

KAAN DURUKAN

ROBERT W. ZENS

AKILE ZORLU DURUKAN

DENİZE

KAVUŞAN

IRMAK



# DENİZE KAVUŞAN IRMAK

## Kemal Karpat Armađanı

DERLEYENLER  
Kaan Durukan  
Robert W. Zens  
Akile Zorlu Durukan

TİMAŞ YAYINLARI | 4871  
Tarih İnceleme-Araştırma | 110

EDİTÖR  
Zeynep Berktaş

KAPAK TASARIMI  
Yasin Çetin

İÇ TASARIM  
Tamer Türp

1. BASKI  
Şubat 2020, İstanbul


ISBN

ISBN: 978-605-08-3244-0



TİMAŞ YAYINLARI  
Cađalođlu, Alemdar Mahallesi,  
Alayköşkü Caddesi, No: 5, Fatih/İstanbul  
Telefon: (0212) 511 24 24

timas.com.tr  
timas@timas.com.tr

   timasyayingrubu

Kültür Bakanlığı Yayıncılık  
Sertifika No: 45587

BASKI VE CİLT

Sistem Matbaacılık  
Yılanlı Ayazma Sok. No: 8  
Davutpaşa-Topkapı/İstanbul  
Telefon: (0212) 482 11 01  
Matbaa Sertifika No: 16086

YAYIN HAKLARI

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak  
Timaş Basım Ticaret ve Sanayi Anonim Şirketi'ne aittir.  
İzinsiz yayımlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

# İÇİNDEKİLER

ÖZEL BASIMA ÖNSÖZ.....	7
TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ.....	11
GİRİŞ	
<b>Kaan Durukan / Robert Zens</b> .....	13
TÜRKİYE TARİHİNDE İSLÂM'IN DİĞER YÖNÜ: ANADOLU'DA ŞİİLİK UNSURUNU YENİDEN DÜŞÜNMEK VE İSMAİLİ ETKİSİ HAKKINDA BAZI YORUMLAR	
<b>Ahmet Yaşar Ocak</b> .....	17
OSMANLI BARIŞ SİSTEMİNDE HARAÇ VEREN VOYVODALIKLAR: EFLAK VE BOĞDAN MESELESİ	
<b>Viorel Panaite</b> .....	38
OSMANLI MAAŞ SİSTEMİ VE İMPARATORLUĞUN SOSYO-EKONOMİK DEĞİŞİMİNİ ANLAMADAKİ ROLÜNÜN GELİŞİMİ ÜZERİNE YORUMLAR	
<b>Yavuz Cezar</b> .....	79
İSTANBUL ESNAFI ÖRNEĞİNDE “KAMU YARARINDAN” “DEVLET ÇIKARINA” MASLAHA, 1730-1840	
<b>Engin Deniz Akarlı</b> .....	87
BİR GEÇİŞ DÖNEMİNDE OSMANLI İKTİDARININ İFADELERİ: 1760 VE 1830	
<b>Virginia H. Aksan</b> .....	111

OSMANLI DEVLET MALİYESİ: 1859-63 YILLARINDAKİ BÜTÇE AÇIĞI VE İÇ BORÇ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA <b>Keiko Kiyotaki</b> .....	131
GEÇ OSMANLI TOPLUMUNDA KADIN, ADALET VE İKTİDAR: FİRÜZE HANIM'IN ÖYKÜSÜ <b>Oktay Özel</b> .....	163
İMPARATORLUK VE BENLİK SADRİ MAKSUDİ'NİN İNGİLTERE İLE KARŞILAŞMASI <b>Azade-Ayşe Rorlich</b> .....	191
OSMANLI ÖZEL TEŞKİLATI/TEŞKİLAT-I MAHSUSA VE AĞUSTOS-KASIM 1914 ARASINDAKİ ASKERİ FAALİYETLERİ <b>Stanford J. Shaw</b> .....	211
DOSTUMNAME: AFGAN TÜRKİSTAN'INDA BİR SAVAŞ AĞASI İLE YAŞAMAK <b>Brian Glyn Williams</b> .....	301
KEMAL HAŞİM KARPAT'IN KİTAPLARI VE MAKALELERİ HAKKINDA BİR NOT <b>Kaan Durukan</b> .....	384
YAZARLAR HAKKINDA NOTLAR .....	398

# TÜRKİYE TARİHİNDE İSLÂM'IN DİĞER YÖNÜ: ANADOLU'DA ŞİİLİK UNSURUNU YENİDEN DÜŞÜNMEK VE İSMAİLİ ETKİSİ HAKKINDA BAZI YORUMLAR

**Ahmet Yaşar Ocak**  
Hacettepe Üniversitesi

## GİRİŞ

Anadolu'nun Selçuklu ve klasik Osmanlı dönemlerini kapsayan on ikinci ve on altıncı yüzyıllar arasında dinî tarihi, geçen yüzyılın başından itibaren dikkat çekici ve önemli bir araştırma alanı olmaya başladı. Fuat Köprülü, F. William Hasluck ve Franz Babinger konuyu ele alana ve daha sonra Abdülbaki Gölpınarlı, Claude Cahen ve Türkiye tarihinin özellikle bu ilginç alanında uzmanlaşan Irene Mélikoff gibi tarihçiler tarafından detaylı bir şekilde incelenene kadar bu önemli konu göz ardı edilmişti.

Hiç şüphesiz bu alanın en önemli bölümlerinden biri, Türkiye'de Şiiliğin gelişimi ve Şiiliğin bu bölgenin tarihi üzerindeki etkileriydi. Bu konu, günümüz Aleviliği ve Bektaşiliğinin dinî boyutu gibi birçok sorunun tarihî arka planlarını anlamamıza yardımcı olmasına rağmen yeterince incelenmemiş ve hak ettiği özel ilgiyi görmemiştir. Osmanlı topraklarıyla ilgili siyasi düşünceleri olan bazı yabancı güçler, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Türk, Kürt veya Zaza kökenli Kızılbaşları ve Türk ya da Arap kökenli Nusayri Alevilerini keşfetmiş



ve bunlar hakkında yazılar yazmışlardı.<sup>1</sup> Fransız misyonerlerinin bu grupları kendi “eski zaman dinlerine” geri döndürmeye çalışmaları garip değildi. Bunu yapmaya çalışırken bu grupların “Anadolu’nun zorla Müslümanlaştırılan Hristiyan halkının soyundan gelen kişiler” olduklarını öne sürüyorlardı.

