

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

SAFEVÎ İDARESİNDE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

HAMIDREZA SOHRABIABAD

TEZ DANIŞMANI:
PROF. DR. MESUT AYAR

TEMMUZ – 2018

T.C.

KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tarih Anabilim Dalı Doktora Programı öğrencisi Hamidreza Sohrabiabad'ın "Safevî İdaresinde Toplumsal Dönüşüm" başlıklı tezi/..../.... tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim ve Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarında, değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Yasin ÇAKIREL

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Bu tezi okuyarak içerik ve nitelik açısından incelediğimizi ve Doktora derecesi almak için yeterli olduğunu onaylıyoruz.

Prof. Dr. Mesut AYAR

Tez Danışmanı

Jüri Üyeleri:

Prof. Dr. Mesut AYAR

(Kırklareli Üniversitesi)

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde bizzat elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada özgün olmayan tüm kaynaklara eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Hamidreza SOHRABIABAD

09/08/2018

ÖZ

SAFEVÎ İDARESİNDE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

Sohrabiabad, Hamidreza

Doktora, Tarih

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Mesut Ayar

Haziran, 2018

On altıncı yüzyılın başlarından on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar tarih sahnesinde kalan Safevî Devleti, Balkanlar'dan Orta Asya'ya, Kafkaslardan Hürmüz Boğazı'na kadar çok geniş bir coğrafyada bugün de etkileri devam eden değerli bir tarihsel figürdür. Bu nedenle İran, Türkiye, Avrupa, Japonya ve Amerika'da Safevîler üzerine dikkat çekici bir akademik ilgiden söz edilebilir. Çünkü tarih sahnesinde dinî bir tarikatın çekirdeğini oluşturduğu bu denli güçlü bir siyasi yapı sıkça karşılaşılabilecek bir olgu olmadığı gibi görmezden gelinebilecek bir durum da değildir. Gerçeği söylemek gerekirse Safevî araştırmalarının asıl zorluğu da sözü edilen mistik ve cezbedici çekirdek ile bunun tarihsel yansımalarından kaynaklanmaktadır. Tarihî Azerbaycan ve günümüz İran'ında geçerli olan Safevîlerle halef selef ilişkisi, Türkiye için Osmanlı mirasından ve mezhepsel yapıdan kaynaklanan kadim ötekilik durumu ve son olarak Müslüman olmayan ülkelerde -özellikle Batı'da- İslâm'ın heterodoks yüzünün siyasi temsilcisi olması vasfı, Safevî çalışmalarını çok katmanlı ve ideolojik önyargılara açık bir zemine kaydırabilmektedir. Bu nedenle Safevîlerle ilgili çalışmalar, ya kronolojik bir siyasi tarih düzleminde ya da söz konusu ideolojik bakışların yönlendirmesinde belirli bir güzergâha mahkûm gibidir.

Çalışmamızda bizden öncekileri tekrar etmemek adına Safevî tarihinin kronolojik boyutu ana hatlarıyla sınırlı tutulmuştur. Araştırmanın merkezine Safevî Devleti'nin, Karakoyunlular ve Akkoyunlular gibi kendilerinden önceki Türk devletleriyle etkileşimleri, idari yapılanma, ordu yapısı, etnik, kültürel ve ekonomik yapılar açısından sebep sonuç ilişkisi gözetilerek

yerleştirilmiştir. Böylelikle Safevîlerin varoluş süreci bir devamlılık iddiasına oturtulmuştur. Böylece Karakoyunlular ve Akkoyunluların askerî, idarî, etnik ve ekonomik özelliklerinin Safevîler'deki yansımaları somut verilere dayandırılmıştır. Bahsedilen iki Türkmen devleti ile Safevîler arasındaki temel farklılık olan Safevî Tarikatı'nın devlet içindeki konumu -devletleşme öncesi ve sonrasıyla birlikte- tarihsel gelişimi içinde ele alınmıştır.

Safevî Devleti tarihi, Şah İsmail'den Tahmasb'ın birinci dönemine kadar I. Dönem olarak adlandırılmış ve bu adlandırmanın idari, etnik ve dinî sebepleri ortaya konmuştur. Erdebil Tekkesi etrafında örgütlenen Kızılbaş Türkmenler tarafından kurulan devletin Tahmasb'la başlayan değişimi açıklanmış, bu değişimin hem devlete hem de inanç sitemine nüfuz ediş süreci izah edilmiştir. Bu süreç, yalnızca bölgedeki demografik yapının değil; Hazar'ın Batısından Anadolu içlerine, Kafkasların eteklerinden Arap Yarımadası kapılarına kadar bölgenin inanç haritasının da değişimine etki etmiştir. Bu gerçeklik sözü edilen bölgenin siyasi, etnik ve inanç tarihini aydınlatılması adına hayatidir. Safevîler hakkındaki bu çalışma, başta İran olmak üzere Osmanlı ve Cumhuriyet'in, başta Türkmenler olmak üzere ilgili tüm etnik yapıların, en çok da Kızılbaşlık ve Şia'nın daha iyi anlaşılmasına hizmet edecektir.

Anahtar Sözcükler: Safevî, Şah İsmail, Şah Tahmasb, Kızılbaşlık, Şia, Safevî Tarikatı, Karakoyunlular, Akkoyunlular

ABSTRACT

SOCIAL TRANSFORMATION IN SAFEVID ADMINISTRATION

Sohrabiabad, Hamidreza

Ph.D., History

Supervisor: Prof. Dr. Mesut AYAR

Remained on the stage of history from the early of 14th century to the middle of 18th century, Safavid Empire is a valuable historical figure of which effects are also continuing today on a too wide geography from the Balkans to Middle Asia, the Caucasus to the Strait of Hormuz. For this reason, a remarkable academic interest in the Safavids can be mentioned in Iran, Turkey, Europe, Japan and USA. Because, on the stage of history, such a strong political structure of which core is constituted by a religious sect is neither a fact that would be able to be encountered frequently, nor a situation that would be able to be neglected. To be truthful, the real difficulty of Safavian studies is due to the said mystic and charming core and the historical reflections of this. Successor-predecessor relationship with the Safavids, which is current in the historical Azerbaijan and today's Iran; state of the old otherness arising from Ottoman heritage and denominational (sect) structure, for Turkey; and finally, feature of its being political representative of heterodox face of Islam in the non-muslim countries—particularly in the West; can slide Safavian studies to a platform that is vulnerable to multi-layer and ideological prejudices. Therefore, studies on the Safavids are like the doomed to a certain course either on a chronological plane of political history or in directing the said ideological points of view.

In our study, we confined chronological dimension of Safavid Empire to broad strokes in order not to repeat those before us. We put interactions of Safavid Empire with Turkish states such as the Qara-Qoyunlus and Aq-Qoyunlus who came before the Safavids, into the center of the study, by paying regard to the cause and effect relationship in terms of administrative structuring, army structure, and ethnical, cultural and economical structures.

Thus, we placed existence process of the Safavids into a claim of continuity. So, reflections of military, administrative, ethnical and economical features of the Qara-Qoyunlus and Aq-Qoyunlus on the Safavids were based on tangible data. We addressed position, within the the state, of Safavid Sect which is essential difference between the said two Turkmen states and the Safavids—together with before and after state formation—within its historical development.

We named the history of the Safavid Empire as ‘First Period’ from Shah Ismail I to the first period of Shah Tahmasb I and put forward administrative, ethnical and religious reasons of this naming. We explained the change which began with Shah Tahmasb I in the state that was founded by the Qizilbash Turkmen who were organized around Ardabil Lodge, and we showed forth penetration process of this change into both the state and belief system. This process had an effect on the change not only in demographic structure in the region, but also in belief map of the region, from Western Part of Khazar into the inlands of Anatolia, mountain foots of the Caucasus to the gates of Arabian Peninsula. This reality is vital to enlighten political, ethnical and belief-related history of the above-mentioned region. This study which is about the Safavid Empire, will help to understand better the Ottoman and the Republic of Turkey, in particular to Iran, the relevant all ethnical structures, including the Turkmen, and Qizilbashness and the Shi’a none more so than.

Key Words: Safavi, Shah Ismail, Shah Tahmasb, Qizilbashness, Shi’a Safavid Sect, Qara-Qoyunlus, Aq-Qoyunlus.

*Gelecek bizimdir diyenlere,
Sevgili annem ve kardeşimin aziz hatırasına,
Tanıştığım ilk günden bu yana yardımlarını esirgemeyen sevgili eşim
Zöhre'ye...*

ÖNSÖZ

Safevî Devleti, kurucu ve asli öge olarak tarihî Azerbaycan ve bugünkü İran'ın; siyasal ve mezhepsel öteki olarak da Osmanlı-Türk kimliğinin merkezi figürlerindedir. Bu nedenle pek çok akademik ve amatör çalışmanın odağında yer almaktadır. Böylesi bir merkezi konum, Safevîlere dair hükümlerin zamanla kökleşip iyice sabitlenmesine ve yerinden kımıldatılamaz hale gelişine sebep olmuş gibidir. Oysa bir doktora tezinden beklenen daha önce çokça didiklenmemiş, üzerine fazlaca söz söylenmemiş bir konu seçimidir. Hâlbuki Safevî tarihi çalışmak demek, bölgenin en eski fay hattı üzerinde ekolleşmiş isimlerin gölgesinde, doğru ya da yanlış bolca kabulün, önyargının orta yerinde, sadece bir kıvılcımla alevlenecek bitmeyen bir hassasiyet zemininde azmi sefer eylemektir. SAFEVÎ İDARESİNDE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM adlı araştırma, bütün bu zorlukları hafife alan cüretkâr bir yetkinlikten çok, meselenin yalnızca tarihsel açıdan değil bugün de hayati önemini bilmenin verdiği cesaretin bir sonucudur.

Çalışmanın çerçevesine gelecek olursak: Safevî Devleti'nin kültürel ve tarihsel arka planının tespiti ile işe başladık. Karakoyunlu ve Akkoyunlular özelinde Safevî teşkilatlanmasının Türk devlet geleneği içindeki yerini belirlemeye çalıştık. Söz konusu devletlerin idari yapılanmalarını, ordu teşkilatları, etnik, ekonomik ve kültürel özelliklerini karşılaştırmalı bir üslupla ele alarak Safevîlerle ilişkisi üzerinden değerlendirdik.

İkinci bölümde Karakoyunlu ve Akkoyunluları ele aldığımız başlıklarla Safevî teşkilatlanmasına odaklandık. Bu bölümde, tezin çerçevesini oluşturan ve Safevîlerin I. Dönemi olarak ele alınan 1501-1533 tarihleri arasındaki dönemde, bu devletin idari yapılanma, ordu, etnik ve kültürel yapı ile ekonomik düzenin temel özellikleri açısından Türk devlet geleneğinden tarihsel devamlılığın bir parçası olarak devraldığı vasıfları aydınlatmaya çalıştık.

Üçüncü bölümü oldukça hassas bir konuya ayırdık. Bu bölümde öncelikle Karakoyunlu ve Akkoyunluların inanç dünyası üzerinde durduk. Her iki devletin demografisinde mezhepsel eğilimleri kaynaklar üzerinden tespit

etmeye uğraştık. Özellikle yönetici tabakanın inanç kaynaklı eylemlerinde söz konusu dağılımın izlerini sürdük. Daha sonra Safevîlerde inançsal dönüşümü kronolojik bir şekilde ele aldık. Erdebil Tekkesi etrafında başlayan tarihsel bir hadisenin Şah İsmail ile birlikte büründüğü şekli, Şah İsmail'in uygulamalarının amaç ve ayrıntılarını inceledik. Bu bağlamda I. dönemden sonra Tahmasb'la birlikte yaşanan dönüşümün başlangıç noktasını ana hatlarıyla tasvir etmeye çalıştık. Sözü edilen dönüşümün hem Safevî tarihi açısından önemine hem de bölgenin bugüne kadarki tarihine etkisine dikkat çekmeye çalıştık.

Sonuç olarak Safevî tarihi gibi bir alanda yapılmış birçok değerli çalışma disiplinler arası çalışmalara kaynaklık edebilecek kıymetli bir birikim hazırlamıştır. Söz konusu birikime, farklı disiplinlerin imkânlarıyla yöneltilecek bakışlar yeni ve önemli verilere ulaşılmasını sağlayacaktır. Elinizdeki metin böylesi bir amacın ürünüdür.

Benim için elinden gelen hiçbir emeği esirgemeyen sevgili babam Mustafa ve kardeşim Meryem'e teşekkürlerimi sunarım. Doktora eğitim sürecinde en büyük kahır sevgili eşim Zöhre çekmiştir. Her türlü zorluğu sabırla sineye çeken sevgili hayat arkadaşşıma minnettarlığımı sunarım.

Bu çalışma sürecinde değerli bilgilerini benimle paylaşan Prof. Dr. Ayhan Bıçak'a, özellikle felsefe, tarih ve sosyolojik meselelerde fikir açıcı yönlendirmelerde bulunan Prof. Dr. Nebi Mehdiyev, Dr. Öğr. Üyesi H. Ş. Çağatay Çapraz ve Dr. Muhammed Veysel Bilici'ye, bu çalışma sürecinde benden hiçbir desteğini esirgemeyen Doç. Dr. Bülent Bayram'a, mesai arkadaşlığımız süresince güler yüzlü ve yardım sever tavırlarıyla bana destek veren Arş. Gör. Esra Çavdar ve Arş. Gör. Nazlı Altunsoy'a, doktora öğreniminin ders aşaması sırasında ve akabindeki süreçte akademik deneyimlerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Faruk Doğan, Dr. Öğr. Üyesi Tarık Özçelik ve Dr. Öğr. Üyesi Raif İvecan'a; tezimin okunması ve gerekli düzeltmelerin yapılması noktasında yardımcı olan Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin Taş ve Dr. Murat Gür'e teşekkürlerimi sunarım.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde kendisine ne zaman danışsam değerli vaktini bana ayırıp sabırla ve büyük ilgiyle elinden geleni fazlasıyla sunan,

hoşgörü ve tevazusuyla bana bir bilim insanı örneği olan, akademik çalışmamda destek ve teşviklerini benden esirgemeyen hürmetli hocam Prof. Dr. Mesut Ayar'a minnettarlığımı arz ederim.

Hamidreza SOHRABIABAD

Kırklareli, 2018.

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	ix
İÇİNDEKİLER	xii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KÜLTÜREL BİLEŞENLERİ: SİYASİ VE KÜLTÜREL BİR TEMEL OLARAK KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLU DEVLETLERİ	15
1.1. KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLULARDA İDARİ YAPILANMA.....	15
1.1.1. Saray Teşkilatı ve İdari Teşkilatlar.....	18
1.1.2. Adli ve Dini İşler	26
1.2. KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLULARDA ORDU YAPILANMASI	29
1.3. KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLULARDA ETNİK ÖZELLİKLER	39
1.4. KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLULARDA KÜLTÜR VE DİL	57
1.5. KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLULARDA EKONOMİ.....	62

İKİNCİ BÖLÜM

SAFEVÎ DEVLETİNDE KÜLTÜREL SENTEZ VE DEVAMLILIK .67

2.1. SAFEVÎ DÖNEMİNİN SİYASİ VE İÇTİMAÎ AÇIDAN GENEL ÖZELLİKLERİ.....	67
2.2. SAFEVÎLERDE İDARİ YAPILANMA.....	98
2.2.1. Saray Teşkilatı ve İdari Teşkilatlar.....	100
2.2.2. Adli ve Dini İşler	108
2.3. SAFEVÎLERDE ORDU YAPISI.....	110
2.4. SAFEVÎLER'DE ETNİK YAPI	113
2.5. SAFEVÎLERDE KÜLTÜR VE DİL.....	129
2.6. SAFEVÎLERDE EKONOMİ.....	138

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLULARDA İNANÇ DÜNYASININ TEMELLERİ İLE BUNUN TOPLUMSAL VE SİYASİ ALANLARDA SAFEVÎLERE ETKİSİ 141 |

3.1. AKKOYUNLU, KARAKOYUNLU VE I. SAFEVÎ DÖNEMİNDE İNANÇ SİSTEMİ	141
--	-----

SONUÇ.....	175
------------	-----

KAYNAKÇA	179
----------------	-----

DİZİN	197
-------------	-----

SUMMARY	211
---------------	-----

GİRİŞ

Şeyh Safî tarafından 1301 senesinde Erdebil’de temelleri atılan Safevî Tarikatı, halefleri, Şeyh Sadrettin Musa, Hâce Ali ve Şeyh İbrahim önderliğinde üç kuşak boyunca ve gittikçe güçlenerek yoluna devam etmiştir. Söz konusu tarikat Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar’dan itibaren tamamen siyasî, itikadî ve askeri bir mahiyet kazanarak gelişim sürecini tamamlamış, Erdebil Tarikatı’nın müşşid-i kamili olan Şah İsmail tarafından 1501 senesinde tarihî Azerbaycan’ın Tebriz şehrinde müstakil bir devlet olarak tarih sahnesine adım atmıştır. Şah İsmail’in kurduğu devlet 1722-1723 veya 1735-1736’da yıkılışına kadar, günümüz İran coğrafyasında, İslamî dönem içinde kurulan devletler arasında, yaklaşık iki buçuk asırlık ömrü ile en uzun süre yaşayan devlet olmayı başarmıştır. Ancak Safevî Devleti’nin özellikleri sadece bununla sınırlı değildir. Başka bir deyişle Safevî Devleti’nin zuhuru, sade bir hanedanın tarih sahnesine çıkışı ve siyasi otoriteyi eline geçirerek belli bir süre sonra zayıflaması sonucu devrinin kapanması manasına gelmeyecektir. Aksine devlet, kuruluşundan itibaren itikadî, ekonomik, etnik ve sosyokültürel açıdan günümüze kadar süren derin etkiler bırakacaktır.

Safevîlerin kuruluşu, Avrupa’da modernleşme ve keşifler çağına denk gelir. Söz konusu dönem, bilimsel ve teknolojik gelişmeler sonrasında Avrupalıların ham madde kaynakları arayışına giriştiğı zaman dilimine tekabül etmektedir. Bunun yanı sıra bölgede Safevî, Osmanlı, Çağatay ve Avrupalıların varlığı yeni bir ekonomik durum doğurmuştur. Tüm bu gelişmelerin sonrasında bölgede yeni bir rekabet ortaya çıkmıştır.

