

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
KARŞILAŞTIRMALI TARİH PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

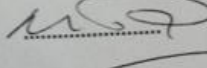
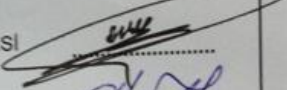
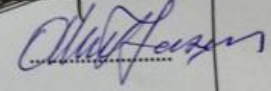
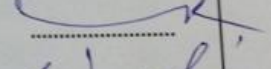
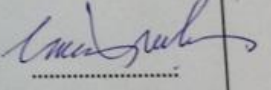
MOĞOL İSTİLASI ÖNCESİ VE SONRASINDA
ORTA ASYA'DA EZOTERİST BİR İSLAM TOPLUMU:
10-15. YÜZYILLARDA BEDAHŞAN İSMAİLİLERİ

Zahide AY

Danışman
Prof. Dr. Mustafa DAŞ

İZMİR-2013

TEZ ONAY SAYFASI

DOKTORA TEZ ONAY SAYFASI		2005800564
Üniversite	: Dokuz Eylül Üniversitesi	
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü	
Adı ve Soyadı	: Zahide AY	
Tez Başlığı	: Moğol İstilasası Öncesi ve Sonrasında Orta Asya'da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10 -15.Yüzyıllarda Bedahşan İsmailileri	
Savunma Tarihi	: 28.02.2013	
Danışmanı	: Doç.Dr.Mustafa DAŞ	
JÜRİ ÜYELERİ		
<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Doç.Dr.Mustafa DAŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Mehmet ŞEKER	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.A.Yaşar OCAK	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.Cüneyt KANAT	EGE ÜNİVERSİTESİ	
Doç.Dr.Haşim ŞAHİN	SAKARYA ÜNİVERSİTESİ	
Oybirliği ☒	Oy Çokluğu ☐	
Zahide AY tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Moğol İstilasası Öncesi ve Sonrasında Orta Asya'da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10 -15.Yüzyıllarda Bedahşan İsmailileri" başlıklı tezi kabul edilmiştir.		
Prof.Dr. Utku UTKULU Enstitü Müdürü		

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Moğol İstilasası Öncesi Ve Sonrasındaorta Asya’da Ezoterist Bir İslam Toplumu: 10-15. Yüzyıllarda Bedahşan İsmailileri**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

..../..../.....

Zahide AY

İmza

ÖZET
Doktora Tezi
Moğol İstilasası Öncesi ve Sonrasında
Orta Asya’da Ezoterist Bir İslam Toplumu:
10-15. Yüzyıllarda Bedahşan İsmailileri
Zahide AY

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı
Karşılaştırmalı Tarih Programı

Bu çalışmanın tartışmaya çalışacağı problemlerden biri, Türk tarihçiliğinde ve ilahiyatçılığında bugüne kadar neredeyse hiç işlenmemiş olan İsmaili mezhebi ve tarihidir. İkincisi ve bizim açımızdan önemli olan diğeri ise, daha önce yüksek lisans tezimiz sırasında incelemeye çalıştığımız İran ve Anadolu’da Şii etkiler taşıyan topluluklar üzerindeki İsmaili etkisidir. Bu çerçevede amacımız, İsmaililiğin Bedahşan bölgesi ayağını inceleyerek, 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 çalışmak olacaktır.

Ancak bunu yapmak, takdir edileceği gibi, söylemesi kadar kolay değildir. Bunun en önemli sebebi, bu problemin son zamanlara kadar -bir istisna hariç- Türkiye’de hiç tartışılmamış olmasının ötesinde, yazılı kaynak sıkıntısıdır. Bir kere, Bedahşan tarihi, şu ana kadar dünya literatüründe çok da araştırılmış bir konu değildir. Bedahşan hakkında yapılan çalışmalar, çoğunlukla Rus oryantalistler tarafından gerçekleştirilmiş olup, daha ziyade etnografik ve folklorik mahiyettedir.

Bedahşan tarihinin önemli bir kesitini içine alan bu çalışmayı yazarken ilk bölümümüz, Orta Asya’nın tarihsel gelişmelerini Bedahşan’la ilişkilendirerek kısmen Bedahşan merkezli bir Orta Asya tarihi denemesi mahiyetindedir. Nasır-ı Hüsrev’in biyografisi ve da’vesiyle ilgili faaliyetleri, mustakil bir bölümde

işlendi. Bunun sebebi, Bedahşan İsmailileri için Nasır-ı Hüsrev'in onların kimliklerinin merkezinde yer alan birincil tarihsel kişilik olmasıdır. Aslında Nasır-ı Hüsrev dünya literatüründe oldukça çalışılmış bir konu olup, tezde bu çalışmalardan çok yararlanılmıştır. Ancak Nasır-ı Hüsrev hakkındaki bu araştırma eserlerinin hiçbiri, tıpkı çoğu kaynak eserlerde olduğu üzere, onun Bedahşan İsmailileri içindeki yerini aydınlatmamaktadır. Nitekim sadece bu literatürle yetinmenin, yukarıda açıkladığımız problemleri aydınlatma konusunda doyurucu olamayacağı görülmüştür. Bu sebeple bunlardaki verileri alan araştırmalarıyla takviye etmek gereği ortaya çıkmıştır.

İşte Bedahşan'a yaptığımız değişik tarihlerdeki seyahat ve ikametlerimiz bu ihtiyaca cevap aramaya yönelikti. İkametlerimiz süresince bizzat İsmaililerin yaşamları gözlenmiş, kendileriyle iletişime geçilmiş ve alandan pek çok şifahi ve yazılı malzeme toplanmıştır. Böylece onların inanç ve öğretileri hakkında bilgiler içeren çeşitli mezhepsel şifahi ve yazılı kaynakları kullanmanın yanı sıra, değişik yıllarda yaptığımız bu saha araştırmalarından elde edilen gözlem ve veriler de kullanılmıştır. Onlara dayanarak, antropolojik bir yaklaşımla, tezimizin “gelenek ve inançlar” başlıklı üçüncü bölümü oluşturulmaya çalışıldı.

Anahtar kelimeler: Bedahşan, İsmaililik, Nasır-ı Hüsrev, Davet-i Nasır, Ahmed-i Yesevi, Pencani.

ABSTRACT
Doctoral Thesis
Doctor of Philosophy (PhD)
An Ezoteric Islamic Society in Central Asia
Before and After the Mongol Invasion:
İsmailis of Badakhshan in 10th-15th Centuries
Zahide AY

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of History
Comperative History Program

There are two main intentions of this work. The first one is to open a new discussion area of the İsmaili sect and history which almost has never studied in both Turkish historiography and divinity studies until today. The second one is to elaborately illustrate the İsmaili effect on the Shia-effected societies in İran and Anatolia which was previously subject of the writer's M.A. thesis. In this context, by adding the results of the investigations on Badakhshan region, it is tried to create an oppurtunity to collate historical progress of İsmaili sect in these three regions, and lastly to show effects of İsmaili thought on Turks if there is some.

However, it is a hard task to achieve this as there is no survey on İsmaili sect in Turkey -except for one exception- until recent times. In addition to this, there is almost no writen sources concerning this subject. Besides, the history of Badakhshan hasn't studied enough in the world literature until now. The most of the surveys on this subject conducted by Russion orientalistis whose works usually ethnographic and fokloric.

This work is composed of three main chapters. The first chapter is in fact an attempt to write a limited Central Asian history based on the historical progress in Badakhshan.

In the second chapter, Nasir-i Khusraw and his mission (dawat) are taken in hand as a private chapter. The reason of this is that Nasir-i Khusraw is the main historical figure standing on the centre of their identity for the Ismailis of Badakhshan. There are a good deal of surveys on Nasir-i Khusraw and his mission, and almost all of them were included in this research. However, this literature is not even enough for explaining Khusraw's importance for the Ismailis of Badakhshan. In fact, to use only this inadequate literature has been seemed not enough to shed light on the problems named above. As a result of this, it has been needed that to support this data with field works, and another chapter was written in order to complete this gap.

The third chapter, which mainly constitutes an anthropological approach, is named "tradition". In this chapter, along with the using many oral and written data represented their beliefs and doctrine, our observes and data which had been collected while our visits to Badakhshan several times have also been used.

Keywords: Badakhshan, Ismailism, Nasir-i Khusraw, Dawat-i Nasir, Ahmed-i Yasawi, Panctani.

**MOĞOL İSTİLASI ÖNCESİ VE SONRASINDA
ORTA ASYA’DA EZOTERİST BİR İSLAM TOPLUMU:
10-15. YÜZYILLARDA BEDAHŞAN İSMAİLİLERİ**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
EKLER LİSTESİ	xi
 GİRİŞ	 1

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİH I

(NASIR-I HÜSREV ÖNCESİ BEDAHŞAN)

I. COĞRAFİ KONUM	22
II. İSLAM’DAN ÖNCE BEDAHŞAN (10. YÜZYILA KADAR)	29
III. İSLAMİ DÖNEMDE BEDAHŞAN (10.-15. YÜZYILLAR)	40
A. Moğol İstiası Öncesi	40
B. Moğol İstilasası Sonrası	50

İKİNCİ BÖLÜM

TARİH II

(NASIR-I HÜSREV VE BEDAHŞAN’DA İSMAİLİLİK)

I. NASIR-I HÜSREV: BİR BÜYÜK PİR’İN HAYATI	68
A. İkincil Kaynakların Gözüyle Nasır-ı Hüsrev	68
B. Kendi Eserlerine Göre Nasır-ı Hüsrev	76
II. POLİTİK FAALİYETLERİ : MISIR’A GİDİŞ, YUMGAN’A KAÇIŞ VE BEDAHŞAN’DA İSMAİLİLİK PROPAGANDASI	80

III. ESERLERİ	86
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
GELENEK	
I. ESKİ DİNİ VE MİTOLOJİK MOTİFLER ÇERÇEVESİNDE İFADESİNİ	
BULAN UNSURLAR	88
A. Etnografik Unsurlar	88
B. Zerdüşî ve Budist Unsurlar	95
1. Zerdüşî Unsurlar	95
2. Budist Unsurlar	99
II. YAZILI (GENEL VE YEREL DİNİ VE EDEBİ) METİNLERDE İFADESİNİ	
BULAN UNSURLAR	100
A. Alamut'un Düşmesi Öncesinde Yazılmış Metinlerdeki Unsurlar	106
B. Alamut'un Düşüşü Sonrası Şii-Tasavvufi Metinlerdeki Unsurlar:	119
III. SÖZLÜ GELENEKLERDE İFADESİNİ BULAN UNSURLAR	135
A. Da'vet-i Nasır (Sünnet-i Nasır-ı Hüsrev)	135
B. Penctani	144
SONUÇ	152
KAYNAKÇA	156

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
CHI	Cambridge History of Iran
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
EI	Encyclopedia of Islam
EI2	Encyclopedia of Islam, Second Edition
EIr	Encyclopedia Iranica
EIr2	Encyclopedia Iranica Second Edition
İA	İslam Ansiklopedisi
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JMES	Journal of Middle Eastern Studies
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
JMES	Middle Eastern Studies
s.	sayfa
ss.	sayfalar
TKHBVAD	Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi
TTK	Türk Tarih Kurumu
YKY	Yapı Kredi Yayınları

EKLER LİSTESİ

EK 1: Harita ek. s. 1

EK 2: Fotoğraflar ek. s. 2

Resim 1: Şah-ı Merdan türbesi

Resim 2: Çeşme-i Bibi Fatima-i Zehra Ziyaretgahı

Resim 3: Nasır-ı Hüsrev'in türbesi

Resim 4: Nasır-ı Hüsrev'in türbesinin ahşap tavanındaki âyetler

Resim 5: Nasır-ı Hüsrev'in Türbesi'nde sandukayı çevreleyen ahşap kafes

Resim 6: Nasır-ı Hüsrev'in üstü örtülü sandukası

Resim 7: Nasır-ı Hüsrev'in gençliğinde öğrencisi olduğu Hoca Meşhed Medresesi

Resim 8: Divane Şah-ı Veli türbesi

Resim 9: Mübarek-i Vahani'nin Türbesi

Resim 10: Seyyid Farukşah'ın türbesinin kubbesinin içi

EK 3: Metin Örnekleri ek. s. 7

Resim 14: Çerağname'nin ilk sayfası

Resim 15: Oniki İmama salat (Çerağname, s. 6-7)

Resim 16: Ahmed-i Yesevi'nin zikredildiği sayfa (Çerağname, s. 8)

Resim 17: Nasır-ı Hüsrev'in zikredildiği (Çerağname, sayfa s. 15)

Resim 18: Vahani, Talib el-Matlûb'un ilk sayfası

Resim 19: Vahani, Talib el-Matlub'un son sayfası

Resim 20: Seher Abdal, Saadetname çevirisinin kapak sayfası

Resim 21: Saadetname'nin ilk sayfası

Resim 22: Saadetname'nin son sayfası

GİRİŞ

Rus araştırmacılar hariç, Orta Asya çalışmalarında Bedaḥşan bölgesi ne yazık ki çok az araştırılmış bir alandır. Bunun yanısıra İslam tarihi meselelerinde, İsmaililik konusu yine az çalışılmakta olan, hatta Türkiye’de ne tarih, ne de ilahiyat alanında neredeyse hiç çalışılmayan bir konudur. Günümüzde Bedaḥşan ve İsmaililik konusu ise dünya literatüründe çok fazla yeri olmayan bir sahadır diyebiliriz. Aslına bakılırsa, Orta Asya ile ilgili ortaçağ tarih ya da coğrafya kaynaklarında ve seyahatnamelerde, Bedaḥşan bölgesi ya hiç geçmemekte ya da hakkındaki bilgiler birkaç cümleden ibaret bulunmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla Bedaḥşan’dan geçen sadece iki ünlü gezgin vardır: Hüen-tzang (7. yüzyıl) ve Marco Polo (13. yüzyıl). Yakubi ve İstahri’nin eserleri ile anonim *Hudud el-Âlem* gibi ortaçağ İslam kaynaklarında ise Bedaḥşan adı daha ziyade bir vilayet adı olarak geçmektedir.

Bölgenin son derece dağlık oluşu sebebiyle diğer komşularından neredeyse tecrit edilmiş olması, Bedaḥşanlıları içe kapalı ve kendine özgü bir toplum yapmış, yazılı gelenek yerine, daha çok Anadolu Aleviliğindeki benzer sözlü geleneğin hakim 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 Bedaḥşan’la ilgili kısmını bizzat kendimizin Afganistan ve Tacikistan Bedaḥşanı’ndan topladığını da belirtmeliyiz.

A. Kaynaklar ve Modern Araştırmalar

İslam’ın yayılması süreci sadece Bedaḥşan bölgesi için değil, bütün Orta Asya için son derece karmaşık bir süreçtir. Bu karmaşıklık, konuyla ilgili dönemin kaynaklarının yokluğundan kaynaklanmaktadır. Elimizde *Tarih-i Taberi*, *Siyasetname*, *el-Kamil fi’t-Tarih*, *Kitab el-Fihrist*, *Tarih-i Buhara*, vs. gibi bilinen tarihsel kaynakların varlığına rağmen, bu tür eserlerin 9. yüzyıldan itibaren burada İslam’ın yayılması konusunda çelişkisz ve doğru bir çerçeve çizmeleri çok mümkün görünmemektedir. Bu eserlerin çoğu, aslında yazıldıkları dönemin bizzat tanıkları olmayıp, saray çevrelerine yakın yani Sünni Abbasi halifesinin ya da ona bağlı

devletlerin otoritesine bağılı yazarlar tarafından kaleme alınmaları sebebiyle kısmen taraflı kaynaklardır. İsmaili Fatimilere bağılı yazarların eserleri ise, bölge tarihi olmaktan çok, doktrinle ilgili bilgiler içermektedir. Orta Asya tarih yazıcılığı bu zamandan çok sonra, 16. yüzyılda gelişmiştir. Bedaşşan ve Pamir bölgesi içinse bu süreç çok daha yavaş ilerlemiş ve ancak 19. yüzyıla gelindiğinde tarih yazıcılığı gelişebilmiştir.

En erken kaynaklar Çinli seyyahlara aittir. Bunlardan birincisi M.Ö. 138’de Çin’den Fergana’ya seyahat etmiş olan Çang Çi’en’dir.¹ Toharistan hakkındaki en eski bilgiler ona aittir. İkinci Çinli seyyahımız, 628-645 yılları arasında Toharistan topraklarını dolaşmış olan Hsüan-tsang’dır.² “Toharistan” adı ilk kez onun gezi raporunda geçmektedir. Bedaşşan’ın Pamir bölgesinden “Pa-mi-lo” olarak bahseden ilk seyyahımız da odur. Buraların Eftalitlerin ve Göktürklerin toprakları olduğundan o bahsetmiştir. Üçüncü Çinli seyyah ise, 729’da bölgede bulunmuş olan Huei-ch’ao’dur. Özellikle Vahan bölgesini tasvir etmekte, oranın Araplara tâbi olduğunu ve onlara vergi ödediğini belirtmektedir. Bu dönemde Vahan’da Budist rahipler ve manastırların da bulunduğunu bildirmiştir.³

Bölge’nin İsmaili tarihi 11. yüzyılın ikinci yarısında buraya sığınan ve hayatının kalan kısmını orada geçiren Nasır-ı Hüsrev’e dayandırılır. Nasır-ı Hüsrev’in dâilik faaliyetlerinden daha öncesinde Pamir eyaletlerinin dini hayatı hakkında bilgiler içeren bazı erken dönem İslami kaynaklar bulunmaktadır. 9. ve 10. yüzyıllarda Arap seyyahları Orta Asya’yı ziyaret etmişlerdir. Eserlerinde Bedaşşan’dan bahseden ortaçağ yazarları olarak, Yakubi, İstahri, anonim *Hudud el-Âlem*, Makdisi, Biruni’yi sayabiliriz. Mesela, Mesudi’nin *Muruc ez-Zeheb*’ine göre, Vahan’da Kâfiri halklar yaşardı.⁴ Yakubi, 891’de, *Kitab al-Buldan*’da, Pamir şehirlerinden Bedaşşan ve Cerm’i, Belh’e ait toprakların en doğusu olarak kaydetmiştir.⁵ 982’de yazan *Hudud el-Âlem*’in yazarına göre, buranın yerleşikleri

¹ B. İskandarov, **İstoria Pamira**, Horog, 1995, (Pamir Tarihi), s. 31.

² Bkz. Erkin Ekrem, **Hsüan-Tsang Seyahatnamesi’ne Göre Türkistan**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Kasım 2003.

³ İskandarov, s.71.

⁴ Mesudi, **Muruc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)**, çev. D. Ahsen Batur, Selenge yayınları, İstanbul, 2004, s. 32.

⁵ Yakubi, **Ülkeler Kitabı**, çev. Murat Ağarı, Ayışığı kitapları, İstanbul, 2002, s. 69.

ateşe tapanlar (gabrakan) ve Müslümanlardır.⁶ 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.⁷ İbn Havkal, *Sûret el-arz*'da Istahri'deki bilgileri tekrarlamaktadır.⁸ Makdisi, *Ahsen et-Tekâsim* adlı eserinde, Vahan ve Bedahşan'ı tasvir etmektedir.⁹ Biruni, Bedahşan'da çıkan taşları ve nerede çıktıklarını anlatır.¹⁰

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.¹¹ Mesela, Modern Afganistan'ın Vahan bölgesinde bulunan Handut köyünde harap halde bulunan bir tapınak bazı yazarlara göre Budist geleneklere ait özellikler taşımaktadır. Benzer şekilde, bölgede İslam öncesi dönemde hem Tacik hem de Afgan yerel yöneticilerine ait yarı harabe halde bazı kaleler bulunmaktadır. Bunların en ünlüsü, Namadgut'ta bulunan *kal'a-i Kah-Kaha*'dır.

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

Bedahşan'ın İsmaili tarihi 11. yüzyılda Nasır-ı Hüsrev'le başlar. Bir Fatimi dâisi olan Nasır-ı Hüsrev hakkında bilgi veren kaynaklar, dönem ve bölge hakkında bazıları yanlış ya da efsanevi de olsa birtakım bilgiler vermektedirler. Bunlar: 11. yüzyılda kaleme alınmış Ebu'l Maâli'nin *Beyan el-Edyan*, Moğol istilasının hemen

⁶ **Hudud al-Âlem (Mine'l-Meşrik ile'l Magrib)**, haz. V. Minorsky, çev. Abdullah Duman-Murat Ağı, Kitabevi, İstanbul, 2008.

⁷ Istahri, **Kitabu Mesâliki'l-Memâlik**, ed. De Goeje, Brill, 1967.

⁸ Bkz. İbn Havkal, **Sûrat el-arz, (İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri)**, haz. Ramazan Şeşen, TTK, Ankara, 2001, ss. 212-251.

⁹ Bkz. el-Makdisi, **Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim**, ed. De Goeje, Brill 1967, s 303. Ayrıca bkz. Makdisi, **Ahsen el-Tekâsim, (İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri)**, haz. Ramazan Şeşen, TTK, Ankara, 2001, ss. 252-272.

¹⁰ Biruni'den aktaran İskandarov, *Pamir Tarihi*, s. 44.

¹¹ Abdulmamad Iloliev, **The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims**, Cambria Pres, Amherst-New York, 2008, (Sufi Sage), s. 29.

ertesinde 1275'te Şiraz baş kadısı el-Beyzavi tarafından İran tarihi ve halkları hakkında yazılmış olan *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' el-Tevârih*, Hamdullah-ı Müstevfi'nin 1349 tarihli *Tarih-i Güzide*, 15. yüzyılın ünlü şairi Cami'nin *Baharistan*, 15. yüzyılda 1487'de Devletşah tarafından yazılmış bir toplu şairler biyografisi olan *Tezkiret el-Şu'ara*, 16. yüzyılda 1585'te yazılmış Dikri olarak bilinen Takıyyeddin Muhammed el-Kaşi'nin *Hulasat el-Eş'âr ve Zübdet el-Efkar*, 17. yüzyılda Muhammed Muhsin Fani tarafından yazılmış *Dabistan-i mezahib*, 19. yüzyılda Kaçar hanedanı mensubu olan Rıza Kuli Han Hidayet tarafından yazılan *Mecma' el-Fusaha*, *Fedâi* lakabıyla tanınan Muhammed bin İbni Zeynel Abidin Horasani (ö.1913) tarafından yazılmış *Kitabu Hidâyet el-Mu'min* adlı eserler ile Nasır-ı Hüsrev'in kendi eserleri, özellikle *Divan'ı* ile *Sefername*'sidir.

Tarafımızca görülememiş olup İskenderov tarafından kullanılmış bulunan *Acaib ed-Dünya* adlı, 13. yüzyılda Farsça kozmografik bir eserde de Bedahşan, Hindistan ve Horasan arasında kalan ve yakut çıkarılan bir ülke olarak zikredilmektedir.¹² 13. yüzyılda yazılmış bir başka eser de Marco Polo'nun seyahatnamesidir. Marco Polo'nun 13. yüzyıldan verdiği bilgiye göre, yerel beyler burayı Pers kralı Darius'un kızı ve Makedonyalı İskender'den aldıkları şecereye göre yönetmekteydiler.¹³ Yine Marco Polo, bölgede yakut ve laciverd taşı çıkarıldığını yazar.¹⁴ Marco Polo'dan yaklaşık bir yüzyıl sonra İbn Batuta da Bedahşan'da bulunma fırsatı elde etmiş, ancak bölge hakkında bilgi vermemiştir.¹⁵

16. yüzyıla ait Bedahşan hakkında bilgi veren iki tarihi kaynak, Mirza Muhammed Haydar Duglat'ın *Tarih-i Reşidi*'si ile *Babürname*'dir. Bu ikisi daha çok bugünkü Pakistan Keşmiri dediğimiz bölge hakkında siyasi tarih ağırlıklı bilgi vermektedir.¹⁶ 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.

Bu genel kaynaklar dışında, bölge hakkında bilgi edinebileceğimiz bir de yerel kaynaklar, kronikler ve risaleler bulunmaktadır.

¹² Iskandarov, Pamir Tarihi, s. 37.

¹³ Laurance Bergreen, **Marco Polo from Venice to Xanadu**, Quercus, London, 2009, ss. 70-71.

¹⁴ Bergreen, ss.70-71.

¹⁵ Bkz. **İbn Batuta, Seyahatnamesi I**, çev. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2004.

¹⁶ Bkz. Mirza Haydar Duğlat, **Tarih-i Reşidi**, çev. Osman Karatay, Selenge Yayınları, İstanbul, 2006.

Bu bölümdeki kaynakları iki grupta inceleyeceğiz. Birinci gruptakiler, Bedahşan kökenli olsun olmasın, mezhep ve öğreti hakkında bilgi vermekte olup, Bedahşan İsmailileri arasında yer bulan kaynaklar; ikinci gruptakiler ise öğretiye dair yerel kaynaklar ile bölge hakkında tarihi bilgi veren yerel kaynaklardır.

Birinci gruba koyabileceğimiz birçok kitap ve risaleden ilki *Ümm el-Kitab*'tır. Büyük ihtimalle başka bir yerden buraya getirilmiştir. Eserin Arapçadan tercüme edildiğine dair de 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 mahalli olan Rey'de yazılmış olması uzak bir ihtimal değildir.¹⁷ Bedahşan'da korunmuş olması sayesinde bugün bizlerin haberdar olduğu bu eser, Fatimi öncesi İsmaili düşüncesinin izlerini, hatta Karmati hareketi öncesi etkilerin izlerini taşıyan bir proto-İsmaili eserdir.

Fatimi dönemi İsmaili düşüncesinin izlerini taşıyan bir başka eser, *Resailu İhvan es-Safa*'dan özetlenerek üretilmiş risalelerdir. Bu risalelerin Bedahşan'a getirildikleri tarih belli değildir. Aynı şekilde Nasır-ı Hüsrev'in eserleri de Fatimi dönemi öğretisinin izlerini taşımaktadır. Bunlar arasında *Vech-i din*, *Şeş Fasıl*, *Cami' el-Hikmeteyn*, *Zad el-Musafirin*, *Hanü'l-İhvan*, *Saadetname* sayılabilir. Bunlardan *Vech-i Din*, Bedahşan İsmailileri'nin nazarında *Kuran* kadar değerlidir. Onlar için *Kuran*'ın bütün batını bilgisi *Vech-i Din*'dedir.

Alamut döneminin sonlarına ait eserlerden, Hacı Nasırüddin Tusi'ye nisbet edilen eserleri ve görünüşe göre Alamut döneminin sonlarında yaşamış bulunan tarihçi ve şair Hasan Salah(huddin) Münşi'ye ait kitaplar ile *Heft Bab-ı Baba Seyyiduna*, Ebu İshak-ı Kuhistani'ye ait *Heft Bab* adlı eserleri de bu grupta sayabiliriz.

Bedahşan'da Muhammedşahlı döneminin etkisiyle yazılmış mezhebe dair kaynaklardan Seyyid Suhrab-ı Veli'nin *Siy u Şeş Sahife*'si bir Bedahşanlı tarafından yazılmış olmasından dolayı ayrıca önemlidir.¹⁸ Kasımşahlı imamlar döneminin

¹⁷ Maryam Moezzi, "Bedahşan İsmaililerine ait Elyazmaları", çev. Ali Ertuğrul, **DEÜİFD**, XXXIII/2011, s. 264. (Aynı makale için ayrıca bkz. Maryam Moezzi, "Dest-neveştehâ-yı İsmailiyyân-ı Bedahşan", **Pejuheşname-i İran-i Tarih**, yıl 1, sayı 1, 1388/2008, ss. 101-121.)

¹⁸ Alamut'un düşüşü sonrasında Nizari imamlar silsilesi Muhammedşahlılar ve Kasımşahlılar olarak ikiye ayrılmış ve bu silsilelerle devam etmiştir. Başlangıçta Nizârilere çoğunluğunun desteğini almış gibi görünen Muhammedşahlılar, 16. yüzyıl başlarında Hindistan'a göç etmiş, 19. yüzyıl başlarında ise tamamen ortadan kalkmışlardır. Kasımşahlı kolu ise, 15. yüzyılın ikinci yarısında Encudan'da yepyeni bir başlangıçla Nizarilerin çoğunluğunu etrafında toplamıştır. (geniş bilgi için bkz. Farhad Daftary,

düşünce biçimini yansıtan ilk kaynak ise, Kasımşahlıların otuzikinci imamı II. Mustansır Billah'ın sözlerinden oluşan *Kitab-ı Pandiyat-ı Civanmerdi*'dir.¹⁹

Kasımşahlı imamların bölgeye nüfuz etme çabaları sırasında Hayırhah-ı Herati'nin eserleri etkin rol oynamıştır. Bilhassa *Kelam-ı Pir* adlı eseri Bedahşan İsmailileri arasında *Vech-i Din*'den sonraki en yaygın kitaptır.²⁰ Bu eser, Hayırhah-ı Herati tarafından, 15. yüzyılın ikinci yarısında İran'da yaşayan Ebu İshak Kuhistani'nin *Heft Bab*'ının *Kelam-ı Pir* adıyla yeniden düzenlenmiş ve Nasır-ı Hüsrev'e atfedilmiş halidir. Bedahşan İsmailileri için merkezi konumdaki Nasır-ı Hüsrev'in adı kullanılarak, Bedahşanlıların Kasım Şahlı imamlar soyuna bağlanması hedeflenmiş görünmektedir. *Tasnifat-i Hayrhah-ı Herati* adlı bir diğer eseri de, erken Kasımşahlı imamlar döneminin politikalarını anlamak açısından değerlidir.

Yukarda belirttiğimiz kaynaklar dışında sözlü geleneği yansıtan yerel İsmaili kaynaklarımızda vardır. *Penctani inanişi* ve *Davet-i Nasır-ı Hüsrev geleneği* olarak da adlandırılan Bedahşan'da oluşan yerel İsmaili inancı, merkezinde Nasır-ı Hüsrev'in bulunduğu sözlü geleneğin hakim olduğu bir İsmaililik biçiminde gelişmiştir. Bu gelenek, bir takım yerel öğreti metinleri üretmiştir. Bu metinlerden Bedahşan'da bulunan nesir ya da nazım halindeki *Zeriyenamerler*, onların genellikle dua ve münacat sırasında okudukları ve kendileri vesilesiyle Allah'tan mağfiret talep ettikleri İsmaili imamlarının isimlerini içeren bir fihrist mahiyetindedirler.²¹ Ancak bu eserlerde imamların isimleri pek çok kere iç içe geçmiştir. Bunun nedeninin, farklı zamanlarda farklı İsmaili fırkalarına geçen Bedahşan İsmaililerinin, yeni geçtikleri fırkanın kabul ettiği imamlar ile kendilerinin eski fırkalarındaki imamları, bir arada saymalarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Örneğin ilk olarak Nasır-ı Hüsrev zamanında İsmaililiğe geçen Bedahşan İsmailileri, Alamut döneminin sonuna doğru Nizari imamlarının silsilesini tanımadan önce Fatimi imamlarının silsilesini tanıyorlardı. Alamut sonrası dönemde ise önce Muhammedşahlı imamlara bağlı oldukları için Muhammedşahlıların kabul ettiği imamlar silsilesine bağlı kalmışlar, daha sonra Kasımşahlı imamlar koluna bağlandıktan sonra da, Kasımşahlı imamlar

Muhali İslam'ın 1400 yılı İsmâîlîler Tarih ve Kuram, çev: Ercüment Özkaya, Rastlantı Yayınları, İstanbul, 2001, (İsmaililer.)

¹⁹ **Pandiyat-i Cavanmerdi**, ed. ve çev. W. Ivanow, Leiden, 1953.

²⁰ Hayrhah Herati, **Kelam-ı Pir**, ed. ve çev. W. Ivanow, Bombay, 1935, (*Kelam-i Pir*) ss. xi-xv; Farhad Daftary, "Khayrkh Wah-ı Harati", **Eİr2**, Cilt: 12, 2004, ("Hayrhah Herati"), s. 527.

²¹ Moezzi, s. 261.

silsilesini tanımakla birlikte, geçiş döneminin Muhammedşahlı imamlarına da dualarında yer vermişlerdir.

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

*Sergüzeştname*ler, söz konusu fırkayla ilgili eserlerden bir başka grubu teşkil ederler. Bu *Sergüzeştname*lerden her biri, gerçekte az bulunan içtimai tarih kaynaklarının bir türüne denk düşerler ve talim-terbiyenin vaziyetine, talim-terbiye kitaplarına, pirlarin tesirine, cemaatin arasında bulunan halifelere ve Sünnilerin İsmaililer ve diğerleriyle nasıl bir hakimiyet mücadelesine girdiklerine dâir ilginç ve önemli bilgiler sunarlar.²²

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

Bunlara ek olarak Bedahşan'da ekseriyetinin yazarı meçhul olan pek çok öğreti kitabı ve risaleye rastlanmaktadır. İlk defa Bertels ve Bakoyef tarafından toplanarak bir fihristle tanıtılan, günümüzde Horog Beşeri Bilimler Akademisi'ndeki akademisyenlerce toplanmaya devam edilen bu el yazmaları arasında, *Âfakname*, *Usul-i Adab*, *Tarikat-nama* ile küçük çaplı diğer risalelerden *Çehel Subh*, *Menâkıbnâme-i Hazret-i Ali (Nûrnâme)*, *Çehel Tenân* efsanesiyle ilgili risaleler sayılabilir. Birer nüshaları kayıt numarası verilmeksizin Horog Beşeri Bilimler Akademisi'nde bulunmaktadırlar. Adı geçen bu risalelerin bir kısmı, Seyyid Şehzade Muhammed tarafından kaydedilmişlerdir. Onun dördüncü kuşaktan torunu olup, kendisi de Bedahşan İsmaililerinin tarihi ve folkloru üzerine akademik çalışmalar yapan Umed Mamadşerzadşoev, Horog'da bulunduğumuz sırada, kendisinden en çok faydalandığımız kişi olmuştur.

Bizim bu çalışmada en çok kullandığımız metin *Guher-riz*'dir. Yaratılış, peygamberler, Şii'liğin on sekiz kolu ve ilk Ağa Han olan Şah-i Din Hasan'a kadar olan İsmaili İmamların silsilesi gibi mezheble ilgili bilgiler içeren bir yerel kaynak olması yanında, dikkatle incelendiğinde Bedahşan İsmaili tarihiyle ilgili de bilgiler

²² Moezzi, s. 270

içermektedir. *Guher-riz*'in yazımı muhtemelen Seyyid Suhrab ailesinin tarihini yazmak için bölgenin ünlü ailelerinden ileri gelenlerinin biraraya gelip bu ailelerin ünlü olan iki tanesinin *Hoca* ismi verilen temsilcilerinin kararıyla yazılmıştır. Her ne kadar yazarın ismi açıkça belirtilmemişse de *Guher-riz* ismi sadece kitap ismi olarak kullanılmamış; bu isim büyük ihtimalle aynı zamanda bu ailelerden olan *Hoca* 'ların kullandıkları bir çeşit lakap olarak kullanılmıştır.²³ Eserin yazımının tamamlanma tarihi bizim elimizdeki nüshanın son sayfasında 1244 yılı olarak yazılmıştır. Metnin başka kopyaları da vardır.

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

Bölge hakkında tarihsel bilgi veren yerel kaynaklara gelince, bunlar aslında Bedahşan tarihinin yeniçağlardan itibaren ki olaylarını vermeleri dolayısıyla, tarihsel olarak çok da bizim çalışmamızın kapsadığı dönemleri içermemektedirler. Bunlardan en tanınmışları, Bedahşan ve Pamir bölgesinin politik- ekonomik ve sülale tarihlerini konu alan *Tarih-i Bedahşan* ismini taşıyan iki farklı kitaptır. Bunlardan birincisinin ana yazarı Bedahşan bölgesinde 1068(1657)-1223(1809) yılları arasındaki tarihsel gelişmeleri kaleme alan Seng Muhammed Bedahşi'dir.²⁵ Fazl'ali Beg Sorh-efser isimli diğer yazar ise tarihsel olayları Bedahşi'nin bıraktığı yerden yirminci yüzyılın başlarına (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 zaman zaman Bedahşan'ın dini ve sosyal durumunu da dile getirmişlerdir.

²³ Iloliev, ss. 11-12.

²⁴ Moezzi, s. 27.

²⁵ Seng Muhammad Badahşi ve Fazl 'Ali Bek Sorh-afsar, **Tarih-i Badahşan**, ed. A. Boldirev, Moscow: Vostochnaya literatura, 1997.

İkinci kitap ise 1930'ların sonlarına doğru Horog'lu iki öğretmen, Kurban Muhammed-zade (Ahun Süleyman) ve Muhabbat Şah-zade (Seyid-Futurşah) tarafından yine aynı adla kaleme alınmış *Tarih-i Bedahşan*'dır.²⁶ Bu ikinci kitabın yazarları ise İsmailidirler. İskenderof, bu kitabın Rusça olan mukaddimesinde, 1952 senesinde Kurban Muhammedzade ve Muhabbet Şahzade ile 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 rivayetler yanında Seyyid Farukşah'ın *Risale*'si ve Mirza Haydarşah Şugnani'nin *Tarih-i Şugnan* adlı eserini vermektedir. Daha çok yakın dönem Şugnan şahlarının tarihi hakkında olan bu kitabın konusu, Şah Hamuş isimli şahsın neslinden gelen mahalli rivayetlerle uygunluk arz eder.²⁸ Bu kitap da, bir önceki gibi, özellikle Şugnan eyaleti olmak üzere Pamir bölgesinin Sovyet yönetimi altına girişine kadar geçen dönemdeki politik ve ekonomik tarihini sözlü geleneğe dayanarak anlatmaktadır.²⁹

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 300 beyitlik *Saadetname* adlı eserine, 200 beyit de kendinden ekleyerek Türkçeye çevirdiği nüshası da kullanılan kaynaklardandır.

Bu araştırmada birincil kaynakların yanısıra, İngilizce, Rusça, Farsça ve Tacikçe yazılmış çeşitli materyaller de kullanılmıştır. Bu raporlar, kronikler, gezi yazıları ve makaleler 19. yüzyılda yazılmakla beraber Pamir bölgesinin tarihi, coğrafyası ve etnoğrafyası hakkında yazılı ana literatürü oluşturmaktadır. 19. yüzyıl Pamir bölgesinin politik ve kültürel yaşamı açısından önemli bir dönemdir. Bu yüzyıl,

²⁶ Kurban Muhammad-zada(Ahun Sulayman), Muhabbat Şoh-zada(Seyid-Futur-şah), **Tarih-i Badahşan**, ed. Bahadur Iskandarov, Moskva, Vostochnaya literatura, 1973.

²⁷ B.Iskandarov (ed. Bahadur Iskandarov), “Predislovie”(Giriş), **Tarih-i Badahşan**, (yazarlar: Ahun Sulayman, Seyid Futur-şah), Moskva, Vostochnaya literatura, 1973, (“Fitur-şah”), ss. 6-7.

²⁸ Iskandarov, “Fitur-şah”, ss. 6-7; Moezzi, 260

²⁹ Moezzi, s. 259; Iloliev, Sufi Sage, s. 14; Iskandarov, “Fitur-şah”, s. 6.

bölgede yabancıların, özellikle de Avrupalı ve Rus gezginlerin bilimsel ve akademik çalışmalarının başladığı tarih olmuştur.³⁰

Bu gezginlerden Avrupalı olan J. Wood (1839'da), John Bidulph (1873 ve sonrasında), O. Olufsen (1898'd3) ve A. Stein (1901'de), Wilhelm Greiger(...), bölgeye ziyaretlerinden sonra arkalarında Pamir bölgesine ilişkin gezi kitapları bırakmışlardır. Bu araştırmacılar Pamirlilerin dini yaşamları hakkında çok genel tanımlamalar yapmışlardır. Örneğin, John Wood'un Penc'in üst havzalarıyla ilgili notları özel bir ilgi çekmektedir. Marco Polo'nun güzergahından geçmiş ve onun seyahatinden hayranlıkla bahsetmiştir. Keşm, Faizabad, Bedahşan'ın geçici kısa süreli başkenti Cerm'e gitmiş, İşkaşim'i ziyaret etmiş ve Handut'a kadar ulaşmıştır. Kalaypanja'dan Sarikul(Çin'deki Taşkurgan)'a geçmiştir. O da, İskender'in Muhammed el-Zulkarneyn olarak adlandırıldığından söz eder. Olufsen bölgedeki insanların türbe kültürleri ve bu kültürlerin İslam ile birarada nasıl yaşadığını anlatır. Kendisi ayrıca Vahan'da bulunan Şah-ı Merdan isimli Hz.Ali Türbesi'nin tasvirini yapmıştır. Pamir bölgesinin birçok yerini gezmiş olan Stein'in seyahat notlarında ise bölgenin coğrafyası, iklimi ve arkeolojisi hakkında yararlı bilgiler bulunmaktadır. Stein, ayrıca daha önce kimsenin bahsetmemiş olduğu Vahan bölgesindeki İslam öncesi döneme ait kaleleri de anlatmıştır.³¹

Wilhelm Geiger, dağlı Taciklerin "Galça" adıyla tanındıklarını, Fergana civarındaki dağlık vadilerde, Zerefşan'ın Yegnob vadisinde, Pamir'de, Sarikul'da, hatta Kâfiristan sınırındaki Hindikuş vadilerinde yaşadıklarını yazmıştır.³² 19. yüzyılın ikinci yarısında bölgede bulunan Bidulp da Bedahşan'ın Pakistan Keşmiri'ne denk gelen kısımları (özellikle Baltistan) hakkında bize bilgi vermektedir. Bura halkının birbirlerine Şiiler gibi *Aliyyun Vasiyyu Resul Allah* yerine, *Aliyyun Veliyy Allah* dediklerini bildirmektedir.³³

Farsça yazılan bir eser de, 20. yüzyılın ilk yarısında bölgede bulunan Burhaneddin Han Kuşkeki'nin *Katgan ve Bedahşan* adlı eseridir. Bölge hakkında

³⁰ Iloliev, Sufi Sage, s. 19.

³¹ Iloliev, Sufi Sage, s. 19

³² Wilhelm Geiger, **Civilisation of the Eastern Iranians in Ancient Times 1-Ethnography and Social Life**, London: Henry Frowde, (basım yılı belirtilmemiş), ss. 7-9.

³³ John Biddulph, **Tribes of the Hindoo Koosh**, Indus Publications, Karachi, 1977,s. 125.

bize ayrıntılı bilgi vermektedir.³⁴ Burhaneddin Kuşkeki, bu bölgeye Afgan Muhammed Nadir Han'ın askeri bakanlık sekreteri olarak gitmiştir. Tarihi karakterdeki materyalle ilgilenmemiş, yaşlıların anlattıklarına daha fazla önem vermiştir. Barthold'a göre, eseri, panislamist bir ağızla yazılmıştır.³⁵

18. yüzyılın sonu 19.yüzyılın başından itibaren Pamir'in ve temelde de etnografi ve tarihini aydınlatmayla ilgili en büyük hizmet Rus bilimadamlarına ve seyyahlarına aittir. Özellikle Rus Coğrafya Cemiyeti'nin faaliyetine dikkat edildiği zaman bu cemiyetin girişimi sayesinde Pamir'e araştırma gezileri yapıldığı görülmektedir.³⁶ 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başlarında, I. Zarubin, W. Ivanow, A. Semyenov, A. Bobrinskoy, M.S Andreew, A. Snenskyov, A. Stainishevskiy, V.V. Barthold ve A. Bertels gibi başka birçok Rus araştırmacı tarafından Pamir bölgesinin tarihi ve etnografyası hakkında önemli çalışmalar yapılmıştır. İsmaililiğin din felsefesine ve Nasır-ı Hüsrev'in hayatı ve düşüncelerine de yer vermişlerdir. Bunlardan Minaev, 1879 yılında, Amu Derya'nın üst havzalarındaki ülkelerle ilgili bilgiler veren ilk derli toplu bilimsel kitabın müellifidir. Bobrinskoy, 1898 yılında Bedaşan'ı görmüş ve bu diyarın yaşlılarıyla sohbette bulunmuştur. Bobrinskoy'un 1902 yılında yayınlanmış "Secta İsmailiya" adlı araştırmasından bu çalışmamızda epeyce faydalandık. 1898 yılında Bedaşan'a düzenlenen Bobrinskoy başkanlığındaki araştırma gezisine Semenov da katılmıştır. Semenov'un bugün Duşanbe'de yer alan bir müze-evi bulunmaktadır. Seyit Haydarşah'ın *Tarihi Şugnan*'ı 1912'de Semenov tarafından yayınlanmıştır. 1902 yılında başka bir Rus araştırmacı Palaytsuf, *Umm el-Kitab*'ı keşfetmeyi başarmıştır. Zarubin de, bu bölgedeki ikameti neticesi, 1912 yılında İsmaililere ait elyazmalarından oluşan küçük bir mecmua ele geçirmiştir. Andreew, *Orta Asya İran Kabilelerinin Etnografisiyle ilgili Materyaller: İşkaşim ve Vahan* adlı çalışma yapmıştır. Gromçevski, *Pamir Hanlıklarının Günümüzdeki Politik Durumu ve Kaşmir'le Sınır Çizgileri* adlı bir çalışma yapmıştır. Bu saydığımız isimler, Bolşevik devriminden önceki bazı yazarlardır. Her ne kadar bu araştırmalar bölgenin kültür tarihinin kaydedilmesine büyük hizmet ettilerse de İsmaililiğin

³⁴ Bkz. Burhaneddin Kuşkeki, **Rahnama-yı Katagan ve Bedaşan**, taşbaskı (Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde), (basım yeri ve yılı belirtilmemiş).

³⁵ Barthold, V.V. "Tacikler", **Orta Asya**, çev. Ahsen Batur, Selenge yayınları, İstanbul, 2010, ("Tacikler"), s.179; Andrei E. Bertels, **Nasır-ı Khosrov i İsmailizm**, Moskova, 1959, (Nasır ve İsmaililik), s. 189; Moezzi, s. 259.

³⁶ Iskandarov, "Fitur-şah", s. 7.

bölgede yayılması, bu olayın dini kültürel etkilerinin tarihsel bağlamda ele alınması ve insanların hayatlarına etkisi üzerine çok kesin şeyler belirtmemektedirler.³⁷

1917 Ekim devriminden birkaç ay önce Rusya'yı terketmiş olan Ivanow, 1920-1959 yılları arasını Hindistan'da geçirmiş, Afganistan Bedahşan'ı, Pakistan'daki Çitral, Hunza ve diğer bölgelerden pek çok el yazması elde etmeye muvaffak olmuş ve 1933 yılından itibaren de bunları tanıtmıştır. Buradaki İsmaililerle birlikte çalışmış, 1946'da Bombay'da *Ismaili Society*'nin kurulmasında önemli katkıları olmuştur. Ivanow bu kurumların da yardımıyla Bedahşan, İran ve Hindistan İsmaililerinden toplanmış bulunan eserleri neşretmeyi başarmıştır.³⁸

1959-1963 yılları arasında Andrey Bertels'in, daha sonraları da Muhammed Vefa Bakoyef'in başkanlığında bir heyet teşkil edilmiş, bunlar Bedahşan'da yazılmış pek çok sayıdaki el yazması nüshayı bir araya getirerek mikrofilmlerini almışlardır. Daha sonra da hazırlanan bir fihristle bu el yazması nüshalarla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.³⁹ Her ne kadar Bertels ve Bakoyef bir kısmının fihristini çıkarmış ise de, risaleleri kaleme alma ve istinsah etme işi hali hazırda bölgede devam etmektedir.

Bedahşan İsmaili çalışmalarında A. Bertels'in yeri çok önemlidir. Bedahşan İsmailileri hakkında ilk kapsamlı tarih çalışmaları onundur. *Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik* adlı kitabı, Nasır-ı Hüsrev hakkında tarihçi yaklaşımıyla yapılmış bir klasiktir.⁴⁰ Bu konuda yakın dönemde yapılmış bir başka çalışma, *Ruby of Badakhshan: Nasir Khusraw*'de Alice Hunsberger, tarihçi Bertels'den farklı olarak bir filolog titizliğiyle çalışmıştır.⁴¹ Bertels, 1981'de Londra'da the Institute of Ismaili Studies'te seminerler vermiştir. 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 bir çalışmasına, A.M. Mirzoev'le birlikte bir önsöz yazmıştır.⁴² Ayrıca *Tacikler* adlı hacimli

³⁷ Iloliev, Sufi Sage, s. 20.

³⁸ Daftary, İsmaililer, ss. 51-52.

³⁹ A. Bertels ve M. Bakoev, *Alfavitni katalog rukopisey, obnarujennih v Gorno- Badahşanskoy avtonomnoy oblasti: ekspeditsiey 1959- 1963*, Moskva, 1967.

⁴⁰ Bkz. Andrei E. Bertels, *Nasır-ı Khosrov i Ismailizm*. Moskova, 1959.

⁴¹ Bkz. Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw the Ruby of Badakhshan*, London. I.B. Tauris, 2003.

⁴² *Penc Risale-i Felsefi*, ed. Bertels, Moskva, (*Penc Risale*), 1970.

çalışmasında Bedaḥşan bölgesi hakkında da bilgiler vermektedir.⁴³ Yine V.V. Barthold, Orta Asya tarihi hakkındaki çalışmalarından “Tacikler” adlı makalesinin bir bölümünde Bedaḥşan İsmaililerinden bahsetmiştir.⁴⁴ Ayrıca *Encyclopedia of Islam*’da “Bedaḥşan” başlıklı bir makalesi bulunmaktadır.⁴⁵ Burada, modern İsmaili tarihi çalışmalarının en önemli ismi Farhad Daftary’i de anmadan geçmemeliyiz. O da, İsmaili çalışmalarıyla ilgili herhangi bir konuda çalışmak isteyen biri için, çalışmak isteyebileceğiniz konuyla ilgili dönem kaynakları ve araştırma eserleri de sunarak öğrenciye bir tür klavuzluk yapan geniş kapsamlı çalışması *İsmaililer: Tarih ve Kuram*’da, yukarı Amu Derya ve Bedaḥşan İsmailileri hakkında bugün gelinen durum hakkında bilgiler vermektedir.⁴⁶ Ayrıca Şah Tahir hakkındaki “Şah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises” adlı değerli makalesinde Bedaḥşan İsmaililerinin Muhammed Şahlı dönemleriyle ilgili önemli bilgiler vermektedir.⁴⁷ Bir başka genel İsmaili tarihi araştırma eseri olup, yakın zamanlarda yazılmış Şefik N. Virani’nin *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation* adlı eserinden de bazı yeni yaklaşımlar ve yeni veriler içermesi nedeniyle yararlandığımızı söyleyelim.⁴⁸

Bertels dışında, Bedaḥşan İsmailileri hakkında monografik çalışmalar yapmış dört isimden daha bu çalışmada fazlasıyla faydalanıldı. Bunlardan birincisi İskenderov’dur. Onun *Pamir Tarihi ve 10-18. Yüzyillarda Pamir’in Sosyo-ekonomik Tarihi* adlı çalışmaları ile *Tarih-i Bedaḥşan*’a yazmış olduğu “Giriş”i, Bedaḥşan’ın özellikle Tacikistan tarafının tarihiyle ilgili geniş bilgiler içermektedir.⁴⁹ Ayrıca İran’da doktora tezini Bedaḥşan İsmaililerinin tarihi üzerine yapmış olan Maryam Moezzi’nin “Bedaḥşan İsmaililerine ait Elyazmaları” adlı makalesindeki değerli bilgilerden çok faydalandık. Son olarak bölgedeki sözlü geleneklerin tarihsel bir

⁴³ Babacan Gafurov, **Tacikan: Tarih-i Kadim, Kurun-i Vasati va Devre-i Nevin**, Muessese-i İntişarat-i İrfan, Duşanbe, 1997.

⁴⁴ Barthold, “Tacikler”, ss. 176-182.

⁴⁵ W. Barthold, “Badakhshan”, **First E1**, Cilt: II, E.J. Brill, 1987, (“Bedaḥşan”), ss. 552-554.

⁴⁶ Daftary, *İsmaililer*, ss. 484-485.

⁴⁷ Farhad Daftary, “Shah Tahir and the Nizari Ismaili Disguises”, **Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought**, ed. Todd Lawson, I.B. Tauris, London, 2005, (“Şah Tahir”), ss. 395-406.

⁴⁸ Shafique N. Virani, **The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search For Salvation**, Oxford University Press, 2007, (Middle Ages).

⁴⁹ B. Iskandarov. **Sotsialno-ekonomiçeski i politiçeski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)**, Doniş, Duşanbe, 1983, (socio-economic Pamir); aynı yazar, **Pamir Tarihi**; aynı yazar, “Fitur-şah”.

boyutta kritik edilmesinin bir örneği olan Iloliev'in *The Ismaili Sufi Sage of Pamir* adlı çalışması, her ne kadar 19. yüzyılda yaşamış Mubarek Vahani'ye adanmış olsa da, Pamir İsmaililiğini anlamak açısından değerli bir çalışmadır.

Bedahşan İsmaili tarihi çalışan bir başka araştırmacı Nurmuhammadsho Nurmuhammadshoev, Bedahşan'ın orta ve yeniçağlarının tarihi üzerine SOAS (School of Oriental and African Studies)'ta yüksek lisans ve doktora tezi yapmış, halen bu konularda çalışmaya devam etmektedir.

B. Problemler ve Yöntem

Yapılacak olan bu çalışmada tarih metoduna bağlı kalınmakla birlikte, antropoloji, sosyoloji ve folklor araştırmaları metodlarından da faydalanılmıştır. Bunun en önemli sebebi, İran (Tacik) tarihinin bu bölgesinin (Bedahşan) neredeyse tüm tarihinin sözlü geleneğe dayanmasıdır. Öyle ki, Bedahşan, tarihi boyunca 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 mekanın, Türk tarihi merkezli değil de, İran (Tacik) tarihi merkezli bir inceleme denemesi olacaktır.

Bu çalışmanın tartışmaya çalışacağı dolaylı ama bizim tarafımızdan önemli görülen bir problemi, Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar yaklaşık üç yüzyılda göçünü tamamlayan Türklerin, geçtikleri bölgelerde, Türk tarihçiliğinde ve ilahiyatçılığında bugüne kadar neredeyse hiç işlenmemiş olan, İsmaili inanç ve kültürüyle olan etkileşimi konusunu sorgulamak ve etkilerin ipuçlarını ortaya çıkarmaya çalışmak olacaktır. Hatta bu çalışma, daha önceki çalışmamız olan *Ortaçağ İranı'nda ve Anadolusu'nda Şiilik İzlerinin Arkaplanı: Alamut Sonrası Nizari İsmailiği* adlı kitapta, İran ve Anadolu açısından incelemeye çalıştığımız her iki bölgedeki heterodoks unsurlar üzerindeki İsmaili etkisinin, Bedahşan bölgesi ayağına ayrılmak suretiyle bir mukayese ortamı yaratabilme amacını gütmektedir.

Adı geçen çalışmamızda, 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 arzettiğini ortaya koymaya çalışmıştık. Bu açıdan bakıldığında, şimdiki bu çalışmada, benzer etkilerin Bedaḥşan'da da yaşanıp yaşanmadığını, Anadolu ve İran sahalarını ortak bir bütün içinde değerlendirirken, Bedaḥşan'ın hem Orta Asya tarihinin bir parçası olması hem de İsmaili tarihinin Orta Asya'daki uzantısı olması dolayısıyla bu bütüne dahil edilip edilemeyeceğini tartışmaya açmayı hedefledik.

