NASIR-I HÜSREV VE SONRASINDA BEDAHŞAN İSMAİLİLERİ (10.-15. YÜZYILLAR)

ZAHİDE AY



TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

NASIR-I HÜSREV VE SONRASINDA BEDAHŞAN İSMAİLİLERİ (10.-15. YÜZYILLAR)

COĞRAFYA, TARİH VE GELENEK

TARİH VAKFI

Sarıdemir Mah. Ragıp Gümüşpala Cad. No: 10
34134 Eminönü/İstanbul
Tel: (0212) 522 02 02 - Faks: (0212) 513 54 00
www.tarihvakfi.org.tr - yayin@tarihvakfi.org.tr

© Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013

Yayına Hazırlayan
Tuğba Yıldırım

Kapak Resmi
Bedahşan, Horog-Porşnev'deki Seyyid Farukşah'ın Türbesi'nin kubbesi (Tacikistan, 2008), Zahide Ay'ın kişisel arşivinden.

Kitap Tasarımı
Haluk Tuncay

Kitap Uygulama
Özlem Kelebek

Baskı
Doğa Basım İleri Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti
İ.O.S.B. Turgut Özal Cad. Çelik Yenal End. Merkezi
No: 60 2A-B İkitelli/İstanbul
Tel: 0212 407 09 00 PBX - Fax: 0212 407 09 02

Yayıncı Sertifika Numarası: 12102
Matbaacı Sertifika Numarası: 25642

Birinci Basım: Kasım 2014

ISBN 978-975-333-318-4

NASIR-I HÜSREV VE SONRASINDA BEDAHŞAN İSMAİLİLERİ (10.-15. YÜZYILLAR)

COĞRAFYA, TARİH VE GELENEK

ZAHİDE AY

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

Zahide Ay, 1970 yılında Bozkır'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimlerini Antalya'da tamamladıktan sonra, 1988 yılında başladığı Boğaziçi Üniversitesi'nde yarım kalmış öğreniminin ardından, 1995 yılında İstanbul Üniversitesi Radyo Televizyon Yayıncılığı Bölümü'nden, 2001'de Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. 2005'te Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü'nden Yüksek Lisans derecesi, 2013'te de DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü'nden Doktora derecesiyle mezun oldu. Ortaçağ İranı ve Anadolusu'nda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmailiği *adlı bir çalışması ve* Özgürlüğün Öteki Adı Handut (İpek Yolunda Bir Türk Kızı) *adlı bir seyahatnamesi bulunmaktadır. Hâlen Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.*

Hocam Ahmet Yaşar Ocak'a

İÇİNDEKİLER

ix **Sunuş**

xi **Önsöz**

1 **Giriş**

21 **BİRİNCİ BÖLÜM**
NASIR-I HÜSREV ÖNCESİ VE SONRASINDA BEDAHŞAN: COĞRAFYA VE TARİH

21 I. Coğrafi Konum

30 II. İslam'dan Önce Bedahşan (10. Yüzyıla Kadar)

40 III. İslami Dönemde Bedahşan (10.-15. Yüzyıllar)

40 A. Moğol İstilası Öncesi

54 B. Moğol İstilası Sonrası

76 **İKİNCİ BÖLÜM**
NASIR-I HÜSREV VE BEDAHŞAN'DA İSMAİLİLİK

76 I. Nasır-ı Hüsrev: Büyük Bir Pir'in Hayatı

76 A. İkincil Kaynakların Gözüyle Nasır-ı Hüsrev

85 B. Kendi Eserlerine Göre Nasır-ı Hüsrev

89 II. Politik Faaliyetleri: Mısır'a Gidiş, Yumgan'a Kaçış ve Bedahşan'da İsmaililik Propagandası

100 **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**
BEDAHŞAN İSMAİLİLİĞİNDE İNANÇ VE GELENEK

100 I. Eski Dini ve Mitolojik Motiflerden Kaynaklanan Unsurlar

100 A. Etnografik Unsurlar

107 B. Zerdüşti ve Budist Unsurlar

113 II. Yazılı Metinlerde İfadesini Bulan Unsurlar

119 A. Alamut'un Düşmesinden Önce Yazılmış Metinlerdeki Unsurlar

134 B. Alamut'un Düşmesinden Sonra Yazılmış Şii-Tasavvufi Metinlerdeki Unsurlar

152 III. Sözlü Gelenekte İfadesini Bulan Unsurlar
152 A. Da'vet-i Nasır-ı Hüsrev (Sünnet-i Nasır-ı Hüsrev)
160 B. Penctani
171 **Sonuç**
175 **Kaynaklar**
187 **Ekler**
187 Orta Asya Kronolojisi (1500'lere kadar)
189 Metin Örnekleri
196 **Dizin**

SUNUŞ

AHMET YAŞAR OCAK

Tarih boyunca diğer İslam mezheplerine oranla belki sayıca daha az mensubu bulunmasına mukabil İsmaililik, niteliği itibariyle kendinden en fazla söz ettiren İslam mezheplerinden biri olarak ortaçağlardan beri hem Müslüman dünyada hem de Batı'da hep ilgi odağı olmuştur. Marko Polo'nun seyahatnamesinden beri Batı dünyası İsmaililer'e, özellikle Alamut Haşişileri'ne çok büyük bir ilgi duymuş, bu sebeple birçok da fantastik hikâye kurgulamıştır. Ömer Hayyam, Hasan-ı Sabbah ve Nizamülmülk'ün medrese arkadaşı olduklarına dair, Hollywood filmlerine de temel olan hikâye bunlardan biridir.

Batı'da bilhassa Nizari İsmaililiği üzerine yapılmış oldukça fazla sayıda araştırma olduğu malumdur. Bu araştırmalar hâlen Avrupa ve Amerika'da sürmekte olduğu gibi, Londra'daki İsmaili Araştırmaları Enstitüsü'nün (*The Institute of Ismaili Studies*) çalışmaları ve yayınları da konuya önemli katkılar yapmaktadır. Türkiye'de de İlahiyat Fakültelerinde eskiden tek tük olmakla beraber, özellikle son on on beş yıldan beri Yüksek Lisans ve doktora tezi mahiyetinde araştırmalar yapılmaktadır. Bunlar genellikle klasik mezhepler tarihi kaynakları üzerinden gerçekleştirilen teorik ve teolojik mahiyette çalışmalar olup İsmaililiğin tarihine fazla girmeyen çalışmalardır.

İşte eldeki bu kitabın onlardan farkı, daha önce yazarının başka bir kitabına yazdığımız "Sunuş" yazısında da belirttiğimiz gibi, "yazarının Türkiye'de ilk defa İsmaililer'i bizzat yüzyüze tanıyan birinin kaleminden çıkmış olmasıdır. O bugün İsmaililer'in çoğunlukla yaşadığı Tacikistan ve Afganistan (Pamir, Bedahşan) bölgelerine yaklaşık dört beş yıl boyunca her yaz yaptığı ikişer, üçer ay süren seyahatleri esnasında, aralarında yaşamış, onları tanımaya çalışmış biridir. Bu bir ilktir ve muhtemelen sonuncusu da

olabilir. Bir daha bir başkası böyle bir alan çalışması gerçekleştiremeyebilir". Ama dileğimiz gerçekleştirilmesidir.

Zahide Ay'ın bu çalışması, 11. yüzyılda Nâsır-ı Hüsrev'le birlikte İsmaililiğe geçen Bedahşan İsmaililiği tarihini konu edinmektedir. Bu kitap okunduğunda, yazılı kaynakların ve modern araştırmaların yanında, İsmaililer'i bizzat tanımış ve aralarında yaşamış olmanın katkısını yansıtan bir mahiyet arz ettiği, bunun konuyu nasıl zenginleştirdiği görülecektir. Yazar bu kitabında, bundan birkaç yıl evvel yayımladığı Yüksek Lisans tezinden daha olgun, daha başarılı bir çalışma ortaya koymuştur. 13.-15. yüzyıllar Türkiye inanç tarihi için arz ettiği öneme rağmen Türkiye tarihçiliğinde –ilahiyatçılığında demiyoruz– yakın zamana kadar dikkate alınmayan bu konu, bu kitap ile ümit ederiz hak ettiği ilgiyi çeker.

Dileğimiz, yazarın elinde bol miktarda bulunduğunu bildiğimiz, alandan derlenmiş antropolojik, etnolojik ve folklorik malzemeyi ayrıca değerlendirerek bu çalışmasının devamını bizlere sunmasıdır.

ÖNSÖZ

Türkiye'de tarih bölümlerinde İsmailililik tarihi, genellikle olmuş bitmiş bir tarih olarak algılanmaktadır. Bunun birçok sebebi olabilir. Bir sebep, Türkiye'de hiç İsmaili olmaması, dolayısıyla kısmen günümüz hariç İsmaililiğin uzun süreden beri tanınmamasıdır. Bir diğer sebep ise, "tarih"in, disiplini gereği, bir süreklilik içinde geçmişten bugüne işlenmesi meselesiyle alakalıdır. Tarih'i, kendisi gibi yine çalışma alanı "geçmiş" olan mitolojiden, filolojiden, teolojiden, felsefeden, hatta arkeolololoji, antropoloji ve etnolojiden ayıran metodolojik nokta da bu "süreklilik" olgusudur. Bu süreklilik, bugünün İslam toplumları olan Araplar, İranlılar ve Türkler açısından, İslam'ın doğuşuyla başlar. Bu bakış açısına göre, Arap tarihinin Saba krallığı, Kinde krallığı gibi dönemleri, İran tarihinin Pers hanedanları (Ahamenidler ve Sasaniler) dönemleri, Türk tarihinin Hunlar, Göktürkler, Uygurlar vs dönemleri, bu sürekliliğin dışındadırlar. Bu süreklilik, bugünün Hıristiyan Batı toplumları için, Germen kavimlerinin Roma üzerine göçüyle (ortaçağı başlatan) başlar. Buna göre, Roma İmparatorluğu dönemi bu sürekliliğin dışında kalırken, Frank krallığı, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu tarihi vs, bu süreklilik içindedir. Tarih disiplininin alanı içerisindeki bu genel süreklilik içinde, bazı dönüm noktaları da vardır ki, bir dönemin bitişini, dolayısıyla yeni bir dönemin başlangıcını sembolize ederler. Hıristiyan Batı toplumları için bu bahsettiğimiz süreklilik içindeki en önemli dönüm noktası coğrafi keşifler (yeniçağı başlatan) olmuş ve Batı'yı bugün de hala devam eden bambaşka bir evreye taşımıştır. İslam toplumları açısındansa bunu, bir başka kavimler göçü olan Moğol istilaları yapmıştır denilebilir. Moğol istilalarıyla birlikte, Memlük toprakları hariç, eskinin Arap-İslam imparatorluğu liderliğindeki İslam topraklarında uzunca bir fetret dönemi yaşanmıştır. Bu fetret dönemi, bölgeye en son gelen Moğolların İslamlaşmasıyla/yerelleşmesiyle ancak tamamlanabilmiş ve bölge, mesela Orta Asya'da önce Timur-

lular sonra Şeybaniler, Ortadoğu'da ve Balkanlar'da Osmanlılar, İran'da Safeviler olarak daha sonraki şeklini almıştır. Kanaatimizce bazı konular, eğer Moğol istilaları öncesine ait konularsa, bizde, akademik açıdan dönemini kapatmış konular olarak algılanabilmektedir. İsmaililik tarihine akademik bakışımızı şekillendiren temel saiklerden biri bu da olabilir. Türk ve İran tarihinin Samani, Karahanlı, Gazneli, Büyük Selçuklu evrelerinin de dâhil olduğu İslam tarihinin klasik dönemi artık bitmiş, tam da bu nedenle Moğol istilaları öncesinde kalan İsmaili tarihinin Fatimi ve Alamut dönemleri de devrini tamamlamış süreçler olması dolayısıyla, İsmailik de olmuş bitmiş bir tarih olarak algılanıyor olabilir. Bu nedenle de ülkemiz açısından İsmaililik tarihi çalışmaları daha ziyade, Türk-Bâtıni ilişkileri çerçevesinde, genellikle Selçuklu dönemi Fatımilerle ve Alamut'la ilişkiler boyutuyla çalışılmaktadır.

Alamut sonrasıyla ilgili Türkiye'deki İsmaili tarihi çalışmalarıysa, Alamut sonrası İsmaililiğini Türk tarihiyle ilişkisi çerçevesinde değerlendiren çalışmalardır ve bunu ilk yapan Fuad Köprülü olmuştur. Bu konunun Türk tarihindeki muhtemel önemine ilk dikkat çeken ise, değişik yazılarında Ahmet Yaşar Ocak olmuştur. 1978 yılında tamamladığı doktora tezinde ilk kez, 13. yüzyıl Anadolusu'ndaki heterodoks mahiyetli Babai hareketinin siyasi lideri Baba İlyas'ın İsmaililiktekı "mehdi" fikrine dayanan bir "kutb" anlayışıyla halkı etkilediğinden bahseder ki, böylelikle Anadolu Aleviliğinin kökenindeki önemli etkilerden birinin de İsmaililik olabileceği konusunu gündeme getirmiş olur.

Bizim bu çalışmamızın hedefi, daha önce yüksek lisans tezimiz sırasında incelemeye çalıştığımız Alamut sonrası dönemde İran ve Anadolu'da Şii etkiler taşıyan topluluklar üzerindeki İsmaililik etkisinin, bu sefer Orta Asya'da yer alan Bedahşan bölgesi ayağını incelemek suretiyle, her üç bölgedeki tarihsel gelişmeleri mukayese edebilme imkânı yaratmak ve bu suretle İsmaililiğin Türkler üzerindeki etkileri problemini gündeme getirerek sorgulamak ve varsa bu etkilerin ipuçlarını ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Şimdiye kadar, İran tarihi merkezli veya Nizari İsmaili tarihi merkezli olarak, Rus, Batılı ya da İranlı araştırmacılar tarafından çalışılan bölgeye, Türkiye'den bir akademik bakış açısıyla ve bu bakış açısının önemsediği konular etrafında yaklaşılmasının, çalışmamızın, İsmailik çalışmalarına yeni bir perspektif sunabilmesini diliyoruz.

Şubat 2013'te tamamladığımız doktora tezimizden yola çıkarak hazırladığımız bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkısı olan herkese burada önce-

likle teşekkür etmek istiyorum. En başta, İsmaililiğin İslam din ve düşünce tarihindeki yerinin önemine dikkatimi çeken ve beni İsmailililik konusunda çalışmaya teşvik eden, sohbetleriyle beni heveslendirip gayretlendiren, bu araştırmaya başından beri büyük destek veren, neredeyse çalışmanın her satırında emeği olan değerli hocam Ahmet Yaşar Ocak'a sonsuz teşekkür borçluyum. Değişik yıllarda Bedahşan'ın muhtelif bölgelerine yaptığım seyahatlerim sırasında, yolumun kesiştiği herkese, bana gösterdikleri yakınlık, ilgi ve misafirperverliklerinden dolayı çok şey borçluyum. Onların bu ilgileri ve misafirperverlikleri olmasaydı, benim Bedahşan'da alan araştırmaları yapabilmem, dolayısıyla böyle bir çalışma gerçekleştirebilmem asla mümkün olmayacaktı. Ayrıca 2009'da Londra'da kütüphanelerinde araştırma yapmama izin veren IIS'e (The Institute of Ismaili Studies) ve oradaki çalışmam sırasında, başta danışmanlığımı üstlenme nezaketini gösteren Sayın Farhad Daftary olmak üzere beni aralarına kabul eden enstitüdeki bütün dostlarıma ne kadar teşekkür etsem azdır. Onların çalışmalarımı kolaylaştırmak için gösterdikleri unutulmaz destek her türlü takdirin üzerindedir. IIS'te bulunduğum sırada her türlü akademik yardımı yapan, özellikle de kendi özel arşivindeki *Guharriz* metnini bana veren dostum Nurmuhammadsho Nurmuhammadshoev'e, Tacikistan Bedahşanı'nda bulunduğum sırada, başta *Çerağname* metni olmak üzere yerel metinlerin temininde unutulmaz yardımlarını esirgemeyen Umed Mamadsherzodshoev'e çok teşekkür ederim. *Guharriz* ve *Çerağname* metnini baştan sona birlikte okuduğumuz İranlı arkadaşım Rukiye Rasuli'ye, diğer Farsça malzemenin okunmasında yardımcı olan Afganistanlı arkadaşım Seyid Pisar Ali Kayani'ye, bazı Farsça metinlerin okunmasında, Arapça metinlerin çevirisinde yardımcı olan Ali Ertuğrul'a, Rusçadan toplam beş kitap ve dört makalenin neredeyse tamamını benim için çeviren Muvaffak Duranlı'ya, İtalyanca ve Fransızca çeviriler için Üzeyir Özyurt'a, Özbekçe çeviri için Ali İhsan Çağlar'a minnettarlığım sonsuzdur. Özellikle de Seher Abdal'ın *Saadetname* adlı elyazması metnini benimle paylaşan Mustafa Özağaç'a sonsuz teşekkür borçluyum. Son olarak seyahatlerim için bana burslarıyla destek veren TÜBİTAK ve TİKA'ya, seyahatlerimi ve alan araştırmalarımı finanse etmeleri dolayısıyla çok teşekkür ederim.

Temmuz 2014

21. Yüzyılda Bedahşan Coğrafyası

GİRİŞ

Rus araştırmacılar hariç, Orta Asya çalışmalarında Bedahşan bölgesi, eski adıyla Toharistan, ne yazık ki çok az araştırılmış bir alandır. Bunun yanı sıra, İslam tarihi meselelerinde de, "İsmailililik" konusu, diğer mezheplere nazaran yine az çalışılmakta olan, hatta Türkiye'de ne tarih ne de ilahiyat bölümlerinde neredeyse hiç çalışılmayan bir konudur. "Bedahşan ve İsmailililik" konusu ise dünya literatüründe çok fazla yeri olmayan bir sahadır diyebiliriz. Aslına bakılırsa, Orta Asya'yla ilgili ortaçağ tarih ya da coğrafya kaynaklarında ve seyahatnamelerde, Bedahşan bölgesi ya hiç geçmemekte ya da hakkındaki bilgiler birkaç cümleden ibaret bulunmaktadır. Bölgenin son derece dağlık oluşu sebebiyle diğer komşularından neredeyse tecrit edilmiş olması, Bedahşanlıları içe kapalı ve kendine özgü bir toplum yapmış, yazılı gelenek yerine, daha çok Anadolu Aleviliğindekine benzer sözlü geleneğin hâkim olduğu heterodoks bir toplum meydana getirmiştir. Bu durum, çalışmamızı hazırlarken ister istemez elimizdeki sınırlı bir malzeme ve kişisel gözlemlerimizle yetinmek zorunda kalmamızı gerektirmiştir. Hatta malzememizin Bedahşan'la ilgili kısmını Afganistan ve Tacikistan Bedahşanı'ndan bizzat derlediğimizi de belirtmeliyiz.

A. Kaynaklar ve Modern Araştırmalar

İslam'ın yayılması, sadece Bedahşan bölgesi için değil, bütün Orta Asya için son derece karmaşık bir süreçtir. Bu karmaşıklık, konuyla ilgili döneme ilişkin kaynakların yokluğundan ileri gelmektedir. Elimizde *Tarih-i Taberi*, *Siyasetname*, *el-Kâmil fi't-Tarih*, *Kitab el-Fihrist*, *Tarih-i Buhara* gibi bilinen tarihsel kaynakların varlığına rağmen, bu tür eserlerin 9. yüzyıldan itibaren burada İslam'ın yayılması konusunda çelişkisiz ve doğru bir çerçeve çizmeleri pek mümkün görünmemektedir. Bu eserlerin çoğu, aslında yazıldıkları dönemin bizzat tanıkları olmayıp saray çevrelerine yakın, yani Sünni

Abbasi halifesinin ya da ona bağlı devletlerin otoritesine bağlı yazarlar tarafından kaleme alınmaları sebebiyle kısmen taraflı kaynaklardır. İsmaili Fatımilere bağlı yazarların eserleriyse bölge tarihi olmaktan çok doktrinle ilgili bilgiler içermektedir. Orta Asya tarih yazıcılığı bu zamandan çok sonra, 16. yüzyılda gelişmiştir. Bedahşan ve Pamir bölgesi içinse bu süreç çok daha yavaş ilerlemiş ve ancak 19. yüzyıla gelindiğinde tarih yazıcılığı gelişebilmiştir.[1]

En erken kaynaklar Çinli seyyahlara aittir. Bunlardan ilki MÖ 138'de Çin'den Fergana'ya seyahat etmiş olan Chang Ch'ien'dir.[2] Toharistan hakkındaki en eski bilgiler ona aittir. İkinci Çinli seyyah, 628-645 yılları arasında Toharistan topraklarını dolaşmış olan Hsüan-tsang'dır.[3] "Toharistan" adı ilk kez onun gezi raporunda geçmektedir. Bedahşan'ın Pamir bölgesinden "Pa-mi-lo" olarak bahseden ilk seyyah da odur. Buraların Eftalitlerin ve Göktürklerin toprakları olduğundan da söz etmiştir. Üçüncü Çinli seyyahsa, 729'da bölgede bulunmuş olan Huei-ch'ao'dur. Özellikle Vahan bölgesini tasvir etmekte, oranın Araplara tabi olduğunu ve onlara vergi ödediğini belirtmektedir. Bu dönemde Vahan'da Budist rahipler ve manastırların da bulunduğunu bildirmiştir.[4]

Bölgenin İsmaili tarihi 11. yüzyılın ikinci yarısında buraya sığınan ve hayatının kalan kısmını burada geçiren Nasır-ı Hüsrev'e dayandırılır. Nasır-ı Hüsrev'in dâilik faaliyetlerinin daha öncesine kadar giden ve Pamir eyaletlerinin dini hayatı hakkında bilgiler içeren bazı erken dönem İslami kaynaklar da bulunmaktadır. Eserlerinde Bedahşan'dan bahseden ortaçağ yazarları olarak Yakubi, Istahri, anonim *Hudud el-Âlem*, Makdisi, Biruni'yi sayabiliriz. Mesela, Mesudi'nin *Muruc ez-Zeheb*'ine göre, Vahan'da Kâfiri halklar yaşardı.[5] Yakubi, 891'de *Kitab al-Buldan*'da, Pamir şehirlerinden Bedahşan ve Cerm'i, Belh'e ait toprakların en doğusu olarak kaydetmiştir.[6]

---

1 Abdulmamad Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, Cambria Press, Amherst-New York, 2008, s. 29.

2 B. Iskandarov, *Istoria Pamira*, Horog, Pamir, 1995, s. 31.

3 Bkz. Erkin Ekrem, *Hsüan-Tsang Seyahatnamesi'ne Göre Türkistan*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Kasım 2003.

4 Iskandarov, s. 71.

5 Mesudi, *Muruc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2004, s. 32.

6 Yakubi, *Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2002, s. 69.

982'de yazılan *Hudud el-Âlem*'in yazarına göre, burarın yerleşikleri ateşe tapanlar (gabrakan) ve Müslümanlardır.[7] Istahri'nin *Kitabu'l-Mesâlik ve'l- Memâlik*'inde bölük pörçük de olsa Bedahşan'la ilgili çok değerli bilgiler verilmektedir. Istahri, Vahan ve Şugnan bölgesinde yaşayan insanları "Kâfiran" (Kâfirler) olarak tanımlamıştır.[8] İbn Havkal, *Sûret el-arz*'da Istahri'deki bilgileri tekrarlamaktadır.[9] Makdisi, *Ahsen et-Tekâsim* adlı eserinde, Vahan ve Bedahşan'ı tasvir etmektedir.[10] Biruni, Bedahşan'da çıkan taşları ve nerede çıktıklarını anlatmaktadır.[11]

Aslında İslam bu dağlık bölgede, özellikle Vahan'da 10. yüzyıla kadar pek yaygın değildir. Bu bilgiler, hem sözlü hem de yazılı kaynaklar tarafından teyit edilmekle beraber, Pamir bölgesinin İslam öncesi mimari ve anıtsal mirasıyla da desteklenmektedir.[12] Mesela, Afganistan'ın Vahan bölgesinde bulunan Handut köyünde bazı yazarlara göre Budist geleneklere ait özellikler taşıyan harap hâlde bir tapınak bulunmaktadır. Benzer şekilde, bölgede İslam öncesi dönemde hem Tacik hem de Afgan yerel yöneticilerine ait yarı harabe hâlde bazı kaleler vardır. Bunların en ünlüsü, Namadgut'ta bulunan "Kale-i Kahkaha"dır.

Bedahşan'a İslamiyetin girişi, Maveraünnehir'e girişinden en az üç yüz yıllık bir gecikmeyle olmuştur. Orta Asya'nın İsmaili tarihiyle ilgili bilgi veren, başta *Tarih-i Taberi* olmak üzere birçok kaynak vardır. Nizamülmülk, Narşahi ve İbnü'n-Nedim'in eserleri bunlardandır. Orta Asya'nın İslamlaşması döneminin yazarları olarak İsmaili tarihinin gelişimi hakkında bilgi verseler de bunlar Bedahşan'ı kapsamamaktadır. Her üçü de İsmaililiğin Orta Asya'ya gelişi ve Samani döneminin Karmati hareketine bağlı dâi ve filozofları olan Mervezi, Nesefi, Sicistani'nin Orta Asya'daki faaliyetleri hakkında bilgi verirler. Bunların hiçbiri de Bedahşan bölgesiyle ilgili olayları kapsamaz.

---

7 *Hudud al-Alem (Mine'l-Meşrik İle'l Magrib)*, haz. V. Minorsky, çev. Abdullah Duman ve Murat Ağarı, Kitabevi, İstanbul, 2008.

8 Istahri, *Kitâbu Mesâliki'l-Memâlik*, ed. De Goeje, Brill, Leiden, 1967, s. 279.

9 Bkz. İbn Havkal, "Sûrat el-arz", *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, haz. Ramazan Şeşen, Türk Tarih Kurumu Basımevi Ankara, 2001, ss. 212-251.

10 Bkz. el-Makdisi, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, ed. De Goeje, Brill, Leiden, 1967, s 303. Ayrıca bkz. Makdisi, "Ahsen et-tekâsim", *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2001, ss. 251-272.

11 Biruni'den aktaran Iskandarov, s. 44.

12 Iloliev, s. 29.

Bedahşan'ın İsmaili tarihi 11. yüzyılda Nasır-ı Hüsrev'le başlar. Dönem ve bölge hakkında bazıları yanlış ya da efsanevi de olsa birtakım kaynaklar, bir Fatımi dâisi olan Nasır-ı Hüsrev hakkında bilgi vermektedir. Bunlar 11. yüzyılda kaleme alınan Ebu'l Ma'âli'nin *Beyân el-Edyân*, Moğol istilasının hemen ertesinde 1275'te Şiraz baş kadısı el-Beyzavi tarafından İran tarihi ve halkları hakkında yazılan *Nizam et-Tevârih*, Zekeriya el-Kazvini'nin 1276'da yazdığı *Âsar el-Bilâd ve Ahbâr el-'İbâd*, Reşideddin Fazlullah'ın genel dünya tarihi kitabı *Cami' et-Tevârih*, Hamdullah-ı Müstevfi'nin 1349 tarihli *Tarih-i Güzide*, 15. yüzyılın ünlü şairi Cami'nin *Baharistan*, 1487'de Devletşah tarafından yazılmış bir şairler biyografisi olan *Tezkiret eş-Şu'ara*, Dikri olarak da bilinen Takiyyeddin Muhammed el-Kaşi'nin 1585'te yazdığı *Hulasat el-Eş'âr* ve *Zübdet el-Efkar*, 17. yüzyılda Muhammed Muhsin Fani'nin yazdığı *Dabistan-i Mezâhib*, 19. yüzyılda Kaçar hanedanı mensubu Rıza Kuli Han Hidayet'in yazdığı *Mecma' el-Fusaha*, "Fedayi" lakabıyla tanınan Muhammed bin İbni Zeynel Abidin Horasani'nin (ö. 1913) *Kitabu Hidâyet el-Mu'min* adlı eserleri ile Nasır-ı Hüsrev'in kendi eserleri, özellikle *Divan*'ı ile *Sefername*'sidir.

İnceleme fırsatı bulamadığımız İskenderov tarafından kullanılan *Acâib ed-Dünya* adlı 13. yüzyıldan kalma Farsça kozmografik bir eserde de Bedahşan'dan Hindistan ve Horasan arasında kalan ve yakut çıkarılan bir ülke olarak zikredilmektedir.[13] 13. yüzyılda yazılmış bir başka eser de Marco Polo'nun seyahatnamesidir. Marco Polo'nun verdiği bilgiye göre, yerel beyler burayı Pers Kralı Darius'un kızı ve Makedonyalı İskender'den aldıkları şecereye göre yönetmekteydiler.[14] Ayrıca, bölgede yakut ve laciverttaşı çıkarıldığından da bahseder.[15] Marco Polo'dan yaklaşık bir yüzyıl sonra İbn Batuta da Bedahşan'da bulunmuş, ancak bölge hakkında hiç bilgi vermemiştir.[16]

16. yüzyıla ait Bedahşan'la ilgili bilgi veren iki tarihi kaynak, Mirza Muhammed Haydar Duğlat'ın *Tarih-i Reşidi*'si ile *Babürname*'dir. Bunlar daha çok bugünkü "Pakistan Keşmiri" ve ona komşu olan, adını belki "Pakistan Bedahşanı" diye adlandırabileceğimiz bölgeler hakkında siyasi tarih ağırlıklı

---

13 Iskandarov, s. 37.

14 Laurance Bergreen, *Marco Polo from Venice to Xanadu*, Quercus, Londra, 2009, ss. 70-71.

15 Age, ss. 70-71.

16 Bkz. *İbn Batuta Seyahatnamesi 1*, çev. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

bilgi vermektedirler.[17] Daha önce Marco Polo'nun da vermiş olduğu, soylarını İskender'e dayandırdıkları ve İskender'i de Muhammed el-Zulkarneyn olarak adlandırdıkları bilgisinin özellikle *Tarih-i Reşidi*'de yer alması oldukça ilgi çekicidir.

Yukarıda saydığımız genel tarih kaynakları dışında, Bedahşan İsmailileri arasında yer bulan, hatta günümüze kadar ulaşmalarını Bedahşan İsmaililerine borçlu olduğumuz, mezhep ve öğretiye dair, tamamı Farsça yazılmış genel İsmaili kaynaklarıyla öğretiye ve bölge tarihine dair bilgi veren yerel kaynaklar da bulunmaktadır.

Mezhep ve öğretiyle ilgili bilgi veren genel İsmaili kaynaklarından ilki *Ümmü'l-Kitab*'dır. Büyük ihtimalle başka bir yerden buraya getirilmiştir. Eserin Arapçadan tercüme edildiğine ilişkin hiçbir işaret göze çarpmamaktadır. Maryam Moezzi'ye göre, kitabın Irak-ı Acem'de, belki de İsmaili rivayetlere göre bir dönem Muhammed b. İsmail b. Cafer'in ikamet yeri olan Rey'de yazılmış olması uzak bir ihtimal değildir.[18] Bedahşan'da korunmuş olması sayesinde bugün haberdar olduğumuz bu eser, Fatımi öncesi İsmaili düşüncesinin, hatta Karmati hareketi öncesi etkilerin izlerini taşıyan bir proto-İsmaili çalışmadır.

Bir başka eser de Fatımi dönemi İsmaili düşüncesinin izlerini taşıyan *Resailu İhvan es-Safa*'dan özetlenerek üretilmiş risalelerdir. Bu risalelerin Bedahşan'a getirildikleri tarih belli değildir. Aynı şekilde Nasır-ı Hüsrev'in eserleri de Fatımi dönemi öğretisinin izlerini taşımaktadır. Bunlar arasında *Vech-i Din*, *Şeş Fasl*, *Cami ül-Hikmeteyn*, *Zad el-Musafirin*, *Hanu'l-İhvân*, *Saadetname* sayılabilir. Bunlardan *Vech-i Din*, Bedahşan İsmaililerinin nazarında *Kur'an* kadar değerlidir. Onlar için *Kur'an*'ın bütün bâtını bilgisi *Vech-i Din*'dedir.

Alamut döneminin sonlarına ait olanlar arasında, Hâce Nasırüddin Tusi'ye nispet olunanları, Şehristani'nin eserlerini, Alamut döneminin sonlarında yaşayan tarihçi ve şair Hasan Selahuddin Münşi'ye ait kitapları ve *Heft Bab-ı Baba Seyyidina* menkıbesini sayabiliriz.

---

17 Bkz. Mirza Muhammed Haydar Duğlat, *Tarih-i Reşidi*, çev. Osman Karatay, Selenge Yayınları, İstanbul, 2006.

18 Maryam Moezzi, "Bedahşan İsmaililerine Ait Elyazmaları", çev. Ali Ertuğrul, *DEÜİFD*, XXXIII/2011, s. 264. Aynı makale için ayrıca bkz. Maryam Moezzi, "Dest-neveştehâ-yı İsmailiyân-ı Bedahşan", *Pejuheşname-i İran-i Tarih*, yıl 1, sayı 1, 1388/2008, ss. 101-121.

Bedahşan'da Alamut sonrası Muhammedşahlı dönemde yazılmış mezhebe dair kaynaklardan Seyyid Suhrab-ı Veli'nin *Siy u Şeş Sahife*'si bir Bedahşanlı tarafından yazılmasından dolayı ayrıca önemlidir.[19] Kasımşahlı imamlar döneminin düşünce biçimini yansıtan ilk kaynaksa Kasımşahlıların otuz ikinci imamı II. Mustansır Billah'ın sözlerinden oluşan *Kitab-ı Pendiyat-ı Civanmerdi*'dir.[20]

Kasımşahlı imamların bölgeye nüfuz etme çabaları sırasında Hayrhah-ı Herati'nin eserleri de etkin rol oynamıştır. Bilhassa *Kelâm-ı Pir*, Bedahşan İsmailileri arasında *Vech-i Din*'den sonraki en yaygın kitaptır.[21] Bu eser, Hayrhah-ı Herati tarafından 15. yüzyılın ikinci yarısında İran'da yaşayan Ebu İshak Kuhistani'nin *Heft Bab* adlı eserinin *Kelâm-ı Pir* adıyla yeniden düzenlenmiş ve Nasır-ı Hüsrev'e atfedilmiş hâlidir. Bedahşan İsmailileri için merkezi konumdaki Nasır-ı Hüsrev'in adı kullanılarak Bedahşanlıların Kasımşahlı imamlar koluna bağlanması hedeflenmiş görünmektedir. *Tasnifat-ı Hayrhah-ı Herati* adlı bir diğer eseri de erken Kasımşahlı imamlar döneminin politikalarını anlamak açısından değerlidir.

Mezhep ve öğreti hakkındaki bu genel İsmaili kaynakları dışında, sözlü geleneği yansıtan yerel İsmaili kaynakları da vardır. "Penctani" inanışı ve "Davet-i Nasır" geleneği olarak da adlandırılan Bedahşan'da oluşan yerel İsmaili inancı, merkezinde Nasır-ı Hüsrev'in bulunduğu sözlü geleneğin hâkim olduğu bir İsmaililik biçiminde gelişmiştir. Bu gelenek, birtakım yerel öğreti metinleri üretmiştir. Bu metinlerden Bedahşan'da bulunan nesir ya da nazım hâlindeki *zeriyenameler*, onların genellikle dua sırasında okudukları İsmaili imamlarının isimlerini içeren bir fihrist mahiyetindedirler.[22] Ancak bu eserlerde imamların isimleri pek çok kere iç içe geçmiştir. Bunun nedeninin,

---

19 Alamut'un düşüşü sonrasında Nizari imamlar silsilesi Muhammedşahlılar ve Kasımşahlılar olarak ikiye ayrılmış ve bu silsilelerle devam etmiştir. Başlangıçta Nizarilerin çoğunluğunun desteğini almış gibi görünen Muhammedşahlılar, 16. yüzyıl başlarında Hindistan'a göç etmiş, 19. yüzyıl başlarındaysa tamamen ortadan kalkmışlardır. Kasımşahlı koluysa 15. yüzyılın ikinci yarısında Encudan'da yepyeni bir başlangıçla Nizarilerin çoğunluğunu etrafında toplamıştır. (Geniş bilgi için bkz. Farhad Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yayınları, İstanbul, 2001.)

20 *Pandiyat-i Cavanmerdi*, ed. ve çev. W. Ivanow, yy, Leiden, 1953.

21 Hayrhah Herati, *Kelam-ı Pir*, ed. ve çev. W. Ivanow, yy, Bombay, 1935, ss. xi-xv; Farhad Daftary, "Khayr Khwah-ı Harati", *EIr2*, cilt 12, 2004, s. 527.

22 Moezzi, s. 261.

farklı zamanlarda farklı İsmaili firkalarına geçen Bedahşan İsmaililerinin yeni geçtikleri firkanın kabul ettiği imamlar ile kendilerinin eski firkalarındaki imamları bir arada saymalarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Örneğin ilk olarak Nasır-ı Hüsrev zamanında İsmaililiğe geçen Bedahşan İsmailileri, Alamut döneminin sonuna doğru Nizari imamlarının silsilesinden önce, Fatımi imamlarının silsilesini tanıyorlardı. Alamut sonrası dönemdeyse önce Muhammedşahlı imamlara bağlı oldukları için Muhammedşahlıların kabul ettiği imamlar silsilesine bağlı kalmışlar, Kasımşahlı imamlar koluna bağlandıktan sonra da Kasımşahlı imamlar silsilesini tanımakla birlikte, geçiş döneminin Muhammedşahlı imamlarına da dualarında yer vermişlerdir.

Bedahşan İsmailileri arasında münacat ve şiirlerden oluşan en yaygın metin *Çerağname*'dir ve eserin bizim açımızdan önemi, içerisinde Hoca Ahmed-i Yesevi'nin adının Fatımilerin Türkistan dâisi sıfatıyla zikredilmesidir.

"Sergüzeştname"ler, söz konusu firkayla ilgili eserlerden bir başka grubu teşkil ederler. Bu sergüzeştnamelerden her biri, Maryam Moezzi'nin tabiriyle, gerçekte az bulunan içtimai tarih kaynaklarının bir türüne denk düşerler ve talim-terbiyenin vaziyetine, talim-terbiye kitaplarına, pirlerin tesirine, cemaatin arasında bulunan halifelere, Sünnilerin İsmaililer ve diğerleriyle nasıl bir hâkimiyet mücadelesine girdiklerine dair ilginç ve önemli bilgiler sunarlar.[23]

Bu şergüzeştnamelerden biri de *Faziletname*'dir. Bedahşan'da bugün kayda geçirilmiş ya da derlenmiş birçok eserin olduğu gibi, elimizdeki *Faziletname* nüshasının kâtibi Muhabbet Şehzade'dir. Bu nüsha, yazılış tarihi olarak hicri 1350 yılına tarihlendirilmiştir.

Bunlara ek olarak Bedahşan'da ekseriyetinin yazarı meçhul olan pek çok öğreti kitabı ve risaleye rastlanmaktadır. İlk defa Bertels ve Bakoyev tarafından toplanarak bir fihristle tanıtılan, günümüzde Horog Beşeri Bilimler Akademisi'ndeki akademisyenlerce toplanmaya devam edilen bu el yazmaları arasında, *Âfakname*, *Usul-i Adab*, *Tarikatname* ile küçük çaplı olan *Çehel Subh*, *Menakıbnâme-i Hazret-i Ali* (*Nurname*), *Çehel Tenan* efsanesiyle ilgili risaleler sayılabilir. Birer nüshaları kayıt numarası verilmeksizin Horog Beşeri Bilimler Akademisi'nde bulunmaktadır. Adı geçen risalelerin bir kısmı Şehzade Muhammed tarafından kaydedilmişlerdir. Onun dördüncü kuşak-

---

23 Agm, s. 270.

tan torunu olup kendisi de Bedahşan İsmaililerinin tarihi ve folkloru üzerine akademik çalışmalar yapan Umed Mamadşerzadşoev, Horog'dayken kendisinden en çok faydalandığımız kişi olmuştur.

Bu çalışmada en çok faydalanılan metin *Guharriz*'dir. Yaratılış, peygamberler, Şiiliğin on sekiz kolu ve ilk Ağa Han olan Şah-ı Din Hasan'a kadar olan İsmaili İmamların silsilesi gibi, mezheple ilgili bilgiler içeren bir yerel kaynak olmasının yanı sıra, dikkatle incelendiğinde Bedahşan İsmaili tarihiyle ilgili de bilgiler içermektedir. Eserin yazımının tamamlanma tarihi olarak elimizdeki nüshanın son sayfasında hicri 1244 yılı yazılmıştır. Metnin başka kopyaları da vardır.

Bu grupta yer alan eserler arasında, çoğunluğu İsmaili olan ve nadiren de olsa Hafiz, Sa'di, Mevlana, Attar ve diğerleri gibi İsmaili olmayan şairlerin şiirlerini ihtiva eden risaleleri de sayabiliriz. Bunlar da İsmaili şiirler manzumesi içinde yer almaktadırlar. Buna göre bu şairlerin fikirleri, Bedahşan İsmaililerinin inançlarına ilave edilmiş ve bunlardaki unsurlar, onların itikatları olmuştur.[24] Öyle ki Bedahşan İsmailileri, Mevlana'yı İsmaili sayarlar. Onun İsmaili kabul edilmesi, onların yine kendilerinden saydıkları, "Şems-i Tebrizi" lakabını kullandığını iddia ettikleri Alamut sonrası dönemin ilk imamı Şemseddin Muhammed dolayısıyladır.

Bölge hakkında tarihsel bilgi veren yerel kaynaklar, aslında yeniçağlardan itibaren Bedahşan tarihinin önemli olaylarını vermeleri dolayısıyla, tarihsel olarak bizim çalışmamızın kapsadığı dönemleri çok da içermemektedirler. Bunlardan en tanınmışları, Bedahşan ve Pamir bölgesinin politik, ekonomik ve sülale tarihlerini konu alan *Tarih-i Bedahşan* adlı iki farklı kitaptır. Bunlardan birincisinin ana yazarı Bedahşan bölgesinde, 1068-1223 (1657-1809) yılları arasındaki tarihsel gelişmeleri kaleme alan Sang Muhammed Bedahşi'dir.[25] Fazl'ali Beg Sorhefser isimli diğer yazarsa tarihsel olayları Bedahşi'nin bıraktığı yerden 1908 yılına kadar anlatmıştır. Her iki yazar da anlaşıldığı kadarıyla Ehl-i Sünnet'e mensuptular. Daha ziyade siyasi olayları anlatma gayreti içindedirler. Bununla birlikte az da olsa Bedahşan'ın dini ve sosyal durumunu da dile getirmişlerdir. İkinci kitapsa 1930'ların sonlarına doğru Horoglu iki öğretmen, Kurban Muhammedzade (Ahun Süleyman) ve Muhabbet Şehzade (Seyyid Futurşah) tarafından yine aynı adla kaleme

---

24 Agm, s. 27.

25 Sang Muhammad Badahşi ve Fazl 'Ali Bek Sorhafsar, *Tarih-i Badahşan*, ed. A. Boldirev, Vostochnaya literatura, Moskova, 1997.

alınmış *Tarih-i Bedahşan*'dır.[26] Bu ikinci kitabın yazarlarıysa İsmailidirler. İskenderov, bu kitabın Rusça olan mukaddimesinde, 1952 senesinde Kurban Muhammedzade ve Muhabbet Şehzade'yle şahsen görüştüğünü dile getirmiş ve her ikisini de "sahip oldukları ilmi, ev tipi mekteplerde tahsil etmiş Pamir medreselerinin muallimleri" olarak tanıtmıştır.[27] Kurban Muhammedzade, eserinin kaynakları olarak bölgenin yaşlılarından elde edilen şifahi rivayetlerin yanı sıra, Seyyid Farukşah'ın *Risale* ve Mirza Haydarşah Şugnani'nin *Tarih-i Şugnan* adlı eserlerini vermektedir. Daha ziyade yakın dönem Şugnan şahlarının tarihi hakkında olan bu kitap da, özellikle Şugnan eyaleti olmak üzere Pamir bölgesinin Sovyet yönetimi altına girişine kadar geçen dönemdeki politik ve ekonomik tarihini sözlü geleneğe dayanarak anlatmaktadır.[28]

Zikredilen eserlerin dışında, bu çalışmada Türkiye'den de bazı kaynaklar kullanıldı. Anadolu Aleviliğinin temel kaynaklarından olan *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli* ile *Buyruk* metni bunlardandır. Ayrıca 15. yüzyılda, Osmanlı döneminde Seher Abdal adlı bir Kalenderi dervişinin Bedahşan'a yaptığı seyahat esnasında türbesinde mücavir olarak kaldığı Nasır-ı Hüsrev'in üç yüz beyitlik *Saadetname* adlı eserine iki yüz beyit de kendinden ekleyerek Türkçeye çevirdiği nüshası da yer almaktadır.

Bu araştırmada birincil kaynakların yanı sıra İngilizce, Rusça, Farsça ve Tacikçe yazılmış çeşitli materyallerden de faydalanılmıştır. Bu raporlar, gezi yazıları ve makaleler, 19. yüzyılda yazılmakla beraber Pamir bölgesinin tarihi, coğrafyası ve etnografyası hakkında yazılı temel literatürü oluşturmaktadırlar. 19. yüzyıl, Pamir bölgesinin politik ve kültürel yaşamı açısından önemli bir dönemdir. Bölgede yabancıların, özellikle de Avrupalı ve Rus gezgin ve araştırmacıların bilimsel çalışmaları bu yüzyılda başlamıştır.[29]

Bu gezgin ve araştırmacılardan Avrupalı olan John Wood (1839'da), John Bidulph (1873 ve sonrasında), Wilhelm Greiger (1870'li yıllarda), Ole Olufsen (1898'de) ve Aurel Stein (1901'de) bölgeye ziyaretlerinden sonra

---

26 Kurban Muhammad-zoda (Ahun Sulayman) ve Muhabbat Şoh-zoda (Seyid-Futur-Şo), *Tarih-i Badahşan (Istoriya Badahşana)*, haz. Bahadur Iskandarov, Vostochnaya literatura, Moskova, 1973.

27 B. Iskandarov, "Predislovie", Kurban Muhammad-zoda (Ahun Sulayman) ve Muhabbat Şoh-zoda (Seyid-Futur-Şo), *Tarih-i Badahşan (Istoriya Badahşana)*, ss. 6-7.

28 Moezzi, s. 259; Iloliev, s. 14; Iskandarov, "Predislovie", s. 6.

29 Iloliev, s. 19.

arkalarında Pamir bölgesine ilişkin gezi kitapları bırakmışlardır. Pamirlilerin dini yaşamları hakkında çok genel tanımlamalar yapmışlardır. Örneğin John Wood'un Penc'in (Amu Derya) üst havzalarıyla ilgili notları özellikle ilgi çekicidir. Marco Polo'nun güzergâhından geçmiş ve onun seyahatinden hayranlıkla bahsetmiştir. Keşm, Faizabad, Bedahşan'ın kısa süreli başkenti Cerm'e gitmiş, Eşkaşim'i ziyaret etmiş ve Handut'a kadar ulaşmıştır. Dervaz'dan (Kalaykun) Sarıkul'a (Doğu Türkistan'daki Taşkurgan) geçmiştir. O da İskender'in Muhammed el-Zulkarneyn olarak adlandırıldığından söz eder.[30] Olufsen ise bölgedeki insanların türbe kültürü ve bu kültürün İslam'la bir arada nasıl yaşadığını anlatır. Ayrıca Vahan'da bulunan Şah-ı Merdan isimli Hz. Ali Türbesi'ni tasvir etmiştir.[31] Pamir bölgesinin birçok yerini gezmiş olan Stein da seyahat notlarında, bölgenin coğrafyası, iklimi ve arkeolojisi hakkında yararlı bilgiler vermektedir.[32]

Wilhelm Geiger, dağlı Taciklerin "Galça" adıyla tanındıklarını, Fergana civarındaki dağlık vadilerde, Zerefşan'ın Yegnob vadisinde, Pamir'de, Sarıkul'da, hatta Kâfiristan sınırındaki Hindikuş Vadilerinde yaşadıklarını yazmıştır.[33] 19. yüzyılın ikinci yarısında bölgede bulunan Bidulp da Bedahşan'ın Pakistan'a denk gelen kısımları (özellikle Baltistan) hakkında bilgi vermektedir. Buradaki halkın birbirlerine (İmami) Şiiler gibi "Aliyyun Vasiyyu Resul Allah" yerine, (İsmaililer gibi) "Aliyyun Veliyy Allah" dediklerini bildirmektedir.[34]

20. yüzyılın ilk yarısında bölgede bulunan Burhaneddin Han Kuşkeki'nin *Katagan ve Bedahşan* adlı Farsça eseri de bölge hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir.[35] Burhaneddin Kuşkeki, bu bölgeye Afgan Muhammed Nadir Han'ın askeri bakanlık sekreteri olarak gitmiştir. Tarihi karakterdeki ma-

---

30 John Wood, *A Journey to the Source of the River Oxus*, John Murray, Albemarle Street, Londra, 1872 (Tekrar basımı Gregg International Publishers Limited Westmead, Hants, İngiltere, 1971), s. 244.

31 Ole Olufsen, *Through the Unknown Pamirs: The Second Danish Pamir Expedition 1898-99*, Greenwood Press, New York, 1969, s. 156.

32 Aurel Stein, "Expedition in Central Asia", *The Geographical Journal*, cilt 47, sayı 5 (Mayıs, 1916), ss. 358-361.

33 Wilhelm Geiger, *Civilisation of the Eastern Iranians in Anchient Times 1 - Ethnography and Social Life*, Henry Frowde, Londra, ty, ss. 7-9.

34 John Biddulph, *Tribes of the Hindoo Koosh*, Indus Publications, Karaçi, 1977, s. 125.

35 Bkz. Burhaneddin Kuşkeki, *Rahnama-yı Katagan ve Bedahşan*, taşbaskı, byy, ty. (Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde).

teryalle ilgilenmemiş, yaşlıların anlattıklarına daha fazla önem vermiştir. Barthold'a göre eser, Panislamist bir üslupla yazılmıştır.[36]

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başından itibaren Pamir'in, temelde etnografisi ve tarihinin aydınlatılmasıyla ilgili en büyük hizmet, Rus bilim adamlarına ve seyyahlarına aittir. Özellikle Rus Coğrafya Cemiyeti'nin faaliyetlerine dikkat edildiği zaman, bu cemiyetin girişimi sayesinde Pamir'e araştırma gezileri yapıldığı görülmektedir.[37] I. Zarubin, W. Ivanow, A. Semyenov, A. Bobrinskoy, M. S. Andreev, V. V. Barthold ve A. Bertels gibi birçok Rus araştırmacı tarafından Pamir bölgesinin tarihi ve etnografyası hakkında önemli çalışmalar yapılmıştır. İsmaililiğin din felsefesine, Nasır-ı Hüsrev'in hayatına ve düşüncelerine yer vermişlerdir. Bunlardan Minaev, 1879 yılında, Amu Derya'nın üst havzalarındaki ülkelerle ilgili bilgi veren ilk derli toplu bilimsel kitabın müellifidir. Bobrinskoy, 1898 yılında Bedahşan'ı görmüş ve bu diyarın yaşlılarıyla sohbet etmiştir. Bobrinskoy'un 1902 yılında yayınlanmış "Secta Ismailiya" başlıklı araştırmasından çalışmamızda epeyce faydalandık. 1898 yılında Bedahşan'a düzenlenen Bobrinskoy başkanlığındaki araştırma gezisine Semyenov da katılmıştır. Semyenov'un bugün Duşanbe'de yer alan bir müze-evi bulunmaktadır. Seyid Haydarşah'ın *Tarihi Şugnan*'ı 1912'de Semyenov tarafından yayımlanmıştır. 1902 yılında başka bir Rus araştırmacı Palaytsuf, *Ümmü'l-Kitab*'ı ortaya çıkarmıştır. Zarubin de, bu bölgedeki ikameti neticesi, 1912 yılında İsmaililere ait elyazmalarından oluşan küçük bir mecmua ele geçirmiştir. Bu saydığımız isimler, Bolşevik devriminden önceki yazarlardır. Bu araştırmalar, her ne kadar bölgenin kültür tarihinin kaydedilmesine büyük hizmet ettilerse de İsmaililiğin bölgede yayılması ve bu olayın dini ve kültürel etkilerinin tarihsel bağlamda ele alınması, insanların hayatlarına etkisi üzerine çok kesin bilgiler vermemektedirler.[38]

1917 Ekim Devrimi'nden birkaç ay önce Rusya'yı terk eden W. Ivanow, 1920-1959 yılları arasını Hindistan'da geçirmiş, Afganistan Bedahşanı, Pakistan'daki Çitral, Hunza ve diğer bölgelerden pek çok el yazması elde etmeyi başarnuş ve 1933 yılından itibaren de bunları tanıtmıştır. Buradaki İsmaililerle birlikte çalışmış, 1946'da Bombay'da "Ismaili Society"nin ku-

---

36 V. V. Barthold, "Tacikler", *Orta Asya*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2010, s. 179; Andrei E. Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, yy, Moskova, 1959, s. 189; Moezzi, s. 259.

37 Iskandarov, "Predislovie", s. 7.

38 Iloliev, s. 20.

rulmasında önemli katkıları olmuştur. Ivanow, bu kurumların da yardımıyla Bedahşan, İran ve Hindistan İsmaililerinden toplanan eserleri yayımlamıştır.[39]

1959-1963 yılları arasında Andrey E. Bertels'in, daha sonraları da Muhammed Vefa Bakoyev'in başkanlığında bir heyet teşkil edilmiş, bunlar Bedahşan'da yazılmış çok sayıdaki elyazması nüshayı bir araya getirerek mikrofilmlerini almışlardır. Daha sonra da hazırlanan bir fihristle bu elyazması nüshalarla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.[40] Her ne kadar Bertels ve Bakoyev bir kısmının fihristini çıkarmışsa da risaleleri kaleme alma ve istinsah etme işi hâlihazırda bölgede devam etmektedir.

Bedahşan İsmailileri hakkında ilk kapsamlı tarih çalışmasını yürüten Andrey E. Bertels, bizim çalışmamız açısından da ayrıca önemlidir. *Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik* adlı kitabı, Nasır-ı Hüsrev hakkında tarih metodolojisi çerçevesinde yazılmış bir klasiktir.[41] Bu konuda yakın dönemde yapılmış bir başka çalışma, *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan*'da Alice Hunsberger, tarihçi Bertels'ten farklı olarak bir filolog titizliğiyle çalışmıştır.[42]

Bertels'le birlikte ortak bir çalışmada yer alan bir başka tarihçi de Babacan Gafurov'dur. Gafurov, Bertels'in Pamir'den toplanan beş yerel metnin tanıtıldığı ve kritik edildiği *Penc Risale-i Felsefi* adlı çalışmasına, A. M. Mirzoev'le birlikte bir önsöz yazmıştır.[43] Ayrıca *Tacikler* adlı hacimli çalışmasında Bedahşan bölgesi hakkında da bilgi vermektedir.[44] Yine V. V. Barthold, Orta Asya tarihi hakkındaki çalışmaları arasında bulunan "Tacikler" başlıklı makalesinin bir bölümünde Bedahşan İsmaililerinden bahsetmiştir.[45] *Encyclopedia of Islam*'da "Bedahşan" başlıklı bir makalesi de bulunmaktadır.[46] Burada, modern İsmaili tarihi çalışmalarının en önemli ismi Farhad Daftary'i de anmadan geçmemeliyiz. *İsmaililer: Tarih ve Kuram* adlı kap-

---

39 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, ss. 51-52.

40 A. Bertels ve M. Bakoev, *Alfavitnı katalog rukopisey, obnarujennıh v Gorno-Badahşanskoy avtonomnoy oblasti: ekspeditsiey 1959- 1963*, yy, Moskova, 1967.

41 Bkz. Andrei E. Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, yy, Moskova, 1959.

42 Bkz. Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw the Ruby of Badakhshan*, I. B. Tauris, Londra, 2003.

43 *Penc Risale-i Felsefi*, ed. Bertels, yy, Moskova, 1970.

44 Babacan Gafurov, *Tacikan: Tarih-i Kadim, Kurun-i Vasati va Devre-i Nevin*, Muessese-i İntişarat-i İrfan, Duşanbe, 1997.

45 Barthold, "Tacikler", ss. 176-182.

46 Barthold, "Badakhshan", *EI*, birinci baskı, cilt 2, E. J. Brill, byy, 1987, ss. 552-554.

samlı eseri, İsmaili çalışmalarıyla ilgili herhangi bir konuda çalışmak isteyen birisi için dönem kaynakları ve araştırma eserleri de sunan bir tür kılavuzdur. Bu çalışmada, Bedahşan İsmaililerine ilgili bugün gelinen durum hakkında bilgi vermektedir.[47] Ayrıca Şah Tahir hakkındaki "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises" başlıklı makalesinde Bedahşan İsmaililerinin Muhammed-şahlı dönemleriyle ilgili de önemli bilgiler yer almaktadır.[48]

Bertels dışında, Bedahşan İsmailileriyle ilgili çalışmalar yapmış başka değerli isimlerden de bu çalışmada fazlasıyla faydalanıldı. Bunlardan ilki İskenderov'dur. Onun *Pamir Tarihi* ve *10.-19. Yüzyıllarda Pamir'in Sosyo-Ekonomik Tarihi* adlı çalışmaları ile *Tarih-i Bedahşan*'a yazmış olduğu "Giriş"i, Bedahşan'ın özellikle Tacikistan tarafının tarihiyle ilgili geniş bilgi içermektedir.[49] N. Devletbekov'un *Batı Pamir Halkının İslam Öncesi İnançları* adlı kitabı[50] ile E. Q. Kudretbekov'un "Sufizm ve İsmailizmde Ruhani Sınıfın Hiyerarşisinin Genel Dini-Felsefi ve Folklorik-Mitolojik Temelleri" adlı makalesi[51] de, Bedahşan İsmaililiği hakkında çalışılmış değerli folklorik çalışmalardır. İran'da doktora tezini Bedahşan İsmaililerinin tarihi üzerine yapmış olan Maryam Moezzi'nin "Bedahşan İsmaililerine ait El-yazmaları" başlıklı makalesi de değerli bilgiler içermektedir. Abdulmamad Iloliev'in *The Ismaili Sufi Sage of Pamir* adlı monografik çalışması her ne kadar 19. yüzyılda yaşamış Mubarek-i Vahani'ye adanmış bir çalışma olsa da bölgedeki sözlü geleneklerin tarihsel bir boyutta kritik edilmesinin başarılı bir örneğidir. Bedahşan İsmaili tarihi hakkında çalışmalar yapan son araştırmacıysa, araştırmamız sürecinde hem kişisel arşivinden hem de fikir-

---

47 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, ss. 484-485.

48 Farhad Daftary, "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", *Reason and Inspiration in İslam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris, Londra, 2005, ss. 395-406.

49 B. Iskandarov, *Sotsialno-economiçeski i politiçeski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)*, Doniş, Duşanbe, 1983; *Istoria Pamira*, Horog, Pamir, 1995; "Predislovie", Kurban Muhammad-zoda (Ahun Sulayman) ve Muhabbat Şoh-zoda (Seyid-Futur-Şo), *Tarih-i Badahşan (Istoriya Badahşana)*, haz. Bahadur Iskandarov, Vostochnaya literatura, Moskova, 1973, ss. 5-29.

50 N. Devletbekov, *Doislamski verovaniya nasileniya zapadnog Pamira*, Duşanbe, 1995.

51 Elçibekov Q. Kudretbekov, "Obshie Religiozno-Philosophskoe i Folklorno-Myfilogicheskie Obosnovaniya Ierarxii Dukhovenstvo v Ismailizme i Sufizme," *Religiya i Obshestvennaya Misl Stran Vostoka*, Moskva: Nauka, 1974.

lerinden çok faydalandığımız Nurmuhammadsho Nurmuhammadshoev'dir. Bedahşan'ın orta ve yeniçağlarının tarihi üzerine School of Oriental and African Studies'te (SOAS) yüksek lisans ve doktorasını tamamlamıştır ve hâlen bu konularda çalışmaya devam etmektedir.

B. Problemler ve Yöntem

Bu çalışmada tarih metodolojisine bağlı kalınmakla birlikte, antropolojik, etnolojik ve folklorik verilerden de faydalanılmıştır. Bunun en önemli sebebi, İran (Tacik) tarihinin bu bölgesinin (Bedahşan) neredeyse tarihinin tamamının sözlü geleneğe dayanmasıdır. Öyle ki Bedahşan, hiçbir zaman Orta Asya İran siyasi tarihinin merkezinde yer almamış, her zaman periferisinde kalmıştır. Adından da anlaşılacağı gibi bu çalışma tarihsel olarak ortaçağ ağırlıklı bir dönemi, coğrafi olarak da Afganistan, Tacikistan, Pakistan ve az da olsa Çin sınırları içerisindeki Bedahşan bölgelerini içermektedir. Bir bakıma bu çalışma, Orta Asya Türk tarihinin içerdiği zaman ve mekânın, Türk tarihi merkezli değil de, İran (Tacik) tarihi merkezli bir incelemesidir.

Bu kitapta tartışılmaya çalışılan, dolaylı ama önemli görülen bir problem de Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar yaklaşık üç yüzyılda göçünü tamamlamış Türklerin geçtikleri bölgelerde Türk tarihçiliğinde ve ilahiyatçılığında bugüne kadar neredeyse hiç işlenmemiş olan, İsmaili inanç ve kültürüyle olan etkileşimi konusunu sorgulamak ve bu etkilerin ipuçlarını ortaya çıkarmaya çalışmak olacaktır. Hatta bu çalışmayla *Ortaçağ İran'ında ve Anadolusu'nda Şiilik İzlerinin Arkaplanı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği* adlı kitabımızda İran ve Anadolu açısından incelemeye çalıştığımız her iki bölgedeki heterodoks unsurlar üzerindeki İsmaili etkisinin Bedahşan bölgesi ayağına ayrılmak suretiyle bir mukayese ortamı yaratabilmeyi amaçlıyoruz.

Adı geçen kitapta, Alamut'un düşüşü sonrası Nizari İsmaililiği tarihinin, Moğol istilası sonrası İran ve Anadolu tarihi açısından, İran'ın Şiileşmesi ve Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması sürecinde, bilhassa çeşitli tasavvufi zümreler üzerindeki etkisi bakımından büyük bir önem arz ettiğini ortaya koymaya çalışmıştık. Bu kitaptaysa, benzer etkilerin Bedahşan'da da yaşanıp yaşanmadığını, Anadolu ve İran sahalarını ortak bir bütün içinde değerlendirirken Bedahşan'ın hem Orta Asya tarihinin bir parçası olması hem de İsmaili tarihinin Orta Asya'daki uzantısı olması dolayısıyla bu bütüne dâhil edilip edilemeyeceğini tartışmaya açmayı hedefledik.

Genel hedefimiz bu çerçevede çizilmekle birlikte, bir başka hedefimiz de yüksek lisans tezimizden beri önemle üzerinde durduğumuz "Anadolu Aleviliğinin kökenlerinde İsmaili etkiler olabileceği" tezini destekleyecek argümanlar bulmak ve bunlar üzerinde araştırma yapmaktı. 2007'de Afganistan Bedahşanı'na yaptığımız araştırma gezisinde, ilk güçlü argümanımızı elde ettik: Anadolu Aleviliğinin tarihsel kökenlerini araştırırken karşımıza çıkan en önemli isim Ahmed-i Yesevi'nin Bedahşan İsmaililerince, 11. yüzyılda yaşamış Fatımi halifesi-imamı el-Mustansır Billah tarafından Türkistan'a dâi olarak gönderildiğine inanıldığını gördük. Yine 2008'de gittiğimiz Tacikistan Bedahşanı'nda, bu belirttiğimiz bilginin yer aldığı folklorik bir metin bulduk. Bedahşan İsmaililerince yüzyıllardır halk arasında bugüne kadar korunmuş olan *Çerağname* adlı bir dua külliyatında Ahmed-i Yesevi'nin ismi (Bedahşan İsmailileri onu "Ahmed-i Yesevi" olarak değil, Nakşibendi geleneği içindeki adıyla, "Hoca Ahmed-i Yesevi" olarak tanımaktadırlar), Türkistan dâisi olarak geçmektedir. 2009 yılında Türkiye'de tesadüfen karşımıza çıkan bir başka folklorik malzeme de 15. yüzyıl Anadolulu Kalenderi dervişi Seher Abdal'ın, Nasır-ı Hüsrev'in üç yüz beyitlik Farsça *Saadetname*'sini Osmanlı Türkçesine çevirdiği, buna iki yüz beyit de kendisinin eklediği metindir.

2009 yılında gittiğimiz Londra'daki The Institute of Ismaili Studies'te birçok kaynak ve araştırma eserle makalelere ulaştık. Ancak bunların çoğunun Bedahşan tarihi ve Bedahşan İsmaililiğiyle doğrudan ilişkisi yoktu. Çoğu da Nasır-ı Hüsrev'le ilgiliydi. Burada, Bedahşan tarihini nasıl okumamız gerektiği ve bu okumalardan nasıl bir Bedahşan tarihi yazmamız gerektiği gibi bir sorunla karşı karşıyaydık. Böylece hem genel dönem kaynaklarından hem de Orta Asya tarihi hakkındaki araştırma eserlerden yararlanmak suretiyle kısa bir Bedahşan tarihi yazmaya çalıştık ki bu kitabın tarihsel kısımları, Bedahşan merkezli kısa bir Orta Asya tarihi denemesidir.

Son zamanlara kadar müstakil olarak tarihi bir kaynağın konusu olmayan Bedahşan'ın tarihini incelemek için Orta Asya'nın tarihsel gelişmelerini bilmek ve bu gelişmeleri Bedahşan'la ilişkilendirmek gibi bir yöntem, bölge tarihini ele alırken onu matematiksel bir bütünün parçası gibi sunmayı gerektirmiştir. Bu nedenledir ki bu kitabın tarihsel kısımları, özellikle birinci bölümde, Bedahşan merkezli bir Orta Asya tarihi olarak ele alınmıştır. Kuzeyden gelen Aryan, Saka, Hun, Türk, Moğol akınları ve göçleriyle, batıdan gelen Yunan (Büyük İskender'le alakalı) ve Arap (İslam) akınları ve göçleri-

nin şekillendirdiği Orta Asya tarihinin Bedahşan'daki yansımaları çalışılmıştır. Orta Asya'ya dışarıdan gelen bu saydığımız katkılar, (Arap akınları hariç) Bedahşan'ın özellikle İslamiyet öncesi tarihi içerisinde değerlendirilmiştir. Bunlar arasında Bedahşan'ın İslam öncesi tarihsel geleneğinde öne çıkan en önemli unsurun Yunan etkisi olduğunu belirledik. Bedahşan'da birkaç yıldan beridir sürdürdüğümüz saha araştırmaları esnasında, onların kendi kökenlerini Büyük İskender'e dayandırdıklarına, İslami dönemle birlikte bu hatırayı İskender'i Muhammed el-Zulkarneyn'le (İskender-i Zülkarneyn) ve onu da Hz. Ali'yle özdeşleştirerek sürdürdüklerine şahit olduk.

İsmaililiğin Orta Asya'ya girişi ve gelişimi az çok genel İslam kaynaklarından takip edilebilmektedir. Buna göre İsmaili propagandası (da've) Horasan ve Maveraünnehir'de 10. yüzyılın ilk yarısında yayılmaya başlamıştır. Bu dönemde bölgeye Hüseyn b. 'Ali el-Mervezi, Muhammed b. Ahmed en-Nesefi gibi Karmati hareketine bağlı bazı dâiler atanmıştır. Samani Emiri II. Nasır (ö. 943) döneminde İsmaili hareketi bölgede büyük bir başarı elde etmiştir. II. Nasır'ın kendisi, başveziri Bel'âmi, ünlü şair Rûdeki ve Buhara'da söz sahibi olan birçok otorite bu dâilerin faaliyetleri sonucunda İsmaili olmuşlardır. Buhara'daki bu dönem fazla sürmemiş, İsmaili karşıtları II. Nasır'ı devirmiş, dönemin İsmaili dâisi Nesefi ve yardımcılarını idam etmiş, İsmaili taraftarlarına bütün Horasan ve Maveraünnehir'de kötü muamele etmişlerdir. Bu muamelelere rağmen, Nesefi'nin oğlu Mesud, Ebu Yakub es-Sicistani ve diğer yardımcıları sayesinde İsmaili hareketi hızlı bir şekilde toparlanmıştır. Sicistani'nin, muhtemelen, Buhara yönetimi tarafından öldürülmesinden sonra bölgedeki İsmaili hareketi bazı geri adımlar atmış olsa da tamamıyla yok olmamıştır. Samani emirliğinin sınırındaki Bedahşan'a İsmaililiğin girişi de büyük ihtimalle bu dönemde, Samani topraklarından göç edip Bedahşan'a sığınan bazı dâiler aracılığıyla olmuştur.

Bölgedeki bir diğer hareket de Fatımi halife-imamı el-Mustansır Billah tarafından Horasan'a gönderilen Nasır-ı Hüsrev'in dâilik sürecidir. O da Abbasi halifeleri tarafından tanınan Sünni Selçukluların Horasan topraklarında, Fatımi halifesi adına yaptığı propaganda faaliyetleri sebebiyle Selçuklular tarafından kovuşturmaya uğradığı için Horasan'ı terk etmek zorunda kalmıştır. Bizim için asıl mesele buradan sonra başlıyor. Nasır-ı Hüsrev'in Belh'i terk ettikten sonra sığındığı yer, Bedahşan'da yer alan Yumgan'dır. Ancak elimizdeki kaynaklar, bu dönemdeki Bedahşan konusunda bizi aydınlatmamaktadır. Bu nedenle Nasır-ı Hüsrev'in biyografisi ve da'vesiyle

ilgili faaliyetlerini ikinci bölümde müstakil bir konu olarak işledik. Çünkü çalışmamızın konusu olan Bedahşan İsmailileri için Nasır-ı Hüsrev, onların İsmaili kimliklerinin merkezinde yer alan tarihsel bir kişiliktir.

İsmaili da'vesinin Nasır-ı Hüsrev öncesinde Bedahşan bölgesindeki gelişiminin tarihi pek bilinmemektedir. İsmaililiğin bölgeye tam olarak ne zaman geldiği ve bölgenin ilk İslami inanç biçimi olup olmadığı meçhuldür. Ancak 11. yüzyıla gelindiğinde İsmaili dâi Nasır-ı Hüsrev'in Bedahşan'a geldiği ve hayatının geri kalanını burada Fatımi İsmaililiğini tebliğ ederek geçirdiği bilinmektedir.

Bu aşamadan sonrası için kaynaklar daha da yetersizdir. Nasır-ı Hüsrev'in kendi çalışmaları, en azından 11. yüzyılın ikinci yarısını bir nebze olsun anlayabilmemizi sağlamaktadır. Nasır-ı Hüsrev'in koruyuculuğunu üstlenen Yumgan'ın yöneticisi Ali b. Esed bir İsmailidir. Ne var ki Ali b. Esed'in nasıl İsmaili olduğuna dair kaynaklar hiçbir bilgi vermemektedir. Bununla beraber büyük ihtimalle Samani döneminde II. Nasır'ın devrilmesinden sonra Buhara'dan kaçmak zorunda kalan kimi İsmaili otoriteleri Bedahşan'a gelmiş ve İsmaili inancının yayılmasında Bedahşan yönetici sınıfı üzerinde etkili olmuş olabilir. Ali b. Esed, burada Nasır-ı Hüsrev'i, felsefi ve teolojik birtakım çalışmalarını yazması konusunda sonuna kadar desteklemiştir. Nasır-ı Hüsrev'in Yumgan'dan Bedahşan ve çevresinde İsmaili da'vesini organize ettiğine ve propagandasını buradan yaydığına inanılmaktadır.

Nasır-ı Hüsrev'den sonrası içinse tarihi kaynaklar, Bedahşan söz konusu olunca, 19. yüzyıla kadar yetersiz kalmaktadır. Nasır-ı Hüsrev'den sonra İsmaili da'vesinin bölgede nasıl bu derece yayıldığı konusu hâlâ net değildir. Ancak öyle görünüyor ki Nasır-ı Hüsrev'den önce de (Ali b. Esed gibi ki bunlar hep yönetici sınıftandı) bölgede İsmaililer bulunmaktaydı. Buna rağmen, Nasır-ı Hüsrev, Orta Asya'daki İsmaili geleneğinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Belki de ilk defa, ya Nasır-ı Hüsrev'le birlikte İsmaililik bölgede halk tarafından geniş ölçüde kabul görmeye başlamıştır, ya da onun yaptığı propaganda ve giriştiği faaliyetler öncekilerden daha etkili ve sürekli olmuştur.

Nasır-ı Hüsrev'in Bedahşan İsmaili toplumundaki yeri ve önemi, Türklerin İslamiyete geçmesinde Ahmed-i Yesevi'ye atfedilen önemli rolle mukayese edilebilir. Ahmed-i Yesevi'den önce ve onun zamanında da muhakkak başka şahsiyetler de bulunuyordu, ama hiçbiri onun kadar etkili olamamış ve kendilerinden yazılı hiçbir şey kalmamıştır. Bu sebeple Ahmed-i Yesevi

tek etkili şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. Ancak şunu da hemen belirtelim, Türkiye'deki akademik çevrelerin Fuad Köprülü sayesinde farkına vardığı ve sonra da yoğun bir şekilde sahiplendiği Ahmed-i Yesevi'nin Türk Müslümanlığındaki etkisi meselesi, Bedahşan'daki Nasır-ı Hüsrev misyonuyla karşılaştırıldığında çok sönük kalmaktadır. Özellikle Köprülü'nün ortaçağ Anadolu halk İslam'ının temeli olarak bize sunduğu Ahmed-i Yesevi, bilindiği üzere şimdilik sadece *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli* dışında Anadolu kökenli hiçbir kaynakta geçmemektedir. Buna karşılık Bedahşan İsmaililiğinin temeli kabul edilen Nasır-ı Hüsrev, Bedahşan'da, zamanla tarihsel kişilikten mitolojik bir kişiliğe dönüşmüş, üretilen her türlü yazılı ve sözlü kaynağa ilham vermiştir.

"Moğol istilaları sonrası İsmaili hareketinin Bedahşan'daki gelişimi" konusu da tarihsel veriler açısından araştırılması hayli zor bir dönemdir ve çok önemli bir meseledir. 1256'da Alamut'un düşüşü sonrası İran'da, Hindistan'da, Anadolu'da ve Suriye'de İsmaili hareketinin tasavvuf kisvesine bürünerek varlığını devam ettirdiği eskiden beri bilinen bir hususdur. Peki Bedahşan'da ne olmuştur? Bedahşan İsmailileri de aynı yolu mu izlemiştir? İsmaililiğe ait birçok teolojik ve tasavvufi mahiyetli metnin İsmaililiği doktrin olarak daha iyi benimsemiş başka bölge İsmaililerinin aksine, sözlü geleneğe, mitolojik unsurlara daha fazla önem veren Bedahşan İsmailileri tarafından bugüne kadar korunmuş olabilmesinin sebebi veya sebepleri nedir? Yoksa bölgenin, dönemin güçlü devletlerinin sınırları dışında kalması mı bunu sağlamıştır? Bu metinler nelerdir? Bu metinlerden hangileri Bedahşan İsmailileri tarafından daha fazla kabul görmüştür?

Bedahşan İsmailileri, coğrafi koşullarının da sonucu olarak tecrit edilmiş bir yaşam süren homojen bir toplumdu. Bu izolasyon, bizim kanaatimizce, onların kendi inanç sistemlerini oluşturup geliştirmelerini sağlamıştı. Bu inanç sistemi üç temel unsurdan oluşmaktaydı:

1) İslam öncesi mitolojik unsurlar
2) Şiilik
3) Tasavvuf

Bu üç temel unsur, Bedahşan İsmaili geleneğinin bir tür heterodoks yorumunu oluşturur. Bu gelenek de kendini iki terimle karakterize eder: "Davet-i Nasır" ve "Penctani". Bedahşan İsmaili inancının yerel adı "Penctani", bunun oluşmasındaki en temel tarihsel unsursa Nasır-ı Hüsrev ve ona atfedilen ritüellerdir. Zaten bölge halkı kendilerini "Penctani" olarak adlandırırken cenaze töreni gibi birtakım ritüellerin hepsini "Davet-i Nasır" ola-

rak adlandırırlar. Onları "Penctani", yani "beş pak insan, Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin'e inananlar" yapan süreci başlatan kişiyse Nasır-ı Hüsrev'dir. Nasır-ı Hüsrev, her ne kadar Fatımi dönemi İsmaililiğinin temsilcisi olsa da "Davet-i Nasır" bunun çok daha ötesinde bir şeydir. Çünkü artık kastedilen Fatımilerin ortodoks İsmaili öğretisi değil, her ne kadar adını Fatımi dâisi Nasır-ı Hüsrev'den almış olsa da Alamut sonrası takiye döneminin Oniki İmamcı ve tasavvufi unsurlarının da girdiği bir öğretidir.

Alamut'un düşüşü sonrası birçok İsmaili dâisi, Moğol istilasından ve Moğollarla işbirliği yapan yerel yöneticilerin hâkimiyet alanlarından çok uzaktaki bölgelere gitmek zorunda kalmıştır. Bedahşan'da İslamlaşma, özellikle bu dönemdeki dâilerin kendilerine yer aramaları sürecinde giderek daha artış göstermiştir. İsmaili dâileri bu süreçte takiye yönteminin de yardımıyla, tasavvuf ve Oniki İmamcı Şiilikle ilintili yeni fikirler ortaya atmış ve uygulamışlardır. Nasır-ı Hüsrev'in öğretileri ve bu yeni fikirler, birlikte, "Penctani" ismi verilen yerel inanç sistemini oluşturmuştur.

