

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

XVI. YÜZYILDA KIZILBAŞLIK FARKLILAŞMASI

Doktora Tezi
Ömer Faruk TEBER

Ankara 2005

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

XVI. YÜZYILDA KIZILBAŞLIK FARKLILAŞMASI

Doktora Tezi

Hazırlayan

Ömer Faruk TEBER

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hasan ONAT

Ankara 2005

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	1
ÖNSÖZ	5
KISALTMALAR	7
GİRİŞ.....	8
A. KONUNUN ÖNEMİ VE SINIRLARI	8
B. ARAŞTIRMANIN METODU	11
C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	13
D. KONUYLA İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR.....	18
1- Râfızâ Terimi	19
2- Kızılbaş, Işık ve Kalender Terimi	29
I. BÖLÜM.....	42
ERDEBİL TEKKESİ VE TARİHİ GELİŞİMİ	42
1) Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşuna Kadar Bölgede Dinî ve Toplumsal Hayat	42
2) Şeyh Safiyyüddin ve Erdebil Tekkesi.....	47
3) Erdebil Tekkesinin Siyasallaşması ve Kızılbaşlık	59
4) Erdebil Tekkesi'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Safevî Halifeleri.....	69
a-Siyasî ve Sosyo-Ekonomik Faaliyetler	71
b-Dinî-Kültürel Faaliyetler	77
c-Safevî Propagandasının Sonuçları	83
II. BÖLÜM	90
SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KURULUŞU VE EGEMENLİK ALANINDAKİ BÖLGELERİN ŞİİLEŞMESİ	90
1) Şah İsmail Dönemi.....	90
2)Şah İsmail'in İmamiyye Mezhebini Resmîleştirmesi	94
3)Safevilerin Sünnîlere Karşı Tutumu:	98
4) Safevî Devleti'nin Şiileşmesi.....	102
5) Anadolu'dan Şah İsmail ve Safevîlere Destek Girişimleri	107
a-Kızılbaş Göçleri ve Osmanlı Yönetiminin Aldığı Önlemler.....	108
b-Anadolu'da Kızılbaş İsyanları.....	113
III. BÖLÜM	121
ANADOLU'DA KIZILBAŞLIK FARKLILAŞMASI	121
A- SIYASAL FARKLILAŞMA.....	121
1- Osmanlı ve Safevi Siyasal Sınırlarının Oluşması	121

2- Siyasal Farklılaşmanın Sonuçları.....	137
B- KIZILBAŞLIK FARKLILAŞMASININ DİNÎ-KÜLTÜREL BOYUTU	139
1- Dinî Farklılaşmanın Arka Planı.....	141
a) Türkmenlerin Din Anlayışları	142
b) Babâiler Hareketi ve Kalenderî Zümreler.....	152
c) Ayrışmada Dönüm Noktası : II. Bâyezid Dönemi.....	157
2- Farklılaşmanın Göstergeleri	160
a) Şah İsmail Sevgisi.	160
b) Sebb-i Çehâr Yâr-ı Güzîn ve Ashâb-ı Kirâm	163
c) Sünneti Hafife Almak.....	166
SONUÇ	168
BİBLİYOGRAFYA	170
EKLER	199
EK-I- MEKTUPLAR:.....	199
EK-II- FETVÂLAR	202

ÖNSÖZ

XVI. yüzyılda Osmanlı-Safevî mücadelesinin bir sonucu olarak su yüzüne çıkan Kızılbaşlık farklılaşması, teşekkül sürecinden itibaren tarihsel olmaktan çıkarak günümüze kadar artarak süregelen bir takım olumsuz gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. XVI. Asrın hemen başında kurulan Safevî Devleti'nin kuruluşunda etkili olan tarihî, sosyal ve ekonomik arka plan analiz edilmeden, Anadolu coğrafyasının dinî-mezhebî tarihi, gereği gibi anlaşılamayacağı ve böylece de objektif bir tarih bilincinin meydana getirilemeyeceği açıktır.

XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması adını taşıyan tezimizde, öncelikle Kızılbaşlığın kökleri, oluşum süreci ve ortaya çıktığı dönemde kazandığı siyasal-sosyal boyutlar ile Kızılbaşlığın din zeminine taşınması konularını ele almaya çalıştık. Tezimiz giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, Rafizî, Kızılbaş, Işık, Kalender gibi terimler etimolojik ve tarihsel kökenleri analiz edilerek olay ve olguları açıklayıcı fonksiyonları tespit edilmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde, o zamana dek dolaylı ve kapalı tarzlarda kendini ifade eden bir zihniyetin, Sultan Selim ve Şah İsmail döneminde tamamen açığa çıkararak niyetlerin belirginleştiği ve Çaldıran'da siyaseten son noktanın konulduğu tarihsel süreç ele alınmaktadır. Daha ziyade dönemin siyasi olaylarını ele alarak tarihsel süreci kronolojik olarak takip ettiğimiz bu bölümde, ayrışmanın isimlendirilip olguların tabir edildiği bir dönemi panoramik bir şekilde sunmaya çalıştık.

İkinci bölümde siyasal ayrışma ile tezahür eden farklılaşmanın dinî ve kültürel cephesi ele alınarak olabildiğince sağlıklı tahliller yapılmak suretiyle Kızılbaşlık düşüncesinin tarihî süreci ortaya çıkarılmaya gayret edilmiştir. Çalışmamızın Üçüncü bölümü ise araştırmamızın ağırlıklı kısmını teşkil etmektedir. Bu bölümde, Türkmenlerin dinî algılarının kaynakları ve dini farklılaşmanın arka planı Osmanlı öncesi Babaî isyanından başlanarak irdelenmiştir. Osmanlılar ile Safeviler arasında yaşanan siyasal ve dinî-kültürel farklılaşma ele alınmıştır.

Son olarak Kızılbaş tabir edilen zümrelerin bu inançlarını, dışa vuruş biçimlerini belli bir kanaatin oluşmasına katkı sağlamak amacıyla belirtmeye çalıştık. Bütün bunları yaparken fermanlar, fetvalar, mektuplar, risaleler vs tarihsel belge ve bilgileri yeri geldikçe destekleyici mahiyette çalışmamıza koyduk.

Bu araştırmayı yapmam konusunda beni teşvik eden ve çalışmamın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen danışmanım hocam Prof. Dr. Hasan Onat'a, yine

tezimi büyük bir titizlikle okuyarak yapıcı eleştirileriyle önemli katkılar sağlayan Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya müteşekkir olduğumu ifade etmekten onur duyarım.

KISALTMALAR

AÜDTCFD	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ayr. Krş	: Ayrıca karşılaştırınız.
BTDD	:Belgelerle Türk Tarih Dergisi
BSOAS	: The Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
C	: Cilt
CMESUC	: Centre of Middle Eastern Studies University of Cambridge
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi.
İÜEFTED	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi
İÜMKTY	: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkçe Yazmalar
JNES	: Journal of Near Eastern Studies
JAOS	:Journal of the American Oriental Society.
Koll.	: Koleksiyon
Nr.	: Numara
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
TM	: Türkiyât Mecmuası
TSMK	:Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi
VD	:Vakıflar Dergisi
Vr.	: Varak

GİRİŞ

A. KONUNUN ÖNEMİ VE SINIRLARI

Alevîlik-Bektâşilik, Türkiye'nin gündeminden düşmeyen, hakkında en çok spekülasyon yapılan konulardan birisidir. Bu konu, küreselleşmenin alt kimlikleri, kültür ve grupları tetiklediğinden en çarpıcı örneklerinden sayılabilir. Gündemi sıklıkla meşgul eden Avrupa Birliği süreci ile birlikte uluslar arası bir boyut kazanan Alevilik-Bektâşilik konusundaki bilgi boşluğu tahmin edilebilecek olandan daha ileri bir düzeydedir. Bu nedenle Alevîlik anlayışlarının inşa faaliyetleri devam etmektedir. Türk Tarihinin bir kırılma noktası sayılabilecek ve aynı zamanda güncel boyutu olan bu konuda Akademik sorumluluk gereği doğru bilgiye ulaşma çabası içinde olduk.

Araştırmamızın spesifik konusu olan “Kızılbaşlık” hakkında yapılmış ve halen devam eden çalışmaların sayısı onlarla ifade edilmektedir. Yerli ve yabancı çok sayıda araştırmacı, akademisyen ve taraftar¹ birbirinden zahiren farklı araştırmalar yapmaktadır. Ancak bu araştırmalarda sözü edilen edilen görüşlerin oldukça cüz'î bir bölümü ciddiye alınacak bir objektifliğe sahipken, ekseriyeti tarafgirlik saikiyle sübjektif değerlendirmeler yapmışlardır. Doğaldır ki, bu tür araştırma ve görüşlerin bilimsel bir değeri bulunmamaktadır. Öte taraftan bilimsellik niteliğini haiz olmayan çalışmalar ise en azından bir hassasiyetin göstergesi olarak kabul edilip, bilimsel araştırmalarda kullanılacak üslup konusunda yol gösterici bir anlam ihtiva ettikleri de bir vakiadır.

Bugün içinde bulunduğumuz serbest düşünce ortamı, bir anlamda fikrî, dinî ve felsefî düşünce sistemleriyle yüzleşmeyi beraberinde getirmiştir. Uzun yıllar baskı altında, içe dönük ve kapalı bir yaşantının neticesi, ertelenmiş yüzleşmeler, günümüzün demokratik platformlarında nihayet kendilerini dışa vurmaktadır. Söz konusu olan, Aleviliğin ve Ehl-i Sünnet'in hem birbiri ile hem kendi tarihleriyle yüzleşmesidir. Bu ise son derece sağlıklı bir gelişmedir. Zira tavır ve zihin olarak içe dönük, sosyalite olarak kapalı, eylem ve fiiliyat olarak yeraltına inmiş zihniyetler ve toplumlar uzlaşma ve bir arada yaşama kabiliyetini gösteremezler.

¹“taraftar” tabirini özellikle kullandık, çünkü bir dinin mümini ya da dindarı sıfatıyla ve bu sıfatı gereği savunma ve koruma güdüleriyle yazılan çalışmalar objektiflikten uzak tamamıyla taraftarlık saikli bir özellik arz etmektedir.

Ortak bir yaşama kültürü geliştirebilmek öncelikle gerçeklerin olabildiğince tarafsız bir biçimde ortaya konulmasına ilişkin çabalara bağlı kalacaktır. İnsanlık tarihinin şahit olduğu ya da bildiği “gerçek” ten daha tesirli ikna edici bir güç yoktur. Gerçekleri ortaya koymanın önemli bir kısmı ise İslâm Mezhepleri Tarihçilerine düşmektedir.

Araştırmamızda öncelikle Kızılbaşlığın kökleri, Sünnî iken zamanla Şîi-batınî bir hüviyete bürünen Erdebil Tekkesine dayanan; kendini başlangıçta tarikat formunda ifade eden, Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki iktidar mücadelesi sürecinde belirgin hale gelen bir farklılaşma biçimi² olduğundan hareket ederek, Kızılbaşlık olgusunun, tarihsel ve düşünsel menşeyini teşkil eden Erdebil Tekkesi'nin itikadî yönüyle dinî bir fenomen olarak; ekonomik, etnik ve kültürel özellikleriyle sosyal; çevresel bağlantıları, yönetim organizasyonu ve tercihleri bakımından da siyasî karakteri geniş bir incelemeye tabi tutulmuştur.

Erdebil Tekkesi, posta oturan her Şeyh döneminde ayrı ayrı, kaynakların elverdiği ölçüde detaylı incelenerek kişilikleri ve zihniyetleri ile değişim ve dönüşümler arasındaki bağlantı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bütün bu siyasî dönüşümlerin hem sebebi hem sonucu³ olarak değerlendirilebilecek paralel bir olgu da dinsel motiflerin dönüşmesidir. Önceleri Sünnî eğilimli bir tarikatken, zaman içinde hem itikadî, hem fikhî değişimler geçirerek bir takım Şîi nitelikler kazanmıştır. Safevî Devleti'nin egemenlik alanındaki bölgeler Şîileşirken, Anadolu'da kalan Safevî taraftarları, tarikat formu içinde, kendisine özgü bir değişim süreci geçirmişlerdir. Orta Asya'daki ananevî dinlerini yaşam biçimi olarak büyük ölçüde Anadolu'da da sürdüren Türkmen guruplar, “ilahî kudretin tecessüm etmiş biçimlerini kutsama ve tapınma” davranışlarına uygun açılımları, Ehl-i Beyti kutsallaştıran inançlarda

² Hasan Onat, “Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet”, *Türk Yurdu*, C. 5, S.210, Ankara 2005, s. 10.

³ Zira dergah, şer'î kayıtlardan taviz verdikçe hem anayurttaki inançlarını bırakmadan hem de yeni dinin-İslâm'ın- hakimiyetini de kabullenerek kendine özgü bir dinsel hayat anlayışını yaşamak isteyen büyük Türkmen kitleleri bu sığınağa akın akın geliyordu. Günden güne artan katılımlar dergahı maddi bir güç haline getiriyordu. Bu güce dayanan idareciler, taleplerinin sınırlarını genişletiyordu. Sonucudur, çünkü kudret ve nüfuzu artan Tekke, daha çok insanı kucaklıyor, benzer yaşam biçimine sahip kitlelerin güvenle yaşayabileceği bir kale konumunda olduğundan dinî kayıtlardan son derece uzak temayüller ve guruplar da burada bir yer bulabiliyor, siyasî taleplerini ön plana alan idare ise bu duruma kayıtsız kalabiliyordu.

buldular. Erdebil şeyhleri de nesep olarak kendilerini bu soya bağladıklarından birer kutsal kişilik haline, daha sonraları ise ilahî güçlerle muttasıf varlıklara dahi dönüştüler. Şah İsmail de bu davranış tarzının kutsadığı en bariz kişilik olarak özellikle Anadolu'daki büyük kitlelerin umut kaynağı oldu.

B. ARAŞTIRMANIN METODU

Kızılbaşlık olgusunu inceleyen bir çalışma, öncelikle Alevilik olarak tanınan toplumsal-dinî yapının mevcut durumunun tespitine ve doğuş sürecinin aydınlatılmasına yönelik olmak durumundadır. Bu yüzden, Alevilikle ilgili ana kavramların, Alevilik olgusunun tarihi seyrine paralel olarak kazandığı ve yitirdiği içerikleri itibariyle, bilimsel yöntemlerle⁴ ve doğru/sağlıklı analizlerle tespit edilmesine ihtiyaç vardır⁵. İslâm'ın siyasî, itikadî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri diyebileceğimiz mezheplerin, dinin anlaşılma biçimi ile ilgili farklılıkların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkmış beşeri oluşumlar⁶ olduğu anlayışı ve siyasî, ictimâî, iktisadî, tarihî, kültürel, coğrafi vb sebepler dinin anlaşılma planında belli fikirlerin ya da şahısların etrafında zümreleşmelere yol açarak din anlayışında farklılaşmalar meydana getirmiş olduğu fikri;⁷ İslâm Mezhepleri Tarihi'nin, bir bilim olarak üzerine bina edildiği en temel argümanlardan birisi sayılmaktadır. Buradan hareketle de sözü edilen farklı din anlayışlarının, zamanla fikirlerin sistematize olması ile kurumlaşıp, sosyo-politik fikir hayatında derin izler bırakarak, karşımıza mezhep olgusunu çıkadığını biliyoruz.

Hiçbir mezhep veya bazı mezhepler İslâm ile asla özdeşleştirilemez. Mezhepler, İslâm'ın sadece bir tür anlaşılma biçimi olarak görülmesi gerektiğinden dolayı, mezheplerin genel-geçer nitelikli kabul edilerek statik hale getirilmesi de yine İslâm Mezhepleri Tarihi'nin temel ilkelerinden birisi olarak kabul edilmektedir⁸.

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında “Deskriptif (betimleyici) metod” esas alınmak durumundadır. Kişi, görüş ve mezhepleri, kısaca araştırmaya konu olan tarihî

⁴ Yöntem sözcüğünü, araştırma yolu ile bulunup ortaya konabilecek somut sebep-sonuç ilişkilerini ve bu ilişkilerin temelini oluşturan bilimsel kanunları tespit edebilmek için izlenmesi gereken yol anlamında kullanıyoruz. Bkz. Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, İstanbul1994, s. 3

⁵ Hasan Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara,2003, s.52.

⁶ Hasan Onat, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıçlalı’nın Yeri” *Ethem Ruhi DFıçlalı’ya Armağan*, Ankara-2002, 236.

⁷ Bkz, Hasan Onat, “Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur’an’ın Rolü”, *I.Kur’an Sempozyomu 1-3 Nisan*, Ankara-1994, s.415.

⁸ Hasan Onat, “Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türk Yurdu*, C.XIII,S, 75, (1993), s.48; Hasan Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, s.130.

materyali anlamaya yönelik bir durum tespiti yapmaya gayret edilmelidir. Bunun da öncelikli şartı, taraflı ve önyargılardan uzak bir şekilde objektif bir bakış açısı geliştirmektir. Kızılbaşlık farklılaşması tarihsel süreci içerisindeki farklı algı biçimleri ele alınırken bu husus göz ardı edilmemeye çalışılacaktır.

Bir takım siyasî, ictimâî, iktisadî ve diğer hadiselerin tesirlerinin, o hadiselere muhatap insan ile, ona uyanlardaki fikrî ve dinî tezahürünün mezhep veya fırka'yı ortaya çıkardığı düşüncesinden⁹ hareketle takip ettiğimiz tarihsel süreci ortaya koymaya çalışırken, “fikir-hadise irtibatı”nın aranması¹⁰ gibi diğer bir metodik yaklaşım bizim araştırmamızda daha çok kullanacağımız bir usul olacaktır. Özellikle de “kavramlar üzerinde yoğunlaşarak ayrıca da şahıslar ve fikirler üzerinde derinleşerek”¹¹ kavramları ortaya çıkaran tarihi vakıalar ve bu olayların sebep olduğu kitle hareketlerini, kaynakların elverdiği ölçüde izlemeye çalışacağız. Zira tarih her dönem yeniden yazılan ve yazanın ideolojik konumuna göre biçim kazanan, hareket alanı bol bir zemin olması hasebiyle, ilgili dönemler hakkındaki bilgiler dikkatlice değerlendirilmek durumundadır. Tarihi malzemenin farklı yorumlanması farklı algıların ortaya çıkması ve zamanla bu yorumların hakikat olarak kabul edilmesine de neden olmaktadır. İslâm Mezhepleri Tarihi, sadece fikir hareketi değil, aynı zamanda ictimâî müesseseler oldukları için sosyolojik araştırmalarda tatbik edilen müşahede ve tecrübe metodundan da yararlanılarak çeşitli problemlere yaklaşılabilirdiği, daha önce bu tür çalışmalarda kullanıldığı¹² görülmektedir. biz de yeri geldikçe bu çeşit araştırmaların sonuçlarından yararlanmaya çalışacağız.

Tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan ve halk kitlelerince benimsenerek içselleştirilen tabirlerin olayları ortaya çıkaran olguları açıklayabilecek güçte ve önemde olduğunu düşünmekteyiz. “Kızılbaş” teriminin arkasında yüzyıllar sürececek bir

⁹ Abdülkaahir el-Bağdadî, *Mezhepler arasındaki Farklar*, Çev.Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979, Önsöz, XXII,

¹⁰ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri*, Ankara 1993, s.2.

¹¹ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürci ve Tesirleri*, Ankara 2000, s.26.

¹² Ahmed Bağlıoğlu, *İnanç Esasları açısından Dürzîlik*, Ankara,2004, s.,11; Bu tip araştırmalara bir örnek olarak bkz. Harun Yıldız, *Anadolu Aleviliği, Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara 2004; Cenksu Üçer, *Tokat Yöresi Alevileri, Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*, Samsun, 2005, Basılmamış Doktora Tezi..

farklılaşmayı doğuran zihniyetin izleri ve işaretleri bulunmaktadır¹³. Bu terimin fetvalarda, fermanlarda, mektuplarda izlerini ve karşılıklarını bulduğumuz takdirde, sebeplerle hadiseler arasındaki ilişkileri ortaya çıkardığımız oranda, sübjektiflik şaibesinden uzak, tamamen belgelere dayalı ve objektif olacaktır.

Bir gurup nezdinde kullanılan tabirlerin, halk içinde zamanla kabul görmesi ve artık bir zihniyeti, yani dünya görüşünü ifade eden kavramlara dönüşmesi bir vakıdır. Söz konusu kavramların ilk defa ve hangi sebeplerle ortaya çıktığının tespit edilmesi bu kavramlara ait gerçekleri büyük ölçüde su yüzüne çıkarır. “Kızılbaş” tabirinin çıkış sebeplerini ve buna neden olan olayları takip ederek böyle bir amaç güttük.

Kronolojik süreci takip ederek olayların gelişimi, mümkün olduğu kadar dönemin kaynaklarına dayanılarak bir Mezhepler Tarihi araştırmasının sınırları içerisinde verilmeye çalışılmış, bunun yanı sıra süreç içerisinde yer yer mukayese ve tahliller yapılarak süreçten kopmadan olayları ve kavramları anlamlandırmaya gayret edilmiştir. Gerek Osmanlılar ile ilgili gerekse de Safeviler ile ilgili değerlendirmelerimizde, mevcut bilgilerden olaya bakarak, her iki devletin ve savunuculuğunu yaptığı mezhebî zihniyetin kendi neden-sonuç zincirini belirlemeye çalıştık.

C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

İslâm Mezhepleri Tarihi alanında çok değerli araştırmaları bulunan Yusuf Ziya Yörükân, “...evvela şurasını söyleyelim ki, bir mezhep veya bir mesleğin, bilhassa bir dinin o mezhep veya dinin muhalifi veya düşmanı tarafından müşahede ve tetkik edilmesi bir çok karışıklıklara sebebiyet verir. Bunun gibi bir meslek veya mezhebin müntesibi ve meclubu tarafından tetkiki de bir hakikat ifade etmekten uzak kalır. Çünkü birincileri o mezhebin fena cihetlerini, ikincileri ise iyi cihetlerini araştırırlar.”¹⁴ Diyerek bir

¹³ E. Ruhi Fırlalı, “Kızılbaşlık, kökleri tarihi bir vaka olarak Türklerin İslâmiyet’i tanımaya başladıkları dönemlere kadar uzanan belli siyasi, tarihi, coğrafi, ictimai, iktisadi ve kültürel şartların uzun asırlar boyu tedricen oluşturduğu bir İslâm inanç ve kültür olgusu” olduğunu ifade eder. (Bkz. “Alevilik ve Heterodoksi”, *Türk Yurdu*, C.25, S.210, Ankara 2005, s.5 .)

¹⁴ Yusuf Ziya Yörükân, “Şehristani-II Milel ve Nihal’de Mezhepler Nasıl Yazılmıştır” *DFİFM*, S. 5-6 (1927), s.264.

araştırmanın sağlıklı sonuçlara götürebilmesi için kaynak kritiğinin öneminden sözeder. İslâm Mezhepleri Tarihi araştırmalarında karşılaşılan problemlerin ilki ve en önemlisinin kaynaklar meselesi olduğuna dikkat çeken Ethem Ruhi Fığlalı, günümüz araştırmacılarının bunu göz önünde bulundurarak, mezhep isimleri ve kavramlar üzerinde durmaktan daha çok imkanlar ölçüsünde, şahıslar ve görüşler üzerinde yoğunlaşmaya işaret etmektedir¹⁵.

Çalışmamızda esas aldığımız kaynaklar, konuyla ilgili tarihî bilgi ve belgelerden oluşmaktadır. Araştırmamızın bu sahaya orijinal katkısı, büyük ölçüde kullandığımız kaynakların niteliğidir. Çünkü araştırmamızda kullanılan şer'î sicil, fetva, şiir, risale vb. gibi arşiv kaynakları, İslâm Mezhepleri Tarihi kaynak kritiği esas alınarak kullanılmıştır.

Ayrıca İran ve Azerbaycan'da yapılan çağdaş inceleme ve araştırmalar da, gerekli durumlarda tezimizde yeterince kullanılarak bir kaynak zenginliği sağlanmıştır. Şîf araştırmacıların kendi pencerelerinden yaptıkları çalışmalar da konumuza farklı yaklaşımlar kazandırmıştır.

Bunların dışında yerli ve yabancı ilim adamlarınca yapılan ve bilimsel değeri ortada olan araştırma ve incelemeler klasik kaynaklardan verilen bilgilerle karşılaştırılmıştır.

Kemâl Pâşâ-Zâde'nin "Fetavây-ı İbn-i Kemâl pâşâ", "Risâle fi Beyân-ı Fırak-ı Dâlle", "Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde der Hakkı Kızılbâş", adlı eserleri, Hazma Sarı Görez ile yine Ebû's-Suûd Efendi'nin, fetvaları; Hoca Saadeddîn Efendi tarafından tutulan devrinin en önemli tarihi vesikalarından, padişah mektuplarını içeren "Münşeât-ı Hoca Sadeddîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh" adlı eseri; ayrıca El-Hâc Hasan b. Ömer'in, "Netâic-i itikadiyye tercümesi, Zübdetü'l-akaidü Sankûri"; Halil b. Ömer'in "Elsine-i Nâsda Kızılbâş Dimekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyanlarını Mübeyyen bir Risâle-i Mustakilledir" adlı risalesi; Fuzûlî'nin, "Beng ü Bâde", adlı eserleri yazma olarak orijinalleri temin edilerek çalışmamızda ilk elden tarihi kaynak olarak değerlendirilmiş ve özellikle ikinci bölüm, bu fetvalara ve arşiv belgelerine dayandırılmaya çalışılmıştır.

Feridun Bey'in Münşeâtü's-Selâtin adlı eseri, Başbakanlık Osmanlı Arşivi belgelerini yayımlayan başta Ahmed Refik, On Altıncı Asırda Rfızîlik Bektaşilik; II.

¹⁵ E. Ruhi Fığlalı, "İslam Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *DEÜ, Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, 16-18 Eylül, İzmir 1985*, s.369, 377.

Bâyezid Dönemine Aid 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri, (Haz. İlhan Şahin; Feridun Emecen) ve Saim Savaş'ın XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik'te yayımlanan belgeler araştırmamız kaynaklarında önemli bir yer tutmaktadır.

Müellifi sadece “Hüseyin” olan ve el yazması olarak tıpkı basımı yapılan Bedâyi'ü'l-Vekâyi' adlı, 1961 de Moskova'da Asya Halkları Enstitüsü'nce, (Metni Basına Hazırlayan, Redakde Eden ve Önsöz), A. S. Tohrino tarafından; Osmanlıca “Tıpkı Basım” olarak yayımlanan; çalıştığımız dönemin olaylarını sade, akıcı bir üslupla anlatan bu eserden fazlasıyla istifade etme imkanı bulduk¹⁶.

Müverrih Mustafa Cenâbî Efendî'nin, “el-Hâfilu'l-Vasît ve'l-Aylemu'z-Zâhiri'l-Muhî'ti”; Kemal Paşa-zâde'nin, Tevârih-i Âl-i Osman, VIII, IX ve X. Defter'leri; Âşıkpaşâ-Zâde'nin¹⁷, Tevârih-i Âl-i Osman'ı; Hadîdî'nin, Tevârih-i Âl-i Osman'ı; Celâl-Zâde Mustafa'nın Selîm-Nâme'si; Münecimbaşı Ahmed b. Lütfullah'ın, Sahâifu'l-Ahbâr fi Vekâyi'i'l-A'sâr'ı; Oruc Beğ Edirnevî'nin, Tevârih-i Âl-i Osmân'ı, Solakzâde Mehmed Hemdemi Çelebi'ye ait Solakzâde Tarihi; Peçevî İbrahim Efendi'nin Tarih-i Peçevî'si, Hayrullah Efendî'nin Devlet-i Aliye-i Osmâniye Tarihi, Şerif Baştav tarafından 1973'te Türkçe'ye tercüme edilerek yayımlanmış olan XVI. Yüzyılda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi gibi eserler, Osmanlı tarihini ele alan kronikler; çalışmamızda ilk elden kaynaklar olarak yer almıştır.

Tarihî Eserler: Türkmen kökenli Hasan-ı Rûmlu (ö. 985/1577)'nun Ahsenü't-Tevârih'i¹⁸, aslında umumi tarihler arasında sayılmakla birlikte I. Şah İsmâil (907-930/1501-1524) dönemi olayları hakkında Farsça bilgi veren bu eserde olaylar, Safevî merkezli olarak anlatıldığından dolayı çalışmamızda Osmanlı tarih kaynaklarıyla birlikte karşılaştırılarak daha çok birinci bölümde yararlanılmıştır. Safevîler dönemini yaşayan ve

¹⁶ Bu değerli eserin varlığından beni haberdar eden Prof. Dr. Ali Birinci'ye teşekkür ediyorum.

¹⁷ Halil İnalçık, “Aşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?”, *Söğüt'ten İstanbul'a*, Der. Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 2000, s.119-145.

¹⁸ Oniki cild olduğu söylenen bu keserin sadece onbir ve onikinci ciltleri günümüze ulaşmış; sonuncu cild Şah İsmail'in ilk dönemlerinden Şah Abbas'a kadar geçen olayları ihtiva etmektedir. N. Seddon tarafından, İngilizce'ye tercümesi ile birlikte A. Chronicle of the Early Safavis bein the Ahsanu't-Tawârih of Hasan-ı Rûmlu adıyla iki cilt halinde (I. Cilt Farsça metin) halinde yayımlanmıştır. Ayrıca da Şah İsmail Tarihi adıyla Şah İsmail ile ilgili kısımlar Türkçeye çevrilerek 2004 de yayımlanmıştır.

Osmanlı Safevî mücadelesinin canlı tanığı İranlı yazar Gıyâsüddîn b. Hâce Hümâmiddîn Hândmîr (879-942/1474-1535)'in Habîbü's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer adlı eseri¹⁹ aslında dünya tarihi olarak tanzim edilmiş ve son cildi Safevîlerin ilk dönemlerine, özellikle de Şah İsmail Safevî'ye ayrılmıştır. Müellifin Şah İsmail, ve Şeybânî Han devrinde cereyan eden olayların bir kısmına bizzat katılması ve bazılarını da şahit olması sebebiyle yazıldığı dönemin tarihi açısından önemli bir kaynaktır. Bu çalışmanın üçüncü cildinde, Şah İsmail ve Osmanlı Devleti ilişkileri ele alındığından bizim de araştırmamızda ilk elden bir kaynak olarak Erdebil tekkesi ve Şah İsmail'in faaliyetleri konusunda yararlandığımız bir eser olmuştur.

İsfahanlı Sünnî bir aileden olan Fazlullah b. Rûzbihân Huncî (ö. 927/1521)'nin yazdığı, Târîh-i Âlem-i Ârâ-yı Eminî²⁰ adlı eser, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın faaliyetleri konusunda teferruatlı bilgiler vermektedir. Şeyh Cüneyd ve Haydar'a kadar Safevî soyunun eminliğinden ve Erdebil şeyhlerinin sûfî niteliklerinden bahsederken bu ikisinin şeyhlikten çok sultanlık iddiasında olduklarından söz eder. Bundan başka sarayda münşilik görevi yaparken olayların pek çoğuna tanık olan ve pek çok belgeyi gören İskender Bey Münşî (ö. 1043/1633)'ni eseri Târîh-i Âlem Ârâ-yı Abbasî²¹ adlı eser, müstakil bir Safevî hanedanı tarihi olarak yazılmıştır. Biz de Erdebil Tekkesi ve şeyhleri hakkında verdiğimiz bilgilerde bu eserden yararlandık.

Çağdaş Farsça kaynaklardan da Ğulâm Servar'ın Tarîh-i Şâh İsmâil Safevî; Ahmed Kesrevî'nin Şeyh Safî ve Tebâreş; Moneçehr Parsadost'ın, Şah İsmail-i Evvel; Muhammed Kerîm Yusuf Cemâlî'nin Teşkil-i Devleti Safevî adlı eserleri de daha çok ana kaynaklarda ulaştığımız bilgileri teyit üzere kullandık.

¹⁹ W. M. Thackston tarafından, Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nce 1994 yılında İngilizceye çevrilerek yayımlanmış.

²⁰ Jhon E. Woods'un editörlüğünde, V. Minorsky tarafından İngilizceye çevrilmiş 1992'de Londra'da yayımlanmıştır. Ayrıca Derya Örs, "Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Târîh-i Âlem-Ârâ-yı Eminî'si" adlı Doktora tezinde, Huncî'nin eserini tahkik ettiği gibi özet bir çevirisini de tezin içerisinde sunmuştur. Biz bu çalışmadan son derece istifade ettik. Tezimizde bu iki çalışmayı da karşılaştırarak kullandık.

²¹ R. M. Savory'nin "History of Shah Abbas The Great" adıyla İngilizce'ye tercüme etmiş olduğu ve iki cilt halinde 1978'de Colorado'da yayımlanan esere müracaat ettiğimiz gibi bu eserin Türk Tarih Kurumu Kütüphanesinde yayımlanmamış Tercüme kısmında yer alan çevirisinden yararlandık.

Araştırma eserleri içerisinde adından söz etmek durumunda olduğumuz kitaplar da şunlardır. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Michel M. Mazzaoui, The Origins of The Safawids, Sii'sm, Sûfism, and the Gulât, bu eserden özellikle Erdebil'in tarihi gelişimi ve Şeyh Safiyyüddîn'den Şah İsmail'e kadar gelişen olaylar dizisinde faydalandık. Eser ayrıca Moğol egemenliği altındaki bölgelerde Şîî düşüncenin gelişim sürecini de ele almaktadır. Walther Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd. Adel Allouche, Osmanlı-Safevî İlişkileri; Faruk Sümer, Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri, A. Yaşar Ocak, Kalenderîler, adlı eserler tezimizde pek çok yerine kaynaklık etmiş eserlerdir. Bu eserlerin yanı sıra Saffet Sarıkaya, Anadolu Aleviliği, Mustafa Ekinci, Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı, Baki Öz, Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları, Nihat Çetinkaya, Kızılbaş Türkler gibi çalışmalar da tezimizde müracaat ettiğimiz kaynaklar arasında yer almaktadır.

Makalelerden, Hasan Onat'ın, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", adlı araştırması konuyu analiz eden bir inceleme olarak, Osmanlı-Safevî mücadelesinde özellikle Osmanlıların meşruiyet arayışı ve Kızılbaşlığın din zeminine taşınmasındaki sürecin aydınlatılmasında faydalandığımız bir çalışmadır. Saim Savaş'ın, "XVI. Asırda safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'nin Buna Karşı Aldığı Tedbirler", adlı tebliği de yine yukarıda sözünü ettiğimiz kendi kitabı kadar tezimiz için önemli bir araştırma hüviyeti taşımaktadır. Roger M. Savory'nin The Cambridge History of Islam'da yayınlanan "Safavid Persia" adlı bölüm de yine Safevîlerin devletleşme süreci için detaylı bir bilgi ihtiva etmektedir. Şahabeddin Tekindağ'ın "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi"; adlı makalesine tezimizin ikinci bölümünde müracaat ettik. Mirza Abbaslı'nın "Safevîlerin Kökenine Dair"; adlı makalesi yine Erdebil şeyhlerinin tarihinin ve siyasal rollerinin aydınlatılmasında dikkatimizi çeken bilgiler vermektedir. Yavuz Küçükdağ'ın, "Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmaları ve Osmanlı Devleti'nin Aldığı Önlemler"; Mazlum Uyar'ın "Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı"; Sönmez Kutlu'nun, "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortadoksi veya Metadoksi" adlı makaleleri, tez içerisinde pek çok yerde faydalandığımız incelemelerdir.

D. KONUYLA İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

Osmanlı Safevî karşıtlığının II. Bâyezîd döneminden itibaren başladığını görmekteyiz. Başlangıçta hoşgörü ile bakılan Kalenderî zümrelere de belli bir süre sonra devlet tarafından bu çerçevede bakılmıştır²². Bu sebeple Osmanlı belgelerinde sûfilere karşı birtakım tedbirlerin alınmaya başlandığını ve sûfiler adıyla anılanlardan bir kısmının Safevî tarikatına mensup olduklarını biliyoruz. Belgelere de yansıyan ayrışmanın Yavuz Sultan Selim döneminde yaşandığı kaydedilmektedir. Bu dönemde artık “Kızılbaş” terimi kullanılmakta ve bununla da Şah İsmail ile taraftarları kastedilmektedir²³.

Osmanlı Devleti mezhep olarak Ehl-i Sünnet’i destelemiş ve onun dışındaki görüşlere mesafeli yaklaşmıştır. Ehl-i Sünnet’in, özellikle de II. Bâyezîd’den sonra daha çok desteklendiğini²⁴, bunun Osmanlıların kendinden önce Selçuklular’dan tevârüs ettikleri dinî ve sosyal anlayıştan kaynaklanan başka siyasî sebeplerinin de olduğu göz

²² Solâkzâde, *Solakzâde Tarihi*, 1298, s.315-344.

²³ Kemal Pâşâ-Zâde, Ehl-i Sünnet akidesini, Ehl-i Sünnet dışı mezheplerin propagandasından ve yayılmalarından korumayı savaş sebepleri arasında zikreder ve Yavuz Sultan Selim’in İran seferi’nin sebeplerini anlatırken şöyle der: “Taraf-ı Şark’dan bâd-ı fesâd kalkub sefine-i zemîne bir vechile ıztrâb virdi ki, Arab’dan ve Acem’den Türk ve Deylem’den huzûr gitdi. Merz-i Erzincân’dan nâ-gâh bir güm-râh urûc idüp evc-i bürûc-i âsumân-ı tuğyâna urûc idüb beden-i gülşen-i kişver-i Azerbaycân’da lâle gibi Kızılbaş bitdi. Ser—ayl-i bî-meyl-i cîl-i dalil Şeyh-zâde-i Erdebîl Şâh İsmâil, sebîl-i ilhâde sâlik olub şiâr-ı ibâhatı izhâr ve davet-i dalâlet-i âşikâr eyledi. Ol bed-nihâdı fâsid-i i’tikâd mezheb-i bî-asl Şiâ-i şâyi idüb avâm-ı enâmı ki, en’âmdan edalldürler, ol dâmîle şikâr eyledi. Hazret-i Ali’nin hubbinde ve sâyir Hulefâ-i Râşidîn u Eimme-i Mürşidînün buğzunda mütevaggil oldı... Ehl-i İslâm’a belki kâffe-i enâma ol bed-fercâm-ı nekbet-encâma beliyeye-i âmme ve tâmme-i kübrâyidi. Ol sebebden Tersâ’yı vu Gebr-i koyub mezkûr Sultân-ı cihân-güşây azm-i rezm-ârayile ol bed-ârayı arayıgıtdi”. (Bkz. Kemâl Pâşâ-Zâde, *Tevarih-i Âl-i Osman, X. Defter*, s.205.)

²⁴ Onaltıncı yüzyıla ait Osmanlı devlet merkezinde ortaya çıkan Safevî propagandasına ve diğer bazı sûfi hareketlere karşı İbn-i Kemâl ve Ebûssûd Efendi’nin yayımladıkları risale ve fetvaların teolojik temelleri üzerinde yapılmış bir analiz için bkz. İsmail Safa Üstün, *Heresy and Legitimacy in the Otoman Empire in the Sixteenth Century*, Manchester Üniv. 1991, Basılmamış Doktora Tezi.

önünde bulundurulmalıdır²⁵. Biz burada Anadolu coğrafyasında ortaya çıkan Kızılbaşlık farklılaşmasına zemin hazırlayan bazı temel kavramlar üzerinde durmaya çalışalım.

1- Râfızâ Terimi

Râfıza ve kelimenin çoğulu olan revâfız adı, “terk etmek” anlamına gelen rafaza fiilinden gelir. Rafizî, kök olarak “r.f.d.” sülasi fiilinden türetilmiş bir isimdir. sözlük anlamı itibariyle bir şeyi terketmek ve ayrılmak, dağılıp gitmek²⁶, tard etmek, başıboş bırakmak²⁷, az olmak gibi sözlük anlamlarının karşılığıdır. İstilahî anlamı; sözlük anlamına uygun olarak gelişen Rafizîlik, Zeyd b. Ali’yi terk ederek, sahabeye karşı olmak dolayısıyla onları eleştirenler anlamına gelmektedir. Bu fikri benimseyenlere Rafizî denmiştir. Çünkü bu kimseler, Ebu Bekir ve Ömer’i ta’n (yaralama, kötüleme) ettiklerinde Zeyd b. Ali onları uyardı. Bunun üzerine onlar da Zeyd b. Ali’yi terettiler²⁸.

²⁵ Dönemin Osmanlı tarihçileri, eserlerinde devletin resmi zihniyetini yansıtmışlar ve Osmanlı padişahlarını, bütün İslâm aleminin padişahı aynı zamanda Müslüman tebaanın sultanı ve Ehl-i Sünnet akidesinin koruyucusu olarak tazim etmiş, kaydetmişlerdir. Osmanlı padişahlarına eserlerinde “Sâhib-kırân-ı âlem, Sultân-ı salâtîni’l-Arab ve’l-Acem, kahramân-ı kurûm-ı Rûm ve Hâkân-ı Türk ve’d-Deylem, Mâh-ı Sitâre-sipâh, cenâb-ı kâmyâb, sultân-ı ûlu’l-azm, sultân-ı asr, hazret-i şehriyâr, nâsib-ı râyât-ı bâhire, fâtih-i Şâmât-u Kâhire, hazret-i pâdişâh-ı cihânpenâh, manzûr-ı Subhân.... Aynı eserlerde Osmanlı padişahının karşısında olan düşmanlara ise “şâh-ı gümrâh, Kızılbaş-ı evbâş, Etrâk-ı nâ-pâk, melâhide, Etrâk-ı bî-akl-u-dîn, Şeytân kulu, bed-rî’y, Çerkes-i nâ-kes,... gibi hitablarda bulunmuşlardır..

²⁶ İbn-iManzur, *Lisânu’l-Arab el-Muhit*, (tasnif. Yusuf Hayyat, Nedim Merasil), Beyrut trz, I/1196-97; Cevherî, *Sihah*, (thk. Ahmet Abdulgafur Attar), Mısır, trz., III/1078.

²⁷ Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, Mısır, 1972, I/360.

²⁸ İbn-i Manzur, age, I/1197; *Mu’cemu’l-Vasît*, I/360; J. H. Kramers, “Rafizîler”, İA, İstanbul 1941, VII/593.

Râfıza ismi kimi kaynaklarda Şia ile özdeş olarak kullanılırken²⁹ bir kısım kaynaklar da onu Şia'nın bir alt kolu olarak zikretmektedirler³⁰.

Rafizî adı, ilk defa, İmâmiyye'ce dördüncü imam Zeynel Âbidin'in oğlu Zeyd (öl:740)'in, Emevilerin Kûfe-Basra valisi Yûsuf bin Ömer es-Sakafî'ye karşı ayaklanması sırasında kullanılmıştır³¹. Bu terim, Anadolu'da Alevî topluluklar için XVI. Yüzyıldan itibaren, Kızılbaş ve Alevî terimlerinden önce kullanılmıştır. Bu kavram Selçuklu kaynaklarında kullanılmakla beraber, Osmanlı kaynaklarında sıkça geçmektedir³². Rafizî kavramının ortaya çıkışıyla ilgili olarak İslâm Mezhepleri Tarihi kaynakları konuya geniş yer verirler³³. Bağdadî, Râfıza'yı; Zeydiyye, Keysaniyye ve İmamiyye diye kategorize ederek gruplandırmaktadır³⁴. Rafizîlerin genel olarak herkesin kalbinde kötü bir iz bırakması, onların daha çok Hz. Peygamber'in Sünnetine muhalif davranmalarından,

²⁹ Ebû Mut'i Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbur'Red ale'l-Bid'a ve'l-Ehvâ*, thk. Marie Bernard, Annales Islamologiques, 1980, XVI/61; Mutahhir b. Tâhir Makdîsî, *el-Bed ve't-Târih*, Kahire 1916, V/124; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, s.39; Ebû'l-Fazl Seksekî, *el-Burhân*, thk. Bessam Ali el-A'mûş, Ürdün 1988, s.65 vd.

³⁰ İbn kuteybe, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe, Kahire 1981, s.624; İbn Abdirrabbih, *el-Ikdü'l-Ferîd*, Beyrut 1983, II/404-405; Câhız, *el-Osmaniye*, Beyrut 1991, s.82; Ayrıca Rafıza isminin ilk defa ne zaman ve hangi anlamlarda kullanıldığı hakkında bkz. Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004, s.14-16.

³¹ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* ; ayr. bkz. E. Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara 1996, s.14.

³² Ahmet Refik tarafından yayınlanan ve bu topluluğun mahkum edildiği belgelerde hep bu isim kullanılmıştır. Bkz. Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafizîlik Bektaşilik*, İstanbul 1932, çeşitli belgeler; Ayrıca bkz. Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *Tarih Dergisi*, İstanbul 1968, C.VIII, S.22, s. 49-78.

³³ el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (yay. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1950, C.I, s.136; el-Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-Reddi ala Ehli'l-Bid'a*, (yay. Muhammed Zahid el-Kevseri), Beyrut 1968, s.4-5, 17, 24,37; el-İsbahânî, *Kitabu'l-İmame ve'r-Reddi ale'r-Rafıza*, (thk. Ali b. Muhammed b. Nasır), Medine 1987, s.22; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.36-37; İbn-Hazm, *el-Fasl Fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1986, s.185; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Abdülemir Ali Mehna-Ali Hasan Faur), Beyrut 1990, II/15; Ebû Mut'i Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbur'Red*, XVI/61.

³⁴ el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.36-37.

Kur'ân'ı yanlış tevil etmeleri, ayrıca da Ensara ve Muhacirine dil uzatmalarından dolayı olduğu kaynakların vurguladığı bir konudur³⁵.

Osmanlı devrinde ise Rafizilik, Acem düşmanlığı ile bir telakki edildiği için yayılmasına izin verilmediği³⁶ gibi, gerçek anlamda göçebe hayatı yaşayan konar göçerler, genellikle Osmanlı Devleti'nin kabul ettiği merkezî idare tarzına aykırı olarak kanunnamelerde, “yörük, konar-göçer tafdendir; karada ikametleri yoktur” hükmüyle tarif edilmişlerdir³⁷. Osmanlı resmi vesikalarına göre, devletin genel işleyişine ve sosyo-ekonomik uygulamalarına muhalif davranan; Müslüman toplumda farklı görüşler ileri süren bu kimseler genel olarak Râfizî-Kızılbaş diye anılırlar³⁸. İbn Batuta da Rihle'sinde XIV. Asırda Anadolu'da, sonradan Osmanlı kaynaklarında Rafizî ve Kızılbaş olarak zikredilecek zümrelerden Rafizî diye söz etmektedir³⁹.

Beylikler döneminde Anadolu'da yaşayan Müslümanlar arasında Şîî-Sünnî ayırımının bulunmadığı bilinmektedir. O devir Anadolu'sunda yaşayan Müslümanların hepsi, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i sevme konusunda aynı görüşte olmalarına rağmen, içlerinde Rafizî bulunmuyordu. Hatta, Rafizilik'e karşı idiler. Örneğin, Sarı Saltık, Osman Gazi ile görüştüğünde şöyle nasihat etmiştir:

“... ulemâ ve sulehâyı sevün, rağbet idün ve şeri'ate boyun tutun, ilmü ibâdete şürü eylen. Rafiziye ve Hâriciye ve münafıka rahm itmen öldürün, oda urun. Ve bu Hanefî mezhebin dâim gözet ki cemi mezhebün akdem ve akvâsı ve pâkidür.”⁴⁰

³⁵ el-Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Red alâ Râvendî*, Kahire 1925, s.13.

³⁶ Ahmet Refik, age, s. 1.; Batılıların Küçük Asya adını verdikleri Anadolu, tarihin hemen her devrinde, İran sahasında kurulan devletlerin ilgi alanına girmiş; bu nedenle Anadolu'ya hakim olan siyasi güçle, İran devletleri arasında bir takım problemler yaşanmıştır. 16. yy. başlarından itibaren vuku bulan Osmanlı-Safevî çekişmesinin merkezi de Anadolu olmuş; bu iki sahada kurulan devletler arasındaki nüfuz mücadelesi, bazen sert, bazen de yumuşak biçimde günümüze kadar sürüp gelmiştir.

³⁷ *Osmanlı Kaununnameleri*, MTM; ½, s.307.

³⁸ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1993, III/2.

³⁹ İbn Batuta, *Tuhfetü'n-Nezzar fî Geraibi'l-Emsâr ve Acaibi'l-Esfâr*, Beyrut 1985, I/312; ayr. bkz. A. Yaşar Ocak, “Türk Heterodoksi Tarihinde “Zındık”, “Haricî”, “Mülhid” ve “Ehl-iBid'at” Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, İÜFTED, *Prof. Dr. Tayyip Gökbilgin Hatıra Sayısı*, İstanbul 1982, XII, s.515.

⁴⁰ Ebü'l-Hayr-ı Rumî, *Saltuk-Nâme*, Haz. Şükrü Haluk Akalın, Ankara 1990, III/273

Terim olarak sonradan kazandığı anlama en yakın olarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’i terk edenler anlamında kullanılan bu kavram⁴¹, daha sonraları ise genel anlamda ve tüm grupları kaplamak üzere Şia ya da İsnâ Aşeriyye mezhebine atfen, İmâmiyye anlamında kullanılmıştır⁴².

Osmanlıların son yüzyıllarında Halil b. Ömer adlı bir kimse tarafından kaleme alınan bir risâlede de Revâfız’ın onaltıncı yüzyıldaki tarihi konusunda şöyle demektedir :

“Yüz on sene evâilinde bilâd-ı âcemden kesret-i kıtâl ve vefret-i fitne ve dalâl sebebiyle ol diyârda olan ehl-i sünnet ve cemâat inkırâz bulub ol diyar ahâlîsinin dil-i fâsidleri fitne ve fesada mâil olmağın erâzil-i nâsdan bir nice ehl-i fesâd Erdebil şeyhi Şeyh Haydar oğlu İsmail’i serdâr idüb ümmet-i dîn üzerine bağı ve hurûc eylediler..”⁴³

Risâlede bundan sonra Revâfız’ın Safeviler döneminde Kızılbaşlık adı altında yeniden ortaya çıktığı anlatılmakta ve onların davranışlarından söz edilmektedir. Osmanlı yönetimi altında yaşayan ve Safevî taraftarı oldukları bilinen kişilere verilen Kızılbaş adlandırması, muhalif olanlarca karalayıcı bir anlamda verilmiştir. Burada muhtemelen Rafizî-Kızılbaş kelimesi, onların bir mezhebî tutumuna işaret etmek için değil Osmanlı Devleti’nin kendilerine karşı tavrından dolayı kullanılmış olmalıdır. Buradan hareketle “Rafiziliğin” belli bir mezhebe yönelik bir suçlama olarak görülmediği ve Osmanlı Devleti içersinde yaşayan Safevî propagandasına açık Kızılbaş zümreler için kullanıldığı sonucunu çıkarmak mümkün olmaktadır.

Rafizî isminin her halükarda siyasi çağrışımı güçlü bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Daha ilk başlarda bile imametin seçimle değil, tayinle olacağına inandıkları ve bu yüzden de “şeyheyn”in hilafetine karşı çıktıkları görülmektedir.

⁴¹ “Şetm-i sahâbe-i kibâra ve sâyir kebâyire ki, ashâbı evvelden ketm idegelmişler idi...”, Kemal Pâşâ-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman, X. Defter*, (Haz. Şerafettin Severcan), Ankara 1996, s.206; Rafizî teriminin İslâm hukuku içerisindeki hükmü için bkz. Ebû'l-Hasan Ali Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Kahire 1958, s.55-60; Ahmet Asrar, *Osmanlıların Dinî Siyaseti ve İslâm Alemi*, İstanbul 1972, s.154-157.

⁴² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997, s.88-89, 91, 94.

⁴³ Halil b. Ömer, *Elsine-i Nâsda Kızılbaş Dimekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyanlarını Mübeyyen bir Risâle-i Mustakilledir*. Marmara İlahiyat Fak Ktb. Arapgirli, No. 261, s. 89.

Rafizîlerin bir başka özelliği de sahabenin bir kısmını küfürle itham etmeleridir. Aslında bu da netice de siyasi bir duruşa göre şekillenen bir tavidir.

Rafizî terimi her ne kadar İslâm Mezhepleri Tarihi kaynaklarında Şiiğe işaret eden bir terim olsa da, Osmanlılar döneminde bir takım hususlarda Şîlikten etkilenen Kızılbaş ve Kalenderîler başta olmak üzere bazı gruplara yönelik kullanılmıştır. XVI. asırda Osmanlı belgelerinde kullanılan “Rafizî” ve “Revâfiz”ın kullanımlarını genelde Kızılbaş ve Kalenderî olarak anlamak gerektiğini düşünüyoruz. Bir başka deyişle bu asırda Osmanlı belgelerinde kendilerinden “Rafizî” olarak sözü edilen kimselerin, sınırları belirlenmiş bir mezhebin mensubu olma anlamında, Şîi olduklarını söylemek mümkün değildir. Bunlarla ilgili söylenilecek şey belirttiğimiz üzere “Şîilikten etkilenen” veya Şîi itikadına ve Safevî propagandasına açık hale gelmiş Türkmenler olabilir. Onaltıncı yüzyılda “Rafizî” olarak adlandırılmaya başlayan kimseler, önceki yüzyıllarda da, kendilerini siyasî ve toplumsal olarak, Ehl-i Sünnet anlayışının temsilciliğini uhdesinde bulduran kurulu sistemle sürekli bir çatışma içine giren, Şîi-batınî inançlar ve düzen karşıtı düşünceleri ile bilinen kimselerdi⁴⁴. Bunların “Rafizî” olarak adlandırılmaları ve Osmanlı ülkesi için ciddi bir tehdit unsuru olarak görülmeleri de Safevî propagandası sonucu Şîi inanç ve düşüncelerin etkilerine maruz kalmalarından sonradır. Osmanlı yönetim biçimi ve sosyal hayatta meydana gelen değişmelerin bu zümreleri Safevî propagandasına hazır hale getirmiştir. Osmanlı Devleti’nin merkezileşmesi ile birlikte genelde göçebe olan Türkmen kabileler, vergi ve zorunlu iskan gibi devletin bir takım baskıcı politikalarına maruz kalmaları sonucu kendilerini yönetim ve çevresinin dışında hissetmeye başladılar. Bundan dolayı da Osmanlı Devleti’nin Türk olmayan ve genellikle devşirme olan kimselerden üst düzey kamu görevlileri atamaya başlaması da bunda etkili olduğu görülmektedir⁴⁵.

Osmanlı Devleti’nin kurumsallaştığı XV. asırdan itibaren Ehl-i Sünnet dışı fırkalar konusunda insanları bilgilendirmek ve “Fırak-ı Dâlle” nevinden çeşitli kitaplar kaleme

⁴⁴ Bu konuda bkz. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik, Kalenderîler*, Ankara 1992, s. 5, 126.

⁴⁵ Jean-Louis Bacquies-Grammont, “1527 Anadolu İsyanı Hakkında Yayınlanmamış Bir Rapor”, *Bellekten*, S. 51 (1987), s. 108.

alındığı görülmektedir⁴⁶. Bu kitaplara konulan başlıklardan biri de “Revâfız”dır. Bunlardan en önemlisi ise Osmanlı-Safevî çatışmasının vuku bulduğu dönemde yazılan ve Kızılbaşlar aleyhindeki fetvasıyla tanınan Kemâl Pâşâ-Zâde’nin eseridir⁴⁷. Devletin, bilhassa ulema sınıfından azami derecede faydalanmış olduğu bir dönemin önde gelen ilmî şahsiyeti, Kemal Pâşâ-Zâde, Safevilerin Anadolu Türklerini bölecek bir şiddetle yaptıkları propagandaya karşı olmuş; tasavvufun Sünniliği sarmaması için mücadele etmiştir⁴⁸.

Kemal Pâşâ-Zâde, “Fırak-ı Dâlle” konusunda iki risâle kaleme almıştır. Birincisinde Peygamberimizden rivayet olunan meşhur “yetmişüç” fırka ile ilgili hadise işaret ederek Ehl-i Sünnet dışı fırkaların isimleri sayar ve ismi zikredilen fırkaların en belirgin görüşlerini kısa bir cümle ile verir⁴⁹. Bundan başka fırkalardan, çeşitli din ve felsefî akımlara yer verdiği diğer bir risâlesi daha vardır ki burada da çeşitli fırkaların görüşleri teferruatlı bir şekilde ele alır ve bunların takipçileri hakkında İslâm hukukunda yer alan hükümlere değinir⁵⁰.

Kemal Pâşâ-Zâde, “Fırak-ı Dâlle” adlı risâlesinde dalâlette olan fırkaları altı ana başlıkta ele alır. Bunlar, Haricîler, Râfiziler, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie’dir. Daha sonra her bir fırkanın oniki alt grubunun adlarını zikreder ki bunların toplamı, hadis-i şerifde haber verildiği üzere yetmişiki etmektedir. Bunlar, “Fırka-ı

⁴⁶ Bunun çok sayıda örneği için bkz. *TÜYATOK, Türkiye Yazmaları Toplu Katalogları*, 01/I-II-III; 07/I-V; 34/I-III, vd.

⁴⁷ Sultan Selim döneminde Kadıasker (922-925/1516-1519) ve Kanûnî döneminde Şeyhülislam (932-940/1525-1533) olarak görev yapan Kemal Pâşâ-Zâde (873-940/1468-1534) ve çağdaşı İdris-i Bitlisî’nin Farsça kaleme aldığı gibi, bizzat II. Bâyezid tarafından Türkçe bir Osmanlı Tarihi yazmakla görevlendirilmiştir. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ahmet Uğur, “Kemal Paşâ-Zâde’nin VIII ve IX. Defterleri ve Bu Defterler Işığında Yazarın Tarihçiliği”, *VIII. Türk Tarih Kongresi II. Ciltten Ayrışım*, Ankara 1981

⁴⁸ Nihal Atsız, “Kemal Paşâ-Oğlu’nun Eserleri”, *Şarkiyat mecmuası*, İstanbul 1966, VI, s.74; Halil İbrahim Bulut, “Şah İsmail-Yavuz Selim Mücadelesi ve Ulemânın Rolü: Kemal Paşâ-Zâde Örneği”, *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum bildirileri*, 9-10-11 Ekim 2003 Ankara, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s.53.

⁴⁹ Kemal Pâşâ-Zâde, *Risâle fi Tasnîf-i Fırak-ı Dâlle*, S. K. Laleli, Nr. 3711, vr. 114b- 116a.

⁵⁰ Kemâl Pâşâ-Zâde, *Risâle fi Beyân-ı Fırak-ı Dâlle*, S. K. , Kılıç Ali Paşa, Nr. 1028, vr. 297a-298b.

Nâciye” olarak adlandırılan Ehl-i Sünnet Mezhebinin dışında kalan fırkalar olduğu için cehennemlikler⁵¹.

Kemal Pâşâ-Zâde’ye göre “Rafizîler” şu gruplardan oluşmaktadır. Aleviyye, Bedâiyye, Şia, İshâkiyye⁵², Zeydiyye, Abbasiyye, İsmailiye, İmamiyye, Mütenasıha, Lamiyye, Rac’iyye, Mürasiyye⁵³. Kemal Pâşâ-zâde, diğer risâlesinde Râfizîler’e şu fırkaları da ekler: Sebeiyye, Hattabiyye, Cenahiyye, Mugîriyye, Mansûriyye, Kâmiliyye, Hişâmiyye, Gurâbiyye⁵⁴ Kalenderîlik (Işık) ve Kızılbaşlık.

“Rafizî” kelimesi Kemal Pâşâ-Zâde’nin bu kullanımında yeni içerikler kazanmıştır. Çünkü, doğal olarak daha önceki tasniflerde “Kalenderîlik” (Işık) ve “Kızılbaşlık”, “Rafizîler” adı altında tasnif edilmemişti. Kemal Pâşâ-Zâde, yeni gelişmeleri ve olayları göz önünde bulundurarak bu iki grubu da “Revâfiz” adı altında değerlendirmiştir. Kemal Pâşâ-Zâde’ye göre “Rafizî” terimi ile “Kızılbaş” terimi eş anlamlı değildir. Bundan çıkan sonuca göre Kızılbaşların hepsi “Râfizî” değildir. Mesela bir fetvasında “Kızılbaş birine sövene ne lazım gelir?” sorusuna verdiği cevapta şöyle demektedir: “Eğer o kimsenin mezhebi melahide bir mezheb ise bir şey lazım gelmez”⁵⁵.

Kemal Pâşâ-Zâde’nin buradaki sınıflamasının da açıkça gösterdiği üzere “Rafizîlik”, bir bakıma o günün toplumunda resmî din anlayışına muhalefet eden belli başlı dînî grupları içeriyordu⁵⁶. Rafizîliğin en belirgin özelliği, resmî din anlayışının bir takım temel özelliklerini hiçe sayarak yeni görüşler ileri sürmesidir. Bu yeni görüşler arasında daha sonra Kızılbaşlara nispet edilen görüşler bulunduğu gibi onlarınkinden farklı olanları da bulunmaktadır. Babaîler isyanında Şiiliğe ait unsurlar çok fazla ön

⁵¹ Kemâl Pâşâ-Zâde, *Fırak-ı Dâlle*, S. K., Laleli, Nr. 3711, vr. 114b; Sapık mezheplerle ilgili diğer eserinde İbn Kemal, yukarıda zikredilen bid’atçı fırkalara, Müşebbihe, Neccariyye ve Mücessime’yi de ekler. bk. *Risâle fi Beyân-ı Fırak-ı Dâlle*, S. K., Kılıç Ali Paşa, Nr. 1028, vr. 297b.

⁵² Bağdâdî, İshakiyye’yi Kerramiyye’nin bir alt şubesi olarak gösterir. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 21.

⁵³ Kemâl Pâşâ-Zâde, *Fırak-ı Dâlle*, Süleymaniye K., Laleli, Nr. 3711, vr. 114a-b.

⁵⁴ Kemâl Pâşâ-Zâde, *Risâle fi Beyân-ı Fırak-ı Dâlle*, S.K., Kılıç Ali Paşa, Nr.1028, vr. 297b-298a; AÜİFKtp. *Risâle fi Beyâni’l-Fıraki’n-Nâciye ve’d-Dâlle*, Yaz. Nr. 38235, vr.139-142.

⁵⁵ Kemâl Pâşâ-Zâde, *Fetavây-ı İbn-i Kemâl pâşâ*, İ.Ü.M.K.T.Y, Nr. 6253, vr. 46a.

⁵⁶ Osmanlı Padişahlarının, diyar-ı İslâm’ı içerisine alan Osmanlı sınırları içinde kendilerine ve temsil ettikleri devlete-akideye karşı gelen kendi hanedan mensuplarından biri dahi olsa bu kişi düşman muamelesi görür ve aynı zamanda mühlidlikle suçlandığını söylemeliyiz.

planda değilken Safeviyye hareketinin özellikle son dönemlerinde Şîf unsurlar ön plana çıkabilmektedir. Nitekim Şah İsmail'den sonra Safevî Devleti'nin dinî, mezhebî rengi, Şîilik olmuştur⁵⁷.

Osmanlı vakanüvislerinin tarih kaynaklarında da “Revâfız” ya da aynı kökten gelen kelimelerin kullanıldığını görüyoruz. Safevî şeyhlerinden Cüneyd'in II. Murad zamanında Anadolu'ya gelişinden daha sonra bahsedeceğiz. Şeyh Cüneyd, Anadolu'ya geçtikten sonra II. Murad'tan istediği müsamahayı bulamayınca, Konya'ya gider ve burada Sadreddin-i Konevî zâviyesinin postnişini olan Abdullatif Efendi'ye misafir olur. Ancak Şeyh Cüneyd, burada Abdullatif Efendi'yle anlaşamaz ve çeşitli konularda onunla tartışır. Tartışmanın tam olarak hangi konularla ilgili olduğunu bilemesek de, daha çok Ehl-i Sünnet'le Şia arasındaki ihtilafı konulara ait olduğunu tahmin edebilmektir. Çünkü Abdullatif Efendi, Cüneyd'i “rafz ü ilhad” davası gütmekle itham etmektedir⁵⁸.

Semer kand Sultanı, Sultan Ubeyd Yavuz Sultan Selim'in kendisine yazmış olduğu mektuba verdiği cevapta Şah İsmail ve taraftarlarını “ Fırak-ı Dâlle-i Rafaza” şeklinde itham etmektedir⁵⁹. Hoca Saadeddin Efendî, açıkça “Rafızî” kavramının Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenleri tanımlamak için kullanmaktadır. O, Yavuz'un Mısır seferi sırasında Bozok civarındaki Türkmenler arasında patlak veren Celâlî isyanını anlatırken şu ifadeleri kullanmaktadır:

“..Celâl nâm bir mülhid-i bed-fîâl ki ser defter-i ehl-i dalâl idi mecânîn-i abdal kisvetine girüb vatanı ve eşkıya encümeni olan Bozok'dan Tokad semtine firâr ve Turhal kal'ası havâlsinde bir gârda karar itmiş idi. Ol diyar ahâlisi bi't-tab' rafza mail olmağın ol

⁵⁷ Sultan Selim'in Çaldıran seferi öncesi verdiği fetvada Kemâl Pâşâ-Zâde, bu savaşın Râfizîler'le yapılacağını, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti zamanında ortaya çıkan yalancı peygamber Müseylemetü'l-Kezzâb üzerine Ashâb-ı Kirâm'ın icmâ ile gazâ etmelerine ve Hz. Ali'nin Hâciriler ile yaptığı savaşlara benzeterek çatışmayı tamamen dinî bir hüviyette mütalaa eder. Bkz. “*Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde der Hakkı Kızılbaş*”, Mecmû'a, S.K. Esad Efendi, Nr. 3548, vr. 47a.

⁵⁸ Âşık Pâşâ-Zâde, *Tevârih*, Nşr. Âli Bey, İstanbul 1332, s.256-60, 66; Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevi Bektaşî , Ahi ve Nusayri Zümreleri* , haz. İsmail Görkem, Ankara 2000, s. 222.

⁵⁹ Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin*, İstanbul 1275, II/350.

müfsidin sırr-ı mestûruna vakıf olıcak meczûb-ı ilâhîdir deyu müracaat ider oldılar (...) Ol dahi Mehdi bu gârdan âşikâr olsa gerekdir ve ben intizârına memurum deyu...”⁶⁰

Hoca Saadeddin Efendi burada, bir takım unsurları göz önünde bulundurarak Tokat halkının Rafizîliğe meyilli olduğunu söylemektedir ki bunlardan en önemlisi Mehdi bekleme ve tasavvufî eğilimlerdir. Yine “aşure” günü cemiyet tertip etmeleri dolayısıyla birtakım kimselerin rafz âdetini uygulamak ve Ehl-i Sünnet’e mugâyir hareketlerde bulunmakla itham edildikleri görülmektedir. Hatta bir vesikaya göre bu kimseler, bu yüzden Musul’dan Filibe’ye sürgün edilmişler ve aşûre âdetlerini devam ettirdikleri için tekrar uyarılmışlardır⁶¹. Bu durum da toplumdaki ayrışmanın ve bölünmenin boyutlarını ortaya koyması bakımından değerlendirilmelidir.

Harîmizâde de Safevîler’den revâfiz kelimesiyle söz eder. Ona göre Yavuz Selim “kâti’-ı ‘ırk-ı revâfiz”dir:

Râfi’-i râyâti’l-İslâm , dâfi-ı cevr u sitem

Kâti’-ı ‘ırk-ı revâfiz, fâtihi-ı mülk-i âcem⁶²

Yine benzer bir ifade Kastamonu’dan Şah’a mektup yazan Osman Paşa tarafından kullanılmaktadır:

Ba’dehû yazdı eyâ Şah-ı gümrâh-ı dîn

Rafz u ilhâdıyla meşhûr-ı cihân olan la’în

Nîce bir da’vâ-yı bâtılla ‘inâdın nîce bir

Nice bir küfr ü dâlâletle fesâdın nice bir⁶³

Arşiv belgelerinde “Rafz” kelimesinin Şiiliğe karşılık kullanılmadığını, Anadoludaki Kızılbaş zümrelere yönelik kullanıldığı görülmektedir. Mesela Onaltıncı asra ait bir belgede Osmanlı-Safevî mücadelesi sonucunda sosyal ve dinî hayattaki bazı

⁶⁰ Hoca Saadeddin Efendi, *Tâcü’t-Tevârih*, Ankara 1979, II/ 384.

⁶¹ BOA. Mühimme Defteri, XXVI, Sıra No, 628.

⁶² S. K. , Esad Efendi, Nr. 3436 , vr. 25b

⁶³ S. K. , Esad Efendi, Nr. 3436 , vr. 25b

davranış biçimlerinin Rafizi olarak suçlanan kimselerde görülen ayırt edici bir özellikten şöyle söz edilmektedir:

“Müşârünileyhe hüküm ki, Bozok ve Akdağ ve Hüseyinabâd kadılarına hüküm ki, bundan akdem Bozok Kazası'nda Yarar nâm karyeden huruç iden Celal Beğ evleri yerine Seyyid Bestam oğlu Seyfi nâm kimesne bir tekye bina idüb ba'zı kimesneler gelüb gidub mezbur Seyfi, Rafizî mezheb olub yerlerinde ihtilâl itmekle yakında bir fesad sürü' itmek ihtimâli olmağın buyurdum ki, hükm-i şerifim vusul buldukda bu bâbda her biriniz gereği gibi mukayyed olub mezbur Seyfi hüsn-i tedârikle ele getirüb dahi ahvâlin a'yân-ı vilâyetden ehl-i vukûf-ı bî-garaz kimesnelerden hakk üzere teftiş idüb göresiz.”⁶⁴

Burada Rafizîlik kelimesinin Kızılbaşlıkla eş anlamlı olarak kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Aksi takdirde sözü edilen şahsın Şîî olduğunu söylemek zorunda kalırız ki bu mümkün değildir. Bu dönemle ilgili olarak bize intikal etmiş olan kaynaklarda “Şîî” kelimesinin çok az kullanıldığını hatırlamamız gerekir. Yalnız Çorum ve Ortapâre Kadısına gönderilmiş olan bir hükümde burada sözü edilen şahsın Kızılbaş'tan bazı rafizî kitaplar getirdiğinden söz etmektedir:

“Çorum beğine ve Ortapâre kadısına hüküm ki, Casus Kara Ya'kub bundan akdem Rafizi ahz olunan Miaş Fakih nâm kimesne tarafından 'arz-ı hâl getirüb Ortapâre Kazası'na tâbi' Hamamlı Cemâ'atinden Veli Fakih nâm kimesne Kızılbaşdan geldiği zamanda otuz-dört aded mücelled Râfizî kitabın getirib benim yanımda emanet koyub ba'de fevt olduk da mezkûr Kara Ya'kub beni tutub habs eyleyüb lâkin zikr olunan kitablar şimdiki halde benim yanımda olmayub yine cemâ'at-ı mezbureden Ekinözü nâm kışlakda Selim Fakih nâm kimesneye vırub ol dahî Yunus ve Gülâbi'ye virib hâliya memleketi idlâl itmek üzere oldukların haber virmeğin mezkûrlar ve zikr olunan kitablar hafiyeten ele getirilüb sudde-i sa'âdetime 'arz olunmasın emr idüb büyürdüm ki, hükm-i şerifimle mezkûr Casus Kara Ya'kub varduk da bu babda gereği gibi mukayyed olub mezkûrları hüsn-i tedârikle hafiyeten ele getirüb fi'l-vâki' zikr olunan kitabları mezkûr Miaş Fakih mezbûrûn Selim Fakih ve Yunus ve Gülâbi'ye virdüğü sahih midir yoksa gayri vâki' midir netice tamam gavrına irişüb zikr olunan kitablar her kangıda ise ele getirüb mezkurları habs idüb vukû'u üzere yazub arz idesiz ..”⁶⁵

⁶⁴ BOA, Mühimme Defteri, XXVIII, Sıra No: 773.

⁶⁵ BOA, Mühimme Defteri XXVIII, Sıra No. 883.

984//1576 tarihini taşıyan bu belgede geçen rafizî kitaplarla neyin kastedildiği pek açık değildir. Bu kitapların o dönemde İranlı Şîilerin yazmış olduğu kitaplar olması mümkün olmasına rağmen biz daha çok bunların halk için yazılmış olan basit el kitapları veyahutta batınî bilgiler içeren kitaplar olduğunu zannediyoruz⁶⁶. Çünkü bu dönemde Kızılbaşlar arasında okunan kitaplar daha çok bu türden kitaplardı⁶⁷.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak hepsinde de ortak olan bazı noktalar vardır. “Rafz”, Osmanlılar döneminde Kızılbaşlık farklılaşmasının anlaşılmasında önemli bir terimdir. Ancak terimin Kızılbaşlıktan daha geriye giden bir geçmişi vardır ve önceki dönemlerde daha çok aşırılık ifade eden düşünceler taşıyan Şîî kimseler için kullanılmıştır. Osmanlı kaynaklarında bu kavram daha çok Kızılbaşların hangi mezhebî geleneğe ait olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır. “Rafz” kavramı genellikle Şia’yı ya da Şia’da önemli yeri olan inanç, düşünce, hareket ve tavırları ifade etmek için kullanılmış olmasına rağmen bazen de sadece Kızılbaşları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Sonuç olarak ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren bu kavram, İslâm Mezhepleri Tarihi yazarlarınca, Şîîliğin bütün kollarını içine alan bir ana başlık olarak kullanılmaya gelmiştir. Buradan hareketle olsa gerek Osmanlı kaynakları da “Rafıza” sözünü muhtemelen bu özellik sebebiyle ve tamamen siyasî bir kimlik tanımlaması olarak, Anadolu’da Sünniliğin dışındaki zümreler için bir karalama sıfatı olarak kullanmışlardır.

2- Kızılbaş, Işık ve Kalender Terimi

Kızılbaş terimin ilk defa Osmanlı Sultanı II. Bayazıd tarafından kullanıldığını ve bundan sonra dönemin arşiv kaynaklarına girdiği söyleyebiliriz. II. Bayazıd 1501 yılında

⁶⁶ Osmanlı yönetimi, Sünnî inanca aykırı kitapların halk arasında dolaşmasına da engel olmuştur. Yukarıda örneğini sunduğumuz vesikaya göre, bir Rafiziye ait genel itikada aykırı kitapların, onun bunun elinde dolaştığını İstanbul’dan bu yöreye gönderilen devlet yetkilisi belirleyince, elinde kitap olanların cezalandırılması, kitapların da toplatılarak İstanbul’a gönderilmesi istense de bu kitapların içeriği hakkında kesin ve sağlıklı malumata ulaşamadık.

⁶⁷ Şeyh Safiyy Buyruğu, Cafer-i Sadık Buyruğu ve Bisati mahlasıyla yazılmış Şah İsmail-i Safevî’ye nispet edilen Buyruklar, o dönemde halk arasında okunan eserlerindendi. Bu konuda bkz. Anke Otter-Beaujean, M.A. “Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not”, I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri, 26-27 Nisan 1983 Antalya, Ankara 1985, s.3 vd..

vuku bulan Şarur savaşından önce Elvend Akkoyunlu ve Kürt Emir Hacı Rüstem'e göndermiş olduğu mektuplarda "tâife-i bâğiyye-i kızılbaş hazzelehumullah" ve "cemaat-ı kızılbaş" ifadelerini kullanmaktadır.⁶⁸ Sultan Bâyezid'in bu mektubunda daha çok Şah İsmail ve taraftarlarını kastedtiği açıktır. Burada Kızılbaşlıkla birlikte Işık, Zındık ve Kalender terimlerinin Osmanlılar döneminde nasıl kullanıldığını ele alacağız.

Hiç şüphesiz bu terimlerden en çok kullanılan "Kızılbaş" terimidir. "Işık" ve "Kalender" terimleri ise özellikle XVI. yüzyılın ortalarında ve sonlarına doğru sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Bunun sebebi Kalenderî zümrelerin Safevî propagandaları sonucunda Kızılbaşlığa teveccüh etmeleridir. Bu sebeple muhtemelen Kalenderî kökenli Kızılbaşlara işaret etmek üzere Işık ve Kalender terimleri kullanılmakta olduğunu tespit edebiliyoruz.

Kızılbaş terimi ile kastedilenler diğerlerine nazaran daha açıktır ve hiç şüphesiz bu terimle Safevî taraftarlığı kastedilmektedir. Zamanla bu kelimenin çok farklı anlamlar da kazandığına şahit oluyoruz. Mesela Hamza Sarıgörez'in fetvâsında geçen Kızılbaş ifadesi açıkça Şah İsmail ve taraftarlarına işaret etmektedir:

"Müslümanlar. Bilün ve âgâh olun. Şol tâife-i Kızılbaş ki, reisleri Erdebilöglü İsmaildir.." ⁶⁹

Yine Hoca Saadeddin Efendî'in Tâcü't-Tevârihi'nde geçen bir ifadeye göre Tokat ve yöresinde Nur Ali Halife'nin 1512 yılındaki isyanı ve Safevîlerin Tokat'a gelmiş olmaları sebebiyle buraların "etrâkı merede-i Kızılbaştan idiler"⁷⁰. Burada da Kızılbaşlık teriminin Safevîlerle ilişkili olarak kullanıldığına şahit oluyoruz. Bu da göstermektedir ki, Kızılbaş terimi Safevîlerin ortaya çıkmasıyla kullanılmaya başlamış ve kelime daha sonra yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya kaldığı Kızılbaş sorununun Safevîlerle alakalı olduğunu gösteren bir başka belge de Rûm Beylerbeyisi Mehmet Paşa'ya gönderilmiş

⁶⁸ Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin* I/353-4; Cemâlî Efendî, *Gülşen-i Tevârih*, TSMK, Revan, No: 1136, vr.1170a.; Solâkzâde, *Solâkzâde Tarihi*, Mamut Bey Matbaası, s.315; Adel Allouche, age, s. 95.

