (s.170).

**Cevap:** Çalışmamız, düşünsel bağlamının irdelendiği bir İsmailî düşünce tarihi çalışması değildir. Bizim çalışmamız soyut bir alanı değil, bizzat somut bir alanı bahis konusu etmektedir. Tezin problematiğiyle ilgili teolojik veriler, eğer somut gelişmelerle alakalıysa değinilmiştir. Bu, iddia edildiği gibi bir eksiklik değil, metodolojik bir tercihtir. Teoloji bizi, somut gelişmeleri etkilediği müddetçe ilgilendirmektedir. Ya da somut gelişmelerin, nasıl bir teoloji yazımına sebep olduğu boyutuyla ilgilendirir. Ya da belgeye dayalı somut verilerimiz yoksa, ki bizim tezimiz Alamut sonrası bir dönemi ilgilendirmesi dolayısıyla dönem kaynağı açısından sıkıntılı bir dönemdir, o zaman da sosyolojik ve antropolojik bir metodla

konuyu irdelemeye çalışırız ki bunun da yine tarih disiplini içerisindeki adı “düşünce tarihi” değil, “sosyal tarih”tir.

Daha açık olursak, örneğin Henry Corbin, Paul Walker, Pia Filippini-Ronconi gibi İsmailî felsefesi üzerine çalışan çağdaş araştırmacıların eserleri, metodolojik anlamda bir tarih çalışması değil, bir İslam felsefesi (teoloji) çalışmasıdır. Bernard Lewis, M. G. S. Hodgson, Farhad Daftary vs. gibi araştırmacıların yaptıkları ise birer tarih çalışmasıdır. Bu ikinci gruptaki isimler, felsefi/düşünsel/teolojik değişimleri, somut tarihsel gelişmelerle ilişkilendirerek yorumlamaya tabi tutarlar. Meslektaşımızın yazısının bir başka yerinde dile getirdiği, “Yazarın muhayyilesinde İsmâilîlik, bir dinî-mezhebî farklılaşmadan ziyade, sosyolojik bir farklılaşma olarak görülmüş ve ait olduğu bağlamdan soyutlanarak oldukça esnek bir okumaya tabi tutulmuştur” (s.171) eleştirisinin de bu çerçevede bir temeli kalmaz.

**Eleştiri:** Meslektaşımız, bizi birincil kaynakları kullanmadığımızı, çağdaş kaynakları kullanırken de taraflı davrandığımızı iddia etmektedir.

**Cevap:** Meslektaşım kısmen haklı bir eleştiri yapıyor görünmekle birlikte, kastettiği birincil kaynaklar, tamamen klasik dönem ortodoks İsmailî öğretisiyle ilgili teolojik metinlerdir. Bir kere daha söylüyoruz ki, alanımız bu değildir. Eğer birer tarih kaynağı olan Nizāmu'l-Mulk'un, Reşîduddîn'in, el-Cuveynî'nin, el-Kāşānî'nin, Hamdullāh Mustevfî'nin, Zāhîruddîn Nîşāpūrî'nin eserlerini neden kullanmadığımızı sorgulamış olsaydı, elbette haklı bir eleştiri yapmış olurdu. Ama bu kaynakların da Alamut sonrası Nizarî tarihini içermediği unutulmamalıdır. Hatta bu kaynaklara kalsa, örneğin el-Cuveynî'ye göre, Alamut'un Moğollar tarafından tahribiyle İran'da İsmailîler tamamen yok olmuşlardır, ki bu doğru değildir.

Meslektaşımız, çağdaş kaynakları kullanma ve kullanmama tercihlerimiz konusunda da niyet okumakta ve“...yazar, çalışmasını çağdaş araştırmalar üzerine oturturken bunun bir parçası sayılması gereken Türkiye'deki birikimi görmezden gelmiş” (s.171) diyerek bu çalışmaların neler olduğunu dipnotunda belirtmektedir. Meslektaşımız tarafından örnek olarak gösterilen bu çalışmalar, sadece yedi tane olup bunların iki tanesi yüksek lisans, beş tanesi doktora tezidir. Bunların bizim kitabımızın ana perspektifi olan Alamut sonrası dönemi kapsamadığını da belirtelim. Sadece Türkiye'de değil, Batı'da yapılan çalışmalarda da Alamut sonrası dönem pek yer almaz.

Batı'daki çalışmalar da daha ziyade Fatımîlerle, Bahreyn Karmatîleriyle ve Alamut dönemi Nizarî İsmailîleriyle ilgilidir.

