

Zahide Ay. Ortaçağ İrani'nda ve Anadolu'sunda Şîlik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizarî İsmâilîliği (13-15. Yüzyıllar). İstanbul: Önsöz Yayınları, 2012. 183 s. ISBN: 9 786058 704640.

ALİ AVCU
Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi
aliavcu01@hotmail.com.tr

Kısa bir süre önce, *Alamut Sonrası Nizarî İsmâilîliği* başlığıyla Zahide Ay tarafından yayınlanmış kitabı internette tespit edince, İsmâilîlik konusunda çalışan bir akademisyen olarak çalışmaya ilgi duydum ve kitabı hemen sipariş ettim. Eserin Ay tarafından Ahmet Yaşar Ocak'ın danışmanlığında hazırlanan bir yüksek lisans çalışmasına dayanması ve kitabın arka kapağında yer alan bilgiler ilgimi daha da artırdı. Zira orada, İsmâilîlik'in İlahiyat fakültelerinde teolojik açıdan yapılan birkaç çalışmada konu edildiği, ancak bu çalışmaların klasik mezhepler tarihi kaynaklarına dayanan teorik mahiyette ve konuya problematik yaklaşmayan eserler olduğu öne sürülmekteydi. Dahası, bu eseri onlardan farklı kılan temel unsur olarak, İsmâilîleri bizzat tanıyan bir yazarın kaleminden çıkmış olması gösterilmekteydi. Benzer değerlendirmeler eserin Ocak tarafından yazılan takdim yazısında da tekrarlanmakta, hatta daha da ileri götürülmektedir. Öyle ki bu çalışmanın Nizarî İsmâilîleri konusunda özellikle alan araştırmasına dayalı bir yöntem uygulanmış olmasından dolayı bir ilk ve muhtemelen de son olacağı belirtilmektedir.

Türkiye'de dini düşünce tarihi konusunda başta Ocak olmak üzere, tarihçiler tarafından hazırlanmış son derece kıymetli eserler bulunmaktadır. Ay'ın İsmâilîlik gibi oldukça karmaşık bir konuda bir tarihçi olarak çalışma yapmış olması bizatihi önemli ve takdir edilmesi gereken bir husustur. Ancak esere yansıyan içeriğin ve buna yön veren temel kabullerin kendi içinde ciddi problemler barındırdığını belirtmek gerekmektedir. Bu yazıda söz konusu problemler tahlil edilmiş ve buradan hareketle Türkiye'deki bilimsel çalışmaların temel açmazlarına dair bazı genel değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Tarih alanı başlı başına problemli bir alandır. Bu alanda gerçekleştirilecek bir çalışmada bilimsellik adına aranması gereken en temel ölçütlerin başında kaynak kullanımı gelmektedir. Zira kullanılan kaynaklar hem çalışmanın içeriğine hem de yazarının bu içerik üzerinden ulaştığı genel değerlendirmelere yön verebilmektedir. Sadece tarih alanında değil, tüm alanlardaki çalışmalarda mümkün olduğunca birincil kaynakların kullanılması beklenir. Ancak tarih alanı, özellikle de dini düşünce tarihi alanındaki çalışmalar söz konusu olduğunda, bu husus bir beklentinin ötesine geçmekte ve bir zorunluluğa dönüşmektedir. Üstelik, İsmâilîlik söz konusu

olduğunda birincil kaynakların da homojen bir karakter arz etmediğini ve üretildiği entelektüel bağlam özelinde iki zihniyet yapısını içinde barındırdığını belirtmek gerekir. İsmâîlî olmayan yazarlarca yazılan eserlerin konuya dair sunduğu içeriğin polemik (*redd*) mantığı üzerinden şekillendiği açıktır. İsmâîlî olmayan yazarların meseleye bakışında dinî-mezhebî refleksler kadar sosyo-politik kaygılar da etkili olmuştur. Bu yüzden, sadece bu eserler üzerinden, vakiyla örtüşen bir İsmâîlîlik profili inşa edilebilmesi mümkün değildir. Ancak bunun tersi de geçerlidir: Yalnızca İsmâîlîler tarafından yazılmış eserler üzerinden meseleye bakmak da fazlasıyla aldatici olabilmektedir. Zira İsmâîlî yazarlar tarafından kaleme alınan eserlerin ağırlıklı olarak doktriner bir karakter arz ettikleri ve mensubu buldukları mezhebin tarihsel gelişimine dair yeterince bilgi ihtiva etmedikleri görülmektedir. Bu durumda yapılması gereken şey, birincil kaynakların ait olduğu düşünsel bağlamın tespit edilmesi ve bunların birbirleri üzerinden test edilerek anlamlı bir tasvire dönüştürülmesidir. Üzülerek belirtmek gerekir ki Ay'ın çalışması bu bakımdan yetersizdir. Yazar, çalışmada birincil kaynakları neredeyse hiç kullanmamıştır.¹

Ay'ın çalışması büyük ölçüde İsmâîlîlikle ilgili çağdaş araştırmalara dayanılarak gerçekleştirilmiştir. Ancak bu noktada da yeterli bir bilimsel standardın yakalanmadığını belirtmek gerekir. Aslında çağdaş araştırmalar, bilimsel bir çalışmada hazırlık düzeyinde tahlil edilmesi gereken ve araştırmacının akademik çevrelerde o konuya dair gelinen noktayı görebilmesi açısından önem arz eden çalışmalardır. Bu yüzden bir araştırmacının üzerinde çalışma yapmayı düşündüğü konuda o zamana kadar yapılmış çalışmalardan haberdar olması beklenir. 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. İsmâîlîlik konusunda geçtiğimiz yüzyıl boyunca hem Batı'da hem de İslam ülkelerinde çok sayıda çalışma yapılmış olması, Ay'ın çalışmasına dönük akademik beklentileri fazlasıyla yukarı çekmektedir. Ancak, bunun, onun çalışmasına sınırlı ölçüde yansiyabildiği açıktır. Yazarın çağdaş kaynakları kullanırken tek taraflı olarak meseleye yaklaştığı ve genellikle Batılı araştırmacıların çalışmaları ve bunların konuya dair sundukları perspektif ile yetindiği görülmektedir. Batı'da gerçekleştirilen çalışmaların üç farklı referans çerçevesinin olduğu belirtilmelidir. İlki, bizzat İsmâîlîlerce gerçekleştirilen çalışmalardır. Bu çalışmalara yön veren temel saik, İsmâîlîlik'in entelektüel muhayyilede işgal ettiği konunun genişletilmek ve İslam düşünce tarihinin merkezine yerleştirilmek istenmesidir. İkincisi, Şii'lik'in bir diğer kolu olan