Bütün bu süreçler, bu çalışmada, üç ana bölümde irdelenmiştir. Bedahşan tarihini anlatmaya çalıştığımız birinci bölümü; "İslam öncesi dönem", "Moğol istilası öncesi dönem" ve "Moğol istilası sonrası dönem" olmak üzere üç ara başlıkta inceledik. Söz konusu bölümün son kısımları, bölgedeki gelişmelerin İran'daki ve Anadolu'daki gelişmelerle paralellik gösterdiğini, 15. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde İran'dan yayılmaya başlayan "Hurufilik", "Noktavilik", "Nurbahşilik", "Safevilik", "Nimetullahilik" gibi çeşitli Şii tasavvufi hareketlerin tıpkı İran ya da Anadolu'da olduğu gibi Bedahşan'da da etkileri olduğunu bize kanıtlamaktadır.

İkinci bölüm, Bedahşan İsmaili tarihindeki yeri ve önemi dolayısıyla sadece Nasır-ı Hüsrev'in biyografisine, Bedahşan'a gelmeden önceki ve Bedahşan'daki politik faaliyetlerine ayrıldı. Her iki bölümü yazarken de dönem kaynakları olan çeşitli tarih, coğrafya eserlerinden, hatıratlardan, seyahatnamelerden ve araştırmalardan faydalanılmıştır.

Bedahşan İsmaililiğinin inanç ve geleneklerinin anlatıldığı üçüncü ve son bölümdeyse edebi ve teolojik nitelikli kaynak metinler dışında bazı etnografik ve folklorik malzemeden de yararlanıldı. Ancak esas olarak değişik tarihlerde ve farklı sürelerle Bedahşan'da yaptığımız alan araştırmalarından elde ettiğimiz veriler kullanıldı. İlk olarak 1998 yılında, Çin Türkistanı'ndan Pakistan'a doğru yolculuğumuzda, Çin Pamiri diyebileceğimiz Taşkurgan'dan geçerken ve daha sonra 2001 yazında Tacikistan ve Afganistan Bedahşanı'nı ziya-

retimizde, bu farklı toplulukla bir kez daha karşılaştığımızda, bizde bıraktıkları izlenim, kültürel olarak Anadolu Alevilerini ne kadar çok çağrıştırdıklarıydı. Aralarında bir bağlantı olabilir miydi? 2007 ve 2008'de bölgeye daha geniş kapsamlı geziler yaptık. Bu çalışmanın üçüncü ve son bölümünde, bu gezilerimizdeki gözlemlerimizden ve topladığımız şifahi malzemeden çok faydalandık. Bu gözlem ve şifahi malzeme sayesinde, Bedahşan İsmaili geleneğini oluşturan mitolojik, etnografik, felsefi ve edebi unsurlar açıklanırken, bütün bu unsurların kendini "Davet-i Nasır" ve "Penctani" adıyla iki ana istikamette karakterize ettiği ortaya konmaya çalışıldı. Buradaki veriler, Anadolu Aleviliği ve Bedahşan İsmaililiği arasındaki bağlantıyı kanıtlamasa da Anadolu Aleviliği çalışmaları için bir karşılaştırma fırsatı sunabilir. Daha önemlisi, direkt bir bağlantı yoksa bile benzer etkilere maruz kaldıkları çok açık bir şekilde gözlenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

NASIR-I HÜSREV ÖNCESİ VE SONRASINDA BEDAHŞAN: COĞRAFYA VE TARİH

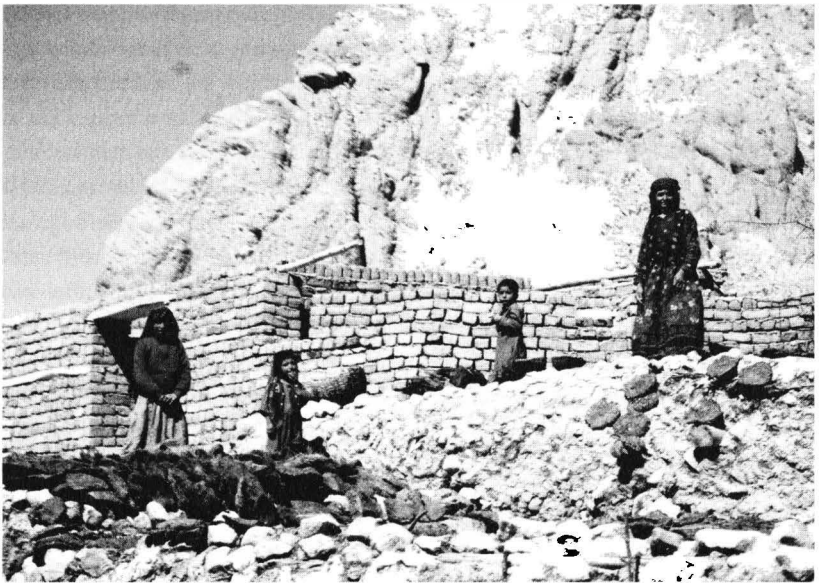
I. Coğrafi Konum

Bedahşan, günümüzde coğrafi olarak Tacikistan, Afganistan, Pakistan ve Çin sınırları içerisindeki birbirine komşu dağlık mıntıkaları içeren ve "dünyanın çatısı" olarak adlandırılan bölgenin adıdır. Komşuları Baktria ve Sogdiana'ya kıyasla tarihi ve coğrafyası açısından daha az bilinen bir bölgedir. Baktria, Hindikuş sıradağları ile Amu Derya arasında kalan ülkenin Yunanca adıydı. Baktria'nın doğu sınırları dağlık Bedahşan'dı. Yine geç-antik dönemin Orta Asya'daki en ünlü temsilcileri Sogdların yaşadığı bölge olan ve bugünkü Özbekistan'a denk gelen Sogdiana'nın da doğu sınırları dağlık Bedahşan'dı.

Bu dağlık bölge, Pamir, Hindikuş ve Karakurum dağları bölgesidir. Tarihsel süreç içerisinde bu bölgelerden Pamir halkları için "Pamiri" terimi oluşmuştur. Aynı yaklaşımla "Hindikuşi" gibi bir terimse oluşmamıştır ya da kaynaklarda geçmemiştir. "Bedahşani" terimi, her iki bölgedeki halkı da kapsamaktadır. Buna karşılık Pakistan topraklarında yer alan bölgeler için "Bedahşan" tabiri kullanılmaz. Pakistan'da kalan bu bölgelerin halkı da genel itibariyle Vahîlerin (Vahan halklarının) bir kolu olarak kabul edilir.

"Pamir" terimi hakkında araştırmacılar hiçbir bilgi vermemektedir. Bu terim ilk defa Çinli seyyahların notlarında "Pa-mi-lo" (güneşin doğduğu ülke) olarak geçmektedir.[1] İlginç olan Pamir'in Çin'in batısında oluşudur. Büyük ihtimalle, bu kelime Çince kaynaklı olmayıp Pamir'in batısında-

1 Abusaid Şohumorov, *Pamer-Strana Ariev*, yy, Duşanbe, 1997, ss. 30-31.



Resim 1: Vahi evleri (Zebak, Afganistan, 2001).*

ki halklar tarafından verilen bir isimdir. Hsüan-tsang, Ts'ung-Ling Dağı, yani Pamir Dağı hakkında bilgi verirken "Pamir" kelimesinin anlamıyla ilgili şöyle demektedir: "Bölgede soğan çok yetiştiği için Ts'ung-ling (soğan dağları) adını almıştır. Ayrıca kayalıkların soğan yeşilliğiyle kaplanmış olması da bu adı almasının diğer bir sebebidir".[2] Şohumorov'un tezine göreyse "pom" veya "bom" ve "er" köklerinden oluşan Pamir'de, Pom "ülke", er ise "ar", yani "Aryan" anlamına gelmektedir. Böylelikle "Pamir" de "Aryanların ülkesi" anlamını taşır.[3] Tıpkı Keşmir gibi: "Keşm" yine ülke anlamında, "Keşmir" de "Aryanların ülkesi" anlamında bir yer adıdır.[4] Bugün Afgan Bedahşanı'nın batı kısmında "Keşm" adlı bir şehir hâlâ bulunmaktadır.

* Kitapta yer alan resimler, Zahide Ay'ın kişisel arşivinden alınmıştır.

2 Ekrem, s. 185.

3 Şohumorov, s. 32.

4 Age, s. 32.

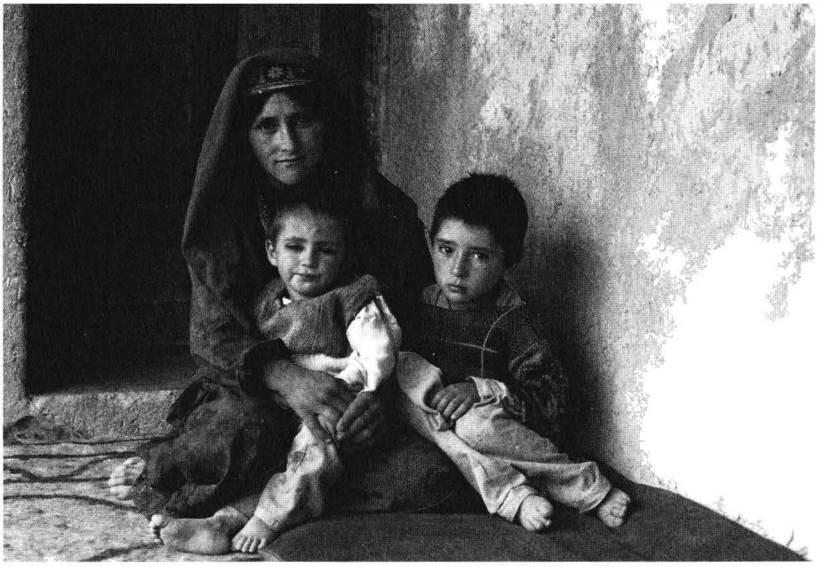
Bütün bu bölgelerde yaşayan halkların Baktria ve Sogdiana'da yaşayanlardan farklı olan ortak fiziksel özellikleri vardır. Yunanlarla akrabalıkları olduğu söylenir. Büyük İskender'in ordusundaki askerlerle yerli kadınların evliliğinden meydana gelen Avrupai görünüşlü, açık tenli, renkli gözlü bir kavimdir. Bu, oralarda bugün de açıkça gözlemlenebilen bir olgudur. Aslında Akdeniz'in esmer tenli Yunanlarından ziyade Balkan Slavlarını daha çok andırırlar. Büyük İskender'in Makedonyalı olduğunu düşünürsek, tabii bu teze göre, kuzey Yunanistan'ın Balkan halklarıyla akraba olabilirler.

Orta Asya'nın yer şekillerini gözümüzün önüne getirdiğimizde, dağlık ve düzlük alanların tam da Bedahşan denilen dağlık bölgede yer alan Pamirler ve onun kolları olan kuzeydeki Tanrı Dağları ve Karanlık Dağlar ile iki bölgeye ayrıldığını görmekteyiz. Fiziki açıdan yapılan bu ayrım, aslında siyasi açıdan da gerçekleşmiş ve Orta Asya, "Bedahşan" arada kalmak üzere "Doğu Türkistan" ve "Batı Türkistan" olarak ikiye ayrılmıştır. Yine dağlık Bedahşan, Pamirlerin güneyindeki bir başka kolu olan Hindikuşlar aracılığıyla Orta Asya'yı Hind dünyasından ayırmıştır.

Bugünkü Çin Türkistan'ında Hotan'ın hemen batısında yer alan Pamirlerin doğu etekleri, bilinmeyen zamanlardan beri yerleşime açık olmuştur. Arkeolojik buluntular doğu Pamir ile batı Pamir ve Fergana Ovası arasında bağlantılar olduğunu göstermektedir.[5] Doğu Pamir'in bugünkü temsilcisi olarak Çin Türkistanı'nda yer alan Taşkurgan'ı gösterebiliriz. Kaşgar'ın güneyinde yer alan kent, yerel halk tarafından "Sarıkul" olarak, buranın İsmaili Tacik halkı da "Sarıkuli" olarak adlandırılmakta ve Vahan halklarından biri olarak kabul edilmektedirler. Batı Pamir'in önemli kentleri arasındaysa Tacikistan'dan Horog (Tacikistan Şugnanı), Roşan, Eşkaşim ve Afganistan'dan da Şugnan, (Afganistan) Eşkaşim(i), Zebak, Yumgan gibi kentleri sayabiliriz. Saydığımız Afganistan kentlerini, aynı zamanda Hindikuşların kuzeydoğu eteklerindeki kentler olarak da düşünebiliriz. Hindikuşların kuzeydoğu eteklerindeki Pakistan kentleri Çitral, Gilgit, Hunza da (buralar aynı zamanda "Karakurum" dağlık bölgesidir), Bedahşan'ın İsmaili bölgeleri arasındadırlar. Ama nedense Pakistan'da kalan bu kısımlar için modern terminoloji, "Tacik Bedahşanı", "Afgan Bedahşanı" gibi bir "Pakistan Bedahşanı" terimini üretmemiştir.

---

5 Iskandarov, *Sotsialno-economiçeski i politiçeski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)*, ss. 10-11.



Resim 2: Bedahşan coğrafyasında Pamiri bir anne ve çocukları (Eşkaşim, Afganistan, 2001).

Bölge halkının etnik kökeni olarak "Dağ Tacikleri" adlandırması yapılmaktadır. V. V. Barthold'a göre "Tacik", başlangıçta Arap, daha sonralarıysa "Türk"ün karşıtı olan "İranlı" anlamında bir halk adıdır.[6] Bobrinskoy, Bedahşan halkını "Türkistan'da farklı bir İran lehçesiyle konuşmakta olup kendilerini Türk-Moğol kökenli saymayan dağlık kabileler" olarak tarif etmektedir.[7] Bunlar doğu İran dil ailesine ait farklı Tacik lehçeleri konuşmaktadırlar. Halk, konuştuğu dile Pamiri dil demektedir. Pamiri dil, gramer olarak Tacikçeyle aynı aileden olmakla birlikte, birçok kelime Tacikçedekinden farklı söylenmektedir. İslam'ın Orta Asya içlerine doğru genişlemesi sırasında, Araplaşmaktan ziyade Farsileşen Sogdiana ve Baktria'nın İrani halklarının aksine, Bedahşan halkı, Farslılaşmanın bir parçası olmamıştır. Böylelikle batı

6 Barthold, "Tacikler", s. 182.

7 Aleksey Bobrinskoy, "Secta Ismailiya v russkih i Buharaski. predelah sredney azii", *Etnografiçesko Obozreni*, yy, Moskova, 1902, s. 1.

İran dil ailesinin temsilcisi olan Samani sarayında konuşulan Darice, bu bölge halkı için yabancı bir dil olarak kalmıştır. Gerçekten bugün de Tacikistan Bedahşanı'nda yaşayanlar Tacikçe konuşamamaktadırlar. Onlar için kendi yerel lehçeleri dışında, örneğin Rus hinterlandındaki Dağ Tacikleri için Rusça, Tacikçeden daha iyi bilinen bir dildir.

19. yüzyılda Pamir bölgesinde bulunan bazı diplomat, subay ya da araştırmacılar, bölge halkından bahsederken onları şehirli Taciklerden ayırt eden "Galça" tabiriyle nitelendirmekteydiler.[8] Bu kişilerden biri olan Wilhelm Geiger, dağlı Taciklerin "Galça" adıyla tanındıklarını, Fergana civarındaki dağlık vadilerde, Zerefşan'ın Yegnob Vadisi'nde, Pamir'de, Sarıkul'da, hatta Kâfiristan sınırındaki Hindikuş Vadilerinde bulunduklarını yazmıştır.[9]

Alan araştırmalarımızda da yakinen gözlemlediğimiz gibi, bölgenin bugünkü sakinleri, kendilerini "Aryan" olarak nitelendiriyorlar. Ayranların, bu bölgeye gelmeden önce güney Rusya ve Sibirya'da yaşadıkları bugün oldukça kabul gören bir varsayımdır. Güney Rusya bozkırlarından güneye, Çin'in Gansu eyaletine, oradan da batıya, Doğu Türkistan'a göç eden, Çin kaynaklarındaki adlarıyla "Yüeçiler" oldukları bu varsayımın ikinci aşamasıdır. Süreç içerisinde Hunların baskısıyla Doğu Türkistan'dan da Bedahşan üzerinden Orta Asya'ya göç ettikleri kabul edilmektedir. Demek ki Aryanların bu bölgelere göç etmesinden önce de buralarda yaşayan bir halk olmalıydı. Richard Frye'a göre bu halkın "Hunzakut" diye adlandırılan ve Buruşaski dilini konuşan halkla ilişkilendirilmesi muhtemeldir.[10] Bugün Pakistan Bedahşanı diyebileceğimiz Pakistan'ın kuzeydoğusu Afganistan Bedahşanı'na komşu bölgesinde "Hunza" adlı bir yerleşim bölgesi vardır. Bu bölge aynı zamanda Pakistan'ın "Kâfiristan" olarak adlandırılan bölgesinin de bir parçasıdır. Her ne kadar günümüzde, Kâfiristan olarak adlandırılan bölge Pakistan'da Çitral şehir sınırları içindeki hiç Müslüman olmamış bölgeler olan Borogil, Bumburet gibi az sayıdaki birkaç kırsal yerleşim alanını kapsıyor olsa da, Kâfiristan adı geçmişte daha geniş bir bölgeyi, hatta İslamiyet öncesi çağlarda bütün Bedahşan'ı ifade ediyordu.

---

8 Barthold, "Tacikler", ss. 171-172.

9 Geiger, ss. 7-9.

10 A. H. Dani, "The Western Himalayan States", History of Civilizations of Central Asia, cilt 4, ed. M. S. Asimov ve C. E. Bosworth, Unesco Publishing, byy, 1998, s. 223; Richard Frye, *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası*, çev. Füsun Tayanç ve Tunç Tayanç, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2009, s. 32.

Anladığımız kadarıyla, 7.-8. yüzyıllara ait Çin kaynaklarında bölgenin adı "Kâfiristan" olarak hiç geçmemiştir. İlk olarak İslam coğrafyacıları, bu bölgelerde yaşayan halklardan bahsederken "Kâfiri" tabirini kullanılmışlardır. Bölgenin Kâfiristan olarak adlandırılması da bu şekilde başlamıştır. Bu bölge İslam'ın yayılması süresince giderek daralmış, bugünkü Pakistan'da küçük bir bölgeyle sınırlı kalmıştır. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: "Bedahşan" adı nereden geliyor? "Kâfiristan", ne zaman "Bedahşan" diye anılmaya başladı?

"Bedahş" kelimesinin kökeniyle ilgili Barthold, J. Marquart'tan aktardığı bilgiye dayanarak "badahş" ya da "balaş"ın, sadece Bedahşan'ın Kökçe Nehri kenarında çıkarılan bir çeşit zümrüdün adı olduğunu belirtir.[11] İskenderov da, "balaş" kelimesinin bozulmuş şekli olduğunu, "balaş"ın da yakut taşının adı olduğunu ileri sürmektedir.[12] Ortaçağda "lal-i Bedahşan" olarak bilinen yakut taşı tüm İslam dünyasında ünlüydü. Batıda lapis lazuli olarak bilinen "laciverd-i Bedahşan" taşı da yine çok ünlüydü.[13] Her ikisi de bugünkü Afgan Bedahşanı sınırları içinde, özellikle Kuran-ı Muncan civarında çıkarılıyordu.[14]

Hsüan-tsang'da "Po-tuo-chuang-na", Hue-i Ch'ao'da "P'u-chih-shou" olarak geçen kelime, ortaçağ Arap kaynaklarında "Bedahşan, Bezahşan, Bedahşanat" olarak geçmektedir.[15] "Bedahşan", aynı dönemi anlatan iki kaynaktan (15. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılın başı) Muhammed Haydar Duğlat'ın *Tarih-i Reşidi*'sinde "Kale-i Zafer Bedahşan'ın başkentidir" ifadesiyle bir eyalet adı olarak verilirken, *Babürname*'de Hutlan, Kunduz gibi bir il (vilayet) adı olarak sayılmaktadır.[16] İskenderov'un Arap kaynaklarından edindiği izlenime göre, ortaçağda bu bölgede –büyük ihtimalle bugünkü Afgan Bedahşan'ının başkenti Faizabad'da– Bedahşan adlı bir şehir bulunmaktaydı.[17] Eğer İskenderov, Bedahşan şehrinin konumu hakkında haklıysa, 17. yüzyılda bölgeye emir olarak gönderilen Özbek Prensi Yarbek tarafından temelleri atılan Faizabad şehri, bölge için merkez konumunda olan eski

11 Barthold, "Badakhshan", s. 552.
12 Iskandarov, *Istoria Pamira*, s. 40.
13 Barthold, "Badakhshan", s. 552.
14 Ekrem, ss. 190-191.
15 Age, s. 189.
16 Duğlat, s. 393; Babür, s. 163.
17 Iskandarov, *Istoria Pamira*, s. 64.

Bedahşan şehrinin olduğu yerde kurulmuş olabilir. Buradan hareketle, eski Bedahşan şehrinin, bölgenin merkezi olduğunu, Faizabad şehrinin kurulmasından sonra da tüm bölgeye adını verdiğini varsayabiliriz. Chavannes'e göre de Faizabad, eski Bedahşan şehrinin doğusunda yer almaktadır.[18] "Kâfiristan, ne zaman Bedahşan diye anılmaya başladı?" sorumuza dönersek, "Kâfiristan" adının resmi olarak gerçekte hiç var olmadığını, buna karşılık "Bedahşan", "Faizabad" gibi adlarınsa resmi vilayet adları olarak kaynaklarda geçtiğini söyleyebiliriz.[19]

Bölgenin adı, kaynaklarda ilk geçtiği hâliyle "Toharistan"dır. Fergana ve çevresini de kapsar. Toharistan hakkındaki en eski bilgiler seyyahlar tarafından kaydedilmiştir. İlk bilgi, Toharistan adı geçmeksizin MÖ 138'de Fergana'ya seyahat etmiş olan Chang Ch'ien'a aittir. İkinci seyyah, Hsüan-tsang'dır. Çin kaynaklarında ilk olarak "Tu-ho-lu" yani "Toharistan" olarak Hsüan-tsang tarafından kullanılmıştır.[20] Barthold'a göre, Hsüan-tsang'da Çincesi "Po-t'o-tcoang-na" yazılıp "Pat-tok-ts'ong-na" olarak telaffuz edilen, Tangşu'da (Tang tarihi) "Pa-t'o-şan" olarak geçen kelime, transkripsiyonu "Tu-ho-lo" olarak yapılan "Toharistan"dır.[21] Hsüan-tsang, 628-645 yılları arasında Toharistan topraklarını dolaşmış, Belh'e kadar gelmiştir. Hindistan üzerinden ülkesine dönerken "Pa-mi-luo" denilen bölgeyi (Vahan koridorundan doğuya, Taşkurgan'a doğru Büyük Pamir Dağı'nın olduğu bölge) şöyle tasvir etmiştir:

> Bu vadi iki karlı dağın arasında olduğu için burada soğuk rüzgarlar daha şiddetlidir. İlkbahar ve yaz aylarında bile kar yağmaktadır. Rüzgar gündüz ve gece esmektedir. Toprağı tuzludur. Her yeri çakıl taşıyla doludur. Ekinler

---

18 Chavannes'ten aktaran Ekrem, s. 189.

19 "Bedahşan" adı, bugün de hem Afganistan hem de Tacikistan tarafındaki dağlık eyaletlerin resmi adıdır. Yerel halk, yaşadıkları bu bölgeyi "Kuhistan" olarak adlandırmaktadır. Öyle ki Bedahşan İsmaililerinin en önemli yerel metinlerinden olan *Çerağname*'de ve *Guherriz*'de, bölgenin adı "Bedahşan" kastedilerek "Kuhistan" olarak geçmektedir. Yine 1898'de Bobriskoy tarafından bölgeye yapılan araştırma gezisi sırasında, yerel halkın kendi bölgelerinden "Kuhistan" olarak bahsettiklerini anlıyoruz. Bkz. Bobrinskoy, s. 14.

20 Nazmiye Togan, "Peygamberin Zamanında Şarki ve Garbi Türkistanı Ziyaret eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Tzang'ın Bu Ülkelerin Siyasi ve Dini Hayatına Dâir Kayıtları", *ITED*, IV (1964), ss. 38-39.

21 Barthold, "Badakhshan", ss. 5-52.

boy atmamaktadır. Ot ve ağaçlar oldukça seyrektir. Bu nedenle bölge ıssız ve insan oturamayacak bir haldedir.[22]

Hsüan-tsang'dan bir asır sonra buralardan geçen Huei-ch'ao'nun 729 yılından bildirdiğine göre, Vahan'ın iklimi oldukça soğuktur. Diğer bölgelere kıyasla halkı fakirdir. Temel giysileri keçeden ve yündendir. İpek ve pamuklu sadece hükümdar tarafından kullanılmaktadır.[23]

9. ve 10. yüzyıllarda birçok İslam coğrafyacısı da Bedahşan hakkında bilgiler vermiştir. Eserlerinde Bedahşan'dan bahseden ortaçağ yazarları olarak Yakubi, Istahri, İbn Havkal, anonim *Hudud el-Âlem*'in yazarı ve Biruni'yi sayabiliriz. Barthold, Arap kaynaklarının bu dönemde "Toharistan" ismini, Belh ve Bedahşan arasındaki Amu Derya'nın iki yakasındaki topraklar için kullandıklarını belirtir.[24] 13. yüzyılda Marco Polo'nun bu bölgeden geçtiğini biliyoruz. Nitekim eserinde "Bedahşan" hakkında geniş bilgi vermektedir. 14. yüzyılda İbni Batuta da Bedahşan'da bulunma fırsatı elde etmiş, ancak bölge hakkında bilgi vermemiştir.[25]

891'de Yakubi, *Kitab el-Buldan*'da, Pamir şehirlerinden Bedahşan ve Cerm'i, Belh'e ait toprakların en doğusu olarak ve Tibet'e doğru uzanan şehirler olarak kaydetmiştir.[26] Bedahşan hakkında bilgi veren diğer bir Arap yazarsa, 10. yüzyıldan bildiren Istahri'dir. *Mesâlik ve Memâlik* adlı eserinde, bölgede granat ve lazurit yatakları olduğunu bildirmektedir.[27] 982'de anonim *Hudud el-Âlem*'in yazarı da Bedahşan'ın, zenginlerin ve tüccarların uğrak yeri olduğunu, gümüş, altın, lâl taşı ve laciverd taşı madenleri bulunduğunu belirtmektedir.[28] Aynı yüzyılda Bedahşan hakkında bilgi veren İbn Havkal, *Kitabu Sûret el-arz* adlı eserinde, Maveraünnehir'i, Oğuz Türkleri ve Karlukların hududu olarak gösterirken güney sınırını da "Huttal'ın arkasındaki Şıkniyye (Şikinan, yani Şugnan) Türklerine ve Hind hududundan Fergana'nın arkasındaki Türk hududuna doğru uzanır" diye anlatır ve

---

22 Ekrem, s. 199. Buralar bugün bile tıpkı Hsüan-tsang'ın tarif ettiği şekilde zor bölgelerdir ve yaklaşık bir asırdan fazladır burada Kırgızlar yaşamaktadır.

23 Iskandarov, *Istoria Pamira*, ss. 70-71.

24 Barthold, "Badakhshan", s. 554.

25 Bkz. *İbn Batuta Seyahatnamesi I*, çev. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

26 Yakubi, s. 69.

27 Istahri, s. 279.

28 *Hudud al-Alem*, s. 67.

Huttal'a komşu ülkeler olarak "Vahan" ve "Şıkniyye"yi sayar.[29] Makdisi de *Ahsen et-Tekâsim*'de, Vahan ve Bedahşan'ı tasvir etmektedir. Vahan'la ilgili olarak "yukarı kısımları Türklerin yurtlarıyla sınırdır" demektedir.[30] Hindistan hakkında kitap yazan Biruni de Bedahşan'da çıkan taşları ve nerede çıktıklarını anlatır.[31] Yine Marco Polo, bölgede yakut ve lazur çıkarıldığını yazar.[32]

16. yüzyılda yazan Muhammed Haydar Duğlat, *Tarih-i Reşidi*'de bölge hakkında daha çok siyasi tarih ağırlıklı bilgi vermektedir.[33] Bir başka çalışma da 19. yüzyılın ilk yarısında bölgede bulunmuş olan İngiliz John Wood'un eseridir.[34] Bu eserde de bölge hakkında birçok bilgi yer almaktadır. Bunların dışında Burhaneddin Han Kuşkeki'nin *Katagan ve Bedahşan* adlı eserinde de, bu ovanın 1923 yılındaki konumunun ayrıntılı bir tasviri yer almaktadır.[35]

Bedahşan, siyasi olarak kime/kimlere aitti sorusunu cevaplamakta zorlanmaktayız. Gerçek şu ki Bedahşan'la ilgili sorularımızın hepsi tartışmaya açık konuları işaret ediyor. Bu bölgeyle ilgili çalışma yaparken ana konuya ve onunla bağlantılı ikincil konulara vâkıf olmaksızın sorularımızı cevaplayabilmek mümkün olmamaktadır. Mesela eğer İslamiyet öncesi Bedahşan tarihini tasavvur edebilmek istiyorsak Eftalit ve Kuşan tarihini iyi bilmemiz gerekmektedir. İslami dönem Bedahşan tarihi içinse başta Samani tarihi olmak üzere, bütün Orta Asya tarihini bilmek durumundayız. Bedahşan'ın tarih boyunca siyasi olarak hangi devletlerin parçası olduğu sorusunu cevaplamak bile bu coğrafya söz konusu olunca çok zordur. Birçok farklı okuma ve düşünce egzersizinden sonra bizim bu konuda, en azından İslami dönem için vardığımız nokta şu oldu: Belh, bölgenin siyasi merkeziydi. Yani Belh kimin elindeyse, Bedahşan da siyasi olarak ona bağlıydı.

Bugünkü siyasi durum, 19. yüzyılın sonlarından beri bir bölünmüşlük arz etmektedir. Amuderya'nın güneyinde, Tacik ve Özbeklerin yaşadıkları bölgeler yavaş yavaş Afganlıların hâkimiyetini kabul etmiştir. 1850'de Afgan Emiri Dost Muhammed'le başlayan bu süreç, yaklaşık kırk sene sonra 1880

---

29 İbn Havkal, s. 221.

30 Makdisi, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, s. 303.

31 Biruni'den aktaran Iskandarov, *Istoria Pamira*, s. 44.

32 Bergreen, ss. 70-71.

33 Bkz. Duğlat, *Tarih-i Reşidi*, çev. Osman Karatay, Selenge Yayınları, İstanbul, 2006.

34 Bkz. Wood, *A journey to the Source of the River Oxus.*

35 Bkz. Burhaneddin Kuşkeki, *Rahnama-yı Katagan ve Bedahşan*, taşbaskı.

yılı sonlarında tamamlanmıştır. 1889-1891 yılları arasında Afganlar Zebak, Vahan ve Eşkaşim'i kendilerine bağlamışlardır. 1895'te Pamir'in sınır kabul edilmesinden sonra Tacikler, siyasi bağımsızlıklarını fiilen kaybetmişler ve toprakları Rusya, Afganistan ve Buhara Hanlığı arasında paylaşılmıştır.[36]

Bobrinskoy, 19. yüzyılın sonunda bölgeye yaptığı araştırma gezisi sırasında Bedahşan'daki yerleşimler hakkında şu bilgiyi vermektedir:

> Vahan'da, Zebak'ta, Muncan'da, Çitral'de, Kanju'da, Eşkaşim'de, Goran'da Şugnan'da ve Penc'in her iki tarafında, Roşan'da ve Sarıkul'da, Yazgulam'da, Dervaz'da Afgan tarafındaki kışlaklarda, Afgan tarafındaki Kalaykun tarafındaki kışlaklarda, Katagan'daki Guri kışlağındaki birkaç kabilede, halk hep İsmailiydiler. Geri kalanlar İsnâaşeri ve Sünniydiler.[37]

Buradan da anlaşılacağı gibi, Bedahşan deyince sadece İsmaililerin yaşadığı bir yer anlaşılmamalıdır. İsmaililer dışında bölgede İsnâaşeriler olduğu gibi Sünniler de vardır.

II. İslam'dan Önce Bedahşan (10. Yüzyıla Kadar)

Bölgenin bugünkü sakinlerinin kendi kökenlerini Aryanlar olarak nitelendirdiklerini yukarıda söylemiştik. Aryanların güney bölgelerine inişlerinin bir seferde mi, yoksa birkaç seferde mi olduğunu bilemiyoruz. Üstelik süreç sadece Aryanlarla kısıtlı kalmamıştır. Avrasya'da gerçekleşen göç hareketlerinde sıralama şöyle olmuştur: Aryanlar, İskitler (Sakalar), Hunlar, Türkler, Moğollar. Bu adların hiçbiri birer boy adı değildir. Her biri birer boylar birliği olup, her birinin içerisinde İrani boylar (Hind-Avrupa dil ailesi mensubu) yer aldığı gibi, Türki ve Moğol (Ural-Altay dil ailesi mensubu) boylar da yer almıştır. Son yıllarda yapılan araştırmalar günümüzdeki Pamirilerin atalarının bir kısmının dil olarak Sakalarla akraba olduğunu göstermektedir. Bu bağlantıyı kurmak için Doğu İran dil grubuna dâhil Pamiri diller üzerinde incelemeler yapılmalıdır. Burada Frye'ın, adını "Tohar problemi" olarak koyduğu sorunla karşılaşmaktayız.[38]

---

36 Barthold, "Tacikler", ss. 180-181.

37 Bobrinskoy, s. 6.

38 Richard N. Frye, *The Heritage of Persia*, The World Publishing Company, Cleveland-New York, 1963, ss. 158. Tarihçilerin Toharlar (Yüeçiler) olarak adlandırdığı Hotan'daki bu Sakalar, birkaç yüzyıl içinde Hunların (Çin kaynaklarında Hsiung-nu olarak geçer) baskısıyla batıya hareket edecek ve orada Kuşan Devleti'ni kuracaklardır.

Bulgular, eskiçağda ve ortaçağda Doğu Türkistan'daki Hotan Krallığı'nda kullanılan dilin Saka dilleriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir.[39] Sakalar, Ahamenidler (I. Pers İmparatorluğu) ve İskender döneminde, Orta Asya bozkırlarındaki en önemli topluluktu. Frye'ın Vogelsang'dan aktardığına göre, Ahamenid İmparatorluğu döneminde, Sakalar, Medler ve Perslerle birlikte üçlü bir yönetim kurulmuş ve bu üçlü yönetimde Sakalar, imparatorluğun doğusuna egemen olmuştur.[40] İmparatorluğun en üst makamdaki hükümdarları, önceleri Kyros ve ardılları gibi Medlerden, sonraları Darius gibi Perslerden çıkmaktaydı. Sakalar ise zaman zaman bu ittifakta Ahamenid hükümdarlarının savaşmak zorunda kaldıkları yerel krallar/beyler durumundaydılar. Gafurov'un Pamir'de yapılan kazılardan elde edilen verilerden bildirdiğine göre, bu kabileler sürekli birbirleriyle savaş hâlinde oldukları için savaş teknolojisinde iyiydiler. Demirden kılıç ve mızraklar yapmışlardı. Kılıç kabzaları son derece sağlam kemiklerden yapılmıştı.[41] Peki Sakaları nereye konumlandıracağız? Bu konuda Frye, "yerleşiklerin yaşadığı Orta Asya vahalarına komşu vadilerde (örneğin Alay ve Pamirler de dâhil olmak üzere) Sakaları konumlandırmak yanlış olmayacaktır" demektedir.[42] Frye'ın bu açıklamasından, Sakaların sadece vahalara komşu vadilerde konumlandıkları gibi bir anlam çıkarmamak gerekir. Burada kastedilen, vahalarda yerleşik halklarla birlikte yaşayan ve yerleşiklere bir nevi koruma sağlayan göçebe Sakalara karşılık, vadilerde Sakaların daha homojen bir varlık göstermekte olduklarıdır.

Batıda Ahamenid İmparatorluğu'na İskender tarafından son verilmiştir. Pers'i ve Baktria'yı alan İskender, Baktria'nın kuzeyindeki Sogdlar ve Sakaların savunmalarıyla karşılaşmıştır. İskender, önce Herat'ı, sonra Afganistan'ın güneyini aldıktan sonra Penşir vadisinden Hindikuş'a, oradan da Pamir'e kadar gitmiştir. O zamanlar Orta Asya'nın çok az bölgesi Akamenidler tarafından yönetilmekteydi.

İskender'in hatırasının bölge halkının hafızasında yüzyıllar sonra bile nasıl korunduğunu ortaçağ kaynaklarında açıkça görmekteyiz. Bu kaynaklardan Marco Polo'nun 13. yüzyıldan verdiği bilgiye göre, yerel beyler burayı Pers Kralı Darius'un kızı ve Makedonyalı İskender'den aldıkları

---

39 Iskandarov, *Sotsialno-economiçeski i politiçeski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)*, s. 4.

40 Frye, *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Miras*, s. 81.

41 Gafurov, s. 136.

42 Frye, s. 87.

şecereye göre yönetmekteydiler.[43] İskender'i de "Muhammed Zulkarneyn" olarak adlandırmaktadırlar. Marco Polo'daki bu bilgi, daha sonra Muhammed Haydar Duğlat'ın *Tarih-i Reşidi*'sinde ve John Wood'un seyahat notlarında da belirtilmiştir.[44] Barthold da Amuderya'nın yukarı akımı boyunca Vahan'dan Dervaz ve Karategin'e kadar uzanan bölgenin yanı sıra, İndus'un yukarı koluna (Çitral) kadar uzanan bir dizi bölgenin tamamının kendilerini İskender'in torunları olarak tanıttıklarından bahseder.[45] Barthold, İskender'in Bedahşan'da bırakılan torunları için bir yönetmelik yazdığı rivayetinden de söz eder. Güya komşularından kültürel özellikleriyle ayrılan Bedahşan, bu yönetmelik sayesinde bağımsızlığını koruyabilmiştir.[46] Rivayet şöyle devam eder:

> İskender dünyanın bölgelerini fethettikten sonra bilge adamlarına "bana yeryüzü prenslerinin varamayacağı bir yer bulun ki, soyumu oraya yerleştireyim" diyerek danıştı. Danışmanları Bedahşan'ı seçtiler ve bir *Düstur-u Âmel* kitabı yazdılar; öyle ki, bu düzenlemelere riayet edildiği müddetçe hiçbir prens bu ülkeye hakim olamıyordu.[47]

Buna göre, İskender döneminden son Bedahşan hâkimi Şah Sultan Muhammed (15. yüzyıl) zamanına kadar kimse Bedahşan'a saldırmadı. Sultan Muhammed, *Düstur-u Âmel*'i göz ardı edip Farsça şiirler yazmaya başlayınca, bu, İskender tarafından konulan kuralların bozulması olarak değerlendirilmiş ve o günden sonra Bedahşan, Timur'un torunlarının hâkimiyetine geçmiştir.[48]

İskender'in ölümünden sonra Baktria, Sogdiana ve Hindikuşların kuzeyinde neler oldu? İskender'in yerine geçen Selevkos, Baktria ve Sogdiana'nın satrapı olarak büyük ihtimalle bir Makedon olan Phillip'i atadı. İskender'in kayınpederi –Roksan'ın babası– Oxyartes de Hindikuş bölgesinin satrapı ilan edilmişti. Ama kısa bir süre sonra bu görevinden ayrıldı. Yerini kimin aldığına ilişkin bir bilgimiz yok. Frye, bu konuda, yerel aşiret reislerinin dağlarda güçlerini sürdürdükleri görüşünü ileri sürmektedir.[49]

---

43 Bergreen, ss. 70-71.
44 Duğlat, s. 271; John Wood, s. 244.
45 Barthold, "Tacikler", ss. 176-177.
46 Agm, s. 177.
47 Duğlat, ss. 271-272.
48 Age, s. 272; Barthold, "Tacikler", s. 177.
49 Frye, *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası*, s. 110.

Selevkos ve ardılı zamanında Makedonlar doğuya göç etmeye özendirilmişler, bu sayede de burada birçok Yunan kenti kurulmuştur. Kuzey Afganistan'da Amu Derya kenarındaki Ay Hanım denilen Yunan kenti bunların en ünlüsüdür. Vahalar dışında, göçebelerin yaşadığı vadilerde Makedonların izleri görülebilmektedir. M. S. Andreev de yukarı Amu Derya (Penc) boyundaki Pamir Vadisi'ni tasvir ederken buradaki halkın kendi neslinin Makedonyalı İskender'den geldiğine inandığını belirtir ve buralardaki Grek-Baktria kültürünün izlerinin kazılarda elde edilen sikkelerde de görülebileceğini belirtir.[50]

İskender'in ardılı olan Selevkosların İran platosunun kuzeyindeki toprakları, MÖ 190'lar civarında yavaş yavaş daha kuzeyden gelen Partlar (Sakaların bir kolu oldukları görüşü hâkimdir) tarafından doldurulmaya başlamıştır. Selevkosların Orta Asya'daki mirasçılarıysa MÖ 170'de bağımsızlığını alan Grek-Baktria Krallığı olur. Bu arada Hindikuş Dağlarının kuzeyindeki topraklar, Yunan-Baktria krallarının vassalları olarak yerel satraplar tarafından yönetilmişlerdir. Kısa bir süre sonra da Kuşanların vassalları olmuşlardır.[51]

Kuşan Devleti'nin kurulduğu tarih belli değildir. Kurucularının, zamanla Hunların baskısı sonucu Gansu'dan batıya göç eden ve Çin kaynaklarında Yüeçiler olarak geçen aşiretlerden biri olduğu görüşü hâkimdir. Ortaçağda Toharistan'a adını veren Toharca konuşan Yüeçiler, devletlerini antik Baktria ile bugünkü Bedahşan'da kurmuşlardır.[52] Çin kaynaklarına göre, Baktria Krallığı'nın toprakları üzerindeki Yüeçiler, birisinin adı Kuşan (Kuei-shuang) olan beş beylik kurmuşlardır. Sonrasında Kuşan Beyliği'nin beyi diğer dördünü ele geçirmiş ve Kuşan İmparatorluğu'nu kurmuştur. Arkasından da Partlardan Kabil'i ve Hindikuş Dağlarının güneyindeki toprakları alarak güneye doğru genişlemiştir.[53]

İran'da 3. yüzyılda Partların yerine geçen Sasaniler, Baktria'yı ve Kuşan İmparatorluğu'nun batı kısımlarını fethedince imparatorluğun yıkılma süreci başlamıştır. Sasani valilerinin Baktrialı Kuşan hükümranlarının yerlerini nasıl ve ne zaman aldıkları belli değildir.[54] Kuşanların doğu topraklarıysa Eftalitlerin eline geçmiştir.

---

50 Andreev'den aktaran Iskandarov, *Istoria Pamira*, s. 58.

51 Frye, ss. 117-123.

52 Age, s. 131.

53 Age, s. 144.

54 Frye'a göre, bu tarih, yaklaşık M.S. 270'e yerleştirilebilir. Bkz. Age, s. 160.

Eftalitlerin ortaya çıkışı, Çin'in kuzeyindeki göçebe boyların yeniden biri diğerini iten bir göç hareketi başlatmalarıyla doğrudan alakalıdır. Önceleri bütün göçebeler nasıl "Aryanlar", sonra "Sakalar" olarak adlandırılmışlarsa, şimdi de "Hunlar" olarak adlandırılmaktaydı. Bunların Orta Asya'ya inenlerine "Akhunlar" denilmektedir. Bu grupların başlattığı ilk büyük göç hareketini, MÖ 2. yüzyılın başlarında Bagadur Han ("Mete Han" olarak bilinir) önderliğinde birleşen konfederasyona katılmayan boyların başlattığını düşünürsek, şimdi de (MS 3. yüzyıl civarında), bu konfederasyonun ve onun ardıllarının yıkılmasından sonra dağılan boyların hareketi başlatmıştı. 5. yüzyıla gelindiğinde, Moğolistan'da kalan boylar, Ruan-ruanların (Avarlar) liderliğinde yeni bir göçebe konfederasyonunda birleştiler. Elimizdeki dağınık ipuçları, Akhunların aslında Moğolistan'daki Hun boylarının MS 5. yüzyıldaki başkanları Ruan-ruan olan bu boy birliğinin bir kanadı olduğunu gösteriyor. 5. yüzyılın ortalarında, Bizans kaynaklarında Hun, Çincede Hsiung-nu, Farsçada Xiyon, Hyon olarak geçen bu topluluklar, Sasani İmpatorluğu'nun doğu sınırlarını rahatsız etmeye başlamışlardır. 3. yüzyılda Han Çini ve Hsien-pilerle savaşlarda yerinden olan Hun topluluklarını ve ilerlemeleri boyunca şüphesiz İrani olan göçebe ve yerleşik diğer unsurları da kendi boy birlikleri içine alan bu topluluklar, 5. yüzyıla gelindiğinde, büyük ihtimalle kendilerini Ruan-ruanların bir kolu olarak görüyorlardı.

Bu arada 5. yüzyılda, Ruan-ruanların konfederasyonu ortaya çıkmadan öncesinde, (Eftalitlerin de ortaya çıkmalarından önce) bölgemizde "Kidara" adlı bir liderin yönetiminde "Kidara Hunları" denen bir göçebe topluluk ortaya çıkmıştır. Kidara Hunlarının bizim için önemi, onlar hakkında kimi tarihçiler tarafından ortaya atılan görüşlerdir. Peter Golden, Kidara'nın, kendisinin iddia ettiği gibi Kuşanların halefi mi yoksa karma bir Kuşan-Hun topluluğunu yöneten yerel bir hanedanın kurucusu mu olduğunun belli olmadığını söyler.[55] Cunnigham, onların Sasani İmparatorluğu sınırlarındaki Toharlar olduğu tezini ileri sürmektedir.[56] Her hâlükârda Bizans kaynaklarının "Kidara Hunları" dedikleri ayrı bir göçebe topluluğu ortaya çıkmaktadır. Kidara Hunları dışında 4. yüzyılın sonlarında Var-Hunlar denilen yeni göçebe gruplar da bölgeye girmiştir. Bölgede Altayca konuşan unsurları arttıran bu topluluklar muhtemelen Ruan-ruan kabilelerinin veya

55 Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay, Karam Yayınları, Ankara, 2002, s. 64.

56 Cunningham, *Later Indo-scythans*, ed. A. K. Narain, yy, Varasani, 1962, s. 111.

sonradan Eftalit yönetici boylarının çekirdeğini oluşturacak unsurlardır.[57] Bu yeni gelen grupların baskılarına ilaveten Sasanilerin de baskılarından yılan Kidara Hunları 5. yüzyılın başlarında Belh ve kuzey Hindistan'a yönelmiş görünmektedirler. Kaynaklar, Kidaraların 6. yüzyılın başlarında güneye doğru sürülmelerini Akhunlarla ilintilendirmektedir.

Bu bilgilerin ışığında şöyle diyebiliriz: Bütün bu topluluklar (Sasanilerin sınırlarındaki Hun ve İrani göçerler), 5. yüzyılın ortalarında "Heftal" (Eftal) hanedanının idaresine girmişlerdir.[58] Dolayısıyla "Eftalitler", Golden'ın da belirttiği gibi, ayrı bir etnik kabile topluluğu olarak değil, Eftal hanedanının ve çekirdek Hun boylarının yönetiminde bir araya getirilmiş, Altaylı, İranlı ve belki başka diğer unsurların da dâhil olduğu, göçebe ve yarı-göçebe halkların bir konfederasyonu olarak görülmelidir.[59] Hatta bu tür etnik olarak Altaylı-İranlı karma devletler bölgede nadir değildirler. Z. Velidi Togan, İskitlerin kökeninin Türk olduğunu kanıtlamaya dair, Bedahşan'da kullanılmakta olan kubbeli çadır kültürünü örnek verir.[60] Bize göre, Bedahşan'daki bu gelenek İskitlerden değil Akhunlardan kalma bir gelenek de olabilir.

Bu konuyla bağlantılı olabilecek bir başka bilgiyi Jean Paul Roux vermektedir. Ona göre, Ruan-ruanların tarihi, 5. yüzyılın başlarında "kao-kiu" (Çincede "yüksek araba" demek) "ting-ling"leri yenmeleriyle başlar ve onlardan bir kısım gruplar güneye göç etmiş olabilirler.[61] Aynı yüzyılda başka birtakım Hun toplulukları da Avrupa'ya kadar gitmiştir. Roma İmparatorluğu'nu istila eden bu Hunlar, Bizans kaynaklarında,

---

57 Golden, s. 64.

58 B. A. Litvinsky, "The Hephthalite Empire", *History of Civilizations of Central Asia*, cilt 3, ed. B. A. Litvinsky, Unesco Publishing, 1996, ss. 138-141, 143-144.

59 Golden, ss. 65-66.

60 "Bunların (Sakaların) hayat tarzı, kıyafet ve simaları, âdet ve ahlakları hakkında Hippokrates tarafından verilen malumat Hunlar ve Göktürkler hakkında yazılanların aynıdır. Akideleri, defin merasimleri ve âdetleri Altaylılarınkinin aynıdır. Bunlar Türk "dermeev"lerinde yani keçeden mamul kubbeli çadırlarda (çoğunca bunların tekerleklilerinde) yaşamışlar. Bu nevi "dermeev"leri Türklerden alarak benimsemiş olan bazı Orta Asya İranilerinde (Afganistan'da Bedahşan Taciklerinde ve Nevruzi kavminde) bu evlerin aksamına ve şekillerine ait zengin ıstılahın İranca olmayıp kamilen Türkçe olması bu evlerin Türk milli malı olduğunu gösterdiği gibi Araplar da bunları ancak *qubba Turkiya* yani *Türk çadırı* bilmişlerdir." Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 34.

61 Jean Paul Roux, Orta Asya, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 122.

farklı özellikleri olan açık tenli kişiler olarak tarif edilmektedirler.[62] Bizler artık biliyoruz ki başında Atilla'nın olduğu Bizans kaynaklarında geçen bu Avrupa Hunları, farklı boylardan oluşan bir konfederasyondu. Bu boyların arasında, başta Vizigotlar olmak üzere, çeşitli Germen boyları da vardı. İlginç olan, bugünkü Bedahşan'ın Pamir bölgesi halkının, fiziksel olarak Bizans kaynaklarında geçen Hunlara benzemesidir.

Hsüan-tsang da "Si-ma-ta-luo" (bugünkü Kökçe Nehri'nin güneyi ve Keşm ile Faizabad arasındaki yerler) olarak adlandırdığı Heftal bölgesinin halkının, Göktürklerle komşu olmaları nedeniyle zaman içinde Göktürklerin örf adetlerinden etkilendiklerini, keçe çadırda yaşadıklarını ve konar-göçer bir yaşam sürdürdüklerini dile getirmektedir.[63]

Bedahşan'da bulunduğumuz sırada Pamiri dildeki bazı kelimelerin, Orta Asya'da kullanılan Türkçeyle aynı olduğunu gözlemiştik. Mesela, Türkiye'de "zor", İran'da ve Tacikistan'da "müşgil" olarak kullanılan kelimeye, Pamiriler, Orta Asya'nın Türkçe konuşan halklarının kullandığı gibi "kıyın" diyorlardı. Bir başka ortak kelime de, "beg", yani "bey" kelimesinin, Pamirilerde, bazı erkeklerin isimlerine eklenmesiydi. Pamirbeg, Seferbeg gibi. Kızlar için de ek isim kullanılıyordu: "begim" (begüm=hanım). "Beg" ve "begim" kelimelerinin, Türkçe kökenli mi yoksa İrani kökenli mi olduğunu bilmiyoruz. Yine, "Arkan" ("Ar", yani "Ari" ve "kan") ve "Otambeg" (Atambeg) isimlerine, erkek isimleri olarak sıkça rastlanmaktadır. Bir başka örnek de şuydu: Pamiri dilde birinci tekil şahıs, Farsça "men" yerine, "özüm" şeklindeydi. "Özüm", Orta Asya'nın bugünkü Türkçe konuşanlarınca, "kendim" (Farsçası: khodem) anlamında kullanılmaktadır.[64]

---

62 Frye, *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası*, s. 190.

63 Ekrem, ss. 188-189.

64 Doğu İran dilleri ve eski Türk dilleri çalışanların, İslam öncesi Türk tarihi ve kültürü hakkındaki yeni bilgilere ulaşmak için bu karşılaştırmaları yapmaları gereklidir. Bu konuda Maveraünnehir'de bir arada yaşayan Özbek ve Tacikler arasındaki kültürel alışverişler örnek verilerek bizim burada Bedahşan bölgesi hakkında verdiğimiz örnekler çürütülmek istenebilir. Maveraünnehir bölgesinde de defalarca bulunmuş biri olarak şunu belirtmeliyiz ki yukarıda bazı sözcüklerle ilgili verilen örneklere Maveraünnehir Taciklerinde hiç rastlanmamıştır. Bedahşan bölgesinin Maveraünnehir bölgesine göre daha homojen kaldığı, yani Dağ Tacikleri dışında neredeyse hiçbir dış-topluluğun yaşamadığı da göz önünde bulundurulacak olursa, Bedahşan'a giren etkilerin çok eskilere, Akhunlar dönemine kadar gittiği tezi ileri sürülebilir.

Eftalitlere geri dönecek olursak, 6. yüzyıl başlarında güçlerinin doruğundayken, bugünkü Afganistan olan üslerinden Sogdiana'yı ve Orta Asya'nın çoğunu kontrol ediyorlardı. Hâkimiyetleri kuzeybatı Hindistan ve Doğu Türkistan'a kadar genişlemişti. Onların bu dönemdeki güçleri, Moğolistan'a hâkim olan Göktürklerin Ruan-ruanları yerlerinden edip, kimi Ruan-ruanların güneye inerek Akhunlara karışması sonucu, Akhunlarla Ruan-ruanların birlikteliklerinden kaynaklanmış görünmektedir.[65] Eftalitlerin Sasanilerin kuzeydoğusundaki topraklarında, sürekli akınlarda bulundukları bilinmektedir. İşte Bedahşan bölgesi tam olarak bu bölgedir. Arkeolojik kazılardan Eftalitlerin Bedahşan'ı, Belh'i ele geçirdikleri anlaşılmaktadır. Eftalitlerin varlığına, 557'de Sasani ve Göktürklerin birleşik gücü son vermiştir.[66]

6. yüzyılda Moğolistan'daki boyların başına -Ruan-ruanların yerine-, soylarının kutsal Aşina ailesine dayandığı iddiasıyla Göktürkler geçer. Onların hâkimiyetlerini reddeden bazı boylar da batı ve güneybatıdaki bozkırlara doğru hareket etmiştir. Frye'a göre, Türk reisler, bugünkü Afganistan'ın dağlık kesimlerine bile egemen olmuşlar ve böylelikle "Türk" nitelemesi, yavaş yavaş "Hun-Eftalit" nitelemesinin yerini almaya başlamıştır.[67] Yaklaşık bir yüzyıl sonra 628-645 yıllarında Toharistan'da bulunmuş olan Hsüan-tsang, Bedahşan'ın bu kısımlarından (tam olarak Afgan Bedahşanı) bahsederken, buraların Si-ma-ta-luo (yani Araplarca Haytal) olan ülke olduğunu, bunların Tu-kiular (Göktürkler) gibi olduğunu söylemektedir.[68] Hsüan-tsang, buradan kuzeydoğuya doğru gidince dağlar arasındaki Ta-mo-si-tie-ti (Rusta Bek) Krallığı'na geldiğini ve buranın halkının gözlerinin ekseriya mavi olduğunu bildirmektedir.[69] Buradan da Şugnan Krallığı'na (Shih-ch'i-ni) geldiğini, bunların yazılarının Tohar memleketininki gibi olduğunu, ancak konuştukları dilin biraz farklı olduğunu dile getirmiştir.[70]

Göktürklerin hâkimiyetiyle birlikte, bölgemizdeki Eftalitlerden kalan bütün prenslikler, Toharistan'ın merkezi Kunduz'da olan Türk yabgusunun vassalı durumuna gelmişlerdir. Bir Çin ansiklopedisi olan *Chih-fu-yüan-*

65 Golden, s. 66.

66 Bedahşan'da kökeni Eftalitlere dayanan ailelerin hâlâ yaşadığı söylenir. Örneğin Afganistan'ın 11 Eylül 2001 öncesine kadarki dönemde, meşru devlet başkanı olarak kabul edilen Rabbani'nin Eftalit kökenli bir Bedahşanlı olduğu söylenir.

67 Frye, *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası*, s. 194.

68 N. Togan, s. 49; Ekrem, s. 188.

69 N. Togan, s. 49; Ekrem, s. 193.

70 N. Togan, s. 50; Ekrem, s. 197.

kuei'de Türk yabgusuna bağlı bu prenslikler, Hsieh-yü (Zabulistan), Chi-pin (Kapisa-Gandara), Ku-t'u (Huttal), Shih-han-na (Çağaniyan), Chieh-su (Şuman), Shih-ni (Şignan), I-ta (Badğis), Hu-mi (Vahan), Hu-shih-chien (Gozgan), Fan-yen (Bamyan), Chiu-yüeh-to-chien (Kubadiyan), Pu-t'o-shan (Bedahşan) olarak listelenmiştir.[71]

657 yılında Göktürkler, Çinliler karşısında yenilmişler ve Toharistan, Çin'in egemenliğine girmiştir. 7. yüzyılın sonlarında Tibetlilere yenilen Çinliler, Toharistan üzerindeki etkilerini kaybetmeye başlamışlardır. Bu sırada, Türgişlerin başkanlığındaki batı Türklerinin konumu güçlenmeye başlamıştır. Görünen o ki, gerek Türgişler, gerekse bundan sonra adını en sık duyuracak Türk boylarından olan Karluklar, 8. yüzyılda yeniden ortaya çıkan Göktürk Devleti'nin (araştırmacılar tarafından II. Göktürk Devleti olarak da adlandırılır) egemenliğini tanımamışlardır. Ancak onlar artık bundan sonraki süreçte, tarih sahnesine yeni çıkan ama tüm bölge üzerinde çok daha kalıcı bir etki bırakacak olan Arapların fetih ve göç hareket tarihinin bir parçası olacaktır.

723-729 yıllarında bölgeden geçmiş olan Çinli seyyah Huei-Ch'ao, iki nehir arasının bütün bölgelerinde yerel hükümdarlar olmasına karşın bunların hepsinin Araplara tabi olduğunu belirtmektedir. O, Gandara, Kapisa ve Zabulistan prenslerinin ve askeri gücünün T'u-chüeh (Türkler) olduğunu bildirir.[72] Huei-Ch'ao, Tu-ho-lo, yani Toharistan'ın tasviri sırasında, bu bölgenin Araplara tabi olduğunu, hükümdarının Arapların başkentinden doğuya kaçtığını, bir ay kadar da Bedahşan'da bulunmuş olduğunu belirtmiştir. O, Huni, yani Vahan bölgesini de tasvir etmeye çalışmıştır. Buradaki hükümdarın küçük bir ordusu olduğu için Araplara tabi olduğu ve her yıl vergi olarak ipek verdiğini kaydetmiş, bu dönemde Vahan'da Budist rahipler ve manastırların da bulunduğunu bildirmiştir.[73]

Arapların gelişiyle birlikte Orta Asya'da İslamlaşma süreci başlayacaktır. Bedahşan, Araplar tarafından ne zaman fethedildi, İslam Bedahşan'a tam olarak ne zaman girdi bilemiyoruz. "Bedahşan" adı Taberi'nin ünlü tarihinde bir kez bile geçmez. Ama Bedahşan adı geçmese de, Toharistan'a varmak

---

71 Chavannes'ten aktaran J. Harmatta, "Tokharistan and Gandhara under Western Türk Rule (650-750)", *History of Civilisations of Central Asia*, cilt 3, ed. B. A. Litvinsky, Unesco Publishing, byy, 1996, s. 371.

72 W. Funchs'tan aktaran J. Harmatta, ss. 371.

73 Iskandarov, *Istoria Pamira*, s. 71.

üzere Belh'ten yana yola çıkıldığı, Talikan şehrine kadar gelindiği anlatılır[74] ki Talikan, bugünkü Afgan Bedahşanı'nın batı sınırındaki şehrin adıdır. Yakubi'nin belirttiğine göre, bugünkü Afgan Bedahşanı'nda yer alan Cerm, Arapların egemenlik alanlarının sınır şehriydi.[75] Hatta Cerm'in kuzeyindeki Şugnan'ın başında, Humarbek adlı bağımsız bir hükümdar vardı.[76] Bartold'a ve Iskenderov'a göre bu hükümdar bir Türk olabilir.[77] Makdisi de, Vahan ve Bedahşan'ı tasvir ederken, buraların Türklerin yurtlarıyla sınır olduklarını söyler.[78] *Hudud el-Âlem*'in yazarı, Bedahşan'ı içine alan Toharistan'ın bozkırlarında Halluhların (Karluk) yaşadığını bildirmektedir.[79] Barthold, Toharistan'ın en üst düzey yöneticilerinin Karluk olduğunu, Bedahşan ve Şugnan hâkimlerinin Türk unvanları taşıdığını belirtir.[80] Arap akınlarının başladığı dönemde Arap ve Çin kaynaklarına göre Toharistan, bir Türk terimi olan "yabguluk" unvanı taşımaktaydı. Burada farklı prenslikler vardı ve Bedahşan bunlardan biriydi.[81] Bu da, daha önce yukarıda zikrettiğimiz, İbn Havkal'ın "Şıkniyye (Şikinan yani Şugnan) Türkleri" tabirine açıklık getirmektedir.[82]

Buradan çıkaracağımız sonuç şudur; yukarıda da belirttiğimiz gibi, Araplar geldiğinde Karluklar bölgedeydi. Hatta Karluk yabgusu, Toharistan'ın en yüksek hükümdarıydı. Bazı kaynaklar, Karluk Türklerini güzel görünüşlü, güzel fizikli bir soy olarak anlatır.[83] Belki de, Karluk diye anlattıkları, Karluk

---

74 Ebu Cafer Muhammed bin Cerir et-Taberi, *Tarih-i Taberi*, çev: M. Faruk Gürtunca, Sağlam Yayınevi, ty, ss. 248-249; Barthold, "Badakhshan", s. 554.

75 Yakubi, s. 69.

76 Age, s. 72.

77 Barthold, "Tacikler", s. 176; Iskandarov, *Istoria Pamira*, s. 63.

78 Makdisi, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, s. 303.

79 *Hudud al-Alem*, s. 64. Aynı eserin bir başka yerinde yine Halluhlardan bahsedilirken, metnin çevirmeni, dipnotunda bunlardan Halaçların kastedildiği dile getirilmektedir. Bkz. *Hudud al-Alem*, s. 67.

80 Barthold, "Tacikler", s. 176.

81 Iskandarov, *Istoria Pamira*, s. 63.

82 Ibn Havkal, s. 221.

83 Mesudi, *Muruc ez-Zeheb*, s. 40; Kazvini de Taraz'dan itibaren Karlukların bölgesine girildiğini, yine buranın kadınlarının ve erkeklerinin güzelliğinin dillere destan olduğu anlatılır. Bkz. Kazvini, "Asârü'l-Bilâd", *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, haz. Ramazan Şeşen, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2001, s. 149.

yabgusunun sınırları içindeki Bedahşan'ın yerli dağ Tacikleriydi. Barthold'a göre günümüzde hâlâ Bedahşan'da yaşayan Karluk Türkleri vardı[84].

Başlangıçta üç ana öbekten oluşan Karluklar, batı Altay yöresinde yaşıyorlardı. Bir dizi göçten sonra Yedisu havzasına ulaşmışlardır. 742'de Basmil ve Uygurlarla ittifak hâlinde harekete geçip Aşina soyunun varisi Türk hâkimi Ozmış'ı devirmişler ve bu şekilde Karluklar, bağımlı bir boy statüsünden, bir yabgu tarafından yönetilen bir boy statüsüne yükselmişlerdir. 766'da batı Türk-Türgiş kabilelerinin tamamı Karluklara boyun eğmişlerdir. Böylelikle Uygurların 840'ta Kırgızlar tarafından yenilgiye uğratılmasının ardından, Kırgızlar tarafından devam ettirilmeyen kağanlık-yabgulık geleneğinden doğan boşluğu "yabgu" statüsü altında Karluklar doldurmuştur.[85] Golden, İslam kaynaklarında 9. yüzyılın başlarındaki Tibet hakanının, Kabil ve Otrar hâkimleri ile Karluk yabgusunun halifeliğin metbuluğunu kabul ettiğinin ima edildiğini belirtir.[86]

Çok yakında Karlukların başını çektiği boylar birliğinden, kuruluşundan itibaren olmasa da 920 yılında İslam'ı resmi olarak kabul eden ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılar ortaya çıkacaktır. Bütün bunlar olurken, Karlukların o sıralardaki batı komşuları Oğuzlardır. Onlar da hemen hemen aynı zamanlarda Harezm'in kuzeyindeki bozkırlarda, Hazar Devleti'nin vassallarından biri olarak karşımıza çıkacaklardır. Bu Oğuzların yöneticileri de kaynaklarda "yabgu" olarak geçerler. Bu Oğuz Yabgu birliğinden kopup Samanilerin yönettiği İslam topraklarına göç ederek Müslümanlığa geçen, Samanoğullarının yıkılmasından bir süre sonra da bölgenin en büyük gücü olacak Selçuklu Oğuzlarına daha sonra değineceğiz.

III. İslami Dönemde Bedahşan (10.-15. Yüzyıllar)

A. Moğol İstilası Öncesi

Tarih-i Taberi'ye göre, yaklaşık 664 yılında Müslüman Arap orduları Kabil'i almışlar, on yıl sonrasında da Amu Derya üzerinden geçerek

---

84 Barthold, "Tacikler", s. 176. 2001 yazında Afganistan'da Vahan'ın Handut köyünde "Türk" olduğu söylenen bir gençle tanışmıştık. Kırgız, Özbek ya da Türkmen değildi. Konuştuğu Türkçe de bunlardan biri değildi.

85 Peter B. Golden, "Orta Asya'da İslamiyetin İlk Dönemleri ve Karahanlılar", çev. Halil Berktay, *Erken İç Asya Tarihi*, ed. Denis Sinor, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 467-469.

86 Agm, s. 469.

Buhara'yı zapt etmişlerdir.[87] Arap birliklerinin ve "Tay" gibi bazı Arap kabilelerinin bölgeye gelişini, daha önceki Aryan, Saka, Hun, Türk göçleri gibi kuzeyden değil, Orta Asya'ya 7. yüzyılda güneybatıdan gelen yeni bir göç hareketi olarak da düşünebiliriz. Orta Asya halkı için ilk Arap akınları, Hunlarla ve Türklerle eski karşılaşmalarının yeni bir versiyonu gibi görünmüş olabilir. Ancak Arap orduları buralara gelirken aralarına fethettikleri Sasani İmparatorluğu'ndan iyi eğitilmiş profesyonel askerleri ve kuşatma araçları yapma deneyimi olan mühendisleri de katmışlardı.[88] Bu da bozkır kavimlerinin o güne kadar kattıklarından çok farklı etkilerin (özellikle de kırsaldan çok şehirlere ve şehirleşmeye önem veren) Orta Asya'ya girmesi anlamına geliyordu. Arap birlikleri, Semerkant ve başka Sogd kentlerinde üslenirlerken, yukarıda da belirttiğimiz gibi, kırsal kesimde yerel beylikler durumlarını korudular. Kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla, Bedahşan şehirleri Belh'e bağlı şehirler olarak Arap halifeliğinin Horasan mülkleri arasına ancak 9. yüzyılda girmiştir.[89] Daha sonra da Araplara bağlı yerel İrani beylerden olan Tahirilerin ve sonra da Samanilerin bir parçası olmuşlardır.[90]

Abbasilerin valileri olarak göreve başlayıp daha sonra bağımsız hareket eden Samanilerin Maveraünnehir'de hüküm sürdüğü yıllarda (872-999), Nasr b. Ahmed Samani (914-943) dönemi, Orta Asya'ya İsmaililiğin girişi açısından çok önemlidir. Şöyle ki Samanilerden Ahmed b. İsmail'in yönetimi sırasında (907-914) Sistan'daki (Arapça Sicistan) Samani askeri gücünün komutanı olarak bölge emiri konumundaki Hüseyn b. 'Ali el-Mervezi, Ahmed b. İsmail'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu II. Nasr döneminde Horasan'daki Karmati hareketine bağlı İsmaililerin başdâiliğine getirilmiştir. Kendisinden sonra da yerine dâi olarak yine bir Orta Asyalı olan Ahmed en-Nesefi atanmıştır.[91] Nesefi, Mervezi'nin öğüdü doğrultusunda Buhara'daki Samani yöneticilerini İsmaililiğe kazandırmak amacıyla karargâhını Horasan'dan Maveraünnehir'e (Merv'den Buhara'ya) taşımış ve

---

87 Taberi, s. 246.

88 Frye, *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası*, s. 219.

89 Yakubi, ss. 69-70.

90 Farhad Daftary, "Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxiana During Umayyad and Early 'Abbasid Times", *History of Civilizations of Central Asia*, cilt 4, ed. M. S. Asimov ve C. E. Bosworth, UNESCO Publishing, byy, 1998, ss. 57-58.

91 Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, haz. Mehmet Altay Köymen, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 232.

burada Samani sarayına girerek II. Nasr ve veziriyle yakınlık kurmuştur.[92] Samani Emiri II. Nasr döneminde İsmaili hareketi bölgede büyük bir başarı elde etmiştir. O dönemde II. Nasr'ın kendisinin, başveziri Bel'âmi'nin, ünlü şair Rûdeki'nin ve Buhara'da söz sahibi daha birçok kişinin İsmaili olduğu sanılmaktadır.[93] Bu durum, Horasan ve Maveraünnehir'deki İsmaili da'vesinin daha çok bireyler (özellikle politikacılar ve entelektüeller) üzerinden hareket eden ve belli bazı politik amaçlar güden bir hareket olduğu izlenimi vermektedir ki sonuçta bu Horasanlı dâiler, Karmatiler, sonrasında da Fatımi Devleti'nin aynı zamanda birer politik temsilcileriydiler.[94] Yine de şunu gözden kaçırmamak gerekir, bazı kaynakların söylediği gibi, II. Nasr'ın Fatımi halifesine tabi olduğunu kabul etmek doğru değildir. Bunun en açık nedeni Frye'a göre, onun tarafından bastırılan paralar üzerinde Fatımi halifelerinin değil, Abbasi halifelerinin isimlerinin bulunmasıdır.[95] Ancak daha önemlisi, yukarda ismi geçen Horasanlı dâilerin henüz Fatimi otoritesine bağlanmamış olmalarıdır. En büyük siyasi başarısını "Fatimiler" siyasi çatısı altındaki Kuzey Afrika'da örgütlenen kolu vasıtasıyla elde etmiş Karmati hareketinin, Fatimi otoritesini tanımayan "Bahreyn Karmatileri" siyasi çatısı altındaki kolu, ancak Fatimi halifesi el-Muiz (öl. 975) zamanında Fatimi otoritesini tanıyacaktır. Bu da, Orta Asya'daki gelişmeler açısından, Nesefi'den sonra Horasan dâisi olacak Sicistani zamanına denk gelecektir. Zaten Buhara'daki İsmaili popüleritesinin arttığı bu dönem fazla sürmemiştir. İsmaili karşıtları, II. Nasr'ı devirerek yerine oğlu I. Nuh'u (943-954) geçirmişlerdir.[96] Nesefi ve yardımcıları idam edilmiş, İsmaili taraftarlarına bütün Horasan ve Maveraünnehir'de kötü muamele yapılmıştır.[97] İşte İs-

---

92 Narshaki, *The History of Bukhara*, çev. Richard N. Frye, The Mediaval Academy of America, Cambridge-Massachussets, 1954, s. 96.

93 V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1990, ss. 260-261.

94 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 28.

95 Frye, *Bukhara- The Medieval Achievement*, 1977, s. 55.

96 Frye, "The Samanîds", *The Cambridge History of Iran*, cilt 4, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press, byy, 1968, ss. 136-161, s. 142; Nizam'ül-Mülk, ss. 233-237.

97 Ibnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, haz. Şeyh İbrahim Ramazan, yy, Beyrut,1987, s. 234; Nizam'ül-Mülk, ss. 238-239.

maililiğin Bedahşan'a girişi de büyük ihtimalle Sicistani'nin Horasan dâisi olduğu bu dönemde olmuştur.

Bedahşan, Istahri'ye göre, muhtemelen Samanilerin son vezirlerinden Ebu Nasr'ın babası Ebu'l Feth el-Yaftali'nin hükmettiği topraklar arasında sayılsa da, aslında, Pamir'deki her mülkün başında yerel feodaller bulunmaktaydı.[98] Mesudi'nin *Muruc ez-Zeheb*'ine göre, Vahan'da Kâfiri halklar yaşardı.[99] Istahri de bu bölgelerden bahsederken "Kâfirilerin ülkesidir" diye söz etmektedir.[100] Makdisi, Vahan kralının Horasan'daki Samani yöneticiye kırk bin dirhem vergi verdiğini belirtir.[101] *Hudud el-Âlem*'in yazarına göre, "Vahan'ın merkezi şehri Eşkaşim'dir: Buranın halkı gabrakan (ateşe tapan) ve Müslümanlardır ve Vahan meliki burada yaşamaktadır. Vahîlerin putperest tapınaklarının bulunduğu şehir Handud'dur. Burada çok sayıda Tibetli bulunur".[102]

Bölgede anlatılan halk hikâyelerinden, Doğu Pamir'in geç ortaçağda, özellikle Vahan hükümdarlarının yönetiminde olduğunu çıkarabiliriz. Bu kralların ateşe taptıkları, siyah giyindikleri iddia edilir.

O dönemde bölgede halk "Siyahpuşlar" (siyah giyenler) olarak adlandırılıyorlardı. Bugünkü Pakistan'ın Çitral kentinde yer alan Kâfiristan bölgesindeki Borogil, Bumburet gibi yerleşim yerlerinde yaşayan İslam'a hiç geçmemiş halklara "Kalaşî" denmektedir. Kalaşî'nin anlamı "siyah giyen" demektir. Onların da fiziki yapıları ve ten renkleri, Bedahşan İsmailileriyle aynıdır. Onlar da kendi kökenlerini Makedonyalı İskender'e bağlamaktadırlar. Bu durum bize, bugün "Kâfiristan" denilen bölgenin, geçmişte "Bedahşan" dediğimiz bölgeyi de içeren çok daha geniş bir alanı kapsadığını göstermektedir. 12. yüzyılda Müslümanlığın yerleşmesiyle birlikte Siyahpuşların kovulması da gerçekleşmiştir. Batı Pamir'de anlatılan halk efsanelerine göreyse bu olay Hz. Ali zamanında, onun ateşperest Siyahpuşlarla savaşarak onları yenilgiye uğratması ve Hindikuşlar üzerinden Kâfiristan'a kadar kovmasıyla sağlanmıştır. Siyahpuşların kralının hüküm sürdüğü, bugün de ayakta olan kalenin kalıntıları üzerinde yapılan çalışmalara göre, kale, MÖ 1. yüzyıl civarında inşa edilmiş, MS 6-7. yüzyılda yeniden yapılmıştır. İki

---

98 Istahri, s. 553; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, ss. 68-69.
99 Mesudi, s. 32.
100 Istahri, s. 279.
101 Makdisi, "Ahsen et-tekâsim", s. 269.
102 *Hudud al-Alem*, s. 77.

yüz metre uzunluğunda, beş yüz metre genişliğindedir. Kale duvarlarının kalınlığı iki metreye kadar ulaşmaktadır. Kale, tek bir kaya üzerine temelsiz olarak inşa edilmiştir. İçine hücre konumunda yüz oda yapılmıştır. Burada her zaman yiyecek stokları yer almaktadır. Kaleden üç yüz metre uzakta gizli bir kuyuya giden bir yer altı geçidi vardır. Bu kuyu kuşatma sırasında içme suyu temini için kullanılmış olmalıdır. [103]

Yerel gelenek, Hz. Ali'nin Vahan seferi ve Şiyahpuşların kralı "Kahkaha" ile yaptığı savaş hakkında ünlü bir hikâyeye sahiptir. Bu hikâyenin zamanla birbirinden farklı versiyonları da gelişmiştir. Bir versiyona göre, bölgeye gelen Araplar, Kâfirilere kaleyi (günümüzde bölge halkı kaleyi "Kufarkala" (Kâfirkale) olarak adlandırmakta) teslim etmeleri için on günlük bir süre vermiştir. Mübaşir, bu durumu Kahkaha'ya haber vermiştir. Kahkaha bunu onaylamış ve bu on günlük süre içinde kendi ordusunu hazırlamıştır. Gece karanlığında düşmanlarına saldırarak onları bozguna uğratıp bazı esirler almıştır. Esirlerden bir tanesi kaçma fırsatını yakalamış, üç ay sonra Mekke'ye varmış, orada başından geçenleri anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Muhammed'in damadı Hz. Ali buraya büyük bir ordu eşliğinde gelmiştir.[104] Hikâyenin devamında, Hz. Ali, Kahkaha'yı yenilgiye uğratmış ve Kâfirileri bölgeden kovmuştur. Bobrinskoy'un kaydettiği efsanenin bir başka versiyonuna göre, Vahan'ın Araplara tabi olmasından sonra Hz. Ali'nin Çin'e sefer düzenlediği, burada onu karşılamaya gelen korkmuş krala Hz. Ali'nin "Hato" diye hitap ettiği, "Çin" (Kito-Kitoy) adının da buradan geldiği anlatılır.[105] Hikâyenin başka versiyonlarında, Ali'ye oğulları Hasan ve Hüseyin de eşlik etmektedir.