⁶⁹ Hazma Sarıgörez, *Fetvâ*, Antalya Akseki Yeğen Mehmed Paşa İlçe Halk Ktb. Nr.264/12, vr. 97b; Ayrıca bkz. Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", s. 55.

⁷⁰ Hoca Saadettin, *Tâcü't-Tevârih*, Ankara 1979, II/194; Solâkzâde, *Solâkzâde Tarihi*, s.339.

olan 7 Kasım 1593 tarihli hükümdür. Mehmet Paşa merkeze göndermiş olduğu mektupta sorumluluğu altında bulunan eyalet halkının ekserisinin Kızılbaş olduğu için toplamış oldukları yardımları İran'a gönderdiklerini söylemektedir. Merkezden kendisine gönderilen hüküm ise hem Rumeli'dekileri hem de İran'dakileri Kızılbaş olarak nitelemektedir:

“Rum Beğlerbeğisi Mehmet Paşa'ya hüküm ki mektub gönderüb bu diyarın ekserî halkı kızılbaş olub vâkî olan nezirlerin Kızılbaş'a gönderib öte cânibden dahi hilâfetnâmeler gelüb yer yer halîfeler tayin olunmağla”⁷¹

Buna dair başka örnekler de bulmak mümkündür. Burada dikkat çekmemiz gereken önemli hususlardan birisi şudur. Çaldıran Savaşı öncesinde ve hemen sonrasında Kızılbaş kavramının kullanımında siyasî mülâhazalar birinci planda, dinî mülâhazalar ise ikinci planda kalmaktadır. Bu dönemde en çok dikkat çekilen Kızılbaşlar taifesinin Osmanlı ülkesine/yönetimine karşı düşmanca tavır beslemeleri ve onun tebasının itikadı olan Sünnîlik karşısı düşüncelere sahip olmalarıdır. Oysa daha sonraki dönemlerde Kızılbaşların Osmanlı ülkesinde artık bağımsız bir kimlik kazanmışlar ve daha çok dinî inanç ve tutumlarıyla ön plana çıkmışlardır.

Buna örnek olarak on altıncı yüzyılda yaşamış olan şair Taşlıcalı Yahya'nın “Der Hakk-ı Kızılbaş-ı Evbâş” başlığını taşıyan Onaltıncı yüzyıla ait bir şiirini verebiliriz. Bu şiir o dönemde Kızılbaşlığın ne anlam ifade ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Çekelüm aksancakla şarka çeri

Kara Toprağa karalım kıralım serh- serî⁷²

İnmesün mülhidiyle “rafizî”nin başından

Gürz ile tiğimiz fethile zammeleri

Keselüm ehl ile Şah vücûdun temâm

Uralım cümle teber âsiye tîr u teberi

Bozgını alalım bahr gibi suhr-serin

Geçelüm taht-ı Süleymanlar ile o sebk-i deri

⁷¹ BOA, Mühimme Defteri, LXX, Sıra No.239.

⁷² Serh-ser: Farsça'da Kızılbaş anlamına gelmektedir.

Rafizi Şâhını mat eylemek için filhâl

Sürelim atımızı nat-ı cihân ileri ⁷³

Osmanlı Tarihçisi Hadîdî de “Kızılbaş” terimini kullandığı, topluluğu yerdiği *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*, adlı manzum eserinde bu taifeyi şu şekilde tavsif eder.

Der Sıfat-ı Kızılbaş-ı Kallâş ü Evbâş

Diyâr-ı şarkda bir kavm zâhir

Olup tutdı cihânı evvel, âhir

Kızıl tâcı başında sûfi adı

Müslümân şekildi kâfir nihâdı

Harâmî cümlesi kallâş ü evbâş

O kavme dir cihân halkı Kızılbaş

Kızılbaş şeh İsmâ’il idi şâh

Mudil ü Râfızî bî-dîn ü güm-râh

Kapusı mülhidî, mürtedde me’men

Adû Peygambere, Allah’a düşmen ⁷⁴

Kızılbaş kelimesinin yine bu tarihlerde bazen bir kısım toplulukların yaşadıkları yerlerle ilişkilendirilerek kullanıldığını görmekteyiz:

15 Zilhicce 984 tarihli bir vesikada “Rum beğlerbeğine hüküm ki, hala Yukarı Cânibden casus gelüp Vilâyet-i Rûm’a müteallik Sivas’a karib yerlerde Kangallı ve Alıpınarı ve ol etrâfın ahalsi ve sınırunun berü cânibi Amasya ve Çorum ve Hüseyinâbâd ve Merzifon Ovası ve sâir ol havâlide olan halkın ekseri rafz ve ilhâd ile meşhur olub...”⁷⁵

⁷³ S. Ktb. Esad Efendi, Nr. 3436, vr. 111b

⁷⁴ Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 1991, s.385.

⁷⁵ BOA, .Mühimme Defteri, XXVIII, Sıra No.883.

Bir başka belge de Kızılbaş kavramının doğrudan işaret ettiği Anadolu dışındaki zümreyi görüyoruz. “Rum Beğlerbeğisi Mehmet Paşa’ya hüküm ki, mektub gönderüb bu diyârın ekserî halkı Kızılbaş olub vâki olan nezirlerin Kızılbaş’a gönderüb Öte Cânib’den dahî hilâfetnâmeler gelüp yer halifeler tayin olunmağla bu diyarlarda daima Celâlî hurûc itmekten hâlî olmadukları haber alınub tetebbu’ olundukda ...”⁷⁶

Yukarıdaki metinde Kızılbaş terimi muhtemelen Safevî ülkesine ya da Safevilere işaret etmektedir. Onaltıncı yüzyılın ortalarından itibaren Kızılbaşların artık Osmanlı ülkesinin bir dînî cemaati olarak görülmeye ve sorunun da Osmanlı toplumunun kendi iç meselesi olarak ele alınmaya başlandığını görüyoruz. Buna örnek olarak Mecidözü ve Çorum Kadılarına gönderilen bir hükümde kullanılan ifadeleri verebiliriz:

“Rûm beğlerbeğisine Mecidözü ve Çorum kadılarına hüküm ki, sen ki, Mecidözü Kadısına mektub gonderüb Mecidözü’ne tâbi’ Mursi nâm karyeden Hâbil Halife ve Mehmed ve Orunca nâm karyeden Mahmud Baba ve ... Kasım ve Karye-i Virancık’dan Hasan nâm kimesneler zahiren Sünnîler suretinde gezüb amma Kızılbaşlar olub gice ile cem’iyetler idüb âyin-i bâtılları üzere 'avretleri ve kızları ve oğulları ile cem' olub şurb-i hamr idüb asla menâhîden perhizleri olmayub muttasıl ehl-i hevâ olanları cem'iyetlerine götürürler mezbûrûn ahvâli küllî fesâdı mu'eddâ olur deyû bildirmişsin buyırdum ki, vardukda bu bâbda gereği gibi dikkat ve ihtimâm üzere olub mezkûrların ahvâlin bi-garaz Müslümanlardan hafiyeten telebbu' idüb göresin vâki'an vech-i meşrûh üzere Şer'-ı Şerîfe muhalif vaz'ları olub Müslümanlar ol vecihle şehâdet iderlerse hilâf-ı şer'-i kavim vaz'ları zahir olub o makûle menâhîden ictinâb itmeyen mübâgîleri ele götürüb şer'le haklarından gelesin ki, sairlerine mûcib-i 'ibret ola ve üzerlerine şer'le ne makûle mevâd sabit ve zâhir olub ve ne vecihle haklarından gelindüğün yazub 'arz eyleyesin.”⁷⁷

Onaltıncı asrın sonlarına ait olan bu metinden de anlaşılacağı üzere Kızılbaşlık sorunu artık Osmanlı ülkesinde bağımsızlık kazanmış bir sorun olarak ortaya çıkmış durumdadır. Söz konusu olan bu belgelerin önemli bir kısmında Kızılbaş taifesi, kendilerine isnad edilen bir takım suçlarla birlikte anılmaktadır ki bunların bir kısmının da haksız ithamlardan olduğu yine bu belgelerden anlaşılmaktadır:

⁷⁶ BOA, Mühimme Defteri LXXI, Sıra No.239.

⁷⁷ BOA, Mühimme Defteri XXX, Sıra No.319.

“Bozok beğine hüküm ki, Bozok kadısı mektub gönderüb Bozok beği ile Akdağ Kadısına emr-i şerif vârid olub mefhûm-ı şerîfnde, siz ki kadıarsız mektub gönderüb kaza-i Bozok mehâifi teftiş olundukda kazâ-i mezbûreden dârende Cum’a nâm çeribaşidan bazı kimesneler hukûk-i şer’iye taleb itdikde ibrâ ve iskât idüb mezbûr Cum’a’ya töhmetler ve zinâ ve sirket ve hırsuz yatağı ve Kızılbaşlık isnâd olunub ve hısımları dahî evsâf-ı mezbûreden berîdir deyû haber virdiğin bildirmeğin habsine bais ne olmuşdur arz idesiz deyû fermân olmağın a’yân-ı vilâyetden tefahhus olundukda mehâif müfettişlerine üzerine hukûk-ı nâs sâbit olan sipahileri habs idüb arz idesüz deyû emr olunmağın habs idüb vech-i meşrûh üzere zikr olunan töhmetlerden berîdir deyû cemaât-ı kesîre cevab virdiklerin arz idüb ve sâbıkan Amasya Kadısı Mevlânâ Muzaffer ve sâbıkan Sonusa Kadısı Mevlânâ Mehmet mezbûr Cum’a’nın tımarı âhere verilmiştir ve bazı kimesnelerden ednâ bahaya kavlı alub ve bazının bir miktar akçası virüb ve bazısın akçasın virmeyüb zulmittirmiş deyû sâbit olub hukûk-ı nâs alunub habsolunmuştur deyû...”⁷⁸

Osmanlı arşiv belgelerindeki Kızılbaş kullanımlarının önemli bir kısmının sadece bir kısım zevâtın şikayetleri ve ithamları üzere vâkıaların tesbit edilmesi ve olaya adları karışan kişilerin kayda geçirilmesinden dolayı asılsız iddialar olma ihtimalinden de uzak değildir. Çünkü belgelerde yer alan iddiaların pek çoğu için delil olarak ileri sürülen sadece olaylara şahid olduğunu söyleyenlere yahut kulaktan dolma bilgiler ihtiva eden şahitliklere dayanmaktadır. Dikkat edilecek olursa merkezden gönderilen Buyruldu’lar ve Hüküm’ler, vakıanın geçtiği bölge kadısından olayla ilgili tahkikat yaptırılmasını ve somut bir durum söz konusu olduğunda Şer’i Şerîf’in gereğinin yapılmasını istemektedir. Bunun da en güzel örneğini yine tarihe tarafsız bir belge olma hüviyetine sahip olan arşiv kaydından öğrenebiliyoruz..

“...Hükm-i şerîfim vardukda kendü mâbeyninden sırran ve hafıyyen mu’temedün aleyim adamlar gönderüp tebdil-i sûret ile mezbûr Işıklarun evzâ ve etvârlarını tecessüs ve tefahhus ittürüp göresin kendülerine isnâd olunan bidat ve dalâletin aslı var mıdır? Nicedür şöyle ki, hakikat üzere ahvallerin kadı marifetiyle şer’le teftiş idüb, sâbit olan mevaddı yazub bildiresin şöyle ki bu asl oldukları sâbit olanları habs idesin...”⁷⁹

⁷⁸ BOA, Mühimme Defteri, V, Sıra No.103.

⁷⁹ BOA, Mühimmed Defteri, VII, Sıra No.312.

Diğer yandan Kızılbaşlık, Safevîlerin Şifleşmesi sonucunda Anadolu'da önemli bir tehlike arzemesi dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde resmen kabul görmediği için çeşitli menfaat çevreleri, devlet adamlarına şirin görünmek için ya da başka amaçlarla insanları bu şekilde itham etmiş olabilirler. Bundan başka en güçlü muhalif grubu oluşturması sebebiyle de toplumda kabul görmeyen gayr-i meşrû hareketlerde bulunan bazı kimseler de kendilerine bir sığınak bulmak amacıyla kendilerini Kızılbaş olarak göstermiş olabilirler. Ancak tüm bu yorumlarımız, Osmanlı siyasî hayatına muhalif Kızılbaşlara yönelik suçlamaların hepsinin de Osmanlı yönetimine göre asılsız olduğu anlamına gelmez. Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun “ötekisi” haline gelen Kızılbaşlar hakkında hem belgelerde hem de fetvalarda geçen suçlamalardan bir kısmı da gerçeği yansıtmış olabilir. Bunları inkar etmek mümkün değildir. Zaten Kızılbaşlar da Osmanlı kaynaklarının suç olarak kabul ettikleri şeyi doğru bir inanç ya da davranış olarak kabul edip benimsemektedirler⁸⁰. Dolayısıyla belgelere yansıyan konular Devlet tarafından değerlendirildiğinde sorun iken, toplumun bir kısmını oluşturan Kızılbaş zümreler için sorun olmak bir yana bir yaşam şekli veya dini algılama biçimi olarak belirlenebilir.

Kemal-Pâşâ-Zâde, bir fetvâsında kullanmış olduğu “Kızılbaş” teriminin o günün siyasî ve sosyal ortamında terimin zihinlerdeki muhtemel çağrışımlarını çok iyi bir şekilde ortaya koyduğunu görüyoruz:

“Mesele : Zeyd Kızılbaş tarikatı üzere olan kimesneye mezhebünüzü dise ne lazım olur? Bular mezhebin melâhide mezhebi ise nesne lâzım gelmez.”⁸¹

Burada Kemal Pâşâ-Zâde'nin Kızılbaşlığı mutlak anlamda mahkum etmekten ziyade yalnızca bazı Kızılbaşları mahkûm ettiğine tanıklık ediyoruz. Çünkü fetvada geçtiği üzere bir Kızılbaşın mezhebine küfreden kimse, ancak kendisine sövülen kimse mühlid ise herhangi bir takibata uğramayacaktır. Yoksa Kızılbaş sövmek her halükarda meşrû bir hareket olarak görülmemektedir. Buradan şu sonucu çıkarmak mümkün

⁸⁰ Osmanlı devleti, doğudan gelen Safevî taraftarlarını ne kadar önlemeye çalıştılsa da propagandacıların sayıları giderek artmıştır. Bunun temel faktörlerinden birisi belki de dinî olmaktan daha çok merkezi yönetime egemen olan devşirmelere karşı Anadolu Türkmen halkının doğal bir tepkisi olsa gerektir. Bkz. Naci Şahin, “Safeviler Döneminin Anadolu Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısına Etkileri”, *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum bildirileri*, 9-10-11 Ekim 2003 Ankara, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s.288.

⁸¹ İ.Ü. Nadir Eserler ,Türkçe Yazmalar Nr. 6253, vr. 46a

olabilmektedir, Osmanlı toplumunda, siyasal iktidara göre mülhid ithamına maruz kalmayan Kızılbaşlar da bulunuyordu. Bunlar diğer Osmanlı tebaası gibi devletin koruması altındaydı ve herhangi bir takibata da uğramıyorlardı.

Safevî sorununun yoğun bir şekilde yaşandığı XVI. yüzyılda yaşamış olan Ebussuûd Efendî (ö. 1574) de Kızılbaşlarla ilgili bir çok fetva vermiş ve onlarla savaşma konusunda zihinlerde oluşacak muhtelif tereddütleri aşağıdaki örnekte görüleceği üzere gidermeye çalışmıştır:

“Bu mesele beyânında eîmme-i Hanefiyyeden cevâb ne vecihledir ki Kızılbaş tâifesinin şer’an kıtâli helâl olup asker-i İslamdan onları katl iden gâzî ve ellerinde maktûl olan şehîd olur mu beyân buyrula. Cevap: Olurlar, gazâ-i ekber ve şehâdet-i ‘azîmedir.”⁸²

Tüm bu metinlerden de anlaşılacağı üzere Kızılbaş terimi tam anlamıyla siyasî ve kültürel bir farklılaşmaya işaret etmektedir. Bu farklılaşma, Osmanlı toplumunda Sünnîlik dışı olarak kabul edilen Kalenderî zümrelerden safevî propagandasının tesiriyle oluşmuştur. Hasan Onat’ın da konuyla ilgili yazdığı makalesinde bu farklılaşmayı şu şekilde tespit etmektedir: “Kızılbaşlık, Türk tarihinin en önemli göç dalgalarından birisinin sonucu olarak ortaya çıkmış olan, temelinde Türk kültürü, vehdet-i vücûd görüşünü benimseyen ve mezhep kaygısını fazlaca taşımayan sûfilik anlayışıyla yoğrulmuş Müslümanlık ve yoğun Ehl-i Beyt sevgisi olan bir sosyopolitik farklılaşmadır”⁸³.

Kızılbaşlık farklılaşmasında önemli bir vurgu da daha az kullanılan “Işık” ve “Kalender” terimleri üzerinde görülebilir. Bu iki terimin de bazen “Rafizî”lik ve “Kızılbaşlık” ile yaklaşık olarak aynı anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Bunun bir örneği şu şekilde geçmektedir.

“Varna Kadısına hüküm ki haliyâ zâ’im Mehmed ile mektub gönderüb Varna kazasına tâbi Sebve nâm mevzîde Akyazılı Baba Tekyesi’nde sâkin olan “Işıkların” adları emr-i şerîf mucebince teftiş olundukda zikrolunan Tekyeye karîb olan kurâ ahalisinden nice müslümanlar tekye-i mezbûreye serhad beyleri hizmet için vâfir kullar gönderüb zikrolunan kullar tekyenin etrafında bağlar diküb ve üzüm sıkub hamr idüb fisk u fücûrdan hâli olmadıklarından gayri gelen levendâne hamr deyub satub külli fesada

⁸² S. K., Genel, Nr. 1049, vr. 61b.

⁸³ Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât*, S. 3, 2003, s.121.

sebebe olur deyu haber virdüklerinden ma'adâ tekye-i mezbûrede Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at vaz'ı üzere olan dervişler dahi vech-i meşrûh üzere haber virüb ale'l-husûs içlerinden Mîraç Ali nâm Işık haramzâde olub cem'i zamanda fesaddan hâli olmayub Ehl-i fesâd olmakdan tedîb olunub birkaç gündün sonra pervâne ve birkaç Işık ile tekyenin Sünnî kul taifesinden olmak gerek ve birkaç kullar ile ittifak idüb ahâli-i tekye-yi mezbûre emri-riyâseti mezbûra bırakub külli fesâda bâ'is olmuştur deyu..”⁸⁴

Osmanlı-Safevî mücadelesinin yoğunlukla yaşandığı Sultan Selim iktidarı boyunca Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren çeşitli bölgelerde yaşadıkları bilinen Işık taifesi de Osmanlı devlet desteğindeki zâviyelere sığınmalarına karşın diğer safevî tesirinde kalan kesimlerle aynı takibata uğramışlardır. Işık taifesi, sûfî yaşamın bir parçası olarak devlet ve toplum nazırında pek de kötü bir pozisyonda bulunmamakla birlikte devlet nazarında varlıkları meşrû sayılan zâviyelere sığınan ama safevî propagandasına da açık kimseler olarak değerlendirilmişlerdir. 19 Mart 1577 tarihinde yazılan ve “Şah Veli nâm Işık'a verildiği belirtilen bir hükümde Osmanlı Devleti'nin, Safevî tesirine açık olması muhtemel ama Kızılbaş olmadığı açıkça belli olan bir taifenin üyesine yardım etmek amacıyla durumunun soruşturulmasını istemektedir.

Şah Veli nâm Işık'a verildi fi 29 Zilhicce 984

“Akdağ kadısına hüküm ki, Hacı Bektaş kuddesi sırruhû dervişlerinden Şah Velî, benlubaş nâm derbende bir tekke vaz' idüb ol mahalde bir çiftlik olub âyende ve râvendeye ve bi'l-cümle ebnâ-i sebîle zarar ve ziyân olmamamk şartıyla mu'af ve müsellemler olub ve âşârdan dahî mu'af olmak recâ itmeğin buyurdum ki, göresiz fi'l-vâki' tekke vaz' olunan mahalmahûf ve mahâtara derbend midir ve zikr olunan çiftlik dahi anda mıdır ve hıfz ve hırâset lâzım iden olmağa mahal midir nicedir ehl-i vukûfdan tefahhus idüb dahî vukû'u üzere yazub arz idesiz ki, sonra emri-şerîfim ne vechile sâdır olur ise mûcibi ile amel oluna”⁸⁵.

Ancak “Işık” teriminin kullanışıyla ilgili bir hususun önemli olduğunu görüyoruz. Osmanlılar için olumsuz çağrışımı olan terimin kullanıldığı belgelerde her zaman bir dergahın ya da tekkenin de adının geçtiğini görüyoruz. Buradan hareketle şöyle bir sonuç

⁸⁴ BOA, Mühimme Defteri, III, Sıra No. 1644 .

⁸⁵ BOA, Mühimme Defteri, XXVII, Sıra No.392.

çıkarmak mümkündür: “Işık”, tıpkı “Kalender” terimi gibi gibi, daha çok tarikat bağlantısı olan; sūfî nitelikleri ağır basan Kızılbaşlık propagandasının hedefindekiler için kullanılmaktaydı. Bu iki terimin kullanımı Kızılbaşlık farklılaşması açısından da oldukça önemlidir ve Kızılbaşlık olgusunun kaynaklarına açıkça işaret etmektedir. Mesela yine Işıklardan bahseden bir başka arşiv belgesinde bu durumu açıkça görmek mümkündür:

“Anadolu beğlerbeğisine ve Denizlü kadısına (hüküm ki,) hâliyâ Dergâh-ı Mu'allâma rik'a sunulub Denizlü Kazası'nda Saruyatar Zâviyesi'nde muctemi' olan Işıklar bid'at ve dalâlet üzere olub gice ve gündüz saz ve söz ile fisk u fücür idüb 'Ömer ve 'Osman nâmıyla varanlara bed nâmlardır deyû isimlerin tebdil itdirmeyince ziyarete ruhsat virmezler ve ziyarete varan kimesnelere evvela taşrada secde itdirirler andan ziyaret itdirirler ve kendü-er dâim bilâ-vakt târikü's-salât olub niçün namaz kılmazsız deyû suâl olundukda bu velîye hizmet ildüğümüz kifâyet ider ol diyarın eşırrâ ve eşkıyası ekseriya anlara mürîd olub Ehl-i Sünnet olan cemâ'ate muhkem buğz ve 'adavet itmişlerdir deyû 'arz ve takrir olunub ahvallerin görülmek lâzum olmağın buyurdum ki...”⁸⁶

Kemal Pâşâ-Zâde ise “Işık” terimini bir fetvasında kullanmaktadır. Aslında bu kullanım, terimin dönüşümünü ortaya koymak açısından oldukça önemlidir. Kemalpaşazâde’ye gelen soru, Işık’a kafir denilip denilmeyeceği ve ona para vermenin uygun bir davranış olup olmadığı konusundadır:

“Mes’ele : Işığ’a kâfir demek câiz midir ve ve akçe virmek caiz midir? El-Cevab : Akçe virmek caizdir. Emmâ kâfir demek caiz değildir. Sebeb-i küfr olmayınca.”⁸⁷

Burada Işık denilen kimsenin her halükârde dilenerek para toplayan kimse, bir başka söyleyişle kalender olduğu anlaşılmaktadır. Kızılbaşlık söz konusu olduğunda siyasî sebeplerle oldukça sert tavır takınan Osmanlılar, Işık ve Kalender’e karşı daha hoşgörülü davrandıklarına görüyoruz ki bu da Osmanlı yönetimi üzerinde etkili olan kimselerin mutlak anlamda bir mezhep taassubuyla hareket etmediklerini ve Kızılbaşlarla ilgili sert ifadelerin, dönemin şartlarının bir sonucundan kaynaklandığını göstermektedir.

Bunu ortaya koyan bir başka ifade de XVI. yüzyılda yaşamış olan Aziz Mahmud Hüdâyî’nin Tezâkir-i Hüdâyî adlı eserinde geçmektedir. Aziz Mahmut Hüdâyî’ye göre

⁸⁶ BOA, Mühimmed Defteri, VII, Sıra No. 312 .

⁸⁷ Kemal Pâşâ-Zâde, *Fetevâ*, İÜMK TY. Nr. 6253, vr.47b

Işık'lar safevî taraftarı ve vasfolunmayacak kadar çok habaseti bulunan kimselerdir. Bunlar “her daim Kızılbaşın zuhur ve intişârın temennî iderler.”⁸⁸

Başta Fuad Köprülü olmak üzere bir çok araştırmacının da kabul ettiği üzere Kalenderîlik terimi de Işık terimi gibi Anadolu'da taraftar toplamaya gayret sarfeden Safevî propagandacılarının Kızılbaşlık propagandalarına eğilimli olan sûfî çevreler için kullanılmaktaydı⁸⁹. Her iki termin de az da olsa Kızılbaş olan kimselere işaret etmek için kullanıldığı vâkî olmakla beraber, Kızılbaş terimiyle eş anlamlı olmadığı da ortadadır. Ancak bu ikisi arasında Kalender teriminin belli davranış ve tutumlarıyla öne çıkan tarikat çevreleri için kullanılmasına rağmen Işık teriminin Alevî-Bektaşî geleneğine yakın duran tarikat mensupları için kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Sun'ullah Gaybî'nin Sohbetnâme'sinde geçen bir ifadenin ilginç olduğunu düşünüyoruz.

“Ve dahî ışık tabirini evvel Hacı Bektaş Veli vaz'eylemiş. Hakikatden haberdar olmayanlar zulmetde ve özünden âgâh olanlar nûr-ı hakla aydınlıkda ve Işıklık'da olmak münasebetiyle”⁹⁰

Gaybî'nin ileri sürdüğü gibi Işık teriminin ilk defa Hacı Bektaş-ı Velî tarafından kullanıldığını ispat etmek eldeki mevcut bilgilerimizle mümkün olmasa da, Bektaşilik'te bu terimin önemli olduğunu kabul etmek gerekir. Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre de hem İran'a bağlı Alevîlere hem de Hurûflere Işık denmektedir⁹¹. Fakat bir takım Işık zümreleri çeşitli belgelerde mahkum edilmiş olmasına rağmen, Osmanlılar döneminde tüm Işıklara kötü gözle bakıldığını söyleyemeyiz. Bunlar arasında, “Ehl-i bid'at ve bî-mezheb”, “ferîk-i zındık ışık taifesi” ve “kalender-i mülevves, ışık-ı hod-harâb” olan kimseler olduğu gibi Yavuz Selim'i 1514 Tebriz'de karşılayanlar arasında “bir alay postlu Işık”ın da olduğunu görüyoruz⁹².

Kalenderî zümreler, Safevîlerin en verimli propoganda alanalarından birini teşkil ediyordu. Bunu en iyi Şah İsmail'in şu şiirinde müşahede ediyoruz:

⁸⁸ A. Mahmûd Hudâî, Tezâkir-i Hüdâyî, S.K, Fatih 2572 vr. 89a; krş. A. Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, s. 126.

⁸⁹ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 49 vd.

⁹⁰ Sun'ullah Gaybî, *Sobet-nâme*, S. K. H. Mahmud, Nr. 3137, vr. 34a.

⁹¹ Gölpınarlı, *Hurûfluk Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973, s. 32.

⁹² Bkz. Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Sahâifu'l-Ahbâr fî Vekâyi'i'l-A'sâr* (Müneccimbaşı Tarihi), (Çev. İsmail Erünsal), İstanbul-trz, III/268.

İki âlemde sultandır kalender
Kadîmî küfr ü îmandır kalender
Kalender Mustafa vü Murtazadır
Zihî cism ile cândır kalender
Cihân içinde ser tâ pâ berehne
Şâhın aşkına kurbandır kalender
Velâyet ka'besin açdı Hatâyî
Gulâm-ı Şâh-ı merdândır kalender⁹³

Safevîlerin etkilemesiyle birlikte Kalenderîliğin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ortaya koymak için bağımsız bir çalışmayı gerektirdiği ortadadır. Ancak bu dönemden sonra Kalenderî çevrelerin bir kısmının Kızılbaş olduğunu diğerlerinin üzerinde de Kızılbaşlığa ait unsurların tesirlerinin çoğaldığını söyleyebiliriz. XVI. yüzyıldan sonra artık Kalenderî zümreleri “Erenler serveri Ali nâmını başlarına tâc eylemişlerdir”. Diğer yandan Avrupalı yazar ve seyyahlar da artık Kalenderîlerin, gezip dolaştıkları her yerde “Şâhı merdân aşkına!” diyerek yiyecek dilendiklerine işaret ettikleri dile getirilmektedir⁹⁴. Hulûl, tenâsüh anlayışıyla karışık bir tasavvuf anlayışının hakim olduğu 16 yüzyıl Kalenderî şairlerin şiirlerinde de Ali, Haydar ve Şah gibi kelimelere sıkça rastlanmaktadır. Mesela Kalender Çelebi⁹⁵ bir şiirinde şöyle demektedir:

Ey gönül şâd ol Muhammed Mustafa devrânıdır

⁹³ Şah İsmâil Safevî Edebi Hayatı ve Nefesleri, Haz. Sadedin Nüzhet Ergün, İstanbul 1956, s.161; Ocak, *Kalenderîler*, s. 158.

⁹⁴ Ocak, *Kalenderîler*, s. 141.

⁹⁵ Hacı Bektaş-ı Veli soyundan, Mürsel Bali'nin oğlu ve Balım Sultan'ın küçük kardeşi olduğu bilinen kalender Çelebi hakkında, kaynaklar, “Kalender şah o kadar güç ve itibar kazandı ki, Işık ve abdal diye anılan ne kadar inancı ve fiili bozuk kimseler var idiyse yanına toplayıp yirmi otuz bin kadar eşkiyadan mürekkep büyük bir çete meydana geldi der, bkz. Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, II/155; İbrahim Peçevî, *Peçevî Tarihi*, Haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1979, II/93.

Meşreb-i Şâh-ı velâyet Murtezâ devrânıdır
Her taraftan hikmetullah sır-ı Şâh oldu zuhûr
Şâh Hasan ü Şâh Hüseyin'im Kerbelâ devrânıdır⁹⁶.

.....

Onaltıncı yüzyılda yaşamış ve Alevî-Bektaşî geleneğinde “Yedi Ulular” olarak bilinen Fuzuli, Hatayî, pir Sultan, Nesimî, Kul Himmet gibi saygın şairler arasında yer alan Fâzıl oğlu Mehmed Yemînî de bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir.

Hubb-i habîb olanlara Şâh ola destgîr
Râh-ı necâta irgüre ayn-ı inâyete
Buğz ile ism-i Hayder-i inkâr eden hâre
Lânet revâdır eyla ol ehl-i şenâate⁹⁷

⁹⁶ İsmail Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1988, II/26.

⁹⁷ İsmail Özmen, *age*, II/34.

I. BÖLÜM

ERDEBİL TEKKESİ VE TARİHİ GELİŞİMİ

1) Erdebil Tekkesi'nin Kuruluşuna Kadar Bölgede Dinî ve Toplumsal Hayat

Osmanlı Devleti'nin Doğu sınırlarında 907/1501'den 1149/1737'ye kadar hüküm sürmüş Safevîler Devleti'ni kuran Safevî hânedânının yaklaşık 250 senelik bir tarihi vardır. Bu dönem, Safevî ailesi için şeyhlikten devlet kurmaya kadar süregelen bir oluşum sürecini de içersine almıştır. Safevî Devleti'nin temeli, Erdebil'de Şeyh Safiyüddîn tarafından kurulmuş ve kendisinden sonra evlatlarının genişlettiği tarikat nüfuzuna dayanır. Tarikatın doğduğu ve geliştiği yer Erdebil şehridir. Erdebil şehri tarih sahnesine çok önceden çıktığı halde⁹⁸ İslâm öncesi tarihine dair fazla bir bilgi bulunamadığından, şehrin ilk olarak kim tarafından kurulduğu⁹⁹ da kesin bir şekilde bilinmemektedir¹⁰⁰. Erdebil, II. Halife Hz Ömer zamanında Sâsânî Devleti kontrolündeki Azerbaycan'ın fethedilmesiyle vali olarak tayin edilen Huzeyfe b. Yemân'ın savaş sonrası yaptığı

⁹⁸ Ortaçağ Arap coğrafyacıları şehrin kuruluşunu Sâsânî Hükümdarı II. Yazdicerd'in oğlu Fîrûz dönemine (459-484) kadar götürürler. İslâm Fetihlerinden önce Sâsânî Devletine katılan Azerbaycan hâkiminin başkenti Erdebil'dir. Bkz. Yakût el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Mısır 1906, I/183. Bir kısım Arap kaynaklarında şehrin adı Erdübîl şeklinde geçerken X. Yüzyılda yazılmış Farsça Hudûdu'l-Âlem'de Erdevîl yazılışıyla geçmektedir. Bkz., *Hudûdul-Âlem*, "The Regions of The World" a Persian Geography, İngilizce'ye Çev. Vladimir Minorsky, Cambridge 1970, s.142;

⁹⁹ Ebû'l-Fidâ el-Hamevî, eserinde şehri belki Erdebîl b. Erdemînî b. Lamfî b. Yûnân diye birinin kurmuş olabileceğini zikrederek şehirden Ermeniye, Erran ve Azerbaycan bölümü altında söz ediyor. Erdebil'in iklimsel ve coğrafi olarak dördüncü bölgede yer aldığını ifade ederek insanların da bölgenin yüksekliğinden kaynaklanan soğuk ve karlı iklimine uyumlu olarak galiz tabiatlı olduğunu belirtiyor. Bkz. *Kitâbu Takvîmu'l-Buldân*, thk. Par M. Reinaud, Paris 1840, s.398.

¹⁰⁰ Yakût el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Mısır 1906, I/183.

antlaşma (22/642) ile İslâm etkisine açılmıştır¹⁰¹. Bu tarihten sonra tarih kaynaklarında Erdebil ismi h. 85/704 yılı olayları içerisinde geçmektedir¹⁰².

Erdebil hakkında Hz. Ali'nin hilafeti döneminde divanlardan atâ alan Araplardan bir zümreyi Eredibel'e yerleştirerek, camiini yaptırıp Erdebil'i şehir haline getirdiği söylenir¹⁰³. İslâm fetihlerinden sonra bölgeye yerleştirilen Arap aileler Erdebil ve çevresinin İslâmlaşmasına yol açmış,¹⁰⁴ bu da bölge halkını büyük oranda Şafî mezhebi mensubu yapmıştır¹⁰⁵. Müteakiben Arap ve Büyük Selçuklu döneminde de Türk nüfus bölgeye yerleşmiştir.¹⁰⁶

¹⁰¹ Ebû İshâk el-İstahrî, *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. M. Jan de Goeje, trz. s.181; Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1991, s.321; Yakût el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, I/160, 161; Mirza Bala, "Erdebil", İA, IV/.288; Aliyev Salih Muhammedoğlu, "Erdebil", DİA, XI/276;

¹⁰² Muhammed b. Mervan el-Hakem'in, Ermenya'da savaşarak yaklaşık bir yıl süreyle bölgede kalmış olduğundan ve Erdebil'in imarına Abdülazîz b. Hatem b. Numan el-Bahilî'yi memur ettiğinden söz edilmektedir. Bkz. Cemâleddîn et-Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, Mısır thz. I/209; İbn-i Haldûn, *el-İber*, I/99; Abdulhay b. Ahmed ed-Dımaşkî, *Şezerâtu'z-Zeheb*, Beyrut thz., I/95; Abdurrahman es-Suyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, Mısır 1952, I/215; Ayrıca Erdebil'in coğrafi yapısını ve iklimini konu edinen eserler için bkz. İbnu'l-fakîh, Ebû Bekir el-Hamedânî, *Muhtasaru Kitâbi'l-Buldân*, Leyden 1302, s.209-210; Şemseddîn Sami, *Kamûsu'l-A'lâm*, İstanbul 1308, I/104; *Luğât-ı Târihiye ve Coğrafiyye*, haz. Ahmed Rifat Efendi, İstanbul 1299, I/118-119.

¹⁰³ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldan*, s.324.

¹⁰⁴ el-Belâzurî, age, s.324.

¹⁰⁵ F. Babinger-Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, Çeviren Ragıp Hulusi, Yayına Haz. Mehmet Kanar, İstanbul 2000, s. 107, (136. dipnot); Köprülü, "Azeri", İA, II/133.

¹⁰⁶ Erdebil'e Türk nüfusun ilk olarak gelişi için kaynakların elverdiği ölçüde şunları söyleyebiliriz: 112/730 yılında Cerrah b. Abdullah el-Hakemî komutanlığındaki Şam ordusu ile sayıca çok üstün olan Türkler ve Hazarlardan müteşekkil kuvvetler çatışmışlar; Müslümanlar Erdebil'de kötü bir hezimete uğratılmışlardır. Bu olayla birlikte Erdebil Türkler tarafından fethedilerek bölge nüfusundaki yoğunluğunu oldukça artırmıştır. Bkz. Halîfe b. Hayât, *Tarihu Halîfe b. Hayât*, thk. Erker Ziya, Beyrut 1397, I/341-343; el-Yakubî, *et-Târih*, Beyrut 1999, II/230; et-Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, , thk. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1407, IV/139, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut 1965, V/159; *Tadhkirat Al-Mulûk*, A Manual of Safavid Administration, Persian Text in Facsimile (B.M. Or.9446), Translated and Explained by V. Minorsky, London 1943, s.187.

Fütuhatın ilk yıllarında Erdebil ve çevresinde konuşulan dillerin pek fazla olması, ortak bir kültürün hakim olmadığını göstermekteyse de giderek artan bir Türk ağırlığı dilde ve yaşam tarzında belirginleşmeye başlamış¹⁰⁷, nihayet XVII. Yüzyılda şehir tamamen Türkleşmiştir¹⁰⁸.

Erdebil'i İslâm tarihinde tanıtan en önemli olay, Bâbek'in liderliğinde (201/816)'da gelişen Hürremiyye hareketidir¹⁰⁹. Abbasî Hilafeti aleyhinde bir ayaklanma şeklinde başlayan bu hareketin merkezi Erdebil civarında bulunan dağlık bölgedeki köylerdi. İlk Arap tarihçileri, Bâbek'in halifeliğe karşı silahlı bir mücadelesi sırasında onun Erdebil çevresindeki kaleleri tahrip ettiğini yazarlar¹¹⁰. Bâbek'in Arap hilâfetine karşı isyanı bastırıldıktan sonra da Erdebil şehri, hilafet aleyhindeki isyanların merkezi olmaya devam etmiştir¹¹¹. Arap hilafetinin sarsıldığı dönemlerde, IX. Yüzyılın sonlarında Erdebil, Sâcoğulları'nın kurduğu emirliğin merkezi oldu (289/899). Erdebil 697/1298'de, İlhanlı Gâzân Mahmûd Han'ın (ö.703/1304) en yakın adamlarından biri olan vezir Reşîdüddîn'in oğullarından Emîr Muhammed'in valiliği döneminde Azerbaycan'ın en gelişmiş bölgelerinden biriydi¹¹².

Bölgede Moğolların hakim konuma geçmesine kadar Sünnî akide benimsenmiş Büyük Selçuklu hükümdarları bu itikadın korunması ve tüm İslâm alemine yayılması hususunda gayretler sarf etmişlerdi¹¹³. Nitekim Ehl-i sünnetin kalesi olan Nizamiye

¹⁰⁷ O dönemde bu bölgede konuşulan diller hakkında el-Makdîsî, yetmişden fazla olduğunu bildirmektedir. Bkz. *Ahsenü't-Tekâsim*, Beyrut thz., s.255; Bu konuda ayrıca bkz. John, R. Perry, "Persian in The Safavid Period: Sketch for an Etat de Langue" *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society*, Edit. Charles melville, London 1996, s.272.

¹⁰⁸ Z. Velidi Togan, "Azerbaycan", İA, II/103.

¹⁰⁹ et-Taberî, bu olayı h. 112. yılı olayları içerisinde ele alır, bkz. *Târih*, V/210-211, Bu isyandan sonra Erdebil şehrinin harab olan kalelerini yeniden inşa etmek üzere Halife Mu'tasım, Ebû Saîd Muhammed b. Yûsuf'u Erdebile göndermiştir. Ayrıca bkz. Aliyev Salih Muhammedoğlu, "Hürremiye", DİA, XVIII/501.

¹¹⁰ et-Taberî, *Târih*, V/211.

¹¹¹ Aliyev Salah Muhammedoğlu, "Erdebil", DİA, XI/276.

¹¹² Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids: Siism, Sufism, and the Gulat*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972, s. 15, 45.

¹¹³ Bu konuda Bkz. İbn Bibî, *el Evamirü'l-Ala'ıye fi'l-Umûri'l-Alâ'ıye*, I-II, Haz. Mürsel Özümk, Ankara 1996; David Saamuel Margoliouth, *The Place of Persia in The History of Islam*,

Medresesi bir Selçuklu teşekkülüdür. Bu devrin sembol şahsiyeti ise meşhur mütefekkir İmam Gazâli'dir.

Moğol hükümdarlarının söz konusu bölgelerde egemenliği ellerine geçirmesinden sonra zaten bidat ve gâî akımlar için uygun coğrafi ve tarihî bir arka planı olan bu bölge, aşırı fırkalar için gayet münbit bir saha haline gelmiştir. Zira Moğol idaresinin özellikle din konularındaki müsamahakarlığı İslâm aleminde hemen hemen ne kadar ibahî-batınî aşırı fırka varsa bölgeye çekerek burayı aşırı uçlar için bir sığınak haline getirmiştir¹¹⁴. Hilâfetin Moğollar tarafından kaldırılması ve Müslümanlar'ın önceki güç merkezlerinin hemen hemen düşmesiyle birlikte Müslümanlar ve siyasî yönden tehdit altına girdi. Belirsizlik ve kaos ortamında resmî dinin ve rasyonel fıkıh ve kelâm disiplinlerinin baskısından yorulan halk, huzuru tasavvufî akımlarda bulmuştur¹¹⁵. Safevîler öncesinde ve Moğolların yıkılışını takip eden dönemde ortaya çıkan Şîî kökenli batınî hareketler, Şeriatın ilk bakışta reddedeceği, doğrudan Allah'la temas kurma iddiasıyla, disipline alışmayan dindar ve avam kitle arasında nispeten başarılı olduğu gözükmemektedir¹¹⁶. İlk dönem Şîîliğinin belirgin karakteri olan hulûl, tenâsuh ve mehdilik gibi aşırılık ifade eden bu hareketlere ait fikirler, bölgede disiplinsiz kitlenin dikkatini çekmekte gecikmemiştir¹¹⁷. Şîî-batınî fikirlerin karışımı bu zihniyet, Moğol işgali sonucu¹¹⁸,

London 1925, s.18 vd.; M. Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1998, s.206-289.

¹¹⁴ Khwandamir, *Habibu's-Siyar, The Reign of the Mongol and the Turk*, Translated and Edited by W. M. Thackston, Harvard University 1994, s36-37; F. Babinger-Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 49, 53-55; Mazzoui, *The Origins*, s.30; Mustafa Eravcı, "Safevî Hanedanı", *Türkler*, C.VI, Ankara 2002, s.883.

¹¹⁵ VI-VII/XII-XIII. Asırlar, tasavvufî düşüncenin inkişaf ettiği, dinî tecrübe ve pratiklerini kurumlaştırarak tarikata dönüştürüp Anadolu'da yaşayanları cezp ettiği bir dönemdir. Bu konuda bkz. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1994, s.96-101; Ömer L. Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", VD., C.II, Ankara 1942, s.283-285; Mehmet Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, İstanbul 2003, s.73.

¹¹⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Matti Moosa, *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*, New York 1988, s.10-50.

¹¹⁷ Bu süreçte, İslam öncesi değişik zaman dilimlerinde ve farklı zeminlerde benimsedikleri Gök Tanrı tabiat ve atalar kültürleri gibi inançlar, Şamanlık, Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm ve hatta Budizmin mirasları ile yeni kabul edilen dinin göçebe ve yarı göçebe Türkmenler tarafından kaynaştırılması, bağdaştırılması ve uzlaştırılması hadisesi çok önemli bir yer tutar. Bkz. E. Ruhi

bölgeye kitleler halinde gelen göçebe Türkmen kabilelerin hakim olduğu, Kuzey-Batı İran ve Anadolu'daki bazı dinî gruplar üzerinde de etkin olduğu ifade edilmektedir¹¹⁹.

Moğolların dinî hayatlarına ait araştırmalar, Moğollar'ın kendi geleneksel doğa kültlerini temelde muhafaza etmekle birlikte istila ettikleri memleketlerin tümünde idareyi ele aldıkları andan itibaren yerel inanç ve dinlere hemen hiç müdahale etmediklerini ortaya koymaktadır¹²⁰. Bazen bu dinlerden etkilenseler ve hatta o dine geçseler bile asla tam anlamıyla eski inançlarından vazgeçmemişlerdir¹²¹. Bu olgunun en aşikar örneği Timurdur. Babadan Müslüman hatta babadan Nakşibendi olduğu halde danışmanın bir şaman olması ayrıca İlhanlılar devrinde, orduda ve Moğol sarayında şamanların bulunması, bu durumu doğrular niteliktedir¹²².

XIV. yüzyılda İlhanlı hükümdarı Olcaytu (703-716/1304-1316 m.)'nun tipik Moğol davranış tarzına uygun olarak, sırasıyla önce Hıristiyan sonra Budist ve ardından da Müslüman olduğunu görmekteyiz¹²³. Müslüman olduktan sonra da aynı şekilde mezhep değiştirmiş, evvela Hanefi sonra Şafii, en sonda da Şii olmuştur¹²⁴. Bir vakitler cedit Argun Hanın Yahudi veziriyle birlikte din taassubuyla Müslümanlara yaptığı baskının benzerini bu defa Olcaytu mezhep taassubuyla Şii olmayan Müslümanlara karşı yapmaya başlamıştı. Münecimbaşı'nın verdiği bilgilere göre cuma namazında okunan

Fığlalı, “Şiilik ve Anadolu Aleviliği Arasındaki Farklılıklar ve Benzerlikler”, *Aleviler/Alewiten, Kimlik ve Tarih, Identitat und Geschichte*, haz. İsmail Engin/Erhard Franz, Hamburg 2000, C.I, s.104.

¹¹⁸ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldan*, I/145.

¹¹⁹ Mazlum Uyar, “Safevîler Öncesi İran'da Tasavvuf ve Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, (200-2001), S.7-8, s.86.

¹²⁰ Bkz. Fuad Köprülü, “İslâm Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, Çev. Yaşar Atlan, AÜİFD, C.XVIII, S.1-4, Ankara 1972, s.146

¹²¹ Minorsky, “A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zâhid”, BSOAS, 1954, XVI/3, 513-527; ayrıca geniş bilgi için bkz. J.P.Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul 1994, s.18; Ayrıca Moğolların etkisi altındaki Erdebil ve Çevresi için bkz. Mazzoui, *The Origins*, s.39-40, 45.

¹²² Köprülü, “İslâm Sûfi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”, Nejat Birdoğan, Anadolu alevilği'nde Yol Ayrımı, İstanbul 1995, s.494.

¹²³ Münecimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr fî Vekâyi'i'l-A'sâr*, III/2.

¹²⁴ Münecimbaşı, *Sahîfu'l-Ahbâr*, III/2-3; ayr. krş. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids*, s.23.

hutbelerde ilk üç halifenin yerine Oniki İmam'ın isimlerini okutmuş, bastırıldığı paraların üzerine de yine onların isimlerini koydurmuştur¹²⁵.

Böylece asırlardan beri Sünnî akideye sahip bölge Müslümanları siyasi hakimiyetin değişmesiyle Şiileşmeye başlamış, nihayet Safevi Devleti ile ekseriyet haline gelmiştir¹²⁶. Ayrıca asırlardan beri dirliği bozucu ve düzeni tehdit eder mahiyetteki aşırı inançlar ve mezhepler; kadim Zerdüşî tarikatlar, çekildikleri yer altından Ehl-i Beyt¹²⁷ motifleri ile Şia'ya dahil olarak İslâm'a nüfuz etmeye başlamışlardır¹²⁸. Kanaatimizce bölgenin farklı etnik, dinî ve siyasî farklılıklara maruz kalması sonucu Erdebil, farklı ve yeni dinî-siyasî oluşumların neşvü nema bulmasına uygun bir zemin olabilmıştır.

2) Şeyh Safiyyüddin ve Erdebil Tekkesi

Erdebil tekkesinin kurucusu olan Şeyh Safiyyüddin b. Eminüddîn, 650/1252 yılında Erdebil'de, Erdebil köylerinden birisi olan Gülhârân'da doğduğu bilinmektedir¹²⁹. Altı erkek kardeşten beşincisi olarak dünyaya gelen Safiyyüddîn, çocukluğundan itibaren dinî duyguları güçlü bir şekilde yetiştirildiği görülmektedir¹³⁰.

¹²⁵ Müneccimbaş, *Müneccimbaş Tarihi*, III/2.

¹²⁶ Mazzoui, *The Origins*, s.30-32, 41; F. Babinger-Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s.78, 80, 107.

¹²⁷ Çünkü "Ehl-i Beyte iktidâ, Kur'ân'a bağlılıktan sonra tüm Müslümanlar üzerine vaciptir" anlayışı, Şîf gelenekten tevarüs etmiş bir zihniyet parametresi olmakla birlikte (Bkz. Muhammed er-Rey Şehrî, *Ehlü'l-Beyt fî'l-Kitab ve's-Sünne*, Kum 1375, s.23), Sünnî gelenekteki karşılığında da elbetteki Ehl-i Beyt sevgisi ve bağlılığı her zaman çok yüksek bir değer ifade etmiştir. (Bkz. Rasul Ca'feryân, *el-Hayatu'l-Fikriyye ve's-Siyasiyye Li-Eimmeti Ehl-i'l-Beyt*, Beyrut 1994, s.16, 19.)

¹²⁸ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1998, s.421-422.

¹²⁹ Fazlullah b. Ruzbihân el-Huncî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Emînî*, (ed. Jhon E. Woods), (Çev. V. Minorsky), The Royal Asiatic Society, London 1992, s. 54; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1949, C.II, s.222.

¹³⁰ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, tsh. Muhammed İsmâil Rıdvânî, Tahran 1377, C.I, s. 21; krş. Eskandar Beg Monshi, *History of Shah Abbas the Great*, (Tarik-e Âlamârâ-ye Abbâsî), Çev. Roger M. Savory, I-II, Colorado 1978; Ayrıca bu eserin Türkçeye çevirisi için bkz. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, Tercümeler Bölümü, 51/a'da kayıtlı yayımlanmamış Ali Genceli Çevirisi, C.I, I. Kısım, s.18; Khwandamir, *Habibu's-Siyar*, III/556-557; ayr. Bkz. Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir

Safiyüddîn, yaklaşık 20 yaşlarındayken Erdebil ulemâsı arasında kendi temâyülüne uygun bir mürşid bulamadığı düşüncesiyle kendisine bu konuda yardımcı olacak kişiyi bulabilmek üzere Şiraz'a gitti¹³¹. Orada Şeyh Rükneddîn Beydavî ve Emîr Abdullah, gibi dindâr ve zâhid dervişlere iltihâk etti. Emîr Abdullah kendisine, Hazar denizi civârlarında oturduğu söylenen Şeyh Zâhid, Tâcüddîn İbrâhîm b. Ravşan Emîr Gîlânî es-Sencânî (ö. 700/1301)'yi tavsiye etti¹³². Böylece manevi arayışının onu Şeyh Zahid-i Geylanî'ye ulaştırması uzun ve meşakkatli bir süreç olmuştur. Dört sene süren bir arayıştan sonra onu, Hazar denizinin güney kıyılarında Geylân'daki zaviyesinde buldu¹³³. Bu buluşma esnasında Safiyüddîn 25, Şeyh Zâhid ise 60 yaşında idi¹³⁴. Mürşidinin hizmetinde 25 yıllık bir süluktan sonra aldığı icazet ile irşat faaliyetlerine başlamıştır.

Şeyh Safiyüddîn'in mürşidinin kızı Bîbî Fâtîme ile evliliği, şeyhi ile olan ilişkilerini kuvvetlendirmiş ve kendisine itibar sağlamıştır. Nitekim Safiyüddîn, 700/1301'de 85 yaşında vefat eden Şeyh Zâhid'in, tayini ve vasiyeti ile¹³⁵ Zâhidiyye Tarîkatı'nın şeyhi olmuştur¹³⁶. Safeviyye Tarikatının Zâhidiyye Tarikatının devâmı olduğu bu yönüyle bilinmektedir. Şeyh Safiyüddîn, yanında yetiştiği mürşidi ve intisap

Devlet Hâline Yükselişi, Çev. Tefik Bıykoğlu, Ankara 1992, s. 5; Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1953, IV/ 19, 23.

¹³¹ İbn Ruzbihân, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Emînî.*, s. 54; İskender Bey Münşî, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, Tercümeleler, C.I, Kısım I, s.18.

¹³² Khwandamir, *Habibu's-Siyar*, III/557; Mahmûd Cemâleddîn el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye Ez-Lemezât-ı Ulviye*, Haz. M. Serhan Tayşi, İstanbul 1993, s.319; Babinger, "*Safi al-Dîn Ardabilî*", EI (new edition), Leiden 1995, VIII/801.

¹³³ Khwandamir, *Habibu's-Siyar*, III/557; Bu konuda bkz. Minorsky, "A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zâhid", *BSOAS*, s.520-521;

¹³⁴ İskender Bey Münşî, *Târih-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî*, I/ 24; krş. Minorsky, "A Mongol Decree", s. 517; Hinz, *Uzun Hasans*, 6; R. M. Savory, "Safavid Persia", *The Cambridge History of Islam*, (ed. P. M. Holt vd.), Cambridge 1930, I/ 395. Babinger, "Safiyüddîn", *IA*, X/64.

¹³⁵ Khwandamir, *Habibu's-Siyar*, III/557-558; ayr. bkz. Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safiyi ve Tebâreş*, Tahran 1379, s.56; R. M. Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge 1980, s. 8-9. Şeyh Zâhid-i Gilânî'nin kendi oğluna rağmen Safiyüddîn'i tarikatın postnişinliğine ataması, Şeyh Safiyüddîn'in tasavvuf erkanına uygun yetişmesi; bilgili ve hikmetli davranışıyla açıklanmalıdır. Ayrıca bkz. Minorsky, "A Mongol Decree", s. 517;

¹³⁶ İskender Bey Münşî, *Târih-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî*, I/ 24; Minorsky, "A Mongol Decree", s. 519.

ettiği Halvetiyye Tarîkatı¹³⁷ gibi Sünnî görüşe sâhip, sade bir sûfiydi¹³⁸. Safiyyüddîn, şeyhinin vefatı ile memleketi Erdebile'ye gelerek bu hayli kozmopolit dinî ve kültürel ortamda Sünnî tasavvuf usullerince, çevresine toplanan çok sayıdaki müridini¹³⁹ aydınlatmaya başlamış; İran, Suriye ve Anadolu'dan akan bu topluluklar, bölgede dinî-tasavvufî hareketlerin yoğunlaşmasına sebep olmuşlardır¹⁴⁰. Çeşitli tasavvufî-felsefî öğretilere vakıf olan Safiyyüddîn, Ahîlik, Mevleviyye, Kübreviyye gibi itikâdî ve irfânî akımlardan da faydalanarak büyük bir taraftar topluluğunu kendisine çekebilmişti¹⁴¹.

Şeyh Safiyyüddîn, memleketi olan Erdebil'in varlıklı ailelerinden birine mensuptu. Aile soyunun Hz Peygambere kadar dayandığı ise tartışmalı bir konudur¹⁴². Bununla birlikte irşat faaliyetlerinde öylesine başarılı oldu ki çevre halkı neredeyse tamamen müntesip olduğu gibi hatta onun namı, Azerbaycan, Kafkasya ve Anadolu'ya

¹³⁷ Halvetilik hakkında Bkz. Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi*, İstanbul 1338-13341, Halvetîlik, 1398'de Herat'ta vefat eden Şeyh Sirâceddin Ömer Lâhicî tarafından, esas kurucusu İbrahim Zâhid Gilânî'den sonra geliştirilmiş olup özellikle Harezm ve Horasan'da yayılmıştı. İran'da Şirvan bölgesi tarikatın merkezi olmuş ve Seyyid Yahya Şirvânî (ö. 1464) zamanında önemli gelişmelere sahne olmuştu. Halevetiliğin Anadolu'ya girişi ise, bir Ahî reisi olan Yusuf Halvetî (ö.1408) vasıtasıyla gerçekleştiği bilinmektedir.

¹³⁸ İskender Bey Münşî'de Şeyh Safiyyüddîn için Şiraz yolundayken "Ey cevân-ı Türk" (Türk genci) diye hitap edildiği bildirilmektedir. Bkz. *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.18; Ayrıca krş.H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, Cambridge 1986, VI/194; Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safiyy ve Tebâreş*, s.58.

¹³⁹ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî*, I/ 24; krş. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1953, IV/43.

¹⁴⁰ Müneccimbaşı, *Sahâyifü'l-Ahbâr*, III/80; Savory, *Iran Under the Safavids*, s. 11; Reşat Öngören, "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarîkatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, (1999), S: 11, s. 82.

¹⁴¹ Khwandamir, *Habibu's-Siyar*, III/558; Mirza Abbaslı, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Belleten*, C. XL, No:158, Ankara 1976, s. 296.

¹⁴² Bu konuda Bkz. İbn-i Bezzâz, Tevkkülî b. İsmail b. Hacı Hasan-ı Erdebilî, *Mevâhibü's-seniyye fi'l-Menâkibi's-Safeviyye, Safvetü's-Safa*, (914/1508 Tarihli Şehabüddîn Kaşanî istinsahı), Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü, No: 2123, Ein hagiographisches zeugnis zur Persischen geschichte aus der mitte des 14. jahrhunderts : das achte kapitel des Safwat as-safa in kritischer bearbeitung / Heidi Zirke; herausgegeben von Klaus Schwarz. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987, Eserin sonunda tıpkı basım; Mirza Abbaslı, "Safevîlerin Kökenine Dair", s. 287-329; Abdulkaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 1997, s. 172 vd.; Halis Türk olan bu ailenin, yayınladıkları silsilenâmelerine göre kendilerini Sâdât-ı Hüseyniyye'den göstermeleri, siyâsî bir tavır olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Uzunçaşşılı, *Osmanlı Tarihi*, C.II, s.220.

kadar yayıldı. Safiyüddîn'in Azerbaycan'ın Sencan bölgesinde yaşayan bir Türk aileye mensûp olduğu iddiasından başka ayrıca, Anadolu, Azerbaycan, Suriye ve Irak'a yayılmış bulunan göçebe ve yerleşik Türk toplulukları arasında yeterince şöhret olması için önemli bir faktör olduğu üzerinde durulmaktadır¹⁴³.

İlhanlı hükümdârlarından Olcaytu Hüdâbende ve Ebû Saîd Bahadır Han, İlhanlı beylerinden Emir Çoban, vezir ve târihçi Reşîdüddîn (1247-1318), talebeleri ya da en azından muhipleri arasındaydı¹⁴⁴. Nitekim Reşîdüddîn, Erdebil valisi olan oğlu Mir Ahmede yazdığı mektuplarda Şeyh Safiyüddine saygı göstermesi ve müşküllerinin giderilmesi hususunda nasihatlarında bulunmasını tavsiye etmiştir¹⁴⁵.

Şeyh Safiyüddîn'in halk üzerindeki etkisi, Moğol hükümdarı Emîr Çoban'ın onu ziyâret etmesine sebep olmuştu. Şeyh bu ziyâreti fırsat bilerek, Moğol idarecilerinin halk üzerindeki baskılarını ona anlatmış, bu sayede halk üzerinde Moğol baskısının hafiflemesine sebep olmuştu. Halk arasında Safevî şeyhine karşı duyulan derin bir sevgi ve bağlılık, onun taraftar kitlesini giderek arttırmış, aylarca hatta yıllarca süren yolculuklara katlanan ziyâretçiler Erdebil Tekkesi'ne akın etmişlerdi¹⁴⁶.

Bölge Moğol hakimiyeti altında olduğundan halk içerisinde pek çok inanç hayat bulabiliyordu. Bu yüzden Şeyh Safiyüddîn'in ve Erdebil tekkesinin davet ettiği topluluk doğa kuvvetlerine inanan orta Asyalılardan ateşe ve ışığa tapan Zerdüştilere kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsıyordu. Şeyh Safiyüddîn'in müridleri arasında zikrettiğimiz gibi İlhanî Gâzân Hanın veziri Reşîdüddîn ve Şîlik eğilimi ile dikkatleri çeken Olcaytu Han (703-716/1304-316) da vardı. İlhanlı Olcaytu Han'ın Safiyüddîn'i yeni kurulan Sultaniye şehrine dâvet etmiş olduğu zikredilir¹⁴⁷.

¹⁴³ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1999, s.1-2; Savory, "Safavid Persia", I/394.

¹⁴⁴ Müneccimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, III/180; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/222, Mazzoui, *The Origins*, s.39;

¹⁴⁵ Müneccimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, III/180; H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI/194.

¹⁴⁶ İskender Bey Münşi, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.23; Şeref Han Bitlisî, *Şerefnâme (Osmanlı-İran Tarihi)*, Çev. Mehmed Emîn Bozarslan, İstanbul 1971, s. 134-135.

¹⁴⁷ İbn Ruzbihân, *Târih-i Âlem-Ârâ-yı Emînî*, s.54; ayr. Bkz. Khwandamir, *Habibu's-Siyer*, s.106; Roger Savory, *Iran under the Safavids*, s.10; Browne, *A Literary History of Persia*, IV/38.

Öğretisinin özü gereği yumuşaklık ve hoşgörü ile insanları davet eden sufiler farklı inanç ve yaşam tarzlarına sahip bu toplulukların da dinin zahirine aykırı bazı davranışlarını görmezden gelmeleri gerekiyordu. Zaten temel olarak da kişinin şeriate mugayir tutum ve davranışları hemen kınanıp yüz çevrilmez, zamanla tedrici olarak tekke sakinlerinin örnek yaşantısı ile insanlar inanç ve ahlak olarak öğretinin esaslarına uygun kıvama getirilirdi¹⁴⁸.

Diğer taraftan böylesine uhrevî bir faaliyetin dünyevi maliyetleri vardı. Tekke maişetini temin için ziraat ve hayvan besiciliği yaptığı halde aslında bu faaliyet ihtiyaçları karşılamaktan daha ziyade çalışmanın insan doğasında yaptığı dönüştürücü etkiyi bir terbiye aracı olarak kullanmaktan ibaretti. Tekkenin asıl kaynağı çevre köy ve beldelerden ihvan ve muhiplerin yaptığı yardım ve hibelerden oluşmakta idi¹⁴⁹. Şeyh Safiyyüddîn'den itibaren her dönemde özellikle de İlhanlı Gazan Han ve veziri Reşidüddîn dönemlerinde Erdebil'deki dergâhın himayesi en yüksek derecedeki devlet adamlarının üzerindeydi. Ocağın vakıfları arasında Azerbaycanda kırk köy, Erdebil'de yaklaşık ikiyüz ev, yeteri kadar hamam ve kervansaray bulunuyordu¹⁵⁰. Bunlardan daha da önemlisi Erdebil'in gelişmesini sağlayan faktör, şehrin milletlerarası ticarete en önemli paya sahip olan ipeğin ihraç yolu üzerinde yer almasıydı. Bu Erdebil'e oldukça iyi bir gümrük vergisi (resmi) geliri temin ediyordu¹⁵¹.

¹⁴⁸ Şeyh Safiyyüddîn'in âdâb ve erkânı üzere yetişerek bilâd-ı Rûm'a hilafet etmek üzere gönderilen Şeyh Abdurrahman el-Erzincanî, Erdebil tekkesinin Sünnî bir anlayış üzere yetiştirdiği örneklerden birisidir. Bkz. Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *eş-Şakâyiku'n-Nuhmâniyye*, thk. A. Suphi Furat, İstanbul 1405, I/36.

¹⁴⁹ Şeyh Hüseyin b. Şeyh Abdal, *Silsiletü'n-Nesebi's-Safeviyye*, Berlin 1924, s.38.

¹⁵⁰ Şeyh Hüseyin b. Şeyh Abdal, *Silsiletü'n-Nesebi's-Safeviyye*, s.38; ayr. bkz. Mazzaoui, *The Origins*, s.46-54.

¹⁵¹ *Hudûdu'l-Âlem*, haz. Minorsky, s.14; ayrıca ilk dönem İslâm Coğrafyacılarına göre Erdebil, Azerbaycan'ın en büyük şehri olarak adı geçer. bkz. Ebû'l-Fidâ el-Hamevî, *Takvîmu'l-Buldân*; s.398; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, nşr. J. H. Kramers, Leiden 1938. s.334-335. Evliyâ Çelebî, *Seyehâtnâme*, İstanbul 1314, IV/334-336;

Erdebil tekkesinin siyasal taleplerle sahneye çıkışına kadar tamamen ahirete yönelik gayelerle faaliyet gösterdiği kabul gören bir olgudur¹⁵². Zira İslam tasavvuf tarihinin¹⁵³ diğer tüm tarikatlerinden hiç farklı olmayan saiklerle ve usullerle tabii seyri içinde kurulup gelişmiştir¹⁵⁴.

Ölümünden kısa bir süre önce Mekke'ye hâc ziyâretine giden ve dönüşünden sonra oğlu Sadrüddîn'i kendisine halef tayin eden Şeyh Safiyyüddîn¹⁵⁵, 735/1334 yılında 85 yaşında vefât etmiştir¹⁵⁶.

Şeyh Safiyyüddîn'den sonra tarîkat postuna geçen Sadrüddîn-i Erdebilî 1 Şevvâl 704/27 Nisan 1305'te dünyaya gelmiş¹⁵⁷, Şeyh Zâhid Gîlânî'nin kızı Bîbî Fâtîma'dan olan oğludur¹⁵⁸. Onun yoğun gayretleri Erdebil Dergahını kısa zamanda her kesimden insanın hürmet ettiği kutsal bir ziyaretgaha dönüştürdü. Öyle ki, Şeyh Safiyyüddîn'in ve tekkenin ünü çok uzak beldelere yayılmıştı, binlerce insan Erdebil'e geliyordu. Genelde Şeyh Sadrüddîn'in devri, Safeviyye Tarîkatı'nın genişleme ve taraftar sayısının artması ile adından söz ettirmişti. Şeyh Sadrüddîn, bizzat Tarîkat'ın propagandasının merkezinde ve bu faaliyetlerin başında yer alıyordu. Bu sebeple de tüm şeyhliği süresince farklı farklı siyasî güçlerle karşılaşmış, Safevî hanedanının en aktif temsilcilerinden birisi olmuştur¹⁵⁹.

¹⁵² Saffetü's-Safâ'nın vermiş olduğu bilgilere ve ayrıca konunun uzmanlarının yaptığı çağdaş araştırmalara dayanarak, Safevî hareketinin önderleri Şeyh Safiyyüddîn neslinin çalışma ve gayretlerine göre I. Kuşak -Safiyyüddîn, Sadedîn, Hoca ali ve Şeyh İbrahim- ve II. Kuşak – Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar, Sultan Ali Padişah ve Şah İsmail- diye iki kısma ayrılmış olduğunu görmekteyiz. Bkz. Mazzoui, *The Origins*, s.43; R. M. Savory, “The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur”, *Studies on the History of Safawid Iran*, London 1987, s.56.

¹⁵³ İslâm tasavvuf tarihi konusunda bkz. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, İstanbul 2001, s.18-88.

¹⁵⁴ Mirza Abbaslı, “Safevilerin Kökenine Dair”, s. 290.

¹⁵⁵ Khwandamir, *Habibu's-Siyar*, III/559; Browne, *A Literary History of Persia*, IV/ 43.

¹⁵⁶ İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Âra-yı Abbasi*, I/24. Şeyh Safiyyüddîn vefatı sırasında müridlerini toplayarak, onları ve haleflerini, pâk şerâatın yolundan ayrılmamalarını ve şeyhlerinin gittikleri yolu tutmalarını, fakirleri doyurmalarını vasiyet etmiştir. Karş. *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.21.

¹⁵⁷ Khwandamir, *Habibu's-Siyar*, III/560; Babinger, “Safiy-ed-dîn”, *İA*, X/65.

¹⁵⁸ J. Calmard, “Sadr-al-Din Mûsâ”, *EI* (new edition), Leiden 1995, VIII/755; R. M. Savory, “Sadr-al-Din Ardabilî”, *EI* (new edition), C. VIII, s. 752.

¹⁵⁹ Hhwandamir, *Habibu's-Siyar*, s.560; Mirza Abbaslı, “Safevilerin Kökenine Dair”, s.294.

Şeyh Safi'nin ömrünün son günlerinden itibaren Şeyh Sadrüddîn ile beraber Çin, Hindistan ve Seylan ülkelerinden zamanın şartlarında 3 yıllık zahmetli yolculuğa katlanıp gelenler vardı. Ayrıca Erdebildeki Daru'l- İrşad olarak adlandırılan merkeze bağlı pek çok zaviye pir'e bağlı halifeler eliyle uzak diyarlarda kuruluyor binlerce insana, daveti ulaştırıyordu. Saffatu's-Safâ'nın bilgileri ışığında Daru'l-irşad bağhılarını kabaca sıralamak Tekkenin nüfuz alanı hakkında bir kanaat vermeye yeterli olacaktır¹⁶⁰.

Dönemin Osmanlı tarihçisi Müneccimbaşı'nın: "Safiyüddin müritleri o kadar çoğaldı ki, Emir Çoban ona -Bizim askerimiz mi çoktur, sizin müritleriniz mi? Diye sormuş Şeyh de – Sizin askeriniz dahi cümlesi müridimizdir, ziyadelik nasıl olur? Cevabını verdi."¹⁶¹ Bu ve benzeri rivayetleri de Erdebil Tekkesi'nin müntesipleri üzerindeki nüfuzu hakkında bize önemli ipuçları vermektedir.

60 yıla yakın bir süre şeyhlik postunda oturan Sadreddin'i, babası Safiyüddin, ehil görerek tayin ettiği ve nitekim onun da genç yaşında aldığı bu sorumluluğu hakkıyla yerine getirmiş olduğu söylenir. Babasının karizmatik kişiliği ve kemali, insanları Şeyh Safiyüddin'in şahsiyetinde tekkeye çekerken Sadreddin'in döneminde artık tekke kurumlaşmış ve "Safevi Tarikat Ekolü" oluşmuştur.

Şeyh Safi zamanında ulaşılan geniş kitlelerin Erdebil'e akını, Şeyh Sadreddin zamanında da artarak devam etmiş, özellikle Türkmen kitleler binlerce kişilik guruplar halinde doğudan ve batıdan buraya gelmişlerdir. Üç ay içinde sadece Anadolu'dan gelenlerin sayısının 3000 olduğu belirtilmektedir¹⁶². Şeyh Sadrüddîn de babası gibi Sünnî inanca sâhipti. Dolayısıyla Şeyh Sadrüddîn zamanında da tarikat Sünnî karakterini devâm ettirmekteydi¹⁶³. Şeyh Sadreddin ile aynı dönemde yaşamış olan ünlü Arap tarihçisi İbn Haldûn (ö. 808/1406), bu Safevî lideri için onun mistik bir lider olduğunu ortaya koyan "Şeyhlerin şeyhi" ifadesini kullanmaktadır¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Azerbaycan, Geylan, Anadolu, Kirman, Fars, Mazenderan, Horasan, Türkmenistan, Irak-ı Acem, Irak-ı Arap, Lübnan, Halep, Basra, Hicaz, Dımişk, Karahıtay, Çin Türkistan'ı, Hindistan, Serendip, Anadolu (Diyar-ı Rum) dan gelenler ise: Dulkadir, Karaman, Varsak, Niksar, Menteşe.

¹⁶¹ Müneccimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, III/180.

¹⁶² Şeyh Hüseyin b. Şeyh Abdal, *Silsiletü'n-Nesebi's-Safeviyye*, s.38.

¹⁶³ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.23; ayr. bkz. Hamdullâh Müstevfi, *Nüzhetü'l-Kulûp*, ed. Guy Le. Strange, Tahran 1336/1957, XXIII/81.

¹⁶⁴ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber ve Dîvanu'l-Mübteda ve'l-Haber*, Bulak 1284, V/1171.

Başlangıçta Sünnî Safevî tarikatının şöhreti Osmanlı Devleti tarafından biliniyor ve yaptığı hizmetler takdir ediliyordu. Şeyh Safiyyuddîn ve oğlu Şeyh Sadrüddîn zamanlarında Erdebil Tekkesi'nin şöhreti Erdebil'in sınırlarını aşarak Anadolu içlerine kadar yayılmıştı. Bu dönemde Erdebil tekkesi ve şeyhleri hakkında olumsuz kanaatlerin var olduğuna dair elimizde her hangi bir bilgi olmayıp, tam aksine, övgü dolu ifadelere rastlamak mümkündür. Osmanlı padişahları her yıl Bursa'dan Erdebile çerağ akçesi gönderiyor bu kıymetli hediyelerle tekkenin kutsiyetine saygılarını ifade ediyorlardı. Hatta daha sonraki tarihlerde meydana gelen II. Murad'ın Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da yerleşmesine izin vermemesine karşın, ona ve gönderdiği elçilere hediyeler vermesi, bu olumlu kanaatin etkilerinin hala devam ettiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir¹⁶⁵. Bu atıyyeler, o kadar muntazam gönderilirdi ki, hattâ bir defasında gönderilmeyince, Şeyh Cüneyd, II. Murad'a (824-855/1421-1451) şikâyette bulunmuştu¹⁶⁶.

Şeyh Sadrüddîn'in 794/1391-1392' de ölümünden sonra tarîkatın şeyhliğini oğlu Hâce Alî üstlenmiştir. Erdebil tekkesinin Anadolu'daki nüfuzu Şeyh Sadreddinin oğlu Şeyh Hoca Ali (794-830/1391-1427) zamanına rastlar¹⁶⁷.

Osmanlı Pâdişâhı Yıldırım Bâyezid'e (792-805/1389-1402) karşı yapılan Ankara savaşının muzaffer komutanı Emir Timur, 805/1402 yılında Anadolu'daki birliği ve Osmanlı hakimiyetini yıktıktan sonra geri dönüşünde Erdebil tekkesini ziyaret etmiş, Hoca Ali'den hayli etkilenerek tekkenin bulunduğu araziye ve çevre köyleri kendisine vakıf olarak bağışlamıştır¹⁶⁸. Bu arazi içinde her türlü kayıt ve şarttan azâde olarak, müstakil hareket etme hakkı tanımış, tekkeyi, en fenâ câniler için bile bir sığınak kabûl etmiştir¹⁶⁹. Ayrıca Timur, beraberinde getirdiği binlerce Türkmen esiri de şeyhe teslim

¹⁶⁵ Aşıkpaşâ-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Âli Bey Yay. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332, s.249; ayr. bkz. Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", s.115.

¹⁶⁶ Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münâsebetleri*, İstanbul 1993, s. 2; Babinger-Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 19.

¹⁶⁷ İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Âra-yı Abbasi*, I/28; Savory, *Iran Under the Safavids*, s. 13; Yazıcı, "Safeviler", İA, X/53.

¹⁶⁸ Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ, Neşrî Tarihi*, Yay. Faik reşit Unat, Mehemed A. Köymen, Ankara 1995,I/355 vd.; Timûr'un Safevîler'e tahsis ettiği vakıflar sayesinde Tarikat, Tavlar, Kızıl Uzun, Kumrâh-i İsfahan ve Hemedan gibi bölgelerde bir çok vakıf arazisine sahip olmuştur. Bkz. Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s.45; Mazzoui, *The Origins*, s.38.

¹⁶⁹ Şeyh Hüseyin b. Şeyh Abdal, *Silsiletü'n-Nesebi's-Safeviyye*, s.48; ayr. krş. Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992, s. 261; Hüseyin

etmiştir. Belki de Erdebil tekkesinin kaderini değiştiren bu hadise ile azat edilen esirlerin bir kısmı Anadolu'ya Safevi bağlısı olarak dönerken geri kalanlar tekkede kalmışlardır. Tekkede kalanlar için kurulan Rumeliler mahallesi “Sufiyan-ı Rum” diye anılan Anadolu dervişlerini barındırıyordu¹⁷⁰. Serbest bırakılıp tekkede yerleşenlerden geriye kalan kısmı ise kendi memleketlerine dönerek, orada şeyhleri lehine propaganda faaliyetlerine girişmişlerdir¹⁷¹.

Bu hadise temelde iki yönde tesir icra etmiştir. Birincisi serbest kalan bu esirler memleketlerine geri döndüğünde kendilerine şefaath eden mübarek kişiyi ve kutsal dergahı ulaştıkları her yerde anlatmış, Safevîler'in Anadolu potansiyelinin sahasını genişletmiştir. İkinci önemli tesir ise, tekke ve çevresinin özerk biçimde idare edilmesi; her anlamdaki firariyi kendisine çekerek bir nevi sığınak haline getirmiştir. Her türlü aşırılığı din ve mezhep adı altında yaymaya çalışan dailerden eşkıyalara kadar tüm kaçaklar ve toplumca dışlananlar için bulunmaz bir mekan halini almıştı. Fakat her halükarda bu hadise ile Şeyh Hoca Ali'nin şöhreti pek çok yerde olağan üstü seviyelere ulaştı. Artık Hoca Ali ve Erdebil tekkesi zamanın cihangiri Emir Timur'un dahi saygı duyup bağlandığı kutsal bir merkez, bir manevi otorite olmuştu¹⁷². Erdebil tekkesinde Hoca Ali den Şeyh Cüneyt'e kadar olan dönem, bir anlamda geçiş dönemi olarak kabul edilebilir. Sünnilikten Şiîliğe geçiş dönemi olan bu zaman diliminde çok net ayrımlar olmamakla birlikte bazı temayüllerin değişmesi söz konusu olmuştur¹⁷³. Seyyah İbn Batuta 1340'lı yıllarda

Mircâferî, *Safevîler Devrinde İnan Kültür ve Medeniyeti*, İÜEF Tarih Bölümü basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1972, s. 21; Yazıcı, “Safevîler”, *İA*, X/53; Hinz, age, s. 8; Mehmet Saray, *Türk-İnan Münasebetlerinde Şiîliğin Rolü*, Ankara 1990, s.12.