¹ Yazar birinci el kaynak olarak sadece *Aşıkpaşazade Tarihi*'ni, Muhammed b. 'Alî el-Ĥamevî'nin *et-Târîhu 'l-Manşûr*'ini ve Maḥmûd Şebusterî'nin *Gulşen-i Râz*'ını birkaç yerde kullanmıştır.

İmâmiyye'ye (On İki İmamcılar) mensup araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalarıdır. Bunların ise İsmâîlîlik'e Şiilik perspektifinden yaklaştıkları, bu yüzden de ya tarafgirane bir duruş sergiledikleri ya da Şiilik'in sınırlarının genişletilmesi noktasında konuya stratejik bir rol atfettikleri görülmektedir. Üçüncüsü ise bizzat Batılı olan veya Batılı paradigmadan meseleye yaklaşan araştırmacıların eserleridir. Bunların, ilk ikisiyle kıyaslandığında, daha tutarlı ve hesabı verilebilir bir çerçeve sunduklarını belirtmek gerekir.

Yazar çağdaş araştırmaları kullanırken çoğu kez bunların ait olduğu bağlamı göz ardı etmiş, bunları üreten süreçten ziyade sonuçları merkeze almış ve İsmâîlîlik'le ilgili hatları belirgin olmayan bir profil inşa etmeye çalışmıştır. Ne var ki yazar, çalışmasını çağdaş araştırmalar üzerine oturturken bunun bir parçası sayılması gereken Türkiye'deki birikimi görmezden gelmiştir.² İsmâîlîlik konusu Türkiye'de ağırlıklı olarak İlahiyat fakültelerinde ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı bünyesinde tahlile tabi tutulan bir meseledir. Bu çerçevede konuyla ilgili olarak, özellikle de klasik dönem merkeze alınarak önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Dahası, klasik mezhepler tarihi eserlerinde konuya dair önemli bilgilere yer verilmiştir. Bunlar İsmâîlîlik'in ait olduğu bağlamın anlam haritasını tespit etmede dikkate alınması gereken veriler sunmaktadır. Ancak Ay'ın söz konusu eserinde ve Ocak'ın takdim yazısında İlahiyat çevrelerinde üretilen bu birikime daha baştan rezerv konulmuş olması bir talihsizliktir. Muhtemelen bundan dolayıdır ki yazarın muhayyilesinde İsmâîlîlik, bir dinî-mezhebî farklılaşmadan ziyade, sosyolojik bir farklılaşma olarak görülmüş ve ait olduğu bağlamdan soyutlanarak oldukça esnek bir okumaya tabi tutulmuştur.

İsmâîlîlik konusu bilimsel olarak nasıl çalışılmalıdır? Kanaatimce İsmâîlîlik konusunun bilimsel olarak nasıl çalışılacağıın en güzel örneklerinden birisi, yazarın da en temel çağdaş kaynaklarından birisi olan Farhad Daftary'nin *İsmaililer: Tarih ve Kuram* adıyla Türkçe'ye çevrilen eseridir. Yazar, bu eserin baş kısmında İsmâîlîlik konusunun Batı'da tarihi süreç içerisinde geçirdiği bilimsel yolculuğu doyurucu bir şekilde ele almıştır. O, ilk olarak haçlı seferleri ve haçlıların Nizârî İsmâîlîleri ile ilgili önyargılı yaklaşımlarına yer vermiş, daha sonra da günümüze

² İsmâîlîlik konusunda Cumhuriyet tarihinin ilk günlerinden itibaren bazı araştırmalar yapılmış, 1980'lerden itibaren ise bilimsel tezler yapılmaya başlanmıştır. Konuyla ilgili olarak Türkiye'de yapılmış olan başlıca tezler şunlardır: Mustafa Öz, "Nizârî İsmâîlî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1986); Mustafa Kemal Köksal, "Fatımi Devletinin Kuruluşu" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1989); Nihat Yazılıtaş, "Fâtımî Devleti'nde Türkler" (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2003); Abdullah Ekinci, "IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri" (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ, 2002); Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum* (Ankara: Kitâbiyât, 2003) (Doktora Tezi); Muzaffer Tan, "Bâtınlık Kavramı ve Bâtını Fırkalarının Tasnifi Meselesi" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2000) ve Muzaffer Tan, "İsmailîliğin Teşekkül Süreci" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2005).

