

T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

# NİZÂRÎ İSMÂİLÎLİK VE BEKTAŞÎLİK

AYŞEGÜL BORAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:  
DOÇ. DR. AYTEKİN ŞENZEBEK

KONYA-2025



**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	AYŞEGÜL BORAN		
	Numarası	228106011939		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	NİZÂRÎ İSMÂİLİLİK VE BEKTAŞİLİK			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

**Ayşegül BORAN**



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	AYŞEGÜL BORAN		
	Numarası	228106011939		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	DOÇ.DR.AYTEKİN ŞENZEBEK		
Tezin Adı	NİZÂRÎ İSMÂİLİLİK VE BEKTAŞİLİK			

Bu çalışmada, İslam düşünce tarihinde önemli yer tutan iki ezoterik yapı olan Bektaşilik ve Nizârî İsmâililik karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Araştırma, tarihsel süreç içerisinde her iki yapının oluşum, inanç ve ritüel boyutlarını inceleyerek, aralarındaki benzerlik ve etkileşim alanlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, Hacı Bektâş-ı Veli'nin hayatı, menkıbevi ve tarihi kaynaklar ışığında değerlendirilmiş olup Bektaşiliğin teşekkül süreci ile toplumsal ve kültürel zemindeki yeri analiz edilmiştir. Aynı bölümde, Nizârî İsmâililiğin temel figürlerinden olan Hasan Sabbâh ve Alamut dönemi üzerinden mezhebin tarihsel gelişimi ve doktriner yapısı incelenmiştir. İkinci bölümde ise, her iki yapının ritüel pratiklerine odaklanılmış; cem törenleri, ibadet anlayışı, zâhirî-bâtınî yaklaşımlar, sembolizm ve ezoterik anlayış karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda, özellikle imamet ve velayet kavramlarının ritüellere nasıl yansıdığı analiz edilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise, Bektaşilik ve Nizârî İsmâililik arasında tarihsel ve doktriner düzlemdeki olası etkileşim alanları karşılaştırılmıştır. Ortak bâtinî düşünce yapısı, on iki imam anlayışı, gnostik unsurlar ve hurûfilik etkileri üzerinden iki gelenek arasındaki benzerlikler değerlendirilmiştir. Bu çalışma, bu iki yapının farklı tarihsel ve coğrafi zeminlerde gelişmiş olsalar da benzer mistik eğilimler ve sembolik anlatılar üzerinden örtüşen yönlere sahip olduğunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Bektaşilik ve Nizârîlik arasında doğrudan bir ilişki kurmaktan ziyade, her iki yapının ortak kavramsal mirasları ve benzeşen ezoterik eğilimleri bağlamında bir karşılaştırma sunarak İslam tasavvuf tarihinde bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bektaşilik, Nizârî İsmâililik, Hacı Bektâş-ı Veli, Hasan Sabbâh, Bâtınilik, İmamet, Velayet, Ritüel, Ezoterizm.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	AYŞEGÜL BORAN		
	Student Number	228106011939		
	Department	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	DOÇ.DR.AYTEKİN ŞENZEBEK		
Title of the Thesis/Dissertation	NİZÂRÎ İSMÂİLİSM AND BEKTASHİSM			

In this study, two esoteric traditions that hold a significant place in the history of Islamic thought Bektashism and Nizari Ismailism are examined through a comparative approach. The research aims to reveal the similarities and areas of interaction between the two traditions by analyzing their historical formation, belief systems, and ritual dimensions. The life of Hacı Bektash Veli is evaluated in light of both legendary and historical sources, and the formation process of Bektashism as well as its social and cultural context are analyzed. The historical development and doctrinal structure of Nizari Ismailism are explored through the figures of Hasan Sabbah and the Alamut period. The study focuses on the ritual practices of both traditions, comparing their cem ceremonies, concepts of worship, exoteric–esoteric approaches, symbolism, and esoteric interpretations, with particular attention to how the notions of imamate and walayah are reflected in ritual life. Furthermore, it examines possible areas of historical and doctrinal interaction between Bektashism and Nizari Ismailism, evaluating similarities through their shared esoteric worldview, the doctrine of the Twelve Imams, Gnostic elements, and the influence of Hurufism. The study aims to demonstrate that, although Bektashism and Nizari Ismailism developed in different historical and geographical contexts, they share overlapping features rooted in similar mystical tendencies and symbolic narratives. Rather than asserting a direct connection between the two, it offers a comparative perspective based on their shared conceptual heritage and parallel esoteric inclinations, thereby seeking to fill a gap in the historiography of Islamic mysticism.

**Keywords:** Bektashism, Nizari Ismailism, Hacı Bektâş-ı Veli, Hasan Sabbah, Esotericism, İmamate, Walāya, Ritual, Batini interpretation.

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>vii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>viii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1.Araştırmanın Kapsamı ve Konusu .....	1
2.Araştırmanın Amacı ve Önemi .....	1
3.Araştırmanın Yöntemi .....	2

### BİRİNCİ BÖLÜM BEKTAŞİLİK VE NİZÂRÎ İSMÂİLİLİK

1.1.Hacı Bektâş-1 Veli.....	3
1.1.1. Hacı Bektâş-1 Veli'nin Hayatı.....	3
1.1.2.Hacı Bektâş-1 Veli'nin Eserleri .....	11
1.1.3.Hacı Bektâş-1 Veli'nin Anadolu'ya Gelişi .....	14
1.2.Hacı Bektâş-1 Veli Sonrası Bektaşılık .....	18
1.2.1.Bektaşiliğin Teşekkülü.....	18
1.3.Nizârî İsmâîlîlik .....	21
1.3.1.Nizârî İsmâîlîliğin Teşekkülü.....	21
1.3.2.Hasan Sabbah ve Alamut Kalesi .....	33

### İKİNCİ BÖLÜM BEKTAŞİLİK ve NİZÂRÎ İSMÂİLİLİKTE DİNİ YORUMLAMA BİÇİMLERİ

2.1. Bektaşilikte Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Merkezli Teolojik Yorum.....	40
2.2. Bektaşilikte Sembolik Unsurlar .....	43
2.3.Hacı Bektâş-1 Veli Ehl-i Sünnet miydi? .....	47
2.4.Bektaşilik ve Hurufi Unsurlar .....	54
2.5.Bektaşilikte Batınî Unsurlar, Mistisizm ve Ritüeller.....	59
2.5.1.Dört Kapı Kırk Makam Anlayışı .....	59
2.5.2.Miraç Olayı ve Kırklar Meclisi .....	61
2.5.3.Ayn-ül Cem.....	63
2.5.4.Tevella- Teberra .....	64
2.5.5. Tenasüh, Devir ve Sudûr Anlayışı .....	66
2.5.6.Bektaşilik Tarikatının İç Yapılanması .....	70
2.6.Nizârî İsmâîlî Düşünsel Temelleri .....	71
2.6.1.İmamet Anlayışı ve Batınî (Ezoterik) Yorum.....	71
2.6.2.Hurufilik.....	77
2.6.3.Nizârîlerde İbadet Anlayışı ve Batınî Yorumları.....	79
2.6.4.Tenasüh İnancı ve Hulûl Anlayışı.....	84
2.6.5.Tarikat Yapıları ve Örgütlenme Modelleri .....	85

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**BEKTAŞILIK NİZARİ İSMAİLİLİK İLİŞKİSİ**

3.1.Batınî (Ezoterik) Yorum Geleneği.....	88
3.2.İmamet ve Velâyet Anlayışları .....	93
3.3.Sayı Sembolizmi ve Simgeler.....	95
3.4.Ritüeller ve Tasavvufi Uygulamalar .....	98
3.5.Takiyye .....	104
3.6.Tarihsel Temas Olasılığı.....	107
<b>SONUÇ .....</b>	<b>110</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>113</b>



**KISALTMALAR**

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

bk. : Bakınız

çev. : Çeviren

D.İ.B. : Diyanet İşleri Başkanlığı

dib. : Dipnot

h.: Hicri

haz.: Hazırlayan

Hz: Hazreti

Jisr: Journal of International Social Research

m.ö: Milattan önce

m.s: Milattan sonra

s.a.s.: Sallallahu aleyhi ve sellem

ss.: Sayfa Sayısı

T.T.K.: Türk Tarih Kurumu

vb.: ve benzeri

vd.: ve diğerleri

T.D.V.: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

yay: Yayınları

y.y: yüzyıl

## ÖNSÖZ

İslam tarihinin farklı dönemlerinde ortaya çıkan iki önemli ezoterik-mistik yapı olan Bektaşîlik ve Nizârî İsmâîlîlik, tarihsel süreç içerisinde sadece inanç sistemleriyle değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve siyasal bağlamlarda da etkili olmuş, zengin bir ritüel ve düşünsel miras oluşturmuşlardır. Bu bağlamda, Bektaşîlik ve Nizârîlik arasında doğrudan bir etkileşimden ziyade, ortak kavramsal zeminler ve benzeşen bâtinî eğilimler üzerinden bir karşılaştırma yapmak bu çalışmanın temel hedeflerinden biri olarak belirlenmiştir.

Tez kapsamında, öncelikle Hacı Bektaş-ı Velî ve Hasan Sabbâh gibi iki figürün etrafında şekillenen tarihsel anlatılar ile ilgili kaynaklar değerlendirilmiş ve her iki yapının ritüel pratikleri ve doktriner yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Son olarak, bu iki yapı arasındaki benzerlikler, farklılıklar ve etkileşim alanları tarihsel, sosyolojik ve inançsal açıdan ele alınmıştır. Bu araştırmanın önemi, İslam düşünce tarihinde sıklıkla birbirinden bağımsız ele alınan Bektaşîlik ve Nizârî İsmâîlîliğin, karşılaştırmalı bir perspektifle bir araya getirilmesidir. Literatürde bu iki yapıya dair çalışmalar çoğunlukla ayrı ayrı incelenmiş, fakat aralarındaki benzerlikler, farklılıklar ve ezoterik gelenek içerisindeki konumları bütüncül olarak değerlendirilmemiştir. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı hedefleyerek hem İslam'ın tasavvufî-bâtinî damarlarını daha iyi anlamaya katkıda bulunmayı, hem de farklı coğrafya ve zamanlarda ortaya çıkmış iki zengin geleneğin ortak yönlerini görünür kılmayı amaçlamaktadır. Böylece, sadece tarihsel ve doktrinel bir inceleme sunmakla kalmayıp, aynı zamanda İslam düşüncesi içindeki ezoterik yorumların sürekliliğini de ortaya koymayı hedeflemektedir.

Araştırma süresince bilgi ve tecrübeleriyle bana rehberlik eden değerli tez danışmanım, Doç. Dr. Aytekin ŞENZEYBEK'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Süreç boyu dualarını esirgemeyen, bugünlere gelmemde emeği olan sevgili anne ve babama, hayatımın her alanında olduğu gibi çalışma süresince de desteğini, sabrını esirgemeyen kıymetli eşim Yasir Boran'a, evlatlarım Talha Enes ve Ahmet Eren'e teşekkür ederim.

Ayşegül BORAN

## GİRİŞ

İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde farklı yorum biçimleri ve inanç yapıları ortaya çıkmıştır. Bektaşîlik ve Nizârî İsmâîlîlik tarihsel kökenleri, doktrinel yaklaşımları ve mistik öğretileriyle İslam düşünce tarihinde özgün bir yere sahiptir. Bu bağlamda bu tez çalışması, her iki öğretinin tarihî gelişimini, dini yoruma yaklaşımlarını ve mistik yapısını karşılaştırmalı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır.

Araştırmanın bu bölümünde ilk olarak çalışmanın kapsamı ve konusu detaylandırılacak, daha sonra çalışmanın amacı ve önemi son olarak da araştırmanın yöntemi açıklanacaktır.

### 1.Araştırmanın Kapsamı ve Konusu

Bu çalışma, Bektaşîlik ve Nizârî İsmâîlîlik öğretilerini tarihsel, doktrinel ve mistik yönleriyle karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Birinci bölümde, Hacı Bektâş-ı Veli'nin hayatı, Bektâşîliğin teşekkül süreci, Hacı Bektâş-ı Veli Sonrası Bektâşîlik, Nizârî İsmâîlîliğin tarihsel arka planı, Hasan Sabbâh ve Alamut dönemi incelenmiştir. İkinci bölümde, her iki geleneğin dinî yorumlama biçimleri, bâtinî yaklaşımları ve teolojik yapıları karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölümde ise Bektaşîlik ve Nizârî İsmâîlîlik'in mistik anlayışları, tasavvufî pratikleri ve ezoterik öğretileri arasındaki benzerlik ve farklılıklar analiz edilmiştir. Araştırma, bu iki öğretinin hem tarihî hem de düşünsel boyutlarını anlamayı ve aralarındaki etkileşim olasılıklarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

### 2.Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın temel amacı, Bektaşîlik ve Nizârî İsmâîlîlik arasında tarihsel, doktrinel ve mistik benzerlikleri ve farklılıklarını ortaya koymaktır. Her iki öğreti, İslâm düşüncesi içerisinde ezoterik ve bâtinî yönleriyle dikkat çeken iki önemli yapı olup, özellikle imamet, velâyet, mistik sembolizm konularında derin ortaklıklar ve ayrışmalar göstermektedir.

Çalışmamız, Hacı Bektâş-ı Veli ve Hasan Sabbâh gibi figürlerin öncülüğünde şekillenen bu geleneklerin nasıl bir düşünsel zemin üzerinde inşa edildiğini anlamayı

ve Anadolu ile İran coğrafyalarında şekillenen bu iki farklı yapının tarihsel süreç içinde birbirleriyle ne ölçüde örtüştüğünü incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu bağlamda araştırma, Bektâşilik ve Nizârî İsmâîlilik üzerine yapılacak yeni araştırmalara zemin hazırlamaktadır.

### 3.Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma, temelde İslam Mezhepleri Tarihinin fikir-hadise irtibatı ve zaman-mekân bağlamı metodu ile sosyal bilimler araştırmalarının tarihsel ve karşılaştırmalı analiz yöntemlerine dayanmaktadır. Araştırma sürecinde öncelikle Bektaşîlik ve Nizârî İsmâîlilik'in oluşum süreçleri tarihsel bağlamda ele alınmış; ilgili döneme ait birincil kaynaklar ile çağdaş akademik literatür incelenmiştir.

Doktrinel ve mistik unsurların analizinde metin merkezli bir yaklaşım benimsenmiş; özellikle Velayetnâme, nefesler ve Makâlat ile Nizârî İsmâîliliğe ait teolojik yorumlara değinen eserler ve çağdaş yorumlar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî'ye dair en erken yazılı kaynakların, onun vefatından yaklaşık bir buçuk asır sonra kaleme alındığı bilinmektedir. Bu bağlamda, Elvan Çelebi'nin (ö. 760/1358-59'dan sonra) "*Menâkıbu'l-Kudsiyye*" adlı eseri, Hacı Bektâş-ı Velî'yi konu edinen en eski kaynaklardan biri olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca, Ahmet Eflâkî'nin (ö. 761/1360) 1360 yılında tamamladığı *Menâkıbu'l-Ârifin* adlı eserinde de Hacı Bektâş-ı Velî'ye sınırlı ölçüde yer verildiği görülmektedir ve çalışmada bu kaynaklardan istifade edilmiştir. Bu eserlerin yanında Batılı bilim insanlarının Bektaşîlik üzerine yaptığı çalışmalar ile Cumhuriyet dönemi ve günümüzde yapılan çalışmalardan faydalanılmıştır. Ayrıca Nizârî İsmâîlilikle ilgili yaptığı araştırmalarla öne çıkan isim Farhad Daftary'dir. Nitekim Daftary'nin eserleri bize bu konuda öncülük eden çalışmalardandır. Ayrıca İsmâîlilik Enstitüsündeki çalışmalardan da ritüellerini ele almak için istifade edilmiştir.

Çalışma süresince nitel araştırma teknikleri esas alınmış; metin analizi, literatür taraması ve doküman incelemesi gibi yöntemler bir arada kullanılmıştır. Böylece her iki geleneğin düşünsel ve mistik yapısı incelenerek, benzerlik ve farklılıklar bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### BEKTAŞİLİK VE NİZÂRÎ İSMÂİLİLİK

#### 1.1.Hacı Bektâş-ı Veli

Hacı Bektâş-ı Veli'nin yaşamına dair tarihsel kayıtlar ve güvenilir belgesel veriler son derece sınırlı düzeydedir. Hayatına ilişkin doğrudan bilgi sağlayan kaynakların yok denecek kadar az olması sebebiyle de onunla ilgili anlatılar büyük ölçüde dönemin dinî, sosyal ve kültürel bağlamında şekillenen menkıbe ve efsanelere dayanmaktadır. Bu menkıbeler ve hikayeler, genellikle onun mucizelerini, öğretilerini ve yaşamıyla ilgili çeşitli anekdotları içermektedir.<sup>1</sup>

Hacı Bektâş-ı Veli'nin yaşamına dair en yaygın başvurulan kaynakların başında *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli*, yaygın adıyla *Velâyetnâme*, adlı eser gelmektedir. Bu eser, vefatından sonra müritleri tarafından kaleme alınmış, onun yaşamı, öğretileri ve topluma etkisi hakkında birçok menkıbe ve hikâye içermektedir. Şunu da belirtmeliyiz ki, bu tür eserlerin tam olarak tarihsel gerçeklikle ne kadar uyumlu olduğu konusunda şüpheler bulunmaktadır. Çünkü, bu eserlerin genellikle dini veya kültürel sembollerle dolu olduğu, gerçek tarihsel olaylar ile efsanevi/mitolojik unsurları bir araya getirdiği de bilinmektedir. Dolayısıyla, Hacı Bektâş-ı Veli'nin hayatı hakkında sahip olduğumuz bilgilerin çoğu bu tür menkıbeler ve hikayelerden gelmektedir. Bundan dolayı, onun gerçek hayatını ve öğretilerini net olarak belirlemek bir hayli zor görünmektedir ve bir dereceye kadar spekülasyona da dayanmaktadır.

Bununla birlikte, söz konusu rivayetler ve menâkıbnâme geleneği dikkate alınarak Hacı Bektâş-ı Veli'nin çocukluğundan Anadolu'ya gelişi ve vefatına kadar olan hayatını kronolojik bir çerçevede ele almak mümkündür.

#### 1.1.1. Hacı Bektâş-ı Veli'nin Hayatı

*Velâyetnâme*'ye göre Hacı Bektâş-ı Veli, Horasan hükümdarı Seyyid Muhammed İbrâhim es-Sânî ile Nişâburlu bir âlimin kızı olan Hatem (veya Hatme)

<sup>1</sup> M.Esad Coşan, *Hacı Bektâş-ı Veli ve Bektaşilik* (İstanbul: Server Yayınları, 2019), 21-22.

adlı kadının oğlu olarak geçer. Eserde, asıl adı doğrudan *Bektaş* olarak kaydedilmiştir.<sup>2</sup> Son dönem araştırmaları ise Hacı Bektâş-ı Veli'nin hicrî 606–669 (milâdî 1209–1270) yılları arasında yaşadığını ortaya koymaktadır.<sup>3</sup>

Duran, Hacı Bektâş-ı Veli'nin hem “sultan” soyundan hem de “Seyyid” neslinden gelen bir mutasavvıf olduğunu, devlet yönetimi ve siyasetten uzak durmayı tercih etmiş, halvet ve inzivayı seçmiş manevi bir figür olarak tasvir edildiğini belirtmektedir.<sup>4</sup> *Velâyetnâme*'de yer alan soyağacına göre, Hacı Bektâş-ı Veli'nin nesebi Hz. Ali'ye kadar uzanmaktadır ve şecere şu şekilde aktarılır: Hacı Bektâş-ı Veli – Seyyid Muhammed İbrahim es-Sânî – Seyyid Mûsâ es-Sânî – İbrahim Mukerrem el-Mucâb – İmam Mûsâ el-Kâzım – İmam Câfer es-Sâdık – İmam Muhammed el-Bâkır – İmam Zeynelâbidîn – İmam Hüseyin – İmam Ali. Bu silsile, Bektaşî geleneğinde büyük bir önem taşımakta olup, Hacı Bektâş-ı Veli'nin seyyid kimliğini ve manevî otoritesini meşrulaştıran temel unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir. *Velâyetnâme*'de bu soy iddiası, keramet anlatılarıyla da desteklenmektedir. Buna göre, bir gün Hacı Bektâş-ı Veli'nin müşidi Lokmân-ı Perende, ona ders vermek üzere yanına geldiğinde, Hacı Bektâş'ın sağında ve solunda iki nûrânî varlığın oturmakta olduğunu görür; ancak kendisi içeri girer girmez bu varlıklar kaybolur. Şaşkınlık içerisinde Hacı Bektâş'a bu varlıkların kim olduklarını sorduğunda, Hacı Bektâş şu cevabı verir: “Sağımda oturan, iki cihan güneşi ceddîm Muhammed Mustafa; solumda oturan ise Allah'ın Arslanı, mü'minlerin emiri Hz. Ali idi. Biri bana zahir ilmini, diğeri ise bâtın ilmini öğretir; birlikte bana Kur'an'ı talim ederler.”<sup>5</sup>

Bu anlatı, Hacı Bektâş'ın hem zahirî hem de bâtınî ilimlerde doğrudan ilahî ve peygamberî kaynaklardan beslendiğine dair inancı da pekiştirmektedir. Ancak, bu tür metinlerde sıklıkla gerçek tarihî bilgilerle efsanevi veya mitolojik unsurlar karıştığı için, bu bilgilerin tam olarak tarihî doğruluğu hakkında şüpheler bulunmaktadır.

<sup>2</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), 4.

<sup>3</sup> M Esad Coşan vd., “Hacı Bektaş ve Makâlât'ın Arapça Aslı Hakkında”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 45/45 (2013), 1-38.

<sup>4</sup> Hamiye Duran, “Velâyetnâme'ye Göre Hacı Bektaş Veli”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 129-138.

<sup>5</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme*, 5.

Hacı Bektâş-ı Veli'nin soy kütüğü hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur. Pek çok kütükler üretilmiştir ve soykütüğü ile yol kütüğü birbirine karıştırılmıştır. Birinin soy kütüğü olarak verdiğini diğer bir kaynak ise yol kütüğü olarak vermiştir. Tek ortak noktalarının Hacı Bektâş'ın soyunun İmam Musa Kazım yoluyla Hz. Ali ve Hz. Muhammed'e dayandırılıyor olmalarıdır.<sup>6</sup> Hacı Bektâş-ı Veli'nin seyyid (Hz. Muhammed'in soyundan gelen) bir aileye mensup olduğu Hz. Ali ve Hz. Fatıma, Hüseyin, Zeynel Abidin, Muhammed Bakır, Cafer-i Sadık, Musa Kazım yoluyla, Peygamber soyundan geldiği de belirtilmektedir.<sup>7</sup>

Hacı Bektâş-ı Veli'nin çocukluk dönemi hakkında çok sınırlı bilgi vardır. Doğumunun ardından annesinin sütünü almamış olması ve ağzından çıkan ilk kelimenin Kelime-i Tevhid olması, onun velâyet sahibi olduğuna dair önemli bir işaret olarak kabul edilmiştir. *Velâyetnâme*'de bu durum, “Veli mutasarrıf olmaklığın nişanıdır, söylediler, bu çocuk sâhib-velâyettir” ifadesiyle vurgulanmaktadır. Çocukluk yıllarıyla ilgili olarak eserin “Hacı Bektâş-ı Veli Hazretlerinin Evsâf-ı Hamîdeleri” başlıklı bölümünde, Onun çocukluk döneminde diğer çocuklarla oyun oynamaktan kaçındığı, farklı hâller ve kerâmetlerin kendisinde görüldüğü, ayrıca ağzından hikmet dolu sözlerin döküldüğü belirtilmektedir.<sup>8</sup>

Eğitim hayatına dört yaşında başlayan Hacı Bektâş-ı Veli için babası bu dönemde ilim öğretmesi amacıyla bir hoca arayışına girmiştir. Bu doğrultuda, Ahmed Yesevî (ö.562/1166)'nin halifelerinden biri olan Lokman-ı Perende, ona öğretmen olarak tavsiye edilmiştir. Ayrıca eserde, “hünkâr” ve “hacı” lakaplarının verilmesiyle ilgili süreçlerin Lokman-ı Perende ile bağlantılı olduğu da kaydedilmektedir.<sup>9</sup> Fıglalı'ya göre, Hacı Bektâş-ı Veli, ilk eğitimini Nişabur'da tamamlamış olup, Arapça ve Farsçayı kitap yazabilecek düzeyde öğrenmiş; aynı zamanda dönemin ilmi birikimini de bu süreçte edinmiştir. Manevi terbiye sürecini de büyük ölçüde aynı coğrafyada tamamladığı kabul edilmektedir. Hacım Sultan'ın *Vilâyet-Nâme*'sinde, Hacı Bektâş-ı Veli'nin ilk hocasının Ahmed Yesevî olduğu da belirtilmektedir. Ancak

<sup>6</sup> Baki Öz, *Bektaşilik Nedir? (Bektaşilik Tarihi)* (İstanbul: Der Yayınları, 1997), 44.

<sup>7</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-Nâme*, 1.

<sup>8</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-Nâme*, 77-78.

<sup>9</sup> Hamiye Duran, “Velâyetnâme'ye Göre Hacı Bektaş Veli”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55 (2010), 129-138.

tarihî kaynaklar ışığında, Ahmed Yesevî'nin 1166 yılında vefat etmiş olması nedeniyle, onun doğrudan ilk hoca olması mümkün görülmemektedir. Bununla birlikte, Hacı Bektâş-ı Veli'nin Yesevî ocağından feyz aldığı hususunda akademik çalışmalar arasında genel bir mutabakat bulunmaktadır. *Velâyetnâme*, bu ilişkiyi, Ahmed Yesevî ile Hacı Bektâş-ı Veli arasına Lokman-ı Pârende isimli bir şahsı konumlandırarak açıklamaktadır.<sup>10</sup>

Lokman-ı Pârende'nin Hacı Bektâş'ın mürşidi olduğu yönünde de bazı görüşler öne sürülmektedir. Lâkin Lokman-ı Pârende'nin varlığı da tartışmaya açık bir mevzudur. Gölpınarlı, Lokman-ı Pârende'nin Hacı Bektâş'a hocalık ettiğini hatta Lokman-ı Pârende'nin şeyh Lokman-ı Serahsi olabileceği görüşüne sahiptir.<sup>11</sup> Bu mevzu da ayrıca üzerinde tarihsel verilerle inceleme gerektiren bir konudur.

Köprülü, Hacım Sultan Velâyetnâmesinde Hacı Bektâş'ın Ahmet Yesevi'nin halifesi olduğu görüşünden bahseder ve kendi görüşü ise Şeyh Lokman-ı Pârende'den daha çocuk yaşta tâlim aldığı yönündedir.<sup>12</sup> Hacı Bektâş-ı Veli hakkında sınırlı da olsa bilgi içeren kaynaklar arasında, Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifin* adlı eseri ile Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ı da yer almaktadır. Her iki müellif de *Velâyetnâme*'de dile getirilen Hacı Bektâş'ın Horasan erenlerinden biri olduğu yönündeki rivayeti paylaşmakta ve bu geleneği teyit etmektedirler.<sup>13</sup> *Velâyetnâme* ve benzeri menkıbevî kaynaklarda, Hacı Bektâş-ı Veli'nin Horasan'ın Nişâbur şehrinde doğduğu ve yaşamının önemli bir kısmını Anadolu'da, bugünkü Nevşehir ili sınırları içinde bulunan Sulucakarahöyük köyünde geçirdiği yönünde bilgilere yer verilmektedir. Bu kaynaklarda Horasan'dan ayrılarak Anadolu'ya geldiği ve Sulucakarahöyük'e yerleştiği de ifade edilmektedir.<sup>14</sup>

Hacı Bektâş-ı Veli'in Ahmet Yesevi tarafından Rum ülkesine gönderildiği rivayetler arasındadır. Duyum gücü ya da telepati yoluyla Hacı Bektâş'a birtakım emanetlerin verileceğini bildirdiği belirtilir. Hacı Bektâş'ın Türkistan'a oradan da

<sup>10</sup> Ethem Ruhî Fıçlalı, "Hünkâr Hacı Bektaş Veli", *Erdem* 8/23 (1996), 317-336.

<sup>11</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Velâyet-Nâme*, 104.

<sup>12</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: DİB. Yay., 1976), 51.

<sup>13</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, "Bektaş", *Türk Ansiklopedisi* (Ankara, 1971), VI/32.

<sup>14</sup> Duran, "Velâyetnâme'ye Göre Hacı Bektaş Veli", 129-138.

Rum'a geldiği aktarılmaktadır.<sup>15</sup> *Velâyetname*'de, doğduğu, büyüdüğü çevre Horasan-Nişâbur, irşat faaliyetlerini yürüttüğü Sulucakaraöyük ise, Hacı Bektâş-ı Veli'nin yaşadığı ve ölümüne kadar kaldığı yer olarak bilinmektedir.<sup>16</sup>

Melikoff, Hacı Bektâş-ı Veli'nin, Babailer ayaklanması zamanında yaşadığını ve onlarla aynı sosyal çevreden gelmiş olduğunu belirtir. Ayaklanma sırasında öne çıkmadığını ve vefatına kadar (1295 önceleri) kalacağı Sulucakaraöyük'e yerleştiğini belirtmektedir.<sup>17</sup> Melikoff aynı zamanda Elvan Çelebi'nin (ö.1359) Baba İlyas-ı Horasani'nin torunu olduğunu belirtir.<sup>18</sup> Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyyefi Menâsıbu'l-Ünsiyye* adlı eserindeki 2008. beyitte, Hacı Bektâş'ın dedesinin halifesi olarak anılmış olabileceği yönünde bir yorum yapılmaktadır.<sup>19</sup> Öte yandan, Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn* adlı çalışmasında, Hacı Bektâş-ı Veli'nin mürcidi olarak anılan kişinin Baba İshak olduğu ve Selçuklu tarihindeki Babaî isyanlarını organize eden Baba Resul ile ilişkili olduğu belirtilmektedir.<sup>20</sup> Bu kaynaklar, Hacı Bektâş'ın Babaî hareketle olan bağlantısını ve dönemsel sosyal-politik bağlamını doğrulamaktadır.

Hacı Bektâş-ı Veli'nin "Hacı" ünvanını alması şu şekilde rivayet edilir: Hocası Lokman-ı Parende, Hac ibadeti için Mekke'ye gitmiştir ve Kâbe'yi tavaf etmek için Arafat'a çıkmıştır. Arafat'ta, Kurban Bayramı arefesi olduğunu düşünürken, evinde bayram yemeklerinin hazırlandığını hisseder. Bu düşünce, rüya bağı yoluyla (telepati) Hünkâr Bektaş'a ulaşır. Hünkâr Bektaş ise, geleneksel yemeklerle dolu bir tepsiyi alır ve Lokman'a ulaştırır. Bu olayın ardından, "Hacı" ünvanını alır ve bundan sonra "Hünkâr Hacı Bektâş Horasani" olarak anılmaya başlar.<sup>21</sup> Bu hikâye, Hacı Bektâş-ı Veli'nin "Hacı" ünvanını almasının arkasındaki mistik güçlerine, kerametine vurgu yapmaktadır da denilebilir. Hacı Bektâş'ın hac yapıp yapmadığı meselesi de tartışmalı bir mevzudur.

<sup>15</sup> Irene Melikoff, *Hacı Bektaş*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 2010), 117.

<sup>16</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme*, XVI.

<sup>17</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş*, 99.

<sup>18</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş*, 99.

<sup>19</sup> Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsıbu'l-Ünsiyye*, ed. Ahmet Yaşar Ocak- İsmail Erünsal (Türk Tarih Kurumu, 1995), 170.

<sup>20</sup> Ahmet Eflakî, *Menâkıbu'l-Ârifîn I* (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 63.

<sup>21</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme*, 6.

*Velâyetnâme*'de ise bu konudan şu şekilde bahsedilir; Lokman-ı Parende bir gün Hacı Bektâş-ı Veli'den su ister. Hacı Bektâş-ı Veli secdeye vardığı sırada su fişkırdığı ve bu olayın ardından ona "Hünkâr Bektaş" denilmiştir.<sup>22</sup> O günden sonra hünkâr lakabı kullanılmaya başlamıştır. Coşan "hünkâr" lakabının kökenini; "Farsça hudâvand-gâr "hükümdar bey" kelimesinden gelmiş olup eski el yazmalarında hondgar şeklinde yazımına rastlandığını bildirir."<sup>23</sup>

Hacı Bektâş'ın evlilik meselesi de tartışmalı mevzular arasındadır. Bu konuda farklı fikirler vardır. Bu mevzu Bektâşiler'i Çelebiler ve Babagân kolu olmak üzere iki kola ayırmıştır. Babaî geleneğe mensup çevreler, onun bekâr olarak vefat ettiğini ileri sürerlerken; Çelebi koluna ait anlatımlar ise Hacı Bektâş'ın Kadıncık Ana ile evlendiğini ifade etmektedir.<sup>24</sup> *Velâyetnâme*'de bu durum şu şekilde anlatılır;

Yunus Mukri adında bilge ve tanınmış biri, Sulucakarahöyük'e yerleşmiştir. Bu kişi Çepniler boyundandır. Yunus Mukri'nin dört oğlu vardır: İbrahim, Süleyman, Saru ve İdris. İdris, babası gibi bilge ve tanınmış biridir. İdris'in karısı Kutlu Melek adında, Kadıncık olarak bilinen bir kadındır. Bir gün, Hacı Bektâş çeşmede yiyecek istediğinde, Kadıncık ekmek ve yağ getirerek ona yardım etmiştir. Hacı Bektâş, Kadıncık'a "Küpün hiç boş kalmasın!" demiştir. İdris'in annesi, akşamleyin eve gelip yemek koyduğunda, küpü Hacı Bektâş'ın duasıyla dolu bulmuştur. İdris, bunun bir keramet olduğunu anlayarak Hacı Bektâş'ı ve Kadıncık'ı evlerine davet etmiştir. İdris'in kardeşi Saru, Hacı Bektâş'ın evlerinde kaldığını öğrenince onları zina ile suçlamış, ancak İdris buna inanmamıştır. Hacı Bektâş, Kadıncık'ın evinde kaldığı dönemde, Sulucakarahöyük'te sadece yedi ev bulunmaktadır. Bir gün Hacı Bektâş ve Saru birlikte bağa elma toplamaya giderler. Saru, Hacı Bektâş'tan dalları dolu bir ağaca çıkmasını ister. Ancak ağaca çıkan Hacı Bektâş'ın hayâsında beyaz ve kırmızı güller belirir. Saru, Hacı Bektâş'tan özür dileyerek onun müridi olur ve ölünceye kadar onun sadık müridi olur.<sup>25</sup>

Hacı Bektâş-ı Veli'nin bekar olarak vefat ettiğini savunanlar, "Babagânlar" veya "Babalar" olarak adlandırılır. Bu grup, Hacı Bektâş-ı Veli'nin mücerret (bekâr)

<sup>22</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme*, 6.

<sup>23</sup> Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik*, 28.

<sup>24</sup> Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik*, 30.

<sup>25</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme*, 26.

olmasını esas alır ve onun öğretilerini, soyundan gelmeyen kişiler olarak sadece takip etmeye odaklanırlar. Bunlar “yol evladı” olarak kabul edilirler. Diğer yandan, ikinci görüşe sahip olanlar, Hacı Bektâş-1 Veli'nin Fatma Nuriye (Kadıncık Ana) ile evlendiğini savunurlar. Bunlar "Çelebiler" veya "Dedegânlar" olarak bilinirler. Çelebiler, Hacı Bektâş-1 Veli'nin soyundan geldiklerini iddia ederek, "bel evladı" olarak kabul edilirler. Bu ayrımın daha da derinleşmesi, Hacı Bektâş-1 Veli'nin öğretilerini ve yaşam tarzını takip edenlerin mücerretlik (bekâr kalma) erkânını uygulamaya başlamalarıyla gerçekleşmiştir. Bektaşî geleneğinde, bu iki grup arasındaki farklılıklar hem dini pratiklerde hem de toplumsal yapıda belirleyici olmuştur.<sup>26</sup>

*Velâyetnâme*’deki Kadıncık Anayla ilgili hikâye, Hacı Bektâş'ın çevresindeki insanlarla olan ilişkilerini, kerametlerini ve etkisini de göstermektedir. Hacı Bektâş-1 Veli'nin evlilik mevzusunun açıklığa kavuşması ancak Bektaşîliğin ilk devrelerine ait bulguların ele geçmesiyle mümkün olabilmektedir. Hacı Bektâş-1 Velinin yaşadığı tarih aralığı çeşitli tarihî kaynaklardaki bilgilerle, Hacı Bektâş-1 Veli'nin yaşadığı dönemin sosyal, siyasi ve kültürel olaylarına dayanılarak belirlendiği söylenebilir. Ancak, yine de bu tarihlerin kesinliği konusunda tam bir mutabakat söz konusu olamamıştır. Bazı akademisyenler ve araştırmacılar arasında, Hacı Bektâş-1 Veli'nin yaşam tarihleri konusunda farklı görüşler bulunmakta ve bu konudaki tartışmaların hala devam ettiği görülmektedir.

Hacı Bektâş, Rum'un en büyük evliyası olduğunu kerametleriyle kabul ettirmiş bir şahsiyettir. Hacı Bektâş-1 Veli burada ikamet ederken Seyyid Mahmud-1 Hayrani ve Ahî Evran gibi önemli Rum velileriyle yakınlık kurmuştur. Çevredeki gayri müslimlerle yakın ilişkiler kurması dini hoş görüsünün göstergesidir. Tanışmış olduğu Moğol otoritelerinden bir kısmının Müslüman olmasına da vesile olmuştur. O'nun halifeler yetiştirmesi ve ölmeden önce hepsine icazetnamelerini vermesiyle öğretileri Anadolu'nun dört bir yanına yayılmaya başlamıştır.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Harun Yıldız, “Hacı Bektaş Veli Sonrasında Bektaşîliğin Oluşum ve Gelişimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (31 Aralık 2021), 494.

<sup>27</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “Hacı Bektaş-1 Veli”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 14/455-458.

Hacı Bektâş-ı Veli, tasavvuf düşüncesinde "ölmeden önce ölmek" kavramını sıkça vurgulamıştır. Bu ifadeyle, dünyevi bağlardan ve benlikten arınarak, içsel bir ölümü, yani nefsin öldürülmesini anlatır.<sup>28</sup>

Rivayete göre, “Hacı Bektâş-ı Veli, vefatının yaklaştığını hissettiğinde müridi Saru İsmail’i huzuruna çağırmış ve bazı vasiyetlerde bulunmuştur. Buna göre, öldüğünde ceviz ağacından yapılmış bir tabuta konulmasını istemiş, ardından da kendisinden sonra gelen silsileye dair şu bilgileri aktarmıştır: “Benden sonra Kadıncık Ana’nın oğlu Hızır Lâle Civan benim makamıma geçecektir. Onun ardından, elli yıl sonra, kırk sekiz yıl şeyhlik yapacak olan Mürsel, bu yolu sürdürecektir; daha sonra ise Yusuf Balı otuz yıl boyunca onun halefi olacaktır.” Hacı Bektâş-ı Veli’nin vefatının ardından Saru İsmail, mürşidinin bedenini yıkayıp tabuta yerleştirmiştir. O esnada, kimliği bilinmeyen boz atlı biri ortaya çıkarak cenaze namazını kıldırması ve uzaklaşmaya başlamıştır. Saru İsmail bu şahsın kim olduğunu öğrenmek isteyince, yüzündeki örtüyü açmış ve onun Hacı Bektâş-ı Veli’nin ta kendisi olduğunu görmüştür. Hünkâr, “Er kişi, ölmeden önce ölen, kendi bedenini yıkayandır. Sen de bu mertebeye erişmeye gayret et” diyerek gözden kaybolmuştur.<sup>29</sup>

Bu anlatı, Bektaşî geleneğinde Hacı Bektâş-ı Veli’nin manevî derecesini ve “ölmeden önce ölme” ilkesine ulaşmış olmasını simgesel bir dille vurgulamaktadır. Aynı zamanda Hacı Bektâş, Mürşidi Saru İsmail’e, haleflerinin kim olacağını bildirirken, onun içsel bir yolculuk yapması gerektiğini anlatmaktadır. Boz atlı olayında, Hacı Bektâş, sarıkla gizlenmiş bir şekilde gelip imam rolünü üstlenip namazı kıldıktan sonra, "Er odur ki, ölmeden önce ölür" sözleriyle, dünya üzerindeki her şeyin geçici olduğuna ve gerçek er kişinin nefsini öldürüp manevi olgunluğa erişmesi gerektiğine işaret etmektedir. Yani, kendi egosundan arınarak Tanrı'ya yaklaşan kişi gerçek erdir anlamı çıkmaktadır. Bu hikâyeye bireysel bir iç yolculuğu göstermektedir. Aynı zamanda Hacı Bektâş, kendi haleflerine yol göstererek, tasavvufun derin anlamlarını paylaştığı da görülmektedir.

<sup>28</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş*, 132.

<sup>29</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme*, 91.

*Velâyetnâme*de Hünkâr'ın Sarı Saltuğa birtakım vasiyetlerde bulunduktan sonra Hacı Bektâş'ın, "Biz ölmeyiz suret değiştiririz." Diyerek onu teselli ettiği geçer. Peygamber'e salavat getirip Tanrıya niyâzda bulunduğu, kendi kendine yasin okuyup can verdiği belirtilmiştir.<sup>30</sup>

Hacı Bektâş-ı Veli'nin ölüm tarihi, tarihçiler arasında farklı görüşlere sahip olduğu bilinen bir konudur. Bazı tarihçiler, Hacı Bektâş'ın (669/1270) yılında vefat ettiğini kabul ederken, diğerleri bu tarihin daha sonraki bir döneme denk geldiğini düşünmektedirler. Fuat Köprülü, Ali Emîrî, J.Kingsley Birge, M.Esad Coşan, Abdülbaki Gölpınarlı gibi konuya vâkıf önemli isimler, Hacı Bektâş'ın ölüm tarihinin Hicrî 669 yılı civarında olduğunu savunmuşlardır. Bu görüş, genellikle Hacı Bektâş'ın Osman Gazi ile görüşmesinin muhtemel olmadığı düşüncesini de desteklenmektedir.<sup>31</sup>

### 1.1.2.Hacı Bektâş-ı Veli'nin Eserleri

Hacı Bektâş-ı Veli'ye atfedilen ve günümüz Türkçesine kazandırılan başlıca eserlerinin arasında *Makâlât*, *Şerh-i Besmele*, *Fatiha Tefsiri*, *Kitâbü'l-Fevâid*, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* ile *Hadîs-i Erbaîn* yer almaktadır. Kaynaklarda adı geçen ancak günümüze ulaşmamış eserler arasında ise *Şathiyyât*, *Hurdnâme* ve *Üssü'l-Hakîka* bulunmaktadır.<sup>32</sup>

### Makalat:

Coşan, Hacı Bektâş'ın en yaygın ve hacimli eserinin *Makâlât* olduğunu, ona atfedilen diğer eserlerin kayıp ve ona aidiyetinin şüpheli olduğunu, dolayısıyla Hacı Bektâş-ı tanımak için *Makâlât*'ın önemli bir eser olduğunu belirtmektedir.<sup>33</sup>

Gölpınarlı, Hacı Bektâş'a nisbet edilen ve aslı günümüze kadar ulaşmamış olan Arapça *Makâlât* adlı eserin iki ayrı tercümesinin olduğunu şu şekilde belirtir: "Bunlardan ilki mensur (düzyazı) tercümedir ve bu çeviri, Bektaşî *Velâyetnâme*'sinde "Molla Sa'düddin" olarak anılan, şiirleri dönem daşı Yunus Emreninkilerle karışan

<sup>30</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme*, 90.

<sup>31</sup> M. Fatih Köksal, "Hacı Bektaş Veli'nin Ölüm Tarihi Hakkında", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 98 (2021), 11-40.

<sup>32</sup> Aytekin Şenzeybek, "Hacı Bektaş Veli'ye Atfedilen Yeni Bir Yazma Tıraş Name-İ Hacı Bektaş El-Horosan", ed. Mehmet Aydın, *Türk- İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13 (2012), 140.

<sup>33</sup> Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik*, 53.

