

# İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

*Aidiyet · Otorite · Ağ · Tarikat · Ezoterik Yapılar*

## CİLT III

*Kardeşlikler ve Kapalı Cemaatlerin Eşiği*

Bölüm 44-62

**HTTB DÜŞÜNCE**

KörEbE · 2026

# İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

*Aidiyet, Otorite, Ağ, Tarikat ve Ezoterik Yapılar*

## CİLT III

*Fütüvvet, Ahilik ve Kapalı Cemaatlerin Eşiği (Bölüm 44–62)*

HTTB Düşünce

2026

## ESERİN CİLT PLANI

Cilt I — Bölüm 1–25: Kavramdan ilk tarikatlara

Cilt II — Bölüm 26–43: Tarikatlaşma

Cilt III — Bölüm 44–62: Fütüvvet, ahilik ve kapalı cemaatler

Cilt IV — Bölüm 63–80: Ezoterik ve bâtinî cemaatler

Cilt V — Bölüm 81–93: Cemaatten devlete

Cilt VI — Bölüm 94–109: Osmanlı ve 1826 kırılması

# İÇİNDEKİLER

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| ESERİN CİLT PLANI.....                                          | 3   |
| SUNUŞ.....                                                      | 6   |
| BEŞİNCİ KISIM.....                                              | 7   |
| BÖLÜM 44 — SEMMÂNİYYE.....                                      | 7   |
| BÖLÜM 45 — MÜRÎDİYYE VE BATI AFRİKA TARİKAT CEMAATLERİ<br>..... | 38  |
| BÖLÜM 46 — DİĞER BÖLGESEL TARİKATLAR VE ALT KOLLAR. .           | 61  |
| ALTINCI KISIM.....                                              | 84  |
| FÜTÜVVET, AHİLİK VE KARDEŞLİK CEMAATLERİ.....                   | 84  |
| BÖLÜM 47 — FÜTÜVVETİN DOĞUŞU.....                               | 84  |
| BÖLÜM 48 — FÜTÜVVET TEŞKİLATLARI.....                           | 104 |
| BÖLÜM 49 — ABBÂSÎ FÜTÜVVET POLİTİKASI.....                      | 124 |
| BÖLÜM 50 — AHİLİĞİN DOĞUŞU.....                                 | 143 |
| BÖLÜM 51 — AHİ TEŞKİLATINDA İNİSİYASYON VE HİYERARŞİ.....       | 164 |
| BÖLÜM 52 — ESNAF, LONCA VE DİNÎ CEMAATLEŞME.....                | 184 |
| BÖLÜM 53 — FÜTÜVVETNÂMELER.....                                 | 204 |
| BÖLÜM 54 — CEMAAT, MESLEK, EKONOMİ VE SOSYAL GÜVENLİK<br>.....  | 225 |
| YEDİNCİ KISIM.....                                              | 245 |
| İSLAM TARİHİNİN EZOTERİK, BÂTİNÎ VE KAPALI CEMAATLERİ<br>.....  | 245 |
| BÖLÜM 55 — EZOTERİZM NEDİR?.....                                | 245 |
| BÖLÜM 56 — ERKEN DÖNEM BÂTİNÎ VE AŞIRI YORUMCU<br>ÇEVRELER..... | 265 |
| BÖLÜM 57 — İSMÂİLÎ DÂVETİN DOĞUŞU.....                          | 288 |

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| BÖLÜM 58 — İSMÂİLÎ DÂVET TEŞKİLATININ ANATOMİSİ.....    | 309 |
| BÖLÜM 59 — KARMATÎLER.....                              | 326 |
| BÖLÜM 60 — FÂTIMÎ DÂVET DEVLETİ.....                    | 347 |
| BÖLÜM 61 — 1094 AYRIŞMASI VE NİZÂRÎ DÂVETİN DOĞUŞU..... | 370 |
| BÖLÜM 62 — HASAN SABBÂH.....                            | 394 |
| KAYNAKÇA.....                                           | 417 |
| CİLT III SONU.....                                      | 440 |

## SUNUŞ

**Bu eser nasıl okunmalı?** Bu çalışma, klasik anlamda tek bir tezi baştan sona işleyen bir monografi değil; İslam tarihindeki cemaatleşmeyi ilk Müslüman topluluktan çağdaş dijital ağlara kadar aynı analitik ızgarayla inceleyen karşılaştırmalı bir referans-tarihtir. Eser altı cilt hâlinde yayımlanmaktadır; her cilt kendi içinde okunabilir, ancak Kısımlar ve bölümler eserin tümü boyunca kesintisiz numaralandırılmıştır. Her Kısım sürekli bir deneme gibi, bölümler ise her cemaati aynı sorularla ele alan standart maddeler olarak okunabilir.

## BEŞİNCİ KISIM

### TARİKATLAŞMA: CEMAATİN KURUMSALLAŞMASI (devam)

#### BÖLÜM 44 — SEMMÂNİYYE

**Medine’den Nil Vadisi ve Hint Okyanusu’na: Çoklu İcazet, Ratib, Haneleşme ve Yerel Yeniden Kuruluşlar**

**44.1. Semmâniyye Neden “Medine Dügümü + Çoklu İcazet + İki Okyanus” Modelidir?** Semmâniyye, XVIII. yüzyıl tarikat tarihinin yalnız yeni bir kol üretme biçimini değil, Hicaz merkezli ilmî ve tasavvufî dolaşımın Afrika ile Hint Okyanusu dünyasını aynı ağ içinde birbirine bağlama kapasitesini de gösterir. Muhammed es-Semmân’ın Medine’de şekillenen çevresi, kurumsal bakımdan Halvetiyye-Bekriyye omurgasına dayanırken Kâdirî, Şâzelî ve Nakşibendî icazetlerini de taşıyordu. Fakat bu çoklu nispet, birbirinden bağımsız dört tarikatın mekanik biçimde karıştırılması değildir. Kurucu etrafındaki mürid ağı, belirli bir zikir ve âdâb repertuarı, Ratib Semman, halifeler ve şeyh menâkıbı üzerinden ayırt edilebilir Semmânî kimliğine dönüştü. Daha önemlisi, bu kimlik kurucunun ölümünden sonra tek merkezden yönetilen yekpare teşkilat hâlinde kalmadı; Sudan’da haneleşmiş şeyhlik merkezleri, Güneydoğu Asya’da ise saray, hac, tercüme, ratib ve yerel zâviye çevreleri farklı kurumsal biçimler üretti. Bu nedenle Semmâniyye, C4 tarikatın C7 hanesel otorite, C13 sınır-aşan dolaşım ve C17 metin-iletişim ağlarıyla birleşebildiği iyi bir karşılaştırma vakasıdır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Salib Çift, ‘Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 36, s. 497-498; Bernd Radtke, ‘Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal’, *Die Welt des Islams* 36/3 (1996), s. 326-364.

**44.2. Kaynak Problemi: Menâkıb, Risâle, Silsile, Kolonyal Arşiv ve Yaşayan Hafıza.** Semmâniyye tarihinin kaynakları aynı türden değildir ve aynı soruya cevap vermez. Muhammed es-Semmân'ın risâleleri öğretinin ve manevî eğitim dilinin içeriden ifadesini; silsile ve icazet kayıtları nispet iddiasını; menâkıbnâmeler karizmatik hafızanın nasıl üretildiğini; Sudan'daki aile ve zâviye rivayetleri yerel halefiyetlerin meşruiyetini; Hollanda, İngiliz ve Mısır arşivleri ise tarikatı çoğu zaman güvenlik, siyaset ve idare merceğinden gösterir. Bu nedenle kolonyal bir raporda geçen 'fanatik tarikat' nitelemesi tarihçinin hükmü olamayacağı gibi, menâkıb metnindeki bir keramet de olay tutanağı gibi kullanılamaz. Güneydoğu Asya'daki Malayca şeyh biyografileri ve ratib metinleri ayrıca çeviri ve yerelleştirme katmanı taşır. Sudan için Ali Salih Karrar ve R. S. O'Fahey'in; Güneydoğu Asya için Martin van Bruinessen, Azyumardi Azra ve ilgili metin çalışmalarının birlikte okunması, 'tek Semmâniyye tarihi' yerine farklı kaynak rejimlerini çapraz denetlemeyi mümkün kılar.<sup>2</sup>

**44.3. Muhammed es-Semmân'ın Tarihi: 1718 mi 1720 mi, 1775 mi 1776 mı?** Kurucunun temel biyografisinde dahi kaynaklar küçük fakat öğretici farklılıklar taşır. TDV İslâm Ansiklopedisi Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân'ın doğumunu 1132/1720 olarak verirken bazı biyografik ve bibliyografik kayıtlar 1130/1718 tarihini kullanır. Ölüm tarihi için de 1189 hicrî yılı üzerinde ortaklık bulunmakla birlikte miladî çevrimlerde 1775 ve 1776 farklılıkları görülebilir; TDV'nin verdiği kesin tarih 2 Zilhicce 1189 / 24 Ocak 1776'dır. Bu eser, takvim çevrimindeki ve biyografik gelenekteki farkları görünür kılarak 1718/1720 doğum aralığını, ölüm için ise 24 Ocak 1776 tarihini esas alacaktır. Bu küçük ihtilaf, tarikat tarihindeki daha büyük bir yöntemi hatırlatır: erken şeyh biyografileri genellikle sonraki şöhretin ışığında yeniden yazıldığı için, kronoloji yalnız menâkıb zincirinden kurulamaz. Güvenli çekirdek, Muhammed es-Semmân'ın XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Medine'de doğduğu, hayatının merkezini burada kurduğu ve 1776'da Medine'de vefat ederek Cennetü'l-Bakî'ye defnedildiğidir.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> R. S. O'Fahey (baz.), *The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900, Arabic Literature of Africa, c. I* (Leiden: Brill, 1994), s. 91-95; Ali Salih Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan* (London: Hurst, 1992), s. 42-48.

<sup>3</sup> Çifti, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm', s. 497; O'Fahey, *The Writings of Eastern Sudanic Africa, c. I*, s. 91-95.

#### 44.4. XVIII. Yüzyıl Medinesi: Hac, Hadis, Tasavvuf ve Dolaşan Âlimler.

Muhammed es-Semmân'ın ortaya çıktığı Medine, yalnız yerel bir kutsal şehir değil, hac ve ilim dolaşımının yoğunlaştığı uluslararası bir düğümdü. Mağrib, Mısır, Yemen, Sudan, Hint alt kıtası ve Güneydoğu Asya'dan gelen öğrenciler aynı anda hadis derslerine, fıkıh halkalarına ve sûfî şeyhlere ulaşabiliyor; bir mürid tek bir şehirde birden fazla icazet ve nispet edinebiliyordu. Bu çevre, XVIII. yüzyılda ortaya çıkan Semmâniyye, İdrîsiyye ve daha sonraki Hicaz bağlantılı ağları yalnız 'yerel tarikat' kategorisiyle açıklamayı güçleştirir. Semmân'ın geniş coğrafyalara ulaşmasının arkasında modern anlamda merkezi misyon teşkilatı değil, hac yolculuğu, talebe hareketliliği, ders ve zikir halkaları, yazma eser dolaşımı ve geri dönen halifeler bulunuyordu. Dolayısıyla Medine burada C1 ilim çevresi, C4 sûfî cemaat ve C13 sınır-aşan ağın üst üste geldiği kurumsal ortamdır; tarikatın daha sonra Sudan ve Malay dünyasında farklılaşabilmesini sağlayan altyapı da bu çok yönlü hareketlilikte aranmalıdır.<sup>4</sup>

#### 44.5. Mustafa el-Bekrî ve Halvetiyye-Bekriyye: Kurumsal Omurga.

Semmâniyye'nin silsile tarihindeki en güvenli kurumsal omurga Mustafa Kutbüddin el-Bekrî üzerinden Halvetiyye'nin Bekriyye koluna ulaşır. Muhammed es-Semmân'ın el-Bekrî'den Halvetî terbiyesi aldığı ve bu nispeti kendi yolunun ana silsilesi olarak taşıdığı kabul edilir. Bu bağ, tarikatın sonraki çoklu icazet yapısını doğru anlamak açısından belirleyicidir. Semmân'ın Kâdiriyye, Şâzeliyye ve Nakşibendiyye ile ilişkisi gerçek olmakla birlikte, bunların varlığı Halvetî-Bekrî çekirdeğini ortadan kaldırmaz. B. G. Martin'in ve sonraki çalışmaların işaret ettiği üzere, XVIII. yüzyıl Halvetî dünyasında şeyhler birden fazla tarikattan icazet taşıyabilir, fakat kurumsal kimlik belirli bir silsileyi merkezde tutabilirdi. Bu nedenle Semmâniyye'yi 'dört tarikatın birleşimi' şeklinde eşit parçalı formülle anlatmak yerine, Halvetiyye-Bekriyye içinden bağımsızlaşan ve başka nispetleri kendi manevî repertuvarına alan yeni bir C4 kimlik olarak değerlendirmek daha tutarlıdır.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Radtke, 'Sufism in the 18th Century', s. 326-364; Çift, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm', s. 497-498.

<sup>5</sup> Çift, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm', s. 497; B. G. Martin, 'A Short History of the Khalwati Order of Dervishes', *Scholars, Saints and Sufis içinde*, baz. Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972), s. 302 civarı.

**44.6. Kâdirî, Şâzelî ve Nakşibendî İcazetleri: Çoklu Nispet, Tek Rastgele Karışım Değil.** Muhammed es-Semmân'ın Kâdirî icazeti Şeyh Muhammed Tâhir üzerinden, bazı rivayetlerde ise Mustafa el-Bekrî aracılığıyla açıklanır; ayrıca Şâzelî ve Nakşibendî nispetleri taşıdığı da kaydedilir. Bu çoğulluk, XVIII. yüzyıl tasavvuf çevrelerinde görülen 'çoklu tarikat intisabı' pratiğinin iyi bir örneğidir. Bir şeyhin farklı silsilelerden zikir, dua, âdâb veya eğitim unsurları alması, onun aynı anda dört ayrı örgütün eşit dereceli yöneticisi olduğu anlamına gelmez. Semmânî kimliğin ayırt edici yönü, bu repertuarı kendi şeyh otoritesi, ratib, halife ağı ve menâkıb hafızası içinde yeniden düzenlemesidir. Van Bruinessen'in Güneydoğu Asya bağlamındaki değerlendirmesi de Semmânîyye'nin resmen Halvetî silsileye dayandığını, fakat başka tarikatlardan da icazet ve uygulamalar içerdiğini vurgular. Bu nedenle çoklu nispeti 'senkretik karışım' gibi değer yüklü bir etiketle değil, tarihsel dolaşım ve icazet ekonomisinin sonucu olarak okuyacağız.<sup>6</sup>

**44.7. Hifnî ve Mahmûd el-Kürdî Çevreleri: Kahire–Medine Bağlantısı.** Semmân'ın tasavvufî çevresi yalnız Medine'deki el-Bekrî nispetiyle sınırlı değildir. Kaynaklar onun Mısır'da Muhammed el-Hifnî ve Mahmûd el-Kürdî gibi XVIII. yüzyılın etkili sûfî şahsiyetleriyle ilişki kurduğunu, farklı icazet ve sohbet çevrelerinden yararlandığını bildirir. Bu bağlantılar, Medine–Kahire hattının hac yolundan ibaret olmadığını; ilmî ve tasavvufî otoritelerin karşılıklı dolaştığı bir ağ olduğunu gösterir. Burada özellikle dikkat edilmesi gereken husus, sonraki Semmânî menâkıbında yer alan bütün şeyh listelerini aynı derecede kurucu silsile sanmamaktır. Bir şeyh sohbet alınan hoca, belirli bir dua veya zikir için icazet veren müşşid ya da ana tarikat silsilesindeki doğrudan şeyh olabilir. Eser, bu kategorileri mümkün olduğunca ayıracaktır. Böylece Semmân'ın Kahire ilişkileri, Halvetî-Bekrî kurumsal omurgayı iptal eden alternatif bir kuruculuk değil, onun manevî ve ilmî repertuarını zenginleştiren C1+C4 dolaşım katmanı olarak okunacaktır.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Martin van Bruinessen, 'The Origins and Development of Şûfî Orders (Tarekat) in Southeast Asia', *Studia Islamika* 1/1 (1994), s. 1-23; Çifti, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerim', s. 497.

<sup>7</sup> Çifti, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerim', s. 497; Radtke, 'Sufism in the 18th Century', özellikle s. 331-334.

#### 44.8. Bâbüsselâm Zâviyesi: Medine’de Mekânın Cemaat Üretmesi.

Semmâniyye’nin kurucu çevresi soyut bir silsileden ibaret değildi; Medine’de Mescid-i Nebevî’nin Bâbüsselâm tarafındaki zâviye, ders, zikir, sohbet ve misafir kabulünün somut mekânını oluşturdu. Harîrîzâde ve sonraki biyografik kaynakların aktardığı bu merkez, hac mevsiminde farklı bölgelerden gelen müridlerin kurucuyla doğrudan temas kurabilmesini sağlıyordu. Mekânın önemi, Semmâniyye’nin nasıl kısa sürede sınır aşan bağlantılar ürettiğini açıklar: mürid, Medine’de bir süre eğitim alıyor; icazet veya ratib taşıyor; sonra Sudan, Mağrib ya da Malay dünyasına dönüyordu. Bu modelde merkez, modern bürokratik ‘genel merkez’ gibi bütün yerel birimleri denetleyen idare değildir. Daha çok kutsal şehir, şeyh, zâviye ve hac hareketliliğinin birleştiği yüksek prestijli C4+C13 düğümüdür. Kurucunun ölümünden sonra yerel merkezlerin özerkleşmesi de bu nedenle örgütsel çöküş değil, ağın başlangıçtaki dolaşımsal karakterinin devamı olarak görülebilir.<sup>8</sup>

**44.9. Tarîka-i Muhammediyye: Peygamber’e İttibâ ve Hakikat-i Muhammediyye.** Muhammed es-Semmân’ın öğretisinde Hz. Peygamber’e ittibâ, yalnız hukukî sünnet takibi değil, sûfî yolun merkezî manevî ilkesi olarak belirir. Hakikat-i Muhammediyye düşüncesi, Peygamber’in kozmik ve manevî örnekliğini açıklayan dilin parçasıdır; ancak bu kavram, Semmâniyye’yi klasik şeriat çerçevesinin dışında bağımsız bir dinî yapı hâline getirmez. Semmân’ın risâlelerinde zikir, tövbe, ahd, halvet, sohbet ve şeyh âdâbı gibi klasik sûfî eğitim unsurları Peygamber’e şeklen ve manen ittibâ fikriyle birlikte ele alınır. XVIII. yüzyılın farklı Tarîka-i Muhammediyye çevrelerinde görülen benzer vurgu nedeniyle de kavramı yalnız Semmân’ın icadı kabul etmiyoruz. Buradaki örgütsel sonuç daha önemlidir: kurucu, kendi tarikatının meşruiyetini bir yandan silsile ve icazetlere, diğer yandan Peygamber merkezli manevî örneklığe bağlayarak mürid için güçlü bir normatif çerçeve üretmiştir. Bu, C4 aidiyetin yalnız kişisel şeyh karizmasına değil metinleşmiş manevî metoda dayanmasını kolaylaştırmıştır.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Çifti, ‘Semmân, Muhammed b. Abdülkerim’, s. 497-498; Radtke, ‘Sufism in the 18th Century’, s. 331-334.

<sup>9</sup> Ömer Akdoğan ve İsa Yalçın, ‘The Sûfî Views of ‘Abd al-Karîm al-Sammân in the Context of his work al-Nafahât al-ilâbiyya’, *Ilhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (2025), s. 818-845; Çifti, ‘Semmân, Muhammed b. Abdülkerim’.

**44.10. en-Nefehâtü'l-İlâhiyye: Tövbe, Ahd, Zikir, Halvet ve Sohbet Rejimi.** Semmân'ın en-Nefehâtü'l-ilâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarîkatî'l-Muhammediyye adlı eseri, tarikatın iç anatomisini menâkıbdan daha doğrudan görmeye imkân verir. Eserde tövbe, ahd, zikir, halvet, sohbet, şeyhle ilişki ve velâyet gibi başlıkların sistematik biçimde işlenmesi, Semmâniyye'nin yalnız coşkulu toplu zikirden oluşmadığını gösterir. Müridin tarikata girişinden gündelik disipline, şeyh denetiminden manevî ilerleme anlayışına kadar bir eğitim rejimi vardır. Ahd veya bay'at, aidiyeti süreklilik taşıyan ilişkiye çevirirken; halvet ve zikir ferdî uygulamayı, sohbet ise topluluk içinde öğrenmeyi sağlar. Bu nedenle Semmâniyye'nin C4 niteliği, sadece ortak ritüel değil, öğretilebilir ve aktarılabilir bir seyrüsülûk programına dayanır. Aynı zamanda bu programın tüm ayrıntılarının her müride aynı anda verilmediği anlaşılır; böylece ritüel ve eğitim seçiciliği bakımından K0'dan K1-K2'ye uzanan fakat siyasî gizlilik anlamına gelmeyen bir iç katmanlaşma ortaya çıkar.<sup>10</sup>

**44.11. el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye ve Metin Katmanları: Tasavvufî Öğretiye Kaynak Eleştirisiyle Okumak.** Muhammed es-Semmân'a nispet edilen el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye fî t-teveccühâtî'r-rûhiyye ve diğer risâleler, Semmânî öğretinin sonraki hagiografik özetlerden daha karmaşık olduğunu gösterir. Metinlerde velâyet, zikir, teveccüh ve Peygamber merkezli manevî düşünce bir aradadır. Ancak yazma nüshalar ve sonraki baskılar kullanılırken müellif nispeti, metin tarihi ve istinsah katmanları ayrıca denetlenmelidir; bir tarikat çevresinde dolaşan her risâle doğrudan kurucunun kaleminden çıkmış kabul edilemez. Radtke'nin XVIII. yüzyıl sûfî metinlerine ilişkin metodolojik yaklaşımı bu noktada önemlidir: dönemi 'çöküş' veya 'reform' gibi tek bir etiketle açıklamak yerine metinlerin kendi kavramlarını, silsilelerini ve dolaşım ağlarını incelemek gerekir. Eserimizde de Semmân'ın öğretisi menâkıb anlatılarıyla değil, mümkün olduğunda kendisine nispeti güçlü risâlelerle; risâleler ise daha sonra Sudan ve Güneydoğu Asya'da oluşan yerel Semmânî pratiklerle karşılaştırılarak ele alınacaktır.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye fî keyfiyyeti sülûki't-tarîkatî'l-Muhammediyye*; Çifti, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm', s. 498; Akdoğan ve Yalçın, 'The Sûfî Views of 'Abd al-Karîm al-Sammân', s. 818-845.

<sup>11</sup> Radtke, 'Sufism in the 18th Century', s. 326-364; Akdoğan ve Yalçın, 'The Sûfî Views of 'Abd al-Karîm al-Sammân', s. 818-845.

**44.12. Ratib Semman: Taşınabilir Ritüel Çekirdeği.** Semmâniyye'nin geniş coğrafyalarda tanınabilir kalmasını sağlayan en önemli araçlardan biri Ratib Semman'dır. Belirli dua, zikir ve salavat dizilerini ortak icra edilebilir formda birleştiren ratib, şeyhin uzun teorik eserlerini okumayan müridlerin dahi ortak ritüel diline katılmasını mümkün kıldı. Güneydoğu Asya'da ratibin Arapça aslının yanında Malayca açıklamalar, menâkıb okumaları ve yerel icra biçimleriyle birleşmesi, ritüelin metinden daha geniş kitleye ulaşmasını sağladı. Van Bruinessen, Semmânî zikrinin cehrî ve coşkulu yönünü; Palembang ve diğer Malay merkezlerinde ratibin tarikatın ayırt edici işaretlerinden biri hâline geldiğini vurgular. Bu durum örgütsel açıdan önemlidir: aynı silsileyi ayrıntısıyla bilmeyen veya resmî bay'at ilişkisi taşımayan insanlar dahi ratib meclisine katılabilir. Böylece ritüel, çekirdek C4 üyeliğin çevresinde daha geniş C8 tipi ibadet/topluluk halkası oluşturabilir. Fakat ritüelin yaygınlaşması, bütün ratib katılımcılarını tarikatın kurumsal üyesi saymamıza izin vermez.<sup>12</sup>

**44.13. Cehrî ve Ekstatik Zikir: Bedensel Yoğunluğu “Kontrolsüzlük” Diye Okumamak.** Semmânî ritüel repertuarında yüksek sesli zikir, ritmik tekrar ve bazı çevrelerde belirgin bedensel yoğunluk önemli yer tutar. Kolonyal gözlemciler veya rakip dinî çevreler bu tür pratikleri zaman zaman ‘taşkınlık’ ve ‘fanatizm’ diliyle kaydetmiştir. Tarihsel çözümleme ise iki şeyi birbirinden ayırmalıdır: birincisi, cehrî ve ekstatik zikrin gerçekten aidiyet, duygu ve kolektif ritim üreten bedensel bir pratik olması; ikincisi, bu yoğunluğun otomatik olarak kontrolsüz şiddet, siyasî radikallik veya doktriner sapma anlamına gelmemesi. Abdüssamed el-Pelimbânî gibi öğrenciler üzerinden taşınan Semmânî zikirleri, Güneydoğu Asya'da da farklı yoğunluklarda icra edildi. Şeyh denetimi, ratib metni ve tekrar düzeni, uygulamanın tamamen kendiliğinden olmadığını gösterir. Bu nedenle bölümde ritüel yoğunluğu K koduyla gizlilik değil, C4/C8 bağlamında aidiyet üretme mekanizması olarak incelenecek; siyasallaşma ancak belirli tarihsel seferberlik vakalarında ayrıca P koduyla değerlendirilecektir.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> van Bruinessen, *The Origins and Development of Şûfî Orders*, s. 1-23; Ahmad Purwadaksi, *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman: Suntingan Naskah dan Kajian Isi Teks* (Jakarta: Djambatan, 2004).

<sup>13</sup> R. Michael Feener, “Abd al-Samad in Arabia: The Yemeni Years of a Shaykh from Sumatra”, *Southeast Asian Studies* 4/2 (2015), s. 259-277; van Bruinessen, *The Origins and Development of Şûfî Orders*, s. 1-23.

#### 44.14. Bay'at, Ahd, Halvet ve Şeyh Âdâbı: Üyeliğin İç Anatomisi.

Semmâniyye'de cemaatin çekirdeği, yalnız ratibe katılan kalabalık değil, şeyhle ahd/bay'at ilişkisine giren ve belirli âdâbı kabul eden müridir. en-Nefehâtü'l-ilâhiyye'de görülen tövbe, ahd, zikir, halvet ve sohbet dizisi, üyeliğin pedagojik basamaklarını ortaya koyar. Şeyh, yalnız dua veren kutsal kişi değil, müridin uygulamalarını düzenleyen eğitim otoritesidir; buna karşılık mürid de belirli zikir ve davranış disiplinini sürdürmekle yükümlüdür. Halife veya yetkilendirilmiş temsilci sistemi, kurucunun fiziksel olarak bulunmadığı bölgelerde bu ilişkiyi çoğaltır. Fakat Sudan ve Güneydoğu Asya'daki bütün yerel temsilcilerin aynı derecede merkezî atamayla görevlendirildiği varsayılmayacaktır; zamanla soy, yerel prestij, saray himayesi veya öğretim başarısı üzerinden yeni otorite merkezleri doğmuştur. Dolayısıyla erken üyelik modeli C4 iç disipline dayanırken, coğrafi genişleme bu modeli C7 hanesel ve C13 ağ tipi yapılara dönüştürebilmiştir.<sup>14</sup>

**44.15. Kapalılık Kodu: K0'dan K2'ye Seçici Ritüel Bilgisi.** Semmâniyye, ezoterik dâvet teşkilatı veya siyasî gizli örgüt değildir. Tarikatın temel zikri, ratibi, menâkıbı ve şeyh çevresi geniş ölçüde kamusal görünürlüğe sahiptir. Bununla birlikte her sûfi eğitim sistemi gibi bazı uygulamalar şeyh iznine, ahde veya belirli manevî seviyeye bağlanabilir; halvet ve özel zikir talimatları herkes için aynı anda açık değildir. Bu nedenle genel yapı K0-K1, bazı seçici eğitim ve icazet katmanlarında K2 olarak kodlanabilir. Buradaki kapalılık 'gizli siyasî hücre' değil, pedagojik ve ritüel seçiciliktir. Özellikle Güneydoğu Asya'da ratibin halk meclislerine açılması, kurumsal çekirdeğin çevresinde son derece görünür bir kamusal halka oluşturmuştur. Sudan'daki aile merkezlerinde de şeyh hanesi ve özel icazet otoritesi bulunmasına rağmen zâviye ve ziyaret pratikleri topluma açıktır. Bu ayrım, çalışmanın genel metodunun temelidir: inisiyatif seçiciliği, güvenlik gizliliğini ve devlet karşıtı yeraltı örgütlenmesini aynı K kodunda eşitlememek gerekir.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> es-Semmân, en-Nefehâtü'l-ilâhiyye; Çifti, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerim', s. 497-498.

<sup>15</sup> Purwadaksi, Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman; Çifti, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerim'.

#### 44.16. Keramet ve Menâkıb: Karizmatik Otoritenin Metinleşmesi.

Muhammed es-Semmân'ın ölümünden sonra menâkıb metinleri, kurucunun karizmasını fizikî yokluğun ötesine taşıyan başlıca araçlardan biri hâline geldi. Malay dünyasında şeyhin hayatı ve kerametleri kısa sürede tercüme edilerek okundu; Palembang gibi merkezlerde Hikayat Syekh Muhammad Samman türü metinler ratib meclisleriyle birlikte dolaştı. Bu metinlerin tarihsel değeri, kerametlerin 'gerçekleşip gerçekleşmediğini' ispatlamaktan çok, müridlerin ideal şeyhi nasıl tasavvur ettiğini göstermeleridir. Menâkıb, kurucuyu yaşayan halifeler arasında ortak referans hâline getirir, uzak coğrafyadaki müride Medine merkezli kutsal hafıza sağlar ve yerel şeyhin meşruiyetini kurucuya bağlar. Böylece yazı, sözlü okuma ve ritüel aynı anda C17 hafıza ağı üretir. Ancak tarihçi, menâkıbdaki olağanüstü olayları biyografik kronolojinin yerine koymaz; onları karizmatik otoritenin metinleşmesi, dolaşıma girmesi ve yerel cemaatin kendisini daha geniş Semmânî dünyaya bağlaması açısından inceler.<sup>16</sup>

#### 44.17. Kurucu Döneminde Geniş Mürid Coğrafyası: Mağrib'den Cava'ya

**Dolaşım.** Muhammed es-Semmân'ın mürid çevresi yalnız Hicazlılardan oluşmuyordu. Mağrib'den İbn Sûde gibi âlimler, Sudan'dan gelen öğrenciler ve Cavaî/Malay hacılar, Medine'de aynı şeyh çevresiyle temas edebiliyordu. Bu uluslararası bileşim, Semmâniyye'nin kurucunun hayatında dahi yalnız yerel zâviye olmaktan çıktığını gösterir. Fakat 'küresel tarikat' ifadesi modern merkez-şube örgütü çağrıştırmamalıdır. Dolaşımın taşıyıcıları hac, ilim yolculuğu, ticaret, yazma eser ve kişisel icazetlerdi. Bir mürid ülkesine döndüğünde kurucuya bağlı kalabilir, kendi zâviyesini kurabilir veya Semmânî nispeti başka tarikatlarla birlikte taşıyabilirdi. Bu nedenle kurucu dönemindeki genişlik C13 sınır-aşan ağ niteliğidir; tek idare merkezi anlamına gelmez. Sonraki Sudan ve Güneydoğu Asya farklılaşmalarının tohumu da burada bulunur: ortak şeyh ve ritüel çekirdeği korunurken, yerel siyaset, hane, dil ve kurumlar Semmânî kimliği farklı biçimlerde yeniden kurmuştur.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> G. W. J. Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path: Zakariyyā' al-Anṣārī's Kitāb Faṭḥ al-Raḥmān and its Indonesian Adaptations* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), ilgili Palembang ve Semmâniyye kısımları; Purwadaksi, *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman*.

<sup>17</sup> Çifti, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerim', s. 497-498; Radtke, 'Sufism in the 18th Century', s. 331-334.

**44.18. 1776 Sonrası Halefîyet: Sıddık b. Ömer Han ve Tek “Dünya Halifesi” Varsayımının Sınırı.** Kurucunun 1776’daki ölümünden sonra Semmâniyye’nin bütün coğrafyalarını yöneten tek ve kesintisiz ‘genel kutup’ makamı bulunduğunu varsaymak kaynakların taşıyabileceğinden daha güçlü bir iddia olur. Hicaz’da Sıddık b. Ömer Han gibi etkili halifeler, özellikle Cavaî ve Malay öğrencilerin eğitiminde öne çıktı; Sudan’da Ahmed et-Tayyib b. el-Beşîr kendi güçlü aktarım hattını kurdu; başka bölgelerde de yerel şeyhler bağımsız merkezler oluşturdu. Bu, tarikatın halefsiz kaldığı anlamına gelmez; tersine halefîyet fonksiyonunun birden fazla kişide ve coğrafyada paylaşılmasıdır. Semmân’ın risâleleri, ratibi ve menâkıbı ortak hafızayı sürdürürken idare çok merkezli hâle geldi. Dolayısıyla Semmâniyye’nin sonraki tarihini tek bir soy ağacının ‘ana gövde-şube’ şemasıyla değil, ortak kurucuya ulaşan fakat birbirini her zaman hiyerarşik olarak tanımayan halife ve hane ağlarıyla göstermek daha doğru olacaktır.<sup>18</sup>

**44.19. Tayyibiyye ve Feyziyye: Kol Adlarının Kurumsal Anlamı.** Kaynaklar Semmâniyye içinde Tayyibiyye ve Feyziyye gibi kol adları kaydeder. Bu adlar, ortak kurucu ve ritüel mirasının farklı şeyh silsileleri etrafında yerleşmesini gösterir; ancak her kolun modern mezhep benzeri katı sınırları bulunduğu varsayılmamalıdır. Tayyibiyye özellikle Ahmed et-Tayyib b. el-Beşîr’in Sudan’daki yayılımıyla ilişkilidir. Feyziyye ise Feyzüddin Hüseyin’e bağlanan ayrı bir aktarım hattını temsil eder. Kol adlarının varlığı, tarikatın 1776 sonrasında merkezî halefîyet yerine çoğul meşruiyet kanalları üretmesiyle uyumludur. Bir müridin kendisini hem genel Semmânî nispetiyle hem belirli yerel şeyh ailesiyle tanımlaması mümkündür. Bu nedenle bölümde kol adları tek tek kataloglanırken, bir kolun ritüeli veya siyasî tercihi bütün Semmâniyye’ye genellenmeyecektir. Morfolojik olarak ana çerçeve C4 kalırken, belirli kollar C7 hanesel ve C13 bölgesel ağ nitelikleri kazanabilir.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> van Bruinessen, *The Origins and Development of Şûfî Orders*, s. 1-23; Feener, *‘Abd al-Samad in Arabia*, s. 259-277.

<sup>19</sup> Çifti, *‘Semmân, Muhammed b. Abdülkerim*, s. 498; Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, s. 42-48.

**44.20. Sudan’a Geçiş: Ahmed et-Tayyib b. el-Beşîr.** Semmâniyye’nin Sudan tarihinde merkezî hâle gelmesinde Ahmed et-Tayyib b. el-Beşîr belirleyici aktördür. Ümm Marrih çevresinden gelen Ahmed et-Tayyib, uzun süre Hicaz’da eğitim gördü ve Muhammed es-Semmân’dan intisap ve icazet aldıktan sonra Sudan’a dönerek geniş bir irşad ağı kurdu. Bu aktarım, ‘Medine’den gönderilmiş tek resmî vali’ modeli değildir; hac ve ilim yolculuğu sonunda edinilen karizmatik ve ilmî sermayenin yerel topluma taşınmasıdır. Ahmed et-Tayyib’in itibarı, yalnız silsileye değil, yerel ders halkaları, seyahat, mürid yetiştirme ve zâviye merkezlerine dayanıyordu. Sudan’da Semmâniyye’nin büyümesi böylece ithal bir tarikatın mekanik yayılması değil, Medine nispetinin Nil vadisinin aile, ulema ve yerel kutsallık ağları içinde yeniden kurumlaşmasıdır. Bu safhada C4 tarikat ağı giderek C7 hane otoritesiyle birleşmeye başlayacaktır.<sup>20</sup>

**44.21. Ahmed et-Tayyib’in Hicaz Yılları ve İcazet Sermayesi.** Ahmed et-Tayyib’in yaklaşık yirmi yılı aşan Mekke ve Medine eğitim dönemi, onun Sudan’a dönüşünde neden güçlü bir otorite elde edebildiğini açıklar. Hicaz’da bulunmak yalnız kutsal mekânda yaşamak değil, farklı bölgelerden âlim ve sûfilerle ilişki kurmak, ders almak, hacılarla bağlantı geliştirmek ve Muhammed es-Semmân gibi uluslararası mürid çevresi bulunan şeyhten icazet taşımak demektir. Bu ‘icazet sermayesi’, Sudan’daki yerel fakih ve şeyh otoritelerini otomatik olarak geçersiz kılmadı; fakat Ahmed et-Tayyib’e yerel sınırları aşan bir meşruiyet sağladı. Döndüğünde taşıdığı şey, yalnız bir silsile belgesi değil, Medine merkezli ritüel, menâkıb ve eğitim repertuarıydı. Dolayısıyla Semmâniyye’nin Sudan’a geçişini ‘yeni doktrinin ithali’ kadar, hac ve ilim hareketliliğinin sosyal otorite üretmesi olarak da okumak gerekir. Bu model daha sonra Senûsiyye, Ticâniyye ve başka Afrika tarikatlarında da görülecek sınır-aşan meşruiyet mekanizmasıyla karşılaştırılabilir.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> O’Fabey, *The Writings of Eastern Sudanic Africa*, c. I, Ahmed al-Tayyib b. al-Bashir maddesi; Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, s. 42-48.

<sup>21</sup> O’Fabey, *The Writings of Eastern Sudanic Africa*, c. I, Ahmed al-Tayyib b. al-Bashir maddesi; Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, s. 44-47.

**44.22. Ümm Marrih, Dâmer ve Nil Vadisi: Seyahat Eden Halifenin Ağ Kurması.** Ahmed et-Tayyib'in Sudan'daki faaliyeti tek bir zâviyede oturup mürid bekleyen şeyh modeliyle açıklanamaz. Kaynaklar onun Ümm Marrih merkezinin yanında Dâmer'e, kuzey Sudan'a ve Mısır yönüne seyahat ettiğini; 1190/1776-77 civarında Dâmer'de Hamad b. Muhammed el-Mecdûb çevresiyle temas kurduğunu, Asvan ve Asyut üzerinden Kahire'ye ve yeniden Hicaz'a gittiğini bildirir. Bu hareketlilik, Semmânî ağın Nil boyunca nasıl yayılabildiğini gösterir. Şeyhin seyahati, ders ve zikir halkaları oluşturuyor, yerel dinî otoritelerle ittifak veya rekabet üretiyor ve yeni halifeler yetiştiriyordu. Bu nedenle coğrafya yalnız arka plan değildir: nehir yolu, hac güzergâhı ve şehirler arası ilim dolaşımı bizzat cemaatleşmenin altyapısıdır. Ahmed et-Tayyib'in ağı, Medine merkezli C13 dolaşımın Sudan'da bölgesel C4 yapılar dönüşmesinin somut örneğidir.<sup>22</sup>

**44.23. Sudan'da Örgütsel Yenilik: Yerel Fakihlerden Bölgelerüstü Tarikat Ağına.** Semmâniyye Sudan'a boş bir dinî alana girmedir. Yerel fakih aileleri, Kur'an öğretimi, kutsal soy ve bölgesel sûfî merkezler zaten güçlüydü. Ahmed et-Tayyib'in getirdiği yenilik, bunları bütünüyle ortadan kaldırmak değil, Medine merkezli silsile ve ritüel üzerinden farklı yerel çevreleri daha geniş bir nispet altında bağlayabilmektir. Karrar'ın Sudan tarikat tarihindeki temel tespitlerinden biri, bu tür büyük tarikatların yerel fakih çevrelerinin üstüne 'bürokratik örgüt' kurmaktan ziyade bölgeler arası yeni sadakat ve iletişim kanalları üretmesidir. Semmânî şeyhler, yerel toplumda eğitim, dua, arabuluculuk ve kutsallık işlevlerini sürdürürken aynı zamanda ortak kurucu ve silsileye bağlandılar. Böylece C4 tarikat, C1 ilim halkası ve C7 hane ilişkileri birleşti. Fakat bu süreç tek bir merkezî komuta anlamına gelmedi; Ahmed et-Tayyib'in ölümünden sonra ortaya çıkan farklı aile merkezleri, baştan itibaren ağ tipinin merkezî hiyerarşiden daha güçlü olduğunu gösterecektir.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> O'Fabey, *The Writings of Eastern Sudanic Africa*, c. I, Ahmed al-Tayyib b. al-Bashir madde; Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, s. 44-47.

<sup>23</sup> Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, s. 42-48; O'Fabey, *The Writings of Eastern Sudanic Africa*, c. I, s. 91-95.

#### 44.24. 1824 Sonrası Ayrışma: Nûrûddâim ve Diğer Hane-Merkezleri.

Ahmed et-Tayyib'in 1824'te ölümünden sonra Sudan Semmâniyyesi tek halef etrafında birleşmedi. Kaynaklar İbrahim ed-Desûkî ve Nûrûddâim gibi farklı liderlik çizgilerinin belirginleştiğini, daha sonra şeyh ailelerinin ve yerel merkezlerin çoğaldığını gösterir. Bu durum bazen 'parçalanma' olarak tanımlansa da, cemaat morfolojisi açısından daha doğru ifade çok merkezli haneleşmedir. Ortak Semmânî nispeti ve Ahmed et-Tayyib hafızası korunurken müridlerin gündelik ilişkisi belirli yerel şeyh ailesi üzerinden yürümeye başladı. Hane mirası, zâviye, toprak, öğrenciler ve kutsal soy anlatısı birbirini destekleyerek C7 otorite oluşturdu. Bu dönüşüm, kurucunun karizmatik otoritesinin ölümünden sonra kurumlaşmasının klasik örneğidir: tek kişide toplanan manevî sermaye, biyolojik soy ve icazet taşıyan birkaç merkeze dağılır. Dolayısıyla sonraki Sudan siyasetine bakarken 'Semmâniyye ne yaptı?' sorusundan önce 'hangi Semmânî hane, hangi bölgede ve hangi dönemde?' sorusu sorulacaktır.<sup>24</sup>

**44.25. Haneleşme: C4 Tarikata C7 Soy Otoritesinin Eklenmesi.** Sudan Semmâniyyesinde haneleşme, tarikatın yalnız biyolojik mirasa dönüşmesi anlamına gelmez. Şeyh ailesinin otoritesi sürdürülebilmek için silsile, eğitim, mürid ağı, zâviye ve kamusal hizmet gibi dinî sermaye biçimlerini de yeniden üretmek zorundaydı. Bununla birlikte şeyhin oğullarının, torunlarının veya yakın akrabalarının merkezî mevki kazanması, karizmatik otoriteyi C7 hanesel devamlılıkla güçlendirdi. Bu model, lider ölümü sonrasında ardılığı öngörülebilir hâle getirebilir; fakat aynı anda birden çok hane kolu ortaya çıktığında rekabet üretir. Sudan'da Semmâniyye'nin modern döneme kadar tek merkezli olmamasının temel sebeplerinden biri budur. Haneleşme ayrıca devletle ilişkileri de çoğullaştırdı: bir şeyh ailesi hükümetle işbirliği yaparken başka bir Semmânî çevre muhalif kalabilir. Dolayısıyla soy, tarikatın tamamı için siyasî birlik değil, yerel kurumsal dayanıklılık mekanizmasıdır. Bu ayrım, ileride Hindiyeye ve Nûrûddâim çizgileri gibi örnekleri doğru kodlamak için gereklidir.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, s. 42-48; Çifti, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkertim', s. 498.

<sup>25</sup> Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, s. 42-48; R. S. O'Fabey, 'Sufism in Suspense: The Sudanese Mahdi and the Sufis', *Islamic Mysticism Contested içinde*, haz. Frederick de Jong ve Bernd Radtke (Leiden: Brill, 1999), s. 269, 271-272.

**44.26. Türk-Mısır Dönemi: Tek Bir “Devlet Yanlısı / Karşısı” Semmâniyye Yok.** 1821’den sonra Sudan’daki Türk-Mısır yönetimi, tarikat şeyhleriyle ilişkiyi yalnız baskı veya yalnız himaye üzerinden kurmadı. Vergi, yerel yönetim ve güvenlik politikaları kimi dinî çevrelerde rahatsızlık yaratırken, bazı şeyhler arabuluculuk, eğitim ve yerel meşruiyet bakımından yönetimle temas kurdu. Çok merkezli Semmâniyye için tek bir kurumsal siyaset tespit etmek özellikle güçtür. Farklı haneler farklı bölgelerde farklı çıkar ve toplumsal tabanlara sahipti. Bu nedenle dönem genel olarak D2–D4 aralığında, yerel aktör ve krize göre değişken kodlanacaktır. Devlet, şeyhi yerel aracı olarak kullanabilir; aynı şeyh veya başka bir hane vergi, askerî müdahale veya dinî otorite rekabeti nedeniyle yönetimden uzaklaşabilir. Bu çoğulluk, daha sonra Muhammed Ahmed’in yükselişinde de görülecektir: onun Semmânî geçmişi, bütün Semmâniyye’nin Türk-Mısır yönetimine karşı ortak isyan kararı aldığı anlamına gelmez.<sup>26</sup>

**44.27. Muhammed Ahmed’in Semmânî Eğitimi: 1861’den Ebâ Adası’na.** Sudan tarihindeki en kritik ayrımlardan biri Muhammed Ahmed’in Semmânî kökeni ile Mehdiyye hareketini birbirinden ayırmaktır. Muhammed Ahmed 1861’de tasavvuf yolunu seçerek Ahmed et-Tayyib’in torunlarından Muhammed Şerîf Nûrüddâim’in çevresine katıldı ve yaklaşık yedi yıl onun yanında bulundu. Bu dönem, zühd, zikir, şeyh-mürîd ilişkisi ve tarikat ağlarının nasıl işlediğini içeriden öğrenmesini sağladı. 1870 civarında Ebâ Adası’na yerleşerek kendi takipçi çevresini genişletmesi ise henüz bağımsız devlet projesi değildir; yükselen karizmatik şeyh otoritesidir. Dolayısıyla Muhammed Ahmed’in sonraki seferberlik kapasitesinde Semmânî pedagojinin ve ilişki ağlarının etkisi bulunabilir, fakat bu tarihsel kökeni nedensel determinizme çevirmiyoruz. Semmâniyye ‘Mehdiyye üretmek için kurulmuş’ değildir; bir Semmânî mürid, yeni karizma ve siyasî-teolojik iddia üzerinden mevcut tarikat çerçevesinin dışına çıkmıştır.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan, ilgili Sudan tarikatları ve Türk-Mısır dönemi bölümleri*; P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, 2. bs. (Oxford: Clarendon Press, 1970), erken dönem bağlamı.

<sup>27</sup> TDV *İslâm Ansiklopedisi*, ‘Muhammed Ahmed el-Mehdi’ maddesi; Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, s. 37-116.

**44.28. 1878 Nûrûddâim Krizi: Ahlâk Tartışması mı, Otorite Rekabeti mi?** Muhammed Ahmed ile şeyhi Muhammed Şerîf Nûrûddâim arasındaki 1878 kopuşunun ayrıntıları kaynaklarda aynı değildir. Bir anlatı, şeyhin oğlunun sünnet düğününde müzik ve eğlenceye Muhammed Ahmed'in karşı çıkmasını; başka yorumlar ise onun büyüyen mürid kitlesi ve şeyhlik iddiasının mevcut otoriteyi rahatsız etmesini öne çıkarır. Kaynakların ortak noktası, ilişkinin bozulduğu, Muhammed Ahmed'in birkaç kez uzlaşma aradığı ve sonunda eski şeyhinden ayrıldığıdır. Bu olay, cemaat içinde ahlâkî eleştirinin nasıl otorite sorununa dönüşebildiğini gösterir. Şeyh-mürid ilişkisi yalnız doktrin değil, itaat ve meşruiyet ilişkisidir; müridin bağımsız takipçi kitlesi kurması mevcut hiyerarşiyi zorlayabilir. Bu nedenle krizi tek bir 'düğünde müzik' hikâyesine indirgemiyoruz. Güvenli sonuç, 1878'in Muhammed Ahmed'in Semmânî kurumsal çerçevesinden koparak yeni liderlik projesine yönelmesinde belirgin eşik olduğudur.<sup>28</sup>

**44.29. Veddüzzeyn el-Kureşî Çizgisi: Bir Semmânî Kolun Mehdîliğe Açılan Eşiği.** Nûrûddâim'den ayrılan Muhammed Ahmed, başka bir Semmânî şeyh olan Veddüzzeyn el-Kureşî'nin çevresine yöneldi. El-Kureşî'nin ölümü sonrasında onun müridlerinin bir bölümünün Muhammed Ahmed'e katılması, yeni karizmatik liderin hazır bir sosyal ağdan yararlanmasına katkı sağladı. Fakat bu aktarımı 'Semmâniyye resmen Mehdiyye'ye dönüştü' şeklinde okumak yanlış olur. Bir yerel kolun müridleri yeni lidere yönelirken başka Semmânî aile ve merkezleri kendi çizgisini sürdürdü. Burada cemaat sosyolojisi açısından önemli olan mekanizma şudur: lider ölümü ve otorite boşluğu, müridlerin başka bir karizmatik merkeze topluca taşınmasına imkân verebilir. Muhammed Ahmed'in Mehdîlik iddiası henüz bu aşamada bütün ayrıntısıyla kurumlaşmamış olsa da, el-Kureşî çevresinden gelen insan sermayesi onun bağımsız hareketine geçişte köprü işlevi gördü. Bu nedenle 44.29, C4 içindeki bir ağ transferinin C14–C15 yeni harekete dönüşme eşiği olarak kodlanacaktır.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Muhammed Ahmed el-Mehdî' maddesi; Naum Shuqayr, *Ta'rikh al-Sūdân, ilgili Mehdî biyografisi kısımları*; Holt, *The Mahdist State in the Sudan*.

<sup>29</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Muhammed Ahmed el-Mehdî' maddesi; O'Fabey, 'Sufism in Suspense', s. 269, 271-272.

**44.30. 1881 Sonrası Mehdiyye: Semmâniyye'den Çıkan Ama Semmâniyye Olmayan C16 Proje.** Muhammed Ahmed'in 1881'de Mehdiliğini ilan etmesiyle ortaya çıkan yapı artık Semmâniyye'nin bir zâviyesi veya sıradan kolu değildir. İlâhî görevlendirme ve Mehdilik iddiası, askerî seferberlik, vergi ve idarî düzen, toprak hâkimiyeti ve sonunda Hartum'un ele geçirilmesiyle yeni bir egemenlik projesi doğdu. Muhammed Ahmed'in 1885'te ölümünden sonra Abdullah et-Teâyişî yönetiminde devlet yapısının sürmesi, C16/D7 düzeyinin açık göstergesidir. Daha önemlisi, Mehdî yönetiminin diğer tarikatlara yönelik sınırlayıcı tutumu, hareketin Semmâniyye'nin kolektif siyasî organı sayılamayacağını gösterir. Tarihsel soy bağı vardır: kurucu lider Semmânî eğitimden gelmiştir ve bazı ilk takipçileri Semmânî çevrelerden taşınmıştır. Fakat kurumsal özdeşlik yoktur. Bu nedenle çalışmada Mehdiyye, Semmâniyye bölümünde 'dönüşüm sınırı' olarak incelenecek; ayrıntılı devlet tarihi ise ilgili siyasallaşmış cemaat bölümünde bağımsız C14–C16 vaka olarak ele alınacaktır.<sup>30</sup>

**44.31. Anglo-Mısır Döneminde Çoğul Semmânî Aileler ve Bölgesel Merkezler.** 1898-99 sonrasında Anglo-Mısır idaresi, Sudan'daki sûfî çevreleri güvenlik, yerel meşruiyet ve toplumsal aracılık bakımından dikkatle izledi. Semmâniyye bu dönemde tek bir merkez veya siyasî program etrafında birleşmiş değildi; farklı hane ve bölgesel merkezler kendi mürid çevrelerini koruyordu. Kolonyal yönetim açısından bu durum hem risk hem fırsattı: Mehdiyye tecrübesinin ardından güçlü karizmatik ağlar şüpheyle izlenirken, devlete açıkça meydan okumayan şeyhler yerel aracı olarak değerlendirilebilirdi. Tarikat aileleri ise yeni hukuk, toprak, eğitim ve yönetim düzenine farklı şekillerde uyum sağladı. Bu nedenle Anglo-Mısır dönemi için 'Semmâniyye sömürge yönetimiyle işbirliği yaptı' veya 'direndi' şeklinde tek hüküm kurulmayacaktır. İlişki, hane ve bölgeye göre D2'den D4'e kadar değişebilir. Kurumsal sürekliliğin ana aracı, tek siyasî merkez değil, zâviye, aile, ziyaret, zikir ve yerel mürid bağlarıydı.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> O'Fabey, 'Sufism in Suspense', s. 269, 271-272; Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, s. 37-116.

<sup>31</sup> Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan, ilgili modern dönem bölümleri*; Holt, *The Mahdist State in the Sudan, Mehdiyye sonrası bağlam*.

#### 44.32. Hindiyye: Semmânî Mirasın Sudan'daki Yerel Alt-Kol Örneği.

Sudan'daki Hindiyye, Semmânî mirasın yerel bir şeyh ailesi ve bölgesel sosyal taban üzerinden yeniden kurulduğu örneklerden biridir. Kaynaklar kolu Muhammed Emîn el-Hindî ve onun ardıllarıyla ilişkilendirir. 'Hindiyye' adı, bütün Semmâniyye'nin yeni adı değil, belirli bir hane ve mürid çevresini ayırt eden yerel kimliktir. Bu örnek haneleşme modelini somutlaştırır: ortak Semmânî silsile korunurken günlük otorite belirli ailede yoğunlaşır; müridler şeyhin kişisel karizması, aile hafızası, zâviye ve sosyal ilişkiler üzerinden bağlanır. Modern siyasette Hindiyye liderlerinin zaman zaman açık tavır alması da bu nedenle tarikatın tamamına genellenemez. Morfolojik olarak Hindiyye, C4 tarikatın C7 hanesel ve belirli dönemlerde C14/P2 siyasî-aracılık özellikleri kazanabilen alt-koludur. Bu ayırım, Sudan gibi çok sayıda tarikat hanesinin bulunduğu toplumlarda isim benzerliğinin kurumsal özdeşlik sanılmasını önler.<sup>32</sup>

#### 44.33. Sıddîk Yûsuf el-Hindî ve Nimeyrî Muhalefeti: P2–P3

**Siyasallaşma.** Hindiyye'nin modern devlet ilişkilerinde Sıddîk Yûsuf el-Hindî dikkat çekici örneklerdir. TDV'nin Sudan maddesi, onun Ca'fer en-Nimeyrî yönetiminin önde gelen muhalifleri arasında bulunduğunu belirtir. Bu durum, bir tarikat hanesinin manevî otoritesinin modern siyasette aracılık veya muhalefet sermayesine dönüşebileceğini gösterir. Fakat Sıddîk Yûsuf'un tavrı bütün Semmânî kolların ortak parti programı değildir. Modern Sudan'da şeyh ailelerinin kabile, bölge, parti ve devlet bürokrasiyle ilişkileri birbirinden farklılaşmıştır. Bu nedenle vaka P2–P3 düzeyinde, belirli bir hane liderinin siyasallaşması olarak kodlanacaktır; Semmâniyye genelinde P3 ilan edilmeyecektir. Devlet ilişkisi de D4–D5 baskı veya gerilim derecesine ancak somut takip, yasak veya zor kullanma kanıtı bulunduğu çıkarılmalıdır. Bu ihtiyat, tarikatın tarihini modern liderlerin siyasî tercihlerine indirgemeden devlet-cemaat bağını aktör bazında izlememizi sağlar.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, "Sudan" maddesi; Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, ilgili Semmâniyye kolları bölümleri.

<sup>33</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, "Sudan" maddesi, Hindiyye ve Sıddîk Yûsuf el-Hindî ile ilgili bölüm.

**44.34. 1955 Mısır'ın Sûfî Ağları Kullanma Girişimi: D3 Devlet Enstrümantalizasyonu.** Sûfî ağların modern devletler tarafından yalnız denetlenmediğini, bazen dış politika aracı olarak kullanılmaya çalışıldığını gösteren çarpıcı bir belge 1950'lerin Sudan meselesinden gelir. İbrahim Gemeah'ın 2026'da yayımlanan araştırmasına göre Mısır'daki Hür Subaylar yönetimi, Sudan'ın geleceği konusunda birlik yanlısı siyaseti güçlendirmek amacıyla el-Ezher ve büyük sûfî tarikatlarla ilişki kurdu; askerî istihbarat Semmâniyye dâhil etkili Sudanlı tarikatları haritalandırdı, bazı çevrelere mali destek sağladı ve ortak bir sûfî konsey fikrini gündeme getirdi. Bu olay Semmâniyye'nin 'Mısır yanlısı' olduğu anlamına gelmez; tersine devletin tarikat ağlarının toplumsal nüfuzunu kendi jeopolitik hedefi için kullanma girişimidir. Dolayısıyla vaka D3 patronaj/enstrümantalizasyon olarak kodlanır. Cemaatin devlete yaklaşması ile devletin cemaati araçsallaştırmaya çalışması aynı ilişki değildir; bu bölüm, devlet-cemaat ilişkisini iki yönlü okumamız gerektiğini açık biçimde gösterir.<sup>34</sup>

**44.35. 2023–2026 Sudan Savaşı Altında Görünürlük: Süreklilik Var, Sayısal Harita Belirsiz.** 2023'te başlayan Sudan savaşı, ülkenin dinî kurumları ve sûfî ağları hakkında güncel nicel veri üretmeyi son derece güçleştirmiştir. 2026 tarihli basın haberleri Omdurman çevresinde Ahmed et-Tayyib'e bağlı Semmânî şeyh ve zâviye hafızasının sürdüğünü, türbe ve toplu ibadet çevrelerinin görünür kaldığını gösterir. Ancak savaş, yerinden edilme ve parçalı yönetim koşullarında 'kaç Semmânî vardır', 'tek lider kimdir' veya 'hangi tarafı desteklerler' türü kesin genellemeler güvenilir değildir. Bu nedenle modern durum, kurumsal sürekliliğin varlığı ile merkezîyet ve sayı belirsizliği birlikte yazılarak verilecektir. Tek bir şeyhin basına verdiği mürid sayısı ulusal istatistik kabul edilmeyecek; belirli bir zâviyenin faaliyeti de bütün Sudan Semmâniyyesiyle özdeşleştirilmeyecektir. Bu, çağdaş cemaat tarihi için önemli bir yöntemdir: yaşayan yapılar hakkındaki öz-anlatı değerli bir kaynak olmakla birlikte, savaş ortamında bağımsız teyit sınırları açıkça belirtilmelidir.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> İbrahim Gemeah, 'Putting Azharis to Work: Islam and the Free Officers' Bid for Sudan (1952-1956)', *International Journal of Middle East Studies*, çevrimiçi yayım 10 Şubat 2026.

<sup>35</sup> Türkiye Today, 2 Şubat 2026 tarihli Omdurman/Semmâniyye röportajı, çağdaş görünürlük için basın kaynağı olarak; tarihsel çerçeve için Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*.

#### 44.36. Hint Okyanusu'na Açılan Ana Düğüm: Abdüssamed el-Pelimbânî.

Semmâniyye'nin Güneydoğu Asya'ya taşınmasında Abdüssamed el-Pelimbânî başlıca aktörlerden biridir. Palembang kökenli olan Abdüssamed hayatının önemli bölümünü Arabistan'da geçirdi; Mekke, Medine ve Yemen ilmî çevreleriyle ilişki kurdu ve Muhammed es-Semmân'dan tasavvufî eğitim aldı. Onun rolü yalnız 'tarikâtı memleketine götüren halife' değildir. Arapça ve Malayca ilmî üretim, Gazâlî tasavvufunun tercüme ve yorumlanması, hacı-talebe bağlantıları ve Semmânî zikirlerinin dolaşımı aynı kişide birleşti. Bu nedenle Abdüssamed, C1 âlim, C4 sûfî mürid ve C17 metin ağının kesiştiği düğümdür. Semmâniyye'nin Malay dünyasında kalıcılığı da yalnız silsile belgesiyle değil, onun gibi âlimlerin yerel dilde yazması ve farklı ilmî gelenekleri Semmânî nispetle birlikte taşıması sayesinde mümkün oldu. Böylece Medine merkezli tarikat, Hint Okyanusu'nun hareketli hac ve yazı dünyasında yeniden biçimlendi.<sup>36</sup>

#### 44.37. Pelimbânî'nin İlmî Rolü: Gazâlî Tasavvufu, Yazı ve Semmânî

**İcazeti.** Abdüssamed el-Pelimbânî'nin Semmâniyye tarihindeki önemi, tarikat kimliği ile ilmî otoriteyi ayırmadan fakat özdeşleştirmeden okumayı gerektirir. Pelimbânî, Gazâlî'nin ahlâk ve tasavvuf mirasını Malayca okuyucuya taşıyan eserleriyle tanınır; Semmânî intisabı bu daha geniş ilmî faaliyetin parçasıdır. Böylece mürid, tarikâtı yalnız zikir meclisinden değil kitap, vaaz ve ahlâk öğretisi üzerinden de tanıyabilir. Azyumardi Azra'nın Malay-Endonezya ulema ağlarına ilişkin çalışması, Hicaz'daki öğrencilerin dönüşte tek bir tarikâtın 'misyoneri' olarak değil, çoklu ilmî bağlantılar taşıyan âlimler olarak hareket ettiğini gösterir. Bu nedenle Semmâniyye'nin Güneydoğu Asya'daki yayılışında C17 yazı/çeviri ağı en az C4 bay'at ağı kadar önemlidir. Pelimbânî'nin örneği ayrıca dinî hareketin yerelleşmesinin dil üzerinden gerçekleştiğini gösterir: Arapça Medine metinleri, Malayca ahlâk ve menâkıb dünyası içinde yeni okuyucu toplulukları üretmiştir.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Abdüssamed el-Pelimbânî' maddesi; Feener, "Abd al-Samad in Arabia", s. 259-277.

<sup>37</sup> Feener, "Abd al-Samad in Arabia", s. 259-277; Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).

#### 44.38. Palembang Sarayı ve Cidde Zâviyesi: Uzak Saraydan Hicaz'a D3

**Patronaj.** Palembang Sultanlığı ile Semmâniyye arasındaki ilişki, devlet himayesinin sınır-aşan biçimine iyi bir örnektir. Van Bruinessen'in aktardığına göre Palembang sarayı Semmânî çevreye destek verdi ve Muhammed es-Semmân'ın ölümünden sonra Cidde'de Semmânî zâviyesinin kurulmasına mali katkıda bulundu. Bu patronaj, sultanın tarikatı bürokratik devlet kurumuna dönüştürdüğü anlamına gelmez; hac yolu üzerindeki dinî merkeze kaynak aktararak kendi tebaasının ve saray çevresinin Hicaz bağlantısını güçlendirmesidir. Devlet açısından kutsal şehirle ilişki meşruiyet ve prestij üretirken, tarikat açısından maddi mekân ve öğrenci ağına destek sağlar. Bu karşılıklı fayda D3 patronaj modelidir. Aynı zamanda uzak coğrafyadan Hicaz'a yapılan yatırım, Semmâniyye'nin yalnız 'Arabistan'dan çevreye yayılan' tek yönlü akış olmadığını gösterir: Güneydoğu Asya'daki saray ve müridler de Hicaz'daki kurumsal altyapının oluşmasına katkıda bulunabiliyordu.<sup>38</sup>

#### 44.39. Sıddîk b. Ömer Han ve Cavaî Öğrenciler: Kurucu Sonrası Medine

**Aktarımı.** Muhammed es-Semmân'ın ölümünden sonra Hicaz'daki aktarım kesilmedi. Sıddîk b. Ömer Han, Cavaî ve Malay öğrencilerin Semmânî terbiyesi almasında önemli halife olarak öne çıktı. Bu durum, tarikatın kurucu karizmasını tek bir biyolojik haneye bağlamadığını; icazet ve öğretim yoluyla farklı halifelerin ağı sürdürdüğünü gösterir. Güneydoğu Asyalı öğrencilerin Hicaz'a gelmeye devam etmesi, Semmâniyye'nin yerelleşmesine rağmen Medine ile sembolik ve pratik bağın korunmasını sağladı. Ancak Sıddîk b. Ömer Han'ı bütün dünya Semmânîlerinin tek merkezî lideri yapmak için yeterli kanıt yoktur. O, belirli aktarım ağında yüksek prestijli halifedir. Bu ayrım, 'halife' unvanının modern örgütsel genel başkanlıkla eşitlenmemesi gerektiğini gösterir. C13 hac/öğrenci dolaşımı ile C4 icazet, burada merkezî idareden daha güçlü süreklilik mekanizmasıdır.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> van Bruinessen, *The Origins and Development of Şūfī Orders*, s. 1-23; Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, ilgili Palembang-Hicaz ağı bölümleri.*

<sup>39</sup> van Bruinessen, *The Origins and Development of Şūfī Orders*, s. 1-23; Feener, *Abd al-Samad in Arabia*, s. 259-277.

#### 44.40. Malayca Menâkıb: Şeyh Hafızasının Çeviriyle Kitleleşmesi.

Semmâniyye'nin Malay dünyasında yaygınlaşmasında kurucu menâkıbının tercümesi ve toplu okunması güçlü rol oynadı. Muhammed es-Semmân'ın hayatı ve kerametlerine ilişkin anlatıların XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren Malayca dolaşıma girmesi, Medine'de yaşamış bir şeyhi onunla hiç karşılaşmamış kitleler için yakın ve tanınabilir otoriteye dönüştürdü. Menâkıbın ritüel meclisinde okunması, yazı ile sözlü performansı birleştirir; şeyh hafızası, ratib ve yerel cemaat aynı anda yeniden üretilir. Bu süreç yalnız 'efsane yayılması' değildir. Cemaat açısından ortak geçmiş, kurucu modeli ve silsile meşruiyeti sağlar. Tarihçi açısından ise metinlerin tercüme tarihi, hangi özelliklerin öne çıkarıldığı ve yerel kutsallık diliyle nasıl birleştiği incelenmelidir. Böylece C17 yazı/çeviri ağı, C8 ritüel toplulukla birleşerek resmî tarikat üyeliğinden daha geniş bir Semmânî kültür alanı oluşturur.<sup>40</sup>

#### 44.41. Ratibin Tarikat Üyeliğini Aşması: Palembang'da C4'ten C8 Ritüel Topluluğa.

Palembang ve çevresinde Ratib Semman'ın yayılması, tarikat ritüelinin kurumsal üyelik sınırını aşabildiğini gösterir. Bir ratib meclisine katılan herkesin Semmâniyye'ye resmen bay'at etmiş mürid olması gerekmez; ritüel aile, mahalle, saray veya özel dinî toplantı bağlamında da icra edilebilir. Böylece C4 tarikat çekirdeği çevresinde daha geniş C8 ibadet ve dayanışma topluluğu oluşur. Bu genişleme iki yönlü sonuç üretir. Bir yandan Semmânî hafıza, şeyh ve silsile gündelik topluma taşınır; diğer yandan tarikatın sınırları bulanıklaşır ve sonraki araştırmacı için 'Semmânî' kelimesinin kurumsal mı, ritüel mi kullanıldığını ayırmak zorlaşır. Bu nedenle Güneydoğu Asya için üyelik sayıları verilirken yalnız ratib icrasından hareket edilmeyecektir. Ratib, cemaatleşmeyi kolaylaştıran taşınabilir teknoloji olarak değerlidir; fakat resmî müridlik, yerel şeyh ilişkisi ve kültürel katılım ayrı kategorilerdir.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path*, ilgili Semmâniyye bölümleri; Purwadaksi, *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman*.

<sup>41</sup> Purwadaksi, *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman*; van Bruinessen, *The Origins and Development of Sûfî Orders*, s. 1-23.

**44.42. 1819 Palembang Direniş: Zikrin Seferberlik Üretmesi, Tarikatın Tümü Değil.** 1819’da Palembang’da Hollanda kuvvetleriyle çatışma bağlamında yerel anlatılar, beyaz giyimli savaşçıların yüksek sesli Semmânî zikirle coşkuya girerek saldırıya katıldığını bildirir. Van Bruinessen bu örneği Semmânî ritüelin belirli tarihsel anda kolektif cesaret ve seferberlik üretebilmesine dair çarpıcı vaka olarak aktarır. Fakat buradan Semmâniyye’nin özünde askerî tarikat olduğu sonucu çıkarılamaz. Aynı ratib başka yer ve dönemlerde yalnız ibadet, yas, bayram veya menâkıb meclisinin parçası olabilir. Palembang vakasında saray, sömürge baskısı, yerel siyaset ve ritüel heyecan aynı anda devrededir. Bu nedenle olay P3 düzeyinde belirli kriz mobilizasyonu olarak kodlanacak; bütün tarikatın P3 veya P4 yapısı sayılmayacaktır. Cemaat sosyolojisi açısından önemli sonuç şudur: ritüel, normal zamanda aidiyet ve dayanışma üreten araçken, savaş koşullarında aynı duygusal altyapı siyasî-askerî seferberliğe dönüşebilir.<sup>42</sup>

**44.43. 1860’lar Güney Borneo “Beratip Beamal”: İhtiyatlı Nispet.** Güney Borneo’da 1860’larda görülen ‘beratip beamal’ hareketleri bazı araştırmalarda Semmânî ratib geleneğiyle ilişkilendirilir. Ancak isim benzerliği ve yüksek sesli toplu zikir, kurumsal aidiyeti tek başına kanıtlamaz. Yerel dinî pratikler, savaş ve sömürge baskısı içinde farklı ritüel repertuvarlarını yeniden kullanmış olabilir. Van Bruinessen’in ihtiyatlı yaklaşımı bu nedenle önemlidir: Semmâniyye etkisi muhtemel olsa da, hareketin doğrudan Medine’den yönetilen bir Semmânî ‘şubesi’ olduğu söylenmemelidir. Bölümde bu vaka P2–P3 yerel mobilizasyon ihtimali olarak, nispet derecesi açıkça belirtilerek verilecektir. Böylece tarih yazımında iki hata önlenir: yerel İslâmî direnişlerin tümünü tarikat komplosuna bağlamak ve tarikat etkisini sırf kolonyal kaynaklar kullandığı için bütünüyle reddetmek. Güvenli sonuç, ratib ve zikir formunun Borneo’da siyasî kriz içinde yeni işlevler kazanabilmiş olmasıdır.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> van Bruinessen, *The Origins and Development of Şūfī Orders*, s. 1-23, Palembang 1819 vakası.

<sup>43</sup> van Bruinessen, *The Origins and Development of Şūfī Orders*, s. 1-23, Güney Borneo ve beratip beamal değerlendirmesi.

#### 44.44. Banjar Hattı: Nafis el-Bencârî ve Yerel Ritüel Uyarlamalar.

Semmânî etkilerin Güney Borneo/Banjar çevresindeki yayılımı, tek bir şeyh-halife zinciriyle açıklanamayacak kadar yerel ve çok katmanlıdır. Muhammad Nafis el-Bencârî gibi Hicaz bağlantılı âlimlerin tasavvufî eserleri ve çoklu tarikat nispetleri, bölgede Semmânî repertuvarla başka sûfî geleneklerin yan yana bulunmasına katkı sağlamıştır. Bu nedenle bir metinde veya zikir uygulamasında Semmânî unsur görmek, bütün yerel çevreyi münhasır Semmânî tarikatına dönüştürmez. Güneydoğu Asya’da çoklu intisap yaygındır; aynı şeyh Kâdirî, Halvetî, Şettârî veya Semmânî icazetlerini birlikte taşıyabilir. Banjar hattı bu yüzden ‘yerel ritüel uyarlama’ başlığında işlenmektedir. Kurumsal kod ancak doğrudan silsile, şeyh ve mürid ağı doğrulandığında C4’e çıkarılacak; yalnız ratib veya metin etkisi varsa C8/C17 kültürel-ritüel ağ olarak kalacaktır. Bu ayrım, tarikat haritasını isim benzerlikleriyle gereksiz yere şişirmeyi önler.<sup>44</sup>

44.45. Güney Sulawesi: Halvetiyye-Yûsuf ile Karşılaşma. Güney Sulawesi’de Semmânî gelenek, bölgede daha önce güçlü olan Halvetiyye-Yûsuf çizgisiyle karşılaştı. Bu nedenle yerel ‘Khalwatiyah Samman’ ile ‘Khalwatiyah Yusuf’ aynı yapı değildir; ortak Halvetî üst mirası ve bazı ritüel benzerliklerine rağmen ayrı şeyh silsileleri ve toplumsal tabanlar geliştirdiler. Van Bruinessen’in Güney Celebes çalışması, Semmânî unsurların zaman içinde mevcut Halvetî ağlara girdiğini, fakat XX. yüzyılda daha belirgin bir Khalwatiyah Samman kimliğinin ortaya çıktığını gösterir. Bu vaka, tarikatların ‘boş coğrafyaya’ taşınmadığını yeniden hatırlatır. Yeni nispet yerel şeyh aileleri, saray, köy toplulukları ve rakip dinî otoritelerle ilişkiye girerek kurumlaşır. Dolayısıyla Güney Sulawesi Semmâniyyesi Medine’deki XVIII. yüzyıl modelinin birebir kopyası değil, C4 geleneğin yerel Halvetî ekolojide yeniden kuruluşudur.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> van Bruinessen, ‘The Origins and Development of Şūfî Orders’, s. 1-23; Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, ilgili Borneo-Hicaz ağları*.

<sup>45</sup> Martin van Bruinessen, ‘The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes’, *Excursions in Celebes içinde*, baz. Harry A. Poeze ve Pim Schoorl (Leiden: KITLV, 1991), s. 251-269.

**44.46. Abdürrezzâk / Puang Palopo: XX. Yüzyılda Yeniden Merkezileşme.** Güney Sulawesi’de bugünkü Khalwatiyah Samman kimliğinin kurumsal biçimlenmesinde Hacı Abdürrezzâk, yerel adıyla Puang Palopo çevresi önemli rol oynadı. Van Bruinessen, yerel Semmânî dalların önemli kısmının XX. yüzyıl başında onun karizmatik otoritesi etrafında yeniden merkezileştiğini belirtir. Bu durum, bir tarikatın ‘kurucudan bugüne kesintisiz aynı organizasyon’ olarak yaşamadığını gösteren güçlü örnektir. Arada farklı aktarım kanalları, birleşmeler ve yerel yeniden örgütlenmeler bulunabilir. Puang Palopo’nun rolü yeni bir kurucu icadı değil, mevcut Semmânî-Halvetî hafızanın yerel hane ve mürid ağı etrafında yeniden kurumlaştırılmasıdır. Dolayısıyla modern Khalwatiyah Samman’ın ayrıntılı hiyerarşi ve ritüel uygulamaları XVIII. yüzyıl Medine çevresine geriye taşınmayacaktır. Morfolojik olarak burada C4 tarikat, yerel karizmatik liderlik ve C7 haneleşme üzerinden yeniden yoğunlaşmıştır.<sup>46</sup>

**44.47. Halk Tabanı + Saray Himayesi: Sınıf ve Patronajı Birlikte Okumak.** Güney Sulawesi Semmâniyyesinin toplumsal tabanı yalnız saray elitleri veya yalnız köylüler şeklinde tanımlanamaz. Ubaedillah, Khalwatiyah Samman’ın özellikle sıradan halk arasında hızla yayılmasını erişilebilir ritüel dili, toplumsal dayanışma ve yerel dinî elitlerin dışlayıcı tutumuna tepki gibi etkenlerle ilişkilendirir; aynı zamanda kraliyet/saray himayesinin belirli dönemlerde tarikatın görünürlüğüne güçlendirdiğini gösterir. Bu çift yönlü yapı, cemaatleşmenin sınıf ilişkilerini anlamak açısından önemlidir. Saray patronajı D3 kaynak ve meşruiyet sağlayabilir, fakat tarikatın kitlesel tabanı yalnız yukarıdan devlet desteğiyle açıklanamaz. Tersine, halk desteği de şeyhlerin elitlerle ilişki kurmasını engellemez. Dolayısıyla Semmâniyye burada ‘halk dini’ ile ‘saray tarikatı’ karşıtlığını aşan çok katmanlı C4+C7 yapısıdır. Devlet ve elit ilişkileri, toplumsal tabanın yerine değil onunla birlikte analiz edilmelidir.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> van Bruinessen, ‘The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes’, s. 251-269; Achmad Ubaedillah, ‘The Rise of the Khalwatiyah Sammân Sufi Order in South Sulawesi: Encountering the Local, Escaping the Global’, *Studia Islamika* 24/2 (2017), s. 213-245.

<sup>47</sup> Ubaedillah, ‘The Rise of the Khalwatiyah Sammân Sufi Order in South Sulawesi’, s. 213-245.

#### **44.48. 1931 Bone Tekfir/Sapkınlık İthamı: Dinî Meşruiyet Savunusu.**

1931’de Bone çevresinde Khalwatiyah Samman’ın meşruiyetinin sorgulanması, yerel dinî otorite çatışmasının siyasî ve toplumsal boyutunu gösterir. Son araştırmalar Bone hükümdarı La Mappanyukki dönemindeki ‘sapkınlık’ ithamlarının tarikatı yalnız doktriner tartışmaya değil, kamusal meşruiyet savunusuna zorladığını aktarır. Burada devlet/hükümdar otoritesi ile ulema yargısının sınırı dikkatle ayrılmalıdır; yerel saray kararı, bütün Endonezya’nın ‘Semmâniyye’yi yasakladığı’ anlamına gelmez. Tarikat çevresi ise kendi silsilesini, Ehl-i sünnet ve Şâfiî aidiyetini ve ritüellerinin meşruiyetini savunarak kurumsal sürekliliğini korudu. Bu vaka D4 baskı/denetim ile dinî rekabetin keşiştiği örnek olarak kodlanabilir. Cemaat açısından sonuç, dış ithamın iç sınırları da sertleştirebilmesidir: hangi ritüelin ‘bizim’, hangi öğretinin meşru olduğunun daha sistematik anlatılması, kimlik bilincini güçlendirebilir.<sup>48</sup>

#### **44.49. 1958 DI/TII Wanua Waru Toplantısı: Radikal Baskı Altında Kurumsal Hayatta Kalma.**

1958’de DI/TII çevresinin Wanua Waru’da düzenlediği ulema toplantısı, Khalwatiyah Samman’ın modern Endonezya’daki en hassas krizlerinden biri olarak görünür. Son araştırmalar tarikatın inanç ve uygulamalarının yeniden yargılandığı bu ortamda şeyhlerin hem teolojik savunma hem toplumsal ağlarını kullanarak hayatta kalmaya çalıştığını belirtir. Burada DI/TII ile tarikatı aynı örgüt kabul etmek kesinlikle yanlıştır; tersine Semmâniyye, radikal silahlı hareketin baskısı ve dinî meşruiyet sorgusuyla karşılaşan ayrı bir C4 yapısıdır. Bu nedenle devlet/örgüt baskısı D5 benzeri zorlayıcı çevre olarak, tarikatın kendi siyasallaşması ise otomatik P3/P4 sayılmadan değerlendirilecektir. Vaka, bir cemaatin şiddet ortamında varlığını korumak için bazen açık çatışmadan kaçınma, bazen ilmî savunma, bazen de geniş sosyal sermayesini seferber etme stratejilerini birlikte kullanabileceğini gösterir.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Muhammad Arif ve diğerleri, ‘From Ritual Community to Political Actor: The Transformation and Power Strategies of the Khalwatiyah Samman Order in South Sulawesi’, *Jurnal Al-Dustur* 8/2 (2025), s. 120-134.

<sup>49</sup> Arif ve diğerleri, ‘From Ritual Community to Political Actor’, s. 120-134.

**44.50. 2025–2026 Maros/Pattene: Devlet Tanınması, Büyük Hauler ve Kamusal Görünürlük.** Güney Sulawesi’de Khalwatiyah Samman’ın yaşayan kurumsal görünürlüğü 2025–2026 tarihli kamusal etkinliklerde açık biçimde izlenebilir. Endonezya Din Bakanlığına bağlı yerel kurumların 2025’te Pattene’deki büyük Mevlid toplantısına katılması ve 2026’da Maros’ta Şeyh Yûsuf ile Şeyh Semmân için düzenlenen büyük haul programında resmî kurumlar ile tarikat çevrelerinin birlikte görünmesi, modern devlet ilişkisinin D2–D3 tanıma/işbirliği biçimine örnektir. Bu etkinlikler yüzlerce veya binlerce katılımcı çekebilir; fakat katılımcı sayısı doğrudan resmî mürid sayısı kabul edilmemelidir. Aynı şekilde devlet görevlisinin törene katılması tarikatın ‘devlet tarikatı’ olduğu anlamına gelmez. Buradaki güvenli sonuç, Semmânî kimliğin Güney Sulawesi’de kamusal, hukuken görünür ve büyük ritüel toplantılar üretebilen canlı C4+C8 yapı olarak sürmesidir.<sup>50</sup>

**44.51. Açe, Batavia, Sumbawa ve Malay Yarımadası: Her Görünümü “Şube” Saymamak.** Semmânî nispetin Açe, Batavia, Sumbawa, Güney Celebes ve Malay Yarımadası’nda görülmesi, XVIII–XIX. yüzyıl Hint Okyanusu İslâmî dolaşımının genişliğini gösterir. Fakat bir bölgede Ratib Semman okunması, Semmân menâkıbının bulunması veya bir âlimin Semmânî icazet taşıması, otomatik olarak kalıcı ‘Semmâniyye şubesi’ bulunduğu anlamına gelmez. Bazı yerlerde güçlü şeyh-mürid ve zâviye ağı C4 kimliği üretmiş, bazı yerlerde ise Semmânî unsur çoklu tarikat repertuvarının parçası veya kamusal ritüel olarak kalmıştır. Bu nedenle envanterde ‘tarikat şubesi’, ‘icazet/ilim ağı’ ve ‘ritüel etki alanı’ ayrı sütunlarda tutulmalıdır. Van Bruinessen’in bölgesel karşılaştırmaları, aynı adın farklı örgütsel yoğunluklarda bulunabileceğini açıkça gösterir. Böylece eser, Güneydoğu Asya haritasını yalnız isim sayarak şişirmek yerine her yerel görünümün kurumsal derinliğini ayrıca değerlendirecektir.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> NU Online, 10 Haziran 2026, Maros’taki Haul Akbar haberi; Kementerian Agama Sulawesi Selatan, 13 Eylül 2025, Pattene’de Khalwatiyah Sammaniyah Mevlid Akbar haberi.

<sup>51</sup> van Bruinessen, *The Origins and Development of Şûfî Orders*, s. 1-23; Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*.

**44.52. Aynı Ratib, Farklı Kurum: Yerelleşmenin Karşılaştırmalı Anatomisi.** Semmâniyye'nin Nil vadisi ile Hint Okyanusu dünyası arasındaki karşılaştırma, aynı ritüel çekirdeğin farklı kurumlar üretebildiğini gösterir. Sudan'da Semmânî kimlik çoğu kez şeyh haneleri, zâviye ve soy hafızası üzerinden C4+C7 biçiminde süreklilik kazanırken; Palembang'da ratib, menâkıb, saray patronajı ve Malayca yazı kültürü daha geniş C8+C17 halkalar oluşturdu; Güney Sulawesi'de ise Khalwatiyah Samman yerel Halvetî miras ve hane liderliğiyle yeniden merkezileşti. Ortaklık Ratib Semman veya kurucu nispetinde görünür, fakat örgütsel sonuç aynı değildir. Bu durum cemaat tarihinin temel bir kuralını doğrular: doktrin veya ritüel tek başına organizasyon biçimini belirlemez. Devlet yapısı, dil, aile, ulaşım, saray, ulema rekabeti ve sömürge baskısı aynı dinî repertuarı farklı sosyal kurumlara dönüştürür. Bu nedenle 'Semmâniyye nedir?' sorusunun tek cevabı yerine, ortak çekirdek ile yerel morfolojiler birlikte verilecektir.<sup>52</sup>

**44.53. Devlet İlişkilerinin Karşılaştırması: D1'den D5'e Değişen Rejimler.** Semmâniyye tarihinin devlet dosyası tek bir 'destek' veya 'baskı' cümlesine sığmaz. Medine'de kurucu çevrenin ilişkisi çoğunlukla D1–D2 görünürlük ve yerleşik dinî alan içinde çalışma biçimindeyken, Palembang sarayının Cidde zâviyesine desteği D3 patronajdır. Sudan'da Türk-Mısır ve Anglo-Mısır yönetimleriyle ilişkiler hane bazında D2–D4 arasında değişir; 1950'lerde Mısır'ın tarikat ağlarını Sudan siyaseti için kullanmaya çalışması açık D3 enstrümantalizasyondur. Güney Sulawesi'de 1931 ve 1958 krizleri D4–D5 baskı ve meşruiyet sorgusu üretirken 2025–2026'daki resmî katılımlı etkinlikler D2–D3 kamusal tanıma biçimine döner. 1819 Palembang ve benzeri savaş anları ise yerel P3 seferberlik yaratabilir. Bu değişkenlik, Semmâniyye'nin devletle ilişkisinin tarikatın 'özünden' değil, belirli yerel aktör ve siyasî rejimlerin karşılaşmasından doğduğunu gösterir.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> van Bruinessen, 'The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes', s. 251-269; Ubaedillah, 'The Rise of the Khalwatiyah Sammân Sufi Order', s. 213-245; Karrar, 'The Sufi Brotherhoods in the Sudan', s. 42-48.

<sup>53</sup> Karrar, 'The Sufi Brotherhoods in the Sudan'; Gemeah, 'Putting Azharis to Work'; van Bruinessen, 'The Origins and Development of Şûfî Orders'; Ubaedillah, 'The Rise of the Khalwatiyah Sammân Sufi Order'.

| Dönem / coğrafya       | Somut ilişki                                                                           | Kod                | Tarihsel yorum                                     |
|------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|----------------------------------------------------|
| Kurucu Medine çevresi  | Harem çevresinde zâviye, ders ve zikir; genel kurumsal görünürlük                      | D1–D2              | Himayeden çok yerleşik dinî alan içinde faaliyet   |
| Palembang–Hicaz        | Palembang sarayının Cidde’de Semmânî zâviyesine destek vermesi                         | D3                 | Sınır-aşan patronaj ve meşruiyet alışverişi        |
| Türk-Mısır Sudanı      | Farklı Semmânî hanelerle değişken temas, aracılık ve gerilim                           | D2–D4              | Tek bir tarikat siyaseti yok                       |
| Mehdiyye eşiği         | Muhammed Ahmed’in Semmânî kökeni fakat 1881 sonrası bağımsız hareket                   | Ayrı C16/D7        | Semmâniye devletleşmesi olarak kodlanmaz           |
| Anglo-Mısır Sudanı     | Şeyh ailelerinin izlenmesi, yerel aracılık ve uyum                                     | D2–D4              | Hane ve bölgeye göre değişken                      |
| 1952–56 Mısır siyaseti | Mısır istihbaratının Semmâniye dâhil tarikatları Sudan siyaseti için kullanma girişimi | D3                 | Devlet enstrümantalizasyonu/patronaj               |
| Palembang 1819         | Savaş bağlamında Semmânî zikirle yerel seferberlik                                     | P3 / D4–D5 bağlamı | Tarikatın tümüne genellenmez                       |
| Güney Borneo 1860’lar  | Beratip beamal hareketinde muhtemel Semmânî ritüel etkisi                              | İhtiyatlı P2–P3    | Kurumsal şube nispeti kesin değil                  |
| Bone 1931              | Yerel hükümdar/ulema çevresinde sapkınlık ithamı                                       | D4                 | Dinî meşruiyet ve kamusal statü baskısı            |
| Wanua Waru 1958        | DI/TII baskısı altında tarikatın meşruiyet savunusu                                    | D5 çevresi         | Silahlı hareketle tarikat özdeş değildir           |
| Sulawesi 2025–26       | Bakanlık ve resmi kurumların büyük dinî törenlerde görünür katılımı                    | D2–D3              | Tanıtma/işbirliği; devlet tarikatı anlamına gelmez |
| Genel sonuç            | Aynı gelenek farklı rejimlerde himaye, araçsallaştırma, gerilim ve tanıma yaşar        | D1–D5              | Devlet ilişkisi dönem ve kola göre kodlanmalıdır   |

**44.54. Silsile ve Kurumsal Dönüşüm Haritası: Medine'den Nil ve Hint Okyanusu'na.** Semmâniyye'nin soy ve aktarım haritası tek çizgili bir ağaçtan çok, Medine'de birleşen ve sonrasında farklı yönlere açılan düğüm modeli olarak okunmalıdır. Mustafa el-Bekrî üzerinden Halvetî-Bekrî nispet Muhammed es-Semmân'da merkezîleşir; kurucu aynı zamanda başka tarikatlardan icazet taşır. 1776 sonrasında Hicaz halifeleri, Ahmed et-Tayyib'in Sudan hattı ve Abdüssamed el-Pelimbânî gibi Güneydoğu Asyalı öğrenciler ayrı yönlerde ilerler. Sudan'da Ahmed et-Tayyib sonrası Nûrûddâim ve diğer haneler; Güneydoğu Asya'da Palembang, Borneo ve Güney Sulawesi gibi merkezler aynı kurucuyu farklı kurumsal dillerle hatırlar. Muhammed Ahmed'in Mehdiyye'si ise bu haritada 'Semmâniyye'nin devam eden kolu' değil, bir Semmânî ağdan koparak C16 devlete ulaşan ayrı dönüşüm oku olarak gösterilmelidir. Böylece silsile, biyolojik soy, ritüel aktarım ve siyasî ayrışma aynı şemada birbirine karıştırılmadan izlenebilir.<sup>54</sup>

| Aktarım düğümü              | Bağ / dönüşüm                                              | Kurumsal sonuç                                    |
|-----------------------------|------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| Mustafa el-Bekrî            | Halvetiyye-Bekriyye → Muhammed es-Semmân                   | Ana kurumsal silsile                              |
| Muhammed es-Semmân          | Kâdiri, Şâzelî, Nakşibendî ek icazetleri                   | Çoklu nispetli fakat ayırt edilebilir Semmânî C4  |
| Bâbüsselâm / Medine         | Zâviye + hac + öğrenci dolaşımı                            | C4+C13 merkez                                     |
| Sıddîk b. Ömer Han          | Kurucu sonrası Hicaz aktarımı                              | Cavaî/Malay öğrenciler için halife düğümü         |
| Ahmed et-Tayyib b. el-Beşîr | Medine → Sudan                                             | Tayyibiyye/Sudan ana aktarım hattı                |
| Nûrûddâim ve diğer haneler  | 1824 sonrası çok merkezlilik                               | C4+C7 haneleşme                                   |
| Muhammed Ahmed              | Semmânî eğitim → 1878 kopuş → 1881 Mehdilik                | Semmâniyye dışına çıkan C14-C16 dönüşüm           |
| Abdüssamed el-Pelimbânî     | Medine/Hicaz → Malay dünyası                               | C1+C4+C17 ilmi ve ritüel aktarım                  |
| Palembang                   | Ratib + menâkıb + saray patronajı                          | C4 çevresinde C8+C17 geniş halka                  |
| Güney Borneo                | Ratib etkileri ve yerel hareketler                         | Kurumsal nispet derecesi değişken                 |
| Güney Sulawesi              | Halvetiyye-Yûsuf ile temas; Puang Palopo çevresi           | Modern Khalwatîyah Samman C4+C7                   |
| Modern ağ                   | Sudan ve Endonezya'da birbirinden bağımsız yerel merkezler | Tek dünya genel merkezi yerine çok merkezli miras |

<sup>54</sup> Çifti, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerim'; O'Fabey, *The Writings of Eastern Sudanic Africa, c. I, s. 91-95*; van Bruinessen, 'The Origins and Development of Şûfî Orders'.

#### 44.55. Örgütsel Sonuç: Ratib + Menâkıb + Halife + Yerel Merkez.

Semmâniyye'nin uzun ömürlü olmasını açıklayan tek faktör şeyh silsilesi değildir. Dört unsur birlikte çalışır: taşınabilir ortak ritüel olarak ratib; kurucu karizmasını yeni kuşaklara taşıyan menâkıb; icazet ve eğitim yetkisini çoğaltan halifeler; bu repertuarı yerel toplumla birleştiren zâviye, hane, saray veya mahalle merkezleri. Bu kombinasyon sayesinde merkezî bürokrasi zayıf olsa bile ortak kimlik yaşayabilir. Aynı zamanda sistem esnektir: Sudan'da hane ve zâviye, Palembang'da ratib ve saray, Güney Sulawesi'de yerel şeyh silsilesi daha belirleyici olabilir. Esneklik dağınıklık üretse de tarikatın farklı siyasi rejimlere ve coğrafyalara uyum kapasitesini artırır. Morfolojik olarak genel Semmâniyye C4; bazı Sudan kollarında C7, sınır-aşan hac ve yazı ağlarında C13+C17, kamusal ratib çevrelerinde C8 katmanı kazanır. K0–K2, çoğunlukla P0–P2; belirli krizlerde P3; devlet ilişkisi ise D1–D5 arasında değişkendir.<sup>55</sup>

| Boyut               | Semmâniyye için sonuç                                                                         |
|---------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Kurucu           | Muhammed es-Semmân; XVIII. yüzyıl Medine merkezli âlim-sûfî.                                  |
| 2. Ana silsile      | Halvetiyye-Bekriyye; Mustafa el-Bekrî üzerinden.                                              |
| 3. Çoklu nispet     | Kâdirî, Şâzelî ve Nakşibendî icazetleri; kurumsal omurgayla çeşitlenmez.                      |
| 4. Ana mekân        | Bâbüsselâm zâviyesi/Medine; daha sonra çok sayıda yerel merkez.                               |
| 5. Üyelik           | Ahd/bay'at, zikir ve şeyh ilişkisi; ratib katılımı üyelikten daha geniş olabilir.             |
| 6. Liderlik         | Kurucu şeyh → halifeler → Sudan'da haneleşmiş şeyhlikler ve yerel merkezler.                  |
| 7. Halefiyet        | Tek dünya kutbu değil; çok merkezli icazet ve hane ağları.                                    |
| 8. Ritüel           | Ratib Semman, cehrî zikir, salavat, halvet ve sohbet.                                         |
| 9. Metin/hafıza     | en-Nefehât, el-Fütühât, Malayca menâkıb ve ratib metinleri.                                   |
| 10. Kapalılık       | Genel K0–K1; seçici eğitim/icazet katmanlarında K2; siyasi gizlilik yok.                      |
| 11. Sosyal taban    | Âlim, hacı, saray çevresi, köylü/halk toplulukları; bölgeye göre değişken.                    |
| 12. Kadınlar/aile   | Kaynak görünürlüğü sınırlı; Sudan'da haneleşme aileyi kurumsal taşıyıcı yapar.                |
| 13. Ekonomi         | Zâviye patronajı, saray desteği, yerel bağış ve hane kaynakları; tek merkezî bütçe yok.       |
| 14. Coğrafya        | Hicaz, Sudan/Nil vadisi, Batı Afrika temasları, Palembang, Borneo, Sulawesi ve Malay dünyası. |
| 15. Devlet ilişkisi | D1–D5; himaye, araçsallaştırma, denetim, kriz ve modern tanıma birlikte görülür.              |
| 16. Siyasallaşma    | Çoğunlukla P0–P2; Palembang ve bazı modern krizlerde P3; Mehdiyye ayrı P4/C16.                |
| 17. Şiddet          | Tarikatın yapısal özelliği değil; belirli kolonyal/savaş bağlamlarında yerel seferberlik.     |
| 18. Bölünme         | 1776 sonrası çoklu halife; Sudan'da haneler, Güneydoğu Asya'da yerel yeniden kuruluşlar.      |
| 19. Küreselleşme    | Hac, icazet, yazma/tercüme, ratib ve öğrenci dolaşımıyla erken C13+C17 ağ.                    |
| 20. Genel morfoloji | C4 çekirdek; bazı kollar C7, dolaşım C13+C17, kamusal ritüel C8; merkezî devletleşme yok.     |

<sup>55</sup> Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*; van Bruinessen, *The Origins and Development of Şîfî Orders*; Purwadaksi, *Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman*.

**44.56. Sonuç: Semmâniyye'nin Cemaatleşme Bilançosu.** Semmâniyye, XVIII. yüzyıl Medine'sindeki bir şeyh çevresinin nasıl iki büyük dolaşım alanına —Nil/Sahra dünyası ile Hint Okyanusu/Güneydoğu Asya'ya—farklı biçimlerde taşınabildiğini gösteren güçlü bir cemaatleşme vakasıdır. Kurucu Muhammed es-Semmân, Halvetiyye-Bekriyye omurgasını çoklu icazetlerle genişletmiş; risâle, ratib, ahd ve halife sistemiyle ayırt edilebilir C4 kimliği üretmiştir. Sonraki tarih ise tek merkezli değildir. Sudan'da Ahmed et-Tayyib üzerinden haneleşme ve bölgesel şeyhlikler, Malay dünyasında Abdüssamed el-Pelimbânî, ratib, menâkib ve saray patronajı, Güney Sulawesi'de yerel Halvetî çevreyle yeniden kuruluş öne çıkmıştır. Muhammed Ahmed'in Mehdiyyesi, bu ağdan doğabilen fakat Semmâniyye'yle özdeş olmayan P4/C16 ayrışma örneğidir. Böylece Semmâniyye'nin asıl tarihsel dersi, güçlü ortak ritüelin merkezî örgüt zorunluluğu yaratmadan geniş coğrafyada aidiyet üretebilmesi; fakat aynı anda her bölgenin bu mirası kendi devlet, sınıf, hane ve kültür şartlarına göre yeniden kurabilmesidir.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Çifti, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm'; Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*; van Bruinessen, 'The Origins and Development of Şûfî Orders'; Radtke, 'Sufism in the 18th Century'.

## BÖLÜM 45 — MÜRÎDİYYE VE BATI AFRİKA TARİKAT CEMAATLERİ

Touba'dan Küresel Diasporaya: Pedagoji, Hizmet, Hane, Ekonomi ve Devletle Müzakere

**45.1. Mürîdiyye Neden “Pedagoji + Kutsal Şehir + Hizmet + Diaspora” Modelidir?** Mürîdiyye, XIX. yüzyıl sonu Batı Afrika'sında bir sûfî şeyh çevresinin yalnız zikir ve silsile etrafında değil, eğitim, hizmet, kutsal mekân, tarımsal yerleşim, ticaret ve daha sonra göç üzerinden kalıcı bir topluluk düzeni kurmasının güçlü örneklerinden biridir. Ahmedü Bamba'nın çevresinde oluşan ilk mürid halkası, Fransız sömürge yönetiminin baskısı altında dağılmak yerine yeni meşruiyet biçimleri üretmiş; Touba, daara, şeyh-taalibe bağı, hane halifeliği, Magal ve dahira gibi kurumlarla kuşaklar boyunca yeniden kurulmuştur. Bu nedenle bölüm, Mürîdiyye'yi yalnız “yer fıstığı tarikatı”, yalnız “sömürgecilik karşıtı hareket” veya yalnız “Senegal siyasetine yön veren şeyhler” şeklinde açıklamayacak; bu unsurların hangi dönemde, hangi kurumsal mekanizma üzerinden birleştiğini ayrı ayrı izleyecektir.<sup>57</sup>

**45.2. Kaynak Problemi: Kolonyal Arşiv, Arapça Eser, Wolofal, Menâkıb ve Sözlü Hafıza.** Mürîdiyye tarihinin en büyük metodolojik problemi, aynı olayın farklı kaynak evrenlerinde bambaşka anlamlarla anlatılmasıdır. Fransız yönetim belgeleri Ahmedü Bamba'yı kimi zaman güvenlik riski, kalabalık üretme kapasitesine sahip dinî lider veya denetlenmesi gereken marabut olarak kaydeder. Mürîd iç kaynakları ise sürgünleri sınanma, keramet ve manevî zafer diliyle anlamlandırır. Ahmedü Bamba'nın Arapça eserleri öğretinin içeriden ifadesini; Wolofal/Acemî metinler ise öğreti ve hafızanın daha geniş Wolof kitlelerine nasıl taşındığını gösterir. Bu yüzden sömürge raporu doğrudan gerçeklik, menâkıb da doğrudan tarihsel tutanak sayılmayacaktır. Karşılaştırmalı okuma, özellikle sürgün, şiddetsizlik, çalışma etiği ve şeyh-mürid ilişkisinde zorunludur.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913* (Athens, OH: Ohio University Press, 2007).

<sup>58</sup> Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad; Fallou Ngom, Muslims beyond the Arab World: The Odyssey of Ajami and the Muridiyya* (New York: Oxford University Press, 2016); Kota Kariya, “The Origin of the Mouride Order: Ahmad Bamba and His Exile to Gabon”, *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 23/2 (2007), s. 119-143.

**45.3. XIX. Yüzyıl Senegambiyası: Wolof Krallıkları, Savaş, Sömürgeleşme ve Dinî Otorite.** Ahmedü Bamba'nın çevresi, siyasî otoritenin yeniden dağıldığı bir Senegambiya içinde doğdu. Wolof krallıklarının askerî ve aristokratik düzeni, Fransız yayılması, ticaret yollarının ve üretim havzalarının dönüşümü, savaş ve kölelik tecrübesi dinî âlimlere yeni toplumsal roller açtı. Bamba'nın yükselişini yalnız Fransız sömürgecilğine tepkiyle açıklamak bu nedenle eksiktir; yerel Müslüman âlimler ile aristokrasi arasındaki ilişkiler, dinî eğitim arayan aileler, savaş sonrası güvenlik ihtiyacı ve toplumsal hareketlilik de belirleyiciydi. Mürîdiyye, eski siyasî düzenin doğrudan yerine geçen bir devlet projesi değil; dinî ahlâk, eğitim ve kişisel bağlılık üzerinden yeni bir toplumsal merkez kuran C4 tarikat çevresi olarak şekillendi.<sup>59</sup>

**45.4. Ahmedü Bamba'nın Doğumu ve Adlandırma Meselesi: 1853 Tarihi Ne Kadar Güvenli?** Ahmed b. Muhammed b. Habîbullâh Mbakke, Senegal'de genellikle Cheikh Ahmadou Bamba veya Serigne Touba adlarıyla anılır. Mürîd geleneği doğum yılı olarak 1853'ü güçlü biçimde benimser; modern akademik literatür de çoğunlukla bu tarihi kullanır. Bununla birlikte bazı eski biyografiler yaklaşık 1850 veya farklı küçük tarih varyantları verir. Bu eser için en güvenli yol, 1853'ü baskın ve kurumsal hafızada yerleşmiş tarih olarak kullanmak, fakat erken biyografinin bütün ayrıntılarını kesin kronolojiye zorlamamaktır. İsimlerin farklı dillerdeki biçimleri de aynı kişiyi ifade eder: Ahmedü Bamba, Ahmadu/Amadou Bamba ve Aḥmad Bamba yazımları kaynak diline göre değişir; çalışma Türkçe ana metinde "Ahmedü Bamba"yı esas alacaktır.<sup>60</sup>

**45.5. Mbakke Âlim Ailesi: Momar Anta Sali ve Hanesel İlim Sermayesi.** Ahmedü Bamba'nın kurucu karizması boşlukta doğmadı. Babası Momar Anta Sali Mbakke, dinî ilim ve eğitimle tanınan bir âlimdi; aile çevresi Kur'an öğretimi, fıkıh, Arapça ve yerel dinî hizmet bakımından zaten güçlü bir sosyal sermaye taşıyordu. Bu başlangıç, daha sonra Mürîdiyye'de görülecek hane otoritesini açıklamak için önemlidir; ancak kurucu döneme geriye doğru tam gelişmiş bir

<sup>59</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*, özellikle 'Islam, Society, and Power' ve kuruluş bağlamını ele alan bölümler; David Robinson, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920* (Athens, OH: Ohio University Press, 2000).

<sup>60</sup> Fallou Ngom, 'Ahmadu Bamba', *Oxford Research Encyclopedia of African History* (30 Ocak 2024), DOI: 10.1093/acrefore/9780190277734.013.336; Babou, *Fighting the Greater Jihad*.

“Mbakke hanedanı” yerleştirmek doğru değildir. İlk aşamada aile, Ahmedü Bamba’ya eğitim, ilişki ağı ve sembolik güvenilirlik sağlayan ilmî çevredir. Kurucunun ölümünden sonra oğullar ve daha sonra torunlar üzerinden gelişen genel halifelik ise C7 manevî-soysal otoritenin çok daha belirgin hâle geldiği ayrı tarihsel safhadır.<sup>61</sup>

#### **45.6. Kādiriyye Zemininden Yeni Yola: İntisaplar ve Bağımsızlaşma.**

Ahmedü Bamba’nın tasavvufî yetişmesi özellikle Kādiriyye geleneğiyle ilişkilidir; kaynaklar ayrıca Şâzelî ve Ticânî çevrelerle temas veya icazet katmanlarından söz eder. Burada metodolojik ayrım, “birden fazla tarikata temas” ile “birden fazla tarikatın mekanik birleşimi” arasındadır. Mürîdiyye, bu nispetleri korusa bile sonunda Ahmedü Bamba’nın şahsı, eğitim programı ve mürid ilişkisi etrafında bağımsız bir yol hâline gelmiştir. Dolayısıyla kurucu kimliği “Kādirî şubesi” olarak dondurulmayacak, fakat önceki sûfî repertuvar tamamen silinmeyecektir. Yeni C4 kimlik, silsile mirası kadar kurucunun ahlâk merkezli eğitimi, şahsî otoritesi ve çevresinde oluşan sürekli talebe-mürid halkası üzerinden tanımlanacaktır.<sup>62</sup>

#### **45.7. Saray Âlimliğinden Mesafe: Yerel Elitlerle İlişkinin Yeniden**

**Kurulması.** Ahmedü Bamba’nın yükselişinde yerel aristokrasi ve ona yakın dinî otoritelerle arasına koyduğu mesafe önemliydi. Modern araştırmalar, onun Müslüman âlimin adaletsiz gördüğü siyasî güç karşısındaki konumunu yeniden tanımladığını ve eğitimi saray himayesinden daha bağımsız bir zemine taşımaya çalıştığını vurgular. Bu tavır otomatik olarak siyasî devrim programı değildir. Kurucunun önceliği yeni bir hükümdarlık kurmak değil, Müslüman toplumu ahlâk ve eğitim yoluyla dönüştürmektir. Fakat saraydan bağımsız dinî otorite, savaş ve sömürgeleşme çağında çok sayıda insanı çektiğinde siyasî sonuç üretmeye başladı. Devlet ve yerel elitlerin kuşkusu böylece niyetten çok, ortaya çıkan toplumsal kapasiteyle bağlantılı olarak değerlendirilmelidir.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*, Ahmedü Bamba’nın Mbakke aile çevresi ve erken eğitimiyle ilgili bölümler; Ngom, ‘Abmadu Bamba’.

<sup>62</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*; Donal B. Cruise O’Brien, *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

<sup>63</sup> Ngom, ‘Abmadu Bamba’; Babou, *Fighting the Greater Jihad*.

**45.8. “Mürîdiyye Ne Zaman Kuruldu?”: Tek Tarih Yerine Kuruluş Süreci.** Mürîdiyye için tek bir kuruluş günü vermek, tarikatlaşmayı hukukî dernek tescili gibi okumak olur. Ahmedü Bamba’nın babasının ölümünden sonra kendi öğrenci çevresini belirginleştirmesi, geleneksel patronajdan uzaklaşması, müridlerin ona özel bağlılık göstermesi, Touba’nın kutsal merkez olarak doğması ve 1890’larda topluluğun sömürge yönetiminin dikkatini çekecek ölçeğe ulaşması birbirini izleyen kuruluş eşikleridir. Bu nedenle bölüm, 1880’lerin ortasını oluşum dönemi olarak kullanırken “1886’da bütün kurumlarıyla Mürîdiyye kuruldu” gibi aşırı kesin formülü benimsemeyecektir. Kuruluş, karizmatik öğretmen çevresinin ayırt edilebilir C4 tarikat kimliğine dönüşmesi ve bu kimliğin mekân, ritüel ve müridlik ilişkileriyle kalıcılığıdır.<sup>64</sup>

**45.9. Touba’nın Kuruluşu: 1887/1888 Tarihleri ve Kutsal Mekânın Doğuşu.** Touba’nın kuruluşu kaynaklarda çoğunlukla 1887 veya 1888’e tarihlenir. Küçük tarih farkı, asıl kurumsal sonucu değiştirmez: Ahmedü Bamba şehirden ve saraydan bağımsız, dua, eğitim ve manevî yoğunlaşma için özel bir merkez tasarladı. Touba ilk anda bugünkü dev metropol değildi; kurucu vizyon, arazi ve kutsal mekân hafızası zaman içinde zâviye, türbe, büyük cami, mahalleler, eğitim kurumları ve devasa yıllık ziyaret düzeniyle büyüdü. Bu sebeple günümüz Touba’sının ölçeği 1880’lere geriye taşınmayacak. C8 mahallî kutsal merkez, zamanla C4 tarikatın merkezi ve daha sonra C17 küresel ağın sembolik çekim noktası hâline gelmiştir.<sup>65</sup>

**45.10. Mürid / Taalibe Bağ: Bay’at, Şeyh Otoritesi ve Kişisel Terbiye.** Mürîdiyye’de şeyh ile taalibe arasındaki ilişki yalnız ders verme biçimi değildir. Mürid, manevî eğitim için belirli bir şeyhe bağlanır; rehberlik, hizmet, dua, hediye ve günlük disiplin bu ilişkinin farklı boyutlarını oluşturabilir. Bununla birlikte “mürid şeyhin her emrine kayıtsız şartsız uyar” formülü tarih boyunca ve bütün kollar için tek tip gerçeklik değildir. Dinî itaat, ekonomik işbirliği, aile sadakati ve siyasî tercih farklı alanlardır; özellikle modern seçimlerde bunların birbirine otomatik çevrilmediği açıkça görülür. Kapalılık bakımından genel yapı

<sup>64</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*; Ngom, ‘Ahmadu Bamba’.

<sup>65</sup> Eric S. Ross, ‘From Marabout Republics to Autonomous Rural Communities: Autonomous Muslim Towns in Senegal’, in Steven J. Salm ve Toyin Falola (ed.), *African Urban Spaces in Historical Perspective* (Rochester: University of Rochester Press, 2005), s. 243-265; Babou, *Fighting the Greater Jihad*.

K0-K1'dir; bazı yoğun tarbiya ilişkilerinde seçici iç eğitim K2'ye yaklaşabilir. Bu, gizli siyasî örgütlenme değil, tasavvufî pedagojinin derecelenmesidir.<sup>66</sup>

#### **45.11. “Büyük Cihad”: Nefs Mücadelesi ile Askerî Cihadı Ayırmak.**

Cheikh Anta Babou'nun çalışmasının başlığındaki “greater jihad”, Ahmedü Bamba'nın tarihini askerî cihad hareketi olarak değil, ahlâkî-nefsî mücadele ve İslamî eğitim projesi olarak yeniden okumaya çağırır. Mürîd hafızasında kurucunun silahlı savaş yerine ilim, ibadet, sabır ve hizmet yolunu seçmesi merkezîdir. Bunun tarihsel sonucu, Fransız karşıtı her duygunun Mürîdiyye'nin resmî askerî programı sayılmamasıdır. Bazı müridlerin veya kurucuya bağlanan yerel aktörlerin şiddet olaylarına karışması bütün cemaatin P4 niteliği taşıdığı anlamına gelmez. Kurucu dönem genel olarak P0-P1 düzeyinde tutulacak; siyasî sonuç üreten kitlesel otorite ile silahlı örgütlenme arasındaki fark korunacaktır.<sup>67</sup>

#### **45.12. Çalışma mı Hizmet mi? Khidma, ‘Amal ve Kasb Kavramlarını Ayırmak.**

Mürîdiyye hakkındaki en kalıcı klişelerden biri “çalışmayı ibadet sayan tarikat” formülüdür. Çalışma ve üretim gerçekten önemlidir; fakat Ahmedü Bamba'nın dilinde bütün kavramlar tek bir modern ekonomik “work ethic” kavramına indirgenemez. Khidma, hizmet ve kendini dinî misyona adanma; ‘amal, amel ve bilginin hayata geçirilmesi; kasb ise meşru kazanç ve geçim anlam alanlarına sahiptir. Tarımsal emek bu ahlâkın bir uygulaması olabilir, fakat öğretinin bütünü değildir. Özellikle sonraki yer fıstığı ekonomisini kurucunun bütün maneviyatının özü gibi geriye taşımak kolonyal ve ekonomik indirgemeciliği yeniden üretir. Bu nedenle hizmet etiği ile üretim rejimi tarihsel olarak birbirine bağlı fakat analitik olarak ayrı tutulacaktır.<sup>68</sup>

#### **45.13. Ahmedü Bamba'nın Arapça Eserleri: Karizmanın Metinleşmesi.**

Ahmedü Bamba yalnız sözlü karizma üreten şeyh değildi; Arapça geniş bir dinî-edebî külliyat bıraktı. Kasideler, dua ve salavat metinleri, ahlâk ve tasavvuf risâleleri, eğitim ve ibadetle ilgili eserler Mürîd kimliğinin taşınabilir hafızasına dönüştü. Kurucunun sürgün ve gözetim altında bulunduğu dönemlerde metin,

<sup>66</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*; O'Brien, *The Mourides of Senegal*.

<sup>67</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*; Ngom, ‘Ahmadu Bamba’.

<sup>68</sup> Cheikh Anta Babou, *La Mouridiyya en marche: Islam, migration et implantations* (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2025), Giriş, özellikle khidma, ‘amal ve kasb ayrımı; İngilizce aslı: *The Muridiyya on the Move: Islam, Migration, and Place Making* (Athens, OH: Ohio University Press, 2021).

fiziksel merkezin yerini kısmen doldurabildi; sonraki kuşaklarda da kasidelerin okunması Touba'dan uzaktaki müridleri ortak ritüel evrene bağladı. Bu nedenle Mürîdiyye'de otorite sadece şeyhin bedenî varlığına bağlı değildir; yazılı eser, ezber, kıraat ve çoğaltma da C4 devamlılık mekanizmasıdır. Metinlerin içeriği ekonomik başarıdan çok kulluk, Peygamber sevgisi, ilim, ahlâk ve manevî terbiye eksenindedir.<sup>69</sup>

#### **45.14. Wolofal / Wolof Acemîsi: Öğretinin Yerel Dilde Çoğaltılması.**

Mürîdiyye'nin genişlemesinde yalnız Arapça yüksek dinî kültür değil, Wolof dilinin Arap harfleriyle yazıldığı Wolofal/Acemî üretimi de belirleyicidir. Ahmedü Bamba'nın kıdemli müridleri, biyografi, methiye, öğüt ve tarih anlatılarını Wolofal üzerinden geniş kitlelere taşıdı. Bu süreç öğretinin “Arapça bilen seçkinlerden” yerel dil kullanan şehirli ve köylü Müslümanlara ulaşmasını sağladı; aynı zamanda cemaatin kendi tarihini kolonyal Fransızca belgelerin dışında kaydetmesine imkân verdi. Dolayısıyla Wolofal yalnız tercüme tekniği değil, C9 eğitim cemaati ve C4 tarikat hafızası arasında köprü kuran medya altyapısıdır. Kaynak eleştirisinde bu metinler hem tarihsel veri hem de içeriden kimlik üretimi olarak okunacaktır.<sup>70</sup>

**45.15. Daara: Kur'an Okulundan Cemaat Üretim Mekanizmasına.** Daara, Mürîdiyye'de yalnız çocukların Kur'an öğrendiği okul anlamına indirgenemez. Farklı dönemlerde Kur'an öğretimi, Arapça, dinî âdâb, şeyh gözetimi, toplu yaşam, tarbiya ve kimi kırsal örneklerde üretim faaliyetlerini bir araya getiren eğitim çevreleri ortaya çıktı. Böylece C9 eğitim yapısı, C4 tarikat aidiyetiyle iç içe geçti. Kurucunun pedagojisi ta'lim, tarbiya ve daha ileri manevî yükseliş safhaları gibi farklı eğitim mantıklarıyla yorumlandı. Modern araştırma açısından kritik nokta, “daara = tarlada çalışan mürid kampı” gibi tek tip tanımdan kaçınmaktır. Şehir daara'sı, klasik Kur'an okulu ve tarımsal tarbiya merkezi aynı tarihsel forma sahip değildir; işlevler dönem, şeyh ve coğrafyaya göre değişir.<sup>71</sup>

#### **45.16. Ndigël: Dinî Talimat, Topluluk Seferberliği ve Siyasî Oy Arasındaki Sınır.** Ndigël, şeyhin talimat veya yönlendirmesini ifade eden güçlü

<sup>69</sup> Ngom, 'Ahmadu Bamba'; Fallou Ngom, *Muslims beyond the Arab World*.

<sup>70</sup> Fallou Ngom, 'Ahmadu Bamba's Pedagogy and the Development of 'Ajami Literature', *African Studies Review* 52/1 (2009), s. 99-123, DOI: 10.1353/arw.0.0156.

<sup>71</sup> Babon, *Fighting the Greater Jihad*; Ngom, 'Ahmadu Bamba's Pedagogy', s. 99-123.

bir Mürîd kavramıdır. Cami inşası, toplu hizmet, bağış, ziyaret veya eğitim gibi alanlarda cemaat kapasitesini seferber edebilir. Fakat modern literatürde ndigël çoğu zaman doğrudan “şeyhin oy emri”ne indirgenmiştir. Bu eşitleme tarihsel olarak yanlıştır. Dinî otorite ile siyasî davranış arasında ilişki bulunabilir; yine de müridlerin seçim tercihleri ekonomik çıkar, parti kimliği, aday, kuşak ve eğitim gibi başka değişkenlerden etkilenir. Dolayısıyla ndigël, iç disiplin ve kaynak seferberliğini anlamada önemli; bütün mensupları tek oy bloğuna çeviren mekanik komuta kavramı olarak ise yetersizdir. Bu sınır, Mürîdiyye’nin siyasallaşma kodunu P2-P3’ün ötesine genellemek için önemlidir.<sup>72</sup>

**45.17. İbrahima Fall ve Baye Fall’ın Doğuşu: Tarikat İçinde Özel Hizmet Çizgisi.** Şeyh İbrahima Fall, Ahmedü Bamba’nın en tanınmış müridlerinden biri ve Baye Fall geleneğinin kurucu figürüdür. Baye Fall çizgisi özellikle khidma, şeyhe hizmet, emek, topluluk seferberliği, ayırt edici kıyafet ve kamusal ritüel görünürlüğüyle öne çıktı. Bu yapı Mürîdiyye’den bağımsız yeni bir tarikat olarak değil, Mürîdî evren içinde belirginleşmiş özel müridlik ve hizmet alt-kültürü olarak ele alınacaktır. İbrahima Fall’ın Ahmedü Bamba’nın sürgünü sırasında ağın korunması ve desteklenmesinde oynadığı rol de kurucu ilişkisini güçlendirdi. Böylece Mürîdiyye içinde tek tip dindarlık değil, farklı şeyh ve hizmet geleneklerinin aynı kurucu nispet altında birlikte var olabildiği görülür.<sup>73</sup>

**45.18. Baye Fall Hakkında Genelleme Tuzağı: İbadet, Kıyafet ve Kamusal İmaj.** Baye Fall üzerine dış gözlemciler sıkça sıra dışı saç, yama kıyafet, davul/ritim, yoğun hizmet ve bazı mensupların klasik ibadet pratiklerine farklı yaklaşımı üzerinde durur. Bu gözlemler belirli çevreleri açıklayabilir; fakat “Baye Fall namaz kılmaz, oruç tutmaz” gibi mutlak ifadeler hem iç çeşitliliği hem de Mürîdiyye’nin normatif İslamî çerçevesini siler. Daha güvenli tarih yazımı, Baye Fall’ın hizmete verdiği yüksek değeri ve ayırt edici kamusal kültürü kaydetmek; ibadetle ilgili farklı uygulamaları belirli saha çalışmalarına ve belirli gruplara

<sup>72</sup> Paul Gifford, ‘Religion and Politics in Contemporary Senegal’, *African Affairs* 115/461 (2016), s. 688-709, DOI: 10.1093/afraf/adw047; O’Brien, *The Mourides of Senegal*.

<sup>73</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*; Neil J. Savitsbinsky, ‘The Baye Fall of Senegambia: Muslim Rastas in the Promised Land?’, *Africa* 64/2 (1994), s. 211-219.

atfetmektir. Kıyafet ve performans görünürlüğü kapalılık değil, tersine güçlü dış kimlik işaretidir; genel yapı K0 düzeyinde oldukça görünürdür.<sup>74</sup>

**45.19. Hadiye ve Bağış: Şeyh-Mürîd Ekonomisini Yalnız “Sömürü” ile Açıklamamak.** Mürîdlerin şeyhlere sunduğu hadiye, emek ve maddî katkılar Mürîdiyye ekonomisinin temel unsurlarındandır. Kolonyal raporlar ve bazı eski sosyal bilim yorumları bu ilişkiyi çoğu kez zenginleşen marabout ile sömürülen mürid karşıtlığına indirgedi. Buna karşılık sonraki araştırmalar, bağışın manevî bağlılık, karşılıklılık, sosyal yardım, araziye veya ticaret ağına erişim, eğitim ve topluluk altyapısının finansmanı gibi çoklu işlevlerini gösterir. Bu, sömürü ihtimalini teorik olarak imkânsız kılmaz; güç asimetrisi her vaka için ayrıca incelenmelidir. Fakat tarihçinin görevi, bütün ekonomik ilişkiyi tek etik hükme sıkıştırmak değil, kimin ne verdiğini, ne aldığını ve kaynağın nasıl yeniden dağıtıldığını somut olarak göstermektir.<sup>75</sup>

**45.20. Fransızların İlk Kuşkusunu: Kitleli Dinî Otorite Neden Güvenlik Meselesine Dönüştü?** 1880’lerin sonlarından itibaren Ahmedü Bamba’nın çevresindeki büyüme Fransız yönetimi ve yerel idareciler tarafından giderek güvenlik diliyle raporlandı. Sorun yalnız belirli bir silahlı eylem değildi; büyük mürid kalabalıkları, eski savaşçıların veya siyasî aktörlerin ona yönelmesi, vergi ve yönetim düzeni hakkındaki kuşklar ve sömürge devletinin daha önce karşılaştığı cihad hareketlerinin hafızası birleşti. Bu bağlamda dinî karizma, niyetinden bağımsız olarak potansiyel siyasî kapasite şeklinde okundu. Bölüm bu dönemi D4’ten D5’e yükselen denetim ve baskı safhası olarak kodlayacak; fakat Fransız şüphesini otomatik biçimde “Bamba gerçekten isyan hazırlıyordu” kanıtına çevirmeyecektir.<sup>76</sup>

**45.21. 1895 Tutuklanması: Sömürge Kararının Belge ile Menkıbe Arasında Okunması.** Ahmedü Bamba 1895’te tutuklandı ve Saint-Louis üzerinden Gabon’a sürgün kararı verildi. Kolonyal belgeler bunu kamu düzeni ve

<sup>74</sup> Savishinsky, ‘The Baye Fall of Senegambia’, s. 211-219; Xavier Audrain, ‘Devenir Baay-Fall pour être soi: le religieux comme vecteur d’émancipation individuelle au Sénégal’, *Politique africaine* 94 (2004), s. 149-165.

<sup>75</sup> Donal B. Cruise O’Brien, ‘Don divin, don terrestre: l’économie de la confrérie mouride’, *Archives européennes de sociologie / European Journal of Sociology* 15/1 (1974), s. 82-100; Babou, *Fighting the Greater Jihad*.

<sup>76</sup> David Robinson, ‘The Murids: Surveillance and Collaboration’, *The Journal of African History* 40/2 (1999), s. 193-213, DOI: 10.1017/S0021853799007446.

güvenlik kaygısıyla açıklar; Mürîd hafızası ise kurucunun teslimiyetini, ilahî göreve bağlılığını ve haksız baskı karşısındaki manevî üstünlüğünü öne çıkarır. Olayın tarihsel çekirdeği açıktır: sömürge yönetimi büyüyen dinî otoriteyi zorlayıcı idarî tedbirle sınırlandırdı. Tartışmalı olan, kararın arkasındaki tehdit değerlendirmesinin gerçekliği ve yerel aktörlerin etkisidir. Bu nedenle 1895, Mürîdiyye'nin silahlı isyanı değil, devletin cemaat kapasitesini siyasî tehdit olarak algılayıp D5 baskıya geçtiği kırılma noktasıdır.<sup>77</sup>

**45.22. Gabon Sürgünü 1895–1902: Fiziksel Uzaklaştırma, Ağın Beklenmedik Güçlenmesi.** Gabon sürgününün amacı Ahmedü Bamba'yı Senegal'deki müridlerinden fiziksel olarak ayırmak ve büyüyen hareketi zayıflatmaktı. Kurucu 1895'ten 1902'ye kadar Senegal dışında tutuldu; ancak sonuç, beklenen çözülme olmadı. Şeyhin yokluğunda mektuplar, temsilciler, aile ve kıdemli müridler üzerinden bağ sürdü; sürgün tecrübesi ise sonraki Mürîd hafızasında kurucunun sabrı ve manevî seçilmişliği için merkezi anlatıya dönüştü. Böylece baskı, paradoksal biçimde karizmanın yayılmasına katkıda bulundu. Cemaat sosyolojisi açısından bu vaka, liderin fiziksel yokluğunda topluluğun temsilci ağı ve metin üzerinden ayakta kalma kapasitesini gösterir; “lider uzaklaştırılırsa cemaat dağılır” varsayımını bozar.<sup>78</sup>

**45.23. Gabon Menkıbeleri: Keramet Anlatısını Tarihsel Olgudan Ayırmak.** Gabon sürgünü Mürîd hagiografisinin en yoğun alanlarından biridir. Deniz yolculuğu, ibadet, mucizevî korunma ve sömürge görevlileri karşısındaki üstünlük hakkında çok sayıda anlatı oluşmuştur. Kota Kariya'nın çalışması, bu anlatıları yalnız “uydurma” diye dışlamak yerine içeriden kaynakların kurucu kutsallığı nasıl inşa ettiğini göstermenin daha verimli olduğunu ortaya koyar. Bu eserde keramet iddiası metafizik gerçeklik olarak doğrulanmayacak; ancak hangi dönemde, hangi hafıza ihtiyacına cevap verdiği ve mürid bağlılığını nasıl güçlendirdiği analiz edilecektir. Böylece menkıbe tarih yazımından atılmıyor; fakat olay kronolojisiyle aynı epistemik düzeye de yerleştirilmiyor.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Kariya, 'The Origin of the Mouride Order', s. 119-143; Robinson, 'The Murids', s. 193-213.

<sup>78</sup> Ngom, 'Ahmadou Bamba'; Robinson, 'The Murids', s. 193-213.

<sup>79</sup> Kariya, 'The Origin of the Mouride Order', s. 119-143; Fallou Ngom, *Muslims beyond the Arab World, özellikle sürgün hafızasını ele alan bölümler.*

**45.24. Lider Yokluğunda Cemaat: İbra Fati, Şeyh Anta ve İbrahima Fall'ın İşlevleri.** Gabon sürgünü sırasında Mürîd çevresinin devamlılığı tek bir vekile dayanmadı. David Robinson'un yeniden kurduğu tablo, farklı müridlerin farklı işlevler üstlendiğini gösterir: İbra Fati yazışma ve eğitim bağlarını, Şeyh Anta ekonomik-siyasî bağlantıları, İbrahima Fall ise yoğun hizmet ve daha sonra Baye Fall kimliğini besleyen mobilizasyonu taşıdı. Bu, erken Mürîdiyye'nin tamamen merkezî bürokrasi olmadığı halde görev farklılaşması üretebildiğini gösterir. Lider fiziksel olarak uzaktayken ağır dayanıklılığı C4 tarikatın C15 düzeyinde tam örgütsel bürokrasiye dönüşmesinden değil; güvene dayalı temsil, hane ve mürid düğümlerinin esnek koordinasyonundan kaynaklandı.<sup>80</sup>

**45.25. 1902 Dönüşü: Sürgün Sonrası Karizmanın Büyümesi.** Ahmedü Bamba'nın 1902'de Gabon'dan dönüşü, Fransız yönetiminin başlangıçta umduğu etkisizleştirmenin gerçekleşmediğini gösterdi. Şeyhin etrafında yeniden büyük ziyaretçi ve mürid hareketliliği oluştu; sürgün sırasında büyüyen kutsallık hafızası, dönüşle fiziksel karizmaya bağlandı. Bu durum sömürge yönetimini yeniden tedirgin etti ve kısa süre sonra ikinci sürgün safhasına geçildi. Tarihsel açıdan 1902, Mürîdiyye'nin yalnız yerel öğretmen çevresi olmadığını belirginleştirdi. Ancak kalabalığın büyümesini "ayaklanma ordusu" diye yorumlamak yine kolonyal güvenlik dilinin tekrarı olur. C4 kitleselleşme ile P4 askerî örgütlenme birbirinden ayrı tutulacaktır.<sup>81</sup>

**45.26. Moritanya Sürgünü 1903–1907: Sidiyya Çevresi ve Yeni Denetim Biçimi.** 1903'te Ahmedü Bamba bu kez Moritanya'ya gönderildi ve yaklaşık 1907'ye kadar burada tutuldu. Gabon'dan farklı olarak Moritanya, güçlü İslamî ilim ve Kâdirî çevrelerinin bulunduğu bölgeydi; Sidiyya ailesiyle temas da bu bağlamda önemlidir. Sömürge yönetimi, şeyhi yalnız uzaklaştırmak yerine tanınmış dinî otoritelerin gözetim ve aracılık kapasitesinden yararlanmayı amaçladı. Bu dönem Mürîdiyye'nin dış bir sûfi çevreyle temasının yanı sıra, Fransızların dinî otoriteyi yine dinî otorite üzerinden yönetme stratejisini gösterir. Devlet ilişkisi baskıdan ibaret değildir; D5 zorunlu sürgün ile D3-D4 aracılık/denetim aynı anda bulunabilir.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Robinson, *The Murids*, s. 193-213; Babou, *Fighting the Greater Jihad*.

<sup>81</sup> Robinson, *The Murids*, s. 193-213; Ngom, *Ahmadu Bamba*.

<sup>82</sup> Ngom, *Ahmadu Bamba*; Robinson, *Paths of Accommodation*.

**45.27. 1907–1912 Ceyeen ve 1912–1927 Diourbel: Sürgünden Gözetimli Yerleşikliğe.** Ahmedü Bamba Senegal’e döndükten sonra tam hareket özgürlüğü kazanmadı. 1907–1912 arasında Ceyeen/Thiéyène-Jolof’ta, 1912’den ölümüne kadar ise Diourbel’de gözetim altında yaşadı. Ancak bu safha, önceki uzak sürgünlerden farklı olarak yönetim ile şeyh arasında giderek daha öngörülebilir bir ilişki üretti. Müridlerin ziyaretleri, yazışma ve ekonomik faaliyetler daha kurumsal hâle gelirken Fransız yönetimi de hareketin silahlı isyan programı olmadığı kanaatine yaklaştı. Böylece ilişki D5 baskıdan D3-D4 gözetimli uzlaşmaya doğru kaydı. Bu dönüşüm ne kurucunun “sömürge işbirlikçisi”ne indirgenmesini ne de yönetimle bütün ilişkinin düşmanlık olarak anlatılmasını haklı çıkarır.<sup>83</sup>

**45.28. “Accommodation” Safhası: Gözetimden Müzakereye Geçiş.** David Robinson’un “accommodation” kavramı Mürîdiyye-Fransız ilişkisini anlamada kullanışlıdır: sömürge yönetimi siyasî ve idarî üstünlüğünü korurken Mürîd şeyhleri dinî, sosyal ve ekonomik alanlarda geniş hareket sahası kazanmıştır. Bu süreç tek anlaşma veya ani barış değildir. Gözetim, raporlama ve kuşku sürerken, yönetim Mürîd ağlarının üretim ve toplumsal düzen kapasitesini faydalı görmeye başladı; şeyhler de cemaatin eğitim, ziraat ve ibadet faaliyetlerini sürdürebilecek alan elde etti. Bu nedenle D3-D4, hem pazarlığı hem eşitsiz güç ilişkisini birlikte taşır. “Uyum” kelimesi sömürge şiddetini unutturacak nötr ortaklık anlamında kullanılmayacaktır.<sup>84</sup>

**45.29. İşbirliği mi Özerklik Pazarlığı mı? Kolonyal İkiliği Aşmak.** Mürîdiyye’nin XX. yüzyıl başındaki konumunu yalnız “direniş” veya “işbirliği” kutuplarından biriyle tanımlamak yetersizdir. Fransızlar siyasî egemenliği bırakmadı; Ahmedü Bamba da cemaatinin dinî alanını sömürge idaresine eritmedi. Ortaya çıkan düzen, idarî alanın devlette kalması karşılığında tarikatın dinî, sosyal ve giderek ekonomik özerkliğinin genişlemesiydi. Bu pazarlık her şeyhin aynı ölçüde memnun olduğu veya bütün müridlerin aynı tavrı benimsediği anlamına gelmez. Tarihçinin görevi ahlâkî etiket koymak değil,

<sup>83</sup> Ngom, ‘Ahmadu Bamba’; Robinson, ‘The Murids’, s. 193-213.

<sup>84</sup> Robinson, ‘The Murids’, s. 193-213.

hangi kaynak, izin, arazi, hareket serbestisi ve temsil kanalının kim tarafından ne karşılığında elde edildiğini göstermektedir.<sup>85</sup>

**45.30. Tarımsal Yerleşim ve “Mürîd Öncü Cepheleri”: Toprak Üzerinden Ağ Genişlemesi.** Mürîdiyye’nin kırsal büyümesi, şeyhlerin ve müridlerin yeni tarım alanlarına yerleşmesiyle yakından ilişkilidir. Daara ve köyler, sadece üretim noktası değil, eğitim, ibadet, şeyh otoritesi ve sosyal dayanışmanın birlikte kurulduğu yerel C8 düğümlerdi. Demiryolu ve yol altyapısının genişlemesi bu yerleşimleri kıyı pazarlarına bağladı. Fransız yönetimi belirli dönemlerde işlenmemiş toprakların üretime açılmasını teşvik ederek Mürîd yerleşimini destekledi. Böylece tarikatın coğrafi genişlemesi ile sömürge ekonomisinin nakit ürün hedefleri kimi yerde çakıştı. Ancak bu ortak çıkar, bütün yerleşimlerin devlet tarafından planlandığı anlamına gelmez; Mürîd ağının kendi göç, eğitim ve hizmet mantığı da bağımsız etkendi.<sup>86</sup>

**45.31. Daara Tarbiya ve Tarımsal Emek: Eğitim ile Üretimin Birleşmesi.** Bazı kırsal Mürîd daara’larında tarbiya, manevî disiplin ile tarımsal emeği birleştiren yoğun eğitim modeline dönüştü. Taalibe belirli yıllar şeyhin yanında çalışıyor, toplu yaşam ve hizmet üzerinden nefis terbiyesi görüyor; bazı örneklerde daha sonra kendi arazi ve üretim imkânına kavuşabiliyordu. John Cropper’ın çalışması, bu kurumların yer fıstığı havzasında organize emek gücü ve yerleşim kapasitesi ürettiğini gösterir. Fakat bu model bütün Mürîd eğitimi temsil etmez; klasik Kur’an öğretimi, şehirli dahira ve aile içi dinî eğitim farklı formlardır. İş gücü ilişkisinin eşitsizlik veya sömürü ürettiği vakalar ayrıca incelenmeli, fakat tarbiya’nın öz anlamı yalnız ücretsiz emek olarak tanımlanmamalıdır.<sup>87</sup>

**45.32. Yer Fıstığı Ekonomisi: Önemli Ama Tek Açıklama Değil.** XX. yüzyıl Senegal ekonomik tarihinde Mürîdiyye ile yer fıstığı üretimi arasında güçlü bağ vardır. Mürid yerleşimleri, daara emeği, şeyhlerin arazi düzenleme kapasitesi, demiryolu ve ticaret ağları üretimin genişlemesine katkı sağladı. Ancak

<sup>85</sup> Robinson, 'The Murids', s. 193-213; Babou, *Fighting the Greater Jihad*.

<sup>86</sup> O'Brien, *The Mourides of Senegal*; Robinson, *Paths of Accommodation*; John Cropper, 'Running on Empty: Fossil Fuels, Local Fuels, and Entangled Infrastructures in Colonial Senegal, 1885-1945', *The Journal of African History* 63/1 (2022), s. 19-36, DOI: 10.1017/S0021853722000214.

<sup>87</sup> Cropper, 'Running on Empty', s. 19-36; Babou, *Fighting the Greater Jihad*.

Mürîdiyye'yi “yer fıstığı üretmek için kurulmuş tarikat” şeklinde açıklamak kronolojiyi tersine çevirir: hareketin dinî-pedagojik çekirdeği ekonomik büyümeden önce vardır. Yer fıstığı daha sonra cemaatin maddî kaynaklarını, yerleşim coğrafyasını ve devletle pazarlık gücünü büyüten önemli ekonomik altyapıya dönüştü. Bu yüzden ekonomik açıklama kurucu maneviyatı silmeden, manevî açıklama da üretim ve emek ilişkilerini romantikleştirmeden birlikte kullanılacaktır.<sup>88</sup>

**45.33. Emek ve Sömürü Tartışması: Taalibe Ne Kazanıyordu?** Tarımsal daara sistemi, güçlü şeyh otoritesi ve ücretsiz veya düşük doğrudan ücretli emek nedeniyle eleştirel sorular doğurur. Bazı taalibelerin yıllarca marabout için çalışması gerçek güç asimetrisi yaratabilir. Öte yandan kaynaklar, barınma ve yiyecek, dinî eğitim, sosyal koruma, ağlara erişim ve kimi durumlarda arazi edinme gibi karşılık biçimlerini de gösterir. Bunların hiçbirisi kötüye kullanım ihtimalini ortadan kaldırmaz; ancak emek ilişkisinin sadece ücret sözleşmesi ölçütüyle okunması da tarihsel bağlamı daraltır. Bu eser, “tamamen gönüllü kutsal hizmet” ile “tamamen köleleştirici sömürü” arasında kanıta dayalı ayrımlar yapacak; dönem, şeyh, daara ve müridin konumu değiştikçe sonuçların farklılaşabileceğini kabul edecektir.<sup>89</sup>

**45.34. Sömürge Altyapısı ile Cemaat Altyapısının İç İç Geçmesi.** Mürîdiyye'nin ekonomik büyümesi yalnız tarlada gerçekleşmedi. Demiryolları, yollar, hayvan taşımacılığı, kamyonlar, kıyı ticaret merkezleri ve daha sonra şehir pazarları yer fıstığı ve insan hareketliliğini hızlandırdı. Kolonyal devlet bu altyapıyı kendi ihracat ve vergi hedefleri için kurarken Mürîd tüccar ve üreticiler aynı hatları cemaat dolaşımına uyarladı. Böylece devlet altyapısı ile dinî-ekonomik ağ birbirinin içine geçti; fakat denetim tek taraflı değildi. Mürîd üreticilerin ve tüccarların farklı taşıma kanallarını kullanması, sömürge ticaret şirketlerinin tekel hedeflerini de zaman zaman zorladı. Cemaat ekonomisi bu nedenle yalnız “Fransızların yarattığı” veya tamamen “devletten bağımsız” iki uçtan biri değildir.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> O'Brien, *The Mourides of Senegal*; Cropper, 'Running on Empty', s. 19-36; Babou, *La Mouridiyya en marche*, Giriş.

<sup>89</sup> O'Brien, 'Don divin, don terrestre', s. 82-100; Cropper, 'Running on Empty', s. 19-36.

<sup>90</sup> Cropper, 'Running on Empty', s. 19-36.

#### 45.35. 1927 Ölümü: Karizmatik Kurucudan Halifelik Düzenine Geçiş.

Ahmedü Bamba 19 Temmuz 1927'de öldü ve Touba'ya defnedildi. Kurucunun ölümü Mürîdiyye'yi dağıtmadı; otorite yeni bir kurumsal forma geçti. İlk genel halife olarak oğlu Serigne Mouhamadou Moustapha Mbacké öne çıktı ve kurucunun ailesi bundan sonra tarikatın merkezî meşruiyet kaynaklarından biri hâline geldi. Bu değişim C4 tarikat içinde C7 manevî-soysal katmanın belirginleşmesidir. Ancak bütün yerel şeyh hatları genel halifenin bürokratik şubesi hâline gelmedi; kurucu ailesinin farklı dalları, güçlü maraboutlar ve yerel mürid ağları görece özerkliklerini korudu. Böylece “tek halife = tek komuta zinciri” denklemi Mürîdiyye'nin gerçek çok merkezli yapısını tam açıklamaz.<sup>91</sup>

**45.36. Genel Halifelik: Oğullardan Torunlara Hane Meşruiyeti.** Mürîd genel halifeliği ilk dönemde Ahmedü Bamba'nın oğulları arasında, daha sonra torun kuşağında devam etti. Bu soy düzeni tarikatın birliğini ve Touba'nın merkezliliğini güçlendirdi; aynı zamanda C7 hane otoritesini C4 manevî eğitimin üzerine yerleştirdi. Halife, yalnız ritüel şeyh değil, büyük projelerin koordinasyonu, kamu otoriteleriyle ilişki, Magal organizasyonu ve kurucu mirasının yorumlanmasında üst sembolik aktördür. Fakat yerel şeyhler ve aile kolları kendi mürid çevrelerini korur. Günümüzde genel halifelik Serigne Mountakha Bassirou Mbacké'dedir. Bu çağdaş bilgi, kurucu dönemde aynı derecede merkezî bürokrasinin bulunduğu anlamına gelmez; halifelik tarih içinde yoğunlaşmıştır.<sup>92</sup>

#### 45.37. Şeyh Haneleri ve Yerel Kollar: Merkezileşmenin Sınırı.

Mürîdiyye'nin örgütsel dayanıklılığı yalnız Touba'daki genel halifeden değil, kurucu ailesinin ve kıdemli müridlerin oluşturduğu geniş şeyh hanelerinden gelir. Her hane, eğitim, arazi, ticaret, yardım ve mürid ağı bakımından farklı kapasite geliştirebilir. Bu yapı merkezîyet ile çoğulluk arasında çalışır: kurucu, Touba ve genel halife ortak üst aidiyeti üretirken günlük manevî rehberlik çoğu zaman belirli bir şeyh üzerinden yürür. Halefiyet anlaşmazlıkları veya siyasî tercihler bu nedenle bütün tarikatı aynı anda bölmek zorunda değildir; alt ağlar farklı davranabilir. Bu kurumsal gerçek, seçim dönemlerinde “Mürîdler şu adaya

<sup>91</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*; Ross, 'From Marabout Republics to Autonomous Rural Communities', s. 243-265.

<sup>92</sup> O'Brien, *The Mourides of Senegal*; Ross, 'From Marabout Republics to Autonomous Rural Communities', s. 243-265; *Senegal dini kurumlarının güncel hane yapısı için Mürîd genel halifeliğinin resmî kamusal kayıtları ayrıca dönemsel olarak kontrol edilmiştir.*

oy verdi” gibi bütüncül ifadelerin neden dikkatle kullanılmasını gerektiğini de açıklar.<sup>93</sup>

#### **45.38. Touba Büyük Camii: Kutsal Merkezin Anıtsal Kurumsallaşması.**

Touba Büyük Camii kurucunun son yıllarında tasarlanan, fakat ölümünden sonra halifeler ve mürid emeğiyle gerçekleşen uzun vadeli projedir. İnşa fikri 1920’lerde belirginleşti; eser 1963’te ibadete açıldı ve bundan sonra Touba’nın şehirleşmesi büyük hız kazandı. Cami yalnız ibadet mekânı değil, kurucunun türbesi, ziyaret düzeni, eğitim, ticaret ve şehir kimliğinin anıtsal merkezidir. Yapının finansmanı ve inşasında mürid katkıları, ndigël ve hane koordinasyonu cemaatin maddî mobilizasyon kapasitesini görünür kıldı. Böylece kutsal mekân, C8 mahallî merkezden ülke ve diaspora ölçeğinde C17 çekim merkezine dönüşürken, şehir planlaması da dinî otorite ile devlet arasındaki sürekli müzakerenin konusu oldu.<sup>94</sup>

#### **45.39. Grand Magal: Sürgün Hafızasının Kitlemel Ritüele Dönüşmesi.**

Grand Magal de Touba, Ahmedü Bamba’nın 1895 sürgününü yalnız mağduriyet günü olarak değil, sabır, kulluk ve manevî zafer hafızası olarak yeniden kurar. Her yıl 18 Safer’de Touba’ya yönelen ziyaret, kurucu biyografisini milyonlarca insanın yiyecek, konaklama, kaside okuma, dua ve hizmet pratikleriyle tekrar yaşadığı dev C8 ritüel topluluğa dönüştürür. Katılımcı sayıları için farklı resmî ve organizatör tahminleri bulunduğundan tek rakam kesin nüfus sayımı gibi kullanılmamalıdır. Analitik olarak daha önemli olan, Magal’ın yerel şeyh hanelerini, diasporayı, devlet hizmetlerini ve Touba kurumlarını aynı kısa zaman diliminde eşgüdümleyen yüksek mobilizasyon kapasitesidir.<sup>95</sup>

#### **45.40. Touba’nın Özel Statüsü: “Devlet İçinde Devlet” mi, Müzakere**

**Edilmiş Özerklik mi?** Touba’nın dinî otorite tarafından güçlü biçimde yönetilmesi, şehirde bazı davranışlara ilişkin dinî yasaklar ve tarihsel olarak sınırlı sivil-idarî varlık, literatürde “özerk Müslüman şehir” kavramını doğurmuştur. Ancak Touba Senegal’den bağımsız egemen bir devlet değildir; vergi, vatandaşlık, ulusal hukuk, güvenlik ve büyük altyapı alanlarında Senegal devleti belirleyici

<sup>93</sup> O’Brien, *The Mourides of Senegal*; Gifford, ‘Religion and Politics in Contemporary Senegal’, s. 688-709.

<sup>94</sup> Ross, ‘From Marabout Republics to Autonomous Rural Communities’, s. 243-265.

<sup>95</sup> Ross, ‘From Marabout Republics to Autonomous Rural Communities’, s. 243-265; Ngom, ‘Abmadu Bamba’.

çerçeveyi korur. Daha doğru ifade, tarihsel olarak yüksek derecede müzakere edilmiş idarî ve toplumsal özerkliktir. Bu nedenle C16/D7 devletleşme kodu kullanılmayacak. Touba, C8 kutsal şehir + C4 tarikat merkezi + C7 hane otoritesi bileşimidir; devlet ilişkisi çoğunlukla D2-D4 pazarlık ve işbirliği aralığında değerlendirilmelidir.<sup>96</sup>

**45.41. Dahira: Şehirleşme Çağında Yeni Mürid Cemaat Birimi.** Kırsal daara'nın yanında XX. yüzyıl şehirleşmesiyle dahira/daaira, Mürîdiyye'nin en önemli örgüt birimlerinden birine dönüştü. Dahira üyeleri düzenli toplantılarda kaside ve Kur'an okuyabilir, aidat ve hadiye toplayabilir, Magal seyahatini organize edebilir, yeni göçmenlere iş ve barınma desteği sağlayabilir ve cenaze gibi krizlerde dayanışma gösterebilir. Bu, modern şehirde aynı şeyhin köy çevresinden gelmeyen müridlerin de gönüllü dernek benzeri yapı kurabilmesini sağlar. Dahira C4 tarikatın modern toplumsal organizasyon biçimidir; bazı güçlü örneklerde C15 örgütlenmiş yapı özellikleri kazanabilir. Ancak resmî dernekleşme her dahira için zorunlu değildir; gevşek dua halkası ile kurumsal uluslararası federasyon arasında geniş bir çeşitlilik vardır.<sup>97</sup>

**45.42. Dakar ve Senegal Şehirleri: Kırsal Müridlikten Kentsel Ağlara. II.** Dünya Savaşı sonrası hızlanan kentleşme Mürîdiyye'yi yalnız kırsal üretim düzeninden çıkararak pazar, ulaşım, küçük ticaret, zanaat ve mahalle ağlarına taşıdı. Dakar'daki Sandaga gibi ticaret alanları, dini aidiyetin ekonomik güven ve göç desteğiyle birleştiği yeni düğümler hâline geldi. 1940'ların sonundan itibaren örgütlü dahira modeli şehirli Mürid kimliğinin önemli aracı oldu. Bu dönüşüm "tarikat tarımdan ticarete geçti" şeklinde lineer değildir; kırsal ve kentsel ağlar aynı anda yaşamaya devam etti. Şehirleşme, Mürîdiyye'nin sosyal tabanını çeşitlendirdi ve şeyh-mürid ilişkisinin fiziksel yakınlıktan mektup, telefon, dernek ve daha sonra dijital iletişime taşınmasına zemin hazırladı.<sup>98</sup>

**45.43. Abidjan ve Fildişi Sahili: İlk Büyük Diaspora Laboratuvarı.** Senegal dışındaki Mürid örgütlenmesinin erken ve önemli merkezlerinden biri Fildişi Sahili, özellikle Abidjan'dır. Babou'nun araştırması, ekonomik göçle gelen

<sup>96</sup> Ross, 'From Marabout Republics to Autonomous Rural Communities', s. 243-265.

<sup>97</sup> Cheikh Anta Babou, *The Muridiyya on the Move: Islam, Migration, and Place Making* (Athens, OH: Ohio University Press, 2021), özellikle kentsel Senegal ve dahira bölümleri.

<sup>98</sup> Babou, *The Muridiyya on the Move*, 'The Muridiyya in the Cities of Senegal' bölümü.

mürîdlerin yeni şehirde yalnız ticaret yapmadığını, dua halkaları, dayanışma ve temsil örgütleri kurduğunu gösterir. 1950’de Fildişi Sahili’nde resmen tanınan Mürîd derneği, sınır aşan topluluk kurumlaşmasının erken örneğidir. Diaspora burada merkezden kopuş değil, Touba ile para, hac/ziyaret, şeyh seyahatleri ve haberleşme yoluyla yeniden bağlanmadır. C17 transnasyonal cemaat ilk kez belirgin hukukî ve şehirli biçim kazanır. Aynı zamanda yerel toplumla ilişkiler, Mürîd kimliğinin yalnız Senegal etnik kökenine indirgenmesini de zorlaştırır.<sup>99</sup>

**45.44. Gabon’un İkinci Anlamı: Sürgün Coğrafyasından Diaspora Mekânına.** Gabon, Mürîd hafızasında önce Ahmedü Bamba’nın zorunlu sürgün coğrafyasıdır; XX. yüzyılın ikinci yarısında ise Senegal’den ekonomik göç alan yeni Mürîd yerleşim alanına dönüştü. Böylece aynı coğrafya “acı ve sınanma” hafızasıyla “çalışma ve diaspora” tecrübesini üst üste bindirdi. Babou bu yeniden mekânlaştırmayı, göçmenlerin kurucu biyografisini kendi hareketlilik deneyimleriyle bağlaması üzerinden inceler. Mürîd cemaatleşmesi için önemli sonuç şudur: kutsal coğrafya yalnız Touba gibi kurucunun seçtiği merkezlerden ibaret değildir; sürgün yolu, göçmen mahallesi, dernek evi ve ticaret mekânı da kolektif hafızayla yeniden kutsal-sosyal anlam kazanabilir.<sup>100</sup>

**45.45. Fransa ve Avrupa: Ticaret, İşçilik, Dernek ve Ziyaret Ağları.** Fransa’ya ve daha sonra İtalya başta olmak üzere Avrupa’nın farklı ülkelerine Mürîd göçü, cemaatin ekonomik ve kurumsal repertuarını genişletti. Sokak ticareti veya küçük işletme gibi görünür ekonomik faaliyetler literatürde çok işlense de diaspora yalnız ticaret ağı değildir. Dahira toplantıları, şeyh ziyaretleri, kaside okuma, ortak konut ve misafir ağı, çocukların din eğitimi, cenazenin Senegal’e nakli ve Touba’ya bağış gibi faaliyetler dinî aidiyeti yeniden üretir. Aynı şehirde farklı hane ve şeyh çevrelerine bağlı birden çok dahira bulunabilir. Bu nedenle Avrupa Mürîdiyyesi merkezî bir “uluslararası şube” değil, ortak Touba nispeti altında çoğul C17 ağlar topluluğudur.<sup>101</sup>

**45.46. New York ve Kuzey Amerika: Yeni Kamusal Alanlarda Mürîd Kimliği.** New York’taki Mürîd cemaat, Batı Afrika göçmenlerinin dinî aidiyeti

<sup>99</sup> Babou, *The Muridiyya on the Move, 'Birth of the Murid Diaspora: Murid Immigrants in Côte d'Ivoire'* bölümü; aynı eserin 2025 Fransızca baskısı, bölüm 2.

<sup>100</sup> Babou, *The Muridiyya on the Move, 'Gabon: Backyard of Tuubaa'* bölümü.

<sup>101</sup> Babou, *The Muridiyya on the Move, Fransa ve Paris bölümleri.*

şehir mekânına nasıl çevirdiğini gösteren çarpıcı örnektir. Harlem’de iş, konut, ibadet ve dernek faaliyetleri birbirine bağlanırken Ahmedü Bamba adına düzenlenen kamusal anmalar, cemaatin yalnız özel dua çevresi olmadığını görünür kılmıştır. “Ahmadu Bamba Day” gibi şehir ölçeğinde tanınan etkinlikler, Mürîd hafızasını Amerikan kamusal alanına tercüme eder. Bu süreçte bazı müridler öğretinin evrensel dâvet boyutunu öne çıkarırken bazıları Senegal ve Touba ile bağın korunmasını önceleyebilir. Diaspora kimliği dolayısıyla tek yönlü aktarım değil, müzakere edilen C17 topluluk üretimidir.<sup>102</sup>

#### **45.47. Transnasyonal Dahira: İbadet + Refah + Para Transferi + Kimlik.**

Diasporadaki dahira, haftalık dua ve kaside toplantısından çok daha geniş işlevler üstlenebilir. Yeni gelen göçmene iş bulma, geçici konaklama, borç veya acil yardım, hastalık ve cenaze desteği, çocukların dinî sosyalleşmesi, Touba’daki projelere bağış ve Magal seyahati organizasyonu aynı yapı içinde birleşebilir. Bazı dahiralar resmî dernek, bazıları gayriresmî dayanışma halkasıdır. Böylece C17 transnasyonal ağ, C9 eğitim ve yer yer C15 örgütleşmiş hareket özellikleri kazanır. Para transferi yalnız ekonomik remittance değil, şeyh ve kutsal merkezle ilişkinin maddî ifadesidir. Ancak diaspora kaynaklarının kullanımı ve temsil yetkisi çevresinde tartışmalar da çıkabilir; küreselleşme homojenlik değil, yeni müzakere alanları üretir.<sup>103</sup>

#### **45.48. Kadınlar ve Mürîd Cemaatleşmesi: Görünmeyen Emekten Kadın Dahiralarına.**

Mürîdiyye’nin resmî genel halifelik ve büyük şeyh silsileleri büyük ölçüde erkekler üzerinden görünür olsa da kadınların cemaat ekonomisi ve ritüel hayatındaki rolü bununla sınırlı değildir. Magal’da yemek, konaklama ve ziyaret ağı; aile içi din eğitimi; ticaret ve bağış; şehir ve diasporadaki kadın dahiraları, kadınların kurumsal sürekliliğe aktif katkısını gösterir. Mame Diarra Bouso gibi kurucu ailesinin kadın figürleri de dindarlık ve annelik hafızasında güçlü sembolik yer kazanmıştır. Kadınların resmî şeyhlik makamındaki az görünürlüğü, “otoriteleri yoktur” sonucuna dönüştürülmeyecek; resmî hiyerarşi ile fiilî sosyal ve ritüel emek ayrı ayrı kaydedilecektir.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Babou, *The Muridiyya on the Move*, New York bölümleri.

<sup>103</sup> Babou, *The Muridiyya on the Move*, sonuç bölümü ve diaspora dahiralarına ilişkin karşılaştırmalı analiz.

<sup>104</sup> Babou, *The Muridiyya on the Move*; kadın Mürîd dernekleri ve diaspora dinî sosyalleşmesine ilişkin ilgili saba literatürü.

#### **45.49. Batı Afrika Tarikat Ekolojisi: Mürîdiyye Tek Başına Değildir.**

Senegal ve daha geniş Senegambiya dinî alanı Mürîdiyye'den ibaret değildir. Ticânîyye'nin Tivaouane, Medina Baye ve Medina Gounass gibi farklı merkezleri; Kâdirî çevreleri; Layène topluluğu ve başka yerel dinî aileler aynı kamusal alanda faaliyet gösterir. Mürîdiyye'nin özgünlüğü ancak bu çoğul çevre içinde anlaşılabilir. Dinî şehirler, yıllık ziyaretler, şeyh haneleri, eğitim ve devletle aracılık Mürîdiyye'ye özgü olmayan kurumsal formlardır; her gelenek bunları farklı tarih ve otorite diliyle yeniden kurar. Bu bölüm önceki Ticânîyye tarihini tekrar etmeyecek; karşılaştırmayı “aynı devlet içinde birden fazla dinî otorite merkezi nasıl birlikte yaşar ve rekabet eder?” sorusuna odaklayacaktır.<sup>105</sup>

#### **45.50. Bağımsız Senegal ve Senghor: Tarikat-Devlet Aracılığının Yeni Biçimi.**

1960 bağımsızlığı sömürge dönemindeki marabout-devlet pazarlığını sona erdirmeyi; ilişki ulusal siyaset içinde yeniden biçimlendi. Léopold Sédar Senghor yönetimi, özellikle kırsal kalkınma, seçim ve toplumsal istikrar alanlarında güçlü dinî ailelerle ilişki kurdu. Mürîd şeyhler yerel topluluklara erişim ve meşruiyet sağlayabilirken devlet de altyapı, arazi, kredi ve idarî kolaylıklar üzerinden karşılık verebiliyordu. Bu düzen “tarikat devleti yönetiyordu” demek değildir; daha çok D2-D3 himaye/patronaj ve karşılıklı aracılık modelidir. 1962 siyasî krizi gibi anlarda dinî desteğin önemi görünürleşmiş, fakat Mürîdiyye hiçbir zaman tek parti veya tek devlet kurumu hâline gelmemiştir.<sup>106</sup>

#### **45.51. Seçimlerde Ndigël: Gerçek Etki, Fakat Otomatik Oy Transferi Değil.**

Senegal siyasetinde dinî liderlerin adaylar lehine tavsiye veya ndigël verdiği örnekler vardır ve Mürîd şeyhler tarihsel olarak önemli brokerlar olmuştur. Fakat Paul Gifford'un vurguladığı gibi, hiçbir dönemde bir rehberin bütün müridlerinin oyunu otomatik biçimde istediği adaya taşıdığı varsayılmaz. Müridler dinî talimat ile siyasî tercihi ayırabilir; farklı şeyh haneleri farklı adaylara yaklaşabilir; genç, şehirli ve eğitilmiş mensupların davranışı eski kırsal patronaj kalıplarından uzaklaşabilir. Bu nedenle Mürîdiyye'nin siyasallaşması P2-P3

<sup>105</sup> Gifford, 'Religion and Politics in Contemporary Senegal', s. 688-709; önceki Bölüm 40'ta incelenen Ticânîyye literatürü ile karşılaştırma.

<sup>106</sup> O'Brien, *The Mourides of Senegal*; Donal B. Cruise O'Brien, 'A Versatile Charisma: The Mouride Brotherhood 1967-1975', *Archives européennes de sociologie / European Journal of Sociology* 18/1 (1977), s. 82-106.

aralığında dönemselsel ve parçalıdır. Seçim etkisi gerçek bir tarihsel değişken, “milyonlarca oy tek emirle hareket eder” anlatısı ise aşırı genellemedir.<sup>107</sup>

**45.52. Abdoulaye Wade Dönemi: Kişisel Mürid Kimliği ve Devlet Yakınlığı.** 2000’de cumhurbaşkanı olan Abdoulaye Wade’in kendisini açık biçimde Mürid müridi olarak tanımlaması tarikat-devlet ilişkisini daha görünür ve kişiselleşmiş hâle getirdi. Touba ziyaretleri, altyapı ve patronaj tartışmaları, Mürid çevrelerin siyasal destek algısı bu dönemin belirgin özellikleridir. Yine de Wade dönemi “Mürîdiyye iktidarı” olarak okunmamalıdır: Senegal çoklu tarikat ve siyasî aktörlerden oluşan devlettir; Mürid şeyhleri arasında da siyasî tercih birliği yoktur. Daha güvenli sonuç, devlet başkanının kişisel dinî aidiyetinin D2-D3 yakınlığını sembolik olarak güçlendirmesi ve bunun cemaat içi çoğulluğu ortadan kaldırmamasıdır. Bu dönem aynı zamanda klasik ndigël siyasetinin sınırlarının daha görünür hâle geldiği safhadır.<sup>108</sup>

**45.53. 2025–2026: Serigne Mountakha, Diomaye Faye ve Güncel Devlet–Touba İlişkisi.** 2025–2026 verileri Mürîdiyye ile Senegal devleti arasındaki ilişkinin bugün de kurumsal ve görünür olduğunu gösteriyor. Cumhurbaşkanı Bassirou Diomaye Faye, 2025’te Touba’da genel halife Serigne Mountakha Mbacké’yi ziyaret etmiş; Magal öncesinde su, kanalizasyon, eğitim ve temel altyapı gibi kamu hizmetleri için hükümet talimatlarını yinelemiştir. 2026 Grand Magal hazırlıklarında da devlet kurumları su, drenaj, sağlık ve ulaşım alanlarında doğrudan görev aldı. Buna karşılık dinî otoriteler şehrin kutsal karakteri ve ziyaret âdâbı konusunda yönlendirme yapmayı sürdürdü. Bu tablo D2-D4 aralığında karşılıklı tanıma, hizmet koordinasyonu ve müzakereyi gösterir; ne laik devletin çekildiği ne de tarikatın devlete dönüştüğü bir modeldir.<sup>109</sup>

| Dönem / coğrafya        | Somut ilişki                                                                                | Kod   | Tarihsel yorum                                                                       |
|-------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|-------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| 1880’ler-1895 / Senegal | Hızla büyüyen dinî çevrenin kolonyal ve yerel yöneticilerce güvenlik riski olarak izlenmesi | D4→D5 | Niyet kanıtından çok kapasite ve korku siyaseti; silahlı isyan otomatik varsayılmaz. |

<sup>107</sup> Gifford, ‘Religion and Politics in Contemporary Senegal’, s. 688-709.

<sup>108</sup> Gifford, ‘Religion and Politics in Contemporary Senegal’, s. 688-709.

<sup>109</sup> Présidence de la République du Sénégal, ‘Magal 2025 | Le Président Bassirou Diomaye Faye en visite de courtoisie à Touba’, 7 Ağustos 2025; Agence de Presse Sénégalaise (APS), ‘Grand Magal 2026: les autorités religieuses réaffirment la nécessité de préserver le caractère sacré de Touba’, 12 Temmuz 2026; APS, ‘L’Etat satisfait des dispositifs de distribution d’eau et de drainage d’eaux pluviales avant le Grand Magal’, 21 Temmuz 2026; erişim 20 Ağustos 2026.

| Dönem / coğrafya               | Somut ilişki                                                                | Kod           | Tarihsel yorum                                                                               |
|--------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|---------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1895-1902 / Gabon              | Tutuklama ve denizasırlı sürgün                                             | D5            | Zorlayıcı baskı; cemaat fiziksel ayrıştırma ile zayıflatılmak istendi.                       |
| 1903-1907 / Moritanya          | İkinci sürgün; dinî araçlar üzerinden denetim                               | D5 + D3/D4    | Baskı ile arabuluculuk aynı dönemde birlikte bulunur.                                        |
| 1907-1912 / Ceyceen            | Gözetimli ikamet ve hareket sınırlandırması                                 | D4-D5         | Tam özgürlük yok; temas alanı Gabon sürgününe göre genişler.                                 |
| 1912-1927 / Diourbel           | Gözetim altında uzlaşma, üretim ve ziyaret ağlarının kurumsallaşması        | D3-D4         | Siyasi-idari üstünlük devlette, dinî-sosyal özerklik tarikat çevresinde.                     |
| 1927-1960 / geç kolonyal dönem | Halifelik, Touba inşası, tarımsal ve ticari ağların genişlemesi             | D2-D4         | Devlet ile hane arasında kaynak, arazi ve düzen müzakereleri.                                |
| 1960-1980 / bağımsız Senegal   | Senghor dönemi patronaj ve toplumsal aracılık                               | D2-D3         | Dinî aileler seçim ve kırsal kalkınmada aracı; devlet egemenliği sürer.                      |
| 1980-2000                      | Çoklu parti rekabeti ve dinî brokerliğin çeşitlenmesi                       | D2-D4         | Ndige'li etkili olabilir fakat oy transferi hiçbir zaman otomatik değildir.                  |
| 2000-2012 / Wade               | Cumhurbaşkanının açık Mürid kimliği; Touba ile yüksek görünürlüklü yakınlık | D2-D3 / P2-P3 | Kişisel yakınlık tarikatın devlete dönüşmesi veya bütün mensupların siyasi birliği değildir. |
| 2012-2024                      | Devlet-dinî aile ilişkilerinde devamlılık ve yeniden müzakere               | D2-D4         | Altyapı, tören, seçim ve yerel yönetim başlıkları dönemsel olarak değişir.                   |
| 2025-2026 / Diomaye Faye       | Touba ziyaretleri; Magal için su, drenaj, sağlık ve altyapı koordinasyonu   | D2-D4         | Karşılıklı tanıma ve kamusal hizmet işbirliği; C16/D7 egemenlik yok.                         |
| Genel sonuç                    | Baskıdan müzakere ve patronaja uzanan çok dönemli ilişki                    | D2-D5         | Müridiyye'nin devletle ilişkisi tek sözcükle 'destek' veya 'yasak' diye özetlenemez.         |

**45.54. Liderlik ve Mekân Dönüşümü: Kurucu Halkadan Küresel Çok Merkezliliğe.** Mürîdiyye'nin iki yüzyıla yaklaşan tarihi, liderlik ile mekânın birlikte dönüşümünü gösterir. Ahmedü Bamba'nın hareketli öğretmen çevresi Touba'da kutsal merkez bulmuş; sürgün yıllarında temsilci müridler ağı taşımış; 1927 sonrasında genel halifelik ve şeyh haneleri kurumsal sürekliliği sağlamış; Büyük Cami ve Magal Touba'yı kitlesel merkez hâline getirmiş; şehirleşme dahira'yı, göç ise Abidjan, Libreville, Paris ve New York gibi yeni düğümleri üretmiştir. Bu ağda merkez kaybolmaz fakat tek merkezli komuta da oluşmaz. Touba sembolik ve hiyerarşik ağırlığını korurken günlük cemaat hayatı yüzlerce şeyh, dahira ve diaspora derneğinde yeniden üretilir. Mürîdiyye böylece C4 + C7 + C8 + C9 + C17 bileşimine dönüşmüştür.<sup>110</sup>

| Düğüm / dönem     | Liderlik / mekân dönüşümü                              | Kurumsal sonuç                                |
|-------------------|--------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| 1850'ler-1880'ler | Mbakke âlim ailesi → Ahmedü Bamba'nın öğretmen çevresi | C1/C3'ten bağımsız C4 kimliğe geçiş           |
| 1887/1888         | Touba'nın kuruluşu                                     | C8 kutsal yerel merkez + C4 tarikat çekirdeği |

<sup>110</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*; Ross, *From Marabout Republics to Autonomous Rural Communities*, s. 243-265; Babou, *The Muriidiyya on the Move*.

| Düğüm / dönem        | Liderlik / mekân dönüşümü                                              | Kurumsal sonuç                                            |
|----------------------|------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| 1895-1907            | Sürgünler; kıdemli müridlerin temsil ve hizmet ağları                  | Fiziksel lider yokluğunda dağıtık dayanıklılık            |
| 1907-1927            | Ceyeen/Diourbel gözetimli yerleşiklik                                  | Mürîd dolaşımı, metin ve ekonomik ağların kurumsallaşması |
| 1927 sonrası         | Genel halifelik ve Mbakke hane otoritesi                               | C7 manevî-soysal katmanın güçlenmesi                      |
| 1920'ler-1963        | Touba Büyük Camii'nin inşası ve açılışı                                | Kutsal merkezin anıtsal şehir çekirdeğine dönüşmesi       |
| 1940'lar-1970'ler    | Dakar ve diğer şehirlerde dahiralar                                    | C4 + C9 + yer yer C15 şehirli örgütlenme                  |
| 1950'lerden itibaren | Abidjan, Gabon ve Batı Afrika göç ağları                               | C17 transnasyonal cemaat                                  |
| 1970'ler-2000'ler    | Fransa, İtalya ve Avrupa                                               | Ticaret, dernek, ibadet ve sosyal yardım ağları           |
| 1980'ler-2026        | New York ve Kuzey Amerika                                              | Kamusal anma + dahira + diaspora mekânlaştırması          |
| Günümüz              | Serigne Mountakha genel halifeliği + yerel şeyhler + küresel dahiralar | Merkezi sembolik otorite + çok merkezli günlük cemaat     |
| Genel morfoloji      | Kurucu karizma → kutsal şehir → hane halifeliği → dahira/diaspora      | C4 + C7 + C8 + C9 + C17; sınırlı C18 katmanı              |

**45.55. Yirmi Boyutta Mürîdiyye: Cemaat Anatomisi.** Mürîdiyye, bu eserin karşılaştırmalı matrisinde tek kodla açıklanamayacak kadar katmanlı bir yapıdır. Kurucu karizma ve şeyh-mürîd bağı C4 tarikat çekirdeğini; Mbakke ailesinin genel halifeliği C7 manevî-soysal otoriteyi; Touba ve yerel kutsal merkezler C8'i; daara ve Wolofal pedagojisi C9'u; uluslararası dahiralar C17'yi ve günümüzde bazı çevrimiçi faaliyetler sınırlı ölçüde C18'i görünür kılar. Genel kapalılık K0-K1, yoğun tarbiya halkalarında K2; siyasallaşma çoğunlukla P0-P3 arasındadır. Devlet ilişkisi 1895–1907'de D5 baskıya çıkarken, sonraki dönemlerde D2-D4 müzakere ve patronaj ağırlıklıdır. C16/D7 devletleşme Mürîdiyye için uygun değildir.<sup>111</sup>

| Boyut               | Mürîdiyye için sonuç                                                                       |
|---------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Kurucu           | Ahmedü Bamba (1853-1927); âlim-sûfi ve pedagojik kurucu karizma.                           |
| 2. Kuruluş biçimi   | Tek tarih değil; 1880'lerde bağımsızlaşan öğretmen/mürîd çevresinin C4 tarikatlaşması.     |
| 3. Ana merkez       | Touba; 1887/1888 kuruluş, 1927 türbe, 1963 Büyük Cami sonrası kitlesel şehirleşme.         |
| 4. Liderlik         | Şeyh-mürîd bağı + 1927 sonrası genel halifelik; çok sayıda yerel şeyh hattı.               |
| 5. Halefiyet        | Mbakke ailesi üzerinden güçlü C7 manevî-soysal devamlılık; bürokratik tek merkez değildir. |
| 6. Üyelik / intisap | Taalibe-şeyh bağlılığı, hizmet, zikir/kaside, ziyaret ve topluluk pratiği.                 |
| 7. Eğitim           | Daara, ta'lim/tarbiya, Arapça eserler, Wolofal ve diaspora din eğitimi; C9 güçlü.          |

<sup>111</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*; O'Brien, *The Mourides of Senegal*; Ross, *From Marabout Republics to Autonomous Rural Communities*; Babou, *The Muridiyya on the Move*; Gifford, *Religion and Politics in Contemporary Senegal*.

| Boyut                   | Mürîdiyye için sonuç                                                                               |
|-------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 8. Ritüel               | Kaside, dua, ziyaret, Grand Magal, Touba merkezli kolektif hafıza.                                 |
| 9. Ekonomi              | Hadiye, hizmet, tarım, yer fıstığı, ticaret ve diaspora remittanceları; dönemsel çeşitlilik.       |
| 10. Sosyal yardım       | Şeyh ve dahira ağlarında barınma, iş, hastalık, cenaze ve göç desteği.                             |
| 11. Mekân               | Touba, daara/köy, şehir dahirası, pazar ve diaspora cemaat evleri.                                 |
| 12. Kadınlar            | Resmî halifelikte sınırlı görünürlük; aile, Magal, ticaret ve kadın dahiralarında etkin rol.       |
| 13. Gençlik             | Daara/tarbiya, kaside kültürü, hizmet ve modern dahiralarda kuşak aktarımı.                        |
| 14. Kapalılık           | Genel K0-K1; yoğun tarbiya/özel şeyh ilişkisinde K2; siyasî gizli örgütlenme değil.                |
| 15. Siyasallaşma        | Genel P0-P2; seçim brokerlığı ve dönemsel ndigël P3'e yaklaşabilir; P4 yok.                        |
| 16. Devlet ilişkisi     | 1895-1907 D5 baskı; sonrasında D2-D4 gözetim, müzakere, patronaj ve hizmet koordinasyonu.          |
| 17. Şiddet              | Kurucu çizgi silahlı örgütlenme değildir; bireysel/yerel vakalar bütüne genellenmez.               |
| 18. Transnasyonellik    | Abidjan, Gabon, Fransa, İtalya, ABD ve başka merkezlerde güçlü C17 dahira ağları.                  |
| 19. Dijitalleşme        | Çevrimiçi kaside, Magal yayını, bağış ve iletişim; C18 ancak fiziksel yapıyı tamamlayan katmandır. |
| 20. Genel sınıflandırma | Çekirdek C4; C7+C8+C9+C17 güçlü; K0-K2, P0-P3, D2-D5; C16/D7 yok.                                  |

#### 45.56. Sonuç: Mürîdiyye'nin İslam Cemaatleri Tarihindeki Yeri.

Mürîdiyye, bir dinî cemaatin sömürge baskısına yalnız gizlenerek veya silahlanarak cevap vermediğini; eğitim, metin, hizmet, kutsal mekân, ekonomik ağ ve hareketlilik üzerinden de dayanıklılık üretebildiğini gösterir. Ahmedü Bamba'nın şahsî karizması sürgünle ortadan kalkmamış, hagiografik hafıza ve temsil ağlarıyla büyümüş; ölümünden sonra hane halifeliği ve Touba kurumsal süreklilik sağlamıştır. Yer fıstığı ekonomisi maddî gücü artırmış fakat hareketin nedeni değildir; siyasî aracılık gerçek olmakla birlikte mürid oyunu otomatikleştirmez; diaspora ise merkezden kopuş değil, Touba'yı yeni şehirlerde yeniden üretme sürecidir. Bu nedenle Mürîdiyye'nin en uygun genel tanımı, C4 çekirdeğini C7, C8, C9 ve C17 katmanlarıyla genişleten açık, çok merkezli ve yüksek mobilizasyon kapasiteli tarikat cemaatidir.<sup>112</sup>

<sup>112</sup> Babou, *Fighting the Greater Jihad*; Ngom, *Muslims beyond the Arab World*; Babou, *The Muridiyya on the Move*; Gifford, 'Religion and Politics in Contemporary Senegal'.

## BÖLÜM 46 — DİĞER BÖLGESEL TARİKATLAR VE ALT KOLLAR

Mağrib’den Hint Okyanusu’na: Yerel Zâviyeler, Haneler, Silsile Ayrışmaları ve Devletle İlişki

**46.1. Bu Bölüm Neden Bir Envanterdir? Büyük Tarikat Tarihinin Kenarında Kalan Yapılar.** Önceki bölümler, İslam tarihinin geniş coğrafyalara yayılan büyük tarikatlarını ayrı monografik dosyalar halinde inceledi. Fakat bu yöntem tek başına yeterli değildir. Tarihsel sahada aynı anda, yalnız belirli şehirlerde, kabile havzalarında, ticaret yollarında veya birkaç şeyh hanesinde yaşayan yüzlerce küçük kol ve bölgesel tarikat bulunur. Bunların bir kısmı büyük bir ana tarikattan ayrılmış, bir kısmı iki veya daha fazla silsileyi yeni bir örgütsel kimlikte birleştirmiş, bir kısmı ise belirli bir kutsal mekân veya hane etrafında kalıcılaştırmıştır. Bu bölümün amacı isim yığmak değil; kaynakların gerçekten desteklediği örneklerde, küçük ölçeğin nasıl kalıcı cemaat ürettiğini göstermek ve ileride hazırlanacak ana envanter için karşılaştırılabilir bir ara katalog oluşturmaktır.<sup>113</sup>

**46.2. Dahil Etme Ölçütü: Bir Nispet Ne Zaman Gerçek Bir Cemaat Sayılır?** Bir şeyhin adına eklenen nispet, bir menâkıbda geçen tarikat adı veya tek bir silsile kaydı, kendi başına bağımsız cemaatin varlığını kanıtlamaz. Bu bölümde bir yapının ayrı örnek olarak ele alınabilmesi için mümkün olduğunca şu göstergelerden birkaçının birlikte bulunması aranacaktır: ayırt edilebilir şeyh veya halef hattı, mürid ağı, düzenli zikir ya da ritüel repertuarı, zâviye/ribât/dergâh gibi mekân, icazet ve temsil mekanizması, kuşaklar arası süreklilik ve toplumsal dolaşım. Yalnızca bir adlandırma varsa bu, 'muhtemel kol' veya 'nispet' olarak bırakılacaktır. Böylece cemaat tarihinin en sık görülen hatalarından biri olan her silsile varyantını ayrı tarikat sayma eğilimi azaltılacaktır.<sup>114</sup>

<sup>113</sup> J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 1–30; Nile Green, *Sufism: A Global History* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), 1–18, 140–205.

<sup>114</sup> Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 3–16, 167–180; Green, *Sufism: A Global History*, 14–18.

**46.3. Ana Tarikat ile Alt Kol Arasındaki Sınır: Çifte Sayımı Önlemek.** Alt kolların tarihi, iki zıt hataya açıktır. Birincisi, bütün kolları ana tarikatın değişmez kopyaları sayarak yerel farklılaşmayı silmektir. İkincisi ise her yeni şeyh adını bağımsız tarikat kabul ederek aynı insan ağını defalarca saymaktır. Bu eser, bağımsızlaşmayı kurumsal morfoloji üzerinden belirleyecektir: yeni adın kalıcılığı, ayrı temsilci/halef zinciri, özgün merkez, ritüel veya eğitim vurgusu, ayrı coğrafi yayılım ve mensupların kendilerini ayırt edilebilir bir aidiyetle tanımlaması birlikte değerlendirilecektir. Bu nedenle meselâ Darqâwiyye'den doğan Aleviyye veya Kâdiriyye'den ayrılan Fâdiliyye gerçek alt kol morfolojisi gösterirken, yalnız bir şeyhin yerel öğrencileri otomatik olarak yeni C4 tarikat sayılmayacaktır.<sup>115</sup>

**46.4. Kaynak Problemi: Menâkıb, Kolonyal 'Confrérie' Kategorisi ve Yaşayan Tarikat Öz-Anlatısı.** Bölgesel tarikatların kaynakları büyük geleneklere göre daha dağınıktır. Yerel menâkıbnâmeler kurucu kerametini büyütebilir; sömürge yönetimleri ise güvenlik amacıyla çok farklı dinî çevreleri 'confrérie', 'secte' veya siyasî ağ kategorilerine sıkıştırabilir. Yaşayan tarikatların internet sayfaları halefiyet ve silsileyi kesintisiz göstermeye eğilimlidir; yerel tarih ve antropoloji ise bazen kurumsal sürekliliği aşırı romantikleştirebilir. Bu sebeple yaşayan öz-anlatı, arşiv, yazma, çağdaş gazete, akademik monografi ve bölgesel tarih aynı düzlemde kullanılmayacaktır. Özellikle silahlı ayaklanma, devlet himayesi, milyonlarca mürid gibi iddialarda kaynak türü açık tutulacak; rakip şecere ve halefiyet iddiaları varsa tek tarafın beyanı tarihçinin nihai hükmü yapılmayacaktır.<sup>116</sup>

**46.5. Coğrafi Çerçeve: Mağrib'den Hint Okyanusu'na Bölgesel Morfolojiler.** Bu bölüm Mağrib, Sahra ve Batı Afrika, Doğu Afrika/Horn, Hint Okyanusu-Hadramut, Hint alt kıtası ve Güneydoğu Asya üzerinde yoğunlaşır. Seçim, bu coğrafyaların tek bir 'çevre İslamı' oluşturduğu varsayımına dayanmaz. Tersine her bölge farklı örgütlenme imkânı üretmiştir: Fas'ta zâviye-hane ve şeriflik, Sahra'da kervan ve ulema aileleri, Somali kıyılarında tarikat-kabile

<sup>115</sup> Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998), özellikle giriş ve sonuç; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 67–85.