Türkiye tarihinde Şia unsurunun Bektaşilik ve Aleviliği inceleyen yeni nesil araştırmacıların dikkatini çekmesine rağmen bu araştırmacıların sosyolog, antropolog, etnograf hatta etnik müzik araştırmacısı olmaları nedeniyle konunun tarihi perspektifi yerine öncelikle günümüzle ve konunun folklorik yönleriyle ilgilenmektedirler. Bu araştırmacılar arasında Altan Gökalp, David Shankland, Krisztina Kehl-Bodrogi, Karin Varhoff, Gloria L. Clark, Markus Dressler ve diğerleri sayılabilir.

Türkiye tarihiyle yakından alakalı iki Şiilik kolu olan İmamîlik ve İsmâîlîğin Abdülaziz Sachedina, Seyyid Hussein Nasr, Mohammed ‘Ali Amîr-Moezzî, Farhad Daftarî, Matti Moosa gibi günümüzün önemli bilim adamları tarafından incelendiğini biliyoruz. Buna karşın bu bilim adamlarının Türkiye tarihi ve dilsel açıdan Osmanlı Türkçesi ve modern Türkçeye aşina olmaması nedeniyle Türkiye tarihinde bu akımların rolü ve süregelen etkileri üzerine çalışmamaları şaşırtıcı değildir. Jean Aubin, Roger Savory ve Michel Mazzaoui gibi Safevî tarihi uzmanlarının eserlerinde bu konudan hiç bahsedilmemektedir. Bu makale çerçevesinde, şu sorular üzerinde durulacaktır: Türkiye tarihinde Cumhuriyet öncesi dönem için Şiilikten bahsedilebilir mi? Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde kendilerini Şia olarak tanımlayan topluluklar var mıydı? Varsa bu topluluklar kimlerdi? Yoksa Şiilikten etkilenen topluluklar var mıydı, Şiîliğin hangi kolundan veya kollarından etkilenmişlerdi?

Bu soruları en iyi cevaplayabilecek tarihçiler, Köprülü ve kendisi de bir Şii (İmamî) olan Gölpinarlı idi. Ne var ki bu ikili bile kitaplarında bu konuyu ayrıntılı olarak işlemedikleri gibi on üçüncü

1 Bkz. Jacques Weuleresse, *Le Pays des Alaouites* (Tours, 1940).

yüzyılın başlarında Osmanlı topraklarında Safevî propagandasının arttığı dönemi ayrı bir araştırma konusu olarak incelememişlerdir. Köprülü'nün Babinger'in aynı başlıklı makalesine cevaben kaleme aldığı "Anadolu'da İslamiyet" başlıklı makalesinde bu konuyu ayrıntılı bir biçimde incelemesi beklenirdi.<sup>2</sup> Bu makale, Anadolu beylikler dönemine kadar olan zamanı kapsıyordu. Bu bakımdan, Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabı benzer nitelikteydi.<sup>3</sup>

Bir bakıma Cl. Cahen dışında A. Zeki Velidi Togan, İbrahim Kafesoğlu, Osman Turan ve M. Altay Köymen gibi Türk, İran ve Selçuklu tarihi ve İ. Hakkı Uzunçarşılı, Ö. Lütfi Barkan ve Halil İnalçık gibi Osmanlı tarihi uzmanları başka konular üzerinde çalışmayı tercih ettiler ve bu konuya genel anlamda dahi değinmediler. Bu, özellikle Ö. Lütfi Barkan için geçerlidir.

2 Bkz. "Anadolu'da İslamiyet: Türk istilâsından sonra Anadolu tarih-i dinisine bir nazar ve tarihin menba'ları," *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası* 4 (Eylül 1338/1922): 281-311; 5 Eylül 1338/1922): 385-420; 6, Kânun-i Sâni – Mart 1339 (Ocak-Mart 1923): 457-486. Bu önemli ve tamamlanmamış makaleler serisinde Köprülü, Orta Çağ'da Türkiye'deki İslam tarihini şimdiye kadar kullanılmamış belgeler ışığında sentezlenmiş bir şekilde sunar. Daha sonra, Latin alfabesiyle yazılan bu makaleler, Babinger'in makalesini de içeren bir kitap formatında Türkiye'de yayınlanır. F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, ed. Mehmet Kanar (İstanbul: İnsan, 1996). Gary Leiser bu kitabı İngilizceye çevirmiştir, bkz. *İslam in Anatolia after the Turkish Invasion* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993).

3 Bkz. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul, 1918; Ankara: Akçağ Yayınevi, 2003). Bu makale, en güncel baskıya dayanmaktadır.

Walter Hinz,<sup>4</sup> Bekir Kütükoğlu,<sup>5</sup> Hanna Sohrweide,<sup>6</sup> Elke Eberhard,<sup>7</sup> Faruk Sümer,<sup>8</sup> Adel Allouche<sup>9</sup> ve Jean-Louis Bacqué-Grammont<sup>10</sup> gibi on altıncı yüzyıldaki Osmanlı Safevî çatışmasını inceleyen tarihçiler, bu çatışmanın siyasi yönüne yoğunlaşmış Şia ideolojisinin saldırgan bir versiyonuna dayanan Safevi propagandasını göz ardı ettiler. Bu tarihçiler arasında Safevi propagandasının ideolojik içeriğine değinen tek tarihçi H. Sohrweide idi. On altıncı yüzyıldan başlayıp günümüze kadar gelen geniş bir dönemi kapsasa da Mehmet Saray'ın çalışması siyasi ve tartışmalı niteliği nedeniyle dikkate değerdir.<sup>11</sup> Buna karşın 1960'lardan itibaren Bektaşilik ve Alevilik üzerine eğilen I. Mélikoff, bu konuya yaklaşmıştır. Kendi fikirlerimizi ortaya koymadan önce konuyla ilgili bazı görüşlere ve günümüzdeki duruma yer vermek istiyoruz.

- 
- 4 W. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıkhoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1948)
- 5 B. Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münâsebetleri (1578-1590)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1962)
- 6 H. Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert." *Der Islam* 41 (1965): 95-222.
- 7 E. Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften* (Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1970).
- 8 F. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü, 1976).
- 9 A. Allaouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983).
- 10 J. L. - Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leur Voisins: Contribution à l'Histoire des Relations Internationales dans l'Orient Islamique de 1514 à 1524* (İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1987).
- 11 Bkz. *Türk-İran Münâsebetlerinde Şiiliğin Rolü* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma enstitüsü, 1990).