Sâid Emre'ye aittir. Bu tercümenin 1424 yılında istinsah edilmiş bir nüshası Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İkinci çeviri ise manzum (şiir şeklinde) olup, 1409 yılında Hatiboğlu tarafından kaleme alınmıştır.”<sup>34</sup>

*Makâlât*, didaktik (öğretici) bir üslupla yazıldığından, herkesin anlayabileceği sade bir dille kaleme alınmıştır. Bu yönüyle Hacı Bektâş'ın inanç sistemini bütünüyle bu eser üzerinden anlamak her zaman mümkün değildir. Buna rağmen eserde; Dört Kapı (Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat) ve Kırk Makam anlayışına, ölüm sonrası hayat, kalp halleri, tasavvufî kavramlar, zahidlik, irfan, muhabbet, insanın mahiyeti ve evrendeki her şeyin insanın özünde bulunduğu dair fikirler işlenmiştir. Ayrıca eserde, on iki imam sevgisi, onların dostlarını sevmek (tevellâ) ve düşmanlarından uzak durmak (teberrâ) gibi Şîî inanç esaslarına da yer verilir. Bazı nüshalarda, Hz. Âdem'in “Muhammed” ismi yazılmadan yaratıldığına dair ifadeler, zahidlerin ibadetle; muhiplerin ise Hak ile sohbetle meşgul olması gerektiği, nihayetinde taatlerin (dışsal ibadetlerin) terk edileceği gibi bâtinî nitelikte yorum ve inançlara da rastlanmaktadır.<sup>35</sup>

### **Kitâbü'l Fevâid:**

Gölpınarlı, Kitâbü'l Fevâid'in Mesnevi gibi bazı tasavvuf eserlerinden alıntılarla yazıldığını, Hacı Bektâş-ı Veli'ye ait bir eser olmadığını öne sürmektedir. Eserin içeriğinin *Makâlât*'la benzer olduğu belirtilmektedir.<sup>36</sup> Coşan, eserin Hacı Bektâş'a ait olduğunu, fakat eserin bazı ilâve ve tahrifler ile orjinalliğinin kaybolduğunu, onun ağzından çıkanları kaydeden bir mürid tarafından kaleme alınmış olabileceği ihtimallerini öne sürmektedir.<sup>37</sup>

### **Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye:**

Hacı Bektâş-ı Veli'ye atfedilen *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye* adlı eser XIII. yüzyılda yazılan tekke edebiyatının ortaya koymuş olduğu eserdir. Bu eser didaktik olarak, soru cevap şeklinde kaleme alınmış bir eserdir. Bu eserin Hacı Bektâş

<sup>34</sup> Gölpınarlı, “Bektaş”, VI/32-34.

<sup>35</sup> Gölpınarlı, “Bektaş”, VI/32-34.

<sup>36</sup> “Kitâbü'l-Fevâ'id” (Erişim 25 Haziran 2025).

<sup>37</sup> Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik*, 50.

tarafından yazılıp yazılmadığı hususu muammadır. Bu eser Farsça olarak kaleme alınmıştır ve dini konularda sorulan sorulara ayet ve hadislerle aynı zamanda İslam büyüklerinin sözleriyle yanıtlanmıştır.<sup>38</sup>

### **Fatiha Sûresi Tefsiri:**

Coşan, bu eserin Hacı Bektâş-ı Veli'ye ait olabileceğini düşünmektedir. Ona göre, Mutasavvıfların bilhassa Fatiha Tefsiri ile uğraşmaları yaygındır ve bu yüzden de eserin Hacı Bektâş'a ait olabileceğini düşünmektedir. Ayrıca bu eser hakkında bilgi sahibi olabilmek için Tire Kütüphanesinde araştırma yaptığını ve onunla ilgili nüsha ve başka bir kayda rastlamadığını dile getirir.<sup>39</sup>

### **Şerh-i Besmele:**

Hacı Bektâş'a atfedilen fakat ona aidiyeti hususunda birtakım delillere ihtiyaç olan eserlerdendir. Bu eserde Bismelenin insan hayatındaki öneminden ve İslâm ahlakıyla ilgili konular Kur'andan ayetlerle, İslam büyüklerinin hayatlarından örneklerle açıklanmıştır.<sup>40</sup>

### **Şatiyye:**

*Şatiyye*, sufinin birtakım ritüeller neticesinde kendini kontrol edemediği tasavvufi haller esnasında sarfettiği sözlerdir.<sup>41</sup> Coşan, Hacı Bektâş'a ait iki sayfa kadar bir Şatiyye'sinin olduğunu belirtir.<sup>42</sup> Gölpınarlı, XIII. Yüzyılda öz Türkçe olarak yazıldığını ve 1680 yıllarında Enverî isimli kişinin Nakşî ve Hurufî bir müellif olduğunu da belirterek *Tuhfetü's-sâlikîn* adıyla Türkçe şerh ettiğini belirtir.<sup>43</sup>

Bunlara ek olarak, Şenzeybek'in yaptığı çalışmalar neticesinde Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'nde 11442 numarayla kayıtlı bir mecmuada yer alan *Tıraşnâme* risalesinin, Hacı Bektâş-ı Veli'ye ait olabileceği ihtimali ileri sürülmektedir. *Tıraşnâme*, *Makalat*'in hemen ardından gelmekte ve içerdiği erkân tarifleriyle de özellikle derviş tıraşı, taç giydirme, hırka giydirme ve kuşak bağlama

<sup>38</sup> Gıyasettin Ayaş, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-i Ayniyye* (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2009), 331.

<sup>39</sup> Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik*, 51.

<sup>40</sup> Hamiye Duran, *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 11.

<sup>41</sup> Süleyman Uludağ, "Şatiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 38/370-371.

<sup>42</sup> Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik*, 51.

<sup>43</sup> Gölpınarlı, "Bektaş", VI/32-34.

gibi ritüellerin tasviri bakımından dikkat çekmektedir. *Velâyetnâme*'deki erkâna dair bilgilerle karşılaştırıldığı zaman, bu risalenin hem Hacı Bektâş'ın halifelik erkânına dair uygulamalarını hem de genel anlamda tıraş erkânının ilk ritüel aşamasını yansıttığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Şenzeybek, bu yazmanın, genel olarak hilafet erkanını açıkladığının üzerinde durmaktadır. Hilâfet erkânının ilk aşamasını teşkil eden tıraş erkânının anlatıldığı bölümün, aynı zamanda Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli'nin kendisine ilk kez bağlanan dervişlere uyguladığı tarikat erkânını da yansıttığı ifade edilmektedir.<sup>44</sup>

### **Hadis-i Erbaîn:**

Özcan, yaptığı çalışmada, *Hadis-i Erbaîn* adlı yazma eserin başında yer alan “Sultân el-Hacı Bektâşu'l-Horasânî rahmetullâhi aleyh ol dîn çerağı, îmân nurunun bağı, erenlerün turağı...” ifadesinden dolayı bu eserin Hacı Bektâş-ı Veli'ye ait olduğunu belirtir. Ayrıca bu eserin, *Makâlât* ve *Fâtiha Tefsiri* ile istinsah edildiğini ve bu durumun eserin müellif ve içeriği bağlamında Hacı Bektâş'a aidiyetini güçlü kıldığını belirtir. Eser, fakr kavramı çerçevesinde dervişliğin faziletleri, fakirlere yardım edenlerin mükâfatı ve onları küçümseyenlerin cezaları gibi konuları içeren kırk hadisin şerhinden oluştuğunu, *Makâlât-ı Gaybiyye* ve *Kelimât-ı Ayniyye* ile üslup ve muhteva açısından benzerlik gösterdiğini, özellikle dünyadan yüz çevirme temasının her iki eserde de ortak şekilde vurgulandığını belirtir.<sup>45</sup>

### **1.1.3.Hacı Bektâş-ı Veli'nin Anadolu'ya Gelişi**

Türkler Anadolu'yla M.S. 400'lü yıllarda tanışmışlardır. Ancak Anadolu'nun fethi ve oraya yerleşme hedefiyle gerçekleştirilen esas göç hareketleri XI. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Asya, devamlı siyasi ve askeri anlamda çalkantılar yaşamakta ve yeni devletler kurulmaktaydı. Bu durum büyük savaşlara sebebiyet vermekteydi. Dolayısıyla savaşlar halkı başka yerlere göç şeklinde yeni arayışlara sokmuştur.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Şenzeybek, “Hacı Bektaş Veli'ye Atfedilen Yeni Bir Yazma Tıraş Name-İ Hacı Bektaş El-Horosan”, 140.

<sup>45</sup> Nurgül Özcan, “Hacı Bektaş-ı Veli'nin Hadis-i Erbaîn Adlı Eseri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 64 (2012), 81.

<sup>46</sup> Öz, *Bektaşilik Nedir? (Bektaşilik Tarihi)*, 20.

Anadolu'ya XIII. Yüzyılda derviş göçü başlamıştır. Bu derviş göçleriyle beraber tasavvufi akımlar Anadolu'da yaygınlık göstermeye başlamıştır. Bu süreç içerisinde, bilhassa Kalenderîlik, Haydarîlik ve Ahi teşkilatları gibi akımlar, Anadolu'nun dini ve sosyal yapısını belirleyen roller oynamışlardır. Moğol istilasından sonra, özellikle Türkistan, Buhara, Harzem, Irak ve İran taraflarından Anadolu'ya çok sayıda derviş göçü olmuştur. Bu dervişler arasında Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi akımlar ön plana çıkmıştır. Kalenderîlik, daha çok özgür ve dağınık bir yaşam tarzını benimsemiş dervişlerin oluşturduğu bir topluluktur. Anadolu kentlerinde XIII. yüzyıldan başlayıp XV. yüzyıla kadar önemli bir rol üstlenen “ezoterik” teşkilat “Ahiler” olarak tanınan “Fütüvvet” zümreleridir.<sup>47</sup>

Âşık Paşazâde'den aktarılan bilgilere göre, Hacı Bektâş-ı Veli'nin Anadolu'ya gelişiyle ilgili yapılan kültürel çıkarımlar dikkat çekici niteliktedir. Ona göre, Hacı Bektâş'ın Baba İlyas'ın vefat ettiği 637/1240 yılının sonbaharından önce, Anadolu'ya gelmiş olması muhtemeldir. Bu çıkarım, Hacı Bektâş'ın Kayseri'deki Battal Mescidi'nde Evhadüddin-i Kirmanî ile görüşmelerine dayandırılıyor. Evhâdüddîn-i Kirmânî'nin 631/1234 yılında Anadolu'dan ayrılması, Hacı Bektâş-ı Veli'nin Anadolu'ya gelişinin en geç 1200'lü yıllara rastladığını düşündürmektedir. Hacı Bektâş'ın 669/1270-71 yılında vefat ettiği kabul edilirse, onun Anadolu'ya ya genç yaşta (yaklaşık 13) ya da orta yaşlarında (yaklaşık 40) gelmiş olması muhtemeldir. Bu bağlamda, 40 sayısının tasavvufi ve edebî gelenekteki sembolik kullanımı (örneğin, 40 gün, 40 yıl ibadet veya Hz. Peygamber'in 40 yaşında risâletle görevlendirilmesi gibi) göz önüne alındığında, Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya manevî olgunluk çağına ulaşmış bir yaşta geldiği görüşü tarihsel ve sembolik açıdan daha makul görünmektedir.<sup>48</sup>

İlk Osmanlı tarihçilerinden Âşık Paşazâde, Hacı Bektâş-ı Veli'nin Anadolu'ya geliş sürecine dair dikkat çekici bilgiler aktarmaktadır. Anlatıya göre, Hacı Bektâş, Horasan'dan kardeşi Menteş ile birlikte yola çıkmış ve Anadolu'ya gitme arzusuyla önce Sivas'a ulaşmıştır. Bu sırada, Baba İlyas'ın Anadolu'da yerleşmiş olduğunu öğrenmiş ve onunla görüşme niyetiyle Sivas'tan ayrılarak kardeşiyle birlikte Baba

<sup>47</sup> Fuad Köprülü, “Bektaşiliğin Menşe'leri”, çev. Mehmet Yaman II/7 (1925), 20.

<sup>48</sup> Fığlalı, “Hünkâr Hacı Bektaş Veli”, 323.

İlyas'ın yanına gitmiştir. Ardından Kırşehir ve Kayseri'ye ulaşan iki kardeşin yolları burada ayrılmış; Menteş memleketine dönmek üzere yola çıkmış, ancak Sivas'a ulaştığında öldürülmüştür. Hacı Bektâş ise Kayseri'den Suluca Karahöyük'e (Karaöyük) geçerek yerleşmiş ve günümüzde türbesi burada bulunmaktadır. Âşık Paşazâde'nin bu anlatımı, Hacı Bektâş-ı Veli'nin Anadolu'ya gelişiyle ilgili tarihsel çerçevenin belirlenmesinde önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Anlatılan güzergâh ve Baba İlyas ile kurulan temas dikkate alındığında, Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya gelişi, 1240 yılındaki Babai İsyanı'ndan ve Baba İlyas'ın ölümünden önceye tarihlendirilmelidir. Bu da onun Anadolu'da daha erken bir dönemde etkinlik göstermeye başladığını düşündürmektedir.<sup>49</sup>

Hacı Bektâş'ın 1200'lerden önce Anadolu'ya geldiği düşünülürse, kanaatimizce yaşının 40 civarında olması daha tutarlı görünmektedir. Zira bu yaş, hem tasavvufi gelenekte "kemâl yaşı" olarak kabul edilmekte hem de Hz. Peygamber (s.a.s)'in peygamberlik yaşıyla ilişkilendirilerek manevî olgunluk açısından anlam kazanmaktadır. Bununla birlikte, 13 yaşında geldiğini varsaymak, onun Anadolu'ya gelmeden önce belirli bir eğitim sürecinden geçmiş olmasını zorlaştırmaktadır. Horasan'dan Anadolu'ya gelen diğer sûfi figürlerle kıyaslandığında, belirli bir ilmî ve irfanî birikime sahip olduğu aşikâr olan Hacı Bektâş'ın, tasavvufi gelenek içinde olgunlaşarak Anadolu'ya irşad maksadıyla geldiği fikri daha mantıklı durmaktadır.

Ocak, Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya gelmesini, XIII. yüzyılda Cengiz Han'ın istilasıyla başlayan derviş göçleriyle ilişkilendirir. Yesevî veya daha güçlü bir ihtimalle Haydarî dervişlerinden biri olarak gelmiş olabileceğini muhtemel olarak görmektedir. Hacı Bektâş-ı Veli'nin kendisine bağlı bir Türkmen aşiretiyle birlikte Anadolu'ya gelmiş olabileceğini de belirtir. Türkmen şeyhleri genellikle kendi aşiretleriyle birlikte hareket ederler ve bu aşiretlerin genellikle şeyhin adıyla anıldığı da bilinmektedir. Yapılan araştırmalardan hareketle, Hacı Bektâş-ı Veli'ye bağlı geniş bir Bektaşlı oymağının olduğunu ve bu da onun Türkmen aşiretiyle Anadolu'ya geldiği ihtimalini destekler nitelikte olduğunu belirtir.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Nihal Atsız, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 97.

<sup>50</sup> Ocak, "Hacı Bektaş-ı Veli", 14/455.

Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinde Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya gelişiyle ilgili olarak şu ifadeler yer almaktadır; "Var Orhan Beğ ile Rum fatihi ol ey Bektaş" ifadesiyle birlikte Orhan Gazi zamanında Ahmet Yesevi'nin Horasandan halifesi olan Hacı Bektâş'ı 300 derviş ile birlikte Anadolu'ya gönderdiği belirtilir.<sup>51</sup> Hasluck onu ve diğer Horasan erenlerini "aşiret evliyası" olarak tanımlar.<sup>52</sup>

Üzüm, Hacı Bektâş-1 Veli'nin, genel olarak "Horasan Erenleri" olarak anılan Kalenderiyye meşrebine mensup sûfiler arasında yer aldığını belirtmektedir. Ona göre, XIII. yüzyılda Cengiz istilalarının doğurduğu siyasi ve sosyal çalkantılar neticesinde ortaya çıkan derviş göçleriyle beraber, Hacı Bektâş'ın Yesevî gelenekli yahut daha kuvvetle muhtemel olmak üzere Haydarî zümreye bağlı bir derviş olarak Anadolu'ya gelmiş olmasının mümkün olabileceğini öne sürmektedir.<sup>53</sup>

Anadolu'nun birçok yerinde bulunan Hacı Bektâş-1 Veli son olarak Sulucakarahöyüğe gitmiştir. *Velâyetnâme*ye göre burada yaklaşık 15 yıl yaşamıştır. Moğollar ve Mevleviler'e karşı Ahîler'e katılmıştır. Kendine onları daha yakın bulmuş ve bu yüzden Sivas'tan Kayseri'ye geçmiştir. Ahî Evran (ö.660/1261)'la dostluğu bu ilişkilerle gelişmiştir. Ahi Evren'in Kayseri savunmasında tutuklanmasının üzerine Hacı Bektâş Sulucakarahöyüğe yerleşmiştir. Buraya geliş tarihinin 1257-60 arasında olduğu tahmin edilmektedir.<sup>54</sup> *Velâyetnâme*'den anlaşıldığı kadarıyla, Hacı Bektâş'ın bu köyü tercih etmesinin bir nedeni, Çepni oynağına mensup bir köydü ve kendi toplumsal kökleriyle uyumluydu. Bir diğer nedeni de, Babai İsyanı, Selçuklu yönetiminin Türkmenlere ve özellikle de sunni (heterodoks) inançlara karşı uyguladığı baskıların bir yansıması olarak Hacı Bektâş'ın, Babai İsyanı'ndan sonra Türkmenler arasındaki yerleşim bölgelerinden uzak, gözden ırak bir köyde yaşamayı tercih etmesi, hem o dönemdeki baskılardan kaçma arzusunu hem de tasavvufi öğretilerini, sosyal ve dini anlayışını, merkezden uzak, sakin ve daha özgür bir ortamda geliştirmeyi tercih etmiş olabileceği söylenebilir.<sup>55</sup> Netice olarak, Ahî Evran'ın öldürülüş tarihinden

<sup>51</sup> Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (İstanbul: Yky Yayınları, 2003), 1/52.

<sup>52</sup> Von Hasluck, *Geographical Distribution Of The Bektashi*, çev. Turgut Koca - Nezihi Erginsoy (İstanbul: Ufuk Matbaası, 1991), 55.

<sup>53</sup> İlyas Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik* (İstanbul: İSAM yayınları, 2022), 34.

<sup>54</sup> Öz, *Bektaşilik Nedir? (Bektaşilik Tarihi)*, 55.

<sup>55</sup> Ocak, "Hacı Bektaş-1 Veli", 14/456.

(1261) önce Sulucakarahöyüğe yerleşmiş ve artık o tarihten itibaren orada bir manevi otorite haline gelmiştir.<sup>56</sup>

## 1.2.Hacı Bektâş-ı Veli Sonrası Bektaşîlik

Hacı Bektâş-ı Veli'nin vefatının ardından onun etrafında şekillenen inanç ve düşünce mirası, dervişler aracılığıyla Anadolu'nun farklı bölgelerine taşınmış ve giderek daha geniş bir çevrede karşılık bulmuştur. Bu süreçte, Hacı Bektaş'ın manevi otoritesi etrafında örgütlenen topluluklar yalnızca bireysel bir bağlılıkla yetinmeyip, zamanla ortak ritüeller, öğretiler ve kurumlarla belirginleşen bir yapıya yönelmişlerdir. Böylece, Bektaşîliğin teşekkülünü hazırlayan dinî ve sosyal zemin ortaya çıkmıştır.

### 1.2.1.Bektaşîliğin Teşekkülü

"Bektaşîliğin oluşum süreci, XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşanan derin sosyal, dinî ve kısmen siyasî çalkantılarla özellikle Babaî hareketi ve isyanıyla doğrudan ilişkili olduğu ilk olarak Fuad Köprülü tarafından ortaya konmuştur.<sup>57</sup> Sonraki araştırmalar ise söz konusu ilişkinin daha belirgin biçimde anlaşılmasını sağlamıştır.<sup>58</sup>

Bektaşîliğin tarihsel gelişimi, belirli dönüm noktaları çerçevesinde beş temel evreye ayrılarak incelenebilmektedir. İlk dönem, XIII. yüzyıl ortalarında Hacı Bektâş-ı Veli'nin Sulucakarahöyük'e yerleşmesiyle başlayıp XVI. yüzyıl başlarında Balım Sultan (ö. 922/1516)'ın postnişin oluşuna kadar sürer. Bu dönem, tarikatın kurucu öğretilerinin şekillendiği ve ilk mürit topluluğunun oluştuğu süreçtir. İkinci dönem (1501–1826), Bektaşîliğin Osmanlı içerisinde yaygınlaşıp kurumsallaştığı; özellikle Balım Sultan'ın öncülüğünde tekkeler aracılığıyla geniş bir sosyal etki alanına ulaştığı devredir. Üçüncü dönem (1826–1925), Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte Bektaşîliğin baskı altına alındığı ve varlığını daha çok gizli yollarla sürdürdüğü süreçtir. Dördüncü dönem (1925–1964), Cumhuriyet'le birlikte tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla tarikatın kamusal alandan çekildiği; bu süreçte Bektaşîliğin daha çok kültürel ve tarihî bir miras olarak değerlendirildiği dönemdir. Son olarak 1964'ten günümüze kadar olan süreçte, Bektaşîlik modernleşmeyle birlikte hem akademik hem

<sup>56</sup> Öz, *Bektaşîlik Nedir? (Bektaşîlik Tarihi)*, 55.

<sup>57</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 209.

<sup>58</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5/373-379.

de toplumsal ilgi odağı hâline gelmiş; öğretileri ve kültürel mirası daha görünür olmuştur.<sup>59</sup>

XIII. yüzyılda başlayan Babailik hareketi, Bektâşiliğin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Babailik, Babai isyanından sonra ortaya çıkan bir gayri-Sünni harekettir ve özellikle XIV. yüzyılın başlarında Rum abdalları ile devam etmiştir. Abdal Kumral, Abdal Mehmed ve Abdal Musa gibi şahsiyetler, Hacı Bektâş-1 Veli'nin öğretilerine dayalı bir yol benimseyerek Bektâşiliğin temellerini atmışlardır. Ancak Bektaşîlik, Balım Sultan'ın posta geçmesiyle gelişmeye başlamıştır. Bu yapıya Hurûfilik ve Safevi propagandasıyla bazı Şii unsurlar önceden girmiş olsa da asıl olarak Bektaşîlik, gelişmesini ve kurumsallaşmasını Balım Sultan'ın tarikatın başına geçmesiyle gerçekleştirmiştir.<sup>60</sup>

Hacı Bektâş-1 Veli'nin Babai ayaklanmasına katılıp katılmadığı tartışmalı bir mevzudur. Mevlevi olan Eflâki'nin bu konudaki yorumu şu şekildedir; “Hacı Bektâş-1 Veli, Baba Resul'un has halifelerinden idi. Baba Resul Rum ülkesinde (Anadolu'da) zuhur etmişti. Bir topluluk, ona (Baba Resul'a) Baba Resulu'llah diyordu. Hacı Bektâş'in marifetle dolu ve aydın bir kalbi vardı. Fakat (şeriye) uymuyordu.”<sup>61</sup> Eğer Hacı Bektâş Babaî ayaklanmasına katılsaydı Eflâkinin onu eleştirisi söz konusu olabilirdi. Nitekim Elvan Çelebi de *Menâkıbu'l Kudsiyyesi*'nin 1994. beyitinde Babai ayaklanmasına katılmadığını dile getirir.<sup>62</sup>

Melikoff Bektâşiler'in Osmanlı üzerindeki etkisi hususunda şunları belirtir; “Osmanlılar, Sünnî İslâm'ın resmî savunuculuğunu üstlenmeden önce, diğer Türkmen boylarında olduğu gibi, cemaat dışı olarak nitelendirilebilecek heterodoks inanç biçimlerine sahipti ve bu dönemde, Şamanist atalarından kalan bazı unsurlar da varlığını sürdürmekteydi. Osmanlı tarihi boyunca Hacı Bektâş-1 Veli'nin ismi, pîri

<sup>59</sup> Yıldız, “Hacı Bektaş Veli Sonrasında Bektaşiliğin Oluşum ve Gelişimi”, 494.

<sup>60</sup> Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, 53. Abdalân-1 Rûm toplulukları, XI. yüzyıl ve öncesinden itibaren Anadolu'ya göç ederek bu toprakların Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde etkin bir rol üstlenmiş, Orta Çağ'dan günümüze uzanan Anadolu kültür kimliğinin oluşumunda öncü bir işlev görmüşlerdir. Sosyal ve dinî bakımdan farklılık gösteren bu topluluklar; Babâilik, Vefâilik, Kalenderîlik, Haydarîlik ve Melâmetîlik gibi tasavvufî anlayışlar çerçevesinde, tekkeleri merkez alan bir derviş yapılanması içinde özellikle Anadolu'daki inanç ve müzik ilişkisini sistemleştirerek önemli gelenekler meydana getirmişlerdir.

<sup>61</sup> Eflaki, *Menâkıbu'l-Ârifîn I*, 370.

<sup>62</sup> Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâsibi'l-Ünsiyye*, 169.

olarak kabul edildiği ve saygıdeğer ünvanlarla anıldığı Yeniçeri Ocağı ile özdeşleşmiştir. Ancak, Bektaşîliğin bu seçkin askerî yapının oluşumundaki etkisi konusunda bazı araştırmacılar tarafından eleştirel yaklaşımlar geliştirilmiş ve bu katkıya dair iddialara haklı itirazlar yöneltmiştir.”<sup>63</sup>

Yeniçeri Ocağı ile Bektaşîlik arasındaki ilişki, şüphesiz en dikkat çekici noktalardan biridir. Özellikle başkente bu ilişki taşraya kıyasla çok daha yoğun olduğundan, II. Mahmud ve danışmanlarının dikkatinden kaçmamıştır. Bu koşullar altında, padişah için Yeniçeri Ocağı'nın tüm siyasi etkisinin, ocağın kendisiyle birlikte ortadan kaldırılması zorunlu hâle gelmiştir. Ancak bu süreçte nispeten az sayıda kişinin hayatını kaybetmiş olması, devletin Bektaşîleri, Yeniçeri askerlerine kıyasla daha az tehdit olarak değerlendirdiğini göstermektedir.<sup>64</sup>

Ocak, Hacı Bektâş-ı Velî'nin esas şöhretinin, vefatından sonra şekillendiğini belirtir. Bu kültürün kurumsallaşmasında temel faktörün, Haydarî geleneğine mensup bir zâviye olan Sulucakarahöyük'teki dergâhı olduğu görüşünü öne sürer. Hacı Bektâş-ı Velî'ye atfedilen manevi otoritenin, öncelikle onunla aynı dönemde yaşamış ve Haydarî meşrep içinde yer alan derviş toplulukları arasında teşekkül ettiği, daha sonra bu zümreler aracılığıyla geniş coğrafyalara yayıldığı ileri sürülmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı gazileri arasında Hacı Bektâş-ı Velî kültürünün yaygınlığını dikkate alan Osmanlı sultanlarının, Yeniçeri Ocağı'nı kurarken bu yapıyı doğrudan ona nispet ettiklerini belirtmektedir. Bu sayede Hacı Bektâş-ı Velî'nin hatırası Osmanlı coğrafyasında giderek güç kazanmış ve daha geniş kitlelerce benimsenir hale gelmiştir. XVI. yüzyılın başlarında ise Balım Sultan, Haydarî geleneğinden ayrılarak Osmanlı merkezi otoritesinin de desteğini arkasına almış; böylece Hacı Bektâş-ı Velî'nin manevi mirası etrafında örgütlenen ve günümüzde bilinen biçimiyle Bektaşîlik tarikatını kurumsallaştırmıştır. Bu oluşumun, Anadolu'daki gayri-Sünnî İslam anlayışının merkezine Hacı Bektâş-ı Velî'yi yerleştirerek bu dinsel-sosyal yapının teşekkül sürecini tamamladığı bilinmektedir.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Melikoff, *Hacı Bektaş*, 154.

<sup>64</sup> Faroqhi Surayia, *Anadoluda Bektaşîlik*, ed. Ekrem Işın, çev. Nasuh Barın (İstanbul: Simurg Kitapçılık Yayıncılık, 2003), 190.

<sup>65</sup> Ocak, “Hacı Bektaş-ı Velî”, 14/458.

Bektâşiler, Anadolu ve Rumeli coğrafyasında etkili olmuş bir tarikat olarak değerlendirilebilir. Mevcut haritalar incelendiğinde, Bektaşîliğin Doğu Anadolu'da neredeyse hiç varlık göstermediği, Güneydoğu Anadolu'da ise tamamen yok denecek düzeyde olduğu görülmektedir. Bu kendine özgü yayılma modeli, tarikatın başlangıçtan itibaren Osmanlı'nın, Bizans kontrolündeki Anadolu topraklarında ve sonrasında Balkan Yarımadası'nda faaliyet gösteren "gazi" çevreleriyle yakın ilişki içinde olmasıyla açıklanabilir.<sup>66</sup>

Yayıldıkları coğrafyalara ilişkin, Bektaşîliğin ilk merkezi, Hacı Bektâş-ı Velî'nin yaşadığı Sulucakarahöyük olarak bilinmektedir ve XIV. yüzyıldan itibaren bu merkez etrafında şekillenen yapı, XV. yüzyılın sonlarına doğru tarikat niteliği kazanmış ve özellikle Kızılırmak yayı içinde etkili olmuştur. Babaî İsyanı sonrasında şeyhlerin Batı Anadolu'ya yayılmasıyla Konya, Eskişehir, Uşak ve Antalya gibi bölgelerde de zâviyeler kurulmuş; bu alanlar Bektaşîliğin ikinci derecede merkezleri haline gelmiştir. *Velâyetnâme* ise bu erken yayılma sürecine dair önemli bilgiler sunar. Anadolu dışında ise, el- Cezire ve Irak, Mısır, Balkanlar ve Doğu Avrupa'dır.<sup>67</sup>

### 1.3.Nizârî İsmâîlilik

Bektaşîliğin tarihsel sürecine paralel olarak ele alınan diğer yapı Nizârî İsmâîlîliktir. İslâm düşünce tarihinde özgün bir yere sahip olan bu gelenek, teşekkül sürecinden itibaren farklı coğrafyalarda etkili olmuş ve kendine has örgütsel bir yapı geliştirmiştir. Bu çerçevede Nizârî İsmâîlîliğin teşekkülüne odaklanmak gerekmektedir.

#### 1.3.1.Nizârî İsmâîlîliğin Teşekkülü

Hız. Muhammed (s.a.s)'in vefatından sonra, özellikle Dört Halife döneminin ardından, bazı unsurların İslâm toplumu içerisinde ayrışma ve karışıklık meydana getirme amacıyla ortaya çıktığı görülmektedir. Bu grupların içerisinde, İslâm'a zahiren bağlı olmakla beraber kalben Zerdüştlük (Mecûsîlik) gibi kadim Fars inanç sistemlerine mensubiyetlerini sürdüren kişilerin bulunduğu ifade edilmektedir. Söz konusu çevrelerin, dinin yalnızca zahirî hükümlerle sınırlı olmadığı, bunun ötesinde

<sup>66</sup> Surayia, *Anadoluda Bektaşilik*, 192.

<sup>67</sup> Ocak, "Bektaşilik", 5/373-379.

avamın bilmekten aciz olduğu bâtinî bir yönünün de bulunduğu yönünde söylemler yayarak, toplumsal ve itikadî düzlemde ikilik oluşturmaya çalıştıkları bilinmektedir.<sup>68</sup>

Erken dönem İsmâîlîliği üzerine yapılan araştırmalarda en önemli zorluklardan biri, kaynak sıkıntısıdır. Nitekim İmamiyye ve İsmâîlî toplulukların oluşmaya başladığı Abbasi iktidarının ilk zamanlarında Şiiilik hakkındaki bilgiler azdır. Abbasiler döneminde, özellikle 8. ve 9. yüzyıllarda, Şii hareketler büyük baskılarla karşılaştıkları için hem İmamiyye hem de İsmâîlîler, kimliklerini gizleyerek takiyeye sığınıp yer altına çekilmek zorunda kalmışlardır.<sup>69</sup>

İsmâîlîliğin ortaya çıkışı ve 297/910 yılında Fâtımî Devleti'nin kuruluşuna dek geçen teşekkül süreci, tarihsel bağlamı açısından hâlâ tam anlamıyla aydınlatılamamıştır. Yaklaşık bir buçuk asra yayılan bu erken döneme ilişkin güvenilir kaynakların sınırlı oluşu hem tarihî hem de doktriner açıdan İsmâîlîliğin ilk safhalarını net biçimde tespit etmeyi zorlaştırmıştır. Bununla beraber, özellikle 20. yüzyılın 1930'lu yıllarından itibaren yapılan modern akademik çalışmalar, Fâtımîler ve sonrası döneme ait özgün İsmâîlî metinlerin incelenmesi sayesinde erken dönem İsmâîlî hareketinin tarihî arka planı ve doktrinel gelişimi hakkında daha bütüncül bir perspektifin oluşmasına imkân sağlamıştır. Ca'fer es-Sâdık'ın 148/765 yılındaki vefatının ardından, onu takip eden Şii topluluklar çeşitli fırkalara ayrılmışlar; bu gruplardan ikisi, ilk dönem İsmâîlî yapılanmaların temelini oluşturan topluluklar olarak değerlendirilmektedir.<sup>70</sup> Özellikle İmam İsmail'in hayatta olup olmadığı veya imametin soyundan devam edip etmediği meselesinin etrafında şekillenen tartışmalar, ilk İsmâîlî parçacıkların oluşum sürecinin temel özelliklerden biri olarak görülmüştür.

Ata Melik Cüveynî, *Târîh-i Cihân-Güşâ* adlı eserinde, Ca'fer es-Sâdık'ın dört oğlundan söz eder: Bunlardan en büyüğü, annesi Hz. Hasan soyundan gelen İsmail; annesi cariyeye olan Musa; Cürcan civarındaki dâîler mezarlığına defnedilen

<sup>68</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 3/523.

<sup>69</sup> Farhad Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak (Ankara: Doruk Yayınları, 2002), 145.

<sup>70</sup> Muzaffer Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:2 (2012), 3.

Muhammed Dîbâc ve Aftan lakabıyla bilinen Abdullah'tır. Şîî gelenek, Ca'fer es-Sâdik'ın masum bir imam olduğunu ve kendisinden sonra İsmail'i imam olarak tayin ettiğini ileri sürmektedirler. Ancak bazı rivayetlerde, İsmail'in içki içmesi sebebiyle babasının güvenini kaybettiği ve hatta Ca'fer'in onu inkâr ettiğine dair ifadeler yer almaktadır. Diğer bir anlatıya göre ise "Tanrı onu ikinci kez düşürdü" diyerek imameti Musa el-Kâzım'a verdiği nakledilmektedir. Bu süreçte, Keysanîyye'den Râfîzîliğe, oradan da ayrışarak yeni bir çizgi benimseyen bir grup, İsmail'in gerçek imam olduğuna inanarak ona bağlılık göstermişlerdir. Onlara göre imam, görünürde şeriata aykırı davranıyor olsa da batınî anlamda masumiyetinden sapmaz, yaptığı her şey doğrudur. Bu düşünsel zeminde oluşan topluluk, "İsmâîlîyye" adıyla Şiadan ayrılarak müstakil bir mezhep olarak ortaya çıkmıştır.<sup>71</sup>

İsmâîliyye Mezhebinin yedi lakapla anıldığı rivayet edilir; Bâtıniyye, Karâmita, Hürremiyye, Seb'iyye Bâbekiyye, Muhammira, İsmâîlîyye.<sup>72</sup> İsmâîlîler kendilerine Ehl-i Hak, Ehl-i Bâtın, Ehl-i Hakaik <sup>73</sup> gibi isimler vermişlerdir. Erken dönem İsmâîlî toplulukları, dönemin kaynaklarında genellikle "Karmatî/Karâmita" ya da "Bâtınî/Bâtıniyye" gibi adlarla anılmışlardır. Fakat bu gruplar, kendi kimliklerini "Da'va" (Dava) veya "Da'va el-Hâdiye" (Hidayete çağırın davet) şeklinde tanımlamayı tercih etmişlerdir. Fâtımiler zamanında da İsmâîlîler kendilerini aynı ifadelerle isimlendirmişler ve İsmâîlîyye ifadesini kullanmamışlardır.<sup>74</sup>

İsmâîli kaynaklara göre sonraki dört imam, İsmâîli hareketini örgütleme ile meşguldüler. İmamlar tarafından bu işi yürütmek üzere kurdukları örgüte da'va adını vermişlerdir. Da'va; "Kim, İslâm'a davet olunduğu hâlde, Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalimdir? Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez"<sup>75</sup> ayetine dayanan bir terimdir. Onlara göre İslâma çağrı ve davet anlamı taşımaktadır. Her biri bu örgütte bir dâi olarak adlandırılmıştır.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/526.

<sup>72</sup> Ya'kûb bin Abdüllatif, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, ed. Halil İbrahim Bulut vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 133.

<sup>73</sup> Ali Avcu, *Karmatiler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 32.

<sup>74</sup> Tan, "Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", 114.

<sup>75</sup> Saff, 61/7

<sup>76</sup> Azim Nanji, "Isma'ilism", *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1987), 2.

İlk İsmâîlî topluluklar, Ca'fer es-Sâdık sonrası imametın kime intikal ettiği konusunda ikiye ayrılmışlar ve bu farklılaşma sonucunda İmâmî gelenekten ayrılmışlardır. Bu gruplardan ilki, İsmâil b. Ca'fer'in babasından önce vefat ettiğini reddetmiş, onu Ca'fer es-Sâdık'ın meşru halefi olarak kabul etmiş ve ileride Mehdî sıfatıyla geri döneceğine inananlardır. Bu gruba, İmâmî karşıtı bazı yazarlar tarafından "el-İsmâ'îliyye el-Hâlısa" (Saf İsmâilîler) adı verilmiştir. Diğer bir grup ise, İsmâil'in babası hayattayken vefat ettiğini kabul ederek, onun oğlu Muhammed b. İsmâil'i imam olarak benimseyenlerdir. Bu ikinci gruba ise, İsmâil'e atfedilen "mübarek" sıfatından türetilerek "Mübârekiyye" adı verilmiştir. Her iki grubun da ilk çıkış yerinin Kûfe olduğu bilinmekle beraber, aralarındaki ilişkiye dair bilgiler sınırlıdır.<sup>77</sup>

Daftary'e göre, Mübârekiyye mensupları, imametın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin örneğinde olduğu gibi kardeşten kardeşe geçmeyeceğini savunmuşlardır ve bundan dolayı İsmâil'in kardeşlerinden herhangi birinin imametini meşru kabul etmemişlerdir. Bu grup, İsmâil yaşarken onun takipçileri olarak ortaya çıkmış, fakat Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra, bu destekçilerin önemli bir kısmı Muhammed b. İsmâil'i imam olarak tanımaya başlamıştır. Dolayısıyla Mübârekiyye, doğmakta olan İsmâiliyye hareketinin en erken adlandırmalarından biri olarak değerlendirilmektedir.<sup>78</sup>

Netice olarak, VIII. yüzyılın sonları ile IX. yüzyılın başlarında (Hicrî II. yüzyılın sonları – III. yüzyılın başları; yaklaşık M. 770–830) İsmâilîlik içinde oluşan ilk bölünme Mübârekiyye olarak görölmektedir. İsmâilî hareketinin çekirdeğini Mübârekiyye oluşturmuş ve daha sonra Fatımi Karmati şeklinde bölünmeler cerayan etmiştir. Bir diğer grup ise Ca'fer es-Sâdık'ın diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım'ı imam olarak kabul etmiştir ve bu grup daha sonra İmâmiyye olarak ortaya çıkmıştır.

Öz'e göre, Ca'fer es-Sâdık'ın en büyük oğlu olan İsmâil'in imamet makamına geçmesi gerekirken, bu görevin diğer oğlu Mûsâ el-Kâzım'a intikal etmiş olması çeşitli gerekçelerle açıklanmaya çalışılmıştır. En yaygın anlatımlardan biri de İsmâil'in babasından yaklaşık üç yıl önce vefat ettiğine dair rivayettir. Alternatif bir rivayette

<sup>77</sup> Farhad Daftary, *Alamut Efsaneleri*, çev. Özgür Çelebi (Ankara: Yurt kitap-yayın, 2008), 19.

<sup>78</sup> Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Tarih Yayınları, 2016), 138.

ise İsmâil'in içkiye ve kadınlara olan düşkünlüğü ile Ca'fer es-Sâdık tarafından reddedilen ve lânetlenen Ebü'l-Hattâb el-Esedî ile yakınlık kurmasının, onun imamet makamından mahrum bırakılmasına neden olduğu belirtilmektedir. Buna karşılık, İsmâil'in Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından beş yıl sonra Basra çarşısında sağ olarak görüldüğünü ileri süren rivayetler de vardır. İsmâil'in imametini savunanlar arasında onun gerçekten vefat edip etmediği hususu tarihsel açıdan tartışmalı olarak kalmıştır.<sup>79</sup>

Cüveyni de aynı şekilde eserinde bu mevzuya değinmektedir. Yazarın verdiği bilgilere göre; İsmailîler, İsmail'in Ca'fer es-Sâdık vefat ettikten sonra 5 yıl daha yaşadığını, onu Basra çarşısında gördüklerini iddia ederler. Aynı zamanda orada ona felçli bir kişinin, ondan yardım istemesiyle İsmail'in adamın elini tutup, sağlığına kavuşturduğu ve tekrar yürüdüğünü, onun bu mevzudan sonra ondan bir daha hiç ayrılmadığını iddia ederler. Yine İsmail'in gözleri görmeyen bir kimseye dua etmesiyle o kişinin artık görmeye başladığını belirtirler.<sup>80</sup>

İsmâil'in ölmediğini, yalnızca takiyye gereği ölmüş gibi gösterildiğini savunan topluluğa karşılık, onun Ca'fer es-Sâdık'tan önce vefat ettiğini kabul eden ve imamet yetkisinin İsmâil'in soyundan gelenlere intikal ettiğini ileri süren grup, sayı bakımından daha fazladır.<sup>81</sup> Mübârekiyye fırkasından ayrılan ve tarihte Karmatîler (Karâmîta) olarak bilinen grup, Muhammed b. İsmâil'i imam olarak kabul ederek bağımsız bir çizgi benimsemişlerdir. Onlara Karâmîta denilmesinin nedeni, kırsal kesiminde yaşamını sürdüren Karmateveyh adlı kişinin bunlara başkanlık etmiş olmasıdır. Bunlar ilk önce Mübârekiyye fırkasının fikirlerini kabul etmişlerdi; sonra onlara muhalefet edip şöyle demişlerdir: "Hz. Muhammed (s.a.s) son peygamberdir; ancak ondan sonra sırayla şu yedi imam gelmektedir: İmam ve Resül olan Ali (b. Ebi Tâlib), Hasan, Hüseyin, Ali b. el-Hüseyin, Muhammed b. Ali, Cafer b. Muhammed ve İmam, Kaim ve Mehdi Muhammed b. İsmail b. Cafer'dir. Muhammed b. İsmail b. Cafer aynı zamanda resüldür. (Bunlar hem resül hem de imamdırlar.) Karamîta'ya göre, Hz. Muhammed'in risaleti hayattayken Gadîr-i Hum'da, Ali b. Ebi Talib'i (as)

<sup>79</sup> Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 23/128.

<sup>80</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/527.

<sup>81</sup> Öz - eş-Şek'a, "İsmâiliyye", 23/128.

imam tayin etmesiyle sona ermiştir. Bu olaydan sonra risalet Ali b. Ebi Talib'e geçmiştir onda devam etmiştir. Bu mevzuda Hz.Muhammed'in (sav) "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevasıdır." sözünü delil getirmişlerdir.<sup>82</sup>

Şunu belirtmeliyiz ki, İsmâîlîlik, özgün inanç sistemi ve teşkilat yapısıyla müstakil bir mezhep kimliği kazanmıştır. Mezhep, doğuda ve batıda taraftar bulmuş; kimi bölgelerde faaliyetlerini gizli yürütürken, kimi yerlerde ise alenî biçimde varlık göstermiştir. İsmâîlî düşüncede, dünyanın hiçbir dönemde imamsız kalamayacağı, Tanrı'nın ancak imam aracılığıyla tanınabileceği ve ilahî bilgiye ulaşmanın yalnızca imamın rehberliğiyle mümkün olduğu esas kabul edilmiştir. Onlara göre peygamberler her çağda bir imama işaret etmişlerdir; şeriatın ise zahir (dış) ve batın (iç) olmak üzere iki yönü vardır. Esas olan bâtındır; bâtın bilgisine vâkıf olan kimseler, zahir hükümlere uymadıklarında dahi günahkâr sayılmazlar. Bu anlayış, bazı İsmâîlî grupların geleneksel dinî yasakları hafife almasına yol açmış, bu nedenle mezhep mensupları zamanla diğer Müslümanlar tarafından İslam'a aykırı davranmakla itham edilmiştir.<sup>83</sup>

İsmâîlîliğin Mübârekiyye olarak ortaya çıkmış olduğu Cafer-i Sadık'ın (148/765) vefatından 286/899 yılı civarında gerçekleşen Fatımî- Karmatî bölünmesine kadarki evresine Erken Dönem İsmâîlîliği ya da ilk İsmâîlîlik denilmektedir. İsmâîlî davet bu süreçte gizli yürütüldüğü için İsmâîlîler bu döneme "gizli davet dönemi" adını vermişlerdir. Temel mantıkları devletin olmamasıdır. Devlet kurulduğunda keşf dönemine geçiliyor ve açıktan davet süreci başlıyor. Bu dönemle ilgili somut veri bulunmamaktadır. Sünnilerin dikkatini çekecek kadar güçlenememişlerdir. 270-280'lerde dikkat çekmeye başlamışlar ve bu durumun en temel sebebi de, İmamiyenin derin bir İmamet krizine girmiş olmasıdır.<sup>84</sup>

Netice olarak, İsmâ'îlîlik, Şîî İmamet anlayışı içinde İmam Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden sonra ortaya çıkan bir ayrışmadan doğmuştur. Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmâ'îl'in imametini savunan grup, İsmâ'îlî mezhebinin temellerini atmıştır.

<sup>82</sup> Kummî - Nevbahti, *Kitâbu'l Makâlât ve'l Fırak Fıraku's-Şia*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 202.

<sup>83</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/530.

<sup>84</sup> Avcu, *Karmatiler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 36-275.