Bu hikâye sadece Vahan'da değil, bütün Pamir bölgesinde ünlüdür. Bu hikâyenin ana fikri, İslam'ın bölgede yayılmasından önce inanmayanlar (Kâfiran) olan bölge halkının Hz. Ali ve onun oğulları olan Hz. Hasan ve

---

103 A. Babaev, *Kreposti Drevnogo Wakhana*, Daniş, Duşanbe,1973, s. 132; Iskandarov, *Sotsialno-economiçeski i politiçeski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)*, s. 30; Abdulmamad Iloliev, "Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan", *Central Asian Survey*, cilt 27, sayı 1 (Mart 2008), s. 65.

104 Iskandarov, *Sotsialno-economiçeski i politiçeski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)*, s. 30.

105 Bobrinskoy, s. 12. Bugünkü Orta Asya halklarının tamamında "Hitay", "Çin" demektir.



Resim 3: Kâfiristan'da Kalaşî çocuklar (Çitral-Bumburet, Pakistan, 2001).



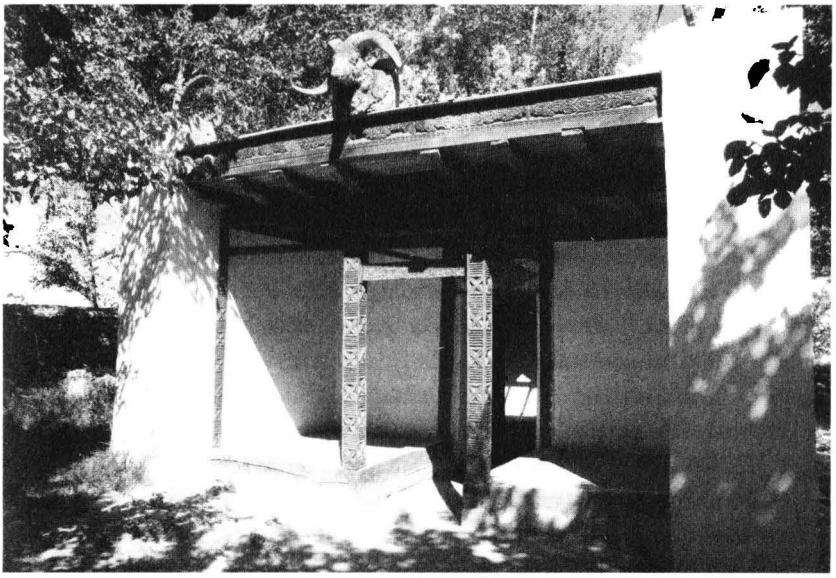
Resim 4: Kale-i Kahkaha (Eşkaşim-Namadgut, Vahan Bölgesi, Tacikistan, 2008).

Hüseyin tarafından İslamlaştırılmasıdır.[106] Bugün de bölgede, Eşkaşim'deki Namadgut köyünde, Kahkaha'ya atfedilen bu kalenin kalıntıları ve yine aynı yerde Hz. Ali'ye atfedilen sembolik bir mezar (Mezar-ı Şah-ı Merdan) bulunmaktadır. Efsaneye göre bu sembolik mezarın yeri, Hz. Ali ve adamlarının savaş sırasında kalenin hemen yanında kamp kurdukları alandır.[107] Burası zamanla kutsal bir ziyaretgâh hâline gelmiş, ve insanlar buraya bir dilekleri olduğunda dua etmek için gelmeye başlamışlardır. 19. yüzyılın sonunda bölgede bulunan Ole Olufsen, Hz. Ali'nin, "kutsalların kutsalı" olarak görüldüğünü bildirmektedir.[108]

106 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 30; Iskandarov, *Sotsialno-economiçeski i politiçeski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)*, s. 30.

107 Iloliev, "Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan", s. 65.

108 Olufsen, s. 156.



Resim 5: Şah-ı Merdan Türbesi (Eşkaşim-Namadgut, Tacikistan, 2008).

Bedahşan'daki halkın tarih ve kültüründe de Hz. Ali hayli seçkin bir makam ve mevkiye sahiptir. Umed Mamadsherzodshoev'e göre, Bedahşan halkının kültürel kodlarında, bu Râşid İmam'ın tesir etmediği tek bir nokta mevcut değildir.[109] Bunu bölgedeki muhtelif ikamet sürelerince hemen her gün müşahede ettiğimizi vurgulayalım. Bu gözlemlerimiz, bir kısmı İsmaili Şiiliğine, diğer bir kısmı da İsnâaşeri Şiiliğine mensup Bedahşan halkı arasında, onun şecaati ve ruhani yüceliği ve kahramanlıklarıyla ilgili muhtelif efsaneler, rivayetler, dini kasideler, dini geleneklerle ilgili metinler ve duaların asırlardan beri anlatıla geldiğini gösteriyordu.

Benzer şekilde bölgenin sözlü geleneğinde Hz. Fatıma (ö. 632) hakkında da efsanevi hikâyeler bulunmaktadır. Hz. Fatıma hakkındaki efsane, aslında Hz. Ali hakkındaki efsanede geçen Kufarkala'nın kralı Kahkaha'nın

109 Umed Mamadsherzodshoev, "Bedahşan Resim ve Hat Sanatında Hz. Ali (AS)'nin Siması", çev. Ali Ertuğrul, Yayımlanmamış sempozyum bildirisi, *Uluslararası Hazret-i Ali Sempozyumu*, (18-20 Aralık 2009), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

aynı bölgedeki bir başka kalenin kralı olan kardeşi Zengibar'la ilgilidir. Buna göre, Siyahpuşlar döneminde Zamri, Kahkaha ve Zengibar adında üç kardeş varmış. Her biri birer kaleye hâkimmiş. Hz. Ali, kardeşlerden Kahkaha'nın kalesini fethettikten sonra, atı Düldül ve karısı Fatıma'yla birlikte Zengibar'ın kalesine yönelmiş. Kaleye giden köprüye geldiklerinde Fatıma mucizevi bir şekilde kaleden içeri girmiş. Gardiyan ona içeride ne yaptığını, içeri nasıl girdiğini sormuş ve cevabı beklemeden okunu Fatıma'ya atmış. Fatıma oku havada yakalayıp ona geri fırlatmış ve gardiyanı yaralamış. Ona, efendisini görmek istediğini, yanına çağırmasını söylemiş. O, efendisinin uyuduğunu söyleyince Fatıma, Zengibar'la konuşmakta ısrar etmiş. Gürültüyü duyan Zengibar, onların yanına gelmiş ve izinsiz olarak kaleye girdiği için Fatıma'ya çok kızmış. Bölge halkı arasında "Bibi Fatıma-ı Zehra" olarak adlandırılan Fatıma, kalenin artık kendisine ait olduğunu, barış içerisinde kaleyi terk etmesini, aksi takdirde pişman olacağını söylemiş ve birden ortadan kaybolmuş. Zengibar, kalenin etrafındaki korumayı artırmış ve kendisi de gizlenmiş. Ertesi gün Hz. Ali, Düldül'ünün üzerinde kaleye girmiş ve Zengibar'ı yenerek kalesini almış.[110]

İslam'ın bölgede yayılmasıyla ilgili bir başka hikâye de, İmam Zeynel Abidin'in (ö. 714) Pamir bölgesine iltica etmesiyle ilgilidir. İnanışa göre, Kerbela (680) olayında İmam Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra, onun imam olabilecek tek varisi Zeynel Abidin, mucizevi şekilde katliamdan kurtularak Pamir bölgesine kaçmış ve hayatının geri kalanını burada bulunan Horog yakınlarındaki "Tim" köyünde geçirmiştir.[111] Onun sembolik mezarı günümüze kadar korunmuştur. Bobrinskoy'un kaydettiği hâliyle efsaneye göre, şimdiki mezarın olduğu yerde yerleşmiş olan İmam, bir süre burada yaşadıktan sonra bu dünyayı terk etme zamanının geldiğine karar vermiş ve niyetini haber vermek için ova sakinlerini çağırmış. Eğer bir şekilde herhangi bir felaketle karşılaşırlarsa onlara yardım için geri geleceğini bildirmiş. Bunun için buraya gelmelerini, mağaranın girişi önünde bir koç kesmelerini ve kendisini çağırmalarını söylemiş. "Ben size gelirim" deyip mağaraya doğru

---

110 Robert Middleton, *The Pamirs-History, Archeology and Culture*, MSDSP, byy, 2008. (Hikâyeyi derleyen: Nisormamad Şakarmamadov.) Bu hikâyenin geçtiği farz edilen yerde Çeşme-i Bibi Fatima-i Zehra adlı bir kaplıca bulunmaktadır. Kale-i Zengibar'ın kalıntıları da bu kaplıcanın yakınlarındadır.

111 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 31.

uzaklaşmış ve ardından mağara kapanmış. Bir süre sonra bazı zayıf inançlılar, İmamın sözlerinin doğruluğunu kontrol etmek istemişler ve denilenleri sırasıyla yapıp İmamı çağırmışlar. İmam mağaradan çıkmış, bir atın üzerinde oturarak halkına kendisinin gerekli olup olmadığını sormuş. İnsanlar durumu ona açıklayınca İmam öfkelenmiş ve sizin inançsızlığınıza ceza olarak sizin ovanız belli zamanlarda "gun" (güney Farsçada "toplanma", zaman zaman "dağılma") olacak demiştir. Bobrinskoy'un belirttiğine göre gerçekten de Gun Ovası Kırgızları zaman zaman Şugnan ve Şahdara'daki ova sakinlerinden çok zarar görmüştür.[112] Eğer durum Bobrinskoy'un belirttiği gibiyse, efsane, Gun Ovası sakinleri olan Sünni Kırgızlarının zayıf inançlı olduklarını ima etmekte ve onları, Şugnan ve Şahdara'nın İsmaili Pamirilerince cezalandırmaktadır.

Bedahşan'da birçok şiirde ve folklorik şarkı sözünde Hallac-ı Mansur'un (ö. 922) da adı geçmektedir. Onun zamanında Bahreyn'de başlayan Karmati propagandası Sind'e kadar ulaşmıştır. Hatta Mansura ve Multan'da bu hareketin merkezleri bulunmaktadır.[113] Hallac'ın, Abbasi sülalesinin bazı üyeleri de dâhil, halk arasındaki büyük etkisi, kendisine karşı bazı çevrelerin kıskançlığını uyandırmış ve onun bir Karmati ajanı olduğuna ilişkin suçlamalar ortaya atılmış, bunun sonucunda da Karmati propagandası yapmakla suçlanarak Bağdat'ta idam edilmiştir.[114] Ünlü Şarkiyatçı Louis Massignon'a göre, Hallac, ancak ölümünden yaklaşık yüz yıldan fazla bir süre sonra, 1046'da Bağdatlı vezir Ali ibnü'l Müslime'nin vezirlik makamına geldiği gün, halifelik sarayından Mansur Ulu Camii'ne yürürken Hallac'ın idam edildiği yerde durarak, kendi deyimiyle "o mübarek yerde" iki rekât namaz kılarak, hâlâ zındık sayılan bu mahkumun masumluğuna tanıklık etmesi suretiyle İslam'da bir tarihsellik kazanabilmiştir.[115] Onun feci ölümü, hatırasının İsmaililer arasında daima kalıcı ve tesirli olmasını sağlamıştır. Biruni'ye göre, onun ölümünden sonra, Hallac'ın görüşlerini savunan –mehdi propagandası yapan ve o mehdinin Talikan'dan çıkacağını savunan– bir grup varlığı-

---

112 Bobrinskoy, s. 8.

113 Annemarie Schimmel, "The Martyr Hallaj in Sindhi Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol", *Numen*, cilt 9, sayı 3 (Kasım 1962), s. 162; M. Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi I*, çev. İsmet Birkan, Ardıç, Ankara 2006, ss. 239, 373-382.

114 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 199.

115 Massignon, s. 35.

nı devam ettirmiştir.[116] Bedahşan'da yazılmış önemli bir yerel kaynak olan *Guharriz*'de ise o, Cafer el-Sadık'ın dâisi olarak geçer ki tarihsel olarak buna imkân yoktur.

Bu tür hikâyelerin doğruluğu olmadığı muhakkaktır. Aslında İslamiyet buralara, çok dağlık ve ulaşılmaz olmasından dolayı bir hayli geç girmiştir. Arap halifeleri bu dağlık bölgeyi kendilerine tabi kılmada başarılı olamamışlar, hatta bölge halkı uzun süre (10. yüzyılın ortalarında bile) eski inançlarını korumaya devam etmiştir. Orta Asya'nın Tahiriler, Samaniler gibi yerel yöneticileri Arap egemenliğini kabul ederek hem Müslüman olmuşlar hem de yönetimde kalabilmişlerdi. 10. yüzyılda Vahan, Şugnan gibi bölgelerse, kaynakların bildirdiğine göre, bu Müslüman hanedanlar tarafından yönetiliyor görünse de Kâfiridirler.[117]

Maveraünnehir bölgesindeki İsmaililiğin yayılması dâi Nesefi'nin yenilgisinden sonra sekteye uğrasa da tamamen yok olmamıştır. Hatta 10. ve 11. yüzyıllarda Buhara'nın önde gelen İsmaili zatları hakkında bilgi veren 15. yüzyıla ait bir kaynak olan Ahmed b. Mahmud Buhari'nin *Tarih-i Mollazade* (Buhara Mezarlarının Zikri) adlı eserinde şöyle denmektedir:

> Dervaze-yi Haciyan yolunun şimal tarafında Ebu Bekr Fazl'ın mezarının karşısında İsmailiye imamlarının makbereleri mevcut. "Kitab-ı Ensab"ın müellifinin bahsettiğine göre, İsmailiye imamları Buhara'da maruf ve meşhurdurlar. Onların kabirleri Horasan yolunun başında ve ben onları ziyaret ettim. El-İmam el-Fakih'ül-Alem Ebu Bekr Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. İshak b. İbrahim b. İsrail el-İsmailiye hanedanının bütün vekilleri ilim ehlindendir. O, h. 301 (m. 913-914) yılında tevellüd tapıp, h. 384 (m. 994) yılı Ramazan ayında vefat etti. Onun oğlu Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Buhari, İmam Ebu Bekr Sa'd'ın torunu ve onun şagirdidir. Onun vazifesi, her cuma akşamı (dedesinin) dergâhında hadisini doldurup yazıştan ibarettir. Vefatı h. 401 (m. 1011) yılının Şaban ayında oldu...[118]

Nesefi'nin ölümü, İsmaililiğin merkezini ve yayılmasını Orta Asya'nın yerleşik bölgelerinden Pamir gibi daha izole olan dağlık alanlara itmiştir.

---

116 Ebû Reyhan el-Birûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsar el-Bâkiye)*, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011, s. 190.

117 Istahri, s. 279; *Hudud al-Alem*, s. 77.

118 Ahmed İbni Mahmud Buhari, *Tarih-i Mollazade (Buhara Mezarları Zikri)*, haz. Ş. Vahidov ve B. Aminov, yy, Taşkent, 2009, s. 42. Bu kaynağı temin eden ve ilgili kısmı Özbekçeden Türkçeye çeviren Ali İhsan Çağlar'a teşekkür ederiz.

Burada da İsmaililik, 11. yüzyılda Selçuklu topraklarında Fatımi yanlısı propaganda yapması sonucu kovuşturmaya uğradığı için Horasan'ı terk edip Bedahşan'a sığınmak zorunda kalan Nasır-ı Hüsrev'le ilişkilidir. Bu konuya bir sonraki bölümde değineceğiz.

Selçuklu Oğuzlarının başı Selçuk Bey'e bağlı aşiretler, 10. yüzyılın ikinci yarısında Samanilerin Harezm sınırındaki uç bölgelerine göç edeceklerdir. Onların Samanilerin kuzeybatısındaki Harezm sınırlarına göçlerinden yaklaşık yarım yüzyıl öncesinde, Samanilerin doğu sınırlarındaki Karahanlılar, İslamiyeti kabul eden ilk Türk devleti olarak tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, Karlukların başını çektiği boylar birliği, 840 yılına gelindiğinde "Karahanlılar" olarak Türkistan'da devlet olarak ortaya çıkmışlardı. 920 yılından itibaren de İslam'ı resmi din olarak kabul etmişlerdir. Karahanlıların İslam'a geçişinde Samanilerin önemli rolü vardır. Bazı Karahanlı hanları ile Samani şehzadeler arasında birtakım politik-sosyal ilişkiler sonucunda Karahanlılar İslam'ı resmen kabul ederler.[119] Onların Müslümanlığa geçtiği bu yıllarda, Harezm'in kuzeyindeki bozkırlara yayılmış olan bazı Oğuzlar da Samanilerle birtakım politik ve sosyal ilişkiler içerisine girerler. Hazar Devleti'nin vassalı olan Oğuz Yabgu birliğinden kopup Samanilerin yönettiği İslam topraklarına göç eden Selçuk Bey'in başkanlığındaki bu Oğuzlar, yüzyıl bitmeden (10. yüzyıl) İslam'a gireceklerdir. Samanilerin Karahanlılar tarafından yıkılmasından (999) sonra, başlarda Samanilerin devamı olarak görülen Gazneliler, Samanilerin Horasan'daki topraklarına, Karahanlılar da Maveraünnehir'deki topraklarına hükmedeceklerdir. Selçuk Bey'e bağlı Oğuzlarsa onun ölümünden sonra oğulları Arslan ve Musa ile torunları Tuğrul ve Çağrı'ya bağlı ayrı ayrı gruplar hâlinde Harezm'in güneyine hareket ederek Horasan içlerine yayılmaya, bu şekilde Karahanlı ve Gaznelilerin rakipleri olmaya başlayacaklar, sonunda (1040) her ikisini de kendi vassalları hâline getireceklerdir.

Selçuklular, ilerlemelerini daha da güneye, Büveyhi hanedanının kontrolündeki İran ve Bağdat'a (1055) yönelteceklerdir. 9. yüzyıldan beri tek hâkim olarak yönettikleri toprakları yavaş yavaş merkezden atadıkları valilerine ya da yerel valilerine kaptıran Sünni Abbasi halifelerinin, Şii Büveyhilere karşılık, Sünni Selçukluların koruyuculuğunu tercih etmeleri ve onların

---

119 Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, ss. 275-280; bkz. Omelyan Pritsak, "Karahanlılar", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 6, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, ss. 252-253.

hanlarını "Sultan" olarak atamaları sonucu, Selçuklular, Samanilerin ya da Gaznelilerin sahip olduğu "Emirlik" statüsünden daha üstün olan "Sultanlık" statüsüne geçmiş olurlar.[120] Onların, Ön Asya'ya gelişleri ve oynadıkları rol, bir çeşit iki hareketin birleşmesi gibidir: İç Asya'da yüzyıllardır devam etmekte olup biri diğerini iten göç hareketleri ile 622'de İslam'la birlikte siyasi birliğini tamamlayan Arap kabile birliklerinin kuzeydoğuya hareketleri, böylece merkez İran olmak üzere "Selçuklu Devleti" çatısı altında birleşmiş oluyordu. Selçukluların daha güneye ilerlemesi ise onları İsmaili Fatımilerle komşu yapmıştır.

Selçuklu tarihi için İsmaililer meselesi bir dış sorun olmaktan öteye geçmektedir. Öyle ki, Selçuklu sınırları içerisindeki İsmaililerin Nizari kolu (Bâtıniler ya da Haşhaşiler adıyla da bilinirler), Selçuklu topraklarında 1090'da Alamut'ta kendi bağımsız örgütlenmelerini kurmuşlardır. Ancak daha öncesinde, Fatımi dâisi Nasır-ı Hüsrev'in Selçuklu topraklarındaki propaganda faaliyetleriyle karşılaşmaktayız. Nasır-ı Hüsrev'in Horasan'ı terk edip Bedahşan'a sığınmasıyla sonuçlanan bu süreç, Selçuklu tarihinin "Selçuklu-Bâtıni ilişkileri" meselesinin hep Alamut'la ilişkilendirilmesinden önceki erken evresi olarak da görülebilir. Bu dönemde Bedahşan'ın siyasi olarak kime tabi olduğu meselesi belirsizdir. Büyük ihtimalle Selçukluların vassalı durumundaki Karahanlı ve Gaznelilere tabiydi. Bugünkü Tacikistan ve Çin sınırları içindeki bölgeler Karahanlılara, Afganistan ve muhtemelen Pakistan sınırları içindeki yerlerse Gaznelilere tabiydi.

Selçukluların yıkılması üzerine, Bedahşan, Vahan, Eşkaşim ve Şugnan topraklarının her ne kadar 13. yüzyılın başlarında Harezmşahlar yönetimine geçtiğini ileri süren bazı görüşler olsa da[121] bu konu tartışmaya açıktır. Sanırız bu varsayımda bulunanlar, doğu Selçuklu mülklerinin Harezmşahlı Sultan Muhammed'e geçmesiyle, bunun Bedahşan'ı da kapsadığını varsayıyorlar. Ancak bununla ilgili somut bir kanıt yoktur. Belki Karahanlılara tabi olduğunu farz ettiğimiz bugünkü Tacikistan ve Çin sınırları içindeki bölgeler, Harezmşah mülkü içerisinde kalmış olabilir. Bize göre Bedahşan halkları, Harezmşahlardan ziyade Gurluların hâkimiyetine girmiştir. Gurlu-

120 Gazneliler, her ne kadar "Sultan" unvanını kullansalar da, henüz "sultanlık" kurumsal bir makam hâline gelmemiştir. Bu, Selçuklu ile mümkün olacaktır.

121 H. S. Pirumshoev, "The Pamirs and Badakhshan", *History of Civilizations of Central Asia*, cilt 5, ed. Chahryar Adle ve Irfan Habib, Unesco Publishing, byy, 2003, s. 225.

ların devleti 1148'den 13. yüzyılın başına kadarki dönemi kapsamaktadır. Onlar, bugünkü Afganistan topraklarında hâkimiyet kurdular. 12. yüzyılın ilk yarısında Gurlu sultanları, Selçuklular ve Gaznelilerin zayıfladığı bir ortamda kendi hükümranlık alanlarını genişletmişler ve Bedahşan ve Amu Derya Ovalarında yer alan yerel Tacik liderlerinin de desteğini almışlardır. 12. yüzyılın sonuna doğru, şimdiki Özbekistan ve Tacikistan'ın güney bölgeleri ile Vahş, Çağaniyan (Surhan derya civarı),[122] Vahan ve Şugnan'ı da kendilerine katmışlardır. Bu bölgelerin her biri, Gurlu sultanların akrabaları tarafından yönetilmiştir.[123]

Kuzeyden batıya ve güneye doğru gerçekleşen ve aynı başlangıç noktasından hareket etmeleri nedeniyle birbirlerinin devamı olarak görülen Aryan, Saka, Hun, Türk akınlarından sonraki Avrasya'da görülen son büyük göç dalgasıysa 13. yüzyılın başlarındaki Moğol akınlarıdır. Tarihte kuzeyden değil de güneybatıdan gelen göç hareketleriniyse ilk kez Büyük İskender'le gelen Yunanlar karşılamıştı. Sonra da güneybatıdan gelen Araplar yepyeni bir güç olarak ortaya çıktılar. Yunanlar Helen medeniyetini, Araplar ise İslam medeniyetini taşımışlardı. Batıdan gelen bu halkaya, 11. yüzyılda Sünni Abbasi halifelerinin temsilcileri olarak siyasi önderliği de alan Selçuklularla birlikte, kuzeydoğudan gelen Türkler de dâhil olmuştur.

Moğolların hareketine kadar Hunlardan beri yüzyıllardır yaşanan Türkçe konuşan halklar ağırlıklı göçler, İskender'le gelen "Helen medeniyeti" ve Araplarla gelen "İslam medeniyeti" gibi, Orta Asya'da evrensel bir kalıcı etkiyi sağlayamamışlardı. Şimdiyse, artık Türkler, Sünni İslam'ın savunuculuğu gibi bir ideolojiyle Moğolları da kendilerine katarak (İslamlaştırarak ve Türkleştirerek) Orta Asya'nın bundan sonraki yüzünü pekiştireceklerdir. Bağdat'ın Moğollar tarafından zaptını (1258) takiben Arapların siyasi açıdan tarih sahnesinden çekilmeleriyle İslam artık Orta Asya'da yerelleşecektir. Bundan sonra Moğollar (Orta Asya'da Çağataylılar, İran'da İlhanlılar ve kuzey bozkırlarında Altınordu Hanlığı) kendileri de İslamlaşırken, İslam, Arap etkisi azalarak, Orta Asya İslam'ı hâline gelecektir. Bölgenin bütün Sünni halkları, İslam medeniyetinin hatırasını sahiplenerek bir bütünlük arz etme-

---

122 C. E. Bosworth, "The Rulers of Chaghaniyan in Early Islamic Times", *Iran*, cilt 19, 1981, s. 1.

123 Iskandarov, *Sotsialno-economiceski i politiceski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)*, ss. 43-44.

ye başlayacaklardır. Maveraünnehir ve Horasan'daki bütün bu Sünnileşme süreci, eski Toharistan topraklarının Tacikçe ve Türkçe konuşan halklarını ortak bir kültür dâiresi içinde asimile ederken Bedahşanlılar daima bunun dışında kalacaklardır. Onlar, artık kendi köklerini İslam'a ve Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e dayandıran Sünnileşen Taciklerden farklı olarak antik kültürün mirasını hâlâ taşıyan bir yerellikte kalmışlar ve daha önce de işaret ettiğimiz gibi Makedonyalı İskender'in hatırasını, onu "İskender-i Zülkarneyn" adı altında "Alileştirerek" korumaya devam edeceklerdir.

B. Moğol İstilası Sonrası

Moğol istilasının kenarından bile geçmediği Bedahşan'daki İsmaililerle ilgili bundan sonraki gelişmeler, Orta Asya'daki gelişmeler kadar, Nizari İsmaililiğinin merkezi olan İran'daki gelişmelerle de bağlantılı olacaktır. İran'daki gelişmelerin bölgeyi etkilemesini, 7. yüzyılda batıdan gelen Arap fetih hareketinin uzantısı olarak da görebiliriz. Bu seferki etki, ortodoks (Sünni Abbasi) olanın değil, heterodoks Karmati hareketinin uzantısı olacaktır. Marco Polo'nun bu bölgeleri ziyaret ettiği 13. yüzyılın ikinci yarısında Pamir'de İsmaililiğin varlığından şüphe etmiyoruz. Bedahşan ve komşu bölgelerdeki İsmaililer, Alamut'un düşüşünden bir süre önce Nizari imamlarına bağlanmıştı. Bu uzak bölgedeki Nizariler, İran'ın Moğollarca istilasından etkilenmemişler ve Nasır-ı Hüsrev'in eserlerinin önemli yer tuttuğu kendi yerel geleneklerini geliştirmişlerdi.

9. yüzyılda Abbasi yönetimine karşı Irak topraklarında başlayan Karmati hareketinin kuzey Afrika'daki uzantısı olarak hayata başlayan Fatımi halifeliğinde, İsmaili da'vesinin Fatimi toprakları dışında da en etkili olduğu dönem, Halife el-Mustansır Billah dönemi olmuştur. Onun 1094'teki ölümü üzerine İsmaililik, tarihindeki en büyük bölünmeyi yaşayarak Musta'li İsmaililiği ve Nizari İsmaililiği olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Fatımiler, el-Mustansır'ın küçük oğlu el-Musta'li'yi hilafet makamına geçirmiştir. Bu arada Büyük Selçuklulara karşı isyan başlatmış olan İran İsmailileri, bunu kabul etmeyerek el-Mustansır'ın diğer oğlu en-Nizar'ın imamlığını savunmuşlardır. Böylece Mısır'la siyasi ilişkilerini keserek kendi bağımsız örgütlenmelerini kurmuşlar ve zamanla Büyük Selçuklu İmparatorluğu (Sultanlığı) sınırları içindeki küçük devletlerden biri olmayı başarmışlardır. İran Nizarileri, Selçukluların yıkılmasından sonra da Alamut merkezi liderliğinde var olmaya devam etmişlerdir. Büyük Moğol yıkımına rağmen tümüyle yok

olmamışlardır. Hatta son Alamut efendisi Rükneddin Hürşah'ın oğlu ve ardılı Şemseddin Muhammed, güven altında saklanmayı başarmıştır.

Bedahşan'daki İsmaili gelenek, Alamut sonrası dönemin ilk imamı Şemseddin Muhammed'i, Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin mürşidi Şems-i Tebrizi'yle özdeşleştirmektedir. Nicholson, Şems-i Tebrizi'nin kökeninin belirsiz olduğunu dile getirir.[124] Devletşah, Şusteri ve Hayrhah-ı Herati, onun İsmaili imamlarının soyundan geldiğini söylerken,[125] Eflaki ve Cami gibi diğer bazılarıysa İsmaili olduğuna değinmeksizin onu, Mevlana'nın mürşidi yaparlar.[126] Hayr-Hah, *Tasnifat-ı Hayr-hah-ı Herati*'deki bir "Risale"sinde Mevlana Celaleddin'i, imamın (Şems-i Tebrizi'nin) hücceti (muhakkik-i Rumi) yapmaktatır.[127] Fedayi-i Horasani'nin *Hidayet el-Mü'minin et-Talibin* adlı eserinde de İmam Şemseddin Muhammed, "Rumi'nin Şems"i olarak gösterilir.[128] Schimmel, bir yandan onun herhangi bir sufi tarikatla bağlantısı olup olmadığını bilmediğimizi, hatta onun sadece peygamber hırkasına sahip olduğunu belirtirken, diğer yandan da Melamiliğin kendini bilerek kötü gösterme ilkesinin Şems'in durumu için çok uygun bir vaziyet olduğunu söyler.[129] Gölpınarlı'ya göre, gerçekte o, "Melametiye" ekolüne bağlı bir sufidir.[130] Ahmet Yaşar Ocak'a göreyse o, büyük bir ihtimalle yüksek zümreye mensup bir kalenderidir.[131]

---

124 Reynold A. Nicholson, *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*, Kitab Bhavan, Yeni Delhi, 1994, s. xix.

125 Devletşah, *Devletşah Tezkiresi II (Tezküretü'ş-Şuara)*, çev. Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977, s. 251; Şusteri, *Mecâlis el-Mu'minin, yy, Tahran*, 1299, s. 300; Hayr Hah-ı Herati, *Tasnifat-i Khayr-Khwah-i Herati*, ed. W. Ivanow, Kayhan Press, Tahran, 1961, s. 78.

126 Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 96; Lami Çelebi, *Nefahat el-Uns Tercemesi*, yy, İstanbul, 1270, ss. 520-523.

127 Herati, s. 78; Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, , Oxford University Press, byy, 2007, s. 50.

128 Fedayi-i Horasani, Muhammed b. Zeynelabidin, *Hidayetu'l-Mü'minin et-Talibin*, ed. Alexander Semyenov, Moskva, 1959, s. 118; Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, s. 50.

129 Annemarie Schimmel, *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan*, Kegan Paul International, Londra-New York, 1993, ss. 19, 20.

130 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, yy, İstanbul, 1959, ss. 61-65.

131 A. Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 70-74; *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Hetedoroksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000, s. 67.

Pakistan Baltistan'ına yakın sayılabilecek Sind topraklarındaki Multan İsmailileri, "Pir Şems" adındaki bir İsmaili vaizinin Multan'da bir türbesi olduğuna inanırlar. Geleneğe göre, Pir Şems, 14. yüzyılda İran'dan Hindistan'a gelerek "Satpanth" inancını kurmuştur. Ivanow'a göre Pir Şems, Moğol istilası sonrasında İran'dan buralara İsmaili bir mülteci olarak gelen gerçek bir tarihi figürdür.[132] Bu tarihi figür (Pir Şems), Multan İsmaili sözlü geleneğinde, Nizari İsmaili İmamı Şemseddin Muhammed'le aynı kişi yapılmıştır.[133] Satpanth geleneğinde (Satveni-ji Vel) "İmam", 1310'da bir dervişin rehberliğinde Hindistan'a sığınmıştır. Burada Sanskritçe ve diğer Hint lehçeleri çalışmış ve bazı sırlara vâkıf olmuştur. Efsane burada, bu kişiyi imam yaptığı gibi, onu Mevlana'nın mürşidi ve ilham kaynağı Şems-i Tebrizi'yle aynı kişi kabul eder.[134] Bu efsanenin ve şifahi kaynaklarda, lakabı kimi yerde "Şems-i Tebrizi", kimi yerde "Pir Şems" olarak geçen imamın, Mevlana'nın yoldaşı olarak gösterildiği bilgilerinin doğru olması tarihsel olarak mümkün görünmemektedir. Gerçekte, son Alamut imamı Rükneddin Hürşah'ın Moğollar tarafından öldürülmesi üzerine yandaşları, 1252 doğumlu oğlunu saklayarak Moğollardan korumuştur. İmam Şemseddin Muhammed'in ölüm tarihi 1310 kabul edilir.[135] Oysa Mevlana'nın ölüm tarihi 1273'tür.

Tacikistan Bedahşanı'nda yer alan Şugnan'da 19. yüzyılda yaşamış "Zaifi" mahlaslı şair Seyyid Farukşah, Şems-i Tebrizi'nin imam (şah) olarak kabul gördüğünü ifade ettiği bir şiirinde şöyle demektedir:

Eger Şahanşah-i İran biyâyed sâir der-Şugnan
(Eğer İran'ın Şahlarşahı Şugnan'da gezmeye gelirse)
Havâ-i mülk-i Şugnan-ra, nasim-i (havâ-i) Isfahan bined.
(Şugnan'ın havası, İsfahan'ın havası gibi gelir ona)

Eger Şah Şems-i Tebrizi kunad Tabriz-ra ta'rif
(Eğer Şah Şems-i Tebrizi Tebriz'i överse)
Zaifi hem Sarâ-i Dilruba-ra ân çunân bined.
(Zaifi de aynı şekilde Sara-ı Dilruba'yı över)

---

132 W. Ivanow, "Shums Tabriz of Multan", *Armaghan Muhammed Shafi*, yy, Lahor, 1955, s. 115.

133 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 445.

134 Ivanow, "Shums Tabriz of Multan", s. 116; Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 445.

135 Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, s. 58.

Alamut sonrası dönemin başlarında imamlarıyla bağlantısı kopan İran dışındaki Nizari toplulukları, zamanında merkezi otorite tarafından atanmış ya da yerel topluluklar tarafından kendi içlerinden seçilmiş dâi ya da pirlerin yönetimi altına girmişlerdir. Özellikle Bedahşan ve Hindistan gibi bölgelerde yoğunlukta olan bu yöneticiler (pirler), zamanla aynı soy içinde kalıtsal bir nitelik kazanmışlardır.[136] İran içindeki Nizariler içinse Alamut sonrası dönemin ilk imamı Şemseddin Muhammed'in ölümünden kısa bir süre sonra hareket ikiye ayrılmıştır. Başlangıçta, büyük kardeş soyunu temsil eden Muhammedşahlı kolu, Nizari topluluğunun çoğunluğunun bağlılığını kazanmış, Suriye Nizarilerinin hemen hepsi ve başta Deylem ve Bedahşan olmak üzere İran Nizarilerinin çoğu Muhammedşahlı imamları tanımıştır. Ancak zamanla İran'daki ve diğer bölgelerdeki Nizariler, Kasımşahlılara bağlanmaya başlamışlardır.[137]

Muhammedşahlı İmam Şah Tahir'in babası 13. Muhammedşahlı imamı Şah II. Raziyuddin, Bedahşan'a göç etmiş ve Timurlu yönetici Mirza Han tarafından yenilene kadar burada iki yıl sürecek siyasi bir otorite kurmuştur (1507 -1509).[138] Onun İran'ı terk edip Bedahşan'a göç etmesi, İran'daki Muhammedşahlı-Kasımşahlı mücadelesinin Kasımşahlılar lehine sonuçlanmasını sağlamış olabilir. Hatta bir sonraki paragrafta bahsedeceğimiz, İsfahan'dan Şugnan'a geçecek olan birçok İranlı dâinin bölgeye gelmesinin sebebi de Şah II. Raziyuddin'in Bedahşan'a göç etmesi olabilir. Eğer öyleyse bu durumda bu dâilerin Muhammedşahlı olduklarını varsayabiliriz. Tarihsel veriler, Muhammedşahlı kolunun Pamir İsmaililiği üzerinde 18. yüzyıla kadar etkili olduğunu göstermektedir.[139] En azından 17. yüzyılda, Pamir'de ve Afganistan'da özellikle Bedahşan ve Kabil çevresinde olmak üzere yandaşları bulunmaktaydı. *Guharriz*'e göre iki kolun birleşmesi süreci 18. yüzyılın ilk yarısında başlamıştır. Daftary'e göre, yerel pir sülalelerinin yönetiminde yaşa-

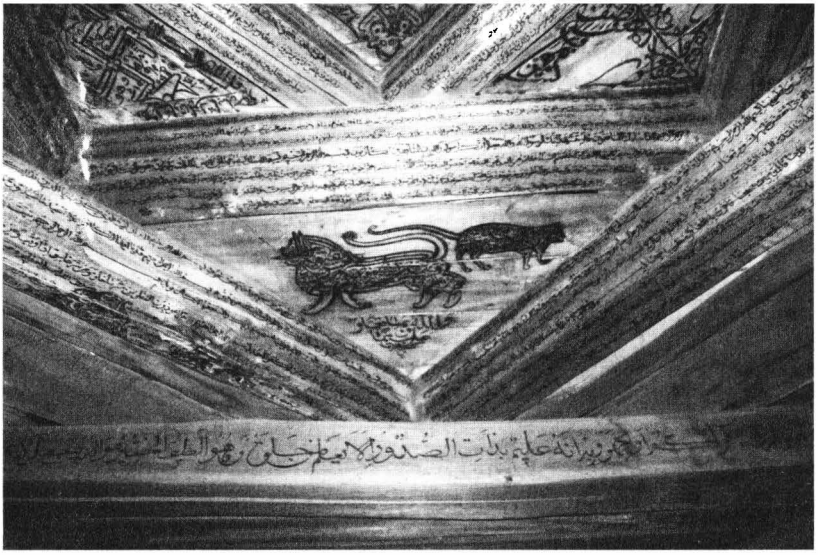
---

136 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 503.

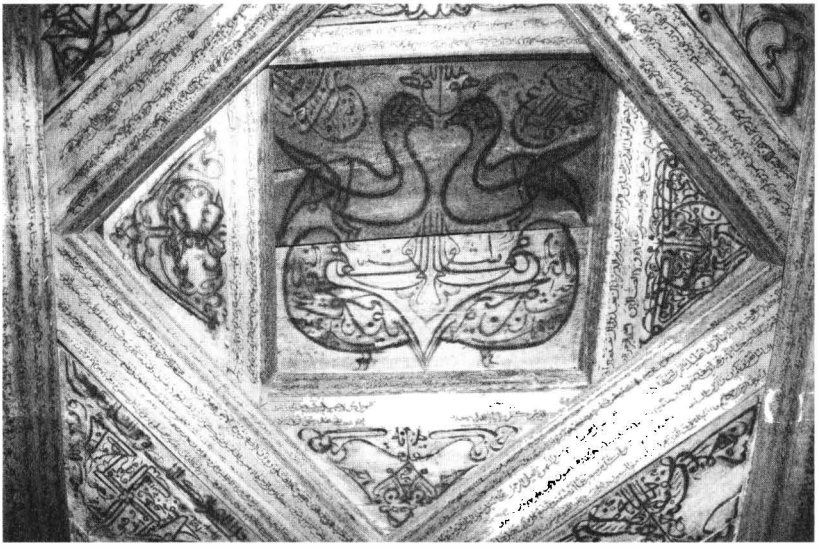
137 Age, ss. 619-629.

138 Daftary, "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", s. 397; Hafizullah Emadi, "The End of Taqiyya: Reaffirming the Religious Identity of Ismailis in Shughnan, Badakhshan – Political Implications for Afghanistan", *Middle Eastern Studies*, cilt 34, sayı 3 (Temmuz 1998), s. 108.

139 Daftary, "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", ss. 397-398; Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 38.



Resim 6: Seyyid Farukşah'ın Türbesi'nin iç kubbesi (Horog-Porşnev, Tacikistan, 2008).



Resim 7: Seyyid Farukşah'ın Türbesi'nin iç kubbesi (Horog-Porşnev, Tacikistan, 2008).

yan bu bölgelerdeki Nizariler, tam anlamıyla ancak 19. yüzyıl başlarında Kasımşahlı koluna bağlanmıştır.[140]

Nizariliğin Bedahşan'da yayılmasında, birçoğu Alamut'un yıkımından dolayı politik nedenlerle yer değiştirmek zorunda kalan çeşitli İsmaili (ve bazen İsmaili olmayan) dâi gezginlerin çok büyük rolü vardır. Şugnan bölgesinin İsmailileri arasındaki yaygın geleneğe göre, Nizarilik bölgeye Alamut imamları tarafından gönderilen Şah Maleng ve Şah Hamuş adlı iki dâi sayesinde girmiştir.[141] Muhammedzade'nin *Tarih-i Bedahşan*'ında bildirdiğine göre, "İsfahan ve Kaşan'dan dört kardeş derviş Şugnan'a gelmiştir. Bunlardan birincisi, Şah Kaşan olarak bilinen Seyyid Muhammed İsfahani'dir. İkincisi Şah Malenk, üçüncüsü Şah Hamuş, dördüncüsü Şah Burhan-ı Veli'dir."[142]

Şugnan halkı bu dört dervişten Şah Hamuş'u kendilerine lider olarak seçerler. Yerel bir yöneticinin kızıyla evlenen Şah Hamuş'un nesli 1880'lere kadar Şugnan şahları olarak kalmıştır.[143] Şah Hamuş ölmeden önce Kulab'a yerleşmiş olup, mezarı Kulab'dadır. Şah Kaşan, nesil bırakmış ama aralarından pir çıkmamıştır. Sadece Maleng ve Hamuş neslinden pirler çıkmıştır ve Şugnan pirlerinin ataları sayılmaktadırlar. Bobrinskoy'un kaydına göre, bu nesiller toplam iki yüz hanedir.[144] Sözlü gelenek, bu dâilerin birbirleriyle kardeş olduğunu, Şugnan'a 11. ve 12. yüzyıllarda geldiklerini anlatır. Iskenderov ve Primşoev'e göre tarihsel kayıtlar, onların yaklaşık 16. yüzyılda İran'dan bölgeye geldiğini göstermektedir.[145] Iloliev tarafından dikkat çekilen ve hikâyenin bir başka versiyonunu içeren *Sara-yı Dilruba* adlı yerel bir Pamir kroniğine göre de bu dâi-dervişlerin bölgeye göçleri 16. yüzyılda gerçekleşmiştir.[146]

---

140 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 677.

141 Seyyid Haydar Şah, *Tarih-i Şugnan* (Umed Mamadsherzadshoev'in özel arşivinden).

142 Kurban Muhammad-zoda (Ahun Sulayman) ve Muhabbat Şoh-zoda (Seyid-Futur-Şo), *Tarih-i Badahşan (Istoriya Badahşana)*, s. 2.

143 Age, ss. 2-6.

144 Bobrinskoy, s. 5.

145 Iskandarov, "Predislovie", s. 12.

146 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 37; aynı yazar, "Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan", s. 63.

Başka iki dâi olan "Şah İsameddin" ve "Şah Kamber-i Aftab" da aynı dönemde Vahan'a iltica etmiştir.[147] Iloliev'in Mezar-ı Şah İsameddin'in şeyhinden aktardığına göre, bu iki derviş ve köleleri "Kızıl", Horasan'dan Çin'e doğru giderken, Vahan Langar'daki bir köye vardıklarında Şah Kambar-i Aftab, orada kalmaya karar verir ve kardeşine şöyle seslenir: "Sen daha öteye git ve batıdan gelecek belayı durdur. Ben de doğudan geleni durduracağım. Böylece insanlar barış içinde yaşasın". Böylece Şah İsameddin daha ileriye "Putup" adlı köye gidip yerleşmiştir.[148]

Her hâlükârda, Şugni pirlerinin atası olarak Nasır-ı Hüsrev kabul edildiğine göre, bütün bu dervişlerin Nasır-ı Hüsrev'den sonra (yani 11. yüzyıldan sonra) bölgeye gelmiş olmaları gerekir. Ancak daha da önemlisi, Alamut sonrası döneme kadar İsmaili terminolojisinde pir, mürid vb. gibi sufi terminolojisine ait kelimelerin bulunmadığını göz önünde bulunduracak olursak, bu dâilerin Pamir bölgesine Alamut'un 13. yüzyılda Moğollar tarafından düşürülmesinden sonra geldiğini ileri sürebiliriz.[149] Bir de yukarıda söylediğimiz gibi, Kasımşahlı kolunun İran'da başa geçmesi sonucu, Muhammedşahlı koluna bağlı olanların göçü de olabilir. Bugüne kadar Moğol etkisi olarak anlatılan mülteci hareketleri, eğer 15. ya da 16. yüzyıla tarihlendirilecekse, Encudan dirilişiyle, yani Kasımşahlıların faaliyetleriyle de ilişkilendirilebilir. Ayrıca, eğer 16. yüzyılda geldilerse, gelmelerinin nedeni Safevi misyonunu yaymak dahi olabilir.

Bu bilgiler ışığında, bu dâilerin Bedahşan'a ilk gelişlerinin Timurlu dönemine denk geldiğini söyleyebiliriz. Timurluların Orta Asya'da hâkimiyet kurmaları 14. yüzyılın son dönemine rastlar. Onların hâkimiyetini, Orta Asya'da 13. yüzyılın ilk yarısında başlayan Moğol hareketlerinin bir devamı olarak da görebiliriz. Timur, Cengiz Han'ın ölümüyle birlikte Moğol topraklarının oğlu Çağatay'a düşen Orta Asya topraklarında, Çağataylıların emirlerinden biriyken, kendine bağlı beylerin de desteğiyle Çağataylıların yönetimine son verip Timurlu hanedanını kurmuştur.

---

147 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 37; "Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan", s. 63.

148 Agm, s. 67.

149 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 37.

Moğol istilasından etkilenmemiş olan Bedahşan, 15. yüzyıla kadar yerel hanedanların yönetiminde kalır. 15. yüzyılda Timur (1370-1405) tarafından işgal edilmesiyle birlikte Timurlu toprağı hâline gelir. Yerel Bedahşan yöneticisi Bahauddin, Şahruh (1409-1447) döneminde Timurlu otoritesine karşı çıkmayı denemiş, ama başarısız olmuş ve boyun eğmek zorunda kalmıştır. Daha sonra Timurlu Ebu Said (1458-1469) döneminde, yerel yönetici Sultan Muhammed zamanında Bedahşan artık tamamıyla Timurlu kontrolündedir.[150] Maveraünnehir'deki son Timurlu olan Babür'ün Özbek Şeybaniler tarafından Semerkant'tan Hindistan'a itilmesinden sonra, Maveraünnehir, Şeybanilerin kontrolüne geçerken, Bedahşan, Afganistan ve kuzey Hindistan da "Mugol" olarak da adlandırılan Babürlü hanedanının kontrolüne girmiştir.

1505'te Şeybaniler, Bedahşan'a saldırırlar ve "Kale-i Zafer" denilen yerde Mubarek Şah komutasındaki Bedahşanlılar tarafından geri püskürtülürler.[151] Mübarek Şah, Timurlulara bağlı bir vezirken Babür'e karşı isyan etmiş ancak Özbeklere tabi olmak yerine bağımsız hareket etmek istemiştir.[152] Muhammed Haydar Duğlat'ın bildirdiğine göre, aynı Mübarek Şah, bir başka rakip yerel lider olan Zübeyr Arghi (Ragi) tarafından öldürülmüştür.[153] Yerel liderler arasındaki çekişmeler Timurluların (Babürlülerin) işine yaramış, Timurlu Mirza Han, Zübeyr'i saf dışı bırakarak 1509'da İran'daki Muhammedşahlıların son imamı Şah Tahir'in babası olan İmam Şah II. Raziyuddin (Radi ed-Din) komutasındaki Bedahşanlılara karşı zafer kazanmıştır.[154] Bu yenilgi, daha önce de belirttiğimiz gibi, Bedahşan'da bundan sonra Kasımşahlı imam kolunun kabul görmeye başlamasında etkili olmuş olabilir.

1532'de Mugol (Babürlü) yönetici Sultan Ebu Said Han'ın Orta Asya'ya seferi ve ona bağlı Muhammed Haydar Duğlat'ın Keşmir seferi, bu bölgelerin Babürlülerin eline geçtiği dönemdir. Buhara hanı olan Abdullah Han'ın Bedahşan'ı fethetmesinden önce bölgenin hâkimiyeti 1584 yılına kadar Timurlularda (Babürlüler) kalmış, bu tarihten itibaren de, Amu Derya'nın gü-

---

150 W. Barthold, "Bedahşan", s. 553; Daftary, "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", s. 397.

151 Duğlat, s. 393; Barthold, "Tacikler", s. 177.

152 Babür, s. 402.

153 Duğlat, s. 393.

154 Barthold, "Tacikler", s. 177; Iskandarov, *Sotsialno-economiçeski i politiçeski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)*, s. 46-49; Pirumshoev, s. 231; Daftary, "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", s. 397.

neyinde yer alan tüm Özbek şehirlerinin Afganlar tarafından fethine kadar, Şeybani Özbeklerin elinde bulunmuştur.[155]

Bedahşan'da İslamiyet, batı Pamir üzerinden, tahminen 14.-15. yüzyıllarda doğu Pamir'e, Hindikuş'a ve oradan da Karakurum bölgesine kadar yayılmıştır. Yayıldığı bölgelerin halklarının tanıdığı adlarıyla Seyyid Ali Hemedani, Muhammed Hemedani, Seyyid Hilal, Seyyid Habibullah Kaşani, Kadı Habibullah, Cemalüddin Buhari, Şeyh Baba Ali Veli, Hoca Ahmed-i Yesevi, Muhammed Nakşibendi gibi Orta Asyalı sufiler aracılığıyla yayılmıştır.[156] Hatta Çitral'in günümüzdeki Müslüman halkı, yakın zamana kadar Müslüman bile değildi. Babür, 16. yüzyılın başında bu bölgeleri Kâfiristan'a dâhil göstermektedir.[157]

Pakistan'da yer alan Çitral, Gilgit, Hunza bölgelerindeki hanedanlar, ya Vahan'dan göç eden kimi kişilerin kurduğu hanedanlardır, ya da Vahan'la yakın ilişki içinde olan hanedanlardır. Bunlar arasında, Hunza'ya Vahan'dan göç edip Ayaşah hanedanını kuran Ayaşah'ın, Raisa hanedanından Çitral'in hâkimi olan I. Sang 'Ali'nin, Şah Erdebil-i Bedahşani'yle yakın ilişkisi dolayısıyla 19. yüzyılda İsmaililiği kabul eden Hunza'dan Ayaşah hanedanı mensubu III. Salim'in isimlerini sayabiliriz.[158] Anlaşılan İsmaililiğe ilk geçişler 17. yüzyıldan itibaren öncelikle yönetici aileler düzeyinde gerçekleşiyor. Yerel halkın İsmaililiğe, dolayısıyla da İslam'a geçişi günümüzde hâlâ devam etmektedir. Daha önce bahsettiğimiz Pakistan Kâfiristan'ında yer alan Çitral'e bağlı Borogil, Bumburet hâlâ hiç İslamlaşmamış bölgelerdir. Araştırmaların gösterdiği kadarıyla, bölgedeki şimdiki Sünnilerin 18. yüzyıldan sonra, özellikle de batı bölgelerinde Buhara Hanlığı'nın faaliyetleriyle birlikte, İsmaililiktен Sünniliğe geçtiği görüşü hâkimdir.

15. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde bölgedeki gelişmeleri etkileyen önemli etkenlerden biri de İran'dan yayılmaya başlayan Hurufilik, Nokta-

---

155 Barthold, "Tacikler", s. 177.

156 K. Warikoo, *Central Asia and Kashmir: A Study in the Context of Anglo-Russian Rivalry*, Gian Publishing House, Yeni Delhi, 1989, ss. 90-92; Nizami de Yeseviliğin güneydoğu Asya'da yayıldığını belirtir. Bkz. K. A. Nizami, "Popular Movements, Religious Trends and Sufi Influence on the Masses in the Abbasid Period", *History of Civilizations of Central Asia*, cilt 4, ed. M. S. Asimov ve C. E. Bosworth, Unesco Publishing, byy, 1998, s. 370.

157 Babür, ss. 293-294.

158 A. H. Dani, "The Trans-Pamir States", *History of Civilizations of Central Asia*, cilt 5, ed. Chahryar Adle ve Irfan Habib, Unesco Publishing, byy, 2003, ss. 239-241.

vilik, Nurbahşilik, Safevilik, Nimetullahilik gibi çeşitli Şii tasavvuf hareketleridir. Şah İsmail'in İran'da yüzyıllar sonra tek başına ulusal bir güç olarak ortaya çıkmasından hemen önceki gelişmeler, Alamut sonrası İsmaililerin İran'da takiye şemsiyesi altında İsmaili kökenli ya da Şii kökenli birtakım tasavvuf tarikatlarıyla iç içe oldukları bir dönemdi. Bu tarikatlardan Nimetullahilik dışında hiçbiri, Safevi tarikatı şeyhlerinin 1501'de İran şahı olmalarından sonra İran'da varlık gösteremeyeceklerdir. Safevi tarikatının kendisi dahi İran'dan çok Osmanlı topraklarında yer bulacaktır. Huruflik, hem Osmanlı topraklarında hem de Noktavilik ve Nurbahşilik gibi İran'ın doğusundaki Bedahşan'ın sınır bölgelerindeki Keşmir topraklarında yayılacaktır.

Tarikat olarak 14. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Hurufilik, İran'da ortadan kalktıktan sonra, en geniş yandaş kitlesini Anadolu ve Rumeli'de bulmuştur. Harflerle ilgili yorumlarından ziyade, İsmaili etkilerle oluşan güçlü bir panteizm anlayışına sahip olması, onun temel karakteristiğini oluşturmuştur. Kızılbaşlıktaki, Allah'ın Hz. Ali'nin bedenine hulûl ettiğine dair temel inancın kaynağı da büyük bir ihtimalle bu İsmaili etkiden gelmektedir.[159]

Hurufiliğin İran'da yasaklandığı dönem içerisinde, ondan koparak gelişen sufi yapılanmalardan biri de Noktavilik olmuştur.[160] Safevî Şah Abbas zamanında İran'da Noktaviler tamamen ortadan kaldırılmışlardır. Hayatta kalanlar bir süre sonra Hindistan'a sığınmışlar ve varlıklarını orada devam ettirmişlerdir. Maryam Moezzi'nin dikkatimizi çektiği, Noktavilik ve Hurufilik firkasının Bedahşan İsmailileriyle irtibatı, Emri-yi Şirazi'nin (ö. 1590) Tacikistan Bedahşanı'nda ele geçen şahsi risalelerindeki şiirlerde kendini göstermektedir. Moezzi, bu noktaya şu satırlarla haklı olarak dikkat çekmektedir:

> Nesimi ve Kasım-i Envar'ın (öl. 1433) şiirlerine de bu risalelerde sıkça rastlanır. Ancak onların Bedahşan'daki tesirini Yasi, Gafil ve diğerleri gibi bazı Bedahşan şairlerinin Emri-yi Şirazi'yi taklit ederek söyledikleri *Elifname*'ler-

---

159 A. Y. Ocak, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, cilt LXIV, s. 239'dan ayrı basım, 2000, s. 144.

160 Nadia Eboo Jamal, Jamal, Nadia Eboo. *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Community of Ismaili Tradition in Persia*, I. B. Tauris, Londra-New York, 2002, s. 92.

de ve söz konusu kimselerden geride kalan risalelerdeki şiirlerde daha açık olarak görmek mümkündür.[161]

Şah İsmail'in İran'daki siyasi başarısındaki en önemli etkenlerden biri, batı komşusu Osmanlılarla giriştiği rekabet sonucu Osmanlı topraklarındaki müritleri olan Kızılbaşlar üzerinde yürüttüğü etkin Safevi propagandasıydı. İsmaililiğin temel prensiplerinden hulûl ve tenasüh inancını çağrıştıran bir mehdi anlayışıyla bu propagandayı şekillendirmiş olan Şah İsmail'in neden doğrudan İsmaili inanç propagandasına müsaade etmemesini Ahmet Yaşar Ocak, Şah İsmail'in yeni kurduğu devletini, Alamut yenilgisinden sonra yeni bir siyasal bağımsızlık fırsatı kollayan bu mezhebin eline teslim etmek istememesi olarak açıklamaktadır.[162] Bu nedenle de bölgedeki Safevi politikası, doğrudan İsmaili propagandası şeklinde olmak yerine tarikat cilası altında yürütülmüştür. Bu tarikatlardan en etkilisi de Nimetullahilik gibi görünüyor. Bu konuya daha sonra değineceğiz.

Bir de bu durumun tam tersi olarak, Safevilerin İran'dan kovması nedeniyle bu bölgelerden Pakistan Keşmir'ine gelip bölge halkı üzerinde etkili olan Nurbahşilik gibi tarikatlar da vardır. Seyyid Muhammed Nurbahş'ın (1392-1464) kurduğu Nurbahşilik, heterodoks mahiyette bir Oniki İmamcı tarikat olarak bilinir.[163] Orta Asya tasavvuf ekolünün en büyük temsilcilerinden biri olan Kübreviliğin bir kolu olarak da kabul edilmektedir.[164] Başlangıçta Sünni bir çizgi izlemiş olmakla beraber,[165] İbni Arabi ekolüyle de birleşerek kesin çizgisini oluşturmuş, zaman içinde Şiilik eğilimi daha baskın çıkmıştır. Nurbahşilik, Safevi hanedanının kurulmasından önce İran'da tamamen ortadan kalkmış, hareketin bundan sonraki faaliyetlerini sürdürdüğü tek yer Keşmir olmuştur.[166]

---

161 Moezzi, s. 269.

162 A. Y. Ocak, " Türkiye Tarihinde İslam'ın İkinci Yüzü: Anadolu'da Şiilik Meselesini Yeniden Düşünmek Yahut İsmaili Etkilere Dâir", *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 351.

163 Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, s. 67.

164 Andreas Rieck, "The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community", *Die Welt des Islams*, New Ser, cilt 35, sayı 2 (Kasım 1995), s. 159.

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

166 Julian Baldick, *Mistik İslam*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 166.

Nurbahşilik, özellikle Baltistan topraklarında yayılmışır. Bölgeye 15. yüzyılın sonlarında Şemseddin Iraki tarafından sokulmuştur.[167] Hindistan yolculuğu sırasında Baltistan'da konaklayan Seyyid Muhammed Nurbahş'ın, ikameti sırasında Baltileri Şiiliğe davet etmeyi denediği anlatılır.[168] John Biddulph'un 19. yüzyılın ikinci yarısında Baltistan'da yaptığı seyahatinden bildirdiği sözlü geleneğe göre, Seyyid Muhammed Nurbahş'ın halifesi Şemseddin Iraki, kendisinden sonra Nurbahşi tarikatının oluşmasında etkili olacak bir kitap kaleme almış ve onu bir ağacın kovuğuna saklamıştır. O yılın sonunda, ağaç yeteri kadar büyüdüğünde, Seyyid Nurbahş'ın kendisine bir rüyada göründüğünü, onu kesmesini ve bütün şüpheleri giderecek asıl gerçek ağacı aramasını söylediğini duyurur. Bu olağanüstü durum karşısında, Baltistan halkı, daha önce reddettikleri Şii inancını kabul etmişlerdir.[169] 1873-1874 yılları arasında Pamir ve Vahan'da, 1877-1881 yılları arasında da Gilgit'te görevli İngiliz albay John Biddulph, bu bölgelerde yerel halkın Şii ya da Mevlevi adıyla anıldığını, *Kelâm-ı Pir* adlı eseri, *Kur'an* yerine koyduklarını anlatır.[170] *Kelâm-ı Pir*, Bedahşan İsmaililerinin en temel mezhep kitaplarından biridir. Yine Biddulph'un bildirdiği kadarıyla, Nurbahşiler kışın Sünniler gibi kollarını kenetleyerek, yazınsa Şiiler gibi kollarını sarkıtarak namaz kılmakta, Sünniler gibi cuma namazını birlikte eda etmekte, ama abdest alırken ayaklarını yıkamamaktadırlar. Birbirlerine Şiiler gibi "Aliyyun Vasiyyu Resul Allah" yerine, İsmaililer gibi "Aliyyun Veliyy Allah" demektedirler.[171] Günümüzde Baltistan'da hâlâ Şiiler ve Nurbahşiler bulunmaktadır.[172] Bize göre, onların *Kelâm-ı Pir*'i temel kitapları saymaları ve birbirlerine "Aliyyun Veliyy Allah" demeleri, onları Oniki İmamcı Şiilikten ziyade İsmaililiğe yakın yapmaktadır.

Nurbahşilik dışında bu bölgede etkili olan bir başka hareket de Şeybani Özbeklerinin Timurluları Maveraünnehir'den kovdukları dönemdeki en güçlü rakipleri olan Safevi hareketidir. Burada, "Safevilerle Bedahşan arasında nasıl bir politik bağ vardı ya da politik bir bağ var mıydı?" sorusu üzerinde durmamız gerekiyor. Bu sorunun cevabı için öncelikle Nimetullahilik bahsine geri dönmemiz gerekmektedir.

---

167 Rieck, s. 159.
168 Biddulph, *Tribes of the Hindoo Koosh*, s. 124.
169 Age, s. 124.
170 Age, ss. 118-121.
171 Age, s. 125.
172 Dani, "The Western Himalayan States", s. 223.



Resim 8: Divane Şah-ı Veli Türbesi'nin önünde (Zebak, Afganistan, 2007).

Safevi İranı'nın devlet kademesinde de resmen kabul gören en önemli tarikatlarından biri olan Nimetullahiliğin Bedahşan'a kadar yayılmış olduğu açıktır. Bedahşan'ın bugün Afganistan sınırları içinde yer alan Zebak kentinde, "Divane Şah-ı Veli" olarak tanınan Sultan Bayazid-i Bağıstani'nin 18. yüzyılın ilk yarısına (h. 1103) tarihlenen tekke de olan bir türbesi bulunmaktadır. Şahsen ziyaret ettiğimiz bu türbe içindeki ahşap hatıl üzerine yazılmış bir şecere vardır. Bu şecerede, Divane Şah-ı Veli'nin kökeni Şah Nimetullah-i Veli'ye dayandırılmaktadır ki bu da Nimetullahiliğin Bedahşan İsmailileri arasında yer bulduğu anlamına gelmektedir.[173] Nizari imamları ile Nimetullahi tarikatı arasındaki ilk ilişkinin, sufi adı "Şeyh Kalender" olan otuz ikinci Kasımşahlı Nizari İmamı II. Mustansır Billah zamanında başla-

173 Zahide Ay, *Ortaçağ İranı'nda ve Anadolusu'nda Şiilik İzlerinin Arkaplanı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 103.

dığı bilinmektedir.[174] En önemlisi de Bedahşan İsmaililerinin en başta gelen ritüellerinden biri olan cenaze törenleri sırasında okunan *Çerağname* adlı dua metninde, Şah Nimetullah-i Veli'yi ima eden şiirler yeralmaktadır ki Bertels'e göre, *Çerağname* metninin (en azından onun elindeki nüshanın) yazarı da bizzat Nimetullah-i Veli'dir.[175]

Bedahşan İsmailileri ve Safeviler arasında politik bir bağ olup olamayacağıyla ilgili Bertels'in dikkatimizi çektiği bir başka veri de, yine Bedahşan'da önemli bir yerel kaynak olan *Çerağname*'de geçen bazı kasidelerdir. Bertels'in elindeki bu *Çerağname* kopyasında, Safevi hanedanıyla ilgili bazı bilgiler bulunan bir kaside yer almaktadır. Kasidede Nasır-ı Hüsrev'in de adı geçmektedir. Yazarı bilinmeyen kaside şöyledir:

Ey azizan şurû' gavga der cehan hâhed girift
(Ey dostlar, kavga ve ayaklanma dünyayı saracaktır)
Guss vu gam niz der pir u cevan hâhed girift
(Yaşlı ve gençler üzüntü ve gama boğulacaktır)

Mihr ez tab-ı zelalet zerd-ruh hâhed şoden
(Güneşin rengi utançtan sararacaktır)
Bisefayî der meyan-i merdoman hâhed girift
(Temizlik halklar arasından yok olacaktır)
...
Düşmen-i can-i peder gerdet puser az behr-i mal
(Oğullar mal için babalarına düşman olacaktır)
Dohteran-ra kineha ba-maderan hâhed girift
(Kızlar annelerine karşı kine boğulacaktır)
...
Nesl-i Yakub be-alem munkatı' hâhed şoden
(Yakub'un nesli dünyadan kesilecektir)
Ta be gerdun nale vü ah u figan hâhed girift
(Dünya inilti ve ah ve figana boğulacaktır)

---

174 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, ss. 500-503; Nasrollah Pourjavady ve Peter Lamborn Wilson, "Isma'ilis and Ni'matullahis", *Studia Islamica*, sayı 41 (1975), s. 115. Nizarilerin 32. imamı olarak kabul edilen II. Mustansır Billah, Encudan dirilişi döneminin ilk Kasımşahlı imamıdır.

175 A. E. Bertels, "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Racc Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", *Yad-Name-ye Naser-e Khosraw*, Ferdowsi University, Faculty of Letters and Humanities, Mashad, 1976, s. 106.

Ba'd ez an ez nesl-i Haydar serverî peyda şeved
(Ondan sonra Haydar'ın neslinden bir lider ortaya çıkacaktır)
Mezheb u millet ez ô nam u nişan hâhed girift
(Din ve mezheb onun isminden ün kazanacaktır)

Şah İsmail bin-i Haydar ô ra hanend nam
(Haydar'ın oğlu Şah İsmail olarak ün kazanacaktır)
Hak-i payeş der nazar-ı ehli cehan hâhed girift
(Cihan ehlinin gözü onun ayak toprağı ile açılacaktır)[176]

Bu kasidenin beyitlerinden, 15. yüzyılın sonlarını anlattığı anlaşılmaktadır. Yakub'un nesli büyük bir ihtimalle Akkoyunlu padişahlarıdır. İsmail ibn Haydar, Şah İsmail Safevi'dir. Nasır adlı şair, bu şiiri, Nasır-ı Hüsrev'in bölgesi olan Bedahşanlılara, büyük ihtimalle Safevilerin Şiiliği bölgeye getirişini müjdelemek için söylemiştir.[177] Bertels'e göre bu kaside, Nasır-ı Hüsrev'in ününden yaralanmak isteyen İranlı bir şair tarafından yazılmıştır. Bu da aklımıza derhâl şöyle bir soru getirmektedir: Acaba Şah İsmail Safevi, Anadolu Kızılbaşları üzerinde yaptığı propaganda benzeri bir çalışmayı Bedahşan'da da yapmış mıdır? Eğer bunun cevabı evetse o zaman da şu soru akla gelmektedir: Bugüne kadar araştırmacılar, Şah İsmail tarafından Anadolu'da yürütülen propagandanın, rakibi Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'e karşı politik nedenlerle yapılmış bir faaliyet olduğunu dile getirmişlerdir. Peki, Bedahşan'da böyle bir propaganda yapılmasının nedeni neydi? Bunun Şeybani Özbekleriyle olan hasımlık ilişkisiyle bir alakası var mıydı?

Şimdi, bu soruları cevaplamamıza yardımcı olacak bir başka meseleden, -Bertels'e göre büyük ihtimalle Bedahşan'da eski İsmaililerin davetiyle 15. veya 16. yüzyılda kurulmuş, adını Nasır-ı Hüsrev'den alan, etkisi günümüzde azalan- "Nasıriyye" adlı bir tarikattan bahsetmemiz gerekiyor.[178] 11. yüzyıldan bildiren Ebu'l Ma'âli *Beyan el-Edyan* adındaki eserinde, Şiilerin birçok gruba bölündüğünden, bunlardan birinin de Nasır-ı Hüsrev'in takipçilerinin

176 Agm, s. 113.

177 A. E. Bertels, "Nasır-ı Khusraw", *EI*, birinci baskı, cilt 6, E. J. Brill, Leiden, 1987, s. 870; "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", s. 113.

178 Agm s. 98.

izlediği "Nasıriyya" kolu olduğundan bahseder.[179] Hunsberger, bu grubun büyük ihtimalle Hazar bölgesindeki "Nasıriyye" adlı yerel bir Zeydi tarikatı olduğunu, Ebu'l Ma'âli'nin bu grubu Nasır-ı Hüsrev'e dayandırmasının hatalı olduğunu dile getirir.[180] Ancak Nasır-ı Hüsrev'in yaşadığı yüzyıldan bildiren Ebu'l Ma'âli'nin verdiği bu bilgiyi hemen reddetmek çok da doğru görünmemektedir. Sonuçta, bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, 11. yüzyılın ikinci yarısında Fatımi halifesi tarafından Horasan dâisi olarak görevlendirilen Nasır-ı Hüsrev, bir İsmaili dâisi olarak değilse bile saygın bir Şii düşünür olarak kuzey İran Zeydileri tarafından da pekâlâ kabul görmüş olabilir. Kaçar hanedanı mensubu olan Rıza Kuli Han Hidayet de 19. yüzyılda kaleme aldığı *Ravzat es-safa-yi Nasiri*'nin dokuzuncu cildinde, Bedahşan, Hazara ve Bamyan'da, Şah Seyyid Nasır-ı Hüsrev-i 'Alevi adındaki kendi dâilerinin öğretilerini takip eden "Nasıriyye" adlı bir koldan bahseder.[181] Yine yazarı Bedahşanlı olup Bedahşan İsmaililiğinin geleneksel İsmaili tarihi hakkında en geniş bilgiyi veren *Guharriz* adlı yerel bir kaynakta, Şia grupları sayılırken Nasır-ı Hüsrev'e bağlı olanlar anlamında, "Nasıriyye" de sayılır.

Tam da bu bağlamda Zeki Velidi Togan'ın verdiği bir bilgi, bizi Orta Asya'da Türkçe konuşan halkların daha ziyade rağbet gösterdiği bir sufi akım olan Yesevilik ile Nasıriyye arasında bir bağlantı olup olmadığı konusuna getiriyor. Togan, Ferganalı bir Yesevi şeyhi olan Seyyid Ahmed Nasireddin al-Marginani tarafından 1814 tarihinde telif olunan *Tarih-i meşayih'it-Türk* adlı Farsça eserde, müellifin de dâhil olduğu "Seyyid Nasıriler" isminde bir sülaleden bahsedildiğini yazıyor.[182] Yani, bir Yesevi şeyhi olan Seyyid Ahmed Nasireddin el-Marginani (eserini Farsça yazmış olması, bize onun Türk kökenli değil Tacik kökenli olduğunu düşündürüyor), Seyyid Nasıri soyundan olması itibariyle aynı zamanda Nasıriyye mensubudur. Bedahşan İsmailileri de Nasır-ı Hüsrev'i "Seyyid" kabul etmektedir. Biz, Fergana bölgesinde Tacik asıllı İsmaililerin bulunduğunu biliyoruz. Bunların, çoğunluğunun Pamir bölgesinden göç eden İsmaili Tacikler olduğunu düşünüyoruz. Bu bilgileri birleştirdiğimizde ister istemez aklımıza Orta Asya'da bir İsmaililik-Yesevilik

---

179 Ebu'l Ma'âli'den aktaran Hunsberger, s. 19; Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 182.

180 Hunsberger, s. 20.

181 Rıza Kuli Han'dan aktaran Hunsberger, s. 30.

182 Zeki V. Togan, "Yeseviliğe Dâir Bazı Yeni Malumat", Fuad Köprülü Armağanı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2010, s. 523.

ilişkisi olup olmadığı sorusu gelmektedir. Hatta daha da genellersek, Türk Müslümanlığı ile İsmaililik arasında bir ilişki olup olamayacağı sorusu karşımıza çıkar. Bu sorunun müspet cevaplandırılabileceği konusunda elimizde bazı veriler bulunmaktadır.

Birinci verimiz, yukarıda bahsettiğimiz, büyük ihtimalle Tacik kökenli olması çok kuvvetli bir ihtimal olan Yesevi şeyhi Seyyid Ahmed Nasireddin al-Marginani'nin aynı zamanda bir Nasıriyye mensubu olmasıdır.

İkinci verimizse, Bedahşan İsmaililerinin cenaze törenlerinde okudukları *Çerağname* ya da *Kandilname* adlı dua metinlerinde Ahmed-i Yesevi'nin adının Fatımi halifesi el-Mustansır Billah tarafından dünyanın dört bir tarafına atanan dört dâiden biri olarak geçmesidir. Metinde Allah'ın sevdiği kulları adına dua edilirken, şu ibareler yer almaktadır: "dört kerem sahibi pirin, (yani) pir-i rükn-i ser-i Türkistan Hâce Ahmed-i Yesevi, sine-i Horasani İmam Sultan Şah Ali ibn Musa Rıza, pay-i Hindustan Şeyh Ferid-i Şekergenc ve kutb-u Kuhistan Hz. Sultanü'l Ârifin Seyit Şah Nasır-ı Hüsrev hürmetine".[183]

Üçüncü verimiz, *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi*'ndeki Bedahşan'la ilgili bir pasajdır. *Vilayetname*'ye göre özetle: Hoca Ahmed-i Yesevi, Horasan ülkesinde validir ve o sırada Bedahşan ülkesinin halkı hep Kâfiri'dir. Türkistan halkı, Bedahşan beyinin zülmüne karşı Hoca Ahmed-i Yesevi'den yardım ister. Ahmed-i Yesevi bu iş için oniki yaşındaki nefes oğlu Kutbeddin Haydar'ı görevlendirir. Kutbeddin Haydar savaşta yenilir ve yedi yıl Bedahşan'da tutsak edilir. Türkistan halkının şikâyetleri devam eder. Ahmed-i Yesevi, askerine başbuğ yapacak birini bulamaz. Allah'a "bana bir kulunu gönder" diye yalvarır ve Allah bu hâli Hacı Bektaş-ı Veli'ye ilham eder. Hacı Bektaş derhâl Türkistan'a, Ahmed-i Yesevi'nin dergâhına varır. Ahmed-i Yesevi'den emri alır. Şahin donuna girip Bedahşan'a uçar. Sonunda Kutbeddin Haydar'ı hapis olduğu mağaradan kurtarır. Haydar'ı gönderir, kendisi mağarada halvete kalır. Namaz kılıp dua ederek Kâfirilerin aydın günlerini karartmasını, kırk gün güneş yüzü görmemelerini Allah'tan diler. Duası kabul olur. Bedahşan beyi, başka bir dini tutan papazları çağırır. Onlar bu sorunu halledemeyince, "anlaşıldı, bunca zamandır din ulusu geçindiniz, fakat sonu bu işte, demek

---

183 W. Ivanow, "Sufism and Ismailism: Chiragh-nama". *Revue Iranienne d'Anthropologie*, sayı 3 (1959), ss. 13-17, 53-70; Bertels, "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", s. 105.

ki gerçek din Muhammed dini, hadi, o ere gidelim" der.[184] Bu menkıbenin ana fikrine göre, Bedahşan'daki Kâfiriler, Hacı Bektaş vesilesiyle Müslüman olmuştur. Biz, bölgede bulunduğumuz sırada, Hacı Bektaş adının bilinip bilinmediğini araştırmaya çalıştık. Kimse bilmiyordu. Bu menkıbe de bilinmiyordu. Bununla beraber menkıbenin Orta Asya'dan vuku bulan göçlerle muhtemelen 13. yüzyılda Anadolu'ya taşındığına ve *Vilâyetname* yazılırken metne kaydedildiğine muhakkak nazarıyla bakılabilir.[185]

Dördüncü verimiz, Osmanlı toprağında yaşayan Seher Abdal adlı bir Kalenderi dervişinin, Nasır-ı Hüsrev'in *Saadetname*'sinden 1495 yılında yaptığı Osmanlıca çeviridir. Bu çevirinin şimdilik bilinen nüshalarından ikisi elimizdedir. Biri, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi no. 9536'da bulunan 501 beyitlik nüsha, diğeriyse Hacı Bektaş-ı Veli evlatlarından Veliyettin Ulusoy'un özel kütüphanesinde yer alan *Mecmuatü'r-resail* içerisindeki 471 beyitlik nüshadır.[186] Orjinali 300 beyit olan *Saadetname*'ye Seher Abdal yaklaşık 200 beyit daha ekleyerek beyit sayısını 500'e çıkarmıştır. Bu ek beyitlerde Seher Abdal; Anadolu, Şam, Mısır ve Bağdat'ı gezdikten sonra cennete benzettiği Bedahşan'da bir iki gün geçirdiği Yumgan'a varışını, son derece hürmet gösterdiği Nasır-ı Hüsrev'in makamını ziyaret edişini, rüyasında Nasır-ı Hüsrev'i görüp ondan aldığı ilhamla *Saadetname*'yi Türkçeye çevirmeye teşebbüs edişini anlatır. Eserin 23.-28. beyitleri şöyledir:

---

184 *Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, ty, ss. 9-13.