## TÜRK TARİHİNDE ŞİA PROBLEMİ VE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Üzerinde duracağımız isimler, kronolojik sırayla F. Köprülü, F. Babinger, A. Gökpınarlı, Z.V. Togan, Cl. Cahen, J.K. Birge ve I. Mélikoff'tur. Aynı zamanda, ayrı bir konu olarak Alevî ve Bektaşî akımlarını inceleyen ve yukarıda ismi geçen tarihçilerin Şiîliğe yaklaşımlarına kısaca değineceğiz.

Daha 1914'te Köprülü, ünlü kitabı *İlk Mutasavvıflar*'da Türkiye din tarihi üzerindeki Şia etkisinin varlığına dikkat çekmişti. Kısaca da olsa birkaç yerde İsmâîlilikten de söz etmişti.<sup>12</sup> Babaîler İsyanı gibi olayların veya Ahilik ve Bektaşîlik gibi akımların ortaya çıkışında ve daha sonra gelişiminde İsmâîliliğin rol oynadığını belirtmiştir. Köprülü'nün İsmâîlilikle ilgili görüşlerinin Ziya Gökalp'in *Küçük Mecmûa*'da yayımlanan bir makalesine dayandığı açıktır. Her ne kadar Ziya Gökalp'ten esinlense de bu kısa referanslarla Köprülü'nün Türk din tarihinin çok önemli bir yönünün altını çizdiği düşünülmektedir.<sup>13</sup> Bu görüş, Cl. Cahen ve günümüzde önceki tarihçilerin ellerinde bulunmayan kaynakları kullanan Farhad Daftary tarafından paylaşılmaktadır. Bu tarihçiler, özellikle Güneydoğu Anadolu'daki Türkmen reislerinin Suriye'deki Nizârî İsmâîliliğinden etkilendiklerini gözlemlemişlerdir.<sup>14</sup> Buna rağmen Cahen, Daftary ya da kısaca değineceğimiz diğerleri bu önemli konu üzerinde durmamışlardır.

12 Bkz. *İlk Mutasavvıflar*, 205, dipnot 24 ve 207, dipnot 36.

13 Bkz. Köprülü'zâde M. Fuad, "Bektaşîliğin menşe'leri: Küçük Asya'da İslam Bâtiniliği'nin tekâmül-i tarihisi hakkında bir tecrübe," *Türk Yurdu* 8 (Mayıs 1341/1925): 11, dipnot 2.

14 Örneğin bkz. Cahen, *Pre-ottoman Turkey* (Londra: Sidwick & Jackson, 1968), 259-260; aynı, *La Turquie Pré-ottomane* (Paris-İstanbul 1988), 219-2020; aynı, *Le probleme de Shi'isme dans l'Asie Mineure préottomane, Le Shi'isme Imamite: colloque de Strasbourg*, 1968 (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 116-117; F. Daftary, *The Ismâ'îlis: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge Universty Press, 2001), 356, 374ff.

Babinger, Türk tarihindeki Şia sorununu bir tez olarak ortaya koydu. “*Der Islam in Kleinasien*” adlı makalesinde İranlı Selçukluların Şia olduklarını ve bu tarihsel gerçeğin Nizâmülmülk’ün ünlü *Siyasetnâme*’sinde su götürmez bir biçimde açık olduğunu belirtmekle kalmayıp Anadolu Selçuklularının da Şia olduklarını iddia etmişti.<sup>15</sup> Babinger bu tezini, Selçuklulara ait bazı mimari eserlerin ve bu eserlerin üzerinde Kûfi harflerle yazılmış kesişen dört “Ali” yazıtının varlığına dayandırmıştı. Ancak bunun nasıl bir Şiilik olduğunu veya teziyle ilgili başka bir kanıt açıklamamıştır.<sup>16</sup>

Gölpınarlı’ya gelince (incelediği tüm konularda Şia etkisini göz önüne almak gibi bir alışkanlığı olsa da) Köprülü’nün aksine İsmâîlîliğin yerine İmamîliğe dikkat çekmişti. Örneğin ilk bilimsel eseri ve üniversite bitirme tezi olan *Melâmîlik ve Melâmîler* başlıklı çalışmasında konunun bu yönüne büyük önem göstermişti. Gölpınarlı, eserinde 16 ve 17. yüzyıllardaki bazı Melâmî şeyhlerinin İmamî Şiiliğinden etkilendiklerini ifade etmiş ve bu tezini ispatlamak için dönemin şiiirlerinden örnekler vermişti.<sup>17</sup> Buna karşın, sonradan fütüvvet ve ahilik hakkında yayınladığı makalelerinde İsmâîlîliğin etkileri üzerinde durmuştu.<sup>18</sup> Birkaç yıl sonra Şia tarihi üzerine yayınladığı bir kitapta İmamîliğin etkilerine fazlasıyla yer vermişti. Genel olarak Şia tarihi hakkında yazdığı bir kitapta Gölpınarlı, Türkiye’deki Şia etkisinden kısaca bahsetmişti. Müteşeyyi (Şiilikten etkilenen ancak Şii olmayan) çevrelerin ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Hacı Bayram-ı Veli gibi şeyhlerin, ilk Osmanlılar ve Bektaşîlerin varlığına

15 Babinger, “Der Islam in Kleinasien: Neue Wege der Islamforschung,” ZDMG 76 (1922): 146-147

16 Örneğin bkz. “İslâm ve Türk illerinde Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları,” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi mecmuası* 11:1-4 (Ekim 1949-Temmuz 1950): 57-83.

17 *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1931), 59-65, 277-283.