Meslektaşımızın, belirttiği kaynakları kullanmadığımızı dair “Ancak bu sayede kendi yaptığı çalışmanın daha önce yapılanlardan hangi noktalarda ayrıldığını, yeni olarak ne ortaya koyduğunu ve bilimsel açıdan hangi boşluğu doldurduğunu cevaplayabilme imkânı bulabilir” (s.170) sözlerine, kendisinin de sık sık atıf yaptığı Farhad Daftary'nin, “Alamut sonrası Nizarîliğin bütünsel bir tarihini yazmak, değişik Nizarî topluluklarının farklı evrimleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamızı gerektirmektedir. Umut edilir ki, Kerim Ağa Han'ın desteğiyle 1977'de Londra'da kurulan Institute of Ismaili Studies, İsmailî araştırmalarının bu dalı üzerine bilgimizin daha da genişlemesini sağlayacaktır”<sup>1</sup> sözleriyle cevap vererek, hem yüksek lisans tezimizin hem de doktora tezimizin, bizzat Daftary'nin dikkat çektiği bu alana katkı niteliğinde mütevazı çalışmalar olduğunu hatırlatmak isteriz. Meslektaşımız, çoğu, tezimizin ana problemiyle ilgili olmayan Alamut'un yıkılışı öncesine ait “Giriş” kısmında yer alan bilgilerle ilgili kusurlar aramaktan, belki de tarih disiplininin gelmemiş olmasının da getirdiği bir sebeple, bu çağdaş çalışmalardan biri olan Köprülü'nün “Anadolu'da İslamiyet” adlı makalesinin, belki de bizim tezimizde ilk defa farklı bir okumaya tabi tutulmuş olduğunu dahi görememiştir.

Meslektaşımızın metodolojik yönden eleştirdiği noktalar, tezimizin “Giriş” kısmıyla ilgilidir. Bu tez, adında da geçtiği gibi bir “tez”dir. Yani bir “problem”i vardır. Ve kullandığı verileri, o problem etrafında tartışmaya çalışmaktadır. Bizim tezimin konusu da Alamut sonrası iki yüzyıllık süreçte İran ve Anadolu sahasındaki çeşitli tasavvuf tarikatlarıyla ilişkilendirilebilecek muhtemel İsmailî etkilerdir. Biz bu tezi 2005 yılında tamamlamıştık. 2009'da da doktora çalışmamız çerçevesinde, yukarda da söylediğimiz gibi, TÜBİTAK bursu ile gittiğimiz Londra'daki İsmailî Araştırmaları Enstitüsü'nde iddik. Yani birçok modern araştırmaya ulaşma imkânımız oldu ve bunları, yayımlandığında görüleceği gibi, doktora tezimizde kullandık. Ancak yüksek lisans tezimizin ana problemiyle ilgili olmadığı için, bu yeni malzemeyi—tıpkı meslektaşımızın göz ardı ettiğimizi iddia ettiği diğer Türkçe araştırmaları kullanmadığımız gibi—yüksek lisans tezimize eklemeyi uygun görmedik. Onun yerine, tezde yer almayan Ehl-i Haklar ve Vefâîlik kısımlarını problematiğimizle ilgili olduğu için eklemeyi

<sup>1</sup> Farhad Daftary, *Muhallif İslamın 1400 yılı: İsmailîler, Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya (İstanbul: Rastlantı Yayınları, 2001), s.487.

uygun gördük. Beklerdik ki tezin problematiğiyle ilgili asıl kısımlara dair eleştiriler gelsin.

**Eleştiri:** “Bu çalışmalara [bizim kullandığımız çağdaş çalışmalardan söz ediyor] yön veren temel saik, İsmâilîlik’in entelektüel muhayyilede işgal ettiği konunun genişletilmek ve İslam düşünce tarihinin merkezine yerleştirilmek istenmesidir.” (s.170)

**Cevap:** Bu, bize göre mutlaka cevap verilmesi gereken bir eleştiridir. Kendisi belki bilerek belki farkında olmayarak, bu cümleleri sarf ederken ayrımcılık yapmaktadır. Acaba o klasik İslam medeniyetini, sadece Abbasî ve Endülüs medeniyetlerinden ibaret gördüğünü mü ima etmektedir? Eğer öyleyse, bu yanlıştır. Fatımî İsmailî medeniyetini de bu ikisine eklemeliyiz. Unutmayalım ki bugün 10. yüzyıldan kalma bir İslam üniversitesi olmasıyla gurur duyduğumuz el-Ezher, İsmailî Fatımî devleti zamanında kurulmuş, zamanının en önemli üniversitesidir.