185 Hacı Bektaş'ın izini Bedahşan'da bulmamız zor, hatta imkânsızdır. Hacı Bektaş'ı bugün tasavvuf ehli olarak biliyoruz. Oysa o büyük ihtimalle aynı zamanda Anadolu'da bir Türkmen aşiret reisiydi. Anadolulu bir Türkmen aşiret reisinin hatırasının Anadolu'dan Bedahşan'a gitmesi çok zor görünüyor. Buna karşılık Anadolu'daki Bektaşiler için Orta Asya'nın ve Horasan'ın hâlâ önemli bir hatıra olmasından dolayı oraya ait isimlerin Anadolu'da korunması doğaldır. Bugün Ehl-i Haklar'da da Hacı Bektaş'ın hatırası korunmaktadır. Ama bu, Anadolulu bir şahsiyetin hatırasının Irak-ı Acem'e kadar gitmesi diye yorumlanmamalıdır. Çünkü 13.-15. yüzyıllardaki gelişmeler açısından Anadolu, Irak-ı Acem, Suriye ve İran'ın batısı, aynı kültür dairesi içindedir. Bedahşan ise, Türk dilli halkların yaşadığı bir bölge olmamasının da sonucu olarak, orayı etkileyen sufi akımlar Anadolu üzerinden değil, olsa olsa İran üzerindendir. Bedahşan'da Anadolu'dan bir şahsiyet olarak sadece Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin hatırası yaşatılmaktadır ki o da zaten Farsça yazmıştır.

186 Her iki nüshayı da hiç zahmetsiz elde etmemizi sağlayan Mustafa Özağaç'a çok teşekkür ederim.

O iklimün adıdur Mavera'n-nehr
O yirde var bir kadimi bir ulu şehr (23)

O şehrün adıdur şehr-i Bedahşan
'Acaib şehr-gan la'l ü mercan (24)

Hezaran mivesi var ol makumin
Sanasın mislidür darü's selamün (25)

Bir iki gün o şehri seyr kıldum
Bedahşan'dan gidup Yumgan'a vardum (26)

İrüp Yumgan'a gördüm sanki cennet
Akar ırmaklarından ab-ı rahmet (27)

Nice yirdür dir isen mülk-i Yumgan
Makam-ı Nasır u Hüsrev'dür iy can (28)

Seher Abdal'ın Nasır-ı Hüsrev'i övdüğü, onu "kâmil insan", "emir'ülmü'minin" olarak sıfatlandırdığı 29.-44. beyitler şöyledir:

Tavafin itmek içün ol imamun
Begayet 'aşıkıydum ol makamun (29)

İrişdüm ravzasına gördüm iy yar
Revan olup akar bin dürlü enhar (30)

Makamı nur-ile olmuş sirişte
Mübarek ravzası benzer bihişte (31)

Heman-dem secde kıldım asitane
Bu gurbet ateşi duduşdı cana (32)

O gün ta şamı olunca anda kaldum
Yüzüm dergaha sürdüm zikre taldum (33)

Çü şamı oldı irişti uyhu çagı
Yitürdüm ruşen oldı can çerağı (34)

Ki gördüm bir ulu cem'iyyet olmuş
Veliler cem' olup bir yire gelmiş (35)

O meclis içre bir ser-ver oturmış
Niceler dahi ayağ üzre turmuş (36)

Birine söyledüm kimdir bu sultan
Didi ki kim Nasır-ı Hüsrevdür iy can (37)

Yir öpdüm ayagına düşdüm anun
Didüm feryad elinden bu cihanun (38)

Kaluben vadi-i hayrette dil-teng
Duruptur gönlümün mir'atını jeng (39)

Emir-i server ü püşt ü penahum
Ki sensin dü cihanda kıble-gahum (40)

Benim ey server-i merdan-ı alem
İki kat eyleyüpdür kaddümi gam (41)

Ümidüm var dergâhına geldüm
'İnayet kıl bana dem-beste kaldum (42)

İşitdi bu kelâmun ben fakirun
Yüzü gül-nara döndi ol emirun (43)

Tebessüm kıldı çün ol şah-ı 'irfan
Emirü'l-mü'minin ol kâmil insan (44)

Şii motifleri ve İsmaili inancının çok önemli unsurları olan hulûl ve tenasuh içerikli şiirler söylemiş olan Seher Abdal hakkında ne yazık ki tezkirelerde hiçbir malumat yoktur.[187]

Son bir veri de Hz. Ali ve Kâfirlerin kralı Kahkaha arasındaki cengin eski bir Anadolu versiyonunun da bulunmasıdır. Daha önce yukarıda, Hz. Ali'nin Kahkaha ile mücadelesini anlatan bir hikâyenin çeşitli versiyonlarından söz edilmişti. İşte bu versiyonlardan biri de bilinmeyen bir tarihte, muhtemelen 13. yüzyıldan sonra eski Anadolu Türkçesiyle kaleme alınmış hikâyedir.[188] Ayrıca Anadolu Aleviliğinin önemli kaynaklarından biri olan Hz. Ali hakkındaki menkıbelerin anlatıldığı *Faziletname* adlı eserin aynı adla bir Bedahşan versiyonu olduğunu hatırlatmalıyız. Anadolu Alevileri açısından önemli bir diğer eser olan inançla ilgili bilgilerin yer aldığı *Buyruk* metnindeki "Kırklar Meclisi" gibi birtakım motifler de –*Çehel Tenan* adıyla– Bedahşan İsmaili-

---

187 Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, s. 218.

188 *Hz. Ali ve Kahkaha Sultan Cengi*, yay. Selami Münir Yurdatap, Maarif Kütüphanesi, İstanbul, ty.

leri tarafından üretilen çeşitli el yazmaları ve risalelerde benzer şekilde yer almaktadır.[189]

Bütün bu veriler bir arada değerlendirildiğinde, Ahmed-i Yesevi'nin Orta Asya'da bıraktığı etkinin bir şekilde Bedahşan'a kadar nüfuz ettiğini, böylece onun İsmaililer arasında büyük bir pir olarak tanındığını ve takdis edildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Bedahşan İsmaililerinin Yesevi sahasına kadar nüfuzlarını yaydıklarını, Ahmed-i Yesevi kültünü de özümsemek suretiyle bir sempati yaratarak buralarda rahatça propaganda faaliyetlerini yapma imkânına sahip olduklarını da düşünebiliriz.

İslam'ın Türkler arasında geniş kitleler tarafından kabul görmesinde önemli bir rol atfedilen, ismi Bedahşan'da çok değer verilen bir dualar metni olan *Çerağname*'de geçen Ahmed-i Yesevi; Anadolu Aleviliğinin/Kızılbaşlarının en önemli şahsiyetlerinden olup *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi*'nde geçen Bedahşan'da Kâfirilere karşı savaşan Ahmed-i Yesevi'nin nefes oğlu Kutbeddin Haydar ve Hacı Bektaş; Osmanlı topraklarından kalkıp ta Yumgan'a Nasır-ı Hüsrev dergâhını ziyarete giden bir Kalenderi dervişi Seher Abdal... Bütün bunlar, Bedahşan'daki İsmaililerle Anadolu'daki Kızılbaşlar arasında geçmişte bizim hiç bilmediğimiz bir ilişki, bir bağlantı olduğu anlamına mı gelmektedir?

Bölgede bulunduğumuz sırada şahsen edindiğimiz izlenime göre, Bedahşan İsmailileri arasında Oniki İmamcı gelenekle İsmaili gelenek birbirine karışmış durumdadır. *Guharriz* ve *Çerağname* gibi yerel metinlerden de anlaşıldığı gibi, Oniki İmam kültü, Kerbela kültü gibi bazı Oniki İmamcı

---

189 Burada, Seyyid Nizameddin b. Seyyid Nureddin tarafından 1392/1972 yılında istinsah edilmiş müstakil bablardan oluşan, Maryam Moezzi tarafından görülmüş derleme bir el yazmasını zikretmekte fayda vardır. Sekiz babdan oluşan kitabın sekizinci babı, "On dört masûmu beyâna dair bab"dır. Bir yerinde *Ümmü'l-Kitab*'dan da söz eden eser, Moezzi'ye göre, her ne kadar İsnâaşeri ve tasavvufi motifler içerse de İsnâaşeriyenin etkisi sadece görünüştedir. Çünkü sekizinci bab, on iki Şii imama, Peygamber ve Fatıma'nın da eklenmesiyle oluşan on dört kişiyle değil, bizzat on dört masûmla alakalıdır. (Bkz. Moezzi, ss. 267-268). *Çerağname*'de de geçen On Dört Masum'a atıf, Anadolu Alevi geleneğinde de yer almaktadır. Alevi geleneğine göre On Dört Masum'la ilgili yaygın görüş, onların, oniki imamların ergenlik çağına varmadan küçük yaşta şehit edilen çocukları olmasıdır. *Buyruk*'ta Allah'ın mümin, müslim, derviş ve sufi kullarına yedi surette göründüğünden bahsedilir. Buna göre yedi suretten beşincisi "on dört yaşında masum-i pak sureti"dir. (Bkz. *Buyruk*, der. Sefer Aytekin, Emek Basım ve Yayımevi, Ankara, 1958, s. 146.)

kültler, tıpkı Anadolu Aleviliğindeki gibi, Bedahşan İsmaili geleneğinde yer almaktadır. Hatta her iki grup da, örneğin Kerbela ve Hz. Hüseyin kültüne sahip çıksalar da, Oniki İmamcılar gibi bir matem tutmamakta, sırtlarını zincirleme gibi törenler yapmamaktadırlar. Bu durum bize, heterodoks bir mahiyet arz eden Bedahşan İsmailileri ve Anadolu Alevilerinin geleneksel açıdan birbirlerine, daha ortodoks Oniki İmamcı Şiilerden çok daha yakın oldukları izlenimini vermektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

NASIR-I HÜSREV VE BEDAHŞAN'DA İSMAİLİLİK

I. Nasır-ı Hüsrev: Büyük Bir Pir'in Hayatı

Ortaçağ âlim ve şairlerinin çoğunun hayatı hakkında olduğu gibi, Nasır-ı Hüsrev'in hayatı hakkında da bildiklerimiz efsanelerle yoğrulmuş yarı gerçek bilgilerdir. Bazı tezkerelerde ve tarihlerde onun hakkında verilen bilgilerin çoğu, içinde bazı doğru bilgiler bulunanlar olsa da, genellikle asılsız hikâyelerden ibarettir. Hakkındaki en doğru bilgileri kendi eserlerinden çıkarabiliriz. Ancak daha önce diğer kaynaklarda hakkında neler söylendiğine değineceğiz.

A. İkincil Kaynakların Gözüyle Nasır-ı Hüsrev

Nasır-ı Hüsrev'le ilgili ilk kaynak, Ebu'l Ma'âli'nin *Beyan el-Edyan* adlı eseridir.[1] 1092 yılında yazılmış olan bu eser, Nasır'ın eserlerinde kendi hakkında verdiği bilgilerle örtüşmektedir.[2] Ebu'l Ma'âli'nin bu eserine göre, İsmaililerin her ülkede bir temsilcisi bulunmaktadır. Bu temsilcilere "sahib-i cezire" denilmekte olup onlara tabi dâiler vardır. Kendi zamanında bu unvanı hak eden iki kişiden biri Nasır-ı Hüsrev, diğeri Hasan-ı Sabbah'tır. Eserde, evinin Yumgan'da olduğu belirtilmektedir. Yazara göre Nasır-ı Hüsrev yöre insanını hak dinden batıl dine döndürmüştür.[3] Bertels'e göre, inançlı bir yazar olan Ebu'l Ma'âli, Nasır-ı Hüsrev'e nefretle yaklaşmış ve onu bir şekilde lanetli olarak nitelendirmiştir.[4]

---

1 Ebu'l-Ma'âli'den aktaran Hunsberger, s. 19.

2 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 148.

3 Ebu'l-Ma'âli'den aktaran Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 184; Hunsberger, s. 19.

4 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 148.

Moğol istilasının hemen ertesinde, 1275'te Şiraz baş kadısı ünlü Kadı el-Beyzavi tarafından İran tarihi ve halkları hakkında yazılmış olan *Nizam et-Tevârih* adlı esere göre Nasır-ı Hüsrev, İsfahan doğumlu olup İbni Sina'yla arkadaştır ve Hz. Muhammed soyundan bir seyyiddir.[5] Bu bilgiler tartışmalıdır. Ama en azından Nasır-ı Hüsrev'in mezarının Yumgan'da olduğunu belirtmesi ve yöre halkının kendilerini ona adamış olmalarını anlatması itibariyle doğruluk payı da vardır. Yazar çok temel tarihi bilgilerde hatalar yapsa da yöre halkı arasında Nasır-ı Hüsrev'in hatırası konusunda gerçekçidir.[6]

Zekeriya el-Kazvini, 1276'da yazdığı *Asâr el-Bilâd ve Ahbâr el-'İbâd*[7] adlı eserinde bulunan Yumgan maddesinde, Nasır-ı Hüsrev'in Belh şehrinin padişahı olduğunu, Belh halkının onun aleyhine isyan etmesi üzerine Yumgan'a sığındığını, burada büyü kullanmak suretiyle kendisine saraylar, hamamlar, bahçeler yaptırdığını yazar.[8] Eserde yer alan Nasır-ı Hüsrev'le ilgili bilgiler, Bertels'e göre bir bilmece oluşturmaktadır. Bertels, 17. yüzyılda bile oldukça yaygın olan Kazvini'de kaydedilmiş efsanelerin çözülemediğini dile getirmiştir. Mesela Kazvini, hikâyesinin başında, bir emir olan Hüsameddin Ebu Muayye ibn en-Numan'ın sözleriyle bilgi verilmektedir ki buna göre Nasır-ı Hüsrev, Belh'in padişahıdır.[9] Fakat bu şehrin halkı onu kovmuş, o da bir şekilde Yumgan'a kaçmak zorunda kalmıştır. Kazvini şöyle yazar:

> Yumgan: Bedahşan'da yer alan dağların arasında bir şehirdir. Kimse bu şehre karşı zafer kazanamaz. Burada gümüş mademi ve bedahş mademi –lal'e benzeyen– vardır. Emir Hüsamüddin Ebu'l Müeyyed b. Numan şöyle der: Hakim Nasır-ı Hüsrev o şehirde yerleşmiş/sığınmıştır. Hakim, Belh padişahı idi. Belh halkının isyanı üzerine Yumgan'a kaçtı ve burada büyük bir imaret bina etti. Hüsamüddin şöyle diyor: Bu şehrin imaretlerinde pek çok suretler ve temsiller gördüm. Sanki hepsi canlı idi ve hareket ediyorlardı. Halkı bu suretleri seyretmekten men ediyorlardı. Her kim bunlara bakarsa divane olur. Naklediyorlar ki burada dünyadaki acayipliklerden biri olan Hakim Nasır-ı Hüsrev'in bina ettirdiği bir hamam vardır. Bunu ne şekilde bina ettirdiğini anlamak mümkün değildir...[10]

---

5 Kadı el-Beyzavi'den aktaran Hunsberger, s. 21

6 Beyzavi'den aktaran Hunsberger, s. 21.

7 Bkz. Kazvini, *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, Farsçaya çev. Cihangir Mirza Kaçar, yy, Tahran, 1373.

8 Kazvini, s. 566; Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 153; Hunsberger, s. 24.

9 Kazvini, s. 566; Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 153.

10 Kazvini, s. 566.

Bertels, bu hikâyedeki bilgilere, araştırmacılar tarafından bilinen Nasır-ı Hüsrev biyografilerinin hiçbirinde rastlanmadığını söyler. Hatta 19. ve 20.yüzyılda Yumgan'ı ziyaret eden seyyahlardan biri bile bu yerlere ait mevcut olması gereken harabelerden bahsetmemektedir.[11]

Reşideddin Fazlullah'ın genel bir dünya tarihi kitabı olan 14. yüzyılda kaleme alınmış *Cami' et-Tevârih* adlı eserinde de Nasır-ı Hüsrev hakkında elimizdeki en doğru bilgilerden biri yer almaktadır:

> (Nasır-ı Hüsrev) el-Mustansır Billah'ın şöhreti dolayısıyla Horasan'dan Mısır'a gitmiş, orada yedi yıl yaşamıştır. Her yıl hacca gitmiş, tekrar Mısır'a dönmüştür. Son hac ziyaretinden sonra Basra'ya geçerek oradan Horasan'a dönmüştür. Belh'te, Mısırlı Şiiler için vaaz verme işlerini yürütmüştür. Düşmanlarının saldırısından dolayı Yumgan Dağlarına sığınmış ve orada yirmi yıl kadar yaşamıştır.[12]

Hamdullah-ı Müstevfi'nin 1349'da tamamlanmış *Tarih-i Güzide* adlı tanınmış eserinde Nasır-ı Hüsrev, Şii (Sebeiyye) mezhebinde olup büyük bir aşırılığı (gûlat) olan biri olarak tarif edilir. Mensup olduğu grubun onu "hüccet" diye çağırdığı, Mağribli Mustansır Fatımi'nin muasırı olduğu ve Nizar adına davet yaptığı anlatılır.[13] Bu bilgiye göre, bir yandan Fatımi Devleti'nin hücceti olarak gösterilir, diğer yandan da birkaç on yıl sonra Hasan-ı Sabbah'ın başını çekeceği Nizari hareketinin tebliğcisi olarak gösterilir ki bu yanlış bir bilgidir. Eserde, Nasır-ı Hüsrev'den kudretli bir şair ve din adamı olarak bahsedilir. Hicri 358 yılında (968-969) doğduğu ve yüz yıl yaşadığı anlatılır. Eserleri arasında *Ruşenayiname* adlı bir eseri olduğunu da bildirir. [14] Bertels, Müstevfi'nin, Nasır'ın şiirlerini iyi fakat fanatikçe bulduğunu, dolayısıyla Müstevfi'nin, Nasır-ı Hüsrev'in *Divan*'ından haberdar olabileceğini belirtir.[15]

Bertels'e göre, 15. yüzyılın ünlü mutasavvıf şairi Abdurrahman-ı Cami'nin *Baharistan*[16] adlı eserindeki bilgiler yaklaşık yüz elli yıl aradan

---

11 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 155.

12 Fazl Allah Raşid ed-Din, *Cami' et-Tavârih*, ed. M. T. Danişpajuh ve M. Mudarrisi Zencani, Tahran, 1338/1959, s. 77; Hunsberger, ss. 24-25.

13 Hamdullah Müstevfi, *Tarih-i Güzide*, haz. Abdülhüseyin Nevai, Tahran 1364, s. 753.

14 Müstevfi, s. 753.

15 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 156.

16 Molla Cami, *Baharistan*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, s. 103; Hunsberger, s. 25.

sonra Kazvini'nin eserinden alınmıştır.[17] Cami, Nasır'ın yetenekli bir şair, bir bilim adamı olduğunu, onu sapkın olmakla suçladığını belirtmiştir.[18] Bertels, daha sonraları yaptığı bir başka çalışmasında da Şeyh Ahmed-i Gazali (muhtemelen meşhur Muhammed Gazali'nin kardeşi) adlı bir müridinin Nasır'ın ölümünden otuz yıl sonra onun birkaç şiirini yayınladığını, bundan üç yüz elli yıl sonra da bu şiirlerin Abdurrahman-ı Cami'nin *Baharistan* adlı eserinde yer aldığını belirtir.[19]

Devletşah-ı Semerkandi tarafından 1487'de yazılmış bir şairler antolojisi olan *Tezkiret eş-Şu'ara*'daki[20] bilgilerse, Hunsberger ve Bertels'e göre, çoğunlukla el-Beyzavi'den alınmıştır. Her ikisi de Nasır-ı Hüsrev ve İbni Sina'yı çağdaş göstermektedir.[21] Özellikle her ikisinde de nakledilen Sufi Harekani ile Nasır-ı Hüsrev'in dostane sohbeti, Bertels'e göre Devletşah dâhil bazı yazarların onun sapkın olmadığını gösterme çabasının yansımasıdır. Bu yazarlar onu sapkın bir İsmaili olmaktan ziyade, bir sufi olarak tanıtmaya çalışmaktadırlar.[22] Devletşah, Nasır'ın ünlü mutasavvıf Şeyh Ebu'l Hasan-ı Harekani'nin müridi olduğunu söyler.[23] Bu bilgi, Bertels'e göre, *Tezkiret eş-Şu'ara*'nın Nasır'a duyduğu saygıyı göstermektedir.[24] Devletşah aynı zamanda Nasır-ı Hüsrev'in 15. yüzyılda Bedahşan'da çok saygı gördüğünü, "Sultan" ve "Şah" olarak adlandırıldığını bildirmektedir.[25]

Nasır-ı Hüsrev hakkındaki kaynaklardan bir diğeri, Dikri olarak bilinen Takiyyeddin Muhammed'in 1585'te yazılmış *Hulasât el-eş'âr ve Zübdet el-efkâr*'ıdır.[26]. Takiyyeddin, Nasır'ın kendi hayatına dair yazdığı Arapça *Risalet en-nedame fi zad el-kıyame* adlı eserini Farsçaya çevirmiş ve tezki-

---

17 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 156.

18 Cami, s. 103; Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 156.

19 Bertels, "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", s. 102.

20 Bkz. Devletşah, *Devletşah Tezkiresi I (Tezkiretü'ş-Şuara)*, çev. Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1997.

21 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 158; Hunsberger, s. 26.

22 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 159.

23 *Devletşah Tezkiresi I*, ss. 98-99.

24 Bertels, "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", s. 103.

25 *Devletşah Tezkiresi I*, s. 102.

26 Hunsberger, s. 26.

resinde de bundan bahsetmiştir.[27] Takiyyeddin Muhammed'in *Risalet ennedame*'den aktardıkları şöyledir:

> Bu risale, aciz kul Ebu-l-Muin Nasır-ı Hüsrev-i Alevi'nin, ettiği hataların affını dilemek ve Allah'ın rahmetine sığınarak günahlarının bağışlanmasını niyaz etmek için yazdığı risaledir.. Halife el-Mustansır Billah'ın oğlu Nizar'ın hocalığına tayin edilmiş, fakat halife, Nizar'a gazeb edince kardeşi el-Musta'li Billah'ı veliaht yapmış, Nasır da azledilerek Mısır'dan kaçmaya mecbur olmuş, Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'ta Halife el-Kaim bi-Emrillah, Nasır'ı kabul edip, vezir yapar. Halife tarafından Gilan'a, İsmaili mezhebinin reisine elçi olarak gider... İsmaililerin reisi fevkalade memnun olur. Nasır'ı kucaklar ve halifenin istemesine rağmen Nasır'ı geri göndermez... Nasır bu suretle kurtulup Horasan'a Nişabur şehrine gelir. Nişabur'da kimse onu tanımaz. Bir mescitte konaklar. Metafiziği iyi bilen bir talebesi de yanındadır. Şehirde hangi mescitten geçse, adını lanetle andıklarını görür... Kardeşiyle bir kunduracı dükkânına gider. O sırada bir gürültü olur. Kunduracı dışarı çıkar. Geri döndüğünde... Nasır ne olduğunu sorar. Kunduracı, Nasır-ı Hüsrev'in müritlerinden biri gelmiş, bilginlerle bahse girmiş, âlimler onun Kâfiri olduğunu söylemişler, halk da bu adamı paramparça etmiş. Ben de bir parça kutluluk için aldım geldim der. Nasır, derhal "aman" der, "kunduramı ver gideyim. Nasır-ı Hüsrev'in şiirlerinin okunduğu şehirde durmak caiz değildir". Bu suretle Nişabur'dan çıkıp Bedahşan'a sığınır. Bedahşan emiri onu iyi karşılar, kendisine vezir yapar...[28]

Buradaki bilgiler, 18. yüzyılda yazan Hacı Lütf 'Ali Beg Adhar tarafından *Ateşkede* adlı kitabında aynen kaydedilmiştir.[29]

17. yüzyılda Muhammed Muhsin Fani tarafından yazılmış *Dabistân-i Mezâhib* adlı eserdeyse Nasır-ı Hüsrev'in Alamut bağlantısından bahsedilir ki biz bunun mümkün olmadığını artık biliyoruz.[30]

19. yüzyılda Kaçar hanedanı mensubu olan Rıza Kuli Han Hidayet, *Mecma' el-Fusâha*[31] adlı eserinde kendisinin, Nasır'ın *Divan*'ının on iki bin beyitini topladığını belirtmektedir. Nasır'ın eserleri arasında, onun döneminde de mevcut olduğunu söylediği *Zad el-Musafirin*, Arapça bir *Divan*,

---

27 Dikri'den aktaran Tarzi, ss. iii-iv; Hunsberger, ss. 26-27.

28 Dikri'den aktaran Tarzi, ss. iv-vi; Hunsberger, ss. 29-30.

29 Ivanow (ed.), *Kelam-i Pir*, s. xvii; Tarzi, s. vi; Hunsberger, s. 29.

30 Hunsberger, s. 29.

31 Rıza Kuli Han'dan aktaran Hunsberger, s. 30.

Destur-i a'zam, *Saadetname* ve *Ruşenayiname*'yi sayar.[32] Rıza Kuli Han, ayrıca *Ravzat es-Safa-yi Nasiri* adlı kendi eserinin dokuzuncu cildinde, Bedahşan, Hazara ve Bamyan'da İsmaili Şiilerin, Şah Seyyid Nasır Hüsrev-i 'Alevi adındaki dâilerinin öğretilerini takip ettiği "Nasıriyye" adlı bir koldan bahseder.[33] Demek ki Rıza Kuli Han, bütün Afganistan İsmaililerinin Nasır-ı Hüsrev geleneğine bağlı olduğunu farz etmektedir. Oysa biz biliyoruz ki Bedahşan İsmailileri, Nasır-ı Hüsrev'i İsmaili geleneklerinin temeline koysa da bu durum Bamyan ve Kayan İsmaili Hazaraları için geçerli değildir. Zaten Afganistan'daki Hazaraların sadece yüzde onuna yakını İsmailidirler. Onlar da günümüzden yedi-sekiz nesil önce İsmaililiğe geçmişlerdir.[34]

"Fedayi" lakabıyla tanınan Muhammed İbni Zeyn el Abidin-i Horasani (ö. 1913) tarafından yazılmış olan *Kitab-ı Hidayet el-Mumin et-Tabi* adlı İsmaililiğin yorumuyla ilgili eserde,[35] Nasır-ı Hüsrev'in Mısır'a seyahatiyle ilgili ayrıntılı bir hikâye yer almaktadır. Bertels'e göre bu kısım, her ne kadar Fedayi'nin metninde *Sefername*'ye doğrudan bir gönderme olmasa da büyük ihtimalle *Sefername*'nin bizim elimizde olmayan kısmıyla ilgilidir. Bertels, bizlerin elindeki *Sefername* metninin, büyük ihtimalle İsmaililikle ilgili

---

32 Hunsberger, s. 30.

33 Age, s. 30.

34 Bu bilgileri bize aktaran, Afganistan'ın Baglan vilayetine bağlı Doşi ilçesinin Dere-i Kayan mıntıkasından Hazara İsmailisi olan Seyyid Pisar Ali Kayani'dir. Nitekim Afganistan'daki İsmaililerin yüzde altmışı Hazaradır. Bu İsmaili Hazaralar ise Hazaraların sadece yüzde onudur. Kayani'nin verdiği bilgilere göre, Afganistanlı Hazaraların İsmaililiğe geçişi, bundan yedi-sekiz nesil önce iki kol hâlinde gerçekleşmiştir. Birinci kol, Bamyan'ın Siber bölgesi Hazaralarıdır ki Seyyid Cafer Han tarafından İsmaililiğe davet edilmişlerdir. İkinci kol ise Kayani'nin de soyunun dayandığı, "Seyyidler" olarak da anılan, Baglan'ın Doşi bölgesi Hazaralarıdır. Bunlar ise Seyyid Abdülhadi tarafından İsmaililiğe davet edilmişlerdir. Her iki kolu da İsmaililiğe davet eden bu kişiler, bundan yaklaşık on beş nesil önce Tebriz'den göç ettiği belirtilen Şii Seyyid Turab'ın soyundan gelmektedirler. Büyük ihtimalle Safavi propagandasının bir uzantısı olarak Tebriz'den Afganistan'a göç eden Seyyid Turab sayesinde Hazaraların Seyyidler kolu önce Oniki İmamcı Şii olmuşlardır. Seyyid Turab soyundan gelen Seyyid Cafer Han ve Seyyid Abdülhadi'nin 19. yüzyılda Hindistan'a göç etmiş Ağa Hanlarla ilişkileri sonucunda her iki kol da İsmaililiğe geçmiştir. Yine Kayani'nin bize aktardığına göre, Bamyan'ın Siber Hazaraları, İsmaili olmadan önce Sünniydiler, Doşi-Kayan Hazarları ise Oniki İmamcıydılar.

35 Bkz. Fedayi-i Horasani, Muhammed b. Zeynel Abidin, *Hidâyetu'l-Mü'minin et-Tâlibin*, ed. Alexander Semyenov, Moskova, 1959.

kısımlarının çıkarılmış hâli olduğu kanısındadır.[36] Gerek modern dili, gerekse Nasır-ı Hüsrev'in kendini "Alevi" olarak adlandırıyor olması, bu metnin geç dönemde kaleme alındığına işaret etmektedir. Daftary'e göre Fedayi'nin bu kitabı, tutarsızlıklar ve tarihi uyumsuzluklarla doludur.[37] Fedayi'nin yorumunda Nasır-ı Hüsrev, Mısır'da Nevruz Bayramı sırasında Fatımi halifesi el-Mustansır'a kendini tanıtmıştır. *Sefername*'nin yayınlanmış metninde de kısmen yer almış olan "pir/sultan şölenleri"nin tasviri, bu metindeyse tamamıyla Nevruz'un tasvirine adanmıştır.[38] Birçok İsmaililik karşıtı yazar, bu bölümü, yani heretik el-Mustansır'la Nasır'ın karşılaşma tasvirini orijinal olarak bildiğimiz *Sefername*'den çıkarmıştır.[39]

Birçok tezkirede de Nasır-ı Hüsrev'in biyografisiyle karşılaşılmaktadır. Bertels'e göre bütün bu versiyonlar temelde fantastiktir ve hiçbir şekilde Nasır-ı Hüsrev'in gerçek biyografisi için kaynak oluşturamazlar.[40]

Bütün bu eserlere ek olarak, Bedahşan İsmaili geleneği içinde de Nasır-ı Hüsrev'le ilgili biyografiler oluşmuştur. Bunlardan en tanınmışıysa *Kelâm-ı Pir*'dir.[41] Bu eser, 16. yüzyılda Nasır-ı Hüsrev'in Bedahşan İsmailileri arasında bilinen biyografi varyantının Alamut sonrası dönemin İran Nizari yorumuyla birleşmiş hâlidir ki yazarı da bizzat bir İranlı dâi olan Hayrhah-ı Herati'dir. Nasır'ın biyografisinin bu Nizari varyantı Hindistan ve Pamir'de büyük bir yaygınlık kazanmıştır.[42]

Bedahşan geleneğindeki bazı yazılı kaynaklarda Nasır-ı Hüsrev'e tanrısal bir güç atfedilir. Bedahşan İsmailileri onu sadece pir olarak değil, aynı zamanda pek çok doğaüstü olay gerçekleştiren bir evliya olarak da görmektedirler. 1959-1963 yılları arasında dağlık Bedahşan Özerk Bölgesi'nde toplanan el yazmaları incelenirken onun *Risala dar Bayan-i Nadamat i ruz-i Kiyamat* adlı bir biyografisi bulunmuştur ki bu eserde "onun, dinsiz ve sapkınların kötü kralının sarayındaki (büyük ihtimalle Selçuklu sarayı kastedilir) yaşamı" anlatılmaktadır.[43] Küçük farklılıklarla benzer efsaneler, Nasır-ı

---

36 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, ss. 149, 163.
37 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 484.
38 Fedayi'den aktaran Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, ss. 179-180.
39 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 164.
40 Age, s. 152.
41 Bkz. Herati, *Kelam-i Pir* (ed. Ivanow).
42 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 150.
43 Kudretbekov, s. 307.

Hüsrev'in geçen yüzyılda Hindistan'da taş baskısı yapılan *Divan*'ının ekinde, *Haft iklim*'de ve *Ateşkede* adlı tezkirede de korunmuştur.[44]

Gafurov ve Mirzoev tarafından Bedahşan'dan toplanan bazı elyazmaları da vardır. Bunlardan yirmi dokuz sayfalık küçük bir kitap, hicri 1325 yılında yazılmış olup yerel bir şair olan Ahmad Can'ın ve başka yerel şairlerin şiirleri ve Nasır-ı Hüsrev'in halk arasındaki şiirlerinin toplandığı bir eserdir.[45] Bedahşanlıların Nasır-ı Hüsrev'e olan saygısı ve sevgisinden bahseden ve Buharalı bir şair Kari (hafiz) Rahmetullah Vazeh'in (ö. Kameri 1311), Bedahşan'la ilgili yazmış olduğu bir şiirde de Nasır-ı Hüsrev'in adı geçmektedir:

Diger muhit-i kemalat şah nasırı hüsrev
(Şah Nasır-ı Hüsrev başka bir erdem çevresidir)
Ki hufte hem çün arus hest der kenarı bedahşan
(Ki gelin gibi Bedahşan'ın kucağında yatmıştır)

Sipehr-i daniş ve biniş-i cehan fazl u şarafat
(Bilimin ufku ve önemli dünya görüşü senin erdemin ve şerefindir)
Ki ez û bulend buved nam-ı itibar-ı bedahşan
(Ki onun sayesinde Bedahşan'ın itibarının adı yüksektedir)[46]

Bedahşan'da yazılmış yerel bir kaynak olan *Guharriz*'de de birçok yerde Nasır-ı Hüsrev'den bahsedilir:

> ki o ariflerin yücesi, muhakkiklerin büyüğü ve müminlerin başı idi. Hüccet-i kaim ve daim idi. Hz. Nasır-ı Hüsrev ki, ulû'l emr-i peygamber'den irşad aldı. Ulû'l emr, ona icazet verdi, git irşad eyle. Ve git Kuhistan'a. Ve pir-i rükn (sütun) ol orada. O orada oranın rüknü oldu.

Ulû'l emr-i peygamber'den kastedilen büyük ihtimalle Fatımi halifesi el-Mustansır Billah'tır. Ivanow, *Guharriz* hakkında ayırt edici bir özellik fark etmiştir: "*Sefername*'deki batı seyahatlerinin aksine *Guharriz*'de Nasır-ı Hüsrev'in doğu seyahatleri anlatılır".[47] Doğu seyahatleri olarak kastedilen

---

44 Agm, s. 307.

45 Bertels, "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", ss. 102-103.

46 Agm, s. 114.

47 W. Ivanow, *Nasır-i Khusraw and Ismailism*. Leiden, Brill (in Europe), Bombay: Thacker & Co (in East), 1948, s. 40.

de Bedahşan'dır. *Guharriz*'de kimi yerde Nasır-ı Hüsrev, "Nasır-ı Yumgan" olarak da geçer. Birçok yerde de "Şah Seyyid Nasır" olarak da geçer ki Bedahşan İsmailileri, onun seyit olduğuna inanmaktadırlar. *Guharriz*'de Şah Seyyid Nasır'ın yöre halkını İsmaililiğe çağırdığı hakkında pek çok hikâye anlatılır. Bedahşan'a geldiğinde otuz iki yıl bir mağarada kaldığı, otuz iki yıl sonra halifelerinin mağaraya gelip ondan irşad istemeleri üzerine onun da mağaradan çıkıp onlara davet yaptığı anlatılır.

Guharriz'e göre, Baba Seyyiduna ve Nasır-ı Hüsrev, İmam-ı Zaman'ın yanına seyahat etmişlerdir. İmam-ı Zaman onlara nurunu ve ilmini vermiştir. Baba Seyyiduna Deyleman'a, Nasır-ı Hüsrev de Kuhistan'a (Bedahşan'a) hüccet olarak gitmiştir. Baba Seyyiduna'dan kastedilen Hasan-ı Sabbah'tır. Kuhistan'a Nasır-ı Hüsrev, İmam el-Mustansır ile birlikte gitmiştir. Yine *Guharriz*'e göre İmam, Afgan Badahşanı'nın Dervaz bölgesinde vefat etmiş olup türbesi hâlâ orada bulunmaktadır. *Guharriz*'in bir başka yerinde Nasır, Kuhistanlı İmam Nizar'ın oğlu İmam Hadi'nin hücceti olarak gösterilir. Nasır-ı Hüsrev'den sonra Suhrab-ı Veli (gerçekte Nasır-ı Hüsrev'den dört asır sonra 15. yüzyılda yaşamıştır) o şaraptan, onun nurundan içmiştir. Yani hüccet olmuştur.

Görüldüğü gibi *Guharriz*'de Nasır-ı Hüsrev, Fatımi da've örgütlenmesinden koparılarak "Nizar" ismi kullanılmak kaydıyla Alamut'ta örgütlenmesini kuran Hasan-ı Sabbah'ın "Davet-i Cedid"ine bağlanır. Schimmel, Reşididdin'in İsmaili misyonerlerden bahsederken Nasır-ı Hüsrev'i Hasan-ı Sabbah'tan önce göstermesine dayanarak Nasır'ın, Hasan-ı Sabbah'ın İsmaililiğe geçişinde etken olabileceği şeklinde bir imada bulunur.[48] Böyle bir ilişki tarihsel olarak bize zor görünüyor. Çünkü bir kere 1052'de Mısır'dan Horasan'a hüccet olarak dönen Nasır-ı Hüsrev ile 1090'da Alamut'ta kendi siyasi örgütlenmesini kuran Reyli Hasan-ı Sabbah'ın tanışıp tanışmadıklarını bilmiyoruz. Bu mümkün olabilir de, olmayabilir de. Ne var ki kaynaklar bu konuda bir bilgi vermemektedir. Nasır-ı Hüsrev'in kendi yazdığı eserlerden de bu konuda bir fikir edinemiyoruz. Alamut Nizari örgütlenmesi ile Bedahşan İsmailileri arasında böyle bir organik ilişkinin, ancak Alamut'un düşüşüne yakın dönemlerde olduğunu daha önce söylemiştik.

Son olarak Bobrinskoy'un kaydettiği, bölgede konuştuğu pirlerden birinin Nasır-ı Hüsrev hakkında verdiği bilgi şöyledir:

---

48 Schimmel, *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan*, s. 2.

Horasan'dan bu dağlara pek çok kişi gelmiştir. Şah Nasır mesela. Horasan'da el-Mustansır Billah Ağa Han adında bir bilge danışman bulmuştur. Onun öğrencisi ve İsmaili mezhebinin sürdürücüsü olmuştur. Sonunda bu dağlara, Kuhistan Dağlarına gelmiştir. Burada çok farklı inançlar olmuş. Kâfiriler, Siyahpuşler, Sünniler ve Şiiler. O burada İsmaili öğretisini vazetmeye başlamıştır. Şah Nasır, Yumgan kışlağındaki Muncan yakınlarına yerleşmiş ve daha sonra ölmüş ve nesli kalmamıştır. Evli değildir.[49]

B. Kendi Eserlerine Göre Nasır-ı Hüsrev

Nasır-ı Hüsrev'in biyografisi için en güvenilir kaynaklar, yine kendi eserleridir. Onun Mısır'a yaptığı seyahatten önceki yıllarıyla ilgili hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Bize ulaşan bütün eserleri, söz konusu seyahatinden sonra yazılmıştır. *Sefername*'nin başında tam adını "Ebu Muiniddin Nasır-ı Hüsrev-i Kubadyani el Mervezi" olarak kaydeder.[50] Ivanow, Kubadiyan'ın Belh'e bağlı bir kent olmasına rağmen onun kendisini Mervli olarak adlandırmasının başkenti Merv olan Selçuklulara (Çağrı Bey'e düşen topraklara) tabi olduğunu göstermek istemesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir.[51]

Nasır-ı Hüsrev'in hayatıyla ilgili bilgilerimiz temelde *Divan*'ındaki verilere dayanır. Bu verilerin kullanılmasındaki esas zorluksa *Divan*'daki kasidelerin tarihlendirilmemiş olması ve onlarda işaret edilen olayların kronolojik devamlılığının da ancak farazi olarak tespit edilebilmesidir.[52] Henry Corbin, Nasır'ın büyük ihtimalle Bağdat'tan Belh'e ya da Kubadiyan'a göç eden İranlı bir ailenin çocuğu olduğunu dile getirmektedir.[53] Nasır-ı Hüsrev, şiirlerinin çoğunda kendisini Horasanlı sayar. Kubadiyanlı olmakla birlikte ömrü Belh'te geçmiştir. Bilindiği gibi her ikisi de Horasan bölgesinde yer almaktadır.

Eserlerinden önemli bir aileden geldiğini, gençliğinde beylerin, vezirlerin yanında önemli mevkilerde bulunduğunu anlıyoruz.[54] 11. yüzyılın 1030'lu

---

49 Bobrinskoy, s. 5.

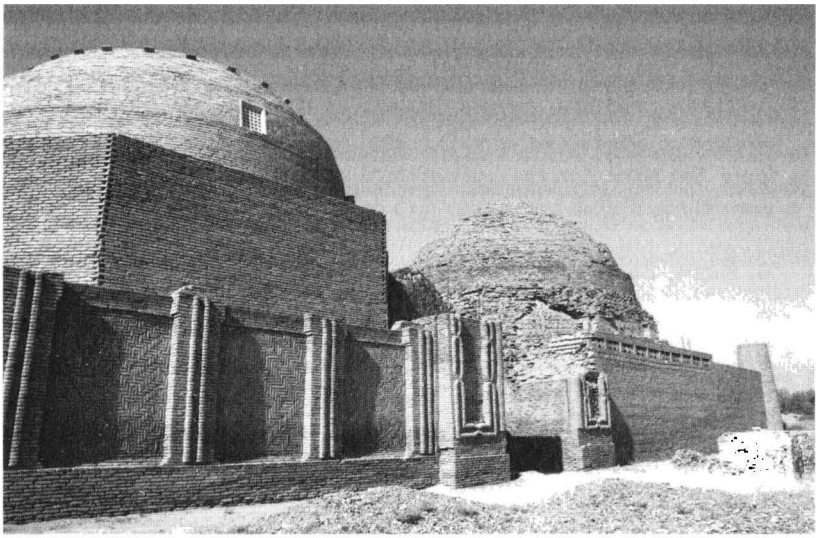
50 Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, çev. Abdülvehhab Tarzi, MEB, İstanbul, 1988, s. 3.

51 Ivanow, *Nasır-i Khusraw and Ismailism*, s. 67.

52 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 166.

53 Henry Corbin, "Nasır-i Khusraw and Iranian Isma'ilism", *Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, cilt:4, Cambridge University Press, byy,1968, s. 531.

54 Ivanow, *Nasır-i Khusraw and Ismailism*, s. 8; Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 171; Kutub Kassam, "The Conversion of Nasir-i Khusraw", *Ilm*, cilt 7, sayı 1-2



Resim 9: Nasır-ı Hüsrev'in gençliğinde öğrencisi olduğu Hoca Meşhed Medresesi (Kubadiyan, Tacikistan, 2008).



Resim 10: Hoca Meşhed Medresesi Portali (Kubadiyan, Tacikistan, 2008).

1040'lı yılları Horasan'ın Selçuklular tarafından işgal edildiği yıllardır. 1034'te Selçuklu Oğuzları, Nasır-ı Hüsrev'in doğum yeri Kubadiyan'ı kendi sınırları içerisine dâhil etmişlerdir. Bilindiği üzere 1040'ta Dandanakan'da Sultan Mesud liderliğindeki Gaznelileri büyük bir yenilgiye uğratan Selçuklular, bu tarihten itibaren Maveraünnehir, Horasan ve İran'ın hâkimi olmuşlardır.[55] Maamafih bu, Gaznelilerin sonu demek değildir. Onlar bugünkü Afganistan topraklarında Selçukluların vassalı olarak varlıklarını devam ettirdiler. Mesud'un ölümünden sonra Gazne tahtına kardeşi Muhammed geçmiştir. Sonrasında Mesud'un oğlu Muhammed, amcasını tahtan indirip yerine kendisi geçmiş, Belh ve Gazne'yi Selçuklulardan geri almayı başarmış olsa da Gaznelilerin Horasan'daki iktidar savaşları yine de son bulmuştur. Artık bölgenin en üstün gücü, batıda Bizans'a ve Fatımilere karşı önemli başarılar elde edecek olan Selçuklulardır. Buraya kadarki dönemde Nasır-ı Hüsrev'in hayatıyla ilgili hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz.

Onunla ilgili ilk bilgiler 1045 yılı sonlarına aittir. Bu sırada Merv'de, Çağrı Bey'in yanında görev yapmaktadır. *Sefername*'nin başlangıcında bununla ilgili şu bilgileri vermektedir:

> Ben kâtipliği iş edinmiştim. Padişaha ait mallara ve işlere bakan bir adamdım. Divan işleriyle uğraşırdım. Bir zamanlar o işle meşgul olmuş, akranlarımın arasında tanınmıştım. 437 yılı Rebiülahir'inde, Horasan emiri Selçuk oğlu Mikail'in oğlu Ebu Süleyman Çağrı Bek Davud'du...[56]

Birçok şiirinde Selçuklulardan nefretle bahsettiğine tanık oluyoruz. Buna karşılık Gazne sarayının hükümdarlarını över. Ona göre Mahmud'un (Gaznelı) dönemi her ne şekilde olursa olsun Selçukluların yönetiminden daha iyidir. Bertels, Nasır'ın *Divan*'ında Selçukluları hor gören dizelerini, Horasan'daki yıkım döneminin henüz teşkilatlanmasını tamamlamamış Selçuklu yönetiminin ilk yılları olması ve bu durumun eğitimli bir insan olan Nasır-ı Hüsrev'i olumsuz etkilemesi şeklinde yorumlamaktadır.[57] Bize göreyse bu nefretin nedeni daha kişiseldir. Fatımi yönetimi tarafından Horasan hücceti

---

(Temmuz-Kasım 1981), s. 28; Corbin, "Nasır-i Khusraw and Iranian Isma'ilism", s. 531; Hunsberger, s. 37.

55 Bkz. C. E. Bosworth, "Saldjükids", *EI2*, cilt 8, Leiden, 1995, ss. 936-959; Faruk Sümer, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cil 36, İstanbul, 2009, ss. 365-371.

56 *Sefername*, s. 3; Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, ss. 175-176.

57 Age, s. 177.

olarak atandığı dönemde Selçuklu ve Sünnilik karşıtı faaliyetleri nedeniyle, Selçuklular tarafından sürekli kovuşturmaya uğraması ve bunun sonucunda da aslında bir türlü alışamadığı kırsal Yumgan' a göç etmek ve orada yaşamak zorunda bırakılmasıdır.

Pamir İsmailileri bugün de Selçuklulardan ve Çağrı Bey'den kötü bir imayla bahsederler. Bunun nedeni, Pamir İsmailileri için özel bir önemi olan Nasır-ı Hüsrev'in kasidelerinden kaynaklanıyor olabileceği gibi, Alamut-Selçuklu ilişkilerinin Nizari hafizasındaki hatırası da olabilir.[58]

Eserlerinden, meşhur seyahatinden önce Sind'e, Multan'a, Hindistan'ın kuzey taraflarıyla Afganistan'ın birçok yerine gitmiş olduğunu anlıyoruz. *Sefername*'nin farklı yerlerindeki bazı notlardan, onun Hindistan'da, Arabistan'da bulunduğunu öğreniyoruz. Mesela Arabistan'da bulunduğu sırada bir kumaş türünü tarif ederken "ne Lahor'da ne Multan'da buna benzer bir şey görmedim" demiştir.[59]

Nasır-ı Hüsrev'le ilgili en önemli tartışma konularından biri, seyahatine çıkmadan önce Sünni mi, Oniki İmamcı mı, yoksa İsmaili mi olduğu meselesidir. Bertels, onun Multan'da bulunduğu sırada büyük ihtimalle Multan Karmatilerinin öğretisiyle tanışmış olabileceğini düşünmektedir.[60] Ayrıca Schimmel de, o dönemde İsmaili düşüncenin, İslam'ın bâtını yorumuna meyilli doğu İran'daki bazı entelektüeller arasında iyi bilindiğinden bahsetmektedir.[61] Abdülvehab Tarzi, Nasır-ı Hüsrev'in Sünni olduğunu iddia eder.[62] Ivanow ise çalışmasının bir yerinde onun ortodoks bir Müslümanken İsmaililiğe geçtiğini dile getirirken ortodoks bir Müslüman olmakla Sünniliği mi, yoksa Oniki İmamcılığı mı kastettiğini tartışmaya açar ve kendi eserlerinde Sünnilik hakkında düşmanca yazıları olduğunu, buna karşı Oniki İmamcılık hakkında sessiz kaldığını ileri sürer.[63] Ne var ki yönetimini övdüğü Gaznelilerin de Sünni olduğunu unutmamak gerekir. Bizim kanaatimize göre

---

58 Bölgede bulunduğumuz sırada, bugünkü halkın Türk düşmanlığı duygusu taşımadığını, Türkiye'yi bugünkü siyasal ve ekonomik konumuyla değerlendirdiklerini ve Türklere saygı duyduklarını, oradayken yerli halk tarafından sevgiyle ve iyilikle karşılandığımızı tereddütsüz söyleyebiliriz.

59 *Sefername*, s. 95.

60 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 178.

61 Schimmel, *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan*, s. 8.

62 Abdülvehab Tarzi, "Önsöz", , *Sefername*, s. xvi.

63 Ivanow, *Nasır-i Khusraw and Ismailism*, s. 12.

onun Sünnilik düşmanı beyitleri, İsmaili olmadan önce Sünni olmadığının değil, olsa olsa bu kasideleri ömrünün Sünni Selçuklular yüzünden sürgünde olduğu döneminde kaleme almasından dolayıdır. Nitekim Kassam da aynı şekilde, Nasır-ı Hüsrev'in İsmaililiğe geçmeden önce, Sünni de, Şii de olabileceğini, ancak Şii olması hâlinde Şiilik karşıtı Gazneli ve Selçuklu saraylarında hizmet etmesinin pek mümkün olamayacağını belirtmektedir.[64] Corbin de onun Sünni bir ailede doğduğunu, ama Şii olma ihtimalinin de gözden uzak tutulamayacağını yazar.[65] Diğer yandan Azim Nanji, Nasır-ı Hüsrev'in İsmaililiğe geçmeden önceki mezhebi hakkında hiçbir yorum yapmaksızın, daha anlamlı bir hayat için o güne kadarki yaşam tarzını değiştirmesine sebep olan ani bir olayın yolunu Kahire'ye düşürdüğünü ileri sürer.[66] Daftary ise bu konuda bir yorum yapmaz. Ancak Daftary, eğer Nasır-ı Hüsrev'in yolculuğuna çıkmadan önce İsmaili olduğunu kabul edeceksek bunun nedeninin, hac ziyaretinden ziyade, -tıpkı kendisinden birkaç on yıl sonra Hasan-ı Sabbah'ın çağrılacağı gibi- dâi eğitimi verilmek üzere Mısır'daki merkez tarafından davet edilmesi olduğunu kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Eğer öyleyse, Nasır'ın hac ziyareti, gerçekte yolculuğun asıl hedefini kamufle eden bir bahanedir.[67]

Sonuç olarak, aslında bu görüşlerin hepsinde doğruluk payı olabilir. Ancak bize göre de, Nasır-ı Hüsrev ister Sünni olsun isterse Oniki İmamcı ya da İsmaili, seyahatine çıkmadan önceki son dönemlerinde büyük ihtimalle artık bir İsmaili'ydi. Hatta belki de bu yüzden yolculuğa çıkmasının sebebi bir şekilde yolunu Mısır'a düşürmek istemesiydi. Hacca gitmek için Horasan'dan yola çıkan birinin, güzergâhını Mısır'dan geçirmesi ancak bu şekilde ya da onun her seyyahta bulunan maceraperest ruhuyla izah edilebilir.

II. Politik Faaliyetleri: Mısır'a Gidiş, Yumgan'a Kaçış ve Bedahşan'da İsmaililik Propagandası

Nasır-ı Hüsrev'in politik faaliyetlerini, Fatımi sarayıyla ilişkiye geçmesini sağlamış olan meşhur hac seyahatine çıkmasıyla başlatmanın uygun olacağını düşünüyoruz. Nasır-ı Hüsrev seyahatine kırk üç yaşında başlamıştır. Demek

---

64 Kassam, s. 28.

65 Corbin, "Nasır-i Khusraw and Iranian Isma'ilism", s. 532.

66 Azim Nanji, "Nasir-i Khusraw", EI2, cilt 7, E. J. Brill, Leiden-New York, 1993, s. 1006.

67 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 250.

ki onun hayatını, seyahatten önceki ve seyahatten sonraki şair, düşünür ve tebliğci (dâi) olarak iki döneme ayırabiliriz.

Sefername'sinin başında da belirttiği gibi, divan işleriyle meşgul bir kâtipken gördüğü bir rüya sonucu kıble tarafına, yani hacca gitmeye karar vermiş ve bu seyahatten itibaren hayatının ikinci evresine girmiştir.[68] Nasır-ı Hüsrev, birçok yerel liderin birbirleriyle savaş hâlinde olduğu bir dönemde Horasan'ı terk etmiştir. Seyahati boyunca yolu üstündeki İslam dünyasının birçok yerinde aynı durumla karşılaşmış, sadece Mısır'da yerleşik bir siyasi düzen olduğunu gözlemlemiştir. Bertels bu konuda, "Nasır, İslam'ın doğru yoldan ayrıldığına, sadece İsmaililiğin gerçek imanı koruduğuna kani olmuştur" şeklinde farklı bir yorum dile getirmektedir.[69]

Mısır'da "Hafız-ı bab-ı ilm" diye andığı ve ismini söylemediği birisinin vasıtasıyla bu mezhebin önde gelenleriyle tanışmıştır. Bazı kasidelerinden bu zatın "Hâce Müeyyedüddin" olduğu anlaşılıyor.[70] Deylemli bir İsmaili ailenin çocuğu olarak Şiraz'da doğan, tam adıyla "el-Müeyyed fi' d-Din eş-Şirazi" (ö. 1077), hizmetinde olduğu Fars ve Huzistan yöneticisi Büveyhi emiri Ebu Kalicar Marzuban'ı İsmaililiğe kazandırmıştır.[71] Sadece Büveyhi emirini değil, onun yakınlarını ve komutanlarını da İsmaililiğe çevirdiğini, bu nedenle de Abbasilerin düşmanlığını kazandığını anlıyoruz.[72] Onun 1047'de Kahire'ye gittiğini, orada önemli görevlerde bulunduğunu öğreniyoruz. Kendisi de Büveyhi sarayına bağlı biri olması sebebiyle, Fatımiler ile Büveyhi ordusuna bağlı Türk komutan Arslan Besasiri arasında önemli bir aracı rol oynamış, Besasiri'ye Fatımi sarayının desteğini sunmuş, Besasiri de 1058'de almayı başardığı Bağdat'ta hutbeyi Fatımi halifesi el-Mustansır adına okutmuştur.[73] Her ne kadar *Divan*'ında Müeyyed'le tanıştığına ve onun sayesinde Fatımi sarayına girdiğine dair kasideler bulunuyorsa da Nasır-ı Hüsrev'in

---

68 *Sefername*, s. 4.

69 Bertels, "Nasır-ı Khusraw", s. 869.

70 Nasır-ı Hüsrev, *Divan*, Müessese-i İntişarat-ı Negah, Tahran, 1374, s. 181; Ivanow, *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, s. 11; Bertels, *Nasir-i Khosrov i Ismailizm*, 178; Tarzi, xiii.

71 Wilfred Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, Albany-New York, 1988, s. 101; Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 248.

72 Age, s. 248; Kutub Kassam, *Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry*, I. B. Tauris Publishers, Londra, 1996, s. 43; Tahera Qutbuddin, *Al-Mu'ayyad al-Shirazi and Fatimid Da'va Poetry*, Brill, Leiden-Boston, 2005, s. 5.

73 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 248.

bulunduğu sırada Müeyyed'in Mısır'da olup olmadığını belgeleme ve onun Fatımi sarayında hüccet olarak çalışıp çalışmadığını tespit etme imkânına sahip değiliz. Her durumda Müeyyed 1049 yılından itibaren Kahire'de Halife el-Mustansır'ın sarayında önemli bir mevki almış olmalıdır.[74] Fedayi'de bu mesele hakkındaki bilgi oldukça kısa ve şu şekilde verilmiştir:

> Nasır-ı Hüsrev Mısır'da bulunmuş ve burada İmam Mustansır'ı görmeyi çok istemiştir. Bir İsmaili dâiyle dost olana kadar bunu başaramamıştır. O, bu dâiden imamla karşılaşmasına yardımcı olmasını rica etmiştir. Dâi de ona, halifenin didârında onunla karşılaşma fırsatı olabileceğini söylemiş ki bu da yılda bir sefer, o da Nevruz günü oluyormuş. Nasır, o günün gelmesi için iki ay beklemiştir. Sonuçta Halifenin güzergâhında onunla tanışmayı başarmış, sonuçta bir süre onun yanında görev almış, daha sonra hüccet olarak Horasan'a, Belh'e gitmiş, üstelik ona yolda Mekke ve Medine'ye uğrama şansı verilmiştir.[75]

Bu kayıtlara rağmen Nasır-ı Hüsrev'in Halife el-Mustansır ile gerçekten görüştüğü meselesi şüphe uyandırmaktadır. Zira onun adı ve eserleri, Fatımi dönemi edebiyatında hiç geçmemektedir. Bunun nedeni büyük ihtimalle eserlerinin Farsça olmasıdır.[76] Ayrıca *Sefarname*'nin mevcut metninde, böyle bir görüşmeyle ilgili bir bilgi olmadığı da görülmektedir. *Sefername*'de onun Halife el-Mustansır'la görüşmediği, onu yalnızca bir açılış töreninde uzaktan gördüğü anlatılmaktadır.

Nasır-ı Hüsrev'in *Divan*'ında onun Horasan'da ve diğer bölgelerde seyahatinden döndükten sonra yürüttüğü propaganda faaliyetiyle ilgili birçok bilgi yer almaktadır. Ancak *Divan* metninin durumu, Nasır-ı Hüsrev'in bu dönemdeki hayatının nasıl devam ettiğini anlamaya izin vermemektedir. Her hâlükârda, büyük ihtimalle Nasır-ı Hüsrev'in propaganda faaliyetinin genel merkezi Belh'ti. Zira, seyahatinden sonra bu şehre dönmüştür.

Nasır-ı Hüsrev, kendi ifadelerinde zamanın imamı el-Mustansır Billah'a sadakatle yemin etmektedir.[77] Fatımi halifesine yararlılıkları sayesinde, "dâr el-ilm" kurumu tarafından ona Horasan'ın hücceti olarak "sahib-i cezire" rütbesi verilmiştir.[78] Fatımi ideolojisine göre zamanın imamı aynı zamanda

---

74 Ivanow, *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, s. 47; Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, ss. 178-179.

75 Fedayi'den aktaran Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, ss. 179-180.

76 Ivanow, *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, s. 45.

77 *Divan*, s. 162; Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 181.

78 Age, s. 183.

Fatımi halifesidir. Dünyanın egemenliği idealiyle ilgili olarak "dâr el-ilm", bütün dünyayı on iki cezireye ayırmıştır ki bunların başında hüccetler ya da sahib-i cezireler vardır. Dâilerse, bu kişilere tabi olarak farklı alanlarda propaganda sürdüren kişilerdir.[79]

Dönem itibariyle daha çok Sünniliğin yaygın olduğu Horasan bölgesi, artık Selçukluların hâkimiyetindedir. Onlar, Fatımi halifelerinin rakibi Abbasi halifelerinin koruyucuları olarak İsmaililik karşıtıdırlar. Selçukluların İsmailililik karşıtı faaliyetleri Sünni ulema tarafından da hararetle desteklenmektedir. Nitekim Gazali'nin ünlü *Fadâih el-Bâtınıyye* isimli eserinin bu destek ruhuyla yazıldığı çok iyi bilinir.[80] Vezir Nizamülmülk de Selçuklu Devleti'nin bu konudaki bakış açısı hakkında *Siyasetname*'sinde önemli ipuçları vermektedir.[81]

Selçukluların misyonu ile Nasır-ı Hüsrev'in faaliyetlerinin birbiriyle uzlaşmadığı ortadadır. Bu sebeple sonunda onunla ilgili de takipler başlamıştır. Birçok İsmaili, evlerini terk ederek daha güvenli yerlere iltica etmek zorunda kalmıştır.[82] Nasır da Belh'i terk ederek Ali b. Esed'in yerel yöneticisi olduğu, bugünkü Afgan Bedahşanı'nın Nuristan'a yakın bir bölgesinde yer alan Cerm vilayetine bağlı Yumgan'a sığınmıştır. Ali b. Esed hakkında hiçbir bilgimiz yok. Ancak Nasır'ın *Cami ül-Hikmeteyn* adlı eserini, Yumgan'da onu koruması altına alan ve büyük ihtimalle de bir İsmaili olan emir Ali b. Esed'in isteği üzerine yazdığını biliyoruz.[83] Ali b. Esed, Ebu'l Heytem-i Gorgani'nin kendisine sunduğu, içinde birtakım sorulardan oluşan kasideleri, Nasır-ı Hüsrev'e göndermiştir. Nasır da o sorulara verdiği cevapların yer aldığı *Cami ül-Hikmeteyn*'i yazmıştır. Selçuklu hâkimiyetindeki topraklarda, Türkmen beyleri dışında yerel İrani beyler de bulunmaktaydı. Bu beyler ve emirler bulundukları bölgelerde kendi otonom yönetimlerini idame ettiriyorlardı. Bedahşan'da bir değil birçok otonom emir vardı. Anlaşılan Yumgan emiri Ali b. Esed de bunlardan biriydi.[84]

---

79 Ebu'l-Maâli'den aktaran Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 184.

80 Gazzali, *Fadâih el-Bâtınıyye wa-fada'il al-Mustazhiriyya*, ed. A. Badawi, Kahire, 1383/1964.

81 Bkz. Nizamü'l-Mülk, ss. 228-232.

82 Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, s. 125.

83 Kassam, "The Conversion of Nasir-i Khusraw", s. 38.

84 Henry Corbin, "Etude Preliminaire", *Kitab-e Jami' al-Hikmatain*, Tahran-Paris, 1953, s. 47.

Burada Nasır-ı Hüsrev'in Bedahşan yerine neden Gaznelilerin kontrolündeki topraklara gitmediği sorusu akla gelebilir. Gazneliler, bilindiği gibi Samanilere bağlı bir valilikken bağımsız hareket etmeye başlayarak ortaya çıkmış bir devletti.[85] Devlet geleneği olarak göçebe boy federasyonu geleneğini temsil eden Tuğrul ve Çağrı Beyler zamanı Selçuklularının aksine, gulam sistemine dayalı Abbasi geleneğinin İrani versiyonu olan Samani devlet geleneğini temsil ediyorlardı.[86] Bu nedenle de Gazneliler için, yöneticileri Türk kökenli olsa da, Müslüman bir İrani devlet modeli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nasır-ı Hüsrev kasidelerinde, taşralı olmakla itham ederek küçümsediği Selçuklu yöneticilerinin aksine, Gaznelileri medeni bulduğunu belirtiyordu. Buna rağmen, Gazneli topraklarına iltica etmemiştir. Bunun anlaşılabilir bir nedeni vardır. İsmaililik propagandası yapan biri olarak, Sünni Gazneli topraklarında kabul görmesi imkânsızdı. Ayrıca onun Yumgan'da bu derece gurbetlik duygusu içinde olmasının sebebini, Yumgan'ın doğduğu topraklara uzaklığı olarak gösterilmesi yanlış olur. Belh'in Yumgan'a uzaklığı, Belh'in Merv'e uzaklığından daha fazla değildir. Yani Selçuklu başkenti Rey ya da güneydoğudaki Gazne, Yumgan'a kıyasla Belh'e çok daha uzak şehirlerdir. Ancak Yumgan, kuşbakışı olarak o kadar uzak olmasa da, Belh'ten Yumgan'a ulaşmak için yüksek dağları aşmak gerekiyordu. Aştığınızda da başka bir dünyaya geliyordunuz. Bu başka dünya, dünyanın medeniyet merkezlerinden çok farklı olan ve hala Kâfiristan olarak anılan topraklardı. Bu da Nasır-ı Hüsrev'in Yumgan'da yaşadığı gurbetlik hissini bir nebze de olsa açıklamaktadır.

Bedahşan bölgesinde İslam'ın yayılması, Nasır-ı Hüsrev'in bölgeye yolculuğu ve misyonu hakkında çok az tarihsel materyal bulunmaktadır. Onun bu bölgede bulunduğuna dair tek tarihsel kanıt yine kendisinin *Divan* ve *Cami ül-Hikmeteyn* adlı eserlerindeki bazı bilgilerdir. Bu eserlerde Nasır-ı Hüsrev, Yumgan'da geçirdiği sürgün zamanlarından bahsetmiş, ancak Bedahşan bölgesinde bulunan diğer şehirlere yaptığı seyahatlere hiç değinmemiştir. Hatta kendisiyle alakalı olan Ali b. Esed gibi kişiler hakkında bile

---

85 Bkz. B. Spuler, "Ghaznawids", *EI2*, cilt 2, Leiden, 1965, ss. 1050-1053; Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 13, İstanbul, 1996, ss. 480-484.

86 Bkz. C. E. Bosworth, "Samanids", *EI2*, cilt 8, Leiden, 1995, ss. 1025-1029; Aydın Usta, "Samaniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 36, İstanbul, 2009, ss. 64-68.

dönem kaynaklarında hiçbir ize rastlamamaktayız. Tarihsel kayıtlardaki bu boşluk, onun yaşamı ve misyonu hakkında bölgede çok miktarda efsanelerle ve anekdotlarla doldurulmuştur.[87]

Onun politik faaliyetleriyle ilgili *Divan*'da yer alan bilgiler, Horasan'daki faaliyetlerine dairdir. Bedahşan'daki misyonuyla ilgili faaliyetlerine dair tatminkâr tarihsel veriler bulunmamaktadır.[88] Ancak buna rağmen şu da tarihsel bir gerçektir ki o, Bedahşan İsmaili toplumunun baş tebliğcisi hâline gelmiştir.[89] Burada akla takılan soru, Nasır-ı Hüsrev'in misyonunun Fatımi da'vesinin bir parçası olup olmadığıdır.[90] Öyle görünüyor ki onun Bedahşan'da da'vesini yaymak istemesi, kendisini Bedahşan değil, Horasan hücceti olarak atayan Fatımilerin emirlerine uymaktan ziyade, kaderin onu Yumgan'a sürüklemesinin bir sonucudur. Öyle ki henüz bütün bölgenin adının Bedahşan olmadığı, Kâfiristan olarak anıldığı zamanlarda olduğumuzu düşünürsek, Fatımi halifeleri, bu dağlık bölgede da've faaliyetlerinde bulunmayı akıllarından geçirmemiş olmalıdırlar. Hep sanılanın aksine, İsmailililik her ne kadar bâtıni bir hareket olsa da devletli dönemlerinde, özellikle de Fatımi Devleti döneminde elitist bir yayılma propagandası gütmüş, daha ziyade kentli elitleri İsmaili da'vesine kazanma gayesiyle hareket etmiştir. Onların göz koydukları kitle, Abbasi halifeliğine bağlı Müslüman topraklarıydı. Bedahşan ise her ne kadar İslam coğrafyasına dâhil olsa da çoğu daha Müslüman olmamış yerel yöneticilerin hâkimiyetinde İslam dünyasının siyasi ve kültürel merkezlerinin uzağındaydı.

Nasır-ı Hüsrev'in öldüğü yılı bilmiyoruz. Kırk üç yaşında seyahate çıktığına göre, yedi yıl süren seyahatinden döndüğü zaman elli yaşındaydı. Bilinen son eseri *Cami ül-Hikmeteyn*'i yetmiş yaşında bitirdiğini biliyoruz.[91] Bu durumda 464/1071-1072 yılında Yumgan'da hayattadır. Demek ki 1072'den sonra ölmüş olmalıdır. Gerçi genel kanı, 1072-1077 arasın-

---

87 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 11.

88 Age, s. 31.

89 Madelung, s. 101.

90 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 31.

91 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, ss. 251-252.

da bir tarihte öldüğüdür.[92] 1088 olarak kabul edenler de vardır.[93] Gözden uzak tutmamamız gereken bir husus da bu tarihlerde Fatımi halifeliğinde Musta'li-Nizari şeklindeki bölünmenin henüz yaşanmamış olduğu, dolayısıyla Nizari İsmaililiğinin daha hayata geçmediğidir.

Sözlü kaynaklardan, Nasır-ı Hüsrev'in geride nesil bırakmadığını anlıyoruz. Bunun yanı sıra, aslen bir Afganistanlı olup daha sonra Türkiye'ye yerleşen Abdülvehhab Tarzi'nin belirttiğine göre, Nasır'ın kardeşi Ebu Said'in nesli günümüzde de Afgan Bedahşanı'nın en batısında yer alan Amu Derya kıyısındaki Keşm'de yaşamaktadır.[94]

Tacikistan, Afganistan, Çin ve Kuzey Pakistan'daki Bedahşan İsmailileri, bugüne kadar kendi dinsel geleneklerini Nasır-ı Hüsrev'e bağlamaya devam etmektedirler.[95] İlginç olan, Cerm ve Yumgan bölgesindeki Sünnilerin, onun İsmaili olduğunu reddetmeleri, ama "seyyid" olduğunu kabul etmeleridir.[96]

Nasır-ı Hüsrev, eserlerinin çoğunu Yumgan'da yazmıştır. *Divan*'ını burada tertip etmiş olup *Ruşenayiname*, *Cami ül-Hikmeteyn*, *Zad el-Müsafirin*, *Vech-i Din*, *Hanu'l-İhvân*, *Guşayiş ve Rahayiş*, *Saadetname* adlı kitaplarını da burada yazmıştır.[97]

Belirtildiği gibi eserlerinin neredeyse tamamını Bedahşan'da yazmış olmasına rağmen, onun entelektüel mirası, Bedahşan'ın siyasi ve kültürel sı-

---

92 Kassam, "The Conversion of Nasir-i Khusraw", s. 39.

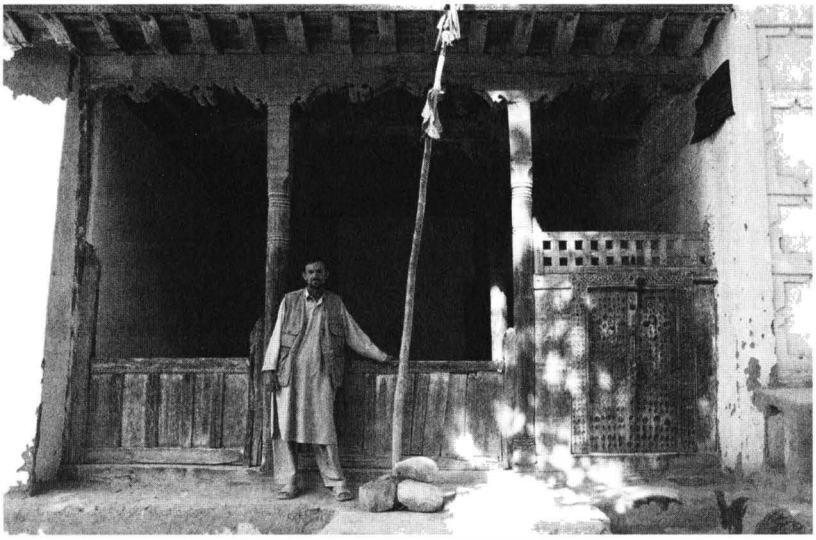
93 Madelung, s. 101; Schimmel, *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan*, s. 8; Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 252.

94 Tarzi, s. viii.

95 Mir Baiz Khan, "Nasır Khusraw: A Man of Faith", *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, Noshir Publishing, Khujand, 2005, s. 621; Shahnaz Salim Hunzai, "The Significance of the Tradition of Nasir Khusraw and the Reinvigoration of its Intellectual Aspect in Northern Pakistan", *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, Noshir Publishing, Khujand, 2005, s. 626.

96 Ivanow, Nasır-i Khusreaw and Ismailism, s. 38; Corbin, "Nasır-i Khusraw and Iranian Isma'ilism", s. 537.

97 Bkz. Nasır-ı Hüsrev, *Shish Fasl*, ed.ve çev. W. Ivanow, yy, Leiden, 1949; *Kitab-e Jami' al-Hikmatain*, ed. Henry Corbin ve Moh. Mo'in, Tahran-Paris, 1953; *Zad el-Musafirin*, ed. Badhl al-Rahman, yy, Berlin, 1923; *Vech-i din*, İntişarat-ı Esatir, Tahran, 1384; *Hanu'l-İhvân*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995; *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*, I. B. Tauris, Londra-New York, 1998 (Faquir M. Hunzai'nin İngilizceden çevirisiyle Gushayish wa Rahayish'nin yeni basımı.); *Saadet-name*, çev. Meliha Ülker Tarıkahya, MEB, İstanbul, 1966.



Resim 11: Nasır-ı Hüsrev'in Türbesi'nin önünde (Yumgan, Afganistan, 2007).



Resim 12: Nasır-ı Hüsrev'in Türbesi'nde sandukayı çevreleyen ahşap kafes (Afganistan, 2007).



Resim 13: Nasır-ı Hüsrev'in üstü örtülü sandukası (Afganistan, 2007).

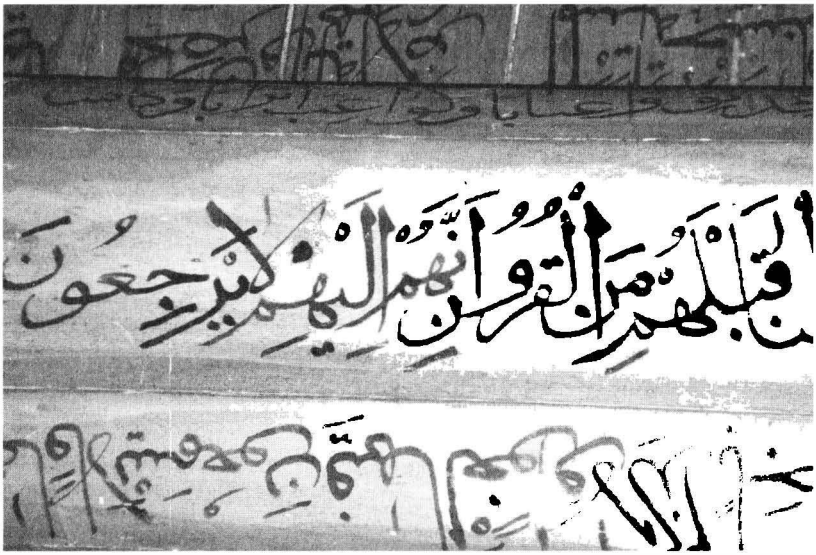
nırlarının çok ötesindedir.[98] Nasır-ı Hüsrev'deki Yeni-Eflatuncu bir içerik taşıyan Grek ve İsmaili felsefesi sentezi, "zaman" ve "ebediyet" kavramlarının karşılaştırılmasıyla kendini gösterir ki buna göre zaman, sonsuzluktur. Cennetteki hareketler her ne kadar gün, gece, ay ve yılla ölçülse de ebediyet asla zamanla ölçülemez.[99] Nasır'ın eserlerindeki bu Yeni-Eflatuncu içerik, Sicistani etkisiyle açıklanmaktadır.[100] Sicistani, Karmati döneminin İsmaili düşünürlerinden biridir. Fatımi da'vesine sonradan girmiştir.[101] O yüzden

98 Abdulmamad Iloliev, "Mubarak Wahani's Intellectual Contributions to Nasir Khusraw's Tradition in Pamir", *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, ed. Sarfaroz Niyozov ve Ramazan Nazariev, Noshir Publishing, Khujand, 2005, s. 612.

99 Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Kegan Paul International, Londra, 1983, s. 33.

100 Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, ss. 16, 21-22, 43, 85-86.

101 Bkz. Paul Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*, I. B. Tauris, Londra, 1996.



Resim 14: Nasır-ı Hüsrev'in Türbesi'nin ahşap tavanındaki ayetler (Afganistan, 2007).

Sicistani'nin eserleri, Nasır-ı Hüsrev'inkilere kıyasla ortodoks bir mahiyette değildir.[102] Nasır'ın eserlerininse, her ne kadar Sicistani etkisi taşısa da kendisinin Fatımi Devleti'ne bağlı bir dâi ve teozof olması sebebiyle Fatımi devlet ideolojisini temsil eden daha ortodoks bir yanı vardır.

Nasır-ı Hüsrev'in mensur eserlerinin manzum eserlerinden daha güçlü olduğu kanısı yaygındır. *Divan*'ındaki şiirlerinin sanatsal değil, felsefi değerinin çok yüksek olduğu görüşü hâkimdir. Aslında mesnevi formundaki manzum eserlerine bakıldığında, onlarda da edebi açıdan çok başarılı olduğu görülmektedir. Belki de *Divan*'ın elimizdeki nüshası, bizzat kendisinin kaleme aldığı nüsha değildir. Ölümünden sonra Bedahşan'da farklı kopyaları yapılan şiirlerinin bugün elimizdeki hâlinin defalarca kopya edilmesinden dolayı değişime uğramış hâli olma ihtimalini göz ardı edemeyiz. Bu kanıya kapılmamızın sebebi, Bedahşan'daki hayatında önemli bir rolü olan Ali b. Esed'in adının *Divan*'ında hiç geçmemesidir. Bedahşan İsmaili sözlü gele-

102 Walker, *Early Philosophical Shiism*, s. 20.

neğine ait hiçbir malzemede de Ali b. Esed'in adı geçmez. Oysa bir sonraki bölümde değineceğimiz, Bedahşan'da Alamut sonrası dönemde üretilen şifahi malzemede, Alamut sonrası dönemde yaşamış olmalarına rağmen, sanki Nasır-ı Hüsrev'le çağdaşmış gibi gösterilen Seyyid Suhrab-ı Veli, Baba Ömer-i Yemgi gibi şahsiyetlerin isimlerinin çok sık geçmesine rağmen Ali b. Esed'in adı hiç geçmez. Bu da elimizdeki *Divan* nüshalarının Alamut sonrası dönemde yerel şairler tarafından kayda geçirilmiş olma ihtimalini, Bedahşan dışında kopyalanan nüshalarında da tıpkı *Sefernamesi*'nde olduğu gibi Bedahşan'la ilgili şahsiyetlerin isimlerinin çıkarılarak çoğaltılmış olabileceği izlenimini doğurmaktadır.