18 Örneğin bkz. “İslâm ve Türk illerinde Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları,” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi mecmuası* 11:1-4 (Ekim 1949-Temmuz 1950): 57-83

rağmen Türkiyede kelimenin gerçek anlamıyla hiçbir zaman bir Şia topluluğu olmadığını belirtmiştir.<sup>19</sup>

Önemli bir genel Türk tarihi uzmanı olan Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş* adlı ünlü eserinde, Türk tarihi bağlamında Şiilikten kısaca bahsetmiştir. Çok fazla açıklamadan ortaya koyduğu görüş, oldukça ilginçtir. Türkler için en uygun İslam biçiminin Şiilik ve Sünnilik arasında bir şey olduğunu öne sürmüştür. İran'ı yöneten Afşar Hanedanlığı'ndan Nadir Şah'ın (saltanatı: 1736-1747) bu istikamete yönelmeye teşebbüs ettiğini ancak başarısız olduğunu ekler. Togan'a göre ilk Osmanlılar, İslam'ın bütün mezheplerine tolerans tanımakla birlikte Şiiliğe özel bir sempati göstermiştir. İlk padişahların maiyetindeki dervişler (*Rum Abdalları*), Sünnî-Şiî ayrımı yapmadan Hz. Ali'ye büyük sevgi beslerlerdi. Fatih Sultan Mehmet (saltanatı: 1451-1481) Osmanlı topraklarında İslam'ın (Şeriat) Ortodoks geleneklerine uygun yorumlanmasının daha da güçlenmesini engellemeye çalıştı ve bu dönemden itibaren Suriye ve Mısır gibi Osmanlı Devleti de Sünniliğin etkisi altına girdi.<sup>20</sup>

Anadolu'daki Şiiliği ayrıntılı şekilde inceleyen bir araştırmacı olan Cl. Cahen, Orta Çağ döneminde Orta Doğu'da İslam ve Selçuklu tarihi konularında uzmandı. Cahen, ayrı bir mezhep olarak İmamî Şiiliğinin Anadolu'da asla var olmadığını altını çizirken bunu Anadolu Selçuklularının İlhanlı Hanedanlığı'nın egemenliği altına girdiğinde ve özellikle İmamî Şiiliğini devletin resmi mezhebi ilan eden Olcayto Han (1304-1317) döneminde bu mezhebin Anadolu'da yayılmaması gerçeğine dayandırmıştı. Bu durumun tek istisnası olan Barak Baba, Anadolu'nun Selçuklu hükümdarlığı altında olduğu yıllarda ünlü Türkmen babası Sarı Saltuk'un<sup>21</sup> halefi olarak yetiştiri-

19 Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik* (İstanbul: Der Yayinevi, 1979), 168-175.

20 *Umumî Türk Tarihine Giriş*, vol 1: En eski Devirlerden 16. Asra Kadar (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1970), 389-390.

21 Machiel Kiel'in çeşitli zamanlarda yayımlanan makalelerinin yanı sıra Sarı Saltuk hakkında bkz. Gary Leiser "Sarı Saltuk Dede," *El2*, cilt 9, 62-63.

lirken daha sonra Olcayto Han'ın meclisinde çalışmıştı. Barak Baba ve müritlerine Selçuklu döneminde *Barak'ıyyûn* denmiş, İmamîlik mezhebine geçmişlerdi ancak bu mezhebe üyelik sadece onlarla sınırlı kalmıştı.<sup>22</sup>

Anadolu Selçuklularının Olcayto Han tarafından yönetildiği dönemde İmamî Şiîliğinin Anadolu'da yayılmamasına şaşırılmamak gerek. Çünkü Olcayto Han, Moğol göçebelerinden beklenmeyecek dinsel fanatizmi yüzünden Şiî bilim adamı Celâleddin Hasan bin Mutahhar al-Hillî'yi maiyetinden azledip Sünniliğe geçmişti.<sup>23</sup> Olcayto Han İmamîliği bırakmasaydı muhtemelen bu mezhebi Anadolu'ya yaymaya çalışacaktı ve bu da bu mezhebin egemen mezhep olmasa bile bazı yandaşlar kazanması anlamına gelecekti.

Cahen'e göre yine de Ahi örgütlenmesinde ve Anadolu'daki Türkmen beyliklerinde İmamî Şiîliğinin bazı izleri vardı. Buna karşın bu yapılanmalar, kelimenin gerçek anlamıyla Şiî toplulukları olarak düşünülemezdi.<sup>24</sup> Bu yüzden Köprülü gibi Cahen de Babinger'in Anadolu Selçuklularının Şiî olduğuna dair tezine tamamen karşıdır.<sup>25</sup> On İki İmam'a duyulan saygı, Kerbelâ Olayı hakkında *Maktel-i*

22 Bu konuyla ilgili bkz. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961), 17-27, 252-256ff; Hamid Algar, "Baraq Baba," *Elr*, cilt 3, 754-755; Ocak, *La Révolte de Baba Resul*, 105-110; aynı, *Kalenderîler*, 65-70; aynı, "Barak Baba," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 5, 61-62; Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in Islamic Later Period 1200-1500* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994), 1-2, 62-63

23 Togan, 389.

24 Cahen, "Le problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure préottomane," 118-127. Bu sayfalarda Cahen, şu örnekleri verir: Aydınoğulları'nın beyi olan Umur Bey'in oğlu Hızır, Venediklilerle imzaladığı ticari bir anlaşmada Hz. Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin'e dua etmiştir. Kerbelâ Olayı'nı anlatan bir *Maktel-i Hüseyin*, Candaroğulları Beyliği döneminde Kastamonu'da yazılmıştı. Buna karşın Cahen'in kendisi bile bunların Anadolu'da Şiîliğin varlığına dair kesin kanıtlar olmadığını belirtir.

25 Bkz. a.y., 127: "Il faut rejeter l'idee, que-certains ont peut-être eu, d'une sorte de vieille vocation des Turcs d'Asie Mineure a être shi'ite, extrémiste ou non."

*Hüseyin*'lerin yazılması ve Hacı Bektaşî Veli'ye gösterilen saygı gibi unsurların İmamî Şiîliğinin etkileri olarak yanlış yorumlandığı görüşündeyiz çünkü Batılı Doğubilim uzmanları, Sünniliğin Türk yorumunu çok iyi bilmemektedirler. Sünnî Türklerin Orta Çağ'dan bu yana bu geleneklere sahip oldukları ve günümüzde de devam ettirdikleri dikkate alınmalıdır.