kadarki süreçte İsmâîlîlik konusunun Batı'da nasıl algılandığını ortaya koymuş ve eserine yansıyan genel tasvirin, Wilferd Madelung'un güncelliğini koruyan tezlerine dayandığını ifade etmiştir. Daftary'nin söz konusu eserinde İsmâîlîlik bağlamında ortaya koyduğu tasvir, ciddi bir emek ürünüdür; ancak bir o kadar da mütevazı ve haddini bilen bir tutumu içinde barındırmaktadır. Daha önce yapılan çalışmaları hesaba katmak ve bunları dikkate almak, aslında bu alanda oluşan birikimle de ciddi bir hesaplaşma anlamı taşımaktadır. Daftary'nin çalışmasını anlamlı kılan da şimdiye kadar konu ile ilgili olarak ortaya konulan malzemenin üzerine çıkarak meseleye daha yüksekte bakabilmesidir. Onun, bu çalışmasında tümevarımcı bir yöntemi tercih ettiği ve çevreden merkeze yönelen ve Madelung'a ait olan yaklaşım biçimini benimsediği görülebilmektedir. Oysa Ay'ın çalışmasında (diğer birkaç çağdaş eserle birlikte) Daftary'nin bu çalışması bir hareket noktası kılınmış ve bu esere yansıyan içerikten hareketle İsmâîlîlik tündengelimci bir okumaya tabi tutulmuştur. Bu durum, Ay'ın İsmâîlîlik'e bakışına önemli ölçüde yön vermiş ve İsmâîlîlik'in tarihten ve ait olduğu tarihsel bağlamdan kopartılarak kendinde bir vakıa olarak algılanmasına yol açmıştır. İsmâîlîlik'in kendinde bir vakıa olarak görülmesi veya bu şekilde ele alınması, bazı kavramların veya bazı yorum biçimlerinin yalnızca bu oluşuma aitmiş gibi algılanabilmesine yol açmıştır. Oysa İslam düşünce tarihi boyunca ortaya çıkmış çok sayıda mezhep bulunmaktadır ve bunlar arasında kayda değer oranda geçişkenlikler söz konusudur. Hatta bu mezheplerin, üzerinde fikir yürüttükleri ve konuştukları kavramsal çerçeve bile bazen birebir aynı olabilmektedir. Ayrıştıkları veya farklılaştıkları nokta, bu kavramlara ne türden anlamlar yükledikleridir. Öyle ki bu noktada bazen bakış açısıyla ilgili farklılaşmalar söz konusu olabilmekte ve tek bir kavram farklı şekillerde içeriklendirilebilmektedir. Bu durumda bir mezhebi ait olduğu bağlamdan soyutlamak ve kendi yaklaşım biçimini ifade ettiği kavramsal çerçeveyi sadece ona has kılmak, aldatıcı olması bir yana, ciddi tahrifleri de beraberinde getirebilmektedir. Mezhepler içerisinden yalnızca bir mezhebin incelendiği ve ele alındığı bir çalışmaya girişmeden önce, en azından o mezhebin içinde bulunduğu geniş bağlamı görebilme noktasında ilgili mezhebî geleneklerin ciddi oranda bilinmesi gerekmektedir. Bu nedenle, hiç olmazsa mezhepler tarihi kaynaklarını genel olarak gözden geçirmek bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Ay'ın çalışmasının bu noktada yetersiz kaldığı ve tarihin adeta İsmâîlîlik'e has kılınması suretiyle meseleye yaklaşılması sebebiyle ciddi bilgi yanlışlarına düştüğü görülmektedir. Yazar, klasik Mezhepler Tarihi eserlerine ve bu alanda ortaya konulmuş çalışmalara bakabilmiş olsaydı, Ca'fer eş-Şâdîk'ın On İki İmamcı bir Şîî âlim olmadığını (s.23), zira onun döneminde On İki İmamcı bir Şîîlik'in henüz teşekkül etmediğini fark edebilirdi. Hz. 'Alî'nin vasiyetle imam bırakılmadığını (s.19), çünkü vasiyet

teorisinin en erken Hicrî 65-70 yılları civarında ortaya çıktığını; yine Hz. Ebû Bekr'in halife seçilmesi sırasında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın teşekkül etmiş olduğu iddiasının (s.19) doğru olmadığını, zira Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramının Hicrî ilk asırda kullanımda olmadığını görebilirdi. Nusayrîlik'in İsmâîlîlik içerisinde ortaya çıkmadığını (s.30, dn.20), aksine Nusayrîlik'in teşekkül sürecinin İsmâîlîlerle hiçbir ilgisinin olmadığını ve İmâmîyye Şiasî içerisinde ortaya çıkmış bir oluşum olduğunu fark edebilirdi. Yine Dürzîlik'in kurucusunun Muhammed b. İsmâ'îl ed-Durzî olmadığını (s.30, dn.20) herhangi bir mezhepler tarihi kitabında görebilirdi. Karmatîlerin Fatimî devletinin kurulmasına sebebiyet verdiği iddiasının (ss.25-26) gerçeği yansıtmadığını, zira Karmatîlerin Fatimî devletine ve bu devletin kurucusu olan 'Ubeydullâh el-Mehdî'nin öğretide meydana getirdiği değişikliklere karşı çıkarak eski öğretiyi savunan ve Fatimîlere muhalif bir İsmâîlî grup olduğunu görebilirdi.

İsmâîlîlik özelinde bakıldığında da Ay'ın eseri ciddi bilgi yanlışlıklarını içinde barındırmaktadır. Kavramlar yerli yerince kullanılmamış ve İsmâîlîlerin bu kavramlara yüklemiş olduğu anlamlar yeterince ayırt edilememiştir. Örneğin, yazar İsmâîlî hiyerarşinin en tepesinde peygamber olduğunu, daha sonra imamlar, hüccetler ve dâiler geldiğini öne sürmektedir (s.45). Türkçe'de peygamber kelimesi, rasul ve nebi ayrımı yapılmaksızın her ikisi için birlikte kullanılan bir kavramdır. Dolayısıyla İsmâîlî hiyerarşinin en tepesinde peygamber olduğunu iddia etmek, İsmâîlîlerin rasul ve nebi arasında fark gözetmedikleri anlamına gelmektedir. Oysa İsmâîlî metinlere baktığımızda davet hiyerarşisinin en tepesi için *Nâtiq* (Nâtik/Konuşan) kavramının kullanıldığını görmekteyiz. Nâtik ile kastedilen yedi devrin sahibidir ki bunlardan sonuncusu Muhammed b. İsmâ'îl hariç, hepsi rasuldür. Dolayısıyla Nâtik yerine kullanılacak en uygun kavram olarak rasul kelimesi karşımıza çıkmaktadır.³ Nebiler ise İsmâîlî gelenekte asla Nâtik olarak görülmemiş, imam ya da daha aşağı bir statüde oldukları belirtilmiştir. Bu çerçevede Hz. Harun, Şuayb, İshak ve benzeri nebiler hep imam ve daha aşağı konumdaki kişiler olarak görülmüştür. 4/10. asrın birinci yarısının İsmâîlî dâisi Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Kitâbu'l-İşlâh*'ı nebilerin konumları ile ilgili tartışmalarla doludur.