**Eleştiri:** Meslektaşımız, “... Ca’fer eş-Şâdik’in On İki İmamcı bir Şiî âlim olmadığını,”zira onun döneminde daha bölünme olmadığını (s.172) bize hatırlatma ihtiyacını neden hissediyor, doğrusu anlaşılır gibi değildir.

**Cevap:** Çalışmamızda böyle bir hüküm yer almadığı gibi, kullandığımız cümle aynen şudur: “Cafer el-Sadık’ın 765’teki ölümü üzerine, yeni imamın, Cafer’in hangi oğlu olacağı üzerine ortaya çıkan görüş farklılıkları sonucu, bir grup İsmail’i, bir grup Musa’yı seçmişti. Bu durum Şiîliğin İsmailîlik ve Oniki İmamcılık olmak üzere iki büyük kola ayrılmasına yol açmıştır” (Ay, s.23). Buradaki ifadeden Ca’fer eş-Şâdik’in On İki İmamcı bir Şiî olduğu anlamını, öyle görünüyor ki meslektaşımız kızgınlığının bir eseri olarak kendisi çıkarmış, Şiîlerin kendilerine bir imam seçmek durumunda olmalarını, On İki İmamcıların seçimi olarak algılama hatasını işlemiştir. Henüz On İki İmamcılık da yoktur, İsmailîlik de. Ama *Şıratu ‘Alî* (Şiîler), Hz. Ali zamanından beri vardır ve Sünnilerden ayırt edici özellikleri, “imam” adı altında bir otoritenin gerekliliğini savunmalarıdır.

**Eleştiri:** Avcu, “nâtik”, “rasul” ve “peygamber” kelimelerinin kullanımını eleştirmiş ve bize göre problemimize katkısı olmayan bilgiler vermiştir (s.173).

**Cevap:** Bizim açımızdan mesele, bu konulara girmek değildi. Aslında biz bu bilgilere, mesela kendisinin hiç değinmediği, Farsça yazılmış İsmailî yazınında da sık sık geçen, “ulû’l-azm ve ulû’l-emr peygamberler” hakkındaki açıklamaları da pekâlâ ekleyebilirdik. Ama bizim için asıl mesele, şu mesajı doğru vermektir: Muhammed b. İsmâ’îl’in nâtik (konuşan)



peygamber olması, ancak mehdî (yedinci nâtik) olarak yeniden ortaya çıkmasıyla, yani metafiziksel tarihin son çağına hükmetmesiyle mümkün olacaktı. Bu da henüz gerçekleşmemiştir. Yani metafiziksel boyutuyla, daha ne yedinci devre girilmiştir, ne de yedinci peygamber vardır.

**Eleştiri:** Meslektaşımızın Dürzîlik'in kurucusu ve Nusayrîlik'in İsmailîlik içerisinden doğduğu hakkındaki eleştirilerde (s.173) haklılık payı olduğunu kabul ediyoruz. Tekrar bakınca, kendimizi iyi ifade edemediğimizi açık yüreklilikle belirtelim.

**Cevap:** Demişiz ki “bu fırkanın Dürzîlik adıyla anılmasının sebebi, kurucusunun Muhammed b. ed-Dürzi isminde bir dai olmasından ileri geliyordu” (Ay, s.30, dn. 20). “Kurucusu” yerine, “kurucusunun halifesi” demek doğru olurdu. Fırkaya adını veren ed-Dürzî olunca, bir acelecilik yapmışız. Hatamızı kabul ediyoruz.