Bununla birlikte Cahen, Alamut'tan sonra Nizârî İsmâîlîliğinin bazı Sufi çevreleri etkilediğini düşünür. Bu teoriyi desteklemek için Orta Doğulu Arap Cevberî'nin 13. yüzyılda Anadolu'da dolaşırken bazı kişilerin kendisine Hz. Ali'nin tenasühü olarak saygı gösterdiklerini yazmasını öne sürer.<sup>26</sup>

Bunun yanında, Bektaşîlik hakkındaki ilk ve en önemli uzmanlardan biri kabul edilen J.K. Birge, bu tarikat (derviş nizamı) hakkında yazdığı kitapta, bu akımın inanç yapısını özellikle İmamîye Şiîliği ve Hurûfî akımıyla karşılaştırmıştır. Birge'e göre Bektaşîlik, bu iki mezhepten bir hayli etkilenmişti. Buna karşın bu akımı, bir Şîî tarikatı olarak nitelendirmemiştir.<sup>27</sup>

Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili günümüzün en büyük uzmanı olan I. Mélikoff'a gelince, Türkiye'deki Şiîlik konusuna ara sıra göndermeler yapmaktadır. Cahen ile Anadolu'da İmamîliğin bağımsız olarak var olduğu gerçeği hakkında aynı fikri paylaşır. Ancak Gölpınarlı gibi bu mezhebin Türk tarihini etkilediğini kabul eder. Buna karşın son çalışmalarında İsmâîlîliğin Alevîlik ve Bektaşîliği özellikle Balkanlarda etkilediğini vurgulamasına rağmen bu akımların 14. yüzyılda Anadolu'da güçlenen Hurûfilikten daha fazla etkilendiğini ve sonuç olarak Hurûfilîğin İsmâîlîlikten daha etkin olduğunu iddia

26 El-Gevberî'nin Cahen tarafından bahsedilmeyen kitabının adı *Al-Mukhtâr fi Kashf al-Asrâr wa Hatk al-Astâr*'dir. Kitap, Süleymaniye Kütüphanesi (Karaçelebizâde Koleksiyonu), numara 253'te bulunmaktadır.

27 Birge, *The Bektashi Order Of Dervished* (Hartford: Hartford Seminary Press, 1937), 131-158.

etmiştir.<sup>28</sup> Gördüğümüz gibi, Türk tarihi bağlamında Şiilik konusu, yeterince tartışılmamıştır. Bir noktaya kadar bunu yapan uzmanlar, Cahen ve Mèlikoff olmuştur.

Alevîliği inceleyen günümüz araştırmacılarına gelince ise bu araştırmacıların Şiiliğin Türk tarihindeki rolünü bağımsız olarak incelemek yerine Alevî inancı üzerindeki etkisine basitçe değinmekten ne kadar hoşnut olduklarını gözlemliyoruz. Örneğin antropolog Altan Gökalp, Alevîleri bir Şia topluluğu olarak görür ve bu konudaki görüşünü bu konuyla ilgili yazdığı bir makalenin başlığında yansıtmıştır.<sup>29</sup>

İslam mezheplerini inceleyen tarihçi E. Ruhi Fiğlalı, Alevîlerin kendilerini Câferî ya da diğer bir deyişle On İkinci olarak adlandırmalarına rağmen bu mezheple başka hiçbir ortak yönlerinin olmadığını açıkça ifade eder.<sup>30</sup> Alevîlerin Bâtınîlere daha yakın olduğunu düşünür. Bâtınîler diyerek İsmâîlîlere değil Sünnî olmayan batını inançların bir karışımına gönderme yapmaktadır.<sup>31</sup> *Heteredoks* terimini özellikle kullanmamaya dikkat eder ve bu terime karşı oluşunun nedenlerini de ortaya koyar.

Antropolog Karin Vorhoff Alevî teoloji üzerindeki İmamî Şiiliğinin etkilerine dikkat çekerken<sup>32</sup> Gloria L. Clarke, İmamî ve bir noktaya kadar İsmâîlî Şiiliğine daha fazla önem atfetmektedir.<sup>33</sup> Öte yandan, sosyolog Markus Dressler'in kitabının adından anlaşılacağı üzere Dressler, Alevî inancını tamamen ayrı bir din olarak

28 Örneğin bkz. Mèlikoff, "Le probleme Bektaşi-alevi: Quelques dernières considérations," *Turcica* 31 (1999): 7-17

29 Bkz. "Une minorité chiite en Anatolie: Les Alevi," *Annales* 3-4 (Mai-Août 1980): 748-763.

30 Bkz. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1990), 11.

31 Aynı yerde, 300.

32 Bkz. *Zwischen Glaube: Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität der Türkei der Gegenwart* (Berlin; Klaus Schwarz Verlag, 1995), 105-107.

33 Bkz. *The World of Alevi: Issues of Culture and Identity* (New York: AVC Publications, 1999), 41-54.



ve İmamîlik etkisini İslam dışı diğer Asya inançlarının etkisinin yanında görmektedir.<sup>34</sup>

Bu yaklaşımlardan ulaşabileceğimiz sonuç şudur: Selçuklu ve daha sonra Osmanlı dönemlerini kapsayan 11. yüzyıl Anadolu'sundaki İslam dışı çevrelerde farklı derecelerde Şia etkisi (özellikle İmamîlik etkisi) söz konusu olsa da 19. yüzyılın sonuna kadar Şiîliğin herhangi bir kolunu takip eden ayrı bir topluluktan bahsedilemez. 16. yüzyıldan itibaren Doğu Anadolu'da ve 19. yüzyılın son dönemlerinden itibaren İstanbul'da Şiîliğin İmamîlik kolunu takip eden topluluklar ortaya çıkmıştır. Bu topluluklar günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Şimdiye kadar bunun aksini ispat edebilecek bir veri ortaya çıkmamıştır. Türkmen, Zaza ve Kürt topluluklarını Şiî (Bu topluluklar kendilerini Alevi olarak nitelendirmekle birlikte tarihsel açıdan doğru terim Kızılbaş olmalıdır) olarak addeden küçük bir araştırmacı grubu haricinde hiç kimse, Türkiye'de Şiî toplulukları olduğunu iddia etmemiştir. Günümüzde Türkiye'de *İmamî* Şiîler olsa da bu gruplar görece olarak yakın bir zamanda ortaya çıkmıştır.

## TÜRK TARİHİNDE İSMÂİLÎ ŞİİLİĞİ MESELESİNE YENİ BİR BAKIŞ

İbn Bîbî veya Aksarâyî<sup>35</sup> gibi Selçuklu vakanüvislerinin kayıtlarına bakıldığında, Anadolu'da yaşayan hiçbir Şia topluluğundan bahsedilmediği görülmektedir. Özellikle Osmanlı klasik dönemi kronikleri ve arşiv belgeleri, Şiîler yerine sadece *Râfizî* veya *Kızılbaş* olarak nitelendirdikleri Alevilerden bahsetmektedir. Bu, Anadolu'da gerçekten hiç Şiî olmadığı şeklinde yorumlanabilir mi? Bu terimlerden

34 Bkz. *Alevilische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen* (Würzburg: Ergon Verlag, 2002), 41-51.

35 İbn Bîbî, *al-Avâmir al-Alâ'iyya fi'l-Umûr al-Alâ-iyya*, ed. A. Sadık Erzi (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956); Kerimüddin Aksarâyî, *Müsâmeratü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr*, ed. O. Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1944).

ikincisinin 16. yüzyıldan önce var olmadığı bilinmektedir. Ancak ilki, klasik İslam döneminde ve özellikle Abbasiler devrinde Şiîliğin bir koluna atıfta bulunan ve mezhepler tarihi hakkındaki belgelerde bulunan oldukça eski bir terimdir.