Genel hedefimiz bu çerçevede çizilmekle birlikte, bir başka hedefimiz de, yüksek lisans tezinden beri önemle üzerinde durduğumuz "Anadolu Aleviliğinin kökenlerinde İsmaili etkiler olabileceği" tezini destekleyecek argümanlar bulmak ve bunlar üzerinde araştırma yapmaktır. 2007'de Afganistan'ın Bedaḥşan bölgesine yaptığımız araştırma gezisinde, ilk güçlü argümanımızı elde ettik: Anadolu Aleviliğinin tarihsel kökenlerini araştırırken karşımıza çıkan en önemli isim Ahmed-i Yesevi'nin – ki Bedaḥşan İsmailileri onu *Ahmed-i Yesevi* olarak değil, Nakşibendi geleneği içindeki adıyla, *Hoca Ahmed Yesevi* olarak tanımaktadırlar- Bedaḥşan İsmaililerince, 11. yüzyılda yaşamış Fatimi halife-imamı el-Mustansır Billah tarafından Türkistan'a dai olarak gönderildiğine inanıldığını gördük. Yine 2008'de gittiğimiz Tacikistan Bedaḥşan'ında, bu belirttiğimiz bilginin yer aldığı folklorik bir metin bulduk. Bedaḥşan İsmaililerince yüzyıllardır halk arasında bugüne kadar korunmuş olan *Çerağname* adlı bir dua külliyyatında Ahmed-i Yesevi'nin ismi, Türkistan daisi olarak geçmektedir. 2009 yılında Türkiye'de tesadüfen karşımıza çıkan bir başka folklorik malzeme de, bir 15. yüzyıl Anadolu Kalenderi dervişi Seher Abdal'ın, Nasır-ı Hüsrev'in üç yüz beyitlik Farsça *Saadetnamesi*ni 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 eser bulduk. Birçok makaleye ulaştık. Ancak bunların çoğunun Bedaḥşan tarihi ve Bedaḥşan İsmaililiği ile doğrudan değil dolaylı bir ilişkisi vardı. Çoğu da Nasır-ı Hüsrev'le ilgiliydi. Burada, Bedaḥşan tarihini nasıl okumamız gerektiği ve bu okumalardan nasıl bir Bedaḥşan 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 çalışmanın tarihsel kısımları, Bedahşan merkezli kısa bir Orta Asya tarihi denemesidir.

Kaynakların incelenmesi şöyle bir görüş ileri sürmeye imkan vermektedir: Bölgenin tarihi, temelde Orta Asya tarihiyle bağlantılıdır. Son zamanlara kadar mustakil 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 nedendir ki, bu çalışmanın tarihsel kısımları, özellikle birinci bölümde, Bedahşan merkezli bir Orta Asya tarihi olarak ele alınmıştır. Orta Asya'daki kuzey kökenli Aryan, Saka, Hun, Türk, Moğol akınları ve göçleriyle, batı kökenli Yunan (Büyük İskender'le alakalı) ve Arap (İslam) akınları ve göçlerinin 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 (İskender-i Zülkarneyn) ile, onu da Hz. Ali ile özdeşleştirerek sürdürdüklerine şahit olduk.

İsmaililiğin Orta Asya'ya girişi ve gelişimi az çok bir takım genel İslam kaynaklarından takip edilebilmektedir. Buna göre İsmaili propagandası (*da've*) Horasan ve Maveräünnehir'de 10. yüzyılın ilk yarısında yayılmaya başlamıştır. Bu dönemde bölgeye Hüseyin b. 'Ali el-Mervezi, Muhammed b. Ahmed en-Nesefi gibi Karmati hareketine bağlı bazı dâiler gönderilmiştir. Samani emiri II. Nasır (öl. 943) döneminde İsmaili hareketi bölgede büyük bir başarı elde etmiştir. II. Nasır'ın kendisi, başveziri Bel'ami, ünlü şair Rûdaki ve Buhara'da söz sahibi olan birçok otorite bu dailerin faaliyetleri sonucunda İsmaili olmuşlardır. Buhara'daki bu dönem fazla sürmemiş, İsmaili karşıtları II. Nasır'ı devirmiş, dönemin İsmaili dâisi el-Nesefi ve yardımcılarını idam etmiş, İsmaili taraftarlarına bütün Horasan ve Maveräünnehir'de kötü muamele göstermişlerdir. Bu muamelelere rağmen, el-

Nesefi'nin oğlu Mesud, Ebu Yakub es-Sicistani ve diğer yardımcıları sayesinde İsmaili hareketi hızlı bir şekilde toparlanmıştır. Sicistani'nin Buhara yönetimi tarafından öldürülmesinden sonra bölgedeki İsmaili hareketi bazı geri adımlar atmış olsa da tamamıyla yok olmamıştır. Samani emirliğinin sınırındaki Bedaḥşan'a İsmaililiğin girişi de büyük ihtimalle bu dönemde, Samani topraklarından göç edip Bedaḥşan'a sığınan bazı dâiler aracılığıyla olmuştur.

Bölgedeki bir diğer hareket de, Fatimi halife-imamı el-Mustansır Billah tarafından Horasan'a gönderilen Nasır-ı Hüsrev'in *dâilik* sürecidir. O da, Fatimi halifesi adına yaptığı misyonerlik faaliyetleri sebebiyle Abbasi halifeleri tarafından tanınan Sünni Selçukluların Horasan topraklarında Selçuklular tarafından koğuşturmaya uğradığı için Horasan'ı terketmek zorunda kalmıştır. Bizim için asıl mesele buradan sonra başlıyor. Nasır-ı Hüsrev'in Belh'i terkettikten sonra sığındığı yer, Bedaḥşan'da yeralan Yumgan'dır. Ancak elimizdeki kaynaklar bu dönemdeki Bedaḥşan konusunda bizi aydınlatmamaktadır. Nasır-ı Hüsrev'in biyografisi ve da'vesiyle ilgili faaliyetlerini ikinci bölümde mustakil bir konu olarak işledik. Bunun nedeni, çalışmamızın konusu olan Bedaḥşan İsmailileri için Nasır-ı Hüsrev'in, onların İsmaili kimliklerinin merkezinde yer alan tarihsel bir kişilik olmasıdır.

İsmaili da'vesinin Nasır-ı Hüsrev öncesinde Pamir ve Bedaḥşan 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 da'i Nasır-ı Hüsrev'in Bedaḥşan'a geldiği ve hayatının geri kalanını burada Fatimi İsmaililiğini tebliğ ederek geçirdiği bilinmektedir.

Bu aşamadan sonrası için kaynaklarımız 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 dâir kaynaklar hiçbir bilgi vermemektedir. Bununla beraber büyük ihtimalle Samani döneminde II. Nasır'ın devrilmesinden sonra Buhara'dan kaçmak zorunda kalan kimi İsmaili otoriteleri Bedaḥşan'a gelmiş ve İsmaili inancının yayılmasında Bedaḥşan yönetici sınıfı üzerinde etkili olmuş olabilir. Ali b. Esed, burada Nasır-ı Hüsrev'i, felsefi ve teolojik bir takım çalışmalarını yazması konusunda sonuna kadar desteklemiştir. Nasır-ı Hüsrev'in Yumgan'dan Bedaḥşan ve çevresinde İsmaili

da'vesini organize ettiğine ve propagandasını buradan yaydığına inanılmaktadır.

Nasır-ı Hüsrev'den sonrası içinse tarihi kaynaklar, Bedahşan söz konusu olunca, diyebiliriz ki, 19. yüzyıla kadar yetersiz kalmaktadır. Nasır-ı Hüsrev'den sonra İsmaili da'vesinin bölgede nasıl bu derece yayıldığı konusu hala 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 başlamış olmalıdır, ya da onun yaptığı propaganda ve giriştiği faaliyetler öncekilerden daha etkili ve sürekli olmuş olmalıdır.

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 ki başka şahsiyetler de bulunuyordu, ama hiçbiri onun kadar etkili olamamışlar ve kendilerinden yazılı hiçbir şey kalmamıştır. Bu sebeple Ahmed-i Yesevi tek etkili şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. Ancak şunu da hemen belirtelim ki, Türkiye'deki akademik çevrelerin Fuat Köprülü sayesinde farkına vardığı ve sonra da yoğun bir şekilde sahiplendiği Ahmed-i Yesevi'nin Türk Müslümanlığındaki etkisi, Bedahşan'daki Nasır-ı Hüsrev misyonuyla karşılaştırıldığında çok sönük kalır. 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. Unutulmamalıdır ki, Köprülü tarafından Ahmed-i Yesevi'nin Anadolu Türk halk müslümanlığındaki rolüne bu aşırı atıf yapılırken, bu müslümanlığın kökeni sadece Orta Asyalı ve Türk kökenli bir etkiyle açıklanmaya çalışılmış, Anadolu'ya Suriye'den ve Irak'tan nüfuz eden etkiler dikkate alınmamıştır. Buna karşılık Bedahşan İsmaililiğinin temeli kabul edilen Nasır-ı Hüsrev, Bedahşan'da her türlü geleneğe, üretilen her türlü yazılı ve sözlü kaynağa ilham vermiştir. Bedahşan İsmaili toplumu Nasır-ı Hüsrev'i *Pir*, *Şah*, *Hazret*, *Seyyid*, *Huccet* gibi ünvanlarla anmaktadır. Nasır-ı Hüsrev Badahşan'da zamanla tarihsel kişilikten mitolojik bir kişiliğe dönüşmüştür. Onun kişiliği ve faaliyetleri, yüzyıllar boyunca bölge İsmailileri arasında sözlü geleneğin ve çeşitli ritüellerin konusu olmuştur.

“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 husustur. Peki Bedahşan’da ne olmuştur? Bedahşan İsmailileri de aynı yolu mu izlemiştir? İsmaililiğe ait birçok tarihi ve tasavvufi 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 olabilmemesinin 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 bir tür tecrit edilmiş yaşam tarzı içinde homojen bir toplumdur. Bu izolasyon bizim kanaatimizce, onların kendi inanç sistemlerini oluşturup geliştirmelerini sağlamıştır. 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: 1) *Davet-i Nasır*, 2) *Penc-tani*. Bedahşan İsmaili inancının yerel adı *Penc-tani*, *Penc-tani*’nin oluşmasındaki en temel tarihsel unsur ise Nasır-ı Hüsrev ve ona atfedilen ritüellerdir. Zaten bölge halkı kendilerini *Penc-tani* olarak adlandırırken, cenaze töreni gibi bir takım ritüellerin hepsini *Davet-i Nasır* olarak adlandırırlar. Onları *Penc-tani*, (yani beş pak insan, Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin’e inananlar) yapan süreci başlatan kişi ise Nasır-ı Hüsrev’dir. Nasır-ı Hüsrev, her ne kadar Fatimi dönemi İsmaililiğinin temsilcisi olsa da, *Davet-i Nasır* bunun çok daha ötesinde bir şeydir. Çünkü artık, kastedilen Fatimilerin ortodoks İsmaili öğretisi değil, -her ne kadar adını Fatimi dâisi Nasır-ı Hüsrev’den alsa da- Alamut sonrası takiye döneminin Oniki İmamcı ve tasavvufi unsurlarının da girdiği bir öğretiler.

Alamut'un düşüşü sonrası birçok İsmaili *dâisi*, Moğol istilasından ve Moğollarla işbirliği yapan yerel yöneticilerin hakimiyet alanlarından çok uzaklardaki bölgelere sığınmak, gitmek zorunda kalmıştır. Bedahşan'da İslamlaşma özellikle bu dönemdeki *da'ilerin* kendilerine yer aramaları sürecinde giderek daha artış göstermiştir. İsmaili misyonerleri bu süreçte takiyye yönteminin de yardımıyla, tasavvuf ve Oniki İmamcı Şii'likle ilintili yeni fikirler ortaya atmış ve uygulamışlardır. Nasır-ı Hüsrev'in öğretileri ve bu yeni fikirler, birlikte, *Penc-tani* ismi verilen yerel inanç sistemini oluşturmuştur.

Bütün bu süreçler, bu çalışmada, üç ana bölümde irdelenmiştir. "Tarih I" başlıklı birinci bölüm, Bedahşan tarihini anlatmaya çalıştığımız bölümdü. Bu bölümü, "İslam öncesi dönem", "Moğol İstilas öncesi dönem" ve "Moğol istilas 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 tasavvuf hareketlerin, tıpkı İran ya da Anadolu'da olduğu gibi Bedahşan'da da etkileri olduğunu bize kanıtlamaktadır.

"Tarih II" başlıklı ikinci 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 eserleri ile hatırat ve seyahatnamelerden ve çeşitli araştırma eserlerinden faydalanılmıştır.

"Gelenek" başlıklı üçüncü ve son bölümde ise, edebi ve teolojik nitelikli kaynak metinler dışında, bazı etnografik ve folklorik malzemedan de yararlanılmakla birlikte, esas olarak değişik tarihlerde ve farklı sürelerle Bedahşan'da yaptığımız alan araştırmalarından elde ettiğimiz veriler kullanılmıştır. İlk olarak 1998 yılında, Çin Türkistan'ından Pakistan'a doğru yolculuğumuzda, Çin Pamiri diyebileceğimiz Taşkurgan'dan geçerken, daha sonra da 2001 yazında Tacikistan ve Afganistan Bedahşanı'nı ziyaretimizde, bu farklı toplulukla bir kez daha karşılaştığımızda, bizde bıraktıkları izlenim, kültürel olarak Anadolu Alevilerini ne kadar çok çağrıştırıyor olduklarıydı. 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 Hüsrev” ve “Penc-Tani” adıyla iki ana istikamette karakterize ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Buradaki veriler, Anadolu Aleviliği ve Bedahşan İsmaililiği arasındaki bağlantıyı kanıtlamasa da, Anadolu Aleviliği çalışmaları için bir karşılaştırma meydana getirebilir. Daha önemlisi, direkt bir bağlantı yoksa bile, benzer etkilere maruz kaldıkları çok açık bir şekilde gözlenecektir.⁵⁰

⁵⁰ Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkısı olan herkese burada teşekkür etmek istiyorum. En başta, İsmaililiğin İslam din ve düşünce tarihindeki yerinin önemine dikkatimi çeken ve beni İsmaililik konusunda çalışmağa teşvik eden, sohbetleriyle beni heveslendirip gayretlendiren, bu çalışmanın başından beri büyük destek veren, neredeyse tezin her satırında emeği olan değerli hocam Ahmet Yaşar Ocak’a sonsuz teşekkür borçluyum. Değişik yıllarda Bedahşan’ın muhtelif bölgelerine yaptığım seyahatlerim sırasında, yolumun keştiği 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 (The Institute of Ismaili Studies)’e 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 Nurmuhammadsho Nurmuhammadshoev’e çok teşekkür ederim. Orada *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 ve Arapça metinlerin çevirisinde yardımcı olan Ali Ertuğrul’a, Rusçadan toplam beş kitap ve dört makalenin neredeyse tamamını bizim için çeviren Muvaffak Duranlı’ya, İtalyanca, Fransızca ve Almanca çeviriler için Üzeyir Özyurt’a, Özbekçe çeviri için Ali İhsan Çağlar’a ne kadar teşekkür etsem, emeklerinin karşılığını ödeyemem. Özellikle de Seher Abdal’ın *Saadetname* adlı benim için çok değerli elyazması metnini paylaşan Mustafa Özağaç’a sonsuz teşekkür borçluyum. Kaynak temininde yardımcı olan Hacettepe Tarih Bölümü’nün çok değerli öğretim üyesi Erkin Ekrem’e, ayrıca Marmara Üniveristesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü’nden değerli dostum Osman Gazi Özgüdenli’ye çok teşekkür ederim. Tacikistan Bedahşanı’nda bulunduğum sırada, başta *Çerağname* olmak üzere yerel metinlerin temininde unutulmaz yardımlarını esirgemeyen Umed Mamadsherzodshoev’e ne kadar teşekkür etsem azdır. Son olarak seyahatlerim için bana burslarıyla destek veren TÜBİTAK ve TİKA’ya minnettarlığım sonsuzdur. Onların bu cömertlikleri olmasaydı, benim seyahatlerimi ve alan araştırmalarımı finanse etmem asla mümkün olmayacaktı.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİH I

(NASIR-I HÜSREV ÖNCESİ BEDAHŞAN)

I. COĞRAFİ KONUM

Bedahşan günümüzde coğrafi olarak Tacikistan, Afganistan, Pakistan ve Çin sınırları içerisindeki birbirine komşu dağlık mıntıkları içermekte olup, “dünyanın çatısı” olarak adlandırılmaktadır. Bedahşan bölgesi, 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 güneydoğu sınırları dağlık Bedahşan’dı.

Bu dağlık bölge, Pamir, Hindikuş ve Karakurum dağları bölgesidir. Tarihsel süreç içerisinde bu bölgelerden Pamir halkları için “Pamirî” terimi oluşmuştur. Aynı yaklaşımla “Hindikuşî” gibi bir terim ise hiç oluşmamıştır, ya da kaynaklarda geçmemiştir. “Bedahşanî” terimi, her iki bölgedeki halkı da kapsamaktadır. Buna karşılık Pakistan topraklarında yer alan bölgeler için “Bedahşan” tabiri kullanılmaz. Pakistan’da kalan bu bölgeler de, aslında Vahi halklarının bir parçası olarak kabul edilebilir.

“Pamir” terimi hakkında araştırmacılar hiçbir bilgi vermemektedir. Bu terim karşımıza ilk defa Çin seyyahlarının notlarında “Pa-mi-lo” (güneşin doğduğu ülke) olarak geçmektedir.⁵¹ İlginç olan Pamir’in Çin’in batısında oluşudur. Büyük ihtimalle, bu kelime Çince kaynaklı olmayıp, Pamir’in batısındaki 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*”.⁵² Şokumorof’un tezine göre ise, “pom” veya “bom” ve “er” köklerinden oluşan “Pamir”de, “Pom” “ülke” anlamında, “er” ise, “ar” yani “Aryan” anlamına

⁵¹ Abusaid Şohumorov, **Pamer-Strana Ariev**, Duşanbe, 1997, ss. 30-31.

⁵² Ekrem, s. 185.

gelmektedir. Böylelikle “Pamir” de “Aryanların ülkesi” anlamını taşır.⁵³ Tıpkı Keşmir gibi: “Keşm” yine ülke anlamında, “Keşmir” de “Aryanların ülkesi” anlamında bir yer adıdır.⁵⁴ Bugün Afgan Bedaşa’nın batı kısmında Keşm adlı bir şehir hala bulunmaktadır.

Bütün bu halkların Baktria ve Sogdiana’da yaşayanlardan farklı ortak fiziksel özellikleri vardır. Yunanlarla akrabalıkları oldukları söylenir. Büyük İskender’in ordusundaki askerlerle yerli kadınların evliliğinden meydana gelen Avrupai görünüşlü –açık tenli, renkli gözlü- bir kavimdir. Bu oralarda bugün –bizim de bizzat gözlemlediğimiz gibi- açıkça gözlemlenebilen bir olgudur. Aslında Akdeniz’in esmer tenli Yunanlılarından 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 Bedaşa denilen dağlık bölgede yer alan Pamirler ve onun kolları olan kuzeydeki Tanrı ve Karanlık Dağlar ile iki bölgeye ayrıldığını görmekteyiz. Fiziki açıdan yapılan bu ayrım aslında siyasi açıdan da gerçekleşmiş ve Orta Asya, ortaçağ tarihi boyunca Bedaşa arada kalmak üzere Doğu Türkistan ve Batı Türkistan olarak ikiye ayrılmıştır. Yine dağlık Bedaşa, Pamirler’in güneyindeki bir başka kolu olan Hindikuşlar aracılığıyla, Orta Asya’yı Hind dünyasından ayırmıştır. Bugünkü Çin Türkistanı’nda Hotan’ın hemen batısında yer alan Pamir’in doğu etekleri, bilinmeyen zamanlardan beri yerleşime açık olmuştur. Arkeolojik buluntular Doğu Pamir ile Batı Pamir ve Fergana ovası arasında bağlantılar olduğunu göstermektedir.⁵⁵

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 arasında ise Tacikistan’dan Horog (Tacikistan Şugnanı), Roşan, İşkaşim, Afganistan’dan da Şugnan, Afganistan İşkaşimi, Zebak, Yumgan gibi kentleri sayabiliriz. Saydığımız Afganistan kentlerini, aynı zamanda Hindikuşların kuzeydoğu

⁵³ Şokumorof, s. 32.

⁵⁴ Şokumorof, s. 32.

⁵⁵ Iskandarov, Socio-economic Pamir, ss.10-11.

eteklerindeki kentler olarak da düşünebiliriz. Hindikuşların güneydoğu eteklerindeki Pakistan kentleri Çitral, Gilgit, Hunza da, Bedahşan'ın İsmaili halkları arasındadırlar. Ama nedense Pakistan'da kalan bu kısımlar için modern terminoloji, “Tacik Bedahşanı”, “Afgan Bedahşanı” gibi bir “Pakistan Bedahşanı” terimini üretmemiştir. Oralar için bazen “Pakistan Keşmiri” denilebiliyor.

Bölge halkının etnik kökeni olarak “Dağ Tacikleri” adlandırması yapılmaktadır. V. V. Barthold'a göre “Tacik”, başlangıçta Arap, daha sonraları ise Türk'ün karşıtı olan ‘İranlı’ anlamında bir halk adıdır.⁵⁶ Bobrinskoy Bedahşan halkını, “Türkistan'da farklı bir İran lehçesiyle konuşmakta olup kendilerini Türk-Moğol kökenli saymayan dağlık kabileler” olarak tarif etmektedir.⁵⁷ 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, bu Farslılaşmanın bir parçası olmamıştır. Böylelikle batı 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 Rusça –Rus hinterlandındaki Dağ Tacikleri için- 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.⁵⁸ Bu kişilerden biri olan Wilhelm Geiger, dağlı Taciklerin “Galça” adıyla tanındıklarını, Fergana civarındaki dağlık vadilerde, Zerefşan'ın Yegnob vadisinde, Pamir'de, Sarikul'da, hatta Kâfiristan sınırındaki Hindikuş vadilerinde bulunduklarını yazmıştır.⁵⁹

Alan araştırmalarımızda da yakinen gözlemlediğimiz gibi, bölgenin bugünkü sakinleri, kendilerini Aryan olarak nitelendiriyorlar. İranlılar ve Hintliler de kendi kökenlerini Aryan olarak nitelendirmektedirler. Aryanların, bu bölgeye gelmeden

⁵⁶ Barthold, “Tacikler”, s.182.

⁵⁷ Aleksey Bobrinskoy, “Secta İsmailiya v russkih i Buharaski. predelah sredney azii”, **Etnografiçesko Obozreni**, Moskva, 1902, s.1.

⁵⁸ Barthold, “Tacikler”, ss. 171-172.

⁵⁹ Geiger, ss. 7-9.

önce güney Rusya ve Sibirya’da yaşadıkları bugün oldukça kabul gören bir varsayımdır. Güney Rusya bozkırlarından güneye, Çin’in Gansu eyaletine, oradan da daha batıya, Doğu Türkistan’a göç eden –Çin kaynaklarındaki adlarıyla- Yüeciler 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 birileri yaşıyor olmalıydı. Richard Frye’a göre bu halk, “Hunzakut” diye adlandırılan ve Buruşaski dilinde konuşan halkla ilişkilendirilmesi muhtemel olan halktır.⁶⁰ Bugün Pakistan Bedahşanı diyebileceğimiz kuzeydoğu Pakistan’ın 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, Bumberet gibi kırsal yerleşim alanlarını kapsıyor olsa da, “Kâfiristan” adı geçmişte çok daha geniş bir bölgeyi, hatta İslam’ öncesi çağlarda bütün Bedahşan’ı ifade ediyordu.

Anladığımız kadarıyla, 7-8. yüzyıllara ait Çin kaynaklarında bölgenin adı “Kâfiristan” olarak hiç geçmemektedir. 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 iyice daralmış, bugünkü Pakistan’da küçük bir bölgeyle sınırlı kalmıştır. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: “Bedahşan” adı nereden geliyor? “Kâfiristan”, ne zaman “Bedahşan” diye anılmağa başladı?

“Bedahş” kelimesinin kökeniyle ilgili Barthold, J. Marquart’tan aktardığı bilgiye dayanarak *Badahş* ya da *Balaş*’ın, sadece Bedahşan’ın Kokca nehri kenarında çıkarılan bir çeşit zümrütün adı olduğunu belirtir.⁶¹ İskenderov da, “balaş” kelimesinin bozulmuş şekli olduğunu, “balaş”ın da yakut taşının adı olduğunu ileri sürmektedir.⁶² Ortaçağda *lal-i Bedahşan* olarak bilinen yakut taşı tüm İslam dünyasında ünlüydü. Batıda lapis lazuli olarak bilinen *laciverd-i Bedahşan* taşı da

⁶⁰ A.H.Dani, “The Western Himalayan States”, **History of Civilizations of Central Asia**, Cilt: 4, part one, ed. A.S.Asimov ve C.E.Bosworth, Unesco Publishing, 1998, (“Western Himalayan States”) s. 223; Richard Frye, **Antik Çağlardan Türklerin Yayılmasına Orta Asya Mirası**, çev. Füsün Tayanç-Tunç Tayanç, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2009, (Orta Asya), s.32.

⁶¹ Barthold, “Bedahşan”, s. 552.

⁶² İskenderov, Pamir Tarihi, s.40.

yine çok ünlüydü.⁶³ Her ikisi de bugünkü Afgan Bedahşanı sınırları içinde, özellikle lapis lazuli sadece Kuran-ı Muncan civarında çıkarılıyordu.⁶⁴

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.⁶⁵ Aynı dönemi anlatan (15. yüzyıl sonu-16. yüzyıl başı) iki kaynaktan Mirza Haydar Duğlat'ın *Tarih-i Reşidi*'sinde Bedahşan, "Kale-i Zafer Bedahşan'ın başkentidir" şeklinde bir ifadeyle bir eyalet adı olarak verilirken; *Babürname*'de "Bedahşan" adı, Hutlan, Kunduz gibi bir il (vilayet) adı olarak sayılmaktadır.⁶⁶ İskenderov'un Arap kaynaklarından edindiği izlenime göre, ortaçağda bu bölgede - büyük ihtimalle bugünkü Afgan Bedahşanı'nın başkenti Faizabad'ta- Bedahşan adlı bir şehir bulunmaktaydı.⁶⁷ Eğer İskenderov Bedahşan şehrinin konumu hakkında haklıysa, şunu ileri sürebiliriz: 17. yüzyılda bölgeye emir olarak gönderilen Özbek prensi Yarbek tarafından temelleri atılan Faizabad şehri, bölge için merkez konumunda olan eski 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.⁶⁸ En başta ki, "Kâfiristan, ne zaman Bedahşan diye anılmağa başladı?" sorumuza dönersek, demek ki, "Kâfiristan" adının resmi olarak gerçekte hiç varolmadığını, Bedahşan, Faizabad gibi vilayet adlarının ise resmi olarak varolan isimler olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁹

Bölgenin adı, kaynaklarda ilk geçtiği haliyle "Toharistan"dır. Fergana ve çevresini de kapsar. Toharistan hakkındaki en eski bilgiler seyyahların bilgileridir. İlk bilgi, -"Toharistan" adı geçmeksizin- M.Ö.138'de Fergana'ya seyahat etmiş olan Çang Çi'en'a aittir. İkinci seyyah, Hsüan-tsang'dır. Çin kaynaklarında ilk olarak Tu-

⁶³ Barthold, "Bedahşan", s. 552.

⁶⁴ Ekrem, ss. 190-191.

⁶⁵ Ekrem, s. 189.

⁶⁶ Duğlat, s. 393; Babür, s. 163.

⁶⁷ İskenderov, Pamir Tarihi, s.64.

⁶⁸ Chavannes'dan aktaran Ekrem, s. 189.

⁶⁹ Bedahşan bugün de, hem Afganistan hem Tacikistan tarafındaki dağlık eyaletlerin resmi adıdır. Yerel halk, yaşadıkları bu bölgeyi "Kuhistan" olarak adlandırmaktadırlar. Öyle ki, Bedahşan İsmaililerinin en önemli dinsel metinlerinden *Çerağname*'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. Bobriskoy, s. 14.)

ho-lu yani Toharistan olarak Hsüan-tsang tarafından kullanılmıştır.⁷⁰ Barthold'a göre, Hsüan-tsang'da Çincesi *Po-t'o-tcoang-na* yazılıp, *Pat-tok-ts'ong-na* olarak seslendirilen, Tangşu (Tang tarihi)'da *Pa-t'o-şan* olarak geçen kelime, *Tu-ho-lo* olarak transkrip edilen "Toharistan"dır.⁷¹ 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 dağının 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 boy atmamaktadır. Ot ve ağaçlar oldukça seyrekler. Bu nedenle bölge ıssız ve insan oturamayacak bir haldedir."*⁷²

Hsüan-tsang'dan bir yüzyıl sonra buralardan geçen Huei-ch'ao'nun 729 yılından bildirdiğine göre, Vahan'ın iklimi oldukça soğuktur. Diğer bölgelere kıyasla halkı fakirdir. Ana giysileri keçe ve yündür. İpek ve pamuklu sadece hükümdar tarafından kullanılmaktadır.⁷³

9. ve 10. yüzyıllarda birçok İslam coğrafyacısı da Orta Asya'yı dolaşmıştır. Bedahşan onlar tarafından ismen biliniyor olmasına rağmen, bu coğrafyacılar tarafından pek de ziyaret edilmemiştir. 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.⁷⁴ 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 pek bilgi vermemiştir.⁷⁵

⁷⁰ Nazmiye Togan, "Peygamberin Zamanında Şarki ve Garbi Türkistanı Ziyaret eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Tsang'ın bu Ülkelerin Siyasi ve Dini Hayatına dair Kayıtları", *ITED*. IV(1964), s.38-39.

⁷¹ Barthold, "Bedahşan", ss. 5-52.

⁷² Ekrem, s. 199. Buralar bugün bile tıpkı Hsüan-tsang'ın tarif ettiği şekilde zor bölgelerdir. Burada yaklaşık bir asırdan fazladır Kırgızlar yaşamaktadır.

⁷³ Iskandarov, Pamir Tarihi, ss. 70-71.

⁷⁴ Barthold, "Bedahşan", s. 554.

⁷⁵ Bkz. **İbn Batuta Seyahatnamesi I**, çev. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2004.

891'de Yakubi, *Kitab el-Buldan*'da, Pamir şehirlerinden Bedaḥşan ve Cerm'i, Belh'e ait toprakların en doğusu olarak ve Tibetlilere doğru uzanan şehirler olarak kaydetmiştir.⁷⁶ Bedaḥşan hakkında bilgi veren diğer Arap seyyah ise, 10. yüzyılda Maverāünnehir'i ziyaret etmiş olan İstahri'dir. *Mesalik ve Memalik* adlı eserinde Bedaḥşan hakkında bilgiler vermekte, bölgede granat ve lazurit yatakları olduğunu bildirmektedir.⁷⁷ 982'de ananım *Hudud el-Âlem*'in yazarı da, Bedaḥşan'ın zengin ve tüccarların uğrak yeri olduğunu, gümüş, altın, la'l taşı ve lacivert taşı madenleri bulunduğunu bildirmektedir.⁷⁸ Aynı yüzyılda Bedaḥşan hakkında bilgi veren İbn Havkal, *Kitabu Sûret el-arz* adlı eserinde, Maverāünnehir'i Oğuz Türkleri ve Karlukların hududu olarak gösterirken, güney sınırını da "*Huttal'ın arkasındaki Şikniyye (Şikinan, yani Şugnan) Türklerine ve Hind hududundan Fergana'nın arkasındaki Türk hududuna doğru uzanır*" diye anlatır ve Huttal'a komşu ülkeler olarak Vahan ve Şikniyye'yi sayar.⁷⁹ Makdisi *Ahsen et-Tekâsim*'da, Vahan ve Bedaḥşan'ı tasvir etmektedir. Vahan'la ilgili olarak "yukarı kısımları Türklerin yurtlarıyla sınırdır" demektedir.⁸⁰ Hindistan hakkında kitap yazan Biruni de, Bedaḥşan'da çıkan taşları ve nerede çıktıklarını anlatır.⁸¹ Yine Marco Polo, bölgede yakut ve lazur çıkarıldığını yazar.⁸²

16. yüzyılda yazan Muhammed Haydar Duglat, *Tarih-i Reşidi*'de bölge hakkında daha çok siyasi tarih ağırlıklı bilgi vermektedir.⁸³ 19. yüzyılda bölgede bulunan İngiliz John Wood da bölge hakkında geniş bilgi vermektedir.⁸⁴ Burhaneddin Han Kuşkeki'nin *Katagan ve Bedaḥşan* adlı eserinde bu ovanın 1923 yılındaki konumunun ayrıntılı bir tasviri yer almaktadır.⁸⁵

Bedaḥşan, siyasi olarak kime/kimlere aitti sorusunu cevaplamakta zorlanmaktayız. Gerçek şu ki, Bedaḥşan'la ilgili sorularımızın hepsi tartışmaya açık konuları işaret eder. Bu bölgeyle ilgili çalışma yaparken, ana konuya ve ana konuyla bağlantılı ikincil konulara vakıf olmaksızın sorularımızı cevaplayabilmek mümkün

⁷⁶ Yakubi, s. 69.

⁷⁷ İstahri, s. 279.

⁷⁸ Hudud el-Âlem, s. 67.

⁷⁹ İbn Havkal, s. 221.

⁸⁰ Makdisi, s. 303.

⁸¹ Biruni'den aktaran İskenderov, Pamir Tarihi, s.44.

⁸² Bergreen, ss.70-71.

⁸³ Bkz. Duğlat, *Tarih-i Reşidi*, çev. Osman Karatay, Selenge Yayınları, İstanbul, 2006.

⁸⁴ Bkz. Wood, *A journey to The Source of the River Oxus*, London: John Murray, Albemarle Street, 1872 (Republished by Gregg International Publishers Limited Westmead, Hants, England, 1971).

⁸⁵ Bkz. Burhaneddin Kuşkeki, *Rahnama-yı Katagan ve Bedaḥşan*, taşbaskı.

olmamaktadır. Mesela eğer İslamiyet öncesi Bedaḥşan tarihini tasavvur edebilmek istiyorsak, Eftalit ve Kuşan tarihini iyi bilmemiz gerekmektedir. İslami dönem Bedaḥşan tarihi içinse, başta Samani tarihi olmak üzere bütün Orta Asya tarihini bilmemiz gerekmektedir. Bedaḥşan'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, Bedaḥşan da siyasi olarak ona bağlıydı diyebiliriz.

Bugünkü siyasi durum, 19. yüzyılın sonlarından beri bir bölünmüşlük arz etmektedir. Amuderya'nın güneyinde Tacik ve Özbeklerin yaşadıkları bölgeler yavaş yavaş Afganlıların hakimiyetini kabul etmiştir. 1850'de Afgan emiri Dost Muhammed'le başlayan bu süreç yaklaşık kırk sene sonra 1880 yılı sonlarında tamamlanmıştır. 1889-91 yılları arasında Afganlar Zebak, Vahan ve İşkaşim'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.⁸⁶

Bobrinskoy, 19. yüzyılın sonunda bölgeye yaptığı araştırma gezisi sırasında Bedaḥşan'daki yerleşimler hakkında şu şekilde bilgi vermektedir:

“Vahan'da, Zebak'ta, Muncan'da, Çitral'de, Kanju'da, İşkaşim'de, Goran'da Şugnan'da ve Penc'in her iki tarafında, Roşan'da ve Sarikul'da, Yazgulam'da, Darvaz'da Afgan tarafındaki kışlaklarda, Afgan tarafındaki Kalaykun tarafındaki kışlaklarda, Katgan'daki Guri kışlağındaki birkaç kabilede, halk hep İsmailiydiler. Geri kalanlar İsnaaşeri ve Sünniydiler.”⁸⁷

Buradan da anlaşılacağı gibi “Bedaḥşan” deyince sadece İsmaililerin yaşadığı bölge olarak anlaşılmamalıdır. İsmaililer dışında bölgede İsnaaşeriler olduğu gibi Sünniler de vardır.

II. İSLAM'DAN ÖNCE BEDAḤŞAN (10. YÜZYILA KADAR)

Bölgenin bugünkü sakinlerinin kendi kökenlerini Aryanlar olarak nitelendirdiklerini yukarıda söylemiştik. Aryanların güney bölgelerine inişleri bir

⁸⁶ Barthold, “Tacikler”, ss. 180-181.

⁸⁷ Bobrinskoy, s. 6.

seferde mi yoksa birkaç seferde mi olmuştur, bunu bilemiyoruz. Üstelik süreç sadece Aryanlarla kısıtlı kalmamıştır. Süreç boyunca 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 içerisinde İrani boylar (Hind-Avrupa dil ailesi mensubu) olduğu gibi, Türki ve Moğol (Ural-Altay dil ailesi mensubu) boylar da olmuştur. Son yıllarda yapılan araştırmalar günümüzdeki Pamirilerin atalarının bir kısmının dil olarak Sakalarla akraba olduğunu göstermektedir. Bu bağlantıyı kurmak için Doğu İran dil grubuna dahil Pamiri diller üzerinde incelemeler yapılmalıdır. Burada Frye’in, adını “Tohar problemi” olarak koyduğu sorunla karşılaşmaktayız.⁸⁸

Bulgular, eski ve ortaçağlarda Doğu Türkistan’daki Hotan krallığında kullanılan dilin Saka dilleriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir.⁸⁹ Sakalar Ahamenidler (I. Pers İmparatorluğu) ve İskender döneminde, Orta Asya bozkırlarındaki en önemli topluluklardı. Frye’in Vogelsang’tan aktardığına göre, Ahamenid imparatorluğu döneminde, Sakalar, Medler ve Perslerle birlikte üçlü bir yönetim kurulmuş ve bu üçlü yönetimde Sakalar, imparatorluğun doğusuna egemen olmuştur.⁹⁰ 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/ve beyler durumundaydılar. Gafurov’un Pamir’de yapılan kazılardan elde edilen verilerden bildirdiğine göre, bu kabileler sürekli birbirleriyle savaş halinde oldukları için savaş teknolojisinde iyiydiler. Demirden kılıç ve mızraklar yapmışlardı. Kılıç kabzaları son derece sağlam kemiklerden yapılmıştı.⁹¹ Peki Sakaları nereye konumlandıracağız? Bu konuda Frye, “yerleşiklerin yaşadığı Orta Asya vahalarına komşu vadilerde –örneğin Alay ve Pamirler de dahil olmak üzere- Sakaları konumlandırmak yanlış olmayacaktır” demektedir.⁹² Frye’in bu açıklamasından, Sakalar’ın sadece vahalara komşu vadilerde konumlandıkları gibi bir anlam çıkarmamak gerekmektedir.

⁸⁸ Richard N. Frye, **The Heritage of Persia**, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1963, ss. 158. Tarihçilerin Toharlar-Yüeciler olarak adlandırdığı Hotan’daki bu Sakalar, birkaç yüzyıl içinde Hunların (Çin kaynaklarında Hsiung-nu olarak geçer) baskısıyla batıya hareket edecek ve orada Kuşan devletini kuracaktır

⁸⁹ Iskandarov, Socio-economic Pamir, s. 4.

⁹⁰ Richard N. Frye, Orta Asya, s. 81.

⁹¹ Gafurov, s.136.

⁹² Frye, Orta Asya, s.87.

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 imparatorluğuna İskender tarafından son verilmiştir. Pers'i ve Baktria'yı alan İskender, Baktria'nın kuzeyindeki Sogdlar ve Sakaların savunmalarıyla karşılaşmıştır. İskender, önce Herat'ı, sonra güney Afganistan'ı aldıktan sonra Penşir vadisinden Hindikuş'a, oradan da Pamir'e kadar gitmiştir. O zamanlar Orta Asya'nın çok az bölgesi Akamenidler tarafından yönetilmekteydi. Marco Polo'nun 13. yüzyıldan verdiği bilgiye göre, yerel beyler burayı Pers kralı Darius'un kızı ve Makedonyalı İskender'den aldıkları şecereye göre yönetmekteydiler.⁹³ İskender'i de Muhammed Zulkarneyn olarak adlandırmaktadırlar. Marco Polo'daki bu bilgi, daha sonra Haydar Duglat'ın *Tarih-i Reşidi*'sinde ve John Wood'un seyahat notlarında da belirtilmiştir.⁹⁴ Bu konuda Barthold da geniş bilgi vermektedir:

*“Bedahşan hükümdarlarının kral İskender ve Darius'un kızının soyundan geldikleri rivayeti, ilk defa 13. yüzyılda Marco Polo'da geçmektedir. Daha sonraları Amuderya'nın yukarı akımı boyunca Vahan'dan Darvaz ve Karategin'e kadar uzanan bölgenin yanısıra, İndus'un yukarı kolu (Çitral)a kadar uzanan bir dizi bölgenin tamamı kendilerini İskender'in torunları olarak tanıttılar”.*⁹⁵

Barthold, İskender'in Bedahşan'da bırakılan torunları için bir yönetmelik yazdığı rivayetinden de söz eder. Güya bu yönetmelik sayesinde komşularından kültürel özellikleriyle ayrılan Bedahşan bağımsızlığını koruyabilmiştir.⁹⁶ 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-ü Amel kitabı yazdılar; öyle ki, bu düzenlemelere riayet edildiği müddetçe hiçbir prens bu ülkeye hakim olamıyordu”*⁹⁷

⁹³ Bergreen, ss. 70-71.

⁹⁴ Duğlat, s. 271; John Wood, s. 244.

⁹⁵ Barthold, “Tacikler”, ss. 176-177.

⁹⁶ Barthold, “Tacikler”, s.177.

⁹⁷ Duğlat, s. ss. 271-272.

Böylece rivayete göre, İskender döneminden son Bedahşan hakimi 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 hakimiyetine geçmiştir.⁹⁸

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 bilginiz yoktur. Frye, bu konuda, yerel aşiret reislerinin dağlarda güçlerini sürdürdükleri görüşünü ileri sürmektedir.⁹⁹

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 vadisini tasvir ederken, bura halkının kendi neslinin Makedonyalı İskender'den geldiğine inandıklarını belirtir ve buralardaki Grek-Baktria kültürünün izlerinin, kazılarda elde edilen sikkelerden de görülebileceğini belirtir.¹⁰⁰

İskender'in ardılı olan Selevkosların İran platosunun kuzeyindeki toprakları, M.Ö. 190'lar civarında yavaş yavaş daha kuzeyden gelen Partlar –ki onların, Sakaların bir kolu oldukları görüşü hakimdir- tarafından doldurulmaya başlamıştır. Selevkosların Orta Asya'daki mirasçıları ise M.Ö. 170'de bağımsızlığını alan *Yunan-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.¹⁰¹

Kuşan devletinin kurulduğu tarih belli değildir. Kurucularının, zamanla Hunların baskısı sonucu Gansu'dan batıya göç eden ve Çin kaynaklarında *Yüeciler*

⁹⁸ Duğlat, s. 272; Barthold, "Tacikler", s. 177.

⁹⁹ Frye, Orta Asya, s. 110.

¹⁰⁰ Andreev'den aktaran Iskandarov, Pamir Tarihi, s.58.

¹⁰¹ Frye, Orta Asya, ss. 117-123.

olarak geçen aşiretlerden biri olduğu görüşü hakimdir. Ortaçağda Toharistan'a adını veren Toharca konuşan Yüeçiler, devletlerini antik Baktria ile bugünkü Bedahşan'da kurmuşlardır.¹⁰² Çin kaynaklarına göre, Baktria krallığının toprakları üzerindeki Yüeçiler, birisinin adı Kuşan (Kuei-shuang) olan beş beylik kurmuşlardır. Sonrasında Kuşan beyliğinin beyi diğer dördünü ele geçirmiş ve Kuşan imparatorluğunu kurmuştur. Arkasından da Partlardan Kabil'i ve Hindikuş dağlarının güneyindeki toprakları alarak güneye doğru genişlemiştir.¹⁰³

İran'da 3. yüzyılda Partların yerine geçen Sasaniler, Baktria'yı ve Kuşan imparatorluğunun batı kısımlarını fethedince imparatorluğun yıkılma süreci başlamıştır. Sasani valilerinin Baktrialı Kuşan hükümlerlerinin yerlerini nasıl ve ne zaman aldıkları belli değildir.¹⁰⁴ Kuşanların doğu toprakları ise Eftalitlerin eline geçmiştir.

Eftalitlerin ortaya çıkışı, Çin'in kuzeyindeki göçebe boyların yeniden biri diğerini iten bir göç hareketi başlatmalarıyla çok 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, M.Ö. 2. yüzyılın başlarında Mete Han önderliğinde birleşen konfederasyona katılmayan boyların başlattığını düşünürsek, şimdi de -M.S. 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, Eftalit devletinin aslında Moğolistan'daki Hun boylarının M.S. 5. yüzyıldaki başkanları Ruan-ruan olan bu boy birliğinin bir kanadı olduğunu gösteriyor. 5. yüzyılın ortalarında, Bizans kaynaklarında Hun, Çince Hsiung-nu, Farsçada Xiyon, Hyon olarak geçen bu topluluklar, Sasani imparatorluğunun doğu sınırlarını rahatsız etmeye başlamışlardır. 3. yüzyılda Han Çini ve Hsien-pi'lerle 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.

¹⁰² Frye, Orta Asya, s. 131.

¹⁰³ Frye, Orta Asya, s. 144.

¹⁰⁴ Frye'a göre, bu tarih, yaklaşık M.S. 270'e yerleştirilebilir.(bkz. Orta Asya, s. 160)

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.¹⁰⁵ Cunnigham, onların Sasani imparatorluğu sınırlarındaki Toharlar olduğu tezini ileri sürmektedir.¹⁰⁶ Her halükarda Bizans kaynaklarının Kidara Hunları dedikleri ayrı bir göçebe topluluğu ortaya çıkmaktadır. Kidara Hunları dışında 4. yüzyılın sonlarında Var-Hunlar denilen yeni göçer gruplar da bölgeye girmiştir. Bölgede Altayca konuşan unsurları arttıran bu topluluklar muhtemelen Ruan-ruan kabilelerinin veya sonradan Eftalit yönetici boylarının çekirdeğini oluşturacak unsurlardır.¹⁰⁷ Bu yeni gelen grupların baskılarına ilaveten Sasanilerin de baskılarından yılan Kidara Hunları 5. yüzyılın başlarında Belh ve kuzey Hindistan'a yönelmiş görünmektedirler. Kaynaklar, onların 6. yüzyılın başlarında güneye doğru sürülmelerini Akhunlarla ilintilendirmektedirler.

Demek ki, bu bilgilerin ışığında şöyle diyebiliriz: Bütün bu topluluklar (Sasanilerin sınırlarındaki Hun ve İranî göçerler), 5. yüzyılın ortalarında Heftal hanedanının idaresine girmişlerdir.¹⁰⁸ 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 dahil olduğu, göçer-yarı göçer halkların bir konfederasyonu olarak görülmelidir.¹⁰⁹ Hatta bu tür etnik olarak Altaylı-İranlı karma devletler bölgede nadir değildirler. Z. Velidi Togan, İskitlerin kökeninin Türk olduğunu kanıtlama bakımından, Bedaşan'da kullanılmakta olan kubbeli çadır kültürünü örnek verir.¹¹⁰

¹⁰⁵ Peter B. Golden, **Türk Halkları Tarihine Giriş**, çev. Osman Karatay, Karam yayınları, Ankara, 2002, (Türk Halkları), s.64.

¹⁰⁶ Cunningham, **Later Indo-scythians**, ed. A. K. Narain, Varasani, 1962, s. 111.

¹⁰⁷ Golden, **Türk Halkları**, s. 64.

¹⁰⁸ B. A. Litvinsky, "The Hephthalite Empire", **History of Civilizations of Central Asia**, Cilt:3, Unesco Publishing, 1996, ss. 138-141, 143-144.

¹⁰⁹ Golden, **Türk Halkları**, ss. 65-66.

¹¹⁰ Zeki Velidi Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981, s. 34: "Bunların hayat tarzı, kıyafet ve simaları, adet 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

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* (Çince'de "yüksek araba" demek) *ting-ling*leri yenmeleriyle başlar ve onlardan bir kısım gruplar güneye göç etmiş olabilirler.¹¹¹ Aynı yüzyılda başka bir takım Hun toplulukları da Avrupa'ya kadar gitmiştir. Roma imparatorluğunu istila eden bu Hunlar, Bizans kaynaklarında, farklı özellikleri olan açık tenli kişiler olarak tarif edilmektedirler.¹¹² Bizler artık biliyoruz ki başında Atilla'nın olduğu bu Avrupa Hunları, farklı boylardan oluşan bir konfederasyondur. 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 nehrinin güneyi ve Kışm 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.¹¹³

Bedahşan'da bulunduğumuz sırada Pamirî dildeki bazı kelimelerin, Orta Asya'da kullanılan Türkçeyle aynı olduğunu gözlemiştik. Mesela, Türkiye'de "zor", İran'da ve Tacikistan'da "müşgil" olarak kullanılan kelimeye, Pamirîler, Orta Asya'nın Türkçe konuşan halklarının kullandığı gibi "kıyın" diyorlardı. Bir başka ortak kelime de, "beg", yani "bey" kelimesinin, Pamirîlerde, bazı erkeklerin isimlerine eklenmesiydi. Pamirbeg, Seferbeg gibi. Kızlar için de ek isim kullanılıyordu: begim(begüm=hanım)". *Beg* ve *begim* kelimelerinin, türkçe kökenli mi yoksa irani kökenli mi olduğunu bilmiyoruz. Yine, *Arkan* ("Ar", yani "Ari" ve "kan") ve *Otambeg*(Atambeg) isimlerine, erkek isimleri olarak sıkça rastlanmaktadır. Bir başka örnek de şu idi: Pamiri dilde birinci tekil şahıs, "özüm" olarak

olan bazı Orta Asya İranilerinde (Afganistan'da Bedahşan Taciklerinde ve Nevruzi kavminde) bu evlerin aksamına ve şekillerine ait zengin ıstılahın İranca olmayıp kâmilan Türkçe olması bu evlerin Türk milli malı olduğunu gösterdiği gibi Araplar da bunları ancak qubba Türkiye yani Türk çadırı bilmişlerdir".

¹¹¹ Jean Paul Roux, Orta Asya, çev. Lale Arslan, Kabalcı yayınevi, İstanbul, 2001, s. 122.

¹¹² Frye, Orta Asya, s. 190.

¹¹³ Ekrem, ss. 188-189.

kullanılıyordu. “Özüm”, Orta Asya’nın Türkçe konuşanlarınca “kendim” anlamında kullanılmaktadır¹¹⁴.

Eftalitler 6. yüzyıl başlarında güçlerinin doruğunda iken, bugünkü Afganistan olan üslerinden Sogdiana’yı ve Orta Asya’nın çoğunu kontrol ediyorlardı. Hakimiyetleri kuzeybatı Hindistan ve Doğu Türkistan’a kadar genişlemişti. Onların bu dönemdeki güçleri, Moğolistan’a hakim olan Göktürklerin Ruan-ruanları yerlerinden edip, kimi Ruan-ruanların güneye inerek Akhunlara karışması sonucu, Akhunlarla Ruan-ruanların birlikteliklerinden kaynaklanmış görünmektedir.¹¹⁵ Eftalitlerin Sasanilerin kuzeydoğusundaki topraklarında, sürekli akınlarda bulundukları bilinmektedir. İşte Bedahşan bölgesi de tam olarak bu bölgedir. Arkeolojik kazılardan Eftalitlerin Bedahşan’ı, Belh’i, Toharistan’ı ele geçirdikleri anlaşılmaktadır. Eftalitlerin varlığına, 557’de Sasani ve Göktürklerin birleşik gücü son vermiştir.¹¹⁶

6. yüzyılda Moğolistan’daki boyların başına -Ruan-ruanların yerine-, soylarının kutsal Aşina ailesine dayandığı iddiasıyla Göktürkler geçer. Onların hakimiyetlerini 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.¹¹⁷ 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-kiu’lar (Göktürkler) gibi olduğunu söylemektedir.¹¹⁸ Hsüan-tsang, buradan kuzeydoğuya doğru gidince dağlar arasındaki Ta-mo-si-tie-ti

¹¹⁴ Doğu İran dilleri ve eski Türk dilleri çalışanların Türk tarihi ve kültürü hakkındaki yeni bilgilere ulaşmak için bu karşılaştırmaları yapmaları gerektiğine inanmaktayız. Bu konuda Maveräünnehir’de bir arada yaşayan Özbek ve Tacikler arasındaki kültürel alışverişler örnek verilerek, bizim burada Bedahşan bölgesi hakkında verdiğimiz örnekler çürütülmek istenebilir. Maveräünnehir bölgesinde de defalarca bulunmuş biri olarak şunu belirtmeliyiz ki, yukarıda bazı sözcüklerle ilgili verilen örneklerle Maveräünnehir Taciklerinde hiç rastlanmamıştır. Bedahşan bölgesinin Maveräünnehir bölgesine göre daha homojen kaldığı, yani Dağ Tacikleri dışında neredeyse hiçbir yabancı topluluğun yaşamadığı da göz önünde bulundurulacak olursa, Bedahşan’a giren etkilerin çok eskilere, bize göre Akhunlar dönemine kadar gittiği tezini ileri sürmek pek de mantıksız değildir.

¹¹⁵ Golden, Türk Halkları, s. 66.

¹¹⁶ Bedahşan’da kökeni Eftalitlere dayanan ailelerin hala yaşadığı söylenir. Örneğin 11 Eylül 2001 öncesine kadar Afganistan’ın yurtdışında meşru kabul edilen hükümet başkanı Rabbani’nin Bedahşanlı bir Eftalit olduğu söylenir.

¹¹⁷ Frye, *Orta Asya*, s. 194.

¹¹⁸ N. Togan, s. 49; Erkin Ekrem, s. 188.

(Rusta Bek) krallığına geldiğini ve buranın halkının gözlerinin ekseriya mavi olduğunu bildirmektedir.¹¹⁹ Buradan da Şugnan krallığına (Shih-ch'i-ni) geldiğini, bunların yazılarının Tohar memleketininki gibi olduğunu, ancak konuştukları dilin biraz farklı olduğunu dile getirmiştir.¹²⁰

Göktürklerin hakimiyetiyle birlikte, bölgemizdeki Eftalitlerden kalan bütün prenslikler, Toharistan'ın merkezi Kunduz'da olan Türk yabgusunun vassalı durumuna gelmişlerdir. Bir Çin ansiklopedisi olan *Chih-fu-yüan-kuei*'de Türk yabgusuna bağlı bu prenslikler, Hsieh-yü (Zabulistan), Chi-pin (Kapisa-Gandara), Ku-t'u (Huttal), Shih-han-na (Çaganiyan), Chieh-su (Şuman), Shih-ni (Şignan), I-ta (Badğis), Hu-mi (Vahan), Hu-shih-chien (Gozgan), Fan-yen (Bamyan), Chiu-yüeh-to-chien (Kobadian), Pu-t'o-shan (Bedahşan) olarak listelenmiştir.¹²¹

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 başlanmıştır. Görünen o ki, gerek Türgişler, gerekse Karluklar 8. yüzyılda yeniden ortaya çıkan Göktürk devletinin –araştırmacılar tarafından II. Göktürk devleti olarak da adlandırılırlar- egemenliğini tanımamışlardır. Onlar artık bundan sonraki süreçte, tarih sahnesine yeni çıkan ama tüm bölge üzerinde çok 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.¹²² Huei-Ch'ao, Tu-ho-lo, yani Toharistan'ın tasviri sırasında ise bu bölgenin Araplara tabii olduğunu, hükümdarının Arapların başkentinden doğuya kaçtığını, bir ay kadar da Bedehşan'da bulunmuş olduğu belirtilmiştir. O, Huni, yani Vahan bölgesini de tasvir etmeye çalışmıştır. Buradaki hükümdarın küçük bir ordusu olduğu için Araplara tabii olduğu

¹¹⁹ N. Togan, s. 49; Ekrem, s. 193.