¹⁷⁰ İskender Bey Münşî, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, Tercümelere, C.I, s.24; Nizâmüddin Şamî, *Zafernâme*, Çev. Necati Lugal, Ankara 1987, s.328-329; Mazzaoui, *The Origins*, s.54.

¹⁷¹ Iysa Ade Bello, “The Safavid Episode: Transition from Spritual to Temporal Leaders”, *Islamic Studies*, C:23, S:1, s. 5; Yazıcı, “Safevîler”, *İA*, X/53.

¹⁷² İskender Bey Münşî, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, I/ 21; *Âlem-Ârâ-yi Safevî*, ed. Şükrü Yedullah, , Tahran1350, s. 26; Hinz, age, s. 9; Mircâferî, *Safevîler Devrinde İnan Kültür ve Medeniyeti* s. 22; İsmail Aka, *Mirza Şahrüh ve Zamanı (1405-1447)*, Ankara 1994, s. 119.

¹⁷³ Şeyh Cüneyd'e kadar, Safevî hanedanının tamamıyla tarikat ananesine bağlı olduğu söylenebilir. Ancak, Hoca Ali'den itibaren Safevîlerin Şafiî-Sünnî telakkisini terk edip Şîî fakihlerinin tesiriyle tarikat esasından giderek uzaklaşarak Şîî zühd ve takvasına istinad ettikleri, “Safevî” tarikat isminin zamanla yalnız lafzî bir mana taşıdığı göze çarpmaktadır. (Bkz. Hüseyin Mircaferi, *Şiîlik ve Safevî Şiîliği*, İÜEF, Doktora Tezinden I. Bölüm Ayrı Basım, İstanbul 1972, s. 6.)

Anadolu'yu dolaşmış ve bu coğrafi bölge halkının büyük çoğunluğunun Ehl-i Sünnet olduğunu vurgulamaktadır¹⁷⁴. Hoca Ali zamanında başlayan bu temayül değişikliğinin iki nesil sonra yaşam tarzında kendini gösteren bir kısım değişikliklerle daha net biçimde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu geçiş dönemine ait ayrıntılı bilgiler mevcut olmadığından Erdebil'de Sünnilikten Şiiliğe geçiş kesin çizgilerle belli olmamış, bu dönemin belirlenmesine ilişkin sadece bir takım yorumlar yapabilmek mümkün olabilmıştır.

Şeyh Zahid-i Geylani'nin Halvetî Tarikatı usullerince insan yetiştiren bir geleneğin temsilcisi olduğu, kamil halifesi olan şeyh Safiyyüddîn'in de aynı geleneğe mirasçı olduğu gerçeğinden hareketle bazı tespitler yapmak mümkündür.

Öncelikle Halveti geleneği tamamen Sünnî akideye dayanmaktadır. Temelde tasavvufî gelenek içerisinde kişinin olgunlaşana dek toplumdan uzakta, ruhanî bir yaşam tarzı sürmesi esası üzerine kuruludur¹⁷⁵. İnsanı maksuttan (Allah) uzaklaştıran her şeyin (masiva) sembolü dünya olduğundan, dünyaya ait tüm eşya ve arzular zemm edilmiş, derviş dünyayı arkasına atmıştır. Bu fikir temelinde dünyevî bir talep ihtiva etmediğinden siyasî bir iddiası olmamıştır¹⁷⁶.

Şeyh Cüneyt'ten itibaren çok bariz bir siyasî iddia vardır. Fakat hala tarikat kimliğini koruduğu için dünya-ukba ya da araç-amaç ayrımı netliğini kaybetmiş orijinal mesaj kaymaya uğramıştır. Böylesi bir dönüşümün parametrelerini aşağıdaki şekilde belirtebiliriz:

Tekkeye intisaplı müritlerin sayısının her geçen gün sürekli artarak muazzam bir kitleye dönüşmesi,

Devrin muktedir ve nüfuzlu kişilerinin tazim ve bağlılıklarını sunmaları,

Tekke şeyhlerinin siyasî nüfuz ve iktidar sahibi olarak daha fazla kitlelere daveti ulaştırma niyetleri,

Ehl-i Beyt olarak idareciliğe diğer insanlardan daha layık oldukları fikri,

¹⁷⁴ İbn Batuta, *Tuhfetü'n-Nezzar fî Geraibi'l-Emsâr ve Acaibi'l-Esfâr*, Beyrut 1985, I/312.

¹⁷⁵ Gazalî, *el-Munkız min ad-Dalâl*, çev. A.S. Furat, İstanbul 1972, s. 66; Kuşeyrî, *Risale*, Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1966, s.65, 66; İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986, II/540-42, 44; Lamiî Çelebi, *Nefehatü'l-Üns Tercemesi*, İstanbul 1971, s.29.

¹⁷⁶ Lamiî Çelebi, *Nefehatü'l-Üns Tercemesi*, İstanbul 1971, s.29. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", DİA, XV/394-395.

Dünya menfaatlerine pirim vermeyen şeyhlerin yerini iktidar arzusu taşıyan şeyhlerin alması,

Akrabalık kurdukları devrin hükümdar hanedanlıklarında hak iddia etmeleri,

Tekke müntesibi dervişlerin bu yolda can ve mallarının tümünü hiç çekinmeden vereceklerine dair samimiyetlerinin menfaat çevrelerinde alet olması,

Kendi arzu ve emellerini yaymak ve hayata geçirmek isteyen kişi ve fırkaların Tekkenin “kucaklayıcı mahiyeti”ni istismar etmesi,

Devrin iktidarlarının tekkenin insanlar üzerindeki manevî otoritesinden faydalanma istekleri.

Bütün bu temayüllerin ilk nüvelerini Hoca Ali zamanında görmekte birlikte, Hoca Alî devrinde Safeviyye Tarîkatı'nın aşırı Şiiliğe dayalı bir siyasî görüş hâline geldiği görüşü, kanıtlanması zor bir iddiadır¹⁷⁷. Gerek bu dönemde gerekse de Şeyh İbrahim zamanında tekke söylem ve yaşam tarzında bariz değişiklikler yoktur. Söz konusu dönüşümleri kesin ve net hatlarıyla görmek için Şeyh Cüneyt'i beklemek gerekecektir.

İlginç ve faydalı bir mukayese olması, misyonu ve mesajı açısından Erdebil tekkesinin Anadolu'daki etkilerini; birer yüzyıl arayla Hoca Ali'nin Anadolu'ya gönderdiği halifesi Şeyh Hamid-i Velî (Somuncu Baba)nin ve Şah İsmail'in Anadolu'ya gönderdiği halifesi Nur Ali'nin şahsında incelersek yukarıda söz konusu ettiğimiz misyon kaymasını daha iyi anlayabiliriz.

Kayserili olan Hamid-i Velî, Erdebilde mürşidi Hâce Alâaddin Ali'den hilafet aldıktan sonra yine şeyhinin talimatı ile memleketi Anadolu'ya irşat vazifesi için dönmüştür. Osmanlı pâ-yi tahtı olan Bursa'da uzun yıllar kalıp Şeyhulislâm Molla Fenarî'nin hürmet ve bağlılığını kazanmış, Sultan Yıldırım Beyazıt'ın ve damadı Emir Sultan'ın ısrarları ile Ulu caminin açılışını yapmış, bu zatların iltifatlarına mahzar olmuş, Anadolu'nun abide şahsiyetlerinden kabul edilmiştir. Ömrü boyunca zahidane bir hayat yaşamış olan Şeyh Hamid-i Velinin dünyevî bir talebi olmadığı gibi, halk tarafından

¹⁷⁷ Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul 1993, s. 1; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, Kayseri 1962, s. 46.

tanınmak ve bilinmekten de sürekli kaçınmıştır. İnsanlara iletmiş mesajı, gönül temizliği ve toplumsal huzurdur¹⁷⁸.

En çok bilinen halifesi Hacı Bayramı veli yüzyıllardır Anadolu'nun dirliğine katkıları ve yetiştirdiği Fatih Sultan Mehmet'e hocalık yapan talebesi Akşemseddin ile bilinmektedir¹⁷⁹.

Diğer taraftan Rumlu Nur Ali Halife, Şah İsmail'in adeta sefiri ya da casusu gibidir. Zira 1515 yılında Osmanlı tahtına Selim'in geçtiğini haber alan Şah İsmail, Rumlu Nur Ali Halife diye bilinen aslen Sivaslı bir Türkmeni Anadolu'ya göndererek ona buradaki Erdebil dervişlerini toplamasını emretti. Hoca Saadedîn'in deyimleriyle "ol tarafın Türk'ü kızılbaş'a tutkun idiler" dediği Sivas, Amasya, Tokat ve Çorum Kızılbaşlarını ayaklandırdı¹⁸⁰. Bunlar bu bölgelerde tedhiş havası estirmeye başladılar; Solakzâde'nin ifadesiyle de Osmanlı memleketlerini pâ-y-i mâl etdiler¹⁸¹. Ayrıca Sultan Selimin kardeşi olan Sultan Ahmet'in Amasya'da bulunan oğullarından Sultan Murat Kızılbaş oldu ve merasimle Kızılbaş tacını giydi¹⁸². Osmanlı hanedanı içerisindeki iktidar mücadelesini kullanarak o da üzerine düşen misyonu mükemmel biçimde yerine getirdi¹⁸³.

Kişilik ve misyon olarak birbirinden son derece farklı bu iki insan arasındaki ortak nokta aynı dergahtan yetişmeleri ve her ikisinin de Erdebil dergahının kendilerine

¹⁷⁸ Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Sonumcu Baba ve Neseb-i Âlisi*, İstanbul 1995, s.41-42.

¹⁷⁹ Bkz. Ethem Cebeciolu, *Hacı Bayram Veli*, Ankara 1991.

¹⁸⁰ Hoca Saadedîn, *Tâcü't-Tevârîh*, IV/84; Ahmed Refik, *On Altıncı Asırda Rfîzîlik Bektaşîlik*, s.8-9; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/229.

¹⁸¹ Solakzade, Mehmed Hemdemi Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, Mahmûd Bey Matbaası, İstanbul 1298, s.336; ayrıca bkz. Aynı Yazar, *Solakzâde Tarihi*, haz. Vahid Çubuk, Ankara 1989, I/461.

¹⁸² Geniş bilgi için bkz. Celâl-Zâde Mustafa, *Selim-Nâme*, haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, İstanbul 1997, s.465-498.

¹⁸³ Şeyh Safiyüddin-i Erdebilî'nin çevresinde yer alan halifelerinden bir kısmı da yine Sünnî çizgideki Safevi Tarikatının yönünü değiştirmesiyle hanedana sırt çevirmiştir. Onun en tanınmış halifelerinden biri olan ve Anadolu'da Safeviyye tarikatını yaymakla görevli Şeyh Abdurrahman-ı Erzincânî'nin "Tâife-i Erdebiliyye şimdiye degin gayetle vera' ve takvâ ve hüsn-i akîde üzere iken halen şeytân-ı bed-kemân anların sudûruna duhûl ve dimâ'-yi fâside gibi urûkuna hulûl idüp tarika-i eslâfdan ihrâc ve izlâl eyledi" diyerek ayrılması açık bir örnektir. (Bkz. Mecdî, *Terceme-i Şakâkik-i Numaniyye*, İstanbul 1269, s.78).

yüklediği misyonu yerine getirmeleridir. Şu farkla ki ilki yapıcı ve kaynaştırıcı bir rol oynadığı halde ikincisi Osmanlı tebaası olmayı reddeden bir rol icra etmiştir. Somuncu baba kendisine verilen terbiye ve eğitim doğrultusunda tamamen ferdi aydınlanma ve toplumsal huzur felsefesine uygun bir faaliyette bulunduğu halde Nur Halife aradan geçen kuşaklardan sonra artık hükümdarlığa dönüşen tarikatın bir valisi gibidir¹⁸⁴.

Sonuç olarak Erdebil tekkesi ilk üç şeyhinin dönemlerinde siyasî ve dünyasal amaçlardan uzak tamamen uhrevî bir tarikat görünümünde olduğu halde aradan geçen yıllarla yavaş ve kesin bir biçimde siyasi taleplerle yüklü, akide olarak merkezde Şîî, çevrede senkretik bir tarikata dönüşmüştür.

3) Erdebil Tekkesinin Siyasallaşması ve Kızılbaşlık

Erdebil Tekkesi'nin siyasallaşması sürecinde, bir takım siyasî taleplerin ön plana çıktığı Şeyh Cüneyd (ö.864/1460) dönemi, bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir¹⁸⁵.

Safevî Şeyhleri XV. Yüzyılın ortalarından başlayarak etkili oldukları Azerbaycan'ın Muğan, Karabağ, Talış bölgeleri, Anadolu ve Suriye'nin bir kısmında yaşayan halka yönelik politikalarını daha etkin bir konumda icra etmeye başladılar. Özellikle Çerkesler'e karşı yaptıkları savaşlar sayesinde, kendilerine büyük taraftar topluluğu kazandılar ve nüfuz alanlarını da genişlettiler. Bu topraklarda yaşayan geniş taraftar topluluklarının kendilerini Safeviyye Tarîkatı'nın manevî nüfuzu altında hissetmesi, Safevî şeyhlerinin Hoca Ali'den itibaren dinî liderlikten siyasî alana kaymasına zemin hazırlamıştır¹⁸⁶. Şeyh Cüneyd ile birlikte artık Safeviyye Tarîkatı'nın şeyhleri, nüfuzları altında yaşayan topluluklar arasında sadece birer dinî lider olarak görülüyor, aynı zamanda siyasî kimliğe bürünmüş dinî şahsiyetler olarak da tanınıyorlardı¹⁸⁷.

¹⁸⁴ İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeleler, C.I, s.27-28; Rumlu Hasan, (Ahsenü't-Tevârih) Şah İsmail Tarihi, s.164.

¹⁸⁵ krş.Savory, "Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the safavid State", *Der İslâm* 53, Berlin 1976, s229.

¹⁸⁶ Aşıkpâşâ-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s.250; Khwandamir, *Habibu's-Siyer*, III/561.

¹⁸⁷ Bu konuda bkz. İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeleler, C.I, s.24-26.

1447 yılında babası Şeyh İbrahim'in yerine geçen Cüneyd, Münecimbaşı (ö. 1114/1702)'nin söyleyişle “âbâ ve ecdadının kıyafetini bırakıp selâtin tarzına girdi”. Şeyh Cüneyd'in siyasî hırslarla beslediği dünyasal amaçları, manevî güçleri, maddi güce dönüştürme imkanına kavuştuğunda Timur hanedanının son imparatoru Şah Ruh ölmüş bölgede iktidar boşluğu oluşmuştu. Cüneyd'in Erdebil postuna oturması amcası Hâce Ali'nin oğlu Câfer'i memnun etmemişti. Çünkü kardeşi Şeyh İbrâhîm'in döneminde önemli bir yere sahipti ve kardeşinin ölümünden sonra da bu mevkiye kendisini daha uygun görmekteydi¹⁸⁸. Ayrıca Şeyh Cüneyd ile amcası Câfer arasında tarikatın siyasî-itikadî çizgisinin devamı konusunda da derin farklılıklar vardı. Şeyh Cüneyd'in temayülü tarikatın Şii ağırlıklı bir yöne iken Câfer, tarikatın Sünnî akîdesinin devamından yanaydı. Aynı şekilde öyle görünüyor ki, Cüneyd şeyhlikle birlikte sultanlığa özeniyor; Câfer ise tarikatın manevi mîrâsının devamından; yani dünya işlerinden uzak ve zühte dayalı bir yaşamın sürdürülmesini isyorduydu¹⁸⁹.

Şeyh Cüneyd'in beslediği iktidar hırslarının benzeri Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'ta (842-872/1438-1467) da vardı ve bu boşluğu fırsat bilerek Akkoyunlu devletinin başkenti Diyarbakır'a başarısız bir sefer düzenledi¹⁹⁰. O, aynı zamanda Erdebil'deki hanedanlaşmanın bu tarikatı siyasî bir güç haline getirmeye başladığını hissediyor, bunun mücessem halini Şeyh Cüneyd'de gözlemliyordu. İlk olarak bu ruhanî merkezin manevi otoritesini ve maddi kudretini kendi yanına çekmek için Cüneyd'in amcası Cafer ile dünür olarak hanedanın varisini sürgüne zorladı¹⁹¹.

İbn-i Ruzbihan'ın, “miras, Cüneyd'e vardığında o cedlerinin hayat tarzını mütemadiyen değiştirdi. Hırsları iktidar isteğini doğurmuştu, tüm uğraşı bir yerleri feth etmektir”¹⁹². ifadeleri Şeyh Cüneyd'in dünyasal amaçlarının ortaya çıkarılması açısından oldukça çarpıcıdır.

Cüneyd, Osmanlı topraklarındaki sürgününe başladığında Sultan II. Murat (824-855/1421-1451)'a seccade, tespih, Kur'ân gibi bir takım hediyeler göndererek “Kurtbelini bana versin mesken edineyim dualarıyla meşgul olayım” talebinde bulundu. Sultan

¹⁸⁸ Münecimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, III/180; Reşat Öngören, agm, s. 83.

¹⁸⁹ Münecimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, III/181.

¹⁹⁰ Ebu Bekr-i Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2001, s.245.

¹⁹¹ İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s. 26; krş. Hinz, *Uzun Hasan*, s.16.

¹⁹² İbn Ruzbihân, *Târih-i Âlem-Ârâ-yi Emînî*, s.63; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, 51.

II.Murat da “bir tahta iki padişah sığmaz” cevabını hediyeleri eşliğinde Şeyhe gönderdi. II. Murad hediyeleri getiren mürîde, Cüneyd’e verilmek üzere 200 dukka altını, kendisiyle birlikte gelen dervişlere de 1000 akçe verdi ve Cüneyd’in bu isteğini reddetti¹⁹³.

Şehy Cüneyd, Anadolu’da yerleşmek için Osmanlı pâyitahtından gerekli izni alamamasına karşın, bir kısım kazançlar da elde etmiştir. Bunun başında da Anadolu’da kendisine büyük bir taraftar topluluğu kazanmış olması gelir. O, bu olumsuz cevabın ardından Osman oğullarının ezeli rakibi Karamanoğullarına yöneldi. Karaman başkenti Konya’da ikameti kabul edildi. Konyada ikamet ettiği süre içerisinde Şeyh Sadreddin dergahında kaldı. Bu misafirlikte fazla uzun sürmeyecektir zira Dergahın şeyhi Abdullatif efendi ile girişilen bir tartışma neticesi, aşırı Şîî fikirleri nedeniyle tekfir edilmiş, Konya’dan ayrılmak zorunda kalmıştır¹⁹⁴.

Şeyh Abdullatif Cüneyd’in muradının sofuluk olmayıp şeriatı bozarak kendisi için emirlik istediğini anlamış ve bunu Karamanoğlu İbrahim Bey’e bildirmiştir¹⁹⁵.

Cüneyd, Erdebil tekkesinin Anadolu’daki nüfusundan istifade etmek istiyordu. Bu amaçla tarikat bağlılarının çoğunlukta olduğu Toros dağlarında yaşayan Türkmenlerin yanına doğru yola çıktı, ancak Karamanoğlu’nun Varsak kabilesi beylerine yakalanması için emir vermesi üzerine tebasıyla birlikte Suriyeye kaçarak bu tehlikeden kurtuldu¹⁹⁶.

Memluklu sultanlığına bağlı olan Suriye, o an için Şeyh Cüneyd’in gidebileceği en uygun yerdi. Cebel-i Arus denilen bölgenin hakimi olan İbn-i Bilalden metruk bir haçlı hisarı kiralayarak tekke olarak kullanmak üzere tamir ettirdi. Ardından tarikatını yaymak üzere kapsamlı bir propaganda faaliyetine başladı¹⁹⁷.

¹⁹³ Aşıkpaşa-Zâde, *Tevârih*, s.249; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 17.

¹⁹⁴ Âşık Pâşâ-Zâde, *Tevârih*, s.256-60, 66. Faruk Sümer, “Safevî Tarihi İle İlgili İncelemeler, I. Ve II. Abbas Devirleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 69 (1990), s. 9

¹⁹⁵ Şeyh Abdullatif, Karamnoğlu İbrahim Bey’e haber gönderdi ve mektup yazarak, “...Bu Şeyh Cüneyd’in muradı sofuluk değildir; şerî’at bozup, kendü imâret talebi der” dedi. Karamanoğlu dahi Varsak Beylerine “Şeyh Cüneyd’i tutun” deye haber gönderdi. Varsak’dan bir nice Varsak uydurup çıktı, kaçtı. (Âşıkpaşa-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Matbaa-i Âmire, s.266.)

¹⁹⁶ Âşıkpaşa-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Matbaa-i Âmire, s.266.

¹⁹⁷ İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.29; krş. Hinz, *Uzun Hasan*, s. 19; Babinger, “Safiyuddin”, İA., C.X, s.64.

Suriye, Irak ve Anadolu'dan pek çok insan buraya gelip şeyhe biat ediyordu. Özellikle Anadolu'da ayaklanmaların tabanını oluşturan Rafizî akımların müntesipleri için bir melce olmuştu¹⁹⁸.

Sünnî itikadının dışındaki bu kalabalık gurup inaçlarını yaymaya hızla devam ediyor, sayıları gün geçtikçe artıyordu. Böylesi bir faaliyetten rahatsız olan Halepteki Sünnî tarikat şeyhleri ve alimler durumu bildiren bir şikayet dilekçesini Memluk Sultanı Çakmak (ö. 857/1453)'a göndererek duruma çözüm bulmasını ve bu fesadı ortadan kaldırmasını istediler. Halep valisine talimat gönderen Sultan Çakmak Şeyh Cüneydin ya da Halep alimlerinin ifadeleriyle Deccalin yakalanarak bu fitnenin ortadan kaldırılmasını emretti¹⁹⁹.

Şeyhin üzerine gönderilen asker ile şeyhin müritleri arasında çıkan çatışmalarda Aşıkpaşanın belirttiğine göre Cüneyd'in yetmiş adamı öldü, şeyh ise kuzeye doğru kaçarak kurtulmayı başardı. Şeyh Cüneyd çok az bir bağlısı ile birlikte Karadeniz'de Canik'e geldi²⁰⁰. Canik Osmanlıların elinde bulunuyordu ve merkezi Samsun idi. Cüneydin Samsun'daki ikametine ses çıkarmayan Samsun valisi Mehmet Bey anlaşıldığı kadarıyla hadiseleri uzaktan izlemekle yetiniyordu.

Cüneyd İktidar hırsıyla bu defa da Trabzon Rum Devleti üzerine planlar yapmaktaydı. Şeyhe bu cüreti veren, söz konusu devleti kendi içindeki taht kavgası ve pek kolaylıkla ele geçirilmesi hadisesidir. Cüneydin planlarına göre küffar olduğu için hiçbir Müslüman devletin bir şey diyemeyeceği Trabzon Rum Devleti işgal edilecek ve üzerine Şeyhe ait bir devlet kuracaktı²⁰¹.

¹⁹⁸ krş. Aşıkpaşa-Zâde, *Tevârih*, Âlî yay. s.266; Hinz, *Uzun Hasan*, s.18-19.

¹⁹⁹ Halep'teki Mevlevî şeyhi Ahmed Bekrî ve diğer şeyhler Mısır Sultanı Çakmak'a "senin vilayetinde Deccal zahir oldu" diye haber gönderdiler. Mısır sultanı dahi Halep naibine "var, onu Halep çerisiyle tut" diye haber gönderdi. Halep naibi hasta idi, Halep'in ulu hacibini koştular, Şeyh Cüneyd üzerine vardular. Cüneyd'in yetmiş kadar adamını helâk ettiler. Yirmibeşi Simavnaoğlu adamlarından idi. Kendi kaçtı Canik'e gitti. "beni isteyen kişi Canik'te bulsun" dedi. Bkz. Aşıkpaşa-Zâde, *Tevârih*, Âlî yay. s.266.

²⁰⁰ Aşıkpaşa-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Matbaa-i Âmire, s.266; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/222.

²⁰¹ Derya Örs, *Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Târih-i Âlem Ârâ-yi Emînî'si*, (Metin Çevirisi), Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara 1998, s.86; Hinz, *Uzun Hasan*, s.19-20.

Planlarını hayata geçirmek üzere cihat sancağını açarak asker toplamaya başladıysa da ancak birkaç bin silahlı adam toplamaya muvaffak oldu. Topladığı adamlarla Trabzona akın eden Cüneyd, başkente kadar ilerlediyse de günlerce süren tarruzları bir netice vermedi²⁰².

Aynı günlerde Sultan Fatih (855-886/1451-1481)'in, paşalarından Hızır Bey'e verdiği talimatla Trabzona doğru harkete geçen Osmanlı ordusu Şeyh Cüneyd'in sukut-u hayal içinde bölgeyi terk etmesine neden oldu. İktidar ümidi gittikçe zayıflayan Cüneyd 1456 da Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (856-883/1452-1478) ile buluşuncaya kadar Hasan Keyf bölgesinde ikamet etti. Nihayet Uzun Hasan ile buluştuklarında ikisi de ittifaktan sağlayacakları yararların gayet iyi farkındaydı. Bu ittifak Uzun Hasan'ın kız kardeşi ile Cüneyd'in evlenmesi yoluyla kan yakınlığıyla da perçinlenmek suretiyle ittifakın gücü arttırmaktan başka²⁰³, Uzun Hasan'ın Cüneyd ile işbirliği yapması onu rakibi Cihân Şah karşısında daha da güçlü kılıyordu²⁰⁴. Aşıkpaşa-Zâde'ye göre, Uzun Hasan ilk başlarda Şeyh'e karşı düşmanca davranmış, hattâ onu yakalamıştır. Şeyh Cüneyd, müşterek düşman addedikleri Cihân Şah'a (842-872/1438-1467) karşı bir müttefik olabilecekleri konusunda Uzun Hasan'ı ikna etmesi, bu birlikteliğe zemin hazırlamıştır²⁰⁵.

Bölgenin güçlü hanedanı Karakoyunlular ırk olarak Akkoyunlular gibi Türkmen olmakla birlikte nüfuz alanlarında Sünnîler'in yanı sıra çok sayıda Şîî de vardı²⁰⁶. Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah aşırı bir Şîî idi. Gürcistan seferinde Cüneyd'in babası Şeyh İbrahim, Cihan şah ile ittifak yaparak bu sefere iştirak etmişti. Bununla beraber Akkoyunlu hükümdarı, Safevî Tarikatı'nın bölgedeki gücünü ve ezeli rakibi Karakoyunlu Devleti ile Cüneyd'in konumunu bildiğinden kendisine stratejik bir ortak bulmuş oldu. Şeyh Cüneyd ise nihayet kendisine ait olmasa da bir iktidar çatısı bularak onun

²⁰² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/223; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s.10; Hinz, age, s.21.

²⁰³ Münecibbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, III/181. Yazıcı, "Safeviler", İA., C.X, s.53.

²⁰⁴ Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s. 46.

²⁰⁵ Aşıkpaşa-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Matbaa-i Âmire, s. 250.

²⁰⁶ Faruk Sümer, "Karakoyunlular", DİA, XXIV/438; M. H. Yınanç, "Cüneyd", İA, III/ 244; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s.103; Irene Melikoff, "Kızılbaşlık Sorunu", *Alevîlik Üzerine Ne Dediler*, Der. Cemal Şener, İstanbul 1990, s.137.

koruyuculuğu altında tarikatına davetler yapıyor yeni müritler kazanıyordu²⁰⁷. Genişleyen nüfuz bölgelerinde hakimiyet ve denetimi sağlamak için halife ve vekiller tayin edip örgütlenmesini ikmal ediyordu.

Akkoyunlu başkentinde geçirilen üç yıldan sonra Diyarbakırdan ayrılan Cüneyd, baba ocağı Erdebil tekkesine geri dönmüştü. Ancak bu defa kendisini ondört yıl önce sürgün eden güçlere karşı daha tehlikeliydi. Çünkü Akkoyunlu sarayı ile artık akrabalık bağı vardı. Aynı gerekçelerle bir defa daha Erdebil'den çıkmak zorunda kalan Cüneyd silahlı adamlarını alarak Gürcistana cihat etmek üzere yola çıktı. Bu arada ülkesine karşı bir tehdit olarak gördüğü Şeyhe karşı bir askeri güç hazırlayarak karşısına çıkan Şirvanşah, Karakoyunlu Cihanşah'tan da aldığı destek ile Kafkas eteklerindeki muharebede ordusunu ve Cüneyd'i ortadan kaldırdı²⁰⁸.

Safeviyye Tarîkatı, Şeyh Cüneyd ile birlikte bir takım aşırı inançlara kapı açmış, tarikatın hankah ve zaviyelerinde Rafizî anlayışları yaymaya çalışmıştır²⁰⁹. Kendisinden bir kuşak sonra gelen Şah İsmâil ile birlikte bu aşırı inançlar, kurulacak Safevî Tarikat devletinin mezhebî anlayışının da yapı taşlarını oluşturacaktır. Safevîlerde "Seyyid"liği ilk defa Şeyh Cüneyd kullanmış; Anadolu Türkmenleri arasında bu sıfatla dolaşarak

²⁰⁷ Mezhebî açıdan konuya bakıldığında; kendisi ile aynı mezhebden olan Karakoyunlu Cihan Şah ile yolları ayrılan Şeyh Cüneyd'in, kendi temayülünün aksine Sünnî mezhebe bağlılığı ile tanınan Akkoyunlu Uzun Hasan ile müttelik olmasının çelişkisi dikkat çekmektedir. Oysa Mezhepler Tarihi perspektifinden bakıldığında bu işbirliğinin görünen zahiri sebeplerinin altında "İslâm tarihinde görülen fırkaların hemen tamamına yakınının, siyâsî ve dünyevî menfaat ve saiklerle vücut bulmuş olmalarına rağmen, hemen hepsi de Kur'ân'ı iddiaları iktikametinde yorumlayarak, kendilerine Kur'ân'dan deliller bulduklarını ileri sürmüşlerdir" (E. Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, s.25.) temel prensibinin ışığında asıl sebebinin dünyevî ihtiraslar ve siyasal iktidar olduğunu ortaya koymaktadır.

²⁰⁸ II.Bâyezid, Şirvanşahlar'dan Ferruh Yesar'ın gönderdiği ve durumu bildirdiği mektuba verdiği cevabta memnuniyetini bildirmiştir. Bkz. *Tâci-Zâde Sa'di Çelebi Münşeâtı*, Nşr. Necati Lugal, Adnan Erzi, İstanbul 1956, s.42-44; Âşıkpaşa-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s.267; M. Halil Yınanç, "Cüneyd", *İA.*, III/242-44; Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", *DİA.*, VIII/123.

²⁰⁹ Mazzaoui, Erdebil'deki tarikatın Şeyh Cüneyd ve Haydar'a kadar basit bir Sûfî tarikatken, Şeyh Cüneyd ve Haydar'la birlikte aşırı bir Şîî harekete dönüştüğünü belirtmektedir. Bkz. "Shî'ism in the Medieval, Safavid, and Qâjâr Periods: A Study in Itnâ- 'Asharî Continuity", *Iran: Continuity and Variety*, Ed. Peter J. Chelkowski, New York 1971, s.51; M. H. Yınanç, "Cüneyd", *İA.*, III/ 242.

propaganda yapmıştır²¹⁰. Bu aşırı inançların temelinde, Cüneyd'den başlayarak daha sonraki Safevî hanedanı mensuplarına “uluhiyet” vasıflarının yüklenmesidir²¹¹. Bu noktada en azından Şeyh Cüneyd'in iktidar hırsı uğruna Râfizî fikirleri benimsemeye mütemayil olduğunu ve bunları şeyhliği boyunca tarikat mensûpları arasında yaymaya gayret gösterdiğini söyleyebiliriz.

Cüneyd'in geride bıraktığı karısı Hatice Begüm'den olan oğlu Haydar, dokuz yaşına kadar Diyarbakır'da kalmış ve bir hanedan mensubu olarak yetiştirilmişti. Haydar, Uzun Hasan'ın Karakoyunlu ve Timuroğullarının hakimiyetini tamamen ortadan kaldırmasından sonra yine Uzun Hasan tarafından merasimle Erdebildeki şeyhlik makamına babasının vârisi olarak 875/1470 yılında oturtuldu²¹². Uzun Hasan'ın çocuk yaşta Haydar'ı Erdebil Tekkesi'nin şeyhliğine getirmekteki amacı tabii ki o coğrafyanın güç dengesini kendi kontrolü altına almak istediği anlaşılmaktadır²¹³.

Henüz on yaşlarında olmasına rağmen Uzun Hasan'ın himayesinde bulunan Şeyh Haydar'ın başında bulunduğu tekke eski kıymetine kavuşmuş; her yerden özellikle de Anadolu'dan binlerce ziyaretçiyi kabul etmeye başlamıştı²¹⁴. O, Uzun Hasan'ın sağlığında Anadolu'nun doğusu, İran, Azerbaycan, Mezapotamya ve Horasan'a; Gîlân ve Talış yani Hazar denizinin güney batı kenarlarına kadar uzanan hakimiyet sahası elde edilmişti. Hanedanın bir üyesi olarak Şeyh Haydar da doğal bir varisti ve onsekiz yaşına geldiğinde Uzun Hasan'ın Türkmenler arasında Âlemşah Begüm olarak bilinen kızı prenses Marta ile evlendirilerek bağlar sağlamlaştırıldı²¹⁵. Bu izdivaçdan aralarında Safevî devletinin kurucusu İsmail'in de bulunduğu üç oğlu dünyaya geldi. Şeyh Haydar'ın ilk yılları Anadolu'daki teşkilatı geliştirmek ve mürditlerinin sayısını artırmak

²¹⁰ Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s.10; “Seyyid”liğin Safevî hanedanları tarafından ilk defa kullanımı konusunda farklı iddialar da vardır. Bkz. Hulvî, *Lemezât*, s.328.

²¹¹ Âşıkpaşa-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Matbaa-i Âmire, s.251; Savory, *Iran under the Safavids*, s. 23; Savory, “Safawids”, *EI*, VIII/767; Öngören, agm. s. 89.

²¹² İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.28, 30; ayr. krş. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/222; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s.36; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri*, s.2.

²¹³ İbn-i Rûzbihân, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Emînî*, s.57; Hinz. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd.*, s.37-48, 62.

²¹⁴ Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, III/181; 16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi, (1373-1512), Haz. Şerif Baştav, s.178-179.

²¹⁵ Solâkzâde, *Solâkzâde Târîhi*, Mahmûd Bey Matbaası, 1298, s. 315.

için yoğun bir çalışmayla geçmiştir. Anadolu’lu müritlerinden hitabeti düzgün, ikna kabiliyeti yerinde olanlar tekkede özel bir eğitimden geçirilerek “halife” ünvanıyla memleketlerine gönderilir ve orada tarikatın lehine propaganda faaliyeti yapmaları beklenirdi. Bu dailerden bir tanesi de Osmanlı kaynaklarının, tezyif ve tahkir için Şah Kulu oğlu Şeytan Kulu dedikleri²¹⁶, Teke’li Hasan Halife idi. Öyleki Faruk Sümer’in dediği gibi, tarikatın başı Azerbaycan’daki Erdebil Tekkesi iken gövdesi de Anadolu’nun çeşitli coğrafi mekanlarıydı. Hatta İran bölgesi, Erdebil Tekkesi müritleri için bir nüfuz alanı sayılmazdı. Erdebil’deki şeyhelerin ziyaret etmeye giden Anadolu’lu müritlere; niçin Hz. Peygamber’in Medine’deki kabrini ziyaret etmeyip de Erdebil’e gittikleri sorulduğunda onlara “biz ölüye değil diriye gideriz”²¹⁷ cevabını vermeleri Şeyh Haydar’ın dönemine rastlar.

Akkoyunlu sarayından aldığı askeri eğitim ve saray disiplini ile bir prens, tarikat verasetinin yüklediği misyon ve vasıflar ile bir derviş hüviyetinde olan Şeyh Haydar kararlı kişiliği ile babasının yarım bıraktığı iktidar arayışlarını tamamlamak üzere hazırlıklara başladı. Bu amaçla silahlı birlikler eğitiyor, tekkeye silah depoluyor hatta silah imalatı yapıyordu²¹⁸.

Şeyh Haydar müridlerini silahlandırmanın yanısıra onlara bir de üniforma denebilecek bir kıyafet hazırlattı. Buna göre müridler sırtlarına entari geçirecekler ve başlarına da Tâc-ı Haydarî denilen on iki dilimli kırmızı bir kavuk giyeceklerdi²¹⁹.

²¹⁶ Celâl-Zâde, Selîm-Nâme, s.484.

²¹⁷ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s.12.

²¹⁸ İbn-i Rûzbihan, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Emînî*, s.58-59.

²¹⁹ Bu konuyla ilgili olarak Safevî tarihi yazarı İskender Bey Münşî, şu bilgileri vermektedir: Haydar Rüyasında on iki dilimli kırmızı (kırmızı) keçeden taç giydiğini gördü ve müridlerinin başını bununla süslemelerini emrederek gayb aleminin ilhamıyla memur olduğunu bu sadık rüyada gördüğünü bildirdi. Türkmen tekkesini çıkarıp on iki dilimli Haydarî külahını giyip, saf niyetli müridler de bu mürşide tebaiyyet ederek bu sülale mensuplarının hepsi de bu sünneti tatbik ederek diğer halk arasında büyük bir imtiyaza malik oldular. Bunun için bu şanlı zümreye Kızılbaş ismi meşhur oldu. Haydar, hakiki ve manevî saltanatla zahirî ve dünyevî saltanatı birleştirdi. Hakikatta ehullâh ve meşâyihin düsturu ile dindarlık ve irşad yolunun saliki; zahirde ise padişahlık gibi saltanat tahtının zineti oldu. Bkz. İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.31; ayr. krş. Münecimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbar*, III/181-182; J. Von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, Ter Mehmet Ata, İstanbul 1991, I/339; Abdülbaki Gölpınarlı,

Oniki dilim ise İsnâ-aşeriyye olan mezhebinin görüşlerine uygun olarak Ehl-i Beyt'ten on iki imamı ifade etmektedir. Her bir dilim, parmak kalınlığında olup, üzerine birer imamın ismi işlenmiştir. Başlarına bu şekil bir kavuk veya tâç giydiklerinden dolayı, bundan böyle Erdebil Ocağı mensuplarına “Kızılbaş” denecektir²²⁰. Önceleri tanıtmak maksadıyla bu isim kullanılırken, daha sonra onları tahkir makamında kullanılagelmiştir²²¹. Erdebil sûfileri ise “Kızılbaş” kelimesini daima iftiharla kullanmışlardır²²². Bu sebeple ileride kuracakları devletlerini “Devlet-i Kızılbaş” şeklinde tabir edecekleri görülecektir.

On iki dilimli kızıl tâç, aslında Şeyh Haydar'ın icat ettiği bir başlık değildir. Şeyh Haydar'ın müridlerine giydirdiği başlığın renginin “Kızıl” olmasının Anadolu'da Türk göçebe unsuru da XIII. ve XIV. yüzyıllarda kızıl börk giymelerinden²²³ kaynaklandığı da düşünülebilir. Ancak o, eski rengini kabul etmekle beraber kendine göre yeni bir şekil vermiş ve bunu müridlerine mecbur tutmuştur. Bu yüzden, onun başlığa verdiği yeni şekilden dolayı bu tâca, “Tâc-ı Haydarî” denilmiştir. Uzun Hasan'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Sultan Yakup (883-896/1478-1490), tebasına, Haydarî tacın giyilmesini yasaklamıştır²²⁴.

1483 yılında Şeyh Haydar, babası Şeyh Cüneyd'in bıraktığı yerden devam etmek üzere; yani Hıristiyan Çerkezlere karşı yapılacak bir sefer ile harekete geçti. Sefer güzergahı Şirvanşah'ın ülkesinden geçeceğinden Sultan Yakup'tan alınan bir ferman ile zoraki bir müsaade alınarak bölgeye varıldı. Yer yer küçük çatışmalar olduysa da Çerkez

“Kızılbaş”, İA, VI/789; Huart, “Haydar”, İA, V/387; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, s.46; Mustafa Ekinci; age., 101.

²²⁰ Celâl-Zâde, *Selim-Nâme*, s. 553, *Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi*, s. 178-179.

²²¹ Solâkzâde, eserinde: “Kızılbaş dahî Tokat üzerinde gelüb, ol hudûda fitne ve fesâd-ı tahmîn saçdı. Çün ol etrâfin Etrâk-i nâ-Pâki ve bî-âr ve bî-idrâki vâsi 'u'l-mezheb olub ekseri Kızılbaş idiler...”demektedir. Bkz. *Solâkzârde Tarihi*, Mahmut Bey Matbaası 1298, s.339.

²²² Cemâleddîn el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, s.328; Mircaferî, *Şiilik ve Safevî Şiiliği*, s.11, 14.

²²³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/227; Gölpınarlı, “Kızılbaş”, İA, VI/789; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, s.46.

²²⁴ Uzun Hasan'ın ölümünden sonra Akkoyunlu himayesi zayıflamaya başlamış, Sultan Yakubun tebasına Haydari sarığı yasaklaması, Haydar'ın devlet kurma idealinin varlığına işareti sayılmalıdır. Bkz. Şeref Han Bitlisî, *Şerefnâme (Osmanlı-İran Tarihi)*, (trc. Mehmed Emîn Bozarlan), İstanbul 1971, s.135-37.

kabileleri çekildiklerinden büyük muharebeler olmadı. Ülkesine ganimetlerle dönen Haydar bu ganimetleri Akkoyunlu sarayı da dahil etrafına dağıttı²²⁵.

Şeyh Haydar'ın müritlerine ganimetler dağıtması, çevre köylerden vergi almaması zamanla her türden insanın tekkeye akın etmesine sebep oldu ve bu onun itibarını arttırdı. Erdebil Tekkesi, bu defa Akkoyunlu hükümdarınca tehdit unsuru sayılmaya başlandı. Sultan Yakup, Şeyh Haydar'ı Tebriz'e çağırarak kendisinden isyan etmeyeceğine dair söz aldı ve Kur'ân'a el bastırdı²²⁶.

Ertesi yıl Haydar'ın annesi Hatice Begüm, yeğeni sultan Yakub'a ricacı olarak geldi ve sefer iznini aldı. Sultan Yakub'un talimatlarının hilafına Şirvanhanı Gülistan kalesinde muhasaraya aldı. Fakat durumu haber alan Yakup, techizatlı bir orduyu Haydar'ın üzerine gönderince onun da savaşmaktan başka çaresi kalmadı ve bu savaş onun sonu oldu²²⁷. Haydar'ın ölümüne, devrin Osmanlı hükümdârı II. Bâyezîd'in (886-918/1481-1512) de tepkisi çok ilginçtir. Şeyh'in savaşta öldürülmesinden sonra II. Bâyezîd'e bir mektup yazan Sultan Yakub mektubunda, Şeyh Haydar'ın bir intikâm hissi dolayısıyla Şirvân'a saldırdığını, Şirvânşâh'ın ondan yardım talebinde bulunması üzerine şer topluluğunun def'i için harbedildiğini ve bu esnada Şeyh'in öldüğünü dile getirmiş; ayrıca da bu işin İslâm ümmetinin hayrına olduğunu bildirmiştir²²⁸. Bu durumun II. Bâyezîd tarafından da memnuniyetle karşılanmış olduğu onun Sultan Yakub'a gönderdiği cevâbında ortaya çıkmaktadır. Öyleki II. Bâyezîd, Haydar'ın taraftarlarını sapık bir guruh olarak nitelendirmiş ve onlara beddua etmiştir²²⁹.

²²⁵ Âşıkpaşa-Zâde, *Tevârih.*, s.268; Aloouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri*, s.61.

²²⁶ Şeref Han Bitlisî, *Şerefnâme*, s. 135; John E. Woods, *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*, Çev. Sibel Özbudun, İstanbul 1993, s.36.

²²⁷ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, III/ 181; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1969, s. 195.

²²⁸ Feridun Bey, *Münşeatü's-Selâtin*, C:I, s. 309-311, Bkz. Ek-I-.

²²⁹ Feridun Bey, *Münşeatü's-Selâtin*, C:I, s. 312.

4) Erdebil Tekkesi'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Safevî Halifeleri

Kızılbaşlık farklılaşmasını anlayabilmek ve doğru değerlendirebilmek için öncelikle Erdebil Tekkesi'nde yaşanan değişim ve dönüşüm sürecinin yanında, Tekke'nin Anadolu'daki faaliyetlerinin de açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Selçukluların mirasını devralan Osmanlı, her ne kadar Sünnî anlayışı önplanda tutsa da, özellikle konar-göçer Türk boyları üzerinde ciddi bir Sünnileştirme politikası uygulamamıştır. Özellikle Tasavvufî oluşumlara daha fazla müsamaha gösterdiği bilinmektedir. Nitekim II. Bâyezid devrinde bile Erdebil Tekkesi ile iyi ilişkiler kurulmuştur.

Erdebil Tekkesi, Şîliği merkeze alan bir değişim sürecine girip, siyasallaşmaya başlayınca Tekke'nin Anadolu'ya yönelik tutum ve tavırları da bu faaliyetlerin bir sonucu olarak ister istemez farklılaşmıştır.

Erdebil Tekkesi'nin halifelerinin tümü ilk önceleri bir tarikat silsilesi içerisinde yetişip irşad göreviyle halkın arasına katılmakta iken, Şeyh Cüneyt'den itibaren Erdebil Ocağının zihniyet değişikliği doğrultusunda halifeleri de siyasî faaliyetler göstermeye başlamıştır²³⁰.

Bu halifelerin bir takım görevleri vardı. Anadolu Türkmen nüfusunun Erdebil tekkesine yönelik sempatisini kazandırmak ve onları bilgilendirmek bu görevlerin başında gelirdi. Bunun için Halifeler, Erdebil'den Anadolu'ya Şîî itikadı ile ilgili kitap ve doküman getirip halka dağıtırlar, her vesileyle okunmasını sağlardı²³¹.

²³⁰ İlk dönemlerde Tekke'nin Ehl-i Sünnet akidesi doğrultusunda faaliyet gösterdiğini, Somuncu Baba diye bilinen Ebu Hamidüddin Aksarayî (ö.1412) ve onun yetiştirdiği Bayramiyye Tarikatı kurucusu Hacı Bayram-ı Veli sadece dinî vecibelerle ilgilenmiş; siyasî hiçbir faaliyet içerisine girmemişlerdir. Hatta ilkönceleri Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın icad ettiği on iki dilimli kırmızı tâcı giyerlerken, Erdebil sûfilerine karşı duyulan hoşnutsuzluk nedeniyle bu tâcı altı dilimli ak çuhaya çevirmeleri; Şeyh Zâhid-i Gilânî'den sonra Safeviyye ve Bayramiyye diye silsilenin devam etmesine karşın bu davranış biçiminin, iki tarikatın siyasî yönden farklılaşmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, s.124;

²³¹ BOA, Mühimme Defteri, XXVII, Sıra No:957, Rûm Beğlerbâğisine gönderilen hükümde "Fakih u Pîri fakih Kazası'ndan Hub Mehmed nâm kimesnede rafza müteallik bazı kitaplar olmağın ahvalleri tefahhus olundukda mukaddemen Veli Fakih nâm râfîzînin Sivas ve Ortapâre kazalarında kırk cild kitabı..." olduğuna ve yine BOA, Mühimme Defteri, XXVIII, Sıra No:883 de kayıtlı 19 Ramazan 984 tarihli hükümde halka dağıtılan kitapların kim tarafından dağıtılıyorsa kendisinin ahz ve celb olunmasını istemektedir.

Halifeler, Anadolu'daki sempatizanlarının toplu halde Erdebil Tekkesi'nin bulunduğu bölgeye göç etmesine zemin hazırlarlardı²³². Bu göçler sayesinde ileride kurulacak olan Safevî Devleti'nin askeri gücü elde edilmiştir. Öyleki Safevî devleti kurulduktan sonra ve hatta iki asır boyunca bu göçler zaman zaman devam etmiştir²³³.

Osmanlı Şeyhu'l-İslâm'ı Kemal Pâşâ-Zâde, bu göçleri ve bu göçlerin sosyal ve toplumsal açıdan doğurduğu sonuçları şu şekilde tasvir etmektedir:

“Türkler terk edip diyarların

Sattılar yok bahaya davarların”

“Ömründe ve diyarında kendüye kimse adem dimeyen bikârlar tuman beğleri olup hadden ziyade itibar buldular. İşinden çıktı gitti...Yerden ayrılıp, yurdun terkidüp çubuğun dağıttı. Evin ocağın yaktı harap etti. Ana varan begler olurmuş deyu zikrolan taifeden kalanları dahi keman-ı intikamı kurmuşlardı...”²³⁴. Halifelerin bir görevi de “Nezir ve Sadaka” namıyla²³⁵ toplanan paraların ve değerli eşyaların sistemli ve olabildiğince gizli bir şekilde Erdebil Ocağı'na ulaştırılmasıydı²³⁶. Aşağıdaki dörtlük bunu çok açık göstermektedir.

“Başa tac aldı vü çıktı ol ferîd

Âlem ehlin serbeser itti mürid

Şim Rum (Anadolu) içre müridi çok dürür

Ana meyletmez vilayet yok dürür”²³⁷.

Bu servet aktarımı öyle bir hal almıştı ki, Safevîler büyük ölçüde bu kaynaktan besleniyorlardı.

²³² BOA, Mühimme Defteri, VII, Sıra No: 1881; Mühimme Defteri, V, Sıra No:205.

²³³ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s.4.

²³⁴ Kemalpâşâ-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, VIII/II. Defter, vr. 198/a; Ahmet Uğur, *Kemalpaşâ-Zâde İbn-Kemal*, Ankara 1996, s.67.

²³⁵ BOA:, Mühimme Defteri, VI, Sıra No: 1261; XXIX, Sıra No:491 ve XXXI, Sıra No:32 de kayıtlı belgeler Safevî halife ve müritlerinin asıl gayelerinin Anadolu halkından topladıkları değerli emtianın Tekkeye taşınması olduğunu da göstermektedir.

²³⁶ BOA, Mühimme Defteri, V, Sıra No.:205; Bkz. Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, III/345.

²³⁷ Selahaddin Tansel, *Sultan Bâyezid II'nin Siyasî Hayatı*, İstanbul 1966, s.237.

Halifelerin bir diğerk önemli görevi ise Osmanlı topraklarında yani Anadolu'nun sair yerlerinde yaşayan devlete küskün Türkmen konar göçerleri örgütleyerek Osmanlı iktidarına karşı isyana teşfik etmektir. Osmanlı yönetiminin uzun yıllar bu isyanlarla meşgul olması, halifelerin bu görevi ne kadar başarıyla yaptıklarının bir delili sayılmalıdır²³⁸.

Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen zümrelere yönelik Safevî propagandasının yürütülmesinde Safevî propagandacılarının –halifeler- kişisel yetenekleri ve amaca uygun olarak yetiştirilmelerinin yanı sıra sözü edilen Türkmen zümrelerin de içerisinde buldukları Osmanlı siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel ortamından rahatsız oldukları bir gerçektir. Dolayısıyla Safevî propagandasına elverişli bu ortamın ve propagandayı başarıya ulaştıran zeminin bu yönlerden de irdelenmesi yerinde olacaktır²³⁹.

a-Siyasî ve Sosyo-Ekonomik Faaliyetler

Safevi propagandacılarının; en büyük desteği, kendilerini Safevî Tarikatı'nın güçlenmesi ve Safevî Devleti'nin kurulmasına adayan göçebe ya da yarı göçebe Türkmenlerden aldığı bilinmektedir. Safevî propagandasına muhatap olan bölgelerle, Anadolu'dan İran'a göçen bölgelerin, genellikle birbirleriyle aynı, yani Orta ve Güney Anadolu bölgeleri olduğu görülebilir²⁴⁰. Safevîlerin, Osmanlı Devleti sınırları içinde ve dışında yaşayan bu Türkmen topluluklarını cezp etmesinin bazı sebepleri olmalıdır. Bu sebeplerden birisi ve belki de en önemlisi gittikçe merkezi yapıya bürünen imparatorluğun, yerleşik hayata uyum konusunda direnen Türkmenleri, hayat tarzlarını değiştirmeye zorlaması ve tamamen merkezi yönetimin kontrolü altına almak istemesidir. Osmanlı Devleti bunu da, göçebe halinde yaşayan Kızılbaş Türkmen aşiretlerini tahrire

²³⁸ Şah Kulu (Şeytan kulu), Nur Halife gibi. Bu konuda geniş bilgi için bkz.Hüseyin, *Bedâyi'ü'l-Vekâyi'*, (Tıpkı Basım), Metni Basına Hazırlayan, Redakde Eden ve Önsöz, A. S. Tohrino, Asya Halkları Enstitüsü, Moskova 1961, v.380a, 382b, 386ab.

²³⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Saim savaş “XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'nin buna Karşı Aldığı Tedbirler”, *Uluslar arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi Bildiriler 07-09 Nisan/April 1999*, Konya 2000; Nilgün Dalkesen, *15. ve 16. Yüzyıllarda Safevî Propagandası ve Etkileri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999.

²⁴⁰ Saim Savaş, “XVI. Asırda safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devleti'nin Buna Karşı Aldığı Tedbirler”, s.184.

tabi tutup, muntazam vergiler ödemeye mecbur bırakarak yapmaya çalıştığını görüyoruz²⁴¹. Özgürlüklerinin kısıtlanacağını anlayan Türkmenlerin Osmanlı Devleti'nin otoritesine ve düzenine muhalefetlerini çeşitli isyanlarla göstermişlerdir²⁴². Safevî şeyhleri, ya bizzat kendileri ya da halifeleri aracılığıyla Anadolu'nun muhtelif yerlerinde yaşayan Türkmen topluluklarını Safevî taraftarlığına özendirmişler ve hatta İran'da kendilerine bir devlet dahi kurabileceklerine inandırılmışlardır²⁴³.

XVI. Yüzyılın başında Osmanlı Devleti, kurulduğu XIII. asrın başından gaza ile uğraşan bir uç beyliği olmaktan çıkmış, çoğunluğu Selçukluların dağılmasından sonra Anadolu'da kurulan Türk Beyliklerinin aleyhine ilerleyerek Batıda Hıristiyan dünyasının ve Doğuda da İslâm dünyasının en büyük gücü haline gelmişti²⁴⁴. Osmanlılar, gaza ve

²⁴¹ Halil İnalçık, "Osmanlı Devleti'nin Yükselişi Fatih Sultan Mehmed", Çev. Hulusi Yavuz, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1988, s.320.

²⁴² Osmanlı yönetiminin göçebeleri vergilendirmekte izlediği yol, kırsal yaşamın değil yönetimin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik düzenli ve sürekli bir uygulamaydı. Bu uygulama ise göçebe hayatı yaşayan Türkmenleri yerleşik statüye geçmeye zorluyordu. Osmanlı mali düzenlemeleri Sürekli hareket halinde olan göçebe veya yarı göçebe yaşayan insanların Osmanlı merkezi yönetimine karşı muhalefet potansiyelini geliştirmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu konuda bkz. Salahaddin Çetintür, "Osmanlı İmparatorluğunda Yürük Sınıfı ve Statüleri", AÜDTCFD., 2 (1943-1944), S.111-112; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskan Teşebbüsü* (1691-1696), İstanbul 1963, s.25-26; Rudi Paul Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar* Çev. Müfit Günay, Ankara 2000, s.88-119.

²⁴³ Müverrih Cenabî Mustafa Efendi'nin Arapça olarak yazdığı (Süleymaniye Ktp. Yenicami, No:831'de kayıtlı), *el-Hâfilü'l-Vasît ve'l-Aylemu'z-Zâhir i'l-Muhît* adlı eserinin (Bkz. Mehmet Canatar, *Müverrih Cenâbî Mustafa Efendî ve Cenâbî Tarihi, Arapça Metin*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1993) Osmanlıca olarak muhtasarı olan *Dürr-i Mekkûn ve Sırr-ı Masûn* diğer bir adıyla *Gülşen-i Tevârih* adlı eserinde: "...Biz hazırız. Lâkin kârin yalnız bizimle kuvvet dutmaz. Pes sana lâzımdır ki Rum'a varasun. Anda Teke- ilinde Şeyh Sadreddin'in ehibbâsından çoklukkimesneler vardır. Anlar ile mülâkat eylen. Eğer anlar itâat iderler ise diyâr-ı Acem'e anlar ile gelesin ve biz dahi mülâkî olup kâr-i saltanat üstüvâr olmak mukarrerdür", TSMK, Revan, No: 1136, vr.166a.

²⁴⁴ XIII. yüzyılın sonunda Anadolu'da Moğollar, kentlerin Müslüman sakinleri ve Türkmenler olmak üzere belli başlı üç siyasî güç kalmıştı. Türkmenler ilk Türk fetihlerinden itibaren olmakla beraber Moğolların bölgeye müdahalesiyle birlikte önemleri artmıştı. Merkezi yönetimi temsil edenler tarafından yönetilen kentlerin çevresindeki göçebe gruplar özerklik kazanarak kentlere hakim oldular. Böylece oluşmaya başlayan ve Osmanlılar tarafından fethedilerek ortadan kaldırılan bu beylikler içinde en güçlü iki beylikten birisi halkı Türkmenlerden oluşan Batı Toroslarda kurulu Karamanlılardı. Antalya, Eğridir ve Burgulu'ya egemen Hadioğulları; Orta Anadolu bozkırının sınırlarıyla Ege Denizi'ne doğru inen yüksek

sınır bölgesi kavramlarını sadece gayr-ı müslim topraklarını fethetmek için değil, aynı zamanda İslâm dünyası sınırları dahilinde büyümek için de kullandılar. Anadolu Türkmen beyliklerini tehdit, sulh veya gerektiğinde harp yolu ile ilhak ettikleri zaman, önceki beylere genellikle Balkanlarda zengin Tımarlar verdiklerini biliyoruz²⁴⁵. Bununla beraber Osmanlı aleyhine potansiyel bir güç durumunda olan bir takım beylikler de kendilerini güçlü Osmanlı Devletine karşı dengede tutabilmek için çeşitli ittifaklar oluşturmuş oldukları görülmektedir²⁴⁶. 1402 de Osmanlı Devleti'nin Timur'a karşı kaybettiği Ankara savaşı sonrasında Osmanlı egemenliği altına girmiş bulunan Anadolu Türk beylikleri tekrar bağımsızlıklarına kavuşmuşlardır²⁴⁷. Diğer taraftan XV. Yüzyıl, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen Deletlerinin, İran coğrafyasında etkisinin hissedildiği bir asır olduğu vurgulanmaktadır²⁴⁸.

Safevîler'in, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen hanedanlıkları, Anadolu'daki "Türkmen" aşiretlerini doğrudan doğruya kendi mirasçıları olarak düşünmekte ve onlar üzerinden siyasetlerini yürütmek istemektedirler. Buna karşın Osmanlı Devleti ile de çatışmanın kaçınılmaz olduğunu bilmektedirler. Bu durum karşısında, Akkoyunlu ve Osmanlı Devleti'nin Sünnî resmi ideolojiye yönelmesine karşın, bu aşiretlerin yakınındaki Erdebil'den yönetilen Şîî unsurların yoğunlukla bulunduğu Safevî

vadilerin oluşturduğu alanda kurulu merkezi Kütahya olan Germiyanoğulları; Kastamonu ve Sinop çevresinde Candaroğulları, bir taraftan Güneyden Türkmenlerin sızması diğer taraftan Bizanslıların Balkan Türklerini buraya getirmesi sonucu Balıkesir ve Çanakkale yöresindeki kurulmuş Karasioğulları; Tire ve Selçuk yöresinde Aydınoğulları, Elbistan ve Maraş merkez olmak üzere doğuda Harput'tan batıda Kırşehir'e, kuzeyde Bozok (yozgat) ile Sivas'ın güneyinde Hatay'a kadar yayılan bölgede Oğuzların Bozok koluna mensup Dulkadioğulları; Manisa ve Çevresinde Saruhanoğulları. Bu konu bkz. Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, Ankara 1969; Köprülü, "Anadolu Beylikleri'ne ait Notlar", TM, I; Bu dönemdeki arazi ve nüfus tahrirleri için bkz. Tayyib Gökbilgin, "15. ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", VD. S.VI, İstanbul 1965, s.55; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul 2000, s. 333-342;

²⁴⁵ Krş. Halil İnalçık, "Osmanlı Devletinin Kuruluşu", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyet*, I/298.

²⁴⁶ Bkz. Âşık Paşa-Zâde, *Tevârîh*, Atsız nşr., İstanbul 1982, s. 66; Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ, Neşri Tarihi*, Ankara 1995, I/353; Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, III/34; Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, haz. Vahit Çabuk, Ankara 1989, I/151. Hoca Saadettin, I/297.

²⁴⁷ Oruc Beğ El-Edirnevî, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, s.34-35.

²⁴⁸ Bkz. Derya Örs, Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Târih-i Âlem Ârâ-yi Emînî'si, (Metin Çevirisi), s.26, 28-34; Mazzoui, *The Origins*, s.10.

propagandası, uygun bir ortam bulabiliyordu. Şeyhleri gibi düşünen Erdebil bağlıları, dervişleri, sufileri ve Kızılbaş aşiretleri, manevî plan çerçevesinde Safevî askeri sınıfını meydana getirmek üzere eğitiliyor oldukları bilinmektedir²⁴⁹.

Osmanlı, büyüyen gelişen imparatorluğun düzenini sağlamak, merkezî otoriteyi güçlendirmek için kendi siyasi yapısına yeni düzenlemeler getirirken, iktidarı altındaki topraklardaki insanların sosyal, ekonomik²⁵⁰ ve dinî hayatlarını kendi merkezi yapısının bir parçası haline getirmeye çaba sarfediyordu ve bu yönde hukûkî önlemler alıyordu²⁵¹. On altıncı asrın başlarında bu yeni yapılanmanın sonuçlarından olumsuz yönde etkilenen eski toprak sahibi aileler, dirliklerini yitirmiş eski askerler, özellikle de göçebe topluluklar gibi Anadolu'daki gayrimemnun grupları, Osmanlı egemenliğine karşı isyana yöreklendiriyordu²⁵². Orta Anadolu bozkırları, Toros Dağları ve Tokat ile Sivas arası yaylalardaki güçlü Türkmen toplulukları, Osmanlı yönetiminin merkezîleştirme eğilimine karşı idiler²⁵³. Yerleşik nüfusu koruyarak tarım gelirlerini artırmak çabasıyla yönetim, bu aşiretleri denetimi altına almak istiyor, onları tahrîr defterlerine geçiriyor, düzenli vergiye tabi tutuyordu. Bu durumda Osmanlı merkezî yönetimi, göçebe ekonomisi ve göçebelerin

²⁴⁹ Efendiyeve, "Safavî Devleti'nin kuruluşunda Türk Aşiretlerinin Rölü", *Yabancı araştırmacılar Gözüyle Alevilik, Tutum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme*, Ç. İlhan Cem Erseven, İstanbul 1997, s.32.

²⁵⁰ Dönemin Ekonomik yapısı için bkz. M. A. Cook, *Population Pressure in rural Anatolia 1450-1460*, London 1972, s.33-44.

²⁵¹ Osmanlı Devleti Fatih Mehmet zamanında, yönetimin merkezi ve iktidarın kaynağı olarak ortaya çıkan Reayânın konumunu belirleyen Fatih reâya kanunnâmesi ile belli grupların toplumsal konumlarını yöneten kurallarla ilgili pek çok yasama fermanları (Hatt-ı Hümâyûn) sayesinde Osmanlı Devleti kendisi korumuştur. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Robert Anhegger ve Halil İnalcık, *Kânûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örfî-i Osmanî*, Ankara 1956; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kânûnnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri, I-IV*, İstanbul 1990-1993.

²⁵² XVI. Asrın başlarından itibaren Osmanlı resmî iktidarı ile reaya arasında geçen sürtüşmelerin önemli bir yekununu, Osmanlı ümerası, hazine namına hareket eden eminler, mültezimler ve serbest tımar sahipleri kanunnamelerde kendilerine "hasıl" kaydolunan "resim"leri muayyen miktarından fazla olarak istedikleri, hatta kanunda hiç olmayan birtakım bid'atleri reayadan, "âdet" adı altında tahsil etmeye kalktıkları zaman kendilerine karşı şikayetler teşkil ediyordu. Devletin vergi sistemi reaya-çiftçinin aleyhine işliyor onlardaki muhalefet düşüncesini kuvvetlendiriyordu. 13. Sefer 979 tarihli bir ferman, reayanın şikayetleri üzere verilmiş bir hüküm-i hümâyundur. BOA, Mühimme Defteri, XII, s.320.

²⁵³ Anadolu'da konar-göçer Türkmen topluluklarının iskanı konusunda bkz. Hazma Aksüt, *Anadolu Aleviliğinin Sosyal ve Coğrafi Kökenleri*, Ankara 2002.

örfî hukuku ile bağdaşmıyordu. Öte taraftan Osmanlı yönetimi, Sünnî zihniyeti medreselerinde ve çeşitli kurumlarında önplana çıkarırken göçebe nüfus, göçebe töresi ve şaman inançlarıyla derinden değişikliğe uğramış bir İslâm biçimini savunan derviş tarikatlarına bağlanıyorlardı. Aşiretler, Osmanlı karşıtı politik ve toplumsal özlemlerini farklı giyim tarzlarıyla dahi ortaya koyuyorlardı. Bunun yanı sıra XVI. yüzyılda hızlı nüfus artışı beraberinde vergi gelirlerinin de artması için ekilebilir alanların artmasını doğurmuştur. Bu ise göçebe halka sürülerini otlatmak için ayrılan alanların azalmasına bunun bir sonucu olarak da sürülüreni bir tımar sahibinin toprağında otlatılması karşılığında alınan yaylak ve kışlak resimleri²⁵⁴ denen vergiyi yüklemiştir. İlk devirlerde alınmayan bu uygulama göçebe yaşayan Türkmen unsur arasında büyük rahatsızlık yaratmıştır²⁵⁵.

Osmanlı Devleti, aslında reâyâdan sayıldıkları halde hayat tarzları bakımından şehirli ve köylülerden ayrılan konar-göçer Türkmenler'i, yerleşik halkın vermekte mükellef tutuldukları vergileri vermedikleri için yerleşik hayata geçmeye zorlamıştır. Bu da Osmanlı devlet yönetimi ile göçebe Türkmenlerin birbirine karşı iyi niyet beslememelerine zemin hazırlamış olduğu bir vakıdır. Dolayısıyla konar-göçerlerin devlete vergi mükellefiyetlerini yerine getirmeleri için yerleşik hayata geçip çiftçilikle uğraşmaları ya da devletin izin verdiği bazı yerlerde göçebe yaşamalarına devam etmeleri yönünde pek çok yaptırımlar uygulanmaya başlandığı da yukarıda sözünü ettiğimiz kanunnamelerde yerini bulmaktadır²⁵⁶. Bu merkezî otoriter rejim, göçebeleri kalelerin, köprülerin inşasında çalıştırıyor, ordu için savaş malzemesi üretiyor ve vergileri yerine imal ettikleri ok ve yay gibi silahları devlete vermek gibi bir mükellefiyete tabi tutuyordu²⁵⁷. Ayrıca Anadolu'nun doğusundaki ve batısındaki birbirinden farklı iklim ve

²⁵⁴ Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1996, s. 113.

²⁵⁵ Tımar sahipleri iyi bir gelire sahiplerinin XVI. Yüzyıl başında iyi bir gelire sahip olmasının sebeplerinden biri bu olduğu söylenebilir. Bkz. Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Malî Yapısının Ana Hatları" *Osmanlı*, Ankara 1999, III/132

²⁵⁶ "Osmanlı Kanûnnâmeleri", *Millî Tetebbûlar Mecmûası*, C.I, S.I, İstanbul 1331, s.49-112.

²⁵⁷ Osmanlı kanun metinlerinde konar-göçer veya yörük taifesinden bahsedilmezken XV. yüzyıla ait belgelerde onlarla ilgili bir kısım hükümlere rastlanmaktadır. Bkz. Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda ZirâiEkonominin Hukukî ve Mâlî Esasları*, Kanunlar, I, İstanbul 1943, s. 391.

geçim şartları doğudaki konar göçer Türkmen nüfusun merkezî otoriteyle bağlarını zayıflatıyor onları iktidara karşı kışkırtıyordu²⁵⁸.

Osmanlı Devleti, konar-göçer Türkmen tebaasını denetim altına alabilmek için ekonomik yaptırımların dışında sosyal bir uygulama olarak tehcir politikasını da kullanmıştır. Sürgünler hızlı nüfus artışıyla artan göçebe-yerleşik mücadelesinde her zaman göçebeler karşısındaki yerleşik halkın, köylülerin tarafını tutan devletin tutumu ile daha da artmıştır. Osmanlı, sürgünleri Bizans ve İran imparatorluklarında olduğu gibi hem otoritesine karşı koyan isyancı toplulukları etkisiz hale getirmek, hem de devlet için önemli olan bir bölgeyi kolonileştirmek amacıyla yaptığı ifade edilmektedir²⁵⁹. Bu sürgünler aynı zamanda büyük aşiretleri bölerek ileride oluşacak toplu bir başkaldırıcıyı engellemek amacı ile de yapılmakta olduğu dile getirilir. Bütün bu vergi sistemi, sürgün politikaları, yerleşik hayata zorunlu geçiş baskıları ve bunların yarattığı sosyal-ekonomik gerginlikler Safevî dailerinin için dinî ve siyâsî propagandalarına malzeme oluşturduğu, her yönden uygun bir zemin hazırladığı görülmektedir. Türkmen göçer nüfus içinde bu durumdan rahatsız gruplar hayli çoğunlukta ve bu Türkmenler gruplar halinde Safevî bölgesine çeşitli amaçları bahane ederek geçtikleri söylenebilir²⁶⁰.

Araştırmamızın ana hedefini oluşturan, XVI. yüzyılda “Kızılbaşlık Farklılaşması”; Osmanlı resmî vekâyi-nâme ve arşiv belgelerindeki kendine özgü terimiyle “Râfizilik”, “ilhâd” problemini yalnızca siyâsî sebeplere indirgeyerek, yani Osmanlı-Safevî mücadelesi şekliyle kabul etmek mümkün olmayacağı gibi, olayı yalnızca itikadî boyutta düşünmek de indirgemeci bir yaklaşım olur kanaatindeyiz. Bütün bunlarla birlikte vakıya sosyo-ekonomik faktörlerin de yön verdiği gözden kaçırılmamalıdır. Konar göçer ve yarı göçebe halk kesimi içinde yer alan büyük bir çoğunluğun, kendisini vergiye bağlayıp yerleşik hayata geçirmeye zorlayan Osmanlı merkezî yönetimine karşı, yaşadığı sosyo-ekonomik buhran, nihayet Safevî propagandacıları tarafından istismar edilerek bir tepki hareketini ortaya çıkaracak zaman ve zeminin oluşturulması sağlanmıştır denilebilir.

²⁵⁸ Ahmet Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri (956-1200)*, İstanbul 1930, s.11; Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik kavgası Celâlî İsyânları*, Ankara 1999, s.115-116.

²⁵⁹ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskan ve Kolonizasyon metodu Olarak Sürgünler”, İFM, 11, s.544.

²⁶⁰ Osmanlı'nın kuruluşundan Yavuz Sultân Selîm Han'ın iktidarının sonuna kadar Bunun örneklerini ele alan bir eser için bkz. Hüseyin, *Bedâyi'ü'l-Vekâyi'*, 390b, 391b, 416a, 417a.

b-Dinî-Kültürel Faaliyetler

İslâm, Kur'ân-ı Kerîm'e dayalı prensiplerin, Hz. Muhammed tarafından insanlığa bildirildiğine inanılan ilahi mesajın adıdır. İslâm ilâhiyatı, bu teorik çerçeve üzerinde uğraşır. İslâmiyet ise, bu ilâhi mesajın Müslümanlar tarafından pratiğe geçirilmesi sonucu yaşanan, kültürleşen biçimdir. Bu biçim, zamana, mekana uyarlanarak bu zaman ve mekan içindeki daha eski kültürel altyapıların etkisiyle değişik yorumlar, uygulamalar ve zihniyetler yaratır ki, işte bunlar da bizatihi din olmayıp dinin farklı algılanış biçimleri olduğu konunun uzmanları tarafından pek çok platformda dile getirilmiştir²⁶¹. Bu değişkenlik yüzünden bir tek İslâm olmasına karşın, dünyanın bir çok yerinde birbirinden farklı İslâmî uygulamalardan, yani Müslümanlıklardan söz edebiliriz.

Osmanlı Devleti, temeli Müslüman Türkler tarafından atılmış, İslâm'ı siyasî ve sosyal yaşamın esası sayan, salatanata dayalı bir Türk-İslâm Devletidir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin sükutu ile bir uç beyliği olan Osmanlı Beyliği, çoğunluğunu Rum Abdalları ile Ahîler'in oluşturduğu bir nüfus akınına sahne olmuştu. Osmanlı Devleti bu savaşçı dervişlerden gazalarda faydalanmaktan başka, onları koruyup gözeterek kendi hakimiyetinin halk nazarında meşrulaştırılmasını da sağlamıştır. Tebaasının büyük çoğunluğunu bu Müslüman Türklerin oluşturmasına karşın, zamanla gerek kuruluş devrinde gerekse imparatorluk döneminde, doğuda ve güneyde verdiği mücadeleler ve kazandığı yeni topraklarla beraber çok sayıda Müslim ve gayr-ı Müslim halkı da kendi hükmü altına alarak rahatça yaşamaları için ortam sağlamıştır. XIV. yüzyıldan XVI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar geçen süre içinde Anadolu'daki diğer beyliklerden gelen Müslüman Türk tebaanın ve Yavuz Sultan Selim (1512-1520) den itibaren İran, Irak, Suriye, Mısır gibi Orta Doğu ülkelerinden ve Kuzey Afrika gibi bölgelerden Osmanlı hakimiyetine giren Arap halkların dışında Balkan fetihleri ile de İslâm'ı seçen veya yaşadıkları din üzere kalan Slav kökenli bir takım halklar, Osmanlı nüfusunun etnik olarak çeşitlenmesine neden olmuştur²⁶². Osmanlı Devletinin ideolojisini belirleyen en

²⁶¹ Bu konuda bkz. Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, s.128-130; Sönmez Kutlu, *Din Anlayışında Farklılaşmalar, Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik*, Ankara 2003.

²⁶² Ö. Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *VD*, II, Ankara 1942, s.253-279; Ayrıca Bkz. Köprülü, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, 1. fasikül, İstanbul 1935; Aynı Yazar, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1999, s.65, 81, 84; H.

önemli özelliklerden birisi de İslâm inancının yüceltilmesi ve yayılmasıdır. Osmanlı Devleti XV. asırdan sonra, kendisinden çok önce sistematize edilerek kurumlaşmış Ehl-i Sünnet ideolojisini kendisine siyaset ideolojisi olarak kabul etmiş, bu resmî ideolojiye ters düşen ideolojileri, devlet için bir tehlike oluşturduğu zamanlarda “râfizîlik” olarak tavsif ve mahkûm etmiştir²⁶³.

İslâm’ın Orta Asya Türk topluluklarına İran Sûfî mektepleri aracılığıyla, özellikle de Horasan Melâmetiliği’ne mensup İranlı ve Türk sufiler kanalıyla ulaştığı²⁶⁴ bilinmektedir. Selçuklular’ın Anadolu’ya Türkmen göçünü yönlendirme siyasetinin bir sonucu olarak Anadolu coğrafyasının genelde bu sosyal değişimi içinde Farslıların önemli

İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s.194-209; A. Yaşar Ocak, “Din ve Düşünce”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, I/114, 141.

²⁶³ A. Yaşar Ocak, “Osmanlı-Resmî (Yahut İmparatorluk) İdeolojisi Meselesi”, *Doğu Batı*, S.29, Eylül 2004, s.78; Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. İrfan Gündüz “Osmanlılarda Devlet-Tekke Mnasebetleri”, *Osmanlı*, IV/468-485.

²⁶⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993, s.13, 17-20, Orta Asya göç tarihi ve Türklerin Müslüman olmaya başladıkları tarihten bu yana, dervişlerin Anadolu’ya akın ettikleri bugün bilinen bir gerçektir. Yeseviye tarikatına mensup “*Horasan Melametiyesi*” diye bilinen bu zümre, hem şehirlerde, hem yeni fethedilen yerlerde, hem önceden fethedilen yerlerde, Müslüman ve gayri Müslim halk üzerinde etkili olmuştur. Özellikle dervişlerin, Türkmen halkı üzerindeki etkisi, eski “Kam” ozanlarının anısı üzerine kuruludur. Çünkü yeni Müslüman olmuş halk, kendilerinin anlayacağı şekilde sunulan İslâm’ı, daha önceden de kendileri üzerinde etkin olan bu şahıslardan öğrenmeleri, onlara saygı duymalarını ve onlarında halktan saygı görmelerinin ana mihverini teşkil eder. Çünkü hem dervişler hem halk İslâm cilasası altında eski ananeleri ve gelenekleri yaşamaktadır. Bunun en güzel örneğini Ahmet Yesevî’nin eserlerinde görebilmek mümkündür. Bkz. Hoca Ahmet Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, Ankara 2001; Kemal Eraslan, “Yesevî’nin Fakr-Nâme’si”, *İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1977, XXII/45-120; ayrıca bkz. Köprülü; “Anadolu’da İslamiye”, *DFEFM*, S.2, İstanbul 1338, ss.293-297; Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara 1990, s.189-203. Öte taraftan medresenin dar, sıkı kaidelerine karşı bir karşı koyma mahiyetinde olan tasavvuf cereyanı çok kısa zamanda, çok geniş alanda güçlendi. Siyasi ekonomik ve toplumsal hayattan, bunalan, yabancılaşmaya karşı kendini muhafaza etmeyi düşünen, dünyadan beklentilerini kesip beklentilerini ahiretten uman, serbest felsefi telakkilerini sufilik kılıfı altında saklamak isteyen, mütefekkirler, zevkperestler tekkeye sığındı. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1980, s.127-129.

bir etkisi vardır²⁶⁵. Selçukluların bütün mirasına sahip olan Osmanlılar, İslâmiyet'in Anadolu'ya girdiği XI. Yüzyıldan itibaren Fars kültürünün hakim olduğu çevrelerle olan tarihi bağlar, dinî-kültürel etkileşimler ve ekonomik düzeydeki ilişkiler Safevîler'in Anadolu'da yürütmüş olduğu dinî ve onu besleyen siyasî amaçlarına ulaşmada uygun bir ortam sağlamıştır²⁶⁶.