İbn Battûta'nın tuttuğu bir kayıttan, Râfîzî teriminin, klasik dönemin belgelerinde olduğu gibi, Şiîlik anlamına gelecek şekilde 14. yüzyıl Anadolu'sunda doğru bir biçimde kullanıldığını öğrenmekteyiz. Bu kayda göre, ibadetini Mâlikî ritüellerine göre yapan İbn Battûta Sinop'tayken Râfîzî olmakla suçlanmış ve bunun doğru olup olmadığından emin olmak için tavşan eti yemesi teklif edilmiştir.<sup>36</sup> Bu anekdottan, bu bölgede, o yıllarda Mâlikî mezhebinin bilinmediği ama *Râfizîlerin*, diğer bir deyişle İmamî Şiîlerinin, namaz kırdıkları sonucu çıkarılabilir. *Râfîzî* teriminin Şiîler anlamında kullanılan genel bir terim olduğu sonucuna da varabiliriz. 15. yüzyılın sonundan ve özellikle 16. yüzyıldan itibaren bu terim, Safevi devletini ve Rumeli'deki ve Anadolu'daki Şiîlikle hiçbir ilişkisi olmayan Kızılbaşlar ve Kalenderîler gibi Safevi yanlısı toplulukları belirtmek için kroniklerde ve arşiv belgelerinde kullanılmıştır.<sup>37</sup> Safevi devletinin henüz var olmadığı 15. yüzyılda yazılan bir destan olan *Saltıknâme*'de bu terim İran Şiîliğine ya da diğer bir deyişle İmamîliğe işaret etmek için kullanılmıştır. Buna karşın bu destanın günümüze ulaşan el yazması kopyaları, Osmanlı-Safevi çatışması sırasında yazılmıştır ve bu terim apaçık bir şekilde daha sonra eklenmiştir.<sup>38</sup> Metindeki

36 İbn Battûta, *Muhadhdhab Rihlat İbn Batûta al-Musammât Tuhfat al-Nuzzâr fi Gharâib al-Amsâr wa Ajâ'ib al-Asfâr*, ed. Ahmad al-Awâmirî Bek-Muhammad Ahmad Jâd al-Mawlâ Bek (Mısır, 1933j, 1:260.

37 Örneğin bkz. Ahmed Refik (Altınay), "Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik," *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmûası* 9:2 (1932): 30-59; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 183-230.

38 Bkz. *Saltıknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed Kütüphanesi, no 1612. 16. yüzyıldan günümüze ulaşan el yazmasını yazan kişi, metinde Safevilere olan düşmanlığı yansıtır. Destanın kahramanı Sarı Saltık, Rafizilere karşı çarpışan Sünnî bir savaşçı olarak tasvir edilir.

ifadeler, o dönemde *Râfizî* teriminin küçümseyici bir anlam kazandığını göstermektedir.<sup>39</sup>

Bu nedenle hem Selçuklu hem de Osmanlı döneminde Anadolu'da ayrı bir Şii topluluğundan bahsetmek imkânsız görünmektedir. Yukarıda bahsi geçen tarihçiler tarafından sunulan yetersiz belgelemeye dayanan gözlemler bize tüm resim hakkında bir fikir verse dahi hâlâ bazı belirsiz noktalar vardır. 11. yüzyıldan beri Anadolu'da var olduğu bilinen Sünnî olmayan toplulukların İslam kavramı nasıl değerlendirilmeli ve sınıflandırılmalıdır? 13. yüzyılda Anadolu'ya gelen göçebe Türkmenlerin büyük bir çoğunluğunun eski dinlerinden doğmuş farklı inançlarla karışmış Sünnî olmayan bir İslam anlayışı olduğu gayet iyi bilinmektedir. Bu inanç nasıl adlandırılmalıdır?

İslam tarihi ve en başından itibaren Türkiye tarihi bağlamlarında bu garip İslam yorumunun rolü ve nasıl adlandırılması gerektiğiyle ilgili son birkaç yılda ortaya çıkan anlaşmazlıklar vardır. Genel olarak Batılı oryantalistler ve Türk çalışmaları uzmanları bu İslam yorumunu *heterodoksi* olarak adlandırmayı tercih etmektedir. Ayrıca bu makalenin yazarı da bu terimi tercih etmektedir.<sup>40</sup> Örneğin, ilgili belgeleri ve konuyla ilgili eski ve yeni çalışmaları eleştirel bir biçimde analiz ederek Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarını incelediği önemli kitabında Cemal Kafadar, *heterodoksi* teriminin kullanılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>41</sup> Bu, üzerine düşünülmesi gereken ilginç ancak bir o kadar da tartışmalı bir görüştür.

39 Daha fazla bilgi için bkz. A. Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfizî, Mühlid ve Ehl-i bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler," *Tarih Enstitüsü Dergisi* (Prof. Tayip Gökbilgin Hatıra Sayısı) 12 (1981-1982): 514-516, 519.

40 Bkz. Ocak, *Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000).

41 Bkz. *Between Two Worlds, The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of Colifornia Press, 1995), 76-78

*Heterodoksi* teriminin Hristiyan teolojisinden ödünç alınan bir terim olması gerçeği bir yana Türk bilim camiasında bu terimin anlamıyla ilgili iki yanlış anlama olduğu görüşündeyiz. Bunlardan ilki, bu terimin Türkçe *sapkın* sözcüğüyle karşılanması ısrarıdır. Aslına bakılırsa bu sözcük, bu terimin anlamını karşılamamaktadır. İkincisi bu terim ve Şiilik arasında bağlantı kurmaktır ki bu da -bize göre- İslam ve Türk tarihi bağlamında bu terimin bazı eski inanç sistemleri tarafından etkilenmiş bir İslam yorumuna ve kavramına işaret etmesi dolayısıyla yanlış bir yaklaşımdır. Şiilikle uzaktan yakından hiçbir ilgisi bulunmayan ve Orta Çağ İslam heresiyografik kaynaklarında (*al-Milal wa al-Nihal*) ehl-i sünnet (ortodoksi) sınırlarının dışında düşünülen birçok mezhep, aynı durumdadır. Bu sebeple, Türk tarihinin Şia etkisinin henüz var olmadığı alanları ve dönemleri bağlamında Orta Asya'da yaşayan göçmen ve kırsal Türkmenlerin İslam anlayışı gibi bir İslam *heterodoksisi* anlayışından bahsedilebilir. Yaklaşan Moğollardan kaçan Türkmenlerin birçoğunun Anadolu'nun göreceli güvenliğine sığınması bile aynı kategoride değerlendirilebilir. Bu İslam anlayışını açıklamak için *Bâtinî*, *Râfızî* ya da bu doğrultudaki başka bir terim uygun değildir. O döneme kadar Şia etkisi görülmeyen ya da daha sonra bu etkiye maruz kalan Sünnî olmayan İslam anlayışlarının heterodoksi olarak tanımlanmasının çok da yanlış olmadığı görüşündeyiz.