¹²⁰ N. Togan, s. 50; Ekrem, s. 197.

¹²¹ 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, 1996, s. 371.

¹²² W. Funchs'tan aktaran J. Harmatta, ss. 371.

ve her yıl vergi olarak ipek verdiğini kaydetmiş, bu dönemde Vahan'da Budist rahipler ve manastırların da bulunduğunu bildirmiştir.¹²³

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 üzere Belh'ten yana yola çıkıldığı, Talikan şehrine kadar gelindiği anlatılır¹²⁴ 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.¹²⁵ Hatta Cerm'in kuzeybatısındaki Şugnan'ın başında, Humarbek adında bağımsız bir hükümdar vardı.¹²⁶ Bartold'a ve Iskenderov'a göre bu hükümdar bir Türk olabilir.¹²⁷ Makdisi de, Vahan ve Bedahşan'ı tasvir ederken, buraların Türklerin yurtlarıyla sınır olduklarını söyler.¹²⁸ *Hudud el-Âlem*'in yazarı, Bedahşan'ı içine alan Toharistan'ın bozkırlarında Halluhların (Karluk) yaşadığını bildirmektedir.¹²⁹ Barthold, Toharistan'ın en üst düzey yöneticilerinin Karluk olduğunu, Bedahşan ve Şugnan hakimlerinin Türk ünvanları taşıdığını belirtir.¹³⁰ Arap akınlarının başladığı dönemde Arap ve Çin kaynaklarına göre Toharistan, bir Türk terimi olan "yabgu" ünvanı taşımaktaydı. Burada farklı prenslikler vardı ve Bedahşan bunlardan biriydi.¹³¹ Bu da, daha önce yukarda zikrettiğimiz, İbn Havkal'ın "Şıkniyye (Şikinan yani Şugnan) Türkleri" tabirine açıklık getirmektedir.¹³²

Buradan çıkaracağımız sonuç şudur: yukarda da belirttiğimiz gibi, Araplar geldiğinde Karluklar bölgedeydi. Hatta Karluk yabgusu, Toharistan'ın en yüksek hükümdarıydı. Bazı kaynaklar, Karluk Türklerini güzel görünüşlü, güzel fiziklî bir soy olarak anlatır.¹³³ Belki de, Karluk diye anlattıkları Karluk yabgusunun sınırları

¹²³ Iskandarov, Pamir Tarihi, s.71.

¹²⁴ Ebu Cafer Muhammed bin Cerir et-Taberi, **Tarih-i Taberi**, çev: M. Faruk Görtünca, Sağlam Yayınevi, (basım yılı belirtilmemiş), ss. 248-249; Barthold, "Bedahşan", s. 554.

¹²⁵ Yakubi, s. 69.

¹²⁶ Yakubi, s. 72.

¹²⁷ Bartold, "Tacikler", s. 176; Iskandarov, Pamir Tarihi, s.63.

¹²⁸ Makdisi, s. 303.

¹²⁹ *Hudud el-Âlem*, s. 64. Aynı eserin bir başka yerinde yine Halluhlardan bahsedilirken, metnin dipnotunda bunlardan Halaçların kastedildiği belirtilmektedir.(bkz. *Hudud el-Âlem*, s. 67.)

¹³⁰ Barthold, "Tacikler", s. 176.

¹³¹ Iskandarov, Pamir Tarihi, s.63.

¹³² İbn Havkal, s. 221.

¹³³ Mesudi, *Muruc ez-Zeheb*, s. 40; Kazvini de Taraz'dan itibaren Karlukların bölgesine girildiğini, yine buranın kadınlarının ve erkeklerin güzelliğinin dillere destan olduğu anlatılır. (bkz. Kazvini,

içindeki Bedaşşan'ın yerli dağ Tacikleri idi. Barthold'a göre günümüzde hala Bedaşşan'da yaşayan Karluk Türkleri vardı¹³⁴.

Başlangıçta üç ana öbekten oluşan Karluklar, batı Altay yöresinde yaşıyorlardı. Bir dizi göçten sonra Yedisu havzasına ulaşmışlardır. 742'de Basmil ve Uygurlarla ittifak halinde harekete geçip Aşına soyunun varisi Türk hakimi Ozmış'ı devirmişler ve bu şekilde Karluklar, bağımlı bir boy statüsünden, bir yabgu tarafından yönetilen bir halk statüsüne yükselmişlerdir. Kağanlığın Göktürklerden Uygurlara geçtiğı bu dönemde –yaklaşık 740 civarı-, Karluklara da, Aşına ailesine akraba sayılması sebebiyle yabguluk geçmiştir. 766'da batı Türk-Türkiř kabilelerinin tamamı Karluklara boyun eğmişlerdir. Böylelikle Uygurların 840'da Kırgızlar tarafından yenilgiye uğratılmasının ardından, Kırgızlar tarafından devam ettirilmeyen kağan-yabgu geleneğinden doğan boşluğu Karluklar doldurmuştur.¹³⁵ Golden, İslam kaynaklarının, 9. yüzyılın başlarındaki Tibet hakanının, Kabil ve Otrar hakimleri, ve Karluk yabgusunun, halifeliğın metbuluğunu kabul ettiğini ima ettiğini belirtir.¹³⁶

Çok yakında Karlukların başını çektiğı 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 devletinin vassallarından biri olarak karşımıza çıkacaklardır. Bu Oğuzların yöneticileri de kaynaklarda *yabgu* olarak geçerler. Bu Oğuz Yabgu birliğinden kopup Samanilerin yönettiğı İslam topraklarına göç eden, Samanoğullarının yıkılmasından bir süre sonra da bölgenin en büyük gücü olacak Selçuklu Oğuzlarına daha sonra değineceğiz.

Asârü'l-Bilâd (İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri), haz. Ramazan Şeşen, TTK, Ankara, 2001, s. 149.

¹³⁴ Barthold, "Tacikler", s. 176. Biz de, 2001 yazında Afganistan'da Vahan'ın Handut kentinde "Türk" olduğı söylenen bir gençle tanışmıştık. Kırgız, Özbek ya da Türkmen değildi. Konuştuğı Türkçe de bunlardan hiçbirini değildi.

¹³⁵ Peter B. Golden, "Orta Asya'da İslamiyetin İlk Dönemleri ve Karahanlılar", çev. Halil Berktaş, **Erken İç Asya Tarihi**, ed. Denis Sinor, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, ("Karahanlılar") ss. 467-469.

¹³⁶ Golden, "Karahanlılar", s. 469.

III. İSLAMİ DÖNEMDE BEDAHŞAN (10.-15. YÜZYILLAR)

A. Moğol İstiası Öncesi

Yaklaşık 664 yılında Müslüman Arap orduları Kabil'i almışlar, on yıl sonrasında da Amu Derya üzerinden geçerek Buhara'yı zaptetmişlerdir.¹³⁷ Arap birliklerinin ve "Tay" gibi bazı Arap kabilelerinin bölgeye gelişini, daha önceki Aryan, Saka, Hun, Türk göçleri gibi kuzeyden değil de, 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 versiyonu gibi görünmüş olabilir. Ancak Arap orduları buralara gelirken, aralarına, fethettikleri Sasani imparatorluğundan iyi eğitilmiş profesyonel askerleri ve kuşatma araçları yapma deneyimi olan mühendisleri de katmışlardı.¹³⁸ Bu da, bozkır kavimlerinin o güne kadar kattığı etkilerden çok daha 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.¹³⁹ Daha sonra da, Araplara bağlı yerel İranî beylerden olan Tahiriler ve sonra da Samanilerin bir parçası olmuşlardır.¹⁴⁰

Abbasilerin valileri olarak göreve başlayıp daha sonra bağımsız hareket eden Samanilerin Maveraünnehir'de hüküm sürdüğü yıllarda (872-999), emir Nasr b. Ahmed Samani (914-943) dönemi, Orta Asya'ya İsmaililiğin girişi açısından da çok önemlidir. Şöyle ki, Samanilerden Ahmed b. İsmail'in yönetimi sırasında (907-914) Sistan (Arapça Sicistan)'daki Samani askeri gücünün komutanı olarak bölge emiri konumundaki Hüseyin b. Ali el-Mervezi, Ahmed b. İsmail'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu II. Nasr döneminde Horasan'da Karmati hareketine bağlı İsmaililerin

¹³⁷ Taberi, s. 246.

¹³⁸ Frye, Orta Asya, s. 219.

¹³⁹ Yakubi, ss. 69-70.

¹⁴⁰ Farhad Daftary, "Sectarian and National Movement in Iran, Khurasan and Transoxiana During Umayyad and Early 'Abbasid Times", **History of Civilizations of Central Asia**, Cilt: 4, UNESCO Publishing, 1998, ss. 57-58.

başdâiliğine getirilmiştir. Kendisinden sonra da yerine dâi olarak yine bir Orta Asyalı olan Ahmed en-Nesefi atanmıştır.¹⁴¹ Nesefî, Mervezi'nin öğüdü doğrultusunda Buhara'daki Samani yöneticilerini İsmaililiğe kazandırmak amacıyla karargahını Horasan'dan Maverâünnehir'e (Merv'den Buhara'ya) taşımış ve burada Samani sarayına girerek, II. Nasr ve veziriyle yakınlık kurmuştur.¹⁴² Samani emiri II. Nasr döneminde İsmaili hareketi bölgede büyük bir başarı elde etmiş, o dönemde II. Nasr'ın kendisinin, başveziri Bel'ami, ünlü Şair Rûdeki ve Buhara'da söz sahibi daha birçok kişinin İsmaili olduğu sanılmaktadır.¹⁴³ Bu durum, Horasan ve Maverâünnehir'deki İsmaili da'vesinin daha çok bireyler (özellikle politikacılar ve entellektüeller) üzerinden hareket eden ve belli bazı politik amaçlar güden bir hareket olduğu izlenimi vermektedir ki, sonuçta bu Horasanlı dâiler, Karmatiler ya da Fatimi devletinin aynı zamanda birer politik temsilcileriydiler.¹⁴⁴ Yine de şunu gözden kaçırmamak gerekmektedir ki, bazı kaynakların söylediği gibi, II. Nasr'ın Fatimi halifesine tâbi olduğunu kabul etmek doğru değildir. Nedeni ise, onun tarafından bastırılan paralar üzerinde Fatimi halifelerinin değil, Abbasi halifelerinin isimlerinin bulunmasıdır.¹⁴⁵ Zaten Buhara'daki bu dönem fazla sürmemiş, İsmaili karşıtları, II. Nasr'ı devirerek yerine oğlu I. Nuh'u (943-954) geçirmişlerdir.¹⁴⁶ Nesefi ve yardımcıları idam edilmiş, İsmailî taraftarlarına bütün Horasan ve Maverâünnehir'de kötü muamele yapılmıştır.¹⁴⁷ İşte İsmaililiğin Bedahşan'a girişi de büyük ihtimalle 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.¹⁴⁸ Mesudi'nin *Muruc ez-Zeheb*'ine göre, Vahan'da Kâfiri halklar yaşıyordu.¹⁴⁹ Istahri de bu

¹⁴¹ Nizamü'l-Mülk, **Siyasetname**, haz. Mehmet Altay Köymen, TTK, Ankara, 1999, s. 232.

¹⁴² Narshahi, **The History of Bukhara**, çev: Richard N. Frye, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1954, s. 96.

¹⁴³ V.V. Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, haz. Hakkı Dursun Yıldız, TTK, Ankara, 1990, (Türkistan), ss. 260-261.

¹⁴⁴ Iloliev, Sufi Sage, s. 28.

¹⁴⁵ Richard Frye, **Bukhara- The Medieval Achievement**, 1977, s. 55.

¹⁴⁶ Richard Frye, "The Samanids", **CHI**, Cilt:4, ed. R.N. Frye, Cambridge University Pres, 1968, s. 142; Nizam'ül-Mülk, ss. 233-237.

¹⁴⁷ İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist**, haz: Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut, 1987, s. 234; Nizam'ül-Mülk, ss. 238-239.

¹⁴⁸ Istahri (ed. De Geoe), s. 553; Bartold, Türkistan, ss.68-69.

¹⁴⁹ Mesudi, s. 32.

bölgelerden bahsederken, “Kâfirilerin ülkesidir” diye söz etmektedir.¹⁵⁰ Makdisi, Vahan kralının Horasan’daki Samani yöneticiye 40.000 dirhem vergi verdiğini belirtir.¹⁵¹ *Hudud el-Âlem*’in yazarına göre, Vahan’ın merkezi şehri Eşkâşım’dır: “*Buranın halkı gabrakan (ateşe tapan) ve Müslümanlardır ve Vahan meliki burada yaşamaktadır. Vahilerin putperest tapınaklarının bulunduğu şehir Handud'dur. Burada çok sayıda Tibetli bulunur*”.¹⁵² Bölgede anlatılan halk hikayelerinden, Doğu Pamir’in geç ortaçağda, özellikle Vahan hükümdarlarının yönetiminde olduğunu çıkarabiliriz. Bu kralların ateşe taptıkları, siyah giyindikleri iddia edilir.

O dönemde bölgede halk “Siyahpuşlar” olarak adlandırılıyorlardı. Bugünkü Pakistan’ın Çitral kentinde yer alan Kâfiristan bölgesindeki Borogil, Bumberet 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 göre bu olay Hz. Ali zamanında, onun ateşperest Siyahpuşlarla savaşıarak 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, M.Ö. 1. yüzyıl civarında inşa edilmiş, M.S. 6.-7. yüzyılda yeniden yapılmıştır. İki 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.¹⁵³

¹⁵⁰ Istahri (haz. Ramazan Şeşen), s. 279.

¹⁵¹ Makdisi (haz. Ramazan Şeşen), s. 269.

¹⁵² *Hudud el-Âlem*, s. 77.

¹⁵³ A. Babaev, **Kreposti Drevnogo Wakhana**, Dushanbe, Danish, 1973, s. 132; Iskandarov, Socio-economic Pamir, s.30; Abdulmamad Iliiev, “Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan”, **Central Asian Survey**, Cilt:27, No. 1, March 2008, (“Popular Culture”), s. 65.

Yerel gelenek, Hz. Ali'nin Vahan seferi ve Şiyahpuşların kralı Kah-Kaha (Kâ-Kâ) ile yaptığı savaş hakkında ünlü bir hikayeye sahiptir. Bu hikayenin 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 bunu Kah-Kaha'ya haber vermiştir. Kah-Kaha 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.¹⁵⁴ Hikayenin devamında, Hz. Ali, Kah-Kaha'yı yenilgiye uğratmış ve Kâfirileri bölgeden kovmuştur. Bobrinskoy'un kaydettiği ve efsanenin bir başka versiyonuna göre, Vahan'ın Araplara tabi olması sonrasında Ali'nin Çin'e sefer düzenlediği, burada onu karşılamaya gelen korkmuş krala Ali'nin “Hato” diye hitap ettiği, “Çin” adının da buradan geldiği (Kito-Kitoy) anlatılır.¹⁵⁵ Hikayenin başka versiyonlarında, Ali'ye oğulları Hasan ve Hüseyin de eşlik etmektedir.

Bu hikaye sadece Vahan'da değil bütün Pamir bölgesinde ünlüdür. Bu hikayenin ana fikri, İslam'ın bölgede yayılmasından önce inanmayanlar (Kâfirian) olan bölge halkının Ali ve onun oğulları olan Hasan ve Hüseyin tarafından İslamlaştırılmasıdır.¹⁵⁶ Bugün de bölgede –İşkaşim'deki Namadgut köyünde- Kah-Kaha'ya atfedilen bu kalenin kalıntıları ve yine aynı yerde Hz. Ali'ye atfedilen bir sembolik bir mezar, (Mazar-i Şah-i Mardan) bulunmaktadır. Efsaneye göre mezarın yeri, Hz. Ali ve adamlarının savaş sırasında kalenin hemen yanında kamp kurdukları yerdir.¹⁵⁷ Burası zamanla kutsal bir ziyaretgâh haline gelmiş, ve insanlar buraya bir dilekleri olduklarında dua etmek için gelmeye başlamışlardır. 19. yüzyılın sonunda bölgede bulunan Olufsen, Hz. Ali'nin, “kutsalların kutsalı” olarak görüldüğünü bildirmektedir.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Iskandarov, Socio-economic Pamir, s. 30.

¹⁵⁵ Bobrinskoy, s. 12. Bugünkü Orta Asya halklarının tamamında “Çin”, “Hitay” demektir

¹⁵⁶ Iloliev, Sufi Sage, s.30; Iskandarov, Socio-economic Pamir, s. 30.

¹⁵⁷ Iloliev, “Popular Culture”, s. 65.

¹⁵⁸ O. Olufsen, **Through the Unknown Pamirs: The Second Danish Pamir Expedition 1898-99**, New York, Greenwood Press, 1969, ss. 156.

Bedahşan'daki halkın tarih ve kültüründe de Hz. Ali hayli seçkin bir makam ve mevkie sahiptir. Bedahşan halkının kültürel kodlarında, bu Râşid İmam'ın tesir etmediği tek bir nokta mevcut değildir.¹⁵⁹ Bunu bölgedeki muhtelif ikamet sürelerince hemen hergün müşahade ettiğimizi vurgulayalım. Bu gözlemlerimiz, bir kısmı İsmaili Şiiliğine, diğer bir kısmı da İsnâaşeri Şiiliğine mensup Bedahşan halkı arasında, onun şecaati ve ruhanî yüceliği ve kahramanlıklarıyla ilgili muhtelif efsaneler, rivayetler, dinî kasideler, dinî geleneklerle ilgili metinler ve duaların asırlardan beri anlatılageldiğini gösteriyordu.

Benzer şekilde bölgenin sözlü geleneğinde Hz. Fatıma (ö.632) hakkında da efsanevi hikayeler anlatılmaktadır. Fatıma hakkındaki efsane, aslında Hz. Ali hakkındaki efsanede geçen Kafurkala'nın kralı Kah-Kaha'nın, aynı bölgedeki bir başka kalenin kralı olan kardeşi Zengibar'la ilgilidir. Buna göre, Siyahpuşlar döneminde *Zamri*, *Kah-Kaha* ve *Zengibar* adında üç kardeş varmış. Her biri birer kaleye hakimmiş. Hz. Ali, kardeşlerden Kah-Kaha'nın kalesini fethettikten sonra, atı Döldül ve karısı Fatıma ile birlikte Zengibar'ın kalesine yönelmiş. Kaleye giden köprüye geldiklerinde Fatıma mucizevi bir şekilde kaleden içeri girmiş. Gardiyan ona içerde 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-i Zehra” olarak adlandırılan Fatıma, kalenin artık kendisine ait olduğunu, barış içerisinde kaleyi terketmesini, aksi takdirde pişman olacağını söylemiş ve birden ortadan kaybolmuş. Zengibar, kalenin etrafındaki korumayı artırmış ve kendisi de gizlenmiş. Ertesi gün Hz. Ali Döldül'ünün üzerinde kaleye girmiş ve Zengibar'ı yenerek kalesini almış.¹⁶⁰

İslam'ın bölgede yayılmasıyla ilgili bir başka hikaye de, İmam Zeynel Abidin'in (ö.714) Pamir bölgesine iltica etmesiyle ilgilidir. İnanişâ göre Kerbela (680) olayında

¹⁵⁹ Umed Mamadshezodshoev, “Bedahşan Resim ve Hat Sanatında Hz. Ali (AS)'nin Siması”, çev. Ali Ertuğrul, **Uluslararası Hazret-i Ali Sempozyumu**, (Yayınlanmamış Sempozyum Bildirisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 18-20 Aralık 2009, İzmir.

¹⁶⁰ Robert Middleton, **The Pamirs-History, Archeology and Culture**, published by MSDSP in 2008. (hikayeyi derleyen: Nisormamad Şakarmamadov). Bu hikayenin geçtiği farzedilen yerde, *Çeşme-i Bibi Fatıma-i Zehra* adlı bir sıcak su kaplıcası bulunmaktadır. Ayrıca *Kale-i Zengibar*'ın kalıntıları da bu kaplıcanın yakınındadır.

İmam Huseyin'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.¹⁶¹ Onun sembolik mezarı günümüze kadar korunmuştur. Bobrinskoy'un kaydettiği haliyle efsaneye göre, şimdiki mezarının olduğu yerde yerleşmiş olan İmam, bir süre burada yaşadktan sonra bu dünyayı terketme zamanı geldiğine karar vermiş ve niyetini haber vermek için ova sakinlerini çağırmış. Eğer bir şekilde herhangi bir felaketle karşılaşarlarsa onlara yardım için geri geleceğini bildirmiş. Bunun için buraya gelmelerini, mağaranın girişi önünde bir koç kesmelerini ve sonra da “azançi(?)” diyerek bağırımlarını söylemiş. Arkasından “ben size gelirim” deyip mağaraya doğru 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” olacak demiştir (gun: güney Farsçada “toplanma”, zaman zaman “dağılma” anlamındadır). Gerçekten de, Gun ovası Kırgızları zaman zaman, Şugnan ve Şahdara'daki ova sakinlerinden çok zarar görmüştür.¹⁶² Görüldüğü kadarıyla efsane, Gun ovası sakinleri Sünni Kırgızlarının zayıf inançlı olduklarını ima ederek, 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. İndus'taki seyahati sırasında Bahreyn'de başlayan Karmati propagandası Sind'e kadar ulaşmıştır. Hatta Mansura ve Multan'da bu hareketin merkezleri bulunmaktaydı.¹⁶³ Onun seyahat ettiği Gucerat, -İndus'un kuzey toprakları-, Bedahşan'a komşu Hindistan topraklarıdır. Karmati propagandası yapmakla suçlanarak Bağdat'ta feci bir şekilde idam edilmesi, onun hatırasının İsmaililer arasında dâima kalıcı ve tesirli olmasını sağlamıştır. Hallac-ı Mansur, ünlü şarkıyatçı Louis Massignon'a göre, ancak ölümünden yaklaşık yüz yıldan fazla bir süre sonra, 1046'da, Bağdatlı vezir Ali ibnü'l-Müslime'nin, vezirlik makamına

¹⁶¹ Iloliev, Sufi Sage, s. 31.

¹⁶² Bobrinskoy, s. 8.

¹⁶³ Annemarie Schimmel, “The Martyr Hallaj in Sindhi Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol”, *Numen*, vol. 9, Fasc. 3. (Nov, 1962), s. 162; M. Louis Massignon, **İslam'ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi**, çev. İsmet Birkan, cilt 1, Ardıç yayınları, Ankara, 2006, ss. 239, 373-382.

geldiği gün, halifelik sarayından Mansur Ulu Camii'ne yürürken, Hallac'ın idam edildiği yerde durup, kendi deyimiyle “o mübarek yerde”, iki rekat namaz kılarak, hala zındık sayılan bu mahkumun masumluğuna tanıklık etmesi suretiyle, İslam'da bir tarihsellik kazanabilmiştir.¹⁶⁴ Bedahşan'da yazılmış önemli bir yerel kaynak olan *Guher-riz*'de o, Cafer el-Sadık'ın dâisi olarak geçer ki, tarihsel olarak buna imkan yoktur.

Bu tür hikayelerin doğruluğu olmadığı muhakkaktır. Aslında İslamiyet buralara çok dağlık ve ulaşılmaz olmasından dolayı bir hayli sonraları 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, Saffariler, Samaniler gibi yerel yöneticileri Arap egemenliğini kabul ederek, hem Müslüman olmuşlar hem de yönetimde kalabilmişlerdi. 10. yüzyılda Vahan, Şugnan gibi bölgeler ise kaynakların bildirdiğine göre, bu Müslüman hanedanlar tarafından yönetiliyor görünse de Kâfiridirler.¹⁶⁵

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

“Dervaze-yi Hacıyan 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 meşurdurlar. Onların kabirleri Horasan yolunun başında ve ben onları ziyaret ettim. El-İmam el Fakih'ül-Alem Ebu Bekr Ahmed ibn Muhammed ibn İsmail ibn İshak ibn İbrahim ibn İsrail el İsmailiye hanedanının bütün vekilleri ilim ehliendir. O, h.301 (m.913-14) yılında tevellüd tapıp, h.384 (m.994) yılı Ramazan ayında vefat etti. Onun oğlu Ebu'l Hasan Aliy ibn Ahmed ibn Muhammed ibn İsmail el Buhari, İmam Ebu Bekr Sa'd'ın torunu ve onun şagırdıdır. Onun vazifesi, her Cuma akşamı (dedesinin) dergahında hadisini doldurup yazıştan ibarettir. Vefatı h.401 (m.1011) yılının Şaban ayında oldu...”¹⁶⁶

¹⁶⁴ Massignon, s. 35.

¹⁶⁵ Istahri, s. 279; Hudud el-‘Alem, s. 77.

¹⁶⁶ Ahmed İbni Mahmud Buhari, *Tarih-i Mollazade (Buhara Mezarları Zikri)*, haz. Ş. Vahidov-B.Aminov, Taşkent, 2009, s. 42. Bu kaynağı bizim için temin eden ve ilgili kısmı Özbekçeden Türkçeye çeviren Ali İhsan Çağlar'a teşekkür ederiz.

Nesefi'nin ölümü, İsmaililiğin merkezini ve yayılmasını Orta Asya'nın yerleşik bölgelerinden Pamir gibi daha izole olan dağlık alanlara itmiştir. Burada da İsmaililik, 11. yüzyılda Selçuklu topraklarında Fatımi yanlısı propaganda yapması sonucu koğuşturmaya 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 Harezmi sınırındaki uç bölgelerine göç edeceklerdir. Onların Samanilerin Harezmi sınırlarına göçlerinden yaklaşık yarım yüzyıl öncesinde, doğu sınırlarındaki Karahanlılar İslamiyeti kabul eden ilk Türk devleti olarak tarih sahnesindeki yerlerini alacaklardır. 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 bir takım politik-sosyal ilişkiler sonucunda Karahanlılar İslam'ı resmen kabul ederler.¹⁶⁷ Onların Müslümanlığa geçtiği bu yıllarda, Harezmi'nin kuzeyindeki bozkırlara yayılmış olan bazı Oğuzlar da Samanilerle bir takım politik ve sosyal ilişkiler içerisine girerler. Hazar devletinin 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 topraklarına, Karahanlılar da Maverünnehir'deki topraklarına hükmedeceklerdir. Selçuk Bey'e bağlı Oğuzlar ise, onun ölümünden sonra oğulları Arslan ve Musa ile torunları Tuğrul ve Çağrı'ya bağlı ayrı ayrı gruplar halinde Harezmi'nin güneyine hareket ederek Maverünnehir ve Horasan içlerine yayılmaya, bu şekilde Karahanlı ve Gaznelilerin rakipleri olmaya başlayacaklar, sonunda (1040) her ikisini de kendi vassalları haline getireceklerdir.

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

¹⁶⁷ Barthold, Türkistan, ss. 275-280; Bkz. Omelyan Pritsak, "Karahanlılar", İA, Cilt: 6, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, ss. 252-253.

Selçukluların koruyuculuğunu tercih etmeleri ve onların hanlarını Sultan olarak atamaları sonucu, Selçuklular Samanilerin ya da Gaznelilerin sahip olduğu emirlik statüsünden daha üstün olan Sultanlık statüsüne geçmiş olurlar.¹⁶⁸ 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 dalgaları ile, 622'de İslam'la birlikte birleşmesini tamamlayan Arap kabile birliklerinin kuzey doğuya hareketleri böylece Selçuklu'yla birleşmiş oluyordu.

Selçukluların daha güneye ilerlemesi onları İsmaili Fatimilerle komşu yaptı. Selçuklu tarihi için İsmaililer meselesi bir dış sorun olmaktan öteye geçecektir. Selçuklu sınırları içerisindeki İsmaililerin Nizari kolu ("Batıniler" ya da "Haşhaşiler" adıyla da bilinirler), Selçuklu topraklarında 1090'da Alamut'ta kendi bağımsız örgütlenmelerini kurdular. Ancak daha öncesinde, Fatimi dâisi Nasır-ı Hüsrev'in Selçuklu topraklarındaki propaganda faaliyetleriyle karşılaşmaktayız. Sonunda Nasır-ı Hüsrev'in Horasan'ı terk edip Bedahşan'a sığınmasıyla sonuçlanan bu süreç, Selçuklu tarihinin "Selçuklu-Batıni ilişkileri" meselesinin hep Alamut'la ilişkilendirilen evresinden önceki erken evresi olarak da görülebilir.

Bedahşan, Vahan, İşkaşim ve Şugnan topraklarının, her ne kadar 13. yüzyılın başlarında, Harezmşahlar yönetimine geçtiğini ileri süren bazı görüşler olsa da,¹⁶⁹ bu konu tartışmaya açıktır. Sanırsanız bu varsayımı yapanlar, doğu Selçuklu mülklerinin Harezmşahlı Sultan Muhammed'e geçmesini, bunun, Bedahşan'ı da kapsadığını kabul ediyorlar. Ancak bununla ilgili bir kanıt yoktur. Bize göre Bedahşan halkları, Harezmşahların değil, Gurluların hakimiyetine girmiştir. Gurluların devleti 1148'den 13. yüzyılın başına kadarki dönemi kapsamaktadır. Onlar bugünkü Afganistan topraklarında hakimiyet kurdular. 12. yüzyılın ilk yarısında Gurlu sultanları, Selçuklular ve Gaznelilerin zayıfladığı bir ortamda kendi hükümlerlik 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)¹⁷⁰, Vahan ve

¹⁶⁸ Gazneliler, her ne kadar Sultan ünvanını kullansalar da, henüz sultanlık kurumsal bir makam haline gelmemiştir. Bu Selçuklu ile mümkün olacaktır.

¹⁶⁹ H. S. Pirumshoev, "The Pamirs and Badakhshan", **History of Civilizations of Central Asia**, Cilt: 5, Unesco Publishing, 2003, s. 225.

¹⁷⁰ C. E. Bosworth, s. 1, "The Rulers of Chaghaniyan in Early Islamic Times", **Iran**, vol. 19 (1981), ss. 1-20.

Şugnan'ı da kendilerine katmışlardır. Bu bölgelerin her biri, Gurlu sultanların akrabaları tarafından yönetilmiştir.¹⁷¹

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 dalgası ise 13. yüzyılın başlarındaki Moğol akınlarıdır. Tarihte bu yönden gelen göç hareketlerini ilk kez, kuzeyden değil de güney batıdan Büyük İskender'le gelen Yunanlılar karşılamıştı. Sonra da güney batıdan gelen Araplar, yepyeni bir güç olarak ortaya çıktılar. Yunanlar Helen medeniyetini, Araplar İslam medeniyetini taşımışlardır. Batıdan gelen bu halkaya, 11. yüzyılda Selçuklularla birlikte önderliği de alan Sünni Abbasi halifelerinin temsilcileri olarak doğudan gelen Türkler dahil olacaktır.

Moğolların hareketine kadar Hunlardan beri yüzyıllardır yaşanan Türkçe konuşan halklar ağırlıklı göçler, İskender ile gelen *Helen medeniyeti* ve Araplar ile 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 Arap etkisi azalacak; Moğollar - Orta Asya'da Çağataylılar, İran'da İlhanlılar ve kuzey bozkırlarında Altınordu Hanlığı- kendileri de İslamlaşırken, İslam, Orta Asya İslamı haline gelecektir. Bölgenin bütün Sünni halkları, İslam medeniyetinin hatırasını sahiplenerek bir bütünlük arzetmeye 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 dâima bunun dışında kalacaklardır. Onlar, artık kendi köklerini İslam'a ve Hz. Adem'den başlayarak Hz. Muhammed'e dayandıran Sünnileşen Taciklerden farklı olarak, antik kültürün mirasını hala taşıyan bir yerellikte kalmışlar ve -daha önce de işaret ettiğimiz gibi- Makedonyalı İskender'in hatırasını, onu "İskender-i Zülkarneyn" adı altında "Alileştirerek" korumaya devam etmişlerdir.

¹⁷¹ Iskandarov, Socio-economic Pamir, ss. 43-44.

B. Moğol İstilasası Sonrası

Moğol istilasının kenarından bile geçmediği Bedahşan'daki İsmaililerle ilgili bundan sonraki gelişmeler, Orta Asya'daki gelişmeler kadar, Nizari İsmaililiğinin merkezi olan İran'daki gelişmelere de bağlı olacaktır. İran'daki gelişmelerin bölgeyi etkilemesini, 7. yüzyılda batıdan gelen Arap fetih hareketinin uzantısı olarak da görebiliriz. Bu seferki etki ise, ortodoks (Sünni) 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 Husrev'in eserlerinin önemli yer tuttuğu kendi yerel geleneklerini geliştirmişlerdir.

9. yüzyılda Abbasi yönetimine karşı Irak topraklarında başlayan Karmati hareketinin kuzey Afrika'daki uzantısı olarak hayata başlayan Fatimî halifeliğinde İsmaililiğin en parlak çağı, halife el-Mustansır dönemi oldu. Onun 1094'teki ölümü üzerine İsmaililik, tarihindeki en büyük bölünmeyi yaşayarak, *Musta'li* ve *Nizârî İsmaililiği* olmak üzere iki ayrı kola ayrıldı. Fatimiler, 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 savundular. Böylece Mısır ile siyasi ilişkilerini keserek kendi bağımsız örgütlenmelerini (*da've-i cedit*) kurmuşlardır.¹⁷²

Hasan-ı Sabbah önderliğindeki Alamut dönemi Nizârî İsmaililiğinin en karakteristik özelliği, Selçuklulara karşı gösterdikleri isyancı hareketlerdir. Bu isyan hareketleri sonucu *Nizariler*, zamanla Büyük Selçuklu imparatorluğu sınırları içindeki küçük devletlerden biri olmayı başarmışlardır.¹⁷³

İran Nizârîleri, 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

¹⁷² Daftary, İsmaililer, s. 305.

¹⁷³ Daftary, İsmaililer, s. 402.

Celeleddin-i Rumi'ye ilham veren Şems-i Tebrizi ile özdeşleştirmektedir. Nicholson, Şems-i Tebrizi'nin kökeninin belirsiz olduğunu dile getirir.¹⁷⁴ Devletşah, Şusteri ve Hayrhah-ı Herati gibi bazı kaynaklar ise onun İsmaili imamlarının soyundan geldiğini söylerken,¹⁷⁵ Eflaki ve Cami gibi diğer bazıları ise İsmaili olduğuna değinmeksizin onu, Mevlana'nın müridi yaparlar.¹⁷⁶ Hayr-Hah, *Tasnifat-ı Hayr-hah-ı Herati*'deki bir *Risale*'sinde Rumi'yi, imamın (Şems-i Tebrizi'nin) hucceti (*muhakkik-i Rumi*) yapmaktadır.¹⁷⁷ Fida'i-i Horasani'nin *Hidayet el-Mü'minin et-Talibin* adlı eserinde de, İmam Şemseddin Muhammed, Rumi'nin Şems'i olarak gösterilir.¹⁷⁸ Schimmel, bir yandan onun herhangi bir sufi tarikatla bağlantısı olup olmadığını bilmediğimizi, hatta onun sadece, peygamber hırkasına sahip olduğunu belirtirken, *Melamiliğin* kendini bilerek kötü gösterme ilkesinin, Şems'in durumu için çok uygun bir vaziyet olduğunu söyler.¹⁷⁹ Gölpınarlı'ya göre, gerçekte o, *Melametiye* ekolüne bağlı bir sufidir.¹⁸⁰ Ahmet Yaşar Ocak'a göre ise o büyük bir ihtimalle yüksek zümreye mensup bir kalenderdir.¹⁸¹

Multan İsmailileri, *Pir Şems* adındaki erken dönem bir İsmaili vaizinin Multan'da bir türbesi olduğunu kabul ederler. Geleneğe göre, Pir Şems, 14. yüzyılda İran'dan Hindistan'a gelerek, Satpanth inancını kurmuştur. Ivanow'a göre Pir Şems, Moğol istilasından sonra İran'dan buralara İsmaili bir mülteci olarak gelen gerçek bir tarihi figürdür.¹⁸² Yüzyıllar önce Satpanth cemaati içinde oluşan bir efsane, Pir Şems'i, Nizari İsmaili İmamı Şemseddin Muhammed ile aynı kişi yapmıştır. 1252'de doğmuş, son Alamut imamı (şeyhi) Rükneddin Hürşah'ın Moğollar tarafından öldürülmesi üzerine, yandaşları oğlunu saklayarak Moğollar'dan korumuştur.

¹⁷⁴ Reynold A. Nicholson, *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*, Kitab Bhavan, New Delhi, 1994, s. xix.

¹⁷⁵ Devletşah, *Devletşah Tezkiresi II (Tezküretü's-Şuara)*, çev. Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977, s.251; Şusteri, *Mecalis el-Mu'minin*, Tehran, 1299, s. 300; Hayr Hah-ı Herati, *Tasnifat-i Khayr-Khwah-i Herati*, ed.by W. Ivanow, published by the Ismaili Society, Kayhan Press, Tehran, 196, s. 78.

¹⁷⁶ Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı yayınevi, İstanbul, 2006, s.96; Lami Çelebi, *Nefahat el- Uns Tercemesi*, İstanbul, 1270, ss. 520-523.

¹⁷⁷ Herati, s. 78; Virani, Middle Ages, s. 50.

¹⁷⁸ Fedayi-i Horasani, Muhammed b. Zeynelabidin, *Hidayetu'l-Mü'minin et-Talibin*, ed. Alexander Semenov, Moskva, 1959, s. 118; Virani, Middle Ages, s. 50.

¹⁷⁹ Annemarie Schimmel, *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan*, Kegan Paul International, London and New York, 1993, (Selected Verses), ss. 19, 20.

¹⁸⁰ Gölpınarlı, *Mevlana Celeleddin*, İstanbul, 1959, ss. 61-65.

¹⁸¹ A. Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik, Kalenderiler*, TTK, Ankara, 1999, s. 70-74.

¹⁸² W. Ivanow, "Shums Tabriz of Multan", *Armaghan Muhammed Shafi*, Lahore, 1955, ("Shums Tebriz"), s. 115.

Satpanth geleneğinde (Satveni-ji Vel) imam, 1310'da bir dervişin rehberliğinde Hindistan'a sığınmıştır. Burada Sanskritçe ve diğer Hint lehçeleri çalışmış ve bazı sırlara vakıf olmuştur. Görüldüğü üzere efsane bu kişiyi imam yaptığı gibi, onu Mevlana'nın arkadaşı ve ilham kaynağı olan Şems-i Tebrizi ile aynı kişi kabul eder.¹⁸³ Bu efsanenin ve kaynaklarda onu Mevlana'nın yoldaşı olarak gösteren diğer bilgilerin doğru olması tarihsel olarak mümkün görünmemektedir. İmam Şemseddin Muhammed'in ölüm tarihi 1310 kabul edilir.¹⁸⁴ Oysa Mevlana'nın ölüm tarihi 1273'dür.

Şugnan'da 19. yüzyılda yaşamış Zaifi mahlaslı şair Seyyid Farukşah, bir şiirinde:

Eger Şahanşah-i İran biyâyed sâir der Şugnan
(Eğer İran'ın Şahlarşahi Şugnan'da gezmeye gelirse)
Havâ-i mülk-i Şugnan-ra, nasim-i (havâ-i) İsfahan 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-i Dilruba'yı över)

Alamut sonrası dönemin başlarında imamlarıyla bağlantısı kopan İran dışındaki Nizârî toplulukları, zamanında merkezi otorite tarafından atanmış, ya da yerel topluluklar tarafından kendi içlerinden seçilmiş dâi ya da pirlerin yönetimi altına girmişlerdi. Özellikle Bedahşan ve Hindistan gibi bölgelerde yoğunlukta olan bu yöneticiler, zamanla aynı soy içinde kalıtsal bir nitelik kazanmışlardır.¹⁸⁵ İran içindeki Nizârîler için ise, 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 hemen hepsi ve başta Deylem ve Bedahşan olmak üzere İran Nizarilerinin çoğu, Muhammedşahlı imamları tanımıştır. Ancak zamanla İran'da ve diğer bölgelerdeki Kasımşahlılara bağlanmaya başlamıştır.¹⁸⁶

¹⁸³ Ivanow, "Shums Tebriz ", s. 116.

¹⁸⁴ Virani, **Middle Ages**, s. 58.

¹⁸⁵ Daftary, **İsmaililer**, s. 503.

¹⁸⁶ Daftary, **İsmaililer**, ss. 619-629.

Muhammedşahlı imam Şah Tahir'in babası 13. Muhammedşahlı imam Şah Raziyyuddin II, Bedahşan'a göç etmiş ve Timurlu yönetici Mirza Han tarafından yenilene kadar burada iki yıl sürecek siyasi bir otorite kurmuştur (1507 -1509).¹⁸⁷ Onun İran'ı terk edip Bedahşan'a göç etmesi, İran'daki Muhammedşahlı-Kasımşahlı mücadelesinin Kasımşahlılar lehine sonuçlanması neticesinde olabilir. Hatta bir sonraki paragrafta bahsedeceğimiz, İsfahan'dan Şugnan'a gelecek olan birçok İranlı dâinin bölgeye gelmesinin sebebi de bu olabilir. Bu durumda bu dâilerin Muhammedşahlı olduklarını varsayabiliriz. Tarihsel veriler, Muhammedşahlı kolunun Pamir İsmaililiği üzerinde 18. yüzyıla kadar etkili olduğunu göstermektedir.¹⁸⁸ En azından 17. yüzyılda, Pamir'de ve Afganistan'da özellikle Bedahşan ve Kabil çevresinde olmak üzere yandaşları bulunmaktaydı. *Guher-riz*'e göre iki kolun birleşmesi süreci 18. yüzyılın ilk yarısında başlamıştır. Daftary'e göre, yerel *pir* sülalelerinin yönetiminde yaşayan bu bölgelerdeki Nizariler, tam anlamıyla ancak 19. yüzyıl başlarında Kasımşahlı koluna bağlanmıştır.¹⁸⁹

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.¹⁹⁰ 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.*"¹⁹¹ 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.¹⁹² Şah Hamuş ölmeden önce Kulab'a yerleşmiş olup Mezarı Kulab'tadır. Şah Kuşan nesil bırakmış ama aralarından pir çıkmamıştır. Sadece Malenk ve Hamuş neslinden pirler çıkmıştır ve

¹⁸⁷ Daftary, "Şah Tahir", s. 397; Hafızullah Emadi, "The End of Yaqiyya: Reaffirming the Religious Identity of Ismailis in Shughnan, Badakhshan –Political Implications for Afghanistan", *JMES*, vol. 34, no.3, July 1998, s. 108.

¹⁸⁸ Daftary, "Şah Tahir", ss. 397-398; Iloliev, Sufi Sage, s. 38.

¹⁸⁹ Daftary, İsmaililer, s. 677.

¹⁹⁰ Emadi, s. 107.

¹⁹¹ Kurban Muhammad-zada(Ahun Sulayman), Muhabbat Şoh-zada(Seyid-Futur-şah), s. 2.

¹⁹² Kurban Muhammad-zada(Ahun Sulayman), Muhabbat Şoh-zada(Seyid-Futur-şah), ss. 2-6.

Şugnan pirlerinin ataları sayılmaktadırlar. Bobrinskoy'un kaydına göre, bu nesiller toplam 200 hanedir.¹⁹³ Sözlü gelenek, bu dâilerin birbirleriyle kardeş olduğunu, Şugnan'a 11. ve 12. yüzyıllar civarında geldiklerini anlatır. Iskenderov'a göre tarihsel kayıtlar, onların yaklaşık 15. yüzyılda İran'dan bölgeye geldiğini göstermektedir.¹⁹⁴ Dani ve Pirumshoev'e göre kesin tarih 1581'dir.¹⁹⁵ Iloliev tarafından dikkat çekilen ve hikayenin bir başka versiyonunu içeren *Sahra-yi Dilrabah* isimli yerel bir Pamir krongine göre de, dâi-dervişlerin bölgeye göçleri 16. yüzyılın sonlarına doğru(1581) gerçekleşmiştir.¹⁹⁶

Başka iki dâi olan Şah İsam ed-Din ve Şah Kamber de aynı dönemde Vahan'a iltica etmiştir.¹⁹⁷ Iloliev'in Mezar-ı Şah İsam ed-Din'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 seslenerek: “*Sen daha öteye git ve batıdan gelecek belayı durdur. Ben de doğudan geleni durduracağım. Böylece insanlar barış içinde yaşasın*” der. Böylece Şah İsam ed-Din daha ileriye *Putup* adındaki köye giderek orada yerleşmiştir.¹⁹⁸

Her halükarda, Şugni pirlerinin atası olarak Nasır-ı Hüsrev kabul edildiğine göre, bütün bu dervişlerin Nasır-ı Hüsrev'den sonra -11.yüzyıldan sonra- gelmiş olmaları gerekir. Ancak daha da önemlisi, Alamut sonrası döneme kadar İsmaili terminolojisinde *pir*, *murid* 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.¹⁹⁹ 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. Bir başka neden de, eğer 16. yüzyılda geldilerse, gelmelerinin nedeni Safevi misyonunu yaymak dahi olabilir.

¹⁹³ Bobrinskoy, s. 5.

¹⁹⁴ Iskandarov, “Fitur-şah”, s. 12.

¹⁹⁵ Pirumshoev, s. 226.

¹⁹⁶ Iloliev, Sufi Sage, s. 37; aynı yazar, “Popular Culture”, s. 63.

¹⁹⁷ Iloliev, Sufi Sage, s. 37; aynı yazar, “Popular Culture”, s. 63.

¹⁹⁸ Iloliev, “Popular Culture”, s. 67.

¹⁹⁹ Iloliev, Sufi Sage, s. 37.

Bu bilgiler ışığında, bu dâilerin Bedahşan’a gelişlerinin Timurlu dönemine denk geldiğini söyleyebiliriz. Timurluların Orta Asya’da hakimiyet kurmaları 14. yüzyılın son dönemlerine rastlar. Onların hakimiyetini, 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 biri iken, kendine bağlı beylerin de desteğiyle Çağataylıların yönetimine son verip Timurlu hanedanını kurmuştur.

Moğol istilasından etkilenmemiş olan Bedahşan, 15. yüzyıla kadar yerel hanedanların yönetiminde kalır. 15. yüzyılda Timur (1370-1405) tarafından işgal edilmesiyle birlikte Timurlu toprağı haline gelir. Yerel Bedahşan yöneticisi Bahauddin, Şahruh (1409-1447) döneminde Timurlu otoritesine karşı çıkmayı denemiş ama başarısız olarak yine boyun eğmek zorunda kalmıştır. Daha sonra Timurlu Ebu Said (1458-1469) döneminde, yerel yönetici Sultan Muhammed zamanında Bedahşan tamamıyla Timurlu kontrolündedir artık.²⁰⁰ Maveräünnehir’deki son Timurlu olan Babür’ün Özbek Şeybaniler tarafından Semerkand’tan Hindistan’a itilmesinden sonra, Maveräünnehir Şeybanilerin kontrolüne geçerken, Bedahşan, Afganistan ve kuzey Hindistan da “Mogul” olarak da adlandırılan Babürlü hanedanının kontrolüne girmiştir.

1505’te Şeybaniler Bedahşan’a saldırırlar, *Kala-i Zafer* denilen yerde Mubarek Şah komutasındaki Bedahşanlılar tarafından geri püskürtülürler.²⁰¹ Mübarek Şah Timurilere bağlı bir vezirken, Babür’e karşı isyan etmiş ancak Özbeklere tabii olmak yerine bağımsız hareket etmek istemiştir.²⁰² Haydar Duglat’ın bildirdiğine göre, aynı Mübarek Şah, bir başka rakip yerel lider olan Zübeyr Arghi (Ragi) tarafından öldürülmüştür.²⁰³ Yerel liderler arasındaki çekişmeler Timurluların (Babürlülerin) işine yaramış, Timurlu Mirza Han, Zübeyr’i saf dışı bırakarak, 1509’da, bir Muhammedşahlı olan imam Şah Tahir’in babası imam Şah Raziuddin (Radi el-Din) II komutasındaki Bedahşanlılara karşı zafer kazanmıştır.²⁰⁴ Bu yenilgi, daha önce de

²⁰⁰ W. Barthold, “Bedahşan”, s. 553; Daftary, “Şah Tahir”, s. 397.

²⁰¹ Duğlat, s. 393; Barthold, “Tacikler”, s. 177.

²⁰² Babür, s. 402.

²⁰³ Duglat, s. 393.

²⁰⁴ Barthold, “Tacikler”, s. 177; Iskandarov, Socio-economic Pamir, s. 46-49; Pirumshoev, s. 231; Daftary, “Şah Tahir”, s. 397.

belirttiğimiz gibi, Bedaḥşan’da Kasımşahlı imam kolunun kabul görmeye başlamasında etkili olmuş olabilir.

1532’de Mogul (Babürlü) yönetici Sultan Ebu Said Han’ın Orta Asya’ya seferi ve ona bağlı Mirza Haydar Duglat’ın Keşmir seferi, bu bölgelerin Babürlülerin eline geçtiği dönemdir. Buhara Hanı Abdullah Han’ın Bedaḥşan’ı fethetmesinden önce bölgenin hakimiyeti 1584 yılına kadar Timurilerde –Babüriler- kalmış, bu tarihten itibaren Amu Derya’nın güneyinde yer alan tüm Özbek şehirlerinin Afganlar tarafından fethine kadar buralar Şeybani Özbeklerin elinde bulunmuştur.²⁰⁵

Bedaḥşan’da İslamiyet, Batı Pamir üzerinden, tahminen 14.-15. yüzyıllarda doğu Pamir’e, Hindikuş’a ve oradan da Karakurum bölgesine -Keşmir halklarına- 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 Yesevi, Muhammed Nakşibendi gibi Orta Asyalı sufiler aracılığıyla yayılmıştır.²⁰⁶ Hatta Çitral’in günümüzdeki müslüman halkı, yakın zamana kadar Müslüman değildi. Babür, 16. yüzyılın başında bu bölgeleri Kâfiristan’a dahil göstermektedir.²⁰⁷

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; Raisa hanedanından Çitral’in hakimi olan Sang ‘Ali I; Şah Erdebil-i Bedaḥşani ile yakın ilişkisi dolayısıyla 19. yüzyılda İsmaililiği kabul eden Hunza’dan Ayaşah hanedanından Salim III’ü sayabiliriz.²⁰⁸ Anlaşılan İsmaililiğe ilk geçişler 17. yüzyıldan itibaren öncelikle yönetici aileler düzeyinde gerçekleşiyor. Yerel halkın İsmaililiğe, dolayısıyla da İslam’a geçişi günümüzde hala devam etmektedir. Daha önce bahsettiğimiz Pakistan Kâfiristanı’nda yer alan Çitral’e bağlı Borogil, Bumberet mesela hala hiç İslamlaşmamış bölgelerdir. Araştırmaların gösterdiği kadarıyla, bölgedeki şimdiki Sünnilerin, özellikle 18. yüzyıldan sonra,

²⁰⁵ Barthold, “Tacikler”, s. 177.

²⁰⁶ K. Warikoo, **Central Asia and Kashmir: A Study in the Context of Anglo-Russian Rivalry**, Gian Publishing House, New Delhi, 1989, ss. 90-92; Nizami de, Yeseviliğin, güney doğu 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, UNESCO Publishing, 1998. s.370.)

²⁰⁷ Babür, ss. 293-294.

²⁰⁸ A. Dani, “The Trans-Pamir States”, **History of Civilizations of Central Asia**, Cilt:5, eds. Chahryar Adle and Irfan Habib, Unesco Publishing, 2003, ss. 239-241.

özellikle batı bölgelerinde Buhara Hanlığı'nın faaliyetleriyle birlikte, İsmaililikten Sünniliğe geçtiği görüşü hakimdir.

15. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde bölgedeki gelişmeleri etkileyen önemli etkenlerden biri de İran'dan yayılmaya başlayan *Hurufilik*, *Noktavilik*, *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 takiyye şemsiyesi altında İsmaili kökenli ya da Şii kökenli bir takım tasavvuf tarikatleriyle iç içe oldukları bir dönemdi. Bu tarikatlerden *Nimetullahilik* dışında hiçbirisi, Safevi tarikatı şeyhlerinin 1501'de İran şahı olmalarından sonra İran'da varlık gösteremeyeceklerdir. Safevi tarikatının kendisi dahi İran'dan çok Osmanlı topraklarında yer bulacaktır. *Hurufilik*, hem Osmanlı topraklarında, hem de *Noktavilik* ve *Nurbahşilik* gibi İran'ın doğusundaki Bedaşan'ın sınır bölgelerindeki Keşmir topraklarında yer bulacaktır.

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 dâir temel inancın kaynağı da büyük bir ihtimalle buradan gelmektedir.²⁰⁹

Hurufiliğin İran'da yasaklandığı dönem içerisinde, ondan koparak gelişen sufi yapılanmalardan biri de *Noktavilik* olmuştur.²¹⁰ 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* fırkasının Bedaşan İsmailileriyle irtibatı, Emri-yi Şirazi'nin (öl.1590) Tacikistan Bedaşan'ında ele geçen şahsi risalelerindeki şiirlerde kendini göstermektedir. Moezzi bu noktaya şu satırlarla haklı olarak dikkat çekmektedir:

²⁰⁹ A. Y. Ocak, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış", **Belleten**, Cilt: LXIV, s. 239'dan ayrışım, TTK, Ankara, 2000, s. 144.

²¹⁰ Nadia Eboo Jamal, **Surviving thr Mongols: Nizari Quhistani and the Community of Ismaili Tradition in Persia**, I.B.Tauris, London-New York, 2002, s. 92.

“Nesimi ve Kasım-i Envar (öl.1433)’ın şiirlerine de bu risalelerde sıkça rastlanır. Ancak onların Bedahşan’daki tesirini Yasi, Gafıl ve diğerleri gibi bazı Bedahşan şairlerinin Emri-yi Şirazi’yi taklit ederek söyledikleri Elifname’lerde ve söz konusu kimselerden geride kalan risalelerdeki şiirlerde daha açık olarak görmek mümkündür.”²¹¹

Şah İsmail’in İran’daki siyasi başarısındaki en önemli etkenlerden biri, batı komşusu Osmanlılarla girdiği rekabet sonucu Osmanlı topraklarındaki müritleri olan Kızılbaşlar üzerinde yürüttüğü etkin Safevi propagandasıydı. İsmaililiğin temel prensiplerinden *hulul* 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.²¹² Bu nedenle de bölgedeki Safevi politikası, doğrudan İsmaili propagandası şeklinde olmak yerine tarikat cılası altında yürütülmüştür. Bu tarikatlerden en etkilisi de *Nimetullahilik* gibi görünüyor. Bir de bu durumun tam tersi olarak, Safevilerin İran’dan kovması nedeniyle bu bölgelerden Pakistan Keşmiri’ne gelip bölge halkı üzerinde etkili olan *Nurbahşilik* gibi tarikatler de vardır.

Seyyid Muhammed Nurbahş’ın (1392-1464) kurduğu *Nurbahşilik*, heterodoks mahiyette bir Oniki İmamcı tarikat olarak bilinir.²¹³ Orta Asya tasavvuf ekolünün en büyük temsilcilerinden biri olan Kübreviliğin bir kolu olarak kabul edilmektedir.²¹⁴ Başlangıçta Sünni bir çizgi izlemiş olmakla beraber²¹⁵, İbni Arabi ekolüyle de birleşerek kesin çizgisini oluşturmuş, zaman içinde Şiilik eğilimi daha baskın çıkmıştır. *Nurbahşilik*, Safevî hanedanının kurulmasından önce İran’da tamamen ortadan kalkmış, hareketin bundan sonraki faaliyetlerini sürdürdüğü tek yer Keşmir olmuştur.²¹⁶

²¹¹ Moezzi, s. 269.