Kurucusu Şah İsmâil'in altıncı kuşaktan dedesi olan Şeyh Safiyyüddîn Ebû'l-Feth İshâk'ın (ö.1334) adına nispetle "Safevî"ler diye adlandırılan hanedanın, öncelikle İran'ın siyasî birliğini din yoluyla sağlamayı amaçladığını tespit etmek, arkasında siyasî saiklerin bulunduğu Osmanlı-Safevî gerginliğinin dinî gerekçelere dayandırmak istenmesinin nedenlerini görmek açısından önemlidir²⁶⁷. Kurulduğu XIII. yüzyılda küçük bir sınır beyliğinden öte bir şey olmayan Osmanlı²⁶⁸, beylikten sultanlığa geçerken, Safevî şeyhleri de tarikatlarının öğretilerini Azerbaycan, Kafkaslar, Doğu Anadolu bölgelerinde²⁶⁹ yayarak hem Osmanlı padişahları nezdinde ve hem de Anadolu coğrafyası içerisinde yer alan çok çeşitli tarikatler arasında büyük itibar görmüşlerdi. Nitekim Osmanlı sultanlarının, II. Bâyezid zamanına kadar Erdebil Tekkesi'ne "Çerağ Akçesi" göndermesi²⁷⁰ ve Anadolu'daki Alevîler arasında çalışmak amacıyla Sultan II. Murad'tan kendisine bir yer gösterilmesini isteyen Şeyh Cüneyd'e dahi bu isteği kabul edilmemesine

²⁶⁵ Özellikle XIII. yüzyılın başlarında Moğol isitilası arifesinde ve bu istila esnasında Anadolu'ya vuku bulan göçlerle, Mâveraünnehir, Hârezm, Horasan ve Azerbaycan bölgesinden değişik nitelikli dinî-tasavvufî cereyanlar ve temsilcileri geldiler. Onlara Mısır, Suriye ve Irak üzerinden gelenler de katıldı. Her birisi farklı sosyal ve kültürel çevrelerden çıkan şeyhler, dervişler ve bunların yakınları, popüler ve yüksek seviyede olmak üzere iki büyük çevre içinde mütalaa edilebilirler. Bunlardan Konya, Kayseri, Tokat, Sivas ve Amasya gibi zamanın önemli kültür merkezlerine yerleşen okumuş kesim, daha ziyade karmaşık sûfi doktrinler etrafında odaklanmış bulunan Muhyiddin Arabî (ö.1241), Şehabeddin Ebû Hafs Ömer Sühreverdî (ö.1232), ve Necmeddin Kübrâ (ö.1221) gibi büyük mutasavvıfların müntesiplerinden oluşuyordu. Bu konuda Bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.201-203; ayrıca bkz. İbrahim Kafesoğlu, "Doğu Anadolu'ya İlk Selçuklu Akını (1015-1021) ve Tarihi Ehemmiyeti", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s.259-274.

²⁶⁶ Babinger-Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s.17.

²⁶⁷ Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, s.1.

²⁶⁸ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorlu Klasik Çağ*, s.13.

²⁶⁹ Metin Kunt, "*Siyasal Tarih (1300-1600)*" Türkiye Tarihi 2: Osmanlı Devleti 1300-1600, Yay. Sina Akşin, Ankara 1991, s.104.

²⁷⁰ Cenâbî Mustafa Efendi, *Dürr-i meknûn ve Sırr-ı Masûn*, v.170b.

karşın bir miktar para verilmesi bunun en bariz göstergesidir²⁷¹. Öte taraftan Timur'un Anadolu'dan getirdiği 30.000 kadar Türkmen esirinin Hoca Ali'nin ricasıyla serbest kalması, Erdebil'deki Safevî tarikatının Anadolu ve çevresinde yaşayan Türkmen gruplarının itibarını kazanmasına yol açmıştır. Hatta Anadolu'da yaşayan Türkmenlerle Erdebil Safevî tarikatının ilk ciddi temaslarının bu olayla başladığı vurgulanmaktadır²⁷².

Anadolu dağlık bölgelerinde yüksek yaylalarda, özellikle uç bölgelerinde yaşayan yarı göçebe Türkmenlerden, yerleşik hayatın, Müslüman yaşam ve ibadetinin Sünnî biçimleri beklenemezdi. Bununla beraber halk İslâm'ı gibi, batınî ve kitabî olmak üzere iki ana eğilimde gelişmiş olan tekke İslâm'ının ortaya koyduğu kendine mahsus zihniyet ve hayat tarzı, imparatorluğun hemen bütün Müslüman tebaasını en üst tabakasından en alt tabakasına kadar kucaklayan bir dünya görüşü oluşturmuştur. Mistik mahiyeti sebebiyle bütünüyle siyasileşme sürecinden uzakta kendi tabî gelişimini sürdüren Osmanlı tekke İslâm'ı, ana çizgileri itibariyle genel olarak İslam tarihinde tekke İslâm'ının takdim ettiği kısmen Nakşibendilik gibi merkezî yönetimle sıkı ilişkiler içinde görünmesine rağmen Osmanlı tekke İslâm'ı, hiçbir zaman bir Safevîlik tarzında siyasî bir ideoloji haline dönüşmemiştir²⁷³. Ancak Osmanlı merkezî yönetimi, aynı zamanda hazinenin gerçek gelir kaynağı olan köylülerle ekili toprakları göçerlere karşı korumak için sert önlemlere başvurduğundan, göçerler bu merkezi yönetime ve onun katı Sünnî politikalarına şiddetle karşı çıkmakta idiler²⁷⁴. Türkmenler kendi toplum ve kültür biçimlerini temsil eden babalara, tarikat şeyhlerine bağınazca bağlıydılar ve bu topluluklar içinde, kent ve sarayın kozmopolit kültür ve edebiyatından çok farklı bir Türk halk kültürü, Orta Asya Türk geleneklerinden gelen bir akım egemendi²⁷⁵.

Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin bir organı olan medreselerde tedris edilen İslâmî eğitim, daha çok XIV. yüzyılın ikinci yarısından sonra ağırlığını hissettirmeye

²⁷¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C.II, s.222.

²⁷² Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 8; H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI/205.

²⁷³ A. Yaşar Ocak, agm, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, I/112-14.

²⁷⁴ Anadolu konar-göçer Türkmen halkları, ya Osmanlı merkezi iktidarını dinleyerek yerleşik bir şehir hayatına geçecek yahutta devlete top yekün isyan edecekti. Lindner, *Göçebeler ve Osmanlılar*, 51-61.

²⁷⁵ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, s. 195,

başlamıştır²⁷⁶. İran, Mâverâünnehir, Suriye ve Kuzey Afrika XIV. Yüzyılın başından XV. Yüzyılın içerisinde ilim ve kültür yönünden Anadolu'dan üstün olmasına karşın XV. Yüzyılın son yarısından itibaren bu üstünlük Anadolu coğrafyasına geçmiş, böylece İstanbul, Bursa gibi şehirler adeta bir ilim ve kültür, fikir ve düşünce şehri olmuştur²⁷⁷. XI. Yüzyıldan itibaren İslam dünyasında yayılmaya balayan klasik medrese geleneğinin hemen hemen bütün vasıflarını kendinde toplayan Osmanlı medreseleri, çoktandır fıkıh hakimiyetinde bir İslâm anlayışına teslim olmuş bulunan bir İslâm yorumunun kurumları olarak, sıkı bir Ehl-i Sünnet gelenekçiliği içinde şerhçilik ve haşiyecilik yolu oluşturdular. Osmanlı merkezî yönetimi, çeşitli siyasi ve idari amaçlarının gerçekleşmesinde ve fiillerini meşrulaştırmada bundan geniş ölçüde yararlandı. Bunun dışında, medrese bu kuralcı veya fıkha dayalı İslâm yorumuyla halk İslâmı'nın Sünnî kesimini de önemli ölçüde etkisi altına aldı ve şekillendirdi. Bu bakımdan medrese İslam'ının hem siyasîleşmiş devlet İslam'ının ve hem de Sünnî halk İslam'ının oluşmasında önemli katkıları olduğunu burada belirtmek gerekir. Osmanlı tarihi boyunca medrese çevrelerinin tasavvuf çevreleriyle zaman zaman çeşitli ilişkiler geliştirmiş olmasına rağmen, tasavvufa soğuk baktığı bilinmektedir. Nitekim sûfî çevreler sık sık ulemâ kesimini "ulemâ-i rüsûm" terimiyle nitelemekten geri durmamışlardır. Osmanlı tarihinde medrese İslam'ının temsil eden bu ulemâ-i rüsûm (veya ulemâ-i zâhir) ile, kendilerine "ulemâ-i bâtın" diyen sûfî çevrelerin çatışmasına her zaman için tesadüf etmek mümkündür²⁷⁸.

²⁷⁶ Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlığın önem kazanmaya başladığı II. Bâyezid (886-918/1481-1512), Yavuz Sultân Selîm (918-926/1512-1520) dönemine kadar Fahreddîn Razî (ö.606/1209), Şerîfüddîn Dâvud-i Kayserî (ö.751/1350), İbn Melek İzzeddîn Abdullatîf (ö.793/1350), Molla Fenârî Şemseddîn Mehmed (ö.834/1431), Hızır Bey (ö.863/1459), Hayâlî Şemseddîn (ö.875/1470), Kastelânî, Sinan Paşa (ö.891/1486), Muarrif-Zâde, Hatî-Zâde (ö.901/1495), Aladdin Ali Kuşçu (ö.879/1474), Müftü Ali Cemâlî (ö.932/1526), Tokatlı Molla Lutfü (ö.900/1495) ve onun talebesi İbn-i Kemâl (ö.940/1534) ve Taşköprülü-Zâde Ahmed İsamüddîn (ö.968/1561) gibi daha pek çok ilmî şahsiyet Osmanlı memleketlerinde talim edilmekte olan dinî ve hukukî ilimlerin yanında matematik, felsefe ve Astronomi gibi bilim dallarında yetişmiş meşhur bilim adamlarından bir kısmıdır.

²⁷⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/521-522.

²⁷⁸ Bkz. F. Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, s.275; A. Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, I/112

Konar göçer ve yarı göçebe kesimdeki sosyo-ekonomik ve dinî-kültürel rahatsızlıklar, Safevî propagandasına elverişli bir ortam yaratmıştır. Anadolu Türkmen topluluklarının Safevi propagandasına açık hale gelmesinin arkasında, Selçukluların sonunu hazırlayan sosyal-dinî muhtevalı Babaî hareketinden, Şeyh Bedreddin hareketine, II. Bâyezid zamanındaki Teke yöresinde çıkan Şah Kulu isyanına ve onu izleyen 1512 deki Nur Ali Halife isyanlarına kadar pek çok dinî ve ideolojik halk hareketleri, devleti kuran esas tabakanın kendisine yabancılaşmış merkezi yönetimine karşı duyduğu nefret duyguları yatmaktadır²⁷⁹.

XIII. yüzyılda İran ve Horasan bölgelerinde ortaya çıkan Hurûfilik, 1402 Ankara bozgununun ortaya çıkardığı toplumsal ve politik kargaşa ortamından yararlanarak halkçı Bayramî tarikatının kurulmasının ardından Osmanlı İmparatorluğu'na sıçraması; içeride bir kısım aşırı batinî hareketlerinin çoğalması da Safevî propagandasının gelişmesinde çok etkin olmuştur.

Safevîler ile Osmanlı devleti arasındaki siyâsî rekabet iktidar ve muhalefet çekişmesi yönüyle adeta Haşimoğullarıyla Ümeyyeoğullarının arasındaki rekabeti hatırlatmaktadır. Osmanlılar Sünniliğe sınıksız sarılırken ilmiye sınıfını yanına çekmiş, bu arada XV ve XVI. yüzyıllarda Safevî propagandasına açık olan Fütüvvet ehli aleyhinde kitaplar yazılmış²⁸⁰; fetvalar verdirilmiştir. Bunda Ehl-i Beyti sevdiklerini iddia eden ancak bilgisizlikleri ve uygulamadaki rahatlığı bakımından Batınî inançları benimseyen sûfilerin ve tasavvufun büyük tesir de olmuştur²⁸¹ denilebilir.

²⁷⁹Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, s.72; Bu konuda bkz. Saim Savaş, “XVI. Asırda Safevîler’in Anadolu’daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devleti’nin Buna Karşı Aldığı Tedbirler”.

²⁸⁰ Bu dönemde yazılan “fütüvvet-nâme”lerde, yer alan Şiîliğe övücü ifadeler için bkz. Mehmet Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1993, s.40-41.

²⁸¹ Abdülbaki, Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm mezhepleri ve Şiîlik*, s.151; Burada Gölpınarlı, Ahmed Rifat’a ait *Mir’âtü’l-MakâsıdFî Def’i’l-Mef’îd’a* dayanarak “Bu çeşit sûfilerin bilgisizlikleri o kadar sınırsızdır ki Şia, Hz. Muhammedin, Fatıma’nın ve Oniki İmam’ın masum oldukları tathir ayetiyle beyan buyurulan bu ondört zatın ismetine inanırken, bu inancı ve masum sözünü duyan, fakat manasını anlayamayan sûfiler, sözün, türkçede henüz ergenlik çağına girmemiş küçük çocuk anlamına kullanılmasına kapılarak, Oniki İmam’ın, küçük yaşta şehid edilen Ondört çocuğu olduğunu sanmışlar, böylece, Oniki İmam’dan başka “Ondört Mâsum” kabul etmişler ayrıca Fütüvvet ehline uyup “Onyedî Kemer-Best”eye bağlanmışlardır”

c-Safevî Propagandasının Sonuçları

Şeyh Cüneyt'ten itibaren, Erdebil'deki tarikatın siyasî maksatlar gütmeye başlaması, bölgedeki o dönemin siyasî ve sosyo-ekonomik şartları, göçebe aşiretler için tarikat merkezi Erdebil'i, bir ümit ve toplanma merkezi haline getirmiştir. Yoğun propaganda faaliyetleri sonucu Tekke çevresine doğru hicret eden Orta, Güney ve Doğu Anadolu'daki aşiret mensuplarından kabiliyetli olanların özel olarak yetiştirilip "halife" olarak tekrar geldikleri memleketlerine gönderildikleri ve özellikle bu halifelerin propagandalarının göçebe ve kayıtsız nüfus üzerinde etkili olduğu bir gerçektir. XVI. Yüzyıl boyunca süren bu propagandalar daha sonraki asırlarda da etkisini göstermiş ve Celâli isyanları diye bilinen başkaldırı hareketlerine de bu propagandaların ortam hazırladığı belirtilir. Safevî propagandaları, en etkili tesirlerini mezhebî ayrılıkların meydana gelmesinde göstererek kitabî olmayan fakat samimi Türkmen halkın yaşadığı dinî uygulamayı farklılaştırdığı gibi, sosyal yaşamı da derinden etkilemiştir²⁸². Safevî hanedanı, başından beri dinî ve siyasî bir bağ ile Osmanlı'ya bağlı olan Türkmenlerin dinî-siyasî bağlarını zayıflatıp farklılaştırarak, onları yanına çekmeye yoğun çaba sarfetmiş olduğu gözükmektedir.

1402 Ankara Savaşıyla Yıldırım Bâyezid'i yenilgiye uğratan Timur, kurulduğu günden itibaren Erdebil tekkesini ziyarete devam eden ve buraya sevgi duyan beraberindeki çoğu Tekelü ve Karamanlu yaklaşık otuzbin Türkmen'i Erdebil Şeyhi Hoca Ali'ye hediye etmiş o da onları Sûfiyân-ı Rûm mahallesine yerleştirmiştir²⁸³. Bu nedenle Türkmenler sayesinde ilk defa Erdebil ile Rum (Anadolu) Türkmenleri arasında bağ kurulmuş ve Anadolu topraklarında X. Yüzyıl başlarından itibaren yeni bir sentez halinde oluşmaya başlayan Anadolu kültürünü besleyen ana kaynaklardan biri, Orta Asya kültürü Erdebil'e aktarılmaya başlanmıştır²⁸⁴.

demektedir. Ayrıca bkz. Neşet Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", AÜİFD, S.1, İstanbul 1952, s.59-68; Aynı yazar, C.I, S.2-3, Ankara 1952, s.61-84.

²⁸² Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*, s.132-133.

²⁸³ Derya Örs, *Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Târih-i Âlem Ârâ-yi Emînî'si*, (Metin Çevirisi), s.86 vd; Hınz, *Uzun Hasan*, s.67; Efendiyev, "Safavî Devleti'nin kuruluşunda Türk Aşiretlerinin Rölü", s33.

²⁸⁴ Derya Örs, *Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Târih-i Âlem Ârâ-yi Emînî'si*, (Metin Çevirisi), s. 86; Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*, s.2.

Safevî Devleti'nin temelini, 1494'de Türkmen kabilelerinin dinî ve dünyevî önderliğini kişiliğinde toplayan oymak liderlerinin oluşturduğu yüksek bir sosyal sınıfa teşkil eden askeri gücün attığını ve bunu yaparken de Safevî dinî-tasavvufî öğelerle birleşerek başarabildiğini görebilmekteyiz. Nitekim, Devleti kuran Kızılbaş kitle Anadolu'dan gelen Rûmlu, Şamlu, Dulkadirli, Ustacalu, Tekelü Türk-Türkmen unsurları olduğu halde çoğunluk yerli unsur ise İranlı olduğu pek çok defa ifade edilmektedir²⁸⁵. Devlet içindeki Türk ve Pers unsurları arasında karşılıklı bir rekabet kaçınılmaz bir şekilde Safevî yönetiminde etnik gruplaşmalar yaratmış olduğu da bilinmektedir²⁸⁶. Başlangıçta Türk unsuru dışında bir tercih Şah İsmail için mümkün değildi. Çünkü onun ortaya çıkışı Anadolu'dan gelen Türkmen Kızılbaş siyaseti ile olmuştu ve nesebi Ehl-i Beyt'e kadar uzandığı iddia edilen Safevî hanedanı mensubu olmasından ötürü tercih edilen biriydi. Bununla beraber yörede önemli unsur İran halklarıydı ve bu halklar, Kızılbaş ihtilalinin Tebriz'de bir devlet kurup, onu yerleştirmeğe çalıştığı mücadele döneminde, aynen Osmanlı Devleti, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Timuroğullarının egemenliğindeki halkların Sünnî ve/veya Şîî yorumlarının yaşandığı ve güçlü geleneklerinden²⁸⁷ birisine mensuptular. Bunun bir yansıması olarak Anadolu'nun doğu sınırlarında çoğalmaya başlayan bir Kızılbaş-Türkmen egemenliğine boyun eğmeleri kuşkusuz kendileri için bir sorun olduğu gözükmektedir.

Erdebil Tekkesi Şeyhleri, Cüneyd'den itibaren kendilerini peygamber soyuna bağlamak suretiyle Anadolu'daki Türkmen unsuru da yanına alarak asıl hakimiyetini

²⁸⁵ Bkz. Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, Çev.Cevat Cevan, Ankara 204, s.4; Türkmen boylarının Safevî Devleti içerisindeki konumları için bkz. R. M. Savory, "The Qizilbâsh, Education and the Arts", *Turcica* VI, Paris-Stasbourg, 1975, s.168-176; Efendiyeve, "Safavî Devleti'nin kuruluşunda Türk Aşiretlerinin Rolü", s.29-42.

²⁸⁶ Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*), s.4-5; H.R. Roemer, "The Safawid Period", *Cambridge History of Iran*, VI/227.

²⁸⁷ R. Fırlalı, "Alevilik ve Heterodoksi", makalesinde Müslümanların çoğunluğunun tabii olduğu güçlü gelenekler, Ortadoksi ve onun karşıtı olarak Heterodoks kavramı ile ilgili olarak, "...münhasıran Hıristiyanlık ve kilise için geçerli olan bu terimlerin, olduğu gibi İslâm edebiyatına aktarılması ve Sünnilik için ortadok, Sünnilik dışındaki fırkalar için heterodoks terimlerinin kullanılması, fevkalade ciddi yanlışlıklara, yanlış anlamalara sebep olabilecek bir kavram kargaşası doğurduğunu.." ifade etmektedir. Bu konuda ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortadoksi veya Metadoksi", *İslâmiyat*, C.VI, S.3, s.52 vd.

Anadolu'da kurmak istemiştir. Bunun için de önündeki tüm şartları lehine çevireceği her türlü yola başvurmuş, Anadolu'daki Türkmenler üzerindeki siyasî ve mezhebî girişimler, onun maksadına yönelik faaliyetlerin başında gelmiştir. Şah İsmail'in ataları zamanından beri Safevî tarikatının bütün halifeleri (daileri) Anadolu'da Türkmenler arasında bulunuyordu ki, bu da büyük bir Safevî İmparatorluğu kurmak arzusunu gerçekleştirmede en önemli faktördü.²⁸⁸

İlk Safevîlerin din politikalarının geçirdiği tarihi evreleri göz önünde tuttuğumuzda, Anadolu halklarına yönelik ilk göze çarpan propaganda malzemesinin, kendilerini, ulûhiyyetin insan kişiliğinde tecellisi ve ruhun göçü inanışları gibi Müslümanlık dışı öğretilerden de beslenen Türkmen toplulukları olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Bu ortamı değerlendirmek üzere yetiştirilmiş ilk Safavî dailer (halifeler), siyasî propagandalırında bu inançlardan yararlanabileceklerini anlayarak, görüşlerini, Türkmenlerin ana öğretilerine uyarlanmış sûfi bir anlayışı, zorunluluklardan arındırılmış bir İslâmiyet içerisine yerleştirerek yaymak için büyük çaba gösterdiler²⁸⁹.

Safevî dailerinin kullandığı diğer bir propaganda konusu da Anadolu'nun kırsal kesiminde yaşayan göçebe ve yarı göçebe Türkmen nüfusunun içten içe saygı duyduğu Hz. Ali ve evladının masumiyeti, kısaca Ali kültü idi. Bu inanış çok elverişli bir zemin oluşturduğundan Âhî, Gazi ve Abdal çevrelerini saran ve Ali'nin en üstün Fetâ oluşu dolayısıyla güçlenen bu dindarca bağlılık ilk Safevîlerin siyasî propagandalarına bilinçli bir şekilde girmiş oldu²⁹⁰.

²⁸⁸ Münecimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, II/428; Hoca Saadettin, *Tâcu't-Tevârih*, II/162; Uzunçarşılı, *a.g.e*, II/227; Şinasi Altundağ, "Selim I", İA, X/426.

²⁸⁹ Ali yandaşları, İslam dünyasında gelişen bir takım batini anlayışlardan yararlanarak, Ali'yi Tanrı seviyesine çıkarırken, Anadolu'daki konar göçer Türkmen toplulukları o dönemin İslam dünyasındaki bu gelişmelerden habersiz yalnızca kırsal kesimin zorluklarına ve iktidarın yaptırımlarından kaçabilmek için Ali'nin şahsında oluşan kült etrafında birleşiyorlardı. Çünkü "Halik'ı değil, halkı düşünün. Çünkü Allah'ın kişiliğini değerlendiremezsiniz diyen Hz. Ali'nin Emevi iktidarına ve onun zoraki uygulamalarına karşı verdiği savaşı duyuyor ve biliyorlardı. Hz. Ali'nin yeni ülkelere vali atarken onlara:" Halk iki sınıftır: bir bölümü dinde kardeşir sana; öbür bölümü de yaratılıştta eştir sana" Hz. Ali, *Nehcü'l-Belaga*, (Çev. Abulbaki Gölpınarlı), İst.1990, s.43, demesi, propagandacılar için önemli bir malzeme idi.

²⁹⁰ Hatayî Mahlasıyla şiirler yazarak Anadolu Türkmen kitlelerinin duygularına tercüman olmak ve bu sayede taraftarlarını artırmak isteyen Şah İsmail'in şu dizeleri bunu göstermektedir.

"Şahın evladına ikrâr idenler

Gölpınarlı, Şah İsmail Safevî'nin Bisâtî mahlasıyla Menâkıbü'l-Esrâr Behcetü'l-Ahbâr adıyla bir eser yazdığını ve Safevîlerin Anadolu kızılbaş Türkmenlerinin gönlünü kazanmak ve kendi saflarına çekmek için propagandacı dervişlerin yaptıkları çalışmaların yanı sıra Alevî âdâp ve erkanının kaydedildiği bu eserle bu propagandaları desteklediğini dile getirir²⁹¹. Bu eser Alevî Bektaşî edebiyatının önemli bir eseri ve bu yolun bir tür ilmihali rolünü üstlenmiştir²⁹². Buyruk adıyla meşhur olan bu eser dinin temel konularını ele alıp anlatan bir kitap olmaktan çok “yol mensuplarına” yolun erkan ve usulünü göstermek üzere hazırlanmış bir eser olduğu için konular buna göre başlıklandırılarak açılmalar yapılmıştır²⁹³.

Osmanlı Devletinin bir imparatorluk haline geldiği XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Fatih Sultan Mehmet'le başlanan sıkı merkeziyetçi yönetimin bir gereği olarak yerleşik hayata geçmeye zorlanan, ama buna bütün güçleriyle direndikleri için her türlü baskı ve zorlamaya maruz kalan göçebe ve yarı göçebe Türkmenlerin, Safevîlerin yaptıkları kurtarıcı, mehdici propagandadan etkilenmeye hazır oldukları anlaşılmaktadır. Hoca Ali'den itibaren Safevî şeyhleri ve nihayet Şah İsmail, bundan en azami bir şekilde faydalanarak Türkmen halkın anlayacağı sade bir dille işlenmiş Kerbelâ matemi, Ali Kültü ve buna bağlı olarak Oniki İmam kültü gibi bir dizi dinî sembollerin süslediği ideolojik kavramı, şeriâtin-devletin zorlayıcı kurallarını reddederek yaşayan bu insanların zihinlerine yerleştirmeyi, bir ölçüde başardığını söyleyebiliriz.

Kuruluş yıllarında Osmanlı yönetimine bağlayan “gaza” ideolojisi de Safevîler tarafından kullanılarak gaza hareketinin yönünün Safevîler tarafına çevrilmiş olduğu görülmektedir. Kızılbaş propagandacılar, Anadolu'nun her tarafına dağılarak, halkı Safiyyüddîn ailesi –seyyid ailesi- etrafında toplanmaya çağırdılar. Onlar, Türkmen halkı Şeyh Haydar ve oğlu İsmail'in ataları gibi gazi olduğuna inandırıyor; bu da Osmanlı tarafından çıkarılan kanunlar, tutulan tahrir defterleri ile yerleşikliğe zorlanan

“Ahîler Gaziler Abdallar oldu” bkz. *Şah İsmail Hatayî Eserleri*, Azerbaycan İlimler Akademisi, Bakı 1973; ayr. krş. Irene Melikof, *Uyur İdik Uyardılar*, Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları, Çev. Turan Alptekin, İstanbul trz., s.57.

²⁹¹ Gölpınarlı, “Kızılbaş”, İA, VI/789; Bkz Bu konuda, Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, İst. 1977, s.95; Ahmet Taşgın, “Bisâtî, Menâkıbü'l-Esrâr Behcetü'l-Ahbâr” *İslâmiyât*, C. VI, S.3, Ankara 2003,s.183.

²⁹² Sefer AYTEKİN, *Buyruk*, Ankara trs., s.3.

²⁹³ Ayr. bkz. İlyas ÜZÜM, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, s.50.

Türkmenleri Safevi tarafına kuvvetle çekiyordu. Safeviler de cazibe merkezi olmak için onların Osmanlı yönetimi içinde kaybettikleri rütbe ve makamları yeniden onlara vaadtiler. Daha önce hiçbir şeyi olmayan Türkmen beylerine ordu içerisinde iyi bir mevki yeteri kadar itibar sağladılar.

Osmanlı tarihçisi Solakzâde, Şah İsmail'in faaliyetlerini şu dizelerinde özetler.

“Cem’i ahbâb idüb hurûc itdi

Zirve-i fitneye urûc itdi

Babası kânın itdi davâ

Alem iklimini idup pür kavga

Bulduğun kırdı aldı eshâbın

Şi’a âyînin eyleyüb şâyi

Ehl-i İslâm’ı eyledi zâyi

Ulemâ katlin iltizâm itdi

Âleme rahatı haram itdi”²⁹⁴.

Erdebil Sûfileri neslinden gelen Şeyh Haydar-oğlu Şah İsmail'in menşe itibariyle Anadolu'lu Boy ve Uluslarından Ustaclu (Ustacalu), Şamlu, Rumlu (Anadolulu), Musullu, Tekelu, Bayburdlu, Çapanlu, Karamanlu, Dulkadirli, Varsak, Afşar, Kaçar ve Karaca-dağ Sufilerini etrafında toplamak suretiyle, 1500 de Azerbaycan, 1507 de Diyarbakır, nihayet, 1508 de Bağdat'ı alıp²⁹⁵ Akkoyunlu Türkmen Devletine son

²⁹⁴ Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, haz. V. Çabuk, I/427-428.

²⁹⁵ Şah İsmail'in Bağdat'ı fethinin yankısı, Anadolu'daki Batınî zümreleri de sevindirmişti. Batınî düşüncelerinden dolayı Osmanlı sarayında itibar göremeyen Fuzûlî de Şah İsmail'e hayranlık ve takdir belirten “*Beng ü Bâde*” adlı mesnevisini yazarak Şah'a ithaf etmiştir. Bu eser, Osmanlı Padişahı II. Bâyezid ile Safevî Şâhı İsmail'in arasındaki siyasî mücadeleyi veciz bir şekilde sembolize etmektedir. Ayrıca Bkz. Tahir Olgun, *Fuzûlî'ye Dair*, İstanbul 1936, s.3, 13, 51;. Fuzûlî, *Beng ü Bâde*, haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu, İstanbul 1955, s.vıı; Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan bu eserin 06. Mil..2318 Numaradaki 112b-127b Varakları arasında yer alan tâlik ve yıldız cedveli istinsahında, şu mısralar Şah İsmail'in Anadolu'daki edip ve şairler üzerindeki etkisini göstermesi açısından değerlendirilebilir:

Kılmadı Beng, hiç kavli pesend

vermesi²⁹⁶, Yakın-Doğu’da Anadolu’nun ve Osmanlı Devletinin aleyhine tecelli etmesi mukadder yeni bir buhranın zuhuruna sebep olmuştur²⁹⁷.

Ehl-i Beyt sevgisine dayanan Şîî bir Devlet kuran Şah İsmail’in²⁹⁸ dedesi Şeyh Cüneyd ve babası Şeyh Haydar’a imtisalen, Halifeler göndermek suretiyle Anadolu’nun Şiiliğe mütemayil batınî halkı arasında giriştiği propaganda faaliyetleri, gayesine ulaşmış görünmektedir. Nitekim, on iki dilimli kızıl-taç veya külah (Tâc-ı Hayderî)²⁹⁹ nin kabulünden beri Erdebil Sûfilerine tarafdâr olan Anadolu Kızılbaşlar³⁰⁰, Hatâî mahlası ile şiirler yazan Şah İsmail’i bir kurtarıcı olarak kabul etmişlerdir.

Osmanlı Devleti, başlangıçta Şah İsmail’in Anadolu üzerindeki niyetlerini ve bu uğurdaki faaliyetlerini şehzadeler arasındaki rekabetin meydana çıktığı bir zamana tesadüf ettiğinden gerektiği kadar önemsememiştir³⁰¹. Nitekim, Şah İsmail’in müritlerinin İran’a gelmelerini sağlamak üzere Bâyezid nezdinde diplomatik teşebbüsler müspet sonuç vermiş, ricasını kabul eden Bâyezid, taraftarlarının serbestçe Erdebil’i ziyaret

Olmadı hiç söz ilen horsend
Dîdi, Ben hem resûl gönderirem,
Sözlerine cevâb dönderirem
Kılsa ta’ât riâyetüm görsün
Kılmaz olsa siyasetüm görsün. (v.121b.)

²⁹⁶ Kemal Pâşâ-Zâde, Şah İsmail’in Akkoyunluları bertaraf etmek için giriştiği katliamları belirttiikten sonra: “*Kubbetü’l-İslâm olan muazzam şehirleri envâr-ı şerî’atten boşaldup zilâm u bid’at ve zulmât-ı zındıka ve delâletle doldurup meşâhid-i ahyâr ve merâbid-i ebrâr olan medâris ü mesâcidi harab ittirdü*”, demektedir. (bkz. Kemal Paşa-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, S. Ktp. Veliyüddin Efendi, Nr.2447, IX. Defter, 113a.)

²⁹⁷ Şahâbeddin Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, TD, İstanbul. 1968, C.VIII, S.22,

²⁹⁸ 7 Reviü’l-evvel 918, (Eylül 1512) tarihli bir fermanında “el-Hükmü lillah Ebu’l-muzaffer İsmail Bahdur sözümüz” ibaresini havi tuğranını altında 12 İmamın isimleri yazılı mühür bulunmaktadır. Bkz. Top. Sar. Müz. Arş. Nr. 5460.

²⁹⁹ Celâl-Zâde, *Selîm-Nâme*, s.419; Rumlu Hasan, (*Ahesenü’t-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s.4.

³⁰⁰ Alevîler gibi, Hazret-i Ali’ye sıkı sıkıya bağlı olmakla beraber, 12 İmama (isnâ aşeriyye, İmâmiyye) da inanan Anadolu kızılbaşların Erdebil Sûfilerine olan bu bağlılıkları hak. İbn Kemal, *Risâle*, (bkz. Ek-I-); Ahmet Refik, *Osmanlı Derinde Râfîzilik*, s. 25-27; Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, 1968, s. 83.

³⁰¹ Feridun Bey, *Münşeâtü’s-Selâtin*, I/345-6; Celal-Zâde, *Selîm-Nâme*, s. 445-46, 492-499; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/334.;

edebileceklerini bildirmiştir³⁰². Bunun sonucu olarak da timarları ellerinden alınıp başkalarına devredilen Tekeli Sipâhiler, Şah İsmail'in vaidlerine aldanarak İran'a hicret etmişlerdir³⁰³. Kemâl Pâşâ-Zâde durumu şöyle tasvir eder: “Tâki Anadolu'nun Kızılbaş ve sâyir evbâşî ol şem'ı bezm-ı fitnenün kenâra geldügin duyub, her taraftan yanına cem' ola. ...İçinde Kızılbaş olan vilayetlerin ra'ıyyetleri boyulanub bir birine merbût olmuşdı. Mecâl-ı ubûr ve ihtimâl-i mürûr merfû u medfû' olmuş ve mesâlik-i memâlik mazbût olmuşdı...”³⁰⁴

Öyle anlaşılıyor ki, sûfi Şah İsmail namına kimsenin hududdan geçirilmemesi için şiddetli emirler veren Bâyezid'in, aldığı tedbirler, Şîî tehlikesini bertaraf edememiştir. Bu yüzden Şîî tehlikesini önleyebilecek Şehzadenin, Selim olduğu hususunda herkes ittifak etmişti. Nitekim, halkın fikrine tercüman olan Celal-Zâde, meclislerde ozanların : “Devletle şerefli ve bahtiyar, zafer ve fetihle sevinçli ol. Adaletli ol ki cihan hükmüne boyun eğip, Acem ülkesi baştanbaşa Osmanlı'nın olsun” diye söylediklerini belirtirken³⁰⁵; Hoca Saadeddin Efendi de yazdığı Selim-Nâme'sinde bu durumu, “Saadetlü begümüz taht-nişin olsa, devr-i cedid ve âsâs-ı bahtiyâr-ı bedîd olsa, bâzû-yı cem'iyet-i Kızılbaş-ı ubâşî peşîde ve vucûd-ı levs-alûd-ı küffârı sahîfe-i dehrden terâşîde isten..” şeklinde tasvir eder³⁰⁶.

³⁰² Feridun Bey, age, I/346.

³⁰³ Celâl-Zade, *Selîm-Nâme*, s.84-85.

³⁰⁴ Kemâl Pâşâ-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman, VIII. Defter*, s.251.

³⁰⁵ Celal-zâde, *Selîm-Nâme*, s.557.

³⁰⁶ Ahmet Uğur, “Hoca Saadeddin Efendi'nin Selîm-Nâmesi” *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara 1980, s.2.30

II. BÖLÜM

SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KURULUŞU VE EGEMENLİK ALANINDAKİ BÖLGELERİN ŞİİLEŞMESİ

1) Şah İsmail Dönemi

Devletleşen Safevî hanedanının ilk hükümdarı Şah İsmâil (1486/1487-1524) b. Sultan Haydar (1460-1488) b. Şeyh Cüneyd (ö.1460) b. Şeyh İbrahim (ö.1447) b. Şeyh Ali (1371-1429) b. Şeyh sadreddin Musa (1305-1392) b. Şeyh Safiyuddîn İshak (1252-1334)'ın³⁰⁷ ulu babaları, yaklaşık yirmi beş kuşaktan ibaret bir soy zinciri ile yedinci İmam Musa Kâzım'a (ö.790) sonra da İmam Ali b. Ebî Talip (598-661) ve Hz. Peygamber'e kadar çıkarılmıştır³⁰⁸. XVI. yüzyılın bazı kaynaklarında ise Safevîlerin nesepleri Hz. Nuh'a kadar götürülür³⁰⁹.

Safevîlerin kendileri de bilinçli olarak siyasî ve sosyo-politik amaçlarla neseplerini evlâd-ı Rasûle dayandırma çabalarına göz yummuş; bunun ispatına gayret sarfetmiş ve çevrelerindeki insanları buna inandırmaya çaba harcamışlardır. Bu çaba, o dönem için ilk rastlanılan bir durum olmadığı gibi toplumlar tarafından yadırganacak bir şey de değildir. Bir çok mezhep ve tarikat mensubu, imamlarını veya şeyhlerini Hz. Peygamber'e; Halifelere ve de İmamlara dayandırmayı egemenliği ele geçirmenin yollarından biri olarak görmüşlerdir³¹⁰. Şah İsmâil, yalnız cismânî sıfat ve salâhiyeti hâiz bir hükümdar değil, aynı zamanda bir mürşid/şeyh olarak görülmüştür. O, Osmanlı aleyhatarı Türk kabîlesini etrafında toplayan bir tarîkatın başındaki bir mürşid olmuştur³¹¹.

³⁰⁷ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, Beyrut thz., I/270-71; Şeref Han, *Şerefnâme, Osmanlı-İran Tarihi*, Çev. Mehmet Emin Bozarslan, İstanbul 1971, s.134; Ayrıca bkz. Edward Von Zambaur, *Mu'cemu'l-Ensâb ve'l-Ustratu'l-Hâkime fî't-Tarihî'l-İslâmî*, haz. Z. M. Hasan Bek, Hasan Ahmed Mahmûd, Kahire 1951, s.388; Kevserî, *Şeyh Safiy ve Tebâreş*, s.37 vd.

³⁰⁸ İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.10; krş. Savory, "Safavid Persia", I/ 394.

³⁰⁹ Handmîr, *Habibü's-Siyer Fi Ahbâri Efrâd-i Beşer*, IV/442 vd.; İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Âray-ı Abbâsî*, s.5;

³¹⁰ Derya Örs, *Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Târih-i Âlem Arâ-yi Emînî'si*, (Metin Çevirisi), s.88; Corcî Zeydân, *Târih-i Medeniyet-i İslâm*, I/354.

³¹¹ Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s.71; Köprülü, "Âzerî", İA, II/133, Nitekim Şâh İsmâil'in nesebini siyasî gayelerle Hz. Peygamber'e dayandırma çabasını, Sultan Selim, Şah İsmâil'e gönderdiği mektûplarda, kendisini aşağılayıcı bir biçimde reddederek Şah

Müneccimbaşı da Safevîler'in soy zincirini Şah İsmail'den itibaren yirmidokuzuncu göbekte İmam Musa Kazım'a dayandırır. Atalarından Eredebil'e ilk gelen şahsın Zerrin Külâh Firûzşâh olduğunu ifade eder³¹². Safevîler'in neseplerini imamlar soyuna bağlanmasına en küçük bir dayanak ve soy ilgisi bulunmadığı, bir çok Ortaçağ tarihçisi tarafından ifade edilir³¹³.

Şeyh Safiyy, kendisini irşad şeceresiyle bağlı olduğu tasavvufî-felsefî görüşlerden yararlanmıştı. Onun Ahîlik, Mevlevîye, Kübrevîye gibi kitlesel akımlara da büyük bir ilgiyle yaklaştığı bilinmektedir. Böylece o, bu akımların bir çok taraftarlarını Safeviyye tarikatında birleştirebilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Safeviyye'nin kurucusu ve önderi Şeyh Safiyyuddîn, eğer belirli bir tarikata bağlı ve sınırlı kalsaydı, Şîlik ve Sünnîliğin çeşitli gruplarını ve böylece de tasavvufî ve arifâne akımlara bağlı olanları Daru'l-irşâd etrafında bileştiremezdi. *Saffetü's-Safâ*'daki hikayelerden anlaşılıyor ki, Şeyh Safi'nin müritlerinin çoğu Şafiî ve Hanefîlerden olsa da, onların içerisinde bir çok Şiâ (İsnâ-âşerî ve İsmâîlî) ve de Mevlevî, Kübrevî, Ahî mensupları bulunuyordu. Bunun dışında Safeviyye tarikatı içerisinde bir miktar da Budist ve Hıristiyan da yer almıştır³¹⁴.

Saffetü's-Safâ'ya göre, bir çok Budist, Hıristiyan ve değişik mezhep sahiplerinin Safeviyye tarikatına bağlılığı, tasavvufî ve felsefî meseleleri çözümlerken Şeyh Safi'nin yer yer Hz. Muhammed'e dayandığı gibi, Hz. İsâ'ya dayanması onun serbest düşünceye ne kadar önem verdiğini, din ve mezheplere ne kadar olumlu yaklaştığını açıkça ortaya koymaktadır³¹⁵.

Safevîler'in Ehl-i Beyt'ten olduğu iddiası, verdiği fetvalarla bilinen Şeyhu'l-İslâm Kemal Paşa-zâde tarafından reddedilmiş ve Şah İsmail ve neslinin, neseb-i tahire olan Âl-i Beyt ile hiçbir ilgisi olmadığı şeklinde dile getirilmiştir³¹⁶.

İsmâîl'in peygamber soyundan olmadığını söyleyerek, ona “serdârlık sevdâsından, sipâhselârlık hevâsından ferağat ederek, ancak bir zâviyede münzevî olabileceğini” söyler. bkz. Feridun Bey, *Münşeât*, I/385-389.

³¹² İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeleler, C.I, s.14; ayr. krş. Müneccimbaşı, *Sahayifü'l-Ahbâr*, III/179.

³¹³ Mirza Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair*, s.288.

³¹⁴ Şeyh Safiyyüddin Erdebîlî, *Kara mecmua*, Baki 2004, s.95-136; ayr. krş. Mirza Abbaslı, *Safevîlerin Kökenine Dair*, s.290. 296

³¹⁵ Mirza Abbaslı, “Safevîlerin Kökenine Dair”,s.301.

³¹⁶ Kemal Pâşâ-Zâde, *Resâ'ilü İbn-i Kemal*, İstanbul 1316,

Şah İsmail, Şirvan hükümdarı Farruh Yasâr ve ona yardım eden Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup ile yapılan savaşta babasını kaybettikten sonra kardeşleri sultan Ali ve Seyyid İbrahim ile birlikte dayıları tarafından kaçırılarak önce Erdebil’de tarikat merkezinde ardından da daha güvenli bir yer olan Erdebil’in Rûmlular mahallesinde bir kadının evinde saklandılar³¹⁷. Burada bir müddet müridleri tarafından saklandılarsa da yapılan sıkı takipten kurtulmak için önce Erdebil civarında baru dağına, oradan da Gilân’a ve Lâhican’a götürüldüler³¹⁸. Şah İsmail’i, birkaç yıl kaldığı Lahican’da babasının anadolu ve diğer bölgelerdeki müritleri gizlice ziyarete gelmeye devam ettiler. Bütün takibata rağmen kendisine derinden bağlı bulunan müritleri tarafından korunan Şah İsmail’i, Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakup’un oğlu Rüstem Bey ele geçirmek için Lehican üzerine yürümek isterken 1497 de öldürüldü³¹⁹.

Şah İsmail bu olaydan sonra Lahican’dan çıkarak Şamlu, Rûmlu, Ustacalu, Tekelü, Dulkadir, Avşar ve Kaçar oymaklarından oluşan yedi Türk oymağına mensup müritleri ile Erdebil’e geldi³²⁰. Burada babasının ve dedelerinin mezarlarını ziyaret ettikten sonra kendisine iltihak edecek diğer kuvvetleriyle buluşmak üzere Karabağ’a, geçti. Şah İsmail, babasının intikamını almak üzere önce Şirvan Hükümdarı Farruh Yasar üzerine yürüyüp onu bertaraf ettikten sonra³²¹ taht kavgalarıyla ikiye bölünen Akkoyunlu devletinin bir kısmını elinde bulunduran Elvend Bey ile Nahçıvan yakınlarında savaşarak

³¹⁷ İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.40; Sarwar, *Târîh-i Şâh İsmâîl-i Safavî*, Farsçaya Ç. M. Bâkır Ârâm, Tahran 1374, s.39; Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu*, s.15.

³¹⁸ Hasan Rûmlu, *Ahsenü’-t-tevârih*, (ed. C. N. Seddon), Baroda 1931, s.8-9.

³¹⁹ Hasan Rûmlu, *Ahsenü’-t-tevârih*, s.8-9; ayr. bkz. Derya Örs, *Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Târîh-i Âlem Ârâ-yi Emînî’si*, (Metin Çevirisi), s.90 vd.

³²⁰ Rumlu Hasan, (*Ahsenü’-t-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s.71; R. M. Savory, “Ismail I”, EL (New Ed.), C.IV, Leiden 1978, s.186-187; Avşar için bkz. Faruk Sümer, “Avşarlara Dair”, *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s.457-478.

³²¹ Şirvânşahlar, Erdebil sûfilerine karşı açık bir Sünnî politika izlemiş ve Şirvân’ı Safevîler’e karşı korunan bir bölge hâline getirmiş ve Şîî akâidinin burada yayılmasına manî olmaya çalışmışlardı. Bkz Derya Örs, *Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Târîh-i Âlem Ârâ-yi Emînî’si*, (Metin Çevirisi), s.88-91; Köprülü, *Anadolu’da İslâmiyet*, s. 80-81.

bu devlete son verdi. Savaşı kazanan Şeyh İsmail, Akkoyunlular'ın başkenti Tebriz'e girerek merasimle tahta geçip Şahlık tacını giydi (970/1501)³²².

İsmail'in müritleri tarafından “Şah” diye nasıl tazim ve itibar gördüğü hakkında Münecimbaşı, eserinde şu bilgiyi vermektedir: “Haydar'ın bir oğlu dahi zahir oldu İsmail adlı; müritleri ana tâbi oldular. O kadar ki cemi memlekette olan müritleri birbiriyle buluşunca “Selamün aleyküm” deyecek yerde “Şah!” derlerdi. Hastalarını görmeye varınca dua yerinde “Şah!” derlerdi. Rum vilayetinde olan (Anadolu) müritlerine sünnet ehli: Bunca zahmet çekip Erdebil'e varacağınıza Mekke'ye varsanız, Hz. Rasul'ü ziyaret etseniz daha iyi olmaz mı? derlerdi. Sufiler de “Biz diriye varırız, ölüye varmayız” derlerdi”³²³.

Osmanlı Arşiv belgelerinde ve bir kısım Osmanlı tarihçilerinin verdiği bilgilerde, Şah İsmâil'in kendisini “seyyid” ünvanıyla tavsif etmesinin daha da ötesinde onun şiirlerinde daha da aşırı gittiği ve mürîdleri tarafından ona yüklenen “uluhiyyet” vasfını bu yönde aldığı taltif ve tazim edici davranışlar karşısında itiraz etmeyerek, kabul ettiğine dikkat çekmektedirler³²⁴. Bazı kaynaklarda, Şah İsmâil'in bir “peygamberlik iddiası”nda bulunduğunu ve taraftarlarının da onun bu iddiasını kabul ettiği ifade edilir³²⁵. Ancak bu iddia da Şah İsmâil'e yüklenen “Mehdilik” sıfatının, muhaliflerce abartılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

³²² İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeleler, C.I, s.45; Nizammeddin Mücîr Şeybânî, *Teşkil-i Şahenşâh-ı Safeviyye*, Tahran 1346, s. 89, Şerefhan, *Şerefnâme*, s.132.

³²³ Münecimbaşı, *Sahâyifü'l-Ahbâr*, III/268; Âşık Pâşâ-Zâde, *Tevârih*, s.251.

³²⁴ BOA, Mühimme Defteri, 42, Sıra No:883; Ahmed Refik, *Onaltıncı Asırda Râfzîlik*, s.26; Anadolu'da XVII. Yüzyıl ortalarına kadar yaşanan siyasî, sosyo-ekonomik bunalım ve buhran dönemlerinde söz konusu sıkıntılardan muzdarip olan göçebe ve yarı göçebe halk kesimlerinin ortaya koydukları tepkinin rengi haline gelen bazı kavramların öne çıktığı görülmektedir. Geniş çaplı sosyal patlama şeklinde meydana gelen bu tip tepkilerin başında genellikle mehdîlik iddiasında buldukları ve onların bu iddialarının bu göçebe ve yarı göçebe hayat yaşayan insanlar üzerinde müessir olduğu gözlenmektedir. Şah İsmail Safevî'nin de bu mehdî inanışlarında önemli bir yeri vardır. Bu konuda bkz. Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s.71; Savaş, age, s.25-27; Öngören, agm, s.89.; Mazzaoui, *The Origins*, s. 73; Savory, *Iran*, s. 23; John E. Woods, *Akkoyunlular: Aşîret, Konfederasyon, İmparatorluk*, (trc. Sibel Özdemir), İstanbul, 1993, s. 302; Mîrcâferî, *Safevîler Devrinde İran*, s. 43.

³²⁵ Bu konuda bkz. Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s.139; 16. *Yüzyılda Yazılmış Anonim Osmanlı Tarihi*, s. 178; Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri*, s. 178; Woods, *Akkoyunlular*, s. 302.

Şah İsmail'in Hatayî mahlasıyla Türkçe olarak yazdığı şiirlerinde³²⁶ de Anadolu Türkmen topluluklarının kendisine bağlanması için onları ruhanî yönden etkileyici ifadeler kullanmıştır. Şah İsmâil'in "...Hakk'ın kapusundan girdim, Kendi vücûdumu gördüm...",³²⁷ dizesinde olduğu gibi "vahdetü'l-vücûd" anlayışının izleri görülmektedir³²⁸.

2)Şah İsmail'in İmamiyye Mezhebini Resmileştirmesi

Safevî Devleti'nin kurulmasında en önemli unsur, Anadolu, Suriye ve bazı diğer bölgelerden katılan Kızılbaş oyamaklardır. Onlar, Safevî tarikatı şeyhi "pîr-i müridan" diye bilinen Şah İsmail'e son derece bağlılardı³²⁹. Kızılbaş zümreler, devletin oluşumunda ve sonrasında siyasî ve dinî alanlarda "Emîrû'l-ümerâ" adı altında askerî alanda önemli rol oynamıştır³³⁰. Safevî Devleti kurulduktan sonra da bölgede uygulanan ilk icraat, çoğunluğu Sünnî olan bölge halkını Şîleştirmektir. İran bölgesinde Şah İsmail tarafından kurulan Safevî Devleti, On iki İmam Şîliği'ni baskıcı bir devlet ideolojisi olarak kullanmıştır. Daha önce dikkat çekildiği üzere, Safevîler'den önce bölge halkının çoğunluğunu Sünnîler oluşturmaktaydı.

Şah İsmail, tahta oturduktan sonra aynı zamanda Erdebil Tekkesi şeyhi olarak, bağımsızlığının nişanesi olarak On İki İmam adına hutbe okuttu, para kestirdi. Bütün bunların ardından da İmamiyye mezhebini yeni devletin resmî mezhebi olarak da ilan etti³³¹. Onun bu faaliyetleri Osmanlı ülkesinde çok dikkatlice değerlendirilmiştir. Hoca Saadeddîn Efendi, "Hayvanları andıran bu denli aşağılık insanların boyunlarını bağıllık

³²⁶ İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.73; Şah İsmail ve onun bütün çocukları şiir ve şairlik zevkine sahip kimselerdi. Bu konuda bkz. Ahmed Penâhî-yi Simnânî, *Şâh İsmail-i Safevî Mürşid-i Sorh-Kulâhân*, Tahran 1374/1995, s.278-280 vd.

³²⁷ *Şah İsmâil Safevî Edebi Hayatı ve Nefesleri*, Haz. Sadedin Nüzhet Ergün, İstanbul 1956, s. 217 (194. şiir).

³²⁸ Abdurrahman Güzel, *Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Ankara (t.y.), s. 345

³²⁹ Bu konuda bkz. Nâsiyân Yedullah, *Şîliğin İran'da Gelişmesi ve Resmî Mezhep Oluşu*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1970-1971.

³³⁰ Bu konuda bkz. R. M. Savory, "The Safavid Administrative System", *The Cambridge History of Iran*, VI/259.

³³¹ Münşî, *Târîh-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, I/ 47; ayr. krş. Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz. Turhan Yörükân, Ankara 1998, s.35.

halkasına alup İran diyarını viran ve Peygamberin sünnetini ol iman sahiplerinin durağı olan onarılmış ülkeden iz bırakmamacasına silip süpürdü. Din bilginlerini tepeleyip batıl töreleriyle ol toprakları kirletip pisletti.

Başına tac aldı çıktık ol pelid

İtti duygusuz Türkleri mürid

.....

Göz yumar mıyım ben hiç ol zalime

Rum diyarını da kaplar sonra fitne”³³²

diyerek olayın ne kadar önemsendiğini belirtmektedir.

Şah İsmail, Tebriz’i kontrolü altına alır almaz, başkentteki tüm devlet adamlarını mezhep değiştirmeye, onları “haydarî tac”ını giymeye zorlamıştır. Şiîleştirme adına pekçok baskıyı insanlara reva görerek faaliyetlerini artırmıştır³³³. En azından resmen halkının çoğu Sünnî olan bir ülkeye Şiîliği yerleştirmek, direnmeye uğramadan veya uyum göstermeyenlere baskı ve zulüm yapmadan kazanılamazdı. Bunun için itaatsizlik, ölümle cezalandırıldı. Halkın mezhep değiştirmesi için bu gibi baskı unsurlarının yeterince etkili olduğuna şahit oluyoruz. Bununla birlikte bölgede yeralan pek çok Sünnî kökenli ulema ise zulme maruz kalmış ve öldürülmüş ancak bir kısmı da Sünniliğin hakim olduğu bölgelere kaçmak zorunda kalmıştır³³⁴. Şah İsmail, topraklarında mezhep birliğini İran’a dışarıdan getirtmiş olduğu Şiî ulema sayesinde ve çoğu zaman zorla sağlayarak³³⁵, Osmanlı ülkesine yönelik propaganda faaliyetlerine hız vermiş, bu yolda devletin mali durumunu düzelterek ordusunun sayı ve teçizat bakımından güçlendirmek ve kendisinden önceki Safevî şeyhleri gibi, Hz. Ali sevgisini kullanarak çevresine insan

³³² Hoca Saadettin, *Tâcü’t-Tevarih*, IV/171-2.

³³³ Müneccimbaşı, *Sahayifü’l-Ahbar*, III/183; Kemalpaşa-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, VIII. *Defter*, s.250-252; Mükremin Halil Yınanç, “Akkoyunlular”, İA, C.I, s.262-263.

³³⁴ Bkz. geniş bilgi için, R. M. Savory, “Safevî İran’ı”, Çev. M. Maksudoğlu, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1988, s. 403-404.

³³⁵ Aşıkpaşa-Zâde, *Tevarih*, s.264-269; Müneccimbaşı, *Sahayifü’l-Ahbar*, III/183-185; Hoca Saadettin, *Tâcü’t-Tevarih*, IV/170-175; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s.25.

toplamak ve tüm Azerbaycan ve Anadolu topraklarını elde etmek istemiştir³³⁶. Bunu da hem Safevî Devleti'nin kuruluşu sırasında hem de uzun yıllar devam eden Anadolu'dan Erdebil Tekkesi civarına olan göçler sayesinde gerçekleştirmek amacıyla yapmış olması muhtemeldir³³⁷.

Kızılbaşlık bilinci, simgesel on iki dilimli kızıl bir başlıkla ortaya çıkmış, Şah İsmail'le birlikte toplumsal bilinçten siyasal bilince dönüştürülmüştür. Bir müddet sonra şeyhlikten şahlığa geçilerek, Kızılbaş ideoloji artık Safevi devletinin temeline oturmuştur. Kızılbaşlık bilinci ile siyasallaşan Türkmen halk önderleri, geleneklerindeki otorite altına girememeye ve devlet yönetmedeki tecrübesizliklerine karşın gelenek ve inançlarından kaynaklanan bilgilerle bir mekanizma oluşturmuşlardı. İnançları gereği mürşid ve mürid ilişkileri içinde, “Ehl-i İhtisas” adı altında “lala, Abdal, dede, hadim ve Halifetü'l-Hulefa”dan³³⁸ oluşan bir kurul kurmuşlardı³³⁹. Ehl-i İhtisas kurulu, siyasî propagandasını çok bilinçli sürdürmekteydi; Halifeler halifesinin başta Anadolu Kızılbaş-Bektaşî toplulukları arasında ve Balkanlara, Suriye, Azerbaycan'a ve İran'da Horasan ve Kuzistan eyaletlerine gönderdiği halifeleri aracılığıyla³⁴⁰, Sünnî, fıkha uygun davranan Müslümanlar dışındaki rafizî ve âsi/bağiy Müslüman topluluklarıyla iletişim kurmuştu. Anadolu'nun içlerine, Teke iline uzanan çok geniş bir alan içinde bu etkin propaganda sayesinde Kızılbaş Safevî devleti kurularak başına Şah İsmail geçirilmişti. Kızılbaş Ehl-i İhtisas kurulunun sorumluluğunda bulunan soyu Ehl-i Beyt'e dayandığına inanılan bir hanedan mensubu Şah İsmail, “Ali'nin mazharı” kutsallığına büründürülmüş kişilik olarak öne çıkartılmıştır³⁴¹.

³³⁶ Kemal Pâşâ-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman, X. Defter*, (Haz. Şerafettin Severcan) Ankara 1996, s. 205-206.

³³⁷ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s.50.

³³⁸ “Halifetü'l-Hulefa” hakkında geniş bilgi için bkz. Savory, “The Office of Khalîfat Al-Khulefâ Under The safawids”, *JAOS*, 85, New Haven, 1965, s.461-473, Osmanlıların Sadrazamının andıran Safeviyye Tarikatına göre mürşid-i kâmil denilen, sultandan sonra onun naibi, Halifetü'l-Hulefa gelir ve onun hükmü sultanın hükmüdür.

³³⁹ R. M. Savory, agm, *The Cambridge History of İnan*, 6/357.

³⁴⁰ Anadolu, Azerbaycan, Horasan gibi Safevî yönetimindeki değişik bölgelere gönderilen vekiller ile ilgili bkz. R. M. Savory "Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire", *BSOAS*, XXVII/I, 1964, s.114-128.

³⁴¹ R. M. Savory, *Studies on the History of Safawid İnan*, London 1987, s. 498.

1502’de 14-15 yaşlarındaki Şah İsmail’e taç giydirildikten sonra Ehl-i İhtisas kurulundan Lalalık kaldırılarak bunun yerine Vekil-i Nefs-i Hümayun, yani hem Mürşid-i Kamil, hem yeryüzü padişahı olan Şah’ın vekili kurumu kuruldu. Bu kurum, Gilan’da Şah İsmail’in güveninden sorumlu olan ve Safevî ihtilalini planlayan Şamlu kabilesinin sorumluluğuna verildi. Şamlu Lala Hüseyin Beğ, görevi üstlendikten sonra Şah İsmail, devletin kuruluşundan 6 yıl sonra 1508’de Şamlu Hüseyin Beğ’i bu görevden uzaklaştırıp yerine Türk olmayan birini atadı. Bu tarihten itibaren İran unsuru devletin üst yönetimine girmiş, kuluşunda hiçbir katkıları olmayan İranlılar, merkezîyetçi Şîî ulema aracılığıyla yönetimde söz sahibi olduğu görülecektir. Şah İsmail daha da ileri giderek, bu vekilin yetkisini, devletin savaş gücünü oluşturan Kızılbaş ordularının başkomutanı Emirü’l-Umera’ninkine eşit kılmış, bir kısım Türkmen beğlerinin muhalefeti, kendilerine “Han” unvanıyla valilikler verilerek engellenmiş ise de Kızılbaş askeri etkinliğine böylece darbe vurulduğu göze çarpmaktadır³⁴². Bunun bir sonucu olarak da Şah İsmail, bir müddet Osmanlı hududunda oturmasına karşın, müridlerinden istediği askeri desteği alamamıştır. Zira Kızılbaş Türkmen kitlelerin amacı, Anadolu’da bir Kızılbaş Türkmen devleti nüfuzu altına girmek istiyordu. Bu konuda Kemal Paşa-Zâde tarihinde durumu şöyle anlatmaktadır:

“...(şah İsmail) Diyarbekir içinden dahi gitse olurdu. Ol yoldan da maksuda vusul bulurdu. Amma yerinden deprenüp bir taşla iki kuş vurmak istedi. Bahane ile gelip serhadd-ı Rum’da bir zaman turmak istedi. Taki Anatoli’nin kızılbaş’ı vesair evbaşı ol şem-i bezm fitnenin kenara geldüğün duyup, her taraftan yanına cem’ oluna... amma umduğun bulmadı, ol dediği iş olmadı ve içinde Kızılbaş olan vilayetlerin raiyyetleri boyunlanıp birbirine merbut olmuştu. Mecâl-i ubûr ve ihtimal-i murûr merfû’ ve medfû’ olmuş, mesâlik-i memâlik mazbût olmuştu...”³⁴³. Şah İsmail’in devletini kurduktan sonra karşılaştığı ilk önemli mesele, tebaasını oluşturan Kızılbaş-Türkmen nüfus ve onların sûfi İslâm’ı ile Safevî ailesi ile bir bağı bulunmayan kentli fars nüfusun kaynaştırılması meselesi olmuştur. Şah İsmail’in On iki İmam Şiiliğini yeni kurulan devletin resmî mezhebi olarak kabul etmesi ve bunu topluma yerleştirmeye çalışması; öte taraftan da kendisine “Seyyid”lik kazandırmak amacıyla Yedinci İmam Musa kazım

³⁴² Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s.30-32.

³⁴³ Kemal Paşa-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Nr. 29, 116b.

aracılığıyla Hz. Ali'ye uzanan bir nesep ortaya koyması, Kızılbaş ve yerli tebaasının nezdinde meşruiyet kazanmak olarak değerlendirilmelidir³⁴⁴.

3) Safevilerin Sünnîlere Karşı Tutumu:

Şah İsmail kuvvetli ordusu ile Akkoyunlu hanedanına 1504'te sonverip, Kazarun şehrini aldıktan sonra orada bulunan Sünnî ulemanın tamamını katletmesi³⁴⁵; ardından Kum ve İsfahan şehirlerini alıp, İsfahan'da bulunduğu sırada kendisine gönderilen Osmanlı elçilerinin huzurunda Sünnî bir alimi ve bir grup halkı haksız yere öldürterek Sünnî dünyasının lideri olan Osmanlı Devleti'ne karşı dostane bir tutum içinde bulunmadığının bir göstergesidir³⁴⁶.

İslâm adına ortaya çıktığı halde sırf Sünnî dünyanın liderliğini yapamayacağını anladığı için Şîî itikadını yayarak İslâm dünyasında kendine bir yer edinmeye çalışan Şah İsmail, Osmanlı'ya karşı Dimaşk ve Mısır'daki Müslüman yönetimlerle işbirliği yaptığı gibi³⁴⁷ Hıristiyan devletlerle ittifak etmekten çekinmemişlerdir³⁴⁸. Diğer taraftan Osmanlı Devleti de Şah İsmail'in Anadolu Türkmen nüfusa yönelik propagandasından son derece rahatsızlık duymaktaydı³⁴⁹. Buna karşın Şah İsmail, Türkistan Türklerinin lideri Muhammed Şeybânî Han (1451-1510)'ın Kazaklarla mücadele etmesinden istifade ederek Horasan'a yürümüş ve burayı işgal etmekle kalmamış, Sünnî Müslümanlara da çok kötü davranmıştır. Bunu haber alan Şeybânî Han, bir kısım kuvvetlerini kuzeyde bırakarak hızla, Horasan'a dönmüştür. Şeybânî Han'ın eksik ve yorgun bir ordunun başında olduğunu gören Şah İsmail, rakibinin toparlanmasına fırsat vermeden üstüne yürümüş ve 1510 da yapılan savaşı kazanmıştır³⁵⁰. Savaşta ölen Hanı'nın başını

³⁴⁴ Kathryn Babayan, "The Safavid Synthesis: From Qızılbaş Islam to İmamite Shi'ism", *Iranian Studies* 27, 1-4, 1994, s.135-161.

³⁴⁵ Bkz. Hhwandamir, *Habibu's-Siyar*, III/566; ayr. krş. Şehabeddin Tekindağ, "Selim-Nâmeler", İÜEF, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Ekim 1970, S.10, İstanbul 1970, s.209.

³⁴⁶ İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.65; ayr. krş. Yazıcı, "Şah İsmail", İA, XI, s.276.

³⁴⁷ Ca'fer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân fi'l-Asri's-Safavî, Esbâuhâ't-Târihiyyetu ve Netâ'icühâ's-Sekâfiyyetu ve's-Siyâsiyyetu*, Beyrut 1989, s.32-33.

³⁴⁸ Ğhlâm Sarwar, *Târîh-i Şâh İsmâil-i Safevî*, s.111; Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s.22.

³⁴⁹ Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu*, s.30, 33.

³⁵⁰ İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeler, C.I, s.65-67; Ğhlâm Sarwar, *Târîh-i Şâh İsmâil-i Safevî*, s.71-78.

gövdесinden ayıran ve derisini yüzdürüp, ot dolduracak kadar kin ve nefretle hareket eden Şah İsmail, bu yaptıklarını bir mektupla Osmanlı Padişahına bildirmekten geri durmamıştır. Bununla da yetinmeyen Şâh İsmail, harp sonunda on binden fazla Sünnî Müslümanı öldürerek başlarından pramit yaptırmıştır. Bu zaferden sonra hızla Türkistan'a yürüyen Şah İsmail, Türkistan'ın belli başlı merkezleri olan Buhara, Semerkand ve Hive'yi işgal etmiş ve Sünnî Müslümanlara son derece kötü davranmıştır³⁵¹. Osmanlı Devletinin meşihat makamındaki ilk Şeyhülislâm'ı olan Zenbilli Ali Efendi (908-932/1503-1526)'den sonra bu makama gelen Kemâl Pâşâ-Zâde³⁵², Şâh İsmail ve iktidarının Sünnîlere karşı uyguladıkları baskı ve şiddeti, özetle şu şekilde anlatır: "...Evvel emirde kendine tabi olmayanalara pek çok işkenceler ettirdi. Çünkü o serkeş ve isyankar, fetvâ ve takvâ ehline kıpkızıl düşmandı. Zulmet ve cehlin kaynağı olan kalbinde, ilmin aydınlığına karşı bir düşmanlığın olduğu apaçıktı. Nihayet, nerede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'da sabit-kadem olan âlim ve kâmil kimse varsa, Sünnet ve Cemaat'ın sarsılmaz yolundan "dön" diye zorlardı. Bunlardan bazıları –zaruretler mahzurlu olan şeyleri mübah kılar-gerekçesi ile sahabenin ileri gelenlerine buğz ettiklerini açıklarlardı. Ama çoğunluğu bildikleri doğru yoldan dönmeyip öldürücü işkenceye ve azaba sabrederlerdi. Mevlanâ Sadedîn Taftazânî evladından ve o zamanlarda halkın örnek aldığı Herat Şeyhülislâmını altmış adet talebesi ile katlettirdi. Şeyh Şehâbeddin evladını da tevâbii ile aynı âkibete uğrattı. İslâm'ın kubbeleri mesabesinde olan meşhur şehirleri şerîatin aydın nurundan boşaltıp, bid'at ve zulüm karanlığı ve zındıka ve dalâlet zulmeti ile doldurdu. Şühedâ makberi ve iyiler mezarlığı olan, mescitleri ve medreseleri yaktı, yıktı ve harap ettirdi. Ebû İshak Kazerûnî, Ebû Hanîfe, Abdulkâdir Geylanî, Şeyh Muhammed Sabûnî-yi Hemedânî ve *Kitâbu'l-Envâr* sahibi Mevlânâ Yusuf-ı Erdebilî'nin ve bunların emsali pek çok kemal sahibi şahısların mübarek türbelerini ve mezarlarını yıktırdı, yaktırdı ve yerle bir ettirdi. Hulasa, bu fena-âkibetlinin Müslümanlara yaptığı

³⁵¹ Sarwar, *Târîh-i Şâh İsmâil-i Safevî*, s.80-85; H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI/194; Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s.23; Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, s.135-147.

³⁵² Mecdî Mehmed, *Hadâiku'ş-Şakâyik*, s.380 vd.

kötülüğü, Bahtu'n-Nasr-ı Kudüs halkına ve Firavun da İsrailoğullarına yapmamışlardır”
353

Şah İsmail'in Türkistan zaferi, kendisini oldukça gururlandırmıştı. Bu zaferin ardından Anadolu'daki müritleri vasıtasıyla Şîî propagandasını hızlandırmıştır. O sıralar Osmanlı hükümdarı olarak başta bulunan II. Bâyezid, belki de kısa zamanda genişleyip imparatorluk haline gelen Osmanlı devletinin bu yeni fetihleri hazmetmesini sağlamak için mutedil bir siyaset takip ediyordu. Bu yüzden herhangi bir devletle savaşmayı pek istemiyordu³⁵⁴.

Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'in ordusunu dağıtıp, Arap ülkelerini feth ederek Osmanlı hakimiyetine sokmasından sonra Hristiyan Avrupa devletleri birbirleri ile temasa geçerek Osmanlıya karşı birlikte hareket etmeye karar verdiler. Macaristan ve İsviçre kralları birer elçi göndererek Şah İsmail ile ittifak imzalayıp Osmanlılara karşı mücadele etmeye hazır olduklarını bildirdiler bu iki karalın müttefikliğini kafi görmeyen Şah İsmail, Alman imparatoru V. Karl'a 1518 de bir mektup yazarak Osmanlı Devleti'ni müşterek bir düşman olarak gösterebilmiştir³⁵⁵.

Dönemin tarihçisi Hoca Saadeddin Efendi, Şah İsmail ile müritlerinin yaptıklarını eserinde şu şiiriyle ifade etmiştir:

“Dostların toplayıp da başın çekti
Babasın kanın eleyince dâva
Acem ülkesini bürüdü kavga
Hem katliam edip eyledi yağma

³⁵³ Kemâl Pâşâ-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman, IX. Defter*, S.K., Veliyüddin Ef. Koll. Nr. 2447, vr. 121b-122a.; Kemâl Pâşâ-Zâde, Şah İsmail ve takipçilerinin Sünnî halkı maruz bıraktığı şiddeti bir başka yerde şu şekilde ifade etmiştir: “...diyâr-ı Âzerbaycân'a azm idüb, ser-hayl-i gümrâh-ı Erdebil Şâh İsmail ki, ol bed-kirdârın üzerine saçdı. Diyarberk'i ve kişver-in ekserîni elinden alub ol mağrûr-ı makhûr kıldı, haşem-i haşmeti tağılub harem-i hurmeti yıkıldı... cihân dârında cihân-dârdı, ejdehâ-yı Sinân cân-sitânına yutdurub, han u mân-ı Türkmân-ı bedgünmâni târ-mâr itdi..”, X. Defter, s.29.

³⁵⁴ Mustafa Nuri Paşa, *Netayicü'l-Vukuât*, s.70; Saray, *Türk-İran İlişkileri*, s.24.

³⁵⁵ Sarwar, *Târih-i Şâh İsmâil-i Safevî*, s.112.

Yanardı o yöre nereye varsa
Müridi ne de dostları sayılırdı
Aldı varlığın bulduğun kırdı
Genç yaşlı demedi kılıçtan geçirdi
Kadınları çocukları bile ezdi
Şia töresin yaydı geliştirdi
Müslümanların tepeledi bitirdi
Bilgeler bile ölümden kurtulamadı
Haram eyledi aleme rahatı
Değersiz kıldı şeri'at töresin
Epeyce zarar gördü İslam dini
Anı kim ortak eder sırlarını
Geniş meşrebiyle bağlar katına
Bir kez fesatlık damarı
Kabz da bu fitnenin oldu tarihi”³⁵⁶

Dönemin olaylarını anlatan anonim tarih ise bu konuda şu bilgileri vermektedir: “...Diğer taraftan İran’da Kızılbaş İsmail ayaklandı. Zira itikat babında aralarında ihtilaf vardı ve Türklere muarız idiler. O zaman Kızılbaş Acem, bir çok ordu topladı, birçokları ona inandılar, onu peygamber yaptılar. Bu havalinin sarasenleri kendi memleketlerinden peygamber çıkmasından dolayı büyük bir sevinç duydular. İsmail’in babası çok zaman önce kalktı, ücra bir yere gitti, ve zahid gibi durdu. Bu dünyanın adamları onu ilahi ve la-yamut saydılar, zira o Muhammed’in onun kanunlarının ve itikatlarının muarızı idi. Kendisi, Muhammed’in damadı Ali ile hemahenk kanunlar çıkardı. O kadar ki bütün Türkiye’de karışıklığa sebep oldu. Bazıları Muhammed’in salikleri oldular, bazıları da zahid Duvels’i istediler. Hükümdarlığa yani oğlunun yanına geldi ve bütün kendisini sevenlerin kırmızı sarık taşımalarını ilan etti. Bu suretle birçokları taşıdılar ve onun için kendileri diğerlerinden fark etmek üzere Kızılbaş dediler... Bu ölünce oğlu onun

³⁵⁶ Hoca Saadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, III/344.

hakimiyetine oturdu ve hükümdarlık nesilden nesile geçti. Anadolu'ya geldiler ve babalarının kanunlarına rıza göstermeyenlerin ülkelerini yağma ettiler...³⁵⁷.

Osmanlı kaynaklarında, başta Şah İsmail olmak üzere Şeyh Cüneyd'ten itibaren Safevî yöneticilerin İran'da baskı ile Sünnî halkı Şifileştirmeye çaba sarfettiği iddia edilmektedir³⁵⁸. Çünkü Müslümanlaşmalarının temelinde tasavvuf ve tarikat kültürünün bulunduğu konar-göçer Türkmenlere Safevî din anlayışının bu özelliğinin önemli bir cazibe noktası olduğunu söyleyebiliriz

4) Safevî Devleti'nin Şifileşmesi

Mezheplerin halk kitlelerince kabul görmeleri neredeyse tamamen siyasi iktidarların bu yönde faaliyetleri ile mümkün olmuştur. Tarihsel tecrübe göstermiştir ki siyasi iktidarın bir mezhebi resmen kabul etmesi, bu mezhebin halk nezdinde gönüllü olarak veya cebren benimsenmesi için çok kuvvetli bir neden olmuştur.

Bağdat'ta alevlenen ilmî ve kültürel gelişmeler İran'da Kum ve Tus şehirlerinde yansımaları bulmuş kısa sürede bu şehirler Şifî zümrenin ilim ve tefekkür merkezlerinden biri haline gelmiştir³⁵⁹. İmâmetin ilahi irade gereği "Ehl-i Beyt"te olması mecburiyeti iddiası ile geleneksel İran inançlarının, hükümdarı Tanrının murahhası sayan anlayışı üst üste çakışarak ortaya "gelenek ve dinin" uyumlu bir terkipi olan "kutsal iktidar" ı çıkarmıştır³⁶⁰. Bu terkip, Sasanilerin "Tanrı Kral" algısını Şifî inançları yoluyla tevarüs ettirerek Şah İsmail zamanında zirveye ulaşmıştır.

³⁵⁷ 16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi, s.178-79.

³⁵⁸ Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiasında Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, s. 137-138,145.

³⁵⁹ Osmanlı Devleti, hakimiyet sınırları içerisinde Şifî temayülleri baskı altına almak istemiş bu yolda bir kısım tedbirler de almıştır. Buna karşın Şifî ulemâ da, Sünnî bölgelerden Safevî Devleti hakimiyet alanlarına doğru göç etmiştir bu konuda bkz. Dewin j. Stewart, "Notes on the Migration of Âmilî Scholar to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 55, N.2 (April 1996), s.81-103.

³⁶⁰ Aslında İran ile onu Şia'ya yakınlaştıracak tarihsel bir bağ da mevcuttur. Sasani hanedanının son varisi III. Yazdigerd'in kızı Hz Hüseyin'in karısıdır ve bu sıhrıyyet bağı 4. imam Zeynelabidin'i milli İran hanedanına mensup etmektedir bkz. Mircaferî, *Şifilik ve Safevî Şifiliği*, s.4.