<sup>116</sup> Green, *Sufism: A Global History*, 11–18; I. M. Lewis, 'Sufism in Somaliland: A Study in Tribal Islam I-II', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17/3 (1955), 581–602 ve 18/1 (1956), 145–160.

ilişkileri, Hadramut'ta seyyid soyu ve göç, Hindistan'da türbe ve bölgesel silsile, Güneydoğu Asya'da Hicaz eğitimi ve pesantren/surau ağları. Ortak soru, bu farklı çevrelerde dinî bağlılığın hangi kurum üzerinden kalıcı topluluk üretmiş olduğudur.<sup>117</sup>

**46.6. Cezûliyye: Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî ve XV. Yüzyıl Mağrib'inde Yeni Çekim Merkezi.** Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin 869/1465'te ölümüyle sona eren biyografisi, Şâzelî mirasından beslenen fakat Mağrib'de kendi mürid ağı ve güçlü Peygamber sevgisi repertuvarıyla ayırt edilen Cezûliyye'nin oluşum eşiğidir. Tarikatı daha sonra her yerde tek merkezden idare edilen bürokratik örgüt gibi düşünmek doğru değildir; fakat Cezûlî'nin öğrencileri, türbe hafızası ve metinleri kalıcı bir cemaat dili üretmiştir. Özellikle kurucunun karizması, salt soy veya saray himayesine değil, zikir, salavât, şeyh otoritesi ve çok geniş ziyaretçi/mürid dolaşımına dayanır. Bu nedenle Cezûliyye, bir metnin ve kurucu velâyet hafızasının farklı yerel zâviyeleri ortak kimlikte tutabildiği erken bölgesel C4 örneğidir.<sup>118</sup>

**46.7. Delâilü'l-Hayrât: Kitap Nasıl 'Taşınabilir Cemaat Mekânı' Üretir?** Cezûliyye'nin coğrafi etkisini açıklayan en önemli araçlardan biri Delâilü'l-Hayrât'tır. Eser, Hz. Peygamber'e salât ve selâmı düzenli devreler halinde okutan bir dua kitabı olarak tarikatın sınırlarını aşmış, İslam dünyasının en yaygın devotional metinlerinden birine dönüşmüştür. Bu yaygınlık, kitabı okuyan herkesin Cezûlî müridi olduğu anlamına gelmez. Fakat tarikat tarihi bakımından metin iki işlev görmüştür: kurucunun manevî repertuvarını zâviyenin dışına taşımış ve ortak salavât pratiğinin farklı coğrafyalarda tekrar edilebilir olmasını sağlamıştır. Böylece cemaatleşmede fizikî tekke kadar metnin de ritim, hafıza ve aidiyet üretebildiği görülür; eser C10 metin çevresi ile C4 tarikat arasındaki geçirgenliğin çarpıcı örneğidir.<sup>119</sup>

**46.8. Cezûliyye ve Sa'dîler: Velâyet Ağından Hanedan Meşruiyetine.** XVI. yüzyıl Fas'ında Cezûlî çevreleri ile Sa'dî yükselişi arasındaki ilişkiler, 'tarikat

<sup>117</sup> Green, *Sufism: A Global History*, 140–205; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 104–145.

<sup>118</sup> Vincent J. Cornell, 'Muḥammad ibn Sulaymān al-Jazūlī and the Place of Dalā'il al-Khayrāt in Jazūlīte Sufism', *Journal of Islamic Manuscripts* 12/3–4 (2021), 235–264, DOI: 10.1163/1878464X-01203002.

<sup>119</sup> Rachida Chib, 'Prophetic Piety, Mysticism, and Authority in Premodern Arabic Devotional Literature: al-Jazuli's *Dalā'il al-Khayrat* (15th Century)', *International Journal of Middle East Studies* 54/3 (2022), 462–483, DOI: 10.1017/S0020743822000496.

devleti kurdu' formülünden daha karmaşıktır. Cezûlî sonrası zâviyeler, özellikle şeriflik ve cihad söylemlerinin güç kazandığı bir siyasî ortamda toplumsal meşruiyet kaynakları haline geldi. Sa'dîler bu dinî sermayeden yararlanırken Cezûlî şeyhleri de yeni iktidarla farklı derecelerde ilişki kurdu. Buna rağmen tarikatın tüm zâviyeleri aynı hanedan politikasını izlemedi ve Cezûliyye C16 devlete dönüşmedi. İlişki dönemsel D2-D4 aralığında, himaye, meşruiyet alışverişi ve yerel güç müzakeresi olarak okunmalıdır. Bu vaka, bir tarikatın hanedanlaşmadan da devlet kuruluş sürecinde güçlü sembolik ve toplumsal sermaye sağlayabileceğini gösterir.<sup>120</sup>

**46.9. İseviyye: Muhammed b. İsâ ve Meknes Merkezli Yerel-Kentsel Tarikat.** Fas'ın en görünür bölgesel tarikatlarından İseviyye, Muhammed b. İsâ el-Muhtâr'ın XVI. yüzyıl başındaki çevresi ve Meknes'teki zâviyesi etrafında kurumsallaştı. Daha geniş Cezûlî-Şâzelî mirasla bağlantıları bulunsa da tarikatın sürekliliği, özellikle kurucu türbesi, yıllık ziyaret, yerel mukaddemler ve özgün ritüel icrası sayesinde korunmuştur. Burada hiyerarşiyi bütün Fas'ı yöneten tek merkezî bürokrasi gibi düşünmek yerine, Meknes'in sembolik merkez olduğu çoklu yerel gruplar modeli daha uygundur. İseviyye, müzik, cehrî zikir, toplu performans ve ziyaretin cemaat sınırlarını nasıl görünür kıldığını göstermesi bakımından C4+C8 özellik taşır; kapalılık ise genel olarak K0-K1 düzeyindedir.<sup>121</sup>

**46.10. İseviyye Ritüelleri ve Kolonyal Bakış: 'Ekstatik Tarikat' Etiketinin Sınırı.** İseviyye özellikle trans, beden performansı, müzik ve sıra dışı görülen ritüeller üzerinden Avrupa seyahatnamelerinde ve kolonyal etnografide egzotikleştirildi. Bu kaynaklar tamamen değersiz değildir; törenlerin kamusal görünürlüğüne dair veri sunabilirler. Fakat 'fanatik', 'vahşi', 'kendine zarar veren derviş' gibi kategoriler tarihçinin dili olamaz. Ritüelin farklı yerlerde değişmesi, tören ile gündelik mensubiyetin aynı olmaması ve performansa katılan herkesin tam inisiyatif mürid sayılmaması gerekir. Bu nedenle İseviyye'de K kodu siyasî gizlilikle değil, bazı zikir ve eğitim uygulamalarının seçiciliğiyle sınırlı tutulur.

<sup>120</sup> Cornell, *Realm of the Saint*, özellikle Cezûliyye ve Sa'dî siyasal çevresiyle ilgili bölümler; Cornell, 'Muḥammad ibn Sulaymān al-Jazûlî', 235–264.

<sup>121</sup> Cornell, *Realm of the Saint*, Fas zâviye ve velâyet ağlarına ilişkin bölümler; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Mağrib tarikatları bölümü.

Bölgesel tarikat araştırması, kolonyal gözlemin çarpıcı sahneleri bütün cemaatin özüymüş gibi genelleştirilmediğinde daha güvenilir hale gelir.<sup>122</sup>

**46.11. Nâsırıyye: Tamegrût'ta Zâviye, Hane ve İlim Merkezi.** Nâsırıyye'nin kurumsal çekirdeği, güney Fas'taki Tamegrût/Tamgrût zâviyesinde Muhammed b. Nâsir ed-Der'i'nin 1640'lar sonrasındaki öğretmenliğiyle belirginleşti. Kurucunun 1085/1674'te ölümünden sonra oğlu Ahmed b. Nâsir'ın seyahatleri ve halefiyeti merkezi geniş bir İslamî dolaşım ağına bağladı. Nâsırıyye'nin ayırt edici yönü, zâviyenin yalnız zikir ve ziyaret yeri değil, yüksek eğitim, yazma üretimi, konaklama ve arabuluculuk merkezi olmasıdır. Bu yapı C4 tarikat çekirdeğini C1 ilim ağı, C7 hane sürekliliği ve C8 yerel merkezle birleştirir. Hane otoritesi önemlidir; ancak bütün üyelerin biyolojik soy üzerinden mensup olduğu bir 'aile tarikatı' modeli değildir.<sup>123</sup>

**46.12. Tamegrût Kütüphanesi: Kitap Koleksiyonu Kurumsal Güçtür.** Nâsırıyye'nin Tamegrût kütüphanesi, erken modern İslam dünyasında kitabın cemaat kurumsallaşmasındaki rolünü olağanüstü açıklıkla gösterir. 2025 tarihli ayrıntılı araştırma, koleksiyonun XVII. yüzyıl ortasında Muhammed b. Nâsir ve oğlu Ahmed tarafından geliştirildiğini ve günümüzde 4.777 yazma barındırdığını bildirir. Sayının tarih boyunca aynı kaldığı varsayılmamalıdır; önemli olan kitap toplama, kopyalama, ders ve dolaşımın zâviyenin sosyal otoritesine dönüşmesidir. Kütüphane, müridleri yalnız şeyhin sohbetine değil, metin üretimi ve ilmî aktarım zincirine bağladı. Böylece Nâsırıyye'nin sürekliliği karizmatik liderlikten daha geniş bir kurumsal hafıza deposuna dayanabildi.<sup>124</sup>

**46.13. Nâsırıyye, Kervan ve Ekonomi: Ticaret Yolu Tarikatın 'Mülkü' Değildir.** Tamegrût'un Sahra yollarına yakınlığı, Nâsırıyye'yi kervan hareketliliği, bağış, kredi, koruma ve arabuluculukla ilişkilendirdi. David Gutelius'un çalışması, tarikat liderleri ve mensuplarının ekonomik kaynaklara erişimde aracılık, koruma, yaptırım ve siyasî nüfuz sağlayabildiğini gösterir.

<sup>122</sup> Cornell, *Realm of the Saint*, yerel velâyet pratikleri üzerine bölümler; ayrıca kolonyal tasniflerin ihtiyatlı okunması için Green, *Sufism: A Global History*, 180–205.

<sup>123</sup> David P. V. Gutelius, 'The Path Is Easy and the Benefits Large: The Nâsırıyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830', *The Journal of African History* 43/1 (2002), 27–49, DOI: 10.1017/S0021853702008009.

<sup>124</sup> Natalie Kraneijß, 'The Library of the Sufi Brotherhood al-Nâsırıyya in Tamgrût, Morocco: The Formation, Organization, and Profile of an Early Modern Library', *Journal of Islamic Manuscripts* 16/1 (2025), 40–73, DOI: 10.1163/1878464X-01601003.

Bundan 'Nâsırıyye Sahra ticaretini kontrol ediyordu' sonucu çıkarılmayacaktır. Tarikat, ticaret ağlarının sahibi olmaktan çok, güven ve sosyal bağlantı üreten düğümlerden biridir. Ekonomi burada dinî aidiyete dışsal bir unsur değil, zâviyenin sürdürülebilirliğini ve müridlerin toplumsal hareketliliğini etkileyen C12 katmanıdır. Devlet vergi rejimleri ve uluslararası ticaret değiştikçe bu ilişki de dönüşmüştür.<sup>125</sup>

**46.14. Nâsırıyye ile Makhzen: Arabuluculuk, Özerklik ve Değişen D2-D4 İlişkisi.** Nâsırıyye'nin Fas siyasetiyle ilişkisi ne sürekli muhalefet ne de saraya bağlı resmî tarikat modelidir. Tamegrût zâviyesi, istikrarsız dönemlerde koruma ve arabuluculuk sağlayan özerk bir dinî merkez olarak önem kazanmış; sultanlarla, yerel kabilelerle ve tüccarlarla farklı müzakere biçimleri geliştirmiştir. Bağış ve muafiyetler D2-D3 yakınlık üretebilirken, zâviyenin kendi takipçileri ve kaynakları merkezi iktidarın denetim kaygısını artırabilmiştir. Bu vaka, 'devlet-tarikat' ilişkisinin sabit kodla değil somut hükümdar ve dönemlerle yazılması gerektiğini gösterir. Nâsırıyye'nin gücü egemenlikten değil, zâviye, ilim, hane ve aracılık ağlarını aynı merkezde birleştirmesinden doğmuştur.<sup>126</sup>

**46.15. Vazzâniyye: Şerif Soy, Hane ve Zâviye Üzerinden Bölgesel Otorite.** Fas'taki Vazzâniyye/Ouezzâniyye, bölgesel tarikatların bir başka morfolojisini temsil eder: kurucu şeyh karizması zamanla şeriflik iddiası, hane devamlılığı ve Vazzân/Ouezzane merkezli zâviye çevresiyle birleşmiştir. Burada mensubiyet yalnız ritüel intisaba indirgenemez; kutsal soy, ziyaret, aracılık ve yerel siyaset birbirini besler. Kaynaklarda tarikatın etkisi zaman zaman çok geniş gösterilse de bu, bütün Fas'ı tek şeyhin yönettiği anlamına gelmez. Vazzâniyye'yi C4+C7+C8 bileşimiyle okumak daha uygundur. Devletle ilişki ise makhzenin yerel şerif hanelerini hem meşruiyet kaynağı hem de denetlenmesi gereken bağımsız otorite olarak görebildiği D2-D4 aralığında değişir.<sup>127</sup>

**46.16. Derkâviyye: Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî ve XVIII-XIX. Yüzyıl Eşiği.** Mevlây el-Arabî ed-Derkâvî'nin çevresi, Şâzeliyye'nin Mağrib'deki en etkili

<sup>125</sup> Gutelius, 'The Path Is Easy and the Benefits Large', 27-49.

<sup>126</sup> Gutelius, 'The Path Is Easy and the Benefits Large', 27-49; Cornell, *Realm of the Saint*, Fas'ta zâviye ve makhzen ilişkilerine dair bölümler.

<sup>127</sup> Centre Jacques-Berque, *Fès et sainteté*, bölüm: 'Sainteté chérifienne, ordres soufis et science inspirée: la Wazzâniyya, la Nâsırıyya et 'Abd al-'Aziz al-Dabbâgh', çevrimiçi edisyon; Cornell, *Realm of the Saint*.

yeniden yapılanmalarından birini oluşturdu. 1740 civarında doğan ve 1823'te ölen şeyh, özellikle sade hayat, zühd, yoğun zikir, şeyh-mürid bağı ve dolaşan mukaddemler üzerinden geniş bir ağ kurdu. Darqāwiyye'yi yalnız doktrin yeniliğiyle açıklamak yetersizdir; kırsal ve kentli farklı grupları bağlayan temsil ağı, zāviyeler ve mektuplar C4 yapıyı kalıcılaştırdı. Çok sayıda sonraki kolun kendi şeyhi etrafında bağımsızlaşması, Darqāwiyye'yi tek bürokratik merkezden ziyade üretken bir ana tarikat ve 'kol doğurma' geleneği haline getirdi.<sup>128</sup>

**46.17. Derkāvî Zühdi: Beden, Yoksulluk ve Toplumsal Eleştiri.** Derkāvî metinlerinde yoksulluk, bedensel sadeleşme ve dünyevî mevki arzusundan uzaklaşma güçlüdür. Bu pratikler yalnız kişisel askesis olarak kalmamış, bazı bağlamlarda ulema ve seçkinlerin dünyevileşmesine yönelik eleştirel bir dil üretmiştir. Fakat buradan tarikatın baştan itibaren siyaş devrim örgütü olduğu sonucu çıkarılmaz. şeyhin mektupları ve mürid eğitimi P0-P2 aralığında manevî-toplumsal eleştiri üretirken, belirli yerel Derkāvî mensupların ayaklanmalara katılması P3-P4'e çıkabilen ayrı vakalardır. Bu ayrım, tarikatın ritüel ve ahlāk repertuvarıyla müridlerin somut siyasal eylemleri arasında otomatik özdeşlik kurulmamasını gerektirir.<sup>129</sup>

**46.18. Mevlāy Süleyman ile Gerilim: Devlet Politikası Neden Tek Renkli Değildir?** Derkāvîyye ile Fas Sultanı Mevlāy Süleyman'ın ilişkisi başlangıçta mutlak düşmanlık değildi. Araştırmalar, bir dönem şeyhin aracılığının kabul edildiğini ve sultanla olumlu temas bulunduğunu; daha sonra 1806'dan itibaren popüler tasavvufa yönelik sertleşen din politikası ve 1815 kısıtlamalarıyla ilişkinin bozulduğunu gösterir. 1822'de ed-Derkāvî kısa süreli hapsedildi ve Tetuân'daki zāviyesi kapatıldı. Bu seyir D2/D3 yakınlıktan D4/D5 sınırlamaya geçişin açık örneğidir. Ayrıca bazı Derkāvî isyanlarının Fas merkezinden emir aldığı varsayımı da kanıtlanmadan kullanılmayacaktır; ortak nispet, otomatik komuta zinciri değildir.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> Zeyneb Nur Kızılkaya, 'Al-Adab al-Mardiyya: Celebrating Shaykh-Veneration in 18th-Century Moroccan Reforms', *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / International Journal of Theological and Islamic Studies* 67 (2024); ayrıca al-Darqāwî'nin mektupları için Mawlāy al-'Arabî al-Darqāwî, *Majmū'at al-Rasā'il* (Abu Dhabi: al-Mujamma' al-Thaqāfi, 1999).

<sup>129</sup> Stephen C. Finley, 'Embodying Asceticism: Masculinity, Manliness, and the Male Body in Muḥammad al-'Arabî al-Darqāwî's *Majmū' Rasā'il*', *Journal of Islamic and Muslim Studies* 5/2 (2020); Kızılkaya, 'Al-Adab al-Mardiyya'.

<sup>130</sup> Finley, 'Embodying Asceticism'; Kızılkaya, 'Al-Adab al-Mardiyya', özellikle Mevlāy Süleyman'la ilişkiler bölümü: 1806 ve 1815 kısıtlamaları ile 1822 tutuklama/zāviye kapatma kaydı.

**46.19. Rahmâniyye: Muhammed b. Abdurrahman el-Ezherî ve Kabiliye'de Halvetî Yeniden Kuruluş.** Rahmâniyye, XVIII. yüzyılda Cezayir'in Kabiliye bölgesinde Muhammed b. Abdurrahman el-Ezherî/el-Curcurî'nin çevresinde gelişti. Kurucu, Hicaz ve Mısır bağlantılı Halvetî eğitimini yerel zâviye ve kabile dünyasına taşıdı; ölümünden sonra çok sayıda zâviye ve şeyh hattı oluştu. Bu nedenle Rahmâniyye hem Halvetî ana geleneğin bölgesel kolu hem de bağımsız isim, merkez ve mürid ağı üreten C4 yapı olarak değerlendirilir. Kabile aidiyeti ile tarikat mensubiyetinin çakıştığı yerler olsa da ikisi eş anlamlı değildir. Zâviyeler eğitim, arabuluculuk ve ibadet merkezleri olarak farklı derecelerde özerklik taşıdı; merkezî bir 'Rahmâniyye hükümeti' bulunmadı.<sup>131</sup>

**46.20. 1871 Mokrânî Ayaklanması: Şeyh el-Haddâd'ın Katılımı Bütün Rahmâniyye midir?** 1871 Cezayir ayaklanmasında Şeyh el-Haddâd'ın Rahmâniyye içindeki otoritesi, Mokrânî isyanına geniş halk desteği taşınmasında belirleyici oldu. 8 Nisan'daki cihad çağrısı birçok Kabiliye zâviyesi ve aşireti seferber etti; Fransız baskısı zâviyeleri, aileleri ve toprak düzenini ağır biçimde etkiledi. Buna rağmen 'Rahmâniyye tarikatı 1871'de bütünüyle savaş örgütüne dönüştü' denmeyecektir. Farklı zâviyelerin tutumu ve katılım düzeyi değişiyordu. P4/D5 kodu, özellikle el-Haddâd çevresinin ve ayaklanmaya bağlanan ağların kriz safhasını gösterir; tarikatın XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıla bütün tarihinin sabit karakteri değildir.<sup>132</sup>

**46.21. Aleviyye: Ahmed el-Alevî ile Derkâviyye'den Yeni Kimliğe.** Ahmed b. Mustafa el-Alevî'nin 1869'da Mostaganem'de doğup 1934'te aynı şehirde ölmesi, modern Mağrib tasavvufunun önemli bir alt kol dönüşümüne işaret eder. Uzun süre Muhammed el-Bûzîdî'nin Derkâvî çevresinde yetişen Ahmed el-Alevî, hocasının ölümünden sonra kendi mürid ağı ve öğretim repertuarını geliştirdi; 1910'lar itibarıyla 'Aleviyye' adı belirginleşti. Buradaki 'Aleviyye', Hadramut'taki Bâ Alevî/Tarîka Aleviyye ile aynı yapı değildir. C4 bağımsızlaşma, yeni adın,

<sup>131</sup> Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World* (London: Oxford University Press, 1965), Cezayir'deki XVIII-XIX. yüzyıl tarikat çevreleri bağlamı; ayrıca I. M. Lewis (ed.), *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus* (London: Routledge, 1972), Fanny Colonna'nın kolonyal Cezayir bölümü.

<sup>132</sup> 'Islamic Institutions in Arab States: Mapping the Dynamics of Control, Co-option, and Contention' (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2021), Cezayir 1871 bölümü; ayrıca 'Thawrat 1871 fi mintaqat al-Qaba'il', *'Usur* 24/1 (2025), 251–279.

Mostaganem merkezinin, mukaddem ağının ve uluslararası yayılımının kalıcılığıyla güvenli biçimde tespit edilebilir.<sup>133</sup>

#### **46.22. Aleviyye ve Basılı Cemaat: Dergi, Matbaa ve Avrupa'ya Geçiş.**

Ahmed el-Alevî'nin çevresi, modern tarikatların basılı medya kullanımı bakımından dikkat çekicidir. Dergi ve risâleler, şeyhin öğretisini yüz yüze zâviye halkasının ötesine taşıdı; Lisanü'd-Dîn gibi yayın faaliyetleri modern kamusal alanda tasavvufî ve dinî görüş üretmenin araçlarından biri oldu. Cezayir-Fas-Tunus hattının yanında Fransa ve Avrupa'daki Müslüman çevrelere uzanan mukaddemler, Aleviyye'nin C17 transnasyonel niteliğini güçlendirdi. Bu genişleme 'Batı'da ayrı bir din' üretmek anlamına gelmez; fakat sonraki Avrupa merkezli kolların bağımsız yorumlar geliştirmesi ana tarikat ile türeyen oluşumları ayırmayı zorunlu kılar. Basılı metin, burada zâviyeye eklenen yeni cemaat teknolojisidir.<sup>134</sup>

#### **46.23. Kâdiriyye-Bûdşîşîyye: Yerel Kâdirî Koldan Modern Uluslararası**

**Zâviyeye.** Kâdiriyye-Bûdşîşîyye, Fas'ın kuzeydoğusundaki Madag/Madagh zâviyesi ve Kadirî-Bûdşîş ailesi etrafında gelişen Kâdirî bir alt koldur. XX. yüzyılda özellikle Ebü'l-Abbas, Hamza el-Kâdirî Bûdşîş ve daha sonra Cemaleddin el-Kâdirî Bûdşîş dönemlerinde modern şehirli müridleri, eğitimli orta sınıfları ve Avrupa diasporasını da kapsayan geniş bir ağa dönüştü. Bu büyüme, tarikatın 'Fas'ın resmî tarikatı' olduğu anlamına gelmez; fakat krallıkla yakın sembolik ilişkiler ve devletin ılımlı tasavvufu kamusal olarak destekleyen politikaları Bûdşîşîyye'yi çağdaş din politikası içinde görünür kılmıştır. Genel yapı C4+C7+C17; kapalılık çoğunlukla K1-K2'dir.<sup>135</sup>

#### **46.24. Bûdşîşîyye ile Fas Devleti: Himaye, 'İlmlî İslam' ve Özerklik.**

Fas monarşisinin dinî alanı Emirü'l-Mü'minîn kurumu üzerinden düzenlemesi, Bûdşîşîyye ile devlet ilişkisini sıradan dernek-devlet ilişkisinden farklılaştırır. Kralliyet himayeli tasavvuf toplantıları, resmî ziyaretler ve tarikatın

<sup>133</sup> Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (New York: Oxford University Press, 2004), 73–94; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, modern Mağrib kolları.

<sup>134</sup> Sedgwick, *Against the Modern World*, 73–94; Ahmed el-Alevî'nin yayın ve temsil ağı için ayrıca çağdaş bibliyografik kayıtlar ve tarikat yayınları karşılaştırmalı kullanılmıştır.

<sup>135</sup> Avi Max Spiegel, *Young Islam: The New Politics of Religion in Morocco and the Arab World* (Princeton: Princeton University Press, 2017), Fas'ta çağdaş tasavvuf ve din siyaseti bağlamı; Green, *Sufism: A Global History*, modern ağırlık bölümü.

hoşgörü/merkezilik dilinin devlet söylemiyle kesişmesi D2-D3 yakınlığı üretmiştir. Buna rağmen şeyh seçimi, günlük zikir eğitimi ve mürid intisabı devlet bürokrasisinin doğrudan parçası değildir. 'Devlet tarikatı' ifadesi bu nedenle analitik olarak aşırı geneldir. Daha doğru model, karşılıklı meşruiyet ve görünürlük sağlayan; fakat kendi silsile ve hane otoritesini koruyan bir cemaat ile monarşi arasındaki müzakere edilmiş yakınlıktır.<sup>136</sup>

**46.25. 2025-2026 Bûdşîşkiye Halefiyet Krizi: Yaşayan Cemaatte Tarih Nasıl Yazılır?** Şeyh Cemaleddin el-Kâdirî Bûdşîş'in 8 Ağustos 2025'te ölümünden sonra halefiyet dosyası yaşayan cemaat tarihinin ne kadar hızla değişebildiğini gösterdi. Ağustos 2025'te büyük oğul Münîr'in yönetimi kardeşi Muâd'a bıraktığına dair kamuya açık açıklamalar yayımlandı ve bazı tarikat sayfaları Muâd'ı şeyh olarak tanıdı. Ancak Ağustos 2026'da aileden sunulan bir vasiyet ve tarikat konseyi etrafında Münîr lehine yeniden meşruiyet iddiaları ortaya çıktı; güncel haberler ihtilafın tam kapanmadığını gösteriyor. Bu eser 20 Ağustos 2026 itibarıyla tek, tartışmasız halef ilan etmeyecek. Vaka, C7 hane otoritesinde yazılı vasiyet, aile uzlaşması, şeyhler konseyi ve filî takipçiliğin aynı anda rekabet edebildiğini gösterir.<sup>137</sup>

**46.26. Mağrib Bilançosu: Aynı Zâviye Modeli Neden Farklı Sonuçlar Üretir?** Cezûliyye, İseviyye, Nâsiriyye, Vazzâniyye, Derkâviyye, Rahmânîyye, Aleviyye ve Bûdşîşkiye aynı 'Mağrib tarikatı' kalıbına sığmaz. Bazılarında metin ve salavât, bazılarında müzikli ritüel, bazılarında kütüphane ve kervan, bazılarında şerif hane, bazılarında modern basın ve diaspora belirleyicidir. Devlet ilişkileri de Sa'dî meşruiyetinden Fransız baskısına ve çağdaş Fas monarşisiyle yakınlığa kadar değişir. Ortak morfolojik çekirdek, zâviye + şeyh/halef + ziyaret/ritüel + yerel toplumsal hizmettir; fakat C7 hane, C10 metin, C17 diaspora ve P3-P4 siyasallaşma katmanları her örnekte farklı ağırlık taşır. Bölgesel

<sup>136</sup> Spiegel, *Young Islam*; Francesco Piraino, 'Les politiques du soufisme en France: le cas de la Qadiriyya Budshishiyya', *Social Compass* 66/1 (2019), 130–146.

<sup>137</sup> Le360, 'Moulay Mounir cède la direction de la confrérie Qadiriya Boutchichia à son frère Mouad', 13 Ağustos 2025; Le360, 'Confrérie Boutchichia: la désignation du nouveau guide crée des remous', 13 Ağustos 2026; Choaie, 'وصية تحسم الجدل داخل الزاوية', 11 Ağustos 2026. Kaynakların 20 Ağustos 2026 itibarıyla birbirinden farklı fiili/iddia edilen halefiyet durumları göstermesi nedeniyle nihai ve tartışmasız lider hükmü verilmemiştir.

envanterin değeri tam da bu farkları tek 'tasavvuf' etiketi altında kaybetmemektir.<sup>138</sup>

**46.27. Kunta/Muhtâriyye: Sahra'da Kâdirî Âlim-Hane Ağı.** Batı Sahra ve Orta Nijer havzasındaki Kunta aile ağının XVIII. yüzyılda Sîdî el-Muhtâr el-Kuntî etrafında kazandığı bütünlük, Kâdiriyye'nin hane ve ilim üzerinden bölgeselleşmesinin önemli örneğidir. Sîdî el-Muhtâr'ın 1811'deki ölümüne kadar oluşan çevre, klasik tarikat intisabını kabileler arası ulema otoritesi, yazışma ve ticaret yollarıyla birleştirdi. Bu yapı için 'Muhtâriyye' veya Bekkâiyye adları kaynaklara göre değişebilir; bütün Kunta topluluğu tarikat üyesi sayılmamalıdır. Güvenli sonuç, belirli Kunta hanelerinin Kâdirî icazet, ilmî prestij ve arabuluculuk yoluyla C4+C7+C17 nitelikte geniş bir Sahra ağı üretmiş olmasıdır.<sup>139</sup>

**46.28. Kunta'da Ticaret, Yazı ve Arabuluculuk: Hane Otoritesi Nasıl Taşınır?** Kunta otoritesi yalnız keramet ve zikir üzerinden açıklanamaz. Sahra'daki dağınık yerleşimler arasında mektup, fetva, kitap, kervan ve aile evliliği ağı; şeyhlerin farklı topluluklar arasında arabulucu ve hukukî-dinî danışman olmasını mümkün kıldı. Bu işlevler, hareketli bir coğrafyada fizikî tek merkez bulunmadan C17 sınır aşan cemaat üretir. Ticaret ağında yer almak tarikatın bütün malları kontrol ettiği anlamına gelmez; hane bağlantıları güven ve haberleşme avantajı sağlar. Kunta örneği, zâviye merkezli tarikat modeline alternatif olarak 'dağınık ulema-hane federasyonu'nu görünür kılar. Kapalılık düşüktür; seçici olan şey daha çok ilmî icazet ve şeyh ailesine yakınlık dereceleridir.<sup>140</sup>

**46.29. Kunta ve Siyaset: Ahmed el-Bekkây, Timbuktu ve Ömer Tall ile Çatışma.** XIX. yüzyılda Kunta şeyhi Ahmed el-Bekkây el-Kuntî'nin Timbuktu çevresindeki konumu, aynı tasavvuf coğrafyasının farklı siyasî projelere bölünebildiğini gösterir. Ömer Tall'ın Ticânî cihad devletiyle Kunta çevreleri arasındaki çatışma, basit 'Kâdirî-Ticânî mezhep savaşı' değildir; şehir otoritesi,

<sup>138</sup> Cornell, *Realm of the Saint*; Green, *Sufism: A Global History*, Mağrib ve modern tasavvuf bölümleri.

<sup>139</sup> Aziz A. Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti (1729–1811)* (Rabat: Institut des Études Africaines, 2001); Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Batı Afrika bölümü.

<sup>140</sup> Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa*; Elias N. Saad, *Social History of Timbuktu: The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400–1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 150, 214–215.

ticaret, ulema meşruiyeti ve siyasî egemenlik iddiaları iç içedir. Kunta'nın bazı mensupları hükümdarlar ve yerel topluluklar arasında arabulucu olurken, başka bağlamlarda silahlı siyasî aktörlerle karşı karşıya geldi. Genel Kunta/Muhtâriyye P0-P2'de kalır; krizlerde P3 görülebilir. Ömer Tall'la çatışma, bütün Kâdiriyye'nin ortak siyaseti olarak genellenmez.<sup>141</sup>

**46.30. Fâdiliyye: Muhammed Fâdıl b. Mâmîn'in Kâdirî Alt Kolu.** Muhammed Fâdıl b. Mâmîn'in 1797'de Havd bölgesinde doğup 1869'da ölmesiyle şekillenen Fâdiliyye, Batı Sahra Kâdiriyye'sinin bağımsızlaşmış en belirgin kollarından biridir. Rahal Boubrik'in çalışmaları, şeyhin yalnız yeni bir wîrd çevresi değil, aile, kabile ve manevî bağlılık arasında hareket eden kalıcı bir tarikat-hane düzeni kurduğunu gösterir. Fâdiliyye'nin ritüel esnekliği ve farklı nispetleri tek Peygamber yoluna bağlayan söylemi, hareketin bölgesel uyarlanma kapasitesini artırdı. Yapı C4+C7'dir; ancak 'tarikat' ile kurucunun geniş ailesi ve kabilesi arasındaki sınırlar tarihsel olarak geçirgendir. Bu geçirgenlik, biyolojik soy ile manevî üyeliği birbirine eşitlemeden incelenmelidir.<sup>142</sup>

**46.31. Fâdiliyye'de Halefiyet: Kırktan Fazla Çocuk ve Karizmanın Çoğalmas.** Muhammed Fâdıl'ın ölümünden sonra geride bıraktığı çok geniş aile, tek halefli şeyhlik modelini zorlaştırdı. Boubrik'in 'kurucudan yöneticilere' geçiş diye analiz ettiği süreçte oğullar farklı coğrafyalarda kendi mürid çevrelerini oluşturdu; Sa'd Bûh güneybatı Moritanya-Senegal hattında, Mâü'l-Ayneyn ise Sahra'nın kuzeyinde farklı siyasî ve toplumsal roller üstlendi. Bu nedenle Fâdiliyye için tek merkezli halefiyet şeması yanıltıcıdır. C7 hanesel meşruiyet, C4 tarikat kimliğini korurken çok merkezli kola dönüşmüştür. Aynı babadan gelen iki şeyhin devlet ve sömürge siyasetinde karşıt tercihler geliştirebilmesi, soy birliğinin otomatik siyasî birlik sağlamadığını açıkça gösterir.<sup>143</sup>

**46.32. Mâü'l-Ayneyn ve Smara: Zâviyeden Anti-Kolonyal Seferberliğe.** Şeyh Mâü'l-Ayneyn, Fâdiliyye kurucusunun oğullarından biri olarak Sahra'da

<sup>141</sup> Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa*; Saad, *Social History of Timbuktu*, özellikle XIX. yüzyıl Kunta uleması ve siyasî arabuluculuk bölümleri.

<sup>142</sup> Rahal Boubrik, *Saints et société en Islam: La confrérie ouest-saharienne Fâdiliyya* (Paris: CNRS Éditions, 1999); Rahal Boubrik, 'Itinéraire du fondateur de la tariqa Fadiliyya', *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 11 (2011).

<sup>143</sup> Rahal Boubrik, 'Fondateur et héritiers. La gestion d'une succession confrérique (Mauritanie)', *Cahiers d'Études africaines* 40/159 (2000), 433-465.

dinî otoriteyi eğitim, zâviye, kabile diplomasisi ve giderek siyasî seferberlikle birleştirdi. 1890'ların sonunda Smara'da kurduğu merkez, cami, eğitim ve kitap kültürünü Sahra siyasetiyle buluşturdu. Fransız ve İspanyol yayılmasına karşı direniş, Fas sultanlarıyla ilişkiler ve silahlı mobilizasyon onu belirli safhalarda P4'e taşıdı. Fakat bu, Fâdiliyye'nin tamamının 'anti-kolonyal askerî tarikat' olduğu anlamına gelmez. Mâü'l-Ayneyn çevresi, C4+C7 hane-tarikat mirasının C14-C15 siyasî harekete dönüşebildiği özel bir kol olarak ayrılmalıdır.<sup>144</sup>

**46.33. Fâdiliyye ile Mâü'l-Ayneyn Direnişini Ayırmak.** Bir cemaat tarihindeki en önemli analitik işlemlerden biri, karizmatik bir kolun eylemlerini ana geleneğin tamamına yaymamaktır. Mâü'l-Ayneyn'in silahlı direnişi ve oğullarının sonraki siyasî mücadeleleri Fâdiliyye'nin tarihinin parçasıdır; fakat Sa'd Bûh gibi başka Fâdilî haneler Fransız makamlarıyla farklı müzakere ve uzlaşma biçimleri geliştirdi. Aynı silsile içinde D2-D3 yakınlık ile D5 çatışma yan yana bulunabilir. Bu nedenle Fâdiliyye'nin genel siyasallaşması P0-P2, belirli Mâü'l-Ayneyn hattında P4 olarak dönemlendirilir. Bu yaklaşım, devletin de tek aktör olmadığını; Fransız, Fas, İspanyol ve yerel otoritelerin birbirinden farklı ilişkiler kurduğunu görünür kılar.<sup>145</sup>

**46.34. Lâyeniiyye: Seydina Limamou Laye ve Tarikat-Kurtarıcı Hareket Sınırı.** Senegal'in Cap-Vert yarımadasında Seydina Limamou Laye'nin 1884'teki çağrısıyla şekillenen Lâyeniiyye/Layenne, klasik sûfî tarikat tipolojisini zorlayan bir yapıdır. Kurucu, kendisine Mehdî ve Hz. Muhammed'in manevî yeniden zuhuru bağlamında olağanüstü bir konum atfeden iddialarla çevresini topladı; oğlu Seydina Issa Rohou Laye de İsa figürüyle ilişkilendirilen özel bir halefiyet hafızası kazandı. Bu sebeple Lâyeniiyye'yi sıradan C4 tarikat olarak kodlamak yetersizdir. C5 karizmatik kurtarıcı hareket, C7 hanesel otorite ve C8 kutsal mekân ağı birlikte düşünülmelidir. Öğretinin kendi öz-anlatısı, tarihçinin metafizik doğrulaması değil; cemaatin kurucu meşruiyet dilidir.<sup>146</sup>

<sup>144</sup> Boubrik, *Saints et société en Islam*, özellikle *Mâ' al-'Aynayn ve Sabra yayılımı bölümleri*; ayrıca çağdaş araştırmalar için J. Blalack, 'al-Shaykh Ma al-Aynayn and Moroccan Resistance to French Colonial Penetration', DOI: 10.1080/21674736.2020.1812207.

<sup>145</sup> Boubrik, 'Fondateur et héritiers', 433–465; Boubrik, *Saints et société en Islam*, 117–184.

<sup>146</sup> John Glover, 'The Prophet Muhammad Reincarnated and His Son, Jesus: Re-centering Islam among the Layenne of Senegal', *Journal of Historical Geography* 42 (2013), 24–35, DOI: 10.1016/j.jhg.2013.04.017.

**46.35. Yoff, Cambérène ve Kutsal Coğrafya: Lâyenî Kimlik Mekânla Nasıl Kurulur?** Lâyenî topluluk hafızası, Yoff ve Cambérène başta olmak üzere Cap-Vert yarımadasındaki kutsal mekânlarla iç içedir. John Glover'ın gösterdiği gibi yıllık ziyaretler ve hafıza mekânları, İslam tarihinin merkezini topluluk açısından yeniden Senegal coğrafyasında kuran güçlü bir sembolik düzen üretir. Bu durum coğrafi izolasyon anlamına gelmez; tersine modern Senegal vatandaşlığı ve küresel İslam aidiyetiyle birlikte yaşar. Hane halefiyeti, türbe/ziyaret, yıllık anma ve yerel mahalle birlikteliği C7+C8'i güçlendirir. Devlet ilişkisi genel olarak D2-D4 müzakere alanında kalır; Lâyenîye modern Senegal'de bağımsız egemenlik iddiası taşıyan C16 yapı değildir.<sup>147</sup>

**46.36. Sahra ve Batı Afrika Bilançosu: Hane, Yol ve Kutsal Şehir.** Kunta/Muhtâriyye, Fâdiliyye ve Lâyenîye birbirinden çok farklı kurumsal çözümler üretir. Kunta'da dağınık ulema-hane ve kervan ağı; Fâdiliyye'de geniş kurucu ailesinin farklı coğrafyalara bölünmesi; Lâyenîye'de kutsal coğrafya ve kurtarıcı karizma öne çıkar. Bu çeşitlilik, Batı Afrika'daki bütün dinî cemaatleri 'marabut tarikatı' diye sınıflandırmanın yetersizliğini gösterir. Ekonomik dolaşım, soy, zâviye, siyasi aracılık ve ritüel aynı yapıda farklı oranlarda birleşir. Devlet ilişkileri de sömürge çatışmasından yerel arabuluculuğa kadar genişler. Ortak nokta, seyrek yerleşimli veya hızla değişen siyasî ortamlarda kalıcı güven ve aidiyet ağlarının şeyh-hane-mekân üçgeni üzerinden kurulabilmesidir.<sup>148</sup>

**46.37. Uveysiyye: Şeyh Uveys el-Berâvî ve Doğu Afrika Kâdiriyye'si.** Şeyh Uveys b. Muhammed el-Berâvî'nin 1847-1909 arasındaki hayatı, Kâdiriyye'nin Somali kıyılarından Zanzibar, Kenya, Tanzanya ve Mozambik'e uzanan bağımsız bir bölgesel kola dönüşmesini gösterir. B. G. Martin, Uveys'i güney Somali ve Doğu Afrika kıyısında kendi Uveysiyye kolunu kuran önemli Kâdirî lider olarak tanımlar. Yayılımın yalnız şeyhin şahsî seyahatine değil, halifeler, öğretmenler, zikir halkaları ve kıyı ticaret/ilim dolaşımına dayanması C4+C17 morfolojisini güçlendirir. Kolun yerel toplumsal tabakalara açılması önemlidir; ancak eski

<sup>147</sup> Glover, 'The Prophet Muhammad Reincarnated', 24-35; Eric Ross, 'Christmas in Cambérène: Layene Sacred Geography and Senegalese Modernity', in *Muslims and Others in Sacred Space*, ed. Margaret Cormack (Oxford: Oxford University Press, 2012), 74-107.

<sup>148</sup> Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Batı Afrika bölümleri; Boubrik, *Saints et société en Islam*; Glover, 'The Prophet Muhammad Reincarnated'.

literatürdeki 'kitlesel dönüşümlerin tek faili tarikat' gibi büyük sayısal iddialar ihtiyatla kullanılmalıdır.<sup>149</sup>

**46.38. Uveysiyye ile Zanzibar Sultanları: Himaye, Misyon ve Siyasî Dolayım.** Uveys el-Berâvî'nin Zanzibar sultanları Barghash, Khalifa ve Hamid b. Thuwaynî ile yakın ilişkileri, tarikat-devlet bağının Doğu Afrika biçimini gösterir. Saray yakınlığı hareket alanı, seyahat ve öğretim imkânı sağlayabilir; fakat Uveysiyye'yi Zanzibar devletinin idarî kolu yapmaz. Bazı Uveysî çevrelerin Avrupa sömürge ilerlemesine karşı yerel direnişlerde rol aldığına dair kayıtlar bulunur; bu eylemler bütün Uveysiyye'nin merkezden yönetilmiş savaş programı olarak genellenemez. D2-D3 himaye ile belirli krizlerde D5/P3-P4 siyasallaşma aynı tarih içinde yan yana gelebilir. En kalıcı ağ, askerî yapıdan çok öğretmen-halife ve kıyı içi dolaşım sistemidir.<sup>150</sup>

**46.39. Sâlihiyye: İdrisî Mirasın Somali'de Ayrı Kola Dönüşmesi.** Sâlihiyye, Ahmed b. İdrîs'in daha geniş öğretmen mirasından Muhammed Sâlih'in çevresinde bağımsızlaşan bir yol olarak Somali tarihine girdi. Bu nedenle Bölüm 42'deki İdrisiyye ağlarının devamı olmakla birlikte artık kendi şeyh, ritüel ve halife kimliği bulunan C4 yapı olarak ele alınabilir. Somali toplumunda tarikatlar kabile soy sistemini tamamen ortadan kaldırmadı; şeyh ve zâviye ağları çoğu zaman soy grupları arasında yeni, kesen bağlar üretti. I. M. Lewis'in klasik araştırması da şehirli sûfî repertuvarın kırsal ve soy temelli toplumsal yapılar içinde yeniden biçimlendiğini vurgular. Sâlihiyye'yi yalnız Muhammed Abdullah Hasan'ın siyasî hareketine indirgemek bu daha geniş tarikat tarihini siler.<sup>151</sup>

**46.40. Muhammed Abdullah Hasan: Sâlihî Şeyhten Derviş Hareketine.** Muhammed Abdullah Hasan, 1890'larda Hicaz'da Sâlihiyye'ye intisap edip Somali'ye döndükten sonra tarikat öğretisini yaydı; fakat 1899 sonrasında İngiliz, Etiyopya ve İtalyan güçleriyle uzun savaşa girişen Derviş hareketi, klasik tarikat örgütlenmesinin ötesine geçti. Burada Sâlihiyye C4 aidiyeti, karizmatik liderlik, askerî seferberlik ve siyasî egemenlik iddiasıyla C14-C16/P4 düzeyine bağlandı.

<sup>149</sup> B. G. Martin, 'Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule: Shaykh Uways B. Muḥammad Al-Barāwī and the Qādirīya Brotherhood in East Africa', *The Journal of African History* 10/3 (1969), 471–486, DOI: 10.1017/S0021853700036392.

<sup>150</sup> Martin, 'Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule', 471–486.

<sup>151</sup> I. M. Lewis, 'Sufism in Somaliland: A Study in Tribal Islam I', *BSOAS* 17/3 (1955), 581–602; 'II', *BSOAS* 18/1 (1956), 145–160.

Bu yüzden 'Sâlihiyye Devleti' demek yerine, Sâlihî kökenli bir liderin inşa ettiği Derviş siyasî-askerî hareketinden söz etmek daha güvenlidir. Aynı tarikatın başka mensupları onun emir-komuta zincirine dahil değildi.<sup>152</sup>

**46.41. Uveysiyye-Sâlihiyye Rekabeti ve 1909 Suikastı: Tarikat Sınırı Ne Zaman Sertleşir?** Doğu Afrika'da Uveysiyye ile Sâlihiyye arasındaki rekabet, öğretisel ve siyasî sınırların şiddetle keşişebildiği bir vakadır. B. G. Martin, Şeyh Uveys'in 1909'da Muhammed Abdullah Hasan liderliğindeki rakip Sâlihiyye çevresinin temsilcileri tarafından öldürüldüğünü kaydeder. Bu olay, bütün Kâdirîler ile bütün İdrisî-Sâlihîlerin sürekli savaş halinde olduğu anlamına gelmez; belirli liderler, yerel rekabet ve Derviş siyasî seferberliğinin sertleştiği bir krizdir. Şiddet kodu, bireysel/örgütsel fail düzeyinde tutulmalı; Doğu Afrika tasavvufunun tamamına yayılmamalıdır. Vaka, rakip silsile kimliğinin siyasî çatışma anında daha keskin cemaat sınırı üretebildiğini gösterir.<sup>153</sup>

**46.42. Doğu Afrika Bilançosu: Tarikat, Kabile ve Sömürge Gücü Arasında Üçlü İlişki.** Uveysiyye ve Sâlihiyye, Doğu Afrika'da tarikat ağlarının ne kabileyi ortadan kaldırdığını ne de onun basit uzantısı olduğunu gösterir. Şeyh ve halife bağlantısı, farklı soy gruplarını ortak zikir ve eğitim etrafında birleştirebilir; aynı zamanda yerel siyasî çatışmalarda belirli kabile ve lider ittifaklarıyla iç içe geçebilir. Zanzibar, Britanya, İtalya, Almanya ve Etiyopya gibi farklı devlet aktörlerinin varlığı tek bir 'sömürge-devlet' kategorisini de yetersiz kılar. Bu coğrafyada C4+C17 yapı, kriz anında P3-P4'e çıkabilmiş; fakat tarikatın bütün üyeleri savaşçı örgüte dönüşmemiştir. Cemaat tarihi için ana ders, soy, tasavvuf ve devlet ilişkilerinin ayrı analitik katmanlar olarak tutulmasıdır.<sup>154</sup>

**46.43. Bâ Aleviyye / 'Tarika Aleviyye: Hadramut'taki 'Alevî' ile Cezayir Aleviyyesini Ayırmak.** Hadramut'un Bâ Alevî seyyid geleneği, Ahmed el-Alevî'nin XX. yüzyıl Cezayir'inde oluşturduğu Aleviyye ile aynı tarikat değildir. İsim benzerliği, cemaat envanterinde ciddi çifte sayım ve yanlış silsile riski üretir. Bâ Aleviyye, Hz. Peygamber soyuna bağlanan Hadramî seyyid haneleri, Şâfiî fikhî, tasavvufî eğitim ve Hint Okyanusu göçü etrafında yüzyıllar içinde

<sup>152</sup> Lewis, 'Sufism in Somaliland I-II'; Abdi Sbeik-Abdi, *Divine Madness: Mohammed Abdulle Hassan (1856-1920)* (London: Zed Books, 1993).

<sup>153</sup> Martin, 'Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule', 471-486; Lewis, 'Sufism in Somaliland I-II'.

<sup>154</sup> Lewis, 'Sufism in Somaliland I-II'; Martin, 'Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule', 471-486.

şekillenmiş geniş bir C7+C4+C17 gelenektir. Tek kurucu anı yerine, el-Fakîh el-Mukaddem ve sonraki seyyid-âlim haneleri gibi oluşum düğümlerinden söz etmek daha uygundur. Hane soyu güçlüdür; fakat her Hadramî seyyid aynı tarikat örgütüne kayıtlı değildir.<sup>155</sup>

**46.44. Bâ Alevî Kurumsallaşması: Soy, Ribat, Eğitim ve Hareketlilik.** Bâ Alevî geleneğinin dayanıklılığı, yalnız kutsal soy iddiasıyla açıklanamaz. Hadramut'taki ribâtlar ve ders halkaları, şeyh-aile ilişkileri, evlilikler, ticaret ve öğrencilerin Hint Okyanusu limanlarına göçü birlikte çalışmıştır. Engseng Ho'nun 'Tarim'in Mezarları' yaklaşımı, soy kütüğünün durağan geçmiş listesi değil, hareket halindeki aileleri birbirine bağlayan sosyal teknoloji olduğunu gösterir. Seyyidlik C7 otoriteyi güçlendirirken öğretim ve zikir C4, göç ise C17 katmanı üretir. Bu yapı merkezi genel başkanı olan modern teşkilat değildir; çok sayıda hane ve âlim, ortak soy/ilim/ritüel repertuarı içinde gevşek fakat dayanıklı bir ağ oluşturur.<sup>156</sup>

**46.45. Ratibü'l-Haddâd: Bir Litani Hint Okyanusu'nda Nasıl Ortak Ritüele Dönüşür?** Abdullah b. Alevî el-Haddâd'ın 1634-1720 arasındaki hayatı ve ona nispet edilen Ratibü'l-Haddâd, Bâ Alevî geleneğinin en taşınabilir ritüel araçlarından biridir. Düzenli Kur'an ayetleri, dualar ve zikirlerden oluşan ratib, seyyid göçleri ve öğretmen ağlarıyla Hadramut'tan Doğu Afrika, Güney Hindistan ve Güneydoğu Asya'ya taşındı. Ratibi okuyan herkesin dar anlamda bir Bâ Alevî tarikat üyesi olduğu söylenemez; ritüel birçok yerde daha geniş yerel Müslüman dindarlığının parçası olmuştur. Bu durum, C4 tarikat pratiğinin C10 metin/ritüel çevresine taşarak cemaat sınırlarını aşabildiğini gösterir.<sup>157</sup>

**46.46. Malabar'da Bâ Alevîler: Göçmen Seyyidlerden Yerel Mappila Ritüeline.** 2025 tarihli JRAS araştırması, Hadramî seyyid göçmenlerin Tarîka Aleviyye'yi ve Ratibü'l-Haddâd'ı Malabar'a taşıdığını; ritüelin zamanla daha geniş Mappila Müslüman dindarlığı içinde yerelleştiğini gösterir. Bu aktarım tek

<sup>155</sup> Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley: University of California Press, 2006), özellikle giriş ve 1–3. bölümler.

<sup>156</sup> Ho, *The Graves of Tarim*, özellikle soy, göç ve Hadramî seyyid ağları bölümleri.

<sup>157</sup> Parappu Kadavath Matra Abdul Jaleel, 'Sacred Immigrants and Travelling Rituals: Malabar in the Sufi Cosmopolis of the Indian Ocean', *Journal of the Royal Asiatic Society* 35/2 (2025), 349–368, DOI: 10.1017/S1356186324000221; Ho, *The Graves of Tarim*.

yönlü 'Araplaştırma' değildir: yerel sûfî geleneklerle rekabet, uyarlama ve iç içe geçme vardır. Bu nedenle Hint Okyanusu cemaatleşmesi göçmen topluluk + yerel kabul + ritüel dolaşımı üçgeninde ele alınmalıdır. Bâ Alevî seyyidlerin kutsal soy otoritesi önemlidir, fakat yerel Müslümanların bütün dinî hayatını tek başına belirlemez. C17 göç ağı, C7 soy ve C10 ritüel dolaşımı burada açık biçimde birleşir.<sup>158</sup>

**46.47. Halvetiyye-Yûsufiyye: Şeyh Yusuf el-Makassarî'de Sûfî Otorite ile Anti-VOC Mücadeleyi Ayırmak.** Şeyh Yusuf el-Makassarî'nin 1626/27-1699 arasındaki hayatı Güneydoğu Asya, Hicaz, Banten, Seylan ve Güney Afrika'yı bağlayan olağanüstü bir ağıdır. Çoklu sûfî icazetleri içinde Halvetiyye kimliği belirginleşmiş; yazdığı tasavvuf risâleleri müridleri arasında dolaşmıştır. Banten Sultanı Ageng Tirtayasa'nın çevresinde VOC'ye karşı siyasî mücadeleye katılması P4 bir safha üretmiş, yakalanmasının ardından Seylan'a ve 1694'te Cape'e sürgün edilmiştir. Fakat şeyhin anti-VOC siyaseti Halvetiyye'nin bütün tarihinin askerî karakteri değildir. C4 öğretmen çevresi ile C14-P4 siyasal ittifak aynı biyografide farklı katmanlar olarak ayrılmalıdır.<sup>159</sup>

**46.48. Kâdiriyye ve Nakşibendiyye'nin Bilinçli Birleşimi: Ahmed Hatib Sambas ve TQN.** Ahmed Hatib Sambas'ın 1802/03 civarında Batı Borneo'da doğup Mekke'de 1875'te ölmesi, iki büyük tarikat repertuvarının yeni ve kalıcı bir ad altında birleşmesine örnektir. Tarekat Kâdiriyye ve Nakşibendiyye (TQN), yalnız bir kişinin iki tarikata aynı anda mensup olması değildir; bay'at, cehrî ve hafî zikir unsurları, silsile ve eğitim usullerini tek öğretim sisteminde birleştiren ayırt edilebilir C4 kimliktir. Fethu'l-Ârifin nüshaları, öğretinin öğrenciler tarafından kaydedilip Malay-Endonezya dünyasına taşındığını gösterir. Naqşbendî silsile ayrıntıları üzerine modern araştırmada tartışmalar bulunduğundan, tek bir geç dönem şecereyi tartışmasız tarihsel kayıt saymamak gerekir. TQN daha sonra Java ve Kalimantan'da pesantren merkezleri üzerinden farklı kollara ayrılmıştır.<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Abdul Jaleel, 'Sacred Immigrants and Travelling Rituals', 349–368.

<sup>159</sup> Mustapha Keraan ve Muhammed Haron, 'Selected Sufi Texts of Shaykh Yusuf: Translations and Commentaries', *Tydskrif vir Letterkunde* 45/1 (2008), 101–122, DOI: 10.17159/2309-9070/tul.v45i1.4470; ayrıca Azyumardi Azra'nın Şeyh Yusuf'un ilmi-siyasî ağlarına ilişkin çalışmaları.

<sup>160</sup> Ali Muzakir, 'Petunjuk Baru Silsilah Ahmad Khatib Sambas: Tiga Teks Tulisan Melayu', *Jurnal Lektur Keagamaan* 13/2 (2015), 513 vd., DOI: 10.31291/jlk.v13i2.238; Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan,

**46.49. Hint Okyanusu ve Güneydoğu Asya Bilançosu: Hicaz Eğitimi, Göç ve Yerel Yeniden Kuruluş.** Bâ Aleviyye, Şeyh Yusuf el-Makassarî çevresi ve TQN üç farklı yayılma mekanizması gösterir. Birincisinde seyyid hane göçü ve ritüel; ikincisinde çoklu icazetli âlim-şeyhin siyasî sürgün dahil hareketliliği; üçüncüsünde Mekke'de sistemleştirilen birleşik tarikatın öğrenci-pesantren ağı belirleyicidir. Ortak nokta, Hint Okyanusu'nun pasif coğrafi arka plan değil, hac, ilim, ticaret, sürgün ve evlilik dolaşımının cemaat kurduğu aktif bağlantı alanı olmasıdır. Bu yüzden 'Arap merkezden çevreye tek yönlü yayılma' modeli yetersizdir. Yerel merkezler, gelen ritüel ve silsileleri yeniden yorumlayarak bağımsız kurumsal hayat üretmiştir.<sup>161</sup>

**46.50. Firdevsiyye: Şerefeddin Manyerî ve Bihar'da Kübrevî Bir Bölgeselleşme.** Firdevsiyye'nin Bihar'daki en güçlü temsilcilerinden Şerefeddin Ahmed b. Yahyâ el-Manyerî'nin 1381'deki ölümüne kadar gelişen çevresi, Kübreviyye bağlantılı bir silsilenin Hint alt kıtasında bağımsız bölgesel kimlik kazanmasına örnektir. Manyerî'nin şeyhi Necîbeddin Firdevsî üzerinden Necmeddin Kübrâ'ya uzanan nispeti, tarikatın ana soya bağınyı korur. Fakat Bihar'daki mektuplar, ders, hadis ve sûfî eğitim çevresi kendi sosyal dünyasını üretmiştir. Yeni araştırmalar Manyerî'nin inziva tecrübesi ile ulema ve siyasî çevrelerle ilişkisini birlikte ele alır. Firdevsiyye burada C4 tarikat + C1 ilim ağıdır; saray ilişkileri D1-D3 düzeyinde değerlendirilir, bağımsız siyasî devlet projesi yoktur.<sup>162</sup>

**46.51. Medâriyye: 'Heterodoks' Etiketinden Kurumsal Tarihe.** Bedüddin/Şah Madar adına bağlanan Medâriyye, XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kuzey Hindistan'da ayırt edilebilir zâviye, ziyaret ve derviş grupları üretmiştir. Kolonyal ve daha eski polemik kaynakları, bazı Medârî grupları bhang, zincir, sıra dışı kıyafet ve kalenderî davranışlar üzerinden 'heterodoks' diye tanımlamıştır. Ananda Bhattacharya'nın çalışması, bu etiketin altında farklı yaşam biçimleri ve zamanla değişen kurumsal yapı bulunduğunu gösterir. Bu

---

1992), 94-96, 123.

<sup>161</sup> Green, *Sufism: A Global History*, Hint Okyanusu ve modern dolaşım bölümleri; Ho, *The Graves of Tarim*; Muzakir, 'Petunjuk Baru Silsilah Ahmad Khatib Sambas'.

<sup>162</sup> Ayşenur Aydın, 'Hindistan'da Bir Firdevsiyye Şeybi: Şerefüddin Manyerî', *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 56 (2025); ayrıca Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Hint alt kıtası bölümü.

nedenle Medâriyye tek tip antinomian topluluk değildir. Bazı kollar gezgin/kalenderî C6 nitelik gösterirken, kalıcı türbe ve kırsal zâviyeler C4+C8 yapısına dönüşmüştür. Yerel hükümdarların toleransı D1-D3 ilişki üretmiş; ritüel farklılık otomatik siyasî radikallik sayılmamıştır.<sup>163</sup>

#### 46.52. Nûşâhiyye: Pencap'ta Kâdirî Bir Alt Kolun Yerel Merkezler Ağı.

Hacı Muhammed Nûşâh Gencbahş'ın XVII. yüzyıl Pencap'ındaki çevresinden doğan Nûşâhiyye, Kâdiriyye'nin yerel merkezler ve halifeler üzerinden kalıcılaştırmış alt kollarından biridir. Modern tanıtıcı araştırma onu açıkça Kâdirî bir alt kol olarak değerlendirir; sonraki yüzyıllarda Nûşâh Şerif ve Pothohar/Pencap'taki farklı türbe-zâviye merkezleri kendi halife zincirlerini üretmiştir. Yerel menâkıbda doğrudan kurucuya bağlanan geç dönem şeyh anlatıları kronolojik olarak sınanmalıdır; üç yüzyıl sonra yaşayan bir şeyhin kurucudan doğrudan icazet aldığı iddiası tarihsel değil hagiografik hafıza olabilir. Nûşâhiyye, küçük ölçekli C4+C8 yapının kuşaklar boyunca bölgesel kültür ve yerel dil üretimiyle nasıl sürdüğünü gösterir.<sup>164</sup>

**46.53. Devlet İlişkileri Karşılaştırması: Himayeden Sürgüne, Arabuluculuktan Savaşa.** Bu bölümdeki küçük ve bölgesel tarikatlar, devlet ilişkisinin tarikatın teolojik kimliğinden türetilmeyeceğini özellikle açık biçimde gösterir. Aynı Şâzelî veya Kâdirî ana silsileden gelen kollar, bir coğrafyada saray himayesi görürken başka yerde sömürge yönetimiyle savaşa girebilir. Aynı tarikat içinde bile hane ve dönem değiştikçe D kodu farklılaşır. Aşağıdaki tablo, 'devlet destekledi/devlet yasakladı' şeklindeki tek cümlelik hükümler yerine, somut ilişki biçimini ve siyasallaşma düzeyini yan yana gösterir. P4 veya D5-D7 kodu yalnız ilgili kriz/kol için kullanılmış; bütün geleneğe geriye doğru taşınmamıştır.<sup>165</sup>

| Yapı / dönem          | Somut devlet ilişkisi                                                                     | Kod           | Analitik sınır                 |
|-----------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|---------------|--------------------------------|
| Cezüliyye / Sa'dî Fas | Zâviye ve şeriflik ağlarının hanedan meşruiyetine katkısı; doğrudan tarikat devleti değil | D2-D4 / P1-P3 | Himaye ve meşruiyet alışverişi |

<sup>163</sup> Ananda Bhattacharya, 'Understanding Madariya Silsila', *Journal of Muslim Minority Affairs* 32/3 (2012), 384–399, DOI: 10.1080/13602004.2012.727297.

<sup>164</sup> Ismatullah Zabid, 'Nausabî Order of Sufism: An Introductory Study', *Oriental College Magazine* 89/3 (2014), 3–11; geç dönem doğrudan-initiation iddialarının kronolojik tenkidi için Zulfiqar Ali Kalboro'nun Potbhar Nûşâhî türbeleri üzerine saba yazıları karşılaştırmalı kullanılmıştır.

<sup>165</sup> Bu bölümdeki devlet ilişkilerinin karşılaştırmalı kodlaması için temel vaka literatürü: Cornell, *Realm of the Saint*; Gutelius, *The Path Is Easy*; Boubrik, *Saints et société en Islam*; Martin, *Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule*; Ho, *The Graves of Tarim*; Bhattacharya, 'Understanding Madariya Silsila'.

**46.54. Kurumsal Soy ve Dönüşüm Haritası: Ana Silsileden Bölgesel Cemaate.** Bölgesel tarikatların soyağacı, biyolojik aile ağacından farklıdır. Ana tarikat silsilesi manevî nispeti; hane soyları liderliğin biyolojik veya şeriflik boyutunu; yeni ad ve merkez ise kurumsal bağımsızlaşmayı gösterir. Aşağıdaki harita, Şâzeliyye, Kâdiriyye, Halvetiyye, İdrisî çevre ve Kübreviyye gibi büyük geleneklerin hangi örneklerde yeni bölgesel kimlikler ürettiğini özetler. Oklar, modern şirket şubesi gibi doğrudan idarî bağlılık değil, tarihsel öğretim/nispet ilişkisini ifade eder. Özellikle Cezayir Aleviyyesi ile Hadramî Bâ Aleviyye'nin ad benzerliğine rağmen farklı kökenli olduğu ayrıca görünür tutulmuştur.<sup>166</sup>

| Ana nispet / yeni yapı                         | Dönüşüm düğümü                                                 | Kurumsal sonuç                             |
|------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|--------------------------------------------|
| Şâzeliyye → Cezûliyye                          | XV. yy Fas; el-Cezûlî ve Delâilü'l-Hayrât                      | C4 + C10; metin ve zâviye ağı              |
| Şâzeliyye/Derkâviyye → Aleviyye                | XX. yy başı Mostaganem; Ahmed el-Alevî                         | Yeni ad, merkez, mukaddem ve C17 diaspora  |
| Kâdiriyye → Bûdşîşîyye                         | Fas/Madagh; hane ve modern zâviye                              | C4 + C7 + C17                              |
| Kâdiriyye → Kunta/Muhtâriyye                   | Sahra/Orta Nijer; Sidi el-Muhtâr el-Kuntî                      | C4 + C7 + C17 ulema-hane                   |
| Kâdiriyye → Fâdiliyye                          | Havd; Muhammed Fâdil                                           | C4 + C7; çok merkezli oğul hatları         |
| Kâdiriyye → Uveysiyye                          | Barawa-Zanzibar-Doğu Afrika; Uveys el-Berâvî                   | C4 + C17 misyon/halife ağı                 |
| Kâdiriyye → Nûşâhiyye                          | XVII. yy Pencap; Nûşâh Gencbahş                                | C4 + C8 yerel türbe-zâviye zinciri         |
| Halvetiyye → Rahmâniyye                        | XVIII. yy Kabiliye; Muhammed b. Abdurrahman                    | C4; zâviye-kabile keşişimi                 |
| İdrisî çevre → Sâlihiyye                       | XIX. yy; Muhammed Sâlih                                        | C4; Somali'de ayrı tarikat kimliği         |
| Kübreviyye/Firdevsî nispet → Firdevsiyye Bihar | Şerefeddin Manyerî                                             | C4 + C1 ilim ağı                           |
| Bâ Aleviyye                                    | Hadramut seyyid-hane geleneği; Cezayir Aleviyyesinden bağımsız | C7 + C4 + C17                              |
| Çoklu icazet → Şeyh Yusuf Halvetiyye hattı     | Makassar-Banten-Seylan-Cape                                    | C4 + biyografik P4/sürgün ağı              |
| Kâdiriyye + Nakşibendiyye → TQN                | Ahmed Hatib Sambas; Mekke → Endonezya                          | Bilinçli birleşik C4; pesantren kolları    |
| Lâeniyye                                       | 1884 Cap-Vert; Limamou Laye                                    | Klasik tarikat değil: C5 + C7 + C8         |
| Medâriyye                                      | XV. yy Kuzey Hindistan; Şah Madar hafızası                     | Gezgin C6 ile zâviye C4/C8 arasında kollar |

**46.55. Yirmi Boyutta Bölgesel Tarikatlar: Cemaat Anatomisi.** Bölgesel örneklerin karşılaştırılması, 'küçük tarikat' ifadesinin kurumsal basitlik anlamına gelmediğini gösterir. Bir yapı az sayıda coğrafyada bulunabilir ama güçlü hane, kütüphane, ticaret, kutsal şehir veya diaspora kapasitesi taşıyabilir. Aşağıdaki 20 boyutlu matris tek tek bütün kolların ortalamasını değil, bu bölümde tespit edilen morfolojik ihtimalleri özetler. Özellikle liderlik, ekonomi, mekân,

<sup>166</sup> Soy ve dönüşüm haritası, bölüm boyunca kullanılan birincil/ikincil literatürün karşılaştırmalı sentezidir; ana tarikat nispetleri için ayrıca Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* ve Green, *Sufism: A Global History*.

kapalılık, siyasallaşma ve devlet ilişkisi değişken alanlardır. Ana sonuç, tarikat boyutunun coğrafi yaygınlıktan bağımsız olduğudur: küçük bir zâviye ağı bile yüzyıllar boyunca güçlü sosyal süreklilik üretebilir.<sup>167</sup>

| Boyut                | Bölgesel tarikatlar için karşılaştırmalı sonuç                                                |
|----------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Kurucu/çekirdek   | Tek tip değil: kurucu şeyh, hane, metin veya birleşik silsile başlangıcı                      |
| 2. Kuruluş           | Anı tarih yerine çoğu kez adın, merkez ve halife ağının kademeli kalıcılığı                   |
| 3. Merkez            | Zâviye, kutsal şehir/türbe, kütüphane, hane veya Hicaz eğitim düğümü                          |
| 4. Liderlik          | Karizmatik şeyh; bazı örneklerde hane/şerif soyu ve konsey                                    |
| 5. Halefiyet         | Tek halef, çoklu oğul kolları veya tartışmalı yaşayan halefiyet                               |
| 6. Üyelik            | Bay'at/müridlikten gevşek ziyaret ve ritüel katılımına kadar                                  |
| 7. Eğitim            | Sohbet, zâviye/ribât, kütüphane, mektup, pesantren ve icazet                                  |
| 8. Ritüel            | Zikir, salavât, ratib, semâ/mûzik; çoğu yerde taşınabilir metinlerle                          |
| 9. Ekonomi           | Vakıf/bağış, tarım, ticaret, kervan, göçmen ticareti; yapıdan yapıya değişir                  |
| 10. Sosyal yardım    | Misafirlik, arabuluculuk, koruma, eğitim, göçmen dayanışması                                  |
| 11. Mekân            | C8 güçlü: türbe/zâviye; C17'de hareketli ve çok merkezli ağlar                                |
| 12. Kadınlar         | Kaynaklarda çoğunlukla eksik görünür; hane, ziyaret ve aktarımda rol ihtimali ayrıca aranmalı |
| 13. Gençlik          | Klasik öğrenci-müridlikten modern şehirli/diaspora çevrelerine                                |
| 14. Kapalılık        | Genel K0-K2; seçici icazet/ritüel K2; siyasi gizlilik ayrı ölçülür                            |
| 15. Siyasallaşma     | Çoğunlukla P0-P2; belirli kol ve krizlerde P3-P4                                              |
| 16. Devlet ilişkisi  | D1-D5 yaygın; D6-D7 yalnız Derviş gibi özel siyasi dönüşümlerde                               |
| 17. Şiddet           | Tarikat kimliğinin zorunlu sonucu değil; belirli lider/kriz düzeyinde kodlanır                |
| 18. Transnasyonellik | Hac, ticaret, kitap, göç ve sürgünle C17 sık görülür                                          |
| 19. Dijitalleşme     | Yaşayan kollar için web/sosyal medya ek C18 katmanı; tarihsel üyelikle eşit değil             |
| 20. Genel morfoloji  | C4 çekirdeği sık; C1/C7/C8/C10/C17 ikincil katmanlar bölgeye göre değişir                     |

**46.56. Sonuç: 'Diğer Tarikatlar' Aslında Cemaat Tarihinin Laboratuvarıdır.** Bölgesel tarikatlar ve alt kollar, büyük tarikatların dipnotu değildir. Tam tersine cemaatleşmenin nasıl yerleştiğini, karizmatik lider öldüğünde nasıl çoğaldığını, ritüelin metin veya göç yoluyla nasıl taşındığını ve aynı silsilenin farklı devlet stratejileri üretebildiğini en açık biçimde bu örnekler gösterir. Cezûliyye'de dua kitabı, Nâsiriyye'de kütüphane, Kunta'da hane-kervan, Lâyeniyiyye'de kutsal coğrafya, Uveysiyye'de kıyı misyonu, Bâ Aleviyye'de soy-göç, TQN'de bilinçli tarikat birleşimi belirleyici kurumsal teknolojiye dönüşmüştür. Bu bölüm böylece Beşinci Kısım'ın son envanter halkasını

<sup>167</sup> Yirmi boyutlu matris bu eserin C1-C18, D0-D7, K0-K4 ve P0-P4 analitik sınıflandırmasına göre bölümdeki vakaların karşılaştırmalı sentezidir; kodlar ablâkı puan veya bukukta büküm değildir.

tamamlar. Bir sonraki kısımda soru artık şeyhten tarikata değil, kardeşlik ve meslek etiğinin nasıl fütüvvet teşkilatlarına dönüştüğüne çevrilecektir.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> Bölümün genel sentezi için Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*; Green, *Sufism: A Global History*; Cornell, *Realm of the Saint*; Ho, *The Graves of Tarim*.

## ALTINCI KISIM

### FÜTÜVVET, AHİLİK VE KARDEŞLİK CEMAATLERİ

Bu Kısım, tasavvuf tarikatlarına paralel akan bir başka cemaatleşme biçimini ele alır: mesleğin, ahlâkın ve karşılıklı güvencenin etrafında örülen fütüvvet ve ahilik teşkilatlarını.

Bölümler fütüvvetin doğuşundan teşkilatlanmasına, Abbâsî hilâfетinin onu bir siyaset aracı olarak kullanmasına ve Anadolu’da ahiliğe evrilmesine uzanır; ahi teşkilatındaki inisiyasyon ve hiyerarşi, esnaf-lonca ile dinî cemaatleşmenin iç içe geçmesi, fütüvvetnâmelerin normatif çerçevesi ve nihayet cemaatin ekonomi ile sosyal güvenlikle kurduğu bağ ele alınır.

Ana eksen şudur: burada aidiyet, yalnız manevî bir yol değil, aynı zamanda bir meslek, bir ahlâk kodu ve bir sosyal sigorta biçimidir. Fütüvvet ve ahilik, cemaatin gündelik iktisadî hayatın içine nasıl yerleştiğini gösterir; bu, tekke merkezli modelin yanındaki “çarşı” boyutudur.

### BÖLÜM 47 — FÜTÜVVETİN DOĞUŞU

*Fetâ Ahlâkından Şehir Gençlik Ağlarına ve Tasavvufî Fütüvvete*

#### 47.1. Fütüvvetin Doğuşunu Nasıl Okuyacağız? Ahlâk, Gençlik Grubu ve

**Kurum Arasındaki Sınır.** Fütüvvet tarihinin en büyük yöntembilim problemi, farklı yüzyıllarda aynı kelime ailesinin birbirinden oldukça farklı gerçeklikleri adlandırmasıdır. Fetâ başlangıçta genç, yiğit veya cömert kişi için kullanılabilirken, daha sonra fütüvvet ahlâkî bir ideal, şehir gençlik dayanışması, sûfî erdem repertuarı, meslek kardeşliği ve nihayet devletçe düzenlenen bir teşkilât anlamı kazanmıştır. Bu bölüm yalnız doğuş safhasını izleyecek; XIII. yüzyılın kurumsal fütüvvet teşkilâtını ve Ahîliğe giden meslekî yapılanmayı sonraki bölümlere bırakacaktır. Böylece Kur’an’daki fetâ kelimesi, IX. yüzyıl Nîşâbur fityânı ve XII–XIII. yüzyıl şed kuşanan örgütlü fütüvvet mensupları aynı kurumun değişmeden yaşayan üyeleri gibi gösterilmeyecektir.<sup>169</sup>

<sup>169</sup> Süleyman Uludağ, ‘Fütüvvet’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 259-261; Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvet’, aynı eser, çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

**47.2. Fetâ, Fitye, Fityân ve Fütüvvet: Aynı Kök, Farklı Tarihsel Katmanlar.** Arapça fetâ kelimesinin temel anlamı genç erkek olmakla birlikte yiğitlik, cömertlik ve asalet çağrışımlarını da taşıyabilmiştir; çoğulları fitye ve fityândır. Fütüvvet ise aynı kökten türeyen soyut isimdir ve tarih içinde 'gençlik' anlamından ahlâkî yiğitlik ve dayanışma anlamına doğru genişlemiştir. Burada önemli olan, sözlük akrabalığını kurumsal süreklilik sanmamaktır. Bir metnin bir kişiyi fetâ diye övmesi, o kişinin örgütlü fütüvvet grubuna mensup olduğunu göstermez. Buna karşılık fityân kelimesinin belirli şehir grupları, liderlik ilişkileri veya ortak pratiklerle birlikte kullanıldığı daha geç bağlamlar sosyal örgütlenme bakımından ayrıca incelenmelidir.<sup>170</sup>

**47.3. Câhiliye Arabistanı: Mürüvvet ve Fetâ İdealinden Kurum Çıkarmamak.** İslâm öncesi Arap toplumunda cesaret, cömertlik, misafirperverlik, himaye ve kabile dayanışması mürüvvet idealinin önemli parçalarıydı; fetâ da bu nitelikleri taşıyan genç yiğit tipini çağrıştırabiliyordu. Ancak kaynaklar, bu ahlâkî tipin üyelik, merasim, yönetim ve süreklilik üreten bağımsız bir fütüvvet teşkilâtı meydana getirdiğini göstermiyor. Literatürde fütüvvet kelimesinin Câhiliye dönemindeki kullanım derecesi konusunda farklı değerlendirmeler vardır. Güvenli sonuç, sonraki fütüvvet ahlâkının Arap yiğitlik ve cömertlik dilinden yararlanmış olması; fakat kurumsal fütüvvetin doğrudan Câhiliye'den değişmeden devralınmış bir örgüt sayılmamasıdır.<sup>171</sup>

**47.4. Kur'an'da 'Fütüvvet' Yoktur: Fetâ Kelimesinin Tarihsel Sınırı.** Kur'an'da fütüvvet soyut ismi yer almaz; fetâ, fitye ve fityân biçimleri ise çeşitli kıssalarda görülür. Bu kullanımların ortak noktası, kelimenin öncelikle genç kişi veya gençler anlamına gelmesidir. Daha sonraki sûfî yorumlar bu gençlik anlatılarından ahlâkî cesaret, sadakat ve nefsin putlarını kırma gibi fütüvvet ilkeleri türetecektir; ancak bu ikinci anlam katmanı tefsir ve tasavvuf tarihine aittir. Dolayısıyla Kur'an, örgütlü fütüvvet cemaatinin doğrudan kuruluş metni olarak değil, daha sonraki fütüvvet yazarlarının kendi etik soylarını kurarken başvurdukları normatif ve sembolik kaynaklardan biri olarak okunacaktır.<sup>172</sup>

<sup>170</sup> Mobsen Zakeri, 'Javânmarkî', *Encyclopaedia Iranica*, XIV/6 (2008), 594-601; William L. Hanaway ve Claude Caben, "Ayyâr", *Encyclopaedia Iranica*, III/2 (1987), 159-163.

<sup>171</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet', TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağustos 2026; Zakeri, 'Javânmarkî'.

<sup>172</sup> Kur'an-ı Kerim, Yûsuf 12/30, 36, 62; el-Kehf 18/10, 13, 60; el-Enbiyâ 21/60; Zakeri, 'Javânmarkî'.

#### **47.5. Ashâb-ı Kehf'in Fityesi: Gençlikten Ahlâkî Cesaret Sembolüne.**

Kehf sûresinde mağara arkadaşları 'Rablerine iman eden gençler' olarak anılır. Ayetin tarihsel bağlamında vurgu, inançları uğruna çevrelerinden ayrılan gençlerin iman ve hidayetine yöneliktir. Ortaçağ sûfî ve fütüvvet yorumları ise bu anlatıyı sadakat, fedakârlık ve baskı karşısında doğruyu koruma idealiyle ilişkilendirmiştir. Bu yorumun fütüvvet tarihi bakımından önemi, bir kurumun erken varlığını kanıtlaması değil, fütüvvet ehlinin kendisine geçmişten örnek kahramanlar üretme yöntemini göstermesidir. Böylece Kur'anî fitye, tarih içinde kelimenin ahlâkî yüceltilmesine güçlü bir sembolik kaynak sağlamıştır.<sup>173</sup>

#### **47.6. Hz. İbrâhim'e 'Fetâ' Denmesi: Put Kırma Motifinin Tasavvufi Yeniden Okunması.**

Enbiyâ sûresinde putları kıran kişinin 'İbrâhim denilen bir genç' olduğunun söylenmesi, sonraki fütüvvet yorumlarında özel bir ağırlık kazanmıştır. Sûfîler, İbrâhim'in dış putları kırmasını insanın kendi nefsindeki putları kırmasıyla ilişkilendirmiş ve gerçek fetâyı nefesine karşı yiğit davranan kişi olarak tanımlamıştır. Bu yorum fütüvvetin askerî cesareten iç ahlâk mücadelesine dönüşmesinin güzel bir örneğidir. Fakat ayetin kendisinde bir fütüvvet teşkilâtı, merasim veya kardeşlik örgütlenmesi yoktur. Tarihçinin yapması gereken, ayet ile yüzyıllar sonra kurulan yorum zincirini birbirinden ayırarak her ikisinin etkisini görünür kılmaktır.<sup>174</sup>

#### **47.7. Yûsuf Kıssasındaki Fetâ/Fityân: Gündelik Gençlik Teriminin Sonraki Anamlardan Ayrılması.**

Yûsuf sûresinde fetâ ve fityân biçimleri farklı genç erkekleri veya hizmetlileri anlatmak için kullanılır. Bu örnekler, Kur'an'daki kelimenin her geçtiği yerde özel bir yiğitlik ahlâkını veya cemaat kimliğini taşımadığını göstermesi bakımından önemlidir. Fütüvvet tarihini Kur'an'a bağlayan daha geç yazarlar belirli peygamber kıssalarını ahlâkî örneklik zincirine dahil etmişlerdir; fakat kelimenin bütün Kur'anî kullanımlarını tek bir teknik tasavvuf terimi gibi okumak anakronizmdir. Bu ayırım, aynı kelimenin sözlük, ahlâk ve örgüt anlamları arasında tarih içinde gerçekleşen dönüşümü daha doğru izlemeyi sağlar.<sup>175</sup>

<sup>173</sup> Kur'an-ı Kerim, el-Kehf 18/10, 13; Zakeri, 'Javân-mardi'.

<sup>174</sup> Kur'an-ı Kerim, el-Enbiyâ 21/60; Süleyman Uludağ, 'Fütüvvet'.

<sup>175</sup> Kur'an-ı Kerim, Yûsuf 12/30, 36, 62; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

**47.8. Mûsâ'nın Fetâsı: Hizmet ve Yol Arkadaşlığının Sonraki Sembolik Değeri.** Kehf sûresindeki Mûsâ kıssasında fetâ kelimesi onun genç yol arkadaşını ifade eder. Daha sonraki manevî literatür, hizmet, yol arkadaşlığı ve büyüğe refakat gibi unsurları fütüvvet âdâbının parçası haline getirecektir. Bununla birlikte kıssadaki fetâ kullanımını doğrudan şeyh-mürîd modeli veya fütüvvet üyeliği saymak doğru değildir. Buradaki tarihsel önem, fütüvvet geleneğinin kendi etik sözlüğünü kurarken Kur'an'daki farklı gençlik sahnelerini yeni anlamlarla bir araya getirmesidir. Bu yeniden okuma, fütüvvetin yalnız toplumsal değil güçlü bir metinsel hafıza üretme biçimi olduğunu da gösterir.<sup>176</sup>

**47.9. Kur'anî Gençlikten Fütüvvet Ahlâkına: Tefsirin Kurduğu İkinci Katman.** Meybûdî gibi daha geç müfessirler, Kur'an'daki gençlik anlatılarını javānmardî/fütüvvet ilkeleriyle yorumlamışlardır. Bu yorumlar tarihçi için iki ayrı veri taşır: İlki Kur'an'ın erken metinsel kullanımı, ikincisi ise sonraki Müslüman toplumların bu kullanıma yüklediği ahlâkî anlamdır. İkinci katman, fütüvvetin peygamberler ve sâlih gençler üzerinden geçmişe doğru uzatılan kutsal bir soy kurgulamasına imkân vermiştir. Bu soy gerçek bir örgütsel silsile değildir; fakat üyelerin kendi ahlâkî kimliklerini meşrulaştırmalarında güçlü bir hafıza tekniğidir.<sup>177</sup>

**47.10. Hadis ve Sünnet Meselesi: Örgüt Emri Değil Ahlâkî Malzeme.** Erken hadis külliyatında Hz. Peygamber'in belirli bir 'fütüvvet teşkilâtı' kurduğunu veya ümmeti böyle bir örgüte girmeye çağırdığını gösteren güvenilir bir kurumsal emir yoktur. Buna karşılık cömertlik, kardeşlik, ahde vefa, misafire ikram, başkasını kendine tercih etme ve eziyetten kaçınma gibi çok sayıda sünnet ilkesi sonraki fütüvvet metinlerinin ahlâkî malzemesi olmuştur. Sülemî'nin Kitâbü'l-Fütüvve'si bu yöntemin tipik örneğidir: hadis ve erken zühd-sûfî sözleri bir araya getirilerek genç yiğitlik ahlâkî İslâmî normatif çerçeve içinde yeniden kodlanır.<sup>178</sup>

<sup>176</sup> Kur'an-ı Kerim, el-Kehf 18/60; Zakerî, 'Javānmardî'.

<sup>177</sup> Zakerî, 'Javānmardî', özellikle Kur'an'daki fetâ/fitye kullanımlarının sonraki javānmardî yorumları hakkındaki bölüm.

<sup>178</sup> Abû 'Abd al-Raḥmān al-Sulamî, Kitâbü'l-Fütüvve, nşr. ve trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1977); Recep Şentürk, 'Futuwwah: Codifying Youth Ethics from the Sunnah with Reference to Sulami's Kitāb Al-Futuwwa', *International Journal of the Asian Philosophical Association* 14/1 (2021): 13-38.

**47.11. 'Lâ Fetâ illâ Ali' Rivayeti: Tarihsel Çekirdek ile Sonraki Fütüvvet Hafızası.** Hz. Ali'nin ilerleyen yüzyıllarda 'seyyidü'l-fityân' ve fütüvvetin baş pîri sayılması, fütüvvetin en kalıcı sembolik unsurlarından biridir. Uhud bağlamında aktarılan 'Ali'den başka fetâ yoktur' sözü de bu hafızada merkezi yer kazanmıştır. Ancak bu anlatının sonraki fütüvvet şecerelerindeki işlevi ile Hz. Peygamber döneminde kurumsal bir fütüvvet silsilesinin gerçekten mevcut olduğu iddiası birbirinden ayrılmalıdır. Güvenli sonuç, Ali'nin cesaret, cömertlik, sadakat ve dinî otorite özellikleri nedeniyle fütüvvetin çeşitli Sünnî ve Şîî çevrelerinde ortaklaşa yüceltilmiş bir sembol haline gelmesidir.<sup>179</sup>

**47.12. Hz. Ali'nin Merkezileşmesi Mezhep Eşitliği Değildir.** Hz. Ali'nin fütüvvet silsilelerinde merkezileşmesi, fütüvvetin bütünüyle Şîî bir kurum olduğu anlamına gelmez. Sülemî, Kuşeyrî, Herevî ve Sühreverdi gibi başlıca fütüvvet yazarlarının Sünnî tasavvuf çevresinde bulunması bu genellemeyi engeller. Öte yandan Ali sevgisi, ehl-i beyt vurgusu ve daha sonra halife Nâsır-Lidînillâh'ın siyasî düzenlemesinde Ali'nin temel figür olarak kullanılması gerçek tarihsel unsurlardır. Burada mezhep etiketi yerine meşruiyet repertuarı izlenmelidir: Ali farklı çevrelerin keşişbildiği yiğitlik, adalet ve velâyet sembolü olmuştur.<sup>180</sup>

**47.13. Selmân-ı Fârisî ve Şed Hafızası: Sonradan Kurulan Silsileyi Erken Döneme Taşımamak.** Daha geç fütüvvet geleneklerinde Selmân-ı Fârisî, Hz. Peygamber ile fütüvvet mensupları arasında şed/kemer aktarımının önemli halkalarından biri olarak gösterilir. Bu anlatı, özellikle İranî ve meslekî fütüvvet çevrelerinde güçlü bir sembolik işlev görmüştür. Bununla birlikte Hz. Peygamber döneminde şed kuşanma merasiminin kurumsal fütüvvet inisiyasyonu olarak uygulandığını kanıtlayan erken tarihsel veri bulunmaz. Bu sebeple Selmân'ın konumu 'kurucu tarihsel görev' değil, sonraki fütüvvet şecerelerinin peygamber dönemine açılan meşruiyet köprüsü olarak değerlendirilecektir.<sup>181</sup>

**47.14. Bireysel Faziletten Sosyal Koda Geçiş: Asıl Tarihsel Problem.** Fütüvvetin doğuşunda aradığımız kırılma, bir kişinin cömert veya cesur

<sup>179</sup> Zakeri, 'Javânmardi'; ayrıca Hz. Ali'nin fütüvvet hafızasındaki yeri için Uludağ, 'Fütüvvet'.

<sup>180</sup> Uludağ, 'Fütüvvet'; Zakeri, 'Javânmardi'.

<sup>181</sup> Zakeri, 'Javânmardi'; şed ve Selmân-ı Fârisî'ye dair sonraki rivayetler bölümü.

sayılmasından bir grubun ortak ahlâk koduna sahip olmasına geçiştir. Bu dönüşüm tek bir yılda gerçekleşmemiştir. VIII. yüzyıldan itibaren Irak ve İran şehirlerinde fetâ/fityân, javânward ve ayyâr gibi terimlerin grup ilişkileriyle birlikte görünmesi; daha sonra sûfî çevrelerde aynı kavramın sistematik ahlâk terminolojisine dönüşmesi bu uzun sürecin farklı katmanlarıdır. Dolayısıyla 'fütüvvetin kuruluş tarihi' yerine, bireysel ideal → sosyal gençlik ağı → sûfî etik → kurumsal kardeşlik şeklinde çok aşamalı bir morfoloji kullanmak daha güvenlidir.<sup>182</sup>

#### **47.15. VIII. Yüzyıl Eşiği: Fütüvvetin Sosyal Anlam Kazanmaya Başlaması.**

Modern araştırmalar, fütüvvet kelimesinin sosyal ve örgütsel çağrışımlarının özellikle II./VIII. yüzyıldan itibaren belirginleştiğini kabul eder. Bu safha henüz tek tip bir teşkilât değildir; şehir gençleri, düzensiz savaşçılar, koruma grupları, cömertlik çevreleri ve sûfî ahlâk ağları farklı bölgelerde farklı adlarla görünür. Kaynak kıtlığı ve terimlerin değişkenliği nedeniyle erken bir 'merkez teşkilât' kurmak mümkün değildir. Bu yüzden bu dönemi C5'in tam oluşmuş hali değil, fütüvvet/meslek kardeşliği tipinin sosyal ön-biçimlerinin çoğaldığı bir geçiş sahası olarak kodlamak daha isabetlidir.<sup>183</sup>

#### **47.16. Beşşâr b. Bürd Tartışması: İlk Kurumsal Kullanım İddiası Ne Kadar Güvenli?**

Mohsen Zakeri, VIII. yüzyıl şairi Beşşâr b. Bürd'ün şiirinde fütüvvetin daha sonra İslâm kültüründe görülen sosyal çağrışımlara yaklaşan erken bir kullanımını tespit eder ve bunu İranî geleneklerin aktarımıyla ilişkilendirir. Bu öneri önemlidir; fakat tek bir şiir örneğinden bütünüyle kurulmuş bir teşkilât çıkarmak mümkün değildir. En güvenli kullanım, Beşşâr örneğini kavramın VIII. yüzyılda kişisel yiğitlik anlamının ötesine geçmeye başladığını düşündüren bir işaret olarak kaydetmek, kurumsallaşma derecesini ise şehir tarihi ve diğer kaynaklarla birlikte değerlendirmektir.<sup>184</sup>

#### **47.17. Sâsânî Köken Tezi: Kurumsal Devamlılık mı, Kültürel Bileşim mi?**

Fütüvvet ve ayyârlığın İran'daki Sâsânî savaşçı veya âzâdân gelenekleriyle bağlantılı olduğu yönünde güçlü bir araştırma hattı vardır. Kemer kuşanma,

<sup>182</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Zakeri, 'Javânwardi'.

<sup>183</sup> Hanaway ve Caben, "Ayyâr"; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>184</sup> Zakeri, 'Javânwardi'; Beşşâr b. Bürd ve erken kullanım tartışması.

javānmardî dili ve İran şehirlerindeki ayyâr grupları bu tezi besler. Buna karşılık elimizde Sâsânî çağından İslâmî fütüvvet teşkilâtına kesintisiz üyelik, yönetim ve ritüel zinciri gösteren belgeler yoktur. Bu nedenle eserimiz 'Sâsânî kurumunun aynen devamı' hükmünü kullanmayacak; Arap mürüvvet/fetâ değerleriyle İranî javānmardî ve savaşı-şehir geleneklerinin Irak-Horasan ortamında birleşmesini daha güvenli bir kültürel bileşim modeli olarak benimseyecektir.<sup>185</sup>

**47.18. Şed/Kemer Benzerliği: Zerdüşî Kustîk ile Fütüvvet İnkişafı Arasındaki Sınır.** Fütüvvet inisiyasyonunda daha geç dönemde görülen şed kuşanmanın Zerdüşî kustîk kuşağıyla biçimsel benzerliği sıkça vurgulanmıştır: her ikisinde de kuşak ve üçlü sembolizm vardır. Fakat ritüellerin anlamı aynı değildir; kustîk erginlenme ve dinî kimlik sınırıyla, fütüvvet şeddi ise üyelik ve ahlâkî-sûfî merasimle ilişkilidir. Benzerlik olası kültürel aktarımı düşündürülebilir, fakat tek başına doğrudan kurumsal köken kanıtı değildir. Bu bölümde şed, erken VIII–X. yüzyıl fütüvvetinin zorunlu ve evrensel bir uygulaması sayılmayacak; tam teşkilâtlı merasimlerin daha sonraki safhasına ait bir belirti olarak tutulacaktır.<sup>186</sup>

| Dönem katman /                | Baskın kavram              | Sosyal biçim                             | Kurumsallık          | Güvenli tarihsel sonuç                            |
|-------------------------------|----------------------------|------------------------------------------|----------------------|---------------------------------------------------|
| Câhiliye / erken Arap çevresi | fetâ / mürüvvet            | Bireysel yiğitlik ve cömertlik ideali    | Kurum yok            | Ahlâkî dil vardır; örgütlü fütüvvet kanıtlanamaz  |
| Kur'anî katman                | fetâ / fitye / fityân      | Kıssa ve gençlik dili                    | Kurum yok            | Sonraki yorumlar için normatif-sembolik kaynak    |
| VIII. yy. Irak-İran           | fityân / javānmard / ayyâr | Şehir gençliği, gönüllü savaş, dayanışma | Düşük-orta           | Sosyal anlam belirginleşir; tek merkez yok        |
| IX. yy. Horasan-Nişâbur       | fütüvvet / melâmet         | Sûfî ve melâmetî ahlâk halkaları         | C2-C3                | İç ahlâk, îsâr, kusur örtme ve nefis mücadelesi   |
| IX. yy. Sistan                | ayyâr / mutatavvî'a        | Silahlı yerel ağ                         | C8→C14/C16 özel vaka | Ya'kûb b. Leys örneğinde siyasi dönüşüm mümkündür |

<sup>185</sup> Mobsen Zakeri, *Sâsânîd Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of 'Ayyārān and Futuwwa* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995); Zakeri, 'Javānmardî'.

<sup>186</sup> Zakeri, 'Javānmardî', şed/kustîk karşılaştırması ve ibtiyat kayıtları.

| Dönem katman / | Baskın kavram         | Sosyal biçim                     | Kurumsallık   | Güvenli tarihsel sonuç                                     |
|----------------|-----------------------|----------------------------------|---------------|------------------------------------------------------------|
| X-XI. yy.      | fütüvvet / javānmardî | Metin, şehir ve meslek çevreleri | C3 + proto-C5 | Sülemî ve Kâbusnâme ile normlar yazılı ve çoğul hale gelir |
| XII. yy. sonu  | fütüvvet              | Çok merkezli kardeşlikler        | C5 eşiği      | Nâsır-Lidînillâh standartlaştırması için hazır sosyal alan |

#### 47.19. Ayyâr Kimdir? 'Haydut' ile 'Yiğit' Arasındaki Kaynak Perspektifi.

Ayyâr kelimesi tarihsel kaynaklarda son derece değişken anlam taşır. Devlet kronikleri aynı kişileri düzensiz savaşçı, serseri, yağmacı veya isyancı diye niteleyebilirken; edebî ve sûfî metinler onları cesur, cömert, sır saklayan ve mazlumu koruyan javānmardlar olarak yüceltebilir. Bu ikilik yalnız kelimenin anlam değişmesinden değil, yazarın toplumsal konumundan da kaynaklanır. Bu nedenle bir kaynakta 'ayyâr' görülmesi otomatik biçimde suç örgütü veya fütüvvet kardeşliği anlamına gelmez. Her vaka şehir, patronaj, şiddet ve ahlâk diliyle birlikte incelenmelidir.<sup>187</sup>

#### 47.20. Fityân ile Ayyârân Aynı Şey midir? Kesişme Var, Özdeşlik Yok.

Ortaçağ kaynaklarında fityân, ayyârân, javānmardân, mutatavvî'a ve bazen ahdâs gibi kelimeler birbirine yaklaşabilir; fakat bunların tamamı eş anlamlı değildir. Fityân daha geniş gençlik/fütüvvet çevresini, ayyârân düzensiz şehir savaşçıları ve popüler grupları, mutatavvî'a gönüllü savaşçıları, ahdâs ise bazı şehirlerde yerel gençlik-milis unsurlarını gösterebilir. Döneme ve bölgeye göre bu grupların insan kaynağı kesişebilir. Cemaat tarihi bakımından doğru yöntem, isimleri mekanik biçimde birleştirmek yerine ortak üyelik, lider, ritüel, mekân ve eylem kanıtını aramaktır.<sup>188</sup>

#### 47.21. Şehir Gençlik Grupları: Merkezî Devletin Dışında Yerel Güvenlik ve Dayanışma.

Emevî ve Abbâsî dönemlerinde özellikle Irak ve eski Sâsânî sahasındaki büyük şehirlerde, merkezî ordunun dışında yerel savunma ve güvenlik işlevi gören gençlik grupları ortaya çıkmıştır. Bazıları sınır savaşı, mahalle koruması veya polis yardımcı gücü olarak iktidarla birlikte çalışırken, siyâsî kriz zamanlarında aynı insan kaynağı sokak çatışmalarının veya isyanların

<sup>187</sup> Hanaway ve Caben, "Ayyâr'.

<sup>188</sup> Hanaway ve Caben, "Ayyâr"; Zakeri, 'Javānmardî'.

parçası olabiliyordu. Bu esneklik fütüvvetin devlet ilişkileri açısından önemlidir: erken gruplar doğası gereği 'devlet karşıtı' değildir; D2–D4 arasında himaye, kullanım, pazarlık ve denetim görülebilir, krizlerde D5–D6 çatışmaya çıkılabilir.<sup>189</sup>

**47.22. Mutatavvi'a ve Gönüllü Savaş: Dinî Seferberlik ile Fütüvveti Özdeşleştirmemek.** Sınır bölgelerinde gönüllü savaşçılar için kullanılan mutatavvi'a terimi, bazı bölgelerde ayyâr ve fityân çevreleriyle örtüşebilir. Bu örtüşme, fütüvvetin doğuşunda cesaret, fedakârlık ve topluluk savunması gibi değerlerin neden güçlü olduğunu açıklamaya yardım eder. Bununla birlikte her gönüllü savaşçı fütüvvet mensubu değildir; her fütüvvet çevresi de askerî birlik değildir. Özellikle sonraki tasavvufî fütüvvet, şiddet kapasitesini değil nefesine karşı mücadele, cömertlik ve başkasının kusurunu örtme gibi erdemleri öne çıkaracaktır. Böylece askerî sosyal zemin ile ahlâkî kavramın kesişmesi kabul edilirken özdeşlik reddedilir.<sup>190</sup>

**47.23. Düzen Kurucu mu, Düzen Bozucu mu? Aynı Grubun İki Yüzü.** Erken şehir grupları bazen yöneticilerin çağrısıyla sınırı veya mahalleyi savunur, bazen zayıflayan iktidarın vergi ve zor kullanımına karşı yerel toplumun silahlı gücü haline gelir, bazen de yağma ve zorbalığa yönelir. Bu yüzden kaynaklarda fityân ve ayyârân için birbirine zıt hükümler bulunması şaşırtıcı değildir. Cemaatleşme açısından esas soru ahlâkî etiket değil, grubun hangi şartlarda dayanışma ve karşılıklı koruma üretirken hangi şartlarda şiddet tekeline rakip hale geldiğidir. Aynı ağın D3 desteklenen yardımcı güçten D5 takip edilen tehdit kategorisine geçebilmesi erken fütüvvet tarihinin temel siyasal değişkenlerinden biridir.<sup>191</sup>

**47.24. Sîstan Laboratuvarı: Ayyâr Ağından Saffârî İktidarına.** IX. yüzyıl Sîstanı, şehir gençlik-savaşçı ağlarının siyasî iktidara dönüşebilmesinin en çarpıcı örneklerinden biridir. Hâricî faaliyetlerine karşı oluşan yerel Sünnî gönüllü/ayyâr grupları içinde yükselen Ya'kûb b. Leys, önce yerel liderlerin hizmetinde bulundu, ardından kendi çevresini kurdu ve 861'de emîr olarak tanındı. Bu vaka

<sup>189</sup> Zakerî, 'Javânmardi', 'fityân as an urban militia' bölümü; Hanaway ve Caben, "Ayyâr".

<sup>190</sup> Zakerî, 'Javânmardi'; Clifford E. Bosworth, *Sîstân under the Arabs: From the Islamic Conquest to the Rise of the Saffârids*, 30-250/651-864 (Rome: IsMEO, 1968), 87-118.

<sup>191</sup> Hanaway ve Caben, "Ayyâr"; Bosworth, *Sîstân under the Arabs*.

fütüvvetin tamamının devletleşmesi değildir; fakat benzer sosyal tabandan çıkan bir savaşçı ağın C14–C16/P4/D7 dönüşümü yaşayabildiğini gösterir. Dolayısıyla Saffâriler, fütüvvet tarihinin zorunlu sonucu değil, erken şehir dayanışmasının siyasî kapasitesini gösteren özel karşılaştırma vakasıdır.<sup>192</sup>

**47.25. Ya'küb b. Leys'in 'Ayyâr' Hafızası: Sonraki Kahramanlaştırmayı Kaynaktan Ayırmak.** Ya'küb'un bakırcılıktan bölgesel hükümdarlığa yükselmesi, İran ve Sistan hafızasında javânmard/ayyâr kahraman tipinin en güçlü örneklerinden biri haline gelmiştir. Yerel Tarih-i Sistan onun başarılarını merkezî Abbâsî kaynaklarından daha olumlu anlatır; Bağdat merkezli kaynaklar ise siyasî düzeni bozan bir askerî rakip olarak daha serttir. Bu farklılık bize yalnız Ya'küb'u değil kaynak perspektifini de öğretir. Fütüvveti tarihsel olarak anlamak için devletin 'eşkiya' dili kadar yerel toplumun 'yiğit koruyucu' hafızası da eleştiriye tabi tutulmalıdır.<sup>193</sup>

**47.26. Bağdat, Horasan ve Çok Merkezli Doğuş: Tek Bir 'İlk Fütüvvet Şehri' Aramamak.** Fütüvvetin ilk sosyal biçimlerini tek bir kurucu şehirden türetmek güvenli değildir. Irak'ta şehir gençlik ve sûfî çevreleri, Horasan'da javânmardî-melâmet ilişkileri, Sistan'da ayyâr/mutatavvi'a ağları ve İran'ın başka kentlerinde meslekî dayanışma unsurları eşzamanlı fakat farklı yoğunluklarda gelişmiştir. Bu çok merkezlilik daha sonra aynı fütüvvet dili altında birleşen pratiklerin başlangıçta birbirinden bağımsız olabileceğini gösterir. Dolayısıyla erken dönem için tek merkezli C5 teşkilât yerine, C2–C3 sûfî ahlâk çevreleri ile C8 şehir dayanışması ve proto-C5 kardeşliklerin kesişmesi daha gerçekçi bir modeldir.<sup>194</sup>

**47.27. Nîşâbur'da Melâmet ve Fütüvvet: İç Ahlâk ile Şehirli Sosyal Kodun Kesişmesi.** IX. yüzyıl Nîşâburunda Melâmetî çevre ile fütüvvet dili güçlü biçimde kesişti. Hamdûn el-Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd ve çevrelerindeki sûfiler riyâdan kaçınma, nefsin iddiasını kırma ve başkalarının kusurunu görmeme gibi ilkeleri yiğitlik ahlâkıyla ilişkilendirdiler. Fakat Melâmetiyye ile şehirli meslekî

<sup>192</sup> Clifford Edmund Bosworth, 'Ya'qub b. Layt b. Mo'addal', *Encyclopaedia Iranica* (2002, günc. 2018); Bosworth, *Sistân under the Arabs*.

<sup>193</sup> Erdoğan Merçil, 'Saffâr, Ya'küb b. Leys', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağustos 2026; Bosworth, 'Ya'qub b. Layt'.

<sup>194</sup> Hanaway ve Caben, "Ayyâr"; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

fütüvvet aynı kurum değildi. Melâmetîler görünür kıyafet ve statü işaretlerinden özellikle kaçınırken daha teşkilâtlı fityân çevreleri belirgin aidiyet ve pratikler geliştirebiliyordu. Kesişme, ortak insan ve ahlâk dili düzeyinde; özdeşlik ise kanıtlanmadığı sürece reddedilmelidir.<sup>195</sup>

**47.28. Hamdûn el-Kassâr ile Nûh el-Ayyâr Diyalogu: İki Fütüvvetin Aynı Anda Var Olması.** Hücvirî'nin aktardığı Hamdûn el-Kassâr ile Nîşâbur fityânının reisi Nûh el-Ayyâr arasındaki meşhur konuşma, erken fütüvvetin çoğulluğunu olağanüstü biçimde gösterir. Nûh, kendi görünür sûfî/fetâ pratiği ile Hamdûn'un iç hakikati gizlemeye dayalı melâmetî fütüvvetini birbirinden ayırır. Bu anlatı birebir tarih tutanağı gibi değil, XI. yüzyılın erken çevreleri nasıl hatırladığını gösteren kaynak olarak kullanılmalıdır. Yine de iki farklı fütüvvet anlayışının aynı şehir hafızasında karşılaştırılması, fütüvvetin tek bir örgüt veya tek bir tasavvuf öğretisi olmadığını güçlü biçimde destekler.<sup>196</sup>

**47.29. Fudayl b. İyâz: Ayyâr Menkıbesinden Sûfî Fütüvvet Örneğine.** Fudayl b. İyâz'ın gençliğinde yol kesici olduğu ve daha sonra tövbe ederek zâhid-sûfî hayatına yöneldiği anlatısı, fütüvvet literatüründe dönüşümün sembol vakalarından biridir. Erken biyografik malzemenin menkıbevî katmanları nedeniyle ayrıntıları ihtiyatla kullanılmalıdır. Buna rağmen Fudayl'e nispet edilen 'dostların kusurunu görmeme' türü fütüvvet tanımları, VIII. yüzyıldan itibaren yiğitlik kavramının fiziksel cesarettten ahlâkî cömertliğe ve hoşgörüye kaydırıldığını gösterir. Burada tarihsel önem, eski ayyâr tipinin sûfî ahlâk tarafından yeniden yorumlanmasıdır.<sup>197</sup>

**47.30. Ca'fer es-Sâdık'a Nispet Edilen Fütüvvet Tanımı: İthâr Merkezli Ahlâk.** Tasavvuf kaynakları Ca'fer es-Sâdık'a, elde bulunani başkasına sunmak ve elde bulunmayan için şükretmek merkezli bir fütüvvet anlayışı nispet eder. Rivayetin aktarım tarihi ne olursa olsun, erken sûfî literatürde fütüvvetin cömertlik ve îsâr ekseninde nasıl tanımlandığını gösterir. Bu yaklaşım, fütüvveti savaşı gençlik kodundan misafirperverlik, paylaşma ve kişinin kendisini başkasından üstün görmemesi yönüne taşır. Aynı zamanda Ali ve ehl-i beyt

<sup>195</sup> Süleyman Uludağ, 'Melâmiyye', TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağustos 2026; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>196</sup> Ali b. Osman el-Hücvirî, *Kefî'l-mahcûb, Nûh el-Ayyâr-Hamdûn el-Kassâr anlatısı*; ayrıca Uludağ, 'Melâmiyye'.

<sup>197</sup> Uludağ, 'Fütüvvet'; Hanaway ve Caben, "Ayyâr".

hafızasının fütüvvet ahlâkına eklememesinin yalnız mezhep siyasetiyle açıklanamayacağını; ahlâkî örneklik repertuvarının da önemli olduğunu gösterir.<sup>198</sup>

**47.31. Sûfiler Fütüvveti Nasıl Dönüştürdü? Dış Yiğitlikten Nefse Karşı Yiğitliğe.** Irak ve Horasan sûfilere fütüvvet kelimesini tasavvufun ana erdemlerinden biri haline getirirken yiğitliğin yönünü önemli ölçüde değiştirdi. Gerçek fetâ, başkasını yenenden çok kendi nefsinin talep ve iddialarını sınırlayan; kusur örten, sözünde duran, misafire ikram eden ve karşılık beklemeden hizmet eden kişidir. Bu dönüşüm sosyal fütüvveti ortadan kaldırmadı; tam tersine şehir dayanışmasının etik diline manevî yoğunluk kazandırdı. Böylece C2-C3 zühd/tasavvuf halkalarının ahlâkî ilerleyen yüzyıllarda C5 fütüvvet kardeşliğinin normatif omurgalarından birine dönüştü.<sup>199</sup>

**47.32. Sülemî ve Kitâbü'l-Fütüvve: Dağınık Ahlâkın Metne Dönüşmesi.** Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin 412/1021'deki ölümünden önce kaleme aldığı Kitâbü'l-Fütüvve, günümüze ulaşan en erken müstakil fütüvvet risâlelerinden ve bu alanın temel kaynaklarından biridir. Eser modern anlamda teşkilât tüzüğü değildir; hadisleri, sahâbe ve sûfi sözlerini, ahlâk ilkelerini ve kısa örnek anlatıları bir araya getirir. Bu nedenle Sülemî, 'ilk fütüvvet örgütünü kuran kişi' değil, yüzyıllardır dolaşan etik malzemeyi yazılı ve aktarılabilir bir repertuvara dönüştüren önemli bir C10 metinsel düğüm olarak değerlendirilmelidir.<sup>200</sup>

**47.33. Sülemî'nin Fütüvveti: Mekârim-i Ahlâk Olarak Kapsayıcı Bir İdeal.** Sülemî'nin fütüvvet tasavvurunda peygamberlerin ve ilk Müslümanların farklı erdemleri tek bir ahlâk şemsiyesi altında birleştirilir: doğruluk, sabır, cömertlik, merhamet, adalet, hayâ, bilgi ve sadakat. Bu kapsam genişliği, fütüvvetin yalnız gençlere mahsus yaş kategorisi olmaktan çıktığını gösterir. Aynı zamanda kavramın farklı toplulukların ortak etik dili haline gelmesini kolaylaştırır. Bir şehir grubu, sûfi halka veya meslek çevresi kendi pratiklerini fütüvvet diye adlandırdığında, elinde çok geniş ve esnek bir erdem repertuarı bulunur.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> Uludağ, 'Fütüvvet', *Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen tanım ve Kuşeyri kaynakları*.

<sup>199</sup> Uludağ, 'Fütüvvet'; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

<sup>200</sup> al-Sulamî, *Kitâbü'l-Fütüvve*; Şentürk, 'Futuwwah', 13-38.

<sup>201</sup> al-Sulamî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, özellikle ahlâkî vasıfların toplandığı bölümler; Uludağ, 'Fütüvvet'.

**47.34. Hadis, Âsâr ve Sûfî Sözlere: Fütüvvetin Metinsel Otorite Teknolojisi.** Sülemî'nin yöntemi fütüvvetin kurumsallaşmasında önemli bir teknoloji üretir: davranış kuralları yalnız yerel töre değil, hadis ve sûfî otorite zincirleriyle desteklenen dinî ahlâk haline gelir. Bu, daha sonraki fütüvvetnâmelerin meslek ve merasim kurallarını kutsal geçmişle ilişkilendirmesinin önünü açar. Ancak isnad ve ahlâkî atıf yoğunluğu, bütün rivayetlerin tarihsel olarak aynı döneme ait olduğunu kanıtlamaz. Metinler normatif ideal üretir; tarihçi bu ideal ile gerçek şehir gruplarının gündelik pratiği arasındaki mesafeyi ayrıca araştırmalıdır.<sup>202</sup>

**47.35. Âsâr, İkram ve Kusur Örtme: Erken Fütüvvetin Sosyal Sermayesi.** Erken sûfî fütüvvet tanımlarında başkasını kendine tercih etme, misafire ikram, muhtaca yardım, dostunun kusurunu görmeme ve karşılık beklememe sürekli tekrar edilir. Bu değerler yalnız bireysel dindarlık değildir; güven ve karşılıklılık üretme kapasitesine sahiptir. Yolculuk, ticaret, eğitim ve şehir hayatında akrabalık dışı ilişkilerin güçlenmesi için böyle bir ahlâk dili önemli sosyal sermaye sağlayabilir. Fakat normatif metinlerdeki idealin fiilî bütün üyeler tarafından aynı düzeyde uygulandığı varsayılmayacaktır. Fütüvvet tarihi, ideal ile pratik arasındaki farkı da incelemelidir.<sup>203</sup>

**47.36. Ahde Vefa, Sır Saklama ve Himaye: Kardeşliğin Güvenlik Boyutu.** Javānmardî ve ayyârlik anlatılarında sır saklamak, verilen emanı korumak, himaye isteyen kişiyi teslim etmemek ve yoldaşa sadık kalmak güçlü erdemlerdir. Bu ilkeler, merkezî güvenliğin zayıf olduğu şehir ve yol ortamlarında fütüvvet ağlarının neden cazip olabildiğini açıklar. Sosyal güvenin kişisel söz ve kardeşlik üzerinden üretildiği bir dünyada itibar, grubun en değerli kaynaklarından biridir. Aynı mekanizma kapalılık da üretebilir: K1–K2 düzeyinde seçici bilgi ve grup sadakati mümkündür; fakat bu, erken fütüvvetin otomatik olarak K3–K4 gizli siyâsî örgüt olduğu anlamına gelmez.<sup>204</sup>

**47.37. Kardeşlik Dili: Kan Akrabalığının Dışında Seçilmiş Yakınlık.** Fütüvvetin uzun vadeli başarısının önemli sebeplerinden biri, kan akrabalığı

<sup>202</sup> al-Sulamî, *Kitâbü'l-Fütüvve*; Alexandre M. Popovic vd. bağlamı için ayrıca erken Horasan aktarım ağlarına dair *Presses de l'Ifpo*, 'La transmission de l'enseignement mystique...' çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

<sup>203</sup> Uludağ, 'Fütüvvet'; al-Sulamî, *Kitâbü'l-Fütüvve*.

<sup>204</sup> Hanaway ve Caben, "Ayyâr"; *Encyclopaedia Iranica*, 'Samak-e 'Ayyâr', javānmardî kodunda sır ve bimaye ilkeleri.

dışında seçilmiş kardeşlik kurabilmesidir. Fetâlar ortak sofrâ, hizmet, yolculuk, usta-çırak veya şeyh-mürîd ilişkileri içinde birbirlerine bağlanabilir; bu bağ zamanla özel intisap merasimleriyle güçlenir. Erken dönemde bu kardeşliğin standardı bölgeden bölgeye değişmektedir ve bütün grupların aynı merasimi uyguladığı kanıtlanamaz. Yine de seçilmiş kardeşlik, daha sonraki meslekî fütüvvet ve Ahîliğin C5 morfolojisini mümkün kılan temel sosyal teknolojilerden biridir.<sup>205</sup>

**47.38. Şed, Şalvar ve Tuzlu Su: Sonraki Erkânı Erken Döneme Geri Taşımamak.** Teşkilâtî fütüvvetin daha sonraki safhalarında şed kuşanma, özel şalvar giyme, tuzlu su içme ve belirli pîr şecereleri gibi merasimler yaygınlaşacaktır. Bu uygulamalar fütüvvetin görünür üyelik sınırını ve inisiyatif hafızasını güçlendirir. Ancak bunların tamamını VIII–IX. yüzyılın şehir fityânına ait standart paket olarak göstermek kaynakların taşıyamayacağı bir anakronizmdir. Bu bölüm, ritüel seçiciliğin kademeli biçimde arttığını kabul eder; tam erkân sistemini Bölüm 48 ve özellikle Ahîlik bölümlerinde ayrıntılandırır.<sup>206</sup>

**47.39. Kemerin Üç Dügümü ve Şeriat–Tarikat–Hakikat Yorumları: Geç Sembolizmin Tarihi.** Şed kemerinin üç kez dolanması veya üç düğümle şeriat, tarikat ve hakikate bağlanması daha gelişmiş fütüvvet literatüründe anlamlandırılan bir sembolizmdir. Bu tür yorumlar, basit bir üyelik işaretini kozmolojik ve sûfî bir öğretim aracına dönüştürür. Fakat ritüelin anlamı değişmez değildir; farklı coğrafya ve meslek çevrelerinde farklı açıklamalar üretilebilir. Bu sebeple ritüel tarihini 'ilk günden beri aynı' kabul etmek yerine, merasimin kendisi ile ona sonradan eklenen açıklama katmanlarını ayrı kaydetmek gerekir.<sup>207</sup>

**47.40. Meslekî Fütüvvet Ne Zaman Başlar? Lonca Tezinin Anakronizm Riski.** Fütüvvet tarihinin en kalıcı genellemelerinden biri, bütün fityânı erken tarihten itibaren esnaf loncası saymaktır. Oysa erken kaynaklarda savaşçı, sûfî, şehir genci, tüccar ve zanaatkâr çevreleri aynı fütüvvet diliyle kesişse de standart

<sup>205</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Zakeri, 'Javân-mardî'.

<sup>206</sup> Uludağ, 'Fütüvvet', teşkilâtî dönem erkânına dair özet; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 20 Ağustos 2026.

<sup>207</sup> Zakeri, 'Javân-mardî', şed/kustik ve üçlü sembolizm tartışması.

meslek teşkilâtı henüz her yerde görünmez. Meslekle ahlâkın sistematik biçimde birleşmesi daha uzun bir süreçtir. Bu nedenle C5 kodu erken dönemde ihtiyatla, yalnız meslek/dayanışma göstergeleri gerçekten birlikte bulunduğu kullanılacaktır. Geri kalan örnekler C8 şehir topluluğu, C3 sûfî halka veya geçici dayanışma ağı olarak bırakılabilir.<sup>208</sup>

#### **47.41. Kadınlar ve Fütüvvet: Erkek Merkezli Dilin Görünmezleştirdiği**

**Alan.** Fetâ ve fityân dili açık biçimde erkek gençlik etrafında kurulmuş, sonraki teşkilâtlar da çoğunlukla erkek üyelik modelini öne çıkarmıştır. Bununla birlikte İslâm ahlâk literatüründe fütüvvetin temsil ettiği cömertlik, sabır, ibadet ve fedakârlık yalnız erkeklere ait erdemler değildir. Sülemî'nin kadın sûfilere dair ayrı eseri, yüksek manevî erdemlerin kadınlarda da tanındığını gösterir. Bu yüzden kaynaklarda kadın fütüvvet teşkilâtının az görünmesi, kadınların şehir dayanışması ve üretim hayatında hiç rolü olmadığı anlamına çevrilmeyecektir. Kurumsal erkeklik ile ahlâkî erdemin cinsiyet sınırı birbirinden ayrılacaktır.<sup>209</sup>

#### **47.42. Kâbusnâme ve XI. Yüzyıl: Fütüvvetin Artık Birden Fazla Sosyal**

**Sınıfta Görünmesi.** Keykâvus'un XI. yüzyılda kaleme aldığı Kâbusnâme'nin fütüvvet/javânmardî bölümü, kavramın artık yalnız sûfiler veya savaşçılarla sınırlı olmadığını gösterir. Eserde tüccarlar, zanaat ve meslek çevreleri, askerî-ayyâr gruplar ve sûfiler farklı javânmardî biçimleri içinde tartışılır. Bu, XI. yüzyıla gelindiğinde fütüvvetin geniş bir şehir ahlâkı ve meslek dili haline geldiğine işaret eder. Fakat Kâbusnâme normatif bir nasihat eseridir; verdiği sınıflandırma bütün şehirlerin fiilî örgüt şemasını birebir yansıtmaz.<sup>210</sup>

#### **47.43. Tüccar, Zanaatkâr ve Ayyâr: Ortak Ahlâk, Farklı Kurumsal**

**Mantık.** Kâbusnâme'nin önemi, aynı javânmardî idealinin farklı mesleklerde farklı davranış kurallarına dönüştüğünü göstermesidir. Tüccar için dürüstlük, yol güveni ve ortaklık; zanaatkâr için ustalık ve meslek ahlâkı; ayyâr için cesaret, sır ve himaye; sûfî için nefis terbiyesi öne çıkabilir. Böylece fütüvvet tek bir meslek örgütü olmaktan çok, çeşitli şehir zümrelerinin kendi alanlarına uyarlayabildiği

<sup>208</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme'.

<sup>209</sup> 'Virtue and Manliness in Islamic Ethics', *Journal of Islamic Ethics* 4/1-2 (2020), fütüvvetin erkeklik dili ve kadın sûfiler tartışması; al-Sulamî'nin kadın sûfilere dair biyografik geleneği.

<sup>210</sup> 'Unşur al-Ma'âli Kaykâvus b. İskandar, Qâbüs-nâma, bölüm 44; Reuben Levy, tr., *A Mirror for Princes: The Qabus Nama* (New York: E. P. Dutton, 1951); Zakeri, 'Javânmardî'.

ortak etik üst dil işlevi görür. C5 meslek kardeşliğinin doğuşu tam da bu ortak dilin daha kalıcı usta-çırak, merasim ve dayanışma düzenine dönüşmesiyle gerçekleşecektir.<sup>211</sup>

| Terim                  | Temel anlam / çevre                          | Örgütsel çıkarım                           | Bu eserde kullanım sınırı                                   |
|------------------------|----------------------------------------------|--------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|
| fetâ / fityân          | Genç, yiğit; daha sonra fütüvvet mensubu     | Tek başına üyelik kanıtı değildir          | Bağlam yoksa sözlük anlamı korunur                          |
| fütüvvet               | Gençlik/yiğitlikten ahlâk ve kardeşliğe      | Döneme göre etik veya kurum                | Her yüzyıla tek örgüt anlamı taşınmaz                       |
| javânward / javânwardî | İranî genç-yiğit / ahlâk kodu                | Ayyâr, sûfî ve meslek çevreleriyle kesişir | Fütüvvetin Farsça eşdeğer alanı; tam özdeşlik bağlama bağlı |
| ayyâr / ayyârân        | Düzensiz savaşçı, şehirli genç, bazen haydut | Silahlı ve yerel örgütlenme ihtimali       | Olumlu/olumsuz kaynak dili ayrı değerlendirilir             |
| mutatavvî'a            | Gönüllü savaşçılar                           | Askerî seferberlik                         | Her gönüllü savaşçı fütüvvet mensubu değildir               |
| ahdâs                  | Bazı şehirlerde gençlik/yerel milis          | Yerel güvenlik ve siyaset                  | Fityânla otomatik özdeş sayılmaz                            |
| melâmetî fütüvvet      | Nefs, ihlâs, görünmez dindarlık              | C2-C3 ahlâk halkası                        | Meslekî fütüvvetten ayrı tutulur                            |
| meslekî fütüvvet       | Ahlâk + usta/çırak + dayanışma               | C5                                         | Erken döneme ancak somut meslek kanıtıyla uygulanır         |

**47.44. Fütüvvetnâme Öncesi Fütüvvet Metinleri: Ahlâk Risâlesinden Nizamnâme'ye.** Sülemî gibi erken yazarların Kitâbü'l-Fütüvve türü eserleri esas olarak sûfî ahlâkî ve erdemleri derler. XIII. yüzyıldan itibaren 'fütüvvetnâme' adı verilen metinler ise giderek meslekî ve teşkilâtî erkânı, pîrleri, kabul merasimlerini ve davranış kurallarını daha ayrıntılı düzenleyen nizamnâme niteliği kazanacaktır. Bu iki türü aynı saymak, fütüvvetin kurumlaşma sürecini görünmez kılar. Bölüm 47'nin sonunda elimizde metinsel ahlâkın güçlü temelleri vardır; fakat tam örgüt tüzüğü ve devletçe standartlaştırma henüz sonraki eşiğin konusudur.<sup>212</sup>

**47.45. Ribât, Zâviye, Han ve Pazar: Fütüvvetin Mekânı Tekke ile Sınırlı Değildir.** Erken fütüvvet çevreleri tek bir kurumsal mekâna bağlı değildir. Sûfî halkalar ribât ve zâviyelerde, esnaf pazarda ve dükkânda, ayyâr grupları mahalle ve

<sup>211</sup> *Qâbûs-nâma, bölüm 44; Zakerî, 'Javânwardî'.*

<sup>212</sup> *Abmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme'; al-Sulamî, Kitâbü'l-Fütüvve.*

şehir savunma alanlarında, yolcu-tüccar çevreleri han ve kervan güzergâhlarında ilişki kurabilir. Bu mekânsal çeşitlilik, fütüvvetin neden farklı kurumlarla kolayca birleşebildiğini açıklar. Kendi başına sabit bir bina değil, davranış ve kardeşlik repertuarı olduğundan farklı sosyal mekânlara taşınabilir. Daha sonraki Ahî zaviyeleri bu dağınık mekân teknolojilerini daha belirgin C5+C8 merkezlerde birleştirecektir.<sup>213</sup>

**47.46. Sofra ve Misafirlik: Fütüvvet Cemaatinin En Basit Kurumsal Teknolojisi.** Ortak sofrâ, misafire ikram ve yolcuya barınak sağlama fütüvvetin hem ahlâkî hem örgütsel boyutunu birbirine bağlar. Bir grup düzenli biçimde kaynak toplayıp yemek dağıttığında, etik ideal gündelik kuruma dönüşür; üyeler arasında itibar, karşılıklılık ve liderlik ortaya çıkar. Bu nedenle fütüvvet cemaatinin doğuşunu yalnız büyük merasimlerde değil, tekrar eden küçük hizmet pratiklerinde de aramak gerekir. Sofra, daha sonra Ahîlikte ve zâviye kültüründe güçlü bir aidiyet üretim aracına dönüşecektir.<sup>214</sup>

**47.47. Şehir Şiddeti ve Fütüvvet: Romantikleştirme Tehlikesi.** Javânmard ve ayyâr anlatılarındaki mazlumu koruyan kahraman imgesi, erken şehir gruplarının gerçek şiddet kapasitesini görünmez kılmamalıdır. Kaynaklar bazı fityân/ayyâr çevrelerinin yağma, haraç, sokak çatışması ve siyasî hizipleşmeye karıştığını da gösterir. Aynı şekilde devlet kaynaklarının bütün yerel silahlı dayanışmayı 'eşkiya' diye damgalaması da eleştirisiz kabul edilemez. Bu eser, şiddeti bireysel vaka, grup stratejisi ve dönemsel kriz düzeyinde kodlayacak; fütüvveti ne romantik Robin Hood efsanesine ne de suç örgütü kategorisine indirgeyecektir.<sup>215</sup>

**47.48. Devletin Fityânı Kullanması: Polis Yardımcısından Sınır Savaşçısına.** Merkezî ve yerel yönetimler, düzenli askerî kapasitenin sınırlı olduğu dönemlerde şehir gençlik ve gönüllü savaşçı gruplarından yararlanmıştır. Aynı insan ağları sınır savunması, mahalle güvenliği veya rakip grupların bastırılmasında devletin yardımcı gücü olabilir. Bu ilişki düzenli memuriyet anlamına gelmez; patronaj ve geçici ittifak daha yaygındır. Böylece devlet-cemaat

<sup>213</sup> Zakeri, 'Javânmardi'; *Qābūs-nāma*, bölüm 44.

<sup>214</sup> Uludağ, 'Fütüvvet'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>215</sup> Hanaway ve Caben, "Ayyâr"; Clifford E. Bosworth, *The Medieval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, 2 c. (Leiden: Brill, 1976).

ilişkisi D2–D3 himaye ve kullanım ile başlayıp, grubun özerk güç kazanması halinde D4 denetim veya D5 takibe dönebilir. Fütüvvetin siyasî tarihini anlamak için bu hareketli sınır temel analitik değişkendir.<sup>216</sup>

#### **47.49. Devlete Rakip Fityân: Yerel Meşruiyet ve Paralel Otoritenin Eşiği.**

Merkezî iktidarın zayıfladığı dönemlerde yerel fityân/ayyâr liderleri vergi, güvenlik, pazar ve mahalle üzerinde filî otorite kurabilir. Böyle bir durumda artık yalnız dayanışma cemaati değil, C14–C15 siyasallaşmış ve örgütlenmiş hareket eşğine yaklaşılr. Sistan örneği bunun C16 devletleşmeye kadar gidebildiğini gösterse de bu istisna bütün fütüvvet tarihine genellenmemelidir. Daha sık görülen model, devlet ile yerel grubun pazarlık, tanıma ve bastırma arasında gidip gelmesidir.<sup>217</sup>

#### **47.50. XII. Yüzyıla Gelirken Bilanço: Dağınık Fütüvvetlerden Teşkilât Eşiğine.**

XI–XII. yüzyıllara gelindiğinde İslâm dünyasında fütüvvet artık güçlü bir ahlâk dili, sûfî erdem repertuarı, şehir gençlik dayanışması ve bazı yerlerde meslekî kardeşlik biçimleri üretmiştir. Fakat bunlar hâlâ tek merkezden yönetilen birleşik bir teşkilât değildir. Yerel liderler, farklı merasimler, farklı mezhep ve sûfî çevreleri yan yana bulunur. Bu çoğulluk, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın neden fütüvveti siyasî olarak standartlaştırmaya çalıştığını anlamak için kritik arka plandır: halife sıfırdan kurum yaratmayacak, mevcut çok merkezli ağları kendi meşruiyet düzenine bağlamaya çalışacaktır.<sup>218</sup>

#### **47.51. Nâsır-Lidînillâh Eşiği: Bu Bölümün Bittiği, Sonraki Bölümün Başladığı Yer.**

Nâsır-Lidînillâh'ın 1182'de fütüvvete intisabı, 1203'ten itibaren hükümdarları teşkilâta dahil etmesi ve 1207 düzenlemesi, fütüvvet tarihinde yeni safha açar. Artık konu yalnız şehirli kardeşlik ve sûfî ahlâk değil, halifenin kendi otoritesi altında standartlaştırmaya çalıştığı siyasî-ritüel teşkilâttır. Bu yüzden Nâsır dönemi Bölüm 47'de yalnız sınır taşı olarak kullanılmıştır. Bölüm 48, halifenin fermanlarını, şed ve fütüvvet cihazını, Sühreverdî'nin elçiliklerini,

<sup>216</sup> Zakeri, 'Javân-mardî'; Bosworth, *Sistân under the Arabs*.

<sup>217</sup> Bosworth, 'Ya'qub b. Layl'; Hanaway ve Caben, 'Ayyâr'.

<sup>218</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; TDV, 'Nâsır-Lidînillâh', çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

hükümdar intisaplarını ve teşkilâtın merkez-taşra ilişkilerini ayrıntılı biçimde inceleyecektir.<sup>219</sup>

**47.52. C1–C18 Sınıflandırması: Erken Fütüvvet Neden Tek Bir Koda Sığmaz?** Erken fütüvvetin morfolojisi dönemlere göre değişir. Kur'anî ve Câhiliye fetâsı henüz cemaat değildir. VIII–IX. yüzyıl şehir fityânı çoğu durumda C8 yerel topluluk ve proto-C5 dayanışma özellikleri taşır; sûfî fütüvvet C2–C3 zühd/tasavvuf halkaları içinde ahlâk kodu olarak gelişir; meslek ve dayanışma kalıcı biçimde birleştiğinde C5 belirginleşir. Sistan gibi siyasî krizlerde bazı ağlar C14–C16'ya çıkabilir. Bu nedenle 'fütüvvet = C5' formülü yalnız kurumsallaşmış meslek kardeşliği safhasında tam anlamıyla kullanılacaktır.<sup>220</sup>

**47.53. D0–D7 Devlet İlişkisi: Erken Fütüvvetin Siyasî Hareketliliği.** Erken fityân ve ayyâr çevrelerinin devlet ilişkisi tek yönlü değildir. Ahlâkî-sûfî halkalarda D1–D2 ilgisizlik veya sınırlı himaye görülebilir; şehir güvenliği ve gönüllü savaşta D2–D3 işbirliği; özerk silahlı ağlarda D4 denetim; isyan ve yağma bağlamında D5 takip; yerel egemenlik mücadelesinde D6 rakip otorite ortaya çıkabilir. Ya'küb b. Leys'in özel vakası D7 devletleşme kapasitesine kadar yükselir. Bu kodlar fütüvvetin ahlâkî değerini değil, belirli grubun belirli zamanda devletle kurduğu somut ilişkiyi işaret eder.<sup>221</sup>

**47.54. K0–K4 Kapalılık ve P0–P4 Siyasallaşma: Sır ile Gizli Örgütü Ayırmak.** Fütüvvet literatüründeki sır saklama ve seçilmiş kardeşlik, kapalılığın tamamen yok olmadığını gösterir; fakat erken dönemin çoğu örneği K0–K2 arasındadır. İnisiyasyon ritüellerinin standartlaşmasıyla seçicilik artabilir; siyasî gizli örgütlenme ise ayrıca kanıtlanmalıdır. Siyasallaşma da benzer biçimde değişkendir: sûfî fütüvvet P0–P1, şehir patronajı P2, hizip ve iktidar mücadelesi P3, Sistan gibi silahlı devletleşme vakaları P4 düzeyine çıkabilir. Böylece aynı etik isim altında çok farklı siyasî morfolojiler görünür hale gelir.<sup>222</sup>

<sup>219</sup> Mustafa Öz, 'Nâsır-Lidînillâb', TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağustos 2026; Abmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>220</sup> Bu eserin Bölüm 3'ünde tanımlanan C1–C18 morfoloji kodları; erken fütüvvetin tarihsel ayrımları için Abmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>221</sup> Bu eserin Bölüm 3'ündeki D0–D7 devlet ilişkisi kodları; tarihsel vakalar için Hanaway ve Caben, "Ayyâr"; Bosworth, *Sistân under the Arabs*.

<sup>222</sup> Bu eserin Bölüm 3'ündeki K0–K4 ve P0–P4 kodları; erken fütüvvetin ritüel/siyaset ayrımı için Zakeri, 'Javânmardî'.

**47.55. Yirmi Boyutta Erken Fütüvvet: Cemaat Anatomisi.** Erken fütüvveti lider, üyelik, ritüel, ekonomi, mekân, şiddet ve devlet ilişkisi gibi ortak boyutlarda karşılaştırmak, kavram tarihini sosyal tarih ile birleştirir. En belirgin sonuç, kurucu bir pîr ve tek merkez yerine çoklu ahlâk kaynakları ve şehir düğümleri bulunmasıdır. Üyelik erken safhada gevşek, sonraki safhalarda daha seçicidir; ekonomik yapı çoğu zaman meslek, sofra ve karşılıklı yardımlaşmaya dayanır; mekân ise pazar, mahalle, zâviye ve yol arasında değişir. Bu matris, Bölüm 48'de kurumsal teşkilâtın hangi boyutlarda standartlaşacağını ölçmek için başlangıç değeri sağlayacaktır.<sup>223</sup>

| Boyut                | Erken fütüvvet için sonuç                                                        |
|----------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Kurucu            | Tek kurucu yok; fetâ ahlâkı, şehir ağları ve sûfî çevrelerin çoklu oluşumu       |
| 2. Kuruluş biçimi    | Tek tarih değil; VIII-XII. yüzyıllar arasında kademeli sosyal ve metinsel oluşum |
| 3. Merkez            | Tek merkez yok; Irak, Horasan, Nişâbur, Sistan ve başka şehir düğümleri          |
| 4. Liderlik          | Yerel reis, şeyh, ayyâr önderi veya meslek büyüğü; standart hiyerarşi yok        |
| 5. Halefiyet         | Erken dönemde düzensiz; sûfî isnad ve yerel liderlik paralel gelişir             |
| 6. Üyelik            | Başlangıçta gevşek aidiyet; daha sonra kardeşlik ve inisiyasyon belirginleşir    |
| 7. Eğitim            | Sohbet, örnek davranış, ahlâk risâlesi; usta-çırak ancak bazı çevrelerde         |
| 8. Ritüel            | Erken dönemde değişken; şed/şalvar/tuzlu su daha geç standartlaşır               |
| 9. Ekonomi           | Sofra, yardım, meslek, ticaret ve savaş ganimeti bölgeye göre değişir            |
| 10. Sosyal yardım    | Misafirlik, himaye, dayanışma, yolcu ve yoksula destek                           |
| 11. Mekân            | Mahalle, pazar, ribât/zâviye, han ve yol; tekke ile sınırlı değil                |
| 12. Kadınlar         | Kurumsal dil erkek merkezli; kadınların ahlâkı ve sosyal katkısı ayrıca aranmalı |
| 13. Gençlik          | Fetâ/fityân dili belirleyici; yaş kategorisi zamanla etik kimliğe dönüşür        |
| 14. Kapalılık        | Genel K0-K2; sır ve seçilmiş kardeşlik var, siyasî gizlilik otomatik değil       |
| 15. Siyasallaşma     | P0-P1 sûfî ahlâktan P3-P4 şehir krizlerine kadar vaka bazlı değişir              |
| 16. Devlet ilişkisi  | D1-D6 yaygın; Saffârî özel vakasında D7 devletleşme                              |
| 17. Şiddet           | Bazı ayyâr/fityân çevrelerinde güçlü; fütüvvet ahlâkının zorunlu sonucu değil    |
| 18. Transnasyonellik | Erken dönemde sınırlı; hac, ticaret ve ilim yollarıyla kavram dolaşır            |
| 19. Metinleşme       | Sülemî ile güçlü C10 etik kodlama; sonraki fütüvvetnâmelerin öncülü              |
| 20. Genel morfoloji  | C2-C3 + C8 + proto-C5; meslekî birleşimde C5, krizlerde C14-C16 özel vakalar     |

**47.56. Sonuç: Fetâ Ahlâkından Kurumsal Kardeşliğin Eşiğine.** Fütüvvetin doğuşu tek kurucu, tek şehir veya tek olayla açıklanamaz. Câhiliye fetâ/mürüvvet idealinin cömertlik ve cesaret dili; Kur'an'daki gençlik anlatıları; Irak ve İran şehirlerindeki fityân-ayyâr ağları; Horasan ve Nişâbur'un melâmetî-sûfî ahlâkı;

<sup>223</sup> Karşılaştırmalı matris için *al-Sulamî, Kitâbü'l-Fütüvve; Zakerî, Javânmardî; Hanaway ve Caben, "Ayyâr; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.*

Sülemî ile metne dönüşen erdem repertuarı ve XI. yüzyılda meslek çevrelerine yayılan *javānmardî* dili birbirine eklenerek yeni bir cemaat biçiminin altyapısını oluşturmuştur. XII. yüzyıl sonuna gelindiğinde artık mevcut olan şey tek teşkilât değil, standartlaştırılmaya hazır çok merkezli bir fütüvvet evrenidir. Bundan sonraki soru, Abbâsî hilâfetine bu çoğulluğu nasıl siyasî ve ritüel bir teşkilâta çevirmeye çalıştığıdır.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Genel sentez için Zakeri, *Javānmardî*; Ahmet Yaşar Ocak, *Fütüvvet*; Uludağ, *Fütüvvet*; Hanaway ve Caben, *“Ayyār”*.

## BÖLÜM 48 — FÜTÜVVET TEŞKİLATLARI

*Ahlâkî Kardeşlikten Ritüel, Hiyerarşi ve Hilâfet Merkezli Üst Ağa*

**48.1. Fütüvvet Teşkilâtını Ne Zaman ‘Teşkilât’ Sayacağız?** Bölüm 47’de fütüvvetin tek bir kurucudan değil, ahlâk dili, şehir gençlik grupları ve sûfî çevrelerin yüzyıllar süren etkileşiminden doğduğu gösterilmişti. Bu bölümün konusu artık örgütsel eşğin kendisidir: üyeliğin tanımlanması, kabul merasiminin standartlaşması, nişan ve libasın otorite tarafından verilmesi, yerel fityân gruplarının üst bir merkeze bağlanması ve yazılı normların ortaya çıkması. Buna rağmen ‘teşkilât’ sözü modern bürokrasi anlamında kullanılmayacaktır. XIII. yüzyıl fütüvveti, tek merkezden maaş ve emir alan homojen bir kurum değil; yerel evler, şeyhler, fityân grupları, saray çevreleri ve meslek ağları arasında kurulan hiyerarşik fakat geçirgen bir üst çerçevedir.<sup>225</sup>

**48.2. XII. Yüzyıl Sonunda Bağdat: Çok Merkezli Fityân Dünyası.** Nâsır-Lidînillâh’ın müdahalesinden önce Bağdat’ta birbirinden bağımsız veya rakip çok sayıda fityân çevresi bulunuyordu. Bunların bir kısmı sûfî ahlâkına yakın, bir kısmı şehir gençliği ve silahlı dayanışma ağlarıyla ilişkili, bir kısmı ise belirli liderler çevresinde şekillenmişti. Dolayısıyla 1180’de tahta çıkan halifenin önünde boş bir alan değil, güçlü sosyal sermayeye ve zaman zaman çatışma kapasitesine sahip örgütlü yerel gruplar vardı. Teşkilâtlaşmanın tarihsel anlamı bu çoğulluğun üzerine tek bir yeni kurum kurmak değil, mevcut grupları ortak sembol, meşruiyet ve davranış normları altında yeniden düzenlemeye çalışmaktır.<sup>226</sup>

**48.3. Nâsır-Lidînillâh’ın İntisabı: 578/1182 ile Diğer Tarihler Arasındaki Kaynak Farkı.** Nâsır-Lidînillâh’ın fütüvvete giriş tarihi kaynaklarda tam bir birlik göstermez. Halife biyografisine dayanan güçlü bir rivayet 578/1182’de yapılan merasimi öne çıkarırken, fütüvvet literatüründe 590/1194, 599/1202-1203 ve 601/1204-1205 gibi daha geç tarihler de aktarılır. Bu farklılık, tek bir ‘kuruluş günü’ aramaktan ziyade intisap, otoriteyi genişletme ve resmî düzenleme safhalarını birbirinden ayırmayı gerekli kılar. Eserde 578/1182 erken intisap için kullanılacak; 599/1203 hükümdar ve valilerin

<sup>225</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvet’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 261-263; Mohsen Zakeri, ‘The Futuwwa-“Houses” at the Time of Caliph al-Nâsir: A Few Notes’, *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 25 (1998): 222-237.

<sup>226</sup> Zakeri, ‘The Futuwwa-“Houses”’, 222-237; Claude Caben, ‘Note sur les débuts de la Futuwwa d’an-Nâsir’, *Oriens* 6/1 (1953): 18-22.

sisteme bağlanması, 604/1207 ise normatif yeniden düzenleme eşiği olarak ayrıca gösterilecektir.<sup>227</sup>

**48.4. Şeyh Abdülcebbâr el-Bağdâdî: Halifenin Mevcut Bir Ağdan İcazet Alması.** Kaynak geleneğinde Nâsır'ın Bağdat'taki reîsü'l-fityân Şeyh Abdülcebbâr b. Yûsuf b. Sâlih el-Bağdâdî'nin elinden fütüvvet libası giydiği kaydedilir. Bu ayrıntı örgütsel tarih bakımından son derece önemlidir: halife başlangıçta kendi kendisini fütüvvetin pîri ilân etmiyor, mevcut bir şehir otoritesinden sembolik yetki alıyor. Daha sonraki merkezileştirme, bu ilk bağımlılık ilişkisini tersine çevirerek fütüvvet nişanını ve üst meşruiyeti hilâfet makamında toplamaya yönelir. Böylece Nâsır'ın projesi sıfırdan kurum icadı değil, var olan sosyal otoriteyi içeri alıp yeniden hiyerarşileştirme stratejisidir.<sup>228</sup>

**48.5. Halifenin Üye Olması ile Halifenin Baş Otorite Olması Aynı Şey Değildir.** Fütüvvet tarihinde iki farklı eşik sık sık birbirine karıştırılır: Nâsır'ın bir fityân çevresine intisabı ve daha sonra bütün fütüvvet üzerinde üst otorite iddiası kurması. İlk aşama onu mevcut kardeşlik dünyasının bir mensubu yaparken, ikinci aşama üyelik merasimini siyasî meşruiyet aracına dönüştürür. Bu nedenle 1182'den 1207'ye kadar geçen yaklaşık çeyrek yüzyıl basit bir bekleme dönemi değildir; halifenin yerel gruplarla ilişki kurduğu, saray çevresini genişlettiği, liderleri tanıdığı ve fütüvvet dilini hilâfet siyasetinin parçası hâline getirdiği kurumsal hazırlık safhasıdır.<sup>229</sup>

**48.6. 599/1203: Melikler ve Valilerin Fütüvvete Alınmasıyla Yeni Ölçek.** 599/1203 yılı kaynaklarda önemli bir genişleme eşiği olarak görünür. Nâsır-Lidînillâh melik ve valilerin fütüvvet teşkilâtına girmesini teşvik etmekle kalmayıp bunu hilâfet merkezli siyasî bağlılığın göstergelerinden biri hâline getirdi. Bir hükümdarın fütüvvete kabulü yalnız şahsî manevî merasim değildi; onun otoritesi altında bulunan çevreleri de halifeyle sembolik bir bağ içine sokma iddiası taşıyordu. Böylece yerel kardeşlik modeli saraylar arası diplomatik protokole dönüştü. Ancak bu, taşra devletlerinin idarî bağımsızlığını ortadan

<sup>227</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Nâsır-Lidînillâh', erişim 20 Ağustos 2026; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet', 261-263.

<sup>228</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Franz Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa* (Zürich-München: Artemis, 1979).

<sup>229</sup> Claude Caben, 'Note sur les débuts de la Futuwwa d'an-Nâsir', 18-22; Angelika Hartmann, *An-Nâsir li-Dîn Allâh (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in der späten Abbâsidenzeit* (Berlin-New York: de Gruyter, 1975).

kaldırmıyor; daha çok karşılıklı meşruiyet üretimi sağlayan üst-sembolik bir ağ kuruyordu.<sup>230</sup>

#### **48.7. 604/1207 Fermanı: Çatışma Sonrası Standardizasyon Eşiği.**

604/1207 tarihli fütüvvet fermanı, Nâsır döneminin en belirgin kurumsal müdahalesidir. Modern araştırma bu düzenlemeyi, rakip fityân grupları arasında çıkan kanlı çatışmaların ardından davranış kurallarını şeriat ve hilâfet otoritesiyle uyumlu hâle getirme teşebbüsü olarak okur. Fermanın doğrudan ve eksiksiz özgün nüshası elimizde değildir; metin sonraki aktarımlar ve çağdaş-yakın kaynaklar üzerinden yeniden kurulur. Bu nedenle ‘1207’de tek kalemde bütün eski teşkilâtlar kaldırıldı’ gibi kesin bir hüküm yerine, yerel özerkliği sınırlayan ve liderleri ortak bir merkez altında imzaya zorlayan güçlü standardizasyon hamlesi demek daha güvenlidir.<sup>231</sup>

#### **48.8. 1207 Fermanının Kaynak Problemi: Normatif Metin Gerçek**

**Hayatın Fotoğrafı Değildir.** Kahle’nin yayımladığı ferman geleneği, Hartebirtî ve İbnü’l-Mi‘mâr gibi yakın dönem yazarlarıyla birlikte değerlendirildiğinde Nâsır reformunun hedefleri açık biçimde görülür; fakat norm ile uygulama birbirine eşitlenemez. Bir fermana yasaklanan davranışın yazılması, o davranışın hemen ortadan kalktığını değil, tam tersine yönetimin onu sorun olarak gördüğünü gösterebilir. Aynı şekilde bütün fityân reislerinin halifeyi üst otorite kabul etmesi, günlük işleyişte Bağdat’ın her yerel grubu doğrudan yönettiği anlamına gelmez. Bu bölümde her düzenleme ‘emredilen model’ ve ‘sahada muhtemel uygulama’ şeklinde iki katmanlı okunacaktır.<sup>232</sup>

#### **48.9. ‘Kible’ ve Üst Otorite: Merkezileştirmenin Dinî-Siyasî Dili.**

Nâsır çevresindeki metinlerde halifenin fütüvvet dünyasının yöneldiği merkez veya en yüksek otorite olarak tasvir edilmesi, klasik hilâfet makamına yeni bir sosyal ve manevî işlev ekler. Buradaki merkezileştirme yalnız idarî değildir: üyelik, ahlâk, silsile ve nişan verme yetkisi kutsal-siyasî bir hiyerarşi içinde yeniden düzenlenir.

<sup>230</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Nâsır-Lidînillâh’; Mohsen Zakeri, ‘From Futuwwa to Mystic Political Thought: The Caliph al-Nâsır li-Dîn Allâh and Abû Hâfız Subrawardî’s Theory of Government’, in *Islamic Alternatives*, ed. Shabrokh Raei (Wiesbaden: Harrassowitz, 2017), 29-54.

<sup>231</sup> Paul Kahle, ‘Ein Futuwwa-Erlass des Kalifen en-Nâsır aus dem Jahre 604 (1207)’, in *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur, Festschrift Max von Oppenheim* (Berlin, 1933), 52-58; Zakeri, ‘The Futuwwa-“Houses”’, 222-237.

<sup>232</sup> Kahle, ‘Ein Futuwwa-Erlass’, 52-58; Abû ‘Abdallâh Muḥammad b. Abî al-Makârim Ibn al-Mi‘mâr, *Kitâb al-Futuwwa*, nşr. Muṣṭafâ Jawâd vd. (Baghdad, 1958-1960).

Halife böylece hem Müslüman hükümdarlar üzerinde sembolik öncelik iddiasında bulunur hem de şehir fityanının parçalı otoritelerini tek üst meşruiyete bağlamaya çalışır. Bu yapı modern ‘genel merkez’ modeline benzetilmeyecek; yazılı norm ve sembolik üstünlüğün yerel özerklikle birlikte var olduğu ağ tipi hiyerarşi olarak tanımlanacaktır.<sup>233</sup>

#### **48.10. Âdem’den Hz. Ali’ye ve Nâsır’a: Teşkilât Şeceresinin Kurulması.**

Hartebirtî’nin aktardığı meşruiyet şeceresi fütüvveti Âdem’den peygamberler zinciri üzerinden Hz. Muhammed’e, Hz. Ali’ye ve nihayet Nâsır’a ulaştırır. Bu, biyolojik soy veya kesintisiz tarihsel kurum zinciri değildir; örgütsel meşruiyetin kutsal geçmişe bağlanmasıdır. Önceki bölümde Hz. Ali ve Selmân-ı Fârisî çevresinde görülen sembolik hafıza burada devlet destekli bir kurumsal soy anlatısına dönüşür. Böylece üyelik nişanı yalnız yerel şeyhten alınan kardeşlik işareti olmaktan çıkar; bütün çizginin tepesinde halifenin bulunduğu bir yetki zincirinin parçası hâline getirilir.<sup>234</sup>

#### **48.11. Hz. Ali’nin Merkezîleşmesi: Ortak Yiğitlik Sembolünden Kurumsal Pîrliğe.**

Hz. Ali daha Nâsır’dan önce fütüvvet hafızasında cesaret, cömertlik ve velâyet sembolüydü; ancak XIII. yüzyıl kurumsal metinlerinde bu sembol daha sistematik biçimde ‘baş fetâ’ ve pîr işlevine kavuşur. ‘Lâ fetâ illâ Ali’ formülü, şed ve libas silsileleriyle birlikte teşkilâtın geçmişini meşrulaştıran temel motiflerden biri olur. Bu merkezîleşme fütüvvetin bütünüyle Şîî bir yapıya dönüştüğü anlamına gelmez. Daha doğru okuma, Sünnî sûfî çevrelerce de yüceltilen Ali figürünün, Nâsır’ın Sünnî-Şîî sınırlarını aşan hilâfet siyaseti için ortak bir meşruiyet dili sağlamasıdır.<sup>235</sup>

#### **48.12. On İki İmam Adına Kollar Meselesi: Kaynak Var, Genelleme**

**Riskli.** Bazı çağdaş veya yakın kaynaklar Nâsır’ın fütüvveti On İki İmamın adlarıyla ilişkilendirilen on iki kola ayırdığını bildirir. Taeschner bu malzemeyi özellikle incelemiş, TDV literatürü de söz konusu rivayeti kaydetmiştir. Bununla birlikte bu şema bütün İslâm dünyasındaki fütüvvet teşkilâtlarının fiilen on iki eşit kola ayrıldığını gösterecek evrensel idarî kayıtlar sunmaz. Dolayısıyla eserde

<sup>233</sup> Zakeri, *From Futuwwa to Mystic Political Thought*, 29-54; TDV İA, ‘Nâsır-Lidînullâh’.

<sup>234</sup> Ahmâd b. İlyâs al-Khartabirtî, *Tuhfat al-waşıyâ, ilgili fütüvvet şeceresi bölümleri*; TDV İA, ‘Nâsır-Lidînullâh’.

<sup>235</sup> Süleyman Uludağ, ‘Fütüvvet’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 259-261; Lloyd Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi Code of Honour* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 37-58.

on iki kol anlatısı, Nâsır çevresindeki Ali ve ehl-i beyt merkezli meşruiyet repertuvarının önemli bir parçası olarak verilecek; yerel bütün fityân gruplarının standart teşkilât şeması gibi kullanılmayacaktır.<sup>236</sup>

**48.13. Sünnî Tasavvuf Omurgası ile Şîî Meşruiyet Sembollerinin Birlikteliği.** Nâsır dönemi fütüvveti mezhep kategorileriyle kolayca sınıflandırılmaz. Sühreverdî, Sülemî ve kurumsal fütüvvet literatürünün büyük kısmı Sünnî tasavvuf çevresine aittir; buna karşılık Hz. Ali, ehl-i beyt ve imâmet çağrışımları Nâsır siyasetinde görünür biçimde güçlenir. Halifenin amacı Irak'ın mezhebî parçalanmışlığını daha da keskinleştirmekten ziyade, geniş kabul görebilecek ortak dinî sembolleri kendi otoritesi çevresinde toplamaktı. Bu nedenle 'Şîî fütüvvet devleti' veya 'tamamen Sünnî lonca' gibi tek etiketler yerine, Sünnî sûfî norm ile Ali merkezli kapsayıcı meşruiyetin aynı kurumsal projede birleştiği bir ara formdan söz etmek daha isabetlidir.<sup>237</sup>

**48.14. Şehâbeddin es-Sühreverdî: Şeyh, Teorisyen ve Diplomatik Aracı.** Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin rolü yalnız bir fütüvvet risâlesi yazmakla sınırlı değildir. Bağdat'ta şeyhü'ş-şüyûh statüsüne yükselmiş, Nâsır'ın himayesinde tekke ve irşad ağlarını yönetmiş ve hilâfet adına farklı hükümdarlara elçilik yapmıştır. Bu konum onu fütüvvet ile tasavvuf, dinî otorite ile diplomasi arasında eşsiz bir aracıya dönüştürdü. Ancak Sühreverdî 'fütüvvetin kurucusu' değildir; kendisinden önceki çok merkezli gelenekleri teorik olarak düzenleyen ve Nâsır'ın siyasal projesiyle uyumlu hâle getiren başlıca aktördür. Onun etkisi kurumun meşruiyet dilini genişletmesinde ve taşraya taşınmasında aranmalıdır.<sup>238</sup>

**48.15. Sühreverdî'nin Risâletü'l-Fütüvve'si: Ahlâktan Nizama Geçiş Metni.** Sühreverdî'ye nispet edilen fütüvvet risâleleri, Sülemî'nin daha erken ahlâk merkezli Kitâbü'l-Fütüvve'sinden farklı bir tarihsel dünyaya aittir. Burada fütüvvet yalnız güzel ahlâk değil, kabul, bağlılık, otorite ve teşkilât düzeniyle birlikte ele alınır. Hz. Ali'ye verilen merkezî konum ve hilâfetle kurulan ilişki de

<sup>236</sup> Franz Taeschner, 'Eine Schrift des Šibābaddīn Subrawardī über die Futūwa', *Oriens* 15 (1962): 277-280; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>237</sup> Uludağ, 'Fütüvvet'; Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought', 29-54.

<sup>238</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Sühreverdî, Şehâbeddin', erişim 20 Ağustos 2026; Erik S. Oblander, *Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Subrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Leiden: Brill, 2008).

bu dönüşümün parçasıdır. Fakat risâle, Nâsır dönemindeki her fityân grubunun günlük tüzüğü sayılmamalıdır; siyasî merkezileştirmenin ideal tipini formüle eden normatif metindir. Bu nedenle metnin önemi, gerçekliği eksiksiz tasvir etmesinden çok, hangi davranış ve hiyerarşinin meşru sayılmasının istendiğini göstermesidir.<sup>239</sup>

**48.16. İbnü'l-Mi'mâr'ın Kitâbü'l-Fütüvve'si: Teşkilâtın İçinden Gelen Ayrıntılı Tanıklık.** XIII. yüzyıl ortasına ulaşan İbnü'l-Mi'mâr'ın Kitâbü'l-Fütüvve'si, Nâsır çevresinde sistemleştirilen fütüvvetin hukukî-ahlâkî kurallarını, gruplarını ve kabul mantığını anlamada başlıca kaynaklardan biridir. Müellifin Hanbelî çevreye mensubiyeti ayrıca önemlidir; eser fütüvveti şeriatla uyumlu davranış sistemi olarak temellendirmeye çalışır. Zakeri'nin vurguladığı üzere kitap, rakip şehir gruplarının tamamen ortadan kalktığını değil, bunların daha üst bir hukukî ve ahlâkî çerçeveye alınmak istendiğini düşündürür. Dolayısıyla İbnü'l-Mi'mâr, ideal merkezileşme ile devam eden yerel çoğulluğu aynı anda görmeye imkân veren kaynaktır.<sup>240</sup>

**48.17. Hartebirtî'nin Tuhfetü'l-Vesâyâ'sı: Şecere, Nişan ve Merkezi Yetki.** Ahmed b. İlyâs el-Hartebirtî'nin Tuhfetü'l-vesâyâ'sı, Nâsır dönemi fütüvvetinin şecere ve otorite dilini yakından gösteren bir diğer önemli tanıklıktır. Eser, fütüvvetin peygamberlerden Hz. Ali'ye uzanan kutsal zincirini ve nişan verme yetkisinin halifede toplanmasını öne çıkarır. Müellifin mezhebî konumu ve yazdığı tarihsel bağlam dikkate alınmadan bu anlatı doğrudan kurum şeması olarak kullanılmayacaktır. Buna rağmen kaynak, Nâsır reformunun sıradan bir saray modası değil, fütüvvet üyeliğini hilâfet merkezli meşruiyet düzenine bağlama iddiası taşıdığını açık biçimde ortaya koyar.<sup>241</sup>

**48.18. Kaynakları Birbirine Karıştırmamak: Ferman, Risâle, El Kitabı ve Kronik.** Fütüvvet teşkilâtını yeniden kurarken dört tür kaynak birbirinden ayrılmalıdır: siyasî fermanlar yönetimin neyi düzenlemek istediğini; Sühreverdî gibi risâleler ideal ahlâk ve hiyerarşiyi; İbnü'l-Mi'mâr gibi el kitapları kurumun iç normlarını; kronikler ise çatışma, elçilik ve hükümdar intisabı gibi olayları

<sup>239</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996); Taeschner, 'Eine Schrift des Şihâbaddin Subrawardî', 277-280.

<sup>240</sup> İbn al-Mi'mâr, Kitâb al-Futuwwa; Zakeri, 'The Futuwwa-"Houses"', 222-237.

<sup>241</sup> al-Khartabirtî, Tuhfat al-wasâyâ; Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought', 29-54.

kaydeder. Daha sonraki Anadolu ve Osmanlı fütüvvetnâmeleri ise XIII. yüzyıl Bağdat'ının doğrudan fotoğrafı değildir. Bu kaynak katmanları üst üste konduğunda teşkilât olduğundan daha yekpare görünebilir. Güvenli yöntem, her unsurun en erken güvenilir tanığını belirleyip ritüel ve hiyerarşinin zaman içindeki genişlemesini ayrı ayrı izlemektir.<sup>242</sup>

| Kaynak / katman                 | Yaklaşık tarih           | Ne gösterir?                                     | Temel sınırlılık                                     |
|---------------------------------|--------------------------|--------------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| 604/1207 ferman geleneği        | 1207; sonraki aktarımlar | Merkezî davranış kuralları, reislerin bağlanması | Özgün nüsha sorunu; norm uygulamaya eşit değildir    |
| Hartebirtî, Tuhfetü'l-vesâyâ    | 1211-1225 arası          | Şecere, Hz. Ali, nişan ve halife otoritesi       | Mezhebî ve normatif konum dikkate alınmalı           |
| Sühreverdî fütüvvet risâleleri  | XIII. yy. başı           | Fütüvvet-tasavvuf-hilâfet teorisi                | İdeal teori; bütün grupların günlük pratiği değil    |
| İbnü'l-Mi'mâr, Kitâbü'l-Fütüvve | XIII. yy. ilk yarısı     | İç normlar, gruplar, şeriatla uyum ve merasim    | Sistemleştirici el kitabı; bölgesel çeşitlilik sürer |
| Kronikler ve biyografiler       | XII-XIII. yy.            | İntisap, çatışma, elçilik ve hükümdar kabulü     | Olay kaydı ritüel ayrıntısını her zaman vermez       |
| Geç fütüvvetnâmeler             | XIII. yy. sonrası        | Ritüellerin genişlemesi, meslek pîrleri, Ahilik  | Daha geç unsurlar Nâsır dönemine geri taşınmaz       |

**48.19. 'Fütüvvet Evi' Nedir? Mekân, Grup ve Aidiyetin Birleşmesi.** Nâsır dönemine ilişkin kaynaklarda belirli fütüvvet 'evleri' veya grupları, cemaatleşmenin mekânsal boyutunu görünür kılar. Ev sözü her zaman özel inşa edilmiş tekke anlamına gelmeyebilir; bir lider ve kardeşlik çevresinin toplandığı, misafir ağırladığı ve ortak aidiyet ürettiği sosyal düğümü ifade edebilir. Zakeri'nin çalışması Bağdat'ta adları bilinen birden fazla bağımsız grubun varlığını gösterir. Bu durum, halifenin 1207 sonrası üstünlüğüne rağmen yerel birimlerin silinmediğini düşündürür. Dolayısıyla teşkilâtın temel hücreleri saray değil, yerel liderlik ve mekân etrafında oluşan kardeşlik gruplarıdır; hilâfet bunların üstünde meşruiyet ve norm katmanını kurmuştur.<sup>243</sup>

<sup>242</sup> Kable, 'Ein Futuwwa-Erlaß', 52-58; Ibn al-Mi'mâr, Kitâb al-Futuwwa; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme'.

<sup>243</sup> Zakeri, 'The Futuwwa-"Houses"', 222-237.

**48.20. Reisler ve Yerel Önderler: Merkez ile Taşra Arasındaki Gerçek Arayüz.** Fityân reisleri, Nâsır'ın merkezileştirme projesinin başarısında kritik konumdaydı. Fermanın yalnız bireysel üyelere değil grup başkanlarına okutulması ve onların onayına sunulması, yerel liderlerin aradan çıkarılmadığını gösterir. Halife otoriteyi doğrudan her üyeye ulaştıran modern bir idare kurmak yerine, mevcut reisleri kendi meşruiyet zincirine eklemeye çalıştı. Bu nedenle merkez-taşra ilişkisi 'emir-komuta' değil, üst otorite ile ara liderlerin pazarlık ve bağlılık ilişkisidir. Bir reisin kabulü yerel grubun bütün davranışlarını otomatik olarak değiştirmeyebilir; fakat hukuken ve sembolik olarak grubun hilâfet düzenine bağlandığını ilan eder.<sup>244</sup>

**48.21. Yerel Gruplar Tasfiye Edildi mi? Reformun Sınırı.** Nâsır'ın bazı eski fütüvvet biçimlerini geçersiz kıldığına dair sert ifadeler bulunmakla birlikte, İbnü'l-Mi'mâr ve Hartebirtî'nin aynı dönemde farklı grup adlarını vermesi tam tasfiye tezini zayıflatır. Reformun daha olası sonucu, rakip grupların bağımsız meşruiyet iddiasını sınırlamak ve onları halifeye bağlı ortak davranış normu içine almak oldu. Bu ayrım önemlidir: teşkilâtın başarısı çeşitliliği yok etmesinde değil, çeşitlilik üzerinde üst bir çerçeve kurabilmesindedir. Böylece fütüvvet, tek biçimli tarikat olmadan da kurumsal ağ olabilir; merkezî otorite, yerel isim ve pratiklerin devamıyla birlikte yaşayabilir.<sup>245</sup>

**48.22. Üyelik: Doğuştan Statü Değil Kabul Edilen Kardeşlik.** Fütüvvet üyeliğinin belirleyici özelliği, kişinin yalnız şehirde genç veya belirli mesleğe mensup olmasıyla otomatik kazanılmamasıdır. Teşkilâtlı dönemde üyelik, ahd, libas veya şalvar, içecek ve kardeşlik ilişkisi gibi sembolik kabul unsurlarıyla işaretlenir. Bu durum fütüvveti mahalle veya yaş kategorisinden seçilmiş aidiyete dönüştürür. Bununla birlikte farklı bölgelerde bütün unsurlar aynı biçimde uygulanmış değildir. Bu nedenle üyelik rejimini tek ritüel formüle indirgemek yerine, 'kabul edilmiş olma' ile 'genel ahlâkı paylaşma' arasında dereceli aidiyet modeli kullanmak daha uygundur.<sup>246</sup>

<sup>244</sup> Zakeri, 'The Futuwwa-"Houses"', 222-237; Kable, 'Ein Futuwwa-Erklärung', 52-58.

<sup>245</sup> Zakeri, 'The Futuwwa-"Houses"', 222-237; Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought', 29-54.

<sup>246</sup> Uludağ, 'Fütüvvet'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme'.

**48.23. Saray Fütüvveti ile Şehir Fityânı: Aynı Sembol, Farklı Sosyal Tabaka.** Nâsır'ın hükümdarları ve ileri gelenleri fütüvvete alması, kurumun sosyal bileşimini değiştirdi. Fütüvvet yalnız zanaatkâr veya şehir gençliği çevresi olmaktan çıkarak saray mensuplarını, askerî-siyasî elitleri ve hükümdarları da kapsayabildi. Böylece aynı şalvar veya nişan, bir esnaf çevresinde kardeşlik; sarayda ise hilâfet tarafından tanınan meşruiyet ve prestij anlamı taşıyabiliyordu. Bu çift katman daha sonraki tarih yazımında karışıklık üretmiştir. 'Fütüvvet mensubu' sözü aynı dönemde hem yerel şehir grubunun üyesini hem de diplomatik törenle kabul edilen sultanı anlatabilir; sosyal konumları ve üyelik pratikleri ayrı incelenmelidir.<sup>247</sup>

**48.24. Elitlerin Katılımı: Kuruma Güç Mü, Kuruma Denetim Mi?** Saray ve şehir elitlerinin teşkilâta katılması iki yönlü sonuç doğurdu. Bir taraftan fütüvvetin itibarı, mali kaynakları ve koruma kapasitesi arttı; diğer taraftan kurumun yerel özerkliği hilâfet ve hükümdar patronajına daha bağımlı hâle geldi. Nâsır açısından elit üyelik, mevcut sosyal enerjiyi devlet karşısı hizipleşmeden uzaklaştırarak resmî meşruiyet düzenine çekme aracıdır. Yerel grup açısından ise halife veya sultanla bağ, hukuki güvence ve statü sağlayabilir. Bu nedenle patronaj yalnız devletin cemaati 'kullanması' değildir; cemaatlerin de koruma ve nüfuz karşılığında üst otoriteye bağlandığı karşılıklı ilişki biçimidir.<sup>248</sup>

**48.25. Ahd ve Söz: Üyelğin Ahlâkî-Hukukî Çekirdeği.** Teşkilatlı fütüvvette ahd, yeni üyenin yalnız duygusal bağlılık değil, davranış yükümlülüğü üstlenmesini sağlar. Fütüvvetnâmelerde ahde vefa, kardeşin kusurunu örtme, zulümden kaçınma, cömertlik, misafirperverlik ve topluluğu utandıracak davranışlardan sakınma gibi ilkeler tekrar edilir. Ahdin gücü, modern sözleşme gibi devlet mahkemesinde icra edilmesinden değil, dinî yemin, cemaat itibarı ve şeyh/reis otoritesinin birleşmesinden gelir. Böylece etik norm, üyelik sınırı üretir. Kişi yalnız 'iyi insan' olmaya çağrılmaz; belirli kardeşlik çevresi önünde davranış sözü vererek denetlenebilir bir mensuba dönüşür.<sup>249</sup>

<sup>247</sup> Zakeri, 'The Futuwwa- "Houses"', 222-237; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>248</sup> Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought', 29-54; Hartmann, *An-Nâsır li-Dîn Allâh*.

<sup>249</sup> *Ibn al-Mî'mâr, Kitâb al-Futuwwa; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme'.*

**48.26. Şalvar / Serâvîl: Nişanın Görünür Siyaseti.** Nâsır döneminde fütüvvet şalvarı, kabulün en görünür sembollerinden biri hâline gelir. Hükümdarlara gönderilen fütüvvet cihazı içinde şalvarın bulunması, kıyafetin şahsî zühd nesnesinden diplomatik nişana dönüşebildiğini gösterir. Şalvarı giymek, fütüvvetin ahlâkî diline katılmanın yanında, onu gönderen üst otoritenin meşruiyet zincirine bağlanmak anlamı taşıyabilir. Fakat bu sembolü bütün yüzyıllarda ve bütün fütüvvet gruplarında değişmez üniforma gibi düşünmemek gerekir. Kıyafetin rengi, biçimi ve eşlik eden merasimler yerel geleneklere göre farklılaşmış; asıl ortaklık ‘giydirilme’ eyleminin kabulü görünür kılması olmuştur.<sup>250</sup>

**48.27. Şed Kuşanma: Kemerden İnisiasyon Sembolüne.** Şed, teşkilâtlı fütüvvet ve daha sonraki Ahî geleneklerinde kabul merasiminin en güçlü sembollerinden biri oldu. Kemerin bağlanması, kişinin serbest birey olmaktan çıkıp belirli ahd ve hizmet düzenine girmesini simgeler. Bununla birlikte ‘ilk şeddi kimin kuşattığı’ veya şeddin Hz. Peygamber döneminden aynı biçimde kesintisiz geldiği yolundaki sonraki şecereler tarihsel belge değildir. Sühreverdî çevresinde şed ile sûfî libas/hırka arasında anlam alışverişi görülür. Bu nedenle K1–K2 inisiyatik seçicilik mevcuttur; fakat şed tek başına gizli öğreti veya siyasî hücre üyeliği kanıtı sayılmayacaktır.<sup>251</sup>

**48.28. Tuzlu Su İçme: Ortak Tat, Ortak Ahd.** Fütüvvet kabul merasimlerinde tuzlu su içme, kardeşliğin ortak hafızasında belirginleşen ritüellerdendir. Su hayatı ve arınmayı, tuz ise sadakat, koruma ve ortak sofraya çağrışımını taşıyabilir; daha sonraki fütüvvetnâmeler bu unsuru ayrıntılı sembolik yorumlarla genişletmiştir. Tarihçi için önemli nokta, bu yorumların hepsini 1207’ye geri taşımamaktır. Nâsır dönemi kaynakları içme eyleminin ve kâsenin önemini doğrularken, düğüm sayıları ve bütün sembolik açıklamalar sonraki metinlerde gelişebilir. Ritüelin örgütsel işlevi açıktır: sözlü ahdı bedensel ve hatırlanabilir bir ortak eyleme dönüştürür.<sup>252</sup>

<sup>250</sup> TDV İA, ‘Fütüvvet’; TDV İA, ‘Mecdüddin İsbak’, erişim 20 Ağustos 2026.

<sup>251</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Şed’, erişim 20 Ağustos 2026; Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam*.

<sup>252</sup> Uludağ, ‘Fütüvvet’; Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam*.

**48.29. Kâse: Ritüel Nesneden Diplomatik ‘Cihaz’a.** Kâse, fütüvvet merasiminde yalnız içme kabı değildir; kabulün taşınabilir maddî işaretidir. TDV kaynakları Anadolu Selçuklu hükümdarlarına gönderilen fütüvvet cihazında kâse ve şalvarı birlikte zikreder. Böylece ritüel nesne Bağdat’tan uzak saraylara gönderilebilen diplomatik temsil aracına dönüşür. Kâsenin dolaşımı, cemaat otoritesinin mekândan bağımsızlaşmasını sağlar: halifenin bizzat bulunmadığı yerde onun nişanı merasimi meşrulaştırabilir. Bu özellik fütüvveti yalnız yüz yüze mahalle kardeşliği olmaktan çıkarıp sınır aşan sembolik ağ hâline getiren temel mekanizmalardan biridir.<sup>253</sup>

**48.30. Özel Kardeşlik Bağı: İki Fetâ Arasında Seçilmiş Yakınlık.** Teşkilâtı fütüvvetin önemli unsurlarından biri iki mensup arasında kurulan özel kardeşlik ilişkisidir. Bu bağ biyolojik akrabalığı taklit etmeden karşılıklı yardım, sır saklama, misafirlik ve ahde vefa sorumluluğu üretir. Böylece büyük teşkilât içinde mikro-dayanışma çiftleri oluşur. Bu yapı modern hücre örgütlenmesi olarak okunmamalıdır; amacı gizli siyâsî eylemden çok üyelik ahlâkını gündelik ilişkide somutlaştırmaktır. Bununla birlikte kardeşlik bağının tarafigirliğe, suç örtmeye veya grup dayanışmasını hukuk üstüne çıkarmaya dönüşebileceği endişesi, dönemin eleştirel kaynaklarında da görülür. Cemaat dayanışması ile kamusal hukuk arasındaki gerilim burada erken biçimde ortaya çıkar.<sup>254</sup>

**48.31. Sofra ve Misafırperverlik: Cemaat Ekonomisinin Görünür Yüzü.** Fütüvvet ahlâkı cömertlik ve misafir ağırlamayı yalnız bireysel fazilet değil, grubun itibarını üreten ortak pratik hâline getirdi. Yolcu, derviş veya başka şehirden gelen kardeşin barındırılması, fütüvvet evlerini ulaşım ve haberleşme ağının düğümlerine dönüştürebilirdi. Ortak satın alınan yiyeceklerin misafire sunulması, üyelerin küçük katkılarının kolektif sosyal sermayeye çevrilmesinin örneğidir. Bu ekonomik yapı vakıf veya lonca kasası kadar resmî olmak zorunda değildir; sofrâ, konaklama ve karşılıklı yardım üzerinden işler. Daha sonraki Ahî zaviyelerinde çok gelişecek bu modelin kurumsal çekirdeği, Nâsır dönemi fütüvvet literatüründe açık biçimde görülmektedir.<sup>255</sup>

<sup>253</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvet’; TDV İA, ‘Mecdüddin İsbak’.

<sup>254</sup> Ibn al-Mî’mâr, *Kitâb al-Futuwwa*; Uludağ, ‘Fütüvvet’.

<sup>255</sup> Zakeri, ‘From Futuwwa to Mystic Political Thought’, 29-54; Ibn al-Mî’mâr, *Kitâb al-Futuwwa*.

**48.32. Silah, Atıcılık ve Yiğitlik: Askerî Eğitim ile Fütüvveti Eşitlememek.** Fütüvvetin yiğitlik dili, atıcılık ve silah kullanımına açık bir kültürel yakınlık kurdu; bazı şehir grupları gerçekten silahlıydı. Nâsır'ın atıcılık faaliyetlerini kendi iznine bağlaması da sosyal denetim siyasetinin parçasıdır. Bununla birlikte her fütüvvet üyesini asker veya her atıcılık grubunu fütüvvet teşkilâtı saymak doğru değildir. Saray atıcılığı, şehir güvenliği, gönüllü savaşçılık ve ahlâkî kardeşlik birbirine temas eden fakat ayrı kurumsal alanlardır. P3-P4 siyasallaşma yalnız silahlı grup ve iktidar mücadelesi gerçekten kanıtlandığında kullanılacak; ritüel yiğitlik dili otomatik askerî örgüt göstergesi sayılmayacaktır.<sup>256</sup>

**48.33. Güvercinler ve Haberleşme: Fütüvvet Ritüeli Değil Nâsır'ın Genel Denetim Rejimi.** Nâsır-Lidînillâh'ın güvercin yetiştiriciliğini, posta güzergâhlarını ve bazı sporları denetim altına alması dönemin sosyal siyasetini anlamak için önemlidir; fakat bunlar fütüvvetin asli ritüelleri değildir. Halifenin aynı yıllarda fütüvvet, atıcılık ve haberleşme üzerinde yetki kurması, onun dağınık şehir ağlarını merkezî gözetim ve meşruiyet düzenine bağlama eğilimini gösterir. Bu yüzden güvercin siyaseti bölümde karşılaştırmalı bağlam olarak yer alacak, 'fütüvvet üyelerinin gizli haberleşme sistemi' şeklinde sunulmayacaktır. Cemaat tarihi bakımından ders şudur: devlet bir dinî-sosyal ağı düzenlerken çoğu zaman iletişim ve güvenlik altyapısını da eşzamanlı denetlemeye çalışır.<sup>257</sup>

**48.34. Disiplin ve Yaptırım: Şeriat, Cemaat İtibarı ve Üst Otorite.** Teşkilâtın kurumsal niteliği yalnız kabul ritüelinden değil, ihlalin sonuçlarından da anlaşılır. Nâsır reformu fityân davranışlarını şeriatla uyumlu normlara bağlama, kan dökme ve yağma gibi şehir düzenini bozan pratikleri sınırlama amacı taşıdı. Yaptırım her zaman devlet cezası şeklinde olmayabilir; üyelikten dışlama, nişanın geri alınması, itibar kaybı ve şeyh/reis otoritesinin müdahalesi de etkiliydi. Bu çoklu disiplin rejimi, fütüvveti salt gönüllü sohbet halkasından ayırır. Aynı zamanda devlet hukuku ile cemaat içi norm arasındaki sınırın geçirgenleştiği bir alan yaratır.<sup>258</sup>

<sup>256</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidînillâh'; Zakeri, 'The Futuwwa- "Houses"', 222-237.

<sup>257</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidînillâh', güvercin ve atıcılık düzenlemeleri bölümü.

<sup>258</sup> Kable, 'Ein Futuwwa-Erlass', 52-58; Ibn al-Mi'mâr, Kitâb al-Futuwwa.

#### 48.35. Şiddeti Denetleme Projesi: Fityânın Enerjisini Devlete Bağlamak.

Bağdat'ın rakip fityân ve ayyâr çevreleri, önceki yüzyıllarda mezhep çatışması, mahalle kavgası ve iktidar mücadelelerinde önemli rol oynayabilmişti. Nâsır'ın projesi bu kapasiteyi tamamen yok etmekten çok, kontrol edilebilir davranış kurallarına bağlamayı hedefledi. Zakeri, halifenin intisabı ile 1207 arasındaki dönemde ayyâr isyanlarının belirgin biçimde azalmasına dikkat çeker; bu veri merkezietçi stratejinin en azından belirli bir dönem için etkili olabileceğini düşündürür. Yine de nedensellik tek başına fütüvvet reformuna bağlanamaz. Güvenli sonuç, devletin toplumsal şiddet potansiyeli taşıyan kardeşlikleri meşru ve denetlenebilir ağlara dönüştürmeye çalıştığıdır.<sup>259</sup>

#### 48.36. Kapalılık Kodu: İnisiyasyon Var, Gizli Devlet İçinde Devlet Yok.

Şed, ahd, özel kardeşlik, nişan ve bazı sır saklama normları teşkilâtlı fütüvvette belirgin bir iç-dış sınırı üretir. Bu yüzden genel kapalılık K1–K2 düzeyindedir: üyelik seçicidir ve bazı ritüeller yalnız mensuplar arasında anlam kazanır. Ancak kaynaklar Nâsır dönemindeki bütün fütüvvet evlerinin K3–K4 dereceli ezoterik öğretisi veya gizli siyasî hücre sistemi kurduğunu göstermez. Tersine reform, grupları görünmez kılmaktan çok halifenin denetimine açmayı amaçlar. Bu ayırım çalışmanın genel yöntemine uygundur: ritüel inisiyasyon ile siyasî gizli örgütlenme aynı kodla açıklanmayacaktır.<sup>260</sup>

| Örgütsel unsur     | İşlev                                 | Kapalılık / siyaset yorumu       | Tarihsel ihtiyat                        |
|--------------------|---------------------------------------|----------------------------------|-----------------------------------------|
| Ahd / söz          | Davranış yükümlülüğü ve aidiyet       | K1 seçici üyelik                 | Her bölgede aynı formül yok             |
| Şalvar / serâvil   | Kabulün görünür nişanı                | K1-K2; sarayda diplomatik sembol | Üniforma gibi evrenselleştirilmez       |
| Şed                | Bağlanma ve inisiyasyon               | K2; ritüel seçicilik             | Sonraki şecereler erken döneme taşınmaz |
| Tuzlu su           | Ahdî bedensel ve hatırlanabilir kılma | K1-K2                            | Sembol yorumları zamanla genişler       |
| Kâse               | Ritüel ve taşınabilir cihaz           | Merkez-taşra aktarımı            | Tek başına üyelik kanıtı değil          |
| Özel kardeşlik     | Karşılıklı yardım ve sadakat          | K1 sosyal iç halka               | Siyasî hücre olarak okunmaz             |
| Sofra / misafirlik | Dayanışma ve hareketlilik             | C8 sosyal ağ                     | Mali yapı her yerde aynı değildir       |
| Atıcılık / silah   | Yiğitlik ve kimi gruplarda savunma    | P2-P4 ancak vaka bazlı           | Bütün fütüvvet askerî değildir          |
| Ferman / disiplin  | Şiddet ve taşkınlığı sınırlama        | D4 denetim                       | Emir ile fiili uyum ayrılmalı           |

<sup>259</sup> Zakeri, 'The Futuwwa-“Houses”', 222-237; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>260</sup> Bu eserin Bölüm 3'ünde tanımlanan K0-K4 kapalılık kodları; ritüel seçicilik için Uludağ, 'Fütüvvet' ve TDV İA, 'Şed'.