Bir başka eseri *Ruşenayiname*, öğüte ve hikmete dair bir eserdir. Hem mesnevi tarzında manzum hem de mensur formu vardır. İlk defa Nasır-ı Hüsrev, felsefeyi şiirle yazmıştır.[103] *Saadetname* de öğütlerden ve hikmetlerden meydana gelen mesnevi formunda bir eserdir. *Vech-i Din*, Bedahşan'da her İsmailinin inancını kuvvetlendirmek için okumaya mecbur olduğu bir eserdir. *Hanu'l-İhvân*, *Cami ül-Hikmeteyn*, *Zad el-Müsafirin*, *Guşâyiş ve Rehâyiş* diğer felsefi eserleridir. Bunlardan başka tezkirelerde, mantığa ait *İksir-i a'zam*, sihre ve gizli bilimlere (occultism) ait *Kanun-i a'zam*, *el-Müstevfi* gibi kitaplarıyla, *İlm-i Yunan*, *Düstur-ı a'zam*, *Kenz el-hakayık* gibi risaleleri, *Büstan el-'ukul* adlı bir kitabı ve bâtını usulüne göre *Kur'an* tefsiri bulunduğu bildirilmektedir. Kendisi de *Hanu'l-İhvân*'da *Delail, Delil el-mütehayyirin, el-Misbah* ve *el-Miftah* adlı kitaplarından bahsetmektedir.[104]

---

103 Bertels, "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", s. 104.

104 Tarzi, s. xxix.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BEDAHŞAN İSMAİLİLİĞİNDE İNANÇ VE GELENEK

Bedahşan'daki İsmaili toplumunun hâlihazırdaki gelenek ve inançlarının kökenleri, mahiyetleri ve ihtiva ettikleri unsurların hangi kaynaklara dayandığı konusu, çözümlenmesi zor ve tarihsel, teolojik, antropolojik, folklorik boyutları olan bir meseledir. Değişik aralıklarla gerçekleştirdiğimiz seyahatlerimizde, Bedahşan coğrafyasının muhtelif bölgelerindeki ikametlerimiz ve alan araştırmalarımız, bu köklü geleneğin başlıca üç temel ayağı olduğunu bize gösterdi: 1- Sözlü gelenek, 2- Yazılı metinler, 3- Her ikisinin şekillenmesinde payı olan mitolojik inançlar.

Bu bölümde, söz konusu üç temel ayağa dayalı bir tasnif üzerinden Bedahşan İsmaililerinin gelenek ve inançlarını tasvir ve analiz etmeye çalışacağız. Bu kısımda, zaman zaman Türkiye'deki Alevi inançlarıyla benzerlikleri olup olmadığına da dikkat çekmeye çalışacağız.

I. Eski Dini ve Mitolojik Motiflerden Kaynaklanan Unsurlar

A. Etnografik Unsurlar

Bedahşan'da, özellikle de Penc'in üst bölgelerinde yaşayan halkın İslam öncesi animistik (ruhlarla ilgili) inançlara sahip olduğuna dair elimizde birçok veri bulunmaktadır. Bu veriler, özellikle 20. yüzyılın başlarında bölgede Zarubin, Andreev, Bobrinskoy gibi Rus araştırmacılar tarafından yapılan saha araştırmaları neticesinde toplanmıştır. Bu inançların, alan araştırmalarımızda bizim de şahsen gözlemlediğimiz üzere, bölgede hâlâ korunuyor olması, buranın dış dünyadan izole olmasını sağlayan dağlık yapısıyla açıklanmaktadır. Bölgeden toplanan veriler başlıca iki tür ruhların varlığına işaret

etmektedir: Kötü ruhlar (almastı ya da albastı, dev, ajdahor, şeytan) ve iyi ruhlar (peri, ferişte, çiltenler).

Almastı ya da Albastı:

Pamir Tacikleri arasındaki "almastı" (albastı) kelimesinin etimolojik kökeniyle ilgili en kabul gören görüş, Türkçe "al" (kırmızı) kelimesine Türkçe "bastı" (basan) fiil ekinin getirildiği görüşüdür.[1] Bu ruhun adı Afganistan Taciklerinde "moder-i Ali" (Ali'nin annesi) şeklindedir.[2] Almastının bulunmayı sevdiği yerler genellikle boş, terk edilmiş yerlerdir. Araştırmacılar insanların bu ruhlarla daha çok geceleri karşılaştıklarına inandıklarını söylemektedirler. M. S. Andreev'e göre bu ruh, eskiden doğum ve üreme tanrıçası olabilirdi. Bu yüzden de "almastı", üreme gücüyle ilgili konularda insana zarar verebilirdi.[3]

Div (Dev):

Dev tipi, özellikle İran'ın eski dini Zerdüştlükte, karanlığın temsil ettiği kötülük tanrısı Ahriman'a tabi olmuş kötü ruhlar olarak kabul edilmektedir. Onlar, aydınlığın temsil ettiği iyilik tanrısı Hürmüz (Ahura Mazda) ile mücadele etmek için yaratılmış kötü ruhlardır. Devlerin yaşam alanları; çöp yığınları, bir yere atılmış gübre ya da kül yığınları, dağ geçitleri, toprağın içindeki bazı noktalar, gölün dibindeki yerler olarak gösterilmiştir. Genellikle erkek olarak tasavvur edilirler.[4]

Ajdahor (Ejderha):

I. E. Zarubin'in bildirdiğine göre Tacikistan Bedahşanı'nda yer alan Bartang'da hâlâ korunan bir efsaneye göre, nehrin olduğu yere büyük bir ejderha yerleşmiştir. Zaman zaman kıyıya çıkmakta ve insanları yemektedir. Bu sırada Bartang'a "Hoca Nurdı" adında bir derviş gelir. Güya bu derviş halkı ejderhadan kurtarmıştır. İşte onun ejderhayı öldürdüğüne inanılan yerde bir türbe yapılmıştır.[5] Diğer bir efsanedeyse insanları ejderhadan koruyan

---

1 Andreev'den aktaran Devletbekov, s. 10.
2 Age, s. 10.
3 Andreev'den aktaran Devletbekov, s. 12. Bu gelenek "albasması" adıyla Anadolu halk kültüründe de hâlâ yaşamaktadır.
4 Age, s. 12.
5 Zarubin'den aktaran Devletbekov, s. 17.

bizzat Hz. Ali'dir. Yine Zarubin'in de bildirdiği ve bizim de sahada şahsen gördüğümüz, Vahan'ın Tacikistan tarafında, ortadan ikiye yarılmış gibi duran bir kaya bulunmaktadır. Bölge halkı bunun efsanede geçen ejderha olduğuna inanmaktadır.

Şayton (Şeytan):

Pamir Tacikleri, iyilikle birlikte kötülüğün de Tanrı tarafından yaratıldığına inanmaktadır. İlk peygamber Hz. Âdem zamanından beri kötülük "İblis" hüviyetinde hayatımızda var olmakta ve tek bir isimle adlandırılmaktadır: "Deccal", yani "Şayton". Halk, iyiliğiyse "Rahman"a ait görmüş ve Rahman'la Şayton arasında sürekli bir mücadele olduğuna inanmıştır.[6]

Peri:

İyi ruh olarak kabul edilir. Periyle ilgili inançlar, Penc bölgesi Taciklerinin hayatında önemli bir yer tutan dağ keçisi motifiyle alakalıdır. Arkeolojik verilerin gösterdiğine göre Pamirilerin İslam öncesi geçmişlerinde, bir geyik türü olan dağ keçisi (dağ koyunu olarak da bilinir) kutsal sayılmaktaydı. Hoşnazar Pamirzad, bugün bayram gecelerinde pişirilen "bac" adlı yemeğin Mitra dini zamanından beri var olduğunu belirtmektedir.[7] "Hayr-i çezan", Ari kabileleri içerisinde Nevruz'a denk gelen bir bayramdır. Bu bayramda bac, kazanda kaynarken evin büyük hanımı mutfağın arka kenarına gelerek buğdayla etrafını çevreler ve duvara iki büyük boynuzlu keçi resmi çizer.[8] Bugün bölgede dağ keçisi boynuzlarıyla her mezarda karşılaşmak mümkündür. Yine her evin giriş kapısının üstünde bu boynuzlardan asılmıştır. Dağ keçisi, yükseklerde yaşayan çok temiz bir hayvan olması sebebiyle, inanca göre kutsaldır ve evi nazardan korur. Dolayısıyla dağ keçisi avcılığı da bölge halkının yaşamında önemli bir yer tutmakta, bir tür ekonomik faaliyet olarak da önem arz etmektedir. İşte peri, avcıların tasavvurunda bu hayvanın koruyucusu olarak yer almaktadır.[9]

---

6 Age, s. 18.

7 Hoşnazar Pamirzad, *Tarih-i Bastan (antik)-ı Şugnan*, Tacikistan Bilimler Akademisi, (Doktora tezi, Duşanbe), yy, Karaçi, 1998, s. 116.

8 Age, ss. 116-117.

9 Devletbekov, s. 8.

Ferişte (Feritta):

Batı Pamir halklarındaki en popüler iyi ruh "Ferişte"dir. Bilindiği gibi Farsça "melek" anlamına gelmektedir. Hâlen mevcut inanca göre anne karnındaki çocuğu koruma görevi de feriştenindir. Ferişte, Pamirilerin tasavvurunda hiç yemek yememekte, sadece dumanla ve sisle beslenmektedir. Bu sebeple bazı ot yığınlarının ateşe atılmasıyla meydana getirilen bu dumanlama/tütsüleme olayı, daha çok cuma günleri yapılmaktadır. Çünkü bu günde, bu dumanlar Tanrı'ya ulaşabilmekte, Tanrı'dan iyilik ve merhamet ihsan edilmektedir.[10]

Çilten (Çehel Tenan / Kırklar):

Kötü durumdaki insana yardım eden ruhlardır. Bu halklarda sulama önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle "çiltenler", "suyu dağıtanlar", "suyu koruyanlar" olarak da gösterilirler.[11] Kaynaklarda kaydedilen düşüncelere göre dünya, kendi varlığı ve ermişlerin/vaizlerin gizemli hiyerarşik düzeniyle varolmaktadır; bu ermişlerin sayısı belirli ve süreklidir.[12] Bu sıralama yukarıdan aşağıya şu şekildedir:

1) el-Kutb (tektir)
2) el-İmaman (el-Kutb'un yardımcıları)
3) el-'Amud (beş kişi)
4) el-Efrad (yedi kişi)
5) el-Abdal (kırk kişi)
6) en-Nuceba (yetmiş kişi)
7) en-Nukaba (üç yüz kişi)

Bu sıralamaya göre en alt sırada "nukaba" (nakipler) denen üç yüz ermiş, onun üstünde "nuceba" (necipler) denen yetmiş ermiş, daha sonra da "abdal" adını almış olan daha olgun kırk ermiş gelmektedir.[13] "Abdal" adı verilen bu ermişler, hiyerarşide "kutb"dan başlayarak beşinci sırada yer almaktadırlar. "Kırk" sayısı, Müslümanlarca kutsallık ifade eden sayılardan biridir. Genellikle ermişlerle ilgili efsanelerde, herkesten uzakta yiyeceksiz kırk gün geçirilmesinden bahsedilir. Kötü ruhları kovmak için İsmaililer, "çehel ism"

10 Agc, s. 8.
11 Agc, s. 10.
12 Kudetbekov, s. 300.
13 Agc, ss. 301-303.

adını verdikleri bir dua okurlar. Yine Bedahşan İsmaililerine göre *Ümmü el-Kitab*'ın okunması öncesinde kırk gün oruç tutmak gerekmektedir.[14]

Çiltenlerle ilgili efsaneler Orta Asya'nın güneyindeki halklar arasında da yaygındır. Örneğin 1999 yazında Afganistan'a yaptığımız bir seyahatte Belh şehri girişinde "çehel dohteran" (kırk kız) adlı bir kale vardı. Efsaneye göre haramiler kente saldırdığında kırk kız kaleye çıkıp saklanmışlar ve orada gözden kaybolmuşlardır. Benzer bir efsane, Buhara civarında da anlatılmaktadır. Buhara şehrinin Şafirkan nahiyesi sınırları içinde kutsal kabul edilen bir yerin adı da "Kırk kız mezarı"dır.

Bu tür efsaneler Bedahşan İsmailileri arasında da bulunmaktadır. Efsaneye göre Kral Magrib'in bir kızı vardır. Ona kırk kız hizmet etmektedir. Bu krallıkta yaşayan Şu'ayb adında bir adamın henüz evlenmemiş olan kızlarından biri, bir gün suya gider. Deniz kıyısında köpük (pamuk) toplar. Fakat köpükleri kaybeder. Bir süre sonra çevredekiler fark eder ki kız hamiledir. Onu ayıplamaya, lanetlemeye başlarlar. Bu kız doğurur doğurmaz, kral kırk hizmetkârıyla onu ziyarete gider. Kırk kız yeni doğan erkek çocuğu öpüp okşar ve giderler. Kırk gün sonra kral öğrenir ki bütün kızlar hamiledir. Öfkelenen kral, çocukların idam edilmesini emreder, fakat akıllı vezir bunu reddeder ve kızları kimsenin göremeyeceği bir çöle götürür ve onları oradaki kubbeli bir binaya (gumbad) yerleştirir. Efsaneye göre kubbeye sadece ileride ermiş olacak yeni doğanlar yerleştirilmektedir. Bir süre sonra kırk erkek çocuk doğar. Onları doğuran anneler ölür ve onları Allah'ın hikmetiyle yaban keçileri emzirir.

"Çehel Tenan"la ilgili olarak aktarılan bu efsanedeki bütün olaylar, Peygamberin Miraç'tan döndüğü zamanda olmuştur. Hz. Muhammed çöle gelmiş ve kırk çocuğun bulunduğu gumbadı görmüştür. Kapıyı çalmış, çocuklar ona kapıyı açmış, fakat sadece biri selam vermiştir. Hz. Muhammed, geri kalanların niçin sustuğunu sormuş, onlar da "ben" ve "biz" kelimelerini ayırt edemediklerini, eğer biri selam veriyorsa, bunun, hepsinin selam verdiği anlamına geldiğini söylemişlerdir. Hz. Muhammed onları denemek istemiştir. O zaman küçük çocuk bıçağı almış, kendi elini kesmiş, bütün çocukların ellerinden kan akmıştır.[15]

---

14 Age, s. 302.

15 Bu hikâyeyle ilgili bab, Bertels-Bakoev'in *Fihrist*'inde no. 25'te *Bab der Bayan-ı Haft Çehel Tenan* adıyla kayıtlıdır. Bkz. Bertels-Bakoev, ss. 30-31; Kudretbekov, ss. 305-306.

Bu efsanenin, *Buyruk*'ta yazılı metni bulunan Alevilik'teki meşhur "Kırklar Meclisi" inancıyla olan benzerliğine özellikle dikkat çekmek isteriz. Alevilik'teki bu inanca göre de Hz. Muhammed Miraç'tan döndükten sonra "Kırklar Meclisi"ni ziyarete gittiğinde oradakilerden benzer bir cevap almıştır. *Buyruk*'taki versiyonda Hz. Ali kolunu kesmiş, o anda Kırklar'ın hepsinin kolundan kan akmıştır.[16]

Kudretbekov'a göre bu efsane, eski folklorik motifler (örneğin deniz köpüğünden doğaüstü üreme, Türk folklorundaki "Kırk Kız", "Kırk" kutsal sayısı, terk edilmiş çocukların ölümden mucizevi kurtuluşu vb.) ve inançlar ile İslami motifleri (gök kubbeyi temsil eden gumbadın ermişleri gizlemesi vb.) birleştirmektedir.[17] Devletbekov'a göre de bu tür efsanelerin atalar kültünü kutsallar kültüne yakınlaştırma misyonu vardır ve "çiltenler" burada birinci derecede rol oynamaktadırlar.[18]

Bu tür animistik inançlar dışında, Pamir İsmailileri arasında atalar kültü, toprak kültü, demirci kültü ve geyik boynuzuna saygı gibi inançlar da söz konusudur.

Atalar Kültü:

Pamir bölgesi İsmaili halkı, atalarının ruhuna özel bir itina göstermektedirler. Onlar, ölmüşlerinin kendileri için sürekli endişelendiklerine, onlara yardımcı olduklarına, onların yaşadıkları evlerini ziyaret ettiklerine inanmaktadırlar. Andreev'in aktardığına göre, ataların ruhları, çarşamba akşamından cuma akşamına kadar evin içinde dolaşmakta, evin ateşinin kutsal tütsüsünün çıkarılmasına yardımcı olmaktadırlar. Hatta ev halkının atalarının ruhlarına "a arvah ton meder" (ataların ruhları, yardım edin) diyerek seslendiklerini belirtmiştir.[19] Gece kelebeğinin/pervanenin evde olmasını, kendi atalarının onlara kendini gösterme şekli olduğuna inanmaktadırlar.[20] Aynı şekilde ataların ruhlarının öfkesini çekmemek için de özen gösterilir. Hatta şöyle bir söz vardır: "Huda zada riyat arvah zada nay" (Tanrının öfkesini çekelim, ama ruhun öfkesini çekmeyelim). Aralarında anlaşmazlık çıkan taraflar ara-

16 Bkz. *Buyruk*, ss. 155-158 vd.
17 Kudretbekov, s. 306.
18 Devletbekov, s. 10.
19 Andreev'den aktaran Devletbekov, s. 19.
20 Age, s. 19. Bu gelenek de Anadolu halk kültüründe hâlâ yaşamaktadır.

sında çekişme olduğunda da "arvah tu zazen arvah gonardum tus bord" (ataların sana yardım etmesin, cezalandırsın) denilmektedir.[21]

Vahan'da, Roşan'da ve Şugnan'da önemli bayramlar sırasında yılda iki kez pide pişirilir ve atalar bunları alıp yesin diye mezarlarına konur. Yine Ramazan ve Kurban Bayramlarında mezarlara yumurta ve ekmek bırakılır. Ataların mezarları başında kurban kesmek de yine ataların rahmetini almak içindir. Ataların ruhları için evde de kandil yakılır. Gençlerin evlilik törenleri sırasında su, et ve ekmek kullanılması, evde kurban kesilmesi, hep atalar kültüyle alakalı görülür.

Mezarlara gösterilen saygı, bölgede yer alan iki mezar için ayrı bir önem taşımaktadır. Bunlar, Şugnan (Tacikistan tarafındaki yeni adıyla Horog) yakınlarındaki İmam Zeynel Abidin'e atfedilen ile İmam Muhammed Bakır'a atfedilen mezarlardır. Bobrinskoy'un bildirdiğine göre, özellikle Zeynel Abidin'in mezarı, cami ve diğer yan yapılardan oluşmaktadır. Kapılardan girişte, imama saygı için attan inmek, yaya olarak yürümek gerekmektedir.[22]

Toprak Kültü:

Pamiriler arasında "gök" babayı, "toprak" anneyi temsil etmektedir. Toprak "nan" demektir. Pamiri dilde "nan", anne de demektir. Sonbahar ve kış erkektir. İlkbahar ve yazsa kadındır. Gökten yağmur ve kar düşmekte, toprağa bereket yağmaktadır. *Avesta*'da Arilerin güneş tanrısına tapmalarıyla ilgili pasajlar yer almaktadır. *Avesta*'da güneş genellikle "hayr" olarak, yani "bereket" olarak geçmektedir. Bugün hâlâ Şugnan'da güneşe "hayr" denmektedir.[23] Bahar ve yaz, doğurma özelliği olan kadın gibidir; bitkilerin yeşerdiği, meyve verdiği mevsimlerdir. Devletbekov'a göre, Pamiriler arasında toprak kültü, insanın topraktan yaratıldığına dair İslami inançla da bağdaşmaktadır.[24] Ölümden sonra insan yine toprağa dönmektedir. İnanışa göre, cesedi geç bozulup geç toprağa karışırsa onun ruhu kötüdür. Onu toprak bile kabul etmemektedir.

---

21 Age, s. 19. Burada bu sözlerin Farsçalarının verilme sebebi, yerel Pamiri dil hakkında da bir örnek teşkil etmesi içindir.

22 Bobrinskoy, s. 8; Devletbekov, s. 25.

23 Pamirzad, s. 118.

24 Devletbekov, s. 32.

Demir Kültü:

Pamiri halk arasında demire ve demirciye saygı önemli bir yer tutmaktadır. Zarubin tarafından kaydedilen ve İslam dünyasının genelinde yaygın olan inanca göre, demircilik sanatı Davud peygamberden gelmektedir. O zamandan beri demircilik sanatının Davud'un insanlara hediyesi olduğuna inanılmakta, her demirci kendini Davud'un öğrencisi saymaktadır. Yine Zarubin'in bildirdiğine göre demirhane, bir tür ant içme yeridir ve kutsaldır.[25] Demirden yapılmış kutsal nesnelerin başında gelen "dek" (kazan), onu eline alan tarafından saygı gösterilmesi gereken bir nesnedir. Kazanı satın alan kişi, evine döndüğünde eve girer girmez onu özenle yıkamalı ve hemen ocağa koymalıdır.[26]

Bütün bu araştırmalar bize göstermektedir ki bölge halkı, İslamiyet öncesi kültleri geniş ölçüde korumuştur.

B. Zerdüşti ve Budist Unsurlar

Bedahşan bölgesinde İslamiyet öncesi inançlardan özellikle ateşperestliğin (Zoroasterciliğin) belirginlik kazanmış olduğunu söyleyebiliriz. Budizmin de Pamiri halk üzerinde etkili olduğu hakkında bazı araştırmacılar fikir bildirmiş olsalar da bölgede yayıldığına dair ikna edici belgelere sahip değiliz.

1. Zerdüşti Unsurlar:

Gafurov, Toharistan halkının 5.-7. yüzyıllarda değişik inançlara bağlı, fakat bunların çoğunluğunun Zerdüşti olduğunu ileri sürer. Buna kanıt olarak da Sogd, Şaş ve Harezm'den örnek vererek bu bölgelerde ölüyü gömme merasimi yerine, yakıp küllerini çömleğe koyarak gömme geleneği olduğunu dile getirir. Ancak yine de bu dinin bölgede mevcut olup olmadığına dair kesin kanıtların olmadığını da söylemektedir.[27]

Bertels ise gerek Bedahşan'da gerekse Orta Asya'nın diğer bölgelerinde etnograflar tarafından toplanan materyalin evrensel açıdan ele alındığında, bunun belirgin bir dinle, İslamiyet ya da Zerdüştlükle bağdaştırılmasının zor olduğunu ifade eder.[28] Çünkü bu materyalleri, sadece bir etkiye değil, hem İslami ve Zerdüşti etkilerle hem de Zerdüşt öncesi eski kültlerin bakıyeleriy-

---

25 Zarubin'den aktaran Devletbekov, s. 32.

26 Age, s. 34.

27 Gafurov, s. 376.

28 Bertels (ed.), *Penc Risale-i Felsefi*, s. 41.

le açıklamak gerekir. Yine de İslamiyetle karşılaştırıldığında, Zerdüştlüğün çeşitli yorumlarındaki mitolojik unsurların çoğunun, Zerdüştlüğü İsmaililer için daha önemli kılmış olduğu görülmektedir. Zerdüştlükle ilgili unsurların Bedahşan İsmaililerinin edebiyatına girdiği önemli ölçüde kanıtlanmıştır.[29]

Avesta'da mevcut anlatımlardan, Zerdüşt'ün bir rahip ya da eski Aryan dinindeki "Zaotar" (Hintli Hotar) olduğunu öğreniyoruz.[30] Zerdüşt peygamberin nerede ve ne zaman yaşadığını söyleyemiyoruz. Genellikle bugünkü Afganistan ile Özbekistan ve Tacikistan'ı da kapsayan doğu İran'da yaşadığı düşünülmektedir.[31]

Avesta'nın dili doğu İran dilidir ve içinde geçen yer adlarının hepsi doğu İran'a aittir. "Ahura Mazda" diye adlandırılan bir tek asıl tanrıyı duyuran Zerdüşt, bazı uygulamalarına ve inançlarına karşı çıktığı çok tanrılı bir dinin rahibidir.[32] Bedahşan'daki Zerdüştlüğün, batı İran topraklarındaki Zerdüştlük kadar kapsamlı olmadığı anlaşılıyor. Örneğin Zerdüştlüğün daha ortodoks hâli ve Zurvanizm, Mazdeizm, Mitraizmle ilgili tartışmalar, doğu İran'ın dağlık Bedahşan'daki halklarının belki de hiç haberdar olmadıkları tartışmalardır.

Bedahşan'ı, yani bir nevi doğu İran halklarını ele aldığımız bu çalışmanın konularını, elbette batı İran coğrafyasındaki gelişmelerden ayrı tutamayız. Doğal olarak batı İran devleti kabul edebileceğimiz Sasani Devleti'nin Araplarca yıkılması, halkının İslam'a geçiş süreci, aynı zamanda Zerdüştlükten İslam'a geçiş sürecidir. Bu süreçte, bazı tarihi figürler, söz konusu dönüşümde önemli bir rol yüklenmişlerdir. Örneğin İslam'ın ilk devrinde yaşamış olan "Selman-i Farisi", önce Zerdüştlükten Hıristiyanlığa, sonra da İslam'a geçen, Alevi inançlarında da önemli bir yeri olan batı İranlı önemli bir tarihsel figürdür. Daha önemli bir başka figür de, Mary Boyce'un "Şarbanu" (Şehrbanu) adında bir Sasani prensesiyle evlendiğini vurguladığı Hz. Hüseyin'dir. Dolayısıyla İran halklarının Şiilik anlayışı, Boyce'a göre, aynı zamanda İran kavmiyetçiliğiyle örtüşmektedir.[33] Eğer İmam Hüseyin'in Sa-

---

29 Age, s. 63.

30 Frye, *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası*, s. 69.

31 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, ss. 378-380.

32 Age, ss. 381-384; Frye, *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası*, s. 72.

33 Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, New York, 2001, s. 151.

sani sarayından Zerdüşti bir prensesle evlenmesi sonucu onların çocuklarının ve torunlarının, dolayısıyla Hz. Hüseyin'den sonraki imamların anne tarafından Sasani hanedanına mensup olması durumu doğruysa, -her ne kadar Hz. Hüseyin'in çocuklarının yalnız bu eşinden olup olmadığından emin olamazsak da- bu durum, İran (ulusal) Şiiliğinin oluşmasında dikkate alınmayı gerektiren faktörlerden biridir.

Devletbekov'a göre, her din için söz konusu olduğu gibi Zerdüştlük de bulunduğu toplumun çıkarlarını ifade etmektedir. Bu yüzden de erken dönem Zerdüştlüğünün sosyal içeriği dünya koşullarına uyum sağlama taleplerine dayanıyordu. Tarihçilere göre özellikle doğu İran yerleşik kabileleri için bunlar, güçlü bir iktidar oluşturma temelindeki politik birliktelikle alakalı taleplerdi.[34] Zerdüştlüğün daha sonraki aşamasıysa daha evrensel ve kozmopolit hâle gelmesiyle ilgiliydi. Bu da, pek çok eski geleneğin Zerdüştlük içerisinde yansıma bulması anlamına geliyordu. Böyle bakılınca, örneğin ateş, gerçekte, kitabî Zerdüştlükte soyut ve mistik bir temizleyici/arındırıcı güçken daha farklı ilkel kültürlerin katkısıyla somut bir figür hâline gelerek gerçek bir kült olarak kabul edile gelmiştir. Pamir İsmaililerinin her türlü ritüelindeki ateşle, tütsülemeyle ilgili adetler, böylelikle komşu Müslümanlar tarafından onların "Kâfiri" olarak adlandırılmalarına olanak vermiştir.

19. yüzyılın ikinci yarısında bölgede bulunan Wilhelm Geiger, bölge halkının, eski Zerdüştilerin torunları olduğu kanaatindedir.[35] İran halklarının ilk kutsal kitabı *Avesta*'nın bu dağlık bölgede hâlâ var olduğunu, bölge halkının atalarından kalan bu kültleri hâlâ yaşattıklarını belirtmektedir.[36]

Bölgenin İslamiyete geçişi sırasında ateşperestlerle mücadele, çeşitli efsanelere de konu olmuştur. Hz. Ali'nin ateşperestlere karşı mücadelesi, Vahan bölgesindeki en yaygın efsanelerden biridir. Vahan'da Namadgut'ta yer alan kale kalıntıları, bu efsanedeki kalenin Kâfiri kralı Kahkaha'ya aittir. 10. yüzyılda kaleme alınan *Hudud el-Âlem*'de de Vahan halkının "gabrakan" (ateşe tapan) olduğu dile getirilmiştir.[37] Minaev, "Şah Hamuş" adında birinin İran'dan kalkıp Şugnan'a gelerek ateşperestlere karşı on yıl mücadele etmesi ve bu mücadelenin sonunda Şugnan şahlarının soy başkanı olup halkı İsla-

---

34 Devletbekov, s. 45.
35 Geiger, s. 9.
36 Age, ss. 9-10.
37 *Hudud al-Alem*, s. 77.

miyete kazandırmasıyla ilgili bir efsaneyi aktarmaktadır.[38] Bu hikâyede geçen Şah Hamuş ismi, büyük ihtimalle ateşperestlere karşı savaştığı farz edilen Hz. Ali'yle karıştırılmıştır. Birinci bölümde bahsi geçtiği üzere, Şah Hamuş aslında bölgeye Alamut sonrası dönemde gelmiştir.

Pamir halkları arasında ateş kültü, ocak kültüyle iç içedir. Mesela, buğday hasadından önce ocağın yanında tütsüleme yapılmakta, böylece ocaktaki gücün buğdaya geçeceğine inanılmaktadır. Ateşe saygı, özellikle evin ocağına saygıda kendini göstermektedir. Uzun yola çıkacak kişi, evden çıkmadan önce ocağın önünde bir saygı ziyareti yapar. Düğün töreni sırasında gelin evden çıkmadan önce gençler ocağın kenarına gelirler ve burada tütsüleme yapılır. Gençler ocağa yaklaşırlar ve üç kez onun önünde saygıyla eğilirler. Her hareket damadın evine varınca da tekrarlanmaktadır. Nevruz Bayramı'nda ateş yakılarak bir çeşit tütsüleme yapılmaktadır. Vahan dağlıları ateşin yanında namaz kılmaktadır, yani ibadet, dua etmektedir. Ateşe tükürmek günah kabul edilmektedir. Bu nedenle insanlar üfleyerek, yani kendi nefesleriyle ateşi söndürmezler. *Avesta*'ya göre de ateşe insanın eli değmemelidir. İnsanın soluğu ateşi güçendirmemelidir. Bu yüzden rahipler ateşteki kütükleri maşayla değiştirirlerken ellerine eldiven, ağızlarına bant geçirmekteydiler.[39]

Ateşperestliğin kalıntıları özellikle yeni doğan ya da lohusayla ilgili ritüellerde de kendini göstermektedir. Zarubin, Şugnan'da yeni doğmuş bir bebeğe kül serptiklerini, beşiğin çevresine sıcak közler koyduklarını gözlemlemiştir.[40] Vahan'da doğum sırasında mumlar yakılmaktadır. Ateşin, cenaze törenindeki yeri çok önemlidir. Bedahşan'da cenaze töreninin adı olan "çerağrışen" ve bu törende okunan dua metni *Çerağname* bile, bizzat adını ateşten alan kelimelerdir. Bütün bu araştırmalar bize göstermektedir ki Pamiriler arasında Zerdüştlüğün de etkisiyle ateş kültü önemli bir inançtır.

2. Budist Unsurlar:

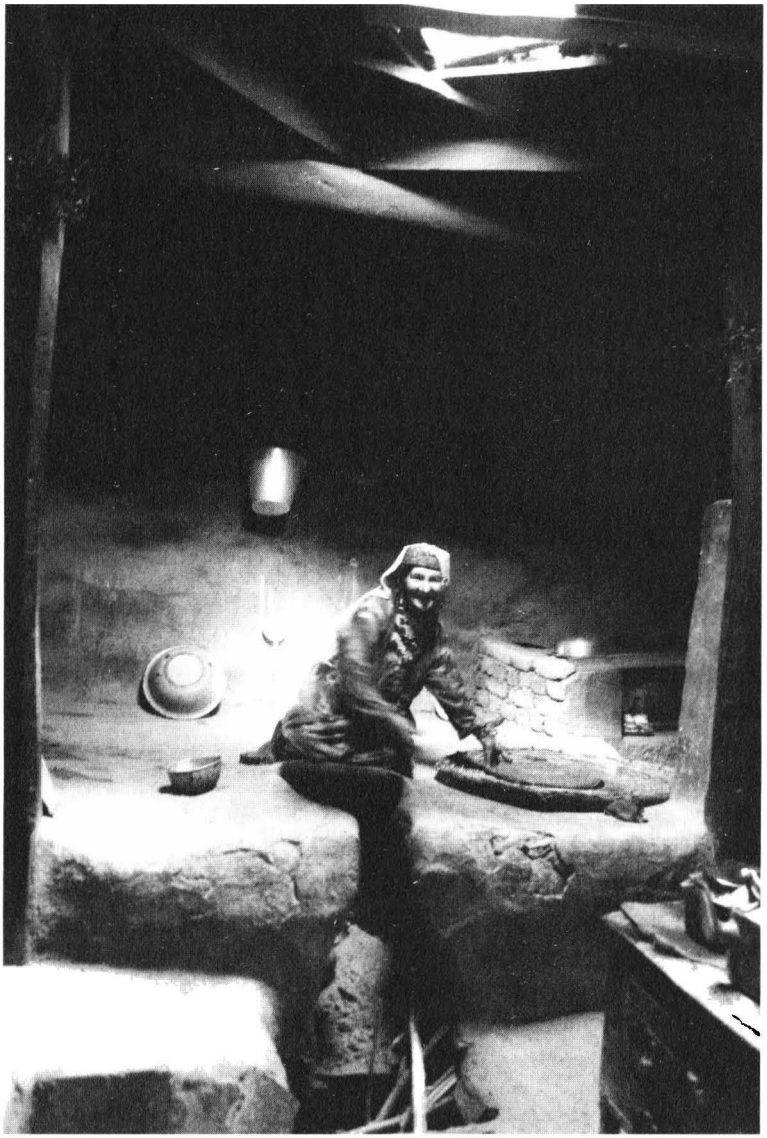
Doğu Türkistan'ın Budist olduğunu düşünürsek, Pamir'in öte tarafına da Budizmin girmiş olması pekâlâ mümkündür. Yine Budizmin daha batıdaki Belh'e kadar girdiğini düşünürsek, İslam, Orta Asya'da başarılı olmasaydı, neredeyse Budizm onun yerine bu başarıyı üstlenecekti diyebiliriz. Bugün Vahan'da, bir Budist tapınağının kalıntıları bulunmaktadır. Her ne kadar

---

38 Minaev'den aktaran Devletbekov, s. 47.

39 Age, s. 47.

40 Zarubin'den aktaran Devletbekov, s. 49.



Resim 15: İsmaili evlerinde merkez konumdaki ocak ve tepesindeki tütekli baca (Handut, Vahan Bölgesi, Afganistan, 2008).

Bedahşan'da bu tür tapınakların varlığına rastlansa da bunların yerli halk için mi, yoksa Vahan koridorundan geçerek Maveraünnehir bölgesine giden Çinli tüccarlar için mi olduğunu kestiremiyoruz.[41]

Hsüan-tsang, Vahan koridorunda yer alan Handut'ta (Hun-t'uo-tuo) bir Budist tapınağı olduğunu yazar.[42] Vahan'dan Çitral'e kadar olan bölgede (Shang-mi) iki Budist tapınağı ve az sayıda Budist rahip olduğunu bildirir.[43] Buna karşılık Taşkurgan'da (Ch'ieh-p'an-t'uo) on küsur Budist tapınak ile beş yüz küsur Budist rahip olduğunu bildirir.[44] Bu konuda Gafurov'un muhtemelen Hsüan-tsang'a dayanarak verdiği bilgiye göre, 7. yüzyılda Toharistan'ın başkenti Belh'te yüzlerce putperest tapınak vardı. Vahan'da da iki tapınak bulunuyordu. Bazı bilgilere göre, bu tapınakların çoğu büyük zenginliğe ve mülkiyete sahipti. Bazı araştırmacılara göre, Afganistan ve Tacikistan'daki "Ferhar" şehir adı, Sanktristçe "vihara", yani Budist tapınağı anlamına geliyordu.[45] Hsüan-tsang'ın Bedahşan bölgesindeki Budist tapınak ve rahip sayısı konusunda bize sunduğu bilgiler, her ne kadar bölgeye girmiş olsa da Budizmin halk arasında çok da kabul gördüğünü kanıtlayamamaktadır.

İsmaililiğin; Bedahşan'da Budizmin mi, yoksa Zerdüştlüğün mü yerine geçtiği sorusuna net bir cevap vermek her ne kadar mümkün görünmese de halkın bugünkü geleneklerinden yola çıkarak şunu rahatlıkla diyebiliriz ki Budizm bölgeye girmiş olsa bile, hiçbir zaman Zerdüştlük gibi içselleştirilememiş ve etkisi kalıcı olmamış, hiçbir anlatı ya da folklorik gelenekte yer almamıştır.

Bütün bu tartışmalar, aslında Orta Asya tarihinin kaderini belirleyen çok daha genel bir tartışmanın parçasıdır. O da Orta Asya'nın, Budist Çin'in kültürel egemenlik sahasına girmek üzereyken 751 yılı Talas Savaşı'ndan sonra Arap egemenliğine girerek İslam kültür dairesi içinde yer aldığı gerçeğidir. Orta Asya'nın bir parçası olan Toharistan'ın da Budizmin etkisi altında olması gerekirdi. Hâlbuki hem Orta Asya hem de Toharistan, bir ölçüde Budizmin etkilerine maruz kalmış olsa da Budist olmadı. Kuşan Devleti'nin

---

41 Iloliev, "Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan", s. 64.

42 Ekrem, s. 193.

43 Age, s. 199.

44 Age, s. 204.

45 Gafurov, s. 377.



Resim 16: Bir Budist tapınağına ait kalıntılar (Vahan Bölgesi, Tacikistan, 2008).

en parlak döneminde bile, o döneme ait sikkelerin bize gösterdiğine göre, Budizm Orta Asya'da egemen din olmamıştır.[46]

Gafurov'un verdiği bilgiye göre, 8. yüzyılın başlarında Maniheizmin de dini liderlerinin karargâhı Toharistan'dı. Yine Gafurov'a göre Hıristiyanlık da bölgede yayılmıştı. Örneğin Bedahşan'ın fatihleri Heftaliyanlar (Eftalitler), Nesturiydiler. Buna karşın o dönemki Toharistan Türkleriyse Budisttiler.[47]

II. Yazılı Metinlerde İfadesini Bulan Unsurlar

Bedahşan İsmailileri tarafından günümüze kadar korunmuş olan zengin bir literatür vardır. Bu literatür 20. yüzyılın başından beri, Zarubin, Semyenov, Ivanow, Bertels vb. birçok Rus araştırmacının takdire şayan çalış-

46 Frye, *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası*, ss. 156-161.
47 Gafurov, s. 378.

maları sayesinde gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu zengin literatürde yer alan kaynakları iki gruba ayırabiliriz. Birinci grup; Alamut dönemi öncesinde yazılan, evrenin, insanın ve dünyanın yaratılışıyla ilgili konuları, gnostik ve Yeni-Eflatuncu bir bakışla yorumlayan eserler ile İsmaili öğretisinin temel prensiplerini yorumlayarak İsmaili hiyerarşisinin varlığını kanıtlamaya çalışan eserlerdir. *Ümmü'l-Kitab*, *Âfakname*, *Usul-i Adab* ile Nasır-ı Hüsrev'in *Ruşenayiname*'si ve *Vech-i Din*'i bunlardandır. İkinci gruptaysa Alamut sonrası dönemin Şii tasavvufi terminolojisi ve etkisi altında yazılan, *Siy u Şeş Sahife*, *Pendiyat-ı Civanmerdi*, *Kelâm-ı Pir* gibi eserler ile 19. yüzyılda yaşamış Mubarek-i Vahani'nin eserleri ve *Guharriz*'i sayabiliriz.

Bertels, özellikle birinci gruba giren, bizim burada adını saydıklarımız da dâhil olmak üzere, bütün bu felsefi metinlerin temel özelliğini, her şeyden önce bilimsel-rasyonel düşünce ile dini dogmanın bir araya getirilmesi, antik mirasın din sınırları içerisinde korunması, buradan hareketle de iki temel kaynağı, Yunan düşüncesi ve *Kur'an*'ı uzlaştırmak olarak açıklamaktadır.[48] Bizce kısmen eksik olmakla beraber bu yaklaşım, ana çizgisi itibariyle doğru görünüyor. Dini açıdan İsmaililik ilk yıllarında, temelde Mezopotamyalı ezoterik dinlerin bakiyelerinden oluşan tarihsel bir arka plan üzerinden İslam'ın yorumlanmasıyla başladı denebilir. Çok iyi bilindiği üzere, 870-910 arası yıllarda Grekçe ve Süryaniceden yapılan çevirilerle İslam dünyasına Aristoculuk ve Yeni-Eflatunculuk karışımı olan Grek düşüncesi girmiş oldu.[49] Bu düşünce hiç şüphe yok ki yoğun gnostik etkiler taşımaktaydı. Ama burada üzerinde durulması gereken mesele, bu gnostik etkilerin yalnızca Yeni-Eflatuncu bir etkiden ibaret olmadığıdır. Bilindiği üzere Yeni-Eflatunculuk (neo-Platonizm), Platon'un metafiziğini biraz daha farklı bir versiyonla yeniden öne süren, Müslümanlarca şeyh el-Yunani olarak bilinen Plotinus (ö. 270) tarafından kurulmuştur. Oysa gnostik düşüncenin ilk defa ortaya çıkışı bundan daha önceye gitmektedir.

Kur'an'daki ayetlerden, İslam'ın gnostik bir din olmadığını, buna karşılık İsmaililiğin güçlü bir gnostik mahiyet taşıdığını biliyoruz. İlk Hıristiyanlara Yahudilerden geçmiş olduğu kabul edilen gnostik düşüncelerin, Hıristiyanların Tanrı'yla ve kurtuluşla ilgili inançlarının şekillenmesinde etkili olduğu

---

48 Bertels, *Penc Risale-i Felsefi*, s. 13.

49 Alessandro Bausani, *Religion in Iran*, Bibliotheca Persica Press, New York, 2000, s. 147.

bilinmektedir. Böylece Hıristiyan gnostisizminde giderek Mesih İsa'nın tanrısal yanının daha çok vurgulanması eğilimi doğmuştur. Böyle bir eğilimin sonucunda Hıristiyan teolojisinin özünü, kurtarıcının hulûlü, çektiği acılar ve dirilişine dair gnostik ağırlıklı düşünceler oluşturmaya başlamıştır. Bugün artık günümüz İsmaili gnosunu, sadece Yunan antik gnosunun bir devamı olarak anlamanın yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak şöyle bir benzetme yapılabilir: "Resmi (ortodoks) Hıristiyanlıkla gnostik Hıristiyanlık arasındaki fark, ortodoks İslam'la, İslam mistikleri arasındaki farka benzetilebilir".[50] Bu da bizi İsmaililiğin özgünlüğüne getirir ki genel bir terim olan "gnos"tan yola çıkarak her fikrin, dolayısıyla İsmaililerin de kendi özgün gnosları olduğunu söyleyebiliriz.

Evren, hakikat ve kurtuluşla ilgili bu gnostik görüşler, Yeni-Eflatuncu bir bakış açısıyla yeniden yorumlanarak Fatımi dönemi İsmaili doktrinindeki en önemli yenilik olarak karşımıza çıkacaktır.[51] Plotinus'un (Eflatun) öğretisinin özü, hiyerarşik olarak sıralanmış üç elemente dayanıyordu. Bunlar; "Bir", "Akıl" ve "Ruh"tu. Ruhun da altında "İnsan" yer almaktaydı. İşte, bu felsefenin anlatmak istediği şey, insanın ilahi "Ruh"un bir parçası olan ruhunun, manevi "Akıl" yoluyla "Bir"e, yani yüce varlığa ulaşmasıydı.[52]

İmamın gerekliliğinin kanıtlanması amacıyla belirlenen birtakım kurallardan oluşan bir sisteme dayanan İsmaili doktrini, imamın metafizik statüsünü tanımlamak için, görüldüğü gibi Yeni-Eflatunculuğun sayısal sembollerinden yararlanmıştır. Bunlardan üçlü terminolojiye göre, yaratılış düzeninde İlk Varlık, "İlk Akıl"dır (veya "Külli Akıl"). O, Allah'ı hem gizleyen hem de açığa vuran en yüce gerçektir. Bu en yüce akıldan "İkinci Akıl", ondan da İsmailiilikteki "Üçüncü Akıl" meydana gelmiştir ki bu, insanlığın melekî bir modeli olan "imam"dır.[53] Yeni-Eflatunculuğun "bir", "akıl" ve "ruh" üçlüsü, İsmaililiğin "talih" (cedd), "bâtını yorum" (feth) ve "hayal" üçlüsüne dönüştürülmüş, bu üç kavram da sırasıyla "Muhammed", "Ali" ve "İmam" ile ayniyet kazanmıştır. Bu görüşe göre Hz. Muhammed'e vahyin gelişi, do-

---

50 Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, ss. 151-154.

51 Heinz Halm, *Shiism*, Edinburgh University Press, byy, 1991, s. 178; "The Cosmology of the Pre-Fatımid Ismailiyya", *Mediaeval Ismaili History and Thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ss. 71-83.

52 Walker, *Early Philosophical Shiism*, s. 37.

53 Nasr Seyyid Hüseyin Nasr, *İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özer, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 186.

ğuştan gelen bir talih sonucuydu. Fakat *Kur'an*'ın gerçek yorumu (fetih), Hz. Ali'nin göreviydi.[54]

İsmailililik, bu üçlü terminoloji dışında, bir de yedili terminoloji geliştirmiştir. Kendi metafiziksel zaman anlayışına dayanan nâtık (konuşan) peygamberî devirler" kavramını ortaya atarak, insanlık tarihini, yedi peygamberî devreye ayırmıştır. Bu tarihin ilk altı çağı, "ulû'l-'azm" peygamberler denilen Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'dir. İlk İsmaililer, bu altı nâtık peygamberin vasileri kabul edilen "samit" (suskun) peygamberlerin olması gerektiğini savunuyordu. Bu vasiler, Âdem için Şit, Nuh için Sam, İbrahim için İsmail, Musa için Harun (Yaşua), İsa için Petrus, Muhammed için Ali olmuştu. Her bir vasiyi de yedi imam takip ediyordu. Her peygamberlik çağının yedinci imamı, bir sonraki çağın da nâtıkı oluyordu. Bu düzen ancak yedinci (son) devir için değişecekti.[55] Yedinci (nâtık) peygamber, aynı zamanda altıncı çağın da yedinci imamı olan ve dünyayı kötülüklerden kurtaracak olan "Mehdi"dir (Muhammed b. İsmail).[56] Bu görüşe göre Mehdi, altıncı peygamberî devir olan İslam çağını kapatıp dünyanın son (yedinci) devrini başlatacaktır. Ancak yeni bir din getirmeyecek, onun yerine, kendisinden önceki ancak seçkinlere açıklanan tüm mesajların ötesindeki bâtını bilgiyi açıklayacaktır.

Erken İsmaililiğin bâtını yorumlar içeren bu görüşleri, Yeni-Eflatuncu İsmaili kozmolojisiyle ilişkilendirilerek Nesefi (ö. 943), Sicistani (ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir) gibi Karmati hareketine bağlı İranlı teozoflar tarafından formüle edilmiştir. Sicistani sayesinde İsmaili doktrin, İslam açısından Allah'ın mutlak birliğini ifade eden "tevhid" ilkesiyle kesin bir uyum içinde ifade edilmiş ve böylece Yeni-Eflatunculuğun temel öğretileri,

---

54 Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1981, s. 223.

55 *Ummu'l-Kitab*, ed. Pio Filippani Ronconi, Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1966, ss. 229-230; Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 170.

56 Paul Walker, "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", *JMES*, 9, Great Britain, 1978, s. 365; Rahman, s. 224; Claude Cahen, *İslamiyet I*, çev: Esat Mermi Erendur, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990, s. 202; M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni 1*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 346; Nasr, s. 187; Shafique N. Virani, "The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw", *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, ed. Sarfaroz Niyozov ve Ramazan Nazariev, Noshir Publishing, Khujand, 2005, s. 80.

Daftary'nin deyişiyle kesin bir tektanrıcılığa adanmış olarak, özünde akıldan çok vahye dayanan İsmaili teolojisince benimsenmiştir.[57] Fatımi dönemi teozofu olan Nasır-ı Hüsrev bu görüşleri, "Tanrı dünyanın yaratılışını altı günde tamamlamış, yedinci gün, cehaletin karanlığı bilginin ışığında kovulmuş, bu da kaimin (mehdi) gelişiyle sağlanmıştır" şeklinde açıklamıştır.[58]

Fatımi dönemi İsmaililiği, her ne kadar Yeni-Eflatuncu bir tarzla yorumlansa da, siyasi gelişmeler sonucundaki birtakım yeni anlayışlar da Fatımi dönemi İsmaili doktrinini şekillendiriyordu. Özellikle ilk Fatımi halifesi Ubeydullah'ın kendisini önce imam (899) sonra da halife (909) ilan etmesiyle birlikte, mehdilik kavramında bazı değişikliklere gidilmiş, yedinci İmam Muhammed b. İsmail'in mehdi olararak kabul görmesi yerine, her dönemde hazır bir imamın var olması gerektiği fikri, resmi Fatımi ideolojisi hâline gelmiştir. Ubeydullah'ın getirdiği yeniliğe göre, imamın görevi artık sadece İsmaili şeriatını uygulayıp dünyada adaleti sağlamak değil, onu kılıç yoluyla da savunmaktır.[59] Daftary bu durumu, erken İsmaililiğin bâtına önem veren eğilimine karşın, Fatımi dönemi İsmaililiğinin "bâtın" ile "zâhire" eşit önem vermesi olarak yorumlamaktadır.[60]

Horasan ve Maveraünnehir'deki İsmaililer (Karmatiler), el-Muiz'in (ö. 975) halifeliğine kadarki uzun süre boyunca Fatımi imamet otoritesine muhalif kalmışlardır. İsmaililiğe Yeni-Eflatuncu bir felsefe getirmiş olan Nesefi'nin de savunduğu, Muhammed b. İsmail'in mehdiliği üzerine kurulmuş olan eski öğretiyi korumuşlardır. Nesefi'den sonra yerine geçen Sicistani, onun felsefi çizgisinde devam etmiş, ancak hayatının sonuna doğru el-Muiz'in halifeliği döneminde Fatımiler tarafından kazanılmıştır.[61] Böylelikle bütün bu filozofların Yeni-Eflatuncu görüşleri, el-Muiz'den

---

57 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 273.

58 *Kitab-e Jami' al-Hikmatain*, s. 166.

59 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 160.

60 Age, s. 265.

61 Zahide Ay, "Orta Asya'da Şiilik: Horasan, Maveraünnehir ve Bedahşan'a İsmaililiğin Girişi ve Gelişimi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 62, 2012, s. 278. Fatimi dönemi resmi İsmaili düşüncesindeki değişimlerin teolojik yönden bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Ali Avcu, "Fatimi İmamet Anlayışında Değişim Süreci", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt XV, sayı 1, ss. 151-171; Zahide Ay, "Siyaset ve Teoloji: Ortaçağ İsmaili Teolojisinin Oluşmasında Siyasi Gelişmelerin Rolü", *İSTEM (İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi)*, yıl 11, sayı 21, 2013, ss. 149-162.

itibaren Fatımi Devleti'nin geliştireceği doktrinin de bir parçası olmuştur. El-Muiz'in halifeliği döneminde büyük bir gelişme yaşayan Fatımi da've etkinliği, el-Mustansır zamanında (ö. 1094) zirveye çıkmıştır. Onun döneminde, Nasır-ı Hüsrev ve Hasan-ı Sabbah da'veye kazanılan en önemli şahsiyetlerden olmuşlardır. Bu şahsiyetler, birçok benzerleri gibi, Fatimi İsmaili teolojinin/ideolojinin hiyararşisinde "İmam"dan sonraki en üst mertebe olan "hüccet" mertebesine yükselerek, önemli tarihsel roller üstlenmişlerdir.

Corbin'in tabiriyle Fatımi dönemi İsmaili skolastisizmine göre, Âdem'den bu yana her peygamberin varlığında nebevî bir nur vardır. Bu nur, her yeni halkada diğer peygambere geçmektedir. Bu silsilelerin her biri kendi içlerinde evrensel bir hiyerarşiye sahiptiler. Bu hiyerarşinin en tepesinde (nâtık) "peygamber" bulunuyordu. Peygamberiyse "imamlar" takip ediyordu. İmamlardan sonra "hüccet" geliyordu. Hüccetiyse "dâiler" takip ediyordu.

Bedahşan İsmaililerince saklanmış olan İsmaili eserlerinden *Der beyan-i heft hadd-i din* ve *Bab der beyan-i danistan-i alem-i din*'in bazı nüshalarında bu hiyerarşi şöyle sıralanmaktadır:

1) İmam,
2) Hüccet (kanıt),
3) Da'i,
4) Me'zun-i ekber,
5) Me'zun-i asgar,
6) Mu'allim,
7) Müstecib.[62]

Ayrıca yedi ruhsal derece (hadd-i ruhani) daha vardır. Onlardan her birini kaynaklar pek çok şekilde belirlemektedir. Bunlar:

1) İmam - Ali, Murtaza Ali.
2) Hüccet - Fatıma-i Zuhre.
3) Da'i - Hz. Muhammed.
4) Me'zun-i ekber - İmam Hüseyin.
5) Me'zun-i asgar - İmam Hasan.
6) Mu'allim, Abdullah.
7) Müstecib - Ebu Talib.[63]

---

62 Kudretbekov, s. 313.
63 Agm, s. 313.

Buradaki hiyerarşiye göre, başkanlık imama aittir. Ona, mutlak bir tanrısallık atfedilmektedir. İmam olmaksızın dünya olmayacaktır. *Guharriz* şöyle der: "İnsan her zaman imamıyla olduğunu, ondan başka bir düşüncesi olmadığını göstermelidir". Kaynaklar, *Guharriz* dâhil, oldukça yaygın olan bir hadisi vermektedirler: "Eğer yeryüzü zamanın imamından bir an yoksun kalırsa o zaman bütün varlıklar ölecektir. İmam ölmeyecektir, o, diğer bir zara geçecektir". İsmaililer için imam, hulûlcü bir yaklaşımla, bütün varlığın yaratıcısı olan Tanrı'nın yeryüzündeki canlanmış (cism hâli) şeklidir, onun bilinmesi inananlar için gereklidir.[64]

Bedahşan'da saklanmış bir başka İsmaili eseri *Fasl der beyan şinaht-i imam*'a göre, ikinci derece hüccettir. Hüccetler temelde farklı kaynaklarda, farklı olan on iki ceziredir. Ne yazık ki onların sorumlulukları tam olarak bilinememektedir. Hüccetin öğretileri dâiyc iki yolla ulaşmaktadır: Sözlü olarak (şifâhi) ve yazı (kitabî) aracılığıyla. Birincisi daha belirgin ve güçlüdür, zira hüccetin kendisinin bulunması da söz konusudur. Kaynağa göre hüccet, "gerçeğin denizi" (derya-i hakikat), onun sözleriyse "incinin anlamları"dır (guher-i ma'âni).[65]

Dâi, da've hiyerarşisinde, hüccetten sonra geliyordu. Da've örgütlenmesinin herhangi bir yetkilisi, İsmaili inancını yaymak için faaliyet gösteren her propagandacı bu terimi kullanılabiliyordu. En yüksek eğitimi almış olmakla birlikte yeterli ahlaki ve entelektüel özellikleri taşıyanlar dâi olabilirdi.[66] Gerçekten de İsmaili düşüncenin pek çok eseri, Nesefi, Sicistani, Nasır-ı Hüsrev gibi entelektüel dâiler tarafından kaleme alınmıştır.

Şimdi bu genel mahiyetteki açıklamalardan sonra, Bedahşan İsmailileri arasında en çok rağbet gösterilen, gelenek ve inançlarının yazılı temel (dini ve edebi) metinlerini sırayla ele alabiliriz.

A. Alamut'un Düşmesinden Önce Yazılmış Metinlerdeki Unsurlar

Bu eserlerin içeriğine baktığımızda, aslında araştırmacılar tarafından bilinmeyen yeni şeylerden bahsedildiğini söyleyemeyiz. Bertels bu eserlerin, *İhvan'üs-Safa*, İbni Sina, Gazali, İbni Arabi, İbni Arabi'nin temsilcisi Aziz

---

64 Agm, s. 314.

65 Agm, s. 315.

66 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, ss. 263-264.

Nesefi'deki görüşlerin sıkıştırılmış hâlleri olduğunu dile getirir.[67] İçyapısı oldukça karmaşık olan metinlerde başlıca araç olarak üç unsur kullanılmıştır. Bunlar; İslami unsurlar, doğayı yorumlayan antik felsefi unsurlar ve mitolojik unsurlardır.

Ümmü'l-Kitab:

"Kitapların Anası" anlamına gelen bu eser, bizim burada kısaca üzerinde duracağımız bütün çalışmalar arasında, akademik çevrelerce üzerinde en çok çalışılan, buna rağmen hâlâ bazı gizemler taşıyan bir eserdir. Erken İsmaililiğin felsefi görüşlerini yansıtan bir kitap olan *Ümmü'l-Kitab*'ın yazarı ya da yazarları bilinmemektedir. Günümüze Farsça olarak ulaşmıştır. Mukaddimesinde şöyle denilmektedir: "Bu Kitab, Mekke şehrinde Kureyş veya İbn Haşim mahallesinde, Abd-i Menaf'ın evinde söylenmiştir (rivayet edilmiştir). Harun zamanında Ali b. Abdülazim onu Irak'a getirmiş ve vefatı esnasında müminlere ve mürsellere emanet etmişir".[68] Kitabı Irak'a (Acem) getiren Ali b. Abdülazim'in kim olduğu net değildir. Maryam Moezzi, kitabı Acem-i Irak'a getiren Ali b. Abdülazim ile aynı adı taşıyan tek bir kişinin Rey'e gelmiş olduğunu, onun da Hasan-ı Mücteba'nın torunu Ali b. el-Muazzam b. Hüseyin Mu'iyye b. Ali b. Hasan b. İsmail b. İbrahim el-Gamr olduğunu dile getirir. Moezzi'ye göre bir miktar tereddütle de olsa, onun çocuklarının Rey'de ikamet ettiklerini söylemek mümkündür. Buna göre, eğer *Ümmü'l-Kitab*'ı Irak'a getiren kişi o ise, onun yaşadığı dönemi altıncı dedesi İsmail b. İbrahim el-Gamr (ö. 841) üzerinden hesaplamak mümkündür.[69]

Kitabın yazılış tarihi hakkında çeşitli görüşler vardır. Uzun uzun Ebu'l Hattab'ı ve öğretisini anlatmasından dolayı en azından 11. yüzyıldan önce yazılmış olmalıdır.[70] İmam Cafer el-Sadık'ın güçlü müritlerinden biri olan Ebu'l Hattab'dan sonra ortaya çıkan "Hattabi" inancına göre, imamların tanrısallığına inanılıyor ve İmam Cafer el-Sadık'ın ruhunun önce Ebu'l Hattab'a, onun ardından da İsmail'in oğlu Muhammed'e geçtiğine inanılıyordu.[71] Böyle bir Hattabi ortamda yazılmış olan *Ümmü'l-Kitab*, ister or-

---

67 Bertels (ed.), *Penc Risale-i Felsefi*, s. 13.

68 *Umm'l-Kitab* (ed. Ronconi), s. 3.

69 Moezzi, 261.

70 W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, The Ismaili Society, Bombay, 1955, s. 82; Corbin, "Nasır-i Khusraw and Iranian Isına'ilism", s. 526; Bausani, s. 150.

71 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 133. Ebu'l Hattab'ın ortaya koyduğu "Gulat" öğretisinin nasıl Erken-Şiilik hâline geldiği

jinali arkaik Farsça olsun isterse Arapçadan çeviri bir eser olsun, içerisindeki fikirlerle 8. yüzyıla ait Şii gnostisizminden temalar içeren bir eserdir. Dolayısıyla bir "proto-İsmaili" eseri olarak adlandırılan *Ümmü'l-Kitab*'da dile getirilen fikirlerde Fatımi dönemi izleri yoktur.[72]

Fatımi İsmaililiğinin en önemli özelliklerinden biri olan Yeni-Eflatuncu felsefe yerine, *Ümmü'l-Kitab*, Grek kökenli ve Zerdüşti fikirler içermektedir. Tijdens, "Mevali" olarak da tanınan geçmişin Hıristiyanları, Yahudileri ve Zerdüştileri, yani genç ve yeni Müslümanlar hakkında geniş bir perspektif sunması açısından bu kitabın çok önemli olduğunu vurgular.[73] Ronconi'nin yorumuysa, kitabın Kabalacı-Zerdüştçü eğilimlere açık bir çevrede gelişen Gnostik-Maniheist bir tarikatın ürünü olduğu, söz konusu tarikatın üyelerinin Horasan ve Orta Asya'ya kaçmalarından sonra burada da kitaba Budizmin etkisi girdiğidir.[74]

Kitapta hem baskın bir "Gulat" öğretisi etkisinin gözlenmesi ve bu öğretinin mimarlarından sayılan Ebu'l Hattab'ın görüşlerinin çokça geçmesi, hem de Fatımi dönemi İsmaili öğretisinin terminolojisinin henüz kitapta yer almaması dolayısıyla kitabın ilk kopyalarının 8. yüzyılda yazılmış olma ihtimali fazladır. Fatımi döneminde yazılmış olsaydı, büyük ihtimalle yazarını bilecektik. Ivanow, ne Fatımi dönemi ne de Nizari dönemi yazılı İsmaili edebiyatında *Ümmü'l-Kitab*'ın izlerine rastlanmadığını, bunun nedeninin, Fatımi İsmaililiğince temsil edilen ortodoks İsmaililikten ayrı yere konulması olduğunu dile getirmektedir.[75]

Bausani, eserin bir İsmaili eseri olduğunun söylenmesine rağmen, klasik İsmaili literatüründe hiç alıntısı yapılmadığını belirtir.[76] Mirzoev ve Gafurov'a göre bu eser, kendi türü içinde başka yorumlarda yer almayan (örneğin harflerin sembolizmi) bazı alanları kapsayan "yolcuya yeterli bir

---

hakkında bkz. Hodgson. "How Did the Early Shi'a Become Sectarian?", *Journal of the American Oriental Society*, cilt 75, sayı 1 (Ocak-Mart, 1955), ss. 1-13.

72 Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, s. 155.

73 E. F. Tijdens, "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitab", *Acta Iranica*, cilt 16, 1977, s. 242.

74 Pio Filippani Ronconi, "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Isma'ilism". *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran, 1977, ss. 105-106.

75 W. Ivanow, "Umm al-Kitab", *German Periodical*, 1936, ayrıbasım, s. 4-6.

76 Bausani, s. 150.

ansiklopedi"dir.[77] Yine Ivanow'un belirttiği ve kitabın indeksinden de anlaşılacağı gibi, ortodoks (fundemental) İsmaililiğin[78] "imamet", "vesayet", "nass", "natık", "imam" veya "imam-ı zaman" gibi terimlerine veya Fatımi literatüründe karşılaştığımız İsmaili hiyerarşisinin yüksek derecelerini temsil eden terimlere bu kitapta rastlanmaz.[79] Kısacası *Ümmü'l-Kitab*, İsmaililerin Fatımiler kolu olarak devletleşmelerinden önceki bir terminolojiyi içermektedir.

Bausani, *Ümmü'l-Kitab*'da Mezopotamya dinlerine yakınlık gösteren bir terminolojinin yer alması ve eğer bu doğruysa, bu durumun bize, onları İran İsmaililiğiyle birleştiren bağlantıyı sunması anlamına geldiğini dile getirmektedir.[80] Bausani ayrıca ilginç bir görüş daha ortaya atar. Ona göre, *Ümmü'l-Kitab*, Hattabi hareketiyle alakası olmayan nadir görülen İrani linguistik unsurlarla doludur.[81] Bausani'nin bu tezini, ancak kitabın ilk versiyonunun aslen Farsça yazılmış olduğunu varsaydığımız takdirde doğru kabul edebiliriz. Her hâlükârda elimizdeki nüshaların hepsi Farsça olsa da Arapça yazılmış daha eski ilk nüshalardan çevrilmiş olma ihtimali de vardır. Ancak Bausani'nin tezinde haklı olma ihtimali de yüksektir. Nedeniyse, *Ümmü'l-Kitab*'ın elimizdeki nüshalarının içeriğinde yer alan unsurların, -örneğin "nur"la ilgili temalar-, İslam öncesi Arap kabile geleneğinin inanç unsurlarından ziyade Zerdüşti-İrani motiflere işaret etmesidir.

Arkaik bir dille yazılsa da tasavvufi bir içeriğe sahip olan *Ümmü'l-Kitab*, birçok bâtini bilgiyle doludur. Kitabın eksik kısımları olduğu anlaşılıyor. Sayfalar düzenli bir şekilde tertip edilmemiştir. Kitap, bir mukaddime ve müritlerin kâinatla ilgili konularda cevaplaması için İmam Muhammed Bakır'a sordukları otuz sekiz sorudan ve bunların cevaplarından oluşuyor. Tasavvufi konuları ve dini bilgileri içeren kitabın, tasavvufi teorilerin bazı ilk örneklerini sıraladığı söylenebilir.[82] Şiiliğin Sünni İslam'dan ziyade tasavvufa yatkın

---

77 A. M. Mirzoev ve B. G. Gafurov, "Önsöz", *Penc Risale-i Felsefi*, ed. Bertels, yy, Moskova, 1970, s. 6.

78 Ivanow burada "fundemental" terimini kullanmıştır. Bize göre çeviriyi yaparken "ortodoks" terimi anlamı daha iyi karşılamaktadır. Ortodoks İsmaili olarak kastedilen Fatımi İsmaililiğidir.

79 Ivanow, "Umm al-Kitab", ss. 4-5.

80 Bausani, s. 150.

81 Age, s. 151.

82 Ronconi (ed.), *Ummu'l-Kitab*, ss. xvii-xviii.

olmasını başlatan felsefi gelişmeleri, bu eser sayesinde takip edebiliriz. Otuz sekiz bölümün başlıkları şöyledir:

> İnsan formundaki Tanrı'nın varlığının kanıtlarına inanmanın gerekliliği; Besmele'nin sembolik anlamı ve onun Evren ve Tanrı'yla ilgili imaları; Yaratıcı'nın sıfatları; Tanrı'nın üstünlüğünün öğretisinin tekzibi; Divanlar veya alanlar arası kozmik saraylar; Evrenin yaratılışı; Maddi dünyanın ve insanın yaratılması, insanla tanrı arasındaki sözleşme; Maddi dünyadaki zevk alanları; İnsanın fiziki hayatının doğası; Arzunun özgürlüğü; Aşure ve 10 sayısının sembolik anlamı; *Kur'an*; Rüyanın doğası; Ruhun yeniden doğuşu; Beytü'lma'mur; Nuh'un sarayı ve peygamberlerin sembolleri; Hz. Muhammed'in Miracı; Tanrı'nın kaç Arş'ı olduğu; Kâbe, Dünyanın neyin üstünde durduğu; Cenneten atıldığında Âdem'in düştüğü dünya nedir; İnsan kalbinden yükselen ruhlar; Günah ve kurtuluş; Sırat; Kıyamet; İnsan vücudundaki yedi gizli ışık; *Kur'an* sureleri; Semavi ideallerin sembolü; Namaz'ın açıklamaları; Oruç; Ölümün melekleri; Ruhların yeniden doğuşu; Hangi ruhlar kurtarılır?; Ölümden sonra beden nereye gider?; Farklı Âdemler ya da insan doğasının farklı özellikleri; Âdem'in başı göğe nasıl dokunur; Eğitimli insanlar bazen neden basit şeyleri anlamazlar; Âdem'in giysileri.[83]

Kitap, bu konularla ilgili tasavvufi bilgilerin hepsini insan aklına indirgemeye çalışmaktadır. Hz. Âdem'in gökten (cennetten) düşüşünden bahseder. "Nur" hâlinden (cennette nurdu) yeryüzüne "gölge" hâlinde gelişini anlatır. İşte o anda "akıl" devreye girmiştir. Ve "akıl" gönülden ayrılmış ve "nefs" yaratılmıştır. Berzah Âlemi'nden (ruhlar âlemi) bahsedilir. Buradaki manevi duyguların, düşüncenin, anlamanın, maneviyatın makamları sembolize edilmiştir. İnsanın cennetten yeryüzüne düşüşüyle, insanın sınırları belirlenmiş olur. İnsan, miraçla ruhunu bulmasıyla, ışığı/nuru tekrar geldiği öze döner[84] (nur 'ala nur). Zâhiri özümüz, yani bedenimiz, topraktan gelip toprağa dönerken bâtıni yönümüz nurdan gelip nura döner. Özetle "Ruh" başlangıçta "Nur"dur. "Nefs" ile tanışır ve yeryüzü macerası başlar. Daha sonra da miraçla tekrar "Nur"a dönüşür.

Ümmü'l-Kitab'ın mukaddimesi şöyle başlamaktadır:

> Bu kitap, anlayanlar/bilge insanlar/havas içindir... Bu, peygamberin sıfatlarından, büyüklerinin nurlarından, hayatın büyüklüğünden ve ölümün sarayından gelen hikâyelerdir/anlatımlardır. Onlara selavat getir. Dua et. Onla-

---

83 Ivanow, "Umm al-Kitab", ss. 7-9.

84 Ronconi (ed.), *Ummu'l-Kitab*, s. LV.

rın ailesine selam olsun... Bu kitabın içerisindeki bu ışık, İmam Muhammed Bakır'ın hâllerindendir ve onun cennetini aydınlatır. Onun üzerine selam olsun... Bu kitap, kitapların anasıdır, maneviyatın ve nur'un özünden bahseder.[85]

Yine Mukaddime'de, *Kur'an*'a göre, insanın sudan ve kilden yaratılması, insandaki elementlerin sabit olmayan farklı ağırlığı, embriyonun su damlasından iç rahimde gelişimi ve onun evreleri, vücudun parçaları ve organlarının oluşumu hakkında tasvirler yer almaktadır. Bu örneklerde, Allah'tan gelen bilginin tasvirinin formu verilmiştir.[86]

İnsanların nereden geldiği ve kökenini nasıl unuttuğu bilgisiyle ilgili bölümde, insanın yaratılma nedenleri, kendini bilmenin gerekliliği, kendi varlığının ve "dünya tomar"ının okunmasından bahseden ayetler ve hadisler, "vücut tomar"ının, dünyanın "gizli yorumu" olduğu, ruhun temizlenme dereceleri ve ruhun rolü, ruhun göksel kökeni vs. gibi konular anlatılır.[87]

İnsanın bütüne benzemesi, insanın sıfatlarının bütün hayvanlara benzemesi, insanın sıfatlarıyla ilgili birkaç gizemli işaret hakkındaki bölümde, başın dairevi olduğu ve gök gibi yedi katmanı olduğu, onda gökteki yedi gezegen gibi, yedi iç ve dış duygunun yer aldığı anlatılır. Ayrıca gözlerin gün ve ay gibi olduğu, kalbin tahta gibi olduğu, vücudun toprağa benzediği, onda ağaçların, dağların, nehirlerin benzerlerinin yer aldığı, dört mevsimin, insanın dört yaş dönemine benzediği anlatılır. Daha sonra da vücudun güçleri, onun öz suları, sıvılarından bahsedilir ki buna göre ayakta duran varlık insandır, eğilen hayvandır, oturan bitkidir, başını yere koyan mineraldir.[88]

Ruhun şaşırtıcı özellikleri, onun vücuda etkisi, ruhun, kalbin ve dünyanın şaşırtıcı özellikleri hakkındaki bölümdeyse, ruhun efendisinin buyruğuna göre var olduğu, onu bilmenin eğitim sayesinde değil, aydınlanma sayesinde olduğu anlatılır. "Ruhun dereceleri" sayılarak göklerle ve meleklerle onların karşılaştırılması verilmiştir.[89]

Kitapta ayrıca maddi hayata başlamadan önceki ruhlar âlemindeki yaşantıdan, bununla ilgili beşli terminolojiden bahsedilir ki bu durum, Bedahşan İsmailileri açısından kendi yerel kimliklerini "Penctani" (beş ten) olarak ifa-

---

85 Age, s. 1.
86 Age, ss. 1-23; Bertels (ed.), *Penc Risale-i Felsefi*, s. 32.
87 Age, s. 33.
88 Age, s. 34.
89 Age, s. 34.

de etmelerinden dolayı ayrıca önemlidir. Şu cümle tipik Şii inancını yansıtır: "Sonsuz kubbe altında bizim geçici dünyamız vardır. Bunların en üstünü, insan özelliğine sahip beş isimdir (hassu'l-hass): Muhammed, Fatıma, Ali, Hasan, Hüseyin".[90] Yine kitapta İslami teoriler içindeki bu beş isimle ilgili ilahi boyuttaki birçok efsaneden söz edilir.

Türkiye'de Alevilerin elindeki *Buyruk* metinlerinde dünyanın yaratılışıyla ilgili betimlemeler, örneğin Tanrının dünyayı yaratmadan önce Muhammed'in ve Ali'nin ruhunu yaratmış olması, *Ümmü'l-Kitab*'daki bilgilerle örtüşmektedir.[91] Yine Aleviler arasında çok saygın bir yeri olan Salman-ı Farsi hakkındaki rivayetler, *Ümmü'l-Kitab*'da sıkça geçmektedir.

Usul-i Adab:

Kopyaları Bedahşan'da korunmuş, belki de yazarı Bedahşanlı olan, dolayısıyla *Ümmü'l-Kitab*'dan ilham alınarak kaleme alınmış yerel bir kaynak olma ihtimali yüksek *Usul-i Adab*, Mirzoev ve Gafurov'a göre nitelik olarak *Ümmü'l-Kitab*'dan daha basit olmasına rağmen, form olarak daha başarılı bulunmaktadır.[92] O da günümüze Farsça olarak ulaşmıştır. Ne zaman yazıldığını tespit etmek mümkün görünmemektedir. İsmaili hiyerarşisi ve etik sisteme ait sorunların yorumlarını içermesi de ilgi çekici bulunmaktadır. Bertels'in eserdeki konuların içeriği hakkında yaptığı özet liste şu şekildedir:

1) İnsan vücudundaki dört element hakkında. Ruh hakkında. Şeriat hakkında.

2) Çocuğun annesi "dört element", babası da "yedi gezegen"dir. Su beyazdır, ateş kırmızı, toz sarı, rüzgâr yeşil, bu yüzden bu dört elementten oluşan insanların hepsi farklıdır. Ruhun temizlenme derecelerinin elementlere uygunluğu verilmiştir.

3) Alt dünya ve dağ dünyası arasındaki benzerlikler. Hz. Muhammed'in savaş arkadaşları Salman ve Kamil zikredilmektedir.

4) Gezegenlerin embriyonun gelişim aşamalarına etkisi. İklim kuşaklarının gezegenlerle ve İsmaili dereceleriyle bağlantısı.

5) İsmaili hiyerarşisini ifade eden meyve ağaçlarının ve bahçenin alegorisi. İmam-ı Zaman'ı bilmenin gerekliliği.

---

90 Ronconi (ed.), *Ummu'l-Kitab*, s. 12.

91 Bu kısım *Buyruk*'ta şöyle geçmektedir: "Onsekizbin alem yokken, Muhammed ile Ali'nin ruhu var idi". Bkz. *Buyruk*, ss. 150, 157, 213.

92 Mirzoev ve Gafurov, s. 6.

6) İsmaili hiyerarşisinin yedi gökle karşılaştırılması.

7) *Kur'an*'ın kandille karşılaştırılması ve *Kur'an*'ı yorumlamanın gerekliliğinin kanıtlanması.

8) Toplumda "bilenler"in önemli rolü hakkında.

9) "Müstecib"in (İsmaili hiyerarşisinin alt derecesi) özellikleri hakkında.

10) Daha sonraki derece "me'zune" hakkında.

11) "Tevhid"le ilgili bölüm. İsmaili ruhunda onun iç ve dış yönlerinin açıklanması.

12) Tanrının adaleti. İtaat.

13) Peygamberlik. Peygamberlere verilen şeriat ve tarikat. Tanrıya itaatin iç ve dış tarafı.

14) İmamlıkla ilgili bölüm. Peygamberden sonra İmam Ali'dir, ondan da imamların kesintisiz zinciri günümüze dek gelmiştir. İmamlığın *Kur'an*'daki "saklanmış dini tomar"la karşılaştırılması. İmamlığın özünün, "icma"nın rolü hakkında. Adanmışlığın dereceleri, dört element, *Kur'an*'ın sembolleri arasındaki benzerliklerin yaygın bir şekilde uygulanması. İmamın ve Müstecib'in bağlantısı.