Modern Türk tarih yazımında, F. Köprülü'nün çizgisini takip eden A. Gölpınarlı, İ. Hakkı Uzunçarşılı ve O. Turan gibi tarihçiler, bu Sünnî olmayan İslam anlayışını *Bâtinî* ya da zaman zaman *Şii Bâtinîliği* olarak adlandırmıştır. Ahmed Refik gibi, *heterodoks* terimini *Râfızî* terimiyle değiştirerek kullanan tarihçiler de vardır.<sup>42</sup> Ancak bu çalışmaları dikkatlice okuduğumuzda, özellikle Köprülü ve Gölpınarlı'nın heterodoks terimi yerine *Bâtinî* veya *Şii Bâtinîliği* terimlerini kullandıklarını görürüz. Bu, Köprülü'nün Türkçe yazdığı bazı makalelerinin Fransızca versiyonlarında *Bâtinî* veya *Şii Bâtinîliği*

---

42 Bkz. not 37.

terimleri yerine *hétérodoxie* kelimesini kullanması gerçeği ile doğrulanmaktadır.<sup>43</sup> Öğretmeninin adımlarını takip eden Gölpınarlı, birçok çalışmasında *Bâtınî* veya *Şîî Bâtınîliği* terimlerini aynı şekilde kullanmıştır.

Yukarıda ismi geçen tarihçilerin *Râfızî*, *Bâtınî* veya *Şîî Bâtınîliği* terimlerini sadece İsmâîlî akımına değil İsmâîlî akımını da içerecek şekilde tüm İslam heterodoksisine işaret edecek şekilde kullandıkları açıktır.

Ana konumuza dönecek olursak Anadolu Selçukluları ve Osmanlı klasik dönemlerinde gerçek bir Şîilikten ya da Şia çevrelerinden bahsedilemeyeceği ancak Şîiliğin İmamîlik ve İsmâîlîlik kollarının bazı çevreleri etkilediği görüşüne katılıyoruz. Ancak bu etkiler analiz edildiğinde, İmamîlikten ziyade İsmâîlîliğe -özellikle Alamut sonrası Nizârî İsmâîlîliği akımına-yoğunlaşılması ve bu etkilerin hangi kanallarla Anadolu'ya ulaştığı ve hangi çevrelerde yaşamaya devam ettiği üzerinde durulması gerektiğini düşünüyoruz. Bu sayede, Köprülü ve Cahen ile dolaylı olarak Mélikoff'un gözlemlerini -esasnda üçünün de gözlemleri doğrudur- açıklamış olacağız. Bu nedenle, konuyu iki benzer boyutu takip ederek incelemeliyiz:

1. Anadolu Selçukluları döneminde İsmâîlî etkisi
2. Osmanlı klasik döneminde İsmâîlî etkisi

İlk kategori, Şîiliğin İmamîlik kolundan çok İsmâîlîlik koluna yakın olan devrimci Mehdîlik ideolojisiyle kendini göstermiştir özellikle. Bu akımın en tipik manifestosunun 1240'ta Selçuklu yönetimine karşı çıkan Babaîler İsyanı olduğunu düşünüyoruz. Bu isyanın ideolojik lideri, daha önce yürüttüğümüz bir çalışmada az çok gösterdi-

43 Bkz. Köprülüzade M. Fuad, "Bektaşiliğin Menşe'leri: Küçük Asya'da İslâm Bâtınîliğinin Tekâmül-i Tarihîsi Hakkında Bir Tecrübe," *Türk Yurdu* 8 (Mayıs 1341/1925), 11; aynı, "Les Origines du Bektachisme: Essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure," *Extrait des Actes du Congrès International d'Histoire des Religions tenu en Octobre 1923* (Paris, 1926).

ğimiz gibi İsmâîlî inancından etkilenmiş olan Baba İlyas-ı Horâsânî (ö. 1240) idi.<sup>44</sup> Baba İlyas'ın önemli bir Vefâî şeyhi olduğu gerçeği, bu etkilerin hangi kanallarla Türkmenler arasında yayıldığına dair bize bir ipucu sunar.<sup>45</sup>

Bir başka makalede, Mehdîlik ideolojisi ve sufliliğin *Kutub* teorisi arasındaki ilişkiyi Mehdîliğin önemli bir yönü ve İsmâîlî etkisinin de önemli bir manifestosu olarak incelemiştik.<sup>46</sup> En son olarak bu makalede Anadolu Selçuklu döneminde İsmâîlî etkisi konusunu göz ardı ederek Osmanlı döneminde Safevi propagandası üzerine yoğunlaşmak istiyoruz.

Daha önceden de belirttiğimiz gibi, şimdiye kadar, Osmanlı Safevi çekişmesi sırasında Osmanlı topraklarında Safevi propagandasının gerçekte Şîa propagandası olması gerçeği her zaman kabul görmesine rağmen bunun ideolojik yönü detaylı bir şekilde ele alınmamıştır. Bu propagandanın Şîiliğin İmamîlik koluna dayandığı da düşünülmüştür. Buna rağmen bu propagandanın yürütülme şekli ile Şah İsmail'in (saltanatı 1501-1514) bu propagandaya maruz kalan kırsal nüfus (Türk ve Kürt göçmen toplulukları ve köylüleri) üzerinde kendisini ve dinî inançları o veya bu şekilde kabul ettirme şeklinin Nizârî İsmâîlîliğiyle neredeyse tamamen çakıştığı konu daha yakından

44 Bkz. Ocak, *Babaîler İsyanı*, 95-107.

45 İsmâîlî etkisinin Anadolu'nun göçmen Türkmenleri arasında yayılmasının ana kanallarından biri olan Vefâî tarikatı, şu çalışmalarda tarafımızdan incelenmiştir: Ocak, aynı yerde, sayfa 77-84, 98-106; aynı, "The Wafâî Order during and after the period of the Seljuks of Turkey: A new approach to the history of popular sufism in Turkey," *Mesogeios* (yakında çıkacak).