İlhanlı hükümdarları zamanında Şîî olan danışman ve vezirleri marifetiyle Şîa mezhebini kabul etmiş hükümdarların gayretleri ile bu mezhep bir miktar yayılmış olsa bile bu dönemde hala İran'ın büyük kısmı Sünnidir³⁶¹.

Safevî Devleti kurulduktan bir süre sonra Şah İsmail, sadece tarikat kurallarıyla devletin yönetilemeyeceğini anlamış ve yapması gereken en önemli düzenlemelerden biri olan yönetim ile ilgili hukukî uygulamalardaki değişikliği gündemine almıştır. Bunun için ilk iş olarak da dinî sâhada bir takım ıslâhâtlara girişmiş, iktidar nüfuzu altındaki tüm bölgelerde hutbe okutulup sikke basılmakla birlikte on iki pâk imamın lakapları ve mübarek isimleri ile süslenmiş; devlet kademeleri ve orduda Şîî fıkıh kurallarına göre yapılanmaya gitmiştir³⁶². Bu ıslahât, temelde Sünnî olan halkın mezhep değiştirerek Şîîliği kabul etmesinden başka bir şey değildir. Zira Safevîler'den önce bölge halkının çoğunluğunu Sünnîler oluşturmaktaydı. Her ne kadar şehrin Şîî mezhebinden olan ileri gelenleri Şah İsmail'e Tebriz'in nüfusunun en az yarısının Sünnî olduğunu izah ettilerse de o derhal Şîîliği resmî mezhep olarak ilan ettiği ve bütün tebasını ilk üç halifeye küfür ederek bu mezhebi kabul etmeğe zorladığı görülmektedir³⁶³. Çünkü Sünnî bir geleneğe sahip olan bölge halkını hiç bir direnç ile karşılaşmadan veya zor kullanılmadan Şîî itikadına çevirebilmek pek mümkün olamayacağı da açıktır. Bu yeniden yapılanma karşısında devletin eskisi gibi tarikat kurallarıyla idare edilmesini isteyen Anadolu'dan gelen Kızılbaş Türkmen halk, yeni oluşuma ayak uyduramayacakları için ordu ve devlet kademelerinden uzaklaştırılmış, yerine Acem kültürünün hakim olduğu insanlar yerleştirilmiş, buna karşı koyanların da cezalandırıldığı tarih kayıtlarında yer almıştır³⁶⁴.

³⁶¹ İlhanlı hükümdarı Hüdabende Müslüman olduktan sonra İmamiyye Şiasına mensup olmuş ve İmam Ali'nin isminin hutbelerde zikredilemesini sağlayarak İmamiyye mezhebini devletin resmî mezhebi olarak kabul etmiştir. Bkz. Kevserânî, age, s.46; E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri* İstanbul 1990, s.147.

³⁶² İskender Bey Münşî, *Tarih-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, Tercümeleler, C.I, s.63; ayr. bkz.Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, s.149.

³⁶³ Âşık Pâşâ-Zâde, *Tevârih*, Nşr. Âli Bey, s.264, 266; Münecimbaşı, *Sahâyifu'l-Ahbâr*, III/183-185; Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, s.263.

³⁶⁴ Safevîler, yalnız Şîî olmayan mezhep mensuplarına değil, başlangıçta sûfilik zemininden neşet etmiş olmalarına karşın kendileri gibi olan diğer tarikatlara karşı da oldukça müsamahasızdı. Örneğin Hurûfiyye'den Seyyid Fazl Naîm-i Erterâbâdî'den feyz alan Muhammed Pesîhanî-i

Nitekim Şah İsmail'in Sünnîlik aleyhine olan faaliyetlerine karşı koyan Özbek Şeybânîler, Horasan'da Şîlik aleyhtarı bir tutumla Sünnî itikadını muhafazaya çalışmışlar; buna mukabil Şah İsmail de Özbek Şeybani Han'ı 916/1510'de yenmesinden sonra onun başını kestirip "hediye" olarak İstanbul'a II. Bâyezid (886-918/1481-1520)'a göndermiştir³⁶⁵.

Şah İsmâil'in Şia'yı devletin resmî mezhebi olarak benimsemesi ve devlet yönetimine kitabî bir anlayışın hakim olmasıyla tasavvuf ve tarikatların etkinliği de giderek kaybolmuş ve sadece bir müddet sonra fikhın ağır kurallarına teslim olan Safeviyye Tarikatı itibar görmeye başlamıştır³⁶⁶. Bunun karşılığında da Safeviyye ile aynı kaynaktan neşet eden Halvetiyye ise Osmanlı devleti nezdinde Kızılbaş hareketine karşı Sünnî çizgide yer aldığından dolayı, medrese kökenli ulema ile tarikat mensupları iyi ilişkiler kurmuşlardır³⁶⁷. Öyle ki Halvetîlik için Köprülü, "Alevî temayülâtını havi olmakla beraber Ehl-i Sünnet dairesinden çıkmamak için fevkalade büyük bir itina gösteriyordu" demektedir³⁶⁸. Medrese çıkışlı ve kültür seviyeleri yüksek Halvetî şeyh ve dervişleri, Osmanlı Devleti ile halk arasında köprü vazifesi görmüş, Sünniliğin halk tarafından benimsenmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir³⁶⁹. Safevî Devleti'nin güçlenmesiyle Anadolu'daki pek çok tarikat Osmanlı Devleti tarafından teftiş geçirmiş ve sıkı bir takibata alınmışlarken; Safevîlerin İran ve Azerbaycan'a hakim olduktan sonra

Gilânî'nin kurduğu tarikat, Şah İsmail'den itibaren şiddetle takip edilmişti. Bkz. Mircaferî, *Şîlik ve Safevî Şîliği*, s.14.; Öngören, a.g.m., s. 82-83.

³⁶⁵ Bu konuda bkz. İbni'l-Humsî Şehâbedin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Havâdisü'z-Zamân ve Vefayâtu's-Şuyûh ve'l-Akrân*, thk. Ömer A. Et-Tedbirî, Beyrut 1999, C.II, s.214.

³⁶⁶ Tarikatın ilk dönemlerinde Türkmen boylarının liderleri Kızılbaş sufi kimlikleriyle aynı zamanda devletin yönetim kademelerinde bulunmuşlar, devleti ön planda tutmaksızın bölgenin birliğini ve uyum içersinde dinî bir toplumun oluşturulmasına çalışmışlardır. fakat Safeviyye Tarikatı, fakihlerin desteğine dayanmaksızın kurumsal olarak devletleşmemişlerdir. Bkz. Kevserânî, age, s.160-161

³⁶⁷ Halvetiyye Tarikatı'nın Anadolu'ya girişi, yayılışı ve faaliyetleri için bz. Ali Öztürk, *XVI. Yüzyıl Halveti Şiirinde Din ve Tasavvuf*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2003, s.17-22.

³⁶⁸ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s.81.

³⁶⁹ Halvetiyye Şeyhleriyle Osmanlı Padişahları arasında ilişkiler daha da genişlemiş hatta II. Selim'in Halvetiyye'den Şeyh Süleyman Amidi'ye intisab ettiğini zikreden kaynaklar vardır. Bkz. ATAİ, *Zeyl-i Şakâyık*, İstanbul 1268, 204-207; Yusuf b. Yakup, *Menâkib-i Şerîf ve Tarikat-âmmе-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarikat-i Aliye-i Halvetiyye*, İstanbul 1290, s.43, 56.

bölgede Kızılbaşlığa karşı direnen Halvetilerin Osmanlı Devleti'nde Safevîliğe rakip olarak desteklendiğini belgelerden açık bir şekilde görebilmekteyiz³⁷⁰. Zira Osmanlı Devleti, Safevîler Anadolu'da yaşayan göçebe Türkmen unsurlara yönelik Ehl-i Beyt motiflerinin bolca işlendiği propagandalarına karşı, yine aynı kökten gelen Halevetiyye Tarikatı, Ehl-i Beyt sevgisini Safevîler kadar ön planda tutan Sünnî bir tarikat durumundaydı³⁷¹.

Safevi hanedanı Şah I. Abbas'a kadar "sufi" niteliğini korumuş hükümdarlar bu niteleme ile anılmışlardır³⁷². Sünnî esaslara göre irşad ve eğitim veren Erdebil tekkesi kesin hatları ile Hoca Aliye kadar hem şeriat esaslarında hem de tarikat adabında söz konusu esas ve usullere sadık kalmıştır³⁷³. Hulvî'ye göre ise Hoca Ali'de Ehl-i Beyt muhabbetinde bir ziyadelik, diğer mezhep, fırka ve hatta din mensuplarına karşı bir hoş görüye rastlamak mümkünse de Şii özellikler yoktur³⁷⁴.

Sünnîlikten Şiîliğe kayma muhtemelen Şeyh Cüneyt'le başladığı gözlenmektedir. Fakat bu değişimin gerçekleşmesi için Safevî hanedanının tekke ve tarikat nitelermelerinden sıyrılmasını beklemek gerekecektir³⁷⁵. Bu dönüşüm ve değişimin Şeyh

³⁷⁰ "Amasya Beğine ve Lâdik ve Havsa kadılarına hüküm ki, Koyulhisar Kazasından sakin olan meşayih-ı Halvetiyândan Mevlana Muslihüddin âdem gönderüp Havsa Kazası'na tâbi Mu'ammerağaç Karyesi'nden, Şaban ve Ramazan nâm kimesneler Kızılbaşlığı meşhur olup, Kızılbaşlar teftiş olunmak üzere iken katlolunmak havfinden (korkusundan) ..Halvetî tarikına sülûk etdikden sonra yine âyini batılasına rücu idüp ihbarı ilhâd eyliyub...". Bkz. Ahmed Refik, *Rafizilik ve Bektaşilik*, s. 34, No:45

³⁷¹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.176.

³⁷² Ahmed Kesrevî, Tevekkülî İbn-i Bezzâz'a ait Safvetü's-Safâ'ya dayanarak yaptığı tahlilde bunu çok kesin ifadelerle göstermektedir. Bkz. *Şeyh Safî ve Tebâreş*, s.35-37; Ayrıca bu konuda bkz.Mazzaoui, *The Origins*, s.49.

³⁷³ Erdebîl, İlhanlılar devrinde çoğunluğu Sünnî ve Şafî'lerden oluşan halkın yaşadığı bir şehirdi. Bkz. Hamdullah Müstevfî, *Nusretü'l-Kulûb*, nşr. Muhammed Debîri Siyâkî, Tahran 1336, s.92; Yazıcı, "Safevîler", İ.A., X/53.

³⁷⁴ El-Hulvî, *Lemezât*, s.328.

³⁷⁵ Bkz. M. Saffet Sarıkaya, "Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri", *Türkler*, C.V, Ankara 2002, s.504.

Cüneyt döneminde başladığını, Konyada Zeyni şeyhi ile yaptığı tartışmadan anlamaktayız³⁷⁶.

Cüneyd'in etrafındaki insanların büyük bir kısmı toplumca kabul görmeyerek dışlanmış, ibadetlere dikkat etmeyenlerden teşekkül ediyordu. Cüneyt, bu topluluklardan ne kadar yararlanıyorsa bu topluluklar da inançları için ya da yaşam tarzlarının korunması için birer sığınak buluyorlardı.

Şeyh Cüneyt'in maceralı hayatı nasıl tarikatın Sünnî niteliğini dönüştürmüşse Şeyh Haydar'ın Akkoyunlu iktidarı kefaletindeki asker sufileri ile oluşturduğu siyasi talepli tekke, mezhebî olarak dönüşüm temayülüne girmiştir. Nihayet Şah İsmail'in tarih sahnesine çıkışı ile Şiilik İran ve Azerbaycana hakim olmuştur. Aslen Şeyh Cüneyt ile başlayan Şah İsmail'de son haddine varan, Oniki İmam neslinden oldukları iddiası, Sünnî olmayan Türkmenler arasında büyük bir tesir icra edip Erdebil Şeyhlerine olağanüstü bir saygı ve bağlılık kazandırdığı gibi iktidar için bir meşruiyet de sağlıyordu. Bu durum Safevilerin en önemli rakibi olan Osmanlı'lara karşı mücadelesini dinî bir mahiyete sokuyordu.

Her ikisi de din esaslarına dayanan devletler olan Osmanlı ve Safevî devletleri meşruiyet ve haklılıklarını karşılıklı birbirlerini tekfir eden fetvalara dayandırma mecburiyeti duyuyorlardı³⁷⁷. Siyasi amaçlarına ulaşabilmek planlarını hayata geçirebilmek için Şah İsmail'in İran ve Azerbaycanı Şiilik esaslarında birleştirmek zorunda idi. Şiilik, siyasî birliği sağlayabilmek için gerekli olan en önemli unsurdu. Şah İsmail'in başından beri Safevî Tarikatının bütün halifeleri (daileri) Anadolu'da Türkmenler arasında bulunuyordu. Bu, büyük bir Safevî İmparatorluğu kurmak arzusunu

³⁷⁶ Buna göre Kur'ân vahyinin zaptının iki kapak arasına alınması ve hiçbir şüpheye mahal vermeden tevatür etmesi imani ve itikadi bir mevzu olduğu halde kabul etmeyerek tevatür eden mushafın şüpheli olduğunu ima etmiştir. Bkz. Âşık Pâşâ-Zâde, *Tevârih*, Nşr. Âli Bey, s.256-60, 66.

³⁷⁷ Kızılbaşlar hakkında verilen fevaların, o zamanki iç ve dış siyasî şartların yanlış değerlendirilmesinden dolayı verildiğini ve İslâm açısından doğruluğunun kuşkusuz savunulamaz olduğunu günümüz ilahiyatçıları belirtmektedirler. Bkz. Mehmet Bayraktar, "Anadolu Müslümanlığı ve Dinler Arası Monolog", *Uluslararası Anadolu İnançlar Kongresi Bildirileri*, Nevşehir 23-28 Ekim 2000, Ankara 2001, s.137.

gerçekleştirmede önemli rol oynadı³⁷⁸. Şah İsmail'in uygulamalarının önemli bir aşaması da Müslümanların namaz vakitlerini tayin eden “Ezân” üzerinde oldu. “Ezân” değiştirilerek, ona “Eşhedü enne Aliyyen Veliyullâh” eklendi. Camilerde ilk üç halifeye lânet okunmasını emretti³⁷⁹.

Şah İsmail'in Sünnîliğin silinmesine yönelik faaliyetlerini oğlu I.Tahmasb büyük bir sadakatla devr almış İranda şiiliğin kurumlaşmasına gayret sarfetmiştir³⁸⁰. II. İsmail seleflerine nispetle daha mutedil politikalar izlemiş fakat halefi ve Safevilerin en kudretli hükümdarı olan I. Abbas Şiiliğe son derece bağlı idi³⁸¹.

5) Anadolu'dan Şah İsmail ve Safevîlere Destek Girişimleri

Osmanlı merkezîyetçi yönetim anlayışının tam olarak yerleşemediği, yaşanan yoğun göçebe ve yarı göçebe hayat sebebiyle medrese etkisindeki İslâmî hayat tarzının yaygınlaşmadığı ve ayrıca siyasal, sosyo-ekonomik ve dinî-kültürel bir takım

³⁷⁸ Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr Fi Vakâyi'ü'l-A'sâr*, (Müneccimbaşı Tarihi), (Terc. İsmail Erünsal), II/428,; Hoca Saadettin, *Tâcu't-Tevârih*, II/162; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/227; Şinasi Altundağ, “Selim I”, İA, X/426.

³⁷⁹ İskender Bey Münşî, *Târih-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, I/47; Yazıcı, “Safevîler”, İA, X/54; Şah İsmail'in “Ezân”ı değiştirmesi konusundaki tartışmalar için bkz. A. Takim Liyakat, “From Bidat to Sunne: The Wilaye of Ali in the Shi' Adhan”, *JAOS*, vol.120, No:2 (April-Jun 2000), s.166-177.

³⁸⁰ Safevî (Kızılbaş) devletinin kuruluşunda son derece etkin olan Ustacalu, Rumlu, Tekelü gibi Anadolu'lu Türkmen kabileler devletin resmî ideolojisi belirlendikten sonra yönetim kademelerinden uzaklaştırılmıştır. (Safevî Devleti'nin kurulup sistemleşmesinden itibaren kurucu tebaası Kızılbaş toplumunun devlet içindeki konumlarının değiştiğine dair bkz. R. M. Savory, “A Curious Episode of Safavid History”, in *Memory of th Late Vladimir Minorsky, Iran And Islam*, Edit. C. E. Bosworth, Edinburg 1971, s.461; Şah İsmail'in 930/1523 yılında ölümünden sonra da Tahmasb'ın saltanatının ilk dönemlerinde iç karışıklıklarda iki isim öne çıkar:Hüseyin Hân-ı Şâmlû ve Cihan Sultan-ı Tekelü. Tekelü ve Şamlu boylarının reisleri olan bu kişiler, birbirleriyle uzun süre mücadele ederler ve sonunda Cihan Sultan, rakibi Hüseyin Hân'ı ortadan kaldırır. Bu çekişmenin galibi Cihan sultan da bir süre sonra şah Tahmasb tarafından ortadan kaldılınca iç karışıklıklar oldukça azalır bkz. Şah Tahmasb-ı Safevî, *Tezkire*, Giriş ve Çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 2001, s.10, 21, 22; Ayrıca bkz. Abdulazîm-i Ramazânî, *Târih-i Deh Hezâr Sâli-i Irân*, Tahran 1368, III/313;

³⁸¹ Mircaferî, *Şiilik ve Safevî Şiiliği*, s.14.

sebeplerden kaynaklanan olumsuzluklar, XVI. Yüzyıl Osmanlı toplum yapısında önemli tesirler meydana getirmiştir. Anadolu topraklarından ilk önceleri Erdebil Tekkesi ve çevresinde neşvü nema bulan ve giderek genişleyen Safevî Devleti'ne akınlar halinde süregelen Türkmen göçleri, bu müessir durumun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Anadolu'dan İran'a XIV. Yüzyıldan beri, siyasî faaliyetlerle ilgili olarak, göç hareketleri devam etmekte olduğu ve bu göçlerin ilkinin, Moğollar'ın Diyarbekir valisi Uyrat Ali Padişah'ın 1336'da İlhanlı hükümdarı Arpağau'nı yenerek iktidarı ele geçirmesi üzerine, Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu'dan kalabalık halde bir Moğol ve Türk topluluğunun İran'a gitmesiyle başladığı bilinmektedir³⁸². Burada da Anadolu'dan Safevî Devletine doğru akan Kızılbaş göçleri ve buna karşı Osmanlı Devletinin aldığı tedbirler üzerinde durmaya çalışacağız.

a-Kızılbaş Göçleri ve Osmanlı Yönetiminin Aldığı Önlemler

1243'te başlayan Moğol bunalımından itibaren Anadolu'da çiftbozanlık³⁸³ alıp yürümekle beraber, Osmanlı fetihlerinin etkisiz kıldığı bu olayın II. Bâyezid zamanında siyasî düzeni sarsacak duruma geldiği görülmektedir. II. Bayezit'in son onbeş yılında baş gösteren ve Yavuz Selim döneminde artarak devam eden devlete karşı ilk toplu muhalefet Anadolu'da yaşayan göçer ve yarı göçer Türkmen toplulukları arasında çıkmıştır³⁸⁴. Bununla beraber İran'da Erdebil Tekkesi şeyhleri neslinden Şeyh Haydar'ın oğlu İsmail'in iktidar olmak için harekete geçerek ihtiyaç duyduğu güçleri toplamak üzere

³⁸² Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s.4-5.

³⁸³ Çiftbozanlık, Anadolu Selçuklu Devleti ve onun mirasına sahip Osmanlı Devleti'nde tarlasını "boz" bırakıp Anadolu'nun ve devletin çeşitli yerlerine kaçan çiftçi kişilere (çift kaçkını raiyyet'e) bir maliyecilik deyimini olarak "çiftbozan" adı veriliyordu. Osmanlı Devleti'nde mali sistemin bir gereği olarak, kanunnameler vergilerin en büyük payını raiyyet'e (çiftçi halka) yüklemiş olduğundan, devlet mali bir darlığa düştüğünde masrafları karşılayacak paranın bulunması için ilk başvuru tedbirler, vergilerin artırılmasıydı. Bunun sonucu da vergileri ödeyen çiftçileri, köylüleri güçlerinin yetmeyeceği bir ödeme yükü altına soktuğundan onlar da kendilerine ekimleri üzere verilen arazileri boş bırakarak kaçarlardı. Tasarrufu altında bulunan araziye sebepsiz üç sene ekip biçmemek suretiyle terk eden kimselerin arazisi zaptolunarak başkasına verilmesi de söz konusu iken ekip biçmeğe zorlamak için ondan "Resm-i çiftbozan" adı altında vergi de alınmıştır. Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III/30.

³⁸⁴ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s.22.

Anadolu'daki kitabî olmayan konar-göçer bir yaşam süren Türkmenlere başvurduğunda; geçim zorluğunun bunalttığı pek çok levent, görünüşte dinî duyarlılıkları ve kaygıları yüzünden gerçekte ise geçim zorluğu ve hayatlarını rahat idame ettirebilme umudu ile propagandalara cevap vermiş, doğuya doğru gruplar halinde akmaya başlamışlardı. Bundan başka Şah İsmail, Safevî Devleti'ni kurunca, sınırlarını genişletmek için komşularından zayıf devletlere karşı hemen askeri akınlar düzenlemeye yönelmiştir³⁸⁵.

Celal-Zâde Mustafa, “...Anadolu'nun bazı yerlerinden kızılbaş adamlar olup, bu ülkede olan zulüm ve haksızlıkların işitip kavim ve akrabalarına haberler gönderip O topluluk halka adalet edip, dirliği yararlı ve arslan gibi adama verirler, diye bildirirler; Rum halkının çoğu o yöne eğilip, yer yer Acem'e mektup ve kağıtlar göndererek bozgunculuğa teşebbüs ettikleri...” sözleriyle bu göçlerin keyfiyeti hakkında açıklamalar yapmaktadır³⁸⁶. Bu göçler o derece yoğunlaşmıştır ki, Anadolu'nun malî ve sosyal durumunda olumsuz yönde değişmelere sebebiyet verdiği gözlenmektedir³⁸⁷.

Osmanlı idaresi göçleri durdurabilmek ve tebaasını Safevî propagandasına karşı koruyabilmek için bir dizi siyasal, dinî ve sosyo-ekonomik önlemler almış olduğu bilinmektedir³⁸⁸. Bu önlemlerin başında, Osmanlı idaresinin Anadolu'dan İran'a ve Erdebil Tekkesi'ne doğru kitleler halindeki göçleri yasaklaması³⁸⁹ ve Şah İsmail'in propaganda amaçlı olarak Anadolu'ya yolladığı halifelerini tespit ettirerek bunları Rumeli'ye ve çeşitli yerlere sürgün ettirmesi gelir³⁹⁰. O dönemde Anadolu'da azımsanmayacak kadar Safevî taraftarı ve gönüllüsü bulunduğu göz önünde tutulursa bunu yapmakta da kendine göre haklı sebepleri olduğu anlaşılabilir. O dönemin vakanüvisti Kemal Pâşâ-Zâde, “Şah İsmail-i Gümrah, Bum-i Şum gibi Gilan vilayetinde kunc-i humulda sunup otururken Bayındır Beglerinin fetret zamanında fırsat bulup geldi. Anadolu'da olan hulefaya ve ehibbaya adam saldı ve Tekke etrakını Dike-Burun futtaklarından yanına varanlar takaddümle tarrup bulup Kızılbaş içinde merdanelik ve

³⁸⁵ İbrahim Peçevî, *Peçevî Tarihi*, Haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1979, I/173-174.

³⁸⁶ Celal-Zâde, *Selim-Nâme*, s.283.

³⁸⁷ Bu dönemde malî durum için bkz. Mustafa Nuri Paşa, *Netayicü'l-vukuât*, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi, Sadeleştiren Neşet Çağatay, Ankara 1992, I-II/72-73.

³⁸⁸ Hoca Saadettin, *Tâcu't-Tevârih*, III/346.

³⁸⁹ Mustafa Nuri Paşa, *age*, s.73.

³⁹⁰ Hoca Saadettin, *Tâcu't-Tevârih*, III/346; Yazıcı, “Şah İsmail”, İA, XI/277; Uzunçarşılı, “Bâyezid II”, İA, II/394.

yoldaşlığa meşhur oldular. Ömründe ve diyarında kendüye kimse adem dimeyen bikarlar tuman begleri olup haddinden ziyade itibar buldular. İşiden çıktı gitti. Yerden ayrılıp yurdun terkedüp çiftin çubuğun dağıttı. Evin ocağın yaktı harap etti. Ana varan begler olurmuş deyu zikrolan taifeden kalanlar dahi keman-ı intikamı, kurmuşlardı..., Ol bed nihadın (Şah İsmail) ecdadının hulefay-ı bed rayı ile Anadolu'nun ekser yerleri doluydu...³⁹¹ diyerek durumu Osmanlı yönetimi açısından değerlendirmektedir.

Çünkü Anadolu'nun Orta ve Güney bölgelerinde yaşayan Ustacalu, Şamlu, Rûmlu, Tekelü, Dulkadir, Afşar, Kaçar ve Varsak Türkmenlerine mensup aşiretlerin İran'a göçmüşlerdir³⁹². Bu göçlerin Osmanlı Devleti için tehlikeli bir duruma geldiğini anlayan II. Bâyezid, Sivas Sancakbeyine gönderdiği evâhir-i Zilkâde 906/Mayıs 1501 tarihli hükümlerle, "Erdebil Sûfilerinden Erdebil-oğlu'na giderken, dutulan sûfiler'in ehl-i fesât tâifesi oldukları ve Azerbaycan'a vardıklarında her türlü kötülüğü yaptıkları için sınırdan geçirilmeyip, katledilmelerini" istemiştir³⁹³. Anadolu'nun kırsal kesiminden Şah'a olan bir dizi göç dalgası sebebiyle belli bölgelerin halkları zorunlu tehcire tabi tutularak Yunan kıyılarındaki Mudon ve Koron kalelerine, Budun³⁹⁴ ve Filibe'ye³⁹⁵, Rumeli tarafına sürüldüler³⁹⁶. Erdebil Tekkesi'ne gitmeyi adet haline getiren ve tehcirden

³⁹¹ Kemalpaşa-Zâde, *Tarih-i Al-i Osman*, Millet Ktp. No:29, v.8a, 29b, 30a.

³⁹² Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 1-19; Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm", Çev. Mustafa Özel, *Dergah*, 31 (İstanbul Eylül 1992), s.16.

³⁹³ II. Bâyezid Dönemine Aid 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri, (Haz. İlhan Şahin; Feridun Emecen), İstanbul 1994, Sıra No: 11, 111, 330, 453, II. Bayezid'in gönderdiği bir diğer hükümde "...Ol bâbda gönderilen hüküm-i hümayûnum tarihinden şimdiye dek ne denlü sûfi siyaset olunmuşdur, defter idüp dergâh-ı muallâma gönderesiz ve bundan böyle ayda bir, iki ayda bir, ne denlü siyaset olunursa defter idüp göndermek ardınca olası...(II. Bâyezid Dönemine Aid, Sıra No. 454) denmektedir.

³⁹⁴ BOA, Mühimme Defteri, 6, Sıra No:1261.

³⁹⁵ BOA, Mühimme Defteri, 26, Sıra No:627, 3 Cemâziyelevvel sene 982 Tarihli belgede, Musul kadısına hüküm ki, bundan akdem ilhadlan istimâ' ve 'arz olunmagla nefis-i Musul'dan Vilâyet-i Rumilinde Filibe nâm kasabaya sürgün olan Seyyid Mehmed ve karındaşı Murtaza (ve) Seyyid 'Ali oğlu Seyyid Kasım ve Seyyid Cemal ve Seyyid Galib nâm kimesneler Âsitâne-i Sa'âdetime gelüb rafz ve İlhadlarına istiğfar ve tevbe idüb min ba'd 'âşûra cem'iyeti itmemek şartıyla Hasankeyf de sakin olmalarıçün emr-i şerif virilmişiken mezkur giru Hasankeyf'de sakin olmayub yine Musul'a varub 'alâniyen cemiyet-i 'âşûra itdüklen istimâ' olunmağın yine mezkûr seydidler Hasankeyf'de sakin olmaların emr idüb büyüdüm ki"

³⁹⁶ Kemâl Pâşâ-Zâde, *Tevârih-i Al-i Osman, VIII. Defter*, s.233-234; Solak-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, s.318.

geriye kalan Türkmenlerin Rafizîliğe bulaşmış olanları da uç beylerine gönderilen hükümlerle, yolları kesilerek sınırlardan İran tarafına geçirilmemeleri sağlanmıştır³⁹⁷. Osmanlı Devleti ile Safevî Devleti ortak sınır boyları, Şah taraftarlarının geçişini engellemek için çok titiz bir şekilde denetim altına alınarak Safevî Devleti sınır boylarına Sünnî aşiretler yerleştirilmiştir³⁹⁸. Askeri sınıf içerisinde Rafizî ve ilhadî zihniyete sahip zevat, hapis ve tard edilmiş³⁹⁹, halk arasında Sünnî inanca aykırı kitapların bulundurulmasına, okunması ve dolaştırılmasına izin verilmemiş; böylece Safevî propagandası ve onun sonuçlarının önü alınmaya çalışılmıştır⁴⁰⁰.

Safevî ordusunun temelini oluşturan Anadolu'dan akın akın gelen Türkmen müritleriyle ilk zamanlardaki kadar rahat bir ilişki kuran Şah İsmail de Osmanlı Sultanına başvurarak padişaha bağlılığını ifade ile Anadolu'dan levent toplamasına engel olunmamasını rica etti⁴⁰¹. Fakat Şah İsmail'in elçileri aracılığıyla yaptığı bu rica, Sultan II. Bâyezid tarafından, ancak ziyaretten sonra Anadolu'dan giden halkının geri dönmesi şartıyla kabul görmüştür⁴⁰².

Şehzade Selim, Trabzon Sancakbeyliğini yaparken Şah İsmail ve Anadolu'daki Kızılbaşların faaliyetleri hakkında çok titiz bilgi sahibiydi⁴⁰³. Şehzade Selim, diğer kardeşleri Korkut, Ahmed ve diğer şehzadeleri bertaraf ederek Osmanlı Devleti'ne tamamen hakim olduğunda karşısında duran ilk sorun hakkında çokca bilgi sahibi olduğu Anadolu'daki karışıklığın mimarı, Kızılbaşlık meselesiyle onun ateşleyicisi Safevîler

³⁹⁷ BOA, Mühimme Defteri 3/477/1422'de 19 Zi'l-kade 967, tarihli Erzurum Beylerbeği'sine gönderilen hükümde, "Kızılbaş vilayetine kaçan levend topluluklarının sınırda yakalanarak Erzurum Kales'ne hapsedildikleri, bunlardan ikisinin öldüğü ve diğerlerinin de ölüm emirlerinin verildiği" ifade edilmektedir.

³⁹⁸ BOA, Mühimme Defteri, 6, Sıra No: 695

³⁹⁹ BOA., Mühimme Defteri, 5, Sıra No: 103.

⁴⁰⁰ 16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi, s.179.

⁴⁰¹ Âşık Pâşâ-Zâde, *Tevârih*, İstanbul 1332, s.269: "Bu şark vilâyetine itdiğimiz ecdâdımızın kanın taleb itmek içündür ve bizim murâdımız yine dervişliktir" diyerek amacının devlet kurmak değil, dervişlik olduğunu bildirmiştir. Ayrıca Bkz. Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin* I/345; Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, s. 317.

⁴⁰² Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin* I/345-346, Hoca Saadeddin, *Tâcü't-Tevarih*, III/346; Monecehr Parsadost, *Şah İsmâil-i Evvel*, s.367.

⁴⁰³ Celal-Zâde, *Selim-Nâme*, s.283.

idi⁴⁰⁴. Bunun için derhal Anadolu'da bulunan bütün Kızılbaşları tespit ettirdi. Birçoğunu kılıçtan geçirerek, bir kısmını da tehciye zorladı⁴⁰⁵.

Selim'in 24 Nisan 1512 de, tahta çıkması ile ele aldığı ilk konu Safevî sorununu çözmek olmuştur. Bu yüzden, daha babasının sağlığında Şîîlerle mücadeleyi şiar edinip, bir kısım sipahinin İran'a gitmesini, giriştiği Gürcü gazası ile önleyen Selim⁴⁰⁶, sıklaşan Kızılbaş-Safevî münasebetlerini yok etmek ve Anadolu Kızılbaşlarına şiddetli bir darbe indirmek niyetinde idi. Bu maksatla, Şîîliğin Ehl-i Sünnet mezheplerince reddedilmiş olduğunu halka telkin etmek vazifesini devrin ulemasına verdi⁴⁰⁷.

Sünnî ulemanın bu hususta kaleme aldıkları fetvâ ve risalelerin çokluğu, meselenin önemi hakkında bize bir fikir vermektedir. Nitekim, Kemal Pâşâ-Zâde, ulemanın bu topluca karşı çıkışını şöyle kaydetmektedir: "...Ulemây-ı millet ve fudelay-ı ümmet küfr u ilhâd ve katl u ifnâsına hükm idüp heme-i a'dây-ı dîn u devletten bunun itfâi şîrer-i serâreti akdem udügüne bi-esrihim fetavây-ı sahiha virdilerdi"⁴⁰⁸.

Müfti Hamza (eş-Şehir bi-Saru Görez) nın Kızılbaşlar hakkında vermiş olduğu fetvâsı ile İbn Kemal'in Risalesi, Osmanlıların düşüncelerini aksettirmesi bakımından çok önemlidir. Ayrıca, Şah ismail'in 1507 de meydana gelen Dulkadir seferi sırasında, Osmanlı sınırlarını muhafaza etmek üzere Ankara'da bulunan Yahya Paşa, Şah-Kulu hadisesinden dolayı sûfilerin bu ülkede giriştikleri korkunç tahribata bizzat şahit olmuş, görüp işittiklerini de bir arıza ile Divân'a bildirmiştir⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ Şehzâde Selim, II. Bâyezid'in hükümdarlığı döneminde Trabzon valiliği görevinde olmasına karşın esas amacı olan tahta geçebilmek için merkeze yakın bir yerde olmak istiyordu. Bu niyetle Yeniçeri desteğini de arkasına almış biri olarak Rumeli'ye geçmiş ve Çukurçayır'da babasının ordugahının karşısına geçmişti. Burada Selim'in Kızılbaşlar ve Şah Kulu hakkında II. Bâyezid'e yaptığı uyarıyı Cemalî Mustafa Efendi şöyle ifade etmiştir: "*Bir sofinin oğlu peyda olub, gelüb at depüp Kayseriye değın gele ve siz baka durasız! Kanı ırz ve namûs-ı melik? Kanı gayretiniz? Padişahlık böyle olmaz Anların haklarından gelinmek gerekdür*" bkz. *Gülşen-i Tevârih*, TSMK, Revan, No: 1136, vr.166b.

⁴⁰⁵ Hoca Saadettin, *Tâcu't-Tevârih*, IV/357.

⁴⁰⁶ Calal-zâde, Selîm-Nâme, s. 33; Kemâl Pâşâ-Zâde, *Tevârih*, Defter VIII/105, Defter IX/192.

⁴⁰⁷ Bunun örneğini Kemal Pâşâ-Zâde ve Müfti Sarı Görez'in fetvalarında görmekteyiz.bkz. Ek-I-

⁴⁰⁸ Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", s.53.

⁴⁰⁹ Taşlıcalı Yahya, *Kaside-İ Merhum Yahya Bey Der Hakk-ı Kızılbaş-ı Evbaş*, Esad Efendi 3436\111b. Bkz. Ek.III; Tekindağ, agm, s. 55.

Dinî ve mezhebî tedbirlerden başka ekonomik ambargolar da Osmanlı Devletinin Anadolu'ya yönelik Kızılbaş propagandalarının önünü almak için uyguladığı önlemler arasında sayılmalıdır. Bu anlamda II. Bâyezid döneminde ve ardından da Sultan Selim'in Şah İsmail ile yaptığı savaştan sonra onların yeniden gücünü kırmak istemiş bunun için tüccarların İran'a kumaş sattıklarını öğrendiğinde, buna çok kızan Sultan Selim, Anadolu'dan İran'a ibrişim götürmüş olan tüccarların mallarının ellerinden alınmasını emretmiştir. Bu durum Kemal Paşa-Zâde'nin "...Nebîre-i Şeyh-i dalîl ser-i hâyl-i Erdebîl Şâh İsmâil-i gümrâhın şevk-i şevketinin ve havl-i savletinin hiddetü şiddeti zemânında... ibrişimleri girift olan bâzârgânlara sultân-ı cihânın ihsânı..."⁴¹⁰ şeklindeki ifadelerine bakılacak olursa, Kanunî Sultân Süleymân zamanında tüccarların malları tekrar kendilerine iade edilerek telafi edilmiştir. İran'ın XV. Yüzyılda en önemli gelir kaynağı ipekti. İran ipeği, Tebriz-Bursa kervan yoluyla Akdeniz üzerinden Avrupa'ya gönderiliyordu⁴¹¹. Yavuz Sultan Selim, Safevî Devleti'ni Siyasal olarak çökertebilmek için onun ekonomik yönden gelir temin ettiği çeşitli faaliyetlerin de önünü kesmek zorunda olduğunun bilincindeydi. Bunun için Anadolu üzerinden yapılan ipek ticaretini yasaklamıştır⁴¹².

b-Anadolu'da Kızılbaş İsyaları

Safevî propagandasına meyilli Türkmen halkın yoğun bulunduğu bölgelerde iktisadî darlık zoru altında bulunan leventler başıboş kalmış, artık iyice halkı rahatsız eder duruma gelmişlerdi. Şah'ın bu elverişli ortamdan yararlanmak üzere İran'dan yolladığı "daîler" de Türkmen ayaklanmalarının genişlemesinde itici bir güç olmuştur. Çeşitli sebeplerden dolayı II. Bâyezid dönemi Osmanlı dış politikasının oldukça pasif olması ve idarenin "eğri reyli vezirlere bırakılması" göçlerin veya göçlerle beraber meydana gelen isyanların, başta gelen sebebi olarak görülebilir⁴¹³. Şah İsmail'in Anadolu ile ilgili plan ve

⁴¹⁰ Kemâl Pâşâ-Zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, X. Defter, s.40.

⁴¹¹ Halil İncılık, *Osmanlı İmparatorluğu*, s.209.

⁴¹² Yavuz Sultan Selim'in Anadolu ile komuşusu Safevî devleti arasındaki ipek ticaretini yasaklaması konusunda bkz. Willem Flor, "The Dutch and The Persian Silk Trade", *Safavid Persia, The History and Politica of an Islamic Society*, s.323.

⁴¹³ Saim Savaş, agm, s.185.

projelerini alt üst eden ilk olay, Şah kulu isyanıdır⁴¹⁴. Antalya yöresinde ortaya çıkan Şah kulu⁴¹⁵, etrafına topladığı başıboş levent topluluklarıyla kasabaları basmaya, kan dökmeye ve geniş soygunlar yapmaya başlamıştı⁴¹⁶. Bu durumu, dönemin canlı tanığı Hadîdi (ö.940/1533-34), manzum olarak yazdığı tarihinde şöyle ifade eder:

Der Beyân-ı Hurûc-ı Şâh-Kulı Nâm Kızılbâş

Ez-Teke-İli Serdâr-ı Râfızî-i Evbâş ü Kallâş

Teke-ili'nde meger kim Şeh-kulı nâm

Varımiş bir harâmî zişt-i fercâm

Kızılbâş ehline ol bâş olmış

Harâmî, Râfızî evbâş olmış

Cihânun anmaduğı oldu yoldâş

Harâmî hırsuz oldu hep Kızılbâş⁴¹⁷

Şah Kulu, perde arkasından organize ettiği bazı hareketlerle Şehzade Korkut'un kendisinden çekinmesine neden olmuştu. Babasına karşı gelerek 1509'da Mısır'a kaçan ve sonra suçu bağışlanınca Teke valiliğine geri dönen Şehzade Korkud⁴¹⁸, Manisa valiliği görevine giderken Şah Kulu taraftarlarınca baskına uğradı ve yağmalandı⁴¹⁹. Şehzadenin Teke'den ayrılmasından sonra Kızılbâşlar, 10 muharrem 916/29 Nisan 1510 günü

⁴¹⁴ Yavuz Küçükdağ, "Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmaları ve Osmanlı Devleti'nin Aldığı Önlemler", *Folklor/Edebiyat, Alevilik Özel Sayısı*, 29, s.280.

⁴¹⁵ Kemâl Pâşâ-Zâde, *Tevârih VIII. Defter*, s.233-234, krş. "Şahkulu dimeğle ma'ruf mülhîdü müfsîd ki, Şâh-ı güm-rahûn dailerinden, mezheb-i bî-asl-ı Şîâ'yı şâyi itmeğe Rûma gelen sâillerindendi.."

⁴¹⁶ Şeyh Haydar'ın halifelerinden Hasan Halife'nin oğlu olan Şah Kulu, aynı babası gibi Safevî Tarikatının Anadolu'daki halifelerinden olduğundan dolayı II. Bâyezid tarafından senelik 6-7 bin akçe sadaka ile taltif ediliyordu. Şah Kulu'nun Osmanlı Devleti'ne karşı huruç etmesindeki amaç, Şah İsmail'e bağlanmaktan başka bir şey değildi. "Bana erenlerden işaret olunmuştur. Halen sahib-i zuhûr olan Şah İsmail'in halifesiyim, min-ba'd devlet ve saltanat bizimdir" Solak-Zâde, *Solak-Zâde Târîhi*, İstanbul 1298, s. 329.

⁴¹⁷ Hadîdi, *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*, s.359.

⁴¹⁸ Hoca Saadeddin, *Tâcü't-Tevarîh*, IV/2; Lütü Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Kayhan Atik, Ankara 2001, s.109.

⁴¹⁹ Hoca Saadeddin, *Tâcü't-Tevarîh*, IV/2; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/126-127.

toplansarak Şah Kulu'nu kendilerine reis seçerek merkezi idareye karşı isyan ettiler. İsyancılar, henüz yolda bulunan Şehzade Korkut'un hazinelerini Elmalı köyü civarında yağmaladılar. 15 bin civarındaki Kızılbaş taife, şehzadelerin ülke yönetimine gelebilmek için birbirleriyle olan çatışmalarının yarattığı nüfuz boşluğundan faydalanarak tüm Osmanlı ülkesini ele geçirmek istiyordu⁴²⁰. Bu hedef doğrultusunda kendisine katılan diğer Kızılbaşlarla birlikte kendisine destek olmayanları kılıçtan geçirerek onların mallarını da yağmaladı. Hatta bir adamını kendisine vezir olarak tayin ederken bir kısmını da daha şimdiden çeşitli yerlere Beylerbeyi ve Sancakbeyi olarak atadı. Kütahya yolunda kendisini durdurması için üzerine kuvvet yollayan Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa'nın kuvvetleriyle yapılan savaşta Osmanlı askeri büyük bir hezimete uğratıldı. Bunun üzerine Karagöz Paşa'nın kendisinin başına geçtiği kuvvetlerle Şah Kulu'nun kuvvetleri arasında Kütahya yakınlarında yapılan savaşta Şah Kulu tekrar bir zafer daha elde etmiş oldu⁴²¹.

Şah Kulu hareketinin bu derece müessir olmasının arkasında bu insanlarla Şah İsmail'in bağlantılarının olduğu kadar⁴²² II. Bâyezid'in kendisini ibadete vererek yönetim ve denetimi tamamen vezirlerine bırakmasını fırsat bilen vilayet idarecilerinin rüşvet almalarının ve görevlerini kötüye kullanmalarının büyük etkisi bulunduğunu⁴²³, çoğunun dirlikleri ellerinden alınan tımarlı sipahilerin de eşkıyaya yardım ve onlarla işbirliği yaptıkları göz ardı edilmemelidir⁴²⁴. Yavuz Selim, Erdebil Tekkesi kaynaklı ve Anadolu'daki Türkmen halkı hedef alan Safevî propagandasından Trabzon'da bulunduğu sırada yeterince haberdardı ve endişeliydi. O, babasını devirip tahta zorla oturmasının ardından Anadolu'da Kızılbaşlığa karşı çok sert tedbirlere giriştiği Osmanlı kaynaklarına bildirilmekte ve Anadolu'da görülen levent ve tımarlı karışıklıklarına hep "Kızılbaş",

⁴²⁰ Cemâlî Efendi, *Gülşen-i Tevârih*, TSMK, Revan, No: 1136, vr.166b; İsmail Hami Danişmend, *İzâhlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I/418; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s.33.

⁴²¹ Hoca Saadettin, *Tâcü't-Tevârih*, IV/45; Solâk-Zâde, *Solak-Zâde Tarihi*, (Vahid Çubuk), I/ 445; Danişmend, *İzâhlı Osmanlı Kronolojisi*, I/418; Uzunçarşılı, "Bâyezid II", İA, II/395; J. Von Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, (Çev.Mehmet Ata), IV/1019.

⁴²² Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslamiyât*, s.119.

⁴²³ Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliye-i Osmaniye Tarihi*, İstanbul 1281, X/33.

⁴²⁴ Hoca Saadeddin, *Tâcü't-Tevarih*, IV/11. Dönemin vakanüvisliğini yapan yazar, Şahkulu isyanının dinî, yani yalnızca Kızılbaşlık düşüncesinin bir ürünü olarak görmeyip hareketin mimarları arasında tımarlıların bulunmasını da hesaba katarak doğru bir tespitte bulunup, sorunu daha çok ekonomik darlığa ve idaredeki karışıklıklara bağlamayı daha uygun görmektedir.

“Mülhid”, “Rafizi” halkın ayaklanması diyerek gerçekte Türkmen gayr-i Sünnî yada Sünnî bütün çiftçi halkın yaşadığı köylerde çıkan halk hareketlerinin dinî olmaktan daha çok ekonomik sıkıntılar ve siyasal beklentilerin birer sonucu oldukları üzerinde çok az durulmuştur⁴²⁵. Nitekim Osmanlı merkezî yönetimi, bütün Sünnîlik dışı muhalif çevrelere karşı sıkı bir Sünnîleştirme politikasını uygulamayı bu soruna çare olarak görmüştür⁴²⁶. Anadolu Türkmen halkının içinden Osmanlı iktidarına muhalif; Şah taraftarı olarak çıkan isyanlar ve bunların en önde geleni Şah Kulu isyanı göstermiştir ki, Şah İsmail ve kurduğu Safevî Devleti ile ilişkiler konusunda endişeli ve kararsız bir bekleyiş içinde olan Osmanlı Devlet adamlarıyla ulema ve askerler, Devletin bekasının temini, Kızılbaş hareketine başından beri iyi gözle bakmayan Şehzade I. Selim'in yanında yer almaktan başka bir yol ile olamayacaktır. Öte taraftan da Yavuz Selim'in sırf “alevî eşirrası” diye tanımlanan Anadolu'nun çoğu Türkmen halkına karşı giriştiği kanlı kovuşturma hareketi, Anadolu'da beklenen huzuru sağlayamayıp yağma ve yıkıcı soygun hareketlerinin devam etmesi sorununun dinî olmayıp ekonomik olduğunun bir başka göstergesidir. Zira Yavuz henüz Mısır seferi sırasında Yozgat (Bozok) çevresinde yaşayan konar-göçer Türkmen halk arasında meydana gelen isyan bunun ilk işaretiydi. Bu isyanda göze çarpan ilk özellikler isyana katılan halkın, Osmanlı tarihçilerinin ifadesiyle “Kızılbaş” eğilimli oldukları ise de hareketin sonuçları dikkate alındığında, malî sıkıntıların bunalttığı ve Osmanlı vergi toplayıcılarının vilayet idarecilerinin soygunlarla bunalttıkları Türkmen bölgelerindeki halk olduğunda şüphe yoktur⁴²⁷.

Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar devirlerinde Safevî tarikatı ve ardından da Şah İsmail ile birlikte, Anadolu'ya yönelik siyasî faaliyetler, Safevî propagandasına açık olan Anadolu'daki Türmenlerin yönünü Safevî Devleti'nin benimsediği düşüncelere çevirmiştir. Şah İsmail, Safevî Devleti'nin başında iken, Osmanlı topraklarında, Şah Kulu

⁴²⁵ Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik Düzenlik Kavgası*, s.116; Aynı yazar, *Türkiyenin İktisadî ve İctimai Tarihi*, II.

⁴²⁶ Ocak, “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, *İslâmi Araştırmalar*, C.IV, S.3, Temmuz 1990, s.194.

⁴²⁷ Celâl-Zâde, *Selim-Nâme*, s. 685; Lütfî Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul 1314, s.283; Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, III/ 282.

(1511), Nur Ali Halife (1512) ve Turhallı Celal (1520) isyanları hep Safevî tahrikinin sonuçları olarak meydana gelmiştir⁴²⁸.

Nur Ali Halife isyanı da Şah Kulu isyanından bir yıl sonra II. Bâyezid'in son döneminde şehzadeler arasındaki taht mücadeleleri sırasında Şah İsmail'in bundan istifade ederek Anadolu'ya yolladığı Rûmiyeli Nur Ali Halife tarafından Koyulhisar'da çıkarılmış bir Türkmen ayaklanmasıdır⁴²⁹. İsyân kısa sürede genişleyerek Avşar, Varsak, Karamanlı, Turgutlu, Bozoklu, Tekeli, Hamidelli aşiretlerinden önemli bir taraftar kitlesi kazanarak Tokat'ı işgal etmiş ve burada isyancılar tarafından Şah İsmail adına hutbe okunmuşsa da Yavuz Sultan Selim'in tahta geçişiyle sona ermiştir.

Yavuz Sultan Selim zamanında başlayıp Kanûnî Sultan Süleyman saltanatının ilk on yılını dolduran köylü isyanlarına gelince, onları ne özgünlükleri ve ne de oluş biçimleri yönünden XVI. Yüzyılın belki de en önemli olayları arasında sayabileceğimiz Büyük Celâlî karışıklıkları türünden sayamadığımız gibi aralarında bağlantı da kuramıyoruz⁴³⁰. Çünkü, Kanunî Süleyman'ın vergileri artırmak amacı ile giriştiği "arazi tahriri" sıralarında en yüksek seviyesine çıkan kimi bölgelerin "raiyyet" ayaklanmalarında önderlik yapan Şeyh Celâl, Baba Zinnun, Süklün Koca, Kalender, Seydi ve bunun gibi genel olarak halkın tarikat ve Kızılbaşlık duygularını kullanmışlardı. Kendileri ve ayaklandıkları yığınlar da Osmanlı düzenliğine karşı çıkıyorlardı. Anadolu'nun pek çok yerinde olup geçen bu tür hareketlere isyan gözüyle baksak dahi bu ayaklanmalara

⁴²⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/334; Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI/222.

⁴²⁹ Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s.164; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/226.

⁴³⁰ Celâlî İsyânlarıyla Anadolu'daki Kızılbaş dinî-siyasî halk ayaklanmaları arasında doğrudan bir ilişki söz konusu değildir. Açıkça belirlenebileceği üzere ortada devlete ya da Osmanlı hanedanına karşı bir zümre veya halk ayaklanması bulunmadığı gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî yapısını hep Enderunlu kadro lehine geliştirmiş ve devletin yönetimini de kendi tekelinde bulundurmayı yönetimle çok ilgilenmeyen Türk halkına iyice benimsetmiş bulunan Hıristiyan kökenli devşirmelere karşı da milliyetçi bir söylemle karşı koyma söz konusu olmamıştır. Celâlî isyanları denince, aslında en az XVI. Yüzyılın başlarından beri İmparatorluk sistemi içine girmiş Osmanlı düzeninin değiştirmeye başladığı siyasî ve sosyal şartlarla bir seviyede yükselen ekonomik darlığın maruz bıraktığı, her sınıftan halkın birbirleriyle kanlı kavgaya tutuşmasından çıkan olayları anlamak gerekir. (Bkz. Akdağ, *Türk Halkının Dirlik Düzenlik Kavgası*, s.14.)

katılan bölgeler ve bu bölgelerin halkı, çoğunlukla Kızılbaş-Türkmen kökenli olduklarından yapısal derinliklerine ve hele siyasal devlet örgütlerine işleyememişler, böylece devlet kendini oluşturan gücün desteğiyle sözü geçen ayaklanmaları zor kullanarak da olsa bastırabilmiştir⁴³¹.

Bu konuda özet olarak, iki ayrı türdeki tarih olaylarından Kızılbaş-Türkmen hareketlerini, Büyük Celâlî isyanlarından ayrı değerlendirmek durumunda olduğumuzu, Kızılbaş-Türkmen hareketlerini, Şeyh Celâl, Baba Zinnun, Süklün Koca, Kalender gibilerinin çıkardıkları isyanlar belli bölgelerin Osmanlı-Türk sosyal-siyasal yaşam süreci içerisinde daima sosyo-kültürel olarak farklı bir yaşam tarzı süregelmiş topluluklarından çıkıp duran kısa süreli birer baş kaldırma hareketi iken, büyük Celâlî kavgası olarak nitelediğimiz sürekli iç karışıklıklar serisi köyden kasabaya ve kasabadan şehre, Türk toplumunun ekonomik, sosyal ve siyasî bütün örgütlerini derinlemesine, genişlemesine kapsayan büyük çaplı toplumsal bir kavga idi. Raiyeti, şehirlisi, askeri, ve tüm konar-göçer-yerleşik reyasıyla devleti oluşturan bütün fonksiyonel ve toplumsal sınıflar toptan bu büyük kanlı bunalımın içinde bulunuyorlardı⁴³². Öte taraftan yarım yüzyıllık Celâlî isyanları süresince bu olayların en müessir eylemci grubu medrese öğrencileri (talebe-i ulûm ya da suhteler) olmuş iken Anadolu'nun sair yerlerinde doğrudan Safevî propagandasına maruz kalan Türkmen göçebe ya da yarı göçebe halk, Osmanlı otoritesine başkaldırma eğilimi içerisinde olmuşlardır. Celâlî karışıklıkları ile Kızılbaş-Türkmen reyanın resmî otoriteye karşı ayaklanmalarında bir ilişki aranacaksa olayların failleri yönünden değil meydana geliş sebeplerinden biri olan otoritenin kullanımı yönüne bakılmalıdır. Çünkü Celâlî isyanlarında Osmanlı sarayına ve çevresine köle-kul olarak girip gittikçe kalabalıklaşan “dönmeler” kapıkulu kadrolarını doldurmuşlar, sancakbeyliği, beylerbeyliği ve vezirlik gibi görevler yavaş yavaş Türk'lerden bu kişilere geçmiş; böylece devletin kurucusu olan bir halk kendi devletinin yönetimini bu sonradan gelenlere kaptırmakla onlar efendi ve asıl sahip reaya durumuna düşmüştür⁴³³.

Hareket yer yer timarlı sipahilerin katıldığı ve iktidara karşı Safevî propagandacıları tarafından kışkırtılan isyancıların homojen bir yapıda olmadıklarına göre bu halk hareketlerini mezhebî bir farklılaşma adına salt Kızılbaş-Türkmen isyanları olarak

⁴³¹ Akdağ, *Türk Halkının Dirlik*, s.15.

⁴³² Akdağ, *Türk Halkının Dirlik*, s. 15.

⁴³³ Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, age, III/328-338.

değerlendiremeyiz. Anadolu’da arazi yazımında vergileri ağırlaştırmanın yarattığı hoşnutsuzluk⁴³⁴, vergi memurlarının vergi toplamayı bir soygunculuk olarak kullanmalarının kabarttığı iktidar karşıtlığı göçebe Türkmen nüfusu arasında başlamış olsa bile, bunlar Sünnî çiftçi halka sıçramakta gecikmemiş ve resmi devlete karşı bir isyanı ortaya çıkarmıştır⁴³⁵.

Safevî propagandalarının hedef aldığı Anadolu’nun çeşitli yerlerindeki göçebe veya yarı göçebe Kızılbaş-Türkmen halk üzerindeki etkisi ile ortaya çıkan isyan hareketleri, Anadolu’da siyasî halk hareketlerinin dinî motiflerle desteklenmesine en güzel örnektir. Bundan dolayı bu dönemde çıkan isyanlara bakarak, bunun bilinçli bir halk hareketi olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü ilk dönemlerde çıkarılan isyanlar, ekonomik-siyasi bozulmalara bir tepki olarak ortaya çıkmıştır⁴³⁶.

Sonuç olarak, Şah İsmail’in, Şah Kulu’nun sağ kalan ve İran’a sığınan yandaşlarını, kervan soydukları bahanesiyle öldürtmüş olması ve ertesi yıl Nur Ali Halife’nin yükselttiği büyük bir Kızılbaş hareketini de görmezlikten gelmiş olması, ayrıca devlet kademelerine Türkmen unsur yerine İranlı unsurların yerleştirilmesi, devlet yönetiminin yalnızca Kızılbaş siyasetiyle yapılamayacağını göstermektedir. Safevî

⁴³⁴ Örneğin Haletp’te mal müfettişliği yapmakta bulunan Kara Kadı adındaki kadının rüşvet yolu ile yaptığı yolsuzluklar ve görevi sayesinde yaptığı soygunlar dayanılmaz bir zulüm haline ulaştığından İstanbul’a şikayetler çoğalmış, Divan’da da sözü geçen mal müfettişi Kadının koruyucuları bulunduğu kötülüklerinin hiçbir işlem görmemesi üzerine sabrı tükenen halk, bir Cuma günü (5 Nisan 1528) Büyük Cami’de toplandıklarında Kara Kadıyı ve dokuz adamını öldürmüşler, hükümet de şehir iler gelenlerinden kimi kişileri bu kanlı olaydan sorumlu tutarak Rodos’a sürmüştür. Bkz. Peçevî, *Peçevî Tarihi*, I/128; Müneccimbaşı, *Sahâifü’l-Ahbâr*, III/485.

⁴³⁵ Solak-Zâde, *Solak-zâde Tarihi*, s.464-466; Peçevî, *Peçevî Tarihi*, I/120-121.

⁴³⁶ Şah Kulu’nun kendisinin öldürülmesinin ardından çok sayıda yandaşının Safevî topraklarına geçmeyi başarmasının ardından Şah İsmail, İran’a gelen Tekelülere niçin isyan ettiklerini sorduğunda, Şah Kulu isyanına katılanların her hangi bir mezhebî gerekçe göstermeksizin “Sultân Bâyezid pîr olup i’tilâl-ı mizacı ihtilâl-i mülke müeddi olup tedbir-i umûrdan el çekmiştir. Tetâvül-i vüzerâ ile çok mezâlim cereyan etti. Zulümlerine tahammül edemeyüp bu sureti ihtiyar ettik” demesi yani tamamen Sultân Bâyezid’in ülkeyi kötü yönetimi ve maiyetindeki vüzeranın da halka kötü muamelesini isyanlarına gerekçe göstermeleri ilginçtir. Bkz. Müneccimbaşı, *Sahâifü’l-Ahbâr*, III/185; Ç. Uluçay, “Yavuz Selim Nasıl Padişah Oldu”, *Tarih Dergisi*, VI, S.9, s.181; Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s.34.

Devleti kurumlaştıkça fikhın etkisiyle Şiiiliğin, tasavvuftan devlet düzeyinde tedrici olarak ayrılması gerekiyordu. Böylece Şiiileştirilmiş tasavvuf, fakihlerin etkisi altına girerek sūfi unsurlarını kaybedip normal fikhi Şiiiliğe meyletmiştir.

III. BÖLÜM

ANADOLU'DA KIZILBAŞLIK FARKLILAŞMASI

A- Siyasal Farklılaşma

1- Osmanlı ve Safevi Siyasal Sınırlarının Oluşması

Timur (772-808/1370-1405)'un Maverâünnehir, İran, Suriye ve Anadolu'ya yapmış olduğu seferler ve özellikle de Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayazıt'ı Ankara savaşında yenilgiye uğratması, Osmanlı iktidârından rahatsız olan Türkmen beylerinin bağımsızlık özlemlerinin yeniden canlanmasına yol açmıştı⁴³⁷. Osmanlı Devleti'nin merkezileşme yönünde göstermiş olduğu çabalar belli bir devlet disiplinin yerleşmesini gerektiriyordu. Konar-göçerliğin kendilerine sağlamış olduğu hürriyet ortamına alışan Türkmenlerin bu disiplinden pek hoşlandıkları söylenemez. Bu durumu fırsat bilen Safevîler'in, Anadolu eyaletlerinde propoganda faaliyetlerine başladıkları ve bu yolda bir çok mesafe katettiklerini ifade etmiştik. Esasen Şâh İsmail ve taraftarları, Osmanlı yönetimini hem kendi geleceği için hem de geleceğini üzerine imar edeceği kendisine mahsus mezhebî akidesi için büyük bir tehlike olarak görüyordu.

Safevî hanedanının kurmuş olduğu Safevî Devleti'nin önemli dönüm noktalarından birisi Şah İsmail'in 907/1501 tarihinde zayıf bir iktidara sahip olan Akkoyunlu Devleti'nin lideri Alvand Mirzâ'yı büyük bir yenilgiye uğratarak Tebriz'e girmesidir⁴³⁸. Artık bundan sonra İran'da 200 yıldan fazla Safevî hanedanı hüküm sürecek ve Oniki İmam Şiiliği devletin resmî mezhebi olarak benimsenmiş olacaktır⁴³⁹. Bu tarihten önce Safevîlerin öne çıkan en önemli özellikleri şeyh Safiyyüddîn İshak (650-735/1252-1334) tarafından kurulmuş olan bir tarikat olmalarıydı⁴⁴⁰. İşte, belki de tarihte örneğine çok az rastlanılan bir şekilde bu tarikat İran'da güçlü bir yönetim kurmayı başarmıştı⁴⁴¹. Tarikatten devlete giden bu dönüşüm süreci içerisinde, siyasal iktidar

⁴³⁷ Oruc Beğ El-Edirnevî, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, s.35-36; Alleuche, *Osmanlı Safevi İlişkileri*, s. 10.

⁴³⁸ Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s.69; Khwandamir, *Habibü's-Siyar*, s.567; S.G. W. Benjamin, *The Story of Persia*, London 1986, s.288.

⁴³⁹ H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI/209.

⁴⁴⁰ H. R. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI/190.

⁴⁴¹ Adel Alleuche, age, s. 9 .

bünyesinde barındırdığı tarikatın sağlamış olduğu dinsel destekten faydalanmış, bu tarikatla bütünleşmiştir.

Safevilerin siyasal bir yapı oluşturmaları bir başka deyişle siyasî olarak Osmanlılar karşısında bir güç olarak belirdikleri dönemle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülebilir. Safevilerin diğer komşuları tarafından siyasal bir güç olarak görülmeye başlamaları, Osmanlılar tarafından böyle görülmelerinden önceye rastlamaktadır. Mesela Şeyh Cüneyd'in müridlerinin her gün çoğaldığını ve bölge üzerinde siyâsi emelleri olduğunu gören Karakoyunlu Devleti pâdişâhı Cihân Şah, bunlardan kuşkulandı ve huzursuz oluyordu⁴⁴². Cihan Şah, Cüneyd'e en az iki defa mektup yazarak uyarılmış ve tez zamanda Erdebil'i terk etmesini istemiştir. Sonuncu mektupta Şah Cihan, daha sert bir dille şeyh Cüneyd'i uyarılmış, şehri terketmediği takdirde savaş ve yağma yapmak zorunda kalacaklarını söylemiştir⁴⁴³. Osmanlılar'ın Safevî Tarikatı mensuplarına karşı açık tavır almaları daha sonraki dönemlere rastlar. Ancak Osmanlılar da sözkonusu tarikatın düşünsel dönüşüme uğramasıyla birlikte onların siyasî niyetlerini sezmeye başlamış bulunuyorlardı. Bu husûsa işâret eden Osmanlı tarihçilerinden Münecimbaşı (ö. 1114/1702) da Cüneyd'in babalarının yolundan saparak, abâ ve kıyâfeti bırakıp, sultanlar tarzında giyim kuşamlar giydiğinden söz etmektedir⁴⁴⁴.

II. Bâyezîd döneminin Osmanlı-Safevi ilişkisi açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Aslında II. Bâyezîd döneminde sadece dış siyaset alanında değil, iç siyaset bakımından da önemli değişikliklerin olduğunu görüyoruz. Bu döneme kadar Osmanlılar'ın kuruluşu döneminde ve daha sonra etkin olan Kalenderiler zümresi ile olan dostane ilişkileri II. Bayazîd'a karşı bir suikast girişimi bahane gösterilerek bozulmuştur. Söz konusu olay padişahın Arnavutluk'a sefer düzenlediği esnada cereyan etmiştir. Başarısız kalan bu suikastın soruşturulması sonucunda olaya bir Kalenderî (Hayderî Torlak)'nin adı karışmıştır. Otman Baba'nın müritlerinden olduğu söylenen suikastçılar idam edilmiştir. Ne var ki bununla da iktifa edilmeyerek Rumeli'de bulunan Kalenderîlerin tümü Anadolu'da mecburi iskana tabi tutulmuş, başka bir deyişle sürgün

⁴⁴² Hândmîr, *Habîbü's-Siyer fî Ahbâri'l-Beşer*, IV/425; Kâdî Ahmed b. Muhammed Gaffârî, *Târîh-i Cihân-i Ârâ*, Tahran 1963, s. 261.

⁴⁴³ Bu mektûpların içeriği hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Âlem-i Ârâ-yi Safevî, ed. Yedullâh Şükrî s. 27-28; M. Kerim Yusuf Cemâlî, *Teşkil-i devleti Safevî*, İsfahan, (ş.)1372/(m.)1994, s. 62-64.

⁴⁴⁴ Münecimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, III/180.

edilmiştir. Aynı dönemde Uzun Hasan'ın da Kalenderîlere karşı bir te'dip hareketine girişmesi ve bunu bir mektupla II. Bayazid'a haber vermesi ilginçtir.⁴⁴⁵ II. Bayazid'ın Kalenderîlere karşı sertleşmesinin sebebi ne olabilir? Bunu sadece suikast girişimine dayandırmak doğru mudur? Şayet bunun sebebi suikast olmuş olsaydı aynı dönemde Uzun Hasan'ın da benzer bir tedbir almasının nedenini açıklayamazdık. Bizce bunun en önemli nedeni bölgede gittikçe yoğunlaşan ve özellikle Kalenderî zümreleri hedef alan Safevi propogandasıdır. Osmanlıların resmî ideolojisine muhalif olmaları sebebiyle Kalenderîlerin Safevi propogandası için en uygun hedef kitle olarak belirlenmesini doğal karşılamak gerekir. Olayı Kalenderîler açısından değerlendirecek olursak, II. Bâyezid'ın gittikçe sertleşen tavırları karşısında, Safevîlere yönelmek isteyecekleri açıktı. II. Bâyezid'ın Kalenderîleri Anadolu'ya sürgün etmesi stratejik açıdan doğru bir girişim midir? Kalenderîler Rumeli'de kalsalardı Osmanlı yönetimi için daha mı tehlikeli olurdu? Burada olayı tüm boyutlarıyla değerlendirme imkanımız bulunmamaktadır. Bu sürgün olayı Safevîlerin hedef kitlesini yakınlarına getirmekle neticelenmiştir. Kalenderî zâviyeleri, Safevîlerin propogandasına açık sûfilerin barındığı mekanlar olduğu bilinmektedir.

Osmanlı Sultanı II. Bâyezid'ın, tarikatın şeyhi olan Şeyh Haydar'ın 1488 yılında Tabersan'da öldürülmesini müteakip Akkoyunlu Sultan'ı Yakub'un, Haydar'ın öldürülmesi ve oğulları ile hanımının İstahr kalesine hapsedilmesini⁴⁴⁶ bir mektupla kendisine haber vermesi üzerine, sevincini bildiren cevâbî bir mektub göndermesi⁴⁴⁷, ve bu mektupta Haydar'ın taraftarları için "Haydar'ın yolunu şaşırılmış it sürüsü, Allah onlara lanet etsin" demesi Safevîlerin hem Sünnîler arasında ortak bir düşman olarak algılandığına hem de Osmanlılar'ın Safevîleri kendi rakipleri olarak gördüklerine işaret eder.⁴⁴⁸ Safevî şeyhlerinin ve müridlerinin Haydar dönemindeki Osmanlı imajını ortaya

⁴⁴⁵ “ *Ve taraf-ı padişâhîden emir vârid oldu ki “Rumili'nde ne kadar bid'at abdal ve Işık ve nâhak-gû zındıklar var ise teftîş olunub şer'ile küfür söyleyenlerin haklarından geline” deyu Edirne Kadısı İsa Fakih nâm kadıya hitâben hüküm sâdır olub , Mevlânâ İsa Fakih dahî hükm-i hümayun mücibince teftîş idüb Osman Dede dervişlerinden birkaçını getirüb Edirne'de ber-dâr itdiler. Bâki derviş tayifesin Anadolu'ya sürdüler.*” Menâkıb-ı Sultan Bâyezid Han, vr. 35b-36b.

⁴⁴⁶ Faruk Sümer, “*Akkoyunlular*”, DİA., II/273.

⁴⁴⁷ Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin*, I/309-312.

⁴⁴⁸ Bkz. EK:I-II-III-IV Müfti Nureddin Hazma Saru Görez (Ö.927/1521)'in (Topkapı Sarayı (orijinal: 12077), (tashih edilmiş olanlar: 6401, 5960) fetvâsı ile İbn-i Kemâl'in Risalesi,

koyan bir diğerk delil de, Şeyh Haydar'ın çağdaşı olan tarihçi Aşıkpaşazâde'nin yazdıklarıdır. Aşıkpaşazâde'ye göre, Türkmenler Osmanlı'ya boyun eğmeme eğilimine sahipler ve Rûm denilen Doğu Anadolu'daki "Haydar hulefâsı", İkinci Bâyezid'i hor görmektedir⁴⁴⁹.

Buraya kadar yapmaya çalıştığımız analiz ve değerlendirmelerden hareketle, bir siyasal ayrışmanın, onbeşinci asrın son çeyreğinden itibaren başladığından söz etmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Zaten Kızılbaş treriminin de yukarıda geçtiği üzere ilk defa II. Bayazid tarafından kullanıldığı görülmektedir. Esasen Safevîlerin de buna bir itirazı yoktu, çünkü kendi tercihleri de bu yöndeydi. İlk başlarda, Şamlu, Tekelü, Rûmlu, Ustaclu, Afşar, Kacar, Zulkadır, Varsak ve Karadağlı tayfaları birleşmişti. Daha sonraları ise bu topluluğa Bayat, Karamanlı, Baharlı, Alpaut, Ereşli, Kazaklı vb. gibi diğerk kabîleler de katılınca topluca bu ad verildi⁴⁵⁰.

Bu ayrışmanın en önemli numûneleri olarak kaynaklarda geçen şu vakayı göstermek mümkündür: 1501 yılı başlarında Sivas sancağı beyine yazılan hükümde, daha önce "Erdebil sûfilerinden Erdebil-oğlı'na giderken dutılan sufilerin soygunları dutan kimesnelere virilüb kendileri siyaseten salb oluna" diye hüküm verildiği halde, halen şehzâde tarafından ele geçirilen sûfilerin adam başına dörder yüz, halîfelerden ikişer bin akçe alınmak sûretiyle serbest bırakılmaları buyrulmaktadır⁴⁵¹. Kezâ aynı tarihlerde Sivas Sancağı Beyi'ne gönderilen bir başka hükümde söz konusu edilen Sancak Beyi'nin, Erdebil Oğlunun faaliyetlerinden haberdar olmak için şark tarafına adam gönderdiği anlaşılmaktadır.⁴⁵² Safevî propogandasına karşı alınan tedbirler sadece "ağır para cezası" ya da "istihbarat toplamak"tan ibaret değildi. Erdebil'i ziyaret eden sûfi müritlerden takibâta uğrayıp idam edilenler bile bulunmaktaydı. Sultan Şehinşah'a yazılan aynı içeriği ve aynı tarihi hâvi olan hükümde, bu niyetle yola çıkan sûfilerden ele geçirilenlerin derhal idamı istenmekte ve hatta ilk hükmün gönderildiği tarihten itibaren kaç sûfinin idam

Fetevây-ı Kemalpaşa-zâde Der Hakk-ı Kızılbaş (Esad Efendi Nr.3548, vr.45b-48b) Arapça; el-Hâc Hasan b. Ömer'in, (Süleymaniye Düğümlü Baba, Nr.197) ve (Süleymaniye No:1040'da 61b-62b'de kayıtlı) Fetvalar.

⁴⁴⁹ Âşıkpâşâ-Zâde, *Tevârih*, Âli Bey, s. 268.

⁴⁵⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, s.225, 26; Savory, "Safevî İran'ı", s.400; Ahmet Ağaoğlu, 1500-1900 Arasında İran, Başvekâlet Matbaası, tsz, s.16.

⁴⁵¹ İlhan Şahin-Feridun Emecan, *Osmanlılarda Divan-Bürokrasi-Ahkâm II. Bâyezid Dönemine ait 906-1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, (İstanbul 1994), 8/27, 21/71, 78/281.

⁴⁵² İlhan Şahin-Feridun Emecan, age, 92/330.

edildiğinin ve bundan böyle ayda bir ya da iki ayda birkaç sūfinin idam edildiğinin kaydedilerek taraf-ı hümâyuna bildirilmesi istenmektedir.⁴⁵³ Gördüldüğü gibi II. Bayazid idaresindeki Osmanlı yönetimi işi ciddi tuttuğu, Safevilerin Anadolu'daki faaliyetlerini engellemek istediği, fakat meselenin bir savaş çıkmadan önlenmesi için çaba sarfettiği anlaşılmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla II. Bâyezid döneminde, Şâh İsmail'in bu kötü niyetini bilmelerine rağmen, Osmanlıların Safevilere karşı daha esnek davrandıkları görülmektedir. Dolayısıyla Safevilerin kimi saldırılarını Osmanlılar sükûnetle geçiştirmeyi tercih ettiğini zannediyoruz. Bunun çeşitli nedenlerinin olduğu söylenebilir, ancak bunların başında gelenlerinden birisinin, II. Bâyezid'in şahsi özellikleri yanında, her iki devletin de ortak tebaya sahip olması, bir başka deyişle Şah'ın Anadolu'daki sayısız Kızılbaş'tan almış olduğu destek olduğu ifade edilebilir. Hoca Saadeddîn Efendî, II. Bâyezid'in sağlık sorunlarının "Kızılbaş" konusunun önemli bir sorun olarak görülmemesine ve Karaman hududuna dek memâlik-i mahrûseyi bu sapık güruhun çiğnemesine ses çıkarılmamasına yol açtığını söylemektedir. Hoca Saadetin Efendi'ye göre II. Bayazid'in sağlık sorunları nedeniyle ülke idaresinin yanlış görüşlü vezirlere bırakılması sonucu bu gibi muhtaralı durumların ortaya çıktığı dile getirilmektedir.⁴⁵⁴ Hatta ona göre, Şehzâde Selim Trabzon'da Şah İsmail'in kontrolünde olan yerlere karşı giriştiği saldırılar bile bu bakımdan merkezin hoşuna gitmemekte ve "ol diyarda zamanlı ve zamansız savaş ve uğraşa atılırmışsın , ihtiyat yolunu tutup yönetiminde bulunan ilin korunmasıyla yetinesin; düşmanlarımızın aldırılmasına rızam yoktur" türünden ikazlara muhatap olmaktadır.⁴⁵⁵

Esasen Şah Kulu ayaklanmasında⁴⁵⁶ İran'a sığınanlara karşı göstermiş olduğu tavırdan da anlaşılacağı üzere, Şah İsmail de bu dönemde henüz Osmanlılara karşı açık cephe alma niyetinde değildi. Fakat her şeye rağmen Anadolu, Şah İsmail'in öncelikli siyasî hedefleri arasında yer alıyordu. Adel Allouche, Şah İsmail'in müridleriyle birlikte

⁴⁵³ İlhan Şahin-Feridun Emecan, age, 126/454.

⁴⁵⁴ Hoca Saadetin Efendî, *Tâcü't-Tevârih*, IV/ 12.

⁴⁵⁵ Hoca Saadetin Efendî, *Tâcü't-Tevârih*, IV/13; II. Bâyezîd'in Kızılbaş meselesinin üzerine gitmeyişini diğer tarihî kaynaklar da vurgulamakta ve bunu Bâyezîd'in yumuşak tabiatı, zühud ve takvasına bağlamışlardır.

⁴⁵⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şehabeddin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", BTDD. 1/3 (1967), s. 34-39; 1/4 (1968), s. 54-59.