Yazar bir başka yerde Hasan eş-Şabbâh'ın yeni öğretisinin adının *ta'îm* olduğunu iddia etmektedir (s.51). Oysa *ta'îm* Hasan eş-Şabbâh'ın öğretisi değil, aksine karşı çıktığı öğretinin adıdır. *Ta'îme* (bir öğretmenin öğretmesiyle hakikate ulaşmaya) karşı çıktıkları için muhaliflerince bunlara *ta'îmiyye* adı verilmiştir. Bu konuda bize birinci el bilgi sağlayan eş-Şehristânî (548/1153), Hasan eş-Şabbâh'a

³ Rasul kelimesinin bile kastımızı tam olarak karşılamayacağını, çünkü sonuncu Nâtik Muhammed b. İsmâ'îl'in rasul olmadığını ifade etmek durumundayız.

göre, *ta'limin* hoca-öğrenci arasında gerçekleşen öğrenme faaliyeti olduğuna işaret etmektedir. Hasan eş-Şabbâh tam da buna karşı çıkmakta, hakikî (gnostik ya da batınî) bilginin bu öğrenme yöntemiyle gerçekleştiremeyeceğine işaret etmektedir. Ona göre, hakikî bilgi ancak Allah'ın kendisine doğruyu gösterdiği teyit edilmiş/desteklenmiş kişilerden elde edilebilir. Bu bilgi çalışarak kazanılan bir bilgi değil, Allah vergisi vehbî bir ilimdir. Hasan eş-Şabbâh'ın bu yeni öğretilerine eş-Şehristânî “ed-Da'vetu'l-Cedîde/Yeni Davet” adını vermiştir.⁴ Dolayısıyla Hasan'ın öğretisi için ya “yeni davet” ya da “*ta'limin reddi*” kavramlarını kullanmak uygun olacaktır.

Yazarın “Bâtınî ya da Bâtınîlik” kavramlarına yüklediği anlam da tartışmaya açık gözükmemektedir. Zira ona göre küçük harfle yazılan “bâtınîlik” kavramı Sünnîlik dışı ezoterik inançları; büyük harfle “Bâtınîlik” ise İsmâîlîlik'i kastetmektedir. Yazar “bâtınîlik” kavramının kavramsal kargaşaya sebebiyet verdiği gerekçesiyle bunun yerine “heterodoks” kavramını kullanacağını ifade etmekte (s.91), heterodoks kavramını ise “Sünnî olmayan” anlamında kullanmaktadır (ss.14, 20). Buradaki temel yanlış, bir özel isim olarak “Bâtınîlik” (büyük harfle) kavramının sadece İsmâîlîlik'e ait olduğu yanılgısıdır. Zira Bâtınîlik kavramını ilk kullananlar, İsmâîlîlere muhalif olan klasik mezhepler tarihi yazarlarıdır. Bu yazarlar İsmâîlîleri İslam dışı göstermek için Mazdekîlik ve benzeri akımlarla İsmâîlîleri birlikte değerlendirmişlerdir. Bu noktada kurulan ortak payda, bu grupların her birisinin zahir-bâtın ayrımı yapmış olmalarıdır. Dolayısıyla İsmâîlîler için özellikle 5/11. asrın başlarından itibaren Bâtınîlik kavramının kullanıldığı doğrudur. Ancak kavram sadece İsmâîlîler için kullanılmamış, kavramın içerisine baştan itibaren İsmâîlîlik dışında gelişen, hatta İsmâîlîler'den önce ortaya çıkmış olan, ancak zahir-bâtın ayrımına yer veren bazı aşırı Şîî akımlar da dâhil edilmiştir. Mansûriyye, Beyâniyye, Haţtâbiyye, Hîdâşiyye ve Hurremiyye gibi akımlar İsmâîlî olmadıkları halde zahir-bâtın ayrımı yaptıkları için Bâtınîye başlığı altında değerlendirilmiştir. Makâlât yazarları zahir-bâtın ayrımıyla ilgili ortak paydadan hareketle bu hareketlerle İsmâîlîlik'in aynı olduğu iddiasını sosyo-politik gayelerle öne sürmüşlerdir ki bilimsel olarak bunu iddia etmek bugün için mümkün gözükmemektedir. Daha sonraki makâlât yazarları kavramın anlam çerçevesine zahir-bâtın ayrımı yapan bütün grupları dâhil etmeye başlamışlar, kavram gittikçe anlam genişlemesine uğramıştır. Örneğin, İbn Teymiyye (ö.728/1328), kavrama Mazdekîlik gibi İslam dışı akımları, *ğulât*/aşırı Şîî akımlar ve İsmâîlîlik ile tasavvufu dâhil ederek

⁴ Muhammed b. 'Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Aşmed Fehmî Muhammed (Fustât, 1948), c.1, ss.339-345.

kavramın anlam haritasını en geniş sınırlara ulaştırmıştır.⁵ Kuşkusuz bu farklı gruplar İslam'ın aynı ekolüne mensup oldukları için “bâtiniye” kavramı altında toplanmış değildir. Listeye baktığımızda, Mazdekilik gibi Müslüman olmayanların yanı sıra Gülât, Nusayrîlik, Dürzîlik ve İsmâîlîlik gibi Şîî ekollerle Şîî ya da Sünnî tasavvuf ekolleri aynı çatı altında ele alınmıştır. Bunların ortak paydaları Şîî ya da Sünnî, hatta Müslüman ya da gayr-i Müslim olmaları değil, zahir-bâtın ayrımı yapmış olmalarıdır. Dolayısıyla batınlık adıyla anacağımız sadece tek bir mezhep yoktur. Batınî kavramı klasik makâlât eserlerinde Şîî olsun Sünnî olsun, Müslüman olsun gayr-i Müslim olsun İslam coğrafyasında zahir-bâtın ayrımı yapan grupların ortak adı olarak kullanılmıştır.