İtikadî açıdan, devletin kuruluşunda esas rolü oynayan Türkmen-Kızılbaşların inanç sistemlerinden on iki imam merkezli sistem, devletin resmi mezhebi seçilerek hâkimiyet alanında yayılmış ve günümüze kadar gerek bugünkü İran’ının sınırları içinde gerekse Erdebil Tekkesi’nin etki alanındaki Anadolu, Irak ve Suriye’de varlığını devam ettirmiştir. Diğer taraftan Türkmen-Kızılbaş inanç sisteminin değışmesi ve evrimi sonrasında, sistematikleşen bir şeriatçı mezhebe dönüşmüş, İslam dünyasında ikinci bir kutbun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna bağılı olarak bahsedilen

değişim sürecinde din adamları sınıfında da önemli bir değişim gerçekleşmiştir. Yani, eskiden genellikle Sünni olan coğrafyada Sünni din adamlarının etkinliği sarsılmış, Türkmen-Kızılbaş inanç sisteminin *dede, pir* ve *babalar* önem kazanmıştır. Ancak Safevilerin ikinci döneminden itibaren, önce Arap din adamları devletteki dini işlerin başına geçmiş ve daha sonra sistemleşen şeriatçı İsnâaşerî mezhebinin temsilcileri olan Farsî kitleden din adamları zamanla güçlenerek dini uygulamaların kontrolünü ele geçirmiştir.

Etnik durum açısından ise kuruluşundan itibaren halifelerinin etki alanı içinde olan bölgelerden Kızılbaşıye Devleti'nin merkezine doğru göç hareketliliği başlamış, Suriye, Irak ve özellikle Anadolu'dan eski bir Türkmen yerleşim bölgesi olan Azerbaycan'a oymak ve topluluklar halinde yerleşimler gerçekleşmiştir. Diğer taraftan II. Safevî döneminden itibaren Çerkez, Gürcü ve Ermenilerden devşirilen kitle toplumda yeni bir tabaka oluşturmuş, bu tabaka ilerleyen zamanlarda devlet kademesinde önemli yerler edinmiş, nihayet toplumda ve yönetimde etkili unsurlar haline gelerek Türkmen-Kızılbaş oymaklarının hâkimiyetinin sarsılıp parçalanmasına yol açmıştır. Bunun yanı sıra İslami dönemlerde sadece divan işlerinde yer alan Farsî dil ailesine mensup kitleler giderek devletin önemli noktalarında yer edinmiş, orduya dâhil olmuş ve Farsî dil sayesinde devlette yer alan bir topluluk haline gelmiştir ki, bu değişimin etkileri günümüzde de İran coğrafyasında devam etmektedir.

Kültürel açıdan ise büyük Selçuklulardan itibaren Orta Asya'dan İran coğrafyasına intikal eden Türk-İslam sanatı Safevî devletinin himayesinde yeni gelişmeler kat etmiştir. Söz konusu dönemde sanatta yeni ekoller ortaya çıkmış, Türk-İslam sanatları sahasında mimari, hüsnü hat, minyatür gibi çeşitli sanat alanlarında muhteşem örnekler ortaya konmuştur.

Yukarıda zikredildiği üzere iki buçuk asırlık Safevî tarihinin önemi ve bu devletin tarihinde gerçekleşen değişim öyle derindir ki, başta Avrupalı oryantalistler olmak üzere kimi araştırmacılar Sasanîler ile Safevî Devleti arasındaki geçişkenliği göstermeden Safevîleri Sâsânî Devleti'ne benzetmişlerdir. Bunlara göre Safevî Devleti eski İran imparatorluğunun yeniden doğuşudur. Bu araştırmacılar Kızılbaş Ülkesinde kurulan Kızılbaşıye

Devletini, modern dönemin ürünü olan “millet” ve muasır dönem ulus-devlet mefhumundaki siyasi “İran”ı Safevî Devleti ile bağdaştırarak Safevî Devleti’nin zuhurunu, İran’ın Türkler ve özellikle hilafet (Osmanlı) hegemonyasının dışına çıkışı olarak göstermişlerdir. Bu doğrultuda, söz konusu araştırmacılar Safevî Devleti’nin “milli bir İranî devlet” olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu çabaların başarılı olabilmesi için söz konusu araştırmacıların Safevî Tarikatı ve devletin kurucusu için yeni bir soy kütüğü arayışında bulunmaları da gayet normal olacaktır¹.

Elbette Avrupalı araştırmacıların Safevî tarihine bu tarz yaklaşımları, sadece şark dünyasında masumane bir akraba arayışından ibaret değildir. Batılıların Safevî tarihine merak duymalarının en önemli nedenlerinden biri İslam dünyasında İslam’ın başka bir yorumu ile karşılaşmalarıdır. Zira bilindiği üzere Avrupa’nın Anadolu Selçukluları döneminden başlayarak Haçlı Savaşları’ndan itibaren karşılaştığı ve tanıdığı mezhep Sünni mezhebidir. Bu durum Osmanlı özelinde de geçerlidir. Ancak söz konusu Safevî döneminin ilerleyen zamanlarında İslam’ın farklı bir yorumu ve bunun değişim süreci araştırmacılar için cazibe sebebi olmuştur. Bu araştırmacıların klasik örneğinin Avrupalı seyyah ve elçiler olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte ortaçağda Avrupalılar tarafından gerçekleştirilen araştırmaların amaçlarından birisinin -Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan döneminden itibaren- batı için bir tehdit olan Osmanlı karşısında bir müttefik arayışı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Avrupa ülkelerinden seyyah veya elçi olarak Safevî sarayına gönderilip kaleme aldıkları eserler günümüze kadar ulaşanlar arasında Pietro Della Valle, Adam Olearius, Jean Chardin, Engelbert Kaempfer ve Par Sansun zikredilebilir.

Avrupa’da modern Safevî araştırmaları yirminci yüzyılın başlarından itibaren akademik ortamlarda başlatılmıştır. Yirminci yüzyılın ilk yarısında İngiltere ve Almanya, Safevî araştırmalarının iki önemli merkezi haline gelmiştir. İngiltere’nin sömürge politikalarının devamında Safevî Tarihi araştırmaları ciddi ilerlemeler kaydetse de söz konusu ülkenin, Hindistan,

¹ Bu konular hakkında bilgi edinmek için bakınız: (Hinz, 1986; Newman, 2009; Kesrevî, 2001; Câferiyân, 2011; Ağacerî, 2011).

Hürmüz Boğazı ve Basra körfezinden çekilmesi ve bölgede gücünün azalması dolayısıyla bu araştırmalar yavaşlamıştır. Ancak yine de incelemeler Cambridge ve London gibi üniversitelerde Edward Browne, Vladimir Minorsky ve Lawrence Lockhart önderliğinde hız kazanmış; Roger Savory, Ann Lambton, Charles Melville ve Ronald Ferrier vs. gibi isimler tarafından devam ettirilmiştir. Walther Hinz, Hans Robert Roemer, Heribert Busse, Klaus Michael Rohrborn, Michel Mazzaoui ve Sibylla Schuster Walser Alman kökenli Safevî araştırmacılar arasında önemli isimlerdir. Fransa'da ise Jean Aubin, Bellan Lucien Louis, Hyacinth Louis Rabino ve Jean Calmard, Rus araştırmacılardan ise İlya Pavlovich Petrushevsky Safevî hakkında yaptıkları araştırmalarla tanınmaktadır. Son yıllarda Safevî araştırmalarına ilgi gösteren ülkeler ise İtalya ve Japonya'dır. İtalya'da Angelo Michele Piemontese, Biancamaria Scarcia Amoretti özellikle Safevî döneminin kronikleri üzerinde inceleme yapan isimler arasında yer almaktadır. Japon araştırmacılardan Koichi ve Masashi Haneda bu alanın önemli kalemlerindendir.

Avrupa'da Safevî araştırmalarını önemli derecede etkileyen olayların başında ardı ardına gerçekleşen dünya savaşları yer almaktadır. Bu savaşların sonucunda Almanya gibi ülkelerde Safevî araştırmaları kısa vadeli de olsa yavaşlamış ve Amerika'nın yeni bir güç olarak ortaya çıkmasıyla adeta Avrupa'daki Safevî araştırmaları yenedünyaya taşınmıştır. Safevî araştırmalarında Avrupa'nın halefi olan Amerika, bir taraftan kendi bilim insanları, diğer taraftan ise şark dünyasındaki bilim insanları için bir merkez olmuştur. Böylelikle Martin Dickson, Andrew J. Newman, Hâmid Algar, Sholeh A. Quinn, Kathryn Babayan ve Sussan Babaie gibi isimler, Safevîler hakkında yeni araştırmalar ortaya koyabilmişlerdir.

Yukarda bahsi geçtiği üzere, Avrupa ve devamında Amerika merkezli Safevî araştırmalarının büyük çoğunluğu, Safevî tarihine genel bakışı, İran merkezli milli bir devletin ortaya çıkışı ve İran'ın Yeni Çağ'a adım atması çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu tarz ideolojik yaklaşımlar sonucunda Safevî Devleti, bölgede kendinden önce mirasçısı olan Türk devletleriyle irtibatı kopartılarak bütün tarihi dinamiklerden soyutlanmış bir şekilde, İslam'dan

önce uykuya dalmış ruhun² yeniden uyanışı gibi yansıtılmıştır. Nitekim söz konusu araştırmalarda genelde Safevî Devleti'nin kurulmasından önceki devletlerin rolü, bu devletlerarasındaki halef-selef ilişkisi pek önemsenmemiştir. Bu bağlamda Safevî Devleti'nin ortaya çıkışında özellikle Türkmen insanının fiziki etkisinin yanı sıra kültürel ve manevi rolü göz ardı edilmiştir. Safevî tarihine bu tarz yaklaşımın sonucunda, araştırmacıların büyük bir kısmı Safevî tarihinin ilk evrelerini atlayıp özellikle bu hanedanın inişli çıkışlı tarihinden başlayarak son yıllarını ele almışlardır. Söz konusu yaklaşım nedeniyle Safevîlerin hem toplumsal hem de itikadî değişimlerinin tarihî süreci takip edilememektedir.

Diğer taraftan Avrupalılar tarafından Safevî tarihi üzerinde yapılan araştırmalar, tarih okumaları ve tarih yazımı, Doğu İslam'ı ile Batı İslam'ı, İslam dünyasının önderi olan Osmanlı İmparatorluğu karşısında eski bir uygarlık olan İran, Osmanlı'nın temsil ettiği Sünni mezhep ile İran'ın temsilcisi olduğu Şia, daha net bir genellemeyle söyleyecek olursak Osmanlı ve İran'ın karşılaştırıldığı bir paradigma içinde ele alınmıştır. Belki günümüz Türkiye'sinde hâlâ Safevî Türkleri ile bir başka Türk devleti olan Osmanlı'nın karşılaşmasının Türk-İran karşılaşması şeklinde okuması ve anlatılması da bu tip Avrupa merkezli tarih yazımının bir sonucudur. Zira Türkiye'de Safevîler ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında, birinci el kaynaklara başvurularak tarafsız bir şekilde yapılan araştırmaların sayısının pek fazla olmadığı görülmektedir. Türkiye'de Safevîler üzerinde yazılanların büyük bir kısmı ya iki buçuk asırlık bir imparatorluğu genelleyerek ele aldığından tekrara mahkûm olmuş ya da uzun soluklu bir devletin hâkimiyet

² Bu bakış, Şark dünyasında yirminci yüzyıldan itibaren ulus-devletlerin teşkili aşamasında aşılana nasyonalizmin sonucudur. Söz konusu dönemde oryantalistlerin İran'da ortaya attığı kavramlarından biri "Ruh-i İranî" kavramıdır. Bunlara göre *İranîlik ruhu* İslamiyet'in gelişi ile kapanmaya mahkûm olmuştur. Ancak bu ruh gizli bir şekilde hayatına devam etmiş, zaman zaman müsait ortamlarda ister tarihi şahsiyetler kılığında (Nizamülmülk gibi) ister toplumsal (Ebu Müslim Horasanî ve Serbedârî hareketleri gibi) hareketler şeklinde zahir olarak kendi varlığını göstermiştir. Bu düşünceye göre geçmişten günümüze kadar farklı sahalarda ister devlet yönetim tarzı olsun ister sosyokültürel, siyasi ve itikadî olsun İranî öğeler Safevî'ye kadar görünmez bir şekilde taşınmıştır. Bu özcü yaklaşıma göre, İslamiyet öncesinden yukarıda zikredilen faktörler saklı bir şekilde hayatına devam ederek Safevî döneminde kendisini göstermeye mecal bulmuştur. Bu konu hakkında etraflı bilgi için bakınız: (Vaziri, 1993; Vejdani, 2015).

sürecinde tek bir olayı derinlemesine inceleyerek ulaşılan sonuç söz konusu devletin bütün dönemlerine yansıtılmaya çalışılmıştır.

Türkiye'deki Safevî araştırmalarının diğer bir eksiği de genel olarak siyasi tarihine ağırlık vermeleridir. Hâlbuki Safevî dönemi tasavvufu, tarikatları, felsefî ekolleri, edebi akımları, kültürü, etnik yapılanması ve birçok buna benzer mevzuların aydınlatılması Anadolu'da var olan birçok meseleye açıklık getirecektir. Misal için günümüzde Anadolu'da yaşanan Alevi-Kızılbaş inanç sisteminin aynısı daha arkaik bir şekilde siyasi İran sınırları içerisinde, Horasan'dan Urumiye'ye kadarki geniş bölgede takip edilebilmektedir. Ancak bu alanda Türkiye bilim insanlarının araştırmaları yok denebilecek kadar azdır. Belki de bu yaklaşımın ve ihmalin bir sebebi söz konusu coğrafyaya İran kavramı altında zihinlerde yer ettirilmiş siyasi sınırlar kapsamında bakılmasıdır. Ancak olaya Türkiye'nin doğu sınırları dışından ve tarihî perspektiften bakıldığında, aynı halk, aynı kültür, aynı dil, aynı tarihi geçmişe dair yaklaşımlar daha gerçekçi bir hâle evrilecektir. Bunun yanı sıra Safevî coğrafyası Orta Asya ile Anadolu'nun arasında bir köprü konumundadır. Dolayısıyla Anadolu'nun sosyokültürel, itikadî ve mistik ontolojisini çözmek için bu dönem ve bölgenin derinden incelenmesi gerekmektedir.

Türkiye'de Safevî Tarihi üzerine yapılan en önemli çalışmalardan biri Faruk Sümer'in *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* isimli eserdir. Bu çalışma Anadolu Türkmenlerinin Safevî Devleti ile ilişkileri ve bu devletin yükselişindeki rolü hakkında en önemli eserdir. Bundan başka yine Faruk Sümer *Karakoyunlular (Başlangıçtan Cihan Şah'a Kadar)* isimli kitabında -her ne kadar Türkmenlerin kültürel ve itikadî tarihine büyük yer vermese de- Karakoyunlu konfederasyonunda bulunan Türkmen oymakları ile Safevî Devleti'nin teşkilinde rol oynayan Türkmen oymaklarını takip etme imkânı sunmuştur.

Türkiye'de Safevî Tarihi üzerine çalışma yapan bir başka kişi olarak Tufan Gündüz'ü anabiliriz. Söz konusu yazar bir taraftan Safevî döneminin birinci el kaynaklarından yararlanmış diğer taraftan Türkmenler ve Kızılbaşların sadece siyasi tarihini değil, aynı zamanda içtimai ve kültürel

yaşamlarını da aydınlatmıştır. Bunun yanı sıra direk Safevî Tarihi ve Safevîlerin etno-kültürel özellikleri üzerine araştırma yapanlardan Reha Bilge, Nihat Çetinkaya, Özer Küpeli, Ali Yardım, Vural Genç, Cahit Aydoğmuşoğlu, Ali Sinan Bilgili, Saim Savaş ve Taha Akyol'u da zikretmek gerekir.

Yukarıda ilk Safevî Tarihi araştırmalarının Avrupa menşeli olduğu zikredilmişti. Buna ilaveten İran'daki Safevî araştırmalarına bakıldığında ciddi şekilde Avrupalı bakışın etkisinde kalındığı göze çarpmaktadır. Ancak İran'da yapılan araştırmaların, ülkenin siyasi değişimi ve hâkim olan atmosferden etkilendiği, temelli bir değişime neden olmasa da söylemlerde birtakım farklılıklara yol açtığı söylenebilir. Bu çerçevede İran'da kaleme alınmış Safevî araştırmalarını daha iyi anlamak için, bunları ana hatlarıyla ikiye ayırmak gerekmektedir.

İlk bölüm yirminci yüzyılın başlarından 1979 İran İslam Devrimi'ne kadar ve ikinci bölüm ise 1979 devriminden günümüze kadarki zaman dilimi içerisinde yapılan araştırmalardır. Her iki dönemde yapılan araştırmaların genel karakteristik özelliği ideolojik bir yaklaşım ile kaleme alınmaları ve İran'daki geleneksel tarih görüşünü güçlendirmek amacını taşımalarıdır. Bu bağlamda her iki dönemde de yazılan eserlere bakıldığında ciddi oranda Walther Hinz ve Savory'den etkilendiği görülmektedir.