1500 yılında Erzincan'a gelmesini onun bu hedefini gerçekleştirmek için yaptığı ön hazırlıklar çerçevesinde yorumlamaktadır. Allouche'ye göre müritlerini Erzincan'da toplayan Şah İsmail'in gizli niyeti, o sırada patlak vermiş olan Karamanoğlu İsyanına destek vermektir.⁴⁵⁷ Bizce bunu açıklayan unsur, Şah İsmail'in Memluk sultanından Haleb'de vali tarafından tutuklanan Karamonluğunu serbest bırakmasını istemesi ancak Memluk sultanının bunu reddetmesidir. Bu, Şah İsmail'in Karamanlılarla olan yakın ilişkisini ortaya koyduğu gibi siyasal amacını da açıkça ortaya koymaktadır. Şah İsmail'in Erzincan çıkartmasına Osmanlıların nasıl bir tavır koyduğuna açıkça işaret eden elimizde herhangi bir belge bulunmamaktadır.⁴⁵⁸ Buna rağmen Şah İsmail'in istediği miktarda müridinin Erzincan'a gelmeyişi, ve yine o günlerde Şah İsmail'e bağlı olan otuzbin Kızılbaşın yeni fethedilmiş olan Mora'da iskana tabii tutulması,⁴⁵⁹ Osmanlılar'ın onun niyetini sezerek Türkmenlerin Şah İsmail'a katılmasını engellediğini göstermektedir. Ancak her iki taraf da diplomatik bir dil kullanmayı tercih etmektedir: Şah İsmail'in Erzincan'dan II. Bayazid'a yazmış olduğu mektupta kendi Kızılbaş müridlerinin Erdebil'e rahat gidip gelmesini rica etmekte ve Osmanlı padişahının da cevabî mektubunda "es-seyyid" diye hitabettiği Şah İsmail'e, bir takım sınırlamalarla birlikte bunu temin edeceğine dair söz vermektedir. Bu mektupları Osmanlılarla Safevilerin ilk kez resmî olarak bir ilişkide bulunmalarının belgeleri olarak görebiliriz. Ne var ki bu mektuplarda zahiren biri henüz teşekkül eden iki devlet arasındaki normal sayılabilecek ilişkinin izleri vardır. Çünkü Osmanlı padişahı, eskiden çerağ akçesi gönderdiği bir tarikatın şeyhinin müritleriyle ilgili bir isteğine, benzerine çokça rastlanıldığı üzere, olumlu cevap veriyordu. Fakat II. Bâyezid'in Şah İsmail'in isteklerinin tümüne olumlu cevap vermediği hatta temelde kabul etmiş görünmesine rağmen, Erdebil'e gidecek müritlerin geri dönmelerini şart koştuğu da bir gerçektir. Bu yüzden bu mektuplar aynı zamanda, daha önce Osmanlıların Erdebil'e gidenlere zorluk çıkardığını ve bundan sonra da zorluk çıkarmaya devam edeceğinin bir göstergesi olduğunu düşünebiliriz. II. Bâyezid'in Şah İsmail'e cevaben yazdıkları, Erdebil'i ziyaret edenlere yönelik hiçbir suçlama içermez ve tamamen diplomasi dilinin hakim olduğu ince mesajlar içeren bir

⁴⁵⁷ Adel Allouche, *age*, s. 92-93.

⁴⁵⁸ Osmanlı resmi belgelerinde buna dair herhangi bir iç yazışma yoksa da, yöneticilerin tutumu onun niyetinin bilindiğini göstermektedir.

⁴⁵⁹ Selahattin Tansel, *II. Bayazid'in Siyâsî Hayatı*, İstanbul 1966, s. 237.

mektup niteliği taşımaktadır⁴⁶⁰. Bu demektir ki, Osmanlı–Safevi siyasî çatışması yukarıda da gösterildiği gibi aslında Şah İsmail öncesine uzanmaktadır ve her ne kadar resmi yazışmalarda rastlamasa da taraflar bunun farkındadır ve kendi içlerinde buna dair çeşitli siyasal manevralar tasarlamaktadırlar. Şah İsmail’in iktidarı ele geçirdiğine dair elçi göndererek Osmanlı Padişahını bilgilendirmemesi bir tavır olarak algılanabilir. Safevilerin Tebriz, Diyarbakır ve Irak’ın fethiyle siyasi varlıklarını pekiştirmeleri ve Sünnî halka zulmetmeleri Osmanlı yönetimini bayağı huzursuz etmiş bulunuyordu⁴⁶¹. Bunun üzerine Şah İsmail’e bir elçi gönderildi. Mektub, Şah İsmail’in Sünnilere karşı tutumunu kınayan mesajlar ve nasıl davranması gerektiğine dair bir takım tavsiyeler içeriyordu. Şah İsmail Osmanlı yönetiminin bu mesajlarına cevabını elçiye davranışıyla ortaya koydu ve ona birisi Sünnî olduğu bilinen iki muhalifin yakılışını seyrettirdi ve ona zorla domuz eti yedirdi. Böylece her iki devlet arasındaki siyasî karşıtlık iyice su yüzüne çıkmış oluyordu. Çevresinde sürekli genişleyen bir devleti, Osmanlıların fark etmemesi düşünülemezdi. Osmanlılar yanbaşındaki Sünnî bölgeleri ele geçiren Safevilerin câzibe alanında bulduklarını biliyorlardı. Son olarak Şah İsmail’in adeta meydan okurcasına Kayseri üzerinden giderek Dulkadiroğulları’yla savaşıp Mümluklu ülkesi üzerinden tekrar İran’a dönmesi o sırada Trabzon Valisi olan Şehzâde Selim’in hoşnutsuzluğuna yol açtığı ve Şah İsmail’in bu hareketine misilleme olarak Erzincan ve Bayburt’taki Safevî yörelerine karşı saldırı emirleri verdiği bilinmektedir⁴⁶². Buradan hareketle Şah İsmail’in amacının Osmanlı’yı içten çökertmek olduğu görülmektedir. Daha sonra Karaman valisi olacak olan Bayazıd’ın oğlu Şehinşah’ı, kendi tarafına çekmeyi başarması ve bu dönemde onunla gizli olarak yazışmayı sürdürmesi de bunun açık göstergesi olarak düşünülmelidir. Nihayet Osmanlılar’ı ciddi anlamda uğraştıran ilk Kızılbaş isyanı da patlak verdi. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar’a hizmet etmiş olan Hasan Halife’nin oğlu Şah Kulu Teke İli’nde isyan etti. İsyana Kızılbaşlardan oldukça geniş bir kitle katıldı. Asiler Anadolu Beylerbeyini öldürdüler ve Bursa kentine kadar ulaşmayı başardılar⁴⁶³. Giderek büyüyen

⁴⁶⁰ Bu yazışmalar için ayrıca bkz. Abdu’l-Hüseyn en-Nevâî, *Şah İsmail Safevî, İsnâd ve Müketebât-ı Târîhî Hemrâh Pâyâd Dâştâ*, Tahran 1347; Z. Sâbityân, *İsnâd ve Nâme-hâ-yı Târîhî ve İctimâ’î, Devre-i Safaviyya*, Tahran 1343;

⁴⁶¹ Ca’fer el-Muhâcir, *el-Hicretü’l-Âmiliyye ilâ İrân fi’l-Asri’s-Safavî*, s.35.

⁴⁶² Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, Maarif Nezareti, İstanbul 1879, s. 324.

⁴⁶³ Hadîdî, *Tevarih-i Âl-i Osman*, s.362.

bu isyanı, Vezir Hadim Ali Paşa'nın kendisinin de şehid düştüğü savaşta bastırıldığını ve Şahkulu'nun öldürülürken müridlerinin de kaçarak Şah İsmail'e sığındıklarını daha önce dile getirmiştik. Şehabeddin Tekindağ bu isyan hareketinde 50.000 kişinin öldüğünü ve pek çok hânenin harap edildiğini tespit etmiştir⁴⁶⁴. Bu isyanla birlikte iyice cesaretlenen Şah İsmail, daha geniş çaplı bir isyan hareketi için Nur Ali Halife'ye vazife verdi. Nur Ali Halife 1512'de 3000 kişilik kuvvetiyle Tokat'ı ele geçirdi ve Şah adına burada hutbe okuttu⁴⁶⁵. Bu arada Kara İskender ve İsa Halife isimdeki iki yerel Kızılbaş Lider, Şehzade Ahmet'in oğlu Muradı destekleme konusunda söz vermişlerdi. Murat da, babasının kızılbaşlarla ilişkisini kesmesi yönündeki uyarılarına rağmen binlerce takipçisi ile birlikte bu isyana katıldı⁴⁶⁶. Diğer isyancı grupla birleşmeden önce Çorum ve Amasya'yı yerle bir ettiler. Daha sonra diğer isyancı güçlerle birlikte Tokat'ı ele geçirdiler. Murat ve takipçileri daha sonra kendilerine vaat edilen Tımar topraklarını almak üzere İran'a gittiler. Diğer isyancılar Amasya valisi Şehzade Ahmet'in üzerlerine gönderdiği Sinan Paşayı da mağlup etti. Sonra da Erzincan üzerinden İran'a gittiler.⁴⁶⁷ Şehzade Murat'ın bu hareketi, Osmanlı-Safevî mücadelesinde dinî boyutun ötesinde yer alan diğer faktörlere işaret etmektedir. Sünnî bir kimse, şahsi emelleri için kolaylıkla Kızılbaşlarla bir olabilmektedir. Bir Şehzadenin bile karşı tarafa geçebildiği ve hatta Kızılbaşlara karşı kuvvet göndermiş olan Şehzade Ahmet'in bile ilticaya hazırlandığı bir ortamda II. Bayazıd'ın kendi tebasının sadakatından endişe etmesi yersiz sayılamaz.

Osmanlı ülkesinin büyük bir tehlike ile karşı karşıya olduğu tarihî verilerin ışığında gözden kaçmamaktadır. Herkes Osmanlı memleketini bu riskli durumdan ancak

⁴⁶⁴ Rumlu, age, s. 134: Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", s. 51. Hoca Saadettin Efendi Şahkulu İsyanında, "Ali'nin dostları olduklarını iddia eden Kızılbaşların vezir Hadim Ali Paşa'yı öldürmelerini, şiir diliyle şöyle tasvir etmektedir:

Gör şehit oldu en sonunda Ali gibi
Ali'nin dostlarıyız dirken ol lanetlikler
Ali'yi öldürmeye bunca çaba ettiler
Sevgiden dostluktan ururken bunca lafı
Ali'ye çektiler kanlı kızıl nacağı
Bkz. Hoca Saadettin Efendi, age, IV/ 63.

⁴⁶⁵ Rumlu, age, s. 134.

⁴⁶⁶ Celâl-Zâde, *Selim-Nâme*, s. 445-46;

⁴⁶⁷ Rumlu, age, s. 132.

Şehzade Selim'in kurtaracağına inanıyordu. Zâten o günlerde halkın dilinde dolaşan “Yürü Sultan Selim devran senündür” türküsü de halkın duygusuna tercüman oluyordu.⁴⁶⁸ Daha önce ifade ettiğimiz gibi Osmanlı Sultanı I. Selim Şah İsmail'in niyetini daha Şehzadelik yıllarında sezmiş bulunuyordu.⁴⁶⁹ Daha fazla beklemeğe tahammülü olmadığını göstererek 24 Nisan 1512 yılında babasını tahttan indirerek yerine geçti⁴⁷⁰. Selim'in zamanlamasının mükemmel olduğunu söylemek gerekir. Çünkü Şehzâde Ahmet'in Kızılbaşlara karşı savaşında başarısız olduğu görülmüş ve Hoca Saadettin Efendi'nin ifadesiyle “Anadolu Türk'ünden ayağı çarıklı hırsızlar” a karşı bir padişah adayından beklenen cesareti gösterememiş bu yüzden de bir çok kimsenin gözünden düşmüştü.⁴⁷¹ Padişah Selim'in Safevî Şah İsmail öncülüğündeki Kızılbaşlık hareketine dair oldukça isabetli diyebileceğimiz tespitleri vardı. Padişah olmasını müteakip toplamış olduğu Divan'da yapmış olduğu konuşmada Hoca Saadettin Efendi'nin ifadesiyle şöyle dedi :

“(Şah İsmail'in) meydana getirdiği tepelenesice fedâi birlikleri Tanrı'nın verdiği bir felâkettir. Bunlar kistrâlar devleti tâcını paralamışlardır. Azgın şahları yolunda can verirler ve cenk ateşine semender gibi girerler. Ne ölümden korkuları ne de uğraştan çekindikleri vardır. İnanç bağları çok güçlü ve saldırıları bir felâkettir. İşleri zulüm gidişleri de dinsizliktir.”⁴⁷²

Aslında Safeviler'in kendi başlarına neye inandıkları, nasıl inandıkları ya da ibadetlerini nasıl yaptıkları Osmanlı padişahını çok fazla ilgilendirdiğini düşünmüyoruz.

⁴⁶⁸ Celâl-Zâde, *Selîm- Nâme*, s.61; Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında”, s. 52.

⁴⁶⁹ Şehzâde Selim, babasına ülkenin içinde bulunduğu durumu ve kendisinin padişah olma isteklerini anlatmak kendisini destekleyen büyük bir kalabalıkla payitahta gitmiş ve burada kendisine Semendre Sancağı beyliği verileceği söylenilerek iş tatlıya bağlanmak istemişti. Asıl amaç ise onun payitahta yakın bölgelerden uzaklaştırılmasıydı. Şehzâde Selim ise bu öneriyi şu sözleriyle cevapladı: “ Memâlik-i ma'mûrede gittikçe yayılan ve tutuşan Kızılbaş fesâdını yok etmek ve müslümanlara ettikleri zararları ortadan kaldırmak bizim Sancağa gidişimizden daha mı az önemlidir? Bu konuda savsaklanma o denli değersiz midir? Bunca asker ol lanetlenesiceleri tepelemek için toplanmışken ve Anadolu yakası ol aşağılıkların fitne ve zulmüyle dolmuşken , buradan dönüp uzaklaşmak doğru bir önlem olmaz. Gereği oldur ki ol yakaya geçen ve amacı zafaer olan askerinin sonu kötü olan düşmana neler ettiği öğrenilinceye değin bu yakada bekleyevüz.” Hoca Saadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih* , IV/ 33.

⁴⁷⁰ Hadîdî, age, s.384.

⁴⁷¹ Hoca Saadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih* , IV/ 77 .

⁴⁷² Hoca Sâdettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, IV/ 170.

Ancak Anadolu'da yaşayan Türkmen aşiretlerinin bunlarla bağlantı kurup varı yoğu ne varsa onlara vermeleri⁴⁷³ ve kendilerini Şah'a adamaları Osmanlı idaresinin kabulleneceği bir şey değildi. Fakat ortada bir sorun vardı Kızılbaşlar'la yapılacak savaş diğer "kâfirler"le yapılan savaş gibi meşru muydu? Ya da kafirlerle savaşmak varken en azından zâhiren aynı dine inananlara karşı savaşmak doğru bir karar mıydı?

Henüz yeni bir Padişah olan Sultan Selim, Divan'da yapmış olduğu bir konuşmada Hz. Muhammed'in vefatından sonra meydana gelen çeşitli hadiselere göndermede bulunduğunu görebiliyoruz. Bu konuda her şeyden önce Hz. Ebubekir'in Peygamber'in vefatından sonra yalancı peygamberlere karşı açmış olduğu savaşı hatırlatması; Hz. Ebubekir'in, Rum ülkesine karşı savaş kararının daha Hz. Muhammed'in sağlığında alınmış olmasına rağmen, yalancı peygamberlerle savaşmayı daha gerekli bulduğunun ortaya konması, diğer yandan Hz. Ali'nin de isyan eden Hariciler'e karşı savaşmış olması, sözünü ettiğimiz konuşmada dile getirilen konular olduğunu⁴⁷⁴ görmekteyiz. Sultan Selim'in, bu örneklerle, içten içe karar verdiği Safevîler'le savaşın, dinî meşruiyetini⁴⁷⁵ ve stratejik açıdan gerekliliğini anlatmaya çalıştığını söylememiz mümkündür.

Selim, ilk tedbir olarak sipahilerin İran'a gitmesine engel olması gerektiğini anlamış olmalıdır. Bunun için onları meşgul edecek bir şeyler yapmalıydı. Gürcü gazası ile bunu gerçekleştirdi. Selim Gürcistan seferi ile hem bu sipahilerin İran'a gitmesini engellemiş hem de ganimet (doyumluk) vermek suretiyle onların gönlünü almıştı. İkinci ve en önemli tedbir olarak ise ülkedeki Sünnî ulemâya şiiiliği mahkum eden fetva vermesini istedi⁴⁷⁶. Bu şekilde Safevî ülkesine yönelik Kızılbaş akımını durdurmak

⁴⁷³ Hoca Sâdettin Efendi, etrâk-i bî-idrâk Türklerin ifadesini kullanmaktadır. Bkz. *Tâcü't-Tevârih* IV/171.

⁴⁷⁴ Hoca Sâdettin Efendi, age, IV/173.

⁴⁷⁵ Solakzâde, bu durumu şöyle tasvir eder: "...bu dinsiz ve mezhebi bozuk, din alimlerinden kimi buldu ise helak eylemiştir. Allah'ın fazlı ile kuvvet ve kudretimiz kemaldedir. Cihanı zapteden kılıcımızda İslâm'ın nuru ile parlamaktaiken o mürtekib ve kötü işler işleyen Şia taifesinin vücudlarını izale eylemek için, haklı zimmet, alken ve şer'an himmetimize lazım gelmiştir.." bkz. *Solakzâde Tarihi*, haz. Vâhit Çubuk, II/14-15.

⁴⁷⁶ Osmanlı Devleti'nde ilim ve ulemânın yeri ve önemi için bkz. Ârif Beğ, "Develt-i Osmâniyyenin Te'essüs ve Tekarrûru Devrinde İlim ve Ulemâ", DFEFM, İstanbul 1332,

istiyordu. Bir diğer niyeti de savaşın meşruiyet zeminini güçlendirmektir. Kendisine istenilen fetvalar Müfti Hamza Sarı Görez ile İbn Kemal tarafından verildi. Bu fetvaları daha sonra ayrı bir başlık altında değerlendireceğimizden şimdilik değinmekle yetiniyoruz. Kızılbaşları mahkum eden fetvaları⁴⁷⁷ bu şekilde alan Selim müfrit Kızılbaşların deftere kaydedilmelerini emretti. Deftere kaydedelinenlerden aşırı giden bazıları öldürülürken⁴⁷⁸ bazılarının da hapsedildiği ya da başka cezalara çarptırıldı.⁴⁷⁹ Bu şekilde Şah İsmail'e ve ona katılmak isteyen Kızılbaşlara önemli mesajlar verdi⁴⁸⁰. Artık Şah İsmail ile yapılacak savaş için gerekli şartlar oluşmuş sayılırdı.

Yavuz Selim'in tüm hazırlıklarının bir doğu seferi için olduğu açıktı. Çevresindeki idarecilere gönderdiği mektuplarla Safevilere karşı yapacağı savaşın gerekçelerini bir bir sıraladı ve onlardan destek istedi. Mesela Semerkand hanı Sultan Ubeyd'e göndermiş olduğu mektubta onun bu niyetini görmek zor değildir. O mektubunda Şah İsmail ve taraftarlarını oldukça ağır ifadelerle aşağılamakta ve onları Hıristiyan adetlerine göre hareket eden kafir ve sapıklar tıfesi olarak vasıflandırmaktadır.

s.137-144; Fahri Unan, "Taşköprülülü-Zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın İlim ve Âlim Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları*, XVII (İstanbul 1997), s.149-264.

⁴⁷⁷ Osmanlılar Avrupa'ya yönelik cihada ara verip, Safeviler üzerine yürüken bunu "mülhid ve zındık"lara karşı bir "gaza" olarak ilan ettiler. Bununla ilgili olarak ulemâdan fetvalar aldılar. Bkz. Kemâl Pâşâ-Zâde, "Risâle fî Tashîh-i Lafzi'z-Zındık", AÜİFKtp. Yaz. Nr.38218, vr.50a-54a; Aynı Eserin farklı nüshası için bkz. AÜİFKtp. Yaz. Nr.37344, vr.102a-106a.

⁴⁷⁸ Anadolu'daki Safevî halifeleri ve yandaşları ciddi ve sert bir şekilde takibata uğramıştır. Ancak Çaldıran Savaşı öncesi Anadolu'daki bu takibat sonucu 40.000 kişinin kılıçtan geçirildiğine dair kaynaklarda açık bir bilgi mevcut değildir. Bkz. Jean Grammont-Louis Bacque, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İÜEFTAM, İstanbul 1991, s.205-219. Ayrıca Faruk Sümer de, bu kadar sayının mübalağalı olduğunu ve öldürülenlerin bizzat Safevî propagandasına destek verenler olabileceğini bildirir. Bkz. *Safevî Devletinin Kuruluşu*, s.36.

⁴⁷⁹ Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında", s. 56. Öldürülenlerin sayısı ile ilgili tartışmalar için bkz. Nihat Çetinkaya, *Kızılbaşlar*, s. 446.

⁴⁸⁰ Osmanlı Tarihçisi Hayrullah Efendi, bu duruma abartılı bir şekilde değinir: "Safevîlerin, Memâlik-i Osmaniye'de olan tahrik ve efsâdlarının önü alınmak lazım geldüğünden derûn-ı memâlikde ne kadar Şah İsmail'in tarflusu var ise evvelen onların katli u i'damlarına musâra'âta ba'dehu İran üzerine hareket-i hasmânenin i'lânı.." bkz. *Devlet-i Aliye-i Osmâniye Tarihi*, 1281, C.X, s.33-34.

Sultan Ubneyd de cevabi mektubunda onunla aynı görüşte olduğunu ifade etmiş ve Kızılbaş belasını savmak için bir Kurultay toplama çalışması başlattığını söylemiştir.⁴⁸¹

Savaş kararı alan Selim, 1514 yılı Nisan ayında İstanbul Boğazını geçer. Yavuz'un ordusunda Bektaşî olan yeniçerilerle Kızılbaş olan Türkmenler de bulunmaktadır⁴⁸². Bu esnada Padişah'ın Şah İsmail'e göndermiş olduğu ilk mektup Tacizâde tarafından kaleme alındı. Mektub'ta bir Osmanlı padişahı Şah İsmail'in kendisine onunla ilgili düşüncelerini açıkça söylemekte ve onu müslümanların kanını dökmek, zendaka ve ilhadın birbiriyle imtizac ve izdivacını sağlamak, fitne ve fesad ateşini yakmayı kendisine şiar edinmek gibi şeylerle itham etmekteydi. Ayrıca yavuz mektubunda ulemanın kendisi aleyhinde ve onun küfrüne ilişkin fetvayı da hatırlatarak savaşıarak onu ortadan kaldırma konusundaki kesin kararlığını bildirir. Ancak Hz. Muhammed'in sünnetine uyarak savaşmadan önce onu teslim olmaya çağırır. Teslim olup kendisine boyun eğdiğinde diğer yöneticilerden farksız bir şekilde itibar göreceğini hatırlatır.⁴⁸³ Selim, sefer esnasında çevresindeki yöneticilere mektuplar yazmaktan da geri durmadı. Bunlardan biri de Akkoyunlu Ferahşad Oğlu Muhammed Bey'e göndermiş olduğu mektuptur. Mektup aynı mezhebe mensup olmak ve ortak düşmana sahip olmak gibi kendisi ve atalarıyla ortak oldukları meselelere vurgu yapmaktadır. Ayrıca Yavuz mektubunda atalarının Şah İsmail'in saldırıları karşısında Diyarbakir'i terketmek zorunda kaldıklarına da işaret etmektedir.⁴⁸⁴ Yavuz'un Ehl-i Sünnet taraftarlığını kullanarak Safevî karşıtı cepheyi genişletmeye yönelik çabalarının her zaman olumlu sonuçlar verdiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim Dulkadir Bey'i olan Alaüddeve'ye yine aynı amaçla bir mektup yazarak "mezhebdaş" olduklarını gerekçe göstererek Şah İsmail'e karşı kendisine destek vermesini istemiş ancak o bu teklife Otağ-ı hümayun İran topraklarına girdiğinde Osmanlı topraklarına saldırarak cevap vermiştir⁴⁸⁵. Yavuz'un burada amacı İran seferine çıkarken arkasında hiçbir problem bırakmamak ve çevresindekilerin desteklerini alarak kuvvet kazanmak olduğunu söyleyebiliriz. Görüldüğü üzere siyasi farklılaşma ile dînî-farklılaşma her zaman paralel bir şekilde yürümektedir. Yavuz, aynı mezhepten olan kimselerin hepsinden destek alamamıştır.

⁴⁸¹ Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin*, II/351.

⁴⁸² Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s.377.

⁴⁸³ Feridun Beg, *Münşeât-ı Selâtin* II/352.

⁴⁸⁴ Feridun Beg, *Münşeât-ı Selâtin* II/353.

⁴⁸⁵ Hadîdî, a.g.e., s.396; Hoca Saadettin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, IV/ 182.

Osmanlı Sultanı “İnehû min Süleymâne ve inehû bismillahirrahmânirrahîm” diye başlayan ikinci mektubunda da kendisini “kâtilu’l-kefereti’l-fecere” (kafir ve facirlerin katili) “nâşir-i livâi’l-adl ve’l-ihsân” (adalet ve ihsan sancağının dağıtıcısı) olarak takdim eder. Şah İsmail’e de “melik-i mülk-i acem mâlik-i hitte-i zulm ü sitem”, “server-i şürûr ve serdâr-i eşrâr” “Dârâb-ı zaman”⁴⁸⁶ ve “Dahhâk-ı rûzgâr”⁴⁸⁷ olarak hitâp eder⁴⁸⁸. Kezâ bu mektubunda da onu din düşmanlığı ve sapık görüşlülükle itham eder ve onunla savaşmasının dinin emirleri gereği zorunlu olduğunu söyler. Yavuz mektubunun sonunda Şah İsmail’i son kez yaptığı zulümlerden ve sapık görüşlerinden vaz geçip Osmanlı padişahına teslim olmaya çağırır.⁴⁸⁹

Yavuz Selim, Erzincan’a varıldığında orduda bazı huzursuzluklar belirirse de bunlar kısa sürede yatıştırılır. Buradan Şah İsmail’e üçüncü mektubunu gönderir. Bu mektubta Yavuz’un ordunun içinde bulunduğu durumdan dolayı bir an önce Şah İsmail’in ordusu ile karşılaşma isteğini görüyoruz. Bunun için sürekli onu savaşa kışkırtan ve bir an önce ortaya çıkmasını sağlamaya yönelik ifadeler kullanır:

“İsmail bahadır, Aslahallahu şanühü. Misâl-i lâzimu’l imtisâl vâsıl olıcak, malum ola ki hetk-i perde-i islam ve hedm-i perde-i şeriat-ı Seyyidü’l-enâm (aleyhi’s-salâtü vesselâm) itmeğe kıyâm-ı tâmm gösterdiğin hadd-ı tevâtüre yetişüb nokta-i tînet-mazarrat nihadını –ki merkez-i dâire-i fitne vü fesâddır-safha-i hitta-i rûzgârdan izfâr-ı hançer ve

⁴⁸⁶ Yavuz Selim’in sözünü ettiği MÖ 522-486 yılları arasında hüküm sürmüş olan Pers hükümdarı I. Darius olmalıdır. I. Darius’un özelliği birkaç kez Yunan anakarasını ele geçirme girişiminde bulunmuş olması ancak daha sonra mağlup olmasıdır. Yavuz Selim’in onun kendisini yenilmez zanneden bu özelliğine dikakt çekmek için adını anmış olabilir.

⁴⁸⁷ Günümüzün Dahhâk’ı : “Dahhâk hurâfâtla memzûc olan İran’ı kadîm tarihine göre Pişdâdiyân mülûkünden biri olub , gûya kendisi Arap olduğu halde İran’a tecâvüz eylemiştir. Gûya iki omuzuna bitişik iki yılanı var idi” Şemseddin Sâmî, *Kâmusu’l-A’lâm* “Dahhâk” md. IV/ 2977.

⁴⁸⁸ Feridun Bey, *Münşeaât-ı selâtîn* , II: 354.; Hadîdî de Sultan Selîm’in Şâh’a gönderdiği mektup için şu ifadeleri kullanır,

Firistâden-i kâsıb sultân selîm-i Cihân-kâm Be-Şâh İsmâ’il ve Da’vet-Kerdeneş Be-İslâm
Şeh İsmâ’il’i idüp dîne da’vet
Yazup mektûb ana arz itdi hüccet
Gurûr ü ucible gûyâ ki şeytân
Gelüp dîne kabûl itmedi îmân
Bilür terk itmedügin irtidâdı
İder sultân-ı dîn seyr-i cihâdı. bkz. Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, s.386

⁴⁸⁹ Feridun Bey, *Münşeaât-ı Selâtîn* , II/ 354.

tîğ-i ibdârla hakk eylemek kâffe-i müslimîne umûmen ve selâtîn-i ulû'l-emr ve havâkîn-i zevi'l-kudre husûsen cümle-i vâcibâtıdan idüğüne eimme ve ulemâ –kesserallahu emsâlehüm-ilâyevmi'l-cezâ bi'esrihim-fetvâ virüb ana binâen mahzâ ihyâ-i dîn-i Muhammedî ve ikâmet-i nâmûs-i şerâf'î Ahmedî ecli içün leşker-i bî-şomar-ı hasm-şikâr ile senin kaskına bilâd-ı şarka teveccüh-i hümâyûn gösterüb mazmûn-ı şerîfnde şahlık cihetinden taht-ı tasarrufunda olan nevâhî-i ve arâzi-i saadet –zalle zalîl-i râyât-ı feth âyâtımla müstes'id olıcak. Er isen meydana gelesin. “Hak Sübhanehu ve Teâlâ'nın meşîet ve irâdeti neye müte'allık olmuş ise zuhûr bula” deyû buyurmuştum. Bundan garaz birkaç ay önden öğrendikde sen dahi mütenebbih olub tedarikin idesin . “Gafil bulundum, havza-i hükmetimde olan halkı tamam cem itmeye eyyâm-ı müsâid olmadı” deyû özr bahane eylemeyesin.” Pes müddet-i medîddir ki müzâheme-i nüfûs-i mütekâsereden cihân-ı dayyiku'n-nefs ve müsâdeme-i silâh ve sinândan hevâ dayyiku'n-nefes ve niâl-i metâyâdan cirm-i zemîn âhen-pûş ve tanîn-i nây-ı revînden tâşça-i illiyyîn por-hurûş olmuştur. Bu esnâda sirran ve cebran hayran ve şerran senden cür'eti îhâm ider bir vaz' sâdır olmamışdır. Lasiyyemâ şimdiki halde diyâr-ı Âzerbaycan'da olan tellal ve cebbâl nişân-ı sim-setûr-ı leşker-i mensûrdan sipehr-i por-helâl olmuş iken dahî henüz senden ne nâm ü nişân peydâ ve ne vücûdundan eser hüveydâdır. Bir vecihle mestûrû'l-hâlsin ki vücûdunla ademin ale's-sivâdır. Kılıç davâsın idenlerin siper gibi belâlara göğsün germek daim pîşesi ve serverlik davasında olanların miğfer gibi tîğ u teberden ser tutunmak her nefes endişesi olmamak gerektir⁴⁹⁰

Yavuz Sultan Selim, babasının mektuplarında Şah İsmail'e karşı kullandığı diplomatik dili çoktan terketmiş ve niyetini hiç gizlemeden açıkça ortaya koymuştur. Aslında bu günümüz tabiriyle siyasî sınır çizgilerinin ne kadar netleştiğini göstermektedir. Fakat Şah İsmail'in göndermiş olduğu cevabî mektup için aynı şeyi söyleyemeyiz. Şah İsmail görünüşte nezaketi ve diplomatik dili elden bırakmamakta ve kendisine karşı padişahın beslemiş olduğu kinin sebebini anlayamadığını söylemektedir. Mektubta dikkat çekici noktalardan birisi de Şah İsmail'in savaş meydanına çıkmakta tereddüt göstermesinin nedenini “sizin askeriniz bizim nesebli babalarımızın müritleridir” olarak

⁴⁹⁰ Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin*, II/ 356-357. Ayrıca mektubun Osmanlıcası için bkz. Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliye-i Osmaniye Tarihi*, X/36; Bu mektupla birlikte Şah İsmail ile Şeyh Cüneyd'in evladı olması hasebiyle istihzai hediyeler de gönderilmişti. Bkz. Ahmed Rasim, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1328-1330, I/258.

açıklamasıdır.⁴⁹¹ Bu da göstermektedir ki her iki ülkenin ortak tebaya sahip olması, Yavuz gibi Şah İsmail'i de endişelendirmektedir. Yavuzun mektubunda dînî, mezhebî öğeler, Şah İsmail'in mektubunda da dostluk vurgusu ve savaşın gereksizliği gibi unsurlar daha fazla öne çıkmaktadır. Şah İsmail'in mektubunda hiç bir zaman mezhebî öğelere yer vermemesi dikkat çekicidir. O sadece mektubunda yukarıda da zikrettiğimiz gibi “sekene-i ân diyâr müridân-ı ecdâd-ı ‘âl-i tebâr-ı mâend” diyerek babalarının tarikat mensubu olduğunu söylemektedir. Ancak onun ifadeleri kendilerini farklı görmedikleri anlamına gelmez. Belki de Şah İsmail emeline Osmanlı memleketinde kargaşa çıkarmak suretiyle ulaşmak istediği için savaşı hiç aklına getirmemişti. Tereddütleri de bundan kaynaklanıyor olabileceği kanaatindeyiz. Yavuz'un ordusu 23 Ağustos 1514 tarihinde Çaldıran'a ulaşır. Defterdarlık görevinde bulunan Pîrî Mehmet Çelebi “askerlerin birkısmı ile Safevîlerin ordusu arasındaki mezheb birliğinden dolayı beklemenin tehlike yaratacağını söyleyerek savaşa hemen başlanılmasını teklif eder⁴⁹². Yavuz da onun bu görüşüne muvafakat eder ve aynı gün savaş başlar. Yavuz savaş teknolojisi ve stratejisi ve insan gücü bakımından üstün olan ordusu ile Çaldıran'da Şah İsmail'i ağır bir yenilgiye uğratar⁴⁹³. Bu zafer Osmanlı yönetiminin bu tür niyetleri kolaylıkla bertaraf edecek güçte olduğunu göstermiş bulunuyordu. Osmanlı tarihçisi Hoca Saadeddin Efendi'nin “Selîm-Nâme”sinde bu savaşın izlerini, “Çaldıran'da helâk-i gürûh-nâ-pâk idüb, Şâh-ı gümrâh cem'-i kalîl ile kaçdı...”⁴⁹⁴ Selim'i övüp, Şâh'ı yeren ifadesinde görebiliyoruz. Çaldıran yenilgisi bir taraftan Safevîlere güçlerinin sınırını göstermiş bir taraftan da Osmanlı ülkesindeki Türkmenlere yönelik etkinliklerini zayıflatmış olduğunu Tevârih-i Âli Osman'lar ilk elden işaret ettiği gibi çağdaş araştırmalar da dile getirmektedirlerse de Sultan Selim'in ordusunu teşkil eden Yeniçerilerin baskısı yüzünden kazanılmış olan bu

⁴⁹¹ Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin*, II/356.

⁴⁹² Cemâlî Efendî, *Gülşen-i Tevârih*, TSMK, Revan, No: 1136, vr.1170a; **Mustafa Nuri Paşa**, *Netayicü'l-Vukuat*, I-II/81, Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, s.230.

⁴⁹³ Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu Batı'ya doğru Doğu Anadolu'ya hakim olurken, Şeybânî İmparatorluğu Doğu'ya doğru Amu Derya nehri'ne kadar semerkant'ın kontrolünü ele geçirirken Şah İsmail de bugüne kadar İran'ın sınırlarını belirlemiş oldu.

⁴⁹⁴ Ahmet Uğur, “Hoca Saadeddin Efendi'nin Selîm-Nâmesi” *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara 1980, s.229.

zaferin, büyük kazançlara tahmil edilemeden Selim'in geri dönmüş olduğu da araştırmacıların ittifak ettiği bir diğer konudur⁴⁹⁵.

Safevilerin yükselişinin ve gittikçe çevresinde yayılcı bir politika izlemesinin nedenlerinden birisinin, Safevîlerin devlet idaresinde Türkmen geleneklerine ve buna mukabil Türkmenlerin de liderlerine olan aşırı bağlılıklarının olduğu söylenmektedir⁴⁹⁶. Daha Babailer isyanı esnasında da Türkmenlerin bu özelliklerini görmek mümkündür. Türkmen babalarının savaş durumlarında kendi kabilelerini hemen harekete geçirebilmeleri, onların kendi kabile liderlerine, babalara olan aşırı bağlılıklarıyla açıklanabilir. Kendilerine önemli bir kudsiyet atfedilen bu babalar, eski Orta Asya'daki şamanlar gibi⁴⁹⁷, kendi kabilelerin hem dîni önderleri hem de siyasi şefi idiler. Dini açıdan kabilelerini yönlendirdikleri gibi siyasi açıdan da onları temsil edip yönlendiriyor ve onlar adına karar alabiliyorlardı. Türkmenlerin büyük ictimai hadiseler kitleler halinde katılmaları bunların, hem dîni bakımdan hem de dünyevî bakımdan büyük kitlelere vaziyet etmiş olmaları ve onların sorunlarını çözmüş olmalarından kaynaklanmakta olduğunu biliyoruz. Ömer Lütfi Barkan'ın da ifade ettiği gibi muhtelif yerlerde zavviyeler açan bu Türkmen şeyhlerin kendi çevrelerindeki faaliyetlere devlet de destek vermekteydi. Çeşitli dönemlerde bunlara araziler tahsis edilmiş ve vergi muafiyeti tanınmıştı⁴⁹⁸. Bu, devletin takip etmiş olduğu iskan siyasetinin bir sonucuydu. Bu şekilde önemli nüfuz eden şeyhler, gittikçe büyüyen bir güç haline geldikleri bilinmektedir.⁴⁹⁹ Anadolu'da gerek Selçuklular döneminde gerekse Osmanlılar döneminde ortaya çıkan isyanlara bunlardan önemli destek geldiği bilinmektedir. Bunların nüfuzunun uzun süre devam ettiklerini bildiğimiz için XV. Yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başlarında meydana gelen Safevî hareketinde bu tip oluşumların rolünü göz önünde bulundurmak gerektiğini düşünüyoruz.

⁴⁹⁵ John Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991, s.77.

⁴⁹⁶ Bkz. Savory, "The Safavid Administrative System", *The Cambridge History of Iran*, VI/356.

⁴⁹⁷ E. Ruhî Fırlalı, bu konuda "Türkler'in İslâm öncesi din ve kültürlerinden, yani Şamanizm ve onun özünü oluşturan, "Gök Tanrı" kültüyle birlikte diğer kültürler; Budizm ve Maniheizm gibi Orta Asya ve Maveraünnehir coğrafyasına ait dinlerin ve kültürleri muhtelif unsurlarından oluştuğunu ifade etmektedir. Bkz. "Alevilik ve Heterodoksi" *Türk Yurdu*, s.5.

⁴⁹⁸ Ö. Lütfi Barkan, "İstila devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", V. D. , II (1942) , s. 298.

⁴⁹⁹ A. Yaşar Ocak, *Babailer isyanı*, s. 65.

Diğer yandan huzursuzluğun hakim olduğu toplumlarda, insanların kendilerine kurtaracağına inandıkları bir mesih ya da mehdi bekledikleri görülmektedir⁵⁰⁰. Safevi propogandasının yaygınlaştığı dönemlerde gerek İran topraklarında gerek Osmanlı topraklarındaki siyasî, sosyal ve ekonomik çalkantılar, Türkmenler arasında da böyle bir beklenti yaratmış durumdaydı. Şunu da ilave etmek elzem görünüyor ki Şeyh Cüneyd'ten sonraki dönemlerde ortaya çıkan, Safeviyye diyebileceğimiz dünya görüşünde mesihci-mehdici karakter ön plana çıkmaktadır. Aslında Türkmenlerin katılmış oldukları birçok toplumsal olayında bunu müşahede etmek mümkündür.

2- Siyasal Farklılaşmanın Sonuçları

Safevî Devleti'nin temelini atan Erdebil Tekkesi'nin Hoca Ali ve Şeyh Cüneyd'ten itibaren siyasal argümanlarla adından sözettirmesi üzerine, Osmanlı Devlet adamları tarafından, konu iktisadî ve siyasî olarak değerlendirilmiş ve hatta Safevî taraftarlarının, Osmanlı Devleti bünyesinde meydana getirdikleri isyanlarda da ilk etapta ekonomik ve siyasî boyutlar gündeme gelmiş⁵⁰¹ ise de anlaşıldığı kadarıyla sorunu çözümlenmenin kolaycı yanına yönelinmiş ve durum dinî boyuta indirgenerek çözümlenmeye çalışılmıştır⁵⁰².

Çaldıran savaşını sadece bir Şii-Sünnî çatışması olarak değerlendirmenin⁵⁰³, çatışmayı doğuran sebeplerden önemli bir kısmının göz ardı edilmesine yol açacağı bilinen bir gerçekliktir. Savaşın sebepleri arasında yer alan mezhep çatışması belki diğer

⁵⁰⁰ Mesih ve Mehdi inancının toplumlardaki yeri için bkz. E. Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikatî İslâm Mezhepleri*, s.246-289.

⁵⁰¹ II. Bâyezid ile Şah İsmail arasında geçen yazışmalarda bu konu dile getirilmektedir. Şah İsmail Osmanlı sınırları içerisindeki bağlılarının kendilerini ziyaretlerine mani olumamasını istemiş, buna karşın II. Bâyezid'in cevabı ise giden toplulukların askerden kaçtıklarını ifade etmiştir. Bkz. Ekler, Hoca Saadeddîn, *Münşeât-ı Hoca Sadedîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh*, Reisülküttâb Nr. 921, v.193a-193b-194a

⁵⁰² Bkz. Şehabeddin Tekindağ, age, s.52-56; Ahmet Taşgın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma" *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri*, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s.298.

⁵⁰³ Hayrullah Efendi, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniye Tarihi*, C. X, s.41; Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin dinî siyaseti için bkz. Arif Erdoğan, *Yavuz Sultan Selim'in Faaliyetlerinde Din ve Siyaset Faktörü*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara 1998.

sebeplerden sadece bir tanesidir. Nitekim tarihi sürecin ortaya çıkardığı Kızılbaşlık kavramı, özde Safevî taraftarlığı anlamına gelmesine karşın, Osmanlılar tarafından, olayların doğal akışı içerisinde Osmanlı karşıtlığı olarak tanımlanmıştır⁵⁰⁴. Osmanlı-Safevî mücadelesi, kavramın dinsel bir zemine oturmasına yol açmıştır. Bu dinsel zeminin hem Kızılbaşlar, hem de Osmanlılar tarafından ısrarla ön planda tutulması, Kızılbaşlığın Erdebil Tekkesi ile olan tarihsel bağlarla ilgili olduğu kadar Osmanlı ulemasının, Osmanlı merkezi idaresinin istekleri doğrultusunda verdikleri fetvalarla da ilgili olmalıdır⁵⁰⁵. Osmanlı ve Safevî Devletleri arasında bir dönüm noktası olan Çaldıran savaşı, iki ülke halkları arasındaki ortak sosyal yapıya rağmen mesafeler oluşmasını doğurmakla beraber aslında Ortadoğu ve Maveraünnehir bölgesinin jeopolitik yapısı ile de alakalı olmalıdır. Bundan başka her iki ülkenin Memlûklüler, Özbekler ve Hindistan Moğolları ile ilişkileri ve ayrıca Hıristiyan Batı ile olan münasebetleri göz önünde bulundurulmalıdır.⁵⁰⁶ Buna dolaylı yoldan delil sayılabilecek nedenlerden birisi de Sünnî Memlûklular'ın de Osmanlılar tarafından yıkılmış olmasıdır. Osmanlıların Anadolu'da kurmuş oldukları kesin hakimiyet sonucunda İran'ın ekonomik durumunun bozulması da her iki ülkeyi karşı karşıya getiren nedenler arasında sayılabilir. Ayrıca İlhanlıların yıkılmasıyla birlikte bir taraftan Çin ve Hindistan, diğer taraftan da Karadeniz ve Güney Avrupa arasındaki ticari alışverişler için büyük önemi haiz bir geçiş noktası olması özelliğini kaybetmiş olan İran'ın Avrupalı tüccarlara kapılarının kapanmış olması sonucu, bu dönemde dış ticaret yapma konusunda önemli sıkıntılar yaşadığı görülmektedir. Bu sebeple İranlı tüccarların Anadolu'daki yollar dışında tercih edebileceği çok fazla seçenek kalmıyordu. Bunlar, Tebriz-Trabzon arası güzergahlar, Tebriz-Bursa arası geçiş yolları ve Sivas Kayseri ve Aksaray'ı kapsayan Tebriz-Konya hattıdır.⁵⁰⁷ Safevi propagandasının ve faaliyetlerinin yoğunlaştığı alanlara baktığımızda, bu güzergahların seçildiklerine şahit olmaktayız ki bunun savaş stratejisi yanında ticari açıdan da özellikle seçildiğini düşünmemek için hiçbir sebep yoktur.

⁵⁰⁴ B. S. Amoretti, "Religion in the Timurid and Safawid Periods", *Cabridge History of Iran*, Vol. VI, s.630.

⁵⁰⁵ Bkz. Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", s.122-123.

⁵⁰⁶ Adel Alleuche, a.g.e., s. 13; Ayrıca, Safevî Hanedânı ile Avrupalıların ilişkileri konusunda bkz. Laurence Lockhart, "European Contacts with Persia, 1350-1736", *The Cambridge History of Iran*, Vol. 6, s.373-412.

⁵⁰⁷ Adel Alleuche, age, s. 31

Çaldıran savaşı, Safeviler’le Osmanlılar arasındaki siyasi ayrışmayı iyice pekiştirdiği gibi kültürel ayrışmayı bir başka deyişle Kızılbaş–Sünnî ayrışmasını da kesin hatlarıyla ortaya çıkardı. Çaldıran öncesinde Kızılbaş, Şii, Rafizî gibi kullanılan kavramlardan bazılarının muhatapları tam olarak belirginlik kazanmamışken Çaldıran’dan sonra belirginlik kazanmıştır. Osmanlı yönetiminin benimsediği Sünnîlik, kesin bir hakimiyet kurmuş olduğuna; diğer yandan Safevi İran’ında da Kızılbaşlık, kurumsal ve medrese kökenli bir öğreti olan Şiiliğe dönüştüğüne şahit oluyoruz⁵⁰⁸. Vermeye çalıştığımız bu bilgilerden sonra dinî-kültürel farklılaşmanın boyutlarını ele almaya çalışacağız.

B- Kızılbaşlık Farklılaşmasının Dinî-Kültürel Boyutu

Osmanlı resmî ideolojisinin, o zamana kadar gelen İslâm ve Türk-İslâm devletlerinde yaşanarak elde edilen siyasal ve sosyo-ekonomik tecrübelerin süzülerek olgunlaştığı, sistematize edildiği ve kurumlaşmış olduğu, gözden kaçırılmaması gereken bir vakîadır. Osmanlı imparatorluğu’nun siyasal, bürokratik ve ekonomik uygulamalarının hepsi, kutsal devlet, devlet-i ebed müddet veya nizâm-ı âlem

⁵⁰⁸ Dinin, devletlerin resmi ideolojisi olarak kendi halklarına çevrilmesi de yine bir takım yönlerden ekonomik ve siyasî endişenin bir sonucu olmaktadır. Şii’lik ve Sünnîlik, iktisadî ve siyasî sistemin yerleştirilmesi ve sürdürülmesi için resmî mezhep haline getirilmiştir. Bütün bu karşılıklı önlemler Safevî Devletinin Erdebil tekkesinin geleneksel bağlıları ile Osmanlı periferisinde yaşayan göçebe topluluklardan müteşekkil Osmanlı Devleti sosyal tabanından yararlanma isteği sonucunda çıkmıştır. Burada dikkat çekici nokta ise, Osmanlı sınırları içerisinde kalan Safevî taraftarı zümreler sistem içerisinde farklılaşarak Kızılbaş, Rafizî gibi adlarla anılmış, Safevî Devleti kurulmadan önceki sosyal yapılarını muhafaza etmekte devam etmekte iken Safevi Devleti sınırları içerisinde kalan topluluklar merkezileşmiş ve merkezi otoriteyi oluşturmuşlar ve Şiileşmişlerdir. Dolayısıyla çevrede kalan yerleşik hayatın dışındaki sosyal topluluklarla da farklılaşmışlardır. (Bkz. Ahmet Taşğın, agm, s.29-299.) Bir başka deyişle Osmanlı Devleti’nin doğu sınırı 1514 yılındaki Çaldıran savaşı sonucunda belirlendiği için, Osmanlı topraklarındaki Türkler Kızılbaş olarak kalırken, Safevî Devletinin sınırları içerisinde yaşayan Kızılbaş zümreler devletin otoritesiyle önce Şiileştirilirler ve daha sonra da devlet yönetiminden uzaklaştırılırlar. Bkz. Hasan Onat, “Alevîlik-Bektaşîlik, Din Kültürü Ahlâk Bilgisi Dersleri ve Diyanet”, *Türk Yurdu*, s.10.

anlayışlarının birer uygulanaşı olan resmî ideolojiyi belirginleştirdiği ve böylesi bir resmî ideolojiyi meydana getirenin de ulemâ ve ilmiye sınıfı olduğu söylenebilir. Merkezî ya da resmî din anlayışının dışında kalan gruplar önceki dinlerinden getirdikleri şeyler ve başka din mensuplarıyla karşılaşmalarıyla onlardan aldıkları şeylerin etkisiyle yeni dinlerinde farklı bir anlayış ortaya koymaktaydılar. İşte resmî din anlayışının dışında kalan bu anlayışına sûfî-batınî din anlayışı diyoruz.

Anadolu'da meydana gelen Safevî bağlantılı göç ve isyanların en çok öne çıkan sebebi olarak, Osmanlı tebası durumundaki Türkmenlerin Safevî müridi olmaları gözükmektedir⁵⁰⁹. Anadolu'da Kızılbaşlık farklılaşmasının ortaya çıkmasında siyasal ve sosyo-ekonomik sebepler başta gelse de dinî sebebin de önemsiz olmadığını söylemeliyiz. Örneğin Mühimme kayıtlarında yer alan, “Kızılbaşlarla yapılan mücadelelere iştirak etmeyenlere gedik tevcih olunmamasına dair Van Beğlerbeğisine hüküm gönderilmesi⁵¹⁰; Çaldıran Savaşı'na katılan Osmanlı akıncılarının büyük bir kısmının Türkmen oldukları ve bunların Safevî ordusuyla anlaşmalarından korkulduğu için, savaşa hemen girilmek istenmesi⁵¹¹; Erdebil Sûfilerine taraftar olan Anadolu Türkmenlerinin bir kısmının⁵¹², Hatâ'î mahlası ile şiirler yazan Şah İsmail'i bir kurtarıcı olarak kabul etmeleri, bunun yanı sıra da bazı şairlerin, Osmanlı Devleti'ne karşı Şiîliğin zaferini temenni eden nefesler kaleme almaları⁵¹³ gibi bütün bunlar, XVI. Yüzyılda vukubulan dinî farklılaşmaya işaret ettiğini söyleyebiliriz.

⁵⁰⁹ Savaş, “XVI. Asırda Safeviler'in Anadolu'daki Faaliyetleri”, s.187; Ayrıca bu konuda bkz. Hamid Algar, “Some Observations on religion in Safavid Persia”, *Iranian Studies*, C.VII, 1974, s.287-293.

⁵¹⁰ BOA, Mühimme Defteri, 42, Sıra No:77; Başka bir belgede de Mülhid, Rafizî ve Kızılbaşlar'ın üstesinden gelebilmek mümkün olamadığından, hepsinin aileleriyle birlikte Kıbrıs'a sürgün edilmeleri istenmektedir.bkz. BOA.,Mühimme Defteri, XXXIII, Sıra No:204.

⁵¹¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II/266.

⁵¹² A. Refik, *Osmanlı Devrinde Râfizilik ve Bektaşılık*, 25-27; F. R. Haslok, *Bektaşılık Tetkikleri*, Çev. Ragıp Hulusi, Yay. Haz. Kamil Akarsu, Ankara 2000, s.44; Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1992, s.83.

⁵¹³ Cahit Öztelli, “Pir Sultan Abdal'ın Hayatı ile İlgili Yeni Şiirleri”, *Türk Dili*, 34/1954, s.587-88.

1- Dinî Farklılaşmanın Arka Planı

Osmanlılar'daki dînî anlayıştaki farklılaşma'nın izlerini sürmek için Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal hayatta dînin nasıl bir yer işgal ettiğine bakmamız gerekir. Osmanlı'da devlet ile dini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Osmanlı imparatorluğunda her şey gibi “dînin de devlet için olduğu” ifadesi⁵¹⁴ doğru olmakla birlikte eksik bir ifadedir ve bunun doğru şekilde ifadesi “din devlet içindir, devlet de din içindir” şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla toplumda meydana gelen dinle ilgili her türlü hareketlilik her zaman devleti doğrudan ilgilendirmiş, devletin siyaset tarzı da -en azından dînin onayını almak şeklinde-dînin ilgi alanı içinde addedilmiştir.

Osmanlılar, imparatorluk olma yolunda hızla ilerlerken bunun getirdiği sorunları da daha Fatih döneminden beri yaşamaya başlamıştı. Merkezileşme ile birlikte medreselerin kurularak, Selçuklular'dan tevarüs edilen sınırları belli bir ideoloji ve din anlayışının (Sünnîlik) yerleşmesi ve tabii olarak resmî görüş haline gelmesi böyle bir kalıba sokulamayan zümreleri merkezin kenarlarına itmiş bulunuyordu. Devlet merkezleşmenin bir gereği olarak, daha önce Selçuklular'da ve başka devletlerde de örneğini gördüğümüz gibi, bir “sahih din anlayışı” bir de “sahih olmayan din anlayışı” belirlenmişti. Sahih olan din anlayışında, hakim olan unsur tabiatıyla Sünnilikti. Sahih olmayan din anlayışları ise genellikle Sünnîlik dışı görüşlerin etkisindeki grup ve cemaatlerden oluşuyordu. Bu dönemde Sünnîlik dışı olarak kabul edilen grupların, genel olarak tasavvuf eğilimli olduklarını ve umûmiyetle Şîî akîdeye yakın düşünceler savduklarını söyleyebiliriz. Ne var ki bu tür düşüncelerin tümünün Şîî düşünce olduğunu söylemek mümkün değildir. Osmanlı Devleti, birçok şeyin etken olduğu bir çerçevede bu gruplarla olan iyi ilişkisini sürdürdüğü görülmektedir. örneğin Şah İsmail'in Anadolu Türkmenlerine yönelik uyguladığı Safevî propaganda usullerine uygun bir yol takip ederek yoğun Ehl-i Beyt sevgisi esasına önem verdiği kadar aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin benimsediği Sünnîlik sınırları içerisinde kalmaya da özen gösteren Halvetiyye tarikatının desteklenmesi, Osmanlı'nın bu tutumuna örnek teşkil eder. Safevî Devleti'nin güçlenmesiyle Anadolu'daki pek çok tarikat Osmanlı Devleti tarafından teftiş geçirmiş ve sıkı bir takibata alınmışlarken; Safevîlerin İran ve Azerbaycan'a hakim olduktan sonra bölgede Kızılbaşlığa karşı direnen; Safeviyye tarikatı ile aynı kaynaktan gelen

⁵¹⁴ A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998 s. 73.

Halvetilerin Osmanlı Devleti'nde Safevîliğe rakip olarak desteklendiğini belgelerden açık bir şekilde görebilmekteyiz⁵¹⁵.

Bu bölümde Osmanlı resmî din anlayışının ya da ideolojisinin dışında yer alan dînî grupların yapısını, kökenlerini ele alarak “Kızılbaşlık” ayrımının oluşumunu ve Kızılbaşların daha önce benzeri gruplardan hangi noktalarda ayrıldıklarını fetvalar, mektuplar ve mühimme defterlerindeki kayıtlar ışığında ele almaya çalışacağız. Osmanlılar'ın kuruluş döneminde ağır basan Türklük karakterini, ileriki yıllarda kurumsallaştıkça yönetim çevrelerinde terketmesiyle birlikte Türkmenlere ait olan din anlayışına karşı da cephe aldığı ve farklılaşmanın merkezinde bunun yer aldığı yolundaki iddialara da⁵¹⁶ cevap aramaya çalışacağız.

a) Türkmenlerin Din Anlayışları

Safevîler'in tarikata dayanan kökeni ile ilgili yeterince araştırmalar yapılmış durumdadır⁵¹⁷. Ancak Safevîler'in akidevî inançları ya da gündelik hayattaki dînî tutumları ve bunların sonradan geçirmiş olduğu evreler konusunda bağımsız araştırmaların olmadığını görüyoruz. Burada kuruluşları bakımından aynı etnik kökene dayanan bu iki hanedanın din anlayışlarının tahlilini yapacak ve özellikle de siyasi bir iktidara dönüştükten sonra hangi şekillere büründüğünü göstermeye çalışacağız. Ancak Osmanlılar ile Safevîler'in durumlarının her bakımdan birbirlerine benzediklerini söylemek zordur. Çünkü Şah İsmail, taç giydiğinde Osmanlı çoktan bir imparatorluk haline gelmiş, müesseselerini kurmuş ve kendi içindeki düzeni bozan unsurları temizleyerek merkezî otoriteyi pekiştirmiş bulunuyordu. Bundan başka İstanbul'un

⁵¹⁵ Bkz. Ahmed Refik, *Rafizilik ve Bektaşilik*, s. 34, No:45

⁵¹⁶ Böyle iddiada bulunanlardan biri de İttihat Terakki Fırkası tarafından Anadolu'da yaşayan çeşitli grupların ictimai yaşayışlarını araştırmakla görevlendirilen Baha Said Bey'dir. Baha Said'e göre “Töresini , milliyetini seven Türk kozmopolitliğe ısınamadı Arap'ın beynelmilel mefkûresiyle Türk'ün milli ideali birleşemedi, ilelebet de olamayacaktır.” Baha Said Kızılbaşlık Sünnilik mücadelesini bir mezhep çatışmasından ziyade etnik , sosyal bir çatışma farklılaşma olarak göstermektedir. Bak. Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevi-Bektâşi, Âhi ve Nusayrî Zümreleri*, s. 118.

⁵¹⁷ Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, Sarwar, *Târîh-i Şâh İsmâil Safevî*; Ebü'l-Hasan b. İbrahim Kazvini, *Fevayidü's-Safeviyye, Tarih-i Selâtin ve Ümerâ-i Safevî* ,; tsh. Meryem Mir Ahmedî, Tahran 1367.

fethiyle de Müslüman halkların sevgisini kazanmıştı⁵¹⁸. Buna karşılık safevîler'in, ancak Çaldıran yenilgisinden sonra kurumsal bir din anlayışına yönelerek Kızılbaşlık'tan Şiiliğe geçiş yaptıklarını görebiliyoruz⁵¹⁹. Safevîler'in köken itibarıyla Osmanlılar gibi Türkmen oldukları kabul edilmektedir⁵²⁰.

Türkmen adının ne şekilde teşekkül ettiği hususu, ilim dünyasını uzun süre meşgul etmiştir⁵²¹. Yapılan çalışmalarda bu adın daha çok etimolojisi üzerinde durulmuş, tarih içinde sahip olduğu manaya ise pek az değinilmiştir. İ. Kafesoğlu bu adın siyasî bir kavram olarak Karluklar tarafından ikame edilmiş olabileceğini öne sürmüştü⁵²², Sümer ise, Türkmen adının Anadolu'da konar-göçerlikle eş anlamlı olarak kullanıldığına dikkat çekmiştir⁵²³.

XI. yüzyıla kadar Oğuzlar'ın dışındaki Türk Boylarından bazılarında Türkmen dendiği ve bu yüzyıldan sonra Türkmen adının yalnızca Oğuzlar'a verildiği bilinmektedir. Kaşgarlı Mahmut, XI. yüzyılda sadece Oğuz boylarından meydana gelen Türkmen teşekküllerini kaydetmekte, hatta onların da kendi içlerinde "dedelerinin isimlerini alan" irili ufaklı oymaklara ayrıldığını; öte yandan Oğuzlar'ın, XIII. yüzyıllara kadar konar-

⁵¹⁸ Bu konuda bkz. Yaşar Yücel-Ali Sevim, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı, Fatih Yavuz Kanuni*, Ankara 191.

⁵¹⁹ Jean Calmard, "Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion", *Safavid Persia The History and Politics of an Islamic Society*, ed. Charles Melville, CMESUC, Cambridge 1996, s.142; S. H. Nasr, "Spiritual movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, Vol.VI, s.657-658.

⁵²⁰ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Mirza Abbaslı, "Safevîlerin Kökenine Dair", s.318 vd.; Sholeh A. Quinn, "the Historiography of Safavid Prefaces", *Safavid Persia The History and Politics of an Islamic Society*, s.1-26.

⁵²¹ Bu konuda bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayına Haz. Turhan Yörükân, Ankara1998; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 2000; Ünver Günay-Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, Ankara 1997;

⁵²² Türkmen adının manası üzerine en geniş değerlendirmeyi İ. Kafesoğlu yapmıştır. Bkz. "Türkmen Adı Manası ve Mahiyeti" *Jean Deny Armağanı*. Ankara 1958. s.131; Kafesoğlu, burada Türkmen kelimesi üzerine yapılan araştırmalara kısaca değindikten sonra –men, man-eklerinin üzerinde durmuş, bu eklerin kelimeye mübalağa, kuvvetlendirme, yüceltme gibi anlamlar kattığını (şişman, kocaman vs. de olduğu gibi), bundan dolayı Türkmen kelimesinin halis Türk, iyi Türk, anlamlarına gelebileceği yolundaki görüşleri desteklemiştir. Bkz. s.127.

⁵²³ Sümer, *Oğuzlar Türkmenler*, s.135.

göçer hayatı temsil etmelerinden dolayı kendilerini Türkmen diye isimlendirdiklerini bildirmektedir⁵²⁴.

Oğuzların, Türkmen diye adlandırılmaları hususunda bir şüphe bulunmamakla birlikte Türkmen adı daha 8. yüzyılda görülmektedir⁵²⁵. Kaşgarlı Mahmud Türkmen adını doğrudan Oğuzlara tahsis etmekte ve onların Türkmen adını ne suretle aldıkları hususunda da bir hikâye anlatmaktadır. Buna göre, Zülkarneyn doğu seferi sırasında Türk ülkesine gelmiş, kaçışan halktan geriye 22 kişi kalmış, Zülkarneyn de bunlara Türk'e benzer manasında "Türk-manend" demiştir⁵²⁶. Kaşgarlı Mahmud, bu 22 boyun adlarını da saymaktadır. Divan'da Türkmen maddesi izah edilirken "bunlar Oğuzlardır" şeklinde açıklamada bulunmaktadır.

Oğuzların Türkmen adını almalarına dair ilginç görüşlerden biri de el-Biruni'nin *el-Cemahir fi Marifeti'l-Cevahir* adlı eserinde yer almaktadır⁵²⁷. el-Biruni'ye göre, İslâmiyet'e giren Oğuz zümrelerine Müslüman komşuları tarafından Türkmen adının verilmiştir. Türkmen adının yükselişi Oğuzların İslamiyete girmelerinin bir neticesi gibi görünüyorsa da aslında burada Selçuklu Devleti'nin İslam dünyasında oynadığı rol gözden kaçırılmaktadır. Bu cümleden olarak Türkmen adının yükselişi doğrudan Selçuklu tarihi ile ilgilidir ve Türkmenlerin İslam tarihçilerinin eserlerinde yer işgal etmeye başlamaları da buradan kaynaklanmaktadır.

Türkmenler, Anadolu'yu baştan başa doldurduktan sonra tedricen yerleşik hayata geçmeye başladılar. Konar-göçerliği terk edip, köyler kurarak veya şehirlere yerleşerek ziraat, ticaret gibi daha çok yerleşik unsurların mesleklerini icra edenler "Türk" diye isimlendirilmiştir. Buna mukabil, konar-göçer gelenekleri devam ettirenler ise "Yörük" veya "Türkmen" adıyla anılmış olduklarını görüyoruz.

Osmanlı Devleti'nde konar göçerler buldukları coğrafyalara göre "Yörük" veya "Türkmen" diye isimlendirilir. Yörük adı Anadolu'da oluşmuş bir terimdir. Bu adın

⁵²⁴ Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lügati't-Türk*. Çev. Besim Atalay. Ankara 1985, II/ 276.

⁵²⁵ Aydın Sayılı, "*Selçuklulardan Evvel Orta Şarkta Türkler*" Belleten, S.10 (1946), s. 121; Ayrıca bu konuda bkz. Laszlo Rasony, *Tarihte Türklük*, Ankara 1996.

⁵²⁶ Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lügati't-Türk*, C.III, s.415.

⁵²⁷ Ebû'-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Kitabbü'l-Cemâhir fi Ma'rifeti'l-Cevâhir*, Haydarabad 1936; ayr. krş. Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılara Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985, s.198.

“yürü-mek” masdarından türetildiği ve yürüyen, sefere koşan çadır halkı anlamına geldiği umumiyetle kabul edilmiştir⁵²⁸.

Türkler arasında toplu olarak İslâmiyet’i kabul etmenin ilk defa Karahanlılar döneminde vuku bulduğu kabul edilmektedir. Bunun kesin tarihi ile ilgili tartışmalara bir yana bırakıldığında, X. yüzyılın ortalarında Satuk Buğra Han (Abdulkerim)’in idaresindeki Karahanlılar arasında kitlesel düzeyde islâmlaşmaların başladığı bilinmektedir. Hatta İbnü’l-Esir’e göre Türkmen adı da esasen Türkler’in islâm’a girmesinden (Türk+îman: Türkîman) esinlenerek türetilmiş olan bir kelimedir⁵²⁹. Konuya dair araştırma yapan Barthold ve Faruk Sümer gibi bilim adamlarının verdikleri bilgilere göre Sûfi dervişler Türkistan bölgesinde ya da başka yerlerde bozkırda yaşayan Türklerle İslâm’ı anlatmak için gitmişler ve bu Türklerin Müslüman olmasında etkili olmuştu⁵³⁰. Pek fazla bilinen bir olgu olmamasına rağmen sûfi İslâm anlayışının en önemli umdelerinden biri olarak kabul edilen “vahdet-i vücud” öğretisini en ileri düzeyde savunan Hallac-ı Mansur’un (857-922) da Türkistan’da Türkler arasında faaliyetlerde bulunduğuna işaret edenler vardır⁵³¹. Bunun üzerinde durulması gerektiğine inanıyoruz, çünkü vahdet-i vücûdçu düşüncenin ağırlıklı bir biçimde yer aldığı Hallac-ı Mansur’un İslâm anlayışı ile Türkmen İslam anlayışı arasında her konuda olmasa da bir çok konuda benzerliklerin bulunduğu bilinmektedir⁵³².

Emel Esin, daha dokuzuncu yüzyılın başlarında Raffi b. el-Laiş’in Semerkant’ta teşkilatlandığı Şia mezhebinin Taşkent Türkleri, Karluklar, Dokuz Oğuzlar arasında da kabul gördüğünü⁵³³ ifade etmiş olmakla birlikte, bu oluşumun Şia olarak kabul

⁵²⁸ Tayyip Gökbilgin, *Rumeli’de Yörükler, Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan*. İstanbul 1957, s. 1-9.

⁵²⁹ İbnü’l-Esir, *İslam Tarihi*, VIII/ 460 .

⁵³⁰ Barthold, *Türkistan*, Hz. H. Dursun Yıldız, Ankara 1990 s. 274; Sümer, *Oğuzlar Türkmenler*, s. 52

⁵³¹ Louis Massignon, “Hallac”, İA, V/I/167-68; Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, s.276-282.

⁵³² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Rami Ayas, *Türkiye’de Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, Ankara 1991, s.35-63; ayrıca bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1999.

⁵³³ Esin Emel, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam’a Giriş*, İstanbul 1978 s. 154.

edilmesinden ziyade⁵³⁴, bunu Ehl-i Beyt taraftarlığı olarak isimlendirmek daha doğru olacaktır. Karahanlılar'ın İslâm anlayışında Ehl-i Beyt sevgisinin önemli bir yer tuttuğu muhakkaktır⁵³⁵. Fakat bu, onların Sünnî İslâm itikadına bağlı olmadıklarını göstermez. Ramazan Şeşen ve Osman Turan gibi araştırmacıların da belirttiği gibi Karahanlılar Sünnî ve Hanefî idiler⁵³⁶. Fakat İslâm'la ilk karşılaştıkları dönem ve takip eden asırlarda, belki de Emeviler'e bir tepki olarak, Türkler'de güçlü bir Ehl-i Bbeyt sevgisi ve tasavvufî İslâm anlayışı mevcuttu. Gezgin Arap şairi Ebû Dülef (ö. 941-942)in Karahanlılar'la ilgili verdiği bilgiler bu bakımdan ilginçtir:

“Çiğillerden Sonra Buğraç (Karahanlılar) kabilesinin ülkesine vardık. Bu kabile mensuplarının sakalları tıraş edilmiş olup bıyıkları bulunur. Bunların kudretli hükümdarları vardır. Bu hükümdarların Alevî olduğunu ve Yahya b. Zeyd'in (Emevilere karşı isyan eden ve 743'te Cüzcan'da öldürülen kimse) neslinden geldiğini söylerler. Başlarına ancak bu alevînin sülâlesinden gelen birini tayin ederler”⁵³⁷.

Bundan başka Gazneli Sultan Mahmut'un kendisine bağlılık arzeden Karahanlı Kıta Han ile Buğra Han'ın elçilerini saygıyla karşılamasına rağmen onlara “Biz müslümanız, siz kâfirsiniz, size kız kardeşimizi, kızlarımızı vermeyiz ” demesi⁵³⁸, ne surette olursa olsun Karahanlılar'ın Müslümanlık anlayışlarına o dönemde çeşitli siyasî sebeplerle karşı çıktığı söylenebilir. Ancak burada verilen bilgilere ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Çünkü daha önce de işaret ettiğimiz gibi Karahanlıların Sünnî olduğunu belirten kaynaklar da bulunmaktadır. O dönemde muhtemelen mezhep çatışmaları bugünkünden farklı şekilde tezahür ediyordu. Daha sonraları Sünnî olduğu bilinen Alparslan'ın da Rafizî ithamına maruz kalması⁵³⁹, Türklerdeki yoğun Ehl-i Beyt sevgisinin, onların bu tür ithamlarla karşı karşıya kalmasına neden olduğunu düşündürmektedir.

⁵³⁴ Şiâ'nın teşekkülü için bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.46-69; E. Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası*, 107-156; Hasan ONAT, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s.115-121.

⁵³⁵ Yusuf Has Hacip , *Kutadgu Bilig* , çev. Reşit Rahmeti Arat , (Ankara 1985) s. 313.

⁵³⁶ Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul 1993, s.168; Ramazan Şeşen, *İslam Coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 2001 , s. 89.

⁵³⁷ Ramazan Şeşen, *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslâm Seyyahı İbn Faldan Seyahatnâmesi Tercümesi*, içerisinde *Ebû Dulef'in Risalesi Tercümesi*, İstanbul 1975, s.85.

⁵³⁸ Barthold, *Türkistan*, s. 305.

⁵³⁹ Nizamü'l-Mülk , *Siyâsetnâme*, İstanbul 1981, s. 141.

Selçuklular'a geldiğimizde, her ne kadar F. Babinger aksini savunuyorsa da⁵⁴⁰ medreselerin ve yönetici kesimin Sünnî olduğu hakkında herhangi bir tereddüt söz konusu değildir. Dolayısıyla geçerli olan resmî din anlayışı medrese kökenli Sünnilik idi⁵⁴¹. Selçuklu sultanları arasında Sultan Sencer gibi mezheb meseleleriyle yakından ilgilenen kimseler bile bulunmaktaydı⁵⁴². İmam Gazali ile macerası meşhur olan Sultan Sencer'in Şiiilerin gizli imam itikadi ile inceden inceye istihzâ ettiği kaynaklarda geçmektedir.⁵⁴³ XIII. Yüzyılda Anadolu Selçukluları dönemi için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Selçuklu yönetiminin farklı düşüncelere karşı hoşgörölü ve geniş düşünceli olduğu anlaşılmaktadır⁵⁴⁴. Büyük şehir merkezlerinin etkisinden uzak yerlerde kalan halkın aynı derecede naslarla sınırlı olan İslâm anlayışına bağlı olduğunu söylemek zordur. "Çünkü daha Seçukluların zuhurundan evvel başlayarak İslam âleminde şiddetle hükümrân olan sûfiyâne cereyanlar hatta sünnilik ünvânı altında bile Şî ruhunu halk ve güzideler arasında o kadar kuvvetle yaymıştı ki aynı hâli Anadolunun dînî tarihinde de saraheten görmekteyiz."⁵⁴⁵ Ancak Fuad Köprölü'e ait yukarıdaki ifadeleri bu inançlara sahip olan kimselerin doğrudan bir mezhebe aid olması şeklinde anlamamak gerekir. Bunlar daha çok "tasavvuf ile ilgili Rafizî inançlara sahip olan kimseler" olarak görülürler. Zâten bu dönemden itibâren "bir çok ricâl-i sûfiyenin makarr-ı evliyâ olan Buhara'dan gelerek Anadolu'ya girdiklerini" biliyoruz.⁵⁴⁶ İbrahim Kafesoğlu bu gerçekliğe işaret ederek şöyle demektedir:

"..İslâmiyet'te türlü tarikatların ortaya çıkmağa başladığı XI. Yüzyılda bu fikirler ile kaynaşmakta olan Horasan'da mevcut çok kuvvetli "tezkir muhiti" ve zaviyeler ve Hangahlarda etraflarında müritleri ve dervişleri ile rûhani bir hava içinde yaşayan ve hakikatın kitaptan değil, fakat his yolu ile idrakinin mümkün olduğunu iddia eden ve bu sebeple medrese müntesiplerine cephe alan ve dinin mekruh kıldığı raks ve musikiyi ön

⁵⁴⁰ F. Babinger, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 14.

⁵⁴¹ Köprölü , *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 45; O. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara 1965; s.249; Kafesoğlu, *Selçuklular Tarihi*, İstanbul 1972, s.159; İrene Mélikoff, "*İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni*", Osmanlı Beyliği ed. Elizabeth A. Zachariadou, İstanbul 1997, s. 149;

⁵⁴² Nizâmü'l-mülk, a. g. e. s. 139.

⁵⁴³ Fuad Köprölü, *Anadolu'da İslâmiyet* , s. 45, 87-88.

⁵⁴⁴ Bu konuda bkz. M. Saffet Sarıkaya, *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı*, s.s.45-74.

⁵⁴⁵ Köprölü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 45.

⁵⁴⁶ Babinger, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 17.

planda tutan şeyhler, şimal bozkırlarından şâmânî akîdeler ile beslenmiş vaziyette gelerek, İslâmiyetin nassî kaidelerine pek intibak edemeyen Türkmen kütelleri üzerinde tabiatıyla fazlasıyla müessir olmuşlardı.”⁵⁴⁷

Türkmenlerin din anlayışlarının ortaya çıkması bakımından Selçuklular döneminde Anadolu’ya gelen sûfi önderler arasında da bir ayırım yapma gereği vardır. Bunlardan bir kısmı İran kültüründen fazlasıyla etkilenmiş ve saraylarda ve konaklardan emirlerden ve yöneticilerin koruyucusu himayesi altında yaşayan ve tasavvuf anlayışlarını dînî nassların çerçevesi içinde kalmasına özen gösteren kimselerdir. Bunlardan oldukça farklı olan “Türkmen babalar”ın temsil ettiği tasavvuf anlayışının daha basit bir yapısının olduğunu müşâhede ediyoruz. “Arap ve Acem edebiyat-ı sûfiyesinin bütün dehayıkına vakıf olarak beliğ Farisi şiirler, Arapça kitaplar ve şerhler yazan bu ilk kısım sûfiler, şehirlerin acem harsına çok perestîşkâr halkına hitabettikleri halde, garip kıyafetleri, ağzılarda dolaşan kerametleri, meczubâne yaşayışları ile eski “baksı-kam”ların hatırâsını islâmî şekil altında yaşayan Türkmen babaları Oğuz boylarının anlayacakları bir dille İslâmiyet’in eski kavmî anelere tetabuk eden sûfiyâne fakat basit ve avâmî bir şekli-muharrefini telkin ediyortlardı.”⁵⁴⁸

İslâm dininin uzun süre bayraktarlığını yapmış olan Büyük Selçuklular Sünnî İslâm anlayışını kuvvetle desteklerken devletin kurulduğu yer olan Hosaran, Mâverâünnehir bölgelerinde bir çok tasavvufî akım yaygın hale gelmiştir. Bu dönemde zaviyelerde hankahlarda kuzey bozkırlarından gelen Şamani inançlarla beslenmiş, fikhın şartlarına uymayan Türkmen kitleler yer bulmuş, kısa zamanda çoğalan tarikatlar sayesinde sûfi yaşantının etkisine girmişlerdir. Miryakefalon savaşı (1176) ile birlikte Anadolu’daki siyasî hakimiyetin kesinleşip, kurumsallaşmanın oluşmasıyla birlikte, İran’da bulunan Şafiî medreselerinden yetişen bürokratlar Anadolu’ya gelirler. İşte Anadolu sahasında Sünnîliğin pekişmesini sağlayan bu ulema-bürokrat göçünün olduğu

⁵⁴⁷ İ. Kafesoğlu, “Selçuklular” İA, X/403.

⁵⁴⁸ Köprülü, *Anadolu’da İslâmiyet*, s. 49. Aynı Yazar, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.133.; Fuad Köprülü’nin görüşlerine katılmakla birlikte Yüksek zümre din anlayışının çerçevesini bu zümreye hitap eden âlimlerin yazmış oldukları kitaplardan çıkarabildiğimizi, buna karşılık daha basit onun deyişiyle “babalar”ın telkin ettiği tasavvuf anlayışının, kitâbî, sağlam kaynaklarının olmadığını belirtmemiz gerekir. Bu “babalar” kimlerdi, dînî-tasavvufî bilgilerinin kaynakları neydi, bu gibi sorular cevaplandırmak mevcut malumatımızla mümkün görünmemektedir.

söylenmektedir. Bundan başka daha sonraları XIII. Yüzyılda Cengiz Han'ın fetihleri neticesinde Anadolu'ya büyük Türk göçü gerçekleşir. Cengiz Han ordusu karşısında bozguna uğrayan Celaleddin Harezmsah, büyük bir Türk kitlei ile Azarbeycan ve Doğu Anadolu'ya girer. Bu arada Türkistan, Horasan, İran ve Azarbeycan'dan gelen Türk kitleleri de Anadolu'nun muhtelif bölgelerine yerleşmiş bulunuyordu. Bunlar da sûfi, şeyhlerin ve baba olarak nitelendirilen şahsiyetlerin ve dervişlerin yönlendirdiği kitlelerdi ve "Baba Abidin" ve "Baba Çoban Marağı" gibi çoğunun isminin önünde "baba" ünvanı bulunan birçok sûfi derviş de Anadolu'ya gelmişti⁵⁴⁹. Bunların, tamamen Kalanderiyye, Haydariyye, Vefaiyye ve Yeseviyye gibi Türk tarikatlarına mensup kimseler olduğunu biliyoruz. Babailer ayaklanmasında (1239) öne çıkan Baba İlyas ve müridi Baba İshak'ın da bunlardan olduğunu belirtmek gerekir. Babailer isyanı adıyla anılan bu olayı, Kalenderî, Hayderî gibi çeşitli isimlerle anılan "Babalar"ın Türkmen halk arasında batınılikle karışık olan kimselerin savundukları fikirlere yakın düşünceler yayan "Babalar"ın Anadolu'da çıkarmış oldukları bir isyandır⁵⁵⁰.