Aynı şekilde, Nusayrîlik konusunda da, madem dipnotta da olsa değinmişiz, neyi kastettiğimizi biraz daha açmamız gerekirdi. Doğrudur, resmi olarak Nusayrîlik, İsmailîlik'e bağlı bir mezhep değildir. Ancak bizim buradaki yaklaşımımız şöyledir: Fatımî devletinin ortaya çıkmasından önceki yaklaşık bir buçuk asırda, bâtinî fikirlere inanan birbirinden bağımsız farklı heterodoks gruplar vardır. Bu gruplar, 9. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasal olarak “Karmatîler” genel adı altında anılmaktadırlar. Ancak Karmatî adının ortaya çıkmasından önce de bu tür gruplar vardır. İşte henüz “İsmailî” genel adıyla anılmaya başlamadan önceki evrelerinde, “ön-İsmailîlik” ya da “erken İsmailîlik” diyebileceğimiz evrede, bütün bu gruplar, ortak bazı aşırı bâtinî fikirler paylaşıyorlardı. Biz bunu, 20. yüzyılın başında Rus şarkiyatçılar tarafından Bedahşan'da bulunmuş ve erken İsmailîlik dönemindeki görüşleri içeren *Ummu'l-Kitâb*'dan anlıyoruz.<sup>2</sup> Bu kaynaktan yola çıkarak, erken İsmailîlerin düşünceleri ile Nusayrîlik'in bilinen düşüncelerinin büyük ölçüde aynı olduğunu söyleyebiliriz. Bize göre, sonradan Nusayrî adıyla tanınan grup da, bu ön-İsmailî gruplardandır. Ne zaman ki erken İsmailîlerden bir kısmı Fatımî devletiyle birlikte kurumsallaşır ve onların öğretileri ortodoks İsmailîlik halini alır, o zaman bu erken İsmailîlik'in *Haftâbiyye* gibi aşırılıkçı grupları tarafından savunulan *gûlât* düşüncesi ağırlıklı fikirlerini savunan gruplar, ki Nusayrîler öyledir,

<sup>2</sup> Bu konuda bkz. W. Ivanow, “Umm al-Kitâb,” *Der Islam* 23 (1936), ss.1-132; Pio Filippani-Ronconi (ed.), *Ummu'l-Kitâb* (Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1966); E. E. Bertels (ed.), *Penc Risâle-i Felsefî* (Moskova, 1970); E. F. Tijdens, “Der mythologisch-gnostische Hintergrundes Umm al-Kitâb,” *Acta Iranica* 16 (1977), ss.241-526.

Fatımîler tarafından temsil edilen ortodoks kitleden koparlar. Dememiz o ki erken İsmailîlik ve erken Nusayrîlik'in kökenleri büyük ihtimalle aynıdır.

Buradan Karmatî-Fatımî ilişkisine gelirsek, Fatımî devleti kurulana kadar, Emevî ve Abbâsî yönetimine muhalif, birbirinden bağımsız birçok (henüz belki Şîî demek bile yanlış olur) grup vardır. Bunların bâtinî fikirler savunan bir kısmı, ilk defa Karmatî hareketiyle bir çatı altında toplanmıştır. Bu hareket en büyük siyasi başarısını, Kuzey Afrika'da örgütlenen kolu vasıtasıyla elde etmiş ve buradan da Fatımî devleti ortaya çıkmıştır. Fatımî otoritesini tanımayan grup ise *Bahreyn Karmatîleri* siyasi çatısı altında yer alacaklardır. Meslektaşımızın, yazısının bir başka yerinde, "Karmatîlerin, Fatımîlerin kurulmasına sebebiyet verdiğini" söylememizi neden eleştirdiğini (s.173) anlayamadığımızı da bu cümleyle belirtmiş olabiliriz.

**Eleştiri:** Hasan eş-Şabbâh'ın yeni öğretisinin adının "*ta'lim* öğretisi" olduğunu söylememiz eleştirilerek, bu konuda bazı bilgiler verilmeye çalışılmıştır (ss.173-174).

**Cevap:** Ne var ki bu bilgilerde aslında bizimle çelişen bir şey ortaya konmamıştır. Anladığımız kadarıyla, bu konuda bize karşı çıkılmasının sebebi, Hasan eş-Şabbâh'ın Fatımî resmi öğretilerinden kopuşunu meşrulaştırmak için geliştirdiği yeni öğretinin ("*da'vet-i cedîde*", bu durumda Fatımî devletinin resmi öğretisi de "*da'vet-i kadîme*" olmak durumundadır) adına "*ta'lim*" denmesini, meslektaşımızın, sanki bizzat biz "Hasan eş-Şabbâh tarafından böyle bir isim verilmiştir" demişiz gibi algılamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bir kere, elimizde Hasan eş-Şabbâh'tan ya da onun döneminden kalan bir kaynak yoktur. Bizzat kendisi tarafından yazıldığı söylenen otobiyografisi *Serguzeşt-i Seyyidinâ*'yı bile biz el-Cuveynî'den öğreniyoruz. Yeni öğretilerden "*ta'lim*" olarak bahsedenler, bizzat meslektaşımızın da belirttiği eş-Şehristânî ve onun belirtmediği Nâsiruddîn eṭ-Ṭūsî gibi öğretilerle ilgili 13 ve 14. yüzyıllarda yazan şahsiyetlerdir.