²¹² A. Y. Ocak, “ Türkiye Tarihinde İslam’ın İkinci Yüzü: Anadolu’da Şiilik Meselesini Yeniden Düşünmek Yahut İsmaili Etkilere Dair”, **Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, Kitap Yayınları, İstanbul, 2011, s. 351.

²¹³ Virani, *Middle Ages*, s. 67.

²¹⁴ Andreas Reick, “The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community”, **Die Welt des Islams**, New Ser., vol. 35, Issue 2. (Nov. 1995), s. 159.

²¹⁵ Moojan Momen, **An Introduction to Shi’i Islam**, Yale University Press, New Haven-London, 1985, s. 96.

²¹⁶ Julian Baldick, **Mistik İslam**, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 166.

Nurbahşilik, özellikle Pakistan Keşmiri'ndeki Baltistan'da yayılmıştır. Bölgeye 15. yüzyılın sonlarında Şemseddin Iraki tarafından sokulmuştur.²¹⁷ 16. yüzyılda Mirza Haydar Duglat'ın saldırıları sonucu neredeyse sona ermek üzereydi. Hindistan yolculuğu sırasında Baltistan'da konaklayan Seyyid Muhammed Nurbahş, ikameti sırasında Baltileri Şiiliğe davet etmeyi denemiştir.²¹⁸ John Biddulph'un 19. yüzyılın ikinci yarısında Baltistan'da yaptığı seyahatinden bildirdiğine göre, sözlü geleneğe göre, Iraki, kendisinden sonra Nurbahşi tarikatının oluşmasında etkili olacak bir kitap kaleme almış ve onu bir ağacın kovuğuna saklamıştır. O yılın sonunda, ağaç doğal görüntüsünü aldığı anda, Seyyid Nurbahş'ın kendisine bir rüyada görüldüğünü, onu kesmesini ve bütün şüpheleri giderecek olan asıl gerçek ağacı aramasını söylediğini duyurur. Bu olağanüstü durum karşısında, Baltistan halkı, daha önce reddettikleri Şii inancını kabul etmişlerdir.²¹⁹ 1873-74 arasında Pamir ve Vahan'da, 1877-81 arasında da Gilgit'te görevli İngiliz albay John Biddulph, bu bölgelerde yerel halkın Şii ya da Mevlevi adıyla anıldığını, *Kelam-i Pir* adlı eseri, Kur'an yerine koyduklarını anlatır.²²⁰

Kelam-i Pir, Bedahşan İsmaililerinin en temel mezhep kitaplarından biridir. Biddulph'un 1870'lerden 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, *Aliyyun Veliyy Allah* demektedirler.²²¹ Günümüzde Baltistan'da hala Şiiler ve Nurbahşiler bulunmaktadır.²²² Bize göre, onların *Kelam-i 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 Maverünnehir'den kovdukları dönemdeki en güçlü rakipleri olan Safevi hareketidir. Burada "Safevilerle Bedahşan arasında nasıl bir

²¹⁷ Rieck, s. 159.

²¹⁸ Bidulp, s. 124.

²¹⁹ Biddulph, s. 124.

²²⁰ Biddulph, ss. 118-121.

²²¹ Biddulph, s. 125.

²²² Dani, "Western Himalayan States", s. 223.

politik bağ vardı?” ya da “bir politik bağ var mıydı?” sorusu üzerinde durmamız gerekiyor.

Bir defa, Safevi İran’ının devlet kademesinde de resmen kabul gören en önemli tarikatlarından biri olan *Nimetullahîliğin* 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 Bağistani’nin 18. yüzyılın ilk yarısına (h. 1103) tarihlenen, bir tekke-türbesi bulunmaktadır. Şahsen ziyaret ettiğimiz bu türbe içindeki ahşap hatıla yazılmış bir şecere gördük. Bu şecerede, Divane Şah-ı Veli’nin kökeni Şah Nimetullah-i Veli’ye dayandırılmaktadır ki, bu da Nimetullahîliğin Bedahşan İsmailîleri arasında yer bulduğu anlamına gelmektedir.²²³ Nizârî imamları ile Nimetullahî tarikatı arasındaki ilk ilişkinin, sûfî adı *Şeyh Kalender* olan otuz ikinci Nizârî İmamı II. Mustansır Billah zamanında başladığı bilinmektedir.²²⁴ En önemlisi de, Bedahşan İsmailîlerinin en başta gelen ritüellerinden biri olan cenaze törenleri sırasında okunan *Çerağname* adlı dua metninde, Şah Nimetullah-ı Veli’yi ima eden şiirler yer almaktadır ki, Bertels’e göre, bu *Çerağname* metninin –en azından onun elindeki nüshanın- yazarı da bizzat Nimetullah-i Veli’dir.²²⁵

Bedahşan İsmailîleri ve Safevîler 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, Safevî hanedanıyla ilgili bazı bilgiler bulunan bir kaside yer almaktadır. Kaside de 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 saracaktır)

²²³ Zahide Ay, *Ortaçağ İranı’nda ve Anadolu’sunda Şiilik İzlerinin Arkaplanı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 103.

²²⁴ Daftary, İsmailîler, ss. 500-503; Nasrollah Pourjavady-Peter Lamborn Wilson, “İsmâ’ilis and Ni’matullahis”, *Studia Islamica*, No.41, 1975, s.115. Nizârîlerin 32. imamı olarak kabul edilen II. Mustansır Billah, Encudan dirilişi döneminin ilk Kasımşahlı imamıdır.

²²⁵ A.E. Bertels, “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, (*Yadname*), s. 106.

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 munkatî‘ hâhed şoden
(Yakub’un nesli dünyadan kesilecektir)
Ta be gerdun nale vü ah u figan hâhed girift
(dünya inilti ve ah ve figana boğulacaktır)

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)²²⁶

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.²²⁷ Bertels’e göre bu kaside Nasır-ı Hüsrev’in ününden yararlanmak isteyen bir İranlı tarafından yazılmıştır. Bu da aklımıza derhal şöyle bir soru getirmektedir: Acaba Şah İsmail Safevi, Anadolu Kızılbaşları üzerinde yaptığı propaganda çalışması benzeri bir çalışmayı Bedahşan’da da yapmış mıdır? Eğer bunun cevabı evet ise, o zaman da, şu soru akla gelmektedir: Bu güne 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?

Bu soruları cevaplamaya geçmeden önce, Bertels’e göre büyük ihtimalle Bedahşan’da, eski İsmailililerin davetiyle 15. veya 16. yüzyılda kurulmuş olup, adını

²²⁶ Bertels, Yadname, s. 113.

²²⁷ E. Bertels, “Nasır-ı Khusraw”, **First EI**, Cilt: VI, E.J.Brill, Leiden, 1987, (“Nasır-ı Hüsrev”) s. 870; Bertels, Yadname, s. 113.

Nasır-ı Hüsrev'den alan, etkisi günümüzde azalan *Nasiriyye* adlı bir tarikatten bahsetmemiz gerekiyor.²²⁸ 11. yüzyıldan bildiren Ebu'l-Maâli *Beyan el-Edyan* adındaki eserinde, Şiilerin birçok gruba bölündüğünden, bunlardan birinin de Nasır-ı Hüsrev'in takipçilerinin izlediği *Nasiriyya* kolu olduğundan bahseder.²²⁹ Ebu'l-Maâli'nin bahsettiği bu grubun Nasır-ı Hüsrev'in takipçileriyle bir alakası olmadığını belirtmeliyiz. Hunsberger, bu grubun büyük ihtimalle, Hazar bölgesindeki *Nasiriyye* adlı yerel bir Zeydi tarikatı olduğunu, Ebu'l-Maâli'nin bu grubu Nasır Hüsrev'e dayandırmakta hatalı olduğunu dile getirir.²³⁰ Kaçar hanedanı mensubu olan Rıza Kuli Han Hidayet, 19. yüzyılda kaleme aldığı *Ravzat es-safa-yi Nasiri*'nin dokuzuncu cildinde, Bedahşan, Hazara ve Bamyân'da, Şah Seyyid Nasir-i Hüsrev-i 'Alevi adındaki kendi dâîlerinin öğretilerini takip eden *Nasiriyye* adlı bir koldan bahseder.²³¹ Yine yazarı Bedahşanlı olup Bedahşan İsmaililiğinin geleneksel İsmaili tarihi hakkında bize en geniş bilgiyi veren *Guher-riz* adlı yerel bir kaynakta, Şia grupları sayılırken, *Nasiriyye* de sayılır. Ebu'l-Maâli'deki bilginin aksine, bu son iki eserde Nasiriler, bu sefer gerçekten de Nasır-ı Hüsrev'e bağlı olanlar anlamında kullanılmıştır.

Tam da bu bağlamda A. Zeki Velidi Togan'ın verdiği bir bilgi, bizi Orta Asya'da Türkçe konuşan halkların daha ziyade rağbet gösterdiği bir sufi akım olan *Yesevilik*'le *Nasirilik* 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 dahil olduğu *Seyyid Nasiriler* isminde bir sülaleden bahsedildiğini yazıyor.²³² Yani, bir Yesevi şeyhi olan Seyyid Ahmed Nasireddin el-Marginani –ki eserini Farsça yazmış olması, bize onun Türk kökenli değil Tacik kökenli olduğunu düşündürüyor– Seyyid Nasiri soyundan olması itibarıyla aynı zamanda *Nasiriyye* 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

²²⁸ Bertels, *Yadname*, s. 98.

²²⁹ Ebu'l Maâli'den aktaran Hunsberger, s. 19; Bertels, *Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik*, s. 182.

²³⁰ Hunsberger, s. 20.

²³¹ Rıza Kuli Han'dan aktaran Hunsberger, s. 30.

²³² Zeki V. Togan, "Yeseviliğe Dair bazı yeni Malumat", *Fuad Köprülü Armağanı*, TTK, Ankara, 2010, s. 523.

birleştirdiğimizde ister istemez aklımıza Orta Asya’da bir İsmaililik-Yesevilik ilişkisi olup olmadığı sorusu gelmektedir. Bu sorunun müspet cevaplandırılabilceği konusunda elimizde bazı veriler bulunmaktadır.

Şöyle ki: Birinci verimiz, yukarıda bahsettiğimiz yüksek ihtimalle Tacik kökenli olması çok kuvvetli bir ihtimal olan Yesevi şeyhi Seyyid Ahmed Nasireddin al-Marginani’nin, aynı zamanda bir *Nasırıyye* mensubu olmasıdır. İkinci verimiz ise, Bedahşan İsmaililerinin cenaze törenlerinde okudukları *Çerağname* ya da *Kandilname* adlı dua metinlerinde Ahmet Yesevi’nin adının, Fatimi 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 Hüsvrev hürmetine...”²³³

Üçüncü verimiz, *Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetnamesi*’ndeki Bedahşan’la ilgili bir pasajdır. *Vilayetname*’ye göre özetle: Hoca Ahmed-i Yesevi Horasan ülkesinde valiydi. O sırada Bedahşan ülkesinin halkı hep Kâfiri idi. Türkistan halkı, Bedahşan beyinin zulmüne karşı Hoca Ahmed-i Yesevi’den yardım istemiştir. Ahmed-i Yesevi bu iş için, oniki yaşındaki nefes oğlu Kutbeddin Haydar’ı görevlendirmiştir. Kutbeddin Haydar yaptığı savaşta yenilmiş ve yedi yıl Bedahşan’da tutsak edilmiştir. Türkistan halkının şikayetleri devam etmektedir. Ahmed-i Yesevi askerine başbuğ yapacak birini bulamamaktadır. Allah’a ‘bana bir kulunu gönder’ diye yalvarır ve Allah bu hali Hacı Bektaş-ı Veli’ye ilham eder. Hacı Bektaş derhal Türkistan’a, Ahmed-i Yesevi’nin dergahına 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

²³³ W.Ivanow, “Sufizm and Ismailism: Chiragh-nama”, *Revue Iranienne d’anthropologie*, 3, (1959), (“Çerağname”), ss. 13-17, 53-70; Bertels, *Yadname*, s.105

geçindiniz, fakat sonu bu işte; demek ki gerçek din Muhammed dini, hadi, o ere gidelim...” der.²³⁴

Bu menkabenin 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 menkabe de bilinmiyordu. Bununla beraber menkabenin Orta Asya’dan vuku bulan göçlerle muhtemelen 13. yüzyılda Anadolu’ya taşındığına ve *Vilâyetname* yazılırken metne kaydedildiğine muhakkak nazarıyla bakılabilir.²³⁵

Dördüncü verimiz, Osmanlı toprağında yaşayan Seher Abdal adlı bir Kalenderi dervişinin, Nasır-ı Hüsrev’in *Saadetname*’sinin 1495 yılında yaptığı Osmanlıca çevirisidir. Bu çevirinin şimdilik bilinen nüshalarından ikisi elimizdedir. Biri, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi nr. 9536’da bulunan 501 beyitlik nüsha, diğeri Hacı Bektaş-ı Veli evlatlarından Veliyettin Ulusoy’un özel kütüphanesinde yer alan *Mecmuatü’r-resail* içerisindeki 471 beyitlik nüshadır.²³⁶ Orjinali 300 beyit olan *Saadetname*’ye Seher Abdal yaklaşık 200 beyit daha ekleyerek beyit sayısını yaklaşık 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:

O iklimün adıdur Maverâ’n-nehr
O yirde var bir kadimi bir ulu şehîr (23)

O şehîrün adıdur şehîr-i Bedahşan

²³⁴ **Vilâyetname: Manakıb-ı Hüknar Hacı Bektaş-ı Veli**, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul (basım yılı verilmemiş), ss. 9-13.

²³⁵ Bize göre, Hacı Bektaş’ın izini Bedahşan’da bulmamız zor hatta imkansızdır. 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 ve Horasan hala önemli bir hatıra olduğu için, 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 batı İran, aynı kültür dairesi içindedir zaten. Bedahşan ise, Türk dilli halkların yaşadığı bir bölge olmadığı için, orayı etkileyen sufi akımlar Anadolu üzerinden değil, olsa olsa İran üzerinden olmaktadır. Bedahşan’da Anadolu’dan bir şahsiyet olarak sadece Mevlana Celaleddin-i Rumi’nin hatırası yaşatılmaktadır. O da zaten Farsça yazmıştır.

²³⁶ Her iki nüshayı da hiç zahmetsiz elde etmemizi sağlayan Mustafa Özağaç’a burada çok teşekkür ederim.

‘Acaib şeh-r-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’ül-mü’minin* olarak sıfatlandığı 29.-44. beyitler şöyledir:

Tavafın itmek için ol imamun
Begayet ‘aşkıydum 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 şam olunca anda kaldum
Yüzüm dergaha sürdüm zikre taldum (33)

Çü şam oldu iriştü uyhu çağı
Yitürdüm ruşen oldu can چراغı (34)

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

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

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

Yir öpdüm ayagina 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 kible-gahum (40)

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

Ümidüm var dergahına geldüm
‘İnayet kıl bana dem-beste kaldum (42)

İşiddi bu kelamun 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 *hulul* ve *tenasuh* içerikli şiirler söylemiş olan Seher Abdal hakkında ne yazık ki tezkirelerde hiçbir malumat yoktur.²³⁷

Son bir veri olarak, Hz. Ali ve Kafirlerin kralı Kah-kaha arasındaki cengin, bir de epeyce eski bir Anadolu versiyonu olduğunu ve sözlü gelenek tarafından eski Anadolu Türkçesiyle kaydedildiğini ekleyebiliriz.²³⁸ Ayrıca Anadolu Aleviliğinin önemli kaynaklarından biri olan Hz. Ali hakkındaki menkıbelerin anlatıldığı *Faziletname* adlı eserin, aynı adla bir Bedaḥşan versiyonu olduğunu hatırlatmalıyız. Anadolu Alevileri açısından önemli diğer bir eser olan inançla ilgili bilgilerin yer aldığı *Buyruk* metnindeki “Kırklar Meclisi” gibi bir takım motifler de, Bedaḥşan İsmailileri tarafından üretilen çeşitli el yazmaları ve risalelerde benzer şekilde yer almaktadır.²³⁹

²³⁷ Ocak, *Kalenderiler*, s. 218.

²³⁸ Daha önce yukarıda, Hz. Ali’nin Kah-Kaha ile mücadelesini anlatan bir hikâyenin çeşitli versiyonlarından sözü edilmişti. İşte bu versiyonlardan biri de, bilinmeyen epeyce eski bir tarihte, muhtemelen 13. yüzyıldan sonra eski Anadolu Türkçesiyle kaleme alınmış hikâyedir. (Hz. Ali ve *Kahkaha Sultan Cengi*, Yay. Selami Münir Yurdatap, Maarif Kütüphanesi, İstanbul)

²³⁹ Burada Seyyid Nizameddin b. Seyyid Nureddin tarafından 1392/1972 yılında istinsah edilmiş mustakil bablardan oluşmakta olup, Maryam Moezzi tarafından görülmüş olan derleme bir el yazmasını zikretmekte de fayda vardır. Sekiz babdan oluşan kitabın sekizinci babı, “On dört masûmu beyâna dair bab”dır. Bir yerinde *Ümm el-Kitab*’tan 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 Fâtıma’nın de 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 çocuklarıdır. *Buyruk*’ta Allah’ın mümin, müslim, derviş ve sufi kullarına yedi surette görüldüğünden bahsedilir. Buna göre yedi suretten beşincisi “on dört yaşında masum-i pak suretidir. (**Buyruk**, derleyen: Sefer Aytekin, Emek Basım ve Yayımevi, Ankara, 1958, s. 146)

Bütün bu veriler bir arada değerlendirildiğinde, Ahmed-i Yesevi'nin Orta Asya'da bıraktığı etkilerin bir şekilde Bedaḥşan'a kadar nüfuz ettiğini, bu sebeple onun İsmaililer arasında büyük bir pir olarak tanınması ve takdis edilmesiyle sonuçlandığını söyleyebileceğimiz gibi, Bedaḥşan 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 rol atfedilen, ismi Bedaḥşan'da çok değer verilen bir dualar metni olan *Çerağname*'de geçen Ahmed-i Yesevi; Anadolu Aleviliğinin/Kızılbaşlarının en önemli şahsiyetlerinden *Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi*'nde geçen Bedaḥşan'da Kâfirilere karşı savaşan Ahmed-i Yesevi'nin nefes oğlu Kutbeddin Haydar ve Hacı Bektaş; Osmanlı topraklarından kalkıp ta Yumgan'a Nasır-ı Hüsrev dergahına ziyarete giden bir Kalenderi dervişi Seher Abdal... Bütün bunlar, Bedaḥşan'daki İsmaililerle Anadolu'daki Kızılbaşlar arasında, geçmişte bizim hiç bilmediğimiz bir ilişki, bir bağlantı olduğu anlamına mı gelmektedir?

Biz burada bütün bunları tartışmayacağız. Şimdilik sadece bu soruları ortaya atmakla yetineceğiz. Ancak şunu belirtmeden geçemeyeceğiz: bölgede bulunduğumuz sırada şahsen edindiğimiz izlenime göre, Bedaḥşan İsmailileri arasında Oniki İmamcı gelenekle İsmaili gelenek birbirine karışmış durumdadır. *Guher-riz* ve *Çerağname* gibi yerel metinlerden de anlaşıldığı gibi, Oniki İmam kültü, Kerbela kültü gibi bazı Oniki İmamcı kültler İsmaili geleneğinde yer almaktadır. Tıpkı, Oniki İmamcılıkla bir alakası olmadığı halde, Anadolu Aleviliğinde de Oniki imam kültü, Kerbela kültü gibi geleneklerin yer alması gibi. Hatta her iki grup da, örneğin Kerbela ve Hz. Hüseyin kültüne sahip çıksalar da, Oniki İmamcılar gibi bir matem, sırtlarını zincirleme gibi törenler yapmamaktadırlar. Bu durum bize, heterodoks bir mahiyet arzeden Bedaḥşan İsmailileri ve Anadolu Alevilerinin geleneksel açıdan birbirlerine, daha ortodoks Oniki İmamcı Şiilerden çok daha yakın oldukları izlenimini vermektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

TARİH II

(NASIR-I HÜSREV VE BEDAHŞAN'DA İSMAİLİLİK)

I. NASIR-I HÜSREV: BİR BÜYÜK PİR'İN HAYATI

Ortaçağ alim 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 hikayelerden ibarettir. Onun hakkında en doğru bilgileri yine onun kendi eserlerinden çıkarabiliriz. Ancak daha önce diğer kaynaklarda onun hakkında neler söylendiğine değineceğiz.

A. İkincil Kaynakların Gözüyle Nasır-ı Hüsrev

Nasır-ı Hüsrev'le ilgili ilk kaynak. Ebu'l-Maâli'nin *Beyan el-edyan* adlı eseridir.²⁴⁰ 1092 yılında yazılmış olan bu eser, Nasır'ın eserlerinde kendi hakkında verdiği bilgilerle örtüşmektedir.²⁴¹ Ebu'l-Maâli'nin bu eserine göre, İsmaililerin her ülkede bir temsilcisi bulunmaktadır. Bu temsilcilere *sahib-i cezire* denilmekte olup, onlara tabi dâiler vardır. Kendi zamanında bu ünvanı 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.²⁴² Bertels'e göre, inançlı bir yazar olan Ebu'l Maâli, Nasır-ı Hüsrev'e nefretle yaklaşmış ve onu bir şekilde lanetli olarak nitelendirmiştir.²⁴³

Bir diğer kaynak ise, Moğol istilasının hemen ertesinde, 1275'te Şiraz baş kadısı ünlü Kadı el-Beyzavi tarafından İran tarihi ve halkları hakkında yazılmış olan *Nizam et-Tevarîh* adlı eserdir. Bu esere göre, Nasır-ı Hüsrev İsfahan doğumlu olup, İbni Sina'yla arkadaşır ve Hz. Muhammed soyundan bir seyyiddir.²⁴⁴ Bu bilgiler

²⁴⁰ Ebu'l-Maâli'den aktaran Hunsberger, s. 19.

²⁴¹ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 148.

²⁴² Ebu'l-Maâli'den aktaran Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 184; Hunsberger, Nasır-ı Hüsrev, s. 19.

²⁴³ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 148.

²⁴⁴ Kadı el-Beyzavi'den aktaran Hunsberger, s. 21

tartışmalı olmaktadır. Ama en azından Nasır-ı Hüsrev'in mezarının Yumgan'da olduğunu belirtmesi ve yöre halkının kendilerini ona adanmış 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.²⁴⁵

Bir diğer kaynağımız da, Zekeriya el-Kazvini'nin 1276'da yazdığı *Asar el-bilad ve ahbar el-'ibad* adlı eseridir.²⁴⁶ Yumgan maddesinin yer aldığı bu kitabında Kazvini, 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.²⁴⁷ Eserde yer alan Nasır-ı Hüsrev'le ilgili bilgiler, Bertels'e göre bir bilmece oluşturmaktadır. Bertels, Kazvini'nin kaydettiği, 17. yüzyılda bile oldukça yaygın olan efsanelerin bilmece gibi çözülemediğini dile getirmiştir. Mesela Kazvini, hikayesinin başında, bir emir olan Hüsameddin Ebu Muayye ibn en-Numan'ın sözleriyle bilgi verilmektedir ki, buna göre Nasır-ı Hüsrev Belh'in padişahıdır.²⁴⁸ Fakat bu şehrin halkı onu kovmuş, o da, bir şekilde Yumgan'a kaçmak zorunda kalmıştır. Kazvini şöyle yazar:

*“Yemgan: Bedahşan'da yer alan dağların arasında bir şehirdir. Kimse bu şehre karşı zafer kazanamaz. Burada gümüş madeni ve belhaş madeni –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 Yemekan'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...”*²⁴⁹

Bertels, bu hikayedeki bilgilere, araştırmacılar tarafından bilinen Nasır-ı Hüsrev biyografilerin hiçbirinde rastlanmadığını söyler. Hatta 19. ve 20.yüzyılda Yumgan'ı ziyaret eden seyyahlardan biri bile bu yerlere ait mevcut olması gereken harabelerden bahsetmemektedir.²⁵⁰

²⁴⁵ Beyzavi'den aktaran Hunsberger, s. 21.

²⁴⁶ Bkz. Kazvini, *Asarü'l-Bilad ve Ahbarü'l-İbad*, Farsçaya tercüme: Cihangir Mirza Kaçar, Tahran 1373.

²⁴⁷ Kazvini, s. 566; Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 153; Hunsberger, s. 24.

²⁴⁸ Kazvini, s. 566; Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 153.

²⁴⁹ Kazvini, s. 566.

²⁵⁰ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 155.

Reşideddin Fazlullah'ın bir genel dünya tarihi kitabı olan 13. 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'de, Mısırlı Şiiler için vaaz verme işlerini yürütmüştür. Düşmanlarının saldırısından dolayı Yumgan dağlarına sığınmış ve orada yirmi yıl kadar yaşamıştır.”²⁵¹

Hamdullah-ı Müstevfi'nin 1349'da tamamlanmış *Tarih-i Güzide* adlı tanınmış eserinde “Nasır-ı Hüsrev, Şii (Sebeiiyye) mezhebinde olup büyük bir aşırılığı (gûlat) vardı. Mensup olduğu o grup onu “huccet” diye çağırırdı. Mağribli Mustansır Fatimi'nin muasırı idi. Nizar adına davete çağırırdı” şeklinde nitelendirilir.²⁵² Bu bilgiye göre, Nasır-ı Hüsrev bir yandan Fatimi hareketinin hucceti olarak gösterilir, fakat bir yandan da birkaç on yıl sonra Hasan 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 (968-69) doğduğu ve yüz yıl yaşadığı anlatılır. Eserleri arasında *Ruşenayiname* adlı bir eseri olduğunu da bildirir.²⁵³ Bertels, Müstevfi'nin, Nasır'ın şiirlerini iyi fakat fanatikçe bulduğunu, dolayısıyla Müstevfi'nin, Nasır-ı Hüsrev'in *Divan*'ından haberdar olabileceğini belirtir.²⁵⁴

Nasır-ı Hüsrev hakkında bir başka kaynak da, XV. yüzyılın ünlü mutasavvıf şairi Cami'nin *Baharistan* adlı eseridir.²⁵⁵ Bertels'e göre buradaki bilgiler yaklaşık yüz elli yıl aradan sonra Kazvini'nin eserinden alınmıştır.²⁵⁶ Cami, Nasır'ın yetenekli bir şair, bir bilim adamı olduğunu, onu sapkın olmakla suçladıklarını belirtmiştir.²⁵⁷ Bertels, daha sonraları yaptığı bir başka çalışmasında da, -muhtemelen meşhur Muhammed Gazali'nin kardeşi- Şeyh Ahmed-i Gazali adlı bir müridinin Nasır'ın ölümünden otuz

²⁵¹ Raşid ed-Din Faz Allah, **Cami' et-Tavârih**, ed. M.T. Danişpazhuh ve M. Mudarrisi Zanjani (Tehran, 1338/1959), s.77; Hunsberger, ss. 24-25.

²⁵² Hamdullah Müstevfi, **Tarih-i Güzide**, haz. Abdülhüseyin Nevai, Tahran 1364, s. 753.

²⁵³ Müstevfi, s. 753.

²⁵⁴ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 156.

²⁵⁵ Molla Cami, **Baharistan**, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ yayınları, Ankara, 2004, s. 103; Hunsberger, s.25.

²⁵⁶ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 156.

²⁵⁷ Cami, s. 103; Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 156.

yıl sonra onun birkaç şiirini yayınladığını, bundan 350 yıl sonra da bu şiirlerin, Abdurrahman-i Cami'nin *Baharistan* adlı eserinde yer aldığını belirtir.²⁵⁸

Diğer bir kaynağımız da, Devletşah-i Semerkandi tarafından 1487'de yazılmış bir şairler antolojisi olan *Tezkiret eş- Şu'ara*'dır.²⁵⁹ Hunsberger ve Bertels'e göre, Devletşah'taki bilgiler çoğunlukla el-Beyzavi'den alınmıştır. Her ikisi de Nasır-ı Hüsrev ve İbni Sina'yı çağdaş göstermektedir.²⁶⁰ Özellikle her ikisinde de nakledilen Sufi Harekani ile Nasır Hüsrev'in dostane sohbeti, Bertels'e göre, Devletşah dahil bazı yazarların onun sapkın olmadığını gösterme çabasının yansımasıdır. Bu yazarlar onu sapkın bir İsmaili olmaktan ziyade, bir sufi olarak tanıtmaya çalışmaktadırlar.²⁶¹ Devletşah, Nasır'ın, ünlü mutasavvıf Şeyh Ebu'l Hasan-i Harekani'nin müridi olduğunu söyler.²⁶² Bu bilgi, Bertels'e göre, *Tezkiret eş- Şu'ara*'nın Nasır'a duyduğu saygıyı göstermektedir.²⁶³ Devletşah aynı zamanda Nasır-ı Hüsrev'in 15. yüzyılda Bedahşan'da çok saygı gördüğünü, "Sultan" ve "Şah" olarak adlandırıldığını bildirmektedir.²⁶⁴

Bir başka kaynağımız ise, Dikri olarak bilinen Takiyy ed-Din Muhammed Kaşi'nin 1585'te yazılmış *Hulasat el-eş'ar ve Zübdet el-efkar*'ıdır.²⁶⁵ Takiyy ed-Din, Nasır'ın kendi hayatına dâir yazdığı Arapça *Risalet en-nedame fi zad el-kıyame* adlı eserini farsçaya çevirmiş ve tezkiresinde de bundan bahsetmiştir.²⁶⁶ Takiyeddin Muhammed'in *Risalet en-nedame*'den aktardıkları şöyledir:

"Bu risale, aciz kul Ebu-l-Muin Nasır 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

²⁵⁸ Bertels, *Yadname*, s. 102.

²⁵⁹ Bkz. Devletşah, **Devletşah Tezkiresi I (Tezkiretü's-Şuara)**, çev. Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1997.

²⁶⁰ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s.158; Hunsberger, s. 26.

²⁶¹ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 159.

²⁶² Devletşah Tezkiresi I, ss. 98-99.

²⁶³ Bertels, *Yadname*, s. 103.

²⁶⁴ Devletşah Tezkiresi I, s. 102.

²⁶⁵ Hunsberger, s. 26.

²⁶⁶ Dikri'den aktaran Tarzi, ss. iii-iv; Hunsberger, ss. 26-27.

tanımaz. Bir mescidde konaklar. Metafiziği iyi bilen bir talebesi de yanındadır. Şehirde hangi mescitten geçse, adını lanetle andıklarını görür... Kardeşiyle bir kunduracı dükkanına gider. O sırada bir gürültü olur. Kunduracı dışarı çıkar. Geri döndüğünde... Nasır ne olduğunu sorar. Kunduracı, Nasır Hüsrev'in müritlerinden biri gelmiş, bilginlerle bahse girmiş, alimler 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 Hüsrev'in şiirlerinin okunduğu şehirde durmak caiz değildir'. Bu suretle Nişabur'dan çıkıp Bedahşan'a sığınır. Bedahşan emiri onu iyi karşılar, kendisine vezir yapar..."²⁶⁷

Buradaki bilgiler, 18. yüzyılda yazan Hacı Lütf 'Ali Beg Adhar tarafından *Ateşkede* adlı kitabında aynen kaydedilmiştir.²⁶⁸

Bir başka eser de, 17. yüzyılda Muhammed Muhsin Fani tarafından yazılmış *Dabistan-i mezahib* adlı eseridir. Burada Nasır Hüsrev'le Alamut bağlantısından bahsedilir ki, biz bunun mümkün olmadığını artık biliyoruz.²⁶⁹

Bir diğer eser, 19. yüzyılda Kaçar hanedanı mensubu olan Rıza Kuli Han Hidayet tarafından yazılan *Mecma' el-fusaha*'dır.²⁷⁰ Rıza Kuli Han, kendisinin, Nasır'ın *Divan*'ının oniki bin beyitini topladığını belirtmektedir. Nasır'ın eserleri arasında, onun döneminde de mevcut olduğunu söylediği *Zad el-Musafirin*, Arapça bir *Divan*, *Destur-i a'zam*, *Sa'adat-name* ve *Ruşenayiname*'yi sayar.²⁷¹ Rıza Kuli Han, ayrıca *Ravzat es-safa-yi Nasiri* adlı kendi eserinin dokuzuncu cildinde, Bedahşan, Hazara ve Bamyân'da İsmaili Şiilerin, Şah Seyyid Nasir Hüsrev-i 'Alevi adındaki dâîlerinin öğretilerini takip ettiği *Nasiriyye* adlı bir koldan bahseder.²⁷² Demek ki Rıza Kuli Han, bütün Afganistan İsmaililerinin Nasır-ı Hüsrev geleneğine bağlı olduğunu farzetmektedir. Oysa biz biliyoruz ki, Bedahşan İsmailileri Nasır-ı Hüsrev'i İsmaili geleneklerinin temeline koysa da, bu durum, Bamyân İmamiye Hazaraları ve Kayan İsmaili Hazaraları için geçerli değildir. Zaten Afganistan'daki Hazaraların sadece yüzde onuna yakını İsmailidirler. Onlar da yedi sekiz nesil önce İsmaililiğe geçmişlerdir.²⁷³

²⁶⁷ Dikri'den aktaran Tarzi, ss. iv-vi; Hunsberger, ss. 29-30.

²⁶⁸ Ivanow(ed.), *Kelam-i Pir*, s. xvii; Tarzi, s. vi; Hunsberger, s. 29.

²⁶⁹ Hunsberger, s. 29.

²⁷⁰ Rıza Kuli Han'dan aktaran Hunsberger, s. 30.

²⁷¹ Hunsberger, s. 30.

²⁷² Hunsberger, s. 30.

²⁷³ Bu bilgileri bize aktaran, Afganistan'ın Bağlan vilayetine bağlı Doşi ilçesinin Dere-i Kayan mıntkasından Hazara İsmailisi olan Seyyid Pîsar Ali Kayani'dir. Nitekim Afganistan'daki İsmaililerin yüzde altmışı Hazaradır. Afganistan'daki Hazaraların ise sadece yüzde onu İsmailidirler. Kayani'nin

Son eser, *Fedâi* lakabıyla tanınan Muhammed İbni Zeyn el-Abidin-i Horasani (ö.1913) tarafından yazılmış *Kitab-i Hidayet el-Mumin et-Tabi* adlı İsmaililiğin yorumuyla ilgili eseridir.²⁷⁴ Fedai’de, Nasır-ı Hüsrev’in Mısır’a seyahatiyle ilgili ayrıntılı bir hikaye yer almaktadır. Bertels’e göre bu kısım, -her ne kadar Fedâi’nin metninde *Sefername*’ye doğrudan bir gönderme olmasa da- büyük ihtimalle *Sefername*’nin bizim elimizde olmayan kısmıyla ilgilidir. Bertels’e göre bizlerin elindeki metin, büyük ihtimalle, İsmaililikle ilgili kısımların çıkarılmış halidir.²⁷⁵ Gerek modern dili, gerekse Nasır-ı Hüsrev’in kendini “Alevi” olarak adlandırıyor olması, bu metnin geç dönemde kaleme alındığına işaret etmektedir. Daftary’e göre Fedâi’nin bu kitabı, tutarsızlıklar ve tarihi uyumsuzluklarla dolu bir eserdir.²⁷⁶ Fedâi’nin yorumunda Nasır-ı Hüsrev, Mısır’da Nevruz bayramı sırasında Fatimi halifesi el-Mustansır’a kendini tanıtmıştır. *Sefername*’nin yayınlanmış metninde de kısmen yer almış olan “pir/sultan şöenleri”nin tasviri, bu metinde ise tamamıyla nevrurun tasvirine adanmıştır.²⁷⁷ Birçok inançlı yazar, bu bölümü, yani heretik el-Mustansır’la Nasır’ın karşılaşma tasvirini orijinal olarak bildiğimiz *Sefername*’den çıkarmıştır.²⁷⁸

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.²⁷⁹

Bedahşan İsmaili geleneği içinde oluşan Nasır-ı Hüsrev biyografilerinden en tanınmış ise *Kelam-i Pir*’dir.²⁸⁰ 16. yüzyılda Nasır-ı Hüsrev’in Nizariler arasında

verdiği bilgilere göre, Afganistanlı Hazaraların İsmailiğe geçişi, bundan yedi-sekiz nesil önce iki kol halinde 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 Doşı bölgesi Hazaralarıdır. Bunlar ise Seyyid Abdülhadi tarafından İsmailiğe davet edilmişlerdir. Her iki kolu da İsmailiğe 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-Siber Hazaraları, İsmaili olmadan önce Sünni idiler, Doşı-Kayan Hazaraları ise Oniki İmamcı idiler.

²⁷⁴ Bkz. Fedayi-i Horasani, Muhammed b. Zeynelabidin, **Hidayetu’l-Mü’minin et-Talibin**, ed. Alexander Semenov, Moskva, 1959.

²⁷⁵ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, ss. 149, 163.

²⁷⁶ Daftary, İsmaililer, s. 484.

²⁷⁷ Fedai’den aktaran Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, ss. 179-180.

²⁷⁸ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 164.

²⁷⁹ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 152.

bilinen biyografi varyantının Nizari yorumuyla birleşmiş hali *Kelam-i Pir* olarak adlandırılmaktadır. Nasır'ın biyografisinin bu Nizari varyantı Hindistan ve Pamir'de büyük bir yaygınlık kazanmıştır.²⁸¹

Bedahşan geleneğindeki bazı yazılı kaynaklarda Nasır-i Hüsrev'e tanrısal bir güç atfedilir. Bedahşan İsmailileri onu sadece "pir" olarak değil, aynı zamanda pek çok doğaüstü olaylar 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 kralı"nın sarayındaki yaşamı anlatılmaktadır.²⁸² Küçük farklılıklarla benzeri efsaneler, Nasır-i Hüsrev'in geçen yüzyılda Hindistan'da taş baskısı yapılan *Divan*'ına ekte, *Haft iklim* ve *Ateşkede* adlı tezkirede de korunmuştur.²⁸³

Gafurov ve Mirzoev tarafından Bedahşan'dan toplanan nüshalar vardır. Bunlardan biri, 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 Hüsrev'in halk arasındaki şiirlerinin toplandığı bir kitaptır.²⁸⁴ Bedahşanlıların Nasır-ı Hüsrev'e olan saygısı ve sevgisinden bahseden ve Buharalı bir şair Kari (hafız) Rahmetullah Vazeh'in (öl. kameri 1311), Bedahşan'la ilgili yazmış olduğu bir şiirde de Nasır-ı Hüsrev'in adı geçmektedir:

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

Sipehr daniş ve biniş cehan fazl u şarafat
(Bilimin ufku ve önemli dünya görüşü ve şeref)
Ki az u bulend buved nam-ı itibar-ı bedahşan
(Ki onun sayesinde Bedahşan'ın itibarının adı yüksektir)²⁸⁵

²⁸⁰ Bkz. Herati, *Kelam-i Pir* (ed. Ivanow).

²⁸¹ Bertels, *Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik*, s. 150.

²⁸² 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, s. 307.

²⁸³ Kudretbekov, s. 307.

²⁸⁴ Bertels, *Yadname*, ss. 102-103.

²⁸⁵ Bertels, *Yadname*, s. 114.

Bedahşan'da yazılmış bir yerel kaynak olan *Guher-riz*'de de birçok yerde Nasır-ı Hüsrev'den bahsedilir: “...ki o ariflerin yücesi, muhakkiklerin büyüğü ve müminlerin başı idi. Huccet-i kaim ve dâim idi. Hz. Nasır-ı Hüsrev ki, ulu'l emr-i peygamber'den irşad aldı. Ulu'l emr, ona icazet verdi, git irşad eyle. Ve git Kuhistan'a. Ve pir-i rükn (sütun) ol orada. O orada oranın rüknü oldu”.

Ulu'l emr-i peygamber'den kastedilen büyük ihtimalle Fatimi halifesi el-Mustansır Billah'tır. Ivanow, *Guher-riz* hakkında ayırt edici bir özellik fark etmiştir: “*Sefername*'deki batı seyahatlerinin aksine *Guher-riz*'de doğu seyahatleri anlatılır” der.²⁸⁶ Doğu seyahatleri olarak kastedilen de Bedahşan'dır. *Guher-riz*'de kimi yerde Nasır-ı Hüsrev, Nasır-ı Yumgan olarak da geçer. Birçok yerde de Şah Seyyid Nasır olarak geçer ki, Bedahşan İsmailileri, onun seyyit olduğuna inanmaktadırlar. *Guher-riz*'de Şah Seyyid Nasır'ın yöre halkını İsmaililiğe çağırdığı hakkında pek çok hikaye 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.

Guher-riz'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) huccet olarak gitmiştir. Kuhistan'a Nasır-ı Hüsrev imam el-Mustansır ile birlikte gitmiştir. Yine *Guher-riz*'e göre İmam, Afgan Badahşanı'nın Darvaz bölgesinde vefat etmiş olup, türbesi hala orada bulunmaktadır. Baba Seyyiduna'dan kastedilen Hasan Sabbah'tır. *Guher-riz*'in bir başka yerinde Nasır, Kuhistanlı Nizar'ın oğlu İmam Hadi'nin hucceti olarak gösterilir. Nasır-ı Hüsrev'den sonra Suhrab-ı Veli –ki gerçekte Nasır-ı Hüsrev'den dört asır sonra 15. yüzyılda yaşamıştır-, o şaraptan, onun nurundan içmiştir. Yani huccet olmuştur.

Görüldüğü gibi *Guher-riz*'de Nasır-ı Hüsrev, Fatimi da've örgütlenmesinden kopartılarak “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 Sabbah'tan önce göstermesine dayanarak, Nasır'ın, Hasan-ı Sabbah'ın İsmaililiğe geçişinde etken olabileceği

²⁸⁶ W. Ivanow, **Nasır-i Khusraw and Ismailism**. Leiden: Brill (in Europe), Bombay: Thacker & Co (in East), 1948, (*Nasır-i Khusraw and Ismailism*), s. 40.

şeklinde bir imada bulunur.²⁸⁷ Oysa böyle bir ilişki tarihsel olarak bize zor görünüyor. Çünkü bir kere 1052’de Mısır’dan Horasan’a huccet olarak dönen Nasır-ı Hüsrev ile 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 görmüştük.

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

“...Horasan’dan bu dağlara pek çok kişi gelmiştir. Şah Nasır mesela. Horasan’da el-Mustansır Billah Aga 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.”²⁸⁸

B. Kendi Eserlerine Göre Nasır-ı Hüsrev

Nasır Hüsrev’in biyografisi için en güvenilir kaynaklar, yine kendi eserleridir. Onun Mısır’a seyahatine kadar olan yıllarla 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 Mervzi(Mervezi) olarak kaydeder.²⁸⁹ Kubadiyan, Belh’e bağlı bir kent olmasına rağmen Ivanow, onun kendisini Mervli olarak adlandırmasının, başkenti Merv olan Selçuklulara (Çağrı Bey’e düşen topraklara) tabi olduğunu göstermek istemesinden kaynaklandığını ileri sürmektedir.²⁹⁰

Nasır-ı Hüsrev’in hayatıyla ilgili bilgilerimiz temelde *Divan*’ındaki verilere dayanır. Bu verilerin kullanılmasındaki temel zorluk ise, *Divan*’daki kasidelerin tarihlendirilmemiş olması ve sonuç olarak onlarda işaret edilen olayların kronolojik

²⁸⁷ Schimmel, Selected Verses, s. 2.

²⁸⁸ Bobrinskoy, s. 5.

²⁸⁹ Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, çev. Abdülvehhab Tarzi, MEB, İstanbul, 1988,(Sefername), s. 3.

²⁹⁰ Ivanow, Nasir-i Khusraw and Ismailism, s. 67.

devamlılığının da ancak farazi olarak tespit edilebilmesidir.²⁹¹ Corbin, büyük ihtimalle Bağdat'tan Belh'e ya da Kubadiyan'a göç eden bir İranlı ailenin çocuğu olduğunu dile getirmektedir.²⁹² Şiirlerinin çoğunda kendisini Horasanlı sayar. Kubadiyan'lı olmakla birlikte ömrü Belh'te geçmiştir. Bilindiği gibi her ikisi de o zamanlar Horasan bölgesinde yer almaktadır.

Şiirlerinden, önemli bir aileden geldiğini, gençliğinde beylerin, vezirlerin yanında önemli mevkilerde bulunduğunu anlıyoruz.²⁹³ 11. yüzyılın 1030'lu 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 dahil etmişlerdir. Bilindiği üzere 1040'da Dandanakan'da Sultan Mesud liderliğindeki Gaznelileri büyük bir yenilgiye uğratan Selçuklular, bu tarihten itibaren Maveräünnehir, Horasan ve İran'ın hakimi oldular.²⁹⁴ Maamafih bu, Gaznelilerin sonu demek değildi. Onlar bugünkü Afganistan topraklarında Selçukluların vassalı olarak varlıklarını devam ettirdiler. Mesud'un ölümünden sonra Gazne tahtına kardeşi Muhammed geçmiştir. Sonrasında da, Mesud'un oğlu Muhammed, amcasını tahtan indirip yerine kendisi geçmiş, Belh ve Gazne'yi almayı başarmıştır. Fakat yine de Gaznelilerin Horasan'daki iktidar savaşları son bulmuştur. Artık bölgenin en üstün gücü, batıda Bizans'a ve Fatimilere karşı önemli başarılar elde edecek olan Selçuklulardır. Buraya kadar ki dönemde Nasır-ı Hüsrev'in hayatıyla ilgili hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz.

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

²⁹¹ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 166.

²⁹² Henry Corbin, "Nasır-i Khusraw and Iranian Isma'ilism", **CHI**, (ed. R.N. Frye). Cilt:4. Cambridge University Press, 1968, (CHI), s. 531.

²⁹³ Ivanow, Nasır-i Khusraw and Ismailism, s. 8; Bertels, Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 171; Kutub Kassam, "The Conversion of Nasir-i Khusraw", **Ilm**, vol. 7, Nos. 1 & 2, July-Nov. 1981, ("The Conversion of Nasir-i Khusraw") s. 28; Corbin, CHI, s. 531; Hunsberger, s. 37.

²⁹⁴ Bkz. C.E.Bosworth, "Saldjukids", **EI2**, Cilt: 8, Leiden, 1995, ss. 936-959; Faruk Sümer, "Selçuklular", **DİA**, İstanbul, 2009, ss. 365-371.

*“Ben katipliği iş edinmiştim. Padişaha ait mallara ve işlere bakan bir adamdım. Divan işleriyle uğraşırdım. Bir zamanlar o işle meşgul olmuş, akranlarımla arasında tanınmıştım. 437 yılı Rebiülahir’inde, yani Rebiulahir ayında, Horasan emiri Selçuk oğlu Mikail’in oğlu Ebu Süleyman Çağrı Bek Davud’dur. Divana ait bir Mervrod’dan Pençdih’e gittim...”*²⁹⁵

Bertels’e göre Nasır-ı Hüsrev’in Selçuklulara karşı olumsuz yaklaşımı, büyük bir ihtimalle, onların yanında görevde bulunduğu dönemde ortaya çıkmış olabilir. Buna karşılık Gazne sarayının hükümdarlarını över. Ona göre Mahmud(Gazneli)’un yönetim 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.²⁹⁶ Bize göreyse, bu nefretin nedeni, Fatimi yönetimi tarafından Horasan hucceti olarak atandığı dönemde Selçuklu ve Sünnilik karşıtı faaliyetleri nedeniyle, Selçuklular tarafından sürekli koğuşturmaya uğraması ve bunun sonucunda da aslında bir türlü alışamadığı kırsal Yumgan’da yaşamak zorunda bırakılması olmalıdır.

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 hafızasındaki uzantısı da olabilir.²⁹⁷

Eserlerinden, meşhur seyahatinden önce Sind’e, Multan’a, Hindistan’ın kuzey taraflarıyla Afganistan’ın birçok yerine gitmiş olduğunu anlıyoruz.. *Sefername*’nin farklı 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 birşey görmedim*” demiştir.²⁹⁸

Nasır-ı Hüsrev’le ilgili en önemli tartışma konularından biri, seyahatine çıkmadan önce Sünni mi yoksa Oniki İmamcı mı, hatta İsmaili mi olduğu meselesidir. Bertels onun, Multan’da bulunduğu sırada büyük ihtimalle Multan Karmatilerinin

²⁹⁵ Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, s. 3; Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, ss. 175-176.

²⁹⁶ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 177.

²⁹⁷ Bölgede bulunduğumuz sırada, bugünkü halkın bir Türk düşmanlığı duygusu taşımadığını, Türkiye’yi bugünkü siyasal ve ekonomik konumuyla değerlendirdiklerini ve Türklere saygı duyduklarını tereddütsüz söyleyebiliriz.

²⁹⁸ Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, s. 95.

öğretisiyle tanışmış olabileceğini düşünmektedir.²⁹⁹ Schimmel ise, İslam'ın batını yorumuna meyilli doğu İran'daki bazı entelektüeller arasında İsmaili düşüncesinin iyi bilindiğinden bahsetmektedir.³⁰⁰ Doğu İran'dan kastedilen eğer Bedaşan ise, İsmaili düşünceye yatkın olanlar doğu İran'da aslında azınlıktaydı. Hatta Yumgan emiri Ali b. Esed bu kişilerden biriydi. Eğer kastedilen Horasan ve doğusu ise, Schimmel'in yorumuna katılabiliriz.

Schimmel, Nasır-ı Hüsrev'in Yumgan'da bulunduğu sırada, Karakurum dağları ve İndus vadisindeki diğer İsmaili gruplarla bir bağlantısı olup olmadığı sorusunu yöneltirken, zamanla İsmaililiğe geçmiş olan o bölgelerin, sanki o zaman da İsmaili olduğunu varsaymaktadır ki, bize göre bu imkansızdır.³⁰¹ Karakurum bölgesindekilerin İsmaililiğe geçişi, Pamir ve Hindikuş bölgesindekilerin geçişinden sonra olmuştur. Schimmel, bu imayı, belki de Karakurum bölgesinin doğusundaki komşu yukarı İndus bölgesinde bulunan Multan ve Gucerat Karmatilerinin erken dönemde İsmaililikle tanışmaları dolayısıyla yapmış olabilir.

Tarzi, Nasır-ı Hüsrev'in Sünni olduğunu iddia eder.³⁰² Ivanow ise, çalışmasının bir yerinde onun ortodoks bir müslümanken İsmaililiğe geçtiğini dile getirirken, ortodokslukla Sünniliği mi yoksa Oniki İmamcılığı mı kastettiğini tartışmaya açarak, kendi eserlerinde Sünnilik hakkında düşmanca yazıları olduğunu, buna karşı Oniki İmamcılık hakkında sessiz kaldığını ileri sürer.³⁰³ Ne var ki, yönetiminden menmün olduğu Gaznelilerin de Sünni olduğunu unutmamak gerekir. Bizim kanaatimize göre onun Sünnilik düşmanı beyitleri, İsmaili olmadan önce Sünni olmadığının değil, olsa olsa bu kasidelerin, ömrünün sürgündeki döneminde kaleme alınmasından dolayıdır. Nitekim Kassam da aynı şekilde, Nasır-ı Hüsrev'in İsmaililiğe geçmeden önce, Sünni de Şii de olabileceğini, ancak Şii olması halinde, Şiilik karşıtı Gazneli ve Selçuklu saraylarında hizmet etmesinin pek mümkün olamayacağını belirtmektedir.³⁰⁴ Corbin de onun, Sünni bir ailede doğduğunu, ama Şii olma ihtimalinin de gözden uzak tutulamayacağını yazar.³⁰⁵ Diğer yandan Nanji, Nasır-ı Hüsrev'in İsmaililiğe geçmeden önceki mezhebi hakkında hiçbir yorum yapmaksızın, daha anlamlı bir

²⁹⁹ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 178.

³⁰⁰ Schimmel, Selected Verses, s. 8.

³⁰¹ Schimmel, Selected Verses, s. 9.

³⁰² Abdülvehab Tarzi (haz.), Sefername, MEB, İstanbul, 1988, s. xvi.

³⁰³ Ivanow, Nasır-i Khusreaw and Ismailism, s. 12.

³⁰⁴ Kassam, "The Conversion of Nasir-i Khusraw", s. 28.

³⁰⁵ Corbin, CHI, s. 532.

hayat için o güne kadarki yaşam tarzını değiştirmesine sebep olan ani bir olayın, yolunu Kahire'ye düşürdüğünü ileri sürer.³⁰⁶ Daftary ise, bu konuda bir yorum yapmaz, ancak, eğer Nasır-ı Hüsrev'in, yolculuğuna çıkmadan önce İsmaili olduğunu kabul edeceksek, asıl amacının, tıpkı kendisinden birkaç on yıl sonra Hasan-ı Sabbah'ın çağrılacağı gibi, dai eğitimi verilmek üzere Mısır'daki merkez tarafından davet edildiğini ve hac ziyaretinin, yolculuğun gerçek hedefini kamufle eden bir bahane olduğunu kabul etmemiz gerektiğini belirtir.³⁰⁷

Bu tartışmalarla ilgili sonuç olarak söylemek gerekirse, aslında bu görüşlerin hepsinde doğruluk payı olabilir. Ancak bize göre de, ister Sünni olsun ister Şii, seyahatine çıkmadan önceki son dönemlerinde büyük ihtimalle artık bir İsmaili idi. Hatta belki de bu yüzden yolculuğa çıkmasının sebebi bir şekilde yolunu Mısır'a düşürmek istemesiydi. Hacca gitmek için Horasan'dan yola çıkan birinin, güzergahını Mısır'dan geçirmesi ancak bu şekilde, ya da onun her seyyahta bulunan maceraperest ruhuyla izah edilebilir.

II. POLİTİK FAALİYETLERİ : MISIR'A GİDİŞ, YUMGAN'A KAÇIŞ VE BEDAHŞAN'DA İSMAİLİLİK PROPAGANDASI

Nasır-ı Hüsrev'in politik faaliyetlerini, Fatimi sarayıyla ilişkiye geçmesini sağlamış olan meşhur hac seyahatine çıkmasıyla başlatmanın uygun olacağını düşünüyoruz. Nasır-ı Hüsrev seyahatine kırk üç yaşında başlamıştır. Demek ki onun hayatını, a) seyahatten önceki hayatı, b) seyahatten sonraki şair, düşünür ve tebliğci (dâi) hayatı olarak iki döneme ayırabiliriz.

Sefername'sinin başında da belirttiği gibi, divan işleriyle meşgul bir katipken, gördüğü bir rüya sonucu kible tarafına, yani hacca gitmeye karar vermiş ve bu seyahatten itibaren hayatının ikinci evresine girmiştir.³⁰⁸ Nasır-ı Hüsrev, birçok yerel liderin birbirleriyle savaş halinde olduğu bir dönemde Horasan'ı terk etmiştir. Seyahati boyunca yolu üstündeki İslam dünyasının birçok yerinde aynı durumla karşılaşmıştır. Sadece Mısır'da yerleşik bir siyasi düzen olduğunu gözlemiştir. Bertels bu konuda, "*sonunda Nasır, İslam'ın doğru yoldan ayrıldığına, sadece İsmaililiğin*

³⁰⁶ Azim Nanji, "Nasir-i Khusraw", *EI2*, Cilt: 7, E.J. Brill, Leiden-New York, 1993, s. 1006.

³⁰⁷ Daftary, İsmaililer, s. 250.