Bu eserlerdeki temel düşünce, Safevî Devleti'nin İslamî dönemde ilk milli devlet oluşu üzerine kurulmuştur. Bu devletin özellikleri ise, belli sınırlara sahip müstakil bir yapı, tek dil ve tek dine mensup bir millet anlayışına sahip olduğudur. Ancak bu tarz yaklaşımın birinci dönemde daha baskın ve belirgin olduğunu söylemek gerekmektedir. Birinci dönem, Pehlevî sülalesinin iş başına geldiği zaman dilimine denk gelmektedir. Bu, İran'da ulus devlet inşasının başlatıldığı dönemdir. Dolayısıyla bu dönem araştırmalarına bakıldığında Safevî dönemi adeta yeni tesis edilen devletin *Milli Devlet* ideolojisi için bir meşruiyet kaynağı durumundadır. Bu sebepten dolayı söz konusu dönemde yapılan araştırmalarda -ister telif eserlerde olsun ister el yazma eserlerin tashihine yazılan girişlerde olsun- adeta İslami dönemde İran coğrafyasında kurulan devletlerden sadece Safevî Devleti ve

bu sülalenin sultanlarından ise özellikle I. Şah Abbas ile Pehlevî şahları kıyaslanır. Dolayısıyla bu dönemin Safevî araştırmalarının en belirgin özelliklerinden biri Safevî Devleti'nin milli bir devlet oluşunun vurgulanması, diğeri ise I. Şah Abbas dönemine ağırlık verilmesidir. Bu tip araştırmacılara ve eserlerine örnek olarak *Nizameddin Mücîr Şeybânî: Teşkili Şâhenşâhî-yi Safaviyye: İhya-ı Vahdet-i Milli* (Safevî Devleti'nin Kuruluşu: Milli Birliğin Yeniden Canlanması)³, *İbrahim Dihgân: Bahş-ı Safevîyân ez Kitab-ı Hülâsat'üt-Tevarih* (Hülâsat'üt-Tevarih Kitabının Safevîler Bölümü)⁴, *Nasrullah Felsefi: Zindegânî-yi Şah Abbas-ı Evvel: ez Velâdet ta padişahî* (I. Şah Abbas'ın Hayatı: Doğumundan Saltanatına Kadar)⁵, *Yedüllah Şükri: 'Âlem Ârâ-yı Safevî*⁶ gibi isimler sıralanabilir.

1979 Devrimi'nden önceki Safevî tarihçiliğinde başka bir ekol daha mevcuttur. Bu ekol Safevî Tarihine yukarda kaleme alınan pencereden bakar, ancak din ve mezhep konusunda oldukça olumsuz bir tavırları bulunmaktadır. Şöyle ki; Başta Kesrevî olmak üzere bu araştırmacılara göre İran'ın geri kalma sebebi İslam dinidir. Bunlara göre başta Safevîler döneminden itibaren din, devlet ile iç içe olmuş ve bu birleşmenin sonucunda özellikle fukaha aşırı güç kazanmıştır. Bunun yanı sıra din ve dolayısıyla Şia mezhebi hurafeler ile halkı cehalete sürüklemiştir. Nitekim bu gibi araştırmalarla bir taraftan din (Şia) diğeri taraftan ise Safevîlerin soy meselesi ile Türklük mevzusu inkâr yoluna gidilmiştir.⁷

İran'da 1979 devriminden sonra Safevî araştırmalarına başka bir yenilik eklenerek Şia ideolojisi üzerine kurulmuş olan yeni İran İslam Devleti'nin resmî tarihçileri tarafından İran tarihinin ele alınma biçimi değişmiştir. Bu grubun ispata çalıştığı en önemli varsayım, İslam tarihi boyunca Şia'nın kendi fıkıh, usul, kelam ve itikadî temelleri olduğu iddiasıdır. Diğeri taraftan ise günümüz İran'ının doğu ve batısıyla Anadolu, Suriye ve Irak'ta bulunan

³ (Mücîr Şeybânî, 1968),

⁴ (Dihgân, 1956)

⁵ (Felsefi, 1954)

⁶ (Şükri, 1972)

⁷ Bu konu hakkında bilgi için bakınız: (Kesrevî, 2001).

heterodoks Türkmen inanç sisteminin halis ve asil Şia'dan sapmış olduğu faraziyesidir. Safevî döneminde Şia âlimleri için hazırlanan uygun ortam neticesinde ve bu fukaha aracılığıyla, yukarda zikredilen sapkın Şia, İslam tarihi boyunca var olan halis ve asil Şia kanalına geri döndürülmüştür; dahası bu süreç bugün dahi devam etmektedir. Ancak bu düşünürlerin kastettikleri Şia'nın mı heterodoks inanç sistemine kaynaklık ettiği yoksa durumun tam tersi mi olduğu sorusu cevap bekleyen önemli bir sorudur.

Bu ekolün önde gelen isimi Resul Caferîyân'a⁸ göre şeriatçı Şia'nın on altıncı yüzyıldan itibaren İran'da yaygınlaştığı nazariyesi yanlıştır. Ona göre İslamiyet'in İran'da yayılmasından itibaren İran ahalisi Şia'ya sempati duymaktaydı ve tarih boyunca İran'ın her tarafında güçlü bir azınlık Şia bulunurdu. Ancak Sünni hâkimiyetlerden dolayı ciddi bir şekilde siyaset sahnesine çıkmaya mecal bulamamışlardı. Ta ki Şah İsmail'in zuhuru ve gayrı resmi olan bu mezhebe resmiyet verene kadar. Bu ekolden tarihçi ve araştırmacılar, ister şairlerin divanlarında ister kimi tarihi ana kaynaklarda ister sikkelerde bulunan simgelerde olsun, her nerde Hz. Ali ve onun sevgisi söz konusu ise bunları kendi faraziyeleri için bir kanıt olarak kullanmıştır. Ne var ki; iyi bilindiği üzere, halk arasında ve özellikle tasavvuf çevrelerinde Hz. Ali'ye beslenen sevgi manevi bir simgedir ve bu yapıları, ideolojik çıkarlar uğruna bu simgenin istismarıyla politize edilmesi olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Bu düşünce taraftarlarının savunduğu diğer mesele Şia düşüncesinin tamamen İranî ve yerli olduğudur. Bu bakış doğrultusunda özellikle Türkmen Müslümanlığı ve Türkmenlerin İslam yorumunun herhangi bir yeri ve önemi yoktur. Bunun yanı sıra Safevî ideolojisi Serbedârî⁹ ideolojisinin bir devamıdır. Ancak söz konusu ideolojinin düşünür takımının genelde Arap coğrafyasından gelen Şia fukaha ve din âlimlerinden oluştuğu savunulmaktadır. Bu düşünceye yakın, son dönem İran Safevî araştırmacılarından bir diğeri Mansur Sıfatgöl'dür. Sıfatgöl'ün önceki

⁸ (Câferiyân, 2011; Caferiyân, 2015; Caferiyân, 2011).

⁹ Çalışmamızda Serbedârîler'in itikadî yapısına kısa da olsa yer verilecektir. Serbedârîler ile ilgili detaylı bilgi için bakınız: (Petroşevski, 1973).

satırlarda anlatılanlardan farkı ise Safevî Devleti'nin ilk dönemlerinde Kızılbaşlar nezdindeki inanç sisteminin şeriatçı İsnâaşeriye Şia'sı ile farklılıklar taşıdığını kabul etmesidir. Ancak bu tarz inanç sisteminin sadece devletin savaşçı gücünü teşkil eden Kızılbaşlar arasında bulunduğu düşüncesindedir. Bunların yanı sıra devletin yönetiminde İranîler ve din adamlarının bulunduğunu ve Türkmenlerin rolünün sadece kaba güç olduğu kanısındadır. Ancak söylemlerde Caferîyân ile önemli bir farkı da Arap fukaha karşısında İranî fakihlere ağırlık atfetmesidir. Sıfatgöl'e göre Safevî Devleti her açıdan bir Farsî devlettir ve yanlış olan şey tarihçiler tarafından Şia'nın devletteki kadrolaşmasında Arap fakihleri olduğundan fazla önemli göstermiş olmalarıdır. Burada unutulmaması gereken en önemli şey, bu düşüncenin taraftarları önceki sayfalarda aktarılan Hinz ve Savory gibi oryantalistlerin İran'ın *milli devlet* olduğu, Sâsânî Devleti ile kıyaslanması ve Safevî Devleti'nin kuruluşunun İran'ın kuruluşu manasına geldiği gibi konularda hemfikir olduklarıdır.

Buna karşın başta Menüçihir Parsâdüst olmak üzere kimi araştırmacılar 1979 devriminden sonra İran hâkimiyetinin sosyokültürel ve itikadî uygulamalarını dolaylı yoldan eleştirmek için Safevî dönemini ele aldıkları görülmektedir. Söz konusu araştırmacılar günümüzde hâkim olan sistemin toplumsal ve özellikle itikadî uygulamalarını doğrudan ve açık bir şekilde eleştiremediklerinden günümüz İran sistemi ile Safevî toplumundaki kimi benzerlikleri mercek altına almışlardır. Mezhep ve siyasetin iç içe olması, devletin mezhebi bir toplumu yönlendirme ve idare etme aracı gibi kullanması, Şia mezhebinin Şah İsmail tarafından zorla halka benimsettirilmesi, bir azınlığın (Şah İsmail ve etrafındakiler) kendi mezhebini çoğunluğa tahmil etmesi ve Şia mezhebinin Şah İsmail tarafından resmileştirmesi sonucunda Safevî dönemi İran'ın İslam dünyasında inzivaya çekilmesi bu araştırmacı ve eleştirmenlerin ele aldığı başlıca konulardır.

Söz konusu araştırmalarda ilk olarak göze çarpan durum, Safevî dönemini tarihi zeminde, dönemin özelliklerini ortaya çıkarmak için değil, günümüz siyasetini eleştirmek için bir malzeme şeklinde kullanmış olmalarıdır. Bu tarz çalışmalarda asıl amaç Safevî tarihi gerçeklerinin ortaya

konulması olmadığından, kimi zaman bir takım genellemeler ve peşin hükümlerde bulunduğu göze çarpmaktadır. Bunlardan, Şah İsmail'in resmileştirdiği mezhebin, günümüz İsnâaşeri mezhebi ile aynı olduğunu kabul etmek, I. dönem Safevîleri ile muasır dönemin toplumsal şartlarını aynı görmek, Safevî Devleti'nde I. döneminden sonraki fukahanın rolünü bütün Safevî Devleti'ne yayarak genellemede bulunmak, Safevî Devleti'nin iş başına gelmesinde Türkmenlerin ve Türkmen-Kızılbaş inancının rolünü göz ardı etmek gibi unsurlar örnek gösterilebilir.

Bu düşünceye yakın son dönem İran'da Safevî Tarihi üzerine yazılmış önemli eserlerden biri *Haşım Ağaçeri*'nin *Mukaddime-yi ber Münasibât-ı Din ve Devlet der İran-ı Asr-ı Safevî* (Safevî Dönemi İran'ında Din Ve Devletin Münasebetleri Giriş) kitabıdır. Yazar kitabında din ile devletin, mezhep ile siyasetin iç içe olması üzerinden, günümüz İran'ında dinî hâkimiyet ve özellikle fukahanın devletin yönetimindeki otoritesinin temellerinin Safevî döneminden itibaren atıldığını düşünerek, bu oluşumun tarihî seyrini açıklamak için Safevî tarihini mercek altına almıştır.

Tabiidir ki, bu yazının ilk sayfalarında söylendiği üzere Safevî döneminin bütün değişim ve dönüşüm sürecini bir çalışmada bir araya getirmek mümkün olmayacaktır. Kuruluş dönemi itibariyle Safevî Devleti Tarihi, başka bir deyişle I. Safevîler¹⁰, çağdaşı Osmanlı ve Çağatay devletlerinin tarihleri ile karşılaştırıldığında Türk tarih yazımında kısmen ihmal edilmiş bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası sosyal tarih söz konusu olduğunda, bu eksiklik kendini daha fazla hissettirmektedir. Bilindiği üzere sözü edilen dönem bugünkü İran coğrafyasının itikadî, politik, askeri, idari, dini ve demografik şartlarının değişmesine yol açan bir dönemdir ve buna mukabil çeşitli yazılı kaynaklar halen incelenmeye muhtaç bulunmaktadır. Özellikle oryantalistlerin ilgi gösterdiği bu alan, Türk tarihinin küçük bir kısmını teşkil etse bile Türk toplum tarihi hakkındaki görüşlerimizi değiştirebilecek

¹⁰ Tezimizde üzerine düşülecek konulardan biri Safevî Devleti'nin kurumsallaşmasının zaman içinde uğradığı değişimi gösterebilmektir. Bu çerçevede Şah İsmail ve Tahmasb döneminde devlet idaresinde görülen değişikliklerin ayırımına varabilmek için I. Safevî kavramı kullanılmıştır. Bu kavram ve kullanılma nedenleri çalışmamızda geniş ölçekte açıklanacaktır.

niteliktedir. Dolayısıyla dönem kaynaklarının ayrıntılı incelemesi bir doğu toplumunun Orta Doğu İslam coğrafyasında aldığı yerin tespiti, geçirdiği dönüşümün saptanması gibi karmaşık meselelerin aydınlatılmasında hayati öneme sahiptir.

Bu çerçevede tezimizin temel amacı öncelikle aşağıda belirtilen sorulara cevap bulabilmektir:

1. Acaba Safevî devlet mekanizması tüm tarihsel dinamiklerden bağımsız, özgün bir yapı olarak mı ortaya çıkmıştır?
2. Safevî Devleti diğer devletlerden toplumsal ve siyasi örneklemelerde bulunmuş olabilir mi?
3. Safevî Devleti'nin ortaya çıkmasında Türkmenler ve inançlarının rolü nedir?
4. I. dönem Safevî Devleti'nin resmi mezhebi ne idi?
5. Safevî Devleti'nin resmileştirdiği ideolojinin daha önceki Türk devletlerinde öncüsü var mıydı?
6. Safevî Devleti'nde toplumsal dönüşümün başlangıç noktası hangi döneme denk gelmektedir?

Bizim tezimizin çıkış noktasına göre Safevîler'in iki siyasi kaynağı bulunmaktadır: Birincisi Karakoyunlu Devleti, diğeri ise Akkoyunlu Türk devlet geleneğidir. Daha geniş şekilde ifade edersek Safevîler Türk-Türkmen devlet geleneğinin siyasi ve kültürel mirasından beslenirken; merkezde ise yıkılan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devleti'nin mirası üzerine inşa olmuştur.

Çıkış noktamızı yukarıdaki hususlara göre inşa ederken beş temel faktörün karşılaştırılması çalışmamızın yönünü belirleyecektir:

- Nüfusun etnik özellikleri
- Kültürel özellikler
- Ekonomik dinamikler
- Bürokratik özellikler
- Safevî, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri arasındaki itikadî ve inançsal bağlar

Akkoyunlular'dan Safevîler'e Türklerin sosyal, dini, ekonomik ve siyasi dönüşümü yansıtmak amaçlandığından, şimdye kadarki naçizane çabam geliştirilmek üzere büyük imkânlar sunmaktadır.

Bu doğrultuda yukarıda da zikredilen, ister oryantalistlere ait olsun, ister Türkiye, Azerbaycan ve İranlı tarihçilerin olsun çalışmamızda farklı ekollerde yazılan eserler kullanılmıştır. Bu eserlerin yanı sıra Akkoyunlu ve Safevî kronikleri ve birinci el kaynaklar da incelenmiştir. Akkoyunlu ve Safevî döneminden günümüze kadar ulaşan ve bu çalışmada yararlandığımız en önemli kaynaklar ve yazarları şunlardır:

Muhammed bin Fellah el-Muş'aşa': *Kelam'ül-Mehdi*. ---: Kitaphane-yi Meclis-i Şevrâ-yı Milli, Kitaphane-yi Nusah-ı Hattî, No: 74344/5663; Muhammed Celeleddin Devânî: *Arz-ı Sipah-ı Uzun Hasan*. Tahran: Kütüphâne-yi Meclis-i Şevrâ-yı Milli, Elyazma Eserler No: 10724, Kayıt No: 87893; Kadı Nurullah el-Mer'aşî el-Şûşterî: *Mecalis'ül-Müminin*. ---: Kütüphane-yi Meclisî Şevra-yı Milli, No: 63273; Ahmed Bin Muhammed İbn-i Arabşâh: *Acâib'ül-makdur fi Nevâib-i Timur*; Hafız Ebrû: *Zübdet'üt-tevarih*; Hasan Bey Rûmlû: *Ahsen'üt-Tevârih*; Ebu Bekir-i Tahranî, *Kitab-i Diyarbekriyye*; Velîkulu Şamlu: *Kıtas-ı Hâkânî*; S'ad Bin Abdullah Ebî Halef el-Kumî: *Kitab'ül-makalat ve el-fırak* İbn-i Bezzaz Erdebilî: *Safvet'üs-Safa*; Kadı Ahmed Gaffarî Kazvinî: *Tarih-i Cihanârâ*; Fazlullah Bin Rûzbehân Honcî İsfahanî: *Tarih-i Âlem Ârâ-yı Eminî*; Hândmîr: *Tarih-i Habib'üs-Siyer*; Hasan Bin Musa Nevbahtî: *Fırak el-Şia*; İskender Bey Türkeman, *'Âlem Ârâ-yı Abbâsî*; Şah Tahmasb: *Rûznâme-yi Şah Tahmasb*; Ahmed Bin Muhammed İbn-i Fehed el-Hillî, *Âyin-i Bendegî ve Niyâyış (Uddet't-Dâ'i'nin tercümesi)*; Eb'ül-feth Şehristânî: *Milel ve Nihal*; Şeyh Hüseyin bi Pîr Abdâl: *Silsilet'ün-Neseb*; Abd'ül-Hüseyin Eminî el-Necefî: *Şüheda'ül-Fazilet*; Hândmîr: *Tarih-i Habib'üs-Siyer*; Hafız Ebru: *Zübdet'üt-Tevarih*; Muhammed Ârif Ispanakçı Paşazâde: *İnkilab-ı İslam Beyn'el-Havas ve'l-Avam*; Ahmed Bin Hüseyin Münşî Kumî, *Hülasat'üt-Tevarih*; Devletşâh Kemaleddin Semerkandî: *Matl'-i Sa'din ve Mecma'-i Bahreyi*; Yazarı bilinmeyen eser: *'Âlem Ârâ-yı Şah İsmail*.

1. BÖLÜM

SAFEVÎ DEVLETİ'NİN KÜLTÜREL BİLEŞENLERİ:

SİYASİ VE KÜLTÜREL BİR TEMEL OLARAK

KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLU DEVLETLERİ

1.1. Karakoyunlu ve Akkoyunlularda İdari Yapılanma

Uzun Hasan zamanına gelinceye kadar Akkoyunlu Devleti'nin idari teşkilatı hakkında kesin bilgiye ulaşılamamış olmakla birlikte bu devletin de tıpkı Karakoyunlu idari teşkilatı gibi Celayirî ve Timurlu devletlerinin yapılanmasının bir benzeri olduğunu söyleyebiliriz (Yınanç, 1978: 263).