15) Allah'ın ve peygamberin açık emirlerinin icrası. Müstecib'in bunlarla bağlantılı sorumlulukları. "Bilgi"ye ulaşmanın önemli rolü. Öbür dünya ödülü. Kendini bilmenin gerekliliği (kendini bilen Tanrısını bilendir). Ruhu temizlemenin dereceleri.

16) "Yönetime tabi olma" ve "imamın korumasına başvurma". Peygamber ailesine sevgi.

17) İkiyüzlülere ve inanmayanlara karşı düşmanlık ve nefret. Daha sonra kötü arkadaşların insanda kötü özelliklerin olmasıyla ortaya çıkacağı söylenmiştir. Bu yüzden o her şeyden önce iyi özellikler edinmelidir. Bu bölümün temel hükmüyle bağlantılı olarak Müstecib'in sorumlulukları hakkında.[93]

Âfakname:

Mirzoev ve Gafurov'un tarifiyle *Âfakname*, insan ve doğayla ilgili dini, felsefi ve mitolojik düşüncelere ait kavramların ve en temel terimlerin yer aldığı, kısa açıklamalı bir metindir ve konuyu öğrenmeye çalışanlar için bir hatırlatma kitabıdır.[94] Yazarı bilinmemektedir. Bedahşan'da toplanmış farklı versiyonlardaki *Âfakname* metinleri oldukça basittirler. Onun da *Usul-i*

---

93 Bertels (ed.), *Penc Risale-i Felsefi*, s. 35.

94 Mirzoev ve Gafurov, s. 6.

Adab gibi *Ümmü'l-Kitab*'dan ilham alınarak Bedahşanlı yerel bir İsmaili tarafından derlenmiş olması muhtemeldir. Bedahşan'dan toplanan bütün diğer eserler gibi, o da Farsça olarak korunmuştur. İşlediği konular hakkında Bertels'in yaptığı özet liste şöyledir:

1) Peygamberin hadisi: "Kendini tanıyan Yaradan'ı tanımıştır".

2) İnsanın varlığına girmiş olan dört elementin sayılması: ateş, rüzgâr, su, toprak.

3) "İnsanın varlığı"na da girmiş olan yönlerin sayılması: yukarı, aşağı, güney, kuzey, doğu, batı.

4) İnsanın on duygusunun sayılması: beşi dış (görme, duyma, tat alma, koklama ve dokunma), beşi iç (hayal etme, düşünme, anlama, hatırlama ve utanç).

5) İnsan vücudunun yedi dış parçasının sayılması: baş, iki kol, iki ayak, göğüs ve sırt.

6) İnsana bağışlanmışların sayılması: ruh, zekâ, aşk ve can.

7) Ruhu temizlemenin dört derecesi: her şeyden yoksun ruh, kendini yargılayan ruh, esinlenen ruh ve yükselen ruh.

8) Elementlerin ruhla, zekâyla ve ruhun temizlenme dereceleriyle bağlantıları: rüzgâr ruhla, su zekâyla, kül ruhla, "her şeyden yoksun olan ruh" ateşle, "kendini yargılayan ruh" rüzgârla, "esinlenen ruh" suyla, "yükselen ruh" külle bağlantılıdır.

9) Her şeyden yoksun olan ruhun (inançsızların ruhları) on sıfatı: kabalık, öfke, nefret, kötülük, gurur, intikam, kıskançlık, cimrilik, iki yüzlülük, saçma sapan konuşma yeteneği.

10) Kendini yargılayan ruhun (inananların ruhları) on sıfatı: inziva, kendine hâkim olma, çalışma (veya "gayret"), adalet, Tanrıya koşma, zekât, hac, oruç, dua, cihat.

11) Esinlenen ruhun (ermişlerin ruhları) on sıfatı: bilgi, inanç, anlama, aşk, sadakat, raks, sema', sufi aydınlanması, izin verileni kabul etme, Allah'ın sözüne itaat.

12) Yükselen ruhun (peygamberlerin ruhları) sıfatları: bilgi, mükemmel bir sabır, Allah'a kendini verme, onun emirlerine itaat, adalet, iyi işler, merhamet, affetme, küçüklere karşı memnuniyet.

13) *Kur'an*'ın 41/53 ayetine göre evrende insandakine uygun olanların sayılması (Zodyak kuşağındaki on iki yıldıza göre: Koç-kafa, Boğa-bo-

yun, İkizler-kollar, Yengeç-göğüs, Aslan-karın, Başak-sırt, Terazi-göbek, Akrep-penis, Yay-kalça, Oğlak-dizler, Kova-bacaklar, Balık-ayak tabanları, Ay-ciğerler, Merkür-beyin, Venüs-böbrekler, Güneş-kalp, Mars-safra kesesi, Jüpiter-karaciğer, Satürn-dalak).

14) Uygunlukların tespiti: Yılın 360 günü ve güneş yolunun 360 derecesi, insan vücudundaki 360 kan taşıyıcı damara, sinire ve kasa karşılık gelmektedir.

15) Kan taşıyan damarlar ırmaklara, kemikler dağlara, saçlar ağaçlara, vücuttaki parazitler yırtıcılara, yüz (önden) evlere (yeni yapılan), sırt harabelere benzer.

16) Bahar: güzel çocuklar, yaz: gençler, sonbahar: olgun insanlar, kış: beli bükülmüş yaşlılar.

17) Ses: gök gürültüsü, titreme: yıldırım.

18) Kulaklar safra kesesinin öz sularıyla donatılmıştır, bu yüzden onlardaki kir acıdır; gözler karaciğerdendir, bu yüzden gözyaşları tuzludur; burun akciğerlerdendir, bu yüzden sümük kaygandır; dil kalptendir, bu yüzden tükürük tatlıdır.

19) Zekâ beyinde, utanç gözlerde, anlama kulaklarda, bilgi göğüste, düşünce kalptedir.

20) Göklerdeki yedi gezegenin (Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür, Ay) yaratılması.

21) Ateş, rüzgâr, su ve toprağın alanlarının yaratılması.

22) Toprağın özü bitkiler, bitkilerin özü hayvanlar, hayvanların özü insanlar, insanların özü "mükemmel insan"dır.

23) İnsanın dört ruhunun sayılması: bitki, hayvan, insan ve melek. Bitki ruhu suyla canlanır (*Kur'an* ayetine göre, 21/31), hayvan ruhu Allah'ın emridir (ayet 17/87'ye göre). İnsan nefesle (ayet 66/12 veya 21/91), melek ruhla doludur. Bitki ruhu: biçim, hayvan ruhu: can, insan ruhu: ruh, melek ruhu: zekâ.

24) İnsan ruhunun "kandil"e uygulanışı: bitki ruhu ciğerdedir ve daha çok kristaldir, hayvan ruhu kalptedir ve fitile benzer, insan ruhu beyindedir ve yağa benzer, kutsal ruh ışığa benzer.

25) "Sure-i Nur"dan alıntılar (*Kur'an* 24/35) ve onlara ait açıklamalar.[95]

---

95 Bertels (ed.), *Penc Risale-i Felsefi*, ss. 16-17.

Mirzoev ve Gafurov'a göre, *Âfakname* ve diğer metinlerdeki metafor grupları ile temel anlamların bazı şemaları, orta Farsça *Bundahişn* kitabının (Yaratılışın Mazdek Kitabı) 28. bölümüyle benzer çizgiler taşımaktadır. *Bundahişn* adlı eserin Zerdüştlüğün bize ulaşmamış kutsal kitabı *Avesta*'nın *Dam-dat-naska* yorumu olduğu düşünülmektedir.[96] Böylelikle bu metinler, daha geç dönem literatürdeki eski geleneklerin korunmasıyla ilgili bağlantıyı incelemek için de bir materyal oluşturmaktadır.

***Şeş Fasl / Ruşenayiname*:**

Nasır-ı Hüsrev'in bu eseri *Şiş fasl-i Şah Seyyid Nasır* olarak da bilinir. Hem nesir hem de nazım hâlindedir. Büyük ihtimalle çok kopya edilmesi, çok kabul görmesi nedeniyle farklı versiyonları oluşmuştur. Nesir *Ruşenayiname* altı bölümden oluşuyor: tevhid'in tanımı, Tanrı kelimesi, nefs-i kül ve onun hareketi, aklın ve insanlığın yaratılışı, Nâtık, Asas ve İmam'ın sahip olması gerekenler, sevab ve 'ikab, sevabın ve 'ikabın izahı.[97]

Görüldüğü gibi kitap hemen bütün felsefi ve dini konuları içermektedir. Nasır-ı Hüsrev her ne kadar *Divan*'ında fanatik bir İran milliyetçisi gibi yazsa da, Bausani'nin dikkat çektiği üzere, Zerdüştçü-Mazdekçi düşünce eserlerinde hiç yer almaz. Hatta başka şiirlerinde buna şiddetle karşıdır. *Ruşenayiname*'de Nasır-ı Hüsrev, Mazdekçilerden, "gebr-i gumrah" (bozulmuş Zerdüştler) olarak küçük düşürücü bir şekilde bahseder.[98] Ivanow, yazarın teorilerinde Hıristiyan gnostik motifler ve etkileri hissettirdiğini belirtir,[99] ayrıca Nasır-ı Hüsrev'i, onun eserlerini ve entelektüel duruşunu küçümsediğini de bir eserinde açıkça yazar.[100] Ivanow, büyük ihtimalle Nasır-ı Hüsrev'in *Divan*'ının elimizdeki nüshalarından yola çıkarak böyle bir yorumda bulunmuştur. Onun mensur eserlerinin edebi açıdan manzum eserlerinden daha güçlü olduğunu, *Divan*'ındaki şiirlerinin sanatsal değerinin yüksek olmadığını, bunun nedeninin de elimizdeki *Divan* nüshasının büyük ihtimalle kendisinin kaleme aldığı nüsha olmamasından kaynaklandığını yukarıda zikretmiştik. *Divan*'ını bir yana bırakacak olursak, mesnevi formundaki manzum eserlerinin edebi açıdan çok başarılı olduğunun inkâr

---

96 Mirzoev ve Gafurov, s. 9.
97 Ivanow, *Nasır-i Khusraw and Ismailism*, s. 52.
98 Bausani, s. 165.
99 Ivanow, *Nasır-i Khusraw and Ismailism*, s. 52.
100 Age, s. 11.

edilemeyeceğini de söylemiştik. Aslında o, mesnevi formunda kaleme aldığı *Ruşenayiname*'de olduğu gibi, felsefeyi şiirle yazarken –tıpkı kendisinden yaklaşık iki yüzyıl sonra Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin yapacağı gibi– felsefi konuları daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır.

Ruşenayiname, İbni Sina'nin görüşleriyle çok benzerlik taşıyan felsefi bir sistemi anlatmaktadır. İbni Sina'ya göre evren, Allah'ın yarattığı bir dizi varlıktan oluşmuştur. Demek ki Allah tektir, varlıklarıysa çoktur. Allah, "asıl sebep", yani "yaratıcı"dır ve bütün yaratılmışlardan yücedir. O, bütün varolanların ötesinde olduğu gibi insani anlayış ve idrakin de ötesindedir, yani lisanlardan, düşüncelerden ve varlıklardan yücedir.

Şeş Fasl'da Nasır, "Allah'tan gelen ilk hareket, 'O'nun sözüdür (suhan)" demektedir.[101] Hunsberger, Nasır-ı Hüsrev'in "Bir" ile ilgili görüşlerini *Şeş Fasl*'a göre yorumlarken, "Akl"ın en yakın ilişkisinin Yeni-Eflatuncu "Bir" ile olduğunu dile getirir. "Bir"e olan yakınlığıyla akıl-ı küllün "Nefs" diye adlandırılan diğer bir esasın içine taşındığını, "Nefs"in, "akl"ın kendisi ile Allah arasında olduğunu gördüğünde de maddi âlemi (heyula) içine alan bir nitelik (tabiat) ürettiğini anlatır.[102] Bu teoriye göre bizim Allah'tan akla, oradan da nefs ve doğaya doğru inen manevi bir hiyerarşimiz vardır. Bu hiyerarşi içerisinde, maddi dünyanın belli başlı dört unsuru toprak, hava, ateş ve sudur. Diğer her şey bunlardan meydana gelmektedir. Ayrıca yaratılış hiyerarşisinde en aşağı seviyedeki dört unsur; öncelikle uzayda yer işgal eden, ancak kendi kendilerine hareket edemeyen ve üreyemeyen "mineraller", daha sonra hareket edemeyen ama üreyebilen "bitkiler", ondan sonra hem hareket edebilen hem de üreyebilen "hayvanlar", son olarak da hayvanların en üstünü olan hareket etmekle ve üremekle kalmayıp aynı zamanda düşünebilen "insanlar"dır. Böylelikle, insanlardan Allah'a giden bir yol açılmış olur.[103]

Nasır-ı Hüsrev'e göre mükemmelliği arzu eden "nefs-i kül"dür, "akl-ı kül" zaten mükemmeldir.[104] Çünkü en önce o yaratılmıştır. Nefsin mükemmelliği arzulamasıysa, onu yaratmaya götürür. Daha sonrasında da, bu maddi âlemin anlaşılıp kadir ve kıymetinin bilinmesi için temel oluşturur. Öyley-

---

101 *Shish Fasl*, s. 41.

102 Aice C. Hunsberger, "Nasır Hüsrev: Fatımi Entelektüel", *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, ed. Farhad Daftary, çev. Muhammet Şeviker, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 140.

103 Agm, ss. 140-141.

104 *Hanu'l-İhvân*, ss. 51-52.

se, Nasır'ın yazılarının esasını, kişinin daha yüksek bir âleme erişmek için bu âlemde bulunmasının gerekliliği olarak anlayabiliriz.[105]

İsmailikle ilgili diğer bütün eserlerde olduğu gibi, Nasır-ı Hüsrev'in eserlerinde de "Akl-ı küll"e sahip olanlar, "Ulû'l-'azm" peygamberler olarak adlandırılır. Bunlar, Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'dir. Bu suretle, daha önce de belirttiğimiz gibi, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar altı peygamberlik devresi vardır. İsmail'in oğlu Muhammed'le yedi olan bu nâtık peygamberler, hakikati talimle görevlidirler. Hz. Muhammed'in dininin bâtınını talim işi de Muhammed b. İsmail'e aittir. "İmamet" ideolojisinin gerekliliği üzerine kurulmuş olan bu felsefeye göre, bâtını inancın esası "tevil"dir. "Tenzil" ise *Kur'an*'ın zâhiri anlamına denir. Tenzilin sahibi "Nâtık", yani Peygamberdir. Tevilse "Vasiy" ve "Esas" denen İmama, yani Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen imamlara aittir.[106] Açıkçası Nasır-ı Hüsrev eserlerinde, *Vech-i Din*'de de göreceğimiz gibi bir yandan ortodoks Fatimi ideolojini destekleyici bir şekilde imametin sürekliliğinden söz ederken, diğer yandan da sürekli Fatimi öncesi daha heterodoks gruplarca sahiplenilen yedi imam kavramına vurgu yapar.

Aslında *Şeş Fasl* ve diğer bütün felsefi eserlerde, tevil ve tenzil hakkında benzer görüşler yer almaktadır. Bunlardan biri de Alamut öncesi dönemde kaleme alınmış eserler arasında olup da Bedahşan İsmailileri arasında en popüler kitap olan Nasır-ı Hüsrev'in *Vech-i Din*'idir.

***Vech-i Din*:**

Bu kitap 19. yüzyılın sonuna kadar dünyanın hiçbir kütüphanesinde bulunmamaktaydı. 20. yüzyılın başında Zarubin tarafından bulunmuştur. Mirzoev'e göre *Vech-i Din*'in uzun süre saklı kalması sebepsiz değildir. Bu kitap, ibadetlerin anlamıyla ilgiliydi ve ibadetin şer'î ve bâtını yönüyle ilgili İsmaili inancı hakkında yazılmıştı ve sadece İsmaili liderler bu kitabı okuma hakkına sahipti. Kitabın asıl hedefi, mezhebin esas bilgilerinin kitleler arasında saklı kalmasıydı. Bu yüzden de başka mezhepten birinin eline geçmesi imkânsızdı.[107]

---

105 Hunsberger, "Nasır Hüsrev: Fatımi Entelektüel", s. 142.

106 Tarzi, s. xxv, F. M. Hunzai, s. 169.

107 Abdulgani Mirzoev, "Mevzu-i Neşr-i İntikadi Vech-i Din ve nüsha-i Mevcuda an", *Yad-Name-ye Naser-e Khosraw*, Ferdowsi University, Faculty of Letters and Humanities, Mashad, 1976, ss. 562-563.

Nasır-ı Hüsrev, mukaddimesinde, kitabı insanlar okuyup dinlerini tanısınlar diye yazdığını belirtmiştir. Eser, elli bir bölüm olarak düzenlenmiştir. Bu bölümler şunlardır: Allah'ın hüccetinin ispatı; bir kişinin hak sahibi olduğunun nasıl bilinebileceği; ilim nedir; ruhani dünya; cennet, cennet kapısı ve anahtarı; bu cismani dünyanın varlıkları; cehennem ve kapısının kilidi; Allah niye peygamber yollamıştır ve kaç tane peygamber vardır; *Kur'an* ve onun tevili; Peygamberin, *Kur'an*'ın ve şeriatının zâhiri ve bâtını; "Kelime-i şahadet"; şeytanın kötülüğünden Allaha sığınmak; abdest ve nasıl alınır; ezan; namaz; beş vakit ve kaç rekât; cuma namazı; iki bayram; gün tutulması namazı; cenaze namazı; rükû ve sücut; zekât; oruç; hac; cihat; İmam-ı Zaman'a neden itaat edileceği; dinin yedi sütunu: şehadet, namaz, zekât, hac, oruç, cihat, imama itaat eylemek; niye namaz sırasında altın, ipek iyi olmaz; recm; kısas ve diyet; kebire günahlar; deccal; nikâh; cizye; müminlerin hakları; "Allah'tan geldik Allah'a gideriz"in tevili. Bunlardan birinci, onuncu, on birinci ve otuz altıncı konular, Bedahşan İsmaililerinin görüşlerini anlamamız bakımından bizim için çok önemlidir.

Birinci konu, "Allah'ın hüccetini ispat" başlıklı fasıldır. Burada Şii düşüncesindeki İmamet kavramı kısaca anlatılmaktadır. Peygamber öldükten sonra imamın gerekliliği dile getirilmektedir. "Allah tarafından içinizden biri, sizi her zaman uyarmak için seçilecektir" ayetinde geçen "her zaman" ifadesiyle peygamberliğin ve imametin birbirinin devamı olduğu kastedilir. Çünkü birinci peygamber Hz. Âdem, son peygamber Hz. Muhammed olduğuna göre, ondan sonra da peygamber gelmediğine göre, bir hazır imamın var olması gerekir:[108]

> Kâfirler ve mü'minler aynı toplumun insanlarıdır. Ancak Allahu Teâlâ mü'minleri sever. Zulm eden kim olursa olsun, Allah zalimleri sevmez. İmam da iki türlüdür. Bir imam hak imamdır, bir imam nahak (hak olmayan) imamdır. Nahak imam ağacın yaprağıdır. Hak imam meyvedir. Yani ağacın neslini devam ettirir. Yaprak ise ağacın yaşadığı sürece vardır.[109]

Bu, aynı zamanda İsmailililkle Oniki İmamcılık arasındaki İmam tartışmasını sembolize eder. Çünkü Onikinci İmam nesli devam etmemiştir. Ama İsmaili imamları devam eder.

Onuncu konu, "*Kur'an*'ın, şeriatının ve peygamberinin zâhiri ve bâtını vardır" başlıklı fasıldır. Nasır-ı Hüsrev diyor ki:

---

108 *Vech-i Din*, s. 9.
109 Age, s. 11.

Allah'ın işareti, nişanı İmam'dır. İmamlara yalan diyenler, imamı incitirler. Dünyada zâhir, beş duyu ile görünür. Bâtın ise "akl" ile "hikmet" ile bilinir. Bâtın dünyada vardır. İnsanların aklı varsa düşünecek/görecek, yoksa düşünmeyecektir. İslam'daki farzlar zâhirdirler. Çünkü bir duyu ile onu yapabiliriz. Ama bâtın söz konusu olunca, duyu onu bilemez. "Akl" onu düşünür. Sevap, ceza, hesap, vs bunlar akl ile düşünülür ve bunlar bâtındır. Zâhiri düşünmede herkes aynıdır. Fakat bâtını düşünmede insanlar arasında fark vardır. Bir ses çıkar ağızdan, herkes onu işitir. Bu zâhirdir. Ama onun manası bâtındır. Zâhirler bâtına bağlıdır. Eğer bâtını olmazsa hiçbir zâhirin anlamı kalmaz. Bâtının devamı da hüccete bağlıdır. Yani hüccet olmazsa bâtın açığa çıkmaz. Kitap, yani *Kur'an* cismdir. Ruhu onun tefsiridir. Ceset bu dünyanındır, onun tefsiri ise ruhani dünyanındır.[110]

Semyenov'a göre Pamir İsmailileri için bu kitabın en önemli kısmı on birinci fasıldır. Nitekim Semyenov, okuma yazma bilen her İsmailinin, akidesini sağlamlaştırmak için bu eseri okuma izni varsa mutlaka on birinci fasla ayrı bir önem verdiğini belirtir. İsmaililer bu faslın kendi mezheplerinin bütün esaslarını kapsadığını varsayarlar. Onlara göre bu fasılda bütün kanunlar ve bütün peygamberler mevcuttur. Gerçekte bu, bütün kitabı içeren elli bir bölüm içinde en büyüğü olup "Kelime-i Şehadet" başlıklı olandır ve İsmaili akidelerinin ana çizgilerini içerir. Onlara göre Şehadet cümlesinin yalnız kelimelerinde değil, her harfinde, hece ve seslerinde esrarengiz anlamlar vardır.[111] Nasır-ı Hüsrev'e göre "kelime-i şehadet" cennetin anahtarıdır.[112]

Otuz altıncı konu, "İmam-ı Zaman'a neden itaat edilir" başlığıyla geçer. Nasır-ı Hüsrev Peygamber'den şöyle bir hadis dile getirir: "Ey Ali! Ben müminlerin babasıyım sen de anası". Sonra da der ki "Müminler ana ve babasını tanımalı". Bir başka hadis de şudur: "Her kim ki İmam-ı Zaman'ı tanımadan ölür, o kişi cahil ölür".[113] Cahil ölmek demek de dinsiz ölmek anlamına gelmektedir.

Bütün bu metinlerin içeriği, Bedahşan'daki çeşitli yerel ritüellerle iç içe geçmiştir. Daha sonraki bölümde anlatacağımız gibi, mezhebe ait metinle-

---

110 Age, ss. 63-67.

111 A. Semyenov, "Pamir İsmaililerinin Akidelerine Dair", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt 4, sayı 3 (Eylül-Aralık 2007), s. 184; aynı makale için bkz. "Pamir İsmailileri Akidelerine Ait", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, çev. Abdülkadir (İnan), cilt II, sayı 7, 1928, ss. 81-88.

112 *Vech-i Din*, ss. 68-69.

113 Age, ss. 243-245.

rin –mesela *Çerağname* adı verilen metnin– cenaze törenlerinde kullanılışı, *Âfakname*'nın yerel şairler tarafından kaside formunda yorumlanışı, yahut 19. yüzyılda Bedahşan'ın yetiştirdiği nadir âlimlerden biri olan Mubarek-i Vahani'nin eserlerindeki pek çok motifin *Ümmü'l-Kitab*'daki unsurlarla örtüşmesi böyledir.[114] Bütün bu örnekler bize bu metinlerin, Bedahşan İsmailileri için temel metinler olduğunu göstermektedir.

B. Alamut'un Düşmesinden Sonra Yazılmış Şii-Tasavvufi Metinlerdeki Unsurlar

Özellikle bu ikinci grupta yer alan eserler Bedahşan İsmailileri tarafından defalarca kopyalanmış eserler olup bölge İsmaili geleneği üzerinde önemli bir etkiye sahiptirler. Uzmanlar, Alamut dönemi İsmaili doktrininin hiçbir zaman Fatimi döneminin entelektüel seviyesine erişemediği görüşündedirler. Çünkü Selçuklu topraklarında başlatmış oldukları isyan nedeniyle başlıca kaygıları hayatta kalabilmek olan Nizariler, bâtıni öğretilere yoğunlaşmak yerine, imam ve imamlık kurumunun gerekleri üzerine yoğunlaşmışlardır.[115] Bu öğretinin adı "Talimiyye"dir ve Hasan-ı Sabbah tarafından geliştirilmiştir. Talim öğretisinin, doktrin olarak aslında yeni bir tarafı yoktur. İmamlık kurumu ile halifelik kurumunu birleştirerek bir "hazır-imam"ın daima var olması gerektiği ilkesi üzerine kurulu Fatımi ideolojisne karşın, Hasan-ı Sabbah, sadece imamlık kurumunun meşru sayıldığı kendi devletinin yeni ideolojisini bu şekilde doktrine etmiştir. Zaten bu yeni öğretinin/ideolojinin adı, kaynaklarda geçtiği hâliyle "ed-Davetu'l-Cedide"dir (davet-i cedide).[116] Bu durumda Fatimi öğretisinin adı da "davet-i kadime" olmaktadır. Mutlak bir otorite prensibi üzerine kurulmuş olan talim öğretisine göre, otoritenin tek kaynağı imamdır ve müminin görevi, imamın önderliğindeki öğretiyi takip etmektir.[117]

Talim öğretisi dışında, Alamut dönemine damgasını vuran bir diğer öğreti de "kıyamet" düşüncesi etrafında geliştirilen öğretidir. Hasan-ı Sabbah ve sonraki iki Alamut efendisi, kendilerinin, imamın hücceti olduğu savıyla ortaya çıkmışlardır. Talim denilen bu öğretinin aksine, "kıyamet" öğretisiyle

---

114 Bertels (ed.), *Penc Risale-i Felsefi*, s. 37.

115 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 404.

116 Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, haz. Ahmed Fehmi Muhammed, c. 1, yy, Fustat, 1948, ss. 339-345.

117 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 404.

dördüncü ve beşinci Alamut efendilerinin imam olduğu ilan edilmiştir.[118] Nizari teviline göre "kıyamet", hakikatin Nizari imamın kişiliğinde kendini ortaya koyması olarak yorumlanıyordu. Böylece Nizari İsmaililiğine bağlananlardan oluşan gerçek müminler, artık hakiki/manevi gerçekliği kavrama yeteneğine kavuşuyorlar, böylece cennet onlar için bu dünyada gerçekleşmiş bulunuyordu. Bu öğretiye göre, insanların yargılanıp ebediyen cennete ya da cehenneme gönderileceği, uzun süredir beklenen kıyamet gününün geldiği ilan edilmiş oluyor, Nizariler gerçek müminler olduklarına göre de "kıyamet"in ilanıyla cennete girmiş oluyorlardı. Kıyametin bir sonucu olarak müminler, şeriatın yüklediği bütün görevlerden ve yükümlülüklerden de kurtuluyorlardı. Onlar artık kalplerinde daima Allah'la birlikte olacaklarından "namaz-ı hakiki"yi (gerçek ibadet) zaten sürekli gerçekleştirmiş sayılıyorlardı.[119] Görüldüğü gibi, tasavvufi bir içerik taşıyan kıyamet öğretisi, Alamut sonrası dönemde birtakım tasavvufi terminolojiyle birlikte kullanılmak koşuluyla Nizarilerce kabul görmeye devam edecektir.

Alamut sonrası dönemin sonlarında imamlarıyla bağlantısı kopan Nizari toplulukları, yerel topluluklar tarafından kendi içlerinden seçilmiş dâi ya da pirlerin yönetimi altında varlıklarını sürdürmüşlerdi. Bunun yanı sıra, çeşitli Şii tarikatlarla iç içe geçmişlerdir. İsmaililiktekı bâtıni bilgiye ulaşma çabası, tasavvufun sonuçta aynı hedefi gütmesi, yani İslam'ın bâtıni hakikatine ulaşmayı amaç edinmesi sebebiyle Nizari İsmaililiğinin 13. yüzyıl sonrasında tasavvuf kisvesine bürünerek yaşamasını kolaylaştırdığı, genellikle tarihçilerce bir vakıa olarak kabul edilmiştir.[120] İsmaili doktrin, bâtın noktasında ta-

---

118 Raşid ed-Din, *Cami' et-Tavârih*, ss. 164-169; 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini, *The History of the World Conqueror*, cilt II, çev. John Andrew Boyle, Harward University Press, Cambridge-Massachusetts, 1958, ss. 688-697.

119 *Haft Bab-ı Baba Seyyidna*, (Ivanow'un *Two Early Ismaili Treatises* içerisinde, ss. 4-44; Hodgson'un, *The Order of the Assasins* içerisinde, ss. 279-324); Nasır al-Din al-Tusi, *Revzad et-Teslim*, ed. ve çev. W. Ivanow, yy, Leiden, 1950, ss. 62-149 (orjinal metin), 68-175 (çeviri); aynı yazar, *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*, ed. ve çev. S. J. Badakhshani, I. B. Tauris, Londra, 2005, ss. 81-198 (text), 70-159 (çeviri); Hayrhah Herati, *Kelam-i Pir*, ss. 46-113 (orjinal metin), 38-109 (çeviri); Ebu Ishaq Quhistani, *Haft Bab*, Bombay, 1959, ss. 19- 65 (orijinal metin), 19-65 (çeviri); Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, ss. 420-421.

120 M.G.S. Hodgson, "The Ismaili State", *The Cambridge History of Iran*, cilt 5, 1968, , s. 482; Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*,

savvufla aynı ilkeyi, yani İslam'ın zâhiri yorumunun ötesinde bâtını yorumlarının olduğu düşüncesini paylaşıyordu. Tasavvuf ise bunu, şeriatı bir kenara bırakarak değil, şeriata riayet ederek gerçekleştirmeyi savunuyordu. İsmaililik bu yolla, Alamut sonrasında İsmaililiğin yeraltına indiği dönemde, tasavvufla yakınlaşarak varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Bu dönemde "Kutb", "Pir", "Şah", "Mürid" gibi birtakım sufi terminoloji, İsmaililer tarafından da kullanılmaya başlanmıştır. Hatta *Guharriz*'e göre Bedahşan İsmailileri, bu unvanları kullanan sufileri "Yaran-ı Hüda", yani imama yakın kişiler olarak adlandırıp saygı göstermişlerdir.

Erken Alamut sonrası dönemin Nizarilik ve tasavvuf arasındaki ilişkisini kanıtlayan kaynaklar ne yazık ki mevcut değildir. İkisi arasındaki yakınlığı biz, her ikisinin de kendinden saydığı edebi metinlerden çıkarabiliyoruz. Bu eserlerin başında da içeriğinde hem tasavvufi öğreti hem de İsmaili doktrini arasındaki benzerliklerin çok açık bir şekilde gözlendiği Şebüsterî'nin (ö. 1339) *Gülşen-i Râz*'ı gelmektedir.[121] Tasavvuf terminolojisi hakkındaki ilk eserlerden biri olan *Gülşen-i Râz*, sufi çevrelerinde büyük saygınlık kazanmış, birçok şerhi yapılmıştır. Bunlardan en ünlüsü, Nurbahşi tarikatı şeyhlerinden Şemseddin b. Yahya Lahici'nin yazdığı şerhtir.[122] Bedahşan İsmailileri de *Gülşen-i Râz*'ı kendilerinden saydıklarından çeşitli parçalarının yorumlarını yapmışlardır. Adı bilinmeyen bir yazarın kaleminden çıkan bu yorumlar, Şebüsteri'nin bazı şiirlerinin tevilidir. Daftary, bu anonim çalışmanın Muhammedşahlı kolunun Hindistan'a göç etmek zorunda kalan imamı Şah Tahir'e ait olabileceği görüşündedir.[123] Aynı şekilde, Hakim Senai (ö. 1273), Feridüddin Attar (ö. 1230), Mevlana Celaleddin-i Rumi (ö. 1273), Azizeddin Nesefi (ö. 1262-63) Nizarilerce kendilerinden sayılmıştır.[124] Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin mürşidi olarak gösterilen Şems-i Tebrizi, hatta İbni Arabi, Nizarilerin kendilerinden saydıkları diğer tasavvuf büyükle-

---

s. 480; "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", s. 396; Jamal, *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*, s. 84.

121 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 493; Daftary, "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", s. 399.

122 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 493.

123 Age, s. 493; Daftary, "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", s. 399.

124 Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi I*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 189; Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 494.

rindendir. Bu aynı zamanda onların bu büyük sufiler üzerinden bir anlamda kendilerini meşrulaştırma çabası olarak da görülebilir.

Alamut sonrası dönemde yazılan Şii tasavvufi etkiler taşıyan bu eserlerden *Pendiyat-ı Civanmerdi*, *Heft Bab*, *Tasnifat-ı Hayrhah-ı Herati*, *Kelâm-ı Pir*, *Siy u Şeş Sahife* ve Mubarek-i Vahani'nin eserleri ile *Guharriz*'i sayabiliriz. Şimdi kısaca onlara değinelim.

***Pendiyat-ı Civanmerdi*:**

Bu kitap, otuz ikinci Kasımşahlı imamı II. Mustansır Billah'ın vaazlarının toplandığı bir eserdir. 1256'da Alamut'un düşüşünden 14. yüzyılda Kasımşahlılar sülalesinin liderliğinde Encudan Dirilişi gerçekleşene kadarki dönemde birçok İsmaili, özellikle İran dışındakiler, merkezi otoriteden yoksun kalmışlardı. Bu dönemde yerel pir ve dâilerce yönetilen Horasan, Afganistan, Bedahşan ve diğer bölgelerdeki İsmaililerin önceden imamlarına gönderilmesi için topladıkları vergiler, artık yerel pirler tarafından toplanıyor, bu da bu pirleri mali açıdan da bağımsız hâle getiriyordu. İşte böyle bir ortamda, Encudan'da İran'dakiler için merkezi otoriteyi sağlayan II. Mustansır, İran dışındaki yerel pirlerin gücünü kırmak ve onların yerine merkezden kendi atadığı temsilcileri getirmek çabasına girmiştir. *Pendiyat-ı Civanmerdi*'nin başlıca konuları, II. Mustansır'ın bu çaba doğrultusunda verdiği öğütlerdir.[125] Kitapta, müminin İmam-ı Zaman'ı tanıması ve imamın didârını (senede bir defa gerçekleşen İmam'ın müritleriyle buluşması olayı) görmek için hiçbir fedakârlıktan kaçınılmaması gerektiği sürekli vurgulanır.[126] Her müminin yıllık gelirinin yüzde onluk kısmını (deh-yek) İmam-zaman'a göndermesi gerektiği belirtilir.[127] İsmaililer için "deh-yek", imanın beş şartından biri olan zekât gibi görülebilir.[128]

---

125 Age, s. 504; Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, s. 41.

126 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 504; Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, s. 140; *Pandiyat-i Cavanmerdi*, ss. 34-36; Michel Boiven, "A Persian Treatise for the Ismaili Khojas of India: *Pandiyat-i Jawanmardi*", *The Making of Indo-persian Culture*, ed. Muzaffar Alam, Françoise 'Nalini' Delvoye, Marc Gaborieau, Centre de Sciences Humaines, Manohar, 2000, ss. 120-121.

127 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 504; *Pandiyat-i Cavanmerdi*, ss. 2, 88-89.

128 Boiven, ss. 119, 125.

Bu kitapla ilgili bir başka önemli nokta da, kitapta tasavvuf terminolojisinin kullanılmasıdır. II. Mustansır burada kendisini "pir", "mürşid", "kutb" olarak tanımlamaktadır.[129] Öğütlerine tasavvufun "şeriat-tarikat-hakikat" sınıflamasıyla başlar, şeriatın bâtını yönü olan hakikate müminlerin izlediği manevi yolun (tarikat) sonunda ulaşılacağını söyleyerek, Nizarileri "Ehl-i hak", "Ehl-i hakikat" olarak adlandırır.[130] Bütün bunların ötesinde, hakikate ulaşmanın esas ve zorunlu yolunun İmam-zaman'ın kabul edilmesinden ibaret olduğunu açıklar.[131] *Pendiyat*'ta kullanılan terminoloji, görüldüğü gibi, Alamut sonrası dönemin tasavvufla iç içeliğinin açık bir göstergesidir.[132]

***Tasnifat-ı Hayrhah-ı Herati*:**

Erken Alamut dönemi, Talim öğretisiyle otoriter bir hiyerarşi kurmayı başarmıştır. Kıyamet öğretisiyle bunun sınırlarını daha da netleştirmiş olan Nizari İsmaililiği, Alamut'un düşüşünden sonra, önce Muhammedşahlı imamların döneminde tasavvufi etkilerin, sonrasında da Encudan Dirilişi döneminde Kasımşahlı imamların liderliğinde, özellikle de II. Mustansır Billah'ın öğütlerini içeren *Pendiyat-ı Civanmerdi*'nin gölgesinde merkezi otoriteye sadakatin öneminin vurgulandığı bir çizgi izlemiştir. Hayrhah, bu çizgiyi sürdürmüştür. Bütün teorik temelleri ve finansal desteği İran'dan

---

129 *Pandiyat-i Cavanmerdi*, ss. 11, 26-27, 86; Boiven, ss. 121-122; Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 504; Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, s. 145.

130 *Pandiyat-i Cavanmerdi*, ss. 31, 90-91, 99-101; Boiven, s. 121; Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 504; Daftary, "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", s. 399.

131 *Pandiyat-i Cavanmerdi*, ss. 2-3; Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 504; Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, ss. 140-141.

132 Bazı Alevi yazarlar tarafından, *Buyruk* metinlerindeki "pir", "mürşid", "kutb" vb. terimlerin, Anadolu Kızılbaşlığına 16. yüzyıldan itibaren İsmaili topluluklarına dâiler aracılığıyla gönderilen *Pendiyat-ı Civanmerdi* kitabından girmiş olduğu dile getirilir (bkz. İsmail Kaygusuz, "İmam Cafer Sadık, Ortodoks-Heterodoks Caferilik ve Buyruk", *Alevilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 254). Biz bu görüşe katılmıyoruz. Sufi terminoloji Anadolu Aleviliğine *Pendiyat*'tan değil, tıpkı İsmaililiğe olduğu gibi Aleviliğe de bizzat tasavvufi akımların kendisinden girmiştir. 16. yüzyıl, Aleviliğin Şiileştiği tarihtir. Anadolu Aleviliğinin tarihsel olarak ortaya çıkışıysa Moğol istilaları sonrasına, yani 13.-15. yüzyıllara denk gelmektedir ki bu, dediğimizi doğrulamaktadır.

sağlanan bu gelişmeler, Hayrhah-ı Herati gibi İran'dan gönderilen dâiler aracılığıyla, 1501'de İran'da kurulan Safevi hanedanının İran'daki otoritesi sebebiyle, İran'dan çok İran dışındaki Nizarilerde daha da başarıya ulaşmıştır. Demek ki önceki bölümde tartıştığımız Şah Hamuş gibi dâiler, Bedahşan'a Muhammedşahlılar döneminde bizzat Muhammedşahlılar tarafından gönderilmiş olabildikleri gibi, Hayrhah-ı Herati gibi bizzat Encudan döneminin Kasımşahlı imamları tarafından da gönderilmiş olabilirler.

Tasnifat'ın başında ve her sayfada "Pir-i İsmaili'nin şeraiti" yazıyor. Kitabından, kendisinin daha on dokuz yaşındayken Horasan ve Kuhistan'a (burada kastedilen Bedahşan'dır) hüccet olarak atandığını öğreniyoruz. "Pir" kelimesi kitap boyunca çok kullanılıyor. Mesela "pirlik, baba mirasıyla değildir" diyor.[133] Şeriatı tevil etmek lazım derken Nasıreddin Tusi'den örnek veriyor, onun da böyle düşündüğünü söylüyor. Pirin insanların arasına hak ile batılı öğretmeye geldiğini belirtiyor. Pirin hak ile batılı "İmam-ı Zaman"dan öğrendiğini dile getiriyor.[134]

Kimi yerlerde "pir" yerine "hüccet" terimi kullanılıyor. Bir yerde, "bu hüccetler Allah'ı gördüklerini söylerken zâhiren değil, manada gördüklerini söylerler. Yani bâtında görürler. Gözleriyle değil, ruhlarıyla görürler" denmektedir. Başka bir yerde "Allah ile hüccetin yakınlığı manevidir, cismi değil" der.[135] Bir başka yerde "hüccetin bâtınında, içerisinde Allah vardır. Allah nasıl ki her yerde vardır, hüccetin bâtınında da vardır. Ama zayıfların bâtınında Allah'a yer yoktur. Çünkü onların bâtını Allah'ın nurunu almaz" diye belirtilir. Ayrıca "hüccetlerin hepsi bir kişidir. Muhammed, Ali, Selman üçü bir kişidir"[136] denilerek hüccetler bu üçüne teşbih edilir.

Dönemin öğretisi üzerine en önemli kaynak olan Hayrhah'ın eserlerinde, "pir" ve "hüccet" terimlerinin aynı anlamda kullanıldığı görülür. Dikkate değer nokta, Encudan Dirilişi döneminden sonra "pir" terimi İran'da terk edilmişken Orta Asya Nizarileri tarafından günümüze dek kullanılmaya devam edilmiş olmasıdır.[137] Örgütlenmenin/mezhebin daha sıradan üyeleri

---

133 *Tasnifat*, s. 11.

134 Age, ss. 21-22.

135 Age, ss. 78-79.

136 Age, s. 82.

137 İran Nizarileri, "pir" tabirini, "imam"ı kastederek kullanıyorlardı. Encudan Dirilişi ile birlikte artık tasavvuf şemsiyesi altında takiye yapmalarına gerek kalmadığı ve imamlarının yeniden açıkta olduğu bir döneme girdikleri için pir tabirini terk

(müstecibler) için ise "mürid" denmeye başlanmıştır.[138] Burada şunu anlamalıyız: Alamut sonrası Nizari İsmaililiği, Yeni-Eflatuncu İsmaili terminoloji yerine tasavvuf terminolojisini kullanmaya başlamıştır. Bu, onların takiye yapabilmesinin bir yoluydu. Hayrhah-ı Herati'nin de pirin hak ile bâtılı İmam-ı Zaman'dan öğrendiğini söylerken "hüccet" yerine "pir" kelimesini kullanmasını da bu şekilde açıklayabiliriz. Hayrhah-ı Herati'nin bu kitabı, Alamut sonrası Nizari İsmaili terminolojisindeki değişimi takip edebilmemizi sağlayan önemli bir eserdir.

Daftary'ye göre, öğreti açısından olduğu kadar tarihsel açıdan da bu eserin içerisinde yer alan "Risale", döneminin Horasan ve Afganistan Nizari topluluklarının yaşam biçimlerinin çeşitli alanlarına ışık tutması sebebiyle önemlidir.[139] 16. yüzyılın ilk yarısında Horasan, Afganistan ve Hindistan'daki Nizariler ile Kasımşahlı imamlar arasında doğrudan ilişki kurulduğunu anlıyoruz. Zaten babası Hâce Sultan Hüseyin'in Horasan, Bedahşan ve Kabil dâiliğine atandığını, bunun üzerine babasının imamın didârını görmek üzere yola çıktığını, yolculuk sırasında öldürülmesi üzerine, topluluktan bazılarının itirazına rağmen, bu görevi kendisinin üstlendiğini, o sırada on dokuz yaşında olduğunu öğreniyoruz.[140] Encudan'da kaldığı gece boyunca, pek çok pirin imamı ziyerete gelişini, yanlarında topluluklarının ödediği ondabirlik vergileri getirdiklerini, imamın vergileri dikkatle incelediğini, vergilerde usulsüzlük yapanların nasıl cezalandırıldığını da anlatır. Hayrhah'ın çalışmaları Tacikistan, Afganistan ve Pakistan Nizarileri tarafından saklanmıştır.[141]

***Kelâm-ı Pir* (*Heft Bab-ı Şah Seyyid Nasır*):**

Pendiyat'taki öğütler, başta *Kelâm-ı Pir* olmak üzere 16. yüzyılın ilk yarısında yazan Hayrhah-ı Herati'nin başka eserlerinde de dile getirilir.[142] II. Mustansır Billah zamanında İran'da merkezi otorite sağlanmıştı. Oğul Abdüsselam Şah zamanında da Bedahşan ve Afganistan Nizarilerinin Ka-

---

etmişlerdir. Oysa İran dışındaki Nizarilerin pirden kastı, zamanla bulundukları bölgelerde siyasi lider de olan yerel dini otoritelerdir.

138 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 510.

139 Age, s. 505.

140 Daftary, "Khayr Khwah-ı Harati", s. 527.

141 Agm, s. 527.

142 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 505; Daftary, "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", s. 399.

sımşahlı imamlara bağlanması için davet yapılmıştı.[143] Daha sonraki yıllarda da bu faaliyetler devam etmiş ve bunun sonucu olarak Encudan dönemi, Nizari yazınsal faaliyetlerine canlılık getirmişti.[144] İmam III. Mustansır Billah (ö.1498) döneminde yazan Ebu İshak Kuhistani ve Hayrhah-ı Herati bunlardandır.[145] Hayrhah, 15. yüzyılın ikinci yarısında İran'da yaşayan Ebu İshak-ı Kuhistani'nin *Heft Bab*'ını *Kelâm-ı Pir* adıyla yeniden yazarak Nasır-ı Hüsrev'e atfetmiştir.[146]

Bedahşan'da "Bab" adıyla kaleme alınmış çeşitli eserler bulunmuştur. Bunlar farklı adlarla ve farklı kopyalar hâlinde bulunan *Heft Bab-ı Baba Seyyidina*, *Heft Bab-ı Ebu Ishak*, *Heft Bab-ı Şah Seyyid Nasır* (*Kelâm-ı Pir*) adlarını taşıyordu.[147] Bunların hepsi kısaca *Heft Bab* olarak da kopyalanmıştı. Bahsettikleri konular dolayısıyla benzerlik içermelerinden ve aynı kısaltılmış adla kopyalanmalarından dolayı, araştırmacılar başlarda bunların aynı eserin farklı kopyaları olduklarını düşenseler de kısa sürede her birinin farklı zamanlarda ve farklı yazarlar tarafından yazıldığı anlaşılmıştır. Bunlardan, Bedahşan İsmailileri arasında en çok korunanı *Heft Bab-ı Şah Seyyid Nasır*, diğer adıyla *Kelâm-ı Pir* olan eserdir. Karışıklığın sebebi, bu eserlerdeki babların hemen hemen aynı başlığı taşımalarından kaynaklanıyor. Örneğin *Heft Bab*'da birinci bap Ebu İshak-ı Kuhistani'nin kendi otobiyografisiyken, *Kelâm-ı Pir*'de birinci bap Nasır-ı Hüsrev'in biyografisidir.

III. Mustansır Billah (Garib Mirza) b. Abdüsselam Şah zamanında yaşamış olan Ebu İshak Kuhistani, kendisinin de belirttiği gibi, eserini (*Heft Bab-ı Ebu Ishak)* inancı zayıf İsmailileri aydınlatmak amacıyla yazdığını ifade etmektedir.[148] Ivanow'a göre, Kuhistani'nin *Heft Bab-ı Baba Seyyidina*'yı incelediği anlaşılmaktadır. Orada yanıtlanmamış olan bazı konulara girmektedir.[149] Hayrhah-ı Herati'nin *Heft Bab*'ı *Kelâm-ı Pir*'deyse, Nasır-ı Hüsrev'in Hasan-ı Sabbah'la tanışmasından da bahsedilmektedir.[150] Böylelikle, İran

---

143 Daftary, *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, s. 505.

144 Age, s. 505.

145 Daftary, "Khayr Khwah-ı Harati", s. 527.

146 Ivanow (ed.), *Kelam-i Pir*, ss. xi-xv; Daftary, "Khayr Khwah-ı Harati", s. 527.

147 Bertels-Bakoev'in *Fihrist*'inde bu bablar, no. 245 *Haft Bab-ı Ebu İshak*, no. 248 *Haft Bab-ı Baba Seyidna*, no. 250 *Haft Bab-ı Seyid Şah Nasır (Kelam-ı Pir)* olarak kayıtlıdırlar. Bkz. Bertels ve Bakoev, ss. 102-104.

148 Abu Ishaq Quhistani, *Haft Bab*, s. 3.

149 Age, s. 3.

150 Herati, *Kelam-i Pir*, s. 10; Ivanow (ed.), *Kelam-i Pir*, s. xvi.

İsmaililiğinin lideri Hasan-ı Sabbah'la Bedahşan İsmaililiğinin başı Nasır-ı Hüsrev kaynaştırılmaktadır. Diğer altı bapsa ötekileriyle aynı başlık ve içeriklere sahiptir. İkinci bap, Allah'ın farklı yarattığı yetmiş iki millet/mezhep hakkında; üçüncü bap, kurtuluşa tek ulaşacak olanların "doğru inançlılar", yani zamanın İsmailileri olacağı hakkında; dördüncü bap, Mevlana'nın (İmam-ı Zaman) tenzil ve tevil'i hakkında; beşinci bap, Kıyamet-i Kıyamet hakkında; altıncı bap, Müstecib'den İmam'a fiziksel ve ruhani dünyanın oluşumu hakkında; yedinci bap, evren ve insanla ilgili genel tevil bilgileri hakkındadır.

Bedahşan'da bulunan *Heft Bab* kopyaları, Ivanow'a göre 16. yüzyıl Farsçasıyla kaydedilmiştir.[151] Bu da bu kopyaların, Alamut'un düşüşü sonrası, özellikle 16. yüzyılda bölgeye İran'dan gelen dâiler dönemine denk geldiğini akla getirmektedir. Burada şu da düşünülmektedir: Neden *Ümmü'l-Kitab* gibi erken İsmaililiğin izlerini içeren bir kitap daha arkaik bir Farsçayla kaydedilmeye devam etmektedir de, Alamut dönemi ve sonrasına ait eserler daha yakın döneme ait bir Farsçayla kaydedilmiştir? Bunun bize göre en önemli nedeni, buralardaki konuların daha somutlaştırılarak başlangıç seviyesindekilere uygun bir şekilde işlenmesidir. Bedahşan İsmailileri de o yüzden bunları *Ümmü'l-Kitab*'a kıyasla daha kolay içselleştirmişlerdir. Ayrıca erken İsmaililik ve onun prensiplerinin yer aldığı *Ümmü'l-Kitab*, hem tarihsel hem de geleneksel ve öğretisel açıdan dönemini tamamlamış ve artık "eski" duruma düşmüş bir malzeme olduğu için aynen kopya edilmiştir. Oysa daha sonra yazılanlar ve geliştirilen gelenekler, Alamut "kıyamet" döneminden beri, tasavvufi bir içerik taşıması dolayısıyla bugün dahi geçerliliğini koruyan bir süreklilik arz etmekte ve o nedenle de daha kolay içselleştirilebilmektedir.

***Siy u Şeş Sahife*:**

Bedahşan İsmaili geleneği *Siy u Şeş Sahife*'nin yazarı Seyyid Suhrab-ı Veli-i Bedahşani'yi, *Guharriz*'den de öğrebileceğimiz gibi, Nasır-ı Hüsrev'in öğrencisi yapmaktadır. Oysa o, 15. yüzyıl yazarıdır. Onun torunları bugün hâlâ Bedahşan İsmaili toplumunda faaldir ki bunu *Guharriz*'den anlıyoruz.

Siy u Şeş Sahife, Bedahşanlı bir mutasavvıf olan Seyyid Suhrab-ı Veli-i Bedahşani tarafından 15. yüzyılın ortalarında kaleme alınmıştır. Bir başka eseri olan *Tuhfetü'n-Nazirin*'de Nasır-ı Hüsrev'in olduğu kadar, Alamut

---

151 *Haft Bab*, s. 5.

dönemi yazarlarından Nasireddin Tusi ve Hasan-ı Mahmud'un düşünceleri de yer alar.[152] Şefik Virani, *Kelâm-ı Pir*'de, Seyyid Suhrab-ı Veli'nin görüşlerinden geniş alıntılar yapıldığını, bunun ilginç bir durum ortaya koyduğunu belirtmektedir. Muhammedşahlı imam koluna bağlı olduğu ağırlıklı kabul gören Seyyid Suhrab-ı Veli'nin fikirlerinin bir Kasımşahlı olan Hayrhah-ı Herati'nin *Kelâm-ı Pir*'inde yer alması ilginçtir. Bedahşani'nin kendi çalışması, onun aslında hangi kola bağlı olduğu hakkında bize bilgi vermez.[153] Ama araştırmacılar arasındaki ağırlıklı görüş, onun Muhammedşahlı koluna bağlı olduğudur.

Seyyid Suhrab-ı Veli-i Bedahşani, 1452 yılında yazdığını dile getirdiği *Siy u Şeş Sahife*'de *Kur'an*'ın bazı ayetlerini tefsir etmiştir.[154] Eserinde, Tûbâ ağacının cennetteki Hz. Ali olduğunu söyler. "Tûbâ ağacı İmam-ı Hakk'ın zatıdır. Bu ağacın altında oturan nasıl ki marifet ve ilim alır, Sahib-i Zulfikar'dan öğrenen kimse de ondan marifet ve ilm alır" demektedir.[155] Görüldüğü gibi o da Alamut sonrası tasavvufi terminolojiyi kullanmıştır.

Seyyid Suhrab-ı Veli-i Bedahşani'nin kitabı otuz altı bölümden oluşmaktadır: "Kun" (ol!) kelimesi (yaratmakla ilgili); birinci akl, akl-i kül; nefs-i kül; ruh; tabiat; cisim; cism-i kül; felekler; zaman ve mekân; mevalid-i selase; ceset (yani vücut); insanın kuvvetleri; insanın nefsi; nefs-i insanın mertebeleri; peri; şeytan; bilginler dünyayı nasıl görürler; Âdem ve Havva; peygamberlik, "ulû'l-azm" kimdir, "vasi" kimdir, "mütenebbi" yani yalancı peygamber kimdir; vahiy ve ilham; sevab ve ceza; ahiret; nereden geldik nereye gideriz ve kıyamet; kıyametin adları *Kur'an*'da nelerdir; haşr; "Kerâmen Kâtibin"; Ahirette sağ elimize ya da sol elimize verilecek sahifeler (sahaif-i amel); Mîzan (sevap ve günahların tartılacağı terazi) ve Sırat; Âlem-i Berzah (bu dünya ile öbür dünya arasında bir yer, kıyamet gününe kadar beklenilen yer); beheşt (cennet); cennetin çalışanları; cennetin suları; huriler; Tûbâ ağacı; cehennem, cehennemin kapıları ve ateşi.

---

152 Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, s. 119.

153 Age, s. 119.

154 Daftary, "Badakhshani", *The Great Islamic Encyclopedia*, cilt 11, yy, Tahran, 2003, ss. 520-521.

155 Sayyid Suhrab Wali Badakhshani, *Si-u Shish Sahifa*, Kayhan Press, Tahran, 1961, s. 67.

Bu başlıklardan da anlaşıldığı gibi *Siy u Şeş Sahife*'de, Alamut sonrası tasavvuf terminolojisinin varlığı kadar, Alamut'un düşüşü öncesinin, hatta Fatımi dönemi Nasır-ı Hüsrev'in düşüncelerinin etkisi vardır.

Dikkat edileceği gibi buraya kadar bahsettiğimiz bütün bu eserler Bedahşan'da saklanmış olsa da Seyyid Suhrab-ı Veli-i Bedahşani hariç, yazarların hiçbirisi Bedahşanlı değildir. Bu nedenle de Pamirilerin hafizasında önemli etkisi olan iki yerli kaynağa da değinmek istiyoruz. Bunlar, 19. yüzyılda yazmış Mubarek-i Vahani'nin eserleri ile *Guharriz* adlı eserdir. Bunlardan Mubarek-i Vahani'nin dili edebidir. *Guharriz* ise yerel Pamiri diline yakındır.

Mubarek-i Vahani'nin Eserleri:

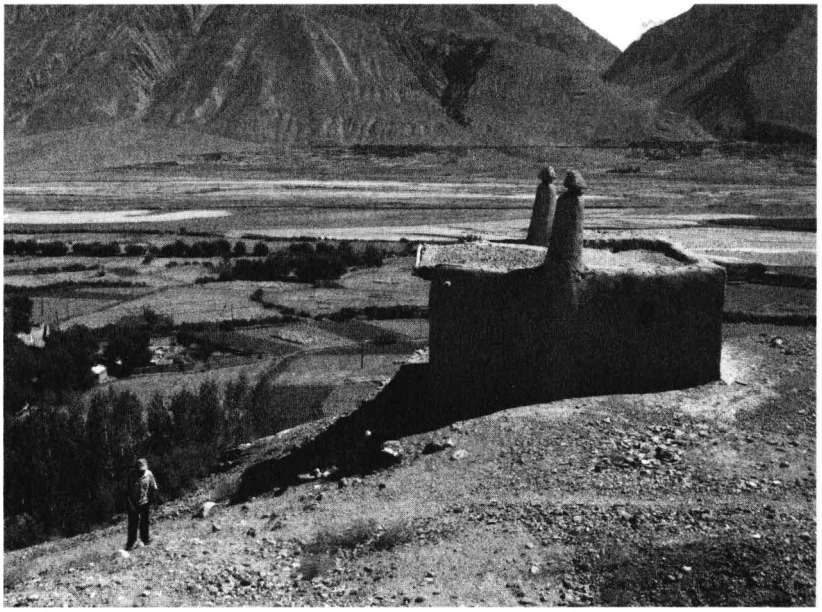
Mubarek-i Vahani, kendi döneminin ve bölgesinin çok ötesinde bir yazar, düşünür ve entelektüeldir. Ayrıca astronomiyle ilgilenen bir bilim adamıdır. Bilimsel, felsefi ve edebi çalışmalarını yürüttüğü (şimdi müze olan) evi ve mezarı, Vahan'ın Tacikistan tarafındaki Yamçun'dadır. *Divan-ı Külliyat*, *Talib el-Matlub*, *Hâcet ve Münacat*, *Çehel Dünya* adlı eserlerinin her birinin edebi kalitesi yüksektir ve kitabi Farsçayla yazılmışlardır. *Hâcet ve Münacat*'ı nesir formunda, diğerlerini nazım formunda yazmıştır. *Çehel Dünya*, destansı şiir tarzındadır.

Hakkındaki tek çalışmanın yazarı Iloliev, onu tarif ederken düşüncelerinin tasavvufun ana prensiplerini, metodolojisini, sembollerini ve dilini yeniden konumlandırması bakımından hâlâ orijinal olduğunu ve İsmaili düşünceleriyle tasavvufu yerel bağlamda sofistike bir şekilde kaynaştırdığını dile getirir.[156] Iloliev'e göre, Mübarek'in çeşitli çalışmaları incelendiğinde onun en çok Mevlana'nın aşk felsefesinden, Hallac'ın çileciliğinden, Attar'ın mistik sembolizminden ve Hafiz'ın romantik dilinden etkilenmiş olduğu görülür. Bütün eserlerinin temel konusu "aşk-ı ruhani" arayışıdır.[157]

Mübarek'in ruhani yolculuğunun nihai amacı, "Tanrının ruhani yüzüne bakmak" olan "didâr"dır. Didâr, İsmaililerde, imamın, senede bir defa cemaatiyle fiziksel olarak bir araya gelip müritleriyle sarılması ritüelidir. Iloliev'e göre, Mübarek'in didâr nosyonunun temelindeki didâr, sufilerin tanrıyla bütünleşme, tanrının varlığı içinde kendini yok etme, tanrıyla bir

156 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 8.

157 Age, s. 8.



Resim 17: Mubarek-i Vahani'nin Türbesi (Yamçın, Tacikistan, 2008).

olma inancıdır.[158] Onun bizim açımızdan en önemli özelliği, bölgenin dini literatürünü, yani gerek sözlü geleneğini kayıtlara geçirmek, gerekse bu gelenekleri yorumlayarak entelektüel bir çerçeveye oturtmak için yaptığı çalışmalardır.

Guharriz:

Bölgemizin kendi içinden çıkan bir başka eser *Guharriz*'dir. Vahani'nin eserlerinin tersine, bu kitabın edebi ve entelektüel düzeyi yüksek değildir. İçerisinde birçok yazım yanlışı vardır. Nesir tarzında yazılmış olmasıyla birlikte içinde çoğu Nasır-ı Hüsrev'e atfedilen şiirler de bulunmaktadır. Bizim açımızdan önemi, sözlü geleneğin hâkim olduğu dağlı heterodoks bir toplumu anlamamız için bakmamız gereken kullanışlı bir eser olmasındandır.

158 Age, s. 9.

O da, Vahani'nin *Çehel Dünya* eserinde yaptığı gibi, yaratılış, peygamberlik ve imamet gibi konuları ve anakronik olmaktan kurtulamamakla beraber, bölgenin kısa tarihini entelektüel olmayan yerel bir ağızla anlatmıştır. Yazar kitabın başında, "bu kitabın adı Guharriz'dir. Çünkü içinden guher (gevher, inci) dökülmektedir" der.

Diğer İsmaili kaynakları gibi *Guharriz* de, maddi dünyanın başlangıcını "kâf" ve "nun" harflerinden oluşan *Kur'an*'daki "kun" (ol) kelimesiyle açıklamaktadır. Kâf harfinden "akl-ı kül", nun harfinden "nefs-i kül" olmuştur. "Kâf" Hz. Muhammed'in nurunu, "nun" onun halefinin ışığını, yani Hz. Ali'yi temsil etmektedir. *Guharriz*'de der ki: "Sadece akl-ı kül ve nefs-i kül birbiriyle birleşmiştir. Yani Peygamberin ve onun vasisinin ışığı birleşmiş ve onlardan sonra da hayat ortaya çıkmıştır". Böylece Hz. Ali'nin nesli, dünyanın yaratılışındaki olmazsa olmaz yerini almaktadır.[159]

Guharriz'deki bir hadise göre Peygamber şöyle demiştir: "Benim ümmetim yetmiş üç firkadır. Yetmiş ikisi ateşe düşecek, biri cennete girecektir. İman edenler, peygambere ve Allah'a itaat edenler, ulû'l-emr'e de itaat edeceklerdir". Yine peygamber der ki: "Ulû'l-emr benim ehl-i beytimdir (ailemdir).". *Guharriz*'e göre yetmiş üç grubun her birinin kendi lideri vardır ve her biri kendi liderini ulû'l-emr olarak görmektedir. Peygamber'e sorarlar: "kimler cennete gidecek?" Cevap verir: "Ali'ye inananlar". Ali'ye döner der ki "doğru yol seninkidir".

Guharriz'de, on iki bin velinin/arifin onun yanına geldiği, onlardan birinin Seyyid Suhrab-ı Veli, birinin de Baba Ömer-i Yemgi olduğu, Nasır-ı Hüsrev'in nefes-i mübarekinden bu ikisine verdiği anlatılır. Yetmiş iki firkanın nereden gelip nereye gideceği hakkındaki bilgi, bu iki zatın da eşliğinde *Guharriz* de şu şekilde sunulur:

> Bir gün Nasır-ı Hüsrev oturmuş ibadet etmektedir. Yâranlar yanına gelirler, toplanıp Allah'a hamd ederler. O yâran(lar), Seyyid Suhrab ve Baba Ömer-i Yemgi'ye, "Nasır'a nereden geldik, nereye gideceğiz, sor" derler. Seyyid Suhrab Nasır'dan sorar. Sonra yârana dönüp der ki: "Cevabı şudur: Bismillahirrahmanirrahim, Kul Huvallahu ahad..." Sonra da bu ayeti şu şekilde yorumlar: "Biz Allah'tan geldik Allah'a gideceğiz... Ey müminler bilin ki âlem yoktu, mahlukat yoktu, insanlar yoktu, hayvanlar yoktu. Bir Allah var idi. Allah istedi ki kendi aşikâr olsun. Dedi ki "kun" (ol) dedi, oldu... Allah Zâhir'dir, Allah Bâtın'dır. Allah Evvel'dir, Allah Âhir'dir... Allah her şeyden

159 Kudretbekov, s. 311.

önce nur-u Muhammed'i yarattı. Akl-ı evvel yani akl-ı kül nur-u Muhammed idi. Sonra nefsi yarattı... Sonra felekleri yarattı. Sonra Allah hayvanı yarattı, balı yarattı, kuşu yarattı, gülü yarattı. Ta biz Pir-i Kâmil'i ve İmam'ı tanıyana dek... Tanırsak cennete gideriz, tanımazsak cehenneme gideriz". Seyyid Suhrab bu sözleri söyledi. Yâranın hepsi ağladı, Seyyid Suhrab'ın ayaklarına kapanıp öptüler.[160]

Yaratılışı anlatırken "Allah ilk önce Nur-u Muhammed'i yarattı"; "önce Âdem'i yarattı"; "Peygamberin ruhundan vasisini yarattı"; "Nur-u Muhammed ve ulû'l-emr (Hz. Ali) birdir" der. Bütün bunları karmaşık bir düzen içinde okuduğumuz zaman iyice kafamız karışır. Kim önce yaratıldı? Kim kimin yerine geçti? Oysa işin özü, ayrı ayrı isimler altında verilen bütün bu peygamberlerin, aslında Allah'ın bir tek Nur'undan başka bir şey olmadığıdır.[161]

Guharriz ulû'l-azm ve ulû'l-emr peygamberlerden şöyle bahseder:

Eğer Hz. Muhammed olmasaydı Allah hiçbir şeyi yaratmazdı. Allah önce Hz. Muhammed'i yarattı. Sonra dört unsuru yarattı: od (ateş), su, yel, top-

160 Burada anlatılan "yaratılış" hikâyesi, Nasır-ı Hüsrev'in eserlerinde ortaya koyduğu felsefi görüşlerinin popülarize edilmiş hâlidir.

161 Benzer betimlemeler *Buyruk*'ta şu şekilde geçer: "Onsekiz bin alem yok iken, Muhammed ile Ali'nin nuru var idi. Ve bir idi. Abdullah ile Ebu Talib zamanında iki oldu. Muhammed'in nuru Abdullah'tan zuhura geldi. Hz. Ali'nin nuru Ebu Talib'ten zuhura geldi. Muhammed ile Ali'nin sırrını kimse bilmezdi. Ol zaman 72 millet, 72 bölük oldu. 36'sı Şia mezhebinde idi. Hz. Ali'yi severlerdi. Ve 36'sı havariç idi. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ı severlerdi. Şia mezhebinde olanlar Hz. Muhammed ile Hz. Ali ile dört kapıda dört makamda onyedi erkanda her işleri bir idi. Bir kapıdan girip bir kapıdan çıkarlardı. Bir sofradan yiyip ve bir kaptan içerlerdi. Aralarında perde yok idi. Derlerdi ki bu yol Muhammed Ali'nin şeriatıdır... Bir gün 72 milleti cemedip deve palanından minber düzüp, vaaz ve nasihat edip, Hazreti Muhammed, Hz. Ali'yi yanına çağırıp minberde ikisi bir gömlekten baş çıkarıp, baş bir ayak iki oldular. Ve yine baktılar ki ayak bir baş iki olmuş. Andan sonra Hz. Ali, Resul libası şeriflerin giyip ayrıldı. Ol vakit Hz. Resul: 'Benimle Ali aynı nurdanız. Ben ilmin şehriyim, Ali ise o şehrin kapısıdır. Ali dünya ve ahret kardeşimdir. Ali ile aynı etten, aynı cisimdeniz. Zâhirimiz bâtınımız birdir. Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir.' diye buyurdu." (Bkz. *Buyruk*, ss. 213-215.) Aynı konu, *Buyruk*'un Maraş nüshasında "Peygamber Sallallahu Aleyhi Vesellem kendi mübarek eliyle kuşağını açtı. Ali'yi bağrına bastı. İkisi bir gömleğe girdiler. Baş iki gövde bir oldu, gördüler. Peygamber Hz. Ali hakkında bu hadisi okudu: lahmüke lahmi, demüke demi, ruhüke ruhi, cismüke cismi, dedi", şeklinde geçer. Bkz. *Buyruk*, s. 161.)

rak. Hz. Muhammed'i Hz. Âdem'den önce yarattı. Sonra ilk insan Âdem'i yarattı. Âdem'i de Allah kendi nurundan yarattı. Âdem'in 930 yıl ömrü oldu. Sonra Şeys (Şît) adında bir peygamber geldi. Sonra Nuh peygamber geldi... Nuh ulû'l-azm peygamberdi. Nuh'tan sonra Sam geldi. Nuh'un oğlu peygamber oldu... İbrahim-i Halil geldi. İkinci ulû'l-azm peygamberdir. Ulû'l-emr İsmail oldu... Musa geldi, üçüncü peygamber. Musa'dan sonra Harun onun nebisi, peygamberi oldu... İsa, dördüncü peygamber oldu. Asuman'dan ona maide (sofra) gelirdi, Allah'a ibadet eden açları doyurmak için. İsa adamlarına dedi ki, "Benden sonra Muhammed gelecektir. Muhammed'in dinine girin" İsa'ın ulû'l-emri Şem'un... Sonra Hz. Muhammed geldi, altıncı peygamber. Hadis-i kutsî, "Eğer sen olmasaydın, ben eflaki (felekleri, asumanı) yaratmazdım" der. Ulû'l-emr Hz. Ali oldu.

Guharriz'de Hz. Ali'den sonra sırasıyla Hasan ve Hüseyin'in, Zeynel Abidin'in, Muhammed Bakır'ın, Cafer-i Sadık'ın geldiği anlatılır. Peygamber der ki "Benim evlatlarım ağaç gibidir. Ve beheştte (cennet) o ağaçtan boş yer yoktur / beheşt bütün o ağaçtır". Yani Hz. Ali'nin evlatlarına bağlı olanların cennete gideceği kastedilmektedir. Bir başka yerde de, elli iki Sünni firkadan birinin, on sekiz Şia firkadan da birinin, yani iki firkanın cennete gideceğini anlatır. Sünni firka "Hanefiyye"dir. *Guharriz*'e göre bunlar, İmam Cafer-i Sadık'ın öğrencisi Beyazıd-ı Bestami'nin grubudur. Şia firkasıysa, İsmail'i imam tanıyan firkadır. Yani İsmaililerdir.

Guharriz'e göre, Miraç gecesi Allah peygambere bir nur vermiştir. O nur, ta İmam Cafer-i Sadık'ta eşiğe çıkmıştır. O da nurunun bir sıfatını müstevda (geçici) İmam Musa-i Kazım'a, bir sıfatını müstakarı (asıl) İmam Şah İsmail'e vermiştir. Buradan *Guharriz*'in her iki firkayı da önemsediğini, ama asıl imamın İsmail olarak kabul gördüğünü anlıyoruz.

Guharriz'de önce Arapça olarak aktarıp sonra tercümesini verdiği şöyle bir hadis yazar: "Benim çocuklarım, yani Ali ve onun çocukları, aynı Nuh'un gemisine binenler gibidirler. Nasıl ki gemiye binenler kurtuldular, binmeyenler öldüler, onlara inananlar da tıpkı Nuh'un gemisine binenler gibi kurtuluşa ereceklerdir".

İlk imamlar sayılırken Hz. Hasan, Hz. Ali'den sonra ve Hz. Hüseyin'den önce sayılarak sıralamadaki yerini alır. Bugünkü bilgilerimize göre, Nizari İsmailileri Hz. Ali'den sonra doğrudan Hz. Hüseyin'i saymakta, *Guharriz*'in söylediğinin aksine, Hz. Hasan'ı imam kabul etmemektedirler. Buradan şunu çıkarabiliriz: İmamiyye'ye ait bilgilerle Nizariliğe ait bilgiler yakın zamana kadar insanların hafızasında birbirine karışmıştır. Aslında bu durumu

çok da garip karşılamamak gerekir. Ne de olsa hem farklı tasavvufi metinlerin hem de farklı mezheplerin öğretilerinin bir arada korunduğu, bölge halkı tarafından hepsinin İsmaili kabul edildiği bir toplumdan söz ediyoruz.

Bir hadiste denir ki: "Her kim, benim evladımı çok severse beni çok sevmiş olur, her kim ki beni çok severse Allah'ı çok sevmiş olur". Diğer bir hadisteyse şöyle denir: "Ulû'l-emr benim eshabımdan, ümmetimden, evladımdandır".

Guharriz'de Şii mezheplerin ortaya çıkmasına sebebiyet veren siyasi olaylar, "Peygamberden sonra ümmetinin dağıldığı, önce Sünni ve Şii olmak üzere iki firkanın meydana geldiği, Sünnilerin elli iki firkaya, Şiilerin on sekiz firkaya ayrıldığı" şeklinde aktarılır. Sünnilerin dört halifeyi (çahar yar), Şiilerinse Peygamberin evlatlarını tanıdığı söylenir. Bunlardan başka Yahudiler, Hıristiyanlar ve Hindular vardır. Toplam yetmiş üç firka ederler.

Şia'nın esası "Nasıriyye, Gulatiyye, Zeydiyye, İmamiyye, Hanefiyye" olarak gösterilir. "Nasıriyye" şöyle bir hikâye eşliğinde anlatılır:

> Nasır, Hz. Ali'ye "sen Allah'sın" demiş. Hz. Ali ise "hayır, ben veli-i Hûda'yım, zat-ı Hûda değilim" demiş. Nasır, "Allah'tan başka kim bilir ki yedi denizde ne var? Ama sen bilirsin". Hz. Ali, kızmış, yetmiş defa Nasır'ın başına vurmuş, sonunda baş düşmüş. Götürüp başı koymuş yerine, dua etmiş: "Allah'ım onu dirilt". Allah onu diriltmiş. Nasır da "Sen Allahsın işte. Allah'tan başka kim önce öldürüp sonra diriltebilir?" demiş.

Guharriz'de birçok yerde Nasır-ı Hüsrev'den bahsedilir. On iki bin veli kişinin Nasır-ı Hüsrev'in yanına geldiği, bunların içinde Seyyid Suhrab-ı Veli, Baba Ömer-i Yemgi'nin olduğu bilgisi yer alır. *Guharriz* bu şekilde, her ikisini Nasır-ı Hüsrev'in çağdaşı yapmıştır. Nasır-ı Hüsrev, nefes-i mubarek'inden sadece bu ikisine vermiştir. Ölmeden Seyyid Suhrab'ı ve Baba Ömer-i Yemgi'yi kendine halife yapmıştır. *Guharriz* her ikisinden de "kutb, pir-i marifet" olarak bahsetmektedir.

Guharriz'de Zeydiyye, Hz. Ali'den sonra Zeyd'i takip edenler olarak anlatılır. İmamiyye için "onlarda Ali, veli-i Hûda'dır ve Hz. Muhammed'den sonra gelen ulû'l-emr'dir" denir. Ondan ve Hz. Ali'nin evlatlarından sonra kimse imam olamaz. "Hanefiyye" anlatılırken Muhammed-i Hanefi'nin ulû'l-emr olduğu söylenir. Muhammed-i Hanefiye, Hz. Ali'nin Kerbela'ya gitmemiş oğludur. Hz. Ali'yi "veli-i Hûda", "ulû'l-emr" ve "Hak" olarak adlandırdıkları yazar. "Gulatiyye"nin kendi içinde on altı firkaya ayrıldığından bahsedilir:

1) Sebbahiyye: Abdül Sebbah onların rehberidir.

2) Kâmiliyye: Tenasühe inanırlar. Sebbahiyye'ye Kâfiri derler.

3) Beyabiyye ya da Benaiyye: Allah'ın insan şeklinde olduğuna inanırlar. Allah'ın ruhu Hz. Ali'nin bedenindedir. Ondan Muhammed-i Hanefi'ye, ondan Ebu Haşim'e geçmiştir.

4) Magribiyye: Sadece Hz. Ali'nin oğludur. (Burada hangi oğlunun kastetildiği açık değildir.)

5) Cenahiyye: Tenasühe inanırlar. Abdullah-ı Cafer-i Cenahi mensuplarıdırlar.

6) Mansuriyye: Hallac-ı Mansur, imamlık iddia etmiştir. O İmam Cafer'in dâisidir.

7) Hattabiyye: Ebu Hattab-ı Esed. Cafer-i Sadık'ın gulamı imiş. Namaz, oruç gibi her ne ibadet varsa inkâr ederler.

8) Arabiyye: Hz. Muhammed ve Hz. Ali birbirlerine çok benzermiş. Cebrail aslında Hz. Ali'ye gelirmiş, ama onu tanıyamadığından Hz. Muhammed'e gidermiş. Yani bunlar Hz. Ali'yi asıl peygamber kabul ederler.

9) Zımmiyye: Bunlara göre Hz. Ali, Allah'tır. Hz. Muhammed'i halkın arasına yollayan odur. Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin resulüdür.

10) Hişamiyye: Hişam ibni Selem'in taraftarlarıdır. "Allah'ın eli ayağı gözü kulağı ve ağzı ve beş duyusu vardır" derler. Liderleri Baba Seyyiduna ve Hz. Şah Nasır'dır. Bunların altı adı vardır: İsmailiyye, Bâtıniyye (bizim elimizdeki nüshada diğerleri sayılmaz).

11) Zerabiyye: Zerab ibni Ayn'ın taraftarlarıdır. Allah'ın kendisi ve sıfatları vardır. "Evvel Allah'ın zatı vardı, sonra sıfatları gelir" derler.

12) Yunusiyye: Yunus ibni Abdurrahman-ı Gamer'in taraftarlarıdır. Yedinci gökten sonrası Allah'ın arşıdır. Allah burada, arşında oturmakta ve melekler o arşı saklamaktadır.

13) Sultaniyye: Muhammed-i Numan taraftarlarıdır. Bir adı da Sultan'dır. Bunlar Allah'ın cisim ve insan suretinde olduğuna inanırlar.