³⁰⁸ *Sefername*, s.4.

gerçek imanı koruduğuna kani olmuştur” şeklinde farklı bir yorum dile getirmektedir.³⁰⁹

Mısır’da “Hafız-ı bab-ı ilm” diye andığı ve ismini söylemediği birisinin vasıtasıyla bu mezhebin önde gelenleriyle tanışmıştır. Bazı kasidelerinden bu zatın yukarıda sözü edilen *Hace Müeyyedüddin* olduğu anlaşılıyor.³¹⁰ 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.³¹¹ Sadece Büveyhi emirini değil, onun yakınlarını ve komutanlarını da İsmaililiğe çevirdiğini, bu nedenle de Abbasilerin düşmanlığını kazandığını anlıyoruz.³¹² Bu zatın 1047’de Kahire’ye gittiğini, orada önemli görevlerde rol aldığını öğreniyoruz. Kendisi de Büveyhi sarayına bağlı biri olması sebebiyle, Fatimiler ile Büveyhi ordusuna bağlı Türk komutan Arslan Besasiri arasında önemli bir aracı rol oynamış, Besasiri’ye Fatimi sarayının desteğini sunmuş, Besasiri de 1058’de almayı başardığı Bağdat’ta hutbeyi Fatimi halifesi el-Mustansır adına okutmuştur.³¹³ Her ne kadar *Divan*’ında Müeyyed’le tanıştığına ve onun sayesinde Fatimi sarayına girdiğine dair kasideler bulunuyorsa da, Müeyyed’in Nasır-ı Hüsrev’in bulunduğu sırada Mısır’da olup olmadığını belgesel açıdan tespit etme imkanına sahip değiliz. Onun, Fatimi sarayında huccet olarak çalışıp çalışmadığını da tespit etme imkanına sahip değiliz. Her durumda Müeyyed 1049 yılından itibaren Kahire’de halife Mustansır’ın sarayında büyük bir mevki almış olmalıdır.³¹⁴ 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 didarıyla Nasır’ın karşılaşma fırsatı olabileceğini söylemiş ki, bu da yılda bir sefer, o da Nevruz günü oluyormuş. Nasır bu günün gelmesi için iki ay beklemiştir. Sonuçta Halifenin güzergahında onunla tanışmayı başarmış,

³⁰⁹ Bertels, “Nasır-ı Hüsrev”, s. 869.

³¹⁰ Nasır-ı Hüsrev, *Divan*, Müesses-i İntişarat-ı Negah, Tehran, 1384, s. 181; Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, 178; Ivanow, Nasır-i Khusreaw and Ismailism, s. 11; Tarzi, xiii.

³¹¹ Wilfred Madelung, **Religious Trends in Early Islamic Iran**, Bibliotheca Persica, 1988, s. 101; Daftary, *İsmaililer*, s. 248.

³¹² Daftary, *İsmaililer*, s. 248; Kutub Kassam, **Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry**, I.B. Tauris Publishers, London, 1996, s. 43; Tahera Qutbuddin, **Al-Mu’ayyad al- Shirazi and Fatimid Da’va Poetry**, Brill, Leiden-Boston, 2005, s. 5.

³¹³ Daftary, *İsmaililer*, s. 248.

³¹⁴ Ivanow, Nasır-i Khusreaw and Ismailism, s. 47; Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, ss. 178-179.

sonuçta bir süre onun yanında görev almış, daha sonra huccet olarak Horasan'a, Belh'e gitmiş, üstelik ona yolda Mekke ve Medine'ye uğrama şansı verilmiştir."³¹⁵

Bu kayıtlara rağmen Nasır-ı Hüsrev'in el-Mustansır ile gerçekten görüştüğü meselesi şüphe uyandırmaktadır. Zira onun adı ve eserleri, Fatimi dönemi edebiyatında hiç geçmemektedir. Ama bunun nedeni büyük ihtimalle eserlerinin Farsça olmasıdır.³¹⁶ Diğer yandan *Sefarname*'nin mevcut metninde, böyle bir görüşmeyle ilgili bilgilerin olmadığı da görülmektedir. Onun, Halife el-Mustansır'la görüşmediği, onu yalnızca bir açılış töreninde uzaktan gördüğü anlatılmaktadır.³¹⁷ Dolayısıyla bu durumda biz de Nasır-ı Hüsrev'in el-Mustansır ile yüzyüze görüşmemiş olabileceğini düşünüyoruz.

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 halükarda büyük ihtimalle Nasır-ı Hüsrev'in propaganda faaliyetinin genel merkezi Belh'di. Zira o, seyahatinden sonra bu şehre dönmüştür.

Nasır-ı Hüsrev, kendi ifadelerinde zamanın imamı el-Mustansır el-Billah'a sadakatle yemin etmektedir.³¹⁸ Fatimi halifesine yararlılıkları sayesinde, *dar el-ilm* kurumu tarafından ona Horasan'ın hucceti olarak "sahib-i cezire" rütbesi verilmiştir.³¹⁹ Fatimi ideolojisine göre, zamanın imamı Fatimi halifesidir. Dünyanın egemenliği idealiyle ilgili olarak, *dar el-ilm*, bütün dünyayı on iki cezireye ayırmıştır, ki bunların başında huccetler ya da sahib-i cezireler vardır. Dâiler bu kişilere tabi olarak farklı alanlarda propaganda sürdüren kişilerdir.³²⁰

Dönem itibariyle daha çok Sünniliğin yaygın olduğu Horasan bölgesi, artık Selçukluların hakimiyetindedir. Onlar, Fatimi halifelerinin rakibi Abbasi halifelerinin koruyucuları olarak İsmaililik karşıtıdır. Selçukluların İsmaililik karşıtı faaliyetleri Sünni ulema tarafından da hararetle desteklenmektedir. Nitekim

³¹⁵ Fedai'den aktaran Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, ss. 179-180.

³¹⁶ Ivanow, Nasır-i Khusreaw and Ismailism, s. 45.

³¹⁷ Tarzi, s. vii.

³¹⁸ Divan, s. 162; Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 181.

³¹⁹ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililer, s. 183.

³²⁰ Ebu'l-Maâli'den aktaran Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililer, s. 184.

Gazzali'nin ünlü *Fadâih el-Batıniyye* isimli eserinin bu destek ruhuyla yazıldığı çok iyi bilinir.³²¹ Vezir Nizamülmülk de, Selçuklu devletinin bu konudaki bakış açısı hakkında *Siyasetname*'sinde önemli ipuçları vermektedir.³²²

Selçukluların misyonu Nasır-ı Hüsrev'in faaliyetlerinin birbiriyle uzlaşmamakta olduğu ortadadır. Bu sebeple sonunda onunla ilgili de takipler başlamıştır. Birçok İsmaili evlerini terk ederek daha güvenli yerlere iltica etmek zorunda kalmıştır.³²³ Nasır da Belh'i terk ederek Ali b. Esed'in yerel yöneticisi olduğu, -bugünkü Afgan Bedaşanı'nın Nuristan'a yakın bir bölgesinde yer alan- Cerm vilayetine bağlı- Yumgan'a sığınmıştır. Ali b. Esed hakkında çok şey bilemiyoruz. Bildiğimiz, Nasır'ın, *Cami' el-Hikmeteyn* adlı eserini, Yumgan'da onu koruması altına alan -büyük ihtimalle de bir İsmaili olan- emir Ali b. Esed'in isteği üzerine yazdığıdır.³²⁴ Ali b. Esed, Ebu'l-Heytem-i Gorgani'nin kendisine sunduğu, içinde bir takım sorulardan oluşan kasideleri, Nasır-ı Hüsrev'e göndermiştir. Nasır da, o sorulara verdiği cevapların yer aldığı *Cami' el-Hikmeteyn*'i yazmıştır. Selçuklu hakimiyetindeki topraklarda, Türkmen beyleri dışında yerel İranî beyler de bulunmaktaydı. Bu beyler ve emirler bulundukları bölgelerde kendi otonom yönetimlerini idame ettiriyorlardı. Bedaşan'da bir değil birçok otonom emir vardı. Anlaşılan Yumgan emiri Ali b. Esed de herhalde bunlardan biriydi.³²⁵

Burada Nasır-ı Hüsrev'in Bedaşan yerine neden Gaznelilerin kontrolündeki topraklara gitmediği sorusu akla gelebilir. Gazneliler, bilindiği gibi, Samanilere bağlı bir valilikken, bağımsız hareket etmeye başlayarak ortaya çıkmış bir devletti.³²⁶ Devlet geleneği olarak, göçebe boy federasyonu geleneğini temsil eden Tuğrul ve Çağrı Beyler zamanı Selçuklularının aksine, gulam sistemine dayalı Abbasi geleneğinin İranî versiyonu olan Samani devlet geleneğini temsil ediyorlardı.³²⁷ Bu nedenle de Gazneliler için, yöneticileri Türk kökenli olsa da, Müslüman bir İranî devlet modeli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

³²¹ Gazzali, *Fadâih el-Batıniyye wa-fada'il al-Mustazhiriyya*, ed. A. Badawi, Cairo, 1383/1964.

³²² Bkz. Nizamü'l-mülk, *Siyasetname*, haz. Mehmet Altay Köymen., TTK, Ankara, 1999, ss. 228-232.

³²³ Bertels, Nasır-ı Hüsrev ve İsmaililik, s. 125.

³²⁴ Kassam, "The Conversion of Nasir-i Khusraw", s. 38.

³²⁵ Henry Corbin, "Etude Preliminaire", *Kitab-e jami' al-Hikmatain*, Teheran/Paris, 1953, (*Cami' el-hikmateyn*), s. 47.

³²⁶ Bkz. B. Spuler, "Ghaznavids", *EI2*, Cilt: 2, Leiden, 1965, ss. 1050-1053; Erdoğan Merçil, "Gazneliler", *DİA*, Cilt: 13, İstanbul, 1996, s. 480-484.

³²⁷ Bkz. C.E. Bosworth, "Samanids", *EI2*, Cilt: 8, Leiden, 1995, ss. 1025-1029; Aydın Usta, "Samaniler", *DİA*, Cilt: 36, İstanbul, 2009, ss. 64-68.

Nasır-ı Hüsrev, taşralı olmakla itham ederek küçümsediği Selçuklu yöneticilerinin aksine, Gaznelileri medeni buluyordu. Buna rağmen, her ne kadar kasidelerinde Gaznelileri Selçuklulardan üstün tutsa da, Gazneli topraklarına gidemezdi. Sünni Gazneli topraklarında kabul görmesi imkansızdı. Çünkü Sünni karşıtı biriydi. Artık bu herkesçe biliniyordu. Şunu da hatırlatmak gerekir ki, aslında Belh'in Yumgan'a uzaklığı, diyebiliriz ki, Belh'in Merv'e uzaklığı kadardı. Yani Rey ya da güneydoğudaki Gazne bile, Yumgan'a kıyasla Belh'e çok daha uzak şehirlerdi. Ancak Yumgan kuşbakışı olarak o uzak olmasa da, Yumgan'a ulaşmak için yüksek dağları aşmak gerekiyordu. Aştığınızda da başka bir dünyaya geliyordunuz. Bu başka dünya, dünyanın medeniyet merkezlerinden çok farklıydı. Bu da, Nasır-ı Hüsrev'in Yumgan'da yaşadığı gurbetlik hissini bir nebze de olsa açıklamaktadır.

Bedahşan bölgesinde İslam'ın yayılması, Nasır-i Hüsrev'in bölgeye yolculuğu ve misyonu hakkında çok az tarihsel materyal bulunmaktadır. Onun bu bölgede bulunduğu dâir tek tarihsel kanıt yine kendisinin *Divan* ve *Cami ül-Hikmeteyn* adlı eserlerindeki bazı beyitlerdir. Bu eserlerde Nasır-ı Hüsrev, Yumgan'da geçirdiği sürgün zamanlarından bahsetmiş, ancak Pamir bölgesinde bulunan diğer şehirlere yaptığı seyahatlere hiç dokunmamıştır. Hatta onunla alakalı olan Ali b.Esed gibi kişiler hakkında bile, dönem kaynaklarında hiçbir ize rastlamamaktayız. Tarihsel kayıtlardaki bu boşluk onun yaşamı ve misyonu hakkında bölgede çok miktarda efsane ve anekdotlarla doldurulmuştur.³²⁸

Onun politik faaliyetleriyle ilgili *Divan*'da yer alan bilgiler, Horasan'daki faaliyetlerine dairdir. Bedahşan'daki misyonu ile ilgili faaliyetlerine dâir tam tatminkâr tarihsel veriler bulunmamaktadır.³²⁹ Ancak buna rağmen şu da tarihsel bir gerçektir ki, o, Bedahşan İsmaili toplumunun baş tebliğcisi haline gelmiştir.³³⁰ Burada akla takılan soru, Nasır-ı Hüsrev'in misyonunun, sözlü kaynakların iddia ettiği gibi Fatimi da'vesinin bir parçası olup olmadığıdır.³³¹ Öyle görünüyor ki, onun Bedahşan'da da'vesini yaymak istemesi, kendisini Bedahşan değil Horasan hucceti olarak atayan Fatimilerin emirlerine uymaktan ziyade, Yumgan'a sürüklenmesinin bir

³²⁸ Iloliev, Sufi Sage, s. 11.

³²⁹ Iloliev, Sufi Sage, s. 31.

³³⁰ Madelung, s. 101.

³³¹ Iloliev, Sufi Sage, s. 31.

sonucudur. Öyle ki, henüz bütün bölgenin adının “Bedahşan” olmadığı, “Kâfiristan” olarak anıldığı zamanlarda olduğumuzu düşünürsek, Fatimi halifeleri, bu dağlık bölgede da’ve faaliyetlerinde bulunmayı akıllarından geçirmemiş olmalıdırlar. Onların göz koydukları kitle, Abbasi halifeliğine bağlı Müslüman topraklarıydı. Bedahşan ise, her ne kadar İslam coğrafyasına dahil olsa da, kendi yerel yöneticilerin hakimiyetinde, 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’ el-Hikmeteyn*’i yetmiş yaşında bitirdiğini biliyoruz. Bu durumda 464/1071-72 yılında Yumgan’da hayattadır. Demek ki 1072’den sonra ölmüş olmalıdır. Gerçi genel kanı, 1072-1077 arasında bir tarihte öldüğüdür.³³² 1088 olarak kabul edenler de vardır.³³³ Gözden uzak tutmamamız gereken husus, bu tarihlerde Fatimi 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, kardeşi Ebu Said’in nesli günümüzde de Afgan Bedahşanı’nın en batısında yer alan Amu Derya kenarındaki Keşm’de yaşamaktadır.³³⁴

Tacikistan, Afganistan, Çin ve Kuzey Pakistan’daki Bedahşan İsmailileri, bugüne kadar kendi dinsel geleneklerini Nasır-ı Hüsrev’e bağlamaya devam etmektedirler.³³⁵ İlginç olan, Cerm ve Yumgan bölgesindeki Sünnilerin onun İsmaili olduğunu reddetmeleri, ama seyyid olduğunu kabul etmeleridir.³³⁶

³³² Kassam, “The Conversion of Nasir-i Khusraw”, s. 39.

³³³ Madelung, s. 101; Schimmel, Selected Verses, s. 8; Daftary, İsmaililer, s. 252.

³³⁴ Tarzi, viii.

³³⁵ Mir Baiz Khan, “Nasir 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.

³³⁶ Ivanow, Nasir-i Khusraw and Ismailism, s. 38; Corbin, CHI, s. 537.

III. ESERLERİ

Nasır-ı Hüsrev eserlerinin çoğunu Yumgan'da yazmıştır. *Divan*'ını burada tertip etmiş olup, *Ruşenayiname*, *Cami' el-Hikmeteyn*, *Zad el-Müsafirin*, *Vech-i Din*, *Han el-İhvan*, *Guşayiş ve Rahayiş*, *Saadatname* gibi kitaplarını burada yazmıştır.³³⁷

Belirtildiği gibi eserlerinin neredeyse tamamını Bedahşan'da yazmış olmasına rağmen, onun entelektüel mirası, Bedahşan'ın siyasi ve kültürel sınırlarının çok ötesinde bir anlam ve önem kazanmıştır.³³⁸ Eserlerinde es-Sicistani'nin etkisi gözlenmektedir.³³⁹ Es-Sicistani, Karmati döneminin İsmaili düşünürüdür. Fatimi da'vesına sonradan girmiştir.³⁴⁰ O yüzden Nasır-ı Hüsrev'e kıyasla eserleri ortodoks değildir.³⁴¹ Nasır-ı Hüsrev'in eserleri ise, kendisinin Fatimi devletine bağlı bir dai ve teozof olması sebebiyle, Fatimi devlet ideolojisini temsil etmekte ve Sicistani'ye göre daha ortodoks kalmaktadır. Nasır-ı Hüsrev'deki Grek ve İsmaili felsefesi sentezi, "zaman" ve "ebediyet" kavramlarının karşılaştırılmasıyla kendini gösterir ki buna göre, zaman sonsuzluktur. Cennetteki hareketler gün, gece, ay, yılla ölçülse de, ebediyet zamanla ölçülemez.³⁴²

Nasır-ı Hüsrev'in nesir olarak kaleme alınmış eserlerinin, manzum eserlerinden daha güçlü olduğu kanısı yaygındır. *Divan*'ındaki şiirlerin sanatsal değeri çok yüksek olmasa da, felsefi değerinin çok yüksek olduğu görüşü hakimdir.

Ruşenayiname, öğüte ve hikmete dâir bir eserdir. Hem mesnevi tarzında manzum, hem mensur formu vardır. İlk defa Nasır-ı Hüsrev, felsefeyi şiirle yazmıştır.³⁴³ *Saadetname* üç yüz beyitten oluşan ve yine öğütlerden ve hikmetlerden

³³⁷ Bkz. *Şeş Fasl*, ed.ve çev. W. Ivanow, Leiden, 1949, *Kitab-e jami' al-Hikmatain*, ed. Henry Corbin ve Moh. Mo'in, Tehran/Paris, 1953; *Zad el-Musafirin*, ed. Badhl al-Rahman, Berlin, 1923; *Vech-i din*, İntişarat-ı Esatir, Tehran, 1384; *Hanu'l-İhvan (Dostalar Sofrası)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995; *Knowledge and Liberation: A Treatise an Philosophical Theology (A new Edition and English Tarnslation of the Gushayish wa Rahayish by Faquir M. Hunzai)*, I.B. Taurus, London-New York, 1998; *Saadet-name*, çev. Meliha Ülker Tarıkahya, M.E.B. yayınları, 1966, İstanbul.

³³⁸ Abdulmamad Iloliev, "Mubarak Wahani's Intellectual Contributions to Nasir Khusraw's Tradition in Pamir", *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, Noshir Publishing, Khujand, 2005, ("Nasır-ı Hüsrev"), s. 612.

³³⁹ Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge University Pres, Cambridge, 1993, (Shiism) s.16, 21-22, 43, 85-86.

³⁴⁰ Bkz. Paul Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*, London: I.B. Tauris, 1996.

³⁴¹ Walker, *Shiism*, s.20.

³⁴² Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Kegan Paul International, London, 1983, (Cyclical Time), s. 33.

³⁴³ Bertels, *Yadname*, s. 104.

meydana gelen mesnevi formunda bir eserdir. *Vech-i Din*, Bedahşan'da her İsmailinin inancını kuvvetlendirmek için okumaya mecbur olduğu bir eserdir. *Han el-İhvan*, *Cami' el- Hikmeteyn*, *Zad el-Müsafirin*, *Guşâyîş ve Rehâyîş* diğer felsefi eserleridir. Bunlardan başka tezkirelerde, mantığa ait *İksir-i a'zam*, sihre ve gizli bilimlere (occultism) ait *Kanun-i a'zam*, *el-Müstevfî* gibi kitaplarıyla, *İlm-i Yunan*, *Düstur-ı a'zam*, *Kenz el-hakayık* gibi risaleleri, *Büstan el-'ukul* adlı bir kitabı ve batını usulüne göre Kuran tefsiri bulunduğu bildirilmektedir. Kendisi de *Han el- İhvan*'da *Delail*, *Delil el-mütehayyirin*, *el-Mısbah* ve *el-Miftah* adlı kitaplarından bahsetmektedir.³⁴⁴

³⁴⁴ Tarzi, xxix.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GELENEK

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

Bu bölümde söz konusu bu üç temel ayağa dayalı bir tasnif üzerinden Bedahşan İsmaililerinin gelenek ve inançlarını tasvir ve analiz etmeğe çalışacağız. Bu güç işi mükemmel bir şekilde başardığımız iddiasında değiliz. Fakat aşağıda söyleyeceklerimizin, ileride Bedahşan İsmailileri üzerinde çalışacak olan araştırmacılar için bir hareket noktası olabileceğini düşünüyoruz. Bu kısımda, zaman zaman Türkiye'deki Alevi inançlarıyla benzerlikleri olup olmadığına da dikkat çekmeye çalışacağız.

I. ESKİ DİNİ VE MİTOLOJİK MOTİFLER ÇERÇEVESİNDE İFADESİNİ BULAN UNSURLAR

A. Etnografik Unsurlar

Bedahşan'ın, özellikle de Penc'in üst bölgeler halkının 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 hala korunuyor olması da, burasının 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*, *ferište*, *çilttenler*).

Almas ya da Albas:

Pamir Tacikleri arasındaki *Almastı* kelimesinin etimolojik kökeniyle ilgili en kabul gören görüş, “al” (kırmızı) kelimesine Türkçe “bastı” (basan) fiil ekinin getirildiği görüşüdür.³⁴⁵ Bu ruhun adı Afganistan Taciklerinde “moder-i Eli”(Ali’nin annesi) şeklindedir.³⁴⁶ 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.³⁴⁷

Dîv (Dev):

Kökü eskilere kadar giden *dev* tipi, özellikle İran’ın eski dini Zerdüştilik’te, karanlığın temsil ettiği kötülük tanrısı Ahriman’a tabi olmuş kötü ruhlar olarak kabul edilmektedirler. Onlar, aydınlığın temsil ettiği iyilik tanrısı Hürmüz (Ahuramazda) ile mücadele etmek için yaratılmış kötü ruhlardır. Devlerin yaşama yerleri, 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.³⁴⁸

Ajdahor (ejderha):

İ.E. Zarubin’in bildirdiğine göre Tacikistan Bedahşanı’nda yer alan Bartang’da hala 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 ermiş gelir. Güya bu derviş halkı ejderhadan kurtarmıştır. İşte onun ejderhayı öldürdüğüne inanılan yerde bir türbe yapılmıştır.³⁴⁹ Diğer bir efsanede ise insanları ejderhadan koruyan bizzat Hz. Ali’dir. Yine Zarubin’in de bildirdiği ve bizim de sahada şahsen gördüğümüz, Vahan’ın Tacikistan tarafında ortadan ikiye

³⁴⁵ Andreev’den aktaran N. Devletbekov, **Doislamski verovaniya nasileniya zapadnog Pamira**, Duşanbe, 1995, s.10. Bu gelenek “albasması” adıyla Anadolu halk kültüründe de hala yaşamaktadır.

³⁴⁶ Devletbekov, s.10.

³⁴⁷ Andreev’den aktaran Devletbekov, s. 12.

³⁴⁸ Devletbekov, s.12.

³⁴⁹ Zarubin’den aktaran Devletbekov, s.17.

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 inanmaktadırlar. İlk peygamber Hz. Adem zamanından beri kötülük İblis hüviyetinde hayatımızda varolmakta ve tek bir isimle adlandırılmaktadır: Deccal, yani Şayton. Halk iyiliği ise Rahman'a ait görmüş ve Rahman'la Şayton arasında sürekli bir mücadele olduğuna inanmıştır.³⁵⁰

Peri:

İyi ruh olarak kabul edilir. Peri ile ilgili inançlar, Penc bölgesi Taciklerinin hayatında önemli bir yer tutan “dağ keçisi” motifi ile alakalıdır. Arkeolojik belgelerin gösterdiğine göre Pamirilerin İslam öncesi geçmişlerinde de dağ keçisi kutsal sayılmaktaydı. Hoşnazar Pamirzad, bugün bayram gecelerinde pişirilen “bac” isimli yemeğin Mitra dini zamanından beri var olduğunu belirtmektedir.³⁵¹ *Hayr-i cezan*, 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.³⁵² 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, avcılarının tasavvurunda, bu hayvanın koruyucusu olarak yer almaktadır.³⁵³

Ferişte (Feritta):

Batı Pamir halklarındaki en popüler iyi ruh *Ferişte*'dir. Bilindiği gibi Farsça “Melek” anlamına gelmektedir. Halen mevcut inanca göre anne karnındaki çocuğu

³⁵⁰ Devletbekov, s. 18.

³⁵¹ Hoşnazar Pamirzad, **Tarih-i Bastan(antik)-ı Şugnan**, Tacikistan Bilimler Akademisi, (Doktora tezi, Duşanbe), Basım yeri: Karaçi,, 1998, s.116.

³⁵² Pamirzad, ss.116-117.

³⁵³ Devletbekov, s.8.

koruma görevi de feriştenindir. Ferište, 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 bu günde ihsan edilmektedir.³⁵⁴

Çiltan (Çehel ten) (Kırklar):

Kötü durumdaki insana yardım eden ruhlardır. Bu halklarda sulama önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle çiltanlar (*çehel tenan*/kırk adam) “suyu dağıtanlar”, “suyu koruyanlar” olarak da gösterilirler.³⁵⁵ Kaynaklarda kaydedilen düşüncelere göre, dünya, kendi varlığı ve ermiş/vaizlerinin gizemli hiyerarşik düzeniyle durmaktadır ve bu ermişlerin sayısı belirli ve süreklidir.³⁵⁶ 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.³⁵⁷ “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*” adını verdikleri bir dua okurlar. Yine

³⁵⁴ Devletbekov, s.8.

³⁵⁵ Devletbekov, s.10.

³⁵⁶ Kudetbekov, s. 300.

³⁵⁷ Kudretbekov, ss. 301-303.

Bedahşan İsmaililerinde *Ümmü'l Kitab*'ın okunması öncesinde kırk gün oruç tutmak gerekmektedir.³⁵⁸

*Çilteler*le 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)" isminde bir kale vardı. Efsaneye göre haramiler kente saldırdığında kırk kız kaleye çıkıp saklanmışlar ve orada gözden kaybolmuşlardır. Benzer bir efsane de Buhara civarında 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 Şu'ayb adında bir adam yaşarmış. Bir gün, onun henüz evlenmemiş olan kızlarından biri suya gider. Deniz kıyısında köpük (pamuk) toplar. Fakat onları 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 ilerde 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 olanlar, Peygamberin mirac'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 söylemişler. Hz. Muhammed onları denemek istemiş. O zaman küçük çocuk bıçağı almış, kendi elini kesmiş, bütün çocukların ellerinden kan akmış.³⁵⁹

³⁵⁸ Kudretbekov, s. 302.

³⁵⁹ Bu hikayeye 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.³⁶⁰

Kudretbekov'a göre bu efsane, eski folklorik motifler (örn. 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 kubbenin ermişleri gizlemesi, vb) birleştirmektedir.³⁶¹ Devletbekov'a göre de, bu tür efsanelerin, atalar kültünü kutsallar kültürüne yakınlaştırma misyonu vardır ve Çilteler burada birinci derecede rol oynamaktadırlar.³⁶²

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 olmaktadır. Hatta ev halkının atalarının ruhlarına “*a arvah ton meder*” (ataların ruhları, yardım edin) diyerek seslendiklerini belirtmiştir.³⁶³ Gece kelebeğinin /pervanenin evde olmasını, kendi atalarının onlara kendini gösterme şekli olduğuna inanmaktadırlar.³⁶⁴ Aynı şekilde ataların ruhlarının öfkesini çekmemek için de özen gösterilirdi. Hatta şöyle bir söz vardı: “*Huda zada riyat arvah zada nay*” (Tanrının öfkesini çekelim ama ruhun öfkesini çekmeyelim). Aralarında anlaşmazlık çıkan

³⁶⁰ Bkz. *Buyruk*, ss. 155-158 vd.

³⁶¹ Kudretbekov, s.306.

³⁶² Devletbekov, s.10.

³⁶³ Andreev'den aktaran Devletbekov, s.19.

³⁶⁴ Devletbekov, s.19. Bu gelenek de, Anadolu halk kültüründe hala yaşamaktadır.

taraflar arasında çekişme olduğunda da, “arvah tu zazen arvah gonardum tus bord” (ataların sana yardım etmesin, cezalandırsın) denilmektedir.³⁶⁵

Vahan’da, Roşan’da ve Şugnan’da önemli bayramlar sırasında yılda iki kez pide pişirilir ve atalar bunları alsın ve 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 kültürüyle alakalı görülür.

Mezarlara gösterilen saygı, bölgede yer alan iki mezar için ayrı bir önem taşımaktadır: Bunlar Şugnan (Tacikistan tarafındaki yeni adıyla Horog) yakınlarındaki İmam Zeynelâbidin’e atfedilen mezar ile İmam Muhammed Bakır’a atfedilen mezardır. Bobrinskoy’un bildirdiğine göre, özellikle Zeynelâbidin’in mezarı, cami ve diğer yan yapılardan oluşmaktadır. Kapılardan girişte, imama saygı için attan inmek, yaya olarak yürümek gerekmektedir.³⁶⁶

Toprak kültürü:

Pamiriler arasında gök “baba”yı, toprak “anne”yi temsil etmektedir. Toprak “nan” demektir. Pamiri dilde de “nan” anne demektir. Sonbahar ve kış erkektir. İlkbahar ve yaz ise 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 hala Şugnan’da güneşe “hayr” denmektedir.³⁶⁷ Bahar ve yaz, doğurma özelliği olan kadın gibi bitkilerin yeşerdiği, meyve verdiği mevsimlerdir. Devletbekov’a göre, Pamiriler arasında toprak kültürü, insanın topraktan yaratıldığına dâir İslami inançla da bağdaşmaktadır.³⁶⁸ Ölümünden sonra insan yine toprağa dönmektedir. İnanişâ göre, cesedi geç bozulup geç toprağa karışırsa onun ruhu kötüdür. Onu toprak bile kabul etmemektedir.

³⁶⁵ Devletbekov, s.19. Burada bu sözlerin Farsçalarının verilme sebebi, yerel Pamiri dil hakkında da bir örnek göstermek içindir.

³⁶⁶ Bobrinskoy, s. 8; Devletbekov, s. 25.

³⁶⁷ Pamirzad, s. 118.

³⁶⁸ Devletbekov, s.32.

Demir kültü:

Pamiri halk arasında demire ve demirciye saygı önemli bir yer tutmaktadır. Zarubin tarafından kaydedilen –ve genellikle İslam dünyasında yaygın- inanca göre, demircilik sanatı peygamber Davud’dan 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.³⁶⁹ 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.³⁷⁰

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

B. Zerdüşî ve Budist Unsurlar

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

1. Zerdüşî Unsurlar

Gafurov, Toharistan halkının 5.-7. yüzyıllarda değişik inançlara bağlı, fakat bunların çoğunluğunun Zerdüşti olduğunu ileri sürer. Buna kanıt olarak da, Sogd, Şaş ve Harezmi’den örnek vererek, bu bölgelerde ölüyü gömme merasimi yerine, yakıp küllerini çömleğe koyup gömme geleneği olduğunu dile getirir. Ancak yine de bu dinin bölgede mevcut olup olmadığına dair kesin kanıtların olmadığını da söylemektedir.³⁷¹

Bertels ise, gerek Bedahşan’da gerekse Orta Asya’nın diğer bölgelerinde etnograflar tarafından toplanan materyalin “evrensel” olarak ele alındığında, bunun

³⁶⁹ Zarubin’dan aktaran Devletbekov, s. 32.

³⁷⁰ Devletbekov, s.34.

³⁷¹ Gafurov, s.376.

belirgin bir dinle, İslamiyet ya da Zerdüştilikle bağdaştırılmasının zor olduğunu ifade eder.³⁷² Çünkü bu materyalleri sadece bir etkiye değil, hem İslami ve Zerdüşti etkilerle, hem de Zerdüş öncesi eski kültlerin bakıyeleriyle açıklamak gerekmektedir. Yine de İslamiyetle karşılaştırıldığında Zerdüştilik'teki, özellikle de onun çeşitli yorumlarındaki mitolojik unsurların çoğunun, İsmaililer için Zerdüştiliği daha önemli kılmış olduğu görülmektedir. Zerdüştilikle ilgili unsurların Bedahşan İsmaililerinin edebiyatına girdiği önemli ölçüde kanıtlanmış durumdadır.³⁷³

Avesta'da mevcut anlatımlardan, Zerdüş'tün bir rahip ya da eski Aryan dinindeki *Zaotar* (Hintli Hotar) olduğunu öğreniyoruz.³⁷⁴ Zerdüş peygamberin nerede ve ne zaman yaşadığını söyleyemiyoruz. Genellikle bugünkü Afganistan ile Özbekistan ve Tacikistan'ı da kapsayan doğu İran'da yaşadığı düşünülmektedir.³⁷⁵

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 Zerdüş, bazı uygulamalarına ve inançlarına karşı çıktığı çok tanrılı bir dinin rahibiydi.³⁷⁶ Bedahşan'daki Zerdüştiliğin, Batı İran topraklarındaki Zerdüştilik kadar kapsamlı olmadığı anlaşıyor. Örneğin Zerdüştiliğin daha ortodoks hali ve Zurvanizm, Mazdeizm, Mitraizm'le ilgili tartışmalar, doğu İran'ın dağlık Bedahşanı'ndaki halkların 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 devletinin Araplarca yıkılması, halkının İslam'a geçiş süreci, aynı zamanda Zerdüştilik'ten 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 Zerdüştilik'ten Hristiyanlığa, sonra da İslam'a geçen, Alevi inançlarında da önemli bir yeri olan batı İranlı mühim 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

³⁷² Bertels(ed.), *Penc Risale*, s.41.

³⁷³ Bertels(ed.), *Penc Risale*, s. 63.

³⁷⁴ Frye, *Orta Asya*, s. 69.

³⁷⁵ Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I**, çev. Ali Berktaş, Kabalcı yayınları, İstanbul, 2003, ss. 378-380.

³⁷⁶ Eliade, ss. 381-384; Frye, *Orta Asya*, s. 72.

İran kavmiyetçiliğiyle örtüşmektedir.³⁷⁷ Eğer bu doğruysa, İmam Hüseyin’in Sasani sarayından Zerdüşî bir prensesle evlenmesi, onların çocuklarının ve torunlarının, dolayısıyla Hz. Hüseyin’den sonraki imamların -her ne kadar Hz. Hüseyin’in çocuklarının yalnız bu eşinden olup olmadığından emin olamazsak da- İran Şiiliğinin oluşmasında dikkate alınmayı gerektiren faktörlerden biri kabul edilebilir.

Devletbekov’a göre, her din için olduğu gibi Zerdüştilik de, bulunduğu toplumun çıkarlarını ifade etmektedir. Bu yüzden de erken dönem Zerdüştiliğinin 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.³⁷⁸ Zerdüştiliğin daha sonraki aşaması ise, onun daha evrensel ve kozmopolit hale gelmesiyle ilgili idi. Bu da, pek çok eski geleneğin Zerdüştilik içerisinde yansıma bulması anlamına geliyordu. Böyle bakılınca, örneğin “ateş”, gerçekte, kitabi Zerdüştilik’te, soyut ve mistik bir temizleyici/arındırıcı güç iken, daha farklı ilkel kültürlerin katkısıyla somut bir figür haline 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.³⁷⁹ İran halklarının ilk kutsal kitabı *Avesta*’nın bu dağlık bölgede hala var olduğunu, bölge halkının atalarından kalan bu kültürleri hala yaşattıklarını bildirmektedir.³⁸⁰

Bölgenin İslamiyete geçişi sırasında ateşperestlerle mücadele, çeşitli efsanelere konu olmuştur. Hz. Ali’nin ateşperestlere karşı mücadelesi, Vahan bölgesindeki en yaygın efsanelerden biridir. Vahan’da Namadgud’ta yer alan kale kalıntıları, bu efsanedeki kalenin Kâfiri kralı Kah-Kaha’ya aittir. 10. yüzyılda kaleme alınan *Hudûd el-Âlem*’de de Vahan’ın halkının *gabrakan* (ateşe tapan) olduğu dile getirilmiştir.³⁸¹ Minaev, *Şah Hamuş* adında birinin İran’dan kalkıp Şugnan’a gelerek ateşperestlere karşı on yıl mücadele etmesi ve bu mücadelenin sonunda Şugnan şahlarının soy

³⁷⁷ Mary Boyce, **Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices**, Routledge, New York, 2001, s. 151.

³⁷⁸ Devletbekov, s. 45.

³⁷⁹ Geiger, s. 9.

³⁸⁰ Geiger, ss. 9-10.

³⁸¹ Hudud el-Âlem, s. 77.

başkanı olup halkı İslamiyet'e kazandırmasıyla ilgili bir efsaneyi aktarmaktadır.³⁸² Bu hikâyede geçen Şah Hamuş ismi, büyük ihtimalle ateşperestlere karşı savaştığı farzedilen Hz. Ali ile karıştırılmıştır. Nedeni ise, birinci bölümde bahsi geçtiği üzere, Şah Hamuş'un Alamut sonrası dönemde bölgeye gelmiş olmasıdır.

Pamir halkları arasında ateş kültü, ocak kültü ile 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 bayramında ateş yakılarak bir çeşit tütsüleme yapılmaktadır. Vahan dağlıları ateşin yanında namaz kılmakta (yani ibadet, dua etmekte)dir. 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 gücendirmemelidir. Bu yüzden rahipler ateşteki kütükleri maşa ile değiştirirlerken, ellerine eldiven, ağızlarına bant geçirmektedirler.³⁸³

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.³⁸⁴ Vahan'da doğum sırasında mumlar yakılmaktadır. Ateşin cenaze gömü törenlerindeki yeri çok önemlidir. Biri ölünce, o evde üç gün ateş yakılmasına izin verilmemektedir. Ancak üçüncü günün sonunda lamba yakılmaktadır.

Bütün bu araştırmalar bize göstermektedir ki, Pamiriler arasında Zerdüş dininin etkisiyle ateş hakim kültü önemli bir inançtır.

³⁸² Minaev'den aktaran Devletbekov, s. 47.

³⁸³ Devletbekov, s.47.

³⁸⁴ Zarubin'den aktaran Devletbekov, s. 49.

2. Budist Unsurlar

Doğu Türkistan'ın Budist olduğunu düşünürsek, Pamir'in öte tarafına da Budizmin girmiş olması ihtimali pekâlâ mümkündür. Yine Budizmin daha batıdaki Belh'e kadar da 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 Bedahşan'da bu tür tapınakların varlığına rastlansa da, bunların yerli halk için mi yoksa Vahan koridorundan geçerek Maveräünnehir bölgesine giden Çinli tüccarlar için mi olduğunu kestiremiyoruz.³⁸⁵

Hsüan Tsang, Vahan koridorunda yer alan Handut (Hun-t'uo-tuo)'ta bir Budist tapınağı olduğunu yazar.³⁸⁶ Vahan'dan Çitral'e kadar olan bölgede (Shang-mi) iki Budist tapınağı ve az sayıda Budist rahip olduğunu bildirir.³⁸⁷ Buna karşılık Taşkurgan (Ch'ieh-p'an-t'uo)'da on küsur Budist tapınak ile beşyüz küsur Budist rahip olduğunu bildirir.³⁸⁸ Bu konuda Gafurov'un muhtemelen Hsüen Tsang'a dayanarak verdiği bilgiye göre, 7. yüzyılda Toharistan'ın başkenti Belh'de yüzlerce putperest tapınak vardı. Vahan'da da iki tapınak vardı. Bazı bilgilere göre, bu tapınakların çoğu büyük zenginlik ve mülkiyet sahibiydi. Bazı araştırmacılara göre, Afganistan ve Tacikistan'daki "Ferhar" şehir adı Sanktristçe "vihara", tapınak, yani Budist tapınağı anlamına geliyordu.³⁸⁹ Hsüan Tsang'ın Bedahşan bölgesindeki Budist tapınak ve rahip sayısı konusunda bize sunduğu bilgiler, Budizmin her ne kadar bölgeye girmiş olsa da halk arasında çok da kabul görmemiş olduğunu kanıtlamaktadır.

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

³⁸⁵ İoliev, "Popular Culture", s. 64.

³⁸⁶ Ekrem, s. 193.

³⁸⁷ Ekrem, s. 199.

³⁸⁸ Ekrem, s. 204.

³⁸⁹ Gafurov, s. 377.

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 Talas savaşı sonrasında Arap egemenliğine girerek İslam kültür dairesi içinde yer almış olduğu gerçeğidir. Orta Asya’nın bir parçası olan Toharistan’ın da Budizm’in etkisi altında olması gerekirdi. Halbuki ne Orta Asya ne de Toharistan, -bir ölçüde Budizm’in etkilerine maruz kalmış olsa da- Budist olmadı. Kuşan devletinin en parlak döneminde bile, o döneme ait sikkelerin bize gösterdiğine göre, Budizm Orta Asya’da egemen din olmamıştır.”³⁹⁰

Gafurov’un verdiği bilgiye göre 8. yüzyılın başlarında Maniheizmin dini liderlerinin de karargâhı Toharistan’dı. Yine Gafurov’a göre Hristiyanlık da bölgede yayılmıştı. Heftaliyanlar (Eftalitler) Nesturiydiler. Hatta o dönem Toharistan Türkleri Budisttiler.³⁹¹

II. YAZILI (GENEL VE YEREL DİNİ VE EDEBİ) METİNLERDE İFADESİNİ BULAN UNSURLAR

Bedahşan İsmailileri tarafından günümüze kadar korunmuş olan zengin bir geleneksel literatür vardır. Bu literatür 20. yüzyılın başından beri, Zarubin, Semenov, Ivanow, Bertels ve Bakoev vb birçok Rus araştırmacının takdire şayan çalışmaları 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(neo-Platonist) bir bakışla yorumlayan eserler ile, İsmaili öğretisinin temel prensiplerini yorumlayarak İsmaili hiyerarşisinin varlığını kanıtlamaya çalışan eserlerdir. *Ümm el-Kitab*, *Âfakname*, *Usul-i Adab* ile Nasır-ı Hüsrev’in *Ruşanayin-name*’si ve *Vech-i Din*’i bunlardandır.

İkinci grupta ise, Alamut sonrası dönemin Şii tasavvufi terminolojisi ve etkisi altında yazılan, *Siy u Şiş Sahifa*, *Pendiyat-ı Civanmerdi*, *Kelam-i Pir* gibi eserler ile 19. yüzyılda yaşamış Mubarak Vahani’nin eserleri ve *Guher-riz*’i sayabiliriz.

Bertels, özellikle birinci gruba giren, bizim burada adını saydıklarımız da dahil olmak üzere, bütün bu felsefî metinlerin temel özelliğini, her şeyden önce bilimsel,

³⁹⁰ Frye, Orta Asya, ss. 156-161.

³⁹¹ Gafurov, s.378.

rasyonel düşünce ile dini dogmanın bir araya getirilmesi, antik mirasın din sınırları içerisinde korunması, buradan hareketle de iki temel kaynağı –Yunan düşüncesi ve Kuran’ı uzlaştırmak olarak açıklamaktadır.³⁹² Bizce kısmen eksik olmakla beraber, bu yaklaşım ana çizgisi itibariyle doğru görünüyor. Dini açıdan İsmaililik ilk yıllarında, temelde Mezopotamyalı ezoterik dinlerin bakıyyelerinden oluşan tarihsel bir arkaplan üzerinden İslam’ın yorumlanması ile başladı denebilir. Çok iyi bilindiği üzere, 870-910 arası yıllarda Grekçe ve Süryaniceden yapılan çevirilerle, İslam dünyasına Aristoculuk ve Yeni-Eflatunculuk(neo-Platonist) karışımı olan Grek düşüncesi girmiş oldu.³⁹³ Bu düşünce hiç şüphe yok ki yoğun gnostik etkiler taşımaktaydı. Ama burada üzerinde durulması gereken mesele, bu gnostik etkilerin yalnızca Yeni Eflatunculuktan ibaret olup olmadığıydı

Son yapılan çalışmalar, aslında tarihi verilerin, ortaçağlardaki batılı gnostiklerle İsmaili gnostikler arasında bir benzerlik kurulmasına izin vermediğini göstermektedir. İlk Hristiyanlara Yahudilerden geçmiş olduğu kabul edilen gnostik düşüncelerin, Hristiyanların Tanrı’yla ve “kurtuluş”la ilgili inançlarının şekillenmesinde etkili olduğu bilinmektedir. Böylece Hristiyan gnostisizminde giderek Mesih İsa’nın tanrısal yanının daha çok vurgulanması eğilimi doğmuştur. Böyle bir eğilimin sonucunda, Hristiyan teolojisinin özünü, “kurtarıcının hululü, çektiği acılar ve “dirilişi”ne dair gnostik ağırlıklı düşünceler oluşturmaya başlamıştır. Bugün artık günümüz İsmaili gnosisini, sadece Yunan antik gnosisinin bir devamı olarak anlamının yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak şöyle bir benzetme yapılabilir: “Resmi Hristiyanlıkla gnostik Hristiyanlık arasındaki fark, ortodoks İslam’la, İslam mistikleri arasındaki farka benzetilebilir”.³⁹⁴ Bu da bizi İsmaililiğin özgünlüğüne getirir ki, genel bir terim olan “gnos”dan yola çıkarak, her fikrin, dolayısıyla İsmaililerin de kendi özgün gnosisleri olabilir. Ama bu, İsmaililiğin Yeni Eflatuncu gnostisizmden etkilenmediği anlamına alınmamalıdır. Onun İsmaili doktrininin oluşmasındaki payı inkâr edilemez. *Kuran-ı Kerim*’deki ayetlerden, İslam’ın gnostik bir din olmadığını, buna karşılık İsmaililiğin güçlü bir gnostik bir mahiyet taşıdığını biliyoruz.

³⁹² Bertels, Penc Risale, s. 13.

³⁹³ Alessandro Bausani, **Religion in Iran**, Bibliotheca Persica Pres, New York, 2000, s. 147.

³⁹⁴ Corbin, Cyclical Time, ss. 151-154.

Evren, hakikat ve kurtuluş ile ilgili bu gnostik görüşler, Yeni-Eflatuncu bir bakış açısıyla yeniden yorumlanarak, Fatimî dönemi İsmaili doktrinindeki en önemli yenilik olarak karşımıza çıkacaktır.³⁹⁵ Yeni-Eflatunculuk, bilindiği üzere, Platon'un metafiziğini, biraz daha farklı bir versiyonla yeniden öne süren Plotinus (ö.270) tarafından kurulmuştur. Plotinus'un öğretisinin özü, hiyerarşik olarak sıralanmış üç elemente dayanıyordu. Bunlar, *Bir*, *Akıl* ve *Ruh* idi. Ruhun da altında *insan* yer almaktaydı. İşte, bu felsefenin anlatmak istediği şey, insanın ilahi *Ruh*'un bir parçası olan ruhunun, manevi *Akıl* yoluyla *Bir*'e yani yüce varlığa ulaşmasıydı.³⁹⁶

İmamın gerekliliğinin kanıtlanması amacıyla belirlenen bir takım kurallardan oluşan bir sisteme dayanan İsmaili doktrini, imamın metafizik statüsünü tanımlamak için Yeni-Eflatunculuğun sayısal sembollerinden yararlanmıştır. Bunlardan “üç”lü terminolojiye göre, yaratılış düzeninde İlk Varlık, *İlk Akıl* (veya *Külli Akıl*)'dır. O, Allah'ı hem gizleyen hem de açığa vuran en yüce gerçektir. Bu en yüce Akıl'dan *İkinci Akıl*, ondan da İsmaililikteki *Üçüncü Akıl* meydana gelmiştir ki, bu insanlığın melekî bir modeli olan *imam*'dır.³⁹⁷ Yeni-Eflatunculuğun *bir*, *akıl* ve *ruh* üçlüsü, İsmaililiğin *talih (cedd)*, *bâtını yorum (feth)* ve *hayal* üçlüsüne dönüştürülmüş, bu üç kavram da sırasıyla *Muhammed*, *Ali* ve *İmam* ile ayniyet kazanmıştır. Bu görüşe göre Hz. Muhammed'e vahyin gelişi, doğuştan gelen bir talih sonucuydu. Fakat Kuran'ın gerçek yorumu (feth), Hz. Ali'nin göreviydi.³⁹⁸

İsmaililik, bu üçlü terminoloji dışında, bir de yedili terminoloji geliştirmiştir. Kendi metafiziksel zaman anlayışına dayanan “*natık* (konuşan) *peygamberî devirler*” kavramını ortaya atarak, insanlık tarihini, yedi peygamberî devreye ayırmıştır. Bu tarihin ilk altı çağı, *ulu'l-‘azm* peygamberler denilen Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'dir. İlk İsmaililer, bu altı *natık* peygamberin vasileri kabul edilen *samit* (suskun) peygamberlerin olması gerektiğini savunuyordu. Bu vasiler, Adem 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 natıkı oluyordu. Bu düzen

³⁹⁵ Heinz Halm, **Shiism**, Edinburgh University Press, 1991, s. 178; Heinz Halm, 1996“*The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismailiyya*”, **Mediaeval Ismaili History and Thought**, ed. Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ss. 71-83.

³⁹⁶ Walker, *Shiism*, s. 37.

³⁹⁷ Nasr Seyyid Hüseyin Nasr, **İdealler ve Gerçekler**, çev. Ahmet özer, İz yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 186.

³⁹⁸ Fazlur Rahman, **İslam**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk yayınları, Ankara, 1981, s. 223.

ancak yedinci (son) devir için değişecekti.³⁹⁹ Yedinci peygamber, aynı zamanda altıncı çağın da yedinci imamı olan ve dünyayı kötülüklerden kurtaracak olan *Mehdi* (Muhammed b. İsmail)'dir.⁴⁰⁰ Bu görüşe göre o, İslam çağını kapatıp dünyanın son devrini başlatacaktır. Ancak yeni bir din getirmeyecek, onun yerine, kendisinden önceki ancak seçkinlere açıklanan tüm mesajların ötesindeki batını bilgiyi açıklayacaktır. Nasır-ı Hüsrev bu görüşleri, “*Tanrı dünyanın yaratılışını altı günde tamamlamış, yedinci gün, cehaletin karanlığı bilginin ışığında kovulmuş, bu da kaim’in gelişiyile sağlanmıştır*” şeklinde açıklamıştır.⁴⁰¹

Fatimi döneminin başlangıcı sırasında (henüz Karmati hareketine bağlı teozoflar döneminde) formüle edilen Yeni-Eflatuncu İsmaili kozmolojisine ilişkin bilgilerimizin çoğu el-Mervezî (ö.940 sonrası), en-Neseî (ö.943), es-Sicistanî (ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir) gibi İranlı teozoflar tarafından geliştirilmiştir. Es-Sicistanî 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, Daftary’nin değişiyile “kesin bir tektanrıcılığa adanmış olarak, özünde akıldan çok vahye dayanan İsmaili teolojisince benimsenmiştir”.⁴⁰²

Fatimi dönemi İsmaililiği, her ne kadar Yeni-Eflatuncu bir tarzla yorumlansa da, siyasi gelişmeler sonucundaki bir takım yeni anlayışlar da, Fatimi dönemi İsmaili doktrinini şekillendiriyordu. Özellikle ilk Fatimi halifesi Ubeydullah’ın kendisini önce imam sonra da halife ilan etmesiyle birlikte, mehdilik kavramında bazı değişikliklere gidilmiş, yedinci imam Muhammed b. İsmail’in kaim olarak kabul görmesi yerine, her dönemde hazır bir imamın varolması gerektiği fikri, resmi Fatimi ideolojisi haline gelmiştir. Ubeydullah’ın getirdiği yeniliğe göre, imamın görevi artık sadece İsmaili şariatını uygulayıp dünyada adaleti sağlamak değil, onu kılıç yoluyla da savunmaktır.⁴⁰³ Daftary bu durumu, erken İsmaililiğin bâtına önem veren

³⁹⁹ Daftary, İsmaililer, s. 170.

⁴⁰⁰ 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 I*, 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*, Noshir Publishing, Khujand, 2005, s. 80.

⁴⁰¹ Cami el-Hikmeteyn, s. 166.

⁴⁰² Daftary, İsmaililer, s. 273.

⁴⁰³ Daftary, İsmaililer, s. 160.

eğilimine karşın, Fatimi dönemi İsmaililiğinin *bâtın* ile *zâhire* eşit önem vermesi anlamına gelmesi şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁰⁴

Horasan ve Maverâünnehir'deki İsmaililer, el-Muizz (öl.975)'in halifeliğine kadarki uzun süre boyunca Fatimi imamet otoritesine muhalif kalmışlardır. İsmâîlîliğe Yeni Eflatuncu bir felsefe getirmiş olan en-Nesefî'nin de savunduğu, Muhammed b. İsmail'in mehdiliği üzerine kurulmuş olan eski öğretiyi korumuşlardır. En-Nesefî'den sonra yerine geçen es-Sicistani, onun felsefi çizgisinde devam etmiş, ancak hayatının son dönemlerine doğru el-Muizz'ın halifeliği döneminde Fatimiler tarafından kazanılmıştır.⁴⁰⁵ Böylelikle bütün bu filozofların Yeni-Eflatuncu görüşleri, el-Muiz'den itibaren Fatimi devletinin geliştireceği doktrinin de bir parçası olmuştur. El-Muiz'in halifeliği döneminde büyük bir gelişme yaşayan Fatimi da've etkinliği, el-Mustansır zamanında (öl. 1094) zirveye çıkmıştır. Onun döneminde, Hasan-ı Sabbah ve Nasır-ı Hüsrev da'veye kazanılan en önemli şahsiyetlerden olmuşlardır.

Corbin'in tabiriyle Fatimi dönemi İsmaili skolastisizmine göre, Adem'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 *peygamber* bulunuyordu. Peygamber'i ise *imamlar* takip ediyordu. İmamlardan sonra *huccet* geliyordu. Hucceti ise *dâiler* takip ediyordu.

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

- 1) İmam,
- 2) Huccet (kanıt),
- 3) Dâi,
- 4) Me'zun-i ekber,
- 5) Me'zun-i asgar
- 6) Mu'allim,
- 7) Müstecib.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Daftary, İsmaililer, s. 265.

⁴⁰⁵ Zahide Ay, "Orta Asya'da Şiilik: Horasan, Maverâünnehir ve Bedahşan'a İsmaililiğin Girişi ve Gelişimi", **TKHBVAD**, Sayı: 62, 2012, s. 278.

⁴⁰⁶ Kudretbekov, s. 313.

Ayrıca yedi ruhsal “derece” daha vardır (*hadd-i ruhani*), onlardan her birini kaynaklar pek çok şekilde belirlemektedir. Bunlar:

- 1) İmam, Ali’ye uygun gelmektedir, yani Murtaza Ali’ye
- 2) Huccet, Fatıma-i Zuhre
- 3) Da’i, Hz. Muhammed’e (peygamber) uygundur
- 4) Me’zun-i ekber, İmam Hüseyin’e
- 5) Me’zun-i asgar, İmam Hasan’a
- 6) Mu’allim, Abdallah’a;
- 7) Müstecib, Ebu Talib’e.⁴⁰⁷

Buradaki hiyerarşiye göre, başkanlık imama aittir. Ona, mutlak bir tanrısallık atfedilmektedir. İmam olmaksızın dünya olmayacaktır. *Guher-riz* şöyle der: “İnsan her zaman imamıyla olduğunu, ondan başka bir düşüncesi olmadığını göstermelidir”. Kaynaklar, *Guher-riz* dahil, 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 (cism hali), bütün varlığın yaratıcısı olan Tanrı’nın yeryüzündeki canlanmış şeklidir, onun bilinmesi, inananlar için gereklidir.*⁴⁰⁸

Bedahşan’da saklanmış bir başka İsmaili eseri *Fasl der beyan şinaht-i imam’a* göre, ikinci derece *hüccet*’tir. Hüccetler temelde farklı kaynaklarda farklı olan on iki “cezire”dir. Ne yazık ki onların sorumlulukları tam olarak bilinmemektedir. Hüccetin öğretileri dâiye iki yolla ulaşmaktadır: Sözlü olarak (şifahi) ve yazı (kitabet) aracılığıyla. Birincisi daha belirgin ve güçlüdür, zira hüccetin kendisinin bulunması da söz konusudur. İsmaili öğretisine göre hüccet, “gerçeğin denizi” (*derya-i hakikat*), onun sözleri “inci anlamları”dır (*guher-i ma’âni*).⁴⁰⁹

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.⁴¹⁰ Gerçekten de, İsmaili düşüncenin

⁴⁰⁷ Kudretbekov, s. 313.