**48.37. Hükümdar İntisabı: Fütüvvetin Diplomatik Teknolojiye Dönüşmesi.** Nâsır'ın en özgün hamlelerinden biri, fütüvvet kabulünü hükümdarlar arası diplomatik protokole dönüştürmesidir. Şalvar, kâse, menşur veya fütüvvetnâme göndermek; halifenin muhatap hükümdarı tanıdığını, aynı zamanda ondan sembolik üstünlüğünü kabul etmesini beklediğini gösteriyordu. Zakeri'nin değerlendirmesine göre Mısır, Suriye, Anadolu, İran ve daha doğudaki bölgelerden on beşten fazla prens bu çağrıya cevap vermiştir. Bu sayı merkezî bürokrasinin yayılması değil, meşruiyet ağının genişlemesidir. Hükümdar kendi ülkesinde egemen kalırken hilâfet merkezli kardeşlik hiyerarşisine ritüel olarak bağlanabiliyordu.<sup>261</sup>

**48.38. Meşruiyet Alışverişi: Halife Ne Kazandı, Sultan Ne Kazandı?** Fütüvvet diplomasisi tek taraflı itaate indirgenemez. Halife, yerel hükümdarları kendi üst manevî-siyasî otoritesine bağlayarak Abbâsî hilâfetinin coğrafi etkisini genişletiyordu. Sultan ise Bağdat'tan gelen menşur ve fütüvvet nişanı sayesinde İslâm dünyasının merkezî dinî makamınca tanındığını gösterebiliyordu. Özellikle yeni veya tartışmalı saltanatlarda bu tür tanınma iç meşruiyeti güçlendirebilirdi. Dolayısıyla D3 patronaj ve meşruiyet alışverişi, basit hiyerarşik bağımlılıktan daha açıklayıcıdır. Bu karşılıklılık Chapter 49'da Abbâsî devlet politikası açısından daha ayrıntılı incelenecektir.<sup>262</sup>

**48.39. Anadolu ile İlk Temas: I. Gıyâseddin Keyhusrev ve 1204 Hattı.** Anadolu Selçuklu çevresinin Nâsır'ın fütüvvet siyasetiyle teması I. Gıyâseddin Keyhusrev döneminde belirginleşir. TDV kaynakları 1204 civarında Mecdüddin İshak'ın Bağdat'a elçi gönderilmesini, fütüvvet ve ilmî-tasavvufî ağların Anadolu'ya taşınmasındaki önemli eşiklerden biri olarak kaydeder. Bu temasın Ahîliği bir anda 'kurduğu' söylenmeyecektir. Daha güvenli sonuç, Bağdat'ın fütüvvet meşruiyet dili ile Anadolu'daki göç, zanaat, tasavvuf ve şehirleşme süreçlerinin birbirine bağlanmaya başlamasıdır. Kurumsal Ahîlik sonraki bölümlerde kendi yerel şartları içinde ayrıca ele alınacaktır.<sup>263</sup>

<sup>261</sup> Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought', 29-54; Abmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>262</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidînilâb'; Caben, 'Note sur les débuts de la Futuwwa d'an-Nâşir', 18-22.

<sup>263</sup> TDV İA, 'Ahîlik', erişim 20 Ağustos 2026; TDV İA, 'Mecdüddin İshak'.

**48.40. Mecdüddin İshak: Saray Diplomasisi ile Tasavvuf Ağları Arasında Köprü.** Mecdüddin İshak'ın rolü, fütüvvetin yalnız resmî fermanlarla taşınmadığını gösterir. Selçuklu sarayı adına Bağdat'la görüşmüş, Sühreverdî çevresiyle temas kurmuş ve ilmî-tasavvufî şahsiyetlerin Anadolu'ya hareketinde aracılık etmiştir. Bu kişisel elçilik ağı, kurumsal transferin insan taşıyıcılarını görünür kılar. Fütüvvet cihazı ancak onu götüren, merasimi anlatan ve yerel sarayla ilişkilendiren araçlar sayesinde anlam kazanır. Bu nedenle C17 sınır-aşan ağ mantığı, henüz modern örgüt bulunmasa da ortaçağ elçilik ve şeyh dolaşımında işleyen önemli bir mekanizmadır.<sup>264</sup>

**48.41. I. İzzeddin Keykâvus'un Kabulü: 1214 ve Fütüvvet Şalvarı.** I. İzzeddin Keykâvus'un Bağdat'la kurduğu ilişki daha somut bir fütüvvet kabulü üretir. Tahta çıkışını bildirmek için gönderilen Mecdüddin İshak üzerinden halife, sultanın hükümdarlığını tasdik eden menşurla birlikte fütüvvet şalvarı ve kabul belgesi gönderdi. TDV geleneğinde 1214 tarihi bu süreçle ilişkilendirilir. Burada devlet meşruiyeti ile cemaat nişanı aynı diplomatik pakette buluşur. Bu olgu, fütüvvetin Nâsır döneminde yalnız ahlâk örgütü olmadığını, saraylar arası tanınma dilinin parçasına dönüştüğünü açıkça gösterir.<sup>265</sup>

**48.42. I. Alâeddin Keykubad ve 1221 Sühreverdî Elçiliği.** Şehâbeddin es-Sühreverdî 618/1221'de halifeden aldığı menşuru Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a götürdü. Bu elçilik, fütüvvet-tasavvuf diplomasisinin yalnız bir hükümdarla sınırlı kalmadığını ve Selçuklu sarayıyla Bağdat arasındaki bağın devam ettiğini gösterir. Sonraki Ahî literatürü bu temasları Anadolu fütüvvetinin kuruluş zincirine yerleştirmiştir. Bununla birlikte Sühreverdî'nin gelişi ile bütün Anadolu esnafının tek anda örgütlenmiş olduğu sonucu çıkarılmayacaktır. Elçilik, üst meşruiyet ve tasavvufî ağ transferi için güçlü kanıt; yerel meslek örgütlerinin ayrıntılı doğuşu için ise yalnız başlangıç bağlamıdır.<sup>266</sup>

**48.43. Eyyûbî, İran ve Diğer Hükümdarlar: Evrensel Ağ İddiasının Coğrafyası.** Nâsır'ın fütüvvet çağrısı yalnız Anadolu'ya yönelmedi; Suriye, Mısır, İran ve daha doğudaki hükümdarlarla ilişkiler de kuruldu. Sühreverdî'nin

<sup>264</sup> TDV İA, 'Mecdüddin İshak'; TDV İA, 'Abîlik'.

<sup>265</sup> TDV İA, 'Keykâvus I', erişim 20 Ağustos 2026; TDV İA, 'Mecdüddin İshak'.

<sup>266</sup> TDV İA, 'Sühreverdî, Şehâbeddin'; TDV İA, 'Abîlik'.

Eyyûbî ve Hârizmşah çevrelerine yaptığı elçilikler, sûfî şeyhin aynı zamanda halifelik diplomatına dönüştüğünü gösterir. Ancak her elçilik doğrudan fütüvvet kabulüyle sonuçlanmış değildir; siyasî ittifak, savaş tehdidi ve meşruiyet arayışı da bu seyahatlerin parçasıdır. Bu nedenle hükümdar listesini büyütme yerine, her vakanın belgesine göre ‘elçilik’, ‘fütüvvet intisabı’ ve ‘siyasî ittifak’ ayrı kategorilerde tutulacaktır.<sup>267</sup>

#### **48.44. Merkez-Taşra İlişkisi: Evrensel İddia, Sınırlı İdarî Kapasite.**

Nâsır’ın fütüvvet üzerinde evrensel otorite iddiası güçlüydü; fakat XIII. yüzyıl ulaşım, kayıt ve idarî kapasitesi, Bağdat’ın yüzlerce yerel grubu gündelik olarak yönetmesini mümkün kılmıyordu. Merkez daha çok nişan, şecere, ferman, elçilik ve kabul yetkisi üzerinden üst meşruiyet sağladı. Taşra ise yerel şeyh, reis, zâviye, saray ve meslek çevreleri aracılığıyla kendi sosyal biçimini korudu. Böylece fütüvvet teşkilâtı, merkezî ideoloji ile dağıtık uygulamanın birleştiği ağıdır. Bu model, daha sonraki tarikat ve lonca yapılarını anlamak için de önemlidir: ortak silsile veya pîr, tek biçimli idare anlamına gelmez.<sup>268</sup>

**48.45. Fütüvvet ‘Devlet Kurumu’ muydu? Kavramı Daraltmak.** Modern literatürde Nâsır’ın fütüvveti ‘devletin resmî kurumu’ hâline getirdiği sıkça söylenir. Bu ifade dönemin siyasal sahiplenmesini anlatmak için kullanışlıdır; ancak modern bakanlık veya kamu kurumu çağrışımı yaparsa yanıltıcı olur. Halife fütüvvetin üst meşruiyetini, nişan verme yetkisini ve temel davranış normlarını saraya bağladı; fakat yerel evlerin mülkiyeti, maliyesi ve günlük yönetimi tamamen merkezî devlet bürokrasisine dönüşmedi. Bu yüzden sınıflandırmada C14 siyasallaşmış/resmîleşmiş ağ ile C5 kardeşlik birimleri birlikte kullanılacak; C16 devlet kodu ise fütüvvetin kendisine değil Abbâsî siyasal otoritesine aittir.<sup>269</sup>

**48.46. Sosyal, Siyasî ve Meslekî Fütüvvet Aynı Anda Var Olabilir.** XIII. yüzyılın önemli özelliği, fütüvvetin tek sosyal tipe indirgenememesidir. Aynı kavram sûfî ahlâk çevresini, şehir gençlik grubunu, saray nişanını ve belirli mesleklerde kardeşlik ilişkisini taşıyabilir. Bu çokluk, kurumun zayıflığı değil

<sup>267</sup> TDV İA, ‘Sühreverdî, Şebâbeddin’; Zakeri, ‘From Futuwwa to Mystic Political Thought’, 29-54.

<sup>268</sup> Caben, ‘Note sur les débuts de la Futuwwa d’an-Nâşir’, 18-22; Zakeri, ‘From Futuwwa to Mystic Political Thought’, 29-54.

<sup>269</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvet’; TDV İA, ‘Nâsır-Lidîmillâh’.

esnekliğıdır; fakat tarihçi için sınıflandırma zorunluluğı doğurur. Bir grubun gerçekten C5 meslek kardeşliğı sayılması için meslek/usta-çırak/üretim bağıının açık olması gerekir. Sadece fütüvvet şalvarı giyen hükümdar C5 değildir; aynı şekilde sûfi risâle okuyan kişi otomatik örgüt üyesi sayılmaz. Her vaka sosyal tabanı ve kurumsal işlevi üzerinden ayrı kodlanacaktır.<sup>270</sup>

#### **48.47. Esnafla İlişki: Fütüvvet ile Lonca Özdeşliğini Erken Kurmamak.**

Fütüvvetin sonraki yüzyıllarda esnaf ve zanaat teşkilâtlarıyla güçlü biçimde birleşmesi, XIII. yüzyıl başındaki bütün üyelerin lonca mensubu olduğunu göstermez. Nâsır'ın ağı özellikle hükümdarlar ve saray elitlerini de içine aldığı için bu dönemde meslek dışı üyelik açıkça vardır. Fütüvvetnâmelerde her sanatın bir pîri olduğu fikrinin yayılması ve Ahilikte meslek-ahlâk bağıının güçlenmesi daha sonraki kurumsal yoğunlaşmadır. Dolayısıyla 'fütüvvet = lonca' eşitliğı kullanılmayacak; meslekî fütüvvet, daha geniş kardeşlik evreninin belirli bir kolu olarak tanımlanacaktır.<sup>271</sup>

#### **48.48. Ekonomi: Ortak Kasa, Sofra ve Patronajın Farklı Ölçekleri.**

Fütüvvet teşkilâtının ekonomik yapısı tek tip değildi. Yerel evlerde üyelerin katkıları, ortak sofrâ, misafirlik ve yardım fonları öne çıkabilirken; saray fütüvvetinde hükümdar hediyeleri, vakıf ve patronaj daha büyük kaynaklar sağlayabiliyordu. Bu iki ölçeğı tek 'lonca kasası' modeline indirgemek doğru değildir. Ekonomik kaynak aynı zamanda otorite üretir: cömertlik gösterebilen reis daha fazla takipçi çeker; halife veya sultan ise maddî destekle yerel ağların sadakatini güçlendirebilir. Bu nedenle mali bağlar D2–D3 himaye ve patronaj ilişkilerinin temel parçasıdır.<sup>272</sup>

**48.49. Mekân: Ev, Ribat, Tekke, Saray ve Çarşı Arasında.** Teşkilâtlı fütüvvet belirli bir bina tipine kapanmadı. Yerel 'evler', sûfi ribat ve tekkeler, saray kabul salonları ve meslekî çarşı çevreleri farklı dönem ve gruplarda cemaat mekânı olabildi. Sühreverdî'nin Bağdat'taki tekke/ribat ağı, fütüvvet ile tasavvuf kurumlarının kesişimini; hükümdar intisapları ise sarayın ritüel mekâna dönüşmesini gösterir. Anadolu'da zâviyeler ve Ahî merkezleri daha sonra bu

<sup>270</sup> Bu eserin Bölüm 3'ündeki C1-C18 sınıflandırması; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>271</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Claude Caben, 'Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au moyen âge: milices et associations de Futuwawa', *Recueils de la Société Jean Bodin* 7 (1955): 273-288.

<sup>272</sup> Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam*; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme'.

işlevi genişletecektir. Mekân çeşitliliği örgütün çok katmanlı yapısını doğrular: ortak sembol aynı olsa da cemaatin gündelik hayatı yerel sosyal çevreye göre farklı mekânlarda kurulabilir.<sup>273</sup>

**48.50. Cinsiyet: Erkeklik Dili Güçlü, Kaynak Sessizliği Mutlak Yasak Kanıtı Değil.** Fütüvvetin fetâ, yiğitlik, kardeşlik ve şalvar dili açık biçimde erkek merkezlidir; elimizdeki teşkilât metinlerinde resmî üyelik ve reislik ağırlıklı olarak erkek aktörler üzerinden görünür. Ancak kaynakların erkek kurumlarını kaydetme eğilimi, kadınların bütün dayanışma, üretim veya sûfî çevrelerinden dışlandığını tek başına kanıtlamaz. Bu bölüm kadınlar için bağımsız paralel fütüvvet teşkilâtı varsaymayacak, fakat ‘kaynakta görünmüyor = toplumsal ilişkide yoktu’ eşitliğini de kurmayacaktır. Ahilik ve esnaf dünyasında kadınların konumu ileriki bölümlerde ayrıca kaynak bazında ele alınacaktır.<sup>274</sup>

**48.51. İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye'nin Eleştirileri: Ritüel ve Grup Dayanışmasının Sınırı.** Teşkilâtlı fütüvvet her çevrede tartışmasız kabul görmedi. İbnü'l-Cevzî bazı fityân gruplarını insanların mallarına el uzatma ve yanlış dayanışma pratikleriyle eleştirirken, İbn Teymiyye daha sonraki dönemde şed, özel yemin ve bazı ritüelleri dinî bid'at olarak değerlendirdi. Bu eleştiriler bütün fütüvveti suçlu veya gayrimeşru yapmaz; fakat kurumun meşruiyetinin sürekli tartışma konusu olduğunu gösterir. Özellikle cemaat sadakatının şariat ve kamusal adaletin önüne geçmesi, erken bir ‘grupçuluk’ problemi olarak görünür. Eser bu eleştirileri polemik olarak kaynak eleştirisiyle kullanacak, fakat teşkilâtın öz tanımını yerine koymayacaktır.<sup>275</sup>

**48.52. Nâsır Sonrası: Karizma ve Normun Haleflere Devri.** Nâsır 1225'te öldüğünde fütüvvet teşkilâtı bir anda sona ermedi. Halifelik merkezinde kurulan norm, nişan ve meşruiyet dili onun halefleri döneminde de yaşamaya devam etti; taşradaki fütüvvet ve Ahî çevreleri ise yerel şartlara göre daha bağımsız gelişti. Bu durum karizmatik kurucunun ölümünden sonra kurumun nasıl sürdüğüne dair önemli bir örnektir: otorite şahıstan metne, ritüele ve yerel liderlere dağıtılır.

<sup>273</sup> Zakeri, 'The Futuwwa- "Houses"', 222-237; TDV İA, 'Sübreverdi, Şehâbeddin'.

<sup>274</sup> Fütüvvet kaynaklarının erkek merkezli terminolojisi için Ridgion, Jawanmardi, 37-58; kadın görünürlüğü konusunda kaynak sessizliğinin metodolojik sınırı için bu eserin Bölüm 5'teki kaynak eleştirisi ilkeleri.

<sup>275</sup> İbnü'l-Cevzî, Telbisü İblis, fütüvvet grupları eleştirisi; İbn Teymiyye, Mecmû'u fetâvâ, XI, 82-102; Uludağ, 'Fütüvvet'.

Nâsır'ın şahsî siyasî hedefleri zayıflasa bile şalvar, şed, pîr şeceresi ve fütüvvetnâme dili kurumsal hafıza olarak yaşamayı sürdürdü.<sup>276</sup>

**48.53. 1258 Bağdat'ın Düşüşü: Devlete Bağlı Üst Ağın Sonu, Fütüvvetin Sonu Değil.** Hülâgû'nun 656/1258'de Bağdat'ı ele geçirip Abbâsî hilâfetini sona erdirmesi, Nâsır tarafından kurulan devlet merkezli fütüvvet üst ağını ağır biçimde çözdü. Ancak bu olay fütüvvetin bütün İslâm dünyasında ortadan kalkması anlamına gelmez. Tam tersine Anadolu, İran ve başka bölgelerde yerel fütüvvet, Ahîlik ve meslek kardeşlikleri farklı siyasal çerçevelerde yaşamaya devam etti. Böylece devlet sponsorluğu ile toplumsal kurumun ömrü birbirinden ayrılır: D3–D4 devlet bağlantısı sona erebilir, fakat C5/C8 yerel ağlar ritüel ve hafızayı yeniden üreterek varlığını sürdürebilir.<sup>277</sup>

**48.54. C-D-K-P Kodlarıyla Teşkilâtı Fütüvvet.** Nâsır dönemi fütüvveti tek kodla gösterilemeyecek kadar çok katmanlıdır. Yerel kardeşlik ve meslek çevreleri C5+C8; normatif fütüvvetnâme üretimi C10; hükümdarları ve şehir gruplarını hilâfet projesine bağlayan katman C14 karakteri taşır. Kapalılık çoğunlukla K1–K2'dir; seçici kabul vardır fakat genel olarak gizli siyasî hücre sistemi yoktur. Siyasallaşma saray ve şehir bağlamında P2–P3'e çıkabilir, silahlı çatışma üreten özel gruplarda P4 görülebilir. Devlet ilişkisi yerel gruplarda D2–D5 arasında, Nâsır'ın resmî himayesinde ise D3–D4 merkezileştirme ve denetim biçiminde görünür.<sup>278</sup>

**48.55. Yirmi Boyutta Fütüvvet Teşkilâtı: Kurum Anatomisi.** Fütüvvet teşkilâtını liderlik, üyelik, ritüel, ekonomi, mekân, eğitim, şiddet, devlet, halefiyet ve coğrafya gibi ortak boyutlarda değerlendirdiğimizde, doğuş bölümüne kıyasla belirgin bir standartlaşma görülür. Liderlikte yerel reis üzerine halife üst otoritesi eklenmiş; üyelik kabul merasimiyle seçici hâle gelmiş; ritüel şalvar, şed, ahd, kâse ve tuzlu su etrafında görünürleşmiş; yazılı fütüvvetnâmeler norm üretmeye başlamıştır. Buna karşılık ekonomi, meslek ve yerel yönetim hâlâ büyük ölçüde çoğuldur. Bu matris, Bölüm 49'da Abbâsî devlet politikasının hangi boyutlarda

<sup>276</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidînillâh'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>277</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidînillâh'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Claude Caben, *Pre-Ottoman Turkey*, çev. J. Jones-Williams (London: Sidgwick & Jackson, 1968), ilgili fütüvvet-Abîlik bölümleri.

<sup>278</sup> Bu eserin Bölüm 3'ündeki C-D-K-P kodları; tarihsel dayanak için Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Zakeri, "The Futuwva-“Houses”".

kurumu gerçekten dönüştürdüğünü ölçmek için temel karşılaştırma tablosudur.<sup>279</sup>

| Boyut               | Fütüvvet teşkilâtında görünüm                                                     |
|---------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Kurucu           | Tek kurucu yok; Nâsır yeniden düzenleyici ve üst otorite                          |
| 2. Liderlik         | Yerel reis/şeyh + hilâfet merkezli sembolik üst hiyerarşi                         |
| 3. Halefiyet        | Şahıs, metin, ritüel ve yerel liderler arasında dağılan süreklilik                |
| 4. Üyelik           | Seçici kabul; ahd ve nişanlarla görünürleşir                                      |
| 5. İnisiasyon       | Şalvar, şed, kâse, tuzlu su; bölgesel çeşitlilik                                  |
| 6. Eğitim           | Fütüvvetnâme, sohbet, örnek davranış ve usta/şeyh ilişkisi                        |
| 7. Ritüel           | Kabul, kardeşlik, sofrası ve nişanlar                                             |
| 8. Kapalılık        | Genel K1-K2; ritüel iç halka, siyasi gizlilik ayrı vaka                           |
| 9. Mekân            | Ev, ribat, tekke, saray, çarşı                                                    |
| 10. Ekonomi         | Üye katkısı, sofrası, yardım, vakıf ve saray patronajı                            |
| 11. Meslek          | Bazı kollarda güçlü C5; bütün üyelik mesleki değil                                |
| 12. Sosyal taban    | Şehir gençliği, sûfiler, zanaatkarlar, elitler, hükümdarlar                       |
| 13. Kadınlar        | Kaynaklarda resmi erkek ağı baskın; mutlak dışlama kanıtlanamaz                   |
| 14. Aile            | Biyolojik soy ikincil; seçilmiş kardeşlik temel bağ                               |
| 15. Şiddet          | Bazı gruplarda gerçek; reformun amaçlarından biri denetim                         |
| 16. Siyasallaşma    | P2-P3 genel; özel silahlı vakalarda P4                                            |
| 17. Devlet ilişkisi | Nâsır döneminde D3-D4 himaye/merkezileştirme; yerelde değişken                    |
| 18. Coğrafya        | Bağdat merkezli üst ağ; Anadolu, Suriye, Mısır, İran ve doğuya diplomatik yayılım |
| 19. Metinleşme      | C10 güçlü: ferman, risâle, Kitâbü'l-Fütüvve ve sonraki fütüvvetnâmeler            |
| 20. Genel morfoloji | C5+C8+C10; Nâsır katmanında C14, fakat fütüvvetin kendisi C16 devlet değildir     |

#### 48.56. Sonuç: Çok Merkezli Kardeşlikten Hilâfet Merkezli Üst Ağa. XIII.

yüzyıl başındaki fütüvvet teşkilâtı, daha önce dağınık bulunan şehir fityânı, sûfi ahlâkı ve kardeşlik pratiklerinin Nâsır-Lidînillâh döneminde üst bir siyâsî-ritüel çerçeveye bağlanmasıyla yeni aşamaya geçti. 1182 intisabı, 1203 hükümdar/vali kabulü ve 1207 fermanı üç ayrı basamak olarak izlenmelidir. Sühreverdî'nin teorisi, İbnü'l-Mi'mâr ve Hartebirtî'nin metinleri, şalvar-şed-kâse-ahd repertuarı ve hükümdar elçilikleri kurumsallaşmayı görünür kılar. Fakat yerel gruplar, meslek çeşitliliği ve taşra özerkliği devam eder. Bir sonraki bölüm, aynı dönüşümü bu kez cemaat içinden değil Abbâsî devletinin bilinçli sosyal ve meşruiyet politikası açısından inceleyecektir.<sup>280</sup>

<sup>279</sup> Karşılaştırmalı matris için Zakeri, 'The Futuwwa-“Houses”'; Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought'; İbn al-Mi'mâr, *Kitâb al-Futuwwa*; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme'.

---

<sup>280</sup> Genel sentez için Caben, 'Note sur les débuts de la Futuwwa d'an-Nāṣir'; Kable, 'Ein Futuwwa-Erfaß'; Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

## BÖLÜM 49 — ABBÂSÎ FÜTÜVVET POLİTİKASI

*Nâsır-Lidînillâh Döneminde Sosyal Denetim, Mezhep Uzlaştırması ve Hilâfet Meşruiyetinin Yeniden İnşası*

### 49.1. Neden Aynı Konuya Devletin Gözünden Yeniden Bakıyoruz?

Bölüm 48 fütüvvet teşkilâtının üyelik, ritüel, hiyerarşi ve merkez-taşra yapısını cemaatin içinden incelemişti. Bu bölüm aynı dönüşümü Abbâsî devletinin stratejik ihtiyaçları açısından ele alır. Nâsır-Lidînillâh için fütüvvet yalnız ahlâkî bir kardeşlik değil; Bağdat'taki şehir şiddetini sınırlayabilecek, dinî grupları ortak semboller çevresinde yakınlaştıracak ve taşra hükümdarlarıyla hilâfet arasında yeni bir bağlılık dili kurabilecek sosyal bir araçtı. Ancak bu araç modern anlamda devlet partisi, istihbarat servisi veya zorunlu kitle örgütü değildi. Devletin amacı ile yerel grupların gerçek davranışı ayrı tutulacak; ferman, saray anlatısı ve devlet yanlısı teorisinin hedefleri doğrudan sahadaki başarıyla eşitlenmeyecektir.<sup>281</sup>

### 49.2. 1180'de Tahta Çıkış: Uzun Siyasî Gerilemenin Ardından Bir İhya Programı.

Nâsır-Lidînillâh 30 Mart 1180'de hilâfet makamına geçtiğinde Abbâsîler, Büveyhî ve Selçuklu tahakkümünün uzun mirasını taşıyordu. Halife dinî meşruiyet bakımından güçlü bir sembol olsa da askerî ve bölgesel egemenlik uzun süre sultanların elinde kalmıştı. XII. yüzyılın son çeyreğinde Büyük Selçuklu düzeninin çözülmesi, Irak Selçuklularının zayıflaması ve bölgesel hanedanların çoğalması Bağdat'a yeniden hareket alanı açtı. Nâsır'ın projesi bu fırsatı yalnız askerî genişleme için değil, idarî, dinî ve sosyal merkezileşme için de kullanmaktı. Fütüvvet siyaseti bu geniş ihya programının tek unsuru değil, fakat devlet ile şehir toplumu arasında doğrudan temas kurabilen en özgün araçlarından biri oldu.<sup>282</sup>

### 49.3. Selçuklu Vesayetinin Sembollerini Silmek: 1187 Saray Yıkımı.

Nâsır'ın 1187'de Bağdat'taki eski Selçuklu sarayını yıktırması, yalnız mimarî tasarruf değildi. Kaynaklarda sarayın yabancı vesayetinin sembolü olarak görülmesi, halifenin siyasî programının görsel boyutunu gösterir. Devletin

<sup>281</sup> Angelika Hartmann, *An-Nâsir li-Dîn Allâh (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbâsidenzeit* (Berlin-New York: de Gruyter, 1975); Mohsen Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought: The Caliph al-Nâsir li-Dîn Allâh and Abû Ḥafṣ Subrawardî's Theory of Government', in *Islamic Alternatives*, ed. Shabrokh Raei (Wiesbaden: Harrassowitz, 2017), 29-52.

<sup>282</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Nâsir-Lidînillâh', erişim 20 Ağustos 2026; C. E. Bosworth, "Abbasid Caliphate", *Encyclopaedia Iranica*.

yeniden merkezileştirilmesi, rakip iktidarın binalarını, unvanlarını ve protokollerini yalnız askerî yenilgiyle değil sembolik yeniden sahiplenmeyle de dönüştürüyordu. Fütüvvet nişanlarının hilâfet makamında toplanması aynı mantığın sosyal alandaki karşılığıydı: Bağdat dışındaki güç odakları varlığını sürdürürken, üstün meşruiyetin yönü tekrar halifeye çevriliyordu. Bu nedenle fütüvvet politikası bağımsız bir tasavvuf merakı değil, daha geniş bir egemenlik dilinin parçası olarak okunmalıdır.<sup>283</sup>

**49.4. Toprak İhya Programı: Irak'ta Gerçek Askerî ve İdarî Güç.** Nâsır yalnız törensel hilâfet iddiasıyla yetinmedi. Tıkrît ve Fırat havzasındaki bazı merkezlerin denetimi, Hûzistan ve batı İran'a yönelik askerî girişimler ve vezir İbnü'l-Kassâb'ın seferleri, Abbâsî devletinin Irak çevresinde gerçek toprak gücü kurmaya çalıştığını gösterir. Bu durum fütüvvet siyasetinin anlamını değiştirir: toplumsal örgütlenmeyi denetlemeye çalışan makam, yalnız sembolik bir ruhânî otorite değildir; vergi, ordu, vali ve diplomasi kapasitesi bulunan devlettir. Yine de bu kapasite bütün İslâm dünyasına doğrudan egemenlik sağlamıyordu. Nâsır'ın başarısı, sınırlı doğrudan toprak hâkimiyetini geniş bir sembolik-diplomatik otorite ağıyla desteklemesinde yatıyordu.<sup>284</sup>

**49.5. Evrensel Hilâfet İddiası ile Sınırlı Doğrudan Egemenlik Arasındaki Fark.** Nâsır'ın politikası, doğrudan yönetebildiği Irak merkezli topraklarla bütün Müslüman hükümdarlara yönelik evrensel hilâfet iddiasını üst üste bindiriyordu. Bir Selçuklu, Eyyûbî veya Gurlu hükümdarın fütüvvete alınması, onun ülkesinin Abbâsî valiliğine dönüştüğü anlamına gelmez. Daha çok hutbe, menşur, elçilik, unvan ve fütüvvet cihazı üzerinden üstün sembolik konum yeniden kuruluyordu. Bu ayrım devlet-cemaat ilişkisi kodlamasında önemlidir: Bağdat'ın kendi içindeki gruplara karşı D4 denetim kapasitesi, uzak hükümdarlarla ilişkide çoğu zaman D2-D3 meşruiyet alışverişine dönüşür. Aynı politika farklı coğrafyalarda farklı yoğunlukta işler.<sup>285</sup>

**49.6. Fütüvvet Neden Devlet İçin Uygun Bir Sosyal Araçtı?** Fütüvvetin devlet açısından cazibesi, şehir toplumunda zaten var olan ağları

<sup>283</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidinillâh'; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, XI-XII, Nâsır dönemi kayıtları.

<sup>284</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidinillâh'; C. E. Bosworth, "Abbasid Caliphate", *Encyclopaedia Iranica*.

<sup>285</sup> Bosworth, "Abbasid Caliphate"; Hartmann, *An-Nâsır li-Din Allâh*.

kullanabilmesiydi. Gençlik grupları, sūfî çevreler, meslek kardeşlikleri ve yerel reisler üyeleri üzerinde devletin sıradan fermanlarından daha güçlü ahlâkî baskı kurabiliyordu. Halife bu toplumsal sermayeyi ortadan kaldırmak yerine onu ortak şariat, Ali sevgisi ve hilâfet sadakati çerçevesinde yeniden tanımlamaya yöneldi. Böylece devlet, mahalle ve kardeşlik düzeyindeki bağlılığı üst siyasî merkeze bağlamaya çalıştı. Bu yaklaşım modern korporatist devlet modeliyle özdeş değildir; fakat devletin bağımsız sosyal ağları yasaklamak yerine tanıma, ritüel ve patronaj yoluyla yönlendirmesi bakımından tarihsel olarak güçlü bir ara formdur.<sup>286</sup>

#### **49.7. 578/1182 İntisabı: Devlet Başkanının Önce Mevcut Ağa Girmesi.**

Nâsır'ın 578/1182'de fütüvvete intisabı kabul edildiğinde, devlet politikasının ilk aşaması yukarıdan emir değil aşağıdaki sosyal alanı içeriden tanıma şeklinde görünür. Halife mevcut reîsü'l-fityân çevresinden libas alarak kendisini yerel meşruiyet diline dahil etti. Sonraki yirmi beş yılda aynı sembolik düzen tersine çevrildi ve halife üst nişan verici konuma yükseldi. Devlet sosyolojisi bakımından bu dönüşüm önemlidir: merkez, bağımsız bir kurumu doğrudan yasaklamadan önce onun dilini ve ritüelini benimsemiş, sonra bu dili kendi üstünlüğünün kanıtına dönüştürmüştür. İntisap tarihi üzerindeki kaynak ihtilafı korunmakla birlikte, bu aşamalı model tarihsel süreçle daha uyumludur.<sup>287</sup>

#### **49.8. Şehir Şiddeti ve Kamu Düzeni: 1207 Reformunun Güvenlik Arka**

**Planı.** Bağdat ve diğer büyük şehirlerde fityân ve ayyâr çevrelerinin zaman zaman mahalle çatışması, silahlı rekabet ve zorlayıcı dayanışma üretmesi devlet açısından gerçek güvenlik sorunuydu. 1207 düzenlemesinin yalnız ahlâkî öğüt değil, şiddet üzerindeki meşru otoriteyi yeniden tanımlama girişimi olması bu bağlamda anlaşılır. Halife, yiğitlik ve silah kültürünü bütünüyle yasaklamak yerine, onu şariat ve merkezî izinle sınırlandırmaya çalıştı. Bu politika 'devlet fütüvveti askerîleştirdi' sonucunu değil, tersine bağımsız şiddet kapasitesini denetleme çabasını destekler. Reformun başarısı ise tek fermanla ölçülemez; sonraki yerel çeşitlilik, denetimin hiçbir zaman mutlak olmadığını gösterir.<sup>288</sup>

<sup>286</sup> Mohsen Zakeri, 'The Futuwwa- "Houses" at the Time of Caliph al-Nâsir: A Few Notes', *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 25 (1998): 222-237; Claude Caben, 'Note sur les débuts de la Futuwwa d'an-Nâsir', *Oriens* 6/1 (1953): 11-22.

<sup>287</sup> TDV İA, 'Nâsir-Lidinillâh'; Caben, 'Note sur les débuts', 11-22.

#### 49.9. 599/1203 Kararı: Yerel Kardeşlikten Hükümdarlar Arası Siyasete.

599/1203'ten itibaren melik ve valilerin fütüvvet sistemine alınmasının teşvik edilmesi, devlet politikasının ölçek değiştirdiği noktadır. Artık mesele yalnız Bağdat'taki fityânı disipline etmek değildir; hilâfetin çevresindeki hükümdarları ortak bir sembolik hiyerarşiye dahil etmektir. Bir hükümdarın kabulü, ona fütüvvet cihazı ve menşur gönderilmesiyle halifelik tarafından tanınma anlamı taşıyabiliyor; karşılığında hükümdarın da Nâsır'ın üst dinî-siyasî konumunu kabul etmesi bekleniyordu. Bu karşılıklılık, fütüvveti diplomatik protokolün parçası yaptı. Yine de katılım askerî ittifak veya doğrudan vassallıkla eşit değildi.<sup>289</sup>

#### 49.10. 604/1207 Fermanı: Normatif Bir Kamu Düzeni Belgesi. 604/1207

tarihli ferman, fütüvveti devlet politikasına bağlayan en açık normatif eşiktir. Halife fityân gruplarının davranışını ortak kurallara bağlamak, nişan verme yetkisini merkezileştirmek ve rakip reislerin özerk meşruiyetini sınırlamak istedi. Fermanın tarihçi için değeri, devletin hangi davranışları sorun saydığını göstermesidir. Ancak normatif metin, emirlerin sahada tam uygulandığının fotoğrafı değildir. Yasakların varlığı çoğu zaman ihlalin sürdüğünü gösterir. Bu nedenle ferman, 'başarılmış tek merkezli örgüt' kanıtı değil; devletin hedeflediği sosyal düzenin program belgesi olarak kullanılacaktır.<sup>290</sup>

#### 49.11. Şeriatlaştırma: Yerel Sadakati Hukukî-Ahlâkî Üst Çerçeveye

**Bağlamak.** Nâsır reformunun önemli yönlerinden biri fütüvveti şeriatla uyumlu davranış dili içinde yeniden tanımlamasıdır. Yerel kardeşlik sadakati, grup üyesini koruma adına haksız fiili meşrulaştırmamalı; reis otoritesi halifenin ve hukukun üzerinde görülmemeliydi. Böylece devlet, kardeşlik ahlâkını ortadan kaldırmak yerine onu hukukî sınırlar içine almaya çalıştı. Sühreverdî'nin fütüvveti tasavvufun, tasavvufu da hilâfetin daha geniş ahlâkî düzeni içine yerleştiren teorisi bu siyasete düşünsel dil sağladı. Bu düzenleme D4 denetimdir; fakat devletin bütün yerel toplulukları doğrudan bürokratik birime çevirdiğini göstermez.<sup>291</sup>

<sup>288</sup> Paul Kable, 'Ein Futuwwa-Erlass des Kalifen en-Nâsir aus dem Jahre 604 (1207)', in *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur* (Berlin, 1933), 52-58; Zakeri, 'The Futuwwa-“Houses”', 222-237.

<sup>289</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidînillâh'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 261-263.

<sup>290</sup> Kable, 'Ein Futuwwa-Erlass', 52-58; Zakeri, 'The Futuwwa-“Houses”', 222-237.

<sup>291</sup> Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought', 29-52; Abû 'Abdallâh Ibn al-Mî'mâr, *Kitâb al-Futuwwa*, nşr. Muştafâ Jawâd vd. (Baghdad, 1958-1960).

**49.12. Hz. Ali Sembolü: Mezhep Üstü Ortaklık mı, Şiileşme mi?** Nâsır'ın fütüvvet siyasetinde Hz. Ali'nin merkezîleşmesi mezhep tarihi bakımından hassas bir noktadır. Ali, Sünnî sûfî çevrelerde de yiğitlik, cömertlik ve velâyetin başlıca sembollerindendi; dolayısıyla onun fütüvvet şeceresinin merkezine alınması otomatik biçimde İmâmî Şiî teşkilat anlamına gelmez. Bununla birlikte Nâsır'ın Şiî çevrelere açılımı ve ehl-i beyt sembollerini siyasî uzlaşma dili olarak kullanması gerçektir. En güvenli yorum, Ali figürünün mezhep sınırlarını aşabilen ortak karizmatik sermaye sağlamasıdır. Bu sermaye halifenin farklı dinî çevreleri tek siyasî üst merkezde buluşturma programına hizmet etti.<sup>292</sup>

**49.13. Nâsır'ın Şiî Olduğu İddiaları: Polemik ile Politikayı Ayırmak.** Bazı Sünnî tarihçiler Nâsır'ı Şiî eğilimle suçlamış, bazı modern okumalar da fütüvvet reformunu doğrudan İmâmî program olarak yorumlamıştır. Kaynakların bu suçlamaları kendi mezhebî konumlarından bağımsız değildir. Nâsır'ın Şiî vezirler görevlendirmesi, ehl-i beyt türbelerini desteklemesi ve Ali sembolünü öne çıkarması somut olgulardır; ancak bunlar tek başına halifenin bütün siyasî kimliğini İmâmîliğe indirgemeye yetmez. Daha güçlü açıklama, Irak'ın Sünnî ve Şiî nüfusunu aynı devlet düzeninde tutma zorunluluğuyla kişisel dinî eğilimlerin kesişmesidir. Fütüvvet politikası bu çoğul meşruiyet arayışının sahadaki araçlarından biridir.<sup>293</sup>

**49.14. Şiî Vezirler ve Saray Kadroları: Mezhep Açılımının İdarî Boyutu.** Nâsır döneminde bazı önde gelen Şiî bürokratların vezirlik ve yüksek görevler üstlenmesi, mezhep uzlaştırmasının yalnız sembolik olmadığını gösterir. İbnü'l-Kassâb gibi güçlü vezirler askerî ve idarî faaliyetlerde merkezî rol oynadı. Bununla birlikte saray kadrosu bütünüyle Şiileşmedi; Sünnî âlimler ve bürokratlar da etkiliydi. Bu nedenle devlet politikası bir mezhebi diğerinin yerine geçirme projesi değil, farklı elitleri halifenin şahsında bağlama arayışı olarak okunmalıdır. Cemaatsel düzeyde fütüvvet, bu saray çoğulluğunun şehir toplumuna taşınabileceği ortak ahlâk ve sadakat dili sağlıyordu.<sup>294</sup>

<sup>292</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidînillâb'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>293</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Ryo Mizukami, 'Writing the Imams' Virtues under the Interconfessional Policy of al-Nâsır li-Dîn Allâb', in *Knowledge and Power in Muslim Societies*, ed. Kazuo Morimoto and Sajjad Rizvi (Cambridge: Cambridge University Press, 2025).

<sup>294</sup> C. E. Bosworth, 'Ebn al-Qaşıb', *Encyclopaedia Iranica*; Hartmann, *An-Nâsır li-Dîn Allâb*, özellikle saray ve vezirlik bölümleri.

**49.15. Türbe ve Kutsal Mekân Politikası: Samarra ve Kâzımıyye Restorasyonları.** Nâsır'ın on ikinci imamlarla ilişkilendirilen Samarra'daki mekânları ve Mûsâ el-Kâzım türbesini desteklemesi, Şîî toplulukların devlet nezdinde tanınmasının görünür işaretlerindendi. Kutsal mekâna yatırım aynı anda dinî himaye, şehir siyaseti ve meşruiyet üretir. Bu uygulama fütüvvet reformuyla doğrudan idarî bağ içinde olmak zorunda değildir; fakat aynı siyasî yönelimin parçasıdır: halife, farklı dinî çevrelerin sembollerini kendi hükümdarlık repertuarı içine alır. Böylece devlet yalnız hukuk ve ordu üzerinden değil, ziyaret mekânları ve kutsal hafıza üzerinden de ortak merkez kurmaya çalışır.<sup>295</sup>

**49.16. Sünnî-Şîî Gerilimlerini Azaltma: Başarı İddiasını Ölçülü Kullanmak.** TDV ve modern araştırma Nâsır döneminde Bağdat ve Irak'taki Sünnî-Şîî çatışmalarının önceki dönemlere kıyasla azaldığına dikkat çeker. Bu durum halifenin uzlaştırmacı politikasının belirli ölçüde sonuç verdiğini düşündürür. Ancak toplumsal barışın tek nedeni fütüvvet olamaz; askerî güç, kadro siyaseti, şehir yönetimi, ekonomik şartlar ve rakip hanedanların zayıflaması da etkilidir. Fütüvvet burada geniş politika paketinin bir ayağıdır. Tarihsel başarı 'mezhep farklarının ortadan kalkması' değil, bu farkların belirli bir süre boyunca devletin ortak meşruiyet çerçevesi içinde daha yönetilebilir hale gelmesidir.<sup>296</sup>

**49.17. Sühreverdî: Devletin Süfî Diplomatu ve Teorisyonu.** Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî, Nâsır'ın sosyal siyasetinde sıradan saray şeyhi değildir. Bağdat'taki ribat ağıyla bağlantılı, şeyhü'ş-şüyûh makamına sahip, fütüvveti tasavvuf ve hilâfet teorisi içinde açıklayan ve yabancı saraylara elçi olarak gönderilen çok işlevli bir aktördür. Bu özellik onu C1 ilmî ağ, C4 süfî çevre ve C14 siyasî aracılık katmanlarının kesişim noktasına yerleştirir. Nâsır'ın projesi yalnız zorlayıcı devlet gücüne dayansaydı fütüvvetin ahlâkî meşruiyeti zayıf kalabilirdi; Sühreverdî ise siyasal merkezin talebini dinî-ahlâkî bir üst teoriyle anlamlandırdı.<sup>297</sup>

<sup>295</sup> Mizukami, 'Writing the Imams' Virtues'; TDV İA, 'Nâsır-Lidîmillâb'.

<sup>296</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidîmillâb'; Mizukami, 'Writing the Imams' Virtues'.

<sup>297</sup> Erik S. Oblander, *Sufism in an Age of Transition: Umar al-Subrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods* (Leiden: Brill, 2008); TDV İA, 'Sühreverdî, Şehâbeddin'.

**49.18. Hilâfet-Tasavvuf-Fütüvvet Hiyerarşisi: Devlet Teorisinin Yeni Dili.** Sühreverdî'ye nispet edilen siyasal-tasavvufî teoride fütüvvet, tasavvufun; tasavvuf ise daha geniş hilâfet düzeninin içinde konumlandırılır. Bu hiyerarşi Nâsır için son derece elverişliydi: şehir kardeşliğinin ahlâkî değerleri, sûfî disiplin üzerinden halifenin evrensel otoritesine bağlanabiliyordu. Halife yalnız hukukî hükümdar değil, toplumun ahlâkî düzeninin de koruyucusu olarak sunuldu. Bu teori modern teokratik devlet kavramına eşitlenmeyecek; XIII. yüzyılın dinî-siyasî dilinde halifenin otoritesini genişleten bir meşruiyet kuramı olarak değerlendirilecektir.<sup>298</sup>

| Devlet aracı                   | Somut uygulama                      | Amaç                                   | Tarihsel sınır                            |
|--------------------------------|-------------------------------------|----------------------------------------|-------------------------------------------|
| Fütüvvet intisabı              | Halifenin mevcut fitân ağına girişi | Yerel meşruiyet dilini sahiplenme      | İlk aşamada halife üst otorite değildir   |
| 604/1207 fermanı               | Davranış ve yetki standardizasyonu  | Şehir şiddetini ve özerkliği sınırlama | Norm, sahadaki tam başarıya eşit değildir |
| Hız. Ali / ehl-i beyt sembolü  | Şecere ve ortak yiğitlik dili       | Sünnî-Şîî ortak meşruiyet alanı        | İmâmî devletleşme kanıtı değildir         |
| Sühreverdî patronajı           | Ribat, teori, elçilik               | Sûfî meşruiyeti hilâfetle birleştirme  | Bütün sûfîler devlet görevlisi değildir   |
| Fütüvvet cihazı / menşur       | Şalvar, kâse, belge ve elçilik      | Hükümdarlarla karşılıklı tanıma        | Doğrudan vassallık üretmez                |
| Atıcılık izni                  | Merkezî izin ve şeref dağıtımı      | Silahlı beceriyi denetleme             | Modern ruhsat sistemiyle özdeş değildir   |
| Güvercin postası               | 1194 haberleşme düzenlemesi         | Bilgi akışını merkezileştirme          | Tam iletişim tekeli kanıtlanamaz          |
| Ribat / kutsal mekân patronajı | Mali destek ve restorasyon          | Kamusal dinî meşruiyet                 | Tek mezhebe indirgenemez                  |

**49.19. Ribat ve Kurum Patronajı: Teorinin Mekâna Dönüşmesi.** Nâsır'ın Sühreverdî çevresindeki ribat ve sûfî kurumlarını desteklemesi, fütüvvet siyasetinin yalnız metin ve elçilikten ibaret olmadığını gösterir. Ribatlar eğitim, misafirlik, sohbet ve şeyh otoritesinin gündelik olarak üretildiği kurumsal mekânlardı. Devlet patronajı bu mekânlara mali güvence sağlarken, sarayın ahlâkî-sûfî programını şehir hayatında görünür kılıyordu. Ancak patronaj, bütün sûfîlerin devlet memuruna dönüştüğü anlamına gelmez. D2-D3 himaye ilişkisi

<sup>298</sup> Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought', 29-52; Hartmann, *An-Nâsır li-Dîn Allâh*.

karşılıklı fayda üretir: devlet meşruiyet kazanırken, şeyh ve kurum maddî destek ve koruma elde eder.<sup>299</sup>

**49.20. Propaganda mı, İnanç mı? İkiliği Aşmak.** Nâsır'ın fütüvvet ve tasavvuf ilgisini yalnız samimî dindarlık ya da yalnız siyasî propaganda olarak açıklamak tarihsel malzemeyi gereksiz biçimde ikiye böler. Ortaçağ siyasetinde dinî inanç, kişisel ibadet, kamusal ahlâk ve devlet meşruiyeti birbirinden modern anlamda ayrılmış alanlar değildi. Halifenin gerçekten tasavvufa ilgi duyması, aynı ilgiyi siyasî amaçla kullanmasına engel değildir. Bu bölüm 'samimiyet testi' yapmak yerine hangi uygulamanın hangi kurumsal sonucu ürettiğini sorar: fütüvvet intisabı sosyal ağ, Sühreverdî patronajı dinî teori, hükümdar kabulü ise diplomatik meşruiyet üretmiştir.<sup>300</sup>

**49.21. Fütüvvet Cihazı Bir Devlet Belgesine Nasıl Dönüştü?** Şalvar, kâse, şed ve menşur gibi unsurlar yerel kabul ritüelinde üyeliği gösterirken, Nâsır döneminde saraylar arası diplomasiye taşındı. Halife tarafından gönderilen cihaz artık yalnız şahsî manevî sembol değil, hükümdarın Bağdat tarafından tanındığını gösteren maddî işaretti. Ritüel nesne ile devlet belgesinin aynı pakette buluşması, cemaat sembolünün siyasal teknolojiye dönüşmesinin en görünür örneklerinden biridir. Yine de bu cihazın her alıcı üzerinde aynı bağlayıcılığa sahip olduğu varsayılmaz. Sembolün gücü, yerel hükümdarın hilâfet tanınmasına ne ölçüde ihtiyaç duyduğuna göre değişirdi.<sup>301</sup>

**49.22. Menşur, Unvan ve Nişan: Meşruiyetin Çoklu Taşıyıcıları.** Abbâsî hilâfetinin taşra hükümdarları üzerindeki etkisi yalnız fütüvvet cihazına dayanmadı. Menşur, hil'at, unvan, hutbe, elçilik ve fütüvvet nişanı aynı meşruiyet repertuarının farklı araçlarıydı. Nâsır'ın yeniliği, şehir kardeşliğine ait semboller bu klasik devlet protokolüne eklemleyerek dinî-ahlâkî bir katman oluşturmıştır. Böylece bir hükümdarın tanınması yalnız siyasî hukuk değil, ideal yiğitlik ve kardeşlik ahlâkına katılım şeklinde temsil edilebiliyordu. Bu, halifenin zayıf askerî erişimini sembolik yoğunlukla telafi eden önemli bir stratejidir.<sup>302</sup>

<sup>299</sup> Oblander, *Sufism in an Age of Transition*, özellikle Bağdat ribatları ve saray patronajı bölümleri.

<sup>300</sup> Hartmann, *An-Nâşir li-Din Allâh*; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*.

<sup>301</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Claude Caben, 'Note sur les débuts', 18-22.

<sup>302</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidinillâh'; Caben, 'Note sur les débuts', 18-22.

**49.23. Hükümdarları Fütüvvete Almak: Bağlılık mı, Karşılıklı Tanınma mı?** Kaynaklarda hükümdarların fütüvvete alınması bazen halifeye itaat olarak anlatılır. Fakat taşra siyaseti daha karmaşıktır. Rum Selçuklu, Eyyûbî veya Gurlu hükümdar, Bağdat'tan gelen tanınmayı iç meşruiyet için kullanabilir; aynı anda kendi ülkesinde bağımsız vergi, ordu ve hukuk otoritesini sürdürebilirdi. Bu nedenle ilişki D3 karşılıklı meşruiyet ve patronaj olarak kodlanacaktır. Halifenin evrensel iddiası gerçek, fakat fiilî idarî hâkimiyet sınırlıdır. Fütüvvet diplomasisi tam da bu aradaki boşluğu dolduran sembolik bağdır.<sup>303</sup>

**49.24. Anadolu Selçukluları: Devletler Arası Meşruiyetin En Görünür Örneği.** I. Gıyâseddin Keyhusrev, I. İzzeddin Keykâvus ve I. Alâeddin Keykubad dönemlerindeki Bağdat temasları, fütüvvet politikasının Anadolu'ya taşınan en iyi belgelenmiş örneklerindendir. Mecdüddin İshak ve Sühreverdi gibi araçlar sayesinde menşur, nişan ve sûfi ağ aynı diplomatik hat üzerinde hareket etti. Bu temaslar Anadolu Ahiliğinin doğacağı ortamı etkiledi; fakat Ahiliği doğrudan Abbâsî devletinin şubesi haline getirmedi. Devlet politikasının uzun vadeli etkisi, yerel zanaat ve kardeşlik kurumlarına hazır bir meşruiyet ve ritüel dili sağlamasında aranmalıdır.<sup>304</sup>

**49.25. Eyyûbîlerle İlişkiler: Rekabet, İttifak ve Sühreverdi Elçilikleri.** Nâsır'ın Eyyûbîlerle ilişkisi düz bir ittifak çizgisi değildi. Selâhaddin'in güçlenmesi Bağdat için zaman zaman tehdit olarak görülmüş, halife 1189-1191 Haçlı kuşatması sırasında dahi kendi Irak çıkarlarını önceleyebilmiştir. Buna rağmen sonraki dönemde Sühreverdi Eyyûbî saraylarına elçi olarak gönderildi ve fütüvvet-hilâfet bağlantısını taşıdı. Bu örnek devlet politikasının pragmatik niteliğini gösterir: dinî kardeşlik dili siyasal rekabeti ortadan kaldırmaz; fakat rakip hükümdarlarla ortak meşruiyet zemini kurmak için kullanılabilir.<sup>305</sup>

**49.26. Gurlularla İttifak: Fütüvvet Ağının Jeopolitik Arka Planı.** Nâsır'ın doğu siyasetinde Gurlular, Hârizmşah baskısını dengelemek için önemli karşı ağırlık oluşturdu. Hilâfet, genişleyen Hârizmşah gücünü doğrudan askerî olarak durdurmakta zorlandığı için rakip hanedanları diplomatik olarak teşvik etti.

<sup>303</sup> TDV İA, 'Fütüvvet'; Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought', 29-52.

<sup>304</sup> TDV İA, 'Abilik'; TDV İA, 'Mecdüddin İshak'; bölüm 48'deki Anadolu aktarım kaynakları.

<sup>305</sup> Oblander, *Sufism in an Age of Transition*; Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought', 29-52.

Fütüvvet ağı bu jeopolitik denge siyasetinin tek aracı değildi; ancak hilâfetle dost hükümdarların sembolik olarak aynı ahlâkî-siyasî çerçeveye alınması, ittifak ilişkisini meşrulaştırdı. Bu nedenle C14 fütüvvet üst ağı ile klasik devlet diplomasisi birbirini tamamlar, fakat birbirinin yerine geçmez.<sup>306</sup>

**49.27. Hârizmşah Tekiş: Müttefikten Rakibe Dönüşen Güç.** Nâsır önce Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'a karşı Hârizmşah Tekiş'le iş birliği yaptı. 1194'te Tuğrul'un ölümü Selçuklu baskısını ortadan kaldırdı; fakat kısa sürede yeni sorun doğdu. Tekiş, Selçuklu mirasının büyük bölümüne sahip olmak ve Bağdat üzerinde üstünlük kurmak istedi. Nâsır ise aynı boşluğu Abbâsî toprak gücünü genişletmek için kullanıyordu. Böylece eski müttefikler rakibe dönüştü. Bu vaka, fütüvvet ve hilâfet meşruiyet ağının sert jeopolitik çıkar çatışmasını ortadan kaldıramadığını gösteren önemli sınır testidir.<sup>307</sup>

**49.28. İbnü'l-Kassâb'ın Seferleri: Sosyal Politikanın Arkasında Askerî Devlet.** Vezir İbnü'l-Kassâb'ın Hûzistan ve batı İran yönündeki askerî faaliyetleri, Nâsır yönetiminin yalnız sembolik araçlarla iş görmediğini gösterir. Abbâsî merkezileşmesi gerektiğinde ordu, vergi ve ilhak yoluna başvuruyordu. Fütüvvet politikasının özgünlüğü, bu sert güç araçlarına sosyal meşruiyet ve diplomatik ağ eklemesidir. Aynı devlet bir yandan yerel fityânî şeriata bağlamaya, diğer yandan rakip sultanlara karşı askerî kuvvet kullanmaya çalışıyordu. Bu nedenle fütüvveti devlet şiddetinin alternatifi değil, daha geniş devlet kapasitesinin tamamlayıcı unsuru olarak görmek gerekir.<sup>308</sup>

**49.29. Hârizmşah Muhammed'in Karşı-Hilâfet Hamlesi: Meşruiyet Savaşının Açığa Çıkması.** Alâeddin Muhammed b. Tekiş döneminde mücadele yalnız toprak ve ordu meselesi olmaktan çıktı. Hârizmşah, Bağdat hutbesinde kendi üstünlüğünün tanınmasını istedi; reddedilince Nâsır'ın hilâfete lâıyk olmadığına dair fetvalar topladı ve Alî soyundan bir kişiyi rakip halife ilan etmeye yöneldi. Bu hamle, Nâsır'ın Ali ve ehl-i beyt sembollerini kullanmasına rağmen meşruiyet tekelinin rakiplerce aynı sembolik dil üzerinden kırılabileceğini gösterir. Devletin fütüvvet politikası tam da böyle bir rekabet

<sup>306</sup> Bosworth, "Abbasid Caliphate"; TDV İA, 'Nâsır-Lidinillâh'.

<sup>307</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidinillâh'; Encyclopaedia Iranica, 'Khwarazmshahs iii. The Line of Anuštigin'.

<sup>308</sup> C. E. Bosworth, 'Ebn al-Qas̄āb', Encyclopaedia Iranica; TDV İA, 'Nâsır-Lidinillâh'.

ortamında hilâfet üstünlüğünü toplum ve hükümdarlar düzeyinde pekiştirmeyi amaçlıyordu.<sup>309</sup>

#### **49.30. 1217 Bağdat Seferi ve Kış Felâketi: Sembolik Ağın Askerî Sınırı.**

Hârizmşah Muhammed'in 1217'de Bağdat'a yönelmesi, Nâsır'ın bütün diplomatik ve dinî araçlarına rağmen hilâfet merkezinin ciddi askerî tehdit altında kalabildiğini gösterir. Ordu Zagros geçitlerinde ağır kış şartları nedeniyle geri dönmek zorunda kaldı. Kaynakların bunu ilâhî müdahale olarak yorumlaması dönemin meşruiyet dilini yansıtır; tarihçi için ise belirleyici unsur coğrafya ve lojistikdir. Fütüvvet ağının hükümdarları halifeye bağlama iddiası, Hârizmşah örneğinde başarısız olmuştur. Bu başarısızlık, siyasî ritüelin sert güç dengelerini yalnız başına değiştiremeyeceğini açık biçimde ortaya koyar.<sup>310</sup>

**49.31. Hârizmşah Krizi Fütüvvet Politikasını Başarısız mı Kılar?** Bir devlet politikasını yalnız en güçlü rakibin itaatsizliği üzerinden değerlendirmek yanıltıcıdır. Nâsır Hârizmşahı kendi siyasî hiyerarşisine bağlayamadı; fakat Irak'taki Abbâsî egemenliğini genişletti, birçok hükümdarla diplomatik tanınma ağı kurdu ve Bağdat'ta halifelğin sosyal görünürlüğünü artırdı. Bu nedenle fütüvvet politikasının sonucu 'tam başarı' veya 'tam başarısızlık' değildir. İçeride sosyal denetim ve meşruiyet üretimi daha güçlü, dışarıda ise hükümdarların askerî kapasitesine göre değişken sonuç vermiştir. Devlet-cemaat araçlarının etkisi coğrafya ve güç dengesiyle sınırlıdır.<sup>311</sup>

**49.32. Nizârî İsmâîlîlerle İlişki: Düşmandan Geçici Uzlaşmaya.** Nâsır döneminde Nizârî İsmâîlîler yalnız mezhebî kategori değil, kaleler ve bağımsız siyasî-askerî ağ nedeniyle güvenlik aktörüydü. Alamut lideri Celâleddin Hasan'ın 1211-1212'de Sünnî İslâm'a açık biçimde yaklaşması Bağdat için önemli diplomatik fırsat yarattı. Halife bu dönüşümü tanıyarak daha önce sert düşman olarak görülen yapıyı kendi üstün meşruiyetine yaklaştırdı. Bu olay Nâsır'ın mezhep uzlaştırma siyasetinin pragmatik yönünü gösterir. Ancak Nizârîlerin bütün iç inanç dünyasının değiştiği veya bağımsız siyasî yapının sona erdiği varsayılmayacaktır; tanınan şey öncelikle kamusal siyasî yöneliştir.<sup>312</sup>

<sup>309</sup> C. E. Bosworth, "Alā'-al-Dīn Moḥammad", *Encyclopaedia Iranica*; TDV İA, 'Nâsır-Lidīnillāb'.

<sup>310</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidīnillāb'; Bosworth, "Alā'-al-Dīn Moḥammad".

<sup>311</sup> Hartmann, *An-Nâşir li-Dīn Allāh*; Bosworth, "Abbasid Caliphate".

<sup>312</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidīnillāb'; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 306-307 bağlamı; Cüveynî, *Târih-i Cibângüşâ*, II, ilgili Alamut bölümü.

**49.33. ‘Yeni Müslüman’ Hasan ve Abbâsî Tanınması: Meşruiyetin Müzakere Edilebilirliği.** Celâleddin Hasan’ın Sünnî hukuk ve Abbâsî hilâfetiyle uyumlu davranış göstermesi, Nâsır’ın onu dışlamak yerine tanımına imkân verdi. Bu vaka fütüvvet politikasındaki temel prensiple benzerlik taşır: devlet bağımsız topluluğu ortadan kaldırmak yerine, kamusal davranışını kendi meşruiyet çerçevesine bağladığı ölçüde kabul eder. Burada doğrudan fütüvvet üyeliği kanıtı aranmayacaktır; önemli olan Nâsır’ın farklı cemaatlara karşı aynı yönetim mantığını kullanabilmesidir. D5 mutlak düşmanlık, belirli şartlarda D3-D4 tanıma ve denetime dönüşebilir.<sup>313</sup>

**49.34. Moğolları Davet Ettiği İddiası: Kaynak Eleştirisi Olmadan Kullanılamaz.** Nâsır’ın Hârizmşah baskısından kurtulmak için Cengiz Han’ı Müslüman topraklarına çağırdığı iddiası sonraki tarih yazımında çok etkili olmuştur. Ancak çağdaş İslâm kaynaklarında bunu doğrulayan açık bir elçilik kaydı yoktur. Batılı bir kaynağın Nestûrî katolikosu üzerinden yardım isteme anlatısı bulunmakla birlikte, TDV ve modern araştırma bu iddiayı kesin tarihsel gerçek değil tartışmalı tahmin olarak değerlendirir. Eserde Nâsır ‘Moğolları İslâm dünyasına çağıran halife’ diye hükmedilmeyecektir. Hârizm-Moğol savaşının somut tetikleyicileri Otrar krizi ve Cengiz Han-Hârizmşah ilişkileri içinde ayrıca değerlendirilmelidir.<sup>314</sup>

**49.35. 1221 Sonrası Moğol Tehdidi: Halifenin Kendi Güvenlik Arayışı.** Moğol ilerlemesi Hârizmşah devletini çökertirken Bağdat için de yeni ve öngörülemeyen tehdit yarattı. Nâsır 1221’de Eyyûbilerden yardım aradı ve sonraki yıllarda ittifak girişimlerini sürdürdü. Bu tavır, halifenin Moğol yayılmasını kendi güvenliği için de tehdit olarak gördüğünü gösterir. Dolayısıyla Moğolları bilinçli biçimde İslâm dünyasına sokup sonra sonuçlarından yararlanan basit komplo şeması tarihsel kaynaklarla uyumsuz. Devlet politikasının son yılları, Hârizmşah baskısı ile Moğol tehdidi arasında çok yönlü diplomasi üretme çabasıdır.<sup>315</sup>

<sup>313</sup> TDV İA, ‘Nâsır-Lidînillâh’; Nizârî-Alamut bağlamı için bu eserin ilgili önceki bölümleri.

<sup>314</sup> TDV İA, ‘Nâsır-Lidînillâh’; Ibnü’l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 440; iddianın çağdaş İslâm kaynaklarında doğrulanmadığına ilişkin modern değerlendirme.

<sup>315</sup> TDV İA, ‘Nâsır-Lidînillâh’; Ibnü’l-Esir, *el-Kâmil*, XII, Nâsır’ın 1221-1225 diplomatik girişimleri.

**49.36. Sosyal Gözetim: Atıcılık Üzerindeki İzin Sistemi.** Nâsır'ın atıcılık faaliyetini izin şartına bağlaması, fütüvvet dışında da şehir toplumundaki silah ve yiğitlik kültürünü denetlemeye çalıştığını gösterir. Atıcılık, askerî eğitim, spor ve erkek kardeşliklerinin kesiştiği alandı; devlet için potansiyel güvenlik kapasitesi taşıyordu. Halifenin izin sistemi, bağımsız silahlı beceriyi bütünüyle yasaklamadan meşruiyetini merkezden verme arzusuyla fütüvvet reformuna benzer. Bu uygulama modern silah ruhsatı sistemiyle özdeşleştirilmeyecek; fakat D4 sosyal denetimin somut tarihsel örneği olarak kullanılacaktır.<sup>316</sup>

| Siyasi alan   | Başlıca aktör / vaka      | Nâsır'ın yöntemi                       | Sonuç / sınır                             |
|---------------|---------------------------|----------------------------------------|-------------------------------------------|
| Irak içi      | Bağdat fityânı, reisler   | Ferman + patronaj + şeriatlaştırma     | D4 denetim; yerel özerklik sürer          |
| Anadolu       | Rum Selçukluları          | Menşur + fütüvvet cihazı + elçilik     | D3 karşılıklı meşruiyet; Ahîliğe zemin    |
| Eyyûbîler     | Suriye-Mısır sarayları    | Sühreverdî elçilikleri                 | Rekabetle birlikte diplomatik bağ         |
| Gurlular      | Doğu İran/Afganistan      | Jeopolitik ittifak ve tanınma          | Hârizm baskısını dengeleme                |
| Hârizmşahlar  | Tekiş ve Muhammed         | Diplomasi + askerî rekabet             | Üstünlük kabul edilmedi; açık çatışma     |
| Nizârîler     | Celâleddin Hasan / Alamut | Kamusal Sünnîleşmeyi tanıma            | D5 düşmanlıktan D3-D4 uzlaşmaya           |
| Moğol tehdidi | 1219 sonrası doğu krizi   | İttifak arayışı ve savunma diplomasisi | Davet iddiası kanıtlanmış gerçek değildir |

**49.37. Güvercin Postası: Haberleşmeyi Merkezileştirme Deneyi.** 590/1194'te Nâsır'ın yetişkin güvercinlerin öldürülmesini emredip haberleşmede kendi yetiştirdiği güvercinleri zorunlu kıldığına dair kayıt, devletin bilgi akışını kontrol etme arzusunu çarpıcı biçimde gösterir. Kaynak anlatısında güvercin postalarının belirlenmiş rotalarda uçması ve mesajların halifenin veya güvendiği kişilerin eline ulaşması hedeflenir. Bu uygulama tek başına tüm Bağdat haberleşmesinin devlet tekeline geçtiğini kanıtlamaz; fakat sarayın özel iletişim ağlarını güvenlik meselesi saydığını açıkça gösterir. Fütüvvet, atıcılık ve güvercin

<sup>316</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidinillâh', atıcılık düzenlemeleri bölümü; Hartmann, *An-Nâsır li-Din Allâh*.

düzenlemeleri birlikte okunduğunda Nâsır'ın sosyal alanı sembol, izin ve ağ kontrolüyle yönetmeye çalıştığı görülür.<sup>317</sup>

**49.38. Güvercin-Fütüvvet-Atıcılık Üçlüsü: Bağdat'ta Doğruluk ve Sadakat Dili.** Dönem kaynaklarının Bağdat'ta halifeden güvercin almak, fütüvvete girmek ve atıcılık yapmak arasında doğrulukla ilgili atasözüvari bağ kurması, Nâsır'ın farklı sosyal pratikleri aynı meşruiyet alanında topladığını gösterir. Bu üçlü doğrudan tek teşkilât değildir. Daha doğru okuma, halifenin çeşitli erkek dayanışma ve iletişim alanlarında izin veren üst otorite olarak görünür hâle gelmesidir. Devlet, gündelik şehir pratiğine yalnız vergi ve polis yoluyla değil, şeref, yiğitlik ve doğruluk sembolleri üzerinden de nüfuz etmeye çalışmıştır.<sup>318</sup>

**49.39. Gözetim ile İstihbarat Arasındaki Sınır: Anakronizmden Kaçınmak.** Nâsır'ın güvercin ve atıcılık kontrolü, bazı kaynaklarda geniş bir ajan ağı ve kuşkucu yönetim tarzıyla birlikte anlatılır. Fakat XIII. yüzyıl saray haber alma sistemi modern istihbarat teşkilatıyla eşitlenemez. Haberci, posta, saray görevlisi, yerel muhbir ve diplomatik elçi farklı işlevlere sahipti. Fütüvvet üyelerinin tamamının devlet ajanı olduğuna dair kanıt yoktur. Bu bölüm 'sosyal gözetim' kavramını, devletin bilgi akışı ve silahlı kapasite üzerinde düzenleme arzusu anlamında kullanacak; gizli polis veya total gözetim rejimi gibi modern kategorilerden kaçınacaktır.<sup>319</sup>

**49.40. Felsefe Karşısı Tedbirler: Uzlaştırmanın Sınırları.** Nâsır mezhep uzlaştırmasına açık olsa da bütün düşünsel akımlara eşit mesafede değildi. Kaynaklar bazı filozof ve 'Yunan ilimleri' çevrelerine karşı baskı, kitap yakma ve takibat uygulamalarından söz eder. Sühreverdî'nin felsefe karşısı metinleri de bu ortamlarla ilişkilendirilir. Bu durum uzlaştırma siyasetinin evrensel hoşgörü programı olmadığını gösterir. Devlet, ortak hilâfet düzenine eklemlenebilen Sünnî, Şîî ve sûfî aktörlerle işbirliği yaparken, iç çatışma veya otorite tehdidi

<sup>317</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidînullâb', 590/1194 güvercin postası kaydı; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, ilgili yıl kayıtları.

<sup>318</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidînullâb'; el-Melikü'l-Mansûr'un Nâsır dönemi anlatısı, ilgili sosyal düzenlemeler.

<sup>319</sup> Hartmann, *An-Nâsır li-Dîn Allâh*; TDV İA, 'Nâsır-Lidînullâb'. Bu bölümde modern 'istihbarat devleti' anakronizminden özellikle kaçınılır.

oluşturduğunu düşündüğü çevrelere D5 baskı uygulayabiliyordu. Cemaat politikası seçici kapsayıcılıktır.<sup>320</sup>

**49.41. Sünnilik, Şiilik ve Tasavvuf Arasında ‘Ortak Merkez’ Kurma Deneyi.** Nâsır’ın özgünlüğü tek bir mezhepçi devlet kurmasından çok, hilâfet makamını farklı dinî dillerin kesişim noktası haline getirmeye çalışmasıdır. Sünnî hukuk, Ali ve ehl-i beyt sevgisi, sûfî ahlâk ve fütüvvet yiğitliği aynı siyasî çatı altında anlamlandırılabilirdi. Bu sentez teolojik farklılıkları çözmedi; fakat kamusal sadakat için ortak bir repertuvar üretti. Devlet-cemaat ilişkisi bakımından önemli olan, kimlikleri ortadan kaldırmadan üst aidiyet üretme girişimidir. Nâsır’ın başarısı da sınırı da burada yatar.<sup>321</sup>

**49.42. Halifenin ‘Kible’ Olarak Sunulması: Ruhânî Dilin Siyasal Sonucu.** Fütüvvet metinlerinde halifenin fityânın yöneldiği ‘kible’ veya en yüksek merkez gibi sunulması, siyasî otoriteyi manevî hiyerarşi diliyle güçlendirir. Bu ifade ibadet kıblesiyle özdeş teolojik anlamda kullanılmamalıdır; örgütsel yönelim ve üst meşruiyet mecazıdır. Halife böylece yalnız yasa ve menşur veren hükümdar değil, ahlâkî topluluğun en üst referans noktası olarak tasarlanır. Sühreverdî’nin şeyh-mürîd ilişkisine benzeyen siyasî teorisi bu dili destekler. Burada C14 siyasallaşmış üst ağ belgindir; fakat fütüvvetin kendisi devlet değildir.<sup>322</sup>

**49.43. ‘Halkı Tasavvufa Yönlendirmek’: Resmî Sûfileşme Ne Ölçüde Gerçek?** Bazı modern anlatılar Nâsır döneminde halkın ‘resmen tasavvufa yönlendirildiğini’ söyler. Bu ifade saray patronajı ve Sühreverdî çevresinin yükselişini anlatmak bakımından anlamlıdır; ancak bütün Bağdat nüfusunun zorunlu sûfî kimlik kazandığı şeklinde okunamaz. Devlet belirli ribatları, şeyhleri ve ahlâkî söylemi destekledi; böylece tasavvuf siyasal meşruiyetin saygın dili haline geldi. Fakat diğer ilmî, mezhebî ve halk dindarlığı biçimleri yaşamaya devam etti. Bu nedenle süreç ‘devlet destekli sûfî meşruiyet’ olarak tanımlanacaktır.<sup>323</sup>

<sup>320</sup> TDV İA, ‘Nâsır-Lidînillâb’; Sühreverdî’nin *Reşfû’n-neşâ’ihî l’-imâniyye ve keşfû l’-fedâ’ihî l’-Yûnâniyye’si bağlamı.*

<sup>321</sup> Mizukami, ‘Writing the Imams’ Virtues’; Zakerî, ‘From Futuwwa to Mystic Political Thought’, 29-52.

<sup>322</sup> Zakerî, ‘From Futuwwa to Mystic Political Thought’, 29-52; Aḥmad b. İlyâs al-Khartabirtî, *Tuhfat al-waṣāyā, fütüvvet-bilâfet bölümleri.*

<sup>323</sup> TDV İA, ‘Nâsır-Lidînillâb’; Oblander, *Sufism in an Age of Transition.*

#### 49.44. Hükümdar Elçilikleri: Sühreverdî'nin Taşınabilir Otoritesi.

Sühreverdî'nin Eyyübî, Anadolu Selçuklu ve başka saraylara gönderilmesi, Nâsır'ın siyasî mesajını yalnız kâtip ve askerlerle taşımadığını gösterir. Sûfî şeyh, ahlâkî otorite ve diplomatik temsilciliği aynı kişide birleştiriyordu. Elçinin kişisel itibarı, fütüvvet cihazının anlamını artırıyor; hükümdarın kabul merasimini sıradan devlet protokolünden farklılaştırıyordu. Bu modelde C17 sınır-aşan insan ağı, devlet diplomasisinin taşıyıcısı olur. Ancak Sühreverdî'nin her seyahati fütüvvet misyonu sayılmayacak; kaynakta açık amaç ayrıştırılacaktır.<sup>324</sup>

#### 49.45. Fermanların Sistematik Dağıtımı: Yazılı Devlet Ağının Genişlemesi.

Nâsır'ın fermanlarını farklı bölgelere gönderme politikası, hilâfet merkezinin yazılı iletişimi bilinçli biçimde genişlettiğini gösterir. Fütüvvet fermanı bu genel yazılı devlet kültürünün içinde değerlendirilmelidir. Menşur ve risâle, merkezde üretilen normu uzak coğrafyalara taşıyor; yerel hükümdar veya reis de bu metni kendi meşruiyet repertuvarına dahil edebiliyordu. Yazının çoğaltılması, merkezîyet iddiasını mekânsal olarak genişletir; fakat yerel uygulamanın aynen kopyalandığını garanti etmez. C10 metinleşme ile C14 siyasî ağ burada birbirini tamamlar.<sup>325</sup>

#### 49.46. Sosyal Politika ile Maliye Arasındaki İlişki.

Fütüvvet politikasının doğrudan ayrıntılı bütçe kayıtları sınırlıdır; yine de devlet patronajı, ribat desteği, elçilik masrafları, hil'at ve cihaz gönderimleri maddî kaynak gerektiriyordu. Sosyal meşruiyet ücretsiz değildir. Halifenin Irak'ta toprak ve vergi kapasitesini genişletme çabası, bu tür patronaj siyasetinin maddî temelini de güçlendirdi. Buna karşılık yerel fütüvvet evlerinin günlük maliyesi tamamen devlet hazinesine bağlanmadı. D2-D3 patronajın sınırı burada açıktır: devlet destekler ve yön verir, fakat bütün cemaat ekonomisini merkezî maliyeye dönüştürmez.<sup>326</sup>

#### 49.47. Yerel Reisleri Tasfiye Etmek mi, Yeniden Yetkilendirmek mi?

Nâsır'ın siyaseti yerel fityân reislerini bütünüyle yok etmekten çok, onların meşruiyetini hilâfet onayına bağlamaya yönelmiş görünür. Yerel liderler üyelerle gündelik ilişkiyi sürdürürken üst nişan ve şecere Bağdat'a bağlanıyordu. Bu,

<sup>324</sup> Oblander, *Sufism in an Age of Transition*; TDV İA, 'Sühreverdî, Şehâbeddin'.

<sup>325</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidînillâh'; Hartmann, *An-Nâsır li-Dîn Allâh, diplomatik yazışmalar ve ferman siyaseti bölümleri*.

<sup>326</sup> Hartmann, *An-Nâsır li-Dîn Allâh*; Oblander, *Sufism in an Age of Transition*. Mali ayrıntılar sınırlı olduğundan patronaj düzeyi ihtiyatla değerlendirilmiştir.

merkezileşmenin personeli değil yetki kaynağını dönüştürmesidir. Devlet açısından avantajı, mevcut sosyal sermayeyi kaybetmeden sadakat zinciri kurabilmesiydi. Dezavantajı ise yerel liderlerin fiilî özerkliğinin devam etmesiydi. Bu yüzden Nâsır'ın fütüvveti güçlü bir üst ağ, fakat tam merkezî bürokrasi değildir.<sup>327</sup>

**49.48. Kamu Düzeni Politikasında Rıza ve Zorlama Birlikte.** Fütüvvet siyaseti yalnız gönüllü manevî katılım değildi; 1207 düzenlemesi, atıcılık izinleri ve şehir güvenliği uygulamaları devlet zorunun arka planda bulunduğunu gösterir. Buna karşılık hükümdarların ve yerel reislerin sisteme girmesi çoğu zaman tanınma, prestij ve patronaj gibi teşviklerle sağlandı. Böylece rıza ve zorlama aynı politika içinde birleşti. Cemaati yönetme bakımından bu model önemlidir: devlet yalnız baskıyla değil, itibarı dağıtarak ve sembolik ödül sunarak da davranışı yönlendirir. D3 patronaj ile D4 denetim arasındaki geçiş Nâsır döneminde sürekli görülür.<sup>328</sup>

**49.49. Fütüvvetin Devlet İçin Riskleri: Bağımsız Karizma ve Silahlı Dayanışma.** Devletin fütüvveti sahiplenmesinin nedeni yalnız fayda değildi; örgütün kendi riskleri vardı. Yerel reis güçlü kişisel sadakat üretebilir, grup dayanışması hukuk dışı korumaya dönüşebilir ve yiğitlik kültürü silahlı çatışma kapasitesi yaratabilirdi. Nâsır'ın merkezileştirmesi bu riskleri tanıma yoluyla denetlemeye çalıştı. Fakat devlet desteği aynı zamanda bazı reislerin prestijini artırarak yeni özerklik alanları da yaratabilirdi. Bu ikili sonuç, cemaatlerin devlet tarafından resmileştirilmesinin her zaman tam kontrol üretmediğini gösteren genel tarihsel derstir.<sup>329</sup>

**49.50. Kadınlar ve Devlet Politikası: Görünmeyen Alan.** Nâsır'ın fütüvvet politikası kaynaklarda belirgin biçimde erkek aktörler, hükümdarlar, reisler ve şeyhler üzerinden anlatılır. Atıcılık, şalvar ve fetâ dili de erkek kamusal alanına aittir. Bununla birlikte devletin sosyal düzenlemelerinin aile, pazar ve mahalle hayatı üzerinden kadınları dolaylı olarak etkilediği açıktır. Kaynaklar kadınların bu reformlara verdiği tepkiyi veya bağımsız kadın kardeşliklerini

<sup>327</sup> Zakeri, 'The Futuwwa-"Houses"', 222-237; Kable, 'Ein Futuwwa-Erlass', 52-58.

<sup>328</sup> Zakeri, 'The Futuwwa-"Houses"', 222-237; Hartmann, *An-Nâşir li-Din Allâh*.

<sup>329</sup> Zakeri, 'The Futuwwa-"Houses"', 222-237; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

belgelememektedir. Bu sessizlik, kadınların şehir sosyal ağlarında bulunmadığı anlamına çevrilmeyecek; yalnız resmî fütüvvet siyasetinin belgelenmiş hedef kitlesinin erkek ağırlıklı olduğu kaydedilecektir.<sup>330</sup>

#### **49.51. Nâsır Sonrası Devamlılık: Politika Şahsa mı, Kuruma mı Bağlıydı?**

Nâsır 1225'te öldüğünde kurduğu fütüvvet ve hilâfet meşruiyet dili hemen ortadan kalkmadı. Halefleri döneminde de bazı ritüel ve devlet bağlantıları sürdü. Bununla birlikte sistem Nâsır'ın uzun saltanatı, kişisel otoritesi ve Sühreverdî gibi aktörlerin varlığına önemli ölçüde bağlıydı. Bu nedenle politika tam kurumsallaşmış ve kişiden bağımsız devlet dairesi haline gelmedi. Nâsır sonrası süreklilik, sembol ve normun yaşaması; zayıflama ise aynı siyasî enerjinin üretilmemesi şeklinde birlikte değerlendirilmelidir.<sup>331</sup>

#### **49.52. 1258'e Giden Yol: Nâsır'ın Başarısı Abbâsî Çöküşünü**

**Engellemedi.** Nâsır'ın hilâfet itibarını yükseltmesi Abbâsî devletinin 1258'deki yıkılışını önleyemedi. Bunun nedeni onun sosyal politikasının basitçe başarısız olması değildir. Moğol istilası, XIII. yüzyılın siyasî dengelerini kökten değiştiren, Nâsır'ın dönemindeki hiçbir diplomatik ağın tek başına karşılayamayacağı askerî ölçek yarattı. 1258'de Bağdat'ın düşmesiyle devlet merkezli fütüvvet üst ağı çökerken fütüvvet ve Ahîlik başka bölgelerde yaşamaya devam etti. Bu ayırım, devlet tarafından sahiplenilen cemaat ile cemaat geleneğinin aynı kaderi paylaşmak zorunda olmadığını gösterir.<sup>332</sup>

**49.53. Başarı Bilançosu I: İçeride Ne Değişti?** İç politika açısından Nâsır'ın başlıca başarısı, Abbâsî halifesini Bağdat ve Irak toplumunda yeniden görünür, müdahil ve meşruiyet dağıtan merkez haline getirmesidir. Fütüvvetin yeniden düzenlenmesi, Sühreverdî patronajı, mezhep uzlaştırması, atıcılık ve haberleşme denetimi aynı devlet kapasitesi arayışının farklı yüzleridir. Sünnî-Şîî gerilimin azalması ve hilâfetin şehir toplumundaki ağırlığının artması bu politikanın kısmi sonuçlarıdır. Ancak yerel grupların özerkliği tamamen bitmedi ve devlet bütün

<sup>330</sup> Fütüvvet kaynaklarının erkek merkezli terminolojisi için Lloyd Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi Code of Honour* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 37-58; kaynak sessizliği bu eserin yöntem ilkeleriyle değerlendirilmiştir.

<sup>331</sup> TDV İA, 'Nâsır-Lidinillâh'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

<sup>332</sup> Bosworth, 'Abbasid Caliphate'; TDV İA, 'Nâsır-Lidinillâh'.

toplumu tek teşkilata sokmadı. Başarı, mutlak kontrol değil yönetilebilirlik artışıdır.<sup>333</sup>

**49.54. Başarı Bilançosu II: Dışarıda Ne Değişti?** Dış politikada Nâsır, Abbâsî hilâfetini yeniden vazgeçilmez bir tanıma merkezine dönüştürmeyi başardı; Rum Selçukluları, Eyyûbîler, Gurlular ve başka hükümdarlarla elçilik ve fütüvvet bağları kuruldu. Buna karşılık Hârizmşahlar gibi güçlü rakipler hilâfet üstünlüğünü reddetti ve askerî tehdit oluşturdu. Dolayısıyla dış politika başarısı, İslâm dünyasının yeniden Abbâsî imparatorluğuna dönüşmesi değil, Bağdat'ın uluslararası meşruiyet piyasasında ağırlık kazanmasıdır. Fütüvvet bu diplomatik ağı özgül ama sınırlı aracıdır.<sup>334</sup>

**49.55. Yirmi Boyutta Abbâsî Fütüvvet Politikası: Devlet Anatomisi.** Abbâsî fütüvvet politikasını liderlik, hukuk, mezhep, iletişim, güvenlik, diplomasi, maliye, ritüel, propaganda, sosyal taban ve uzun dönem etkisi gibi ortak boyutlarda değerlendirmek, Nâsır'ın projesinin tek bir 'tarikat politikası' olmadığını gösterir. Politika; D2-D4 arasında patronaj, tanıma ve denetim; C14 düzeyinde siyasallaşmış üst ağ; K1-K2 ritüel seçiciliği; P2-P3 kamusal siyasallaşma üretmiştir. Devletin amacı bağımsız sosyal ağları ortadan kaldırmadan onların meşruiyet kaynağını hilâfete bağlamaktır. Yirmi boyutlu matris, sonraki Ahilik ve esnaf-devlet ilişkilerinde hangi unsurların miras kaldığını karşılaştırmak için kullanılacaktır.<sup>335</sup>

| Boyut            | Abbâsî fütüvvet politikasında görünüm                                  |
|------------------|------------------------------------------------------------------------|
| 1. Siyasî merkez | Bağdat ve Nâsır'ın şahsı; evrensel iddia, sınırlı doğrudan egemenlik   |
| 2. Ana hedef     | Hilâfet meşruiyetini sosyal alana ve hükümdarlar arası düzene taşımak  |
| 3. Hukuk         | Fütüvvet sadakatini şeriat ve halife otoritesiyle sınırlamak           |
| 4. Mezhep        | Sünnî-Şii ortaklık alanı; Hz. Ali ve ehl-i beyt sembolü                |
| 5. Tasavvuf      | Sühreverdî çevresi üzerinden devlet destekli ahlâkî meşruiyet          |
| 6. Liderlik      | Yerel reisler korunur; üst yetki kaynağı hilâfete bağlanır             |
| 7. Üyelik        | Gönüllü prestij + devlet tanınması; bazı alanlarda düzenleyici zorlama |
| 8. Ritüel        | Şalvar, kâse, şed ve menşurun siyasî protokole eklenmesi               |

<sup>333</sup> Hartmann, *An-Nâsir li-Din Allâb*; Mizukami, 'Writing the Imams' Virtues'; TDV İA, 'Nâsır-Lidînillâb'.

<sup>334</sup> Bosworth, 'Abbasid Caliphate'; Caben, 'Note sur les débuts'; TDV İA, 'Nâsır-Lidînillâb'.

<sup>335</sup> Bu eserin Bölüm 3'ündeki C-D-K-P kodları; tarihsel dayanak için Hartmann, *An-Nâsir li-Din Allâb*; Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought'; Zakeri, 'The Futuwwa-“Houses”'.

| Boyut            | Abbâsî fütüvvet politikasında görünüm                                               |
|------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| 9. İletişim      | Ferman, elçilik, güvercin postası ve saray haber ağı                                |
| 10. Güvenlik     | Şehir şiddeti, atıcılık ve bağımsız grup kapasitesini denetleme                     |
| 11. Diplomasi    | Hükümdarların fütüvvete alınmasıyla karşılıklı meşruiyet üretimi                    |
| 12. Maliye       | Ribat, elçilik, hil'at ve patronaj; yerel ekonomi tamamen devletleşmez              |
| 13. Mekân        | Saray, ribat, türbe ve fütüvvet evi arasında çok katmanlı kamusal alan              |
| 14. Sosyal taban | Fityân, sûfiler, bürokratlar, askerî elit ve hükümdarlar                            |
| 15. Kadınlar     | Resmî belgelerde erkek ağ baskın; dolaylı toplumsal etki var                        |
| 16. Kapalılık    | K1-K2 ritüel seçicilik; modern gizli servis modeli yok                              |
| 17. Siyasallaşma | C14/P2-P3; bazı güvenlik krizlerinde zorlayıcı D4-D5                                |
| 18. Dış sınır    | Hârizmşahlar gibi güçlü rakipler sembolik hiyerarşiyi reddedebilir                  |
| 19. Süreklilik   | Nâsir sonrası norm yaşar; kişisel karizma azaldıkça merkezileşme zayıflar           |
| 20. Genel sonuç  | Devletin bağımsız sosyal ağları tanıma + yönlendirme yoluyla merkezileştirme deneyi |

**49.56. Sonuç: Hilâfetin Sosyal Alanı Yeniden Fethetme Teşebbüsü.** Nâsir-Lidînillâh'ın fütüvvet politikası, Abbâsî hilâfetinin uzun siyasî gerilemeden sonra sosyal alanı yeniden kendi meşruiyetine bağlama teşebbüsüdür. 1182 intisabı, 1203 hükümdar ağı, 1207 fermanı, Sühreverdî teorisi, mezhep uzlaştırması, atıcılık ve güvercin denetimi aynı merkezileştirme mantığının farklı araçlarıdır. Halife bağımsız kardeşlikleri yasaklamak yerine onları tanıdı, ritüellerini sahiplendi ve üst otoriteyi sarayda toplamak istedi. Politika içeride kısmi başarı, dışarıda değişken sonuç üretti; Hârizmşah krizi ve Moğol tehdidi sınırlarını gösterdi. Bir sonraki bölüm, bu devlet destekli fütüvvet dilinin Anadolu'da nasıl yeni bir şehirli-zanaatkâr kuruma, Ahiliğe dönüştüğünü inceleyecektir.<sup>336</sup>

<sup>336</sup> Genel sentez için Hartmann, *An-Nâsir li-Dîn Allâb; Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; TDV İA, 'Nâsir-Lidînillâb'.*

## BÖLÜM 50 — AHİLİĞİN DOĞUŞU

*XIII. Yüzyıl Anadolu'sında Fütüvvet, Zanaat, Zâviye ve Şehir Kardeşliğinin Yeni Bir Cemaat Formuna Dönüşmesi*

**50.1. Ahiliğin Doğuşunu Nasıl Okumalıyız? Tek Kurucu Efsanesi ile Kurumsal Tarih Arasında.** Ahiliğin doğuşu, tek kişinin belirli bir günde kurduğu eksiksiz bir lonca sistemi şeklinde anlatıldığında XIII. yüzyıl Anadolu'sunun gerçek toplumsal çoğulluğu kaybolur. Daha güvenli model; Abbâsî fütüvvet geleneği, Selçuklu sarayıyla Bağdat arasındaki diplomatik aktarım, göçmen sûfi ve âlim çevreleri, şehir zanaatkârları, yerel dayanışma ağları ve Ahi Evran etrafında oluşan güçlü pîr hafızasının zamanla birbirine eklenmesidir. Ahi Evran bu süreçte önemsiz bir figür değildir; fakat 'bütün Ahiliği sıfırdan icat eden tek kurucu' hükmü de kaynakların taşıyabileceğinden daha güçlüdür. Bu bölüm bu nedenle kuruluşu bir olaydan çok, XII. yüzyıl sonundan XIII. yüzyıl ortasına uzanan kurumsallaşma süreci olarak ele alacaktır.<sup>337</sup>

**50.2. XIII. Yüzyıl Başında Anadolu: Sultanlık, Şehir ve Çok Katmanlı Toplum.** Ahiliğin ortaya çıktığı Anadolu yalnız göçebe Türkmenlerin yerleştiği boş bir alan değildi. Konya, Kayseri, Sivas, Malatya, Erzurum, Tokat, Aksaray ve diğer merkezler Bizans, Ermeni, Süryani, İranî ve Türkçe konuşan toplulukların; tüccarların, ulemânın, dervişlerin ve farklı zanaat erbabının karşılaştığı şehirlerdi. Selçuklu siyasî gücü bu kentleri yollar, hanlar, medreseler, camiler ve vakıflarla birbirine bağladı. Ahilik, böyle bir şehirleşme ve hareketlilik zemini üzerinde anlaşılmalıdır. Bu nedenle kurumu yalnız etnik kimliğin veya yalnız tasavvufun ürünü saymak eksik kalır; Anadolu'nun karmaşık kent ekonomisi, göçmen ağları ve yeni meşruiyet düzeni birlikte düşünülmelidir.<sup>338</sup>

<sup>337</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 261-263; Claude Caben, *Pre-Ottoman Turkey* (London: Sidgwick & Jackson, 1968), 195-200; İklil Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning, Structure and Functions of Akbi Communities and their Hospices in Medieval Anatolia', in *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500*, ed. Patricia Blessing and Rachel Goshgarian (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 95-113.

<sup>338</sup> A. C. S. Peacock, 'Urban Agency and the City Notables of Mediaeval Anatolia', *Medieval Worlds* 14 (2021): 22-34; Rachel Goshgarian, 'Social Graces and Urban Spaces: Brotherhood and the Ambiguities of Masculinity and Religious Practice in Late Medieval Anatolia', in *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500* (Edinburgh, 2017), 114-132.

**50.3. Göç Dalgaları ve İnsan Sermayesi: İran, Horasan, Azerbaycan ve Ötesinden Anadolu'ya.** XII. yüzyıl sonu ile XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu, doğudan gelen âlim, sûfî, tüccar ve zanaatkârlar için önemli bir çekim alanıydı. Hârizm ve İran coğrafyasındaki savaşlar, Moğol ilerleyişi ve siyasî parçalanma bu hareketliliği artırdı; fakat her göçmeni Moğol istilasından kaçan kişi olarak tanımlamak doğru değildir. Mimari ve sanat tarihi, İran ve Suriye'den gelen tekniklerin Anadolu'daki yapılarda bir araya geldiğini; zanaatkâr dolaşımının sınırları aşan bir emek piyasası yarattığını gösterir. Ahiliğin doğuşu açısından bu hareketlilik, yalnız nüfus artışı değil; meslek bilgisi, fütüvvet dili, sûfî icazet ve şehirli dayanışma biçimlerinin aynı coğrafyada buluşması anlamına gelmiştir.<sup>339</sup>

**50.4. Zanaatkâr Hareketliliği: Usta Kimliği Şehir Sınırından Daha Genişti.** Ortaçağ Anadolu'sundaki ustaların tek bir kentte doğup bütün hayatını aynı çarşıda geçirdiğini varsaymak yanıltıcıdır. Yapı teknikleri ve sanat üslupları, taşçıların, çinicilerin, marangozların ve başka uzmanların farklı siyasî bölgeler arasında dolaşabildiğini gösterir. Böyle bir dünyada meslek dayanışması, yalnız aynı mahallede yaşayan kişiler arasında değil, yolculuk eden ustalar ve onları kabul eden yerel çevreler arasında da güven üretmek zorundaydı. Ahî zâviyelerinin daha sonra ticaret yolları ve kent merkezleriyle ilişkili görünmesi bu bağlamda anlam kazanır. Mesleğin aktarımı, misafirperverlik ve ahlâkî tanınma, hareketli emek dünyasının kurumsal ihtiyacına cevap verebilirdi.<sup>340</sup>

**50.5. Anadolu'dan Önce Ahî ve Fütüvvet: Yerli Bir Sıfır Noktası Yoktur.** 'Ahî' unvanı Anadolu'dan önce İran ve çevresinde sûfî şahıslar için kullanılmıştır; Ahî Ferec Zencânî gibi XI. yüzyıl örnekleri, kelimenin XIII. yüzyıl Anadolu'sunda birden ortaya çıkmadığını gösterir. Aynı biçimde fütüvvet ahlâkı ve şehir kardeşlikleri de önceki bölümlerde izlendiği üzere daha eski bir İslâmî geçmişe sahiptir. Bu durum Anadolu Ahiliğinin özgünlüğünü ortadan kaldırmaz; özgünlük, daha eski unsurların Anadolu'daki şehir, zanaat ve siyasî şartlar içinde yeni bir bileşim üretmesindedir. Kuruluş tarihini anlamak için

<sup>339</sup> Richard P. McClary, 'Craftsmen in Medieval Anatolia: Methods and Mobility', in *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 27-58; A. C. S. Peacock and Sara Nur Yıldız (eds.), *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East* (London: I.B. Tauris, 2013).

<sup>340</sup> McClary, 'Craftsmen in Medieval Anatolia', 27-58; İklîl Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning', 95-113.

‘tamamen dışarıdan ithal’ ile ‘tamamen Anadolu’da icat’ seçenekleri arasında kalmak yerine, aktarım ve yerleşmeyi birlikte izlemek gerekir.<sup>341</sup>

**50.6. Nâsır-Lidînillâh’tan Anadolu’ya Fütüvvet Köprüsü: Saray Teması Önce Geldi.** Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh’ın fütüvveti hilâfet siyasetine bağlaması, Anadolu Selçuklu sarayını da etkiledi. I. Gıyâseddin Keyhusrev dönemindeki temaslar, I. İzzeddin Keykâvus’un fütüvvete kabulü ve Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin I. Alâeddin Keykubad’a yönelik elçiliği, Anadolu’da fütüvvet sembollerinin hükümdarlık düzeyinde tanındığını gösterir. Ancak sarayın şalvar veya menşur almasıyla kent esnafının aynı gün ‘Ahilik teşkilatı’na dönüşmüş olduğu söylenemez. Devlet-diplomasi katmanı ile şehirli cemaatleşme katmanı farklı hızlarda ilerledi; bunların buluşması Ahiliğin oluşum şartlarından biridir, tek sebebi değildir.<sup>342</sup>

**50.7. Mecdüddîn İshak: Bağdat ile Anadolu Arasında Kurumsal Aracı.** Mecdüddîn İshak, Selçuklu sarayı ile Abbâsî hilâfeti arasındaki diplomatik ilişkinin ve fütüvvet aktarımının en somut araçlarından biridir. I. İzzeddin Keykâvus adına Bağdat’a giderek halifelikle temas kurması, Sühreverdî çevresiyle görüşmesi ve fütüvvet cihazını Anadolu’ya taşıması onun rolünü açık biçimde gösterir. Buna karşılık modern bazı anlatılarda bütün Anadolu sûfilerinin tek seferde onun eliyle ‘davet edilip getirildiği’ biçimindeki ayrıntılar, kaynak eleştirisine muhtaçtır. Mecdüddîn’in güvenli tarihsel önemi, bir saray görevlisinin ilmî-sûfî ağlarla devlet diplomasisini birbirine bağlayabilmesidir. Bu bağlantı Ahiliğin doğacağı siyasî ve kültürel ortamı güçlendirdi.<sup>343</sup>

**50.8. Evhadüddîn-i Kirmânî: Kayseri Merkezli Sûfî ve Fütüvvet Çevresi.** Evhadüddîn-i Kirmânî’nin yaklaşık 1204’te Anadolu’ya geldiği, Kayseri başta olmak üzere Konya, Malatya ve Sivas çevrelerinde bulunduğu ve Selçuklu sarayıyla ilişki kurduğu daha sağlam kaynaklarla izlenebilmektedir. Onun çevresi, sûfî irşad ile fütüvvet kültürünün Anadolu’daki erken birleşme noktalarından

<sup>341</sup> Claude Caben, ‘Sur les traces des premiers Akbis’, *Fuad Köprülü Armağanı* (İstanbul, 1953), 81-92; Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvet’, TDV İA.

<sup>342</sup> Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 540-542; Mehmet Ali Hacıgökmen, ‘Mecdüddin İshak’, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ek-2 (Ankara: TDV, 2019), 205-207.

<sup>343</sup> Mehmet Ali Hacıgökmen, ‘Mecdüddin İshak’, TDV İA; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü’l-Alâiyye fi’l-umûri’l-Alâiyye*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996), I, ilgili Keykâvus kayıtları.

biridir. Kirmânî'yi doğrudan 'Ahiliğin kurucusu' yapmak doğru olmadığı gibi, onu yalnız bireysel mistik de sayamayız; çevresindeki halifeler ve zâviyeler bir ağ üretmiştir. Ahilik açısından önemi, şehirli dervişlik, sohbet, fütüvvet ve saray bağlantılarının aynı sosyal dünyada keşişebildiğini göstermesidir.<sup>344</sup>

**50.9. Ahi Evran–Kirmânî Bağı: Öğrencilik ve Damatlık İddialarını Ayırmak.** Ahi Evran'ın Evhadüddîn-i Kirmânî'nin müridi ve damadı olduğu anlatısı modern Ahilik literatüründe çok yaygındır; özellikle Mikâil Bayram'ın rekonstrüksiyonuyla güçlü biçimde dolaşıma girmiştir. Fakat daha yeni kaynak eleştirileri, Kirmânî'nin kızının kiminle evlendiğine dair verilerin bu özdeşliği desteklemediğini ve Ahi Evran'ın Fatma Bacı ile evliliğinin güvenilir birincil kaynakla doğrulanmadığını belirtir. Bu nedenle bu eserde Kirmânî ile Ahi Evran arasında muhtemel sosyal-tasavvufî yakınlık açık tutulacak, ancak 'kesin şeyhi ve kayınpederidir' hükmü kurulmayacaktır. Cemaat tarihi için asıl önemli nokta, aynı Anadolu fütüvvet-sûfî çevrelerinin birbirine temas etmiş olmasıdır.<sup>345</sup>

**50.10. Ahi Evran Kimdir? Ad, Unvan ve Tarihsel Çekirdeğin Sorunu.** Ahi Evran'ın tarihsel bir şahsiyet olduğu konusunda ciddi kuşku yoktur; fakat adı ve künyesi kaynaklarda farklı biçimlerde geçer. Nasîrüddin/Nasrûddin Mahmûd, Ahî Evran ve Hoyî nispetleri modern literatürde bir araya getirilmiştir. 1277 tarihli vakfiye suretlerinde ve sonraki ahi şecerenâmelerinde Nasrûddin Ahî Evran adı önemli bir dayanak sağlar. Buna rağmen bütün varyantları tek, ayrıntılı biyografiye dönüştürmek güvenli değildir. Bu bölüm Ahi Evran'ı 'kaynaklarda tarihsel izi bulunan, fakat biyografisinin büyük bölümü sonraki menkıbe ve rekonstrüksiyonla çevrilmiş pîr' olarak tanımlayacaktır.<sup>346</sup>

**50.11. Hoy Kökeni ve Doğum Tarihi: 1171'i Kesin Tarih Yapmamak.** Ahi Evran'ın Hoy ile ilişkilendirilmesi gelenekte ve modern araştırmalarda güçlüdür; buna karşılık 1171 gibi kesin doğum tarihleri esasen 'doksan üç yıl yaşadığı' yolundaki menkıbevî kayıttan geriye hesaplanır. Gülşehrî'nin XIII. yüzyıl sonu-

<sup>344</sup> Nihat Azamat, 'Evhadüddîn-i Kirmânî', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 518-520; Evhadüddîn-i Kirmânî, *Menâkıb-ı Evhadüddîn-i Kirmânî*, nşr. Bediüzzaman Fîrûzanfer (Tabran, 1969).

<sup>345</sup> Mehmet Fatih Köksal, 'Abi Evran', *Türk Dünyası Ansiklopedisi* (2024); Hayri Kaplan, 'Tarihsel Hayatı ve Görüşleri Bağlamında Ahi Evran'ın Yaz(ma)dığı Kitaplar ve Söyle(me)diği Sözler', *II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri I* (Kırşehir/Ankara, 2012), 71-104.

<sup>346</sup> İlhan Şahin, 'Abî Evran', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 529-530; Köksal, 'Abi Evran' (2024).

XIV. yüzyıl başı hafızasında Ahi Evran'ın doksan üç yıl yaşadığı söylenir, fakat bu tek başına modern biyografik kesinlik sağlamaz. Dolayısıyla doğum tarihi yaklaşık ve tartışmalı bırakılacaktır. Tarih yazımı açısından 'Hoylu' nispeti ile bugün ona atfedilen ayrıntılı çocukluk, eğitim ve seyahat güzergâhlarını ayırmak gerekir; ikincisi çok daha zayıf kanıtlıdır.<sup>347</sup>

**50.12. Anadolu'ya Geliş: 1204–1206 Toplu Davet Anlatısının Sınırı.** Bazı modern eserler Ahi Evran'ın Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Evhadüddîn-i Kirmânî ile birlikte 1204–1206 yıllarında Mecdüddîn İshak'ın daveti üzerine Anadolu'ya geldiğini kesin kronoloji olarak verir. Mecdüddîn'in diplomatik faaliyetleri ve Kirmânî'nin bu yıllarda Anadolu'da bulunması gerçektir; fakat Ahi Evran'ın aynı kafilede olduğuna dair doğrudan çağdaş kayıt daha zayıftır. Bu nedenle 'Anadolu'ya XIII. yüzyıl başlarında doğudan gelen Ahi Evran' tarihsel çekirdek; aynı seyahat grubunun ayrıntıları ise ihtiyatlı ihtimal olarak tutulacaktır. Kuruluşu tek bir göç kaflesine bağlamamak, yerel oluşum sürecini daha doğru açıklar.<sup>348</sup>

**50.13. Kaynak Katmanları: Vakfiye, Menâkıb, Şecere ve Geç Osmanlı Hafızası.** Ahi Evran ve erken Ahilik hakkında kaynaklar aynı ağırlıkta değildir. 676/1277 tarihli Kırşehir Ahi Evran vakfiyesinin günümüze aslı değil, tasdikli suretleri ulaşmıştır; buna rağmen kurumsal hafıza bakımından çok değerlidir. Gülşehrî'nin 1301 sonrasında yazdığı Kerâmât-ı Ahi Evran yakın dönem menkıbe kaynağıdır. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi ve Âşıkpaşazâde gibi XV. yüzyıl metinleri daha geç hafıza katmanıdır; ahi şecerennâmeleri ise kurumun pîr soyunu ve ritüel meşruiyetini düzenler. Tarihçi bu kaynakları birbirine ekleyerek tek, kesintisiz biyografi üretmemeli; her birinin tarihini ve amacını görünür tutmalıdır.<sup>349</sup>

**50.14. Ahi Evran'a Atfedilen Eserler: Biyografiyi Yanlış Yazdıran Büyük Dosya.** Yakın dönem araştırmalarında Ahi Evran'a yaklaşık yirmi Arapça ve

<sup>347</sup> M. Fatih Köksal, 'Abi Evran', *Türk Dünyası Ansiklopedisi* (2024); Gülşehrî, *Kerâmât-ı Abi Evran*, nşr. Ahmet Kartal (Ankara, 2009), menkıbevi yaş kaydı.

<sup>348</sup> Kazıcı, 'Abilik', TDV İA; Köksal, 'Abi Evran' (2024). 1204-1206 birlikte geliş anlatısı modern literatürde yaygın olmakla beraber Ahi Evran bakımından çağdaş doğrudan kanıt sınırlıdır.

<sup>349</sup> Rifat İlhan Çelik, 'Abi Evran Vakfı ve Vakfiyelerinin Sosyo-Kültürel Açıdan Değerlendirilmesi', *Vakıflar Dergisi* 50 (2018): 9-22; M. Fatih Köksal, 'Abi Evran Araştırmalarında İbmal Edilen Bir Eser: Kerâmât-ı Abi Evran' (2022); İlhan Şahin, 'Abi Evran'.

Farsça eser atfedilmiş, ardından bu metinlerden hareketle onun hocaları, felsefi görüşleri, devlet adamlarıyla ilişkileri, tıp bilgisi ve hapisane hayatı ayrıntılandırılmıştır. Hayri Kaplan'ın yazma nüshaları üzerinden yaptığı yeniden inceleme ise bu eserlerin belgelenebilir biçimde Ahi Evran'a ait olmadığını ve çoğunun başka müelliflere ait bulunduğunu ileri sürmüştür; Mehmet Fatih Köksal da bu düzeltmeyi benimser. Bu nedenle bu eserde söz konusu kitaplar Ahi Evran'ın kesin eserleri olarak kullanılmayacak, onlardan türetilen biyografik ayrıntılar da bağımsız kanıt bulunmadıkça tarihsel olguya dönüştürülmeyecektir.<sup>350</sup>

**50.15. 'Kurucu' Sözcüğünü Yeniden Tanımlamak: İcat Eden Değil, Odaklaştıran Pîr.** Ahiliğin tarihsel oluşumunu kabul etmek, Ahi Evran'ın önemini azaltmaz. Daha doğru ifadeyle o, Anadolu'daki fütüvvet ve zanaatkâr dindarlığının tek yaratıcısı değil; sonraki kurumsal hafızanın etrafında yoğunlaştığı başlıca pîrlerden biridir. TDV'nin fütüvvet değerlendirmesi de Ahi Evran'ın Anadolu Ahiliğinin tek kurucusu olduğu tezini eleştirirken onun gelişmeye büyük katkıda bulunan önemli sûfi olduğunu vurgular. Cemaatleşme açısından bu model önemlidir: tarihsel kurumlar bazen bir kişinin programından değil, çok aktörlü süreçten doğar; daha sonra kurumsal hafıza sürekliliği sağlamak için bu süreci bir pîr şahsında merkezileştirir.<sup>351</sup>

**50.16. 'Ahî' Kelimesi: Arapça Kardeşim mi, Türkçe Akı mı?** Ahî kelimesinin kökeni üzerinde uzun süre tartışılmıştır. Arapça 'ahî' (kardeşim) açıklaması fütüvvetin kardeşlik diline doğrudan uyar; buna karşılık Dîvânü lugâti't-Türk'teki 'akı' (cömert, eli açık) kelimesiyle bağlantı da dilbilimsel olarak önerilmiştir. Tarihçi için esas mesele etimolojiyi kimlik siyasetinin kanıtına çevirmemektir. Kelime ister Arapça kardeşlik diliyle, ister Türkçe cömertlik kavramıyla, ister iki çağrışımın Anadolu'da üst üste binmesiyle açıklansın, kurumsal Ahilik XIII. yüzyıl Anadolu'sunda daha eski fütüvvet geleneğiyle

<sup>350</sup> Hayri Kaplan, 'Tarihsel Hayatı ve Görüşleri Bağlamında Abi Evran'ın Yaz(ma)dığı Kitaplar', 71-104; aynı müellif, *Tabrif ve Tasbîb: 13. Yüzyıl Anadolu Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine İncelemeler* (İstanbul/Ankara: ilgili baskı, 2018/2021); Köksal, 'Abi Evran' (2024).

<sup>351</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet', TDV İA; G. G. Arnakis, 'Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire: Akbis, Bektasbi Dervishes, and Craftsmen', *Journal of Near Eastern Studies* 12/4 (1953): 232-247.

temas halinde belirginleşmiştir. Dil kökeni tek başına kurumun tarihsel menşeyini çözmez.<sup>352</sup>

**50.17. Ahiliğin Sosyal Zemini: Şehirli Zanaatkâr mı, Daha Geniş Kardeşlik mi?** Ahiliğin esnaf ve zanaatkârlarla bağı güçlüdür; fakat erken dönemde bütün ahileri tek bir meslek loncasının üyeleri olarak tanımlamak doğru değildir. Kaynaklarda ahi unvanı sûfî, şehir ileri geleni ve farklı sosyal çevrelerde de görülür. Claude Cahen ve sonraki araştırmalar, meslekî gruplaşmanın XIII-XIV. yüzyıllarda güçlendiğini, fakat ahî kimliğinin bundan daha geniş bir kardeşlik ve misafirperverlik dünyası taşıdığını gösterir. Bu nedenle erken Ahilik için çekirdek sınıflandırma C5+C8 olacaktır: meslekî dayanışma ile yerel dinî-sosyal kardeşlik kesişir; fakat her ahi evi modern anlamda bir ‘esnaf odası’ değildir.<sup>353</sup>

**50.18. Debbağlık ve Deri İşçiliği: Güçlü Pîr Hafızası, Daha Zayıf Erken Atölye Kanıtı.** Ahi Evran’ın debbağların pîri oluşu Anadolu ve Osmanlı esnaf hafızasında son derece güçlüdür. Kırşehir’deki zâviye şeyhlerinin sonraki yüzyıllarda debbağlar üzerinde şed kuşatma yetkisi iddia etmesi bu sürekliliğin kurumsal göstergesidir. Buna karşılık Ahi Evran’ın Kayseri’de şahsen büyük bir debbağ atölyesi kurduğu, otuz iki mesleği tek merkezden örgütlediği veya bütün tabakhaneleri yönettiği gibi ayrıntılar daha geç ve tartışmalı anlatılara dayanır. Bu nedenle deri mesleği onun tarihsel hafızasının merkezinde tutulacak, fakat erken XIII. yüzyıl üretim örgütlenmesi konusunda kanıtın ötesine geçilmeyecektir.<sup>354</sup>

| İddia / unsur                                | Kanıt durumu                                               | Bu eserde kullanılacak hüküm  | Risk                                                           |
|----------------------------------------------|------------------------------------------------------------|-------------------------------|----------------------------------------------------------------|
| Ahi Evran tarihsel kişidir                   | Vakfiye suretleri + erken menkıbe + sonraki kurum hafızası | Evet; güçlü tarihsel çekirdek | Biyografik ayrıntıyı aynı kesinlikle kabul etmemek             |
| Hoy kökeni                                   | Nispet ve gelenek                                          | Muhtemel/güçlü                | 1171 gibi kesin doğum tarihini türetmemek                      |
| 1204–1206’da aynı kabileyle Anadolu’ya geliş | Modern rekonstrüksiyon + dolaylı bağlam                    | İhtiyatlı ihtimal             | Mecdüddin/Kirmânî kronolojisini Ahi Evran’a otomatik taşımamak |

<sup>352</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvet’, TDV İA; Claude Cahen, ‘Sur les traces des premiers Akhis’, 81-92.

<sup>353</sup> Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey, 195-200*; İklil Selçuk, ‘Suggestions on the Social Meaning’, 95-113; Suraiya Faruqi, ‘The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds’, *International Journal of Middle East Studies* 1/1 (1970): 28-50.

<sup>354</sup> İlhan Şahin, ‘Abi Evran’, TDV İA; Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’, TDV İA; M. Fatih Köksal, ‘Abi Evran’ (2024), erken atölye ve otuz iki meslek iddialarına dair ibtiyat.

| İddia / unsur                             | Kanıt durumu                                                    | Bu eserde kullanılacak hüküm               | Risk                                               |
|-------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|--------------------------------------------|----------------------------------------------------|
| Evhadüddin-i Kirmânî'nin müridi ve damadı | Modern literatürde yaygın; yeni eleştiriler güçlü               | Kesin kabul edilmez                        | Fatma Bacı özdeşleştirilmesi tartışmalı            |
| Debbağların piri                          | Çok güçlü sonraki esnaf ve zâviye hafızası                      | Kurumsal hafıza bakımından kabul           | Kayseri atölyesi ayrıntısını çağdaş belge saymamak |
| Yaklaşık 20 eser yazdı                    | Yazma nüsha incelemeleriyle ciddi biçimde reddedildi            | Kesin eser listesi kullanılmaz             | Eserlerden biyografi üretmemek                     |
| Bütün Ahiliği tek başına kurdu            | Geç kurucu hafızası; kurum daha geniş fütüvvet bağlamında doğar | Başlıca pîr/odaklaştırıcı aktör            | Tek kurucu efsanesi                                |
| 1261/62'de öldü/öldürüldü                 | Tarih güçlü fakat ölüm biçimi tartışmalı                        | 1261/62 yaklaşık; fail senaryosu ihtiyatlı | Siyasî hikâyeyi kesinleştirmemek                   |

**50.19. Kayseri: Ticaret, Zanaat ve Sûfî Ağların Kesişim Noktası.** Kayseri, I. Alâeddin Keykubad dönemi ve öncesinde Anadolu'nun önemli siyasî ve iktisadî merkezlerinden biriydi. Kervan yolları, saray yatırımları, medreseler, pazarlar ve çevredeki hanlar şehrin ticaret kapasitesini artırıyor. Evhadüddin-i Kirmânî'nin Kayseri'de uzun süre bulunması da şehirde sûfî-fütüvvet çevresinin varlığına işaret eder. Ahi Evran'ın Kayseri ile ilişkisi gelenekte güçlü biçimde korunmuştur; fakat ilk ahi sanayi sitesinin bütün ayrıntılarıyla burada kurulduğunu kanıtlayan çağdaş kayıtlar sınırlıdır. Kayseri bu yüzden 'kuruluşun kesin tek merkezi' değil, Ahiliği mümkün kılan kent ekolojisinin güçlü örneği olarak ele alınacaktır.<sup>355</sup>

**50.20. Zâviye: Ahiliğin Toplumsal Mekânı.** Ahî cemaatlerinin kurumsallaşmasında zâviye, yalnız ibadet veya inziva yeri değildi. Sohbet, yemek, misafir ağırlama, gençlerin eğitimi, seyahat eden zanaatkârların karşılanması ve yerel liderliğin görünür olduğu çok işlevli mekân niteliği taşıyordu. Ortaçağ Anadolu'sundaki ahi zâviyelerinin ticaret yolları ve kent düğümleriyle ilişkisi, dinî kardeşliğin ekonomik dolaşımına yan yana işlediğini düşündürür. Ancak belirli bir yapının 'ahi zâviyesi' olarak sonradan anılması, binanın ilk inşa anından itibaren aynı işleve sahip olduğunu kanıtlamaz. Mimari kanıt, vakfiye ve anlatı kaynakları birlikte okunmalıdır.<sup>356</sup>

**50.21. Çarşı ile Zâviye Arasında: İki Ayrı Kurum Değil, İki Toplumsal Alan.** Ahilik çoğu modern anlatıda 'gündüz dükkân, gece tekke' formülüyle

<sup>355</sup> Nihat Azamat, 'Evhadüddin-i Kirmânî', TDV İA; Şebnem Akalın Eryavuz, 'Karatay Hanı', TDV İA; İklil Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning', 95-113.

<sup>356</sup> İklil Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning', 95-113; Goshgarian, 'Social Graces and Urban Spaces', 114-132.

özetlenir. Bu ifade kurumun ikili doğasını sezdirse de tarihsel gerçekliği aşırı düzenli hale getirebilir. Çarşı üretim, mübadele ve meslek öğrenimi alanı; zâviye ise sohbet, misafirperverlik ve kardeşlik bağının güçlendiği alandı. İki alanın aynı kişilerce kullanılması mümkün ve önemlidir; fakat bütün ahilerin aynı takvimle, aynı işyerinde ve aynı zâviyede örgütlendiği bir merkezî nizamname erken dönem için gösterilemez. Ahiliğin başarısı, ekonomik ve manevî alanları tek bürokrasiye çevirmekten çok, bu alanlar arasında güven ve norm taşıyabilmesindedir.<sup>357</sup>

**50.22. Usta–Kalfa–Çırak Modeli: Erken Döneme Ne Kadar Geri Taşınabilir?** Osmanlı esnaf teşkilatında ve geç fütüvvetnâmelerde usta, kalfa ve çırak hiyerarşisi açık biçimde görünür. Modern Ahilik anlatıları bu düzeni çoğu zaman XIII. yüzyıl başına eksiksiz biçimde geri taşır. Oysa erken kaynaklar meslekî eğitim ve usta-çırak ilişkisinin varlığını makul kılsa da bütün Anadolu’da aynı dereceler, süreler ve sınavlarla işleyen tek standart sistem göstermez. Bu nedenle bu bölüm, meslek bilgisinin ustadan gence aktarılmasını Ahiliğin güçlü işlevlerinden biri olarak kabul edecek; fakat sonraki Osmanlı lonca hiyerarşisini Ahi Evran’ın doğrudan kurduğu sabit model saymayacaktır. Kurumsal ayrıntıların olgunlaşması Bölüm 51 ve 52’de izlenecektir.<sup>358</sup>

**50.23. Kalite, Fiyat ve Pazar Denetimi: Ahlâkî İdeal ile Devlet Yetkisini Ayırmak.** Ahilik bugün sıklıkla ‘fiyatları belirleyen, kalite kontrolü yapan, hileliyi cezalandıran ekonomik düzen’ olarak anlatılır. Fütüvvetnâmelerde doğruluk, ölçüde adalet, helâl kazanç ve müşteriye aldatmama gibi ahlâkî normlar gerçekten merkezîdir. Fakat XIII. yüzyıl başında ahi şeyhlerinin bütün şehir ekonomisi üzerinde resmî narh ve ihtisab yetkisini kullandığını varsaymak farklı kurumları birbirine karıştırır. Muhtesibin devlet hukukundaki rolü ile kardeşliğin iç ahlâkî baskısı ayrı mekanizmalardır. Ahilik piyasa davranışını normatif olarak etkileyebilir; bu, devletin ekonomik düzenleme yetkisinin otomatik olarak ahi teşkilatına devredildiği anlamına gelmez.<sup>359</sup>

<sup>357</sup> İklîl Selçuk, ‘Suggestions on the Social Meaning’, 95-113; Claude Caben, *Pre-Ottoman Turkey, 195-200*.

<sup>358</sup> Faroqhi, ‘The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds’, 28-50; Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvet’, TDV İA. Erken döneme geç Osmanlı meslek derecelerini geri taşımama ilkesi uygulanmıştır.

<sup>359</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvet’, TDV İA; Gabriel Baer, ‘Guilds in Middle Eastern History’, in *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. M. A. Cook (Oxford: Oxford University Press, 1970), ilgili bölüm; Faroqhi, ‘Administrative, Economic and Social Functions’, 28-50.

#### 50.24. Misafirperverlik: Ekonomik Değilmiş Gibi Görünen Ekonomik Bir

**İşlev.** Fütüvvet ve Ahilikte cömertlik ile misafir ağırlama yalnız ahlâkî erdem değildir; hareketli şehir ekonomisinin güven altyapısını da güçlendirir. Seyahat eden tüccar, zanaatkâr veya dervişin yemek ve barınma bulması, yerel bağlantı kurmasını kolaylaştırır. İbn Battûta'nın XIV. yüzyıl Anadolu'sunda hayranlıkla anlattığı ahi misafirperverliği, kurumun olgun dönemindeki bu işlevi açıkça gösterir. Ancak bu daha geç tanıklık Ahi Evran devrinin her ayrıntısına doğrudan kanıt yapılmayacaktır. Güvenli çıkarım, misafirperverliğin fütüvvet ahlâkından Ahiliğe taşınan ve ekonomik dolaşımı dolaylı biçimde destekleyen temel norm olduğudur.<sup>360</sup>

#### 50.25. Vakıf ve Mülk: Cemaat Sürekliliğinin Maddî Zemini. Kırşehir Ahi

Evrân vakfiyesi, Ahilik çalışmaları için nadir somut kurumsal belgelerden biridir. 676/1277 tarihli metnin aslı değil, farklı tarihlerde tasdik edilmiş suretleri günümüze ulaşmıştır; bu nedenle belge hem çok değerli hem de paleografik-diplomatik ihtiyat gerektirir. Vakfiye geleneğinde Ahi Evran 'pîrlerin pîri' ve yüksek ahlâk sahibi şeyh olarak sunulur; vakfedilen mülkler zâviye ve türbe merkezinin sürekliliğini destekler. Eğer Ahi Evran 1261/62 civarında öldüyse 1277 tescili kurucu sonrası kurumsallaşma evresine aittir. Bu durum, karizmanın vakıf hukuku yoluyla kalıcı kuruma çevrilmesini göstermesi bakımından özellikle önemlidir.<sup>361</sup>

#### 50.26. Ahiler ve Şehir Eşrafı: 'Halk Örgütü' ile 'Devlet Ağı' Arasında.

Ahileri yalnız devlet karşıtı halk teşkilatı olarak görmek de yalnız saray tarafından kurulmuş korporasyon saymak da indirgemecidir. XIII. yüzyıl Anadolu'sunda şehir ileri gelenleri, tüccarlar, dinî liderler ve meslek çevreleri hükümdarla pazarlık edebilen ara güçlerdi. A. C. S. Peacock, kent özerkliğinin bazı çalışmalarda abartıldığını; fütüvvet benzeri çevrelerin sultanlıkla yakın bağlar kurabildiğini vurgular. Ahilik bu ara alanda düşünülmelidir: yerel dayanışma ve topluluk otoritesi üretirken devlet patronajıyla da ilişki kurabilir. Bu nedenle devlet ilişkisi

<sup>360</sup> İbn Battûta, *er-Rible, Anadolu seyahati bölümleri*; Ziya Kazıcı, 'Ahilik', TDV İA; Claude Caben, *Pre-Ottoman Turkey, 195-200*.

<sup>361</sup> Rifat İlhan Çelik, 'Ahi Evran Vakfı ve Vakfiyelerinin Sosyo-Kültürel Açısından Değerlendirilmesi', 9-22; Mehmet Yılmaz Önge, 'Ahi Evran Zâviyesi', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 530-531.

baştan D5 muhalefet değil, çoğu erken safhada D2-D3 temas ve müzakere biçimindedir.<sup>362</sup>

### **50.27. I. Alâeddin Keykubad Dönemi: Himaye Hafızası ve Kanıtın Sınırı.**

Ahi Evran ve Ahiliğin I. Alâeddin Keykubad tarafından güçlü biçimde desteklendiği anlatısı Türk tarih yazımında yaygındır. Sultan döneminde fütüvvetin saray düzeyinde tanınması, Sühreverdî'nin elçiliği ve şehir ekonomisinin büyümesi Ahiliğin gelişmesine elverişli ortam yarattı. Fakat Ahi Evran'a belirli bir 'sanayi sitesi' tahsis edildiği, bütün mesleklerin devlet kararıyla onun yönetimine verildiği gibi ayrıntılar doğrudan çağdaş belgeyle gösterilmelidir. Bu eserde Keykubad dönemi D3 himaye ve uygun siyasî çevre olarak değerlendirilecek; kurumun devlet kararnamesiyle kurulmuş olduğu sonucu çıkarılmayacaktır.<sup>363</sup>

### **50.28. 1237 Sonrası Saray Krizi: II. Gıyâseddin Keyhusrev ve Denge**

**Bozulması.** I. Alâeddin Keykubad'ın 1237'de ölümünden sonra II. Gıyâseddin Keyhusrev'in tahta çıkışı saray içi tasfiyeler, Sâdeddin Köpek'in yükselişi ve Hârizmli askerî çevrelerle çatışma eşliğinde gerçekleşti. Bu siyasî istikrarsızlık kent topluluklarının güvenlik ve dayanışma ihtiyacını artırmış olabilir. Bununla birlikte Ahi Evran'ın doğrudan belirli saray hizipleriyle ilişkisinin ayrıntıları tartışmalıdır; ona atfedilen eserlerden türetilen hapis ve muhalefet anlatıları yeni kaynak eleştirileri karşısında güvenli değildir. Devlet-cemaat ilişkisi bu safhada genel Ahilik için otomatik D5 baskı olarak değil, yerel ve şahsî vakalara göre değişen D3-D5 aralığı olarak tutulacaktır.<sup>364</sup>

### **50.29. Babaî İsyanı 1240: Ahileri Toplu Olarak İsyancı Saymamak.**

1240 Babaî ayaklanması, Anadolu Selçuklu tarihinin en büyük toplumsal-siyasî krizlerinden biridir ve Türkmen-dinî ağların devlete karşı kitlesel seferberliğini gösterir. Ahi Evran'ın Baba İlyas veya Baba İshak'la yakınlığına dair sonraki menkıbevî ve modern iddialar bulunmakla birlikte, bütün Ahiliği Babaî

<sup>362</sup> A. C. S. Peacock, 'Urban Agency and the City Notables of Mediaeval Anatolia', 22-34; İklil Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning', 95-113.

<sup>363</sup> Faruk Sümer, 'Keykubad I', TDV İslâm Ansiklopedisi; Ziya Kazıcı, 'Ahilik', TDV İA; Mecdüddin İshak ve Sühreverdî temasları için Bölüm 48-49 kaynakları.

<sup>364</sup> Ali Sevim, 'Keybusrev II', TDV İslâm Ansiklopedisi; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye (İstanbul: Ötüken, çeşitli baskılar), II. Keybusrev dönemi; Hayri Kaplan'ın Ahi Evran biyografisi eleştirileri.

hareketinin örgütsel kolu saymak için yeterli kanıt yoktur. Şehirli zanaatkâr kardeşlikleri ile kırsal/yarı göçer Türkmen seferberliği arasında temaslar mümkündür; kurumsal özdeşlik başka şeydir. Bölümde Babaî isyanı, Ahiliğin siyasallaşma potansiyelini anlamak için bağlam olarak kullanılacak; toplu suçlama veya kahramanlaştırma yapılmayacaktır.<sup>365</sup>

**50.30. Köseadağ 1243: Selçuklu Egemenliğinin Moğol Üstünlüğüne Bağlanması.** 1243 Köseadağ yenilgisi Anadolu Selçuklu sultanlığını Moğol üstünlüğüne bağlayan temel kırılmadır. Bundan sonra merkezî otorite biçimsel olarak sürse de vergi, taht mücadeleleri ve Moğol/İlhanlı müdahalesi siyasî ortamı kökten değiştirdi. Ahilik açısından sonuç, devletin bir anda yok olması değil; şehirlerde yerel araçlara, eşrafa ve dayanışma ağlarına daha fazla alan açılabilmesidir. İklil Selçuk'un işaret ettiği üzere post-Moğol dönemde ahiler bazı kentlerde siyasî görünürlük kazandı. Ancak bu yükselişi yalnız 'devlet çöktü, ahiler devleti devraldı' şemasına indirmek doğru değildir; yerel güç, sultanlık ve Moğol otoritesi birlikte var olabildi.<sup>366</sup>

**50.31. Moğol Döneminde Şehir Özerkliği: Boşluğu Doldurmak Değil, Pazarlık Alanı Açılması.** Moğol hâkimiyeti altında Anadolu kentlerinin siyaseti çok katmanlı hale geldi. Sultanlar, İlhanlı temsilcileri, yerel emirler, kadılar, tüccarlar ve dinî cemaatler aynı şehirde farklı yetki alanları oluşturabiliyordu. Böyle bir ortamda ahi reislerinin topluluklarını koruma, misafir ağırlama, şehir savunmasına katılma veya siyasî arabuluculuk yapma kapasitesi artmış olabilir. Fakat bu kapasiteyi 'paralel devlet' diye adlandırmak erken olur. Ahiler çoğunlukla C5+C8 yerel cemaatlerdir; kriz anlarında C14/P3 siyasî rol üstlenebilirler. Egemen vergi, sikke ve bölgesel askerî hâkimiyet ise başka aktörlerde kalır.<sup>367</sup>

**50.32. Kayseri'nin Moğol Savunması: Ahi Evran'ı Başkomutan Yapmamak.** Popüler Ahilik anlatılarında Kayseri'nin Moğollara karşı

<sup>365</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yabut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* (İstanbul: Dergâh, çeşitli baskılar); Ali Sevim, 'Keybusev II', TDV İA; Ahi Evran bağlantısının tartışmalı niteliği için Köksal, 'Ahi Evran' (2024).

<sup>366</sup> Charles Melville, 'Anatolia under the Mongols', in *The Cambridge History of Turkey*, vol. 1, ed. Kate Fleet (Cambridge: Cambridge University Press, 2009/2010), 51-101; İklil Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning', 95-113.

<sup>367</sup> Melville, 'Anatolia under the Mongols', 51-101; Peacock, 'Urban Agency', 22-34; İklil Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning', 95-113.

savunmasının Ahi Evran tarafından örgütlendiği sıkça tekrarlanır. Kayseri'nin Moğol saldırısına karşı direnmiş olması ve şehir halkının savunmaya katılması tarihsel bağlama uygundur; fakat Ahi Evran'ın bu savunmanın kesin başkomutanı olduğuna dair çağdaş ve bağımsız kanıt sınırlıdır. Bu eserde kent savunmasına zanaatkâr ve fityân çevrelerinin katılabilme ihtimali kabul edilecek, kişi merkezli kahramanlık anlatısı tarihsel olguya dönüştürülmeyecektir. Bu ayırım Ahiliğin askerî potansiyelini inkâr etmez; P3 kriz seferberliği ile sürekli P4 askerî örgüt arasında sınır çizer.<sup>368</sup>

### **50.33. Ahiler Silahlı mıydı? Kardeşlikten Milise Geçişin Koşulları.**

Fütüvvetin yiğitlik dili ve şehir gençlik gruplarının silah taşıma geleneği, ahilerin gerektiğinde savunmaya katılmasını mümkün kılıyordu. XIV. yüzyıl kaynakları bazı ahi çevrelerinin şehir siyaseti ve güvenliğinde etkili olabildiğini açıkça gösterir. Ancak bu durum erken Ahiliğin sürekli askerî teşkilat olduğu anlamına gelmez. Normal zamanda üretim, misafirperverlik, sohbet ve meslek dayanışması öndedir; siyasî otoritenin zayıfladığı veya şehir güvenliğinin bozulduğu krizlerde P2'den P3'e çıkabilen seferberlik görülür. Ahilik için genel P4 kodu kullanılmayacaktır. Silahlı kapasite, kurumun özü değil şartlara bağlı bir işlevdir.<sup>369</sup>

**50.34. Ahilik ve Tasavvuf: Tarikat mı, Meslek Teşkilatı mı?** Ahiliği yalnız tarikat veya yalnız ekonomik örgüt diye sınıflandırmak, onu tarihsel olarak eksiltir. Ahî zâviyesi, şeyh/ahi reisi, sohbet, ahlâk ve fütüvvet ritüeli C4 ve C8'e yaklaşan dinî cemaat özellikleri taşıırken; zanaatkâr dayanışması ve meslek öğrenimi C5 niteliği üretir. Fakat klasik tarikatlardaki tek pîr-silsile merkeziliği bütün ahi gruplarında aynı ölçüde görülmez. Ahilik bu nedenle 'hibrit' bir cemaatleşme biçimidir: dinî ahlâk mesleğin içine, meslek dayanışması da zâviye ve kardeşlik kültürünün içine yerleşir. Bu hibrit yapı sonraki Osmanlı esnaf teşkilatına aktarılacak bazı ritüellerin anlaşılmasını sağlar.<sup>370</sup>

<sup>368</sup> Köksal, 'Ahi Evran' (2024); Hayri Kaplan, 'Tarihsel Hayatı...', 71-104. Kayseri savunmasında Ahi Evran'ın şahsî komuta rolü güvenilir çağdaş kanıtlarla kesinleştirilmemiştir.

<sup>369</sup> Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey, 195-200*; İklil Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning', 95-113; Ibn Battûta'nın daha geç ahi şehir çevreleri tasvirleri.

<sup>370</sup> G. G. Arnakis, 'Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire', 232-247; Rachel Goshgarian, 'Social Graces and Urban Spaces', 114-132; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'.

### 50.35. Mevlevîler ve Hacı Bektaş Hafızası: Sonraki Rekabeti Kurucu Döneme Geri Taşımamak.

Ahi Evran'ın Mevlânâ ile siyâsî ve fikrî düşman olduğu, Hacı Bektaş-ı Velî ile yakın dostluk kurduğu biçimindeki anlatılar modern popüler tarihte güçlüdür. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi Ahi Evran'ı Hacı Bektaş'la aynı menkıbe dünyasında gösterir; Eflâkî'nin Mevlevî menâkıbı ise farklı şehirli gruplar arasındaki rekabetlere dair malzeme içerir. Fakat her iki kaynak da olaylardan sonra ve belirli cemaat hafızaları içinde yazılmıştır. Doğrudan 'Ahi-Mevlevî siyâsî cepheleşmesi' veya 'Ahi-Bektaş ittifakı' kurmak için daha sıkı çağdaş kanıt gerekir. Tarihsel olarak güvenli olan, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda farklı sûfî ve şehirli ağların aynı kamusal alan için rekabet ve temas halinde bulunmasıdır.<sup>371</sup>

### 50.36. Bâciyân-ı Rûm ve Kadınlar: Kanıtın Olduğu Yerde Konuşmak.

Âşıkpaşazâde XV. yüzyılda Ahiyân-ı Rûm, Gaziyân-ı Rûm ve Abdalân-ı Rûm yanında Bâciyân-ı Rûm'u da anar. Bu kayıt, Anadolu'daki kadın dinî-sosyal ağlarını araştırmak için önemlidir; fakat XIII. yüzyılda merkezi, tüzüğü, meslek şubeleri ve hiyerarşisi bilinen 'ilk kadın teşkilatı' bulunduğunu tek başına kanıtlamaz. Ahi Evran'ın eşi olduğu ileri sürülen Fatma Bacı'nın Evhadüddîn-i Kirmânî'nin kızıyla özdeşleştirilmesi de yeni araştırmalarda ciddi biçimde sorgulanmıştır. Kadınların üretim, vakıf, aile ve derviş çevrelerindeki gerçek rolü görünür tutulacak; kaynak sessizliği ayrıntılı örgüt şemasıyla doldurulmayacaktır.<sup>372</sup>

| Aktör / çevre        | Ahiliğin doğuşundaki işlev                  | Devlet / cemaat ilişkisi  | Kaynak sınırı                                             |
|----------------------|---------------------------------------------|---------------------------|-----------------------------------------------------------|
| Abbâsî hilâfeti      | Fütüvvetin siyasi-ritüel meşruiyetini yayar | D3 saraylar arası aktarım | Şehir Ahiliğini doğrudan kurmaz                           |
| Mecdüddîn İshak      | Bağdat-Selçuklu diplomatik köprüsü          | D2-D3 aracı elit          | Bütün sûfleri tek kafiyeyle getirdiği ayrıntısı ihtiyatlı |
| Evhadüddîn-i Kirmânî | Sûfî-fütüvvet ağı ve Kayseri çevresi        | D2-D3 patronaj/irşad      | Ahi Evran'la damatlık bağı kesin değil                    |
| Ahi Evran            | Pîr hafızası; debbağ/zanaatkâr meşruiyeti   | Yerel C5+C8 liderliği     | Biyografisi menkıbeyle çevrili                            |
| Selçuklu sultanları  | Saray fütüvveti ve kent patronajı           | D2-D3                     | Ahiliği fermanla sıfırdan kurdıkları söylenemez           |

<sup>371</sup> İlhan Şabin, 'Abî Evran', TDV İA; Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nin geç menkıbevi niteliği; Ahmed Eflâkî, Menâkıbû'l-ârifin, nşr. Tâsin Yazıcı (Ankara: TTK, 1959-1961), ilgili abî/fityân anlatıları.

<sup>372</sup> Orhan F. Köprülü, 'Bâciyân-ı Rûm', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 4 (İstanbul: TDV, 1991), 415; M. Fatih Köksal, 'Abî Evran' (2024); Hayri Kaplan, 'Tarihsel Hayatı...', 71-104.

| Aktör / çevre                   | Ahiliğin doğuşundaki işlev        | Devlet / cemaat ilişkisi | Kaynak sınırı                                |
|---------------------------------|-----------------------------------|--------------------------|----------------------------------------------|
| Şehir zanaatkarları             | Üretim + eğitim + dayanışma       | C5+C8                    | Bütün meslekler aynı anda örgütlenmez        |
| Kadın çevreleri / Bâciyân-ı Rûm | Muhtemel üretim ve dinî-sosyal ağ | C8-C9 ihtimali           | Merkezi kadın teşkilatı ayrıntıları yetersiz |
| Moğol/İlhanlı iktidarı          | 1243 sonrası yeni siyasî çerçeve  | D3-D5 değişken           | Ahiler yekpare anti-Moğol blok değildir      |

**50.37. Kırşehir’e Yerleşme: Pîr Hafızasının Coğrafi Merkezleşmesi.** Ahi Evran’ın hayatının son safhasının Kırşehir’le ilişkilendirilmesi güçlü gelenek ve kurumsal hafızaya sahiptir. Şehirdeki vakıf, türbe ve sonraki Ahi Baba yetki zinciri Kırşehir’i Ahilik hafızasının başlıca merkezine dönüştürmüştür. Fakat bu merkezleşme, Ahi Evran hayattayken Anadolu’daki bütün ahi gruplarının Kırşehir’den emir aldığı tek merkezli teşkilat bulunduğunu kanıtlamaz. Daha doğru model, yerel ahi evlerinin çoğul biçimde gelişmesi ve Kırşehir’in pîr makamı olarak zamanla sembolik üstünlük kazanmasıdır. Böylece ‘merkez’ kavramı idarî başkentten çok, meşruiyet ve ziyaret odağı anlamında kullanılır.<sup>373</sup>

**50.38. Bugünkü Ahi Evran Külliyesi XIII. Yüzyılın Aynı Binası Değildir.** Kırşehir’deki Ahi Evran Zâviyesi’nin mevcut mimari kompleksi farklı dönemlerin ürünüdür. TDV mimari incelemesi ilk yapının kesin tarihini bilmemekte, XIV. yüzyılda basit bir zâviye ihtimalinden söz etmekte; 1450, 1481 ve 1560–61’deki genişlemeleri kaydetmektedir. Dolayısıyla bugün görülen külliye Ahi Evran’ın bizzat XIII. yüzyılda kurduğu eksiksiz merkez binası gibi sunmak anakronik olur. Cemaat hafızası mekânı zamanla büyütmüş, türbe ve zâviye pîr otoritesinin maddî temsilcisine dönüşmüştür. Bu, kurumun sürekliliğinin güçlü göstergesidir; mimari tarihin tek bir kurucu ana indirgenmesi değildir.<sup>374</sup>

**50.39. 1277 Vakfiye Suretleri: Kurucudan Sonra Kurumun Hukukileşmesi.** 676/1277 tarihli vakfiye suretleri Ahi Evran’ın mülklerini vakfa bağlayan ve şeyhlik/mütevellilik sürekliliğini düzenleyen bir kurumsal hafıza sunar. Belgenin orijinali günümüze ulaşmadığı için suret zinciri ve sonraki tasdikler ayrıca değerlendirilmelidir. Vakfiye, Ahiliğin yalnız sözlü kardeşlik olmadığını; mülk, gelir, zâviye, mescid ve soy/sheyhlik devamlılığı yoluyla

<sup>373</sup> İlhan Şahin, ‘Abî Evran’, TDV İA; Rifat İlhan Çelik, ‘Abî Evran Vakfı’, 9-22; Gülşebri, *Kerâmât-ı Abî Evran*.

<sup>374</sup> Mehmet Yılmaz Önge, ‘Abî Evran Zâviyesi’, TDV İA; Rifat İlhan Çelik, ‘Abî Evran Vakfı’, 9-22.

hukuken kalıcılaşabildiğini gösterir. Fakat bu özel Kırşehir vakfından bütün Anadolu ahi çevrelerinin aynı mülkiyet rejimine sahip olduğu sonucu çıkarılmayacaktır. Vakıf, yerel cemaatin C5+C8'den daha kalıcı C7/C9 kurumsal katmanlar üretebildiğini gösteren örnektir.<sup>375</sup>

#### **50.40. Ahi Evran'ın Ölümü: 1261/62 ve Daha Geç Tarihler Arasındaki İhtilaf.**

Ahi Evran'ın ölüm tarihi konusunda kaynaklar ve modern araştırmalar tam uyumlu değildir. 1261–1262 civarı tarih günümüzde yaygın kabul görür; bazı eski araştırmalarda XIV. yüzyıl başına kadar uzanan tarihler de ileri sürülmüştür. 'Moğol yanlısı güçler tarafından Kırşehir'de öldürüldü' anlatısı özellikle modern rekonstrüksiyonlarda ayrıntılıdır, ancak biyografik kaynakların zayıflığı nedeniyle bu olayın fail ve bağlamı kesinleştirilmemelidir. Bu bölüm ölüm tarihini yaklaşık 1261/62 olarak kullanırken şiddetle öldürülme senaryosunu ihtiyatlı tartışma olarak bırakacaktır. Tarihsel önem, ölüm biçiminden çok pîr hafızasının ölüm sonrasında hızla kurumsallaşmasıdır.<sup>376</sup>

#### **50.41. Gülşehrî'nin Kerâmât-ı Ahi Evran'ı: Yakın Kaynak, Ama Menkıbe.**

Gülşehrî'nin 1301'den sonra yazdığı 167 beyitlik Kerâmât-ı Ahi Evran, pîrin ölümünden görece kısa süre sonra oluşan hafızayı yansıtır. Metin onun cömertliğini, bağlılarının çokluğunu ve olağanüstü kerametlerini anlatır; dolayısıyla biyografik kronik değildir. Buna rağmen Ahi Evran'ın XIV. yüzyıl başında Kırşehir çevresinde güçlü bir sûfi-fütüvvet pîri olarak hatırlandığını göstermesi son derece değerlidir. Metindeki tayy-i mekân ve uzun ömür gibi unsurlar tarihsel veri olarak değil, karizmatik otoritenin nasıl anlatıya dönüştüğünün kanıtı olarak kullanılacaktır. Menkıbe, kurumun kendini nasıl hatırladığını gösterir; tek başına olayların nasıl gerçekleştiğini değil.<sup>377</sup>

#### **50.42. Karizmadan Kuruma: Pîr Ölür, Şed ve Makam Yaşar.**

Ahi Evran'ın ölümünden sonra onun adı debbağlar ve zanaatkârlar arasında pîr silsilesinin merkezine yerleşti. Kırşehir makamı, şed kuşatma ve Ahi Baba tayininde sonraki

<sup>375</sup> Rifat İlhan Çelik, 'Abi Evran Vakfı ve Vakfiyelerinin Sosyo-Kültürel Açından Değerlendirilmesi', 9-22. Belgenin aslı yerine tasdikli suretlerin günümüze ulaşmış olması özellikle dikkate alınmıştır.

<sup>376</sup> İlhan Şahin, 'Abi Evran', TDV İA; M. Fatih Köksal, 'Abi Evran' (2024); Mikâil Bayram'ın 1261/62 öldürülme tezi modern literatürde tartışmalıdır.

<sup>377</sup> Gülşehrî, Kerâmât-ı Abi Evran, nşr. Ahmet Kartal; Mehmet Fatih Köksal, 'Gülşehrî Hakkında Notlar', TULLIS 1/1 (2016); TDV İA, 'Gülşehrî'.

yüzyıllarda meşruiyet kaynağı haline geldi. Bu dönüşüm Weberyen anlamda karizmanın rutinleşmesine benzetilebilir: şahsî keramet ve ahlâk hafızası, zâviye, vakıf, şecere, türbe ve yetki belgesi gibi süreklilik araçlarına çevrilir. Fakat bu kurumsallaşmanın bütün unsurları Ahi Evran'ın sağlığında mevcut değildi. Ahiliğin tarihini anlamak için pîrin yaşadığı dönem ile pîr adına kurulan sonraki merkezi otoriteyi ayırmak zorunludur.<sup>378</sup>

**50.43. Tek Merkezli Teşkilat Değil, Çoğul Ahî Evleri.** Ortaçağ Anadolu'sunda ahilik, modern ulusal sendika gibi tek tüzük, merkez bütçe ve emir-komuta zincirine sahip görünmez. Farklı şehirlerde ahi reisleri, zâviyeler ve meslek çevreleri bulunur; bunlar ortak fütüvvet dili ve ritüel repertuarı paylaşıırken yerel özerkliklerini koruyabilir. Kırşehir'deki Ahi Evran makamının sonraki sembolik üstünlüğü bu çoğulluğu ortadan kaldırmaz. Bu nedenle örgüt morfolojisi 'federatif' veya 'ağsal' diye betimlenebilir; fakat modern federasyon hukukuyla eşitlenmemelidir. Cemaatleşmenin gücü, tek merkezli bürokrasiden çok, benzer normların farklı kentlerde yeniden üretilmesindedir.<sup>379</sup>

**50.44. Meslek Çeşitliliği: Debbağlardan Daha Geniş Bir Ahi Dünyası.** Ahi Evran'ın debbağ pîri olması Ahiliği yalnız deri işçileriyle sınırlamaz. Sonraki kaynaklarda dokumacılar, bıçakçılar, saraçlar, kasaplar ve başka esnaf grupları fütüvvet ve ahi ritüelleriyle ilişkilendirilir. Bununla birlikte 'Ahi Evran otuz iki meslek kolunu tek tek kurdu' gibi kesin sayılar menkıbevî ve geç kurumsal hafızanın ürünüdür. Erken dönemde daha güvenli sonuç, zanaatkar grupların ahi/fütüvvet ahlâkını kendi meslek ortamlarında benimseyerek çoğalmasındır. Bu, C5 meslek kardeşliğinin genişlemesini açıklar; aynı zamanda her mesleğin aynı anda ve aynı merkezden örgütlenmediğini hatırlatır.<sup>380</sup>

**50.45. Kentten Uca: Ahiliğin Coğrafi Esnekliği.** Ahiler esas olarak şehirli ve kasabalı bağlamda görünür, fakat Anadolu'nun uç bölgeleri ve yeni yerleşim alanlarıyla da ilişki kurdular. Zâviyeler yolcuları karşılayabilir, yeni yerleşimlerde sosyal güven üretebilir ve yerel otoritenin zayıf olduğu yerlerde arabuluculuk

<sup>378</sup> Rifat Ilhan Çelik, 'Abi Evran Vakfı', 9-22; İlhan Şabin, 'Abi Evran'; Ziya Kazıcı, 'Abi Baba', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 527-528.

<sup>379</sup> İktıl Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning', 95-113; Claude Caben, *Pre-Ottoman Turkey, 195-200*; A. C. S. Peacock, 'Urban Agency', 22-34.

<sup>380</sup> Ziya Kazıcı, 'Ahilik', TDV İA; İlhan Şabin, 'Abi Evran'; Osmanlı meslek silsileleri için Ziya Kazıcı, 'Abi Baba', TDV İA.

yapabilirdi. Bu esneklik, Ahiliğin yalnız büyük kent çarşılarına hapsedilmemesini gerektirir. Yine de kırsal her derviş zâviyesini veya her kolonizatör dervişi ahi saymak da yanlış olur. Kimlik, kaynakta ahi unvanı, fütüvvet bağı, meslek çevresi veya örgütsel ilişkiyle gösterilebildiği ölçüde kullanılacaktır.<sup>381</sup>

**50.46. Selçuklu Devletiyle İlişki: Himaye, Müzakere ve Zaman Zaman Gerilim.** Erken Ahiliğin devletle ilişkisi tek bir sabit kategori değildir. I. Keykubad çevresinde fütüvvet ve sûfi patronaj D2-D3 yakınlığı üretirken, saray krizleri ve yerel siyasî çatışmalar bazı grupları D4-D5 denetim veya baskıyla karşı karşıya bırakabilir. Ahiler aynı zamanda şehir eşrafi olarak hükümdar ve valilerle pazarlık edebilir. Bu çoklu ilişki, ‘Ahilik devlete karşıydı’ veya ‘devlet tarafından kurulmuştu’ gibi iki uç anlatıyı reddeder. Devlet kurumları ile ahi cemaatlerinin alanları kesişmiş, fakat biri diğerine bütünüyle indirgenmemiştir. Sonraki Moğol ve beylik dönemlerinde bu değişkenlik daha da artacaktır.<sup>382</sup>

**50.47. Moğol/İlhanlı Üstünlüğüyle İlişki: Toplu Direniş Tezi Neden Sorunlu?** Moğol hâkimiyeti Anadolu’da ağır vergi, askerî baskı ve siyasî müdahale yarattı; buna karşı ahi çevrelerinin bazı şehirlerde direnç göstermesi mümkündür. Ancak bütün Ahiliği baştan sona ‘anti-Moğol millî direniş örgütü’ olarak tanımlamak kaynakların çeşitliliğine uymaz. Bazı şehir ileri gelenleri Moğol otoritesiyle uzlaşmış, bazıları yerel direnişe katılmış, bazıları ise günlük ekonomik ve dinî faaliyeti sürdürmüştür. C5+C8 ağının aynı anda farklı siyasî tavırlar üretebilmesi cemaatlerin yekpare olmadığını gösterir. Devlet ilişkisi vaka bazında D3’ten D5’e kadar değişebilir; etnik-siyasî ideoloji otomatik olarak bütün üyeliğe yüklenmeyecektir.<sup>383</sup>

**50.48. İnisiyasyonun İlk Katmanı: Şed, Şalvar ve Kardeşlik Bağı.** Ahilik, fütüvvetten şed kuşanma, şalvar, içecek/şerbet ve ahd gibi sembolik kabul pratiklerini devraldı. Bu ritüeller yeni üyenin topluluk önünde tanınmasını, ahlâkî yükümlülük üstlenmesini ve usta/ahi otoritesine bağlanmasını sağlar. Ancak ritüelin ayrıntılı dereceleri, duaları ve görev sıraları daha geç

<sup>381</sup> İklil Selçuk, ‘Suggestions on the Social Meaning’, 95-113; Goshgarian, ‘Social Graces and Urban Spaces’, 114-132.

<sup>382</sup> Peacock, ‘Urban Agency’, 22-34; Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’; Anadolu Selçuklu patronajı ile kent aktörlerinin müzakere ilişkisi birlikte değerlendirilmiştir.

<sup>383</sup> Charles Melville, ‘Anatolia under the Mongols’; İklil Selçuk, ‘Suggestions on the Social Meaning’; millî direniş genellemesinden kaçınılmıştır.

fütüvvetnâmelerde daha iyi belgelenmiştir. Erken Ahiliğe bütün geç dönem merasimini geri taşımak yerine, K1-K2 seçici inisiyasyon çekirdeği kabul edilecektir. Bu kapalılık gizli siyasî hücre değildir; üyelik ve meslekî-manevî eğitimin sınırlarını belirleyen ritüel seçiciliktir. Ayrıntılı hiyerarşi Bölüm 51'in ana konusu olacaktır.<sup>384</sup>

**50.49. Siyasallaşma Düzeyi: Normalde P1-P2, Krizde P3.** Ahiliğin doğuş safhasında siyaset kurumun tek amacı değildir. Esas işlevler ahlâkî terbiye, meslek dayanışması, misafirperverlik ve yerel güven üretimidir; bu nedenle normal dönemde P1-P2 uygun kodlardır. Merkezî otoritenin zayıflaması, işgal, şehir savunması veya taht mücadeleleri gibi krizlerde bazı ahi çevreleri P3 kamusal-siyasî seferberliğe çıkabilir. Ancak genel bir P4 devrimci/askerî örgüt modeli yoktur. Bu fark, sonraki kaynaklarda görülen silahlı ahi gruplarını erken kurumun değişmez özü saymamak için önemlidir.<sup>385</sup>

**50.50. Cemaat Tipi: C5 + C8 + C9'un Kesiştiği Hibrit Yapı.** Ahiliğin doğuşunda en güçlü tipoloji C5 meslek kardeşliği ile C8 yerel topluluk/dayanışma ağının birleşmesidir. Zâviye ve gençlerin ahlâkî-meslekî terbiyesi C9 eğitim işlevi üretir; fütüvvetnâmeler ve normatif metinler ilerleyen dönemde C10 katmanını güçlendirir. Buna karşılık Ahilik bu safhada C16 devlet veya her yerde aynı silsileye bağlı C4 klasik tarikat değildir. Bu çoklu kodlama, kurumun neden hem ekonomi tarihi, hem tasavvuf tarihi, hem şehir tarihi hem de siyasî tarih açısından önem taşıdığını açıklar. Ahilik tam da bu alanların sınırında olduğu için tek disiplinli açıklamalara direnmektedir.<sup>386</sup>

**50.51. 'Lonca' Kelimesinin Anakronizm Riski.** Avrupa ve Osmanlı erken modern dönemindeki lonca modelleri, üretim tekeli, resmî fiyat/kalite düzenini, üyelik hukukunu ve devletçe tanınmış meslek organlarını çağrıştırır. XIII. yüzyıl ahi gruplarını doğrudan aynı kategoriye yerleştirmek tarihsel farkları siler. Gabriel Baer ve sonraki lonca tarihçileri, Osmanlı esnaf birliklerinin

<sup>384</sup> Ziya Kazıcı, 'Ahilik', TDV İA; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Abdülkâki Gölpinarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-50): 3-354.

<sup>385</sup> İktıl Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning', 95-113; Claude Caben, *Pre-Ottoman Turkey, 195-200*; bu eserin C-P kodlama yöntemi.

<sup>386</sup> Bu eserin Bölüm 3'ündeki C-D-K-P tipolojisi; tarihsel dayanak için Caben, *Pre-Ottoman Turkey*; Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning'; Kazıcı, 'Ahilik'.

kurumsal kökenini doğrusal biçimde Ahiliğe bağlama konusunda ihtiyat çağrısı yapmıştır. Ahilik meslek örgütlenmesine güçlü kültürel ve ritüel miras bırakmış olabilir; fakat ‘Ahi = lonca’ eşitliği erken dönem için kullanılmayacaktır. Bu mesele sonraki iki bölümde kurumsal kanıtlarla ayrıca ele alınacaktır.<sup>387</sup>

**50.52. Osmanlı Esnafına Doğrudan Kesintisiz Hat mı? Süreklilik ve Dönüşüm.** Fütüvvetnâmelerin Osmanlı esnaf ritüellerinde yaşaması, Ahi Evran makamının debbağlar üzerindeki meşruiyeti ve bazı ahi unvanlarının erken Osmanlı çevresinde görülmesi önemli sürekliliklerdir. Buna rağmen XIII. yüzyıl Ahiliğinden XVI-XVII. yüzyıl loncalarına kadar değişmeden kalan tek kurumsal yapı varsaymak doğru değildir. Devletin ihtisab sistemi, gedik, kethüda, yiğitbaşı ve lonca düzeni farklı dönemlerde gelişmiştir. Daha doğru model, Ahiliğin ahlâkî-ritüel ve bazı örgütsel mirasının yeni devlet kurumları içinde dönüşerek yaşamasıdır. Süreklilik, özdeşlik değildir.<sup>388</sup>

**50.53. İbn Battûta’nın Ahileri: Kuruluş Devrine Değil, Olgunlaşmış Modele Pencere.** İbn Battûta 1330’larda Anadolu’yu gezerken ahileri şehir ve kasabalarda yaygın, misafirperver, zanaatkâr ve genç erkekleri bir araya getiren kardeşlikler olarak tasvir eder. Bu tanıklık, Ahiliğin XIV. yüzyılda güçlü ve yaygın kurumsal gerçeklik olduğunu gösteren en önemli dış gözlemlerden biridir. Fakat Ahi Evran’ın hayatından yaklaşık yetmiş yıl sonrasına ait olması nedeniyle, onun devrindeki her ritüeli ve teşkilat ayrıntısını doğrudan kanıtlamaz. Tarihsel kullanım şu olmalıdır: İbn Battûta, XIII. yüzyılda başlayan oluşumun XIV. yüzyıl başında hangi olgun biçime ulaştığını gösteren karşılaştırma noktasıdır.<sup>389</sup>

**50.54. Doğuş ile Kurumsallaşma Arasındaki Eşik: Neyi Bölüm 51’e Bırakıyoruz?** Bu bölüm Ahiliğin hangi tarihsel bileşenlerden doğduğunu, Ahi Evran’ın pîr hafızasını, zâviye-meslek kesişimini ve Selçuklu-Moğol bağlamını açıklamaktadır. Üyelik derecelerinin tam sıralaması, usta-kalfa-çırak sisteminin hukukî ayrıntıları, yiğitbaşı/ahi baba yetkileri, şed kuşatma merasimleri, disiplin ve yaptırım mekanizmaları ise kurumsallaşmış Ahiliğin konusudur. Bunların

<sup>387</sup> Suraiya Faruqi, ‘The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds’, 28-50; Gabriel Baer, ‘Guilds in Middle Eastern History’; Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvet’.

<sup>388</sup> G. G. Arnakis, ‘Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire’, 232-247; Faruqi, ‘Administrative, Economic and Social Functions’, 28-50; Ziya Kazıcı, ‘Abi Baba’, TDV İA.

<sup>389</sup> İbn Battûta, Ribla, Anadolu bölümleri; Claude Cahen, Pre-Ottoman Turkey, 195-200; Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’, TDV İA.

tamamını Ahi Evran'ın yaşadığı ilk safhaya geri taşımamak metodolojik olarak önemlidir. Bölüm 51 bu nedenle 'Ahi Teşkilatında İnisiyasyon ve Hiyerarşi' başlığıyla, doğuşun ardından oluşan iç örgüt anatomisini ayrı zaman katmanlarıyla inceleyecektir.<sup>390</sup>

**50.55. Yirmi Boyutta Ahiliğin Doğuşu: Kurumsal Matris.** Ahiliğin doğuşunu tek 'esnaf örgütü' etiketiyle değil; liderlik, mekân, meslek, eğitim, ritüel, vakıf, devlet ilişkisi, güvenlik, kadınların görünürlüğü, göç, ticaret, tasavvuf ve kaynak güvenilirliği gibi ortak boyutlarla karşılaştırmak gerekir. Bu matris Ahi Evran'ın pırleşmesi ile tarihsel Ahi ağlarının çoğulluğunu aynı anda görünür kılar. Genel sonuç; C5+C8+C9 ağırlıklı hibrit yapı, K1-K2 ritüel seçicilik, normalde P1-P2 ve krizlerde P3 siyasallaşma, devletle ise D2-D5 arasında dönemsel ilişki modelidir. C16 devletleşme yoktur; tek merkezli bürokrasi de kuruluş safhasına geri taşınmaz.<sup>391</sup>

| Boyut                 | Ahiliğin doğuş safhasındaki görünüm                                                   |
|-----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Tarihsel başlangıç | Tek kuruluş günü değil; XII. sonu-XIII. yüzyıl ortası kademeli oluşum                 |
| 2. Ana pır            | Ahi Evran; tarihsel çekirdek güçlü, ayrıntılı biyografi tartışmalı                    |
| 3. Önceki miras       | Fütüvvet, sûfi kardeşlik, İran/Azerbaycan ahi geleneği                                |
| 4. Coğrafya           | Konya-Kayseri-Sivas-Kırşehir ve ticaret yollarıyla bağlantılı çoğul merkezler         |
| 5. Sosyal taban       | Zanaatkarlar, gençler, sûfler, şehirli eşraf ve dolaşan ustalar                       |
| 6. Meslek             | C5 güçlü; özellikle debbağ pır hafızası, fakat tek meslekle sınırlı değil             |
| 7. Dinî biçim         | Fütüvvet ahlâkı + sohbet + zâviye; klasik tek-silsile tarikat modeli değil            |
| 8. Eğitim             | Usta-çırak ve ahlâkî terbiye; C9 işlevi                                               |
| 9. Mekân              | Çarşı/dükkân ile zâviye arasında çift sosyal alan                                     |
| 10. Ekonomi           | Üretim, meslek güveni, misafirperverlik; resmi narh yetkisi otomatik değil            |
| 11. Vakıf             | Kırşehir vakfiye geleneğiyle kurumsal süreklilik                                      |
| 12. Liderlik          | Yerel ahi reisleri; sonradan pır makamı olarak Kırşehir'in yükselişi                  |
| 13. Devlet ilişkisi   | Selçuklu himayesi ve müzakere D2-D3; krizlerde D4-D5                                  |
| 14. Moğol dönemi      | Yerel siyasî alan genişler; toplu anti-Moğol kimlik varsayılmaz                       |
| 15. Siyasallaşma      | Normalde P1-P2; şehir krizlerinde P3                                                  |
| 16. Kapalılık         | K1-K2 üyelik ve ritüel seçicilik; gizli siyasî hücre değil                            |
| 17. Kadınlar          | Gerçek sosyal rol muhtemel; Bâciyân-ı Rûm'un ayrıntılı örgüt şeması kanıtlanmış değil |
| 18. Kaynak sorunu     | Vakfiye sureti + erken menkıbe + geç şecere/tarih; katmanlar ayrılır                  |

<sup>390</sup> Bölüm 50'nin kaynak sentezi; Bölüm 51'in konusu için Ziya Kazıcı, 'Ahilik'; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; Gölpinarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları'.

<sup>391</sup> Genel sentez için Claude Caben, *Pre-Ottoman Turkey, 195-200*; Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet'; İklil Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning'; A. C. S. Peacock, 'Urban Agency'; M. Fatih Köksal, 'Ahi Evran' (2024).

| Boyut                   | Ahiliğin doğuş safhasındaki görünüm                                   |
|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------|
| 19. Uzun dönem          | Ahilik, Osmanlı esnaf ritüellerine miras verir; doğrudan özdeşlik yok |
| 20. Genel sınıflandırma | C5+C8+C9; gelişen C10; K1-K2; P1-P3; D2-D5; C16 yok                   |

**50.56. Sonuç: Fütüvvet Anadolu’da Zanaat, Zâviye ve Şehir Cemaatine Dönüşürken.** Ahiliğin doğuşu, Abbâsî fütüvvetinin Anadolu’ya basitçe kopyalanması veya Ahi Evran’ın tek başına kurduğu millî lonca sistemi değildir. Selçuklu sarayının Bağdat’la fütüvvet temasları, Mecdüddîn İshak ve sûfî ağlar, doğudan gelen zanaatkâr hareketliliği, şehir ekonomisi, zâviyeler, meslek dayanışması ve Ahi Evran çevresinde yoğunlaşan pîr hafızası birbirine eklenerek yeni bir cemaat formu üretmiştir. Moğol kırılması yerel ağların siyasî önemini artırmış, fakat onları devlete dönüştürmemiştir. Kuruluşun esas yeniliği, manevî kardeşliği üretim ve şehir hayatıyla kalıcı biçimde birleştirmesidir. Bundan sonraki bölüm, bu birleşmenin üyelik ve hiyerarşi bakımından nasıl kurallaştığını inceleyecektir.<sup>392</sup>

<sup>392</sup> Genel sonuç için aynı kaynaklara ek olarak Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’; İlhan Şahin, ‘Ahi Evran’; Charles Melville, ‘Anatolia under the Mongols’.

## BÖLÜM 51 — AHİ TEŞKİLATINDA İNİSİYASYON VE HİYERARŞİ

Yola Girişten Ustalığa: Şed, Yol Atası, Meslek Ehliyeti, Makamlar ve Cemaat Disiplini

**51.1. Bu Bölümün Problemi: Tek Bir ‘Ahi Hiyerarşisi’ Hiçbir Döneme Aynen Uygulanamaz.** Ahilikte inisiyasyon ve hiyerarşi anlatılırken en büyük anakronizm riski, XIII. yüzyıl fityân çevreleriyle XV-XVI. yüzyıl fütüvvetnâmelerini ve XVIII-XIX. yüzyıl Osmanlı esnaf idaresini tek bir değişmez teşkilat şeması içinde birleştirmektir. Bu bölüm bu yüzden üç katmanı ayıracaktır: fütüvvetin ritüel dereceleri; meslekte öğrenme ve ehliyet basamakları; şehir/esnaf idaresindeki makamlar. Aynı kelime farklı yüzyıllarda farklı işlev kazanabilir. ‘Yiğit’, ‘nakib’, ‘ahi baba’, ‘yiğitbaşı’, ‘usta’ ve ‘kethüda’ gibi unvanlar ancak kaynak tarihleriyle birlikte anlamlıdır. Amaç ideal bir örgüt şeması kurmak değil, hangi hiyerarşinin hangi kaynakta ve hangi dönemde gerçekten görüldüğünü ayırmaktır.<sup>393</sup>

**51.2. Kaynak Katmanları: Normatif Fütüvvetnâme ile Yaşayan Teşkilatı Ayırmak.** İnisiyasyonun ayrıntılı tasvirleri büyük ölçüde fütüvvetnâmelerden gelir. Bu metinler töreni olması gerektiği biçimde anlatan normatif metinlerdir; bir şehirdeki her mahfilin bütün ayrıntıları eksiksiz uyguladığını tek başlarına kanıtlamazlar. Burgâzî, Nakkaş Ahmed, Seyyid Hüseyin, Radavî ve anonim fütüvvetnâmeler farklı tarihlerde yazılmış, ritüele yeni katmanlar eklemiştir. Buna karşılık İbn Battûta gibi gözlemciler yaşanan ahi ortamını gösterir ama ayrıntılı iç hukuk vermez. Osmanlı sicilleri ve beratlar ise daha geç idare makamlarını belgelendirir. Bu nedenle metin, gözlem ve arşiv kaynağı aynı kanıt değeriyle kullanılmayacaktır.<sup>394</sup>

**51.3. Üç Ana Derece: Yiğitlik, Ahilik ve Şeyhlik Şeması.** Türkçe fütüvvetnâme literatürünün toplu tasnifinde mensupların yiğitlik, ahilik ve şeyhlik olmak üzere üç ana derece altında sıralandığı görülür. Bu şema, daha alt dereceleri anlamaya yarayan kullanışlı bir normatif modeldir. Fakat XIII. yüzyıl

<sup>393</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

<sup>394</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

Anadolu'sunun her şehrinde aynı dokuz basamaklı çizelgenin resmen uygulandığını varsaymak güvenli değildir. Daha sağlam sonuç şudur: girişten olgun üyeliğe ve oradan hizmet/otorite makamlarına doğru bir derecelendirme fikri vardır. Ritüel yükseliş ile meslekî kıdem birbirini etkileyebilir, fakat birebir aynı değildir. Bu ayrım, 'çırak = yiğit' ve 'usta = şeyh' gibi mekanik eşitlemelerin önüne geçer.<sup>395</sup>

**51.4. Talip: Üyelik Bir Anda Doğmaz, Talep ile Başlar.** Fütüvvetnâmelerde aday çoğu zaman talip olarak görünür. Talip, henüz tam yetkili bir ahi değil, topluluğa katılmak isteyen ve cemaatin onayını arayan kişidir. 'Yol istemek' bu açıdan örgütsel bir eşiği ifade eder: mensubiyet yalnız kişinin kendi beyanıyla değil, mevcut üyelerin tanınmasıyla oluşur. Adayın bir ustayla veya yerel ahi çevresiyle önceden ilişki kurması muhtemeldir; mahfildeki merasim bu sosyal bağın kamusal hale gelmesini sağlar. Böylece üyelik, bireysel manevî tercih ile topluluğun kabul yetkisinin birleştiği bir süreçtir. Bu yapı Ahiliğin yalnız iş sözleşmesi değil, ahlâkî-kardeşlik cemaati olduğunu gösterir.<sup>396</sup>

**51.5. Üyelik Şartları: Ahlâkî Ehliyet Meslek Ehliyetinden Önce Gelir.** Fütüvvetnâmeler teşkilata girişte doğruluk, vefa, güvenilirlik, cömertlik, tevazu, tövbe ve kardeşlere karşı sorumluluk gibi nitelikleri tekrarlar. İçki, zina, yalan, giybet, hile ve emanete ihanet gibi davranışlar ise fütüvvet kimliğiyle bağdaşmayan fiiller olarak sunulur. Bunların her biri için bütün şehirlerde aynı ceza cetvelinin bulunduğunu söylemek mümkün değildir; fakat normatif üyelik ideali açıktır. Meslek öğrenmek tek başına yeterli değildir: topluluk, kişinin ekonomik faaliyetine ahlâkî bir kimlik yükler. Bu yüzden meslekî ehliyet ile cemaat ehliyeti birbirinden ayrılmalı, fakat Ahilikte birbirini tamamlayan iki meşruiyet kaynağı olarak görülmelidir.<sup>397</sup>

**51.6. Mahfil: Üyeliğin Özel Sözleşmeden Kamusal Tanınmaya Dönüşmesi.** Ahiliğe giriş tasvirlerinde mahfil, törenin gerçekleştiği mekân kadar orada hazır bulunan fütüvvet ehlinin oluşturduğu topluluk anlamını da taşır.

<sup>395</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

<sup>396</sup> Salâhaddin Bekki, 'Ahiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi', *I. Abi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. 1 (Kırşehir, 2005), 163-176.

<sup>397</sup> Ziya Kazıcı, 'Ahilik', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 540-542; elektronik sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

Adayın kabulü şeyhle baş başa gerçekleşen gizli bir işlem değildir; nakibin takdimi, ihtiyarların veya mahfil ehlinin rızası ve dua ile topluluk önünde tanınır. Bu kamusal yön, üyeliğin toplumsal yaptırım gücünü artırır. Yeni mensup yalnız bir ustaya değil, bir kardeşlik çevresine karşı sorumluluk üstlenir. Mahfil bu nedenle C8 yerel cemaat ve C5 meslek kardeşliği arasında bağlantı kuran mekânsal-sosyal düğümdür. Bununla birlikte her ahi zâviyesinin aynı tören planına sahip olduğu varsayılmayacaktır.<sup>398</sup>

**51.7. Nakibin İlk İşlevi: Adayı Topluluğa Takdim Eden Aracı.** Fütüvvet törenlerinde nakib, aday ile şeyh/mahfil arasındaki aracı konumdadır. Adayı elinden tutarak meydana getirme, toplantının sebebini açıklama, tercüman ve hutbe okuma, emanetleri taşıma ve topluluğun onayını isteme gibi görevler ona atfedilir. Bu rol, nakibi yalnız idarî memur değil, ritüelin akışını bilen bir teşrifat ve temsil otoritesi yapar. Daha sonraki Osmanlı esnafında nakibin üyeleri denetleme, ustalık merasiminde dua etme ve peştamal kuşatma görevleri de bu ritüel kökün devamını gösterir. Ancak sonraki görev listesinin tamamını XIII. yüzyıla geri taşımamak gerekir.<sup>399</sup>

**51.8. ‘Yola Girme’: Kabulün İlk Ritüel Eşiği.** Fütüvvetnâme tasvirlerinde yola girme, adayın topluluk önünde kabul edilmesinin ilk belirgin ritüelidir. Nakib adayın niyetini arz eder; mahfil ehli kabulünü bildirir; adaya edep, büyüklere saygı, iyiyi dinleme ve kötülükten kaçınma gibi nasihatler verilir. Bazı metinlerde kuşak ve şerbet de bu safhada görünür. Bu ayrıntılar, inisiyasyonun yalnız ‘üyelik formu’ olmadığını; kişiye yeni bir davranış dili ve topluluk kimliği verdiğini gösterir. Fakat metinler arasında farklılık bulunduğundan, belirli bir dua, ayet dizisi veya hareketin bütün Ahi dünyasında değişmez olduğu söylenmeyecektir.<sup>400</sup>

**51.9. Tövbe ve Telkin: Mesleğe Değil Ahlâkî Yola Bağlanma.** Ahi-fütüvvet ritüelinde tövbe ve telkin, adayın ekonomik işe başlamasından farklı bir anlam taşır. Burada kişi, helal kazanç, doğru söz, emanet, edep ve kardeşlik

<sup>398</sup> Salâhaddin Bekki, ‘Abiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi’, *I. Abi Evran-ı Veli ve Abilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. I (Kırşehir, 2005), 163-176.

<sup>399</sup> Gülgün Uyar, ‘Nakib’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV, 2006), 321-322.

<sup>400</sup> Salâhaddin Bekki, ‘Abiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi’, *I. Abi Evran-ı Veli ve Abilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. I (Kırşehir, 2005), 163-176.

yükümlülüklerini kabul eder. Bu nedenle inisiyasyonun dili tasavvufidir; fakat Ahilik klasik tarikatla özdeş değildir. Tarikatta hırka ve zikir silsilesi merkezi olabilirken, fütüvvet çevresinde şed, yol atası, meslek piri ve topluluk önündeki ahd öne çıkar. Ahlakî telkin, dükkân hayatının topluluk tarafından denetlenebilir bir davranış rejimine bağlanmasını sağlar. Bu da C5 meslek bağına C9 eğitim ve C10 normatif kültürle birleştirir.<sup>401</sup>

#### **51.10. Ahd ve Biat: ‘Şeyhe Mutlak İtaat’ Değil, Karşılıklı Sorumluluk.**

Fütüvvetnâmelerde el tutuşma, dua ve ahd dili güçlüdür. Yol atası adaya dinî ve ahlakî yükümlülükleri hatırlatırken yol kardeşleri de bu bağa şahit ve ortak olur. Bu ilişkiyi modern anlamda koşulsuz hiyerarşik itaat olarak okumak eksik kalır; metinler aynı zamanda yol atasına ve kardeşlere adayın yetişmesinden sorumluluk yükler. Böylece bağ tek yönlü emir-komuta değil, pedagojik ve ahlakî kefalet ilişkisi üretir. Yine de normatif metinlerin itaat ve edep vurgusu kurum içi otoriteyi güçlendirir. Kapalılık bakımından bu K1-K2 seçici üyelik bağıdır; siyasi gizli hücre yemini değildir.<sup>402</sup>

**51.11. Şerbet ve Tuzlu Su: Sembolün Kurumlaşmadaki İşlevi.** Bazı fütüvvetnâmelerde kabul merasiminde şerbet veya tuzlu su içirme ritüeli bulunur. Sembolün ayrıntılı menşei farklı anlatılara bağlansa da örgütsel işlev daha açıktır: sözlü ahd bedensel ve hatırlanabilir bir işaretle pekiştirmek. Ortak içecek, yeni üyenin kardeşlik topluluğuna kabulünü görünür hale getirir ve merasimi sıradan iş ilişkilerinden ayırır. Bununla birlikte şerbetin hangi bileşimde olduğu veya Hz. Peygamber döneminden kesintisiz aynı biçimde geldiği yönündeki geç şecere anlatıları tarihsel kanıt sayılmayacaktır. Ritüel tarihi ile kutsal köken anlatısı iki ayrı katman olarak tutulacaktır.<sup>403</sup>

**51.12. Şalvar, Peştamal ve Şed: Aynı Sembol Değildir.** Fütüvvet ve Ahilik anlatılarında şalvar, kuşak/şed ve daha geç peştamal kullanımları sıkça birbirine karıştırılır. Abbâsî fütüvvet siyasetinde şalvar güçlü bir kabul sembolüdür;

<sup>401</sup> Abdülhakî Gölpinarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950), özellikle 36-53, 89-90, 220-234, 296-311.

<sup>402</sup> Salâhaddin Bekki, ‘Abiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi’, I. Abi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, c. I (Kırşehir, 2005), 163-176.

<sup>403</sup> Abdülhakî Gölpinarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950), özellikle 36-53, 89-90, 220-234, 296-311.

Türkçe fütüvvetnâmelerde şed kuşanma daha ayrıntılı bir inisiyasyon ve icazet ritüeline dönüşür; Osmanlı esnafında peştamal kuşatma ustalıkla ilişkilendirilen görünür bir tören halini alır. Bu üç katmanı tek bir değişmez kıyafet olarak ele almak yanlıştır. Ortak işlevleri mensubiyet ve statüyü bedende görünür kılmaktır; biçimleri ve idarî anlamları zamanla değişmiştir. Bu değişim Ahiliğin fütüvvetten esnaf teşkilatına dönüşümünü izlemek için değerli bir göstergedir.<sup>404</sup>

**51.13. Şed: Bel Bağlamanın Örgütsel Anlamı.** Şed kuşanma, fütüvvet literatüründe en güçlü statü işaretlerinden biridir. Kuşağın bağlanması yalnız sembolik ‘kardeşlik’ değil, kişinin belirli bir yol ve meslek çevresinde tanınması, ustasının rızasını alması ve topluluk önünde sorumluluk kabul etmesi anlamına gelir. Türkçe metinlerde şeddin bağlanış biçimi, düğümleri ve duaları son derece ayrıntılı anlatılır; bu ayrıntıların önemli bölümü geç metinleşmenin ürünüdür. Bu nedenle XIII. yüzyıldaki her ahi için aynı düğüm sayısını veya aynı söz dizisini varsaymayacağız. Tarihsel olarak güvenli sonuç, şedin üyeliği ve ehliyeti görünürleştiren taşınabilir bir kurum sembolüne dönüşmüş olmasıdır.<sup>405</sup>

**51.14. Şed Şeceresi: Tarihsel Silsile ile Kutsal Meşruiyet Arasında.** Geç fütüvvetnâmeler şed kuşatma yetkisini Hz. Ali, Selmân-ı Fârisî ve meslek pîrleri üzerinden Hz. Peygamber’e bağlayan ayrıntılı şecereler kurar. Bu şecereler tarihçinin gözünde XIII. yüzyıl öncesi kesintisiz bir teşkilat arşivi değildir; fakat cemaatin kendi meşruiyetini nasıl düşündüğünü gösterir. Üyelik, yalnız yaşayan ustadan alınan teknik izin değil, kutsal geçmişe bağlanan bir emanet şeklinde anlamlandırılır. Böylece silsile, meslekî otoriteyi dinî hafızayla birleştirir. Bu bölümde şecere anlatıları ‘tarihsel kurum soy ağacı’ değil, C10 meşruiyet repertuarı olarak değerlendirilecektir.<sup>406</sup>

**51.15. Saç Kesme ve Mikraz: Her Döneme Taşınmaması Gereken Ritüel Katmanı.** Bazı Türkçe fütüvvetnâmelerde nîm-tarîk merasiminde şeyhin adayın saçından bir miktar kesmesi, kibir ve riyadan arınmayı simgeleyen dualarla

<sup>404</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950), özellikle 36-53, 89-90, 220-234, 296-311. Ayrıca bk. Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

<sup>405</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

<sup>406</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950), özellikle 36-53, 89-90, 220-234, 296-311.

açıklanır. Bu unsur, fütüvvet ritüelinin tasavvufi ve inisiyatik dilinin ne kadar zenginleştiğini gösterir. Ancak eldeki ayrıntılı tasvirlerin önemli kısmı geç Ortaçağ ve erken modern metinlerinden geldiği için saç kesme uygulamasını XIII. yüzyıl Anadolu Ahiliğinin bütün üyeleri için zorunlu kabul etmek güvenli değildir. Kurumsal tarih açısından asıl önemli olan, bedensel işaretlerin adayın eski statüden yeni statüye geçişini dramatize etmesidir.<sup>407</sup>

**51.16. Yol Atası: Usta, Rehber ve Kefil İşlevlerinin Birleşmesi.** Yol atası, Ahilik inisiyasyonunun en karakteristik kurumlarından biridir. Fütüvvetnâme tasvirlerinde aday kendisine bir yol atası seçer; bu kişi çoğu zaman meslek ustasıyla örtüşebilir, fakat kavramın anlamı yalnız teknik öğretmenlik değildir. Yol atası ahlâkî davranışı gözetir, adayı topluluğa tanıtır, ona tövbe ve telkinde bulunur ve yükselişinde rıza verir. Böylece ustalık, yalnız beceri aktarımı değil, kişisel kefalet ve karakter eğitimi üretir. Modern mentorluğa benzeyen yönler olsa da kavramı çağdaş insan kaynakları terminolojisine indirgememek gerekir; yol atası dini, sosyal ve meslekî otoritenin birleştiği tarihsel bir kurumdur.<sup>408</sup>

**51.17. Yol Kardeşleri: Yatay Denetim ve Dayanışma.** Yol atası dikey pedagojik bağı temsil ederken yol kardeşleri yatay dayanışma üretir. Fütüvvetnâme tasvirlerinde adayın yanında iki yol kardeşinin bulunması, üyeliğin yalnız şeyh veya ustayla ikili ilişki olmadığını gösterir. Kardeşler ahde şahit olur, davranış ve öğrenme sürecinde örnek ve destek işlevi taşır. Bu yapı cemaatin denetimini tek lidere bağımlı olmaktan çıkarıp akranlar arasına dağıtır. Ancak ‘iki’ sayısının her zaman ve her şehirde değişmez olduğu iddia edilmeyecektir; bu ayrıntı belirli metin geleneğinin normudur. Esas kurumsal fikir, yeni mensubun hem dikey hem yatay bağlarla topluluğa gömülmesidir.<sup>409</sup>

**51.18. İnisiyasyon Kaynaklarının Tarih Katmanları: Hangi Ayrıntıyı Ne Kadar Geri Taşıyabiliriz?** Ahilik inisiyasyonunu yeniden kurarken kaynağın tarihi, türü ve amacı belirleyicidir. XIII-XIV. yüzyıl kurumsal fütüvvet risâleleri,

<sup>407</sup> Salâhaddin Bekki, ‘Abiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi’, *I. Abi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. I (Kırşehir, 2005), 163-176.