Uzun Hasan askerî başarılarından sonra saray teşkilatını büyütmüş, Osmanlı saray teşkilatı büyüklüğünde bir idare vücuda getirmişti (Yınanç, 1978,: 266). Uzun Hasan zamanında *Büyük Divan*, idari teşkilatın merkeziydi. *Sahib-i divan* veya *divan beyi* bu teşkilatın başında yer almaktaydı (Yınanç, 1978: 263).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümdarları, Türkmen aşiretlerinin mutlak hâkimi mevkiinde, iktidar piramidinin en üstünde yer almaktaydılar. Hükümdar halk ve aşiret efradı arasında *Ulu Bey* tabiriyle anılmaktaydı (Uzunçarşılı, 1969: 199). Resmi yazışmalarda bir Türkmen aşireti veya birkaç aşiretin bir araya gelmesinden oluşan aşiretler birliğinin hükümdarına *Emir* denmekteydi. Bunun yanında, müstakil bir devlet reisi, resmi yazışmalarda, sikke ve hutbelerde *Sultan* veya *Şah* unvanı ile zikredilmekteydi (Hasanzâde, 2001: 161)¹¹.

Uzunçarşılı'ya göre, İslamiyet öncesi Türk devletçilik geleneği hem Anadolu hem de İran Türk devletlerinde istisnasız uygulanmıştır. Diğer Anadolu beylikleri gibi Anadolu'da ortaya çıkan Akkoyunlu ve Karakoyunlu hâkimiyetlerinde, devlet tıpkı Karahanlı ve Selçuklularda olduğu gibi hanedan üyelerinin ortak malı sayılırdı. Bu devletlerin reisi, merkezdeki

¹¹ Bu terimler Kitab-ı Diyarbekriyye'de sıkça geçmektedir. Detaylı bilgi için bakınız: (Tahrânî, 1977).

hükümet işlerini idare ederken diğer hanedan üyeleri kendi idarelerine verilen bölgelerde hükümet işleri ile ilgilenirdi (Uzunçarşılı, 1969: 199). Ayrıca aşiret reisleri, hükümdar ailesine yakınlıkları ve savaş zamanı temin edebilecekleri asker sayısına göre devlet idaresinden pay almaktaydı (Hasanzâde, 2001: 163).

Hükümdar her ne kadar devletin en önemli kişisi olsa da hayati meselelerde divan büyükleri, aşiret reisleri, ordu komutanları ve devletin önde gelen kişileriyle bir araya gelir ve istişare sonucu karar verirdi (Tahranî, 1977: 280-281).

Türkmen aşiretlerinin bir araya gelmesinden oluşan Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde hâkimiyet sadece çekirdek aileye mahsus idi. Hâkimiyet hakkı, Karakoyunlu devletinde *Baranlu* (Baranî) aşiretindeyken, Akkoyunlu devletinde *Bayındır* aşiretindeydi. Bu aşiretlerin hâkimiyeti diğer aşiretler tarafından sorgusuz bir şekilde kabul edilmişti. Bu durum devletlerin kargaşa dolu dönemlerinde bile değişmezdi (Hasanzâde, 2001: 99-100).

Karakoyunlu ve Akkoyunlular devletlerinin hiyerarşisinde, hükümdardan sonra *velâht* (Tahranî, 1977: 84) yer almaktadır. Velâht, sultanın isteği ve Türkmen aşiret reislerinin onayı ile genel olarak Türkmen hatunun özellikle Baranlu ve Bayındır aşiretlerine mensup hatunların çocuklarından seçiliyordu. Eyalet veya velâhttan sonra ise şehzadeler yer alıyordu ki, bunlar da siyasi ve ictimai rütbelere göre makam sahibi olurlardı. Sultanın kendi çocukları *mirza* unvanı ile ikinci derece şehzadeler ise *emirzade* unvanı ile anılıyordu (Hasanzâde, 2001: 164-165).

Selçuklular döneminden itibaren Türk hanedanları içinde uygulanan *atabeylik* geleneği Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde de *lalalık* unvanı adı altında devam etmekteydi ve bu lalalar büyük komutanlar ve aşiret reislerinden seçilirdi (Hasanzâde, 2001: 168). Velâht ve şehzadeler devlet geleneklerini öğrenmek ve siyasi beceriler edinmek üzere seçilen lala maiyyetinde muhtelif vilayetlere gönderiliyordu (Uzunçarşılı, 1969: 200-201). Hangi şehzade tahta çıkarsa onun atabeği de *emir-i âzam* olurdu (Yınanç, 1978: 263).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri yapı itibarıyla aşiretler üzerine kurulduğundan Türkmen aşiret reislerinin konumları oldukça önemliydi. Aşiretler savaş kabiliyeti, ekonomik güç, nüfus ve saltanatın tespit ve istikrarında oynadıkları rollere göre değerlendiriliyordu. Aşiretlerin en büyüğü ve en güçlüsünün reisine *emir-i âzam* unvanı veriliyordu. Bu emirlerin büyük çoğunluğu Akkoyunlu ve Karakoyunluların en önemli aşiretleri olan Bayındır, Pürnak, Musullu, Sa'dlu ve Baharlulardan seçiliyordu (Hasanzâde, 2001: 171-172). *Emir-i âzam* ve yüksek rütbeli ordu komutanları; velâht ve şehzadelerin lalalık görevinde, harp ve ordu işlerinde, divan işlerinde, ekonomik kararlarda ve sultanın gıyabında ordunun komutasında görev alıyorlardı. Söz konusu emirler toplantı, kurultay ve meclislere *âyan-ı ümera* unvanı ile iştirak ediyorlardı (Hasanzâde, 2001: 172). Gürcistan, Horasan, Huzistan, ve Erzincan gibi serhat bölgelerinde görev aldıklarında *ümera-yı serhat* (Honcî İsfahanî, 2004: 251,370) unvanı ile görev yapıyorlardı (Hasanzâde, 2001: 174).

Önemli aşiret önderleri askeri güçleri ve hükümdara yakınlıkları vasıtasıyla büyük toprak sahibi olabiliyorlardı. Verimli topraklar *ikta*, *mera* ve *soyurgal* isimleri altında emirin yetkisine bırakılıyordu. Örneğin Çekirlular Erdebil ve Serap bölgesinde, Afşarlar Fars bölgesinde, Musullular Fars ve İsfahan bölgesinde, Bayındır ve Baranlular Tebriz bölgesinde meskûn olmuş, söz konusu bölgelerin büyük bir kısmı bu aşiretlere verilmiştir. Bu iki bileşen, yani askeri güç ve bununla birlikte ekonomik gücün bir araya gelmesi *ümera-yı âzamin* siyasi açıdan güçlenmesine sebep oluyordu. Bu da aşiret reislerinin itibar ve menfaatlarını tehlikeye sokan herhangi bir ıslahat ve reforma karşı çıkmalarına sebebiyet verebiliyordu (Hasanzâde, 2001: 173).

Karakoyunlu ve Akkoyunlularda, devlet idare sistemi Anadolu Selçuklu Devleti'nin mirasıydı. Bu iki devlette de divan işleri *sahib-i divan* denilen nüfuzlu bir vezire verilmekteydi (Uzunçarşılı, 1969: 205). Fakat Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerindeki vezirlik makamının önem, itibar ve yetki açısından Selçuklu ve İlhanlı dönemleriyle kıyaslandığı zaman söz konusu Türkmen devletlerinde vezirlik makamının daha önemsiz olduğu görülmektedir. Bunun sebebi de bu makamın büyük oranda Türkmen

emirlerinin gölgesinde kalmasıdır (Hasanzâde, 2001: 175). Vezir, mülkiye ve maliye (Honcî İsfahanî, 2004: 128) işlerinden sorumlu olmakla birlikte divanla ilgili işlerin gidişatını sultana aktarmakla da sorumluydu (Honcî İsfahanî, 2004: 362). Hasanzâde'ye göre Karakoyunlu ve Akkoyunlu vezirleri arasında Türkmen olanına rastlamak mümkün değilken ordu işlerinde sadece Türkmenler görev yapmışlardı¹². Ancak, Cihan Şah ve Uzun Hasan dönemlerinde vezirlerden ikisinin *emir* unvanına sahip oldukları bilinmektedir. Bu iki örnek yani Emir Alâ'üd-Din Sıddık Keçeci ve Emir Mec'üd-Din İsmail söz konusu dönemler için birer istisna teşkil etmektedir (Hasanzâde, 2001: 175). Fakat Savory, Uzun Hasan'ın veziri olan Emir Muhammed Zekeriya Tebrizî'yi de bu listeye eklemiştir (Savory, 2013: 115). Sultan ve kimi zaman da şehzadeler tarafından seçilen vezirlerin geçimi için en önemli mali kaynak sultan tarafından kendilerine verilen ikta, nadiren de merkezi divan tarafından tahsis edilen maaştır (Hasanzâde, 2001: 175-176).

1.1.1. Saray Teşkilatı ve İdari Teşkilatlar

Hasanzâde Karakoyunlu ve Akkoyunluların devlet teşkilatının Celayeriler aracılığıyla İlhanlılardan intikal ettiğini öne sürmüştür (Hasanzâde, 2001: 202). Fakat Uzunçarşılı'ya göre Karakoyunlu ve Akkoyunluların idari, askeri ve saray teşkilatları esas itibarıyla Anadolu beyliklerinin aynısı olmakla birlikte onlardan daha düzenli ve daha geniştir. Fakat bu iki devletin Moğol ve Timurlulardan etkilenmesi sonucunda terimlerde birtakım farklılıklar ortaya çıkmıştır (Uzunçarşılı, 1969: 205).

¹² Hasanzâde, Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde vezirlik makamından bahsederken bu makam için seçilen kişilerin her zaman İranilerden seçildiğini ve Türkmenlerden bir kişinin bile bu makama gelemediği iddiasını öne sürmüştür. Yazarın bu iddiayı hangi gerekçeye dayanarak sunduğu malum değildir. Yazar, Karakoyunlu vezirlerinden örnek verirken Sultan Cihan Şah'ın vezirinin ismini Emir Alâ'üd-Din Sıddık Keçeci veya Gececi olduğunu yazmaktadır ki burada vezirin lakabının Türkçe olduğu göze çarpmaktadır. Ayrıca Roger M. Savory Şah İsmail'in de veziri olan iki Akkoyunlu vezirlerinden Emir Muhammed Zekeriya Tebrizî ve Mahmut Han Deylemi-i Kazvinî'den söz etmiştir. Görüldüğü üzere, isimlerin sonundaki Tebrizî ve Kazvinî gibi isimler şahısların mensup olduğu yeri göstermektedir. Yer mensubiyet isimleri her ne kadar kesin bir şekilde mensup oldukları halk ve etnik grubu göstermese de yaşadıkları tarihler itibarıyla adı geçen bölgelerin tarihi Azerbaycan sınırları içinde bulunduğu ve aynı zamanda Türklerle meskûn olduğu şüphesizdir. Öne sürülen varsayımlar adı geçen vezirlerin Türk veya Türkmen kökenli olduğu için yeterli bir neden değilse de Hasanzâde'nin kesin bir ifadeyle öne sürmüş olduğu iddianın da bilimselliği tartışmaya açıktır. (Savory, 2013: 115; Hasanzâde, 2001: 175).

Burada Anadolu beyliklerinin saray, ordu ve devlet teşkilatının da Anadolu Selçuklu Devleti'nin bir taklidi olduğunu söylemekte yarar vardır (Uzunçarşılı, 1969: 201-202).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu saray teşkilatında yer alan en önemli makamlardan biri *mühürdarlık* makamıydı. Yaptığı görev itibarıyla sultanın en güvenilir yakınlarından olan mühürdar, genelde ordu mensubu olan Türkmen eşrafından seçiliyordu (Hasanzâde, 2001: 203). *Âlem Âra-yı Eminî*'den Uzun Hasan döneminin mühürdarının Şeyh Ali Bey Mühürdar olduğu tespit edilmektedir (Honcî İsfahanî, 2004: 118). Ayrıca Devânî'nin *Arz-ı Sipah-ı Uzun Hasan* adlı eserinde, Sultan Halil'in yanında bulunan ve sultan mührünü nezdinde bulunduran, Emir-i Âzam Mühürdâr Bey'den söz etmiştir (Celeddin Devânî, ---: vr.39b). Burada dikkat çeken konu, mühürdar ve emir-i âzamlık mansabının aynı kişide olması hususudur. Ayrıca yazar, eserin başka bir yerinde Emir İsmail Mühürdar'dan¹³ söz etmiştir. Bir sultanın aynı zamanda iki mühürdarının olması pek mümkün görülmediği için, Emir-i Âzam Mühürdâr Bey ile Emir İsmail Mühürdarın aynı kişiler olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bu ise mühürdarlık makamının önemini göstermektedir. Zira makamın öneminden dolayı şahsın ismi anılmak yerine makamı zikredilmekle yetinilmiştir.

Münşi'ül-memalik bir diğer önemli mansaptır. Hasanzâde'ye göre bu mansap genelde İranîlere mahsustu. Münşi'ül-memalikin gözetiminde çok sayıda kâtip bulunurdu. Münşi'ül-memalikin görevi sultanın fermanlarını, hükümlerini ve diğer ülkelerin sultanlarına gönderilen mektuplarını yazmaktı. Akkoyunlu döneminin en önemli eserlerinden olan *Kitab-ı Diyarbekriyye*'nin yazarı Ebu-Bekir-i Tahranî, kısa bir süre Uzun Hasan'ın münşisi ve yine dönemin önemli eseri *Âlem Âra-yı Eminî*'nin yazarı Fazlullah Ruzbehân-ı Honcî ise bir süre Sultan Yakub'un münşisi olmuştur (Hasanzâde, 2001: 204). Ayrıca *Âlem Âra-yı Eminî*'nin yazarı, 1489 yılının

¹³ Burada aynı kişinin hem emirlik hem de mühürdarlık mansaplarına sahip olmasını yazarın arz sırasındaki anlatılarından anlamak mümkündür. Söz konusu eserde yazar, Emir İsmail'den bahsederken “yüce ve değerli Emir, İsmail-i Mühürdar sayısızca kesif ve büyük akıncılar ordusunun başında, sultanın önünde diz çöktü” şeklinde kaleme almıştır (Celeddin Devânî, ---, vr. 45).

Nisan-Mayıs'ında gerçekleşen olayları kaleme alırken Sultan Yakub döneminde Hoca Şems'üd-Din Muhammed Kumî'den münşi'ü'l-memalik unvanıyla bahsetmiştir (Honcî İsfahanî, 2004: 380).

Hasan Bey Rumlu, Cihan Şah ve Uzun Hasan'ın savaşı ve Cihan Şah'ın ölümü olaylarını anlatırken Uzun Hasan ordusunun harekete geçtiği haberini vermek için Karakoyunlu sultanının en yakınları, emirler ve *inak*larının Cihan Şah'ın çadırına gittiklerini yazmıştır (Rûmlû, 2011: 664). Ayrıca Devanî, Sultan Halil'in ordusunu anlatırken *inak*lar terimini kullanırken söz konusu sınıfın da bu ordu geçitinde yer aldığını zikretmiştir (Celeleddin Devânî, ---:vr.45). Fakat dönemin birinci el kaynaklarına baktığımızda bu sınıfın vazifeleriyle ilgili detaylı bilgi elde etmek ve daha önceki Türk veya Moğol dönemleriyle nispeten ne tür farklılıkların söz konusu olduğunu çıkarmak pek mümkün değildir.

Türk ve Moğol devletlerinde İslam öncesi dönemden XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar kullanılan *inak* unvanı¹⁴, Karakoyunlu ve Akkoyunlu saray teşkilatının diğer bir sınıfı olarak belirtilmiştir (Yınanç, 1978: 266). Uzunçarşılı, Türk asıllılardan seçilen *inak*ların görevini, lazım olan yer ve kişilere sultanın en mahrem ve en önemli haberlerini tebliğ etmek şeklinde açıklamaktadır. Uzunçarşılı'ya göre İlhanlı devlet kadrosunda da bulunan bu sınıf, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki *müteferrika* sınıfına benzemektedir (Uzunçarşılı, 1969: 205-206). Padişah ve vezirlerin yanında bulunan müteferrikalar, belirli bir işle değil çeşitli işleri yapmakla mükellef olan bir diğer hizmet sınıfıydı (Yılmaz, 2010: 486). Uzunçarşılı, *inak* sınıfının devamında *pervaneci* sınıfının da tıpkı Selçuklu ve İlhanlılarda olduğu gibi var olduğunu söylemekle yetinmiştir (Uzunçarşılı, 1969: 206). Hasanzâde, bu mansabın Karakoyunlu ve Akkoyunlu teşkilatının önemli mansaplarından biri olduğunu zikretmektedir. Fakat *pervaneci* mansabının bu dönemlerde işlevi açısından değişmesiyle birlikte bu makamın söz konusu dönemlerde kesin olarak neye tekabül ettiğinin bilinmediği kanısındadır. Hasanzâde'ye göre *pervanecinin* vazifelerinden biri sultanın fermanlarının sahih bir şekilde kaydedilmesi ve aktarılmasıdır. Ona göre, bu makam belli bir etniğe ait

¹⁴ Detaylı bilgi için bakınız: (Taşağıl, 2000: 255-256)

olmamakla birlikte sultanın güvendiği kişilerden seçiliyormuş (Hasanzâde, 2001: 204). Ancak, Honcî eserinde pervanecilerin Yakup Mirza'nın emriyle, altın dolu keseleri getirerek mecliste bulunan kişilere serpmelerini nakleden bir rivayeti aktarmıştır (Honcî İsfahanî, 2004: 150). Kaynakta geçen bu olaydan yola çıkarak pervanelerin tek bir işle meşgul olmadıkları açıktır. Hasanzâde Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerindeki teşkilatlar ile ilgili bilgi aktarırken inaklık mansabını ele almamıştır. Uzunçarşılı ise inaklık sınıfını açıklarken pervaneciliğin görevlerinin mahiyeti ile ilgili bilgi vermemiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, inak ve pervanecinin görevlerinin büyük oranda benzer olmasıdır.