İlhanlılar'ın gelişiyle birlikte Anadolu'da hem tasavvufi hayatta büyük bir gelişme olmuş hem de Türkmenlerce temsil edilen bu tasavvufi din anlayışı müesseseseleşmeye başlamıştır. Bu dönemde Türkmen "Babalar"ın açtığı medrese ve zaviyeler bunun en önemli göstergesidir⁵⁵¹. Aytek Baba, Buzağı Baba, Abdurrahman Baba, Baba Halil, Sarı Saltuk, Barak Baba ve Hacı Bektaş gibi İlhanlılar'la birlikte gelen Türk "Babalar"ı ve Yesevî şeyhlerinin temsil ettiği İslâm anlayışı, medrese çevrelerince oluşturulan İslâm anlayışına ters düşüyordu⁵⁵².

Osmanlı devletini kuran hanedân XIII. Yüzyılın başlarından itibaren Moğol hareketinin önünden ya da birlikte Anadolu'ya gelen Türkmen göç dalgasıyla birlikte Anadolu'ya gelmiş ya da bu göç dalgasından sonra ortaya çıkmış bir aileydi. Taşköprüzâde'nin Şakâik-i Nu'mâniyye'sinde v.b. eserlerde ilk kuruluş dönemlerinde tarikat büyüklerinin her köşede açmış oldukları, tekke hangâh ve zaviyelerden mamurelerden bolca söz edilmektedir. Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osman Bey'in

⁵⁴⁹ Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1998, s.27-55.

⁵⁵⁰ Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 51.

⁵⁵¹ Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, C. 2 (İstanbul 1996) s. 167.

⁵⁵² Köprülü, "İslâm Sûfi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri", s.494; Togan, *Umûmi Türk Tarihine Giriş*, s. 98.

yetiştığı muhit daha çok tasavvufî bir İslâm anlayışının hakim olduğu muhitti ve bu dînî ortamın mezhebî rengiyle ilgili olarak, taassubun olmadığı ve kimi Şîî unsurları da bünyesinde barındıran tasavvufî bir İslâm anlayışı olduğu söylenebilir. Bunun tek tip bir Sünnilik olmadığı kesindir. İlhanlı hükümdarı Gâzân Hân'ın İslâmiyet'i kabulünün ardından yerine geçen Olcaytu'nun da 1310 yılında Şîîliği kabul etmesi o tarihlerde Anadolu coğrafyasında da Şîî unsurların etkisinin olduğundan sözedilebilir⁵⁵³. Ancak hakim olan ve resmî olan anlayış Sünnî-tasavvufî bir anlayış olmalıdır. Bunun dışındaki ifadelerin açıklanmasının zor olduğu açıktır. XIV. Asırda yazılan İbn Batuta Seyahatnâmesinde nakledilen bir olay Sinop halkının mezhebî tutumlarıyla ilgili bir takım ipuçları vermektedir:

“Sinop'a geldiğimiz vakit halk bizim iki elimizi yana indirerek namaz kılmakta olduğumuzu görmüştü (...) Bu çevredeki insanlardan bazıları Irak ve Hicaz'ı görmüş olduklarından oralarda yaşayan şiiilerin ellerini yanlarına bırakarak namaz kıldıklarını da biliyorlardı. Bu benzerlikle bizi Şiiilikle itham ettiler ve bu konuda sorular sordular. Onlara bizim Maliki olduğumuzu anlatmaya çalıştıksa da bir türlü inandıramadık. Yüreklerinde hâsıl olan şüphe devam etti durdu. Nihâyet belde nâibi hizmetkârıyla tavşan göndererek ona bizim durumumuzu izlemesini tembih etmişti. Gönderilen tavşanı kestirdim, pişirttik hep birlikte yedik. Hizmetkar bunu görünce efendisine gidip olanı anlattı ve işte ancak o zaman hakkımızda uyanan şüphe giderek, bizlere hemen ziyafetler vermeye başlandı. Gerçekte şiiiler tavşan eti yememektedir.”⁵⁵⁴

Günümüzde Safevîler konusunda gerek ülkemizde gerekse dışarıda birçok değerli çalışma yapılmasına rağmen hala cevaplanmamış, ya da açıklığa kavuşturulması gereken bir çok soru bulunmaktadır. Safevî-Osmanlı ilişkisi sözkonusu olduğunda, Osmanlılar'la ilgili herhangi bir belge sıkıntısı çekilmezken, Safevîler cephesinden baktığımızda birçok konuda kesin görüş oluşturacak belgelerden mahrum olduğumuz görülecektir. Bunun nedenlerini İyâsâ Ade Bello şu şekilde sıralamaktadır.

1-Safevîlerin kendilerini Hz. Ali soyundan göstermek için gösterdikleri çabalar, bunun farklılığını ortaya koyan belgelerin yok edilmesine neden olmuş olabilir.

⁵⁵³ Bkz. Müneccimbaşı, *Sahîfu'l-Ahbâr*, III/2-3; ayr. krş. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids*, s.23; J.P.Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul 1994, s.18;

⁵⁵⁴ İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnâmesinden Seçmeler*, haz. İ . Parmaksızoğlu, İstanbul 1989, s. 68.

2-Safevilere ait arşiv belgelerinin çoğu kayıptır. Bunlar buldukça Safevilerin tarihi konusunda daha sağlıklı ve doğru kararlar vermek mümkün olacaktır.

3-Kaynaklardaki ifadeler arasındaki açık çelişkiler. Bu daha çok Şîî ve Sünnî kaynaklar arasında açıkça görülen bir olgudur.

4-Safeviler'in kendilerinin birer sûfi tarikatı olarak takdim etmeleri kendi tarihsel belgelerinde efsanevi ve mistik karakterdeki vakıalarla, saf tarihi hakikatların birbirine karışmasına sebep olmaktadır⁵⁵⁵.

İysa Ade Bello'nun saymış olduğu bu nedenlere belki şunu da eklememiz gerekli olacaktır. Osmanlı padişahı, Müslüman bir ülke, dahası soydaş bir halkla savaşın meşruiyeti için ulemadan fetva istemiş; onların da gerekli fetvayı vermiş olduklarını tam olarak biliyoruz. Buna karşın Safeviler'in böyle bir sorun yaşayıp yaşamadığına dair elimizde bir belge bulunmamaktadır. Ancak onların da Sünniler'e yönelik olumsuz tavırlarını biliyoruz. Safevi ulemânın tutumu ile ilgili maalesef elimizde yeterli belge bulunmamakla birlikte, Safevî Devleti'nin de iktidarı altındaki Şîî ulemayı, halkı yönlendirebilmesi için memnun tutmaya çalıştığını söyleyebiliriz⁵⁵⁶.

Safevi şeyhleri silsilesi içerisinde, Cüneyd ve Haydar'ın Müridleri, şeyhlerini Tanrı'nın yeryüzündeki zuhuru, hatta Allah olarak telakki etmekteydiler. Sünnî kimliğiyle bilinen Akkoyunlu Yakub Bey'in katibi ve vakanüvisi Fazlullah b. Ruzbihan Huncî, Şeyh Cüneyd ve Haydar'ın bağlıları için "Rum câhilleri, dalalet içinde bir zümre ve şeytanın askerleri... Şeyh Cüneyd'i "Allah" oğlu Haydar'ı da Allah'ın oğlu olarak görüyorlar." İfadesini kullanmaktadır⁵⁵⁷. Şah İsmail ile ilgili monografik bir eser kaleme almış olan İranlı yazar Moneçehr Parsâdest'a göre de Şeyh Cüneyd'in bağlıları, Allah'ın insanın vücudunda tecessüm ettiğine inanan aşırı Şîî düşüncelere sahip bir zümreye mensup kimselerdi⁵⁵⁸. Ne var ki Cüneyd ve Haydar'ın kendileri için söylenen bu gibi sıfatları kabul edip etmediklerini tam olarak tespit edemiyoruz. Bugün bile tarikat bağlıların

⁵⁵⁵ İysa Ade Bello, "The Safavid Episode : Transition From Spiritual To Temporal Leaders", İslamic Studies , Vol. XXIII/I 1984 , s. 1.

⁵⁵⁶ Safevî Devleti'nde Şîî ulemaya yapılan tahsisat için bkz. Said Amir Arjomand, "The Clerical Estate and the Emergence of a Şhiite Hierocracy in safavid Iran, A Study in Historical Socialogy", *Journal of the Economic and social History of the Orient*, 28 (1985), s.169-220.

⁵⁵⁷ İbn Rûzbihân, *Âlem ârâ-yı Emînî* , s. 264.

⁵⁵⁸ Moneçehr Parsadost, *Şâh İsmâil-i Evvel*, Tahran 1375, s. 147.

şeyhleri için kullandıkları aşırı ifadelerin şeyhleri tarafından benimsenip benimsenmediğini tespit etmek kolay değildir. Ancak genç yaşta taç giyen Şah İsmail daha bu esnada bile, taraftarlarınca önemli bir kudsiyete büründürüldüğü görülmektedir. Her ne kadar bunu onun aynı zamanda bir tarikatının lideri olmasıyla da ilişkilendirmek mümkünse de, ilk kez devlet başkanına böyle bir kusdsiyet atfedilmekteydi⁵⁵⁹. Hatai mahlasıyla yazılan şiirlerin tümünün Şah İsmail'e aidiyeti konusundaki tartışmalarla birlikte Şah İsmail'in, Türkmenlere yönelik, onların anlayabileceği motifleri kullanarak, Şiî itikadını yorumlayan şiirleri, güzel bir Türkçe ile kaleme aldığını söyleyebiliriz⁵⁶⁰.

Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nu kuran dinî anlayış ile Safevî Devleti'ni kuran dinî anlayış arasında başlangıçta belli bir yakınlığın bulundu söylenebilir⁵⁶¹. Yani her ikisinin kuruluşu da tasavvufi motiflerin ön planda olduğu bir temele dayanıyordu. Yavuz Sultân Selîm'e gelinceye kadar Osmanlı sultanlarının Doğu sınırıyla⁵⁶² bağlantılı olarak meydana gelen olaylara yönelik ciddi bir tedbir almamasının sebebi, Anadolu'daki sufiliğin Safevî tarikatının beslendiği kaynaklarla ilişkili bir yapı oluşturması ve Osmanlı din anlayışında sūfiliğin önemli bir yer tutmasıdır denilebilir.

b) Babâiler Hareketi ve Kalenderî Zümreler

Osmanlı Devleti kurulmadan hemen önce, Anadolu'da meydana gelen Babaîler isyanı gibi bir takım olaylar bu dönemdeki din anlayışının tahlil edilmesi bakımından

⁵⁵⁹Palmira Brummet, "The Myth of Shah İsmail Safavi :Political Rhetoric and "Divine" Kingship", *Medieval Christian Perceptions of İslam : A Book of Essays* , Ed. J. Victor Tolan New York 1996, s. 334. Brummett'in ifadesine göre "Şah İsmail'in müridi olan Kızılbaşlar "Şah İsmail'in ölümsüz olduğuna ve yenilmez olduğuna inanmaktaydılar" bk Brummet, age, s. 332.

⁵⁶⁰Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI/218.

⁵⁶¹Anadolu'lu Türkmenler, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletleri ile aynı zamanda Osmanlı ve Safevî Devletlerinin de insan kaynağını oluşturuyorlardı. Bkz. Roemer, "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, VI/213.

⁵⁶²Osmanlı idari teriminolojisinde "Vilâyet-i Rûm" diye isimlendirilen Çorum, Merzifon, Amasya ve Tokat, Onaltıncı yüzyıl boyunca, Anadolu'nun İran sınırında yer alan en çok kentleşmiş bölgesi sayılabilir. Bkz. Suraiya Faroqhi, "Fatih Döneminden Evliya Çelebi Seyahatine Kadar Çorum", *Çorum Tarihi*, haz. 5. Hitit Festival Komitesi, ths. s.84

oldukça önemlidir⁵⁶³. Safeviyye hareketiyle tarihsel açıdan doğrudan ilişkisi kurulabilecek tarihsel olay Kalenderilik hareketi olmakla birlikte, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık farklılaşmasının meydana gelmesinde Anadolu Selçuklu Devleti'nin son bulmasında son derece etkili dinî-tasavvufî bir hareket olan Babailer hareketinin önemli bir yeri olduğu bilinmektedir.

Babâiler isyanının zuhur ettiği coğrafyada hakim olan dînî inançlar bu isyana katılanların dînî anlayışlarını da az çok ortaya koyar niteliktedir. Mesela Kemaleddin'in *Tarih-i Haleb*'inden nakille Fuad Köprülü'nün verdiği bilgilere bakılacak olursa, isyanın çıktığı bölgelerden biri olan Halep şehri, uzun bir süre farklı din anlayışlarına sahip ve farklı mezheplere mensup kimselerin çatışma sahası olmuş olduğu görülecektir. Yine bu dönemlerde şehrin hakimi durumunda olan ve topraklarını ulemâya ve meşâyiha vakfedecek kadar zahidâne temayüller taşıyan Nureddin Şehid'in önemli bir kısmı Türklerden teşekkül eden ordusunda şarap içilmekte ve çalgı çalınmakta olduğu söylenmektedir⁵⁶⁴. X ve XI. Asırlarda Türkmenler'n Lazkiye, Haleb, Antakya ve Şemişat havalisinin Türkmenler'le meskun olduğunu düşündüğümüzde bu tür inanç ve ritüellerin ve geleneklerin onlara da geçmiş olmasının imkansız olmadığı söylenebilir. İbn Batuta'nın da Babâiler isyanından yaklaşık bir asır sonra yine bu bölgelerden geçerken aynı zümrelere tesadüf etmiş olduğu bildirilmektedir⁵⁶⁵. Daha sonra Türkmen Kızılbaşlara yönelik ithamlarda bu gibi şeylerin de yer alması bu bakımdan dikkat çekicidir.

Şemişad'a bağlı Gefersud nahiyesinde yetişen Baba İshak Anadolu'da birçok taraftarı olan bir şeyh idi. Amasya dolaylarındaki bir mağarada inzivaya çekilmişti. Ancak onun bu inzivâsı siyasetten uzak kalması anlamına gelmiyordu. Kendisi bu durumdayken bir yandan da halkı Selçuklu hükümdarı Sultan Gıyaseddin aleyhine isyana kışkırtmaktaydı. Uygun bir ortam bulduğunda da Gefersud ve Maraş dolaylarındaki müritlerine isyan emrini verdi⁵⁶⁶. Zâten böyle bir işareti beklemekte olan Türkmenler'in de hemen harekete geçerek, Malatya Tokat ve Amasya taraflarını ele geçirerek, Selçuklular'ı uzun süre uğraştıran, kadın ve çocuklarıyla birlikte fedakarca ve can

⁵⁶³ Bu konuda bkz. Claude Cahen, "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri", Çev. İsmet Kayaoğlu, AÜİFD, C.XVIII, Ankara 1972, s.193-202.

⁵⁶⁴ Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, s. 93

⁵⁶⁵ İbn Batûta, *Seyahâtname*, İstanbul1335, s.357.

⁵⁶⁶ Bkz. Münecimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, II/67.

siperâne savaşan bu Türkmenler'in⁵⁶⁷, sonunda Selçuklu imparatorluğu'nu devirerek idreyi ele alma hedefine ulaşamaları da Baba İlyas'ın daha hayattayken kutsallaşan şahsiyeti giderek yeni bir dinî-tasavvufî hareketin merkezi oldu⁵⁶⁸.

Burada bizim çalışmamız açısından önemli olan bu hareketin yönlendiricisi konumunda olan kimselerle, bu isyana katılan Türkmenlerin itikadları, ait oldukları toplumsal kesimdir. Babaîliğin önemi, Anadolu Türk din tarihinde batınî hareket ve zümrelerin temelini ve hareket noktasını oluşturmasından ve dolayısıyla da Kızılbaşlık farklılaşmasının analizinde kendisine atıfta bulunulmasından kaynaklandığı dile getirilmektedir. Babaî hareketinin, gayri Sünnî bir kitle tarafından idare edilmediğini ileri süren araştırmacıların varlığıyla birlikte⁵⁶⁹, Babaîler isyanına kalkışan kimselerin, ait oldukları sosyal-sınıfsal konumları ve dinî inançları göz önünde tutulduğunda, Sünnî olmaları, en azından kendilerini tanımlayacak ana karakter olarak Sünnî-kitabî olmaları mümkün gözükmediği söylenebilir. Kaynaklarda yer aldığına göre Türkmenler Baba İlyas'ı "Baba Resulullah" olarak adlandırmaktaydılar⁵⁷⁰. Baba İlyas Horasânî'nin torunlarından olan Elvan çelebi Menâkibu'l-Kudsiye⁵⁷¹ adlı eserinde Baba İlyas'ı daha da yücelterek peygamberi onun takipçisi gibi tanıtmayı ise, Babaların Türkmenler arasındaki kazanmış olduğu konuma dikkat çekmesi açısından oldukça önemli sayılmalıdır⁵⁷². Baba

⁵⁶⁷ Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ*, I/37-38.

⁵⁶⁸ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, I/235; krş. Ocak, *Babaîler*, s.94-95; "Babaîlik", *DİA*, IV/374.

⁵⁶⁹ Mikail Bayram, Babaî hareketine katılanların aslında Sünnî itikada sahip olduklarını ancak Selçuklular'ın sırf kendi saldırılarını meşrulaştırmak amacıyla bunları Rafizî ve yahut da heteredoks olarak gösterdiği ileri sürmektedir. Bkz. "Baba İshak harekâtının gerçek sebebi ve Âhi Evren İle İlişkisi", *Diyânet Dergisi*, XVIII/2 1979, s. 69-78.

⁵⁷⁰ İbn Bibi, *El-Evâmirü'l-Alâ'îye fi'l-Umuri'l-Alâ'îye (Selcuk Nâme)*, II/49-54.

⁵⁷¹ Elvan Çelebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi)*, Haz. İsmail E. Erünsal, A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984.

⁵⁷² Kim gelübdür bu sûretâ bir er
Kim halâyıkdır ona peygamber
Salevât adına virür enbûh
Âdemî vü perî çü deşt i çü kûh

Yine bir başka yerde Elvan çelebi Baba İlyası şöyle tanıtmaktadır:

Tahtuma tacuma nazar kılmış
Kendüyü hem resûl-i Hak bilmiş

Bkz. Elvan Çelebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye*, s.49.

İlyas'ın kendisini resul olarak tanıtmaması, dönemin tarihçileri tarafından da doğrulanmaktadır⁵⁷³. Tüm bunlar Babâiler ayaklanmasına öncülük eden şahısların kendilerini insanüstü kutsal bir şahıs olarak tanıttıkları görülmektedir.

İkinci kuşak Babaî hareketine mensup Babalardan birisi sayılan Barak Baba'nın hayat hikayesi ve hakkında anlatılanlar da konumuz açısından çok önemlidir. Bir Türkmen Babası olan Barak Baba, Sarı Saltık'ın mürididir. Sahip olduğu görüşler ve ilginç giysileriyle etrafında çok sayıda mürit toplamış hatta bunlara Barakıyyûn adı verilmiştir⁵⁷⁴. Barak Baba'ya atfedilen “Kelîmât-ı Barak Baba” adlı eserde de bu tür inançlardan bazılarına rastlamak mümkündür. Barak Baba söz konusu eserinde “Ulu Tangırdın fermanın furmandın” demektedir. Bu cümle Kutb-ı Alevî'nin şerhine göre şu anlama gelmektedir: “Yani söyleneni sanırmısın ki biz söylüyoruz, yahut kendimizden, yahut kendiliğimizden söylüyoruz. “Ben görünüşte Adem'in oğluyum amma, gerçekte ona baba olduğuma dair tanığım var” diyen Barak Baba burada da kendisine adeta insanüstü bir varlık pâyesi vermektedir. Fakat şârih eseri şerh ederken yaptığı yorumlarla, eserdeki İslâmî nasslara aykırı kabul edilecek şeylere de farklı açıklamalar getirmiş olduğu görülmektedir⁵⁷⁵.

Babâiler hareketini bizim için önemli kılan hususlardan birisi de, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda etkin olan bazı şahısların da kaynaklarda Babaî halifeleri olarak tanıtılmasıdır. Baba İlyas'ın en ünlü halifeleri arasında yer alan Şeyh Osman, Aynuddevle (Ayna Dola), Hacı Mihman ve Bağdın Hacı da Baba İlyas gibi vefai şeyhidir. Şeyh Balı (ya da Balışeyh), Sultan Orhan devri şeyhlerinden meşhur Geyikli Baba, Şeyh Edebâli, Emirci Sultan, Hacı Bektaş-ı Velî de yine Baba Resul'ün halifesi olarak bilinmektedir⁵⁷⁶.

⁵⁷³ Bu konuda bkz. İbn Bibi, *El-Evâmirü'l-Alâ'iyе fi'l-Umuri'l-Ala'iyе (Selcuk Nâme)*, II/49; Elvan Çelebi, *Menâkibü'l-Kudsîyye*, s.10-26;

⁵⁷⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.180.

⁵⁷⁵ Kutb-ı Alevî , Barak Baba'nın sözlerinin Şerhi, terc. A. Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf içinde, s. 257.

⁵⁷⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.178, Safevî ailesinin Hacı Bektaş Velî 'yi tanıyıp tanımadıkları konusunda elde mevcut olan kaynaklara göre kesin olarak bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Fakat bazı İran'lı kaynaklarda Safevîler'in kendilerini H. Bektaş Velî'ye nispet etme konusunda istekli davrandıklarını göstermektedir. Farsça yazılmış olan *Âlem-i ârâ-yi Safevî* adlı eserde buna dair anlatılan bir olayda Hacı Bektaş müritlerinden olan bir dervişin Safevîler'in hurucunu önceden haber verdiğine işaret etmektedir. *Âlem-i ârâ-yi Safevî*, Ed. Şükü Yedullah s. 64 vd.

Kuruluş dönemindeki Şeyh Edebali'nin Osmanlı devletinin kurucusu olan Osman Bey ile ilişkisi göz önünde tutulursa Babai hareketinin Osmanlılar'ın kuruluş döneminde ve daha sonraki dönemlerde etkisini daha iyi anlamak mümkün hale gelir.

Abdalân-ı Rûm dediğimiz ve Baba Resûl'ün ikinci ya da üçüncü kuşak müritlerinin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun ilk yüzyılında gazalara bizzat katıldıkları ve Osmanlı hükümdarlarına yakın oldukları bilinmektedir. Bunlar arasında yer alan Geyikli Baba kim olduğunu merak eden Organ Gazi'nin adamlarına “Baba İlyas müridiyim, Seyyid Ebu'l-Vefâ tarikinden” şeklinde cevap vermişti⁵⁷⁷ ki bu cevap, onun Babaî hareketine mensup olduğunun en büyük göstergelerinden birisi olara sayılmaktadır. Geyikli Baba ile ilgili elde edilen belgelerden ortaya çıkan sonuca göre kendisi, Kızılca klise denilen yeri müritleriyle birlikte fethetmiş ve Orhangazi de bunun mükafaatı olarak kendisine ve dervişlerine “Baba meyhordur deyu iki yük arakı ve iki yük şarap” yollamıştır⁵⁷⁸. Yine Rum Abdalları arasında yer alan Abdal Musa'nın daha sonra Alevî-Bektaşiler arasında hürmet duyulan bir şahıs olduğu bilinmektedir. O da diğerleri gibi Babaî hareketine mensup bir babadır ve Sünniliğe aykırı inançları nedeniyle yerleşmiş olduğu köyden kovulmak istenmiş, ancak gösterdiği kerametler sebebiyle daha sonradan bundan vazgeçilmiştir.

Burada saydığımız örnekler ve daha başka örneklerden de anlaşılacağı üzere Osmanlıların kuruluşu döneminde yapmış oldukları gazalarda ve fetihlerde aktif olarak yer alan Babaî-Kalenderî kökenli Abdalân-ı Rûm dediğimiz kimseler bugün bildiğimiz anlamıyla Sünniliğin tasvip etmediği görüş ve davranış sergiledikleri anlaşılmaktadır. Buna rağmen Osmanlı Devleti'nin henüz merkezileşmediği ve devlet olmanın gerekli kıldığı müesseselerin kurulmadığı ilk dönemlerde, Osmanlı hanedanları bunlarla iyi geçindiği vurgulanmaktadır. Bu, bir yandan devletin fetihler esnasında kendilerine ihtiyacı olmasından, diğer yandan da aralarında henüz bir ayrılmayı zaruri kılacak derecede keskinleşen fazla görüş ayrılıklarının olmaması idi⁵⁷⁹. Her şeye rağmen Orhan Gazi döneminde Kalenderilerin teftiş edildiğine ve Ehl-i Sünnet inancına mugayir halleri

⁵⁷⁷ Aşıkpaşaoğlu, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Atsız, s. 72.

⁵⁷⁸ H. Ziya Ülken, “Anadolu Tarihinde Dînî Rûhiyât Müşâhedeleri”, *Mihrab Mecmuası*, 13-14 (1340), s. 447.

⁵⁷⁹ Ocak, bu olguya değinerek şöyle demektedir: “İlk hükümdarlar ve diğer yöneticiler, kendi İslam anlayışlarıyla pek çok ortak inanç taşıyan bu çevrelere karşı ilgisiz kalmadılar.” *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 127.

olduğu takdirde beylik sınırları dışına çıkarıldıklarına dair bazı rivayetlerin bulunduğunu da hatırlatmak gerekir⁵⁸⁰. Kalenderi zümrelerle Osmanlı yönetimi arasındaki, onların savaflara iştiraki ve toplumsal düzeni bozmama şartına bağlı olarak sürdürülen ilişki, Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar devam etti. Kalenderilerin İstanbulun fethine iştirak etmelerinden dolayı da Fatih'in kendilerine İstanbul'da bir Kalenderhâne tahsis edilmesi bu iyi ilişkilerin bir göstergesi olarak sayılabilir. Sultan Fatih döneminde ise, Otman Baba ve müritlerinin görüş ve inançlarından dolayı Kalenderilerin soruşturmalara tabi tutulmasına rağmen, genel hatlarıyla bu iyi ilişkinin bozulduğunu söylemek için elimizde çok fazla delil bulunmamaktadır⁵⁸¹.

XV. yüzyıldan itibaren kalenderîlerin Işık ve Torlak gibi yeni terimlerle adlandırıldığına şahit oluyoruz⁵⁸². Bu yeni adlandırma aslında aynı zamanda bir başlangıç noktası sayılabilir. Çünkü Osmanlı kanun adamları resmî din anlayışının dışında kalan kimseleri mahkum ederken bu ifadeleri kullanıyorlardı. Kaygusuz Abdal, Kızıl Deli ve Seyyid Rüstem, Sultan şücaeddin ve Otman Baba gibi dönemin önde gelen Kalenderi şeyhleri önemli etkinlikler göstermişlerdir. Bunlardan Otman Baba'nın oynadığı rol konumuz açısından daha fazla bir önem arz etmektedir. Balkanlar'daki faaliyetleri sırasında giymiş olduğu giysiler sebebiyle sık sık kargaşaya sebep oldukları söylenmektedir. Her ne kadar kendisinin Fatih Sultan Mehmet ile dostane ilişkiler içinde olduğu söyleniyorsa da, hulûl ve tenasüh inancı sebebiyle mahkemelerde sorgulandığı ve medrese çevrelerince dışlandığına daha önce de işaret etmiřtik⁵⁸³.

c) Ayrışmada Dönüm Noktası : II. Bâyezid Dönemi

Fatih döneminden sonra, şeyh Bedreddin ve Torlak Kemal isyanları sırasında Kalenderîlerin takibata uğradıkları bilinmektedir. Bunun dışında II. Bâyezid devri başlarına kadar Kalenderî zümrelerin çok fazla sorun yaşamadıklarını söyleyebiliriz. XVI.

⁵⁸⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I/ 530-31.

⁵⁸¹ Ocak, "Osmanlı beyliği Topraklarındaki Sûfi Çevreler ve Abdalân-ı rum Sorunu", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou, İstanbul 1997, s.159-172.

⁵⁸² Ocak, *Kalenderîler*, s. 93.

⁵⁸³ Bkz. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.289 vd.

yüzyıl kaynaklarında II. Bâyezid Han'a yapılan bir suikasttan Otman Baba dervişlerinin sorumlu tutulup idam edildiklerinden bahsedilmektedir⁵⁸⁴. II. Bâyezid bu olaydan sonra Rumeli'deki Kalenderileri Anadolu'da mecburi iskana tabi tutar. Bunlar da kaynaklarda "abdâl ve ışık" olarak geçmektedir. Aynı dönemde Uzun Hasan'ın da benzeri bir harekatta bulunduğunu ve bunu bir mektupla II. Bâyezid'a bildirdiğini görüyoruz⁵⁸⁵. Hiç kuşkusuz suikast olayından sonra İkinci Bâyezid'ın Safeviler hakkındaki kuşkuları artmış ve birtakım tedbirler almaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak İran'a şeyhlerinin yanına giden sipahiler engellenmiş olmalıdır. Her ne kadar böyle bir şeyin padişah tarafından emredildiğine dair bir belge elimizde mevcut olmasa da, Şah İsmail'in göndermiş olduğu mektup bunu açıkça ortaya koymaktadır. Şah İsmail, II. Bâyezid'ı övücü ifadelerle başladığı mektubunda kendisi gibi tarikat erbabı olan atalarının da Osmanlı hanedânının iyiliği için çalıştıklarından ve onun başarısı için dua ettiklerinden söz etmektedir. Şah İsmail, eskiden beri çeşitli ülkelerden ve özellikle de Anadolu'dan insanların Safevî Hanedânına teveccüh ettiğini ve bu yüzden Erdebil'e gittiğini Sultan'ın malumu olduğunu, gelenlerin kendi kabiliyeti ölçüsünde bu ziyaretle kendi manevi amacına erdiğini ve uhrevî maksatlarını gerçekleştirdiğini dile getirdikten sonra mektubunu şu sözlerle sürdürür :

"Ne var ki bazen bunları ziyaret için gelenlere çeşitli bölgelerin idarecileri engel ve mani çıkarmaktadırlar. Tüm ehl-i İslâm'ı özellikle de tarikat yoluna süluk edenleri ve hakikat mülküne mâlik olanları gözeten padişahın yönetim tarzı, bu ocağı ziyaret gayretiyle gelen müritlere ve mutekitlere izin vermesini ve mahalli idarecilere bunlara engel olunmamasını emretmesini gerektirir. Böylece bu cihete gelenler kendi uhrevî maksatlarını gerçekleştirmiş olurlar"⁵⁸⁶.

Burada da açıkça görüleceği üzere Şah İsmail hiçbir zaman mezhebî farklılığa işaret eden ifadeler kullanmamakta daima kendilerini bir tarikat teşkilatı olarak görmekte ve argümanlarını buna göre üretmektedir. Bunun sebebini anlamak zor değildir. Çünkü Osmanlılar, Safeviler'i son döneme kadar meşru bir tarikat olarak kabul ediyordu. İşte

⁵⁸⁴ Ocak, *Kalenderiler*, s. 99.

⁵⁸⁵ Bk. *Tâci-Zâde Sa'di Çelebi Münşeâtı*, neşr. Necati Lügal , Adnan Erzi, İstanbul 1956, s. 28. Uzun Hasan II. Bâyezid'in cülus tarihinden önce öldüğü düşünüldüğünde , mektubun onun şehzadeliği sırasında gönderildiği anlaşılmaktadır.

⁵⁸⁶ Feridun Beg, *Münşeât-ı Selâtin*, II/ 338.

Şah İsmail'in böyle bir ifade kullanarak Osmanlı Sultanı'na hala bir tarikat oldukları mesajını vermek istemektedir. Onun daha sonra Yavuz'a göndermiş olduğu mektupta da aynı yönterme başvurduğunu görüyoruz.

II. Bâyezid'in bu mektuba verdiği cevapta, hiçbir şekilde bu insanların dînî tutumlarına yönelik bir suçlamada bulunmadığını görüyoruz, bu da Osmanlı yönetiminin izlemiş olduğu bir siyaset gereği olarak düşünülmelidir. Yoksa daha önce kendisine Yakub Bey'in göndermiş olduğu mektuba verdiği cevapta Safevîler'e karşı nasıl bir düşmanlık beslediğini açıkça belirtir. Bu konuyu daha önceki bölümde etraflıca incelediğimiz için burada değinmekle yetiniyoruz. Ancak II. Bâyezid'in bu cevâbî mektubunda dînî farklılaşmanın belirgin izlerine açıkça rastlamak mümkündür. Mesela o bu mektubunda "Haydar'ın yolunu şaşırılmış it sürüsü, Allah onlara lanet etsin"⁵⁸⁷ gibi ifadeler kullanmaktadır. Ayrıca daha sonra Elvend Akkoyunlu ve Kürt Emir Hacı Rüstem'e göndermiş olduğu mektuplarda Osmanlı Sultanı Şah İsmail ve taraftarları için "Kızılbaş sürüsü", "azgın Kızılbaş topluluğu", "Allah onları rezil etsin" türünden ağır ifadeler kullanmaktadır⁵⁸⁸. Bu son mektupta kullanılan ifadelerde "Kızılbaş" kelimesinin kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Ancak artık Safevî hareketına destek verenlerin ayrı bir grup olarak telakki edildiği anlaşılmaktadır.

Kızılbaş terimi, başlangıçta sadece Şeyh Haydar taraftarlarını içine alırken, daha sonraları adından Anadolu'daki Safevî taraftarlarını kapsayan çok geniş bir sosyal tabanı nitelemek üzere kullanılmıştır. Muhalifleri bu terime tahkir edici bir anlam yüklerken, bu kabileler, Kızılbaş ismini kullanmayı tercih etmiş, aynı zamanda Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte devlet bünyesinde kurucu unsuru teşkil etmesi bakımından "tavâif-i Kızılbaş"⁵⁸⁹, "ümerâ-yı Kızılbaş", "leşker-i Kızılbaş" adlarıyla anılmışlardır⁵⁹⁰.

Son olarak II. Bâyezid'in hayatıyla ilgili bir eserde geçen ifadelere değinmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. XVI. yüzyılın başlarında yazılmış olan Menâkıb-ı Sultan Bayazid Han adını taşıyan bu eserde, II. Bâyezid'e yapılan suikasttan da sorumlu tutulan Kalenderîler, "Ehl-i bid'at bî-mezheb ışıklar" şeklinde tavsif edilmektedir. Yine Nişancı Mehmet Paşa'nın tarihinde bunlardan "ferîk-i zındık ışık taifesi", "Kalender-i mülevves

⁵⁸⁷ Feridun Beg, *Münşeât-ı Selâtin*, I/ 309-312.

⁵⁸⁸ Feridun Beg, age, I/353-54.

⁵⁸⁹ BOA, Mühimme Defteri XII, Sıra No.457.

⁵⁹⁰ Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtin*, II: 356-357; krş. İ. Üzüm, "Kızılbaş", DİA, XXV/547.

ışık-ı hod-harab” şeklinde söz edilir⁵⁹¹. Artık Kızılbaşlık ayrışması iyice belirleşmeye başladığını görüyoruz. Bundan sonra Kalenderî ve Kızılbaşları ifade etmek için aynı ifadelerin kullanıldığına şahit oluyoruz.

2- Farklılaşmanın Göstergeleri

Anadolu’da yaşayan Türkmenlere yönelik Safevî halifelerinin organizasyonu altında yürütülen Safevî propagandasının en etkili tesirinin Anadolu’da mezhebî farklılaşmaya yol açması, genel olarak İslâm tarihi ve onun bir parçası durumundaki Osmanlı-Türk tarihi yönünden çok önemli bir konu olduğunu buraya kadar ortaya koymaya çalıştık.

Şiîliğin İran topraklarında Şah İsmail ile birlikte tüm unsurların bir araya getirilmesi ile güçlü bir devlet halinde ortaya çıkması, nasıl İslâm dünyasını ikiye böldüyse, Safevîlerce gönderilen Kızılbaş propagandacıların faaliyetleri sayesinde Anadolu’daki Türkmen kitlelerinin önemli bir kısmı, İslâm’ı ağır fikhî kuralların dışında geleneksel olarak yaşayan ana bünyeden koptu ve farklılaştı. Üstelik bu farklılık uzun süre devam eden ve daha önce sözünü ettiğimiz Osmanlı yönetimi tarafından uygulanan takibat ve cezalandırma politikası sonucunda derinleşerek etkilerini günümüze kadar hissettirmiştir⁵⁹².

a) Şah İsmail Sevgisi.

Osmanlı kaynaklarında Kızılbaşların en önemli vasıflarından biri olarak aşırıya varan Şah İsmail sevgisinin olduğunu görüyoruz. Mesela Hamza Sarıgözü’nün fetvasında “...reisleri Erdebil oğlu İsmail olan taife-i kızılbaş”ın “reisleri laini mabud yerine koyup secde ettikleri..”⁵⁹³ ne değinilmektedir.

Kemal Pâşâ-Zâde’nin vermiş olduğu ve kapsamı itibarıyla daha geniş olan fetvada da “Şiadan bir taife” olarak gördüğü Kızılbaşlar’ın reisleri olan Şah İsmail’i tanrılaştırarak onun helal kıldığını helal haram kıldığını da haram olarak kabul ettiklerine

⁵⁹¹ A. Yaşar Ocak, *Kalenderiler*, s. 108.

⁵⁹² Saim Savaş, “Osmanlı-Safevî Mücadelesinin Toplumsal Sonuçları”, *Türkler*, C.VI, Ankara 2002, s.908.

⁵⁹³ Topkapı Sarayı , orijinal: 12077, tashih edilmiş olanlar: 6401, 5960.

dikkat çekilmektedir⁵⁹⁴. Kızılbaşlıkta Şah İsmail kültürünün çok önemli olduğunu gösteren bir başka belge de, Semerkand Sultanı Ubeyd'in Yavuz Selim'e göndermiş olduğu cevabî mektuptur. Sultan Ubeyd Kızılbaş belasının defedilmesi için Osmanlı padişahına her türlü desteği verme vaadinde bulunmakta ve bunun için kendi bölgesindeki idarecilerle bir araya geleceğini söylemektedir. Ubeyd, “zenâdika-i evbâş ve melâhide-i Kızılbaş” olarak tanımladığı Kızılbaşlar'ın “Tanrı'dan korkar gibi Şah İsmail'den korktuklarını” ileri sürmektedir⁵⁹⁵.

Şah İsmail'in kendini Tanrı, peygamber ya da tanrısal bir varlık olarak gösterdiğini ileri süren o dönemde yazılmış olan Batılı kaynaklar da vardır. Mesela Palmira Brummet bu kaynaklara dayalı olarak kaleme almış olduğu eserinde şöyle demektedir:

“(Şah İsmail) kendisinin tanrı olduğunu iddia etmektedir. Halife denilen kırk tane yöneticisi, kendisi tanrı olduğunu iddia ettiği için, onun adına hizmetleri yürütürlerdi. Sahip olduğu mallardan Hıristiyanlar ve dinsizler de dahil herkese dağıtırdı. Bu yüzden katiller ve kötü kimseler de kendisiyle birlikte hareket etmekteydiler. Kendisiyle hareket edenlere para vermekte ve “bunu İsmail adına harca” demektedir. Şah İsmail, bir defasında esir bir Türk'ü huzuruna çağırarak ona şöyle der: Tanrı nerede? Esir Türk, Tanrı'nın semâda olduğunu söylemesi üzerine hemen onu oracıkta öldürtür. Daha sonra, bir Hristiyana, bir Ermeni papazına “Tanrı nerede?” diye sorar. O da “Gökte yerde ve

⁵⁹⁴ “Diğer yandan bunlar, bu Râşid Halifelerin ve hidayete erdirici İmamların hilâfetlerini inkar etmekte, şeriatı ve şeriat ehlini tahkîr etmekte ve “kendi reislerinin yoluna uymanın hilâfına bunların yoluna uymanın meşakketten hâli olmadığını zannederek Ehli Sünnet müctehidlerine dil uzatmaktadırlar. Şah İsmail adını verdikleri reislerinin yoluna uymak onların vehmince çok kolaydır ve insan menfeatine son derece uygundur. Bunların zannınca Şah İsmail'in helal kıldığı şey helal, haram kıldığı şey de haramdır. Şah İsmail Şarabı helal kıldığı için şarap helal olmuştur.” Bk. Kemâl Pâşâ-Zâde, “Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde der Hakkı Kızılbaş”, *Mecmû'a*, S. Ktp. Esad Efendi, Nr. 3548, vr.45a

⁵⁹⁵ Feridun Bey, *Münşeât-ı Selâtîn*, II/ 347. Osmanlı kaynaklarının yanı sıra ulûhiyet vasıflarının Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar ve onun babası Şeyh Cüneyd'e; Anadolu'daki taraftarlarının Şeyh Cüneyd'e “Allah”, onun oğluna ise “Allah'ın Oğlu” dediklerini ayrıca Anadolu'nun her tarafından gelen halîfelerin Haydar'ın ulûhiyetini ilân ettiklerini kaydeden kaynaklar da bulunmaktadır. Bkz. İbn-i Rûzbihân, *Târih-i Âlemârâ-yı Emînî*, s.57-58.

(kendisini dinleyen Şah'a işaret ederek) burada" diye cevap verir. Şah İsmail, cevap olarak "bırakın gitsin, tanrının nerede olduğunu biliyor" şeklinde cevap verir⁵⁹⁶

Brummet'in eserinde Şah İsmail, o dönemde Batılılarca nasıl algılandığına dair oldukça zengin bilgiler içermektedir. Bu bilgilerden çıkan sonuca göre, Osmanlı kaynaklarında Kızılbaşlar'ın, Şah İsmail'i Tanrı olarak kabul ettiklerine dair iddialar salt husûmetten kaynaklanan kuru iddialar değildir. Öyleki Anadolu'da ve Safevî Devleti sınırlarında yaşayan Kızılbaş/Türkmen topluluklarının Şah İsmail'i bizzat beklenen Mehdî olarak tanınması aslında bizzat Şah İsmail'in kendi kendisini Mehdî ilan etmesinden kaynaklandığı da düşünölmelidir⁵⁹⁷.

Müslümanlık dışı unsurlarının etkisiyle Türkmenler, "Tanrısallığın insanda tecelli edebileceğine" inanıyorlardı. Safevî propagandacılar Türkmenlerin bu inancını kolayca yönlendirebileceklerini düşünerek tedricen Alî sevgisinden başlayarak O'nun bizzat Tanrı'nın mazharı olduğunu⁵⁹⁸ ve ardından da kendi şeyhlerindeki tanrısallık iddiasını gündeme getirdiler ve bu şah İsmail'le birlikte zirveye çıktı.

⁵⁹⁶ Palmira Brummet, "The Myth of Shah İsmail Safavi :Political Rhetoric and "Divine" Kingship", Medieval Christian Perceptions of İslam : A Book of Essays , ed. J. Victor Tolan (New York 1996), s. 334.

⁵⁹⁷ Nesib Nesîbli, "Osmanlı-Safevî Savaşları, Mezhep Meselesi ve Azerbaycan", *Türkler*, C.VI, Ankara 2002, s.895.

⁵⁹⁸ Seyyid Hüseyin İbn seyid Gaybî, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, İnceleme-Metin, haz. M. Saffet Sarıkaya, Isparta 2004, s.107-109, "*Murtaza Ali huzuruna geldieyitdi: "Yâ Hâlık-ı her dû cihân, sen Alîm ve Alâm sun kim anda bana haber virdiler, bilensin, bildürensın, Hudâ-i âlem ve âdemsın cemî'i senün hükmündedür" didi...*"; Ayrıca Kızılbaş-Türkmen zümre arasında Hz. Ali hakkında aşırı görüşlerin mazur görüldüğü ve hatta azimet olgusu gibi telakki edildiğini göstererek ona ulûhiyyet nispetini ifade eden şiirler dillendirilmiştir. Onaltıncı yüzyılda yaşamış Vîrânî, bunun en güzel örneği olarak görülür. Bkz. *Vîrânî Divanı ve Risalesi*, haz. A. A. Atalay Vakıtdolu, İstanbul 1998, s.12 vd.; Ayrıca bu konuyu nazım şeklinde ifade eden başka eserler de vardır. bkz. Yemînî, *Faziletname-i Cenâb-ı Şâh-ı Velâyet*, İstanbul 1325, 133-140; O dönemde Safevî taraftarlarının Anadolu-Türkmen halkı içerisinde yaydığı propagandanın merkezinde Ali sevgisinin istismarı yeralıyordu. Öyleki, Tanrı'nın mahzarı olan Ali, eşsiz güzelliği (Hüsn-ü Mutlak) simgeler ve böylece insan güzelliğinin yaratılmış olduğu bir görüntüdeki kutsal güzellik ortaya çıkar. Tanrının nûru bütün yaratıklara tecelli etmiştir Ali'deki ise tam yansımadır ve O ilahî nûru yansıtmaktadır. Bkz. S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî-*

b) Sebb-i Çehâr Yâr-ı Güzîn ve Ashâb-ı Kirâm

Kızılbaşlara yönelik suçlamalardan birisi de onların halifelere ve sahabelere dil uzattıkları iddiasıdır. Hulefây-ı Râşidîn'e sövme suçlamasını bir takım tarihsel olgulara dayandırılarak açıklamak mümkündür. Aslında bu sadece Kızılbaşlar'a yönelik bir suçlama değildir ve Şia mezhebine mensup olan kimselerin de böyle bir ittihama maruz kaldıkları bilinmektedir. Bununlar beraber Hz. Peygamber'e Kızılbaşlar'ın sövdüğüne dair elimizde herhangi bir delil bulunmamaktadır. Belki de onun aile efradına ya da ashabına sövme, ona sövme ve buğzetme olarak kabul edildiği için böyle bir sonuca varılmaktadır. Hamza Sarıgözü fetvasında kızılbaşların sahabeye ve halifelere sövdüklerini dile getirerek şöyle demektedir:

“...ve dahi Ebu Bekr'e, radiyallahü Teâlâ anh, ve Ömer'e, radiyallahu Teâlâ anh, sövüp hilafetlerine inkar ettikleri ve dahi Peygamberimizin hatunu Aişe anamıza, radiyallahu Teâlâ anhâ, iftira idüb sövdükleri...”⁵⁹⁹

Kemal Pâşâ-Zâde⁶⁰⁰ de fetvasında bunların üç halifeye küfrettiklerini ve bu halifelerin ve müçtehid imamların yolunu takip etmenin meşakkatli olduğunu ileri sürdüklerini söylemektedir⁶⁰¹.

Şeyhülislâm Ebussûd Efendi de bu konuda vermiş olduğu fetvalarda sebb-i çehar yâri ve herhangi bir sahabeye lanet eden kimselerin dinen durumlarını ele alır. Ebussûd Efendi'nin fetvasında dikkatimizi çeken şey bu gibi kimselere, ya da bu gibi kimseleri

Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri II, İstanbul 1956, s.202; Yağmur Say, “Osmanlı Devlet Mekanizmasının Oluşmasında Heterodoks Güçler”, *Osmanlı*, IV/428.

⁵⁹⁹ Hazma Sarı Görez, *Fetvâ*, T.S.M.K., (orijinal: 12077), (tashih edilmiş olanlar: 6401, 5960)

⁶⁰⁰ Ahmet Uğur, “İbn Kemâl'in Siyasî Görüşleri”, *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, (26-29 Haziran 1985), Yay. Haz. H. Bolay, B. Yediyıldız, M. S. Yazıcıoğlu, Ankara 1986, s.71-80; Zahid Aksu, “Şeyhülislâm İbn Kemal ve Osmanlı İdaresindeki Yeri”, aynı yer, s.201-211; Sabri Hizmetli, “Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazâde'nin Görüşleri”, aynı yer, s.123-135

⁶⁰¹ Kemâl Pâşâ-Zâde, “Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde der Hakkı Kızılbaş”, *Mecmû'a*, S. Ktp. Esad Efendi, Nr. 3548, vr.45a.; Kemâl Pâşâ-Zâde, *Risaletü Sebbi'n-Nebiy*, AÜİFKtp. Yaz. Nr.38235, vr.152a-155a.

öldüren kimselere verilecek olan cezaların ya da durumlarının ayrıntılı bir şekilde ele alınmasıdır⁶⁰².

Osman Paşa'nın, Kastamonu'dan Şah'a hitaben yazdığı söylenen bir mektubunda bu durum manzum olarak dile getirilmekte ve Şah'ın ashaba, şeyheyn'e sebbettiği söylenilerek böyle bir durumun semavi dinler geleneği içerisinde asla yeri olmadığını savunmaktadır:

Neyledi netdi size eshâb-ı Sultân-ı cihân
Açasız şâm u seher ta'zir ashâba dihân
Sorsalar kavm-i yehûd ve nasârâya eğer
Aralunsa kimdürür tazim ü ikrâma değer
Pes Yehûd Ashâb-ı Musa'ya kıla ikrâm-ı tâm
Hem Havariyyûna İsâ kavmi ider ihtirâm
Fırka-i mezbûr ser- cümle adüvvüllah iken // 26a//
İnkiyâd-ı emr-i mevlâda kamû gümrâh iken
Dillerinde enbiya ashâbının hubb-i sahîh
Siz neden kılmaktasız resûl eshâbına buğz-ı sarîh
Vârid olmuşken berâti için nass-ı şerîf⁶⁰³
Ehl-i Beyt'e buğzun aslı var mı ey dîn-i zaîf
Sebb-i ashâb eylemekle mülhid-i gümrâh siz

⁶⁰² Mes'ele : Çâr yâre sebbeden kızılbaş idüğü sicil olunan Zeydi , Amr'in oğlu Bekr katl eylese şer'an nesne lâzım olur mu ?

Elcevâb: Sebbettiği vakit katl ettiği muhakkak ise taarruz olunmaz.

Mes'ele : “Muaviye hayırlı kişi değildir” dese , şer'an Zeyd'e ne lâzım gelir?

El-cevâb: Tâz'zir olunur.

Mes'ele : Sahâbe-i kiramdan Muâviye'ye lanet eden Zeyd'e şer'an ne lâzım olur?

El-cevâb : Ta'zir-i belîğ ve habs lâzımdır.

Bk. M. Ertuğrul Düздаğ, *Ebussûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 112.

⁶⁰³ “Ey Ehl-i beyt ! Allah sizden sadece şek ve şüpheyi gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (Ahzab 33: 33)

Nass-ı tekzîb eylemekle kâfir-i billâh siz⁶⁰⁴

Arşiv belgelerinde de bu konunun zaman zaman gündeme geldiğini görmekteyiz. Bu belgelerde ashaba sövme kızılbaşlara yönelik en temel suçlamalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu unsur insanların kızılbaş olduğunun en önemli göstergelerinden biri olarak anılmakta ve zanlılar bu bakımdan takibata ve soruşturmaya maruz kalmaktadırlar. Çorum Bey'i Gülâbî Bey'e gönderilen 17 Eylül 1568 tarihli hüküm bu hususu açıkça dile getirmektedir:

“Çorum beği Gülâbî Beğ'e ve Osmancık Kadısı'na hüküm ki hâliyâ südde-i sâadete mektup ve suret-i sicil gönderüb Haydar nâm sipâhi için sebb-i Nebî itdüğü hususu için emr-i şerif vârid olub teftiş olundukda mezbûr Haydar'dan elfâz-ı küfür sâdir olub sebb-i Nebî itdüğü mukarrer ve muhakkak olub meclis-i şer'i şerîfde sicil olunub...”

605

Yine Koyulhisar kadısına gönderilen bir hükümde de bazı Kızılbaşlar'ın Çehâr Yâr'e sebettiklerine işaret edilerek şöyle denilmektedir:

“Koyulhisar Kadısına hüküm ki , sen ki kadısın südde-i saadetime mektûb gönderüb bindokuzyüz akçe timar ile Câfer nâm Karye sipâhisi olan Bayram b. Pirzâde ve karye-i mezbûreden bazı kimesneler için kızılbaşlardur ve Tat cemaatinden Eşref Halife dinmekle maruf kimesnenin önünde çehâr yâre sebbetmişlerdir...”⁶⁰⁶

Bir başka belgede de Çorum Sancağı'na bağlı Hızır bey karyesinde ikamet eden Ali ile oğlu Mehmet'in taife-i revâfızdan oldukları, Hz. Peygamber'e ve Hulefâ-ı Raşidîn'e küfrettikleri iddiası dile getirilmektedir⁶⁰⁷.

Şah İsmail'in Tebriz'i ele geçirdikten sonra Sünnî ulemaya karşı oldukça sert olan tutumunu hem Osmanlı kaynakları, hem de Farsça kaynaklar kendi ideolojik süzgeçlerinden geçirerek naklederler. İranlı tarihçi Hasan Rumlu'nun bu konudaki gözlemleri şu şekildedir:

“Şah İsmail, Tebriz'i aldığıında çarşı ve pazarlarda Ebubekir, Ömer ve Osman'a küfredilesi emrini verdi. Ona küfretmeyi reddedenler ölüm cezasına çarptırılacaktı. O

⁶⁰⁴ Osman Paşa, *Mektûp*, S. K. , Esad Efendi Nr. 3436, vr. 25b.

⁶⁰⁵ BOA. Mühimme Defteri, VII, Sıra No.263.

⁶⁰⁶ BOA. Mühimme Defteri, X, Sıra No.279.

⁶⁰⁷ BOA. Mühimme Defteri, 69, Sıra No. 445.

zamanda halk Oniki İmam Şiiliğinin kurallarını pek bilmiyorlardı... fakat gün geçtikçe Şia inancının güneşi yükseldi ve dünyanın karanlık yerlerini aydınlattı”⁶⁰⁸.

c) Sünneti Hafife Almak

Kızılbaşlık farklılaşmasının ortaya çıktığı onaltıncı yüzyıldan itibaren Kızılbaş diye nitelenen zümrelerin maruz kaldığı bir konu da Hz. Peygamber’in sünnetine uyma konusunda özen göstermemeleri olmuştur. Bu konu, Osmanlı kaynaklarına yansıdığı gibi dönemin münşeatlarında ve çeşitli arşiv belgelerinde kendisine yer bulmuştur. Sünnî İslâm anlayışını kabul eden ve tebaasına benimsetmeye çalışan Osmanlı Devleti ile Anadolu üzerinde hakimiyeti eline geçirmek için çalışan Safevî Devleti arasındaki siyasal ve askeri rekabetin bir sonucu olarak çıkan bu tip suçlamalar, Ehl-i Sünnet ile Şîlik arasındaki hilâfet ve imâmet anlayışındaki farklı anlayışlar sebebiyle meydana gelen tarihi çekişmelerden doğduğu söylenebilir. Osmanlı-Safevî siyasal gerginliği özellikle Yavuz Sultan Selim ile birlikte, tarafların birbirlerine ve sahip oldukları mezhebî-kültürel değerlere karşı saygısızlık etmeye sevkettiği görülmektedir.

Osmanlı arşiv belgelerine yansıyan bir olayda Amasya beğine ve Amasya ve Ladik kadılarına gönderilen bir hükümde; Kızılbaş taifesiyile ilişkisi olduğu düşünülen bir kimsenin Ehl-i Sünnet’e mugayir davranarak Sünnet-i Rasûlü hafife aldığı ve uzun zamandır bu çeşit hezeyanları sürdürdüğü iddiasıyla soruşturulması istenmiştir⁶⁰⁹. Osmanlı Devleti, Hz. Peygamber’in sünnetine ittibayı, korunmasına dikkat ettiği ve toplumun da sahip çıktığı bir değer olmasından dolayı, Sünnete karşı duyarsız olmayı ve sahabeyi yüceltmemeyi, Müslüman olduğunu iddia eden bir başka devlet ile savaşabilmenin meşruiyeti olarak saymıştır. Bunun bir örneğini Yavuz Sultan Selim’in Şah İsmail’e göndermiş olduğu üçüncü mektubunda görebilmekteyiz.

“...Birçok kimsenin tevatürüyle işitildi ki (Şah İsmail) Millet-i Hanefiyye-i Muhammediyyeyi –kurucusuna selam olsun- kendi sapık görüşüne tabi kılmakta ve dinî metnin esaslarını hiçe saymakta ve hadd-i aşarak zulüm bayrağını çekmektedir. Nehy-i münker ve emr-i marufu şeriatın şiarı olarak kabul etmesine rağmen kendi Şiâ-yı şenâsını (kötü şiasını :tarafarını) mahrem fûrucûn helaline ve muhterem kanın dökülmesini

⁶⁰⁸ Hasan Rumlu, *Ahsenü't-Tevârih*, s. 26-27.

⁶⁰⁹ BOA, Mühimme Defteri XVI, Sıra No.277.

mübah sayılmasına teşvik etmektedir. “hep yalana kulak verir, durmadan haram yerler” (Maide 5: 42) ayetinin hükmünce müzahrefât cinsinden sözlere kulak vermekte ve haram şeyleri yemektedir. Mescidi harabederek puthaneye çevirmekte, İslâm’ın yüksek pâyeli minberlerini yerle bir etmekte Furkân-ı mübîne (K. Kerim’e) “esâtir-i evvelîn” demek, kötülüğün yayılmasına sebep olmakta, ve kendi adını her ayineye kazıttı. Aklın ve İslâm ulemasından büyük kimselerin fetvalarının ve Ehl-i Sünnetin icmasının bir gereği olarak, kadim olan bir adeti men etmek ve onun yerine yeni adetler koymak dinde reddedilmiştir. Hadisi şerifte “kim şu işimizde eskiden olmayan kötü bir şey icad ederse o reddolunur” Bir başka rivayette de “kim emrimizin olmadığı bir işi yaparsa o iş merduddur” buyurmuştur.

Kazâ-i rabbânî ve takdir-i samadânî, kaza-i mübrem (kesin kaza) olarak kefare-i fecerenin ecellerinin bizim kabaza-i iktidarımıza tevdi etmiştir. Ve bizim ol diyara teveccühümüzü temin etmiştir. Ve Allah’ın “ yeryüzünde kafirlerden hiç kimseyi bırakma” (Nuh 71: 26) emrine imtisal idüben , şeriat-ı garraya tebelleş olan ot ve dikenleri temizlemeye azmettik”⁶¹⁰ Yavuz Sultan Selim, bu mektubunda Şah İsmail’i Hz. Peygamber’in “din nasihattir” sözü ile din değiştirip topraklarının tamamını Osmanlı ülkesine katmaya davet etmekte ve bu durumda “günahından tevbe eden hiç günah işlemeyen kimse gibidir” demektedir.

Osmanlı yönetimi altında bulunan Kızılbaşlar’ın en çok maruz kaldıkları suçlamaların başında Hz. Peygamber’e, Hulefâ-i Râşidin’e ve daha da fazlası Sahabe-i Kirâm’a zemmetme, düşmanlık ve küfür gelmektedir. Doğrusu bu suçlamaların hedefi Safevî Devleti ve onun başındaki Şah İsmail ve hanedanı olduğudur. Bunun da sebebi siyasal bir üstünlük elde edebilmek için Safevî taraftarlarını mevcut Sünnî halkın gözünde tahkir ve tezyif edici bir duruma düşürmek arzusu olduğu gözükmektedir.

⁶¹⁰ Feridûn Bey, *Münşeât-ı Selâtin*, II/355.

SONUÇ

Türklerin Karahanlılarla başlayan İslamlaşma süreci, dahil olunan kültürel coğrafyaya bağlı olarak farklı biçimlerde cereyan etmiştir. Kitleler halinde Müslüman olan geniş halk topluluklarının, yeni dinin yaşam tarzını benimsemeleri ancak birkaç asır geçtikten sonra mümkün olabilmektedir. Bu süreçte sûfi şahsiyetler ve etraflarında oluşan zümreleşmeler önemli rol icra ettiler. İlk örneklerine sınır boylarındaki ribatlarda rastlanan münzevi bir yaşam tarzını benimseyen sûfiler, kurumsallaşarak çeşitli tarikatlar meydana getirdiler ve Orta Asya'dan gelen Türk kavimlerinin ilk karşılaştıkları tebliğciler oldular. Önemli toplumsal görevler üstlenen bu taife, sergiledikleri hizmetler ve farklı yaşam biçimleri sayesinde büyük bir çekim gücüne sahipti. Yaklaşımlarındaki kucaklayıcılık ve çoğulculuk fikri, bir yandan geniş taraftar kitlelerini peşlerinden sürüklerken, diğer yandan sapkın guruplar için de bir sığınak noktası haline geldi. Ne varki, bu örgütlenmeler siyasi rekabetin de çoğu kez odağını teşkil etti ve devlet adamları tarafından siyasi çıkarlar doğrultusunda kullanılmak istendi. Bu bir anlamda İslâm tarihi boyunca örneklerine sıkça rastlanan siyasetin din üzerinden meşrulaştırılması girişimiydi.

Erdebil tekkesi ve etrafında oluşan zümreleşme, benzer bir tarihsel sürece tanıklık etmiştir. Tekke, Kuzeybatı İran'da yaşayan bir aileden gelen ve Sünnî bir mutasavvıf olan Şeyh Safiyyüddin tarafından kuruldu ve örgütlendi. Böyle olmasına rağmen, kuruluş aşaması ve müteakip birkaç kuşaklık zaman dikkate alındığında, tekkenin mezhepler üstü yaklaşım biçimine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Farklı mezheplere ve sûfi oluşumlara mensup insanlar, Tekke'de kendilerine yer bulabilmişlerdir. 1334'ten 1391'e kadar tekkeyi yöneten oğlu Sadreddin, tekkeyi hiyerarşik bir yapıya kavuşturarak mülk sahibi bir teşkilat haline getirdi. Bu süreçte Tekke, İran ve Anadolu'da çok sayıda taraftar bulduğu gibi dinî ve siyasî bir güç haline geldi.

Erdebil tekkesi 1391'den itibaren Hoca Ali ile birlikte başlayan ve Şeyh Cüneyd'de ifadesini bulan bir Şiîleşme sürecine girdi. Safevî hareketin siyasî bir harekete dönüşmesinde etkili olan Şeyh Cüneyd, bu zaman diliminde ön plana çıktı. O, halife adı verilen propagandacı misyonerler aracılığıyla, Anadolu'da yerleşik, göçebe ve yarı göçebe bir hayat süren Türkmen toplulukları arasında etkinlik kazandı. Osmanlı merkezî idaresinin Anadolu'dan İran'a ve Erdebil tekkesine doğru kitleler halindeki göçleri yasaklayıcı sıkı tedbirler almasına rağmen, Şeyh Cüneyd'den itibaren çoğunluğu Güney ve İç Anadolu'da yaşayan Ustacalu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Dulkadir, Afşar, Kaçar ve Varsak Türkmenlerine mensup aşiretler İran'a göçü engellenemedi. Cüneyd'in oğlu Şeyh

Haydar'ın bu Türkmenlere on iki dilimli kızıl başlık giydirmesiyle birlikte farklılaşma iyice belirginleşti ve Anadolu'daki Türkmen'lerin Kızılbaş adı altında İran'daki yeni inanç ve yapılanmalara yönelmelerini beraberinde getirdi.

II. Beyazıt'tan itibaren yavaş yavaş Sünnî anlayış biçimini öne çıkartan Osmanlı ile kendine has kültürel kimliğe sahip Türkmen toplulukları uyuşmuyor, fakat savaş meydanlarında da çatışmıyordu. Şah İsmail'le doruk noktasına ulaşan teşkilatçılık ve stratejik propaganda sonucunda Safevî Devleti'nin kurulması, olaya tümüyle siyasî bir veçhe kazandırdı. Bu durum, bir ayrışma ve çatışma ortamının oluşmasına kendiliğinden zemin hazırladı. Şiîliği resmî mezhep haline getiren Şah İsmail ile Sünniliğin savunucusu olan Yavuz Sultan Selim'in şahsında somutlaşan farklılaşma yeni kimliklerin yapılanma sürecini başlatmış oldu. Şah İsmail, Safevî Devleti'ni kurduktan sonra, egemenlik alanındaki bölgeleri Şiîleştirme hareketine girişti. Nüfusunun çoğunluğu Sünnî olan İran'da Şiîliğin tesisi için, Suriye, Kuzeydoğu Arabistan ve Irak'ta yaşayan Şiî alimler getirildi. Bu durum Osmanlı'ya karşı Anadolu'daki Türkmenlerin hamiliğini üstlenen Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim'i karşı karşıya getirdi.

Çaldıran savaşı Osmanlıların doğu sınırını belirlemiş oldu ve Anadolu'daki Türkmenlerin Safevî Devleti'yle olan fiilî bağlarını kopararak onları Şiîleşme sürecinin dışında bıraktı. Anadolu'daki bu topluluklar, Kızılbaş olarak kaldılar. Öte yandan Osmanlıların Kızılbaşlara yönelik siyasî baskısı, onların Sünnîlik ile irtibat kurmalarını da engelledi. Bu durum, Kızılbaşlığın sosyo-kültürel bir farklılaşma olmasına karşın, yer yer dinî nitelikleri haiz; tarikat formunu muhafaza eden bir yapıya bürünmesine sebebiyet verdi.

Siyasal farklılaşma ile sıcak çatışmaya dönüşen sürecin sonunda, siyasî ve kültürel sınırlar oluşarak, çatışma tekrar derinlere indi. Bir zamanlar aynı sosyal yapının parçaları olan insanlar, birkaç yüzyıllık bir süreçten sonra geçirdikleri istihaleler neticesinde birbirleriyle çatışır hale geldiler. Osmanlı Devleti'nin, her yıl çerağ akçesi göndererek tazim ve hürmet sunduğu, pay-i tahtın devamı için dua talep ettiği, tüm müntesipleri ve elçilerine de aynı hürmeti gösterdiği bir tekkenin, birkaç kuşak geçtikten sonra savaş meydanlarında hasım olarak belirmesi ilginçtir. Kökü aynı ağacın (Halvetiyye) bir kolunun (Bayramiyye), Osmanlı Devletinin temellerinin sağlam zeminlere kurulması için en önemli görevleri üstlenmesi, diğer kolu (Safeviyye) ise aynı devletin sosyal temellerini parçalamak için uğraş vermesi de dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

1-ARŞİV BELGELERİ, YAZMALAR

Adana Şer' iye Sicilleri, 4, s.16, 27, 50, 79

BOA, Mühimme Defteri, III, Sıra No. 1644 .

BOA, Mühimme Defteri III, Sıra No.1422

BOA, Mühimme Defteri, V, Sıra No.:205

BOA, Mühimme Defteri, V, Sıra No.103.

BOA, Mühimme Defteri, VI, Sıra No: 1261.

BOA, Mühimme Defteri, VI, Sıra No: 695

BOA, Mühimme Defteri, VII, Sıra No: 1881;

BOA, Mühimmed Defteri, VII, Sıra No. 312 .

BOA, Mühimme Defteri,.VII, Sıra No.826 .

BOA, Mühimme Defteri, X, Sıra No.189.

BOA, Mühimme Defteri, XII, Sıra No.320.

BOA, Mühimme Defteri, XXVI, Sıra No:627.

BOA, Mühimme Defteri, XXVI, Sıra No, 628

BOA, Mühimme Defteri, XXVII, Sıra No:957

BOA, Mühimmed Defteri XXVIII, Sıra No: 773

BOA, Mühimme Defteri, XXVIII, Sıra No:883

BOA, Mühimme Defteri,XXIX, Sıra No:491

BOA, Mühimme Defteri XXX, Sıra No.319.

BOA, Mühimme Defteri, XXXI, Sıra No:32

BOA, Mühimme Defteri, XXXIII, Sıra No:204

BOA, Mühimme Defteri, 42, Sıra No:77.

BOA, Mühimme Defteri, 42, Sıra No.883.

BOA, Mühimme Defteri, LXX, Sıra No.239

TÜYATOK, Türkiye Yazmaları Toplu Katalogları, 01/I-II-III; 07/I-V; 34/I-III, vd
ABDULLAH EFENDİ, *Ehl-i Sünnet ile Kızılbaş Fark Etme Beyân Risâlesi*, S.K.
Genel, Giresun Yazmalar, Nr.114/9, vr.48b-52b.

CENÂBÎ, Müverrih Mustafa Efendî, *el-Hâfilu'l-Vasît ve'l-Aylemu'z-Zâhir i'l-Muhît*, S. Ktp. Yenicami, No:831

CENÂBÎ, Müverrih Mustafa Efendî, *Dürr-i Mekkûn ve Sırr-ı Masûn*, (Gülşen-i Tevârih) TSMK., Revan, No: 1136

EBU'L-HAYR-I RÛMÎ, *Saltıknâme*, TSMK, (III. Ahmet) , No. 1612.

EBÛ'S-SUÛD EFENDİ, *Fetâvâ*, S. Ktp., Nr. 1049, vr. 61b-63b.

FUZÛLÎ (ö.963/1556), *Beng ü Bâde*, 06. Mil.Ktp.2318

EL-HÂC HASAN B. ÖMER, *Netâic-i itikadiyye tercümesi* , *Zübdetü'l-akaidü Sankûrî*, S. Ktp. Düğümlü Baba, Nr. 197, vr. 4b-6a.

HOCA SAADEDDİN EFENDİ (ö.1008/1599), *Münşeât-ı Hoca Sadedîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh*, Reisülküttâb Nr. 921.

HAMZA SARI GÖREZ, *Fetvâ*, TSMK, (orijinal: 12077), (tashih edilmiş olanlar: 6401, 5960)

_____, *Fetvâ*, Antalya Akseki Yeğen Mehmed Paşa İlçe Halk Ktb. Nr.264/12

KEMÂL PÂŞÂ-ZÂDE, Şemseddîn Ahmed b. Süleyman (873-940/1468-1534), *Fetavây-ı İbn-i Kemâl Pâşâ*, İÜMKTY, Nr. 6253

_____, *Risâle fi Beyân-ı Fırak-ı Dâlle*, S. Ktp., Kılıç Ali Paşa, Nr. 1028, vr. 297a-298b.

_____, *Risâle fi Tasnîf-i Fırak-ı Dâlle*, S. Ktp., Laleli, Nr. 3711, vr. 114b- 116a.

_____, *Risâle fi Beyâni'l-Fıraki'n-Nâciye ve'd-Dâlle*, A.Ü.İ.F. Ktp. Yaz. Nr.38235, vr.139b-142a.

_____, “Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde der Hakkı Kızılbaş”, *Mecmû'a*, S. Ktp. Esad Efendi, Nr. 3548, vr.45b-48b

_____, *Risâle fî Tashîh-i Lafzi'z-Zındık*, AÜİFKtp. Yaz. Nr.38218, vr.50a-54a.

_____, *Risâle fî Tashîh-i Lafzi'z-Zındık* (Diğer Nüsha), AÜİFKtp. Yaz. Nr.37344, vr.102a-106a.

_____, *Risâletü Sebbi'n-Nebiy*, AÜİFKtp. Yaz. Nr.38235, vr.152a-155a.

_____, *Risâletü Sûreti'l-Fetvâ fî Hakk-ı Şeyhi'l-A'zam eş-Şehîr Muhyiddîni'-Veli*, AÜİFKtp. Yaz. Nr.38218, vr.26b-26b.

_____, *Tevârîh-i Âl-i Osman, IX. Defter*, Millet Ktp. No:29.

_____, *Tevârîh-i Âl-i Osman, IX. Defter*, S. Ktp., Veliyüddîn Efendi Koll. Nr. 2447;

OSMAN PAŞA, *Mektûp*, S. Ktp., Esad Efendi Nr. 3436, vr. 25b-26a.

TAŞLICALI YAHYA (XVI. Asır), *Kaside-İ Merhum Yahya Bey Der Hakk-ı Kızılbaş-ı Evbaş, (La'netullahi Teâlâ alâ A'vânihim ve Ensârihim Ecmaîn)*, S. Ktp., Esad Efendi, Nr.3436, vr.111b-112b.

SUN'ULLAH GAYBÎ (ö.1071/1661), *Sobet-nâme*, S. Ktp., H. Mahmud, Nr. 3137.

ERDEBİLÎ, Şeyh Safiyyüddîn, *Şeyh Safiyyüddîn Buyruğu*, Mikrofilm Fotokopisi, Gazi Üniv. Hacı Bektaş Araştırma Merkezi Kitaplığı, Nr.1927.

2-YAYIMLANMAMIŞ TEZLER

BOZAN, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, A.Ü. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2004.

DALKESEN, Nilgün, *15. ve 16. Yüzyıllarda Safevî Propagandası ve Etkileri*, Hacettepe Ü. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999.

ERDOĞAN, Arif, *Yavuz Sultan Selim'in Faaliyetlerinde Din ve Siyaset Faktörü*, A.Ü. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Y. Lisans. Tezi, Ankara 1998.

MİRCÂFERÎ, Hüseyin, *Safevîler Devrinde İnan Kùltür ve Medeniyeti*, İÜEF Tarih Bölümü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1972.

NEJAD, Nader Nader, *XVI. Asırda İnan Kaynaklarına Göre Osmanlı-Safevi Münasebetleri (1502-1590, 1620)*, Atatürk Ü. Fen-Edebiyat Fakùltesi Tarih Bölümü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986.

ÖRS, Derya, Fazlullâh b. Rûzbihân-i Huncî ve Târîh-i Âlem-Ârây-i Emînî'si, A.Ü. Sosyal Bil. Ens. Doğu Diller ve Ed, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1998.

ÖZTÜRK, Ali, *XVI. Yüzyıl Halveti Şiirinde Din ve Tasavvuf*, A.Ü. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.

ÜÇER, Cenksu, *Tokat Yöresi Alevileri, Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*, OMÜ, Sos. Bil. Ens. Samsun, 2005, Basılmamış Doktora Tezi..

ÜSTÜN, İsmail Safa, *Heresy and Legitimacy in the Otoman Empire in the Sixteenth Century*, Manchester Üniv. 1991, Basılmamış Doktora Tezi.

YEDULLAH, Nâsiyân, *Şiiliğin İnan'da Gelişmesi ve Resmi Mezhep Oluşu*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1970-1972.

3-KİTAPLAR

Âlem-Ârâ-yi Safevî, Ed. Şükrü Yedullah, Tahran 1350.

Alevilik, Haz. İsmail Engin/Havva Engin, İstanbul 2004

Hudûdul-Âlem, "The Regions of The World" a Persian Geography, İngilizce'ye Çev. Vladimir Minorsky, Cambridge 1970, s.142;

Tâcizâde Sa'di Çelebi Münşeâtı, nşr. Necati Lûgal, Adnan Erzi, İstanbul 1956.

Tadhkirat Al-Mulûk, A Manual of Safavid Administration, Persian Text in Facsimile (B.M. Or.9446), Translated and Explained by V. Minorsky, London 1943.

II. Bâyezid Dönemine Aid 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri, (Haz. İlhan Şahin; Feridun Emecen), İstanbul 1994

16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi, (1373-1512), Haz. Şerif Baştav, s.178-179.

AHMED RASİM, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1328-1330, C.I.

- AHMED REFİK, On Altıncı Asırda Rfızîlik Bektaşilik,
_____, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, (Türkiyât Enstitüsü), İstanbul 1930.
- AHMED RİFAT, Mir'âtü'l-Makâsıd Fî Def'i'l-Mefâsid, İstanbul 1293.
- AĞAOLU, Ahmet, *1500-1900 Arasında İran*, Başvekâlet Matbaası, tsz,
- AKA, İsmail, Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447), Ankara 1994.
- AKDAĞ, Mustafa, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik kavgası *Celâlî İsyamları*, Ankara 1999.
- _____, *Türkiyenin İktisadî ve İctimaî Tarihi*, I-II, İstanbul 1995.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, Arşiv Belgeleri Işığında Sonumcu Baba ve Neseb-i Âlisi, İstanbul 1995.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Osmanlı Kânûnnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, I-IV, İstanbul 1990-1993.
- AKSÜT, Hazma, Anadolu Aleviliğinin Sosyal ve Coğrafi Kökenleri, Ankara 2002.
- AMASYALI, Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, CII, Dersâadet Hikmet Matbaası 1330-1337.
- ANHEGGER, Robert ve İNALCIK, Halil, *Kânûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örfi-i Osmanî*, Ankara 1956.
- ASRAR, Ahmet, *Osmanlıların Dinî Siyaseti ve İslâm Alemi*, İstanbul 1972.
- ÂŞIK PÂŞÂ-ZÂDE, Ahmed Âşıkî (ö.886/1481), *Tevârih-i Âl-i Osman*, Âlî Bey Yay. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.
- _____, *Âşık Pâşâoğlu Tarihi*, Atsız yay. İstanbul: 1992.
- ATAİ, Nev'î-Zâde (ö.1045/1635), *Zeyl-i Şakâyik*, İstanbul 1268.
- _____, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti'ş-Şakâik*, Şakâyık-ı Numâniye ve Zeyilleri, Haz. Abdulkadir Özcan, C. 2, İstanbul 1989.
- AVCIOĞLU, Doğan, *Türklerin Tarihi*, İstanbul 1978.
- AYAS, Mehmet Rami, Türkiye'de Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara 1991.