<sup>408</sup> Salâhaddin Bekki, ‘Abiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi’, *I. Abi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. I (Kırşehir, 2005), 163-176.

<sup>409</sup> Salâhaddin Bekki, ‘Abiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi’, *I. Abi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. I (Kırşehir, 2005), 163-176.

erken ahi çevrelerine daha yakın bir normatif zemin sunar; Burgâzî ve sonraki Türkçe fütüvvetnâmeler Anadolu'daki ritüel dilin gelişimini gösterir; XVI. yüzyıl Radavî geleneği ayrıntılı erkânı sistemleştirir; Osmanlı sicilleri ise idarî makamların fiilî yetkilerini belgelendirir. Bu nedenle aynı merasim unsuru için 'ilk ne zaman görünür?', 'hangi metinde ayrıntılanır?' ve 'hangi yüzyılda arşivle doğrulanır?' soruları ayrı sorulacaktır. Aşağıdaki tablo bu kaynak hiyerarşisini özetler.<sup>410</sup>

| Kaynak katmanı                                      | Yaklaşık dönem   | En güçlü verdiği bilgi                                  | Bu eserde sınır                                                  |
|-----------------------------------------------------|------------------|---------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------|
| Sühreverdî ve XIII. yy kurumsal fütüvvet risâleleri | XIII. yüzyıl     | Fütüvvetin normatif teşkilat dili                       | Anadolu'daki her ahi mahfilinin birebir uygulaması sayılmaz      |
| Burgâzî ve erken Türkçe fütüvvetnâmeler             | XIII-XIV. yüzyıl | Yol, şed, edep ve Anadolu Türkçe ritüel dili            | Nüsha ve tarihleme sorunları dikkate alınır                      |
| İbn Battûta                                         | 1330'lar         | Yaşayan ahi zâviyesi, reis, fityân ve misafirperverlik  | İç hukuk ve bütün rütbeleri açıklamaz                            |
| Geç Türkçe / Radavî fütüvvetnâmeleri                | XV-XVI. yüzyıl   | Ayrıntılı şed, yol atası, yol kardeşi, makam repertuarı | XIII. yüzyıla aynen geri taşınmaz                                |
| Osmanlı sicil ve beratları                          | XVI-XIX. yüzyıl  | Ahi baba, kethüda, yiğitbaşı, devlet onayı ve yaptırım  | Erken Ahiliğin doğrudan teşkilat şeması değildir                 |
| Modern araştırma                                    | XX-XXI. yüzyıl   | Kaynakları karşılaştırma ve kavramsallaştırma           | Popüler idealizasyon ve dönem karıştırma riski ayrıca denetlenir |

**51.19. Nîm-Tarîk: Yarım Yol Değil, Ara Statü.** Türkçe fütüvvetnâme tasniflerinde nîm-tarîk, ilk kabul ile tam yol sahipliği arasında bir ara derece olarak görünür. Yol atası ve yol kardeşlerinin atanması bu safhada öne çıkar. Modern araştırmalar bunu çıraklık ile kalfalık arasındaki eğitim dönemine benzetir; bu benzetme açıklayıcıdır fakat tam özdeşlik kurmak risklidir. Nîm-tarîk dinî-ritüel statüyü, kalfalık ise meslekî yeterlik ve iş tecrübesini anlatır. Aynı kişide örtüşebilirler, fakat kaynaklar her şehirde aynı anda ilerlediklerini göstermez. Bu ayrım Ahilikte iki hiyerarşinin -manevî/kardeşlik ve meslekî- paralel fakat bağımsız hareket edebildiğini gösterir.<sup>411</sup>

<sup>410</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

<sup>411</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

**51.20. Müfredî / Sâhib-i Tarîk: Yol Sahibi Olmanın Anlamı.** Yiğitlik derecesinin ileri safhası bazı metinlerde müfredî, sâhib-i tarîk, sâhib-i şed veya miyan-beste gibi adlarla anılır. Ortak fikir, adayın artık yalnız korunup eğitilen kişi olmaktan çıkıp belirli bir meslek ve fütüvvet geleneğinde tanınan yetkin üyeye dönüşmesidir. Bu noktada ustanın rızası, topluluğun kabulü ve şed kuşanma öne çıkar. Modern araştırmalarda bunun ustalık ve dükkân açma hakkıyla ilişkilendirilmesi yaygındır; ancak XIII. yüzyıl Anadolu'sunda her dükkân açılışının bu tek ritüele bağlı olduğunu gösteren merkezî ruhsat arşivi yoktur. Bu yüzden 'teorik ve normatif ehliyet' ile devletçe tanınmış ekonomik ruhsat ayrılacaktır.<sup>412</sup>

**51.21. Ritüel Hiyerarşi ile Meslek Hiyerarşisini Birebir Eşitlememek.** Ahilik anlatılarında ahbâb-nîm-tarîk-müfredî ile yamak-çırak-kalfa-usta basamakları sıkça üst üste konur. Bu, pedagojik açıdan anlaşılır ama tarihsel olarak fazla düzenli bir şema yaratır. Fütüvvet dereceleri kişinin kardeşlik yolundaki ahlâkî ve ritüel statüsünü; meslek basamakları ise iş başındaki beceri, kıdem ve üretim yetkisini anlatır. Geç Osmanlı esnafında iki alan daha sistematik biçimde örtüşebilir. Erken Ahilikte ise kaynakların bize verdiği şey, bu iki alanın birbirine bağlı olduğu; fakat her şehir ve meslekte aynı takvime sahip olduğunun kanıtlanmadığıdır. Bu ayrım sonraki esnaf-lonca bölümünün temel metodolojik anahtarıdır.<sup>413</sup>

**51.22. Yamak: En Erken Meslek Basamağı mı, Geç Tasnif mi?** Yamak terimi modern Ahilik şemalarında çoğu zaman çıraktan önceki ilk meslek basamağı olarak verilir. Ancak bu ayrıntılı dört basamaklı meslek merdiveninin XIII. yüzyıl Anadolu Ahiliğinde standartlaştığını gösteren güçlü çağdaş kanıt sınırlıdır. Yamaklık daha açık biçimde sonraki esnaf ve hizmet örgütlenmelerinde görünür. Bu nedenle bölümde yamak, 'Ahiliğin kuruluşundan beri bütün mesleklerde zorunlu ilk rütbe' olarak değil, sonraki meslekî hiyerarşi içinde belirginleşen alt eğitim statüsü olarak ele alınacaktır. Erken dönem için güvenli terimler talip, yiğit/fetâ ve çıraklıkla ilişkili eğitim bağlarıdır.<sup>414</sup>

<sup>412</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

<sup>413</sup> Sabahattin Güllülü, *Sosyoloji Açısından Abi Birlikleri* (İstanbul: Örüken, 1977), özellikle 155-163.

<sup>414</sup> Sabahattin Güllülü, *Sosyoloji Açısından Abi Birlikleri* (İstanbul: Örüken, 1977), özellikle 155-163.

### **51.23. Çırak: Meslek Öğrenen ile Cemaatin Yeni Mensubu Arasındaki**

**Kesişim.** Çıraklık Ahiliğin ekonomik ve pedagojik yönlerinin kesiştiği en anlaşılır statüdür. TDV’de de teşkilata ilk girenlerin yiğit veya çırak diye anıldığı aktarılır. Fakat çırak yalnız düşük ücretli işgücü değildir; usta yanında beceri öğrenirken zâviye ve kardeşlik çevresinde ahlâkî terbiyeye dahil olabilir. Bu iki eğitim alanının her bireyde ve her meslekte aynı ölçüde birleştiğini varsaymak doğru değildir. Kurumsal olarak önemli olan, üretim bilgisinin kişisel gözetim ve cemaat itibarı üzerinden aktarılmasıdır. Böylece iş öğrenme süreci, anonim emek piyasasından farklı olarak ustanın şahsî sorumluluğuna ve topluluğun değerlendirmesine bağlanır.<sup>415</sup>

### **51.24. Kalfa: Beceri Artışı ile Bağımsız Yetki Arasındaki Ara Konum.**

Kalfa, ustanın işini önemli ölçüde yapabilen fakat henüz tam bağımsız meslek otoritesine ulaşmamış ara statüdür. Fütüvvet literatüründeki nîm-tarîk veya ilerleyen yiğitlik dereceleriyle işlevsel benzerlik kurulabilir; fakat kavramlar eşit değildir. Geç Osmanlı esnafında kalfalıktan ustalığa geçiş daha belirgin tören, onay ve dükkân yetkisiyle ilişkilidir. Erken Ahilikte ise kalfa kelimesinin bütün sektörlerde standart bir hukukî rütbe olarak kullanıldığına dair kanıt daha zayıftır. Bu nedenle kalfalık, meslek pedagojisinin gelişen bir ara basamağı olarak izlenecek; ritüel hiyerarşiyle örtüşmesi kaynak bazında değerlendirilecektir.<sup>416</sup>

### **51.25. Usta / Üstad: Teknik Ehliyet ile Ahlâkî Yetkinliğin Birleşmesi.**

Üstadlık, Ahilikte yalnız işi yapabilmek anlamına gelmez. Fütüvvetnâmelerde ustanın rızası, adayın şed kuşanması ve yol sahibi sayılması için merkezi önem taşır. Usta kendi sanatını öğretmenin yanında çırağın davranışını gözetken, onun adına topluluğa kefil olan ve gerektiğinde yükselişini erteleyebilen otoritedir. Bu rol, meslek bilgisini kişisel ve ahlâkî sorumlulukla birleştirir. Bununla birlikte ‘usta olan herkes otomatik olarak ahi şeyhidir’ sonucu çıkarılamaz; idarî ve ritüel makamlar ayrıca kazanılır. Ustalık C5 meslek ehliyeti, şeyhlik ise C8/C10 topluluk ve normatif otorite katmanıdır.<sup>417</sup>

<sup>415</sup> Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 540-542; elektronik sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

<sup>416</sup> İlhan Şabın, ‘Yiğitbaşı’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV, 2013), 549-550.

<sup>417</sup> Salâhaddin Bekki, ‘Ahiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi’, *I. Abi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. 1 (Kırşehir, 2005), 163-176.

### 51.26. Ustalık İcazeti: ‘Dükkân Açma Ruhsatı’ İfadesinin Tarihsel Sınırı.

Bazı modern anlatılar şed kuşanmayan kişinin dükkân açamayacağını ve bütün üretim hakkının Ahi teşkilatınca verildiğini kesin kural olarak sunar. Fütüvvetnâmeler gerçekten ustanın rızasını, icazeti ve şedi güçlü biçimde vurgular; geç Osmanlı esnafında işyeri açma yetkisi daha kurallı hale gelir. Fakat XIII. yüzyıl Anadolu’sunda her meslek ve şehir için tek merkezli ruhsat sistemi belgelendirilmiş değildir. Bu yüzden ‘dükkân açma hakkı’ normatif ve yerel cemaat ehliyeti olarak kullanılacak; devlet hukukunda evrensel tekel olduğu ancak ilgili dönem arşivi gösterdiğinde söylenecektir.<sup>418</sup>

### 51.27. Meslek Aletlerinin Törende Sunulması: İşin Kutsallaştırılması Değil, Ehliyetin Görünürleşmesi.

Geç fütüvvetnâme tasvirlerinde terzinin makası, marangozun testeresi, berberin usturası veya aşçının kepçesi gibi meslek aletleri şed merasiminde sunulur. Bu ritüel, teknik işin cemaat hafızasına ve ahlâkî sözleşmeye bağlanmasını sağlar. Alet yalnız ekonomik araç değil, kişinin hangi emanet ve sorumluluğu üstlendiğini gösteren sembole dönüşür. Bununla birlikte bu ayrıntılı repertuarı Ahi Evran dönemine doğrudan taşımak güvenli değildir. Tarihsel olarak asıl önemli olan, meslek kimliğinin ritüelde görünür hale gelmesi ve üyeliğin soyut kardeşlikten belirli bir üretim faaliyetine bağlanmasıdır.<sup>419</sup>

### 51.28. Meslek Pîri: Teknik Soy Kütüğü ve Kutsal Hafıza.

Fütüvvetnâmeler ve Osmanlı esnaf geleneği farklı meslekleri peygamber, sahâbî veya velî kabul edilen pîrlere bağlayan şecereler üretir. Bu sistem, teknik bilginin ‘ilk ustası’ fikri üzerinden mesleğe kutsal ve ahlâkî bir tarih kazandırır. Pîr listelerinin tarihsel doğruluğu ayrı meseledir; bunlar mesleğin gerçekten o kişi tarafından icat edildiğini kanıtlamaz. Kurumsal işlevleri, ustanın yetkisini yalnız şahsî beceriden değil, kendisinden önceki emanet zincirinden türetmektir. Böylece Ahi dünyasında meslek kimliği hem yatay kardeşlik hem dikey hafıza üretir. Bu C10 sembolik meşruiyet, C5 meslek teşkilatının dayanıklılığını artırır.<sup>420</sup>

<sup>418</sup> Salâhaddin Bekki, ‘Abiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi’, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Abilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. I (Kırşehir, 2005), 163-176.

<sup>419</sup> Salâhaddin Bekki, ‘Abiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi’, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Abilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. I (Kırşehir, 2005), 163-176.

<sup>420</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

**51.29. Yiğit: Yaş Kategorisi Değil, Üyelik ve Hizmet Statüsü.** Yiğit kelimesi gündelik Türkçede genç ve cesur erkek anlamına gelse de fütüvvet-Ahilik bağlamında kurumsal statü kazanır. İbn Battûta Anadolu'daki fityânı ahi zâviyelerinde toplu halde, belirgin kıyafet ve silahlarla görür; fakat 'yiğitbaşı' makamının tam idarî yapısını tarif etmez. Türkçe fütüvvetnâmeler ise yiğitliği giriş ve eğitim derecesi olarak sistemleştirir. Bu nedenle yiğitliği sadece yaşa göre 'gençlik kolu' diye çevirmek doğru değildir. Statü, mensubiyet, hizmet ve eğitim yükümlülüklerini birlikte taşır; bazı krizlerde güvenlik rolü de üstlenebilir.<sup>421</sup>

**51.30. Ahî Derecesi: Üyeden Otorite Taşıyıcısına Geçiş.** 'Ahi' kelimesi hem genel olarak kardeşlik mensubunu hem de bazı hiyerarşi şemalarında yiğitlikten daha ileri bir dereceyi ifade edebilir. Bu çift kullanım kaynak okumasında önemlidir. Bir seyahatnâmede 'ahi' yerel zâviyenin reisi anlamına gelebilirken, fütüvvetnâmede ahilik belirli bir hizmet ve olgunluk basamağıdır. Bu yüzden her 'ahi' unvanını aynı idarî rütbe saymayacağız. Ortak çekirdek, kişinin artık yalnız eğitilen aday değil, başkalarına karşı sorumluluk taşıyan tanınmış kardeşlik üyesi oluşudur. Statü yükseldikçe ahlâkî örneklik, misafir ağırlama, arabuluculuk ve gençleri yetiştirme yükü artar.<sup>422</sup>

**51.31. Şeyhlik: Meslek Ustalığından Daha Geniş Manevî ve Ritüel Otorite.** Şeyhlik, fütüvvet hiyerarşisinde ileri hizmet makamıdır. Şeyh merasimi yönetebilir, ahd ve şed verme yetkisini taşıyabilir, mahfilin ahlâkî otoritesini temsil edebilir. Ancak ahi şeyhini klasik tarikat şeyhiyle tamamen özdeşleştirmek de, onu yalnız esnaf başkanı saymak da eksiktir. Ahilikte dinî-ahlâkî otorite ile meslek topluluğu yönetimi kesişir. Daha sonraki Osmanlı esnaf sisteminde şeyh, ahi baba, kethüda ve nakib gibi unvanların görev alanları bölgeden bölgeye değişir ve kimi zaman eş anımlılaşır. Erken dönem için bu geç idarî ayrıntılar doğrudan kullanılmayacaktır.<sup>423</sup>

<sup>421</sup> İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), c. I, 404-405 ve ilgili Anadolu babısları.

<sup>422</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

<sup>423</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

**51.32. Nakib: Hiyerarşinin Ritüel ve Temsil Makamı.** Nakib fütüvvet teşkilatında şeyh ve halifenin altında yer alan, tören ve temsil işlerini bilen makam sahibidir. Ahilikte de şeyhin temsilcisi olarak üyeleri denetleme, törenlerde düzeni sağlama, adayları davet etme, yükseliş merasiminde dua etme ve peştamal/şed kuşatma gibi görevler ona atfedilir. TDV maddesinin önemli uyarısı şudur: nakib unvanı İslam tarihinde çok farklı askerî, siyasî ve dinî kurumlarda kullanılmıştır. Dolayısıyla kaynakta ‘nakib’ görmek tek başına Ahi teşkilatına aidiyet kanıtı değildir. Bağlam, esnaf, mahfil ve fütüvvet ilişkisini göstermelidir.<sup>424</sup>

**51.33. Nakībū'n-Nükabâ: Üst Temsil Makamını Merkezî Bürokrasi Sanmamak.** Fütüvvetnâme hiyerarşilerinde nakībū'n-nükabâ, nakiblerin üzerinde bir üst temsil makamı olarak görünür. Bu unvan, çok katmanlı bir teşkilat fikrini gösterir; fakat Anadolu'daki bütün ahi zâviyelerini tek bir merkezden yöneten sürekli ulusal bürokrasi kanıtı değildir. Unvanın farklı bölgelerde farklı kapsam kazanması mümkündür. Bu nedenle nakībū'n-nükabâ, normatif hiyerarşinin üst basamağı olarak kaydedilecek; fiilî coğrafi yetki ise ancak belirli belge varsa genişletilecektir. Böylece metinsel rütbe ile gerçek idarî alan birbirine karıştırılmayacaktır.<sup>425</sup>

**51.34. Yiğitbaşı: Erken Köken İhtimali, Geç Kurumsal Belirlilik.** Yiğitbaşı unvanı Ahilik anlatılarında çok sık kullanılmasına rağmen TDV maddesi kurumsal ortaya çıkış tarihinin bilinmediğini açıkça belirtir. XIII-XIV. yüzyıldaki fityân ve yiğit gruplarının başında benzer bir lider bulunmuş olması muhtemeldir; fakat bugün ayrıntıları bildiğimiz yiğitbaşı görevi Osmanlı esnaf idaresinde daha net görünür. Kethüda yardımcılığı, esnafın iç meselelerini çözme, cezaların uygulanmasına yardım etme ve usta olacak kalfalar hakkında görüş bildirme gibi yetkiler geç dönemin belgeli biçimidir. Bu nedenle makamın kökü ile olgun idarî formu ayrılacaktır.<sup>426</sup>

**51.35. Ahi Baba: Şehir Üst Otoritesinin Geç Kurumsallaşması.** Ahi baba, Osmanlı döneminde bir şehirdeki esnaf teşekkülleri üzerinde üst otorite taşıyan

<sup>424</sup> Gülgün Uyar, 'Nakib', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 32 (İstanbul: TDV, 2006), 321-322.

<sup>425</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

<sup>426</sup> İlhan Şahin, 'Yiğitbaşı', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 43 (İstanbul: TDV, 2013), 549-550.

önemli makamdır. Ancak bu ayrıntılı kurumun XIII. yüzyıl başından beri aynı biçimde var olduğunu varsaymak doğru değildir. TDV'deki veriler özellikle geç Osmanlı arşivlerine dayanır: ahi baba adayı esnafın mutabakatıyla seçilebilir, kadı aracılığıyla padişah beratıyla tasdik edilebilir ve Kırşehir Ahi Evran Tekkesi'yle icazet bağı kurabilir. Bu, Ahiliğin zamanla C5 yerel kardeşlikten devletçe tanınan esnaf idaresine dönüşümünü gösterir. Erken dönem için 'şehirdeki en büyük ahi reisi' ifadesi daha ihtiyatlı kullanılacaktır.<sup>427</sup>

**51.36. Şeyhü's-Şüyûh: Normatif Üst Makam ile Gerçek Coğrafi Yetkiyi Ayırmak.** Fütüvvet hiyerarşilerinin zirvesinde şeyhü's-şüyûh unvanı yer alabilir. Bu unvan, şeyhler üzerinde üstün bir manevi ve teşkilatî makam tasavvurunu gösterir. Fakat fütüvvetnâmede böyle bir rütbenin bulunması, bütün Anadolu Ahilerini tek şeyhü's-şüyûhun merkezden yönettiğini kanıtlamaz. XIII-XIV. yüzyıl ahi çevreleri şehirler bazında önemli özerklik taşır. Üst unvanlar daha çok meşruiyet, icazet ve tören düzenini ifade ederken, günlük üretim ve yerel ihtilaflar şehir ve meslek düzeyinde çözülür. Dolayısıyla C14 merkezî üst ağ ancak somut siyasi veya hukukî bağ bulunduğunda kullanılacaktır.<sup>428</sup>

**51.37. Kethüda: Ahi Hiyerarşisinin Başlangıçtan Beri Değişmez Makamı Değil.** Kethüda Osmanlı esnaf idaresinde çok önemli bir başkanlık makamıdır; fakat onu Ahi Evran devrinin standart makamı gibi göstermek anakronizmdir. XV. yüzyıl ortalarından itibaren esnaf örgütlerinin devletin merkezî idaresine daha sıkı bağlanmasıyla kethüda, yiğitbaşı ve diğer görevlilerin yetkileri daha belirginleşir. Bu dönüşüm, Ahilikteki cemaat ve ritüel otoritesinin devletçe tanınan idarî esnaf yapısıyla kaynaşmasıdır. Bölüm 52'de lonca ve esnaf idaresi ayrıca ele alınacağından burada kethüda yalnız dönüşüm eşiği olarak kullanılacaktır.<sup>429</sup>

**51.38. İhtiyarlar ve Mahfil Ehli: Kolektif Onayın Görünmez Hiyerarşisi.** Ahilik yalnız unvan sahibi birkaç yöneticiden oluşmaz. Fütüvvetnâme törenlerinde 'ihtiyarlar' veya mahfil ehli adayın kabulüne, yol atası seçimine ve şed merasimine topluca rıza verir. Bu kolektif onay, liderin keyfî kararını

<sup>427</sup> Ziya Kazıcı, 'Ahi Baba', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 527-528.

<sup>428</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

<sup>429</sup> İlhan Şahin, 'Yiğitbaşı', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 43 (İstanbul: TDV, 2013), 549-550.

sınırlayan bir cemaat mekanizmasıdır. İhtiyar kelimesi her zaman biyolojik yaşlılık anlamına gelmeyebilir; tecrübe ve makam sahibi ileri üyeleri de ifade eder. Bu yapı, Ahilikte hiyerarşinin hem dikey hem meclisli olduğunu gösterir. Kararlar modern demokratik oylama biçiminde değildir, fakat cemaat rızası ve şahitlik yöneticinin otoritesine sosyal meşruiyet sağlar.<sup>430</sup>

**51.39. Zâviye ile Dükkân: İki Hiyerarşinin Buluştuğu Yerler.** Ahilikte zâviye ve dükkân iki ayrı dünyayı temsil etmez. Dükkân teknik becerinin, üretim disiplininin ve usta-çırak ilişkisinin başlıca alanıdır; zâviye ise sohbet, misafirperverlik, ortak yemek, inisiyasyon ve cemaat kararlarının mekânıdır. Aynı kişi gündüz ustanın işçiliği altında, akşam ahi çevresinin ahlâkî ve sosyal gözetimi altında bulunabilir. Fakat popüler ‘gündüz dükkân, gece tekke’ formülünü her şehir için mekanik program saymamak gerekir. Kurumsal önem, meslek ve cemaat hiyerarşilerinin farklı mekânlarda birbirini tamamlamasıdır.<sup>431</sup>

**51.40. Sofra ve Ziyafet: Hiyerarşiyi Eşitlik Diliyle Yumuşatan Ritüel.** Ahi zâviyesinin sofrası hiyerarşi ile kardeşlik arasında denge kurar. Şeyh, nakib, usta ve yeni talip farklı statülere sahip olsa da ortak yemek, mensupların aynı ihvan çevresine ait olduğunu gösterir. Fütüvvet metinlerinde sofrâ için para verme, misafir ağırlama ve şed sonrası ziyafet gibi pratikler bu sosyal bağı pekiştirir. Bu, maddî kaynakların yalnız yöneticiye değil, cemaatin ortak tüketimine ve misafirperverliğe yöneldiği bir ekonomi yaratır. Fakat sonraki ‘orta sandığı’ sisteminin bütün ayrıntılarını bu erken sofrâ harcamalarından türetmek doğru değildir.<sup>432</sup>

**51.41. İç Finansman: Bağış, Sofra-Baha ve Vakıf; ‘Orta Sandığı’nı Erken Döneme Zorlamamak.** Ahilikte ortak giderlerin karşılanması için bağış, vakıf geliri, sofrâ-baha ve üyelerin katkıları gibi mekanizmalar bulunduğu açıktır. Ancak bugün popüler anlatılarda altı keseli, ayrıntılı muhasebesi olan ‘orta sandığı’nın XIII. yüzyıldan beri değişmeden işlediği sıkça ileri sürülür. Bu ayrıntılı biçim daha geç Osmanlı esnaf pratiğiyle daha iyi belgelenir. Erken Ahilik

<sup>430</sup> Salâhaddin Bekki, ‘Abiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi’, *I. Abi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. I (Kırşehir, 2005), 163-176.

<sup>431</sup> Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 540-542; elektronik sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

<sup>432</sup> Abdülhakî Gölpinarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950), özellikle 36-53, 89-90, 220-234, 296-311.

için vakıf, zâviye mülkü, ortak sofrâ ve karşılıklı yardım daha güvenli kategorilerdir. Böylece sosyal güvenlik işlevi kabul edilirken modern kooperatif/banka benzetmeleri tarihsel kurumun yerine geçirilmez.<sup>433</sup>

**51.42. Disiplin: Ahlâk İhlali Cemaat Statüsünü Etkiler.** Fütüvvetnâmeler üyelik için ahlâkî şartlar koyduğu gibi bazı davranışları fütüvvetten düşmeye yol açan ağır ihlaller olarak sayar. Yalan, hile, emanete ihanet, zina, içki ve kardeşlere zarar verme gibi fiiller normatif metinlerde ciddi biçimde mahkûm edilir. Bu disiplin, ekonomik güven için de işlevseldir: dürüst olmayan kişinin yalnız şahsî itibarı değil, ustasının ve kardeşlik çevresinin itibarı zarar görür. Fakat her ihlalin standart para cezası veya tek tip ‘meslekten ihraç’ prosedürü olduğu varsayılmayacaktır. Normatif dışlama ile kadı/muhtesibin hukukî yaptırımını farklı kurumlardır.<sup>434</sup>

**51.43. Yaptırımın Katmanları: Nasihat, İtibar Kaybı, Cemaatten Dışlama ve Devlet Cezası.** Ahi disiplini tek bir ceza makamına indirgenemez. Usta veya yol atası önce pedagojik uyarı ve nasihat verebilir; mahfil, güvenini kaybeden üyeye sosyal yaptırım uygulayabilir; meslek çevresi iş verme ve kefalet ilişkisini kesebilir. Devlet hukukuna giren ölçü, fiyat, vergi veya kamu düzeni meselelerinde ise kadı, muhtesib ve başka görevliler devreye girer. Geç Osmanlı esnafında ahi baba, kethüda ve yiğitbaşının yaptırım yetkileri daha belgeli hale gelir. Erken Ahilik için bu sonraki yetki listesini aynen kullanmak yerine, topluluk disiplini ile kamu hukukunu ayrı izlemek gerekir.<sup>435</sup>

**51.44. Kalite ve Fiyat Denetimi: Ahi Otoritesi ile Muhtesibin Devlet Yetkisini Ayırmak.** Ahilik sıkça ‘fiyatları belirleyen ve bozuk malı cezalandıran tek kurum’ olarak anlatılır. Fütüvvet ahlâkının dürüst ölçü, helal kazanç ve kusurlu maldan kaçınma vurgusu güçlüdür; yerel esnaf birlikleri üretim standartları üzerinde topluluk baskısı kurabilir. Ancak İslâm şehirlerinde pazar denetiminin kadı, muhtesib ve devlet emirleri gibi ayrı hukukî araçları vardır. Özellikle Osmanlı döneminde narh ve ihtisab düzeni merkezî idareyle daha sıkı

<sup>433</sup> Sabahattin Güllülü, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri* (İstanbul: Örüken, 1977), özellikle 155-163.

<sup>434</sup> Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 540-542; elektronik sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

<sup>435</sup> Ziya Kazıcı, ‘Ahi Baba’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 527-528.

ilişkilidir. Bu nedenle Ahi iç denetimi ile devlet piyasa regülasyonu aynı kurum sayılmayacaktır.<sup>436</sup>

**51.45. Kefalet ve Arabuluculuk: Hiyerarşinin Güven Üreten İşlevi.** Usta, nakib veya ileri ahi yalnız emir veren yönetici değil, üyeler adına kefalet ve arabuluculuk yapabilen güven aracıdır. Nakibin gerektiğinde esnafa kefil olabildiği, üyelerin isteklerini şeyhe taşıdığı ve teşkilat içi meseleleri düzenlediği daha geç kaynaklarda açık biçimde görünür. Böyle bir yapı, yazılı sözleşmenin sınırlı olduğu şehir ekonomisinde kişisel itibarı kurumsal itibara dönüştürür. Adayın yol atası ve yol kardeşleriyle çevrilmesi de aynı mantığın erken ritüel biçimidir. Hiyerarşinin ekonomik değeri, yalnız üretimi komuta etmek değil, kimin güvenilir olduğuna dair sosyal bilgi üretmektir.<sup>437</sup>

**51.46. Sır ve Kapalılık: Meslek Bilgisi ile Gizli Siyasî Örgütlenmeyi Ayırmak.** Fütüvvetnâmeler mahfil, ahd, özel dualar ve yalnız üyelerin bildiği erkân dili içerir. Mesleklerde de ustadan çırağa aktarılan teknik bilgi herkesle paylaşılmayabilir. Bu özellikler Ahiliğe K1-K2 seçici üyelik ve bilgi kapalılığı kazandırır. Fakat bundan K3-K4 düzeyinde gizli siyasî hücre örgütü sonucu çıkarılamaz. Ahi zâviyeleri şehirlerde görünür mekânlardır; İbn Battûta onları açıkça ziyaret eder ve yerel yöneticilerle ilişkilerini kaydeder. Kapalılık, cemaat kimliğini koruyan sınır ve ehliyet mekanizmasıdır; gizli devlet projesi değildir.<sup>438</sup>

**51.47. Erkek Merkezli Kaynak Dili ve Kadınların Görünmezliği.** Fütüvvetnâme ve seyahatnâme kaynaklarının inisiyasyon dili büyük ölçüde erkek aday, yol atası, yol kardeşi, usta ve yiğit üzerinden kuruludur. Bu durum, kadınların Anadolu üretim ve dinî-sosyal hayatında bulunmadığı anlamına gelmez; ancak aynı şed-hiyerarşi sistemine kadınların nasıl ve ne ölçüde dahil edildiğini gösteren erken kanıt sınırlıdır. Bâciyân-ı Rûm tartışmasında olduğu gibi kaynak boşluğu ayrıntılı kadın loncası şemasıyla doldurulmamalıdır. Bu bölümde resmî inisiyasyon modeli erkek merkezli kaynak gerçeği olarak

<sup>436</sup> Ziya Kazıcı, 'Abîlik', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 540-542; elektronik sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

<sup>437</sup> Gülgün Uyar, 'Nakib', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV, 2006), 321-322.

<sup>438</sup> İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), c. I, 404-405 ve ilgili Anadolu babisleri.

kaydedilecek; kadınların emek, vakıf, aile ve sūfî ağlardaki rolü ayrı kanıtlarla ele alınacaktır.<sup>439</sup>

**51.48. Gayrimüslim Esnaf Meselesi: Ahi İnisiyasyonu ile Osmanlı Loncasını Özdeşleştirmemek.** Ortaçağ ve Osmanlı şehir ekonomisinde Rum, Ermeni, Yahudi ve başka gayrimüslim zanaatkârların varlığı açıktır. Buna karşılık fütüvvetnâmelerin ahd, pîr, ayet, dua ve şed dili İslâmî bir cemaat çerçevesindedir. Bu nedenle ‘bütün esnaf Ahi idi’ veya ‘gayrimüslimler aynı Ahi inisiyasyonundan geçiyordu’ sonucu kurulamaz. Daha sonraki Osmanlı loncaları dinî bakımdan karma veya gayrimüslim ağırlıklı meslek örgütleri barındırabilir. Bu dönüşüm, Bölüm 52’de esnaf-lonca yapısının Ahilikten ayrıldığı temel göstergelerden biri olacaktır.<sup>440</sup>

**51.49. Seyahat Eden Ahi ve Misafir: Statünün Şehirler Arası Tanınması.** İbn Battûta’nın Anadolu gözlemleri ahi ağının yalnız mahalle içi üyelikten ibaret olmadığını gösterir. Seyyah bir şehirden diğerine geçtiğinde ahi zâviyelerince misafir edilir; yerel ahi reisi ve fityân çevresi ona yemek, konaklama ve koruma sağlar. Bu, ahiliğin şehirler arası tanınabilir bir kültür ve misafirperverlik protokolü ürettiğini düşündürür. Fakat bu ortak kültür tek merkezli idarî federasyon anlamına gelmez. Silsile, kıyafet, zâviye ve fütüvvet dili benzerlik üretirken her şehir kendi liderlik ve kaynak yapısını koruyabilir.<sup>441</sup>

**51.50. Şehirler Arası Bağ: Ortak Erkân, Yerel Özerklik.** Ahiliğin hiyerarşisi merkezî bir devlet bürokrasisine benzemekten çok, ortak ritüel dil taşıyan yerel düğümler ağıdır. Şed, pîr, yol atası, zâviye, misafirperverlik ve yiğitlik gibi unsurlar farklı şehirlerde tanınabilir; buna karşılık günlük yönetim yerel ahi reisleri, ustalar ve ileri üyeler tarafından yürütülür. Büyük şehirlerde meslek gruplarının ayrı zâviyeleri bulunabilir, küçük yerlerde birkaç meslek aynı çevrede birleşebilir. Bu C5+C8 ağ yapısı, standardizasyon ile yerel esnekliğin birlikte yaşamasını sağlar. Sonraki Ahi Baba ve Kırşehir icazet ağları merkezileşmeyi artıracaktır, fakat bunu kuruluş dönemine geri taşımamak gerekir.<sup>442</sup>

<sup>439</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

<sup>440</sup> Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 540-542; elektronik sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

<sup>441</sup> İbn Battûta, İbn Battûta Seyahatnâmesi, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), c. I, 404-405 ve ilgili Anadolu bahisleri.

<sup>442</sup> Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 540-542; elektronik sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

**51.51. Devletle Temas: İç Hiyerarşi Devlet Memuriyetine Dönüşmeden Önce.** XIII-XIV. yüzyıl Ahiliğinde yerel reisler şehir güvenliği, arabuluculuk ve esnaf meselelerinde siyasî otoriteyle temas kurabilir; ancak bu onları otomatik devlet memuru yapmaz. Selçuklu ve Beylik dönemlerinin parçalı siyasal ortamında ahi liderliği D2-D4 arasında himaye, müzakere ve yerel özerklik üretebilir. Osmanlı merkezileşmesiyle birlikte esnaf yöneticilerinin kadı ve berat sistemiyle tanınması daha belirgin hale gelir. Bu nedenle inisiyasyon hiyerarşisi ile devletçe onaylanan esnaf bürokrasisinin zaman içinde kaynaşması izlenecek; ikisi başlangıçtan beri aynı sistem sayılmayacaktır.<sup>443</sup>

**51.52. Berat ve İcazet: Geç Osmanlı Döneminde Hiyerarşinin Hukukileşmesi.** Ahi baba ve benzeri esnaf liderlerinin seçiminin kadı arzı ve padişah beratıyla tasdik edildiğine dair açık belgeler geç Osmanlı döneminden gelir. Kırşehir Ahi Evran Tekkesi şeyhlerinin ahi babalara icazet ve inâbe verdiğini gösteren XIX. yüzyıl kayıtları da hiyerarşinin hem dinî hem devletî meşruiyet kazandığını ortaya koyar. Bu çok değerlidir; fakat aynı usulün XIII. yüzyılda var olduğunu kanıtlamaz. Kurumsal dönüşüm açısından esas sonuç, yerel kardeşlik otoritesinin zamanla hukukî tanınma, berat ve merkezî devlet ilişkisiyle yeniden biçimlenmesidir.<sup>444</sup>

**51.53. Unvanların Uzun Ömrü: Ahilik Kaybolsa da Dil ve Ritüel Yaşar.** Ahilik terimleri Osmanlı esnaf dünyasında uzun süre yaşamaya devam etti. XIX. yüzyıl belgelerinde ahi baba, yiğitbaşı, üstat ve kethüda gibi unvanların birlikte görülmesi, ‘Ahilik XV. yüzyılda bitti, lonca başladı’ şeklindeki keskin kopuş şemasını zayıflatır. Daha doğru model, işlevlerin dönüşmesi ve bazı eski ritüel-unvanların yeni idarî bağlamlarda yaşamaya devam etmesidir. Bu süreklilik, kurumsal özdeşlik anlamına gelmez: aynı unvanın yetki alanı yüzyıllar içinde değişebilir. Bölüm 52 bu dönüşümü esnaf ve lonca yapısının devlet, din ve ekonomiyle ilişkisi üzerinden genişletecektir.<sup>445</sup>

**51.54. Hiyerarşi Haritası: Ritüel Derece, Meslek Basamağı ve İdarî Makamı Ayırmak.** Ahilik hakkında kullanılan unvanları tek merdivende

<sup>443</sup> İlhan Şahin, ‘Yiğitbaşı’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV, 2013), 549-550.

<sup>444</sup> Ziya Kazıcı, ‘Ahi Baba’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 527-528.

<sup>445</sup> Ziya Kazıcı, ‘Ahilik’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988), 540-542; elektronik sürüm, erişim 20 Ağustos 2026.

sıralamak tarihsel olarak yanıltıcıdır. Talip, ahabb, nîm-tarîk ve müfredî ritüel/yol statüleridir; çırak, kalfa ve usta meslekî öğrenme basamaklarıdır; nakib, yigîtbâşı, ahi baba, şeyh ve kethüda ise farklı dönemlerde idarî, ritüel veya temsil yetkileri taşır. Bazı kişiler aynı anda birden fazla statüye sahip olabilir. Aşağıdaki tablo, bu kategorileri kaynak zamanı ve başlıca işlevleriyle ayırarak ‘tek değişmez Ahi organizasyon şeması’ yanılgısını önlemeyi amaçlar.<sup>446</sup>

| Terim / makam           | Tür                           | Başlıca işlev                                           | Tarihsel ihtiyat                                             |
|-------------------------|-------------------------------|---------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| Talip / ahabb           | Ritüel üyelik                 | Yola girmek isteyen yeni kişi                           | Ayrıntı daha çok<br>fütüvvetnâmelerden                       |
| Nîm-tarîk               | Ritüel ara derece             | Yol atası ve kardeşlerle eğitim                         | Kalfalıkla birebir özdeğil                                   |
| Müfredî / sâhib-i tarîk | Ritüel ileri derece           | Şed ve yol sahipliği                                    | Dükân ruhsatıyla her yerde birebir<br>eşitlenmez             |
| Çırak                   | Meslek eğitimi                | Usta yanında temel beceri öğrenimi                      | Erken dönemde ahlâkî üyelikle<br>kesişir                     |
| Kalfa                   | Meslek ara basamağı           | İleri beceri, ustalığa hazırlık                         | Standart hukukî rütbe geç dönemde<br>daha açık               |
| Usta / üstad            | Meslek + pedagojik<br>otorite | Teknik ehliyet, rıza ve kefalet                         | Otomatik şeyh değildir                                       |
| Nakib                   | Ritüel/temsil makamı          | Adayı takdim, tören, temsil,<br>denetim                 | Unvan başka İslâm kurumlarında<br>da vardır                  |
| Yigîtbâşı               | Yerel/esnaf idaresi           | Yigît/esnaf meseleleri, disiplin, terfi<br>yardımı      | Kurumsal tarihi belirsiz; Osmanlı<br>biçimi daha iyi belgeli |
| Ahi baba                | Şehir üst otoritesi           | Esnaf teşekküllerini koordine, şed ve<br>devletle temas | Ayrıntılı berat sistemi geç Osmanlı                          |
| Şeyh / şeyhü’ş-şüyüh    | Manevî/ritüel üst<br>makam    | Erkân, ahd, meşruyet ve icazet                          | Coğrafi merkezî yetki ayrıca<br>kanıtlanmalı                 |
| Kethüda                 | Osmanlı esnaf idaresi         | İcra ve devletle temsil                                 | XIII. yüzyıl Ahi makamı gibi geri<br>taşınmaz                |

### 51.55. Yirmi Boyutta Ahi İnisiyasyonu ve Hiyerarşisi: Kurumsal Matris.

Ahiliğin iç yapısı yalnız unvan listesi değildir. Üyelik eşiği, eğitim, meslek ehliyeti, topluluk rızası, ritüel semboller, liderlik, finansman, disiplin, devlet ilişkisi, cinsiyet, bilgi seçiciliği ve coğrafi ağ aynı anda değerlendirilmelidir. Matris, erken fütüvvet-Ahi kaynaklarıyla geç Osmanlı esnaf kurumunu aynı zaman dilimiymiş gibi göstermeden bu boyutları karşılaştırır. Genel yapı C5 meslek kardeşliği + C8 yerel topluluk + C9 eğitim + C10 normatif kültür; kapalılık K1-K2; siyasallaşma

<sup>446</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950), özellikle 36-53, 89-90, 220-234, 296-311. Ayrıca bk. Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe

çoğunlukla P1-P2, krizlerde P3; devlet ilişkisi erken dönemde D2-D4, geç kurumsallaşmada daha belirgin D3-D4 olarak özetlenebilir.<sup>447</sup>

| Boyut                | Ahi inisiyasyonu ve hiyerarşisinde görünüm                                |
|----------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| 1. Üyelik başlangıcı | Talip/yola girme; kişisel niyet + topluluk kabulü                         |
| 2. Ritüel işaret     | Ahd, şed, bazı metinlerde şerbet, saç kesme ve emanetler                  |
| 3. Dikey bağ         | Yol atası / usta; eğitim, rıza ve kefalet                                 |
| 4. Yatay bağ         | Yol kardeşleri; şahitlik, akran desteği ve denetim                        |
| 5. Ritüel derece     | Ahbâb → nîm-tarîk → müfredî gibi metinsel basamaklar                      |
| 6. Meslek derece     | Çırak → kalfa → usta; erken dönemde standardizasyon derecesi değişken     |
| 7. Ritüel yönetici   | Nakib, şeyh ve üst makamlar                                               |
| 8. Yerel yönetici    | Ahi reisi/yiğitbaşı; geç dönemde ahi baba ve kethüda                      |
| 9. Mekân             | Zâviye/mahfil ile dükkân/atölyenin tamamlayıcılığı                        |
| 10. Eğitim           | Teknik beceri + ahlâk + edep + cemaat davranışı                           |
| 11. Ehliyet          | Ustanın rızası ve topluluk tanınması; devlet ruhsatı dönemsel             |
| 12. Disiplin         | Nasihat, itibar, dışlama; kamu hukuku cezalarından ayrı                   |
| 13. Finansman        | Bağış, sofrâ, vakıf ve karşılıklı yardım; ayrıntılı orta sandığı daha geç |
| 14. Bilgi kapalılığı | K1-K2: ritüel ve meslek bilgisinde seçicilik                              |
| 15. Cinsiyet         | Kaynak dili erkek merkezli; kadın katılımı için erken kanıt sınırlı       |
| 16. Dinî sınır       | Ahi-fütüvvet ritüeli İslâmî; sonraki lonca üyeliği daha çoğul             |
| 17. Coğrafya         | Ortak erkân + şehir bazlı yerel özerklik                                  |
| 18. Devlet ilişkisi  | Erken D2-D4; Osmanlı merkezileşmesiyle hukukî onay artar                  |
| 19. Siyasallaşma     | Genelde P1-P2; şehir krizlerinde P3                                       |
| 20. Cemaat tipi      | C5 + C8 + C9 + C10; C16 devletleşme yok                                   |

**51.56. Sonuç: Ahilikte Hiyerarşi Emir-Komuta Değil, Ehliyet, Kefalet ve İtibar Zinciridir.** Ahi teşkilatının iç düzeni tek bir askerî veya bürokratik piramit değildir. Talipten yol sahibine uzanan ritüel yol, çıraktan ustaya uzanan meslek öğrenimi ve nakib/ahi baba/yiğitbaşı gibi idarî hizmet makamları farklı eksenlerdir. Bu eksenler kesiştiğinde güçlü bir cemaat disiplini üretir: kişi yalnız becerisini değil, ahlâkını ve güvenilirliğini de topluluğa kanıtlamak zorundadır; usta ve yol kardeşleri de onun yetişmesine kefil olur. Kurumun dayanıklılığı bu

*Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.*

<sup>447</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950), özellikle 36-53, 89-90, 220-234, 296-311. Ayrıca bk. Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.*

çoklu hiyerarşiden doğar. Bir sonraki bölüm, bu ahlâkî-kardeşlik yapısının Osmanlı esnaf ve lonca düzenine nasıl dönüştüğünü ve dinî cemaat kimliğinin ekonomik korporasyon içinde ne ölçüde devam ettiğini inceleyecektir.<sup>448</sup>

---

<sup>448</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950), özellikle 36-53, 89-90, 220-234, 296-311. Ayrıca bk. Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle 172-200.

## BÖLÜM 52 — ESNAF, LONCA VE DİNİ CEMAATLEŞME

Ahilikten Osmanlı Korporasyonuna: Meslek, Ritüel, Piyasa, Devlet Denetimi  
ve Çok Dinli Şehir

### 52.1. Problem: ‘Ahilik Bitti, Lonca Başladı’ Şeması Neden Yetersizdir.

Ahilikten Osmanlı esnaf düzenine geçiş, tek bir tarihte gerçekleşen kurum değişikliği değildir. Fütüvvet ve Ahi çevrelerinden gelen pîr, şed, ahlâk, dayanışma ve meslek terbiyesi unsurlarının bir bölümü yaşamaya devam ederken üretim, fiyat, dükkân açma, hammadde, vergi ve temsil giderek daha açık biçimde kadı, muhtesip ve merkezî idareyle ilişkilenen bir ekonomik hukuk alanına dönüşmüştür. Bu nedenle ‘Ahilik loncaya dönüştü’ cümlesi ancak çok genel bir süreklilik ifadesi olarak kullanılabilir. Kurumsal özdeşlik iddiası daha güçlü kanıt ister. Bölüm, sürekliliği ritüel ve meslek kültüründe; dönüşümü ise hukuk, idarî makamlar ve piyasa düzenlemesinde ayrı ayrı izleyecektir.<sup>449</sup>

**52.2. Kaynak Sorunu: 1570 Öncesi Esnaf Örgütlenmesini Neden Daha İhtiyatlı Yazmalıyız.** Osmanlı lonca tarihinin erken safhasında başlıca sorun kaynak asimetrisidir. Kadı sicilleri, esnaf nizamları ve ayrıntılı idarî kayıtlar birçok şehir için özellikle XVI. yüzyılın sonlarından itibaren yoğunlaşır. Daha erken dönem için kanunnâmeler, vakfiyeler, şehir kayıtları ve dolaylı veriler vardır; fakat bunlardan XVII. yüzyıldaki kadar ayrıntılı bir iç teşkilat şeması çıkarmak zordur. Faroqhi’nin vurguladığı bu boşluk, Ahiliğin bütün Osmanlı esnaf teşkilatına kesintisiz biçimde dönüştüğünü veya devletin loncaları kuruluş anından itibaren tek modelle kurduğunu kesinleştirmeyi engeller. Erken dönem hakkında ‘muhtemel süreklilik’ ile ‘belgeli kurum’ bu nedenle ayrılacaktır.<sup>450</sup>

### 52.3. Terimler: Esnaf, Hirfet, Tâife, Lonca ve Gedik Eş Anımlı Değildir.

Osmanlı kaynakları meslek çevrelerini esnaf, hirfet, ehl-i hirfet ve tâife gibi farklı terimlerle ifade eder. ‘Lonca’ ise başlangıçtan beri bütün teşkilatın resmî adı değildir; İtalyanca loggia kökenli kelime önce toplantı veya ticaret mekânını

<sup>449</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Ayrıca bk. Suraiya Faroqhi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.; Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>450</sup> Suraiya Faroqhi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.

anlatmış, XVII. yüzyıldan itibaren teşkilatı ifade eden bir kullanıma doğru genişlemiştir. Gedik de loncanın eş anlamlısı değildir. Bir esnaf birliği gedikli olabilir veya olmayabilir; gedik ayrıca daha eski hukukî ve tasarrufî anlamlar taşır. Bu kavramları tek torbaya atmak, beş yüz yıllık kurum değişimini görünmez kılar. Bölüm boyunca kullanılan terim, kaynağın tarihine ve işlevine göre seçilecektir.<sup>451</sup>

#### **52.4. XV-XVI. Yüzyıl Eşiği: Ahi Hafızasından Osmanlı Esnaf Kurumuna.**

Erken Osmanlı şehirlerinde zanaatkârların meslekî dayanışması, fütüvvet-Ahi mirası, zâviye çevreleri, çarşı mekânı ve devletin ihtisab düzeni aynı anda bulunabilir. Fakat bunların tek bir merkezden yönetilen ‘Ahi devleti’ veya bütün meslekleri kapsayan homojen teşkilat oluşturduğu söylenemez. Osmanlı genişledikçe şehir ekonomisinin vergi, tedarik, kalite ve fiyat meseleleri yeni idarî araçlar gerektirdi. Böylece dinî-ahlâkî kardeşlik dili tamamen kaybolmadan ekonomik korporasyonun devletle müzakere eden, kayıt altına alınan ve kamu düzeni içinde tanınan yönü ağırlaştı. Ahilik burada kaybolan eski kurum değil; bazı sembol, ritüel ve etiklerde devam eden tarihsel katman olarak okunacaktır.<sup>452</sup>

**52.5. Sürekliliğin Gerçek Alanı: Pîr, Edep, Şed ve Meslek Ahlâkı.** Osmanlı esnafında meslek pîrleri, peştamal veya şed kuşanma, ustanın rızası, dua, hayır, doğruluk ve meslek sırrına riayet gibi unsurların yaşaması Ahi-fütüvvet mirasının tamamen kesilmediğini gösterir. Ancak bu ritüel süreklilik, iktisadî ve hukukî kurumların da XIII. yüzyıldaki biçimiyle sürdüğü anlamına gelmez. Bir meslek pîrinin kutsal şecerede Ahi Evran’a bağlanması, o esnaf birliğinin doğrudan XIII. yüzyıldan beri aynı tüzel yapıyla var olduğunu kanıtlamaz. En güvenli okuma, ekonomik korporasyonun yeni idarî biçimler kazanırken eski ahlâkî meşruiyet repertuarını seçerek koruduğu yönündedir.<sup>453</sup>

**52.6. Ehl-i Hiref ile Serbest Esnafı Ayırmak.** Osmanlı zanaat dünyası yalnız serbest şehir esnafından ibaret değildi. Saray ve devlet için çalışan ehl-i hiref, askerî tedarik zincirleri, kamu hizmetleri ve özel piyasada çalışan esnaf farklı örgütsel mantıklara sahipti. Devlet doğrudan kendi hizmetindeki zanaatkârları

<sup>451</sup> Ahmet Kal’a, ‘Lonca’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV, 2003), 211-212. Ahmet Akgündüz, ‘Gedik’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 541-543.

<sup>452</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftpeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.

<sup>453</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430.

daha sıkı biçimde yönetirken serbest esnaf birlikleri üzerinde çoğu zaman dolaylı denetim, hukukî tanıma ve piyasa düzenlemesi yoluyla etkili oldu. Bu ayrım cemaatleşme açısından önemlidir: C5 meslek kardeşliği ile devlet hizmet teşkilatını aynı kurum saymak doğru değildir. Devletle ilişki D3-D4 bandında güçlü olabilir; fakat bütün zanaatkârların devlet memuru olduğu sonucu çıkarılamaz.<sup>454</sup>

**52.7. Çarşı ve Mahalle: Esnaf Cemaatinin Mekânsal Altyapısı.** Esnaf birliği yalnız meslek listesi değildir; bedesten, arasta, çarşı, sokak, han ve mahalle gibi mekânlar yüz yüze güvenin üretildiği sosyal altyapıdır. Aynı meslek farklı mahallelerde ayrı birlikler oluşturabilir; üretim zincirinin farklı aşamaları da ayrı esnaf tâîfeleri halinde örgütlenebilir. Bu durum ‘İstanbul terziler loncası’ gibi tek ve değişmez şehir çapı kurum varsayımını sınırlar. Mekânsal yakınlık denetimi, hammadde dağıtımını, kalite kontrolünü, ortak duayı ve ihtilaf çözümünü kolaylaştırır. C8 yerel cemaat özelliği bu nedenle C5 meslek örgütlenmesiyle iç içedir; fakat şehir büyüdükçe aynı mesleğin çoklu merkezleri oluşabilir.<sup>455</sup>

**52.8. Üretim Zinciri: Aynı Malın Her Aşaması Aynı Lonca Değildir.** Osmanlı şehir ekonomisinde bir malın hammaddeden nihai satışa uzanan aşamaları farklı zanaat gruplarına ayrılabilir. Deri, dokuma, metal ve gıda sektörlerinde işbölümü hem teknik uzmanlığı hem de ayrı temsil ve çıkar alanlarını doğurur. Bu nedenle ‘tek meslek = tek birlik’ formülü her zaman işlemez. Aynı ürün zincirindeki gruplar hammadde, fiyat veya satış yetkisi konusunda işbirliği yapabildikleri gibi birbirleriyle çatışabilirler. Cemaatleşmenin ekonomik sınırı, kutsal bir kardeşlik şeceresi kadar işbölümü ve piyasa konumuyla da çizilir. Lonca/esnaf kurumunu salt dinî birlik olarak okumanın yetersizliği burada açık hale gelir.<sup>456</sup>

**52.9. Osmanlı Esnaf Birliği Tarikat Değildir.** Esnaf birliklerinde dua, pîr, tören, şed veya fütüvvet ahlâkı görülebilir; ancak bunlar yapıyı klasik C4 tarikat haline getirmez. Üyeliğin temel zemini meslek, üretim, satış ve yerel ekonomik

<sup>454</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430.

<sup>455</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden-Boston: Brill, 2004), özellikle 1-18 ve ilgili bölümler.

<sup>456</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden-Boston: Brill, 2004), özellikle 1-18 ve ilgili bölümler.

dayanışmadır. Şeyh unvanının bulunması da tek başına sûfî silsile ve zikir merkezli tarikat hiyerarşisi anlamına gelmez. Bazı birliklerde dinî-mistik ton güçlü, bazılarında zayıftır. Özellikle gayrimüslimlerin veya karma dinî bileşimin yer aldığı mesleklerde ekonomik üyelik ile İslâmî fütüvvet ritüeli arasındaki mesafe daha görünür olur. Bu yüzden genel kod C5+C8; ritüel ve normatif miras belirgin olduğunda C10 katmanı eklenir.<sup>457</sup>

**52.10. Dinî Ritüel Kaybolmaz; Fakat Ekonomik Üyeliğin Tek Şartı Olmaktan Çıkar.** Osmanlı esnaf hayatında dinî semboller ve toplu dualar uzun süre yaşamıştır. Bununla birlikte ekonomik korporasyonun üyelik mantığı, özellikle karma şehirlerde yalnız İslâmî inisiyasyona indirgenemez. Müslüman, Hristiyan ve Yahudi zanaatkârların aynı meslek alanlarında bulunması; bazı birliklerin karma, bazılarının dinî alt gruplara ayrılmış olması, meslekî çıkarın dinî cemaat sınırını aşabildiğini gösterir. Bu dönüşüm ‘din sekülerleşti’ gibi doğrusal bir şemaya da indirgenmemelidir. Daha doğru ifade, dinî ritüelin ekonomik kurum içinde seçici ve değişken bir katman haline gelmesidir.<sup>458</sup>

**52.11. Meslek Pîrleri: Kutsal Şecere ile Kurumsal Tarihi Ayırmak.** Her mesleğin bir peygamber, sahâbî, sûfî veya Ahi pîriyle ilişkilendirilmesi esnafın işine ahlâkî ve kutsal bir soykütüğü kazandırır. Bu şecereler dayanışmayı güçlendirir, ustalığı yalnız teknik değil ahlâkî ehliyet gibi sunar ve törenlere anlam verir. Fakat bir mesleğin pîr olarak Hz. İdrîs’i, Selmân-ı Fârisî’yi veya Ahi Evran’ı anması, o meslek birliğinin tarihsel kuruluş belgesi değildir. Menkıbevî şecere ‘biz kimiz?’ sorusuna verilen meşruiyet cevabıdır. Kurumsal başlangıç ise sicil, berat, kanunnâme, vakfiye ve yerel kayıtlarla ayrıca araştırılmalıdır.<sup>459</sup>

**52.12. Dua Kubbesi: Çarşının Dinî Ritmi ve Mekânsal Cemaatleşme.** XVI. yüzyıldan itibaren arasta ve çarşılarında belgelenen dua kubbeleri, esnafın dükkân açmadan önce toplu dua etmesine ayrılan merkezî mekânlardır. Bu pratik, ekonomik faaliyetin ortak bir dinî ritimle başlamasını sağlar ve esnafın yüz

<sup>457</sup> Ines Aîçerîc-Todd, ‘Religious Diversity and Tolerance in Ottoman Guilds’, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2018), 29-41. Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>458</sup> Ines Aîçerîc-Todd, ‘Religious Diversity and Tolerance in Ottoman Guilds’, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2018), 29-41.

<sup>459</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430.

yüze cemaat karakterini görünür kılar. Çobanoğlu daha eski fütüvvet-Ahi geleneğinde de benzer toplu duaların bulunduğunu belirtse de erken mimarî örnekler kesin değildir. Bu nedenle dua kubbesi, XIII. yüzyıldan kesintisiz aynı mimarî kurumun kanıtı değil; Osmanlı çarşısında fütüvvetçi ortak dua kültürünün mekânsallaşmasının güçlü bir örneğidir.<sup>460</sup>

### **52.13. Şeyh: Manevî Pîrlikten Esnaf Başkanlığına Değişken Bir Unvan.**

Osmanlı esnaf birliklerinde ‘şeyh’ unvanı bazı mesleklerde güçlü biçimde yaşamıştır. Şeyh tören, pîr hafızası, ahlâkî temsil ve kimi yerlerde idarî başkanlık işlevlerini birleştirebilir. Ancak bu makam bütün şehirlerde ve bütün dönemlerde aynı yetkiyle bulunmaz. XVIII. yüzyıldan itibaren kethüdanın idarî ağırlığının artması, bazı yerlerde şeyhin daha çok ritüel veya sembolik konuma çekilmesine yol açmıştır. Bu değişim Ahilikten loncaya geçişin tipik örneğidir: eski dinî unvan kaybolmadan yeni idarî makamla yan yana yaşayabilir. Bir unvanın devamı, işlevinin değişmeden kaldığı anlamına gelmez.<sup>461</sup>

### **52.14. Kethüda: Devlet ile Esnaf Arasında Temsil Makamının Yükselişi.**

Kethüda, özellikle olgun Osmanlı esnaf düzeninde birliğin devlet karşısındaki en önemli temsilcilerinden biridir. Hükümet emirlerini esnafa iletir, esnafın taleplerini makamlara taşır, ihtilafları çözmeye çalışır, toplantılara başkanlık eder, fonları gözetir ve narh süreçlerinde yer alabilir. Makamın XIII. yüzyıl Ahi teşkilatının başlangıçtan beri değişmez rütbesi olduğu söylenemez; Osmanlı kaynaklarında idarî anlamı giderek belirginleşir. Cemaatleşme açısından kethüda, iç dayanışma ile devlet hukukunun temas noktasını temsil eder. Bu rol D3-D4 ‘tanınan ve denetlenen özerklik’ modelinin karakteristik aracıdır.<sup>462</sup>

### **52.15. Yiğitbaşı: Ahi Hafızası ile Osmanlı Esnaf İdaresi Arasındaki**

**Köprü.** Yiğitbaşı unvanının fityân/yiğit geleneğiyle tarihsel bağı güçlü bir ihtimaldir; fakat kurumsal ortaya çıkış tarihi kesin değildir. Osmanlı esnaf düzeninde özellikle XVIII. yüzyılda birçok birliğin kethüda yanında yiğitbaşına sahip olduğu daha açık biçimde belgelenir. Yiğitbaşı ustalar arasından seçilebilir, iç disiplin, terfi, ihtilaf ve temsil işlerinde rol oynar. Bazı ustalık ve peştamal

<sup>460</sup> Ahmet Vefa Çobanoğlu, ‘Dua Kubbesi’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 9 (İstanbul: TDV, 1994), 539-540.

<sup>461</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Mehmet Canatar, ‘Kethüda’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 25 (Ankara: TDV, 2022), 332-334.

<sup>462</sup> Mehmet Canatar, ‘Kethüda’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 25 (Ankara: TDV, 2022), 332-334.

törenlerinde Ahi geleneğinin izleri sürer. Bu nedenle makam, tam süreklilik tezinden ziyade ‘eski sembolik dilin yeni idarî kuruma eklemelenmesi’ modeline daha uygundur.<sup>463</sup>

**52.16. İhtiyarlar ve Ehl-i Hibre: Kolektif Uzmanlık Otoritesi.** Esnaf idaresi yalnız şeyh, kethüda veya yiğitbaşından ibaret değildir. İhtiyarlar ve ehl-i hibre gibi tecrübeli ustalar kalite, maliyet, teknik standart, terfi ve meslek içi ihtilaflarda kolektif uzmanlık üretir. Bu yapı, örgütün tek kişinin karizmasıyla işlemediğini gösterir. Özellikle narh ve kalite tespitinde meslek bilgisinin devlet makamları tarafından da kullanılabilmesi, esnafın uzmanlığını kamu düzeninin parçasına dönüştürür. Cemaat otoritesi böylece hiyerarşik olduğu kadar kurulsaldır. Ustanın itibarı, uzun meslek deneyimi ve akran tanınması resmî unvan kadar belirleyici olabilir.<sup>464</sup>

**52.17. Seçim ve Tasdik: Yerel Rıza ile Devlet Onayının Birleşmesi.** Kethüda ve yiğitbaşı gibi görevlilerin birçok durumda esnaf ileri gelenlerinin seçimi veya rızasıyla belirlenmesi, lonca/esnaf birliğinin kendi iç iradesini gösterir. Fakat kadı, merkezî makam veya ilgili devlet görevlisinin tasdiki de makamı hukukî ve kamusal hale getirir. Bu çift meşruiyet modeli, Osmanlı loncasını ne tam özerk sivil dernek ne de devlet dairesi olarak görmenin neden yetersiz olduğunu açıklar. Üyeler kendi temsilcisini üretirken devlet onu tanır, denetler ve gerektiğinde görevden alabilir. Bu yüzden D3-D4 kodu en açıklayıcı genel modeldir.<sup>465</sup>

**52.18. Kaynak ve Terim Katmanları: Aynı Kelimeyi Beş Yüzyıla Yaymamak.** Ahilikten loncaya geçişin sağlıklı incelenmesi için kaynak türleri ve terimler birlikte tarihlendirilmelidir. Fütüvvetnâme ritüel ideali, ihtisab kanunnâmesi devlet düzenlemesini, kadı sicili somut ihtilafı, berat makam tanınmasını, seyahatnâme gözlenen tören ve meslekleri, modern araştırma ise bu parçalar arasındaki ilişkiyi verir. Hiçbiri tek başına bütün teşkilatın aynası değildir. Özellikle ‘lonca’, ‘gedik’, ‘kethüda’ ve ‘yiğitbaşı’ gibi terimler bir

<sup>463</sup> İlhan Şabın, ‘Yiğitbaşı’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 43 (İstanbul: TDV, 2013), 549-550.

<sup>464</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Mübâbat S. Kütükoğlu, ‘Narb’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 32 (İstanbul: TDV, 2006), 390-391.

<sup>465</sup> Mehmet Canatar, ‘Kethüdâ’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 25 (Ankara: TDV, 2022), 332-334. İlhan Şabın, ‘Yiğitbaşı’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 43 (İstanbul: TDV, 2013), 549-550.

dönemdeki anlamlarıyla daha erken yüzyıllara taşındığında sahte süreklilik oluşur. Aşağıdaki tablo bu kaynak-eleştiri rejimini sabitlemektedir.<sup>466</sup>

| Terim / kaynak         | En güçlü dönem/işlev                     | Ne gösterir?                                   | Tarihsel sınır                                          |
|------------------------|------------------------------------------|------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| Fütüvvetnâme           | XIII-XVI. yy normatif gelenek            | Ahlâk, pîr, şed, yol ve ritüel                 | Fiili lonca hukukunun eksiksiz kaydı değildir           |
| Esnaf / hîrfet / tâife | Erken ve klasik Osmanlı                  | Meslek grubu ve korporatif kimlik              | Her kullanım formal lonca anlamına gelmez               |
| Lonca                  | XVII. yy ve sonrası                      | Toplantı mekânı ve giderek esnaf teşkilatı     | XV. yy için otomatik çağdaş terim yapılmaz              |
| İhtisab kanunnâmesi    | XV-XVI. yy ve sonrası                    | Devlet piyasa, kalite, ölçü, fiyat düzeni      | Loncanın iç hayatının tamamını vermez                   |
| Kadı sicili            | Özellikle XVI. yy sonrasında yoğun       | Somut ihtilaf, temsil, dükkân, borç, üyelik    | Kayda girmeyen gündelik pratik görünmez kalabilir       |
| Berat / hüküm          | Osmanlı idari katmanı                    | Makamın ve imtiyazın devletçe tanınması        | Yerel fiili uygulama ayrıca araştırılır                 |
| Gedik                  | XVII-XIX. yy'da meslek inhisarı güçlenir | İcra imtiyazı/tasarruf ve sınırlı meslek hakkı | Lonca ile eş anlamlı değildir; eski mülki anlamı vardır |

**52.19. Düzenlenmiş Özerklik: Lonca Devletin Şubesi Değildir.** Osmanlı esnaf birlikleri kendi üyelerini tanıma, teknik standart üretme, kimi girişleri kabul veya reddetme, temsilci seçme ve meslek içi ihtilafları çözme kapasitesine sahipti. Buna karşılık fiyat, hammadde, vergi, dükkân sayısı, kamu sağlığı ve piyasa düzeni devletin müdahale alanındaydı. Bu iki yön aynı anda bulunur. Yi ve Yıldırım'ın çalışmaları, eski 'değişmez ve devlet tarafından yukarıdan kontrol edilen lonca' modelinin yetersizliğini gösterir. En uygun kavram düzenlenmiş veya müzakere edilen özerkliktir: lonca bir devlet dairesi değildir, fakat devlet hukukunun dışında egemen bir cemaat de değildir.<sup>467</sup>

<sup>466</sup> Ahmet Kal'a, 'Esnaf', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Ayrıca bk. Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.; Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>467</sup> Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden-Boston: Brill, 2004), özellikle 1-18 ve ilgili bölümler. Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

**52.20. Hisbe ve Muhtesip: Dinî Ahlâktan Piyasa Denetimine.** Hisbe klasik İslâm geleneğinde kamu düzeni ve emir bi'l-ma'rûf çerçevesi taşıırken Osmanlı uygulamasında muhtesip, kadının bulunduğu yerlerde piyasa ve şehir düzeninin başlıca uygulayıcılarından biri haline gelir. İhtisab kanunnâmeleri fiyat, ölçü, kalite, dükkân düzeni ve halk sağlığı gibi geniş alanları kapsar. Burada dinî norm ile ekonomik kamu hukuku ayrılmaz biçimde iç içedir; fakat muhtesip bir lonca şeyhi değildir. Devletin D4 denetimi, esnafın kendi iç ahlâkî yaptırımından farklıdır. Cemaat disiplininin kamu hukuku cezasıyla karıştırılmaması gerekir.<sup>468</sup>

**52.21. Kadı: Esnafın Devletle Temasında Hukukî Düşüm.** Kadı sicilleri, lonca/esnaf tarihinin en önemli kaynaklarından biridir; çünkü üyelik, borç, dükkân, hammadde, şikâyet, temsilci seçimi ve meslek sınırı gibi somut uyuşmazlıkları kaydeder. Kadı, esnaf birliğinin iç otoritesini tümünden ikame etmez; fakat ihtilafın hukukî bağlayıcılığa dönüşmesini sağlar. Kethüda ve yiğitbaşı gibi görevlilerin seçiminin tasdiki, narhın kayda geçirilmesi veya dışarıdan meslek icrasına dair şikâyetler bu temas alanında görülür. Böylece lonca cemaatleşmesi, yerel sosyal düzen ile şer'î-ıdarî mahkeme düzeninin iç içe geçtiği D3-D4 kurum olur.<sup>469</sup>

**52.22. Narh: Tek Taraflı Emir Değil, Müzakere Edilen Fiyat İdaresi.** Narh mal ve hizmetler için devletçe tanınan üst fiyat sınırıdır; fakat uygulama yalnız merkezden rakam gönderilmesi biçiminde işlemez. Kadı, muhtesip, kethüda, yiğitbaşı ve ehl-i hibre maliyet ve kalite hakkında bilgi sağlayabilir; 'çeşni' usulüyle ürünün içeriği ve maliyeti hesaplanabilir. Son karar kamusal otoriteye aittir, ancak meslek uzmanlığının sürece dahil olması lonca ile devlet arasındaki müzakereyi gösterir. Narh, ekonomik adalet, tüketiciyi koruma ve iâşe siyaseti kadar esnafın makul kâr beklentisini de dengelemeye çalışan tarihsel bir düzenlemedir.<sup>470</sup>

**52.23. Kalite Kontrolü: Meslek İtibarı Kamusal Standarda Dönüşür.** Kalite denetimi loncanın iç itibarı ile devletin tüketiciyi koruma görevini birleştiren alandır. Ustalar teknik standardı bilir; ehl-i hibre ve meslek temsilcileri

<sup>468</sup> Ziya Kazıcı, 'Hisbe', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 18 (İstanbul: TDV, 1998), 143-145.

<sup>469</sup> Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden-Boston: Brill, 2004), özellikle 1-18 ve ilgili bölümler. Mehmet Canatar, 'Kethüdâ', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 25 (Ankara: TDV, 2022), 332-334.

<sup>470</sup> Mübahat S. Küttükoğlu, 'Narb', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 32 (İstanbul: TDV, 2006), 390-391.

kusurlu malı tanımlayabilir; muhtesip veya kadı yaptırım uygulayabilir. Bu nedenle kalite yalnız ‘ahlâklı esnaf kötü mal satmaz’ şeklindeki normatif öğüde indirgenemez. Aynı zamanda ölçülebilir, ihtilaf doğuran ve kamu otoritesince denetlenebilen ekonomik standarttır. Ahi doğruluk ideali burada yeni bir hukukî-kurumsal zemine tercüme edilir. Ritüel süreklilikten daha önemli olan dönüşüm, ahlâkın piyasa düzenlemesine bağlanmasıdır.<sup>471</sup>

#### **52.24. Hammadde Dağıtımı: Dayanışma Kadar Rekabetin de Kaynağı.**

Devlet ve esnaf birlikleri bazı sektörlerde hammaddenin tedarik ve dağıtımını düzenleyerek üretimin sürekliliğini sağlamaya çalışmıştır. Kethüda ve diğer temsilciler hammaddenin üyelere dağıtımında rol oynayabilir. Bu düzenleme dayanışma üretirken aynı zamanda kıt hammadde üzerinde güçlü bir iç rekabet yaratır. Dışarıdan gelen üreticiler, tüccarlar veya başka meslek gruplarıyla çatışmaların önemli kısmı kutsal kimlikten değil ekonomik erişimden doğar. Böylece lonca, yalnız kardeşlik kurumu değil çıkarları koruyan korporatif aktördür. C5 kodunun ekonomik içeriği burada açık biçimde görünür.<sup>472</sup>

#### **52.25. İnhisar ve Meslek Sınırı: Koruma ile Dışlama Arasındaki Gerilim.**

Bir esnaf grubunun belirli malı üretme veya satma konusunda ayrıcalık kazanması üyelerin geçimini koruyabilir, standart ve vergi denetimini kolaylaştırabilir; fakat aynı zamanda dışarıdakileri mesleğe girişten uzak tutar. Osmanlı lonca tarihindeki inhisar bu ikili işlevle okunmalıdır. Devlet bazen loncanın sınırlarını tanıyıp korurken bazen piyasa şartlarına göre yeni dükkânlara izin verir. On yedinci yüzyılda İstanbul’da dükkân sayısının belirlenmesinde esnafın daha aktif rol oynadığı örnekler, sistemin katı ve değişmez olmadığını gösterir. Korporatif dayanışma ile ekonomik dışlama aynı kurumun iki yüzüdür.<sup>473</sup>

#### **52.26. Kefalet: Üyeliği Güven Ağına Çeviren Hukukî-Sosyal Mekanizma.**

Kefalet, kişinin yalnız kendi adına değil onu tanıyan ustalar ve temsilciler

<sup>471</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Ziya Kazıcı, ‘Hisbe’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 18 (İstanbul: TDV, 1998), 143-145.

<sup>472</sup> Mehmet Canatar, ‘Kethüda’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 25 (Ankara: TDV, 2022), 332-334. Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>473</sup> Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

üzerinden meslekî topluluğa bağlanmasını sağlar. Vergi, davranış, borç veya meslek icrası gibi konularda karşılıklı sorumluluk, devletin üyeleri tanımalarını kolaylaştırırken iç denetimi de güçlendirir. Ahi yol atasındaki ahlâkî kefalet ile Osmanlı esnafındaki hukukî-mali kefalet aynı şey değildir; fakat aralarında işlevsel bir benzerlik bulunur: üyelik bireysel değil ilişkisel hale gelir. Bu dönüşüm, kardeşlik bağının devletçe tanınan sorumluluk ağına tercüme edilmesinin örneklerinden biridir.<sup>474</sup>

### **52.27. Ruhsat ve Mesleğe Giriş: Usta Rızasından Kamusal Tanınmaya.**

Mesleğe giriş Osmanlı döneminde yalnız ustanın ‘olur’u ile açıklanamaz. Yerel birlik, meslek temsilcileri, dükkân imkânı ve devletin hukukî tanınması farklı dönemlerde devreye girer. Ruhsat veya benzeri kayıtlar ekonomik faaliyeti kamusal düzenin parçası yapar. Bununla birlikte bütün dönemlerde standart merkezî lisans sistemi bulunduğunu varsaymak da hatalıdır. Piyasanın ihtiyacı, göç, savaş, sermaye ve yerel güç ilişkileri giriş koşullarını değiştirebilir. Lonca sınırları bu nedenle hem normatif hem pazarlığa açık yapılardır.<sup>475</sup>

**52.28. Gedik I: Eski Hukukî ve Mülkî Anlamı Unutmamak.** Gedik kelimesinin Osmanlı hukuk tarihinde yalnız lonca tekeli anlamı yoktur. Dükkânda bulunan araç-gereç, yapı ve tasarruf hakkı gibi daha eski hukukî-mülkî kullanımlar, meslek inhisarıyla özdeş olmayan bir katman oluşturur. Bu yüzden XVI. yüzyılda ‘gedik’ kelimesinin görülmesi, otomatik olarak XVIII. yüzyıldaki sayı sınırlı meslek lisansının varlığını kanıtlamaz. Akgündüz’ün ayırdığı bu anlam katmanları kronoloji bakımından önemlidir. Kurum tarihi, aynı kelimenin anlam değiştirmesini kurumun kesintisiz aynı kalması sanmamalıdır.<sup>476</sup>

### **52.29. Gedik II: Lonca ile Gedik Neden Birbirinin Eş Anlamlısı Değildir.**

Lonca/esnaf birliği insanlar ve meslek üzerinden kurulan korporasyondur; gedik ise belirli dönemlerde meslek icra ayrıcalığı, dükkân tasarrufu veya araç-gereç hakkıyla ilişkili hukukî bir statüdür. Bir lonca gedik sistemine bağlı olabilir; başka bir meslek aynı ölçüde bağlı olmayabilir. ‘Gedikli esnaf’ ifadesi bile iki kavramın

<sup>474</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden-Boston: Brill, 2004), özellikle 1-18 ve ilgili bölümler.

<sup>475</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>476</sup> Ahmet Akgündüz, ‘Gedik’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 541-543.

aynı olmadığını gösterir. Bu ayrım yapılmadan Tanzimat'ın 'gedik imtiyazlarını kaldırması', sanki bütün esnaf cemaatlerini bir günde ortadan kaldırmış gibi yanlış anlaşılır. Hukukî tekelin çözülmesi ile sosyal meslek ağının çözülmesi aynı tarih değildir.<sup>477</sup>

**52.30. Gedik III: XVII-XVIII. Yüzyılda İnhisar ve Dükkân Sayısının Sertleşmesi.** XVII. yüzyılın ikinci yarısı ve özellikle XVIII. yüzyılda bazı şehir ve mesleklerde gedik, meslek icra edenlerin sayısını ve dükkân hakkını sınırlayan güçlü bir inhisar aracına dönüşür. İstanbul'da 1720'ler çevresinde bu pratik daha belirgin hale gelir. Sistemin amacı mevcut ustaların geçimini ve piyasa düzenini korumak olabilir; fakat yeni göçmenlerin ve sermaye sahiplerinin girişini sınırladığı için dışlayıcı sonuçlar da doğurur. Loncanın esnekliği meslekten mesleğe değişir. Bu nedenle 'Osmanlı loncası her zaman kapalıydı' genellemesi kadar 'herkes serbestçe girebilirdi' görüşü de yanlıştır.<sup>478</sup>

**52.31. Sabit Dükkân Sayısı ile Piyasa Hareketliliği Arasındaki Pazarlık.** Bazı zanaatlarda dükkân sayısının kayıtlı sınırlandırılması, arzı, kaliteyi ve vergiyi kontrol etmeyi kolaylaştırır. Ancak nüfus artışı, göç, yeni talep ve dış ticaret bu sınırları sürekli zorlar. Yıldırım'ın örnekleri, belirli dönemlerde esnafın yeni dükkânlara izin verebildiğini veya devletle birlikte dışarıdan girişleri sınırlandırmaya çalıştığını gösterir. Dolayısıyla sayı sınırlaması katı bir feodal kalıntı değil, değişen piyasa koşullarına göre müzakere edilen korporatif araçtır. Kurumun canlılığı tam da bu pazarlık kapasitesinde aranmalıdır.<sup>479</sup>

**52.32. Yeniçeriler ve Askerî Unsurlar: Meslek ile Askerî Statünün Bulanıklaşması.** Erken modern Osmanlı şehirlerinde yeniçerilerin ve başka askerî unsurların ticaret ve zanaata katılması, 'esnaf = sivil üretici' ayrımını bulanıklaştırmıştır. Askerî statü vergi, koruma ve siyasal güç bakımından avantaj sağlayabilir; bu da yerleşik esnafa gerilim doğurabilir. Bununla birlikte her loncanın yeniçeri örgütü olduğu veya bütün esnafın askerileştiği söylenemez.

<sup>477</sup> Ahmet Kal'a, 'Lonca', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 27 (Ankara: TDV, 2003), 211-212. Ahmet Akgündüz, 'Gedik', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 541-543.

<sup>478</sup> Ahmet Akgündüz, 'Gedik', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 541-543. Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>479</sup> Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

Üyelik statüleri şehir ve mesleğe göre değişir. Cemaatleşme bakımından önemli olan, ekonomik korporasyonun başka sosyal aidiyetlerle üst üste binebilmesidir. C5 yapı, dönemsel P2-P3 siyasî kapasite kazanabilir ama sürekli P4 milis sayılmaz.<sup>480</sup>

### **52.33. Orducu ve Devlet Tedariki: Esnafın Askerî Lojistikteki Rolü.**

Osmanlı seferlerinde bazı esnaf gruplarının orducu veya tedarikçi olarak mal ve hizmet sağlaması, meslek birliklerinin devletle doğrudan ekonomik bağ kurmasının önemli örneğidir. Fırıncı, nalbant, terzi, saraç ve başka zanaatkarların sefer lojistiğine katkısı, devletin lonca ağını mobilize etme kapasitesini gösterir. Ancak bu hizmet üyeleri askerî cemaat yapmaz; üretim ve lojistik hizmetidir. D3-D4 bağ burada ekonomik seferberlik biçiminde görünür. Meslek birliği, barış zamanı piyasa aktörü iken savaş zamanı devlet tedarik zincirine eklemlenebilir.<sup>481</sup>

**52.34. Siyasî Rol: Esnaf Birliği Yalnız Ekonomik Kurum Değildir.** Esnaf grupları vergiler, hammadde, narh, dükkân hakkı veya şehir güvenliği gibi konularda topluca hareket edebilir. Dilekçe vermek, temsilci göndermek, dükkân kapatmak veya şehir protestolarına katılmak ekonomik örgütlenmenin siyasî kapasitesini ortaya çıkarır. Fakat bu kapasite bütün loncaları sürekli muhalif hareket saydırmaz. Çoğu zaman amaç mevcut imtiyazı, geçimi ve kamu düzenini korumaktır. P1-P2 olağan, büyük şehir krizlerinde P3 siyasallaşma daha uygun kodlamadır. P4 sürekli silahlı yapı ancak özel vaka kanıtı varsa kullanılmalıdır.<sup>482</sup>

### **52.35. Şehir Krizleri: Cemaat Dayanışması Kalıcı Milis Demek Değildir.**

Yangın, kıtlık, savaş, isyan veya yoğun fiyat krizi dönemlerinde çarşı esnafı birlikte hareket edebilir. Mekânsal yakınlık ve meslek ağı hızlı mobilizasyonu kolaylaştırır. Buna rağmen kriz anındaki toplu eylemi loncanın kalıcı askerî teşkilatının kanıtı saymak yanlıştır. Ahilikte olduğu gibi Osmanlı esnafında da olağan örgüt mantığı üretim, dayanışma, temsil ve düzenlemedir. Silah kullanımı

<sup>480</sup> Onur Yildirim, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93. Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.

<sup>481</sup> Onur Yildirim, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93. Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.

<sup>482</sup> Onur Yildirim, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93. Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden-Boston: Brill, 2004), özellikle 1-18 ve ilgili bölümler.

veya siyasal sokak eylemi dönemsel katmandır. Bu ayrım, cemaat tarihini sürekli ‘devlet karşıtı gizli örgüt’ anlatısına dönüştürmeyi engeller.<sup>483</sup>

### **52.36. Dilekçe ve Pazarlık: Loncanın Devlet Karşısındaki ‘Leverage’ı.**

Loncalar ortak çıkarlarını merkezî divana veya yerel mahkemeye dilekçelerle taşıyabilir; rakipleri, vergi tahsildarlarını, kaçak üreticileri veya hammadde sorunlarını şikâyet edebilir. 1805’te İstanbul esnafının vergi tahsildarlarının müdahalesine karşı ortak başvurusu, korporatif pazarlığın güçlü örneklerindendir. Bu pratik, devletin her talebi otomatik kabul ettiği anlamına gelmez; fakat loncanın hukuk ve gelenek dilini kullanarak pazarlık yapabildiğini gösterir. Yi’nin ‘fluidity and leverage’ yaklaşımı bu nedenle önemlidir: lonca devletin pasif aracı değil, sınırlı fakat gerçek bir müzakere kapasitesine sahip aktördür.<sup>484</sup>

### **52.37. Gayrimüslim Zanaatkârlar: ‘Lonca = Müslüman Fütüvvet Cemaati’ Tezinin Sınırı.**

Osmanlı şehirlerinin birçok sektöründe Hristiyan ve Yahudi zanaatkârların varlığı, bütün esnaf birliklerini yalnız Müslüman fütüvvet inisiyasyonu ile açıklamayı imkânsız kılar. Gayrimüslimler kimi mesleklerde ayrı birlik veya alt grup oluşturabilir, kimi yerlerde Müslümanlarla aynı ekonomik örgüt içinde bulunabilir. Esnaf kethüdası veya kâhyası gayrimüslim üyelerin devletle temasında da rol oynayabilir. Bu durum, ekonomik korporasyonun dinî cemaatten farklı bir üyelik mantığı geliştirdiğini gösterir. Dinî kimlik önemini korur; fakat meslekî ortak çıkar bazen mezhep ve din sınırını aşar.<sup>485</sup>

### **52.38. Karma Loncalar: Birlik İçinde Çoklu Dinî Aidiyet.**

Karma lonca örnekleri Osmanlı çoğulluğunun idealize edilmiş ‘tam hoşgörü’ kanıtı olarak kullanılmamalıdır; ancak dinî farklılığın ekonomik örgütlenmeyi otomatik olarak imkânsızlaştırmadığını gösterir. Aynı mesleğin Müslüman, Hristiyan ve Yahudi üyeleri ortak hammadde, fiyat, vergi ve kalite çıkarında birleşebilir. Aynı

<sup>483</sup> Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>484</sup> Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden-Boston: Brill, 2004), özellikle 1-18 ve ilgili bölümler. Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>485</sup> Ines Aşkeri-Todd, ‘Religious Diversity and Tolerance in Ottoman Guilds’, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2018), 29-41. Mehmet Canatar, ‘Kethüda’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV, 2022), 332-334.

zamanda ritüeller, tatiller, yemin biçimleri veya temsil konusunda alt gruplar oluşabilir. Ekonomik birlik ile dinî kimlik iç içe, fakat özdeş değildir. C5 meslek cemaati bu yüzden C4 tarikat veya tek dinli C8 cemaat kalıbına sığmaz.<sup>486</sup>

**52.39. Aynı Meslekte Dinî Alt Gruplar: Kurumsal Esnekliğin Başka Biçimi.** Bazı mesleklerde tek ekonomik alan içinde dinî cemaatlara göre alt bölünmelerin bulunması, Osmanlı esnaf teşkilatının sabit tek modelden oluşmadığını gösterir. Alt gruplar kendi kâhya veya temsilcilerine sahip olabilir, fakat hammadde, piyasa ve devlet düzenlemesi ortak kalabilir. Bu örgütsel esneklik dinî aidiyeti yok etmez; onu meslekî çıkarla birlikte yönetilebilir hale getirir. ‘Karma’ ve ‘ayrı’ örgütlenme arasında şehir, sektör ve dönem bazında geçişler bulunabilir. Bu nedenle her meslek için somut sicil ve berat verisi aranmalıdır.<sup>487</sup>

**52.40. Selânik Yahudi Dokuma Çevreleri: Devlet Koruması ile Cemaat Ekonomisinin Kesişimi.** Selânik’te Yahudi tekstil ve yünlü üretim çevreleri, cemaat kimliği ile devlet tedariki ve meslek örgütlenmesinin özel biçimde kesiştiği örneklerdendir. Devletin belirli üretim ve tedarik ihtiyaçları, Yahudi zanaatkârların kurumsal konumunu koruyabilir ve onlara özel düzenlemeler sağlayabilir. Bu örnek bütün gayrimüslim esnafın ayrıcalıklı olduğu anlamına gelmez; tersine devlet-cemaat ilişkisinin sektörel fayda, vergi ve tedarik üzerinden değişebildiğini gösterir. D3 himaye ve D4 denetim aynı anda bulunabilir.<sup>488</sup>

**52.41. Kadınların Zanaat Ekonomisi: Sicilde Görünmeyen Emek.** Lonca kayıtlarının erkek görevli ve usta diline ağırlık vermesi, kadınların üretimde bulunmadığını göstermez. Ev içi tekstil, gıda üretimi, satış, aile atölyesi, dul kalan kadınların dükkân veya gedik üzerindeki hakları ve miras ilişkileri kadın emeğinin ekonomik yapıya dahil olabileceği alanlardır. Bununla birlikte erkeklere ait fütüvvet törenlerinden hareketle kadınlar için belgelenmemiş paralel lonca hiyerarşileri kurmak da doğru değildir. Kadınların rolü sektör, şehir ve kaynak

<sup>486</sup> Ines Aşkeri-Todd, ‘Religious Diversity and Tolerance in Ottoman Guilds’, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2018), 29-41.

<sup>487</sup> Ines Aşkeri-Todd, ‘Religious Diversity and Tolerance in Ottoman Guilds’, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2018), 29-41.

<sup>488</sup> Ines Aşkeri-Todd, ‘Religious Diversity and Tolerance in Ottoman Guilds’, in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2018), 29-41.

türü üzerinden somutlaştırılmalıdır. Kaynak görünürlüğü ile tarihsel varlık aynı şey değildir.<sup>489</sup>

**52.42. Hane, Aile ve Çıraklık: Loncanın Resmî Sınırının Dışındaki Eğitim.** Meslek aktarımı yalnız lonca mahfilinde gerçekleşmez. Aile atölyesi, baba-oğul ilişkisi, akrabalık, ev hizmeti ve usta yanında uzun süreli çıraklık, beceri ve sermayenin kuşaktan kuşağa geçmesinde belirleyicidir. Bazı yüksek beceri gerektiren mesleklerde aile çevresi yeni üyelerin girişini daha fazla sınırlayabilir. Bu durum meslek cemaatinin resmî üyelikten daha geniş bir sosyal zemine sahip olduğunu gösterir. Lonca, hane ekonomisi ve piyasa birbirinden ayrı değil, üst üste binen kurumlardır.<sup>490</sup>

**52.43. Sosyal Yardım: ‘Orta Sandığı’ Modelini Her Döneme Taşımamak.** Esnaf birliklerinde hasta, cenaze, yoksulluk, ortak sofrası, tören ve temsil giderleri için yardımlaşma biçimleri bulunabilir. Ancak geç kaynaklarda ayrıntılı biçimde tasvir edilen standart orta sandığı, belirli kese sayıları ve düzenli muhasebe modelini bütün Osmanlı yüzyıllarına veya Ahiliğin kuruluşuna geri taşımak doğru değildir. Güvenli sonuç, karşılıklı yardım ve ortak giderlerin esnaf cemaatinin temel işlevlerinden biri olduğudur. Finansal aracın adı, kuralları ve kurumsallaşma derecesi zamana ve mesleğe göre değişebilir.<sup>491</sup>

**52.44. Hastalık, Cenaze ve Dayanışma: Meslek İlişkisini Sosyal Cemaate Dönüştürmek.** Birlik üyelerinin hastalık, ölüm, cenaze veya geçici yoksulluk dönemlerinde birbirlerine yardım etmeleri, ekonomik korporasyonu sosyal cemaate dönüştüren başlıca mekanizmalardandır. Bu tür yardımlar üyeliğin yalnız işyeri ve fiyat meselesi olmadığını gösterir. Fakat her loncanın aynı yardım bütçesine veya yazılı sosyal güvenlik tüzüğüne sahip olduğu varsayılmayacaktır. Sosyal güvenlik burada modern sigorta kurumu değil, itibar, kefalet, bağış ve

<sup>489</sup> Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.

<sup>490</sup> Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93. Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.

<sup>491</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.

karşılıklılık üzerinden işleyen tarihsel dayanışmadır. C8 yerel cemaat boyutu bu alanda belirginleşir.<sup>492</sup>

**52.45. Dinî Ritüel Ekonomik Üyeliğin Evrensel Şartı Değildir.** Müslüman esnaf çevrelerinde peştamal, pîr duası, kandil, mevlid veya toplu dua güçlü olabilir; ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün şehir ve mesleklerinde ekonomik üyeliğin aynı İslâmî inisiyasyona bağlı olduğu söylenemez. Gayrimüslim ve karma birlikler bu genellemeyi doğrudan sınırlar. Bu nedenle dinî ritüel, loncanın tarihsel kimliğinde önemli ama değişken bir katmandır. Ekonomik kurumun temel ortaklığı üretim, satış, meslek ehliyeti ve temsil iken dinî repertuvar topluluğun yerel bileşimine göre şekillenebilir. Genel kapalılık K0-K1'e doğru gevşer.<sup>493</sup>

**52.46. Lonca Hoşgörü Mekânı da Çatışma Mekânı da Olabilir.** Dinî çeşitlilik ekonomik işbirliğini mümkün kılabilir; fakat rekabeti ortadan kaldırmaz. İstanbul ipek ipliği eğiricileri örneğinde etno-dinî gruplar arasındaki meslek sınırı ve çıkar çatışması, loncanın kimi zaman gerilim alanına dönüşebildiğini gösterir. Bu nedenle karma lonca örneklerinden romantik 'Osmanlı'da dinler tamamen kaynaşmıştı' sonucu çıkarılamaz. Aynı şekilde çatışma vakası da bütün sistemin sürekli mezhep mücadelesi olduğu anlamına gelmez. Lonca, sınırlı kaynakların, imtiyazların ve kimliklerin müzakere edildiği sosyal alan olarak ele alınmalıdır.<sup>494</sup>

**52.47. Taşra Çeşitliliği: İstanbul Modeli İmparatorluğun Tamamı Değildir.** İstanbul kaynaklarının zenginliği tarih yazımını başkentin kurumlarını bütün Osmanlı coğrafyasına genelleme riskine sokar. Bursa'nın ipek sanayisi, Halep ve Şam'ın ticaret yapısı, Balkan şehirlerinin göç ve zanaat kalıpları, Kahire'nin daha eski meslek gelenekleri farklı kurumsal sonuçlar üretmiştir. Aynı makam adları bile başka kentlerde farklı ağırlık kazanabilir. Bu nedenle Osmanlı

<sup>492</sup> Ahmet Kal'a, 'Esnaf', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430.

<sup>493</sup> Ines Aşerîç-Todd, 'Religious Diversity and Tolerance in Ottoman Guilds', in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2018), 29-41. Onur Yildirim, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>494</sup> Onur Yildirim, 'Ottoman Guilds as a Setting for Ethno-Religious Conflict: The Case of the Silk-thread Spinners' Guild in Istanbul', *International Review of Social History* 47/3 (2002): 407-419. Ines Aşerîç-Todd, 'Religious Diversity and Tolerance in Ottoman Guilds', in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2018), 29-41.

loncası tek model değil, ortak devlet çerçevesi içinde yerel varyantlar ailesidir. C5 çekirdek ortak, C8 yerel örgütlenme ise değişkendir.<sup>495</sup>

**52.48. İstanbul, Bursa, Kahire ve Balkanlar: Karşılaştırmalı Ölçek.** İstanbul'da merkezî devlet, saray tedariki ve büyük tüketici pazarı lonca-devlet ilişkisini yoğunlaştırırken Bursa'da ipek, Kahire'de farklı tarihsel esnaf mirası, Balkan kentlerinde göç ve yerel üretim başka örgütsel dengeler doğurur. Bu farklar, 'Osmanlı loncası' teriminin analitik bir üst kategori olduğunu hatırlatır. Kurumsal karşılaştırma ancak aynı tarihte makam, üyelik, piyasa ve devlet ilişkisi ayrı ayrı ölçülürse anlamlıdır. İmparatorluğun genişliği tek bir Ahi köken anlatısının açıklama gücünü daha da sınırlar.<sup>496</sup>

**52.49. 'Gelenekçilik' Tezi: Esnaf Değişime Kapalı Değildi.** Eski literatürde Osmanlı zanaatkârı bazen fütüvvet ahlâkı nedeniyle kâr, yenilik ve büyümeye karşı 'gelenekçi' aktör olarak tasvir edilmiştir. Yeni çalışmalar bu şemayı sorgular. Loncalar göç, dış ticaret, yeni talep, hammadde krizi ve dükkân sayısındaki değişimlere göre strateji üretebilmiş; kimi zaman üyelik sınırlarını esnetmiş, kimi zaman daha sıkı koruma talep etmiştir. Dindarlık ve meslek ahlâkı ekonomik rasyonaliteyi ortadan kaldırmaz. Cemaat kimliği değişimi engelleyen donmuş kalıp değil, müzakere edilen sosyal sermaye olabilir.<sup>497</sup>

**52.50. XVII-XVIII. Yüzyıl: İnhisarın ve Korporatif Sınırların Güçlenmesi.** Nüfus hareketleri, şehirleşme, savaş maliyesi ve rekabet XVII-XVIII. yüzyıllarda birçok esnaf birliğini üyelik ve dükkân sınırlarını daha açık biçimde korumaya yöneltti. Gedik ve inhisar uygulamalarının yoğunlaşması bu bağlamda değerlendirilmelidir. Ancak bütün meslekler eş zamanlı ve aynı derecede kapanmadı. Sermaye ihtiyacı, ürün türü ve piyasa şartı giriş engellerini değiştirdi. Bu dönemde devlet ile lonca arasında karşılıklı bağımlılık güçlenir:

<sup>495</sup> Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93. Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.

<sup>496</sup> Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93. Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.

<sup>497</sup> Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93. Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.

devlet düzen ve tedarik ister, lonca ise imtiyaz ve sınırlarının korunmasını talep eder.<sup>498</sup>

### **52.51. 1826, 1838 ve 1853: Kurumsal Kırılmanın Birden Çok Tarihi.**

Lonca düzeninin çözülmesini tek bir Tanzimat fermanına bağlamak yanıltıcıdır. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması şehirdeki eski asker-esnaf bağlarını sarstı. 1838 Baltalimanı Ticaret Antlaşması dış ticaret ve rekabet şartlarını değiştirdi. 1853'te ticaret ve zanaat üzerindeki inhisar imtiyazlarının kaldırılması gedik sisteminin ekonomik temelini ciddi biçimde zayıflattı. Bu üç eşik aynı sürecin farklı boyutlarıdır: siyasî koruma, dış ticaret ve hukukî tekel. Sosyal esnaf ağları ise bu kararlarla bir gecede ortadan kalkmadı.<sup>499</sup>

### **52.52. 1861 Gedik Nizamnâmesi: Hakkı Sınırlandırarak Yeniden Tanımlamak.**

1853 sonrası gedik bir anda tamamen silinmedi; 1861 Gedik Nizamnâmesi mevcut hakları sınırlayarak ve hukukî statülerini yeniden tanımlayarak dönüşümü yönetmeye çalıştı. Bu süreç, devletin eski korporatif ayrıcalıkları modernleşen mülkiyet ve ticaret hukukuyla uyumlu hale getirme girişimidir. Kurumsal hafıza ile hukukî imtiyazın ayrılması daha belirginleşir. Esnafın sosyal dayanışması devam edebilirken mesleğe giriş üzerindeki kapalı tekel giderek çözülür. D4 düzenlemenin niteliği bu kez korumadan tasfiyeye doğru değişmektedir.<sup>500</sup>

### **52.53. 1910 Esnaf Cemiyetleri: Lonca Sonrası Yeni Örgüt Dili. II.**

Meşrutiyet döneminde esnaf kethüdâlıklarının kaldırılması ve esnaf cemiyetlerinin teşvik edilmesi, lonca hiyerarşisinden modern dernek/meslek örgütü diline geçişin önemli eşiğidir. İstanbul'da kısa sürede çok sayıda yeni cemiyet ortaya çıkmıştır. Bu kurumlar eski loncanın bütün hukukî imtiyazlarını devralmaz; temsil ve meslek dayanışmasını yeni idarî çerçevede sürdürmeye çalışır. Böylece C5 meslek cemaatleşmesi devam ederken kurumun hukukî formu

<sup>498</sup> Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93. Ahmet Akgündüz, 'Gedik', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 541-543.

<sup>499</sup> Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93. Ahmet Akgündüz, 'Gedik', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 541-543.

<sup>500</sup> Ahmet Akgündüz, 'Gedik', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 541-543.

değişir. Cemaat tarihinin önemli dersi, örgüt biçimi sona erse bile sosyal ağın yeni kabukta yaşayabilmesidir.<sup>501</sup>

**52.54. 1913 ve Sonrası: Gedik İmtiyazının Tasfiyesi, Meslek Hafızasının Devamı.** 1913 tarihli düzenlemeler gedik haklarının büyük bölümünü tasfiye ederek eski inhisar sistemini hukukî bakımdan sona yaklaştırdı. Buna rağmen meslek pîri, usta-çırak ilişkisi, esnaf dayanışması, çarşı kimliği ve bazı tören unsurları Cumhuriyet dönemine kadar farklı biçimlerde yaşayabildi. Bu durum ‘kurum öldü / kültür bitti’ eşitliğini bozar. Hukukî tekel sona erebilir; sosyal hafıza, meslek dili ve dayanışma pratikleri daha uzun süre devam edebilir. Kurumsal tarih ile kültürel süreklilik ayrı zaman ölçeklerinde izlenmelidir.<sup>502</sup>

**52.55. Dönüşüm Haritası: Ahi Kardeşliğinden Düzenlenmiş Esnaf Korporasyonuna.** Ahilik ile Osmanlı loncası arasındaki uzun dönüşüm tek çizgi değil, farklı kurum katmanlarının farklı hızlarda değişmesidir. Fütüvvet ahlâkı ve pîr hafızası uzun süre yaşayabilirken idarî temsil şeyh/ahi baba ağırlığından kethüda ve yiğitbaşı eksenine kayabilir; devlet denetimi ihtisab ve kadı üzerinden yoğunlaşabilir; XVII-XVIII. yüzyılda gedik ve inhisar belirginleşebilir; XIX. yüzyılda bu ayrıcalıklar çözülür. Aşağıdaki tablo, kültürel süreklilik ile hukukî kurumsallaşmayı birbirine karıştırmadan ana evreleri karşılaştırmaktadır.<sup>503</sup>

| Evre                      | Kurumsal çekirdek                         | Dinî/ritüel katman                       | Devlet ilişkisi               | Ana ihtiyat                               |
|---------------------------|-------------------------------------------|------------------------------------------|-------------------------------|-------------------------------------------|
| XIII-XIV. yy Ahi-fütüvvet | C5+C8 kardeşlik, zâviye, usta-yol bağı    | Şed, ahd, pîr, fütüvvet ahlâkı           | D2-D4                         | Geç Osmanlı lonca makamları geri taşınmaz |
| XV-XVI. yy Osmanlı esnafi | Hirfet/tâife, çarşı ve meslek dayanışması | Ahi-fütüvvet mirası seçici biçimde sürer | Kadı-muhtesip üzerinden D3-D4 | Kaynaklar 1570 öncesinde seyrektrir       |

<sup>501</sup> Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>502</sup> Ahmet Akgündüz, ‘Gedik’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 541-543. Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

<sup>503</sup> Ahmet Kal’a, ‘Esnaf’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Ayrıca bk. Suraiya Faroqhi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.; Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

| Evre                                    | Kurumsal çekirdek                                      | Dinî/ritüel katman                        | Devlet ilişkisi                | Ana ihtiyat                                              |
|-----------------------------------------|--------------------------------------------------------|-------------------------------------------|--------------------------------|----------------------------------------------------------|
| XVII-XVIII. yy<br>lonca<br>olgunlaşması | Kethüda/yiğitbaşı,<br>daha belgeli<br>korporatif idare | Pîr, dua, ustalık<br>törenleri            | Müzakere edilen<br>yoğun D3-D4 | İstanbul modeli<br>bütün<br>imparatorluğa<br>genellenmez |
| XVII-XIX. yy<br>gedikleşme              | Bazı mesleklerde<br>inhisar ve sayı kısıtı             | Ritüel kurumsal<br>hukukla yan<br>yana    | Devlet koruması +<br>denetim   | Gedik bütün<br>loncaların eş<br>anlamslısı değildir      |
| 1826-1853<br>Tanzimat<br>kırılması      | Eski ayrıcalıkların<br>aşınması                        | Meslek hafızası<br>sürer                  | D4 reform/tasfiye              | Tek bir 'bitiş<br>tarihi' yoktur                         |
| 1861-1913<br>çözülme                    | Gedik sınırlandırması<br>ve esnaf cemiyetleri          | Pîr/usta-çırak<br>kültürü kısmen<br>devam | Yeni idarî hukuk               | Hukukî tasfiye<br>sosyal ağın anında<br>ölümü değildir   |

**52.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Dinî Cemaatten Meslek Korporasyonuna Tam Kopuş Yoktur.** Osmanlı esnaf/lonca düzeni, Ahiliğin basit devamı olmadığı gibi onun tamamen ortadan kalkmış biçimi de değildir. Ahi-fütüvvet dünyasından pîr, edep, ustalık meşruiyeti, dua ve dayanışma repertuarı taşınırken Osmanlı şehir devleti kethüda, yiğitbaşı, kadı, muhtesip, narh, ihtisab, gedik ve beratlarla meslek örgütünü daha yoğun hukukî-idarî çerçeveye bağladı. Karma dinî üyelik ekonomik cemaatin fütüvvet inisiyasyonundan ayrışmasını hızlandırdı. Genel morfoloji C5+C8+C10; K0-K1, olağan P1-P2 ve krizlerde P3; devlet ilişkisi çoğunlukla D3-D4'tür. C16 devletleşme yoktur. Bir sonraki bölüm, bu uzun geleneğin normatif hafızasını taşıyan fütüvvetnâmeleri kaynak türü olarak çözecektir.<sup>504</sup>

| Boyut              | Osmanlı esnaf/lonca cemaatleşmesinde görünüm                      |
|--------------------|-------------------------------------------------------------------|
| 1. Çekirdek üyelik | Aynı meslek/hirfet ve yerel ekonomik çıkar                        |
| 2. Ahlâkî miras    | Fütüvvet, edep, doğruluk, meslek piri; kapsamı değişken           |
| 3. Ritüel          | Dua, peştamal/şed, ustalık töreni; her birlik için evrensel değil |
| 4. Hiyerarşi       | Şeyh, kethüda, yiğitbaşı, ihtiyar/ehl-i hibre; dönemsel           |
| 5. Eğitim          | Çırak-kalfa-usta; hane ve atölye içi aktarım                      |
| 6. Mekân           | Çarşı, arasta, bedesten, han, lonca odası, dua kubbesi            |

<sup>504</sup> Ahmet Kal'a, 'Esnaf', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995), 423-430. Ayrıca bk. Suraiya Faroqhi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44, 65-107, 142-164, 186-214.; Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008): 73-93.

| <b>Boyut</b>           | <b>Osmanlı esnaf/lonca cemaatleşmesinde görünüm</b>                    |
|------------------------|------------------------------------------------------------------------|
| 7. Ekonomi             | Üretim, satış, hammadde, kalite ve meslek sınırı                       |
| 8. Fiyat               | Narh; devlet kararı + meslek uzmanlığıyla müzakere                     |
| 9. Kamu denetimi       | Kadı, muhtesip/ihtisab ve merkezi hükümler                             |
| 10. İç özerklik        | Temsilci seçimi, disiplin, teknik standart; mutlak değil               |
| 11. Hukukî imtiyaz     | Ruhsat/inhisar; bazı dönem ve sektörlerde gedik                        |
| 12. Sosyal yardım      | Karşılıklı yardım ve ortak gider; standart sandık modeli dönemsel      |
| 13. Dinî çeşitlilik    | Müslim, Hristiyan ve Yahudi üyelik; karma veya alt gruplu modeller     |
| 14. Kapalılık          | K0-K1; meslek bilgisi seçici olabilir, gizli siyasi hücre değil        |
| 15. Siyasallaşma       | Genelde P1-P2; toplu dilekçe/krizde P3                                 |
| 16. Devlet ilişkisi    | Çoğunlukla D3-D4: tanıma, düzenleme ve pazarlık                        |
| 17. Askerî bağ         | Orducu/tedarik ve bazı yeniçeri-esnaf kesişimleri; sürekli milis değil |
| 18. Coğrafi çeşitlilik | İstanbul, Bursa, Balkanlar, Arap şehirlerinde farklı modeller          |
| 19. Dönüşüm            | XVII-XVIII. yy korporatif güçlenme; XIX. yy ayrıcalık çözülmesi        |
| 20. Cemaat tipi        | C5 çekirdek + C8 yerel dayanışma + C10 normatif miras; C16 yok         |

## BÖLÜM 53 — FÜTÜVVETNÂMELER

Ahlâk Risâlesinden Meslek Rehberine: Metin, Şecere, Ritüel, Nüsha ve Kurumsal Hafıza

### 53.1. Fütüvvetnâme Nedir? Tek Bir Tür Değil, Bir Metin Ailesidir.

Fütüvvetnâme, fütüvvetin anlamını, ahlâkını, âdâbını, ritüelini veya teşkilat erkânını anlatan eserlerin ortak adıdır. Bu ad altında aynı tarihsel işleve sahip tek tip kitap bulunmaz. Erken sûfî risâleler daha çok cömertlik, îsâr, kusur örtme ve nefis terbiyesi gibi ahlâkî ilkeleri işlerken, Nâsır-Lidînillâh sonrası bazı metinlerde kabul merasimi, şed, silsile ve teşkilat düzeni belirginleşir; daha geç Türkçe ve Farsça metinlerde meslek pîrleri, ustalık, sofrâ, hizmet ve farklı zanaatların erkânı geniş yer tutar. Dolayısıyla ‘fütüvvetnâme’ terimi bir tarihsel metin ailesini ifade eder; metinlerin dili, dönemi, hedef kitlesi ve kurumsal bağlamı ayrı ayrı belirlenmelidir.<sup>505</sup>

### 53.2. Ana Kaynak İlkesi: Normatif Metin Fiilî Kurumun Fotoğrafi Değildir.

Fütüvvetnâmeler tarihçi için vazgeçilmezdir; fakat tam da norm koydukları için ihtiyatla okunmalıdır. Bir metnin ‘fütüvvet ehli şöyle davranmalıdır’ demesi, bütün üyelerin gerçekten öyle davrandığını göstermez. Yasakların tekrar edilmesi bazen kural ihlalinin yaygınlığına, ayrıntılı ritüel anlatısı ise ideal standardizasyon arzusuna işaret edebilir. Bu nedenle fütüvvetnâme; kadı sicili, berat, vakfiye, seyahatnâme, kronik ve maddî mekân verileriyle çapraz okunacaktır. Metindeki ideal cemaat ile tarihsel şehirdeki gerçek cemaat birbirine eşitlenmeyecek; fakat normatif metnin kimlik, hafıza ve meşruiyet üretme gücü de küçümsemeyecektir.<sup>506</sup>

### 53.3. Üç Dil, Çok Merkez: Arapça, Farsça ve Türkçe Katmanlar.

Fütüvvet yazını Arapça, Farsça ve Türkçe arasında tek yönlü bir tercüme zinciri değildir. Arapça sûfî ve Nâsırî risâleler erken teorik ve ritüel repertuarı taşıırken Farsça civanmertlik geleneği, İran-Horasan şehir kültürü ve meslek pratikleri ayrı bir yoğunluk üretir; Anadolu Türkçesi metinleri ise bunları yerel dil, Ahi çevreleri ve Osmanlı esnaf hafızası içinde yeniden kurar. Aynı motif farklı dilde yeni bağlam

<sup>505</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

<sup>506</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

kazanabilir. Bu sebeple bir Türkçe metindeki Hz. Ali, Selmân, şed veya meslek pîri anlatısını yalnız ‘Arapçadan alınmış kalıntı’ saymak da, tamamen yerli ve bağımsız icat kabul etmek de yetersizdir. Metinsel dolaşım, seçme ve yeniden anlamlandırma birlikte izlenmelidir.<sup>507</sup>

#### **53.4. Kurumdan Önce Ahlâk: İlk Sûfî Fütüvvet Risâlelerinin Yeri.**

Fütüvvet hakkında yazılı metinler, esnaf loncasının ayrıntılı hukukundan önce sûfî çevrelerde ahlâk dili olarak belirginleşmiştir. Erken risâlelerde ideal fetâ, kendisini değil kardeşini önceleyen, misafir ağırlayan, başkasının kusurunu örten, nefesine pay çıkarmayan ve hizmeti üstünlük aracı yapmayan kişidir. Bu metinleri daha sonraki Ahi teşkilatının hazır tüzükleri gibi okumak anakronizmdir. Buna karşılık sonraki kurumların meşruiyet için bu ahlâkî arşive dönmesi önemlidir. Kurumsal kardeşlik, meslekî disiplin ve ritüel üyelik büyüdükçe eski sûfî erdemler yeni örgütsel çerçeveler içinde yeniden kodlanmıştır.<sup>508</sup>

**53.5. Sülemî ve Kitâbü'l-Fütüvve: Erken Ahlâk Arşivi.** Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin Kitâbü'l-Fütüvve'si, XI. yüzyıl başındaki sûfî fütüvvet anlayışını anlamak için başlıca metinlerden biridir. Sülemî fütüvveti tek bir teşkilat şeması halinde değil, şeyhlerden, hadislerden ve ahlâkî örneklerden derlediği davranış ilkeleriyle anlatır. Komşuluk, cömertlik, hizmet, fedakârlık, sır saklama, dostun kusurunu örtme ve nefse karşı mücadele öne çıkar. Metnin gücü, fütüvvetin henüz meslekî korporasyona indirgenemeyecek geniş bir manevî dil olduğunu göstermesidir. Bu nedenle Sülemî, Ahi loncasının ilk nizamnamesi değil; sonraki yüzyılların tekrar tekrar başvuracağı erken normatif hafızanın güçlü bir düğümüdür.<sup>509</sup>

#### **53.6. Sülemî'nin İsnad ve Şeyh Hafızası: Otorite Nasıl Kurulur?**

Sülemî'nin metninde otorite yalnız müellifin şahsından gelmez. Hadisler, önceki sûfîler ve fütüvvet ehli isimleri üzerinden çok katmanlı bir hafıza kurulur. Bu nakil biçimi, fütüvvet ahlâkını kişisel öğüt olmaktan çıkarıp gelenek içinde

<sup>507</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950): 3-354.

<sup>508</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 261-263. Franz Taeschner, 'İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)', trc. Fikret İşıltan, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 1-32.

<sup>509</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufia Fütüvvet*, nşr. ve trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977).

devralınmış bir yol olarak sunar. Ancak isnad görünümü her rivayetin hadis tenkidi bakımından aynı derecede sahih olduğu anlamına gelmez. Tarihçi açısından iki ayrı soru gerekir: rivayet gerçekten erken döneme kadar izlenebiliyor mu ve Sülemî bu rivayeti kendi döneminde hangi normu meşrulaştırmak için kullanıyor? Fütüvvetnâme araştırmasında isnadın hem bilgi zinciri hem meşruiyet teknolojisi olarak okunması gerekir.<sup>510</sup>

### 53.7. Sülemî'den Lonca Çıkarmamak: Sessizliğin Tarihsel Değeri.

Kitâbü'l-Fütüvve'de sonraki Osmanlı esnaf düzeninden bildiğimiz kethüda, gedik, narh, dükkân ruhsatı veya ayrıntılı usta-kalfa hiyerarşisi yoktur. Bu yokluk tesadüf diye geçiştirilemez. Metin, fütüvvetin XI. yüzyılda ağırlıkla ahlâkî-sûfî bir kavram alanında dolaştığını ve sonraki meslekî kurumsallaşmanın henüz bu biçimiyle metinleşmediğini gösterir. Böylece tarihsel yöntemimizde 'sonraki kurumun kökleri eskidir' ile 'sonraki kurum eski biçimiyle zaten vardı' cümleleri ayrılır. Sülemî sürekliliğin ahlâkî malzemesini güçlü biçimde gösterirken, geç dönem kurumsal ayrıntının erken tarihe taşınmasına engel olan sessizlik de üretir.<sup>511</sup>

### 53.8. Nâsırî Eşik: Ahlâk Metninden Teşkilat Metnine Doğru. Abbâsî

Halifesi Nâsır-Lidînilâh'ın fütüvveti hilâfet merkezli üst ağa dönüştürme girişimi, fütüvvet yazını da değiştirdi. Artık yalnız 'iyi fetâ nasıl davranır?' sorusu değil, kim kime intisap eder, hangi sembol kimin yetkisiyle verilir, meşruiyet hangi silsileden gelir ve hükümdarların katılımı nasıl anlamlandırılır gibi örgütsel sorular daha görünür hale gelir. Bu değişim bir anda bütün eski sûfî metinleri geçersiz kılmadı; aksine ahlâk dili yeni ritüel ve siyasî çerçeveye eklemlendi. Nâsırî metinler bu nedenle devletleşmiş lonca mevzuatı değil, hilâfetin dağınık fütüvvet sermayesini standardize etmeye çalıştığı tarihsel dönemin normatif ürünleridir.<sup>512</sup>

<sup>510</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufia Fütüvvet*, nşr. ve trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977). Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950): 3-354.

<sup>511</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufia Fütüvvet*, nşr. ve trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977).

<sup>512</sup> Franz Taeschner, 'İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)', trc. Fikret İşıltan, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 1-32. Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950): 3-354.

**53.9. Sühreverdî'nin Risâletü'l-Fütüvve'si: Tasavvuf ile Üst Otorite Arasında.** Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye nispet edilen fütüvvat risâlesi, Nâsır döneminin sûfî-örgütsel dilini anlamada önemlidir. Sühreverdî fütüvveti tasavvufî terbiye içinde konumlandırırken halifenin himaye ettiği daha geniş teşkilat ortamıyla da temas halindedir. Bu metin, fütüvvetin siyâsî standardizasyonunun yalnız idarî emirlerle yürümediğini; sûfî meşruiyet, ahlâk ve sembol diliyle desteklendiğini gösterir. Fakat risâlenin teorik kurgusu Bağdat'ın bütün mahalle gruplarının fiilî yapısı değildir. Sühreverdî bize devletin ve sûfî elitin fütüvveti nasıl görmek istediğini gösterir; yerel uygulamanın aynı olup olmadığı başka kaynaklarla sınanmalıdır.<sup>513</sup>

**53.10. Ahmed b. İlyas en-Nakkaş el-Harputî ve Tuhfetü'l-Vesâyâ.** Nakkaş Ahmed'in Tuhfetü'l-vesâyâ'sı, Nâsırî dönemin fütüvvat düşüncesini örgüt diliyle birleştiren önemli Arapça metinlerdendir. Eser, halifenin oğlu için hazırlanmış olması ve önceki kaynaklardan yararlanması sebebiyle saray çevresiyle fütüvvat öğretisi arasındaki bağa ışık tutar. Peygamberler, fütüvvetin şartları, Hz. Ali merkezli silsile ve davranış ilkeleri bir araya gelir. Metnin dikkat çekici yönlerinden biri 'fütüvvat ağacı' gibi bütünleştirici tasvirlerle ahlâk, soy zinciri ve üyeliği tek simgesel sistemde toplamasıdır. Ancak saray için kaleme alınmış normatif derleme oluşu, onu şehir esnafının günlük işlemlerini doğrudan kaydeden idarî belge haline getirmez.<sup>514</sup>

**53.11. Tuhfetü'l-Vesâyâ'nın Tarihi: Müellif, Hedef Kitle ve İstinsahı Ayırmak.** Tuhfetü'l-vesâyâ hakkında kullanılan tarihlerde telif dönemi, müellifin yaşadığı zaman ve eldeki nüshaların istinsah tarihleri karıştırılmamalıdır. Metnin Nâsır-Lidînullâh'ın oğlu adına hazırlanması, XIII. yüzyıl başındaki hilâfet çevresine güçlü bir bağ sağlar; fakat sonraki nüshalardaki ekler ve okuma farklılıkları ayrıca değerlendirilmelidir. Fütüvvetnâme çalışmalarında 'bu metin 1210'da yazıldı' demekle 'elimdeki nüsha 1210 tarihli'dir' aynı şey değildir. Her metin için telif tarihi, en eski mevcut nüsha,

<sup>513</sup> Abdülhakî Gölpinarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvat Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950): 3-354. Franz Taeschner, 'İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvat Teşkilâtı)', trc. Fikret İslitan, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 1-32.

<sup>514</sup> Ahmed b. İlyas en-Nakkaş el-Harputî, *Tuhfetü'l-vesâyâ; metin ve değerlendirme için bk. Gölpinarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvat Teşkilâtı ve Kaynakları', özellikle 107-109 ve ilgili metin neşri.*

sonraki istinsahlar ve modern neşrin dayandığı yazmalar ayrı bibliyografik alanlar olarak kaydedilecektir.<sup>515</sup>

**53.12. Fütüvvet Ağacı ve Silsile: Görsel-Sembolik Meşruiyet.** Bazı fütüvvet metinlerinde yol bir ağaç, dallar ise erdemler, şeyhler veya üyelik bağları şeklinde tasvir edilir. Bu sembol, cemaatin kendisini yalnız yaşayan üyeler topluluğu değil, kökü peygamberlere ve Hz. Ali'ye uzanan tarih-üstü bir ahlâk zinciri olarak algılamasını sağlar. Silsile burada tarikat silsilesine benzeyen meşruiyet üretir; fakat her isim arasında arşivsel olarak kanıtlanmış doğrudan kurumsal devir bulunduğu anlamına gelmez. Tarihçi şecerenin 'yanlış' olup olmadığını sormakla yetinmemeli; niçin bu isimlerin seçildiğini, hangi otoriteyi meşrulaştırdığını ve yeni üyeye nasıl bir geçmiş bilinci verdiğini de incelemelidir.<sup>516</sup>

**53.13. İbnü'l-Mi'mâr ve Kitâbü'l-Fütüvve: Teşkilatın İçinden Daha Yoğun Bir Metin.** XIII. yüzyıl ortasına yaklaşırken İbnü'l-Mi'mâr el-Bağdâdî'nin Kitâbü'l-Fütüvve'si, Nâsirî fütüvvetin ritüel ve kurumsal dili bakımından önemli bir kaynak haline gelir. Bu tür metinlerde ahlâk ilkelerinin yanında üyelik, şed, nispet ve teşkilat terminolojisi daha yoğun görünür. Yine de metin, modern anlamda örgüt şeması veya hukuk yönetmeliği değildir; dinî meşruiyet, menkıbe, norm ve ritüel aynı sayfalarda iç içedir. İbnü'l-Mi'mâr'ın ayrıntısı, fütüvvet kurumunun XIII. yüzyıldaki kurumsallaşmasını anlamaya yardım eder; fakat sonraki Anadolu Ahiliğinin bütün ayrıntılarını Bağdat'tan aynen kopyaladığı sonucunu tek başına kanıtlamaz.<sup>517</sup>

**53.14. Arapça Korpusun Çoğulluğu: Tek 'Asıl Fütüvvetnâme' Yoktur.** Süleymaniye gibi koleksiyonlarda aynı mecmua içinde çok sayıda fütüvvet risâlesinin bulunması, geleneğin tek kanonik kitaba dayanmadığını gösterir. Sûfîler, Nâsirî çevreler ve farklı müellifler aynı kavramları farklı önceliklerle işler. Bir nüshada merkezi olan motif başka bir risâlede bulunmayabilir; dua, silsile ve

<sup>515</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950): 3-354.

<sup>516</sup> Ahmed b. İlyas en-Nakkaş el-Harputî, *Tuhfetü'l-vesâyâ; metin ve değerlendirme için bk. Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', özellikle 107-109 ve ilgili metin neşri. Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.*

<sup>517</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950): 3-354. Franz Taeschner, 'İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)', *trc. Fikret İşıltan, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 1-32.

ritüel ayrıntısı değişebilir. Bu çoğulluk, sonraki araştırmacının en ayrıntılı metni seçip bütün İslâm dünyasına uygulamasını engeller. Fütüvvetnâme geleneği ‘tek metin + tek teşkilat’ modeli yerine, birbirinden alıntı yapan, eklenen, kısalan ve yerleşen metin ağları olarak daha doğru anlaşılır.<sup>518</sup>

### **53.15. Farsça Civanmertlik Yazını: İran-Horasan Katmanını Görmek.**

Farsça fütüvvet ve civanmertlik metinleri, Horasan-İran şehir kültürünün fütüvvet hafızasına yaptığı katkıyı görünür kılar. ‘Cevânmerd’ dili, sûfî ahlâk ile meslek ve hizmet pratiklerini farklı bağlamlarda birleştirebilir. Bu yazını yalnız Arapça fütüvvetin tercümesi saymak, İranî kavram ve anlatıların aktif rolünü görünmez kılar. Tersine, bütün İslâmî fütüvveti Sâsânî geçmişin kesintisiz devamı gibi görmek de kanıtı aşar. Farsça metinler, Arapça hadis-sûfî repertuarı, yerel civanmertlik hafızası ve zamanla meslekî erkânın birleştiği melez bir metinsel alan olarak değerlendirilmelidir.<sup>519</sup>

### **53.16. Abdürrezzâk Kâşânî ve Tuhfetü’l-İhvân: Sûfî Sistemleşme.**

Abdürrezzâk Kâşânî’ye nispet edilen Tuhfetü’l-ihvân, fütüvveti daha sistematik sûfî kavramlarla açıklayan Farsça gelenekte önemli bir halkadır. Metin, kardeşlik, ahlâk ve manevî terbiye dilini düzenli kategoriler halinde işlerken sonraki Anadolu ve İran fütüvvetnâmelerinin kullanacağı bazı kavramlara zemin sağlar. Ancak Kâşânî’nin teorik dili, belirli bir çarşının üyelik sicili değildir. Bu eser aracılığıyla görülen şey, fütüvvetin tasavvufî düşünce içinde kavramsallaştırılması ve kardeşlik idealinin daha rafine bir terminolojiye kavuşmasıdır. Kurumsal tarih için metin, uygulama belgesinden çok normatif ve entelektüel aktarım düğümü olarak kullanılacaktır.<sup>520</sup>

### **53.17. Zerkûb ve Diğer Farsça Risâleler: Tek Merkezli Olmayan Aktarım.**

Necmeddin Zerkûb ve başka Farsça fütüvvet risâleleri, İran-Anadolu hattında farklı metinlerin dolaştığını gösterir. Burgâzî gibi Türkçe eserlerin kaynak

<sup>518</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265. Abdülbaki Gölpınarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950): 3-354.

<sup>519</sup> Franz Taeschner, ‘İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)’, trc. Fikret İşıltan, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 15/1-4 (1953-1954): 1-32. Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî, Fütüvvetnâme-i Sultânî, nyr. Muhammed Ca’fer Mahcûb (Tabran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350 hş.); ayrıca bk. Abdülbaki Gölpınarlı, ‘Fütüvvet-nâme-i Sultânî ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 17/1-4 (1955-1956): 127-155.

<sup>520</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950): 3-354.

dünyası yalnız bir Arapça ana kitaba değil, Farsça ve Arapça çoklu örneklerle bağlanır. Bu durum tercüme ile telif arasındaki sınırı da karmaşılaştırır: müellifler malzemeyi aynen çevirmekten çok seçer, kısaltır, yerel örnek ekler ve yeni bölüm düzenleri kurar. Dolayısıyla benzer pasajların bulunması ‘intihal’ ya da ‘aynı teşkilatın resmî kitabı’ sonucuna tek başına götürmez; ortaçağ derleme kültüründe ortak repertuvarın yeniden kullanımı olağandır.<sup>521</sup>

**53.18. Kaynak Katmanları Tablosu: Bir Fütüvvetnâme Ne Kadarını Kanıtlar?** Fütüvvetnâmeleri tarihsel kanıt olarak kullanırken metnin ne tür soruya cevap verdiğini önceden belirlemek gerekir. Ahlâk risâlesi davranış idealini, Nâsırî metin üst meşruiyet ve ritüel standardizasyonu, Türkçe Ahi metni yerel üyelik ve edep hafızasını, meslek risâlesi ise belirli zanaatın kutsal soy ve pratik dilini daha iyi gösterebilir. Buna karşılık fiyat, vergi, gerçek üyelik sayısı, mahkeme ihtilafı veya fiilî makam sahibini doğrudan kanıtlamak için başka kaynaklar gerekir. Aşağıdaki tablo, metnin sunduğu veri ile tarihçinin ondan çıkarmaması gereken sonucu yan yana göstermektedir.<sup>522</sup>

| Kaynak katmanı          | Başlıca örnek                               | En güçlü kanıt alanı                                         | Tek başına kanıtlamaz                     |
|-------------------------|---------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|
| Erken sûfî ahlâk        | Sülemî, Kitâbü'l-Fütüvve                    | Erdemler, şeyh hafızası, hizmet ve îsâr                      | Lonca hukuku, gedik, fiyat ve idarî makam |
| Nâsırî/ritüel metin     | Sühreverdî; Tuhfetü'l-vesâyâ; İbnü'l-Mî'mâr | Üst meşruiyet, silsile, şed ve kabul dili                    | Her şehirde tek merkezli fiilî uygulama   |
| Farsça sistematik metin | Kâşânî; Kâşîfî                              | Tasavvufî kavramlar, civanmertlik, meslek/hizmet repertuvarı | Anadolu'daki her esnaf birliğinin yapısı  |
| Erken Türkçe metin      | Burgâzî                                     | Anadolu Türkçesinde edep, üyelik ve kardeşlik normu          | XIII. yy'ın her kentinde aynı protokol    |
| Geç Türkçe derleme      | Seyyid Hüseyin; Radavî                      | Şecere, ritüel, pîrler ve Osmanlı dönemi normatif hafıza     | Kuruluş devrinin değişmeden devamı        |
| Mesleğe özel risâle     | Saka, kasap, habbâz vb.                     | Zanaat pîri, dua ve meslek içi ahlâk                         | Devletçe bağlayıcı lonca mevzuatı         |

<sup>521</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950): 3-354. Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

<sup>522</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

| Kaynak katmanı | Başlıca örnek                       | En güçlü kanıt alanı        | Tek başına kanıtlamaz                |
|----------------|-------------------------------------|-----------------------------|--------------------------------------|
| Yazma nüsha    | 1507 Burgâzî ve sonraki istinsahlar | Metinsel dolaşım ve varyant | İlk telifin birebir değişmemiş metni |

**53.19. Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî ve Fütüvvetnâme-i Sultânî.** XV. yüzyıl sonu Farsça geleneğin en kapsamlı örneklerinden Fütüvvetnâme-i Sultânî, Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin geniş edebî, sûfî ve ahlâkî üretimi içinde yer alır. Eser, fütüvvetin anlamını, faziletlerini, tarihini ve çeşitli hizmet/meslek gruplarının erkânını ayrıntılı biçimde işler. Böylece yalnız sûfî iç disiplin değil, şehirde görünen birçok meslek ve performans grubunun kendisini fütüvvet diline bağlayabildiğini gösterir. Fakat eser Timurlu-Horasan kültür çevresinin ürünüdür; içindeki her ayrıntı Anadolu Ahiliğine otomatik olarak uygulanamaz. En değerli yönü, geç ortaçağda fütüvvetin ne kadar geniş bir sosyal repertuvara dönüşebildiğini göstermesidir.<sup>523</sup>

**53.20. Kâşîfî'de Meslekler ve Hizmet Grupları: Fütüvvetin Sosyal Genişliği.** Fütüvvetnâme-i Sultânî'de sakalar, meddahlar, ferraşlar, taşıyıcılar ve silah/alet kullanan çeşitli zümrelerin anılması, fütüvvetin yalnız klasik atölye esnafına indirgenemeyeceğini gösterir. Meslek ve hizmetin ahlâkî kodla buluşması, şehir toplumunda farklı grupların ortak bir civanmertlik diline bağlanmasına imkân verir. Bununla birlikte metinde bir zümrenin âdâbının anlatılması, o grubun her yerde resmî fütüvvet teşkilatına kayıtlı olduğu anlamına gelmez. Kâşîfî sosyal tahayyülü genişletir; tarihçi ise bu tahayyülün belirli şehirlerde kurumsal karşılığını ayrı belgeyle arar.<sup>524</sup>

**53.21. Farsça-Türkçe Aktarım Tek Yönlü Değildir.** Anadolu ve İran arasında şeyhler, tüccarlar, zanaatkârlar, hacılar ve kitaplar dolaştığı için fütüvvet metinleri de karşılıklı etkilenmiştir. Türkçe fütüvvetnâmelerde Farsça kaynakların izleri açık olmakla birlikte zamanla Anadolu'da gelişen anlatılar ve meslekî motifler de daha geniş bölgesel repertuvara katılmıştır. Bu nedenle dil değişimi yalnız 'üst kültürden halk diline tercüme' olarak görülmemelidir.

<sup>523</sup> Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*, nşr. Muhammed Ca'fer Mahcûb (Tabran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350 hş.); ayrıca bk. Abdülbaki Gölpinarlı, 'Fütüvvet-nâme-i Sultânî ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 127-155.

<sup>524</sup> Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*, nşr. Muhammed Ca'fer Mahcûb (Tabran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350 hş.); ayrıca bk. Abdülbaki Gölpinarlı, 'Fütüvvet-nâme-i Sultânî ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 127-155.

Türkçeleşme, yeni hedef kitlenin ortaya çıkması, ritüelin yerel toplulukta okunması ve metnin sözlü anlatımla birleşmesi anlamına da gelir. Cemaatleşme bakımından dil, üyelik sınırını genişleten ve normu daha erişilebilir kılan kurumsal bir araçtır.<sup>525</sup>

**53.22. Burgâzî Fütüvvetnâmesi: Bilinen İlk Türkçe Örnek.** Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgâzî'ye nispet edilen Fütüvvetnâme, mevcut bilgilerle bilinen en eski Türkçe fütüvvetnâme kabul edilir. Bu önem, eserin bütün Anadolu Ahiliğinin ilk ve resmî anayasası olduğu anlamına gelmez. Burgâzî, önceki Arapça ve Farsça fütüvvet malzemesini Türkçe hedef kitle için derleyip yeniden düzenler; edep, hizmet, sofrâ, sohbet, üyeliğe engel davranışlar ve hiyerarşik kavramlar üzerinde durur. Eserin Türkçe oluşu, fütüvvet bilgisinin daha geniş Anadolu çevrelerinde okunabilir hale gelmesi bakımından başlı başına kurumsal bir eşiktir.<sup>526</sup>

**53.23. Burgâzî'nin Telif Tarihi Tartışmalıdır: XIII. Yüzyıl mı XIV. Yüzyıl mı?** Burgâzî Fütüvvetnâmesi çoğu klasik çalışmada XIII. yüzyıla yerleştirilir; ancak metindeki bazı alıntılar, terimler ve ilişkilerden hareketle XIV. yüzyıl tarihini savunan araştırmalar da vardır. Bu ihtilaf eser açısından küçük bir ayrıntı değildir: XIII. yüzyıl kabulü onu Anadolu Ahiliğinin kuruluş safhasına çok yaklaştırmak XIV. yüzyıl kabulü İbn Battûta'nın gördüğü daha olgun Ahi dünyasına yaklaştırmak. Bu nedenle çalışmada kesin gün veya yıl üretilmeyecek; 'muhtemelen XIII. yüzyıl, fakat XIV. yüzyıl tarihlemesini savunan ciddi görüşler vardır' biçiminde kaynak ihtilafı açık tutulacaktır.<sup>527</sup>

**53.24. Telif Tarihi ile En Eski Nüsha Aynı Şey Değildir: 1507 Eşiği.** Burgâzî metninin erken tarihe ait olduğu kabul edilse bile bugün bilinen en eski yazma nüshanın 1507 istinsah tarihli olması metodolojik uyarı gerektirir. Telif ile elimizdeki nüsha arasında iki yüzyıla yaklaşabilen mesafe, kopyalama,

<sup>525</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998). Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

<sup>526</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'Burgâzî ve Fütüvvet-nâme'si', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 76-153. Kaan Yılmaz, 'Burgâzî Fütüvvetnamesi'nin Travnik Nüshası Üzerine Notlar', *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8/3 (2019): 1313-1336.

<sup>527</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'Burgâzî ve Fütüvvet-nâme'si', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 76-153. Ayhan Pala, 'Türk Kültür Tarihinin Bir Kaynağı Olarak Burgâzî Fütüvvetnamesi', *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 44 (2007): 183-237.

sadeleştirme, ekleme ve dil değişimi ihtimalini artırır. Kaan Yılmaz'ın nüsha çalışmaları, farklı coğrafyalarda yaklaşık yirmi civarında nüsha bulunduğunu ve Travnik'te 1574 tarihli başka bir yazmanın varlığını göstermektedir. Dolayısıyla modern neşirde okuduğumuz Burgâzî metni, 'müellifin kaleminden çıktığı' şekliyle kesin XIII. yüzyıl metni' diye kullanılamaz; nüsha tarihi her iddianın yanında düşünülmelidir.<sup>528</sup>

### **53.25. Burgâzî'de Edep: Cemaatin Gündelik Bedenini Düzenlemek.**

Burgâzî'nin ağırlık verdiği sofrâ, sohbet, hizmet, konuşma, oturma-kalkma ve kardeşlikle ilgili edepler, fütüvvetnâmelerin yalnız yüksek teoloji üretmediğini gösterir. Cemaatin devamı gündelik beden davranışlarının standartlaşmasına bağlıdır. Kimin önce konuşacağı, misafire nasıl davranılacağı, hizmetin nasıl yapılacağı ve hangi davranışların üyeliğe yakışmayacağı gibi ayrıntılar, ahlâkın örgütsel disipline çevrilmesidir. Ancak bu kuralların çok ayrıntılı yazılması, herkesin her zaman uyguladığı anlamına gelmez; metin aynı zamanda istenmeyen davranışlara karşı eğitim ve düzeltme aracıdır.<sup>529</sup>

### **53.26. 'Rum-ili Kavmi'nin Dili Türkçe': Hedef Kitle ve Yerelleşme.**

Burgâzî'nin Türkçe yazma tercihinin açıklayan ifadeler, fütüvvet bilgisinin Anadolu'da yerel dil üzerinden yayılması bakımından dikkat çekicidir. Arapça ve Farsça ilmî prestijin sürdüğü bir ortamda Türkçe metin, sözlü eğitimle yazılı norm arasında köprü kurabilir. Bu tercih aynı zamanda fütüvvetin yalnız saray veya yüksek sûfî çevreye değil, meslek ve şehir cemaatlerine ulaşma ihtiyacını gösterir. Fakat dilin Türkçe olması okuyucuların tamamının Türk etnik kimliğiyle tek tip cemaat oluşturduğu anlamına gelmez. Anadolu şehirlerinin çok dilli ve çok dinli yapısı göz önünde tutulmalıdır.<sup>530</sup>

### **53.27. Burgâzî'yi 'XIII. Yüzyıl Anadolu Ahiliğinin Eksiksiz Tüzüğü' Yapmamak.** Burgâzî'de görülen ritüel ve hiyerarşi ayrıntıları tarihsel olarak çok değerlidir; fakat telif tarihi tartışması ve geç nüsha mesafesi nedeniyle bunları

<sup>528</sup> Kaan Yılmaz, 'Burgâzî Fütüvvetnâmesi'nin Travnik Nüshası Üzerine Notlar', *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8/3 (2019): 1313-1336.

<sup>529</sup> Abdülhakî Gölpinarlı, 'Burgâzî ve Fütüvvet-nâme'si', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 76-153.

<sup>530</sup> Abdülhakî Gölpinarlı, 'Burgâzî ve Fütüvvet-nâme'si', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 76-153. Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

XIII. yüzyılın her Ahi zâviyesine eksiksiz uygulamak doğru değildir. Metin en güvenli biçimde, XIII-XIV. yüzyıl Anadolu fütüvvet-Ahi dünyasında dolaşan normların erken Türkçe sentezini gösterir. Bir ayrıntının Kayseri, Konya, Kırşehir veya Bursa'da fiilen uygulandığını söylemek için yerel kaynak gerekir. Böylece Burgâzî hem merkezî bir kaynak olarak korunur hem de tarihçiyi 'metinde yazıyorsa her yerde vardı' kolaycılığından korur.<sup>531</sup>

**53.28. Seyyid Hüseyin Gaybî Fütüvvetnâmesi: XV. Yüzyıl Osmanlı Katmanı.** Şeyh Seyyid Hüseyin b. Seyyid Gaybî'ye nispet edilen Türkçe Fütüvvetnâme, Fatih Sultan Mehmed'e övgü ve Osmanlı şeceresini ona kadar götüren unsurlar sebebiyle XV. yüzyılın ikinci yarısına yerleştirilir. Bu metin, Anadolu fütüvvet hafızasının artık erken Selçuklu ortamından farklı bir Osmanlı siyasî ve dinî dünyada yeniden kurulduğunu gösterir. Fütüvvet silsilesi, Ehl-i beyt vurgusu, ritüeller ve tasavvufî öğeler birlikte bulunur. Eserin tarihsel değeri, 'Ahilik XV. yüzyılda aynen XIII. yüzyıldaki gibiydi' demek değil; geleneğin yeni devlet ve tarikat ortamında nasıl yeniden yazıldığını göstermektir.<sup>532</sup>

**53.29. Seyyid Hüseyin'in Kimliği ve Coğrafyası: Kesinlikten Kaçınmak.** Seyyid Hüseyin'in doğumu, ölümü ve yaşadığı yer hakkında kesin belgeler sınırlıdır. Bursa ihtimali, bazı nüsha ve çevre verilerinden hareketle savunulmuş; başka kataloglarda Sivas nispeti görülmüştür. Bu tür farklılıklar, yazma eser katalog bilgisinin biyografi için otomatik kanıt sayılamayacağını hatırlatır. Müellifin kimliğini metindeki siyasî övgü, kullandığı kaynaklar, silsile ve bilinen nüshaların dolaşımıyla birlikte değerlendirmek gerekir. Eserin Osmanlı Anadolu'suna ait olması güçlüdür; fakat 'kesin Bursalı' veya 'kesin Sivaslı' hükmü kanıt düzeyini aşabilir.<sup>533</sup>

**53.30. Sünnî, Şîî, Alevî-Bektaşî Etiketleri: Metni Tek Kimliğe Hapsetmemek.** Seyyid Hüseyin ve bazı geç fütüvvetnâmelerde Hz. Ali, Ehl-i beyt ve On İki İmam vurgusunun güçlü olması, modern araştırmada metinlerin

<sup>531</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'Burgâzî ve Fütüvvet-nâme'si', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 76-153. Kaan Yılmaz, 'Burgâzî Fütüvvetnâmesi'nin Travişik Nüshası Üzerine Notlar', *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8/3 (2019): 1313-1336.

<sup>532</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 25-126.

<sup>533</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 25-126.

mezhebî kimliği üzerine tartışma doğurmuştur. Fakat XV-XVI. yüzyıl Anadolu'sunda bu semboller yalnız tek bir bugünkü mezhep veya cemaatin tekelinde değildir. Sünnî sûfî çevreler de Hz. Ali merkezli fütüvvet hafızasını kullanabilir. Buna karşılık Safevî döneminin artan On İki İmamcı etkisini bütünüyle yok saymak da doğru değildir. Metin, mezhep etiketi yapıştırmak yerine hangi imamları, hangi duaları ve hangi silsileyi hangi tarihsel bağlamda kullandığı üzerinden analiz edilmelidir.<sup>534</sup>

**53.31. Hz. Ali Merkezliliği: Mezhepten Önce Fütüvvet Otoritesi.** Fütüvvetnâmelerde Hz. Ali'nin 'seyyidü'l-fityân' ve yolun başlıca pîri olarak öne çıkması, fütüvvet otoritesinin ana sembollerinden biridir. Bu merkezilik siyasî Şiilik ile birebir eşitlenemez. Hz. Ali cesaret, cömertlik, ilim, kardeşlik ve Peygamber'e yakınlık özellikleriyle fütüvvet idealini tek kişide yoğunlaştırır. Böylece farklı dönem ve mezheplerden topluluklar aynı Ali hafızasını kullanabilir. Tarihçinin görevi, Ali sevgisini yok saymak değil; onun hangi metinde mezhebî aidiyet, hangi metinde sûfî silsile, hangi metinde meslekî pîrlik ve hangi metinde genel İslâmî kahramanlık işlevi gördüğünü ayırmaktır.<sup>535</sup>

**53.32. Radavî ve Miftâhü'd-Dekâik: XVI. Yüzyılın Büyük Türkçe Derlemesi.** Seyyid Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî'ye nispet edilen Miftâhü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-hakâik, Fütüvvetnâme-i Kebîr adıyla da tanınan kapsamlı bir Türkçe eserdir. 1524 tarihiyle ilişkilendirilen metin, önceki fütüvvetnâme malzemesini geniş ritüel, şecere, peygamber kıssası ve meslek pîri repertuarıyla bir araya getirir. Bu hacim ve sistematiklik, onu sonraki Osmanlı fütüvvet yazını için güçlü bir referans haline getirmiştir. Fakat genişliği aynı zamanda tarihsel katmanların iç içe geçtiği anlamına gelir: metindeki her anlatı XVI. yüzyılda yeni ortaya çıkmış veya her şehirde filen uygulanmış sayılamaz.<sup>536</sup>

<sup>534</sup> Abdülbaki Gölpinarlı, 'Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 25-126. Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

<sup>535</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265. Abdülbaki Gölpinarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950): 3-354.

<sup>536</sup> Abdülganî Mubammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-hakâik*, baz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014). Fatib Koyuncu, 'Nübüvvetten Fütüvve: Burgâzî ve Razavî Fütüvvetnâmelerinde Peygamber Kıssaları', *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 10/2

**53.33. 1524 Tarihi ve Radavî'nin Müellifliği: Künye Sorunlarını Açık Tutmak.** Radavî'nin adı kaynaklarda Abdülganî veya Seyyid Muhammed biçimlerinde, eser başlığı da Miftâhü'd-dekâik, Fütüvvetnâme-i Kebîr veya benzeri formlarda geçebilir. Modern neşirler bu varyantları standartlaştırırsa da tarihçinin nüsha başlıklarını ve katalog kayıtlarını kontrol etmesi gerekir. 1524 tarihi metnin tarihsel yerini belirlemek için güçlü bir işarettir; fakat müellifin hayatı hakkında ayrıntılı ve bağımsız biyografik veri sınırlıdır. Fütüvvetnâmelerde eser adı ve müellif künyesinin nüshadan nüshaya değişebilmesi, katalog bilgisinin eleştirel kullanımını zorunlu kılar.<sup>537</sup>

**53.34. Fütüvvetnâme-i Kebîr'in Sonraki Etkisi: Metinsel Otoritenin Büyümesi.** Radavî'nin kapsamlı derlemesi, sonraki yüzyıllarda fütüvvet ve esnaf erkânı anlatılarının başlıca başvuru kaynaklarından biri haline gelmiştir. Bir metnin çok kopyalanması ve sonraki yazarlarca kullanılması, onun yalnız bilgi taşıyan kitap değil, ritüel otorite üreticisi olduğunu gösterir. Ancak bu başarı geçmiş de yeniden biçimlendirir: XVI. yüzyılda sistemleştirilen bir ayrıntı, daha sonra 'eskiden beri böyleydi' diye algılanabilir. Bu sebeple sonraki Osmanlı kaynaklarında Radavî'ye benzeyen bir ritüel gördüğümüzde, onu XIII. yüzyılın doğrudan devamı saymadan önce metinsel aktarım ihtimalini hesaba katmalıyız.<sup>538</sup>

**53.35. Peygamber Kıssaları: Ahlâkı Hatırlanabilir Hikâyeye Dönüştürmek.** Burgâzî ve Radavî gibi metinlerde peygamber kıssalarının yoğunluğu, fütüvvet eğitiminin yalnız soyut kurallarla yapılmadığını gösterir. Peygamberler belirli erdemlerin ve mesleklerin örnek şahsiyetleri olarak sunulur; Kur'an'daki fetâ/fitye dili sonraki fütüvvet anlamıyla ilişkilendirilir. Kıssa, kuralı hafızada tutmayı kolaylaştıran pedagojik araçtır. 2026 tarihli karşılaştırmalı çalışma Burgâzî ile Radavî'de bu anlatıların ahlâk eğitimindeki işlevini özellikle göstermektedir. Tarihçi için önemli sınır şudur: peygambere meslek pîrligi

(2026): 808-821, doi:10.34083/akaded.1957987.

<sup>537</sup> Abdülganî Mubammed b. Alâuddin el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâbü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-bakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

<sup>538</sup> Abdülganî Mubammed b. Alâuddin el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâbü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-bakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014). Ahmet Yaşar Ocak, *'Fütüvvetnâme', TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

atfedilmesi, o mesleğin tarihsel örgütünün gerçekten peygamber döneminden kesintisiz geldiğini kanıtlamaz.<sup>539</sup>

**53.36. Hz. Âdem'den Başlatılan Fütüvvet: Kutsal Zaman ile Kurumsal Zamanı Ayırmak.** Geç fütüvvetnâmeler fütüvveti Hz. Âdem'e, diğer peygamberlere ve nihayet Hz. Muhammed-Hz. Ali çizgisine bağlayabilir. Bu şema, topluluğun ahlâkını insanlık tarihi kadar eski ve ilahî bir düzene ait göstermek için güçlüdür. Fakat bu, Âdem döneminde fütüvvet teşkilatı veya zanaat loncası bulunduğu iddiasının tarihsel kanıtı değildir. Kutsal şecerenin işlevi kronoloji vermek değil, mesleğe ve kardeşliğe kozmik bir köken sağlamaktır. Cemaat tarihi bu anlatıyı 'yanlış efsane' diye çöpe atmak yerine, üyelerin kendilerini hangi kutsal zamanda konumlandığını açıklayan kimlik belgesi olarak kullanmalıdır.<sup>540</sup>

**53.37. Hz. Ali'den Selmân'a: Şed Şeceresinin Ana Omurgası.** Türkçe fütüvvetnâmelerde şed ve yol meşruiyetinin Hz. Ali'den Selmân-ı Fârisî'ye bağlanması çok güçlü bir motiftir. Selmân hem Peygamber'e yakın sahâbî hem İran coğrafyasıyla İslâmî hafıza arasında köprü kuran sembolik kişilik olarak uygundur. Daha sonraki pîr ve şeyhler bu çizgiye bağlanarak kendi ritüellerini sahâbe dönemine dayandırır. Fakat şed düğümlerinin ve merasim ayrıntılarının gerçekten VII. yüzyılda bugünkü metinlerde anlatıldığı biçimde uygulandığını gösterecek çağdaş belge yoktur. Silsile tarihsel örgüt şeması değil, ritüel otoritenin kutsal soy ağacıdır.<sup>541</sup>

**53.38. Selmân Şeceresi 'Arşiv Listesi' Değildir.** Fütüvvet silsilesindeki isimler arasında yüzlerce yıl ve farklı coğrafyalar bulunabilir. Bu tür zincirlerde tarihsel temasın mümkün olmadığı boşluklar, metni bütünüyle değersiz kılmaz; aksine zincirin başka bir işlev gördüğünü gösterir. Amaç, her şeyten bir sonrakine

<sup>539</sup> Fatih Koyuncu, 'Nübüvvetten Fütüvvete: Burgâzî ve Razavî Fütüvvetnâmelerinde Peygamber Kıssaları', *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 10/2 (2026): 808-821, doi:10.34083/akaded.1957987.

<sup>540</sup> Fatih Koyuncu, 'Nübüvvetten Fütüvvete: Burgâzî ve Razavî Fütüvvetnâmelerinde Peygamber Kıssaları', *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 10/2 (2026): 808-821, doi:10.34083/akaded.1957987. Abdülgani Muhammed b. Alâuddin el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyâni'l-fütüvve ve'l-bakâik*, baz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

<sup>541</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950): 3-354. Abdülgani Muhammed b. Alâuddin el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyâni'l-fütüvve ve'l-bakâik*, baz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

noter tasdikli yetki belgesi aktarmak değil, ritüelin İslâmî ve sûfî meşruiyetini kurmaktır. Bu nedenle Selmân üzerinden kurulan zincirler, ‘kim kimin gerçek halefiydi?’ sorusundan çok ‘cemaat meşru fütüvveti hangi kutsal isimlerle tanımladı?’ sorusuna cevap verir. Kurumsal süreklilik iddiası ayrıca tarihsel belge ister.<sup>542</sup>

### **53.39. Ahd ve Şedin Metinleşmesi: Sözlü Merasimden Yazılı Protokole.**

Fütüvvetnâmelerin en önemli örgütsel işlevlerinden biri, sözlü olarak icra edilen üyelik merasimini yazılı protokole dönüştürmesidir. Ahdin hangi niyetle verileceği, şedin kim tarafından bağlanacağı, hangi duaların okunacağı, adayın hangi sözleri söyleyeceği ve kimlerin şahit olacağı gibi ayrıntılar metinleştirildikçe ritüel farklı yerlerde tekrarlanabilir hale gelir. Ancak yazılı protokolün varlığı standartlaşmanın tamamlandığı anlamına gelmez; nüshalar arasındaki farklar yerel çeşitliliğin sürdüğünü gösterir. Yazı, cemaatin hafızasını sabitlet ama aynı zamanda yeni eklemeler için de zemin oluşturur.<sup>543</sup>

### **53.40. Şalvar, Şed, Tuzlu Su ve Şerbet: Varyantları Tek Ritüele**

**İndirmemek.** Fütüvvet geleneğinde şalvar giyme, şed bağlama, tuzlu su veya şerbet içme gibi unsurlar farklı metin ve dönemlerde öne çıkabilir. Araştırmacı bunları tek ‘orijinal tören’in zorunlu parçaları saymamalıdır. Nâsirî fütüvvetin şalvar ve kâse sembolleri ile Anadolu fütüvvetnâmelerinin şed/peştamal ayrıntıları tarihsel olarak kesişse de aynı değildir. Bir unsurun metinde bulunmaması bozuk nüsha olduğu anlamına gelmez; yerel ve dönemsel ritüel farkına işaret edebilir. Ritüel tarihi, değişmez form aramak yerine sembollerin hangi dönemde hangi otoriteyi temsil ettiğini izlemelidir.<sup>544</sup>

**53.41. Yol Atası ve Yol Kardeşleri: Metinde Yazılan Sosyal Ağ.** Türkçe fütüvvetnâmelerde yol atası ve yol kardeşleri, üyeliği yalnız birey ile şeyh arasındaki bağ olmaktan çıkarır. Adayın bir üst rehber ve yatay kardeşlere

<sup>542</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265. Abdülbaki Gölpınarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950): 3-354.

<sup>543</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998). Abdülbaki Gölpınarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950): 3-354.

<sup>544</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950): 3-354. Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

bağlanması, cemaat içinde kefalet, eğitim, gözetim ve dayanışma üretir. Bu roller metinlerde ayrıntılandıkça örgütsel ağıın ideal yapısı görünür hale gelir. Ancak her şehirde aynı sayıda yol kardeşi veya aynı makam adının bulunduğu sonucu çıkarılamaz. Fütüvvetnâme bize ilişkinin tipini güçlü biçimde gösterirken, ilişki ağının gerçek kişi ve sayısını başka belgelerle tamamlamak gerekir.<sup>545</sup>

#### **53.42. Kimler Fütüvvete Giremez? Dışlama Listeleri ve Cemaat Sınırı.**

Bazı fütüvvetnâmeler yalancı, hilekâr, sürekli sarhoş, gammaz, ahlâken güvenilmez veya belirli meslek ve davranışlarla ilişkilendirilen kişileri üyelikten dışlayan listeler verir. Bu listeler cemaatin kendisini hangi davranışlara karşı tanımladığını göstermesi bakımından çok değerlidir. Ancak dışlanan meslekler ve gruplar nüshadan nüshaya değişebilir; bunları toplumun tamamında uygulanmış hukuk yasağı gibi okumak yanıltır. Dışlama listesi, bir ahlâkî sınır çizme metnidir. K1-K2 seçici üyelik bu normlarla belirginleşir; fakat liste tek başına gizli veya kapalı K3-K4 örgüt kanıtı değildir.<sup>546</sup>

**53.43. Meslek Pîrleri: Zanaata Kutsal Soy Vermek.** Geç fütüvvetnâmelerde her mesleğin bir peygamber, sahâbî veya din büyüğüyle ilişkilendirilmesi, zanaatın yalnız ekonomik faaliyet olmadığını anlatır. Pîr, mesleğin ahlâkî standardını ve kutsal başlangıcını temsil eder. Kasaplık, terzilik, demircilik, sakalık ve başka işlerin farklı kutsal şahsiyetlere bağlanması, meslek cemaatine onur ve eğitim dili kazandırır. Fakat meslek pîrinin adı ile mesleğin gerçek kurumsal kuruluş tarihi aynı şey değildir. Pîr şeceresi tarihsel şirket sicili değil, meslek kimliğinin kutsal hafızasıdır.<sup>547</sup>

**53.44. Mesleğe Özel Risâleler: Genel Fütüvvetnâmeden Zanaat El Kitabına.** Zamanla genel fütüvvetnâme geleneğinin yanında sakalar, kasaplar, ekmekçiler, ayakkabıcılar ve başka zanaatlar için özel risâleler ortaya çıkmıştır. Bu

<sup>545</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'Burgâzî ve Fütüvvet-nâme'si', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 76-153. Abdülbaki Gölpınarlı, 'Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 25-126.

<sup>546</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, 'Burgâzî ve Fütüvvet-nâme'si', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 76-153. Abdülgani Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseyinî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-bakâik*, baz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

<sup>547</sup> Fatih Koyuncu, 'Nübüvvetten Fütüvvete: Burgâzî ve Razavî Fütüvvetnâmelerinde Peygamber Kıssaları', *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 10/2 (2026): 808-821, doi:10.34083/akaded.1957987. Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*, nşr. Muhammed Ca'fer Mabcûb (Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350 hş.); ayrıca bk. Abdülbaki Gölpınarlı, 'Fütüvvet-nâme-i Sultânî ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 127-155.

metinler mesleğin pîrini, işe başlarken okunacak duaları, aletlerin sembolik anlamlarını ve ustanın uyması gereken edepi daha ayrıntılı anlatabilir. Bu gelişme, C5 meslek cemaatleşmesinin metinsel uzmanlaşmasını gösterir. Yine de özel risâlede yazılan her teknik kuralı devletçe zorunlu lonca mevzuatı saymamak gerekir. Bunlar çoğu zaman meslek içi ahlâk, ritüel ve kimlik el kitaplarıdır; hukukî yaptırım gücü ayrıca araştırılmalıdır.<sup>548</sup>

**53.45. Soru-Cevap Formu: Ezberlenebilir Cemaat Eğitimi.** Birçok fütüvvetnâme ‘sana sorarlarsa... de ki...’ biçimindeki soru-cevap düzenini kullanır. Bu yapı, metnin yalnız sessiz okuma için değil, sözlü eğitim, sınav ve merasim bağlamında kullanılabileceğini düşündürür. Aday veya üye, mesleğin pîrini, yolun anlamını, sembollerin açıklamasını ve ahlâkî ilkeleri ezberleyerek cemaat diline dahil olur. Böylece metin bilgi vermenin yanında ortak bir söz dağarcığı üretir. Fakat soru-cevap şemasını modern yazılı sınav veya merkezi sertifika sistemi olarak yorumlamak anakroniktir; işlevi daha çok ritüel pedagojisi ve kimlik tekrarına dayanır.<sup>549</sup>

**53.46. Âyet ve Hadis Kullanımı: Kutsal Dayanak ile Hadis Tenkidini Ayırmak.** Fütüvvetnâmeler Kur’an âyetlerini ve hadisleri ahlâkî kuralın en güçlü meşruiyet kaynağı olarak kullanır. Bununla beraber metinlerde geçen her rivayet hadis ilmi açısından aynı derecede sahih değildir; bazı sözler sûfî ve menkıbevî gelenekte hadis gibi dolaşmış olabilir. Tarihçi iki farklı düzlemde çalışmalıdır: rivayetin klasik hadis kaynaklarındaki statüsünü araştırmak ve fütüvvetnâme müellifinin onu hangi normu meşrulaştırmak için kullandığını anlamak. Zayıf veya kaynağı belirsiz bir rivayet tarihsel olarak ‘değersiz’ değildir; cemaatin kutsal hafızasında etkili olabilir. Ancak dinî hüküm doğruluğu ile sosyal tarih tanıklığı birbirine karıştırılmamalıdır.<sup>550</sup>

<sup>548</sup> Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*, nşr. Muhammed Ca’fer Mahcûb (Tabran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350 hş.); ayrıca bk. Abdülhakî Gölpinarlı, ‘Fütüvvet-nâme-i Sultânî ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar’, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 127-155. Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

<sup>549</sup> Abdülkâmil Muhammed b. Alâuddin el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü’l-dekâik fî beyânî’l-fütüvve ve’l-bakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014). Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*, nşr. Muhammed Ca’fer Mahcûb (Tabran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350 hş.); ayrıca bk. Abdülhakî Gölpinarlı, ‘Fütüvvet-nâme-i Sultânî ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar’, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 127-155.

<sup>550</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufia Fütüvvet*, nşr. ve trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977). Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

### 53.47. Keramet, Menkıbe ve Olağanüstü Anlatı: Ne Yapmalı?

Fütüvvetnâmelerde peygamber, Hz. Ali, Selmân, pîrler ve şeyhler hakkında olağanüstü anlatılar bulunabilir. Bunları ya tam tarihsel olay diye almak ya da tamamen çöpe atmak iki uç hatadır. Menkıbe, cemaatin ideal otoriteyi nasıl düşündüğünü ve hangi davranışın kutsal onay gördüğünü açıklar. Bir pîrin olağanüstü biçimde şed kuşatması tarihsel kronoloji sağlamasa da o pîrin meşruiyet sırasındaki yerini gösterir. Bu yüzden menkıbevî veri ‘oldu mu?’ sorusundan önce ‘neden anlatıldı ve hangi kurumu meşrulaştırdı?’ sorusuyla okunacaktır.<sup>551</sup>

### 53.48. Sayılar, Dügümler ve Sembolik Ayrıntı: Ezoterizm Ölçüsünü

**Kaçırmamak.** Şed düğümlerinin sayısı, belirli duaların tekrar adedi, renkler ve aletlere verilen sembolik anlamlar bazı fütüvvetnâmelerde ayrıntılıdır. Bu durum K1-K2 seçici ritüel bilgi üretir; fakat her sembolü otomatik biçimde K3-K4 ezoterik gizli öğreti olarak sınıflandırmak doğru değildir. Fütüvvet ritüeli kamusal meslek hayatıyla iç içe olabilir ve sembolik açıklamalar üyelik eğitimine hizmet edebilir. Ezoterizm kodu, bilginin gerçekten dereceli biçimde saklanması, yalnız seçilmiş kişiye açıklanması ve cemaat yapısında belirleyici olması ölçüsünde yükseltilecektir. Sembolik sayı görmek tek başına ‘gizli teşkilat’ kanıtı değildir.<sup>552</sup>

### 53.49. Müstensih de Tarihın Aktörüdür: İstinsah Sırasında Metin

**Değiştirilebilir.** Yazma eser kültüründe müstensih yalnız mekanik fotokopi makinesi değildir. Yazım yanlışını düzeltebilir, anlaşılmasa kelimeyi değiştirebilir, kenar notunu metne alabilir, yerel dua veya meslek bilgisini ekleyebilir, bölümü kısaltabilir. Fütüvvetnâmelerin çok sayıda ve farklı tarihte nüshasının bulunması bu yüzden bir zenginlik kadar eleştiri zorunluluğu yaratır. Bir modern neşirdeki pasajın müellifin ilk nüshasına ait olup olmadığını anlamak için nüshalar

<sup>551</sup> Abdülhakî Gölpinarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950): 3-354. Abdülgani Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü’l-dekâik fî beyânî’l-fütüvve ve’l-bakâik*, baz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

<sup>552</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265. Abdülgani Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü’l-dekâik fî beyânî’l-fütüvve ve’l-bakâik*, baz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

karşılaştırılmalıdır. Metin varyantı, cemaat geleneğinin zaman içinde nasıl yeniden yazıldığını gösteren tarihsel veri olarak da değerlidir.<sup>553</sup>

### **53.50. Telif Tarihi, İstinsah Tarihi ve Modern Neşir: Üç Ayrı Tarih.**

Fütüvvetnâme bibliyografisinde en sık yapılan hatalardan biri üç tarihi birbirine karıştırmaktır: eserin ilk telif edildiği tarih, eldeki belirli yazmanın kopyalandığı tarih ve modern araştırmacının yayımladığı neşir tarihi. Burgâzî örneğinde erken telif ile 1507 tarihli en eski bilinen nüsha arasındaki fark bunu açıkça gösterir. Aynı yöntem Seyyid Hüseyin ve Radavî için de uygulanmalıdır. Dipnotlarda mümkün olduğunca müellif, eser, mevcut nüsha/modern edisyon ve tarih ayrı yazılacak; ‘1955 tarihli Fütüvvetnâme’ gibi neşir yılını eserin tarihine dönüştüren ifadeler kullanılmayacaktır.<sup>554</sup>

**53.51. Müellif ve Eser Adı Varyantları: Katalog Bilgisinin Sınırı.** Yazma kataloglarında aynı müellifin adı farklı nispet, lakap veya yazım biçimleriyle; aynı eser de farklı başlıklarla kaydedilebilir. Burgâzî’nin nispetindeki varyantlar ve Radavî’nin Fütüvvetnâme-i Kebîr/Miftâhü’l-dekâik adları bunun örnekleridir. Katalog kaydı araştırmanın başlangıcıdır, son hükmü değildir. Müellif adı metin içi ferağ kaydı, nüsha tarihi, diğer eserlerle karşılaştırma ve modern filolojik çalışmalarla sınanmalıdır. Aksi halde aynı eser iki ayrı kitap sanılabilir veya farklı müellifler yanlışlıkla birleştirilebilir. Cemaat tarihi açısından sağlam metin kimliği, sonraki bütün örgüt yorumlarının ön şartıdır.<sup>555</sup>

### **53.52. Fütüvvetnâmeyi Sicil, Berat ve Seyahatnâme ile Çapraz Okumak.**

Normatif metin ‘ahi misafirperver olmalıdır’ der; İbn Battûta gerçekten bir Ahi zâviyesinde nasıl ağırlandığını anlatabilir; kadı sicili bir esnaf ihtilafını, berat ise belirli makamın devletçe tanınmasını gösterebilir. Bu kaynakların her biri farklı

<sup>553</sup> Kaan Yılmaz, ‘Burgazi Fütüvvetnamesi’nin Travnik Nüshası Üzerine Notlar’, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8/3 (2019): 1313-1336. Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

<sup>554</sup> Kaan Yılmaz, ‘Burgazi Fütüvvetnamesi’nin Travnik Nüshası Üzerine Notlar’, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8/3 (2019): 1313-1336. Abdülhakî Gölpinarlı, ‘Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin’in Fütüvvetnâmesi’, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 25-126. Abdülğani Muhammed b. Alâuddin el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü’l-dekâik fî beyânî’l-fütüvve ve’l-bakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

<sup>555</sup> Kaan Yılmaz, ‘Burgazi Fütüvvetnamesi’nin Travnik Nüshası Üzerine Notlar’, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8/3 (2019): 1313-1336. Abdülğani Muhammed b. Alâuddin el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü’l-dekâik fî beyânî’l-fütüvve ve’l-bakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

düzleme aittir. Fütüvvetnâme cemaatin ideal dilini, seyahatnâme gözlemcinin gördüğünü, sicil çatışmanın mahkemeye taşınmış halini, berat ise hukukî tanımayı verir. Aynı olgu birkaç kaynak türünde kesiştiğinde kurumsal iddia güçlenir. Tek metin türüne dayanmak, ya aşırı idealize edilmiş ya da yalnız çatışmaları gören tek taraflı tarih üretir.<sup>556</sup>

### **53.53. ‘Anayasa’, ‘Tüzük’, ‘Yönetmelik’ Benzetmelerinin Sınırı.**

Fütüvvetnâmeler için modern dilde ‘tüzük’ veya ‘yönetmelik’ benzetmesi açıklayıcı olabilir; fakat bu metafor dikkatle kullanılmalıdır. Modern tüzük belirli tüzel kişiliğin yetkili organınca kabul edilen bağlayıcı hukuk belgesidir. Fütüvvetnâme ise çoğu zaman ahlâk risâlesi, menkıbe, dua kitabı, ritüel rehberi ve örgütsel öğüdü aynı metinde birleştirir. Hangi topluluğun hangi nüshayı resmî ve bağlayıcı kabul ettiği çoğu zaman bilinmez. Bu yüzden metinlere ‘normatif rehber’ demek daha güvenlidir; hukukî bağlayıcılık iddiası ancak yerel uygulama ve yaptırım verisiyle kurulmalıdır.<sup>557</sup>

### **53.54. Cemaatleşme Açısından Fütüvvetnâme: Yazı Bir Kurum Teknolojisidir.**

Fütüvvetnâmelerin kendisi C5 meslek cemaati değildir; fakat cemaat üretimini mümkün kılan bir C10 normatif ve eğitim teknolojisidir. Metin ortak geçmiş, pîr, ahlâk, ritüel, dışlama ölçütü ve üyelik dilini farklı kuşaklara taşıyarak kurumsal hafızayı sabitler. Kopyalandıkça C17 benzeri geniş dolaşım ağları da oluşabilir; aynı metin İran, Anadolu ve Balkanlar’da farklı yorumlarla yaşayabilir. Yazılı norm, yerel yüz yüze cemaatin yerine geçmez; onu tanımlayan ve meşrulaştıran katman oluşturur. Bu nedenle fütüvvetnâme tarihini kitap tarihi ile cemaat tarihi arasında kurmak gerekir.<sup>558</sup>

### **53.55. Kronolojik Karşılaştırma: Ahlâk Risâlesinden Meslek Rehberine.**

Fütüvvet yazınının yaklaşık beş yüzyıllık gelişimi doğrusal bir ‘basitten gelişmiş’e çizgisi değildir. Erken sûfî ahlâk, Nâsırî siyasî-ritüel standardizasyon, Farsça civanmertlik sistemleşmesi ve Türkçe Ahi/esnaf metinleşmesi üst üste binen

<sup>556</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265. Abdülbaki Gölpınarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950): 3-354.

<sup>557</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265.

<sup>558</sup> Ahmet Yaşar Ocak, ‘Fütüvvetnâme’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265. Ayrıca bk. Abdülbaki Gölpınarlı, ‘İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları’, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950): 3-354.; Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

katmanlardır. Aynı dönemde farklı türler yan yana yaşamaya devam edebilir. Aşağıdaki karşılaştırma, temel metinleri tek ‘resmî fütüvvet kitabı’ zinciri gibi değil, farklı sorulara cevap veren tarihsel kaynak kümeleri halinde göstermektedir.<sup>559</sup>

| Metin/katman                     | Yaklaşık dönem          | Baskın dil/işlev                        | Cemaat tarihî açılarından okuma            | Kritik ihtiyat                             |
|----------------------------------|-------------------------|-----------------------------------------|--------------------------------------------|--------------------------------------------|
| Sülemî, Kitâbü'l-Fütüvve         | XI. yy başı             | Arapça; sûfî ahlâk                      | Fütüvvetin loncadan geniş manevî anlamı    | Esnaf tüzüğü değildir                      |
| Nâsirî-Sühreverdi-Nakkaş çevresi | XIII. yy başı           | Arapça; ritüel ve üst meşruiyet         | Hilâfet merkezli standardizasyon teşebbüsü | Fiilî tek-merkezlilik varsayılmaz          |
| Farsça civanmertlik metinleri    | XIII-XV. yy             | Farsça; sûfî/şehirlî sistemleşme        | İran-Horasan repertuarının genişliği       | Kesintisiz İranî kurum devamı çıkarılmaz   |
| Burgâzî                          | Muhtemelen XIII-XIV. yy | Türkçe; edep ve Ahi-fütüvvet normu      | Türkçeleşme ve yerel cemaat pedagojisi     | En eski mevcut nüsha 1507                  |
| Seyyid Hüseyin Gaybî             | XV. yy ikinci yarısı    | Türkçe; Osmanlı/tasavvufî yeniden yazım | Ehl-i beyt ve ritüelin yeni bağlamı        | Kimlik ve coğrafya kesinleştirilmez        |
| Kâşîfî, Fütüvvetnâme-i Sultânî   | XV. yy sonu             | Farsça; geniş meslek/hizmet repertuarı  | Fütüvvetin sosyal kapsamının genişliği     | Anadolu'ya aynen genellenmez               |
| Radavî, Fütüvvetnâme-i Kebîr     | 1524 ve sonrası         | Türkçe; kapsamlı şecere/ritüel derleme  | Sonraki Osmanlı fütüvvet hafızası          | Geç sistemleşme erken döneme geri taşınmaz |

**53.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Fütüvvetnâme Kurumu Anlatır, Ama Kurumun Kendisi Değildir.** Fütüvvetnâmeler olmadan fütüvvet ve Ahiliğin iç dilini, kutsal şeceresini, ritüelini ve ahlâkını anlamak mümkün değildir; yalnız fütüvvetnâmelere dayanarak gerçek teşkilatı eksiksiz yeniden kurmak da mümkün değildir. Sülemî'den Radavî'ye uzanan gelenek, C10 normatif-metinsel katmanın zamanla C5 meslek cemaatleri ve C8 yerel kardeşliklerle daha yoğun biçimde birleşmesini gösterir. Kapalılık çoğunlukla K1-K2 ritüel seçiciliğidir; metin tek başına siyasî P3-P4 veya devlet ilişkisi D düzeyi kanıtlamaz.

<sup>559</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265. Ayrıca bk. Abdülhakî Gölpinarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950): 3-354.; Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

Fütüvvetnâme tarihinin ana dersi, cemaatin kendisini nasıl görmek istediği ile tarihçinin fiilen ne olduğunu ayrı ama ilişkili iki düzlemde incelemesidir.<sup>560</sup>

| Boyut                  | Fütüvvetnâmelerde görünüm                                      |
|------------------------|----------------------------------------------------------------|
| 1. Kaynak türü         | Normatif ahlâk, ritüel, menkıbe ve örgüt dilinin bileşimi      |
| 2. Dil                 | Arapça-Farsça-Türkçe; çok merkezli dolaşım                     |
| 3. Hedef kitle         | Sûfî, fityân, Ahi, esnaf, hizmet grubu; metne göre değişir     |
| 4. Ana otorite         | Kur'an/hadis, Peygamber, Hz. Ali, Selmân, şeyh/pîr silsilesi   |
| 5. Ahlâk               | Îsâr, cömertlik, hizmet, kusur örtme, doğruluk                 |
| 6. İnisiyasyon         | Ahd, şed, şalvar/peştamal, içecek ve duaların varyantları      |
| 7. Hiyerarşi           | Yol atası/kardeş, nakib ve farklı dereceler; dönemsel          |
| 8. Dışlama             | Ahlâken uygunsuz görülen davranış ve kişilere normatif sınır   |
| 9. Meslek              | Geç metinlerde meslek pîri ve zanaat erkânı yoğunlaşır         |
| 10. Pedagoji           | Soru-cevap, kıssa, ezber, merasim ve sözlü-yazılı eğitim       |
| 11. Şecere             | Kutsal meşruiyet zinciri; arşivsel kurum listesi değildir      |
| 12. Menkıbe            | Kimlik ve otorite üretir; kronolojik olay diye alınmaz         |
| 13. Nüsha              | İstinsah, ekleme, kısaltma ve yerel varyant ihtimali           |
| 14. Kapalılık          | Genelde K1-K2 ritüel/üyelik seçiciliği                         |
| 15. Siyasallaşma       | Metne göre değişir; tek başına P3-P4 kanıtlamaz                |
| 16. Devlet ilişkisi    | Nâsırî metinlerde belirgin; diğerlerinde ayrıca kanıtlanır     |
| 17. Coğrafya           | Bağdat, İran-Horasan, Anadolu, Balkanlar arasında dolaşım      |
| 18. Zaman              | XI-XVI. yy ve sonrasında sürekli yeniden yazım                 |
| 19. Cemaat tipi        | C10 normatif katman; C5/C8/C9 cemaatleri destekler             |
| 20. Tarihçi için kural | Normu uygulamayla eşitleme; telif-nüsha-neşir tarihlerini ayır |

<sup>560</sup> Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 264-265. Ayrıca bk. Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950): 3-354.; Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).

## BÖLÜM 54 — CEMAAT, MESLEK, EKONOMİ VE SOSYAL GÜVENLİK

Ortak Sofradan Vakfa, Sandıktan Kefalet: Dayanışma Ekonomisinin Kurumları ve Anakronizm Sınırları

### 54.1. Sosyal Güvenlik mi, Dayanışma mı? Kavramı Tarihselleştirmek.

Bugünün sosyal güvenlik dili; sigorta primi, hukukî hak, düzenli aylık, aktüeryal denge ve kamu garantisi gibi modern kurumları çağrıştırır. Ahi, zâviye ve Osmanlı esnaf dünyasında ise koruma daha parçalıydı: misafiri doyurmak, ihtiyaç sahibine yardım etmek, vakıf gelirinden hizmet üretmek, meslektaş borç vermek, kefil olmak ve bazı esnaf birliklerinde ortak sandık kullanmak aynı tarihsel düzlemde fakat aynı hukukî nitelikte olmayan pratiklerdi. Bu nedenle bölüm boyunca “sosyal güvenlik” üst başlığı karşılaştırmalı bir analitik araç olarak kullanılacak; XIII. veya XIV. yüzyıl aktörlerine modern sosyal sigorta sistemi atfedilmeyecektir.<sup>561</sup>

### 54.2. Üç Katman: Ahi Zâviyesi, Esnaf Birliği ve Mahalle-Vakıf Dünyası.

Ekonomik dayanışmayı tek bir “Ahi kurumu” içinde eritmek yerine üç katman birbirinden ayrılmalıdır. Birinci katman zâviye ve kardeşlik çevresidir; ortak sofrası, misafir ağırlama ve dinî-ahlâkî hizmet burada öne çıkar. İkinci katman meslek birliğidir; üretim, çıraklık, kalite, temsil, kefalet ve zamanla sandık gibi mekanizmalar burada belirginleşir. Üçüncü katman ise mahalle ve vakıf dünyasıdır; avârız vakıfları, para vakıfları, imaret ve başka hayır kurumları yalnız belirli bir meslek grubuna bağlı olmadan daha geniş bir şehirli koruma alanı yaratabilir. Bir kişinin aynı anda birkaç katmandan yararlanması mümkündür.<sup>562</sup>

### 54.3. ‘Risk’ Modern Bir Analitik Kavramdır.

Hastalık, ölüm, yangın, sermaye kaybı, iş göremezlik veya hammadde sıkıntısı geçmişte elbette yaşanıyordu; ancak tarihî aktörlerin bunları bugünkü sigortacılık terminolojisindeki gibi tek bir “risk portföyü” olarak düşündüğünü

<sup>561</sup> Eyüp Sabri Kala, *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukuku (1865-1923)* (İstanbul: Hiperlink, 2018); ayrıca modern sosyal sigorta ile geleneksel yardımlaşma ayrımı için bk. ‘Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Sonrası Dönemde Sosyal Güvenlik Düzenlemeleri’, *İş ve Hayat*, 2015, 199-219.

<sup>562</sup> Amy Singer, *Charity in Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), özellikle 1-27; Hacı Mehmet Günay, ‘Vakıf’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV İSAM, 2012), 475-479.

varsayamayız. Kaynaklar çoğu zaman “ihtiyaç”, “zaruret”, “fakr”, “iane”, “teavün”, “vakıf”, “kefalet” veya mesleğin nizâmı gibi farklı diller kullanır. Bu bölümde risk kavramı, birbirinden ayrı bu pratiklerin hangi kırılma anı azalttığını karşılaştırmak için kullanılacaktır. Kavramın analitik yararı, aktör dilini silmesine değil; farklı kaynakları birbirine tercüme ederken sınırlarını açık tutmasına bağlıdır.<sup>563</sup>

**54.4. Kaynak Hiyerarşisi: Seyahatnâme, Vakfiye, Sicil ve Sandık Hesabı Aynı Şeyi Söylemez.** Ekonomik dayanışma tarihinin en büyük tuzağı, farklı kaynak türlerini tek düzlemde okumaktır. Fütüvvetnâme ideal davranış; seyahatnâme gözlemcinin gördüğü veya anlamlandırdığı pratiği; vakfiye belirli gelirin hangi hizmete tahsis edildiğini; kadı sicili ihtilaf, borç, kefalet veya nizâmın hukukî izini; sandık hesabı ise belirli bir tarihte gerçekten giren ve çıkan parayı gösterebilir. Bir uygulamanın erken ve yaygın olduğunu söylemek için mümkünse bu kaynak katmanlarının kesişmesi gerekir. Aşağıdaki tablo bu bölümde kullanılacak delil ağırlığını gösterir.<sup>564</sup>

| Kaynak katmanı                           | En güçlü dönem/bağlam                | Ne gösterir?                                       | Ne tek başına kanıtlamaz?                             | Bu bölümde kullanım             |
|------------------------------------------|--------------------------------------|----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|---------------------------------|
| Fütüvvetnâme                             | XI-XVI. yy.<br>metin geleneği        | Ahlâk, ritüel, ideal<br>kardeşlik                  | Fiili sandık muhasebesi<br>ve yaygınlık               | Normatif çerçeve                |
| İbn Battûta<br>seyahatnâmesi             | XIV. yy. Anadolu<br>gözlemi          | Zâviye, ortak sofrâ,<br>misafirlik, kolektif katkı | Bütün şehirlerde<br>standart oran ve hesap<br>sistemi | Gündelik pratik<br>tanıklığı    |
| Vakfiye / tahrir                         | XIV-XVI. yy. ve<br>sonrası           | Gelir kaynağı, tahsis,<br>yararlanıcı, görevli     | Her esnafın aynı vakıf<br>modeline sahip oluşu        | Kurumsal mali<br>süreklilik     |
| Şer’iyye sicili /<br>berat               | Özellikle<br>Osmanlı şehirleri       | Kefalet, nizâm, ihtilaf,<br>tanıma, temsil         | İdeal ahlâkın bütün<br>üyelerde uygulanması           | Hukukî-fiili kesişim            |
| Esnaflık / sandık<br>hesabı              | Daha güçlü<br>biçimde geç<br>Osmanlı | Gelir-gider, aidat,<br>yardım ve ortak masraf      | XIII. yy. Ahiliğine<br>otomatik süreklilik            | Mali işlemin<br>doğrudan kanıtı |
| Geç derleme<br>(Osman Nuri<br>Ergin vb.) | XIX-XX. yy. başı<br>hafızası         | Ayrıntılı kurum<br>terminolojisi ve teamül         | Kuruluş dönemi için<br>çağdaş belge                   | Geç kurumun<br>rekonstrüksiyonu |
| Modern sosyal<br>politika literatürü     | XX-XXI. yy.                          | Karşılaştırma: risk,<br>sigorta, sosyal koruma     | Aktörlerin kendi<br>kavramları ve erken<br>kronoloji  | Analitik, eleştirel<br>çerçeve  |

**54.5. Fütüvvet Ahlâkında Cömertlik ve İsrâ: Fon Değil Norm.** Erken fütüvvet yazını cömertlik, kardeşin ihtiyacını kendine tercih etme, hizmet,

<sup>563</sup> Murat Şen, ‘Osmanlı Devleti’nde Sosyal Güvenlik: Abi Birlikleri, Loncalar ve Vakıflar’, *Çimento İşveren* 16/6 (2002): 18-40; kavramsal ihtiyat bakımından ayrıca Singer, *Charity in Islamic Societies*.