⁴⁰⁸ Kudretbekov, s. 314.

⁴⁰⁹ Kudretbekov, s. 315.

⁴¹⁰ Daftary, İsmaililer, ss. 263-264.

pek çok eseri, en-Nesefi, es-Sicistani, Nasır-ı Hüsrev gibi entelektüel dâiler tarafından kaleme alınmıştır. Adlarını sıraladığımız dâiler aynı zamanda hüccet idiler. Bu duruma bakarak, her hüccetin aynı zamanda bir dâi olduğunu, ama her dâinin hüccet olmadığını söyleyebiliriz.

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

A. Alamut'un Düşmesi Öncesinde Yazılmış Metinlerdeki Unsurlar

Bu eserlerin içeriğine baktığımızda, aslında araştırmacılar tarafından hiç bilinmeyen yeni şeylerden bahsedildiğini söyleyemeyiz. Bertels bu eserlerin, bizim *İhvan'üs-Safa*, İbni Sina, Gazali, İbni Arabi, İbni Arabi'nin temsilcisi Aziz Nesefi'nin görüşlerinin sıkıştırılmış halleri olduğunu dile getirir.⁴¹¹ İç yapısı oldukça karmaşık olan metinlerde başlıca araç olarak üç unsur kullanılmıştır. Bunlar, İslami unsurlar, doğayı yorumlayan antik felsefi unsurlar ve mitolojik unsurlardır.

Ümm el-Kitab

“Kitapların Anası” anlamına gelen bu eser, bizim burada kısaca üzerinde duracağımız bütün çalışmalar arasında, akademik çevrelerce üzerinde en çok çalışılan, buna rağmen hala bazı gizemler taşıyan bir eserdir. Erken İsmâîlîliğin felsefi görüşlerini yansıtan bir kitap olan *Ümm el-Kitab*'ın yazarı ya da yazarları bilinmemektedir. Mukaddimesinde, “*Bu Kitab, Mekke şehrinde Kureyş veya İbn Haşim mahallesinde, Abd-i Menaf'ın evinde söylenmiştir (rivayet edilmiştir). Harun ve Ali b.Abdülazim onu Irak'a getirmişler ve vefatları esnasında müminlere ve mürsellere tevdi etmişlerdir*” denilmektedir.⁴¹² Kitabı Irak'a (Acem) getiren Ali b. Abdülazim'in kim olduğu net değildir.⁴¹³ Kitap, uzun uzun İbn Hattab'ı ve öğretisini anlatmasından dolayı XI. yüzyıldan önce, yazılmış olmalıdır.⁴¹⁴ İmam Cafer el-

⁴¹¹ Bertels, Penc Risale, s.13.

⁴¹² W. Ivanow(ed.), *Umm al-Kitab, Der Islam*, 23 (1936), s.116; Moezzi, 261.

⁴¹³ Moezzi, s. 261.

⁴¹⁴ W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, The Ismaili Society, Bombay, 1955, s. 82; Corbin, CHI, s. 526; Bausani, s. 150. Ayrıca, Ebu'l Hattab'ın ortaya koyduğu Gulat öğretisinin nasıl

Sadık'ın güçlü müritlerinden biri olan Ebu'l-Hattab'tan sonra ortaya çıkan *Hattabi* bir ortamda yazılmış bir eser olan *Ümm el-Kitab*, ister orijinali arkaik Farsça olsun ister Arapçadan çeviri bir eser olsun, içerisindeki fikirler, 8. yüzyıla ait Şii gnostisizminden temalar içeren bir eserdir. Dolayısıyla bir “proto-İsmaili” eseri olarak adlandırılan *Ümm el-Kitab*'taki fikirlerde Fatimi dönemi izleri yoktur.⁴¹⁵

Fatimi İsmaililiğinin en önemli özelliklerinden biri olan Yeni-Eflatuncu felsefe yerine, *Ümm el-Kitab* Grek kökenli fikirler içermektedir. Kitabın Almanca çevirisini yayımlayan Tijdens, Mevali olarak da tanınan geçmişin Hristiyanları, Yahudileri ve Zerdüştlere, yani genç ve yeni Müslümanlar hakkında geniş bir perspektif sunması açısından bu kitabın çok önemli olduğunu vurgular.⁴¹⁶ Kitabı İtalyanca'ya çeviren Ranconi'nin yorumu ise, kitabın Kabalacı-Zerdüşçü 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 Budizm'in etkisi girdiği şeklindedir.⁴¹⁷

Kitapta hem baskın bir *Gulat* öğretisi etkisi gözlenmesi ve bu öğretinin mimarlarından sayılan Ebu'l Hattab'ın görüşlerinin çokça geçmesi, hem de Fatimi dönemi İsmaili öğretisinin terminolojisinin henüz kitapta yer almaması dolayısıyla kitabın 8. yüzyılda yazılmış olma ihtimali daha fazladır. Fatimi döneminde yazılmış olsaydı, büyük ihtimalle yazarını bilecektik. Zaten, kitaptaki terminoloji, Karmati hareketinin, Fatimi kopuşu olmadan önceki izlerini taşıyor. Ivanow, ne Fatimi dönemi ne de Nizari dönemi yazılı İsmaili edebiyatında *Ümm el-Kitab*'ın izlerine rastlanmadığını, bunun nedeninin Fatimi İsmaililiğince temsil edilen ortodoks İsmaililikten ayrı yere konulması olduğunu dile getirmektedir.⁴¹⁸

Moezzi, kitabı Acem-i Irak'a getiren kişiyle aynı adlı Ali b. Abdülazim adlı tek bir kişinin Rey'e gelmiş olduğunu, onun da Hasan-ı Mücteba'nın torunu Ali b. el-Muazzam b. Hüseyin Mu'yye b. Ali b. Hasan b. Hasan b. İsmail b. İbrahim el-Gamr olduğunu dile getirir. Moezzi'ye göre bir miktar tereddüt de olsa, onun çocuklarının

Erken-Şiilik haline geldiği hakkında mesela bkz. Hodgson. (January-March, 1955). “How Did the Early Shi'a become Sectarian?”, *JAOS*, 75 (1), ss. 1-13.

⁴¹⁵ Corbin, *Cyclical Time*, s. 155.

⁴¹⁶ E.F. Tijdens, “Der Mythologisch-Gnostische Hintergrund des Umm al-Kitab”, *Acta Iranica*, v. 16, 1977, s. 242.

⁴¹⁷ Pio Filippini Ranconi, “The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Ismailism”. *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, (edt. Seyyed Hossein Nasr). Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, ss. 105-106.

⁴¹⁸ W. Ivanow, “Umm al-Kitab”, (ayrınbasım), *German Periodical*, 1936, (“Ümm el-Kitab”), s.4-6.

Rey’de ikamet ettiklerini söylemek mümkündür. Buna göre, eğer *Ümm el-Kitab*’ı Irak’a getiren kişi o ise, onun yaşadığı dönemi altıncı dedesi İsmail b.İbrahim el-Gamr (öl. 841) üzerinden hesaplamak mümkündür. Bu durumda Moezzi’ye göre, kitabın yazılış tarihi 10. yüzyıldır.⁴¹⁹ Bausani, eserin bir İsmaili eseri olduğunun söylenmesine rağmen, klasik İsmaili literatüründe hiç alıntı yapılmadığını belirtir.⁴²⁰ Gafurov ve Mirzoev’e göre, bu eser, kendi türü içinde başka yorumlarda yer almayan (örneğin harflerin sembolizmi) bazı alanları kapsayan “yolcuya yeterli bir ansiklopedi”dir.⁴²¹ Yine Ivanow’un belirttiği ve kitabın indeksinden de anlaşılacağı gibi, ortodoks (fundamental) İsmaililiğin⁴²² terimleri olan *imamet*, *vesayet*, *nass*, *natiq*, *imam* veya *imam-ı zaman* gibi terimlere veya Fatimi literatüründe karşılaştığımız İsmaili hiyerarşisinin yüksek derecelerini temsil eden terimlere bu kitapta rastlanmaz.⁴²³ Kısacası, *Ümm el-Kitab*, İsmaililerin Fatimiler üzerinden devletleşmelerinden, hatta Karmati hareketinin ortaya çıkmasından önceki bir terminolojiyi içermektedir.

Bausani, *Ümm el-Kitab*’ta 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.⁴²⁴ Ona göre, *Ümm el-Kitab*, Hattabiye hareketiyle alakası olmayan nadir görülen İrani linguistik unsurlarla doludur.⁴²⁵

Biz Bausani’nin bu tezini, ancak kitabın aslen Farsça yazılmış olduğunu varsaydığımız takdirde doğru kabul edebiliriz. Herhalükarda elimizdeki nüshaların hepsi Farsça olmakla beraber, Arapçadan çevrilmiş de olabilirler. Burada bir şey daha belirtmek zorundayız. O da, Bausani’nin tezinde haklı olma ihtimalinin yüksek olmasıdır. Nedeniyse, *Ümm el-Kitab*’ın içeriğinde yer alan unsurlar –örneğin “nur”la ilgili temalar- İslam öncesi Arap kabile geleneğinin inanç unsurlarından ziyade, İrani motiflere işaret etmektedir.

⁴¹⁹ Moezzi, 261.

⁴²⁰ Bausani, s. 150.

⁴²¹ B.G. Gafurov ve A.M. Mirzoev, “Önsöz”, **Penc Risale-i Felsefi**, haz..Bertels, Moskva, 1970, s. 6.

⁴²² Ivanow burada “fundamental” terimini kullanmış, bize göre çeviriyi yaparken “Ortodoks” terimi, anlamı daha iyi karşılamaktadır.

⁴²³ Ivanow, “*Ümm el-Kitab*”, ss. 4-5.

⁴²⁴ Bausani, s. 150.

⁴²⁵ Bausani, s. 151.

Arkaik bir dille yazılsa da, tasavvufi bir içeriğe sahip olan *Ümm el-Kitab*, birçok batini bilgiyle doludur. Kitap, bir *Mukaddime* ve müritlerin kainatla ilgili konularda cevaplaması için İmam Muhammed Bakır'a sordukları otuz sekiz sorudan ve cevaplarından oluşuyor. Kitabın eksik kısımları olduğu anlaşılıyor. Sayfalar düzenli bir şekilde tertip edilmemiştir. Hatta tasavvufi konuları ve dini bilgileri içeren kitabın, tasavvufi teorilerin bazı ilk örneklerini sıraladığı söylenebilir.⁴²⁶ Şiiliğin, Sünni İslam'dan ziyade tasavvufa yatkın 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 tezkibi; 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; Kuran; Rüyanın doğası; Ruhun yeniden doğuşu; Beytü'l-ma'mur; Nuh'un sarayı ve peygamberlerin sembolleri; Hz. Muhammed'in Miracı; Tanrı'nın kaç Arş'ı olduğu; Kâbe, Dünyanın neyin üstünde durduğu; Cenneten atıldığında Adem'in düştüğü dünya nedir; İnsan kalbinden yükselen ruhlar; Günah ve kurtuluş; Sırat; Kıyamet; İnsan vücudundaki yedi gizli ışık; Kuran sureleri; Semavi ideallerin sembolü; Namaz'ın açıklamaları; Oruç; Ölümün melekleri; Ruhların yeniden doğuşu; Hangi ruhlar kurtarılır?; Ölümünden sonra beden nereye gider?; Farklı Ademler, ya da insan doğasının farklı özellikleri; Adem'in başı göğse nasıl dokunur; Eğitimli insanlar bazen neden basit şeyleri anlamazlar; Adem'in giysileri”.*⁴²⁷

Kitap, bu konularla ilgili tasavvufi bilgilerin hepsini insan aklına indirgemeye çalışmaktadır. Hz. Adem'in gökten-cennetten düşüşünden bahseder. Nur halinden (cennette nur'du) yeryüzüne *gölge* halinde gelişini anlatır. İşte o anda *akıl* devreye girmiştir. Ve *akıl* gönülden ayrılmış ve *nefs* yaratılmıştır. Berzah Âlemi'nden (ruhlar alemi) bahsedilir. Buradaki manevi duyguların, düşüncenin, anlamanın, maneviyatın makamları sembolize edilmiştir. İnsanın cennetten yeryüzüne düşüşüyle, insanın sınırları belirlenmiş olur. İnsan miracla ruhunu bulmasıyla, ışığı/nuru tekrar geldiği öze döner. (*nur 'ala nur*) Zahiri özümüz, yani bedenimiz, topraktan gelip toprağa

⁴²⁶ Pio Filippini Ranconi (ed. ve çev.), *Ummu'l-Kitab*, Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1966, ss. xvii-xviii

⁴²⁷ Ivanow, “Ümmü el-Kitab”, ss. 7-9.

dönerken, batını yönümüz nurdan gelip nura döner.⁴²⁸ Özetle *Ruh* başlangıçta *Nur*'dur. *Nefs* ile tanışır ve yeryüzü macerası başlar. Daha sonra da miracla tekrar *Nur*'a dönüşür.

Ümm el-Kitab, “mukaddime”si şöyle başlamaktadır:

*“Bu kitap, anlayanlar/bilge insanlar/havas içindir... Bu, peygamberin sıfatlarından, büyüklerinin nurlarından, hayatın büyüklüğünden ve ölümün sarayından gelen hikayelerdir/anlatımlardır. Onlara selavat getir. Dua et. Onların ailesine selam olsun... Bu kitabın içerisindeki bu ışık, İmam Muhammed Bakır'ın hallerindendir ve onun cennetini aydınlatır. Onun üzerine selam olsun... Bu kitap, kitapların anasıdır, maneviyatın ve nur'un özünden bahseder.”*⁴²⁹

Yine “Mukaddime”de, Kuran’a göre, insanın sudan ve kilden yaratılması, insandaki elementlerin sabit olmayan farklı ağırlığı, embriyonun “su damlası”ndan iç-rahimde gelişimi ve onun evreleri, vücudun parçaları ve organlarının oluşumu hakkında tasvirler yer almaktadır. Bu örneklerde, Allah’tan gelen bilginin tasvirinin formu verilmiştir. Yaratıcı “ressam” (“Nakkaş”) olarak adlandırılmıştır.⁴³⁰

İnsanların nereden geldiği ve kökenini nasıl unuttuğu bilgisiyle ilgili bölümde şu konular yer alır:

“İnsanın 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”.⁴³¹

İnsanın bütüne benzemesi, insanın sıfatlarının bütün hayvanlara benzemesi, insanın sıfatlarıyla ilgili birkaç gizemli işaret hakkındaki bölümde şu konular yer alır:

“Baş dâirevidir ve gök gibi yedi katmanı vardır. Onda gökteki yedi gezegen gibi, yedi iç ve dış duygu yer almıştır. Gözler gün ve ay gibidir, kalp tahta gibidir. Vücut toprağa benzer, onda ağaç, dağ, nehirlerin benzerleri vardır. Dört mevsim, insanın dört yaş dönemine benzer. (Daha sonra vücudun güçleri, onun öz suları, sıvılarından bahsedilmektedir.) Ayakta duran insan insandır, eğilen insan hayvandır, oturan bitkidir, başını yere koyan mineraldir”.⁴³²

⁴²⁸ Ranconi (ed.), *Ummu'l-Kitab*, s. LV.

⁴²⁹ *Ummu'l-Kitab*, (ed. Ranconi), s. 1.

⁴³⁰ Bertels(ed.), *Penc Risale*, s. 32.

⁴³¹ Bertels(ed.), *Penc Risale*, s. 33.

⁴³² Bertels(ed.), *Penc Risale*, s. 34.

Ruhun şaşırtıcı özellikleri ve onun vücuda etkisi ve ruhun ve kalbin dünyanın şaşırtıcı özellikleri hakkındaki bölümde ise şöyle söylenir:

“Ruh efendinin buyruğuna göre olmaktadır. Onu bilmek eğitim sayesinde değil, aydınlanma sayesinde. Ruhun “dereceleri” sayılmış ve göklerle ve meleklerle onların karşılaştırılması verilmiştir: İnsanın organlarının ruha tâbi olması, yazı mekanizması, ruhun etkisinin sonucu olarak insanın şaşırtıcı kazanımları, burç sisteminin yer aldığı kozmogoni.”⁴³³

Kitapta ayrıca maddi hayata başlamadan önceki ruhlar âlemindeki yaşantıdan, bununla ilgili beşli terminolojiden bahseder ki, Bedahşan İsmailileri açısından, kendi yerel kimliklerini *Penctani* (beş ten) olarak ifade 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: Muhammed, Fatıma, Ali, Hasan, Hüseyin.”⁴³⁴* Yine kitapta İslami teoriler içindeki bu beş isimle ilgili ilahi boyuttaki birçok efsanelerden bahsedilir.

Türkiye’de Alevilerin elindeki *Buyruk* metinlerinde dünyanın yaratılışıyla ilgili betimlemeler, -Tanrının dünyayı yaratmadan önce Muhammed’in ve Ali’nin ruhunu yaratmış olması-, *Ümm el-Kitab*’taki bilgilerle örtüşmektedir.⁴³⁵

Usul-i adab

Usul-i Adab, Gafurov ve Mirzoev’e göre, nitelik olarak *Ümm el-Kitab*’tan daha basit olmasına rağmen, form olarak daha başarılı bulunmaktadır. Ne zaman yazıldığını tespit etmek mümkün görülmemektedir. Herhangi bir yerel yazarın ürünü olduğunu varsaymak da olasıdır. İsmaili hiyerarşisi ve etik sisteme ait sorunların yorumlarını içermesi de ilgi çekici bulunmaktadır.⁴³⁶ Bertels’in eserdeki konuların içeriği hakkında yaptığı özet liste şu şekildedir:

⁴³³ Bertels(ed.), *Penc Risale*, s. 34.

⁴³⁴ Ranconi(ed.), *Ummu’l-Kitab*, ss. LIII-LIV.

⁴³⁵ Bu kısım *Buyruk*’ta şöyle geçmektedir: “Onsekizbin alem yokken, Muhammed ile Ali’nin ruhu var idi.” (Bkz. *Buyruk*, ss. 150, 157, 213.)

⁴³⁶ Gafurov ve Mirzoev, *Penc Risale* (ed.Bertels), s. 6,

1. İnsan vücudundaki dört element hakkında. Ruh hakkında. Şeriat hakkında.
2. Çocuğun annesi dört element, babası da yedi gezegendir. Su beyazdır, ateş kırmızı, toz sarı, rüzgar 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 zamanı bilmesinin gerekliliği.
6. İsmaili hiyerarşisinin yedi gökle karşılaştırılması.
7. Kuran'ın kandille karşılaştırılması ve Kuran'ı yorumlamanın gerekliliğinin kanıtlanması.
8. Toplumda "bilenlerin" önemli rolü hakkında.
9. "Müstecib"ın (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 imam Ali'dir, ondan da imamların kesintisiz zinciri günümüze dek gelmiştir. İmamlığın Kuran'daki "saklanmış dini tomar"la karşılaştırılması. İmamlığın özünün, "icma"nın rolü hakkında. Adanmışlığın dereceleri, dört element, Kuran'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 tabii olma" ve "imamın korumasına baş vurma". "Peygamberim 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.⁴³⁷

Âfakname,

Gafurov ve Mirzoev'in tarifıyla, 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.⁴³⁸ Yazarı

⁴³⁷ Bertels(ed.), Penc Risale, s. 35.

⁴³⁸ Gafurov ve Mirzoev, Penc Risale (ed. Bertels), s. 6.

bilinmemektedir. Bedahşan'da toplanmış farklı versiyonlardaki *Afaknama* metinleri oldukça basittirler ve Bedahşanlı yerel bir İsmaili tarafından derlenmiş olmaları muhtemeldir. İşlediği konular hakkında Bertels'in yaptığı sıralama şöyledir:

1. Peygamberin hadisi: “Kendini tanıyan yaradanı tanımıştır”.
2. İnsanın varlığına girmiş olan dört elementin sayılması: ateş, rüzgar, su, toprak.
3. “İnsanın varlığına”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, zekâ ile ve ruhun temizlenme dereceleriyle bağlantıları: rüzgar ruhla, su zekâ ile, kül ruhla. “her şeyden yoksun olan” ruh ateşle, “kendini yargılayan” rüzgarla, “esinlenen” suyla, “yükselen” külle bağlantılıdır.
9. Her şeyden yoksun olan (“inançsızların ruhları”) ruhun on sıfatı: kabalık, öfke, nefret, kötülük, gurur, intikam, kıskançlık, cimrilik, iki yüzlülük, insanın onun hakkında saçma sapan konuşma yeteneği.
10. Kendini yargılayan ruhun (“inananların ruhları”- “mu'min”) on sıfatı: inziva, kendine hakim olma, çalışma (veya “gayret”), adalet, Tanrıya koşma, zekat, hac, oruç, dua, cihad.
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. Kuran'ın 41/53 ayetine uygun olarak evrende insandakine uygun olanların sayılması (Zodyak kuşağındaki on iki yıldızla göre: Koç- kafa, Boğa- boyun, 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) –(yeni yapılan) evler, 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 yaratılması (Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür, Ay).

21. Ateşin, rüzgar, su ve toprağın alanlarının yaratılması.

22. Toprağın özü bitkiler, bitkilerin özü hayvanlar, hayvanların özü insanlar, insanların özü mükemmel insandır.

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

24. İnsan ruhunun kandile uygulanışı: bitki ruhu ciğerdedir, o daha çok kristaldir, hayvan ruhu kalptedir, o Fitile benzer, insan ruhu beyindedir, o yağa benzer, kutsal ruh ışığa benzer.

25. "Sure-i Nur"dan alıntılar (Kuran 24/35) ve onlara ait açıklamalar.⁴³⁹

Gafurov ve Mirzoev'e göre, *Âfakname* ve diğer metinlerdeki metafor grupları ve temel anlamların bazı şemaları, orta Farsça *Bundahişn* (Yaratılışın Mazdek Kitabı) kitabının 28. bölümüyle benzer çizgiler taşımaktadır. *Bundahişn* adlı eserin Zerdüştlüğün bize ulaşmamış kutsal kitabı *Avesta*'nın *Dam-dat-naska* yorumu olduğu düşünülmektedir.⁴⁴⁰ 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 nazım halindedir. Büyük ihtimalle çok kopya edilmesi, çok kabul görmesi nedeniyle farklı versiyonları olmuştur. Nesir *Ravşanainame* altı bölümden oluşuyor: tevhid'in tanımı; Tanrı kelimesi; nefs-i kül ve onun hareketi; aklın ve insanlığın yaratılışı; Natık, Asas ve İmam'ın sahip olması gerekenler; sevab ve 'ikab ve onun izahı.⁴⁴¹

Görüldüğü gibi kitap hemen bütün felsefî ve dini konuları içermektedir. Nasır-ı Hüsrev her ne kadar *Divan*'ında fanatik bir İran milliyetçisi gibi yazsa da,

⁴³⁹ Bertels(ed.), Penc Risale, ss.16-17.

⁴⁴⁰ Gafurov ve Mirzoev, Penc Risale (ed. Bertels), s.9.

⁴⁴¹ Ivanow, Nasır-i Khusreaw and Ismailism, s. 52.

Bausani'nin dikkat çektiği üzere, eserlerinde Zerdüştçü-Mazdekçi düşünce hiç yer almaz. Hatta başka şiirlerinde buna şiddetle karşıdır. *Ruşenayiname*'de Nasır-ı Hüsrev, Mazdeistlerden, *gebr-i gumrah* (bozulmuş Zerdüştler) olarak küçük düşürücü bir şekilde bahseder.⁴⁴² Ivanow, yazarın teorilerinde farkında olmadan Hristiyan gnostik motifler ve etkileri hissettirdiğini yazar.⁴⁴³ Ivanow, Nasır-ı Hüsrev'i, onun eserlerini ve entelektüel duruşunu küçümsediğini bir eserinde açıkça yazar.⁴⁴⁴ Oysa Nasır aslında, tıpkı kendisinden yaklaşık iki yüzyıl sonra Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin yapacağı gibi, felsefeyi şiirle yazarken, daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır.

Ruşenayiname, İbni Sina'nın görüşleriyle çok benzerlik taşıyan bir felsefi sistemi anlatmaktadır. Allah bütün yaratılmışlardan yücedir. O bütün varolanların ötesinde olduğu gibi insani anlayış ve idrakin de ötesindedir, yani lisanlardan, düşüncelerden ve varlıklardan yücedir. Buna karşılık Nasır Hüsrev'in dediği gibi, Allah'tan gelen ilk hareket, 'O'nun sözü (*suhan*) idi.⁴⁴⁵ 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 yakınlığı ile, akıl-ı küllün, *Nefs* diye adlandırılan diğer bir esasın içine taşındığını, *Nefs*'in, *akl*'ın kendisi ile Allah arasında olduğunu gördüğünde de, maddi alemi (*heyula*) içine alan bir nitelik (*tabiat*) ürettiğini anlatır.⁴⁴⁶ Bu teoriye göre bizim Allah'tan akla, oradan da nefis 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 ise, 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 *insanlardır*. Böylelikle, insanlardan Allah'a giden bir yol açılmış olur.⁴⁴⁷

⁴⁴² Bausani, s. 165.

⁴⁴³ Ivanow, *Nasır-i Khusreaw and Ismailism*, s. 52.

⁴⁴⁴ Ivanow, *Nasır-i Khusreaw and Ismailism*, s. 11.

⁴⁴⁵ *Şeş Fasl*, s. 41

⁴⁴⁶ Aice C. Hunsberger, "Nasır Hüsrev: Fatimi Entelektüel", **İslam'da Entelektüel Gelenekler**, haz. Farhad Daftary, çev. Muhammet Şeviker, İnsan yayınları, İstanbul, 2005, ("Nasır Hüsrev") s. 140.

⁴⁴⁷ Hunsberger, "Nasır Hüsrev", ss. 140-141.

Nasır-ı Hüsrev'e göre mükemmelliği arzu eden *nefs-i küldür*, *akl-ı küll* zaten mükemmeldir.⁴⁴⁸ Çünkü en önce o yaratılmıştır. Nefsin mükemmelliği arzulanması ise, onu yaratmaya götürür. Daha sonrasında da, bu maddi alemin anlaşılabilir kadir ve kıymetinin bilinmesi için temel oluşturur. Öyleyse, Nasır-ı Hüsrev'in yazılarının esasını; kişinin daha yüksek bir âleme erişmek için bu âlemde bulunmasının gerekliliği olarak anlayabiliriz.⁴⁴⁹

Akl-ı küll'e sahip olanlar, *Ulü'l-'azm* peygamberler, yani Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed'dir. Bu suretle, daha önce de belirttiğimiz gibi, Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar altı peygamberlik devresi vardır. İsmail'in oğlu Muhammed'le yedi olan bu peygamberler hakikati talimle görevlidirler. Hz. Muhammed'in dininin bânını talim işi de, Muhammed b. İsmail'e aittir. *İmamet* ideolojisinin gerekliliği üzerine kurulmuş olan bu felsefeye göre, bânını inancın esası *tevildir*. Kuran'ın zahiri anlamına ise *tenzil* denir. Faquir Muhammad Hunzai, tenzil ve tevil'in birbirine bağlı kavramlar olduğunu, tevilin doğasını anlamak için, tenzilin doğasının anlaşılması gerektiğini söyler.⁴⁵⁰ Nasır-ı Hüsrev, tenzili, algılanabilen entelektüel düşüncelerin ifadesi olarak görürken, tevili, bu algılanabilen entelektüel bilginin ötesindeki orijinal bilgi olarak görür.⁴⁵¹ Tenzilin sahibi *Natık*, yani Peygamberdir. Tevilse *Vasiy* ve *Esas* denen İmama, yani Hz. Ali'ye ve ondan sonra soyundan gelen imamlara aittir.⁴⁵²

Aslında *Şeş Fasl* ve diğer bütün felsefi eserlerde tevil ve tenzil hakkında benzer görüşler yer almaktadırlar. 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 bânını yönü ile ilgili İsmaili inancı hakkında yazılmıştı ve sadece İsmaili liderler okuma hakkına sahipti. Kitabın asıl hedefi,

⁴⁴⁸ Hanü'l-İhvan, ss. 51-52.

⁴⁴⁹ Hunsberger, "Nasır Hüsrev", s. 142.

⁴⁵⁰ F. M. Hunzai, s. 169.

⁴⁵¹ Zad el-Musafirin, s.399; Cami el-Hikmateyn, s. 116.

⁴⁵² Tarzi, S. xxv, F.M. Hunzai, s. 169

mezhebin esas bilgilerinin kitleler arasında saklı kalmasıydı. Bu yüzden de başka mezhepten birinin eline geçmesi imkansızdı.⁴⁵³

Nasır-ı Hüsrev mukaddimesinde kitabı, insanlar okuyup dinlerini tanısinlar 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 zahiri ve batını; Kelime-i şahadet; şeytanın kötülüğünden Allaha sığınmak; abdest ve nasıl alınır; ezan; namaz; beş vakit ve kaç rekat; cuma namazı; iki bayram; gün tutulması namazı; cenaze namazı; rükû ve sücut; zekat; oruç; hac; cihad; İmam-ı Zaman'a neden itaat edileceği; dinin yedi sütunu: şahadet, namaz, zekat, hac, oruç, cihad, imama itaat eylemek; niye namaz sırasında altın, ipek iyi olmaz; recm; kısas ve diyet; kebire günahlar; deccal; nikah; cizye; müminlerin hakları; "Allah'tan geldik Allah'a gideriz"ın tevili.

Bunlardan birinci, onuncu, on birinci ve otuz altıncı konular bizim için çok önemlidir.

Birinci konu, *Allah'ın hüccetini ispat*: 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" ifadesi, peygamberliğin ve imametın birbirinin devamı olduğunu kasteder. Çünkü birinci peygamber Hz. Adem, son peygamber Hz. Muhammed olduğuna göre, ondan sonra imam olması gerekmektedir.⁴⁵⁴

Kâfirler ve mü'minler aynı toplumun insanlarıdır. Ancak Allahu Teala mü'minleri sever". Zülm eden kim olursa olsun, Allah zalimleri sevmez. İmam da iki türdür. 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. Bu, aynı zamanda İsmaililikle Şiilik

⁴⁵³ 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.

⁴⁵⁴ Vech-i Din, s.9.

arasındaki İmam tartışmasını sembolize eder. Çünkü onikinci imam nesli devam etmemiştir. Ama İsmaili imamları devam eder.⁴⁵⁵

Onuncu konu, *Kuran'ın, şeriatının ve peygamberinin zahiri ve bâtını vardır*: Nasır-ı Hüsrev diyor ki: “Allah'ın işareti, nişanı İmam'dır. İmamlara yalan diyenler, imamı incitirler. Dünyada zahir, beş duyu ile görünür. Bâtin ise *akl* ile *hikmet* ile bilinir. Bâtin dünyada vardır. İnsanların akli varsa düşünecek/görecek, yoksa düşünmeyecek. İslam'daki farzlar zahirdirler. Çünkü bir duyu ile onu yapabiliriz. Ama bâtin söz konusu olunca, duyu onu bilemez. *Akl* onu düşünür. Sevap, ceza, hesap, vs bunlar akl ile düşünülür ve bunlar bâtındır. Zahiri düşünmede herkes aynıdır. Fakat bâtını düşünmede insanlar arasında fark vardır. Bir ses çıkar ağızdan, herkes onu işitir. Bu zahirdir. Ama onun manası bâtındır. Zahirler bâtına bağlıdır. Eğer bâtını olmazsa hiçbir zahirin anlamı kalmaz. Bâtının devamı da hüccete bağlıdır. Yani Hüccet olmazsa bâtin açığa çıkmaz. Kitap, yani *Kur'an* cismidir. Ruhu onun tefsiridir. Ceset bu dünyanın, onun tefsiri ise ruhani dünyanıdır.”⁴⁵⁶

On birinci konu: Semenov'a göre, Pamir İsmailileri için bu kitabın en önemli kısmı on birinci fasıldır. Nitekim Semenov, 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 bab bütün kitabı içeren 51 bab 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.”⁴⁵⁷ Nasır-ı Hüsrev'e göre *kelime-i şehadet* cennetin anahtarıdır.⁴⁵⁸

Otuz altıncı konu, *İmam-ı zaman'a neden itaat edilir*: 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” Cahil ölmek

⁴⁵⁵ Vech-i Din, s.11.

⁴⁵⁶ Vech-i Din, ss. 63-67.

⁴⁵⁷ A. Semenov, “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 Dair”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, çev. Abdülkadir (İnan), cilt II, sayı 7, 1928, ss. 81-88.

⁴⁵⁸ Vech-i Din, ss. 68-69.

demek de dinsiz ölmek anlamına gelmektedir.⁴⁵⁹

Bütün bu metinlerin içeriği, Bedahşan'daki çeşitli yerel ritüellerle iç içe geçmiştir. Mesela daha sonraki bölümde anlatacağımız gibi, mezhebe ait metinlerin, mesela *Çerağname* adı verilen metin, cenaze törenlerinde kullanılışı gibi, ya da *Âfakname*'nin yerel şairler tarafından kaside formunda yorumlanması gibi, yahut da 19. yüzyılda Bedahşan'ın yetiştirdiği nadir alimlerden biri olan Mubarek-i Vahani'nin eserlerindeki pek çok motifi *Ümm el-Kitab*'taki unsurlarla örtüşmesi gibi. Bütün bu örnekler bize bu metinlerin Bedahşan İsmailileri için temel metinler olduğunu göstermektedir.⁴⁶⁰

B. Alamut'un Düşüşü Sonrası Şii-Tasavvufi Metinlerdeki Unsurlar:

Özellikle bu ikinci grupta yer alan eserler Bedahşan İsmailileri tarafından defalarca kopyalanmış eserler olarak bölge İsmaili geleneği üzerinde önemli bir etkiye sahiptirler. Uzmanlar, Alamut dönemi İsmaili doktrininin, hiçbir zaman Fatimî döneminin entelektüel seviyesine erişemediği görüşündedirler. Çünkü Selçuklu topraklarında başlatmış oldukları isyan nedeniyle, başlıca kaygıları hayatta kalabilmek olan Nizârîler, bâtını öğretilere yoğunlaşmak yerine, imam ve imamlık kurumunun gerekleri üzerine yoğunlaşmışlardır.⁴⁶¹ Bu öğretinin adı *Tâlim*'dir ve Hasan-ı Sabbah tarafından geliştirilmiştir. Tâlim öğretisinin, doktrin olarak aslında yeni bir tarafı yoktur. Hasan-ı Sabbah, *imamlık kurumu* ile *halifelik kurumunu* birleştiren Fatimi siyasi organizasyonuna karşı, sadece *imamlık kurumunun* meşru sayıldığı kendi devletinin ideolojisini bu şekilde doktrine etmiştir. Mutlak bir otorite prensibi üzerine kurulmuş olan *tâlim* öğretisine göre, otoritenin tek kaynağı imamdır ve müminin görevi, imamın önderliğindeki öğretiyi takip etmektir.⁴⁶²

Talim öğretisinin dışında, Alamut dönemine damgasını vuran bir diğer öğreti de *Kıyamet öğretisidir*. Hasan-ı Sabbah ve sonraki iki Alamut efendisi, kendilerinin, imamın “hüccet”i olduğu savıyla ortaya çıkmışlardır. *Tâlim* denilen bu öğretisinin aksine dördüncü ve beşinci Alamut efendileri, kendilerinin, imam olduğu savıyla

⁴⁵⁹ Vech-i Din, ss. 243-245.

⁴⁶⁰ Bertels(ed.), Penc Risale, s. 37.

⁴⁶¹ Daftary, İsmaililer, s. 404.

⁴⁶² Daftary, İsmaililer, s. 404.

ortaya çıkmış olup onların dönemindeki hakim öğreti, *Kıyamet öğretisidir*. Bu öğretiye göre, insanların yargılanıp ebediyen cennete ya da cehenneme gönderileceği, uzun süredir beklenen kıyamet gününün gelmiş bulunduğu ilan edilmiş oluyor, Nizariler, gerçek müminler olduklarına göre de, *Kıyamet*'in ilanıyla cennete girmiş oluyorlardı. 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. Kıyametin bir sonucu olarak müminler, şeriatın yüklediği bütün görevlerden ve yükümlülüklerden de kurtulmuş oluyorlardı. Onlar artık kalplerinde daima Allah ile birlikte olacaklarından, *namaz-ı hakiki* (gerçek ibadet)'yi zaten sürekli gerçekleştirmiş sayılıyorlardı.⁴⁶³ *Kıyamet* öğretisi, bir takım tasavvufi terminolojiyle birlikte kullanılmak koşuluyla, Alamut sonrası dönemde de Nizarilerce kabul görmüş bir öğretimdir.

Alamut sonrası dönemin sonlarında imamlarıyla bağlantısı kopan Nizârî toplulukları, yerel topluluklar tarafından kendi içlerinden seçilmiş dâî ya da Pirlerin yönetimi altında varlıklarını sürdürmüşlerdi. Bunun yanı sıra, çeşitli Şii tarikatlarla iç içe geçmişlerdir. İsmaililikteki bâtını bilgiye ulaşma çabası, tasavvufun sonuçta aynı hedefi gütmesi, yani İslam'ın bâtını hakikatine ulaşmayı amaç edinmesi sebebiyle, Nizârî İsmaililiğinin 13. yüzyıl sonrasında tasavvuf kisvesine bürünmek suretiyle yaşamasını kolaylaştırmış olduğu, genellikle tarihçilerce bir vakıa olarak kabul edilmiştir.⁴⁶⁴ İsmaili doktrin, “bâtın” noktasında tasavvufla aynı ilkeyi, yani İslam'ın zâhiri yorumunun ötesinde bâtınî yorumlarının olduğu düşüncesini paylaşmaktaydı. Fakat tasavvuf bunu şeriatı bir kenara bırakarak değil, şeriata riayet ederek gerçekleştirmeyi savunmaktaydı.

İsmaililik bu yolla, Alamut sonrasında İsmaililiğin yeraltına indiği dönemde, tasavvufla yakınlaşarak varlığını sürdürmeye çalışmıştır. Bu dönemde *Kutb*, *Pir*, *Şah*, *Mürîd* gibi bir takım sufi terminoloji İsmaililer tarafından da kullanılmaya başlanmıştır. Hatta *Guharriz*'e göre Bedahşan İsmailileri, bu ünvanları kullanan sufileri *Yaran-ı Hüda*, yani *imama* yakın kişiler olarak adlandırıp saygı göstermişlerdir.

⁴⁶³ Daftary, İsmaililer; ss. 420-421.

⁴⁶⁴ Daftary, İsmaililer, s. 480.

Erken Alamut sonrası dönemin Nizârîlik 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 sufi öğreti hem de İsmaili doktrini arasındaki benzerliklerin çok açık bir şekilde gözlemlendiği Şebüsterî (ö.1339)'nin *Gülşen-i Râz*'ı gelmektedir.⁴⁶⁵ Sufi terminolojisi hakkındaki ilk eserlerden biri olan *Gülşen-i Raz*, tasavvuf çevrelerinde büyük saygınlık kazanmış, birçok şerhi yapılmıştır. Bunlardan en ünlüsü, Nurbahşi tarikatı şeyhlerinden Şemseddin b. Yahya Lahici'nin yazdığı şerhtir.⁴⁶⁶ Bedahşan İsmailileri de, *Gülşen-i Raz*'ı kendilerinden saydıklarından, çeşitli parçalarının yorumlarını yapmışlardır. Adı bilinmeyen bir yazarın kaleminden çıkan bu yorumlar, Şebüsterî'nin bazı şiirlerinin tevilidir. Daftary, bu anonim çalışmanın, Muhammedşahlı kolunun en tanınmış imamı Şah Tahir'e ait olabileceği görüşündedir.⁴⁶⁷ Aynı şekilde, Hakîm Senâî (ö.1273), Feridüddin Attar (ö. 1230), Mevlana Celaleddin-i Rumî (ö. 1273), Azizeddin Neseî (ö. 1262-63) Nizârîlerce kendilerinden sayılmıştır.⁴⁶⁸ Mevlana Celaleddin-i Rumî'nin mürşidi olarak gösterilen Şems-i Tebrizî, hatta İbni Arabî, Nizârîlerin kendilerinden saydıkları tasavvuf büyüklerindendir. Bu aynı zamanda onların bu büyük sufiler üzerinden bir anlamda kendilerini meşrulaştırma çabası olarak da görülebilir.

Alamut sonrası dönemde yazılan Şii tasavvufî etkiler taşıyan bu eserlerden *Si u Seş Sahifa*, *Pendiyat-ı Civanmerdi*, *Heft Bab*, *Kelami Pir*, *Tasnifat-ı Hayrhah-ı Herati*'yi ve Mubarek Vahani'nin eserleri ile *Guher-riz*'i sayabiliriz. Şimdi kısaca onlara değinelim.

***Si u Seş Sahifa*,**

Bedahşan İsmaili geleneği *Si u Seş Sahife*'nin yazarı Seyyid Suhrab-ı Veli'yi, *Guher-riz*'den de görebileceğimiz gibi, Nasır-ı Hüsrev'in öğrencisi yapmaktadır. Oysa o, 15. yüzyıl yazarıdır. Onun torunları bugün hala Bedahşan İsmaili toplumunda faaldir, ki bunu *Guher-riz*'den anlıyoruz.

Bedahşanlı bir mutasavvıf olan Seyyid Suhrab-ı Veli-i Bedahşani tarafından XV.

⁴⁶⁵ Daftary, İsmaililer, s. 493; Daftary, “Şah Tahir”, s. 399.

⁴⁶⁶ Daftary, İsmaililer, s. 493.

⁴⁶⁷ Daftary, İsmaililer, s. 493; Daftary, “Şah Tahir”, s. 399.

⁴⁶⁸ Henri Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi I**, çev. Ahmet Arslan, İletişim yayınları, İstanbul, 2001, s. 189; Daftary, İsmaililer, s. 494

yüzyılın ortalarında kaleme alınmıştır. Bir başka eseri olan *Tuhfet en-Nazirin*'de, Nasır-ı Hüsrev'in olduğu kadar, Alamut dönemi yazarlarından Nasireddin Tusi ve Hasan-ı Mahmud'un düşünceleri de yer alar.⁴⁶⁹ Şefik Virani, *Kelam-i Pir*'de Seyyid Suhrab-ı Veli'nin etkisinin açıkça görülmekte olduğunu, onun görüşlerinden geniş alıntılar yapıldığını, bunun ilginç bir durum ortaya koyduğunu belirtmektedir. Muhammed Şahlı imam koluna bağlı olduğu ağırlıklı kabul gören Seyyid Suhrab-ı Veli'nin fikirlerinin, bir Kasım Şahlı olan Hayrhah-ı Herati'nin *Kelam-i Pir*'inde yer alması ilginçtir. Bedahşani'nin kendi çalışması, onun aslında hangi kola bağlı olduğu hakkında bize bilgi vermez.⁴⁷⁰ Ama araştırmacılar arasındaki ağırlıklı görüş, onun Muhammed Şahlı koluna bağlı olduğudur.

Seyyid Suhrab-ı Veli-i Bedahşani, 1452 yılında yazdığını dile getirdiği bu kitapta, *Kur'an*'ın bazı ayetlerini tefsir etmiştir.⁴⁷¹ Bu 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".⁴⁷² Görüldüğü gibi, o da, Alamut sonrası tasavvuf terminolojisi kullanmıştır.

Seyyid Suhrab-ı Veli-i Bedahşani'nin kitabı Otuz altı bölümden oluşmaktadır. Bunlar: “*Kun!* (ol!)” kelimesi (yaratmakla ilgili); *birinci akl*, *akl-i kül*; *nefs-i kül*; *ruh*; tabiat; cisim; cism-i kül; felekler; zaman ve mekan; mevalid-i selase; ceset (yani vücut); insanın kuvvetleri; insanın nefsi; nefsi insanın mertebeleri; peri; şeytan; bilginler dünyayı nasıl görürler; Adem ve Havva; peygamberlik, *ulû'l-azm* kimdir, *vasi* kimdir, *mütenebbi* yani yalancı peygamber kimdir; vahiy; ilham; sevab ve ceza.; ahiret; nerden geldik nereye gideriz ve kıyamet; kıyametin adları *Kur'an*'da nelerdir; haşr; *Kiramen 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 beklenen yer); beheşt (cennet); cennetin çalışanları; cennetin suları; huriler; *Tûbâ* ağacı; cehennem, cehennemin kapıları ve ateşi.

Görüldüğü gibi *Si u Şeş Sahifa*'da, Alamut sonrası tasavvuf terminolojisinin

⁴⁶⁹ Virani, Middle Ages, s. 119.

⁴⁷⁰ Virani, Middle Ages, s. 119.

⁴⁷¹ Daftary, “Badakhshani”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Cilt: 11, Tehran, 2003, ss. 520-521.

⁴⁷² Sayyid Suhrab Wali Badakhshani, *Si-u Shish Sahifa*. Tehran: Kayhan Pres, 1961, s.67.

varlığı kadar, Alamut'un düşüşü öncesinin, hatta Fatimi dönemi Nasır-ı Hüsrev'in düşüncelerinin etkisi vardır.

Pendiyat-ı Civanmerdi:

Bu kitap, 32. Kasım Şahlı imamı II. Mustansır Billah'ın vaazlarının toplandığı bir eserdir. 1256'da Alamut'un düşüşünden 14. yüzyılda Kasım Şahlılar sülalesinin liderliğinde Encudan Dirilişi gerçekleşene kadar ki 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 hale 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.⁴⁷³ Kitapta, müminin İmam-zaman'ı tanıması ve imamın *didarını* görmek için hiçbir fedakarlıktan kaçınılmaması gerektiği sürekli vurgulanır.⁴⁷⁴ Her müminin yıllık gelirinin yüzde onluk kısmını (*deh-yek*) İmam-zaman'a göndermesi gerektiği belirtilir.⁴⁷⁵ İsmaililer için *deh-yek*, İman'ın beş şartından biri olan *zekat* olarak görülebilir.⁴⁷⁶

Bu kitapla ilgili bir başka önemli nokta da, kitapta tasavvuf terminolojisinin kullanılmasıdır. II. Mustansır burada kendisini *Pir*, *mürşid*, *kutb* olarak tanımlamaktadır.⁴⁷⁷ Öğütlerine, tasavvufun *şeriat-tarikat-hakikat* sınıflamasıyla başlayarak, şeriatın bânîni yönü olan hakikate, müminlerin izlediği manevi yolun (tarikat) sonunda ulaşılabileceğini söyleyerek, Nizarileri *Ehl-i hak*, *Ehl-i hakikat* olarak

⁴⁷³ Daftary, İsmaililer, s.504, Virani, Middle Ages, s. 41.

⁴⁷⁴ Daftary, İsmaililer, s. 504; Virani, Middle Ages, 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.

⁴⁷⁵ Daftary, İsmaililer, s.504; Pandiyat, ss. 2, 88-89.

⁴⁷⁶ Boiven, ss. 119, 125.

⁴⁷⁷ Pandiyat, ss.11, 26-27, 86; Boiven, ss. 121-122; Daftary, İsmaililer, s. 504; Virani, Middle Ages, s. 145.

adlandırır.⁴⁷⁸ Bütün bunların ötesinde, hakikate ulaşmanın esas ve zorunlu yolunun, İmam-zaman'ın kabul edilmesinden ibaret olduğunu açıklar.⁴⁷⁹ *Pendiyat*'ta kullanılan terminoloji, görüldüğü gibi, Alamut sonrası dönemin tasavvufla içiçeliğinin açık bir göstergesidir.⁴⁸⁰

Kelam-i Pir (Heft Bab-ı Şah Seyyid Nasır)

Erken Alamut dönemi *Talim öğretisi*yle otoriter bir hiyerarşi kurmayı başarmış, *Kıyamet öğretisi*yle bunun sınırlarını daha da netleştirmiş Nizari İsmaililiği, Alamut'un düşüşünden sonra, önce Muhammed Şahlı imamların döneminde tasavvufi etkilerin, sonrasında da Encudan Dirilişi döneminde Kasım Şahlı imamların liderliğinde, özellikle de II. Mustansır Billah'ın öğütlerini içeren *Pendiyat-ı Civanmerdi*'nin gölgesinde, merkezi otoriteye sadakatin öneminin vurgulandığı bir çizgi izlemiştir. *Kelam-i Pir*'in yazarı Hayrhah, bu çizgiyi sürdürmüştür. Bütün teorik temelleri ve finansal desteği İran'dan sağlanan bu gelişmeler, 1501'de İran'da kurulan Safevi hanedanının otoritesi sebebiyle, Hayrhah-ı Herati gibi İran'dan gönderilen dâiler aracılığıyla, İran'dan çok İran dışındaki Nizarilerde daha da başarıya ulaşmıştır. Demek ki bir önceki bölümde tartıştığımız Şah Hamuş gibi dâiler, Bedahşan'a Muhammed Şahlılar döneminde bizzat Muhammed Şahlılar tarafından gönderilmiş olabildikleri gibi, Herati gibi bizzat Encudan döneminin Kasım Şahlı imamları tarafından da gönderilmiş olabilirler.

Pendiyat'taki öğütler, başta *Kelam-i Pir* olmak üzere 16. yüzyılın ilk yarısında yazan Hayrhah-ı Herati'nin eserlerinde de dile getirilir.⁴⁸¹ II. Mustansır Billah zamanında İran'da merkezi otorite sağlanmıştı. Oğul Abdüsselam Şah zamanında da, Bedahşan ve Afganistan Nizarilerinin Kasım Şahlı imamlara bağlanması için davet

⁴⁷⁸ Pandiyat, ss.31, 90-91, 99-101; Boiven, s. 121; Daftary, İsmaililer, s. 504; Daftary, "Şah Tahir", s. 399.

⁴⁷⁹ Pandiyat, ss.2-3; Daftary, İsmaililer, s. 504; Virani, Middle Ages, ss. 140-141.

⁴⁸⁰ Bazı Alevi yazarlar tarafından, *Buyruk* metnindeki *pir*, *mürşid*, *kutb*, vb terimlerin, Anadolu Kızılbaşlığına, 16. yüzyıldan itibaren İsmaili topluluklarına dâiler aracılığıyla gönderilen *Pendiyat-ı Civanmerdi* kitabından girmiş olduğu dile getirilir (msl. bkz. İsmail Kaygusuz, "İmam Cafer Sadık, Ortodoks-Heterodoks Caferilik Ve "Buyruk", **Alevilik**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 254) ki, 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 çıkışı ise, Moğol istilaları sonrasına, yani 15. yüzyıla denk gelmektedir ki, bu dediğimizi doğrulamaktadır.

⁴⁸¹ Daftary, İsmaililer, s. 505; Daftary, "Şah Tahir", s. 399.

yapılmıştı.⁴⁸² Daha sonraki yıllarda da bu faaliyetler devam etmiş ve bunun sonucu olarak da Encudan dönemi Nizari yazınsal faaliyetlerine canlılık getirmiştir.⁴⁸³ İmam III. Mustansır Billah (öl.1498) döneminde yazan Ebu İshak Kuhistani ve sözü geçen Hayrhah-ı Herati bunlardandır.⁴⁸⁴ Hayrhah, 15. yüzyılın ikinci yarısında İran’da yaşayan Ebu İshak-ı Kuhistani’nin *Heft Bab*’ını *Kalam-ı Pir* adıyla yeniden yazarak Nasır-ı Hüsrev’e atfetmiştir.⁴⁸⁵

Bedahşan’da “Bab” adıyla kaleme alınmış çeşitli eserler bulunmuştur. Bunlar farklı adlarla ve farklı kopyalar halinde bulunan *Heft Bab-ı Baba Seyyidina*, *Heft Bab-ı Ebu Ishak*, *Heft Bab-ı Şah Seyyid Nasır* adlarını taşıyordu.⁴⁸⁶ 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* adındaki, diğer adıyla *Kelami Pir* adındaki eserdir. Ancak karışıklığın sebebi, bu eserlerdeki babların hemen hemen aynı başlığı taşımalarından kaynaklanıyor. Örneğin *Heft Bab*’da birinci bab Ebu İshak-ı Kuhistani’nin kendi otobiyografisiyken, *Kelam-i Pir*’de birinci bab Nasır-ı Hüsrev’in biyografisidir. Herati, *Kelam-i Pir*’de Nasır-ı Hüsrev’in Hasan-ı Sabbah’la tanışmasından da bahsetmektedir.⁴⁸⁷ Böylelikle, İran İsmaililiğinin lideri Hasan-ı Sabbah’la Bedahşan İsmaililiğinin başı Nasır-ı Hüsrev kaynaştırılmaktadır. Diğer altı bab ise ötekileriyle aynı başlık ve içeriklere sahiptir. *İkinci bab*, Allah’ın farklı yarattığı yetmiş iki millet/mezheb hakkında; *üçüncü bab*, kurtuluşa tek ulaşacak olanların “doğru inançlılar”, yani zamanın İsmailileri hakkında; *dördüncü bab*, Mevlana (İmam-i zaman)’nın tenzil ve tevil’i hakkında; *beşinci bab*, Kıyamet-i Kıyamet hakkında; *altıncı bab*, müstecib’ten İmam’a fiziksel ve ruhani dünyanın oluşumu hakkında; *yedinci bab*, evren ve insan hakkındaki genel tevil bilgileri hakkındadır.

⁴⁸² Daftary, İsmaililer, s.505.

⁴⁸³ Daftary, İsmaililer, s.505.

⁴⁸⁴ Daftary, “Hayrhah Herati”, s. 527.

⁴⁸⁵ Ivanow(ed.), *Kelam-i Pir*, ss. xi-xv; Daftary, “Hayrhah Herati”, s. 527.

⁴⁸⁶ 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 kayıtlıdır. (Bkz. Bertels-Bakoev, ss. 102-104.)

⁴⁸⁷ Herati, *Kelam-i Pir*, s. 10; Ivanow(ed.), *Kelam-i Pir*, s. xvi.

III. Mustansır Billah (Garib Mirza) b. Abdüsselam Şah zamanında yaşamış olan Ebu İshak-ı Kuhistani, kendisinin de belirttiği gibi, bu eseri yazmaktaki amacının, inancı zayıf İsmailileri aydınlatmak olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁸ Ivanow’a göre, yazarın *Haft Bab-i Baba Seyyidina*’yı incelediği anlaşılmaktadır. Orada yanıtlanmamış olan bazı konulara girmektedir.⁴⁸⁹

Bedahşan’da bulunan *Heft Bab* kopyaları, Ivanow’a göre 16. yüzyıl Farsçasıyla kaydedilmiştir.⁴⁹⁰ 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 bir nedeni, buradaki konuların daha somutlaştırılarak başlangıç seviyesindekilere uygun bir şekilde işlenmesidir. Bedahşan İsmailileri de o yüzden bunları *Ümmü’l Kitab*’la kıyaslarsak daha fazla içselleştirmiştir. Bir diğer nedeni ise, tarihsel süreçlerin benimsenmesiyle alakalıdır. Erken İsmaililik ve onun prensiplerinin yer aldığı *Ümmü’l Kitab*, tarihsel açıdan da, geleneksel ve öğretisel açıdan da, dönemini tamamlamış ve artık çok eskimiş duruma düşmüş bir malzemedir ve aynen kopya edilmiştir. Oysa daha sonra yazılanlar ve geliştirilen gelenekler, Alamut Kıyamet döneminden beri bir süreklilik arz etmekte ve bugün dahi daha canlı bir şekilde içselleştirilebilmektedir.