Yazar, batınlık kavramının anlam haritasını doğru bir şekilde tespit edemediği için bu kavramın yerine heterodoks sözcüğünü tercih etmiştir. Heterodoks kavramını ise “Sünnî olmayan” anlamında kullanmıştır. Sünnî olmamanın, dolayısıyla heteredoks olmanın şartı ise zahir-bâtın ayrımı yapmakla sınırlıdır. Bu bakış açısı, Sünnîlik'in gelişim tarihinin bilinmediğinin, en azından ihmal edildiğinin bir göstergesidir. Zira Sünnîlik'in en ayırt edici özelliği dört halifeyi tarihi sırasına göre kabul etmesi iken, Şîa'nın ayırt edici özelliği ise Hz. 'Alî'yi birinci halife kabul ederek ilk üç halifeyi inkâr etmesidir. Şu halde herhangi bir grup zahir-bâtın ayrımı yaptı diye onu heterodoks, dolayısıyla Sünnîlik dışı ve Şîî kabul etmenin bilimsel bir bakış açısıyla izahı mümkün gözükmemektedir. Örneğin, heteredoks olarak kabul edilen Ahilik'in önderi Ahi Evren “Allah Hz. Ebû Bekir'e özel olarak tecelli etmiştir”⁶ diyecek kadar Şîîlik karşıtı birisidir. Onun Hz. Ebû Bekr'le ilgili bu çıkışının Şîîlik'e karşı söylenmiş olduğu ve Sünnî refleksinin kuvvetli olmasından kaynaklandığı ortada iken, zahir-bâtın ayrımı yapmasından hareketle ona heterodoks, dolayısıyla “Sünnîlik dışı” demek kavramsal olarak ne kadar doğrudur? Bu şartlarda batınlık kavramını kullanmak mı, yoksa heterodoks kavramını kullanmak mı daha fazla kavramsal kargaşaya sebebiyet vermektedir?

Yazarın tarihi süreç içerisinde mezhepler tarafından hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmeksizin üzerine hüküm bina ettiği kavramlardan birisi de “mehdî” kelimesidir. Ona göre Şah İsmail'in devrimci mehdilik anlayışı, temellerini pasif bir mehdî söylemine sahip olan İmâmiyye'den değil de, aktif bir mehdî anlayışı olan İsmâiliyye'den almıştır (s.111). Yazarın bu kanaati onun İmâmiyye ve İsmâiliyye'nin mehdîlik anlayışlarını ayırt edemediğini göstermektedir. Zira yazarın

⁵ Bâtınlık kavramının tarihi süreç içerisinde kazandığı anlamlarla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), ss.36-56.

⁶ Bu ifade için, yazarın Türkçe'ye çevrilen *Tabşiratu'l-Mubtedî* adlı eserine bkz. Ahi Evren, *Tasavvufî Düşüncesinin Esasları*, çev. Mikail Bayram (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), s.141.

iddiasının tam aksine asıl ihtilalci mehdîlik anlayışı İmâmiyye’de var iken, İsmâiliyye’nin mehdî anlayışı pasiftir. Zira her ne kadar mehdî zuhur etmeden önceki dönemlerde İmamîler pasif iseler de İmâmiyye’nin mehdî anlayışında ahir zamanda zuhur edecek olan mehdî, İmâmî öğretiyeye muhalif olan zümrelerle savaşıarak hepsini yenecek ve bir İmâmî devlet kuracaktır. Şah İsmail’in mehdîlik iddia ederek Sünnîlere karşı savaşıması ve İmâmiyye’yi resmî mezhep yapması, İmâmiyye’nin bahsettiğimiz mehdîlik anlayışıyla örtüşmektedir. Oysa İsmâilîlerin mehdîlik/kâimlik iddialarında kılıca yer yoktur. Mehdînin asıl fonksiyonu daha önceki şeriatların altlarında gizli olan batınî hakikatleri açıklayarak insanlığın topyekûn kurtuluşunu sağlamaktır. Tabiri caizse, İsmâilîler, Şah İsmail’in kılıçla cihat ve mehdîlik anlayışının aksine kalemlerle cihat ve mehdîliği savunmaktadırlar.

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 İsmâilî inançların tezahürü olduğunu iddia etmektedir (s.128). Öncelikle şu paradoksa işaret etmeliyiz ki Anadolu heterodoks İslam’ı üzerinde etkili olduğu düşünülen ve iddia edilen Nizârî İsmâilîliği’nde mehdîlik söyleminin herhangi bir önemi yoktur. Zira Nizârî İsmâilîleri, ilk önderleri hariç tutulursa, imamlarının hayatta ve başlarında olduğuna inanan bir gruptur. Aslında bu durum, 286/899 yılındaki Fatimî/Karmatî bölünmesinden sonraki Fatimî İsmâilîliği’nin genel bir özelliğidir. Dolayısıyla Fatimî ve Nizârî İsmâilîliği’nde imamlar bizzat hayatta oldukları için mehdîci bir söyleme ihtiyaç kalmamıştır. Sadece ahir zamanda zuhur edip şeriatların batınî hakikatlerini açıklayarak insanlığı kurtaracak olan son imama Kâim adını vermişlerdir. Kâim, zuhur ettiğinde de herhangi devrimci bir hareket içerisine girmeyecektir.⁷