Abbâsîler'e muhalif olan bazı Şîî topluluklar, uzun süren siyasî mücadelelerin ardından Halife Muktedir-Billâh'ın (ö. 932 / H. 320) döneminde İfrîkiyye'de bağımsız bir yönetim kurmuşlardır.<sup>85</sup> Fâtımî Devleti, İfrîkiye bölgesinde ortaya çıkan ve kökenlerini İsmâîlîlik hareketine dayandıran bir devlettir. Altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'ın vefatını takiben başlayan tartışmalar çerçevesinde şekillenmiştir. İsmâîlî dâîsi İmâdüddin İdrîs'in aktardığı rivayete göre, 297 (909) yılında İfrîkiye'de Fâtımî halifeliğini kuran Ubeydullah el-Mehdî'den önce bölgeye ulaşan gizli imamların, Muhammed b. İsmâîl'in oğullarından oluştuğu ifade edilir. Ubeydullah el-Mehdî ile Muhammed b. İsmâîl arasında soy bağı kuran bu imamlar, gizlilik içinde yaşamlarını sürdürmüş ve erken dönem İsmâîlî kaynakları bile isimlerine yer vermemiştir. Fâtımî halifeleri, Şii inancındaki "Allah'ın gizlediğini açığa çıkarmama" ilkesi doğrultusunda, resmî bir soy kütüğü açıklamaktan kaçınmışlardır.<sup>86</sup>

Hicrî 286 yılı (III. yüzyılın sonları), İsmâîlîliğin tarihindeki en önemli kırılma noktalarından biri olarak kabul edilmektedir. Ubeydullah el-Mehdî'nin, mehdî olarak kendisini ilan etmesi ve imamlık iddiasında bulunması, İsmâîlî hareket içinde büyük bir bölünmeye yol açmıştır. Bu durum, özellikle Hamdan el-Karmat ve onun takipçileri tarafından reddedilmiş ve bu nedenle Karmatîler, İsmâîlî hareketinden ayrılarak bağımsız bir çizgi izlemeye başlamışlardır. Bu bölünmenin temelinde, imamet kimde olduğu ve kimin hak sahibi olduğu konusundaki anlaşmazlık yatmaktaydı. İsmâîlî hareketin erken dönemlerinde, imamet İsmail b. Cafer'in soyundan gelen gizli bir imam tarafından sürdürüldüğüne inanılmaktaydı. Fakat, Ubeydullah el-Mehdî, kendisinin bu soyun devamı olduğunu ve meşru imam ve mehdî olduğunu ilan etmiştir. Bunun sonucunda, Selemiye'deki merkezi otoriteyi kabul edenler, Fâtımî İsmâîlîleri olarak devam ederken; Hamdan Karmat ve onun takipçileri, merkezi otoriteyi reddederek Karmatî hareketini oluşturmuşlardır.<sup>87</sup>

Ubeydullah el-Mehdi'nin iddialarını kabul etmeyenler Karmatîler olarak ortaya çıkmıştır. Bahreyn, Karmatîler'in ana merkezidir.<sup>88</sup> Halife Mu'temid (ö. 892 / H. 279) döneminde 278/891-2 yılında ortaya çıkmışlardır. Tarih kitaplarında

<sup>85</sup> Mehmet Şerafettin Yalçın, *Batınlık* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2021), 20.

<sup>86</sup> Eymen Fuad Seyyid, "Fâtımîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12/228.

<sup>87</sup> Daftary, *Alamut Efsaneleri*, 26.

<sup>88</sup> Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 207.

Karmatîler hakkında bilgi veren ilk kişiden Hamdan Karmat olarak bahsedilir. Etrafında biraz taraftar toplanmaya başlayınca Hamdan Karmat, Kufe civarında ayaklanma başlatmıştır. Adamları Müslümanları öldürmeye, çocuklarını kaçırmaya ve malları yağmalamaya başlamışlardır. Irak ve Suriye'ye saldırılar düzenlemişler ve çölde gizlenmişlerdir. Bu karışıklıklar gün geçtikçe artmaya başlayınca Halife onların karşısında âciz kalmıştır. Daha sonra, Bahreyn'i işgal edip Mekke'ye gidip hacıları katletmişlerdir. Cesetleri de zemzem kuyusuna atıp Hacerü'l-Esved'i kırmışlar ve Kabe'yi 25 yıl ellerinde tutmuşlardır. İslâm melikleri orayı ücret (yüz bin dinar) karşılığında geri almak istediler fakat vermemişlerdir. 25 yıl sonra Hacerü'l-Esved'i Kufe'ye getirip, Kufe Camiine attıktan sonra taşın üzerine, "Biz bu taşı fermanla götürmüştük, fermanla getirdik." yazmışlardır. Ancak daha sonra Müslümanlar onu oradan alıp, Mekke'ye götürerek yerine koymuşlardır.<sup>89</sup> İslam şeriatını ortadan kaldırmak için bu şekilde girişimlerde bulunmuşlardır.

Avcu, Karmatiler'in bir liderinin olmadığını ve bölünmüş, lokal, yerel bir hareket olduğunu belirtir. Şeriatı iptal ederek Muhammed b.İsmail gaybete girdikten sonra Hz.Muhammed devrinin bittiğini ve yedinci devir olan kıyamet devrinin başladığını iddia ederler. Bu yüzden şeriata gerek yok düşüncesindedirler. Namaz, oruç, zekat, hac gibi ibadetler yoktur. Astrolojik hesaplarla Muhammed b.İsmail'in yakın zamanda geleceğini iddia etmektedirler. Bekledikleri zaman diliminde mehdi ortaya çıkmayınca, bunun nedeni olarak İslâm şeriatının yürürlüğünün devam etmesi, İslam şeriatının Abbasilerle devam ettiği düşüncesinden hareketle de Abbasileri ortadan kaldırmak niyetiyle birçok girişimde bulunmuşlardır. Bağdat'a sefer düzenlemişler fakat başarısız olmuşlardır. Karmatilik yaklaşık 1100'lü yıllarda sona ermiştir. Kalanları Fatımilere geçmiştir.<sup>90</sup>

İsmailîlik, "Altın Çağ" olarak kabul edilen Fatımi döneminde (909 – 1171) Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'ye kadar olan yerlerde yaygınlık göstermiştir.<sup>91</sup> İsmâilî literatürünün klasik yapıtları bu dönemde, meşhur dâî yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Aynı zamanda İsmâilîler ilk defa önemli bir devlete sahip olmuşlardır.

<sup>89</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/531.

<sup>90</sup> Avcu, *Karmatiler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 43.

<sup>91</sup> Hulusi Yılmaz, "Nizari İsmaililiği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler", *Karadeniz Araştırmaları* 6/22 (2009), 123.

Fâtımî halifeliği zirveye ulaştığında, Kuzey Afrika, Sicilya, Mısır, Kızıl Deniz'in Afrika kıyısı, Yemen, Mekke ve Medine, Hicaz, Suriye ve Filistin'i içine almıştı. Daha önce gizlilik içinde faaliyet gösteren bu hareket, artık açıkça bir devlet ve hilafet gücü olarak ortaya çıkmıştı. 973 yılında tahtlarını Tunus'tan Mısır'a taşıdıktan sonra, ekonomik ve kültürel alanlardaki faaliyetlerinin yanı sıra, İslâmî ilimlere de dikkate değer bir özen göstermişler ve ayrıca, ticaret yolları üzerinde güçlü bir hâkimiyet kurarak Hindistan ve Yemen'deki topluluklarla bağlarını güçlendirmişlerdir. Fâtımî öncesi dönemde varlıklarını gizlice, takiyye yaparak sürdürmüş olan İsmâîlîler artık çekinmeden başarılarını artırmakta, yayılmaktalardı.<sup>92</sup>

1094/487'de İsmâîlî hareketi, ilerleyen süreçte ciddi sonuçlara yol açacak büyük bir bölünme yaşamıştır. Fâtımî halifesi el-Mustansır-Billâh'ın uzun süren saltanatı (H. 427–487) döneminde, özellikle 440'lı yıllardan (M. 1050'ler) itibaren halifelik yıkılışa geçmişti. El-Mustansır'ın yerine kimin geçeceği mevzusundaki anlaşmazlık, 1094/487 de İsmâîlîliği, Nizârîler ve Müsta'lîler olmak üzere ikiye ayırmıştır.<sup>93</sup>

Mustansır Billâh'ın büyük oğlu Nizâr'ın imâmet hakkını savunan Nizârîler, gerekli önlemler alınmadığı için imâmetin küçük kardeşi Müsta'lî Billâh tarafından, kayınbiraderi ve ordu kumandanı Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin desteğiyle ilân edildiğini ileri sürmektedirler. Nizâr'ın, 1095/488 yılında yakalanarak İskenderiye Hapishanesi'nde öldürüldüğü belirtilir. Fakat, Nizâr imamet davası babası hayattayken Mısır'a gelerek Efdal ile anlaşmazlığa düşen Hasan Sabbâh gibi hırslı ve etkili destekçiler bulmuştur. İmâmet meselesinden kaynaklanan bu ayrışmalar, özellikle Hasan Sabbâh ve onun takipçileri başta olmak üzere Mısır dışındaki İsmâîlîler arasında Nizâr ve onun soyunu İslâm dünyasının meşru liderleri olarak kabul ettirmiştir. Bu süreçte, Mısır'daki resmî davetle ilişkiler de sona ermiştir.<sup>94</sup>

Nizârî İsmâîlîlik, dinî bir hareket olarak ortaya çıkmasının ardından Büyük Selçuklu İmparatorluğu üzerinde önemli bir etki bırakmış, mevcut düzeni sarsarak adeta devlet içinde bağımsız bir yapı kurmuş ve siyâsî istikrarsızlıklara yol açmıştır.

<sup>92</sup> Daftary, *Alamut Efsaneleri*, 23.

<sup>93</sup> Daftary, *Alamut Efsaneleri*, 36.

<sup>94</sup> Mustafa Öz, "Nizârîyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (istanbul, 2007), 33/200.

Özellikle Selçuklu hâkimiyet alanında yürüttükleri faaliyetler dikkat çekicidir. Orta Asya'dan başlayıp batıda Ege ve Akdeniz kıyılarına, kuzeyde Aral Gölü, Hazar Denizi, Kafkasya ve Karadeniz'e, güneyde ise Arabistan Yarımadası ve Umman Denizi'ne kadar uzanan geniş bir coğrafyaya sahip olan Selçuklu İmparatorluğu içerisinde Nizârîler, Hasan Sabbâh'ın öncülüğünde önce İran'da, daha sonra da Suriye'de örgütlenerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Özellikle yürüttükleri yoğun propaganda faaliyetleri ile imparatorluk yapısını derinden etkilemişlerdir.<sup>95</sup>

Hasan Sabbâh Nizârîler'in İran'a yerleşmesini sağlamış ve siyasî muhaliflerini ortadan kaldırmak için kurmuş olduğu terör örgütüne "fidâiyyân" denilmiştir. Hasan Sabbâh Mısır'daki süre zarfında, devletin önde gelenlerinin oğullarının Fâtımî sarayında varlıklarını sürdürdüğünü, Halife Mustansır-Billâh'ın onları kabiliyetli hocaların önderliğinde özel olarak yetiştirip sonra devletin hizmetinde kullandığını görmüştü. Bunu örnek alıp, Alamut ve çevresindeki kaleleri ele geçince (483/1090) etrafına topladığı kimselerle İsmâiliyye mezhebini yaymak, muhalifleri tehdit etmek veya ortadan kaldırmak amacıyla eğitmeye başlar. Hasan Sabbâh'ın bu kişilere önce esrar (haşîş) çektirip zihinlerini bulandırdığı, daha sonra da Ehl-i Beyt mensuplarının yaşadığı zulümleri anlatıp intikam hisleriyle doldurduğu iddia edilir.<sup>96</sup>

Nizârî İsmâilîlere Haşhaşiye denilmesinin altında yatan sebep netlik kazanamamıştır. Bu konu hakkında farklı görüşler vardır. Yaltkaya, "Fransızcadaki *assassiner* fiilinin "kasten ve gizlice adam öldürmek" anlamına geldiğini, bu terimin kökeninin ise Haşhâşîn (Haşîşîyûn) kelimesine dayandığını ifade eder. Ayrıca, kasıtlı olarak adam öldüren kimseler için kullanılan *assassin* kelimesinin de bu bağlamda Haşhâşîn'den türemiş olabileceği ihtimaline dikkat çeker; ancak bu ilişkinin doğrudan mı yoksa dolaylı mı kurulduğu konusunda kesin bir yargıya varmaz. İsmâiliyye-Melahide topluluğuna Haşhâşîn denilmesiyse şarabın haram olmasından dolayı onların haşîş-esrar kullanmalarından ötürüdür. *Telbisü İblis'te* sakıncadan dolayı Sufiyye de haşîş kullanarak sarhoş olduklarını, bunlara, esrarın verdiği etkiden istifade edip kendilerini cennette sanmaları için Hasan Sabbah tarafından haşîş içirildiğini

<sup>95</sup> Ayşe Atıcı Arayancan, "Nizârî İsmâilîleri'nin Gelir Kaynakları", *Türkiyat Araştırma Dergisi*, (2007), 232.

<sup>96</sup> Tahsin Yazıcı, "Fidâî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1996, 13/53.

söyleyenler mevcut olduğuna değinilmiştir. Netice olarak, hangi nedenle olursa olsun Haşhaşyyun adıyla bilinmelerinin altında yatan nedenin haşış kullanmalarından dolayı olduğunu belirtilir.”<sup>97</sup>

Marco Polo, XIII. yy. da Asya’ya seyahat eden Venedikli bir gezgindir. *Dünyanın Hikâye Edilişi* adlı kitabı efsanevi bir dille yazılmış eserdir. Haşhaşileri şu şekilde kaleme almıştır; “...Şeyh bu gençlerden birini bir adamı öldürtmeye göndermek istediğinde, yeniden dilediği kadar gence bu içkiden verir ve uyuduklarında, onları aldırır ve bahçenin dışında bulunan sarayına taşır.”<sup>98</sup> Nitekim, anlatısına baktığımızda tarihsel doğruluktan çok efsanevi unsurlar içerdiği görülmektedir. Özellikle genç müritlerin haşhaşla uyutulup cennet bahçesine götürüldüğü ve ardından emirle suikastler yapıldığı yönündeki hikâye daha çok Batıların Doğu’yu gizemli bir tehlike olarak görmesinden kaynaklı olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Daftary, Nizârîlerin haşhaş içip suikast yaptıklarına dair ddialarına karşı şu görüştedir: “Nizârî fedâîlerin görevleri öncesinde haşhaşla uyuşturuldukları iddiası, tamamen düşmanları tarafından uydurulmuş ve yayılmış bir efsanedir. Gerçek İsmâilî veya güvenilir İslamî kaynaklarda bu hikâyeyi destekleyen herhangi bir kanıt bulunmamaktadır.”<sup>99</sup>

Nizârî-İsmâilîler, dinî olmaktan çok siyasî bir amaç taşımaktaydılar. Kendi fikirlerini halka zorla dayatarak mevcut siyasal ve sosyal düzeni ortadan kaldırmayı hedefliyordu. Bu amaçlarına ulaşmak için kurdukları teşkilât ve eğittikleri fedâîlerden faydalanarak birçok din ve devlet adamını kendilerine özgü yöntemlerle ortadan kaldırmışlardır. Propaganda veya tehditlerle bazı insanları kendi mezheplerine çekmişlerdir. Hasan Sabbâh dinî ve siyasî öğelerle adamlarının motivasyonlarını sağladığı için kurduğu teşkilât aktif ve uzun ömürlü olmuştur.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Yalrkaya, *Batınlık*, 49.

<sup>98</sup> Marco Polo, *Dünyanın Hikaye Edilişi* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2019), 104.

<sup>99</sup> Farhad Daftary, *Haşhaş Efsaneleri: İsmaililer Hakkında Mitler*, çev. Ergün Kocabıyık (İstanbul: İletişim yayınları, 2002), 87.

<sup>100</sup> Abdül Kerim Özaydın, “Hasan Sabbâh”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 16/347.

Yazıcı, Fedâiler'in Batı literatüründe esrar çektikleri ve haince adam öldürdükleri için "assassin" diye anıldıklarını belirtir.<sup>101</sup> Lewis, 14. yüzyılda "assassin" sözcüğü, katil ile aynı anlamda kullanılmış ve sözcüğe adını veren tarikatla ilişkisini bitirdiğine değinir.<sup>102</sup> Bu konuda Arayancan, süreç içinde Nizâriler'in farklı isimlerle anıldıklarını belirtir. Haşhaşi, asaşîn gibi isimlerin yaygın ve popüler olduğunu Asâşîn isminin suikastçı anlamına geldiğini belirtir. Yazar bu isimleri daha çok batılı oryantalistlerin kullandığını, Müslüman dünyayı anlamayıp terörize etmek amacıyla siyasi bir mesaj verdiklerini öne sürmektedir. Ayrıca, Nizârî İsmâîlileri için en doğru kullanımın, Hasan Sabbah'ın Nizar adına bir davette bulunduğunu belirterek diğer İsmâillerden ayırmak gerektiğini dolayısıyla Nizârî İsmâîlî isminin doğru kullanım olduğu görüşündedir. Bâtınlık isminin bir şemsiye gibi düşünülüp onun altına İsmâîlîlik, Hurûfîlik, Dürzîlik, Kalenderilik de girebilmektedir. Talim Doktrininden dolayı, aşama aşama talim öğretmeyi savunduğu için *tâlimiyye*, Yedi imam kabul ettikleri için *seb'iyye* denmektedir. Orta Çağ Müslüman kaynaklar *mülhid*, *zındık* gibi isimlendirmelerde bulunmuşlardır.<sup>103</sup>

Tan'a göre, "Nazari açıdan Nizârîler, Müstâ'lîlere kıyasla Fâtımî öğretiyeye daha az bağlı olmaları nedeniyle, İsmâîlî olmayan Müslüman çevrelerce "Yeni Davet" (ed-Da'vetu'l-Cedîde) olarak adlandırılmıştır. Fâtımî İsmâîliliği ise "Eski Davet" (ed-Da'vetu'l-Kadîme) olarak görülmüştür. Ayrıca, dini ve mezhebî literatürde Arapça yerine Farsça kullanan İran kökenli Nizârîler, zamanla Fâtımîler döneminde kaleme alınan İsmâîlî metinlerine yabancılaşmıştır. Buna karşın, Şam merkezli Nizârîler, sınırlı ölçüde de olsa Fâtımî-İsmâîlî kaynaklardan istifade etmiş; Kadı Numan'ın eserleri bu çevrede korunmuş ve yaygın biçimde okunmaya devam etmiştir."<sup>104</sup>

Günümüz İsmâîlileri, konsil olarak adlandırdıkları ayrıca ülkelere göre birtakım aileler tarafından temsil edilen milli ve mahalli teşkilatlarla Ağa Han'a bağlı olarak idare edildiği bilinmektedir.<sup>105</sup> Halep konsolosu Rousseau 1811 yılında, İran'a

<sup>101</sup> Yazıcı, "Fidâî", 13/53.

<sup>102</sup> Bernard Lewis, *Haşhaşiler: İslamda Radikal Bir Tarikat*, çev. Kemal Sarısözen (İstanbul: Kapı yayınları, 2005), 29.

<sup>103</sup> Mehmet Ali Hacıgökmen vd. (ed.), *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri* (Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019), 784-788.

<sup>104</sup> Tan, "Tarihsel Süreçte İsmâîlîlik ve Yaşadığı Farklılaşmalar", 133.

<sup>105</sup> Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet yayınları, 2013), 194.

seyahati sırasında İsmâîlîler hakkında, ülkede varlıklarını hala sürdürdüklerini ve İsmail' in soyundan gelen bir imama sadakatle bağlı İsmâîlîlerin halen varlığını sürdürdüğü bilgisine ulaşmıştır. 1825 yılında İngiliz seyyahlardan J.B. Fraser da, İran'da hala varlığını sürdüren İsmâîlîlerin varlığını teyit etmiş, imamın namına cinayet işlemeyi bırakmış olmalarına rağmen liderlerine bağlılıklarının aynı şekilde sürdüğünü belirtmiştir. Ayrıca Nizârî İsmâîlîleri Hindistanda “Hocalar” adıyla anılmaktadır.<sup>106</sup> Nizârî İsmâîlîler, meşhur üçüncü Ağa Han ünvanına sahip 48. İmam Sultan Muhammed Şah Ali'nin İmametiyle (1202-1374/1885-1957) büyük gelişme göstermişlerdir. Günümüzde Dördüncü Ağa Han ünvanlı Kerîm el-Huseynî Şah Aliyle sadece Hindistan değil, Avrupa, Asya, Afrika'ya yayılmış 22 farklı ülkesinde kendi ifadelerine göre yirmi milyona ulaşmışlardır. Suriye, İran, Afganistan'da çiftçilikle uğraşmışlar; Hindistan, Pakistan, Doğu Afrikada ise sanayi ve ticaretle uğraşmışlardır. Bunlar yaşadıkları ülkelerde varlıklı sınıflar arasında yer almaktadırlar. Her ülkede ayrı idari konseyleri mevcuttur.<sup>107</sup>

Nizari İsmâîliliğin günümüzde 49. İmamı olarak bilinen Kerim Ağa Han, 04.02.2025 'de Portekiz'in Lizbon kentinde 88 yaşında vefat etmiştir. Yerine Oğlu Rahim el-Hüseyini'nin geçtiği bildirilmiştir.<sup>108</sup>

### 1.3.2.Hasan Sabbah ve Alamut Kalesi

Asıl adı, “El-Hasan b. Ali b. Muhammed b. Cafer b. El-Hüseyin b. Muhammed es-Sabah el-Himyerî er-Râzî” olarak bilinen Hasan Sabbah'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, hicri 430-440 (miladi 1046-1053/54) yılları arasında Kum şehrinde doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>109</sup>

Cüveyni, “Alamut'un fethi sırasında Hasan Sabbah'a atfedilen ve onun hayatı ile başından geçen olayları konu alan bir kitap bulduğunu iddia eder. “*Sergüzeşt-i Seyyidina*” adlı bu eser, Hasan Sabbah'a mal edilmekte olup, Sabbah'ın yaşam

<sup>106</sup> Lewis, *Haşhaşiler: İslamda Radikal Bir Tarikat*, 37.

<sup>107</sup> Ethem Ruhî Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011), 282.

<sup>108</sup> Stratejik Düşünce Enstitüsü, “İsmaililerin lideri Ağa Han Vefat Etti, Yerine Oğlu Rahim El-Hüseyini Geçti” (Erişim 13 Nisan 2025).

<sup>109</sup> Hasan Akgül, “Ebüzziya Tevfik'in Yazdığı Hasan Sabbah Biyografisi”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 7/4 (31 Ekim 2021), 804.

öyküsünü anlattığı gibi soyunu Himyeri krallarına dayandırmaktadır. Ayrıca babasının Yemen'den başlayarak Kûfe'ye, oradan da Kum şehrine göç ettiğine dair bilgiler içermektedir."<sup>110</sup> Hasan Sabbah, ilk dini eğitimini İmamiyye'nin önemli merkezlerinden biri olan Kum'da almıştır. Çocukluk döneminde babası, IX. yüzyıldan itibaren "Dâî"lerin faaliyet gösterdiği önemli merkezlerden Rey'e göç etmiştir. Âlim bir kimse olan babası Ali b. Muhammed'in, oğlunun eğitimine yakından ilgi gösterdiği belirtilmektedir. Hasan Sabbah, genç yaşlardan itibaren öğrenmeye karşı büyük bir ilgi ve yetenek sergilemiştir. Hem dini ilimlerde hem de pozitif bilimlerde kendisini kapsamlı şekilde yetiştirmiştir.<sup>111</sup>

Hodgson, Hasan Sabbah'ın, oğlunun birini şarap içerek Kurân'ın emrine riâyet etmediği diğer oğlunu da Kuhistan nâibini öldürdüğü şüphesiyle öldürttüğünü, bu durumun sıradan Müslüman uygulamalarıyla çeliştiğini belirtir ve her iki olayda da kişisel bağlılıktan çok imamın yoluna sadakati ön planda tutmuş olabileceğini belirtir.<sup>112</sup> Otuz beş sene evinde itikafa girerek dinin usul ve fûrunu tevil etmek, şeriatın zâhirini batına doğru götürmek amacıyla kitaplar yazmıştır. Bu uzun süre zarfında sadece iki defa evinden dışarı çıktığı ve sadece bir defa evin dışında görüldüğü rivayet edilmektedir. Kendisine Seyyidinâ, Reis, Şeyhu'l-Cebel gibi unvanlar verilmiştir. Yaltkaya son ünvanın Batılıların verdiği unvan olabileceği kanaatindedir.<sup>113</sup>

Doğduğu bölge olan Kum, İmamiyye Şiası'nın en önemli merkezidir. Bugün de aynı önemini korumaktadır. Özellikle Ayetullahlar, Şii ulemanın önemli bir kısmı bu şehirde yetişmiştir. Rey/Tahran bölgesine ilim tahsili için gitmiş ve asıl eğitimini burada almıştır. On yedi yaşına kadar İmamiyye Mezhebine mensuptu.<sup>114</sup> Daha 7 yaşındayken ilme olan merakından dolayı din âlimi olmak isteyen biriydi. 17 yaşlarındayken bir gün Emîre Zarrâb adlı Fâtımî dâîsiyle karşılaşır ve onun konuşmalarından etkilenip İsmâiliyye mezhebine geçer. 464/1072'de Rey'e gelen Irak bölgesi başdâîsi İbn Attâşla yolu kesişir. İbn Attaş, Hasan Sabbâh'ın kabiliyetli biri

<sup>110</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/547.

<sup>111</sup> Akgül, "Ebüzziya Tefvik'in Yazdığı Hasan Sabbah Biyografisi", 805.

<sup>112</sup> Marshall Hodgson, *The Order Of Assassins The Sstruggle Of The Early Nizârî Ismâ'îlis Against The Islamic World* (America: published by Mouton, 's-Gravenhage, 1955), 50,51.

<sup>113</sup> Yaltkaya, *Batınlık*, 49.

<sup>114</sup> Akgül, "Ebüzziya Tefvik'in Yazdığı Hasan Sabbah Biyografisi", 805-807.

olduğunu anlar ve ona Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın yanına gitmesini söyler. Orada Dârülhikme'de İsmâîlî mezhebiyle ilgili bilgi edinmesini tavsiye etmiştir.<sup>115</sup>

1076 yılında, Mısır Kahirede üç yıl geçiren Hasan Sabbâh, üst düzey eğitim almıştır. 1081'de İsfahan'a dönmüştür. Sonraki dokuz yılını da gizli bir İsmâîlî daisi olarak İran'ın farklı bölgelerine seyahat ederek geçirmiştir. Bu dönem içerisinde bir yandan İran'daki İsmâîlîliği yeniden canlandırmak için çalışmış, diğer taraftan da Selçuklu yönetimine karşı doğrudan bir isyan başlatmak için planlar yapmıştır. Hasan Sabbah yaptığı seyahatlerde, bir yandan başlatacağı ayaklanmanın merkezi olabilecek uygun bir bölge arıyor, diğer taraftan Selçukluların farklı bölgelerdeki siyasi ve askeri gücünü de değerlendirme fırsatı yakalıyordu. Merkezi bir karargâh oluşturması gerekiyordu ve Deylem bölgesi hem coğrafi hem de sosyo-politik açıdan en uygun yer olarak öne çıkıyordu. Bu bölge tarihsel olarak, Abbasi-Sünni otoritesine karşı muhalif olan Zeydî Şîîleri ve Ali yandaşları için bir sığınak olmuştu.<sup>116</sup>

O süre zarfında dönemin Sultanı Melikşah ve Nizâmülmülk vardır. Selçukluların takibine girince Hasan Sabbah kaçmak, saklanmak zorunda kalır ve Deylem bölgesindeki Alamut Kalesine yerleşir. Buraya yerleştikten sonra kaleyi savunmaya karşı hazırlar, kuşatmalara karşı dayanacak bir sistem oluşturur. Nitekim karşısında Selçukluların muazzam ordusu bulunmaktadır.<sup>117</sup> “Alamut” kelimesi, “kartal yuvası” anlamına gelir ve bu ad, kalenin bulunduğu yerin yüksekliğini ve ulaşılmazlığını yansıtır. Kalenin, sarp bir dağın zirvesine inşa edilmiş olması hem savunma açısından avantaj sağlamış hem de sembolik olarak güçlü bir anlam taşımıştır. Hasan Sabbâh burayı ele geçirmeden önce Alamut, Selçuklu yönetimine bağlıydı. Bazı anlatımlara göre Hasan Sabbâh, kaleyi savaşmadan, akıllıca sözler ve stratejik bir yaklaşım kullanarak Selçuklu valisinden devralmıştır. Kalenin böylesine yüksek ve erişilmesi güç bir yerde yer alması hem askeri güvenlik hem de Nizârî inancın yücelik ve ayrıcalık fikriyle örtüşmektedir.<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Özeydın, “Hasan Sabbâh”, 16/347.

<sup>116</sup> Daftary, *Alamut Efsaneleri*, 33.

<sup>117</sup> Mustafa Aylar, “Hasan Sabbah ve Camiü't-Tevârih, Tarih-i İsmâîlîyân'da Onun Döneminde Öldürülenler”, *Journal of International Social Research* 10/52 (25 Ekim 2017), 327.

<sup>118</sup> Şehristani, *El-Milel Ve'n Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.), 502.

Hasan Sabbâh, Selçuklu otoritesini zayıflatmak amacıyla dağlık bölgelerde kurduğu ulaşılması zor kaleleri birer üs haline getirerek, farklı bölgelere ve yerel yöneticilere karşı suikastlar ve baskınlarla Selçukluları yıpratmaya yönelik bir strateji geliştirmiştir. Nizârî İsmâîlîler'in İran'daki ana merkezi olan Rûdbar'da çok sayıda kale inşa edilmiş, bunun yanında Huzistan ve özellikle Güneydoğu Horasan gibi önemli bölgelerde de kaleler ve şehirler ele geçirilmiştir. Zamanla Kum ve İran'ın diğer bazı bölgelerinde de yeni kaleler kurulmuş, ayrıca Hasan Sabbâh, Alamut'tan Suriye'ye dâîler (öğreticiler) göndererek hareketin etkisini İran dışına da yaymaya çalışmıştır.<sup>119</sup>

Nizârî İsmâîlîlerin yerleşik olduğu İran ve Horasan bölgeleri, Büyük Selçuklu Devleti gibi güçlü bir Türk siyasi birliğinin yanı sıra çeşitli küçük Türk beyliklerinin de hüküm sürdüğü alanlardır. Bu coğrafya, Anadolu'ya yönelik Türkmen göçlerinin uzun süre boyunca takip ettiği önemli bir güzergâh olmuştur. Emevîler döneminde başlamış olan Şîî propagandaları, tarih boyunca farklı zamanlarda zaman zaman gizli, zaman zaman ise açık ve yoğun şekilde devam etmiştir.<sup>120</sup>

Alamut'un 1090 yılında Hasan Sabbah tarafından kuşatılmış olması, İranlı İsmâîlîlerin açık bir şekilde Selçuklu karşıtı faaliyetlere başlamasını temsil etmektedir.<sup>121</sup> Ayrıca tek tek yaptığı suikastlarla Selçuklu Devletini yıpratmış da bilinmektedir.<sup>122</sup> Önemli bir strateji ustası ve örgütçü olan Hasan Sabbâh, tüm çabalarına rağmen Selçuklu Devleti'ni tamamen ortadan kaldıramamıştır. Öte yandan, Selçuklular da yıllar süren askerî harekâtlara karşın Nizârîleri dağlık bölgelerdeki sağlam kalelerinden çıkarmayı başaramamışlardır.<sup>123</sup>

İsmâîlî Dai'si Hasan Sabbah, döneminin bilgin ve düşünürü aynı zamanda örgütçü bir devlet adamı olarak bilinmekteydi. İmam Cafer'in oğlu İsmail'in soyundan 19. İmam olan Nizar'ın adına ve İsmâîlî Aleviliği inanç öğretisini geliştirip, özgürlükçü, barışçıl, eşitlik ve paylaşımcılık temeli üzerinde inşa ettiği Alamut devleti

<sup>119</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 170.

<sup>120</sup> Yılmaz, "Nizârî İsmâîlîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler", 125.

<sup>121</sup> Daftary, *Alamut Efsaneleri*, 40.

<sup>122</sup> Atıcı Arayancan, "Nizârî İsmâîlîleri'nin Gelir Kaynakları", 232.

<sup>123</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 170.

tam 167 yıl<sup>124</sup> 654/1256'da varlıklarını Moğollar tarafından yıkılana kadar sürdürmüşlerdir.<sup>125</sup>

Pamir'den, Güneydoğu Akdeniz kıyılarından Filistin'e kadar uzantısı olan, Ortadoğuda 300'e ulaştığı bildirilen Baş Dai'lerin yönettiği, ortaklaşa çalışıp kazanarak, özel mülkiyetin olmadığı, kale yerleşim birimleri Dar'ül Hicre'lerden oluşmuş bir devlettir. Alamut Nizârî İsmâilî devleti tam anlamıyla bir Sosyalistik Federe sistemiyle yürütülüyordu. Dar'ül Hicre'ler, çok iyi bir hiyerarşik düzen içerisinde örgütlenmişlerdir. İsmâilî Dava'sına davet etmekle görevli olan Dai'ler, İsmâilî dava'yı açık ve gizli düşmanlara karşı savunurken canlarını vermekten asla çekinmemişlerdir. Ayrıca Fedai'ler vasıtasıyla uygulanan çok güçlü ve geniş bir iletişim savunma ağıyla Alamut'a bağlılardı.<sup>126</sup>

Kahire'de 488/1095'te idam edilen Nizar'dan sonra Hasan Sabbah, imamete gelecek Nizar'ın yerine geçecek olan kişinin adını açıklamamıştır. Bundan dolayı ilk Nizariler ulaşacakları imamları olmadan bir devrüs-setr'de kalmışlardır. Fatımilerden önceki gizlilik sürecindeki gibi, gizli imam cemaatte bir hüccet, baş temsilcisi tarafından temsil edilmiştir. Nizari davetin ve devletin yöneticileri olarak Hasan ve ondan sonraki iki halefi, hüccet kabul edilmiştir.<sup>127</sup>

Nizarilere göre, her dönem de bir imam olması gerekiyordu ve bu vacip olan bir durumdu. Bu imam gizli ya da zahir olabilmektedir. Dolayısıyla Nizârî İsmâilî toplumunun kendi başlarına kurtuluşa ermeleri mümkün olamayacağı için bir kurtarıcıya ihtiyaçları vardı. Nizârî toplumu artık imamı beklemekten yorulmuş ve *İmam'uz-Zaman*'ın ortaya çıkması gerekliliği icap ediyordu. Çözüm olarak "*Tâlim doktrini*" ve "*kıyametin ilanı*" ile beklenen imamın geldiği duyurulmuştur. Ancak Sunnî çevreler tarafından bu durum hoş görülmemiş ve birçok İsmâilî öldürülmüştür. Bu olaylardan sonra tekrar takiyye yapılarak *setr* dönemiyle Sunnîleşme politikası izlenmiştir. Başta Abbasi halifesince kabul görülmeye başlamışlardır. Böylelikle

<sup>124</sup> İsmail Kaygusuz, "Alamut (Nizari) İsmaililiği ve Anadolu'da Yaşayan Alevilik" (19 Mayıs 2024).

<sup>125</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 168.

<sup>126</sup> Kaygusuz, "Alamut (Nizari) İsmaililiği ve Anadolu'da Yaşayan Alevilik" (19 Mayıs 2024).

<sup>127</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 170.

rahatlama yaşayan Nizârîler'in takiyye süreci sona ermiştir. Hatta kıyamet doktrinleri tekrar canlandırılmaya çalışılmıştır.<sup>128</sup>

İbn Cevzi'nin *Telbisül İblis* adlı eserinde, Hasan Sabbah'ın Abdurrazzak b. Behram'ın kâtibi olduğu ve Mısıra gelip Batınî davetçilerinden bu mezhebi öğrendiği ve kabullendiği anlatılmaktadır. Daha sonra onların tebliğcileri ve başları olarak tekrar geri dönüp Deylem bölgesindeki Ruzban denilen mevkiye yakın bir kaleyi ele geçirdiğinden bahsedilmektedir. Bu kalenin ise Melikşah'ın adamlarından Kammar'a ait olduğuna da değinilmiştir. Ayrıca, davetine çağırdığı kimselerin sağını solunu bilmeyen, dünya işlerini beceremeyen ahmak kimselerden seçtiğini bu kişilere ceviz, bal, uyuşturucu otlardan yedirip kafaları demlenince Ehl-i Beyt'e yapılan zulümleri anlattığı bildirilmektedir. Hariciler ve Ezârîka'nın Emevîler'e karşı başkaldırısını örnek gösterip bu kimseleri imamlarının uğruna isyana teşvik ettiğine de değinilmiştir.<sup>129</sup>

Yaltkaya, yirmi altı seneye yakın bir zaman etraftaki halkın kadınlarını esir aldığı ve erkeklerini öldürmekten geri durmadığı, kötü icraatlar yaptığının üzerinde durur. Ayrıca Anuştegin'in kaleyi aylarca kuşatma altına aldığı ve kaledekilerin artık açlıktan ölme sınırına geldiğini Hasan Sabbah'ın bu sırada her adama yalnız bir çörek ile üç ceviz verdiğini belirtmektedir.<sup>130</sup>

Hasan Sabbah kurduğu fedâî teşkilatıyla, İran, Irak, Suriye ve Anadolu'da İsmâîlîliği yayma konusunda ciddi gayret sarfetmiştir. Fedâîler sadık birer terör yanlısı olarak yetişiyor ve hiç gözlerini kırpmadan adam öldürüp kendilerini bu uğurda feda etmişlerdir. Fığlalı bu durumun nedeninin huriler ve gençlerle Alamut kalesindeki dünyevî cennette bulunma arzusu olduğu görüşündedir. Ayrıca ölümü cesurca karşılayabilmek için afyon kullandıklarını ayrıca dini vazifelerini tamamlayıp döndüklerinde cennet bahçelerinde ağırlandıklarını belirtir. Saldığı dehşetin

<sup>128</sup> Ayşe Atıcı Arayancan, "Nizârî İsmâîlîlerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 102 (15 Haziran 2022), 79.

<sup>129</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbîs-i İblîs Şeytanın Ayartması*, çev. Savaş Kocabaş (İstanbul: Elif Yayınları, 2011), 143.

<sup>130</sup> Yaltkaya, *Batnîlik*, 48.

Hülâgünün Alamut kalesini ele geçirmesiyle tesirini kaybettiğini ve fırka olarak varlığını İnan, Suriye ve Orta Asya’da koruduğunu aktarmaktadır.<sup>131</sup>

Teşkilatçılık vasfıyla öne çıkan ve çok zeki, becerikli, feraset sahibi, cebir, geometri, astronomi, sihir ve dinî ilimlerde kendisini geliştirmiş biri olan aynı zamanda düzenli örgütüyle, etrafa korku saçan, fedâileriyle insanların fikir ve inanç dünyalarına hâkim olmak isteyen Hasan Sabbâh, 6 Rebûlâhir 518 (23 Mayıs 1124) tarihinde, otuz beş sene faaliyette bulunduğu Alamut Kalesi’nde ölmüştür. İsmâîlî kaynakları onu çilekeş, kanaatkâr, ciddi bir insan olarak tanıtmaktadır.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 282.

<sup>132</sup> Özaydın, “Hasan Sabbâh”, 16/350.

## İKİNCİ BÖLÜM

### BEKTAŞİLİK ve NİZÂRİ İSMAİLİLİKTE DİNİ YORUMLAMA BİÇİMLERİ

#### 2.1. Bektaşilikte Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Merkezli Teolojik Yorum

Bektâşiler, Hz. Muhammed'in Hudeybiye'de bir ağaç altında sahabelerle sözleştiği ve onlardan biat aldığı, son hac dönüşünde Gadîr-i Hum'da yanına Hz. Ali'yi çağırıp bazı Hadis-i Şerifler söylemesinin üzerine Hz. Muhammed'in o gün Hz. Ali'yi kendilerine vâsi tayin ettiğine, Kur'an-ı Kerim ve Ehl-i Beytini de tüm Müslümanlara emanet ettiğini belirtirler. Bektaşilikte bu sözleşme, Kur'an ve Ehl-i Beyt sevgisi, Hz. Ali ve onun soyuna sevgi besleme esasları Hz. Muhammed'in bu davranış ve sözlerine dayanmaktadır.<sup>133</sup>

Bektâşiler'in Hz. Ali'ye Tanrılık nurunun tecelli ettiğine dair inanışları şöyle açıklanır: “Kur'anda birkaç surede, yerin, göğün, güneş ve ayın yaratılışı açıklanır. Nuh Suresinde “Allah'ın yedi göğü birbiri ile nasıl uyumlu yarattığını görmüyor musunuz? Ayı, bunlar içinde bir nur yaptı ve güneşi bir kandil haline getirdi.”<sup>134</sup> geçen “nur” ve “kandil” kavramları Bektâşilerin Hz. Muhammed ve Hz. Ali'de Tanrılık nurunun tecellisini, bulmalarına yol açmıştır. Sözünü ettiğimiz surede şöyle buyrulmaktadır. “Görmediniz mi Allah yedi kat göğü kat kat nasıl yarattı? Onların içinde ayı bir nur yaptı ve güneşi de bir kandil yaptı.”<sup>135</sup> “O güneşi ışık, ayı nur yapandır.”<sup>136</sup> Bu Kur'an hükümleri, tasavvuf prensipleriyle birleştirilerek, Hz.Muhammed ve Hz.Ali'nin şahsında, tarikate ait din sırları ortaya çıktı. Buna göre Hz.Muhammed ve Hz.Ali iki şahıs olarak düşünülmez. Bektaşilere göre birdirler ve bir şahsın iki adıymışçasına söylenip yazıldığını kabul ederler.”<sup>137</sup>

Bektaşî inancında, Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin teolojik düzlemde özdeşleştirildiği dikkat çekmektedir; bu birliktelikten hareketle “dinin bâtinî

<sup>133</sup> Bedri Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir* (Ankara, 1987), 53.

<sup>134</sup> Nuh 71/15-16

<sup>135</sup> Yunus 10/5

<sup>136</sup> İbrahim 14/33

<sup>137</sup> Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 212.

sırları”nın açığa çıktığı kabul edilir. Nitekim Kul Âdil’in bir nefesinde geçen “Ali Muhammed’dir, Muhammed Ali”<sup>138</sup> ifadesiyle, Yesârî’nin On İki İmamları konu alan nefesindeki “Hâşâ birbirinden kim ayrı gördü, Muhammed Ali’dir, Ali Muhammed”<sup>139</sup> dizesi bu doktrinel birliği açıkça vurgulamaktadır. Bu anlayış, Hz. Peygamber’e nispet edilen “Ben ilmin şehriyim, Ali ise onun kapısıdır” hadisine dayandırılarak, Hz. Ali’ye ilâhî bir nitelik kazandırılmasına da zemin hazırlamaktadır. Bu çerçevede Bektaşî doktrininde iki düzeyde Hz. Ali tasavvuru ortaya çıkar: İlki, tarihsel ve insani yönüyle Hz. Ali; ikincisi ise metafizik düzlemde anlam kazanan, kozmik ve doktrinel Hz. Ali figürüdür.<sup>140</sup>

Hilmi Dede Baba, Bektaşî edebiyatının önde gelen ve etkili şairlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Onun özellikle büyük ilgi gören bir nefesi hem şekil hem de muhtevası bakımından Bektaşî inanç dünyasını yansıtan önemli bir örnektir. Bu nefes kısaca şu şekildedir; “Tuttum aynayı yüzüme / Ali göründü gözüme Nazır eyledim özüme / Ali göründü gözüme Âdem baba Havvâ ile / Hem Âlem-i el-Esma ile / Çarh-ı felek sema ile / Ali göründü gözüme Hazret-i Nuh Neciyullah / Hem İbrahim Halilullah / Sina’daki Kelimullah / Ali göründü gözüme Hû Ali’m Hû”<sup>141</sup>

Türk tasavvuf düşüncesinde Tanrı ve varlık anlayışının temelini, genel olarak “varlığın birliği” anlamına gelen vahdet-i vücûd öğretisi oluşturur. Alevî-Bektaşî inanç sisteminin merkezî ilkelerinden biri olan Hak-Muhammed-Ali birlikteliği de bu anlayışın ontolojik bir yansımasıdır. Bu birliktelik, tevhid (birlik), nübüvvet (peygamberlik) ve velayet (evliyalık) kavramlarının birbiriyle bütünleştiği bir yapı arz eder ve vahdet-i vücûd doktrini çerçevesinde anlam kazanır. Bu bağlamda, Tanrı’nın mutlak varlık olarak tezahürü, peygamberlik ve velayet makamlarında zuhur eden bir varoluş birliğini ifade eder.<sup>142</sup>

<sup>138</sup> Sadettin Nüzhet, *Bektaşî Şairleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1930), 430.

<sup>139</sup> Eyüp Akman, “XII. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu”, *Bektâşi Şairi Sinoplu/Batumlu Yesârî Baba Hakkında Yeni Bilgiler*, ed. İhsan Kalenderoğlu (XII. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu, Ankara, 2020), 1166.

<sup>140</sup> Eröz, *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*, 213.

<sup>141</sup> Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin (Cem Yayinevi, 1993), 241.

<sup>142</sup> M. Saffet Sarıkaya, “Alevilik Bektaşîliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 11.