**Eleştiri:** Hurûfîlik'in kurucusunun İmamî kökenine rağmen, Hurûfîlik'i İsmailî bir arka-plana dayandırmamız eleştirilmiştir (ss.177-178).

**Cevap:** Sadece şunu söylemekle yetineceğiz: Hurûfîlik'in kurucusu Faḍlullâh el-Esterâbâdî'nin, İmamî kökenli bir aileden gelmesi bir şey, Hurûfîlik'in kökeninin İsmailîlik olması ise farklı bir şeydir. Unutmayalım ki Hasan eş-Şabbâh da İmamî kökenli bir aileden gelmesine rağmen, Alamut'ta Nizarî İsmailî bir devlet kurmuştur.

**Eleştiri:** Meslektaşımız İsmailîlik’in en temel prensiplerinin “hulûl” ve “tenasüh” anlayışı olduğunu ileri sürmemizi eleştirmekte ve buna katılmayarak bir takım açıklamalarda bulunmaktadır (s.178).

**Cevap:** Çok somut olarak, sadece şunu örnek verirsek, sanırız konuyu anlamamıza yeterli olur: Bizim bizzat saha araştırması yaptığımız Bedahşan’daki İsmailî sözlü geleneğe ve şifahi malzemeye göre, Nizarî İsmailîlerinin şimdiki imamı 49. İmam Kerim Ağa Han, kendisinden önceki bütün diğer imamlar gibi, aslında Hz. ‘Alî’nin kendisidir. Bu inanç, bir çeşit tenasüh değil de nedir? Ayrıca Hz. ‘Alî de Allah’ın ruhundan tecelli etmiştir. Burada da hulûlcü bir anlayış söz konusu değil midir?

Anlaşılan meslektaşımız, hulûl ve tenasühün İsmailîlerde olmadığını söylerken, bizzat tarihi olgulara değil, onları göz ardı ederek, sadece teorik nitelikteki referanslara, klasik mezhepler tarihi kitaplarına dayanarak böyle bir yorum yapmıştır. Oysa elimizde ortodoks İsmailîlik’in dışında kalan yorumların yer aldığı az sayıda da olsa bazı kaynaklar mevcuttur. Yukarıda Nusayrîlik bahsinde sözünü ettiğimiz *Ummu’l-Kitâb* bunlardan en önemlisidir. Bugün Nusayrîlerin de savunduğu, aşırı bâtinî görüşleri içeren bu erken İsmailîlik dönemine ait *Ummu’l-Kitâb*’daki fikirler, İsmailî felsefeyi siyasi gelişmelerle uyumlu gösterme çabası taşıyan daha ortodoks İsmailî eserlere göre, aşırı bâtinî görüşler ihtiva etmesi dolayısıyla, anlaşılan heterodoks İsmailî gruplara daha fazla hitap etmiştir. Burada teolojik metotla tarih metodu arasındaki uyumsuzluğun bir kez daha ortaya çıktığına dikkat çekelim.

**Eleştiri:** “Anadolu tasavvufundaki ‘insan-ı kâmil’ anlayışının İsmâilîlik’teki imamet anlayışıyla adeta özdeş olduğu iddiası, onun hatalı tezlerinden biridir” (s.179).

**Cevap:** Meslektaşımız, Alamut sonrası Nizarî İsmailîlerinin tasavvuf kisvesi altında yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan kolaylaştırıcı sebepleri anlatmak açısından değindiğimiz kavramlardan biri olan tasavvuftaki *insan-ı kâmil* kavramı hakkında söylediklerimizi, bizim burada –belki de *insan-ı kâmil*’den asıl maksadımızın *kutub* kavramı olduğunu vurgulamayı ihmal etmemizin bir sonucu– İsmailîlik’teki *imam* telakkisinin tasavvuftaki *kutub* telakkisini derinden etkilediğini kastettiğimizi anlamamış, *imam* telakkisinin *şeyh* kavramıyla özdeş olduğunu iddia ettiğimizi ileri sürmüştür. Bu yanlıştır. Bizim söylemek istediğimiz bu değildir. Bugün *insan-ı kâmile* yüklenen “manen her bakımdan kemale ermiş insan” anlamının, gerçekte tasavvuftaki *insan-ı kâmil* kavramını karşılamadığı, bu kavramın asıl *kutub*

ile özdeş olduğunu, *kutub* telakkisinin de İsmailî *imam* anlayışının etkisiyle oluştuğunu vurgulamak idi. Üstelik bu bilinmeyen bir şey de değildir. Bu konu, alanın uzmanlarının yakinen bildiği bir konudur.