Saray teşkilatı çerçevesinde yer alan önemli mansaplardan birisi de *eşik ağası* mansabıydı. Bu mansabın Akkoyunlu, Safevî ve Kacar dönemlerinde var olduğu bilinmektedir (Özcan, 1995: 462). Sarayın korunması, meclislerde işlerin yolunda gitmesinin sağlanması, meclislerde davet edilen misafir ve divan büyüklerinin yerinin tayin edilmesi (Hasanzâde, 2001: 206) ve kısaca saraydaki önemli hizmetlerin verilmesinden sorumlu olan eşik ağaları divan ve harem eşik ağaları olarak ikiye ayrılıyordu (Özcan, 1995: 462). Söz konusu eşik ağalarına sarayda görev yapan yesavüller, mihmandarlar, yasakçılar ve kapıcılar yardım ederdi (Hasanzâde, 2001: 206). Sultan Yakub'un eşik ağası Velî Ağa, Akkoyunlu döneminin meşhur eşik ağalarındandır. İsmi geçen kişi, *eşik ağası* olmakla birlikte Sultan Yakub'un Gürcistan seferinde komutanlık görevinde de bulunmuştur (Honcî İsfahanî, 2004: 280,343).

Eşik ağasının gözetiminde olan mansaplardan birisi *yesavül* olarak bilinmektedir. Karakoyunlu ve Akkoyunlular hakkında yazılmış eserlerde eşik ağası mansabı kaleme alınmamış olsa da Ali Devânî'nin *Arz-i Sipah-ı Uzun Hasan* isimli eserinde bu makama yer verilmiştir. Devânî, Sultan Halil'in Fars eyaleti emiriyken sarayda bulunan yesavüllerin sayısının yüz seksen sekiz olduğunu belirtmiştir (Celeleddin Devânî, ---, s. 48). Sadece bir eyaletin sarayında bu sayıda yesavülün bulunması devletlerin merkezi saraylarında sayılarının çok daha kesif olduğunu göstermektedir. Nüfuzlu ailelerin fertlerinden seçilen eşik ağalarının saraydaki vazifesi, çeşitli davetler ve halka açık meclislerde ve ordu geçit törenlerinde devlet adamları ve davet

edilen kişileri rütbe ve makamlarına göre yerleştirmektir (Hasanzâde 2001: 206).

Saray teşkilatında yer alan diğer bir mansap *mirahur* mansabıydı (Uzunçarşılı, 1969: 205). İlhanlılar'dan itibaren Türk hükümetlerinin saraylarında yer alan, Akkoyunlu, Safevî ve Kacarlar'da da bulunan mirahurun görevi saray ve özellikle hükümdara ait hayvanlarla ilgilenmektir (Sabbağ, 2005: 141). *Kuşçular, segbânlar*¹⁵ (*parsçılar*) ve *çobanlar* da muhtemelen mirahurun nezaretinde bulunuyorlardı (Hasanzâde, 2001: 207). Akkoyunlu dönemi mirâhurlarından Uzun Hasan'ın mirâhuru Satılmış'ı bu vazifeyi yürütenlerden birisi olarak anabiliriz (Tahranî, 1977: 463).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu saray teşkilatında yer alan *bekâvul* (*çâşnigîr*) mansabı kelimenin içerdiği anlamdan daha fazla görev üstlenmektedir. Dönemin kaynaklarını ele aldığımızda bekavul özel durumlarda farklı işlevlere sahiptir. Örneğin Ebubekir-i Tahranî, Cihan Şah'ın Horasan'a hareket etmesi başlığında Cihan Şah'ın ordu hazırlığı aşamasında bekavulların üstlendiği göreve dair şu bilgiyi verir: “*Ülkenin her tarafına asker toplamak ve araç gereç temin etmek için elçiler ve bekavullar gönderdi*¹⁶.” Ayrıca yine Cihan Şah'ın Herat'ı ele geçirmesinden sonra gelişen olaylara dair verilen bilgiler içinde şu ayrıntıyla karşılaşırız: “*Bekavullar Kur'anları getirdiler ve emirler ve ordu komutanlarını yemin ettirdiler*” (Rûmlû, 2011: 646). Akkoyunlular döneminde de bekavulların orduda farklı görevler alması söz konusudur. Hasan Bey Rumlu, eserinde Sultan Yakup'un Sultan Halil ile savaşı başlığı altında Vefa Bekâvul isimli kişinin Sultan Yakub'a haber getirdiğini kaydetmiştir (Rûmlû, 2011: 813). Yine Yakup Mirza'nın Diyarbakır'a gidişi sırasında ordunun karlı yollardan geçişi için bunlara yol açma görevi verilmiştir (Honcî İsfahanî, 2004: 138-

¹⁵ Hasanzâde, Pars terimi yerine Farsçada köpek manasına olan Seg kelimesini kullanmıştır. Ancak dönemin eserlerine baktığımızda Parsçıyan kelimesinin yazıldığını görmekteyiz. (Celeleddin Devânî, ---, 48).

¹⁶ Bakınız: (Tahranî, 1977: 347). Ayrıca Cihan Şah'ın oğlu Pir Budak'ın Bağdat şehrinde isyan hazırlığı haberinde ve akabinde Bağdat'ın kuşatılması ve fethi olaylarında da aynı durum söz konusudur (Tahranî, 1977: 347,371). Ayrıca Hasan Bey Rûmlû aynı olayı “*Bekavulların Azerbaycan ve Irak bölgesinden ordu komutanlarını toplamaları*” için görevlendirildiğini kaydetmiştir (Rûmlû, 2011: 646).

139). Ayrıca Sultan Yakup döneminde bekavulların askerlere yardım ederek “*iktaların geri alınması fermanını*” taşıdıkları kaydedilmiştir (Honcî İsfahanî, 2004: 350). Ayrıca Diyarbakır’a Cihan Şah tarafından elçi olarak Uzun Hasan’a gönderilmiş kişinin ismi Bekavul Aynol olarak geçmektedir (Rûmlû, 2011: 385). Mürsel Öztürk, bekâvulların farklı dönemlerde farklı görevler üstelendiğini söylemiştir. Ona göre bekavulların görevi; genelde padişahlar ve emirler için yiyecek ve içecek hazırlamak, İlhanlı ve Timurlularda askerlerin ücretini ödemek ve yiyecek dağıtmak, Timurlularda ise medrese ve hanikalarda yiyecek hazırlamak olarak bilinmektedir (Tahranî, 2014: 225). Görüldüğü üzere İlhanlı ve Timurlular döneminde kelimenin içerdiği anlam ile bürokrasideki işleyişi açısından vazifesi farklı ve görev sahası daha geniş olan bu mansabın Karakoyunlu ve Akkoyunlular dönemine gelindiğinde yetki ve mesuliyet dairesi daha da genişlemiştir. Karakoyunlu ve Akkoyunlular döneminde söz konusu mansabın yetki sahası ordunun araç gereçlerinin temininden, lojistik destek, verilen fermanları uygulama ve elçiliğe kadar ulaşmıştır.

Bu dönemin saray teşkilatına ait diğer mansapları *kuşçular, parsçılar, azaplar, nakaracılar, rikabdârlar, yamçılar, meş’aledârlar, ferraşlar, carcılar, ayakçılar, amele-yi mutfak-ı hümayun, ehl-i tarab, amele-yi kütüphane-i hümayun, san’ nevisendegân* ve *ehl-i kalem* (Celeleddin Devânî, ---: vr.48), *çavuşlar* (Celeleddin Devânî, ---: vr.37), *muganniler* (Celeleddin Devânî, ---: vr. 39), *şireci (şerbetdâr-şıracı)* (Celeleddin Devânî, ---, vr. 46), *yamçı (kılavuz)* (Uzunçarşılı,1969: 206) , *muhasib* ve *hazinedâr* (Yınanç, 1978: 266) idi.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Memalik-i Mahrusası’na ait vilayetler kimi zaman soyurgal kimi zaman ise ikta şeklinde şehzadeler veya ordu büyüklerine veriliyordu. Hasanzâde’ye göre Orta Çağ İran’ında ister komşu devletlerarasında ister devletin içindeki eyalet veya vilayetler arasında olsun, belli bir sınır söz konusu değildir (Hasanzâde, 2001: 209). Bununla beraber dönemin kaynaklarını ele aldığımızda vilayetlerin sınırlarını sultanın isteği ve iradesi ile belirlendiğini söyleyebiliriz. Yani sultan bir şehzade veya emiri mükâfatlandırmak, cezalandırmak veyahut iki şehzade veya emirin arasında

eşitliği sağlamak için vilayetlerin havzasını daraltabilir ya da genişletebilirdi. Örneğin Ebubekir-i Tahranî, Pir Budak'ın Şiraz'dan çıkartılmasının devamında, Sultan Cihan Şah tarafından yapılan toprak taksimatı ve ikta edilen vilayetleri şöyle anlatmıştır: “*Ebu Yusuf Mirza'yı Şiraz'da onun (Pir Budak) yerine tayin etti. Geçimi için beş bin tümen gelir belirledi. Şiraz vilayetinden Bevanat, Herat¹⁷ ve Mervdeşt'i Kirman vilayetine bağladı. Muhammedî Mirzâ'yı İsfahan'a geri getirdi. Onun geçim kaynağının kardeşlerinininkine eşit olması için Şiraz'ın kışlak kısımlarını, Hafr'ı ve yaylaklardan bir kısmını İsfahan'a kattı*” (Tahranî , 1977: 366).

Vilayetlerdeki idari, mali ve ordu teşkilatı bölgeden bölgeye değişiyordu. Bu değişim, valinin sultan nezdinde siyasi konumu ve bölgenin stratejik ve ekonomik önemine bağlıydı. Ancak vilayetlerdeki devlet teşkilatlarının yapısı ana hatlarıyla, merkezî yapının küçük çapta bir benzeriydi¹⁸.

Dönemin vilayet teşkilatının başında vali bulunuyordu (Yınanç, 1978: 263).¹⁹ Valiler genelde birinci ve ikinci derece şehzadelerden veya emir-i âzamlar arasından seçiliyordu. Valilerin vazifesi vilayetin askeri, idari ve mali işlerini kontrol etmekten ibaretti. Kimi zaman gücün tek bir kişi elinde bulunmaması için bütün yetkiler bir kişiye verilmiyordu. Bu durumlarda sultan tarafından vilayetin mali ve idari işleri için mali hâkim, ordu işleri için ise bir emir veya şehzade tayin ediliyordu. Bu uygulamanın gerçekleştiği vilayetlerde bürokrasi gereği mali hâkim, emirin astı sayılmaktaydı. Gücün bir kişinin tekeline birikimi ve muhtemel isyanları engellemek amacıyla yapılan bu uygulama, bazen de emir ve mali hâkimin aralarında rekabet ve sonuç olarak kargaşaya sebebiyet veriyordu (Hasanzâde, 2001: 210-112).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devlet teşkilatlarında görev alan bir diğer idari kadro *darugalar* idi (Tahranî, 1977: 232, 328, 456, 500-501, 549 vs.). Mîrcaferî, Timurlular döneminde vilayet ve şehirlerin idari ve askeri işlerinin hâkim veya daruga yetkisinde olduğu kanısındadır. Ayrıca hâkim ve

¹⁷Günümüz İran'ın siyasi coğrafyasında Yezd eyaletine bağlıdır.

¹⁸Detaylı bilgi ve örnek için dönemin Veliahdı olan Sultan Halil'in Fars vilayetindeki vilayet teşkilatını söyleyebiliriz. Detaylı bilgi için bakınız: (Celeleddin Devânî, ---: 25-51).

¹⁹Uzunçarşılı ülkenin bölgeleri ve bu bölgelerin yönetimi hakkında, “*eyaletler veya vilayetler kendilerine ikta şeklinde verilmiş beylerbeyiler taraflarından idare ediliyordu*” şeklinde açıklama yapmıştır (Uzunçarşılı, 1969: 205).

daruganın söz konusu dönemde aynı anlama geldiğini söylemiştir (Mîrcaferî, 2015: 214). Abdulkadir Yuvalı'ya göre Moğol devlet teşkilatı geleneğinde önemli bir yeri olan ve askerî, idari ve mali yetkilere sahip olan darugalık Akkoyunlular zamanında vali ve sancak beyi karşılığı olarak bilinirdi (Yuvalı, 1993: 506). Fakat *Tarih-i Diyarbekriye*'den anlaşıldığı üzere vilayet veya eyaletlerde valilik makamının dışında bir de daruga makamı bulunuyordu. Örneğin “Sultan Cihan Şah’ın Irak ve Fars’ta Üstünlüğü” başlığı altındaki olaylarda Sultan İsfahan’da Ömer Şeyh Bey’i daruga ve Hâce Mahmud-i Haydar’ı şehrin hâkimi (valisi) olarak tayin etmiştir (Tahranî, 1977: 328). Ayrıca Ebubekir-i Tahranî Sultan Halil Mirza’nın Horasan’dan dönüşü konusunu ele aldığı başlıkta darugaların görevini “*hifz-i bilad ve kura*” (Tahranî, 1977: 549) şeklinde beyan etmiştir ki, bu da şehir ve köylerin korunması manasına gelmektedir. Hasanzâde’ye göre vilayetler bir kaç şehirden oluşuyordu. Vilayetlerde bulunan şehirlerin idari ve mali işlerinden daruga sorumluydu. Daruga vali veya direk sultan tarafından seçiliyordu. Ancak genelde darugaların vazifesi şehirde güvenlik ve düzeni sağlamak idi. Daruga ve emrindeki kişilerin maaşı “*darugagane*” adıyla bilinen vergiden ödetiliyordu (Hasanzâde, 2001: 212-213).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu hükümetlerinde, vilayetlerde görev yapan bir diğer mansap *kelânter* idi. Dönemin kaynakları ele alındığında bu unvanın daha çok sultanların fermanlarında bulunduğu görülmektedir. Örneğin Karakoyunlu sultanı Cihan Şah’ın Eylül 1453 tarihli fermanında “*kelanterân*” ifadesi bulunur. Aynı şekilde Akkoyunlu Sultanı Uzunhasan’ın 1469-1470 tarihli Maveraünnehir ve Horasan’a yazdığı fermanında da bu ifadeye yer verilmiştir (DİA, 2002: 203). Lambton, kelânterin Selçuklularda olduğu gibi reisin bir benzeri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kelanter, bölgenin bir nevi temsilcisidir. Ancak Selçuklulardaki reisten yetki dairesinin daha geniş olduğu kanısındadır (DİA, 2002: 203). Hasanzâde’ye göre kelanterler; divanî memurların ve darugaların esnaf ve halktan vergi toplama işlerindeki yardımcılarıydı (Hasanzâde, 2001: 213). Bu makamın görevi hakkında kesin ve net bir tarif verilmese de dönemin kaynaklarından yola çıkarak devlet bürokrasisinin alt katmanlarında yer aldığını tahmin etmek mümkündür.

Örneğin Akkoyunlu Sultanı Rüstem Bey'in "*Ebu-Muzaffer Rüstem Bahadır Sözüümüz*"²⁰ başlıklı 30 Kasım 1496 tarihli fermanında "*Hükkam ve ümmal ve mübaşiran-ı umur ve eşgal-ı divanî ve kelanterân ve kethudayân-ı vilayet-i Natanz...*" (Müderrişî Tabâtbâyî, ---: 105) kaydı bulunmaktadır. Görüldüğü üzere ferman uygulanmak üzere vilayet idarecilerini makamlarının önemine göre sıralamıştır. Zikri geçen fermanın ayrıca, kelanterlerin "resm-i kelânterî" unvanıyla maaş aldıkları anlaşılmaktadır (Müderrişî Tabâtbâyî, --- : 106). Akkoyunlu Sultanı Rüstem Bey'in fermanında geçen Kethudâ ise söz konusu dönemlerin vilayet bürokrasi zincirinin en son halkasını teşkil ediyordu. Kethüdalar vilayetteki köyler, bazen de küçük şehirlerin idaresinde görev yapıyordu (Hasanzâde, 2001: 214).

Dönemin kaynaklarında karşılaştığımız bir diğer unvan *kutval* makamıdır. Kutvalların görevi kaleler ve şehrin surlarını korumaktı. Kutval genelde sultan, vali veya daruga tarafından görevlendirilirdi. Kalenin konumu ve stratejik açıdan önemi, kutvalın da siyasi makamını etkiliyordu (Hasanzâde, 2001: 213-214). Bu dönemlerde bazen önemli kişilerin bu vazifede bulunduğu söz konusu olmuştur. *Tarih-i Diyarbekriye*'de geçtiği üzere Cihan Şah'ın pervanecisi olan Emir Kasım aynı zamanda "Kal'a-yi Şam" kutvalı olarak seçilmiştir (Tahrânî , 1977: 442).

1.1.2. Adli ve Dini İşler

Tanrının yeryüzündeki gölgesi olan sultan, en yüksek rütbeli hukuki makam olarak kendisi yetki alanının bir kısmını dini kisvede olan kişilere devrediyordu (Hasanzâde, 2001: 149). Kimi zaman ise sultan kendisi mahkeme kurarak halkın davalarına bakıyordu. Ahsen'üt-Tevarih'te geçtiği üzere; Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan'ın beline yünden bir kuşak sararak (Hinz, 1986: 156) "*memalik-i mahrusada*"²¹ bulunan davacıların, sultanın karşısına çıkmak suretiyle meclis kurulduğu bilinmektedir (Rûmlû, 2011: 58).

²⁰ Timurlular'dan itibaren senet ve fermanların altında bulunan "sözüümüz" kelimesi makalenin yazarı tarafından "sözümür" şeklinde okunmuştur. Bu kelimenin kullanımı hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Aubin, 1976: 202-203).

²¹ Akkoyunlu Devleti'nde korunan memleketler.