İsmâilî düşüncede asıl devrimci mehdîlik anlayışı, 286/899 yılından önceki “Gizli Davet Dönemi” ve bu dönemin öğretisini korumaya devam eden Karmatîler arasında ortaya çıkmıştır. Ancak bunların mehdî anlayışlarında “devrim”, mehdî zuhur ettikten sonra değil, mehdînin zuhurunu gerçekleştirmek için, onun zuhurundan önce gerçekleştirilir. “*Dâru’l-hicra/Hicret yurdu*” anlayışı çerçevesinde gerçekleştirilen bu düşünceye göre, mehdînin zuhur edebilmesi için sadece inananlardan oluşan uygun bir ortamın oluşturulması gerekir. Mehdînin görevi, oluşturulan bu uygun ortamlarda (*dâru’l-hicra*) daha önce gönderilmiş olan şeriatların batınî yorumunu yaparak insanlığı kurtarmaktır. Bu anlamda Bahreyn’deki Hecer şehri Karmatîler’in, Kuzey Afrika (İfrikkiye) Fâtımîler’in, Alamut ise Nizârîler’in, gaybetteki imam ya da mehdîlerinin zuhuru için

⁷ Fâtımî öğretideki mehdî ve kâim anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, “Fâtımî İmâmet Anlayışında Değişim Süreci,” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15:1 (2011), ss.151-171.

hazırladıkları “*dāru’l-hicraları*”dır. Gaybetteki imam ya da mehdî bu mekânlara, öncesinde gerekli isyan ve ihtilaller gerçekleştirilip uygun ortamlar hazırlandıktan sonra zuhur eder.⁸ Zuhuru gerçekleşen mehdî, şeriatın batınî hakikatlerini açıklayarak insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirir ve kıyamet kopar. Bu nedenle mehdîlik iddiasıyla isyan eden hiçbir şahıs, bu düşüncesinin arka planını İsmâîlîlik üzerinden oluşturmuş olamaz.

Yazar, buraya kadar kısaca işaret etmeye çalıştığımız metodolojik ve kavramsal yanlış ve eksiklerinden dolayı temel tezlerinde de önemli yanlışlara düşmüştür. İsmâîlîlik’ten bahseden Batılı yazarlar genellikle onların arka planı olarak gnostisizm ve Yeni Eflatunculuk’tan bahsederler. Bu yazarlar, Gnostisizmi de çoğunlukla Yahudi ve Hıristiyan Gnostisizmi olarak ele alıp İsmâîlî düşüncüyü asıl etkileyen gnostik düşünce olduğunu düşündüğümüz Fars tipi gnostisizmi görmezden gelirler. Yine kavram olarak Eski Yunan’a dayansa da daha çok doğulu bir düşünce biçimi olarak ön plana çıkan Hermetizm’in İsmâîlî düşünce üzerindeki etkileri üzerinde çok fazla durmazlar. Şayet yazar, en azından, Muḥammed ‘Ābid el-Cābirī’nin *Arap İslam Düşüncesinin Akıl Yapısı*, H. Corbin’in *İslam Felsefesi Tarihi* gibi Türkçe’ye çevrilmiş eserlere ya da Şinasi Gündüz’ün *Anadolu’da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, ve “Nag Hammadi Literatürü ve ‘Adem’in Vahyi””, Mahmut Erol Kılıç’ın *İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* adlı yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi ile “Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü” adlı makalesi, 2006 yılında Harran’da yapılmış olan “Uluslararası Harran Okulu Sempozyumu” gibi Türkçe yazılmış çalışmalara baksaydı,⁹ bu eksik kısımlarla ilgili de kanaat sahibi olabilir, meseleyi daha geniş bir zaviyeden değerlendirebilirdi.

Yazar, Hurûflîk’in kurucusu Faḫlullāh el-Esterābādî’yi (ö.796/1394) İmâmî kökenine rağmen İsmâîlî bir arka plana dayandırır ve bu teziyle ilgili tarihi bir bağlantı kurmadığı için doğal olarak öğretilerindeki benzerlikler üzerinden hareket eder. Yazarın bu noktada öne çıkardığı husus, hem İsmâîlî hem de Hurûfî düşüncede ‘devrî’ tarih anlayışının olmasıdır (s.97). Burada ve aşağıda vereceğimiz örneklerde görüleceği gibi, yazar Anadolu’da zahir-bâtın ayrımı yapan birtakım hareketleri İsmâîlîler’e bağlamak için özel bir gayret göstermektedir. Bunun temel sebebinin farklı ve çapraz okumaların yapılmaması ve meseleye sadece İsmâîlî bir gözle bakılması olduğunu ifade etmiştik. Yazar temel tezlerini genellikle Daftary gibi Şîî

⁸ İsmâîlîlik’ten Dāru’l-Hicra’nın yeri ve önemiyle ilgili olarak bkz. Ali Avcu, “Dār al-Hijra in Khārijī and Ismā’īlī Thought,” *İlahiyat Studies* 2:2 (2011), ss.169-187.

⁹ Kuşkusuz Hermetizm ve İslam âlemi üzerindeki etkisi ile ilgili özellikle Batıda yapılmış bazı çalışmalarda ‘Abdurrahmān Bedevî’nin yapmış olduğu neşir ve çalışmalar gibi Türkçe dışında önemli bir literatür mevcuttur. İsmâîlîlik’in arka planı ve Hermetizmle ilgili olarak bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, ss.90-152.

kökenli yazarlara dayandırdığı için, onların İsmâîlîlik dışı pek çok hareket ve şahsı İsmâîlîlik'le irtibatlandırarak İsmâîlîlik'e, dolayısıyla Şîîlik'e yeni bir tarih inşa etme ve alan açma gayreti içerisinde olduklarını görememiştir. Şayet çapraz okumalar yapmadan Daftary'nin tezlerini kabul edersek, Mevlânâ'nın ve Mevlevîlik'in kaynağının da İsmâîlî olduğunu kabul etmek durumunda kalabiliriz. Oysa Daftary bu tezini sadece bir öngörüye dayandırmaktadır. Bu öngörüye göre, Şems-i Tebrîzî, Nizari İsmâîlîliğinin tasavvuf kisvesi altında gizlendiği döneme ait bir Nizari dâisi olabilir. Açıktır ki bu öngörü bu haliyle bir hipotez olarak ispatlanmayı beklemektedir ve bilimsel bir yasa olarak kabul edilmesi ve üzerine farklı tezler inşa edilmesi mümkün değildir. Diğer yandan, Hurûflîk'in devrî tarih anlayışlarının kökeninin, benzer bir devrî tarih anlayışına sahip olan ve İslam coğrafyasının merkezi Irak'ta yaşamaya devam eden Sâbilîlik gibi İslam dışı gnostik bazı akımlar ya da Horasan'da tutunmuş olan kimi aşırı Şîî akımlar olabileceği de hesaba katılmalıdır.