Tasnifat-i Hayrhah-ı Herati,

Kitabın 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* kelimesini kitap boyunca çok kullanıyor. Mesela “*Pirlik* baba mirasıyla değildir” diyor.⁴⁹¹ Şeriatı tevil etmek lazım derken, Nasireddin Tusi’den örnek vererek onun da böyle düşündüğünü söyler. Pirin insanların arasına hak ile batılı öğretmeye geldiğini yazar. Pirin hak ile batılı *İmam-ı zaman*’dan öğrendiğini dile getirir.⁴⁹²

⁴⁸⁸ Abu İshaq Quhistani, **Haft Bab**, haz. W. Ivanow, Bombay, 1959, s.3

⁴⁸⁹ Haft Bab, s. 3.

⁴⁹⁰ Haft Bab, s.5

⁴⁹¹ Tasnifat, s. 11.

⁴⁹² Tasnifat, ss. 21-22.

Kimi yerlerde “Pir” yerine “hüccet”i kullanır. Bir yerde, “*Bu hüccetler Allah’ı gördüklerini söylerken zahiren değil, manada gördüklerini söylerler. Yani bâtında görürler. Gözleriyle değil, ruhlarıyla görürler*” demektedir. Başka bir yerde “*Allah ile hüccetin yakınlığı manevidir, cismi değil*” der.⁴⁹³ Bir başka yerde de “*hüccetin bâtınında, içerisinde Allah vardır. Allah nasıl ki her yerde var, hüccetin bâtınında da vardır. Ama zayıfların bâtınında Allah’a yer yoktur. Çünkü onların bâtını Allah’ın nurunu almaz*”. Ve şöyle devam eder: “*Hüccetlerin hepsi bir kişidir. Muhammed, Ali, Salman üçü bir kişidir*”.⁴⁹⁴ Yani hüccetleri bu üçüne teşbih eder.

Dönemin öğretisi üzerine en önemli kaynak olan Hayrhah’ın eserlerinde, *Pir* ve *hüccet* terimlerinin aynı anlamda kullanıldığı görülür. Dikkate değer nokta, Encudan döneminden sonra *Pir* terimi İran’da terkedilmişken, Orta Asya Nizarileri tarafından günümüze dek kullanılmaya devam etmiştir. Örgütlenmenin/mezhebin daha sıradan üyeleri -müstecibler- için ise *mürîd* denmeye başlanmıştır.⁴⁹⁵ Burada şunu anlamamız gerekmektedir: Alamut sonrası Nizari İsmaililiği, Yeni-Eflatuncu İsmaili terminolojisi 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. Herati’nin bu kitabı, Alamut sonrası Nizari İsmaili terminolojisindeki değişimi takip edebilmemizi sağlayan önemli bir eserdir.

Daftary, öğretisi açısından olduğu kadar tarihsel açıdan da, bu eserin içerisinde yer alan *Risale* için, döneminin Horasan ve Afganistan Nizari topluluklarının yaşayışlarının çeşitli alanlarına ışık tutması sebebiyle önemli olduğunu belirtir.⁴⁹⁶ 16. yüzyılın ilk yarısında Horasan, Afganistan ve Hindistan’daki Nizariler ile Kasım Şahlı imamlar arasında doğrudan ilişki kurulduğunu anlıyoruz. Zaten babası Hacı Sultan Hüseyin’in Horasan, Bedaşan ve Kabil dâiliğine atandığını, bunun üzerine babasının imamın didarını görmek üzere yola çıktığını, yolculuk sırasında öldürülmesi üzerine, topluluktan bazılarının itirazına rağmen, bu görevi kendisinin üstlendiğini, o sırada on dokuz yaşında olduğunu öğreniyoruz.⁴⁹⁷ Encudan’da kaldığı gece boyunca, pek çok Pirin imamı ziyarete gelişini, yanlarında topluluklarının

⁴⁹³ Tasnifat, ss. 78-79.

⁴⁹⁴ Tasnifat, s.82.

⁴⁹⁵ Daftary, İsmaililer, s.510.

⁴⁹⁶ Daftary, İsmaililer, s. 505.

⁴⁹⁷ Daftary, “Hayrhah Herati”, s. 527.

ödediği ondabirlik vergileri getirdiklerini, imamın vergileri dikkatle incelediğini, vergilerde usulsüzlük yapanların nasıl cezalandırıldığını anlatır. Çalışmaları, Tacikistan, Afganistan ve Pakistan Nizarileri tarafından saklanmıştır.⁴⁹⁸

Dikkat edileceği gibi şu ana kadar bahsettiğimiz bütün bu eserler Bedahşan'da saklanmış olsa da, Seyyid Suhrab Veli-i Bedahşani hariç, hiçbirisi Bedahşanlı değildir. Bu nedenle de biz, Pamirilerin hafızasında önemli etkisi olan iki yerli kaynağa da değinmek istiyoruz. Bunlar, 19. yüzyılda yazmış Mübarek-i Vahani'nin eserleri ile *Guher-riz* adlı eserdir. Bunlardan Mübarek-i Vahani'nin dili edebidir. *Guher-riz* ise gerçek anlamda yerel bir eserdir ve dili de Pamiri diline daha yakındır.

Mübarek-i Vahani'nin eserleri:

Mübarek-i Vahani, kendi döneminin ve bölgesinin çok ötesinde bir yazar, düşünür, ve entelektüeldir. Ayrıca astronomi ile ilgilenen bir bilim adamıdır. Bilimsel çalışmalarını, felsefi ve edebi çalışmalarını yaptığı (şimdi müze olan) evi ve mezarı, Vahan'ın Tacikistan tarafındaki Yamçun'dadır. *Divan-ı Külliyyat*, *Talib el-Matlub*, *Hacet ve Münacat*, *Çehel Dünya* adlı eserlerinin her biri edebi kalitesi yüksek kitabi Farsçayla yazılmış eserlerdir. *Hacet ve Münacat*'ı nesir formunda, diğerlerini nazım formunda yazmıştır. *Çehel Dünya*, destansı şiir tarzında yazılmıştır. Hakkındaki tek çalışmanın yazarı Iloliev, onu tarif ederken, düşüncelerinin, tasavvufun ana prensiplerini, metodolojisini, sembollerini ve dilini yeniden konumlandırması bakımından hala orijinal olduğunu ve İsmaili düşünceleriyle tasavvufu yerel bağlamda sofistike bir şekilde kaynaştırdığını dile getirir.⁴⁹⁹

Iloliev'e göre, Mübarek'in çeşitli çalışmaları incelendiğinde onun en çok Rumi'nin aşk felsefesinden, Hallac'ın çileciliğinden, Attar'ın mistik sembolizminden ve Hafiz'ın romantik dilinden etkilenmiş olduğu görülür. Bütün eserlerinin temel konusu aşk-i ruhani arayışıdır.⁵⁰⁰

Mübarek'in ruhani yolculuğunun nihai amacı "Tanrının ruhani yüzüne bakmak" olan "didar"dır. Didar, İsmaililerde, imamın cemaatiyle fiziksel olarak bir araya gelip müritleriyle sarılması ritüelidir. Mübarek'in didar nosyonunun temelindeki didar ise, Iloliev'e göre, sufilerin Tanrıyla bütünleşme, Tanrının varlığı içinde kendini yok

⁴⁹⁸ Daftary, "Hayrhah Herati", s. 527.

⁴⁹⁹ Iloliev, Sufi Sage, s. 8.

⁵⁰⁰ Iloliev, Sufi Sage, s. 8.

etme, Tanrıyla bir olma inancıdır.⁵⁰¹ Onun, bir tarihçi olarak bizim açımızdan en önemli özelliği, bölgenin dini literatürünü -yani gerek sözlü geleneğini kayıtlara geçirmek gerekse bu gelenekleri yorumlayarak- entelektüel bir çerçeveye oturtmak için çalışmalar yapmış olmasıdır.

Guher-riz

Bölgemizin kendi içinden çıkan bir başka eseri de *Guher-riz*'dir. Vahani'nin eserlerinin tersine, bu kitabın edebi ve entelektüel düzeyi yüksek değildir. İçerisinde birçok yazım yanlışları vardır. Nesir tarzında yazılmış olmasıyla birlikte içinde çoğu Nasır-ı Hüsrev'e atfedilen şiirler de bulunmaktadır. Bizim açımızdan önemi, sözlü geleneğin hakim olduğu dağlı heterodoks bir toplumu anlamamız için bakmamız gereken en kullanışlı eser olmasıdır. 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 Guher-riz'dir. Çünkü içinden guher (gevher, inci) dökülmektedir*" der.

Diğer İsmaili kaynakları ve genel İslam kaynakları gibi *Guher-riz* de, maddi dünyanın başlangıcını "kâf" ve "nun" harflerinden oluşan Kuran'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. *Guher-riz*'de der ki: "*Sadece akl-ı kül ve nefş-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.⁵⁰²

Guher-riz'deki bir hadise göre Peygamber şöyle demiştir: "*Benim ümmetim yetmiş üç fırkadır. 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'-emr benim ehl-i beytim (ailem)dir*". *Guher-riz*'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*".

⁵⁰¹ Iloliev, Sufi Sage, s. 9.

⁵⁰² Kudretbekov, s. 311.

Guher-riz'de on iki bin veli/arifin onun yanına geldiği, onların 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 fırkanın nereden gelip nereye gideceği hakkındaki bilgi, bu iki zatın da eşliğinde *Guher-riz* de şu şekilde sunulur:

*“Bir gün Nasır-ı Hüsrev oturmuş ibadet etmektedir. Yaranlar yanına gelirler, toplanıp Allah'a hamd ederler. O yaran(lar), Seyyid Suhrab ve Baba Ömer-i Yemgi'ye, “Nasır'a nereden geldik, nereye gideceğiz, sor” derler. Seyyid Suhrab Nasır'dan sorar. Sonra yarana dönüp der ki: “Cevabı şudur: Bismillahirrahmanirrahim, Kul Huwallahu ahad...” Sonra da bu ayeti şu şekilde yorumlar: “Biz Allah'tan geldik Allah'a gideceğiz.... Ey müminler bilin ki alem yoktu, mahlukat yoktu, insanlar yoktu. hayvanlar yoktu. Bir Allah var idi. Allah istedi ki kendi aşikar olsun. Dedi ki “kun” (ol) dedi, oldu. ... Allah Zahir'dir, Allah Bâtın'dır. Allah Evvel'dir, Allah Âhir'dir. ... Allah her şeyden önce nur-u Muhammed'i yarattı. Akl-ı evvel yani akl-ı küll nur-i Muhammed idi. Sonra nefsi yarattı... Sonra felekleri yarattı. Sonra Allah hayvanı yarattı, balı yarattı, kuşu yarattı, gülü yarattı. Ta biz Pir-i kamili ve imamı tanıyana dek... Tanırsak cennete gideriz, tanımazsak cehenneme gideriz”. Seyyid Suhrab bu sözleri söyledi. Yaranın hepsi ağladı, Seyyid Suhrab'ın ayaklarına kapanıp öptüler”.*⁵⁰³

Yaratılışı anlatırken, “Allah ilk önce Nur-ı Muhammed'i yarattı” der. Başka bir yerde ise “önce Âdem'i yarattı” der. Bir yerde “Peygamberin ruhundan vasisini yarattı” der. Bir başka yerde de “Nur-ı 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, aslında hepsinin bir, yani farklı donlardaki aynı kişi olduğudur. Dolayısıyla buradan çıkarmamız gereken ana fikir, ayrı ayrı isimler altında verilen bütün bu peygamberlerin, aslında Allah'ın bir tek Nur'undan başka bir şey olmadığıdır.⁵⁰⁴

⁵⁰³ Burada anlatılan “yaratılış” hikayesi, Nasır-ı Hüsrev'in eserlerinde ortaya koyduğu felsefi görüşlerinin popülarize edilmiş halidir.

⁵⁰⁴ Benzer betimlemeler *Buyruk*'da şu şekilde geçer: “Onsekizbin 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 onyedî 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. Zahirimiz batınımız birdir. Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir.” diye buyurdu. (bkz. *Buyruk*, ss. 213-215)

Guher-riz ulû'l azm ve ulû'l emr peygamberlerden şöyle bahseder:

“Eğer Hz. Muhammed olmasaydı Allah hiçbirşeyi yaratmazdı. Allah önce Hz. Muhammed’i yarattı. Sonra dört unsuru yarattı: od (ateş), su, yel, toprak. Hz. Muhammed’i Hz. Adem’den önce yarattı. Sonra ilk insan Adem’i yarattı. Adem’i de Allah kendi nurundan yarattı. Adem’in 930 yıl ömrü oldu. Sonra Şeys (Şit) 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 peygamber dir. Ulû'l-emr İsmail oldu... Musa geldi, üçüncü peygamber. Musa’dan sonra Harun onun nebisi, peygamberi oldu... İsa, dördüncü peygamber. 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’nın 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.”

Guher-riz’de, Hz. Ali’den sonra Hasan ve Hüseyin’in, ondan sonra Zeynelâbidin’in, sonra Muhammed Bakır’ın, sonra da Cafer-i Sadık’ın geldiği anlatılır. Peygamber der ki, *“Benim evlatlarım ağaç gibidir. Ve beheştte o ağaçtan boş yer yoktur/beheşt bütün o ağaçtır”*. Yani Hz. Ali’nin evlatlarına bağlı olanların cennete gideceği kasttedilmektedir. Bir başka yerde de, elli iki Sünni fırkadan birinin, on sekiz Şia fırkadan da birinin, yani iki fırkanın cennete gideceğini anlatır. Sünni fırka Hanefiye’dir. Guher-riz’e göre bunlar, imam Cafer-i Sadık’ın öğrencisi Beyazıd-ı Bestami’nin grubudur. Şia fırkası ise, İsmail’i imam tanıyan fırkadır. Yani İsmaililerdir.

Guheriz’e göre, Mirac gecesi Allah peygambere bir nur vermiştir. O nur, ta imam Cafer-i Sadık’ta eşiğe çıkmıştır. O da nurunun bir sıfatını (müstevda’ı) imam Musa Kazım’a, bir sıfatını (müstakarı) Şah İsmail’e vermiştir. Buradan Guher-riz’in her iki fırkayı da önemseydiğini anlıyoruz.

Guher-riz’de önce Arapça olarak aktarıp sonra tercümesini verdiği şöyle bir hadis aktarılır: *“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”*.

Aynı konu, Buyruk’n 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 lahmî, demüke demi, ruhüke ruhi, cismüke cismi, dedi”, şeklinde geçer. (bkz. **Buyruk**, s. 161)

İlk imamlar sayılırken, Hz. Hasan da, Hz. Ali'den sonra, Hz. Hüseyin'den önce sayılarak sıralamadaki yerini alır. Bugünkü bilgilerimize göre, Nizari İsmailileri Hz. Ali'den sonra doğrudan Hz. Hüseyin'i saymakta, *Guher-riz*'in söylediğinin aksine, Hz. Hasan'ı imam kabul etmemektedirler. Buradan şunu çıkarabiliriz: *İmamiyeye* 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 tasavvufî metinlerin hem de farklı mezheplerin öğretilerinin bir arada korunduğu, bölge halkı tarafından hepsinin İsmaili kabul edildiği bir toplumdan söz ediyoruz.

Hadis der ki: “*Herkes benim evladımı çok severse beni çok sevmiş olur, herkes beni çok severse Allah'ı çok sevmiş olur*”. Diğer bir hadis de şöyle der: “*Ulû'l-emr benim eshabımdan, ümmetimden, evladımdandır*”.

Guher-riz'in Şii mezheplerin ortaya çıkmasına sebebiyet veren siyasi olayları, “*Peygamberden sonra ümmetinin dağıldığı, önce Sünni ve Şii olmak üzere iki fırkanın meydana geldiği, Sünnilerin elli iki fırkaya, Şiilerin on sekiz fırkaya ayrıldığı*” şeklinde anlatılır. Sünnilerin dört halifeyi (*çahar yar*), Şiilerin ise Peygamberin evlatlarını tanıdığı anlatılır. Bunlardan başka Yahudiler, Hristiyanlar ve Hindular vardır. Toplam yetmiş üç fırka ederler.

Şia'nın esasları *Nasiriye*, *Gulatiye*, *Zeydiye*, *İmamiye*, *Hanefiye* olarak gösterilir. *Nasiriye* şöyle bir hikâye eşliğinde anlatılır:

“*Nasır Hz. Ali'ye “sen Allah'sın” demiş. Hz. Ali ise ‘hayır, ben veli-i Huda'yım, zat-ı Huda 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*”.

Guher-riz'de birçok yerde Nasır-ı Hüsrev'den bahsedilir. On iki bin veli kişinin Nasır-ı Hüsrev'in yanına geldiği, bunların içinde Seyid Suhrab-ı Veli, Baba Ömer-i Yemgi'nin olduğu bilgisi yer alır. *Guher-riz* 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. *Guher-riz* her ikisinden de *kutup*, *Pir-i marifet* olarak bahsetmektedir.

Guher-riz Zeydiye'yi, Hz. Ali'den sonra Zeyd'i takip edenler olarak anlatır. İmamiye için, "onlarda Ali, veli-i Huda'dır ve Hz. Muhammed'den sonra gelen ulû'l-emr'dir" der. Ondan ve Hz. Ali'nin evlatlarından sonra kimse imam olamaz. Hanefiye'yi anlatırken, Muhammed-i Hanefi'nin ulû'l-emr olduğunu söyler. Muhammed Hanefiye, Hz. Ali'nin Kerbela'ya gitmemiş oğludur. Hz. Ali'yi "veli-i Huda", "ulû'l-emr" ve "Hak" olarak adlandırdıklarını yazar. Gulatiye'nin kendi içinde on altı fırkaya ayrıldığından bahseder:

1. Sebbahiye. Abdül Sebbah onların rehberidir.
2. Kâmiye. Tenasühe inanırlar. Sebbahiye'ye Kâfiri derler.
3. Beyabiye ya da Benaiye. Allah'ın insan şeklinde olduğuna inanırlar. Allah'ın ruhu Hz. Ali'nin bedenindedir. Ondan Muhammed Hanefi'ye, ondan Ebu Haşim'e geçmiştir.
4. Magribiye. Sadece Hz. Ali'nin oğludur. (Burada hangi oğlunun kastetildiği açık değildir)
5. Cenahiye. Tenasühe inanırlar. Abdullah-ı Cafer-i Cenahi mensuplarıdır.
6. Mansuriye. Hallac-ı Mansur, imamlık iddia etmiştir. O imam Cafer'in dâisidir.
7. Hattabiye. Ebu Hattab-ı Esed. Cafer Sadık'ın gulamı imiş. Namaz, oruç gibi her ne ibadet varsa inkâr ederler.
8. Arabiye. 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. Zimmiye. Bunlara göre Hz. Ali Allah'tır. Hz. Muhammed'i halkın arasına yollayan odur. Hz. Muhammed Hz. Ali'nin resulüdür.
10. Hişamiye. Hişam ibni Selem'n taraftarlarıdır. Allah'ın eli ayağı gözü kulağı ve ağzı ve beş duyusu vardır derler. Liderleri Baba Seyyidina ve Hz. Şah Nasır'dır. Bunların altı adı vardır: İsmailiye, Bâtuniye, (diğerlerini saymaz)
11. Zerabiye. Zerab ibni Ayn'ın taraftarlarıdır. Allah'ın kendisi ve sıfatları vardır. Evvel Allah'ın zatı vardı, sonra sıfatları gelir.
12. Yunusiye. Yunus ibni Abdurrahman-ı Gamer'in taraftarlarıdır. Yedinci gökten sonrası Allah'ın arşıdır. Allah burada, arşında oturmakta ve melekler o arşı saklamaktadır.
13. Sultaniye. Muhammed-i Numan taraftarlarıdır. Bir adı da Sultan'dır. Bunlar Allah'ın cisim ve insan suretinde olduğuna inanırlar.
14. Novomiye. İmamet Ali'den sonra Muhammed Hanefi'ye ve onun oğlu Ebu Haşim'e ve onun oğlu Abdullah'a geçmiştir. Namaz kılmazlar.
15. Bedeniye. Allah Hz. Ali'nin içine girmiştir derler.
16. Esigiyen ("Aşikiyan" demek isteniyor olmalı). Bunlara göre Kuran'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 İmamiye'nin imamlarıyla İsmailiye'nin imamlarının birbiriyle karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

Guher-riz, bir başka yerde imamları sıralamaya devam eder: Aliyyeddin, Ziyaeddin Emir, Alaeddin Hasan, Alaeddin Muhammed Şeref, Rükneddin Hurşah, Şems-i Tebrizi, Alaeddin Muhammed, Takiyeddin, Raziyyeddin, Tahir. Burada da, Alamut dönemi imamları ve Muhammed Şahlı imamlar sıralanmaya çalışılmıştır. Bir başka yerde Kasım Şahlı imamların sıralası yapılır: Şah Raziyyeddin Muhammed, Müminşah, Şah Selam, Şah Kasım, Abdusselam, Şah Garibullah, Buzer Ali, Şah Murad, Haydar, Şah Nuruddeh, Şah Halillullah, Seyid Ali, Halilullah.

Guher-riz, KasımŞahlı imamlarını ve onların dönemlerinde Bedahşan'da yapılanları bir bir sayar. Her cezirenin bir hacesi olduğunu, Bedahşan'ın hacesinin de Hace Salman olduğunu belirtir. Yine *Guher-riz*'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 Abdülkasım bunlara “*Nasır Hüsrev hidayet eylemiş sizlere. Ve Seyyid Suhrab ve Ömer-i Yemgi'nin evlatlarısınız*” demiş. Evlad-ı Seyyid Suhrab'tan Hace Kuçek, Hace Sayit Muhsin'in isimlerini, evlad-ı Ömer-i Yemgi'den Hace Molla Bedel, Hace Şah Nasır isimlerini verir.

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. (namaz, oruç) 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. Herkim 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 *Guher-riz*, tarih ve bilgi hatası içermesine rağmen, Bedahşan İsmaililerinin neye inanıyor olduklarını, İsmaililikten ne anladıklarını gösteren en iyi metinlerden biridir.

III. SÖZLÜ GELENEKLERDE İFADESİNİ 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*, teorik olarak Pamir bölgesindeki halkın İslam inancını kabul etmelerinden itibaren bütün dini geleneklerini sembolik olarak kolayca isimlendirmek için kullandıkları bir terim olsa da, Iloliev, tarihsel olarak *Davet-i Nasır* teriminin, Nasır-ı Hüsrev'in da'vesini tebliğ etmeye başladığı 11. yüzyılda başlatıp, 13. yüzyılın ortalarına kadar geçen yaklaşık iki yüz yıllık dönemi içerdiğini söyler.⁵⁰⁵ 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 etmiştir Nasır-ı Hüsrev'in öğretileri ve bu yeni fikirler, *Penc-tani* ismi verilen yeni bir yerel inanç sisteminin adı haline 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* ise inancın adını ifade eden bir terimdir ki, Bedahşan İsmailileri de zaten kendilerini *Penctani* olarak adlandırmaktadırlar.⁵⁰⁶

A. Da'vet-i Nasır (Sünnet-i Nasır-ı Hüsrev)

Da'vet-i Nasır Hüsrev ya da *Sünnet-i Nasır-ı Hüsrev*, Pamir ve Hindikuş dağlarının aynı coğrafi bölgelerinin farklı parçalarıyla, kuzey Pakistan'ı da (Gilgit, Hunza, Çitral) kapsayan bütün Bedahşan bölgesinde kabul gören bir İsmaili inanç

⁵⁰⁵ Iloliev, Sufi Sage, ss. 6-7.

⁵⁰⁶ Bu çalışmanın hazırlanması sırasında görüşlerinden çok faydalandığımız Nurmammedşo Normammedşoev, Iloliev'in *-Davet-i Nasır* sürecinin 13. yüzyılda tamamladığına dair- görüşüne, kronolojik bir sınıflandırmayı ifade ettiği için katılmadığını belirtmekle birlikte, eğer bir kronolojik sıralama yapılacaksa, tarihsel süreçteki kullanım sırası açısından, *Penctani* teriminin *Davet-i Nasır* teriminden daha önce gelmesi gerektiğini dile getirmektedir. Ancak biz, söz konusu kavramların hangi öncelikte kullanılması gerektiğine tarihsel kullanım sırası açısından değil, bu terimlerin Bedahşan İsmaili geleneğindeki önemi açısından bakıyoruz. Zaten *ehl-i beyt*'i kasteden *Penctani* terimi, her ne kadar İslam dünyasının genelinde daha eski bir terim olsa da, söz konusu terim Bedahşan'a Nasır-ı Hüsrev'in tebliğinden sonra girmesi dolayısıyla, *Davet-i Nasır Hüsrev* terimi, bize göre daha öncelikli bir yer işgal etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Bedahşan İsmaili geleneğinin merkezinde yer alan bir tarihsel kişilik olması dolayısıyla Nasır-ı Hüsrev'e ve Nasır-ı Hüsrev sonrası dönemde onun adı çerçevesinde gelişen her türlü ritüelin adı olan *Davet-i Nasır* terimine öncelik veriyoruz.

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.⁵⁰⁷

Nasır-ı Hüsrev'in asıl yaptığı, Bedahşan'a Fatimi İsmaililiğinin fikirlerini getirmek olmuştur. Onun Fatimi doktriner fikirleri daha ziyade entelektüel kitleye ya da yönetici sınıfa hitap etmiştir. Nasır Hüsrev sonrası dönemde ise, onun fikirleri zamanla popularize edilerek, bir yandan yerel dini inançlar ve ritüellerle, bir yandan da Oniki İmamcı ve sufi geleneklerle karışmak suretiyle folklorik bir hal almıştır. *Davet-i Nasır* denilen terim de, aslında tam anlamıyla budur.

Bobrinskoy, 19. yüzyılın sonlarında yaptığı, aslında bölge halkı hafızasının yansımalarını tespitten ibaret araştırmalarının sonuçlarını şöyle özetlemektedir:

*“Şah Nasır dağlara geldiğinde burada farklı inançlarda insanları, Şiileri ve Sünnileri bulmuştur. Hiç bir şekilde onların öğretisini yadsımamış, hiçbir şekilde onları olumsuz olarak görmemiş, ne dua ne oruç ne bayram ne cennet ne cehennemlerini küçümsemiştir. Şiilerle şii, sünnilerle sünni olmuştur. O Tanrıdan, iyiliklerden, yaşlılara saygıdan bahsetmiştir. Daha yakın öğrencilerine ise, 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(didar), onunla sohbet etmek, iyi davranışlar göstermek olduğunu belirtmiştir. Oruçtan vazgeçirmemiş, Tanrının insanların midelerini 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 onun öğrencileri onun öğretisini devam ettirmişlerdir”.*⁵⁰⁸

Söz konusu bu geleneğin 13. yüzyıl sonrasındaki Bedahşan İsmaili geleneğine nasıl yön verdiğini *Guher-riz*'den anlıyoruz. *Guher-riz*'de, Nasır-ı Hüsrev'in bütün yaranları ermiş (yâran-ı hüda) sayılmıştır. Onlardan bazıları *Abdalan* olarak tanımlanmaktadırlar. Baba Ömer-i Yemgi bunlardan biridir. *Abdalan* dışında bazı kişiler de *kalanderan* olarak adlandırılmışlardır. Örneğin, Hindistan'dan Nasır'ın yanına Celaleddin Buhari'nin oğlu Şah Talib-i Sermest'in maiyetinde hepsi de altın işlemeli kıyafet giymiş kırk kalenteriyle birlikte gelip katılmışlar, bir tek Şah Talib-i

⁵⁰⁷ Iloliev, “Popular Culture”, ss. 63-64.

⁵⁰⁸ Bobrinskoy, s. 13.

Sermest çıplak olup kürke bürünmüştü.⁵⁰⁹

Guher-riz'de adı geçen bir başka kalenderi de, Ahmed-i Divane'dir. Tahta bir kılıçla taşı doğramış, ağaçtan bir at üzerine binmiştir. Bir de *dam-daran* olarak adlandırılanlar vardır. Mucizevi bir nefese sahiptirler. En önemli karakter olarak kaynakta Baba Fakr adında biri gösterilir. Iloliev, *dam-daran* pozisyonunu, bazı dini şahsiyetlerin, hastaları iyileştirme gibi sıra dışı bir güce sahip olduğuna inanılmasıyla ilgili, yerel bir bakış açısının ürünü olarak tarif etmektedir⁵¹⁰ *Guher-riz*'e göre Nasır'ın kurduğu farzedilen bu yönetim ağı/hiyerarşisi, hem sufilerin geleneklerinden hem de bölgede halihazırda var olan inançlardan etkilenmiş görünmektedir.

Guher-riz, Seyit Suhrab-ı Veli'ye, Baba Ömer-i Yemgi'den daha fazla atıfta bulunmaktadır. Ondan yarı efsanevi bir kişilikmiş gibi bahsedilir. Örneğin, çocuk yaşında felç geçirmiş, rüyasında gördüğü bir yaşlı adam (Nasır-ı Hüsrev) tarafından iyileştirilmiştir. Nasır, Suhrab-ı Veli'ye bakar bakmaz o, 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 Hace 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*” diyerek Bedahşan'ın Seyyid Suhrab-ı Veli'nin soyundan gelen Pirlerinin isimlerini verir. *Guher-riz*'in yazarı da kendi kökenini seyyid Suhrab-ı Veli'ye bağlar.

Guher-riz'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 Hüsrev* geleneğiyle bağdaştırmakta ve da'veye ilk katılanların ve onların daha sonraki yüzyıllarda yaşamış olan nesillerinin, gelecekte önemli yerel Pirler olacaklarını bize çok açık bir şekilde göstermektedir. Örneğin, İsmaililiğe geçince adı Baba Ömer-i Yemgi olan Melik Cahan Şah ve Seyit Suhrab-ı Veli, topluluğun dini liderleri olarak sunulmakta, onların gelecekteki nesilleri için de bu görevi meşru kılmaktadır.⁵¹¹

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 *Guher-riz*'de hiç rastlamamamızdır. Demek ki,

⁵⁰⁹ Kudretbekov, s. 308.

⁵¹⁰ Iloliev, Sufi Sage, s. 34.

⁵¹¹ Iloliev, Sufi Sage, s. 33; Iloliev, “Popular Culture”, s. 63.

Ali b. Esed'in nesli, Yumgan'da daha sonrasında varlık gösterememiştir, 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' el-Hikmeteyn* olmasaydı belki de adını hiç duymayacaktık. Biz biliyoruz ki, Seyyid Suhrab-ı Veli, kitabı *Si u Şiş Sahife*'de de belirttiği gibi 15. yüzyılda yaşamıştır. Baba Ömer-i Yemgi hakkında ise, halk arasında anlatılan hikâyeler dışında elimizde hiçbir tarihsel kanıt bulunmamaktadır. Halk hikâyeleri bu ikisini Nasır Hüsrev'le çağdaş gösterse de, esasında böyle değildir. Ali b. Esed ise, gerçekten Nasır Hüsrev'le çağdaştır ama bölgede oluşan her türlü sözlü gelenek Alamut sonrası döneme ait olduğu için, bu hikâyelerde yer almamaktadır.

Çerağname:

Davet-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*'de okunan dua metinlerinin tamamına *Çerağname* ya da *Kandilname* denir. *Çerağruşen*'e *Da'vet-i Nasır Hüsrev* de denir. Nasır-ı Hüsrev tarafından, insanları kendi tebliğine davet etmek için oluşturulduğuna inanıldığı için de “da'vet” ismi verilmiştir. *Çerağname* veya *Kandilname*, Kuran'dan surelerin, Nasır-ı Hüsrev'e ait olduğu farzedilen Farsça dini sözlerin ve çeşitli duaların bulunduğu bir metindir.

Çerağruşen, bir 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 okunma 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 uzatıyor ve bunu beşe kesiyor. Her birini bir lambaya takarak onu yakıyor.

Lambalar yandıktan sonra ölen kişinin beş akrabasının eline veriyor. Onlar da, *Çerağname*'den dualar okuyarak sırasıyla birbirlerine veriyorlar.⁵¹²

Önce Peygamber'e sonra Hz. Ali'ye salavat getirirler. Fatiha okurlar. Daha sonra Allah insanları neden yaratmış, nasıl öldürecek ve diriltecek vs gibi konulardan bahsedilir. Peygamberlerin hepsi anılır ve en iyi insan Muhammed Mustafa'dan, sonra da Hz. Ali'den, İmam Hasan, İmam Hüseyin, İmam Zeybel Abidin, İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer el Sadık'tan bahsedilir. Bu davetin nasıl yapıldığını metindeki dualardan görelim:

U nusret-i Mustansır ast, u hüccet-i Mustansır ast,
(O Mustansır'ın zaferidir, o Mustansırın hüccetidir)
U rahmet-i Mustansır ast, der da'vet-i nasır der â
(O Mustansır'ın rahmetidir, Nasır'ın da'vet'ine 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 davet'ine gir)

Esrar-i ilm-i "min ledun", der nazm ve nesreş guş 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 davetine gir)

--
Se şeb budem der da'veteş, bestem kemer der hidmeteş
(Üç gece davetindeydim, belimi onun hizmet için bağlamıştım)
Çeşmem geşed ez rahmeteş, der da'vet-i nasır biyâ
(Gözlerimi rahmetiyle açtı, Nasırın davetine gel)⁵¹³

Nasır zi evlad-i nebîst, hakka ki ferzend-i Alist
(Nasır Peygamberin soyundandır, Hz. Ali'nin gerçek çocuğudur)
Ger Nasır ra talibîst der da'vet-i Nasır biyâ
(Eğer Nasır'ı istiyorsan, Nasırın davetine gel)⁵¹⁴

Metne bakıldığında Nasır-ı Hüsrev da'vet eden değil, -Hz. Ali'nin gerçek torunu olduğu belirtilerek- uğruna/yoluna davet edilendir. Nasır-ı Hüsrev'i öven şiirler dışında şiirler de vardır:

Esrar-ı mülk-i Cebbar çün rûz u şeb be tekrar
(Allah'ın hakimiyetinin sırları gece gündüz gibi tekrarlanıyor)

⁵¹² Bertels, Yadname, s.108.

⁵¹³ Bertels, Yadname, ss. 110-111.

⁵¹⁴ Bertels, Yadname, s. 111.

Gûyîm Kasımı-var salavat ber Muhammed
(Kasımı gibi Muhammed'e salevat 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 salevat oku)⁵¹⁵

Dualar, Allah'ın sevdiği kulların hürmetine yapılıyor, ki bunların isimleri sırayla şöyle zikrediliyor:

"Allah'ım beş yaşlı Pirin hürmetine (muhtemelen Ehl-i Beyt'i, yani Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i kastediyor olabilir); on iki imam; on dört masum; yetmiş iki şehid-i Kerbela hürmetine; ehl-i şeriatın, hakikatın alimleri hürmetine; doksan bin peygamber hürmetine; Belh'in, Kandahar'in ve yeryüzünün Pirleri hürmetine, Allahım senden yardım isteriz ki bu cenazemizin günahlarını bağışla. Beş Pir-i marîfet (yani) Şemsü'l-Hakk-i Tebrizi, Mevlana-i Rumi, Şah Kasım-ı Envar, Hacı Hafız-ı Şirazi ve Şeyh Attar-ı Veli hürmetine; dört kerem sahibi Pirin, Piri rûkn-i ser-i Türkistan Hace 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, isimleri zikredilen Ahmed-i Yesevi ve öncesinde İsmaililikle ilgisi olmayan 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 bulmuş olduğu bir nüshaya göre bu kısım, "âfak ve enfüs (evren ve insan) başlığı altında verilmekte: *"Bu alemin başı Türkistan, Hoca Ahmed-i Yesevi; göğüsü Horasan, İmam Sultan Şah Ali Musa Rıza; ayağı Hindistan, Şeyh Ferid-i Şekergenc; sırtı Kuhistan, Sultan'ül Arifin Ve Burhan'ül Muhakkikin Emir-i Emiran Seyit Şah Nasır-ı Hüsrev"*⁵¹⁶

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.⁵¹⁷ Üçüncü isim İmam Sultan Şah Ali Musa Rıza, Oniki İmamcı Şiiliğin sekizinci imamı olarak kabul edilen kişidir.

⁵¹⁵ Bertels, Yadname, s. 106. Burada Kasımı-var'dan kastedilen büyük ihtimalle Kasım-ı Enver'dir. Nimetullah'tan kastedilen de Şah Nimetullah-i Veli'dir.

⁵¹⁶ Iwanow, "Çerağname", ss.13-17,53-70; Bertels, Yadname, s. 105.

⁵¹⁷ Iwanow, Çerağname, ss. 16.

Dördüncü isim Ahmed-i Yesevi ise, Orta Asya'nın Türkçe konuşan Sünni halkları arasında kabul görmüştür. Onlar Ahmed-i Yesevi'yi hala Sünni kabul ederler. Bu duada da görüldüğü gibi, Bedaḥşan İsmaili geleneği, Ahmed-i Yesevi'yi, âlemin başı Türkistan'ın Piri yaparak, Nasır Hüsrev'le aynı kategoriye koymaktadır.

Yukarılarda da değinildiği üzere, Alamut'un düşüşü sonrası İsmaili terminolojisi tasavvuf terminolojisi ile yer değiştirmiştir. Bunun sonucunda da yerel İsmaili dini liderleri *hüccet* olarak değil *Pir* olarak anılmaya başlanmıştır. Bedaḥşan İsmaililerine göre, nasıl ki Nasır-ı Hüsrev Kuhistan'ın (yani Bedaḥşan'ın) Piri yani hücceti ise, Ahmed-i Yesevi de Türkistan'ın Piri (hücceti)dir. *Çerağname*'de açık olarak belirtilmiş olmasa da, Bedaḥşan İsmaili sözlü geleneğine göre, tıpkı Nasır-ı Hüsrev'in Fatimi 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, Bedaḥşan İsmaili geleneğinin oluşturduğu inanç biçiminin dört temel unsurunun bir nevi kendini ortaya koymasıdır: Hoca Ahmed Yesevi *Sünni* unsurun, İmam Ali Musa *İmami* unsurun, Seyit Ali Şekergenc *sufi* unsurun, Nasır-ı Hüsrev *İsmaili* unsurun göstergesidir.

Wood'un 19. yüzyıldaki Bedaḥşan seyahatinden verdiği bilgiye göre İsmaililer, şuna derinden inanıyorlar: “*Yeryüzü dört kutsal adamın omuzlarında desteklenmektedir... Biri Bedaḥşan Piri (saint) Nasır-ı Hüsrev'dir. Ona eşlik eden diğerleri, Efrasiyablı Sultan Yar Hoca Ahmed (Yesevi), Hindustanlı Şeyh Ferid Şeker Genc, Horasanlı İmam Ali Musa Rıza'dır.*”⁵¹⁸

Bobrinskoy da, bölgede yaptığı araştırma sırasında konuştuğu Pirlerden birinin bu dört ismi zikrettiğini yazmaktadır: “*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 Rıza Horasan diline, Şeyh Faruk Şekergenc Hindistan diline, Hoca Ahmed-i Yesevi Türkistan diline çevirmiştir.*”⁵¹⁹

Çerağname'de şu ibare yer alır: “*Bu ışık (çerağ) 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*

⁵¹⁸ Wood, s. 168.

⁵¹⁹ Bobrinskoy, s. 14.

Nasır-ı Hüsrev'e gelmiştir".

Bertels, bu sözlere dayanarak, *Çerağname*'yi hazırlayanın Oniki İmamcı olduğunu dile getirmektedir.⁵²⁰ Onun topladığı farklı *Çerağname* nüshalarında, farklı bilgiler bulunmaktadır ki, bunların çoğunluğunda Nasır-ı Hüsrev'in soy ağacı, İmam Musa-i Kâzım soyundan gelmektedir.⁵²¹

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 *Kuran*'daki *Nur* ayetiyle ilişkilendirmek mümkün olsa da, Bertels'e göre, ölümden sonraki üçüncü gece yapılan bu tören bir Zerdüşt inancıdır.⁵²² Ölünün gömülmesinden sonraki üçüncü gün ayrıca evin temizlenmesi töreni de yapılır. Ölünün olduğu evde bütün eşyalar yıkanır, temizlenir, sonra da ateş yakma töreni yapılır. Devletbekov'a göre bu törenlerin iki yönü vardır: bir yandan ölümlerle ya da ölüyle bağlantılı bütün kötülüğü evden uzaklaştırmak, diğer yandan da ölüyü karanlıktan kurtarmak.⁵²³

Bu törende Budist inanın etkileri de aranabilir. Şöyle ki, Bobrinskoy'un bölgede bir Pirle yaptığı söyleşiye göre, ölümden sonra cennet ve cehenneme inanmak söz konusu değilmiş. Onlara göre ölümden sonra insan, başka bir canlı varlığa geçen kendi ruhuyla yaşamaktaymış. Hatta Pir, Bobrinskoy'un ruhun ne zaman huzur bulacağı sorusuna, "*iyi bir insana dönüştüğünde*" diye cevap vermiştir.⁵²⁴

Ne olursa olsun, yukarda da belirttiğimiz gibi Nasır-ı Hüsrev bir Fatimi dâisiydi ve onun daveti, Fatimi da'vesinin davetiydi. Oysa *Çerağname*'nin pratiğe geçirilişindeki asıl görsel unsurlar, İslam öncesi geleneklere dayandığı gibi; dinsel nitelik açısından da, Fatimi öğretilerinden ziyade Alamut sonrası takiye döneminin fikirlerini yansıtmaktadır.⁵²⁵

Bir başka ritüel de, perşembeyi cumaya bağlayan akşam günbatımıyla beraber *cemaathane* dedikleri ibadethanelerinde yaptıkları törendir. Halifenin başkanlığında

⁵²⁰ Bertels'e göre, *Çerağname*'nin yazarı metinde de adı geçen Şah Nimetullah-i Veli'dir. (bkz. Yadname, s.106). Iloliev'e göre ise, kandilname'nin eski kopyalarında yazar adı olarak Nimatullah ismi geçse de, yazarının Şah Nimetullah-ı Vali olup olmadığı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. (Bkz. Sufi Sage, s. 43).

⁵²¹ Bertels, Yadname, s.106.

⁵²² Bertels, Yadname, s.107.

⁵²³ Devletbekov, s.62.

⁵²⁴ Bobrinskoy, ss.10-11.

⁵²⁵ Iloliev, Sufi Sage, s.42.

kadınli erkekli, genç yaşli bir topluluğun Farsça ve Arapça dualar eşliğinde yapılan bu törende, kadınlar bir tarafta erkekler bir tarafta toplu halde otururlar. Bütün ibadet oturarak yapılır. Namaz sırasında Sünnilerde olduğu gibi secde başlarını koyarlar. Başlarını koyacakları *ca-i namaz* dedikleri bezi her biri kendi yanında getirir. En çok *Kelam-i Pir*'den ve *Vech-i Din*'den parçalar ve varsa eğer 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, *meddahguy* denilen şarkıcılar tarafından seslendirilir.

Meddah, Tacikistan Bedahşanı'nda hem performansı hem söyleyeni hem de söylenen ilahiyi kasteder. Afganistan tarafında bu ilahilere *kaside* denir. Perşembe akşamları ibadetlerinde, *Çerağruşen*'de söylenen ilahilerdir. Meddahlar çoğu zaman, Senai, Rumi gibi Farsça yazan klasik şairlerin şiirleridirler. Son beyitte isimleri geçer. Bazen isim geçmeyen şiirler, ya da yanlışlıkla başka isme atfedilen şiirler de söylenir. Bunlar başka metinlerde de geçebilen, mesela *Guher-riz*'de geçen 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.⁵²⁶ Moezzi, bu şiirlerin İsmailîler için, basit bir şiir demeti olmadığını, bilakis onların dinî bir yönü bulunduğunu, gerçekte bu risâlelerin, onlar için dua kitabı niteliğinde olduğunu ve bu açıdan Horasan köylerindeki günümüz İsmailîlerinin inançlarıyla benzerlik arz ettiğini dile getirir.⁵²⁷ Risâlelerdeki bu şiirlerin İsmailî olmayan şâirlere ait olmaması önemli değildir. Yine de Bedahşan İsmailîlerinin inancına göre, bu şiirlerin sahipleri İsmailîdirler.

Bedahşan şiir geleneği, her kültürde olduğu gibi, halk şiirleri ve edebi şiirler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan dini olanlarının *meddahguy*lar tarafından seslendirildiğini yukarıda açıkladık. Seküler şiirler ise, düğünlerde ve doğumun kutlanmasında müzik eşliğinde seslendirilen, daha amatör ve gayriresmi bir

⁵²⁶ Meddah performansı During tarafından, Belüciistan'daki Çisti dervişlerinin müzikal uygulamalarına da birçok yönden benzemektedir. (bkz. Jean During, *Musique et mystique dans les traditions de l'Iran*, 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, 1997, ss. 31-32.)

⁵²⁷ Moezzi, s. 270.

terennümdür.⁵²⁸ Bu terennümlerde, İslam dünyasının popüler sufi kesimlerince de kabul gören iki isim sıkça geçmektedir. Bunlardan ilki, Hallac-ı Mansur, diğeri Şems-i Tebrizi'dir.

Başta *çerağruşen* olmak üzere Kuzeydoğu Pakistan'da da sürdürülen birçok ritüel, 19. yüzyıla kadar, bölgedeki farklı yerel dillerin varlığına rağmen Farsça olarak yapılıyordu. Fakat Hindistan alt kıtasının bölünmesi ve Pakistan'ın kurulmasıyla Farsça öncelikli statüsünü kaybetmeye başlamış, Urduca resmi dil ilan edilmiştir. Böylece, Çitral, Gilgit ve Hunza'da, her ne kadar Farsça kasideler dualara eşlik etmeye devam etse de, Farsça, sadece halifenin ritüel sırasında kullandığı dil olarak kalmıştır.⁵²⁹

B. Pencvani

Bedahşan İsmailileri kendilerini *Penc-Tani* olarak adlandırmaktadırlar. Moğol istilasının sonucu Alamut'un düşmesi sebebiyle İran İsmaililiğinin yeni bir döneme girdiğini yukarıda belirtmiştik. Bu dönemde birçok İsmaili dâî İran'dan çok uzaklardaki bölgelere politik sığınmacı olarak gitmek durumunda kalmıştır. İliiev'e göre, Bedahşan'da İslamlaşma - daha doğrusu İslam'ın yerleşmesi- özellikle Alamut sonrası bu dönemde- dâîlerin sığınmacı olarak kendilerine yer aramaları sonucunda giderek daha da 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 fikirler ise tedricen *Penc-Tani* ismi verilen yeni bir yerel inancın enteresan parçasını oluşturmuş ve bu isim Pamir İsmailileri için yakın zamana kadar inançlarının ayırt edici özelliği olmuştur.⁵³⁰

Pamir İsmailileri açısından *Pencvani* inancının özü, Farsça *penc ten* (beş pak insan: Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin) ailesinden olan İmam-ı zaman'ın ruhsal otoritesinin tanınmasıdır. Şokumurof, beş kutsal *Ameshaspent* (Aryan melek) 'in eski Aryan inancındaki *Suruş, Mehr, Ardbon, Zamyod* ve *Ozar* adlı beş koruyucu melek olduğunu ve Pamirî evlerindeki beş sütunun onları sembolize ettiğini, İslami dönemde bu beş koruyucu meleğin Peygamberin ehl-i beytine dönüştüğünü dile

⁵²⁸ Van den Berg, s. 32.

⁵²⁹ S. S. Hunzai, s. 629

⁵³⁰ İliiev, Sufi Sage, s.7.

getirir.⁵³¹ *Pencten*, onların günlük hayatında da önemlidir. Bedahşan'daki her geleneksel evin oturma salonundaki bu 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 niteliyorlar. Bobrinskoy'un söyleşi yaptığı Pirlerden biri, İsmaililerin dört düşmanı olarak, dört halifeyi, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Muaviye'yi saymıştır.⁵³²

Bunun yanı sıra Bedahşan İsmaililerinin çoğu tasavvufla bir bağları olduğunu reddederler. Bunun sebebi, tasavvuftan anladıkları şeyin *Nakşibendilik* gibi Orta Asya'daki Sünni tarikatler olması olabilir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Alamut sonrası dönemde İsmaili gelenekleri, On İki İmamcı Şiilik ve tasavvufın inanç ve pratiklerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Örneğin *Guher-riz*'de bütün imamlar sayılırken Hz. Hasan da anılır. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi resmi Nizari İsmaili söylemi, Hz. Hasan'ı imam kabul etmez. Ama Bobrinskoy'un bölgeden topladığı bilgiye göre Hasan'ı da imamlardan sayıyor gibi görünüyorlar.⁵³³ Bu da Bedahşan'daki İsmaili geleneği içindeki Oniki İmamcı inanın izlerinin mevcut olduğunu göstermektedir. Aralarındaki en önemli fark, İmamilerin şeriata daha bağlıken, İsmaililerin tarikata daha yakın olmalarıdır.⁵³⁴

Bölgede Oniki İmamcı inanın varlığına dâir bir başka işaret de Muharrem ayında on günlüğüne düzenlenen ve İmam Hüseyin'in Yezid tarafından öldürülüşünü anma töreni olan *Şedde*'dir.⁵³⁵ 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, *hudayi* ismi verilen türbelerde bedava yemek seremonisine

⁵³¹ Şakumorof, s. 38.

⁵³² Bobrinskoy, s. 6.

⁵³³ Bobrinskoy, s. 8.

⁵³⁴ Şeriat ve tarikat arasındaki fark *Buyruk*'ta şöyle geçer: "Zahiri Müslüman olmasa Batını sufi olmaz. Çünkü şeriat kavli resulündür. Tarikat kavli Ali'nindir". (bkz. Buyruk, ss. 93-94)

⁵³⁵ Iloliev, Sufi Sage, s. 43.

katılırlar, *kaside-hani* ismi verilen dini ilahiler söyleme ve *Kuran-hani* denilen Kuran okuma faaliyetlerine katılırlar.⁵³⁶

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 olan din büyüklerinin, bu kerametleri gösterdiklerine inanılan yerlerde sembolik türbelerdir. *Ali*, *Fatma*, *Düldül*, Şii İmamlar, Nasır-i Hüsrev ve Âb-ı hayat ile anılan mistik peygamber *Hızır*'a etfedilen yerler bu grupta yer alır. İkinci grupta, daha önce bahsi geçen Şah Hamuş, Şah Maleng gibi gezgin dervişlerin türbeleri bulunmaktadır. Son grupta ise bölgenin Pirlerinin türbeleri yer alır. Bütün ermiş kişiler (saints) aynı saygıyı görürler ve onların hatıraları, öğretileri, erdemleri ve kerameterinin kısa hikâyeleri (menkıbe) yerel türbe kültürünün önemli bir kısmını oluşturur.⁵³⁷

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 durumlarda ise 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 ve Şah İsameddin (Vahan'da) gibi gezgin dervişlerin (Kalenderler) mezarlarıdır. Son olarak bölgede türbeler için kullanılan en yaygın diğer isim ise *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.⁵³⁸ Örnek olarak Pamir'in köyleri olan Namadgut, Yamçun ve Tim'de Hz. Ali'nin, Fatıma'nın ve Zeynelâbidin'in türbeleri bulunmaktadır. Nasır-ı Hüsrev'in kademgah'ı ise Şungnan'da Porşnev köyündeki bir çınar ve çeşmedir ve *çeşme-yi Nasır* olarak bilinir. Yine Çitral'e bağlı Izıh köyünde küçük bir Nasır-ı Hüsrev ziyaretgâhı bulunmaktadır. Sözlü geleneğe göre, saldırıya

⁵³⁶ Iloliev, Sufi Sage, ss. 43-44.

⁵³⁷ Iloliev, Sufi Sage, s. 45.

⁵³⁸ Iloliev, Sufi Sage, s. 45.

uğradığı bu yer, saldırıdan kolayca kurtulup gözden kaybolduğu yerdir.⁵³⁹

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 “Hüccet” terimleri anlam olarak aynı mıdır yoksa ruhani hiyerarşinin farklı dereceleri midir, bu pek belli olmuyor. Bedaḥşan İsmailileri “Hüccet” terimi yerine “Pir” terimini kullanmışlardır. Sözlü kaynaklara göre, 20. yüzyılın başında Pir, hepsinden çok “me’zun-i ekber”dir. Nasır-ı Hüsrev’i Bedaḥşan İsmailileri *Pir*, XI. yüzyıl kaynakları ise *Hüccet* olarak adlandırmaktadırlar. *Me’zun-ı asgar* ise halifedir.

Bedaḥşan’da bulunmuş olan *Tarikatname* adlı anonim bir eser, önemli derecede otuz iki *Pir*’in olduğuna 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 sartıraş (dört kişi).⁵⁴⁰

Cebrail, Mikail, Azrail ve İsrail, Pir-i hakikatdırlar ve özel bir öneme sahiptirler. Pir-i tarikatlar Ali, Fatıma, Hasan ve Huseyin’dir. Pir-i ihlaslar Hoca ve Hizr, Hazreti Kutb el- Aktab, el- Gavs ve İlyas’tır. Pir-i rüknler ise, birinci danışman Türkistan’daki Hoca Ahmed-i Yesevi, ikincisi Horasan’ın ortasındaki İmam Ali Musa Rıza, üçüncüsü Hindistan’ın eteğindeki Şeyh Farid Şakar- Ganc ve dördüncüsü Kuhistan’ın arkasındaki Pir Nasir-i Husrev’dir.⁵⁴¹

Yüzyıllar boyunca, Pirlerin, İsmaililer arasındaki rolü oldukça büyüktü. Bobrinskoy’un verdiği bilgiyle, Pir, bu mezhebe tâbi olan kişinin ruhunun ve bedeninin tam sahibiydi. Ruhsal, ailevi ve vatandaşlık yaşamının tam iktidara sahip

⁵³⁹ Nejima Susumu, *Pir, Waiz, and Imam: The Transformation of Socio-Religious Leadership Among the Ismailis in Northern Pakistan*, Islamic Area Studies Project, Tokyo, Japan, 2001, s. 8.

⁵⁴⁰ Kudretbekov, s. 316.

⁵⁴¹ Kudretbekov, s. 316.

yöneticisiydi. Bütün bölgeler Pirlerin arasında pay edilmişti. Herkes bu Pirlerden birine tâbi olmak zorundaydı.⁵⁴² Bütün Pirler kendi aralarında eşittiler. Herbiri Ağa Han'la direkt bağlantı kurabilirlerdi. Pirin görevi miras olarak Pirin büyük oğlu veya en layık kişiye geçmekteydi. Pirin yeterince mirasçısı yoksa, bölge halkı onun akrabalarından herhangi birini seçip Ağa Han'a kabul etmesi için sunma hakkına sahiptirler. 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.⁵⁴³

Pirle müritleri arasında aracı bir konumda olan halifeler, mollalar ve meddahhanlarla birlikte günlük hayatta dini konularda rehberlik ederlerdi. Ancak 11 Eylül saldırılarındaki gelişmelerden sonra Ağa Han, teşkilatta yeni düzenlemere gitme kararı alır. 11 Temmuz 2002'den beri bu yeni kurallar uygulanmaktadır. Buna göre artık hiç kimse Pir değildir. İmam, Pirdir. 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 bildirmektir. Yeni teknolojileri anlatmaktır. Ağa Han'ın yolladığı fermanlarla dinle toplumun uyumunu sağlamaktır. Bu göreve atanan kişiler üç yıllığına atanır. Eskiden Pirin yardımcısı olarak halifelerin yürüttüğü görevleri üç kişiye paylaştırır: mukhi, kamaria, vaiz.