Meslektaşımız, aynı noktadan hareketle, “vahdet-i vücud” anlayışının köklerinin İsmailîlik’e dayandığını iddia ettiğimizi de dile getirmektedir (ss.179-180). Oysa bizim dediğimiz aynen şu idi: “İlk olarak 10. yüzyılda Hallac-ı Mansur’da kendini belli etmeye başlayan Vahdet-i vücud anlayışı, en muhteşem şekilde, 13. yüzyılda İbni Arabi tarafından sistematize edilmiştir. Bu yüzyıldan itibaren de İslam dünyasındaki birçok tasavvufi 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” (Ay, s.130). Görüldüğü gibi, “vahdet-i vücud” anlayışının kökeninin İsmailîlik’e dayandığını hiçbir yerde söylemiyoruz. Söylemeye çalıştığımız şey, İsmailî yorum ile tasavvufi yorum arasında benzerlikler olduğudur.

Bir kere daha hatırlatmak gerekirse, “Alamut’un düşüşü sonrasında Nizarî İsmailîlerine ne olduğu” sorusuna, konunun uzmanlarınca verilen genel yanıt, Alamut’un düşüşünün ardından Nizarîlerin, kimi zaman buldukları bölgelerde, kimi zaman yeni göç ettikleri yerlerde, hayatlarını devam ettirmek adına, takiyye uygulayarak tasavvuf kisvesi altında yaşamak yoluna gitmiş olmalarıdır. Bu yola başvurmalarının sebebi, İsmailî örgütlenmesinin, tasavvufun velayet teorisindeki mertebeler sistemiyle benzerlik göstermesi olduğu gibi, tarikatların dışa karşı korunmuş bir yapı oluşturmaları da olabilir. Ayrıca unutmamak gerekir ki İsmailîlik, doktrini itibariyle tasavvufa Sünnîlikten, hatta On İki İmamcılıktan daha yakın olmuştur. Şeriati, sadece fikhî yorumla değil, bâtinî şekillerde de yorumlama anlayışı, Sünnî İslam’ın tersine Şîî İslam’da, özellikle de İsmailîlik’te, en önemli amaçlardan biri olarak kabul edilmektedir. İşte buna dayanarak, İsmailîlik’in bu tutumunun, 13. yüzyıl ve sonrası Nizarî İsmailîlerinin tasavvuf kisvesi altında yaşamalarına yardımcı olduğunu söyleyebiliyoruz.

**Eleştiri:** Şah İsmail’in, mehdilik anlayışını, pasif bir söyleme sahip İmamiyye’den değil de İsmailîlik’ten aldığı şeklindeki yorumumuzu, ‘mehdî’ kelimesinin, “tarihsel süreç içerisinde mezhepler tarafından hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmeksizin, üzerine hüküm bina” edilmiş (s.175) diyerek reddedip, asıl ihtilalci mehdîlik anlayışının İmamiyye’de olduğunu, İsmailîyye’deki mehdîlik anlayışının pasif olduğunu iddia etmiştir (ss.175-177).

**Cevap:** Meslektaşımız, kendi iddiasını özetle şu şekilde temellendirmektedir: Zaten İsmailîlerin hazır bir imamı olduğu için mehdi beklentisine gerek yoktur. Oysa İmamiyye’de, 12. İmam gaybe karıştığı için, mehdi beklentisi vardır(s.176). İlk bakışta doğru gibi görünen bu mantık yürütmenin, ne yazık ki tarihsel olarak bir inandırıcılığı yoktur. Bir kere, bu mantık yürütmeye kastedilen görüş, İmamiyye’yi ihtilalci yapmaya yetmez. Nizari İsmailîleri, her ne kadar hazır bir imamları olsa da mehdi anlayışını hiçbir zaman terk etmemişlerdir. Üstelik tarihsel açıdan Şah İsmail’in döneminin, 15. yüzyıl olduğu unutulmamalıdır. Bu, şu demektir: Şah İsmail’in ortaya çıktığı dönem, Alamut sonrası bir dönemdir. Yani, birçok İsmailî açısından, imamlarının gizlilik içinde yaşadığı, imamlarıyla bağlarının koptuğu bir dönemdir. Ayrıca ihtilalcilik, merkezden ziyade çevreye has bir unsurdur. Mesele hazır-imam’ın olup olmaması değildir. Zaten Şah İsmail ve taraftarları olan Kızılbaşlar, henüz Şîî bile değildirler. Bizim tezimizde kastettiğimiz şudur: İran’ın bildiğimiz Şîîleşmesi, Şah İsmail’le birlikte gerçekleşmiştir. İran’daki İslam’ın ilk yüzyılından beri var olan Şîî potansiyelin kurumsallaşarak (ortodokslaşarak) İmamiyye ile özdeşleşmesi, bizzat Şah İsmail’in tercihidir. Yoksa asıl sosyal tabanı teşkil eden Şah İsmail’in destekçileri olan Türkmen kitlesi, daha heterodoks, yani sosyolojik açıdan İsmailiyye’ye İmamiyye’den daha yatkındır.