46 Şu çalışmada bu ilişkinin doğasını açıklamaya teşebbüs edilmiştir: Ocak, "Syncretisme et esprit messianique: La conception de Qotb et les chefs de mouvements messianiques aux époques seldjoukides et ottomanes," *Syncretisme et Hérésies dans l'Orient Seldjoukide et Ottomanes*, ed. G. Veinstein ve E.A. Zachariadou (Paris: Collège de France -Institut d'Etudes Méditerranéennes, yakında çıkacak). Aynı konuyu daha ayrıntılı ve daha somut verilere dayandırarak bir kez daha ele almayı planladığımızı söylemek isteriz.



incelediğinde görülebilir. Bu nedenle, Şah İsmâîl İran'da İmamî Şiîliği temelli bir devlet kurarken Osmanlı topraklarında İmamîlik maskesi altında İsmâîlî inancı propagandası yürüttüğünü ifade etmek istiyoruz. Diğer bir deyişle, bu propaganda, İmamîlik unsurları (örneğin On İki İmam'ın varlığı) ile İsmâîlîliğin İmam anlayışının bir sentezi ve sonucudur. Bunun nedeni, bu propagandaya maruz kalan Doğu ve Orta Anadolu kırsalı insanların inançlarının 13. yüzyıldan itibaren Vefâî kanalı vasıtasıyla İsmâîlî inancından etkilenmiş olmasıdır.

Şah İsmâîl'in Osmanlı Devleti'nin Balkan topraklarında yürüttüğü propaganda için Nizârî İsmâîlîliğinden faydalanmış olması bir hayli muhtemeldir. İsmâîlî Başkır tüccarlarının 11. yüzyıldan itibaren Balkanlarda aktif olduğu ve ticari koloniler kurduğu bilinmektedir.<sup>47</sup> Bu kolonilerin daha sonra Macarlar tarafından Katolik olmaya zorlandığı ve bu insanların zaman içerisinde asimile oldukları gerçeğine rağmen o bölgede kalan veya daha sonradan gelen Türkler arasında İsmâîlî inançlarının izlerine rastlamak hâlâ mümkün olabilir. Daha sonra kısaca değineceğimiz gibi günümüzde bu bölgelerde yaşayan Aleviler ve Bektaşiler arasında bu izlere rastlanabilir.

Aslında Nizârî İsmâîlîliğiyle çok da iyi ilişkiler içinde bulunmayan Şah İsmâîl, büyük ihtimalle, bu bölgede yapılan istihbarat çalışmalarının sonucunda, yukarıda bahsi geçen kişilerin inançlarının doğasını fark etmiş ve propagandasının sadece Nizârî İsmâîlîliği çerçevesinde yürütülürse başarılı olabileceği sonucuna varmıştı. Neden doğrudan İsmâîlî propagandasına kalkışmadığı sorusuna gelince cevabın, kökleri 11. yüzyıla kadar uzanan ve İran topraklarında yeni kurulmuş Safevi devletinin en büyük rakibi olan Nizârî İsmâîlîliğin politik yapısında ve amaçlarında yattığını düşünmekteyiz. Yüksek ihtimalle Şah İsmâîl, yeni kurduğu devletin Alamut yenilgisinden sonra poli-

47 Bu konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Togan, 156-157; Tayyip Okiç, "Sarı Saltık'a ait bir fetvâ," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1:1 (1952): 48; aynı, "Bir tenkidin tenkidi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1:2-3 (1953): 264-265.

tik bağımsızlık kazanacak bir meydan arayan bu mezhebin ellerine düşmesini istemiyordu. Belki de bu sebeple Nizârî İsmâîlilerine karşı savaş açmış ve onları politik bağımsızlık kazanma umutlarını yerle bir edecek şekilde güçsüz bir duruma düşürmüştü.<sup>48</sup>

Safevi propagandasının yöntemi ile İsmâîli inancına benzerliğiyle oldukça dikkat çeken ve yaymaya çalıştığı inançlar -günümüz Türkiye'sinde Aleviler (Kızılbaş) arasında süregelen inançlar- şöyledir:

1. Osmanlı Anadolu'sunda ve Rumeli'de, Safevi propagandası İmamîlik tarafından çok fazla kullanılmayan bir propaganda şekli olan dava yöntemini uygulamıştır. Diğer bir deyişle, Safevi propagandası dâî sistemini kullanmıştır. Osmanlı arşiv belgelerinde genellikle *halife*, zaman zaman da *dâî* olarak adlandırılan Safevi propagandacılar İsmâîli dâî'lerle aynı yöntemi takip ederek tüccar kılığında çalışmışlardır. Safevi dâî'ler, Anadolu'da ve Rumeli'de Türkmen ve Kürt göçebe topluluklar ve köylüler arasında propaganda çalışmalarında bulunmuşlardır. Bazen propagandaları ağızdan ağıza yayılmış, bazen de İrandan getirdikleri kitapları ve kitapçıkları kullanmışlardır.<sup>49</sup> Bu sistem propagandası Nizârî İsmâîliliğinin *dava* propagandasıyla neredeyse tamamen çakışmaktadır. Osmanlı merkezi yönetimi, bu kişileri çok yakından izlemiş ve yakaladığında idam etmiştir.<sup>50</sup>
2. Bu inançlar arasında en başta *hulûl* ve *tenâsüh* (cisimleşme ve ruh göçü) gelmektedir. *Hulûl*, insan bedeninde Tanrı'nın tecellisiyken *tenâsüh*, bir insanın ruhunun bir başka insana göçüdür. Bunlar, Şîliğin İsmâîli kolu tarafından kabul görür-

48 Konuyla ilgili bkz. Daftary, 465-466, 471-472

49 Bkz. Savaş, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, 204, belge: 48; 206, belge 52.

50 Bu konu hakkında, *Mühimme* defterleri gibi birçok Osmanlı arşiv belgesi bulunmaktadır. Yayınlanmış örnekleri için bkz. Savaş, 183-230 (tüm arşiv belgeleri bu sayfalardadır).