Yukarıdaki beyitlere bakıldığında, bireyin hem dış yüzüne hem de iç özüne yönelik tefekküründe Ali’yi görmesi, onun sadece tarihsel bir şahsiyet olarak değil de aynı zamanda ilahi hakikatin zuhur ettiği evrensel bir sîma olduğunu da göstermektedir. Devam eden beyitlerde, yaratılış anlatısı ile kozmolojik düzlemde Ali’nin varlığına gönderme yapılmış olabilir. Hz. Âdem’den itibaren kutsal soyun ve peygamberlik geleneğinin Ali ile anlam kazandığı ima edilmektedir. Sonraki kıtada ise, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Musa gibi büyük peygamberlerin sıfatları zikredilerek onların misyonları üzerinden de Ali’nin zuhur ettiği fikrinin işlendiği görülmektedir. "Hû Ali’m Hû" şeklindeki niyaz da Ali'nin Hakk’ın bir yansıması olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu beyit, Bektaşîliğin Hz. Ali merkezli, vahdet-i vücudçu söylemini yansıtan metinlerden biri olabileceği kanaatini oluşturmaktadır.

Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber’in ev halkı anlamına gelmektedir. Âl-i abâ da denilmiştir. Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin “Ehl-i Beyt’i” meydana getirmektedir. Şuara Suresinde geçen, “...sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum”<sup>143</sup> şeklindeki emirleri Bektâşiler ehl-i beyt sevgisi olarak yorumlamaktadırlar aynı zamanda Bektâşiler Ehl-i Beyt’e Çihar Yâr yani dört sevgili derler.

Hak-Muhammed-Ali üçlemesi önemlidir ve bu üçleme Allah, Ruhullâh (Tanrı ruhu), Sırrullah (Tanrı Sırrı) olarak da açıklanmaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed’in Hz. Ali’ye kelime-i tevhid telkini ve hırka giydirdiğine onun da Hasan Basri’ye giydirdiğine inanılır. Bunun gibi telkin ve libas giydirme törenleri başka kimseye yapılmamış ve Hz. Ali, Hasan Basri’den başka, Peygambere ve kendisine yakın olan güvenilir onyeddi kişiye telkin ve irşada izin vermiştir. Bunlara da kemer kuşattığına ve bütün İslâmî yolların bu zevâtlardan geldiğine ve yayıldığına inanılır.<sup>144</sup>

Sonuç olarak, Bektaşîliğin teolojik doktrininin, merkezine Hz. Ali’yi ve Ehl-i Beyt’i alarak şekillenmiş olan güçlü bir velâyet anlayışına dayandığı görülmektedir. Bu anlayışta Hz. Ali’nin, yalnızca tarihsel bir şahsiyet değil, aynı zamanda ilahî nurun mazharı, bâtinî bilginin kaynağı ve hakikate ulaşmanın sembolik kapısı olduğuna

<sup>143</sup> Şuara, 26/23

<sup>144</sup> Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir*, 53,54,55.

inanılmaktadır. Ehl-i Beyt sevgisi ise, sadece duygusal ya da tarihî bir aidiyet olarak değil, aynı zamanda imanın ve manevî terbiyenin esası olarak görülmektedir.

## 2.2. Bektaşilikte Sembolik Unsurlar

Bektaşilik inanç sistemi, yalnızca sözlü ve yazılı öğretilerle değil, aynı zamanda semboller aracılığıyla da aktarılmış derin bir tasavvufî gelenektir. Bundan hareketle bu bölümde Bektâşi düşüncesinin sembolik unsurları incelenecektir.

Hacı Bektâş-ı Veli, Anadolu'ya göç eden ilk sûfiler gibi, yetiştiği kültürel çevrenin etkisiyle Orta Asya'nın inanç ve kültür unsurlarından izler taşımaktaydı.<sup>145</sup>

Bektaşiliği kabul edenler için özel bir kıyafet bulunmamaktadır. Yalnız nasib alırken başa “arakiyye” keçeden yapma ve yünden örme başlık giydirilir ve beline üç düğümlü yünden örme “Tığ-bend” denilen bir ip bağlanır. Ancak dervişlik mertebesi alanlara tennure, haydariyye, hırka giydirmek; beline kanberiyeye, kemer, palhenk taşı, boynuna da teslim taşı taşı takıp başına taç giydirilmektedir.<sup>146</sup>

Bektaşilikte üçler, yediler, on ikiler gibi sayı sembolizminin de ön planda olduğu görülmektedir. Hak-Muhammed- Ali üçlemesi, on iki terkli yani dilimli alt kenar kısmı dört parçalı beyaz keçeden yapılmış taçlarının on iki diliminin on iki imamı sembolize etmesi ve alt kenardaki dört parçanın ise dört kapıyı yani şeriat, tarikat, marifet ve hakikatı temsil etmektedir.<sup>147</sup>

Sufilikteki ruh zincirinin ilk halkası olarak Hz. Muhammed kabul edilmektedir. Mutasavvıf için Kur’anda İsrâ Suresinde anlatılan Miraç olayı Allah’ın yakın huzuruna ruhun yükselişinin örneğidir. Amcasının oğlu ve damadı dördüncü halife olan Ali b. Ebi Talib’e batnî ilmin Hz. Muhammed tarafından aktarıldığı söylenmektedir. Bektâşiler de Hz. Muhammed’in iki yönü ve iki tür bilgisinin olduğuna inanmaktadırlar. Birinci yönü herkese açıkladığı zâhiri yön ve bilgisidir. İkinci yönü de batnî bilgiyle donanmasıdır. Bunu da yalnızca Hz. Ali ve birkaç

<sup>145</sup> Hüseyin Özcan, “Hacı Bektaş Veli’de Hz. Muhammed Algısı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62 (2012), 201.

<sup>146</sup> Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir*, 208.

<sup>147</sup> Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir*, 209.

sahabeye açıklamıştır. Bu batınî bilgi de Ehl-i Beyt ve 12 İmam vasıtasıyla aktarılmış ve Hacı Bektâş-ı Veliye kadar ulaştığına inanmaktadırlar.<sup>148</sup>

*Makâlât*'ın birinci bölümünde, âbidler'in ibadetlerinden; namaz, oruç, zekât, hac, seferberlik olduğu zaman gaza etmek, cenabetten guslederek temizlenmek, nefes ait arzularından uzak durup, dünyayı terk edip ahireti sevmek olarak bahsedilmektedir. *Makâlât*'ın dördüncü bölümünde Tarikatın makamlarından bahsedilirken, tarikatın üçüncü makamında, saç kesmek (traş olmak) ve elbise değiştirmekten bahsedilir. Tarikata giriş ritüeli olarak bahsedilen bu erkanın dayanağı ise, "...başlarınızı traş etmiş ve saçlarınızı kısaltmış olarak korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz"<sup>149</sup> âyetidir. Sekizinci makamda da hırka, zenbil, makas, seccade, subha (yüz taneli tesbih), ibrad (iğne) ve âsânın onlar için kıymetli olduğundan bunların tarikat alameti olduğundan ve bunlara sahip olunması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Ayrıca bunların kıymetli olana verildiğinden bahsedilir. "Şüphesiz Allah dilediği şeyi sonuca ulaştırır. Allah her şey için bir ölçü (muayyen bir zaman) koymuştur"<sup>150</sup> ayeti delilidir.

Bektaşîlikte tıraş erkânı, sembolik bir arınma ve teslimiyet ifadesi olarak üç farklı yerde uygulanmaktadır. İlk tıraş erkânı, mücerret olmaya yönelen dervişin ikrar verme merasimi sırasında icra edilir. Arapça kökenli mücerret (مُجَرَّد) terimi, sözlükte "çıplak, yalın, açık, yalnız, tek" gibi anlamlar taşırken; tasavvufî bağlamda, dünyevî bağlardan el etek çekmiş, evliliği reddedip zühd ve takvâ esaslı bir yaşam tarzını benimseyen kişiyi tanımlamaktadır. Bu bağlamda "mücerret pak, müteehhil hak" atasözü, "evlenmemiş kişi temizdir, fakat evlenmek de bir haktır" anlamında kullanılmaktadır. Mücerret olan dervişe uygulanan tıraş erkânında sadece saç, sakal ve bıyık kesilir.<sup>151</sup>

İkinci tıraş erkânı ise halifelik makamına getirilecek dervişe uygulanır. Bu erkân, biraz daha derin bir sembolizm içerir ve daha kapsamlıdır. Halife adayının sadece saç, sakal ve bıyığı değil, aynı zamanda kaş ve kirpikleri de tıraş edilmekte ve

<sup>148</sup> Yılmaz Soyzer, *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşî Geleneği* (İstanbul: Seyran Kitap, 1996), 91.

<sup>149</sup> Feth, 48/27

<sup>150</sup> Talak, 65/3

<sup>151</sup> Mustafa Öge, "Babagân Bektaşîliğine Ait Bir Tıraş Erkânâmesi 'Der Beyân-ı Erkân-ı Tırâş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîye'" 23/103 (Eylül 2022), 365.

bu uygulama, nefsin bütün dünyevî yönlerinden sıyrılmasını ve tam teslimiyetini temsil etmektedir.<sup>152</sup>

Üçüncü tıraş erkânı, tarikata giriş yapan kadın ve erkek tüm talipler için geçerlidir. Bu aşamada bireyin evli ya da bekâr olması dikkate alınmadan, erkeklerin saç, sakal, bıyık ve kaşları, kadınlarda saç ve kaş sembolik olarak tıraş edilir. Bu ritüel fiziksel bir temizlikten ziyade, manevî arınma, eski kimlikten sıyrılma ve yeni bir yolculuğa başlama anlamını taşımaktadır.<sup>153</sup>

Tıraş erkânı, Bektaşilikte tarikata girişin ve nefis terbiyesinin sembolik bir ifadesi olduğu görülmektedir. Ayrıca bu uygulama, müridin manevi yolculuğa hazır olduğunu simgelediğini de göstermektedir.

Mistiklerin insanları üç gruba ayırdığı görüşü vardır:

- 1.Âvam: Şeriatın sadece dış yüzünü bilenler, varlık birliğinden haberi olmayanlar. (Sıradan insanlar) Bunlar ibadet ederek, buyrukları yerine getirmiş olacaklarını bu suretle cennet nimetleri ve hurilere kavuşacağına inanır.
- 2.Havâss: Gerçek yolda gidenlerdir. (Seçkinler) Bunlar Allah için onun uyruğu diye ibadet ederler. Umduğu bir şey olduğu için ve korktuğu için ibadet etmezler.
- 3.Ahass-ül- Havass: Gerçeğe eren kimselerdir. (Seçkinlerin en seçilmiş) Bu grup için ibadet, mutlak varlığın işidir ve onun ibadeti üzerine düşeni yapmasıdır. İbâdeti yapan zatıdır, İbadet eden ve edilen birdir.<sup>154</sup>

Tıraş erkanının ardındaki batınî yorumu bu üç grup insan üzerinden yorumlayacak olursak, bu sınıflandırmanın sadece ibadet anlayışını değil, aynı zamanda sembollere yüklenen anlamın katmanlılığını da ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Bektaşilikteki tıraş erkanı, avâm için bu ritüel, tarikata katılmanın dışsal bir işareti, havâss için nefsin törpülenmesi, arınmanın simgesi, ahassü'l-havâss içinse tıraş, öz benliğin tüm benliklerle bir olduğu, ibadet edenle edilenin ayrımının kalktığı bir tevhid anı olarak yorumlanabilir. Bu yönüyle tıraş

<sup>152</sup> Öge, “Babagân Bektaşiliğine Ait Bir Tıraş Erkânâme” ‘Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşiye”, 365.

<sup>153</sup> Öge, “Babagân Bektaşiliğine Ait Bir Tıraş Erkânâme” ‘Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşiye”, 365.

<sup>154</sup> Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir*, 224.

erkânı, Bektâşi sembolizminin hem zahiri hem batını anlam dünyasında derin bir yere sahiptir. Sadece traş erkânı için değil Bektaşîlikte tüm semboller bu üç insan üzerinden bu şekilde yorumlanabileceği görüşüne varılmıştır.

Kible Bektâşilerde meydan taşıdır. Kalb kiblesi: Beytü'l Mamurdur. Meydandır. Akıl kiblesi: Arş'dır. İnsanın beynidir. Bektaşîlikte çerağdır, posttur, mürşiddir. Fehim kiblesi: çerağ tahtıdır. Cân kiblesi: zât-ı bâri'dir. Cemâlullahtır. İnsanda tecelli etmiştir. Beden ameli olarak yapılan, abdest, namaz, oruç, zekât ibadetlerini âvam yolu olarak görmektedirler. Oruç, gerçekten başkasına gözünü, kulağını, ağzını kapamaktır. Hac, gerçek kâbe olan dost gönlüne yönelmek, onun çevresini dolanmaktır. Zekât, gerçek yoluna can vermektir. Varlıktan geçmektir. İbadetten önce alınan abdest dış temizliktir. Asıl abdest içi, gönlü temizlemektir. Zariyat sûresinde geçen "Liya'bidûne" "bana kulluk etsinler"<sup>155</sup> sözünü "liya'firûne olarak yani beni bilsinler anlamı ile tefsir etmişlerdir. Meydan odasına giderken talibin üzerinde altın, mücevher olmamasına dikkat edilir. Temiz elbise giyilmeli ve kadınlar tacihan beyaz baş örtüsü beyaz ya da açık renkli elbise giyerler.<sup>156</sup>

İnsan Sûresinde "Rableri onlara tertemiz içecekler içirir"<sup>157</sup> buyrulur ve bu ayete simgesel yorum getirilir. Bu, hem öğreti hem de pratikleri bakımından Bektâşiler için temel bir kavram haline gelmiştir. "Elest şarabı"nda ima edilen anlamdan, Sekahum, "onlara içki verdi" sırrı vardır, şair Nesimi şöyle yazar: "Ezelden içmişim cami sekahum/Anın çün söylerim her dem enelhak" Bu "elest şarabı" içilmesi uygulaması Bektâşi tarikatının sırlarından biridir ve durum fikren, içsel bir tinsel yaşam deneyimi olarak nitelendirilebilir. Ancak aynı zamanda bunun ne anlama geldiğini anlamaya hazır olmayanlara karşı, sır gibi konulması gereken bir uygulamadır. Bunun için Genç Abdal, "Sekahum sırrını söyleme sakın."<sup>158</sup> demiştir.<sup>159</sup>

Sonuç olarak, Bektaşîlik inanç ve ritüel sisteminde semboller, yalnızca geleneksel bir uygulama değil de aynı zamanda metafizik hakikatlerin temsilcisi olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Tâc, teslim taşı, çerağ, sofrası, sayılar ve traş

<sup>155</sup> Zâriyât 67/51

<sup>156</sup> Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, 234.

<sup>157</sup> İnsan 76/21

<sup>158</sup> Nüzhet, *Bektaşî Şairleri*, 127.

<sup>159</sup> Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, 235.

erkânı gibi unsurlar bireyin manevi yolculuğunu simgesel bir dil aracılığıyla ifade etmektedir. Bektâşi sembolizminin, sadece dış görünüş ya da törensel bir boyut taşımaktan öte hakikati derinlemesine yansıtan bir düşünce sunduğu ortadadır.

### 2.3.Hacı Bektâş-ı Veli Ehl-i Sünnet miydi?

*Makâlât* adlı eser Hacı Bektâş-ı Veli'ye nisbet edilen eserlerdendir. Bu eserin ona ait olup olmadığı hususunda Esad Coşan, Velayetnâmede Makâlât'ın adının geçtiğini belirtmektedir.<sup>160</sup> Delil olarak ise Velâyetnâmede geçen "... Said'i kazandan çıkardılar. Said, bundan sonra hoş bir hale büründü, Hünkâr'ın Makaanât'ını Türkçeye çevirdi"<sup>161</sup> ifadesinden hareketle Velayetnâmenin onbeşinci yüzyılda yazıldığını ve Makâlâtın da onbeşinci yüzyılda tanındığını, eserin muhteva bakımından da o dönemin tasavvuf anlayışıyla örtüştüğünü belirtir.<sup>162</sup>

*Makâlât*'ın konusuna ve muhteviyatına bakıldığı zaman tasavvufî bir eser olduğu görülmektedir. *Makâlât*'ın birinci bölümünde, insanların yaratıldığı dört türlü nesne toprak, su, ateş, yelden, dört bölük insandan abidler, zahidler, ârifler ve muhiblerden, dört türlü ibadet, dört türlü arzu ve dört türlü hallerinden bahseder. Âbid, zâhid ve âriflerin ibadet anlayışları ile manevi halleri, birbirleriyle kıyaslanarak değerlendirilmez; zira bu kıyas, ancak muhiplerin yani hakikate yönelmiş olanların nazarında anlam kazanır. Çünkü âbid, zâhid ve ârifler zâhir ehli olup "dâvâ" makamında bulunurken; muhipler bâtın ehli olarak "mâna" makamında yer almaktadırlar. Bu bağlamda, muhiplerin tasavvur ettiği hakikat, zahirî mertebelerin ötesinde bir derinliğe işaret eder.<sup>163</sup>

İkinci bölümünde, Dört Kapı Kırk Makam anlayışından bahsedilir. Kırk makamın onu şeriat, onu tarikat, onu marifet, onu da hakikattir. Şeriatın ilk makamının iman olduğundan ve imanın şartlarının Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahirete ve kadere inanmak olduğu belirtilir.<sup>164</sup>

<sup>160</sup> Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik*, 53.

<sup>161</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli Velâyet-Nâme*, 62.

<sup>162</sup> Coşan, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik*, 53.

<sup>163</sup> Esat Coşan, *Makalat Hacı Bektaş Veli* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 3-10.

<sup>164</sup> Coşan, *Makalat Hacı Bektaş Veli*, 10-13.

Üçüncü bölümde, şeriatın makamları anlatılır. İman, ilim, ibadetleri yerine getirmek, kazancı helal yoldan sağlamak, evlenmek, hayz ve lohusalıkta ilişkiye girmemek, namazları cemaatle kılmak, şefkatli olma, helal yemek ve temiz giyinmek, emr-i bi'l ma'ruf nehy-i anil münker yapmak üzerinde durulur. Bu bölümde de on makamdan bahsedilmiştir.<sup>165</sup>

Dördüncü bölümde, Tarikatın makamlarını anlatır. Pirden el alıp tövbe etme, mürid olma, traş olma, nefisle mücadele etme, hizmet etme, havf ve reca içinde olmak, tarikat alametlerinin olması, cemaat-nasihat-muhabbet sahibi olmak, aşk-şevk-safâ-fakirlik olmak üzere on makamdan bahsedilir.<sup>166</sup>

Beşinci bölümde, Marifet'in makamlarını anlatır. Edep, korku, perhizkarlık, sabır ve kanaat, utanmak, cömertlik, ilim, miskinlik, Marifet ve kendini bilmek olarak on makamdan bahsedilir.<sup>167</sup>

Altıncı bölümde, Hakikatin makamlarını anlatır. Toprak olmak, yetmişiki milleti ayıplamamak, elinden geleni esirgememek, dünyada yaratılmış olan her nesneye güven vermek, mülk sahibine yüz sürüp yüz suyunu (yaratılış sebebi Muhammed nurunu) bulmak, sohbetinde hakikat sırlarını söylemek, seyr-i sülûk etmek, sır, münacaat, müşâhede (Tanrıya ulaşma) olmak üzere on makamdan bahsedilmektedir.<sup>168</sup>

Yedinci bölümde, Marifetin bilinen cevabı, Sekizinci bölümde şeytanın halleri, dokuzuncu bölümde marifet makamının tevhid anlayışı, Onuncu bölümünde ise Âdem'in sıfatını beyân eder.<sup>169</sup>

Hacı Bektâş-ı Veli'nin düşünce dünyasını anlamak için *Makâlât* incelendiği zaman, Dört kapı kırk makam sistemi ön plandadır ve Şeriat, Tarikat, Marifet, Hakikat öğretilerinin önem kazandığı görülmüştür. Ancak bu sistemden hem Sünnî tasavvufa hem de Nizârî geleneğe yakın düşünce dünyasının olabileceği fikri çıkarılabilir. Çünkü müşîdinin, velinin manevî rehberliğinin önemine vurgu yapıldığı görülmektedir. Nizârî

<sup>165</sup> Coşan, *Makalat Hacı Bektaş Veli*, 13-15.

<sup>166</sup> Coşan, *Makalat Hacı Bektaş Veli*, 15-19.

<sup>167</sup> Coşan, *Makalat Hacı Bektaş Veli*, 19-20.

<sup>168</sup> Coşan, *Makalat Hacı Bektaş Veli*, 20-23.

<sup>169</sup> Coşan, *Makalat Hacı Bektaş Veli*, 23-49.

İsmâîlîlerinde de imâm rehberlik kaynağı idi. Bu noktada bir paralellik olabileceği kanaati oluşmaktadır. *Makâlât*'ta imamet ve velayet terimleri yer almamıştır fakat manevi rehberlik ve yüksek ermişlik kavramlarıyla örtülü olarak anlatıldığı görülmektedir. Hacı Bektâş'ın tasavvuf anlayışında, “pir”, “dede” gibi unvanlar, Nizârî İsmâîli imamet ve velayet geleneğinin Bektâşi yorumu olarak değerlendirilebilmektedir..

Öz, Hacı Bektâş-ı Veli'nin Sunnîliğini vurgulayanların ve kanıtlamaya çalışanların başında İran taraftarı Şii çevrenin ve Teoman Şahin'in geldiğini belirtir. Hacı Bektâş'ın Makâlatındaki şeriâtın evrelerinin 7. Evresinde Kur'andan ayete değinerek “sünnet-i cemaat ehlinden olmak” ifadesinden hareketle Hacı Bektâş'ı ben ehl-i sünnetim / benn sunniyim anlayışına götürmektedir. Öz, burada “Kur'an'ın Feth Suresi 23. Ayetine değinildiğini ve bir hadise gönderme yapıldığını belirtmektedir. Hadiste cemaatle kılınan namazın üstünlüğünden bahsedildiğini, Bektâşilerin de Cemlerini toplu olarak yapmalarının gerekçelerinin bu olduğunu bu iddianın zorlama bir iddia olduğu düşüncesindedir.”<sup>170</sup>

Esad Coşan Şeriâtın 7. Evresinde bahsedilen sünneti, ehl-i sünnet ve'l cemaat olarak yorumlamaktadır. Hacı Bektâş'ın sunnî olduğu görüşündedir.<sup>171</sup>

Eflâki (ö.1360), “*Menâkıbu'l-Arifin*” adlı kitabında Hacı Bektâş'ı Baba Resul'ün halifelerinden gösterir ve onun dış görünüşe saygı duymadığından, namaz kılmadığından ve şeriata uymadığından bahsetmektedir.”<sup>172</sup>

Sunnî öğretilerden uzak şekilde algılanabilecek düşüncelere örnek verilirse,

“Ariflerin arılığı zâhirdir, tekrar aslına erer, birikir. Arifler katında şirk murdardır.; onu içlerinde bırakmaz dışarı atarlar. Kendileri arıdırlar ve başkalarını da arıtırlar. Öyleyse şöyle bilmek gerekir ki kendisini arıtmayan başkalarını da arıtamaz.”

<sup>173</sup> “...Arifler katında iman akıl üzeredir. Fakat herkesçe bilinen, imanın dil ve gönül

<sup>170</sup> Öz, *Bektaşilik Nedir?(Bektaşilik Tarihi)*, 209.

<sup>171</sup> Coşan, *Makalat Hacı Bektaş Veli*.

<sup>172</sup> Eflaki, *Menâkıbu'l-Ârifin I*, 370-450.

<sup>173</sup> Coşan, *Makalat Hacı Bektaş Veli*, 5.

üzere olduğudur. Kim Çalap Tanrıya gönülden tanıklık yapmazsa mutlak kafirdir...İbadete gelince amel imandan ayrıdır ve iman ibadettir.”<sup>174</sup>

XIV. yüzyılın mutasavvıf ve Türk şairlerinden olan Elvan Çelebi, “*Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*”adlı eserinde Hacı Bektâş-ı Veliden bahsetmektedir. Eserde Hacı Bektâş'ı konu alan beyitler şu şekildedir;

“Hacı Bektâş sol sebebden hiç  
Göze almadı tâc-ı sultânî”  
(Hacı Bektâş bu nedenle asla sultanlık tacına göz dikmedi.)

“Edebalı vü bundağı buddâm  
Gördiler hâcîdan bu seyrânî”  
(Edebalı ve çevresindeki bilgiler,Hacı'dan bu manevi yolculuğu gördüler)

“Hacı Bektâş sırrını bilmez  
Didi ki sır ne sır-durur dâni”  
(Hacı Bektâş'ın sırrını bilen hiç kimse yoktur;çünkü o sır, herkesin anlayabileceği bir sır değildir.)

Yani ben andanam velî pinhân  
Okımazam sana bu Kur'anı  
(Ben gizli bir veliyim, bundan dolayı sana bu Kur'an'ı okuyamam (çünkü anlamazsın)

Bir kişiye hezâr dost gerek  
Bine çok bil laîn şeytânı  
(bir kişiye bin dost gerekir;çünkü karşısında çok sayıda melun şeytan vardır,bunu bil)

Server-i leşkerân ol şehbâz  
Hacı Bektâş diyü gelür âvâz  
(Orduların efendisi o yüce şahindir;adı Hacı Bektâş diye anılır, sesi gelir)

Kendeke çık seni selâmet bil  
Bereket Hâcîyı ziyâret kıl  
(Kendek'e git selamette olasın; Hacı'yı ziyaret et,bereket bulasın )<sup>175</sup>

Bu beyitler Hacı Bektâş-ı Veli'nin yüceliğini, ilmîni, gizemini ve manevî liderliğini göstermektedir.Tasavvufî derinlik taşıyan bu ifadeler, sır, nur, dostluk, zahir-batın, şeytan, nefis gibi sembolik temalarla bezendiğini göstermektedir. Bu

<sup>174</sup> Coşan, *Makalat Hacı Bektaş Veli*, 12.

<sup>175</sup> Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, 169,170.

beytlere bakıldığı zaman onu direk ehl-i sünnet kalıbına oturtmamız zorlama olacaktır. Nitekim beyitlerde geçen “gizli velîlik”, “sır”, “manevi yolculuk”, gibi hallerin, Nizârî İsmâîlî düşüncedeki batınî rehberlik ve bilgi aktarımıyla bağdaşabileceği kanaatini oluşturmuştur.

Taşköprülüzâde “*Şakaiku'n-Nu'maniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*” adlı eserinin bir bölümünde Hacı Bektâş'tan bahseder. Ondan bahsederken doğrudan "Sünnî" dememektedir fakat metin, Hacı Bektâş hakkında olumlu, saygılı ve geleneksel bir sûfî profili çizmektedir. Hacı Bektâş'ı ehli bid'at, sapkın ya da zararlı biri olarak değil, velî ve keramet sahibi biri olarak anlatmaktadır. "Zamanımızdaki sapkınlar, ona ait olmayan şeyleri ona isnat ediyor" diyerek sonradan Bektaşîlikte gelişen bazı inanç ve pratikleri Hacı Bektâş'tan ayırdığı görülmüştür.<sup>176</sup>

Birge, Bektaşîlik, dışarıdan bakıldığında şeriatın özellikle ibadet boyutunun gereklerini ihmal ediyormuş gibi görüldüğünü fakat. Bu durumun, onların şeriatı tamamen reddettiği anlamına gelmediğini şeriatın onların dünyasında hâlâ bir yere sahip olduğunu ve sadece yorumu farklılığı olduğunu belirtir.<sup>177</sup>

Yılmaz, Bektâşilerin Nizârî İsmailerle yaptığı ritüellerle hulûl, tenasüh, ahiret inançları bakımından, kadın erkek toplu ibadet biçimleriyle Nizârî İsmâîlîlerine benzetmektedir. Özellikle Babagan Bektâşilerini namaz ibadeti ile Nizarilere benzetmektedir. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Veliye nisbet edilen *Makâlât*taki dört kapı kırk makamın Yeseviliğe ait bir kurgu olduğunu belirtir ve içeriğindeki sunnî akideye uygunlukla pratiğin çelişmesinden dolayı da bu durumun birinden birini inkara zorladığını belirtir.<sup>178</sup>

Kaygusuz, Hacı Bektâş-ı Veli'nin Batınî Dâisi olduğunu öne sürer ve; “Hacı Bektâş-ı Veli, 1256'da Alamut'un Moğollar tarafından yerle bir edilmesi sonucu İsmâîlîlerle ilişkisini kesmiş, ama batını inancın doruğunda; zamanın kurtarıcı imamı olarak ortaya çıkıp, Alamut İmamlarının temsil ettiği (*Haft bab-ı Baba Seyyidina*)'ya

<sup>176</sup> Taşköprülüzade Ahmet Efendi, “Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye”, *Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı* (Erişim 01 Temmuz 2025), 52.

<sup>177</sup> John Kingsley Birge, *The Order of Dervishes*, çev. Reha Çamuroğlu (İstanbul: Ant Yayınları, 1991), 123.

<sup>178</sup> Hulusi Yılmaz, “Nizari İsmailileri, Hurufi ve Bektaşî İlişki Bağlamında Anadolu Alevililiğine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi* 7 (2016), 48-65.

göre Alamut İmamı Ali'yi temsil ediyor, bütün İsmâilî inançlıların her biri de Salman'ın makamında bulunuyordu, yani birer Salman idiler.) Ali'nin donuna bürünmüştür.” Bunu pekçok Alevi-Bektâşi ozanı işlediğini de belirtir ve Hasan Dede'den (Ö.1469) dörtlükle örnekler: “Yerlerin göklerin binasın düzen/Ak üstünde kara yazılar yazan/Engür şerbetini Kırklara ezen/Hünkâr Hacı Bektâş Ali kendidir” Ayrıca Hacı Bektâş'ın Yeniçerilerin Piri yapılmasını ya da gösterilmesini, Osmanlı Devleti'nin tarihsel siyaset kurnazlığı olduğunu belirtir.<sup>179</sup>

Ocak, İslamiyet'in erken dönemlerinde Irak, İran ve Mâverâünnehir coğrafyalarında gelişen Melâmîliğin, Zerdüştlük, Budizm ve Maniheizm gibi dinî geleneklerle etkileşerek Kalenderîliği meydana getirdiğini ifade eder. Ona göre, Haydarîlik, Rum Abdallığı, Câmîlik, Torlaklık ve Şemsîlik gibi yapılar, bazı küçük farklılıklar taşısa da temelde Kalenderîliğin çeşitli yorumları olarak çıkmıştır. Ocak ayrıca, Hacı Bektâş-ı Veli'nin Vefâî (ve dolayısıyla Haydarî) gelenek içinde yer alan bir Kalender şeyhi olduğunu, Bektâşîliğin ise bu Kalenderî zemin üzerinde yükselen bir yapı niteliği taşıdığını belirtir. Bu bağlamda, Hacı Bektâş'ın mücerret oluşunu onun Kalenderîliğine bağlayan Ocak, aynı zamanda Hacı Bektâş'ın Sünnilikle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığını özellikle vurgulamaktadır.<sup>180</sup>

Ocak aynı zamanda şu görüşü öne sürer; “Bektaşîlik, kökeninde Kalenderîliğin etkisiyle, Sünnî İslâm'ın ibadet ve inanç kurallarına karşı mesafeli bir tutum sergilemiştir. Bu yaklaşım, nefeslerde, menâkıbnâmelerde ve Bektaşî fıkralarında açıkça görülür. Namaz ve oruç gibi ibadetler çoğunlukla bâtinî yorumlarla yeniden anlamlandırılmış; buna karşılık Şamanizm, Budizm ve eski İran dinlerinden gelen ayin ve erkanlar geliştirmiştir.”<sup>181</sup>

Yıldırım, *Velâyetnâme*'nin giriş bölümünde Hacı Bektâş-ı Veli'nin Ahmed Yesevî'ye nispet edildiğini, ancak eserin devamında bu bağlantının sürdürülebilir biçimde ele alınmadığını, dolayısıyla da metinde bir bütünlük sorunu bulunduğunu ifade eder. Eseri dikkatlice analiz ettiğinde, özellikle Sulucakarahöyük'te geçen menkıbelerin kurgu yapısı, anlatım dili, şahıs kadrosu ve mekân tasvirleri bakımından

<sup>179</sup> İsmail Kaygusuz, “Hacı Bektaş Veli Bir Batını Dai'siydi” (16 Mayıs 2024).

<sup>180</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik, Kalenderiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 210.

<sup>181</sup> Ocak, “Bektaşîlik”, 5/373-375.

daha yerel ve otantik bir nitelik taşıdığını vurgular. Bu gözlemler doğrultusunda, eserin giriş kısmının sonradan eklenmiş olabileceği kanaatini dile getirir. Ancak, söz konusu bölümün ana metne ait özgün bir parça olduğu kabul edilirse, bu durumda eserde ılımlı ve tasavvufî bir Şîî yönelimin izlenebileceği değerlendirmesini yapar. Bununla birlikte, metindeki Şîî vurgunun, Ahîlik geleneğinde rastlanan anlayıştan farklılık arz ettiğini de özellikle belirtir.<sup>182</sup>

Yıldırım, *Velâyetnâme*'de öne çıkan başlıca unsurları şu şekilde özetlemektedir: Hz. Ali'nin velâyetin ve bâtinî bilginin mutlak sahibi olarak yüceltilmesi; Hacı Bektâş-ı Veli'nin, Ali soyundan gelmesi dolayısıyla bazı sırları ve mistik güçleri miras yoluyla devraldığı inancı; münacatlarda Ali ve Ehl-i Beyt'in ilahî hakikate ulaşmada aracı kılınması ve Ehl-i Beyt sevgisinin (*tevellâ*) açık biçimde teşvik edilmesi. Yıldırım, bu unsurların, Ahîliğe dair kaynaklarda sonuncusu dışında yer almadığını; ayrıca *Velâyetnâme*'de Kerbelâ hadisesine ya da Muharrem matemine ilişkin temaların bulunmadığını da özellikle vurgulamaktadır.<sup>183</sup>

Alevi-Bektâşilerin tasavvufî-batınî anlayışları heteredoksi olarak da nitelendirildiği görülmektedir. Abidin Özgünay, "Dinde kurallara uymak ortodoksluktur. Bir gelişimin karakteristik unsurlarıyla Ortodoks çizgisinin sapmış hali ise heteredoksluktur. Bektâşilik bu karakteriyle şer'i ilkeleri aşmış, Ortodoks din anlayışından taşmıştır." Şeklinde heteredoksiyi tanımlamıştır.<sup>184</sup>

Hacı Bektâş-ı Veli'nin *Makâlât*ından hareketle şeriata bağlı olduğu görülmüş olsa da bâtinî öğretilerin de ön plana çıktığı görülmektedir. Aynı zamanda Bektâşilik öğretisinde Hz. Ali, Ehl-i Beyt vurgusu, oniki imama da özel saygı görülmektedir. Şîî ve batını sembolizm, cem, semah, tevella-teberrâ yani Ali'yi sevmek düşmanlarını sevmemek gibi kavramlar, insanın içsel tekâmülüne vurgu yaptığını göstermektedir. Tüm bunlardan yola çıkarak Hacı Bektâş-ı Veli'nin sunnî ortodoksi ile tam olarak örtüştüğünü söylemek zorlama bir kanaat olacaktır. Nitekim batını geleneklerle de

<sup>182</sup> Rıza Yıldırım, "Anadolu'da İslâmiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslâm Yorumunun Sünnî-Alevî Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Osmanlı Araştırmaları* XLIII (2014), 93-124.

<sup>183</sup> Yıldırım, "Anadolu'da İslâmiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslâm Yorumunun Sünnî-Alevî Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 93-124.

<sup>184</sup> Soyyer, *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşî Geleneği*, 92.

örtüştüğü görülmektedir. *Makâlât*taki bazı tasavvufi düşünce sisteminden hareketle katî bir şekilde sunnî demek dar bir çerçeveden bakmak olacaktır. Daha geniş bir çerçeveden bakıldığında zaman bâtinî öğretilerin de olduğu görülmektedir. Onun düşünce dünyasının Anadolu heteredoks İslâmı, Batınî etkiler ve tasavvufi öğretilerin bir sentezi olarak düşünülebilir. Kendisinden sonra şekillenmeye başlayan Bektâşîliğin ise açıkça heteredoks çizgide geliştiği de görülmektedir.

#### 2.4.Bektaşîlik ve Hurufî Unsurlar

Bektaşîlik, XIII. yüzyılda Anadolu'da ortaya çıkan, Hacı Bektâş-ı Veli'nin kurduğu bir Türk Tarikatı olduğu bilinmektedir. İran 'dan Anadolu'ya geçen Hurufîlik, Osmanlı topraklarındaki benimseyişi Bektaşîlik'te bulmuştur. Tarihçiler, Hurufîlik'le Bektaşîlik arasındaki bağlantıyı tarihsel bir gerçeklik olarak değerlendirmişlerdir.<sup>185</sup>

İshâk-ı Astarâbâdî'nin “*Mahram-Nâma*” adlı eseri, Fazlullah Hurûfî'nin hayâtına dair incelenmesi gereken en mühim kaynaktır. “İstivâ-Nâma”nın başında, Fazlullah'ın doğumu, hicrî 740 (1339-1340), kurduğu dîni yayması 788 (1386), öldürülmesinin 796 (1394) târihlerinde olduğu belirtilmiştir.<sup>186</sup>

Fazlullah'ın ölümünden sonra Hurûfîlik, doğuda Hindistan'a kadar yayılmış; batıda ise halifesi Ali el-A'lâ sayesinde Anadolu'ya ulaşarak uzun süre etkisini sürdürmüştür. Bu etki Anadolu ve Rumeli'de tarikatlar aracılığıyla kendini hissettirmiştir. Türk edebiyatının önemli isimlerinden Seyyid Nesîmî de onun Anadolu'daki halifelerindendir.<sup>187</sup>

Bazı araştırmacılar, Hacı Bektâş'ın Bektaşîlik tarikatı ile bir ilgisinin olmadığını Bektâşîliği kuran kişinin Fazlullah olduğunu öne sürerler.<sup>188</sup> Hasluck, “Hacı Bektâş'ın kendi adını taşıyan doktrinleriyle gerçekte hiçbir ilgisi yoktur. Bektaşîlik adını taşıyan tarikatın gerçek kurucusu Fazlullah adlı İranlı bir Mutasavvıftır ve tarikatın asıl adı da Hurufîliktir. Fazlullah'ın ölümünden kısa bir süre sonra, müritleri Hurufî doktrinlerini Kırşehir yakınlarındaki Hacı Bektâş tekkesi

<sup>185</sup> Ömer Tecimer, *Hurufîlik*, ed. Deniz Vural - Arzu Taşçıoğlu (İstanbul: Plan B® İletişim, Tasarım, Tanıtım, Yayıncılık ve Yapımcılık, 2008), 155.

<sup>186</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurufîlik Metinleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973), 3.

<sup>187</sup> Hüsamettin Aksu, “Fazlullah-ı Hurûfî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12/277-279.

<sup>188</sup> Öz, *Bektaşîlik Nedir?(Bektaşîlik Tarihi)*, 222.

mensuplarına Hacı Bektâş'ın gizli düşünceleri diye tanıtmışlar, bundan sonra da Hurufiler, sunnî müslümanların sapkınlık ve zındıklık saydıkları kendi doktrinlerini Hacı Bektâş'ın adının koruması altında yaymışlardır."<sup>189</sup> Görüşünü öne sürmüştür.

Birge, Bektâşi tarikatının inançlarıyla alakalı olarak Prof. Edvard G.Browne'un 1897'de Paris'te bir paskalya tatili sırasında Bibliothegue Nationale'de Hurufiler,'in eserlerini içeren iki el yazması üzerinde çalışmasıyla geldiğini belirtir. Bu çalışmanın sonuçları "Royal Asiatic Society"nin dergisinde Ocak 1898'de yayımlanmış ve Prof. Browne aynı derginin Temmuz 1907 sayısında daha ileri bulgularını ikinci bir makaleyle açıklamıştır. 1897'de Paris'teki Hurufi tarikatı çalışmasından etkilenerek kitapçısından Doğu'daki Hurufi metinlerini bulmasını istemiş ve uzun zamandır öldüğünü sandığı bir tarikatın eserlerinin halen çok kullanıldığını gösteren miktarlarda gelmesi şaşırtmıştır. Araştırmaları sonucu, bunların Bektâşilerden geldiğini öğrenmiş ve günün Bektâşi Tarikatının, Hurufi tarikatının kurucusu olan Fazlullah'ın öğretilerini yaşattığını belirtmiştir.<sup>190</sup>

Öz, Hurûfîlerin, tarihsel süreç içerisinde Bektaşî çevrelerce varlıklarını sürdürdüğünü, bu yapı içerisinde adeta gizlenerek mevcudiyetlerini koruduklarını belirtir. Hurûfîliğin, belirli düşünsel ve doktriner unsurlarını Bektaşîliğe nüfuz ettirdiği ve zamanla bu unsurların Bektaşîlik bünyesinde özümsemişi söyler. Böylece Hurûfîliğin, kimi özgün niteliklerini Bektaşîliğe aktararak, kendi adını geri planda bıraktığı; fakat Bektaşîlik çatısı altında varlığını dolaylı biçimde sürdürmüş olabileceğini belirtir.<sup>191</sup>

İnsan biçimci evren anlayışına sahip Hurufîlik'le Vahdet-i Vücüd anlayışı ve Panteist ilkelere bağlı Bektaşîlik'in sentezi, birtakım ikonografik çizimlerde ortaya çıkmıştır. Fazlullah'ın görüşlerine göre insan bedeni aslında Tanrının tezahürüdür. Arap alfabesinin harfleri ise insan yüzü ve bedenini biçimlendirmektedir. Hurufîlik'teki "harf-yüz-evren-Tanrı" bütünlüğü Bektaşîlik'teki panteist ilkelerle örtüşünce, özgün ve yeni bir resim anlayışı ortaya çıkmıştır.

<sup>189</sup> Frederick William Hasluck, *Anadolu ve Balkanlar'da Bektaşîlik*, çev. Yücel Demirel (İstanbul: Ant Yayınları, 1995), 72.

<sup>190</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 223.

<sup>191</sup> Öz, *Bektaşîlik Nedir?(Bektaşîlik Tarihi)*, 223.



آدم آن لوح در عالم است  
فضل حق مسطور در آدم است



طوبتم ایت بی یزید  
علی کردندی آرزوم

Sağdaki resmin altında eski Türkçe, "Tuttum aynayı yüzüme /Ali göründü gözüme" yazılıdır. Soldaki resmin altında Farsça, "Adem, levhi mahfûzdur / Fazl-ı Hakk'ın bereketi Adem'in yüzünde yazılıdır" sözleri yer almaktadır.<sup>192</sup>

Atalay, Bektâşi edebiyatı bölümüne bakıldığında Hurufiliği içeren birçok nefes olduğunu ifade eder. Bugün Bektâşiliğin Hurufilikten ibaret olduğunu hatta ayırmanın imkânsız olduğunu belirtir. Ayrılırsa Bektâşi edebiyatının çok önemli bir temelinden yoksun kalacağını ve Hurufiliğin sadece Bektâşiliğe girmediğini hemen bütün tarikatlara az çok girdiğini belirtir. Bu durumun bugünkü ve dünkü tasavvuf kitaplarında görülebileceği düşüncesindedir.<sup>193</sup>

Tecimer, Bektâşiler'in edebiyatlarında yedi büyük şairi tanıdıklarını, bunların: Nesimi, Hata'i, Fuzuli, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemini ve Virani olduğunu belirtir. Ayrıca bu şairler arasındaki Nesimi'nin Hurufi olduğunun kesinliği üzerinde de durmaktadır. Tecimer aynı belirtmektedir.-Hurufilik etkileşiminin bir diğer kanıtı olarak doğrudan Cavidanname'nin çevirisiyle bağlantılı olduğunu da belirtmektedir. Fazlullah'ın en önemli eserinin Türkçeye çevrilmesi 1638 yılında Derviş Murtaza isimli Bektâşi tarafından Durr-i Yatim adıyla yapılmış ve bu çeviri, XVII. Yüzyılın ortalarında Bektâşiler'in Fazlullah'ın eserlerine karşı olan ilgiyi ortaya koymaktadır.<sup>194</sup>

Virani ya da Viran Baba, en büyük Bektâşi şairler arasında sayılmaktadır. Aruz vezni ile ele alınmış üç yüze yakın şiirinin yer aldığı bir Divan bulunmaktadır. Virani,

<sup>192</sup> Tecimer, *Hurufilik*, 162.

<sup>193</sup> Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, çev. Vedat Atla (Ant Yayınları) (Erişim 15 Ocak 2024), 64.

<sup>194</sup> Tecimer, *Hurufilik*, 158.

okumuş bir adamdı. Hurufi idi. Virani, Fazlullah'ı tanrısallaştırmaktadır. Fakat, Fazlullah ile Ali özdeştir. İkisi, tek gerçek olan, tanrısallığı simgelemektedir:

“Ey sen, benim şahım, sığındığım, Fazl-ı Rahman 'ım Ali/Selam, ey Şah-ı merdan Ali/Selam, ey Fazl-ı yezdın Ali.”