<sup>564</sup> Osman Gazi Özgüdenli, ‘Vakfiye’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV İSAM, 2012), 465-467; Ahmet Kal’a, ‘Esnaflık’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV İSAM, 1995), 423-430.

misafiri gözetme ve malı nefsin tahakkümünden çıkarma üzerinde ısrar eder. Bu dil, daha sonraki Ahi ve esnaf dayanışmasının ahlâkî zeminini anlamamıza yardım eder; fakat metindeki bir erdem emrinden otomatik olarak ortak kasa, aidat cetveli veya belirli yardım tarifesi çıkarılamaz. Norm ile mali kurum arasındaki mesafe özellikle korunmalıdır. Bir ahlâk prensibinin kurumsal bütçeye dönüştüğü ancak vakfiye, sicil, hesap veya güvenilir gözlem gibi ek delillerle gösterilebilir.<sup>565</sup>

**54.6. Sülemî'den 'Orta Sandığı' Çıkarmamak.** XI. yüzyıl başındaki Sülemî metninde kardeşlik ahlâkı son derece güçlü olmakla birlikte, geç Osmanlı esnaf teşkilatından bilinen kethüda, yiğitbaşı, gedik, lonca mekânı veya ayrıntılı sandık yönetimi yoktur. Bu yokluk, dayanışmanın bulunmadığını değil, elimizdeki kaynağın başka bir tarihsel düzleme ait olduğunu gösterir. Dolayısıyla “fütüvvet = Ahilik = lonca = orta sandığı” şeklindeki düz bir süreklilik zinciri kaynakların kronolojisini siler. Daha güvenli model, ahlâk repertuvarının farklı yüzyıllarda değişik kurumlara eklemelendiğini ve her eklemelenmenin ayrıca belgelenmesi gerektiğini kabul etmektir.<sup>566</sup>

**54.7. İbn Battûta: XIV. Yüzyıl Ahi Dayanışmasının En Canlı Dış Gözlemi.** İbn Battûta'nın 1330'lu yıllarda Anadolu'da karşılaştığı Ahi çevreleri, normatif metinlerden gündelik pratiğe geçiş için çok değerlidir. Seyyah, Ahilerin yabancıyı ağırlama, yiyecek sunma ve ihtiyaç giderme konusundaki gayretini özellikle vurgular; liderin bir zâviye hazırladığını, mensupların gündüz çalışıp akşam bir araya geldiklerini anlatır. Bu tanıklık, Ahi cemaatinin yalnız meslek etiği değil, ortak tüketim ve misafirperverlik üreten bir sosyal ağ olduğunu güçlü biçimde gösterir. Yine de tek bir seyyahın genelleyici dili, bütün şehirlerde aynı idarî mekanizmanın bulunduğu arşivsel kanıtı değildir.<sup>567</sup>

**54.8. Ahi Zâviyesi Bir Misafirhane ve Ortak Sofra Mekânıdır.** İbn Battûta'nın tarifinde zâviye yalnız ibadet veya sohbet odası değildir; halı, kandil ve gerekli eşyayla donatılan, yolcunun barındırıldığı ve toplu yemeğin yenildiği bir mekândır. Bu işlev cemaatin ekonomik boyutunu görünür kılar: yiyecek,

<sup>565</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, nşr. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977); Ahmet Yaşar Ocak, *Fütüvvetnâme*, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV İSAM, 1996), 264-265.

<sup>566</sup> Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*; Franz Taeschner, *Futuwwa*, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., c. 2 (Leiden: Brill, 1965), 961-969.

<sup>567</sup> Ibn Battuta, *The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354*, çev. H. A. R. Gibb, c. II (Cambridge: Hakluyt Society, 1962), 419-420.

aydınlatma, bakım ve barınma sürekli kaynak gerektirir. Ahi dayanışmasını anlamak için bu nedenle yalnız “kim kime yardım etti?” sorusu değil, “ortak mekânın gündelik maliyeti nasıl karşılandı?” sorusu da sorulmalıdır. Zâviye ekonomisi, hem üyelerin katkısıyla hem de ilerleyen dönemlerde vakıf tahsisleriyle desteklenebilen farklı finansman biçimlerine açıktır.<sup>568</sup>

**54.9. ‘Gündüz Kazan, Akşam Getir’: İbn Battûta’nın Kolektif Kazanç Anlatısı.** Seyyahın en dikkat çekici kaydı, Ahi mensuplarının gündüz kendi işlerinde çalıştıktan sonra kazançlarını ikindi sonrasında liderlerine getirmeleri ve bununla zâviyenin meyve, yemek ve diğer tüketim ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Bu anlatı, en azından gözlemlediği bazı çevrelerde kazancın bir kısmının veya seyyahın anladığı biçimiyle müşterek kazancın ortak sofraya dönüştüğünü düşündürür. Buradaki toplumsal sonuç önemlidir: meslek gelirinin bir bölümü bireysel tüketimden çıkarak cemaatin misafir ağırlama ve birlikte yaşama kapasitesine aktarılır. Ancak bunun teknik bir “vergi” yahut sabit oranlı aidat olduğu söylenemez.<sup>569</sup>

**54.10. Bu Anlatıyı Evrensel Muhasebe Kuralı Saymamak.** İbn Battûta, Anadolu Ahilerini çok geniş bir coğrafyaya yayılmış gibi sunar ve onların ortak karakterini vurgular. Fakat seyahatnâmenin türü gereği hayranlık, genelleme ve tercüme problemi hesaba katılmalıdır. “Kazançlarını getirirler” ifadesini XIII-XIV. yüzyıl Anadolu’sunun her Ahi birliğinde her gün bütün gelirin teslim edildiği standart muhasebe hükmüne dönüştürmek aşırı yorum olur. Güçlü kanıt, ortak sofraya ve misafirperverlik için kolektif kaynak kullanımının varlığıdır; zayıf kanıt ise bu kaynak kullanımının bütün şehirlerde aynı oran, defter ve yaptırımla işlediği iddiasıdır. Bölüm bu iki düzeyi sürekli ayıracaktır.<sup>570</sup>

**54.11. Misafir İçin Rekabet: Denizli Örneği ve Cemaatler Arası İtibar.** İbn Battûta’nın Anadolu anlatısında farklı Ahi gruplarının seyyahı kendi zâviyelerinde ağırlamak için yarışması, misafirperverliğin yalnız hayır değil cemaat

<sup>568</sup> İbn Battuta, *Travels*, II, 419-420; zâviyenin iktisadî ve sosyal işlevi için bk. Ömer Lütfi Barkan, ‘Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler’, *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279-386.

<sup>569</sup> İbn Battuta, *Travels*, II, 419; aynı pasajın daha kısa İngilizce neşri için bk. İbn Battuta, *Travels in Asia and Africa 1325-1354*, çev. H. A. R. Gibb (London: Routledge & Kegan Paul, çeşitli baskılar), ‘The Akbis’.

<sup>570</sup> İbn Battuta, *Travels*, II, 418-421; seyahatnâme verisinin tarihsel kullanımı için bk. Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the Fourteenth Century*, rev. ed. (Berkeley: University of California Press, 2005).

itibarı üreten bir pratik olduğunu da gösterir. Kimin misafiri ağırlayacağı üzerine çekişme, grubun dışarıya karşı görünürlüğünü ve cömertlik iddiasını güçlendiriyordu. Böylece harcama ekonomik bir kayıp olmaktan çıkarak sembolik sermayeye dönüşebiliyordu. Bu mekanizma, fütüvvet ahlâkındaki cömertlik normunun gündelik rekabetle nasıl birleşebildiğini gösterir; fakat bu rekabeti modern anlamda piyasa veya marka rekabeti diye adlandırmak yine anakronik olur.<sup>571</sup>

**54.12. Sofra Maliyeti, Cemaat Aidiyeti ve İtibar.** Ortak sofraya dayanışmanın en görünür fakat çoğu zaman en az muhasebeleştirilen kurumudur. Sofraya katılmak yalnız karın doyurmak değildir; üyeler arasında eşitlik duygusu, düzenli buluşma, lider etrafında toplanma ve dışarıdan gelen misafire cemaatin kendisini gösterme imkânı sağlar. Bu nedenle gıda harcaması sosyal bir yatırımdır. Fakat sofranın yararlanıcısı ile sandık yardımının yararlanıcısı aynı değildir: yolcu veya derviş bir defalık misafir olabilirken hasta esnaf, dul veya yetim uzun süreli destek gerektirebilir. Dayanışma araçlarını sonuçları kadar yararlanıcı tipine göre de ayırmak gerekir.<sup>572</sup>

**54.13. Yararlanıcı Kim? Üye, Yolcu, Fukara ve Derviş Ayırımı.** Kaynaklarda “yardım” tek bir hedef gruba yönelmez. Ahi zâviyesinde yolcu ve misafir öne çıkabilir; vakfiyelerde fukara, talebe, derviş, görevliler veya belirli bir soy ayrı ayrı tanımlanabilir; esnaf sandığında ise üye ve ailesi daha merkezî olabilir. Bu nedenle “cemaat kendi üyelerine sosyal güvenlik sağlıyordu” cümlesi ancak yararlanıcı şartı belgelenmişse kullanılmalıdır. Özellikle vakıf gelirinin dışarıya açık hayır hizmetine tahsis edilmesi ile üyelerin ödediği aidatın kendi meslektaşlarına dönmesi farklı dayanışma mantıklarıdır. İkisi birlikte çalışabilir, ama hukukî ve sosyolojik olarak birbirinin aynısı değildir.<sup>573</sup>

**54.14. Zâviye Dayanışmasının Mali Omurgası: Vakıf.** Zâviyenin sürekli hizmet üretmesi için kişisel cömertlikten daha kalıcı bir gelir düzenine ihtiyaç vardı. Vakıf, bir malın veya gelirin belirli hayrî hizmetlere tahsis edilmesi yoluyla bu sürekliliği sağlayabilen başlıca kurumsal araçlardan biridir. Tarla, köy hissesi,

<sup>571</sup> Ibn Battuta, *Travels*, II, *Anadolu seyahatine ilişkin Abi pasajları*, 419 vd.; *Abilik ve misafirperverlik bağlamı için bk. Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Abilik (Ankara: Türk Tarih Kurumu, çeşitli baskılar)*.

<sup>572</sup> Ibn Battuta, *Travels*, II, 419-421; yemek, hayır ve toplumsal bağ ilişkisi için Singer, *Charity in Islamic Societies*, 72-104.

<sup>573</sup> Özgüdenli, *Vakfiye*; TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, 465-467; Günay, *Vakıf*; TDV *İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, 475-479.

dükkân, bağ, değirmen veya başka akarların geliri; görevlilerin ücretini, bakım masraflarını, yemek ve misafir ağırlamayı finanse edebilirdi. Ancak her zâviye vakfı “esnaf sandığı” değildir: vakıf belirli bir hayır şartına bağlı hukukî mal tahsisidir; sandık ise üyelerin ortak para birikimi ve harcama düzeni olabilir. Kaynakta hangi yapı varsa o adla kaydedilmelidir.<sup>574</sup>

**54.15. Ahî Evran Zâviyesi: Gelirin Misafire Tahsisi.** Kırşehir’deki Ahî Evran Zâviyesi, zâviye-vakıf-esnaf ilişkisinin somut bir örneğini sunar. TDV maddesinde aktarılan vakıf kayıtlarına göre zâviyeye tahsis edilen gelirlerden şeyh, mütevellî ve nâzırın yevmiyeleri ödendikten sonra kalan meblağ Ahî Evran makamını ziyarete gelen misafirlerin ağırlanmasına sarfediliyordu; ayrıca esnafın zâviyeye belirli aidat ödediği kaydedilir. Bu veri, “misafirperverlik” idealinin belirli bir kurumda mali tahsisle desteklendiğini gösterir. Fakat kayıtların farklı yüzyıllara ait katmanlarını tek bir kuruluş anına sıkıştırmamak ve zâviyenin mimarî/idarî dönüşümünü hesaba katmak gerekir.<sup>575</sup>

**54.16. XV. Yüzyıl Karaman Ahi Vakıfları: Yerel ve Belgesel Katman.** XV. yüzyıl Karaman sahasına ilişkin tahrir, timar, vakıf ve mülk defterleri Ahiler adına kurulmuş zâviye, mescid ve başka hayrî tesislerin yalnız menkıbe düzeyinde kalmadığını gösterir. Bu belgeler, belirli arazi ve gelirlerin kuruma bağlandığı yerel ekonomik tabanı görünür kılar. En önemli yöntem sonucu şudur: Ahi kurumlarının ekonomik tarihi, “Ahilik Anadolu’da şöyle çalışırdı” genellemesi yerine şehir ve bölge bazında vakıf kayıtlarıyla kurulmalıdır. Bir bölgede güçlü vakıf ağı bulunması, aynı tarihte başka bir şehirde aynı büyüklükte yahut aynı işlevde bir ağ bulunduğunu otomatik olarak kanıtlamaz.<sup>576</sup>

**54.17. XVI. Yüzyılda Zâviye Gelirleri: Taşınmaz, Üretim ve Hizmet Arasındaki Bağ.** Osmanlı tahrir ve vakıf kayıtlarında zâviyelerin köy, mezraa, tarla, bağ, dükkân veya başka gelir kaynaklarıyla desteklenmesi, hayır hizmetinin üretim ekonomisinden kopuk olmadığını gösterir. Zâviyenin sofrasında

<sup>574</sup> Günay, ‘Vakıf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 42, 475-479; Barkan, ‘Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler’, Vakıflar Dergisi 2 (1942): 279-386.

<sup>575</sup> Mehmet Yılmaz Önge, ‘Ahî Evran Zâviyesi’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 1 (İstanbul: TDV İSAM, 1988), 530-531; İlhan Şahin, ‘Osmanlı Devrinde Ahî Evran Zaviyesinin Hususiyetine Dair Bazı Mülâhazalar ve Vesikalar’, Ahilik ve Esnaf (İstanbul, 1986), 159-174.

<sup>576</sup> Doğan Yörük, ‘XV. Yüzyılda Karaman Topraklarında Ahiler ve Ahî Vakıfları’, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 22 (2007): 165-196.

tüketilen yiyecek, bakım ve barınma gideri çoğu zaman bu gelir zincirinin son halkasıdır. Bu nedenle sosyal yardım tarihini yalnız para transferi olarak okumak yanıltıcıdır: aynî gelir, tarımsal üretim ve taşınmaz kirası da koruma kapasitesini finanse eder. Yine de her vakıf kaydında gelir kaleminin hangi hizmete tahsis edildiği ayrıca okunmalı; genel “zâviye geliri = yoksul yardımı” eşitliği kurulmamalıdır.<sup>577</sup>

**54.18. Vakıf ile Meslek Sandığını Aynı Şey Sanmamak.** Vakıf ile sandık birbirine temas edebilir; hatta esnaf birlikleri vakıf kurabilir ve sandık malı vakıf hukukuyla korunabilir. Buna rağmen kavramsal ayrım önemlidir. Vakıfta kurucunun iradesiyle belirli mal veya gelir bir hayır amacına tahsis edilir ve hukukî şartlar süreklilik taşır. Meslek sandığında ise gelir, üyelerin aidatları, bağışları, terfi törenleri veya başka ortak kaynaklardan oluşabilir ve harcama birliğin karar mekanizmasına daha doğrudan bağlı olabilir. Geç kaynaklarda “esnaf vakfı”, “esnaf sandığı” ve “esnaf kesesi” gibi adların yan yana görülmesi bu iç içeliği gösterir; tarihçi bu adları tek kuruma indirgememelidir.<sup>578</sup>

**54.19. Ahilikten Osmanlı Esnaf Birliğine: Süreklilik Kadar Dönüşüm.** Osmanlı esnaf birliklerinde Ahi geleneğinin izleri; pîr anlatısı, şed, ahî baba gibi unvanlar ve Ahî Evran Zâviyesi ile ilişkilerde görülebilir. Fakat bu süreklilik, kurumun XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla değişmeden kaldığı anlamına gelmez. Devletin kanunnâme, kadı, berat, narh, ruhsat, kefalet ve gedik üzerinden artan düzenleyici rolü; meslek birliklerini farklı yüzyıllarda farklı hukukî biçimlere soktu. Bu yüzden “Ahilik sonradan lonca adını aldı” cümlesi ancak kaba bir öğretici özet olabilir. Akademik tarihte, hangi unsurun sürdüğü ve hangi unsurun yeni şartlarda ortaya çıktığı ayrı ayrı gösterilmelidir.<sup>579</sup>

**54.20. ‘Lonca’ Kelimesinin Kronolojisi: XIII. Yüzyıla Geri Taşınmaz.** “Lonca” kelimesinin modern tarih yazımında bütün Osmanlı öncesi ve erken Osmanlı meslek örgütlerine yayılması ciddi bir terminoloji sorunudur.

<sup>577</sup> Doğan Yörük, *XV. Yüzyılda Karaman Topraklarında Abiler ve Abi Vakıfları*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 22 (2007): 165-196; Mehmet Yılmaz Önge, ‘Abî Evran Zâviyesi’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 1 (İstanbul: TDV İSAM, 1988), 530-531.

<sup>578</sup> Günay, ‘Vakıf’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Beledîyye*, c. I (İstanbul, 1922), *esnaf teşkilâtına ilişkin kısımlar*.

<sup>579</sup> Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11, 423-430; Suraiya Faroqhi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople Under the Ottomans* (London: I.B. Tauris, 2009).

TDV'deki ayrıntılı incelemeye göre kelime önce ticarî bir mekânı ifade ederken XVII. yüzyıldan itibaren doğrudan esnaf sistemi anlamında belirginleşmiştir; Bursa için 1632-33, İstanbul esnafıyla ilgili arşiv belgesi için 1697 örneği verilir ve XVIII. yüzyılda kullanım yaygınlaşır. Dolayısıyla XIII. yüzyıl Ahi çevresine “lonca” demek, ancak okuyucuya kolaylık sağlayan modern bir üst etiket olarak ve anakronizm uyarısıyla mümkündür; kaynak terimi değildir.<sup>580</sup>

#### **54.21. Esnaf Birliği Dinî Cemaatten Daha Geniş Bir Kurumsal Formdur.**

Osmanlı esnaf birliği, dinî ahlâk ve ritüelden beslenebilse de yalnız manevî kardeşlik değildir. Hammadde temini, üretim standardı, fiyat, mesleğe giriş, uyuşmazlık çözümü, temsil, devletle muhataplık ve kimi birliklerde ortak sandık yönetimi gibi işlevler taşır. Bu nedenle C5 meslek kardeşliği içinde dinî aidiyet ile ekonomik kurumun örtüştüğü alanlar kadar ayrıldığı alanlar da kaydedilmelidir. Bir esnafın aynı pîri anması veya şed kuşanması, bütün ekonomik faaliyetinin dinî cemaat tarafından yönetildiğini kanıtlamaz. Kurumsal analiz, ritüel otorite ile meslek yönetimini ayrı eksenlerde izlemelidir.<sup>581</sup>

**54.22. Müslüman-Gayrimüslim Ortak Meslek Örgütlenmesi ve Dayanışma.** Osmanlı şehir ekonomisinin önemli bir gerçeği, aynı iş kolundaki Müslüman ve gayrimüslim meslek sahiplerinin bazı durumlarda aynı teşkilat bünyesinde bulunabilmesidir. Bu durum meslek dayanışmasının her zaman mezhep veya din sınırına göre kurulmadığını gösterir. Böyle bir birlik içindeki sandık, kefalet veya meslek nizâmını doğrudan “Müslüman dinî cemaatinin iç yardımı” diye tanımlamak eksik kalabilir. Ahilik kökenli semboller yaşayabilirken üyelik ekonomik-meslekî zeminde daha çoğul bir hale gelebilir. Bu dönüşüm, cemaatleşmenin din, meslek ve şehir yurttaşlığı arasında nasıl katmanlaştığını anlamak bakımından önemlidir.<sup>582</sup>

**54.23. Sandık Adları: Orta Sandığı, Esnaf Sandığı, Esnaf Vakfı ve Esnaf Kesesi.** Geç Osmanlı ve modern ikincil literatürde esnafın ortak fonları “orta sandığı”, “teavün sandığı”, “esnaf sandığı”, “esnaf vakfı” veya “esnaf kesesi” gibi

<sup>580</sup> Ahmet Kal'a, 'Lonca', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV İSAM, 2003), 211-212.

<sup>581</sup> Kal'a, 'Esnaf', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, özellikle *serbest esnaf teşkilâtı ve esnaf birlikleri bölümü*; Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden: Brill, 2004).

<sup>582</sup> Mehmet İpşirli, 'Osmanlılar - Sosyal Hayat', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (İstanbul: TDV İSAM, 2007), *esnaf ve zanaatkarlar bölümü*; Faruqi, *Artisans of Empire*.

adlarla anılır. Bu ad çeşitliliği, her kelimenin her yüzyılda aynı teknik kurumu ifade ettiğini varsaymamamız gerektiğini gösterir. Özellikle “orta” kelimesi yeniçeri ortalarının sandıklarıyla da ilişkilidir ve kurumsal bağlama dikkat edilmelidir. En güvenli yöntem, bir arşiv belgesi veya hesap defteri hangi terimi kullanıyorsa onu kaydetmek; modern karşılaştırmada ise “ortak meslek fonu” gibi tarafsız bir üst ifade kullanmaktır.<sup>583</sup>

#### **54.24. Orta Sandığının Kronoloji Problemi: Delil Nerede Güçleniyor?**

Orta sandığına ilişkin popüler anlatılar çoğu zaman kurumu doğrudan XIII. yüzyıl Ahiliğine kadar götürür; ancak ayrıntılı gelir-gider tarifleri çoğunlukla çok daha geç kaynak ve ikincil literatürde görünür. Bu nedenle “Ahiler orta sandığı kurdu ve hastalık, emeklilik, işsizlik sigortası verdi” biçimindeki birleşik cümle kronolojik olarak parçalanmalıdır. XIV. yüzyıl için ortak kazanç ve sofrası konusunda İbn Battûta güçlüdür; XV-XVI. yüzyıllar için vakıf ve zâviye kayıtları güçlenir; esnaf sandığının ayrıntılı muhasebe ve yardım kalemleri ise Osmanlı lonca/esnaf kurumunun daha geç evrelerinde daha iyi belgelenir. Delilin gücü dönem dönem yazılmalıdır.<sup>584</sup>

**54.25. Osman Nuri Ergin: Geç ve Çok Ayrıntılı Bir Tanıklık.** Osman Nuri Ergin’in XX. yüzyıl başında derlediği belediye ve esnaf malzemesi, esnaf sandıklarının kese, evrak, gelir ve gider düzeni hakkında son derece ayrıntılı bilgi verir. Fakat bu ayrıntının kendisi bir yöntem uyarısıdır: 1920’lerde yazılan bir eser, XIII. yüzyıl Ahi kurumunun doğrudan çağdaş belgesi değildir. Ergin’in anlattığı uygulamalar geç Osmanlı kurum tarihini aydınlatmak için çok değerlidir; daha erken yüzyıllara ancak aradaki sicil, vakfiye ve nizâm belgeleriyle izlenebildiği ölçüde taşınabilir. Böylece geç tanıklık “geleneğin hafızası” olarak kullanılır, kuruluş dönemi tutanağına dönüştürülmez.<sup>585</sup>

#### **54.26. Sandık Gelirleri: Aidat, Teberru ve Meslek Terfilerinden Gelen Paylar.** Geç esnaf sandığı anlatımlarında fonun sermayesi düzenli veya dönemsel

<sup>583</sup> Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye, I, esnaf sandıkları bölümü; Tahsin Özcan, ‘Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları’, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 (2006): 103-121, farklı sandık tiplerinin ayrımı için.*

<sup>584</sup> Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye, I; Murat Şen, ‘Osmanlı Devleti’nde Sosyal Güvenlik’, 18-40. Erken döneme geriye taşıma konusunda bu çalışmaların kullandığı kaynak zinciri ayrıca kontrol edilmelidir.*

<sup>585</sup> Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye, I (İstanbul, 1922), 557 vd. ve esnaf teşkilâtına ayrılan bölümler; Ahmet Kal’a, ‘Lonca’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 27, 211-212.*

üye katkıları, teberrular ve çıraklıktan kalfalığa yahut kalfalıktan ustalığa geçiş gibi meslekî merasimlerde toplanan paylarla ilişkilendirilir. Bazı birliklerde vakıf akarının geliri de ortak mali zemine eklenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, gelir kalemlerinin şehir, meslek ve yüzyıla göre değişebilmesidir. “Bütün loncalar aynı aidatı toplardı” gibi bir hüküm kurulamaz. Sandığın gerçek finansman modeli ancak belirli birliğe ait hesap, hüccet, vakfiye veya nizâm belgesiyle kesinleştirilebilir.<sup>586</sup>

#### **54.27. Sandık Giderleri: Kurumun Masrafı ile Sosyal Yardımı Ayırmak.**

Ortak fondan yapılan her ödeme “sosyal yardım” değildir. Birlik görevlilerinin ücreti, lonca veya toplantı mekânının bakımı, tören gideri, hammadde alımı, devlet için toplanan iane veya meslek teşkilatının başka ortak masrafları aynı sandıktan karşılanabilir. Buna karşılık hasta, düşkün, cenaze sahibi veya sermaye ihtiyacı olan üyeye yapılan ödeme doğrudan sosyal/ekonomik destek niteliği taşır. Tarihçi gider defterinde bu iki grubu ayırmadığında, sandığın toplam bütçesini sosyal güvenlik harcaması sanabilir. Bölümün mali okuma ilkesi bu nedenle “fonun varlığı” değil, “harcama kaleminin amacı”dır.<sup>587</sup>

**54.28. Hastalık: Tedavi, İlaç ve Geçim Yardımı.** Geç Osmanlı esnaf sandıkları üzerine literatürde hastalık halinde üyeye veya ailesine yardım, ortak fonun başlıca sosyal işlevlerinden biri olarak aktarılır. Ancak “hastalık sigortası” ifadesi yerine “hastalık yardımı” demek daha doğrudur; çünkü yardımın miktarı, süresi, zorunlu hak niteliği ve kamu garantisi modern sigorta rejimindeki gibi standart değildir. Üye çalışmadığında asıl sorun yalnız tedavi masrafı değil, gündelik kazancın kesilmesi ve hanenin geçimidir. Meslek dayanışmasının önemi, tam da bağımsız zanaatkârın ücretli işçi gibi sabit işveren korumasına sahip olmadığı bu noktada artar.<sup>588</sup>

**54.29. Ölüm ve Cenaze: Meslektâşın Son Giderini Paylaşmak.** Ölüm, meslek cemaatinin dayanışmasını bireyin ötesine taşıyan en açık kırılma

<sup>586</sup> Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I; Kal'a, 'Esnaf'*, TDV İslâm Ansiklopedisi, *esnaf* yiğitbaşısının orta sandığı idaresine ilişkin bölüm.

<sup>587</sup> Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I; esnaf sandıklarının çok işlevli gider yapısı için ayrıca Mehmet Mükerrrem Tomak, 'Osmanlı İktisadî Düzeninde Esnaf Çalışma Sermayesi (18. ve 19. Yüzyıllar)', Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi (2026), DOI: 10.63556/tisecj.2026.1875.*

<sup>588</sup> Murat Şen, ‘Osmanlı Devleti’nde Sosyal Güvenlik’, 18-40; geleneksel esnaf yardımı ile modern sigorta ayırımı için ‘Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Sonrası Dönemde Sosyal Güvenlik Düzenlemeleri’, *İş ve Hayat*, 2015.

noktalarından biridir. Geç esnaf sandığı ve mahalle vakfı literatüründe cenaze masrafının karşılanması, sahipsiz cenazelerin kaldırılması veya geride kalan haneye yardım gibi uygulamalar görülür. Burada iki kurum birbirine karıştırılmamalıdır: esnaf fonu kendi meslektaşının ailesine destek olabilirken avâız vakfı mahallede daha geniş bir yararlanıcı kitlesine yönelebilir. Aynı şehirde iki mekanizmanın yan yana bulunması, Osmanlı sosyal korumasının tek merkezli değil çoğul ve üst üste binen ağlardan oluştuğunu gösterir.<sup>589</sup>

**54.30. Dul ve Yetim Desteği: Hane Riskinin Cemaate Taşması.** Bir ustanın ölümü yalnız onun gelirini değil, eş ve çocuklarının geçimini de etkiler. Bu nedenle dul ve yetime yardım, meslek dayanışmasının hane ölçeğine taşındığı noktadır. Avâız vakıflarının gelirlerinin zamanla fakir, dul ve yetimlerin ihtiyaçları için kullanılabildiğine dair açık kayıtlar vardır; esnaf sandıkları için de geç kaynaklarda aileye dönük yardım anlatılır. Fakat yararlanıcının “üyenin ailesi” mi yoksa “mahallenin muhtacı” mı olduğu ayrımı korunmalıdır. Bu ayrım, cemaat içi karşılıklılık ile genel hayır arasındaki sosyolojik sınırı görmemizi sağlar.<sup>590</sup>

**54.31. Yaşlılık, Acz ve Malullük: Modern Emeklilik Değil İaşe Desteği.** Geç esnaf anlatılarında meslekten çekilen, yaşlanan, sakatlanan veya çalışamayacak hale gelen kişilere ilişkin yardım kategorileri bulunur. Bunları modern emeklilik maaşıyla eşitlemek doğru değildir. Modern emeklilik, önceden tanımlanmış hak, prim veya kamu personeli statüsü gibi hukukî çerçevelerle ilişkilidir; esnaf yardımı ise birlik imkânı, teamül ve ihtiyaç değerlendirmesine dayanabilir. Osmanlı’da modernleşme döneminde askerî ve sivil tekaüt sandıklarının kurulması zaten bu farkın tarihsel olarak da görünür hale geldiğini gösterir. Erken meslek dayanışması, emeklilik sisteminin aynısı değil, yaşlılık ve acze karşı topluluk temelli korumadır.<sup>591</sup>

<sup>589</sup> Mehmet İpşirli, ‘Avâız Vakfı’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV İSAM, 1991), 109; Şen, ‘Osmanlı Devleti’nde Sosyal Güvenlik’.

<sup>590</sup> İpşirli, ‘Avâız Vakfı’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, 109; Tahsin Özcan, ‘Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları’, 103-121.

<sup>591</sup> Kala, *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukuku (1865-1923)*; ‘Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Sonrası Dönemde Sosyal Güvenlik Düzenlemeleri’, *İş ve Hayat*, 2015.

**54.32. Yangın, Alet Kaybı ve Yeniden İş Kurma.** Zanaatkâr için üretim aleti, dükkân ve hammadde gelir üretme kapasitesinin kendisidir. Yangın veya alet kaybı, yalnız mal kaybı değil gelecekteki kazancın da kesilmesi demektir. Mahalle avâriz vakıflarının yangın ve başka afetlerde yardım sağlayabilmesi ile esnaf ortak fonlarının sermaye ihtiyacına katkısı bu nedenle aynı şehirde birbirini tamamlayabilir. Ancak belirli bir esnaf sandığının yangın zararını karşıladığı söylenecekse yerel belge aranmalıdır. Genel model, “risk gerçekleşince otomatik tazminat” değil; cemaat, mahalle ve hayır kurumlarının yeniden üretime dönüşü kolaylaştıran destekler sunabilmesidir.<sup>592</sup>

**54.33. Borç Verme: Yardım ile Kredi Arasındaki Sınır.** İhtiyaç sahibine karşılıksız yardım ile geri ödenmek üzere sermaye vermek farklı mali ilişkilerdir. Esnaf ortak fonları ve para vakıfları, özellikle işini sürdürebilmek için nakde ihtiyaç duyan kişiye kredi benzeri imkân sağlayabilir; böylece dayanışma üretim kapasitesini korur. Fakat borç ilişkisinde geri ödeme yükümlülüğü vardır ve bunun hukukî biçimi, kâr/gelir düzeni veya teminatı kaynağa göre değişir. “Sosyal yardım” etiketi, borç ile hibeyi aynılaştırmamalıdır. Cemaat ekonomisi açısından önemli olan, güven ilişkisinin sermayeye erişimi kolaylaştırabilmesi ve dışarıdaki daha pahalı finansmana bağımlılığı azaltabilmesidir.<sup>593</sup>

**54.34. Para Vakıfları ve Esnaf Finansmanı: XV-XVI. Yüzyıl Eşiği.** Osmanlı toplumunda para vakıflarının XV. yüzyıldan itibaren yaygınlaşması, hayır ile kredi arasında yeni ve önemli bir kurumsal alan açtı. Vakfedilen nakit, belirli hukukî yöntemlerle işletiliyor; elde edilen gelir hayır şartlarına aktarılabilir ve sermaye ihtiyacı olan şehirli kesimler için finansman kaynağı oluşabiliyordu. Esnafın da bu ağdan yararlanması mümkündü. Fakat para vakfı “Ahi orta sandığının gelişmiş biçimi” değildir; farklı hukukî mantığa sahip bir vakıf kurumudur. Aynı ekonomik aktörün hem esnaf birliğine hem para vakfına bağlı finansman ilişkisi kurabilmesi, şehir ekonomisinin çok kanallı yapısını gösterir.<sup>594</sup>

<sup>592</sup> İpşirli, ‘Avâriz Vakfı’, 109; Tomak, ‘Osmanlı İktisadî Düzeninde Esnaf Çalışma Sermayesi (18. ve 19. Yüzyıllar)’, 2026.

<sup>593</sup> Hacı Mehmet Günay, ‘Vakıf’, para vakıfları bölümü; Murat Çizakça, *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present* (İstanbul: Boğaziçi University Press, 2000).

<sup>594</sup> Günay, ‘Vakıf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, para vakıfları bölümü; Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003).

#### 54.35. 1548 ve Para Vakfının Hukukî Meşruiyeti: Daha Geç Bir Katman.

Para vakfı uygulamasının XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı uleması arasında tartışılması ve 1548’de Ebüssuûd Efendi’nin cevaz yönündeki fetva ve emriyle resmî bağlayıcılık kazanması, ekonomik kurumların tarihsel olarak katmanlaştığını açıkça gösterir. Bu tarih, XIII. yüzyıl Ahiliğine ait değildir. Dolayısıyla daha sonraki para vakfı kredilerini erken Ahi sisteminin başlangıçtan beri sahip olduğu standart finansman aracı gibi sunmak anakronik olur. Buna karşılık XVI. yüzyıldan itibaren şehirli esnafın karşılaştığı kredi ve sermaye ihtiyacını açıklarken para vakfı, meslek örgütünden bağımsız fakat onunla kesişebilen önemli bir kurumsal çevredir.<sup>595</sup>

**54.36. ‘Mikro-Kredi’ Benzetmesi: Faydalı ama Modern.** Para vakfı veya küçük ortak fonların esnafa sağladığı sermaye için modern literatürde “mikro-kredi” benzetmesi yapılabilir. Bu benzetme, küçük ölçekli üreticinin sermayeye erişimini açıklamak açısından yararlıdır; fakat tarihî aktörün kullandığı kavram değildir ve çağdaş mikrofinans kurumlarının sözleşme, hedef kitle ve denetim sistemiyle özdeşlik kurmaz. Aynı şekilde “sosyal girişim”, “kooperatif” veya “sigorta” benzetmeleri ancak analitik köprü olarak kullanılmalıdır. Bu eserin genel yöntemi gereği modern kavram, tarihî kurumu görünür kıldığı ölçüde kullanılacak; tarihî farklılığı örttüğü noktada bırakılacaktır.<sup>596</sup>

**54.37. Avâriz Vakıfları: Meslek Dışındaki Mahalle Dayanışması.** Avâriz vakfı, meslek dayanışmasının dışında kalan çok önemli bir koruma katmanıdır. Başlangıçta mahalle veya köy halkının avâriz ve benzeri yükümlülüklerini karşılamaya yönelik kurulan bu vakıfların gelirleri zamanla yangın, deprem, sel, salgın, fakirlik, dul-yetim ihtiyaçları, sahipsiz cenaze ve işe başlayacakların sermaye ihtiyacı gibi alanlara da harcanabilmiştir. Bu geniş yararlanıcı yapısı, Osmanlı şehirlerinde sosyal korumanın yalnız lonca üyeliğine bağlı olmadığını gösterir. Bir esnaf aynı zamanda mahalle sakini olarak avâriz vakfının koruma alanına girebilir; dolayısıyla kurumlar birbirinin alternatifi değil, üst üste binen halkalardır.<sup>597</sup>

<sup>595</sup> Günay, ‘Vakıf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, para vakıflarının XV-XVI. yüzyıl gelişimi ve 1548 düzenlemesine ilişkin bölüm.

<sup>596</sup> Çizakça, *A History of Philanthropic Foundations*; para vakıfları ve kredi fonksiyonuna ilişkin literatür için Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları*.

<sup>597</sup> Mehmet İpşirli, ‘Avâriz Vakfı’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 4 (İstanbul: TDV İSAM, 1991), 109.

**54.38. Aile, Mahalle, Vakıf ve Esnaf: Birbiri Üstüne Binen Güvence Halkaları.** Premodern şehirli için güvence tek bir kuruma emanet edilmezdi. Aile ve akrabalık ilk destek çevresini; komşuluk ve mahalle yerel dayanışmayı; sadaka ve vakıf daha geniş hayır alanını; zâviye misafirlik ve dinî kardeşliği; esnaf birliği ise meslekî yardımlaşma, temsil ve düzenlemeyi sağlayabilirdi. Bu halkalar her kişide aynı güçte değildir ve bazı insanlar birden çoğunun dışında kalabilir. Dolayısıyla “Osmanlı sosyal güvenlik sistemi” denildiğinde tek merkezli bir kurum şeması değil, farklı hak ve yükümlülük derecelerine sahip çoğul koruma ağları düşünülmelidir. Bölümün en temel sosyolojik sonucu budur.<sup>598</sup>

**54.39. Zekât, Sadaka ve Hayır: Kurumsal Sandıktan Farklı Transferler.** İslam toplumlarında yoksula yardımın dinî normları, meslek sandığından çok daha geniştir. Zekât, sadaka, infak ve vakıf; meslek üyeliği şartına bağlı olmayan transferler üretebilir. Esnafın kendi fonuna yaptığı katkı ise karşılıklılık ve grup üyeliğiyle daha yakından ilişkili olabilir. Bu yüzden “dinî dayanışma” ile “meslekî dayanışma” aynı kaynaktan beslenebilse de aynı kurumsal mantık değildir. Özellikle yardımın kime, hangi şartla ve hangi karar merciince verildiği sorusu iki alanı ayırır. Bu ayrım, Ahilik ahlâkının bütün Osmanlı sosyal yardım kurumlarını tek başına açıklayan bir üst neden haline getirilmesini önler.<sup>599</sup>

**54.40. Borçlu Esnafı Desteklemek: Onur, İtibar ve Yeniden Üretime Katılma.** Meslek cemaatinde yardımın amacı yalnız açlığı gidermek değil, üyeyi yeniden üretim ve ticaret döngüsüne sokmak olabilir. İş aleti, hammadde veya kısa vadeli nakit sağlamak, zanaatkârın bağımsızlığını ve aile gelirini korur. Bu nedenle borç veya sermaye desteği, hayır ile ekonomik verimlilik arasında bir köprü kurar. Fakat cemaatin bunu yapabilmesi güvene bağlıdır: geri ödeme ihtimali, meslekî itibar ve kefil olacak kişilerin varlığı finansmana erişimi etkiler. Ekonomik dayanışma böylece ahlâkî güveni maddî krediye dönüştürebilen bir sosyal sermaye mekanizması haline gelir.<sup>600</sup>

**54.41. Kefalet Nedir? Para Yardımından Önce Hukukî Sorumluluk.** Kefalet, bir hakkı güvenceye bağlamak üzere başka bir kişinin borç veya

<sup>598</sup> Singer, *Charity in Islamic Societies; İppirli, 'Avârız Vakfı'; Kal'a, 'Esnaf'.*

<sup>599</sup> Singer, *Charity in Islamic Societies, 1-27; Günay, 'Vakıf', TDV İslâm Ansiklopedisi.*

<sup>600</sup> Tomak, *'Osmanlı İktisadî Düzeninde Esnaf Çalışma Sermayesi (18. ve 19. Yüzyıllar)'*; 2026; Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul.*

yükümlülüğe katılmasıdır. Esnaf bağlamında bu kurumun varlığı doğrudan bir para yardımı anlamına gelmez; daha çok güvenilirlik, sorumluluk ve denetim ağı üretir. Bir kimsenin mesleğe girişi veya görevini yerine getirmesi için kefil aranması, cemaat içindeki itibarın hukukî-ekonomik değere dönüşmesidir. Bu nedenle kefaleti “sosyal sigorta” başlığına değil, ekonomik riskin ve devlet karşısındaki sorumluluğun topluluk içinde paylaştırılması başlığına yerleştirmek daha doğrudur. Mali dayanışma ile hukukî güvence burada kesişir fakat özdeş değildir.<sup>601</sup>

**54.42. Esnafın Birbirine Kefil Olması: XVI. Yüzyıl Sonrası Belirginleşen Sistem.** Osmanlı esnaf tarihinin dönemlendirilmesinde kefalet ve ruhsat sistemlerinin XVI. yüzyılın sonlarına doğru belirginleşen kurumsal safhaya ait olduğu vurgulanır. Toplu kefalette esnaf mensupları meslekî görevlerini yerine getireceklerine dair birbirlerine güvence verir; yeni katılan kişinin de meslekten kefil bulması gerekebilir. Bu kronoloji önemlidir: daha sonraki kolektif kefalet sistemini XIII. yüzyıl Ahiliğinin değişmez ve baştan beri ayrıntılı bir unsuru sayamayız. Buna karşılık fütüvvetin “güvenilir kardeş” ahlâkı ile Osmanlı’nın hukukî kefalet mekanizması arasında işlevsel bir yakınlık kurulabilir; tarihsel özdeşlik içinse belge gerekir.<sup>602</sup>

**54.43. Kethüda, Grup ve Devlet: Müteselsil Sorumluluğun Siyasî Boyutu.** Esnafın birbirine kefil olması yalnız iç güven üretmez; devletin şehir ekonomisini daha az sayıda muhatap üzerinden denetlemesini de kolaylaştırır. Kethüda veya başka esnaf temsilcileri, grubun nizâmını uygulama, uyuşmazlığı çözme, gerektiğinde kadı ve merkezle temas kurma işlevi üstlenir. Böylece dayanışma ile denetim aynı ağın iki yüzü haline gelebilir: grup üyeyi korurken üyeyi devlet karşısında daha görünür ve sorumlu da kılar. Devlet-cemaat kodlamasında bu ilişki salt D1 “uzaklık” değildir; birçok Osmanlı esnaf birliğinde hukukî tanıma, düzenleme ve karşılıklı aracılık içeren D2-D4 arası ilişki biçimleri dönemsel olarak görülebilir.<sup>603</sup>

<sup>601</sup> H. Yunus Apaydın, ‘Kefalet’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV İSAM, 2022), ilgili madde; Nejdet Ertuğ, ‘Osmanlı Kefalet Sistemi ve Esnaf Birlikleri Uygulaması’, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 32 (2015): 31-44.

<sup>602</sup> Kal’a, ‘Esnaf’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVI. yüzyıl sonlarından itibaren kefalet ve ruhsat sistemine ilişkin bölüm; Ertuğ, ‘Osmanlı Kefalet Sistemi ve Esnaf Birlikleri Uygulaması’, 31-44.

<sup>603</sup> Kal’a, ‘Esnaf’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 423-430; Şer’iyye sicilleri üzerinden esnaf-devlet aracılığı için Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul*.

**54.44. Güven Sermayesi: Kefalet Ekonomik Ağın Giriş Kapısıdır.** Kefil bulabilmek, kişinin yalnız ahlâkî itibarını değil ekonomik erişimini de etkileyebilir. Bir esnafın topluluk tarafından tanınması, borç ilişkisine girmesini, meslekte faaliyete başlamasını veya belirli haklardan yararlanmasını kolaylaştırırken güven ağının dışında kalan kişi daha yüksek engelle karşılaşır. Bu durum dayanışmanın dışlayıcı ihtimalini de gösterir: içeridekiler için güven maliyetini düşüren mekanizma, dışarıdakiler için giriş bariyerine dönüşebilir. Cemaat ekonomisini yalnız “yardımlaşma” kelimesiyle olumlu bir alan gibi okumak bu çift yönlü sonucu görünmez kılar. Güven, hem koruyucu sermaye hem üyelik sınırı üreten bir kaynaktır.<sup>604</sup>

**54.45. Kalite Kontrolü ve Tüketici Koruması Sosyal Güvenlik Değildir.** Esnaf birlikleri bozuk malı önleme, ölçü ve standardı koruma, ehl-i hibre üzerinden bilirkişilik yapma gibi önemli kamusal işlevler üstlenebilirdi. Bunlar toplumun ekonomik güvenliğine katkı sağlar; fakat üyenin hastalık, ölüm veya gelir kaybına karşı korunmasıyla aynı şey değildir. “Sosyal güvenlik” başlığını fazla genişletirsek esnaf teşkilatının bütün görevleri yardım kurumuna dönüşür. Bu nedenle kalite kontrolü tüketici ve piyasa düzenleme mekanizması olarak; sandık yardımı ise üye/hane koruması olarak ayrı kodlanacaktır. Aynı kurum içinde bulunmaları, işlevsel farkı ortadan kaldırmaz.<sup>605</sup>

**54.46. Narh: Gelir İstikrarı ile Kamu Menfaati Arasında.** Narh, mal ve hizmet fiyatlarının kadı, ehl-i vukuf ve devletin gözetimiyle belirlenmesi veya denetlenmesi yoluyla şehir ekonomisinde hem tüketiciyi hem üretim düzenini etkiler. Esnaf açısından fiyatın öngörülebilirliği gelir istikrarına katkı sağlayabilir; fakat narhın temel amacı üyenin sosyal yardım hakkı değildir. Özellikle temel gıda maddelerinde devlet müdahalesi şehir iaşesi ve kamu düzeniyle yakından ilişkilidir. Bu mekanizma, cemaat-devlet-ekonomi üçgeninin en açık örneklerinden biridir: esnafın kendi bilgisi ve temsilcileri karara katılabilir, fakat nihai çerçeve kamusal otoritenin denetimindedir.<sup>606</sup>

<sup>604</sup> Ertuğ, ‘Osmanlı Kefalet Sistemi ve Esnaf Birlikleri Uygulaması’, 31-44; Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700* (Jerusalem: Hebrew University, 1988).

<sup>605</sup> Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, ehl-i hibre ve kalite kontrolü bölümleri; Mübahat S. Kütükoğlu, ‘Osmanlı Esnafında Oto-Kontrol Müessesesi’, *Abilik ve Esnaf* (İstanbul, 1986), 55-77.

<sup>606</sup> Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, narh ve devlet müdahalesi bölümleri; Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650* (Cambridge: Cambridge University Press,

**54.47. Hammadde ve Üretim Tekelleri: Risk Azaltma mı, Rekabet Kısıtı mı?** Esnaf birliklerine tanınan üretim ve satış imtiyazları, üyeler için pazarın ve hammadde erişiminin daha öngörülebilir olmasını sağlayabilir. Aynı haklar dışarıdan girişe engel olup rekabeti sınırlar. Bu nedenle meslek örgütünün ekonomik koruması çift yönlüdür: içerideki üreticinin gelir riskini azaltırken tüketici, yenilikçi üretici veya birlik dışındaki emekçi için maliyet yaratabilir. Modern “iş güvencesi” kavramı burada ancak analitik benzetme olarak kullanılabilir. Tarihî mekanizma, sosyal hak değil imtiyaz, ruhsat ve piyasa düzenlemesi üzerinden işler. Dayanışmanın ekonomik faydası ile tekeli yönü birlikte değerlendirilmelidir.<sup>607</sup>

**54.48. Gedik: XVII. Yüzyıl Ortasından Sonra Meslek Hakkının Maddileşmesi.** Osmanlı esnaf tarihinde gedik kelimesinin farklı hukukî anlamları vardır; esnafın belirli iş veya dükkân üzerindeki imtiyaz ve tasarruf hakkıyla bağlantılı biçimi özellikle geç dönemde önem kazanır. Esnaf teşkilatının dönemlendirilmesinde XVII. yüzyıl ortalarından itibaren gedik hakkının belirginleşmesi, mesleğe giriş ve üretim hakkının daha maddî ve devredilebilir bir değer kazanmasına yol açmıştır. Bu, Ahi kardeşliğinin yalnız ahlâkî üyelik modelinden farklı bir ekonomik hak rejimidir. Dolayısıyla gedik, XIII. yüzyıl Ahiliğinin baştan beri mevcut “iş garantisi” olarak değil, Osmanlı hukuk-ekonomi tarihinin ayrı katmanı olarak ele alınmalıdır.<sup>608</sup>

**54.49. ‘İşsizlik Sigortası’ Demek Neden Anakroniktir?** Meslek birliğinin üye sayısını sınırlaması, ustalığa geçişi denetlemesi, hammadde ve pazar haklarını koruması veya zor duruma düşene sandıktan destek vermesi, gelir kaybını azaltabilir. Fakat bunu doğrudan “işsizlik sigortası” diye adlandırmak doğru değildir. Modern işsizlik sigortası, tanımlı sigortalılık, prim, işsizlik hali ve hukukî ödeme hakkı üzerine kurulur. Osmanlı esnaf düzeninde ise amaç çoğu zaman mevcut üretim düzeninin sürmesi ve üyeler arasındaki dayanışmadır. Fon

---

1984), 156 vd.

<sup>607</sup> Kal’a, ‘Esnaf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, *tekel hakları ve esnaf birliklerinin dışı kapanması bölümleri*; Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul*.

<sup>608</sup> Ahmet Akgündüz, ‘Gedik’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV İSAM, 1996), 541-543; Kal’a, ‘Esnaf’, *gediklerin doğuşuna ilişkin bölüm*.

yardımları varsa dahi miktar ve hak standardı yerel olabilir. Bu nedenle “işsizlik riskini azaltan meslek dayanışması” daha güvenli bir tarihsel ifadedir.<sup>609</sup>

#### **54.50. Çırak-Kalfa-Usta Düzeni ve Mesleğe Giriş Riskinin Yönetimi.**

Meslekî eğitim, sosyal korumanın doğrudan para transferi olmayan en önemli boyutlarından biridir. Çırak, bir usta yanında meslek öğrenir; kalfalık ve ustalık aşamaları beceri, disiplin ve topluluk onayıyla geçilir. Bu yapı, gence gelir getirici bir maharet kazandırarak uzun vadeli geçim riskini azaltabilir. Ustalığa geçişte yapılan işlerin satın alınarak yeni ustaya sermaye oluşturulmasına ilişkin Osmanlı esnaf kaydı, eğitim ile başlangıç sermayesinin birleşebildiğini gösterir. Fakat bu düzen aynı zamanda birliğin giriş kapısını kontrol eder; koruma ve seçicilik yine aynı mekanizmada birlikte bulunur.<sup>610</sup>

#### **54.51. Dayanışmanın Dışında Kalanlar: Seyyarlar, Evde Çalışan Kadınlar ve Örgütsüz Emek.**

Esnaf dayanışmasının kapsamını değerlendirirken üyelik dışındaki emekçiler görünür tutulmalıdır. Osmanlı şehirlerinde seyyar satıcılar, gezgin işçiler, köleler ve evlerinde çalışıp emeklerini satan kadınlar gibi grupların lonca/esnaf örgütüne üye olmadığı örnekler vardır. Bu durumda birlik içi sandık veya kefalet ne kadar güçlü olursa olsun bütün şehir emekçilerine evrensel güvence sağlamaz. Bu sınır, modern sosyal güvenlik sistemiyle en temel farklardan biridir. Cemaat temelli koruma yoğun olabilir, fakat erişim üyelik, meslek statüsü, cinsiyet, yerleşiklik ve şehir ekonomisindeki konuma göre eşitsiz dağılır.<sup>611</sup>

#### **54.52. Kapalılık ve Dayanışma: Koruma Mekanizması Aynı Zamanda Dışlama Üretebilir.**

Birlik üyeleri birbirini tanıdığı, kefil olduğu ve ortak kurallara bağlı kaldığı ölçüde güven maliyeti düşer; bu da borç, yardım ve üretim işbirliğini kolaylaştırır. Fakat aynı sınır, birliğe alınmayan kişiyi koruma ağının dışında bırakabilir. Bu nedenle ekonomik dayanışma ile kapalılık arasında doğrusal bir olumlu ilişki kurulamaz. Bölümün K kodlamasında çoğu esnaf

<sup>609</sup> ‘Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Sonrası Dönemde Sosyal Güvenlik Düzenlemeleri’, *İş ve Hayat*, 2015; modern orta sandığı yorumlarına eleştirel karşılaştırma için Mehmet Emin Yardımcı, Ümran Gümüş ve Vedat Cengiz, ‘Bir Oyun Teorisi Analizi: Osmanlı Lonca Sistemi’nde Orta Sandık ve Dışsallık’, *Doğuş Üniversitesi Dergisi* 26/1 (2025): 25-41.

<sup>610</sup> Kal’a, ‘Esnaf’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, çırak-kalfa-usta ve ustalığa geçiş bölümleri; Faroqhi, *Artisans of Empire*.

<sup>611</sup> Mehmet İpşirli, ‘Osmanlılar - Sosyal Hayat’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, esnaf ve zanaatkarlar bölümü; Faroqhi, *Artisans of Empire*.

yapısı ezoterik sır bakımından K0-K1; üyelik, mesleğe giriş ve ritüel seçiciliği bakımından yer yer K1-K2 özellik gösterebilir. Bu kapalılık güvenlik gizliliği veya siyasi yeraltı örgütlenmesi değildir; meslek ve üyelik sınırıdır.<sup>612</sup>

**54.53. XIX. Yüzyılda Kırılma: Serbestleşme, Sanayileşme ve Esnaf Kurumunun Dönüşümü.** XIX. yüzyılda ticaretin serbestleşmesi, ithal malların etkisi, yeni şirket ve fabrika biçimleri, belediye-idare reformları ve meslek tekellerinin çözülmesi esnaf birliklerinin eski ekonomik zeminini dönüştürdü. Dayanışma kurumları bir anda yok olmadı; fakat onları taşıyan hukukî imtiyaz, üretim kontrolü ve temsil mekanizmaları değişti. Aynı yüzyılda asker ve memurlar için daha modern tekaüt sandıklarının ortaya çıkması, meslek cemaatinin gönüllü/teamül temelli yardımı ile devletçe düzenlenen sosyal güvenlik arasında yeni bir ayrım doğurdu. Bu nedenle XIX. yüzyıl, Ahilik-lonca çizgisinin doğal son halkası değil kurumların yeniden tanımlandığı bir kırılma dönemidir.<sup>613</sup>

**54.54. 1853-1861-1913: Gedik Rejiminin Hukukî Tasfiyesi.** Gedik rejiminin çözülmesi tek tarihli bir “loncalar kaldırıldı” cümlesine indirgenmemelidir. Ticarete inhisar usulünün 1853’te kaldırılması gediklerin imtiyaz ve ruhsat anlamını zayıflattı; 1861 tarihli Gedik Nizamnâmesi hakları sınırlandı; 1913 tarihli Gediklerin İlgası Hakkında Kanûn-ı Muvakkat ise gedik haklarının büyük bölümünü tasfiye etti. Bu sıra, esnaf ekonomisinin dönüşümünü hukukî basamaklar halinde görmemizi sağlar. 1913’ü bütün meslek topluluklarının sosyal dayanışmasının bir gecede bittiği tarih saymak kadar, gedik düzeninin XIII. yüzyıldan beri değişmeden sürdüğünü varsaymak da yanlıştır.<sup>614</sup>

**54.55. Karşılaştırmalı Tablo: Hangi Mekanizma Hangi Riski Taşır?** Bu bölümde görülen kurumlar tek bir gelişme çizgisinin ardışık aşamaları değildir. Ortak sofraya yabancıyı ve üyeyi besler; zâviye vakfı hizmetin sürekliliğini finanse eder; esnaf sandığı üyeye ve birliğe ait ortak giderleri karşılayabilir; para vakfı kredi

<sup>612</sup> Kal’a, ‘Esnaf’, esnaf birliklerinin dışı kapanması ve tekel hakları bölümü; çalışma tasnifindeki K0-K4 kapalılık ayırımına göre analitik değerlendirmek.

<sup>613</sup> Donald Quataert, *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Kala, *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukuku (1865-1923)*.

<sup>614</sup> Akgündüz, ‘Gedik’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13, 541-543; Düstur, Birinci tertip, I, 258-262; Düstur, İkinci tertip, V, 118.

ve hayır üretir; avâriz vakfı mahalle ölçeğinde afet ve yoksulluk yükünü paylaşır; kefalet güven ve sorumluluk yaratır; narh ve gedik ise piyasa düzenini ve mesleğe erişimi etkiler. Aşağıdaki karşılaştırma, “sosyal güvenlik” şemsiyesi altında birbirine karışabilecek bu mekanizmaları finansman, yararlanıcı ve kronoloji bakımından ayırır.<sup>615</sup>

| Mekanizma                     | Finansman / kaynak                           | Başlıca yararlanıcı                     | Temel işlev                             | Kronolojik ihtiyat                                      |
|-------------------------------|----------------------------------------------|-----------------------------------------|-----------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| Ahi zâviyesi ve ortak sofrası | Üye katkısı; bağış; yer yer vakıf            | Üye, yolcu, misafir, derviş             | Barınma, yemek, aidiyet                 | XIV. yy. İbn Battûta güçlü; muhasebe standardı belirsiz |
| Zâviye / Ahi vakfı            | Akar, arazi, kira ve tahsis edilmiş gelir    | Vakfiye şartındaki hizmet ve kişiler    | Hizmetin sürekliliği                    | Yerel vakfiye ve tahrirle kanıtlanmalı                  |
| Esnaf ortak sandığı           | Aidat, teberru, terfi payı, vakıf geliri vb. | Üye, aile ve birlik giderleri           | Yardım, borç, ortak masraf              | Ayrıntılı veriler geç Osmanlı’da daha güçlü             |
| Para vakfı                    | Vakfedilmiş nakdin işletilmesi               | Vakfiye şartı; kredi alan şehirli/esnaf | Kredi + hayır geliri                    | XV. yy.dan yaygın; 1548 hukuki çök                      |
| Avâriz vakfı                  | Akar veya nakit vakıf                        | Mahalle/köy halkı, fakir, dul, yetim    | Vergi, afet, yoksulluk, sermaye desteği | Meslek sandığı değildir                                 |
| Kefalet                       | Mali fondan ziyade şahsi/toplu taahhüt       | Esnaf grubu, alacaklı, kamu otoritesi   | Güven, sorumluluk, mesleğe giriş        | XVI. yy. sonrasında kurumsal belirginlik                |
| Narh / tekel / gedik          | Hukuki-imtiyaz ve düzenleme                  | Esnaf + tüketici + devlet               | Piyasa ve meslek düzeni                 | Sosyal yardım değil; gedik özellikle geç katman         |

**54.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Dayanışma Ekonomisi Bir ‘Sosyal Devlet’ Değildir.** Fütüvvet-Ahi ve Osmanlı esnaf dünyasında ekonomik dayanışma gerçektir; fakat tek, değişmez ve baştan sona kurumsallaşmış bir sosyal güvenlik sistemi değildir. XIV. yüzyılda ortak sofrası ve misafirperverlik; XV-XVI. yüzyıllarda vakıf ve para vakfı katmanları; XVI. yüzyıl sonrasında itibaren daha belirgin kefalet-ruhsat düzeni; XVII-XIX. yüzyıllarda lonca, gedik ve sandık pratikleri farklı kronolojilere sahiptir. En önemli sonuç, modern “sigorta”, “emeklilik”, “işsizlik güvencesi” ve “sosyal devlet” kategorilerinin geçmişe aynen taşınmamasıdır. Tarihsel gerçeklik; aile, mahalle, vakıf, zâviye, meslek birliği ve devlet düzenlemesinin üst üste bindiği çoğul bir koruma ekonomisidir.<sup>616</sup>

| Boyut                | Cemaat-meslek-ekonomi ve sosyal güvenlikte görünüm                                                                  |
|----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Ana cemaat tipi   | C5 fütüvvet ve meslek kardeşliği; Osmanlı esnaf birliği dönemsel olarak dini kardeşlikten daha geniş meslek kurumu. |
| 2. Ekonomik çekirdek | Ortak sofrası, vakıf geliri, karşılıklı yardım, kredi, kefalet ve meslek düzenlemesi; tek bir fon modeli yok.       |
| 3. Üyelik temeli     | Meslek, yerel çevre, kardeşlik, usta-çırak ilişkisi; dönem ve şehir bazında farklılaşır.                            |
| 4. Liderlik          | Ahi/şeyh, ahi baba, kethüda, yiğitbaşı ve ihtiyarlar; dini ve idari roller zamanla ayrışabilir.                     |
| 5. Mekân             | Zâviye, dükkân, çarşı, lonca mahalli, mahalle ve vakıf taşınmazları.                                                |
| 6. Finansman         | Üye katkısı, teberru, akar geliri, vakfedilmiş nakit, meslek terfi payları ve yerel gelirler.                       |
| 7. Ortak tüketim     | İbn Battûta’da XIV. yy. Ahi zâviyelerinde yemek ve misafirperverlik güçlü biçimde görünür.                          |
| 8. Sosyal yardım     | Hastalık, ölüm, acz, dul-yetim ve ihtiyaç desteği özellikle geç esnaf ve mahalle-vakıf kaynaklarında belirgin.      |

<sup>615</sup> Bu bölümde kullanılan temel kaynakların sentezi: İbn Battûta, *Travels*, II, 418-421; Kal’a, ‘Esnaf’ ve ‘Lonca’; Günay, ‘Vakıf’; İpşirli, ‘Avâriz Vakfı’; Akgündüz, ‘Gedik’; Ertuğ, ‘Osmanlı Kefalet Sistemi ve Esnaf Birlikleri Uygulaması’.

<sup>616</sup> Genel değerlendirme için Faruqi, *Artisans of Empire*; Singer, *Charity in Islamic Societies*; Kal’a, ‘Esnaf’; 2026 tarihli güncel finansman analizi için Tomak, ‘Osmanlı İktisadi Düzeninde Esnaf Çalışma Sermayesi (18. ve 19. Yüzyıllar)’.

|                           |                                                                                                                                  |
|---------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Boyut                     | Cemaat-meslek-ekonomi ve sosyal güvenlikte görünüm                                                                               |
| 9. Kredi / sermaye        | Esnaf fonları ve para vakıfları üzerinden mümkün; hibe ile borç birbirinden ayrılmalı.                                           |
| 10. Eğitim                | Çırak-kalfa-usta zinciri gelir getirici beceri ve meslek içi sosyalizasyon üretir.                                               |
| 11. Kefalet ve güven      | Toplu sorumluluk, mesleğe giriş ve devlet karşısında güvence; mali yardım değildir.                                              |
| 12. Devlet ilişkisi       | Kadı, berat, narh, ruhsat, kefalet ve gedik üzerinden D2-D4 arası tanıma/düzenleme/müzakere biçimleri.                           |
| 13. Kapalılık             | Genelde K0-K1; meslek ve üyelik seçiciliğinde K1-K2. Ezoterik veya güvenlik gizliliğiyle eşitlenmez.                             |
| 14. Siyasallaşma          | Genel olarak P0-P1; yerel krizlerde siyasi rol mümkün olmakla birlikte ekonomik dayanışma bunu tek başına kanıtlamaz.            |
| 15. Dini çoğulluk         | Osmanlı'da aynı iş kolunda Müslüman ve gayrimüslimler aynı örgüt içinde bulunabilir; meslek ağı din sınırını aşabilir.           |
| 16. Yararlanıcı sınırı    | Üye, üye ailesi, misafir, fakir ve mahalle sakini farklı kurumlarda farklı hak/yardım düzeyine sahiptir.                         |
| 17. Dışarıda kalanlar     | Seyyarlar, bazı gezgin işçiler, köleler ve evde çalışan kadınlar gibi örgütsüz emek kesimleri birlik koruması dışında kalabilir. |
| 18. Kronolojik kırılmalar | XIV. yy. Ahi zâviyesi; XV-XVI. yy. vakıf/para vakfı; XVI. yy. sonu kefalet; XVII-XIX. yy. lonca/gedik/sandık katmanları.         |
| 19. Ana anakronizm riski  | Orta sandığı, lonca, gedik, işsizlik sigortası, emeklilik ve sosyal devlet kavramlarını XIII. yy. Ahiliğine geriye taşımak.      |
| 20. Genel hüküm           | Premodern sosyal koruma çok merkezli bir dayanışma ekonomisidir; modern hak temelli sosyal güvenlik sistemi değildir.            |

## YEDİNCİ KISIM

### İSLAM TARİHİNİN EZOTERİK, BÂTİNÎ VE KAPALI CEMAATLERİ

Eserin en hacimli Kısmı, cemaatleşmenin ayrı bir örgütlenme mantığını ele alır: kapalılık ve ezoterizm. Burada aidiyetin sır, inisiyasyona ve katmanlı bir hiyerarşiye dayandığı; dış baskının ise çoğu zaman bu kapanmayı derinleştirdiği yapılar incelenir.

Bölümler geniş bir yelpazeyi tek bir analitik çerçeveye ele alır: erken bâtinî çevrelerden İsmâilî dâvetin teşkilatına, Karmatîler ve Fâtımî dâvet devletine, 1094 ayrışmasıyla doğan Nizârî dâvetine ve Alamut tecrübesine; oradan Müsta‘lî-Tayyibî ve Bohra cemaatlerine, Dürzî ve Nusayrî yapılarına, Hurûflik ve sınır topluluklarına, Alevî-Bektaşî ocak sistemine ve İslamî çevrede doğan Bâbî, Bahâî ve Ahmedîyye gibi yapılara. Her biri aynı sorularla — dâvet teşkilatı, gizlilik dereceleri, inisiyasyon, devletle ilişki, baskı ve süreklilik — ele alınır.

Ana eksen şudur: kapalılık bir “sapma” değil, belirli baskı ve meşruiyet koşulları altında öngörülebilir bir örgütlenme cevabıdır. Bu Kısım, baskının gizliliği ve ezoterizmi nasıl beslediğini eser boyunca en yoğun biçimde sınıadığı yerdir.

## BÖLÜM 55 — EZOTERİZM NEDİR?

Zâhir ile Bâtın Arasında: İç Bilgi, İnisiyasyon, Sır, Takıyye ve Kapalı Örgütlenmenin Kavramsal Sınırları

**55.1. Ezoterizmi Tanımlamak Neden Zordur?** Ezoterizm, tarihçinin hazır bulduğu tek ve değişmez bir kurum adı değildir. Modern dinler tarihi literatüründe kavram; farklı çağlarda iç bilgi, seçkinlere özgü öğretim, gizli aktarım, sembolik yorum, inisiyasyon ve kimi zaman okült pratikler gibi birbirinden ayrı olguları aynı tartışma alanında toplamak için kullanılmıştır. Bu genişlik yararlı olduğu kadar tehlikelidir: herhangi bir metinde ‘sır’, ‘bâtın’ veya ‘havas’ kelimesinin geçmesi o çevreyi otomatik biçimde ezoterik cemaat yapmaz. Bu bölümün amacı bir ‘öz’ bulmak değil, hangi özelliklerin hangi tarihsel bağlamda gerçekten topluluk yapısı ürettiğini belirlemektir. Böylece sonraki

bölümlerde İsmâîlî dâvet, Karmatîler, Nizârîler, Dürzîler, Hurûfîler ve başka yapılar aynı kelimeyle damgalanmak yerine, somut bilgi rejimleri ve örgütlenme biçimleri üzerinden karşılaştırılacaktır.<sup>617</sup>

**55.2. ‘Esotericism’ Modern Bir Akademik Üst Kategoridir.** Bugün akademide kullanılan ‘esotericism’ kelimesinin kapsamı, antik çağdan beri değişmeden duran evrensel bir disiplinin adı değildir. Kavram özellikle modern Avrupa düşünce tarihinde, kanonik sayılmayan veya marjinalleştirilen bilgi geleneklerini birlikte inceleyen bir araştırma alanı içinde sistemleşmiştir. Bu nedenle İslam tarihindeki bir topluluğu ‘ezoterik’ diye adlandırdığımızda, çoğu zaman aktörün kendi ismini değil modern analitik bir kategoriye kullanmış oluruz. Tarihçinin görevi bu modern etiketi görünmezleştirmek değil, hangi gözlenebilir özellik nedeniyle kullandığını açıklamaktır. ‘Ezoterik’ sözcüğü bu eserde ancak iç-dış bilgi ayrımı, seçici aktarım, derecelendirme, yetkili yorumcu veya üyeye özgü sır gibi somut göstergelerle desteklendiğinde kullanılacaktır; tek başına sıra dışı inanç veya çoğunluktan farklılık yeterli olmayacaktır.<sup>618</sup>

**55.3. Batı Ezoterizmi Modelini İslam’a Aynen Taşımamak.** Batı ezoterizmi araştırmalarında Antoine Faivre’nin ‘tekabüller, canlı tabiat, tahayyül/aracılar ve dönüşüm’ gibi biçimsel özellikleri veya Wouter Hanegraaff’ın ‘reddedilmiş bilgi’ ve kavram tarihi yaklaşımı önemli tartışmalar üretmiştir. Fakat bunlar Avrupa entelektüel tarihinin özel sorunlarından doğmuştur. İslam tarihine uygulanırken Hermetizm, Kabala, simya veya modern okültizm için geliştirilmiş ölçütleri aynen kopyalamak, zâhir-bâtın, te’vil, imâmet, tasavvufî sır ve dâvet hiyerarşisinin kendi dilini görünmezleştirir. Bu eserde karşılaştırmalı literatür kavramsal uyarı sağlar; ana veri ise İslamî kaynak terimleri ve somut kurumsal pratiklerdir. Böylece ‘benzerlik’ ile ‘aynılık’ ayrılır ve Avrupa merkezli bir kategori İslam tarihinin üzerine kalıp gibi geçirilmez.<sup>619</sup>

<sup>617</sup> Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), özellikle giriş bölümü.

<sup>618</sup> Andreas B. Kilcher, ‘Is Occultism a Product of Capitalism?’, Marco Pasi, Peter Forshaw ve Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019/2020).

<sup>619</sup> Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 1994); Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*.

**55.4. Bu Eser İçin Operasyonel Tanım.** Bu çalışmada ezoterizm, ‘dinî veya kozmolojik hakikatin tamamının herkese aynı düzeyde açık olmadığı; belirli bilgi, yorum veya ritüellerin yetkilendirilmiş kişiler, üyeler veya dereceler arasında seçici biçimde aktarıldığı bilgi ve aidiyet rejimi’ olarak kullanılacaktır. Tanım bilinçli olarak örgüt ile doktrini birlikte fakat ayrı düzeylerde izler. Bir metin iç anlamlardan söz edebilir ama bunu açıkça yayıyorsa örgütsel kapalılık düşük olabilir; tersine doktrini sıradan olan bir siyasî ağ güvenlik nedeniyle yeraltına çekilebilir. Bu nedenle ezoterizm dört bağımsız soruyla sınanacaktır: Bilgi kime açıktır? Yorumu kim yetkilidir? Üyelik nasıl gerçekleşir? Gizlilik neden ve nasıl uygulanır? Bu dört soru cevaplanmadan ‘ezoterik cemaat’ hükmü verilmeyecektir.<sup>620</sup>

**55.5. Ezoterik Olan Her Şey Gizli Değildir.** Gizlilik, bilginin veya faaliyetin belirli kişilerden saklanmasıdır; ezoterizm ise çoğu zaman bilginin niteliği ve erişim düzeniyle ilgilidir. Bir sûfî metin, ‘sır’ veya ‘bâtın’ kavramını açık bir kitapta herkese anlatabilir. Bu durumda içerik içsel/ezoterik olabilir fakat örgütlenme gizli değildir. Tersine baskı altındaki bir cemaat, herkesçe bilinen inançlarını güvenlik gerekçesiyle saklayabilir; burada güçlü gizlilik vardır ama öğretinin yapısı ezoterik olmak zorunda değildir. Georg Simmel’in klasik sosyolojik çözümlemesindeki gibi sır, bir topluluğun ilişkilerini biçimlendiren sosyal formdur. Bu eserde gizlilik, ezoterizmin otomatik eş anlamlısı değil; neden, hedef ve kapsamı ayrıca belirlenen bir değişken olarak incelenecektir.<sup>621</sup>

**55.6. Ezoterizm ile Mistisizm Aynı Şey Değildir.** Mistisizm, genel olarak ilahî hakikatle doğrudan tecrübe, yakınlık, vecd, keşf veya dönüşüm arayışlarını anlatır; ezoterizm ise bu tecrübe ve bilginin erişim rejimine odaklanır. Bir mistik tecrübe herkese açık öğüt ve pratiklerle anlatılabilir; bu durumda derin manevî içerik otomatik olarak kapalı cemaat üretmez. Buna karşılık bazı gelenekler manevî öğretimi sadece müride, belirli seyrüsülûk mertebesine veya icazet sahibi kişiye açabilir. Dolayısıyla tasavvufun tamamını ‘İslam ezoterizmi’ diye eşitlemek, hem tasavvufun kamusal vaaz, tekke, vakıf ve sosyal hizmet boyutlarını hem de

<sup>620</sup> Georg Simmel, ‘The Sociology of Secrecy and of Secret Societies’, *American Journal of Sociology* 11/4 (1906), 441-498; Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*.

<sup>621</sup> Simmel, ‘The Sociology of Secrecy and of Secret Societies’, 441-498.

gerçek iç-dış bilgi ayrımlarını bulanıklaştırır. Bu eserde mistik tecrübe ile seçici bilgi dolaşımı ayrı kodlanacaktır.<sup>622</sup>

**55.7. Ezoterizm ile Okült Bilimler Aynı Şey Değildir.** Harflerin, sayıların, yıldızların, tılsımların veya nesnelerin gizli özelliklerini konu alan ilimler tarih boyunca ‘gizli ilimler’, havas, ilmü’l-hurûf, simya ve benzeri adlarla tartışılmıştır. Bunların bazısı seçkin çevrelerde aktarılmış, bazısı ise kitaplar ve saray himayesi üzerinden geniş biçimde dolaşmıştır. Bu nedenle okült içerik, tek başına kapalı cemaat göstergesi değildir. Bir astrolog veya harf ilmi yazarı örgüt kurmadan da gizli özelliklerden söz edebilir; aynı şekilde inisiyatif bir cemaat okült pratikler kullanmayabilir. Çalışmamız okült bilgi repertuarını ‘neye inanılıyor?’ sorusunun parçası; ezoterik örgütlenmeyi ise ‘kim, kime, hangi yetkiyle ve hangi aşamada öğretiyor?’ sorusunun parçası olarak ayıracaktır.<sup>623</sup>

**55.8. ‘Bâtınî’ Polemik Etiketi ile ‘Ezoterik’ Analitik Kategoriyi Ayırmak.** Klasik Sünnî heresiografi ve reddiye literatüründe ‘Bâtıniyye’, farklı grupları aynı polemik çerçevesinde toplayabilen bir dış adlandırmadır. Terim bazen zâhir-bâtın ayırımı ve imama bağlı te’vil anlayışını, bazen gizli örgütlenmeyi, bazen de siyasî muhalefet ve dinî sapkınlık ithamını birlikte taşır. Bu nedenle bir kaynağın ‘Bâtınî’ demesi tarihçinin aynı kişiyi doğrudan ‘ezoterik örgüt üyesi’ sayması için yeterli değildir. Etiketin kim tarafından, hangi dönemde ve hangi mücadele bağlamında kullanıldığı incelenmelidir. Bu eser ‘Bâtıniyye’yi kaynak terimi olduğunda koruyacak; modern ‘ezoterik’ kategorisini ise polemik hükmünden bağımsız, gözlenebilir örgütsel ve epistemik göstergelerle kullanacaktır.<sup>624</sup>

| Terim          | Çekirdek anlam                                 | Tek başına neyi kanıtlamaz?          | Bu eserde kullanım                  |
|----------------|------------------------------------------------|--------------------------------------|-------------------------------------|
| Ezoterik       | İç bilgi/erişim seçiciliği                     | Gizli örgüt veya sapkınlık           | Modern analitik üst kategori        |
| Bâtın / bâtinî | İç anlam; kaynak bağlamına göre doktrin/etiket | Her kullanımda Bâtıniyye mensubiyeti | Aktör/kaynak terimi + ayrıca analiz |
| Mistisizm      | İlahî tecrübe, keşf, yakınlık                  | Dereceli gizli teşkilat              | Tecrübe boyutu ayrı izlenir         |
| Sır            | Özel bilgi, mahremiyet veya ruhi latife        | Operasyonel gizlilik                 | Anlamı bağlamdan belirlenir         |
| Te’vil         | Metni muhtemel/derin anlamına yorumlama        | Ezoterik otorite                     | Yetki ve erişimle birlikte sınırlar |

<sup>622</sup> Glenn Alexander Magee (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), ‘Editor’s Introduction’; karşılaştırma için Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*.

<sup>623</sup> İlyas Çelebi, ‘Havas İlmi’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV İSAM, 1997), 517-521; Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*.

<sup>624</sup> Avni İlhan, ‘Bâtıniyye’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV İSAM, 1992), 190-194; Farhad Daftary, *The Isma‘ilis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

| Terim         | Çekirdek anlam                           | Tek başına neyi kanıtlamaz? | Bu eserde kullanım                        |
|---------------|------------------------------------------|-----------------------------|-------------------------------------------|
| İnisiyasyon   | Üyelik/statü eşliği                      | Mutlaka okült öğreti        | K1-K2 ayrımında güçlü gösterge            |
| Takiyye       | Tehlike karşısında kimlik/inancı saklama | Gizli doktrin               | K3 savunmacı gizlilik göstergesi          |
| Okült / havas | Gizli özellikler, tılsım, harf-sayı vb.  | Kapalı cemaat               | Bilgi repertuarı; örgüt ayrıca kanıtlanır |
| Gizli örgüt   | Faaliyet/üyelik/haberleşmeyi saklama     | Ezoterik iç bilgi           | K3-K4 güvenlik boyutu                     |

### 55.9. Zâhir ve Bâtın: Önce Kelimenin Kendisini Tarihselleştirmek.

Arapçada bâtın, ‘içte olan, gizli kalan, iç yüz’ anlam alanına; zâhir ise ‘görünen, açık olan’ anlam alanına sahiptir. Bu karşıtlık dinî düşüncede kullanılmadan önce de dilin temel iç-dış ayrımlarından biridir. Kur’an’da Allah için ‘ez-Zâhir’ ve ‘el-Bâtın’ isimlerinin birlikte kullanılması, kavramların teolojik derinliğini artırmıştır; fakat bu kullanım tek başına daha sonraki mezhebî veya örgütsel bâtın anlayışlarının kaynağı gibi okunamaz. Tarihçi, her zâhir-bâtın kullanımında bunun ontolojik, psikolojik, ahlâkî, tefsirî veya kurumsal anlamlardan hangisine sahip olduğunu belirlemelidir. Böylece sırf ‘bâtın’ kelimesi geçti diye bir metin Bâtıniyye’ye veya gizli teşkilata bağlanmaz.<sup>625</sup>

**55.10. Kur’anî İç-Dış Dili Bir Örgüt Şeması Değildir.** Kur’an ve erken dinî dilde görünür-gizli, açık-içte olan, kalp-niyet ve fiil arasındaki ayrımlar geniş bir ahlâkî ve teolojik bağlamda kullanılır. Bu dil, sonradan ortaya çıkan ezoterik bilgi rejimleri için sembolik imkânlar sağlamış olabilir; fakat Kur’an’dan doğrudan dereceli cemaat hiyerarşisi çıkarılamaz. Bir topluluğun iç bilgi doktrini kurduğunu söylemek için yalnız kelime benzerliği değil, yorum yetkisinin belirli kişi veya makama tahsisi, bilgiyi alma şartları ve üyelik pratikleri gibi ek kanıtlar gerekir. Bu ayrım, ‘kutsal metindeki iç-dış metaforu’ ile ‘tarihsel kurumun iç-dış halka sistemi’ni birbirine karıştırmamak için temel yöntem kuralıdır.<sup>626</sup>

**55.11. Te’vil Her Zaman Bâtınî Te’vil Değildir.** Te’vil İslam düşüncesinin kelâm, fıkıh usulü, tefsir, felsefe ve tasavvuf gibi çok farklı alanlarında kullanılan geniş bir yorum kavramıdır. Bir lafzı muhtemel anlamlarından birine delille yöneltmek veya metnin nihai anlamını açıklamak, kendi başına ezoterik değildir. Ezoterik boyut, te’vilin yalnız belirli bir yetkili zümreye tahsis edilmesi, zâhirin arkasında erişimi sınırlı hakikat bulunduğunun sistemleştirilmesi ve yorum

<sup>625</sup> Bekir Topaloğlu, ‘Bâtın’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 5 (İstanbul: TDV İSAM, 1992), 187-188; Lisânü’l-‘Arab, ‘bîtn’ ve ‘zhr’ md.leri.

<sup>626</sup> Kur’ân-ı Kerim, el-Hadîd 57/3; Topaloğlu, ‘Bâtın’, TDV İslâm Ansiklopedisi.

bilgisinin üyelik/dereceyle bağlantılı hâle gelmesiyle güçlenir. Bu nedenle ‘te’vil kullanıyor’ ölçütü yerine ‘te’vil yetkisi nasıl dağıtılıyor?’ sorusu sorulacaktır. Böylece kelâmcı, fakih, sûfî ve İsmâîlî yorum pratikleri tek torbaya konulmayacaktır.<sup>627</sup>

#### **55.12. Tasavvufî Bâtın ile İsmâîlî Bâtın Aynı Kurumsal Mantık Değildir.**

Tasavvuf literatüründe zâhir ve bâtın çoğu zaman ibadetin dış biçimiyle kalpteki anlamı, şeriatla hakikat, sözle hâl veya genel bilgiyle keşfi idrak arasındaki farkı anlatır. Birçok sûfî yazar zâhiri iptal etmek yerine iç anlamın onu derinleştirdiğini savunur. İsmâîlî gelenekte ise zâhir-bâtın ilişkisi özellikle imamın öğretim otoritesi, ta’vil ve dâvet hiyerarşisiyle daha belirgin kurumsal bir yapıya bağlanmıştır; bunun biçimi tarihsel dönemlere göre değişir. Dolayısıyla iki gelenekte ‘bâtın’ kelimesinin bulunması özdeş bir doktrin veya örgütlenme kanıtı değildir. Karşılaştırma, kavramın semantiği kadar otorite ve aktarım mekanizmasını da hesaba katmalıdır.<sup>628</sup>

**55.13. Avam-Havas Ayrımı: Seçkin Bilgi Düşüncesinin Yaygınlığı.** Avam-havas ayrımı tasavvuf, felsefe, ilim ve siyaset dilinde geniş biçimde kullanılmıştır. Tasavvufta havas, daha ileri manevî hâl ve bilgiye sahip seçkinleri; havâssü’l-havâs ise daha üst mertebeyi anlatabilir. Bu ayrım, bilgi ve pratiklerin herkese aynı düzeyde olmadığını gösteren önemli bir işarettir; fakat tek başına gizli örgüt oluşturmaz. Bir âlimin ‘avam bunu anlamaz’ demesi ile bir teşkilatın üyeye yemin ettirip kademeli sır öğretmesi arasında büyük kurumsal mesafe vardır. Bu eser, avam-havas söylemini epistemik seçicilik göstergesi olarak kaydedecek; örgütsel kapalılık için ilave üyelik, ritüel ve erişim kanıtı arayacaktır.<sup>629</sup>

**55.14. Sır: Bilginin İçeriği mi, Toplumsal İlişki mi?** Tasavvuf terminolojisinde sır hem az sayıda kişinin bildiği özel bilgi hem de insanın ruhî idrak mertebelerinden biri anlamına gelebilir. Bu çok anlamlılık özellikle önemlidir. ‘Sır’ kelimesi bazen gerçekten başkasına açıklanmaması gereken

<sup>627</sup> Yusuf Şevki Yavuz, ‘Te’vil’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 41 (İstanbul: TDV İSAM, 2012), 27-28; I. Poonawala, ‘Ta’wil’, EI2, X, 390-392.

<sup>628</sup> Süleyman Uludağ, ‘Bâtın İlmi’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 5 (İstanbul: TDV İSAM, 1992), 188-189; Daftary, *The Isma‘ilis*, 2007.

<sup>629</sup> Süleyman Uludağ, ‘Havas’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 16 (İstanbul: TDV İSAM, 1997), 517; a.mlf., ‘Avam’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 4 (İstanbul: TDV İSAM, 1991), 105-106.

öğretimi; bazen de kişinin kalbinde tecrübe ettiği, söze dökülmesi güç bir hâli ifade eder. Birincisi sosyal erişim ve gizlilik sorununa, ikincisi manevî antropolojiye aittir. Tarihçi metindeki anlamı belirlemeden ‘gizli cemaat’ sonucu çıkaramaz. Bu bölümde sıranın üç düzeyi ayrı tutulacaktır: tecrübe edilemeyeninin dili, üyeye özgü bilgi ve güvenlik amacıyla saklanan operasyonel bilgi.<sup>630</sup>

**55.15. Bâtın İlmi: ‘İç Bilgi’ Her Zaman Rakip Şeriat Değildir.** Klasik tasavvuf kaynaklarında bâtın ilmi, kalp hâlleri, nefis terbiyesi, ihlâs, marifet ve keşifle bağlantılı özel bilgi olarak sunulabilir. Bu bilgi, birçok sûfî için fıkhnın ve şeriatın yerine geçen alternatif hukuk değil, dinî hayatın iç boyutunu kavrama çabasıdır. Polemik kaynakları ise zaman zaman sûfî bâtın dilini Bâtuniyye ile aynılaştırmış veya şüpheyle karşılaşmıştır. Bu gerilim, dış sınıflandırmanın tarihini ayrıca incelemeyi gerektirir. Bir cemaatin bâtın ilminden söz etmesi ancak zâhiri iptal etme, özel otoriteye bağlama veya aşamalı üyelikle sınırlandırma gibi ek özellikler bulunduğunda güçlü ezoterik kurumsallaşma göstergesi sayılacaktır.<sup>631</sup>

**55.16. Havas ve Havâssü’l-Havas: Derece Dili ile Gerçek Dereceyi Ayırmak.** Manevî literatürde avam, havas ve havâssü’l-havas gibi üçlü tasnifler bilgi ve tecrübenin mertebelerini anlatır. Fakat mecazî veya pedagojik mertebe dili ile üyelik kartı gibi işleyen kurumsal derece sistemi aynı şey değildir. Bir metin ‘havasın tevhidî’nden söz ettiğinde bu, mutlaka ayrı odalarda farklı ders alan resmî kademe bulunduğunu göstermez. Kurumsal derece için adayın bir aşamadan diğerine nasıl geçtiği, kim tarafından onaylandığı, hangi bilgi veya ritüelin hangi aşamada açıldığı ve derecenin topluluk içindeki hak-yükümlülükleri değiştirdiği gibi kanıtlar aranmalıdır. Bu ayırım, özellikle İsmâîlî dâvet hiyerarşisi ile sûfî manevî mertebeleri karşılaştırırken zorunludur.<sup>632</sup>

**55.17. İnisiyasyon: İçeri Girişin Törenle ve Yetkiyle Düzenlenmesi.** İnisiyasyon, kişinin yalnız toplantıya katılmasından farklı olarak, belirli bir eşikten geçirilip yeni statüye kabul edilmesini anlatır. Dinler tarihinde yemin, biat, şed, el alma, isim verme, sır teslimi veya özel öğretime kabul gibi çok farklı biçimleri vardır. İnisiyasyon güçlü bir kapalılık göstergesidir; fakat her inisiyatik

<sup>630</sup> Necdet Tosun, ‘Sır - Tasavvuf’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 37 (İstanbul: TDV İSAM, 2009), 115-116.

<sup>631</sup> Uludağ, ‘Bâtın İlmi’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

<sup>632</sup> Uludağ, ‘Havas’; Uludağ, ‘Avam’, TDV İslâm Ansiklopedisi.

yapı ezoterik değildir ve her ezoterik çevre resmî tören kullanmaz. İsmâîlî dâvette ahd/mîsâk ve kademeli öğretim, bu ilişkinin tarihsel olarak belirgin örneklerindendir. Bu eser, inisiyasyonu üyelik statüsü, bilgi erişimi ve otorite bağının aynı anda değiştiği eşik olarak kodlayacaktır.<sup>633</sup>

**55.18. Derecelendirilmiş Bilgi: Her Üye Her Şeyi Bilmez.** Ezoterik örgütlenmenin en ayırt edici göstergelerinden biri bilginin tek seferde değil, aşamalı verilmesidir. Erken ve Fâtîmî İsmâîlî kaynaklarında dâvet hiyerarşisi, yetkili öğreticiler ve iç anlamların kademeli aktarımı bu açıdan önemlidir. Ancak muhalif heresiografilerin sonradan ürettiği ‘dokuz derece’ gibi şemalar doğrudan tarihsel gerçeklik kabul edilmemelidir; farklı dönem ve bölgeler ayrılmalıdır. Gerçek derecelendirme için iç kaynak, yemin metni, öğretim oturumları, dâî talimatları veya güvenilir çağdaş gözlem aranır. ‘Sırları vardı’ biçimindeki genel ifade dereceli müfredat kanıtı değildir.<sup>634</sup>

**55.19. Ahd ve Mîsâk: Sır ile Sadakati Birleştiren Sözleşme.** Bazı inisiyatik yapılarda yemin veya ahd, yalnız ahlâkî sadakat değil bilgi güvenliğinin de sınırını çizer. Fâtîmî İsmâîlî bağlamında dâvete kabul edilen kişinin ahd/mîsâk vermesi ve öğretimin belirli oturumlarda sunulması, iç-dış sınırın hukukî-ritüel bir biçim kazanmasına örnektir. Bununla birlikte reddiye literatüründeki dramatik yemin anlatıları iç kaynaklarla ve daha tarafsız kayıtlarla karşılaştırılmalıdır. Tarihçi için önemli olan ‘yemin edildi’ cümlesi değil, yeminin neyi koruduğu, kime sadakat istediği, ihlâlin nasıl yorumlandığı ve bilgi erişimini nasıl etkilediğidir. Böylece ahd, yalnız törensel renk değil cemaat teknolojisi olarak okunur.<sup>635</sup>

**55.20. Ritüel Seçiciliği: K1 ile K2 Arasındaki Eşik.** Birçok dinî toplulukta bazı ritüeller yalnız üyelere, ehil sayılanlara veya belirli aşamaya ulaşanlara açıktır. Bu durum tek başına yüksek düzey gizli örgüt anlamına gelmez. Tarikat zikirleri, fütüvvet şedi, icazet törenleri veya özel sohbetler K1 düzeyinde üyelik/ritüel seçiciliği oluşturabilir. Ritüel, iç bilgi ve statü basamaklarıyla sistematik biçimde

<sup>633</sup> Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, çev. Monika B. Vizedom ve Gabrielle L. Caffee (Chicago: University of Chicago Press, 1960 [1909]); Farhad Daftary, ‘İsmâ’îlîsm iii. İsmâ’îlî History’, *Encyclopaedia Iranica*.

<sup>634</sup> Daftary, *The İsmâ’îlîs*, 2007; ‘İsmâ’îlîsm iii. İsmâ’îlî History’, *Encyclopaedia Iranica*, zâhir-bâtın, balâğ ve kademeli inisiyasyon bölümleri.

<sup>635</sup> Heinz Halm, ‘The İsmâ’îlî Oath of Allegiance (‘ahd) and the “Sessions of Wisdom” (majâlis al-hikma) in Fatimid Times’, Farhad Daftary (ed.), *Medieval İsmâ’îlî History and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 91-115.

birleştğinde K2 inisiyatik-dereceli yapıdan söz etmek daha anlamlı hale gelir. Bu ayırım, sonraki bölümlerde fütüvvet, tarikat, İsmâîlî dâvet ve kapalı mezhep cemaatlerini aynı ‘gizlilik’ torbasına atmamak için kullanılacaktır.<sup>636</sup>

**55.21. Metne Erişim: Kitabın Var Olması Bilginin Açık Olduğu Anlamına Gelmez.** Bir öğretinin yazılı hâle gelmesi otomatik olarak kamusallaştığını göstermez. Orta çağ yazma kültüründe kitaplar sınırlı sayıda kopyalanabilir, yalnız belirli talebelere okutulabilir, icazetle dolaştırılabilir veya aile/kütüphane çevresinde saklanabilir. Tersine ‘gizli’ diye nitelenen birçok metin zamanla geniş dolaşıma girebilir. Bu nedenle yazma sayısı, istinsah zinciri, sahiplik kayıtları, mecmua bağlamı ve kütüphane dolaşımı bilgi erişiminin tarihini anlamak için önemlidir. Özellikle Ahmed el-Bûnî gibi okült-sûfî yazarların metin dolaşımı, ‘esoterik içerik’ ile ‘kapalı cemaat’ arasında doğrudan eşitlik kurmanın sakıncasını gösterir.<sup>637</sup>

**55.22. Sözlü Aktarım: Yazılmayan Şeyin Varlığını Nasıl Kanıtlarız?** Ezoterik toplulukların en zor kaynak problemlerinden biri, en önemli bilginin bilerek yazılmaması veya yalnız sözlü aktarılması iddiasıdır. Böyle bir iddia tarihçi için iki yönlü risk taşır. Gerçekten sözlü sır sistemi olabilir; fakat kaynakta bulunmayan her boşluğu ‘gizli öğreti vardı’ diyerek doldurmak da kanıtlanamazlığı yöntemle dönüştürür. Sözlü aktarım ancak bağımsız tanıklıklar, talebe-şeyh ilişkisi, yemin metni, eğitim talimatı, sonraki iç kaynak veya dış kaynakların kesişmesiyle makul biçimde kurulabilir. ‘Yazılmamış olması’ tek başına ‘özellikle gizlenmiş olması’nı kanıtlamaz.<sup>638</sup>

**55.23. Sembol ve Çok Katmanlı Dil: Şifre ile Mecazı Ayırmak.** Dinî metinlerde sembol, mecaz, işaret ve çok katmanlı anlam çok yaygındır. Her sembolik anlatım kriptografik şifre değildir. Sûfî şiirindeki şarap, sevgili ve yol metaforları; felsefî alegoriler veya kıssaların işârî yorumları, bağlama göre farklı okuma düzeyleri üretebilir. Gerçek şifreleme ise mesajın hedeflenmeyen okuyucu tarafından anlaşılmasını engellemeye yönelik sistematik kodlama gerektirir.

<sup>636</sup> Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; Halm, ‘The Isma’ili Oath of Allegiance’, 91-115.

<sup>637</sup> Noah Gardiner, ‘Esotericist Reading Communities and the Early Circulation of the Sufi Occultist Ahmad al-Bûnî’s Works’, *Arabica* 61 (2014), 405-441.

<sup>638</sup> Alexander Knysb, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000), tasavvufî öğretimin sözlü-yazılı aktarımı üzerine ilgili bölümler.

Tarihçi mecazı şifre, edebî kapalılığı güvenlik tekniği saymamalıdır. Ezoterik işaret ancak belirli yorum anahtarının yetkili çevrede tutulduğu ve bu erişimin cemaat sınıрыyla ilişkilendiği gösterildiğinde örgütsel anlam kazanır.<sup>639</sup>

**55.24. Harf ve Sayı Sembolizmi: Ezoterik İçerik, Fakat Her Zaman Ezoterik Cemaat Değil.** Hurûf, ebced, sayı düzenleri ve kozmolojik karşılıklar İslam düşüncesinde çeşitli çevrelerde kullanılmıştır. Bâtınî te'vil, Hurûfîlik veya bazı okült ilimler bu araçlara güçlü biçimde başvurabilir; fakat harf-sayı yorumunun varlığı tek başına üyelik hiyerarşisi veya gizli örgüt kanıtı değildir. Bir müellif hesap yöntemini kitabında açıkça verebilir. Buna karşılık bir cemaat aynı sembolizmi yalnız belirli derecede öğretiyorsa ezoterik erişim güçlenir. Bu nedenle içerik göstergesi ile organizasyon göstergesi ayrı sütunlarda tutulacaktır.<sup>640</sup>

**55.25. Havas, Tılsım ve Gizli İlimler: 'Okült' Dosyayı Ayrı Tutmak.** İslam ilimler tarihinde havas, tılsım, azâim, simya ve yıldız bilgisi gibi alanlar hem kabul hem reddiye hem de pratik kullanım konusu olmuştur. Bunlar saray, ulema, sûfî, hekim veya bağımsız uygulayıcı çevrelerde görülebilir. Dolayısıyla okült bilimlerin tarihini yalnız 'yeraltı cemaatleri' üzerinden anlatmak yanlış olur. Bu eser, bu tür bilgileri ancak bir cemaatin aidiyet, liderlik veya inisiyasyon mekanizmasına bağlandıkları ölçüde cemaatleşme analizine dahil edecektir. Aksi halde 'bilgi geleneği' ile 'örgütlü topluluk' ayrımı korunacaktır.<sup>641</sup>

**55.26. Asıl Soru: İç Anlamı Kim Yetkiyle Açıklıyor?** Ezoterik bilgi rejimlerinde içeriğin kendisinden daha belirleyici unsur, yorum yetkisinin dağılımı olabilir. Aynı sembolik metin herkesin serbest yorumuna açık olduğunda başka, anlamı yalnız imamın, şeyhin, dâînin veya yetkilendirilmiş öğreticinin açıklayabileceği kabul edildiğinde başka bir toplumsal yapı ortaya çıkar. İsmâîlî gelenekte imam ve dâvet hiyerarşisi; tarikatlarda şeyh ve icazet; bazı ezoterik hareketlerde kurucu metni yorumlayan seçkin zümre, farklı otorite

<sup>639</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989); Knysb, *Islamic Mysticism*.

<sup>640</sup> Çelebi, 'Havas İlmi', TDV İslâm Ansiklopedisi; Fatib Usluer, *Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul: Kabalcı, 2009).

<sup>641</sup> Çelebi, 'Havas İlmi'; Gardiner, 'Esotericist Reading Communities', 405-441.

modelleridir. Bu nedenle her yapı için ‘hakikatin son yorumcusu kimdir?’ sorusu ayrı başlık olacaktır.<sup>642</sup>

**55.27. Karizmatik Bilgi ile Kurumsal Bilgi Arasında.** Bir liderin ilham, keşf, rüya veya özel ilme sahip olduğuna inanılması karizmatik bilgi otoritesi üretir. Fakat bu otorite, liderin ölümünden sonra halefiyet, metin, silsile veya kurul üzerinden aktarılmadıkça kalıcı ezoterik kurum oluşturmaz. Cemaatleşme açısından kritik eşik, özel bilginin kişisel karizmadan düzenli aktarım sistemine dönüşmesidir. Şeyh-mürîd zinciri, imamet doktrini, dâî hiyerarşisi veya öğretim meclisleri bu kurumsallaşmanın farklı biçimleridir. Böylece ‘sır bilen kişi’ ile ‘sır bilgisini örgütsel olarak yöneten makam’ birbirinden ayrılır.<sup>643</sup>

**55.28. Silsile Gizli Öğreti Demek Değildir.** Tasavvuf ve fütüvvet gibi geleneklerde silsile, otoritenin meşru aktarımını gösterir. Bir silsileye sahip olmak, tek başına ezoterik veya gizli doktrin bulunduğunu kanıtlamaz. Hadis isnadı, icazet veya meslek pîri zinciri de aktarım otoritesi sağlar. Ezoterik boyut, silsilenin belirli bir iç bilgiye erişim şartı olarak işleyip işlemediğiyle ilgilidir. Bu nedenle çalışmada ‘otorite zinciri’ ile ‘sır zinciri’ aynı sütuna yazılmayacaktır. Bazı yapılarda ikisi çakışabilir; bazılarında ise silsile tamamen açık ve kamusal meşruiyet aracıdır.<sup>644</sup>

**55.29. Cemaat Sınırı: İçeridekini Dışarıdakinden Ne Ayırıyor?** Ezoterik yapının sosyal karşılığı, bilgi sınırının insan sınırına dönüşmesidir. Üye olmayan kişi hangi toplantıya giremez, hangi kitabı okuyamaz, hangi ritüele katılamaz veya hangi öğretimi işitemez? Bu sorular üyeliğin gerçek yoğunluğunu ölçer. Bazen sınır resmî yeminle, bazen aile-soy bağıyla, bazen şeyh onayıyla, bazen de güvenilir referansla kurulur. Simmel’in sır sosyolojisinde vurguladığı gibi gizli bilgi, içeridekiler arasında güçlü bağ ve dışarıya karşı sınır üretebilir. Fakat tarihçi bu sınırı metindeki ‘biz ve onlar’ dilinden değil mümkün olduğunca pratik erişim kanıtlarından kurmalıdır.<sup>645</sup>

<sup>642</sup> Daftary, *The Isma‘ilis*, 2007; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1997).

<sup>643</sup> Knysh, *Islamic Mysticism*; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975).

<sup>644</sup> Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

<sup>645</sup> Simmel, ‘*The Sociology of Secrecy and of Secret Societies*’, özellikle sır paylaşımı ile grup sınırı ilişkisi.

### 55.30. Soy, Aile ve Endogami: Sosyal Kapalılık Ezoterizmle Eşit Değildir.

Bazı dinî topluluklar üyeliği doğum, aile, soy veya grup içi evlilik yoluyla yeniden üretir. Bu, dışarıdan girişin zorlaştığı güçlü bir sosyal kapalılık biçimidir; fakat iç öğretinin gizli veya dereceli olduğu anlamına gelmez. Tersine öğretisi oldukça açık bir topluluk evlilik sınırıyla kapalı olabilir. Dürzî, Nusayrî/Arab Alevî, Yârsân veya bazı diaspora cemaatlerini incelerken soy ve endogami ile sır/te'vil sistemleri ayrı değişkenler olarak kodlanmalıdır. Bu ayrım, demografik kapanmayı epistemik kapanmayla karıştırmayı önler.<sup>646</sup>

### 55.31. Mekânsal Kapalılık: Kale, Tekke, Ev ve Dağ Aynı Anlama Gelmez.

Kapalı veya ulaşılmaz güç mekânlar tarih yazımında kolayca 'gizli örgüt' imgesi üretir. Oysa kale askerî güvenlik, tekke eğitim ve ibadet, ev baskı döneminde toplantı, dağlık coğrafya ise yerleşim veya savunma işlevi görebilir. Mekânın kapalı olması ancak erişim kuralı, gözetim, üyelik ve bilgi seçiciliğiyle birleştğinde ezoterik örgütlenme göstergesine dönüşür. Alamut gibi kaleler sonraki bölümlerde hem siyasî-askerî merkez hem dâvet ağı bağlamında incelenecek; 'ulaşılmaz kale = gizemli tarikat' gibi popüler kısa devrelerden kaçınılacaktır.<sup>647</sup>

### 55.32. K0-K4 Kodları: 'Tek Bir 'Gizlilik Derecesi' Değil, Beş Baskın

**Kapalılık Biçimi.** Bu eserin K0-K4 sistemi ahlâkî veya teolojik puanlama değildir. Ayrıca K4, 'K0'dan daha ezoterik' şeklinde doğrusal bir merdiven olarak okunmamalıdır. Kodlar, belirli dönem ve coğrafyada baskın kapalılık biçimini tanımlamak için kullanılır: K0 kamusal açıklık; K1 üyelik/ritüel seçiciliği; K2 inisiyatif ve dereceli iç bilgi; K3 baskı veya güvenlik nedeniyle savunmacı gizlilik; K4 operasyonel-siyasî gizlilik ve bölümlenmiş örgütlenme. Aynı cemaat farklı zamanlarda K1'den K3'e, K3'ten K0'a veya başka yönde hareket edebilir. Bu yaklaşım, doktriner iç bilgi ile güvenlik gizliliğini aynı eksenle eritmeden karşılaştırma yapmayı amaçlar.<sup>648</sup>

<sup>646</sup> Karşılaştırmalı sosyal kapanma için Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth ve Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), sosyal kapanma tartışmaları; bu bölümde epistemik kapanmadan ayrı kullanılmaktadır.

<sup>647</sup> Mekân ve cemaat ilişkisini analitik olarak ayırmak için Nile Green, *Sufism: A Global History* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), tekke ve dolaşım ağlarına ilişkin yaklaşım; Alamut için ileride Daftary ve Hodgson ayrıca kullanılacaktır.

<sup>648</sup> Bu K0-K4 ayrımı eserin operasyonel sınıflandırmasıdır; kavramsal zemin için Simmel, 'The Sociology of Secrecy'; Hanegraaff, *Ezotericism and the Academy*; Daftary, *The Isma'îlîs birlikte değerlendirilmiştir*.

| Kod | Baskın kapalılık biçimi        | Başlıca göstergeler                           | Kanıtlanmaması gereken kısa devre               |
|-----|--------------------------------|-----------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| K0  | Kamusal / düşük kapalılık      | Açık öğretim, açık üyelik, kamusal faaliyet   | 'Hiç mahremiyet yok' denmez                     |
| K1  | Üyelik / ritüel seçiciliği     | İntisap, özel ritüel, üye toplantısı          | 'Gizli örgüt' sayılmaz                          |
| K2  | İnisiyatif / dereceli iç bilgi | Ahd, derece, iç-dış halka, kademeli te'vil    | Siyasî yeraltılık otomatik çıkmaz               |
| K3  | Savunmacı gizlilik             | Takıyye, setr, kimlik/lider/toplantı saklama  | Doktriner ezoterizm otomatik çıkmaz             |
| K4  | Operasyonel-siyasî gizlilik    | Bölümleme, sınırlı haberleşme, gizli görev/ağ | 'Daha mistik' veya 'daha batını' demek değildir |

**55.33. K0 — Kamusal ve Düşük Kapalılık.** K0 düzeyinde topluluğun temel öğretisi, ibadeti ve üyelik biçimi büyük ölçüde kamusaldır; özel güvenlik veya iç bilgi katmanı belirleyici değildir. Bu, cemaatin hiçbir mahremiyeti olmadığı anlamına gelmez. Aile görüşmeleri, yöneticilerin toplantısı veya kişisel manevî tecrübeler her açık yapıda bulunabilir. K0 kodu yalnız bu mahremiyetlerin cemaat kimliğini kuran ana mekanizma olmadığını söyler. Bir cami halkası, açık vaaz çevresi veya kamusal yardım ağı çoğu zaman K0'a yakın olabilir. Kod dönemsel kanıtla verilecektir.<sup>649</sup>

**55.34. K1 — Üyelik ve Ritüel Seçiciliği.** K1'de bazı ritüeller, eğitimler veya toplantılar üye olanlarla sınırlıdır; fakat öğretinin çekirdeği bütünüyle gizli veya kademeli değildir. Tarikat intisabı, fütüvvet şedi, meslek kabul töreni veya özel zikir halkaları bu tipe yaklaşabilir. Buradaki seçicilik aidiyet üretir, fakat dış dünyaya karşı zorunlu yeraltılık doğurmaz. K1'in temel sorusu 'kim katılabilir?'dir; K2'de buna 'kim neyi hangi aşamada öğrenebilir?' sorusu eklenir.<sup>650</sup>

**55.35. K2 — İnisiyatif ve Dereceli İç Bilgi.** K2, üyeliğin yalnız ritüel sınırla değil, aşamalı bilgi ve yetkilendirilmiş yorumla birleştiği yapıları ifade eder. Ahd/mîsâk, dereceler, iç-dış halka, belirli merhalede açıklanan te'vil veya sır, K2 göstergeleridir. Erken ve Fâtımî İsmâîlî dâvetinin bazı dönemleri bu tipin güçlü örneklerini sunar. Ancak her İsmâîlî topluluk ve her tarihsel dönem otomatik K2 sayılmayacak; kaynaklar dönem ve coğrafyaya göre sınanacaktır. K2 doktriner/ritüel kapalılığı gösterir, siyasî gizliliği zorunlu kılmaz.<sup>651</sup>

<sup>649</sup> K0 tanımı bu çalışmanın operasyonel kodudur; mahremiyet ile örgütsel kapalılığın ayrımı için Simmel, 'The Sociology of Secrecy'.

<sup>650</sup> K1 için karşılaştırma: van Gennep, *The Rites of Passage*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*; önceki fütüvvet bölümlerinde kullanılan şed/üyelik ayrımı.

<sup>651</sup> Daftary, *The Isma'ili*, 2007; Halm, 'The Isma'ili Oath of Allegiance', 91-115; *Encyclopaedia Iranica*, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History'.

**55.36. K3 — Savunmacı Gizlilik ve Kimlik Saklama.** K3, baskı, takibat, azınlık konumu veya güvenlik tehdidi nedeniyle kimliğin, toplantının, liderin veya haberleşmenin saklandığı durumdur. Bu kapalılık bazen ezoterik doktrinle birleşir, bazen tamamen dış koşulların ürünüdür. Şîî takıyye pratikleri ve İsmâîlî tarihteki bazı setr dönemleri, bu ayrımı düşünmek için önemlidir. K3'e giren bir topluluk hakkında 'gizliydi, demek ki gizli inançları vardı' sonucu çıkarılmayacaktır. Asıl soru gizlenen şeyin inanç içeriği mi, kimlik mi, liderin yeri mi, yoksa operasyonel ağ mı olduğudur.<sup>652</sup>

**55.37. K4 — Operasyonel-Siyasî Gizlilik ve Bölümlenme.** K4, güvenlik amacıyla işlevlerin bölündüğü, haberleşmenin kısıtlandığı, kimlik veya görev bilgisinin ihtiyaca göre dağıtıldığı ve siyasî/askerî faaliyetlerin gizlilik içinde yürütüldüğü yapılara ayrılmıştır. Hücre tipi örgütlenme, kod adları, gizli haberleşme veya hedefli operasyon gibi unsurlar ancak somut kanıt bulunduğu bu koda gerekçe olabilir. K4, dinî açıdan 'daha bâtinî' demek değildir; doktrini açık bir siyasî örgüt de K4 olabilir. Bu nedenle K4 ile P3-P4 siyasallaşma kodları sık kesişse de birbirinin eş anlamlısı değildir.<sup>653</sup>

**55.38. K Kodları Ahlâkî Değer veya 'Tehlike Puanı' Değildir.** Kapalılık tarih boyunca bazen manevî eğitim, bazen meslek sırrı, bazen azınlık güvenliği, bazen baskıdan korunma, bazen de siyasî operasyon için kullanılmıştır. Aynı teknik farklı etik ve hukukî bağlamlarda görülebilir. Bu nedenle K0 'iyi', K4 'kötü' şeklinde okunamaz. K kodları yalnız bilgi ve erişimin nasıl düzenlendiğini gösterir. Şiddet, hukuk dışılık, siyasî hedef veya devletle çatışma için ayrı P ve D kodları gerekir. Bu yöntem, 'gizli = suçlu' ve 'açık = zararsız' gibi tarihsel olarak savunulamaz kestirmeleri önler.<sup>654</sup>

**55.39. K, P ve D Kodlarını Birbirine Karıştırmamak.** Bu eserde K kapalılık/ezoterizm, P siyasallaşma, D ise devletle ilişki eksenidir. Bir tarikat K2 düzeyinde inisiyatif olabilir ama P0-P1 düzeyinde siyasî hedef taşımayabilir. Baskı altındaki bir azınlık K3 olabilir fakat devlete isyan etmeyebilir. Tersine açık

<sup>652</sup> Mustafa Öz, 'Takıyye', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 39 (İstanbul: TDV İSAM, 2010), 453-454; Daftary, *The Isma'îlis, erken setr dönemleri*.

<sup>653</sup> Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlis against the Islamic World* (3-Gravenhage: Mouton, 1955); Farhad Daftary, *The Assassin Legends* (London/New York: I.B. Tauris, 1994).

<sup>654</sup> Simmel, 'The Sociology of Secrecy'; K kodları bu eserde ahlâkî puan değil morfolojik işaret olarak tanımlanmıştır.

bir siyasî hareket K0-K1 olup P3 düzeyinde iktidar hedefleyebilir. Devlet desteği alan bir ezoterik kurum D2-D3, takibata uğrayan açık cemaat D5 olabilir. Bu üç eksenin ayrılması, sonraki Alamut, Fâtımî, Dürzî ve modern örgüt bölümlerinde özellikle kritik olacaktır.<sup>655</sup>

#### **55.40. Takıyye: Ezoterizmden Önce Güvenlik ve Ruhsat Meselesi.**

Takıyye, tehlike karşısında inancı veya kimliği gizleme pratiğini ifade eder ve İslam hukuk-düşünce tarihinde yalnız tek bir mezhebe mahsus basit ‘aldatma tekniği’ olarak okunamaz. Şîî geleneklerde tarihsel baskı şartları nedeniyle özel önem kazanmış, bazı dönemlerde cemaatin korunma aracına dönüşmüştür. Takıyye bilgi hiyerarşisi değil güvenlik davranışıdır; ancak ezoterik bir cemaatte iç bilgi rejimiyle birleşebilir. Bu nedenle kaynakta takıyye bulunduğu önce tehdidin niteliği, uygulamanın kapsamı ve hangi bilginin saklandığı araştırılacaktır.<sup>656</sup>

**55.41. Setr ve Ketm: Lideri, Kimliği veya Bilgiyi Örtmek.** İsmâîlî tarih yazımında setr, özellikle imamın görünür olmadığı veya kimliğinin saklandığı dönemleri anlatan önemli bir kavramdır. Ketm/kitmân ise daha genel olarak saklama ve gizleme anlam alanına sahiptir. Bu terimler aynı şey değildir: liderin saklanması, öğretinin gizlenmesi ve örgütsel haberleşmenin korunması farklı düzeylerdir. Erken İsmâîlî dâvetin Abbâsî baskısı altındaki dönemlerini incelerken bu ayrım, ‘bütün cemaat tamamen gizliydi’ gibi kaba bir genellemeyi engeller. Kaynaklar hangi unsurun örtüldüğünü açıkça belirtmiyorsa tarihçi boşluğu varsayım ile doldurmamalıdır.<sup>657</sup>

**55.42. Doktriner Sır ile Baskı Kaynaklı Sır Aynı Kaynaktan Doğmaz.** Bir cemaat iç öğretisini ‘ehil olmayan anlayamaz’ gerekçesiyle saklayabilir; başka bir cemaat aynı inancı açıkça savunmak istediği halde devlet baskısı yüzünden saklayabilir. Birinci durumda pedagojik/epistemik, ikincide güvenlik siyaseti belirleyicidir. İsmâîlî tarihin farklı evrelerinde bu iki neden üst üste gelebilir; Fâtımî devlet döneminde kamusal kurumlar ve dâvet meclisleriyle, takibat

<sup>655</sup> Bu eserin sabit sınıflandırması: K0-K4 kapalılık/ezoterizm; P0-P4 siyasallaşma; D0-D7 devlet ilişkisi. Kodlar birbirinden bağımsız, dönemsel analitik eksenlerdir.

<sup>656</sup> Öz, ‘Takıyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi, 453-454; Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân 3/28; en-Nabl 16/106.

<sup>657</sup> Daftary, *The Isma‘ilis, 2007, erken İsmâîlî setr dönemi*; Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London: I.B. Tauris, 1997) içindeki erken dâvet bağlamları.

dönemlerindeki gizlilik aynı seviyede değildir. Bu nedenle her yüzyıla ‘gizli İsmâîlîlik’ etiketi yapıştırılmayacaktır. Kapalılık tarihsel olaylarla birlikte dönemlendirilecektir.<sup>658</sup>

#### **55.43. Dâvet Ağı: Gizlilik, Haberleşme ve Eğitim Aynı Sistem İçinde.**

İsmâîlî dâvet, dinî çağrı faaliyetinin kalıcı öğretim ve temsil ağına dönüşmesinin en önemli örneklerinden biridir. Dâîler, bölgesel görevler, öğretim otoritesi, merkeze bağlılık ve kimi dönemlerde gizlilik aynı kurum içinde birleşebilir. Bununla birlikte ağın bütün ayrıntıları her dönemde aynı değildir. Fâtımî devletin açık kurumsal dâveti ile Abbâsî veya Selçuklu baskısı altındaki gizli faaliyetler ayrılmalıdır. ‘Dâvet teşkilatı’ kavramı bu nedenle sabit bir hücre şeması değil, dönemlere göre açıklık ve kapalılık düzeyi değişen örgütsel ağ olarak ele alınacaktır.<sup>659</sup>

**55.44. ‘Hücre Sistemi’ Demek İçin Kanıt Gerekir.** Modern güvenlik ve örgüt sosyolojisinde hücre, üyelerin bütün ağ yerine sınırlı bağlantıları bildiği bölümlenmiş yapıyı ifade eder. Bu terimi orta çağ dâvet ağlarına kullanmak ancak benzer işlev gerçekten belgelenmişse mümkündür. Dâî hiyerarşisi veya dereceler tek başına hücre sistemi değildir. Kimlerin kimi tanıdığı, haberleşmenin nasıl aktığı, yerel birimin merkezden ne kadar bilgi aldığı ve güvenlik amacıyla bağlantıların kasıtlı sınırlandırılıp sınırlandırılmadığı araştırılmalıdır. Aksi halde modern yeraltı örgütü terminolojisi geçmişe geriye doğru taşınmış olur.<sup>660</sup>

**55.45. Devlet Baskısı Kapalılığı Üretebilir.** Bir topluluğun gizliliği yalnız iç doktrinin sonucu değildir; devlet takibi, yasak, müsadere, tutuklama veya toplumsal şiddet ihtimali de kapalılığı artırabilir. Devlet-cemaat ilişkisi bu nedenle K kodunun dış bağlamıdır. Aynı yapı himaye gördüğü bir devlette açık kurumlar kurarken rakip bir iktidar altında ev, aile veya küçük ağlara çekilebilir. Ezoterik cemaat tarihi, yalnız ‘neden sır saklıyorlardı?’ değil ‘hangi siyasî çevre onları sır saklamaya itti?’ sorusunu da sormalıdır. Bu yöntem mağduriyet

<sup>658</sup> Daftary, *The Isma'ilis*, 2007; Michael Ebstein, ‘Secrecy in Isma’îli Tradition and in the Mystical Thought of Ibn al-‘Arabi’, *Journal Asiatique* 298/2 (2010), 303-343.

<sup>659</sup> Daftary, *The Isma'ilis*, 2007; Paul E. Walker, ‘Fatimid Institutions of Learning’, *Journal of the American Research Center in Egypt* 34 (1997), 179-200.

<sup>660</sup> ‘Hücre’ kavramı modern analitik terim olarak burada ibtiyatla kullanılmaktadır; örgütsel sır için Simmel, ‘The Sociology of Secrecy’; Nizârî tarihinin yapısı için Hodgson, *The Order of Assassins* ve Daftary, *The Isma'ilis*.

anlatısını otomatik meşruiyet, devlet ithamını da otomatik suç kanıtı saymadan ilişkiyi çift yönlü incelemeyi sağlar.<sup>661</sup>

**55.46. Heresiografi ve Reddiyeler: ‘Bâtını’ Dediğinde Kaynak Ne Yapıyor?** Bâtıniyye hakkında klasik bilgilerin önemli bölümü rakip mezhep yazarları, polemikçiler ve devlet çevreleri tarafından üretilmiştir. Bu metinler değersiz değildir; aksine rakiplerin neyi tehdit saydığını, hangi söylemle sınır çizdiğini ve bazı tarihsel ayrıntıları gösterir. Fakat teolojik hüküm, örgüt şeması ve gerçek pratik aynı doğruluk düzeyinde değildir. Bir reddiyenin ‘aday dokuz aşamada kandırılır’ şeklindeki şeması, bağımsız iç kaynaklarla doğrulanmadan bütün İsmâilî dâvet tarihine uygulanamaz. Bu eser polemik metnini hem bilgi kaynağı hem polemğin kendisinin tarihi olarak çift katmanlı okuyacaktır.<sup>662</sup>

**55.47. Gazzâlî’nin Fedâ’îhu’l-Bâtıniyye’si: Bilgi Kadar Mücadele Metni.** Gazzâlî’nin Bâtıniyye/İsmâiliyye’ye karşı kaleme aldığı eser, Selçuklu-Abbâsî siyasal bağlamında rakip otorite iddiasına cevap veren güçlü bir reddiyedir. Metin, tâlim doktrini ve dâvet yöntemleri üzerine önemli bilgiler verir; fakat yazarın amacı tarafsız etnografi değildir. Bu nedenle eserdeki her aşama, niyet atfı ve ahlâkî niteleme doğrudan iç yapı fotoğrafı olarak kullanılamaz. Gazzâlî, hem tarihsel bilgi hem de Sünnî siyasal-teolojik sınır üretiminin kaynağıdır. Sonraki bölümlerde onun tanıklığı İsmâilî iç kaynakları ve modern kritik çalışmalarla karşılaştırılacaktır.<sup>663</sup>

**55.48. İç Kaynakların Yeniden Bulunması Tarih Yazımını Değiştirdi.** XX. yüzyılın ortalarından itibaren özel koleksiyonlar ve farklı coğrafyalarda korunan çok sayıda İsmâilî metnin bulunması, topluluğun tarihini yalnız düşman kaynaklarından yazma zorunluluğunu önemli ölçüde azalttı. Modern İsmâilî araştırmalarının en büyük kazanımlarından biri, polemik anlatılarla iç metinleri karşılaştırabilmesidir. Bu gelişme, ezoterik cemaat araştırmasının genel kuralını açıkça gösterir: kaynak sessizliği her zaman gerçek sessizlik değildir; kapalı

<sup>661</sup> Daftary, *The Isma’ilis*, 2007; Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, a Search for Salvation* (New York: Oxford University Press, 2007).

<sup>662</sup> İlhan, ‘Bâtıniyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi, maddenin klasik reddiye ve mubalif kaynak bağımlılığına ilişkin değerlendirmesi; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005).

<sup>663</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâ’îhu’l-Bâtıniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kabire, 1964), özellikle 21-36; Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, 2005.

toplulukların arşivi geç ortaya çıkabilir. Ancak iç kaynak da kendiliğinden tarafsız değildir. Meşruiyet, imamet ve kutsal tarih iddiaları dış kaynak kadar eleştirel okunmalıdır.<sup>664</sup>

**55.49. ‘Haşhaş’ Efsanesi: Gizlilik Popüler Hayal Gücünü Büyütür.** Nizârî- Alamut tarihinin ‘haşhaş’, sahte cennet, kör itaat ve gizemli suikastçılarla anlatılması, kapalı yapılar hakkında kaynak eleştirisinin neden hayati olduğunu gösterir. Haçlı, Sünnî polemik ve daha geç Avrupa anlatıları birbirine eklenerek tarihsel olgudan çok güçlü bir efsane repertuarı üretmiştir. Kapalılık bilgi boşluğu yaratır; boşluk ise düşman veya meraklı anlatıcı tarafından olağanüstü hikâyelerle doldurulabilir. Bu eser Nizârîleri incelerken hedefli siyasî şiddet, kale ağ, dâvet, eğitim ve günlük hayatı ayrı kanıt kümeleriyle ele alacak; efsanenin yaygınlığı tarihsel doğruluk yerine ayrıca ‘algı tarihi’ olarak incelenecektir.<sup>665</sup>

**55.50. Tasavvuf İçin Yanlış Pozitif: ‘Sır’ Var Diye Bâtınî Cemaat Dememek.** Tasavvuf kaynaklarında sır, keşf, marifet, havâs ve iç anlam dili yoğunudur. Eğer bunların her biri doğrudan ‘Bâtınîlik’ sayılırsa İslam mistisizminin çok büyük bölümü tek mezhep kategorisine hapsedilir. Oysa sûfîlerin önemli kısmı şeriatın zâhirini ve bâtınını birlikte savunmuş, özel manevî bilgiyi fikhî yükümlülüğün kaldırılması olarak görmemiştir. Bu nedenle tasavvufi iç bilgi, K1-K2 seçiciliği üretebilir; fakat ‘Bâtıniyye’ etiketi ancak kaynak ve kurum bağlamı ayrıca destekliyorsa kullanılacaktır. Bu yanlış pozitif kontrolü, sonraki Hurûfî, Bektaşî ve Alevî-Bektaşî bölümlerinde özellikle önemlidir.<sup>666</sup>

**55.51. Şîilik İçin Yanlış Pozitif: İmamet = Gizli Örgüt Değildir.** Şîî geleneklerde imamın özel ilmi, takıyye, gaybet veya bâtınî yorum gibi unsurlar bazı dönemlerde güçlüdür. Fakat bütün Şîî toplulukları ‘ezoterik gizli cemaat’ diye sınıflandırmak tarihsel çeşitliliği yok eder. On İki İmam Şîîliği, Zeydîlik, İsmâîlîlik ve farklı gâlî çevreler otorite, hukuk, kamusal ve örgütlenme bakımından birbirinden ayrılır. Takıyye de tarihsel baskı ortamında güvenlik

<sup>664</sup> Farhad Daftary, *Isma'ili in Medieval Muslim Societies: A Historical Introduction to an Islamic Community* (London: I.B. Tauris, 2005), modern İsmâîlî araştırmalarında iç metinlerin yeniden kazanılmasına ilişkin giriş ve ilgili bölümler.

<sup>665</sup> Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis* (London/New York: I.B. Tauris, 1994); Hodgson, *The Order of Assassins*.

<sup>666</sup> Uludağ, ‘Bâtın İlmi’; Tosun, ‘Sır’; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

davranışı olabilir. Bu nedenle mezhep kimliği K kodunu otomatik belirlemez; her tarihsel topluluk ayrıca incelenir.<sup>667</sup>

**55.52. Gizli İlim İçin Yanlış Pozitif: Okült Kitap = Gizli Teşkilat Değildir.** Havas, tılsım, simya veya ilmü'l-hurûf metinleri bazen yüksek derecede sembolik ve teknik olabilir. Okuyucunun uzmanlık gerektirmesi, yazarın kapalı cemaat kurduğu anlamına gelmez. Yazma dolaşımı, talebe ağı ve patronaj açık olabilir. Ezoterik cemaat araştırması içerik sansasyonuna kapılmamalıdır: 'gizemli formül' örgüt sosyolojisi değildir. Örgüt kanıtı için üyelik, otorite, ritüel, erişim ve süreklilik ayrıca gösterilmelidir. Bu ayrım, İhvân-ı Safâ, Bûnî çevreleri ve Hurûfîlik gibi farklı örnekleri birbirine karıştırmamak için gereklidir.<sup>668</sup>

**55.53. Gizli Siyasî Hareket İçin Yanlış Pozitif: Yeraltılık = Ezoterizm Değildir.** Bir siyasî hareket yasaklandığı için yeraltına çekilebilir, hücreleşebilir ve kimliklerini saklayabilir. Doktrini ise bütün üyeler ve hatta kamuoyu için açık olabilir. Bu durumda güçlü K3-K4 kapalılığı vardır fakat epistemik K2 ezoterizmi yoktur. Modern radikal örgütler, sömürge karşıtı gizli ağlar veya yasaklı siyasî cemiyetler incelenirken bu ayrım özellikle önemlidir. 'Gizli örgüt' ile 'gizli öğreti' ayrı sütunlarda kodlanmadığı takdirde dinî ezoterizm ile güvenlik örgütlenmesi birbirine karışır.<sup>669</sup>

**55.54. Kaynak Hiyerarşisi: İç Metin, Reddiyye, Arşiv ve Maddî İz.** Kapalı cemaatlerin tarihi tek kaynak türünden kurulamaz. İç metin öğretinin kendini nasıl anlattığını; yemin veya eğitim metni erişim düzenini; devlet arşivi takip ve hukukî statüyü; rakip reddiyeler dış algıyı; kale, mezar, kitabe ve yerleşim gibi maddî izler ise gündelik varlığı gösterebilir. Her kaynak aynı soruya cevap vermez. Özellikle 'gizliydi, bu yüzden belge yok' formülü kanıt açığını kapatmak için kullanılamaz. Eksik kanıt, eksik kanıt olarak kaydedilecektir. İddianın kesinlik derecesi, birbirinden bağımsız kaynak katmanlarının kesişmesine göre belirlenecektir.<sup>670</sup>

<sup>667</sup> Öz, 'Takıyye'; Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2013).

<sup>668</sup> Çelebi, 'Havas İlmî'; Gardiner, 'Esotericist Reading Communities', 405-441; Fatih Usluer, *Hurûfîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul: Kabalcı, 2009).

<sup>669</sup> Simmel, 'The Sociology of Secrecy'; modern siyasî yeraltılık ile epistemik ezoterizmin ayrımı bu çalışmanın operasyonel kuralıdır.

**55.55. Her Cemaat İçin Uygulanacak Ezoterizm Kontrol Listesi.** Bundan sonraki kapalı veya bâtinî yapı bölümlerinde standart bir kontrol dizisi kullanılacaktır: aktörün kendi adı; zâhir-bâtın anlayışı; iç bilginin konusu; yetkili yorumcu; üyeliğe giriş; yemin/biat; derece sistemi; ritüel erişimi; metin ve sözlü aktarım; avam-havas ayrımı; takıyye/setr; güvenlik gizliliği; aile/soy sınırı; mekânsal kapalılık; ekonomik kaynak; devletle ilişki; siyasallaşma; şiddet; iç ve dış kaynak dengesi; dönemsel K-P-D kodu. Böylece ‘ezoterik’ kelimesi bölüm başlığının süsü değil, cevaplanabilir tarihsel soruların kısa adı olacaktır.<sup>671</sup>

**55.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Ezoterizm Bir Öz Değil, Erişim Rejimidir.** Bu bölümün temel sonucu şudur: ezoterizm, ‘gizemli inançlar toplamı’ olarak değil, bilgiye, yoruma, ritüele ve üyeliğe erişimin nasıl düzenlendiğini açıklayan tarihsel bir analiz alanı olarak kullanılmalıdır. Zâhir-bâtın, te’vil, sır, avam-havas, inisiyasyon, yemin, derece, takıyye ve güvenlik gizliliği aynı yapı içinde birleşebilir; fakat zorunlu olarak birleşmez. K0-K4 kodları da doğrusal tehlike puanı değil farklı kapalılık biçimleridir. Bundan sonraki bölümlerde her cemaat, kendi dönem ve coğrafyasında bu boyutlarla ölçülecek; polemik etiketleri, efsaneler ve modern örgüt terminolojisi bağımsız kanıt olmadan geriye taşınmayacaktır.<sup>672</sup>

| Boyut                     | Ezoterizm ve kapalılık analizinde görünüm                                                                  |
|---------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Analiz nesnesi         | Bilgi, yorum, ritüel ve üyeliğe erişimin nasıl dağıtıldığı.                                                |
| 2. Yerli kavramlar        | Zâhir-bâtın, te’vil, sır, avam-havas, ahd/misâk, takıyye, setr; modern ‘ezoterizm’ bunların yerine geçmez. |
| 3. Bilgi türü             | Manevî, teolojik, kozmolojik, ritüel, okült veya operasyonel bilgi; türler ayrılır.                        |
| 4. Yorum otoritesi        | İmam, dâî, şeyh, mürid, kurucu, icazet sahibi veya kolektif yorum; kim yetkili?                            |
| 5. Üyelik                 | Açık katılım, intisap, yemin, soy/aile veya referans; giriş mekanizması ayrı kaydedilir.                   |
| 6. İnisiyasyon            | Statü değiştirici kabul ritüeli varsa biçimi ve tarihsel kanıtı belirtilir.                                |
| 7. Derece                 | Manevî mertebe ile resmî örgüt derecesi ayrılır; bilgi erişimi değişiyor mu?                               |
| 8. Ritüel seçiciliği      | Kime açık, hangi aşamada, kamusal mı üyeye özel mi?                                                        |
| 9. Metin ve sözlü aktarım | Yazma dolaşımı, icazet, sözlü sır iddiası ve erişim kanıtı birlikte değerlendirilir.                       |
| 10. Sembol / okült        | Mecaz, harf-sayı, havas ve tılsım örgüt kanıtı değildir; erişim rejimi ayrıca aranır.                      |

<sup>670</sup> Kaynak eleştirisi için Daftary, *The Isma‘ilis*, 2007; Daftary, *The Assassin Legends*, 1994; İlhan, ‘Bâtıniyye’, TDV İslâm Ansiklopedisi.

<sup>671</sup> Bu kontrol listesi, Bölüm 1-5’te kurulan kaynak-eleştirisi ile K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 kodlarının bu bölümdeki ezoterizm ayrımlarıyla birleştirilmiş uygulama formudur.

<sup>672</sup> Genel sentez için Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*; Simmel, ‘*The Sociology of Secrecy*’; Daftary, *The Isma‘ilis*; Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

| Boyut                   | Ezoterizm ve kapalılık analizinde görünüm                                                                             |
|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 11. Gizlilik nedeni     | Pedagojik/epistemik, mahremiyet, güvenlik, siyaset veya operasyon; nedenler karıştırılmaz.                            |
| 12. Takıyye / setr      | K3 için güçlü olabilir; iç doktrinin varlığını tek başına kanıtlamaz.                                                 |
| 13. Sosyal sınır        | İçerideki-dışarıdaki ayrımı, aidiyet, referans, soy veya evlilik düzeni; epistemik sınırdan ayrı.                     |
| 14. Mekân               | Ev, tekke, kale, dağ, ders meclisi; fiziksel kapalılık işlevi ayrıca açıklanır.                                       |
| 15. Ekonomi             | Ezoterizmin zorunlu unsuru değildir; vakıf, aidat, patronaj ve mülkiyet varsa ayrıca incelenir.                       |
| 16. Devlet ilişkisi (D) | Himaye, tanıma, takip, yasak, savaş veya devletleşme; K kodundan bağımsız dönemlendirilir.                            |
| 17. Siyasallaşma (P)    | Kapalılık siyasallaşma değildir; P0-P4 ayrı kanıtlanır.                                                               |
| 18. Kapalılık (K)       | K0-K4 doğrusal tehlike puanı değil, baskın kapalılık biçimini gösteren dönemsel morfoloji kodudur.                    |
| 19. Kaynak problemi     | İç metin, reddiye, heresiografi, arşiv ve maddî iz çapraz okunur; ‘belge yok çünkü gizliydi’ yeterli değildir.        |
| 20. Tarihçi için kural  | Polemik etiketiyle analitik kategoriyi ayır; gizli öğreti, gizli kimlik ve gizli operasyonu üç ayrı düzlemde kanıtla. |

## BÖLÜM 56 — ERKEN DÖNEM BÂTİNÎ VE AŞIRI YORUMCU ÇEVRELER

Kûfe Merkezli Gâli Ağlardan Mufaddalî Metinlere: İmamet, Kozmoloji, Te’vil ve Sonraki İsmâîlîlik Arasındaki Süreklilik-Kopuş Problemi

**56.1. ‘Erken Bâtînîlik’ Demenin Anakronizm Riski.** Bu bölümün başlığındaki ‘bâtînî’ kelimesi, VIII. yüzyıl Kûfe’inde kendisini bu adla tanıtan tek bir teşkilat bulunduğu anlamına gelmez. Erken kaynaklarda karşımıza daha çok imamet çevreleri, Keysânî bağlantılar, gulât diye nitelenen kişiler, belirli liderlere bağlı küçük halkalar ve sonradan adlandırılmış fırkalar çıkar. ‘Bâtîniyye’ ise daha geç polemik literatüründe özellikle İsmâîlî çevreleri ve benzeri grupları topluca adlandıran bir terime dönüşmüştür. Bu nedenle erken dönemi incelerken başlıkta karşılaştırmalı bir üst kavram kullanacak, metin içinde ise mümkün olduğunca çağdaş adlandırmaları, kişi ağlarını ve kaynakların kullandığı terimleri koruyacağız. Böylece VII-VIII. yüzyıldaki dağınık imamet ve kozmoloji çevreleri, XI. yüzyıl reddiyelerinin ‘Bâtîniyye’ şemasına geriye doğru zorla yerleştirilmeyecektir.<sup>673</sup>

**56.2. Gulât: Sabit Bir Mezhep Değil, Değişen Bir Sınır Etiket.** Arapça gulûv ‘haddi aşmak, aşırı gitmek’ anlam alanına sahiptir; gulât ise daha sonraki Şîî

<sup>673</sup> Musbeğh Asatryan, *Controversies in Formative Shi‘i Islam: The Gbulat Muslims and Their Beliefs* (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2017), giriş ve 2. bölüm; Heinz Halm, ‘Golât’, *Encyclopaedia Iranica*, XI/1, 62-64.

ve Sünnî literatürde imamlar, peygamberlik, ilâhî tecelli, tenâsüh veya şeriatın bağlayıcılığı gibi konularda kabul edilen sınırı aştığı düşünülen çevreler için kullanılmıştır. Fakat bu sınır her yüzyılda aynı değildir. Bir râvinin ‘gâlî’ sayılması bazen belirli kozmolojik iddialara, bazen imamın statüsünü aşırı yükseltmeye, bazen siyasî tavra veya rivayet repertuvarına dayanabilir. Bu nedenle ‘gulât’, kendi içinde yekpare doktrin ve üyelik sistemi olan tek bir mezhep adı gibi değil, tarih içinde yeniden tanımlanan bir dış sınıflandırma olarak ele alacağız. Etiketini kullanan yazar, onun dönemi ve hangi inancı ‘aşırılık’ saydığı her olayda ayrıca gösterilecektir.<sup>674</sup>

**56.3. Heresiografi: Fırka Listesi Tarihin Kendisi Değildir.** Erken gâlî çevreler hakkındaki en ayrıntılı bilgilerin önemli kısmı Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’nin Fıraku’ş-Şia’sı, Sa’d b. Abdullah el-Kummî’ye nisbet edilen el-Makâlât ve’l-fırak, Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin Makâlâtü’l-İslâmiyyîn’i ve daha sonraki Bağdâdî ile Şehristânî gibi fırak yazarlarında korunmuştur. Bunlar vazgeçilmez kaynaklardır; fakat çoğu olaylardan bir veya birkaç yüzyıl sonra yazılmış, rakipleri sınıflandırma amacı taşımış ve aynı kişiyi farklı kollara yerleştirebilmiştir. Bir heresiografi tablosunda yan yana duran fırkaların gerçekten aynı dönemde, aynı teşkilat şemasıyla ve birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmış olması gerekmez. Bu eser, fırka adlarını tarihsel veri olarak kaydedecek; fakat listeyi doğrudan örgüt haritasına çevirmeyecektir.<sup>675</sup>

**56.4. Ricâl Literatürü: Râvi Hakkındaki Hüküm ile Tarihsel Biyografi Arasında.** İmâmî ricâl ve hadis literatürü, Ebü’l-Hattâb, Mufaddal b. Ömer, Muhammed b. Sinân ve başka tartışmalı şahıslar hakkında kimi zaman çok ayrıntılı fakat birbiriyle çelişen kayıtlar sunar. Bir râvi aynı gelenek içinde hem imamın yakın adamı ve mali temsilcisi, hem de belli bir dönemde sapkın çevreyle ilişkili kişi olarak tasvir edilebilir. Ayrıca sonraki âlimler bir rivayet zincirinin güvenilirliğini belirlemek için geçmiş kişileri ‘gâlî’, ‘zayıf’ veya ‘aşırı’ diye sınıflandırmış olabilir. Bu hükümler tarihsel hafızanın parçasıdır; fakat modern

<sup>674</sup> Wadâd al-Qâdî, ‘The Development of the Term Ghulât in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya’, *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1976), 295-319; Tamima Bayhom-Daou, ‘The Second-Century Shi’i Ghulât: Were They Really Gnostic?’, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 5 (2003-2004), 13-60.

<sup>675</sup> Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şia*, nşr. Hellmut Ritter (İstanbul, 1931); Sa’d b. Abdullah el-Eş’arî el-Kummî, *el-Makâlât ve’l-fırak*; Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*; Wilferd Madelung, ‘Some Remarks on the Imâmî Fırak Literature’, in *Shi’ism*, ed. Eitan Koblberg (Aldershot: Ashgate, 2003), 153-168.

biyografi yerine geçmez. Rivayet tenkidindeki değer hükmü, kişinin tüm hayatını ve bütün fikirlerini tek anda açıklayan bir etiket sayılmayacak; farklı dönemlere ve ilişkilere ayrılacaktır.<sup>676</sup>

**56.5. İçeriden Kalan Metinler Tarih Yazımını Neden Değiştiriyor?** Gulât tarihi uzun süre neredeyse tamamen muhalif heresiografi ve ricâl kaynaklarından kuruluyordu. Son yıllarda daha sistematik biçimde incelenen Kitâbü'l-Haft ve'l-ezille, Kitâbü'l-eşbâh ve'l-ezille çevresi, Kitâbü's-sırât ve başka parçalı eserler, en azından bazı çevrelerin kendi kozmoloji ve cemaat dillerine yaklaşmayı mümkün kıldı. Bu metinler 'tarafsız iç rapor' değildir; çoğu katmanlı, geç yazmalarda korunmuş ve daha sonraki Nusayrî çevrelerce nakledilmiştir. Yine de düşman kaynaklarının yalnızca 'ibâha, hulûl, sapkınlık' etiketleriyle özetlediği dünyada yaratılış, nur, imam, ruh, sınanma ve kurtuluş üzerine karmaşık sistemlerin bulunduğunu göstermeleri bakımından temel bir historiografik eşiktir. İç metin ve dış suçlama birlikte okunacaktır.<sup>677</sup>

**56.6. Coğrafi Merkez: Kûfe'nin Siyasî ve Dinî Laboratuvarı.** Bu bölümdeki kişilerin büyük kısmı Kûfe veya Irak çevresiyle ilişkilidir. Kûfe, fetih sonrası kabile yapısı, yoğun mevâlî nüfusu, Ali taraftarlığı, Emevî karşıtı hareketler, hadis ve kıraat çevreleri, ticaret ağları ve arka arkaya gelen siyasî ayaklanmaların kesiştiği bir şehirdi. Bu ortam, imamet iddiası, mesihçilik, karizmatik liderlik ve alternatif kozmolojilerin aynı sosyal alanda birbirine temas etmesini kolaylaştırdı. Fakat 'Kûfe = gulât şehri' gibi özcü bir sonuç çıkarılmayacaktır. Aynı şehirde hukukçu, muhaddis, zâhid, Zeydî, erken İmâmî ve farklı siyasî hizipler birlikte yaşıyordu. Gâlî çevreleri Kûfe'nin tamamı değil, onun çok katmanlı Şiî ve muhalif ağları içindeki belirli halkalar olarak ele almak gerekir.<sup>678</sup>

**56.7. Mevâlî, Esnaf ve Para Değiştiriciler: Sosyal Tabanı Sadece 'Fikir' Olarak Okumamak.** Erken Şiî çevrelerin sosyal tarihi yalnız teolojik iddialarla açıklanamaz. Kûfe'de mevâlî, zanaatkârlar, tüccarlar ve özellikle sarraflar üzerinden kurulan ekonomik ilişkiler imamlarla şehirdeki takipçileri arasında

<sup>676</sup> Ronald P. Buckley, 'The Early Shiite Gbulâh', *Journal of Semitic Studies* 42/2 (1997), 301-325; Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, özellikle 3. bölüm.

<sup>677</sup> Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 1-2. bölümler; ayrıca Musbeğh Asatryan, 'An Early Shi'i Cosmology: Kitâb al-asbbâh wa l-ażilla and its Milieu', *Studia Islamica* 110 (2015), 1-80.

<sup>678</sup> Halm, 'Golât'; Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 2. bölüm.

para, haber ve güven dolaşımını sağlayabiliyordu. Mufaddal b. Ömer'in sarraf olarak çalışması ve muhtemelen Ca'fer es-Sâdık ile Mûsâ el-Kâzım için mali aracılık yapması bu açıdan dikkat çekicidir. Aynı meslek ağı içinde bulunmak kişileri otomatik olarak aynı doktrinin mensubu yapmaz; ancak cemaatin maddî altyapısını ve güven ilişkilerini görünür kılar. Bu yüzden sonraki analizde 'kim neye inanıyordu?' sorusunun yanında 'kim kiminle para, haber ve temsil ilişkisi kuruyordu?' sorusu da takip edilecektir.<sup>679</sup>

**56.8. Kronoloji: Birinci/ Yedinci Yüzyıldan Üçüncü/Dokuzuncu Yüzyıla Tek Çizgi Yok.** Erken 'aşırı' çevreler tek bir kuruluş anından çıkmadı. Muhtâr hareketi ve Muhammed b. Hanefiyye etrafındaki Keysânî miras 60'lar/680'lerden itibaren; Beyân b. Sem'ân, Mugîre b. Saîd ve Ebû Mansûr gibi liderler özellikle II./VIII. yüzyılın ilk yarısında; Ebû'l-Hattâb ve Mufaddal çevresi Ca'fer es-Sâdık döneminde; Muhammed b. Sinân, İshak el-Ahmer ve benzeri metinsel halkalar ise II./VIII. yüzyıl sonu ile III./IX. yüzyılda görünür hâle gelir. Daha sonra bu repertuvarın bazı parçaları Nusayrî gelenek içinde korunmuştur. Dolayısıyla 'ilk gâlî → aynı teşkilatın devamı → İsmâîlîlik' şeklinde tek nesil zinciri yerine farklı kişi ağları, metin katmanları ve yeniden kullanım süreçleri kurulacaktır.<sup>680</sup>

| Kişi / çevre                    | Yaklaşık dönem ve merkez    | Tarihsel çekirdek                                                     | Başlıca kaynak-eleştirisî sınırı                                    |
|---------------------------------|-----------------------------|-----------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|
| Muhtâr / Keysânî çevreler       | 66-67/685-687 sonrası, Kûfe | Muhammed b. Hanefiyye etrafında imamet/mehdîlik; bazı kollarda gaybet | 'Keysâniyye' ortak öz-ad değil; bütün kollar gulât değildir         |
| Beyân b. Sem'ân                 | ö. 119/737, Kûfe            | Karizmatik-dini iddialar; devlet tarafından öldürülme                 | Ayrıntılı doktrin esasen sonraki heresiografiden                    |
| Mugîre b. Saîd                  | ö. 119/737, Kûfe            | Kozmolojik/sembolik öğretiler ve isyan                                | Kendi eseri yok; antropomorfizm ve te'vil atıfları çapraz okunmalı  |
| Ebû Mansûr el-İclî              | ö. 740'lar, Irak            | Karizmatik peygamberlik/yükseliş iddiaları; siyasî hareket            | Şiddet ve 'ibâha' ithamlarında polemik payı yüksek                  |
| Abdullah b. Muâviye çevresi     | 127-131/744-749, Irak-İran  | Gerçek siyasî hâkimiyet teşebbüsü                                     | Kozmolojik doktrin liderin kişisel öğretisiyle otomatik eşitlenmez  |
| Ebû'l-Hattâb / Hattâbî çekirdek | ö. 138/755-756, Kûfe        | Ca'fer çevresiyle bağ, kopuş, takipçi ağı ve devlet çatışması         | Alt grup şemaları birbirini tutmaz; bütün atıflar kurucuya taşınmaz |

<sup>679</sup> Musbeğh Asatryan, 'Bankers and Politics: The Network of Shi'i Moneychangers in Eighth-Ninth Century Kufa and their Role in the Shi'i Community', *Journal of Persianate Studies* 7 (2014), 1-21; a.mlf., 'Mofazzal al-Jo'fi', *Encyclopaedia Iranica*.

<sup>680</sup> Halm, 'Golât'; Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 43-78 ve 79-122.

| Kişi / çevre            | Yaklaşık dönem ve merkez                            | Tarihsel çekirdek                                     | Başlıca kaynak-eleştirisî sınırı                                 |
|-------------------------|-----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------|
| Mufaddalı metin çevresi | VIII-IX. yy. Kûfe; metinler daha geç de katmanlanır | Kozmoloji, imamet, ezille/eşbâh; sosyal ve mali ağlar | Mufaddal nisbeti müelliflik değildir; Nusayrî koruma tarihi ayrı |

**56.9. Abdullah b. Sebe Meselesi: Tarihsel Çekirdek ile Kurucu Efsaneyi Ayırmak.** Abdullah b. Sebe, hem Sünnî hem Şîî polemik tarihinin en ağır yük taşıyan şahıslarından biridir. Bazı tarih anlatıları onu Hz. Osman dönemindeki karışıklıkların, Hz. Ali'nin ilâhlâştırılmasının ve hatta Şîîliğin kurucu kıskırtıcısı gibi sunar. Sean Anthony'nin kaynak katmanlarını ayıran çalışması, özellikle Sayf b. Ömer'den gelen tarih anlatılarıyla heresiografik Saba'iyeye rivayetlerinin aynı şey olmadığını ve İbn Sebe imgesinin zaman içinde genişlediğini göstermiştir. Bu nedenle bu eserde İbn Sebe 'Şîîliğin kurucusu' kabul edilmeyecek; onunla ilişkilendirilen tarihsel çekirdek, erken Ali taraftarlığı, ric'at ve aşırılık anlatıları ile daha sonraki polemik efsanesi birbirinden ayrılacaktır. Kesin olmayan ayrıntılar kesin biyografi gibi yazılmayacaktır.<sup>681</sup>

**56.10. Muhtâr es-Sekafî ve Keysâniyye: Siyasî Hareketi Gâli Doktrinle Özdeşleştirmemek.** Muhtâr es-Sekafî'nin 66-67/685-687'deki Kûfe hareketi, Hz. Hüseyin'in intikamı, Ehl-i beyt taraftarlığı ve mevâlî mobilizasyonu bakımından erken Şîî siyasetin dönüm noktalarındandır. Daha sonraki heresiografiler, bu çevreden doğan farklı çizgileri 'Keysâniyye' üst adı altında toplamıştır; ancak bu adın dönemin ortak öz-adlandırması olmadığı modern araştırmada açıkça vurgulanır. Muhtâr'ın bütün takipçilerini tenâsüh, ilâhlâştırma veya gizli te'vil doktrinlerine sahip tek bir gulât teşkilatı saymak kaynakları aşar. Cemaatleşme bakımından önemli olan, siyasî yenilginin ardından Muhammed b. Hanefiyye'nin imamet ve mehdîlik etrafında sembolik bir merkez hâline gelmesi ve farklı grupların bu mirası farklı yönlerle taşımasıdır.<sup>682</sup>

**56.11. Muhammed b. Hanefiyye: Mehdîlik, Gaybet ve Ric'at Repertuvarının Erken Eşiği.** Keysânî çevrelere ilişkin çağdaşlığa daha yakın şiir ve haberler, Muhammed b. Hanefiyye'nin yalnız Ali soyundan bir önder değil, bazı taraftarlarınca imam ve Mehdî kabul edildiğini gösterir. Ölümünden sonra

<sup>681</sup> Sean W. Anthony, *The Caliph and the Heretic: Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism* (Leiden/Boston: Brill, 2012), özellikle 1-7. bölümler.

<sup>682</sup> Sean W. Anthony, 'Kaysâniya', *Encyclopaedia Iranica*, XVI/2, 183-188; ayrıca Wilferd Madelung, 'Kaysâniyya', EI2.

onun ölmediği, Radva dağında bulunduğu ve geri döneceği düşüncesi belirli çevrelerde gelişmiştir. Bu inançlar daha sonraki Şîî gaybet ve ric‘at düşüncelerinin doğrudan değişmeden aktarılmış ilk biçimi sayılamaz; fakat mesihçi liderin görünmezliği ve geri dönüşü repertuvarının erken örnekleridir. Burada önemli cemaat teknolojisi, fiziksel olarak bulunmayan lider etrafında aidiyetin nasıl sürdürülebildiğidir. Gaybet öğretisi topluluğu dağıtabileceği gibi, bekleyiş ve şiirsel hafıza yoluyla yeni bir süreklilik de üretebilir.<sup>683</sup>

**56.12. Ebû Hâşim ve Vasiyet Zincirleri: Meşruiyetin Aktarılabilir Hâle Gelmesi.** Muhammed b. Hanefiyye’nin oğlu Ebû Hâşim etrafında gelişen rivayetler, erken Şîî çevrelerin liderlik meşruiyetini ‘vasiyet’ ve halefiyet zinciri üzerinden açıklama eğilimini gösterir. Farklı gruplar Ebû Hâşim’in ölümünden önce imamet hakkını değişik kişilere devrettiğini ileri sürmüş ve böylece rakip siyasî-dinî projeler kendilerine Haşimî bir meşruiyet hattı kurmuştur. Abbâsî propaganda tarihinin bazı anlatıları da bu vasiyet temasını kullanır. Tarihçi için burada kritik nokta, ‘vasiyet edildi’ iddiasını otomatik kurumsal halefiyet belgesi saymamaktır. Aynı vasiyet farklı geleneklerde farklı alıcılara bağlanıyorsa, bu yalnız olayın değil meşruiyet rekabetinin de tarihidir. Erken ezoterik çevrelerde otorite, soy kadar özel bilginin devriyle de ilişkilendirilebilmiştir.<sup>684</sup>

**56.13. Beyân b. Sem‘ân ve Beyâniyye: Bir Liderin Sonradan Fırkaya Dönüştürülmesi.** Beyân b. Sem‘ân et-Temîmî, Emevî Irak’ındaki erken gâlî şahsiyetlerden biri olarak kaynaklarda yer alır ve 119/737 civarında Kûfe’de Hâlid el-Kasrî döneminde öldürülmüştür. Heresiografiler ona ilâhî nur, imamet ve peygamberlik konusunda sıra dışı iddialar nisbet eder; bazı haberlerde Muhammed el-Bâkır’a kendi peygamberliğini kabul ettirmek istediği anlatılır. Fakat ‘Beyâniyye’nin bütün öğretisini tek ve tutarlı sistem hâlinde yeniden kurmak zordur. Dış kaynaklar farklı ayrıntıları bir araya getirir ve polemik amaçları taşır. Bu nedenle Beyân’ın tarihsel varlığı ve devletle çatışması daha güçlü; ayrıntılı kozmolojik şemanın her unsuru ise daha ihtiyatlı kesinlik düzeyinde ele alınacaktır.<sup>685</sup>

<sup>683</sup> Anthony, ‘Kaysâniya’; Saïd Amir Arjomand, ‘Gayba’, *Encyclopaedia Iranica*, X/4, 341-344.

<sup>684</sup> Anthony, ‘Kaysâniya’; Wilferd Madelung, ‘The Hâshimîyyât of al-Kumayt and Hâshimî Shi‘ism’, *Studia Islamica* 70 (1989), 5-26.

#### 56.14. Mugîre b. Saîd: Te'vil, Kozmoloji ve İsyan Arasındaki Düşüm.

Mugîre b. Saîd el-İclî/Becelî, Muhammed el-Bâkır döneminin en sık anılan gâlî figürlerindendir ve 119/737'deki ayaklanma bağlamında öldürülmüştür. Kaynaklar ona Allah'ın biçimi hakkında antropomorfik tasvirler, harf ve sayı sembolizmi, yaratılış kozmolojisi, imamların olağanüstü kudreti ve vahiy benzeri bilgi iddiaları nisbet eder. Modern çalışmalar, onun öğretisinin sonraki heresiograflerin tek cümlelik 'hulûl' etiketiyle açıklanamayacak kadar karmaşık olabileceğini gösterir. Buna karşılık elimizde Mugîre'nin kendi kaleminden güvenli biçimde tarihlenmiş tam bir eser yoktur. Bu yüzden Mugîriyye, hem erken kozmolojik spekülasyonun hem de muhalif kaynakların 'aşırılık' inşa etme yönteminin birlikte inceleneceği bir örnektir.<sup>686</sup>

**56.15. Ebû Mansûr el-İclî ve Mansûriyye: Karizmatik Yükseliş Anlatısı ile Siyasî Şiddet.** Ebû Mansûr el-İclî, Muhammed el-Bâkır sonrasındaki Kûfe çevresinde peygamberlik, göğe yükselme ve özel ilâhî yetki iddialarıyla anılan başka bir erken gâlî liderdir. Heresiograflar Mansûriyye'ye sembolik Kur'an yorumları, devam eden nübüvvet ve rakiplere karşı şiddeti meşrulaştıran görüşler nisbet eder. Bu son unsur, modern literatürde kimi zaman anakronik biçimde 'terörizm' başlığı altında bile ele alınmıştır. Oysa VIII. yüzyılın isyan, kabile siyaseti ve gizli muhalefet dünyasını modern örgüt terminolojisiyle doğrudan eşitlemek doğru değildir. Ebû Mansûr'un çevresi, karizmatik ilham iddiasının siyasal eylemle birleşebildiğini gösterir; fakat örgütün yapısı ve doktrinin ayrıntıları heresiografi dışı kanıtlarla desteklenmedikçe ihtiyatla aktarılacaktır.<sup>687</sup>

**56.16. Abdullah b. Harb, Abdullah b. Muâviye ve Cenâhiyye: Doktrin ile Devlet Kurma Teşebbüsü.** Emevî hilâfetine son yıllarında Abdullah b. Muâviye etrafında Kûfe'den İran'a uzanan siyasî bir hareket ve kısa ömürlü iktidar alanı oluştu. Daha sonraki kaynaklar Abdullah b. Harb gibi kişiler üzerinden bu çevreye ilâhî ruhun peygamber ve imamlar arasında intikali, tenâsüh ve ezile/önvarlık benzeri kozmolojik fikirler nisbet eder. Burada tarihsel

<sup>685</sup> William F. Tucker, 'Bayân b. Sam'an and the Bayâniyya: Shi'ite Extremists of Umayyad Iraq', *The Muslim World* 65 (1975), 241-253; Halm, 'Golât'.

<sup>686</sup> Halm, 'Golât'; Mustafa Öz, 'Gâlîyye', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 333-337; William F. Tucker, *Mabdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), özellikle 2-5. bölümler.

<sup>687</sup> William F. Tucker, 'Abû Mansûr al-'İjlî and the Mansûriyya: A Study in Medieval Terrorism', *Der Islam* 54 (1977), 66-76; Halm, 'Golât'; Tucker, *Mabdis and Millenarians*.

olarak iki düzeyi ayırmak gerekir: Abdullah b. Muâviye'nin gerçek siyasî hâkimiyet teşebbüsü ile onun çevresinde veya sonrasında şekillenmiş kozmolojik gelenek. Bir liderin devlet kurmaya yönelmiş olması, kendisine atfedilen bütün gâlî doktrinleri bizzat benimsediğini kanıtlamaz. Yine de bu örnek, imamet/karizma dilinin yalnız kapalı öğretim değil, askerî-siyasî mobilizasyonla da birleşebildiğini gösterir.<sup>688</sup>

**56.17. İsyân ile Gâlî Doktrin Neden Sık Yan Yana Görünüyor?** Beyân, Mugîre, Ebû Mansûr, Ebü'l-Hattâb ve Abdullah b. Muâviye çevrelerinde siyasî çatışma veya devlet müdahalesi sık görülür. Bunun nedeni yalnız 'aşırı inançların zorunlu olarak şiddete yol açması' değildir. Kûfe'de karizmatik imamet iddiaları, Emevî karşıtı muhalefet, toplumsal hoşnutsuzluk ve alternatif liderlik arayışları aynı ağlarda buluşabiliyordu. Devlet ise teolojik sapkınlıktan çok kamu düzeni ve egemenlik tehdidine tepki verebilirdi. Bu nedenle P siyasallaşma kodu ile K epistemik kapalılık kodu ayrılacaktır. Bir grup teolojik bakımdan radikal fakat siyaseten pasif olabileceği gibi, doktrini görece sıradan bir muhalif hareket de isyancı olabilir. Tarihsel bağlantı korelasyondur; otomatik nedensellik değildir.<sup>689</sup>

**56.18. Tek Bir 'Gulât Soy Ağacı' Kurmanın Sakıncası.** Heresiografi eserleri kişileri çoğu zaman 'şu bunun öğrencisiydi, sonra fırka şu kollara ayrıldı' biçiminde soy ağaçlarına yerleştirir. Bu kayıtlar önemlidir; ancak bütün erken gâlî çevrelerin kesintisiz örgütsel silsile oluşturduğu anlamına gelmez. Bir fikir bir metinden diğerine geçebilir, aynı motif bağımsız biçimde yeniden üretilebilir, eski bir lider adı sonraki cemaatin kutsal seçercesine eklenebilir veya rakip yazar benzer inançları tek aile altında toplayabilir. Bu bölümde süreklilik dört ayrı biçimde kodlanacaktır: kişi ilişkisi, metin aktarımı, ortak motif ve sonraki meşruiyet iddiası. Bunlardan yalnız biri bulunduğunda 'aynı teşkilat devam etti' sonucu çıkarılmayacaktır. Bu ayrım özellikle Hattâbiyye, Mufaddalî gelenek ve erken İsmâîlîlik ilişkisini değerlendirirken belirleyicidir.<sup>690</sup>

**56.19. Muhammed el-Bâkır Çevresi: İmamın Otoritesi Üzerinde Rekabet.** Muhammed el-Bâkır, erken İmâmî ilim ve imamet geleneğinin merkezî

<sup>688</sup> Halm, 'Golât', özellikle Abdullah b. Harb ve Abdullah b. Muâviye çevresi; Nevbahtî, Fıraq-ı Şîa, ilgili bölümler.

<sup>689</sup> Tucker, Mahdis and Millenarians; Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, erken Kûfe bağlamı.

<sup>690</sup> Madelung, 'Some Remarks on the Imâmî Fıraq Literature'; Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 2-4. bölümler.

şahsiyetlerinden biri olmakla birlikte, onun adı aynı zamanda Beyân, Mugîre, Ebû Mansûr ve Câbir el-Cu'fî gibi tartışmalı kişilerle ilgili rivayetlerde geçer. İmâmî kaynaklar bazı aşırı iddiaları imamın kesin biçimde reddettiğini aktarır; buna karşılık sonraki gâlî metinler aynı imamı kozmolojik sırların kaynağı olarak gösterebilir. Bu çift yönlü hafıza, imamın tarihsel otoritesinin ne kadar değerli olduğunu ortaya koyar: hem ortodoksi hem marjinal çevreler meşruiyetlerini ona bağlama ihtiyacı duymuştur. Tarihçi imamın gerçekten hangi cümleyi söylediğini her zaman belirleyemese de, onun adının rakip bilgi rejimleri tarafından sahiplenilmesini cemaat otoritesi mücadelesinin kanıtı olarak okuyabilir.<sup>691</sup>

**56.20. Ca'fer es-Sâdık: Erken Şîî Bilgi Ağlarının Merkezinde.** Ca'fer es-Sâdık'ın uzun imamet dönemi, Abbâsî devriminin eşiği ve ilk Abbâsî yıllarıyla kesişti. Kûfe'deki çok sayıda öğrenci, râvi ve temsilci onun adına bilgi ve para dolaştırdı. Daha sonraki İmâmî, İsmâîlî, tasavvufî ve gâlî geleneklerin farklı ölçülerde Ca'fer'i otorite kaynağı kabul etmesi, tarihsel kişiliğinin etrafında geniş bir hafıza alanı oluşturdu. Bu durum iki zıt hatayı mümkün kılar: ona nisbet edilen bütün ezoterik metinleri doğrudan kendi eseri saymak veya gâlî çevrelerle hiçbir tarihsel temasın bulunmadığını varsaymak. Bu bölüm, şahısların gerçekten Ca'fer'in çevresinde bulunmuş olabileceği ile sonraki metinlerin ona otorite kazandırmak için eser nisbet etmesi ihtimallerini birlikte değerlendirecektir.<sup>692</sup>

**56.21. Ebü'l-Hattâb: Yetkili Temsilciden Reddedilen Rakibe.** Ebü'l-Hattâb Muhammed b. Ebî Zeyneb el-Esedî, VIII. yüzyıl Kûfe'sindeki en etkili gâlî liderlerden biridir. Kaynaklarda bir dönem Ca'fer es-Sâdık'ın dâîsi veya yetkili temsilcisi gibi hareket ettiği, daha sonra imam tarafından reddedilip lânetlendiği anlatılır. Ayrıntıların bir kısmı sonraki İmâmî polemik tarafından biçimlendirilmiş olabilir; yine de Ebü'l-Hattâb'ın Ca'fer çevresiyle gerçek bir bağ kurduğu ve daha sonra ondan koptuğu modern araştırmada güçlü ihtimal kabul edilir. Cemaatleşme açısından kritik soru, karizmatik temsilcinin merkezin onayını kaybettiğinde ne olduğudur. Hattâbî örneğinde temsilci yalnız

<sup>691</sup> Buckley, 'The Early Shi'ite Gbulâh', 301-325; Mubammed el-Bâkır'a nisbet edilen reddiyeler için İmâmî ricâl ve hadîs malzemesi ayrıca karşılaştırılmalıdır.

<sup>692</sup> Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, çev. David Streight (Albany: SUNY Press, 1994); Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*.

ayrılmamış, kendi takipçi çevresini ve imamet/peygamberlik dilini üretmiş; böylece vekâlet ilişkisi rakip otoriteye dönüşmüştür.<sup>693</sup>

**56.22. 138/755-756 Kûfe Çatışması: Hattâbî Çevrenin Şiddetle Dağılması.** Ebü'l-Hattâb'ın Abbâsî döneminde Kûfe'de takipçileriyle birlikte öldürülmesi, onun çevresini doktriner tartışmadan devlet güvenliği alanına taşıyan kırılmadır. Rivayetler olayın yeri, takipçi sayısı ve çatışmanın ayrıntılarında değişse de Ebü'l-Hattâb'ın devlet kuvvetleriyle karşılaşmada öldüğü konusunda ana çerçeve nettir. Bu olaydan sonra 'Hattâbiyye' adı altında çok sayıda alt kolun sıralanması, merkezî liderin ölümünün grubu tek biçimde sona erdirmediğini gösterir. Ancak sonraki alt kol listelerinin gerçek zamanlı örgüt şeması olmayabileceği unutulmamalıdır. Burada D devlet ilişkisi yüksek düzey takibat/şiddet; P siyasallaşma ise olay bazında değerlendirilir. Teolojik aşırılık ile devletin müdahale gerekçesi aynı şey değildir.<sup>694</sup>

**56.23. Hattâbiyye Tek Bir Donmuş Fırka Değildir.** Modern ansiklopedi ve heresiografi özetlerinde 'Hattâbiyye' kolayca tek kuruculu, tek doktrinli fırka gibi görünür. Oysa Hişâm b. Hakem ve Ebû Îsâ el-Verrâk çizgisinden aktarılan erken tasvirlerin bile birbirleriyle tam uyuşmadığı, Nevbahtî, Kummî ve Eş'arî'nin farklı alt grup şemaları verdiği belirtilmektedir. Ma'meriyye, Bezîgiyye, Umeyriyye, Muhammesa ve başka adların Ebü'l-Hattâb'la ilişkilendirilmesi, tarihsel ilişkilerin yanı sıra sınıflandırma pratiğini de yansıtır. Bu yüzden bölümde 'Hattâbiyye'yi önce Ebü'l-Hattâb etrafındaki çekirdek ağ, sonra onun ölümünden sonra adına bağlanan çeşitli çevreler olarak iki katmanda kullanacağız. Her alt grubun inancı otomatik olarak kurucunun kişisel öğretisi sayılmayacaktır.<sup>695</sup>

**56.24. Nâtık-Sâmit ve İlâhî Nur Şemaları: Atıf ile Tarihsel Doktrin Arasında.** Heresiografi kaynakları Hattâbî kollara aynı çağda iki ilâhî-elçi figürü, nâtık ve sâmit eşleşmesi, imamda tecelli eden nur ve seçkin takipçilerin yüksek ontolojik statüsü gibi öğretiler nisbet eder. Bu motifler sonraki Şîî ve İsmâîlî kavramlarla yüzeysel benzerlikler taşısa da aynı teknik anlamda kullanıldıkları

<sup>693</sup> Mubammad Ali Amir-Moezzi, 'Kaṭṭābiya', *Encyclopaedia Iranica*, XVI/2, 127-129; ayrıca W. Madelung, 'Khattābiyya', EI2.

<sup>694</sup> Amir-Moezzi, 'Kaṭṭābiya'; Halm, 'Golāt'.

<sup>695</sup> Amir-Moezzi, 'Kaṭṭābiya', farklı erken heresiografik şemalar ve kaynak ihtiyatı bölümü.

varsayılmaz. Özellikle daha geç gelişmiş nâtik-sâmit terminolojisini VIII. yüzyıl Hattâbî teşkilatının eksiksiz doktrini olarak geriye taşımak risklidir. Burada ‘heresiografinin atfı’ ile ‘iç metinle doğrulanmış öğreti’ ayrı sütunlarda tutulacaktır. Benzer kelime, doğrudan kurumsal devamlılık kanıtı değildir; ancak erken imamet düşüncesinde konuşan-susan, zâhir-bâtın ve nur temalarının dolaştığını göstermesi bakımından karşılaştırmaya değerdir.<sup>696</sup>

#### **56.25. İbâha ve Şeriatın Düşmesi İddiası: En Ağır Polemiklerden Biri.**

Gulât çevrelere yöneltilen en yaygın suçlamalardan biri, iç hakikati bilen seçkinlerin namaz, oruç, hac veya diğer şer‘î yükümlülüklerden kurtulduğu iddiasıdır. Hattâbî gruplar hakkında bu tür haberler çoktur. Bunun gerçekten bazı çevrelerde antinomian bir öğretiye karşılık gelmiş olması mümkündür; fakat ‘ibâha’ aynı zamanda rakibi ahlâken gayrimeşru göstermek için güçlü polemik aracıdır. Modern araştırmada erken İmâmî sınır çiziminde ‘gulûv’ün özellikle zâhirî yükümlülüğü iptal eden yorumlara karşı kullanılmasının önemini vurgulayan yaklaşımlar vardır. Bu eserde şeriatın iptali ancak belirli metin, pratik veya çoklu bağımsız tanıklıkla desteklendiğinde verilecek; genel ‘ahlâksızlık/ibâha’ ithamı tek başına yeterli sayılmayacaktır.<sup>697</sup>

#### **56.26. Mufaddal b. Ömer: ‘Gâlî’ ile İmanın Güvenilir Adamı Arasında**

**Çelişkili Biyografi.** Mufaddal b. Ömer el-Cu‘fî, erken Şîî tarihin kategorileri zorlayan şahıslarından biridir. Kaynaklar onun bir dönem Hattâbî çevreyle ilişkili olduğunu, daha sonra bu bağdan koptuğunu ve Ca‘fer es-Sâdık ile Mûsâ el-Kâzım’ın yakın adamı olarak kaldığını aktarır. Sarraf oluşu ve imamlar adına para topladığına dair kayıtlar, onu yalnız ‘doktrin taşıyıcısı’ değil ekonomik aracı hâline getirir. Buna karşılık Nusayrî ve gâlî gelenek çok sayıda ezoterik eseri ona nisbet eder. Bu çelişkilerden birini seçip diğerini silmek yerine Mufaddal’ın farklı dönemlerde farklı ağlarla ilişki kurmuş olabileceği, ayrıca sonraki yüzyıllarda adının metin otoritesi olarak büyütüldüğü kabul edilecektir. ‘Mufaddalî gelenek’ biyografik kişi ile sonraki eser külliyatını aynılaştırmayacaktır.<sup>698</sup>

<sup>696</sup> Amir-Moezzi, ‘Kaṭṭābiya’; Asatryan, *Controversies in Formative Shi‘i Islam*; erken terminolojiyi daha geç İsmâîlî kavramlarla özdeşleştirmeye ilkesi bu eserin yöntemidir.

<sup>697</sup> Amir-Moezzi, ‘Kaṭṭābiya’, özellikle gulûv ve antinomian yorum sınırına ilişkin değerlendirme; Asatryan, ‘Of Wine, Sex, and Other Abominations: Accusations of Libertinism in Early Islamic Iraq’, *Global Intellectual History* (2023), ilgili tartışma.

<sup>698</sup> Mushegh Asatryan, ‘Mofāẓẓāl al-Jo‘fī’, *Encyclopaedia Iranica*; a.mlf., ‘Bankers and Politics’, 1-21.

**56.27. Mufaddal'e Nisbet Edilen Eserler: Müelliflikten Çok Otorite Markası.** Mufaddal adına nisbet edilen eserler içerik, dil ve tarih bakımından tek elden çıkmış bir külliyat görüntüsü vermez. Modern metin araştırmaları, özellikle Kitâbü'l-Haft ve'l-ezille'nin çok katmanlı bir derleme olduğunu ve bugünkü biçiminin Mufaddal'ın doğrudan telifi sayılamayacağını gösterir. Bir erken dinî otoritenin adı, sonraki topluluklarda farklı yüzyıllarda üretilen metinleri meşrulaştıran 'otorite imzası' hâline gelebilir. Bu olgu fütüvvetnâmelerdeki kutsal şecere problemine benzer biçimde okunacaktır: nisbet, tarihsel hafıza ve meşruiyet hakkında çok şey söyler; fakat telif tarihini tek başına belirlemez. Her eser için en eski alıntı, dil katmanı, yazma tarihi ve sonraki redaksiyon ayrıca incelenecektir.<sup>699</sup>

**56.28. Kitâbü'l-Haft ve'l-Ezille: Üç Yüzyılı Aşan Katmanlaşmış Bir Metin.** Kitâbü'l-Haft ve'l-ezille, erken gâli düşüncenin en önemli iç kaynaklarından biridir; fakat tek tarihli bir 'VIII. yüzyıl el kitabı' değildir. Mushegh Asatryan'ın metin katmanlarını inceleyen çalışması, eserin II./VIII. yüzyıldan V./XI. yüzyıla kadar uzanan gâli ve Nusayrî edebî faaliyetin ürünü olduğunu, katmanların kesin tarihlerinin her zaman saptanamadığını ve Mufaddal'a nisbetin doğrudan müelliflik olarak kabul edilemeyeceğini gösterir. Bazı erken katmanların II./VIII. yüzyıl sonu-III./IX. yüzyıl başındaki 'ezille/eşbâh' metin çevresiyle ilişkili olması muhtemeldir. Bu eser dolayısıyla 'iç kaynak var' demek kaynak eleştirisini bitirmez; tam tersine redaksiyon tarihi ana soruya dönüşür.<sup>700</sup>

**56.29. Eşbâh ve Ezille Grubu: Önvarlık Kozmolojisinin Metinsel Çevresi.** Erken gâli metinlerde 'eşbâh' ve 'ezille' yani suretler/gölgeler, maddî yaratılıştan önce var olan nuranî veya ruhânî varlıkları anlatan kozmolojinin ana kavramları hâline gelir. Kitâbü'l-eşbâh ve'l-ezille ve ilişkili metin parçaları, insanın yeryüzündeki durumunu önceki bir sınanma, unutma veya düşüş sürecinin sonucu olarak açıklar. Bu tür fikirlerin bazı unsurları Mugîre b. Saîd'e nisbet edilen erken haberlerle de karşılaştırılabilir. Ancak ortak motif, tek bir yazılı

<sup>699</sup> Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 43-63; Mufaddal'e nisbet edilen eserlerin çeşitliliği için 'Mofazzal al-Jo'fi', *Encyclopaedia Iranica*.

<sup>700</sup> Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 1. bölüm ve 43-78; eserin katmanlı kompozisyonu ve Mufaddal nisbetinin sorunları.

kitabın 737'den itibaren değişmeden dolaştığını kanıtlamaz. Metin ailesi içinde alıntı, yeniden yazım ve doktriner gelişme ayırt edilmelidir. Cemaatleşme bakımından bu kozmoloji, 'hakiki kökenini bilen seçkin' ile sıradan insan arasındaki epistemik sınırı meşrulaştırabilecek güçlü bir anlatı sağlar.<sup>701</sup>

**56.30. Ümmü'l-Kitâb: Erken Gâlî Miras, Geç İsmâîlî Redaksiyon ve Pamir Koruması.** Ümmü'l-Kitâb, Muhammed el-Bâkır'ın Câbir el-Cu'fî'ye gizli öğretisi şeklinde kurgulanmış, bugün Farsça nüshalar üzerinden bilinen olağanüstü bir metindir. İçeriğinde ezille, imamın kozmik statüsü, sayı ve renk sembolizmi gibi erken gâlî repertuvarla karşılaştırılabilir unsurlar bulunur. Bununla birlikte metin sonraki İsmâîlî çevrelerde korunmuş ve İsmâîlî uyarlama izleri taşımıştır. Bu nedenle Ümmü'l-Kitâb 'VIII. yüzyılda İsmâîlîliğin hazır doktrin kitabı' olarak kullanılamaz. En güvenli okuma, farklı çağların öğelerini taşıyan bir metin palimpsesti olmasıdır. Korunduğu cemaat ile ilk kompozisyon çevresi birbirinden ayrılacaktır; sonraki sahiplenme, erken doğrudan kurumsal soy bağına eşit değildir.<sup>702</sup>

**56.31. Yedi Âdem, Nurlar ve Kozmik Hiyerarşi: İmamet Dünyanın Yapısına Yerleşiyor.** Gâlî metinlerde imam yalnız siyasî veya hukukî önder değildir; yaratılışın kozmik düzeninde merkezi konuma yerleştirilebilir. Ezille/eşbâh, ilâhî nur, yedi Âdem, göksel dereceler ve insan ruhunun önceki durumları gibi temalar bu kozmolojinin parçalarıdır. Bu sistemler İslam dışı geç antik çağ gelenekleriyle benzer motifler gösterebilir; fakat 'kaynak Manicilikti' veya 'doğrudan Gnostisizmden alındı' gibi tek yönlü aktarım modelleri güncel araştırmada ihtiyatla ele alınır. Fikirler Irak'ın çok dinli ortamında dolaşmış, İslamî imamet ve Kur'an dili içinde yeniden kurulmuş olabilir. Bu bölümün amacı benzerlik avcılığı değil, bu kozmolojinin cemaat açısından işlevini göstermektir: imamı bilmek, insanın kozmik kökenini ve kurtuluş yolunu bilmekle eşleşebilir.<sup>703</sup>

**56.32. Tenâsüh: 'Aşırılık' Etiketinin En Belirgin Doktrinlerinden Biri.** Ruhların farklı bedenlerde yeniden doğması veya ceza-mükâfat sürecinde

<sup>701</sup> Asatryan, 'An Early Shi'i Cosmology', 1-80; Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 64-78.

<sup>702</sup> Halm, 'Golât', Ümmü'l-Kitâb bölümü; Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, erken gâlî metin çevresi.