- AYTEKİN, Sefer, *Buyruk*, Ankara trs.
- BABİNGER, F.-KÖPRÜLÜ, Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, Çeviren Ragıp Hulusi, Yayına Haz. Mehmet Kanar, İstanbul 2000,
- EL-BAĞDÂDÎ, Abdühkâhir b. Tahir (ö.429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ç. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.
- BAHA SAİD BEY, *Türkiye'de Alevi Bektaşi, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, haz. İsmail Görkem, Ankara 2000, s. 222.
- BARKAN, Ömer Lütfi, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mâlî Esasları, Kanunlar, I*, İstanbul 1943.
- BARTHOLD, W, *Türkistan*, haz. H. Dursun Yıldız, Ankara 1990.
- BELZÛRÎ, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö.279/892), *Fütûhu'l-Buldân*, Beyrut, 1991.
- _____, *Fütûhu'l-Buldân*, Çev. Mustafa Fayda, Ankara 2002.
- BENJAMİN, S.G. W., *The Story of Persia*, London 1986.
- BİRGE, John Kingsley, *Bektaşilik Tarihi*, Çev. Reha Çamuroğlu, İstanbul 1991.
- BİRGİVÎ, Mehmed Efendi (ö.981/1573), *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye fi's-Sîreti'l-Ahmediyye*, İstanbul 1309.
- BİTLİSÎ, Şeref Han, *Şerefnâme (Osmanlı-İran Tarihi)*, Çev. Mehmed Emîn Bozarslan, İstanbul 1971.
- BROCELMANN, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992.
- BROWNE, Edward G., *A Lliterary History of Persia*, C.IV, Cambridge 1953.
- CA'FERYÂN, Rasul, *el-Hayatu'l-Fikriyye ve's-Siyasiyye Li-Eimmeti Ehl-i'l-Beyt*, Beyrut 1994.
- CAHEN, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, Çev. Yıldız Moran, İstanbul 1984.
- _____, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet*, İstanbul 1990.

_____, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev.Erol Üyepazarcı, İstanbul 2000.

CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr (ö.255/869), *el-Osmaniye*, thk. Abdusselam Muhammed, Beyrut 1991.

CANATAR, Mehmet, *Müverrih Cenâbî Mustafa Efendî ve Cenâbî Tarihi*, *Arapça Metin*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1993.

CEBECİOĞLU, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Ankara 1991.

CELÂL-ZÂDE, Mustafa (ö.975/1567), *Selim-Nâme*, haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, İstanbul 1997.

CEMÂLÎ, M. Kerim Yusuf, *Teşkil-i Devleti Safevî*, İsfahan, (ş.)1372/(m.)1994.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, *Tâcü'l-Lüğa ve's-Sıhah el-Arabiyye*, thk. Ahmet Abdulgafur Attar, Mısır, trz., III

COOK, M. A., *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1460*, London 1972.

ÇETİNKAYA, Nihat, *Kızılbaş Türkler, Tarihi, Oluşumu ve Gelişimi*, İstanbul 2004.

DALKIRAN, Sayın, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997.

DANIŞMEND, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I, İstanbul 1971.

DİMAŞKÎ, Abdu'l-Hay b. Ahmed (ö.1089/1678), *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri min Zeheb*, Beyrut thz.

DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, *Ebussûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983.

EBÜ'L-HAYR-I RUMÎ, *Saltuk-Nâme*, Haz. Şükrü Haluk Akalın, C.III, Ankara 1990.

EDİRNEVÎ, Oruc Beğ, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, yay. haz. F. Babinger, Hannover 1925.

EDİRNELİ, Oruç b. Adil, *Oruç Bey Tarihi*, (yay. haz. Atsız), İstanbul 1972.

ELVAN ÇELEBİ, *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi)*, Haz. İsmail E. Erünsal, A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984.

HAMEDÂNÎ, İbnu'l-Fakîh Ebû Bekr Ahmed b. İbrahim (ö.289/902), *Muhtasaru Kitâbi'l-Buldân*, Leyden 1302.

İSTAHRÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-Farisî (ö.340/951-52'den sonra), *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. Micheal Jan de Goeje, trz.

EKİNCİ, Mustafa, Anadolu Alevîliği'nin Tarihsel Arka Planı, İstanbul 2002.

ERDEBİLİ, İbn-i Bezzâz, Tevkkülî b. İsmail b. Hacı Hasan, *EL-Mevâhibü's-Seniyye fi'l-Menâkibi's-Safeviyye, Safvetü's-Safa*, (914/1508 Tarihli Şehabüddîn Kaşanî istinsahi), Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü, No: 2123, Ein hagiographisches zeugnis zur Persischen geschichte aus der mitte des 14. jahrhunderts: das achte kapitel des Safwat as-safa in kritischer bearbeitung/Heidi Zirke; herausgegeben von Klaus Schwarz. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1987, Eserin sonunda tıpkı basım.

_____, *Kara Mecmua*, Baki 2004.

ERGİN, Osman Nuri, *Türk Şehirlerinde İmarat Sistemi*, İstanbul 1939.

ERGUN, S. Nüzhet, Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri II, İstanbul 1956.

ERÖZ, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul 1977.

ESİN, Emel, İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş, İstanbul 1978.

EŞÂRÎ, Ebû Hasan b. İsmail (ö.324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (yay. Muhyiddin Abdulhamid), Kahire 1950.

EVLİYÂ ÇELEBÎ, *Seyhâtnâme*, C.I-IV, İstanbul 1314,

FERİDUN, Ahmed Bey, *Münşeatü's-Selâtin*, C:I-II, İstanbul 1275.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1990.

_____, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul 1984.

_____, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara 1996.

FUZÛLÎ, *Beng ü Bâde*, haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu, İstanbul 1955.

GAFFÂRÎ, Kâdî Ahmed b. Muhammed, *Târîh-i Cihân-i Ârâ*, Tahran 1963.

GAYBÎ, Seyyid Hüseyin İbn seyeyid, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*, İnceleme-Metin, haz. M. Saffet Sarıkaya, Isparta 2004.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Munkız min ad-Dalâl*, Çev. A.S. Furat, İstanbul 1972.

_____, *Batinîliğin İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, Ankara 1993.

GÖKBİLGİN, Tayip, Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan, İstanbul 1957.

GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1992.

_____, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.

_____, *Hurûflük Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973.

_____, *Mevlânâ'dan Sonra Melevîlik*, İstanbul 1983.

_____, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992

_____, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik*, İstanbul 1997.

GÜNAY, Ünver-GÜNGÖR, Harun, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, Ankara 1997.

GÜNDÜZ, Tufan, *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri*, "Bozulus Türkmenleri 1540-1640", Ankara 1997.

GÜZEL, Abdurrahman, *Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Ankara thz.

HACI BEKTAŞ-I VELÎ, *Makalât*, Haz. Esat Coşan, Sadeleştiren, Hüseyin Özbay, Ankara 1996.

_____, *Vilâyet-Nâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul tsz.

HADÎDÎ, *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 1991.

HALAÇOĞLU, Yusuf, XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, Ankara 1996.

HALİFE b.HAYYÂT (ö.240/854), *Tarihu Halife b. Hayât, Halife b. Hayât Tarihi*, Çev. Abdulhalik Bakır, Ankara 2001.

Halil b. Ömer, Elsine-i Nâsda Kızılbaş Dimekle Ma'rûf Tâife-i Rezîlenin Hezeyanlarını Mübeyyen bir Risâle-i Mustakilledir. Marmara İlahiyat Fak Ktb. Arapgirli, No. 261.

HAMMER, J. Von, *Osmanlı Tarihi*, Ter. Mehmet Ata, İstanbul 1991.

HANDMÎR, *Târîhu Habibü's-Siyer Fi Ahbâri Efrâd-i Beşer*, tsh. Muhammed Zubeyr Siyâkî, Caphâne-yi Haydarî, C. I-IV, 1963.

KHWANDAMÎR, *Habibu's-Siyar*, The Reign of the Mongol and the Turk, Translated and Edited by W. M. Thackston, C.I-II, Harvard University 1994.

HAMEVÎ, Ebû'l-Fidâ, *Kitâbu Takvîmu'l-Buldân*, thk. Par M. Reinaud, Paris 1840.

HASLOK, F. R., *Bektaşîlik Tetkikleri*, Çev. Ragıp Hulusi, Yay. Haz. Kamil Akarsu, Ankara 2000.

HATÂYÎ, Şah İsmâ'îl, *Şah İsmâ'îl Hatâyî Eserleri*, haz. Aziz Ağâ Ufunder, Baki 1973.

HAMEDANÎ, Ahmed Sabri, İslâm'da Caferî mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları, Ankara 1983.

HAYRULLAH EFENDÎ (ö.1283/1866), *Devlet-i Aliyye-i Osmâniye Tarihi*, C.X, 1281,

HAYYÂT, Ebû'l-Huseyn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mu'tezilî (ö.300/912), *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî*, Kahire 1925.

HEMEDÂNÎ, İbnu'l-fakîh, Ebû Bekir, *Muhtasarı Kitâbi'l-Buldân*, Leyden 1302.

HINZ, Walther, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd. XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Hâline Yükselişi, Çev. Tevfik Bıyıkoğlu, Ankara 1992,

HOCA SAADEDDİN EFENDÎ (ö.1008/1599), *Tâcü't-Tevârih*, C. I-V, Ankara 1979.

HULVÎ, Mahmûd Cemâleddîn (ö.1064/1654), *Lemezât-ı Hulviyye Ez-Lemezât-ı Ulviye*, Haz. M. Serhan Tayşi, İstanbul 1993.

HUNCÎ, Fazlullah b. Ruzbihân (ö.927/1521), *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Emînî*, Ed. Jhon E. Woods, trc. V. F. Minorsky, London: The Royal Asiatic Society, 1992.

HÜSEYİN, *Bedâyi'ü'l-Vekâyi'*, (Tıpkı Basım), Metni Basına Hazırlayan, Redakte Eden ve Önsöz, A. S. Tohrino, Asya Halkları Enstitüsü, Moskova 1961.

Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâga*, Çev. Abulbaki Gölpınarlı, İst.1990.

İBN ABDİRRABBİH, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (ö.328/939), *el-Ikdü'l-Ferîd*, nşr. Ahmed Emin, Beyrut 1983.

İBN BATTUTA, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah (ö.770/1368-69), *Seyahatnâme*, İstanbul 1333-1335.

_____, *Tuhfetü'n-Nezzar fî Geraibi'l-Emsâr ve Acaibi'l-Esfâr*, Beyrut 1985.

_____, *İbn Batuta Seyehatnâmesinden Seçmeler*, haz. İ . Parmaksızoğlu, İstanbul 1989.

İBN BİBÎ, El-Hüseyin b. Muhammed b. Ali El-Ca'ferî er-Rugadî (ö.696/1296'dan sonra), *El-Evâmirü'l-Alâ'ie fi'l-Umuri'l-Ala'ie (Selcuk Nâme)*, haz. Mürsel Öztürk, C.II, Ankara 1996.

İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî (.808/1406), *Kitâbu'l-İber ve Dîvanu'l-Mübteda ve'l-Haber*, Bulak 1284.

_____, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986,

İBN HAVKAL, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Alî el-Bağdâdî (ö.367/977), *Sûretü'l-Arz*, nşr. J. H. Kramers, Leiden 1938.

İBN-HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî (ö.456/1064), *el-Fasl Fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1986.

İBNİ'L-HUMSÎ, Şehâbedin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Havâdisü'z-Zamân ve Vefayâtu's-Şuyûh ve'l-Akrân*, thk. Ömer A. Et-Tedbiri, C.II, Beyrut 1999,

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö.276/889), *el-Me'ârif*, thk. *Servet Ukkâşe*, Kahire 1981.

İBN-İ MANZUR, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab el-Muhit*, (tasnif. Yusuf Hayyat, Nedim Merasil), Beyrut trz.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebû Hasan Ali b. Muhammed (ö.630/1223), *el-Kâmil fî't-Tarih*, Beyrut 1965.

İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1330-1600)*, Çev.Ruşen Sezer, İstanbul 2003.

İSBAHÂNÎ, *Kitabu'l-İmame ve'r-Reddi ale'r-Rafıza*, (thk. Ali b. Muhammed b. Nasır), Medine 1987.

İSTAHRÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed (ö.340/951), *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. M. Jan de Goeje, trz.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul1972

KAŞGARLI MAHMUD, *Divanu Lügati't-Türk*, Çev. Besim Atalay. Ankara 1985, C.II,

KAZVÎNÎ, Ebü'l-Hasan b. İbrahim, *Fevayidü's-Safeviyye, Tarih-i Selâtîn ve Ümerâ-i Safevî*, tsh. Meryem Mir Ahmedi, Tahran 1367.

KEMÂL PÂŞÂ-ZÂDE Şemseddîn Ahmed b. Süleyman (873-940/1468-1534), *Tevârih-i Âl-i Osman, VIII. Defter*, (nşr. Ahmet Uğur), Ankara 1997.

_____, *Tevârih-i Âl-i Osman, X. Defter*, (Haz. Şerafettin Severcan) Ankara 1996.

KESREVÎ, Ahmed, *Şeyh Safiy ve Tebâreş*, Tahran 1379.

KEVSERÂNÎ, Vecih, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, İstanbul 1992.

Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Mısır, 1972.

KÖPRÜLÜ, Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1980.

_____, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993.

_____, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1994.

KÖYMEN, M. Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1998.

KUŞEYRÎ, Abdülkerim b. Hevâzin (ö.465/1072), *Risale*, Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1966.

KUTLU, Sönmez, *Din Anlayışında Farklılaşmalar*, Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik, Ankara 2003.

KÜTÜKOĞLU, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasî münâsebetleri, (1578-1612)*, İstanbul 1993.

- LAMÎÎ ÇELEBÎ(ö.938/1532), *Nefehatü'l-Üns Tercemesi*, İstanbul 1971.
- LAPIDUS, Ira M., *İslâm Toplumları Tarihi*, C. 1, Çev. Yasin Aktay, İstanbul 2003.
- LİNDNER, Rudi Paul, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, Çev. Müfit Günay, Ankara 2000.
- Luğât-ı Târihiye ve Coğrafiyye*, haz. Ahmed Rifat Efendi, İstanbul 1299.
- LÜTFİ PAŞA ibn-i Abdu'l-Mu'în (970/1563), *Tevârih-i Âl-i Osman*, İstanbul 1314.
- _____, *Tevârih-i Âl-i Osman*, haz. Kayhan Atik, Ankara 2001.
- MAKDÎSÎ, Mutahhir b. Tâhir (ö.355/966), *el-Bed ve't-Târîh*, Kahire 1916.
- MAKDÎSÎ, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, (ö.375/975), *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Beyrut thz.
- MALÂTÎ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (ö.377/987), *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, (yay. Muhammed Zahid el-Kevseri), Beyrut 1968.
- MARGOLIOUTH, David Saamuel, *The Place of Persia in The History of Islam*, London 1925.
- MAVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali (ö.450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire 1958.
- MAZZAOUI, Michel M., *The Origins of the Safavids: Siism, Sufism, and the Gulat*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.
- MECDÎ, Mehmed (ö.999/1591), *Hadâiku'ş-Şakâyik*, Terceme-i Şakâkik-i Numaniyye, İstanbul 1269.
- _____, *Hadâiku'ş-Şakâyik*, Şakâyık-ı Numâniye ve Zeyilleri, Haz.Abdulkadir Özcan, C.I, İstanbul 1989.
- MELİKOF, Irene, *Uyur idik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Çev. Turan Alptekin, İstanbul trz..
- MİRCÂFERÎ, Hüseyin, *Şiilik ve Safevî Şiiliği*, İÜEF, Doktora Tezinden I. Bölüm Ayrı Basım, İstanbul 1972.
- MOOSA, Matti, *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*, New York 1988.

MUHÂCİR, Ca'fer, el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ Îrân fî'l-Asri's-Safavî, Esbâbuhâ't-Târihiyyetu ve Netâ'icuhâ's-Sekâfiyyetu ve's-Siyâsiyyetu, Beyrut 1989.

MUSTAFA NURÎ PAŞA, *Netâyicü'l-Vukuât, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*, Sadeleştiren Neşet Çağatay, C.I-II, Ankara 1992.

MÜNECCİMBAŞI, Ahmed b. Lütfullah (ö.1134/1722), *Sahâifu'l-Ahbâr fî Vekâyi'i'l-A'sâr*, C.I-III, Matbaa-i Amire, 1285/1868.

_____, *Sahâifu'l-Ahbâr fî Vekâyi'i'l-A'sâr (Müneccimbaşı Tarihi)*, (Çev. İsmail Erünsal), C.III, İstanbul-trz,

MÜNŞÎ, İskender b. Türkmen, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, tsh. Muhammed İsmâil Rıdvânî, C.I-III, Tahran 1377.

MONSHI, Eskandar Beg, *History of Shah Abbas the Great, (Tarik-e Âlamârâ-ye Abbâsî)*, Çev. Roger M. Savory, I-II, Colorado 1978.

MÜSTEVFÎ, Hamdullah, *Nusretü'l-Kulûb*, nşr. Muhammed Debîri Siyâkî, Tahran 1336,

NESEFÎ, Ebû Mut'i Mekhûl b. Fazl (ö.318/930), *Kitâbur'Red ale'l-Bid'a ve'l-Ehvâ*, thk. Marie Bernard, Annales Islamologiques, 1980.

NEŞRÎ, Mehmed , *Kitâb-ı Cihan-Nümâ, Neşrî Tarihi*, Yay. Faik reşit Unat, Mehemed A. Köymen, Ankara 1995.

NEVÂÎ, Abdu'l-Hüseyin, Şah İsmail Safevî, İsnâd ve Müketebât-ı Târîhî Hemrâh Pâyâd Dâştâ, Tahran 1347.

NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyâset-Nâme*, Haz. Mehmet Altay Köymen, Ankara 1999.

OCAK, Ahmet Yaşar, Osmanlı İmparatorluğunda Marijinal Sufilik, Kalenderîler, Ankara 1992.

_____, Babaîler İsyânı, Alevîliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, İstanbul1996.

_____, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17.Yüzyıllar), İstanbul 1998.

OLGUN, Tahir, *Fuzûli'ye Dair*, İstanbul 1936.

ONAT, Hasan, Emeviler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, Ankara 1993.

- _____, Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci, Ankara 2003.
- ORHONLU, Cengiz, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretleri İskan Teşebbüsü (1691-1696), İstanbul 1963.
- ÖZ, Baki, Osmanlı’da Alevi Ayaklanmaları, İstanbul 1992.
- ÖZMEN, İsmail, Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi, Ankara 1988.
- ÖZTÜRK, Mürsel, Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan, Ankara 2001.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C.I-III., İstanbul 1993.
- PARSADOST, Moneçehr, *Şah İsmail-i Evvel*, Tahran Şirket-i Sehami 1375.
- PEÇEVÎ, İbrahim Efendi, *Târih-i Peçevî*, Matbaa-i Âmire 1283.
- _____, *Peçevî Tarihi*, Haz. Bekir Sıtkı Baykal, C.I-II, Ankara 1979.
- RAMAZÂNÎ, Abdulazîm-i, *Târih-i Deh Hezâr Sâli-i İrân*, Tahran 1368.
- RASONYI, Laszlo, *Tarihte Türklük*, Ankara 1996.
- ROUX, J. P. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul 1994.
- RÛMLÛ, Hasan, *A Chronicle of the Early Safawis; Being the Ahsenü’-t-Tevârih of Hasan-ı Rûmlû*, C. I, (Farsça Metin); C.II, (Çeviri), Ed. Ve İngilizceye Çev. C. N. Seddon, Baroda 1931-1934.
- _____, *(Ahsenü’-t-Tevârih)*, *Şah İsmail Tarihi*, Çev.Cevat Cevan, Ankara 2004.
- SÂBİTYÂN, Z., İsnâd ve Nâme-hâ-yı Târîhî ve İctimâ’î, Devre-i Safaviyya, Tahran 1343;
- SAMÎ, Şemseddîn, *Kamûsu’l-A’lâm*, İstanbul 1308.
- SARAY, Mehmet, *Türk-İran Münasebetlerinde Şiiliğin Rolü*, Ankara 1990.
- SARIKAYA, Mehmet Saffet, *XIII-XVI Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1993.
- _____, *Anadolu’ya Şiiliğin Girişi (XI-XIII. Y.Y.)*, Isparta 1998.

- _____, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- _____, Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka Planı (XI-XIII. Asırlar), İstanbul 2003.
- SAVORY, Roger M., *Iran under the Safavids*, Cambridge 1980.
- SARWAR, Ghulam, *History of Shâh İsmâil Safawi*, Aligarh: Author Muslim University Press, 1939.
- _____, *Târîh-i Şâh İsmâil-i Safavî*, Farsçaya Çev. M. Bâkır Ârâm, Tahran 1374.
- SCHIMMEL, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, İstanbul 2001.
- SEKSEKÎ, Ebû'l-Fazl Abbas b. Mansûr, *el-Burhân*, thk. Bessâm Ali Selâme el-A'mûş, Ürdün 1988.
- SİMNÂNÎ, Ahmed Penâhî-yi, *Şâh İsmail-i Safevî Mürşid-i Sorh-Kulâhân*, Tahran 1374/1995.
- SOLAKZÂDE, Mehmed Hemdemi Çelebi (ö.1068/1657-58), *Solakzâde Tarihi*, Mahmûd Bey Matbaası, İstanbul 1298.
- SOLAKZÂDE, Mehmed Hemdemi Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, C.I-II, haz. Vahid Çubuk, Ankara 1989.
- SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed Celalüddin (ö.911/1505), *Tarîhu'l-Hulefâ*, Mısır 1952.
- SÜMER, Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1999.
- _____, *Oğuzlar, Türkmenler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1999.
- SAFEVÎ, Şah İsmâil, Edebi Hayatı ve Nefesleri, Haz. Sadedin Nüzhet Ergün, İstanbul 1956.
- SAFEVÎ, Şah Tahmasb, *Tezkire*, Giriş ve Çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul 2001.
- ŞAMÎ, Nizâmüddin, *Zafernâme*, Çev. Necati Lugal, Ankara 1987.
- ŞEHRÎ, Muhammed er-Rey, *Ehlü'l-Beyt fi'l-Kitab ve's-Sünne*, Kum 1375.

- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû Feth Muhammed b. Abdülkerim (ö.548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Abdulemir Ali Mehna-Ali Hasan Faur), Beyrut 1990.
- ŞEŞEN, Ramazan, İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali (ö.1250/1834), *el-Bedru't-Tâli' bi-Mehâsini min ba'di'l-Karni's-Sâbi'*, Beyrut thz.
- ŞEYBÂNÎ, Nizammeddin Mücir, *Teşkil-i Şahenşâh-ı Safeviyye*, Tahran 1346.
- ŞEYH HÜSEYİN b. Şeyh Abdal, *Silsiletü'n-Nesebi's-Safeviyye*, Berlin 1924.
- TABERÎ, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, , C. IV, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1407.
- TAĞRİBERDÎ, Cemâl ed-dîn (Ö.874/1469), *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kahire*, Mısır thz.
- TANSEL, Selahaddin, *Sultan Bâyezid II'nin Siyasî Hayatı*, İstanbul 1966
- TAŞKÖPRÎZÂDE, Ebû'l-Hayr İsâmeddîn Ahmed Efendi (ö.969/1561), *eş-Şakâyiku'n-Nuhmâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. A. Suphi Furat, İstanbul 1405.
- TAYYÂR-ZÂDE AHMED ATÂ, *Tarih-i Atâ*, İstanbul 1292-1293.
- TİHRANÎ, Ebu Bekr-i, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2001.
- TOGAN, Zeki Velîdî, *Umûmi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1981.
- TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ankara, 1965.
- _____, *Selçuklular ve İslamiyet*, İstanbul 1993
- _____, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, C.II, İstanbul 1996
- _____, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1998.
- UĞUR, Ahmet, *Yavuz Sultan Selim*, Kayseri 1962.
- _____, *Kemâlpâşâ-Zâde İbn-Kemal*, Ankara1996.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi, C.II*, Ankara 1949.
- _____, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1969.

- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Anadolul'nun Dinî Sosyal Tarihi*, Çev. ve yay. haz. Ahmet Taşğın, Ankara 2003.
- ÜZÜM, İlyas, *Kültürel Kaynaklarına Göre Alevîlik*, İstanbul 1997.
- VİCDÂNÎ, Sadık, Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi, İstanbul 1338-1341.
- VÎRÂNÎ, *Virânî Divanı ve Risalesi*, haz. A. A. Atalay Vakıtdolu, İstanbul 1998.
- WATT, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981.
- WOODS, John E., *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*, Çev. Sibel Özbudun, İstanbul 1993.
- YAKUBÎ, Ahmed b. Ebî Yakub (ö.292/904), *et-Târîh*, C. II, Beyrut 1999.
- YÂKÛT el-HAMEVÎ, Ebû Abdullah Yakût b. Câfer (ö.292/904), *Mu'cemu'l-Buldân*, Mısır 1906.
- YAMAN, Ali, *Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası*, Mannheim 1998.
- YEMÎNÎ, *Fazîletnâme-i Cenâb-ı Şâh-ı Velâyet*, İstanbul 1325.
- YESEVÎ, *Hoca Ahmet, Divan-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, Ankara 2001.
- YILDIZ, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 2000.
- YILDIZ, Harun, *Anadolu Alevîliği, Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara 2004.
- YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Eklerle Yayına Haz. Turhan Yörükan, Ankara 1998.
- YUSUF B. YAKUP, *Menâkib-i Şerîf ve Tarîkat-âmmе-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-i Aliye-i Halvetiyye*, İstanbul 1290,
- YUSUF HAS HACİP, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Ankara 1985.
- YÜCEL, Yaşar-SEVİM, Ali, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı, Fatih Yavuz Kanuni*, Ankara 1991.
- YÜKSEL, Müfid, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul 2002.
- ZAMBAUR, Edward Von, *Mu'cemu'l-Ensâb ve'l-Usratu'l-Hâkime fî't-Târîhi'l-İslâmî*, haz. Z. M. Hasan Bek, Hasan Ahmed Mahmûd, Kahire 1951.

ZEYDÂN, Corcî, *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, Nşr. Ahmed Cevdet ve Zeki Mağâmiz, Dersaâdet 1327.

4-MAKALELER

Osmanlı Kanunnâmeleri, İslâm Medeniyeti ve Türk Harsına Ait Millî Tetebbûlar Mecmû'ası, Müdürü Köprülüzâde Mehmed Fuad, C.1, S.1, Mart-Nisan 1331, s.49-112; C.1, S.2, Mayıs-Haziran 1331, s.305-348; C.I, S.3, Temmuz-Ağustos 1331, s.497-544.

ABBASLI, Mirza, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Bellekten*, C. XL, No:158, Ankara 1976, s. 287-329.

ALGAR, Hamid, "Some Observations on Religion in Safavid Persia", *Iranian Studies*, C.VII, 1974, s.287-293.

AKSU, Zahid, "Şeyhulislâm İbn Kemâl ve Osmanlı İdaresindeki Yeri", *Şeyhulislâm İbn Kemal Sempozyumu, (26-29 Haziran 1985)*, Yay. Haz. H. Bolay, B. Yediyıldız, M. S. Yazıcıoğlu, Ankara 1986, s.201-211.

ALTUNDAĞ, Şinasi, "Selim I", *İA*, İstanbul 1996, C. X, s.423-434.

AMORETTI, B. S. "Religion in the Timurid and Safawid Periods", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Laurence Lockhart, Cambridge 1986, Vol.VI, s.610-655.

ÂRİF BEĞ, "Develt-i Osmâniyyenin Te'essüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ", *DFEFM*, İstanbul 1332, s.137-144

ARJOMAND, Said Amir, "The Clerical Estate and the Emergence of a Şhiite Hierocracy in safavid Iran, A Study in Historical Socialogy", *Journal of the Economic and social History of the Orient*, 28 (1985), s.169-220.

ATSIZ, Nihal, "Kemal Paşa-Oğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1966, S.VI. s.71-112.

BABAYÂN, Kathryn, "The Safavid Synthesis: From Qızılbaş Islam to İmamite Shi'ism", *Iranian Studies* 27, 1-4, 1994, s.135-161.

BABINGER, F.-SAVORY, R. M., "Safî al-Dîn Ardabîlî", *EI (new edition)*, Leiden 1995, VIII/801.

BABİNGER, F., “Safiy-ed-dîn”, *İA*, İstanbul 1966, C.:X, s. 64-65.

BALA, Mirza, “Erdebil”, *İA*, İstanbul 1966, C. IV, s.288-293.

BARKAN, Ömer Lütfi, “Osmanlı Devrinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey’e Ait Kanunlar”, *Tarih Vesikaları C.I, S.2, 3’den ayrı basım*, Maarif Matbaası, 1941.

_____, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, -İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *VD*, II, Ankara 1942, s.279-353.

_____, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler”, *İÜİFM*, XI, İstanbul 1949-1950, s.542-569.

BAYRAKTAR, Mehmet, “Anadolu Müslümanlığı ve Dinler Arası Monolog”, *Uluslararası Anadolu İnançlar Kongresi Bildirileri, Nevşehir 23-28 Ekim 2000*, Ankara 2001, s.131-137.

BAYRAM, Mikail, “Baba İshak Harekâtının Gerçek Sebebi ve Âhi Evren İle İlişkisi”, *Diyânet Dergisi*, XVIII/2 (1979), s. 69-78.

BELLO, Iysa Ade, “The Safavid Episode : Transition From Spiritual To Temporal Leaders”, *İslamic Studies*, Vol. XXIII, 1984, s.1-19.

BRUMMET, Palmira, “The Myth of Shah İsmail Safavi :Political Rhetoric and “Divine” Kingship”, *Medieval Christian Perceptions of İslam: A Book of Essays*, Ed. J. Victor Tolan, New York 1996, s. 331-363.

BULUT, Halil İbrahim, “Şah İsmail-Yavuz Selim Mücadelesi ve Ulemânın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği”, *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum bildirileri*, 9-10-11 Ekim 2003 Ankara, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s.53-67.

CAHEN, Claude, “Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri”, Çev.İsmet Kayaoğlu, *AÜİFD.*, C.XVIII, Ankara 1972, s.193-202.

CALMARD, Jean, “Shi’i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi’ism: Folklore and Popular Religion”, *Safavid Persia The History and Politcs of an Islamic Society*, ed. Charles Melville, CMESUC, Cambridge 1996, s.139-190.

_____, “Sadr-al-Din Mûsâ”, *EI (new edition)*, Leiden 1994, C. VIII, s.755-756.

ÇAĞATAY, Neşet, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Reâyadan Alınan Vergi ve Resimler”, *DTCFD*, V/5, Ankara 1947, s. 483-511.

_____, “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi”, *AÜİFD*, S.1, İstanbul 1952, s.59-68; Aynı yazar, C.I, S.2-3, Ankara 1952, s.61-84.

_____, “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi”, *AÜİFD*, C.I, S.2-3, Ankara 1952, s.61-84.

ÇETİNTÜRK, Salahaddin, “Osmanlı İmparatorluğunda Yürük Sınıfı ve Hukuki Statüleri”, *AÜDTCFD.*, C.2 (1943-1944), S.1, 107-116.

ÇUBUK, Vahit, “Yörük” *İA*, C.XIII, İstanbul 1986, s.430-435.

DEWİN, j. Stewart, “Notes on the Migration of Âmilî Scholar to Safavid Iran”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 55, N.2 (April 1996), s.81-103.

EFENDİYEV, Oktay, “Safavî Devleti’nin kuruluşunda Türk Aşiretlerinin Rülü”, *Yabancı araştırmacılar Gözüyle Alevilik, Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme*, Çev. İlhan Cem Erseven, İstanbul 1997, s30-42.

ERASLAN, Kemal, “Yesevî’nin Fakr-Nâme’si”, *İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul 1977, S. XXII, s.45-120

ERSAVCI, Mustafa, “Safevî Hanedanı”, *Türkler*, C.VI, Ankara 2002, s.882-892.

FAROQHİ, Suraiya, “Fatih Döneminden Evliya Çelebi Seyahatine Kadar Çorum”, *Çorum Tarihi*, haz. 5. Hitit Festival Komitesi, ths.

FIĞLALI, Ethem Ruhi “İslam Mezhepler Tarihi Araştırmalarında karşılaşılan bazı Problemler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi, Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, 16-18 Eylül, İzmir 1985, s.369-384.

_____, “Şiilik ve Anadolu Aleviliği Arasındaki Farklılıklar ve Benzerlikler”, *Aleviler/Alewiten, Kimlik ve Tarih, Identitat und Geschichte*, haz. İsmail Engin/Erhard Franz, Hamburg 2000, C.I, s.97-110.

_____, “Alevilik ve Heterodoksi” *Türk Yurdu*, C.25, S.210, Ankara 2005, s.5-7.

FLOR, Willem, “The Dutch and The Persian Silk Trade”, *Safavid Persia, The History and Politica of an Islamic Society*, Edit. Charles melville (323-368), London 1996, s.323-369.

FRYE, Richard N.-SAYILI, Aydın, "Selçuklulardan Evvel Orta Şark'ta Türkler" *Belleten*, C.10, S.37, 38, 39, 40, Ankara 1946, s. 97-131.

GRAMMONT, Jean-Louis BACQUE, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safevîler", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İÜFTAM*, İstanbul 1991, s.205-219.

_____, "1527 Anadolu İsyanı Hakkında Yayınlanmamış Bir Rapor", *Belleten*, S. 51 (1987), s. 107-117.

_____, "Şah İsmail ve Canberdi Gazalî İsyanı", Ç. Mahmut H. Şakiroğlu, *ERDEM*, C.V, S.13, Ocak 1989, Ankara 1990, s.227-237.

GÖKBİLGİN, Tayyib, "15. ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", *VD*, S.VI, İstanbul 1965, s.51-61.

GÖLPINARLI, Abdalbaki, "Kızılbaş", *İA*, İstanbul 1967, C. VI, s.789-795.

GÜNDÜZ, İrfan, "Osmanlılarda Devlet-Tekke Mnasebetleri", *Osmanlı*, Ankara 1999, C.IV, s.468-485.

HİZMETLİ, Sabri, "Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazâde'nin Görüşleri", *Şeyhulislâm İbn Kemal Sempozyumu, (26-29 Haziran 1985)*, Yay. Haz. Hayri Bolay, Bahaeddin Yediyıldız, M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara 1986, s.123-135.

HUART, "Haydar", *İA*, C. V/1, İstanbul 1964s. 387.

İLAYDIN, Hikmet, ERZİ, Adnan Sadık, "XVI. Asra Aid Bir Münşeât Mecmuası", *Belleten*, C.XXI, S.82, Nisan 1957, s.221-252.

İNALCIK, Halil, "Osmanlı Devleti'nin Yükselişi Fatih Sultan Mehmed", Çev. Hulusi Yavuz, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1988, s.271-376.

_____, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm", Çev. Mustafa Özel, *Dergah*, 31 (İstanbul Eylül 1992), s.16.

_____, "Aşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?", *Söğüt'ten İstanbul'a*, Der.Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 2000, s.119-145.

PERRY, John, R. "Persian in The Safavid Period: Sketch for an Etat de Langue" *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society*, Edit. Charles melville, London 1996, s.269-283.

KAFESOĞLU, İbrahim, "Selçuklular", *İA*, C.X, İstanbul 1956, s.353-416.

_____, "Türkmen Adı Manası ve Mahiyeti" *Jean Deny Armağanı*, TDK, yay. S.172, Ankara 1958, s.121-134.

_____, "Doğu Anadolu'ya İlk Selçuklu Akımı (1015-1021) ve Tarihi Ehemmiyeti", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s.259-274.

Kemal Pâşâ-Zâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman (873-940/1468-1534), "Risâle fî Tashîh-i Lafzî'z-Zındık ve Tavzîh Ma'nâhî'd-Dakâik", *Resâ'ilu İbn-i Kemal*, İstanbul 1316, s.240-249.

KÖPRÜLÜ, Fuad, "Anadolu'da İslamiyet", *DFEFM*, S.2, İstanbul 1338, s.293-297.

_____, "Anadolu Beylikleri'ne ait Notlar", *TM*, İstanbul 1928.

_____, "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, 1. fasikül, İstanbul 1935.

_____, "Azeri", *İA*, İstanbul 1961, C.II, s. 118-151.

_____, "Bayrak", *İA*, C.II, İstanbul 1950, s.401-420

_____, "İslâm Sûfi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri", Çev. Yaşar Atlan, *AÜİFD*, C.XVIII, S.1-4, Ankara 1972, s.141-152..

KRAMERS, J. H., "Rafizîler", *İA*, İstanbul 1964, C. IX, s.593.

KUNT, Metin, "Siyasal Tarih (1300-1600)" *Türkiye Tarihi 2: Osmanlı Devleti 1300-1600*, Yay. Sina Akşin, Ankara 1991, s.15-144

KURTULUŞ, Rıza, "Lâhicî", *DİA.*, XVII, s.53.

KUTLU, Sönmez, "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortadoksi veya Metadoksi", *İslâmiyat*, C.VI, S.3, Ankara 2003, s.31-54.

KÜÇÜKDAĞ, Yavuz, "Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmaları ve Osmanlı Devleti'nin Aldığı Önlemler", *Folklor/Edebiyat, Alevilik Özel Sayısı-I-*, 29, Ankara 2002, s.273-293.

LİYAKAT, A. Takim, "From Bidat to Sunne: The Wilaye of Ali in the Shiî Adhan", *JAOS*, vol.120, No:2 (April-Jun 2000), s.166-177.

LOCKHART, Laurence, "European Contacts with Persia, 1350-1736", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Laurence Lockhart, Cambridge 1986, Vol. 6, s.373-412.

MASSIGNON, Louis, "Hallac", *İA*, İstanbul 1964, C. V/1 , s. 167-68.

MAZZAOUI, "Shî'ism in the Medieval, Safavid, and Qâjâr Periods: A Study in Itnâ- 'Asharî Continuity", *Iran: Continuity and Variety*, Ed. Peter J. Chelkowski, New York 1971, s.51-60.

MELİKOFF, Iréne, "Kızılbaşlık Sorunu", *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, Der. Cemal Şener, İstanbul 1990, s.127-152.

_____, "İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou, İstanbul 1997, s. 149-158.

_____, "Alevî-Bektaşîliğin Tarihsel Kökenleri, Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri", *Türkiye'de Alevîler Bektaşîler Nusayriler*, Haz.İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, İstanbul 1999, s.17-23.

MİNORSKY, V. "A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zâhid", *BSOAS*, 1954, XVI/3, 513-527;

MUHAMMEDOĞLU, Aliyev Salih "Erdebil", *DİA*, İstanbul 1995, C. XI, s.276-277.

_____, "Hürremiye", *DİA*, İstanbul 1998, C. XVIII, s.500-501.

NASR, Seyyid H., "Spiritual movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Laurence Lockhart, Cambridge 1986, Vol.6, s.656-698.

_____, "The Safavid Era", *Expectation of the Millenium:Shi'ism in History* , Ed. S. H. Nasr, Hamid Dabashi, V. R. Nasr, New York 1989, s.160-167.

NESİBLİ, Nesib, "Osmanlı-Safevî Savaşları, Mezhep Meselesi ve Azerbaycan", *Türkler*, C.VI, Ankara 2002, s893-898.

OCAK, Ahmet Yaşar, "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık", "Haricî", "Mülhid" ve "Ehl-iBid'at" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *Prof. Dr. Tayyip Gökbilgin Hatıra Sayısı, İÜEFTE*, İstanbul 1982, XII, s.505-520.

_____ “XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi”, *İslâmi Araştırmalar*, C.IV, S.3, Temmuz 1990, s.1941-194.

_____, “Osmanlı beyliği Topraklarındaki Sûfi Çevreler ve Abdalân-ı rum Sorunu”, *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou, İstanbul 1997, s.159-172.

_____, “Aleviliğin Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, *Türkiyede Aleviler Bektaşiler, Nusayriler*, haz. İsmail Kurt, S. Ali Tüz., İstanbul 1999, s. 385-398.

_____, “Din ve Düşünce”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1999, C.I, s.109-154.

_____, “Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Bir Bakış”, *İslâmiyât*, Osmanlı, Ankara 1999, C.II, S. IV, s.13-22.

_____, “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”, *Aleviler/Alewiten, Kimlik ve Tarih, Identitat und Geschichte*, haz. İsmail Engin/Erhard Franz, Hamburg 2000, C.I, s.209-234.

_____, “Osmanlı-Resmî (Yahut İmparatorluk) İdeolojisi Meselesi”, *Doğu Batı*, S.29, Eylül 2004, s.78

OKİÇ, Tayyib, “Sarı Saltuk’a Ait Bir Fetva”, *AÜİFD*, S.1, İstanbul 1952, s.48-58.

ONAT, Hasan, “Alevilik-Bektaşilik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet”, *Türk Yurdu*, C. 25, S.210, Ankara 2005, s. 8-19.

ONAT, Hasan, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmiyât*, Ankara 2003, C.VI, S.3, s.111-126.

OTTER, Anke-Beaujean, M.A. “Tahtacıların Kutsal Kitabı Buyruk Hakkında Birkaç Not”, *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*, 26-27 Nisan 1983 Antalya, Ankara 1985.

ÖNGÖREN, Reşat, “Sünnî Bir Tarıktan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarıkatı ve İran Safevî Devleti”, *Bilgi ve Hikmet*, (1999), S: 11, s. 82-94.

ÖZTELLİ, Cahit, “Pir Sultan Abdal’ın Hayatı ile İlgili Yeni Şiirleri”, *Türk Dili*, 34/1954,

PARMAKSIZOĞLU, İsmet, “Kemalpaşa-Zâde”, İA, C.VI, İstanbul 1955, s.561-566.

QUINN, Sholeh A., “The Historiography of Safavid Prefaces”, Safavid Persia The History and Politics of an Islamic Society, . Ed. Charles Melville, CMESUC, Cambridge 1996, s.1-26.

ROEMER, H., R., “The Safavid Period”, *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Laurence Lockhart, Cambridge 1986, Vo. 6, s. 189-351.

SARIKAYA, M. Saffet, “Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri”, *Türkler*, C.V, Ankara 2002, s.498-508.

SAVAŞ, Saim, “XVI. Asırda safevîler’in Anadolu’daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devleti’nin Buna Karşı Aldığı Tedbirler”, *Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, 7-9 Nisan 1999, Bildiriler*, Yay. Haz. Bayram Ürekli, Ruhi Özcan, Konya 2000, s.183-197.

_____, “Osmanlı-Safevî Mücadelesinin Toplumsal Sonuçları”, *Türkler*, C.VI, Ankara 2002, s.907-919.

SAVORY, R. M. Savory, “Safavid Persia”, *The Cambridge History of Islam*, Ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis), Cambridge 1930, C: 1/A, s. 394-430.

_____, "Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire", BSOAS, XXVII/I, 1964, s.114-128.

_____, “The Office of Khalîfat Al-Khulefâ Under The safawids”, *Journal of the American Oriental Society*, 85, New Haven, 1965, s.461-473

_____, “A Curious Episode of Safavid History”, *in Memory of the Late Vladimir Minorsky, Iran And Islam*, Edit. C. E. Bosworth, Edinburg 1971, s.461-475.

_____, “Ismail I”, *EI (New Ed.)*, CIV, Leiden 1978. s.186-187.

_____, “Safawids”, *EI*, Leiden 1995, C.VIII, s.765-774.

_____, “Esmâ’il I. Safawi”, *Encyclopedia Iranica*, Vol. VIII, s.628-635.

_____, “The Qizilbâsh, Education and the Arts”, *Turcica VI*, Paris-Stasbourg, 1975, s.168-176

_____, “Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the Safavid State”, *Der İslâm 53*, Berlin 1976, s.226-241.

_____, “The Safavid Administrative System”, *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Laurence Lockhart, Cambridge 1986, Vo. 6, s.351-373.

_____, “The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timur”, *Studies on the History of Safavid Iran*, London 1987, s.35-65.

_____, “The Principal Office of the Safavid State during the Reign of Ismail I, (907-30/1501-24)”, *Studies on the History of Safavid Iran*, London 1987, s.91-105.

_____, “Safevî İran’ı”, Çev. M. Maksudoğlu, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1988, s. 403-404.

_____, “Sadr-al-Din Ardabîlî”, *EI (new edition)*, Leiden 1994, C. VIII, s.752-753.

SAY, Yağmur, “Osmanlı Devlet Mekanizmasının Oluşmasında Heterodoks Güçler”, *Osmanlı*, C.IV, s.428.

SÜMER, Faruk, “Safevî Tarihi İle İlgili İncelemeler, I. Ve II. Abbas Devirleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, S.69 (1990), s. 9-32.

_____, “Avşarlara Dair”, *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s.457-478.

ŞAHİN, Naci, “Safeviler Döneminin Anadolu Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısına Etkileri”, *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum bildirileri*, 9-10-11 Ekim 2003 Ankara, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s.279-296.

TABAKOĞLU, Ahmet, “Osmanlı Malî Yapısının Ana Hatları” *Osmanlı*, C.III, s.125-135, Ankara 1999.

TAŞGIN, Ahmet, “Bisâtî, Menâkıbü'l-Esrâr Behcetü'l-Ahbâr” *İslâmiyât*, C. VI, S.3, Ankara 2003, s.183-185.

_____, “Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma”
Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-10-11 Ekim 2003, haz.
Gülağ Öz, Ankara 2004, s.297-306.

TEKİNDAĞ, Şahabeddin, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz
Sultan Selim’in İran Seferi”, *Tarih Dergisi*, İst. 1968, C.VIII, S.22, s.50-79.

_____, “Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı” *BTTD*. 1/3 (1967), s. 34-39; 1/4
(1968), s. 54-59.

_____, “*Selim-Nâmeler*”, İÜEF, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, Ekim 1970,
S.1, İstanbul 1970, s.197-230.

TOGAN, Z. Velidi, “Azerbaycan”, *İA*, II/103.

TURAN, Ahmet “Anadolu Alevileri-Kızılbaşlar”, *OMÜİFD*, S.6, Samsun 1992,
s.45-59.

UĞUR, Ahmet, “Hoca Saadeddin Efendi’nin Selim-Nâmesi” *İslâm İlimleri
Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara 1980, s.225-241.

_____, “İbn Kemal’in Siyasî Görüşleri”, *Şeyhulislâm İbn Kemal
Sempozyumu*, (26-29 Haziran 1985), Yay. Haz. H. Bolay, B. Yediyıldız, M. S.
Yazıcıoğlu, Ankara 1986, s.71-80.

ULUÇAY, Çağatay, “Yavuz Selim Nasıl Padişah Oldu”, *İÜEF Tarih Dergisi*, VI,
S.9 (1954), s.53-90; VII, S.10 (1954), s.117-142; VIII, S.11 (1955), s.185-200.

ULUDAĞ, Süleyman, “Halvetiyye”, *DİA*, İstanbul 1997, C.XV, s.394-395.

UNAN, Fahri, “Taşköprülülü-Zâde’nin Kaleminden XVI. Yüzyılın İlim ve Âlim
Anlayışı”, *Osmanlı Araştırmaları*, XVII (İstanbul 1997), s.149-264.

UYAR, Mazlum Uyar, “Safevîler Öncesi İran’da Tasavvuf ve Safevî Devleti’nin
Ortaya Çıkışı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2000-2001), S. 7-8, s. 85-99

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, “Bâyezid II”, *İA*, İstanbul 1961, C.II, s. 392-398

ÜLKEN, Hilmi Ziya, “Anadolu Tarihinde Dînî Rûhiyât Müşâhedeleri”, *Mihrab
Mecmuası*, S.13/14, İstanbul 1340, s. 434-448.

ÜZÜM, İlyas, “Kızılbaş”, *DİA*, Ankara 2002, C.XXV, s.546-557.;

_____, “Türkiye’de Şîf Azerilerle Alevi Gruplar Arasındaki İlişkiler: Aleviler Şiileştirilebilir mi?”, *Aleviler/Alewiten, Kimlik ve Tarih Identitat und Geschichte*, Hamburg 2000, C.I, s.111-131.

YAZICI, Tahsin, “Safeviler”, *İA*, İstanbul 1963, C. X, s. 53-59.

_____, “Şah İsmail”, *İA*, İstanbul 1970, C.XI, s. 275-279.

_____, “Cüneyd-i Safevî”, *DİA*, İstanbul 1993, C.VIII, s.123-124.

YEŞİLYURT, Temel, “Alevî-Bektaşiliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyât* C.VI, S.3, Ankara 2003, s.13-30.

YINANÇ, Mükremin Halil, “Akkoyunlular”, *İA*, 1958, C.I, s.262-263.

YINANÇ, M. Halil Yınanç, “Cüneyd”, *İA*, İstanbul 1968, C. III, s. 242-245.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, “Bir Fetva Münasebetiyle, Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”, *AÜİFD*, C.I, S.2-3, Ankara 1952, s.137-160.

_____, “Şehristani” *DFİFM*, S.:3, İstanbul 1926, s.263-314.

_____, “Şehristani, Milel Nihali’nde Mezhepler Nasıl Yazılmıştır” *DFİFM*, S.5-6 İstanbul 1927, s.187-277.

EKLER

Ek-I- Mektuplar:

1-Yavuz Sultân Selim'in Şah İsmail'e göndermiş olduğu İkinci Mektuptan (Feridûn Bey, Münşeât-ı Selâtin, C. II, s.355)

“Birçok kimsenin tevatürüyle işitildi ki (Şah İsmail) Millet-i Hanefiyye-i Muhammediyyeyi –kurucusuna selam olsun- kendi delaletteki görüşüne tabi kılmakta ve dinî metnin esaslarını hiçe saymakta ve haddi aşarak zulüm bayrağını çekmektedir. Nehy-i münker ve emr-i marufu şeriatın şiarı olarak kabul etmesine rağmen kendi Şiâ-yı şenâsını (kötü Şia'sını: taraftarını) mahrem fûrûcun helâline ve muhterem kanın dökülmesini mübah sayılmasına teşvik etmektedir. “hep yalana kulak verir, durmadan haram yerler” (Maide 5: 42) ayetinin hükmünce müzahrefât cinsinden sözlere kulak vermekte ve haram şeyleri yemektir. Mescidi harabederek puthaneye çevirmekte, İslâm'ın yüksek pâyeli minberlerini yerle bir etmekte Furkân-ı mübîne (K. Kerim'e) “*esâtir-i evvelîn*” demekte, kötülüğün yayılmasına sebep olmakta, ve kendi adını her ayineye kazıttı. Aklın ve İslâm ulemasından büyük kimselerin fetvalarının ve Ehl-i Sünnetin icmasının bir gereği olarak, kadîm olan bir âdeti men' etmek ve onun yerine yeni adetler koymak dinde reddedilmiştir. Hadisi şerifte “kim şu işimizde eskiden olmayan kötü bir şey icad ederse o reddolunur”. Bir başka rivayette de “kim emrimizin olmadığı bir işi yaparsa o iş merduddur” buyurulmuştur.

Kazâ-i rabbânî ve takdir-i samadânî, kaza-i mübrem (kesin kaza) olarak kefere-i fecerenin ecellerinin bizim kabaza-i iktidarımıza tevdi etmiştir ve bizim ol diyara teveccühümüzü temin etmiştir. Allah'ın “yeryüzünde kafirlerden hiç kimseyi bırakma” (Nuh 71: 26) emrine imtisal idünen, Şerî'at-ı Garra'ya tebelleş olan ot ve dikenleri temizlemeye azmettik.

2-Sultan Selim'in Şah İsmail'e Gönderdiği III. Mektup:

İsmail Bahadır; Aslahallahu şânuhû. Misâl-i lâzimu'l imtisâl vâsıl olıcak, ma'lûm ola ki hetk-i perde-i İslâm ve hedm-i perde-i şerî'at-ı seyyidü'l-enâm (aleyhi's-salâtu ve's-selâm) itmeğe kıyâm-ı tâmm gösterdiğin hadd-ı tevâtüre yetişüb nokta-i tînet-mazarrat nihadını –ki merkez-i dâire-i fitne vü fesâddır-safha-i hitta-i rûzgârdan izfâr-ı hançer ve tîğ-i ibdârla hakk eylemek kâffe-i müslimîne umûmen ve selâtin-i ulü'l-emr ve

havâkîn-i zevi'l-kudre husûsen cümle-i vâcibâtdan idüğüne eimme ve ulemâ – kesserallahu emsâlehüm-ilâyevmi'l-cezâ bi'esrihim-fetvâ virüb ana binâen mahzâ ihyâ-i dîn-i Muhammedî ve ikâmet-i nâmûs-i şerâ'î-i Ahmedî ecli için leşker-i bî-şomar-ı hasm-şikâr ile senin kasdına bilâd-ı şarka teveccüh-i hümâyûn gösterüb mazmûn-ı şerîfnde şahlık cihetinden taht-ı tasarrufunda olan nevâhî-i ve arâzi-i sa'âdet –zalle zalîl-i râyât-ı feth âyâtımla müstesid olıcak. Er isen meydana gelesin! “Hak Sübhânehû ve Te'âlâ'nın meşîet ve irâdeti neye müte'allık olmuş ise zuhur bula” deyu buyurmuşum. Bundan garaz birkaç ay önden öğrendikde sen dahi mütenebbih olub tedarikin idesin . “Gafil bulundum, havza-i hükmetimde olan halkı tamam cem itmeye eyyâm-ı müsâid olmadı” deyu özr bahane eylemeyesin. Pes müddet-i medîddir ki müzâheme-i nüfûs-i mütেকâsereden cihân-ı dayyiku'n-nefs ve müsâdeme-i silâh ve sinândan hevâ dayyiku'n-nefes ve niâl-i metâyâdan cirm-i zemîn âhen-pûş ve tanîn-i nây-ı revînden tâşca-i illiyyîn por-hurûş olmuştur. Bu esnâda sirran ve cebran hayran ve şerran senden cür'eti îhâm ider bir vaz' sâdır olmamışdır. Lasiyyemâ şimdiki halde diyâr-ı Âzerbaycan'da olan tellal ve cebbâl nişân-ı sim-setûr-ı leşker-i mensûrdan sipehr-i por-helâl olmuş iken dahî henüz senden ne nâm ü nişân peydâ ve ne vücûdundan eser hüveydâdır. Bir vecihle mestûrû'l-hâlsin ki vücûdunla ademin ale's-sevâdır. Kılıç davâsın idenlerin siper gibi belâlara göğsün germek daim pîşesi ve serverlik davasında olanların miğfer gibi tiğ u teberden ser tutunmak her nefes endişesi olmaamak gerektir:

Gelin, onu kenara sıkıştırılanların ve parlak kılıca bir bûse konduranlarıdır.

Harz-ı selâmetde perde-neşinlik edenlere erlik adı hatadır. Ve ölümden korkan kimesnelere kılıç kuşanub ata binmek nâ-sezâdır. Beyt:

Ölüm esnasında ayakları ile yere basan kimsenin ağırlığından yer titrer.

Haliyen bu mesâbede ihtivâ ve derece-i zâviye-i hamûlde inzivâ ki sebebb ağleb ihtimâl kesret-i leşker-i bî-kıyâsdan istîlâ-i rağb ve hirâs olmaktadır. Öyle olsa bu mananın izâlesi maslahatı için kırk bin nefer ez leşker-i zafer-rehberden ifrâz olunub Kayseriyye ile Sivas mabeyninde ikâmet itmek emr olunmuşdur. Hasma er hay-inân ve tevsî'i daireye meydan bu kadar olur. Bundan artık olmaz. Eğer sen dahi gayret ve hamiyyetden fi'l-cümle şemme var ise gelüb asâkir-i nusret-müessire mukâbil olasın. Ezel-i âzâlde

mukadder olan her ne ise ma'raz-ı burûzde celûger ola inşeallahu teâlâ vesselâmü alâ
menittebaalhüdâ.⁶¹¹

⁶¹¹ Hoca Saadeddin Efendi, *Tacü'tTevârih*, IV/ 186-7.

Ek-II- Fetvâlar

1-Fetevâ-yı Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbâş

(Esad Efendi 3548 : 45-48) Arapça

(45a)Bismillâhirrahmânirrahîm .

[Şâh İsmâ'il ve onun Allah'ın yardımından mahrum olan askerleri ve Din gününe (kıyamete) kadar lanetlenmiş olan taraftarlarının kafir olduğu Tüm memleketlerde ve tüm zamanlarda meşhurdur ve bunu açıklamaya gerek yoktur.]⁶¹²

Hamd, yüce, büyük, güçlü ve kerim olan Allah'a dır. Salat ve selam sırat-ı müstakîme ileten Muhammed'e ve onun [doğru kavîm]⁶¹³ dine tabii olan âline olsun.

Mü'min diyarlarda ve müslüman olan beldelerde, şıadan bir taifenin birçok sünni beldede üstün geldiğine dair inandırıcı haberler gelmekte ve buna dair işaretler çoğalmaktadır. Öyle ki bunlar bâtil mezheplerini izhar etmekte ve açıkça İmam Ebu Bekir'e ve İmam Ömer'e ve İmam Osman'a, Allah hepsinden razı olsun, sövmektedirler. Diğer yandan bunlar, bu Râşid Halifelerin ve hidayete erdirici imamların hilâfetlerini inkar etmekte, şerî'atı ve şerî'at ehlini tahkîr etmekte ve "kendi reislerinin yoluna uymanın hilafına bunların yoluna uymanın meşakketten hâli olmadığını zannederek ehli sünnet müctehidlerine dil uzatmaktadırlar. Şah İsmail adını verdikleri reislerinin yoluna uymak onların vehmince çok kolaydır ve insan menfeatine son derece uygundur. Bunların zannınca Şah İsmail'in helal kıldığı şey helal, haram kıldığı şey de haramdır. Şah İsmail Şarabı helal kıldığı için şarap helal olmuştur. Kısacası onların tevâtür yoluyla bize kadar ulaşmış olan küfürleri saymakla bitmez. Biz onların küfürlerinden ve mürted olduklarından asla şüphe etmeyiz. Onların ülkeleri dârü'l-harb'tir. Onların erkeklerini ve kadınlarını nikahlamak ittifakla bâtildir. Onlardan bir kimsenin kestiği hayvan murdar hükmündedir. Ortada herhangi bir zaruret yokken bir kimse bunlara mahsus olan kırmızı renkli kalansuvalarını (başlık) giyerse onun üzerindeki küfür korkusu galib gelir (kâfir olmasından korkulur). Bu açıkça küfür ve ilhad alametlerindedir. Diğer yandan bunlara

⁶¹² Pertev Paşa 621 31a.

⁶¹³ Pertev Paşa 621 31a.

uygulanacak olan hüküm mürtedlere uygulanacak olan hükümdür. Bunların şehirleri, ele geçirilmeleri hâlinde dârülharbe dönüşür ve onların malları, kadınları çocukları ve şehirleri müslümanlara helal olur. Erkeklerin durumuna gelince –müslüman olma durumları haric- öldürülmeleri vâcibtir. Müslüman olanları diğer hür müslümanlar gibi hür olurlar. Ancak bunlar arasında zındık olduğu zâhir olan kimsenin kesinlikle öldürülmesi gerekir. Bir kimse dârü'l-İslam'ı terk ederde bunların diyarına gidip onların batıl dînini seçecek olursa (45b) kadı bu kimsenin öldüğüne hükmeder, malını varisleri arasında taksim eder ve karısını bir başka erkekle nikahlar. Aynı zamanda şunu da bilmek gerekir ki bunlara karşı cihat etmek onlarla savaşmaya gücü yeten tüm ehl-i islam üzerine farz-ı ayndır. Şimdi, az önce zikrettiğimiz ahkamı doğrulayan şer'i meseleleri nakledeceğiz. Biz “tevfik Allahtandır” diyoruz.

Bezzâziyye'de ve ve Tatarhâniye'de zikredilmiştir ki kim Ebu Bekr'in (r.a.), halifeliğini inkar ederse sahih olan görüşe göre kâfir olur. Aynı şekilde Hz. Ömer'in (r.a.) hilâfetini inkar eden kişi de daha kuvvetli olan görüşe göre kafir olur. Aynı şekilde şeyhayne sövmek de küfürdür. Ben Ebu Hanife'nin mezhebinden ya da İmam Şâfi'nin mezhebinden beriyim derse kâfir olur. İster ciddi olsun ister şaka ile olsa zünnar kuşanan ya da kalansuva giyen kimse kafir olur. İslam dininde şarab içmek gibi aslında haram olan bir şeyi helal sayan kimse kafir olur. “el-Kunye”de ilim ve alimle alay eden kimsenin kafir olduğu zikredilmiştir. Bezzâziyye'de “bunların hükümleri mürtedlerin hükümleridir , ülkeleri ele geçirildiğinde darü'l-harb malalrı da ganîmet olarak kabul edilir . Aşağıdaki ayet-i kerimede Allah teâlâ'nın buyurduğu gibi, Müslümanların Sultanlarına bu kafirlere karşı cihat etmesi vacip olur: “Ey Peygamber kafirlere karşı ve münafıklara karşı cihad et, onlara karşı sert ol. Onların varacakları yer cehenemdir. O ne kötü bir varış yeridir.”⁶¹⁴ Harrerehu'l-fakîr Ahmed.

⁶¹⁴ Tevbe 9: 73.

2-Fetvâ-yı Hazma Sarı Görz

(Topkapı Sarayı (orijinal: 12077), (tashih edilmiş olanlar: 6401, 5960)

Hüvel-mu'în. Bismillahirrahmânirrhîm. Elhamdü lillahi nâsiri evliyâihi ve kâhîr-i a'dâihi. Ve's-salâti alâ seyyidinâ enbiyâ'îhi Muhammedin ve âlihî ve sahbihî.

Müslimanlar! Bilün ve âgâh olun Şol tâife-i Kızılbaş ki reisleri Erdebiloğlu İsmail'dir, peygamberimizin aleyhisselatü ve's-selâm, şerî'atını ve sünnetini ve dîn-i İslâm ve ilm-i dîni ve Kur'ân-ı Mübîni istihfâf ittikleri ve dahî Allahü Teâlâ haram kıldığı günahlara helaldir dedikleri ve istihfâfları ve Kur'an-ı Azîm ve mushafları ve kütüb-i şerî'atı tahkîr idüb od'a ve dahî ulemâya ve sulehâya ihanet idüb kırub mescidleri yıktıkları ve dahi reisleri la'îni ma'bûd yerine koyup secde ettikleri ve dahi Hz. Ebu Bekr (r.a.)'a ve Hz. Ömer (r.a.)'a, sövüp hilafetlerine inkar ettikleri ve dahi peygamberimizin hatunu Âişe anamız (r.a.)'a iftira idüb sövdükleri ve dahi peygamberimizin, aleyhi's-salâtü ve's-selâm ve dîn-i İslâm'ı götürmek kasdın ittikleri bu zikrolunan ve dahî bunların emsali şer'a muhalif kavilleri ve fiilleri bu fakir katında ve baki ulemâ-i dîn-i İslâm katlarında tevatürle malum ve zahir olduğu sebepten biz dahî, şerî'atın hükmü ve kitaplarımızın nakli ile fetvâ virdük ki ol zikrolunan taife kafirlerdür ve mülhidlerdür; ve dahî her kimse ki onlara meyledüb ol bâtil dinlerine râzı ve muavin olalar, anlar dahî kafirlerdür ve mülhidlerdür. Bunları kırub cemaatlerini dağıtmak cemî müslümanlara vâcib ve farzdır. Müslümanlardan ölenler sa'îd ve şehîd, Cennet-i âlâdadır ve onlardan ölenler hor ve hakîr, cehenemin dibindedür. Bunların hâli kafirler halinden kâfirler hâlinden eşedd ve ekbahdır. Zîra bunların boğazladıkları ve dahi saydıkları, gerekse toğanla ve gerekse okla ve gerekse kelb ile olsun, murdardır; ve dahî nikahları, gerekse kendülerinden ve gerekse gayrilerinden alsunlar, bâtıldur. Ve dahî bunlar kimseden miras yemek yokdur. Bir nahiye ehli ki bunlardan ola, Sultan-ı İslâm –eazzallahu ensârehu – için vardır ki bunların ricallerin katledüb, mallarını ve nisâlarını guzât-ı İslâm arasında kısmet ide ve bunların ba'delahz tevbelerine ve nedâmetlerine iltifat ve itibar olunmayub katloluna. Ve dahî bir kimse ki bu vilayette olub anlardan idüğü biline veyahut anlara giderken tutula, katloluna. Ve bilcümle bu taife hem kâfirler ve mülhidlerdir ve hem ehli fesaddır. İki cihetten katlleri vacibdir. Allahummsur men nasarad-dîn, vehzul men hazelel müslimîn. Âmin yâ kâhîr, yâ nâsir, yâ mu'în. Ketebehu efkaru'l-ıbâd –Hamza

الرباط فليج بدارهم فالقاضي ان كل كونه وقسمه بالبين ورتبه ونسب زوجه
له ورجل اخر وحبيل ن يعلم القضاء ان الجاه عليهم كان فرض عين طالع اهل
الاسلام الذين كانوا فاضلين على قدامهم وشغلهم عن اهل النسخة
ما يقض الاحكام التي انما تقصود وبالعد التوفيق فذكر في الترتيب
ان من انكر خلافة ابي بكر رضي الله عنه وكره انما ارضاه ان من انكر خلافة
ابو بكر رضي الله عنه فالتعدي ان كان فذكر خلافة عرض الله عنه وهو الصحاح
القول وكذا سب الصحاح ان لو قال اني بريء من من يدعي خلافة ابي بكر
انني بريء من من يدعي خلافة ابي بكر وادعاه انما ارضاه ان من انكر خلافة
او يازن ما يقض ومن اتخاها على حجة من دين الاسلام شرا لم يجره ولا يجره
وذكر في القصة اني استنزل العلم والعلم كلف وكره في البراز اني احكام
سنة الامم من لو غلبوا فغلبوا وادعاهم وادعاهم فغلبوا
وجب على سلطان المسلمين ان يبايعه بولاية الكفار كما قال الله تعالى يا ايها
البي اباؤكم الكفار والناقين واخلف عليهم وما وهم صهيح من التفسير
بوجه سلطانهم بغير ركره وكره ان يبايعه سلطانهم
فتاوى حلال اولوب حكم اسلامه ان كل من قبل ان يبايعه في الخلافة والقرن
مقتول اولان شهدوا اولور في بيان سور وكتاب اوله الجوان
اولور عزاي الكبر وشهها وبت غلبه در حقه الحقير لغير اوله السهوية
فتاوى حلال اولور في تغدير حبه بمضا سلطان اهل اسلامه في وعلا
اوزنه اولوب حكم اسلامه بغير ركره في اولور يا خو وغيره كما يسمى
وارور بيان بيرة من كتاب اوله الجوان العلم عليهم باخبار و
وهم وجهه كثيره وذي كافر وقرن بالشمك ريسلري حقه سول الله
صلى الله عليه وسلم اتذره ويرلر اهل الجوان فلو غلبوا اولور في بيريان
بيورلر

46 a
بيورلر الجوان الله اعلم ما شاهد في قوله تعالى في سورة التين اول
سورة طهر به علا قدرى او لما شعر شادوات ايتد وكند في شري تقا تدنا
مقتول لكره بان يشاه اسم على ابتداءه وبتد امام علم من بوي شهيد نده
وساير ما كنده اولان سا واخطا في كند وكند في حجة ان بوزج اهل
الكره ايدوبيا فرأ بجر ايتد ايدوبيا في حجة عام ايدوبيا بعض ساوت
فتاوى حلال اولوب اشتغال صور من كوستروب ويدرولن ايتد ايتد
بومقدار تدارك ايتد ايتد كند بونك نسب علماء انساب شيرتد ما بين ايتد
عظيم اولوب اصلا نسلي ليج ايدوبيا عرف بغير سيرة مشهركت كند نظر
ايدوبيا حقيقت حاله واقضا اوله فرضا بحت نسبي معز اوله في حلي
ويزن او ينجاي ساير كند وقرنه او بخر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
شريع مبيد في رعایت واحكام دين نبوي حيايت ايدوبيا وجهت لو حله
كفاح صلبان وعلني ايتد ونبي اوزر يند اوله وذي الجوان ايدر ندر
ويونجا نينه رب عتد وعا ايدوبيا ايتد بونك ايتد بونك ويوبور بونك
كفره ايلد تعذيب اعراق بيورلر ركره ايتد ايتد عظام عليهم الصلوة
والسلام كند اوله وليق ونيوي واخر وذي عذابدين نجا بونك سب وييد
حضرت آدم نبي نسلندن اوله خلاصات كفره وبن فراد ايتد ايتد
واخر نده معذب اوفا زيدي الله اعلم وبالصلوات واليه المرجع واليتد
طايقة من نور شيعه ناولمق وذي ايدر لر لال الاله الحق رسول الله
ويرلر ايلر بومرتب ايجاب ايدر حاله في ندر مفضل وشر ورج بيان
بيور بلوب من كتاب اوله الجوان الله اعلم شهدون اوله
وكل يشش ايك في قرقره ايتد ايتد ايتد ايتد وجماعت فرور سنده خيري

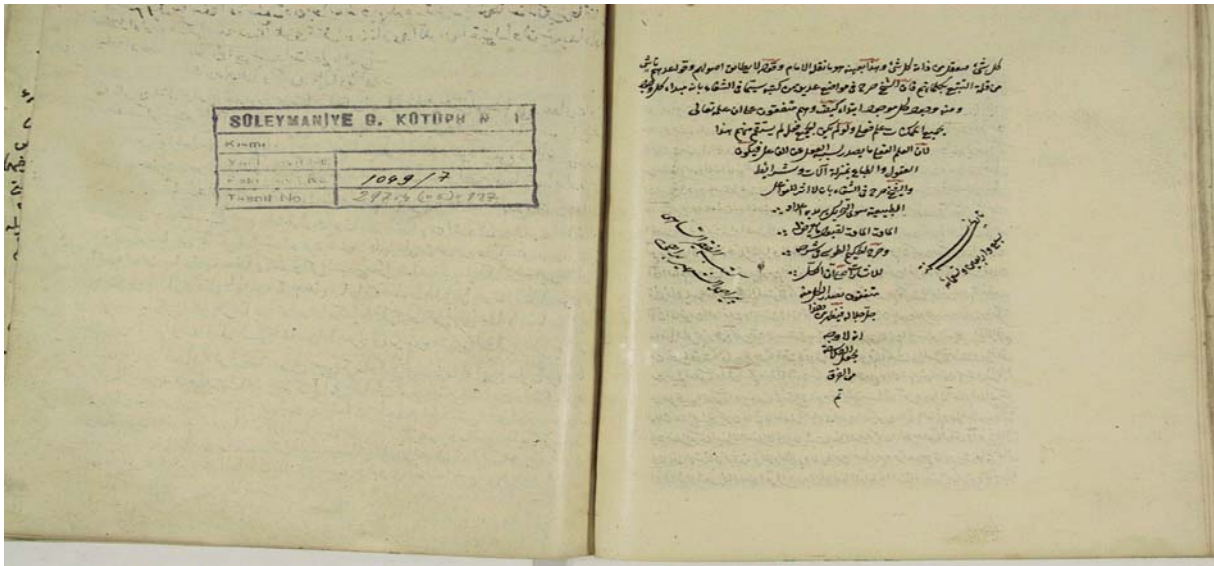
نارود و در وجه حضرت رسالت علیه السلام آنچه میفرموده بود که اول
بیتش بر فرق خندان که خالص برین دین و کلمه برین دین بر مقدار شریف
آلوت کند و در ایام اختیار آنکه یکی کفر و بدعت الحاقی که بدوب
بر کتب کفر و ضلالت اصرار بجای بکشند و در حق طوری که کون کون
آر تو روح او زور و غور بر سرش دیدی که ستم اولدند یکی قباچ معونه نیک
شعبیت شریفه او زینده فصلی حکمی بود که اول عالم قرآن عظیم و تربیت
شرفه و درین اسلامی استخفاف ایملک و کتب شریفه بخیر اید و بده
بقا علی و علی و درین علمبری ایچون ایانت اید و ب قیوم ایله و بیل
اولان نامی معبود و برین قیوم ایله کلمه و شیخ حرمی استخوان
خطبه ایله ثابت اولان انواع خرمات و نبییه استحال ایملک و حضرت
ایله که حضرت کریمی الله علیه بر لعن ایملک کافر اولدند زین صکره
حضرت خاتمه صدق نیک رضی الله عنها بر ایت و نیز ایتی مقصد بودی
آیات عظیمه نازل و پیش ایکن انکه اول عالم قرآن کریم
کلمه بدوب کافر اولدند کفری خیری حضرت رسالت بنا به کمال الصلوة
والسلام جناب خیر بریندین کفر و کفری ایله سبب نبی المشرک ایدوب
چگونه عالم اعصار و امصار اجاعیل قتل کفری حلال اولوب امام اکرم
وامام سفیان ثوری وامام اوزانی قتلند و امام حجت اوزیند لوب
ایدوب ایملک کفری که کفر بود کفر و شیخ ساین کفر کعبه عسوا ولوب
قتل و نبی بود و امام مالک وامام شافعی وامام احمد جناب
وامام شافعی بن سعد وامام احمد بن راهوی و ساین علماء و بن دن
چیز کت قتلند اصله توبه کفری مقبول و اسلام کفری معتبر و کلمه

الیه

السجدة قتل اولنو حضرت امام دن ماء ابداء لادعاه و تواتر کفر اولنا
ایله و بن دن تفریق جاسک قول کفری ایله علامه در سر شریف و در اول عالم
قباچ معمود ایله تقاضای جمیع ایملک اسلام ایچون قوا تری ایملک معلوم
اولشد کفر کفر نود و ترو ایدین اسلام و کلمه کفر کفر نود اولوب تمام ستم
ایدی و بنوب ایملک انکه انما عدنه اولدند کت شانه اصله توقف
اولنو رکلمه را شکر و بکولید و کتد و حاله حلاله اوزن اولوب
نوب کتد عفا ایدین و انما لند نتره اوزن اولوب ظاهر حاله ایدی
صدق تری ولات ایملک کتد کفر ظاهر اولوب و زور بریندین ایملک
و حقوقی ایچون اولنو بو طایفه ایملک ساین کفر ایله قتلده اید و در
اویچون که مرسنه مشهور اطرافنده کفر و جوی ایکن و بلا و شامخ اوتان
ایکن انکه بخر ایملک حضرت اید کجود شیخ نبی خلافتند نظمو ایدک
مسئله کتد ایچون اولان طایفه مریده اوزیند خرا ایملک ایچون کرام
ایچون کفری ایله بریندین و تقدیم سوزش و حضرت علی کرم الله وجهه خلافتند
خواری قتلده و شیخ تویلا و کلمه در بو طایفه کتد کفر و مساوی و شیخ محمد سیر
یوزند اولان مشرف و شیخ ایچون ایملک دخی اهدرو و الله استعان
و علیله تکلمان ربنا اعفونا و توبنا و اسرنا الی القوم الکافرین
بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله ما عروا و لیا و قاهر اعدائیه
والصلوة علی سیدنا نبی محمد و آل محمد و صحبه اعدائیه مسلمانی کلمه آگاه
ادولکله قرآن پیش کتد کفری ایدوب ایملک سما خیل بریندین کفر
صلای ایملک سوزش و سستی و درین اسلامی و علم نبی و قرآن شریف
استخفاف آنکه کفری دخی الله استعجابم تکره دخی سماه ملان و بد کفری و استخفاف

رساله مولانا اجلیان علی توفیق
علم الکلام

خلافتن خوارج قتلا دخی بویه اولمذربوطا لعه نکرشتر و فساد دخی دخی اعظم
ریوز نون ضسا دلرین دخی بچیز مجایده ایلمکردخی اچ درو الله المستعان
و علیما لستلان ربنا اغفر لنا ذنوبنا و اسرافنا فی امرنا و انیت
افدا صنا و انقرنا علی الفوج
الکافرین



بوسئله با سنی ائمه حنفیه دن جواب نه ویم بلمه در کتول با شفا نده سکر شیا قتل
حلال اولوب عسکر اسلامه دینا املوی قتل ابرن غازی و آلله دن مقول اولن سید اولوب
بیان اولوب صورت الحوسه دانته علم بالاصواب
اولوب رزنا و اکبر و زنا و عظیمه در
قائله لای اولوبی تقدیر حضا سلطان اهل اسلام حضرت نوری با شی و عداد اولوب
اولوب عسکر اسلامه قیل بکله قتل احوالی اولوب اولوب غیری بسم وارید بر بیان یور رزنا
اولوب صورت احوال با علم بالاصواب هم با غیل در هم وجه کیش دن کا فیلور
دیشلوی حضرت رسول علی علیه السلام اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب
بیان یور رزنا اولوب صورت احوال با علم بالاصواب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب
شیده لای اولوب صورت احوال با علم بالاصواب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب
مغلولور که با علم بالاصواب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب
اکمده اولوب سادات عظامی کند و کلسینی کلسینه درج ایلکه کله ایدر اولوب
جروت ایلر منلوی قتل عام ایدر بعض سادات قتل دن ضله من چون ایشا لور
کرتوبه دیدو کئی ایلر امانا بو مقول توار که ایلر کله نو کلسینی علمای انساب اولوب
ما یلر نزه عظیم اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب
حقیقت حال و احوال اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب
فرقه اولوب حضرت رسول صلی الله علیه و سلم ایشا لور شوع مبتدی دعایت و احکام دین
مبتدی دعایت اولوب حضرت نوح صلی الله علیه و سلم ایشا لور دینی اولوب اولوب اولوب
ایله اولوب ایشا لور دست عزت دعا اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب
بله تقدیر و اغراق یور کلسور کرا بنیاب عظام علیهم الصلوٰه والسلام اولوب اولوب
اولوب دینی با ایشا لور غیاب اولوب حکمت سبب اولوب حضرت آدم نبی هم اولوب اولوب
اولوب غلبه اصحاب کون دن فرقه اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب
طفا اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب
اجاب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب اولوب