Virani'nin yaşamı üzerine hiçbir kaynak bilgi vermiyor olsa da, şiirlerinde, Balım Sultan'a bağlılığı ve Seyyid Ali Sultan'a (Kızıl Deli) övgüsünün "Biz Urum Abdalıyız serdarımız Kızıl Deli" yer aldığı bilinmektedir, dolayısıyla XVI. yüzyılda yaşamış olduğu çıkarılabilir.<sup>195</sup>

Virani Baba'nın basılmış olduğu bilinen Risalesi'nin 74. sayfasında, 28 harfin yerine ikâme edilebildiği için elif harfinin tanrı olarak yorumlanan ifadesi yer almaktadır. Cim ve dal'ın toplam sayısal değeri yediye eşit ve yüzdeki çizgilerin sayısı olan bu sayı, insanın yüzünde Allah'ın görüntüsünün bulunduğu öğretilerine bağlı olanlar için bunun bir manası vardır. Aynı ilkeyi ifade eden diğer bir nefes'te şu şekildedir: “Ademi Âdem eden üç harfile beş noktadır. /Alemi Alem eden üç harfile beş noktadır. / İbni Ethem Padişahken tahtû tacin terkedip/Ethem Ethem eden üç harfile beş noktadır. / Ey Turabi yek nef este on sekiz bin Alemi/Alemi Alem eden üç harfile beş noktadır.”<sup>196</sup>

Burada, Arap alfabesinde üç harf ‘ayn, şîn ve kaf’ ile yazılan ve beş nokta içeren “aşk” kelimesine doğrudan bir gönderme söz konusudur. Bu ifade, muhtemelen her şeyi harf ve sayılarla açıklamaya yönelik Hurûfî düşüncenin etkisini taşımakta; ancak Bektaşî geleneğin kendine özgü gizemci yorumu Hurufî öğretilerin de etkisinde kalarak bu sembolizme derinlik kazandırmaktadır. Diğer İslâmî mistik geleneklerde olduğu gibi, Bektaşî düşüncesinde de aşk, evrenin yaratıcı ilkesi olarak yorumlanmakta; Tanrı'nın kendi varlığını aşk aracılığıyla yansıttığı ve bu yansımanın insan varlığında tezahür edebileceği düşüncesi, çoğu zaman muamma ve sembollerle ifade edilmektedir.<sup>197</sup>

“Bahçe biziz gül bizdedir" diye başlıyan bir nefes örneğinde; "Elif Hak'ka doğru yoldur. /Cim sorarsan dal bizdedir" Birge bu nefes örneğini şöyle izah eder;

<sup>195</sup> Tecimer, *Hurufilik*, 158.

<sup>196</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 110.

<sup>197</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 110.

“Bektaşî geleneğinde, Arap alfabesindeki harfler sembolik anlamlarla yüklü olup mistik yorumlara konu edilmiştir. Bu bağlamda, elif harfi, sade ve dikey formu ile göğe yönelişi simgeler; ruhun yüceliğe, yani Allah’a ulaşma arzusunun bir sembolü olarak yorumlanmıştır. Cîm harfi, genellikle Cemâlullah (Allah’ın güzelliği) kavramıyla ilişkilendirilirken, dâl harfi ise “dalmak” fiilinden hareketle, ilahî aşk ve varlık denizine kendini bırakma anlamında tevil edilmiştir. Bununla birlikte, cîm için “cevap”, dâl için ise “delâlet” (yol göstericilik) veya “delil” (kanıt) gibi anlamlar da öne çıkmaktadır. Bu yorumlar çerçevesinde, Allah’a ve varoluşa dair hakikati arayanların, sorularına cevabı Bektaşî yolunun rehberliğinde bulabilecekleri düşüncesi vurgulanmaktadır.”<sup>198</sup>

Melikoff, Hurûfliğin en yaygın bulunduğu yerin Anadolu olduğunu belirtir. Fakat, bu öğretinin Küçük Asya’da yayılmasında öncelikle payı bulunan İmâdeddîn Nesîmî, Mîr Ali el-A’lâ ve aynı şekilde Refî’î, birkaç yıl sonra da Feriştioğlu ile gerçekleşmiştir. Hurûfliğin kurucusu Fazlullah Esterâbâdî’nin önde gelen halifelerinden biri olan Mîr Ali el-A’lâ, mürşidinin ölümünün ardından Anadolu’ya geçerek sığınma yeri olarak Bektaşî tekkelerini seçmiştir. Melikoff, Mîr Ali el-A’lâ ile Nesîmî’nin şahsında Hurûfliğin, özellikle Bektaşîlik çatısı altında Türkiye’de kalıcı bir varlık kazandığını ve bu yolla Anadolu ile Rumeli’ye, tasavvufi bir süzgeçten geçerek yayıldığını ifade etmektedir. Aynı zamanda Gıyâseddîn Muhammed b. Muhammed el-Horâsânî el-Astarâbâdî adıyla da tanınan Ali el-A’lâ, dönemin önde gelen Hurûfî simalarından biri olup, Hurûfliğin içsel yapısı ve mezhep içi farklılıkları hakkında önemli bilgiler içeren *İstivânâme* (Doğruluk Kitabı) adlı klasik eserin müellifidir. Bu eser hem doktriner hem de tarihsel açıdan Hurûfî düşüncenin temel kaynakları arasında yer al.<sup>199</sup>

XV. yüzyılda Hurûflik, Osmanlı saray çevresine kadar nüfuz etmiş; hatta gençlik döneminde Fatih Sultan Mehmed’in, bir Hurûfî müridinin kendisine aktardığı öğretilerden derin biçimde etkilendiği rivayet edilmiştir. Ancak, bu durum Osmanlı ulemâsı tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Netice itibarıyla Fatih Sultan Mehmed (ö. 886 / 1481), himayesindeki bu şahsın 1444 yılında Edirne’de canlı

<sup>198</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 110.

<sup>199</sup> Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 192.

biçimde yakılarak idam edilmesine engel olamamıştır. Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974 / 1566) döneminde ise Hurûfilik, "zındıklık" olarak tanımlanarak devlet nezdinde köklü bir şekilde ortadan kaldırılmaya çalışılmış; fakat bu döneme gelindiğinde Hurûfî öğretiler, özellikle Bektaşîlik bünyesinde derinlemesine yerleşmişti. Melikoff, "XVI. yüzyılda, Hurûfîlerin mezhebine mensup oldukları resmen tanınan Işıklar'ın yanında, Abdal ve Kalender olarak tanınanlar da Işıklardan farklı olmadıklarını" belirtmiştir.<sup>200</sup>

Tarihsel veriler de göz önüne alındığında Hurûfliğin, kuruluş itibarıyla Bektaşîlikten daha sonra ortaya çıkmış bir düşünce akımı olduğu görülmüştür. 15. yüzyılda Fazlullah'ın ölümünden sonra takipçileri özellikle Anadolu'daki batınî yapılarla temas kurmuş olabileceği ve Bektâşîliğin içine girip gizlice varlıklarını sürdürmüş olabilecekleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda Hurûfî öğeler zamanla Bektaşîliğin sembolik diline ve nefeslerine sızmış, bu da iki yapı arasında görünür bir mistik etkileşimi doğurmuş olabileceği görülmüştür. Fakat bu etkileşim daha çok Hurûfliğin Bektaşîliğe eklenmesi şeklinde olduğu kanaatine varılmıştır.

## **2.5. Bektaşîlikte Batınî Unsurlar, Mistisizm ve Ritüeller**

### **2.5.1. Dört Kapı Kırk Makam Anlayışı**

Öz, Dört Kapı Kırk Makam öğretisi Hacı Bektâş'tan önce de var olduğunu ve tasavvuf akımının bir ürünü olduğunu belirtir. Ayrıca bu kuramın Hacı Bektâş'la tekrar ele alınıp kendi düşünce sistemi içerisinde değerlendirip Alevi- Bektâşî felsefesinin temel öğretisi olacak şekilde düzenlenip tasavvuf ehline sunulduğunu ve Dört Kapı Kırk Makam anlayışının Alevi- Bektâşîliğin bir omurgası haline geldiğini de belirtir.<sup>201</sup>

Buyrukta dört makamdan; "Önce şeriat, Hazreti Muhammed'in buyruğudur. Din içinde tarikat işlektir. Hak yolunda hakikat olgudur. Ve iman için maarifet erkândır."<sup>202</sup> şeklinde bahsedilir.

<sup>200</sup> Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 193.

<sup>201</sup> Öz, *Bektaşîlik Nedir? (Bektaşîlik Tarihi)*, 465.

<sup>202</sup> Fuat Bozkurt, *Buyruk, İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* (İstanbul: Kapı yay., 2005), 55.

1. “Şeriat Kapısı, doğru inanç ve uğraşla hizmet ederek Hakkın didarını görmeyi ifade eder. İnsanlara hizmet edip şeriat mizanında tamam olarak şeriat ehlini hakir görmemektir.”

2. “Tarikat kapısı, tarikatın gerektirdiği işlerde uzun yıllar hizmet ile gönül dileğini bulup tarikat ehline muradını vermek, velayet göstermek, keramet izhar eylemek, böylelikle Tarikat mizanında tamam olmaktır.”

3. “Marifet kapısı, Allah'ı tanıyıp tesliyet bulup rızaya kavuşmaktır. Başkasının ayıbını örtmek, gönlünün muradını tanıyıp zahir ve batını kavramış kişileri hoşnut eylemek, Hak Taalanın nurunu her yerde görmektir. Marifet, aklın nuru, canın hayatı, ilmin sureti, tarikatın sikkesi, şeriatın gömleğidir.”

4. “Hakikat kapısı, hakikat nuru ile insanın kendisinden geçip Mevlası ile kendisi arasında nur ile sırra erip keramet gösterip Allah'ın sırrının sırrına ermesidir.”<sup>203</sup>

“Peygamberin sözü şeriat, işi tarikat, durumu marifet, sırrı hakikattir. Şeriat farzdır, tarikat vacip, marifet sünnet, hakikat nevaldir. Şeriat anadır, tarikat babadır, marifet oğuldur, hakikat oğulun oğludur. Şeriat doğu, tarikat batıdır, marifet kuzey, hakikat kıbledir. Dört kapıda murat benliğin yok olduğu yerdir.”

Bu kırk makam şunlardır:

“Şeriat Makamları: İncanın ve ibadetin zahirî yönünü temsil eden bu aşamada, temel ilkeler arasında iman etmek, dinî ilimleri öğrenmek, ibadetleri (namaz, oruç, hac, zekât) yerine getirmek, helal kazanç sağlamak, haramdan uzak durmak, fikhî temizlik kurallarına riayet etmek, şeriata bağlı bir yaşam sürmek, şefkatli olmak, temiz giyinip helal tüketmek ve iyiliği emretmek yer alır. Tarikat Makamları: Bu aşama, müridin bir mürşide intisap ederek tövbe etmesiyle başlar. Devamında, nefis terbiyesi, bedenî ve ruhî temizliğe özen, saygı, korku (havf), umudu yitirmeme, ibret alma, nasihat ve muhabbet ehli olma, aşk ve fakr hali gibi tarikat yolunun temel ilkeleri belirir. Marifet Makamları: Derûnî bilginin başladığı bu mertebede edep, ilahî korku, sabır, kanaat, hayâ, cömertlik, ilim, miskinlik, marifet ve “kendini bilen Rabbini bilir”

<sup>203</sup> Bozkurt, *Buyruk, İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 178.

anlayışıyla öz-bilgiye ulaşmak öne çıkar. *Hakikat Makamları*: En yüksek tasavvufî düzeyi temsil eden bu aşamada ise toprak gibi alçakgönüllü olmak, tüm insanları eşit görmek, kimseyi dışlamamak, kanaatkârlık, çevresine güven telkin etmek, her işte Allah'a dayanmak, sırra sadakat, sohbet ve münacatla hakikat bilgisini paylaşmak ve nihayetinde şevk ile ilahî tecelliyi müşahade etmek esastır.”<sup>204</sup>

Dört Kapı Kırk Makam anlayışında ezoterik bilginin doğrudan herkese açılmadığı ve makamların kademe kademe geçildiği görülmektedir. Nizârî İsmâililikteki imam, hüccet, bab dâî<sup>205</sup> gibi kademeli hiyerarşik basamaklarıyla benzediği gözlemlenmiştir. He iki öğretilerde de batınî bilgiye önem verilmiş, mertebeli ve rehberli bir ilerleyişin söz konusu olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

### 2.5.2.Miraç Olayı ve Kırklar Meclisi

Türk kültüründe bin bir sayısı sayılamayacak kadar çok anlamı taşımaktadır. Kırk sayısı da çok anlamındadır. Mevlevilerin bin bir günlük çilesi, bin bir gece masalları, bin bir direk buna örnek verilebilir. Kırk için ise, kırk geçit, kırk ağaç, Kırkpınar, kırk göz olarak bilinen su kaynakları, Amasya bölgesindeki kırklar dağı, düğünlerin kırk gün kırk gece yapılması, ölüm yaslarının kırk gün olması, çileye girmenin (erbain) kırk gün, çocuk doğumunda annenin sokağa çıkma yasağının kırk gün olması.<sup>206</sup> önemli bir yer tutmaktadır.

Mevlevilerin de binbir gün olarak bilinen çilelerinin kırkar günlük devrelere bölünüp toplam yirmi beş devreden oluşması da dikkat çeker. Bu ritüel bittikten sonra ertesi gün “dede” ünvanı verilir. Bektâşilere göre kırklar Ricâl-ül-gayb / Gaib erenlerdir. Bunlar âleme düzen verirler, halk içinde dolaşırlar, herkes gibi giyindikleri için de bunları kimse tanımaz ve bunlar için zaman ve mekân yoktur. Bir anda bir yerden başka bir yere bir uçtan başka bir uca gidebilirler.<sup>207</sup>

Miraç hadisesi Bektâşilere göre şu şekilde gerçekleşmiştir: Cebrail Hz. Muhammed'e Hakk'ın davetini bildirip, rehberlik eder. Semada önlerinde bir aslan çıkar. Bir ses gelir “Aslan senden bir nişan ister, yüzüğünü ver!” Hz. Muhammed

<sup>204</sup> Bozkurt, *Buyruk, İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 170.

<sup>205</sup> Öz - eş-Şek'a, “İsmâiliyye”, 23/128-133.

<sup>206</sup> Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir*, 57.

<sup>207</sup> Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir*, 57.

yüzüğünü aslanın ağzına verir ve yola devam ederler. İçinden “Amcam oğlu Ali burada olsaydı bu aslanın hakkından gelirdi” diye düşünür ve neticede miraç meydana gelir. Hakk tecelli eder, hakkın yüzünü görür ve sessiz, sözsüz olarak doksan bin sır söyleşilir.”<sup>208</sup>

Miraç dönüşünde ise Hz. Muhammed’in Kırklar’ın sohbetinde oldukları Hz. Ali’nin evine vardığına inanılır. Kırklar sohbetindeyken kapıyı vurunca “kimsin?” dediler ve o da “peygamberim” dedi. İçeriden “peygamberliğini ümmetine eyle” dediler. Sonra “Resulüm” dedi ve “bize hâcet değildir” dediler “hâdim-ül-fukarayım” demiştir ve sonra kırklar da: “merhaba hoş geldin” diyerek kapıyı açmışlardır.<sup>209</sup>

İçeride otuz dokuz kişinin olduğu yirmi ikisinin erkek on yedisinin bayan olduğu kalan bir kişinin ise Selman-ı Farisi olduğu, o’nun da Taşraya gittiği ama Hz.Muhammed’e; “sen onu burada say” dedikleri rivayet edilir. Sonra Selma-ı Farisi’nin elinde bir üzüm tanesiyle gelip kırklar bunu Hz. Muhammed’den herkese paylaşmasını isterler. Daha sonra Tanrı Cebrail’e: "Sevgilim (Muhammed) zorda kaldı. Tez yetiş cennetten bir nur tabak al, ilet. O üzümü bu tabak içinde ezip şerbet eylesin. Kırklar'a verip içirsin" buyurması üzerine kırkların şerbetten içip, ilk yaratılıştaki gibi sarhoş oldukları ve “Ya Allah” diyerek semaha kalktıkları belirtilir.<sup>210</sup>

Üzüm’e göre, göçebe Türklerin kırmızı içerek yaptıkları toplantılar, İslamiyet’i kabul ettikten sonra da bazı dini öğelerle zenginleştirilerek devam etmiştir. Bugünkü cem töreni de Miraç ve Kırklar Meclisi anlatılarını hatırlatan bir gelenek hâline gelmiş, semah ise bu meclisteki canların hak aşkıyla dönmesini simgeler olmuştur.<sup>211</sup>

Cem töreni, Kırklar Meclisi ve semah gibi unsurlar, Bektaşilikte sadece ibadet değil, aynı zamanda topluluğun birlikte yaşadığı derin bir manevî deneyim olarak yorumlanabilir. Bu uygulamalar, yapısal ve anlam bakımından Nizârî İsmâîlîliğin bâtinî gelenekleriyle bazı benzerlikler taşır. Her iki yapı da sır, topluluk içinde bağlılık (Nizarilerde imama bağlılık, Bektâşilerde ise cemaat ruhu, musahiplik bağı) ve kişinin içsel olgunlaşmasını önemser. Kişinin İçsel olgunlaşması Nizârilerde, akıl, bilgi ve

<sup>208</sup> Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir*, 58.

<sup>209</sup> Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir*, 58.

<sup>210</sup> Bozkurt, *Buyruk, İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, 20.

<sup>211</sup> Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, 182.

rehberle gerçekleşir. Tâlim doktrini ve imam rehberliğiyle iç dünya arınır. Bu benzerlikler, doğrudan bir etkileşimi kanıtlamasa da aynı ezoterik İslam anlayışından beslendiklerini düşündürmektedir.

### 2.5.3.Ayn-ül Cem

Bektâşi ve Aleviler'in ibadet yeri Meydan Odalarıdır. Cami ile mukayese ettikleri zaman, cami sıfatlar alemi, Meydan ise Zât-ı ilâhi sırrı olarak yorumlanır. Camide ibadet, Meydanda ibadetle beraber Tevhid için toplanıldığını ifade ederler. Camiyi dünya meydanına Meydanı ise Büyük Mahşer olarak nitelendirirler. Camide namaz kılanların birbirlerinin yüzlerini görmeden durduklarını Meydanda Ayn'ül Cem'e giren Bektâşilerin, uyarıcı, yol gösterici, orada hazır olanların birbirlerinin yüzlerini gördüklerini ifade ederek Bektâşi için Meydanın durumunu belirtirler.<sup>212</sup>

Er'ler Ayn'ül Cem törenine ait görevleri yaparlar. Birkaç işi bazen çerağ uyarma ya da rehberlik gibi işleri bir kişi yapabilir. Ayakçı ve meydancı bir gün önce gelip Meydan odasını silip,süpürür. Akşama doğru da postları yerlerine sererler. Sâki içecekleri, çerağcı şamdanları temizler, aşçı kurbânı erkanı ile tığlar, nasip alacak can boy abdestini alıp temiz bir elbise giyer ve akşam güneş batınca rehber abdest niyetini okuyarak istekliye abdest aldırır.<sup>213</sup> Rehber su dökmeye başlamadan önce şunu okur:

Bismi Şah Allah Allah/Haydarın rahında tenim oldu çak/Yüz sürüp dergahına eyledim hak./Pirimiz üstadımız Selman-ı Pâk/Ber-cemâl-i Muhammed, Kemâl-i İmam Hasan ve İmam Hüseyin Ali râ bülend-e salavat

Abdest aldırırken talib yerine ona vekaleten abdest niyeti eder. Talib de ellerini yıkarken telkin yapar ve abdest alınır. Her bir azada talip bir takım telkinlerde bulunur. Meydana giriş, buhur yakma ve gül suyu serpmeye, mürşid'in tâlib'e sorması, çerağların uyarılması, mürşid'in namaz kılması, rehberlerin talibi mürşide ulaştırmaya hazırlanması, rehberlerin talibi mürşide teslimi, mürşidin talibe tövbe ettirmesi ve telkîyn'i, mürşidin talibi rehberine teslim ve iadesi, rehberin talibe makamları "menzilleri" göstermesi, şerbet dağıtılması, meydanın süpürülmesi ve erkanın bitirilişi olarak toplamda on iki erkandan oluşmaktadır.Törende görevler bitirilince herkes

<sup>212</sup> Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir*, 232.

<sup>213</sup> Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir*, 268.

yerine oturur ve sonra Mürşid “Büyük Gülbak” denen tören bitiriş duasını okur. Bunu okurken kendisi ayn-ül-cem erenleri de oturdukları yerde niyaz durumunda, secde halinde dururlar. Hazır olanlar da Mürşid’in söylediklerini hafif bir sesle “Allah Allah...” diyerek dinlerler.<sup>214</sup>

Bektaşîlerin cem ayinlerinde söyledikleri pek çok nefes örnekleri ve dualara rastlamaktayız. Bu bağlamda özellikle Güney Asya kökenli (Khojalar) Nizârî İsmâîlilerin, ritüellerinde aktif olarak okudukları ginan metinleri bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak Hollister, “Khojaların kutsal kitapları *Ginanlar* olarak bilinir ve bunlar arasında Sadr al-Dîn tarafından yazılan *Das Avatâr* açık ara en önemli olanıdır. Ancak akşam dualarından sonra özellikle diğer *Ginan* bölümleri de sıkça okunur. *Das Avatâr* on bölümden oluşur ve her biri Vishnu’nun birer enkarnasyonunu anlatır; bu enkarnasyonların sonuncusu ise Ali’dir. Bu kitabın tamamı, özellikle son bölümü Khojalar tarafından kutsal metin olarak kabul edilir ve evlerde, bayramlarda, cemaat toplantılarında ve bir Khoja’nın ölüm döşeginde okunur. İlk *Ginanların* da Pir Sadr al-Dîn tarafından yazıldığı söylenir. Bazı İmamların yazıları da bu metinlere dâhildir. Dumasia, Ağa Han’ın takipçilerine dinî ve tartışmalı konularda yaptığı bazı konuşmaların da *Ginanların* bir parçası hâline getirildiğini belirtir.”<sup>215</sup>

Bektaşî nefesleriyle Nizârî İsmâîlî geleneğindeki Ginanlar arasında doğrudan bir bağlantıdan söz etmek zor olmakla birlikte, bu iki ezoterik gelenek arasında işlevsel ve biçimsel benzerlikler dikkat çekmektedir. Her ikisi de halk diliyle kutsal bilgiyi aktarmayı amaçlamaktadır ve toplulukla birlikte icra edildiği ve manevî derinlik taşıdığı görülmektedir. Bu yönüyle, farklı coğrafyalarda gelişmiş olmalarına rağmen, ortak bir ezoterik İslam anlayışının iki ayrı yorumu olarak değerlendirilebilirler.

#### 2.5.4. Tevella- Teberra

İmamiyye Şiasında daha çok görülen tevella-teberrâ anlayışı Buyruklarda da geçmektedir. “Tevellâ”, Hz. Muhammed’in ehl-i beytine muhabbet duyup evlatlarına

<sup>214</sup> Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, 268.

<sup>215</sup> John Norman Hollister, *The Shia Of India* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1979), 383.

(on iki imama) can-ı gönülden bağlanmak anlamına gelir. “Teberrâ” ise Muhammed Ali Hazretleri’nin düşmanlarından nefret etmek aynı zamanda onlardan kaçmaktır.<sup>216</sup>

İmam Cafer buyruğunda, teberra anlayışı, imamların hakkını eda etmek olarak gösterilmiştir. “Pirin ile aranda ne vardır?” sorusu sorulup şöyle cevap verilmesi istenmiş: “Pirim ile aramda, tecelli, temenna ve Yezid’e teberrâ vardır.” Yezid’e teberra imamların hakkını eda ettiğini göstermektedir.<sup>217</sup>

Şeyh Safi Buyruklarında, beş vakit namaz kılacak tarikat ehli kimselerin her sabah abdest aldıktan sonra, On iki İmam ve On Dört Masum’u anarak onlardan şefaah talep edip, ehl-i beyt’i resul’ün düşmanlarına teberrâ edip Muhammed Ali’nin dostlarına tevellada bulunması istenmektedir. Beş vakit namazını bu şekilde kılmayan talibin imanı sağlam olmayacaktır ve layık-ı şah ve makbul-i dergâh olmayacağı söylenir.<sup>218</sup>

Tevellâ ve teberrâ ifadeleri İmamiyye Şiası ve İsmâîliyye gibi ekollerde teolojik temel olarak kendini göstermektedir. Bektâşiliğin tarihsel bağlamda Şiilik etkisinde kalmış olabileceği muhtemeldir. Bundan dolayı de tevellâ ve teberrâ kavramlarının içeriğinde olan sevgi ve nefretin yönelmiş olduğu şahsiyetler bakımından da Bektaşilikle bir örtüşme olabileceği söylenebilir. Tevellayla bağdaşan unsurlar, İmam Ali’ye, Ehl-i Beyt’e, On İki imama duyulan sevgi Bektaşilikte önemli yer tutar. Bektâşi nefes ve deyişlerinde de Ali, Hüseyin, Ehl-i Beyt, On iki imama karşı duyulan sevginin vurgulanması tevellayla denk düştüğünün de göstergesidir. Teberraya denk düşen unsurlar arasında Bektâşi şairleri ve söylemlerinde, İmam Cafer buyruğunda da Yezidî anlayışa karşı bir duruş söz konusudur. Doğrudan tevella ve teberra kavramları kullanılmamış olsa da ehl-i beyt sevgisi ya da Yezid karşıtlığıyla ifade edildiği görülmektedir. Tevella Teberrâ açısından Bektâşiler’in Nizârî İsmâîlilerle ortak noktası ehl-i beyt ve imam sevgisi olarak ifade edilebilir. Farklılık olarak da Bektâşiliğin geçmişteki imamlara odaklandığı saptanırken, Nizârilikte ise yaşayan imamlara odaklanıldığı görülmektedir. Bektâşilerde Hz. Ali “Batın”ın temsilcisi ve sevgi tasavvufi ve duygusal ve mistik bir biçimde ifade edilir. Nizarilerde

<sup>216</sup> Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 159.

<sup>217</sup> Sefer Aytakin, *Buyruk* (Ankara: Emek Basım-Yayınevi, 1958), 250.

<sup>218</sup> Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, 160.

ise sevgi itikadi ve daha çok epistemolojik bağıllık şeklindedir. İmam kutsanmıştır. Batınî bilgi imamdadır. Nizarilerde teberra doğrudan kullanılmaz fakat imam karşıtı gruplar ve anlayışlarla fikri ayrılıklar söz konusu olmaktadır. Nefret dili yoktur.

### 2.5.5. Tenasüh, Devir ve Sudûr Anlayışı

Bektâşiliğin, “Kâmil insan”dan kâmil toplum oluşturmaya çalışan bir felsefesi vardır. Bektâşiliğin dış yüzü (zâhir) halka, iç yüzü ise Hakk’a dönüktür. Bektaşilikte iç (bâtın) anlamlar simgelerle, dış (zahir) anlamlar örneklerle anlatılmaktadır. Muhiddin Arabi’nin “vahdet-i vücud” felsefesini benimser ve “Enelhak”, “tevilla-teberra” kuramlarını özümser. Bektaşilik, tasavvufa dayanır. Felsefesinin özünde ise “varlığın tekliği” anlayışı yatmaktadır. Tanrı-evren-insan bütünlüğüne inanılmaktadır. Anlayışlarına göre Tanrının her parçası evrendeki her parçada ve her insandadır. Öz(cevher) insandadır. Tanrı, evrendeki düzenin dengesini insanla sağlamakta ve bu görevini “Tanrı’nın halifesi” olarak yerine getirmektedir.<sup>219</sup>

Devir, varlıkların Hak’tan geldiğini ve O’na dönüşünü belirten tasavvufi bir görüştür. Devir nazariyesi ilk etapta tenâsüh inancını çağrıştırmaktadır. Fakat tenâsüh inancında insanın tekrar tekrar dünyaya geldiğine, hatta insan ruhunun hayvanlara geçtiğine inanılırken devir nazariyesini benimseyen kimselerde böyle bir anlayışa rastlanmamaktadır. Ayrıca devir görüşüne sahip olan mutasavvıflar bunun tenâsühle ilgisinin olmadığını özellikle belirtmişlerdir. Bununla beraber Bektaşiler başta olmak üzere bazı mutasavvıflar tenâsühe de inandıklarından dolayı bu iki görüşü birleştirmişlerdir.<sup>220</sup> Sudûr kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanmış, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olarak ileri sürülen bir teoriyi ifade etmektedir. Sudûr yerine “akmak, fişkirmek, taşmak” anlamına gelen “feyz” ifadesi de kullanılmaktadır.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> Öz, *Bektaşilik Nedir?(Bektaşilik Tarihi)*, 464.

<sup>220</sup> Süleyman Uludağ, “Devir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1994, 9/231,232.

<sup>221</sup> Mahmut Kaya, “Sudûr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (istanbul, 2009), 37/467,468.

Gölpınarlı ve Y.N. Öztürk, tenasüh'ün batıl olduğu anlayışından hareketle Bektaşîlikte tenasüh olmadığını tenasüh olarak düşünülen anlayışın devir olduğunu savunmaktadırlar.<sup>222</sup>

Birge'ye göre, "Bektaşîler özelinde ve genel olarak İslam'ın panteist eğilimli mistik düşüncesinde, dünya, Hakikat'in yokluk âlemindeki özellikle Âdem'deki bir yansıması olarak algılanır. Bu anlayışta, insanın Tanrı'dan ayrı olduğu yönündeki algı, aslında ilahî varlığın mahiyetini gizleyen bir perdedir ve insan hem kendini hem de dış dünyayı Tanrı'dan bağımsız varlıklar olarak görür. Ancak bu görünen çokluk, hakikatin üstünü örten zahirî bir yansımadan ibarettir. Gerçekte ise, insan ve âlem Tanrının tecellisinden başka bir şey değildir. Bundan dolayı da her bireyin özünde, kökeni olan mutlak hakikate yeniden kavuşma arzusunu taşıyan bir varoluş kıvılcımı saklıdır. Bu kıvılcım, varlığın kaynağına dönüş yönelimini temsil etmektedir ve tasavvufî hakikat anlayışının merkezini oluşturmaktadır."<sup>223</sup>

Bektaşîlikte sıkça geçen kuntukenz-i mahfî tabiri hadis olarak rivayet edilen, "Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım" (Aclûnî, II, 132)<sup>224</sup> ifadesinden alınmıştır. En meşhur gönderme, Edip Harabi'nin nefeslerinden: "Kuntukenz sırrının olduk ağâhı." Birge bu sırrı şöyle açıklamaktadır; "Şairin sözünü ettiği sır, her şeyin ancak zıddı yoluyla bilinebileceği anlayışına dayanmaktadır. Karanlıktan dolayı hangi ışığın olmadığını bilinemez. Bundan dolayı Mutlak Varlık, Gerçek Varoluş ya da Mutlak Güzellik, ancak yokluk alemi vasıtasıyla bilinebilir hale getirilebilir. Böyle bir alem sadece zahiridir. Ne dünya, ne de kötülük, gerçek varoluşa sahip değildir. Evren Gerçek Varoluşun yokluk aynasındaki bir yansımasıdır. Kötülüğün nihai hakikat ya da Gerçek Varoluş olan Tanrı için bir anlam ifade etmemektedir."<sup>225</sup>

Kul Budala bir şiirinde, "Aşk kitabım açtım okur yazarım/ Hakka doğru açılmıştır nazarım."<sup>226</sup> "Mahzûni Muharrem Baba da bir şiirinde "Aşk ile uyandım

<sup>222</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Tarih Boyunca Bektaşîlik*, ed. Mehmet Kılıç (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1990), 36.

<sup>223</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 126.

<sup>224</sup> İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i Mahfî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2022), 25/258,259.

<sup>225</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 127.

<sup>226</sup> Nüzhet, *Bektaşî Şairleri*, 206.

aradım derman / Leylü nehar yandım ta bulam derman."<sup>227</sup> Birge bu beyitleri şöyle yorumlar; "Nereye baksa Tann'nın Yüzünü görür; gökteki her yıldızdan Tanrı ıştır onun üzerine; tarladaki her çiçekten Tanrı bakar ona, her dürüst yüzde Tanrı gülümser ona, her tatlı sesle Tanrı konuşur onunla; tüm çevresinde Tanrı vardır, sadece ve sadece Tanrı. Eğer gözlerini içine çevirip yüreğine bakarsa harfi harfine Tann'nın yüreğini okuyabilir."<sup>228</sup>

İslamın birçok mistiğiyle birlikte Bektâşiler, Hallac-ı Mansur'un Enelhak "Ben Hakikatim" sözüne katılmaktadırlar. Şair Nesimi dizelerinde: "Küllü yerü gök Hak oldu mutlak/ Söyler defü çengü ney Enelhak"<sup>229</sup> Hallac-ı Mansur'un söylediği bu söz "ben hakkım" anlamına gelir. Vahdet-i Vücut felsefesine dayanan bu düşünceyi ilk ifade eden olduğu için Bektâşiler arasında sevilir ve sayılır.<sup>230</sup>

Sudûr (taşma) doktrinine göre yukarıda da açıklandığı gibi Tanrı doğrudan yaratmaz; O'ndan taşmış olan ilk varlık nurdur (akıl), ondan da diğer varlıklar zuhur etmektedir. Bu dizedeki yerin ve göğün Hak oluşu, sudûr fikriyle uyumlu görülebilir. Her şeyin Tanrı'dan taşarak oluştuğu düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir. Bu nedenle ontolojik olarak Tanrı'dan bir iz taşımakta ve Hak ile özdeşleşmiştir. Yani evren Tanrı'nın bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Yaratılan şeyler ayrı ayrı değil de O'nun bir yansıması biçiminde görülmektedir. Bu düşüncenin vahdet-i vücûd ile de örtüştüğü kanaatini oluşturmaktadır.

Tanrı'nın, kâinatı var etmeden önce kendi nurundan "Nûr-u Muhammedî" (Muhammed Nuru) olarak bilinen kutsal bir ışık yaratmıştır fikri, pekçok mistik ve tasavvufi gelenekte olduğu gibi Bektaşilikte de kabul gören bir inançtır. Bektaşiliğe göre Tanrı, bu ilahi nur vesilesiyle yaratılış sürecini başlatmış ve evreni var etmiştir. Ancak Bektaşiliğin bu genel anlayıştan ayrıldığı nokta, söz konusu nurun içinde Ali'nin de var olduğuna inanmasıdır. Bektâşiler, bu ışıkta hem Muhammed'in hem de Ali'nin zuhur ettiğine inanırlar. Hatta bu iki yüce şahsiyetin baş harflerinin nur içinde yazılı olduğunu ileri sürerek, onları metafizik düzlemde biraraya getirirler.<sup>231</sup> Bektâşi

<sup>227</sup> Nüzhet, *Bektaşî Şairleri*, 249.

<sup>228</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 128.

<sup>229</sup> Nüzhet, *Bektaşî Şairleri*, 467.

<sup>230</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 129.

<sup>231</sup> Nüzhet, *Bektaşî Şairleri*, 260-263.

kaynaklarında Őu ifade dikkat çekmektedir: “Tanrı, evreni yaratmadan önce kendi nurundan Őanlı Dostu, efendimizin nurunu yarattı. Sonra Muhammed’in nurundan peygamberlerin ve tüm mahlukatın ruhlarını vücuda getirdi.” Bu anlayıŐ, “Eđer sen olmasaydın, âlemleri yaratmazdım” hadisine dayandırılır ve yaratılıŐın Muhammed’in nuruyla anlam kazandığı fikrini desteklemektedir. Bununla beraber, Tanrı’nın arŐı, levh-i mahfuzu ve kıyamete kadar olacak her Őeyi yazmak üzere yarattığı kalem gibi unsurlar da BektâŐi dűŐüncesi içinde özel ve tarikatın mistik anlayıŐıyla uyumlu bir biçimde yorumlanmış ve doktriner bir bütünlük sağlanmışır.<sup>232</sup>

Besim Atalay’a göre, Bektaşiler ölümü “ölmek” olarak değil, ruhun bedenden ayrılması ve baŐka bir âleme göç etmesi Őeklinde anlarlar. Ruhun, kuŐ gibi özgür; bedeninin ise bir kafes gibi geçici olduğu dűŐüncesi, ölümün yok oluş değil, bir dönüşüm olduğu inancını yansıtır. Bu anlayıŐ, Bektaşilikte ve köy Aleviliėi’nde görülen tenasüh (ruh göçü) inancının temelidir. Atalay, bu inancın İslam öncesi Türk kültüründen kalma olduğunu vurgular, çünkü İslam’da tenasüh kabul edilmez. Ruhun farklı bedenlere geçiŐini ve yeniden doėuŐu anlatan dizeler, bu inancın kültürel kökenlerini göstermektedir.<sup>233</sup>

Besim Atalay’ın belirttiği gibi, Bektaşî edebiyatında ruhun yolculuğu evrensel ve çok katmanlıdır. Ruh, her varlıkla bütünlēir, her makamda kendini gösterir. Ruh, Âdem olarak cennete girer, kerem sahibi olur ve meleğin kutsamasını alır. Musa gibi Tur Dağı’na çıkararak Tanrı’nın sesini iŐitir, İsa olarak göklere yükselir ve Tanrı’ya ulaşır. Muhammed ve Ali gibi, Hayber’i fetheder. Kısaca ruh, her Şey olur, her kalbe girip çıkar; varoluşun tüm boyutlarını yaşar ve deneyimler.<sup>234</sup>

Bektaşilikteki “Nûru Muhammedî” anlayışı daha çok *sudûr* (taşma/tezâhür) doktriniyle ilişkilendirilebilir. Çünkü, Bektaşilikte Tanrı’nın önce kendi nurûndan Muhammed’in nurunu yaratması, ardından bu nurdan diğer varlıkların ruhlarını çıkarması anlayışı, sudûr doktrinini çağrıştırmaktadır. Bu sistemde Tanrı, doğrudan maddeyi yaratmaz; önce bir ilk hakikat (Nûr-u Muhammedî gibi) ortaya çıkmakta, sonra bu nurdan diğer varlıklar meydana gelmektedir. Bu zincirleme yaratım süreci de

<sup>232</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 131.

<sup>233</sup> Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, 75.

<sup>234</sup> Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, 75.

sudûr kavramıyla örtüşmektedir. Bektaşilikte, özellikle halk inançları düzeyinde, bir kutsal şahsiyetin başka bir bedende yeniden ortaya çıktığına (örneğin Ali'nin bir dervişte yeniden zuhur ettiği) dair anlatılar mevcuttur. Fakat bu düşüncenin doğrudan bir tenasüh inancı olarak yorumlanabilirliği tartışmaya müsaittir.

Bektaşilikte *sudûr*, *devir* ve *tenasüh* kavramlarının üçü de belirli ölçülerde bulunmaktadır, ancak her birinin farklı derinlikte ve farklı bağlamlarda yer aldığı görülmüştür. Bu üçlü yapı doğrudan sistemli bir teolojik doktrin hâlinde sunulmamaktadır; daha çok ezoterik, sembolik ve şiirsel anlatımlarda kendini göstermektedir.

### 2.5.6. Bektaşilik Tarikatının İç Yapılanması

Bektâşi Tarikatı'nın yapısını, "bektâşi erkannamesi" düzenlemektedir ve kurum bu erkanname ile yürütülmektedir. İlk düzenlemeyi Kaygusuz Abdal yapmıştır. Daha sonra ise Balım Sultan tarafından tekrar düzenlenmiştir. Yola giriş ve tarikatın düzeni birtakım kurallara bağlanmıştır.<sup>235</sup>

Bektaşî tarikatı, özellikle Balım Sultan'dan sonra belirgin bir hiyerarşik yapıya kavuşmuştur. Tarikatın en üst makamı "dedebaba"dır; bu kişi Hacı Bektâş Dergâhı'nda bulunur ve tüm Bektaşîlerin ruhani lideridir. Her tekkenin başında ise "baba" unvanını taşıyan kişiler yer alır. Bu babalar arasından en yetkin olanlar, dedebabayı temsilen halife olarak görevlendirilir. Tarikat mensupları arasında da bir sıralama vardır: Henüz tarikata girmemiş adaylara "âşık", Tarikata kabul edilenlere "muhib", Hizmet eden ve daha ileri düzeye ulaşanlara ise "can" denir.<sup>236</sup>

Bektaşî dergâhlarında, "pîr evi" olarak bilinen kutsal mekânda, on iki post adı verilen sembolik makamlar yer alır. Bu postlar, on iki imamı temsilen düzenlenmiş olup, en yüce post Hz. Muhammed'e, diğerleri ise hem büyük İslam peygamberlerine hem de önemli Bektaşî velîlerine atfedilmiştir. Bu gelenek, kökenini Hz. İbrahim'in kurban olarak sunduğu koçun postuna oturmasından alan kadim bir sembolizme dayanır.<sup>237</sup>

<sup>235</sup> Öz, *Bektaşilik Nedir? (Bektaşilik Tarihi)*, 233.

<sup>236</sup> Ocak, "Bektaşilik", 5/373-379.

<sup>237</sup> Ocak, "Bektaşilik", 5/373-379.

Bektaşîlikte yalnızca örgütsel değil, tasavvufî anlamda da bir makamlar hiyerarşisi vardır. Bu manevî düzende en üstte, yol gösterici ve ruhani önder olan müşid bulunur. Müşid, Hacı Bektâş-ı Velî'nin ardından gelen ikinci postta oturur ve Hz. Muhammed'i temsil eder. Onun altında yer alan rehber, üçüncü postun sahibidir ve Hz. Ali'yi simgeler. Rehberin görevi, tarikata katılacak tâlipleri eğitmek ve ikrar âyinine hazırlamaktır. Tarikata giriş, ikrar âyini ile resmileşir. Bu törenlerde görev alan her kişi, belli bir hizmeti yerine getirir ve özel bir unvan taşır.<sup>238</sup> Böylece Bektaşîliğin, hem ruhani hem de kurumsal yapısını bu simgesel düzen üzerinden sürdürdüğü görülmüştür.

## 2.6. Nizârî İsmâilî Düşünsel Temelleri

### 2.6.1. İmamet Anlayışı ve Batınî (Ezoterik) Yorum

Yılmaz, İsmâilîlerin Bâtını yorumun ilk örneklerini Hattabiyye'den aldıklarını belirtir.<sup>239</sup> Hicrî II. yüzyılın ilk çeyreğinde tarih sahnesine çıkan Ebu'l-Hattâb el-Esedî ve onun etrafında teşekkül eden Hattâbiyye cemaati, bazı klasik kaynaklarda “öz İsmâilîlik” şeklinde tanımlanmasından dolayı, literatürde genellikle ön İsmâilîlik olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Hattâbiyye mezhebi, İsmâilî doktrininin ilk biçimlerinin şekillenmeye başladığı yapılar arasında mütalaa edilmektedir.<sup>240</sup>

İsmâilîler, dinî nasların zâhir ve batın olmak üzere iki anlamının bulunduğunu, bu anlamda Kurân ve sünnetin açıklanmasının gerektiğini, insanların Zâhir olanı anladığını ancak batın olanı ise yalnızca imamların anlayabildiğini, imamlar olmaz ise doğru mananın unutulup gideceğini, bundan dolayı da imamın bulunmasının zorunluluk olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca imamet meselesi, dinî temel unsuru ve peygamberlerin günahlardan masum olan bir kişiyi imam tayin etmesi gerektiğine inanmaktaydılar.<sup>241</sup>

<sup>238</sup> Ocak, “Bektaşîlik”, 5/373-379.

<sup>239</sup> Yılmaz, “Nizârî İsmâilîliği ve Alevîlik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler”, 128.

<sup>240</sup> Aytakin Şenzeybek, “Ebu'l-Hattâb el-Esedî ve Hattabiyye Fırkası”, *Marife* 15 (2015), 113.

<sup>241</sup> Atıcı Arayancan, “Nizârî İsmâilîlerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme”, 81.

İsmâîlî doktrinindeki imamlık soyunun, ilk insana kadar uzandığı belirtilir. İsmâîlî yazarlar ilk insanı, evrensel ilâhi Âdem (al-Adam al-kullî al-awwal) olarak tanımlarlar. Güney Asyadan gelen İsmâîlî ibadet ve ezoterik eserlerde, imamların insan öncesi formlarda yeryüzünde mevcut olduğundan bahsedilmektedir. Bunlar arasında Vaishnavizm’de tanınan Lord Vishnu’nun 10 avatara olarak bilinen figürleri mevcuttur. İsmâîlî düşüncesinin, Vishnu’nun avatarlarını, İslam’ın kutsal tarihi içinde ilahi olarak atanmış imamlar olarak kabul etmesi Bengaldeki Sunni Sufi geleneğiyle paralellik göstermektedir. Burada Peygamber Muhammed Vishnu’nun son avatarası olarak kabul edilir. Güney Asya İsmâîlî teolojisi, tüm yeryüzü tarihini kapsayan tek bir miras imamlar soyunu günümüze kadar sürdürmektedir.<sup>242</sup>

Nizârîler, Hasan Sabbah’ın önderliğinde Fâtımîlerden bağımsız tarihi Deylem bölgesinde faaliyetlerine başlar ve süreç içerisinde hem doktrin hem de siyasî anlayış açısından Fâtımîlerden ayrılmışlardır. Bu sebepten Büyük Selçuklu Devleti sınırları içinde özerk bir harekete dönüşmüştür. Fâtımî Hilafetinde yaşanan imamet krizi neticesinde, Nizar ve onun soyundan gelen imamların (1090-1162) yılları arasında 72 yıl gizlenerek takiyye yapmışlardır.<sup>243</sup>

Hasan Sabbah, Kahire ile yaşanan kopuşun ardından ortaya çıkan ve Nizârî İsmâîlîler tarafından “davetü’l-cedîde” (yeni davet) adıyla ortaya çıkan doktrinın öncüsü olarak büyük bir saygıyla anılmıştır. Daha sonraki dönemlerde kaleme alınan Nizârî eserlerinde, onun görüşlerinden izler taşıyan yahut doğrudan alıntı mahiyetinde olan pasajlara rastlanmaktadır. Hasan Sabbah hiçbir zaman imamlık iddiasında bulunmamış, kendisini yalnızca imamın vekili ve temsilcisi olarak takdim etmiştir.<sup>244</sup>

İmamın gizliliğe çekildiği dönemde, “hüccet” (delil) sıfatıyla ortaya çıkan Hasan Sabbah, kayıp imamın bilgisine erişimin, geçmiş ve geleceğin imamları arasındaki kesintisiz silsileye dayandığını savunmuştur. Bu noktada İsmâîlî öğretisi, katı bir hiyerarşik yapıyı esas almaktadır. Müminin görevi, “ta’lîm” yani yetkin

<sup>242</sup> Khalil Andani, “Evolving Creation: An Ismaili Muslim Interpretation of Evolution”, *New Frontiers in Islam and Evolution* 57/2 (Haziran 2022), 461.