Willem Floor'a göre Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlu imparatorluklarında *sadr* en önemli mezhebi makam idi. *Sadr* bir taraftan bütün dini kisvede olan şahısların üst makamıyken diğer taraftan ise vakıflara nezaret ederdi. Bu sebepten dolayı bu makama gelen kişinin seyit olması önemli özelliklerden biri idi. Camiler, medreseler, imamlar, müderrisler ve genel bir tabirle mezhep ve din ile ilişkili bütün konular onun sorumluluğunda idi (Floor, 2012: 95).

Akkoyunlu Devleti'nde adli ve dinî işler kadıların sorumluluğundaydı (Uzunçarşılı, 1988: 283). Kadılar şer'î işlere bakarlar ve kişiler arasındaki hukukî davaları hallederlerdi (Uzunçarşılı, 1969: 201). Kadıların başında ise *sadr* bulunuyordu. Sultandan sonra şer'î ve hukuki mahkemelerin en üstünde yer alan *sadr*, sadaret divanının reisi olarak bilinmekteydi. Roger M. Savory, H.R. Roemer'den naklen, sadaret makamının Timurlular tarafından icat edildiğini kaydetmiştir. Savory bu makamın Emir Timur döneminde de var olabileceği kanısındadır (Savory, 2013: 116). Sadaret Divanının görevi hukuki ve şer'î işlerle ilgilenmekti. Bunun dışında medreseler, evkaf, hac, din adamları ve camilerin işlerine de nezaret ediyordu. Kimi zaman *sadr*'ın mezhebî dayanağı, onu vezirden daha güçlü kılıyordu. Uzun Hasan ve Cihan Şah dönemlerinde *sadr*'ın makamı, vezirin bir altında yer alırken Akkoyunlu Sultanı Yakup zamanında mezhebî, içtimai ve siyasi mevkiinden dolayı vezirden daha güçlü bir konumda olduğu göze çarpmaktadır. Öyle ki, vezir kimi zaman *sadr*'ın emirlerini sultanın onayını almadan uygulanmak zorundaydı (Hasanzâde, 2001:178-179).

Akkoyunlular döneminde sadaret divanının gözetiminde olan makamlardan ikisi *şeyhülislam* ve *hüccet'ül-İslam* makamlarıydı. Heribert Busse'ye göre şeyhülislamlık makamı Timurlular döneminden itibaren idari teşkilata dâhil olmuştur (Busse, 1989, s. 208). Hüccet'ül-İslamlık makamı ise Rüzbehan-ı Honcî'nin *Âlem Âra-yı Emîni*'de de zikrettiği üzere “*şeriatın doğru bir şekilde uygulanması*” için Uzun Hasan tarafından icat edilmiştir (Honcî İsfahanî, 2004: 77).

Akkoyunlu ve Karakoyunlular devlet divanında sadrdan sonra en önemli hukuki makam *baş kadı*²² makamıydı. Baş kadının görevi ülkedeki bütün kadıların işlerine nezaret etmektir (Hasanzâde, 2001: 196). Cihan Şah'ın Horasan seferi ve Herat'ın fethini betimleyen Ebu Bekr-i Tahranî'nin anlatılarından hareketle baş kadı ve kadının sultan tarafından seçildiği görülmektedir²³. Fakat bu olayı bir istisna olarak düşünmek de mümkündür. Zira bir şehrin kadısının o şehrin fethini müteakiben doğrudan sultan tarafından atanması dışında, kadıların baş kadı tarafından (Hasanzâde, 2001: 196) seçildiğini bilmekteyiz. Her vilayette mevcut olan kadılar ve onların vekilleri hukukî işlere bakardı (Yınanç, 1978: 266). Kadılar genellikle din ve ilim adamları arasından seçiliyordu. Belki de bu sebepten dolayı diğer devlet ve devlet adamları arasında saygı görüyor, kimi zaman sultanlar tarafından siyasi işler için elçi olarak görevlendiriliyorlardı²⁴.

Esasta askerî mahiyetleri itibarıyla, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde bir diğer önemli makam da *kazaskerlik* makamıydı. Âlimler ve bilim adamları arasından seçilen "*kadı asker*"ler aynı zamanda askeri işlerde de bilgi sahibiydi. Kazaskerler ordu maiyetinde hareket eder ve ordu içindeki adli işleri hallederdi (Hasanzâde, 2001: 198).

Nakib'ül-nukâbâ veya *nakib'ül-sâdât* (sâdât nakibî) Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin idarî makamlarının bir diğeri idi. Karakoyunlu Sultanı Cihan Şah'a ait bir ferman²⁵ anlaşıldığı kadarıyla sâdât nakibinin vazifesi; vilayetlerde seçtiği ve tayin ettiği nakibler aracılığıyla vakıfların yönetimi, sâdâtın örfi ve şer'î mesele ve sorunlarını halletmek, sâdâtın eğitimi ile ilgilenmek, vakıfların mali defteri ile ilgilenmek ve son olarak seyidlik iddiası edenlerin soy kütüğünü araştırmaktır (Aubin, 1976: 204-205). Ayrıca

²² Baş kadı makamı dönemin kaynaklarında Kadı el-Kudat şeklinde kaydedilmiştir.

²³ Heart şehri Cihan Şah tarafından fethedildikten sonra Sultan, Timurlu baş kadısı olan Kutb'üd-Din Muhammed'i azlederek yerine Mevlana Abd'ül-Cebbar'ı tayin etmiştir (Tahranî, 1977: 352).

²⁴ Bakınız; *Cihan Şah Mirza'nın Çocuklarının Durumu* başlığı altında, Kadı Alaüddin Ali'nin sulh anlaşması için Cihan Şah'a gönderilmesi, ayrıca "Murat Bey'in Elçi Olarak Gönderilmesi" başlığı. (Tahranî, 1977: 415,477).

²⁵ Kırk iki satırda yazılmış ve üçüncü satırda "*Ebu Muzaffer Cihan Şah Bahadır sözüümüz*" ifadesini taşıyan bu ferman, Cihan Şah'ın Kum şehrinin sâdât nakibine yazdığı fermanıdır. Fermanın Kum şehrinin nakibinin makamını onaylayarak nakibin dikkat etmesi gereken konuları zikretmiştir.

bu fermanla Cihan Şah kendinden daha önceki Timurlu sultanlarından olan Timur ve Şahruh'un isimlerini zikrederek ismi geçen sultanların nakip ile ilgili verdikleri karara saygı duyduğunu beyan etmiştir ki, bu da Timurlular döneminde bu makamın var olduğunu göstermektedir (Aubin, 1976: 204). Nakiblerin devletten aldıkları maaşa *hakkü'l-nikabe* deniliyordu. Nakibin makamı dönemin sultanının onayını almak şartıyla ailede devam ediyordu (Aubin, 1976: 205-206).

Akkoyunlular döneminin idari makamlardan bir diğeri ise *muhtesiplik*dir. Muhtesiplik görevini üstlenen kişiye muhtesip (Honcî İsfahanî, 2004: 232) denilmekteydi. Honcî, *Âlem Âra-yı Eminî* isimli eserinde 1488 yılında Akkoyunlu sultanı Sultan Yakup'un baş kadısının içkiyle ilgili yasaklama emrini anlatmaktadır. Honcî'nin anlattıklarından yola çıkarak bu olay sürecinde muhtesibin görevinin baş kadının verdiği şer'î hükümlerin uygulaması olduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Ayrıca Hasan Bey Rumlu *Ahsen'üt-Tevarih*'te, Herat şehrinin Karakoyunlu Sultanı Cihan Şah tarafından fethedilişi sırasında gerçekleşen olayları kaleme alırken Mevlana Abd'ül-Cebbar'ın sultan tarafından şehrin muhtesibi olarak tayin edildiğini kaydetmiştir (Rûmlû, 2011: 576).

1.2. Karakoyunlu ve Akkoyunlularda Ordu Yapılanması

Karakoyunlu ve Akkoyunlu orduları hakkında bilgi veren kaynaklarda ordu sözcüğünün ifade ettiği anlam için "kuşun" ve "leşker", orduyu teşkil eden askerler için ise "*asakir*", "*kullukçu*" ve "*nöker*" kavramları kullanılmıştır²⁷.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin teşkilatları selefleri olan İlhanlılar ve diğer Türk devletleri ile halefleri olan Safevîler kadar geniş ve kesif olmasa da düzen ve yönetim şekli açısından kayda değer özelliklere sahip idi. Bu devletlerin ordu teşkilatları hâkimiyet alanlarındaki önceki Türk devletlerine yapı ve teşkilat açısından büyük oranda benzerlik göstermiştir. Söz konusu Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri, konfedere yapıları ve

²⁶ Bu emir, Kadı Safi'üd-Din İsa Savüci tarafından verilmiştir. Verilen bu fermanla muhtesiplere evlerden kadehlerin temizlenmesi emredilmiştir (Honcî İsfahanî, 2004: 313).

²⁷ Bakınız: (Rûmlû, 2011; Celeleddin Devânî, ---; Tahranî, 1977)

orduya dayalı hâkimiyetler olduklarından dolayı ordu teşkilatları divani teşkilatlardan daha geniş ve daha düzenliydi (Hasanzâde, 2001: 181). Ordu işleri sultanın mutlak iradesinde idi. Emirler ve komutanlar sultan tarafından seçilir, savaşa veya barışa da sultan karar verirdi (Mîrcaferî, 2015: 325). Ekonomi ve yaşam tarzları itibarıyla konargöçer yapıya sahip olan bu hanedanların yönetimindeki ordu adeta taşınabilir, hareket halinde, kalabalık bir şehirdi. Sultan başta olmak üzere emirler ve divani işlerle ilgilenenler ister yaylak-kışlak seferlerinde ister savaş amaçlı yapılan seferlerde olsun ordu ile birlikte hareket ederdi. Aslında konargöçer yaşam kuralları üzere yaylak ve kışlak seferleri, savaş amacıyla hareket eden bir ordu ile pek farklı değildi.²⁸ Bu sebepten olmalı ki, kimi Akkoyunlu sikkelerinin üzerinde darp edildiği yerin “ordu” (Hasanzâde, 2001: 180) olduğu görülmektedir. Ordu mensuplarının ve ordu maiyetinde hareket eden ailelerin bütün ihtiyaçlarını karşılayacak esnaf ve birimler orduda bulunmaktaydı. Fevkalade bir düzen ve disiplin orduya hâkimdi. Uzun Hasan’a seferlerinin birinde eşlik eden Venedik Cumhuriyeti elçisi Josaphat Barbaro bu durumu “*erkek, kadın, çocuk hatta bebeklerden oluşan topluluğun bu kadar hızlı yolculuk yapacağını hiç kimse düşünemez. Bu görkem ve büyüklüğe rağmen asla ekmezsiz kalmazlardı ve çok az şarap darlığı yaşarlardı*” (Barbaro, 2016: 70) şeklinde nakletmiştir. Barbaro başkent olan Tebriz’de bulunduğu sıralarda Uzun Hasan devletinin ihtişamından bahsederken askerlerin sayısı, kullandıkları silahlar, hayvanlar ve teçhizat hakkında detaylı bilgi vererek savaşa hazırlık sürecini kaleme almıştır. Bu da orduda yer alan Türkmenlerin konumu ile boyların disiplin altındaki durumunu anlamak için gayet önemlidir.²⁹

Akkoyunlu ordu teşkilatına ait bilgi veren sadece bir kaç kaynak bulunmaktadır. Ancak bu kaynaklar sayıca az olsa da gözlemci ve yazarların dikkati sonucunda muhteviyatındaki bilgiler sayesinde ordunun içeriği ve orduya hâkim olan hiyerarşi hakkında net bilgilere ulaşma imkânı vermektedirler. Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan döneminde yüksek mevki

²⁸ Örneğin Josaphat Barbaro’nun anlattığı üzere Uzun Hasan Tebriz’i kışlamak amacıyla terk ettiği sırada oğlu Uğurlu Mehmed’in Şirazd’a isyan haberini almış ve aceleyle Şiraz tarafına yol almıştır. Detaylı bilgi için Bakınız: (Barbaro, 2016: 67-68).

²⁹ Detaylı bilgi için bakınız: (Barbaro, 2016).

sahibi olan Ali Devani'nin yazdığı *Arz-i Sipah* adlı eser bu türden bir kaynaktır. Devâni bu eseri 1476-77 yılında Uzun Hasan'ın oğlu ve Fars eyaletinin valisi olan Halil'in ordu geçit töreninde bulunarak kaleme almıştır. Eser dönemin meslekleri, idarî ve malî mansapları, ordudaki makam ve rütbelere, hiyerarşi, silahlar ve donanımı hakkında net bilgiler içermektedir³⁰. Diğer taraftan, Karakoyunlu Devleti'nin, özellikle ordu teşkilatı hakkında bilgi içeren kaynak sayısı daha da az durumdadır. Ne var ki söz konusu dönem hakkında kaynak az bulunsa da Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin ordu teşkilatlarının bir birlerinden farklı yapılara sahip olduklarına dair elde her hangi bir belge veya kanıtın bulunmamasına (Hasanzâde, 2001: 81) dayanarak Akkoyunlu Devleti'nin ordu teşkilatı hakkında verilen bilgilerin Karakoyunlu Devleti'ni de kapsadığını düşünmek yanlış olmayacaktır.

Uzunçarşılı; Karakoyunlu ve Akkoyunlu ordu tertibatının Selçuklu ve Anadolu beyliklerinin aynısı olduğunu düşünmektedir (Uzunçarşılı, 1969: 207). Mircaferî'ye göre Uzun Hasan hem devlet teşkilatı hem de ordu teşkilatı bakımından Safevî Devleti'ni derin bir şekilde etkilemiştir. Öyle ki Safevî devlet teşkilatlarının Uzun Hasan döneminde kurulan düzenin bir devamı olduğunu söylemek mümkündür (Mîrcaferî, 2015: 325).

Bu iki devlette ordu işlerinden sorumlu olan teşkilata *divan-i emaret* denilmekteydi. Bu teşkilatın başında bulunan kişi *emirü'l-ümerâ* ve *emiri-i divan* unvanlarıyla anılıyordu. *Emirü'l-ümerâ* veya *emiri-i divan* Türkmen boy beyleri arasından seçiliyordu. Türkmen boyunun nüfusu, savaş gücü, iktisadî önemi ve sultana yakınlık derecesi bu seçimin önemli parametrelerinden idi. Akkoyunlu döneminde söz konusu unvanları elde eden kişiler Bayındır, Pürnak, Musullu ve Afşar gibi Akkoyunlu birliğinin en önemli aşiretlerinden seçilirken, Karakoyunlu Devleti'nde Sa'dlu, Baharlu, Çekirlu³¹, Âyinlu, Bayramlu ve Baranlu bu mansabı elde eden oymaklardı

³⁰ Detaylı bilgi için bakınız: (Celeleddin Devâni, ---).

³¹ Belirtilen oymak ismi farklı kaynaklarda çeşitli şekillerde yazılmıştır. En eski kaynaklardan olan Kitab-ı Diyarbekriyye'de جاکیرلو (Câgırlu) şeklinde kaydedilmiş (Tahranî, 1977: 480, 521) olan bu isim, Fars tarihçiler tarafından *Câgırlu* (جاکیرلو) şeklinde (Hasanzâde, 2001: 182) okunmuştur. Mürsel Öztürk, Kitab-ı Diyarbekriyye'nin tercümesinde bu kelimeyi *Çakırlu* şeklinde (Tahranî, 2014: 119) okumuş, Faruk Sümer ise Karakoyunlular adlı eserinde bu ismin Türkçe eserlerdeki yazılışının *Cekirlu* ve *Çekirlu*

(Hasanzâde, 2001: 182). Fakat nadir de olsa bu önemli mansabın önemsiz bir aşirete verildiği olmuştur. Örneğin *Tarih-i Diyarbekriye*'de zikredildiği üzere Akkoyunlu sultanı Hamza döneminde bu önemli mansap küçük bir aşiret olan Mamaşlu beyi Ali Mamaş'a verilmiştir ki, bu durum büyük aşiretlerin itirazına sebep olmuştur (Tahranî, 1977: 148).

Mükrimin H. Yınanç'a göre emir'ül ümera, sultanın orduya eşlik etmediği seferlerde ordunun başında yer alırdı (Yınanç, 1978: 263). Dönemin kaynaklarında emirü'l-ümera için *şerikü'l-melik* (Tahranî, 1977: 353), emir-i divan için *mutemidü'l-melik* ve divan-i imaret için *divan-ı âlâ* ve ayrıca *hilafet-i sultanat* (Celeleddin Devânî, ---: 43) lakapları kullanılmıştır. Bu lakapların ordu divanı ve ordunun başında yer alan kişiye verilmesi, Ortaçağ'daki devlet/idare fikri ile ordunun yönetimdeki yerini ve önemini göstermektedir. Ayrıca Devânî, emir-i divan için *mühürdâr bey* sıfatını kullanarak "*saadet yüzüğünün taşı onun avucunda ve Süleyman'ın mührü onun iradesindedir*" açıklamasında bulunmuştur (Celeleddin Devânî, ---: 39). Belki de bu sebeptendir ki *Kitab-ı diyarbakriyye*'den çıkarıldığı üzere söz konusu dönemlerde emirü'l-ümera, bütün ordu işlerinden sorumlu olmakla birlikte kimi zaman divani işlerde de söz sahibi olup müdahalede bulunuyordu (Tahranî, 1977: 353).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin ordu teşkilatı bünyesinde divan-ı imarettten sonra en önemli yere sahip olan divan *tavacı divanı* idi. Bu divanın başında yer alan şahıs *emir-i divan-ı tavacı* veya *tavacı başı* unvanıyla anılmaktaydı. Tavacı başı sultan tarafından Türkmen oymaklarının beylerinden seçiliyordu (Hasanzâde, 2001: 183). Ali Devânî'nin eserinden anlaşıldığı üzere, bu divanın vazifesi ordu için asker temin etmek, savaş esnasında ve şehirlerin kuşatılması halinde burçlar ve duvarların tahribi, sultanın emirlerini orduya ve askerlere tebliğ etmek, geçit törenlerinin düzenlenmesi, geçit töreni sırasında emirlerin ve devlet adamlarının yerini belirlemek şeklindeydi. Ayrıca tavacı başının başka bir vazifesi de bütün askerlerin bilgilerini ve maaşlarını *defter-i tavacı*'de kaydetmesidir

şeklinde (Sümer, 1992: 28) olduğunu söylemiştir. tezimizde Faruk Sümer'in de kitabında uygun gördüğü *Çekirli* kelimesi kullanılacaktır.