Meslektaşımız ayrıca, “Yazar, hatalı bir noktadan hareket ederek oluşturduğu mehdî fikri çerçevesinde, Anadolu’daki Bâbâ İlyâs ve Bâbâ İshâk gibi şahısların mehdî fikrine dayalı olarak gerçekleştirdikleri isyanların da İsmailî inançların tezahürü olduğunu iddia etmektedir” demektedir (s.176). Öncelikle, tezimizin hiçbir yerinde Bâbâ İshâk’ı zikretmediğimizi belirtelim. İsmailîlik’teki *mehdî* fikrine dayanan bir *kutub* anlayışıyla halkı etkileyen kişi, “Bâbâ Rasûl” olarak da tanınan Bâbâ İlyâs’tır. Bâbâ İshâk, onun halifesidir. Meslektaşımız, Bâbâ İlyâs ve Bâbâ İshâk’ı kullanırken, tıpkı bizim Dürzîlik’in kurucusu ile onun halifesi ed-Durzî’yi kullanırkenki aceleciliğimizin bir benzerini sergilemekte ve hataya düşmektedir.

“Mehdî” bahsini kapatmadan önce, bir konuya daha değinmek istiyoruz. Daha doğrusu meslektaşımızın kendisinden çok emin bir şekilde yaptığı, “İsmailîlerin mehdîlik/kâimlik iddialarında kılıca yer yoktur” (s.176) iddiasına karşılık, şu soruyu yöneltmek istiyoruz: Madem öyle, Alamut Nizariilerinin Selçuklulara karşı isyan başlatmış olmalarını nasıl izah edeceğiz?

**Eleştiri:** Temel tezlerimizi genellikle Daftary gibi Şîî kökenli yazarlara dayandırarak, bazı İsmailîlik dışı şahsiyetleri İsmailîlik’le bağlantılandırma

ve dolayısıyla Şîlik'e yeni bir tarih inşa etme gayreti içerisinde olduğumuz (ss.177-8) iddia edilerek, Mevlânâ Celâluddîn-i Rûmî örneği verilmiştir.

**Cevap:** Öncelikle şunu hemen söyleyelim, ne ben, ne Daftary, ne de başka bir uzman, Mevlânâ'yı İsmailîlik'le ilişkilendirmemektedir. Dolayısıyla İsmailîlik dışı şahsiyetleri İsmailîlik'le bağlantılandırma gayreti içinde değildirler. Onların dile getirdiği şey şudur: Alamut sonrası Nizarî İsmailî geleneği, tasavvufî terminoloji kullanan bazı mutasavvıfları, ki Mevlânâ bunların başında gelir, İsmailî saymaktadır. Biz de tezimizde, bu görüşü sahadan aktardığımızı belirtiyoruz. Bunu da meseleyi Şems-i Tebrîzî ile bağlantılandırarak yaptığımızı söylüyoruz. Gerçekten de, Bedahşan İsmailîlerine göre Şems-i Tebrîzî, Alamut'un düşüşü sonrası kendisini gizlemek zorunda kalan 28. Nizarî imamı Şemsuddîn Muḥammed'in lakabıdır. Bedahşan İsmailîleri, Mevlânâ'nın İsmailîlik'le ilişkisini de buradan kurmaktadır. Ona kalırsa, Bedahşan'daki İsmailî sözlü geleneği, Aḥmed-i Yesevî'yi de İsmailî yapmaktadır. Bu, "Aḥmed-i Yesevî İsmailîdir" anlamına mı gelmektedir? Buradaki doğru akademik duruş, bir topluma, neyin doğru olup olmadığını kabul ettirmekten ziyade, o toplumun neye inanıp inanmadığını nesnel bir şekilde ortaya çıkarmak olmalıdır.