<sup>243</sup> Atıcı Arayancan, “Nizârî İsmâîlîlerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme”, 82.

<sup>244</sup> Bernard Lewis, *Alamut Kalesi ve Hasan el-Sabbah*, çev. Müberra Güney (İstanbul: Nokta Kitap, 2012), 99-100.

öğretiye bağlı kalmaktır; hakikatin nihai kaynağı imamdır, günlük pratikte ise onun güvenilir temsilcisi yol gösterici konumdadır.<sup>245</sup>

Sünnî gelenekte olduğu gibi, bireylerin kendi imamlarını seçme veya itikadî-hukukî meselelerde hakikati belirleme imkânı bulunmamaktadır. İmam Allah tarafından tayin edilmiştir; hakikat onun şahsında saklıdır. Vahiy ve aklın doğruluğunu ancak imam tasdik edebilir. İsmâilî imam, görev ve yetkilerinin mahiyeti gereği bu otoriteye sahiptir ve bu nedenle gerçek imam yalnızca odur. Ona muhalif olanlar gaspçı, onların taraftarları günahkâr, ortaya koydukları öğreti ise bâtil kabul edilmiştir.<sup>246</sup>

Nizârîler, imamların velâyet vasfına sahip olmalarından dolayı imamların peygamberlerden üstün vasfı olduğunu savunmaktadırlar. Hindistanda yaşayan Nizârî hocalar koluna mensup olanlar Allah'ın nurunun peygamberlerden imamlara geçtiğine inanmaktadırlar. Dolayısıyla Ağa Han'ı Allah'ın hülül ettiği kişi olarak kabul ederler. İmama karşı bu yaklaşımları saygı boyutunun çok ötesindedir.<sup>247</sup>

Cüveyni Davet- i Cedîde dedikleri bu anlayışın yeniliklerini şu şekilde anlatır: İsmâilî mezhebinin ilk öncüleri, birden fazla anlama gelen âyetlerin sembolik yorumunu (te'vil), hadislerden çıkarmış oldukları tuhaf manaları ve düşüncelerine delil olarak gösterirler. Onlara göre her zâhirin bir bâtını olduğu gibi, her âyetin de bir zahirî, bir de bâtını anlamı vardı. Hasan-ı Sabbah, bu mezhebin eğitim ve öğretime (talim ve ta'allum ) açılan tüm kapılarını kapatmış ve bu konuda şöyle bir doktrin öne sürmüştür: "Allah'ı tanımak akıl ve düşünceyle (nazar) mümkün olmaz, İmam'ın rehberliğiyle olur. Çünkü dünyada yaşayan yaratıkların çoğunda akıl ve dinî düşünce vardır. Eğer akıl, Allah'ı tanımakta yeterli olsaydı, hiçbir akıl sahibi, diğerinden farklı bir Allah mefhumuna sahip olmaz ve bu konuda görüş ayrılığına düşmezdi. Onun için herkes aklının erdiği kadar dindardır. Öğretim yolu, itiraz ve inkâr yolunu açık tutar. İnsanların bazıları ihtiyacından dolayı, bazıları da taklit yoluyla dine girer. Akıl din için kâfi değildir ve imamın gözetimi altında dini öğrenmek gerekir."<sup>248</sup>

<sup>245</sup> Lewis, *Alamut Kalesi ve Hasan el-Sabbah*, 99-100.

<sup>246</sup> Lewis, *Alamut Kalesi ve Hasan el-Sabbah*, 99-100.

<sup>247</sup> Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 195.

<sup>248</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/550.

Hasan Sabbâh'ın düşünce sisteminde aklın yeterliliği meselesi vardır. Ona göre, akıl tek başına hakikate ulaşmakta yeterli değildir. Bu bağlamda yönelttiği temel soru şudur: “Akıl Allah’ı tanımakta kâfi midir, değil midir?” Hasan Sabbâh, eğer akıl tek başına yeterli olsaydı, akıl sahibi hiçbir bireyin Tanrı’yı inkâr edemeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla, aklın hakikati kavrama hususunda sınırlı olduğunu kabul eden, akli her şeyin ölçüsü saymayan ve bir mürşide, yani ilahî hakikate rehberlik edecek bir öndere ihtiyaç duyduğunu düşünen kişi, onun nezdinde İsmâîlî düşünceyle örtüşen bir inanç çizgisine sahiptir. Bu yaklaşım, ta’lîm doktrininin de temelini oluşturmaktadır; çünkü hakikate ancak mâsum bir rehberin, yani yaşayan imâmın kılavuzluğunda ulaşılabileceğini savunur.<sup>249</sup>

Hasan Sabbâh'ın “Dâvet-i Cedîde”si, Şehristânî’ye göre dört temel tartışma başlığıyla yapılandırılmıştır: İlk fasılda, akılcı düşünceye mensup olanlara yönelerek, Allah’ın yalnızca akılla bilinip bilinemeyeceği sorusunu ortaya koymaktadır. Eğer akıl yeterli görülüyorsa, başkalarının düşüncelerini inkâr etmek mantıksızdır; çünkü bu inkâr, dolaylı olarak bir öğretme eylemidir. Bu da bilginin aktarıma dayalı olduğunu göstermektedir. İkinci fasılda, Hadis ehline seslenerek, “her öğretici bilgi kaynağı olabilir mi, yoksa sadık ve güvenilir bir rehber mi gereklidir?” sorusunu yöneltir. Eğer her öğretici kabul edilirse, karşıt bir öğreticiyi reddetmek çelişkili hâle gelir. Üçüncü fasılda, Şîî muhataplarına hitabeder, hakikate ulaşmak için önce öğreticinin kimliğinin tespit edilmesi gerektiğini belirtir. Aksi takdirde bilgi arayışının rastlantısal ve temelsiz olacağını savunur. Son fasılda ise, insanları iki fırkaya ayırır: Sadık bir öğreticiye muhtaç olduğunu kabul edenler ve her kaynaktan bilgi edinilebileceğini savunanlar. Ona göre, ilk grup hakikati temsil etmektedir. Çünkü doğru bilgi ancak belirlenmiş ve meşrû bir imamın rehberliğiyle elde edilebilir.<sup>250</sup>

Bu dört fasılda ortaya konulan görüşler, İsmâîlî ta’lîm doktrininin özünü oluşturan “masum imamın zorunluluğu” fikrini aklî ve kelâmî zeminde savunmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda aklın bilgi edinmedeki sınırlarını vurgulayıp, hakikate, bâtını bilgiye ulaşmak için zorunlu olarak mâsum ve güvenilir bir imamın gerekliliğini temellendirmeye çalışmıştır.

<sup>249</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/550.

<sup>250</sup> Şehristani, *El-Milel Ve'n Nihal*, 176.

Hasan Sabbah, Ta'lim öğretisiyle müritlerine beklenen imam gelinceye kadar kendi taliminden geçmeleri gerektiğini belirtir. Kendisini gerçek mürşid, imamın hücceti olarak görmektedir. Böylece müritlerini kendi otoritesi altında tutup meşruiyetini sağlamaya çalışmaktadır. Bunu dayandırdığı fikir ise her imamın kendi döneminde özerk öğretici yetkisine sahip olduğuydu. İmamın bulunmadığı süre zarfında ise Nizârî İsmâilî toplumu üzerindeki mutlak yetki imamın hüccetine aitti, yani bu kişi de Hasan Sabah idi.<sup>251</sup> İslâm dünyasında geniş yankılar uyandıran bu düşünce başta Gazzâlî olmak üzere birçok âlimin tepkisini çekmiştir.<sup>252</sup> İsmâîlîlere karşı pekçok makale yazmış ve el Mustazhiri ve diğer çalışmalarında Hasan Sabbah'ın talim öğretisini çürütmek için özel çaba sarfetmiştir.<sup>253</sup>

Gazâlî, “Batınîler halkı Kur'an ve sünnetten vazgeçirtemeyince tevile başvurdu. Kur'an ve sünnetten muradın kendilerince ne olduğunu ıtaya koymaya çalıştılar. Aslında kendi gönüllerinden attıkları şer'i ıstılahları gerçek manalarının dışında kullanma yoluyla ortaya koydukları sihirbazlık benzeri olaylarına halkın dikkatini çekmeyi istediler. Şer'i ifadeleri gerçek manalarının dışında kullanarak, allayıp pullayıp yaptıkları tevilleri ile bu ifadelerin Ehl-i Beyt'e bağlılık ve sevgiyi anlattığını söylemeye gayret ettiler. Şüphesiz açık açık kabul etmediklerini, açıktan yalanladıklarını ortaya koysalardı arkalarından kimse gelmeyeceği gibi en önce onlar öldürülürdü.”<sup>254</sup> ifadeleriyle Batınîler'in te'vil anlayışını eleştirmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre Kur'an ve sünnet, sahâbe ve tâbiûn neslinin yöntemleri doğrultusunda anlaşılmalıdır. İslâmî ilimler ise yabancı etkilerden arındırılmalıdır. Ona göre, sahâbe ve tâbiûn dalalet üzere ittifak etmeyecekleri için, onların yoluna aykırı her görüş batıldır.<sup>255</sup> Bu eleştirel yaklaşım, özellikle Batınî yorum geleneğini benimseyen gruplara yöneliktir. Nizârîler de Batınî bir bakış açısına sahip oldukları için, ayetleri yalnızca zahirî metniyle sınırlamayı reddeder ve zahir ile batın arasında derin bir anlam kurarak yorumlar. Dolayısıyla, İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı,

<sup>251</sup> Atıcı Arayancan, “Nizârî İsmâîlîlerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme”, 83.

<sup>252</sup> Öz, “Nizâriyye”, 33/200,201.

<sup>253</sup> İmam Gazâlî, *Fedaihu'l Batniyye / El-Mustazhiri*, çev. Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 1-171; Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 18.

<sup>254</sup> Gazâlî, *Fedaihu'l Batniyye / El-Mustazhiri*, 35.

<sup>255</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne en-Nebeviyye*, ed. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406), 262.

Nizârîlerin batınî tevil anlayışıyla doğrudan karşıtlık gösterir. Bu bağlamda, Nizârîler onun Batınîler olarak eleştirdiği grupların örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Nizârî İsmâîlilerinde ayetlerin te'vili, batınî yorumları hususu önemli bir yer tutmaktadır. Aşağıda bazı ayetler'in batınî yorumlarına değinilecektir;

“Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O'na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir.”<sup>256</sup>

Bu ayeti İsmâîli büyüklerinden al-Muayyad fi'l-Din Shirazi, ayette bahsedilen altı günün daha derin bir anlamı olduğunu bu anlamı ortaya çıkarmanın ise ancak te'vil yoluyla olabileceğini belirtir.<sup>257</sup> “Te'vile göre günler fiziksel evrenin yaratılışını ilgilendirmemektedir. Bunlar ilk gün olan pazarı temsil eden Âdem ile başlayan, Noah, İbrahim, Musa ve İsa ile sırasıyla Pazartesi, Salı, Çarşamba ve perşembe günlerini temsil eden kozmik yaratılışı ifade etmektedir. Cuma gününü temsil eden Muhammed bu yaratılışı tamamladı. Ancak tüm ruhsal yaratılışı tamamlayacak olan son gün gelmekteydi; çalışmanın emredildiği bir gün değil, ödül ve ceza tahsis edilmesi gereken bir gündü.”<sup>258</sup>

“Hani rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti...”<sup>259</sup>

Kur'andaki Âdem'in topraktan ve çamurdan yaratıldığına dair anlatım, Âdem'in başlangıçta sıradan bir mü'min seviyesinde “toz” olduğunu ve manevi bilgiyle “su” beslenerekleri düzey bir mü'min haline geldiğini ifade eder. Tanrı'nın meleklere “yeryüzünde bir halife yaratıyorum” demesinin Kur'andaki tasviri, gerçekten de imamın en yüksek rütbeli takipçilerine, öğrencisi Âdem'i halk için yani Peygamber olarak atadığını duyurması anlamına gelmektedir.<sup>260</sup>

<sup>256</sup> Araf, 7/54

<sup>257</sup> Shafique N. Virani, “The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw”, *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow* (Hocend (Khujand), Tacikistan: Noshir Publishing House for The Institute of Ismaili Studies & Academy of Sciences of Republic of Tajikistan, 2005), 2.

<sup>258</sup> Virani, “The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw”, 2.

<sup>259</sup> Bakara, 2/30

<sup>260</sup> Andani, “Evolving Creation: An Ismaili Muslim Interpretation of Evolution”, 464.

Nizârî İsmâîlîlerin imâmet doktrini ve Kur'an ayetlerinin bâtinî yorumuna verdikleri önem, Bektaşîlikteki, Mürşid-mürîd ilişkisi ve sırdaşlıkla, dış görünüşteki ibadet ve sözlerin ardındaki derin batın'ı (ezoterik) anlamları, Hz. Ali ve oniki imama bağlılık ayrıca sembolik anlamlarına yönelik yaklaşım ile önemli paralellik olabileceği kanaatine varılmıştır. Her iki gelenekte de görünür ibadet ve metinlerin ardındaki derin manaların, ilâhî rehberlik ve ruhânî liderlik aracılığıyla kavranması gerekliliği vurgulanmaktadır. Bundan dolayı bu durum onların mistik ve ezoterik anlayışlarının ortak bir zeminde buluştuğunu göstermektedir.

### 2.6.2.Hurufilik

XIV. yüzyılın sonlarında Fazlullah Esterabadi'nin İran'da ortaya çıkardığı Hurufilik, gerçeklerin harflerde gizli bulunduğunu öne süren, kainattaki her şeyin şifreleri harflere dayandırılarak çözümlene yoluna giden bir yorum anlayışı (te'vil) sayesinde yaşamın arkasındaki ontolojik özü meydana çıkarmayı hedef edinmiş bir inanç sistemidir. Hurufilik'te yaratılış Tanrı'nın kelâmıyla gerçekleşip, kelâmın harflerden, harflerin de birtakım sayısal değerlere eş olduğunu öne sürer. Hatta Hurufilikte insanın kutsal olması, Tanrı'nın durumuna yükseltilmesi durumu da doğmuştur.<sup>261</sup>

Nizârî İsmâîlîlikte de Hurufilikte olduğu gibi zâhir-batın ayrımı, harflerin ve sayıların gizemi, kozmik düzen üzerine de birtakım inanışları olmuştur. Nizari İsmâillîğin 11.yüzyılın sonlarında 1090'lı yıllarda<sup>262</sup> ortaya çıktığı, Hurufilik daha sonraları teşekkül etmiş olsa da her iki öğretilerde de dolaylı etkiler olageldiği söylenebilmektedir.

Örneğin, Hasan-ı Sabbah'ın sofuluğu, birçok kişiyi mezhebine çekmiş ve çok sayıda onun davetini kabul eden kişiler olmuştur. Büyük bir tesadüf eseri, Aluh amut kelimelerinin ebced hesabıyla karşılığı olan ve onların uğurlu yıl saydıkları 6 Receb 483 (4 Eylül 1090) tarihinde Hasan-ı Sabbah'ı gizli bir şekile Alamut kalesine

<sup>261</sup> Tecimer, *Hurufilik*, 11.

<sup>262</sup> Öz, "Nizâriyye", 33/200,201.

götmüşlerdir. Bir süre orada kendini tanıtmadan yaşamış ve adının “Dehhuda” olduğunu söyledi.<sup>263</sup>

Zahide Ay, Nâsır-ı Hüsrev’i Bedahşan İsmâîliliğinin ta kendisi olarak nitelendirir. Bedahşan İsmâîlilerinin kendilerinin Nizârî İsmâîlileri olduklarının farkında bile olmadıklarını, Nâsır-ı Hüsrev’e ciddi bir bağlılıkları olduğunu, Bedahşan İsmâîliliğinin temelinin Nâsır-ı Hüsrev’e dayandığının üzerinde durur. Onların öğretilerinin adının Dâvet-i Nâsır-ı Hüsrev olduğunu belirtir. Nâsır-ı Hüsrev, 11.yy. ikinci yarısında o bölgeye gider .1070’lerde vefat eder. Selçuklu Orta Asyasında İsmâîlî propagandası yapan bir kimsedir.<sup>264</sup>

Nâsır-ı Hüsrev ve genel olarak Bâtînî geleneğe mensup düşünürlerin başvurduğu tevil yöntemleri, klasik mantık ya da edebiyat öğretilerinden farklıdır. Bu yaklaşımda lafzın biçimsel yapısı, harflerin sayısı ve dizilimi sembolik bir anlam taşır. Nitekim Nâsır-ı Hüsrev, "Lâ ilâhe illâllâh" ifadesinde yer alan harflerin (tekrar edenler hariç) yalnızca üç temel harften “elif (ا), lâm (ل) ve he (ه)” oluştuğunu vurgular. Bu üç harfîn, bâtinî anlamda dinî kozmolojide yer alan ced, fetih ve hiyel kavramlarına; fizikî âlemde ise cismin üç boyutuna işaret ettiğini ileri sürer. Aynı zamanda bu cümledeki "الا، هلا، ا، ال، له، ل" biçiminde yedi bölüme ayrılabilir olması, dinî âlemdeki yedi imamı; fizikî âlemde ise gezegen sisteminde yer alan yedi ana gök cismine işaret eden simgesel bir yapıyı açığa çıkarmaktadır. Nâsır-ı Hüsrev bu cümledeki dört kelimeyi "ال، ل، له، ل، ا، ال، هلا، ا، ال، له، ل، ل" yukarıda söylediğimiz harflerin adedi olan üç ile çarparak elde ettiği on ikiden de bir mana çıkarır. On iki; dini âlemdeki on iki hücceti işaret ettiği gibi cismî âlemdeki on iki burcu ifade eder. Bu cümledeki harflerin tekrarlarıyla beraber on iki olması da Nâsır-ı Hüsrev’e göre bu son manayı teyit eder.<sup>265</sup>

Hurufilikte, İnsan Tanrı’nın yansımasıdır.<sup>266</sup> Nizârî İsmâîlîlikte imam, ilahî hakikatin yeryüzündeki tecellisi olarak görüldüğünü diğer başlıklarımızda bahsetmiştik. Nitekim her iki öğretide de sayılara sembolik anlamlar yüklenmiştir. Hurûfilikte Arap alfabesindeki 28 harf ile insan anatomisi arasında sembolik

<sup>263</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/549.

<sup>264</sup> Zahide Ay, *Nâsır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmâîlileri (10.-15. yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 76-100.

<sup>265</sup> Yaltkaya, *Batınîlik*, 61.

<sup>266</sup> Tecimer, *Hurufîlik*, 57.

bağlantılar kurulurken, Nizârî doktrinde imamet yapısından ötürü 7 ve 12 sayıları özel bir anlam taşımaktadır. Ayrıca, Kur'an'ın bâtinî yorumu her iki gelenekte de merkezi bir konumdadır. Hurûfilikte lafızların ötesinde gizli anlamlar aranırken, Nizârî öğretide de Kur'an'ın hem zâhirî hem bâtinî yönlerinin olduğu kabul edilir; bâtinî anlamlara ise yalnızca imam aracılığıyla ulaşılabilir. Bu ortak epistemolojik zemine bakıldığı zaman, Hurûfliğin bazı yönleriyle Bâtinî-İsmâilî düşünceden etkilenmiş olabileceği değerlendirilebilir.

### 2.6.3. Nizârîlerde İbadet Anlayışı ve Batınî Yorumları

Fatımî halifesi Mustansır Billâh'ın 487/1094'teki vefatının ardından Fatımî İsmailîleri Musta'liler ve Nizârîler olarak iki ayrı kola ayrılmışlardır. Musta'liler, Yemen, Hindistan ve Pakistan bölgelerinde destekçi bulmuşlardır. Ayrıca Fatımî İsmailî öğretisine sadık kalmışlardır. Nizârî İsmailîliği, Suriye ve İran'da Hasan Sabbah ve taraftarlarınca destek bulmuşlardır. Musta'lî İsmailîliği, daha sonraki süre zarfında yeni bölünmeler yaşamışlarsa da Fatımî öğretisini koruyup İslâm şeriatının yürürlüğünü muhafaza etmişlerdir. Musta'liler, günümüzde de zâhirî şeriatı uygulamaktadırlar ve genel olarak Yemen ve Hindistan taraflarında varlıklarını devam ettirdikleri bilinmektedir. Nizârî İsmailîlileri Fatımîlerle olan fizikî bağlarını koparıp Hasan Sabbah önderliğinde müstakil bir İsmailî grup olarak ortaya çıkmışlardır. Hasan Sabbah ve yerine geçen iki ardılı İslâm şeriatının yürürlüğünü devam ettirmişken, dördüncü hüccet olan II. Hasan zamanında (559-607/1164- 1210) İslâm şeriatının yürürlüğü iptal edilip, kıyamet dönemi ilan edilmiştir. Fakat, 607/1210 yılında başa geçen Celaleddin Hasan tekrar İslâm şeriatının yürürlüğünü geri getirmiştir. Alamut Kalesi'nin Moğollar tarafından 654/1257'de ele geçirilişine kadar İslâm şeriatının yürürlüğü devam etmiştir.<sup>267</sup>

Günümüzde Nizârî İsmâilîler, klasik İslâm şeriatının bağlayıcılığını fiilen sona erdirmiş bir topluluk olarak dikkat çekmektedirler. Bu cemaat, yaygın olarak "Ağahan İsmâilîleri" adıyla anılmakta ve üyeleri başta Hindistan, Suriye, İran, Bedahşan ve Avrupa'nın çeşitli merkezlerinde yaşamaktadır. Nizârî İsmâilîliğin günümüzdeki imamları olan Ağahan ailesi ise Avrupa'da ikamet etmektedir. Tarihsel süreç

<sup>267</sup> "İsmaililik'te Zekat" (Erişim 06 Mayıs 2025), 387.

içerisinde şer'î uygulamalara dair tutumlarında birtakım değişiklikler gözlemlenmiştir. Özellikle III. Ağahan döneminde, 1910 yılında yayımlanan bir fermanla bazı şer'î hükümler sistematik biçimde uygulama dışı bırakılmıştır. Söz konusu olan bu fermanla, Nizârî topluluğun yalnızca hayatta olan imama itaatle yükümlü olduğu vurgulanmış ve bunun yanında İslâm'ın farklı mezheplerinin temel esaslarının da ortak bir değer olarak kabul edildiği ifade edilmiştir. Nizârî İsmâîlîler, İsmâîlîyye'nin temel öğretisi olan batınî öğretileri sürdürmektedirler denilebilmektedir. Batınîliğin önde gelen müelleflerinden olan el-Kâdî en-Nu'mân'a göre İslâmın şartı yedidir: İmân (velâyet), Tahâret, Namaz, Zekât, Oruç, Hac, Cihad<sup>268</sup>

Nizârî İsmâîlî düşüncesine göre Allah, mutlak varlık olup tüm varlığın kaynağıdır. Bu anlayışta Tanrı'yı hakiki anlamda tanımanın yolu, imamı tanımaktan geçer. Her ne kadar imam beşerî yönüyle fânî olsa da onun bilinemez bir ilâhî yön taşıdığı kabul edilmiştir. Bu nedenle imamın sözü, İlâhî kelâmıla özdeş görülmüştür. O, müminlerin hem ruhani önderi hem de toplumsal lideridir. İmamın otoritesini tanımayan kişi ise ebedî azapla karşı karşıya kalacaktır.<sup>269</sup>

Zekât onlar için ikinci esastır ve kazancın beşte biri imama yada yardımcılarında birine verilmesi gerekmektedir. Kelime-i şehâdet bâtılın reddi, hakkın tasdikidir. Tahâret ise zâhire uyanlardan kendini korumak, adetten ve örften geçmektir. Gusül ahdi yenilemek, namaz kılmak, gerçek dine ve imamın bilgisine ulaşmaktır. Oruç, imamın yaptığı her şeyi tasdiklemek ve ses çıkarmamaktır. Hac imama gitmek ve onu görmektir. Cihad ise insanın Allah'ın varlığı karşısında kendisini yok etmesidir. Bununla beraber bazı Nizârî bölgelerde "cemaathâne" adı verilen ibadet edecekleri yer bulunmaktadır. Burada "dua" adı verilen bir tür namaz edilmektedir. Namaz üç vakittir. Sabah, öğle ve gece vakti olarak belirlenmiştir. Ayrıca yılda bir defa Ramazan ayının yirmi birinci günü oruç tutmaktadırlar. Ramazan'ın ondokuz ve yirmiüçüncü günlerinde kadir gecesini arayışı içerisinde cemaathânedeki merasim yapılmaktadır. Kur'ân'a saygı gösterilir. Âyetler ve hadisler karşısında tutumları belirsizdir.<sup>270</sup>

<sup>268</sup> Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 285.

<sup>269</sup> John Norman Hollister, *The Shia Of India*, 324.

<sup>270</sup> Öz, "Nizâriyye", 33/200,201.

Nizârî İsmailîliğinde namaz konusunda Hulusi Yılmaz, dönemin imamının önderliğinde dava'nın, İsmailî öğretinin yerleştirilmesi, düzenlenmesine şahsi olarak katkıda bulunmak anlamına geldiğini belirtir. Günümüzdeki Nizârî İsmailîlerinin de bundan farklı davranmadıklarını belirtmektedir.<sup>271</sup> Bir Türk araştırmacısı olan Zahide Ay, Tacikistan, Pakistan, Afganistan devletlerinin ortak alanı olan Pamir bölgesindeki Nizârî İsmâîlileri üzerine çalışmalar yapmıştır. Zahide Ay, Nizârîlerin namaz ibadetlerini şu şekilde anlatmaktadır: "Pamir bölgesinin İsmailîleri, günde iki vakit namaz kılıyorlardı. Sabah kalkınca ve gece yatmadan önce. Burada kaldığım süre içinde hiç ezan sesi duymadım. Hiç cami de görmedim. Bütün namaz boyunca oturarak ibadet ediyorlardı. Seccade olarak bir bez parçası ya da bir havlu kullanıyorlardı. Buna "Ca-i namaz" diyorlardı. Türkçesi "namaz yeri" demektir. Hiç rekât yoktu. İbadet boyunca kırkdokuz İsmailî imamının isimlerini sayıyorlardı habire. Bir de eğer biliyorlarsa bazı sûreleri okuyorlardı. Yarım saatten fazla sürüyordu bir namaz"<sup>272</sup>

Nizârî İsmâîlîlerin üzerindeki mutlak yetki imamın hüccetine aittir, yani Hasan Sabbah'ındır. Ancak bu süreç 1162'de II. Hasan'ın (Hasan bin Muhammed Buzurg Ümid) kıyameti ilan etmesiyle bozulmuştur. İmam gizli imamdan mesaj alıp İmâmü'z Zaman olarak ortaya çıkmıştır. Böylelikle manevi bir diriliş başlamış oldu. Nizârîler, Kâim el-Kıyam (Diriliş Efendisi) hücceti olarak tanıdıkları Hasan Sabbah'ın kıyameti hazırlayan ilk boruyu çaldığına, II. Hasan'ın da aynı şekilde kıyameti ilan etmek için ikinci boruyu çaldığı inancı hâkimdir. Nizârîler için kıyamet, gizli doğruların Nizârî imamda ortaya çıkması manasına geliyordu. Sonsuz zaman ve yeniden dirilişin manevi olduğu öne sürülmüştür. Cennet ve cehennem yeniden yorumlanmış ve manevi bir anlam verilmiştir.<sup>273</sup>

II. Hasan, 17 Ramazan 559 (8 Ağustos 1164)'da Nizar'ın soyundan gelen imam olduğunu, kıyamet adı altında yeni bir dönemin başladığını, Şii fikhın geçerliliğinin sona erdiğini, mensuplarını oruç, namaz ve diğer şer'i ibadetleri

<sup>271</sup> Yılmaz, "Nizârî İsmailîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler", 129.

<sup>272</sup> Zahide Ay, *Handut Özgürlüğün Diğer Adı* (İstanbul: Selenge, 2006), 186.

<sup>273</sup> Atıcı Arayancan, "Nizârî İsmâîlîlerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme", 84.

yasaklamış ve içki içmenin artık helal açıklamıştır.<sup>274</sup>Nutkunu okuyup bitirdikten sonra, iki rek'at bayram namazı kılmıştır. Daha sonra sofralar kurulmuş, iftar yapılmış ve daha sonra şarkıcı ve çalgıcılarla “Bugün bayram” diyerek eğlenmişlerdir. Daha sonra Ramazan'ın on yedinci gününü Kıyam Bayramı (id-i kıyam) olarak ilân etmişlerdir. O gün içki içip çalgılı eğlenceler düzenleyip eğlenmişlerdir.<sup>275</sup>

Kıyametin ilanıyla herkesin bütün varlıklarıyla Tanrı'ya döneceklerini, bundan dolayı ibadetlerin de terk edilmesi gerektiği dayatılmıştır. Ayrıca Tev'il yoluyla şer'i kurallar geçersiz kılınmıştır. Bundan dolayı Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh'ın soyundan gelip Nizar'ın torunu olarak görülen II. Hasan, imam ve kaîm kabul edildi. Bu doktrin II. Hasan ve Nureddin Muhammed döneminde sistematik bir yapıya kavuşturulmaya çalışılmış ve imam kıyamet doktrininin merkezî unsuru olmuştur. Böylelikle Alamut efendileri; müritleri etraflarında tutabilmek ve otorite kurmak için huccetlikten imamın soyuna bağlanmayı kabul ettirmeye çalışan bir yöntem uygularken aslında imamet makamının Mısır'dan Deylem'e taşınmasının temelini oluşturmuşlardır. Hasan Sabbah ve ilk iki halefi (Alamut lideri) dönemindeki hüccetlik kurumu sona erdirilmiş ve gizli olan imamlar ortaya çıkarak liderlik sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Ancak yaklaşık yarım yüzyıl kadar süren bu açıktan imamet dönemi, Nizârî toplumu tarafından özellikle kıyamet öğretisinin sert uygulanmasından dolayı çok fazla kabul görmemiştir.<sup>276</sup>

Felsefecilerden hareketle alem yaratılmamış (kadim) ve zaman sonsuz, yeniden diriliş(kıyamet) manevidir. Şer'i hükümlere göre günde beş vakit namaz Tanrı'ya ibadet etmenin bir gereğidir. Ancak bu hükmün zahirî bir anlam taşıdığı savunulmuş ve kıyamet devrinde, yani bâtinî hakikatin zuhur ettiği çağda, Tanrı ile sürekli birlikte olmak gerektiği vurgulanmıştır. Onlara göre gerçek namaz bu şekildedir.<sup>277</sup> Bu yaklaşıma göre gerçek namaz, biçimsel ritüelden ziyade, sürekli bir tefekkür ve ilâhî yakınlık hâlidir.

<sup>274</sup> Öz, “Nizâriyye”, 33/200,201.

<sup>275</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/571.

<sup>276</sup> Atıcı Arayancan, “Nizârî İsmâilîlerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme”, 84.

<sup>277</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/570.

II. Hasan'ın babası Muhammed b. Buzorg, Hasan Sabbah'ın öğretilerine sadık kalmış bir kimseydi. Bu yüzden oğlunun imamet iddiasında bulunmasından rahatsızlık duymuş ve halkı toplayıp şu açıklamada bulunmuştur: “Hasan, benim oğlumdur. Ben, ise bildiğiniz gibi imam değilim. Aksine imamın dailerinden bir daiyim. Kim, onun sözlerine kulak verir ve ona inanırsa, kâfir ve dinsiz olur” bu sözlerinin ardından Hasan'ın imametini kabul eden 250 kişinin öldürüldüğü, bir o kadarının da kaleden atıldığı yönünde bilgiler aktarılmaktadır.<sup>278</sup>

Hasan Sabbah'a nisbet edilen bildiğimiz şeriat dışı öğretilerin II. Hasan dönemine aittir. Bu dönem II. Alamut Dönemi diye bilinmektedir. Namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin yapılmasına gerek yok ve bu dünyada zâhirî cennet yaşanabilir düşüncesi öne sürülmüştür. Şer'i yasa yükümlülüğü kaldırılmış ve kıyamet ilan edilmiştir. Hasan kendisini dâî, halife ve Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak değil; aynı zamanda ilahi bir şahsiyet ve şeriatın kaldırıcı ve Tanrı'nın nihâi vekili olarak tanıtmıştır. Hasan b. Muhammed'den sonra da yerine geçen oğlu tekrar şeriata dönmüş ve kıyamet dönemini bitirmiştir.<sup>279</sup>

II. Hasan'ın düşünceleri ve özellikle imamet iddiasına dayalı bâtinî yorumlarının topluluk içerisinde yarattığı huzursuzluk, ailesi de dâhil olmak üzere yakın çevresinde tepkilere neden olmuştur. Bu gerilim neticesinde, Hasan'ın eşinin kardeşi olan Hasan b. Namâver, söz konusu görüşlerin daha fazla yayılmasına engel olmak için harekete geçmiştir. Nihayetinde, 6 Rebûlevvel 561 (9 Ocak 1166) cumartesi günü, Lammasar Kalesi'nde gerçekleştirdiği suikastla Hasan'ı bıçaklayarak öldürmüştür.<sup>280</sup> Alamut Dönemi Nizârîlerinin ikinci aşaması olan kıyamet dönemi, 559/1164 yılından başlayıp 607/1210 yılına kadar 46 yıl sürmüştür.<sup>281</sup>

Tüm bu anlatılardan hareketle, Nizârî İsmâîlîlerin ibadetleri batınî bir yorumla simgesel ve içsel anlamlarla açıkladıkları görülmektedir. Bu bağlamda Bektaşî

<sup>278</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/564.

<sup>279</sup> Hodgson, *The Order Of Assassins The Sstruggle Of The Early Nizârî Ismâ'îlîs Against The Islamic World*, 150-151.

<sup>280</sup> Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 3/571.

<sup>281</sup> Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 543.

geleneğinde de benzer şekilde zahirî biçimlerden çok manevî ve sembolik anlamlara yönelme anlayışıyla örtüştüğü kanaatine varılmıştır.

#### 2.6.4. Tenâsüh İnancı ve Hulûl Anlayışı

Tenasüh, insan ruhunun öldükten sonra yine bu âlemde başka bir bedene geçmesidir.<sup>282</sup> Hulûl ise, Allah'ın veya kutsal bir varlığın insan bedenine geçip, birleşmesi ve Allah'ın bazen bazı kişilerin bedeninde zuhur edebilmesi esasına dayanır.<sup>283</sup>

İslâm dinine mensup olduğunu öne süren galiye fırkalardan olan Nizâriyye, Allah'ın kâmil insanlara hulûl edebileceği şeklindeki inancıyla hulûlü benimsemiş olabilecekleri görüşü dikkat çekmektedir. Delilleri, “Ona (Âdem) ruhumdan üfledim”<sup>284</sup> meâlindeki âyettir. İnsan-Allah birliğini (ittihâd) ortaya koyan, ruhun, peygamberlerin ve imamların Allah'ın nurundan doğduğunu söyleyen aşırı Şiîler de muayyen hulûlü benimseyenler arasında belirtilmişlerdir. Ali Sâmî en-Neşşâr *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi'sinde*, İsmâiliyye'nin hulûle inanmadığını söylemiştir ancak mezhebe bağlı Nizâriyye kolunun ilâhî nurun imamlarına tamamen veya kısmi bi şekilde hulûl ettiğine inandıkları yeni araştırmalarla ortaya konulmuştur.<sup>285</sup>

Müslümanların çoğunluğu, ruhun ölümden sonra başka bir bedende yeniden dünyaya gelmeyeceği konusunda hemfikirdir. Fakat Dürzîler ve Nusayrîler gibi bazı Gulat-Şii grupların tenasüh inancını benimsediği bilinmektedir. İsmâiliyye mezhebi de bu tür gruplardan türeyen bazı kollar barındırdığı için, zamanla bu mezhebin de tenasühe inanabileceği yönünde bir kanaat oluşmuştur. Özellikle Dürzîlik gibi İsmâilî kökenli mezheplerin tenasüh anlayışı, bu inancın doğrudan İsmâiliyye'den mi yoksa bağımsız bir yorumla mı benimsendiği sorusunu gündeme getirmiştir. Ayrıca Gazzâlî, İbn Haldûn ve Bîrûnî gibi İslâm âlimlerinin İsmâilî dâiler için tenasüh inancına sahip olduklarını söylemeleri, bu görüşü destekleyen tarihi tanıklıklar olarak değerlendirilmiştir.<sup>286</sup>

<sup>282</sup> Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, 40/441-443.

<sup>283</sup> Kürşat Demirci, “Hulûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1998, 18/340,341.

<sup>284</sup> Hicr, 15/29

<sup>285</sup> Demirci, “Hulûl”, 18/340,341.

<sup>286</sup> Asiye Tiğli, “İsmâilîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (27 Haziran 2022), 3.

Tûsî ve Sicistâni; Yedinci devrin sonunda vuku bulacak olan Kıyametin, şeriatın gizlilik dönemi (devr-i setr) ile hakikatin açığa çıktığı ahiret devri (devr-i keşf) arasındaki geçişi temsil ettiğini söylerler. Bu aşamada bedenlerin ölümüyle beraber tüm ruhlar berzahta toplanır, tüm evren sarsılır, gayb perdesi kalkar, sırlar açığa çıkar ve hakikat güneşi zâhir olur. Yedinci devrin sahibi Kâim'in zuhuru ile yeni bir yaratılış (halk-ı cedîd) ve ruhların dirilişi (ba's) tamamlanır. İlahi adaletin tecelli edeceği yargı süreci başlar. Kâim'in evrensel daveti ve ilahi nurunun feyziyle de tüm insanlık, gerçeği açıkça beyan eden bu hakikate yönelir.<sup>287</sup>

Bu düşünceden hareketle ruhların dünyaya yeniden bedenlenerek gelmesinin söz konusu olmadığı görülmüştür. Fakat, ilahi nurun yayılması, hakikat güneşinin kalkması, gaybın açığa çıkması gibi ifadeler, sudûr düşüncesinde yer alan Tanrı'dan taşan nurun derecelere âleme yayılması fikrine benzediği kanaatini oluşturmuştur. Nizârî İsmâîlîlerinin tarihsel süreç içerisinde İmam'ın ilâhî bir nûr taşıdığı görüşü, hulûle benzeştiği şekilde yorumlanabilmektedir.

### 2.6.5. Tarikat Yapıları ve Örgütlenme Modelleri

Hasan Sabbâh, 483/1090 yılında Alamut Kalesi'ni ele geçirdikten sonra, 518/1124 yılındaki vefatına kadar, kendine özgü bir inanç ve toplumsal düzen anlayışı doğrultusunda yeni bir cemaat yapısı meydana getirmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda, sadece Alamut'u merkezî bir üs hâline getirmekle kalmamış, aynı zamanda hareketini genişletmek amacıyla önemli şehirlerde gizli örgütlenmelere gitmiş; stratejik öneme sahip, ulaşılması ve ele geçirilmesi güç dağ kalelerini sistemli biçimde kontrol altına alarak bölgesel etkinliğini pekiştirmiştir. Bunların yanında Hasan Sabbah yeni teşkilat oluşumuna da gitmiştir. Düzenli bir ordu kurmaktan ziyade savunma ve siyasi meşruiyet kazanmak amacıyla planlayacağı suikastları yapacak bir fedai teşkilatlanması oluşturmuştur.<sup>288</sup>

Hülâgü Alamut kalesini alınca, hareketin mensupları mevcudiyetlerini İran, Suriye ve Orta Asya'da korumaya çalışmışlardır. Daha sonra İran'dan Hindistan'a ve

<sup>287</sup> Tiğli, "İsmâîlîlik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnancı", 14.

<sup>288</sup> Ahmed Said Yalçınkaya, *Selçuklu İran'ında Batını/Ezoterik Bir Yapılanma: Alamut Nizari İsmaili Örgütünün Teşekkülü (464-518/1072-1124)* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 54.

Afganistan'a geçip burada Ağa Hanlar dönemi olarak adlandırılan süreç başlatılmıştır. Nizârî İsmâîlîleri, Hindistan'da "Hocalar", Pencap'ta "Şemsî" veya "Multanî", Suriye'de İsmâîlîyye, İran'da Ağa Han müridleri, Kabil'in kuzey bölgelerinde Ali İlahîler, Orta Asya'nın doğusunda "Mollalar" veya "Mavlaî" olarak tanınmaktadırlar. Nizârîler hem itikad, hem de siyasi faaliyetleri açısından çok etkili olmuşlardır. Nizârîler, Selçuklu fetihleri sonrasında oluşmuş içtimaî ve siyasi karışıklıklardan yararlanmak istemişlerdir. Bu amaçla Şeyh, daî, fedaî ve murid adı verilen gruplarla propagandalarını sürdürmüşlerdir. İslam dünyası, Fatimî medreselerinden ve heyetlerinden, sonraları, Alamut'un temsilcilerinden gelen propagandaya uygun cevaplar vermek için, Bağdat'ta ve diğer şehirlerde büyük medreseler kurmuşlardır.<sup>289</sup>

Nizârî İsmâîlî teşkilat yapısının en üstünde hareketin kurucusu Hasan Sabbâh yer almaktaydı. Onun hemen altında, "dâîlerin dâisi" anlamına gelen Dâ'î ad-Du'ât unvanını taşıyan baş dâî bulunmaktadır. Bu şahıs hem ideolojik rehberlikten hem de teşkilatın genel yönlendirilmesinden sorumluydu. Baş dâîye bağlı olarak faaliyet gösteren büyük dâîler, genellikle belirli bölgelerin idaresinden sorumlu kişilerdi. Onların altında ise mahallî düzeyde görev yapan sıradan dâîler yer almaktaydı. Bu hiyerarşinin daha alt kademelerinde yer alan "Refik" (yoldaş) ve "Lâsik" (tarafdar) statüsündeki üyeler, teşkilatın temel ilkeleri hakkında sınırlı bilgiye sahiplerdir. Onlardan sonra gelen fedâîler ise hem disiplin hem de bağlılık açısından oldukça dikkat çekmekteydiler. Bu bireyler, genellikle örgütün tüm sırlarına vakıf olmamakla birlikte, büyük bir sadakatle görev yapmaktalar ve gerektiğinde hayatlarını feda etmek için hazır olan kimselerdi.<sup>290</sup>

Siyasi suikastlarda gösterdikleri cesaret, kararlılık ve sabır, Nizârî hareketinin dış dünyadaki etkisini artıran unsurlardandı. Fedâîlerin hedef aldığı kişiler arasında yalnızca doğrudan tehdit oluşturanlar değil, aynı zamanda sembolik anlam taşıyan figürler de bulunmaktaydı. Örneğin, Horasan Valisi Orhân, Gence yakınlarında üç fedâî tarafından öldürülmüştür. Bazı durumlarda ise fiziksel müdahale yerine psikolojik baskı da yapılmıştır. Selçuklu Sultanı Sencer'in çadırında sabah

<sup>289</sup> Abdullah Ekinci, "Ortaçağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmaili, Karmati, Nizari Gruplar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 42.

<sup>290</sup> Ekinci, "Ortaçağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmaili, Karmati, Nizari Gruplar", 44.

uyandıığında bir hançer bulması ve ardından aldığı mektupta, hançerin kalbine değil yere saplanmasının bir iyi niyet göstergesi olarak sunulması, Nizârîlerin uyguladığı korku stratejisinin en dikkat çekici örneklerindendir. Bu olayın ardından Sencer'in kardeşi Muhammed'in şüpheli bir şekilde hayatını kaybetmesi, bu uyarının ciddiyetini öne sürmektedir. Benzer bir gelişme, Halep Emîri Nûrû'd-Dîn'in Nizârîlerle mücadele ettiği dönemde yaşanmış, o da sonuçta geri adım atarak çatışmaktan vazgeçmiştir.<sup>291</sup>

Netice olarak, Nizârî İsmâilî teşkilatı, doktrinel aktarımı ve örgütsel işleyişi bir hiyerarşi üzerinden yürüten, çok katmanlı ve disiplinli bir yapılanma örneği sergilemektedir. Bu durum hem örgütsel güvenliği sağlamak amacıyla hem de ezoterik (batınî) sürecin kontrollü biçimde yürütülmesi için olduğu söylenebilir. Nitekim Nizârîlerde sır öğretisi önemlidir. Bu yapının içerisinde özel bir yere sahip olan "Fedâiler", teşkilatın silahlı gücünü temsil eden seçkin bireylerden oluşuyorlar ve suikast görevlerini büyük bir disiplinle, itaat ve adanmışlıkla yerine getirdikleri görülmüştür. Haşhaş içtiklerine, kafayı bulup görevlerini öyle yerine getirdiklerine dair görüşlere bir önceki başlıklarda değinmiştik. Kanaatimiz o dur ki, haşhaştan dolayı değil adanmışlığın vermiş olduğu disiplinle bu görevleri yerine getiriyorlardı. Örgütün tüm sınırlarına vakıf olmamalarına rağmen cesaretleri, sabırları ve fanatik derecede bağlılıkları ile dikkat çekmekteydi. Dolayısıyla Nizârî hareketin en tartışmalı unsurlarından biri hâline geldikleri söylenebilmektedir. Son olarak, Hasan Sabbâh tarafından ele geçirilen Alamut Kalesi, sadece stratejik bir savunma noktası olarak kullanılmamış aynı zamanda eğitim, propaganda ve örgütsel koordinasyon merkezi olarak kullanıldığı kanaatine de varılabilmektedir. Yani Alamut, Nizârî devlet yapısının kalbidir ve hareketin merkezî yapılanması bu mekân üzerinden sağlanmıştır.