Yazarın tezlerinden bir diğeri de İsmâîlîlik'te hulûl ve tenasüh inancının en temel prensiplerden birisi olduğudur (s.131). Öncelikle yazarın hulûl kavramını hangi anlamda kullandığı hususunun önemli olduğunu düşünmekteyiz. Genellikle hulûl kavramı “Allah'ın bir insan bedeninde bedenleşmesi” şeklinde algılanmıştır. Şayet yazar hulûl kavramını bu anlamda kullanmışsa, bu anlamda bir hulûlün İsmâîlîlik'te mevcut olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. İslam düşüncesinde hulûlün andıran düşünceler genellikle *gulât* gruplarda karşımıza çıkmıştır. Şahsi kanaatimiz, Gulât ile ilgili hulûl iddiasının da gerçeği yansıtmadığı, onların Hermetik düşüncenin etkisiyle *eżille*/gölgeler nazariyesi çerçevesinde Allah'ın belli şahıslara küllî olarak yansıdığı ya da tecelli ettiği iddiasında oldukları yönündedir. İsmâîlî düşüncede Hz. Muhammed ve Hz. 'Alî, ilahî âlemdaki Kûnî-Kader ya da Akıl-Nefs çiftinin yeryüzündeki yansımaları/gölgeleri ya da tecellileri olarak görülmüştür. Tecelli eden bizzat Allah'ın kendisi değil, ondan ilk çıkan iki varlıktır. Bu tecelli/yansıma ya da gölge olma durumunun bizzat bedenleşmeden daha aşağı bir iddia olduğu hususu izahtan varestedir. Dolayısıyla İslam'da Allah'ın Hıristiyanlık'taki gibi bizzat bir bedende bedenleştiği bir hulûl anlayışının olmadığını, hele İsmâîlîlik'te hiç olmadığını söyleyebiliriz.

Ay'ın, İsmâîlîler'de tenasüh inancının merkezi bir yer ettiğiyle ilgili iddiası ise (s.131) hiçbir bilimsel temele dayanmamaktadır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki İsmâîlî tarihinde reenkarnasyonu kabul eden herhangi bir İsmâîlî düşünür yoktur. Bunun istisnası olabilecek tek şahıs Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'dir. O, başlangıçta tam bir reenkarnasyon olmasa da aynı türler arasında (insanla insan) ruh göçünün mümkün olduğunu iddia etmiş, ancak Fatimî saflarına geçtikten sonra bu görüşünden vazgeçerek tenasühü reddetmiştir. Şu halde Ay, İsmâîlîlik'te tenasüh

inancının merkezi bir yer teşkil ettiğine nasıl kanaat getirmiştir? Muhtemeldir ki yazar, tüm zahir-bâtın ayrımı yapan grupları İsmâîlî olarak görme eğiliminde olduğu için, Dürzîlik ve Nusayrîlik gibi İsmâîlîlik dışında gelişen mezheplerin tenasüh iddialarını İsmâîlîler'e de atfetmiştir.

Yazarın İsmâîlîlik bilgisi eksik ve hatalı olunca bunun üzerine bina edilen tezlerin de hatalı olacağından kuşku yoktur. Anadolu tasavvufundaki “insan-ı kâmil” anlayışının İsmâîlîlik'teki imamet anlayışıyla adeta özdeş olduğu iddiası (s.130) onun hatalı tezlerinden birisidir. “İnsan küçük âlemdir, âlem büyük insan” şeklinde formüle edilen hermetik ilke, insanı ilahî âlemdeki Allah'ın yeryüzündeki yansıması olarak sunmuş ve yüceltmıştır. Bu düşünce biçimi *gulât* Şîî akımlarla İsmâîlîlik, Dürzîlik ve Nusayrîlik gibi farklı batınî akımlar üzerinde etkili olmuştur. Diğer yandan bu bakış açısından hareketle tasavvufî bir düşünce biçimi de ortaya çıkmıştır. Her iki düşünce biçiminin de (Bâtınîlik ve Tasavvuf) doğrudan gnostik ve hermetik düşünceler üzerinden kendi söylemlerini geliştirdiklerini söyleyebiliriz. Ancak her ne kadar bakış açıları ve düşünce biçimleri benzer olsa da tasavvufî insan-ı kâmil, şeyh ya da mürşit ile bâtınîlikteki imam arasında önemli farklar ortaya çıkmıştır. Örneğin, imam masum, yanılmaz ve hata etmez bir varlıkken tasavvufî şeyh ya da mürşit genellikle yanılabilir ve masum değildir. İmamın bilgisi ve konumu bizzat Allah vergisi vehbî bir bilgi ve konum iken, mürşit bu konuma çalışıp çabalayarak, gayret ederek ulaşabilir. Şeyh ya da mürşide bağlanmak, kurtulmak için yeterli görülmeyip kurtuluş için onların vereceği reçeteye uymak şart koşularken, imama bağlanmak çoğu zaman kurtuluş için yeterli görülmüştür. Bu nedenle tasavvuf Sünnî kitle tarafından benimsenip kabul görmüşken, batınî mezhepler reddedilmiştir. Dolayısıyla tasavvufu gnostik ve hermetik metinlerin Sünnî okuması, bâtınîliği de Şîî okuması olarak görebiliriz. Buradan hareketle tasavvufun zahir-bâtın ve insan-ı kâmil gibi anlayışlarının kökenini bâtınîlikte aramanın doğru olmadığını, iki akımın birbirine paralel olarak geliştiğini, ortaya çıkış süreçlerinin ise birbirinden bağımsız olduğunu, ancak düşünce biçimlerindeki paralellik yüzünden karşılıklı kuvvetli bir etkileşimin de tarihi süreç içerisinde var olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Anadolu'daki tasavvuf grupları içerisindeki zahir-bâtın ayrımı ve insan-ı kâmil gibi bir takım anlayışların kökenini, öncelikle daha önceki tasavvufî akımlarda aramak ve tasavvufu irtibatlandırmak daha makul gözükmektedir.