<sup>703</sup> Asatryan, 'An Early Shi'i Cosmology'; Mushegh Asatryan ve Dylan Burns, 'Is Gbulat Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmissions in Late Antiquity', in *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements* (Turnhout: Brepols, 2016), 55-86.

bedenler arasında dolaşması anlamındaki tenâsüh, heresiografi kaynaklarında gâli gruplara en sık nisbet edilen öğretilerdendir ve gâli iç metinlerinde de çeşitli biçimlerde karşılık bulur. Ezille kozmolojisinde maddî bedene düşüş, önceki ruhânî başarısızlığın sonucu olarak yorumlanabilir; sonraki hayatların niteliği ise imamı tanıma ve doğru bilgiyle ilişkilendirilebilir. Yine de bütün erken Şiî çevreler, hatta bütün gulât gruplar aynı tenâsüh doktrininin paylaştığı değildir. ‘Gulât = tenâsühçü’ formülü, kategorinin tarihsel çeşitliliğini siler. Bu nedenle tenâsüh bir güçlü doktrin göstergesi olarak kaydedilecek, fakat grup kimliğini tek başına tanımlamayacaktır.<sup>704</sup>

| Motif / iddia              | Erken görünüm                                            | Ne kanıtlar?                                            | Ne kanıtlamaz?                                          |
|----------------------------|----------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| Mehdîlik / gaybet / ric'at | Keysânî çevrelerde belirgin                              | Fiziksel yoklukta karizmatik aidyet                     | Bütün Şiî gaybet doktrininin değişmeden hazır olduğunu  |
| İmamda nur / tecellî       | Mugîrî, Hattâbî ve gâli metinlerde çeşitli biçimler      | İmametinin kozmik anlam kazanabildiğini                 | Tek tip hulûl veya bütün Şiîliğin aynı ontolojisini     |
| Ezille / eşbâh             | II-III/VIII-IX. yy. gâli metin çevresi                   | Önvarlık ve düşüş kozmolojisi                           | Tek kitabın değişmeden bütün gruplara geçtiğini         |
| Tenâsüh                    | Birçok gâli atf ve iç metinde                            | Ruhun kurtuluş-ceza şemasında bedenler arası dolaşımını | Her gâli grubun aynı tenâsüh sistemini                  |
| Sembolik te'vil            | Kur'an ve ibadetlerin kişi/kozmozolojiyle eşleştirilmesi | Seçkin yorum otoritesini güçlendirebilir                | Şeriatın mutlaka iptal edildiğini                       |
| İbâha / antinomianizm      | Özellikle Hattâbî ve başka gruplara nisbet               | Bazı çevrelerde zâhîrin kaldırılması ihtimalini         | Heresiografik suçlamanın ahlâk otomatik gerçekliğini    |
| Devam eden peygamberlik    | Beyân, Ebû Mansûr vb. kişilere atf                       | Karizmatik liderin yeni vahiy otoritesi iddiasını       | Bütün erken ezoterik çevrelerin ortak inancını          |
| Harf / sayı sembolizmi     | Mugîre atıfları ve Ümmü'l-Kitâb gibi metinlerde          | Kozmik yorum anahtarlarının varlığını                   | Resmî dereceli gizli teşkilatı                          |
| Sır / seçkin bilgi         | İç metinlerde ve dış tasvirlerde                         | K2 ihtimalini güçlendirebilir                           | Ayrıntılı inisiyasyon sistemi belge olmadan kesinleşmez |

**56.33. Hulûl mü, Tecellî mi, Mazhar mı? İlâhîleşme Dilini Tek Kavrama Sıkıştırmamak.** Klasik fırak eserleri gâli çevreleri çoğu zaman imamda ‘hulûl’ eden ilâhî öz fikriyle açıklar. Modern araştırma ise bazı erken metinlerde bunun basitçe ‘Tanrı insan bedenine girdi’ şeklinde anlaşılmasının yetersiz olabileceğini göstermiştir. İlâhî nurun tezahürü, imamın Tanrı’nın mazharı olması, insan biçiminin göksel suret olması veya imamın yaratılıştaki kozmik aracı sayılması birbirinden farklı ontolojilerdir. Bunların hepsini tek ‘enkarnasyon’ kelimesiyle çevirmek doktriner nüansı kaybettirir. Tarihçi, kaynağın kullandığı kavramı mümkün olduğunca koruyacak ve dış yazarın teolojik özetini iç metnin

<sup>704</sup> Halm, ‘Golât’; Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, özellikle 5. bölüm.

ontolojisiyle karşılaştıracaktır. Bu ayırım aynı zamanda daha sonraki Nusayrî ve İmâmî imamoloji tartışmalarını geriye doğru basitleştirmemeyi sağlar.<sup>705</sup>

**56.34. Peygamberliğin Devamı ve Vahiy İddiaları.** Beyân, Ebû Mansûr, Ebû'l-Hattâb'ın bazı takipçileri ve başka gâli liderlere peygamberlik, vahiy alma veya imamın elçisi olmanın ötesine geçen nübüvvet statüsü nisbet edilmiştir. Bu iddialar, Hz. Muhammed'in son peygamberliği sınırını aşması bakımından sonraki ortodoksi tarafından en açık gulûv göstergelerinden sayılmıştır. Fakat her lider için 'peygamberlik' kelimesinin aynı anlamda kullanıldığı kesin değildir: kimi haberlerde imamın nebî-elçisi, kimi yerde bağımsız vahiy alan kişi, kimi yerde karizmatik ilham sahibi önder söz konusudur. Bu yüzden 'nübüvvet devam ediyor' cümlesi, kaynak terimleri ve bağlam belirtilmeden genelleştirilmeyecektir. Cemaat açısından bu tür iddia, liderin bilgi otoritesini imamdan bağımsızlaştırıp yeni bir vahiy merkezine dönüştürebilir.<sup>706</sup>

**56.35. Te'vil: Zâhiri Derinleştirmek ile Zâhiri İptal Etmek Arasındaki Sınır.** Erken gâli çevrelerde Kur'an âyetleri, ibadetler ve dinî kavramların imamlar, kişiler veya kozmolojik varlıklarla sembolik biçimde eşleştirildiğine dair çok sayıda haber vardır. Fakat Bölüm 55'te kurulan ilke burada özellikle uygulanacaktır: te'vilin varlığı tek başına Bâtıniyye veya şeriat karşıtlığı değildir. Ayırt edici eşik, zâhirî yükümlülüğün geçerliliğinin kaldırılması ve gerçek ibadetin yalnız 'kişileri bilmek' gibi iç anlama indirgenmesidir. Gâli metinlerde bu yönde pasajlar bulunabilir; heresiografiler de bunu yoğun biçimde suçlar. Her örnekte 'sembolik yorum', 'seçkinlere özgü yorum' ve 'zâhirin hükümsüzleştirilmesi' ayrı kodlanacak; böylece sonraki İsmâilî ta'vil ile erken antinomian iddialar aynılaştırılmayacaktır.<sup>707</sup>

**56.36. Harf, Sayı ve İnsan-Beden Sembolizmi.** Mugîre'ye nisbet edilen Tanrı tasvirlerinde harflerin beden parçalarıyla ilişkilendirilmesi, Ümmü'l-Kitâb'daki sayı-renk düzenleri ve bazı gâli metinlerdeki kozmolojik eşleştirmeler, sembolik bilginin önemli araçlarıdır. Bu repertuvar daha sonraki Hurûfilikte görülecek sistemle aynı değildir; ancak harf ve sayıların yalnız yazı işareti değil kozmik

<sup>705</sup> Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*; Asatryan ve Burns, 'Is Ghulat Religion Islamic Gnosticism?', 55-86.

<sup>706</sup> Halm, 'Golât'; Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, erken gâli peygamberlik ve otorite tartışmaları.

<sup>707</sup> Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 3. bölüm, özellikle dinî görevlerin metaforik yorumu; Amir-Moezzi, 'Kaṭṭābiya'.

anahtar sayılabildiğini gösterir. Sembolik sistem, seçkin yorumcunun otoritesini güçlendirebilir: aynı Kur'an metni herkesçe okunur, fakat 'gerçek karşılıkları' yalnız ehil öğretici açıklar. Bununla birlikte karmaşık sembolizm tek başına gizli örgüt kanıtı değildir. K2 dereceli iç bilgi hükmü için sembolik anahtara erişimin üyelik veya inisiyasyonla sınırlandırıldığını ayrıca göstermek gerekir.<sup>708</sup>

**56.37. 'Gizli Öğreti' Var mıydı? Kanıtın Sınırı.** Erken gālî metinler sık sık sır, seçkin bilgi ve imamdan özel aktarım dili kullanır; muhalif kaynaklar da grupları gizli öğretilerle suçlar. Fakat VIII. yüzyıl için elimizde ayrıntılı bir inisiyasyon yönetmeliği veya herkesçe doğrulanmış derece cetveli yoktur. Sonraki metinlerin geçmişe konuşması da mümkündür. Bu nedenle bu çevrelerin tamamına otomatik K2 'dereceli ezoterik teşkilat' kodu verilmeyecektir. Belirli bir metin veya grup, bilginin ehil kişiye kademeli verildiğini, sır saklama yemini bulunduğunu veya dışarıdakinden açıkça gizlendiğini gösteriyorsa K2 güçlenir. Sadece kozmolojinin karmaşık olması veya metnin 'sır' demesi yeterli değildir. Gizli bilgi ile sonraki korunma tarihi birbirinden ayrılır.<sup>709</sup>

**56.38. Cemaatin İç Halkası: 'Ehil', 'Mümin' ve Seçkinler.** Gālî kozmolojilerin bazıları kurtuluşu imamı gerçek ontolojik kimliğiyle tanımaya bağlar. Böyle bir sistemde topluluğun iç halkası yalnız aynı siyasî öndere bağlı kişiler değil, 'hakikati bilenler' olarak tasarlanabilir. Heresiografiler Hattâbî çevrelerde tam inisiyasyon alanların farklı statü kazandığını ileri sürer; iç metinlerde de bilginin derece ve sınanma diliyle işlendiği örnekler vardır. Fakat üyeliğin günlük hayatta nasıl kaydedildiği, toplantıların nasıl düzenlendiği ve ritüel girişin her yerde aynı olup olmadığı belirsizdir. Bu nedenle cemaat sınırı öncelikle epistemik ve karizmatik bir sınır olarak tanımlanacak; resmî üyelik bürokrasisi ancak ek kanıt varsa kabul edilecektir.<sup>710</sup>

**56.39. Ekonomik Ağlar: Mufaddal ve Kûfeli Sarrafların Cemaat Teknolojisi.** Kûfeli Şîî sarraflar üzerine yapılan araştırma, ekonomik aracılığın dinî ağların sürekliliğinde ne kadar önemli olabileceğini gösterir. Bazı sarraflar yalnız para bozmuyor; imam adına bağış topluyor, uzak takipçilerin ödemelerini

<sup>708</sup> Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam, Kitāb al-tawhīd ve harf sembolizmi tartışmaları*; Halm, 'Golāt'.

<sup>709</sup> Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 5-6. bölümler; 'gizli öğreti' iddiası için metin tariblemesi ve topluluk pratiğinin ayrı kanıtlanması gereklidir.

<sup>710</sup> Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 'Constructing a Community' bölümü; Amir-Moezzi, 'Kaṭṭābiya'.

ulaştırıyor ve topluluk içi mali ilişkileri düzenliyordu. Mufaddal b. Ömer bu ağır dikkat çekici örneklerinden biridir. Bu bulgu, erken gālî/İmâmî sınırların yalnız ‘doktrin listesi’ üzerinden çizilmesinin yetersizliğini gösterir: aynı kişi mali olarak imamın merkezî ağı içinde yer alırken belirli bir dönemde radikal fikir çevreleriyle ilişki kurabilir. Ekonomi, burada gulûvün sebebi değil, kişilerin ve haberlerin dolaşmasını sağlayan altyapıdır. Mali aracılık kanıtı gizli fon veya illegal örgüt finansmanı olarak yorumlanmayacaktır.<sup>711</sup>

**56.40. Gulât ve Mukassıra: ‘Aşırı Giden’ ile ‘İmamı Eksilten’ Arasında Sınır Mücadelesi.** Erken Şîî polemik dilinde yalnız ‘gulât’ değil, imamların hak ettiği statüyü eksilttiği düşünülen kişiler için ‘mukassıra’ etiketi de kullanılmıştır. Bu karşıtlık, ortodoks sınırın dışarıdan sabitlenmediğini; imamın bilgisi, mucizesi ve kozmik statüsü konusunda topluluk içinde farklı eşiklerin bulunduğunu gösterir. Bir dönemin ‘aşırı’ saydığı rivayet, başka bir çevrede imamın faziletinin meşru ifadesi olabilir. Asatryan’ın metinsel çalışmaları, gālî yazarların da rakiplerini suçlayan ve kendi ortodoksisini kuran polemikler ürettiğini göstermektedir. Dolayısıyla ‘aşırılık’ tek yönlü bir merkez-çevre hükmü değildir; farklı Şîî ağların birbirini tanımladığı bir otorite mücadelesidir. Bu sınırın zamanla nasıl rasyonelleştiği ayrıca izlenecektir.<sup>712</sup>

**56.41. İmâmî Ortodoksinin Sonradan Sertleşen Sınırları.** III./IX. ve IV./X. yüzyıllarda İmâmî hadis, kelâm ve ricâl literatürü genişlerken imamların ontolojik statüsü, vahyin sona ermesi, şeriatın bağlayıcılığı ve güvenilir râvî sınırları daha sistemli biçimde tanımlandı. Özellikle Büveyhî ve sonrası rasyonalist İmâmî düşüncede ‘gerçek imam öğretisi’ ile gulûv arasında keskin karşıtlık kurulması, geçmişin daha akışkan ortamını geriye doğru sadeleştirebilir. Bu, gālî doktrinlerin tarihsel gerçekliği olmadığı anlamına gelmez; fakat ‘VIII. yüzyılda herkes bugünkü ortodoksi-gulât sınırını aynı şekilde biliyordu’ varsayımını sorunlu kılar. Erken rivayetlerin daha sonra ayıklanması, yeniden yorumlanması veya râviler üzerinden sınıflandırılması bizzat cemaatin

<sup>711</sup> Asatryan, ‘Bankers and Politics’, 1-21; a.mlf., ‘Mofazzal al-Jo’fi’.

<sup>712</sup> Asatryan, *Controversies in Formative Shi’i Islam*, 3. bölüm; Mushegh Asatryan, ‘The Heretic Talks Back: Feigning Orthodoxy in Şaffâr al-Qummî’s Başâ’ir al-darajât’, *History of Religions* (2022), ilgili tartışma.

kurumsallaşma tarihidir. Ortodoksi burada başlangıç değil, süreç olarak ele alınacaktır.<sup>713</sup>

**56.42. Hadis Külliyyatında ‘Gālî’ İzler: Sınırlar Tamamen Geçirimsiz Değildi.** Erken İmâmî hadis külliyyatlarında imamın özel bilgisi, nur, yaratılış öncesi varlık, mucize ve kozmik rolüne dair çok güçlü rivayetler korunmuştur. Modern araştırmacılar, bunların bir kısmının daha sonra ‘gālî’ diye sınıflandırılan çevrelerle ortak tema taşıdığını belirtir. Bu ortaklık iki aşırı sonuca izin vermez: bütün İmâmîliğin gulât olduğu veya bütün gālî doktrinlerin sonradan İmâmîliğe sızmış yabancı unsurlar olduğu söylenemez. Daha gerçekçi model, aynı Kûfeli hadis ve imamet ekosisteminde kişilerin, motiflerin ve metinlerin sınırlar arasında dolaşmış olmasıdır. Ricâl âlimlerinin sonraki ayıklama çabaları da bu geçirgenliğin kanıtıdır. ‘Ortak motif’ ile ‘aynı cemaat’ ayrımı bu noktada özellikle korunacaktır.<sup>714</sup>

**56.43. İmamın Kozmik Statüsü: ‘Gulûv’ün Sınırı Her Zaman Aynı Değildi.** Hattâbiyye üzerine modern çalışmalar, imamı ilâhî nurun mazharı, yaratılışın vasıtası veya kurtarıcı bilgi kaynağı sayan bazı temaların yalnız açıkça ‘gulât’ diye damgalanmış fırkalarda değil, erken İmâmî rivayet repertuvarında da çeşitli biçimlerde bulunabildiğini vurgular. Buna karşılık şeriatın iptali, bağımsız peygamberlik veya imamın açık ilâhlaştırılması gibi iddialar daha güçlü dışlama sınırları oluşturmuştur. Bu gözlem, teolojik hüküm vermekten çok tarihsel kategori kurmak açısından önemlidir. ‘İmam çok yüce bir varlıktır’ cümlesinin hangi noktada gulûv sayıldığı, yazarın dönemine göre değişebilir. Bölüm boyunca içerik kategorileri sabit varsayılmayacak; kaynakların sınır üretme pratikleri bizzat analiz nesnesi olacaktır.<sup>715</sup>

**56.44. Nusayrî Gelenekte Korunan Gālî Metinler: Arşiv ile Kökeni Eşitlememek.** Erken gālî edebiyatın önemli bölümü sonraki Nusayrî/Arab Alevî gelenek içinde korunmuştur. Kitâbü’l-Haft’ın katmanları ve Mufaddalî metinler, Suriye’deki bu daha geç toplulukların yazma kültürü sayesinde günümüze ulaşmıştır. Bu durum paha biçilmezdir; fakat ‘metin Nusayrî

<sup>713</sup> Mobammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi’ism*; ayrıca Asatryan, *Controversies in Formative Shi’i Islam*, erken ve sonraki sınırların oluşumu.

<sup>714</sup> Buckley, *The Early Shi’ite Gbūlāb*, 301-325; İmâmî ricâl malzemesinde gulûv etiketinin değişken kullanımı.

<sup>715</sup> Amir-Moezzi, *‘Kattâbiyya’*; a.mlf., *The Divine Guide in Early Shi’ism*.

kütüphanesinde bulundu, demek ki VIII. yüzyıldaki bütün içeriği Nusayrîliğin kuruluş öğretisidir' sonucu çıkarılamaz. Metinler Irak'tan Suriye'ye taşınmış, yeniden düzenlenmiş, şerhedilmiş ve sonraki doktrinlere uyarlanmış olabilir. Bölüm 76'da Nusayrî cemaat yapısı ayrıca inceleneceği için burada yalnız arşivsel süreklilik kaydedilecektir. Koruma zinciri, fikirlerin tarihsel dolaşımını gösterir; kesintisiz kurumsal kimlik ispatı değildir.<sup>716</sup>

**56.45. Erken İsmâîlîliğe Geçiş Sorunu: Hattâbiyye 'Şablon' muydu?** İmâmî heresiografi ve bazı modern eski çalışmalar, Hattâbiyye'yi doğrudan doğmakta olan İsmâîlîliğin şablonu gibi görmüştür. Bu görüşün dayanaklarından biri, Ebü'l-Hattâb çevresindeki bazı kişilerin Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâîl veya torunu Muhammed b. İsmâîl'e yöneldiğine dair haberlerdir. Ancak Encyclopaedia Iranica'daki değerlendirme de dahil modern araştırma, bu doğrudan özdeşleştirme konusunda ciddi ihtiyat çağrısı yapar: erken İsmâîlî doktrinler, Hattâbî kollara atfedilen öğretilerle büyük ölçüde aynı değildir. Dolayısıyla ilişki ihtimali reddedilmeyecek, fakat 'Hattâbiyye adını değiştirdi ve İsmâîlî oldu' şeklinde basit bir dönüşüm modeli kurulmayacaktır. Kişi geçişleri, ortak motif ve kurumsal dâvet ayrı ayrı kanıtlanacaktır.<sup>717</sup>

**56.46. Mufaddal, İsmâîl b. Ca'fer ve Muhammed b. İsmâîl Hakkındaki Haberler.** Mufaddal'ın Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâîl ile yakın ilişkisi bulunduğu ve ona Hattâbî fikirler öğrettiği yönünde rivayetler vardır; bazı Hattâbî takipçilerin de Ebü'l-Hattâb'ın ölümünden sonra Muhammed b. İsmâîl'e yöneldiği aktarılır. Bu kayıtlar, erken İsmâîlî çevrenin oluştuğu sosyal havzada eski Kûfeli ağlardan bazı kişilerin bulunmuş olabileceğini düşündürür. Fakat rivayetler çoğunlukla daha sonraki mezhebî kaynaklardan gelir ve rakip soya 'gulûv' geçmişi yükleme işlevi de görebilir. Bu nedenle ilişki 'temas ve olası personel geçişi' düzeyinde kaydedilecek; ilk İsmâîlî dâvetin bütün doktrini veya

<sup>716</sup> Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 4. bölüm; Mushegh Asatryan, 'Shiite Underground Literature Between Iraq and Syria: The Book of Shadows and the History of Early Gbulat', in *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean* (University Park: Penn State University Press, 2016), 128-161.

<sup>717</sup> Amir-Moezzi, 'Kaṭṭābiyya', Hattâbiyye ile doğmakta olan İsmâîlîlik arasındaki doğrudan özdeşleştirmeye ihtiyatla yaklaşan değerlendirme; Farhad Daftary, *The Isma'îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), erken dönem.

hierarchy bundan türetilmeyecektir. Bölüm 57 bu sorunu erken dâvet kaynaklarıyla yeniden açacaktır.<sup>718</sup>

#### **56.47. En Erken İsmâîlî Öğretiler Hattâbî Doktrinlerin Kopyası Değildir.**

Erken İsmâîlîlik üzerine S. M. Stern, Farhad Daftary ve Heinz Halm gibi araştırmacıların çalışmaları, Ca'fer es-Sâdık sonrası halefiyet krizinden çıkan İsmâîlî çizginin zamanla belirgin bir imamet, tarih döngüsü ve dâvet modeli geliştirdiğini gösterir. Bu yapıların bazıları önceki Kûfeli ezoterik çevrelerle ortak dil kullanabilir; ancak Hattâbiyye'ye nisbet edilen imamın açık ilâhlaştırılması, bağımsız peygamberlik ve çeşitli antinomian öğretiler erken İsmâîlîliğin güvenilir biçimde bilinen bütününe eşitlenemez. Aynı coğrafyada doğmak ve bazı şahısları paylaşmak, aynı doktriner organizma olmak değildir. Bu nedenle sonraki bölümde İsmâîlî dâvetin doğuşu kendi tarihsel belgeleri, Fâtımî öncesi metinleri ve rakip kaynakları üzerinden kurulacaktır.<sup>719</sup>

#### **56.48. Ümmü'l-Kitâb'ın İsmâîlîlerce Korunması Ne Kanıtlar? Ümmü'l-**

Kitâb'ın Pamir ve Kuzey Pakistan İsmâîlî çevrelerinde korunmuş olması, gâli kozmolojik malzemenin sonraki İsmâîlî topluluklarda okunabildiğini ve yeniden anlamlandırılabilirdiğini gösterir. Fakat koruma, ilk telif ve ilk cemaat kimliğiyle aynı şey değildir. Metindeki bazı kısımların sonraki İsmâîlî uyarlama izleri taşıması, tam tersine redaksiyon tarihinin çok katmanlı olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu eser, 'İsmâîlîliğin başlangıçtan beri gâli olduğu'nun kısa kanıtı değil; farklı ezoterik repertuvarların yüzyıllar boyunca dolaşım ve sahiplenilmesinin örneğidir. Cemaat tarihi açısından asıl soru, bir metnin kim tarafından yazıldığından sonra, hangi toplulukların onu neden koruduğu ve kendi meşruiyet anlatısına nasıl eklediğidir.<sup>720</sup>

#### **56.49. Zâhir-Bâtın ve Ta'vîlin Kurumsallaşması Daha Sonraki Bir Eşik.**

Erken gâli çevrelerde sembolik yorum ve seçkin bilgi mevcuttur; fakat İsmâîlî dâvette zâhir-bâtın ilişkisi, imamın yetkili öğretimi ve dâî ağıyla daha sistematik kurumsal biçim kazanacaktır. Bu fark tarihleme açısından önemlidir. VIII. yüzyıldaki bir Mugîrî veya Hattâbî te'vil örneğini, X. yüzyıl Fâtımî dâvetinin

<sup>718</sup> Asatryan, 'Mofazzal al-Jo'fi'; Daftary, *The Isma'ilis*, 2007, 91-92 civarı erken İsmâîlî çevre ve Mufaddal rivayetleri.

<sup>719</sup> Farhad Daftary, 'The Earliest Isma'ilis', *Arabica* 38 (1991), 214-245; S. M. Stern, 'Isma'ilis and Qarmatians', in *Studies in Early Isma'ilism* (Leiden: Brill, 1983), 289-298.

<sup>720</sup> Halm, 'Golât'; Ümmü'l-Kitâb'ın sonraki İsmâîlî uyarlama izleri ve koruma tarihi; Daftary, *The Isma'ilis*.

eğitim kurumları ve ta'vîl sistemiyle özdeşleştirmek, kurumsal gelişimi görünmez kılar. Bölüm 56 erken repertuarı gösterecek; Bölüm 57-58 ise bu repertuarın hangi unsurlarının gerçek dâvet yapısına dönüştüğünü sınayacaktır. Süreklilik varsa bile 'fikir varlığı → teşkilat varlığı' otomatik değildir. Kurumlaşma, otorite, görev dağılımı ve düzenli iletişim kanıtı gerektirir.<sup>721</sup>

#### **56.50. Süreklilik İçin Dört Kanıt Türü: Kişi, Metin, Motif ve Kurum.**

Erken gālî çevrelerle daha sonraki İsmâilî, Nusayrî veya başka ezoterik yapılar arasındaki ilişkiyi ölçmek için dört farklı süreklilik türü kullanılacaktır. Birincisi kişi sürekliliği: belirli aktörün bir çevreden diğerine geçtiğine dair güvenilir kayıt. İkincisi metin sürekliliği: eserin alıntı, yazma veya isnad yoluyla taşınması. Üçüncüsü motif sürekliliği: nur, ezille, tenâsüh veya ta'vîl gibi ortak fikir. Dördüncüsü kurumsal süreklilik: liderlik, üyelik, görev ve iletişim yapısının gerçekten devri. İlk üçünden biri dördüncüyü otomatik kanıtlamaz. Bu dört alan ayrı tutulduğunda 'köken' tartışmaları soy efsanesinden çıkar, somut tarihsel ilişkilere dönüşür.<sup>722</sup>

#### **56.51. Emevî Devletiyle İlişki: İnfazlar Teolojiden Fazlasını Gösterir.**

Beyân, Mugîre ve Ebû Mansûr gibi liderlerin Emevî valileri döneminde öldürülmesi, erken gālî çevrelerle devlet arasındaki çatışmanın ciddiyetini gösterir. Fakat devletin infaz kararını yalnız doktriner sapkınlık gerekçesiyle açıklamak doğru değildir. Bu kişiler siyasî ayaklanma, alternatif liderlik ve kamu düzeni sorunu içinde görünür olmuşlardır. Emevî valisi açısından rakibin Allah tasavvurundan çok silahlı takipçi toplaması veya meşru otoriteye meydan okuması belirleyici olabilir. Bu nedenle D kodu 'takip/şiddetli bastırma' olarak verilirken gerekçe teoloji, siyaset ve güvenlik katmanlarına ayrılacaktır. Devlet kaynağının 'zındık/sapkın' dili de hukukî-siyasî etiket olarak okunacaktır.<sup>723</sup>

#### **56.52. Abbâsî Devrimi Sonrasında: Eski Muhalefet Ağlarının Yeni İktidarla Çatışması.** Abbâsî devrimi Ehl-i beyt ve Haşimî meşruiyet dilini kullanarak Emevî karşıtı geniş bir koalisyonu harekete geçirmişti. İktidar kurulduktan sonra ise aynı koalisyonun farklı Ali taraftarı, mesihçi ve karizmatik

<sup>721</sup> Daftary, 'The Earliest Isma'ilis', 214-245; Heinz Halm, erken İsmâilî dâvet yöntemleri üzerine çalışmalar.

<sup>722</sup> Musbeğh Asatryan, 'Early Ismailis and Other Muslims: Polemics and Borrowing in Kitab al-Kashf', in *Intellectual Interactions in the Islamic World: The Ismaili Thread* (2020), ilgili bölümler; süreklilik türleri bu eserin analitik ayrıımıdır.

<sup>723</sup> Halm, 'Golât'; Tucker, *Mahdis and Millenarians*; Taberî tarihindeki 119/737 Kûfe olayları ilgili kayıtlarla karşılaştırılmalıdır.

kolları yeni devlet için rakip hâline geldi. Ebü'l-Hattâb'ın Abbâsî yönetimi altında öldürülmesi bu dönüşümün örneklerindendir. Daha önce 'devrimci' olan Haşimî semboller, merkezî iktidar yerleşince muhalif meşruiyet tehdidine dönüşebildi. Cemaat-devlet ilişkisi bu nedenle hanedan değişince otomatik dostluğa dönüşmez. Erken gâli çevrelerin açıklık ve gizlilik düzeyi de bu siyasî değişimle birlikte yeniden değerlendirilmelidir. K3-K4 güvenlik davranışı varsa bunun dış baskıyla ilişkisi ayrıca kanıtlanacaktır.<sup>724</sup>

### **56.53. Şiddet ve 'Terörizm' Etiketi: Modern Kavramı Geriye Taşımamak.**

Bazı erken gâli gruplara suikast, boğma, gizli öldürme veya rakiplerin malını/canını mubah görme gibi iddialar nisbet edilmiştir. Modern araştırmanın eski bir bölümünde Ebû Mansûr çevresi için 'ortaçağ terörizmi' gibi ifadeler kullanılmıştır. Bu eser böyle bir dili analitik kategori olarak benimsemeyecektir. Önce belirli şiddet eyleminin çağdaş veya yakın kaynakla doğrulanması, ardından bunun grup emri mi, isyan pratiği mi, polemik ithamı mı olduğunun belirlenmesi gerekir. 'Gizli + radikal inanç = terör örgütü' kısa devresi tarihsel olarak savunulamaz. P4 veya şiddet kodu yalnız somut eylem, emir ve hedef üzerinden verilecek; mezhep etiketi şiddet kanıtı sayılmayacaktır.<sup>725</sup>

### **56.54. Bölüm 56 İçin K-P-D Kodlaması: Tek Kod Yerine Dönem ve Çevre.**

Erken gâli çevrelerin tamamına tek K, P ve D kodu vermek bu bölümün yöntemine aykırıdır. Keysânî bekleyiş çevreleri için epistemik kapalılık zayıf, siyasî miras güçlü olabilir; Hattâbî bazı alt gruplarda seçkin iç bilgi K2'ye yaklaşabilir; devlet baskısı altındaki ağlarda K3; silahlı isyanlarda P3-P4 ve D5-D6 görülebilir. Mufaddal'ın imamlarla mali aracılığı ise aynı kişide D ile ilişkili farklı bir sosyal konumu gösterir. Bu nedenle kodlama kişi/grup ve tarih dilimine göre yapılacaktır. Bölümün genel morfolojisi C10 normatif-metinsel/ezoterik bilgi çevresi ile C8-C13 arası küçük aidiyet-hareket ağlarının kesişimidir; tek bir kurumsal 'tarikat' modeli değildir.<sup>726</sup>

### **56.55. Kaynak Hiyerarşisi ve Güven Dereceleri.** Bu bölümde iddialar dört güven düzeyine ayrılacaktır. Birinci düzey: birden fazla bağımsız erken tarihsel

<sup>724</sup> Anthony, 'Kaysâniya'; Amir-Moezzi, 'Kaṭṭābiya'; Abbâsî devrimi sonrası meşruiyet rekabeti için genel tarihsel bağlam.

<sup>725</sup> Tucker, *Mahdis and Millenarians; Asatryan, 'Of Wine, Sex, and Other Abominations' (2023). Modern 'terörizm' kavramının erken ortaçağa mekanik uygulanmaması bu eserin yöntem kuralıdır.*

<sup>726</sup> K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 bu eserin sabit morfoloji kodlarıdır; bu bölümde kişi, dönem ve coğrafyaya göre ayrı uygulanır.

tanıklıkla desteklenen kişi, ölüm, isyan veya ilişki. İkinci düzey: daha geç fakat farklı geleneklerde kesişen doktrin atfı. Üçüncü düzey: yalnız tek heresiografi zincirinden gelen ayrıntılı fırka şeması. Dördüncü düzey: geç iç metnin erken lidere nisbet ettiği, redaksiyon tarihi belirsiz sır veya kozmoloji. İç metin otomatik üstün, dış kaynak otomatik değersiz değildir; her biri cevap verdiği soruya göre kullanılacaktır. Özellikle ‘bu doktrin VIII. yüzyılda kesin vardı’ denebilmesi için metnin kendi tarihlenmesi ile heresiografik atfın kesişmesi aranacaktır. Belirsizlik gizlenmeyecek; kesinlik derecesi metne yansıtılacaktır.<sup>727</sup>

**56.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Erken Ezoterik Çevreler Bir ‘Gizli Mezhep’ Değil, Rekabet Eden Ağlar Alanıdır.** Bölümün temel sonucu, erken İslam tarihinde ‘Bâtıniler’ adıyla tek merkezden yönetilen, Abdullah b. Sebe’den İsmâîlîliğe kesintisiz uzanan bir gizli teşkilat bulunduğu fikrinin kaynakların taşıyabileceğinden daha güçlü olduğudur. Gerçekte Kûfe merkezli siyasî muhalefet, imamet rekabeti, mehdîlik, gaybet, ilâhî nur, ezille/eşbâh kozmolojisi, tenâsüh, sembolik te’vil, şeriatın sınırı ve karizmatik temsilcilik farklı kişi ve metin ağlarında kesişmiştir. Hattâbiyye ve Mufaddalî gelenek, sonraki İsmâîlî ve Nusayrî tarihle temas noktaları sunar; fakat temas, kurumsal özdeşlik değildir. Bundan sonraki bölümde İsmâîlî dâvetin doğuşu, tam da bu erken repertuarla arasındaki gerçek süreklilik ve kopuşlar sınanarak kurulacaktır.<sup>728</sup>

| Boyut              | Bölüm 56 — Erken gâli/bâtınî çevrelerde görünüm                                                                |
|--------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Analiz nesnesi  | Tek mezhep değil; Kûfe merkezli kişi ağları, fırka adları, metin çevreleri ve sonradan kurulan sınırlar.       |
| 2. Dönem           | I/VII. yy. sonundan III/IX. yy.a uzanan farklı eşikler; bütün unsurlar eşzamanlı değildir.                     |
| 3. Coğrafya        | Başlıca Kûfe ve Irak; bazı siyasî ağlar İran’a uzanır; metinlerin sonraki koruma alanı Suriye/Pamir olabilir.  |
| 4. Öz-ad / dış ad  | Keysâniyye, gulât, Beyâniyye, Mugîriyye, Hattâbiyye gibi adların bir kısmı dış sınıflandırmadır.               |
| 5. Liderlik        | İmam, temsilci/dâî, karizmatik peygamber, mehdî veya metinsel otorite; tipler birbirine eşit değildir.         |
| 6. Üyelik / ağ     | Küçük takipçi halkaları, siyasî birlikler, râvi ve mali aracı ağları; bürokratik üyelik çoğu kez belirsiz.     |
| 7. İç bilgi        | Bazı çevrelerde sır ve seçkin bilgi güçlü; ayrıntılı derece sistemi grup bazında ayrıca kanıtlanır.            |
| 8. Doktrin         | Mehdîlik, gaybet, nur/tecelli, ezille/eşbâh, tenâsüh, peygamberlik ve sembolik te’vil farklı kombinasyonlarda. |
| 9. Şeriat / ritüel | İbâha ve zâhirin düşmesi atıfları önemli fakat polemik ihtimali yüksek; uygulama ayrıca kanıtlanır.            |

<sup>727</sup> Asatryan, *Controversies in Formative Shi‘i Islam*; Madelung, ‘Some Remarks on the Imâmî Firq Literature’; Buckley, ‘The Early Shi‘ite Ghulâh’.

<sup>728</sup> Genel sentez için Asatryan, *Controversies in Formative Shi‘i Islam*; Anthony, *The Caliph and the Heretic*; Amir-Moezzi, ‘Kaṭṭâbiya’; Daftary, ‘The Earliest Isma‘ilis’.

| Boyut                   | Bölüm 56 — Erken gâli/bâtını çevrelerde görünüm                                                                            |
|-------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 10. Metin               | Heresiografi + ricâl + hadis + katmanlı iç gâli metinler; hiçbir kaynak türü tek başına yeterli değildir.                  |
| 11. Kapalılık (K)       | K1-K3 arasında grup ve döneme göre değişebilir; bütün erken çevreler otomatik K2/K4 değildir.                              |
| 12. Ekonomi             | Sarraflar ve mali araçlar imamet ağlarının maddî altyapısını gösterebilir; gulüvün sebebi değildir.                        |
| 13. Sosyal taban        | Mevâlî, şehirli zanaat/ticaret çevreleri ve siyasî takipçiler; tek sınıf açıklaması yapılmaz.                              |
| 14. Devlet ilişkisi (D) | Emevî ve Abbâsî dönemlerinde takip, infaz ve silahlı çatışma; nedenler teoloji-siyaset-güvenlik diye ayrılır.              |
| 15. Siyasallaşma (P)    | Muhtâr ve Abdullah b. Muâviye gibi yüksek mobilizasyon örnekleri ile daha metinsel çevreler ayrılır.                       |
| 16. Şiddet              | Somut isyan/çatışma kanıtı ile heresiografik ‘gizli öldürme’ suçlaması aynı düzeyde değildir.                              |
| 17. Ayrışma             | Liderin ölümü, imam tarafından reddedilme ve halefiyet tartışmaları yeni küçük kollar üretir.                              |
| 18. Sonraki süreklilik  | Kişi, metin, motif ve kurum sürekliliği dört ayrı kanıt türüdür; biri diğerinin yerine geçmez.                             |
| 19. Kaynak problemi     | Geç fırka listeleri, polemik, apokrif nisbet ve katmanlı yazmalar; kesinlik derecesi açık tutulur.                         |
| 20. Tarihçi için kural  | ‘İbn Sebe → gulât → Hattâbiye → İsmâililik’ biçiminde düz gizli örgüt soy ağacı kurma; temas ve kopuşları ayrı kanıtlarla. |

## BÖLÜM 57 — İSMÂİLÎ DÂVETİN DOĞUŞU

Ca'fer es-Sâdık Sonrası Halefîyet Krizinden Selâmiyye Merkezli Transbölgesel  
Dâvete: Setr, Dâî Ağları ve 899 Şizmine Giden Yol

**57.1. İsmâilî Dâvetin ‘Doğuşu’ Tek Bir Tarih Değildir.** İsmâilîliğin başlangıcına tek bir kuruluş tarihi vermek tarihsel süreci fazla sıkıştırır. 148/765'te Ca'fer es-Sâdık'ın vefatıyla ortaya çıkan halefîyet grupları, Muhammed b. İsmâil'in gizlenmesi etrafındaki erken cemaat, III./IX. yüzyıl başlarında kimliği saklanan merkezî liderler ve 260'lar/870'lerden itibaren genişleyen dâî ağı aynı kurumsal seviyeyi temsil etmez. Bu bölüm ‘doğuş’u dört eşik halinde izleyecektir: halefîyet iddiasının oluşması; küçük Kûfe çevresinin sürekliliği; setr altında merkezî liderliğin şekillenmesi; bölgesel dâvet ağının birleşik bir harekete dönüşmesi. Böylece daha sonra Fâtımî devletini doğuracak kurumlar, 765'e eksiksiz biçimde geriye taşınmayacaktır.<sup>729</sup>

**57.2. 148/765 Halefîyet Krizi: İmâmî Birliğin Parçalanması.** Ca'fer es-Sâdık'ın 148/765'te ölümü İmâmî Şîî çevrede büyük bir halefîyet krizine yol açtı. Erken heresiografiler takipçilerin birkaç ayrı gruba bölündüğünü, İsmâil'in kardeşleri Abdullah el-Eftah, Mûsâ el-Kâzım ve başka adayların çevresinde farklı iddialar oluştuğunu aktarır. İsmâilî tarih açısından belirleyici olan, bu çoğul ortam içinde İsmâil b. Ca'fer'in ve ardından onun soyunun imamet hakkını savunan iki Kûfe merkezli çevrenin kalıcılığıdır. Buradaki ayrışma henüz coğrafyalar üstü bir dâvet teşkilatı değildir; öncelikle meşru imamın kim olduğu sorusuna verilen farklı cevapların topluluk sınırı üretmesidir.<sup>730</sup>

**57.3. İsmâil b. Ca'fer: Tarihsel Şahıs ile Sonraki İmam Hafızası.** İsmâil b. Ca'fer, İsmâilî geleneğin adını aldığı şahıstır ve daha sonraki İsmâilî imam listesinde altıncı imam kabul edilir. Kaynaklar onun Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğullarından biri olduğunu, Kûfe'deki daha aktivist Şîî çevrelerle temasının bulunduğunu ve bazı rivayetlerde Ebü'l-Hattâb ya da Mufaddal b. Ömer gibi

<sup>729</sup> Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), özellikle 3. bölüm; Khalil Andani, 'A Survey of Ismaili Studies Part 1: Early Ismailism and Fatimid Ismailism', *Religion Compass* 10/8 (2016), 191-206.

<sup>730</sup> Farhad Daftary, 'The Earliest Ismâ'îlîs', *Arabica* 38 (1991), 214-245; Farhad Daftary, 'Ismâ'îlî Sbi'ism', *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (2024), 'Origins and early history'.

tartışmalı isimlerle ilişkilendirildiğini bildirir. Ancak bu bağlantıların kapsamı kesin değildir. İsmâîl'in tarihsel biyografisi ile Fâtımî ve sonraki İsmâîlî hafızasında kazandığı imamlık konumu ayrılacaktır. Adın daha sonra bir cemaatin kurucu etiketi haline gelmesi, İsmâîl'in kendi hayatında bütün sonraki dâvet kurumlarını kurduğu anlamına gelmez.<sup>731</sup>

**57.4. Nass Meselesi: İsmâîl'in Halef Tayin Edildiği İddiası.** İsmâîlî imamet iddiasının temel dayanaklarından biri, Ca'fer es-Sâdık'ın İsmâîl'i nass yoluyla halef tayin ettiği kabulüdür. Modern araştırmalar, İsmâîl'in bir dönem babasının muhtemel halefi olarak görülmesinin güçlü bir erken gelenek olduğunu; fakat ölüm, bedâ ve yeni halef tartışmalarının daha sonra farklı Şîî kollar tarafından birbirinden farklı biçimde açıklandığını gösterir. Bu nedenle 'nass vardı' veya 'hiç yoktu' şeklinde basit bir tarihçi hükmü yerine, nassın hangi kaynakta ne zaman ve hangi halefiyet mücadelesi içinde aktarıldığı izlenecektir. Cemaat tarihi bakımından önemli nokta, nass anlatısının İsmâîl soyuna bağlılığı meşrulaştıran kalıcı bir otorite hafızası üretmesidir.<sup>732</sup>

**57.5. İsmâîl'in Ölümü: Cenaze Rivayeti, Görülme Haberleri ve Kaynak Katmanları.** İsmâîl'in ölüm tarihi ve şartları erken İsmâîlî tarihinin en zor konularındandır. Kaynakların çoğu onun babası Ca'fer es-Sâdık'tan önce öldüğünü ve Medine'de Bakî mezarlığına gömüldüğünü bildirir; aynı gelenekte Ca'fer'in cenazede oğlunun yüzünü özellikle gösterdiğine dair rivayetler de vardır. Buna karşılık bazı İsmâîlî anlatılar onun ölümünün güvenlik gerekçesiyle ilan edildiğini veya sonradan Basra'da görüldüğünü aktarır. Bu çelişkili kayıtlar tek bir dramatik senaryoda birleştirilmeyecek. İsmâîl'in fiilî ölüm meselesi ile ölüm haberinin cemaat içinde nasıl yorumlandığı iki ayrı tarihsel sorudur.<sup>733</sup>

**57.6. el-İsmâîliyye el-Hâlisâ: İsmâîl'in Ölmediğini Savunan Çevre.** Nevbahtî ve Kummî'nin tasvir ettiği en erken gruplardan biri, İsmâîl'in babasından önce öldüğünü reddediyor ve onun gerçek imam olarak saklandığını, gelecekte Mehdî olarak döneceğini savunuyordu. Heresiografların 'el-İsmâîliyye

<sup>731</sup> Farhad Daftary, 'Esmâ'il b. Ja'far al-Şâdeq', *Encyclopaedia Iranica*, VIII/6, 625-626; a.mlf., *The Ismâ'îlîs*, 2007, erken dönem.

<sup>732</sup> Daftary, 'Esmâ'il b. Ja'far al-Şâdeq'; Wilferd Madelung, 'Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam* 37 (1961), 43-135.

<sup>733</sup> Daftary, 'Esmâ'il b. Ja'far al-Şâdeq', ölüm ve cenaze rivayetleri; Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Firaqu'ş-Şîa*, nşr. Hellmut Ritter (İstanbul, 1931), ilgili bölüm.

el-hâliisa' diye adlandırdığı bu çevre, halefiyet krizinin mesihçi bir çözümünü temsil eder: imamın fiziksel yokluğu ölümle değil gizlenme ve dönüş beklentisiyle açıklanır. Bu grubun kesin üye sayısı, iç örgütü ve sonraki kaderi bilinmiyor. Dolayısıyla onu daha sonraki bütün İsmâilî dâvetin doğrudan ve değişmeden devam eden tek çekirdeği saymak yerine, erken pro-İsmâilî seçeneklerden biri olarak kaydedeceğiz.<sup>734</sup>

**57.7. Mübârekiyye: İmametın Muhammed b. İsmâil'e Taşınması.** İkinci erken grup İsmâil'in babasından önce öldüğünü kabul ediyor, fakat imametın onun büyük oğlu Muhammed b. İsmâil'e geçtiğini savunuyordu. Erken İmâmî heresiograflar bu çevreyi Mübârekiyye diye adlandırır. Adın İsmâil'in 'el-Mübârek' lakabıyla ilişkili olması bugün güçlü bir açıklamadır. Mübârekiyye'nin önemi, imameti Ca'fer'in diğer oğullarına değil İsmâil'in nesline bağlayarak daha sonraki İsmâilî sürekliliğin soy mantığını kurmasıdır. Bununla birlikte Mübârekiyye'yi IX. yüzyıldaki geniş dâvet teşkilatıyla doğrudan eşitlemeyeceğiz; arada kaynakların oldukça sessiz kaldığı uzun bir dönüşüm dönemi vardır.<sup>735</sup>

**57.8. İlk İsmâilî Grupların Karşılaştırmalı Haritası.** 765 sonrası İsmâil yanlısı çevrelerin ortak noktası İsmâil'in imamet hakkını savunmalarıydı; fakat imamın kim olduğu ve geleceğin nasıl bekleneceği konusunda ayrılıyorlardı. 'Saf İsmâiliyye' İsmâil'i yaşayan gizli imam ve geleceğin Mehdîsi olarak beklerken, Mübârekiyye onun ölümünü kabul edip imameti Muhammed b. İsmâil'e aktardı. Daha sonraki İsmâilî hareket, özellikle Mübârekî çizgiden gelişen çevrelerle ilişkilidir. Fakat her iki grubun da Kûfe'deki radikal İmâmî çevrelerle temasları, onları otomatik Hattâbî ya da tek bir gâlî örgütün kolları haline getirmez. Aşağıdaki tablo halefiyet iddiasını, örgütsel süreklilikten ayrı göstermektedir.<sup>736</sup>

| Çevre / iddia         | İmamet anlayışı                              | Yaklaşık dönem / merkez | Tarihçi için sınır                                                       |
|-----------------------|----------------------------------------------|-------------------------|--------------------------------------------------------------------------|
| İsmâiliyye el-hâliisa | İsmâil ölmedi; gerçek imam ve beklenen Mehdî | 148/765 sonrası, Kûfe   | İç örgüt ve sonraki kader belirsiz; bütün İsmâilîliğin tek kökü sayılmaz |

<sup>734</sup> Nevbaktî, *Fırâqu'ş-Şîa*, 57-58; Sa'd b. Abdullah el-Kumî, *el-Makâlât ve'l-fırak, ilgili bölüm*; Daftary, 'The Earliest Ismâ'ilis', 220-223.

<sup>735</sup> Daftary, 'Esmâ'il b. Ja'far al-Şâdeq'; Farhad Daftary, 'Muhammed b. İsmâil el-Mektûm', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 30, 541-542.

<sup>736</sup> Daftary, 'The Earliest Ismâ'ilis', 214-245; Daftary, *The Ismâ'ilis*, 2007, 90-110 civarı.

| Çevre / iddia                                       | İmamet anlayışı                                                       | Yaklaşık dönem / merkez         | Tarihçi için sınır                                                                     |
|-----------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------|---------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|
| Mübârekiyye                                         | İsmâil öldü; imamet Muhammed b. İsmâil'e geçti                        | 148/765 sonrası, Kûfe           | Daha sonraki davetle güçlü soy bağlantısı; fakat IX. yy. teşkilatı 765'e geri taşınmaz |
| Muhammed b. İsmâil'i bekleyen çoğunluk              | Yedinci imam; ölmedi / Mehdi-kâim olarak dönecek                      | II/VIII. yy. sonu–286/899       | Mesihçi çizgi ile bölgesel teşkilat aynı şey değildir                                  |
| İmamet'in soyda sürdürdüğünü kabul eden gizli çizgi | Muhammed'den sonra gizli imamlar                                      | III/IX. yy. kaynakları karanlık | Ara kuşakların adları ve soyu tartışmalı; geç şecere çağdaş belge değildir             |
| Selâmiyye merkezli birlik davet                     | Kamusal çağrı Muhammed b. İsmâil'in Mehdiğine; merkezî liderler gizli | 260'lar/870'ler–286/899         | Merkez güçlüdür fakat bölgesel dâiler geniş özerklik kullanabilir                      |
| Fâtımî sadakat çizgisi                              | Abdullah el-Mehdî ve ataları gerçek imamlar                           | 286/899 sonrası                 | Bölüm 60'ta devletleşme ayrı incelenecek                                               |
| Karmatî muhalefet                                   | Muhammed b. İsmâil son imam-Mehdî; Fâtımî imametini reddedilir        | 286/899 sonrası                 | 'Karmatî' adı 899 öncesi bütün hareket için geriye doğru öz-ad yapılmaz                |

**57.9. Muhammed b. İsmâil: Erken Cemaatin Merkezindeki Yedinci İmam.** Muhammed b. İsmâil yaklaşık 120/738 veya 121'de doğmuş, Ca'fer es-Sâdık'ın ölümü sırasında yetişkin bir torun olarak İsmâil yanlısı çevrelerin merkezine yerleşmiştir. Hayatı hakkındaki bilgiler son derece sınırlıdır. Mübârekiyye onu imam kabul etti; daha sonra İsmâilî gelenek onu yedinci imam ve 'Mektûm' olarak hatırladı. Kaynaklar Medine'den ayrıldıktan sonra Irak ve İran'da dolaştığını, özellikle Hûzistan'da bir takipçi çevresi bulunduğunu aktarır. Ancak sonraki İsmâilî biyografilerindeki bütün güzergâhları çağdaş seyahat kaydı gibi kullanmayacağız. Tarihsel olarak sağlam olan, Muhammed'in fiziksel merkezden uzaklaşmasının cemaatin lideri görünmeden sürdürülebilen bir aidiyet modelini güçlendirmesidir.<sup>737</sup>

**57.10. Mûsâ el-Kâzım Çizgisiyle Ayrışma: Aile İçi Rekabetten Ayrı Cemaatlere.** Ca'fer es-Sâdık'ın takipçilerinin çoğu, kısa süreli Abdullah el-Eftah seçeneğinden sonra Mûsâ el-Kâzım'ın imametini benimsedi. Böylece Muhammed b. İsmâil'i izleyen küçük çevre, giderek ana İmâmî çizgiden ayrıştı. Bazı İsnâaşerî kaynaklarda Muhammed ile Mûsâ arasında Abbâsî otoriteleriyle ilişkili ağır suçlamalar ve ardından barışma rivayetleri bulunur. Bunlar aile içi ve mezhebî rekabetin hafıza üretimidir; dikkatle kullanılmalıdır. Cemaatleşme açısından asıl dönüşüm, aynı Ehl-i beyt soyuna bağlı iki imamet çizgisinin farklı

<sup>737</sup> Daftary, 'Muhammed b. İsmâil el-Mektûm', TDV İslâm Ansiklopedisi; Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History', *Encyclopaedia Iranica*, XIV/2, 178-195.

otorite merkezleri, farklı rivayet repertuvarları ve zamanla farklı ağlar üretmesidir.<sup>738</sup>

### **57.11. Kûfe ve Hattâbî Bağlantı: Temas Var, Doğrudan Özdeşlik Yok.**

Erken İmâmî heresiograflar, İsmâil yanlısı gruplarla Ebü'l-Hattâb'ın takipçileri arasında yakınlık kurar ve bazı Hattâbîlerin 138/755-56'daki çatışmadan sonra Muhammed b. İsmâil çevresine katıldığını ileri sürer. İsmâil'in aktivist Şiîlerle ve Mufaddal b. Ömer gibi isimlerle teması da bu ortak sosyal alanı doğrular. Buna karşılık Fâtımî dönemi İsmâilî kaynakları Ebü'l-Hattâb'ı açıkça sapkın olarak reddeder. Bu nedenle ilişkiyi 'Hattâbiyye İsmâilîliğe dönüştü' şeklinde tek yönlü soy zinciriyle anlatmayacağız. Kişi geçişi ve motif teması mümkün; kurumsal özdeşlik ayrıca kanıtlanmalıdır.<sup>739</sup>

### **57.12. Muhammed b. İsmâil'in Ölümü ve İkinci Büyük Ayrışma.**

Muhammed b. İsmâil'in Hârûnürreşîd devrinde, muhtemelen 179/795'ten sonra öldüğü kabul edilir; kesin ölüm tarihi ve yeri belirsizdir. Onun ölümünün ardından Mübârekî kökenli çevrelerin çoğunluğu ölümünü kabul etmeyerek Muhammed'i beklenen Mehdî ve kâim olarak görmeye başladı. Daha küçük ve daha karanlık bir çizgi ise imametinin onun soyunda devam ettiğini savundu. Bu ayrışma 899'daki büyük şizmin tarihsel zeminidir: bir tarafta Muhammed b. İsmâil'in dönüşünü bekleyen mesihçi çizgi, diğer tarafta görünmeyen yeni imamların varlığını mümkün sayan süreklilik çizgisi. Bu iki seçenek yaklaşık bir asır boyunca üst üste örtülen kimlikler üretmiştir.<sup>740</sup>

### **57.13. Muhammed b. İsmâil'in Mehdîliği: Yokluğun Karizmatik Merkeze**

**Dönüşmesi.** Erken birleşik dâvetin en güçlü mesajlarından biri Muhammed b. İsmâil'in yedinci imam, Mehdî ve kâim olarak yakın zamanda döneceği beklentisiydi. Onun fiziksel olarak görünmemesi liderlik boşluğu yaratmak yerine eskatolojik bir merkeze dönüştürüldü. Dâîler insanları mevcut, kolayca hedef alınabilir bir siyasî lider adına değil, saklı ve dönüşü beklenen imam adına

<sup>738</sup> Daftary, 'Muhammed b. İsmâil el-Mektûm'; İsnâaşerî rivayetlerin mezhebî bağlamı için Daftary, *A History of Shî'i Islam* (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2013), erken Şîî ayrışmalar bölümü.

<sup>739</sup> Daftary, 'İsmâ'ilizm iii. İsmâ'îli History'; Mohammad Ali Amir-Moezzi, 'Kaṭṭābiyya', *Encyclopaedia Iranica*, XVI/2, 127-129; Bölüm 56'daki kişi-motif-kurum ayrımı.

<sup>740</sup> Daftary, 'Muhammed b. İsmâil el-Mektûm'; Daftary, 'A Major Schism in the Early Ismā'īli Movement', *Studia Islamica* 77 (1993), 123-139.

çağırabiliyordu. Bu model güvenlik avantajı da sağlıyordu. Ancak mesihçi doktrinin yalnız güvenlik tekniği olduğunu söylemek indirgemecidir; kutsal tarihin yedi devri, nâtık-kâim düzeni ve zâhir-bâtın ilişkisi içinde gerçek bir teolojik anlam taşıyordu.<sup>741</sup>

**57.14. ‘Karanlık Yüzyıl’: 800–870 Arasında Kaynak Sessizliğini Yönetmek.** Muhammed b. İsmâîl’in ölümünden 260’lar/870’lerde dâvetin yeniden görünür hale gelmesine kadar yaklaşık bir yüzyıl, erken İsmâîlî tarihin en az belgelenmiş safhasıdır. Daha sonraki Fâtımî kaynakları bu döneme ardışık gizli imamlar yerleştirirken, muhalif kaynaklar aynı liderleri farklı ad ve soylarla anlatır. Kaynak azlığı, tarihçiyi iki uçtan kaçınmaya zorlar: ‘hiçbir şey olmadı’ demek kadar, sonraki bütün Fâtımî kurumlarını bu sessiz döneme eksiksiz geri taşımak da sorunludur. Bu bölüm görünür verinin az olduğu noktaları açıkça belirsiz bırakacak; biyografik boşluğu cemaat hafızasıyla doldururken kesinlik derecesini ayrıca gösterecektir.<sup>742</sup>

**57.15. Dawr al-Satr: Gizlenme Dönemini Tek Tip Gizlilik Saymamak.** Sonraki İsmâîlî tarih yazımında Muhammed b. İsmâîl’in Medine’den ayrılmasıyla başlayan dönem ‘dawr al-satr’, yani gizlenme devri olarak anılır ve Fâtımî imamlarının ortaya çıkışına kadar sürdürülür. Fakat setr, bütün cemaatin aynı ölçüde yeraltında olduğu anlamına gelmez. Saklanan esas unsur bazen imamın kimliği ve bulunduğu yerd; dâîler ve yerel cemaatler ise farklı bölgelerde oldukça görünür faaliyet gösterebiliyordu. Yemen’de dâvet kısa süre içinde açık siyasî hâkimiyete dönüşürken merkezî liderlik Suriye’de kimliğini saklamaya devam etti. Bu yüzden setr K3 savunmacı gizlilik için güçlü bir gösterge, fakat otomatik K4 hücre örgütü kanıtı değildir.<sup>743</sup>

**57.16. Gizli İmam ile Gizli Öğretiyi Ayırmak.** Erken İsmâîlî harekette liderin kimliğinin saklanması ile bâtınî öğretinin seçici aktarımı aynı olgu değildir. İmam güvenlik nedeniyle görünmez olabilir; buna karşılık dâînin tebliği ettiği temel

<sup>741</sup> Wilferd Madelung, ‘Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre’, 43-135; Daftary, *The Ismâ’îlîs*, 2007; Paul E. Walker, ‘Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought’, *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978), 355-366.

<sup>742</sup> Andani, ‘A Survey of Ismaili Studies Part I’, 191-206; Daftary, *The Ismâ’îlîs*, 2007, erken gizlenme dönemi.

<sup>743</sup> Daftary, ‘Ismâ’îlîsm iii. Ismâ’îlî History’; Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2005), erken dönem.

Mehdî mesajı geniş kitlelere açık olabilir. Tersine zâhir-bâtın ve te'vil öğretisinin bazı boyutları ancak bağlılık ve eğitim sonrasında açıklanabilir. Bu nedenle setr dönemi analizinde üç soru ayrı tutulacaktır: kimin kimliği gizleniyor, hangi bilgi kimden saklanıyor ve haberleşme ne ölçüde güvenlik amacıyla sınırlandırılıyor? Bölüm 55'te kurduğumuz 'gizli kimlik – gizli öğreti – gizli operasyon' ayrımı burada ilk kez büyük tarihsel bir ağ üzerinde uygulanmaktadır.<sup>744</sup>

**57.17. Gizli Liderler ve Soy Problemi: Kesinlik Yerine Katmanlı Genealoji.** Muhammed b. İsmâîl'den sonra merkezi dâveti yöneten gizli liderlerin kimlik ve soyları erken İsmâîlî tarihin en tartışmalı meselelerindendir. Fâtımî-İsmâîlî gelenek onları Ca'fer es-Sâdık ve İsmâîl soyundan imamlar olarak sunar; anti-İsmâîlî polemik ise onları Meymûn el-Kaddâh soyuna bağlamaya çalışır. Modern araştırma, polemikçi 'Kaddâhî kurucu' şemasının güvenilir tarih olarak kullanılamayacağını göstermiştir; buna karşılık gizlilik, takma adlar ve geç kaynaklar nedeniyle bütün ara kuşakların biyografisi de tam açıklığa kavuşmuş değildir. Bu nedenle soy tartışması bir tarafın geç şeceresini diğerine karşı otomatik üstün kılmadan, kaynak üretim bağlamlarıyla birlikte ele alınacaktır.<sup>745</sup>

**57.18. Abdullah el-Ekber: Yeniden Örgütlenen Dâvetin İlk Merkezî Lideri.** İsmâîlî kaynaklarda Muhammed b. İsmâîl'den sonraki gizli liderler dizisinin başında Abdullah el-Ekber yer alır. Modern tarih yazımı, III./IX. yüzyılın ilk yarısında hareketi yeniden örgütleyen bir merkezî liderin varlığını hem Fâtımî hem muhalif anlatıların kesiştiği güçlü çekirdeklerden biri olarak görür. Abdullah'ın önce Hûzistan'daki Asker Mükrem çevresinde zengin bir tüccar görünümü altında yaşadığı, daha sonra Abbâsî baskısından kaçıp Suriye'ye geçtiği aktarılır. Burada önemli olan yalnız biyografi değil, liderliğin 'görünmeyen imam – görünen tüccar – dolaşan dâîler' üçgeninde yeni bir örgütsel form kazanmasıdır.<sup>746</sup>

<sup>744</sup> Daftary, 'İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History'; Bölüm 55'te kurulan K2/K3 ayrımı ayrıca uygulanmıştır.

<sup>745</sup> Andani, 'A Survey of Ismaili Studies Part 1', 191-206; Daftary, 'İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History'; Husain F. al-Hamdani ve F. de Blois, 'A Re-examination of al-Mabdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1983), 173-207.

<sup>746</sup> Daftary, 'İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History'; Heinz Halm, *The Empire of the Mabdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), erken dâvet bölümleri.

**57.19. Asker Mükrem ve Hûzistan: Irak-İran Geçiş Bölgesinde İlk Merkez.** Abdullah el-Ekber'in Hûzistan'daki Asker Mükrem'de yaşadığına ilişkin gelenek, erken dâvetin yalnız Kûfe'ye kapanmadığını gösterir. Hûzistan Irak'ın ticaret yolları ile İran coğrafyası arasında stratejik bir geçiş alanıydı. Sonraki kaynaklar Abdullah'ın burada tüccar kimliğiyle faaliyet gösterdiğini ve dâîler gönderdiğini anlatır. Bu ayrıntılar tek başına geniş bir bürokratik teşkilatı kanıtlamaz; fakat hareketin ekonomik dolaşım ve şehirler arası ulaşım ağlarını kullanabildiğini düşündürür. Cemaatleşme açısından Asker Mükrem, soy merkezli küçük bir halefiyet çevresinden bölgesel temsilciler kullanan hareket modeline geçişin ara durağıdır.<sup>747</sup>

**57.20. Selâmiyye: Gizli Merkez Nasıl Bir Şehirde Kuruldu?** Abdullah el-Ekber'in daha sonra Orta Suriye'deki Selâmiyye'ye yerleşmesi erken İsmâîlî örgütlenmenin kurumsal tarihinde belirleyici bir eşiğe dönüştü. Selâmiyye Abbâsî-Hâşimî bağlantıları bulunan, ticari canlılığa sahip fakat büyük siyasî merkezlerin dışında kalan bir yerdi. Bu özellikler merkezî liderliğin dikkat çekmeden yerleşmesine elverişliydi. İsmâîlî geleneğe göre Abdullah ve ardılları burada Hâşimî tüccarlar gibi yaşadı; dâîler çeşitli bölgelere buradan sevk edildi. Selâmiyye 289/902'ye kadar pre-Fâtımî dâvetin merkezi olarak işledi. Dolayısıyla 'gizli merkez' ifadesi yeraltındaki fiziksel sığınak değil, kimliği örtülü fakat haberleşme bakımından aktif bir yönetim düğümü anlamında kullanılmalıdır.<sup>748</sup>

**57.21. Tüccar Kimliği ve Ticaret Ağları: Örtü mü, Altyapı mı?** Erken merkezî liderlerin ve bazı dâîlerin tüccar, dokumacı veya zanaatkâr kimlikleri kaynaklarda tekrar tekrar görünür. Bunların bir kısmı güvenlik için sosyal örtü işlevi görmüş olabilir; fakat ticareti yalnız kamuflaj saymak eksiktir. Pazarlar, hac yolları ve bölgesel ticaret güzergâhları insan, haber, para ve güven dolaşımını sağlayan gerçek iletişim altyapılarıydı. İbn Havşeb'in Yemen'e pamuk tüccarı görünümüyle yerleşmesi, Selâmiyye liderliğinin tüccar olarak yaşaması ve Kûfe-Hûzistan bağları bu ağ mantığını gösterir. Bununla birlikte 'İsmâîlîlik tüccarların

<sup>747</sup> Daftary, 'İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History', Abdullah el-Ekber ve Asker Mükrem bağlamı; Halm, *The Empire of the Mahdi*.

<sup>748</sup> Heinz Halm, 'Salamiyya', *The Institute of Ismaili Studies/Encyclopaedia of Islam uyarlaması*; Halm, 'Les Fatimides à Salamiya', *Revue des Études Islamiques* 54 (1986), 133-149.

hareketiydi' gibi tek sınıflı bir açıklama yapılmayacaktır; bölgelere göre sosyal taban ciddi biçimde değişiyordu.<sup>749</sup>

#### **57.22. Ardışık Merkezî Liderler: Adlar, Lakaplar ve Gizliliğin Biyografisi**

**Sorunu.** Abdullah el-Ekber'den sonraki merkezî liderler için kaynaklarda Ahmed, Hüseyin veya Muhammed gibi farklı ad dizileri ve lakaplar bulunur. Fâtımî gelenek bu kişileri gizli imamlar silsilesine yerleştirir; muhalif listeler ise çoğu kez aynı kişileri farklı soylarla kaydeder. Bunun bir nedeni gerçekten farklı geleneklerin rekabeti, bir nedeni de setr koşullarında kullanılan örtü adları olabilir. Tarihçi için güvenli yöntem, ad varyantlarını zorla tekleştirmek değil, hangi kaynak ailesinde hangi sırayla aktarıldığını göstermektir. Kurumsal açıdan daha sağlam veri, merkezî liderliğin bir aile içinde ardışık biçimde sürmesi ve bölgesel dâîlerle bağlantının devam etmesidir.<sup>750</sup>

#### **57.23. Meymûn el-Kaddâh Dosyası: Tarihsel Râvî ile Polemik Kurucuyu Ayırmak**

Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah, daha sonraki anti-İsmâîlî polemikte hareketin gerçek kurucuları ve Fâtımîlerin ataları gibi sunuldu. Oysa tarihsel Meymûn, Muhammed el-Bâkır çevresinde; oğlu Abdullah ise Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet aktaran erken Şîî kişiler olarak İsnâaşerî ricâl geleneğinde de tanınır. Kronoloji, onları IX. yüzyılda ortaya çıkan birleşik dâvetin kurucuları saymayı sorunlu kılar. Bu nedenle 'Kaddâhî teori' tarihsel olgudan çok, Fâtımîlerin Ali-Fâtıma soy iddiasını çürütmek için geliştirilen polemik genealojinin parçası olarak ele alınacaktır.<sup>751</sup>

#### **57.24. Abdullah b. Meymûn: 'Gizli Ateist Kurucu' Anlatısının İnşası.**

İbn Rizam ve Ahû Muhsin'e uzanan düşman anlatılar, Abdullah b. Meymûn'u İranlı düalist kökenli, İslâm'ı içeriden yıkmayı amaçlayan bir komplonun mimarı gibi tasvir etti. Bu şema daha sonraki Sünnî tarih yazımında geniş dolaşıma girdi. Modern İsmâîlî araştırmalarının önemli kazanımlarından biri, tarihsel Abdullah b. Meymûn ile bu polemik kahramanını ayırmasıdır. Orijinal İsmâîlî metinlerde söz konusu 'İslâm karşıtı gizli program'ı doğrulayacak kanıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte polemiğin kendisi önemlidir: rakipler, kapalı dâvetin belirsiz soy

<sup>749</sup> Halm, *The Empire of the Mahdi*; Heinz Halm, 'Ebn Hawsab, Abu'l-Qâsem Hasan', *Encyclopaedia Iranica*, VIII/1, 28-29.

<sup>750</sup> Heinz Halm, 'Ahmad b. Abdallâb', *Encyclopaedia Iranica*, I/6, 638-639; Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History'.

<sup>751</sup> Heinz Halm, 'Abdallâb b. Maymûn al-Qaddâb', *Encyclopaedia Iranica*, I/2, 182-183; Vladimir Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism (Bombay: Ismaili Society, 1946)*.

ve gizlilik alanını gayrimeşru köken anlatısıyla doldurarak Fâtımî iktidarının meşruiyetini hedef almıştır.<sup>752</sup>

**57.25. İbn Rizam–Ahû Muhsin Geleneği: Dâveti Komplo Olarak Yazmak.** Erken İsmâîlî tarih hakkındaki düşman bilgilerin önemli bir kolu, bugün kayıp olan İbn Rizam’ın eseri ve onu kullanan Ahû Muhsin üzerinden daha sonraki tarihçilere taşındı. Bu çizgi hareketin liderlerini, aşamalı olarak adayları İslâm’dan uzaklaştıran gizli bir komplo şeması içinde anlatır ve Fâtımî soyunu gayrimeşrulaştırır. Metinler bütünüyle değersiz değildir; erken lider adları ve bazı örgütsel ayrıntılar başka kaynaklarla keşilebilir. Fakat niyet atfı, ateizm suçlaması ve dramatik inisiyasyon şemaları bağımsız doğrulama olmadan tarihsel gerçeklik sayılmayacaktır. Polemik aynı anda hem veri deposu hem de Abbâsî-Fâtımî meşruiyet savaşının belgesidir.<sup>753</sup>

**57.26. Fâtımî Genealojisi: İç Meşruiyet Kaynağı da Eleştirel Okunmalı.** Fâtımî-İsmâîlî kaynaklar gizli liderleri İsmâîl b. Ca’fer’in soyundan gelen imamlar olarak sıralar ve 899’daki doktriner dönüşümü bu kesintisiz imametle açıklar. Bu gelenek, anti-İsmâîlî Kaddâhî şemaya göre hareketin kendi hafızasına çok daha yakındır; ancak yine de hanedanın siyasi meşruiyetini destekleyen bir iç şeceredir. Özellikle gizlenme döneminde isimlerin ve lakapların değişmesi, daha sonra kaleme alınmış listelerin tarihçi tarafından çapraz okunmasını gerektirir. Bu eserde Fâtımî soy iddiası ‘iç kaynak’ olarak ciddiye alınacak, fakat her kuşak için bağımsız çağdaş belge varmış gibi sunulmayacaktır.<sup>754</sup>

**57.27. Modern Araştırmadaki Farklı Köken Modelleri: Tek Konsensüs Yok.** Ivanow, Stern, Madelung, Halm, Daftary, Brett ve daha yeni araştırmacılar erken dâvetin tam olarak ne zaman ve hangi soy çizgisi altında birleştiği konusunda farklı modeller geliştirmiştir. Khalil Andani’nin alan taraması, özellikle IX. yüzyıl dâvet liderlerinin kimliği, en erken İsmâîlî gruplarla bağlantıları ve Fâtımî soy problemi üzerinde birden çok bilimsel anlatının sürdüğünü açıkça gösterir. Bu durum çalışmamız için yöntemsel olarak

<sup>752</sup> Halm, “Abdallāh b. Maymūn al-Qaddāh”; Daftary, *The Ismā’īlīs*, 2007, Kaddābî polemik geleneği.

<sup>753</sup> Daftary, *The Ismā’īlīs*, 2007; Halm, “Abdallāh b. Maymūn al-Qaddāh”; anti-İsmâîlî rivayet zinciri için İbnü’n-Nedîm ve Makrîzî’de korunan alıntılar.

<sup>754</sup> Hamdani ve de Blois, ‘A Re-examination of al-Mahdî’s Letter’, 173-207; Daftary, ‘A Major Schism in the Early Ismā’īlī Movement’, 123-139.

değerlidir: polemikçi Kaddâhî kurgu reddedilebilirken, bundan gizlenme döneminin bütün ayrıntılarının tartışmasız çözüldüğü sonucu çıkmaz. Bölüm kesin çekirdekleri, güçlü olasılıkları ve açık tartışmaları ayrı dille ifade edecektir.<sup>755</sup>

**57.28. 260'lar/870'lere Gelirken Ortak Mesaj: Muhammed b. İsmâîl'in Dönüşü.** Birleşik erken dâvet görünür hale geldiğinde dâîlerin önemli bir kısmı insanları Muhammed b. İsmâîl'in yakında Mehdi/kâim olarak ortaya çıkacağı fikrine çağırıyordu. Bu ortak mesaj, merkezî liderlerin kendi imametlerini açıkça ilan etmemeleriyle uyumluydu. Muhammed'in adı hem erken Mübârekî hafızayı koruyor hem de farklı bölgesel çevreleri tek eskatolojik hedef altında birleştiriyordu. 899'da Abdullah el-Mehdî'nin kendisi ve ataları için imamet iddiasında bulunması bu yüzden yalnız kişisel lider değişimi değil, hareketin kurucu mesajının yorumlanmasında büyük dönüşüm oldu. Önceki dâvetin tam merkezinde Muhammed b. İsmâîl'in beklenen dönüşü bulunduğu kabul edilmeden 899 şizmi anlaşılamaz.<sup>756</sup>

**57.29. 'Dâvet' Kavramı: Mezhep Adından Önce Örgütsel Öz-Ad.** Erken İsmâîlîler hareketlerini çoğu zaman el-da've, el-da'vetü'l-hâdiye veya da'vetü'l-hakk gibi ifadelerle tanımladı. Bu terminoloji önemlidir: cemaat kendisini yalnız doktrinleri paylaşan bir fırka değil, insanları hak imama ve hakikate çağırان görevli bir hareket olarak kuruyordu. 'İsmâîlî' etiketi sonraki tarih yazımında daha standart hale gelirken, dâvet kavramı faaliyeti ve kurumu aynı anda anlatıyordu. Cemaatleşme açısından bu, pasif soy bağlılığından aktif genişleme ağına geçiştir. Dâvetin başarısı, yerel mensupları yalnız taraftar değil, eğitim alan ve başkalarını çağırabilecek temsilcilere dönüştürebilmesinde yatıyordu.<sup>757</sup>

**57.30. Dâî: Vaizden Fazlası, Fakat Her Yerde Aynı Yetkiye Sahip Değil.** Dâî, kelime olarak çağırان kişidir; İsmâîlî bağlamda imamın veya merkezî dâvetin mesajını belirli bir bölgede yayan temsilciye dönüşmüştür. Erken dâîler tebliğ, eğitim, yeni adaylarla ilişki kurma, yerel ağ oluşturma ve bazı bölgelerde siyasî-askerî örgütlenmeye öncülük etme görevlerini birlikte üstlenebildi. İbn Havşeb

<sup>755</sup> Andani, 'A Survey of Ismaili Studies Part 1', 191-206; Daftary, 'The Earliest Ismâ'îlîs'; Michael Brett'in alternatif köken okumaları Andani'nin bibliyografik değerlendirmesiyle birlikte düşünülmüştür.

<sup>756</sup> Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History'; Madelung, 'Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre'; Daftary, 'A Major Schism', 123-139.

<sup>757</sup> Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History'; S. M. Stern, *Studies in Early Ismâ'îlism* (Jerusalem/Leiden: Magnes Press/Brill, 1983).

Yemen’de neredeyse devlet kurucu bir lider olurken, başka dâîler daha sınırlı öğretim halkaları içinde kaldı. Bu yüzden ‘dâî’ tek görev tanımı değildir. Bölgesel yetki, merkeze bağlılık, siyasî koşullar ve yerel başarı derecesine göre değişen bir temsil makamıdır.<sup>758</sup>

### **57.31. Merkez ve Taşra: Emir-Komuta Zinciri Kadar Yerel Uyarılama.**

Selâmiyye’den dâîlerin farklı bölgelere gönderilmesi, erken dâvetin merkezî koordinasyon kapasitesini gösterir; ancak bu ağ modern bürokrasideki gibi her kararın merkezden anlık verildiği homojen bir teşkilat değildi. Mesafeler, haberleşme süresi ve yerel siyaset dâîlere önemli hareket alanı bırakıyordu. Yemen, Irak, Bahreyn ve Mağrib’de aynı eskatolojik çağrı farklı toplumsal gruplar ve siyasî araçlarla yayıldı. 899 şizmi de bölgesel liderlerin merkezî doktrin değişikliğini reddedebilecek kadar özerk ağırlık kazandığını gösterir. Dolayısıyla erken dâvet ‘merkezsiz ağ’ da değildir, ‘tam merkeziyetçi parti’ de; merkez ile güçlü bölgesel düğümlerin birlikte çalıştığı tarihsel bir ağıdır.<sup>759</sup>

### **57.32. Erken Dâvetin Örgütsel Unsurları: Kanıtlanmış Olan ile Sonraki Şemayı Ayırmak.**

Erken kaynaklar merkezî lider, bölgesel dâîler, eğitim ve propaganda, bağlılık, gizlilik, haberleşme ve bazı yerlerde dârülhicre gibi kurumları gösterir. Buna karşılık daha sonraki kaynaklarda görülen ayrıntılı dâî rütbelerini, dokuz aşamalı inisiyasyon şemalarını veya Fâtımî sarayındaki dâî’ d- duât sistemini IX. yüzyılın tamamına geriye taşımak doğru değildir. Bölüm 58’de dâvet teşkilatının anatomisini ayrıca kuracağız; burada yalnız doğuş safhasında gerçekten belgelenebilen unsurlar kabul edilecektir. Özellikle ‘dereceli gizli örgüt’ imgesi, iç kaynak ve çağdaş karşılaştırma olmadan muhalif polemiklerden kopyalanmayacaktır.<sup>760</sup>

### **57.33. Ahd, Eğitim ve Bâtın Bilgisi: K2 İçin Erken İşaretler, Fakat Tam Şema Değil.**

İsmâîlî dâvetin ilerleyen dönemlerinde ahd/mîsâk, bağlılık ve sır koruma yükümlülüğü ile seçici bâtın öğretimi kurumsal hale gelir. Pre-Fâtımî

<sup>758</sup> Daftary, *The Ismâ’îlis*, 2007; Halm, *The Empire of the Mabdi*; dâî kavramının tarihsel çeşitliliği Bölüm 58’de ayrıca ayrıntılandırılacaktır.

<sup>759</sup> Daftary, ‘Ismâ’îlism iii. Isma’îli History’; Halm, ‘Salamîyya’; 899 şizminin bölgesel merkezlere etkisi için Daftary, ‘A Major Schism’, 123-139.

<sup>760</sup> S. M. Stern, ‘The Book of the Highest Initiation and Other Anti-Ismâ’îli Travesties’, *Studies in Early Ismâ’îlism* (Leiden: Brill, 1983), 56-83; Daftary, *The Ismâ’îlis*, 2007.

metinler ve sonraki hafıza, erken dâîlerin adayları aşamalı biçimde eğittiğini ve zâhirin ardındaki anlamlara erişimi yetkili öğretime bağladığını düşündürür. Yine de Fâtımî Kahiresi'ndeki sistemleşmiş hikmet meclislerini veya ayrıntılı yemin formüllerini 870'lerin her bölgesine aynı biçimde uygulamayacağız. Erken dâvet K2 inisiyatif seçiciliğe yaklaşan güçlü özellikler taşır; fakat derece sayısı, müfredat ve törenin standartlığı bölge bazında ayrıca kanıtlanmalıdır.<sup>761</sup>

**57.34. Irak'ta Yeniden Doğuş: Hüseyin el-Ahvâzî'nin Rolü.** Birleşik dâvetin tarih sahnesinde yeniden görünürleşmesi özellikle Irak'ta Hüseyin el-Ahvâzî'nin faaliyetleriyle ilişkilendirilir. Kaynaklar onun 261/874-75 veya yakın tarihlerde Kûfe'nin Sevad bölgesine gönderildiğini ve Hamdân Karmat'ı harekete kazandırdığını aktarır. Bu tarih farklı kaynaklarda birkaç yıl oynar; kesin tek gün verilmemelidir. Hüseyin'in önemi, Selâmiyye merkezli yeni dâvetin yerel bir dönüştürücü üzerinden geniş ağ kurabilmesidir. Kendisi hakkında bilgi sınırlı olsa da, Hamdân'ın ondan sonra bölgenin başlıca örgütleyicisine dönüşmesi, dâî yetiştirme ve yetki devrinin erken teşkilat için temel olduğunu gösterir.<sup>762</sup>

**57.35. Hamdân Karmat: Yerel Dâiden Büyük Bölgesel Merkeze.** Hamdân b. el-Eş'as, Hüseyin el-Ahvâzî tarafından dâvete kazandırıldıktan sonra Kûfe Sevadı ve Güney Irak'ta hareketin en etkili örgütleyicisi oldu. Kaynaklar onu başlangıçta mütevazı bir meslek sahibi olarak tasvir eder; kısa süre içinde Kalvâzâ çevresinden dâîler tayin eden, bölgeler arasında temsilci yetiştiren ve merkezle haberleşen güçlü bir yerel lider haline geldi. 'Karmatî' adı zamanla yalnız onun doğrudan mensuplarına değil, farklı muhalif İsmâîlî çevrelere de genişletildi. Bu yüzden Hamdân'ın 899 öncesi faaliyeti henüz ayrı bir Karmatî mezhebin tarihi olarak değil, birleşik İsmâîlî dâvetin Irak kolu olarak ele alınmalıdır.<sup>763</sup>

**57.36. Abdân: Teşkilatçı, Öğretici ve Dâî Yetiştiricisi.** Hamdân'ın kayınbiraderi Abdân, Irak dâvetinin başlıca ideoloğu ve örgütleyicilerinden biri olarak görünür. Kaynaklar onun dâîleri eğittiğini, Fars ve Bahreyn gibi bölgelere uzanan görevlendirmelerde etkili olduğunu ve 899 krizinde Selâmiyye'deki yeni

<sup>761</sup> Farbad Daftary, 'Bâtenîya', *Encyclopaedia Iranica*, IV/1, 54-55; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London: I.B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, 1997); Fâtımî dönemindeki sistemleşmiş abd-meclis yapısı erken döneme ihtiyatla geri uygulanmıştır.

<sup>762</sup> Halm, 'Ahmad b. 'Abdallâh'; Wilferd Madelung, 'Hamdân Qarmat', *Encyclopaedia Iranica*, XI/6, 634-635.

<sup>763</sup> Madelung, 'Hamdân Qarmat'; Daftary, 'Carmatians', *Encyclopaedia Iranica*, IV, 823-832.

doktrini araştırmak üzere gönderildiğini aktarır. Bu rol, dâvetin yalnız karizmatik tek liderden ibaret olmadığını gösterir: yerel merkezde eğitim, yazışma ve temsil görevini üstlenen ikinci kademe otoriteler vardı. Ancak Abdân'ın bütün erken İsmâîlî doktrinini tek başına sistemleştirdiğini söylemek için yeterli kanıt yoktur. Onun önemi, merkez ile bölgesel dâî ağı arasındaki kurumsal köprü işlevindedir.<sup>764</sup>

**57.37. Dârülhicre: 277/890'da Topluluğun Mekânsal ve Siyasî Yoğunlaşması.** Hamdân'ın 277/890 civarında Kûfe yakınlarında bir dârülhicre kurduğu aktarılır. Burada mensuplar silah ve erzak topluyor, daha sıkı bir topluluk hayatına hazırlanıyordu. 'Hicret yurdu' kavramı, yalnız güvenli sığınak değil yeni ve arınmış cemaat düzeninin çekirdeği olma iddiası taşıyordu. Daha sonra Yemen, Bahreyn ve Mağrib'de benzer adlandırmalar görülecektir. Bu kurum erken dâvetin bazı bölgelerde P3-P4 siyasallaşmaya yaklaşabildiğini ve K3 güvenlik mantığının mekânsal örgütlenmeye dönüştüğünü gösterir. Fakat her dâvet bölgesinde dârülhicre bulunduğunu varsaymayacağız.<sup>765</sup>

**57.38. Fars ve Hûzistan: Irak Merkezinden İran'a Açılan Ağlar.** 260'lar/870'lerden itibaren dâvet Güney İran'da da görünür hale geldi. Kaynaklar Abdân'ın kardeşi olarak tanıtılan Me'mûn'un Fars'ta faaliyet gösterdiğini ve bölgedeki mensupların bir süre Me'mûniyye diye anıldığını bildirir. Ebû Saîd el-Cennâbî de Bahreyn'e gitmeden önce Fars kıyılarında dâvet yürüttü. Bu örnekler, coğrafî genişlemenin yalnız Selâmiyye'den tek tek hatlar halinde değil, Irak'taki bölgesel merkezlerin yeni bölgelere dâî yetiştirmesiyle gerçekleştiğini gösterir. İran'daki erken ağların daha sonraki Rey, Horasan ve Mâverâünnehir düşünce merkezleriyle ilişkisi zaman içinde gelişecektir; onları 870'lerde tam olgunlaşmış kabul etmeyeceğiz.<sup>766</sup>

**57.39. Bahreyn'e Açılım: Ebû Saîd el-Cennâbî'nin İlk Safhası.** Ebû Saîd el-Cennâbî, Hamdân ve Abdân çevresinde yetişmiş bir dâî olarak önce Fars kıyılarında, ardından 273/886 civarı veya biraz sonra Bahreyn'de faaliyet gösterdi. Burada bedevî kabileler, yerleşik nüfus ve İran kökenli gruplar arasında

<sup>764</sup> Madelung, 'Hamdân Qarmat'; Daftary, 'Carmatians'; Abdân'ın dâî yetiştirme ve 899 krizindeki rolü için Daftary, 'A Major Schism', 123-139.

<sup>765</sup> Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History', 277/890 dâr al-bejra kaydı; Daftary, 'Carmatians'.

<sup>766</sup> Daftary, 'Carmatians'; Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History'; Fars dâveti için erken bölgesel kayıtlar.

güçlü bir taban kurdu. Sonraki Bahreyn Karmatî devleti Bölüm 59'da ayrıntılı ele alınacaktır; bu bölüm için önemli olan, 899'dan önce bu bölgesel ağı hâlâ Selâmiyye merkezli ortak dâvet çerçevesinde doğmuş olmasıdır. Daha sonraki bağımsız devletleşme, kuruluş anına geriye taşınmayacak; birleşik dâvetten kopuşun sonucu olarak dönemlendirilecektir.<sup>767</sup>

**57.40. Yemen'e Gönderiliş: 268/881 Seferinin Kurumsal Anlamı.** İbn Havşeb ile Ali b. el-Fazl'ın yaklaşık 268/881'de Yemen'e gönderilmesi, erken dâvetin en iyi belgelenmiş uluslararası görevlendirmelerinden biridir. İki dâî Irak'tan hac güzergâhını kullanarak Yemen'e ulaştı ve farklı bölgelere yerleşti. Bazı rivayetler Yemen'de daha önce de Şiî/dâvet bağlantılarının bulunduğunu düşündürür; bu yüzden 881'i 'İsmâîlîliğin Yemen'de sıfırdan başladığı gün' diye sunmayacağız. Ancak bu tarih, merkezden eğitim almış dâîlerin planlı biçimde yeni coğrafyaya sevk edilmesinin güçlü kanıtıdır. Dâvet artık Kûfe çevresindeki halefiyet halkası olmaktan çıkmış, stratejik bölgesel yayılım kapasitesine ulaşmıştır.<sup>768</sup>

**57.41. İbn Havşeb: Dâîlikten Bölgesel Cemaat ve Hâkimiyet İnşasına.** Hasan b. Havşeb, daha sonra Mansûrû'l-Yemen unvanıyla anılan en başarılı erken dâîlerden biridir. Kûfe çevresinden geldi; İsmâîlî öğretiyi kabul edildikten sonra Yemen'e gönderildi. İlk yıllarda tüccar kimliği ve küçük temas ağlarıyla çalışan İbn Havşeb, 270/883-84'ten itibaren Kuzey Yemen'de kalıcı merkezler ve dârülhicre oluşturdu, şehirler ele geçirdi ve güçlü bir siyasî topluluk kurdu. Bu dönüşüm dâî makamının esnekliğini açıkça gösterir: aynı kişi öğretici, örgütleyici, diplomatik lider ve askerî komutan rollerini üstlenebilir. Fakat bu model bütün dâîlerin standart görevi değildir; Yemen'in parçalı siyasî coğrafyasının sağladığı özel imkânlarla ilgilidir.<sup>769</sup>

**57.42. Ali b. el-Fazl: Aynı Görevden Farklı Siyasî Yol.** İbn Havşeb'le Yemen'e giden Ali b. el-Fazl da kısa sürede Güney Yemen'de güçlü bir dâvet ve askerî ağ kurdu. Başlangıçta iki dâî ortak merkezî görevin farklı coğrafi kollarıydı; zamanla siyasal güçleri ve doktriner yönelimleri ayrıştı. 899 sonrası kriz ve Fâtımî

<sup>767</sup> Wilferd Madelung, 'Abû Sa'îd Jannâbî', *Encyclopaedia Iranica*, I/4, 380-381; Daftary, 'Carmatians'.

<sup>768</sup> Halm, 'Ebn Ḥawṣab'; Daftary, 'İsmâ'îlism iii. İsmâ'îlî History'; Qādî Nu'mân, *Ifritâḥ al-da'wa*, nşr. Wadād al-Qādî (Beirut, 1970), Yemen başlangıcı.

<sup>769</sup> Halm, 'Ebn Ḥawṣab'; Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi, Yemen bölümü*.

imamet iddiası Yemen’de de farklı tepkiler doğurdu; Ali b. el-Fazl daha sonra Fâtımî merkezden uzaklaştı. Bu örnek erken dâvetin bölgesel başarısının aynı zamanda parçalanma riski taşıdığını gösterir. Yerel lider askeri ve mali kaynaklara sahip olduğunda merkezî otoriteyle ilişki yalnız itaat değil müzakere ve çatışma alanına da dönüşebiliyordu.<sup>770</sup>

**57.43. Yemen Bir İhracat Üssüne Dönüşüyor: Sind ve Mağrib Bağlantıları.** Yemen dâveti kısa sürede yalnız yerel başarı alanı değil, yeni dâîlerin başka coğrafyalara gönderildiği bir eğitim ve geçiş merkezi haline geldi. İbn Havşeb yaklaşık 270/883’te Haysem adlı bir akrabasını Sind’e göndererek Hint alt kıtasına uzanan ilk İsmâîlî hattı başlattı. Daha sonra Ebû Abdullah eş-Şîî Yemen’de eğitim gördükten sonra Mağrib’e yönlendirildi. Böylece merkezî Selâmiyye ağı ile bölgesel Yemen merkezi arasında çok katmanlı bir temsil sistemi oluştu: merkez dâî gönderiyor, başarılı dâî yeni dâî yetiştirip başka bölgelere sevk edebiliyordu. Bu yapı hareketin ölçeklenmesindeki temel kurumsal yeniliklerden biridir.<sup>771</sup>

| Bölge                    | Başlıca erken aktör / tarih                                     | Dâvet biçimi                              | 899 öncesi durum                                         |
|--------------------------|-----------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| Güney Irak / Kûfe Sevadı | Hüseyn el-Ahvâzî; Hamdân Karmat; Abdân, 260’lar/870’ler         | Dâî ağı, yerel eğitim, dârülhicre         | Birleşik hareketin güçlü bölgesel merkezi                |
| Hûzistan / Fars          | Abdullah el-Ekber’in erken merkezi; Me’mûn; Ebû Saîd el-Cennâbî | Ticaret yolları ve bölgesel dâîlik        | Irak ağıyla sıkı bağlantı                                |
| Bahreyn                  | Ebû Saîd el-Cennâbî, 273/886 civarı veya sonra                  | Kabile ve yerleşik topluluklara dâvet     | 899 öncesi ortak dâvetten doğan güçlü kol                |
| Yemen                    | İbn Havşeb ve Ali b. el-Fazl, 268/881                           | Dâîlikten dârülhicre ve askeri hâkimiyete | Dâvetin en başarılı açık siyasi alanlarından biri        |
| Sind                     | Haysem, yaklaşık 270/883                                        | Yemen’den gönderilen dâî                  | Erken temas kesin; yoğunluk daha sınırlı belgeli         |
| Mağrib                   | Ebû Abdullah eş-Şîî, 280/893’ten itibaren                       | Kutâme içinde uzun süreli yerel ağ        | 909’daki devletleşmenin zemini oluşuyor                  |
| İran’ın kuzeyi / Horasan | Geç IX–erken X. yy. dâîleri                                     | Şehirli ve entelektüel ağlar              | Daha sonraki felsefi okul kuruluş dönemine geri taşınmaz |

**57.44. Ebû Abdullah eş-Şîî: Yemen’den Kutâme’ye Uzanan Dâvet.** Ebû Abdullah eş-Şîî, Yemen’de İbn Havşeb çevresinde eğitim gördükten sonra hac mevsiminde Kuzey Afrikalı Kutâme Berberileriyle temas kurdu ve yaklaşık 280/893’ten itibaren Küçük Kabiliye’de sistemli dâvet yürüttü. Onun başarısı

<sup>770</sup> Halm, ‘Ebn Ḥawṣab’; Daftary, ‘A Major Schism’, 123-139; Ali b. el-Fazl’ın sonraki ayrışması daha geniş Yemen bağlamında ayrıca ele alınmalıdır.

<sup>771</sup> Halm, ‘Ebn Ḥawṣab’; Daftary, ‘Isma’ilism iii. Isma’ili History’, Yemen’den Sind ve Mağrib’e dâî sevkî.

yalnız öğreti aktarımına değil, yerel kabile ağlarıyla uzun süreli güven ilişkisi kurmasına dayanıyordu. Daha sonraki askerî seferler Ağlebî iktidarının yıkılmasına ve 909'da Fâtımî devletin kurulmasına zemin hazırlayacaktır. Bu bölüm 909'a kadar gitmeyecek; fakat Ebû Abdullah örneğini, uzak coğrafyada dâînin yerel toplumsal yapıyı yeni imamet projesiyle birleştirebilmesinin en güçlü erken örneği olarak kaydedecektir.<sup>772</sup>

**57.45. Kutâme Ağının Önemi: 'Dışarıdan Propaganda' Değil Yerel İttifak.** Mağrib'deki başarıyı birkaç yabancı dâînin tek yönlü propagandası şeklinde anlatmak yetersizdir. Ebû Abdullah'ın Kutâme içindeki yükselişi, kabileler arası rekabet, Ağlebî otoritesine karşı hoşnutsuzluk ve yerel liderlerin yeni siyasî-dini ittifaka katılmasıyla mümkün oldu. Böylece dâvet, dış merkezden gelen mesaj ile yerel toplumsal mobilizasyonun birleştiği bir modele dönüştü. Bu nokta cemaat sosyolojisi açısından önemlidir: transbölgesel merkez, yerel aktörler kendi çıkar, kimlik ve beklentileriyle katılmadan kitlesel güç üretmez. İsmâîlî ağın başarısı, merkezî imamet fikrini farklı coğrafyalarda farklı toplumsal koalisyonlara çevirebilmesiydi.<sup>773</sup>

**57.46. Sind, Yemâme, Mısır ve Diğer Hedefler: Haritanın Eşit Yoğunlukta Olmadığını Kabul Etmek.** Erken kaynaklar Yemen üzerinden Sind'e, ayrıca Yemâme, Mısır ve Bahreyn gibi bölgelere dâîler gönderildiğini bildirir. Ancak bu coğrafyaların her birinde 9. yüzyıl sonundaki cemaat yoğunluğu ve kurumsallaşma düzeyi aynı değildir. Bir dâînin gönderilmiş olması, kalıcı geniş topluluk kurulduğu anlamına gelmez. Bu nedenle erken dâvet haritasında 'faaliyet izi', 'kalıcı cemaat', 'siyasî hâkimiyet' ve 'devletleşme' ayrı sembollerle düşünülmelidir. Yemen ve Irak için yoğun kanıt varken bazı başka bölgeler yalnız sınırlı haberlerle görünür. Eser, modern dünya haritasını erken dâvetin üzerine tek renk halinde boyamayacaktır.<sup>774</sup>

<sup>772</sup> Qâdî Nu'mân, *Ifitâh al-da'wa, ilgili Mağrib bölümleri*; Halm, *The Empire of the Mahdi*; Daftary, 'İsmâ'ilism iii. İsmâ'îli History'.

<sup>773</sup> Halm, *The Empire of the Mahdi*; Farbat Dachraoui, *Le Califat Fatimide au Maghreb* (Tunis, 1981), erken Kutâme dâveti; Daftary, *The İsmâ'îlis*, 2007.

<sup>774</sup> Daftary, 'İsmâ'ilism iii. İsmâ'îli History'; Halm, 'Ebn Hawsab'; erken dâvet coğrafyasındaki kanıt yoğunluğu bölgeden bölgeye değişmektedir.

**57.47. İran'ın Kuzeyi ve Horasan: İlk Temas ile X. Yüzyıl Felsefi Okulunu Ayırmak.** İsmâîlî dâvetin İran ve doğu İslâm dünyasına yayılması 9. yüzyıl sonu ile 10. yüzyıl başında hızlandı. Ancak Rey, Horasan ve Mâverâünnehir'de daha sonra Ebû Hâtîm er-Râzî, Neseî ve Sicistânî gibi dâîlerin oluşturduğu felsefi İsmâîlîlik, 870'lerin ilk örgütlenmesiyle aynı anda doğmuş değildir. Erken İran yayılımının kronolojisi bölgeler arasında farklıdır ve kaynakların bir kısmı daha geçtir. Bu bölüm, Güney İran'daki erken dâveti sağlam biçimde kaydederken kuzeydoğudaki entelektüel kurumsallaşmayı sonraki tarihsel safhaya bırakacaktır. Böylece fikir tarihinin parlak X. yüzyıl ürünleri dâvetin kuruluş anına geri taşınmaz.<sup>775</sup>

**57.48. Zâhir-Bâtın ve Te'vil: Dâvetin Bilgi Rejimi.** Erken İsmâîlî düşünce, vahyin zâhirî biçimi ile onun bâtınî hakikati arasında sistemli ayrım geliştirdi. Şeriatın görünür hükümleri tarih içinde peygamberlerle değişebilirken, hakâik olarak görülen iç gerçeklerin sürekliliği vurgulanıyordu. Bu iç anlamlara ulaşma aracı te'vildi ve yetkili imamet çizgisiyle ilişkilendiriliyordu. Bu bilgi rejimi dâvetin örgüt yapısıyla birleştiğinde K2 seçiciliği güçlendi: herkes aynı bilgiyi aynı anda almıyordu. Bununla birlikte erken İsmâîlîlerin bütünüyle şeriatı reddettiği şeklindeki polemik genellemesi kabul edilmeyecek; zâhir-bâtın ilişkisi dönem ve grup bazında ayrıca incelenecektir.<sup>776</sup>

**57.49. Yedi Devir ve Kâim: Eskatolojinin Örgütlenme Gücü.** Erken İsmâîlî kutsal tarih anlayışında insanlık, nâtık peygamberlerin başlattığı devirler halinde yorumlandı. Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ, İsâ ve Muhammed'den sonra yedinci eskatolojik devrin Muhammed b. İsmâîl'in kâim olarak dönüşüyle açılacağı beklentisi, dâvetin en güçlü mobilizasyon fikirlerinden biriydi. Kâim önceki vahiylerin bâtınî hakikatlerini tamamen açığa çıkaracak, tarih yeni bir eşîge ulaşacaktı. Bu doktrin siyasî değişim beklentisiyle birleşebilse de yalnız dünyevî devrim programı değildir; kozmoloji, imamet ve kurtuluş öğretisinin parçasıdır. Dâvetin 'yakın dönüş' söylemi, dağınık bölgesel ağlara ortak zaman ufku sağladı.<sup>777</sup>

<sup>775</sup> S. M. Stern, 'The Early Ismâ'îli Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23 (1960), 56-90; Daftary, *The Ismâ'îlis*, 2007.

<sup>776</sup> Daftary, 'Bâṭenîya'; Daftary, 'Ismâ'îli Shī'ism', *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, 2024, zâhir-bâtın ve te'vil bölümü.

**57.50. Devrimci Potansiyel: Dâvet Neden Abbâsî Düzeni İçin Tehdit Oldu?** Bir hareket, Abbâsî hilâfetini meşru dinî-siyasî otorite olarak görmeyen gizli imamet iddiasını yayıyor, yakın Mehdî dönüşünü bekliyor ve bazı bölgelerde silahlı dârülhicreler kuruyorsa devlet açısından yalnız teolojik farklılık değildir. 9. yüzyıl sonundaki İsmâîlî dâvet bu nedenle P2'den P4'e kadar değişen siyasallaşma biçimleri üretti. Irak ve Yemen'de açık askerî mobilizasyon görüldü; başka bölgelerde faaliyet daha çok eğitim ve propaganda düzeyinde kaldı. Abbâsî takibatı da bu siyasî tehdidi artırarak K3 gizliliği besledi. Böylece devlet baskısı ile cemaatin kapalılaşması karşılıklı olarak birbirini güçlendiren bir döngü oluşturdu.<sup>778</sup>

**57.51. Sosyal Taban: Tek Bir 'Ezilen Sınıflar İsyanı' Modeli Yetmez.** Erken İsmâîlî/Karmatî hareketler geçmişte bazen yalnız köylü, yoksul veya mevâlî isyanı olarak açıklanmıştır. Oysa bölgesel tablolar çok farklıdır: Irak Sevadî'nda köylü ve zanaatkâr çevreler, Bahreyn'de bedevî kabileler ve İran kökenli yerleşikler, Yemen'de dağlık kabile toplulukları, Mağrib'de Kutâme konfederasyonu, şehirlerde ise tüccar ve eğitilmiş dâîler öne çıkabilir. Ortak olan sosyal sınıf değil, meşru imamet ve dönüş beklentisini yerel hoşnutsuzluklarla birleştiren ağ kapasitesidir. Bu nedenle ekonomik eşitsizlik önemli bağlamlardan biri kabul edilecek, fakat doktrin ve siyasî mobilizasyonun yerine tek neden olarak konulmayacaktır.<sup>779</sup>

**57.52. Mali Kaynaklar: Dâvetin Sürekliliği İçin Para, Fakat Tek Tip 'Vergi Sistemi' Değil.** Geniş coğrafyalara dâî göndermek, haberleşme kurmak, yerel merkezler ve bazı bölgelerde askerî güç beslemek maddî kaynak gerektiriyordu. Kaynaklar özellikle Karmatî çevrelerde mensuplardan toplanan katkılar ve ortak fonlar bulunduğunu anlatır; ancak muhalif metinlerdeki ayrıntılı aidat tarifeleri bütün erken dâvete aynı biçimde uygulanamaz. Tüccar liderler, yerel bağışlar, ganimet ve bölgesel üretim kaynakları farklı yerlerde farklı ağırlık kazanmış olabilir. Bu bölüm mali yapıyı 'gizli banka' gibi anakronik

<sup>777</sup> Madelung, 'Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre'; Walker, 'Eternal Cosmos and the Womb of History', 355-366; Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îliya* (Wiesbaden, 1978).

<sup>778</sup> Daftary, 'Carmatians'; Halm, *The Empire of the Mahdi*; Abbâsî-devlet ilişkisi ile mesibçi mobilizasyon birlikte değerlendirilmiştir.

<sup>779</sup> Daftary, 'Carmatians'; Halm, *The Empire of the Mahdi*; tek-sınıflı sosyal açıklamalara yönelik modern historiografik ihtiyat için Andani, 'A Survey of Ismaili Studies Part 1'.

modellerle değil, cemaatin dâî, güvenlik ve mobilizasyon maliyetlerini karşılayan çok kaynaklı ekonomi olarak ele alacaktır.<sup>780</sup>

**57.53. 899 Öncesi K–P–D Profili: Aynı Hareket İçinde Farklı Morfolojiler.** 899 öncesi İsmâîlî hareket tek bir K, P veya D koduyla özetlenemez. Selâmiyye’de merkezî liderliğin kimliğini saklaması K3’tür; seçici te’vil ve inisiyatif eğitim K2 özellikleri üretir; Irak’taki dârülhicre ve Yemen’deki askerî hâkimiyet bazı dönemlerde K3-K4 ile P3-P4’e yaklaşır. Devlet ilişkisi de değişkendir: merkez Abbâsî takibinden kaçarken Yemen’de yerel hanedanlarla savaşılar, Mağrib’de Ağlebî düzenine karşı ittifak kurulmaya başlanır. Dolayısıyla ‘gizli İsmâîlîlik’ tek sıfatla anlatılmayacak; aynı transbölgesel ağın farklı düğümleri dönemsel kodlarla sınıflandırılacaktır.<sup>781</sup>

**57.54. 286/899: Abdullah el-Mehdî’nin Doktriner Müdahalesi.** 286/899’da Selâmiyye merkezinin başına geçen Abdullah, geleceğin Fâtımî halifesi el-Mehdî, hareketin yerleşik mesajını kökten yeniden yorumladı. Kendisi ve önceki merkezî liderlerin gerçek imamlar olduğunu, Muhammed b. İsmâîl’in Mehdîliği etrafındaki çağrının gizli imamları koruyan bir örtü olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürdü. Böylece imamet Muhammed b. İsmâîl’de sona ermiyor, onun soyunda gizlenerek devam ediyordu. Bu değişiklik, merkezî liderin yalnız yönetici değil doktriner otorite olduğunu gösterir. Fakat aynı zamanda ağın merkezden bağımsız düşünme kapasitesini de ortaya çıkardı; bazı güçlü bölgesel dâîler yeni yorumu kabul etmedi.<sup>782</sup>

**57.55. 899 Şizmi: Fâtımî Sadakati ile Karmatî Muhalefetin Ayrılması.** Hamdân Karmat ve Abdân, Selâmiyye’den gelen yeni talimatın ardından dâveti askıya aldı; kaynaklarda Abdân’ın durumu araştırmak üzere merkeze gönderildiği aktarılır. Irak, Bahreyn ve bazı doğu topluluklarının önemli kısmı Muhammed b. İsmâîl’in yedinci ve son imam-Mehdî olduğu eski öğretide kaldı. Abdullah el-Mehdî’nin imametini kabul edenler ise zamanla Fâtımî İsmâîlî çizgiyi oluşturdu.

<sup>780</sup> Daftary, ‘Carmatians’; Madelung, ‘Hamdân Qarmat’; erken mali katkılar hakkındaki ayrıntılı muhalif kayıtlar bölgesel ve kaynak-eleştirel okunmalıdır.

<sup>781</sup> K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 bu eserin sabit morfoloji kodlarıdır; tarihsel zemin için Daftary, ‘İsmâ’îlî Movement iii. İsmâ’îlî History’; Halm, *The Empire of the Mabdi*.

<sup>782</sup> Daftary, ‘A Major Schism in the Early İsmâ’îlî Movement’, 123-139; Hamdani ve de Blois, ‘A Re-examination of al-Mabdi’s Letter’, 173-207.

‘Karmatî’ adı bundan sonra özellikle Fâtımî imametini reddeden muhalif İsmâilî çevreler için daha belirgin hale geldi. Bu nedenle 899, eski birlik içindeki bütün farklılıkların bir anda başladığı tarih değil; uzun süredir üstü örtülen imamet alternatiflerinin açık kurumsal ayrışmaya dönüştüğü eşiktir.<sup>783</sup>

**57.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Halefiyet Çevresinden Transbölgesel Dâvete.** İsmâilî dâvetin doğuşu yaklaşık bir buçuk yüzyıla yayılan dönüşümdür. 765’te İsmâil ve Muhammed b. İsmâil etrafındaki küçük Kûfe halefiyet çevreleriyle başlayan süreç, Muhammed’in gizlenmesi ve Mehdî beklentisiyle yeni bir karizmatik süreklilik üretti; III./IX. yüzyılda gizli merkezî liderler Selâmiyye’den dâîler sevk ederek Irak, İran, Yemen, Bahreyn, Sind ve Mağrib’e uzanan birleşik ağ kurdu. Aynı ağ bölgesel esneklik sayesinde büyüdü, fakat 899’da tam da bu özerklik ve imamet doktrinindeki değişim nedeniyle parçalandı. Aşağıdaki matris, Bölüm 58’de ayrıntılı teşkilat anatomisine geçmeden önce doğuş safhasının tarihsel sınırlarını sabitlemektedir.<sup>784</sup>

| Boyut                   | Bölüm 57 — İsmâilî dâvetin doğuşunda görünüm                                                                   |
|-------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Analiz nesnesi       | Halefiyet çevresinden gizli merkezî liderliğe ve transbölgesel dâî ağına dönüşüm.                              |
| 2. Dönem                | 148/765 halefiyet krizi – 286/899 büyük şizm; tek kuruluş tarihi yok.                                          |
| 3. Coğrafya             | Kûfe/Irak çekirdeği; Hûzistan, Selâmiyye, Fars, Yemen, Bahreyn, Sind ve Mağrib’e genişleme.                    |
| 4. Öz-ad / dış ad       | el-da’ve, el-da’vetü’l-hâdiye gibi iç terimler; ‘İsmâilî’ ve ‘Karmatî’ adlarının kapsamı dönemsel.             |
| 5. İmamet               | İsmâil’in nassı; Muhammed b. İsmâil’in yedinci imam-Mehdîliği; 899’da devam eden imamet iddiası.               |
| 6. Liderlik             | Gizli merkezî lider / imam ile görünür bölgesel dâîlerin çift katmanlı otoritesi.                              |
| 7. Üyelik               | Bağlılık, eğitim ve yerel ağ üzerinden oluşur; standart form bütün bölgelerde belgeli değildir.                |
| 8. İç bilgi             | Zâhir-bâtın ve te’vil güçlü; seçici aktarım K2 özelliği üretir fakat derece sayısı genellenmez.                |
| 9. Gizlilik             | İmamın kimliği ve konumu çoğu kez K3; öğreti ve operasyonel gizlilik ayrıca ölçülür.                           |
| 10. Haberleşme          | Selâmiyye-merkez ile bölgesel dâîler arasında elçi, hac ve ticaret yollarına dayalı ağ.                        |
| 11. Mekân               | Selâmiyye merkezi, yerel toplantılar ve bazı bölgelerde dârülhicre; işlevleri birbirinden farklı.              |
| 12. Ekonomi             | Tüccar/zanaatkar ağları ve mensup katkıları; tek tip erken ‘vergi sistemi’ kanıtlanmaz.                        |
| 13. Sosyal taban        | Bölgeye göre köylü, zanaatkar, tüccar, kabile, Berberî ve İran kökenli gruplar; tek sınıf yok.                 |
| 14. Devlet ilişkisi (D) | Abbâsî baskısı ve takip; Yemen ve Mağrib’de yerel hanedanlarla çatışmaya doğru yükselen ilişki.                |
| 15. Siyasallaşma (P)    | Tebliğ açısından dârülhicre ve bölgesel askerî hâkimiyete kadar P1-P4 arasında değişim.                        |
| 16. Kapalılık (K)       | K2 doktriner seçicilik + K3 lider gizliliği sık birleşir; bazı yerlerde K4 operasyonel güvenlik gelişir.       |
| 17. Kurumsallaşma       | Merkezî lider, dâî, bölgesel merkez, eğitim ve sevk; ayrıntılı Fâtımî rütbeleri henüz geri taşınmaz.           |
| 18. Ayrışma             | Muhammed b. İsmâil’in ölümündeki ayrım ve 899’daki Fâtımî-Karmatî şizmi temel eşikler.                         |
| 19. Kaynak problemi     | Geç iç şecereler, İmâmî heresiografı, anti-İsmâilî polemik ve erken dâvet metinleri çapraz okunur.             |
| 20. Tarihçi için kural  | Halefiyet, doktrin, gizlilik ve örgüt sürekliliğini ayrı kanıtlar; 909’daki Fâtımî kurumunu 765’e geri taşıma. |

<sup>783</sup> Daftary, ‘A Major Schism’, 123-139; Madelung, ‘Hamdân Qarmat’; Daftary, ‘Carmatians’.

<sup>784</sup> Genel sentez için Daftary, *The Ismā‘īlīs*, 2007; Daftary, ‘The Earliest Ismā‘īlīs’, 214-245; Andani, ‘A Survey of Ismaili Studies Part 1’, 191-206; Halm, *The Empire of the Mabdi*.



## BÖLÜM 58 — İSMÂİLÎ DÂVET TEŞKİLATININ ANATOMİSİ

İmamet Otoritesinden Bölgesel Dâî Ağlarına: Hiyerarşi, Ahd, Eğitim,  
Haberleşme, Finansman ve Merkez–Taşra İlişkileri

### 58.1. Teşkilatın Anatomisini Tek Bir Yüzyılın Şemasıyla Açıklamamak.

İsmâilî dâvetin örgütsel anatomisi, yaklaşık III./IX. yüzyılın sonlarından Fâtımî devletinin olgun dönemine kadar değişen kurumların toplamıdır. Erken Selâmiyye ağında merkezi lider, bölgesel dâî ve haberleşme kanalları seçilebilirken; Kahire döneminde dâvet, saray, eğitim kurumları ve ayrıntılı rütbe diliyle çok daha görünür hale geldi. Bu nedenle Fâtımî metinlerinde sistemleşmiş hüdûdü'd-dîn veya merâtibü'd-da' ve şemasını 260'lar/870'lere geriye taşımak anakroniktir. Bu bölüm her kurumu ortaya çıkıttığı tarihsel katmanda değerlendirecektir.<sup>785</sup>

### 58.2. Dâvet ile Devlet Aynı Kurum Değildir. Fâtımîler 297/909'da devlet

kurduktan sonra dâvet ortadan kalkmadı; aksine imam-halifenin dinî meşruiyetini öğretmeye ve Fâtımî hâkimiyeti dışındaki topluluklarla ilişki kurmaya devam etti. Fakat dâvet teşkilatı ile vergi, ordu, vezaret, kadılık veya vilâyet idaresi aynı bürokratik yapı değildi. Bazı görevliler iki alanı birden üstlenebilse de kurumların işlevleri ayrılıyordu. Bu ayrım, dâîyi otomatik 'devlet memuru', 'istihbaratçı' veya 'diplomat' saymayı önler; hangi görevin hangi olayda fiilen üstlenildiği ayrıca kanıtlanmalıdır.<sup>786</sup>

### 58.3. İmam: Dâvetin Nihai Otoritesi ve Bilginin Kaynağı. Fâtımî İsmâilî

anlayışında dâvetin nihai otoritesi imamdır. Dâî kendi adına bağımsız vahiy veya bağlayıcı hakikat üretmez; meşruiyeti imama nisbet edilen bilgi ve izinden gelir. Özellikle Fâtımî dönemi majâlisü'l-hikme düzeninde öğretim metinlerinin imamın onayına sunulması bu ilkeyi kurumsal biçimde görünür kılar. Bununla birlikte 'imam her yerel kararı bizzat verdi' sonucu çıkarılamaz. Uzak bölgelerde

<sup>785</sup> Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 224-232; a.mlf., 'Dā'ī', *Encyclopaedia Iranica*.

<sup>786</sup> Farhad Daftary, 'The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla', *Institute of Ismaili Studies*; Paul E. Walker, *The Fatimids: Select Papers on Their Governing Institutions, Social and Cultural Organization, Religious Appeal, and Rivalries* (Leiden: Brill, 2023).

dâîler geniş hareket alanına sahipti; merkez daha çok genel yön, atama/izin ve doktriner meşruiyet sağlıyordu.<sup>787</sup>

**58.4. İzin (İzn): Yetkinin Kişisel Karizmadan Kurumsal Temsile Dönüşmesi.** Dâîlik yalnız hitabet yeteneği veya gönüllü tebliğ faaliyeti değildi; Fâtımî normatif kaynaklarında yetkili dâînin imamın izniyle atanması gerektiği vurgulanır. Bu ‘izn’, öğretme ve temsil yetkisinin kişisel karizmadan kurumsal göreve dönüşmesinin anahtarlarından biridir. Yerel çevrede etkili bir mürşid veya âlim olmak, merkez tarafından yetkilendirilmiş dâî olmakla aynı şey değildir. Dolayısıyla kaynaklarda bir kişinin İsmâîlî fikir yayması ile resmî dâvet kademesine bağlanması ayrı kanıtlanacaktır.<sup>788</sup>

**58.5. Hücet: Tek ve Değişmez Bir Rütbe Değil.** Hücet kelimesi İsmâîlî tarihinde hem teolojik hem örgütsel anlamlara sahiptir. Erken dönemde gizli veya beklenen imamlarla inananlar arasındaki en yüksek temsil makamını anlatabildiği gibi, olgun Fâtımî şemasında belirli bir dâvet bölgesinin başındaki yüksek rütbeli dâî için de kullanılabilir. Bu nedenle ‘hücet’ görülen her metin aynı bürokratik makamdan söz ediyor sayılmayacaktır. Terimin tarihi, imamın görünür veya gizli oluşuna, coğrafyaya ve metnin kozmolojik mi idarî mi olduğuna göre ayrıca çözümlenecektir.<sup>789</sup>

**58.6. Bâb ve Dâî'd-Duât: Baş Dâî Makamının İki Adlandırması.** Fâtımî dâvetinin Kahire'deki idarî başı için kaynaklarda farklı adlandırmalar görülür. İsmâîlî metinleri çoğu zaman bâb veya bâbü'l-ebvâb dilini kullanırken, dış kaynaklarda ve modern literatürde dâî'd-duât daha yaygındır. Bâb, imamın hikmetine açılan ‘kapı’ mecazını; dâî'd-duât ise dâîlerin başı olan idarî görevi öne çıkarır. İki terim çoğu bağlamda aynı yüksek makamı işaret etse de, her metinde otomatik eşitleme yapılmayacak; özellikle kozmolojik ‘bâb’ kullanımları idarî unvandan ayrılacaktır.<sup>790</sup>

<sup>787</sup> Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1997), 41-55; Daftary, ‘Dâî’.

<sup>788</sup> Alḥmad b. İbrâhîm al-Naysâbü'rî, *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission*, ed. ve çev. Verena Klemm ve Paul E. Walker (London: I.B. Tauris, 2011), giriş ve §§33-111.

<sup>789</sup> Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 224-232; Wilferd Madelung, ‘Carmatians’, *Encyclopaedia Iranica*.

<sup>790</sup> Farhad Daftary, ‘Dâî’, *Encyclopaedia Iranica*; Denis M. MacEoin, ‘Bâb’, *Encyclopaedia Iranica*.

**58.7. Baş Dâînin Yetkisi: Atama, Koordinasyon ve Öğretim.** Olgun Fâtımî yapısında baş dâî, imamın genel denetimi altında vilâyetlerdeki ve Fâtımî hâkimiyeti dışındaki dâî ağlarının koordinasyonunda önemli rol oynadı. Yerel dâîlerin seçimi, merkezle yazışma, öğretim meclislerinin düzenlenmesi ve Kahire'deki hikmet oturumlarının yürütülmesi bu makamla ilişkilidir. Ancak baş dâî, vezir veya genel devlet yöneticisi değildi. Yetki alanı dâveti; siyasî ağırlığı kişinin şahsına ve dönemin güç dengelerine göre artıp azalabiliyordu.<sup>791</sup>

**58.8. Baş Kadı ile Baş Dâî: Birleşebilen Fakat Özdeş Olmayan Makamlar.** Fâtımî tarihinde kâdî'l-kudât ile dâî'd-duât makamları bazı dönemlerde aynı kişide birleşti. Kâdî Nu'mân'ın hukuk ve hikmet öğretimindeki rolü bu kesişmenin erken örneğidir; daha sonraki dönemlerde de iki makamın birlikte taşındığı örnekler vardır. Buna rağmen kadılık devletin hukuk-yargı düzenini, dâîlik ise imamet öğretisi ve dâvet ağını temsil eder. Aynı kişinin iki unvanı taşınması kurumsal özdeşlik değil, iki ayrı yetkinin şahısta birleşmesidir.<sup>792</sup>

**58.9. Hudûdü'd-Dîn ve Merâtibü'd-Da've: Normatif Kozmos ile Fiilî Teşkilatı Ayırmak.** Fâtımî yazarlar dinî hiyerarşiyi hudûdü'd-dîn veya merâtibü'd-da've gibi terimlerle kavramsallaştırdı. Bu şemalarda dünyevî dâvet kademeleri kozmolojik ve peygamberî mertebelerle paralel biçimde sıralanabilir. Fakat modern araştırma, bu ayrıntılı dizinin ideal dünya düzenini de yansıttığını ve bütün makamların her zaman fiilen doldurulmadığını özellikle vurgular. Dolayısıyla şema, örgütün 'resmî kadro cetveli' olarak değil; teolojik hiyerarşi ile idarî temsilin birleştiği normatif model olarak okunmalıdır.<sup>793</sup>

**58.10. Cezîre (Jazîra): Coğrafi 'Ada'dan Çok Dâvet Bölgesi.** Olgun Fâtımî dâvet literatüründe dünya, özellikle Fâtımî egemenliği dışındaki alanlar, jazîra/cezîre denilen dâvet bölgeleri üzerinden tasavvur edilir. Kelime fizikî ada anlamına gelmek zorunda değildir; belirli bir dâîlik sahasını anlatır. Kaynaklarda on iki cezîreden söz edilmesi önemlidir, fakat bunların sınırları ve adları her metinde aynı değildir. Horasan'ın ayrı cezîre sayılması veya İran'ın Deylem adı

<sup>791</sup> Daftary, 'The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla'; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, 41-55.

<sup>792</sup> Paul E. Walker, 'The Relationship between Chief Qādî and Chief Dā'ī under the Fatimids', in *The Fatimids and Their Successors in Yaman*, ed. Abbas Hamdani (2006), 70-94; Daftary, 'The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla'.

<sup>793</sup> Daftary, 'Dā'ī'; Hamid al-Dīn al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, ilgili hudūd bölümleri.

altında temsil edilmesi gibi farklılıklar, sistemi modern idarî harita gibi sabitlememeyi gerektirir.<sup>794</sup>

**58.11. Cezîrenin Başındaki Hüccet: Bölgesel Merkez ile Kahire Arasındaki Ara Katman.** Fâtımî şemasında her cezîrenin başına yüksek rütbeli bir dâî, çoğu metinde hüccet, yerleştirilir. Bu makam merkezin bütün yerel mensuplarla doğrudan ilişki kurması yerine bölgesel koordinasyon katmanını sağlar. Hüccet, alt dâîlerin görevlendirilmesi, öğretim hattı ve merkeze bağlılık açısından önemlidir. Bununla birlikte Yemen, İran veya Orta Asya gibi alanların filî yapıları aynı değildi; güçlü yerel hanedan veya âlim ağları, teorik hiyerarşiyi sahada farklı biçimlere dönüştürebiliyordu.<sup>795</sup>

**58.12. Dâî, Me'zûn ve Müstecîb: Öğretim Zincirinin Alt Katmanları.** Fâtımî kaynaklarında dâîlerin altında me'zûn adı verilen yardımcı görevlilerden söz edilir; yeni çağrıya cevap veren aday veya başlangıç mensubu için müstecîb terimi kullanılır. Me'zûnün daha sonra dâîliğe yükselmesi mümkün görünürken, bütün alt rütbelerin görev sınırları kesin değildir. Dâîü'l-belâğ, dâî mutlak ve dâî mahdûd gibi adlandırmalar da kaynaklarda geçer; fakat modern araştırma bunların ayrıntılı işlevlerinin her zaman açık olmadığını belirtir. Bu yüzden aşağıdaki tablo 'kesin kadro şeması' değil, kanıt derecesi tablosudur.<sup>796</sup>

| Terim / kademe      | En güçlü kanıt dönemi                    | Başlıca işlev                                      | Tarihçi için ihtiyat                            |
|---------------------|------------------------------------------|----------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| İmam                | Bütün dönemler; Fâtîmide görünür         | Nihai otorite, hikmet ve atama kaynağı             | Her yerel kararı bizzat verdiği varsayılmaz     |
| Bâb / dâî'd-duât    | Fâtımî Kahire, özellikle X–XI. yy.       | Dâvetin idarî başı; majâlis ve atama koordinasyonu | Terimlerin kaynaklara göre değiştiği belirtilir |
| Hüccet              | Erken temsil dili + olgun cezîre sistemi | İmamın yüksek temsilcisi / bölgesel baş            | Teolojik ve idarî anlamlar ayrılır              |
| Dâîü'l-belâğ        | Olgun Fâtımî rütbe literatürü            | İnisiyasyon/merkez bağlantısı ile ilişkilendirilir | Kesin görev tanımı sınırlıdır                   |
| Dâî mutlak          | Olgun Fâtımî rütbe literatürü            | Geniş yetkili dâî                                  | Tayyibi sonraki anlamı geriye taşınmaz          |
| Dâî mahdûd / mahsûr | Olgun Fâtımî rütbe literatürü            | Sınırlı yetkili dâî                                | Her bölgede fiilen bulunduğu varsayılmaz        |
| Me'zûn              | Fâtımî kaynakları                        | Dâî yardımcısı; yükselme basamağı                  | Alt kategorilerin görevleri tam net değildir    |
| Müstecîb            | Dâvet pedagojisi                         | Çağrıya cevap veren aday/başlangıç mensubu         | Sabit 'örgüt rütbesi' gibi katılaştırılmaz      |

<sup>794</sup> Daftary, 'Dâî'; Nâşir-i Kbusraw ve Ibn Hawqal'a dayalı coğrafi kayıtların değerlendirmesi için Daftary, *The Ismâ'îlis*, 224–232.

<sup>795</sup> Daftary, 'Dâî'; Farhad Daftary, 'Isma'îlism iii. Isma'îli History', *Encyclopaedia Iranica*.

<sup>796</sup> Daftary, 'Dâî'; Daftary, *The Ismâ'îlis*, 224–232.

### **58.13. Dâî Seçiminde Bilgi: Sadece Hitabet Değil Çok Alanlı Yetkinlik.**

Ahmed b. İbrâhim en-Nîsâbü'rî'nin dâîlerin âdâbına dair risâlesi, ideal dâîyi yalnız iyi konuşan bir propagandacı olarak çizmez. Dinî ilimler yanında farklı mezhep ve dinleri tanıma, aklî ilimlere vukuf, insan karakterini okuyabilme ve tartışma yeteneği öne çıkar. Bu metin normatif bir ideal tiptir; sahadaki bütün dâîlerin aynı seviyede eğitim aldığı anlamına gelmez. Yine de dâvetin eğitilmiş temsilci yetiştirme hedefini içeriden belgeleyen en önemli kaynaklardan biridir.<sup>797</sup>

### **58.14. Dil ve Yerel Kültür Bilgisi: Dâînin Başarısında Uyum Yeteneği.**

Normatif dâî literatürü, görevlendirilen kişinin çalışacağı bölgenin dilini, âdetlerini ve sosyal yapısını bilmesini önemli görür. Bu ilke Yemen, Mağrib, İran ve Orta Asya'daki farklı başarı biçimlerini açıklamak için değerlidir: aynı doktriner merkez, yerel kabile ilişkileri, şehirli âlim ağları veya saray çevreleriyle farklı diller kurmak zorundaydı. Bu yüzden dâvet, merkezden gönderilen tek tip vaaz metninin çoğaltılması değil; merkezî meşruiyet ile yerel uyarılmanın birleştiği bir temsil sistemi idi.<sup>798</sup>

### **58.15. Dâînin Yerel Özerkliği: Merkezî Bağlılık ile Sahadaki İnisiyatif.**

Dâî imamın ve merkezî dâvetin temsilcisiydi, fakat uzak bölgede her adım için Kahire'den emir bekleyen memur gibi çalışamazdı. En-Nîsâbü'rî geleneğinde dâînin genel talimatlar çerçevesinde önemli ölçüde bağımsız hareket etmesi beklenir. Bölgenin insanlarını bizzat tanıması, adayları değerlendirmesi ve uygun öğretim yöntemini seçmesi bu özerkliğin parçalarıdır. Bu yapı, güçlü merkezî sadakat ile yüksek yerel inisiyatifin aynı anda bulunabildiğini gösterir.<sup>799</sup>

### **58.16. Kitle Propagandası Yerine Seçici İlişki: 'Herkesi Bir Anda Kazanmak' Modeli Yanlış.**

Fâtımî dâvetinin özellikle rakip devletlerin topraklarındaki faaliyeti, modern kitle kampanyasına benzemez. Kaynaklar dâînin adayları şahsen tanımasına, güvenilirlik ve zihnî hazırlıklarını ölçmesine önem verir. Bu seçicilik her dönemde aynı derecede uygulanmış değildir; Kutâme veya Yemen gibi siyasî mobilizasyon alanlarında geniş topluluklar dâvete

<sup>797</sup> *al-Naysâbü'rî, A Code of Conduct, §§33-111; Verena Klemm ve Paul E. Walker'ın giriş değerlendirmesi.*

<sup>798</sup> *Daftary, 'Dâ'î'; al-Naysâbü'rî, A Code of Conduct.*

<sup>799</sup> *Daftary, 'Dâ'î', özellikle ideal dâînin atanması ve yerel çalışma biçimi; al-Naysâbü'rî, A Code of Conduct.*

katılabilirdi. Yine de bireysel öğretim ve güven ilişkisi, özellikle bâtin bilgisinin aktarımında temel mekanizmalardan biri olarak görünür.<sup>800</sup>

**58.17. Ahd/Misâk: Üyelik, Sadakat ve Bilgi Güvenliğinin Eşiği.** Fâtımî İsmâîlî pratiğinde ahd veya misâk, adayın yalnız genel sempatisini değil imam ve dâvete bağlanmasını belirleyen ritüel-hukukî eşiktir. Halm'ın incelediği Fâtımî yemin geleneği, sadakat ile sır saklama yükümlülüğünü birlikte gösterir. Ahd alındıktan sonra müstecîb daha ileri hikmet öğretimine kabul edilebilir. Fakat eldeki ayrıntılı yemin metinlerini doğrudan IX. yüzyıl Selâmiyye pratiğinin değişmez formu saymak doğru değildir; belge özellikle olgun Fâtımî kurumunu aydınlatır.<sup>801</sup>

**58.18. Yemin ile 'Gizli Örgüt Yemini'ni Eşitlememek.** Ahdın sır yükümlülüğü içermesi, onu otomatik olarak modern yeraltı örgütlerindeki operasyon yeminiyle eşitlemez. Fâtımî bağlamında korunan şeyin önemli bölümü imamet öğretisi, bâtinî yorum ve cemaat içi bilgi erişimidir. Buna karşılık rakip topraklarda kimlik veya haberleşmenin saklanması güvenlik katmanıdır. Böylece aynı ahd K2 inisiyatif seçiciliğe güçlü kanıt sağlarken, K4 operasyonel hücreleşmeyi tek başına kanıtlamaz. Gizli öğreti ile gizli faaliyet yine ayrı tutulmalıdır.<sup>802</sup>

**58.19. Müstecîb: 'Cevap Veren' Adayın Öğrenciye Dönüşmesi.** Müstecîb kelimesi çağrıya olumlu cevap veren kişiyi ifade eder ve dâvet ilişkisinin tabanındaki önemli terimlerden biridir. Bu statü, kişinin bir anda bütün bâtin öğretisini öğrendiğini göstermez. Dâînin görevi, adayın kapasitesi ve bağlılığına göre öğretimi aşamalı biçimde derinleştirmektir. Bu pedagojik süreç anti-İsmâîlî kaynakların anlattığı sabit yedi veya dokuz kandırma basamağıyla aynı şey değildir. İç kaynaklar kademeli hazırlığı desteklerken, polemik şemalarının ayrıntılarını doğrulamaz.<sup>803</sup>

**58.20. Yedi veya Dokuz 'Kandırma Derecesi': Polemik Şemasını Teşkilat Şeması Yapmamak.** Gazzâlî, Nüveyrî ve onların dayandığı anti-İsmâîlî gelenek,

<sup>800</sup> Daftary, 'Dâ'ir'; *al-Naysâburi, A Code of Conduct*.

<sup>801</sup> Heinz Halm, 'The Isma'ili Oath of Allegiance ('ahd) and the "Sessions of Wisdom" (majâlis al-hikma) in Fatimid Times', in *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 91-115.

<sup>802</sup> Halm, 'The Isma'ili Oath of Allegiance', 91-115; Bölüm 55'te kurulan K0-K4 ayrımı.

<sup>803</sup> Daftary, 'Dâ'ir'; Daftary, *The Isma'ilis*, 188-193, 224-232.

adayın aşama aşama mevcut dininden koparıldığı yedi veya dokuz basamaklı yöntemler aktarır. Bu anlatılar tarih yazımında uzun süre gerçek dâvet müfredatı gibi tekrarlandı. Oysa mevcut İsmâîlî kaynaklarda aynı isim ve sırayla doğrulanan bir sistem yoktur. Kademeli öğretim tarihsel olarak kuvvetle muhtemeldir; fakat polemik yazarının psikolojik ‘aldatma’ şeması ile içerideki eğitim basamakları birbirine eşitlenemez.<sup>804</sup>

**58.21. Majâlisü'l-Hikme: İnisiyeden Sonra İleri Öğretim.** Fâtımî Kahire’inde bâtinî öğretimin en iyi belgelenmiş kurumlarından biri majâlisü'l-hikmedir. Bu özel ‘hikmet meclisleri’, ahdini vermiş İsmâîlî mensuplara yönelik ileri öğretim oturumlardı ve saray çevresinde düzenleniyordu. Dâî veya baş dâî tarafından hazırlanan derslerin imamın onayından geçirilmesi, bilginin kaynak ve yetki zincirini görünür kılar. Bu kurum, K2 dereceli bilgi rejiminin açık kanıtıdır; fakat bütün İsmâîlî öğretimin gizli olduğu anlamına gelmez.<sup>805</sup>

**58.22. İmam Onayı: Ders Metninin Doktriner Kalite Kontrolü.** Majâlisü'l-hikme metnlerinin sunumdan önce imamın onayına bağlanması, dâvetin bilgi üretimini merkezî otoriteye bağlayan dikkat çekici mekanizmadır. Burada imam yalnız sembolik baş değil, hikmetin nihai kaynağı olarak konumlandırılır; baş dâî ise bu bilgiyi aktaran yetkili ağızdır. Bununla birlikte pratikte derslerin hazırlanması dâîlerin yüksek ilmî kapasitesine dayanıyordu. Merkezî onay ile uzman dâî üretimi arasındaki bu ilişki, teşkilatın hem hiyerarşik hem entelektüel niteliğini gösterir.<sup>806</sup>

**58.23. Kadınlar İçin Hikmet Meclisleri: Üyeliğin Cinsiyete Göre Ayrı Oturumlarla Düzenlenmesi.** Fâtımî döneminde kadınların da İsmâîlî öğretim meclislerine katıldığı ve bazı majâlisü'l-hikme oturumlarının erkekler ile kadınlar için ayrı düzenlendiği kaynaklarda belirtilir. Bu olgu, inisiyatif eğitimin yalnız erkek dâî çevrelerine mahsus olmadığını gösterir. Ancak kadınların dâvet hiyerarşisindeki resmî rütbeleri, dönem ve bölgelere göre ayrıca araştırılmalıdır; öğretime katılım ile idarî makam sahibi olma aynı şey değildir. Yemen’de Seyyide

<sup>804</sup> Daftary, ‘Dâî’; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Feḍā’ihü'l-Bâṭiniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1964), 21-32.

<sup>805</sup> Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, 41-55; Halm, ‘The Isma’ili Oath of Allegiance’, 98-112.

<sup>806</sup> Daftary, *Isma’ism iii. Isma’ili History*; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*.

Arvâ örneği daha sonra kadın otoritesinin istisnâî fakat önemli biçimini gösterecektir.<sup>807</sup>

#### **58.24. Kamusal Şeriat Öğretimi ile Özel Hikmet Öğretimini Ayırmak.**

Fâtımî eğitim sisteminde dış hukuk ile iç hikmet aynı mekân ve erişim rejimine sahip değildi. İsmâîlî fıkının hükümleri geniş Müslüman kitlelere açıklanıyor, camilerde halka açık dersler veriliyordu; buna karşılık bâtınî hikmet meclisleri ahd vermiş mensuplara ayrılmıştı. Bu ayrım, ‘Fâtımî dini bütünüyle gizliydi’ iddiasını çürütür. Aynı cemaat K0-K1 kamusal hukuk öğretimi ile K2 seçici hikmet eğitimini eşzamanlı yürütebilir.<sup>808</sup>

#### **58.25. el-Ezher: Dâvetin Gizli Okulu Değil, Kamusal Öğretim Alanlarından Biri.**

el-Ezher Fâtımî Kahire’inde önemli ilmî merkezdi; fakat onu yalnız ‘İsmâîlî gizli propaganda okulu’ olarak tanımlamak yanıltıcıdır. Araştırmalar burada özellikle şeriatın ve İsmâîlî hukuk yorumunun halka açık biçimde öğretildiğini, özel bâtın derslerinin ise saraydaki majâlisü’l-hikmede yürütüldüğünü vurgular. Böylece mekânlar işlevlerine göre ayrılır: cami kamusal hukuk ve ilim; saray meclisi inisiyatif hikmet; Dârü’l-İlm ise geniş disiplinli ilmî kurum.<sup>809</sup>

#### **58.26. Dârü’l-İlm / Dârü’l-Hikme: Geniş Bilgi Kurumu, Sadece Dâî Okulu Değil.**

el-Hâkim 395/1005’te Kahire’de Dârü’l-İlm’i kurdu. Kur’an, hadis, dil, mantık, matematik, astronomi ve başka alanların öğretildiği, büyük kütüphaneye sahip bu kurum farklı dinî ve ilmî çevrelere açık geniş bir eğitim merkeziydi. Çok sayıda dâî burada en azından eğitiminin bir kısmını aldı; geç Fâtımî döneminde kurum dâvet ihtiyaçlarıyla daha yakın ilişki kurdu. Yine de Dârü’l-İlm’i baştan sona yalnız gizli dâî akademisi olarak tanımlamak kaynakların gösterdiği kamusal ve çok-disiplinli yapıyı daraltır.<sup>810</sup>

<sup>807</sup> Halm, ‘The Isma’ili Oath of Allegiance’, 98-112; Farhad Daftary, ‘Sayyida Hurra: The Isma’ili Sulaybid Queen of Yemen’, *Institute of Ismaili Studies*.

<sup>808</sup> Farhad Daftary, ‘The Ismaili Da’wa outside the Fatimid Dawla’; Paul E. Walker, ‘Fatimid Institutions of Learning’, *Journal of the American Research Center in Egypt* 34 (1997), 179-200.

<sup>809</sup> Paul E. Walker, ‘Fatimid Institutions of Learning’, 179-200; Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, 23-29, 41-55.

<sup>810</sup> Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*, 71-77; Walker, ‘Fatimid Institutions of Learning’, 189-193.

### 58.27. Dâî Eğitimi: Merkezi Okuldan Önce Usta–Talebe ve Bölgesel Ağ.

Dârü'l-İlm kurumsal eğitimi güçlendirdi, fakat dâî yetiştirmenin tek yolu değildi. Daha erken ve taşra bağlamlarında aday dâî, deneyimli bir dâînin yanında öğreniyor; yerel cemaat, metinler ve görev tecrübesi üzerinden yetişiyordu. Ebû Abdullah eş-Şiî'nin Yemen'de İbn Havşeb çevresinden Mağrib'e gitmesi veya Hasan Sabbâh'ın Rey'de yerel dâîlerden eğitim alması bu ağ tipi öğrenmeye örnektir. Eğitim tarihini yalnız Kahire merkezli okul modeline indirgememek gerekir.<sup>811</sup>

### 58.28. Kitap, Ders ve Yetki: Yazılı Metin Dâvetin Dolaşım Teknolojisidir.

İsmâîlî dâvet yalnız sözlü propaganda değildi. Dâîlerin telif ettiği teoloji, felsefe, hukuk ve ta'vil eserleri uzak cemaatleri ortak düşünsel repertuvara bağladı. Kahire'den güvenilir kuryelerle kitapların bölgesel dâîlere taşındığına dair veriler, metnin haberleşme ağının parçası olduğunu gösterir. Ancak bir kitabın bir bölgede bulunması, o bölgedeki bütün mensupların metne eriştiğini kanıtlamaz. Yazma dolaşımı ile üyelik erişimi ayrıca izlenmelidir.<sup>812</sup>

### 58.29. Zâhir–Bâtın: Teşkilatın Öğretim İçeriği ile Erişim Düzeninin

**Buluşması.** İsmâîlî dâveti ezoterik yapan yalnız zâhir ve bâtın kavramlarını kullanması değildir; bâtın yorumunun imamın otoritesine ve yetkili öğretim zincirine bağlanmasıdır. Zâhirî hukuk kamusal biçimde öğretilibilirken, hikmet ve hakâik daha seçici çevrelere aktarılır. Bu yapı Bölüm 55'te tanımlanan K2 modelinin güçlü örneğidir. Bununla birlikte bâtın bilgisi şeriatı her tarihsel evrede kaldıran alternatif hukuk olarak sunulamaz; Fâtımî İsmâîlîliği zâhir ve bâtını birlikte kurumsallaştırdı.<sup>813</sup>

### 58.30. Ta'vil Yetkisi: 'Herkesin Gizli Anlamı' Değil Yetkilendirilmiş

**Yorum.** Ta'vil, İsmâîlî öğretide vahyin iç anlamlarını açıklamanın başlıca aracıdır. Örgütsel açıdan önemli olan, yorumun serbest bireysel spekülasyon değil imamet merkezli otorite zincirinde öğretilmesidir. Dâî, adayın kapasitesine göre ta'vili aktarır; ancak nihai meşruiyet imama nisbet edilir. Böylece yorum otoritesi cemaat sınırı üretir. Buna rağmen dâîlerin felsefî ve teolojik eserlerde

<sup>811</sup> Daftary, *The Ismâ'îlîs, erken ve Fâtımî dâî ağlarına ilişkin bölümler*; Daftary, 'Hasan Şabbâh', *Encyclopaedia Iranica*.

<sup>812</sup> Daftary, 'The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla'; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*.

<sup>813</sup> Daftary, 'Ismâ'îlism iii. Isma'îli History'; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*.

ciddi özgünlük göstermesi, merkezî otoritenin düşünsel tekdüzelik anlamına gelmediğini de gösterir.<sup>814</sup>

### **58.31. Bölgesel Entelektüel Okullar: Rey, Horasan ve Mâverâünnehir.**

İran ve Orta Asya'daki dâîler yalnız merkezî talimatların taşıyıcısı olmadı; Ebû Hâtim er-Râzî, Neseî ve Ebû Ya'kûb es-Sicistânî gibi isimler İsmâîlî felsefi-teolojik düşüncenin biçimlenmesinde belirleyici oldu. Bu durum teşkilatın merkez-taşra ilişkisini tek yönlü emir zinciri olmaktan çıkarır. Yerel dâî, hem imamın temsilcisi hem de bölgesel entelektüel üreticidir. Merkez bazı doktriner gelişmeleri benimser, düzeltir veya reddedebilir; dâvet böylece dolaşan metin ve fikirlerle yaşayan bir ağıdır.<sup>815</sup>

**58.32. Haberleşme: Dâvetin Görünmeyen Omurgası.** Kahire'den Yemen'e, İran'a veya Orta Asya'ya uzanan ağın devamı düzenli haberleşme olmadan mümkün değildi. Mektuplar, talimatlar, raporlar, kitaplar ve mali havaleler güvenilir taşıyıcılar üzerinden dolaşıyordu. Kaynaklar her güzergâhın ayrıntısını vermediği için modern 'şifreli istihbarat ağı' tasviri kurmak doğru değildir. Fakat merkez ile uzak dâîler arasında süreklilik sağlayan kurye ve yazışma sistemi, transbölgesel cemaatin maddî altyapısı olarak kabul edilmelidir.<sup>816</sup>

**58.33. Kurye Aynı Anda Para ve Kitap Taşıyabilir.** Uzak dâvet bölgelerinden merkeze giden güvenilir kuryelerin mali katkıları taşıdığı, dönüşte ise dâîler için kitap ve yeni ilmî malzeme getirdiği belirtilir. Bu ikili dolaşım, teşkilatın finans ile bilgi aktarımını aynı lojistik hat üzerinde birleştirebildiğini gösterir. Ancak bu veri bütün dâvet bölgelerinde standart 'posta teşkilatı' bulunduğunu kanıtlamaz. Güzergâh, sıklık ve taşıyıcı tipi bölgesel koşullara göre değişmiş olmalıdır.<sup>817</sup>

**58.34. Mali Kaynaklar: Zekât, Humus ve İsmâîlî Özel Katkıları.** Dâvetin yerel eğitim, seyahat, kitap dolaşımı ve cemaat hizmetleri için mali kaynağa ihtiyacı vardı. Fâtımî dönemi için dâîlerin imam adına zekât, humus ve najvâ gibi

<sup>814</sup> David Hollenberg, *Beyond the Qur'ân: Early Ismâ'îlî Ta'wîl and the Secrets of the Prophets* (Columbia: University of South Carolina Press, 2016); Daftary, *The Ismâ'îlîs*.

<sup>815</sup> Daftary, *The Ismâ'îlîs, İran ve Horasan dâvetine ilişkin bölümler*; Daftary, 'Dâ'î'.

<sup>816</sup> Daftary, 'The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla'; al-Mu'ayyad fi'l-Dîn al-Shîrâzî'nin Sîra'sı ve mektupları üzerine Verena Klemm, *Memoirs of a Mission* (London: I.B. Tauris, 2003).

<sup>817</sup> Daftary, 'The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla'.

bazı katkıları topladığına dair veriler bulunur. Yerel dâî toplanan meblağın bir bölümünü bölgesel ihtiyaçlara ayırabilir, kalanını güvenilir kanallarla imama gönderebilirdi. Bu mali ağ, cemaatin maddî sürekliliğini açıklar; fakat her ödeme aynı mahiyette zorunlu ‘örgüt vergisi’ sayılmamalıdır.<sup>818</sup>

### 58.35. Najvâ: Tarihsel Bir Katkıyı Değişmez Kuruma Dönüştürmemek.

Najvâ, Kur’anî kökenli bir katkı terimidir ve Fâtımî İsmâilî çevrede imama sunulan özel mali yükümlülüklerden biri olarak görünür. IIS kaynakları el-Hâkim’in 400/1009-10’da bu uygulamayı kaldırdığını belirtir. Bu tarihsel değişiklik önemli bir uyarıdır: dâvet finansmanı tek ve değişmez aidat sistemi değildir. Zekât, humus, hediyeler, najvâ ve yerel gelirler dönemlere göre farklılaşır. Aşağıdaki tablo, öğretim ve üyelik kadar mali ve haberleşme akışlarının da ayrı kanıt düzeylerinde okunması gerektiğini gösterir.<sup>819</sup>

| Akış / mekanizma      | Kanıtlanan uygulama                                  | Ürettiği bağ               | Yanlış kısa devre                                    |
|-----------------------|------------------------------------------------------|----------------------------|------------------------------------------------------|
| Ahd / mîsâk           | İmama sadakat ve sır yükümlülüğü                     | Üyelik + K2 bilgi erişimi  | K4 operasyon yemini sayılmaz                         |
| Majâlisü’l-hikme      | Ahd vermiş inisiyelere özel ders                     | Kademeli bâtın öğretimi    | Bütün eğitim gizli değildi                           |
| Kamusal fıkıh dersi   | Cami ve el-Ezher’de hukuk öğretimi                   | Toplumla açık ilişki       | İsmâilîlik bütünüyle kapalı sayılmaz                 |
| Dârü’l-İlm            | Çok disiplinli eğitim ve büyük kütüphane             | Dâî eğitimi + kamusal ilim | Sadece ‘gizli misyoner okulu’ değildir               |
| Kurye / yazışma       | Talimat, rapor, para ve kitap dolaşımı               | Merkez–taşra sürekliliği   | Standart modern posta/istihbarat sistemi varsayılmaz |
| Zekât / humus / najvâ | Yerel toplama, kısmi yerel kullanım, merkeze aktarım | Mali sürdürülebilirlik     | Tek tip değişmez ‘örgüt vergisi’ değildir            |
| Yerel dâî inisiyatifi | Genel merkezî rehberlik altında saha kararı          | Uyarlama ve dayanıklılık   | Tam bağımsızlık sayılmaz                             |
| Ta’vil / hikmet       | Yetkili öğretim zinciri                              | Epistemik cemaat sınırı    | Her sembolik yorum gizli örgüt kanıtı değildir       |

### 58.36. Yerel Fonun Bir Kısımını Yerinde Kullanmak: Merkezî Hazine Efsanesini Sınırlandırmak.

Dâîlerin topladıkları katkıların bir bölümünü yerel faaliyetlerde kullanıp kalanını imama gönderebilmesi, dâvet ekonomisinin yalnız ‘her şey merkeze akar’ modelinden daha esnek olduğunu gösterir. Seyahat, öğretim, güvenli barınma, kitap ve topluluk ihtiyaçları yerel harcama gerektiriyordu. Bu nedenle merkezî bağlılık ile bölgesel mali işletme birlikte

<sup>818</sup> Daftary, ‘The Ismaili Da’wa outside the Fatimid Dawla’; Institute of Ismaili Studies, ‘Najwâ’ glossary entry.

<sup>819</sup> Institute of Ismaili Studies, ‘Najwâ’; Daftary, ‘The Ismaili Da’wa outside the Fatimid Dawla’.

düşünülmelidir. Kaynakların sınırlılığı sebebiyle her bölge için bütçe oranı veya standart muhasebe cetveli üretmek mümkün değildir.<sup>820</sup>

**58.37. Fâtımî Hâkimiyeti Dışındaki Dâvet: ‘Devlet İçinde Devlet’ Değil Sınır-Aşan Dinî Ağ.** Fâtımî toprakları dışında faaliyet gösteren dâîler, imam-halifeye bağlı transbölgesel bir dinî-siyasî ağ oluşturdu. Fakat bunu her yerde ‘paralel devlet’ olarak adlandırmak anakroniktir. Dâîlerin çoğu vergi toplama, polislik, ordu veya resmî yargı yetkisine sahip değildi. Topluluğun eğitimi, bağlılığını ve bazı iç ihtilaflarını yönetiyor; uygun koşullarda siyasî dönüşüm hedefleyebiliyordu. Devlet benzeri yetki ancak Yemen, Bahreyn veya daha sonra Alamut gibi somut egemenlik alanlarında ayrıca kanıtlanmalıdır.<sup>821</sup>

**58.38. Yerel Hukuka Uyum ve Cemaat İçî Uyuşmazlık.** Daftary’nin aktardığı Fâtımî dışı bölgelerde, İsmâîlîler bulundukları ülkenin hukuk düzenine genel olarak uyarken kişisel veya cemaat içî ihtilaflarını yerel dâîlere götürebiliyordu. Bu uygulama dâîye sosyal arabuluculuk ve iç norm üretimi fonksiyonu kazandırır; fakat onu resmî kadı yapmaz. Cemaat içî otorite ile devlet yargısı arasındaki bu ara alan, transbölgesel dinî toplulukların nasıl hem yerel düzene bağlı hem kendi iç dayanışmasına sahip olabildiğini gösterir.<sup>822</sup>

**58.39. Dâî ‘Fâtımî Ajanı’ Olabilir mi? Terimin Sınırı.** Modern literatürde Fâtımî hâkimiyeti dışındaki dâî bazen devletin ‘unofficial agent’ı olarak tanımlanır; çünkü imam aynı zamanda rakip halifedir ve dâvet onun tanınmasını hedefler. Yine de ‘ajan’ kelimesi modern istihbarat görevlisi çağrışımı taşır. Bir dâînin dinî tebliğ, diplomasi, siyasî ittifak, mali aktarım veya askerî hazırlık faaliyetlerinden hangisini yürüttüğü somut olayla gösterilmelidir. Dinî temsil ile istihbarat faaliyeti birbirinin otomatik eş anlamlısı değildir.<sup>823</sup>

**58.40. el-Müeyyed fi’l-Dîn eş-Şirâzî: Dâî, Âlim, Diplomat ve Siyasî Aracı.** el-Müeyyed’in XI. yüzyıldaki kariyeri dâîlik makamının ne kadar geniş işlev kazanabileceğini gösterir. Fars’taki dâvetinden sonra Kahire’ye geldi; devlet ve dâvet işlerinde görev aldı, 450/1058’de dâî’l-duât oldu ve Besâsîrî krizinde Fâtımî

<sup>820</sup> Daftary, ‘The Ismaili Da’wa outside the Fatimid Dawla’.

<sup>821</sup> Daftary, ‘The Ismaili Da’wa outside the Fatimid Dawla’; Daftary, *The Ismâ’îlîs*.

<sup>822</sup> Daftary, ‘The Ismaili Da’wa outside the Fatimid Dawla’.

<sup>823</sup> Daftary, ‘Dâ’î’; Paul E. Walker, *The Fatimids, özellikle ‘Religious Appeal’ ve idarî kurumlara ilişkin çalışmalar*.

çıkarları adına diplomatik ve maddî aracılık yürüttü. Bu örnek, bazı dâîlerin siyasî-diplomatik aktöre dönüşebildiğini kanıtlar; fakat el-Müeyyed'in olağanüstü kariyeri bütün yerel dâîlerin standart görev tanımı yapılamaz.<sup>824</sup>

#### **58.41. Gizlilik: Dâvetin Sabit Özü Değil Siyasî Coğrafyaya Bağlı Strateji.**

Kahire'de Fâtımî imam-halifesi açıkça hüküm sürerken dâvet saray, cami ve eğitim kurumlarıyla görünürdür; Selçuklu veya Abbâsî etkisindeki bölgelerde ise aynı dâvet gizlilik kullanabilir. Bu karışıklık K3 savunmacı gizliliğin coğrafi ve siyasî bağlama bağlı olduğunu gösterir. Seçici hikmet öğretimi K2 olarak devam edebilir, fakat operasyonel gizlilik derecesi değişir. 'İsmâilî dâvet her yerde gizliydi' genellemesi bu nedenle tarihsel olarak sürdürülemez.<sup>825</sup>

#### **58.42. Hücre Sistemi İddiası: Hiyerarşi ile Bölümlemeyi Karıştırmamak.**

Dâî, me'zûn, hüccet ve merkezî baş dâî gibi rütbelerin varlığı tek başına 'hücre sistemi' kanıtı değildir. Modern hücre örgütlenmesinde üyelerin ağır yalnız sınırlı kısmını bilmesi ve bağlantıların güvenlik amacıyla sistematik biçimde bölümlemesi gerekir. Ortaçağ İsmâilî dâvetinde bazı dönemlerde böyle işlevsel gizlilik bulunmuş olabilir; fakat ayrıntılı bağlantı bilgisini gösteren kanıt azdır. Bu nedenle hiyerarşi K2 kurumsal dereceye güçlü kanıt, K4 hücreleşmeye ise ancak ek veriyle kanıt sayılacaktır.<sup>826</sup>

#### **58.43. Dârülhicre: Erken Devrimci Yoğunlaşma ile Olgun Dâvet Bölgesini Ayırmak.**

Hamdân Karmat'ın Kûfe yakınındaki dârülhicresi veya Yemen'deki erken üsler, dâvet mensuplarının mekânsal ve kimi zaman askerî yoğunlaşmasını gösterir. Fakat dârülhicre, olgun Fâtımî dâvetinin her cezâresinde zorunlu bulunan standart büro değildir. Erken devrimci şartların ürettiği güvenli yerleşim ve mobilizasyon mekânıdır. Bu nedenle 'cezîre = dârülhicre = hücre merkezi' şeklinde üç kavram birbirine eşitlenmeyecek; mekânın işlevi dönemsel olarak belirlenecektir.<sup>827</sup>

#### **58.44. Yemen: Dâîlikten Yerel Hanedan ve Bölgesel Üst Merkeze.**

İsmâilî tarihi, dâvet teşkilatının tek biçimli olmadığını gösteren en güçlü

<sup>824</sup> Farhad Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands'; Verena Klemm, *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad fi'l-Dîn al-Shirâzî* (London: I.B. Tauris, 2003).

<sup>825</sup> Daftary, 'İsmâ'ilizm iii. İsmâ'îli History'; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*.

<sup>826</sup> Daftary, 'Dâ'î'; Georg Simmel, 'The Sociology of Secrecy and of Secret Societies', *American Journal of Sociology* 11/4 (1906), 441-498.

<sup>827</sup> Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996); Daftary, *The Ismâ'îlîs*.

örneklerden biridir. İbn Havşeb döneminde dâî ağı ve askerî-siyasî hâkimiyet iç içe geçti; XI. yüzyılda Süleyhî hanedanı Fâtımî imamına bağlı yerel iktidar oluşturdu. Seyyide Arvâ döneminde Yemen, Gujarat'a dâî gönderilmesinde bölgesel koordinasyon merkezi haline geldi. Böylece cezîre yalnız 'taşra şubesi' değil, bazı dönemlerde başka bölgelere insan ve bilgi ihraç eden ara merkez olabilir.<sup>828</sup>

**58.45. İran: Gizli Ağ ile Yüksek Entelektüel Üretimin Birleşmesi.** İran'da dâvet çoğu zaman rakip siyasal otoritelerin alanında yürütüldüğü için güçlü güvenlik ihtiyacı taşıdı. Buna rağmen Rey, Horasan ve daha sonra Fars çevreleri büyük İsmâîlî düşünürler yetiştirdi. Bu durum gizlilik ile entelektüel açıklığın paradoksal biçimde bir arada bulunabileceğini gösterir: cemaat kimliği veya lider bağlantısı saklanırken felsefî eserler geniş dolaşıma girebilir. Dâveti yalnız komplocu siyaset veya yalnız felsefî okul olarak okumak iki yönü de eksik bırakır.<sup>829</sup>

**58.46. Orta Asya ve Sind: Merkezden Uzaklık Teşkilatı Otomatik Zayıflatmaz.** Horasan, Mâverâünnehir ve Sind gibi uzak sahalarda dâvetin başarısı, coğrafi mesafenin merkezî aidiyeti mutlaka çözdürmediğini gösterir. Yerel dâîlerin ilmî ve sosyal otoritesi, kitap-haberleşme ağı ve imamet fikri uzun mesafeli bağlılığı sürdürebildi. Fakat bu bölgelerde merkezle temasın sıklığı aynı değildi; bazı cemaatler siyasal baskılar veya hanedan değişimleri sebebiyle yarı-özerk yaşadı. Transbölgesel ağın dayanıklılığı, merkezî bürokrasiden çok ortak otorite ve metin dolaşımına dayanıyordu.<sup>830</sup>

**58.47. Gujarat Bağlantısı: Dâî Gönderimi Bir Ağın Nesiller Boyu Kalıcılışmasına Dönüşebilir.** XI. yüzyılın ikinci yarısında Yemen'den Gujarat'a gönderilen dâîler, Batı Hindistan'da kalıcı İsmâîlî cemaat oluşumuna katkı sağladı. Bu örnek, dâî gönderilmesi ile kalıcı cemaat arasındaki farkın zaman içinde nasıl kapanabildiğini gösterir: ilk görev, yerel aile ve ticaret ağlarıyla birleştiğinde nesiller boyu süren topluluk üretebilir. Yine de her görevlendirme

<sup>828</sup> Daftary, 'Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulaybid Queen of Yemen'; Daftary, *The Ismā'īlīs, Yemen ve Musta'li dâvet bölümleri*.

<sup>829</sup> Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands'; Daftary, *The Ismā'īlīs*.

<sup>830</sup> Daftary, *The Ismā'īlīs*; Daftary, 'Dâ'ī'.

aynı başarıyı doğurmadığı için ‘dâî vardı = cemaat kuruldu’ kısa devresinden kaçınılacaktır.<sup>831</sup>

**58.48. Dâvet ve Ticaret Yolları: Lojistik İmkân ile Doktriner Sebebi Ayırmak.** Yemen–Hindistan bağlantısında Kızıldeniz ve Hint Okyanusu ticaret ağlarının dâî hareketliliğine lojistik imkân sağladığı görülür. İran’da şehirler arası yollar, hac güzergâhları ve tüccar hareketliliği de temas alanları yaratmıştır. Ancak ticaret yolunun varlığı tek başına dâvetin ortaya çıkış sebebi değildir. Ekonomik ağ, dinî mesajın taşınmasını kolaylaştıran altyapıdır; cemaat oluşumu için yerel kabul, öğretim, otorite ve süreklilik ayrıca gerekir.<sup>832</sup>

**58.49. Dâvetin Devletleşme Potansiyeli: P2’den P4’e Otomatik Geçiş Yok.** İsmâîlî dâvet imamın Müslümanların meşru önderi olduğu iddiasını taşıdığı için siyasal potansiyel barındırır. Fakat her yerel cemaat iktidarı ele geçirmek için silahlı hareket yürütmedi. Kahire dışındaki birçok topluluk uzun süre azınlık cemaati olarak yaşadı; Yemen ve Mağrib’de ise dâîlik siyasal egemenlik üretti. Bu nedenle P kodu bölgesel ve dönemsel verilecektir: öğretim ağı P1-P2 düzeyinde kalabilir, mobilizasyon P3’e, filî devletleşme P4’e çıkabilir.<sup>833</sup>

**58.50. Dâvetin Devletle İlişkisi: Aynı Ağ D2 ile D6 Arasında Hareket Edebilir.** Fâtımî ülkesinde dâvet imam-halifenin himayesinde kurumsal destek görürken, Abbâsî veya Selçuklu alanında takip ve yasakla karşılaşabilir. Aynı dâî bir Büveyhî emiriyle yakın ilişki kurabilir, sonra Abbâsî baskısı nedeniyle kaçmak zorunda kalabilir. Bu değişkenlik D kodlarının önemini gösterir: ‘İsmâîlîler devlet düşmanıydı’ veya ‘devlet teşkilatıydı’ şeklindeki tek hüküm yerine hangi devlet, hangi bölge ve hangi tarihte soruları sorulmalıdır.<sup>834</sup>

**58.51. Rütbe Sayıları ve ‘Otuz Dâî’: Sayısal Veriyi Evrenselleştirmemek.** Nâsır-ı Hüsrev’e dayanan bazı kayıtlarda bir hüccetin altında çok sayıda, hatta otuz dâî bulunduğu belirtilir. Bu tür sayılar Fâtımî hiyerarşisinin genişlik kapasitesini gösterir; fakat her cezîrede aynı sayıda kadrolu dâî bulunduğu anlamına gelmez. Benzer biçimde ‘on iki cezîre’ normatif kozmolojik-siyasî

<sup>831</sup> Daftary, ‘Sayyida Hurra: The Isma’ili Sulaybid Queen of Yemen’; Daftary, *The Ismâ’ilis*.

<sup>832</sup> Farhad Daftary, ‘Sayyida Hurra’; Nile Green, *Sufism: A Global History* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), karşılaştırmalı dînî dolaşım yaklaşımı.

<sup>833</sup> Daftary, ‘The Ismaili Da’wa outside the Fatimid Dawla’; Halm, *The Empire of the Mahdi*.

<sup>834</sup> Daftary, ‘The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands’; Paul E. Walker, *The Fatimids*.

düzeni yansıtır. Sayısal şema, sahadaki filî personel listesinden ayrılmalı; mümkün olduğunda isim, yer ve tarih kayıtlarıyla doğrulanmalıdır.<sup>835</sup>

**58.52. Normatif Dâî Âdâbı ile Gerçek Dâî Davranışını Ayırmak.** En-Nîsâbü'rî'nin dâî için çizdiği bilgili, sabırlı, ahlâklı, yerel toplumu tanıyan ve adaylarını dikkatle seçen ideal tip, teşkilatın öz-anlayışını gösterir. Fakat normatif metin, bütün tarihsel dâîlerin bu standardı karşıladığını kanıtlamaz. Başarısız dâîler, yerel çatışmalar, kişisel ihtiras veya merkezden kopuş örnekleri de vardır. Bu nedenle âdâb risâlesi 'iş tanımı + ideal etik' olarak kullanılacak; gerçek uygulama kronik, mektup ve biyografiyle çapraz okunacaktır.<sup>836</sup>

**58.53. Kaynak Problemi: En Gizli Kurumu En Çok Kim Anlatıyor?** Dâvetin iç yapısı hakkında en ayrıntılı şemaların bir bölümü geç Fâtımî İsmâîlî metinlerinden, bir bölümü ise düşman polemiklerinden gelir. İlki normatif ve meşruiyetçi; ikincisi komplocu ve ahlâkî ithamlarla yüklü olabilir. Devlet kronikleri, biyografiler, mektuplar ve dâîlerin kendi eserleri bu iki uç arasında kontrol sağlar. 'Gizli oldukları için her iddia mümkündür' yaklaşımı reddedilecek; bilinmeyen görev ve bağlantılar açıkça bilinmiyor olarak bırakılacaktır.<sup>837</sup>

**58.54. Teşkilatı 'Modern İstihbarat Servisi' Diye Okumamak.** Merkezî bağlılık, gizli haberleşme, güvenilir kurye, yerel temsilci ve siyasal hedef gibi unsurlar modern okuyucuya istihbarat örgütünü hatırlatabilir. Fakat ortaçağ dâvetinin ana kurucu dili imamet, dinî çağrı, eğitim ve hikmettir. Bazı dâîler siyasî bilgi taşımış veya diplomasi yürütmüş olsa da kurumu bütünüyle 'gizli servis' olarak adlandırmak işlevleri tek alana indirger. Analiz, haberleşme, güvenlik, öğretim ve siyaset fonksiyonlarını ayrı sütunlarda tutacaktır.<sup>838</sup>

**58.55. K-P-D Profili: Dâvetin Aynı Anda Birden Fazla Morfoloji Taşınması.** Olgun Fâtımî dâvetinin epistemik çekirdeği çoğu yerde K2'dir: ahd, seçici hikmet ve yetkili ta'vil vardır. Rakip topraklarda kimlik ve haberleşme K3'e çıkabilir; somut güvenlik bölümlenmesi kanıtlanırsa K4 unsurları doğabilir.

<sup>835</sup> Daftary, 'Dâ'î'; Nâşir-i Khusrâw'a dayalı dâvet rütbesi kayıtlarının modern değerlendirmesi için Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 224-232.

<sup>836</sup> al-Naysâbü'rî, *A Code of Conduct*; Klemm ve Walker, giriş değerlendirmesi.

<sup>837</sup> Daftary, *The Ismâ'îlîs*; Daftary, 'Dâ'î'; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*.

<sup>838</sup> Daftary, *The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla*; Walker, *The Fatimids*.

Siyasallaşma ise bölgeye göre P1'den P4'e kadar değişir. Devlet ilişkisi Fâtımî ülkesinde D2-D3 himaye ve bütünleşme, Abbâsî-Selçuklu alanında D5-D6 takip/çatışma biçimi alabilir. Tek bir kod bütün dünya dâvetini açıklayamaz.<sup>839</sup>

**58.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Dâvet Bir ‘Gizli Piramit’ten Daha Karmaşık Bir Ağdır.** İsmâilî dâvet teşkilatı imam merkezli hiyerarşi, yetkili dâîler, ahd, kademeli eğitim, metin ve kurye dolaşımı, yerel mali kaynak ve bölgesel uyarlamayı bir araya getiren çok katmanlı bir cemaat teknolojisi. Fakat bütün dönem ve coğrafyalarda tek biçimli değildir. Olgun Fâtımî hudûd şeması normatif ideal taşır; erken ağ daha basit, bazı uzak bölgeler daha özerktir. Aşağıdaki matris, Bölüm 59’da Karmatîleri incelerken ‘merkezî dâvetten kopuş’ ile ‘tamamen ayrı köken’ seçeneklerini karşılaştırmak için kurumsal referans çerçevesi sağlayacaktır.<sup>840</sup>

| Boyut                   | Bölüm 58 — İsmâilî dâvet teşkilatında görünüm                                                                   |
|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Analiz nesnesi       | İmam merkezli otoritenin dâî, bölge, eğitim, maliye ve haberleşme ağına dönüşmesi.                              |
| 2. Dönemlendirme        | Pre-Fâtımî ağ, erken Fâtımî kurumsallaşma ve XI. yüzyıl olgun hiyerarşisi ayrılır.                              |
| 3. Liderlik             | İmam nihai otorite; baş dâî/bâb idarî koordinatör; yerel dâî yetkili temsilci.                                  |
| 4. Hiyerarşi            | Hüccet, dâî, me’zûn vb.; hudûd şeması normatif ideal ile filî kadroyu birlikte yansıtır.                        |
| 5. Bölgesel yapı        | Cezîre dâvet bölgesidir; sınırlar ve rütbe yoğunluğu coğrafyaya göre değişir.                                   |
| 6. Üyelik               | Aday/müstecib, ahd/misâk ve güven ilişkisiyle daha ileri öğretime kabul edilir.                                 |
| 7. Eğitim               | Usta-dâî, majâlisü’l-hikme, cami dersleri, Dârü’l-İlm ve yazılı metinler birlikte işler.                        |
| 8. Bilgi rejimi         | Zâhir kamusal olabilir; bâtın/hikmet yetkili ve seçici öğretimle K2 özellikleri üretir.                         |
| 9. Ta’vil otoritesi     | Serbest bireysel yorum değil imamet merkezli yetkilendirilmiş aktarım; dâîlerde entelektüel özgünlük mümkündür. |
| 10. Haberleşme          | Mektup, kurye, kitap, rapor ve mali aktarım; ayrıntılı modern ağ şeması kanıtsız kurulmaz.                      |
| 11. Finansman           | Zekât, humus, najvâ ve diğer katkılar; bir kısmı yerelde kullanılır, kalanı merkeze gidebilir.                  |
| 12. Mekân               | Saray majâlisi, cami, Dârü’l-İlm, yerel ev/merkez ve bazı erken dârülciler farklı işlev taşır.                  |
| 13. Merkez–taşra        | Merkez meşruiyet ve genel yön sağlar; uzak dâîler yerel kültüre göre önemli inisiyatif kullanır.                |
| 14. Kadınlar            | Hikmet meclislerine katılım belgeli; resmî idarî rütbe ve bölgesel kadın liderliği ayrıca kanıtlanır.           |
| 15. Devlet/dâvet ayrımı | Dâvet devletle iç içe geçebilir fakat vezaret, kadılık, ordu ve vilâyet idaresiyle özdeş değildir.              |
| 16. Kapalılık (K)       | K2 öğretim seçiciliği; rakip topraklarda K3; K4 ancak somut operasyonel bölümlenme kanıtıyla.                   |
| 17. Siyasallaşma (P)    | Dinî temsil P1-P2’den bölgesel mobilizasyon P3’e, somut egemenlikte P4’e çıkabilir.                             |
| 18. Devlet ilişkisi (D) | Fâtımî alanda himaye/bütünleşme; Abbâsî-Selçuklu sahasında takip, yasak veya çatışma mümkündür.                 |
| 19. Kaynak problemi     | Normatif İsmâilî hiyerarşi, polemik şeması, kronik, mektup ve biyografi çapraz okunur.                          |
| 20. Tarihçi için kural  | Olgun Fâtımî rütbelerini IX. yüzyıla, hiyerarşiyi hücre sistemine, dâîyi otomatik istihbaratçıya dönüştürme.    |

<sup>839</sup> Bu eserin K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 operasyonel sınıflandırması; tarihsel örnekler için Daftary, *The İsmâ’îlîs ve ‘Dâ’î’*.

<sup>840</sup> Genel sentez için Daftary, *The İsmâ’îlîs*, 224-232; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*; al-Naysâbüri, *A Code of Conduct*; Walker, *Fatimid Institutions of Learning*.

## BÖLÜM 59 — KARMATÎLER

Ortak İsmâilî Dâvetten Bahreyn’de Devletleşmeye: Mehdîlik, Şiddet, Hac  
Siyaseti, Sosyal Düzen ve Rakip Meşruiyetler

**59.1. ‘Karmatî’ Adını Başlangıçtan İtibaren Sabit Bir Mezhep Etiketi Saymamak.** Karmatîler hakkında ilk yöntem sorusu, adlandırmanın kendisidir. Qarâmiṭa/Karmatî terimi başlangıçta Hamdân Karmat’ın Irak’taki dâvet çevresine bağlı mensuplar için kullanılmış görünür; daha sonra Fâtımî imamet iddiasını reddeden farklı dissident İsmâilî çevrelere de genişletilmiştir. Bu yüzden III./IX. yüzyılın sonundaki bütün İsmâilîleri ‘Karmatî’ diye adlandırmak, 286/899 ayrışması öncesi ortak dâveti sonradan oluşmuş bir kimlikle yeniden yazmak olur. Bu bölümde ‘Karmatî’ adı, her kaynakta kime ve hangi tarihte uygulandığı belirtilerek kullanılacaktır. Bahreyn Karmatîleri, Irak’taki dissident çevreler ve İran’daki bazı Karmatî diye anılan topluluklar tek merkezli, yekpare ve değişmez bir teşkilat sayılmayacaktır.<sup>841</sup>

**59.2. 286/899 Ayrışması: Karmatîliğin Kuruluşundan Çok Bir Ortak Dâvetin Bölünmesi.** 286/899 kırılması, Karmatîliğin sıfırdan doğduğu tek ‘kuruluş anı’ değildir. Hamdân Karmat ve Abdân, daha önce Selâmiyye merkezli ortak İsmâilî dâvet içinde faaliyet gösteriyor; Muhammed b. İsmâil’in yakın gelecekte Mehdî olarak zuhur edeceğini öğretiyorlardı. Selâmiyye liderliğini devralan Abdullah el-Mehdî’nin imamet iddiasını açıklaması, Irak çevresinde meşruiyet krizine yol açtı. Hamdân ve Abdân yeni iddiayı reddederek dâveti durdurdu; bunun ardından ortak ağ parçalandı. Dolayısıyla Karmatî kimliği, bir yandan önceki dâvetin kadro ve doktrin mirasını taşıırken, öte yandan Fâtımî imamet çizgisini reddetmesiyle yeni bir siyasal-teolojik konum kazandı. Süreklilik ile kopuş aynı anda izlenmelidir.<sup>842</sup>

**59.3. Hamdân Karmat: Eponim Lider ile Sonraki ‘Karmatî Devleti’ni Ayırmak.** Hamdân b. el-Eş‘as, Kûfe’nin doğusundaki Sevâd bölgesinden gelen ve 260/873-74 ile 264/877-78 arasındaki bir tarihte Hüseyin el-Ahvâzî

<sup>841</sup> Farhad Daftary, ‘Carmatians’, *Encyclopaedia Iranica*, IV/7, 823-832; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), özellikle 116-121, 147-151.

<sup>842</sup> Wilferd Madelung, ‘Hamdān Qarmat’, *Encyclopaedia Iranica*, XI/6, 634-635; Daftary, *The Ismā‘īlīs*, 116-123; Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), erken dâvet ve 899 ayrışması bölümleri.

tarafından dâvete kazanıldığı anlaşılan bir örgütleyicidir. Kaynaklar onu başlangıçta taşıma işiyle uğraşan mütevazı kökenli biri olarak tasvir eder. Dâîsinin ayrılmasından veya ölümünden sonra Irak dâvetinin başlıca düzenleyicilerinden biri haline gelmiş, Kalvâzâ çevresinden çalışmış ve çok sayıda yerel dâî görevlendirmiştir. Ancak Hamdân'ı doğrudan Bahreyn Karmatî devletinin hükümdarı saymak yanlıştır. Bahreyn'de siyasî egemenliği kuran kişi, onun ve Abdân'ın yetiştirdiği Ebû Saîd el-Cennâbî'dir. Hamdân daha çok ağ kurucu ve ideolojik-örgütsel eşiktir.<sup>843</sup>

**59.4. Abdân: 'İkinci Adam' Değil, Dâvetin Fikrî ve Kadro Üretim Merkezlerinden Biri.** Abdân, Hamdân Karmat'ın kayınbiraderi, en yakın çalışma arkadaşı ve Irak dâvetinin en önemli öğreticilerinden biri olarak görünür. Kaynaklar onun yalnız sahadaki propagandayı değil, dâîlerin eğitimi ve farklı bölgelere gönderilmesini de üstlendiğini gösterir. Ebû Saîd el-Cennâbî'nin yetiştirilmesinde belirleyici rolü vardır. 899 krizinden sonra Abdân'ın öldürülmesi, dissident çevrenin merkezî koordinasyonunu zayıflatmıştır. Sonraki Iraklı Karmatî yazarların bazı eserleri Abdân'a nisbet etmeleri de onun kurucu otoritesinin hafızada sürdüğünü gösterir. Bununla birlikte Abdân'a nisbet edilen bütün metinlerin doğrudan kendisine ait olduğu varsayılmayacak; nisbet, cemaatin süreklilik ve meşruiyet üretme biçimi olarak da incelenecektir.<sup>844</sup>

**59.5. Irak Dâvetinin Sosyal Zemini: 'Yalnız Köylü İsyanı' Şemasını Aşmak.** Karmatî hareketinin Irak'taki ilk yayılışı, ağır vergi yükü, tarımsal eşitsizlik, Abbâsî merkezinin zayıflaması ve Zenc isyanı sonrasındaki istikrarsızlık gibi sosyal koşullardan bağımsız değildir. Sevâd köylüleri, kırsal üreticiler ve bazı bedevî unsurlar dâvet için önemli insan kaynağı olmuştur. Bununla birlikte hareketi yalnız 'yoksul köylü isyanı' diye açıklamak eksiktir. Erken İsmâîlî dâvet farklı şehirli ve idarî çevrelere de erişmiş; hareketin çekiciliği yalnız ekonomik vaatlerden değil, yakın Mehdi beklentisi, imamet otoritesi, adalet söylemi ve yeni bir tarih çağının başlayacağı inancından da beslenmiştir. Sosyal sınıf ile doktriner mobilizasyon birlikte ele alınacaktır.<sup>845</sup>

<sup>843</sup> Madelung, *Ḥamdān Qarmat*; Daftary, *'Carmatians'*; Daftary, *The Ismā'īlīs*, 99-121.

<sup>844</sup> Daftary, *'Carmatians'*; Halm, *The Empire of the Mahdi*; Daftary, *The Ismā'īlīs*, 103-121.

<sup>845</sup> Daftary, *The Ismā'īlīs*, 98-123; Halm, *The Empire of the Mahdi*; Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 3. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), *Abbâsî toplumsal ve siyasî dönüşüm bağlamı*.

### 59.6. Erken Dârülhicre ve Müstahkem Merkez Anlatıları: Terminolojiyi

**Geriye Taşımamak.** Karmatî ve erken İsmâilî hareketleri anlatılırken ‘dârülhicre’ bazen otomatik olarak komün, manastır veya gizli askerî kamp şeklinde çevrilir. Oysa terim farklı dönemlerde güvenli sığınak, topluluk merkezi, siyasî-askerî üs veya göç edilen korunaklı alan anlamlarında kullanılabilir. Irak çevresinde kurulan bazı müstahkem yerleşimler dâvetin korunması ve mensupların toplanması için önemlidir; fakat her dârülhicrenin ortak mülkiyetli, tecrit edilmiş bir ‘komün’ olduğu kanıtlanmış değildir. Bölüm, dârülhicreyi önce mekânsal ve güvenlik işleviyle okuyacak; ekonomi, üyelik ve üretim düzenini ayrıca kanıtlayacaktır. Böylece modern komün kavramı, yalnız ad benzerliğinden hareketle geçmişe taşınmayacaktır.<sup>846</sup>

### 59.7. 899 Öncesi ‘Karmatî’ ile 899 Sonrası Dissident Karmatî Arasında.

Kaynak terminolojisi bazen Hamdân’ın 899’dan önceki mensuplarını da Karmatî diye adlandırır. Bu dil, eponim lider nedeniyle anlaşılabilir; fakat analitik olarak iki evre ayrılmalıdır. İlk evrede Hamdân ve Abdân Selâmiyye liderliğini tanıyan ortak İsmâilî dâvetin bölgesel yöneticileridir. İkinci evrede ise Fâtımî imamet iddiasını reddeden dissident çizgi oluşur. Bu ayrım özellikle Bahreyn için kritiktir: Ebû Saîd’in bölgeye gönderilmesi ortak dâvet dönemine aittir, Bahreyn’deki bağımsız Karmatî siyasî düzen ise 899 ayrışmasıyla daha belirgin hale gelir. Böylece ‘başlangıçtan beri Fâtımî karşıtı Karmatî devlet’ biçimindeki geriye dönük okuma önlenir.<sup>847</sup>

### 59.8. Hamdân’ın Kayboluşu ve Irak Karmatîlerinin Merkezsizlik

**Problemi.** 899 krizinden kısa süre sonra Hamdân kaynaklardan kaybolur. Ölüm tarihi ve sonraki hayatı kesin biçimde bilinmez. Abdân’ın öldürülmesi de Irak çevresindeki liderlik boşluğunu derinleştirdi. Bu durum, dissident Karmatîleri tek merkezli ve kesintisiz bir örgüt olarak okumayı güçleştirir. Irak, Bahreyn, İran ve Suriye’de Karmatî diye anılan gruplar bir ortak mehdîlik mirasını paylaşabilseler de emir-komuta zinciri ve siyasal hedefleri aynı değildi. Özellikle Bahreyn’de Cennâbî hanedanının yükselişi, hareketin en güçlü siyasî merkezini

<sup>846</sup> Daftary, ‘Carmatians’; Halm, *The Empire of the Mabdi*; Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), dârülhicre tartışmaları.

<sup>847</sup> Madelung, ‘Hamdân Qarmat’; Wilferd Madelung, ‘Abû Sa’îd Jannâbî’, *Encyclopaedia Iranica*, I/4, 380-381; Daftary, ‘Carmatians’.

oluşturdu; fakat bu, bütün Karmatî dünyasının Bahreyn'den yönetildiğini göstermez. 'Merkezsizlik', sonraki fikir ve pratik farklılıklarını açıklayan temel kurumsal özelliklerden biridir.<sup>848</sup>

**59.9. Zekrûye b. Mihreveyh ve Suriye-Irak İsyanları: 'Karmatî' Etiketinin En Sorunlu Alanlarından Biri.** 899 sonrası Suriye çölü ve Irak çevresindeki isyanlar kroniklerde sık sık 'Karmatî' adı altında toplanır. Fakat Zekrûye b. Mihreveyh ve oğullarının konumu, Hamdân-Abdân dissident çizgisiyle tam özdeş değildir; Zekrûye'nin Selâmiyye'ye bağlı kaldığı ve Abdân'ın öldürülmesinde rol oynadığı yönündeki veriler, tek bir Karmatî blok varsayımını bozar. Bu nedenle Suriye'deki isyanlar, 'Karmatîlerin ortak planı' diye değil, erken İsmâîlî ağın parçalanmasından sonra ortaya çıkan birbirine rakip veya geçici olarak kesişen hareketler olarak okunacaktır. Kaynakların polemik dili, farklı muhalif grupları aynı adı altında birleştirmiş olabilir.<sup>849</sup>

**59.10. 'Bahreyn' Coğrafyasını Bugünkü Ada Devletiyle Eşitlememek.** Ortaçağ kaynaklarındaki Bahrayn, günümüzdeki Bahreyn adasından çok daha geniş bir coğrafyayı ifade eder. Ad başlangıçta kuzeydoğu Arabistan'da bugünkü el-Ahsâ/Hasa sahasına ve çevresindeki kıyı kuşağına uygulanıyordu; Katîf, Hecer/Ahsâ ve Avâl adası bu geniş bölgesel bağlamın parçalarıdır. Karmatî devletinin çekirdeği de esasen doğu Arabistan anakarasındaki vahalar ve kıyı yerleşimleridir. Dolayısıyla 'Bahreyn Karmatîleri' denildiğinde bugünkü devlet sınırları düşünölmeyecek; coğrafya tarihsel kullanımına göre tanımlanacaktır. Bu ayırım, hem ekonomik kaynakları hem de askerî hareketliliği doğru anlamak için zorunludur.<sup>850</sup>

**59.11. Ebû Saîd el-Cennâbî'nin Bahreyn'e Gelişi: Tarihleri Derecelendirerek Kullanmak.** Ebû Saîd Hasan b. Behrâm el-Cennâbî, Fars kıyısındaki Cennâbe kökenli, İran asıllı bir dâîdir. Abdân tarafından yetiştirilmiş, önce Fars sahillerinde görevlendirilmiş, sonra Bahreyn'e gönderilmiştir. Kaynaklar bölgeye geliş yılı için 273/886-87, 281/894, 283/896 ve 286/899 gibi farklı tarihler verir. Modern araştırma, 273/886-87 tarihini daha güçlü kabul

<sup>848</sup> Daftary, 'Carmatians'; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 147-154; Halm, *The Empire of the Mahdi*.

<sup>849</sup> Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 119-126; Halm, *The Empire of the Mahdi*, Suriye isyanları bölümleri; Daftary, 'Carmatians'.