<sup>291</sup> Ekinci, "Ortaçağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmaili, Karmati, Nizari Gruplar", 44.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### BEKTAŞİLİK NİZÂRÎ İSMÂİLİLİK İLİŞKİSİ

Çalışmamızın bu son bölümünde, önceki bölümlerde ayrı ayrı ele aldığımız Bektaşîlik ve Nizârî İsmâîlilik gelenekleri artık karşılaştırmalı bir perspektifle değerlendirilecektir. Tarihsel süreç içerisinde farklı coğrafyalarda şekillenmiş olmalarına rağmen, her iki yapının da benzer dinî-siyasî şartlardan doğduğu ve bâtinî yorum geleneğini merkezde tutarak özgün bir kimlik geliştirdiği görülmektedir. Bu bölümde, iki ekol arasındaki doktrinel paralellikler, ritüel pratiklerdeki benzerlikler ve örgütsel yapılarındaki ortak noktalar ele alınacaktır. Böylece, Bektaşîlik ile Nizârî İsmâîlilik arasındaki muhtemel etkileşim alanları ortaya konulacak ve benzerliklerin doğrudan bir tarihî ilişki mi yoksa paralel gelişim süreci mi olduğu incelenecektir.

#### 3.1. Batınî (Ezoterik) Yorum Geleneği

Bektâşîlik kendi inanç ve uygulama sistemi için tam bir esrarengizlik tavrı sağlamaktan hoşnut olan bir öğretiyeye sahiptir. Sır öğretisi ön plandadır. "Bektâşi Sırrı" kavramı, halkın diline yerleşmiş olduğundan, bu gizli eğitimin anlamına bir katkı yapmak için ifâdesini örtme yoluna gitmez. Şiirden hoşlanırlar ve özellikle dinsel inancını ifade eden ilahiler çok popülerdir. Tarikat dışından olanlar bu şiirlerin hiçbir anlamı olmayan sözlerden meydana gelen mısralardan oluştuğunu düşünür. Örneğin, "Bahçe biziz gül bizdedir" diye başlayan bir nefes, "Elif Hak'ka doğru yoldur. Cim sorarsan dal bizdedir" diye biter. Birge, alıntılanan ilk dizenin açıkça onların panteist öğretilerini vurguladığını, hakikat ve onun meyvelerinin kendilerinde bulunduğu fikrine vurgu olduğunu belirtir. İçerdiği derin anlamı ancak bu yolun yolcularının anlayabileceğini de belirtir. Bektaşîler, elif harfini şekli, düz oluşu, yukarıyı işaret edişiyle ruhun yukarıya, Allah'a ulaşmasının sembolü olarak açıklarlar. Cim ve dal ise çeşitli şekillerde açıklanır. Cim'in Cemâlullah, yani Allah'ın güzelliği ve dal ise "dalmak" yani Allah'ın varlığının ve aşkının okyanusuna dalmak anlamına geldiği söylenir. Cim'in ayrıca "cevap" ve dal içinde "dalalet" ya da "delil" anlamına geldiği belirtilir. Başka bir ifade ile, kim Allah ve yaşam hakkındaki sorularına cevap ararsa hakiki rehberi bizde bulacaktır. Bektâşi için bu şiirlerin bunlar ve daha fazla anlama

gelmesi imkânsız değildir. Hurûfiliğe inanan bir Bektâşi için Hurûfi anlamlara da sahip olabileceği belirtilebilir.<sup>292</sup>

Bektaşîlikteki bu sır öğretisinin Hurufiliği de içinde barındırdığı ve yalnızca ehillerin bu anlama ulaşabileceği düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir.

Bektaşî düşüncesinde, Kur'an ayetleri ve hadislerin yorumunda zahirî anlamların ötesine geçilerek sembolik ve bâtinî bir tefsir yöntemi benimsenmiştir. Özellikle ibadet, mekân ve varoluşsal hakikatler bağlamında âyetlere ezoterik anlamlar yüklendiği görülür. Örneğin; “İnsanlar için kurulan ilk ev Mekke'deki mübarek evdir...”<sup>293</sup> ayeti, Bektaşî yorumunda yalnızca fiziksel bir yapı değil, aynı zamanda kutsal hakikatin tecelli merkezi olarak anlaşılır. Benzer şekilde, “Yüzünüzü nereye çevirirseniz çevirin, Allah'ın vechi oradadır”<sup>294</sup> ayeti ise, mecazî olarak “meydan” kavramına işaret eder. Bektaşî geleneğinde “meydan”, sadece bir ritüel alanı değil, gayb erenlerinin toplandığı, mahşerî bir buluşma yeri ve manevî sırların açığa çıktığı kutsal bir mekân olarak yorumlanır. Bu bağlamda meydan hem ezeli başlangıç noktası hem de Ali'nin iradesinin, Tanrısal tecellinin ve yaratıcı hakikatlerin zuhur ettiği metafizik bir alan olarak düşünülür.<sup>295</sup>

“Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım”<sup>296</sup> ayeti, tefsirlerde genellikle zahirî anlamıyla, yani kulluk etme anlamında yorumlanmıştır. Ancak Bektaşîler bu ayeti, lafzî anlamın ötesinde “li-ya'rifûn” şeklinde, yani “beni bilsinler” anlamında tefsir etmişlerdir. Bu yaklaşım, kulluğun yalnızca dışsal ritüellerle sınırlı olmadığını, asıl amacın insanın Allah'ı marifet yoluyla tanınması olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla arifler bu ayeti, ibadetten ziyade mârifetullah yani Hakk'ın bilinmesi ve idrak edilmesi şeklinde kabul etmişlerdir.<sup>297</sup>

Bektâşi öğretisinin ayetleri yorumlama şekilleri bu bağlamda Nizârîlerin ayetleri bâtinî yorumlamalarıyla örtüşür niteliktedir.

<sup>292</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 109.

<sup>293</sup> Âl-i İmrân, 3/96-97

<sup>294</sup> Bakara, 2/17

<sup>295</sup> Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, 231.

<sup>296</sup> Zâriyât, 51/56

<sup>297</sup> Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, 225.

Engineer, İsmâilî dâileri özellikle Seyyidnâ Ya'kûb es-Sicistânî, Seyyidnâ Câfer Mansûr el-Yemen, Kâdî en-Nu'mân, Hâmidüddîn el-Kirmânî, Mu'ayyad eş-Şîrâzî, Seyyidnâ Hâtîm ve diğeri birçok önemli isim bu seçkin ve benzeri bulunmayan düşünsel geleneğin şekillenmesinde büyük katkı sunduklarını belirtir. Bu bâtinî bilgi ve yorum geleneği, yalnızca İsmâilî mezhebe özgü bir yapı arz ettiğini öne sürer. Te'vîl disiplini, kendi dönemindeki tüm bilgi türlerini özellikle Abbâsîler döneminde Arapçaya çevrilen ve yaygınlık kazanan Yunan felsefe ve bilim mirasını İslâmî öğretilerle bütünleştirmeye yönelik kapsamlı ve özgün bir entelektüel çabanın ürünü olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.<sup>298</sup>

Muhammed Hammadî (470/1077) "*Keşfü Esrâri'l-Bâtiniyye*"<sup>299</sup>sinde zâhir bâtin ayrımından şu şekilde bahseder: "Görmüyor musun ki, yumurtanın dışı ve içi vardır. Buna binaen zâhir, insanların bilmesinde eşit olup havas ve avamın bildikleri şeydir. Bâtin ise bütün insanların değil, pek az kimsenin bildiği şeydir".<sup>300</sup>

"Çöl sakinleri derki: Biz inanıyoruz (amenna). Deki: Siz inanmıyor, fakat (sadece) dilden söylüyorsunuz; biz teslim oluyoruz. Sizin kalblerinize henüz iman girememiş."<sup>301</sup>İsmâilî ilahiyatçılara göre, söz konusu ayet İslâm ile îman, yani teslimiyet gösteren Müslümanlar ile kalben inanan müminler arasında belirgin bir ayrım ortaya koymaktadır. Bu yoruma göre, yalnızca zahirde görülen ve dışsal biçimde ifade edilen dinî aidiyet yeterli değildir; esas olan ise bâtında, yani içsel ve derûnî düzlemde var olan gerçek inançtır.<sup>302</sup>

Âdem, velâyetin ilk temsilcisidir. Meleklerin ona secdesi, bâtinî anlamda itaati ve velâyetin kabulünü ifade eder; secde, itaatin sembolüdür. Tahâret, Nûh Peygamber ile ilişkilendirilir; ruhsal arınmayı simgeler. Tufan ise bâtinî anlamda, ilimle gelen arınmayı temsil eder. Salât (dua ve namaz), Hz. İbrâhim ile özdeşleştirilir; salâtın bâtinî yönünü simgeler ve inananların yöneldiği kiblenin inşası da onunla ilişkilidir. Zekât, Hz. Mûsâ ile bağlantılıdır; nefsin arındırılması anlamına gelen zekât, maddî

<sup>298</sup> Asghar Ali Engineer, "Quran and Ismaili Tawîl", çev. İsmail Kaygusuz (Eylül 1999).

<sup>299</sup> Avni İlhan, "Keşfü Esrari'l-Bâtiniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2022), 25/319,320.

<sup>300</sup> Muhammed Hammadî, *Batniler ve Karmatilerin İç Yüzü*, çev. İsmail Hatip Erzen (İstanbul: Sebil Yayinevi, 2004), 51.

<sup>301</sup> Hucurat, 49/14

<sup>302</sup> Engineer, "Quran and Ismaili Tawîl" (Eylül 1999).

paylaşımın ötesinde bâtinî bir temizliği ifade eder. Nitekim, “Arınmayı ve seni Rabbinin yoluna iletmemi ister misin? Böylece O’na saygılı davranırsın.”<sup>303</sup> İfadesiyle pekiştirilir Savm (oruç) ise Îsâ ile ilişkilendirilir; bâtinî bilgilerin gizlenmesi ve sessizlikle korunması anlamına gelir. Kur’ân’da bu durum şu ifadeyle aktarılır: “Artık ye ve iç, ve gözün aydın olsun. İmdi insanlardan bir kimseyi görürsen, ‘Ben Rahmân için oruca nezrettim. Artık bugün hiçbir insan ile asla konuşmayacağım’ de.”<sup>304</sup> Hac, Hac ritüelleri ise Hz. Muhammed’in tebliğiyle yeniden anlam kazanır; Kâbe’yi şirkten arındırması esas alınır. “ve onların Beytullah yanındaki duaları, ıslık çalmak ve el çırpılmaktan başka birşey değildir”<sup>305</sup> Cihâd, bâtinî anlamda hakikatin savunulmasıdır; her yedinci İmam, ilâhî emri te’vil ile yeniden yorumlar.<sup>306</sup>

Nevbahti “*Fırakuş-Şia*”sında; “Nasların zahiri kısmı, Allah’ın uymayı yasakladığı kısımdır. Onunla hareket etmek, helak olmaktır ve sapıklıktır.” şeklinde İsmâîlilerin batını yaklaşımından bahseder.<sup>307</sup>

Nizârîler, Bâtinî tanrıbilim çerçevesinde geliştirdikleri inanç sistemini, yalnızca bu bilgiye erişim yetkisi olan seçkin kimselerin anlayabileceği ve açıklayabileceği bir düzeyde tutmuşlardır. Bu yaklaşım, bâtinî yorumun (te’vîl) doğası gereği, inancın sıradan mensuplarından gizlenmesini zorunlu kılmıştır. Bâtinî bilgi, cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin, yalnızca sadakati ve inanç doğruluğu güvence altına alınmış bireylere ifşa edilirdi. Günümüzde dahi Musta’lî-İsmâîlî geleneğine mensup Hintli Bohrâ topluluğunun sıradan üyeleri, herhangi bir bâtinî yoruma vakıf değildir. Bu durum, Sünnî-ortodoks ulemâ sınıfının baskısından duyulan tarihsel korkunun ortadan kalkmış olmasına rağmen sürmektedir.<sup>308</sup>

Daftary, düşman topraklarında açık bir isyan başlatan ve hayatta kalabilme kaygısı taşıyan Nizarilerin, felsefî kurgular ve incelikli öğreti tartışmaları için vakit bulamadığını da belirtir. Bu açıdan, entelektüel etkinlikleri, mücadelelerinin daha acil pratik ihtiyaçlarının gerisinde kalmıştır. Nizariler, bu nedenlerle Fatimi döneminin

<sup>303</sup> Naziât, 79/18

<sup>304</sup> Meryem, 19/26

<sup>305</sup> Enfâl, 8/35

<sup>306</sup> Engineer, “Quran and Ismaili Tawîl” (Eylül 1999).

<sup>307</sup> Kummî - Nevbahti, *Kitâbu’l Makâlât ve’l Fırak Fıraku’ş-Şia*, 204.

<sup>308</sup> Engineer, “Quran and Ismaili Tawîl” (Eylül 1999).

klasiklerinde ve daha sonra Tayyibi İsmaili düşüncesinde, o derece önemli yer tutan kozmoloji ve diğer batını (iç gerçek) öğretilerle fazla ilgilenmemişlerdir. Buna karşılık ilk Nizariler, imamet öğretisine özel bir ilgi göstermişlerdir. Hasan Sabbah döneminden ve hatta Fatımilerle bağlarını kesmeden bile önce, kuramsal incelemelerini, imam ve imamlık kurumunun, tarihe ve maddi dünyaya ilişkin gerçekliği konusunda yoğunlaştırmışlardı.<sup>309</sup>

Sünni gözlemciler ve mezhebe dışardan bakan diğer çağdaşları, Nizari hareketinin ed-davetü'l cedide diye adlandıracakları 'yeni bir çağrıyı' temsil ettiğini fark etmişlerdi. Bununla beraber bu yeni çağrı, yeni bir öğretiler bütünü anlamına da gelmemektedir. Nizariler, yeni düşünceler geliştirmekten çok, İsmâîlilerce de kabul edilen eski Şii öğretisini yeniden formüle etmişlerdir. Talim denen ve bilginin yetkili bir kaynaktan öğretilmesi anlamına gelen bu öğreti, en sistemli haline Hasan Sabbah tarafından getirilmiştir. Hasan Sabbah'ın Farsça çalışması olan talim konusuna değindiği "*Fusul-u erbaa*" (Dört Bölüm) doğrudan günümüze kadar ulaşmamıştır. İçeriği hakkında İranlı tarihçiler bilgi vermişlerdir ve kendisinin çağdaşı olan Abdülkerim eş-Şehristani (öl. 548/1153), mezheplerle alakalı olan kitabında bu kitaptan alıntılar yapmıştır. (521/1127).<sup>310</sup>

Sonuç olarak, Nizârî İsmâîlîlik ve Bektaşîlik, sadece ayetlerin bâtinî te'vîline dayalı yorumlarıyla değil, aynı zamanda bilgiyi aktarma ve anlamlandırma biçimleriyle de benzer bir yaklaşım sergiledikleri görülmüştür. Her iki gelenekte de ilahî hakikat, zahirle sınırlı olmayan çok katmanlı bir yapıya sahiptir ve bu da ancak manevî hazırlıktan geçmiş, içsel kemale erişmiş bireyler tarafından kavranabilmektedir. Dolayısıyla her iki öğretilerde de bâtinî bilgi, herkesin erişimine açık değil, aksine, sır mahiyetinde olup ancak ehil olanlara açılan bir anlam alanı olarak görülmüştür. Dolayısıyla bu paralellikler, özellikle bâtinî bilgi anlayışı, sır öğretisi ve ayetlerin çok katmanlı yorumuna verilen önem göz önünde bulundurulduğunda, Bektaşîliğin oluşum sürecinde Nizârî İsmâîlîlik düşüncesinden doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir.

<sup>309</sup> Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 515.

<sup>310</sup> Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 515.

### 3.2. İmamet ve Velâyet Anlayışları

Hasan Sabbah, Ta'lim doktrini ile müritlerini beklenen imam gelinceye kadar kendi tâliminden geçmeleri gerektiğini söylemektedir. Böylece Nizârî İsmâilî müritlerini imamın hücceti olarak gördüğü kendisinin otoritesi altında tutarak meşruiyetini sağlamaya çalışmaktadır. Bunu dayandırdığı fikir ise her imamın kendi zamanında özerk öğretici yetkisine sahip olmasıdır. İmamın olmadığı süre zarfında Nizârî İsmâilî toplumu üzerindeki mutlak yetki imamın hüccetine aittir, yani Hasan Sabah'a aittir. Fakat bu süreç 1162 yılında II. Hasan'ın (Hasan bin Muhammed Buzurg Ümid) kıyamet ilanı ile bozulmuştur ve imam gizli imamdan mesaj alıp İmâmü'z Zaman olarak ortaya çıkmıştır, böylece manevi diriliş gerçekleşmiştir. Kıyametin ilanı ile ortaya çıkan gerçeğin Nizârî imamının kişiliğinde kendisini ortaya koyması olarak yorumlanmıştır. Ayrıca imam meşru liderliğin ve maneviyatın sınırlı sahibi olarak görülmüştür.<sup>311</sup>

Şentürk Nizârîler'in imamet anlayışlarını şöyle izah eder: İmam, tarihsel bir varlık olarak yaşanan döneme ait olmakla beraber, aynı zamanda bâtinî öğretinin bütün anlamlarına vâkıf yegâne otoritedir. Doktrin, biri zahirî (dışsal), diğeri bâtinî (içsel) olmak üzere iki düzlemde yapılandırılmıştır ve bu ikili yapı, hakikatin sadece imam aracılığıyla tam anlamıyla kavranabileceğini öngörmektedir.<sup>312</sup>

Netice olarak, İmamet doktrini Nizârîlerde mezhebin temel öğretisini oluşturmaktadır. Bu düşünce yapısına göre, imamlık ilâhî bir anlam taşımaktadır ve nass yoluyla, doğrudan Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere tahsis edilmiştir. Her zaman yaşayan ve zamanın imamı (İmamüz-Zaman) olarak kabul edilen bir kurtarıcı olduğu düşüncesine sahiptirler. İmam, İsmâilî öğretilerde bâtinî bilginin sahibi ve Tanrı'nın yeryüzündeki "hücceti"dir. Bu anlamda İmam, sadece şeriatın değil, onun ardındaki *bâtinî (ezoterik)* anlamların da anahtarı olarak kabul edilir. İmam, hakikate ulaşmak isteyen mümin için bir rehber görevi taşımaktadır.

<sup>311</sup> Atıcı Arayancan, "Nizârî İsmâilîlerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme", 84.

<sup>312</sup> Peter B Clarke, "İsmâilîler: Bir Cemaat İncelemesi", çev. Onur Kutlu Şentürk VI (Nisan 2010), 188.

Hacı Bektâş-ı Veli Menâkıbnamesinde, velâyetle ilgili önemli bir rivayet mevcuttur. Buna göre; “Zeyneb Hatun Bektâş’ı emzirmeye çalışsa da çocuk bir türlü emmek istemedi. Altı ay geçince şehadet parmağını kaldırdı: “*Eşhedü en lâ ilâhe illallahu vahdehû lâ şerike leh ve Eşhedü enne Muhammeden abdühü ve rasulûhu ve Eşhedü enne Aliyyen veliyyullahu*” dedi. Hünkar’ın dilinden çıkan ilk söz buydu” şeklindedir.<sup>313</sup>

Bektâşilerdeki Hak- Muhammed- Ali tasavvurunda, Hak Tanrı’yı, Muhammed Peygamberliği, Ali ise Velâyeti temsil etmektedir. Üçlünün son ikisi olan Muhammed ve Ali nübüvvet ve velayetin iç içe geçtiği bir özü ifade etmektedir. Bazı kaynaklarda Muhammed ve Ali’nin ayrı ayrı algılandığı yaklaşımlar mevcuttur. Fakat Üzüm, buradaki bakış açısının yansıtıldığı yerlerde o ikisinin tek bir kimlik olarak “Muhammed-Ali” olarak ifade edildiğini belirtir.<sup>314</sup>

Buna binâen Hacı Bektâş- veli *Velâyetnâmesinde* şöyle bir rivayetten bahseder: “Hünkarın hocası olarak bilinen “Lokman-ı Pârende mektebe gelince gördü ki iki er gelmiş, biri, Bektâş’ın sağında oturmada, öbürü solunda; ona Kur’an öğretiyorlar. Lokmân, içeriye girer girmez bunlar, kayboluverdiler. Lokmân, bu hale şaşırıp kaldı; kendi kendine acaba bunlar kimdir diyordu. Hacı Bektâş, mübarek ağzını açıp hoca dedi, biliyor musun, o iki nurlu zat kimler? Lokmân, aman dedi, bildir, kimlerdir? *Bektâş, “sağında oturan, iki cihan güneşi ceddin Muhammed Mustafa idi; solumda oturan, Tanrı arslanı, inananların Emîri Murtazâ Ali. Biri, gelip zâhir bilgisinden, öbürü bâtin bilgisinden bahsederler, Kur’anı belletirler bana.”* Lokmân-ı Perende, Bektâş’ın bu sözlerini duyunca pek mutlu oldu, gidip babası Sultan İbrahim’e anlattı. Sultan İbrâhim, işitince neşelendi, Tanrıya şükürler etti.”<sup>315</sup>

Bektâşiler, Hz. Muhammed’in kızı Hz. Fatıma ve amca oğlu ve damadı olan Hz. Ali’yle evliliğinden süren 12 İmama bağlılardır. Onlara göre Hz. Muhammed’in şeriatı bunlarla yürütülür. 12 İmam sırasıyla: 1) Hz. Ali 2) Hz. Hasan 3) Hz. Hüseyin 4) Hz. Ali Zeynel Abidin 5) Hz. Muhammed Bakır 6) Hz. Cafer-i Sadık 7) Hz. Musa Kazım 8) Hz. Ali Rıza 9) Hz. Ali Nakii 10) Hz Muhammed Taki 11) Hz. Hasan el-

<sup>313</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme*, 4.

<sup>314</sup> Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, 118.

<sup>315</sup> Gölpınarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli Vilâyet-Nâme*, 5.

Askeri 12) Hz. Muhammed Mehdi. Bektâşî edebiyatında, On İki İmam'ın isimlerinin belirli bir sırayla anıldığı şiir türlerine "*Düvâzdeh-i İmâmân*" veya kısaca "*Düvâz*" denir. "*Düvâzdeh*" terimi, "*on iki*" anlamını taşımaktadır. Bu tür şiirlerde, İmamlar genellikle dizeler halinde sayılır; örneğin şöyle bir beyit bulunur: "Dört Muhammed, Dört Ali, İki Hasan/Bilhassa Hüseyin ve Kazım, sağ ve selametle olsunlar."<sup>316</sup>

Sonuç olarak; Bektaşîlik'te imamet anlayışının merkezinde Hz. Ali'nin yer aldığı görülmektedir. Bu çerçevede metafizik boyutu ağır basan bir veli–imam tasavvuru öne çıkmaktadır. Velayet kavramı ise Bektaşî düşüncesinde tasavvufî bir zemine oturtulmuştur. Nizârî İsmâîlîlik ile Bektaşîlik arasındaki doktrinel benzerlikler özellikle imamet, velayet, bâtinî tefsir ve hiyerarşik yapılanma konularında belirginleşmektedir. Her iki gelenekte de dinî hakikatler sembolik ve ezoterik bir biçimde açıklanmakta ve zahirî boyutun ardında daha derin bir bâtinî anlamın bulunduğu kabul edildiği görülmektedir. Bu bâtinî açıklayan kişi ise imam ya da veli olarak görülmektedir. Tarihsel süreç ve coğrafi etkileşimler dikkate alındığında, özellikle Anadolu'ya göç eden Bektaşî topluluklarının, İran coğrafyasında yaşayan Nizârîlerle aynı kültürel ortamı paylaşmaları, dolaylı veya örtük bir etkileşimi mümkün kılmaktadır. Dâî–mürşid, fedâî–talip ilişkisi ve sır öğretimi gibi yapılar iki gelenekte de birbirine paralel izler taşımaktadır. Bu bağlamda, Bektâşîliğin imamet ve velayet anlayışında, doğrudan bir etkileşim olmasa da İsmâîlî geleneğin etkilerinin izlenebileceği, özellikle halk İslâmı ile Şîî-bâtinî öğretilerin birleştiği kesişim alanlarında bu etkilerin yansıma bulduğu söylenebilir.

### 3.3.Sayı Sembolizmi ve Simgeler

Bektaşîlikte giyim kuşam hususunda, özel bir kıyafet yoktur ancak nasib alırken giyilen birtakım eşyalar vardır. Bunlar: Taç, arakiyye, kemer, cild-bend, hırka, tennure, teslim taş, palhenk taşı, haydariyye, kanberiyye, tiğ bend, mengûş, nefir, teber, kaşağı olarak sıralanabilir.<sup>317</sup>

Taç, 12 dilimlidir ve 12 İmamı sembolize etmektedir. Alt kenarındaki parçalara ise kapı denmektedir. Dört kapıyı ifade eder. Kemer ise özel bir törenle on iki imama

<sup>316</sup> Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, 57.

<sup>317</sup> Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, 208-215.

verilmiş, elden ele Hacı Bektâş-ı Veli'ye kadar gelmiştir. Derviş ve uyarıcılara da özel bir törenle tekbirlenerek bağlanır. Cilbendlerdeki Hz.Ali, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyini anlatan sembolik ifadeler ve simgeler vardır. Cilbend, “Bektaşî şeyhlerinin önlerinde kemerlerine bağlı ufak kapalı meşin çanta. Kimilerine göre de kemer üzerine tokalı bir kayışla bağlanan, meşinden yapılmış, kapağı ön yüzüne sarkan, dikdörtgen biçimli küçük bir kutu.”<sup>318</sup> Tennurelerindeki 12 sıra sık paralel dikişler dikkat çeker. Tennûre teni nûr etmenin sembolüdür. Ayrıca Arap alfabesindeki lâmelif harfinin ters çevrilmiş hali gibidir. Bunu giyen içinde elif harfi gibi durur ve illa yazısı ortaya çıkar. Yani “Lâ ilâhe illallah”daki yok sayma ifadesi olan “Lâ” ile varlığın sabit kılınmış ifadesi olan “illâ”ya delil sayılmaktadır. Teslim taşı, kenarlarında on iki hilal biçiminde çukurluk bulunan, Bektaşî geleneğinde önemli bir sembolik unsurdur. Taşı boyunda tutan kayış, Hz. İsmail'in kurban oluşunu simgeleyen kurban derisiyle ilişkilendirilirken, “kaytan” olarak adlandırılan bağın ise Hallâc-ı Mansûr'un hakikat uğruna idam edilmesine telmihte bulunduğu kabul edilir. Taşın üst kısmındaki habbe Hz. Hasan'ı, alt kısmındaki habbe Hz. Hüseyin'i, çevresindeki on iki oyuk ise On İki İmam'ı temsil etmektedir. Aynı şekilde, Bektaşî geleneğinde kullanılan diğer kıyafet ve aksesuarların da çoğunlukla Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e atıf yapan sembolik anlamlar mevcuttur.<sup>319</sup>

Ayrıca oniki imam, Hak-Muhammd-Ali üçlemesi, kırklar meclisi, dört kapı kırk makam anlayışı, kıyafetlerindeki sayı sembolleri Bektaşîlik ritüellerinde sayı sembolizmi noktasında dikkat çeken hususlardır.

Nizârî İsmâîlîlerde sayı sembolizmi olarak yedi imam inancı dikkat çekmektedir. Yedi İmam doktrini: Nizârîler de dahil olmak üzere İsmâîlîler, İmamet silsilesinde ilk yedi imamı özel konumda görmektedirler. Bunlar, 1) Hz. Ali, 2) Hz. Hasan 3) Hz. Hüseyin 4) Ali b. Hüseyin Zeynelabidin 5) Muhammed b. Bakır 6) Cafer-i Sadık 7) Muhammed b. İsmaildir. 7. İmam Nâtık konumundadır. Her yedinci imam

<sup>318</sup> Ahmet Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 2019), 173. “Cilbendin tabanı, hafif çukurcadır; kapağının dış yüzünde sağlı-sol lu “Ali” yazılıdır. Son harflerin uçları, Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikâr'ı andıracak biçimde çatallı olarak uzanır. Üst köşelerinde Hasan ve Hüseyin adları vardır; bu bölüm ayrıca geleneksel Türk süsleme motifleriyle bezelidir. Cilbendin içine nefes defteri, mühür, mendil, sigara vb. gerekli eşyalar konur.”

<sup>319</sup> Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, 208-215.

bir sonraki devrin başlangıcı olarak kabul edilir. Her devirde yedi tane imam gelir ve şeriatları altına gizlenmiş olanları açıklamakla yükümlüdür.<sup>320</sup> Devir anlayışına göre, her peygambere gelen şeriat yedi ömre sahiptir. Yedi ömürden kasıt ise yedi asır olarak açıklanır. Bu peygamberlerin ilkinde “nâtık peygamber” adı verilir, “sâmit” ise başka bir peygamberin getirmiş olduğu şeriatı devam ettiren anlamında kullanılır. Nâtık peygamberin vefatıyla peygambere tayin edilen bir vâsi ve onun ardından da altı imam gelmiştir. Bu altı imam ömürlerini tamamladığı andan itibaren döngü en başa dönmektedir. İşte bu döngü, devirlerin oluşmasını sağlamıştır.<sup>321</sup> Ayrıca yedi kat ilahi alemden söz edilir ve evrenin yedi derecede tezahürü vardır. Âlemin her bir katı kûnî kader çiftinin harfleriyle isimlendirilmiştir:

- 1.kat ك
- 2.kat و
3. kat ن
- 4.kat ي
- 5.kat ق
- 6.kat د
- 7.kat ر

Bu durum Hurufilikle özdeşleştirilebilir. Yedi sayısı önemlidir ve yeryüzünde yedi tane devir vardır. Yedi devir insanlığın kurtulması için önemlidir ve ilahi sır bu sayede ortaya çıkacaktır. İlahi sır denilen şey, Allah’ın aynı zamanda ilahi sıfatlarının olduğu yedi kattan oluşur ve bu ilahi alem önem arz eder. İnsanlığın bu yedi kata dair sırrı öğrenince kurtulacağına inanılır.<sup>322</sup>

Sonuç itibarıyla, her iki öğretilerde de bu sayıların manası zahiri değil bâtinîdir. Örneğin “yedi” sadece rakam olarak değil, evrensel düzenin yedi katmanı; insanın yedi içsel derecesi veya kutsal bilgiye ulaşmanın yedi basamağı olarak yorumlanmaktadır. Özellikle bâtinî yorum geleneği, sayı ve harf sembolizmi, kozmolojik yapıların katmanlı yorumu gibi hususlarda Bektaşîliğin, daha önce ortaya çıkmış olan Nizârî

<sup>320</sup> Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 214.

<sup>321</sup> Mustafa Yalçınkaya - Sara Akdağ, “İsmaililikteki Davet ve Davetçi Anlayışının Teorik-Felsefik Alt Yapısı”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2020), 169-182.

<sup>322</sup> Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 216-218.

İsmâilî düşünceden bazı öğeleri doğrudan veya dolaylı yoldan devralmış olması muhtemel olabileceği kanısına varılmıştır.

### 3.4.Ritüeller ve Tasavvufi Uygulamalar

Birge, Bektâşiliğin ritüelleri açısından *Velâyetnâme*'nin özel önemi olduğunu belirtmektedir. *Velâyetnâmede*, 1500'lerden hemen sonraki Balım Sultan tarafından sokulan sonraki ritüellere herhangi bir değinme görülmediğini ve 15. yüzyıl ortasında girmiş olabilecek Hurufî etkisinden de söz edilmediğini belirtir. Bektâşilerin ilişkileri olduğu kabul edilen Kalenderiler'in traş uygulamalarından sıkça bahsedilmektedir. Hacı Bektâş namaz kılmadığı ve halk içindeki dualara katılmadığı için eleştirilen bir kişi olarak ifade edilmektedir. Bu durumun Eflaki'nin, gönlü aydınlanmış ancak şariate tam uymayan bir adam açıklamasına uyduğunu belirtir.<sup>323</sup>

Bektaşî ritüellerinde hem açıkça görülen hem de gizli yönler barındıran uygulamalar söz konusudur. Nitekim, bir vesileyle “erkân ne ise görüldü” denilerek bu hususa işaret edilmiştir. Zamanla, sofraların kurulması ve bal ya da ekşi yoğurt gibi koyu kıvamlı içeceklerin ikram edilmesi gelenek hâline gelmiştir. Bu törenlere kadınlar da özellikle Kadıncık Ana, erkekler kadar etkin biçimde katılmıştır. Pir'e itaat ise, Allah'a ve Hz. Muhammed'e imanla eşdeğer bir bağlılık olarak öğretilmiştir. Bektaşî geleneğinde daha sonra yerleşen birçok terim ve uygulama da bu ritüellerde görülür: “Dem” adı verilen içki ya da muhtemelen bal şerbeti içmek, Sema yani mistik dans icra etmek önemli unsurlar arasındadır. Telkin ve gizli eğitim, erkânın temel parçalarından biridir.<sup>324</sup> Ayrıca, âyin-i cemlerde nefes adı verilen manzum ilahiler sıklıkla okunarak ritüele ruhani bir derinlik kazandırılmıştır.<sup>325</sup>

İzleyiciler Muhipler olarak adlandırılır ve Elifi Tac'dan çokça söz edilir. Ayrıca Bektâşilerin iki tür taca sahip oldukları özellikle belirtilmektedir, Elifi Tac ve Hüseyini Tac. Daha sonra çok önemli bir ritüel olan çerağ ya da muma değinilir. Bektaş'ın halifelerinden olan Pirab Sultan'a çırağcı ya da mum yakıcısı denilmektedir. Müridleriyle konuşurken kullanılan ifade "çırağ uyarmak"tır. Bütün bu terim ve düşünceler tarikatın bugüne kadarki yaşamının bir parçası olmaya devam etmiştir.

<sup>323</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 55.

<sup>324</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 55.

<sup>325</sup> Irene Melikoff, *Kırklar'ın Cem'inde*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos Yayınları, 2011), 25.

Birge, tüm bu ritüellerin Hacı Bektâş'ın kendisinden kaynaklandığını kanıtlamanın mümkün olmadığını belirtir. Sonraki ritüellerdeki birtakım uygulamaların 1400'e gelirken başlamış olduğunu ve temel fikirlerin halihazırda tüm tarikatın bir parçası ve özgün Bektâşi örgütlenmesi kadar köy gruplarında da yaygın olduğunu kanıtlamanın mümkün olduğunu belirtir.<sup>326</sup>

Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı topraklarında yayılan Şîî eğilimlerin arka planında İsmâîlîliğin etkili olduğunu düşünür. Özellikle Safevî propagandasının içerik ve yöntem bakımından Nizârî İsmâîlî söylemle ciddi benzerlikler taşıdığına dikkat çeker. Ona göre Şah İsmail'in uyguladığı ideolojik ve mistik propaganda tarzı, İmâmiyye Şîasi'ndan ziyade Nizârî İsmâîlîliğin etkilerini yansıtmaktadır. Ocak, bu bağlamda Bektaşî inanç sisteminde gözlemlenen hulûl ve tenâsüh anlayışları ile namaz ve oruç gibi bazı şer'î yükümlülüklerle riayet etmeme eğiliminin de İsmâîlî gelenekle paralellik arz ettiğini belirtir. Ayrıca, Suriye'deki Nizârî toplulukların Vefâiyye tarikatı üzerinde etkili olduklarını ve bu vesileyle çeşitli tasavvufî zümreleri doğrudan etkilediklerini ifade eder.<sup>327</sup>

Nizârî İsmâîlî öğretide imam, duanın merkezinde yer alan kutsal bir varlık olarak kabul edilir. Bu konum, ona nispet edilen ilahi lütuftan kaynaklanır. Fatımî dönemi İsmâîlî düşünürlerinden Kadı Nu'mân da dıṣsal (zâhirî) ibadetlerin içsel (bâtînî) anlamla uyum içinde olması gerektiğini vurgulamakla beraber, ibadetin kabulü için belirleyici bir ilkeye işaret eder. İmanın ve ibadetin geçerliliği, zamanın imamını tanımaya ve ona gönülden bağlılık göstermeye bağlıdır. Kadı Nu'mân'a göre, namazın derin anlamı aslında imamlarla manevi bir bütünlük sağlamak anlamına gelmektedir. Bu nedenle imamın hakikati konusunda tereddüt taşıyan bir kimsenin kıldığı namaz, anlamını yitirmektedir.<sup>328</sup>

<sup>326</sup> Birge, *The Order of Dervishes*, 55. Çeviride "Pirab Sultan" ifadesi geçmektedir. Kaynaklarda bu ad (alternatif olarak Pîr Ebi Sultan / Pîrebi Sultan), Bektaşî/Velâyetnâme geleneğinde adı anılan yerel pîrlerden biri olarak zikredilmekte, kimliği ve Bektaşî düzenindeki yeri konusunda kesin kabul görmüş bir görüş bulunmamaktadır. Pirab Sultan, Pîr Sultan Abdal ile karıştırılmamalıdır.

<sup>327</sup> Yılmaz, "Nizari İsmailileri, Hurufî ve Bektaşî İlişki Bağlamında Anadolu Alevîliliğine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", 48-65.

<sup>328</sup> Yılmaz, "Nizari İsmailileri, Hurufî ve Bektaşî İlişki Bağlamında Anadolu Alevîliliğine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", 128.

Nizârî İsmâîlîlik anlayışında namaz, yalnızca bir ibadet biçimi değil, aynı zamanda zamanın imamının önderliğinde yürütülen davet faaliyetlerine, yani İsmâîlî öğretilerin yayılması ve düzenlenmesine bireysel düzeyde katkı sunma anlamını da taşır. Günümüzdeki Nizârî İsmâîlîleri de bundan farklı davranmamaktadır. Bugün Tacikistan, Afganistan, Pakistan devletlerinin ortak alanları olan Pamir bölgesinde yaşayan Nizârî İsmâîlîleri, Türk araştırmacı Zahide Ay tarafından incelenmiştir. Ay'ın gezi notlarını topladığı 'Handut' isimli eserinde Nizârîlerin namaz ibadetlerinden şöyle bahsetmektedir: "...günde iki vakit namaz kılıyorlardı. Sabah kalkınca ve gece yatmadan önce. Burada kaldığım süre içinde hiç ezan sesi duymadım. Hiç cami de görmedim. Bütün namaz boyunca oturarak ibadet ediyorlardı. Secde olarak bir bez parçası ya da bir havlu kullanıyorlardı. Buna "ca-i namaz" diyorlardı. Türkçesi "namaz yeri" demektir. Hiç rekat yoktu. İbadet boyunca kırk dokuz İsmâîlî imamının isimlerini sayıyorlardı habire. Bir de eğer biliyorlarsa bazı sureleri okuyorlardı. Yarım saatten fazla sürüyordu bir namaz"<sup>329</sup>

Bektaşîler ise, Kur'an'da geçen "salât" kavramını dua ve Allah'ı anma olarak yorumlarlar. Onlara göre ibadetin biçiminden çok, içtenliği önemlidir. Namazın kılınıp şekli Kur'an'da açıkça belirlenmediği için salât, zaman ve mekândan bağımsız bir manevî yöneliş, O'na dua etme olarak görülür. Nizârî İsmâîlîlikte ise salât, İmam'a bağlılık ve davet hareketine katkı anlamı taşır.<sup>330</sup>

Bektaşîlikte Cem ayini merkezi bir ibadet şeklidir. Ayrıca semah, gülbak, nefes, meydan ve post<sup>331</sup> gibi ritüeller varken Nizârî İsmâîlîlikte toplu zikir, dua, batini sohbet meclisleri vardır. Günümüzde ise jamatkhana (cemaathane) denen toplanma merkezlerinde dua ve öğretim birarada yürütülmektedir.<sup>332</sup>

Günümüz Nizari İsmâîlîlerinde cemaathane denilen toplanma merkezlerinde Ginan metinleri okudukları bilgisine ulaşılmıştır. "Işıklarla dolu olan Ginanları sürekli okuyun; kalbinizdeki sevinç sonsuz olacaktır." Bu beyit bir Ginan örneğidir.

<sup>329</sup> Ay, *Handut Özgürlüğün Diğer Adı*, 186.

<sup>330</sup> Yılmaz, "Nizârî İsmâîlîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler", 128.

<sup>331</sup> Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, 236.

<sup>332</sup> The İsmâîlî, "History of Jamatkhana and Their Significance" (24 Eylül 2017).

Ginanların önemini açıklayan bir beyittir. Ginanlar, Hint alt kıtasındaki Nizârî İsmâilî topluluğuna ait ilahi benzeri şiirlerdir.<sup>333</sup>

Bu şekilde, Gujarati dilindeki bir beyit, Sind, Gujarat ve Pencap'taki Nizârî İsmâilî topluluğuna ait 800 ilahi benzeri şiir olan Ginanların önemini vurgular. Halk arasında kökeninin orta çağa dayandığı düşünülse de Ginanlar günümüze kadar topluluğun dini yaşamında merkezi bir rol oynamaya devam etmektedir. Her gün, sabah ve akşam, cemaat üyeleri ayin duaları için kendi cemaat evlerinde toplandıklarında okunurlar. Bu ibadet şiirleri Doğu Afrika ve Avrupa'da ve Avustralya, Yeni Zelanda, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan İsmâilîler tarafından okunmaktadır.<sup>334</sup> Bu Ginan metinleri Kur'andaki temel öğretileri yerel dilde aktaran kaynak olarak da nitelendirilmektedir. Her gün cemaathanelerde yapılan toplu ibadetlerde okunduğu bilinmektedir.<sup>335</sup> Netice itibariyle; Nizârîler'in okuduğu Ginan metinlerinin Bektâşîlerin ayin-i cemleri esnasında söyledikleri nefes ve deyişlere paralellik gösterecek nitelikte olabileceği kanaati oluşmuştur.

Alevî-Bektaşî geleneğinde kurban denildiğinde öncelikle Abdal Musa, Görgü, Muharrem ve Musahip kurbanları gibi cem törenlerinde kesilen kurbanlar akla gelir. Bunların dışında adak, dar ve bayram kurbanları da farklı amaçlarla yerine getirilir. Kurban, Allah'a adanmış bir ibadet olarak görülür; Hz. İbrahim Hz. İsmail örneğinden<sup>336</sup> hareketle gerektiğinde insanın en kıymetli varlığını bile Hak yolunda feda etmeye hazır oluşunu simgeler.<sup>337</sup>

İsmâilî düşünce sisteminde kurban anlatısı, zahirî bir emir olarak değil, sembolik ve derin bir manevi öğreti olarak değerlendirilir. Tanrı'nın Hz. İbrahim'den oğlunu gerçek anlamda kurban etmesini istemesi, Kur'an-ı Kerim'in "...Kim bir cana kıyarsa, bütün insanları öldürmüş gibi olur..."<sup>338</sup> hükmüyle çelişir ki; bu durum hem

<sup>333</sup> Ali S. Asani, *Ecstasy and Enlightenment The Ismaili Devotion Literature of South Asia* (Londra – New York: I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, 2002), 25.

<sup>334</sup> Ali S. Asani, "The Ginān Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics and Themes", ed. Diana L. Eck - Françoise Mallison (Groningen Paris: Egbert Forsten & École Française d'Extrême-Orient, 1991), 2.

<sup>335</sup> Asani, *Ecstasy and Enlightenment The Ismaili Devotion Literature of South Asia*, 25.

<sup>336</sup> Saffat, 37/99-110

<sup>337</sup> Harun Yıldız, "Anadolu Alevî-Bektaşî İnanç Dünyasında Kurban Anlayışı ve Kurbanla İlgili Ritüeller", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 20 (30 Aralık 2019), 140.

<sup>338</sup> Mâide, 5/32

masum bir canın dokunulmazlığına hem de ilahî adaletin ve aklî değerlerin sürekliliğine aykırıdır. Bu nedenle İsmâilî müellifler, kurban kıssasını akıl, vahiy ve evrensel etik ilkeler doğrultusunda bâtinî bir perspektifle yorumlamış ve onu insanın dünyevi bağlılıklarını terk ederek Hakikat'e yönelme sürecinin metaforu olarak değerlendirmişlerdir.<sup>339</sup>

Her iki öğretilerde kurban ritüeli, zahiri anlamının ötesinde nefsin arınması ve hakikate yaklaşma anlamı taşımaktadır. Bektaşîlikte topluluk ritüeli şeklinde ve kurban kesimiyle bütünleşmiş bir biçimde uygulanırken, Nizârîlikte ritüel daha çok bireysel ve içsel bir deneyim olup kurban kesimi uygulanmamaktadır.