14) Novomiyye: İmamet Ali'den sonra Muhammed-i Hanefi'ye ve onun oğlu Ebu Haşim'e ve onun oğlu Abdullah'a geçmiştir. Namaz kılmazlar.

15) Bedeniyye: "Allah Hz. Ali'nin içine girmiştir" derler.

16) Esigıyan ("Aşıkiyan" denmek isteniyor olmalı): Bunlara göre *Kur'an*'ın bir derisi, bir de içi vardır. Her kim ki içine bakarsa marifete erişir ve Allah'ın rahmeti ona açılır. Derisine bakarsa hiçbir şeye erişemez.

İsmail'den sonraki imamlar, karışık bir sıralamayla verilir: Muhammed b. İsmail, oğlu Şah Rıza, Takî, Nakî, Mehdi, Kaim, İmam Mansur, Muiz, Aziz, Mansur-i Nizar, Hakim billah, Tahir, Gul Hasan (lakabı Ali). Buradaki karışıklık İmamiyye'nin imamlarıyla İsmailiyye'nin imamlarının birbiriyle karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

Guharriz'de, imamlar sıralanmaya devam edilir: Aliyyeddin, Ziyaeddin Emir, Alaeddin Hasan, Alaeddin Muhammed Şeref, Rükneddin Hürşah, Şems-i Tebrizi, Alaeddin Muhammed, Takiyyeddin, Raziyeddin, Tahir. Burada da Alamut dönemi imamları ve Muhammedşahlı imamlar sıralanmaya çalışılmıştır. Bir başka yerde Kasımşahlı imamların sıralaması yapılır: Şah Raziyeddin Muhammed, Müminşah, Şah Selam, Şah Kasım, Abdusselam, Şah Garibullah, Abuzer Ali, Şah Murad, Haydar, Şah Nuruddeh, Şah Halilullah, Seyyid Ali, Halilullah.

Guharriz'de Kasımşahlı imamları ve onların dönemlerinde Bedahşan'da yapılanlar bir bir sayılır. Her cezirenin bir hâcesi olduğu, Bedahşan'ın hâcesinin de Hâce Salman olduğu belirtilir. Yine *Guharriz*'de Mevlana Şah Abdul Kasım zamanında, Bedahşan'dan gelenlerin, onun meclisinde *Vech-i Din*'den "Hudaşinasi" (Allah tanıyan) ve "İmamşinasi" (imam tanıyan) bölümlerini okudukları yazmaktadır. Mevlana (İmam) Abdülkasım bunlara, "Nasır-ı Hüsrev hidayet eylemiş sizlere. Ve Seyyid Suhrab ve Ömer-i Yemgi'nin evlatlarısınız" demiş. Evlad-ı Seyyid Suhrab'dan Hâce Kuçek, Hâce Seyyid Muhsin'in isimleri, evlad-ı Ömer-i Yemgi'den Hâce Molla Bedel, Hâce Şah Nasır isimleri verilir.

Yazar bitirirken, yani hatime kısmında, "ben bu risaleyi başlayıp yazarken, Allah'tan, İmam-ı Zaman'dan, Nasır-ı Hüsrev'den ve Seyyid Suhrab-ı Veli'nin ruhundan yardım istedim. Bunu yazmak benim için bir büyük imtihandı. Ben şeriatta iyiyim. Tarikata gittim. Ama hakikate gitmek büyük iştir" der. Yaptığı işi, katettiği yolu, bir dervişin hakikate ulaşmak için kattettiği yolculuğa benzetir. Bir şiirinde şöyle söyler: "Eşek ne bilir sırrı. Her kim bir yola baş koysa, evvela şeriat-ı Muhammed'le alakası ola. Sonra tarikat-ı Veli'yi tanıya. Sonra bilsin ki, hakikat-ı marifet ne ola".

Görüldüğü gibi *Guharriz*, tarih ve bilgi hatası içermesine rağmen, Bedahşan İsmaililerinin neye inandıklarını, İsmaililikten ne anladıklarını gösteren elimizdeki en iyi metinlerden biridir.

III. Sözlü Gelenekte İfadesini Bulan Unsurlar

Pamir İsmaililiği hakkında yakın zamanda bir çalışma yapmış olan Iloliev, "Davet-i Nasır" ve "Penctani" adlı iki terimde ifadesini bulan gelenekleri kronolojik bir çerçevede ele almıştır. "Davet-i Nasır" terimi, teorik olarak her ne kadar Pamir bölgesindeki halkın İslam inancını kabul etmesinden itibaren bütün dini gelenekleri kapsayan bir anlam içerse de, Iloliev, bu terimi tarihsel olarak Nasır-ı Hüsrev'in da'vesini tebliğ etmeye başladığı 11. yüzyıldan başlatıp 13. yüzyılın ortalarına kadar geçen yaklaşık iki yüzyıllık dönemle sınırlandırmaktadır.[162] Iloliev'in bu yorumundan, bu sürecin 13. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ömrünü tamamladığı anlaşılmamalıdır. Aksine süreç, bu tarihten itibaren de tasavvufi tarikatların şemsiyesi altında varlığını ve şekillenmesini devam ettirmiştir. Nasır-ı Hüsrev'in öğretileri ve bu yeni fikirler, "Penctani" ismi verilen yerel bir inanç sisteminin adı hâline gelerek Bedahşan İsmailileri için inançlarının ayırt edici kimliği olmuştur. Dolayısıyla, "Davet-i Nasır" ve "Penctani" kavramları, bize göre, birbiriyle iç içe geçmiş kavramlardır. "Davet-i Nasır", daha ziyade ritüelleri ifade eden bir terimken, "Penctani" inancın adını ifade eden bir terimdir. Bedahşan İsmailileri de zaten kendilerini Penctani olarak adlandırmaktadırlar.

A. Da'vet-i Nasır-ı Hüsrev (Sünnet-i Nasır-ı Hüsrev)

"Da'vet-i Nasır-ı Hüsrev" ya da "Sünnet-i Nasır-ı Hüsrev", Pamir ve Hindikuş Dağlarının aynı coğrafi bölgelerinin farklı parçalarıyla kuzey Pakistan'ı (Gilgit, Hunza, Çitral) da kapsayan bütün Bedahşan bölgesinde kabul gören bir İsmaili inanç sistemidir. Daha doğrusu, adını Nasır-ı Hüsrev'e dayandıran ritüellerden oluşan geleneklerin adıdır. Bütün bu bölgelerde Nasır-ı Hüsrev, İsmaililiğin baş vaizi olarak kabul edilir ve "Pir-i kuds" (Kutsal Pir) olarak saygı görür.[163]

Nasır-ı Hüsrev'in asıl yaptığı, Bedahşan'a Fatımi İsmaililiğinin fikirlerini getirmek olmuştur. Onun Fatımi doktriner fikirleri daha ziyade entelektüel kitleye ya da yönetici sınıfa hitap etmiştir. Kendisinden sonraki dönemdeyse onun fikirleri zamanla popularize edilerek bir yandan yerel dini inançlar

---

162 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, ss. 6-7.

163 Iloliev, "Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan", ss. 63-64.

ve ritüellerle, diğer yandan da Oniki İmamcı ve sufi geleneklerle karışmak suretiyle folklorik bir hâl almıştır. "Davet-i Nasır" terimi de, aslında tam anlamıyla budur.

Bobrinskoy, 19. yüzyılın sonlarında yaptığı, aslında bölge halkının hafizasının yansımalarını tespitten ibaret araştırmalarının sonuçlarını şöyle özetlemektedir:

> Şah Nasır dağlara geldiğinde burada farklı inançlarda insanları, Şiileri ve Sünnileri bulmuştur. Hiçbir şekilde onların öğretisini yadsımamış, hiçbir şekilde onları olumsuz olarak görmemiş; ne dua, ne oruç, ne bayram, ne cennet, ne de cehennemlerini küçümsemiştir. Şiilerle Şii, Sünnilerle Sünni olmuştur. O Tanrıdan, iyiliklerden, yaşlılara saygıdan bahsetmiştir. Daha yakın öğrencilerineyse yavaş yavaş mezhebin gizli öğretilerini açmaya başlamıştır. Dua ederken o, gerçek duanın temiz konuşmak, iyi konuşmak, her zaman Tanrıyı anmak ve herkese iyi davranmak olduğunu belirtmiştir. Bayramları yadsımadan, inananların/takipçilerin gerçek bayramının Pirini ziyaret etmek (didâr), onunla sohbet etmek, iyi davranışlar göstermek olduğunu belirtmiştir. Oruçtan vazgeçirmemiş, Tanrının insanların midesini tutmalarını talep etmeyeceğini, ahlakını tutmalarını talep edeceğini, gerçek orucun böyle olduğunu söylemiştir... Cennet ve cehennemi yok saymamış ve onların gökte bir yerlerde olmadığını, burada yeryüzünde olduğunu, her insanın ruhunda olduğunu, cennetin cehennemin insanın ruhuna bağlı olduğunu belirtmiştir. Şah Nasır'ın ölümünden sonra öğrencileri onun öğretisini devam ettirmişlerdir.[164]

Söz konusu bu geleneğin 13. yüzyıl sonrasındaki Bedahşan İsmaili geleneğine nasıl yön verdiğini *Guharriz*'den de anlıyoruz. *Guharriz*'de, Nasır-ı Hüsrev'in bütün yâranları ermiş (yâran-ı hûda) sayılmıştır. Onlardan bazıları "Abdalan" olarak tanımlanmıştır. Baba Ömer-i Yemgi bunlardan biridir. "Abdalan" dışında bazı kişiler de "kalanderan" olarak adlandırılmıştır ki bunlardan biri de Şah Talib-i Sermest'tir. *Guharriz*'e göre, Hindistan'dan Nasır'ın yanına, Celaleddin-i Buhari'nin oğlu Şah Talib-i Sermest'in maiyetinde hepsi de altın işlemeli kıyafet giymiş olan kırk kalender katılmaya gelmiş, bir tek Şah Talib-i Sermest çıplaktır ve kürke bürünmüştür.[165]

Guharriz'de adı geçen bir başka kalenderiyse Ahmed-i Divane'dir. Tahta bir kılıçla taşı doğramış, ağaçtan bir at üzerine binmiştir. "Abdalan" ve "ka-

---

164 Bobrinskoy, s. 13.

165 Kudretbekov, s. 308.

lenderan" dışında bir de "damdaran" olarak adlandırılanlar vardır. Mucizevi bir nefese sahiptirler. En önemli karakter olarak kaynakta Baba Fakr adında biri gösterilir. Iloliev, "damdaran" pozisyonunu, bazı dini şahsiyetlerin hastaları iyileştirme gibi sıra dışı bir güce sahip olduğuna inanılmasıyla ilgili yerel bir bakış açısının ürünü olarak tarif etmektedir[166] *Guharriz*'e göre Nasır'ın kurduğu farz edilen bu yönetim ağı/hiyerarşisi, hem sufilerin geleneklerinden hem de bölgede hâlihazırda olan inançlardan etkilenmiş görünmektedir.

Guharriz'de Seyyid Suhrab-ı Veli'ye, Baba Ömer-i Yemgi'den daha fazla atıfta bulunulmaktadır. Ondan yarı efsanevi bir kişilikmiş gibi bahsedilir. Örneğin çocuk yaşında felç geçirmiş, rüyasında gördüğü yaşlı bir adam (Nasır-ı Hüsrev) tarafından iyileştirilmiştir. Suhrab-ı Veli, Nasır ona bakar bakmaz hastalıktan kurtulmuştur. Bir başka yerde de *Vech-i Din*'i ona miras bıraktığı anlatılır: "Nasır-ı Hüsrev'den sonra Suhrab-ı Veli o şaraptan içti ve onun nuru Suhrab-ı Veli'ye geçti. Suhrab-ı Veli'den sonra Zeyd'e, sonra Hâce Ali Mir'e, Seyyid Ali'ye, Selman'a, Muhammed'e, (Şah) Nureddin'e, Selman'a, Tahir'e, Kasım'a, Salih'e, Abdünnebi'ye, Ahrar'a geçmiştir". Böylece Bedahşan'ın Seyyid Suhrab-ı Veli'nin soyundan gelen pirlerinin isimlerini verir. *Guharriz*'in yazarı da kendi kökenini Seyyid Suhrab-ı Veli'ye bağlar.

Guharriz'deki bu öyküler; muhtemelen Muhammedşahlı imamlar soyuna bağlı oldukları Alamut sonrası dönemde da'veye katılan bu kişileri, Nasır-ı Hüsrev'le ve onu temsil eden "Da'vet-i Nasır-ı Hüsrev" geleneğiyle bağdaştırmaktadır. Ayrıca da'veye ilk katılanların ve onların daha sonraki yüzyıllarda yaşamış olan nesillerinin gelecekte önemli yerel pirler olacaklarını çok açık bir şekilde göstermektedir. Örneğin, İsmaililiğe geçince adı Baba Ömer-i Yemgi olan Melik Cahan Şah ile Seyyid Suhrab-ı Veli topluluğun dini liderleri olarak sunulmakta, onların gelecekteki nesilleri için de bu görevi meşru kılmaktadır.[167]

İlginç olan, Nasır-ı Hüsrev hakkındaki biyografilerde adına sık sık rastladığımız, kendisinin de *Divan*'da –adını vermeksizin– övgüyle bahsettiği Yumgan yöneticisi Ali b. Esed ismine *Guharriz*'de hiç rastlamamamızdır. Demek ki Ali b. Esed'in nesli, Yumgan'da daha sonrasında varlık gös·ere-

---

166 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 34.

167 Age, s. 33; Iloliev, "Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan", s. 63.

memiştir ya da Nasır-ı Hüsrev zamanında aslında bölge halkı henüz İsmaili değildir. Bu sebeple de Bedahşan'ın İsmaili tarihinin bir parçası olarak yerel halkın hafızasında kalıcı olmamıştır. *Cami ül-Hikmeteyn* olmasaydı belki de adını hiç duymayacaktık. Biliyoruz ki Seyyid Suhrab-ı Veli, kitabı *Siy u Şeş Sahife*'de de belirttiği gibi 15. yüzyılda yaşamıştır. Baba Ömer-i Yemgi hakkındaysa halk arasında anlatılan hikâyeler dışında elimizde tarihsel hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Halk hikâyeleri bu ikisini Nasır-ı Hüsrev'le çağdaş gösterse de esasında böyle değildir. Ali b. Esed ise gerçekten Nasır-ı Hüsrev'le çağdaştır, ama bölgede oluşan her türlü sözlü gelenek Alamut sonrası döneme ait olduğu için bu hikâyelerde yer almamaktadır.

***Çerağruşen* ve *Çerağname*:**

"Da'vet-i Nasır-ı Hüsrev" geleneğinin kendini en iyi sergilediği ritüel, Bedahşan İsmaililerinin cenaze törenleridir. Bu cenaze törenine "çerağruşen" ya da "şeb-i da'vet-i Şah Nasır" denir. Çerağruşen'e "Da'vet-i Nasır-ı Hüsrev" de denir.

"Çerağruşen", bir İsmailinin/müridin ölümünden sonraki üçüncü gece gerçekleştirilen bir törendir. Ölenin akrabalarının hepsi bir evde toplanır. Yerel halife (mezun-ı asgar), elinde özel bir taş lambayla gelir. Halifenin gelmesinden sonra bir koyun kesilir. Halifenin pamuktan bir fitil yapmaya başlamasıyla *Çerağname* okunmaya başlanır. Bu okuma dört bölümde olur:

1) Fitilin örülmesi sırasında okunanlar.
2) Fitilin kesilmesi sırasında okunanlar.
3) Fitil ve yağı lambaya atma sırasında okunanlar.
4) Fitili yakma sırasında okunanlar.

Halife ilk önce, yaklaşık üç metre uzunluğundaki fitili ocaktan evin kapısına kadar uzatır ve bunu beşe keser. Her birini bir lambaya takarak yakar. Lambalar yandıktan sonra ölen kişinin beş akrabasının eline verir. Onlar da *Çerağname*'den dualar okuyarak sırasıyla birbirlerine verirler.[168]

"Çerağruşen"de okunan dua metinlerinin tamamına *Çerağname* ya da *Kandilname* denir. Nasır-ı Hüsrev tarafından, insanları kendi tebliğine davet etmek için oluşturulduğuna inanıldığı için "da'vet" ismi de verilmiştir.

---

168 Bertels, "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", s. 108.

Çerağname veya *Kandilname, Kur'an*'dan surelerin, Nasır-ı Hüsrev'e ait olduğu farz edilen Farsça dini sözlerin ve çeşitli duaların bulunduğu bir metindir.

Önce Peygamber'e sonra Hz. Ali'ye salavat getirirler. "Fatiha" suresini okurlar. Daha sonra Allah insanları neden yaratmış, nasıl öldürecek ve diriltecek gibi konulardan bahsedilir. Peygamberlerin hepsi anılır ve en iyi insan Muhammed Mustafa'dan, sonra da Hz. Ali'den, İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeynel Abidin, İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer el Sadık'tan bahsedilir. Bu davetin nasıl yapıldığını, metindeki dualardan görelim:

Û nusret-i Mustansır-est, û hüccet-i Mustansır-est,
(O Mustansır'ın zaferidir, o Mustansır'ın hüccetidir)
Û rahmet-i Mustansır-est, der da'vet-i nasır der â
(O Mustansır'ın rahmetidir, Nasır'ın da'vetine gir)

Ger Nasır kerdî yakîn, nusret berî ez şah-i din
(Eğer Nasır'a inanırsan din sahibinden ödül kazanacaksın)
Hesti-ra metyan mebin der da'vet-i nasır der â
(Varlığı hor görme, Nasır'ın da'vetine gir)

Esrar-i ilm-i "min ledun" der nazın ve nesreş gûş kün
(İlahi ilmin esrarına, onun nazım ve nesirlerinde kulak ver)
Bişnev zi-canbaz in suhen der-da'vet-i Nasır der â
(Bu cambazdan şu sözü dinle, Nasır'ın da'vetine gir)
...
Se şeb bûdem der-da'veteş, bestem kemer der-hidmeteş
(Üç gece davetindeydim, belimi onun hizmeti için bağlamıştım)
Çeşmem geşed ez-rahmeteş, der-da'vet-i nasır biyâ
(Gözlerimi rahmetiyle açtı, Nasır'ın da'vetine gel)[169]

Nasır zi-evlad-i nebîst, hakka ki ferzend-i 'Alîst
(Nasır Peygamberin soyundandır, Hz. Ali'nin gerçek çocuğudur)
Ger Nasır-ra talibîst der-da'vet-i nasır biyâ
(Eğer Nasır'ı istiyorsan, Nasır'ın da'vetine gel)[170]

---

169 Agm, ss. 110-111.
170 Agm, s. 111.

Yukarıda belirtilen metne bakıldığında Nasır-ı Hüsrev, da'vet eden değil, Hz. Ali'nin evladı gösterilerek, uğruna/yoluna davet edilendir. Nasır-ı Hüsrev'i öven bu şiirlerden farklı örnekler de vardır:

Esrar-ı mülk-i Cebbar çün rûz u şeb be-tekrar
(Allah'ın hâkimiyetinin sırları gece gündüz tekrarlanıyor)
Gûyîm Kasımi-var salavat ber Muhammed
(Kasımi gibi Muhammed'e salavat okuyalım)

Hoş guft ne'metullah remzîst kulhüvallah
(Nimetullah ne güzel söylemiştir ki "kulhüvallah" bir işarettir)
Ber hvân be-yad-ı Allah salavat ber Muhammed
(Allah'ın adına Muhammed'e salavat oku)[171]

Çerağname'deki dualar, Allah'ın sevdiği kulların hürmetine yapılıyor ki bunlar sırayla şöyle zikrediliyor:

> Allah'ım beş yaşlı Pirin hürmetine (muhtemelen Ehl-i Beyt'i, yani Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i kastediyor); on iki imam; on dört masum; yetmiş iki şehid-i Kerbela hürmetine; ehl-i şeriatın, hakikatın âlimleri hürmetine; doksan bin peygamber hürmetine; Belh'in, Kandahar'ın ve yeryüzünün Pirleri hürmetine, Allahım senden yardım isteriz ki bu cenazemizin günahlarını bağışla; Beş Pir-i marifet (yani) Şemsü'l- Hakk-i Tebrizi, Mevlana-i Rumi, Şah Kasım-ı Envar, Hâce Hafiz-ı Şirazi ve Şeyh Attar-ı Veli hürmetine; dört kerem sahibi Pirin, Piri rükn-i ser-i Türkistan Hâce Ahmed-i Yesevi, sine-i Horasani İmam Sultan Şah Ali ibn Musa Rıza, pay-i Hindustan Şeyh Ferid-i Şekergenc ve Kutb-ı Kuhistan Hz. Sultanü'l-arifin Seyit Şah Nasır-ı Hüsrev hürmetine, bizim dileklerimizi ver Allahım!

Bu dua metni, adları zikredilen Ahmed-i Yesevi ve İsmaililikle ilgisi olmayan diğer sufilerin nasıl İsmaili halkın takdisine mazhar olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. Bu, o sufilerin nasıl bir imajla algılandıklarını, kısacası İsmaili pirleri olarak içselleştirildiklerini ortaya koyuyor.

Bertels'in de bulduğu bir nüshaya göre bu dört isim, "âfak ve enfüs" (evren ve insan) başlığı altında şu şekilde verilmektedir: "Bu âlemin başı Türkistan, Hoca Ahmed-i Yesevi; göğsü Horasan, İmam Sultan Şah Ali Musa Rıza; ayağı Hindistan, Şeyh Ferid-i Şekergenc; sırtı Kuhistan, Sultan'ül Arifin ve

171 Agm, s. 106.

Burhan'ül Muhakkikin Emir-i Emiran Seyit Şah Nasır-ı Hüsrev'dir".[172] Bu dört isimden Nasır-ı Hüsrev'e, Bedahşan İsmaili geleneğindeki yeri dolayısıyla zaten uzun uzun değindik. Diğer isim Şeyh Ferid-i Şekergenc ise Hindistanlı bir Çisti dervişi olarak tanınmaktadır.[173] Üçüncü isim İmam Sultan Şah Ali Musa Rıza, Oniki İmamcı Şiiliğin sekizinci imamı olarak kabul edilen kişidir. Dördüncü isim Ahmed-i Yesevi ise Orta Asya'nın Türkçe konuşan Sünni halkları arasında kabul görmüş bir mutasavvıftır. Bu duada da görüldüğü gibi, Bedahşan İsmaili geleneği, Ahmed-i Yesevi'yi, âlemin başı Türkistan'ın piri yaparak Nasır-ı Hüsrev'le aynı kategoriye koymaktadır.

Daha önce değinildiği üzere, Alamut'un düşüşü sonrası İsmaili terminolojisi tasavvuf terminolojisiyle yer değiştirmiştir. Bunun sonucunda da yerel İsmaili dini liderleri "hüccet" ve "dâi" olarak değil "pir" olarak anılmaya başlanmıştır. Bedahşan İsmaililerine göre, nasıl ki Nasır-ı Hüsrev Kuhistan'ın (yani Bedahşan'ın) piridir, Ahmed-i Yesevi de Türkistan'ın piridir. Bu da gösteriyor ki, tıpkı Nasır-ı Hüsrev'in Fatımi halifesi el-Mustansır Billah tarafından Horasan ve Kuhistan'a dâi olarak gönderildiğine inanıldığı gibi, Ahmed-i Yesevi'nin de yine aynı halife tarafından Türkistan'a dâi olarak gönderildiğine inanılmaktadır.

Çerağname'de geçen bu dört isim, bir başka açıdan değerlendirldiğinde, aslında Bedahşan İsmaili geleneğinin oluşturduğu inanç biçiminin dört temel unsurunun bir nevi kendini ortaya koymasıdır: Hoca Ahmed-i Yesevi Sünni unsurun, İmam Ali Musa İmami unsurun, Seyit Ali Şekergenc sufi unsurun, Nasır-ı Hüsrev ise İsmaili unsurun.

John Wood'un 19. yüzyıldaki Bedahşan seyahatinden verdiği bilgiye göre İsmaililer, şuna derinden inanıyorlar: "Yeryüzü dört kutsal adamın omuzlarında desteklenmektedir... Biri Bedahşan Piri (saint) Nasır-ı Hüsrev'dir. Ona eşlik eden diğerleri, Efrasiyablı Sultan Yar Hoca Ahmed (Yesevi), Hindistanlı Şeyh Ferid Şeker Genc, Horasanlı İmam Ali Musa Rıza'dır."[174] Aynı şekilde Bobrinskoy da bölgede yaptığı araştırma sırasında konuştuğu pirlerden birinin bu dört ismi zikrettiğini yazar:

---

172 Ivanow, "Sufizm and Ismailism: Chiragh-nama", ss. 13-17, 53-70; Bertels, "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", s. 105.

173 Ivanow, "Sufizm and Ismailism: Chiragh-nama", ss. 16.

174 Wood, s. 168.

Temel kitap *Vech-i Din* veya *Kalem-i Pir*'dir ve bunlar Kalan Mevlana Şah Nizar tarafından yazılmıştır. Şah Nasır-ı Hüsrev tarafından Kuhistan diline çevrilmiştir. Şah Ali Musa-i Riza Horasan diline, Şeyh Faruk Şekergenc Hindistan diline, Hoca Ahmed-i Yesevi Türkistan diline çevirmiştir.[175]

Çerağname'deyse şu ibare yer alır: "Bu çerağ (ışık) Allah'tan gelmiştir Muhammed'e. Ve Muhammed'den Ali'ye. Ve Ali'den oniki imama. Ve oradan da sultanü'l-arifin ve burhanü'l-muhakkikin emir-i emiran Emir Sultan Seyyid Şah Nasır-ı Hüsrev'e gelmiştir". Bertels, bu sözlere dayanarak *Çerağname*'yi hazırlayanın Oniki İmamcı olduğunu dile getirmektedir.[176] Onun topladığı farklı *Çerağname* nüshalarında, farklı bilgiler bulunmaktadır ki bunların çoğunluğunda Nasır-ı Hüsrev'in soyu, İmam Musa-i Kazım soyundan gelmektedir.[177]

Bedahşan'da ritüellerde mum yakmak, İslam öncesi bir gelenek olarak büyük ihtimalle Nasır-ı Hüsrev zamanındaki dinsel törenlerde de uygulanmaktaydı. *Çerağname*'deki yorumları, her ne kadar *Kur'an*'daki "Nur" ayetiyle ilişkilendirmek mümkün olsa da, Bertels'e göre, ölümden sonraki üçüncü gece yapılan bu tören bir Zerdüşt inancıdır.[178] Ölünün gömülmesinden sonraki üçüncü gün ayrıca evin temizlenme töreni de düzenlenir. Ölünün olduğu evde bütün eşyalar yıkanır, temizlenir, sonra da ateş yakma töreni yapılır. Devletbekov'a göre bu törenlerin iki yönü vardır: Bir yandan ölümle ya da ölüyle bağlantılı bütün kötülüğü evden uzaklaştırmak, diğer yandan da ölüyü karanlıktan kurtarmak.[179]

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Nasır-ı Hüsrev bir Fatımi dâisiydi ve onun daveti, Fatımi da'vesinin davetiydi. Oysa *Çerağname*'nin pratiğe geçirilişindeki asıl görsel unsurlar, İslam öncesi geleneklere dayandığı gibi, dinsel nite-

---

175 Bobrinskoy, s. 14.

176 Bertels'e göre, *Çerağname*'nin yazarı metinde de adı geçen Şah Nimetullah-i Veli'dir. (Bkz. "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", s. 106.) Iloliev'e göre ise, *Kandilname*'nin (*Çerağname*) eski kopyalarında yazar adı olarak Nimatullah ismi geçse de yazarının Şah Nimetullah-i Vali olup olmadığı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. (Bkz. *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 43.)

177 Bertels, "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", s. 106.

178 Agm, s. 107.

179 Devletbekov, s. 62.

lik açısından da Fatımi öğretilerinden ziyade Alamut sonrası tasavvuf şemsiyesi altındaki dönemin fikirlerini yansıtmaktadır.[180]

B. Penctani

Bedahşan İsmailileri kendilerini "Penctani" olarak adlandırmaktadırlar. Moğol istilası sonucu Alamut'un düşmesi sebebiyle İran İsmaililiğinin yeni bir döneme girdiğini yukarıda belirtmiştik. Bu dönemde birçok İsmaili dâi İran'dan çok uzaktaki bölgelere politik sığınmacı olarak gitmek durumunda kalmıştır. Iloliev'e göre, Bedahşan'da İslamlaşma, daha doğrusu İslam'ın yereleşmesi, özellikle Alamut sonrası bu dönemde dâilerin sığınmacı olarak kendilerine yer aramaları sonucunda artış göstermiştir. İsmaili misyonerleri bu süreçte yeni bir strateji olan takiye yöntemini benimseyerek tasavvuf ve Oniki İmamcı Şiilikle ilgili yeni fikirler ortaya atmış ve uygulamışlardır. Bu yeni fikirlerse tedricen "Penctani" ismi verilen yeni bir yerel inancın enteresan parçasını oluşturmuş ve bu isim Pamir İsmailileri için yakın zamana kadar inançlarının ayırt edici özelliği olmuştur.[181]

Pamir İsmailileri açısından "Penctani" inancının özü, Farsça "penc ten" (beş pak insan: Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin) olan İmam-ı Zaman'ın ruhsal otoritesinin tanınmasıdır. Şokumurof, beş kutsal "Ameshaspent"in (Aryan melek) eski Aryan inancındaki "Suruş", "Mehr", "Ardbon", "Zamyod" ve "Ozar" adlı beş koruyucu melek olduğunu ve Pamiri evlerindeki beş sütunun onları sembolize ettiğini, İslami dönemde bu beş koruyucu meleğin Peygamberin ehl-i beytine dönüştüğünü dile getirir.[182] "Pencten", onların günlük hayatında da önemlidir. Bedahşan'daki her geleneksel evin oturma salonundaki beş sütun, odayı beş küçük parçaya ayırır ve dini ritüellerde her bir parça ayrı bir fonksiyona sahiptir.

Bedahşan İsmailileri kendilerini "penctani" olarak adlandırırken, Sünni komşularını da "çaryori" olarak nitelerler. Bobrinskoy'un söyleşi yaptığı Pirlerden biri, İsmaililerin dört düşmanı olarak dört halifeyi, yani Ebu Bekir, Ömer, Osman, Muaviye'yi saymıştır.[183]

---

180 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 42.

181 Age, s. 7.

182 Şakumorof, s. 38.

183 Bobrinskoy, s. 6.

Bedahşan İsmaililerinin çoğu tasavvufla bir bağları olduğunu reddederler. Bunun sebebi, muhtemelen tasavvuftan anladıkları şeyin "Nakşibendilik" gibi Orta Asya'daki Sünni tarikatlar olmasıdır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Alamut sonrası dönemde İsmaili gelenekleri, Oniki İmamcı Şiilik ve tasavvufun inanç ve pratiklerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Örneğin *Guharriz*'de bütün imamlar sayılırken Hz. Hasan da anılır. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi resmi Nizari İsmaili söylemi, Hz. Hasan'ı imam kabul etmez. Bobrinskoy'un bölgeden topladığı bilgiye göre Hasan'ı da imamlardan saydıkları anlaşılıyor.[184] Bunu *Çerağname* metninde ve *Guhariz*'de de görmüştük. Bu da Bedahşan'daki İsmaili geleneği içindeki Oniki İmamcı inanışın izlerinin mevcut olduğunu göstermektedir. Aralarındaki en önemli fark, İmamilerin şeriata daha bağlıyken İsmaililerin tarikata daha yakın olmalarıdır.[185]

Bölgede Oniki İmamcı inanışın varlığına dair bir başka işaret de Muharrem ayında on günlüğüne düzenlenen ve İmam Hüseyin'in Yezid tarafından öldürülüşünü anma töreni olan "Şedde"dir.[186] Her ne kadar bu ritüel Pamir'in çeşitli bölgelerinde neredeyse unutulmuş olsa da Vahan bölgesinde varlığını homojen şekilde, ama Oniki İmamcılardan oldukça farklı bir şekilde devam ettirmektedir. Pamir'de bu törenler, zincirle vurma gibi insanların kendilerine acı çektirmeleri şeklinde yapılmaz. Bu anma günlerinde, mutlu olayları kutlamak, evlenmek, yeni eve taşınmak, hayvan kurban etmek, ağaç kesmek, doğum günü kutlamak gibi eylemler yasaktır. "Aşura" ismi verilen bu onuncu gün, Pamir bölgesinde kadınlar ve erkekler banyo yapıp temiz elbiseler giyerler. "Hûdayi" denilen türbelerde bedava yemek törenine, "Kasidehani" denilen dini ilahiler söyleme ve "Kuranhani" denilen *Kur'an* okuma faaliyetlerine katılırlar.[187]

Pamir bölgesindeki bu törenler "asitan", "mezar" ya da "kademgah" olarak anılan türbelerde yapılır. Pamir'deki türbe kültürü üç grupta gözlenebilir. Bunlardan ilki, Şii ve Sufi inanışlarına göre kerametler göstermiş

---

184 Agm, s. 8.

185 Şeriat ve tarikat arasındaki fark *Buyruk*'ta şöyle geçer: "Zâhiri Müslüman olmasa Bâtıni sufi olmaz. Çünkü şeriat kavli resulündür. Tarikat kavli Ali'nindir". Bkz. *Buyruk*, ss. 93-94.

186 Iloliev, *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, s. 43.

187 Age, ss. 43-44.

olan din büyüklerinin bunları gösterdiklerine inanılan yerlerdeki sembolik türbelerdir. "Ali", "Fatıma", "Düldül", Şii İmamlar, Nasır-ı Hüsrev ve Âb-ı hayat ile anılan mistik peygamber "Hızır"a atfedilen yerler bu grupta yer alır. İkinci grupta, daha önce bahsi geçen Şah Hamuş, Şah Maleng gibi gezgin dervişlerin türbeleri bulunmaktadır. Son gruptaysa bölgenin pirlerinin türbeleri yer alır. Bütün ermiş kişiler aynı saygıyı görürler ve onların hatıraları, öğretileri, erdemleri ve kerametleriyle ilgili menkıbeler yerel türbe kültürürün önemli bir kısmını oluşturur.[188]

Pamir bölgesindeki türbeler çok renkli taşlar, kutsal pınarlar, ağaçlar, yarı harabe evler ve modern anlamda türbe-müze şeklinde olmak suretiyle farklı formdadırlar. Eğer bir türbe sadece ağaçlardan ya da renkli taşlar öbeğinden oluşuyorsa buraya "asitan" ismi verilir. Bu tür yerler bölgedeki bütün köylerde bulunur. Bazı durumlardaysa belirli bir evliyanın kabrini ihtiva eden türbeler "mezar" olarak anılırlar. Pamir'deki en önemli mezarlar ikinci kategoride anılan Şah Burhan (Şahdara-Tusiyon'da), Şah Kamber-i Aftab (Vahan'da) ve Şah İsameddin (Vahan'da) gibi gezgin dervişlerin (Kalenderler) mezarlarıdır. Son olarak bölgede türbeler için kullanılan en yaygın diğer isimse "kadamgah"tır. "Ayak basılan yer" anlamına gelen bu isimle anılan türbeler genelde birinci kategoride anılan din büyüklerinin uğradıkları, geçtikleri varsayılan yerlerdir. Bu kategorideki yerler, ermişlerin ayak izlerini (kadem-ı mübarek) veya çeşme, çınar veya taş gibi somut maddi nesnelerle nişanlarını bıraktıkları kabul edilen yerlerdir.[189] Örnek olarak Pamir'in köyleri olan Namadgut, Yamçun ve Tim'de Hz. Ali'nin, Fatıma'nın ve Zeynel Abidin'in türbeleri bulunmaktadır. Nasır-ı Hüsrev'in kademgahıysa Şungnan'da Porşnev köyündeki bir çınar ve çeşmedir; "Çeşme-i Nasır" olarak bilinir. Yine Çitral'e bağlı Izıh köyünde küçük bir Nasır-ı Hüsrev ziyaretgâhı bulunmaktadır. Sözlü geleneğe göre, saldırıya uğradığı bu yer, saldırıdan kolayca kurtulup gözden kaybolduğu yerdir.[190]

Penctani inancının içerdiği, sözü geçen bütün ritüeller "halife" tarafından yönetilmektedir. Bugün artık geçerli olmayan "pirlik" kurumuna bağlı olan halifeler, pirlerin yardımcıları olarak görev yapmaktaydılar. "Pir" ve

---

188 Age, s. 45.

189 Age, s. 45.

190 Nejima Susumu, *Pir, Waiz, and Imam: The Transformation of Socio-Religious Leadership Among the Ismailis in Northern Pakistan*, Islamic Area Studies Project, Tokyo, 2001, s. 8.

"hüccet" terimleri anlam olarak aynı mıdır, yoksa ruhani hiyerarşinin farklı dereceleri midir, bu pek anlaşılmıyor. Bedahşan İsmailileri "hüccet" yerine "pir" terimini kullanmışlardır. Bunun nedeni, başından beri söylemeye çalıştığımız gibi, "hüccet" Alamut'un düşüşü öncesi devrin bir terminolojisiyken, "pir" ise Nizarilerin Alamut sonrası tasavvuf kisvesi altında yaşamlarını sürdürdükleri dönemin bir terminolojisidir. Sözlü kaynaklara göre, 20. yüzyılın başında "pir", hepsinden çok "me'zun-i ekber"dir. Nasır-ı Hüsrev'i Bedahşan İsmailileri "pir", 11. yüzyıl kaynaklarıysa "hüccet" olarak adlandırmaktadırlar. "Me'zun-ı asgar" ise yerel dini görevli olan halifedir.

Bedahşan'da bulunmuş olan *Tarikatname* adlı anonim bir eser, önemli derecedeki otuz iki "Pir"e işaret etmektedir. Bunlar:

1) Pir-i hakikat (dört kişi)
2) Pir-i tarikat (dört kişi)
3) Pir-i şeriat (dört kişi)
4) Pir-i ihlas (üç kişi)
5) Pir-i rükn (dört kişi)
6) Pir-i ma'rifet (beş kişi)
7) Pir-i müşfik (dört kişi)
8) Pir-i gusl u ser-tıraş (dört kişi)[191]

Cebrail, Mikail, Azrail ve İsrafil, "Pir-i hakikat"tirler ve özel bir öneme sahiptirler. Pir-i tarikatlar Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'dir. "Pir-i ihlas"lar Hoca ve Hızr, Hazreti Kutb el-Aktab, el-Gavs ve İlyas'tır. "Pir-i rükn"lerse Türkistan'daki Hoca Ahmed-i Yesevi, Horasan'ın ortasındaki İmam Ali Musa Rıza, Hindistan'ın eteğindeki Şeyh Ferid Şeker-Genç ve Kuhistan'ın arkasındaki Pir Nasır-ı Hüsrev'dir.[192]

Yüzyıllar boyunca bu pirlerin, İsmaililer arasındaki rolü oldukça büyüktür. Bobrinskoy'un verdiği bilgiye göre "pir", bu mezhebe tabi olan kişinin ruhunun ve bedeninin tam sahibiydi. Ruhsal, ailevi ve vatandaşlık yaşamının tam iktidara sahip yöneticisiydi. Bütün bölgeler pirlerin arasında pay edilmişti. Herkes bu pirlerden birine tabi olmak zorundaydı.[193] Bütün pirler kendi aralarında eşittiler. Her biri Ağa Han'la direkt bağlantı kurabilirlerdi. Pirin görevi miras yoluyla pirin büyük oğlu veya en layık kişiye geçmekteydi. Pirin

191 Kudretbekov, s. 316.
192 Agm, s. 316.
193 Bobrinskoy, s. 2.

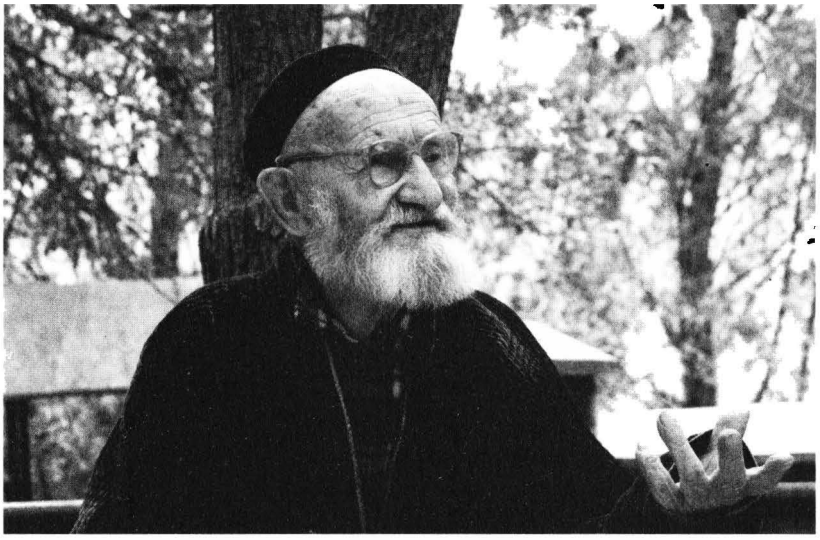
yeterince mirasçısı yoksa bölge halkı onun akrabalarından herhangi birini seçip Ağa Han'a kabul etmesi için sunma hakkına sahiplerdi. Pirler kendi şeriatlarına göre yargılamada bulunurlardı. Şugnan'da kadılar da bulunmaktaydı. Pirin yargılamasından hoşnut olunmayan durumlarda kadılara gidilebilmekteydi. Ancak kadıların İsmaili olup olmadığı hakkında Bobrinskoy bilgi vermemiştir. Kendi vatanlarını terk edenler, pirlerini değiştirmemekte, eski pirlerine bağlı kalmaya devam etmekteydiler. Piri değiştirmek mezhep tarafından katı bir şekilde yasaklanmış olup büyük bir günah sayılmaktaydı.[194]

Pir ile müritleri arasında aracı bir konumda olan "halifeler", günlük hayatta dini konularda rehberlik ederlerdi. Ancak 11 Eylül saldırılarındaki gelişmelerden sonra 49. Hazır İmam Kerim Ağa Han, teşkilatta yeni düzenlemere gitme kararı almıştır. 11 Temmuz 2002'den beri bu yeni kurallar uygulanmaktadır. Buna göre artık hiç kimse pir değildir. Bundan böyle sadece eskiden pirin yardımcısı konumundaki "halife" görevini yapan kişiler görevlidir. Artık her İsmailinin din kardeşlerine her üç yılda bir din eğitimi vermeye hakkı vardır. Onların atanması Ağa Han'a aittir ve görevleri Ağa Han'ın yazdığı öğütleri halka bildirmek, yeni teknolojileri anlatmaktır. Ağa Han'ın yolladığı fermanlar yoluyla din ile toplum arasında uyumunu sağlamaktır. Bu göreve atanan kişiler üç yıllığına atanır. Artık resmi adları "halife" de değildir. Eskiden pirin yardımcısı olarak halifelerin yürüttüğü bu görevler, yeni düzenlemelerle üç kişiye paylaştırır: "mukhi", "kamaria", "vaiz".

Eski adlarıyla "halifeler", yeni adlarıyla "mukhi", "kamaria", "vaiz"ler, imamın vekili olarak hareket ederler. Köy veya birkaç köyden *Kur'an* bilgisi olanlar arasından seçilirler. Evlilik, doğum, cenaze gibi ritüeller onlar tarafından yönetilir. Bunu yaparken *Kur'an*'dan ve *Kur'an*'ın tamamlayıcısı olarak kabul edilen *Vech-i Din*'den alıntılar yaparlar.[195] Vergileri toplamak, bazı talepleri düzenlemek gibi görevleri vardır. Bugün üç yıllığına merkezden atanan bu görevliler, eskiden bizzat pir tarafından atanmaktaydılar. Pir onları kendi salikleri içinden seçmekte ve halife sadece kendi pirine bağlı görev yapmaktaydı. Yargılama gibi konularda, pirin görevlerini yerine getirme hakkına sahip değildiler. Bobrinskoy'un 1901'de bölgenin üç piriyle yaptığı görüşmelerden elde ettiği bilgiler ışığında, aynı pire bağlı Şugnan'da on bir,

194 Agm, ss. 9-12.

195 Van den Berg, ss. 27-28.



Resim 18: Horog-Porşnev'de bir İsmaili halifesi: Şehzade Muhammed neslinden Şah-ı Kalan (Tacikistan, 2008).

Dervaz'da yedi, Yarkent'te (Çin'de) bir, Oş'ta (Kırgızistan'da) bir halifenin görev yaptığı bilgisine sahibiz.[196]

Yüzyıllarca Müslüman komşuları tarafından Kâfiri olarak görülmelerine karşılık onlar, kendilerini gerçek/doğru inançlılar olarak görmekteler. Normal şartlarda sabah ve akşam olmak üzere günde iki kere ibadette bulunuyorlar. Ayrıca perşembeyi cumaya bağlayan akşam (hicri takvime göre cuma akşamı) günbatımıyla beraber "cemaathane" dedikleri ibadethanelerinde toplulukla birlikte ibadet ederler. Halifenin başkanlığında kadınlı erkekli, genç yaşlı bir topluluğun Farsça ve Arapça dualar eşliğinde yaptığı bu törende, kadınlar bir tarafta ve erkekler diğer bir tarafta toplu hâlde otururlar. Bütün ibadet oturarak yapılır. Namaz sırasında Sünnilerde olduğu gibi secdede başlarını koyarlar. Başlarını koyacakları "ca-i namaz" dedikleri bezi her biri kendi yanında getirir. En çok *Kelâm-ı Pir* ile *Vech-i Din*'den parçalar ve

196 Bobrinskoy, s. 10.

varsa rubap eşliğinde ilahiler okunur. Afganistan Bedahşanı'nda "kaside", Tacikistan Bedahşanı'nda "meddah" adı verilen bu ilahiler sadece erkek şarkıcılar tarafından okunur. Kadınlar asla okumaz. Dini amaç gütmeyen bir toplantıda isterse kadınlar da okur. Ancak "Çerağruşen" gibi, namaz gibi, dini ritüellerde kadınlar kaside de okumaz, rubap da çalmaz. Bu ilahiler, "meddahguyi" denilen erkek şarkıcılar tarafından seslendirilir.

"Meddah", Tacikistan Bedahşanı'nda hem performansı, hem söyleyeni, hem de söylenen ilahiyi kasteder. Afganistan tarafında bu ilahilere "kaside" denir. Cuma akşamı ibadetlerinde, "Çerağruşen"de söylenen ilahilerdir. Meddahlar çoğu zaman, Senai, Rumi gibi Farsça yazan klasik şairlerin şiirleridir. Son beyitte isimleri geçer. Bazen isim geçmeyen şiirler ya da yanlışlıkla başka isme atfedilen şiirler de söylenir. Bunlar başka metinlerde de geçebilen, mesela *Guharriz*'deki şiirler olabilir. Bazı yeni şiirler, mesela Ali ve "penc-ten"i işaret eden şiirler olabilir. Rumi gibi şairlere atfedilerek söylenen Hz. Ali'nin tanrılaştırılmasıyla ilgili de pek çok şiir bulunmaktadır.[197] Moezzi, bu şiirlerin İsmaililer için basit bir şiir demeti olmadığını, bilakis dini bir yönü bulunduğunu, gerçekte bu risalelerin, onlar için dua kitabı niteliğinde olduğunu ve bu açıdan Horasan köylerindeki günümüz İsmaililerinin inançlarıyla benzerlik arz ettiğini dile getirir.[198] Risalelerdeki bu şiirlerin İsmaili olmayan şairlere ait olmaması önemli değildir. Bedahşan İsmaililerine göre bu şiirlerin sahipleri İsmailidirler.

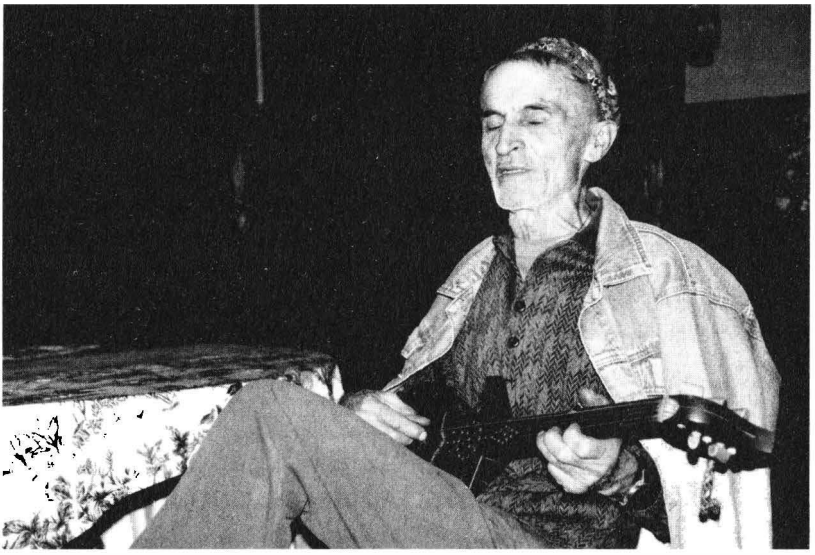
Bedahşan şiir geleneği, her kültürde olduğu gibi, halk şiirleri ve edebi şiirler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan dini olanlarının "meddahguyi"ler tarafından seslendirildiğini yukarıda açıkladık. Seküler şiirlerse düğünlerde ve doğumun kutlanmasında müzik eşliğinde seslendirilen, daha amatör ve gayriresmi bir terennümdür.[199] Bu terennümlerde, İslam dünyasının popüler sufi kesimlerince de kabul gören iki isim sıkça geçmektedir. Bunlardan ilki Hallac-ı Mansur, diğeri Şems-i Tebrizi'dir.

---

197 Meddah performansı During tarafından, Belücistan'daki Çisti dervişlerinin müzikal uygulamalarına da birçok yönden benzemektedir. Bkz. Jean During, *Musique et mystique dans les traditions de l'Iran*, yy, Paris, 1989, ss. 181-185; Gabrielle van den Berg, *Minstrel Poetry from the Pamir Mountains: A Study of the Songs and Poems of the Ismailis of Tajik Badakhshan*, State University of Leiden, byy, 1997, ss. 31-32.

198 Moezzi, s. 270.

199 Van den Berg, s. 32.



Resim 19: Rubap çalan bir İsmaili (Horog-Porşnev, Tacikistan, 2008).

Başta "Çerağruşen" olmak üzere kuzeydoğu Pakistan'da da sürdürülen birçok ritüel, bölgedeki farklı yerel dillerin varlığına rağmen 19. yüzyıla kadar Farsça yapılıyordu. Fakat Hindistan alt kıtasının bölünmesi ve Pakistan'ın kurulmasıyla birlikte Farsça öncelikli statüsünü kaybetmeye başlamış, Urduca resmi dil ilan edilmiştir. Böylece, Çitral, Gilgit ve Hunza'da, Farsça kasideler her ne kadar dualara eşlik etmeye devam etse de, Farsça sadece halifenin ritüel sırasında kullandığı dil olarak kalmıştır.[200]

Bedahşan İsmailileri, oruç konusunda esnektirler. Hem Sünniler gibi bütün Ramazan oruç tutanlar, hem de sadece birkaç gün oruç tutanlar vardır. Onların inancına göre, bütün hayat zaten bir oruçtur. Sünnileri, İslam'ın sadece dış görünüşüne, dış anlamına boyun eğdikleri için "Müsülman" olarak adlandırırken kendilerini "mü'min" olarak adlandırırlar.[201] İmamlarının dünyevi görevini şu şekilde yorumluyorlar:

200 S. S. Hunzai, s. 629
201 Van den Berg, s. 26.

Müslümanların inancına göre, kıyamet gününde ödül olarak Peygamberin şefaatini görecekler. İsmailiilikteki imam için ahiretle ilgili olarak böyle bir şey yoktur. Onun görevi dünyadadır. Dünyada çağ değişiyor. Mesela, artık 21. yüzyıldayız. İmam Cafer el-Sadık'ın öğütleri bu çağda uymaz. Bu çağda da imam Cafer el-Sadık kadar halkın üzerinde etkili, güçlü olabilecek bir imam olması gerekiyor. Bu imam halka, var olan dünyada öğütler versin. Bu çağda nasıl yaşayabiliriz. *Kur'an*'ı nasıl yeniden tahlil edebiliriz. Yoksa bu olmazsa, dinde yıpranmalar oluyor. Her şey *Kur'an*'da var diyorsak bâtını olduğu için. Bâtını anlamadan *Kur'an*'ı anlayamazsınız. O yüzden bizim inancımızın son derece güçlü bir felsefesi var. O yüzden İmamın görevi sadece bu dünyadadır. Ahirette görevi yoktur. O görev Peygamber'e aittir.[202]

Peygamberin ahiretle ilgili görevi hususu, *Guharriz*'de şu şekilde geçmektedir: "Peygamberin evladına bağlı olanlar, eğer bu dünyada günah işleyerek öbür dünyaya gittilerse, Hz. Muhammed onlara şefaat edecektir". İmamın konumu hakkındaki bugünkü görüşü ifade eden yukarıdaki yorumsa erken İsmaili öğretisinin görüşlerine uymamaktadır. Erken İsmaili öğretisinin İmamet anlayışına göre, İmam'ın görevi daha ruhaniydi. Ama Fatımi Devleti'yle beraber, İsmaili imamları aynı zamanda halife statüsünü de üstlenince İmamın görevi dünyevi bir nitelik de kazandı. Bu, Sünni Müslümanlar için sırasıyla Medine'de, Şam'da ve Bağdat'ta devletin başındaki halifelerin ruhani değil, dünyevi bir rol üstlenmeleri gibi bir nitelikti. Daha sonraları, yani ister gizlenmek zorunda kaldıkları Alamut döneminde isterse Alamut sonrası dönemlerde olsun, her ne kadar sembolik bir "kıyamet" dönemine girmek zorunda kalsalar da, bu durum hiçbir zaman erken İsmaililiğin "mehdi"nin beklendiği bir "kıyamet" anlayışına dönüşmemiştir. Nedeniyse, her zaman bir "hazır imam", "imam-ı zaman"ın var olmasıdır.

Alan araştırmalarımız sırasında kendilerinden ve İsmaililerin tarihinden ve düşünce biçiminden bahsederken "Nizari" tabirinin pek geçmiyor olması dikkatimizi çekmişti. Kendilerini tarif ederken sadece "İsmaili" olarak adlandırıyorlardı. "Şii" ya da Nizari" kelimelerini kullanmıyorlardı. Açıkçası bazıları Nizari olduklarını bile bilmiyordu.[203] Bildikleri, İsmaili oldukları ve

---

202 Bu bilgi, Afganistanlı bir Hazara İsmaili olan Seyyid Pisarali Kayani'yle yaptığımız röportajdan alınmıştır.

203 Aynı durum Türkiye toplumunda, seküler bir aile ortamı ve eğitim sisteminde yetişen birçok genç Sünni için de geçerlidir. Bu gençler Sünni olduklarını bilmelerine rağmen, mesela Hanefi olduklarını bilemeyebiliyorlar.

IV. Kerim Ağa Han'ın kırk dokuzuncu imamları olduğuydu. Bu durumun üstesinden gelmek, onlar için tarikatı öğrenmekle mümkündü. Ağa Han'ın şu anda öğretmeye çalıştığı şey de budur. Ağa Han diyor ki: "Din, şeriattır. Ben size şeriatı öğretmeyeceğim. Şeriatın/dinin kurumları vardır, camiler vardır, medreseler vardır. Gidin orada dininizi öğrenin. Bir sakıncası yoktur. Benim size vermek istediğim şey, tarikattır".[204] Tarikatla kastedilen, açıkça anlaşılacağı üzere İsmaililiktir. Bu, bir tür milli kimlik oluşturma politikasını da çağrıştırmaktadır. Bu milli kimlik etnisite üzerinden değil de tarikat olarak nitelendirilen dini bir ideoloji üzerinden oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu durum, bambaşka bir açıdan, modern Türkiye'de seküler cumhuriyetle birlikte yeni rejimin, ulus devlet yaratmak amacıyla kullandığı enstrümanlardan biri olan "devlet İslamı" anlayışına benzetilebilir. Türkiye'de devlete bağlı bir din kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nca tek elden ve tek tip bir Sünni İslam anlayışının devlet kontrolünde oluşturulması ve yaygınlaştırılmasına benzer bir politika, burada aynı tarikat etrafında birleşen bir ulus oluşturma politikasına benzetilebilir. Zaten günümüzde Afganistan dâhil İsmaililerin yaşadığı bütün bu ülkelerde, İsmaili cemaatleri ve ibadet yerleri olan cemaathaneler resmi bir statüye sahiptirler. Buna bağlı olarak da İsmaililerin yaşadıkları her ülkede Ağa Han'a bağlı büyükelçilik düzeyinde temsilcilikler bulunmaktadır.

2000'li yıllarda 49. İmam Kerim Ağa Han tarafından yapılan son düzenlemelerle yerel geleneksel öğretiler yavaş yavaş terk edilmeye, onun yerine merkezi bir ibadet biçimi tüm İsmaili cemaatinde yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu konudaki organizasyonu IIS (The Institute of Ismaili Studies) sağlamaktadır.[205] Ancak bu yapılırken, yani kurumsal İsmaili ibadetinin hangisi olacağını belirleyen, heterodoks olanın değil ortodoks olanın inancının baskın gelmesidir. Nizari İsmailileri için yaklaşık son bir buçuk yüzyıldır ortodoks olan, Hindistan Nizarilerinin ibadet biçimidir.

İran Kaçar hanedanı şahlarından bir prensesle evlenerek bu hanedanın kullandığı "Ağa Han" unvanını kullanmaya başlayan I. Ağa Han'ın (Nizari İsmaililerinin 46. imamı olan Hasan Ali Şah) 1830'da İran'ı terk edip İngiliz kontrolündeki Hindistan'a yerleşmesi sonucunda, İsmaililiğin merkezi o günden sonra İran yerine Hindistan olmuştur. Bu tarihten itibaren, İsmai-

---

204 Aktaran Seyyid Pisar Ali Kayani.

205 Bu konudaki bir çalışma için bkz. Susumu, ss. 22-26.

liliğin geleneksel çizgisi Hindistan Nizari geleneğinin hâkimiyetine girmeye başlamıştır. Örneğin 2007 yılında saha araştırması için gittiğimiz Afganistan Bedahşanı'nda o güne kadar "halife" olarak kullanıla gelen tabirin yerine, iki ayrı kişiyi temsil eden "mukhi" ve "kameria" tabirlerinin kullanılmakta olduğunu gördük. Oysa 2001 yazındaki Afganistan seyahatimizde (11 Eylül saldırılarından iki ay önce) "mukhi" tabirini hiç kimsenin kullandığına tanık olmamıştık. Mukhi, Hindistan Nizarileri tarafından "halife" anlamında kullanılmaktadır ve bu terminoloji 11 Temmuz 2002'deki yeni düzenlemelerle birlikte bugün IIS vasıtasıyla bütün İsmaili toplumuna yayılmaktadır. En son 2008 yazındaki saha araştırmalarımız esnasında, Amu Derya'nın yukarı kolu Penc'in diğer tarafındaki Tacik Bedahşanı'ndaysa, "halife" tabirinin hâlâ kullanılmaya devam ettiğine şahit olduk. Eski Rus hinterlandının bir parçası olan Tacikistan İsmailileri, bu konuda eski İngiliz hinterlandının parçası olan Afganistan ve Pakistan İsmaililerinden farklı hareket etmektedirler. Bugün Tacikistan Horag'daki İsmaili aydınları arasında iki tür görüş vardır. Birinci görüşe göre, merkezi sisteme geçiş yapılmalı, ikinci görüşe göreyse yapılmamalıdır. İkinci görüşü savunanlar, Bedahşan İsmaili geleneğine damgasını vuran "Da'vet-i Nasır-ı Hüsrev" geleneğinin unutturulmaması gerektiğini ileri sürerken tek tipleştirilmeye de karşı çıkmış oluyorlar. Ancak süreç, ikinci görüşü savunanların aleyhine işliyor gibi gözükmektedir.

Bedahşan dünyanın geri kalanından izole kaldığı yüzyıllar içerisinde kendi özgün İsmaili inanç biçimini geliştirmiştir. Ancak artık dünyaya açıldıkça tek tip, ortodoks bir İsmaililiğe doğru evrilmesi/asimilasyonu kaçınılmaz görünmektedir.

SONUÇ

8.-9. yüzyıllarda İslamiyet Orta Asya'ya geldiğinde Bedahşan henüz bundan çok uzaktı. Hatta bölge hakkında bilgi veren 10. yüzyıl kaynakları, her ne kadar burası Müslüman hanedanlar tarafından yönetiliyor görünse de halkının Kâfiri olduğunu söylerler. Öyle görünüyor ki İslamiyet, Bedahşan'a direkt olarak İsmailililik kanalıyla girmiştir.

İsmaililiğin Orta Asya'da yayılma çabaları Samaniler döneminde, el-Mervezi, Nesefi, Sicistani gibi Karmati hareketine bağlı dâiler aracılığıyla olmuştur. Genellikle entelektüel kitleye ve yönetici sınıfa hitap eden bu dâilerin faaliyetleri her seferinde Sünni yönetim tarafından akamete uğratılmış, onlar da Orta Asya'daki önemli siyasal ve kültürel merkezlerdeki faaliyetlerini sonlandırmak zorunda kalmışlardır. Bu durum kaçınılmaz olarak İsmaililiği, Orta Asya'nın yerleşik bölgelerinden, Pamir gibi daha izole olan dağlık alanlara itmiştir. İşte burada İsmailililik, 11. yüzyılda Selçuklu topraklarında Fatımi yanlısı propagandaları sebebiyle kovuşturmaya uğradığı için Horasan'ı terk edip Bedahşan'a sığınmak zorunda kalan Nasır-ı Hüsrev'le doğrudan bağlantılıdır.

Nasır-ı Hüsrev'in siyasal faaliyetleriyle ilgili kendi eserlerinde yer alan bilgiler, daha çok Horasan'daki faaliyetlerine dairdir. Bunlarda Bedahşan'daki faaliyetlerine dair maalesef tatminkâr veriler bulunmamaktadır. Ancak buna rağmen şu da bir gerçektir ki o, Bedahşan İsmaili toplumunun baş tebliğcisi olmuştur. Onun da hitap ettiği kitle, büyük ihtimalle yerel yönetici sınıfın ileri gelenleriydi. Nasır-ı Hüsrev'in da'vesinin Bedahşan'da kabul görmesinin Moğol istilası akabinde çok geniş bir alanda ortaya çıkan gelişmeler sonucunda gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu noktadan sonra İsmaililerin geleceğini belirleyen, Moğolların Alamut Nizari Devleti'ni ortadan kaldırması üzerine meydana gelen gelişmelerdir.

Anlaşılan, Fatımi da've örgütlenmesine bağlı olan Bedahşan ve komşu bölgelerdeki İsmaililer, Alamut'un düşüşünden bir süre önce Nizari imamlarına bağlanmışlardı. İran'daki Nizari örgütlenmesi, Alamut sonrası dönemin ilk imamı Şemseddin Muhammed'in ölümünden kısa bir süre sonra Muhammedşahlılar ve Kasımşahlılar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Başlangıçta, büyük kardeş soyunu temsil eden Muhammedşahlı kolu, Nizari topluluğunun çoğunluğunun bağlılığını kazanmış, ancak zamanla İran'da ve diğer bölgelerdeki Nizariler, Kasımşahlılara bağlanmaya başlamıştır.

Nizariliğin Bedahşan'da yayılmasında, bazı siyasal nedenler dolayısıyla birçoğu Alamut'un yıkımından sonraki süreçte İran'ı terk etmek zorunda kalan çeşitli dâilerin rolü büyüktür. Onların İran'ı terk etmesi, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İran'dan yayılmaya başlayan Hurufilik, Noktavilik, Nurbahşilik, Safevilik, Nimetullahilik gibi çeşitli Şii tarikatlarıyla da alakalı olabilir. Çünkü bu tarikatlardan Nimetullahilik dışında hiçbiri, Safevi tarikatı şeyhlerinin 1501'de Şah İsmail'den itibaren ideolojik bir değişim eşliğinde İran şahı olmalarından sonra İran'da barınamayacaklardır. Aslen Sünni bir tarikat olan Safevi tarikatının kendisi dahi tarihsel adıyla "Kızılbaşlık" adı altında İran'dan çok Osmanlı topraklarında yer bulacaktır. Hurufilik, hem Osmanlı topraklarında hem de Noktavilik ve Nurbahşilik gibi İran'ın doğusunda, Bedahşan'ın sınır bölgelerindeki Keşmir topraklarında yer bulacaktır.

Bundan sonra İsmaililik artık uzun süre ancak tasavuf kisvesi altında yaşamaya devam edecektir ki yukarıda adı geçen tarikatların buna katkısı büyüktür. Bu noktada, 15. yüzyıldan itibaren, İran ve Anadolu'daki heterodoks gruplarda olduğu gibi Bedahşan İsmaili toplumunda da benzer gelişmeler yaşandığına tanık oluyoruz.

Bedahşan'daki İsmaili toplumunun hâlihazırdaki gelenek ve inançlarının başlıca üç temel unsurdan oluştuğu ortaya çıkıyor: İslam öncesi mitolojik unsurlar, Şiilik, Tasavvuf. Bu üç temel unsur, Bedahşan İsmaili teolojisinin bir tür heterodoks yorumunu oluşturmakta ve kendini "Davet-i Nasır" ve "Penctani" olmak üzere iki terimle karakterize etmektedir. "Davet-i Nasır", daha ziyade ritüelleri ifade eden bir terimken; "Penctani", inancın adıdır. Pratikteyse Bedahşan İsmaili geleneğinin en somut hâli, cenaze töreni Çerağruşen'de okunan ve Bedahşan'da çok değer verilen bir dua metni olan *Çerağname*'de kendisini yansıtır. *Çerağname* bize, Bedahşan İsmaililerinin Türkiye'deki Alevi inançlarıyla benzerlikleri olduğunu göstermektedir. Mesela bugün Alevi cemlerinde Oniki İmam'ın her biri için ayrı ayrı okunan

salavatların aynısı, "Ekler" bölümündeki elyazmasında da görüleceği gibi, bu metinde yer almaktadır. Ayrıca Anadolu Aleviliğinin sözlü geleneğinin temel kitabı *Buyruk*'ta geçen "Kırklar Meclisi" epizodu, hemen aynen *Çehel Tenan* (yani "Kırklar") efsanesinde tasvir edilmektedir. Bunların dışında, Bedahşan İsmaililerinin ürettiği çeşitli sözlü kaynaklarda da Alevi inançlarına çok benzer unsurların bulunduğunu çalışmanın üçüncü bölümünde yakından gördük.

Bedahşan İsmaililiğinde bir başka dikkat çeken hususun, İslam'ın Türkler arasında geniş kitleler tarafından kabul görmesinde kendisine önemli bir rol atfedilen Ahmed-i Yesevi'nin isminin *Çerağname*'de Nasır-ı Hüsrev'le yan yana geçmesidir. Bedahşan İsmaili geleneği onu, Nasır-ı Hüsrev gibi, önde gelen bir İsmaili dâisi olarak kabul ediyor. Burada bizim açımızdan önemli olan, gerçekte kim olduğu tarihsel açıdan az çok bilinen Ahmed-i Yesevi'nin İsmaili olup olmaması değil, Ahmed-i Yesevi kültünün Bedahşan'a kadar gitmiş olmasıdır. Nitekim bu kült, çok iyi bilindiği üzere *Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli*'de de hâkimdir ve Ahmed-i Yesevi'in nefes oğlu Kutbeddin Haydar'la ilgili bir menkıbe üzerinden Bedahşan'la (Kâfiristan) ilişkilendirilir.

Yukarıda kısaca özetlediğimiz sonuçların bizi getirdiği nokta, bu çalışmanın tamamlandığı düşüncesinden ziyade, daha yeni başladığımızdır. Bu da Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın bir ara kısaca işaret edip geçtikleri, ama Ahmet Yaşar Ocak'ın ilk olarak "Babailer İsyanı" başlıklı doktora tezinde, sonrasında da değişik makale ve bildirilerinde (bkz. Kaynakça'da Araştırmalar bölümü) ısrarla vurguladığı, Alevi teolojisinin oluşmasında İsmaili etkilerin rolüne dair oldukça dikkat çekici verilere ulaştığımızı düşünmemizden kaynaklanıyor.

Biz bu çalışmada, Bedahşan İsmaililiğinin önümüze koyduğu sorulara cevaplar aramaya çalışırken aslında yeni sorunsallarımız oluştu. Bunların en başında da Bedahşan'daki İsmaililerle Anadolu'daki Aleviler arasında, geçmişte bizim hiç bilmediğimiz bir ilişki, bir bağlantı olup olmadığı sorunsalıdır. Bu konuda ikna edici bir veri, 15. yüzyılda yaşamış bir Kalenderi dervişi olan Seher Abdal'ın Bedahşan'da Nasır-ı Hüsrev'in Türbesi'nde bir süre mücavir olarak yaşaması ve onun *Saadetname*'sini Türkçeye çevirmesidir. Bu durum, benzer başka bağlantıların olup olmadığı sorusunu hatırımıza getirmektedir.

Öyle görünüyor ki İsmaililik-Alevilik ilişkisinin tartışılması ve açıklığa kavuşturulması, sadece Bedahşan İsmaililiği ve Anadolu Aleviliği üzerinde çalışmakla çözümlenecek bir konu değildir. Her iki coğrafyayı benzer şekilde etkileyen temel faktörün, İran'daki İsmaililiğin tarihindeki gelişmeler olduğunu düşünüyoruz. Bunu anlayabilmek açısından, başlangıç noktamız olarak İran'daki dini hareketleri yeniden ele almamız kaçınılmazdır. Hatta bu konuda, 13.-14. yüzyıllarda kuzey İran'ın periferisinde yer alan heterodoks gruplarla ilgili olarak Fuad Köprülü'nün *Anadolu'da İslamiyet* adlı çalışmasında bize sunduğu verileri yeniden dikkate alıp, işin içine İsmaililiği ve Aleviliği de katarak daha derinden araştırmalıyız.

KAYNAKLAR

Kaynak Eserler

Babur, Gazi Zahireddin Muhammed. *Babürname*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.

Badakshani, Sayyid Suhrab Wali. *Si-u Shish Sahifa*, Kayhan Press, Tahran, 1961.

Badahşi, Sang Muhammad ve Fazl 'Ali Bek Sorhafsar. *Tarih-i Badahşan (Istoriya Badahşana)*, ed. A. Boldirev, Vostochnaya literatura, Moskova, 1997.

el-Birûnî, Ebû Reyhan, *Maziden Kalanlar (El-Âsar el-Bâkiye)*, Selenge Yayınları, İstanbul, 2011.

Buhari, Ahmed İbni Mahmud. *Tarih-i Mollazade (Buhara Mezarları Zikri)*, haz. Ş. Vahidov ve B. Aminov, yy, Taşkent, 2009

Buyruk, der. Sefer Aytekin, Emek Basım ve Yayımevi, Ankara, 1958.

Devletşah. *Devletşah Tezkiresi I (Tezküretü'ş-Şuara)*, çev. Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977.

——. *Devletşah Tezkiresi II (Tezküretü'ş-Şuara)*, çev. Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977.

Duğlat, Mirza Muhammed Haydar. *Tarih-i Reşidi*, çev. Osman Karatay, Selenge Yayınları, İstanbul, 2006.

Eflaki, Ahmed. *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.

Fedayi-i Horasani, Muhammed b. Zeynel Abidin. *Hidâyetu'l-Mü'minin et-Tâlibin*, ed. Alexander Semyenov, yy, Moskova, 1959.

Gazzali, Ebu Hamid. *Fadâih el-Batınıyye wa-fada'il al-Mustazhiriyya*, ed. A. Badawi, yy, Kahire, 1383/1964.

Haft Bab-ı Baba Sayyidna, W. Ivanow, *Two Early Ismaili Treatises* içerisinde, ss. 4-44;

Marshall G. Hodgson, *The Order of the Assasins* içerisinde, ss. 279-324. (bkz. Araştırmalar.)

Hz. Ali ve Kahkaha Sultan Cengi, yay. Selami Münir Yurdatap, Maarif Kütüphanesi, İstanbul, ty.

Herati, Hayr Hah-ı *Kelam-ı Pir*, ed. W. Ivanow, yy, Bombay, 1935.

——. *Tasnifat-i Khayr-Khwah-i Herati*, ed. W. Ivanow, Kayhan Press, Tahran, 1961.

Hudud al-Alem (Mine'l-Meşrik İle'l Magrib), haz. V. Minorsky, çev. Abdullah Duman ve Murat Ağarı, Kitabevi, İstanbul, 2008.

İbn Batuta Seyahatnamesi I, çev. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

İbn Havkal. "Sûrat el-arz", *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, haz. Ramazan Şeşen, Türk Tarih Kurumu Basımevi Ankara, 2001, ss. 212-251.

İbnu'n-Nedim, Muhammed b. Ishak. *el-Fihrist*, haz. Şeyh İbrahim Ramazan, yy, Beyrut, 1987.

Istahri. *Kitâbu Mesâliki'l-Memâlik*, ed. De Goeje, Brill, Leiden, 1967.

Juvaini, 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik *The History of the World Conqueror*, cilt II, çev. John Andrew Boyle, Harward University Press, Cambridge-Massachusetts, 1958.

Kazvini, M. Zekeriya. *Asârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, Farsçaya çev. Cihangir Mirza Kaçar, yy, Tahran, 1373.

——. "Asârü'l-Bilâd", *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, haz. Ramazan Şeşen, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2001, ss. 146-154.

Kuşkeki, Burhaneddin. *Rahnama-yı Katagan ve Bedahşan*, taşbaskı, byy, ty.

Lami Çelebi. *Nefahat el-Uns Tercemesi*, yy, İstanbul, 1270.

el-Makdisi. *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, ed. De Goeje, Brill, Leiden, 1967.

——. "Ahsen et-tekâsim", *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, haz. Ramazan Şeşen, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2001, ss. 251-272.

Mesudi. *Muruc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2004.

Muhammad-zoda, Kurban (Ahun Sulayman) ve Muhabbat Şoh-zoda (Seyid-Futur-Şo). *Tarih-i Badahşan (Istoriya Badahşana)*, haz. Bahadur Iskandarov, Vostochnaya literatura, Moskova, 1973.

Mustansır Billah II. *Pandiyat-i Cavanmerdi*, ed. W. Ivanow, yy, Leiden, 1953.

Mustevfi, Hamdullah. *Tarih-i Güzîde*, haz. Abdülhüseyin Nevai, yy, Tahran, 1364.

Molla Cami. *Baharistan*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.

Narshaki. *The History of Bukhara*, çev. Richard N. Frye, The Mediaval Academy of America, Cambridge-Massachussets, 1954.

Nasır-ı Hüsrev. *Zad el-Musafirin*, ed. Badhl al-Rahman, yy, Berlin, 1923.

——. *Shish Fasl*, ed. ve çev. W. Ivanow, yy, Leiden, 1949.

——. *Kitab-e Jami' al-Hikmatain*, ed. Henry Corbin ve Moh. Mo'in, yy, Tahran-Paris, 1953.

——. *Saadet-name*, çev. Meliha Ülker Tarıkahya, MEB, İstanbul, 1966.

——. *Sefername*, çev. Abdülvehhab Tarzi, MEB, İstanbul, 1988.

——. *Hanu'l-İhvân*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

——. *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*, I. B. Tauris, Londra-New York, 1998. (Faquir M. Hunzai'nin İngilizceden çevirisiyle *Gushayish wa Rahayish*'nin yeni basımı.)

——. *Divan*, Müessese-i İntişarat-ı Negah, Tahran, 1374.

——. *Vech-i din*, İntişarat-ı Esatir, Tahran, 1384.

Nizamü'l-Mülk. *Siyasetname*, haz. Mehmet Altay Köymen, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

Penc Risale-i Felsefi, ed. A. E. Bertels, yy, Moskova, 1970.

Quhistani, Abu Ishaq. *Haft Bab*, ed. W. Ivanow, yy, Bombay, 1959.

Raşid ed-Din, Fazl Allah. *Cami' et-Tevârih: Qısmat-ı İsmailiyan ve Fatimiyan ve Nizariyan ve Daiyan ve Rafiqan*, ed. M. T. Danişpajuh ve M. Mudarrisi Zencani, yy, Tahran, 1338.

eş-Şehristani, Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, haz. Ahmed Fehmi Muhammed, yy, Fustat, 1948.

Şusteri, Kadı Seyyid Nurulah b. Abdullah. *Mecâlis el-Mu'minin*, yy, Tahran, 1299.

et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir. *Tarih-i Taberi*, çev. M. Faruk Gürtunca, Sağlam Yayınevi, ty.

al-Tusi, Nasır al-Din, *Revzad et-Teslim*, ed. ve çev. W. Ivanow, yy, Leiden, 1950; *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*, ed. ve çev. Jalal Badakhshani, I. B. Tauris, Londra, 2005.

Ummu'l-Kitab, ed. Pio Filippani Ronconi, Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1966.

Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, ty.

Wood, John. *A Journey to the Source of the River Oxus*, John Murray, Albemarle Street, Londra, 1872. (Tekrar basımı Gregg International Publishers Limited Westmead, Hants, İngiltere, 1971).

Yakubi. *Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2002.

Yazma Eserler

Çerağname, Umed Mamadsherzashoev'in özel arşivi nüshası.

Guharriz, Nurmuhammedsho Nurmuhammedshoev'in özel arşivi nüshası.

Seyyid Haydar Şah. *Tarih-i Şugnan* (Umed Mamadsherzadshoev'in özel arşivinden).

Seher Abdal. *Saadetname*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar no: 9536.