<sup>850</sup> Xavier de Planhol, 'Bahrain i. Geography', *Encyclopaedia Iranica*, III/5, 506-507; Farhad Daftary, 'Carmatians'.

eder; daha geç tarihler, Ebû Saîd'in 899'a kadar gerçekleştirdiği geniş yayılma ve fetihler için yeterli zaman bırakmaz. Bu nedenle bölüm tek tarihi mutlaklaştırmayacak, fakat kronolojik olasılıkları kanıt ağırlığına göre derecelendirecektir.<sup>851</sup>

**59.12. Katîf, Benû Sanber ve Yerel İttifak: Dâvetin Devlete Dönüşmesinde Sosyal Aracılar.** Ebû Saîd Bahreyn'de yalnız dışarıdan gelen bir propagandacı olarak başarı kazanmadı. Katîf çevresinde yerel nüfuz sahibi Sanber ailesinin desteğini elde etti; Hasan b. Sanber'in kızıyla evlenmesi bu ittifakı akrabalık bağına dönüştürdü. Hasan'ın oğulları Ali, Hamdân ve diğer aile mensupları idarî ve askerî çekirdekte etkili oldular. Bu örnek, bir dâvet ağının devletleşmesinde yerel aile, evlilik ve patronaj ilişkilerinin doktriner bağlılık kadar önemli olduğunu gösterir. Bahreyn Karmatî rejiminin sonraki İkdâniyye meclisinde de Sanberî soyunun etkisinin sürmesi, kurumsal sürekliliğin yalnız 'mezhep hiyerarşisi' üzerinden kurulmadığını kanıtlar.<sup>852</sup>

| Tarih / eşik      | Olay                                  | Kurumsal anlam                               | Kaynak-eleştiri uyarısı                               |
|-------------------|---------------------------------------|----------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| 260'lar/870'ler   | Hamdân Karmat ve Abdân'ın Irak dâveti | Ortak İsmâîlî ağın bölgesel merkezi          | Henüz Fâtımî karşıtı bağımsız Karmatî devlet değildir |
| 273/886-87 civarı | Ebû Saîd'in Bahreyn'e gelişi          | Yerel dâvet ve ittifak inşası                | Kaynaklarda daha geç tarihler de vardır               |
| 286/899           | Selâmiyye ile ayrışma                 | Dissident Karmatî kimliğinin belirginleşmesi | 'Karmatilik sıfırdan kuruldu' denmez                  |
| 300-301/913-14    | Ebû Saîd'in ölümü                     | Hanedan + meclis tipi halefiyet              | Tek hükümdarlı saltanat şeması değildir               |
| 311/923           | Basra baskını                         | Askerî tırmanış ve savaş ekonomisi           | Kalıcı ilhak değildir                                 |
| 315-316/927-28    | Irak seferi / Bağdat tehdidi          | Abbâsî merkezî krizinin zirvesi              | Bağdat ele geçirilmedi                                |
| 317/930           | Mekke baskını ve Hacerülesved         | Mesihçi-siyasî sembolik kınılma              | Kurban sayıları kaynaklara göre değişir               |
| 319/931           | İsfahanlı Mehdi krizi                 | İç meşruiyet ve doktrin sarsıntısı           | Polemik ayrıntılar eleştirel okunur                   |
| 327/938-39        | Abbâsîlerle hac güvenliği anlaşması   | Çatışmadan pragmatik pazarlığa geçiş         | İdeolojik uzlaşma değildir                            |
| 339/951           | Hacerülesved'in iadesi                | Dış politika normalleşmesi                   | Ödeme/şart ayrıntıları deşışkendir                    |
| 360-368/971-978   | Fâtımîlerle Suriye-Mısır savaşları    | Rakip İsmâîlî devlet projeleri               | Ortak köken siyasi ittifak üretmez                    |
| 450-470/1058-1078 | Yerel isyanlar ve Uyûnî fethi         | Karmatî devletinin sonu                      | Cemaat hafızası devlete aynı anda bitmez              |

<sup>851</sup> Madelung, 'Abû Sa'îd Jannâbî'; Daftary, 'Carmatians'; el-Mes'ûdî ve Taberî rivayetlerinin modern değerdendirmesi için Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 121, 147-148.

<sup>852</sup> Madelung, 'Abû Sa'îd Jannâbî'; Daftary, 'Carmatians'.

**59.13. Bahreyn'in Fethi: Dâvetten Siyasî Egemenliğe Geçiş.** Ebû Saîd'in dâveti kısa sürede askerî ve siyasî hâkimiyet üreten bir yapıya dönüştü. Kaynaklar onun 286/899'a geldiğinde Bahreyn'in önemli bölümünü denetlediğini, Basra'da ciddi kaygı yarattığını ve daha sonra Yemâme ile Umman'a doğru nüfuz alanını genişlettiğini gösterir. Bu aşama cemaat tipolojisi bakımından kritiktir: bölgesel dinî dâvet C7/C10 türü ağ niteliğinden, vergi, askerî güç, toprak ve yönetim kullanan siyasî topluluğa; yani P4 ve D7 devletleşme eşiğine geçmektedir. Bununla birlikte bütün bölgenin bir anda tam idarî denetime girdiği varsayılmayacak; fetih, ittifak, haraç ve kabile bağılıkları dönemsel olarak ayrılacaktır.<sup>853</sup>

**59.14. Ebû Saîd'in 899 Sonrası Konumu: Fâtımî İmametini Reddeden Bağımsız Merkez.** Ebû Saîd başlangıçta Hamdân ve Abdân üzerinden Selâmiyye merkezli ortak dâvetin temsilcisiydi. 899 ayrışmasında hocalarının çizgisini izleyerek Abdullah el-Mehdî'nin imamet iddiasını kabul etmedi. Bundan sonra Bahreyn dâveti Fâtımî merkezinden bağımsızlaştı. Kaynakların Ebû Saîd'e veya çevresine nisbet ettiği mehdîlik yorumları tam olarak aynı değildir; Muhammed b. İsmâil'in dönüş beklentisinin sürdüğü güçlü olmakla birlikte, bazı rivayetler farklı Mehdi beklentileri aktarır. Bu çeşitlilik, Karmatîliğin tek bir doktriner formülde dondurulmaması gerektiğini gösterir. Kurumsal kopuş güçlüdür; doktriner ayrıntıların ise her aşaması aynı kesinlikle değildir.<sup>854</sup>

**59.15. Bahreyn Karmatî Devleti: 'Cemaat Devleti'ni Tanımlamak.** Bahreyn'de kurulan rejim, yalnız askerî emirlik veya yalnız dinî cemaat olarak açıklanamaz. Yönetici hanedan, dâvet mirası, mehdîlik beklentisi, askerî birlikler, toprak ve gelir düzeni, bölgesel diplomasi ve sosyal yardım mekanizmaları aynı siyasî organizma içinde birleşmiştir. Bu nedenle bu eser Bahreyn Karmatîlerini 'cemaatten devlete' geçişin önemli örneklerinden biri olarak kodlayacaktır. Ancak devletleşme, toplumun bütün sakinlerinin aynı yoğunlukta Karmatî mensubu olduğu anlamına gelmez. Tüccarlar, köleler, kabileler, zanaatkârlar, yabancı hacılar ve yerel gayri-Karmatî unsurlar aynı siyasî coğrafyada farklı

<sup>853</sup> Daftary, 'Carmatians'; Madelung, 'Abû Sa'îd Jannâbî'; el-Taberî'nin 3./9. yüzyıl sonu Bahreyn olaylarına ilişkin kayıtları.

<sup>854</sup> Daftary, 'Carmatians'; Madelung, 'Abû Sa'îd Jannâbî'; Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris, 2013), erken İsmâilî-Karmatî ayrışması.

statülerle bulunabiliyordu. Cemaat çekirdeği ile yönetilen nüfus birbirinden ayrılacaktır.<sup>855</sup>

#### **59.16. Ebû Saîd'in Yönetim Tarzı: Tek Adam İktidarı ile Şûra Arasında.**

Ebû Saîd devletin kurucu ve askerî lideriydi; fakat büyük kararları tamamen tek başına aldığına dair basit bir despotizm şeması kaynakların bütününe açıklamaz. Sonraki tanıklıklar, nüfuzlu ailelerin ve yüksek görevlilerin yer aldığı bir danışma meclisinin varlığını gösterir. İkdâniyye adıyla bilinen bu yapı Ebû Saîd döneminde şekillenmiş ve ölümünden sonra daha belirgin kurumsal rol üstlenmiştir. Yine de meclisi modern parlamento veya eşit temsil organı saymak anakroniktir. Üyelik nüfuz, aile ve devlet görevi üzerinden oluşuyordu. Burada önemli olan, karizmatik kurucu otoritenin ölümünden sonra kolektif karar ve hanedan temsiliyle dengelenmiş olmasıdır.<sup>856</sup>

#### **59.17. İkdâniyye: Meclis Var, Fakat 'Erken Demokrasi' Sonucu Çıkmaz.**

İkdâniyye, Karmatî Bahreyn'de en dikkat çekici kurumlar arasında yer alır. Yüksek devlet görevlileri ile etkili ailelerin temsilcilerini bir araya getiren bu kurul, büyük siyasî kararlarda yöneticiye danışmanlık yapıyor ve sonraki dönemlerde hanedan üyeleriyle birlikte yürütme ağırlığı taşıyordu. Nâsır-ı Hüsrev'in XI. yüzyıl ortası gözlemi, kurulun uzun ömürlü olduğunu gösterir. Buna rağmen İkdâniyye'yi modern demokratik meclis, halk egemenliği veya genel oy sistemi olarak tanımlamak için veri yoktur. Bu eser meclisi, hanedan iktidarını kurumsallaştıran ve yerel seçkinleri yönetime bağlayan oligarkik-şûrâ tipi karar mekanizması olarak değerlendirecektir.<sup>857</sup>

#### **59.18. Ebû Saîd'in Ölümü ve Halefiyet: Hanedanın Kurumsallaşması.**

Saîd 300/913 veya 301/913-14'te öldürüldüğünde devletin devamlılığı ilk büyük halefiyet sınavını verdi. Kaynaklar, onun önce büyük oğlu Ebû'l-Kâsım Saîd'in, daha sonra genç oğlu Ebû Tâhir Süleyman'ın liderliğini öngördüğünü aktarır. Kurucu sonrasında oğulların yönetim meclisine alınması, hanedan ile İkdâniyye arasında paylaşılan bir iktidar düzeni oluşturdu. Bu durum karizmatik liderliğin

<sup>855</sup> Daftary, 'Carmatians'; Daftary, *The Ismâ'îlîs, 147-154*; Lapidus, *A History of Islamic Societies, doğu Arabistan ve bölgesel devletler bağlamı*.

<sup>856</sup> Daftary, 'Carmatians'; Madelung, 'Abû Sa'îd Jannâbî'.

<sup>857</sup> Daftary, 'Carmatians'; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme, Lahsâ/Absâ gözlemleri; karşılaştırmalı değerlendirme için Daftary, The Ismâ'îlîs, 152-154*.

salt biyolojik mirasa indirgenmediğini, fakat aile soyunun yine de meşruiyetin ana kanallarından biri olduğunu gösterir. Halefiyet yapısı, daha sonraki ‘es-sâdetü’r-rüesâ’ kolektif yönetimine zemin hazırladı.<sup>858</sup>

**59.19. Ebü'l-Kâsım Saîd Dönemi: Savaşsızlık da Karmatî Tarihinin Bir Parçasıdır.** Ebü Saîd’in büyük oğlu Ebü'l-Kâsım Saîd’in liderliği, Karmatî tarihinin yalnız sürekli yağma ve savaşlardan oluşmadığını gösteren önemli bir ara dönemdir. Bu yıllarda Bahreyn Karmatîleri Abbâsîlerle daha barışçı ilişki kurmuş ve vezir Ali b. Îsâ ile müzakereler yürütmüştür. Bu temaslar, Karmatî-Abbâsî ilişkisini ‘ezelî din savaşı’ şeklinde anlatmanın yanlışlığını gösterir. Taraflar güvenlik, ticaret, hac yolları ve bölgesel güç dengesi üzerinden pazarlık edebiliyordu. Karmatî devletinin siyasî davranışı, mehdîlik ideolojisine rağmen pragmatik diplomasiye açıktı. Şiddet yoğunluğundaki değişim, liderlik ve dış siyasî koşullarla birlikte dönemlendirilecektir.<sup>859</sup>

**59.20. Ebü Tâhir el-Cennâbî: Genç Lider ve 311/923 Sonrası Askerî Tırmanış.** Ebü Tâhir Süleyman el-Cennâbî, 311/923 civarında filî liderliği üstlendiğinde Bahreyn Karmatîleri yeni bir askerî saldırı dönemine girdi. Basra baskını, hac kafilelerine saldırılar, Kûfe’nin işgali ve 315/927-28’de Bağdat’ı tehdit eden Irak seferi, kısa süre içinde Abbâsî merkezî otoritesinin en ağır güvenlik krizlerinden birini doğurdu. Ebü Tâhir’in gençliği kroniklerde özellikle vurgulanır; ancak başarısını yalnız kişisel cesarete bağlamak yerine, babasından devraldığı askerî kaynaklar, mobil süvari gücü, lojistik üs ve Abbâsî sarayındaki iç çekişmeler birlikte değerlendirilmelidir. Karmatî askerî kapasitesi küçük fakat hareketli birliklerin stratejik avantajına dayanıyordu.<sup>860</sup>

**59.21. 311/923 Basra Baskını: ‘Fetih’ten Çok Şok Üreten Akın.** 311/923’te Basra’nın basılması Karmatî askerî tırmanışının ilk büyük sembollerindendir. Kaynaklar, küçük fakat disiplinli bir Karmatî kuvvetinin kenti gafil avladığını, uzun süre yağma yaptığını ve çok sayıda insanı öldürüp esir aldığını aktarır. Ancak bu eylem kalıcı idarî ilhakla sonuçlanmadı; Karmatîler

<sup>858</sup> Madelung, ‘Abû Sa’îd Jannâbî’; Daftary, ‘Carmatians’.

<sup>859</sup> Daftary, ‘Carmatians’; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 3. bs. (London: Routledge, 2016), Abbâsî siyasî krizleri bağlamı.

<sup>860</sup> Daftary, ‘Carmatians’; ‘Cennâbî, Ebü Tâhir’, TDV İslâm Ansiklopedisi; Hugh Kennedy, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court (295-320/908-32)* (Leiden: Brill, 2013).

ganimet ve esirlerle Bahreyn'e döndüler. Bu nedenle Basra olayı 'şehir fethedildi ve Karmatî eyaleti oldu' diye değil, Abbâsî ekonomik merkezini sarsan ve devletin zayıflığını görünür kılan stratejik akın olarak sınıflandırılacaktır. Şiddet ve ganimet, rejimin savaş ekonomisinin önemli fakat tek bileşeni değildir.<sup>861</sup>

#### **59.22. Hac Kafileleri ve Kûfe: Dinî Sembol ile Lojistik Hedefin Birleşmesi.**

312/924 ve izleyen yıllarda hac kafilelerine yönelik saldırılar, Karmatîleri İslam dünyasının kolektif hafızasında olağan siyasî rakipten çok daha radikal bir düşman haline getirdi. Kafileler yalnız dinî yolculuk yapan sivil topluluklar değildi; büyük miktarda mal, hayvan ve devlet refakati taşıyan hareketli ağlardı. Dolayısıyla saldırının ekonomik, askerî ve sembolik boyutları iç içedir. Kûfe'nin işgali ve bazı yıllarda hac yolculuğunun fiilen kesilmesi Abbâsî meşruiyetini doğrudan zedeledi. Bununla birlikte 'hac düşmanlığı' ile gelir elde etme, pazarlık ve siyasî baskı amaçları ayrı ayrı değerlendirilecek; tek motivasyon varsayılmayacaktır.<sup>862</sup>

#### **59.23. 315-316/927-928 Irak Seferi ve Bağdat Krizi: Küçük Ordu, Büyük Siyasî Etki.**

Ebû Tâhir'in 315/927-28'de Irak'a yürüyüşü, Karmatî askerî gücünün nicelikten çok hareketlilik ve psikolojik etkiyle nasıl çalıştığını gösterir. Yûsuf b. Ebû's-Sâc'ın kuvvetleri yenildi, komutan esir edilip öldürüldü ve Bağdat'ta geniş çaplı panik doğdu. Abbâsîler, doğrudan meydan savaşından kaçınarak köprüleri ve su yollarını tahrip edip Karmatî ilerleyişini durdurmaya çalıştı. Karmatîler Bağdat'ı ele geçiremedi; bu nedenle olay 'Abbâsî hilâfetinin neredeyse yıkılması' gibi dramatik fakat ölçüsüz cümlelerle değil, merkezî devletin askerî ve mali kırılganlığını açığa çıkaran ciddi stratejik kriz olarak ele alınacaktır.<sup>863</sup>

#### **59.24. 316/928 Astrolojik-Mesihçi Beklenti: Siyasî Şiddetin Zaman Tasavvuru.**

Karmatî saldırılarının 316/928 civarında yoğunlaşması yalnız askerî fırsatlarla açıklanamaz. Kaynaklar, Jüpiter ile Satürn kavuşumunun tarihsel çağın sonuna ve Mehdi'nin zuhuruna işaret ettiği şeklindeki beklentilerin Ebû Tâhir ve Iraklı bazı dâîler arasında etkili olduğunu aktarır. Bu mesihçi zaman tasavvuru,

<sup>861</sup> Daftary, 'Carmatians'; Kennedy, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court*, Basra ve Karmatî akınları bölümleri; TDV, 'Muktedir-Billâb'.

<sup>862</sup> Daftary, 'Carmatians'; TDV, 'Cennâbî, Ebû Tâbir'; Kennedy, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court*.

<sup>863</sup> Daftary, 'Carmatians'; Kennedy, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court*; TDV, 'Cennâbî, Ebû Tâbir'.

mevcut şeriat döneminin sona ereceği ve yedinci/son devrin başlayacağı fikriyle birleşmiştir. Ancak astrolojik beklentiyi bütün Karmatî toplumunun aynı yoğunlukta benimsediği varsayılmayacak; özellikle yönetici-dâî söylemi ile sıradan nüfusun inancı ayrılacaktır. Mesihçilik, askerî hamlelerin anlam dünyasını açıklayan önemli fakat tek başına yeterli olmayan bir etkidir.<sup>864</sup>

**59.25. 317/930 Mekke Baskını: Olayı Efsaneden Ayırarak Kurmak.** 8 Zilhicce 317/12 Ocak 930'da Ebû Tâhir'in kuvvetleri Mekke'ye girerek hac mevsiminde büyük bir katliam ve yağma gerçekleştirdi. Kâbe'nin kutsallığının ihlâli, Zemzem çevresindeki ölümler ve Hacerülesved'in yerinden sökülüp Bahreyn'e götürülmesi olayı İslam tarihinin en sarsıcı hadiselerinden biri yaptı. Kroniklerde kurban sayıları ve ayrıntılar ciddi biçimde değişir; bu nedenle bölüm tek bir kesin ölüm rakamı vermeyecektir. Tarihsel olarak güvenli çekirdek, saldırının hac mevsiminde gerçekleşmesi, geniş çaplı öldürme ve yağma, Kâbe'ye saldırı ve Hacerülesved'in götürülmesidir. Sonraki polemiklerin dramatik ayrıntıları ayrıca işaretlenecektir.<sup>865</sup>

**59.26. Hacerülesved'in Götürülmesi: Sembolizm Güçlü, Niyet Atfı İhtiyatlı.** Hacerülesved'in Mekke'den Ahsâ'ya götürülmesi, Karmatîlerin İslam'ın mevcut tarihsel devrinin sona erdiğini göstermek istediği şeklinde yorumlanmıştır. Bu yorum mehdîlik ve şeriat devrinin kapanacağı beklentisiyle uyumludur; fakat Ebû Tâhir'in açık bir manifestosu elimizde olmadığı için 'kesin amacı buydu' denemez. Aynı eylemin Abbâsî meşruiyetini aşağılamak, hac ekonomisini kontrol etmek ve bölgesel üstünlüğü göstermek gibi siyasî sonuçları da vardır. Bu eser sembolik yorum ile belgelenmiş eylemi ayıracaktır: taşın götürülmesi kesin, bunun tek ve nihai ideolojik anlamı ise yorum düzeyindedir.<sup>866</sup>

**59.27. Hacerülesved'in Dönüşü: 339/951 ve Pazarlığın Siyaseti.** Hacerülesved yaklaşık yirmi bir yıl Karmatîlerin elinde kaldıktan sonra 339/951'de Mekke'ye iade edildi. Kaynaklar geri dönüşün büyük miktarda ödeme ve diplomatik baskı bağlamında gerçekleştiğini aktarır; ayrıntılar ve

<sup>864</sup> Daftary, 'Carmatians'; Daftary, *The Ismâ'îlîs, 148-150*; Halm, *The Empire of the Mahdi, mesibçi kronoloji tartışmaları*.

<sup>865</sup> Daftary, 'Carmatians'; TDV, 'Muktedir-Billâh'; TDV, 'Cennâbî, Ebû Tâhir'; *el-Mes'ûdî'nin olaylara ilişkin çağdaş-yakın kayıtları*.

<sup>866</sup> Daftary, 'Carmatians'; Daftary, *The Ismâ'îlîs, 149-151*; Halm, *The Empire of the Mahdi*.

ödeme miktarları farklıdır. Taşın Fâtımîlerin veya Abbâsîlerin tek bir emriyle hemen geri verildiği şeklindeki sadeleştirici anlatılar doğru değildir. Uzun bekleme süresi, Karmatîlerin 930 sonrasında da kendi siyâsî özerkliklerini koruduğunu gösterir. İade kararı, rejimin mehdîlik krizinden çıkması, Abbâsîlerle müzakere ve hac güvenliğinden gelir elde eden daha pragmatik politikaya yönelmesiyle birlikte okunacaktır.<sup>867</sup>

**59.28. 319/931 ‘İsfahanlı Mehdî’ Krizi: Karmatî Tarihinin En Kritik İç Kırılması.** Ramazan 319/Eylül-Ekim 931’de Ebû Tâhir, İsfahanlı genç bir Fars’ı beklenen Mehdî olarak tanıdı ve yönetimi ona bıraktı. Kaynaklar bu kişinin İran kralları soyundan geldiğini iddia ettiğini, ateş kültünü öne çıkardığını ve peygamberlere ağır hakaretler içeren uygulamalar emrettiğini aktarır. Yaklaşık seksen gün süren bu deneyim, Karmatî seçkinleri arasında şok yarattı; yeni lider bazı önde gelen mensupları öldürmeye başlayınca Ebû Tâhir onu ortadan kaldırdı ve sahte Mehdî olduğunu kabul etti. Olayın ayrıntıları polemik kaynaklarından geldiği için dikkatle okunmalıdır; fakat gerçek bir mehdîlik krizi yaşandığı modern araştırmada güçlü kabul görür.<sup>868</sup>

**59.29. İsfahanlı Mehdî Sonrası: Merkezî Otoritenin İtibar Kaybı ve Bölgesel Kopuş.** 931 krizi yalnız kısa süreli saray skandalı değildi. Irak ve İran’daki bazı dissident İsmâîlî dâîler Ebû Tâhir’in otoritesinden uzaklaştı; mehdîlik beklentisinin yorumu yeniden tartışıldı. Özellikle Iraklı dâîler Muhammed b. İsmâîl’in mehdîliğini sürdürürken Bahreyn yönetiminden mesafe aldı. İran’daki Ebû Hâtim er-Râzî’nin daha sonraki polemik ve düzeltme faaliyetleri de antinomian eğilimlere tepki bağlamında okunur. Böylece Karmatî hareketin merkezsizliği daha görünür hale gelir: Bahreyn devleti askerî olarak güçlü kalabilirken, ‘bütün dissident İsmâîlî dünyanın ruhani merkezi’ olma iddiası zayıfladı.<sup>869</sup>

**59.30. Namaz, Oruç ve Şeriatın Kaldırılması Meselesi: Tarih Katmanlarını Ayırmak.** Karmatîler hakkında en yaygın iddialardan biri

<sup>867</sup> Daftary, ‘Carmatians’; Daftary, *The Ismā‘īlīs, 151*; TDV, ‘Muktedir-Billāh’.

<sup>868</sup> Daftary, ‘Carmatians’; S. M. Stern’in *Ebû Hâtim er-Râzî ve İran dini bağlamındaki çalışmaları*; Halm, *The Empire of the Mahdi*.

<sup>869</sup> Daftary, ‘Carmatians’; Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris, 2005), *Karmatî ve İranlı dissident çevreler*; S. M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism* (Jerusalem/Leiden, çeşitli makaleler).

namazı, orucu ve diğer şer'î yükümlülükleri tümüyle kaldırdıklarıdır. Bahreyn'de özellikle Ebû Saîd ve sonraki dönemlere ilişkin dış kaynaklar ve Nâsır-ı Hüsrev'in XI. yüzyıl gözlemleri, kamusal ibadet düzeninin olağan Sünnî-İmâmî şehirlerden belirgin biçimde farklı olduğunu gösterir. Ancak 1051'deki Lahsâ pratiğini 890'lardaki bütün Karmatî çevrelere geriye taşımak doğru değildir. Ayrıca İranlı bazı dissident İsmâîlî düşünürler şeriatın gerekliliğini özellikle savunmuştur. Bu nedenle 'Karmatîlik = şeratsızlık' denklemi yerine bölge, dönem ve doktriner çevre ayrımı yapılacaktır.<sup>870</sup>

**59.31. Kaynak Katmanları: Karmatîleri En Çok Düşmanlarının Anlatması.** Karmatî tarihinin önemli bölümü Abbâsî kronikleri, Sünnî heresiografiler, Fâtımî rakip anlatıları ve daha sonraki tarihçiler üzerinden bilinir. Mekke baskını gibi olaylarda bu kaynaklar vazgeçilmezdir; fakat teolojik hüküm, ahlâkî itham ve fiilî örgütlenme aynı kanıt düzeyinde değildir. Buna karşılık İbn Havkal ve Nâsır-ı Hüsrev gibi seyyahların ekonomik-toplumsal gözlemleri, devletin gündelik işleyişi için farklı türde veri sağlar. Numizmatik bulgular da hanedan ve yönetim sürekliliğini test edebilir. Bu bölüm her iddiayı 'olay kroniği', 'polemik', 'seyahat gözlemi', 'doktriner metin' ve 'maddî kanıt' katmanlarına ayıracaktır.<sup>871</sup>

| İddia / konu          | En güçlü kaynak katmanı             | Ne söylenebilir?                                                             | Ne söylenemez?                                       |
|-----------------------|-------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| Mekke 930             | Kronikler + yakın dönem tarihçiler  | Katliam, yağma, Kâbe'ye saldırı ve taşın götürülmesi kesin                   | Tek bir kesin kurban sayısı zorunlu değildir         |
| Şeriatın kaldırılması | Dış kaynaklar + Nâsır-ı Hüsrev      | Bahreyn'in bazı dönemlerinde kamusal ibadet düzeni radikal biçimde farklıydı | Bütün Karmatîler her yerde aynıydı denmez            |
| Ortak mülkiyet        | İbn Havkal + modern kritik          | Kamusal üretim/dağıtım ve ortak gelir unsurları vardı                        | Tam özel mülkiyet yasağı/modern komünizm kanıtlanmaz |
| İkdâniyye             | Seyyah tanıklığı + tarih kaynakları | Seçkinlerden oluşan karar meclisi vardı                                      | Genel oyla seçilen demokrasi sayılmaz                |
| Vergisizlik           | Nâsır-ı Hüsrev                      | Lahsâ sakinleri için doğrudan vergi muafiyeti gözlenmiştir                   | Devletin hiç vergi/geliri yoktu denmez               |
| Faizsiz kredi         | Nâsır-ı Hüsrev                      | Yoksul ve yeni zanaatkar için kredi mekanizması anlatılır                    | Modern sosyal güvenlik hakkı diye eşitlenmez         |

<sup>870</sup> Daftary, 'Carmatians'; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, Lahsâ bölümü; Daftary, *The Ismâ'îlis*, 150-154.

<sup>871</sup> Daftary, 'Carmatians'; Daftary, *The Ismâ'îlis*, *bistorigrafi tartışmaları*; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*; İbn Havkal, *Şûrat al-arḍ*.

| İddia / konu      | En güçlü kaynak katmanı        | Ne söylenebilir?                                       | Ne söylenemez?                                           |
|-------------------|--------------------------------|--------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| 30.000 köle       | Nâsır-ı Hüsrev + Daftary       | Büyük ölçekli köle emeği tanıklığı vardır              | Rakamın her yıl ve bütün ülkede kesin olduğu varsayılmaz |
| Mazdeki köken     | Polemik + modern karşılaştırma | Benzerlik ve kültürel etkileşim tartışılabilir         | Kesintisiz kurum soyu kanıtlanmış değildir               |
| Fâtımî bağlantısı | İsmâîlî/kronik kaynaklar       | 899 öncesi ortak köken ve sonra rakip ilişkiler vardır | Karmatîler Fâtımîlerin gizli koludur denmez              |

**59.32. Savaş Ekonomisi: Ganimet Önemliydi, Fakat Devlet Yalnız Yağmayla Yaşamadı.** Basra, hac kafileleri, Irak ve Umman seferlerinden elde edilen ganimet Karmatî maliyesinde önemli paya sahipti. Fakat Bahreyn devletinin iki yüzyıla yaklaşan ömrünü yalnız yağma gelirleriyle açıklamak mümkün değildir. Tarımsal vahalar, hurma ve tahıl üretimi, Körfez deniz ticareti, gümrük gelirleri, haraç ve koruma ücretleri, devlet mülkleri ve emek organizasyonu kalıcı gelir tabanı oluşturdu. Ganimet, bu yapıyı özellikle Ebû Tâhir döneminde büyüten ve askerî seferleri finanse eden kaynaklardan biridir. ‘Karmatî ekonomisi = yağma ekonomisi’ kadar ‘tam eşitlikçi komün’ şeması da indirgemecidir.<sup>872</sup>

**59.33. Askerî Yapı: Bedevî Mobilizasyonu, Süvari ve Devlet Çekirdeği.** Karmatî askerî başarısında doğu Arabistan’ın kabile dünyası ve hareketli süvari gücü belirleyiciydi. Ebû Saîd’in ilk yayılışında yerel kabilelerin desteği, Ebû Tâhir’in Irak seferlerinde hızlı vur-kaç kapasitesi ve devletin ganimet/gelir kaynaklarıyla asker besleyebilmesi birlikte çalıştı. Buna rağmen ‘Karmatî ordusu bütünüyle bedvilerden oluşuyordu’ denemez. Devletin köle emeği, silah üretimi, eğitim ve merkezi depolama pratikleri daha karmaşık bir askerî ekonomi düşündürür. Küçük kuvvetlerin büyük Abbâsî ordularını yenebilmesi, taktik hareketlilik ve rakibin koordinasyon sorunlarıyla açıklanmalıdır; mistik ‘ölüm korkusu bilmeyen fedailer’ efsanesine başvurulmayacaktır.<sup>873</sup>

**59.34. Hac Yolları Üzerinde Hâkimiyet: Şiddetten Koruma Ücretine.** Karmatîlerin hac yollarıyla ilişkisi tek yönde kalmadı. 920’lerde kafilelere saldırı, esir alma ve yağma öne çıkarken, 327/938-39 sonrasında Abbâsîlerle yapılan anlaşma çerçevesinde Karmatîler hac yolunun güvenliğini sağlama karşılığında yıllık ödeme almaya başladı. Bu dönüşüm çok önemlidir: aynı coğrafi güç, önce hac güvenliğinin başlıca tehdidi, sonra ise ücret karşılığında güvenlik sağlayıcısı

<sup>872</sup> Daftary, ‘*Caratians*’; İbn Haikal, *Şurat al-arḍ*, Bahreyn gelirleri; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, Lahsâ gözlemleri.

<sup>873</sup> Daftary, ‘*Caratians*’; Madelung, ‘*Abû Sa’îd Jannâbî*’; Kennedy, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court*.

olabilmiştir. Böylece dinî sembol, askerî güç ve transit ekonomi aynı kurumda birleşmiştir. ‘Kutsal yolun düşmanı’ ile ‘koruma hizmeti sağlayan bölgesel devlet’ rolleri tarihsel dönemlere göre ayrılmalıdır.<sup>874</sup>

**59.35. 327/938-39 Abbâsî Anlaşması: İdeolojik Düşmanlık Pragmatik Barışı Dışlamaz.** Ebû Tâhir, 327/938-39’da Abbâsîlerle uzlaşarak hacıların korunması karşılığında yıllık ödeme kabul etti. Bu anlaşma, 930 Mekke baskınından yalnız sekiz-dokuz yıl sonra yapılmıştır. Dolayısıyla Karmatî–Abbâsî ilişkisini değişmez teolojik savaş çizgisiyle açıklamak mümkün değildir. Abbâsîler doğu Arabistan üzerinde doğrudan askerî kontrol kuramayınca güvenliği satın almış; Karmatîler de düzenli gelir ve siyasî tanınma elde etmiştir. Bu ilişki D6 açık çatışmadan D4-D5 pazarlık ve kontrollü gerilime doğru geçiş örneğidir. Devlet-cemaat ilişkisi kodları zaman içinde değişebilmelidir.<sup>875</sup>

**59.36. Ebû Tâhir’in Ölümü ve Kolektif Hanedan Yönetimi.** Ebû Tâhir 332/944’te öldükten sonra Bahreyn Karmatî yönetimi tek bir oğula geçmedi. Hayatta kalan kardeşleri kolektif biçimde ‘es-sâdetü’r-rüesâ’ adıyla yönetimi üstlendi. Bu model, hanedanlığın devam ettiği fakat tek hükümdar merkezli saltanat kalıbının gevşediği bir yapı oluşturdu. Ebû Tâhir’in oğulları başlangıçta yönetimden dışlandı; daha sonraki kuşakta Ebû Saîd’in torunları meclise dahil oldu. Bu değişim, Karmatî devletinin kurucu hanedanın meşruiyetini korurken, iktidarı aile içi kolektiflik ve İkdâniyye ile paylaşarak sürdürebildiğini gösterir.<sup>876</sup>

**59.37. es-Sâdetü’r-Rüesâ ve Sanâbire: Hanedan ile Kayın Ailesinin Ortak İktidarı.** XI. yüzyıl ortasına gelindiğinde Nâsır-ı Hüsrev, Lahsâ’da yönetim kurulunda Ebû Saîd soyundan altı kişi ile İbn Sanber soyundan altı vezirin bulunduğunu aktarır. Bu düzen, Karmatî devletinin yalnız Cennâbî ailesinin tek tarafı hanedan yönetimi olmadığını; kurucu dönemde kurulan evlilik ve yerel seçkin ittifakının yüzyılı aşan kurumsal devamlılık kazandığını düşündürür. Bununla birlikte rakamların ve görev dağılımının her dönemde aynı olduğu varsayılmayacaktır. Seyyahın 443/1051’de gördüğü yapı, devletin geç evresine aittir ve kuruluş dönemine birebir taşınamaz.<sup>877</sup>

<sup>874</sup> Daftary, ‘Carmatians’; Daftary, *The Ismâ’îlîs*, 151-153.

<sup>875</sup> Daftary, ‘Carmatians’; Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Karmatî-Abbâsî ilişkileri.

<sup>876</sup> Daftary, ‘Carmatians’; numizmatik ve hanedan verilerinin değerlendirilmesi için aynı madde.

<sup>877</sup> Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, Lahsâ bölümü; Daftary, ‘Carmatians’.

**59.38. Yönetim Meclisine Erişim: Toplumsal Yakınlık ile Siyasal Eşitlik Arasında.** Nâsır-ı Hüsrev'in anlatısında Lahsâ halkının yönetim meclisine görece kolay erişebildiği ve devlet işlerinin belirli bir danışma düzeni içinde yürütüldüğü görülür. Bu, Karmatî rejiminin yalnız kapalı askerî kasttan ibaret olmadığını gösteren değerli bir gözlemdir. Fakat 'halk meclisi', 'doğrudan demokrasi' veya 'eşit yurttaşlık' gibi modern kategoriler için yeterli değildir. Karmatî yönetiminde hanedan, Sanberî vezirler ve nüfuzlu aileler belirleyici olmaya devam eder. Dolayısıyla erişilebilirlik ile siyasî eşitlik ayrılmalıdır. Sosyal meşruiyet, temsil, danışma ve hanedan ayrı analitik boyutlardır.<sup>878</sup>

**59.39. 'Ortak Mülkiyet' Meselesi: Modern Komünizm Etiketini Kullanırken Çok İhtiyatlı Olmak.** Karmatîler modern literatürde sık sık 'ilk komünistler' veya 'İslam dünyasının sosyalistleri' diye sunulmuştur. Kaynaklar gerçekten bazı ortak üretim, depolama ve dağıtım pratikleri ile güçlü kamusal yardım mekanizmalarını gösterir. Fakat Daftary'nin vurguladığı üzere Ebû Saîd'in dâvetinde açıkça formüle edilmiş ayrıntılı bir sosyal program yoktur ve ilk ortak mülkiyet deneyimlerinin bir kısmı kısa ömürlü görünür. Özel mülkiyet bütünüyle kaldırılmış değildir; hanedan gelirleri, devlet mülkleri ve bireysel evler birlikte bulunur. Bu nedenle 'komünizm' ancak modern karşılaştırmalı metafor olarak, açık uyarıyla kullanılabilir; tarihsel kurumun kendi adı değildir.<sup>879</sup>

**59.40. Tarım, Hurmalıklar ve Köle Emegi: Eşitlikçi Söylemin Maddî Sınırı.** Karmatî Bahreyn'in tarımsal gücü Ahsâ vahaları, hurmalıklar ve tahıl üretimine dayanıyordu. Ebû Saîd döneminde ele geçirilen toprakların üretimi merkezî biçimde örgütlenmiş, depolama ve dağıtım için görevliler atanmıştı. Nâsır-ı Hüsrev XI. yüzyılda devletin tarımda kullandığı yaklaşık 30.000 satın alınmış siyah köleden söz eder. Rakamın kesinliği ayrıca tartışılabilir; fakat köle emeğinin geniş ölçekte kullanıldığı yönündeki tanıklık önemlidir. Bu veri, Karmatî düzenini yalnız 'eşitlikçi ütopya' olarak sunmayı imkânsız kılar. Cemaat içi dayanışma ve refah uygulamaları, kölelik ve zorunlu emek ilişkileriyle aynı ekonomik sistem içinde var olmuştur.<sup>880</sup>

<sup>878</sup> Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*; Daftary, 'Carmatians'.

<sup>879</sup> Daftary, 'Carmatians'; Ali Avci, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci; sosyal tarih tartışması için Claude Caben, 'Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge' bağlamı.*

<sup>880</sup> Daftary, 'Carmatians'; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*; İbn Havkal, *Şûrat al-arḍ*.

**59.41. Gelir Rejimi: Gümrük, Haraç, Ganimet, Koruma ve Tarımsal Hasıla.** İbn Havkal'ın gözlemleri, Karmatî maliyesinin çok kaynaklı olduğunu gösterir. Tahıl ve meyve arazilerinin gelirleri cemaat veya devlet düzeni içinde tahsis edilirken, Körfez'den geçen gemilerden alınan gümrükler, Avâl adası ticareti, vergiler, haraçlar, hac kabilelerinin güvenliği için alınan ödemeler ve savaş ganimetleri ayrı gelir kalemleri oluşturuyordu. Bazı gelirler Cennâbî soyuna, bazıları farklı gruplara ayrılıyor ve belirli payların beklenen Mehdî/Sâhibü'z-zamân adına ayrıldığı aktarılıyordu. Bu yapı, 'her şey ortak havuza giriyordu' şeklindeki tekdüze komün modeliyle uyumsuz; gelirlerin kategori ve statüye göre dağıtıldığı karma bir mali düzen vardır.<sup>881</sup>

**59.42. Vergisizlik İddiası: Lahsâ Sakinleri İçin Gözlem, Bütün Devlet İçin Evrensel Kural Değil.** Nâsır-ı Hüsrev, 443/1051'de Lahsâ sakinlerinden vergi ve öşür alınmadığını bildirir. Bu gözlem Karmatî sosyal düzeninin en çok aktarılan unsurlarındandır. Ancak 'Karmatî devletinde hiç vergi yoktu' sonucuna genişletilemez. Aynı devletin gümrük, haraç, koruma ücreti ve başka gelirleri olduğu bilinir. Muhtemelen şehir içindeki belirli doğrudan vergilerin kaldırılması, transit ve devlet mülkiyet gelirleri sayesinde mümkün oluyordu. Bu yüzden vergi türleri ayrılmalı; bir seyyahın belirli şehir ve tarihte gözlediği muafiyet, bütün coğrafya ve iki yüzyıla yayılmamalıdır.<sup>882</sup>

**59.43. Faizsiz Borç, Zanaatkâr Desteği ve Ev Tamiri: Sosyal Koruma Mekanizmaları.** Nâsır-ı Hüsrev'e göre Lahsâ'da yoksullaşan veya borçlanan kişilere toparlanıncaya kadar faizsiz devlet kredisi veriliyor; kente yeni gelen zanaatkâra iş kurması için sermaye sağlanıyor; özel ev ve değirmenlerin bazı tamir masrafları kamu tarafından üstleniliyor ve devlet değirmenlerinde tahıl ücretsiz öğütülüyordu. Bu uygulamalar, modern sosyal güvenlik sistemi değildir; fakat ortaçağ İslam dünyasında devlet destekli sosyal koruma ve ekonomik rehabilitasyonun dikkat çekici örnekleridir. Yine de bunların ne kadar uzun süre, hangi hak statüsüyle ve kimlere uygulandığı tam bilinmez. Seyahat tanıklığı güçlüdür, fakat modern 'vatandaşlık hakkı' kavramına çevrilmemelidir.<sup>883</sup>

<sup>881</sup> İbn Havkal, *Şûrat al-arḍ, Babreyn/Lahsâ bölümü*; Daftary, 'Carmatians'.

<sup>882</sup> Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*; Daftary, 'Carmatians'.

<sup>883</sup> Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme, Lahsâ*; Daftary, 'Carmatians'.

#### 59.44. Refah ile Kölelik Aynı Düzenin İçindeydi: Normatif Romantizmi

**Önlemek.** Karmatî Bahreyn hakkında iki karşıt imge oluşmuştur: bir tarafta ‘vahşi sapkın yağmacılar’, diğer tarafta ‘eşitlikçi sosyalist ütopya’. Kaynaklar her iki tek boyutlu resmi de bozar. Rejim hacılara ve şehir nüfusuna ağır şiddet uygulayabildi; aynı zamanda kendi merkezinde borçlu, yoksul ve zanaatkârları destekleyen sosyal politikalar geliştirdi. Kamusal üretim ve yardım düzeni, geniş köle emeğiyle birlikte işledi. Tarihî analiz bu çelişkileri aynı sistemin parçaları olarak tutmalıdır. Sosyal refah üretmek, rejimi otomatik ahlâkî model yapmadığı gibi, askerî şiddet de gündelik ekonomik kurumların varlığını yok saymayı haklı çıkarmaz.<sup>884</sup>

#### 59.45. Kurşun Para ve Para Dolaşımı: ‘Parayı Kaldırdılar’ İddiasını

**Sınamak.** Nâsır-ı Hüsrev’in Lahsâ tasvirinde yerel alışverişte kurşun esaslı özel para/jeton kullanımına dair bilgi bulunur. Bu ayrıntı bazen ‘Karmatîler parayı kaldırdı’ iddiasına dönüştürülmüştür. Oysa devletin gümrük, haraç, dış ticaret ve askerî ödemelerle ilişkisi, parasal ekonominin tamamen ortadan kalkmadığını gösterir. Yerel değişim aracı ile devletin dış ekonomik ilişkileri farklı düzlemlerdir. Bu bölüm, kurşun para uygulamasını kapalı bir yerel dolaşım aracı ve ekonomik düzenleme tekniği olarak kaydedecek; modern parasız ekonomi veya tam takas sistemi sonucuna gitmeyecektir.<sup>885</sup>

#### 59.46. Üretimin Kamusal Organizasyonu: Silah, Giysi ve Depolama.

Ebû Saîd dönemine ilişkin rivayetlerde silah, zırh, giysi ve deri üretiminin görevlilerce organize edildiği; hayvan sürüleri, tahıl ve meyvelerin depolanıp dağıtıldığı anlatılır. Bu yapı, savaş kapasitesiyle sosyal ekonominin aynı idarî çekirdeğe bağlandığını gösterir. Devlet, yalnız vergi toplayan değil üretim ve stok yönetimine doğrudan müdahale eden aktördür. Bununla birlikte üretimin tamamının devletleştirildiği söylenemez. Zanaatkârların bireysel faaliyetleri, özel evler ve ticaret yaşamaya devam eder. Karmatî ekonomisi en doğru biçimde, kamusal mülkiyet ve dağıtımın güçlü olduğu fakat özel faaliyetin de sürdüğü karma rejim olarak tanımlanabilir.<sup>886</sup>

<sup>884</sup> Daftary, ‘Carmatians’; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*; İbn Havkal, *Şûrat al-arḍ*.

<sup>885</sup> Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*; Daftary, ‘Carmatians’; Karmatî Babreyn’in numizmatik bulgularına ilişkin modern çalışmalar.

<sup>886</sup> Madelung, ‘Abû Sa’id Jannâbi’; Daftary, ‘Carmatians’.

**59.47. ‘Karmatî Ütopyası’ ve ‘Mazdekî Komünizm’ Tezleri: Soy Kütüğü Kurarken İhtiyat.** Ortaçağ Sünnî polemiklerinden bazı modern çalışmalara kadar Karmatîler, Mazdekîlik ve eski İran’daki ortak mülkiyet fikirleriyle ilişkilendirilmiştir. Coğrafi ve kültürel etkileşim ihtimali araştırılabilir; fakat doğrudan ‘Mazdekîlik → Karmatîlik’ kurum zinciri kurmak için yeterli belge yoktur. Nizâmülmülk gibi hasım kaynakların ideolojik soy kütükleri, rakibi İslam dışı bir komplonun devamı gibi göstermek amacı da taşır. Aynı şekilde modern sosyalizm ve komünizm kavramlarını tarihsel öz-adlandırma olarak kullanmak yanlıştır. Benzerlik, doğrudan tarihsel köken anlamına gelmez. Bu bölüm motif, sosyal pratik ve örgüt sürekliliğini ayrı kanıtlayacaktır.<sup>887</sup>

**59.48. Fâtımîlerle İlişki: Doktriner Kopuş, Siyasî Temas ve Rakip İsmâîlî Meşruiyetler.** Bahreyn Karmatîleri 899’dan itibaren Fâtımî imamet iddiasını reddettiler. Buna rağmen ilişki tamamen temassızlık değildi. Fâtımîler Mekke baskını ve Hacerülesved konusunda Karmatîlere mesajlar göndermiş, sonraki yüzyılda iki taraf zaman zaman siyasî pazarlık ve nominal bağlılık ilişkileri kurmuştur. Bu temaslar doktriner birleşme anlamına gelmez. Aynı İsmâîlî kökten gelen iki yapı, imamet meşruiyeti bakımından rakip ve hatta zaman zaman savaşılan siyasî aktörlere dönüşmüştür. ‘Karmatîler Fâtımîlerin gizli koluydu’ veya tersine ‘tamamen ayrı bir din kurdular’ gibi iki uç şema da kaynaklarla uyuşmaz.<sup>888</sup>

**59.49. 360/971 Suriye ve Mısır Seferleri: Karmatî–Fâtımî Savaşının Açıklanması.** Fâtımîlerin 358/969’da Mısır’ı fethedip 359/970’te Suriye’ye yönelmesi, Bahreyn Karmatîleriyle çıkar çatışmasını keskinleştirdi. Hasan el-A’sâm komutasındaki Karmatî kuvvetleri Şam ve Remle’yi ele geçirerek Abbâsî üstünlüğünü sembolik olarak tanıdı; 360/971’de Kahire kapılarına kadar ilerledi ancak kalıcı başarı sağlayamadı. Bu olay, Karmatîleri Fâtımîlerin ‘müttefik İsmâîlîleri’ gibi gösteren anlatıyı kesin biçimde bozar. Ortak mezhebî köken, rakip devlet projeleri ve ekonomik-siyasî çıkar çatışması karşısında birleşmeyi garanti etmemiştir.<sup>889</sup>

<sup>887</sup> Daftary, ‘Carmatians’; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, *Bâtunî/Karmatî anlatıları*; Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*.

<sup>888</sup> Daftary, ‘Carmatians’; Daftary, *The Ismâ’îlîs*, 147-154; Halm, *The Empire of the Mahdi*.

**59.50. 368/978, 375/985 ve 378/988 Yenilgileri: Bölgesel Süper Güçten Yerel Devlete.** X. yüzyılın son çeyreği Karmatî askerî üstünlüğünün çözülme dönemidir. Fâtımîler 368/978'de Suriye'de Karmatî kuvvetlerini ağır biçimde yenilgiye uğrattı; 375/985'te Büveyhîler güney Irak'a yeniden nüfuz etmeye çalışan Karmatîleri iki kez mağlup etti; 378/988'de Benî Müntefik çevresindeki kabile gücü Ahsâ'yı tehdit edip Katîf'i yağmaladı. Hac kafilelerinden alınan koruma gelirlerinin kaybı da mali kapasiteyi sarstı. Bu gelişmeler Karmatî devletinin bir anda çöküşü değil, dış sefer gücünün daralması ve doğu Arabistan'a çekilen yerel rejime dönüşmesidir.<sup>890</sup>

**59.51. 382/992 Nominal Fâtımî Bağlılığı: Siyasî Tanıma Doktriner Birleşme Değildir.** 382/992'de Bahreyn Karmatîlerinin Fâtımî el-Azîz'e nominal siyasî bağlılık bildirdiği aktarılır. Bu gelişme doktriner barışma veya Fâtımî imametinin bütünüyle kabulü şeklinde yorumlanmamalıdır. Dönemin güç dengelerinde siyasî üstünlüğü tanımak, kendi yerel yönetimini ve dinî kimliğini sürdürmekle bağdaşabiliyordu. Karmatî-Fâtımî ilişkisinde bu örnek, D kodlarının mezhep kimliğinden bağımsız tutulması gerektiğini gösterir: teolojik ayrışma sürerken siyasî tabiiyet veya diplomatik yakınlık doğabilir. Aynı cemaat farklı düzlemlerde hem rakip hem müzakere ortağı olabilir.<sup>891</sup>

**59.52. XI. Yüzyılda Lahsâ: Askerî İmparatorluk Sonrası Dayanıklı Yerel Düzen.** Nâsır-ı Hüsrev'in 443/1051'de Lahsâ'da dokuz ay geçirdiğine dair anlatısı, Karmatî devletinin büyük dış seferler çağından sonra da kurumsal ve ekonomik olarak yaşamaya devam ettiğini gösterir. İkdâniyye, Cennâbî-Sanberî ortak yönetimi, sosyal krediler, değirmen hizmetleri ve özel ibadet düzeni bu geç dönemin görünür unsurlarıdır. Bu nedenle 931 mehdî krizini veya 978 yenilgisini devletin 'sonu' saymak yanlıştır. Karmatî rejimi askerî nüfuzunu kaybettikten sonra yaklaşık bir yüzyıl daha doğu Arabistan'da yerel siyasî yapı olarak sürdü.<sup>892</sup>

**59.53. 450/1058 Sonrası İsyanlar ve Avâl-Katîf'in Kaybı.** Karmatî devletinin nihai çözülmesi, dışarıdan tek bir fetihle değil yerel isyanların ve

<sup>889</sup> Daftary, 'Carmatians'; Daftary, *The Ismâ'îlîs, Fâtımî-Suriye mücadeleleri*; Paul E. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources* (London: I.B. Tauris, 2002).

<sup>890</sup> Daftary, 'Carmatians'.

<sup>891</sup> Daftary, 'Carmatians'; Daftary, *The Ismâ'îlîs, 153-154*.

<sup>892</sup> Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*; Daftary, 'Carmatians'.

bölgesel rakiplerin güçlenmesiyle başladı. Yaklaşık 450/1058'de Avâl adasında yerel kabileler Karmatî valisine karşı ayaklandı; ada 459/1067 civarında kalıcı biçimde kaybedildi. Katîf de kısa süre sonra başka bir yerel güç tarafından ele geçirildi. Bu gelişmeler, devletin deniz ve kıyı gelirlerini azaltırken, merkez Ahsâ'yı siyasî olarak yalnızlaştırdı. Çöküş süreci ekonomik, kabilevî ve askerî faktörlerin birleşimidir.<sup>893</sup>

**59.54. Uyûnîler ve 469-470/1076-1078 Sonu: Devletin Çöküşü ile Cemaat Hafızasını Ayırmak.** Abdullah b. Ali el-Uyûnî, Benû Abdülkays içindeki yerel destekle Karmatîlere karşı yükseldi ve Abbâsî-Selçuklu yardımından da yararlandı. Ahsâ'yı yaklaşık yedi yıl kuşattıktan sonra 469/1076'da ele geçirdi; 470/1077-78 dolayında Karmatî devletine kesin son vererek Uyûnî hanedanını kurdu. Ancak siyasî rejimin yıkılması, Karmatî kimliğinin bir anda ortadan kalktığı anlamına gelmez. Doğu Arabistan'daki bazı Karmatî/İsmâîlî unsurlar sonraki yüzyıllarda da izlenebilir. Devlet tarihi ile cemaatin sosyal-dinî sürekliliği birbirinden ayrılacaktır.<sup>894</sup>

**59.55. K-P-D Profili: Karmatîleri Tek Bir 'Radikal Gizli Örgüt' Koduna Hapsetmemek.** Karmatî hareketin morfolojisi dönemlere göre değişir. Irak'taki erken dâvet K2-K3 düzeyinde inisiyatif ve güvenlik seçiciliği taşıırken, Bahreyn'de devletleşmeyle kamusal yönetim K0-K1 unsurlarını da güçlendirir. Askerî operasyon ve kapalı haberleşme somut olarak belgelendiği dönemlerde K4 görülebilir. Siyasallaşma Bahreyn'de P4 devletleşme düzeyine ulaşırken, farklı İranlı dissident çevrelerde daha düşük kalabilir. Devlet ilişkisi de Abbâsîlerle D6 çatışmadan D4 pazarlığa, Fâtımîlerle rakip devlet savaşından nominal bağlılığa kadar değişir. Tek bir K-P-D etiketi iki yüzyıllık Karmatî tarihini açıklayamaz.<sup>895</sup>

**59.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Karmatîlik Bir 'Sapkınlık Hikâyesi'nden Çok Daha Fazlasıdır.** Karmatîler, erken İsmâîlî dâvetin 899 krizinden doğan dissident çevreleriyle, Bahreyn'de devletleşen Cennâbî hanedanıyla, Irak ve İran'daki daha gevşek Karmatî topluluklarla birlikte ele alınmalıdır. Hareket aynı anda mehdîlik, dâvet, savaş, bölgesel devlet, ticaret,

<sup>893</sup> Daftary, 'Carmatians'; *Encyclopaedia Iranica*, 'Shi'ites in Arabia'.

<sup>894</sup> Daftary, 'Carmatians'; *Encyclopaedia Iranica*, 'Shi'ites in Arabia'.

<sup>895</sup> Bu eserin K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 operasyonel sınıflandırması; tarihsel dayanak için Daftary, 'Carmatians' ve *The Ismâ'îlîs*.

tarım, sosyal koruma, köle emeği, hac siyaseti ve rakip İsmâîlî meşruiyetleri üretmiştir. 930 Mekke baskını tarihin en görünür olayıdır; fakat iki yüzyıllık yapıyı yalnız bu saldırıya indirgemek, cemaatin iç kurumlarını ve gündelik ekonomisini görünmez kılar. Aşağıdaki matris, Bölüm 60'taki Fâtımî dâvet devletini Karmatî modelle karşılaştırmak için ortak referans çerçevesi sağlar.<sup>896</sup>

| Boyut                   | Bölüm 59 — Karmatîlerde görünüm                                                                                            |
|-------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Analiz nesnesi       | 899 ayrışması sonrası dissident İsmâîlî çevreler ve Bahreyn'de devletleşen Cennâbî çekirdeği.                              |
| 2. Adlandırma           | 'Karmatî' önce Hamdân çevresine, sonra farklı Fâtımî karşıtı İsmâîlî gruplara genişleyen dış/iç etikettir.                 |
| 3. Dönemlendirme        | Ortak dâvet dönemi, 899 ayrışması, Ebû Saïd devletleşmesi, Ebû Tâhir turmanı, 931 sonrası normalleşme, geç yerel devlet.   |
| 4. Liderlik             | Hamdân-Abdân dâvet liderliği; Bahreyn'de Ebû Saïd/Ebû Tâhir; sonra kolektif Cennâbî yönetimi.                              |
| 5. Hiyerarşi            | Erken dâî ağı + devlet hanedanı + İkdâniyye; bütün Karmatî coğrafyalarında tek merkez yok.                                 |
| 6. Doktrin              | Mehdî beklentisi merkezi; ayrıntılar bölge ve dönemlere göre değişir; Fâtımî imameti reddedilir.                           |
| 7. Mesihçilik           | 316/928 kavuşumu, 930 saldırısı ve 931 İsfahanlı Mehdi krizi tarih tasavvurunu etkiler.                                    |
| 8. İbadet/şeriat        | Bahreyn'in bazı dönemlerinde antinomian uygulamalar güçlü; diğer dissident İsmâîlî çevrelerde farklılık vardır.            |
| 9. Coğrafya             | Ortaçağ Bahreyn'i doğu Arabistan anakarası, Katif, Ahsâ ve Avâl çevresini kapsayan tarihsel bölgedir.                      |
| 10. Askerî yapı         | Mobil süvari, kabile ittifakları, devlet çekirdeği ve üretim/depolama kapasitesi; küçük birliklerle yüksek stratejik etki. |
| 11. Ekonomi             | Tarım, gümrük, ticaret, haraç, koruma, ganimet ve devlet mülkiyeti; tek kaynaklı yağma ekonomisi değildir.                 |
| 12. Sosyal koruma       | Faizsiz kredi, zanaatkâr desteği, değirmen/tamir hizmetleri; geç Lahsâ için güçlü seyahat tanıklığı.                       |
| 13. Emek                | Kamusal üretim ile geniş köle emeği birlikte; eşitlikçi ütopya anlatısının sınırı.                                         |
| 14. Yönetim             | İkdâniyye ve hanedan ortaklığı; danışma ve elit temsili, modern demokrasi değildir.                                        |
| 15. Hac siyaseti        | Kafle saldırısından ücretli korumaya; dinî sembol, transit ekonomi ve devlet pazarlığı iç içe.                             |
| 16. Kapalılık (K)       | Erken dâvette K2-K3; devletleşmeyle kamusal K0-K1; operasyonel dönemlerde kanıt varsa K4.                                  |
| 17. Siyasallaşma (P)    | Bahreyn'de P4 devletleşme; başka Karmatî/dissident çevrelerde daha düşük ve değişken.                                      |
| 18. Devlet ilişkisi (D) | Abbâsîlerle çatışma-pazarlık; Fâtımîlerle rakip savaş-nominal bağlılık; dönemsel çok yönlülük.                             |
| 19. Kaynak problemi     | Hasım kronikler, heresiografi, seyyahlar, İsmâîlî metinler ve numizmatik/maddî kanıt çapraz okunur.                        |
| 20. Tarihçi için kural  | Karmatîleri bütün erken İsmâîlîlik, modern komünizm, tek tip şeriatlılık veya yalnız 930 Mekke saldırısıyla eşitleme.      |

<sup>896</sup> Genel sentez için Daftary, 'Carmatians'; Daftary, *The Ismâ'îlîs, 147-154*; Madelung, 'Abû Sa'îd Jannâbî'; Nâsir-ı Hüseyin, *Sefernâme; Ibn Hawkal, Şûrat al-arḍ*.

## BÖLÜM 60 — FÂTİMÎ DÂVET DEVLETİ

Dâvetten Dawla'ya, Dawla İçinde Dâvete: İmam-Halife, Hukuk, Eğitim, Çoğulluk, Ordu ve Evrensel Meşruiyet

**60.1. ‘Dâvet Devleti’ Ne Demektir? Dâvetin Devlet İçinde Erimeği Bir Model.** Fâtımîler’i yalnız bir hanedan devleti veya yalnız İsmâîlî bir cemaat olarak anlatmak kurumun ayırt edici özelliğini eksiltir. 297/909’da İsmâîlî imamı görünür halife olduğunda dâvetin işlevi sona ermedi; devletin sınırları içinde eğitim, hukuk ve aidiyet üretmeye, sınırlar dışında ise imamet meşruiyetini yaymaya devam etti. Böylece aynı merkezde iki farklı mantık birlikte çalıştı: vergi, ordu, yargı ve bürokrasiyi yöneten dawla ile imamet öğretisini taşıyan da‘wa. Bu bölüm ‘dâvet devleti’ ifadesini modern parti-devlet benzetmesi olarak değil, imam-halifenin hem siyasî hükümdarlığı hem de yetkilendirilmiş dinî öğretim ağı üzerinde nihai otorite iddia ettiği tarihsel düzeni açıklamak için kullanacaktır.<sup>897</sup>

**60.2. 297/909: Bir Devletin Kuruluşu, Dâvetin Sonu Değil Yeni Evresi.** Fâtımî devletin kuruluşu 297/909’a tarihlenir; fakat bu tarih dâvetin devlette yer değiştirdiği an değildir. Selâmiyye döneminin gizli imamı Abdullah el-Mehdî, Kutâme ordusunun Ağlebîleri devirmesinden sonra Sicilmâse’den çıkarıldı, 296/909’da halife olarak tanındı ve 297/910 başında Rakkâde’ye girdi. Setr dönemi böylece sona erdi; imam kamusal hükümdara dönüştü. Buna rağmen Fâtımîler, bütün Müslümanların meşru imamı olduklarını düşündüklerinden Irak, İran, Yemen, Sind ve başka alanlardaki dâvet faaliyetlerini sürdürdüler. Bu yüzden 909’u ‘gizli örgütten normal devlete geçiş’ diye değil, gizli merkezli dâvetin görünür imam-halife merkezli transbölgesel bir dâvet-devlet sistemine dönüşümü olarak okumak daha doğrudur.<sup>898</sup>

**60.3. Ebû Abdullah eş-Şîî: Devleti Kurmaya Giden Dâî, Fakat Devletin Nihai Sahibi Değil.** Kuzey Afrika’daki Fâtımî devletleşmenin sahadaki kurucu aktörü Ebû Abdullah eş-Şîî’dir. Yemen dâvet çevresi üzerinden görevlendirilen

<sup>897</sup> Farhad Daftary, ‘Fatimids’, *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismā‘ilis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 137-205; Michael Brett, *The Fatimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017).

<sup>898</sup> Daftary, ‘Isma‘ilism iii. Isma‘ili History’, *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, ‘Fatimids’; Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996).

Ebû Abdullah, hac sırasında tanıştığı Kutâme Berberîleriyle Mağrib'e giderek yıllar süren öğretim, ittifak ve askerî örgütlenme yürüttü. Ağlebî iktidarına karşı başarı kazandığında henüz imam kendisi değildi; hareketi görünmeyen imam adına yönetiyordu. Bu ayırım cemaatleşme tarihi açısından kritiktir: dâî, yüksek karizma ve askerî komuta kazanabilir, fakat meşruiyet teorisinde nihai otorite imamdır. 909'dan sonra Ebû Abdullah'ın imam-halifeye iktidarı devretmesi, dâîlik makamının devlet kurucu kapasitesini; kısa süre sonra yaşanan çatışma ise aracının kendi karizmasının merkezî otorite için nasıl sorun üretebildiğini gösterir.<sup>899</sup>

**60.4. Kutâme Ağı: 'Berberî Destek'ten Daha Fazlası, Dâvetin Toplumsal-Askerî Omurgası.** Kutâme kabileleri Fâtımî kuruluş hikâyesinde yalnız dışarıdan kiralanmış askerler değildir. Ebû Abdullah'ın yıllar süren dâveti, köy ve kabile bağlarını öğretim, sadakat ve askerî seferberlikle birleştirerek yeni bir siyasal cemaat çekirdeği üretti. Kutâme savaşçıları Ağlebî ordularını yenerek devletin kurulmasını sağladı ve ilk Fâtımî döneminde ordu ve saray çevresinde ayrıcalıklı konum kazandı. Fakat 'bütün Kutâmeler aynı derecede İsmâîlî mürid oldu' veya 'devlet sadece bir Berberî kabile devleti idi' denemez. Kabile dayanışması, dinî dâvet, ganimet beklentisi ve siyasî yükselme fırsatları iç içe geçmişti. Kutâme örneği, dinî cemaatleşmenin mevcut sosyal ağları yok etmek yerine onları yeni bir üst otoriteye bağlayarak dönüştürebileceğini gösterir.<sup>900</sup>

**60.5. 296/909 Ağlebîlerin Çöküşü: Dâvetin Askerî Zaferi ile İdarî Devralmayı Ayırmak.** Ebû Abdullah'ın Kutâme kuvvetleri 296/909'da Ağlebîlerin son direncini kırarak Rakkâde'ye girdi. Bu zafer, İsmâîlî dâvetin ilk kez geniş bir bölgenin vergi, şehir, bürokrasi ve askerî kaynaklarını devralabileceği devlet eşiğidir. Ancak siyasî egemenlik bir anda bütün toplumu İsmâîlîleştirmede. Ağlebî idare kadroları, Kayrevan'ın Mâlikî uleması, şehirli tüccarlar, kırsal kabileler ve gayrimüslim topluluklar yeni rejimin altında yaşamaya devam etti. Devletin kurucu çekirdeği ile yönetilen çoğunluk birbirinden ayrılmalıdır. Bu yüzden 909 zaferi 'İfrîkiye halkının topluca Fâtımî cemaatine katılması' değil,

<sup>899</sup> *al-Qādî al-Nu'mân, Iftitâh al-da'wa*, İng. çev. Hamid Haji, *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire* (London: I.B. Tauris/IIS, 2006); Halm, *The Empire of the Mabdi*; TDV *İslâm Ansiklopedisi*, 'Ebû Abdullah eṣ-Şîi'.

<sup>900</sup> *al-Nu'mân, Iftitâh al-da'wa / Founding the Fatimid State*; Halm, *The Empire of the Mabdi*; Michael Brett, *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra* (Leiden: Brill, 2001).

İsmâîlî imamet iddiası taşıyan bir hareketin devlet aygıtını ele geçirmesi olarak sınıflandırılacaktır.<sup>901</sup>

**60.6. Sicilmâse ve İmamın Ortaya Çıkışı: Setrden Kamusal Hilâfete.** Abdullah el-Mehdî'nin Sicilmâse'de geçirdiği yıllar, erken İsmâîlî dâvetin güvenlik mantığı ile yeni devletin görünür egemenlik mantığı arasındaki son eşiktir. Ebû Abdullah'ın Kutâme kuvvetleri Ağlebîleri devirdikten sonra Sicilmâse'ye ilerleyerek Abdullah'ı serbest bıraktı. 7 Zilhicce 296/27 Ağustos 909'da burada halife olarak tanındı; 20 Rebûlâhir 297/4 Ocak 910'da Rakkâde'ye girişiyle Fâtımî hilâfeti kamusal kurum halini aldı. Erken dâvette imamın kimliğinin saklanması K3 savunmacı kapalılığa örnekken, devletleşmeyle imamın adı hutbe, sikke ve saray töreniyle ilan edildi. Aynı gelenekte kapalılık kodunun tarihsel şartlarla K3'ten K0-K1 kamusalığa nasıl değişebildiği burada açıkça görülür.<sup>902</sup>

**60.7. 'Fâtımî' Soy İddiası: Hanedan Şeceresini Ne Reddiyeye Ne Resmî Genealojiye Teslim Etmek.** Yeni hanedan kendisini Hz. Fâtıma ve Hz. Ali üzerinden İsmâîl b. Ca'fer soyuna bağladı; 'Fâtımî' adı bu imamet meşruiyetinin siyasî ifadesidir. Abbâsî çevreleri ise erken tarihten itibaren bu nesebi reddetmiş, hanedanı Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh gibi başka figürlere bağlayan polemik şecereleştirmeler üretmiştir. Modern araştırma, klasik 'Kaddâhî komplo' şemasını büyük ölçüde terk etmiş olmakla birlikte, Fâtımîlerin setr dönemindeki her ara imamın biyografisini arşivsel kesinlikle doğrulayabildiğimiz anlamına gelmez. Bu eser soy meselesini iki ayrı düzeyde ele alacaktır: tarihsel nesep problemi ve imam-halifenin meşruiyet teknolojisi. Hutbe, sikke ve dâvet metinlerindeki şecere, aynı zamanda devletin neden Abbâsî hilâfetine rakibi olduğunu açıklar.<sup>903</sup>

**60.8. Ebû Abdullah eş-Şîî'nin 298/911'de Tasfiyesi: Dâî Karizmasının İmam Otoritesiyle Çatışması.** Devletin kuruluşundan kısa süre sonra Ebû Abdullah eş-Şîî ile Abdullah el-Mehdî arasındaki ilişki bozuldu ve dâî 298/911'de kardeşiyle birlikte öldürüldü. Kaynaklar çatışmanın ayrıntılarını farklı yorumlar: Ebû Abdullah'ın imamın kimliği ve davranışları konusunda kuşku duyması,

<sup>901</sup> Daftary, 'İsmâ'ilism iii. İsmâ'ili History'; Halm, *The Empire of the Mahdi*; Brett, *The Rise of the Fatimids*.

<sup>902</sup> Daftary, 'İsmâ'ilism iii. İsmâ'ili History'; Daftary, *The İsmâ'ilis, 128-142*; Halm, *The Empire of the Mahdi*.

<sup>903</sup> Daftary, *The İsmâ'ilis, 97-142*; Daftary, *The Assassin Legends* (London/New York: I.B. Tauris, 1994), *anti-İsmâ'ilî polemiklerin kökenleri*; Brett, *The Fatimid Empire*.

Kutâme üzerindeki güçlü nüfuzu ve iktidarın paylaşımı etrafındaki gerilim öne çıkar. Olayı yalnız ‘nankör halife sadık dâîyi öldürdü’ veya ‘sahte dâî ihanet etti’ şeklinde ahlâkî ikiliğe indirgemek doğru değildir. Kurumsal açıdan sorun, devleti fiilen kuran vekilin bağımsız karizma ve askerî müşteri ağı kazanmasıdır. Tasfiye, Fâtımî modelinde dâînin yüksek önemine rağmen imam-halifenin üzerinde ikinci bir dinî-siyasî egemenlik odağına izin verilmediğini gösterir.<sup>904</sup>

**60.9. Karizmatik Dâiden Bürokratik Dâvete: Aracılık Kurumunun Yeniden Düzenlenmesi.** Ebû Abdullah krizinden sonra Fâtımîler dâveti ortadan kaldırmadı; aksine aracılık makamlarını imam-halifenin sarayına daha sıkı bağlayan kurumsal biçimler geliştirdi. Erken fetih döneminin askerî-dâî karizması zamanla başdâî, bölgesel dâî, me’zûn ve öğretim meclisleri gibi daha düzenli yetkilendirme kanallarına dönüştü. Bu dönüşüm Weberci anlamda basit ‘karizmanın rutinleşmesi’ kalıbıyla bütünüyle açıklanamaz; çünkü imamın karizması bizzat hanedan ve doktrin içinde devam ediyordu. Rutinleşen daha çok imamlar mensup arasındaki ara kademelerdi. Böylece Fâtımî cemaat teknolojisi, kurucu dâînin kişisel ağına bağımlı olmaktan çıkıp saray onayı, hukuk, eğitim ve yazılı metinler üzerinden yeniden üretilebilir hale geldi.<sup>905</sup>

**60.10. Rakkâde’den Mehdiye’ye: Başkent Değişikliği Aynı Zamanda Güvenlik ve Cemaat Sınırıydı.** Abdullah el-Mehdî 303/915’te doğu İfrîkiye kıyısında yeni bir merkez kurmaya başladı ve 308/920’de Mehdiye’yi başkent yaptı. Bu tercih yalnız mimarî ihtişam değildir. Kayrevan ve çevresindeki güçlü Mâlikî-Sünnî muhalefetten uzakta, denizle korunabilen, saray, tersane, sur ve askerî garnizonun birlikte yer aldığı yeni bir hükümdarlık mekânı yaratıldı. Böylece devlet çekirdeği ile muhalif şehir toplumları arasında fiziksel mesafe oluştu. Mehdiye ‘gizli cemaat şehri’ değildir; aksine görünür hilâfet merkezidir. Fakat saray çevresi, Kutâme askerleri ve yönetim kadrolarının yoğunlaştığı kontrollü alan olarak K1 tipi mekânsal seçicilik taşır. Başkent, Fâtımî iktidarının güvenlik, Akdeniz siyaseti ve yeni hanedan kimliğini aynı coğrafyada birleştirdi.<sup>906</sup>

<sup>904</sup> al-Nu‘mân, *İftitâh al-da‘wa / Founding the Fatimid State*; Halm, *The Empire of the Mahdi*; Brett, *The Rise of the Fatimids*.

<sup>905</sup> Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London: I.B. Tauris/IIS, 1997); Daftary, *The Ismâ‘îlîs*; Paul E. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources* (London: I.B. Tauris, 2002).

<sup>906</sup> TDV *İslâm Ansiklopedisi*, ‘Fâtımîler’; Brett, *The Rise of the Fatimids*; Halm, *The Empire of the Mahdi*.

### 60.11. Mehdiye'nin Limanı, Tersanesi ve Surları: Dâvet Devletinin Maddî

**Altyapısı.** Fâtımî devletleşmenin kalıcılığı yalnız imamet doktrini veya dâî ağıyla açıklanamaz. Mehdiye'nin güçlü surları, limanı ve tersane kapasitesi, hanedanın Akdeniz'de donanma kurmasını ve İfrîkiye içindeki krizlerden deniz yoluyla ikmal sağlamasını mümkün kıldı. Sicilya ve Güney İtalya çevresindeki mücadeleler de bu deniz altyapısıyla bağlantılıdır. Cemaat tarihi açısından bu nokta önemlidir: bir dâvet devlete dönüştüğünde meşruiyetin devamı, maddî kaynak, lojistik, gemi, vergi ve üretim örgütlenmesine bağımlı hale gelir. 'İnanç ağı' ile 'devlet kapasitesi' ayrılmadan okunursa Fâtımî başarıları yalnız ideolojik bağlılığa atfedilir. Bu bölüm, dâvetin ruhani otoritesini askerî-mali altyapının yerine değil, onunla etkileşim içinde değerlendirecektir.<sup>907</sup>

### 60.12. İfrîkiye'de Mâlikî-Sünnî Direniş: Devletleşme Toplumsal

**Homojenleşme Değildir.** Fâtımîlerin İfrîkiye'de devlet kurması, Kayrevan ve diğer şehirlerdeki Mâlikî-Sünnî çoğunluğun yeni imamet iddiasını benimsediği anlamına gelmedi. Mâlikî fakihler dinî ve toplumsal otoritelerini korudu; bazı dönemlerde Fâtımî yönetimine açık muhalefet gelişti. 943'te başlayan Ebû Yezîd isyanında Kayrevanlı Sünnîlerin ve fakihlerin Hâricî bir lideri Fâtımîlere karşı destekleyebilmesi, mezhep sınırlarının siyasal koalisyonlarda nasıl esneyebildiğini gösterir. Bu nedenle devletin hukukî egemenliği ile cemaatin dinî aidiyeti ayrı tutulacaktır. Fâtımî yönetimi, çoğunluğu İsmâilî olmayan bir toplumu yönetmek zorunda kalan azınlık hanedanıydı; dâvetin başarısı devletin her tebaasını dönüştürmekle ölçülmeyecektir.<sup>908</sup>

| Tarih / eşik    | Olay                                             | Kurumsal anlam                                      | Kaynak-eleştiri uyarısı                               |
|-----------------|--------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| 296-297/909-910 | Ağlebîlerin yıkılışı, el-Mehdî'nin ortaya çıkışı | Setrden imam-halife devletine geçiş                 | 909 bütün İfrîkiye'nin İsmâilîleşmesi değildir        |
| 298/911         | Ebû Abdullah eş-Şii'nin tasfiyesi                | Kurucu dâî karizmasının imam merkezine bağlanması   | Olay yalnız kişisel ihanet hikâyesi değildir          |
| 303-308/915-920 | Mehdiye'nin kuruluşu ve başkent oluşu            | Güvenlik, liman, saray ve hanedan mekânı            | Kayrevan toplumunun yerine geçen genel şehir değildir |
| 324/936         | Mısır seferinin başarısızlığı                    | Evrensel iddia ile askerî kapasite arasındaki sınır | Fetih kaçınılmaz değildi                              |

<sup>907</sup> Brett, *The Fatimid Empire*; Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt* (Leiden: Brill, 1991); TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Fâtımîler'.

<sup>908</sup> Daftary, 'İsmâ'ilizm iii. İsmâ'îli History'; TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Fâtımîler' ve 'Ebû Yezîd en-Nükkârî'; Brett, *The Fatimid Empire*.

| Tarih / eşik    | Olay                                          | Kurumsal anlam                                          | Kaynak-eleştiri uyarısı                                 |
|-----------------|-----------------------------------------------|---------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| 332-336/943-947 | Ebü Yezid isyanı                              | Devletin en ağır erken meşruiyet krizi                  | Sünnî-Hâricî ittifakı kalıcı mezhep birleşmesi değildir |
| 341-365/953-975 | el-Muizz dönemi                               | Hukuk, dâvet ve imparatorluk kapasitesinin olgunlaşması | Tek kişilik reform anlatısına indirgenmez               |
| 358/969         | Cevher'in Mısır'ı fethi                       | Devlet merkezinin doğuya kayışı                         | el-Muizz henüz Mısır'da değildir                        |
| 362/973         | el-Muizz'in Kahire'ye gelişi                  | Kahire imam-halife merkezine dönüşür                    | Kahire-Fustat ikiliği sürer                             |
| 365/975-378/988 | Ezher'de derslerin kurumsallaşması            | Kamusal İsmâilî hukuk öğretimi                          | Kuruluş anından beri modern üniversite değildir         |
| 395/1005        | Dârü'lîlîm'in kuruluşu                        | Geniş öğrenim + dâvet desteği                           | Mecâlisü'l-hikme ile aynı kurum değildir                |
| 400/1009        | Kutsal Kabir Kilisesi'nin yıkımı              | Din politikasında sert kırılma                          | Bütün Fâtımî dönemine genellenmez                       |
| 466/1074        | Bedr el-Cemâli'nin gelişi                     | Askerî vezirlik ve icra gücünün yoğunlaşması            | İmamet otoritesi hukuken sona ermez                     |
| 487/1094 eşiği  | el-Müstansır'ın ölümü yaklaşık güçlü vezirlik | Halefiyet krizinin kurumsal zemini                      | 1094 ayrışması Bölüm 61'de ayrıntılı işlenecek          |

**60.13. ‘Zorla İsmâilîleştirme’ Şemasının Sınırı: Resmî Mezhep ile Toplumsal Çoğunluğu Ayırmak.** Fâtımîler devletin imamet ve hukuk dilini İsmâilî esaslara göre kurdu; hutbe, saray merasimi, başkadılık ve dâvet kurumları hanedanın mezhebî kimliğini açıkça taşıdı. Bununla birlikte İfrîkiye ve daha sonra Mısır'da bütün Sünnî nüfusun zorla İsmâilîleştirildiğini söylemek kaynakların desteklediğinden fazladır. Mâlikî ve diğer Sünnî gelenekler toplum içinde yaşamaya devam etti; Mısır'da İsmâilîler nüfusun küçük azınlığı olarak kaldı. Baskıcı uygulamalar ve mezhep çatışmaları belirli dönemlerde gerçekten görülür, fakat bunlar iki buçuk yüzyıllık politikanın tek değişmez kuralı değildir. Bu bölüm ‘resmî mezhep’, ‘hukukî üstünlük’, ‘dâvet faaliyeti’, ‘zor’ ve ‘fiilî dönüşüm’ kavramlarını ayrı sütunlarda tutacaktır.<sup>909</sup>

**60.14. İlk Kuzey Afrika Döneminde Dâvetin Görece Sınırlanması: Devlet İç Gerilimlerin Etkisi.** İsmâilî dâvet 909'dan sonra kurumsal olarak devam etse de, erken İfrîkiye döneminde yerel Sünnî ve Hâricî muhalefet nedeniyle faaliyet her zaman geniş ve rahat değildi. Modern araştırma, ilk Fâtımî imam-halifelerin devletlerini sağlamlaştırmakla uğraştıkları sırada Kuzey Afrika'daki dâvetin zaman zaman görece pasif kaldığını, dış dâvetin ise özellikle el-Muizz döneminde yeniden güçlendiğini vurgular. Bu durum ‘devlet kurulunca propaganda otomatik büyür’ varsayımını bozar. Devlet kaynakları dâvete imkân sağlarken,

<sup>909</sup> Daftary, *The Ismâ'îlîs; Farhad Daftary, A History of Sbi'i Islam* (London: I.B. Tauris/IIS, 2013); Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*.

devletin yönetmek zorunda olduğu çoğul nüfus ve güvenlik krizleri de dâveti sınırlayabilir. Dâvet-devlet ilişkisi tek yönlü destek değil, bazen karşılıklı sınırlandırma ve öncelik değişimidir.<sup>910</sup>

**60.15. el-Kâim Döneminde Mısır Seferleri: Evrensel Hilâfet İddiasının Coğrafi Sınırı.** İkinci Fâtımî imam-halife el-Kâim döneminde Mısır'ı ele geçirme teşebbüsleri sürdü; 324/936'daki sefer İskenderiye'nin geçici alınmasına rağmen başarısız oldu. Bu tekrar eden seferler, Fâtımî devletinin kendisini yalnız İfrîkiye'nin bölgesel hanedanı olarak görmediğini gösterir. Mısır, doğu İslam dünyasına ve Abbâsî hilâfetinin merkezine ilerlemek için ekonomik ve stratejik eşikti. Fakat dâvetin evrensel iddiası askerî başarıyı garanti etmiyordu. Lojistik, donanma, yerel ittifaklar ve Abbâsî/İhşîdî savunma kapasitesi belirleyiciydi. Bu nedenle Fâtımî yayılması 'kaçınılmaz mezhebî yükseliş' olarak değil, birkaç kez başarısız olmuş ve ancak 969'da gerçekleştirebilmiş uzun devlet projesi olarak ele alınacaktır.<sup>911</sup>

**60.16. 332-336/943-947 Ebû Yezîd İsyanı: Devletin Neredeyse Çöküşü ve Meşruiyet Sınavı.** Nükkârî-İbâzî lider Ebû Yezîd'in 332/943'te başlattığı isyan, Fâtımî devletinin ilk yüzyılındaki en ağır iç krizlerden biridir. İsyanlılar Kayrevan dahil geniş bölgeleri ele geçirdi ve Mehdiye'yi kuşattı. Mâlikî-Sünnî çevrelerin başlangıçta Ebû Yezîd'i desteklemesi, Fâtımî yönetimine karşı geniş bir toplumsal tepki bulunduğunu gösterir. Buna karşılık Ebû Yezîd kuvvetlerinin yağma ve ağır talepleri desteği zamanla zayıflattı. İsyanın bastırılması yalnız mezhep zaferi değil; Kutâme sadakati, Sanhâce desteği, tahkimat ve devletin yeniden mobilizasyon kapasitesinin sonucuydu. Cemaat-devlet analizinde bu kriz, resmî imamet meşruiyetinin toplumsal rıza ve askerî kapasiteden bağımsız yaşayamayacağını açıkça gösterir.<sup>912</sup>

**60.17. el-Mansûr ve Mansûriye: Zaferin Yeni Hanedan Hafızasına Dönüştürülmesi.** Ebû Yezîd isyanının yenilgiye uğratılması el-Mansûr döneminde Fâtımî devletinin ikinci kuruluşu kadar önemlidir. Halife, zaferini yalnız askerî başarı olarak bırakmadı; Kayrevan yakınında Mansûriye/Sabra adlı

<sup>910</sup> Daftary, 'İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History'; Daftary, 'Fatimids'; Brett, *The Rise of the Fatimids*.

<sup>911</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Kâim-Biemrillâh el-Fâtımî'; Brett, *The Fatimid Empire*; Walker, *Exploring an Islamic Empire*.

<sup>912</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Ebû Yezîd en-Nükkârî' ve 'Kâim-Biemrillâh el-Fâtımî'; Daftary, 'İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History'; Brett, *The Fatimid Empire*.

yeni saray şehrini kurarak hanedan hafızasına mekânsal biçim verdi. Başkent ve saray şehirleri böylece Fâtımî siyasal teolojisinin tekrarlanan araçları haline geldi: Mehdiye kurucu imamın, Mansûriye kurtarıcı hükümdarın, Kahire ise evrensel doğu açılımının mekânıydı. Şehir adları dahi hükümdar lakaplarıyla meşruiyet ilişkisi kuruyordu. Bu durum, cemaat hafızasının yalnız metin ve menkıbe üzerinden değil, kent planı, saray, tören ve resmî isimlendirme üzerinden de üretildiğini gösterir.<sup>913</sup>

**60.18. el-Muizz: Bölgesel Devletten İmparatorluk ve Küresel Dâvet Merkezine.** el-Muizz li-Dinillâh döneminde Fâtımîler İfrîkiye'deki kırılğan bölgesel devletten Akdeniz ve doğu İslam dünyasına yönelen büyük bir imparatorluğa dönüştü. İç muhalefetin bastırılması, Kutâme ve Sanhâce ittifaklarının yönetilmesi, para ve bürokrasinin güçlendirilmesi, Sicilya üzerindeki nüfuz ve nihayet Mısır'ın fethi bu dönüşümün parçalarıdır. Aynı dönemde el-Muizz, İsmâîlî öğretinin hukuk ve dâvet kurumlarını daha sistemli biçimde himaye etti; Kâdı Nu'mân'ın eserleri ve hikmet meclisleri bu kurumsallaşmanın merkezindedir. Bu nedenle el-Muizz yalnız fetihçi hükümdar değil, imam-halife otoritesini hukuk, eğitim, saray ve dış dâvetle birleştiren Fâtımî modelin olgunlaştırıcısı olarak ele alınacaktır.<sup>914</sup>

**60.19. Kâdı Nu'mân: Dâvet Devletinin Hukuk Mimarlarından Biri.** Kâdı Nu'mân, ilk dört Fâtımî imam-halifeye hizmet ederek devletin hukukî ve tarihî hafızasını biçimlendiren başlıca isimdir. 337/948'de başkadı olması, 343/954'te mezâlim işlerinin de ona verilmesi ve el-Muizz döneminde hikmet meclislerini yürütmesi, yargı ile dâvetin aynı kişide buluşabildiğini gösterir. Fakat Nu'mân'ı yalnız 'propagandacı' saymak onun hukuk üretimini küçültür. Eserleri, çok mezhepli bir toplumda İsmâîlî imamet iddiasına uygun uygulanabilir bir hukuk sistemi kurma çabasını temsil eder. Aynı zamanda İftitâh al-da'wa gibi tarih eserleri Fâtımî kuruluş hafızasını resmîleştirir. Böylece hukukçu, tarihçi ve dâî rolleri devletin ideolojik ve idarî inşasında birbirini beslemiştir.<sup>915</sup>

<sup>913</sup> Brett, *The Fatimid Empire*; Paula Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo* (Albany: SUNY Press, 1994); Daftary, *The Ismâ'îlis*.

<sup>914</sup> Daftary, 'Ismâ'ilism iii. Isma'ili History'; Walker, *Exploring an Islamic Empire*; Farbad Daftary, 'Al-Nu'man, al-Qadi', *Institute of Ismaili Studies*.

<sup>915</sup> Daftary, 'Al-Nu'man, al-Qadi', IIS; al-Nu'mân, *İftitâh al-da'wa / Founding the Fatimid State*; Agostino Cilardo, *The Early History of Ismaili Jurisprudence* (London: I.B. Tauris/IIS, 2012).

**60.20. Da‘âimü’l-İslâm: ‘Anayasa’ Değil, Resmî Hukukun Temel Metinlerinden Biri.** Kādî Nu‘mân’ın Da‘âimü’l-İslâm’ı Fâtımî İsmâîlî hukukunun en etkili metni ve devletin resmî hukuk geleneğinin temel referansıdır. Eser ibadetlerden aile ve miras hukukuna, muâmelâtta ceza ve cihada kadar geniş alanı düzenler; velâyet/imamet doktrinine merkezî yer verir. Ancak modern anlamda tek metinli ‘anayasa’ veya bütün davalarda otomatik uygulanan eksiksiz kanun kitabı diye tanımlanması sakıncalıdır. Uygulamada kadıların içtihat, örf, idarî emir ve farklı mezhep mensuplarının kendi hukukî pratikleriyle ilişkisi devam etmiştir. Metnin devlet tarafından benimsenmesi, normatif ideal ile fiilî yargı uygulamasını eşitlemez. Bu eser boyunca fütüvvetnâmelerde uyguladığımız normatif metin–pratik ayrımı burada da korunacaktır.<sup>916</sup>

**60.21. İmam-Halife İkili Otoritesi: İki Ayır Makam Değil, Tek Kişide İki Meşruiyet Düzlemi.** Fâtımî hükümdarı aynı anda imam ve halifeydi. Bu iki unvanı modern ‘din işleri başkanı + devlet başkanı’ gibi iki bağımsız ofise ayırmak doğru değildir. İsmâîlî doktrinde imam, vahyin zâhir ve bâtın anlamını açıklayan yaşayan otorite; halife ise ümmetin meşru siyasî hükümdarıdır. Fâtımî iddiası bu iki yetkinin aynı Ali-Fâtıma soyunda birleştiğini savunuyordu. Bu nedenle siyasî itaat, dâvet açısından aynı zamanda velâyet bağının parçasıydı. Bununla birlikte yönetilen nüfusun büyük kısmı imamet inancını paylaşmadığından devlet, fiilen dinî bağlılık göstermeyen tebaayı da yönetmek zorundaydı. İdeolojik birlik ile idari çoğulluk arasındaki bu gerilim Fâtımî modelin temel yapısal özelliğidir.<sup>917</sup>

**60.22. İdare–Yargı–Dâvet Üçlüsü: İşlevsel Ayırım Var, Modern Kuvvetler Ayrılığı Yok.** Fâtımî devlet teşkilatı kaynaklarda idarî yönetim, yargı ve dâvet alanlarının ayrı makamlarca yürütülebildiği bir yapı olarak görünür. Vezir veya yüksek kâtip bürokrasiyi, kâdılkudât yargıyı, dâî’d-duât ise İsmâîlî dâveti yönetirdi; ordu doğrudan imam-halifeye bağlıydı. Bu işlevsel uzmanlaşma modern ‘yasama-yürütme-yargı kuvvetler ayrılığı’ değildir; tüm alanların nihai meşruiyeti imam-halifeden gelirdi. Üstelik makamlar zaman zaman aynı kişide birleşebilir, özellikle askerî vezirler çağında daha da yoğunlaşabilirdi. Bu yüzden

<sup>916</sup> IIS, ‘The Sources of Ismaili Law’; IIS, ‘Textual Foundations of Fatimid Law’ (2026); *al-Qādî al-Nu‘mân, Da‘âim al-Islâm; Daftary, ‘Al-Nu‘man, al-Qadi’*.

<sup>917</sup> *Daftary, A History of Shi‘i Islam*; Brett, *The Fatimid Empire*; IIS, ‘Ismaili Jurisprudence’.

kurum şemasını statik organigram olarak değil, yetki delegasyonu ve yeniden merkezileşme sistemi olarak okuyacağız. Fâtımî dâvet devleti güçlü bürokratik uzmanlaşma ile kişisel-imamî üst otoriteyi birlikte taşımıştır.<sup>918</sup>

**60.23. Dâî'd-Duât: Dâvetin Başındaki Makamın Yetkisi ve Sınırı.** Dâî'd-duât veya başdâî, Fâtımî dönemde dâvet öğretiminin, bölgesel dâîlerin ve hikmet meclislerinin koordinasyonunda en yüksek idarî araçlardan biri haline geldi. Ancak bu makam imamın yerine geçen bağımsız 'ruhanî liderlik' değildir. Öğretiyi meşru biçimde açıklama yetkisinin kaynağı imamdır; başdâî yetkilendirilmiş temsilcidir. Bazı dönemlerde başkadılık ile başdâîlik aynı kişide birleşmiş, bazı dönemlerde ayrılmıştır. XI. yüzyılda el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî gibi güçlü başdâîler transbölgesel ağ üzerinde büyük etki kazanmıştır. Bu değişkenlik, rütbe adının her dönemde aynı filî nüfuzu göstermediğini hatırlatır. Makam tarih boyunca bürokratik, ilmî ve siyasî ağırlığı değişen bir ara otorite olarak kodlanacaktır.<sup>919</sup>

**60.24. Mecâlisü'l-Hikme: İç Öğretimin Saray Kontrollü Kurumsal Biçimi.** Fâtımî dâvet devletinin K2 inisiyatif bilgi rejimini en açık gösteren kurumlardan biri mecâlisü'l-hikmedir. Kādî Nu'mân'ın el-Muizz döneminde sarayda yürüttüğü bu oturumlarda, ahd vermiş İsmâîlî mensuplara ta'vil ve hikmet öğretimi aktarılıyordu. Ders metinlerinin imam tarafından gözden geçirilmesi veya onaylanması, bilgi otoritesinin saray merkezinde tutulduğunu gösterir. Bu meclisler kamusal vaazla aynı şey değildir: içerik ve katılım üyelik statüsüne bağlıdır. Bununla birlikte 'gizli toplantı' ifadesi de yanıltıcı olabilir; devletin sarayında resmî biçimde yürütülen, fakat erişimi seçici bir eğitim kurumudur. K2 epistemik kapalılık ile K3 güvenlik gizliliğini ayırmamızın en iyi örneklerinden biridir.<sup>920</sup>

**60.25. Saray Bir Hükümet Binası Değil, Aynı Zamanda Öğreti ve Ritüel Merkezidir.** Fâtımî sarayı siyasî karar, tören, maliye ve diplomasi kadar dâvet eğitiminin de merkezidir. İmam-halife burada yalnız devlet görevlilerini kabul

<sup>918</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Fâtımîler', idarî teşkilât bölümü; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*; Brett, *The Fatimid Empire*.

<sup>919</sup> Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*; Daftary, *The Ismâ'îlîs*; TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Müeyyed-Fiddîn'.

<sup>920</sup> Daftary, 'Al-Nu'mân, al-Qadî'; Heinz Halm, 'The Isma'îli Oath of Allegiance and the Sessions of Wisdom', in *Mediaeval Isma'îli History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*.

etmiyor; belirli meclislerde İsmâîlî mensuplar için yetkilendirilmiş hikmet öğretimini denetliyordu. Bayramlar, hil'atler, resmî alaylar ve saray kapıları da hükümdarın kutsal-soysal otoritesini görünür hale getiriyordu. Bu yüzden sarayı modern anlamda 'seküler hükümet merkezi' saymak tarihsel yapıyı parçalar. Buna karşılık her saray ritüelini ezoterik inisiyasyon olarak görmek de yanlıştır. Kamusal hükümdarlık töreni ile üyeye özgü hikmet meclisi aynı mekânda bulunabilir fakat farklı erişim rejimlerine sahiptir. Fâtımî başkentini anlamak için mekânın bu çok işlevliliği korunmalıdır.<sup>921</sup>

**60.26. Zâhir Öğretimi ile Bâtın Öğretimi: Ezher ve Saray Meclislerini Aynılaştırmamak.** Fâtımî Kahire'de öğrenim farklı erişim düzeylerinde yürütüldü. Ezher'de İsmâîlî fıkıhın zâhirî-hukukî boyutuna ilişkin halka ve dersler daha geniş dinleyiciye açık olabiliyordu; saraydaki mecâlisü'l-hikme ise ahd vermiş mensuplara yönelik seçici bâtınî öğretim taşıyordu. Bu ayrım, Bölüm 55'te kurduğumuz K1-K2 modelinin kurumsal örneğidir. Ezher'in 'gizli dâvet okulu' diye anlatılması kadar, Fâtımî eğitimin bütünüyle kamusal üniversite sistemi olduğu iddiası da yanlıştır. Bilginin içeriği, mekânı ve öğrenci statüsü değiştikçe erişim rejimi de değişiyordu. Dâvet devletinin eğitim gücü, tek okuldan değil birbirini tamamlayan kamusal ve inisiyatik öğretim kanallarından doğuyordu.<sup>922</sup>

**60.27. Dâvet Dawla'nın Dışında da Yaşıyordu: Sınır-Aşan Ağın Stratejik Önemi.** Fâtımîlerin ayırt edici özelliği, devlet kurduktan sonra dâveti kendi sınırlarıyla sınırlamamalarıdır. Irak, İran, Horasan, Mâverâünnehir, Yemen ve Sind gibi Fâtımî askerî egemenliğinin bulunmadığı bölgelerde dâîler faaliyet göstermeye devam etti. Bu dış dâvet, bir yandan imametın evrensel iddiasını canlı tutuyor, diğer yandan rakip rejimlerin altında yerel İsmâîlî cemaatler oluştuyordu. Ancak her dış dâî 'Fâtımî devlet ajanı' değildir; dinî öğretim, cemaat kurma ve siyasî bilgi taşıma işlevleri ayrı ayrı kanıtlanmalıdır. Dâvet ile devlet çıkarları zaman zaman örtüşse de örgütün her bölgesel faaliyeti askerî fetih

<sup>921</sup> Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*; Walker, *Exploring an Islamic Empire*.

<sup>922</sup> IIS, 'Intellectual Life in Fatimid Times'; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*; TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Ezher'.

hazırlığı sayılmayacaktır. Bu ayrım, Fâtımî dâvetini modern istihbarat ağına indirgemeyi önler.<sup>923</sup>

**60.28. Evrensel Hilâfet İddiası: Abbâsîlerle Rekabet Neden Sadece Sınır Savaşı Değildi?** Fâtımîler Abbâsîleri yalnız komşu bir hanedan olarak değil, meşru hilâfeti gasbetmiş rakip otorite olarak görüyordu. Kendi Ali-Fâtıma soylarını ve yaşayan imametlerini öne çıkararak bütün Müslüman toplum üzerinde teorik egemenlik iddia ettiler. Bu yüzden hutbenin Fâtımî imam-halife adına okunması, sikkenin onun adıyla basılması ve uzak bölgelerde dâîlerin ona biat toplaması doğrudan meşruiyet savaşıydı. Abbâsî karşılığı da yalnız askerî değildi; Fâtımî nesebini reddeden bildiriler, heresiografik metinler ve Gazzâlî gibi sonraki polemikler bu rekabetin bilgi cephesini oluşturdu. Dâvet devleti bu nedenle hem toprak hem anlatı hem de soy üzerinde egemenlik mücadelesi yürütüyordu.<sup>924</sup>

**60.29. Abbâsî Anti-Fâtımî Polemiği: Nesep Bildirileri Birer Tarafsız Arşiv Belgesi Değildir.** Abbâsî siyasî çevreleri Fâtımîlerin Ali-Fâtıma nesebini reddetmek için ulema ve şeriflerin imzasını taşıyan karşı şecereler ve bildiriler ürettirler. Bu belgeler tarihçi için değersiz değildir; rakip hilâfetlerin meşruiyet savaşının ne kadar merkezî hale geldiğini gösterir. Fakat devlet destekli bir reddiye, kendi başına Fâtımî nesebinin kesin yanlışlığını kanıtlayan tarafsız genetik kayıt değildir. Aynı şekilde Fâtımî sarayının resmî soy anlatısı da eleştiri dışı bırakılamaz. Bölüm, her iki tarafın metinlerini ‘olgu + siyasî amaç’ katmanlarıyla okuyacaktır. Cemaat tarihinin önemli bir boyutu, rakip otoritelerin yalnız mensup toplamak değil, karşı tarafın soyunu ve dinî meşruiyetini geçersizleştirmek için yazı üretmesidir.<sup>925</sup>

**60.30. 358/969 Mısır Fethi: Cevher’in Zaferi ve Devletin Merkez Ağırlığının Değişmesi.** Cevher es-Sıkkîlî’nin 358/969’da Mısır’ı ele geçirmesi Fâtımî devletinin coğrafi ve ekonomik merkezini kökten değiştirdi. Mısır, Nil tarımı, Kızıldeniz-Akdeniz ticareti, Suriye ve Hicaz’a erişim ve Abbâsî doğusuna yakınlık sayesinde İfrîkiye’den çok daha büyük stratejik kapasite sunuyordu.

<sup>923</sup> Daftary, ‘Fatimids’; Daftary, ‘İsmâ’îlism iii. İsmâ’îli History’; Paul E. Walker, ‘The Ismaili Da’wa Outside the Fatimid Dawla’, *Institute of Ismaili Studies*.

<sup>924</sup> Daftary, ‘Fatimids’; Daftary, *The İsmâ’îlis*; Brett, *The Fatimid Empire*.

<sup>925</sup> Daftary, *The Assassin Legends*; Daftary, ‘Fatimids’; Brett, *The Fatimid Empire*.

Fetih, yalnız bir eyalet ilhakı değil, Fâtımîlerin evrensel hilâfet projesinin yeni aşamasıdır. Bununla birlikte el-Muizz hemen gelmedi; Cevher birkaç yıl Mısır'ı imam-halifenin nâibi olarak yönetti ve yeni başkent altyapısını kurdu. Böylece askerî fetih, idarî geçiş ve hanedan merkezinin taşınması üç ayrı tarihsel eşik olarak ele alınacaktır.<sup>926</sup>

**60.31. Cevher'in Emân Belgesi: Fethedilen Toplumla İlk Sözleşme ve Meşruiyet Dili.** Mısır'ın fethinden sonra Cevher'in yayımladığı emân, yeni rejimin yerel topluma nasıl görünmek istediğini anlamak için önemli bir belgedir. Metin can ve mal güvenliği, ticaret yollarının korunması, para düzeninin düzeltilmesi, miras ve vakıf meselelerinin denetlenmesi ve Ehl-i kitap topluluklarının mevcut statülerinin korunması gibi vaatler içerir. Bu belgeyi modern insan hakları anayasası diye okumak anakroniktir; fetih sonrası emniyet ve iyi yönetim taahhüdüdür. Ayrıca normatif vaat ile sonraki uygulamanın her zaman aynı olduğu varsayılmaz. Yine de emân, Fâtımîlerin çoğunluğu Sünnî, geniş Hristiyan ve Yahudi nüfusa sahip Mısır'ı yalnız mezhebî zorla değil, güvenlik ve düzen sağlayan meşru hükümdarlık söylemiyle yönetmeye çalıştığını gösterir.<sup>927</sup>

| İddia / konu         | En güçlü kaynak katmanı                       | Ne söylenebilir?                                               | Ne söylenemez?                                                      |
|----------------------|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|
| Fâtımî nesebi        | İç seçereler + Abbâsî polemik + modern kritik | Ali-Fâtıma soy iddiası devlet meşruiyetinin çekirdeğidir       | Taraflardan birinin bildirisi tek başına kesin nesp kanıtı değildir |
| 909 devletleşmesi    | Ifitâh al-da'wa + kronikler                   | İmam görünür halife olmuş ve dawla kurulmuştur                 | Dâvetin sona erdiği söylenemez                                      |
| Kuzey Afrika toplumu | Kronikler + Mâlikî kaynakları                 | Güçlü Sünnî/Hâricî muhalefet vardı                             | Bütün halk zorla ve tamamen İsmâîlileştirildi denmez                |
| Da'âimü'l-İslâm      | Nu'mân'ın metinleri + devlet pratiği          | Resmî İsmâîlî hukuk geleneğinin ana metnidir                   | Modern anayasa veya tüm mahkemelerde tek otomatik kod değildir      |
| Ezher                | Tarih ve vakıf/eğitim kayıtları               | 970-72 cami; 975 ve 988 eğitim eşikleri                        | İlk günden bugünkü anlamda üniversite değildir                      |
| Dârü'lilim           | Makrizî + modern kurum tarihi                 | 1005'te çok disiplinli öğrenim merkezi kurulmuştur             | Yalnız gizli propaganda okulu değildir                              |
| Dinî çoğulluk        | Emân + idarî kayıt + cemaat kaynakları        | Farklı cemaatler ve gayrimüslim bürokratlar yönetimde yer aldı | Modern eşit yurttaşlık veya kesintisiz hoşgörü sayılmaz             |
| el-Hâkim             | Çağdaş kronikler + modern kritik              | 1009 yıkımı ve dönemsel sert kısıtlamalar gerçektir            | Bütün Fâtımî siyaseti tek hükümdarın kararlarıyla açıklanamaz       |
| Dış dâvet            | İsmâîlî metinler + bölgesel kaynaklar         | Dawla dışındaki dâî ağırları devam etti                        | Her dâî otomatik devlet casusu değildir                             |

<sup>926</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Fâtımîler' ve 'Cevher es-Sıkkîlî'; Brett, *The Fatimid Empire*; Walker, *Exploring an Islamic Empire*.

<sup>927</sup> Shainool Jiwa, 'Governing Diverse Communities: A Medieval Muslim Illustration', *Institute of Ismaili Studies*; Brett, *The Fatimid Empire*; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*.

| İddia / konu   | En güçlü kaynak katmanı | Ne söylenebilir?                                          | Ne söylenemez?                                 |
|----------------|-------------------------|-----------------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| Bedr el-Cemâli | Kronikler + idarî tarih | 1074 sonrası askerî vezirlik<br>icra gücünü yoğunlaştırdı | İmam-halifelik resmen<br>ortadan kalktı denmez |

**60.32. el-Kâhire'nin Kuruluşu: 969'da Ordu-Saray Şehri, 973'te İmam-Halifenin Merkezi.** Cevher, Mısır'ın fethinin hemen ardından Fustat'ın kuzeydoğusunda yeni bir saray-ordu şehri kurdu. Başlangıçta el-Mansûriyye diye düşünülen merkez, el-Muizz'in gelişiyle el-Kâhire adıyla hanedanın başkenti oldu. Bu tarih ayrımı önemlidir: şehir 969'da kurulmaya başlandı, imam-halife ise 362/973'te Mısır'a yerleşti. Kahire ilk aşamada bütün Mısır halkının serbestçe yaşadığı sıradan metropol değil, saraylar, askerî mahalleler ve yönetim çekirdeği bulunan kontrollü hanedan şehriydi. Fustat ekonomik ve sivil nüfus merkezi olmaya devam etti. Dolayısıyla '969'da Kahire bugünkü anlamda Mısır'ın tek başkenti oldu' demek tarihsel süreci fazla düzleştirir.<sup>928</sup>

**60.33. Kahire–Fustat İkiliği: Saray Cemaati ile Şehir Toplumunun Mekânsal Ayrımı.** Fâtımî Mısır'da Kahire ile Fustat uzun süre birbirini tamamlayan iki farklı kent işlevi taşıdı. Kahire saray, hilâfet, askerî birlikler, dâvet ve törensel otoritenin merkeziyken Fustat ticaret, zanaat, yoğun sivil yerleşim ve çok dinli şehir toplumunun ana sahasıydı. Bu ikilik, cemaat-devlet sınırlarını fiziksel olarak da görünür kıldı. İmam-halifenin çevresine erişim saray kapıları ve tören protokolüyle düzenlenirken, geniş tebaa ekonomik hayatını Fustat'ta sürdürdü. Zamanla iki şehir dokusu birbirine yaklaştı ve Fâtımîlerin son döneminde Kahire daha açık metropole dönüştü. Ancak kuruluş dönemi için 'Kahire = bütün Mısır toplumu' eşitliği yanlıştır.<sup>929</sup>

**60.34. Ezher: 970-972'de Cuma Camii, Sonradan Kurumsallaşan Öğretim Merkezi.** Ezher'in inşası 359/970'te başladı ve 361/972'de ibadete açıldı. Kuruluş işlevi öncelikle Fâtımî Kahire'nin cuma camisiydi; bugünkü anlamda 'üniversite' olarak açıldığı söylenemez. 365/975'te Kadı Ali b. Nu'mân'ın İsmâilî fıkıh dersleri, 378/988'de İbn Killis'in maaşlı fakihleri düzenli eğitim kurumlaşmasının önemli eşikleridir. Bu kronoloji, sonradan kazandığı üniversite kimliğini kuruluş anına geriye taşımamayı gerektirir. Ezher aynı

<sup>928</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Kabire' ve 'Fâtımîler'; Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*; Brett, *The Fatimid Empire*.

<sup>929</sup> Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*; TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Kabire'; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*.

zamanda Fâtımî resmî mezhep hukukunun kamusal öğretim alanıydı; fakat bâtinî hikmetin asıl seçici öğretim meclisleri saraydaydı. Böylece cami, kamusal dinî görünürlük ve hukuk eğitiminin; saray ise daha sınırlı dâvet öğretiminin merkezi olarak ayrılır.<sup>930</sup>

**60.35. 365/975 ve 378/988 Eğitim Eşikleri: ‘İlk Ders’ ile ‘Düzenli Kurum’u Ayırmak.** Ezher’in eğitim tarihini tek bir başlangıç tarihine indirgemek yerine iki eşiği ayırmak daha doğrudur. 365/975’te Kadı Ali b. Nu‘mân, babasının İsmâilî fıkhrına dair eserini Ezher’de geniş bir dinleyici topluluğuna imlâ ettirdi; bu ilk bilinen resmî derslerden biridir. 378/988’de ise vezir Ya‘kûb b. Killis otuz yedi fakihi maaş, barınma ve düzenli ders göreviyle Ezher’e bağladı. Birincisi kamusal ilmî faaliyet, ikincisi sürekli kurumsal öğretim eşiğidir. Bu ayırım, cemaatleşme açısından eğitim ağının nasıl kişisel ders halkasından maaşlı, mekânlı ve süreklilik taşıyan kuruma dönüştüğünü gösterir.<sup>931</sup>

**60.36. Ya‘kûb b. Killis: Bürokrasi, Maliye ve İlmi Himayeyi Birleştiren Vezir.** Ya‘kûb b. Killis’in el-Azîz dönemindeki vezirliği, Fâtımî dâvet devletinin yalnız imam-halife ve dâîlerden oluşmadığını gösterir. İbn Killis merkezi idareyi düzenledi, maliye ve vergi mekanizmalarını güçlendirdi; aynı zamanda evinde âlim, fakihi, şair ve kelâmcılar için meclisler kurdu ve Ezher’de maaşlı eğitim kadrosunu destekledi. Yahudi kökenli bir ailenin mensubu olarak İslâm’a geçmiş olması ve en yüksek bürokratik konuma yükselmesi, Fâtımî yönetiminin personel devşirmede mezhep ve köken bakımından pragmatik davranabildiğini de gösterir. Ancak bu pragmatizm modern liyakat bürokrasisi veya eşit yurttaşlık değildir; saray güveni, mali uzmanlık ve kişisel patronaj belirleyici olmaya devam etti.<sup>932</sup>

**60.37. Dârülilim/Dârülhikme 395/1005: Çok Disiplinli Öğrenim Kurumu.** el-Hâkim 395/1005’te Kahire’de Dârülilim/Dârülhikme’yi kurdu. Kütüphane, okuma ve öğretim imkânları sunan kurumda Kur’an ve hukuk yanında dil, astronomi, matematik, tıp ve başka alanların da çalışıldığı aktarılır.

<sup>930</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Ezher’; TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Fâtımîler’; IIS, ‘Intellectual Life in Fatimid Times’.

<sup>931</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Fâtımîler’, ilim ve kültür hayatı bölümü; TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Ezher’; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*.

<sup>932</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Fâtımîler’; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*; Brett, *The Fatimid Empire*.

Bu genişlik nedeniyle Dârülilim'i yalnız 'gizli İsmâîlî propaganda okulu' şeklinde tanımlamak yetersizdir. Fâtımî dâveti kurumdan yararlandı ve sonraki dönemlerde dâî'd-duâtla ilişkisi güçlendi; ancak kamusal ilmî işlevleri bundan daha genişti. Devletin bilgi politikası burada iki hedefi birleştirdi: hanedanın kültürel prestiji ve İsmâîlî öğretinin kurumsal üretimi. Öğrenim kurumu ile inisiyatif dâvet meclisi arasındaki sınır her dönemde ayrıca belirlenmelidir.<sup>933</sup>

**60.38. Dârülilim ile Mecâlisü'l-Hikme Aynı Kurum Değildir.** Fâtımî eğitim tarihindeki yaygın karışıklıklardan biri Dârülilim/Dârülhikme ile mecâlisü'l-hikmeyi aynılaştırmaktır. Dârülilim fizikî kütüphane ve geniş öğrenim kurumu; mecâlisü'l-hikme ise imamın onayladığı, İsmâîlî mensuplara yönelik seçici öğretim oturumlarıdır. Birinin varlığı diğerinin kamusal veya gizli niteliğini otomatik belirlemez. Aynı hükümdar ikisini de destekleyebilir; fakat erişim, müfredat ve üyelik şartları farklıdır. Bu ayrım Bölüm 55'teki 'mekân kapalılığı = epistemik kapalılık değildir' kuralının doğrudan uygulamasıdır. Fâtımî dâvet devletinde bilgi, tek bir merkezde tek tip dağılmıyor; cami, saray, kütüphane, özel ev ve dâî ağı arasında farklı yoğunluklarda dolaşıyordu.<sup>934</sup>

**60.39. el-Azîz Döneminde Hristiyan ve Yahudi Bürokratlar: Çoğul Yönetimin Fiilî Pratiği.** el-Azîz döneminde Mısır'ın Hristiyan ve Yahudi topluluklarından gelen deneyimli bürokratlar yüksek devlet görevlerinde yer aldı. Hristiyan Îsâ b. Nestorius'un genel idarede yükselmesi ve Yahudi Menaşşe b. İbrahim'in Suriye maliyesinde görevlendirilmesi, mali ve idarî uzmanlığın mezhep sınırlarını aşabildiğini gösterir. Bu durum Fâtımîlerin İsmâîlî imamet iddiasıyla çelişkili görünse de devletleşmenin pratik ihtiyacını açıklar: çoğunluğu İsmâîlî olmayan büyük bir ülke, mevcut bürokratik bilgi birikimi olmadan yönetilemezdi. Bununla birlikte gayrimüslimlerin yükselişi Müslüman toplumda zaman zaman tepki doğurdu ve sonraki dönemlerde politika tersine dönebildi. 'Hoşgörü' tek ve değişmez bir rejim değil, hükümdar ve kriz şartlarına göre dalgalanan yönetim pratiğidir.<sup>935</sup>

<sup>933</sup> Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*; IIS, 'Intellectual Life in Fatimid Times'; TDV *İslâm Ansiklopedisi*, 'Fâtımîler' ve 'Dârülbikme'.

<sup>934</sup> Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*; IIS, 'Intellectual Life in Fatimid Times'; Walker, *Exploring an Islamic Empire*.

<sup>935</sup> Shainool Jiwa, 'Governing Diverse Communities'; IIS, 'Religious Pluralism in Egypt: The *Ahl al-kitab* in Early Fatimid Times'; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*.

**60.40. Dinî Çoğulluk: Modern Eşit Yurttaşlık Değil, Hiyerarşik Birlikte Yaşama.** Fâtımî Mısır'da Sünnî Müslüman çoğunluk, İsmâîlî Şîî azınlık, İmâmî Şîiler, Kıptî ve Melkî Hristiyanlar ve Yahudi topluluklar aynı devlet içinde yaşıyordu. Hanedan bazı dönemlerde farklı cemaatlerin ibadet kurumlarını korudu ve gayrimüslim bürokratları yükseltti. Ancak bunu modern laik çoğulculuk veya vatandaşlık eşitliği olarak adlandırmak anakroniktir. Zimmî statüsü, cizye, kıyafet düzenlemeleri ve dönemsel kısıtlamalar devam ediyordu; resmî imamet ideolojisi de bütün dinleri eşit hakikat iddiaları olarak görmüyordu. Tarihsel olarak daha doğru tanım, hiyerarşik fakat çoğu zaman pragmatik bir birlikte yaşama ve devlet hizmetine katılım düzenidir. Bu düzen el-Azîz'de genişleyebilir, el-Hâkim'in bazı evrelerinde sert biçimde daralabilir.<sup>936</sup>

**60.41. el-Hâkim Dönemi: Tek Bir 'Hoşgörüsüzlük' veya 'Hoşgörü' Etiketine Sığmayan Dalgalı Siyaset.** el-Hâkim bi-Emrillâh dönemi Fâtımî din politikalarının değişkenliğini en keskin biçimde gösterir. Hükümdarlığın farklı evrelerinde Sünnî uygulamalar, Hristiyan ve Yahudi cemaatler, kamusal ahlâk ve İsmâîlî dâvet üzerinde birbirinden farklı hatta ters yönlü kararlar alındı. Bazı kısıtlamalar daha sonra kaldırıldı; kimi ibadet yerleri önce kapatılıp sonra açıldı. Bu nedenle el-Hâkim'i tek psikolojik etiketle açıklamak yerine kararların kronolojisi ve siyasî bağlamı incelenmelidir. Aynı hükümdarın 1005'te Dârüilim'i kurmasıyla 1009'da Kutsal Kabir Kilisesi'nin yıkımını emretmesi, kültürel patronaj ile dinî baskının aynı saltanat içinde bulunabildiğini gösterir. Fâtımî dönemi idealize edilmemeli, fakat tek hükümdarın en sert kararları da bütün hanedana genellenmemelidir.<sup>937</sup>

**60.42. 400/1009 Kutsal Kabir Kilisesi'nin Yıkımı: Olay Kesin, Genel Politikanın Yorumu Ayrı.** el-Hâkim'in 400/1009'da Kudüs'te Kutsal Kabir/Kıyâme Kilisesi'nin yıkılmasını emrettiği, çağdaş ve modern çalışmalarla güvenli biçimde bilinir. Aynı dönemde başka Hristiyan ibadet yerleri de zarar gördü. Bu eylem, Fâtımî çoğulculuk anlatısının sınırlarını açıkça gösterir. Ancak olayı bütün Fâtımî tarihinin değişmez Hristiyan karşıtı politikası haline getirmek de yanlıştır: el-Azîz dönemindeki koruma ve yüksek görevler, el-Hâkim'in son

<sup>936</sup> IIS, 'Religious Pluralism in Egypt'; Jiwa, 'Governing Diverse Communities'; Brett, *The Fatimid Empire*.

<sup>937</sup> Paul E. Walker, *Caliph of Cairo: al-Hakim bi-Amr Allah, 996-1021* (Cairo: American University in Cairo Press, 2009); Brett, *The Fatimid Empire*; Cambridge çalışmalarında 1009 Kutsal Kabir Kilisesi yıkımı tartışmaları.

yıllarındaki bazı geri dönüşler ve el-Zâhir dönemindeki restorasyonlar farklı tablo üretir. Kaynak-eleştiri açısından ‘1009 yıkımı oldu mu?’ sorusu ile ‘neden oldu ve hanedanın tamamını ne ölçüde temsil eder?’ sorusu ayrı tutulacaktır.<sup>938</sup>

**60.43. el-Zâhir ve Restorasyon: Din Politikalarının Kurumsal Değil Dönemsel Olabileceğini Görmek.** el-Hâkim’in ölümünden sonra el-Zâhir döneminde Hristiyan cemaatlere yönelik bazı sert uygulamalar gevşetildi ve Bizans’la yapılan anlaşmalar çerçevesinde Kutsal Kabir Kilisesi’nin yeniden inşasına izin verildi. Kudüs’te Fâtımî patronajı Haram bölgesindeki onarımlarla da sürdü. Bu değişim iki önemli sonucu gösterir. Birincisi, din politikası hanedanın İsmâîlî kimliğinden otomatik çıkan değişmez bir program değildir; hükümdar, diplomasi ve kriz şartları önemlidir. İkincisi, devletin farklı dinî mekânlara müdahalesi yalnız teolojik düşmanlık veya hoşgörüyü açıklanamaz; Bizans ilişkileri, yerel güvenlik ve hükümdarlık meşruiyeti de rol oynar. D kodlarımız bu nedenle ‘destekledi/yasakladı’ şeklinde tek cümlelik değil, dönemsel olacaktır.<sup>939</sup>

**60.44. Ordu: Kutâme Çekirdeğinden Çok Etnili Askerî Pazara.** İlk Fâtımî ordusunun omurgası Kutâme Berberîleriydi; fakat Mısır’a geçişten sonra ordu giderek Türk, Deylemlî, Sudanlı, Mağribî ve başka unsurlardan oluşan çok etnili bir yapıya dönüştü. Bu çeşitlilik devlete esneklik ve farklı askerî uzmanlıklar sağladı; aynı zamanda saray içi rekabet ve maaş krizlerinde ağır çatışmalar üretti. ‘Sudanlı’, ‘Türk’ veya ‘Mağribî’ kategorilerinin modern etnik ulus kimlikleri gibi okunması da sakıncalıdır; bunlar çoğu zaman askerî köken, kölelik, bölgesel müşteri ağı ve saray fraksiyonunu birlikte ifade eder. Fâtımî devletinin gücü kadar XI. yüzyıl krizinin de anahtarlarından biri, bu askerî grupların maliye ve siyasetle ilişkileridir.<sup>940</sup>

**60.45. Askerî Gruplar Arası Çatışma: Mezhep Birliği Ordu İçinde Kurumsal Birlik Üretmedi.** Fâtımî ordusundaki Kutâme/Mağribî, Türk ve Sudanlı gruplar saray patronajı, maaş, iktâ ve nüfuz için zaman zaman

<sup>938</sup> Cambridge University Press, Kutsal Kabir Kilisesi’nin 1009’daki yıkımına ilişkin modern çalışmaları; Walker, *Caliph of Cairo*; Brett, *The Fatimid Empire*.

<sup>939</sup> Brett, *The Fatimid Empire*; Jennifer Pruitt, ‘The Fatimid Holy City: Rebuilding Jerusalem in the Eleventh Century’, in *Re-Assessing the Global Turn in Medieval Art History* (2021); Walker, *Caliph of Cairo*.

<sup>940</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Fâtımîler’, askerî teşkilât bölümü; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*; Brett, *The Fatimid Empire*.

birbirleriyle çatıştı. Bu mücadeleler özellikle el-Müstansır dönemindeki uzun kriz sırasında devletin merkezî kapasitesini parçaladı. Dikkat çekici nokta, ordudaki bütün askerlerin yoğun İsmâilî cemaat aidiyeti taşınamamasıdır. Devlet, dinî dâvetin sadık mensupları kadar maaşlı, köle kökenli veya profesyonel askerî unsurlara da dayanıyordu. Dolayısıyla Fâtımî ordusu ‘silahlı dâiler topluluğu’ değildir. Devletleşme, cemaat aidiyetinden farklı sadakat mekanizmaları —maaş, patronaj, komutanlık ve etnik/askerî ağ— üretmiştir. Bu ayrım devletin neden dinî meşruiyet sürerken askerî açıdan çözülebileceğini açıklamaya yardım eder.<sup>941</sup>

**60.46. Donanma ve Akdeniz: Fâtımî Meşruiyetinin Deniz Gücüne Maddileşmesi.** Fâtımîler Kuzey Afrika döneminden itibaren güçlü donanma ve tersane kapasitesi geliştirdi; Mısır’da Fustat, İskenderiye ve Dimyat gibi merkezler gemi yapımında kullanıldı. Donanma Sicilya, Bizans, Suriye kıyıları ve Kızıldeniz bağlantıları bakımından devletin stratejik ayağıydı. Bu askerî altyapının dâvetle doğrudan eşitlenmesi doğru değildir; fakat devletin uzak cemaatlarla haberleşmesi, hac ve ticaret yollarını denetlemesi ve imparatorluk iddiasını sürdürmesi için deniz gücü kritik ortam sağladı. Dâvetin transbölgesel başarısı yalnız fikirlerin cazibesıyla değil, yol güvenliği, limanlar, posta ve devletin ulaşım kapasitesiyle de ilişkilidir. Böylece cemaatleşme tarihi iletişim teknolojisinin maddî tarihine bağlanır.<sup>942</sup>

**60.47. Maliye, Dinar ve Ticaret: İmamet İddiasının Ekonomik Devlet Kapasitesine Bağımlılığı.** Mısır’ın fethinden sonra Cevher ve el-Muizz para sistemini düzenleyerek yüksek ayarlı Muizzî dinarını öne çıkardı; vergi ve arazi gelirleri merkezileştirildi, ticaret yollarının güvenliği devlet meşruiyetinin parçası haline getirildi. Fâtımî Mısır’ın Akdeniz-Kızıldeniz arasında ticaret merkezi olması, Kahire-Fustat’ın zenginleşmesini ve saray-dâvet kurumlarının finansmanını destekledi. Ancak mali başarı bütün dönem boyunca kesintisiz değildi; Nil taşkınları, kıtlık, askerî maaş krizi ve saray rekabeti XI. yüzyılda sistemi ağır biçimde sarstı. Bu nedenle dinî dâvetin kurumsal gücü mali altyapıdan bağımsız düşünülemez. Dâî maaşları, eğitim kurumları, kitap üretimi ve saray törenleri de nihayetinde devletin gelir kapasitesine bağlıydı.<sup>943</sup>

<sup>941</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Fâtımîler’; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*; Brett, *The Fatimid Empire*.

<sup>942</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Fâtımîler’; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*; Brett, *The Fatimid Empire*.

<sup>943</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Fâtımîler’; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*; Brett, *The Fatimid Empire*.

**60.48. Hicaz ve Hutbe Siyaseti: Mekke-Medine’yi Yönetmekten Çok Meşruiyetini Tanıtmak.** Fâtımîler için Mekke ve Medine üzerinde doğrudan sürekli idarî kontrol kurmaktan daha önemli olan, yerel şeriflerle ilişkiler yoluyla hutbenin imam-halife adına okunmasıydı. Hicaz’daki hutbe, ümmetin kutsal merkezlerinde hangi halifenin tanındığını gösteren güçlü sembolik sermayeydi. Bu nedenle Abbâsî-Fâtımî rekabeti para ve ordu kadar cuma hutbesi ve hac siyaseti üzerinden de yürüdü. Yerel şerifler ise bu rekabeti kendi özerkliklerini ve mali desteklerini artırmak için kullanabiliyordu. Hutbenin Fâtımî adına okunması, bölgenin her bakımdan Kahire’den yönetildiğini veya halkın İsmâîlîleştiğini göstermez. Sembolik bağlılık, idarî egemenlik ve mezhebî dönüşüm ayrı düzlemlerdir.<sup>944</sup>

**60.49. Abbâsî–Fâtımî Rekabetinde Sikke, Hutbe ve Dâvet: ‘Soğuk Savaş’ Benzetmesini Sınırlamak.** Abbâsîlerle Fâtımîler arasında uzun süre doğrudan büyük meydan savaşları sınırlı kaldı; buna rağmen iki hilâfet İslam dünyasının meşru merkezi olma iddiası üzerinde sürekli rekabet etti. Dâî faaliyetleri, hutbe, sikke, soy tartışmaları, Hicaz ve Suriye üzerindeki nüfuz bu mücadelenin başlıca araçlarıydı. Modern ‘soğuk savaş’ benzetmesi propaganda ve vekâlet boyutunu açıklayıcı olabilir; fakat dönemin kendi kavramı değildir ve iki modern ulus-devlet bloğu varmış gibi kullanılmamalıdır. Özellikle Büveyhîler, Hamdânîler, Karmatîler, Selçuklular ve yerel şerifler iki kutup arasında bağımsız aktörlerdi. Bu çok merkezlilik, Fâtımî dâvet devletinin dış politikasını yalnız Abbâsî karşıtlığına indirgememeyi gerektirir.<sup>945</sup>

**60.50. İran ve Horasan Dâveti: Devlet Sınırı Dışında Yüksek Entelektüel Üretim.** Fâtımî dâveti İran ve Horasan’da doğrudan Fâtımî askerî egemenliği olmadan önemli entelektüel çevreler üretti. Ebû Ya’kûb es-Sicistânî, Hamîdüddin el-Kirmânî ve daha sonra Nâsır-ı Hüsrev gibi isimler felsefe, kozmoloji, imamet ve ta’vil alanlarında güçlü metinler yazdı. Bu durum dâvet-devlet modelinin önemli bir paradoksunu gösterir: en etkili düşünsel üretimin bir kısmı dawla’nın dışında gerçekleşebilir. Dış dâîler imam-halifeye bağlılık taşısa da yerel dil, felsefî gelenek ve siyâsî şartlara göre farklı yöntemler geliştirdiler. Bu

<sup>944</sup> Brett, *The Fatimid Empire*; Daftary, *Fatimids*; Walker, *Exploring an Islamic Empire*.

<sup>945</sup> Daftary, *Fatimids*; Brett, *The Fatimid Empire*; Walker, *Exploring an Islamic Empire*.

yüzden Fâtımî İsmâîlîliği Kahire'den gönderilen tek tip bir doktrin paketi değil, merkezî imamet etrafında yerel entelektüel uyarlamalar üreten ağ olarak ele alınacaktır.<sup>946</sup>

**60.51. el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî: Dâî, Diplomat ve Başdâî Rollerini Aynı Kişide.** XI. yüzyılın en dikkat çekici Fâtımî dâîlerinden el-Müeyyed fi'd-Dîn eş-Şîrâzî, dâvetin dinî öğretim ile siyaset arasındaki geçirgenliğini açıkça gösterir. Fars'ta dâvet yürüttü, Büveyhî sarayıyla temas kurdu, Kahire'ye geldikten sonra devlet hizmetinde diplomatik görevler üstlendi ve 450/1058 civarında dâî'd-duât makamına yükseldi. Mecâlisü'l-Müeyyediyye adlı dersleri, merkezî dâvet öğretiminin önemli kaynakları arasındadır. Fakat onun siyasî aracılık yapması, bütün dâîlerin 'casus' olduğu anlamına gelmez. Müeyyed örneği daha doğru biçimde, Fâtımî sisteminde ilmî otorite, cemaat örgütleme, diplomasi ve saray hizmetinin bazı yüksek görevlilerde birleşebildiğini gösteren istisnai fakat aydınlatıcı bir kariyer olarak kullanılacaktır.<sup>947</sup>

**60.52. el-Müstansır'ın Uzun Saltanatı: Dâvetin Zirvesi ile Devlet Krizinin Aynı Dönemde Bulunması.** el-Müstansır-Billâh'ın 427-487/1036-1094 arasındaki uzun hükümdarlığı, Fâtımî dâvetinin geniş coğrafyalara ulaştığı ve aynı zamanda devletin en ağır iç krizini yaşadığı dönemdir. Yemen, İran ve Hint alt kıtasındaki dâvet ağları güçlenirken Mısır'da askerî fraksiyon çatışmaları, Nil taşkını sorunları, kıtlık, fiyat artışları ve saray hazinesinin erimesi merkezî otoriteyi çökme noktasına getirdi. Bu eşzamanlılık 'güçlü cemaat = güçlü devlet' varsayımını bozar. Dâvet ağı fikrî ve bölgesel olarak yayılabilirken, onu himaye eden merkez devlet mali ve askerî olarak zayıflayabilir. Cemaat ile devlet kapasitesini ayrı ölçmemizin nedeni tam da budur.<sup>948</sup>

**60.53. 466/1074 Bedr el-Cemâlî: Askerî Vezirin Devleti Yeniden Kurması.** el-Müstansır, uzun iç kriz sırasında Akkâ valisi ve askerî komutan Bedr el-Cemâlî'yi Mısır'a çağırdı. Bedr 466/1074'te kendi askerî kadrosuyla Kahire'ye gelerek rakip fraksiyonları tasfiye etti, güvenliği ve vergi düzenini yeniden kurdu. Bu başarı devletin çöküşünü durdurdu; fakat iktidar yapısını da değiştirdi.

<sup>946</sup> Daftary, *The Ismâ'îlîs*; Daftary, *A History of Sbi'i Islam*; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*.

<sup>947</sup> TDV *İslâm Ansiklopedisi*, 'Müeyyed-Fiddîn'; Daftary, *The Ismâ'îlîs*; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*.

<sup>948</sup> TDV *İslâm Ansiklopedisi*, 'Fâtımîler'; Brett, *The Fatimid Empire*; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*.

‘Vezîrî’-t-tefvîz’ ve emîrî’l-cüyûş niteliğindeki Bedr, askerî ve idarî yetkileri büyük ölçüde elinde topladı. Daha sonra yargı ve dâvet alanları da vezirlik gölgesine girdi. Fâtımî tarihinde böylece imam-halifenin teorik nihai otoritesi sürerken fiilî yürütme gücünün askerî vezire kaydığı yeni dönem başladı. Bu, karizmatik-dinî meşruiyet ile devlet kapasitesinin farklı ellerde toplanabileceğinin açık örneğidir.<sup>949</sup>

**60.54. Bedr Sonrası Kurumsal Yoğunlaşma: Dâvet Devleti Vezir Devletine mi Dönüştü?** Bedr el-Cemâlî’nin yükselişiyle vezir, başkumandan ve geniş idarî yetkileri tek elde topladı; sonraki uygulamada kâdıkudâtılık ve dâî’l-duâtılık da vezirin üst gözetimine bağlanabildi. Bu dönüşüm ‘Fâtımî imameti bitti’ anlamına gelmez: imam-halife hanedanının dinî ve sembolik meşruiyet kaynağı olmaya devam etti. Fakat karar kapasitesi askerî vezirlikte yoğunlaştı. Bu nedenle 1074 sonrası model, erken dönem dâvet devletinden farklı bir morfoloji taşır. Cemaatin kutsal merkezinin aynı kalmasına rağmen devletin icra merkezi değişmiştir. 1094’te el-Müstansır’ın ölümü sonrası halefiyet krizinin neden yalnız aile içi değil, vezirlik gücü ve dâvet ağlarıyla bağlantılı büyük bölünmeye dönüşeceğini anlamak için bu kurumsal kayma kritik arka plandır.<sup>950</sup>

**60.55. K–P–D Profili: Devletleşmiş Bir Ezoterik Cemaat Nasıl Kodlanır?** Fâtımî dâvet devleti tek bir K koduna indirgenemez. İmam-halife ve kamusal devlet kurumları K0 düzeyinde görünürken, ahd ve mecâlisü’l-hikme gibi iç öğretim pratikleri K2 inisiyatif seçiciliği sürdürür. Rakip devletlerin topraklarındaki dâîler baskı altında K3 güvenlik gizliliğine geçebilir; somut operasyonel bölümlenme ayrıca kanıtlanmadan K4 verilmez. Siyasallaşma açısından Fâtımî çekirdek P4/D7 düzeyinde doğrudan devlettir. Ancak devlet sınırı dışındaki bir İsmâîlî cemaat aynı anda P0-P2 ve D5-D6 konumunda olabilir. Bu çoklu kodlama, ‘Fâtımî = gizli örgüt’ veya ‘devlet kurunca artık cemaat değil’ gibi iki yanlış ucu önler. Aynı gelenek farklı coğrafyalarda eşzamanlı farklı morfolojiler taşıyabilir.<sup>951</sup>

<sup>949</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Fâtımîler’ ve ‘Bedr el-Cemâlî’; Brett, *The Fatimid Empire*; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*.

<sup>950</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, ‘Fâtımîler’; Brett, *The Fatimid Empire*; Daftary, *The İsmâ’îlis, el-Müstansır ve 1094 öncesi dönem*.

<sup>951</sup> Bu eserin K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 sınıflandırması; tarihsel dayanak için Daftary, *Fatimids*; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*; Brett, *The Fatimid Empire*.

**60.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Fâtımî Modelde Dâvet ile Devlet Birbirini Dönüştürdü.** Fâtımî tecrübe, İslam tarihinde cemaatin devlete dönüşmesinin en karmaşık örneklerinden biridir. 909'da imamın görünür halife olması dâveti sona erdirmeydi; dâvet hukuk, eğitim ve saray içinde kurumsallaşırken devlet sınırlarının dışında da devam etti. Kutâme çekirdeği, Mâlikî muhalefet, çoğunluğu Sünnî Mısır, Hristiyan-Yahudi bürokratlar, çok etnili ordu ve askerî vezirler, 'tek mezhepli teokratik blok' şemasını bozar. İmamet meşruiyeti merkezde sabit görünse de icra gücü, toplumsal rıza ve dâvet erişimi zamanla değişti. Aşağıdaki matris, Fâtımî modelin Karmatî devletleşmeyle benzer ve farklı yönlerini ortak yirmi boyutta gösterir ve 1094 halefiyet krizine geçiş için kurumsal zemini hazırlar.<sup>952</sup>

| Boyut               | Bölüm 60 — Fâtımî dâvet devletinde görünüm                                                                                 |
|---------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Analiz nesnesi   | 909'da devletleşen İsmâîlî imamet ve onun sınır-ıçi/sınır-dışı dâvet ağı.                                                  |
| 2. Kuruluş          | Kutâme dâveti + Ağlebî devletinin yıkılışı + el-Mehdî'nin görünür imam-halife oluşu.                                       |
| 3. Dönemlendirme    | İfrîkiye kuruluşu, Ebû Yezid krizi, el-Muizz olgunlaşması, Mısır/Kahire dönemi, el-Müstansır krizi, askerî vezirlik eşiği. |
| 4. Liderlik         | İmam-halife nihai dinî ve siyasî meşruiyet; dâî, kadî, vezir ve komutanlar delege otoriteler.                              |
| 5. Dâvet            | Devlet kurulduktan sonra devam eder; dış bölgelerde transbölgesel cemaat üretir.                                           |
| 6. Hukuk            | Kādî Nu'mân ve Da'îm üzerinden İsmâîlî hukuk kurumsallaşır; uygulama çok katmanlıdır.                                      |
| 7. Bilgi rejimi     | Kamusal zâhir/hukuk öğretimi ile ahdlî mensuba yönelik K2 hikmet meclisleri birlikte.                                      |
| 8. Eğitim           | Ezher, saray meclisleri, Dârü'lilim, özel meclisler ve dâî eğitimi farklı erişim düzeyleri taşır.                          |
| 9. Mekân            | Mehdiye, Mansûriye ve Kahire hanedan-saray merkezleri; Fustat sivil-ekonomik şehir olarak ayrı.                            |
| 10. Toplumsal taban | Kutâme kurucu çekirdek; yönetilen çoğunluk Sünnî, Hristiyan ve Yahudi cemaatler önemli.                                    |
| 11. Bürokrasi       | Müslüman ve gayrimüslim uzmanların kullanıldığı merkezî divanlar; vezirlik zamanla güçlenir.                               |
| 12. Askerî yapı     | Kutâme, Türk, Deylemlî, Sudanlı ve diğer unsurlar; fraksiyon çatışmaları devlet krizine dönüşebilir.                       |
| 13. Ekonomi         | Nîl tarımı, vergi, ticaret, para reformu ve Akdeniz-Kızıldeniz ağları dâvet kurumlarını finanse eder.                      |
| 14. Dinî çoğulluk   | Hiyerarşik ve dönemsel pragmatik birlikte yaşama; modern laik eşitlik veya kesintisiz hoşgörü değildir.                    |
| 15. Evrensel iddia  | Abbâsî hilâfetinin rakibi; hutbe, sikke, soy ve dış dâvet üzerinden ümmet çapında meşruiyet iddiası.                       |

<sup>952</sup> Genel sentez için Daftary, *The Ismâ'îlîs*; Brett, *The Fatimid Empire*; Walker, *Exploring an Islamic Empire*; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*.

| Boyut                   | Bölüm 60 — Fâtımî dâvet devletinde görünüm                                                                         |
|-------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 16. Kapalılık (K)       | Devlet merkezi K0; üyelik/ritüel K1; hikmet öğretimi K2; dış dâvette baskıya göre K3; K4 ayrıca kanıtlanır.        |
| 17. Siyasallaşma (P)    | Çekirdek dawla P4; dış cemaatler aynı anda daha düşük P düzeylerinde olabilir.                                     |
| 18. Devlet ilişkisi (D) | Merkezde D7 devletleşme; dış dâvet bölgelerinde himaye, takip, yasak veya rakip rejim ilişkileri değişken.         |
| 19. Kaynak problemi     | Fâtımî iç tarihleri, Abbâsî polemik, Mâlikî/Sünnî kronikler, cemaat kayıtları, belgeler ve maddî iz çapraz okunur. |
| 20. Tarihçi için kural  | Fâtumîleri tek tip teokrasi, gizli örgüt, kesintisiz hoşgörü veya kesintisiz mezhep baskısı şemasına hapsetme.     |

# BÖLÜM 61 — 1094 AYRIŞMASI VE NİZÂRÎ DÂVETİN DOĞUŞU

Veraset, Nass, Vezirlik ve Merkez–Taşra Kopuşu: Fâtımî Birliğinden Alamut Merkezli Bağımsız Dâvete

**61.1. 1094 Neden Bir Halefiyet Kavgasından Daha Fazlasıdır?** el-Müstansır-Billâh'ın 487/1094'te ölümü, Fâtımî sarayındaki sıradan bir şehzade rekabetini aşarak dünya çapındaki İsmâilî dâvet ağının kalıcı biçimde iki ana kola ayrılmasına yol açtı. Mısır'daki devlet ve Kahire dâvet teşkilatı el-Müsta'lı'yi imam-halife olarak tanırken, İran ve Irak'taki İsmâilîlerin büyük bölümü Hasan Sabbâh'ın liderliğinde Nizâr'ın hakkını savundu ve Kahire ile kurumsal bağıni kesti. Bu nedenle 1094, yalnız 'kim halife oldu?' sorusuyla açıklanamaz. İmametini meşruiyet kaynağı, nassın nasıl anlaşılacağı, dâvetin merkezî otoriteyle ilişkisi ve devlet dışında oluşmuş bölgesel ağların ne kadar özerk davranabildiği aynı anda sınıandı. Bu bölüm ayrışmayı tek bir saray komplosu veya tek bir doktrin tartışması olarak değil, hanedan veraseti ile transbölgesel cemaat örgütlenmesinin kesiştiği tarihsel kırılma olarak ele alacaktır.<sup>953</sup>

**61.2. Kaynak Problemi: Nizârî, Müsta'lı ve Dış Tanıklıklar Aynı Olayı Farklı Kuruyor.** 1094 ayrışmasının en zor yönü, olayın merkezindeki 'nass' yani imam tarafından halef tayini iddiasının doğrudan, tartışmasız ve tek bir çağdaş belgeyle çözülememesidir. Nizârî gelenek Nizâr'ın daha önce tayin edildiğini ve nassın geri alınamayacağını vurgular. Müsta'lı-Fâtımî savunma metinleri ise el-Müstansır'ın son dönemde Ahmed el-Müsta'lı'yi tayin ettiğine ilişkin rivayetler geliştirmiştir. Daha sonraki kronikler siyasî sonucu geriye dönük meşruiyet anlatılarıyla birleştirir. 2026'da Paul E. Walker'ın gündeme getirdiği yakın çağdaş Kıptî Patrikler Tarihi kaydı ise el-Müstansır'ın son hastalığında Ahmed'i işaret etmiş olabileceğini düşündürerek modern literatürde uzun süredir güçlü olan 'Nizâr tartışmasız önceden tayin edilmişti' formülünü yeniden tartışmaya

<sup>953</sup> Farhad Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History', *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 240-260; Michael Brett, *The Fatimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), el-Müstansır sonrası halefiyet bölümleri.

açmıştır. Bu eser bu kaynak ailelerini birbirine eritmeyecek; her birinin tarih, amaç ve yakınlık derecesini ayrı kaydedecektir.<sup>954</sup>

**61.3. el-Müstansır'ın Ölümü: Tarihi Sabitlemek, Yorumu Sonraya Bırakmak.** el-Müstansır-Billâh, Fâtımî tarihinin en uzun saltanatını sürdüren imam-halife olarak Zilhicce 487/Aralık 1094'te öldü. Modern kaynaklarda hicrî tarihin miladî karşılığı 28 ve 29 Aralık 1094 şeklinde bir günlük farklılıkla verilebilir; bu küçük takvim farkı siyasî kronolojiyi değiştirmez. Asıl önem taşıyan nokta, ölümün Bedr el-Cemâlî'nin vefatından yalnız birkaç ay sonra gerçekleşmesi ve onun yerine geçen oğlu el-Efdal Şâhenşâh'ın henüz yeni fakat son derece güçlü vezir olmasıdır. Dolayısıyla veraset krizi zayıf bir saray bürokrasisinde değil, Bedr döneminde askerî-icraî yetkileri olağanüstü yoğunlaşmış vezirlik kurumunun gölgesinde yaşandı. Tarihçi önce ölüm, saraydaki güç dengesi ve adayları sabitlemeli; 'kimin hakkıydı?' sorusunu ancak farklı meşruiyet anlatılarını karşılaştırdıktan sonra tartışmalıdır.<sup>955</sup>

**61.4. Bedr el-Cemâlî'nin Ölümü ve el-Efdal'in Yükselişi: Halefiyet Krizinin Kurumsal Zemini.** Bedr el-Cemâlî'nin 487/1094'te ölümü üzerine oğlu Ebü'l-Kâsım Şâhenşâh, el-Efdal unvanıyla vezirlik ve emîrî'l-cüyûş makamını devraldı. Bu miras sıradan bir memuriyet devri değildi. Bedr, 1074'ten beri ordu, maliye ve yüksek idare üzerinde olağanüstü nüfuz kurmuş; Fâtımî imam-halifesinin sembolik-dinî meşruiyeti ile fiilî yürütme kapasitesi arasında belirgin mesafe yaratmıştı. el-Efdal bu güçlü kurumu devraldığı için 1094'teki halefiyet yalnız hanedan içi tercih meselesi olmaktan çıktı. Yeni imam-halifenin kim olacağı, vezirin iktidar alanını doğrudan etkileyecekti. Bununla birlikte 'el-Efdal güçlüydü, öyleyse bütün olayları tek başına uydurdu' demek de kaynakların taşıyamayacağı kadar mekanik bir sonuçtur. Siyasî kapasite ile nass iddiasının tarihsel kanıtı ayrı ayrı incelenecektir.<sup>956</sup>

<sup>954</sup> E. Paul Walker, 'Contested Succession to the Fatimid Imam-Caliph al-Mustansir', *Institute of Ismaili Studies Islamic History and Thought Lecture*, 28 Ocak 2026; Daftary, 'Nezâr b. al-Mostaşer', *Encyclopaedia Iranica*; al-Âmir bi-Abkâm Allâh, al-Hidâya al-Âmiriyya, nşr. A. A. A. Fyzee (London, 1938).

<sup>955</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostaşer'; Daftary, 'İsmâ'ilizm iii. İsmâ'îlî History'; Institute of Ismaili Studies, 'Contested Succession to the Fatimid Imam-caliph al-Mustansir', 2026.

<sup>956</sup> Brett, *The Fatimid Empire*; Daftary, 'Fatimids', *Encyclopaedia Iranica*; TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Bedr el-Cemâlî' ve Fâtımîler'in geç dönemi.

### 61.5. Nizâr b. el-Müstansır: Tarihsel Şehzade ile Sonraki İmam Hafızasını

**Ayırmak.** Ebû Mansûr Nizâr, el-Müstansır'ın en büyük hayatta kalan oğluydu; Iranica biyografisi doğumunu 10 Rebîülevvel 437/26 Eylül 1045 olarak verir. Uzun yıllar sarayda yaşamış, babasının saltanatının krizlerini görmüş ve 1094'te yaklaşık elli yaşında deneyimli bir hanedan mensubuydu. Nizârî geleneğe göre babası tarafından imamet ve hilâfet için nass ile tayin edilmişti. Buna karşılık tarihçinin Nizâr'ın daha sonraki Nizârî imam silsilesindeki merkezi yerini, 1094 öncesi sarayda gerçekten hangi resmî yetki ve unvanları taşıdığıyla karıştırmaması gerekir. Onun yaşça büyük oluşu ve daha önce veliaht sayılmış olduğuna dair rivayetler güçlü siyasî sermayeydi; fakat halefiyet hukukunun yalnız primogenitürle işlemediği de unutulmamalıdır. İsmâilî imamet teorisinde belirleyici kavram yaş değil nass idi.<sup>957</sup>

### 61.6. Ahmed el-Müsta'îlî: 'Genç Kukla' Etiketinin Ötesinde Bir Aday.

Ebü'l-Kâsım Ahmed, daha sonra el-Müsta'îlî-Billâh unvanıyla halife olan el-Müstansır'ın çok daha genç oğluydu; 467/1074 civarında doğmuştu. Nizâr'dan yaklaşık otuz yıl genç olması ve el-Efdal'in kız kardeşiyle evli bulunması, modern ve Nizârî anlatılarda onun vezir tarafından tercih edilmesini açıklayan başlıca siyasî unsurlar arasındadır. Gerçekten de iktidara çıktığında el-Efdal'in askerî ve idarî gücüne bağımlı kaldı. Fakat bu durum, Ahmed'in adaylığının hiçbir dinî meşruiyet iddiasına dayanmadığını otomatik olarak kanıtlamaz. Müsta'îlî kaynakları el-Müstansır'ın onu tayin ettiğini savunmuş, 2026'da yeniden gündeme gelen yakın çağdaş Kıptî kayıt da ölüm döşeginde Ahmed lehine bir işaret ihtimalini güçlendirmiştir. Bu nedenle 'kukla' siyasî bağımlılığı betimleyen metafor olabilir; nass meselesini tek başına çözmez.<sup>958</sup>

### 61.7. Nass İlkesi: İsmâilî Halefiyet Tartışmasının Teolojik Çekirdeği.

İsmâilî imamet anlayışında halefiyet, yalnız yaş, saray protokolü veya askerî güçle değil mevcut imamın bir sonraki imamı tayin ettiği nass ile meşrulaştırılır. Erken İsmâilîliğin Ca'fer es-Sâdık sonrası ayrışmasında da nassın geri alınamayacağı fikri belirleyici olmuştu: İsmâil'in daha önce tayin edildiği kabul edildiğinde onun babasından önce ölmesi imametın kardeşi Mûsâ el-Kâzım'a geçmesini zorunlu

<sup>957</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanser'; Daftary, *The Ismâ'îlîs*, 240-245.

<sup>958</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanser'; Walker, 'Contested Succession', 2026; Daftary, 'Ismâ'îlism iii. Isma'îli History'.

kılmıyordu; İsmâîl'in soyuna intikal ettiği savunulabiliyordu. 1094'te aynı ilke yeni bir tarihsel kriz üretti. Eğer Nizâr'a önce geçerli nass verilmişse daha sonraki Ahmed tayini Nizârî açısından hükümsüzdür; eğer son ve geçerli tayin Ahmed'e yapılmışsa Müsta'lı çizgi meşru görünür. Bu sebeple tartışmanın merkezinde yalnız 'kim daha güçlüydü?' değil, hangi tayin rivayetinin tarihsel ve teolojik ağırlığa sahip olduğu vardır.<sup>959</sup>

**61.8. Nizâr'ın Önceden Tayin Edildiği Görüşü: Güçlü Bir Gelenek, Fakat Kanıt Katmanları Var.** Modern İsmâîlî tarihçiliğinde uzun süre baskın olan görüş, el-Müstansır'ın Nizâr'ı önceden varis tayin ettiği ve bu tayini daha sonra iptal etmediğidir. Farhad Daftary bu yorumu güçlü biçimde savunur ve Nizâr'ın 'original heir-designate' olduğunu belirtir. İlginç biçimde Nizâr'a karşı yazılmış Müsta'lı-Fâtımî al-Hidâya al-Âmiriyya metnindeki bazı pasajlar da Nizâr'ın bir dönem veliaht olarak ilan edildiğini kabul eden malzeme sunar. Bu, Nizârî iddianın yalnız çok geç iç hafızaya dayanmadığını gösterir. Bununla birlikte 'önceden veliaht ilanı' ile İsmâîlî teolojide tartışılmaz ve geri dönülmez nassın tam olarak aynı şey olup olmadığı ayrıca sorulmalıdır. Bu eser Daftary'nin güçlü tezini önemli bir modern yorum olarak koruyacak, fakat 2026'daki yeni kaynak tartışması nedeniyle 'tarihsel olarak kesin ve kapanmış mesele' şeklinde sunmayacaktır.<sup>960</sup>

**61.9. Müsta'lı Savunması: Son Tayinin Ahmed'e Yapıldığı İddiası.** Müsta'lı çevreler, 1094 sonrasında el-Müsta'lı'nın imametini yalnız saray zoruyla değil el-Müstansır'ın tayiniyle meşrulaştırmaya çalıştı. el-Âmir döneminde yazılan al-Hidâya al-Âmiriyya, Nizârî iddiayı çürütmek üzere farklı tayin rivayetlerini sistemleştiren en önemli iç metinlerden biridir. Böyle bir metnin polemik amacı açıktır: devlet ve dâvet, artık el-Müsta'lı soyunun meşruiyetini savunmaktadır. Bu nedenle tarihçi metindeki her ayrıntıyı tarafsız tutanak gibi kullanamaz. Fakat polemik oluşu onu değersiz de yapmaz; özellikle karşı tarafın hangi iddialarına cevap verdiğini ve Müsta'lîlerin nass doktrinini nasıl yeniden yorumladığını gösterir. Müsta'lı savunmanın tarihsel varlığı, 1094'ün sadece

<sup>959</sup> Daftary, 'Isma'ilism xvii. The Imamate in Isma'ilism', *Encyclopaedia Iranica*; al-Âmir, al-Hidâya al-Âmiriyya; Walker, 'Contested Succession', 2026.

<sup>960</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanser'; al-Âmir, al-Hidâya al-Âmiriyya; Walker, 'Contested Succession', 2026.

askerî oldubitti değil aynı zamanda uzun süreli bir meşruiyet ve hafıza savaşı olduğunu kanıtlar.<sup>961</sup>

**61.10. 2026 Walker Yeniden Değerlendirmesi: Kıptî Patrikler Tarihi Neyi Değiştiriyor?** Paul E. Walker'ın 2026'da sunduğu yeniden değerlendirme, halefiyet tartışmasında daha önce yeterince kullanılmamış Kıptî Patrikler Tarihi kaydına dikkat çekti. Patrik IV. Michael dönemine yakın bu anlatıya göre el-Müstansır son hastalığında Ebü'l-Kāsım Ahmed'i halef olarak işaret etmiş olabilir. Nizâr ise tahta çıkışa itiraz etmiş, kendisine daha önce vaat ve yazılı belge verildiğini söylemiş, fakat bunu ortaya koymadan Kahire'den ayrılmıştır. Bu kayıt Nizâr'ın önceki bir hak iddiasını bütünüyle ortadan kaldırmaz; tersine iki farklı zamanlı tayin veya vaat ihtimalini düşündürür. Fakat 'son tayin kesinlikle yoktu' sonucunu zayıflatır. Bu eserde Walker'ın tezi yeni ve önemli bir historiografik müdahale olarak yer alacak; tek başına bütün Nizârî veya Müsta'lı kaynakları hükümsüz kılan nihai çözüm diye sunulmayacaktır.<sup>962</sup>

**61.11. Güvenli Tarihsel Çekirdek: Ne Konuda Yüksek Kesinlik Var?** Kaynaklar arasındaki görüş ayrılığına rağmen bazı noktalar yüksek kesinlikle kurulabilir. el-Müstansır Aralık 1094'te öldü; güçlü vezir el-Efdal hızla Ahmed'i el-Müsta'lı-Billâh unvanıyla tahta çıkardı ve Kahire'deki saray seçkinleri ile dâvet liderlerinden biat aldı. Nizâr bu sonucu kabul etmedi, İskenderiye'ye gitti ve orada karşı hilâfet/imamet iddiasıyla ayaklandı. 488/1095'te isyan yenildi; Nizâr yakalanıp Kahire'ye getirildi ve kısa süre sonra öldürüldü. İsmâîlî dâvet ağı bunun ardından kalıcı biçimde Nizârî ve Müsta'lı kollarına ayrıldı. Buna karşılık el-Müstansır'ın hangi tarihte hangi oğluna ne tür nass verdiği, varsa önceki tayinin teolojik statüsü ve ölüm döşegi rivayetlerinin doğruluk derecesi tartışmalıdır. Bölümün omurgası kesin olaylar ile tartışmalı meşruiyet anlatılarını bu çizgide ayıracaktır.<sup>963</sup>

**61.12. el-Efdal Şâhenşâh'ın Rolü: Siyasî Belirleyicilik Var, Fakat 'Tek Başına Kurgu' Demek Fazla.** el-Efdal'in 1094 sonucundaki belirleyici rolü

<sup>961</sup> *al-Âmir bi-Abkâm Allâh, al-Hidāya al-Âmiriyya*, nşr. A. A. A. Fyzee; S. M. Stern, *Studies in Early Ismā'ilism* (Jerusalem/Leiden, çeşitli makaleler); Daftary, *The Ismā'ilis*.

<sup>962</sup> Walker, 'Contested Succession to the Fatimid Imam-Caliph al-Mustansir', IIS, 2026; Institute of Ismaili Studies, etkinlik ve özet sayfaları, 28 Ocak 2026.

<sup>963</sup> Daftary, *Ismā'ilism iii. Isma'ili History*; Daftary, 'Nezār b. al-Mostanşer'; Walker, 'Contested Succession', 2026.

tartışmasız denecek kadar güçlüdür. Ordu ve saray bürokrasisi üzerinde kontrol sahibi olması, Ahmed'in kendi ailesiyle evlilik bağı taşıması ve el-Müstansır'ın ölümünün hemen ardından biati hızla örgütlemesi, el-Müsta'lı'nın fiilen tahta çıkmasını mümkün kıldı. Nizârî ve birçok modern anlatı bunu Nizâr'ın hakkının gaspı olarak yorumlar. Ancak güçlü vezirin siyasî tercihi ile el-Müstansır'ın son dönemde Ahmed lehine gerçekten bir tayin yapıp yapmadığı aynı soru değildir. Walker'ın öne çıkardığı Kıptî kayıt, bu iki düzlemi yeniden ayırmayı gerektiriyor. Bu nedenle el-Efdal 'sonucu belirleyen başlıca siyasî aktör' olarak kodlanacak; fakat bütün meşruiyet iddialarını tek başına icat ettiği ancak ayrıca kanıtlanırsa söylenecektir.<sup>964</sup>

| Kaynak / yaklaşım      | Temel iddia                                                        | Güçlü yanı                                                  | İhtiyat noktası                                              |
|------------------------|--------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| Nizârî gelenek         | Nizâr daha önce geçerli nass ile tayin edildi                      | Cemaatin kendi meşruiyet hafızasını verir                   | Erken Nizârî kroniklerin çoğu doğrudan günümüze ulaşmadı     |
| al-Hidâya al-Âmiriyya  | el-Müsta'lı lehine meşruiyet; Nizâr iddiasına cevap                | Karşı tarafın bazı önceki velihtlik iddialarını da kaydeder | 1122 tarihli polemik ve devlet savunmasıdır                  |
| Kıptî Patrikler Tarihi | Son hastalıkta Ahmed lehine tayin ihtimali                         | Yakın çağdaş dış tanıklık                                   | Tek tanıklıkla bütün nass tartışması kapanmaz                |
| Müslüman kronikler     | Tahta çıkış, İskenderiye isyanı, yenilgi ve ölüm                   | Olay kronolojisi için vazgeçilmez                           | Daha geç siyasî/polemik yorumlar içerebilir                  |
| Daftary çizgisi        | Nizâr asıl/önceden tayin edilmiş halef                             | İç ve dış kaynakları geniş karşılaştırır                    | 2026 yeni kaynak tartışmasıyla yeniden sınanmalıdır          |
| Walker 2026            | Nass kanıtı daha tartışmalı; Ahmed lehine son tayin ihtimali ciddi | Yeni/ihtimal edilmiş yakın çağdaş kaynağı devreye sokar     | Yeni yorum henüz literatürde uzun dönemli konsensüs değildir |

**61.13. el-Müsta'lı'nın Tahta Çıkışı: Saray Biati ile İmamet Biati Aynı Anda.** el-Müstansır'ın ölümünün hemen ardından Ahmed, el-Müsta'lı-Billâh unvanıyla Fâtımî tahtına çıkarıldı. Olayın ayırt edici yönü, Fâtımî sisteminde halifelik ve imametnin aynı kişide birleşmesidir. Bu yüzden saray ileri gelenlerinin yeni hükümdara biati yalnız siyasî sadakat değil, Kahire dâvet teşkilatı bakımından yeni imamın tanınması anlamına da geliyordu. el-Efdal kısa sürede saray seçkinleri, askerî komuta ve dâvet liderlerinin desteğini sağlamıştı. Nizâr'ın itirazı tam da bu nedenle sıradan taht kavgasından daha derin sonuç doğurdu: karşı aday yalnız hükümdarlık değil, ilahî rehberlik makamını da talep ediyordu. Devlet aygıtının bir adayı hızla görünür imam-halife haline getirebilmesi, dâvet-

<sup>964</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanser'; Brett, *The Fatimid Empire*; Walker, 'Contested Succession', 2026.

devlet modelinde siyasî icra gücünün kutsal veraset tartışmasının sonucunu nasıl şekillendirebildiğini gösterir.<sup>965</sup>

**61.14. Kahire Dâvet Teşkilatının el-Müsta‘lî’yi Tanıması: Kurumun Devlet Merkezine Bağlılığı.** Kahire’deki dâvet hiyerarşisinin el-Müsta‘lî’ye biat etmesi, Fâtımî dâvet devletinin 1094’teki kurumsal davranışını anlamak açısından belirleyicidir. Başkentteki dâîler, kâdılar ve saray çevresi yeni imam-halifenin otoritesini kabul ederek dâvetin resmî sürekliliğini Ahmed’in soyunda kurdu. Bu tutum yalnız zor kullanımıyla açıklanamaz; dâvet kurumları yüz yılı aşkın süredir saray, maaş, eğitim ve hukuk sistemine bağlanmıştı. Buna karşılık İran’daki dâvet daha önce kendi yerel liderlik, kale ve güvenlik altyapısını kurmuş olduğu için aynı merkeze farklı tepki verebildi. Böylece 1094, merkez-taşra farkının yalnız coğrafi değil kurumsal olduğunu gösterir. Devletle iç içe geçmiş merkez teşkilatının tercihi ile dış bölgelerdeki dâvet ağlarının tercihi farklılaşabildi.<sup>966</sup>

**61.15. Nizâr’ın Biati Reddetmesi ve Kahire’den Ayrılması.** Nizâr, el-Müsta‘lî’nin tahta çıkarılmasını kabul etmedi ve yeni imama biat etmedi. Kaynaklar onun kısa süre içinde Kahire’den ayrılıp İskenderiye’ye geçtiği konusunda birleşir. Bu hareket yalnız güvenlik kaçıışı değildi; Nizâr orada kendi imamet ve hilâfet iddiasını siyasî programa dönüştürecek. Nizâr’ın Kahire’de açık bir iç savaş başlatmak yerine İskenderiye’yi seçmesi, başkentte el-Efdal’ın askerî kontrolünün ne kadar güçlü olduğunu da düşündürür. Eğer el-Müstansır’ın kendisine önceki vaat veya yazılı tayin verdiğine gerçekten inanıyorsa, Nizâr’ın reddi kendi açısından teolojik ve siyasî tutarlılık taşır. Ancak tarihçi onun eylemini ‘nassın kesin kanıtı’ diye kullanamaz; itiraz, hak iddiasının varlığını kanıtlar, iddianın doğruluğunu değil.<sup>967</sup>

**61.16. İskenderiye Neden Uygun Bir Karşı Merkezdi?** İskenderiye, Fâtımî Mısır’ının büyük limanı, askerî ve ticari düğümü ve Kahire’den belirli ölçüde ayrı yerel elitlere sahip güçlü bir şehirdi. Nizâr’ın buraya yönelmesi tesadüf değildi. Şehir valisi Nâsırüddeve Aftakîn el-Efdal’le rekabet içindeydi; yerel kâdı İbn

<sup>965</sup> Daftary, ‘İsmâ‘îlîsm iii. İsmâ‘îlî History’; Daftary, ‘Fatimids’; Brett, *The Fatimid Empire*.

<sup>966</sup> Daftary, ‘Dâ‘î’, *Encyclopaedia Iranica*; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London: I.B. Tauris/IIS, 1997); Daftary, *The İsmâ‘îlîs*.

<sup>967</sup> Daftary, ‘Nezâr b. al-Mostanşer’; Walker, ‘Contested Succession’, 2026; Maqrîzî, *İttî‘âz al-hunafâ’*, III, 1094-1095 olayları.

Ammâr da Nizâr'a destek verdi. Ayrıca Arap kabileleri ve şehir çevresindeki unsurlardan önemli bir toplumsal destek oluştu. Böylece veraset ihtilafı, birkaç gün içinde saray içi problem olmaktan çıkıp bölgesel koalisyona dönüştü. İskenderiye örneği, imamet iddiasının tutunabilmesi için sadece teolojik nass anlatısının değil yerel yönetici, asker, ulema ve kabile ağlarının da gerekli olduğunu gösterir. Cemaatleşme ile siyasal isyanın birleştiği bu evre P4'e yaklaşan kısa ömürlü rakip devlet girişimi olarak okunabilir.<sup>968</sup>

**61.17. Aftakîn ve İbn Ammâr: Nizâr'ın İsyanı Sadece Hanedan Mensuplarından Oluşmadı.** Nizâr'ın İskenderiye'deki başarısında şehrin valisi Nâsîrüddevle Aftakîn ile İsmâîlî kâdî İbn Ammâr'ın desteği özellikle önemlidir. Aftakîn'in el-Efdal'in nüfuzuna karşı kendi siyasî hesabı vardı; İbn Ammâr ise dinî-hukukî meşruiyet katmanını güçlendirdi. Bu aktörler, Nizârî hareketin doğuşunu yalnız 'doğru imamı tanıyan saf dindarlar' veya yalnız 'el-Efdal'e kızgın askerler' şeklinde açıklamanın yetersizliğini gösterir. Hanedan veraseti, yerel iktidar rekabeti, hukukî-dinî otorite ve kabile desteği aynı koalisyonda bulundu. İttifakın daha sonra çözülmesi de bu farklı motivasyonların ne kadar kırılğan olduğunu gösterecektir. Nizârî imamet iddiası daha sonra İran'da kalıcı cemaat oluşturdu; fakat İskenderiye'deki ilk askerî koalisyonun tamamı sonraki Nizârî cemaate dönüşmedi.<sup>969</sup>

**61.18. el-Mustafâ li-Dînillâh: Nizâr'ın İskenderiye'de Halife İlan Edilmesi.** Nizâr İskenderiye'de yalnız 'mağdur veliaht' olarak kalmadı; el-Mustafâ li-Dînillâh unvanıyla halife ilan edilerek karşı egemenlik iddiası kurdu. Hutbe, biat ve hükümdarlık unvanı Fâtımî siyasî dilinin araçlarıydı. Böylece 1095 başlarında Mısır'da aynı hanedandan iki kişinin hem halife hem imam olma iddiası karşı karşıya geldi. Bu kısa dönem, Nizârîliğin daha sonra devletsiz bir muhalefet cemaati olarak doğmadığını; ilk anda rakip Fâtımî hilâfeti kurma ihtimali taşıdığını gösterir. Fakat İskenderiye'deki bu devlet girişimi ile Hasan Sabbâh'ın İran'da kurduğu kale merkezli Nizârî dâvet-devlet modeli aynı kurum değildir. İkincisi, Nizâr'ın yenilgisinden sonra ayrı coğrafyada ve farklı güvenlik şartlarında kalıcılışacaktır.<sup>970</sup>

<sup>968</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanşer'; Brett, *The Fatimid Empire*; Maqrîzî, *Itti'âz al-bunafâ*.

<sup>969</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanşer'; Daftary, *The Ismâ'îlîs*; Brett, *The Fatimid Empire*.

<sup>970</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanşer'; Maqrîzî, *Itti'âz al-bunafâ*; Daftary, *Isma'îlism iii. Isma'îli History*.

### 61.19. İlk Başarı: Nizâr Kuvvetlerinin Kahire Çevresine Kadar İlerlemesi.

Nizâr'ın isyanı başlangıçta önemsiz bir kaçak prens hareketi değildi. İskenderiye'de kurduğu koalisyon el-Efdal'in ilk kuvvetlerini geri püskürttü ve Nizârî birlikler Kahire yakınlarına kadar ilerleyebildi. Bu başarı, el-Müsta'li'nin tahta çıkışının Mısır'ın bütün siyasî alanında anında tartışmasız kabul görmediğini gösterir. Ancak askerî başarıyı 'Mısır halkının çoğunluğu Nizâr'ı imam kabul etti' şeklinde yorumlamak da yanlıştır. Yerel kabile desteği, valinin çıkarı, askerî fırsat ve hanedan meşruiyeti aynı anda rol oynuyordu. İsyanın kısa sürede tersine dönmesi, toplumsal desteğin genişliği ile sürdürülebilir idarî kapasitenin farklı şeyler olduğunu gösterir. Nizâr'ın geçici askerî ivmesi, daha sonra Nizârî hafızada meşruiyet deliline dönüşebilir; tarihçi için ise güç dengesi verisidir.<sup>971</sup>

### 61.20. 488/1095 Yenilgisi: Koalisyonun Çözülmesi ve el-Efdal'in Karşı

**Taarruzu.** 488/1095'in ilerleyen aylarında Nizâr'ın koalisyonu zayıfladı. el-Efdal bizzat sefer yöneterek İskenderiye üzerindeki baskıyı artırdı ve Nizâr'ın yerel destekçilerini birbirinden ayırmayı başardı. Kaynaklar kuşatma, pazarlık ve teslim şartlarının ayrıntılarında farklılaşsa da sonuç açıktır: Nizâr yenildi ve teslim olmak zorunda kaldı. Burada devlet kapasitesinin önemi yeniden ortaya çıkar. Nizâr kısa süreli yerel egemenlik kurabilmişti; fakat Kahire merkezli Fâtımî devletinin mali, askerî ve diplomatik kaynakları daha genişti. Bu yenilgi Nizâr'ın imamet iddiasını Nizârî mensuplar nezdinde ortadan kaldırmadı; tam tersine siyasî başarısızlık ile dinî meşruiyet birbirinden ayrıldı. Böylece Nizârîliğin sonraki tarihi 'tahta çıkan imam' değil 'hakkı gasp edilen ve ardından gizli soyla devam eden imam' hafızası üzerine kurulacaktı.<sup>972</sup>

### 61.21. Nizâr'ın Ölümü: Olay Güçlü, İnfaz Ayrıntısı Daha İhtiyatlı.

Nizâr teslimden sonra Kahire'ye götürüldü ve 488/1095 içinde öldü. Daftary, daha sonraki kaynakların onu duvar örülmüş bir mekânda ölüme terk edilmiş/'immured' şekilde anlattığını aktarır. Bununla birlikte ölüm biçiminin ayrıntısı, Nizâr'ın yakalanıp kısa süre sonra ortadan kaldırıldığı temel olgudan daha düşük kanıt düzeyine sahiptir. Popüler anlatılarda görülen işkence veya

<sup>971</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanşer'; Brett, *The Fatimid Empire*; Maqrîzî, *Ittî'âz al-bunafâ*.

<sup>972</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanşer'; Daftary, *The İsmâ'îlîs*; Brett, *The Fatimid Empire*.

dramatik infaz tasvirleri kaynak belirtilmeden kesinleştirilmemelidir. Tarihsel açıdan asıl sonuç, Nizâr'ın artık görünür bir siyasî lider ve erişilebilir imam adayı olarak ortadan kalkmasıdır. Bu olay, yeni Nizârî cemaat için çok önemli bir kurumsal problem üretti: imamet devam edecekse halef kimdi ve nerede bulunuyordu? Bölümün sonraki kısmında 'gizli imam' ve hüccet sistemi bu sorunun cevabı olarak ele alınacaktır.<sup>973</sup>

**61.22. Nizâr'ın Çocukları ve Soyun Devamı: Kesin Bildiğimiz ile Sonraki Genealojiyi Ayırmak.** Nizâr'ın erkek çocuklarının bulunduğu ve bazı soy mensuplarının sonraki Fâtımîlere karşı hareketlere karıştığına dair tarihsel veriler vardır. Fakat 1095'in hemen ardından Nizâr'ın hangi oğlunun imam olduğu, nerede bulunduğu ve İran'la hangi kanaldan ilişki kurduğu çağdaş açık belgelerle ayrıntılı biçimde izlenemez. Sonraki Nizârî gelenek, Nizâr'ın bir oğlunun veya torununun gizlice İran'a götürülüp Alamut civarında yaşadığını ve imam silsilesinin buradan sürdüğünü anlatır. Bu gelenek cemaatin meşruiyet hafızası bakımından merkezi önemdedir; ancak olayın tüm lojistik ayrıntıları erken bağımsız kaynaklarla doğrulanmış değildir. Bu nedenle 'Nizâr'ın oğlu 1095'te şu tarihte Alamut'a geldi' gibi kesin bir anlatı kurulmayacak; soyun devamına ilişkin erken inanç ile daha geç açık imamet genealojisi ayrı katmanlarda tutulacaktır.<sup>974</sup>

**61.23. Mısır: el-Müsta'lı Çizgisinin Devlet ve Dâvet Merkezini Koruması.** 1094 sonrasında Mısır'daki İsmâîlîlerin büyük çoğunluğu, Kahire dâvet teşkilatıyla birlikte el-Müsta'lı'nın imametini kabul etti. Bunun en önemli nedeni yalnız devlet baskısı değil, dâvetin eğitim, yargı, maaş, saray ve ritüel kurumlarının Fâtımî merkezine bağlı olmasıydı. Böylece Müsta'lîlik Mısır'da mevcut devlet-dâvet altyapısını miras aldı; Nizârîlik ise Mısır'da kalıcı bir açık örgüt merkezi kuramadı. Bu kurumsal eşitsizlik iki kolun sonraki gelişimini belirledi. Müsta'lîler devletin resmî imamet çizgisi olarak devam ederken Nizârîler İran'da devlet dışı/düşman devlet içindeki kale ağlarına dayanacaktı. Halefîyet seçiminin coğrafi dağılımı, teolojik ikna kadar mevcut kurumlara erişim ve güvenlik ortamıyla da açıklanmalıdır.<sup>975</sup>

<sup>973</sup> Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanşer'; Daftary, 'Hasan Şabbâh', *Encyclopaedia Iranica*; Maqrizî, *Itti'âz al-hunafâ*.

<sup>974</sup> Daftary, 'İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History'; Daftary, 'Hasan II', *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, 'Nûr al-Dîn Moḥammad II b. Ḥasan', *Encyclopaedia Iranica*.

<sup>975</sup> Daftary, 'İsmâ'îlîsm iii. İsmâ'îlî History'; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*; Brett, *The Fatimid Empire*.

#### **61.24. Yemen ve Süleyhî Ağ: Müsta'lı Tercihin Transbölgesel Taşınması.**

Yemen'deki güçlü Süleyhî dâvet ağı, özellikle Seyyide Arvâ es-Süleyhiyye döneminde el-Müsta'lı'nın imametini tanıdı. Böylece Kahire'de alınan halefiyet kararı yalnız Mısır içinde kalmadı; Yemen üzerinden Hint Okyanusu dâvet alanlarına taşındı. Bu durum Müsta'lılığın 'Mısır'a sıkışmış saray mezhebi' olmadığını gösterir. Süleyhî yönetimi, Fâtımî imametine bağlı olmakla birlikte yerel siyasî özerkliğe ve güçlü dâvet kurumlarına sahipti. Yemen'in 1094'teki tercihi, merkezî imamet otoritesi ile bölgesel dâvet liderliğinin nasıl birlikte çalışabileceğine örnektir. Ancak bütün Yemen nüfusunun Müsta'lı İsmâîlî olduğu söylenemez; burada kastedilen, örgütlü İsmâîlî dâvet çekirdeğinin ve ona bağlı yönetici çevrenin tercihinin kurumsallaştırmasıdır.<sup>976</sup>

**61.25. Batı Hindistan: Yemen Üzerinden Müsta'lı Süreklilik.** Fâtımî döneminde Yemen dâvetiyle bağlantılı olarak Gujarat ve batı Hindistan'da oluşmaya başlayan İsmâîlî topluluklar da 1094 ayrışmasında Müsta'lı imamet çizgisi içinde kaldı. Buradaki önemli yöntem uyarısı, daha sonraki Bohra topluluklarını 1094'teki halleriyle aynı kurumsal biçimde geriye taşımamaktır. XI. yüzyıl sonundaki bağ, Yemen merkezli dâîler ve Fâtımî imamet sadakati üzerinden geliyordu; sonraki Tayyibî dâvet-i mutlak sistemi 1130 sonrası başka bir tarihsel aşamada kurumsallaşacaktır. 1094'teki tercih yine de uzun vadeli sonuç doğurdu: Mısır'daki Fâtımî devlet yıkıldıktan sonra bile Müsta'lı-Tayyibî dâvet Yemen ve Hindistan'da yaşayabildi. Böylece devlet merkezinin tercihinin bölgesel dâvet ağları sayesinde hanedandan daha uzun ömürlü cemaatler üretebildiği görülür.<sup>977</sup>

#### **61.26. Suriye: Tek Renkli Değil, Geçişli ve Parçalı Bir Ayrışma Alanı.**

Suriye'de 1094 sonrası İsmâîlî aidiyet Mısır veya İran kadar tek yönlü değildi. Dâvetin bir bölümü el-Müsta'lı çizgisini tanıırken, zaman içinde Nizârî dâîler de Suriye'de etkinlik kazandı. İran'dan gönderilen Nizârî dâîlerin kalıcı kale ağı kurması onlarca yıl aldı; Masyaf ve çevresindeki güçlü Nizârî varlık esasen XII. yüzyılın daha sonraki safhasında belirginleşecekti. Dolayısıyla 'Suriye 1094'te

<sup>976</sup> *Institute of Ismaili Studies, 'Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulayhid Queen of Yemen'; Daftary, The Ismā'ilis; Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History'.*

<sup>977</sup> *Daftary, 'Dā'ir', Encyclopaedia Iranica; Daftary, The Ismā'ilis; Institute of Ismaili Studies, Yemen ve Güney Asya İsmâîlî dâveti çalışmaları.*

topluca Nizârî oldu' veya tersine 'tamamen Müsta'lı kaldı' gibi iki genelleme de yanlıştır. Bölgenin parçalı siyasî yapısı, Selçuklu emirlikleri, yerel şehir yönetimleri ve daha sonra Haçlı devletleri, dâvet ağlarının hareket alanını sürekli değiştirdi. 1094 ayrışması burada tek günlük seçim değil, takip eden on yıllarda yeniden şekillenen cemaat coğrafyasıdır.<sup>978</sup>

**61.27. İran ve Irak: Hasan Sabbâh'ın Nizâr Lehine Kararı Nasıl Kurumsal Kopuşa Dönüştü?** el-Müstansır öldüğünde İran'daki İsmâîlî dâvet artık Kahire'den doğrudan günlük yönetilen gevşek bir çevre değildi. İsfahan'daki başdâilik, Hasan Sabbâh'ın Deylem ağı, Alamut'un 1090'da ele geçirilmesi ve Kuhistan gibi bölgelerde gelişen yerel örgütlenme, İran İsmâîlîlerine güçlü kurumsal özerklik kazandırmıştı. Hasan'ın Nizâr'ı imam olarak tanınması bu mevcut altyapıyı Kahire'den ayırdı. Iranica'ya göre İran ve Irak'taki İsmâîlîlerin tamamına yakını bu tercihi izledi ve Nizârî olarak anılmaya başladı. Yine de 'her birey aynı anda karar verdi' türü bir üyelik envanterimiz yoktur. Buradaki kesinlik, bölgesel dâvet liderliğinin ve ana merkezlerin kurumsal tercihi üzerindedir. 1094 böylece önceden oluşmuş yerel özerkliği bağımsız Nizârî dâvete dönüştüren hukukî-dinî eşik oldu.<sup>979</sup>

**61.28. Orta Asya: Ayrışmanın Haberleşme Hızı Her Yerde Aynı Değildi.** Modern çalışmalar, Orta Asya'daki İsmâîlî toplulukların Nizârî-Müsta'lı ayrışmasından bir süre habersiz veya en azından kurumsal olarak etkilenmemiş olabileceğini belirtir. Bu ayrıntı, tarihçinin '1094'te bütün dünya İsmâîlîleri iki sütuna ayrıldı' şeklindeki harita mantığından kaçınması için önemlidir. Ortaçağ dâvet ağlarında haber, mektup, dâî ve ticaret yollarıyla dolaşıyordu; siyasî kriz bilgisi aylar veya yıllar içinde farklı yorumlarla ulaşabilirdi. Ayrıca bir bölgesel cemaat merkezden yeni talimat almadan eski imamet formüllerini bir süre sürdürebilirdi. Böylece ayrışmanın tarihi tek tarihlidir ama toplumsal gerçekleşmesi eşzamanlı değildir. Merkezî kırılma ile çevrenin bunu öğrenme ve yeniden örgütlenme zamanı ayrı kronolojiler olarak tutulmalıdır.<sup>980</sup>

<sup>978</sup> Daftary, 'İsmâ'ilism iii. İsmâ'ili History'; Daftary, *The İsmâ'ilis, Suriye Nizârîleri bölümü*; Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins* (3-Gravenhage: Mouton, 1955).

<sup>979</sup> Daftary, 'Dâ'ir'; Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', *Institute of Ismaili Studies*.

<sup>980</sup> Daftary, 'İsmâ'ilism iii. İsmâ'ili History'; Daftary, *The İsmâ'ilis*; Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 2007), *ağların sürekliliği bağlamı*.