**Eleştiri:** "Bâtınî" ya da "Bâtınîlik" kavramlarına yüklediğimiz anlamların tartışmaya açık görüldüğü belirtilmiş; "bâtınî" yerine "heterodoks" teriminini kullanmamız, sadece kavram kargaşası yaratmamak adına yapılmış bir tercih olarak görülmüş; hatta "heterodoks" tabirini, sadece "Sünnî olmayan" anlamında kullandığımız iddia edilmiştir (s.174).

**Cevap:** Bu eleştiriye özellikle sona bıraktık ki yukardan beri, kimi yerde "bâtınî" kimi yerde "heterodoks" kavramlarını kullandığımız açıkça görülsün istedik.

Öncelikle bizim kavram kargaşası yarattığını düşündüğümüz terim, "bâtınîlik" değil, "Bâtınîler" terimidir. "Bâtınî ve "bâtınîlik", birbirini tamamlayan kavramlardır ve burada "bâtınîlik"ten kastettiğimiz, ister Sünnî olsun ister Şîî, ortodoks olmayan "düşünce biçimi"dir. Bununla ilgili bir sorunumuz yoktur. "Bâtınîler" teriminin ise bize göre kavram kargaşası yaratması durumu şöyledir: (küçük harfle) "bâtınîler" dendiğinde ortodoks düşünce biçiminin dışında kalanlar kastedilmekle birlikte, (büyük harfle) "Bâtınîler" dendiğinde, tarihte somut bir karşılığı olan bir grup olan ve Alamut Nizarî devletine bağlı bir örgütün mensupları "Haşhaşîler" anlaşılmaktadır. Ama bizim "heterodoks" terimini kullanmamızın asıl sebebi bu da değildir.

Yukardan beri dikkat edilirse, merkezi otoriteye bağlı olmayan bir “düşünce biçimi”nden bahsettiğimiz zaman “bâtınî düşünce”, böyle bir düşünceye sahip “sosyal bir grup”tan bahsettiğimiz zaman da “heterodoks gruplar” demektediriz. Yani birini, (soyut olan) bir düşünce biçimi için, diğerini de (somut olan) bir topluluk için kullanıyoruz. Ayrıca bize göre, “bâtınî” ve “heterodoks” terimleri, “ortodoks” terimiyle bir arada düşünüldüğü zaman bir anlam ifade etmektedir. Söz konusu olan İsmailî tarihi ise, burada “ortodoks”tan kastedilen, Fatımî devleti ve onun resmi öğretisi/ideolojisidir. Bu durumda eğer, onun otoritesini tanımayan bir İsmailî topluluksanız, heterodoks konuma düşmüş olursunuz. Görüldüğü gibi, “heterodoks” tabirini, sadece “Sünnî olmayan” anlamında kullanmıyoruz. Öyle olsaydı, Fatımîlere ortodoks değil, heterodoks dememiz gerekirdi. Bizim “ortodoks” ve “heterodoks” terimlerini kullanmamızda, “kurumsal olan” ile “kurumsal olmayan” ayrımı yapılmaktadır. Düşünsel anlamdan ziyade, sosyal ve siyasi bir anlam içermektedir. Fatımîlere, “ortodoks Fatımî devleti” yerine, “zahîrî Fatımî devleti” dediğinizi düşünebiliyor musunuz?

### **Sonuç**

Meslektaşımızın, mütevazı bir kitap olarak yayınlanan yüksek lisans tezimiz hakkında öfke ve aşağılama dolu bir tenkid yazısı yazmasını ve bunu yaparken öfkesinin sevkiyle bizim sözlerimize kastetmediğimiz anlamları yüklemesini, böylece “durumdan vazife çıkarması”nı, Türkiye gibi ciddi bilimsel eleştiri geleneğinin hâlâ yerleşmediği ve yerleşeceği de pek benzemediği bir ülkede garip karşılıyor değiliz. Hatta böylece ne yapmak istediğimizi daha iyi ifade etmemize vesile olduğu için ona teşekkür bile ederiz.

Ancak, evet ancak, yazısının son paragrafında yer alan “... bu derinliği yakalayamayıp kendi sığ sularında yüzenler, herhangi bir bilimsel farklılık oluşturamazlar” (s.181) gibi, ne hikmettir bilinmez, bizi aşağılayarak kendini yüceltme psikozu sergileyen, ayrıca bilimsel bir eleştirinin akademik üslubuna yakışmayan kibirli sözlerine mukabele etmeyi akademik terbiyemize uygun görmediğimizi belirtelim ve bu genç yaşlarda bu kadar kibrin sahibine zarar vereceğini söyleyelim. Son olarak söylemek istediğimiz, kimin “kendi sığ sularında yüzeceğini” zamanın göstereceğidir.