(Celeleddin Devânî, ---: 38). Timurlu döneminde de aynı unvan ile bulunan bu divan, ele aldığımız dönemlerle büyük benzerlik göstermektedir (Hasanzâde, 2001: 148). Örneğin *Ahsen'üt-Tevarih*'te Timurlu Sultanı Şahruh döneminde tavacı divanının riyasetinde ordu için imparatorluğun her köşesinden asker temin edildiği zikredilmiştir (Hasanzâde, 2001: 148).

Dönemin kaynakları incelendiğinde pervaneci makamının bir üst mansabı olan tavacı makamına yükselmek için bir basamak teşkil ettiği görülmektedir ki bu da söz konusu divanın önemini göstermektedir. Örneğin Akkoyunlu sultanı Yakup döneminde pervaneci makamında bulunan kişilerin söz konusu tavaçı makamına yükseldikleri görülmüştür (Hasanzâde, 2001: 148).

Ordunun geçimi, konaklayacağı yerin tespiti ile yazlık ve kışlak yerlerinin belirlenmesi hususunda yetkili kişilere *yurtçu* denilmekteydi. Yurtçular da Türkmenlerden seçiliyordu (Hasanzâde, 2001: 158).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu ordularının taksimatı ile ilgili net ve detaylı bilgi bulunmamaktadır. Söz konusu dönemlerle ilgili kaynak eksikliği bu konuda da açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Fakat Karakoyunlu ordusu hakkında az da olsa kimi kaynaklardan dolayı birtakım bilgiler elde etmek mümkündür. Örneğin *Cami'üt-Tevarih*'te geçtiği üzere Kara Muhammed ile Celayirî şehzadesi Şeyh Ali arasında gerçekleşen muharebe tasvir edilirken Karakoyunlu ordusunda yer alan *kuşun* ve *destece* unvanları anılmıştır. Yazara göre beş bin kişilik orduya sahip olan Kara Mehmet ordusunu düzenli bir şekilde kuşunlara bölmüş, her kuşunda üç yüz asker bulundurmıştı. Kuşunu bir sonraki kademedede otuz desteceye bölerek her destecede on kişi bulundurmıştı (Ebrû, 1972: 224). Ayrıca söz konusu kaynakta Karakoyunlu sultanı Cihan Şah'ın Sancak Savaşı'nda³² ordusunun, on bin kişilik Tümenlerden (Tümenat-ı Hezare)³³ oluştuğu kaydedilmiştir (Tahranî, 1977: 427). Yukarıdaki bilgilerden yola çıkarak Karakoyunlu ordu taksimatının

³² 11 Kasım 1467 yılında Muş yakınlarındaki Sancak bölgesinde Cihan Şah ve Uzun Hasan arasında gerçekleşen savaş. Bu savaş sonucunda Karakoyunlu ordusu mağlup edilerek Cihan Şah'ın öldürülmesi sonucu Karakoyunlu hâkimiyeti sona ermiştir (Hasanzâde, 2001: 46-51).

³³ Tonyukuk ve Kültigin kitabelerinde geçen on bin kişiden oluşan askeri birlik. Detaylı bilgi için bakınız: (Özgüdenli, 2012: 461-462).

kabaca, Tümen (on bin), Hezare (bin), Kuşun (üç yüz) ve Destece (on) şeklinde bölümlerden ibaret olduğunu söylemek mümkündür. *Kitab-ı Diyarbekriyye*'de Akkoyunlu döneminde Osman Bey'in Harput Kalesi'ni kuşatması hadisesi olayının nakli esnasında Tengrivermiş'in ordusunu tasvir ederken altı *binbaşı*³⁴ ve kırk kişilik³⁵, yirmi kişilik ve on kişilik³⁶ deste veya destecelerin emirlerinden bahsetmişti (Tahranî, 1977: 102). Ancak ordu birimlerinin sayı açısından farklılıkların görülmesi normal dışı bir durum olmamalıdır. Zira ordu birimlerinde yer alan asker sayısı genel itibarıyla ordunun genelinde bulunan asker sayısına bağlı olmalıdır. Dolayısıyla ordu birimlerinde sayı farkı, ordunun taksimatında bir farka sebep olmamıştır. Sonuç olarak Akkoyunlu ordu birimleri hakkında net bir bilgi elde olmasa da bu devletin sahip olduğu ordunun Karakoyunlulara benzer bir ordu yapısına sahip olduğu tahmininde bulunmak pek de gerçek dışı olmayacaktır. Bütün bunlara ek olarak Devanî'nin *Arz-ı Sipah-ı Uzun Hasan*, adlı eserinden anlaşıldığı üzere Akkoyunlu ordusunun sağ ve sol mengelaydan³⁷ oluştuğu görülmektedir (Celeleddin Devânî, ---: 39).

Akkoyunlu ve Karakoyunlu dönemi ordu nüfus sayımı hakkında günümüze kadar bilgi aktaran tek eser Venedik elçisi Barbaro'nun yazdığı seyahatnamedir. Bu eserde yer alan bilgiler sadece Akkoyunlu dönemi ve Uzun Hasan'ın komutasındaki ordu hakkında olsa da söz konusu devletlerin

³⁴ F. Sümer ve N. Logan tarafından eserin el yazma nüshasından matbu Farsçaya aktarılmış eserde söz konusu kelime *مینک باشی* şeklinde kaydedilmiştir. Mürsel Öztürk, eserin tercümesinde ise söz konusu kelimeyi *bin başı* şeklinde aktarmışken parantez içinde (minek başı) olarak okumuştur. Kelimenin mütercim tarafından doğru tercüme edilmesi ile birlikte *minek* şeklinde de yazılması bu kelimenin Şark Türkçesi üslubu ile yazılmış olmasından kaynaklanmıştır. (Tahranî, 1977: 102; (Tahranî, 2014: 75).

³⁵ Farsça olan kelime F. Sümer ve N. Logan tarafından hazırlanmış nüshasından *چهل مرده* şeklinde yazılmıştır. İstilah Mürsel Öztürk tarafından âsi manasında olduğu düşünülerek mütercim tarafından metindeki manası anlaşılmamıştır şeklinde not düşülmüştür. Bize göre bu terimin kırk kişiden oluşan birlik şeklinde düşünülmesi daha uygun olacaktır (Tahranî, 1977: 102; Tahranî, 2014:75).

³⁶ Faruk Sümer Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü eserinde Akkoyunlu askeri teşkilatlarında onbaşı, yüzbaşı ve binbaşı gibi müesseselerin bulunmadığını kaleme almıştır. Ancak görüldüğü üzere sözü geçen kaynaklarda bu teşkilatların var olduğu bilinmektedir (Sümer, 1976: 3)

³⁷ Metinde söz konusu kelime *منغلاى* şeklinde yazılmıştır. Moğolca olan kelime, ordunun öncü kuvvetlerine denk gelmektedir.

(<https://www.vajehyab.com/dekhoda/%D9%85%D9%86%D8%BA%D9%84%D8%A7%DB%8C>). Fakat Uzunçarşılı ordunun merkezini teşkil eden bölümün “*İluğ*” olduğu ve merkezden ileriye gönderilen bölüme “*Mengelay*” denildiğini kaydeder (Uzunçarşılı, 1988: 307).

yapısal özelliklerinin benzerliğini göz önünde bulundurarak aynı sistemin Karakoyunlular için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Barbaro'nun yazılarından yola çıkarak söz konusu dönemde düzenli bir sistemin olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, Barbaro, Akkoyunlu Devleti'nin ordu sayım sistemini on beşinci yüzyıl İtalya Devleti ile karşılaştırırken bu sistemin daha gelişmiş olduğunu kaydeder. Barbaro'nun kayıtlarına göre sayım memuru (tavacı) boy beyleri ile görüşerek askerlerin sayısını kısa zaman içerisinde doğrularlardı (Barbaro, 2016: 71).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin bütün dönemlerini kapsayacak şekilde ordularındaki asker sayılarıyla ilgili de elde net bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca mevcut bilgiler de farklı kaynaklarda geçen perakende verilerden temin edildiği için, araştırmacılar tarafından konu ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Faruk Sümer, Karakoyunlu sultanı Kara Yusuf ile Timurlu sultanı Şahruh'un karşılaşmasında Kara Yusuf'un ordusunun elli bin kişiden fazla olmadığını belirtmiştir (Sümer, 1992: 110). Uzunçarşılı, Karakoyunlu sultanı Cihan Şah'ın ordusunun yüz bin kişiden oluştuğunu kaydetmiştir (Uzunçarşılı, 1988: 310-311).

Akkoyunlu ordusundaki asker sayısı hakkında Karakoyunlulara göre bilgiler daha fazladır. Ne var ki, bu bilgiler daha çok Akkoyunlu hâkimiyetinin son dönemlerine aittir. Örneğin bu imparatorluğun en önemli sultanlarından olan Uzun Hasan hakkındaki bilgilerin daha net bir şekilde aktarıldığını söylemek mümkündür. Barbaro'nun da bizzat bulunduğu bu sayımda kendisine başkaldıran oğlu Uğurlu Mehmet ile yaptığı savaşta Uzun Hasan'ın ordusunda yirmi beş bin seçkin süvari ile üç bin mızraklı ve okçu piyade bulunuyordu.³⁸ Uzun Hasan döneminin ordusuyla ilgili bilgi veren önemli bir eser de Celalüddin Devâni'nin eseridir. Bu eser Fars eyaletinin valisi olan Uzun Hasan'ın oğlu Sultan Halil'in komutasındaki ordu hakkında tanzim edilmiş ise de dönemin ordularının düzeni ve sayıları hakkında örnek

³⁸ Josaphat Barbaro, bu orduda askerlerin yanı sıra, on bin yüksek ve orta tabakadan kadın, beş bin kadın hizmetçi, altı bin 6 - 12 yaş arası çocuk, beş bin 1 - 6 yaş arası çocuk, altı bin çadır, otuz bin deve, beş bin katır, beş bin yük atı, iki bin eşek, yirmi bin hizmet amaçlı at, yirmi bin koyun ve keçi, iki bin büyük baş hayvan, yüz av kaplanı (pars), üç bin tazi, iki yüz şahin, bin av köpeği ve elli doğan (Barbaro, 2016: 71-72).

teşkil etmektedir. Devânî, eserinde ordunun sağ kolunda dokuz bin yüz elli dört asker, sol kolunda yedi bin üç yüz yetmiş asker ve beş bin sekiz yüz iki nöker; mangalayda ise beş bin üç yüz altmış iki asker ve üç bin dokuz yüz kırk altı nökerin varlığından söz etmiştir.³⁹

Venedik Cumhuriyeti adına Uzun Hasan'ın sarayında bulunan Caterino Zeno, Otlukbeli Savaşı'nda Akkoyunlu ordusunun sayısını yüz bin olarak belirtmiştir. Zeno'ya göre yüz bin kişilik ordunun kırk bini süvarilerden ve diğer kısmı ise savaş esnasında koruma ve diğer zamanlarda ise hizmetçi olarak vazife alan askerlerden oluşuyordu (Barbaro, 1971: 230-232). İsmailzâde, *Tarih-i Cihan-nüma*'dan yola çıkarak Uzun Hasan'ın Osmanlı Devleti'ne karşı hazırda tuttuğu asker sayısını kırk bin kişi olarak belirtmiştir (Hümbet Oğlu, 2000; Hasanzâde, 2001: 189-190). Uzunçarşılı ise Uzun Hasan'ın kendi komutasında bulunan maaşlı asker sayısının otuz iki bin olduğunu ve bu sayının aynı dönemin Osmanlı ordusuyla hemen hemen eşit olduğunu zikreder (Uzunçarşılı, 1969: 207). Hümbetoğlu, Minorsky'dan naklen Uzun Hasan'ın ordusunun yirmi beş bin süvari ve on bin piyadeden ibaret olduğunu ve vilayetlerde bulunan askerlerle birlikte Akkoyunlu Devleti'nin sahip olduğu ordunun toplamda yüz bin kişiye ulaştığını yazmaktadır (Hümbet Oğlu, 2000: 33). Farklı araştırmacılar tarafından zikredilen rakamların arasında fahiş bir ihtilaf görünse de aslında Ortaçağ'daki Türk-İslam devletlerinin idare tarzından yola çıkarak verilen rakamlar arasındaki farkların anlaşılabilir olduğu söylenebilir. Zira Akkoyunlu Devleti'nin de tıpkı Büyük Selçuklu, İlhanlı ve diğer Türk imparatorluklarının ordu teşkilatlarında olduğu gibi merkezde bulunan ordusunun dışında vilayetlerde valilerin emrinde bulunan ordusu vardır. Bu durumdan yola çıkarak Uzun Hasan veya Cihan Şah gibi sultanların, kendi maiyetindeki ordularının dışında diğer vilayetlerdeki ordularının da göz

³⁹ Devânî eserinde her kanatta yer alan birimin ismini zikrederek sayılarını yazmış ve sonda ise her kanatta mevcut askerlerin toplam sayısını kaydetmiştir. Fakat yazar sağ kanatta bulunan nökerlerin sayısını kaydetmemiştir. Diğer bölümlerde bulunan asker ve nökerlerin sayısını karşılaştırdığımızda kanatta da altı ila yedi bin nökerin bulunduğunu tahmin edebiliriz. Ayrıca, sağ kanattaki birimlerin toplamına bakınca askerlerin doğru sayısı dokuz bin yüz elli dört değil on bin kırk dört kişi olduğu ve aynı şekilde mangalay kısmında ise beş bin üç yüz altmış iki yerine beş bin altı yüz altmış iki askerin bulunduğunu söylemek doğru olacaktır. Detaylı bilgi için bakınız: (Celeleddin Devânî, ---: 42,44-45).

önünde bulundurulmasıyla Minorsky ve Caterino'nun verdikleri rakamlara güvenmek mümkün olacaktır.

Burada Karakoyunlu ve Akkoyundu ordusunun etnik yapısına da değinmek gerekmektedir. Konfedere yapıya sahip olan Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde, yapı itibarıyla ordunun çekirdeği ve esası Türklerden müteşekkildi. Türkmen oymakları, nüfusları ölçüsünce asker temin eder, her boy veya aşiret kendi beyi emrinde savaşırdı (Hasanzâde, 2001: 186). Ancak bu devletlerin hâkim olduğu sınırlar içerisinde farklı etnik guruplara mensup halkların da bulunduğu aşikârdır. Nitekim açıktır ki, Türkmen imparatorlukları da farklı etnik yapıların sağlayacağı katkılardan kendi devletlerinin ordusunda istifade edeceklerdi. Ebubekir-i Tahranî, Kara Osman döneminde Harput Kalesi'nin kuşatılması olayını kaleme alırken dönemin şartlarını açık bir şekilde ifade eder. Burada, Memluk sultanı Eşref tarafından Harput Kalesi'ne destek amaçlı gönderilmiş olan Emir Tengrivermiş komutasındaki Gazze, Safed, Dımışk, Hama, Trablus ve Divriği sınırlarına kadar olan Türk, Arap ve Kürtlerden oluşan bir ordudan bahsetmiştir (Tahranî, 1977: 102-103).

Omurgası Türklerden oluşan ordunun ikinci kademesinde en çok bulunan etnisite Kürtler idi. Kürtlerin söz konusu iki Türkmen imparatorluğunun ordusunda hangi tarihlerden beri asker olarak yer aldığı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Karakoyunlu ordusunda Kara Muhammed ve Akkoyunlularda ise Kara Yölük Osman Bey dönemlerinde Kürtlerin bulunduğu bilinmektedir (Hasanzâde, 2001: 186-187).

Dönemin birinci el kaynaklarına baktığımızda Kürtlerin Karakoyunlu ordusunda Akkoyunlu ordusuna nazaran daha fazla olduğu veya farklı bir ifade ile Karakoyunlu döneminde daha faal bir rol sahibi oldukları görülmektedir. Faruk Sümer, Karakoyunlu birliğinin yanı sıra birçok Kürt aşiretinin de Karakoyunlulara tabi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Karakoyunluların hizmetlerinde kullanmak üzere Kürt aşiretlerinden elli bin evlik bir yurt vücuda getirdiklerini ve bunlara "Kara Ulus" adını verdiklerini söylemektedir (Sümer, 1992: 32). Karakoyunlulardaki kadar bariz olmasa da Akkoyunlularda da yine zaman zaman Kürtlerin orduda görev aldığına şahit

olmaktayız. Örneğin *Kitab-ı Diyarbekriyye*'de geçtiği üzere Sancak Savaşı'nda Akkoyunlu emirlerinden olan ve savaşta öldürülen Bayezid Bey-i Kürd ismi ile karşılaşmaktayız (Tahranî, 1977: 427). Akkoyunlular döneminde Kürtlerin orduda yer aldıklarını görebileceğimiz başka bir kaynak da Celalüddin Devai'nin eseridir.⁴⁰

Türkmen devletlerinin ordularında yer alan diğer etnik guruplar Lorlar, Araplar ve Tatarlar idi (Hasanzâde, 2001: 187). Katerino Zeno, seyahatnamesinde Otlukbeli Savaşı'nda Uzun Hasan'ın ordusunda Lesediler, İranlılar, Gürcüler, Kürtler ve Tatarların varlığından bahsetmiştir. Venedikli seyyah Lesedilerin Pârtîler olduğu açıklamalarında bulunmuştur⁴¹. Uzun Hasan'ın Gürcistan'a yaptığı seferler aracılığıyla Gürcü askerlerin ve ayrıca Avrupa ve Orta Çağ Farsça kaynaklarında Tatar olarak anılan Moğol kökenli askerlerin coğrafyadaki varlığı göz önünde bulundurulursa Akkoyunlu ordusunda bu iki etnik gurupa mensup askerlerin bulunması gayet normal olacaktır. Fakat ne var ki Zeno bu etnik guruplara mensup askerlerin ordudaki konumu ve sayıları hakkında bilgi vermemiştir. Ancak, ordunun

⁴⁰ Celeleddin Devânî eserinin bu bölümde yazılan *ümera* veya ümeranın tekil hâli olan *emir*; ayrıca emir veya emirlerin sayısı ile ilgili pek emin olamadık (Celeleddin Devânî, ---: 49). Dolayısıyla konunun aydınlanması için aynı kaynağı kullanmış olan eserlere başvurduk. Hasanzâde eserinde aynı kaynaktan yararlanarak bir Kürt emirin bulunduğunu yazmıştır (Hasanzâde, 2001: 187). Ancak aynı eseri üç farklı nüshadan karşılaştırmalı olarak 1957 yılında yayına hazırlayan İrec Afşar bu ibarenin *ümera-ı Kürd* ve sayısını ise üç yüz kırk şeklinde okumuştur. (Afşar, 1975: 60) Fakat Devânî'nin eserini incelediğimizde, geçitte yer alan kişilerin ordu ve divandaki mevki ve makamlarına göre yer almış oldukları görülmektedir. Hatta geçit törenlerinde bulunan kişiler makam ve önemlerine göre törende yer almışlardır. Ayrıca kendilerine belli bir görev tarifi de yapılmıştır. Bu vazife divan-ı tavacıya verilmiştir. Ancak Afşar'ın okumasını doğru olarak düşünürsek, eserinde söz konusu kesim, geçitin ikinci günü, son kademelerde yer almaktadır. Nökerler (hizmetçiler) sınıfını da son sıralarda yer almakta ve sadece sayılarının yazıldığı görülmektedir. Ayrıca yazar eserinde diğer emirleri isimleriyle, maiyetindeki orduyla ve bu ordunun taksimatıyla zikretmektedir. Kimi zaman da emirin ismini söyleyerek "askerleriyle birlikte" açıklamasında bulunmuştur. Sonuç olarak İrec Afşar'ın kaleme aldığı üç yüz kırk emir gibi önemli bir sayının yukardaki sebeplerden yola çıkarak pek doğru olmadığını kanısındayız.