Araştırmalar

Avcu, Ali. "Fatimi İmamet Anlayışında Değişim Süreci", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XV, sayı 1, 2011, ss. 151-171.

Ay, Zahide. "Orta Asya'da Şiilik: Horasan, Maveraünnehir ve Bedahşan'a İsmaililiğin Girişi ve Gelişimi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 62, 2012, ss. 271-286.

——. *Ortaçağ İranı'nda ve Anadolusu'nda Şiilik İzlerinin Arkaplanı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

——. "Siyaset ve Teoloji: Ortaçağ İsmaili Teolojisinin Oluşmasında Siyasi Gelişmelerin Rolü", *İSTEM (İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi)*, yıl 11, sayı 21, 2013, ss. 149-162.

Babaev, Aktam. *Kreposti Drevnogo Wakhana*, Daniş, Duşanbe, 1973.

Baldick, Julian. *Mistik İslam*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Barthold, V. V. "Badakhshan", *EI*, birinci baskı, cilt 2, E. J. Brill, byy, 1987, ss. 552-554.

——. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1990.

——. "Tacikler", *Orta Asya*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 164-183.

Bausani, Alessandro. *Religion in Iran*, Bibliotheca Persica Press, New York, 2000.

Bergreen, Laurance. *Marco Polo from Venice to Xanadu*, Quercus, Londra, 2009.

Bertels, A. E. *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*, yy, Moskova, 1959.

—— (ed.). *Penc Risale-i Felsefi*, ed. A. E. Bertels, yy, Moskova, 1970.

——. "Nazariyat-ı berhi az 'urafa ve Şiaan-ı Eşnaaşeri Race Be erzaş-ı miras-ı ebedi Nasır-ı Husrev", *Yad-Name-ye Naser-e Khosraw*, Ferdowsi University, Faculty of Letters and Humanities, Mashad, 1976, ss. 96-121.

——. "Nasır-ı Khusraw", *EI*, birinci baskı, cilt 6, E. J. Brill, Leiden, 1987, ss. 869-870.

Bertels, A. E. ve M. Bakoev, *Alfavitnı katalog rukopisey, obnarujennıh v Gorno-Badahşanskoy avtonomnoy oblasti: ekspeditsiey 1959-1963*, yy, Moskova, 1967.

Biddulph, John. *Tribes of the Hindoo Koosh*, Indus Publications, Karaçi, 1977.

Bobrinskoy, Aleksey. "Secta Ismailiya v russkih i Buharaski. predelah sredney azii", *Etnografiçesko Obozreni*, yy, Moskova, 1902, ss. 1-18.

Boiven, Michel. "A Persian Treatise for the Ismaili Khojas of India: *Pandiyat-i Jawanmardi*", *The Making of Indo-persian Culture*, ed. Muzaffar Alam, Françoise 'Nalini' Delvoye, Marc Gaborieau, Centre de Sciences Humaines, Manohar, 2000, ss. 119-125.

Bosworth, C. E. "The Rulers of Chaghaniyan in Early Islamic Times", *Iran*, cilt 19, 1981, ss. 1-20.

——. "Saldjükids", *EI2*, cilt 8, Leiden, 1995, ss. 936-959.

——. "Samanids", *EI2*, cilt 8, Leiden, 1995, ss. 1025-1029.

Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, New York, 2001.

Cahen, Claude. *İslamiyet I*, çev. Esat Mermi Erendur, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990.

Corbin, Henry. "Nasır-i Khusraw and Iranian Isma'ilism", *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, cilt 4, Cambridge University Press, byy, 1968, ss. 520-542.

——. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Kegan Paul International, Londra, 1983.

——. *İslam Felsefesi Tarihi I*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Corbin, Henry ve Moh. Mo'in (ed.). *Kitab-e jami' al-Hikmatain*, Tahran-Paris, 1953.

Cunningham, A. *Later Indo-scythans*, ed. A. K. Narain, yy, Varasani, 1962.

Daftary, Farhad. "Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxiana During Umayyad and Early 'Abbasîd Times". *History of Civilizations of Central Asia*, cilt 4, ed. M. S. Asimov ve C. E. Bosworth, Unesco Publishing, byy, 1998, ss. 41-59.

——. *Muhalif İslam'ın 1400 Yılı: İsmaililer Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yayınları, İstanbul, 2001.

——. "Badakhshani", *The Great Islamic Encyclopedia*, cilt 11, yy, Tahran, 2003, ss. 520-521.

——. "Khayr Khwah-ı Harati", *EIr2*, cilt 12, 2004, s. 527.

——. "Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises", *Reason and Inspiration in İslam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris, Londra, 2005, ss. 395-406.

—— (ed.). *Ismailies in Medieval Muslim Societies*, I. B. Tauris, Londra, 2005.

Dani, A. H. "The Western Himalayan States", *History of Civilizations of Central Asia*, cilt 4, ed. M. S. Asimov ve C. E. Bosworth, Unesco Publishing, byy, 1998, ss. 215-225.

——. "The Trans-Pamir States", *History of Civilizations of Central Asia*, cilt 5, ed. Chahryar Adle ve Irfan Habib, Unesco Publishing, byy, 2003, ss. 235-246.

Devletbekov, N. *Doislamski verovaniya nasileniya zapadnog Pamira*, yy, Duşanbe, 1995.

During, Jean. *Musique et mystique dans les traditions de l'Iran*, yy, Paris, 1989.

Ekrem, Erkin. *Hsüan-Tsang Seyahatnamesi'ne Göre Türkistan*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Kasım 2003.

Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınevi İstanbul, 2003.

Emadi, Hafizullah. "The End of Taqiyya: Reaffirming the Religious Identity of Ismailis in Shughnan, Badakhshan – Political Implications for Afghanistan", *Middle Eastern Studies*, cilt 34, sayı 3 (Temmuz 1998), ss. 103-120.

Frye, Richard N. *The Heritage of Persia*, The World Publishing Company, Cleveland-New York, 1963.

——. "The Samanîds", *The Cambridge History of Iran*, cilt 4, ed. R. N. Frye, Cambridge University Press, byy, 1968, ss. 136-161.

——. *Bukhara- The Medieval Achievement*, byy, 1977.

——. *Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası*, çev. Füsun Tayanç ve Tunç Tayanç, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2009.

Gafurov, Babacan. Tacikan, *Tarih-i Kadim, Kurun-i Vasati va Devre-i Nevin*, Muessese-i İntişarat-i İrfan, Duşanbe, 1997.

Geiger, Wilhelm. *Civilisation of the Eastern Iranians in Anchient Times 1 - Ethnography and Social Life*, Henry Frowde, Londra, ty.

Golden, Peter B. "Orta Asya'da İslamiyetin İlk Dönemleri ve Karahanlılar", çev. Halil Berktay, *Erken İç Asya Tarihi*, ed. Denis Sinor, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 459-497.

——. *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay, Karam Yayınları, Ankara, 2002.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlana Celaleddin*, yy, İstanbul, 1959.

Halm, Heinz. *Shiism*, Edinburgh University Press, byy, 1991.

——. "The Cosmology of the Pre-Fatımid Ismailiyya", *Mediaeval Ismaili History and Thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ss. 75-83.

Harmatta, J. "Tokharistan and Gandhara under Western Türk Rule (650-750)", *History of Civilisations of Central Asia*, cilt 3, ed. B. A. Litvinsky, Unesco Publishing, byy, 1996, ss. 367-383.

Hodgson, Marshall G. "How Did the Early Shi'a Become Sectarian?", *Journal of the American Oriental Society*, cilt 75, sayı 1 (Ocak-Mart, 1955), ss. 1-13.

——. *The Order of Assasins: The Struggle of the Early Nizari Ismailis Against the Islamic*

World, The Hague, byy, 1955.

——. "The Ismaili State", *The Cambridge History of Iran*, cilt 5, Cambridge University Press,

byy, 1968, ss. 422-482.

____. *İslam'ın Serüveni 1*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan*, I. B. Tauris, Londra, 2003.

——. "Nasır Hüsrev: Fatımi Entelektüel", *İslam'da Entelektüel Gelenekler*, ed. Farhad Daftary, çev. Muhammet Şeviker, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 131-148.

Hunzai, Faquir Muhammed. "The Neccessity of the Ta'wil of the Qur'an and Shari'a According to Nasir Khusraw", *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, ed. Sarfaroz Niyozov ve Ramazan Nazariev, Noshir Publishing, Khujand, 2005, ss. 165-170.

Hunzai, Shahnaz Salim. "The Significance of the Tradition of Nasir Khusraw and the Reinvigoration of its Intellectual Aspect in Northern Pakistan", *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, ed. Sarfaroz Niyozov ve Ramazan Nazariev, Noshir Publishing, Khujand, 2005, ss. 626-631.

Iloliev, Abdulmamad. "Mubarak Wahani's Intellectual Contributions to Nasir Khusraw's Tradition in Pamir", *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, ed. Sarfaroz Niyozov ve Ramazan Nazariev, Noshir Publishing, Khujand, 2005, ss. 611-619.

——. "Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan", *Central Asian Survey*, cilt 27, sayı 1 (Mart 2008), ss. 59-73.

——. *The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims*, Cambria Press, Amherst-New York, 2008.

Iskandarov, B. I. "Predislovie", Kurban Muhammad-zoda (Ahun Sulayman) ve Muhabbat Şoh-zoda (Seyid-Futur-Şo), *Tarih-i Badahşan (Istoriya Badahşana)*, haz. Bahadur Iskandarov, Vostochnaya literatura, Moskova, 1973, ss. 5-29.

——. *Sotsialno-economiçeski i politiçeski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)*, Daniş, Duşanbe, 1983.

——. *Istoria Pamira*, Horog, Pamir, 1995.

Ivanow, W. *Two Early Ismaili Treaties*, yy, Bombay, 1933.

——. "Umm al-Kitab", German Periodical. 1936, ayrı basım, ss. 1-15.

——. *Nasır-i Khusraw and Ismailism*, Leiden, Brill (in Europe), Bombay: Thacker & Co (in East), 1948.

——. "Shums Tabriz of Multan", *Armaghan Muhammed Shafi*, yy, Lahor, 1955, ss. 109-118.

——. *Studies in Early Persian Ismailism*, The Ismaili Society, Bombay, 1955.

——. "Sufism and Ismailism: Chiragh-nama". *Revue Iranienne d'Anthropologie*, sayı 3 (1959), ss. 13-17, 53-70.

Jamal, Nadia Eboo. *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Community of Ismaili Tradition in Persia*, I. B.Tauris, Londra-New York, 2002.

Kassam, Kutub. "The Conversion of Nasir-i Khusraw", *Ilm*, cilt 7, sayı 1-2 (Temmuz-Kasım 1981), ss. 28-39.

——. *Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry*, çev. Faquir Muhammad Hunzai, I. B. Tauris Publishers, Londra, 1996.

Kaygusuz, İsmail. "İmam Cafer Sadık, Ortodoks-Heterodoks Caferilik ve Buyruk", *Alevilik*,

Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004

Kudretbekov, Elchibekov Q. "Obshie Religiozno-Philosophskoe i Folklorno-Myfilogicheskie Obosnovaniya Ierarxii Dukhovenstvo v Ismailizme i Sufizme", *Religiya i Obshestvennaya Misl Stran Vostoka*, Nauka, Moskova, 1974, ss. 299-319.

Litvinsky, B. A. "The Hephthalite Empire", *History of Civilizations of Central Asia*, cilt 3, ed. B. A. Litvinsky, Unesco Publishing, byy, 1996, ss. 135-162.

Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, Albany-New York, 1988.

Mamadsherzodshoev, Umed. "Bedahşan Resim ve Hat Sanatında Hz. Ali (AS)'nin Siması", çev. Ali Ertuğrul, Yayımlanmamış sempozyum bildirisi,

Uluslararası Hazret-i Ali Sempozyumu, (18-20 Aralık 2009), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Merçil, Erdoğan. "Gazneliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 13, İstanbul, 1996, ss. 480-484.

Massignon, M. Louis. *İslam'ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi I*, çev. İsmet Birkan, Ardıç, Ankara 2006.

Middleton, Robert. *The Pamirs-History, Archeology and Culture*, MSDSP, byy, 2008.

Mir Baiz Khan. "Nasır Khusraw: A Man of Faith", *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, ed. Sarfaroz Niyozov ve Ramazan Nazariev, Noshir Publishing, Khujand, 2005, ss. 619-625.

Mirzoev, A. M. ve B. G. Gafurov. "Önsöz", *Penc Risale-i Felsefi*, ed. A. E. Bertels, yy, Moskova, 1970, ss. 5-11.

Mirzoev, Abdulgani. "Mevzu-i Neşr-i İntikadi Vech-i Din ve nüsha-i Mevcuda an", *Yad-Name-ye Naser-e Khosraw*, Ferdowsi University, Faculty of Letters and Humanities, Mashad, 1976, ss. 562-.

Moezzi, Moezzi. "Dest-neveştehâ-yı İsmailîyân-ı Bedahşan", *Pejuheşname-i İran-i Tarih*, yıl 1, sayı 1, 1388/2008, ss. 101-121.

___. "Bedahşan İsmaililerine Ait Elyazmaları", çev. Ali Ertuğrul, *DEÜİFD*, XXXIII/2011, ss. 255-273.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale University Press, New Haven-Londra, 1985.

Nanji, Azim. "Nasir-i Khusraw", *EI2*, cilt 7, E. J. Brill, Leiden-New York, 1993, ss. 1006-1007.

Nasr, Seyyid Hüseyin (ed.). *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, Imperial Iranian

Academy, Tahran 1977.

——. *İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özer, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Nicholson, Reynold A. *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*, Kitab Bhavan, Yeni Delhi, 1994.

Nizami, K. A. "Popular Movements, Religious Trends and Sufi Influence on the Masses in the Abbasid Period", *History of Civilizations of Central Asia*, cilt 4, ed. M. S. Asimov ve C. E. Bosworth, Unesco Publishing, byy, 1998, ss. 365-380.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.

——. *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Hetedoroksisinin Teşekkülü*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2000.

——. "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", *Belleten*, cilt LXIV, s. 239'dan ayrı basım, 2000, ss. 129-159.

——. "Alevîlik Tarihinin Temel Bir Problemi: Alevîlik ve Nizari İsmaililiği", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevîlik Sempozyumu*, (28-30 Ekim 2005), Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Isparta, ss. 26-33.

——. "The Wafa'î Tariqa (Wafâiyya) During and After the Period of the Seljuks of Turkey: A New Approach to the History of Popular Mysticism in Turkey", *Mésogeios* (Les Seldjoukides d'Anatolie), ed. Gary Leiser, Paris, 22 (2005), ss. 209-248.

——. "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarîkatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)", *Belleten*, LXX/257 (2006), ss. 119-154.

——. "Türkiye Tarihinde İslam'ın İkinci Yüzü: Anadolu'da Şîîlik Meselesini Yeniden Düşünmek Yahut İsmailî Etkilere Dâir", *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011, ss. 339-357.

Olufsen, Ole. *Through the Unknown Pamirs: The Second Danish Pamir Expedition 1898-99*, Greenwood Press, New York, 1969.

Pamirzad, Hoşnazar. *Tarih-i Bastan (antik)-ı Şugnan*, Tacikistan Bilimler Akademisi, (Doktora tezi, Duşanbe), yy, Karaçi, 1998.

Pirumshoev, H. S. "The Pamirs and Badakhshan", History *of Civilizations of Central Asia*, cilt 5, ed. Chahryar Adle ve Irfan Habib, Unesco Publishing, byy, 2003, ss. 225-235.

Pourjavady, Nosrollah ve Peter Lamborn Wilson. "Isma'ilis and Ni'matullahis", *Studia Islamica*, sayı 41 (1975), ss. 113-135.

Pritsak, Omelyan. "Karahanlılar", *İslâm Ansiklopedisi*, cilt 6, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, ss. 251-273.

Qutbuddin, Tahera. *Al-Mu'ayyad al-Shirazi and Fatımid Da'va Poetry*, Brill, Leiden-Boston, 2005.

Rahman, Fazlur. *İslam*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1981.

Ronconi, Pio Filippani (ed.). *Ummu'l-Kitab*, Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1966.

——. "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Isma'ilism", *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran, 1977, ss. 99-120.

Rieck, Andreas. "The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community", *Die Welt des Islams*, New Ser, cilt 35, sayı 2 (Kasım 1995), ss. 159-188.

Roux, Jean Paul. *Orta Asya*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

Schimmel, Annemarie. "The Martyr Hallaj in Sindhi Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol", *Numen*, cilt 9, sayı 3 (Kasım 1962), ss. 161-200.

——. *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan*, Kegan Paul International, Londra-New York, 1993.

Semyenov, A. "Pamir İsmailileri Akidelerine Ait", çev. Abdülkadir [İnan], *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt 2, sayı 7, 1928, ss. 81-88.

——. "Pamir İsmaililerinin Akidelerine Dair", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt 4, sayı 3 (Eylül-Aralık 2007), ss. 183-190.

Spuler, B. "Ghaznawids", *EI2*, cilt 2, Leiden, 1965, ss. 1050-1053.

Stein, Aurel. "Expedition in Cenral Asia", *The Geographical Journal*, cilt 47, sayı 5 (Mayıs, 1916), ss. 358-361.

Susumu, Nejima. *Pir, Waiz, and Imam: The Transformation of Socio-Religious Leadership Among the Ismailis in Northern Pakistan*, Islamic Area Studies Project, Tokyo, 2001.

Sümer, Faruk. "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 36, İstanbul, 2009, ss. 365-371.

Şohumorov, Abusaid. *Pamer-Strana Ariev*, yy, Duşanbe, 1997.

Tarzi, Abdülvehab. "Önsöz", *Sefername- Nasır-ı Hüsrev*, MEB, İstanbul, 1988, ss. i-xxx.

Tijdens, E. F. "Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitab", *Acta Iranica*, cilt 16, 1977, ss. 241-526.

Togan, Nazmiye. "Peygamberin Zamanında Şarki ve Garbi Türkistanı Ziyaret Eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Tzang'ın Bu Ülkelerin Siyasi ve Dini Hayatına Dâir Kayıtları", *ITED*, IV (1964), ss. 19-55.

Togan, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981.

——. "Yeseviliğe Dâir Bazı Yeni Malumat", *Fuad Köprülü Armağanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2010, ss. 523-529.

Usta, Aydın. "Samaniler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, cilt 36, İstanbul, 2009,
ss. 64-68.

Van den Berg, Gabrielle. *Minstrel Poetry from the Pamir Mountains: A Study of the Songs and Poems of the Ismailis of Tajik Badakhshan*, State University of Leiden, byy, 1997.

Virani, Shafique N. "The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw", *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, ed. Sarfaroz Niyozov ve Ramazan Nazariev, Noshir Publishing, Khujand, 2005, ss. 74-83.

——. *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, Oxford University Press, byy, 2007.

Walker, Paul. "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", *JMES*, 9, Great Britain, 1978, ss. 355-366.

——. *Early Philosophical Shiism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

——. *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*, I. B. Tauris, Londra, 1996.

Warikoo, K. *Central Asia and Kashmir: A Study in the Context of Anglo-Russian Rivalry*, Gian Publishing House, Yeni Delhi, 1989.

EKLER

Orta Asya Kronolojisi (1500'lere kadar)

MÖ 700'ler: Sakalar/İskitler Orta Asya'da.

MÖ 6. yüzyıl: Maveraünnehir'in Akamenidler (Persler) tarafından işgali.

MÖ 329-328: Maveraünnehir'in Büyük İskender tarafından işgali. Baktria'da ve Sogdiana'da Yunan Selevkos hanedanının ortaya çıkması.

MÖ 250: Partların Sogdiana'yı Yunanlardan alması.

MÖ 200'ler: Hsiung-nu (Hun) Devleti'nin Çin'in kuzeyinde ortaya çıkışı.

MÖ 174-161: Hsiung-nuların Gansu'daki Yüeçileri (Toharları) batıya sürmeleri.

MÖ 141-128: Hsiung-nuların batıya sürdüğü Yüeçilerin, Grek-Baktria Krallığı topraklarında varolması ve bu toprakların "Toharistan" adını alması.

MS 50'ler: Kuşan Devleti'nin kuruluşu (İran, Maveraünnehir, Yukarı İndus).

3. yüzyıl: İran'daki Kuşan topraklarının ve Part Devleti'nin Sasanilerin eline geçişi.

440: Eftalitlerin Maveraünnehir, Baktria, Horasan ve doğu İran'ı işgali.

460'lar: Eftalitlerin Kuşan Devleti'ni işgal ederek Hindistan'ı ele geçirmesi.

552: Göktürk Devleti, Moğolistan'da.

553-568: Göktürk-Sasani ittifakı ile Eftalit Devleti yıkıldı.

622: Medine'de Arap-İslam Devleti kuruldu.

642-651: Sasani Devleti (Persler) Araplar tarafından yıkıldı.

661: Emevi Halifeliği kuruldu.

709: Buhara ve Semerkant'ın Araplar tarafından fethi.

715: Maveraünnehir'in Araplar tarafından fethi.

749/750: Abbasi hanedanı, Emevi hanedanını devirdi.

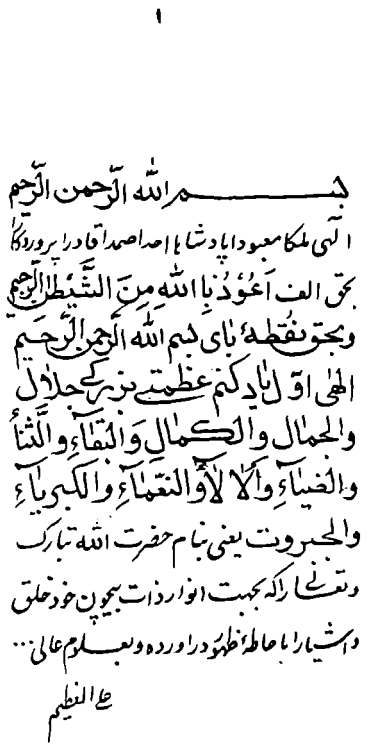
751: Talas Savaşı ve Arapların Çinlilere karşı zaferi.

820/821: Horasan ve Maveraünnehir'de Tahirilerin yükselişi.

867-869: Şii Saffarilerin İran'da yükselişi.

874/875: Sünni Samanilerin başkent Buhara olmak üzere Maveraünnehir'de yükselişi.

900: Samanilerin İran'da Saffarileri yıkması.
920: Karahanlıların İslam'ı resmi din olarak seçmesi.
962: Gaznelilerin Afganistan'ı işgali.
985: Selçuklu ailesinin İslam'a geçişi.
10. yüzyılın ikinci yarısı: Şii Büveyhilerin Irak ve İran'da Abbasi halifesinin politik gücüne son vererek kontrolü ele geçirmesi.
999: Samanilerin yıkılışı. Horasan'ın Gaznelilerin, Maveraünnehir'in Karahanlıların eline geçmesi.
1040: Dandanakan Savaşı, Selçukluların Gaznelileri Horasan'dan daha doğuya sürmesi.
1055: Selçuklu Tuğrul Bey, Abbasi hilafetinin merkezi Bağdat'ı Büveyhi kontrolünden kurtararak Bağdat'a girdi.
1073: Selçuklular, Karahanlıları kendilerine tabi kıldı.
1090: Hasan-ı Sabbah, Alamut'ta kendi bağımsız İsmaili Devleti'ni kurdu.
1137: Karahitaylar, Selçukluların vassalı Karahanlıları yendi.
1140/1141: Karahitaylar Selçukluları Katvan'da yendi.
1194: Selçuklu Devletin'in sonu, Harezmşah Devleti'nin yükselişi.
1206: Temuçin'in "Cengiz Han" ilan edilmesi.
1210: Harezmşahlar Karahitayları yendi.
1218: Moğolların, Harezmşah Muhammed'in yanlış hamlesi sonucu Maveraünnehir'e yönelişi.
1220: Moğolların Buhara ve Semerkant'ı alması ve Harezmşahların yenilgisi.
1256: Alamut'taki Nizari İsmaili Devleti'nin yıkılışı.
1256: İlhanlı Devleti'nin kuruluşu.
1258: Moğolların Bağdat'ı işgali ve Abbasi halifeliğinin sonu.
1284: Doğu Türkistan'ın Çağatay Hanlığı tarafından işgali.
14. yüzyılın ilk yarısı: Çağatay Hanlığı, Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrıldı.
1336: İran'da İlhanlı Hanlığı'nın sonu.
1346-1363: Çağataylı Tuğluk Temur, Maveraünnehir'de.
1363: Timur'un Çağataylı Tuğluk Temur'u yenmesi.
1369/1370: Timur'un Maveraünnehir'de yükselişi.
1380-1387 Timur'un İran'ı işgali.
1500: Şeybani Özbeklerinin Maveraünnehir'i Timurlulardan (Babür'den) alışı.
1501: İran'da Safavi hanedanının ortaya çıkışı.
1504: Babür, Kabil'de.



بسم الله الرحمن الرحيم

الٰهی ملکا معبودا پادشاها احداصمدا قادرا پروردگارا

بحق الف اَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيمِ

وبحق نقطهٔ بای بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الٰهی اوّل یادکنم عظمتی ترا کی جلال

والجمال والکمال والبقاء والثنا

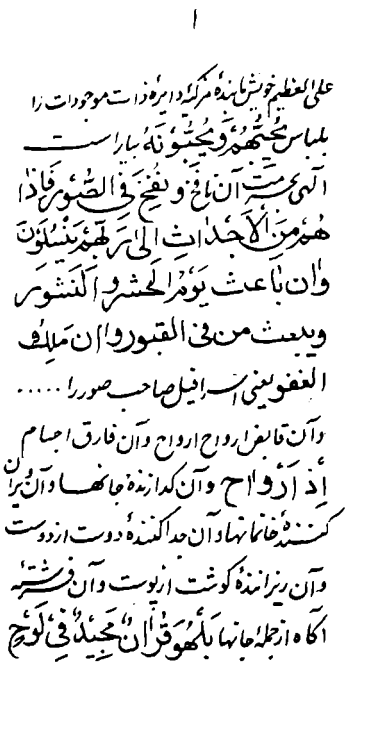
والضیاء والاُلا والنعماء والکبریاء

والجبروت یعنی بنام حضرت الله تبارک

وتعالی راکه بحبت انوار ذات بیچون خود خلق

واشیارا باحاطهٔ ظهور دراورده وبعلوم عالی...

علی العظیم



علی العظیم خویش نمایندهٔ مرکز دایرهٔ ذات موجودات را

بلباس تجسّم میپوشانه بیاراست

الٰهی بحرمت آن باء و نفخ فی الصّور فاذا

هم من الاجداث الی ربّهم ینسلون

وان باعث یوم الحشر والنشور

ویبعث من فی القبور وان ملک

الغفور یعنی اسرافیل صاحب صور را.....

وآن قابض ارواح ارواح وآن فارق اجسام

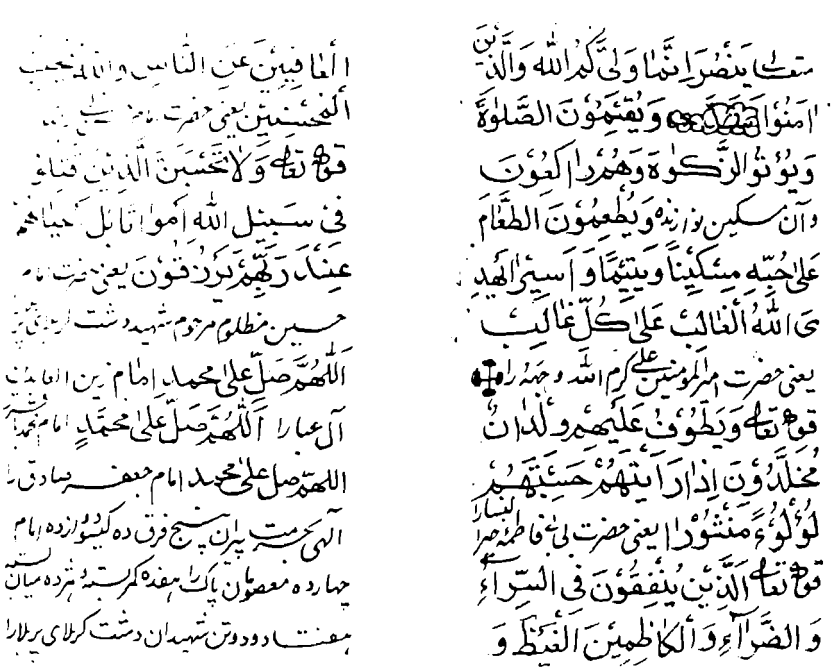
اذ اَرْواح وآن کدارندهٔ جانها وآن ویران

کنندهٔ خانمانها وآن جدا کنندهٔ دوست ازدوست

وآن ریزانندهٔ کوشت ازپوست وآن فرشتهٔ

اکاه ازجملهٔ جانها بالهو قرآن مجید فی لوح

Çerağname'nin ilk sayfası.



Oniki İmama salat (*Çerağname*, s. 6-7).

ائمهٔ هدا علمایان اهل شریعت را پیشوایان اهل طریقت
و حقیقت و معرفت را راه روندگان راه حقیقت را
سرپاپرهنگان بصاد و بلاد عالم را نوذ هزاری و
بلخ را پیران قندها پیران طبقات روی زمین را امداد
مدد و استعانت طلبیدیم ❁ الهی بحرمت پیچ پیچ معرفت
یعنی بنام شمس الحق تبریز مولانای روم شاه قاسم انوار
خواجه حافظ شیراز شیخ عطار ولی را ❁ بار دیگر...
بدم کرم چهار پیر رکن سر ترکستان خواجه احمد یسوی را
سینه خراسان امام سلطان شاه علی موسی رضا را
پای هندوستان شیخ فرید شکر گنج را ❁ قطب
توبستان پشت کوهستان حضرت سلطان العارفین
و برهان المحققین امیر امیران امیر سلطان سید ناصر سرور
الهی ر

الهی بحق نبیا و مرسلان و ملائکه مقربین
الهی بهر شکسته و بیچارهای جمله دوستان تو
بهر مقصد و مقصودی که آورده باشند
برآورده خیر گردانی الهی یا مولانا نیت و مناجات قبول
درگاه خودت گردانی صد در دنیا و هزار در
آخرت عوض خیر کرامت کردانی الهی یا مولانا
بنده کانیکه در راه رضای تو کمر همت بر میان جان
بر بسته اند هیچ مومن خود را میان راه نگذاری
و بر سر منزل مقصودشان برسانی و پشاه
راه صراط المستقیم خودت ثابت قدم گردانی یا مولانا
پنبهٔ غفلت از گوش این مومنان بدر اندازی که ال
و کمبدست دیگران گردانی یا مولانا از دوستان

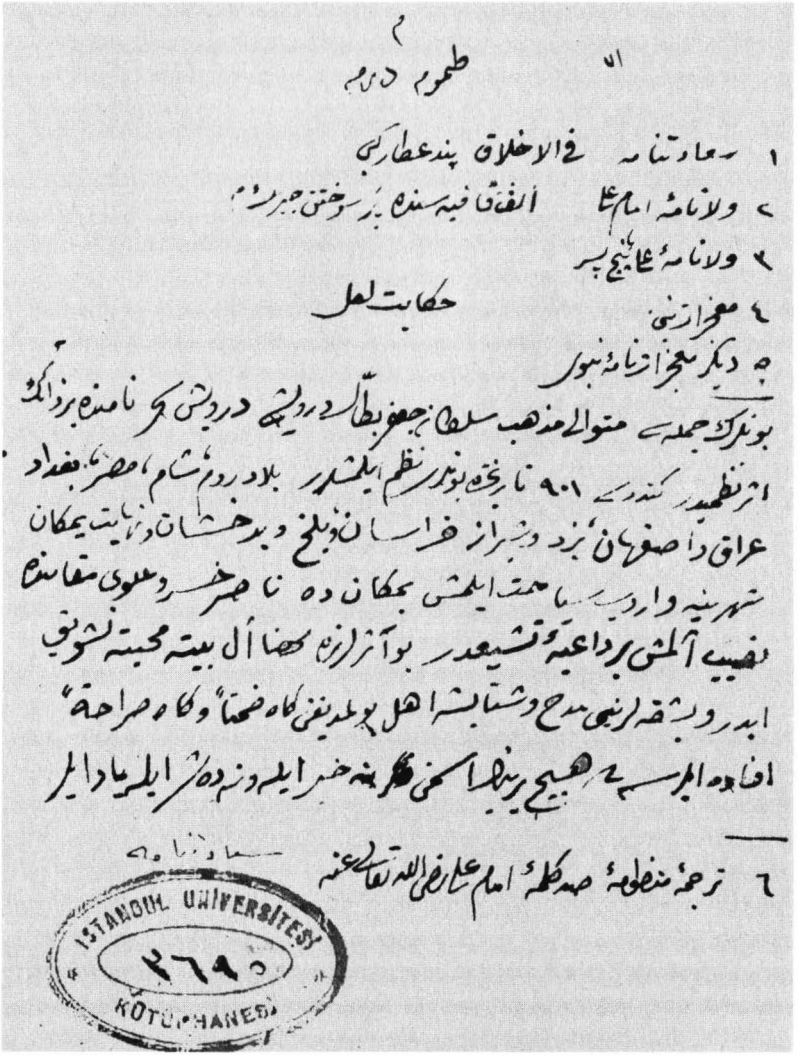
Ahmed-i Yesevi'nin zikredildiği sayfa (*Çerağname*, s. 8), "Rükn-i Ser-i Türkistan Hâce Ahmed-i Yesevî..."

امام زین العابدین آل عبا را ✤ و آن ولی افضل الطایفین
حکمای باطن یعنی امام محمد باقر را ✤ و آن حل کنندهٔ
نکته‌ها دقایق و آن پیر و مرشد حقائق یعنی حضرت امام
جعفر صادق را تحفهٔ پاک پنج فرق ده کیسو و ازده
امام چهار ده معصومان پاک اعتقاد کمر بسته و بتر ده
میان بسته بنقطاد و دو شهیدان دشت کربلای پر بلا را
ائمهٔ هدا علمایان اهل شریعت را پیشوایان اهل طریقت
و حقیقت و معرفت را راه روندگان راه حقیقت را
سر و پا برهنگان بساط و بلاد عالم را نوذ هزار نبی و ولی بلخ زا
پیران قدنما پیران طبقات روی زمین را امداد مدد
و استعانت طلبیدیم الهی بحرمت پیر معرفت یعنی
بنام شمس الحق تبریز مولانای روم شاه قاسم انوار

خواجه

خواجه حافظ شیراز شیخ عطار ولی را ✤ بار دیگر دیدم
کرم چهار پیر رکن سرتر کستان خواجه احمد یسوی ایسنه
خراسان امام سلطان شاه موسی رضا را ✤ یاسی...
هندوستان شیخ فرید شکر گنج را قطب کوهستان
پشت کوهستان حضرت سلطان العارفین برهان
المحققین میر میران امیر سلطان سید شاه ناصر خسرو را
الهی در حق نیازمندان و حاجت حاجتمندان الهی
بحرمتی و بحرمنازی بحرمادی و بحرمرادی مقصدی
بحرمقصد و بحرمقصودی که برآورده امید مولانا برآورده
خیر گردانی الهی مولانا خیر مومنانرا قبول رگاه خودت
گردانی صد در دنیا و هزار در آخرت عوض خیر کرامت
گردانی نذر مومن قبول بلای مومن دور بدم کرم الله رسول

Nasır-ı Hüsrev'in zikredildiği sayfa (s. 15), "Hazret-i Sultanü'l-Ârifin ve Burhanü'l-Muhakkikîn Emîr-i Emîran Emîr Sultan Seyyid Şah Nasır-ı Husrev".


طعوم دوم

۱ سعادتنامه فی الاخلاق پند عطار کبی

۲ ولادنامه امام علی الف قافیه سنه بر سوختی جبرئیل

۳ ولادنامه علی بیچ پسر

۴ معراج نبی حکایت لعل

۵ دیگر معراج نامه نبوی

بونلرک جمله سی متوالی مذهب سلطان جعفر بطالی درویش محمد نامنده بر ذاتک

امر تنظیمیله کتدی سنه ۹۰۱ تاریخ بونلر نظم ایلمشدر بلاد روم شام، مصر، بغداد

عراق و اصفهان یزد و شیراز خراسان و بلخ و بدخشان و نهایت یمکان

شهرینه وارنجه سلطنت ایلمش یمکان ده ناصر خسرو مثنوی مقالنده

نصیب آلمش بر داعیه و تشیعدر بو آثارلرنه بحسبا اهل بیته محبته تشویق

ابدر و بشقه لرینی مدح و ستایش اهل بیت یولدینی کاه صحتا و کاه صراحة

افاده ایلمشدر بیچ ریبله اسمی فکر ایله خبر ایلیه و نسبه ایلر مادایلر

۶ ترجمه منظومه صدکلمه امام علی رضی الله تعالی عنه سعادتنامه

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
KÜTÜPHANESİ

Seher Abdal, *Saadetname* çevirisinin kapak sayfası.



Saadetname'nin ilk sayfası.



Saadetname'nin son sayfası.

DİZİN

Abbasi 1, 16, 41, 42, 49, 51, 53, 54, 90, 92-94
abdal 103; el-Abdal 103; abdalan 153
Abd-i Menaf 120
Abdullah 118, 150
Abdullah Han 61
Abdullah-ı Cafer-i Cenahi 150
Abdurrahman-ı Cami 78, 79
Abdusselam 151
Abdül Sebbah 150
Abdünnebi 154
Abuzer Ali 151
Acem 120
Âdem 116, 118, 123, 131, 143, 147; Hz. Âdem 54, 102, 123, 131, 132, 148
Âfakname 7, 114, 126, 129, 134
Afgan 10, 22, 23, 26, 29, 30, 37, 39, 62, 84, 92, 95
Afganistan ix, 1, 3, 11, 14, 15, 19, 21, 23, 25, 30, 31, 33, 37, 52, 53, 57, 61, 66, 81, 87, 88, 95, 101, 104, 108, 112, 137, 140, 166, 169, 170
Ağa Han 8, 163, 164, 169
Ahamenid 31; Ahamenidler xi, 31
Ahmad Can 83
Ahmed b. İsmail 41
Ahmed b. Mahmud Buhari 50
Ahmed-i Divane 153
Ahmed-i Yesevi 15, 17, 18, 70, 74, 157, 158, 173; Hâce Ahmed-i Yesevi 70, 157; Hoca Ahmed-i Yesevi 7, 15, 62, 70, 159, 163; Sultan Yar Hoca Ahmed (Yesevi) 158
Ahrar 154
Ahriman 101
Ahura Mazda (Bkz. Hürmüz) 101, 108
Akhunlar 34, 35, 37
Akkoyunlu 68
Alaeddin Hasan 151
Alaeddin Muhammed 151
Alaeddin Muhammed Şeref 151
Alamut iv, vii, ix, xii, 5-8, 14, 18, 19, 52, 54, 55-57, 59, 60, 63, 64, 66, 80, 82, 84, 88, 99, 110, 114, 119, 131, 134-138, 140, 142-144, 151, 154, 155, 158, 160, 161, 163, 168, 171, 172, 178, 188
Alay 31
Alevi 69, 81, 82, 100, 172, 173; Aleviler 125, 173; Anadolu Alevileri 20, 73, 75; Alevilik 105, 174; Anadolu Aleviliği xii, 1, 9, 15, 20, 73-75, 173, 174
Ali 19, 101, 115, 116, 118, 125, 126, 133, 139, 150, 157, 159, 160, 162, 163; Hz. Ali 10, 43, 44, 46-48, 63, 73, 102, 105,

109, 110, 116, 131, 146-150, 156, 157, 162, 166
Ali b. Abdülazim 120
Ali b. Esed 17, 92, 93, 98, 99, 154, 155
Ali ibnü'l Müslime 49
Aliyyeddin 151
Altay 30, 40
Altınordu Hanlığı 53
Amu Derya 10, 11, 21, 28, 33, 40, 53, 61, 95, 170
el-'Amud 103
Anadolu xii, 14, 18, 19, 63, 68, 71, 73, 74, 172, 173
Arabistan 88
Arabiyye 150
Arap xi, 15, 16, 24, 26, 28, 37-41, 44, 50, 52-54, 108, 112, 122; Araplar xi, 2
Ardbon 160
Aristoculuk 114
Arslan 51
Arslan Besasiri 90
Aryan 15, 22, 25, 30, 34, 41, 53, 108, 160
asitan 161, 162
Aşina 37, 40
aşura 161
Ateşperest 43, 107, 109, 110; Ateşperestlik (Bkz. Zoroastercilik) 110
Attar 8, 144
Avarlar 34
Avesta 106, 108-110, 129
Avrasya 30, 53
Ay Hanım 33
Ayaşah 62
Aziz 151
Aziz Nesefi 119; Azizeddin Nesefi 136
Azrail 163
Bab der beyan-i danistan-i alem-i din 118
Baba Fakr 154
Baba Ömer-i Yemgi 99, 146, 149, 153-155
Baba Seyyiduna 84, 150
Babür 61, 62; Babürlü (Bkz. Mugol) 61; Babürlüler 61
Badğis 38
Bagadur Han (Bkz. Mete Han) 34
Bağdat 49, 51, 53, 71, 80, 85, 90, 168
Bahauddin 61
Bahreyn 42, 49
Baktria 21, 23, 24, 31-33
Balkan 23; Balkanlar xii
Baltiler 65
Baltistan 10, 56, 65
Bamyan 38, 69, 81
Bartang 101
Basmil 40
Bâtıniler 52
Bâtıniyye 150
Bedahşan ix, x, xii, xiii, 1-30, 32, 33, 35-41, 43, 47, 49-55, 57, 59-63, 65-75, 77, 79-84, 89, 92-95, 98-100, 104, 107, 108, 110, 112, 113, 117-119, 124-127, 131-134, 136, 137, 139-142, 144, 151-155, 158-161, 163, 166, 167, 170-174, 176, 178, 182, 183, 189; Bedahşani 21
Bedeniyye 150
Bel'âmi 16, 42
Belh 2, 16, 27-29, 35, 37, 39, 41, 77, 78, 85, 87, 91-93, 104, 157
Belücistan 166
Benaiyye 150
Beyyabiye 150

Beyazıd-ı Bestami 148
el-Beyzavi 4, 77, 79
Biruni 2, 3, 28, 29, 49
Bizans 34-36, 87
Bombay 11
Borogil 25, 43, 62
Budist 2, 3, 38, 107, 110, 112
Budizm 107, 110, 112, 113, 121
Buhara 16, 17, 41, 42, 50, 61, 104
Buhara Hanlığı 30, 62
Bumberet 25, 43, 62
Bundahişn 129
Burhaneddin Han Kuşkeki 10, 29
Buruşaski 25
Buyruk 9, 73, 105, 125, 173
Büveyhi 51, 90
Büyük İskender (Bkz. İskender; Makedonyalı İskender) 15, 16, 23, 53

Cafer-i Sadık 148, 150; Cafer el-Sadık 50, 120, 168
Cami 4, 55, 79
Cami ül-Hikmeteyn 5, 92-95, 99
Cebrail 150, 163
Celaleddin-i Buhari 153
Cemalüddin Buhari 62
Cenahiyye 150
Cengiz Han 60
Cerm 2, 10, 28, 39, 92, 95
Chang Ch'ien 2, 27

Çağaniyan 38, 53
Çağatay 60; Çağataylılar 53, 60
Çağrı 51, 93
çaryori 160
Çehel Dünya 144, 146
Çehel Subh 7
Çehel Tenan (Bkz. Çitlen; Kırklar) 7, 73, 103, 104, 173
Çerağname xiii, 7, 15, 67, 70, 74, 110, 134, 155-159, 161, 172, 173
Çerağruşen 110, 155, 166, 167, 172
Çeşme-i Nasır 162
Çilten (Bkz. *Çehel Tenan*; Kırklar) 101, 103-105
Çin 2, 14, 19, 21, 23, 25, 26, 33, 34, 37-39, 44, 52, 60, 95, 165; Çinli 2, 38, 112
Çisti 158
Çitral 11, 23, 25, 30, 43, 62, 112, 152, 162, 167

Dam-dat-naska 129
Dandanakan 87
Darice 25
Darius 4, 31
Davet-i Nasır 6, 18-20, 152, 153, 172; Da'vet-i Nasır-ı Hüsrev (Bkz. Sünnet-i Nasır-ı Hüsrev) 154, 155, 170
Delail 99
Delil el-mütehayyirin 99
Der beyan-i heft hadd-i din 118
Dervaz 10, 30, 32, 84, 165
Devletşah 4, 55, 79
Deylem 57, 90
Dikri 4, 79
Divan 4, 78, 80, 83, 85, 87, 90, 91, 93-95, 98, 99, 129, 154
Divan-ı Külliyat 144
Divane Şah-ı Veli (Bkz. Sultan Bayazid-i Bağıstani) 66
Dost Muhammed 29
Duşanbe 11
Düldül 48, 162
Düstur-ı a'zam 99
Düstur-u Âmel 32

Ebu Bekir 160

Ebu Bekr Fazl 50
Ebu Haşim 150
Ebu Hattab-ı Esed 150
Ebu İshak Kuhistani 6, 141
Ebu Kalicar Marzuban 90
Ebu Nasr 43
Ebu Said 61, 95
Ebu Said Han 61
Ebu Talib 118
Ebu'l Feth el-Yaftali 43
Ebu'l Hasan-ı Harekani 79
Ebu'l Hattab 120
Ebu'l Heytem-i Gorgani 92
Ebu'l Ma'âli 68, 69, 76
Eflaki 55
Eflatun (Bkz. Platon) 115
el-Efrad 103
Eftal (Bkz. Heftal) 35; Eftalit 29, 35, 37; Eftalitler (Bkz. Heftaliyanlar) 2, 33-35, 37
Ehl-i Haklar 71
Elifname 63
Emri-yi Şirazi 63
Encudan 60, 137-141
Eşkaşim 10, 23, 30, 43, 46, 52

Faizabad 10, 26, 27, 36
Fasl der beyan şinaht-i imam 119
Fatıma 19, 48, 125, 157, 160, 162, 163; Bibi Fatıma-ı Zehra 48; Fatıma-i Zuhre 118; Hz. Fatıma 47
Fatımi 4, 5, 7, 15-17, 19, 42, 51, 52, 54, 69, 70, 78, 82-84, 87, 89-92, 94, 95, 97, 98, 115, 117, 118, 121, 122, 131, 134, 144, 152, 158-160, 168, 171, 172; Fatımiler 7, 19, 42, 54, 87, 90, 94, 117, 122
Faziletname 7, 73
Fazl'ali Beg Sorhefser 8
Fedayi 4, 81, 82, 91; Fedayi-i Horasani 55
Fergana 10, 23, 25, 27, 28, 69
Ferhar 112
Feridüddin Atar 136

gabrakan 3, 43, 109
Gafil 63
Galça 10, 25
Gandara 38
Gansu 25, 33
Garib Mirza (Bkz. III. Mustansır Billah) 141
el-Gavs 163
Gazali 92, 119
Gazneliler 51-53, 87, 88, 93
Germen xi, 36
Gilgit 23, 62, 65, 152, 167
gnos 115; gnostik 114, 115, 121, 129; gnostisizm 115, 121
Goran 30
Gozgan 38
Göktürkler (Bkz. Tu-kiular) xi, 2, 36, 37, 38
Grek 97, 114, 121
Grek-Baktria 33; Grek-Baktria Krallığı 33
Guharriz xiii, 8, 50, 57, 69, 74, 83, 84, 114, 119, 136, 137, 142, 144-149, 151, 153, 154, 166, 168
Gulat 121
Gulatiyye 149
Gul Hasan 151
Gun Ovası 49
Guşayiş ve Rahayiş 95
Guri 30
Gurlu 53; Gurlular 52

Hâcc Ali Mir 154
Hâce Hafiz-ı Şirazi 157

Hâce Kuçek 151
Hâce Molla Bedel 151
Hâce Müeyyedüddin 90
Hâce Nasırüddin Tusi 5
Hâce Salman 151
Hâce Seyyid Muhsin 151
Hâce Sultan Hüseyin 140
Hâcet ve Münacat 144
Hacı Bektaş 71, 74; Hacı Bektaş-ı Veli 70
Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi 70, 74
Hacı Lütf 'Ali Beg Adhar 80
Hadi 84
Hafiz 8
Hakim billah 151
Hakim Senai 136
Halilullah 151
Hallac 49, 144; Hallac-ı Mansur 49, 150, 166
Halluh 39
Hamdullah-ı Müstevfi 4, 78; Müstevfi 78
Handut 3, 10, 112
Hanefiyye 148, 149
Hanu'l-İhvân 5, 95, 99
Harekani 79
Harezm 40, 51, 107
Harezmşahlar 52
Harun (Bkz. Yaşua) 116, 148
Hasan 19, 44, 118, 125, 148, 156, 157, 160, 161, 163
Hasan Ali Şah 169
Hasan Selahuddin Münşi 5
Hasan-ı Müctcba 120
Hasan-ı Sabah ix, 76, 78, 84, 89, 118, 134, 141, 142
Haşhaşiler 52
Hattabi 120, 122
Hattabiyye 150
Haydar 68, 151
Hayrhah 138; Hayrhah-ı Herati 6, 55, 82, 139-141, 143
Haytal 37
Hazar 69
Hazar Devleti 40, 51
Hazara 69, 81
Hazreti Kutb el-Aktab 163
Heft Bab 6, 137, 141, 142
Heft Bab-ı Baba Seyyidina 5, 141
Heft Bab-ı Ebu Ishak 141
Heft Bab-ı Şah Seyyid Nasır (Bkz. *Kelâm-ı Pir*) 140, 141
Heftal (Bkz. Eftal) 35, 36; Heftaliyanlar (Bkz. Eftalitler) 113
Helen 53
Herat 31
Hıristiyan xi, 115; Hıristiyanlar 114, 121, 149; Hıristiyanlık 108, 113, 115
Hızır 162
Hind 23, 28, 30
Hindikuş 10, 21, 23, 25, 31-33, 43, 62, 152; Hindikuşlar 23
Hindikuşi 21
Hindistan 4, 11, 12, 18, 27, 29, 35, 37, 56, 57, 61, 63, 65, 82, 83, 88, 136, 140, 153, 157, 159, 163, 167, 169, 170
Hindular 149
Hişam ibni Selem 150
Hişamiyye 150
Hoca Nurdı 101
Horasan 4, 16, 41-43, 50-52, 54, 60, 69, 70, 78, 80, 85, 87, 90-92, 94, 117, 121, 137, 139, 140, 157-159, 163, 166, 171
Horog 8, 23, 48, 106
Hotan 23
Hotan Krallığı 31
Hotar 108
Hsien-pilcr 34

Hsiung-nu 34
Hsüan-tsang 2, 22, 26-28, 36, 37, 112
Hûdayi 161
Hudud el-Âlem 2, 3, 28, 39, 43, 109
Huei-ch'ao 2, 28, 38
Humarbek 39
Hun 15, 34, 35, 37, 41, 53
Huni 38
Hunlar xi, 25, 30, 34-36, 41, 53
Hunza 11, 23, 62, 152, 167
Hunzakut 25
Hurufilik 19, 62, 63, 172
Hutlan 26
Huttal 28, 29, 38
Hürmüz (Bkz. Ahura Mazda) 101
Hüseyin 19, 44, 46, 48, 118, 125, 148, 156, 157, 160, 161, 163; Hz. Hüseyin 75, 108, 109, 148
Hüseyn b. 'Ali el-Mervezi 16, 41
Hyon 34
Hz. Muhammed 4, 54, 77, 104, 105, 115, 118, 123, 125, 131, 132, 146-150, 168

Irak 54, 120
Irak-ı Acem 5
Istahri 2, 3, 28, 43

İbn Batuta 4
İbn Haşim 120
İbn Havkal 3, 28, 39
İbni Arabi 64, 119, 136
İbni Sina 77, 79, 119, 130
İbnü'n-Nedim 3
İbrahim 116, 131
İbrahim-i Halil 148
İhvan'üs-Safa 119
İksir-i a'zam 99
İlhanlılar 53
İlm-i Yunan 99
İlyas 163
İmam Musa-i Kazım 148, 159
İmam-ı Hakk 143
el-İmaman 103
İmami 10; İmamiler 161
İmamiyye 148, 149, 151
İndus 32
İran xi, xii, 4, 6, 12-14, 18, 19, 24, 25, 30, 33, 36, 51-54, 56, 57, 59-64, 69, 77, 82, 87, 88, 101, 108, 109, 122, 129, 137-139, 141, 142, 169, 172, 174
İsa 115, 116, 131, 148
İsfahan 56, 57, 59, 77
İskender (Bkz. Büyük İskender; Makedonyalı İskender) 5, 10, 31, 32, 53
İskitler (Bkz. Sakalar) 30, 35
İslam ix, xi-xiii, 1, 3, 10, 15, 16, 18, 19, 24, 26, 28, 38, 40-44, 48, 49, 51-54, 62, 74, 90, 94, 100, 102, 107, 108, 110, 112, 114-116, 122, 133, 135, 136, 159, 166, 167, 169, 172, 173
İsmail 120, 131, 151
İsmail b. İbrahim el-Gamr 120
İsmail ibn Haydar 68
İsmaili ix, xi, 2-8, 12-20, 23, 30, 42, 47, 49, 50, 54-56, 59, 60, 63, 64, 69, 73-75, 79-82, 85, 88-92, 95, 97, 98, 100, 105, 114-119, 121, 122, 125-127, 131, 132, 134-137, 140, 142, 144, 146, 149, 155, 157, 158, 160, 161, 164, 166, 168-170, 172, 173; İsmaili Fatımiler 2, 52; İsmaili gnosu 115; İsmaili Şiileri 81; İsmaili Tacikler 23, 69; İsmaili vaizi 56
İsmaililik vii, ix, xi-xiii, 1, 6, 12, 17, 51, 54, 62, 69, 70, 81, 89, 92-

94, 114, 116, 121, 132, 135, 136, 142, 151, 157, 168, 169, 171, 172, 174; Bedahşan İsmaililiği x, 13, 15, 18-20, 69, 142, 173, 174; Fatımi İsmaililiği 17; Musta'li İsmaililiği 54; Nizari İsmaililiği ix, 14, 54, 95; Pamir İsmaililiği 69; İsmailiye 50, İsmailiyye 150, 151
İsmaililer ix, x, 7, 10-12, 17, 18, 30, 41, 49, 52, 54, 59, 63, 65, 68, 74, 76, 80, 81, 103, 108, 115-117, 119, 122, 133, 136, 137, 141, 142, 144, 148, 158, 160, 163, 166, 168-173; Afganistan İsmailileri 81, 170; Bedahşan İsmailileri 5-8, 12, 13, 15, 17, 18, 43, 63, 65-67, 69, 70, 73-75, 81, 82, 84, 94, 95, 100, 104, 108, 113, 118, 119, 124, 131, 132, 134, 136, 141, 142, 151-153, 158, 160, 161, 163, 166, 167, 170-173; İran İsmailileri 54; Multan İsmailileri 56; Nizari İsmailileri 148, 169; Pakistan İsmailileri 170; Pamir İsmailileri 88, 105, 109, 133, 160; Tacikistan İsmailileri 170
İsnâaşeri 30, 47
İsrafil 163

Kabalacı 121
Kâbe 123
Kabil 33, 40, 57, 140
Kaçar 4, 69, 80, 169
kadamgah 162
Kadı Habibullah 62
Kâfiri 2, 26, 43, 70, 80, 109, 150, 165, 171; Kâfiran 3, 44; Kâfirler 73, 132
Kâfiristan 10, 25-27, 43, 62, 94, 173
Kâfirkale (Bkz. Kufarkala) 44
Kahire 89-91
Kahkaha 44, 46-48, 73, 109
Kaim 151
Kalaşî 43
Kalaykun 10, 30
Kale-i Kahkaha 3
Kale-i Zafer 26, 61
Kalenderi 9, 15, 71, 74, 173
kamaria 164
Kâmiliyye 150
Kandilname 70, 155, 156
Kanju 30
Kanun-i a'zam 99
Kapisa 38
Karahanlılar 40, 51, 52
Karakurum 21, 23, 62
Karanlık Dağlar 23
Karategin 32
Karluk 39, 40; Karluklar 28, 38-40, 51
Karmati 3, 5, 16, 41, 49, 54, 97, 116, 171; Karmatiler 42, 88, 117
Kasım 154
Kasım-i Envar 63; Şah Kasım-ı Envar 157
Kasımşahlı 6, 7, 57, 59, 60, 66, 137-140, 143, 151, 172
kaside 47, 67, 68, 85, 88-90, 93, 134, 166, 167
kasidehani 161
Kaşan 59
Kaşgar 23
Katagan 30
Kayan 81
Kazvini 77, 79
Kelâm-ı Pir (Bkz. *Heft Bab-ı Şah Seyyid Nasır*) 6, 65, 82, 114, 137, 140, 141, 143, 165
Kenz el-hakayık 99

Kerbela 48, 74, 75, 149, 157
Kerim Ağa Han 164, 169
Keşm 10, 22, 36, 95
Keşmir 22, 61, 63, 64, 172
Kırgızlar 40, 49
Kırklar (Bkz. Çilten; *Çehel Tenan*) 103, 105, 173
Kırklar Meclisi 73, 105, 173
Kızılbaş 64, 68, 74; Kızılbaşlık 3, 172
Kidara 34, 35
Kidara Hunları 34, 35
Kitab-ı Ensab 50
Kökçe Nehri 26, 36
Kral Magrib 104
Kubadiyan 38, 85, 87
Kufarkala (Bkz. Kâfirkale) 44, 47
Kuhistan 70, 83- 85, 139, 157-159
Kulab 59
Kunduz 26, 37
Kur'an 5, 65, 99, 114, 116, 123, 124, 126-128, 131-133, 143, 146, 150, 156, 159, 161, 164, 168
Kuranhani 161
Kurban Muhammedzade 8, 9
Kureyş
Kuşan 29, 33, 34; Kuşanlar 33, 34
Kuşan Devleti 33, 112
kutb xii, 136, 138; el-Kutb 103
Kutbeddin Haydar 70, 74, 173
Kübrevilik 64
Kyros 31

Lahor 88

Magribiyye 150
Mahmud (Gazneli) 87
Makdisi 2, 3, 29, 39, 43
Makedon 32, 33
Makedonyalı İskender (Bkz. İskender; Büyük İskender) 4, 31, 33, 43, 54
Mansur 151
Mansur-i Nizar 151
Mansura 49
Mansuriyye 150
Marco Polo 4, 5, 10, 28, 29, 31, 32, 54
Maveraünnehir 3, 16, 28, 41, 42, 50, 54, 61, 65, 87, 112, 117
Mazdeizm 108
Mazdekçi 129
meddah 166
meddahguyi 166
Medine 91, 168
Medler 31
mehdi xii, 49, 64, 117, 168
Mehdi 116, 151
Mehr 160
Mekke 44, 91, 120
Melik Cahan Şah 154
Menakıbnâme-i Hazret-i Ali (*Nurname*) 7
Merv 41, 85, 87, 93
Mervezi 3; el-Mervezi 171
Mesud 16, 87
Mesudi 2, 43
Mete Han (Bkz. Bagadur Han) 34
Mevlana 8, 56, 142, 144, 151, 159; Mevlana-i Rumi 157; Mevlana Celaleddin-i Rumi 55, 130, 136
Mevlana Şah Abdul Kasım 151; Şah Kasım 151
Mevlevi 65
Mezar-ı Şah İsameddin 60
Mezar-ı Şah-ı Merdan 46
Mısır 54, 71, 78, 80-82, 85, 89-91
Mikail 87, 163
Miraç 104, 105, 123, 148

Mirza Han 57, 61
Mirza Haydarşah Şugnani 9
Mirza Muhammed Haydar Duğlat 4; Muhammed Haydar Duğlat 26, 29, 32, 61
el-Misbah ve *el-Miftah* 99
Mitraizm 108
Mugol (Bkz. Babürlü) 61
Moğol 4, 14, 15, 18, 19, 24, 30, 40, 53, 54, 56, 60, 61, 77, 160, 171; Moğollar xi, 19, 30, 53, 54, 56, 60, 171
Moğolistan 34, 37
Muaviye 160
Mubarek Şah 61
Mubarek-i Vahani (Bkz. Vahani) 13, 114, 134, 137, 144
Muhabbet Şehzade (Seyyid Futurşah) 7-9
Muhammed 19, 71, 87, 115, 116, 120, 125, 131, 139, 151, 154, 156, 157, 159, 160
Muhammed Bakır 106, 122, 124, 148, 156
Muhammed bin İbni Zeynel Abidin Horasani 4, 81
Muhammed b. İsmail 116, 117, 131, 151; Muhammed b. İsmail b. Cafer 5
Muhammed Gazali 79
Muhammed Hemedani 62
Muhammed Muhsin Fani 4, 80
Muhammed Nadir Han 10
Muhammed Nakşibendi 62
Muhammed Zulkarneyn 32; Muhammed el-Zulkarneyn 5, 10, 16
Muhammed-i Hanefi 149, 150
Muhammed-i Hanefiye 149
Muhammed-i Numan 150
Muhammedşahlı 6, 7, 13, 57, 60, 61, 136, 138, 139, 143, 151, 154, 172
Muiz 151; el-Muiz 117, 118
mukhi 164, 170
Multan 49, 56, 88
Murtaza Ali 118
Musa 51, 116, 131, 148
Musta'li 95; el-Musta'li 54, 80
II. Mustansır 137, 138; II. Mustansır Billah 6, 66, 137, 138, 140
III. Mustansır Billah (Bkz. Garib Mirza) 141
el-Mustansır 54, 82, 84, 90, 91, 118; el-Mustansır Billah 15, 54, 70, 78, 80, 83, 91, 158
el-Mustansır Billah Ağa Han 85
Müeyyed 90, 91; el-Müeyyed fi' d-Din eş-Şirazi 90
Müminşah 151
el-Müstevfi 99

Nakî 151
Nakşibendi 15; Nakşibendilik 161
Namadgut 3, 46, 109, 162
Narşahi 3
Nasr b. Ahmed Samani 41
II. Nasır 16, 17, 42
Nasır-ı Hüsrev vii, viii, x, 2, 4-7, 9, 11, 12, 15-19, 51, 52, 54, 60, 67-72, 74, 76-99, 114, 117-119, 129-133, 141, 142, 144-147, 149, 151-159, 162, 163, 170, 171, 173, 177, 185, 193; Hâce Şah Nasır 151; Seyit Şah Nasır-ı Hüsrev 158; Sultanü'l Ârifin Seyit Şah Nasır-ı Hüsrev 70, 157; Şah Nasır 85, 150, 153, 155; Şah Seyyid Nasır 84; Şah Seyyid Nasır-ı Hüsrev-i 'Alevi 69
Nasıriyye 68-70, 81, 149

neo-Platonizm (Bkz. Yeni-Eflatunculuk) 114
Nesefi 3, 16, 42, 50, 116, 117, 119, 171; Ahmed en-Nesefi 41; Muhammed b. Ahmed en-Nesefi 16
Nesimi 63
Nesturi 113
Nevruz 82, 91, 102, 110
Nevruzi 35
Nimetullah-i Veli 67
Nimetullahilik 19, 63-65, 172
Nişabur 80
Nizamülmülk ix, 3, 92
Nizar 84; en-Nizar 54
Nizari ix, 13, 14, 52, 54, 56, 57, 66, 88, 95, 121, 135, 138, 140, 141, 161, 168, 169, 171, 172; Nizariler 54, 57, 59, 134-136, 138-140, 163; Nizarilik 59, 136, 148
Noktavilik 19, 62, 63, 172
Novomiyye 150
en-Nuceba 103
I. Nuh 42
Nuh 116, 123, 131, 148
en-Nukaba 103
Nurbahşilik 19, 63-65, 172
Nureddin 154
Nuristan 92

Oğuzlar 40, 51, 87
Oniki İmamcı 64, 65, 74, 75, 88, 89, 153, 158, 159, 161; Oniki İmamcı Şiilik 19, 160, 161; Oniki İmamcı Şiiler 75; Oniki İmamcılık 88, 132
Orta Asya xi, xii, 1-3, 11, 12, 14-17, 21, 23-25, 29, 31-42, 44, 50, 53, 54, 60, 61, 64, 69, 71, 74, 104, 107, 108, 110, 112, 113, 117, 121, 139, 158, 161, 171, 178, 180, 185, 187
Osman 160
Osmanlı 9, 15, 63, 64, 68, 71, 74, 172; Osmanlılar xii
Otrar 40
Oxyartes 32
Ozar 160
Ozmış 40

Ömer 160
Ömer Hayyam ix
Ömer-i Yemgi 151
Özbek 26, 61, 62
Özbekistan 21, 53, 108

Pakistan 4, 10, 11, 14, 19, 21, 23, 25, 26, 43, 52, 56, 62, 64, 95, 140, 152, 167, 170
Pa-mi-lo 2, 21
Pamir ix, 2, 3, 8-12, 21-23, 25, 27, 28, 30, 31, 33, 36, 43, 44, 48, 50, 54, 57, 59, 62, 65, 69, 82, 88, 101-103, 105, 109, 110, 133, 152, 160-162, 171
Pamiri 21, 24, 30, 36, 49, 102, 106, 107, 110, 144, 160
Partlar 33
Penc 10, 30, 33, 100, 102, 160, 170
Penctani 6, 18-20, 124, 152, 160, 162, 172
Pendiyat-ı Civanmerdi 137
Penşir 31
Pers xi, 4, 31; Persler 31
Petrus 116
Phillip 32
pir 57, 59, 60, 74, 82, 136, 138, 139, 152, 158, 163, 164
Pir-i kuds 152
Pir Şems 56
Platon (Bkz. Eflatun) 114

Plotinus 114, 115
Putup 60

Rahman 102
Rahmetullah Vazeh 83
Raisa 62
Raziyeddin 151
Resailu İhvan es-Safa 5
Reşideddin Fazlullah 4, 78
Rey 5, 93, 120
Rıza Kuli Han Hidayet 4, 69, 80
Roksan 32
Roma İmparatorluğu xi, 35
Roşan 23, 30, 106
Ruan-ruan 34, 37
rubap 166
Rûdeki 16, 42
Rumi 55, 166
Rus xii, 1, 9, 11, 25, 100, 113, 170
Rusta Bek 37
Rusya 11, 25, 30
Ruşenayiname 78, 81, 95, 99, 114, 129, 130
Rükneddin Hürşah 55, 56, 151

Saadatname xiii, 5, 9, 15, 71, 81, 95, 99, 173
Sa'di 8
Safevi 60, 63-68, 139, 172; Safeviler xii, 67; Safevilik 19, 63, 172
Sahib-i Zulfikar 143
Saka 15, 31, 41, 53; Sakalar (Bkz. İskitler) 30, 31, 34
Salih 154
III. Salim 62
Salman 125
Sam 116, 148
Samani xii, 3, 16, 17, 25, 29, 41-43, 51, 93; Samaniler 40, 41, 43, 50-52, 93, 171; Samanoğulları 40
Sang 'Ali 62
Sang Muhammed Bedahşi 8
Sara-ı Dilruba 56
Sarıkul 10, 23, 25, 30
Sarıkuli 23
Sasaniler xi, 33, 35, 37
Satpanth 56
Sebbahiyye 150
Seher Abdal xiii, 9, 15, 71-74, 173
Selçuk Bey 51
Selçuklu 40, 51, 52, 54, 82, 87- 89, 92, 93, 134, 171; Selçuklular 16, 51-54, 85, 87-89, 92, 93
Selevkos 32, 33; Selevkoslar 33
Selman 139, 154; Selman-i Farisi 108
Semerkant 41, 61
Senai 166
Seyid Haydarşah 11
Seyyidler 81
Seyyid Abdülhadi 81
Seyyid Ali 151, 154
Seyyid Ali Hemedani 62
Seyyid Ahmed Nasireddin al-Marginani 69, 70
Seyyid Cafer Han 81
Seyyid Farukşah 9, 56
Seyyid Habibullah Kaşani 62
Seyyid Hilal 62
Seyyid Muhammed İsfahani 59
Seyyid Muhammed Nurbahş 64, 65
Seyyid Nasıri 69
Seyyid Nasıriler 69
Seyyid Suhrab 151; Seyyid Suhrab-ı Veli 6, 99, 143, 146, 149, 151, 154; Seyyid Suhrab-ı Veli-i Bedahşani 142, 144; Suhrab-ı Veli 84, 154
Seyyid Turab 81
Siber 81
Sibirya 25

Sicistan (Sistan) 41
Sicistani 3, 42, 43, 97, 98, 116, 117, 119, 171; Ebu Yakub es-Sicistani 16
Sind 49, 56, 88
Siyahpuşlar 43, 48
Siy u Seş Sahife 6, 114, 137, 142-144, 155
Slavlar 23
Sogdiana 21, 23, 24, 32, 37
Sogdlar 21, 31
Sultan Bayazid-i Bağıstani (Bkz. Divane Şah-ı Veli) 66
Sultan Muhammed 32, 52, 61
Sultan Şah Ali ibn Musa Rıza 70, 157; Sultan Şah Ali Musa Rıza 157, 158, 163; Şah Ali Musa-i Riza 159
Sultaniyye 150
Sure-i Nur 128
Surhan derya 53
Suriye 18, 57
Suruş 160
Sünnet-i Nasır-ı Hüsrev (Bkz. Da'vet-i Nasır-ı Hüsrev) 152
Sünni 1, 7, 16, 30, 49, 51, 53, 54, 62, 64, 65, 88, 89, 92, 93, 95, 122, 148, 149, 153, 158, 160, 161, 168, 169, 171, 172; Sünniler 85, 153, 165, 167; Sünnilik 62, 88, 89, 92

Şafirkan 104
Şah Abbas 63
Şah Abdul Kasım 151
Şah Burhan-ı Veli 59
Şah Erdebil-i Bedahşani 62
Şah Garibullah 151
Şah Halillullah 151
Şah Hamuş 59, 109, 110, 139, 162; Hamuş 59
Şah İsameddin 60, 162
Şah İsmail 63, 64, 68, 148, 172
Şah İsmail Safevi 68
Şah Kamber-i Aftab 60, 162
Şah Kaşan 59
Şah Maleng 59, 162; Maleng 59
Şah Murad 151
Şah Nimetullah-i Veli 66, 67
Şah Nurıddeh 151
Şah Raziyeddin Muhammed 151
Şah II. Raziyuddin 57, 61
Şah Rıza 151
Şah Selam 151
Şah Seyyid 69, 81
Şah Tahir 13, 57, 61, 136
Şah Talib-i Sermest 153
Şahdara 49, 162
Şah-ı Din Hasan 8
Şah-ı Merdan 10
Şahruh 61
Şam 71, 168
Şarbanu (Şehrbanu) 108
Şaş 107
Şebüsteri 136
Şedde 161
Şehristani 5
Şehzade Muhammed 7
Şemseddin b. Yahya Lahici 136
Şemseddin Iraki 65
Şemseddin Muhammed 8, 55-57, 172
Şems-i Tebrizi 8, 55, 56, 136, 151, 166; Şemsü'l- Hakk-i Tebrizi 157
Şeş Fasl 5, 129-131
Şeybani 62, 65, 68; Şeybaniler xii, 61
Şeyh Ahmed-i Gazali 79
Şeyh Attar-ı Veli 157
Şeyh Baba Ali Veli 62
Şeyh Faruk Şekergenc 159; Şeyh Ferid-i Şekergenc 70, 157-159; Şeyh Ferid Şeker Genc 158

Şeyh Kalender 66
Şeys 148
Şıkniyye (Bkz. Şugnan) 28, 29, 39; Şignan 38; Şikinan 28, 39
Şii xii, 19, 63, 65, 69, 73, 78, 89, 114, 121, 125, 132, 134, 135, 137, 149, 153, 161, 162, 168, 172; Şiiler 10, 65, 68, 78, 85, 149, 153; Şiilik 18, 64, 65, 108, 172
Şiraz 4, 77, 90
Şit 116
Şugnan (Bkz. Şıkniyye, Şignan, Şikinan) 3, 23, 28, 30, 37, 39, 49, 50, 52, 53, 56, 57, 59, 106, 109, 110, 164
Şugni 60
Şuman 38
Şusteri 55

Tacik 3, 23-25, 29, 30, 40, 53, 54, 69, 70, 170; Tacikler 12, 101, 102
Tacikistan ix, xiii, 1, 13-15, 19, 21, 23, 25, 36, 52, 53, 56, 63, 95, 101, 102, 106, 108, 112, 140, 144, 166, 170
Tahir 151, 154
Tahiriler 41, 50
Takî 151
Takiyyeddin 151; Takiyyeddin Muhammed 79, 80; Takiyyeddin Muhammed el-Kaşi 4
Talas Savaşı 112
Talib el-Matlub 144
Talikan 39, 49
Talim 134, 138; Talimiyye 134
Tanrı Dağları 23
Tarih-i Taberi 1, 3, 40
Tarikatname 7, 163
Tasavvuf 18, 19, 63, 64, 122, 135, 136, 138, 140, 144, 158, 160, 161, 163, 172; tasavvufi 18, 19, 114, 122, 123, 134, 135-137, 142, 143, 149, 152
Tasnifat-ı Hayrhah-ı Herati 6, 137, 138
Taşkurgan 10, 19, 23, 27, 112
Tay 41
Tebriz 56
Tibet 28, 40
Tibetliler 38
Tim 48, 162
Timur 32, 61
Timurlu 57, 60, 61; Timurlular xi, 60, 61, 65
Toharlar (Bkz. Yüeçiler) 34
Toharistan 1, 2, 27, 28, 33, 37-39, 54, 107, 112, 113
Ts'ung-Ling 22
Tuğrul 51, 93
Tu-ho-lo 27, 38
Tu-kiular (Bkz. Göktürkler) 37
Tusiyon 162
Türgişler 38
Türk xi, 14, 15, 18, 24, 28, 35, 37-41, 51, 53, 69, 70, 105; Türki 30; Türkler xi, xii, 14, 17, 29, 30, 38-41, 53, 74, 173
Türkistan 7, 15, 19, 23, 24, 51, 70, 157, 158, 163; Batı Türkistan 23; Doğu Türkistan 10, 23, 25, 31, 37, 110
Türkiye ix-xii, 1, 9, 15, 18, 36, 64, 87, 88, 93, 95, 100, 125, 168, 169, 172, 183-185

Ubeydullah 117
Usul-i Adab 7, 114, 125, 126
Uygurlar xi, 40

Ümmü'l-Kitab 5, 11, 114, 120-123, 125, 127, 134, 142

Vahan 2, 3, 10, 21, 23, 28-30, 32, 38, 39, 43, 44, 50, 52, 53, 60, 62, 65, 102, 106, 109, 110, 112, 161, 162
Vahani (Bkz. Mubarek-i Vahani) 145, 146
Vahî 22, Vahîler 21, 43
Vahş 53
vaiz 103, 152, 164
Var-Hunlar 34
Vech-i Din 5, 6, 95, 99, 114, 131, 151, 159, 164, 165
Vilayetname 70, 71

Xiyon 34

yabgu 40
Yahudiler 114, 121
Yakub 67
Yakubi 2, 28, 39
Yamçun 144, 162
Yarbek 26
Yasi 63
Yaşua (Bkz. Harun) 116
Yavuz Sultan Selim 68
Yazgulam 30
Yedisu 40
Yegnob 10, 25
Yeni-Eflatuncu 97, 114-117, 121, 130, 140; Yeni-Eflatunculuk (Bkz. neo-Platonizm) 114, 116
Yesevilik 69
Yezid 161
Yumgan 16, 17, 23, 71, 72, 74, 76-78, 85, 88, 89, 92-95, 154
Yunan 15, 16, 23, 33, 53, 114, 115
el-Yunani 114
Yunanistan 23
Yunus ibni Abdurrahman-ı Gamer 150
Yunusiyye 150
Yüeçiler (Bkz. Toharlar) 25, 33

Zabulistan 38
Zad el-Müsafirin 95, 99
Zaifi 56
Zamri 48
Zamyod 160
Zaotar 108
Zebak 23, 30, 66
Zekeriya el-Kazvini 4, 77
Zengibar 48
Zerab ibni Ayn 150
Zerabiyye 150
Zerdüşt 107, 108, 159; Zerdüştçü 121, 129; Zerdüşti 109, 121, 122; Zerdüştler 129; Zerdüştlük 101, 107, 108-110, 112, 129
Zerefşan 10, 25
Zeyd 149, 154
Zeydi 69
Zeydiyye 149
Zeynel Abidin 48, 106, 148, 156, 162
Zımmiyye 150
Ziyaeddin Emir 151
Zoroastercilik (Bkz. Ateşperestlik) 107
Zurvanizm 108
Zübeyr Arghi (Ragi) 61

Zahide Ay'ın bu çalışması, 11. yüzyılda Nasır-ı Hüsrev'le başlayan Bedahşan İsmaililiği tarihini konu ediniyor. Yazılı kaynakların ve modern araştırmaların yanında, yazarın aralarında bizzat yaşayarak İsmailileri tanımış ve gözlemlemiş olmasının katkısı kitapta açıkça görülüyor. Yaptığı alan araştırmaları kitaba gerçekten ayrı bir zenginlik ve özellik kazandırıyor. 13.-15. yüzyıllar Türkiye'sinin inanç ve toplumsal tarihi bakımından önemine karşılık Türkiye tarihçiliğinde yakın zamana kadar dikkate alınmayan İsmaililik tarihi, ümit edilir ki eldeki bu kitap vasıtasıyla hak ettiği ilgiyi çeker. Bu değerli çalışmayı bizlere kazandırdığı için yazarını kutluyorum.

Ahmet Yaşar Ocak

THG
760511
COG

TARİH VAKFI

www.tarihvakfi.org.tr

ISBN 978-975-3333-18-4