Yazarın temel tezlerinden bir diğeri, Hurûfîlik'in etkisiyle Anadolu Alevîleri üzerinde ortaya çıkan panteist bir vahdet-i vücud anlayışının köklerinin İsmâîlîlik'e dayandığı iddiasıdır (ss.132-133). İsmâîlîlerin kozmoloji anlayışlarıyla ilgili genel olarak iki farklı eğilimin ortaya çıktığından söz edilebilir. Gizli davet döneminin sonlarında ve hemen akabinde yazılan ilk İsmâîlî metinlerde gnostisizmin etkisiyle

katı bir düalizm ön plana çıkmıştır. Bu metinlerde nur ve zulmet, ruh ve beden, iyi ile kötü birbirinden farklı kaynakları olan gnostik bir ikilik oluşturmaktadır. Bu gnostik düalizm özellikle maddeyi şer/zulmet kaynaklı olarak görüp reddetmiştir.

Diğer yandan, Yeni Eflâtunculuk'un etkisiyle özellikle es-Sicistânî ile birlikte, gnostik düalizmi de tam olarak ortadan kaldırmayan bir madde anlayışı geliştirilmiştir. Hermetizm'le de desteklenen bu anlayışta kötülük, iyiliğin kaynağı olan Allah'tan uzaklaşmak olarak tanımlanmış, bu doğrultuda maddenin dışlanmasına da son verilmiştir. Ancak siyasi duruşları gereği (Abbasîleri zulmet taraftarı olarak konumlandırmak için) iyi ile kötü arasındaki düaliteyi koruyarak tasavvufun ulaştığı vahdet-i vücud anlayışı noktasına varmamışlardır. Bu İsmâilî anlayışın tasavvuftaki vahdet-i vücuddan oldukça farklı olduğu hususu izahtan varestedir.

Bu kısa tanıtımda yazarın İsmâilî öğretisi ile ilgili bütün tez ve kıyaslarına yer vererek değerlendirme imkânına sahip değiliz. Ancak verdiğimiz örneklerin, yazarın yaptığı yorumların derinlikten uzak olduğunu göstermek için yeterli olduğunu düşünmekteyiz. Biz Anadolu tasavvufu üzerinde İsmâilî düşüncenin hiçbir etkisi olmadığı iddiasında değiliz. Ancak pek çok batınî mezhep ve eğilim varken içlerinden sadece İsmâilîlik'in seçilip diğerlerinin yok sayılarak tabiri caizse İsmâilî gözlükle Anadolu'ya bakılmasının bilimsel bir bakış açısını yansıtmadığı kanısındayız. Gerçekten de Alevîlik-Bektaşîlik'te Sünnî anlayış tarafından kabul edilmesi mümkün gözükmeyen birtakım farklı hususların olduğunu görmekteyiz. Ancak bu hususların diğer batınî içerikli akımların etkisiyle ortaya çıkmış olmadığını nasıl iddia edebiliriz? Örneğin, Dürzîlik'teki amcalık müessesesiyle Alevîlik-Bektaşîlik'teki musahiplik arasında, ya da Nusayrîlik'teki 'Alî-Muhammed-Selmân el-Fârisî üçlemesi ile Alevîlik-Bektaşîlik'teki Hak-Muhammed-'Alî anlayışı arasındaki benzerliklerden hareketle bu ekollerle Alevîlik-Bektaşîlik arasındaki etkileşimden söz edemez miyiz? Eğer bugün bu ekollerle Alevîlik-Bektaşîlik arasında herhangi bir etkileşimden söz etmiyor ve ısrarla İsmâilîlik üzerinde duruyorsak bunun en temel sebebi İsmâilîlik'in batıdaki güçlü lobisi ve entelektüel birikiminin tesiri altında kalınmasıdır. Oysa bilim adamına düşen görev, farklı gayelerle gündeme getirilmiş olan söylemlerin peşinden gitmek yerine meseleyi etraflı bir şekilde ele alarak bilimsel doğruya ulaşma çabası ve gayreti içerisinde olmaktır. Ancak şunu peşinen söyleyelim ki Alevîlik-Bektaşîlik üzerindeki batınî etkinin kaynaklarını izah edebilecek yeterli bilgi birikimine ve belgeye henüz sahip değiliz. Yeterli bilgi ve belge olmadan söylenecek her sözün ise kesinlik arz etmeyeceği bilinmelidir.

Sonuç olarak Zahide Ay'ın bu çalışması, biz bilim insanlarına ülkemizdeki bilim anlayışının temel sorunlarının neler olduğunu göstermesi açısından güzel bir

örnek teşkil etmektedir. Sağcının solcunun, solcunun da sağcının yazdıklarına; tarihçinin ilahiyatçının, ilahiyatçının da tarihçinin yazdıklarına itibar etmediği ve önyargı ile yaklaştığı bir ortamda kendi bilimsel geleneklerimizi oluşturmamızın mümkün olamayacağı aşikârdır. Bu şartlarda yapılan çalışmalar çoğunlukla belli bir zaviyeden bakan ve diğerlerini yok sayan ya da bilgisizce eleştiren, bilimsellikten uzak ürünler olarak karşımıza çıkmaktadır. Kesin olan bir husus var ki bilimsel bir çalışma, meseleye farklı zaviyelerden bakabilen çalışmaları dikkate aldığı oranda zenginleşir ve derinleşir. Bu derinliği yakalayamayıp kendi sığ sularında yüzenler, herhangi bir bilimsel farklılık oluşturamazlar.