Bektaşî inancında ölüm, son değil bir hakikate ulaşım olarak görülür; bu nedenle “ölmek” yerine “Hakk'a yürümek” ya da “gerçeklere kavuşmak” gibi ifadeler tercih edilir. Ölen kişi muhib, derviş, baba ya da dedebaba ise, “dardan indirme” ve “lokma” erkânları icra edilir. Bu törenlerde çerağlar uyandırılır, dualar ve nefesler okunur, niyazlar yapılır, sofralar kurularak cemaatle yemek yenir, kimi zaman kurban da kesilir. Cenazenin yıkanması işlemi genellikle bir baba, derviş ya da can tarafından gerçekleştirilir. Ölü bedenine üzerine on iki çeşit güzel kokulu dağ çiçeği serpilir. Genç yaşta ölen kadınlar gelinlik ve duvakla defnedilir. Kadınlar ağıtlar yakar, kömbe adı verilen çörek dağıtılır. Defin akşamı “elgülü” adı verilen yas meclisi düzenlenir. Üçüncü, yedinci ve kırkıncı günlerde lokma törenleri yapılır; helva dağıtılır, çerağlar yakılır. Ölenin tâcı tabutunun başına yerleştirilir ve üzerine ayetler yazılı örtü serilir. Cemaatin katılımıyla tezkiye yapılır, ardından Fatıha ve salavat getirilerek tören tamamlanır.<sup>340</sup>

Nizârî İsmâilî geleneğinde ölüm süreci, yalnızca biyolojik bir son değil, aynı zamanda ruhsal bir geçiş olarak değerlendirilir. Bir kişi ölüm döşesindeyken, mukhî ve kamâdiya (cemaat önderleri) tarafından ziyaret edilir ve "chhanta" (kutsal su serpiştirme) adı verilen bir törenle yüzüne kutsal su serpilir. Bu ritüel, kişinin dünyevî günahlarından arındığı ve ilahî lütuf hâlinde vefat ettiği inancına dayanır; böylece Kıyamet Günü artık yalnızca sembolik bir formaliteye dönüşür ve cennete kabulü neredeyse kesin görülür. Defin sürecinde, cemaat merkezine (jamatkhana) belirli bir

<sup>339</sup> İsmaili Gnosis, “Ismaili Interpretation (Ta'wil) of ‘Id al-Adha’” (Erişim 04 Temmuz 2025).

<sup>340</sup> Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, 298-328.

miktar bağış yapılır. Cenaze evinde toplanan yakınlar ve cemaat üyeleri, 99 defa salavât okuyarak ölenin ruhuna rahmet diler. Ardından, imamdan bu duaların kabulünü talep eden özel bir dua ile tören tamamlanır. Mukhi ve Kamadiya aracılığıyla İmam'a sunulan ve "mehmani" adı verilen maddi bağışlar, merhumun ruhuna yardımcı olması niyetiyle gerçekleştirilir. Ayrıca, aile üyeleri ve hayırseverler tarafından hazırlanan yemekler cenaze akşamı cemaat merkezine getirilir; bu yemekler burada açık artırma yöntemiyle dağıtılır ve elde edilen gelir yine Mukhi ve Kamadiya gözetiminde toplanır. İsmâilî inancına göre bu yemeklerin manevi faydası doğrudan ölen kişiye ulaşır; zira bu uygulama, merhumun bu ikramlardan ruhen faydalanacağı inancına dayanır.<sup>341</sup>

Bektaşîlik ve Nizârî İsmâîlîlik, ölümü ruhun gerçek dünyaya geçişi olarak görmektedir. Her iki öğretide de ölüm sonrası topluca dua edilip, yemekler paylaşılmaktadır. Ancak Nizârîlerde İmam'a yapılan bağışlar törenin önemli bir parçasıyken, Bektaşîlerde böyle bir uygulamanın söz konusu olmadığı görülmüştür. Bu farkın da İsmâîlîlerin daha çok örgütlü yapısını, Bektaşîlerin ise daha halktan ve samimi bir topluluk anlayışını yansıtmış olabileceği kanaatine varılmıştır.

Ritüelleri bağlamında sonuç olarak denebilir ki; tasavvufî bakış açısından Bektaşîliğin Nizârî İsmâîlîliğe benzer olarak imam/pir figürünü, Tanrısal hakikatin tecellisi olarak konumlandırmış olabileceği düşüncesini oluşturmuştur. Bâtınî bilgiyi temsil eden imamın Nizârî düşünce ile, pirin sır rehberi olarak nitelendirildiği Bektaşî anlayışı arasında yapısal anlamda bir benzerlik görülmektedir. Yine her iki geleneğin ayetlerden batını anlamlar çıkarmaları, te'vîl yapmaları göze çarpmaktadır. İki öğretinin de ayetlerin içsel manalarına ulaşma gayreti, tasavvufî yorumla denk düşmektedir. Tüm bu belirtilen hususlar, Bektaşîliğin ritüel yapısı ve tasavvufî yorumu bakımından Nizârî İsmâîlîlikten doğrudan etkilendiğini veya ya dolaylı yollarla etkileşiminin olabileceğini göstermektedir. Bu etkilenme, bilhassa Anadolu'nun bâtinî ortamı içinde yoğrulmuş olan Bektaşîliğin, İsmâîlî gelenekten bazı öğretî ve ritüelleri özümsemiş olabileceği şeklinde açıklanabilir.

<sup>341</sup> Abdülaziz Kassam, "Cult of the Dead in Ismailism", *Inside Ismailism* (10 Mayıs 2016).

Ayrıca ritüel estetiği açısından incelendiğinde, her iki gelenekte de ayinlerde okunan edebî metinler, dua niteliğindeki ibadetler ve simgesel anlatımlar aracılığıyla mistik bir hakikat arayışının ortak bir nokta oluşturduğu görülmektedir,

### 3.5.Takiyye

Osmanlı İmparatorluğu'nda halk tarikatları arasında en etkili olanlardan biri Bektaşîlik idi ve bu tarikat, Yeniçeri Ocağı ile yakın bir ilişki içindeydi. Ancak bu sıkı bağ, tarikat için hem bir güç kaynağı hem de ilerleyen dönemde bir zayıflık unsuru hâline gelmiştir. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte, Bektaşî Tarikatı da bu bağlantı nedeniyle resmî olarak kapatılmış ve mal varlıkları devlet tarafından tasfiye edilmiştir.<sup>342</sup>

Tarikatın kapatılmasının ardından, Bektaşî tekkeleri, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inancıyla uyumlu öğretileri dolayısıyla devletin güvenini kazanan Nakşibendî Tarikatına devredilmiştir. Bu süreçte Hacı Bektaş, Seyyid Baba, Mürsel Baba tekkeleriyle birlikte İstanbul'daki Merdivenköy Şah Kulu Sultan Tekkesi, Rumeli Hisarı'ndaki Şehitler Tekkesi ve Nâfi Baba Dergâhı, ayrıca Karaağaç, Çamlıca ve Eyüp Karyağdı Dergâhları gibi birçok önemli Bektaşî merkezi kapatılmıştır. Bu gelişme, Bektaşîliğin Osmanlı topraklarındaki kurumsal varlığının sona erdiği dönüm noktası olmuştur.<sup>343</sup>

1826'dan sonra Bektaşîlerin tarikatı gizliliğe çekilmiş, fakat bu, 1925'e kadar yarı resmî şekilde işlevini sürdürmesini engellememiştir.1826 tarihi tam olarak tarikatın sonunu belirtmemektedir. Bundan sonraki süreç bu tarikatın, yeni bir döneme giriyor olmasını ve geçmiş dönemlerden daha önemli bir statüye yükseleceğini göstermektedir. Bektaşîler için asıl gizliliğin 1925'ten sonra başladığı bildirilir. 1826 yılı tarikatın yüzyıl sürececek yeni bir evresini göstermektedir. Melikoff, Bektaşîlerin Masonların içine sızarak girmiş olabileceğini de belirtir. Osmanlı Devleti'ne Masonluğun, Reşid Paşa ile Pariste almış oldukları bir görev esnasında girmiş

<sup>342</sup> Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 216.

<sup>343</sup> Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 216.

bulunabileceğini belirtir. Hatta Jön-Türklerin çoğunun mason ve Bektaşî olduğunu da belirtir.<sup>344</sup>

Soyyer, “180 yıla yakındır gizli ve özel kültür adacığı halinde yaşamaya mecbur edilen Bektaşîlik günümüzde de Giridli Ali Baba’nın yaşamış olduğu zaman diliminin kültürel özelliklerinden izler taşıyarak varlığını sürdürmektedir”<sup>345</sup> der.

1090-1257 yılları arasında Nizârî İsmâîlîler, hâkim oldukları bölgelerdeki siyasi otoritelere başta Selçuklular olmak üzere, daha sonra Harzemşahlar ve İlhanlılara karşı farklı dönemlerde değişen öğretisi ve stratejik yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Dış dünyada siyasi etki devam ederken, aynı zamanda iç yapının istikrarı da öncelikli bir mesele haline gelmiştir. Özellikle Hasan Sabbah sonrası Alamut liderlerinin topluluk üzerindeki otoritesini sürdürebilme çabası, bu sürecin belirleyici unsurlarındandır. Araştırmacı Arayancan, bu dönemde uygulanan güçlü takiyye stratejilerine dikkat çeker ve Nizârî İsmâîlîlerin tarihsel süreçteki takiyye pratiklerini dört temel evrede değerlendirilmesi gerektiğini savunur: İlk olarak, gizli imamın yerine geçen Hasan Sabbah ve onu takip eden iki halefinin rehberlik ettiği *Ta’lîm* dönemi, ardından İmâmü’z-Zamân’ın zuhuruyla birlikte yaşanan *Kıyamet* dönemi, bunu izleyen, topluluğun dışa dönük olarak Sünnileşme izlenimi verdiği *Setr* ya da gizlenme evresi ve son olarak, sufi çevreler içinde kimliklerini gizleyerek varlıklarını sürdürdükleri dönemdir. Bu dört aşamalı yapı, hem siyasi baskılardan korunma hem de inanç topluluğunun sürekliliğini sağlama açısından belirleyici olmuştur.<sup>346</sup>

İlhanlıların ardından gelen Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Timurlu hâkimiyetleri döneminde ortaya çıkan karmaşık siyasal dengeler karşısında da Nizârî topluluklar, varlıklarını sürdürebilmek adına son derece parçalı bir yapıya bürünmüş ve kimliklerini muhafaza edebilmek için yoğun bir takiyye pratiği benimsemek zorunda kalmışlardır.<sup>347</sup>

<sup>344</sup> Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 229.

<sup>345</sup> Yılmaz Soyzer, “Hacı Bektaş Veli Felsefesinin 18. ve 19. Yüzyıllarda İnanç ve Kültürel Yapı Olarak İfadesi” (Erişim 14 Haziran 2025).

<sup>346</sup> Atıcı Arayancan, “Nizârî İsmâîlîlerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme”, 81.

<sup>347</sup> Atıcı Arayancan, “Nizârî İsmâîlîlerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme”, 87.

Daftary, Nizârîlerin tarihsel sürecinin son evrelerine ilişkin değerlendirmesinde, Memlûk Sultanı Baybars'ın 671/1273 yılına kadar Suriye'deki tüm Nizârî kalelerini ele geçirdiğini ve buna rağmen Nizârî topluluğun yarı bağımsız bir yapı içerisinde yaşamalarına müsaade ettiğini ifade eder. Ancak siyasal anlamda, bu dönemden itibaren Nizârîlerin önceki dönemlerdeki etkinliklerini yeniden kazanamadıkları görülür. Daftary'e göre, bu topluluk zamanla İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerine dağılmış ve varlıklarını çoğu zaman açık bir kimlik yerine tasavvufi bir görünüm altında, gizlilik içinde sürdürmeyi tercih etmiştir.<sup>348</sup> Bu yöntem kısa süre içinde Orta Asya ve Sind bölgesindeki Nizârî İsmâilî topluluklar arasında da yaygınlık kazandı. 15. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise İsmâilîlik ile tasavvuf arasındaki etkileşim, İran coğrafyasında belirgin biçimde kök salmıştı.<sup>349</sup> Bu durum hem dış tehditlerden korunmak hem de inançlarının devamlılığını sağlama çabasıyla açıklanabilir.

Sonuç olarak, Nizârî İsmâilîlik ile Bektaşîlik, tarihsel bağlamda maruz kaldıkları baskı ve dışlanma karşısında, ezoterik yapılarının da etkisiyle inançlarını korumak adına takiyyeyi stratejik bir araç olarak kullandıkları görülmektedir. Özellikle Nizârîlerde, Abbasî ve Selçuklu baskıları karşısında takiyye, bâtinî kimliğin korunması ve topluluğun varlığını idame ettirebilmesi için zorunlu bir hayatta kalma yöntemi hâline gelmiştir. Hatta dışarıdan bakıldığı zaman Sünnî görünümle örtüşen bir uyum politikasına dönüşmüştür. Bu anlayış, İsmâilîliğin öğretisinin bir parçası hâline geldiğini göstermektedir. Bektaşîlikte de bihassa Osmanlı döneminde, heterodoks ve gayr-i resmî yapılanmasından dolayı inançların ve ritüellerin gizliliği söz konusu olmuş ve takiyyeye benzer bir koruma pratiği geliştirdikleri görülmüştür. Gerek ikrar ve cem erkânının gizliliği, gerekse sembolik-dolaylı anlatım biçimleriyle bu eğilimin en belirgin örnekleri arasında yer almışlardır. Bu benzerlikler, her iki geleneğin bâtinî karakterinin doğal bir sonucu olarak düşünülebilir. Aynı zamanda tarihsel etkileşim olabilme ihtimalini de akla getirmektedir. Özellikle 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'ya gelen bâtinî topluluklar içinde Nizârî etkiler taşıyan unsurların varlığı göz önüne alındığı zaman Bektaşîliğin takiyye benzeri tutumları

<sup>348</sup> Daftary, *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, 460.

<sup>349</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 460.

geliştirmesinde Nizârî geleneğin dolaylı bir etkisinin bulunabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ancak doğrudan etkileşim hususunda tarihsel bir belge ya da net bir silsile bulunmamaktadır. Bu benzerliğin daha çok ortak bâtinî miraslar ve benzer baskı koşullarından dolayı verilen birbirine paralel nitelikteki tepkilerden kaynaklandığı söylenebilir.

### 3.6.Tarihsel Temas Olasılığı

487/1094 yılında gerçekleşen Nizârî-Müstâ'î ayrılığı döneminde, Selçuklu topraklarında İsmâilî davetini yayan Hasan Sabbah, İranlı İsmâilîlerin önderi konumundaydı. Hasan Sabbah'ın 483/1090'da Kuzey İran'daki Alamut Kalesi'ni ele geçirmesi, İran İsmâilîlerinin Selçuklulara karşı açık bir isyan başlattığının ve Nizârî İsmâilî Devleti'nin temellerinin atıldığının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Merkezi Alamut olan bu devlet, İran ve Suriye'nin çeşitli bölgelerine yayılan topraklarıyla 654/1256 yılında Moğollar tarafından yıkılincaya dek 166 yıl boyunca varlığını sürdürmüştür.<sup>350</sup>

Fatımi Halifesi ve İmam Müstansır'ın halefiyeti konusunda yaşanan anlaşmazlıklar sırasında, Fatımi yönetiminden uzaklaşan Hasan Sabbah, bu süreçte Nizâr'ın tarafını tutmuştur. Müstâlî'yi destekleyen Kahire merkezli davet teşkilatıyla tüm bağlarını koparan Hasan Sabbah, bundan sonra Nizârî imamlar adına bağımsız bir Nizârî-İsmâilî davet örgütü oluşturmuştur.<sup>351</sup>

İranda temsil edilen Nizari İsmâilîleri Kazvin'in Kuzey Doğusunda hüküm sürerken<sup>352</sup> Sadece İran ve Irak bölgelerinde değil Suriye ve Anadolu'da da hakimiyet sürmüşlerdir. Nizârî İsmâilîler, tarihsel süreç içerisinde İran'dan Hindistan ve Afganistan'a kadar genişleyen bir coğrafyada varlık göstermiştir. 1233/1840 yılında Ağa Han Hasan Ali Şah'ın önderliğinde Hindistan merkezli yeni bir döneme adım atmışlardır. Bu gelişmeyle beraber sadece Hindistan'da değil, Asya, Avrupa ve Afrika

<sup>350</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 168.

<sup>351</sup> Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 170.

<sup>352</sup> Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 282.

kıtalarına yayılan Nizârî topluluğun, ifade ettiklerine göre günümüzde yirmi farklı ülkede milyonlarca mensubu bulunmaktadır.<sup>353</sup>

Bu bağlamda, XIII. yüzyılın ortalarında Anadolu’da etkin bir sûfi figür olarak ortaya çıkan Hacı Bektâş-ı Velî’nin hayatı, Nizârî İsmâîlîlerin henüz Alamut merkezli varlıklarını sürdürdükleri dönemle kronolojik olarak çakıştığı söylenebilir. Dolayısıyla Bektaşîliğin teşekkül ortamıyla Nizârî etkinliğin zayıflamaya başladığı süreç aynı tarihsel aralığa denk geldiği görülmektedir.

Kaygusuza göre, Moğollar Türkistan’dan Azerbaycan’a uzanan bölgeyi, yani Horasan’ı tamamen ele geçirdiklerinde; göçebe Oğuz toplulukları ile şehirli Türkmenler, doğuya değil batıya, İran ve Irak yönüne doğru hareket etmeye başlamışlardır. Moğol istilasından kaçan pek çok Horasanlı göçebe, Alamut’a bağlı Kuhistan’daki Nizârî kalelerine sığınmıştır. Hacı Bektâş’ın ailesi ve ona bağlı olanların da en geç 1221 yılı civarında Kuhistan’daki İsmâîlî kalelerine sığındığı belirtilmektedir. Yazara göre bu kale, büyük olasılıkla Nizârî valisinin ikamet ettiği merkez konumundadır.<sup>354</sup>

Kaygusuz, Nîşâbûr’un tarihsel gelişimi ve Moğol istilaları bağlamındaki durumu üzerine dikkat çekici değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre, Selçuklu hâkimiyetinin başlangıç evresi olarak kabul edilen 1038 yılında, Sünnî lider Tuğrul Bey Nîşâbûr’u ele geçirerek burada sultanlığını ilan etmiştir. Bu gelişmeden yaklaşık on yıl sonra, 1052’de, Nasır-ı Husrev Horasan’daki faaliyetlerine hız vererek Belh’te karargâh kurmuştur. Burada Fatimî İsmâîlîliğin baş dâisi ve imam adına hareket eden "hüccet" sıfatıyla Nîşâbûr başta olmak üzere Horasan’ın çeşitli şehirlerine İsmâîlî davetini yaymaya başlamıştır. Nasır-ı Husrev’in bu çabaları, Selçuklu siyasal yapısından destek alan Sünnî ulemânın muhalefetine sebep olmuştur. Bu bağlamda heterodoks nitelikteki İslâmî inançlara sahip Türkmenler ile On İki İmamcı ve Yedi İmamcı İsmâîlîler, artan baskılar neticesinde inançlarını gizlemek zorunda kalmışlardır.<sup>355</sup>

<sup>353</sup> John Norman Hollister, *The Shia Of India*, 396,397.

<sup>354</sup> Kaygusuz, “Hacı Bektaş Veli Bir Batını Dai’siydi” (16 Mayıs 2024).

<sup>355</sup> Kaygusuz, “Hacı Bektaş Veli Bir Batını Dai’siydi” (16 Mayıs 2024).

Kaygusuz'a göre, Hasan Sabbâh'ın 1090 yılında Alamut merkezli Nizârî İsmâîlî Devleti'ni kurmasından ölümüne kadar (1124) ve onu izleyen Alamut liderlerinin Selçuklu Sultanı Melikşah (1063–1092) ve onun halefleriyle yürüttükleri mücadeleler süresince, İsmâîlî dâileri özellikle İsfahan, Belh ve Nîşâbûr gibi şehirlerde propaganda faaliyetleri yürütmüşlerdir. Bu süreç içerisinde, On İki İmamcı Şîî topluluklar arasında İsmâîlîliğe yönelenler artmış ve pek çok kişi, Selçuklu yönetiminin baskılarından kaçarak Hasan Sabbâh'ın sığınak olarak düzenlediği kalelere (dârü'l-hicre) yerleşmişlerdir. Şehirlerde kalanlar bu davayla olan ilişkilerini gizli şekilde sürdürmüşlerdir. Bu tarihsel bağlam dikkate alındığında, Hacı Bektâş-ı Veli'nin babası ve dedesinin söz konusu gelişmelerle irtibatsız olduğu iddiası ikna edici görünmemektedir. Kaygusuz, ayrıca Hacı Bektâş'ın çocukluk yıllarında yanında bulunduğu iddia edilen Lokmân Perende'nin Yesevîyye mensubu olduğu yönündeki görüşü de mevcut tarihsel bağlamla bağdaşmadığı gerekçesiyle reddetmektedir.<sup>356</sup>

Bu veriler, Anadolu'ya göç eden dervişlerin ve Türkmen topluluklarının içinde İsmâîlî etkilerin bulunabileceğini düşündürmektedir.

Nizariler ve Bektâşîler'in tarihsel temasları hakkında şu sonuca varılabilmektedir: 1090 yılında siyasi ve ideolojik olarak dikkat çeken Nizârî İsmâîlîler, başta İran ve Suriye olmak üzere, Azerbaycan, Horasan ve hatta Orta Asya'nın belirli bölgelerinde de kayda değer bir etki alanı oluşturmuştur. Bu da on birinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar etkili olduklarını göstermektedir. Moğolların istilasından sonra 1256 yılında Alamut yıkılsa da gizli bir şekilde günümüze kadar varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır. Bektaşîlik ise Hacı Bektâş-ı Veli'ye atfen (ö.1271) onun ölümünden sonra ortaya çıkmış bir tasavvufî yorumdur. Tarihsel verilere baktığımız zaman, Hacı Bektâş-ı Veli hayattayken onun yaşadığı on üçüncü yüzyılda Alamut'un yıkılmadığı görülmektedir. Nizârîler bu dönemde hâlâ etkinliğini sürdüren bir yapı olarak varlığını korumaya devam ederken, Bektaşîliğin etkisi ise özellikle Anadolu'nun Orta ve Doğu bölgelerinde hissedilmiştir. Anadolu'da en fazla Kırşehir ve günümüzde Hacıbektaş adıyla bilinen Sulucakarahöyük çevresinde yoğunlaştığı görülmektedir. Osmanlı sonrası süreçte ise Bektaşîlik, Balkan coğrafyasında da önemli bir yayılma göstermiştir. Mevcut tarihî veriler, bu etkinliğin

<sup>356</sup> Kaygusuz, "Hacı Bektaş Veli Bir Batını Dai'siydi" (16 Mayıs 2024).

özellikle on üçüncü yüzyılın sonları ile on dördüncü yüzyılın başlarına tekabül ettiğini göstermektedir. Coğrafi yakınlık ve tarihsel verilerden hareketle Anadolu'ya Moğol istilasıyla pek çok derviş göçlerinin olduğuna Bektâşiliğin teşekkülünde de değinmiştik ve bu göçlerin genelde Horasan ve İran'dan olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu göç yolları süresince, İsmâilî fikirlerle temas edilmiş olabileceği ihtimal dahilindedir.

## SONUÇ

Bu çalışmada Bektaşîlik ve Nizârî İsmâililiğin mistisizmi ve ritüelleri bağlamında tarihsel veriler göz önünde bulundurularak bir karşılaştırma yapılmıştır. Edinilen bilgilere göre, Bektaşîlik ve Nizârî İsmâililik, İslâm düşüncesi içerisinde özellikle bâtinî ve ezoterik yorum biçimleri bakımından birbirine yakın iki gelenek olarak öne çıktıkları görülmüştür. Tarihsel olarak doğrudan bir bağlantıyı belgelemek zordur. Fakat, özellikle doktrin, sembolizm, ritüel yapı ve tasavvufî anlayışları bağlamında bu iki öğreti arasında anlamlı paralellikler ve muhtemel etkileşim alanları bulunduğu gözlemlenmiştir.

Bektaşîlikte görülen imamet ve velayet anlayışı, bâtinî bilgiye ulaşmada rehberin merkezi konumu, ikrar törenleri, sayı ve harf sembolizmi, Ali figürünün ilahîleştirilmesi, dört kapı kırk makam öğretisi gibi unsurlar, Nizârî İsmâililiğin te'vil merkezli epistemolojisi, imam/dâî sistematiği, sır taşıma ve hiyerarşik öğretim modeli gibi yapılarla doğrudan olmasa da benzerlik gösterdiği kanaatine varılmıştır. Hurûflik, tasavvufî gnostisizm gibi ortak düşünsel alanlar, bu iki geleneğin benzer sembolik ve ritüelsel kalıplar üretmesine zemin hazırladığı söylenebilir.

İbadet anlayışı açısından da her iki öğretilerde dikkat çeken ortak bir tavır söz konusudur. Namaz gibi ibadetler zahirî anlamlarından sıyrılarak içsel bir dönüşüm aracı olarak yorumlanmakta; ibadet, Tanrı'ya şekilsel değil, manevî yaklaşma ekseninde ele alınmaktadır. Bu yaklaşımın, ayetlerin bâtinî teviline duyulan vurgu ile desteklendiği görülmüştür. Kur'an'ın sadece zahirî metninin değil, derin anlamlarının

da açığa çıkarılması gerektiği düşüncesi hem Bektaşî hem de Nizârî gelenekte temel yorum ilkelerinden biri olarak yer bulmuştur.

Sözlü ve yazılı edebî geleneklerde de dikkat çeken paralellikler gözlemlenmiştir. Bektaşîlerin nefes ve deyişlerinde olduğu gibi, Nizârîlerin cemaat ibadetlerinde okudukları *Ginan* metinleri de öğretinin temel esaslarını manevî bir anlatı biçimiyle cemaat üyelerine aktarma işlevi görmektedir. Bu edebî metinler, yalnızca estetik bir öge değil, aynı zamanda inancın içselleştirme aracı olarak yorumlanabilir. Deyişlerde ve *Ginan*larda geçen temaların benzeşmesi bu iki öğretinin ruhsal dünyalarının da benzer temeller üzerine inşa edildiğini göstermektedir.

Kurban ve ölüm sonrası ritüeller gibi uygulamalarda da ortak bir sembolizm göze çarpmaktadır. Kurban, her iki gelenekte de zahirî bir hayvan kesimi olmaktan ziyade, insanın nefsinin ve dünyevî bağılıklarını terk etmesini simgeleyen bir teslimiyet göstergesi olarak yorumlanır. Fakat Nizârîler ayetin batınî anlamından hareketle kurban kesmeyerek Bektaşîlerden bu anlamda ayrılmaktadır. Ölüm ise her iki yapı için bir yok oluş değil, Hakk'a ulaşma anıdır. Ancak bu törenlerin icrasında kurumsal yapı farkı da hissedilir. Nizârîlik'te bağış ve mali katkı (mehmani) sisteminin merkezi bir yer tutması, İsmâilî cemaatin örgütlü ve kurumsal yapısını, Bektaşîliğin ise maddi unsurlardan arınmış bir tören düzenlemesi, halk tabanlı karakterini yansıttığının bir göstergesi olarak yorumlanabileceği kanaati oluşturmuştur.

Tarihsel olarak 13. yüzyıl sonrasında Horasan, Azerbaycan ve İran sahasında şekillenen batınî-heterodoks geleneklerin Anadolu'ya taşınmasında etkili olan göçebe derviş gruplarının, bu etkileşimin taşıyıcıları arasında yer almış olabileceği düşüncesini ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla Bektaşîliğin teşekkül sürecinde, doğrudan olmasa bile, Nizârî İsmâîlîlikten aktarılan bâtinî bilgi anlayışı ve ezoterik sembolizmin önemli ölçüde etkili olduğu söylenebilmektedir.

Araştırmamız neticesinde, Hacı Bektâş-ı Veli'nin Sünnî İslâm'a ne ölçüde yakın durduğu ve doktrininde heterodoks unsurların ağırlığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle tenasüh, hurûfilik gibi unsurların etkisi ve tarikatın tasavvufi düşünceyle harmanlanmış yapısı, onu geleneksel Sünnî çizgiden uzaklaştıran temel özelliklerden olduğu düşünülmektedir.

Netice itibariyle, Bektaşîlik ile Nizârî İsmâîlîlik arasındaki doktrinel, ritüel ve sembolik yakınlıkları göz önünde bulundurulduğunda, Anadolu'daki heterodoks İslâm anlayışının oluşumunda Bâtınî geleneklerin belirleyici bir rol oynamış olabileceği kanaatini oluşturmuştur. Bu bağlamda Bektaşîlik, yalnızca bir tasavvuf yolu olarak değil de, aynı zamanda İslâm'ın farklı yorumlarının tarihsel etkileşimle biçimlenmiş bir sentezi olarak da değerlendirilebileceği kanaatine varılmıştır.



## KAYNAKLAR

- Abdüllatif, Ya'kûb bin. *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*. ed. Halil İbrahim Bulut vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Ahmet Efendi, Taşköprülüzade. "Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye". *Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*. Erişim 01 Temmuz 2025. [http://ekitap.yek.gov.tr/urun/es-saka'iku'n-nu'maniyye-fi-ulemai'd-devleti'l-osmaniyye\\_692.aspx](http://ekitap.yek.gov.tr/urun/es-saka'iku'n-nu'maniyye-fi-ulemai'd-devleti'l-osmaniyye_692.aspx)
- Akgül, Hasan. "Ebüzziya Tevfik'in Yazdığı Hasan Sabbah Biyografisi". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 7/4 (31 Ekim 2021), 804-820.
- Akman, Eyüp. "XII. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu". *Bektâşi Şairi Sinoplu/Batumlu Yesâri Baba Hakkında Yeni Bilgiler*. ed. İhsan Kalenderoğlu. Ankara, 2020.
- Aksu, Hüsametdin. "Fazlullah-ı Hurûfî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/277-279. İstanbul, 1995.
- Alaaddin Ata Melik Cüveynî. *Tarih-i Cihan Güşa*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul., 2013.
- Andani, Khalil. "Evolving Creation: An Ismaili Muslim Interpretation of Evolution". *New Frontiers in Islam and Evolution* 57/2 (Haziran 2022), 443-466.
- Asani, Ali S. *Ecstasy and Enlightenment The Ismaili Devotiond Literature of South Asia*. Londra – New York: I.B. Tauris, The Institute of Ismaili Studies, 2002.
- Asani, Ali S. "The Ginân Literature of the Ismailis of Indo-Pakistan: Its Origins, Characteristics and Themes". ed. Diana L. Eck - Francoise Mallison. 1-18. Groningen Paris: Egbert Forsten & École Française d'Extrême-Orient, 1991. [https://doi.org/10.1163/9789004658950\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004658950_004)
- Atalay, Besim. *Bektaşilik ve Edebiyatı*. çev. Vedat Atla. Ant Yayınları, Anadolu Matbaacılık. Erişim 15 Ocak 2024. [https://turuz.com/storage/her\\_konu-2019-7/6267-Bektashilik\\_Ve\\_Edebiyatı-Besim\\_Atalay-Osmanlicadan\\_Cheviri-Vedat\\_Atila-1991-193s\\_.pdf](https://turuz.com/storage/her_konu-2019-7/6267-Bektashilik_Ve_Edebiyatı-Besim_Atalay-Osmanlicadan_Cheviri-Vedat_Atila-1991-193s_.pdf)
- Atıcı Arayancan, Ayşe. "Nizârî İsmâîlilerinde Takiyye, Meşruiyet ve Tasavvuf İlişkisi Üzerine Değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 102 (15 Haziran 2022), 79-94.
- Atıcı Arayancan, Ayşe. "Nizârî İsmâîlileri'nin Gelir Kaynakları". *Türkiyat Araştırma Dergisi*, 15.
- Atsız, Nihal. *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1970.
- Avcu, Ali. *Karmatiler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Ay, Zahide. *Handut Özgürlüğün Diğer Adı*. İstanbul: Selenge, 2006.
- Ay, Zahide. *Nasır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmailileri (10.-15. yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i Mahfî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/258-259. Ankara, 2022.
- Aylar, Mustafa. "Hasan Sabbah ve Camiü't-Tevârih, Tarih-i İsmâîlîyân'da Onun Döneminde Öldürülenler". *Journal of International Social Research* 10/52 (25 Ekim 2017), 325-334.

- Aytaş, Gıyasettin. *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-i Ayniyye*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2009.
- Aytekin, Sefer. *Buyruk*. Ankara: Emek Basım-Yayınevi, 1958.
- Birge, John Kingsley. *The Order of Dervishes*. çev. Reha Çamuroğlu. İstanbul: Ant Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Bozkurt, Fuat. *Buyruk, İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Kapı yay., 2005.
- Clarke, Peter B. “İsmâîlîler: Bir Cemaat İncelemesi”. çev. Onur Kutlu Şentürk VI (Nisan 2010), 187-201.
- Coşan, Esat. *Makalat Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Sistem Ofset., 1990.
- Coşan, M Esad vd. “Hacı Bektaş ve Makâlât’ın Arapça Aslı Hakkında”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 45/45 (2013), 1-38.
- Coşan, M.Esad. *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik*. İstanbul: Server Yayınları, 1. Baskı., 2019.
- Çelebi, Elvan. *Menâkıbu ’l-Kudsiyye Fî Menâsıbi ’l-Ünsiyye*. ed. Ahmet Yaşar Ocak - İsmail Erünsal. Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Daftary, Farhad. *Alamut Efsaneleri*. çev. Özgür Çelebi. Ankara: Yurt kitap-yayın, 1. Basım, 2008.
- Daftary, Farhad. *Haşhaşi Efsaneleri: İsmaililer Hakkında Mitler*. çev. Ergün Kocabıyık. İstanbul: İletişim yayınları, 2002.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*. çev. Erdal Toprak. Ankara: Doruk Yayınları, 2002.
- Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Tarih Yayınları, 2016.
- Demirci, Kürşat. “Hulûl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341, 1998.
- Duran, Hamiye. *Besmele Tefsiri (Şerh-i Besmele)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, Türkiye Diyanet Vakfı., 2007.
- Duran, Hamiye. “Velâyetnâme’ye Göre Hacı Bektaş Veli”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 129-138.
- Eflaki, Ahmet. *Menâkıbu ’l-Ârifîn I*. İstanbul: Hürriyet Yayınları, Yelken Matbaası., 1973.
- Ekinci, Abdullah. “Ortaçağ İslam Dünyasında İhanetler ve Suikastler: İsmaili, Karmati, Nizari Gruplar”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016), 30-48.
- Engineer, Asghar Ali. “Quran and Ismaili Tawîl”. çev. İsmail Kaygusuz. Eylül 1999. Erişim 03 Temmuz 2025.  
<http://www.ismailkaygusuz.com/index.php/makalelerim/ceviriler/227-227>
- Enstitüsü, Stratejik Düşünce. “İsmaililerin lideri Ağa Han Vefat Etti, Yerine Oğlu Rahim El-Hüseyini Geçti”. Erişim 13 Nisan 2025.  
<https://www.sde.org.tr/haber/ismaililerin-lideri-aga-han-vefat-etti-yerine-oglu-rahim-el-huseyni-gecti-haberi-57064>
- Eröz, Mehmet. *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fığlalı, Ethem Ruhî. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011.
- Fığlalı, Ethem Ruhî. “Hünkâr Hacı Bektaş Veli”. *Erdem* 8/23 (1996), 317-336.

- Fuad Köprülü. “Bektaşiliğin Menşe’leri”. çev. Mehmet Yaman II/7 (1925).  
Gazâlî, İmam. *Fedaihu'l Batıniyye / El-Mustazhiri*. çev. Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Gnosis, İsmaili. “İsmaili Interpretation (Ta’wil) of ‘Id al-Adha”. Erişim 04 Temmuz 2025. <https://www.ismailgnosis.com/p/ismaili-interpretation-tawil-of-id>
- Gökbel, Ahmet. *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. “Bektaş”. *Türk Ansiklopedisi*. C. VI. Ankara, 1971.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Hurufîlik Metinleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-Nâme*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, Nurgök Matbaası., 1958.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali vd. (ed.). *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri*. Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019.
- Hammadî, Muhammed. *Batıniler ve Karmatilerin İç Yüzü*. çev. İsmail Hatip Erzen. İstanbul: Sebil Yayınevi, 2004.
- Hasluck, Frederick William. *Anadolu ve Balkanlar’da Bektaşilik*. çev. Yücel Demirel. İstanbul: Ant Yayınları, 1995.
- Hasluck, Von. *Geographical Distribution Of The Bektashi*. çev. Turgut Koca - Nezih Erginsoy. İstanbul: Ufuk Matbaası, 1991.
- Hodgson, Marshall. *The Order Of Assassins The Sstruggle Of The Early Nizârî İsmâ’îlîs Against The Islamic World*. America: published by Mouton, ’s-Gravenhage, 1955.
- İbnü’l-Cevzî. *Telbîs-i İblîs Şeytanın Ayartması*. çev. Savaş Kocabaş. İstanbul: Elif Yayınları, 2.Baskı., 2011.
- İlhan, Avni. “Keşfü Esrari’l-Bâtıniyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/319-320. Ankara, 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kesfu-esraril-batiniyye>
- John Norman Hollister. *The Shia Of India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1979.
- Kahraman, Seyit Ali - Dağlı, Yücel. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. İstanbul: Yky Yayınları, 2003.
- Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3.baskı., 2011.
- Kassam, Abdülaziz. “Cult of the Dead in Ismailism”. *Inside Ismailism*. 10 Mayıs 2016. Erişim 05 Temmuz 2025. <https://insideismailism.wordpress.com/2016/05/10/cult-of-the-dead-ismailism/>
- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul, 2009.
- Kaygusuz, İsmail. “Alamut (Nizari) İsmaililiği ve Anadolu’da Yaşayan Alevilik”. 19 Mayıs 2024. Erişim 19 Mayıs 2024. <http://www.ismailkaygusuz.com/index.php/makalelerim/arastirma-inceleme-makaleleri/280-alamut-nizari-smaililii-ve-anadoluda-yaayan-alevilik>
- Kaygusuz, İsmail. “Hacı Bektaş Veli Bir Batıni Dai’siydi”. 16 Mayıs 2024. Erişim 16 Mayıs 2024. [https://www.hermetics.org/haci\\_bektas.html](https://www.hermetics.org/haci_bektas.html)
- Köksal, M. Fatih. “Hacı Bektaş Veli’nin Ölüm Tarihi Hakkında”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 98 (01 Haziran 2021), 11-40.

- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Dib. Yay., 3.Baskı., 1976.
- Kummî - Nevbahti. *Kitâbu'l Makâlât ve'l Fırak Fıraku's-Şia*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Lewis, Bernard. *Alamut Kalesi ve Hasan el-Sabbah*. çev. Müberra Güney. İstanbul: Nokta Kitap, 2.baskı., 2012.
- Lewis, Bernard. *Haşhaşiler: İslamda Radikal Bir Tarikat*. çev. Kemal Sarısözen. İstanbul: Kapı yayınları, 2005.
- Melikoff, Irene. *Hacı Bektaş*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, Kurtiş Matbaacılık., 2010.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar*. çev. Turan Alptekin. Cem Yayınevi, Başaran Ofset., 1993.
- Melikoff, Irene. *Kırklar'ın Cem'inde*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- Nanji, Azim. "İsma'ilism". *Islamic Spirituality: Foundations*. ed. Seyyed Hossein Nasr. 179-198. Londra: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1987.
- Noyan, Bedri. *Bektaşilik Alevilik Nedir*. Ankara, 2.Baskı., 1987.
- Nüzhet, Sadettin. *Bektaşî Şairleri*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bektaşîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/373-379. İstanbul, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hacı Bektaş-ı Veli". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/455-458. İstanbul, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik, Kalenderiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Öge, Mustafa. "Babagân Bektaşiliğine Ait Bir Tıraş Erkânâmesi 'Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektâşîyye'" 23/103 (Eylül 2022), 363-375.
- Öz, Baki. *Bektaşilik Nedir?(Bektaşilik Tarihi)*. İstanbul: Der Yayınları, 1997.
- Öz, Mustafa. "Nizâriyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/200-201. İstanbul, 2007.
- Öz, Mustafa - a, Mustafa Muhammed eş-Şek'. "İsmâiliyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/128-133. İstanbul, 2001.
- Özaydın, Abdül Kerim. "Hasan Sabbâh". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/347-350. İstanbul, 1997.
- Özcan, Hüseyin. "Hacı Bektaş Veli'de Hz. Muhammed Algısı". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 62 (2012).
- Özcan, Nurgül. "Hacı Bektaş-ı Veli'nin Hadis-i Erbaîn Adlı Eseri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 64 (2012).
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tarih Boyunca Bektaşilik*. ed. Mehmet Kılıç. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, Yıldızlar Matbaası., 1990.
- Polo, Marco. *Dünyanın Hikaye Edilişi*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2. Basım, 2019.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Alevilik Bektaşîlğin Tasavvufi Boyutu Üzerine". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 82 (2017), 9-23.
- Sarıkaya, Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet yayınları, 4. Basım, 2013.
- Seyyidid, Eymen Fuad. "Fâtımîler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. İstanbul, 1995.

- Soyyer, Yılmaz. “Hacı Bektaş Veli Felsefesinin 18. ve 19. Yüzyıllarda İnanç ve Kültürel Yapı Olarak İfadesi”. Erişim 14 Haziran 2025. <https://isparta.ktb.gov.tr/Eklenti/9223,5826533130html.html?0>
- Soyyer, Yılmaz. *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşî Geleneği*. İstanbul: Seyran Kitap, Özal Matbaası., 1996.
- Surayia, Faroqhi. *Anadoluda Bektaşilik*. ed. Ekrem Işın. çev. Nasuh Barın. İstanbul: Simurg Kitapçılık Yayıncılık, 2003.
- Şehristani. *El-Milel Ve'n Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011. Basım, ts.
- Şenzeybek, Aytekin. “Ebu'l-Hattab el-Esedi ve Hattabiyye Fırkası”. *Marife* 15 (2015), 87-116.
- Şenzeybek, Aytekin. “Hacı Bektaş Veli'ye Atfedilen Yeni Bir Yazma Tıraş Name-İ Hacı Bektaş El- Horosan”. ed. Mehmet Aydın. *Türk- İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13 (2012).
- Tan, Muzaffer. “Tarihsel Süreçte İsmaililik ve Yaşadığı Farklılaşmalar”. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:2 (2012), 11-145.
- Tecimer, Ömer. *Hurufilik*. ed. Deniz Vural - Arzu Taşçıoğlu. İstanbul: Plan B® İletişim, Tasarım, Tanıtım, Yayıncılık ve Yapımcılık, 2008.
- Teymiyye, İbn. *Minhâcü's-Sünne en-Nebeviyye*. ed. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406.
- The İsmaili. “History of Jamatkhanas and Their Significance”. 24 Eylül 2017. Erişim 14 Haziran 2025. <https://the.ismaili/global/en/news/history-jamatkhanas-and-their-significance>
- Tiğli, Asiye. “İsmâililik'te Nefsânî Diriliş ve Tenasüh İnanç”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (27 Haziran 2022), 1-37.
- Uludağ, Süleyman. “Devir”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/231-232, 1994.
- Uludağ, Süleyman. “Şathiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul, 2010.
- Üzüm, İlyas. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İSAM yayımları, 10. bs., 2022.
- Virani, Shafiqe N. “The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw”. *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*. 74-83. Hocend (Khujand), Tacikistan: Noshir Publishing House for The Institute of Ismaili Studies & Academy of Sciences of Republic of Tajikistan, 2005.
- Yalçınkaya, Ahmed Said. *Selçuklu İran'ında Batını/Ezoterik Bir Yapılanma: Alamut Nizari İsmaili Örgütünün Teşekkülü (464-518/1072-1124)*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yalçınkaya, Mustafa - Akdağ, Sara. “İsmaililikteki Davet ve Davetçi Anlayışının Teorik-Felsefik Alt Yapısı”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (30 Aralık 2020), 169-182.
- Yaltkaya, Mehmet Şerafettin. *Batınlık*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2021.
- Yazıcı, Tahsin. “Fidaî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/53, 1996.
- Yıldırım, Rıza. “Anadolu'da İslâmiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslâm Yorumunun Sünnî-Alevî Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Osmanlı Araştırmaları* XLIII (2014), 93-124.

- Yıldız, Harun. “Anadolu Alevî-Bektaşî İnanç Dünyasında Kurban Anlayışı ve Kurbanla İlgili Ritüeller”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 20 (30 Aralık 2019), 135-152.
- Yıldız, Harun. “Hacı Bektaş Velî Sonrasında Bektaşîliğin Oluşum ve Gelişimi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 491-510.
- Yılmaz, Hulusi. “Nizari İsmailileri, Hurufî ve Bektaşî İlişki Bağlamında Anadolu Alevililiğine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme”. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi* 7 (2016), 48-65.
- Yılmaz, Hulusi. “Nizari İsmailîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler”. *Karadeniz Araştırmaları* 6/22 (2009), 123-133.
- Yitik, Ali İhsan. “Tenâsüh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/441-443, 2011.
- “İsmaililik’te Zekat”. Erişim 06 Mayıs 2025. [https://isamveri.org/pdfdrq/G00202/2017/2017\\_AVCUA.pdf](https://isamveri.org/pdfdrq/G00202/2017/2017_AVCUA.pdf)
- “Kitâbü’l-Fevâ’id”. Erişim 25 Haziran 2025. <https://yakegm.ktb.gov.tr/TR-12610/kitabul-fevaaid.html>