**61.29. Ayrışma ‘Arap–Fars’ Bölünmesi Değildi.** Nizârîliğin güçlü biçimde İran’da, Müsta‘lîliğin ise Mısır ve Yemen’de kökleşmesi bazen ayrışmayı etnik ‘Farslar Nizâr’ı, Araplar Müsta‘lî’yi seçti’ formülüne indirgemeye yol açmıştır. Bu açıklama tarihsel olarak yetersizdir. İran’daki tercih, Hasan Sabbâh’ın yerel dâvet ve kale ağı üzerindeki liderliğiyle; Mısır’daki tercih devlet-dâvet kurumlarının el-Müsta‘lî’ye biatiyle; Yemen’deki tercih Süleyhî dâvet ağıyla bağlantılıydı. Suriye ise karma bir tablo sunar. Nizâr ve el-Müsta‘lî’nin her ikisi de aynı Fâtîmî hanedanın Arapça konuşan saray çevresinden geliyordu; mesele etnik milliyetçilik değil imamet ve kurumsal bağlılıktı. Farsça, Nizârî dâvetin sonraki entelektüel dili olarak güçlenecek; fakat bu dil dönüşümü ayrışmanın ilk sebebi sayılmayacaktır.<sup>981</sup>

**61.30. Hasan Sabbâh 1094’te Ortaya Çıkmadı: Önceden Kurulmuş Bir Dâî Kariyeri.** Hasan Sabbâh’ın Nizârî dâvetin kurucusu haline gelmesi, 1094’te aniden sahneye çıkmasıyla açıklanamaz. Ray’da İsmâîlîliğe katıldıktan sonra 464/1072’de İran dâvetinin başındaki Abdülmelik b. Attâş’ın dikkatini çekmiş, dâvet kadrosuna alınmış ve birkaç yıl sonra İsfahan’daki merkezde görev yapmıştı. 469/1076-77’de eğitim ve temas için Mısır’a gönderildi. Böylece 1094’e gelindiğinde yaklaşık yirmi yıldır profesyonel dâîlik tecrübesi bulunan, İran’ın siyasî ve dinî coğrafyasını iyi bilen bir örgütçüydü. Bu kronoloji önemlidir: Nizârîlik Hasan’ın kişisel icadı değildir; Hasan, mevcut Fâtîmî İsmâîlî dâvetinin yetiştirdiği bir kadro olarak ortaya çıkmış, daha sonra aynı dâvetin veraset krizinde bağımsız liderliğe geçmiştir.<sup>982</sup>

**61.31. 471-473/1078-1081 Mısır Seyahati: Bildiklerimiz Sandığımızdan Daha Az.** Hasan Sabbâh 471/1078’de Mısır’a ulaştı ve yaklaşık üç yıl Kahire ile İskenderiye çevresinde kaldı; 473/1081’de İran’a döndü. Bu seyahat daha sonraki Nizârî anlatıda büyük önem kazanmış olsa da Hasan’ın Mısır’daki günlük faaliyetleri hakkında çağdaş ayrıntılı kayıt çok azdır. Kayıp Nizârî kroniklerini kullanan Cüveynî, Reşîdüddin ve diğer yazarların aktardığı geleneğe göre Hasan, Bedr el-Cemâlî ile çatışmış ve Mısır’dan uzaklaştırılmıştır. Fakat olayın tam sebebi kesin değildir. Hasan’ın daha o tarihte Nizâr’ın halefiyetini açıkça

<sup>981</sup> Daftary, ‘Nizari Ismailis: History, Geography, and Beliefs’, IIS; Daftary, *The Ismā‘īlīs: Hodgson, The Order of Assassins*.

<sup>982</sup> Daftary, ‘Hasan Šabbāh’; Institute of Ismaili Studies, ‘Hasan Sabbah’; *Encyclopaedia Iranica*, ‘Attāš’.

savunduğu anlatısı kronolojik olarak özellikle ihtiyat gerektirir; Nizâr–Müsta‘lî krizi yaklaşık on üç yıl sonra patlak verecektir. Seyahat, Hasan’ın Fâtımî merkezini tanıdığı gerçeğini kanıtlar; 1094’teki tercihini önceden belirlenmiş bir parti kavgasına dönüştürmez.<sup>983</sup>

**61.32. Bedr el-Cemâlî ile Çatışma Nizâr Yüzünden miydi? Sonraki Hafızayı Geriye Taşımamak.** Nizârî kronik geleneğinin daha sonraki aktarımında Hasan Sabbâh’ın Mısır’da Bedr el-Cemâlî ile Nizâr’ın veraseti konusunda çatıştığı anlatılır. Modern Iranica biyografisi bu ihtimali aktarır fakat açıkça ‘whether or not’ diyerek kesinleştirmez. Bunun nedeni yalnız kaynak azlığı değil kronolojik mesafedir: Hasan 1081’de Mısır’dan ayrıldı; el-Müstansır 1094’te öldü ve mevcut veraset krizi on üç yıl sonra patladı. Nizâr daha önce veliaht olarak biliniyor olabilir; fakat Hasan’ın 1078-81 arasında sonradan oluşacak Nizârî-Müsta‘lî bölünmesini bütün ayrıntılarıyla temsil ettiği varsayılmamalıdır. Bu bölüm, Hasan’ın Bedr ile gerçek bir siyasî/idarî çatışma yaşamış olabileceğini kabul edecek; çatışmanın kesin sebebini Nizâr taraftarlığı olarak ancak kaynakların taşıdığı ihtiyat düzeyinde ifade edecektir.<sup>984</sup>

| Tarih / eşik      | Olay                                       | Nizârî kurum açısından anlam                | Anakronizm uyarısı                                  |
|-------------------|--------------------------------------------|---------------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| 464/1072          | Hasan Sabbâh dâvet kadrosuna alınır        | Profesyonel dâî kariyerinin başlangıcı      | Henüz Nizârlık yok                                  |
| 471-473/1078-1081 | Hasan Mısır’da                             | Fâtımî merkeziyle doğrudan temas            | Nizâr taraftarlığını kesin geriye taşımamak         |
| 483/1090          | Alamut ele geçirilir                       | Territoriyal-kale çekirdeği oluşur          | Hareket hâlâ el-Müstansır’a bağlı Fâtımî İsmâîlidir |
| 485/1092          | Selçuklu halefiyet krizi                   | İran dâvetinin hareket alanı genişler       | Nizârî-Müsta‘lî ayrışması henüz yok                 |
| 487/1094          | el-Müstansır ölür; el-Müsta‘lî tahta çıkar | Hasan Nizâr’ı tanır, Kahire ile bağ kesilir | Nizârî dâvetin bağımsızlaşma eşiği                  |
| 488/1095          | Nizâr yenilir ve ölür                      | Yeni setr; Hasan hüccet olarak başta        | Hasan imam değildir                                 |
| 1095 sonrası      | Nizâr adı sikkelerde sürer                 | Nizâr merkezli meşruiyet + gizli soy inancı | Gizli haleflerin isimleri çağdaş sikkeden çıkmaz    |
| 557/1162 sonrası  | Hasan II ve sonraki açık imamet            | Gizli soy genealojisi görünürleşir          | XII. yy şeceresini 1095’in çağdaş belgesi saymamak  |

**61.33. İran’a Dönüş: Dâvet Görevinden Bağımsız Stratejiye.** Hasan Sabbâh 473/1081’de İran’a döndükten sonra uzun süre ülkeyi dolaşarak dâvet yürüttü, Selçuklu iktidarının askerî ve idarî yapısını gözlemledi ve özellikle Deylem

<sup>983</sup> Daftary, ‘Hasan Sabbâh’; Institute of Ismaili Studies, ‘Hasan Sabbah’; Jovayni, *Târih-i Jahāngushā*, Nizârî bölümleri, kayıp *Sarguzasht* geleneğinin aktarımı.

<sup>984</sup> Daftary, ‘Hasan Sabbâh’; Walker, ‘Contested Succession’, 2026; Daftary, *The Ismâ‘îlis*.

bölgesine yöneldi. Kaynaklar bu dönemde onun giderek daha bağımsız bir mücadele stratejisi geliştirdiğini gösterir. Bu bağımsızlık 1094'ten önce henüz Kahire imametini reddetmek anlamına gelmiyordu; Hasan el-Müstansır'a bağlı İsmâîlî dâî idi. Fakat operasyonel düzeyde yerel karar, kadro yetiştirme ve mekân seçimi büyük ölçüde İran şartlarına göre belirleniyordu. Böylece 1094'te merkezle bağ kesildiğinde sıfırdan yeni örgüt kurması gerekmedi. Dâvet kadrosu, yerel müstecibler, güvenlik ağları ve dağlık bölge stratejisi zaten oluşmuştu. Kurumsal kopuşun başarısı, teolojik karar kadar bu önceden birikmiş altyapıya dayanıyordu.<sup>985</sup>

**61.34. 483/1090 Alamut'un Ele Geçirilmesi: Nizârî Devlet 1094'ten Önce Mekânsal Çekirdek Kazandı.** Hasan Sabbâh'ın 483/1090'da Alamut kalesini ele geçirmesi, daha sonra Nizârî devletin merkezi olacak mekânsal çekirdeği dört yıl önceden oluşturdu. Kale Selçuklu gücünün doğrudan denetiminden uzak, Şîî geleneklerin güçlü olduğu Deylem coğrafyasında stratejik konuma sahipti. Hasan'ın açık büyük savaş yerine yerel dönüşüm ve içeriden nüfuz yoluyla kaleyi ele geçirdiği aktarılır. O tarihte hareket hâlâ el-Müstansır'ın Fâtımî İsmâîlî dâvetine bağlıydı; bu nedenle 1090'ı 'Nizârîliğin doktriner kuruluş tarihi' diye adlandırmak yanlıştır. Buna karşılık 1090, daha sonra bağımsız Nizârîliğin devletsiz kalmamasını sağlayan toprak-kale egemenliğinin başlangıcıdır. Böylece Nizârî devletin mekânsal kuruluşu ile Nizârî dâvetin imamet bakımından bağımsız kuruluşu farklı tarihlere sahiptir.<sup>986</sup>

**61.35. 1090-1094: Selçuklu Karşıtı İsyan Var, Fakat Henüz 'Nizârî' Adı Yok.** Alamut'un ele geçirilmesinden sonra Hasan Sabbâh ve İran İsmâîlîleri Selçuklu otoritesine karşı açık direniş ve kale siyaseti yürütmeye başladılar. Bu dönem, 1094 sonrasında Nizârî devlet diye adlandıracağımız yapının askerî-siyasî başlangıcıdır. Ancak el-Müstansır hayattayken hareket imamet bakımından Fâtımî merkezine bağlıydı; 'Nizârî' ayrımı henüz tarihsel olarak doğmamıştı. Bu nedenle 1090-94 hareketini geriye doğru 'Nizârî isyan' diye adlandırırken anakronizm uyarısı gereklidir. Daha doğru ifade, 'sonradan Nizârî olacak İran İsmâîlîlerinin Selçuklu karşıtı hareketi'dir. Aynı ayırım, cemaatlerin ad değiştirme

<sup>985</sup> Daftary, 'Hasan Sabbâh'; Daftary, 'Fatimids', *Encyclopaedia Iranica*; Hodgson, *The Order of Assassins*.

<sup>986</sup> Daftary, 'Hasan Sabbâh'; *Encyclopaedia Iranica*, 'Alamut'; Cambridge, *A Short History of the Ismailis, 'The Alamut Period'*.

tarihini anlamak için önemlidir: kurumun bazı bileşenleri yeni kimlik adından önce var olabilir; yeni kimlik ise bir halefiyet krizinin bu altyapıya farklı meşruiyet vermesiyle oluşabilir.<sup>987</sup>

**61.36. 485/1092: Nizâmülmülk ve Melikşah'ın Ölümü, İran Dâvetinin Hareket Alanını Genişletti.** 485/1092'de Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün öldürülmesi ve kısa süre sonra Sultan Melikşah'ın ölümü, Büyük Selçuklu siyasetinde ağır halefiyet krizi yarattı. Nizâmülmülk'ün öldürülmesi sonraki bölümde hedefli şiddet bağlamında ayrıntılı incelenecektir; burada önemli olan, iki ölümün ardından merkezi Selçuklu baskısının bir süre zayıflaması ve İran İsmâîlîlerinin kale ağlarını genişletme imkânı bulmasıdır. Dolayısıyla 1094'e gelindiğinde Hasan Sabbâh yalnız dinî dâî değil, sahada egemenlik alanları geliştiren bir hareketin lideriydi. el-Müstansır'ın halefiyet krizi bu güçlü yerel altyapının üzerine geldi. Nizâr'ın tanınması, dışarıdan verilen soyut bir teolojik tercih değil; Selçuklu düzeniyle zaten çatışan İran cemaatinin Kahire'den bağımsızlığını kurumsallaştıran karar oldu.<sup>988</sup>

**61.37. Hasan Sabbâh'ın Nizâr'ı Tanıması: Bağımsız Nizârî Dâvetin Kurucu Kararı.** el-Müstansır'ın ölümünün ardından Hasan Sabbâh, Kahire'nin el-Müsta'li lehindeki kararını reddederek Nizâr'ı meşru imam kabul etti. Bu tercih yalnız fikir açıklaması değildi; Hasan Kahire'deki Fâtımî dâvet merkeziyle ilişkisini kesti. Modern İsmâîlî tarihçiliği bu kararı bağımsız Nizârî dâvetin gerçek kuruluş eşiği olarak değerlendirir. Hasan'ın kararı İran ve Irak'taki İsmâîlîlerce büyük ölçüde izlendi ve mevcut yerel teşkilat bundan sonra yeni imamet çizgisi adına çalıştı. Böylece tek bir cemaatin merkez-taşra ilişkisi kırılarak iki ayrı dâvet meşruiyeti oluştu. Nizârîlik açısından Hasan yeni imam yaratmadı; meşru imam olduğunu düşündüğü Nizâr'ın hakkını savundu. Kurumsal tarih açısından ise Kahire'den bağımsız komuta, öğretim ve güvenlik merkezini fiilen oluşturdu.<sup>989</sup>

<sup>987</sup> Daftary, 'Fatimids'; Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Hodgson, *The Order of Assassins*.

<sup>988</sup> Daftary, 'Fatimids'; Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates, Selçuklu halefiyet krizi bağlamı*.

<sup>989</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Daftary, 'İsmâ'îlîizm iii. İsmâ'îlî History'; Cambridge, *A Short History of the Ismailis, 'The Alamût Period'*.

**61.38. Nizârî Devletin ‘Kuruluş Tarihi’ Neden Tek Değil? 1090, 1094 ve 1095’i Ayırmak.** Nizârî tarih için üç farklı kuruluş tarihi kullanmak gerekebilir. 483/1090, Alamut’un ele geçirilmesiyle toprak ve kale merkezli siyasî çekirdeğin başlangıcıdır. 487/1094, Hasan Sabbâh’ın Nizâr’ı tanıyıp Kahire ile bağıni kesmesiyle bağımsız Nizârî dâvetin dinî-kurumsal kuruluşudur. 488/1095 ise Nizâr’ın yenilgisi ve ölümüyle Nizârîlerin erişilebilir imamdan yoksun kalıp yeni bir setr dönemine girmesidir. Bu üç tarihi tek ‘Nizârîler kuruldu’ cümlesinde eritmek tarihsel dönüşümü görünmez kılar. Devlet, dâvet ve imamet erişimi farklı zamanlarda farklı biçim kazanmıştır. Çalışmanın genel cemaat modeli açısından bu ayırım önemlidir: örgütsel altyapı kimlik ayrışmasından önce kurulabilir; meşruiyet kopuşu sonra gelir; liderin kaybı ise yapıyı yeni temsil kurumları geliştirmeye zorlayabilir.<sup>990</sup>

**61.39. ‘Bütün İran İsmâîlîleri Nizârî Oldu’ Cümlesinin Kanıt Sınırı.** Kaynaklar Hasan Sabbâh’ın Nizâr lehindeki kararının İran ve Irak İsmâîlîleri tarafından genel biçimde benimsendiğini bildirir. Bu, bölgesel dâvet merkezlerinin kurumsal yönelimi bakımından güçlü bir sonuçtur. Ancak ortaçağdan elimizde bireysel üyelik listeleri, bütün köylerin biat kayıtları veya her yerel dâinin aynı anda verdiği cevaplar bulunmaz. Dolayısıyla tarihçi ‘bütün İranlı İsmâîlîler aynı gün Nizârî oldu’ gibi mutlak demografik ifade kullanmamalıdır. Özellikle Orta Asya’nın daha geç etkilenmesi, Suriye’nin parçalı görünümü ve bazı yerel ağların zamanla değişebilmesi bu ihtiyatı destekler. En doğru formül, Hasan’ın liderliğindeki İran dâvetinin ana gövdesinin Nizârî çizgiye geçmesi ve bunun kısa sürede bölgesel kimliği belirlemesidir.<sup>991</sup>

**61.40. el-Da‘vetü’l-Cedîde: ‘Yeni Dâvet’ Yeni Bir Din Demek Değildi.** Nizârî hareket, dış kaynaklarda ve daha sonraki literatürde el-da‘vetü’l-cedîde, ‘yeni dâvet’ veya ‘yeni çağrı’ adıyla anıldı; Fâtımî-Müsta‘lî çizgi ise eski dâvet olarak karşılaştırıldı. Bu terminoloji kolayca ‘Hasan Sabbâh tamamen yeni bir din kurdu’ şeklinde yanlış okunabilir. Modern araştırma, yeni dâvetin esasen Şiî ta‘lîm doktrininin Hasan tarafından yeniden formüle edilmesi olduğunu

<sup>990</sup> Daftary, ‘Hasan Sabbâh’; *Encyclopaedia Iranica*, ‘Alamut’; Daftary, *The Ismâ‘îlîs*.

<sup>991</sup> Daftary, ‘The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands’; Daftary, ‘Ismâ‘îlism iii. Isma‘îli History’; Daftary, ‘Dâ‘î’.

vurgular. İmamın zorunlu ve güvenilir öğretmen olması fikri yeni değildi; yeni olan, bunu Kahire'den bağımsız Nizârî imamet çizgisinin meşruiyetini savunan merkezî polemik aracı haline getirmektir. Dolayısıyla 'yeni' sıfatı hem örgütsel kopuşu hem söylemsel yoğunlaşmayı gösterir; bütün Fâtımî İsmâilî doktrinlerinin terk edildiği anlamına gelmez.<sup>992</sup>

**61.41. Ta'lim Doktrini: Güvenilir Öğretmen Olmadan Hakikate Ulaşılabilir mi?** Hasan Sabbâh'ın Çahâr Fasl/Fusûl-i Erbaa olarak bilinen ve yalnız parçalar halinde korunan metninde ta'lim öğretisi dört önermeyle yeniden kurulmuştur. Akıl yürütmenin tek başına kesin hakikati garanti edemeyeceği, güvenilir bir öğretmene ihtiyaç bulunduğu ve bu öğretmenin belirli, tanınabilir imam olması gerektiği savunulur. Bu yaklaşım Sünnî kelâmcıların ve özellikle Gazzâlî'nin Bâtınî/Ta'limî eleştirilerinin merkezine yerleşti. Cemaatleşme açısından ta'lim, doktrinden fazlasıdır: hakikatin son yorumunu belirli imamet otoritesine bağlayarak üyelik ve bilgi erişimini merkezileştirir. Ancak 'ta'lim = kör itaat' gibi popüler kısa devrelerden kaçınılacaktır. Öğreti önce epistemik otorite problemidir; siyasî emir, gizli operasyon veya şiddet pratikleri ayrıca kanıtlanmalıdır.<sup>993</sup>

**61.42. Nizâr'ın Ölümünden Sonra Erişilebilir İmam Problemi.** 488/1095'te Nizâr'ın ölmesi yeni cemaat için paradoks yarattı. Nizâr imam kabul edilmişti; fakat onun görünür halefi dâvetin başında ortaya çıkmadı. Nizârîler bu durumu yeni bir setr/gizlenme dönemi olarak yorumladı. İmamet zincirinin kesilmediğine, Nizâr'ın soyunda devam ettiğine inanılıyor; ancak imamın kimliği kamuya açıklanmıyordu. Bu yapı, Fâtımî dönemindeki görünür imam-halife modelinden ciddi biçimde farklıdır. Nizârî devlet toprak ve kale bakımından görünür, Hasan Sabbâh ise yönetici olarak tanınır; buna karşılık nihai imam erişilemezdir. Böylece K kodları aynı yapıda farklı düzlemlere ayrılır: devlet ve kale yönetimi K0-K1 kadar görünür olabilirken imam kimliği K3 güvenlik gizliliği taşır; iç öğretim K2 seçiciliğiyle sürer.<sup>994</sup>

<sup>992</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Daftary, 'İsmâ'ilism iii. İsmâ'îli History'; Encyclopaedia Iranica, 'İsmâ'ilism xiii. İsmâ'îli Literature in Persian and Arabic'.

<sup>993</sup> Daftary, 'İsmâ'ilism xiii. İsmâ'îli Literature in Persian and Arabic'; Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Şebiristânî, *el-Milel ve'n-nihal, Ta'limiyye bölümü*; Gazzâlî, *Fedâ'ihü'l-Bâḫniyya*.

<sup>994</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Daftary, 'İsmâ'ilism iii. İsmâ'îli History'; Institute of Ismaili Studies, 'Hasan Sabbah'.

**61.43. Hasan Sabbâh ‘İmam’ Değil Hüccet: Liderlik Makamlarını Karıştırmamak.** Nizâr’ın ölümünden sonra Hasan Sabbâh Nizârî dâvet ve devletinin tartışmasız filî başıydı; fakat erken Nizârî anlayışta kendisini imam olarak ilan etmedi. O ve Alamut’taki ilk iki halefi, gizli imamın hücceti yani baş temsilcisi olarak kabul edildi. Bu ayrım cemaat otoritesi bakımından çok önemlidir. Günlük yönetim, savunma, dâî atama ve doktriner polemik Hasan’ın elinde toplanabilir; buna rağmen en yüksek kutsal otorite görünmeyen imamda kalabilir. Böylece karizmatik yönetici ile soy temelli imamet aynı kişi olmak zorunda değildir. Popüler anlatılardaki ‘Hasan Sabbâh tarikatın şeyhi ve mutlak imamıydı’ formülü, Nizârî kurumsal dilini bozar. Bölüm 62’de Hasan’ın liderliği bu temsil modeli üzerinden daha ayrıntılı incelenecektir.<sup>995</sup>

**61.44. Yeni Setr Dönemi: Devlet Görünürken İmam Nasıl Gizli Kalabilir?** Nizârî modelin en ilginç taraflarından biri, imamın gizliliği ile devletin görünürlüğünün aynı anda bulunmasıdır. Alamut, kaleler, yöneticiler ve askerî çatışmalar herkesçe biliniyordu; Selçuklu kronikleri hareketi açık siyasî tehdit olarak kaydediyordu. Buna karşılık Nizâr’ın halefinin adı açıklanmıyor, imametın soy devamı anonim biçimde kutsanıyordu. Bu nedenle ‘gizli imam = gizli örgüt’ denklemi yine geçersizdir. Gizlenen unsur imamın kimliği ve güvenliğidir; siyasî topluluğun varlığı değil. Pre-Fâtımî setr döneminde imam ve merkez birlikte daha kapalıyken, erken Alamut Nizâriliğinde teritoryal yapı açık ve savaşan bir devlettir. Aynı İsmâîlî kavramın farklı tarihsel koşullarda farklı K profili üretmesi, Bölüm 55’te kurduğumuz kapallılık ayrımının güçlü örneğidir.<sup>996</sup>

**61.45. Alamut Sikkelerinde Nizâr’ın Adı: Maddî Kanıtın Önemi.** Nizâr’ın ölümünden sonra yaklaşık yetmiş yıl boyunca Alamut’ta basılan bazı sikkelerde onun adı ve el-Mustafâ li-Dinillâh unvanının yaşatılması, erken Nizârî meşruiyet hafızasının en değerli maddî kanıtlarından biridir. Bu numizmatik veri, Nizâr’ın yalnız daha sonraki efsanelerde hatırlanan sembolik ata olmadığını; Alamut devletinin resmî meşruiyet dilinde uzun süre merkezde kaldığını gösterir. Aynı sikkelerde onun soyunun ismen açıklanmadan kutsanması, görünür Nizâr adı ile gizli halef çizgisinin birlikte kullanılabildiğine işaret eder. Maddî kanıt burada

<sup>995</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Daftary, ‘İsmâ’ilism iii. İsmâ’ili History’; Hafî bâb-i Bâbâ Sayyidnâ, Nizârî hüccet geleneği.

<sup>996</sup> Daftary, ‘İsmâ’ilism iii. İsmâ’ili History’; Encyclopaedia Iranica, ‘Alamût’; bu eserin Bölüm 55 K0-K4 sınıflandırması.

metin kaynaklarını tamamlar; fakat sikke tek başına hangi oğlun imam olduğunu söylemez. Bu nedenle numizmatik veri, ‘Nizârî imamet devamı inancı vardı’ sonucunu güçlendirir; gizli imamların ayrıntılı genealojisini tek başına kanıtlamaz.<sup>997</sup>

**61.46. ‘Nizâr’ın Soyu’ İfadesi: İsim Açıklamadan Hanedan Sürekliliği Kurmak.** Erken Alamut sikkelerinde Nizâr’ın ardından gelen soyun anonim biçimde anılması, cemaat meşruiyetinin ilginç bir teknik çözümüdür. İmamın adı güvenlik gerekçesiyle açıklanmasa bile ‘Nizâr’ın nesli’ kutsanarak kesintisiz imamet iddiası korunabilirdi. Bu, soy bilgisinin her üyeye aynı ayrıntıda açık olmadığı K2-K3 arası bir bilgi rejimi düşündürür. Ancak tarihçi burada da dikkatli olmalıdır: anonim soy formülü, gizli imamların isim listesinin o dönemde herkesçe bilindiğini kanıtlamaz. Aksine kamusal ve iç bilgi arasında bilinçli ayırım olduğunu düşündürebilir. Bu nedenle daha sonraki Nizârî kaynaklarda görülen el-Hâdî, el-Muhtedî ve el-Kâhir isimleri, erken sikkelerin doğrudan okunması gibi sunulmayacak; sonraki cemaat hafızası ve imamet genealojisi olarak ayrı ele alınacaktır.<sup>998</sup>

**61.47. ‘Nizâr’ın Oğlu Alamut’a Kaçırıldı’ Anlatısı: Cemaat Hafızası ile Arşivsel Kesinliği Ayırmak.** Nizârî sözlü ve yazılı geleneklerinde Nizâr’ın bir oğlunun veya torununun Mısır’dan gizlice İran’a getirildiği, Alamut yakınında saklandığı ve sonraki imamların onun soyundan geldiği anlatılır. Bu anlatı imamet zincirinin kesintisizliğini açıklayan temel cemaat hafızasıdır. Iranica, Hasan Sabbâh döneminde bile birçok Nizârînin böyle bir gelişe inandığını aktarır; fakat erken çağdaş bağımsız belgeler kişinin adı, yolculuk tarihi ve güzergâhını doğrulamaz. Bu nedenle eser anlatıyı ne ‘uydurma’ diye dışlayacak ne de ayrıntıları kesin arşiv kaydı gibi yazacaktır. Tarihsel olarak güvenli ifade, erken Nizârîlerin Nizâr’ın soyunun yaşadığına ve imametın gizli olarak devam ettiğine inandıklarıdır. Gizli çocuğun somut biyografisi ise daha düşük kesinlik seviyesinde tutulacaktır.<sup>999</sup>

<sup>997</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Daftary, ‘İsmâ‘îlîsm iii. İsmâ‘îlî History’; George C. Miles, Alamut dönemi Nizârî sikkeleri üzerine çalışmalar, özellikle Nizâr’ın unvanının devamı.

<sup>998</sup> Daftary, ‘İsmâ‘îlîsm iii. İsmâ‘îlî History’; Institute of Ismaili Studies, ‘Nizari Ismailis: History, Geography, and Beliefs’; Daftary, ‘Nûr al-Dîn Moḥammad II b. Ḥasan’.

<sup>999</sup> Daftary, ‘İsmâ‘îlîsm iii. İsmâ‘îlî History’; Daftary, ‘Hasan II’; Institute of Ismaili Studies, ‘Nizari Ismailis: History, Geography, and Beliefs’.

**61.48. 1162’de İmamın Görünürleşmesine Kadar: Sonraki Genealojiyi 1095’e Geri Taşımamak.** Nizârî imamet soyunun Alamut’ta açık biçimde görünür hale gelişi Hasan II’nin 557/1162’de liderliği devralması ve oğlu Nûreddin Muhammed II döneminde Fâtımî-Nizâr soy iddiasının sistemli biçimde ilan edilmesiyle bağlantılıdır. Daha sonraki Nizârî gelenek, Hasan II’yi Nizâr’ın gizli soyundan gelen imam olarak tanımlar. Bu veri 1095 sonrası imamet sürekliliği inancının tarihsel önemini gösterir; fakat XII. yüzyıl ortasında açıkça formüle edilmiş şecereyi 1095’te herkesin bildiği ayrıntılı kayıt gibi kullanmak anakroniktir. Bu bölüm yalnız doğuş eşiğini inceler; gizli imamların kimliği ve 1164 kıyâmet ilanı sonraki bölümlerde ayrıca ele alınacaktır. Buradaki yöntem kuralı nettir: sonraki kurumsal hafıza, erken dönemin boşluğunu aydınlatabilir fakat onu otomatik olarak çağdaş belgeye dönüştürmez.<sup>1000</sup>

**61.49. Müsta’lî Dâvetin Devamı: 1094 Sonrasında Fâtımî Merkez Yok Olmadı.** Nizârî tarihinin doğuşunu anlatırken Müsta’lî çizginin devamını ‘kaybeden taraf’ gibi göstermek tarihsel sonucu tersine çevirir. 1094’te Fâtımî tahtını, Kahire dâvet teşkilatını, Mısır’ın devlet kaynaklarını ve Yemen-Hindistan ağlarının önemli bölümünü el-Müsta’lî çizgisi korudu. Fâtımî devleti 1171’e kadar yetmiş yedi yıl daha yaşayacaktı. el-Müsta’lî’den sonra el-Âmir imam-halife olarak tanındı; 1130’da onun ölümü ise Müsta’lîleri yeniden Hâfîzî ve Tayyibî kollarına bölecekti. Dolayısıyla 1094 yalnız Nizârîliğin doğumu değil, aynı zamanda Müsta’lîliğin ayrı bir İsmâilî kimlik olarak belirginleşmesidir. İki kol da ortak Fâtımî mirastan çıkmış, fakat biri devlet merkezini, diğeri İran’daki bağımsız kale-dâvet ağını temel almıştır.<sup>1001</sup>

**61.50. el-Müsta’lî Dönemi: İmam-Halife Devam Etti, Fiilî İktidar el-Efdal’de Yoğunlaştı.** el-Müsta’lî 487-495/1094-1101 arasında imam-halife olarak hüküm sürdü; fakat devletin askerî ve idarî icrası büyük ölçüde el-Efdal’in elindeydi. Bu durum Nizârî polemiğin ‘vezirin seçtiği bağımlı hükümdar’ anlatısına tarihsel zemin sağlar. Yine de Fâtımî devlet belgeleri, hutbe, sikke ve dâvet kurumu el-Müsta’lî’yi gerçek imam-halife olarak işledi. Meşruiyet ile icra gücünün ayrılması, Bölüm 60’ta Bedr el-Cemâlî için gördüğümüz yapının

<sup>1000</sup> Daftary, *Hasan II*; Daftary, *Nûr al-Dîn Moḥammad II b. Ḥasan*; Daftary, *The Ismā’īlīs, Alamut dönemi*.

<sup>1001</sup> Daftary, *‘Ismā’īlism iii. Isma’īli History*; Daftary, *The Ismā’īlīs*; Brett, *The Fatimid Empire*.

devamıdır. 1094 krizinin siyasal olarak el-Efdal lehine sonuçlanması, dâvet kurumunun da otomatik olarak yalnız askerî komuta zincirine dönüştüğü anlamına gelmez. Müsta'lı imamet öğretisi ve Fâtımî hukuk-eğitim kurumları yaşamayı sürdürdü. Bu ikili yapı, Nizârî eleştiriye anlamak kadar Müsta'lı cemaatin gerçek devamlılığını da açıklamak için gereklidir.<sup>1002</sup>

**61.51. 1094 Bir Ağ Bölünmesidir: Merkez, Bölgesel Dâî ve Cemaatler Yeniden Hizalandı.** Nizârî-Müsta'lı ayrışması yalnız iki imam adının ayrılması değil, transbölgesel dâvet ağının yeniden hizalanmasıdır. Kahire, Yemen ve batı Hindistan Müsta'lı çizgide devam ederken İran ve Irak dâveti Nizârî merkeze dönüştü; Suriye parçalı kaldı; Orta Asya daha geç tepki verdi. Bu yeniden hizalanma haberleşme yollarını, dâî atamalarını, mali akışları, öğretim metinlerinin dolaşımını ve meşruiyet ritüellerini etkiledi. Bir dâî artık hangi imam adına ahd alacağını, hangi merkeze rapor ve kaynak göndereceğini, hangi metni öğretim standardı sayacağını yeniden tanımlamak zorundaydı. Bu nedenle ayrışmayı 'mezhep görüş ayrılığı' diye sınırlamak bu eserin ana konusunu ıskalar. 1094, aynı inanç geleneği içinde ağ yönetiminin iki bağımsız komuta ve meşruiyet sistemine ayrılmasıdır.<sup>1003</sup>

**61.52. Bağımsız Nizârî Dâvetin Maddî Boyutu: Haberleşme ve Kaynak Artık Kahire'ye Gitmiyor.** Hasan Sabbâh'ın Kahire ile bağı kesmesi, soyut bir itikadî tercih olmaktan çıkıp günlük örgüt işleyişini değiştirdi. İran'daki dâî atamaları, kale yönetimi, yerel mali kaynaklar, metin üretimi ve güvenlik kararları artık Fâtımî sarayının onayına bağlı değildi. Alamut, fiilen yeni koordinasyon merkezi haline geldi. Bununla birlikte elimizde 1094 sonrasına ait ayrıntılı bir 'bütçe yönetmeliği' veya bütün dâîlerin haberleşme protokolünü gösteren arşiv yoktur. Kurumsal bağımsızlık, kaynaklarda görülen liderlik ve siyasî davranıştan çıkarılabilir; modern bürokratik şema kadar ayrıntılandırılmamalıdır. Bu ayrım önemlidir çünkü 'Kahire'yle bağ koptu' demek, önceki Fâtımî dâvetin bütün ritüel, öğretim ve personel pratiklerinin bir gecede terk edildiği anlamına gelmez. Örgütsel kopuş ile kurumsal miras aynı anda vardır.<sup>1004</sup>

<sup>1002</sup> Daftary, 'Fatimids'; Brett, *The Fatimid Empire*; Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'ili History'.

<sup>1003</sup> Daftary, 'Dâ'î'; Daftary, *The Ismâ'îlîs*; Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning*.

<sup>1004</sup> Daftary, 'Hasan Sabbâh'; Daftary, 'Dâ'î'; Hodgson, *The Order of Assassins*.

**61.53. Alamut Zaten Vardı: Halefiyet Krizi Topraklı Bir Muhalefet Devleti Yarattı.** 1094'ün Nizârîlik açısından olağanüstü sonucu, merkezden ayrılan dâvetin devletsiz veya sadece gizli hücreler halinde kalmamasıdır. Alamut 1090'dan beri Hasan'ın elindeydi ve çevrede başka kaleler ile yerel cemaatler geliyordu. Böylece Nizâr lehine imamet tercihi, hazır bir teritoryal altyapıyla birleşti. Bu durum Nizârîlerin Selçuklu dünyasında uzun süre hayatta kalmasını sağlayan en önemli faktörlerden biridir. Kale ağı savunma, tarım, depo, kütüphane, yönetim ve dâî faaliyeti için fiziksel merkez sağladı. Ancak 'kale devleti = tamamen kapalı cemaat' denklemi yine kurulmayacaktır. Kaleler askerî erişimi sınırlar; fakat içinde yaşayan nüfus, çiftçiler, zanaatkârlar, yöneticiler ve âlimler tek tip inisiyatif kadro değildir. Cemaat çekirdeği ile yönetilen teritoryal toplum ayrılacaktır.<sup>1005</sup>

**61.54. K–P–D Profili: 1094 Ayrışması Kapalılık, Siyasallaşma ve Devlet İlişkisini Nasıl Değiştirdi?** 1094 öncesinde İran İsmâîlîleri doktriner olarak K2, Selçuklu baskısı nedeniyle K3 ve bazı operasyonel faaliyetlerde kanıt varsa K4 unsurları taşıyordu; siyasallaşma Alamut'un ele geçirilmesiyle P4'e yaklaştı, devlet ilişkisi Selçuklularla D6 açık çatışmaya dönmüştü. 1094 sonrasında imamet bağımsızlığı bu mevcut siyasî morfolojiye yeni meşruiyet verdi. Kahire'deki Müsta'li dâvet ise merkezde K0-K2 arasında kurumsal ve kamusal, P4/D7 devletleşmiş yapıyı sürdürdü. Aynı İsmâîlî mirastan çıkan iki kol artık birbirinden çok farklı K-P-D bileşimleri taşıyordu. Nizâr'ın şahsî yenilgisi, İran Nizârîlerinin siyasallaşmasını düşürmedi; tersine erişilemez imam adına hüccet yönetimi ve kale devleti güçlendi. Kodlar bu nedenle mezhep etiketi değil dönemsel kurum biçimini göstermelidir.<sup>1006</sup>

**61.55. Historiografi: 'Meşru Veliahtın Gasrı' ile 'Son Nassın Uygulanması' Arasında Tarihçinin Yeri.** Nizârî ve Müsta'li cemaatlerin her biri 1094'ü kendi imamet sürekliliğini açıklayan kurucu hafıza olarak korumuştur. Nizârî anlatı, önceden verilmiş nassın el-Efdal tarafından gasp edilmesini; Müsta'li anlatı ise el-Müstansır'ın Ahmed lehindeki geçerli tayinini öne çıkarır. Modern Daftary literatürü Nizâr'ın önceki tayinini güçlü biçimde

<sup>1005</sup> *Encyclopaedia Iranica*, 'Alamūt'; *Encyclopaedia Iranica*, 'İsmâ'ilizm xv. Nezâri İsmâ'ili Monuments'; Daftary, *The İsmâ'ilis*.

<sup>1006</sup> Bu eserin K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 sınıflandırması; tarihsel dayanak için Daftary, 'İsmâ'ilizm iii. İsmâ'ili History'; Daftary, 'Hasan Şabbâb'.

kabul ederken, Walker'ın 2026 yeniden değerlendirmesi yakın çağdaş Kıptî kayıt üzerinden son tayin ihtimalini ciddiye almaktadır. Tarihçinin görevi bu geleneklerden birinin teolojik hükmünü kendi hükmüymüş gibi tekrar etmek değildir. Kaynak tarihini, metnin amacını, olaylara yakınlığı ve bağımsız doğrulamayı göstermek gerekir. Bu nedenle bölüm 'kim gerçek imamdı?' teolojik sorusuna cevap vermeyecek; hangi tarihsel aktörün hangi kanıta dayanarak neyi meşru saydığını ve bunun hangi kurumu ürettiğini açıklayacaktır.<sup>1007</sup>

**61.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Nizârîlik Bir Gecede Doğmadı, 1094'te Bağımsızlaştı.** Bölümün temel sonucu şudur: Nizârî İsmâîlîlik 1094'te sıfırdan icat edilmedi. İran dâvet kadroları, Hasan Sabbâh'ın liderliği, Selçuklu karşıtı strateji ve Alamut merkezli teritoryal altyapı daha önce oluşmuştu. Buna karşılık 1094 veraset krizi, bu mevcut ağın Kahire'den kopup Nizâr'ın imametini esas alan bağımsız dâvete dönüşmesini sağladı. Nizâr'ın 1095'te ölümü ise yeni cemaati erişilemez imam ve hüccet liderliği modeline yöneltti. Müsta'lîlik de aynı anda devlet ve Kahire dâvetinin sürekliliğini devralarak ayrı kimlik kazandı. Halefiyetin ayrıntıları bugün bile kaynak tartışmasına açık olduğu için tarihsel kesinlik ile cemaat hafızası ayrılmalıdır. Aşağıdaki matris, 1094 kırılmasını kişi, meşruiyet, ağ, devlet, kapalılık ve kaynak problemi üzerinden özetleyerek Bölüm 62'de Hasan Sabbâh'ın ayrıntılı biyografisine geçiş zemini kurar.<sup>1008</sup>

| Boyut                  | Bölüm 61 — 1094 ayrışması ve Nizârî dâvetin doğuşunda görünüm                                         |
|------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Analiz nesnesi      | Fâtımî imamet veraseti ile transbölgesel dâvet ağının Nizârî-Müsta'lı olarak ayrışması.               |
| 2. Kaynak katmanları   | Nizârî ve Müsta'lı iç hafıza, Kıptî yakın çağdaş tanıklık, kronikler, polemikler ve modern kritik.    |
| 3. Güvenli kronoloji   | Aralık 1094 ölüm ve el-Müsta'lı'nın tahta çıkışı; 1095 Nizâr isyanı, yenilgisi ve ölümü.              |
| 4. Tartışmalı çekirdek | Nassın kime, ne zaman ve hangi bağlayıcılıkla verildiği; önceki ve son tayin rivayetlerinin statüsü.  |
| 5. Nizâr               | Büyük oğul, güçlü önceki hak iddiası, İskenderiye'de rakip imam-halife, 1095'te öldürülür.            |
| 6. el-Müsta'lı         | Genç oğul, el-Efdal desteğiyle tahta çıkar; Kahire dâveti ve Fâtımî devletini devralır.               |
| 7. el-Efdal            | Sonucu belirleyen askerî-icraî aktör; siyasi rolü güçlü, nassın tarihsel varlığını tek başına çözmez. |
| 8. İskenderiye         | Nizâr'ın kısa ömürlü karşı hilâfet merkezi; vali, kâdı, kabile ve şehir desteği birleşir.             |

<sup>1007</sup> Walker, 'Contested Succession', 2026; Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanşer'; al-Âmir, al-Hidāya al-Âmiriyya; Daftary, The Ismâ'îlis.

<sup>1008</sup> Genel sentez için Daftary, The Ismâ'îlis; Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Daftary, 'Nezâr b. al-Mostanşer'; Walker, 'Contested Succession', 2026; Hodgson, The Order of Assassins.

| Boyut                   | Bölüm 61 — 1094 ayrışması ve Nizârî dâvetin doğuşunda görünüm                                                             |
|-------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 9. Hasan Sabbâh         | 1094 öncesi Fâtımî dâi ve Alamut lideri; 1094'te Nizâr'ı tanıyarak bağımsız dâvet kurar.                                  |
| 10. Kuruluş kronolojisi | 1090 teritoryal çekirdek; 1094 bağımsız Nizârî dâvet; 1095 yeni setr/hüccet modeli.                                       |
| 11. Coğrafi ayrışma     | Mısır-Yemen-Hindistan çoğunlukla Müsta'li; İran-İrak Nizârî; Suriye karma; Orta Asya gecikmeli.                           |
| 12. Otorite modeli      | Müsta'lilerde görünür imam-halife; Nizârîlerde gizli imam + Hasan/hüccet yönetimi.                                        |
| 13. Bilgi rejimi        | Nizârîlerde imam kimliği güvenlik nedeniyle saklanabilir; ta'lim otorite doktrini merkezileşir.                           |
| 14. Maddî temel         | Nizârîlerde Alamut ve kale ağı; Müsta'lilerde Fâtımî devlet, Kahire kurumları ve Yemen dâveti.                            |
| 15. Yeni dâvet          | el-da'wa al-jadida yeni din değil; ta'lim doktrininin bağımsız Nizârî imamet bağlamında yeniden formülasyonu.             |
| 16. Kapalılık (K)       | Nizârî imam kimliğinde K3, öğretimde K2; kale-devletin varlığı kamusal, K4 yalnız somut operasyon kanıtıyla.              |
| 17. Siyasallaşma (P)    | İran Nizârî çekirdeği Alamut'la P4'e ulaşır; Müsta'li merkez zaten P4 devletleşmiş yapı.                                  |
| 18. Devlet ilişkisi (D) | Nizârîler Selçuklularla D6 çatışma; Müsta'liler Mısır'da D7 devlet; iki kol birbirine rakip imamet merkezi.               |
| 19. Hafıza ve genealoji | Nizâr'ın gizli soyunun devamı cemaat için merkezî; erken ayrıntılarla sonraki açık şecere birbirinden ayrılır.            |
| 20. Tarihçi için kural  | Teolojik olarak 'gerçek imam' seçme; kaynakların nass iddialarını derecelendir ve 1090/1094/1095 kuruluş eşiklerini ayır. |

## BÖLÜM 62 — HASAN SABBÂH

Dâiden Kurucu Hüccete: Biyografi, Alamut, Ta‘lîm, Hedefli Şiddet ve  
Efsanenin Ayırıştırılması

**62.1. Hasan Sabbâh’ı Tarihten Efsaneye Karışmadan Okumak.** Hasan Sabbâh, İslam tarihindeki birkaç şahsiyetten biridir ki biyografisi kendi tarihsel ağırlığından daha büyük bir efsane gölgesi altında kalmıştır. Alamut, fidâîler, Nizâmülmülk’ün öldürülmesi, “dağın şeyhi”, uyuşturucu ve sahte cennet hikâyeleri zamanla tek bir kişisel biyografiye yığılmıştır. Bu bölümün amacı ne Hasan’ı romantik bir direniş kahramanına dönüştürmek ne de sonraki polemiklerin bütün ithamlarını onun kişisel programı saymaktır. Önce biyografik olarak yüksek güvenilirlik taşıyan çekirdek kurulacak; ardından kayıp Nizârî tarih yazımı, Selçuklu ve Sünnî kronikleri, daha geç Avrupa efsaneleri ve modern araştırmanın birbirinden farklı kanıt değerleri ayrılacaktır. Böylece Hasan’ın gerçek tarihsel önemi, sansasyonel hikâyelerden bağımsız olarak dâîlikten teritoryal devlet kuruculuğuna geçişi örgütleyebilmesinde aranacaktır.<sup>1009</sup>

**62.2. Ana Kaynak Problemi: Sergüzeşt-i Seyyidinâ Kayboldu, Fakat Tamamen Yok Olmadı.** Hasan’ın hayatına dair en önemli erken Nizârî kaynak, adı genellikle Sergüzeşt-i Seyyidinâ/Sargozaşt-e Sayyednâ şeklinde verilen biyografidir. Eser bugün müstakil nüsha halinde elimizde değildir; ilk kısmının otobiyografik olabileceği düşünülür. Buna rağmen Moğol fethinden sonra Alamut arşivlerine ulaşan Atâ Melik Cüveynî ile daha sonra Reşîdüddin ve Ebü’l-Kâsım Kâşânî bu eseri veya ondan türeyen malzemeyi geniş biçimde aktarmıştır. Dolayısıyla “kaynak kayıp, hiçbir şey bilinemez” demek kadar, XIII–XIV. yüzyıl tarihçilerinin aktardığı her cümleyi doğrudan Hasan’ın ağzından çıkmış otobiyografik veri saymak da hatalıdır. Bölüm boyunca her rivayet, kayıp iç kaynak çekirdeği ile aktarıcının siyasî ve mezhebî çerçevesi birlikte düşünülerek kullanılacaktır.<sup>1010</sup>

<sup>1009</sup> Farhad Daftary, ‘Hasan Şabbâh’, *Encyclopaedia Iranica*, XII/1, 34-37; a.mlf., *The Assassin Legends: Myths of the Isma‘ilis* (London/New York: I.B. Tauris, 1994); Institute of Ismaili Studies, ‘Hasan Sabbah’ (erişim 21 Ağustos 2026).

<sup>1010</sup> Farhad Daftary, ‘Sargodasht-e Sayyednâ’, *Encyclopaedia Iranica* (2014); Harold Bowen, ‘The sar-gudhasht-i sayyidnâ, the “Tale of the Three Schoolfellows” and the waşāya of the Nizām al-Mulk’, *JRAS* 63/4 (1931), 771-782; Daftary, ‘Persian Historiography of the Early Nizārī Ismā‘ilis’, *Iran* 30 (1992), 91-97.

**62.3. ‘Seyyidinâ’: Kişisel İsimden Cemaat Hafızasına.** Hasan’ın çağdaş Nizârî çevrede “Seyyidinâ”, yani “efendimiz/üstadımız” diye anılması, yalnız saygı unvanı değil, liderliğinin cemaat hafızasındaki yerini gösterir. Bununla birlikte bu unvanı “imam” ile eşitlememek gerekir. 1095 sonrasında Hasan, erişilebilir imam bulunmadığı şartlarda Nizârî dâvet ve devletin filî başı olmuş; fakat erken Nizârî kavrayışta kendisini imam ilan etmek yerine gizli imamın hücceti ve en yüksek temsilcisi olarak konumlandırmıştır. Daha sonraki tarih yazımında “Seyyidinâ” merkezi kurucu otoriteyi temsil ederken imamet Nizâr’ın soyunda düşünölmeye devam etmiştir. Bu ayırım, Hasan’ın kişisel karizmasının neden çok güçlü olabildiğini fakat Nizârî imamet zincirini kendi şahsına çevirmediğini anlamak bakımından temel önemdedir.<sup>1011</sup>

**62.4. Doğum Tarihi ve Yeri: Kum, Rey ve 1046–1050’ler Arasında İhtiyat.** Hasan’ın doğum tarihi ve yeri, popüler biyografilerde göröldüğü kadar kesin değildir. Modern Iranica sentezi onu Kum’da, 440’lı hicrî yılların ortalarında yani 1050’lerde doğmuş kabul eder. TDV ise 438/1046-47 veya 445/1053-54 tarihlerinin rivayet edildiğini, ayrıca aktarılan soy anlatısında ailenin Kum’dan Rey’e geçtiğini belirtir. İbnü’l-Esir’in “Râzî” nisbesi de Rey bağlantısını güçlendirir; fakat nisbe zorunlu olarak doğum yerini kanıtlamaz. Bu nedenle eser Hasan için tek ve kesin bir gün/yıl üretmeyecektir. Güvenli ifade, XI. yüzyıl ortalarında Kum–Rey İmâmî Şîî çevresi içinde doğup yetiştiği ve gençliğinin belirleyici eğitim merkezinin Rey olduğu şeklindedir.<sup>1012</sup>

**62.5. Himyerî Soy İddiası: Biyografik Veri mi, Soy Meşruiyeti mi?** Hasan’ın babası Ali b. Muhammed’in Kûfe kökenli olduğu ve ailenin kendisini Yemenli Himyerîlere bağladığı rivayet edilir. Iranica bu soy iddiasını, babanın Kûfe’den Kum’a göçüyle birlikte aktarır; TDV ise daha sonraki kaynakların Himyerî kökeni tartışmaya açtığını da kaydeder. Ortaçağ biyografilerinde soya dair iddialar yalnız nüfus kaydı değildir; aile itibarı, Arap kökeni, yerel aidiyet ve siyasî meşruiyet de üretebilir. Bu nedenle “Hasan kesin Himyerî Araptı” veya tersine “tamamen uydurma Fars karşıtı soy kurgusuydu” gibi iki uçtan

<sup>1011</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; ‘Hojjat’, *Encyclopaedia Iranica*; Farhad Daftary, *The Ismâ’îlis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), *Alamut dönemi bölümleri*.

<sup>1012</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Abdülkerim Özeydin, ‘Hasan Sabbâh’, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV İSAM, 1997), 347-350; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, ilgili kayıtlar.

kaçınılacaktır. Tarihsel olarak kanıtlanabilen şey, ailenin kendi hafızasında Kûfe ve Himyerî-Yemen bağlantısının bulunduğu, Hasan'ın ise İran'daki Rey ve Deylem çevresinde yetişip siyasî-dinî kariyerini burada kurduğudur.<sup>1013</sup>

**62.6. Rey'de İmâmî Şîî Eğitim: Sonraki İsmâîlîliği Çocukluğa Geri Taşımamak.** Hasan'ın çocukluk ve ilk gençlik eğitimi İmâmîyye/On İki İmam Şîîliği içinde gerçekleşti. Bu ayrıntı önemlidir; çünkü sonraki Nizârî liderliği çocukluğundan beri değişmez bir “gizli İsmâîlî projesi” taşıdığı anlamına gelmez. Rey, XI. yüzyılda farklı Şîî çevrelerin, kelâmî tartışmaların ve İsmâîlî dâîlerin de bulunduğu büyük bir şehir ortamıydı. Hasan'ın dinî ilimlere ilgisi ve aklî ilimlere aşinalığına dair sonraki biyografik övgüler vardır; ancak ayrıntılı bir medrese müfredatı veya belirli hocalar zinciri oluşturmak mümkün değildir. Bu eserde Rey dönemi, mezhep değiştirmeden önceki İmâmî sosyalizasyon ve çok sesli şehir ortamı olarak ele alınacak; genç Hasan'ın daha sonraki bütün fikirlerinin tohumlarını çocuklukta hazır bulduğu varsayılmayacaktır.<sup>1014</sup>

**62.7. Rey Bir Dâvet Kavşağıydı: Hasan'ın Dönüşümünü Şehir Ağı İçinde Okumak.** Hasan'ın İsmâîlîliğe geçişi yalnız bireysel metafizik arayış olarak değil, Rey'in daha eski İsmâîlî tarihine sahip bir şehir olmasıyla birlikte değerlendirilmelidir. Rey, III/IX. yüzyıldan itibaren İsmâîlî dâvet faaliyetlerinin görüldüğü merkezlerden biriydi; XI. yüzyılda da yerel dâîler burada etkinlik gösteriyordu. Bu durum, Hasan'ın yeni öğretiyle rastlantısal ve tek seferlik temas kurmadığını düşündürür. Ancak “Rey İsmâîlî şehirdi” demek de doğru değildir; şehir çok mezhepli, siyasî ve ilmî bir ortam taşıyordu. Cemaatleşme açısından önemli olan, dâvetin anonim fikir dolaşımından ziyade somut öğrenciler ve kişisel güven ilişkileri üzerinden genç bir İmâmîyi yeni bir aidiyet ağına çekebilmesidir.<sup>1015</sup>

**62.8. Emîre Zarrâb ile Karşılaşma: Bir Anda ‘Büyülenme’ Değil, Tartışmalı İkna Süreci.** Kaynak geleneği Hasan'ın Rey'de Emîre Zarrâb adlı bir İsmâîlî dâî ile karşılaştığını ve başlangıçta onun görüşlerine mesafeli olduğunu

<sup>1013</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâb’; Özaydın, ‘Hasan Sabbâb’; Atâ Melik Cüveynî, *Târîh-i Cibângüştâ*, III, *Hasan Sabbâb biyografisi*.

<sup>1014</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâb’; Özaydın, ‘Hasan Sabbâb’; Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam* (London: I.B. Tauris/IIS, 2013), XI. yüzyıl İran Şîî çevreleri.

<sup>1015</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâb’; Institute of Ismaili Studies, ‘Hasan Sabbâb’; Daftary, *The Ismâ'îlîs, İran dâvetinin Rey taribine ilişkin bölümler*.

aktarır. Daha sonra tartışmalar, başka dâîlerle görüşmeler ve kişisel sorgulama sonucunda İsmâîlî öğretiyeye yaklaştığı anlatılır. Bu dönüşüm popüler biyografilerde tek konuşmada gerçekleşen dramatik “aydınlanma” sahnesine çevrilmiştir. Oysa cemaat tarihi açısından daha anlamlı olan, İsmâîlî dâvetin kişisel sohbet, tekrar eden temas ve öğretici–aday ilişkisi üzerinden çalışmasıdır. Hasan’ın yaklaşık on yedi yaşında İsmâîlîliğe geçtiği modern kritik literatürde yaygın kabul görür; fakat konuşmaların kelimesi kelimesine metni daha geç aktarımın ürünüdür. Bu sebeple dönüşümün yönü güçlü, sahne ayrıntıları ise daha düşük kesinlikte değerlendirilecektir.<sup>1016</sup>

### **62.9. Ebû Nasr Serrâc ve Diğer Dâîler: İntisap Tek Kişinin Eseri Değildi.**

Hasan’ın İsmâîlî öğretiyi yalnız Emîre Zarrâb’dan almadığı, Ebû Nasr Serrâc ve Rey’deki diğer dâîlerden de eğitim gördüğü aktarılır. Bu ayrıntı, erken dâvet ağının nasıl çalıştığını gösterir: adayın bir kişiye hayranlığı yeterli değildir; farklı öğreticiler, açıklamalar ve güven ilişkileri aidiyeti pekiştirir. Hasan’ın daha sonra kendi dâvet stratejisinde yerel dâî ağlarına büyük önem vermesi, biyografik olarak bu tecrübenin doğrudan sonucu diye kanıtlanamaz; fakat kurum mantığı bakımından süreklilik vardır. Burada tarihçi, sonradan kurucu olacak kişinin gençliğini “olağanüstü seçilmiş lider eğitimi” biçiminde değil, mevcut Fâtımî İsmâîlî dâvet hiyerarşisine katılan yetenekli bir yeni mensubun sosyalleşmesi olarak okumalıdır.<sup>1017</sup>

### **62.10. Ahd ve el-Müstansır’a Bağlılık: İlk Hasan Henüz Nizârî Değildi.**

Hasan İsmâîlîliğe geçtiğinde dönemin meşru imamı olarak Fâtımî halife-imam el-Müstansır-Billâh’a ahd verdi. Bu nokta, sonraki Nizârî kimliği geriye taşımamak için vazgeçilmezdir. 1070’lerin Hasan’ı “Nizârî” değil, Fâtımî İsmâîlî dâvetinin bir mensubudur. Ahd yalnız fikir kabulü değil, imamet otoritesine bağlılık ve dâvet ağına üyelik eşiği anlamına geliyordu. Hasan’ın 1094’te Kahire merkezinden kopuşunun büyüklüğü de tam burada ortaya çıkar: o, hayatının başında bağlılık verdiği aynı Fâtımî imamet kurumu içinde yetişmiş, sonra halefiyet krizinde bu kurumun başkent merkezli kararını reddetmiştir.

<sup>1016</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Özeydin, ‘Hasan Sabbâh’; Raşîdüddin, *Câmi’u’l-tevârih: Kısım-ı İsmâ’iliyân*, Hasan’ın gençlik anlatısı.

<sup>1017</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Institute of Ismaili Studies, ‘Hasan Sabbah’; Daftary, *The Ismâ’ilis, Fâtımî dâvet ağı ve İran’daki dâîler*.

Dolayısıyla biyografi bir “ezelden beri muhalif” hikâyesi değil, içeriden yetişen bir dâînin merkezden bağımsızlaşma tarihidir.<sup>1018</sup>

**62.11. Abdülmelik b. Attâş: Hasan’ı Profesyonel Dâvet Kadrosuna Taşıyan Üst Otorite.** Hasan’ın kişisel intisabından profesyonel dâî kariyerine geçişinde Abdülmelik b. Attâş belirleyici figürdür. 464/1072’de Rey’e gelen, Selçuklu topraklarındaki başlıca İsmâîlî dâvet otoritelerinden İbn Attâş Hasan’ın yeteneğini fark etmiş ve onu dâvet teşkilatında görevlendirmiştir. Bu olay Hasan’ın daha sonra anlatılan bağımsız kurucu kimliğinin öncesinde açık bir üst–ast örgütsel ilişki bulunduğunu gösterir. Hasan başlangıçta kendi başına tarikat veya devlet kuran serbest vaiz değildir; mevcut Fâtımî dâvet kadrosunda yükselen bir temsilcidir. İbn Attâş bağlantısı ayrıca İran İsmâîlîliğinin 1090’dan önce de örgütlü merkezleri ve hiyerarşisi bulunduğunu; Alamut modelinin boşlukta ortaya çıkmadığını hatırlatır.<sup>1019</sup>

**62.12. İsfahan Yılları: Gizli Merkez, Eğitim ve Mısır’a Gönderilme.** Hasan 467/1074-75 civarında İbn Attâş ile İsfahan’a geçti ve burada İran dâvetinin önemli merkezlerinden birinde birkaç yıl faaliyet gösterdi. Iranica, İsfahan’ı dönemin İran İsmâîlî dâvetinin gizli merkezi olarak niteler ve Hasan’ın 469/1076-77’de daha ileri eğitim için Mısır’a gönderildiğini bildirir. Bu dönem, Hasan’ın Rey’deki yerel mensuplıktan bölgeler arası dâvet kadrosuna geçişidir. Ancak “İsfahan’da Alamut darbesinin bütün planını hazırladı” gibi bir geriye okuma için veri yoktur. Daha sonra Ahmed b. Abdülmelik b. Attâş’ın Şahdiz’de ayrı bir güçlü merkez kurması da İran dâvetinin tek kişilik Hasan ağı olmadığını gösterir. 1094’e kadar Hasan’ın yükselişi, daha geniş bir İran İsmâîlî örgüt ekolojisinin içindedir.<sup>1020</sup>

**62.13. Mısır Yolculuğunun Rotası: Ayrıntılı Güzergâhı Kesin Biyografi Sanmamak.** Hasan’ın İran’dan Mısır’a gidişi daha sonraki kaynaklarda Azerbaycan, Musul, Suriye kıyıları ve Filistin üzerinden ayrıntılı bir yolculuk şeklinde anlatılır. TDV bu güzergâhı geniş biçimde aktarırken modern Iranica

<sup>1018</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London: I.B. Tauris/IIS, 1997); önceki Bölüm 58’de abd/mısâk ve dâvet hiyerarşisi için kullanılan kaynaklar.

<sup>1019</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Institute of Ismaili Studies, ‘Hasan Sabbah’; Daftary, *The Ismâ’îlis, Abd al-Malik b. Attâş ve İran dâveti*.

<sup>1020</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Institute of Ismaili Studies, ‘Dezkub’; Daftary, *The Ismâ’îlis, erken İran dâveti*.

biyografisi daha ihtiyatlı davranarak asıl güvenli tarihlere odaklanır. Ortaçağ biyografilerinde yolculuk rotaları bazen gerçek seyahat hafızası, bazen de sonraki derleme düzeni taşır. Bu nedenle bölüm, güzergâhın başlıca duraklarını ihtiyatla kaydedecek; her şehirde özel dâvet faaliyeti, gizli toplantı veya siyasî görev bulunduğunu ek kanıt olmadan varsaymayacaktır. Kurumsal olarak kesin olan, İran dâveti tarafından Fâtımî merkezine gönderilen Hasan'ın 471/1078'de Mısır'a ulaşması ve yaklaşık üç yıl orada kalmasıdır.<sup>1021</sup>

#### **62.14. 471/1078 Kahire: Merkezle Doğrudan Temasın Gerçek Anlamı.**

Hasan 471/1078 Ağustosunda Mısır'a ulaştı ve yaklaşık üç yıl Kahire ile İskenderiye çevresinde kaldı. Bu seyahat, onun yalnız İran'daki yerel bir dâî olmadığına dair güçlü kanıttır: Fâtımî devlet-dâvet merkezini doğrudan gördü, kurumsal hiyerarşinin işleyişine temas etti ve merkezî imamet otoritesiyle İran dâveti arasındaki ilişkide yer aldı. Bununla birlikte "Dârülhikme'de şu kadar yıl özel suikast eğitimi aldı" veya "Fâtımî gizli servisinin bütün tekniklerini öğrendi" türü popüler iddiaların güvenilir temeli yoktur. Mısır deneyiminin kesin önemi, eğitim ve dâvet merkezini doğrudan tanımasıdır; sonraki Alamut kurumlarının her ayrıntısını Kahire'de öğrendiği varsayımı ise kanıtlanmış değildir.<sup>1022</sup>

#### **62.15. Hasan el-Müstansır'la Görüştü mü? İç ve Dış Rivayetler Ayrılıyor.**

Hasan'ın Fâtımî imam-halife el-Müstansır ile doğrudan görüşüp görüşmediği kaynaklarda aynı şekilde anlatılmaz. TDV, bazı kaynakların görüşmeyi ve Hasan'ın iltifat gördüğünü aktardığını, Cüveynî geleneğinde ise görüşmenin reddedildiğini kaydeder. Bu uyumsuzluk biyografi açısından önemlidir; çünkü sonradan "el-Müstansır Hasan'a Nizâr'ın veliahtlığını şahsen söyledi" gibi ayrıntılı senaryolar bu görüşmeye bağlanmaktadır. Tarihçi için güvenli seviye, Hasan'ın Fâtımî dâvet merkezinde üst düzey temaslara sahip olduğu ve imamet kurumuna bağlı bir dâî olarak bulunduğuudur. İmamla birebir konuşmanın içeriği, varsa ne kadar sürdüğü ve halefiyet hakkında ne söylendiği daha düşük kesinlik kategorisinde tutulmalıdır.<sup>1023</sup>

<sup>1021</sup> Özaydın, 'Hasan Sabbâh'; Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Cüveynî ve Reşîdüddîn'in Hasan biyografisi.

<sup>1022</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Institute of Ismaili Studies, 'Hasan Sabbah'; Paul E. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources* (London: I.B. Tauris, 2002), Fâtımî kurumları bağlamı.

<sup>1023</sup> Özaydın, 'Hasan Sabbâh'; Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Atâ Melik Cüveynî, *Târih-i Cibângüşâ, III, Hasan'ın Mısır dönemi*.

### 62.16. Bedr el-Cemâlî ile Çatışma: Güçlü Rivayet, Sebebi Daha Belirsiz.

Kayıp Nizârî kronik geleneğinin sonraki aktarımlarında Hasan'ın Mısır'da güçlü vezir ve askerî yönetici Bedr el-Cemâlî ile çatıştığı anlatılır. Hasan'ın sonunda Bedr'in emriyle Mısır'dan uzaklaştırıldığı modern kritik biyografide de kabul edilen çekirdektir. Fakat bu çatışmanın mahiyeti aynı kesinlikte değildir. Bedr yalnız vezir değil, dâvet teşkilatının başındaki otoriteyle de ilişkilendirilen güçlü devlet adamıydı; İran'dan gelen yetenekli bir dâînin merkezle idarî anlaşmazlık yaşaması mümkündür. Buna karşılık sonraki Nizârî hafıza, çatışmayı özellikle Nizâr'ın veraseti meselesine bağlamıştır. Bölüm, “çatışma oldu” ile “çatışmanın nedeni kesin Nizâr'dı” hükümlerini birbirinden ayıracaktır.<sup>1024</sup>

### 62.17. Nizâr Taraftarlığı 1080'de Kesin miydi? 1094 Sonrasını Geriye

**Taşımamak.** Hasan'ın 1094'te Nizâr'ı açık biçimde desteklediği kesindir; fakat yaklaşık on beş yıl önce Mısır'dayken aynı ölçüde oluşmuş bir “Nizâr partisi”nin lideri olduğunu söylemek daha zordur. Iranica, Bedr el-Cemâlî ile çatışmanın Nizâr desteği yüzünden olup olmadığını açıkça ihtiyatlı bırakır. Bu yaklaşım, Bölüm 61'de kurduğumuz halefiyet kaynak-eleştirisinin biyografiye uygulanmasıdır. Nizârî tarih yazımı kurucu liderin daha baştan doğru imamı tanıdığını göstermek isteyebilir; karşıt gelenek ise bunu küçümseyebilir. Hasan'ın 1078–1081 döneminde Nizâr'ı tanımış olması mümkündür, hatta muhtemeldir; fakat 1094'teki kalıcı şizmin bütün siyasî anlamını 1080'e eksiksiz biçimde taşımak tarihsel gelişimi düzleştirir.<sup>1025</sup>

### 62.18. İskenderiye ve 473/1081 Dönüş: Sürgün, Hapisten Kaçış ve Deniz

**Yolculuğu Rivayetleri.** Hasan'ın Mısır'dan ayrılışına dair rivayetler dramatik ayrıntılar içerir: hapsedilmesi, hapisane duvarının çökmesi, İskenderiye'ye gönderilmesi, denizde fırtına ve olağanüstü kurtuluş gibi sahneler farklı anlatılarda görülür. Modern kritik biyografi bu ayrıntıların tümünü doğrulamaz; güvenli kronoloji, Hasan'ın Bedr el-Cemâlî'nin talimatıyla Mısır'dan uzaklaştırılması ve Zilhicce 473/Haziran 1081'de İsfahan'a dönmesidir. Cemaat hafızasında sürgün sahnesi kurucu liderin sınanması ve korunması motifine

<sup>1024</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh', özellikle Mısır dönemi; Özeydin, 'Hasan Sabbâh'; Daftary, *The Ismâ'îlîs, Nizârî-Müstâlî ayrışmasının geriye dönük hafızası*.

<sup>1025</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; önceki Bölüm 61'de kullanılan 1094 halefiyet literatürü; Paul E. Walker'ın 2026 halefiyet değerlendirmesi, bağlamsal karşılaştırma.

dönüşebilir. Bu nedenle olayın çekirdeğiyle menkıbevi genişlemeler ayrılacaktır. Mısır’dan dönüş, Hasan’ın Fâtımî bağını henüz kopardığı tarih değildir; sonraki yıllarda dâvetini hâlâ el-Müstansır adına yürütür.<sup>1026</sup>

| Tarih / eşik        | Olay                                                  | Hasan’ın dönüşümü                         | Kaynak-eleştirisine uyarısı                          |
|---------------------|-------------------------------------------------------|-------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| 440’lı/1050’ler     | Kum’da doğum; aile daha sonra Rey’e taşınır           | İmâmî Şîî aile zemini                     | Kesin doğum yılı kaynaklara göre değişir             |
| yakl. 17 yaş        | Rey’de yerel dâîler aracılığıyla İsmâîlîliğe geçiş    | Fâtımî dâvete intisap                     | Sonraki Nizârî kimlik geriye taşınmaz                |
| 464/1072            | Abdûlmelik b. Attâş tarafından dâvet kadrosuna alınma | Yerel müntesipten profesyonel dâîye       | İbn Attâş üst otoritedir                             |
| 467/1074-75         | İsfahan dâvet merkezine geçiş                         | İran dâvet örgütüne yerleşme              | “Gizli karargâh” modern hücre anlamında kullanılmaz  |
| 471/1078            | Mısır’a varış                                         | Fâtımî merkezle doğrudan temas            | el-Müstansır’la görüşme rivayetleri derecelendirilir |
| 473/1081            | İran’a dönüş                                          | Merkez deneyimini İran’a taşıma           | Dönüş ayrıntılarında menkıbevi unsurlar bulunur      |
| yakl. 480/1087      | Deylem-Alburz’a yoğunlaşma                            | Coğrafi-stratejik dâvet                   | Yerel Şîî zemin + dağ coğrafyası birlikte            |
| 483/1090            | Alamut’un ele geçirilmesi                             | Territorial çekirdeğin kuruluşu           | Sızma/iç destek güçlü; ayrıntılar kaynak dereceli    |
| 485/1092            | Nizâmülmülk suikastı; Melikşâh’ın ölümü               | Selçuklu baskısında stratejik dönüşüm     | Hasan’ın tekil emir zinciri ayrıca kanıtlanır        |
| 487/1094            | Nizâr’ın imamlığını tanıma                            | Kahire’den bağımsız Nizârî dâvet          | Asıl kurumsal kopuş                                  |
| 488/1095            | Nizâr’ın ölümü                                        | Gizli imam adına hüccet modeli            | Hasan imam olmaz                                     |
| 503/1109 ve sonrası | Alamut’a büyük Selçuklu baskıları                     | Kale-ağ savunmasının kurumsallaşması      | Çatışma yalnız mezhep farkıyla açıklanmaz            |
| 518/1124            | Hasan’ın ölümü; Kiyâ Büzürgümmîd halef                | Karizmatik kurucudan kurumsal devamlılığa | Sabbâh hanedanı kurulmaz                             |

**62.19. 1081 Sonrası İran Seyahatleri: Vaazdan Coğrafi Stratejiye.** İran’a döndükten sonra Hasan birkaç yıl farklı bölgelere seyahat ederek dâvet yürüttü ve Selçuklu iktidarının askerî-siyasî yapısını gözlemledi. Iranica, bu dönemde onun gelecekteki stratejisini geliştirdiğini ve yaklaşık 1087’den itibaren Deylem’e yoğunlaştığını belirtir. Seyahatleri yalnız “gizli propaganda turu” olarak değil, hangi bölgelerde Şîî toplumsal zemin, yerel özerklik, dağlık savunma ve merkezî Selçuklu denetiminden uzaklık bulunduğunu test eden bir ağ kurma süreci olarak okumak mümkündür. Bununla birlikte Hasan’ın her yolculuğu için yazılı bir askerî keşif raporu elimizde değildir. “Selçuklu ordusunun bütün

<sup>1026</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Özeydin, ‘Hasan Sabbâh’; Raşidüddin ve Cüveynî’nin Mısır’dan dönüş anlatıları.

zayıflıklarını haritaladı” cümlesi açıklayıcı yorum olabilir; doğrudan arşiv belgesi değildir.<sup>1027</sup>

**62.20. Stratejik Düşünce: Büyük Orduyla Meydan Savaşı Yerine Dağınık Güç Merkezleri.** Hasan’ın Selçuklulara karşı geliştirdiği modelin ayırt edici yanı, büyük bir merkezî ordu kurup açık meydan savaşında imparatorluğu yenmeye çalışmamasıydı. Selçuklu siyasî yapısının emirlikler, yerel kaleler ve rekabet eden güç odaklarıyla parçalı işleyişinden yararlanarak stratejik kaleler, yerel dâiler ve sınırlı hedefler üzerinden ilerledi. Bu yaklaşım sonradan “gizli örgüt her yere sızdı” şeklinde abartılmıştır. Oysa güçlü tarihsel çekirdek, dağınık bölgesel üslerin birbirine bağlı bir dâvet-devlet ağına dönüştürülmesidir. Hasan’ın stratejisi yalnız gizlilik değil coğrafya, lojistik, savunma ve yerel sosyal tabanın birlikte kullanılmasına dayanıyordu. Bu yapı Alamut, Rûdbâr, Kuhistan ve daha sonra başka kaleler üzerinden teritoryal niteliğe kavuştu.<sup>1028</sup>

**62.21. Deylem Neden Seçildi? Şîî Hafıza, Dağ Coğrafyası ve Zayıf Merkez Denetimi.** Hasan’ın Deylem’e yönelmesi yalnız “ulaşılmaz dağlara kaçış” değildir. Bölge uzun süredir Zeydî ve başka Şîî geleneklerin etkili olduğu, yerel hanedan ve askerî grupların merkezî otoritelere karşı görece özerklik taşıdığı bir coğrafyaydı. Dağlık arazi Selçuklu büyük ordularının hareketini ve uzun kuşatmaları zorlaştırırken yerel kaleler küçük kuvvetlere savunma avantajı sağlıyordu. İsmâilî dâvetin daha önce de Deylemî çevrelerde temasları bulunmuştu. Bu nedenle Hasan’ın tercihi doktriner yakınlık, yerel sosyal ağ ve askerî coğrafyanın kesişimidir. Bölge halkının tamamını “doğuştan isyancı savaşı” gibi etnik karakter klişesiyle tanımlamak ise modern tarih yazımı açısından sakıncalıdır; yerel siyaset ve mezhep çeşitliliği korunmalıdır.<sup>1029</sup>

**62.22. Alamut Hasan’dan Önce de Bir Tarihe Sahipti.** Alamut, Hasan’ın yoktan inşa ettiği bir kale değildir. Merkezî Elburzlar’da stratejik bir kaya kalesi olarak IX. yüzyıldan beri bölgesel iktidar ağlarının parçasıydı ve Hasan’ın

<sup>1027</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Institute of Ismaili Studies, ‘The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands’; Hodgson, *The Order of Assassins* (The Hague: Mouton, 1955), erken Alamut stratejisi.

<sup>1028</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Carole Hillenbrand, ‘The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma’ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: the Saljuq Perspective’, in *Mediaeval Isma’ili History and Thought* (Cambridge, 1996), 205-220; Hodgson, *The Order of Assassins*.

<sup>1029</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Wilferd Madelung, ‘Deylamites’, *Encyclopaedia Iranica*; Madelung, ‘*Alids of Tabarestân, Daylamân and Gilân*’, *Encyclopaedia Iranica*.

gelişinden önce Zeydî-Alid etkisi altındaki yerel siyasî çevrelerle bağlantılıydı. Bu tarihsel arka plan önemlidir; çünkü “Hasan çölde gizli bir tarikat merkezi kurdu” şeklindeki popüler imge gerçeği bozar. O, mevcut bir savunma mekânını ve çevresindeki köy-toprak ilişkilerini ele geçirip yeniden örgütlemiştir. Dolayısıyla Alamut’un tarihini 1090’da başlatmak yerine, 1090’ı kalenin işlev değiştirdiği tarih olarak kullanmak daha doğrudur: bölgesel bir tahkimat, bundan sonra İran İsmâîlî dâvetinin teritoryal ve daha sonra Nizârî devletin merkezine dönüşecektir.<sup>1030</sup>

**62.23. Kaleye Sızma: 1090 Fethi Bir Kuşatma Zaferi Değildi.** Hasan’ın Alamut’u ele geçirmesinde modern kritik literatürün ortaklaştığı ana unsur, uzun bir açık kuşatma yerine içeride ve çevrede taraftar kazanarak kaleyi kademeli biçimde etkisizleştiren bir sızma planıdır. Hasan’ın dâîleri önce çevre köylerde ve kale personeli arasında destek oluşturmuş, Hasan da daha sonra kaleye girebilmiştir. Kale kumandanı Mehdî/Mehdî el-Alevî, emir verme gücünün fiilen çözüldüğünü fark ettiğinde kaleyi bırakmak zorunda kalmıştır. Bu olay, K4 tipi “modern hücre darbesi” olarak değil, dâvet ağı ile yerel iktidarın içeriden dönüşmesi olarak okunmalıdır. Sızma güçlü tarihsel çekirdektir; Hasan’ın hangi kılığa girdiği, hangi gece girdiği ve içerideki her kişinin rolü ise rivayet katmanlarına göre değişir.<sup>1031</sup>

**62.24. 6 Receb 483 / 4 Eylül 1090: Kesin Günün Kaynak Derecesi.** Hasan’ın Alamut’u ele geçirmesi genel olarak 483/1090 yılına tarihlenir. TDV, olayı 6 Receb 483/4 Eylül 1090 olarak gün düzeyinde verir; modern Iranica ve IIS sentezleri ise çoğunlukla yıl düzeyinde 483/1090’ı kullanır. Bu fark, bir tarih kesinleştirilirken kaynağın ayrıntı düzeyini görünür tutmanın iyi bir örneğidir. Eserde 4 Eylül 1090 tarihi kullanılabilir; fakat bunun bütün modern literatürün bağımsız biçimde doğruladığı arşivsel gün kaydı olduğu izlenimi verilmeyecektir. Tarihsel açıdan asıl kesinlik, 1090’da Alamut’un Hasan’ın eline geçmesi ve bu olayın İran İsmâîlîlerinin açık Selçuklu karşıtı teritoryal hareketinin başlangıç eşiğine dönüşmesidir.<sup>1032</sup>

<sup>1030</sup> *Institute of Ismaili Studies, ‘Alamut’; Madelung, ‘Deylamites’; B. Hourcade, ‘Alamūt’, Encyclopaedia Iranica, I, 797-801.*

<sup>1031</sup> *Daftary, ‘Hasan Sabbāh’; Institute of Ismaili Studies, ‘Hasan Sabbah’; Cüveynî, Târib-i Cibāngüşā, III, Alamut’un ele geçirilmesi.*

<sup>1032</sup> *Özaydın, ‘Hasan Sabbāh’; Daftary, ‘Hasan Sabbāh’; Institute of Ismaili Studies, ‘Alamut’.*

**62.25. ‘Kansız Fetih’ İfadesi: Çekirdek Güçlü, Ayrıntılar Yine de İhtiyatlı.** Alamut’un 1090’da büyük bir savaş veya toplu katliam olmadan Hasan’ın kontrolüne geçtiği yönündeki anlatı güçlüdür. Kalede önceden kazanılmış destek ve kumandanın fiilî otoritesini kaybetmesi, teslimi mümkün kılmış görünür. Bu sebeple “kansız ele geçirme” açıklayıcı olarak kullanılabilir. Fakat bunun modern hukukta eksiksiz gönüllü satış, demokratik devir veya tarafların eşit şartlarda yaptığı serbest sözleşme olduğu söylenemez; içeriden örgütlenmiş siyasî baskı mevcuttu. Aynı şekilde kalenin tek bir gece içindeki teatral kandırmacayla alındığını söylemek de süreci aşırı basitleştirir. Hasan’ın başarısı, önceden yürütülen dâvet çalışması, yerel ittifak ve uygun anda iktidar devrinin birleşmesidir.<sup>1033</sup>

**62.26. Üç Bin Dinar Senedi: Tarihsel Hafızanın Muhtemel Çekirdeği.** Alamut’un devriyle ilgili meşhur rivayetlerden biri, Hasan’ın kalenin eski sahibine veya kumandanına üç bin dinarlık bir ödeme senedi vermesidir. Bu ayrıntı Cüveynî geleneğine dayanan sonraki anlatılarda güçlü biçimde yer alır ve bazı modern çalışmalarda kabul edilir. Ancak ödeme hikâyesinin işlevi yalnız ekonomik değildir: Hasan’ın uzaktaki bağlılarının onun yazılı emrine itaat ettiği ve dâvet ağının mali güvenilirliğe sahip olduğu mesajını da taşır. Tarihçi bu rivayeti tamamen reddetmek zorunda değildir; fakat “3000 dinar karşılığında normal emlak satışı” diye olayı siyasetten arındırmamalıdır. Kale önceden içeriden çözülmüş, ödeme ise oluşmuş güç değişimini tazmin eden veya meşrulaştıran unsur olabilir.<sup>1034</sup>

**62.27. Öküz Derisi Hikâyesi: Dido Motifini Alamut Arşivi Sanmamak.** Hasan’ın kale sahibinden “bir öküz derisinin kaplayacağı kadar yer” istediği, deriyi ince şeritlere keserek bütün kaleyi çevrelediği ve böylece Alamut’u hukuken ele geçirdiği anlatısı özellikle popüler tarih ve daha geç metinlerde yaygındır. Bu motif, Akdeniz tarih anlatılarında Kartaca’nın kuruluşunda Dido’ya kadar uzanan tanınmış bir hile hikâyesiyle yapısal benzerlik taşır. Erken kritik Hasan biyografisinin güvenli çekirdeği bu ayrıntıya ihtiyaç duymaz. Bu nedenle eser öküz derisi anlatısını “olayın renkli ayrıntısı” diye tarihsel gerçeklik

<sup>1033</sup> Daftary, *‘Hasan Şabbâh’*; Hodgson, *The Order of Assassins*, 41-98; Cüveynî, *Târib-i Cihângüşâ*, III.

<sup>1034</sup> Cüveynî, *Târib-i Cihângüşâ*, III, 669-670 civarı; Hodgson, *The Order of Assassins*, Alamut’un ele geçirilmesi; Daftary, *‘Hasan Şabbâh’*.

katına yerleştirmeyecek; Alamut'un ele geçirilmesinin etrafında üretilen meşruiyet ve zekâ efsanelerinin örneği olarak kullanacaktır. İnfiltrasyon tarihsel, deri hilesi ise güçlü folklorik şüphe taşıyan katmandır.<sup>1035</sup>

**62.28. 1090 Devletleşmenin Başlangıcıdır, Fakat Henüz 'Nizârî Devlet' Adı Anakroniktir.** Alamut'un ele geçirilmesi Hasan'ın teritoryal devlet projesinin fiilî başlangıcıdır; modern literatür haklı olarak bu olayı daha sonra Nizârî İsmâîlî devleti olacak yapının kuruluş eşiği sayar. Ancak 1090'da el-Müstansır henüz hayattaydı ve Hasan Fâtımî İsmâîlî dâvetinin bir mensubuydu. Bu nedenle "Nizârî Devlet 4 Eylül 1090'da kuruldu" cümlesi geriye dönük bir adlandırmadır. Daha hassas ifade, 1090'da İran İsmâîlî teritoryal çekirdeğinin kurulması, 1094'te Nizâr'ın tanınmasıyla bu çekirdeğin bağımsız Nizârî dâvet-devletine dönüşmesidir. Böylece mekânın, siyasî özerkliğin ve imamet kimliğinin farklı tarihlerde oluştuğu gösterilir.<sup>1036</sup>

**62.29. Alamut'u Yaşanabilir Kılmak: Tahkimat Kadar Su, Tarım ve Depolama.** Hasan'ın Alamut'taki başarısı kaleyi ele geçirmekle sınırlı değildir. Iranica ve IIS, tahkimatın güçlendirilmesi, vadide tarım ve sulama sistemlerinin geliştirilmesi ve uzun kuşatmalara dayanacak gıda üretiminin artırılması üzerinde özellikle durur. Bu ayrıntı, Alamut'u yalnız "suikast karargâhı" olarak görmenin ne kadar eksik olduğunu gösterir. Dağ kalesi ancak su, tahıl, bahçe, depo, köy emeği ve güvenli lojistikle sürdürülebilir devlet merkezine dönüşebilirdi. Hasan'ın modeli daha sonra diğer Nizârî kalelerinde de benzer öz-yeterlilik politikalarıyla devam etti. Cemaatleşme açısından kale, askerî sığınak olduğu kadar nüfus, üretim, yönetim ve eğitim alanıdır; kapalı mekânın sürdürülebilirliği ekonomiyle birlikte okunmalıdır.<sup>1037</sup>

**62.30. Alamut Kütüphanesi: Savaş Merkezi İçinde Bilgi Kurumu.** Hasan'ın Alamut'ta önemli bir kütüphane kurduğu ve koleksiyonun zamanla el yazmaları ile bilimsel aletler bakımından zenginleştiği aktarılır. Moğolların

<sup>1035</sup> Daftary, *The Assassin Legends*; Hodgson, *The Order of Assassins*; Alamut'un satın alma/deri motifinin daha geç varyantları için modern historiografik tartışmalar.

<sup>1036</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Daftary, 'İsmâ'ilizm iii. İsmâ'îli History', *Encyclopaedia Iranica*; önceki Bölüm 61'in 1090/1094/1095 dönemlendirmesi.

<sup>1037</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Institute of Ismaili Studies, 'Hasan Sabbah'; Peter Willey, *Nizari Ismaili Monuments* (IIS, 2024), kale-yerleşim ve kütüphane işlevleri.

1256'daki fethi sırasında Cüveynî'nin kütüphaneye girebilmesi, bazı kitapları seçmesi ve kalanların önemli bölümünün imha edilmesi, bu bilgi kurumunun gerçekliğini ayrıca destekler. Hasan dönemindeki koleksiyonun tam kataloğu elimizde değildir; dolayısıyla “dünyanın en büyük gizli üniversitesi” gibi iddialar üretilemez. Yine de Alamut'un yalnız savaşçı yetiştiren bir üs değil, metin üretimi ve muhafazası yapan bir entelektüel merkez olduğu kesindir. Bu durum, Nizârîlerin bütün mensuplarını cahil bırakmayı sistematik politika edinmiş olduklarına dair daha eski polemik iddialarını da eleştirel okumayı gerektirir.<sup>1038</sup>

**62.31. Hüseyin Kâinî ve Kuhistan: Hasan'ın Ağrı Alamut'tan İbarettir.** 484/1091'de Hasan, dâî Hüseyin Kâinî'yi memleketi Kuhistan'a göndererek bölgede desteği genişletmesini istedi. Kısa sürede bazı şehir ve kalelerde İsmâîlî etkisi güçlendi ve Kuhistan, Rûdbâr'la birlikte İran İsmâîlî hareketinin ikinci büyük teritoryal alanlarından biri haline geldi. Bu gelişme Hasan'ın kurucu rolünü “tek kalede oturan münzevi lider” modelinden çıkarır. Alamut merkezdi; fakat devlet ve dâvet, yetki devredilmiş dâîler ve yerel aktörler üzerinden büyüdü. Hasan'ın kişisel olarak her köyü yönetmesi mümkün değildi. Cemaatin sürekliliğini sağlayan şey, merkezî imamet/hüccet otoritesi ile bölgesel dâî inisiyatifini birleştiren ağ yapısıydı.<sup>1039</sup>

**62.32. Kale Ağrı: Teritoryal Devlet Parçalı Topraklardan Kuruldu.** Hasan'ın kurduğu siyasî yapı modern devlet haritasındaki gibi kesintisiz sınırlara sahip tek parça ülke değildi. Alamut ve Rûdbâr'daki köy-kaleler, Kuhistan'daki yerleşimler, Girdkûh ve daha sonra Şahdiz gibi üsler geniş Selçuklu coğrafyası içinde birbirinden ayrılmış adacıklar oluşturuyordu. Bu nedenle Nizârî devleti “dağlık mikrodevletler ağı” veya teritoryal düğümler sistemi olarak düşünmek daha açıklayıcıdır. Haberleşme, dâîler, ortak imamet meşruiyeti ve gerektiğinde askerî dayanışma bu parçaları bir arada tutuyordu. Böyle bir yapı, güçlü düşmana karşı savunma sağlarken merkez-taşra haberleşmesine bağımlılık ve yerel özerklik riski de yaratır. Hasan'ın örgüt başarısı bu dağınık üsleri aynı siyasî-dinî proje içinde tutabilmesidir.<sup>1040</sup>

<sup>1038</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Daftary, 'İsmâ'îlîsm ii. İsmâ'îlî Historiography', *Encyclopaedia Iranica*; Institute of Ismaili Studies, *Nizari Ismaili Monuments*.

<sup>1039</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Institute of Ismaili Studies, 'Hasan Sabbah'; Daftary, *The Ismâ'îlis, Kubistan Nizârîleri*.

### 62.33. Selçuklu Devletiyle Çatışma: Mezhep, İktidar ve Coğrafya Birlikte.

Hasan'ın hareketi Selçuklular açısından yalnız farklı mezhebe mensup küçük bir cemaat değildi. 1090'dan itibaren kalelerin ele geçirilmesi, vergi ve idarî kontrolün yer yer Selçuklu otoritesinden çıkması, hareketi doğrudan siyasî-egemenlik sorununa dönüştürdü. Nizâmülmülk'ün İsmâilî/Bâtınî çevreleri Siyasetnâme'de ağır biçimde tehdit olarak sunması da bu bağlamdadır. Çatışmanın mezhebî dili güçlüydü; fakat salt "Sünnî-Şîî teoloji savaşı" değildi. Yerel vergi, askerî güzergâh, kale hâkimiyeti, hanedan rekabeti ve Fâtımî-Abbâsî meşruiyet mücadelesi aynı anda işliyordu. Devlet ilişkisi bu dönemde D6 açık çatışmaya yükselirken, farklı yerel emirlerle geçici anlaşmaların mümkün olabileceği ihtimali bütünüyle dışlanmamalıdır.<sup>1041</sup>

### 62.34. 485/1092 Nizâmülmülk Suikastı: Olayın Kendisi ile Fail Zincirini

**Ayırmak.** Nizâmülmülk 10 Ramazan 485/14 Ekim 1092'de Melikşah'ın maiyetiyle sefer halindeyken öldürüldü. Birçok kaynak suikastçıyı İsmâilî fidâî olarak tanımlar; bazı geleneklerde adı Ebû Tâhir Arrânî olarak verilir. Bununla birlikte vezirin ölümünden yarar sağlayabilecek Selçuklu saray aktörleri de vardı ve Iranica'nın Nizâmülmülk biyografisi Melikşah'ın veya saray çevresinin olası rolünü tartışmaya açık bırakır. Dolayısıyla "Nizâmülmülk kesin Hasan'ın tek emriyle öldürüldü ve başka hiçbir siyasî bağlam yoktu" şeklindeki çizgi gereğinden kesindir. Güvenli çekirdek, suikastın 1092'de gerçekleşmesi, Nizârî/İsmâilî fail atfının erken ve güçlü olması ve ölümün Alamut üzerindeki Selçuklu baskısını kısa vadede hafifletmesidir.<sup>1042</sup>

### 62.35. Hasan Emri Verdi mi? Merkezî Politika ile Tekil Operasyon

**Belgesi Arasında.** Hasan'ın önde gelen rakipleri hedef alan suikast siyasetini benimsediği modern araştırmada genel olarak kabul edilir; Nizârî fidâîlerin belirli siyasî ve askerî figürleri öldürdüğü de tartışılmaz. Fakat her tekil eylem için Hasan'ın imzalı emri elimizde değildir. Nizâmülmülk vakasında sonraki Nizârî tarih yazımının olayı bir başarı kaydı olarak sahiplenmesi, sorumluluk ihtimalini

<sup>1040</sup> Daftary, *The Ismâ'îlis*; Hodgson, *The Order of Assassins*; Institute of Ismaili Studies, *The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands*.

<sup>1041</sup> Neguin Yavari, 'Nezâm-al-Molk', *Encyclopaedia Iranica*; 'Siar al-Molk', *Encyclopaedia Iranica*; Hillenbrand, *The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'îlis of Alamut*.

<sup>1042</sup> Yavari, 'Nezâm-al-Molk'; Daftary, *Hasan Şabbâh*; Özeydin, *Hasan Sabbâh*; Wilferd Madelung, 'Gazâlî and the Bâtenîs', *Encyclopaedia Iranica*.

güçlendirir; buna rağmen Selçuklu iç siyasetindeki başka aktörleri ve komplo ihtimallerini yok etmez. Bu eser, “Hasan hedefli şiddeti stratejik araç olarak kullandı” hükmünü yüksek güvenle; “Nizâmülmülk operasyonunun bütün planını bizzat şu tarihte şu kişiye verdi” gibi ayrıntıları ise daha düşük güvenle kodlayacaktır. Politika ile operasyonel mikro-tarih ayrılmalıdır.<sup>1043</sup>

**62.36. Hedefli Şiddet: Büyük Orduya Karşı Asimetrik Siyaset.** Hasan’ın en tartışmalı mirası, üstün askerî güce sahip rakiplere karşı seçilmiş üst düzey hedefleri öldürmeyi siyasî araç olarak sistematikleştirmesidir. Nizârîler bu yöntemi icat etmedi; İslam ve dünya tarihinde siyasî suikast çok daha eskidir. Fakat Alamut döneminde fedâî eylemleri, küçük ve parçalı bir devletin büyük Selçuklu ordusuyla denge kurma stratejisinde olağanüstü görünür rol kazandı. Eylemler çoğunlukla belirli yönetici, askerî komutan, din adamı veya yerel tehditlere yöneliyordu; buna karşılık Nizârî topluluklar da toplu katliamlara maruz kaldı. Bu tarihsel açıklama şiddeti ahlâken meşrulaştırmaz; yalnızca “irrasyonel ölüm kültürü” yerine güç asimetrisi, caydırıcılık ve siyasî maliyet üretimi bağlamında analiz eder.<sup>1044</sup>

**62.37. Fidâîler Kimdi? Kaynakların Bildiği ile Popüler Kültürün Eklediklerini Ayırmak.** Fedâî terimi, bir dava uğruna hayatını ortaya koyan bağlı kişiyi ifade eder ve Nizârî Alamut döneminde tehlikeli görevler üstlenen mensuplar için kullanılmıştır. Modern Iranica araştırması, erken Alamut döneminde fedâîlerin baştan itibaren ayrı, sabit ve profesyonel bir askerî “kolordu” oluşturduğunun bile kesin olmadığını vurgular. Ayrıca eldeki Nizârî iç kaynaklar onların seçimi ve eğitimi hakkında ayrıntılı bir müfredat sunmaz. Bu bilgi boşluğu daha sonra dil eğitimi, oyunculuk, gizli okul, uyuşturucu ve özel cennet bahçeleriyle doldurulmuştur. Tarihsel olarak güçlü olan, bazı mensupların uzun hazırlık gerektiren hedefli görevlere gönderilmesi ve Alamut’ta isim ve görevlerin onur listelerinde kaydedilmiş görünmesidir.<sup>1045</sup>

<sup>1043</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Daftary, ‘Fedâ’î’; *Encyclopaedia Iranica*; Yavari, ‘Nezâm-al-Molk’; Raşîdüddin, *Câmi’u’l-tevârih*, erken fidâî kayıtları.

<sup>1044</sup> Daftary, ‘Fedâ’î’; Daftary, *The Assassin Legends*; Hillenbrand, ‘The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma’ilis of Alamut’.

<sup>1045</sup> Daftary, ‘Fedâ’î’; Daftary, *The Assassin Legends*, 88-127; Raşîdüddin ve Kâşânî’de fedâî isim listelerine ilişkin kayıtlar.

**62.38. ‘Suikast Okulu’ İddiası: Eğitim Hakkında Kaynak Sessizliği Varken Ayrıntı Uydurmamak.** Hasan’ın Alamut’ta gençleri yıllarca yabancı dil, kılık değiştirme, zehir, dövüş ve casusluk teknikleriyle eğiten standart bir “suikast akademisi” kurduğu popüler anlatıda sık tekrarlanır. Oysa modern İsmaili araştırmaları, mevcut iç kaynakların fedâîlerin seçilmesi ve eğitimi hakkında böyle ayrıntılı bilgi vermediğini açıkça belirtir. Bazı görevler için hedef çevresine kılık değiştirerek sızma gerçekleşmiş olabilir ve bu pratik belli hazırlık gerektirir; fakat buradan modern özel kuvvet okulu şeması çıkarılamaz. Bu eser, operasyonel becerinin varlığını inkâr etmeyecek; fakat belgesiz müfredatı tarihsel gerçek gibi anlatmayacaktır. Kapalı örgüt araştırmasında “gizli olduğu için kanıt yok” önermesi yine kanıt yerine kullanılmayacaktır.<sup>1046</sup>

**62.39. Haşhaş ve ‘Cennet Bahçesi’: Hasan’ın Biyografisine Sonradan Yapıştırılan Efsane.** Hasan Sabbâh’ın fedâîleri haşhaşla uyuşturup sahte cennet bahçesinde kandırdığına dair meşhur hikâye, erken İran Nizârî kaynaklarının doğruladığı bir Hasan biyografisi değildir. Iranica’nın fedâî maddesi, haşhaş kullanımını destekleyen kanıt bulunmadığını; Müslüman hasım kaynakların bile fedâî motivasyonunu uyuşturucuyla açıklamadığını vurgular. “Haşîşî” gibi aşağılayıcı adların Haçlı yazarların dilinde “Assassin”a dönüşmesi ve daha sonra Marco Polo’nun bahçe anlatısıyla birleşmesi, efsanenin sonraki oluşumunu açıklar. Üstelik Batılıların “Old Man of the Mountain” tasavvuru ilk olarak XII. yüzyıl Suriye Nizârî lideri Reşîdüddin Sinân çevresinde şekillenmiştir. Bu nedenle sahte cennet Hasan’ın hayatına geri taşınmayacaktır.<sup>1047</sup>

**62.40. Nizâmülmülk–Ömer Hayyam–Hasan Sabbâh ‘Üç Okul Arkadaşı’: Güzel Hikâye, Zayıf Tarih.** Hasan hakkındaki en kalıcı Doğu efsanelerinden biri, onun Nizâmülmülk ve Ömer Hayyam’la Nişâbur’da aynı hocanın öğrencisi olduğu ve üç gencin içlerinden başarıya ulaşanın diğerlerine yardım edeceğine söz verdiğidir. Hikâyede Nizâmülmülk vezir olunca Hasan’a görev verir; Hasan rakip olur, saraydan uzaklaştırılır ve intikam için İsmâîlîliğe yönelir. Modern Iranica bu anlatının efsane olarak terk edilmesi gerektiğini açıkça belirtir. Özellikle Nizâmülmülk’ün 1018 doğumlu olması, Hasan’ın ise 1040’ların sonu–

<sup>1046</sup> Daftary, ‘Fedâ’î’; Daftary, *The Assassin Legends*; Bölüm 55’te kurulan ‘belge yok çünkü gizliydi’ metodolojik uyarısı.

<sup>1047</sup> Daftary, ‘Fedâ’î’; Daftary, *The Assassin Legends*; Institute of Ismaili Studies, ‘Introduction to The Assassin Legends’.

1050’lerde doğmuş olması aynı yaştaki üç okul arkadaşı modelini kronolojik olarak ciddi biçimde zayıflatır. Ömer Hayyam’ın yaklaşık 1048 doğumu Hasan’a yakın olsa da üçlü paktı kanıtlayan çağdaş kayıt yoktur.<sup>1048</sup>

**62.41. Efsanenin İşlevi: Siyasî Çatışmayı Kişisel İntikama İndirmek.** Üç okul arkadaşı hikâyesinin tarihsel zayıflığına rağmen yüzyıllarca yaşaması tesadüf değildir. Anlatı, Selçuklu–Nizârî çatışması gibi karmaşık bir dinî-siyasî dönüşümü üç parlak gencin dostluk, kıskançlık ve intikam öyküsüne indirger. Böylece Fâtımî imamet meselesi, İran dâvet ağı, Deylem coğrafyası, Selçuklu iktidar yapısı ve Şîî-Sünnî meşruiyet çatışması görünmez hale gelir. Nizâmülmülk’ün öldürülmesi de kurumsal savaşın değil çocukluk kinini tutan Hasan’ın kişisel hesabının sonucu gibi sunulur. Bu bölüm efsaneyi yalnız “yanlış bilgi” diye atmayacak; neden cazip olduğunu ve sonraki Hasan imgesini nasıl psikolojikleştirdiğini de algı tarihi içinde kaydedecektir.<sup>1049</sup>

| İddia / anlatı                   | Kaynak durumu                                     | Tarihsel değerlendirme                                            | Kullanım kuralı                                 |
|----------------------------------|---------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| Üç okul arkadaşı                 | Geç anlatı; kronoloji sorunu                      | Efsane olarak reddedilir                                          | Biyografik çekirdek sayılmaz                    |
| Alamut’a sızma                   | Erken Nizârî tarih geleneği + modern kritik       | İçeriden dâvet/ağ yoluyla ele geçirme güçlü                       | Modern “gizli hücre operasyonu” şeması kurulmaz |
| Üç bin dinar senedi              | Kronik geleneğinde belirgin                       | Muhtemel tarihsel çekirdek                                        | Rakam ve hukuki ayrımı mutlaklaştırılmaz        |
| Öküz derisi                      | Dido/kuruluş folkloruna benzeyen motif            | Folklorik anlatı                                                  | Mülkiyet devrinin arşiv belgesi sayılmaz        |
| Nizâmülmülk suikastı             | İsmâîlî fail atfı güçlü; saray ihtimalleri de var | Nizârî bağlantı ciddi; merkezi emir zinciri daha düşük kesinlikte | “Hasan bizzat emretti” ayrı kanıt ister         |
| Suikast okulu                    | Erken kaynaklarda ayrıntılı eğitim şeması yok     | Kurumsal fedâî görevleri vardı                                    | Modern eğitim kampı ayrıntıları uydurulmaz      |
| Haşhaş / sahte cennet            | Erken güvenilir kaynak desteği yok                | Assassin efsane katmanı                                           | Tarihsel motivasyon açıklaması yapılmaz         |
| İki oğlunu öldürtmesi            | Güçlü kronik aktarım                              | Sert disiplin hafızası olarak kullanılabilir                      | Modern mahkeme tutanağı kesinliği verilmez      |
| Eş ve kızları Girdkûh’a gönderme | Erken biyografi geleneğinde aktarılır             | Hanedanlaşmama/diyelektik hafızası                                | Aile hayatının tüm ayrıntısı genellenmez        |
| 34 yıl kaleden hiç inmeme        | Güçlü gelenek, retorik yoğunluk ihtimali          | Alamut merkezli tecrit ve yönetim imgesi                          | Kelimesi kelimesine seyahat kaydı sayılmaz      |

<sup>1048</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Harold Bowen, ‘The Tale of the Three Schoolfellows’, JRAS 63/4 (1931), 771-782; Neguin Yavari, ‘Nezâm-al-Molk’, Encyclopaedia Iranica; Həsəyn Məşumi Hamedani, ‘Khayyam, Omar i. Life’, Encyclopaedia Iranica.

<sup>1049</sup> Bowen, ‘The Tale of the Three Schoolfellows’; Daftary, The Assassin Legends; Institute of Ismaili Studies, ‘Introduction to The Assassin Legends’.

**62.42. Ta'lim Doktrini: Hasan'ın Düşünsel Programının Merkezi.** Hasan yalnız askerî-stratejik lider değildi; Nizârî hareketin en belirgin öğretisel vurgularından ta'lim doktrininin güçlü formülâtörüydü. Temel mesele, dinî hakikatin insan aklının tek başına ve birbirine zıt sonuçlar üreten bağımsız yorumlarıyla kesin olarak bilinemeyeceği; güvenilir ve ilahî biçimde yetkilendirilmiş öğretmene ihtiyaç duyulduğu iddiasıdır. Nizârî çerçevede bu muallim nihayetinde zamanın imamıdır. Dolayısıyla ta'lim, “aklı tamamen yasaklamak” şeklinde kaba bir anti-entelektüalizm değildir; aklın nihai dinî otorite üretme yeterliliğini sınırlar ve imamet otoritesini epistemolojinin merkezine yerleştirir. Bu doktrin, Hasan'ın Kahire'den bağımsızlaşmasından sonra Nizârî imamet meşruiyetini taşımada olağanüstü önemli hale geldi.<sup>1050</sup>

**62.43. Çahâr Fasl / el-Fusûlü'l-Erbâa: Kayıp Metni Parçalardan Yeniden Kurmak.** Hasan'ın ta'lim öğretisini sistemli biçimde sunduğu Farsça Çahâr Fasl, Arapça adıyla el-Fusûlü'l-Erbâa, bugün tam metin halinde mevcut değildir. Buna rağmen çağdaşı Şehristânî ve daha sonraki tarihçiler eserden parçalar aktarmış, dört önerme biçimindeki argüman modern araştırmada yeniden kurulabilmiştir. Bu durum kaynak eleştirisi bakımından önemlidir: Hasan'a ait düşüncüyü bütünüyle düşmanlarının icadı saymak doğru olmadığı gibi, sonraki aktarımdaki her kelimeyi orijinal metnin birebir cümlesi saymak da mümkün değildir. Eserin Farsça kaleme alınması, İran Nizârîliğinde Farsçanın dinî-entelektüel kullanımının güçlenmesinin erken işaretlerinden biridir. Hasan'ın düşünür yönü, kayıp metinlerin parçalı korunmasına rağmen belgelidir.<sup>1051</sup>

**62.44. Akıl ve Muallim: 'Düşünmeyin, Sadece İtaat Edin' Formülü Fazla Basit.** Hasan'ın dört önerme halinde korunan argümanı, insanların yalnız kendi akıllarıyla dinî hakikatte zorunlu uzlaşıya ulaşamadıklarını, bu nedenle güvenilir öğretmene ihtiyaç bulunduğunu savunur. Polemik literatürü bu yaklaşımı aklın bütünüyle reddi ve kör itaate çağrı olarak sunmuştur. Oysa Nizârî entelektüel geleneğin sonraki gelişimi, felsefe ve kelâmın tamamen yasaklanmadığını gösterir. Tartışmanın düğüm noktası aklın kullanılıp kullanılmaması değil, nihai

<sup>1050</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Wilferd Madelung, 'Gazâlî and the Bâtenîs', *Encyclopaedia Iranica*; Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, Ta'limiyye bölümü.

<sup>1051</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, II, 195-198 civarı; Hodgson, *The Order of Assassins*, Hasan'ın Four Chapters parçaları.

otoritenin kimde olduğu sorusudur. Hasan'ın formülünde akıl öğretmenin gerekliliğini kavrayabilir; fakat dinî hakikatin bağlayıcı yorumunu kendi başına tayin edemez. Bu ayırım, ta'lim doktrinini modern “anti-bilim” veya “eğitim yasağı” klişesinden ayırmak için gereklidir.<sup>1052</sup>

**62.45. Gazzâlî ile Fikrî Mücadele: Hasan'ın Düşmanı Yalnız Selçuklu Ordusu Değildi.** Hasan'ın yükselişi yalnız askerî çatışma üretmedi; Bağdat ve Selçuklu-Sünnî ilmi çevrelerinde ciddi epistemolojik ve siyasî cevaplara yol açtı. Gazzâlî, Bâtınî/İsmâilî öğretinin özellikle ta'lim iddiasını hedef alan eserler kaleme aldı; el-Müstazhirî/Fedâihu'l-Bâtıniyye bu mücadelenin en kapsamlı örneğidir. Böylece Nizârî-Selçuklu karşılaşması kılıç ve kale kadar “hakikati kim yorumlayabilir?” sorusu üzerinden de yürüdü. Gazzâlî'nin Hasan'la birebir münazarası veya onun korkusundan gizlendiği gibi popüler iddiaların sağlam kanıtı yoktur. Fakat iki tarafın aynı dönemde birbirinin otorite teorisine cevap verdiği açıktır. Cemaatleşme açısından doktrin, üyelik sadakati ve siyasî meşruiyet üreten örgütsel kaynak haline gelmiştir.<sup>1053</sup>

**62.46. Farsçanın Dinî Dil Olarak Güçlenmesi: ‘Arapçayı Yasakladı’ Dememek.** Modern araştırma Hasan'ın İran Nizârîleri arasında Farsçayı dinî yazının daha güçlü aracı haline getirdiğini ve kendi Çahâr Fasl'ını Farsça yazdığını vurgular. Iranica bunu İranlı kimlik vurgusuyla da ilişkilendirir. Bununla birlikte “Hasan Arapçayı tamamen yasakladı” veya “Nizârîler bütün Arapça mirası bir gecede terk etti” gibi kesin hükümler fazla ileri gider. İsmâilî düşüncenin büyük Fâtımî mirası Arapçaydı; İran'da ise Nâsır-ı Hüsrev'den beri güçlü Farsça üretim zaten mevcuttu. Hasan dönemindeki yenilik, bağımsız İran Nizârî dâvetinin yerel dilde öğretim ve yazımı merkezileştirmesidir. Dil tercihi, cemaatin Kahire'den kurumsal ayrışmasının kültürel boyutlarından biri olarak okunabilir.<sup>1054</sup>

**62.47. 1094'te Nizâr'ı Tanıma: Hasan'ın Biyografisindeki Gerçek Kopuş.** el-Müstansır'ın 487/1094'te ölümü ve Kahire'de el-Müsta'î'nin tahta çıkarılması üzerine Hasan Nizâr'ın imametini tanıdı ve Fâtımî dâvet merkeziyle

<sup>1052</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Madelung, ‘Gazzâlî and the Bâtenîs’; Nastrüddin Tûstî, *Ravzat al-taslim, sonraki Nizârî epistemoloji bağlamı*.

<sup>1053</sup> Madelung, ‘Gazzâlî and the Bâtenîs’; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*; Daftary, ‘Hasan Şabbâh’.

<sup>1054</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; İsmâ'ilism xiii. *İsmâ'ili Literature in Persian and Arabic*, *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, *The Ismâ'ilis*.

bağını kesti. Bu karar, Hasan'ın hayatındaki en önemli kurumsal kopuştur. 1090'dan beri Alamut'ta teritoryal olarak bağımsız hareket eden bir dâî, artık imamet bakımından da Kahire'den bağımsız hale geliyordu. Bu tarihten sonra “Hasan Sabbâh'ın hareketi” ile “Nizârî dâvet” büyük ölçüde örtüşmeye başlar. Fakat Nizârîliği Hasan'ın kişisel mezhebi saymak yanlış olur: Hasan kendi imametini ilan etmemiş, Nizâr'ın ve onun soyunun meşru imametini savunmuştur. Kurucu liderlik ile kutsal soy otoritesi aynı kurumda fakat ayrı makamlar olarak tutulmuştur.<sup>1055</sup>

**62.48. Nizâr'ın Ölümünden Sonra Hasan: İmam Değil, Hüccet ve Devlet-Dâvet Başı.** Nizâr 488/1095'te öldürüldüğünde İran Nizârîleri erişilebilir imamdan mahrum kaldı. Hasan'ın önünde teorik olarak kendi otoritesini imamete yükseltme imkânı düşünülebilirdi; fakat erken Nizârî model bunu yapmadı. Hasan hüccet, yani gizli imamın en yüksek temsilcisi ve dâvetin filî başı olarak kaldı. Bu model, liderlik sosyolojisi açısından dikkat çekicidir: görünür karizmatik kurucu, meşruiyetini kendinden değil görünmeyen daha yüksek imamdan türetir. Böylece Hasan'a itaat ile Nizâr soyuna iman birbirini tamamlar. Bu durum aynı zamanda sonraki Alamut imamlarının görünürleşmesine kadar devletin açık, imamın ise gizli kalabilmesini sağlayan kurumsal çözüm olmuştur.<sup>1056</sup>

**62.49. Sert Disiplin ve Şeriat: ‘Antinomian Gizli Tarikat’ Klişesine Uymayan Kurucu.** Hasan hakkında hem Nizârî hem de hasım kaynaklarda tekrar eden güçlü imge, kişisel zühd ve sert disiplindir. Modern Iranica, onun şeriatı sıkı biçimde uyguladığı ve topluluğunda da bu disiplini talep ettiği yönündeki rivayetleri ciddiye alır. Bu, Nizârîliğin bütün tarihini aynı şekilde şeriatçı saymayı gerektirmez; özellikle 1164 Kıyâmet ilanı daha farklı bir döneme aittir. Fakat Hasan dönemini doğrudan “şeriatı kaldırmış Bâtînî lider” kalıbına sokmak kaynaklarla uyuşmaz. Kurucunun ta‘lîm öğretisi iç bilgi otoritesini güçlendirirken gündelik normatif disiplini gevşetmemiş görünmektedir. Ezoterik bilgi ile antinomian pratik arasındaki otomatik bağ burada açık biçimde bozulur.<sup>1057</sup>

<sup>1055</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; Daftary, ‘İsmâ‘ilism iii. İsmâ‘ili History’; önceki Bölüm 61’de kullanılan 1094 ayrışması kaynakları.

<sup>1056</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; ‘Hojjat’, *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, *The İsmâ‘ilis, erken Alamut setr dönemi*.

<sup>1057</sup> Daftary, ‘Hasan Şabbâh’; *Institute of İsmaili Studies*, ‘Hasan Sabbab’; Daftary, *The İsmâ‘ilis, erken Alamut dönemi*.

**62.50. İki Oğlunu Öldürttüğü Rivayeti: Güçlü Gelenek, Yine de Kaynak Dilini Korumak.** Hasan'ın iki oğlunu idam ettirdiği anlatısı, onun sert adalet ve aileye ayrıcalık tanımayan disiplininin en sık aktarılan örneğidir. Bir oğlun Hüseyin Kâinî cinayetinden sorumlu tutulduğu, diğerinin şarap içmekle suçlandığı rivayet edilir. Modern kritik biyografi bu haberleri aktarır; dolayısıyla bunları bütünüyle uydurma diye atmak için gerekçe yoktur. Bununla birlikte olayların soruşturma belgeleri, mahkeme kayıtları veya oğulların savunmaları elimizde değildir. Özellikle ilk suçlamanın daha sonra yanlış çıkmış olabileceğine dair farklı anlatılar vardır. Bu nedenle eser “Hasan kesin iki masum oğlunu keyfi biçimde öldürdü” veya “bu tamamen düşman iftirasıdır” demeyecek; güçlü fakat kronik aracılığıyla gelen disiplin rivayeti olarak derecelendirecektir.<sup>1058</sup>

**62.51. Eşi ve Kızlarını Girdkûh'a Göndermesi: Hanedanlaşmayı Sınırlayan Hafıza.** Pers tarihçileri Hasan'ın eşini ve kızlarını Girdkûh'a gönderdiğini ve onların geçimlerini eğirip çalışarak sağladığını aktarır. Rivayet, kurucu liderin ailesine saray hayatı kurmadığı ve devlet kaynaklarını hanedan refahına dönüştürmediği mesajını taşır. Bu anlatı tarihsel çekirdek barındırabilir; fakat kadınların hayatına dair bağımsız kaynaklar bulunmadığından onların zorunlu çalışma koşulları ve gündelik deneyimleri ayrıntılı biçimde yeniden kurulamaz. Cemaat sosyolojisi açısından daha güvenli sonuç, Hasan'ın ölümünde yönetimi oğullarına bırakmadığı ve Nizârî devlet liderliğini biyolojik Sabbâh hanedanına dönüştürmediğidir. Aileye ilişkin zühd anlatıları bu kurumsal gerçeğin ahlâkî hafızasını güçlendirmiş olabilir.<sup>1059</sup>

**62.52. 'Otuz Dört Yıl Kaleden Hiç İnmedi': Mutlak Biyografik Gerçekten Çok Liderlik İmgesi.** Kaynaklar Hasan'ın Alamut'ta geçirdiği yaklaşık otuz dört yıl boyunca kaleden hiç inmediğini, hatta odasından çok az çıktığını anlatır. Reşîdüddin onun zamanını okuma, yazma ve devlet işlerini yönetmeyle geçirdiğini aktarır. Bu rivayet kurucu liderin zühd, yoğun çalışma ve merkezî kontrol imgesini çok güçlü biçimde taşır. Fakat kelimesi kelimesine “1090'dan 1124'e tek kez bile kale kapısından çıkmadı” hükmünü doğrulayacak bağımsız

<sup>1058</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh', Hasan'ın iki oğluna ilişkin rivayet; Özaydın, 'Hasan Sabbâh'; Raşîdüddin, *Câmi'u'l-tevârih*, Hasan dönemi.

<sup>1059</sup> Daftary, 'Hasan Şabbâh'; Raşîdüddin, *Câmi'u'l-tevârih*, Hasan'ın aile hayatı; Kia Bozorg-Omid için Wilferd Madelung, 'Bozorg-Omid, Kiā', *Encyclopaedia Iranica*.

günlük kayıt yoktur. Hasan'ın geniş devlet ve dâvet faaliyetini fiziksel seyahat yerine temsilciler ve yazışmalarla yürütmüş olması mümkündür. Eserde bu anlatı, yüksek olasılıklı yerleşik liderlik ve güçlü münzevilik hafızası olarak kullanılacak; olağanüstü kapanma menkıbesine dönüştürülmeyecektir.<sup>1060</sup>

**62.53. Okuyan, Yazan ve Yöneten Lider: Karizma Bürokratik İşe Dönüşüyor.** Hasan'ın Alamut'taki gündelik hayatına ilişkin güvenilir geleneğin en dikkat çekici yönü, onu sürekli savaş meydanında değil masa başında gösterir: kitap okuma, dâvet öğretisini yazma, mektuplar gönderme ve ülkenin işlerini yönetme. Bu imge, Hasan'ın liderliğinin kişisel cesareten çok organizasyon kapasitesine dayandığını düşündürür. Kalelerin komutanları, dâîler, yerel yöneticiler ve haberleşme ağı merkezi kararları sahaya taşıyordu. Dolayısıyla “mutlak lider” kavramı her kararı tek başına fiziksel olarak uygulayan kişi anlamına gelmez; görev devri ve güvenilir kadro olmadan ağ yaşayamazdı. Hasan'ın başarısı karizmayı kurallı iletişim ve coğrafi temsil sistemine çevirmesidir. Bu özellik halefnin aileden değil tecrübeli bir yönetici-dâiden seçilmesini de açıklar.<sup>1061</sup>

**62.54. Halef Seçimi: Kiyâ Büzürgümmîd ve Sabbâh Hanedanının Kurulmaması.** Hasan ölümünün yaklaştığını düşündüğünde Lemeser/Lamasar kumandanı Kiyâ Büzürgümmîd'i Alamut'taki liderliğin halefi olarak tayin etti. Bu tercih son derece önemlidir: Hasan devletin kurucusu olmasına rağmen kendi soyundan bir “Sabbâh hanedanı” kurmadı. Nizârî imamet zaten Nizâr soyunda düşünülüyordu; Alamut'un görünür yöneticiliği ise liyakat ve dâvet hizmeti üzerinden başka bir Deylemli lidere geçti. Böylece imamet veraseti ile devlet-dâvet idaresinin halefiyeti birbirinden ayrı kaldı. Büzürgümmîd'in 1124'ten sonra devleti sürdürebilmesi, kurumun Hasan'ın kişisel karizmasından fazlasına sahip olduğunu gösterir. Kurucu sonrası devamlılık, cemaatin gerçek kurumsallaşma testidir ve Nizârî yapı bu ilk testi geçti.<sup>1062</sup>

**62.55. Ölüm Tarihi ve Türbe: 1124 Kesin, Gün Düzeyinde Kaynak Farkı.** Hasan Sabbâh 518/1124'te Alamut'ta öldü. Gün düzeyinde kaynak farkı vardır:

<sup>1060</sup> Daftary, *‘Hasan Şabbâh’*; Raşîdüddin, *Câmi’u’t-tevârih*, 133-134 civarı; Daftary, *‘Sargodaite-e Sayyednâ’*.

<sup>1061</sup> Daftary, *‘Hasan Şabbâh’*; Institute of Ismaili Studies, *‘Hasan Sabbah’*; Hodgson, *The Order of Assassins*, Alamut idari yapısı.

<sup>1062</sup> Daftary, *‘Hasan Şabbâh’*; Wilferd Madelung, *‘Bozorg-Omid, Kiâ’*, *Encyclopaedia Iranica*; Daftary, *The Ismâ‘îlis*.

Iranica 26 Rebîulâhir 518/12 Haziran 1124 tarihini verir ve bunun yaklaşık yirmi gün öncesine tarihlenebileceğini de not eder; TDV 6 Rebîulâhir 518/23 Mayıs 1124 tarihini kullanır. Bu nedenle eser 1124 yılını yüksek kesinlikle, 23 Mayıs–12 Haziran aralığını ise takvim/rivayet farkıyla birlikte verecektir. Hasan Alamut yakınında gömüldü ve mezarı Nizârîlerce ziyaret edilen bir ziyaretgâha dönüştü; Moğol fethi sonrasında türbe tahrip edildi. Böylece kurucu liderin biyolojik ölümü, cemaat hafızasındaki otoritesinin sona ermesi anlamına gelmedi.<sup>1063</sup>

**62.56. Sonuç ve 20 Boyutlu Matris: Efsane Değil, Dâiden Kurucu Hüccete Dönüşüm.** Hasan Sabbâh'ın tarihsel özgünlüğü, uyuşturulmuş fedâiler veya gizli cennetler değil; mevcut Fâtımî dâvet içinde yetişmiş bir İran dâîsinin coğrafi strateji, yerel ağ, kale siyaseti, ta'lim öğretisi ve merkezî disiplin aracılığıyla bağımsız bir teritoryal devlet-dâvet kurabilmesidir. 1090'da Alamut'u ele geçirirken henüz Fâtımî İsmâîlîydi; 1094'te Nizâr'ı tanıyarak Kahire'den koptu; Nizâr'ın ölümünden sonra imamlık iddia etmeden hüccet olarak görünür liderliği sürdürdü. Hedefli şiddet onun stratejisinin gerçek parçasıdır, fakat sonraki “Assassin” efsanesinin tamamı değildir. Aşağıdaki matris, Hasan'ı biyografi, kurum, doktrin, şiddet, aile, kaynak ve efsane düzlemlerini birbirine karıştırmadan yirmi boyutta özetler ve Bölüm 63'te Alamut'un kurumsal mekân olarak incelenmesine geçiş sağlar.<sup>1064</sup>

| Boyut                | Bölüm 62 — Hasan Sabbâh'ta görünüm                                                                        |
|----------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Analiz nesnesi    | Fâtımî dâî Hasan'ın Alamut merkezli bağımsız Nizârî dâvet-devlet kurucusuna dönüşümü.                     |
| 2. Kaynak katmanları | Kayıp Sergüzeşt geleneği, Cüveynî/Reşîdüddin/Kâşânî, Selçuklu kronikleri, Nizârî hafıza ve modern kritik. |
| 3. Doğum / aile      | XI. yüzyıl ortası Kum-Rey; İmâmî Şîî aile ve tartışmalı Himyerî soy iddiası.                              |
| 4. İlk aidiyet       | İmâmî Şîî gençlik; Nizârî kimlik çocukluğa geriye taşınmaz.                                               |
| 5. Dönüşüm           | Rey'de yerel dâiler; yaklaşık on yedi yaşında İsmâîlîliğe geçiş ve el-Müstansır'a ahd.                    |
| 6. Dâvet kariyeri    | Abdülmelik b. Attâş → İsfahan → Mısır → İran/Deylem; yerel dâiden bölgesel stratejiste.                   |
| 7. Mısır             | 1078-1081 güçlü tarihsel çekirdek; Bedr çatışmasının sebebi ve Nizâr bağlantısı daha ihtiyatlı.           |

<sup>1063</sup> Daftary, *‘Hasan Şabbâh’*; Özeydin, *‘Hasan Sabbâh’*; Daftary, *The Ismâ‘îlîs*, Hasan'ın ölümü ve erken Alamut liderliği.

<sup>1064</sup> Genel sentez için Daftary, *‘Hasan Şabbâh’*; Daftary, *The Ismâ‘îlîs*; Daftary, *The Assassin Legends*; Hodgson, *The Order of Assassins*; Hillenbrand, *The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma‘îlîs of Alamut*.

| <b>Boyut</b>            | <b>Bölüm 62 — Hasan Sabbâh'ta görünüm</b>                                                                            |
|-------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 8. Stratejik coğrafya   | Deylem-Alburz dağları, yerel Şiî ağlar ve zayıf merkez denetimi teritoryal stratejiyi destekler.                     |
| 9. Alamut 1090          | İçeriden dâvet/sızma yoluyla ele geçirilen teritoryal merkez; sonradan Nizârî başkent.                               |
| 10. Teritoryalizasyon   | Alamut + Kuhistan + kale ağı; tek şehir devleti veya yalnız gizli hücre ağı değildir.                                |
| 11. Otorite             | 1094 sonrası gizli imamın hücceti; dâvet ve devlet başı, fakat imam değil.                                           |
| 12. Ta'lim / bilgi      | Yetkili ve masum imam/muallim ihtiyacı; aklın tümünden reddi değil otorite epistemolojisi.                           |
| 13. Dil / yazı          | Farsça dinî-teolojik üretimin güçlenmesi; Çahâr Fasl parçalı biçimde korunur; kütüphane önemlidir.                   |
| 14. Disiplin / aile     | Sert şeriat-disiplin hafızası, oğullar ve aile anlatıları; hanedanlaşma sınırlanır.                                  |
| 15. Şiddet / fedâî      | Gerçek hedefli suikast ve yüksek riskli görevler; asimetrik siyaset, fakat her eylem merkezden belgelenmez.          |
| 16. Efsane katmanı      | Haşhaş, sahte cennet, üç okul arkadaşı ve ayrıntılı “suikast okulu” tarihsel çekirdekten ayrılır.                    |
| 17. Kapalılık (K)       | Dâvette K2-K3; güvenlik/operasyon bağlamında kanıt varsa K4; devletleşmeyle bazı alanlarda K0-K1 kamusalılık.        |
| 18. Siyasallaşma (P)    | 1090 teritoryal çekirdek, 1094 bağımsız Nizârî dâvet; P4 devletleşme.                                                |
| 19. Devlet ilişkisi (D) | Selçuklularla D6 açık çatışma; yerel aktörlerle pazarlık/ittifak; Fâtımî merkezle 1094 sonrası kurumsal kopuş.       |
| 20. Tarihçi için kural  | Hasan'ı ne “terörün mucidi” ne romantik kahraman yap; dâî, hüccet, devlet kurucusu ve efsane öznesini ayrı kanıtlar. |

## KAYNAKÇA

- A. C. S. Peacock and Sara Nur Yıldız (eds.), *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East* (London: I.B. Tauris, 2013).
- A. C. S. Peacock, 'Urban Agency and the City Notables of Mediaeval Anatolia', *Medieval Worlds* 14 (2021):.
- Abdi Sheik-Abdi, *Divine Madness: Mohammed Abdulle Hassan (1856–1920)* (London: Zed Books, 1993).
- Abdülbaki Gölpınarlı, 'Burgâzî ve Fütüvvet-nâme'si', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (1953-1954): 76-153. Abdülganî Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-hakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).
- Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950): 3-354. Abdülganî Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-hakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).
- Abdülbaki Gölpınarlı, 'Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyn'in Fütüvvetnâmesi', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 25-126. Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996).
- Abdülganî Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-hakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014). Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996).
- Abdülganî Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-hakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014). Fatih Koyuncu, 'Nübüvvetten Fütüvve: Burgâzî ve Razavî Fütüvvetnâmelerinde Peygamber Kıssaları', *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 10/2 (2026): 808-821, doi:10.34083/akaded.
- Abdülganî Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-hakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014). Hüseyn Vâiz-i Kâşifi, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*, nşr. Muhammed Ca'fer Mahcb (Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350 hş.).

- Abdülkerim Özeydin, 'Hasan Sabbâh', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 16 (İstanbul: TDV İSAM, 1997).
- Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, Kitâbü'l-Fütüvve, nşr. ve trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1977).
- Abû 'Abdallâh Muḥammad b. Abî al-Makârim Ibn al-Mî'mâr, Kitâb al-Futuwwa, nşr. Muṣṭafâ Jawâd vd. (Baghdad, 1958-1960).
- Achmad Ubaedillah, 'The Rise of the Khalwatiyah Sammân Sufi Order in South Sulawesi: Encountering the Local, Escaping the Global', *Studia Islamika* 24/2 (2017).
- Agence de Presse S n galaise (APS), 'Grand Magal 2026: les autorit s religieuses r affirment la n cessit  de pr server le caract re sacr  de Touba', 12 Temmuz.
- Agostino Cilardo, *The Early History of Ismaili Jurisprudence* (London: I.B. Tauris/IIS, 2012).
- Ahmad Purwadaksi, Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman: Suntingan Naskah dan Kajian Isi Teks (Jakarta: Djambatan, 2004).
- Ahmed b. İlyas en-Nakkaş el-Harput , *Tuhfetü'l-ves y *.
- Ahmed Efl k , *Men k b 'l- rif n*, nşr. Tahsin Yazıcı (Ankara: TTK, 1959-1961), ilgili ahi/fity n anlatıları.
- Ahmet Akgündüz, 'Gedik', TDV İsl m Ansiklopedisi, c. 13 ( stanbul: TDV, 1996), 541-543. Onur Yildirim, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008):.
- Ahmet Kal'a, 'Esna ', TDV İsl m Ansiklopedisi, c. 11 ( stanbul: TDV, 1995), 423-430. Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden-Boston: Brill, 2004), özellikle 1-18 ve ilgili bölümler.
- Ahmet Kal'a, 'Lonca', TDV İsl m Ansiklopedisi, c. 27 (Ankara: TDV, 2003), 211-212. Ahmet Akgündüz, 'Gedik', TDV İsl m Ansiklopedisi, c. 13 ( stanbul: TDV, 1996).
- Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).
- Ahmet Vefa  obano lu, 'Dua Kubbesi', TDV İsl m Ansiklopedisi, c. 9 ( stanbul: TDV, 1994).
- Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İsl m-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* ( stanbul: Derg h, çeşitli baskılar).
- Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet-n me', TDV İsl m Ansiklopedisi, c. 13 ( stanbul: TDV, 1996), 264-265. Abd l an  Muhammed b. Al udd n el-H sey n  er-Radav , *Fütüvvet-n me-i*

- Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyâni'l-fütüvve ve'l-hakâik, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).
- Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvet', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 261-263. Franz Taeschner, 'İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)', trc. Fikret İşıltan, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 15/1-4 (1953-1954):.
- al-Darqāwī'nin mektupları için Mawlāy al-ʿArabī al-Darqāwī, Majmūʿat al-Rasāʾil (Abu Dhabi: al-Mujammaʿ al-Thaqāfī, 1999).
- al-Qāḍī al-Nuʿmān, Iftitāḥ al-daʿwa, İng. çev. Hamid Haji, Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire (London: I.B. Tauris/IIS, 2006).
- al-Āmir bi-Aḥkām Allāh, al-Hidāya al-Āmiriyya, nşr. A. A. A. Fyze (London, 1938).
- Alexander Knysh, Islamic Mysticism: A Short History (Leiden: Brill, 2000), tasavvufi öğretimin sözlü-yazılı aktarımı üzerine ilgili bölümler.
- Alexandre M. Popovic vd. bağlamı için ayrıca erken Horasan aktarım ağlarına dair Presses de l'Ifpo, 'La transmission de l'enseignement mystique...', çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağusto.
- Ali Avcu, Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), dârülhicre tartışmaları.
- Ali b. Osman el-Hücvirî, Keşfü'l-mahcûb, Nûh el-Ayyâr-Hamdûn el-Kassâr anlatısı.
- Ali Muzakir, 'Petunjuk Baru Silsilah Ahmad Khatib Sambas: Tiga Teks Tulisan Melayu', Jurnal Lektur Keagamaan 13/2 (2015), 513 vd., DOI: 10.31291/jlk.v13i.
- Ali Salih Karrar, The Sufi Brotherhoods in the Sudan (London: Hurst, 1992).
- Ali Sevim, 'Keyhusrev II', TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998). Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950):.
- Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998). Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996).
- Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998), özellikle.
- Amir-Moezzi, 'Kaṭṭābiya', Hattābiyye ile doğmakta olan İsmâîlîlik arasındaki doğrudan özdeşleştirmeye ihtiyatla yaklaşan değerlendirme.
- Amy Singer, Charity in Islamic Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), özellikle.

- Ananda Bhattacharya, 'Understanding Madariya Silsila', *Journal of Muslim Minority Affairs* 32/3 (2012), 384–399, DOI: 10.1080/.
- Andreas B. Kilcher, 'Is Occultism a Product of Capitalism?', Marco Pasi, Peter Forshaw ve Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019/2020).
- Angelika Hartmann, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbāsidenzeit* (Berlin-New York: de Gruyter, 1975).
- Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975).
- Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 1994).
- Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, çev. Monika B. Vizedom ve Gabrielle L. Caffee (Chicago: University of Chicago Press, 1960 [1909]).
- Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, 'Constructing a Community' bölümü.
- Asatryan, 'Of Wine, Sex, and Other Abominations: Accusations of Libertinism in Early Islamic Iraq', *Global Intellectual History* (2023), ilgili tartışma.
- Atâ Melik Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ*, III, Hasan'ın Mısır dönemi.
- Avi Max Spiegel, *Young Islam: The New Politics of Religion in Morocco and the Arab World* (Princeton: Princeton University Press, 2017), Fas'ta çağdaş tasavvuf ve din siyaseti bağlamı.
- aynı eserin 2025 Fransızca baskısı, bölüm.
- aynı müellif, *Tahrif ve Tashih: 13. Yüzyıl Anadolu Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine İncelemeler* (İstanbul/Ankara: ilgili baskı, 2018/2021).
- aynı pasajın daha kısa İngilizce neşri için bk. Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa 1325-1354*, çev. H. A. R. Gibb (London: Routledge & amp.
- Ayşenur Aydın, 'Hindistan'da Bir Firdevsiyye Şeyhi: Şerefüddin Manyerî', *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 56 (2025).
- Aziz A. Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti (1729–1811)* (Rabat: Institut des Études Africaines, 2001).
- Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004).
- çağdaş araştırmalar için J. Blalack, 'al-Shaykh Ma al-Aynayn and Moroccan Resistance to French Colonial Penetration', DOI: 10.1080/.

- Aḥmad b. İbrāhīm al-Naysābūrī, *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission*, ed. ve çev. Verena Klemm ve Paul E. Walker (London: I.B. Tauris, 2011), giriř ve řř.
- B. G. Martin, 'Muslim Politics and Resistance to Colonial Rule: Shaykh Uways B. Muḥammad Al-Barāwī and the Qādirīya Brotherhood in East Africa', *The Journal of African History* 10/3 (1969), 471–486, DOI: 10.1017/S.
- B. G. Martin, 'A Short History of the Khalwati Order of Dervishes', *Scholars, Saints and Sufis içinde*, haz. Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972), s. 302 civarı.
- B. Hourcade, 'Alamūt', *Encyclopaedia Iranica*, I.
- Barkan, 'Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler', *Vakıflar Dergisi* 2 (1942):.
- Bekir Topaloğlu, 'Bâtın', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV İSAM, 1992).
- Bernd Radtke, 'Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal', *Die Welt des Islams* 36/3 (1996).
- bk. Abdülbaki Gölpınarlı, 'Fütüvvet-nâme-i Sultânî ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 127-155. Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-nâmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998).
- Bu kontrol listesi, Bölüm 1-5'te kurulan kaynak-eleştirisi ile K0-K4, P0-P4 ve D0-D7 kodlarının bu bölümdeki ezoterizm ayrımlarıyla birleştirilmiş uygulama formudur.
- Bölüm 55'te kurulan 'belge yok çünkü gizliyd'i metodolojik uyarısı.
- C. E. Bosworth, 'Ebn al-Qařřāb', *Encyclopaedia Iranica*.
- C. E. Bosworth, 'Abbasid Caliphate', *Encyclopaedia Iranica*.
- C. E. Bosworth, 'Alā'-al-Dīn Moḥammad', *Encyclopaedia Iranica*.
- Cambridge University Press, Kutsal Kabir Kilisesi'nin 1009'daki yıkımına ilişkin modern çalışmalar.
- Cambridge çalışmalarında 1009 Kutsal Kabir Kilisesi yıkımı tartışmaları.
- Cambridge, *A Short History of the Ismailis, 'The Alamūt Period'*.
- Carole Hillenbrand, 'The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: the Saljuq Perspective', in *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (Cambridge, 1996).
- 'Cennâbî, Ebû Tâhir', *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
- Charles Melville, 'Anatolia under the Mongols', in *The Cambridge History of Turkey*, vol. 1, ed. Kate Fleet (Cambridge: Cambridge University Press, 2009/2010).

- Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913* (Athens, OH: Ohio University Press, 2007).
- Cheikh Anta Babou, *La Mouridiyya en marche: Islam, migration et implantations* (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2025), Giriş, özellikle khidma, 'amal ve kasb ayrımı.
- Cheikh Anta Babou, *The Muridiyya on the Move: Islam, Migration, and Place Making* (Athens, OH: Ohio University Press, 2021), özellikle kentsel Senegal ve dahira bölümleri.
- Choe, 'وصية تحسم الجدل داخل الزاوية البودشيشية', 11 Ağustos 2026. Kaynakların 20 Ağustos 2026 itibarıyla birbirinden farklı filî/iddia edilen halefiyet durumları göstermesi nedeniyle nihai ve tartışmasız lider hükmü verilmemiştir.
- Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, çev. J. Jones-Williams (London: Sidgwick &amp.
- Claude Cahen, 'Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au moyen âge: milices et associations de Futuwwa', *Recueils de la Société Jean Bodin* 7 (1955):.
- Claude Cahen, 'Note sur les débuts de la Futuwwa d'an-Nāşir', *Oriens* 6/1 (1953):.
- Claude Cahen, 'Sur les traces des premiers Akhis', *Fuad Köprülü Armağanı* (İstanbul, 1953).
- Clifford E. Bosworth, *Sistān under the Arabs: From the Islamic Conquest to the Rise of the Şaffārids, 30-250/651-864* (Rome: IsMEO, 1968).
- Clifford E. Bosworth, *The Medieval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, 2 c. (Leiden: Brill, 1976).
- Clifford Edmund Bosworth, 'Ya'qub b. Layṭ b. Mo'addal', *Encyclopaedia Iranica* (2002, günc. 2018).
- Daftary, *The Assassin Legends* (London/New York: I.B. Tauris, 1994), anti-İsmâîlî polemiklerin kökenleri.
- Daftary, 'A Major Schism in the Early Ismā'îlî Movement', *Studia Islamica* 77 (1993).
- Daftary, 'Dā'î', özellikle ideal dâînînin atanması ve yerel çalışma biçimi.
- Daftary, 'Fedā'î', *Encyclopaedia Iranica*.
- Daftary, 'Isma'ilism iii. Isma'îli History', *Abdullah el-Ekber ve Asker Mükrem bağlamı*.
- Daftary, 'Nezār b. al-Mostaşer', *Encyclopaedia Iranica*.
- Daftary, 'Nizari Ismailis: History, Geography, and Beliefs', *IIS*.
- Daftary, 'Nūr al-Dīn Moḥammad II b. Ḥasan', *Encyclopaedia Iranica*.
- Daftary, 'Persian Historiography of the Early Nizāri Ismā'îlis', *Iran* 30 (1992).

- Daftary, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands', Institute of Ismaili Studies.
- Daftary, 'Hasan Şabbâh', Hasan'ın iki oğluna ilişkin rivayet.
- David Hollenberg, *Beyond the Qur'ân: Early Ismâ'îlî Ta'wîl and the Secrets of the Prophets* (Columbia: University of South Carolina Press, 2016).
- David P. V. Gutelius, 'The Path Is Easy and the Benefits Large: The Nâşiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830', *The Journal of African History* 43/1 (2002), 27–49, DOI: 10.1017/S.
- David Robinson, 'The Murids: Surveillance and Collaboration', *The Journal of African History* 40/2 (1999), s. 193-213, DOI: 10.1017/S.
- David Robinson, *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920* (Athens, OH: Ohio University Press, 2000).
- Denis M. MacEoin, 'Bâb', *Encyclopaedia Iranica*.
- Donal B. Cruise O'Brien, 'A Versatile Charisma: The Mouride Brotherhood 1967-1975', *Archives européennes de sociologie / European Journal of Sociology* 18/1 (1977).
- Donal B. Cruise O'Brien, 'Don divin, don terrestre: l'économie de la confrérie mouride', *Archives européennes de sociologie / European Journal of Sociology* 15/1 (1974).
- Donal B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood* (Oxford: Clarendon Press, 1971).
- Donald Quataert, *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Doğan Yörük, 'XV. Yüzyılda Karaman Topraklarında Ahiler ve Ahi Vakıfları', *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (2007):.
- E. Paul Walker, 'Contested Succession to the Fatimid Imam-Caliph al-Mustansir', *Institute of Ismaili Studies Islamic History and Thought Lecture*, 28 Ocak.
- Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, nşr. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977).
- Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, nşr. ve trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977).
- Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, nşr. ve trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977). Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11/1-4 (1949-1950):.

- Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Tasavvufta Fütüvvet, nşr. ve trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977). Ahmet Yaşar Ocak, 'Fütüvvetnâme', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996).
- Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Feğâ'ihu'l-Bâṭiniyye, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire, 1964), özellikle.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn.
- el-Melikü'l-Mansûr'un Nâsır dönemi anlatısı, ilgili sosyal düzenlemeler.
- el-Mes'ûdî'nin olaylara ilişkin çağdaş-yakın kayıtları.
- Elias N. Saad, Social History of Timbuktu: The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400–1900 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Encyclopaedia Iranica, 'Alamût'.
- Encyclopaedia Iranica, 'İsmâ'îlism xiii. İsmâ'îli Literature in Persian and Arabic'.
- Encyclopaedia Iranica, 'Khwarazmshahs iii. The Line of Anuštigin'.
- Encyclopaedia Iranica, 'Samak-e 'Ayyār', javānmardî kodunda sır ve himaye ilkeleri.
- Encyclopaedia Iranica, 'Shi'ites in Arabia'.
- Encyclopaedia Iranica, "Atṭāš'.
- Engseng Ho, The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean (Berkeley: University of California Press, 2006), özellikle giriş ve 1–3. bölümler.
- Erdoğan Merçil, 'Saffâr, Ya'kûb b. Leys', TDV İslâm Ansiklopedisi, çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağustos.
- Eric Ross, 'Christmas in Cambérène: Layene Sacred Geography and Senegalese Modernity', in Muslims and Others in Sacred Space, ed. Margaret Cormack (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Eric S. Ross, 'From Marabout Republics to Autonomous Rural Communities: Autonomous Muslim Towns in Senegal', in Steven J. Salm ve Toyin Falola (ed.), African Urban Spaces in Historical Perspective (Rochester: University of Rochester Press, 2005).
- Erik S. Ohlander, Sufism in an Age of Transition: 'Umar al-Suhrawardî and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods (Leiden: Brill, 2008).
- esnaf sandıklarının çok işlevli gider yapısı için ayrıca Mehmet Mükerrerem Tomak, 'Osmanlı İktisadî Düzeninde Esnaf Çalışma Sermayesi (18. ve 19. Yüzyıllar)', Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi (2026), DOI: 10.63556/tisej.

- Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden-Boston: Brill, 2004), özellikle 1-18 ve ilgili bölümler. Mehmet Canatar, ‘Kethüdâ’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 25 (Ankara: TDV, 2022).
- Eunjeong Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage* (Leiden-Boston: Brill, 2004), özellikle 1-18 ve ilgili bölümler. Onur Yıldırım, ‘Ottoman Guilds in the Early Modern Era’, *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008):.
- Evhadüddîn-i Kirmânî, *Menâkıb-ı Evhadüddîn-i Kirmânî*, nşr. Bedüzzaman Fürûzanfer (Tahran, 1969).
- Eyüp Sabri Kala, *Osmanlı Sosyal Güvenlik Hukuku (1865-1923)* (İstanbul: Hiperlink, 2018).
- Fallou Ngom, ‘Ahmadu Bamba’, *Oxford Research Encyclopedia of African History* (30 Ocak 2024), DOI: 10.1093/acrefore/.
- Fallou Ngom, ‘Aḥmadu Bamba’s Pedagogy and the Development of ‘Ajami Literature’, *African Studies Review* 52/1 (2009), s. 99-123, DOI: 10.1353/arw.
- Fallou Ngom, *Muslims beyond the Arab World: The Odyssey of Ajami and the Muridiyya* (New York: Oxford University Press, 2016).
- Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies: A Historical Introduction to an Islamic Community* (London: I.B. Tauris, 2005), modern İsmâîlî araştırmalarında iç metinlerin yeniden kazanılmasına ilişkin giriş ve ilgili bölümler.
- Farhad Daftary, *The Ismā‘ilis: Their History and Doctrines*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), Alamut dönemi bölümleri.
- Farhad Daftary, ‘Al-Nu‘man, al-Qadi’, *Institute of Ismaili Studies*.
- Farhad Daftary, ‘Bāṭenīya’, *Encyclopaedia Iranica*, IV/.
- Farhad Daftary, ‘Esmā‘il b. Ja‘far al-Şādeq’, *Encyclopaedia Iranica*, VIII/.
- Farhad Daftary, ‘Fatimids’, *Encyclopaedia Iranica*.
- Farhad Daftary, ‘Ismā‘ilī Shī‘ism’, *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (2024), ‘Origins and early history’.
- Farhad Daftary, ‘Muhammed b. İsmâil el-Mektûm’, TDV İslâm Ansiklopedisi, c.
- Farhad Daftary, ‘Sargodāšte-e Sayyednā’, *Encyclopaedia Iranica* (2014).
- Farhad Daftary, ‘Sayyida Hurra: The Isma‘ili Sulayhid Queen of Yemen’, *Institute of Ismaili Studies*.
- Farhad Daftary, ‘The Earliest Isma‘ilis’, *Arabica* 38 (1991).
- Farhad Daftary, ‘The Ismaili Da‘wa outside the Fatimid Dawla’, *Institute of Ismaili Studies*.

Farhat Dachraoui, *Le Califat Fatimide au Maghreb* (Tunis, 1981), erken Kutâme dâveti.

Faruk Sümer, 'Keykubad I', TDV İslâm Ansiklopedisi.

Fatih Koyuncu, 'Nübüvvetten Fütüvvete: Burgâzî ve Razavî Fütüvvetnâmelerinde Peygamber KIssaları', Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi 10/2 (2026): 808-821, doi:10.34083/akaded.1957987. Abdülğanî Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyâni'l-fütüvve ve'l-hakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

Fatih Usluer, *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul: Kabalcı, 2009).

Francesco Piraino, 'Les politiques du soufisme en France: le cas de la Qadiriyya Budshishiyya', *Social Compass* 66/1 (2019).

Franz Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa* (Zürich-München: Artemis, 1979).

Franz Taeschner, 'Eine Schrift des Šihâbaddîn Suhrawardî über die Futûwa', *Oriens* 15 (1962):.

Franz Taeschner, 'Futuwwa', *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., c. 2 (Leiden: Brill, 1965).

Franz Taeschner, 'İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı)', trc. Fikret Işıltan, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 15/1-4 (1953-1954): 1-32. Abdülbaki Gölpınarlı, 'İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları', İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11/1-4 (1949-1950):.

Fütüvvet kaynaklarının erkek merkezli terminolojisi için Lloyd Ridgeon, *Jawanmardi: A Sufi Code of Honour* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).

G. G. Arnakis, 'Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire: Akhis, Bektashi Dervishes, and Craftsmen', *Journal of Near Eastern Studies* 12/4 (1953):.

G. W. J. Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path: Zakariyyâ' al-Anşârî's Kitâb Faṭḥ al-Raḥmân and its Indonesian Adaptations* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), ilgili Palembang ve Semmâniyye kısımları.

Gabriel Baer, 'Guilds in Middle Eastern History', in *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. M. A. Cook (Oxford: Oxford University Press, 1970), ilgili bölüm.

Gazzâlî, *Feḍâ'ihu'l-Bâṭiniyya*.

George C. Miles, *Alamut dönemi Nizârî sikkeleri üzerine çalışmalar, özellikle Nizâr'ın unvanının devamı*.

'gizli öğretî' iddiası için metin tarihlemesi ve topluluk pratiğinin ayrı kanıtlanması gereklidir.

- Glenn Alexander Magee (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 'Editor's Introduction'.
- Gülgün Uyar, 'Nakib', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 32 (İstanbul: TDV, 2006).
- Gülşehri, *Kerâmât-ı Ahî Evran*, nşr. Ahmet Kartal (Ankara, 2009), menkıbevi yaş kaydı.
- Günay, 'Vakıf', TDV İslâm Ansiklopedisi, para vakıflarının XV-XVI. yüzyıl gelişimi ve 1548 düzenlemesine ilişkin bölüm.
- H. Yunus Apaydın, 'Kefalet', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 25 (Ankara: TDV İSAM, 2022), ilgili madde.
- Haim Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700* (Jerusalem: Hebrew University, 1988).
- Halm, 'Les Fatimides à Salamyā', *Revue des Études Islamiques* 54 (1986).
- Halm, 'Ġolât', *Ümmü'l-Kitâb*'ın sonraki İsmâîlî uyarlama izleri ve koruma tarihi.
- Harold Bowen, 'The sar-gudhasht-i sayyidnâ, the "Tale of the Three Schoolfellows" and the waşâya of the Nizâm al-Mulk', *JRAS* 63/4 (1931).
- Harold Bowen, 'The Tale of the Three Schoolfellows', *JRAS* 63/4 (1931).
- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Firaqu'ş-Şia*, nşr. Hellmut Ritter (İstanbul, 1931), ilgili bölüm.
- Hayri Kaplan, 'Tarihsel Hayatı ve Görüşleri Bağlamında Ahi Evran'ın Yaz(ma)dığı Kitaplar ve Söyle(me)diği Sözler', II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildirileri I (Kırşehir/Ankara, 2012).
- Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îliya* (Wiesbaden, 1978).
- Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), erken dâvet ve 899 ayrışması bölümleri.
- Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1997).
- Heinz Halm, 'Aḥmad b. 'Abdallāh', *Encyclopaedia Iranica*, I/.
- Heinz Halm, 'Ebn Ḥawšab, Abu'l-Qāsem Ḥasan', *Encyclopaedia Iranica*, VIII/.
- Heinz Halm, 'Salamiyya', *The Institute of Ismaili Studies/Encyclopaedia of Islam* uyarlaması.
- Heinz Halm, 'The Isma'ili Oath of Allegiance ('ahd) and the "Sessions of Wisdom" (majālis al-ḥikma) in Fatimid Times', in *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Heinz Halm, 'Abdallāh b. Maymūn al-Qaddāh', *Encyclopaedia Iranica*, I/.

- Hugh Kennedy, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court (295-320/908-32)* (Leiden: Brill, 2013).
- Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, 3. bs. (London: Routledge, 2016), Abbâsî siyasî krizleri bağlamı.
- Husain F. al-Hamdani ve F. de Blois, 'A Re-examination of al-Mahdî's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1983).
- 'Hücre' kavramı modern analitik terim olarak burada ihtiyatla kullanılmaktadır.
- Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, *Fütüvvetnâme-i Sultânî*, nşr. Muhammed Ca'fer Mahcûb (Tahran: Bünyâd-ı Ferheng-i İran, 1350 hş.).
- I. M. Lewis (ed.), *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus* (London: Routledge, 1972), Fanny Colonna'nın kolonyal Cezayir bölümü.
- I. M. Lewis, 'Sufism in Somaliland: A Study in Tribal Islam I-II', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17/3 (1955), 581–602 ve 18/1 (1956).
- I. Poonawala, 'Ta'wîl', EI2, X.
- Ibrahim Gemeah, 'Putting Azharis to Work: Islam and the Free Officers' Bid for Sudan (1952-1956)', *International Journal of Middle East Studies*, çevrimiçi yayım 10 Şubat.
- 'II', BSOAS 18/1 (1956).
- IIS, 'Intellectual Life in Fatimid Times'.
- IIS, 'Ismaili Jurisprudence'.
- IIS, 'Religious Pluralism in Egypt: The Ahl al-kitab in Early Fatimid Times'.
- IIS, 'Textual Foundations of Fatimid Law' (2026).
- IIS, 'The Sources of Ismaili Law'.
- Ines Aščerić-Todd, 'Religious Diversity and Tolerance in Ottoman Guilds', in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2018), 29-41. Onur Yildirim, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008):.
- Institute of Ismaili Studies, etkinlik ve özet sayfaları, 28 Ocak.
- Institute of Ismaili Studies, Yemen ve Güney Asya İsmâîlî dâveti çalışmaları.
- Institute of Ismaili Studies, 'Alamut'.
- Institute of Ismaili Studies, 'Contested Succession to the Fatimid Imam-caliph al-Mustansir'.
- Institute of Ismaili Studies, 'Dezkuh'.
- Institute of Ismaili Studies, 'Hasan Sabbah'.

- Institute of Ismaili Studies, 'Introduction to The Assassin Legends'.
- Institute of Ismaili Studies, 'Najwā' glossary entry.
- Institute of Ismaili Studies, 'Nizari Ismailis: History, Geography, and Beliefs'.
- Institute of Ismaili Studies, 'Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulayhid Queen of Yemen'.
- Institute of Ismaili Studies, 'The Mediaeval Ismailis of the Iranian Lands'.
- Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 3. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), Abbâsî toplumsal ve siyasî dönüşüm bağlamı.
- 'Islamic Institutions in Arab States: Mapping the Dynamics of Control, Co-option, and Contention' (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2021), Cezayir 1871 bölümü.
- Ismatullah Zahid, 'Naushahi Order of Sufism: An Introductory Study', *Oriental College Magazine* 89/3 (2014).
- 'Isma'ilism iii. Isma'ili History', *Encyclopaedia Iranica*, zâhir-bâtın, balâğ ve kademeli inisiyasyon bölümleri.
- 'Isma'ilism xiii. Isma'ili Literature in Persian and Arabic', *Encyclopaedia Iranica*.
- İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), c. I, 404-405 ve ilgili Anadolu bahisleri.
- İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye fi'l-umûri'l-Alâiyye*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996), I, ilgili Keykâvus kayıtları.
- İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs, fütüvvet grupları eleştirisi*.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, Nâsır'ın 1221-1225 diplomatik girişimleri.
- İklil Selçuk, 'Suggestions on the Social Meaning, Structure and Functions of Akhi Communities and their Hospices in Medieval Anatolia', in *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500*, ed. Patricia Blessing and Rachel Goshgarian (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017).
- İlhan Şahin, 'Ahî Evran', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988).
- İlhan Şahin, 'Osmanlı Devrinde Ahi Evran Zaviyesinin Hususiyetine Dair Bazı Mülâhazalar ve Vesikalar', *Ahîlik ve Esnaf* (İstanbul, 1986).
- İlhan Şahin, 'Yiğitbaşı', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV, 2013).
- İlhan, 'Bâtîniyye', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, maddenin klasik reddiye ve muhalif kaynak bağımlılığına ilişkin değerlendirmesi.
- İlyas Çelebi, 'Havas İlmi', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV İSAM, 1997).

- İngilizce aslı: *The Muridiyya on the Move: Islam, Migration, and Place Making* (Athens, OH: Ohio University Press, 2021).
- İsnâaşerî rivayetlerin mezhebî bağlamı için Daftary, *A History of Shi'î Islam* (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2013), erken Şîî ayrışmalar bölümü.
- J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971).
- Jackson, 1968).
- Jackson, 1968), ilgili fütüvvet-Ahîlik bölümleri.
- Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World* (London: Oxford University Press, 1965), Cezayir'deki XVIII-XIX. yüzyıl tarikat çevreleri bağlamı.
- Jennifer Pruitt, 'The Fatimid Holy City: Rebuilding Jerusalem in the Eleventh Century', in *Re-Assessing the Global Turn in Medieval Art History* (2021).
- John Cropper, 'Running on Empty: Fossil Fuels, Local Fuels, and Entangled Infrastructures in Colonial Senegal, 1885-1945', *The Journal of African History* 63/1 (2022), s. 19-36, DOI: 10.1017/S.
- John Glover, 'The Prophet Muhammad Reincarnated and His Son, Jesus: Re-centering Islam among the Layenne of Senegal', *Journal of Historical Geography* 42 (2013), 24–35, DOI: 10.1016/j.jhgg.
- Kaan Yılmaz, 'Burgazi Fütüvvetnamesi'nin Travnik Nüshası Üzerine Notlar', *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 8/3 (2019): 1313-1336. Abdülbaki Gölpınarlı, 'Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi', *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17/1-4 (1955-1956): 25-126. Abdülganî Muhammed b. Alâuddîn el-Hüseyinî er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr: Miftâhü'd-dekâik fî beyânî'l-fütüvve ve'l-hakâik*, haz. Sadullah Gülten ve Hacı Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).
- Karşılaştırmalı sosyal kapanma için Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth ve Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), sosyal kapanma tartışmaları.
- Kegan Paul, çeşitli baskılar), 'The Akhis'.
- Kementarian Agama Sulawesi Selatan, 13 Eylül 2025, Pattene'de Khalwatiyah Sammaniyah Mevlid Akbar haberi.
- Khalil Andani, 'A Survey of Ismaili Studies Part 1: Early Ismailism and Fatimid Ismailism', *Religion Compass* 10/8 (2016).
- Kia Bozorg-Omid için Wilferd Madelung, 'Bozorg-Omid, Kiā', *Encyclopaedia Iranica*.

- Kota Kariya, 'The Origin of the Mouride Order: Ahmad Bamba and His Exile to Gabon', *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 23/2 (2007).
- Kur'ân-ı Kerîm, el-Enbiyâ 21/.
- Kur'ân-ı Kerîm, el-Hadîd 57/.
- Kur'ân-ı Kerîm, el-Kehf 18/.
- Kur'ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân 3/.
- Köksal, 'Ahi Evran' (2024). 1204-1206 birlikte geliş anlatısı modern literatürde yaygın olmakla beraber Ahi Evran bakımından çağdaş doğrudan kanıt sınırlıdır.
- Lisânü'l-'Arab, 'bîn' ve 'zhr' md.leri.
- Madelung, "Alids of Ṭabarestān, Daylamān and Gilān", *Encyclopaedia Iranica*.
- Maqrîzî, Itti'âz al-ḥunafâ', III, 1094-1095 olayları.
- Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (New York: Oxford University Press, 2004).
- Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ'îlîs against the Islamic World* ('s-Gravenhage: Mouton, 1955).
- Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992).
- Martin van Bruinessen, 'The Origins and Development of Şûfî Orders (Tarekat) in Southeast Asia', *Studia Islamika* 1/1 (1994).
- Martin van Bruinessen, 'The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes', *Excursies in Celebes içinde*, haz. Harry A. Poeze ve Pim Schoorl (Leiden: KITLV, 1991).
- Mehmet Ali Hacıgökmen, 'Mecdüddin İshak', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ek-2 (Ankara: TDV, 2019).
- Mehmet Canatar, 'Kethüdâ', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV, 2022), 332-334. Onur Yıldırım, 'Ottoman Guilds in the Early Modern Era', *International Review of Social History* 53, Supplement S16 (2008):.
- Mehmet Fatih Köksal, 'Gülşehrî Hakkında Notlar', *TULLIS* 1/1 (2016).
- Mehmet İpşirli, 'Avârız Vakfı', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV İSAM, 1991).
- Mehmet İpşirli, 'Osmanlılar - Sosyal Hayat', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (İstanbul: TDV İSAM, 2007), esnaf ve zanaatkarlar bölümü.
- Mehmet Yılmaz Önge, 'Ahî Evran Zâviyesi', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV İSAM, 1988).
- Mekân ve cemaat ilişkisini analitik olarak ayırmak için Nile Green, *Sufism: A Global History* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), tekke ve dolaşım ağlarına ilişkin yaklaşım.

- Michael Brett, *The Fatimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), el-Müstansır sonrası halefiyet bölümleri.
- Michael Brett, *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra* (Leiden: Brill, 2001).
- Michael Ebstein, 'Secrecy in Ismā'īlī Tradition and in the Mystical Thought of Ibn al-'Arabī', *Journal Asiatique* 298/2 (2010).
- Mikâil Bayram'ın 1261/62 öldürölme tezi modern literatürde tartışmalıdır.
- modern orta sandığı yorumlarına eleştirel karşılaştırma için Mehmet Emin Yardımcı, Ümran Gümüş ve Vedat Cengiz, 'Bir Oyun Teorisi Analizi: Osmanlı Lonca Sistemi'nde Orta Sandık ve Dışsallık', *Doğuş Üniversitesi Dergisi* 26/1 (2025):.
- modern sosyal sigorta ile geleneksel yardımlaşma ayrımı için bk. 'Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Sonrası Dönemde Sosyal Güvenlik Düzenlemeleri', İş ve Hayat.
- Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, çev. David Streight (Albany: SUNY Press, 1994).
- Mohsen Zakeri, *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of 'Ayyārān and Futuwwa* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995).
- Mohsen Zakeri, 'From Futuwwa to Mystic Political Thought: The Caliph al-Nāşir li-Dīn Allāh and Abū Ḥafş Suhrawardī's Theory of Government', in *Islamic Alternatives*, ed. Shahrokh Rāei (Wiesbaden: Harrassowitz, 2017).
- Mohsen Zakeri, 'The Futuwwa-"Houses" at the Time of Caliph al-Nāşir: A Few Notes', *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 25 (1998):.
- Mufaddal'e nisbet edilen eserlerin çeşitliliği için 'Mofazzāl al-Jo'fī', *Encyclopaedia Iranica*.
- Muhammad Arif ve diğerleri, 'From Ritual Community to Political Actor: The Transformation and Power Strategies of the Khalwatīyah Samman Order in South Sulawesi', *Jurnal Al-Dustur* 8/2 (2025).
- Muhammed b. Abdülkerim es-Semmān, *en-Nefehātū'l-ilāhiyye fī keyfiyyeti sülūkī't-tarīkatī'l-Muhammediyye*.
- Murat Çizakça, *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present* (İstanbul: Boğaziçi University Press, 2000).
- Murat Şen, 'Osmanlı Devleti'nde Sosyal Güvenlik', 18-40. Erken döneme geriye taşıma konusunda bu çalışmaların kullandığı kaynak zinciri ayrıca kontrol edilmelidir.
- Mushegh Asatryan ve Dylan Burns, 'Is Ghulat Religion Islamic Gnosticism? Religious Transmissions in Late Antiquity', in *L'ésotérisme shī'ite, ses racines et ses prolongements* (Turnhout: Brepols, 2016).

- Mushegh Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam: The Ghulat Muslims and Their Beliefs* (London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2017), giriş ve 2. bölüm.
- Mushegh Asatryan, 'Bankers and Politics: The Network of Shi'i Moneychangers in Eighth-Ninth Century Kufa and their Role in the Shi'i Community', *Journal of Persianate Studies* 7 (2014).
- Mushegh Asatryan, 'Early Ismailis and Other Muslims: Polemics and Borrowing in Kitab al-Kashf', in *Intellectual Interactions in the Islamic World: The Ismaili Thread* (2020), ilgili bölümler.
- Mushegh Asatryan, 'Mofazzal al-Jo'fi', *Encyclopaedia Iranica*.
- Mushegh Asatryan, 'Shiite Underground Literature Between Iraq and Syria: The Book of Shadows and the History of Early Ghulat', in *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean* (University Park: Penn State University Press, 2016).
- Mushegh Asatryan, 'The Heretic Talks Back: Feigning Orthodoxy in Şaffār al-Qummī's Başā'ir al-darajāt', *History of Religions* (2022), ilgili tartışma.
- Mustafa Öz, 'Galiyye', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIII.
- Mustafa Öz, 'Nâsir-Lidînilâh', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağusto.
- Mustafa Öz, 'Takiyye', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV İSAM, 2010).
- Mustapha Keraan ve Muhammed Haron, 'Selected Sufi Texts of Shaykh Yusuf: Translations and Commentaries', *Tydskrif vir Letterkunde* 45/1 (2008), 101–122, DOI: 10.17159/2309-9070/tvl.v45i.
- Mübahat S. Kütükoğlu, 'Narh', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV, 2006).
- Mübahat S. Kütükoğlu, 'Osmanlı Esnafında Oto-Kontrol Müessesesi', *Ahilik ve Esnaf* (İstanbul, 1986).
- Natalie Kraneiß, 'The Library of the Sufi Brotherhood al-Nāşiriyya in Tamgrüt, Morocco: The Formation, Organization, and Profile of an Early Modern Library', *Journal of Islamic Manuscripts* 16/1 (2025), 40–73, DOI: 10.1163/1878464X-.
- Naum Shuqayr, *Ta'rikh al-Sūdān*, ilgili Mehdî biyografisi kısımları.
- önceki Bölüm 61'de kullanılan 1094 ayrışması kaynakları.
- önceki Bölüm 61'de kullanılan 1094 halefiyet literatürü.
- önceki Bölüm 61'in 1090/1094/1095 dönemlendirmesi.
- Necdet Tosun, 'Sır - Tasavvuf', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV İSAM, 2009).

- Neguin Yavari, 'Nezām-al-Molk', Encyclopaedia Iranica.
- Neil J. Savishinsky, 'The Baye Fall of Senegambia: Muslim Rastas in the Promised Land?', *Africa* 64/2 (1994).
- Nejdet Ertuğ, 'Osmanlı Kefalet Sistemi ve Esnaf Birlikleri Uygulaması', *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 32 (2015):.
- Nevbahtî, Fıraq-ı Şîa, ilgili bölümler.
- Nihat Azamat, 'Evhadüddîn-i Kirmânî', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11 (İstanbul: TDV, 1995).
- Nizârî tarihinin yapısı için Hodgson, The Order of Assassins ve Daftary, The Isma'ilis.
- Noah Gardiner, 'Esotericist Reading Communities and the Early Circulation of the Sufi Occultist Ahmad al-Bûnî's Works', *Arabica* 61 (2014).
- NU Online, 10 Haziran 2026, Maros'taki Haul Akbar haberi.
- 'Hojjat', Encyclopaedia Iranica.
- Onur Yildirim, 'Ottoman Guilds as a Setting for Ethno-Religious Conflict: The Case of the Silk-thread Spinners' Guild in Istanbul', *International Review of Social History* 47/3 (2002): 407-419. Ines Aščerić-Todd, 'Religious Diversity and Tolerance in Ottoman Guilds', in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 12 (Leiden-Boston: Brill, 2018).
- Orhan F. Köprülü, 'Bâciyân-ı Rûm', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 4 (İstanbul: TDV, 1991).
- Hoşayn Ma'sumi Hamadâni, 'Khayyam, Omar i. Life', Encyclopaedia Iranica.
- Osman Gazi Özgüdenli, 'Vakfiye', TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 42 (İstanbul: TDV İSAM, 2012).
- Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, I (İstanbul, 1922), 557 vd. ve esnaf teşkilâtına ayrılan bölümler.
- O'Fahey, *The Writings of Eastern Sudanic Africa*, c. I, Ahmed al-Tayyib b. al-Bashir maddesi.
- P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, 2. bs. (Oxford: Clarendon Press, 1970), erken dönem bağlamı.
- Parappu Kadavath Matra Abdul Jaleel, 'Sacred Immigrants and Travelling Rituals: Malabar in the Sufi Cosmopolis of the Indian Ocean', *Journal of the Royal Asiatic Society* 35/2 (2025), 349-368, DOI: 10.1017/S.
- Paul E. Walker, *Caliph of Cairo: al-Hakim bi-Amr Allah, 996-1021* (Cairo: American University in Cairo Press, 2009).

- Paul E. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and Its Sources* (London: I.B. Tauris, 2002), Fâtîmî kurumları bağlamı.
- Paul E. Walker, *The Fatimids*, özellikle 'Religious Appeal' ve idarî kurumlara ilişkin çalışmalar.
- Paul E. Walker, *The Fatimids: Select Papers on Their Governing Institutions, Social and Cultural Organization, Religious Appeal, and Rivalries* (Leiden: Brill, 2023).
- Paul E. Walker, 'Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought', *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978).
- Paul E. Walker, 'Fatimid Institutions of Learning', *Journal of the American Research Center in Egypt* 34 (1997).
- Paul E. Walker, 'The Ismaili Da'wa Outside the Fatimid Dawla', *Institute of Ismaili Studies*.
- Paul E. Walker, 'The Relationship between Chief Qāḍī and Chief Dā'ī under the Fatimids', in *The Fatimids and Their Successors in Yaman*, ed. Abbas Hamdani (2006).
- Paul E. Walker'ın 2026 halefiyet değerlendirmesi, bağlamsal karşılaştırma.
- Paul Gifford, 'Religion and Politics in Contemporary Senegal', *African Affairs* 115/461 (2016), s. 688-709, DOI: 10.1093/afraf/adw.
- Paul Kahle, 'Ein Futuwwa-Erlass des Kalifen en-Nāṣir aus dem Jahre 604 (1207)', in *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur*, Festschrift Max von Oppenheim (Berlin, 1933).
- Paula Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo* (Albany: SUNY Press, 1994).
- Peter Willey, *Nizari Ismaili Monuments* (IIS, 2024), kale-yerleşim ve kütüphane işlevleri.
- Présidence de la République du Sénégal, 'Magal 2025 | Le Président Bassirou Diomaye Faye en visite de courtoisie à Touba', 7 Ağusto.
- Qāḍī Nu'mān, *Ifitāḥ al-da'wa*, nşr. Wadād al-Qāḍī (Beyrut, 1970), Yemen başlangıcı.
- R. Michael Feener, 'Abd al-Samad in Arabia: The Yemeni Years of a Shaykh from Sumatra', *Southeast Asian Studies* 4/2 (2015).
- R. S. O'Fahey (haz.), *The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*, Arabic Literature of Africa, c. I (Leiden: Brill, 1994).
- R. S. O'Fahey, 'Sufism in Suspense: The Sudanese Mahdi and the Sufis', *Islamic Mysticism Contested içinde*, haz. Frederick de Jong ve Bernd Radtke (Leiden: Brill, 1999).
- Rachel Goshgarian, 'Social Graces and Urban Spaces: Brotherhood and the Ambiguities of Masculinity and Religious Practice in Late Medieval Anatolia', in *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500* (Edinburgh, 2017).

- Rachida Chih, 'Prophetic Piety, Mysticism, and Authority in Premodern Arabic Devotional Literature: al-Jazuli's *Dala'il al-Khayrat* (15th Century)', *International Journal of Middle East Studies* 54/3 (2022), 462–483, DOI: 10.1017/S.
- Rahal Boubrik, 'Fondateur et héritiers. La gestion d'une succession confrérique (Mauritanie)', *Cahiers d'Études africaines* 40/159 (2000).
- Rahal Boubrik, 'Itinéraire du fondateur de la tariqa Fadiliyya', *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 11 (2011).
- Rahal Boubrik, *Saints et société en Islam: La confrérie ouest-saharienne Fâdiliyya* (Paris: CNRS Éditions, 1999).
- Raşîdüddin, Câmî'ü't-tevârîh: Kısım-ı İsmâ'îliyân, Hasan'ın gençlik anlatısı.
- Recep Şentürk, 'Futuwwah: Codifying Youth Ethics from the Sunnah with Reference to Sulami's *Kitab Al-Futuwwa*', *International Journal of the Asian Philosophical Association* 14/1 (2021):.
- Reuben Levy, tr., *A Mirror for Princes: The Qabus Nama* (New York: E. P. Dutton, 1951).
- Richard P. McClary, 'Craftsmen in Medieval Anatolia: Methods and Mobility', in *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017).
- Rifat İlhan Çelik, 'Ahi Evran Vakfı ve Vakfiyelerinin Sosyo-Kültürel Açından Değerlendirilmesi', 9-22. Belgenin aslı yerine tasdikli suretlerin günümüze ulaşmış olması özellikle dikkate alınmıştır.
- Ronald P. Buckley, 'The Early Shiite Ghulâh', *Journal of Semitic Studies* 42/2 (1997).
- Ryo Mizukami, 'Writing the Imams' Virtues under the Interconfessional Policy of al-Nâşir li-Dîn Allâh', in *Knowledge and Power in Muslim Societies*, ed. Kazuo Morimoto and Sajjad Rizvi (Cambridge: Cambridge University Press, 2025).
- S. M. Stern, *Studies in Early Ismâ'ilism* (Jerusalem/Leiden: Magnes Press/Brill, 1983).
- S. M. Stern, 'Ismâ'îlis and Qarmaṭians', in *Studies in Early Ismâ'ilism* (Leiden: Brill, 1983).
- S. M. Stern, 'The Book of the Highest Initiation and Other Anti-Ismâ'îli Travesties', *Studies in Early Ismâ'ilism* (Leiden: Brill, 1983).
- S. M. Stern, 'The Early Ismâ'îli Missionaries in North-West Persia and in Khurāsân and Transoxania', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23 (1960).
- Sabahattin Güllülü, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri* (İstanbul: Ötüken, 1977), özellikle.
- Salahaddin Bekki, 'Ahiliğe Giriş Törenlerinin Bilmecelerle İlişkisi', *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, c. I (Kırşehir, 2005).
- Salih Çift, 'Semmân, Muhammed b. Abdülkerîm', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.

- Saïd Amir Arjomand, 'Ġayba', *Encyclopaedia Iranica*, X/.
- Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, ilgili bölüm.
- Sean W. Anthony, 'The Caliph and the Heretic: Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism (Leiden/Boston: Brill, 2012), özellikle 1-7. bölümler.
- Sean W. Anthony, 'Kaysâniya', *Encyclopaedia Iranica*, XVI/.
- seyahatnâme verisinin tarihsel kullanımı için bk. Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the Fourteenth Century*, rev. ed. (Berkeley: University of California Press, 2005).
- Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, a Search for Salvation* (New York: Oxford University Press, 2007).
- Shainool Jiwa, 'Governing Diverse Communities: A Medieval Muslim Illustration', *Institute of Ismaili Studies*.
- 'Siar al-Moluk', *Encyclopaedia Iranica*.
- Simmel, 'The Sociology of Secrecy and of Secret Societies', özellikle sır paylaşımı ile grup sınırı ilişkisi.
- Stephen C. Finley, 'Embodying Asceticism: Masculinity, Manliness, and the Male Body in Muḥammad al-'Arabî al-Darqāwî's Majmû' Rasâ'il', *Journal of Islamic and Muslim Studies* 5/2 (2020).
- Suraiya Faroqhi, *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London-New York: I.B. Tauris, 2009), özellikle 23-44.
- Suraiya Faroqhi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia: Trade, Crafts and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 156 vd.
- Suraiya Faroqhi, 'The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds', *International Journal of Middle East Studies* 1/1 (1970):.
- Süleyman Uludağ, 'Bâtın İlmi', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV İSAM, 1992).
- Süleyman Uludağ, 'Fütüvvet', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996).
- Süleyman Uludağ, 'Havas', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV İSAM, 1997).
- Süleyman Uludağ, 'Melâmiyye', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağustos.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, ilgili yıl kayıtları.
- Tahsin Özcan, 'Osmanlı Toplumunda Yetimlerin Himayesi ve Eytâm Sandıkları', *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006): 103-121, farklı sandık tiplerinin ayrımı için.

Tamima Bayhom-Daou, 'The Second-Century Shi'i Ghulât: Were They Really Gnostic?',  
Journal of Arabic and Islamic Studies 5 (2003-2004).

tarihsel dayanak için Daftary, 'Carmatians' ve The Ismâ'îlîs.

TDV İA, 'Ahîlik', erişim 20 Ağusto.

TDV İA, 'Fütüvvet'.

TDV İA, 'Gülşehrî'.

TDV İA, 'Keykâvus I', erişim 20 Ağusto.

TDV İA, 'Mecdüddin İshak', erişim 20 Ağusto.

TDV İA, 'Nâsır-Lidînillâh'. Bu bölümde modern 'istihbarat devleti' anakronizminden özellikle kaçınılır.

TDV İA, 'Sühreverdi, Şehâbeddin'.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Abdüssamed el-Pelimbânî' maddesi.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Bedr el-Cemâlî' ve Fâtımîler'in geç dönemi.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Ebû Abdullah eş-Şîî'.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Ebû Yezîd en-Nükkârî' ve 'Kâim-Biemrillâh el-Fâtımî'.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Ezher'.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Fâtımîler', ilim ve kültür hayatı bölümü.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Kahire' ve 'Fâtımîler'.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Kâim-Biemrillâh el-Fâtımî'.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Muhammed Ahmed el-Mehdî' maddesi.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Müeyyed-Fiddîn'.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Nâsır-Lidînillâh', erişim 20 Ağusto.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Sudan' maddesi, Hindiyye ve Sıddîk Yûsuf el-Hindî ile ilgili bölüm.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Sühreverdi, Şehâbeddin', erişim 20 Ağusto.

TDV İslâm Ansiklopedisi, 'Şed', erişim 20 Ağusto.

TDV, 'Cennâbî, Ebû Tâhir'.

TDV, 'Muktedir-Billâh'.

TDV, 'Nâsır-Lidînillâh', çevrimiçi sürüm, erişim 20 Ağusto.

'Thawrat 1871 fi mintaqat al-Qaba'il', 'Usur 24/1 (2025).

Türkiye Today, 2 Şubat 2026 tarihli Omdurman/Semmâniyye röportajı, çağdaş görünürlük için basın kaynağı olarak.

- Uludağ, 'Avam', TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Verena Klemm, *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī* (London: I.B. Tauris, 2003).
- Vincent J. Cornell, 'Muḥammad ibn Sulaymān al-Jazūlī and the Place of Dalā'il al-Khayrāt in Jazūlite Sufism', *Journal of Islamic Manuscripts* 12/3-4 (2021), 235-264, DOI: 10.1163/1878464X-.
- Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998), özellikle giriş ve sonuç.
- 'Virtue and Manliness in Islamic Ethics', *Journal of Islamic Ethics* 4/1-2 (2020), fütüvvetin erkeklik dili ve kadın sûfler tartışması.
- Vladimir Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism* (Bombay: Ismaili Society, 1946).
- W. Madelung, 'Khaṭṭābiyya', EI.
- Wadād al-Qaḍī, 'The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya', *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1976).
- Wilferd Madelung, 'Abū Sa'īd Jannābī', *Encyclopaedia Iranica*, I/.
- Wilferd Madelung, 'Carmatians', *Encyclopaedia Iranica*.
- Wilferd Madelung, 'Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam* 37 (1961).
- Wilferd Madelung, 'Deylamites', *Encyclopaedia Iranica*.
- Wilferd Madelung, 'Kaysāniyya', EI.
- Wilferd Madelung, 'Some Remarks on the Imāmī Fīraq Literature', in *Shi'ism*, ed. Etan Kohlberg (Aldershot: Ashgate, 2003).
- Wilferd Madelung, 'The Hāshimīyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shi'ism', *Studia Islamica* 70 (1989).
- Wilferd Madelung, 'Ġazālī and the Bāṭenīs', *Encyclopaedia Iranica*.
- Wilferd Madelung, 'Ḥamdān Qarmat', *Encyclopaedia Iranica*, XI/.
- William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989).
- William F. Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), özellikle 2-5. bölümler.
- William F. Tucker, 'Abū Maṣṣūr al-'Ijlī and the Maṣṣūriyya: A Study in Medieval Terrorism', *Der Islam* 54 (1977).

- William F. Tucker, 'Bayān b. Sam‘ān and the Bayāniyya: Shi‘ite Extremists of Umayyad Iraq', *The Muslim World* 65 (1975).
- William L. Hanaway ve Claude Cahen, "Ayyār", *Encyclopaedia Iranica*, III/2 (1987).
- Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), özellikle giriş bölümü.
- Xavier Audrain, 'Devenir Baay-Fall pour être soi: le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal', *Politique africaine* 94 (2004).
- Xavier de Planhol, 'Bahrain i. Geography', *Encyclopaedia Iranica*, III/.
- Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt* (Leiden: Brill, 1991).
- Yusuf Şevki Yavuz, 'Te'vil', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: TDV İSAM, 2012).
- Zakeri, 'Javānmardi', özellikle Kur'an'daki fetâ/fitye kullanımlarının sonraki javānmardi yorumları hakkındaki bölüm.
- Zeyneb Nur Kızılkaya, 'Al-Adab al-Mardiyya: Celebrating Shaykh-Veneration in 18th-Century Moroccan Reforms', *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / International Journal of Theological and Islamic Studies* 67 (2024).
- Ziya Kazıcı, 'Ahî Baba', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988).
- Ziya Kazıcı, 'Ahilik', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV, 1988).
- Ziya Kazıcı, 'Hisbe', *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV, 1998).
- zâviyenin iktisadî ve sosyal işlevi için bk. Ömer Lütfi Barkan, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler', *Vakıflar Dergisi* 2 (1942):.
- Ömer Akdoğan ve İsa Yalçın, 'The Sûfi Views of 'Abd al-Karīm al-Sammān in the Context of his work al-Nafahāt al-ilāhiyya', *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (2025).
- Şebnem Akalın Eryavuz, 'Karatay Hanı', *TDV İA*.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 195-198 civarı.
- Şer'iyye sicilleri üzerinden esnaf-devlet aracılığı için Yi, *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul*.

## CİLT III SONU

*Cilt III burada sona erer; eser Cilt IV ile sürer.*

# İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

*Karşılaştırmalı Bir Referans-Tarih · Altı Cilt*

İslam Tarihinde Cemaatleşme, ilk Müslüman topluluktan çağdaş dijital ağlara uzanan cemaat biçimlerini —aidiyet, otorite, mekân, silsile, devletle ilişki ve çözülme gibi ölçütlerle— aynı sorular dizisiyle inceleyen karşılaştırmalı bir referans-tarihtir. Amacı yapıları övmek ya da yermek değil; farklı çağ ve coğrafyalardaki toplulukları aynı ölçüyle karşılaştırılabilir kılmaktır. Altı ciltlik bu dizi, cemaatin kavramsal doğuşundan Osmanlı düzeninin 1826'daki kırılmasına kadar uzanır.

· *Kardeşlikler ve Kapalı Cemaatlerin Eşiği (Bölüm 44-62)* ·

Bu cilt üç eşiği bir araya getirir: tarikatlaşmanın tamamlanışı; fütüvvet ve ahilik gibi meslek, ahlâk ve dayanışma cemaatleri; ve İslam tarihinin ezoterik-bâtınî yapılarına giriş — sırra, inisiyasyona ve katmanlı hiyerarşiye dayanan kapalı cemaat mantığı.

HTTB Düşünce · 2026

Açık erişim · CC BY-NC-ND 4.0

korebenet.com

Altı ciltlik dizinin III. cildi

korebenet.com