Halifeler, imamın vekili olarak hareket ederler. Seçimle, köy veya birkaç köyden *Kuran* bilgisi olanlar arasından seçilerek başa gelirler. Evlilik, doğum, cenaze gibi ritüelleri halifeler yönetir. Bunu yaparken *Kuran*'dan ve *Kuran*'ın tamamlayıcısı olarak kabul edilen *Vech-i Din*'den alıntılar yaparlar.⁵⁴⁴ Vergileri toplamak, bazı talepleri düzenlemek gibi görevleri vardı. Bugün üç yıllığına merkezden atanan halifeler, eskiden bizzat Pir tarafından atanmaktaydılar. Pir onları kendi salikleri içinden seçmekte ve halife sadece kendi Pirine bağlı görev yapmaktaydı. Yargılama gibi, pirin görevlerini yerine getirme hakkına sahip değildir. Bobrinskoy'un 1901'de bölgenin üç mezheb başkanıyla (Pir) yaptığı görüşmelerden elde ettiği bilgiler

⁵⁴² Bobrinskoy, s. 2.

⁵⁴³ Bobrinskoy, ss. 9-12.

⁵⁴⁴ Van den Berg, ss. 27-28.

ışığında, aynı pire bağlı, Şugnan'da on bir, Dervaz'da yedi, Yarkent'te (Çin) bir, Oş'ta bir halifenin (anlatıcı Pirin kardeşi) görev yaptığı bilgisine sahibiz.⁵⁴⁵

Yüzyıllarca Müslüman komşuları tarafından Kâfiri olarak görülmelerine karşılık onlar, kendilerini gerçek doğru inançlılar olarak kabul ediyorlar. Normal şartlarda günde iki kere ibadet ediyorlar: sabah ve akşam. Oruç konusunda esnekler. Hem Sünniler gibi bütün Ramazan oruç tutmaya çalışanlar var, hem de sadece birkaç gün oruç tutanlar var. Onların inancına göre, bütün hayat zaten bir oruç. Sünnileri, İslam'ın sadece dış görünüşüne, dış anlamına boyun eğdikleri için *müslüman* olarak adlandırırken, kendilerini *mü'min* olarak adlandırıyorlar.⁵⁴⁶ İmamlarının dünyevi görevini şu şekilde yorumluyorlar:

“Müslümanların inancına göre, Kıyamet gününde ödül olarak Peygamberin şefaatinı görecekler. İsmaililikteki imam için ahretle 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, varolan dünyada öğütler versin. Bu çağda nasıl yaşayabiliriz. Kuran'ı nasıl yeniden tahlil edebiliriz. Yoksa bu olmazsa, dinde yıpranmalar oluyor. Her şey Kuran'da var diyorsak bâtını olduğu için. Bâtını anlamadan Kuran'ı anlayamazsınız. O yüzden bizim inancımızın son derece güçlü bir felsefesi var. O yüzden İmamın görevi sadece bu dünyadadır. Ahirette görevi yoktur. O görev peygambere aittir.”⁵⁴⁷

Bu durum Guher-riz'de, “Peygamberin evladına bağlı olanlar, eğer bu dünyada günah işleyerek öbür dünyaya gittilerse, Hz. Muhammed onlara şefaatecektir” şeklinde geçmektedir. Yani Allah'tan onların bağışlanmasını, cehenneme gönderilmemelerini isteyecektir.

İmamın konumu hakkındaki bugünkü görüşü ifade eden yukarıdaki yorum, doğrusu, erken (klasik) İsmaili öğretisinin görüşlerine uymamaktadır. Erken İsmaili öğretisinin İmamet anlayışına göre, İmam'ın görevi ruhaniydi. Ama Fatimi devletiyle beraber, İsmaili imamları aynı zamanda halife statüsünü 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

⁵⁴⁵ Bobrinskoy, s. 10.

⁵⁴⁶ Van den Berg, s. 26.

⁵⁴⁷ Bu bilgi, Afganistanlı bir Hazara İsmaili olan Seyyid Pisarali Kayani'yle yaptığımız röportajdan alınmıştır.

Alamut döneminde, ister Alamut sonrası dönemlerde olsun, her ne kadar sembolik bir *Kıyamet* dönemine girmek zorunda kalsalar da, bu, hiçbir zaman erken İsmaililiğin *kaim (mehdi)*'in beklendiği bir *Kıyamet* anlayışına dönüşmemiştir. Nedeni ise, her zaman bir *hazır imam, imam-ı zaman*'ın var olmasıdır.

Dikkatimizi çeken, alan araştırmalarımız sırasında kendilerinden ve İsmaililerin tarihinden ve düşünce biçiminden bahsederken “Nizari” tabirinin pek geçmiyor olmasıdır. Kendilerini tarif ederken sadece “İsmaili” olarak adlandırıyorlardı. Şii ya da Nizari kelimelerini kullanmıyorlardı. Açıkçası bazıları Nizari olduklarını bile bilmiyordu.⁵⁴⁸ Bildikleri, İsmaili oldukları ve IV. Kerim Ağa Han'ın 49. imamları olduğuydu. Bu durumun üstesinden gelmek için tarikatı öğrenmek gerekmektedir. Ağa Han'ın şu anda öğretmeye çalıştığı şey de budur. Ağa Han diyor ki: “*Din, şeriattır. Ben size şeriati öğretmeyeceğim. Şeriatin,/dinin kurumları vardır, camiler vardır, medreseler vardır. Gidin orada dininizi öğrenin. Bir sakıncası yoktur. Benim size vermek istediğim şey, tarikattır.*”⁵⁴⁹

Tarikat ile kastedilen, açıkça anlaşılacağı üzere asıl İsmaililiktir. Bu bir tür, milli kimlik oluşturma politikasını da çağrıştırmaktadır. Bu milli kimlik etnisite üzerinden değil de, tarikat olarak nitelendirilen bir “dini ideoloji” üzerinden oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu durum bambaşka bir açıdan Türkiye’de Cumhuriyet döneminde yeni rejimin modernleşme ideolojisinin empoze ettiği İslam anlayışına benzetilebilir. Türkiye’de devletin din kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı’nca tek elden ve tek tip bir Sünni İslam anlayışının devlet kontrolünde oluşturulması/yaygınlaştırılması politikası benzeri bir politika, burada, aynı tarikat etrafında birleşen bir ulus oluşturma politikasına benzetilebilir. Günümüzde İsmaililerin yaşadıkları her ülkede Ağa Han’a bağlı elçilik düzeyinde temsilcilikler vardır.

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.⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ Aynı durum Türkiye toplumunda, seküler bir aile ortamında, seküler bir eğitim sisteminde yetişen birçok genç Sünni için de geçerlidir. Bu gençler Sünni olduklarını bilmelerine rağmen mesela Hanefi olduklarını bilmemektedirler.

⁵⁴⁹ Aktaran Seyyid Pizar Ali Kayani.

⁵⁵⁰ Bu konudaki bir çalışma, bkz. Susumu, ss. 22-26.

Ancak bu yapılırken, yani doğru İsmaili ibadetinin hangisi olacağını belirleyen, heterodoks olanın değil ortodoks olanın inancının baskın gelmesi olmaktadır. Nizari İsmailileri için, yaklaşık son bir buçuk yüzyıldır ortodoks olan, Hindistan Nizarilerinin ibadet biçimidir. Örneğin 2007 yılında saha araştırması için gittiğimiz Afganistan Bedaḥşanı’nda o güne kadar “halife” olarak kullanılan tabirin yerine, iki ayrı kişiyi temsil eden “mukhi” ve “kameri” tabirlerinin kullanılmakta olduğunu gördük. Oysa 2001 yazındaki seyahatimizde, -11 Eylül saldırılarından iki ay önce- “mukhi” tabirini kimse kullanmıyordu. “Mukhi”, Hindistan Nizarileri tarafından “halife” anlamında kullanılmaktadır ve bu terminoloji bugün IIS vasıtasıyla bütün İsmaili toplumuna yayılmaktadır. En son 2008 yazındaki araştırmalarımız esnasında, Amu Derya’nın yukarı kolu Penc’in diğer tarafındaki Tacik Bedaḥşanı’nda ise, “halife” tabirinin hala kullanılmaya devam ettiğine şahit olduk.

İran Kaçar hanedanı şahlarından bir prensesle evlenerek bu hanedanın kullandığı “Ağa Han” ünvanını kullanmaya başlayan I. Ağa Han’ın (Nizari İsmaililerinin 46. imamı Hasan Ali Şah) 1830’da İran’ı terk edip İngiliz kontrolündeki Hindistan’a yerleşmesi sonucunda, İsmaililiğin merkezi, bilindiği üzere, o günden sonra İran yerine Hindistan olmuştur. Bu tarihten itibaren, İsmaililiğin geleneksel çizgisi Hindistan Nizari geleneğinin hakimiyetine girmiştir.

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 göre ise yapılmamalıdır. İkinci görüşü savunanlar, Bedaḥşan İsmaili geleneğine damgasını vuran *Da’vet-i Nasır Hüsrev* geleneğinin unutturulmaması gerektiğini ileri sürerken, tek tipleştirilmeye de karşı çıkmış oluyorlar. Ancak süreç, ikinci görüşü savunanların aleyhine işliyor gibi gözükmektedir.

Bedaḥşan yüzyıllarca dünyanın geri kalanından izole kaldığı süre içerisinde kendi özgün İsmaili inanç biçimini geliştirmiştir. Ancak artık dünyaya açıldıkça ortodoks İsmaililiğe asimile olması 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 İsmaililik kanalıyla girmiştir.

İsmaililiğin Orta Asya'da yayılma çabaları Samaniler döneminde, el-Mervezi, en-Nesefi, es-Sicistani gibi Karmati hareketine bağlı dailer aracılığıyla olmuştur. Genellikle entelektüel kitleye ve yönetici sınıfa hitap eden bu dailerin 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 İsmaililik, 11. yüzyılda Selçuklu topraklarında Fatimi yanlısı propagandaları sebebiyle koğuşturmaya uğradığı için Horasan'ı terk edip Bedahşan'a sığınmak zorunda kalan Nasır-ı Hüsrev'le doğrudan bağlantılıdır.

Nasır-ı Hüsrev'in siyasal faaliyetleriyle ilgili olarak kendi eserlerinde yer alan bilgiler, onun daha çok Horasan'daki faaliyetlerine dairdir. Bunlarda Bedahşan'daki faaliyetlerine dâir 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 asıl kabul görmesinin, Moğol istilası akabinde çok geniş bir alanda ortaya çıkan gelişmeler sonucunda gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu noktadan sonra ise İsmaililerin geleceğini belirleyen, Moğolların Alamut Nizari devletini ortadan kaldırması üzerine meydana gelen gelişmelerdir.

Anlaşılan, Fatimi *da've* örgütlenmesine bağlı olan Bedahşan ve komşu bölgelerdeki İsmaililer, Alamut'un düşüşünden bir süre önce Nizari imamlarına bağlanmışlardı. İran'daki Nizârî 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, birçoğu Alamut’un yıkımından sonraki süreçte bazı siyasal nedenler dolayısıyla 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 tarikatleriyle de alakalı olabilir. Çünkü bu tarikatlerden *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 İran’dan çok Osmanlı topraklarında yer bulacaktır. *Huruflik*, 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, yukarda adı geçen tarikatlerin 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 halihazırdaki gelenek ve inançlarının başlıca üç temel unsurdan oluştuğu ortaya çıkıyor: 1-İslam öncesi mitolojik unsurlar, 2-Şiilik, 3- Tasavvuf. Bu üç temel unsur, Bedahşan İsmaili teolojisinin bir tür heterodoks yorumunu oluşturmakta ve kendini iki terimle karakterize etmektedir: 1) *Davet-i Nasır*, 2) *Penc-tani*. *Davet-i Nasır*, daha ziyade ritüelleri ifade eden bir terimken, *Penc-tani* inancın adıdır. Pratikte ise, Bedahşan İsmaili geleneğinin en somut hali, cenaze töreni Çerağruşen’de okunan ve Bedahşan’da çok değer verilen bir dua kitabı olan *Çerağname* adlı metinde kendisini yansıtır. *Çerağname* metni bize, Bedahşan İsmaililerinin Türkiye’deki Alevi inançlarıyla benzerlikleri olduğunu göstermektedir. Mesela, bugün Alevi cemlerinde Oniki İmamın her biri için ayrı ayrı okunan salevatların aynısı, “ekler” kısmındaki 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 tezin üçüncü bölümünde yakinen 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 daisi olarak kabul ediyor. Burada bizim açımızdan önemli olan, gerçekte kim olduğu tarihsel açıdan az çok bilinen Ahmed-i Yesevi'nin İsmaili olup olmaması değildir. Önemli olan, Ahmed-i Yesevi kültürünün Bedahşan'a kadar gitmiş olmasıdır. Nitekim bu kült, çok iyi bilindiği üzere *Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli*'de de hakimdir ve Ahmed-i Yesevi'in "nefes oğlu" Kutbeddin Haydar'la ilgili bir menkabe üzerinden Bedahşan (Kâfiristan)'la ilişkilendirilir.

Bu çalışma sonucunda kısaca yukardaki şekilde özetleyebileceğimiz sonuçların bizi getirdiği nokta, bu çalışmanın tamamlandığı düşüncesinden ziyade, daha yeni başladığımızı göstermektedir. Bu da, Fuat Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın bir ara kısaca işaret edip geçtikleri, ama Ahmet Yaşar Ocak'ın değişik makale ve bildirilerinde ısrarla vurguladığı (bkz. Kaynakça: Araştırmalar bölümü), 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 sorunlarımız / problematiklerimiz 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 dervishi olan Seher Abdal'ın Bedahşan'da Nasır-ı Hüsrev'in türbesinde uzun süre mücavir olarak yaşaması ve onun *Saadetname*'sini Türkçeye çevirmesidir. Bu durum, benzer başka bağlantıların olup olmadığı sorusunu hatırimıza getirmektedir.

Öyle görünüyor ki İsmaililik-Alevilik ilişkisi sorunsalının 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 kaçınılmaz olmaktadır. Hatta bu konuda, 13-14. yüzyılda kuzey İran'ın periferisinde yer alan heterodoks gruplarla ilgili olarak Köprülü'nün bize sunduğu (bkz. Kaynakça: Araştırmalar bölümü) verileri yeniden dikkate alıp işin içine İsmaililiği ve Aleviliği de katarak daha derinden araştırmalıyız.

KAYNAKÇA

Ay, Zahide. “Orta Asya’da Şiilik: Horasan, Maverâünnehir ve Bedahşan’a İsmaililiğin Girişi ve Gelişimi”, **TKHBVAD**, Sayı: 62, 2012, ss. 271-286.

Ay, Zahide. **Ortaçağ İranı’nda ve Anadolu’sunda Şiilik İzlerinin Arkaplanı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği ve Tasavvuf**, Önsöz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Babaev, Aktam. **Kreposti Drevnogo Wakhana**, Duşanbe: Daniş, 1973,

Babur, Gazi Zahireddin Muhammed. **Babürname**, çev: Reşit Rahmeti Arat, Kabalcı yayınevi, İstanbul, 2006.

Badahşi, Sang Muhammad ve Sorh-afsar, Fazl ‘Ali Bek. **Tarih-i Badahşan**, ed. A. Boldirev, Moscow: Vostochnaya literatura, 1997.

Badakhşani, Sayyid Suhrab Wali. **Si-u Shish Sahifa**. Tehran, Kayhan Press 1961.

Baldick, Julian. **Mistik İslam**, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey yayıncılık, İstanbul, 2002.

Barthold, V.V. “Tacikler”, **Orta Asya**, çev. Ahsen Batur, Selenge yayınları, İstanbul, 2010, ss.164-183.

Barthold, V.V. “Badakhshan”, **First EI**, Cilt: 2, E.J. Brill, 1987, ss. 552-554.

Barthold, V.V. **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, haz. Hakkı Dursun Yıldız, TTK, Ankara 1990.

Bausani, Alessandro. **Religion in Iran**, Bibliotheca Persica Pres, New York, 2000.

Bergreen, Laurance. **Marco Polo from Venice to Xanadu**, Quercus, London, 2009.

Bertels, A.E. “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.

Bertels, A.E. ve Bakoev, M. **Alfavitni katalog rukopisey, obnarujennih v Gorno-Badahşanskoy avtonomnoy oblasti: ekspeditsiey 1959- 1963**, Moskva, 1967.

Bertels, A.E. (ed.), **Penc Risale-i Felsefi**, Moskova, 1970.

Bertels, A.E. “Nasır-ı Khusraw”, **First EI**, Cilt: 6, E.J.Brill, Leiden, 1987, ss. 869-870.

Bertels, A.E. **Nasır-ı Khosrov i Ismailizm**. Moskova 1959.

Biddulph, John. *Tribes of the Hindoo Koosh*, Indus Publications, Karachi, 1977.

Bobrinskoy, Aleksey. “Secta Ismailiya v russkih i Buharaski. predelah sredney azii”, **Etnografiçesko Obozreni**, Moskva, 1902.

Boiven, Michel. “A Persian Treatise fort he 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.

Bosworth, C. E. “Saldjükids”, **EI2**, Cilt: 8, Leiden, 1995, ss. 936-959.

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

Buhari, Ahmed İbni Mahmud. **Tarih-i Mollazade(Buhara Mezarları Zikri)**, hazırlayanlar Ş. Vahidov-B.Aminov, Taşkent, 2009

Buyruk, derleyen: Sefer Aytekin, Emek Basım ve Yayınevi, Ankara 1958.

Cahen, Claude. **İslamiyet I**, çev: Esat Mermi Erendur, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1990.

Corbin, Henry (ed.), **Kitab-e jami' al-Hikmatain**, Teheran/Paris, 1953, ss. 1-144.

Corbin, Henry. "Nasır-i Khusraw and Iranian Isma'ilism". **CHI**, ed. R.N. Frye, Cilt: 4. Cambridge University Press, 1968, ss. 520-542.

Corbin, Henry. **Cyclical Time and Ismaili Gnosis**, Kegan Paul International, London, 1983.

Corbin, Henry. **İslam Felsefesi Tarihi I**, çev. Ahmet Arslan, İletişim yayınları, İstanbul, 2001.

Cunningham, A. **Later Indo-scythians**, ed. A. K. Narain, Varasani, 1962

Çerağname, Umed Mamadshershoev'in özel arşivi nüshası.

Daftary, Farhad(ed.), **Ismailies in Medieval Muslim Societies**, I.B. Tauris, London, 2005.

Daftary, Farhad. "Badakhshani", **The Great Islamic Encyclopedia**, Cilt:11, Tehran, 2003, ss. 520-521.

Daftary, Farhad. "Khayr Khwah-ı Harati", **EIr2**, Cilt: 12, 2004, s. 527.

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.s. M.S. Asimov ve C.E. Bosworth, Unesco Publishing, 1998, ss. 41-59.

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

Daftary, Farhad. **Muhaliif İslamın 1400 yılı İsmâîlîler Tarih ve Kuram**, çev: Ercüment Özkaya, Rastlantı yayınları, İstanbul, 2001.

Dani, A.H. “The Trans-Pamir States”, **History of Civilizations of Central Asia**, Cilt: 5, eds. Chahryar Adle and Irfan Habib, Unesco Publishing, 2003, ss. 235-246.

Dani, A.H. “The Western Himalayan States”, **History of Civilizations of Central Asia**, Cilt: 4, eds. M.S. Asimov ve C.E. Bosworth, Unesco Publishing, 1998, ss. 215-225.

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

Devletşah. **Devletşah Tezkiresi I (Tezküretü’ş-Şuara)**, çev. Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977.

Devletşah. **Devletşah Tezkiresi II (Tezküretü’ş-Şuara)**, çev. Necati Lugal, Tercüman 1000 Temel Eser, İstanbul, 1977.

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

During, Jean. **Musique et mystique dans les traditions de l’Iran**, Paris, 1989.

Eflaki, Ahmed. **Ariflerin Menkıbeleri**, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı yayınevi, İstanbul, 2006.

Ekrem, Erkin. **Hsüan-Tsang Seyahatnamesi’ne Göre Türkistan**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Kasım 2003.

Eliade, Mircea. **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I**, çev. Ali Berktay, Kabalcı yayınları, İstanbul, 2003.

Emadi, Hafizullah. “The End of Taqiyya: Reaffirming the Religious Identity of Ismailis in Shughnan, Badakhshan –Political Implications for Afghanistan”, **JMES**, vol. 34, no.3, July 1998, ss. 103-120.

Fedayi-i Horasani, Muhammed b. Zeynelabidin. **Hidayetu’l-Mü’minin et-Talibîn**, ed. Alexander Semenov, Moskva, 1959.

Frye, Richard N. “The Samanîds”, **CHI**, ed. R.N. Frye, Cilt: 4. Cambridge University Pres, 1968, ss.136-161.

Frye, Richard N. **Antik Çağlardan Türklerin yayılmasına Orta Asya Mirası**, çev. Füsün Tayanç-Tunç Tayanç, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2009.

Frye, Richard N. **Bukhara- The Medieval Achievement**, (basım yeri yok), 1977.

Frye, Richard N. **The Heritage of Persia**, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1963.

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

Gazzali, Ebu Hamid. **Fadaih el-Batıniyye wa-fada’il al-Mustazhiriyya**, ed. A. Badawi, Cairo, 1383/1964.

Geiger, Wilhelm. **Civilisation of the Eastern Iranians in Ancient Times 1-Ethnography and Social Life**, London: Henry Frowde, (Basım yılı belirtilmemiş)

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.

Golden, Peter B. **Türk Halkları Tarihine Giriş**, çev. Osman Karatay, Karam yayınları, Ankara, 2002.

Gölpınarlı, Abdülbaki. **Mevlana Celaleddin**, İstanbul, 1959.

Guharriz, Nurmammedsho Nurmammedshoev'in özel arşivi nüshası

Halm, Heinz. "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismailiyya", **Mediaeval Ismaili History and Thought**, ed. Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ss. 75-83.

Halm, Heinz. **Shiism**, Edinburgh University Press, 1991.

Harmatta, J. "Tokharistan and Gandhara under Western Türk Rule (650-750)", **History of Civilisations of Central Asia**, Cilt: 3, ed. B.A. Litvinsky, 1996, ss. 367-383.

Herati, Hayrhah. **Kelam-i Pir**, ed. W. Ivanow, Bombay, 1935.

Herati, Hayrhah. **Tasnifat-i Khayr-Khwah-i Herati**, ed.by W. Ivanow, published by the Ismaili Society, Kayhan Press, Tehran, 1961.

Hodgson, Marshall G. "How Did the Early Shi'a become Sectarian?". **JAOS**, 75 (1), (January-March, 1955), ss. 1-13.

Hudud al-Âlem (Mine'l-Meşrik İle'l Magrib), haz. V. Minorsky, çev. Abdullah Duman-Murat Ağar, Kitabevi, İstanbul, 2008.

Hunsberger, Alice C. "Nasır Hüsrev: Fatimi Entelektüel", **İslam'da Entelektüel Gelenekler**, ed. Farhad Daftary, çev. Muhammet Şeviker, İnsan yayınları, İstanbul, 2005, ss. 131-148.

Hunsberger, Alice C. **Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan**, I.B. Tauris, London, 2003.

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**, 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**, Noshir Publishing, Khujand, 2005, ss. 626-631.

H.z. Ali ve Kahkaha Sultan Cengi, yay. Selami Münir Yurdatap, Maarif Kütüphanesi, İstanbul.

Iloiev, Abdulmamad. "Mubarak Wahani's Intellectual Contributions to Nasir Khusraw's Tradition in Pamir", **Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow**, Noshir Publishing, Khujand, 2005, ss. 611-619.

Iloiev, Abdulmamad. "Popular Culture and Religious Metaphor: Saints and Shrines in Wakhan Region of Tajikistan", **Central Asian Survey**, vol. 27, No. 1, March 2008, ss. 59-73.

Iloiev, Abdulmamad. **The Ismaili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims**, Cambria Pres, Amherst-New York, 2008.

Iskandarov, B.I. **Istoria Pamira**, Horog, Pamir, 1995.

Iskandarov, B.I. **Sotsialno-economiçeski i politiçeski aspekti istori Pamirski knyazhestv (10 v.-pervaya 19 v.)**, Duşanbe, 1983.

Iskandarov, B.I. "Predislovie", **Tarikh-i Badakhshan (Istoriya Badakhshana)**, yazarlar: Akhun Sulayman, Sayyid Futur-Shah, haz.. Bahadur Iskandarov, Moscow, Vostochnaya literatura, 1973, ss. 5-29.

Istahri. **Kitabu Mesâliki'l-Memâlik**, ed. De Goeje, Brill, 1967.

Ivanow, W (ed.), **Umm al-Kitab**, *Der Islam*, 23 (1936), ss. 1-132.

Ivanow, W. “Umm al-Kitab”, **German Periodical** (1936), ayırbasım.

Ivanow, W. **Studies in Early Persian Ismailism**, The Ismaili Society, Bombay, 1955

Ivanow, W. “Shums Tabriz of Multan”, **Armaghan Muhammed Shafi**, Lahore, 1955, ss. 109-118.

Ivanow, W. “Sufism and Ismailism: Chiragh-nama”. *Revue Iranienne d'Anthropologie*, 3(1959), ss. 13-17, 53-70.

Ivanow, W. **Nasir-i Khusreaw and Ismailism**. Leiden: Brill (in Europe), Bombay: Thacker & Co (in East), 1948.

İbn Havkal. **Sûrat el-arz (İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri)**, haz. Ramazan Şeşen, TTK, Ankara, 2001.

İbnu'n-Nedım. Muhammed b. Ishak. **el-Fihrist**, haz: Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut, 1987.

Jamal, Nadia Eboo. **Surviving thr Mongols: Nizari Quhistani and the Community of Ismaili Tradition in Persia**, I.B.Tairus, London-New York, 2002.

K. Warikoo. **Central Asia and Kashmir: A Study in the Context of Anglo-Russian Rivalry**, Gian Publishing House, New Delhi, 1989.

Kassam, Kutub. “The Conversion of Nasir-i Khusraw”, **Ilm**, vol. 7, Nos. 1 & 2, July-Nov. 1981, ss.28-39.

Kassam, Kutub. **Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry**, çev. Faquir Muhammad Hunzai, I.B. Tairus Publishers, London, 1996.

Kaygusuz, İsmail. “İmam Cafer Sadık, Ortodoks-Heterodoks Caferilik Ve “Buyruk”, **Alevilik**, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, ss. 233-258.

Kazvini, Zekeriya. **Asarü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd**, Farsçaya tercüme: Cihangir Mirza Kaçar, Tahran 1373.

Kudretbekov Elchibekov, Q. “Obshie Religiozno-Philosophskoe i Folklorno-Myfilogicheskie Obosnovaniya Ierarxii Dukhovenstvo v Ismailizme i Sufizme,” **Religiya i Obshestvennaya Misl Stran Vostoka**, Moscow: Nauka, 1974, ss. 299-319.

Kurban Muhammad-zada(Ahun Sulayman), Muhabbat Şoh-zada(Seyid-Futur-Şo), **Tarih-i Badahşan**, ed. Bahadur Iskandarov, Moskva, Vostochnaya literatura, 1973.

Kuşkeki, Burhaneddin. **Rahnama-yı Katagan ve Bedahşan**, taşbaskı, (basım yeri ve yılı belirtilmemiş)

Lami Çelebi. **Nefahat el- Uns Tercemesi**, İstanbul, 1270

Litvinsky, B. A. “The Hephthalite Empire”, **History of Civilizations of Central Asia**, Cilt: 3, ed. B.A. Litvinsky, Unesco Publishing, 1996, ss. 135-162.

Madelung, Wilferd. **Religious Trends in Early Islamic Iran**, Albany, New York, 1988.

Makdisi, **Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim**, ed. De Goeje, Brill, 1967.

Makdisi. **Ahsen et-Tekâsim (İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri)**, haz. Ramazan Şeşen, TTK, Ankara, 2001.

Mamadsherzodshoev, Umed. “Bedahşan Resim ve Hat Sanatında Hz. Ali (AS)’nin Siması”, çev. Ali Ertuğrul, **Uluslararası Hazret-i Ali Sempozyumu**, Dokuz Eylül Üniversitesi, 18-20 Aralık 2009, İzmir.

Massignon, M. Louis. **İslam'ın Mistik Şehidi Hallac-ı Mansur'un Çilesi I**, çev. İsmet Birkan, Ardiç, Ankara 2006.

Merçil, Erdoğan. "Gazneliler", **DİA**, cilt 13, İstanbul, 1996, ss. 480-484.

Mesudi. **Muruc ez-Zehab (Altın Bozkırlar)**, çev. D. Ahsen Batur, Selenge yayınları, İstanbul, 2004.

Middleton, Robert. **The Pamirs-History, Archeology and Culture**, published by MSDSP in 2008.

Mir Baiz Khan. "Nasir Khusraw: A Man of Faith", **Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow**, Noshir Publishing, Khujand, 2005, ss. 619-625.

Mirzoev, A.M.- Gafurov B.G. "Önsöz", **Penc Risale-i Felsefi**, ed. A.E. Bertels, 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.

Moezzi, Maryam. "Bedahşan İsmaililerine ait Elyazmaları", çev. Ali Ertuğrul, **DEÜİFD**, XXXIII/2011, ss. 255-273.

Molla Cami. **Baharistan**, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ yayınları, Ankara, 2004.

Momen, Moojan. **An Introduction to Shi'i Islam**, Yale University Pres, New Haven-London, 1985.

Mustevfi, Hamdullah. **Tarih-i Güzîde**, Haz. Abdülhüseyin Nevâî, Tahran 1364.

Nanji, Azim. "Nasir-i Khusraw", **EI2**, Cilt: 7, E.J. Brill, Leiden-New York, 1993, ss. 1006-1007.

Narshakhi. **The History of Bukhara**, çev: Richard N. Frye, Cambridge, Massachussets: 1954, The Mediaval Academy of America.

Nasır-ı Hüsrev. **Divan**, Müessesese-i İntişarat-ı Negah, Tehran, 1384.

Nasır-ı Hüsrev. **Hanu'l İhvan**, İnsan yayınları, İstanbul, 1995.

Nasır-ı Hüsrev. **Kitab-e jami' al-Hikmatain**, ed.. Henry Corbin ve Moh. Mo'in, Tehran/Paris, 1953.

Nasır-ı Hüsrev. **Knowledge and Liberation: A Treatise an Philosophical Theology** (A new Edition and English Tarnslation of the *Gushayish wa Rahayish* by Faquir M. Hunzai), I.B. Tairus, London-New York, 1998.

Nasır-ı Hüsrev. **Saadet-name**, çev. Meliha Ülker Tarıkahya, M.E.B. yayınları, İstanbul, 1966.

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

Nasır-ı Hüsrev. **Şeş Fasl**, ed.ve çev. W. Ivanow, Leiden, 1949.

Nasır-ı Hüsrev. **Vech-i din**, İntişarat-ı Esatir, Tehran, 1384.

Nasır-ı Hüsrev. **Zad el-Musafirin**, ed. Badhl al-Rahman, Berlin,1923.

Nasr, Seyyid Hüseyin(ed.), **Ismaili Contributions to Islamic Culture**, Imperial Iranian Academy, Tehran 1977.

Nasr, Seyyid Hüseyin. **İdealler ve Gerçekler**, çev. Ahmet özer, İz yayıncılık, İstanbul, 2003.

Nejima Susumu. **Pir, Waiz, and Imam: The Transformation of Socio-Religious Leadership Among the Ismailis in Northern Pakistan**, Islamic Area Studies Project, Tokyo, Japan, 2001

Nicholson, Reynold A. **Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz**, Kitab Bhavan, New 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, eds. M.S. Asimov ve C.E. Bosworth, Unesco Publishing, 1998, ss. 365-380.

Nizamü'l-mülk. **Siyasetname**, haz. Mehmet Altay Köymen., TTK, Ankara, 1999.

Ocak, Ahmet Yaşar. “ Türkiye Tarihinde İslam’ın İkinci Yüzü: Anadolu’da Şîlik Meselesini Yeniden Düşünmek Yahut İsmailî Etkilere Dair”, **Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, Kitap Yayınları, İstanbul, 2011, ss.339-357.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Alevîlik Tarihinin Temel Bir Problemi: Alevîlik Ve Nizari İsmaililiği”, **Uluslararası Bektaşilik ve Alevîlik Sempozyumu**, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (28-30 Ekim 2005), ss. 26-33.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış”, **Belleten**, 239 (2000)’den ayırbasım, ss. 129-159.

Ocak, Ahmet Yaşar. “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”, **Mésogaios (Les Seldjoukides d’Anatolie)**, ed. Gary Leiser, Paris, 22 (2005), ss. 209-248.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarîkatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)" , **Belleten**, LXX/257 (2006), ss. 119-154.

Ocak, Ahmet Yaşar. **Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler**, TTK, Ankara, 1999.

Olufsen, Ole. **Through the Unknown Pamirs: the second Danish Pamir Expedition 1898-99**, New York, Greenwood Pres, 1969.

Pamirzad, Hoşnazar. **Tarih-i Bastan (antik)-ı Şugnan**, Tacikistan Bilimler Akademisi, (Doktora tezi, Duşanbe), Basım yeri: Karaçi, 1998.

Pandiyat-i Cavanmerdi. (ed.ve çev. W. Ivanow), Leiden, 1953.

Penc Risale-i Felsefi, ed. A.E. Bertels, Moskova, 1970.

Pirumshoev H.S. "The Pamirs and Badakhshan", **History of Civilizations of Central Asia**, Cilt: 5, eds. Chahryar Adle and Irfan Habib, Unesco Publishing, 2003, ss. 225-235.

Pourjavady, Nosrallah-Wilson, Peter Lamborn. "İsma'ilis and Ni'matullahis", **Studia Islamica**, 41(1975), ss.113-135.

Pritsak, Omelyan. "Karahanlılar", **İA**, cilt 6, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, ss. 251-273.

Quhistani, Abu Ishaq. **Haft Bab**, ed. W. Ivanow, Bombay, 1959.

Qutbuddin, Tahera. **Al-Mu'ayyad al- Shirazi and Fatimid Da'va Poetry**, Brill, Leiden-Boston, 2005.

Rahman, Fazlur. **İslam**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk yayınları, Ankara, 1981.

Raşid ed-Din Fazl Allah. **Cami' et-Tavârih**, ed. M.T. Danişpasuh ve M. Mudarrisi Zencani, Tehran, 1338.

Rieck, Andreas. "The Nurbakhshis of Baltistan: Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community", **Die Welt des Islams**, New Ser., vol..35, Issue 2. (Nov. 1995), ss. 159-188.

Ronconi, Pio Filippini (ed.). **Ummu'l-Kitab**, Istituto Universitario Orientale di Napoli 1966.

Ronconi, Pio Filippini. "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Isma'ilism". **Ismaili Contributions to Islamic Culture**, ed.. Seyyed Hossein Nasr, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran 1977.

Roux, Jean Paul. **Orta Asya**, çev. Lale Arslan, Kabalcı yayınevi, İstanbul, 2001.

Saadetname(Seher Abdal). İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar no: 9536.

Schimmel, Annemarie. "The Martyr Hallaj in Sindhi Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol", **Numen**, vol. 9, Fasc. 3. (Nov., 1962)

Schimmel, Annemarie. **Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's Divan**, Kegan Paul International, London and New York, 1993

Semenov, A. "Pamir İsmailileri Akidelerine Dair", **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, çev. Abdülkadir (İnan), cilt 2, sayı 7, 1928, ss. 81-88.

Semenov, A. "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.

Sümer, Faruk. "Selçuklular", **DİA**, İstanbul, 2009, ss. 365-371.

Şohumorov, Abusaid. **Pamer-Strana Ariev**, Duşanbe, 1997.

Şusteri, Kadı Seyyid Nurulah b. Abdullah. **Mecalis el-Mu'minin**, Tehran, 1299.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed bin Cerir. **Tarih-i Taberi**, çev: M. Faruk Görtunca, Sağlam Yayınevi, (basım yılı belirtilmemiş)

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**, vol 16, 1977, ss.241-526.

Togan, Nazmiye. “Peygamberin Zamanında Şarki ve Garbi Türkistanı Ziyaret eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Tsang’ın bu Ülkelerin Siyasi ve Dini Hayatına dair Kayıtları”, **ITED**. IV(1964), ss. 19-55.

Togan, Zeki Velidi. “Yeseviliğe Dair bazı yeni Malumat”, **Fuad Köprülü Armağanı**, TTK, Ankara, 2010.

Togan, Zeki Velidi. **Umumi Türk Tarihine Giriş**, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981.

Ummu’l-Kitab, (ed. Pio Filippini Ranconi), Istituto Universitario Orientale di Napoli 1966.

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, 1997.

Vırani, Shafique N. “The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw”, **Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow**, Noshir Publishing, Khujand, 2005, ss. 74-83.

Vırani, Shafique N. **The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search For Salvation**, Oxford University Press 2007.

Vilayetname: Manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1958.

Walker, Paul. “Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought”, **JMES**, 9, Great Britain, 1978.

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

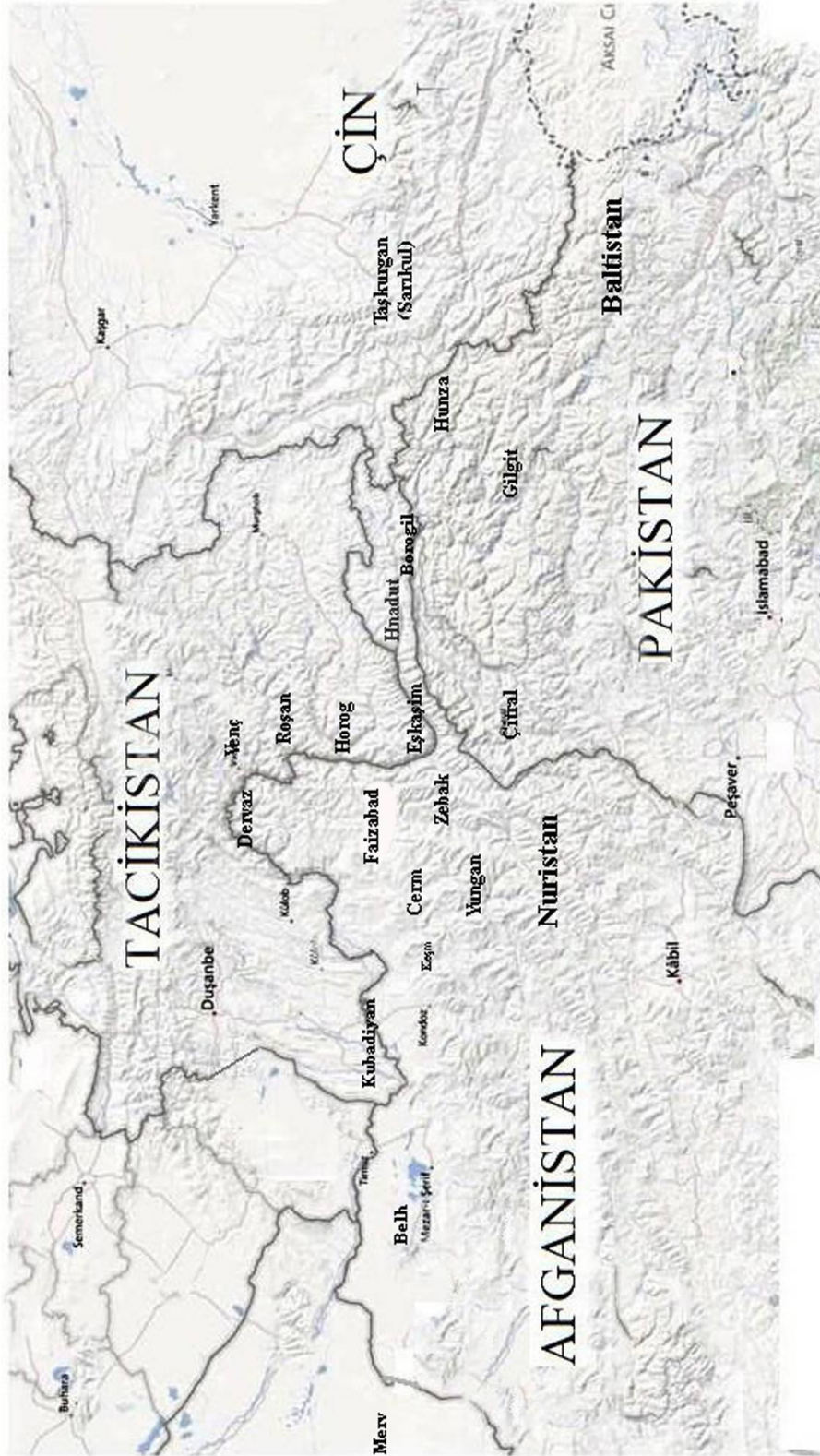
Walker, Paul. **Early Philosophical Shiism**, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Wood, John. **A journey to The Source of the River Oxus**, London: John Murray, Albemarle Street, 1872 (Republished by Gregg International Publishers Limited Westmead, Hants, England, 1971).

Yakubi. **Ülkeler Kitabı**, çev. Murat Ağarı, Ayışığı kitapları, İstanbul, 2002.

EKLER

EK 1: Harita



EK 2: Resimler

Resim 1: Şah-ı Merdan türbesi (Namadgut (Eşkaşim-Vahan)-Tacikistan, 2008)



Resim 2: Çeşme-i Bibi Fatima-i Zehra Ziyaretgahı, (Vahan-Tacikistan, 2008)



Resim 3: Nasır-ı Hüsrev'in türbesi (Yumgan-Afganistan, 2007)



Resim 4: Nasır-ı Hüsrev'in türbesinin ahşap tavanındaki âyetler (Yumgan-Afganistan, 2007)



Resim 5: Nasır-ı Hüsrev'in Türbesi'nde sandukayı çevreleyen ahşap kafes



Resim 6: Nasır-ı Hüsrev'in üstü örtülü sandukası



Resim 7: Nasır-ı Hüsrev'in gençliğinde öğrencisi olduğu Hoca Meşhed Medresesi (Kubadiyan-Tacikistan, 2008)



Resim 8: Divane Şah-ı Veli türbesi (Zebak-Afganistan, 2007)



Resim 9: Mübarek-i Vahani'nin Türbesi (Yamçun (Vahan)-Tacikistan, 2008)

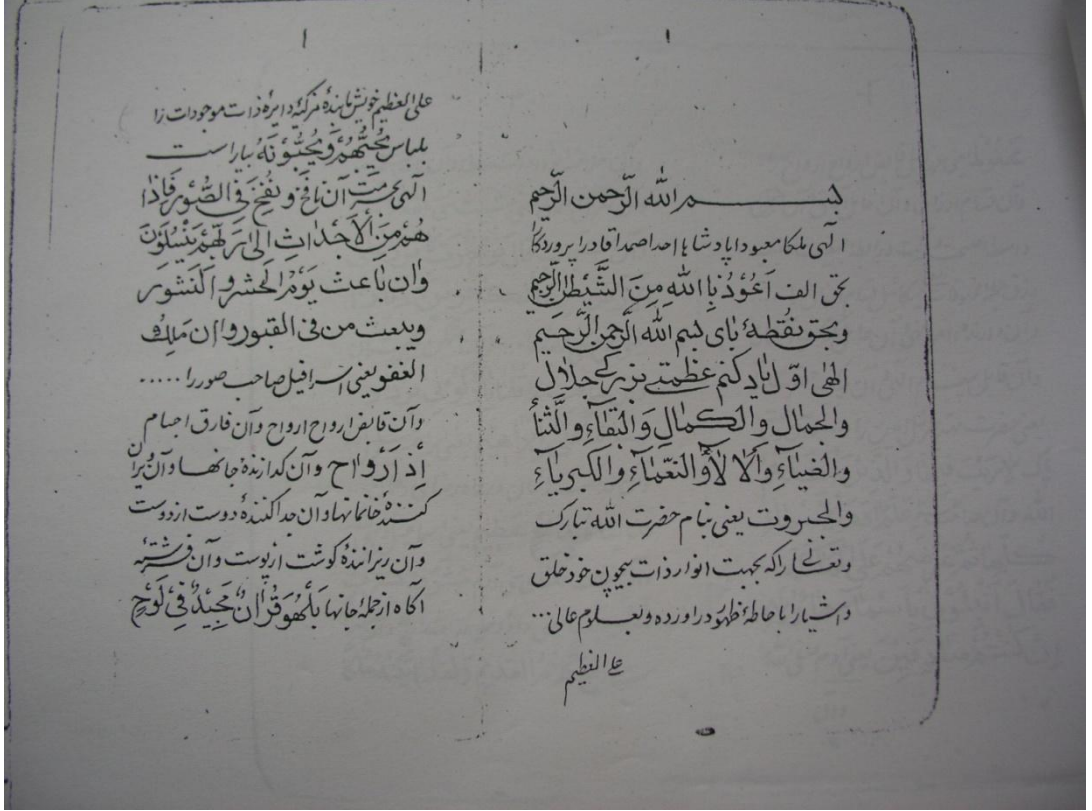


Resim 10: Seyyid Farukşah'ın türbesinin kubbesinin içi (Porşnev (Horog)-Tacikistan, 2008)



EK 3: Metin Örnekleri

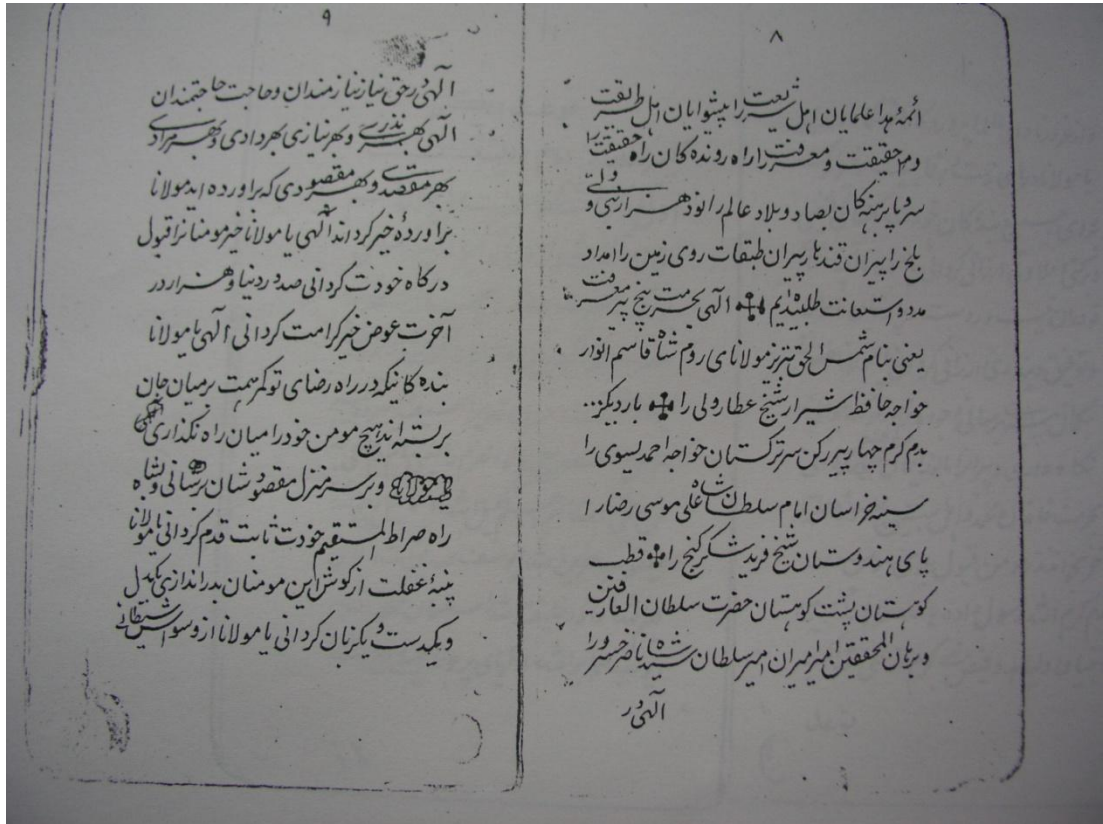
Resim 14: Çerağname'nin ilk sayfası



Resim 15: Oniki İmama salat (Çerağname, s. 6-7)

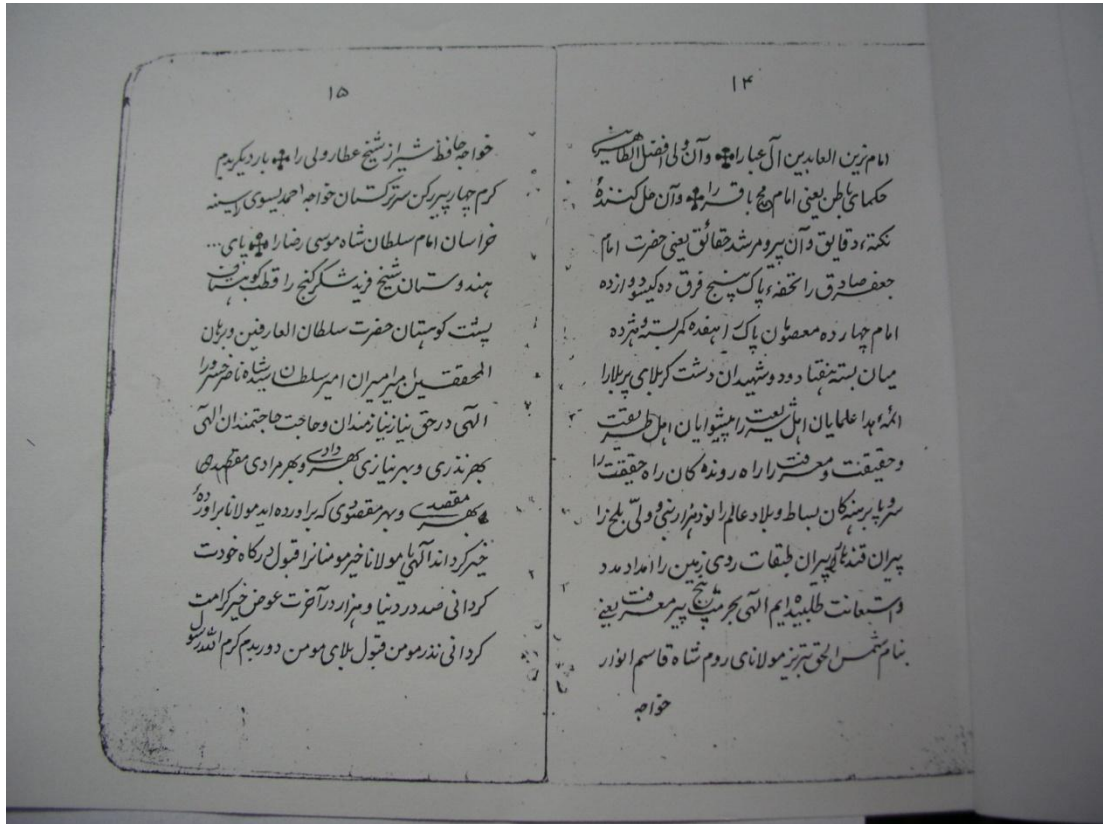


Resim 16: Ahmed-i Yesevi'nin zikredildiği sayfa (Çerağname, s. 8)
Rükn-i Ser-i Türkistan Hâce Ahmed-i Yesevî...



Resim 17: Nasır-ı Hüsrev'in zikredildiği sayfa (s. 15)

Hazret-i Sultanü'l-Ârifîn ve Burhanü'l-Muhakkikîn Emîr-i Emîran Emîr Sultan
Seyyid Şah Nasır-ı Husrev



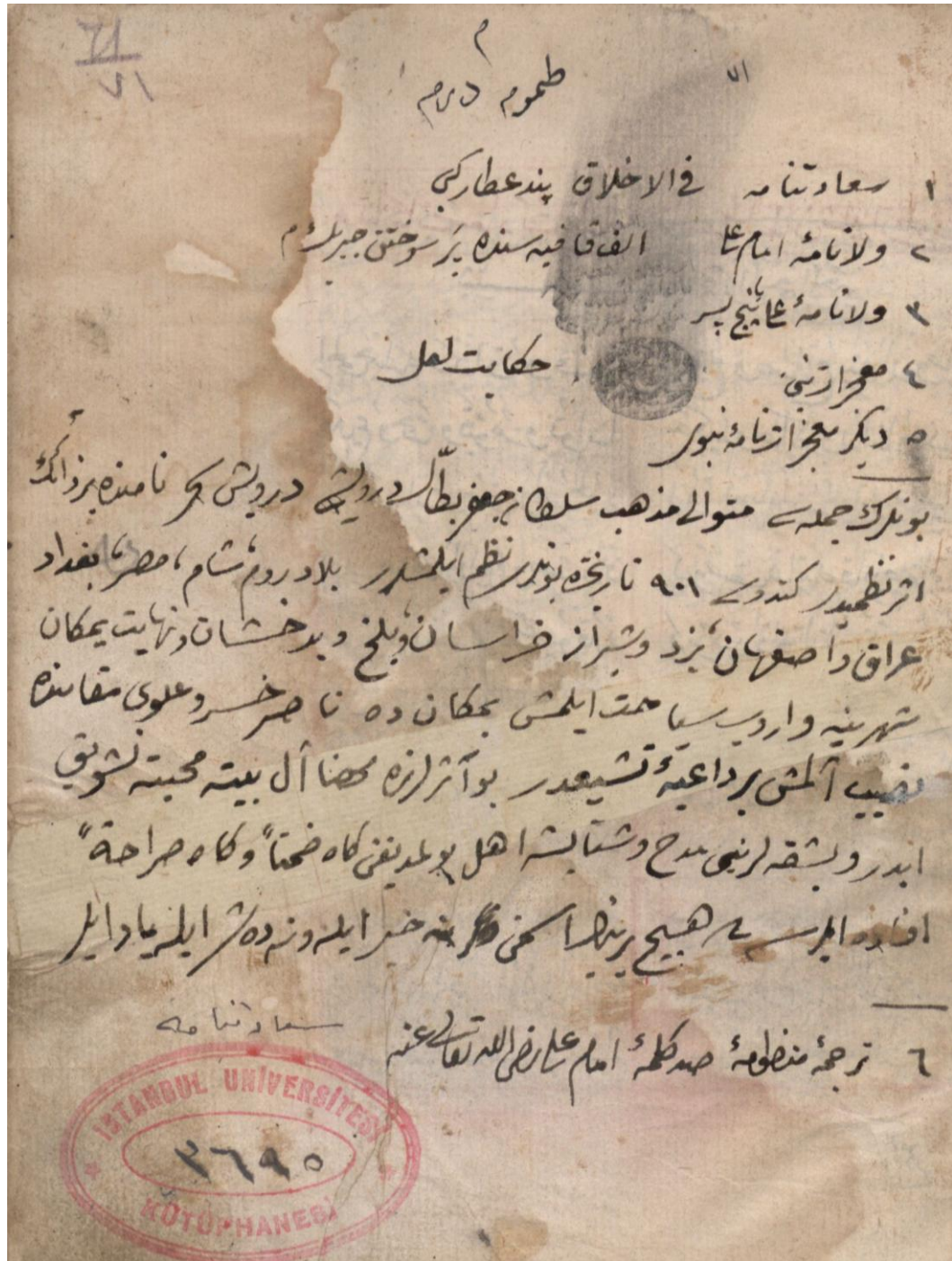
Resim 18: Vahani, Talib el-Matlûb'un ilk sayfası



Resim 19: Vahani, Talib el-Matlub'un son sayfası



Resim 20: Seher Abdal, Saadetname çevirisinin kapak sayfası



Resim 21: Saadetname'nin ilk sayfası



Resim 22: Saadetname'nin son sayfası