⁴¹ (Barbaro, 1971: 239; Grey, 1873) Söz konusu seyahatname ilk defa Charles Grey tarafından İtalyancadan İngilizceye tercüme edilmiştir. Çalışmamızda yararlandığımız eser Charles Grey kitabının tercümesidir. Fakat İran'da Farsçaya tercüme edilmiş varyasyon mevcut olup, kimi yerlerde bir takım değişiklikler ile karşılaşmaktadır. Bu değişiklikler bizim çalışmamız açısından önemlidir. Burada önemli olan kitabın orijinalinde "*Persians*" yazılmış olan kelimenin *İranlılar* şeklinde tercüme edilmesidir. (Grey, 1873: 24). On beşinci yüzyılda İran kelimesinin kullanılması pek rastlanan ve gerçekçi olmadığı, mütercimim modern millet-devlet anlayışı ile söz konusu kelimeyi kullandığı kanaatindeyiz. Ayrıca, Hasanzâde Zeno'nun söylediklerine dayanarak ordunun büyük kısmının Partilerden oluşmaktadır. Bu gerekçeyle Zeno'nun kastettiği Partilerin, Türkmenler olduğunu ileri sürülmüştür. (Hasanzâde, 2001: 187)

çoğunluğunun Lesedilerden oluşmuş olması, söz konusu diğer kavimlere mensup askerlerin Türklere göre daha az sayıda olduklarının bir göstergesidir. Ayrıca yine Zeno'nun “*bu ordu meşhur komutanlar tarafından, Uzun Hasan'ın çocukları Uğurlu Mehmet, Halil, Zeynel ve ayrıca Türkmen emirlerinden olan Pir Ahmed tarafından komuta ediliyordu*” (Grey, 1873: 239) açıklamalarından yola çıkarak askerleri farklı etniklerden oluşsa da ordunun komuta kademesinin Türkmenlerden olduğu olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç olarak Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri yaşadıkları coğrafyanın etnik özellikleri ve sunduğu imkânlardan kendi lehlerine istifade ederek Orta Çağ şartlarına uygun olarak güçlü ordulara sahip olmuşlardı. Bu orduların içinde farklı milletlerden askerler bulunmakta ve az da olsa bu farklı etnisitelerden emirlerin orduda görev yapması da söz konusu olmaktadır. Fakat genel anlamda orduda önemli mevkiler Türkmenlerin önemli boy ve oymaklarına mahsustu.

1.3. Karakoyunlu ve Akkoyunlularda Etnik Özellikler

Azerbaycan ve Anadolu coğrafyasında Timurluların zayıflaması sonucu bu coğrafyalarda merkezi hâkimiyetin baskısından kurtulan Türkmenler için yeni bir fırsat doğmuştur.⁴² Bu durumda potansiyel olarak askeri güce sahip Türkmen aşiretleri, mevcudiyetlerini korumak amacıyla diğer aşiret ve oymaklarla birleşerek siyasi ve ekonomik alanda bir araya geliyorlardı. Bu hareket ve değişim ortamında küçük kabileler ekonomik etkenler veya müşterek düşmanlar vesileleriyle ekonomik, stratejik ve askeri güç sahibi büyük aşiretlerin himayesine girerek konfedere aşiretlerin temelini atıyordu. Kimi zaman bu aşiret birliği iç anlaşmazlıklar veya dış saldırılar karşısında tıpkı Emir Şeyh İbrahim, Emir Bistam (Çekirli), Karamanoğlu, Şekili Seydi Ahmed ve Terekeme kelanterlerinin kurduğu ittifak⁴³ gibi zaafa uğrayıp

⁴² Bakınız: (Sümer, 1992: 37; Woods, 1993: 14-17; Hasanzâde, 2001: 3).

⁴³ Bu ittifak h.808/m.1405 yılında Timurlu Ömer Mirza karşısında kurulmuştur. Hâfiz Ebru bu hadiseyi “h.808/m.1475-1476 Yılında Irak ve Azerbaycan Memleketlerinde Gerçekleşen Olaylar” başlığı altında ele almıştır. Detaylı bilgi için bakınız: (Ebrû, 2002: 62-63).

dağılıyorlardı. Kimi zaman ise Çobanlı ve Celayirîler (Hasanzâde, 2001: 4, 91) gibi hâkimiyet kurarak tarih sahnesinde kalmayı başarabiliyorlardı.

Bu bağlamda 15. yüzyıldaki Anadolu ve Azerbaycan'ın kaotik ortamında, siyasi ve askerî anlamda başarılı olan, bir oymaktan (Kuşçuoğlu, 1991) beyliğe ve bir beylikten de imparatorluğa⁴⁴ ulaşan iki Türkmen aşireti Baranî (Sümer, 1992: 16) ve Bayındır⁴⁵ oymaklarıydı. Bu oymaklar diğer Türk aşiretlerini etraflarına toplamayı ve bu aşiretlerin gücüne dayanmak suretiyle Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerini kurmayı başarmışlardı. 15. yüzyılın ortalarına gelindiğinde kısa bir zaman içinde Karakoyunluların hâkimiyet alanı Anadolu'nun doğusundan, Horasan'a, günümüz İran'ının geneliyle Irak'a uzanmaktaydı (Sümer, 1992: 1). Akkoyunlular ise; batıda Erzincan ve Ruha'dan doğuda Simnan ve Kirman'a dek, kuzeyde Gürcistan'dan güneyde Irak'a kadar uzanmak suretiyle geniş bir imparatorluk olmayı başarmıştır (Woods, 1993: 163-164).

Bu süreçte her iki devlet de gücünü, devletin çatısı altında toplanmış ve tâbii olan oymaklardan alıyordu. Aşiretler nüfus yoğunluğu, ekonomik güç, yurtlarının coğrafi konumu, hâkim hanedan ile akrabalık ilişkileri bulunması ve teşkilatlanma kabiliyetine sahip olmaları bakımından idareye yakın olurdu. Tabiidir ki, bu yakınlık sonucunda da devlette pay sahibi oluyorlardı. Nitekim aşiretlerin merkez ile münasebetleri kazanç, çıkar ve hayatta kalma ilişkisi çerçevesinde devam ederdi.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu konfederasyonunu ele aldığımızda bu devletlerdeki aşiretlerin eşit bir düzeyde olmadığı görülmektedir. Bu aşiretleri buldukları konum ve önem sırasıyla dört halka içinde değerlendirmek mümkündür. İlk halka içinde yer alan oymak, hâkimiyetin merkezinde yer alan ve sultanın da mensup olduğu oymaktır. Hasanzade'ye göre hâkimiyet bu oymağa mahsustur ve bu hak diğer oymaklar tarafından tartışılmazdır. Bu bağlamda, isyanlar bile hâkim aileye mensup

⁴⁴ Karakoyunlularla ilgili bakınız: (Savory, 2013: 29-31). Akkoyunlularla ilgili bakınız: (Woods, 1993: 67, 163, 178).

⁴⁵ Woods, John E., Akkoyunlular Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk 15. Yüzyıl Türk-İran Siyaseti Üzerine Bir İnceleme, Çev: Sibel Özbudun, Milliyet Yayınları, İstanbul 1993, s. 67.

şehzadelerden birisinin tahta geçmesi için gerçekleşir (Hasanzâde, 2001: 100). Diğer aşiret veya oymaklar bu halkanın etrafında konumlanırdı. Karakoyunlularda bu hâkim aşiret Baranlı veya Baranî aşireti, Akkoyunlularda ise Bayındır aşireti idi.

İkinci halkada hâkimiyete en yakın aşiretler yer alırdı. İkinci sırada yer alan ve Karakoyunluların asıl dayanağını teşkil eden iki aşiret Sa'dlu ve Baharlu aşiretleri idi (Sümer, 1992: 20, 23). Akkoyunlularda ise Pürnak ve Musullu aynı konumdaydı (Woods, 1993: 338,340). Bu aşiretler akrabalık ve aile ilişkileri ve ayrıca iktisadî, içtimaî ve askeri önemlerinden dolayı çekirdek aşiretin etrafında yer alarak devletin en önemli hamileri sayılmaktaydı. Ayrıca konumları hasebiyle devlet ve sarayın en önemli mansaplarından olan emirül-ümera, ordu emirleri ve şehzadelerin lalaları da bu aşiretlere mensup kişilerden seçiliyordu (Hasanzâde, 2001: 102).

Karakoyunlu konfederasyonu içinde Ağaçeri, Alpavut, Çekirli, Duharlu ve Bayramlı; Akkoyunlularda ise Biçan (Bican), Hacılı, Afşar, Bayat ve Kacar (Kaçar) oymakları üçüncü halkayı teşkil ediyorlardı. Bu aşiretler söz konusu dönemlerde ekonomik, askeri ve siyasi açıdan ikinci halkada yer alan aşiretlerden daha düşük bir seviyede bulunuyorlardı. Bu sebepten dolayı ikinci halkada yer alan aşiretler ile rekabet şansları pek yoktu. Fakat bu durumun istisnaları da olmuştur: Kara Muhammed'in kız kardeşinin Ağaçeri boyunun reisi ile evlenmesi veya Sultan Yakup'un Biçan Oğlu Süleyman'ın kızı ile evlenmesi (Sümer, 1992: 30) sonucunda Biçan aşiretinden olan Süleyman'ın, Yakup'un lalası ve aynı zamanda emirü'l-ümerası makamını elde etmeyi başarması bu durumun örnekleridir (Hasanzâde, 2001: 103). Nitekim kimi zaman bu örneklerde olduğu gibi söz konusu aşiretler, akrabalık ilişkileri vasıtasıyla hâkimiyet nezdinde önem kazanarak üst mansapları elde edebiliyorlardı. Fakat ne var ki, bu tarz akrabalık yoluyla yükselmeler pek uzun vadeli devam etmiyordu ve sultanın veya dönemin şartlarının değişmesi ile bu aşiretlerin de yükselişi sona erebilirdi. Buna sebep olarak belki de bu aşiretlerde daha önce belirtilen alt yapı, yani aşirette canlı ve güçlü iktisadi, askeri, siyasi ve içtimai güç ile aşiretin içinde intizamın istikrarlı bir şekilde oluşmaması gösterilebilir.

Dördüncü halkada yer alan oymaklar, konfederasyon içinde fazla ağırlığı olmayanlardır. Karakoyunlu konfederasyonunda Karamanlu, Âyinlu, Hacılu, Döger oymakları ve ayrıca Süleymanî, Zirkî ve Mahmûdî aşiretleri⁴⁶; Akkoyunlularda ise Arabgirli, Duharlu, Ağamlu, Bozdoğan, Çepni, İnanlu v.s. gibi oymaklar (Woods, 1993: 325-344) dördüncü halkada yer alırlardı. Hasanzâde'ye göre söz konusu aşiretler birinci, ikinci ve üçüncü halkada yer alan oymaklar nezdinde fazla saygınlığı olmayan, sadece diğer oymaklara yardımcılık mahiyeti taşıyan ve katiyen devlet ve ordunun üst mansaplarını hak etmeyen oymaklardır (Hasanzâde, 2001, 75-78, 103). Örneğin; daha önce de söylenildiği üzere Akkoyunlu Sultanı Hamza döneminde emirü'l-ümeralık mansabının Memaşlı oymağından bir kişiye verilmesi sonucu Akkoyunlu eşrafı tahkir olduklarını düşünerek bu şekilde alçalmayı kabullenmeyip orduyu terk ederek taraf değiştirmişlerdi (Tahranî, 1977: 148).

Faruk Sümer, Karakoyunlu konfederasyonunda on iki oymağın yer aldığını ve ayrıca üç Kürt teşekkülünün de bu konfederasyona tabi olduğunu zikretmiştir (Hasanzâde, 2001: 75-78; Hasanzâde, 2001: 104). Fakat Akkoyunlu konfederasyonunda yer alan oymaklar ile ilgili net bir rakam söz konusu değildir. Woods, Akkoyunlu birliğinde yer alan aşiretlerin sayısının kırk bir (Woods, 1993: 325-344) olduğunu söylerken, Erdem otuz dokuz (Erdem ve Paydaş 2007: 43-60), Hasanzâde ise bu birliğin elli aşiretten (Hasanzâde, 2001: 104) oluştuğunu kaydeder. Verilen bu sayılardaki farklılığın asıl sebebi araştırmacılar arasında *boy*, *oymak*, *aşiret* ve *taife* kavramlarına dair farklı görüşlerin olmasından kaynaklanmaktadır. *Sancak Savaşı*'ndan sonra Karakoyunlu hâkimiyetinin sona ermesi sonucunda kimi Karakoyunlu birliğinde yer alan oymakların Akkoyunlular birliğine girmesi de bu duruma yol açmış olmalıdır.

Bu bağlamda Akkoyunlu konfederasyonunun iki dönemden ibaret olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Birinci dönem 1348'de Diyarbakır emiri olan Tur Ali Bey'in Bayburt emiri Mahmud Rikâbdâr ve Erzincan emiri İne Bey ile Trabzon üzerine sefer düzenlemek amacıyla kurduğu ittifak ile

⁴⁶ Oymaklar için Bakınız; (Sümer, 1992: 19-32).

başlayan süreçtir.⁴⁷ Tur Ali döneminde başlayan bu süreç Akkoyunluların Diyarbakır'da gerçek kurucusu olan Kara Yölük Osman Bey'in Türkmen oymaklarının etrafına toplanması ile tamamlanmıştır. İkinci dönem olarak adlandırdığımız dönem ise Uzun Hasan'ın Sancak Savaşı'nda Cihan Şah'ı mağlup etmesi ve Timurluların yenilgiye uğramaları sonucu bölgedeki güçlerini kaybetmesi ile başlamıştır. Bu olaylardan sonra Timurlulara tabi olan oymaklardan Miranşahî oymağı, Karakoyunlulardan ise Sa'dlu, Bayramlı, Ağaçeri, Alpavut, Döger, Hamzalu, Âyinlu ve Çekirli oymakları (Hasanzâde, 2001: 75-78) Akkoyunlu birliğine dâhil olmuşlardı. İster Timurlu ister Karakoyunlu devletlerinin birliği içinde olsunlar, aşiretler ve oymaklar Uzun Hasan döneminden itibaren Akkoyunlu konfederasyonuna dâhil olmuş, bu durum devletin ekonomik, siyasi ve askeri gücünü bir hayli artırmıştır.

Burada dikkat çeken konu, Akkoyunluların kadim rakibi ve düşmanı olan Karakoyunlu Devleti'nin en önemli oymaklarının, bu devletin siyasi hayatının sona ermesi ile birlikte karşı tarafın yani Akkoyunluların tabiiyetine girmesidir. Örneğin Baharlı oymağı daha önceki satırlarda zikredildiği üzere Karakoyunlu hâkimiyetinin en önemli oymaklarından idi (Sümer, 1992: 25-28). Söz konusu oymağın bir kısmı Cihan Şah'tan sonra Horasan'a gitmiş, ancak oymağın diğer kısmı Karakoyunlulardan sonra Akkoyunlu oymağına katılarak kendi siyasi ve ekonomik hayatlarını devam ettirmişlerdir (Woods, 1993: 327). Karakoyunluların en önemli oymaklarından olan Alpavut (Woods, 1993: 326) oymağı da aynı şekilde Akkoyunlu konfederasyonuna dâhil olmuştur.

Sonuç itibarıyla hem Karakoyunlu hem de Akkoyunlu devletleri farklı aşiretlerin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Bu devletlerin etnik yapı ve özelliklerinin ortaya çıkması için bu aşiretler veya cemaatlerin hangi etnisitelere mensup olduklarının ve ayrıca bağlı oldukları devletlerde hangi önem halkasının içinde yer aldıklarının ele alınması gerekmektedir.

⁴⁷ Bu hadisede İmparator III. Alexis, Tur Ali Bey'i kazanmak ve Trabzon'a müttefiklerin saldırılarını durdurmak için kızı Maria Despina'yı Tur Alinin oğlu Kutlu Bey ile evlendirmiştir. Bu olay sonucunda Tur Ali Bey'in Trabzon İmparatorununun müttefiki olarak siyasi ağırlığı Türkmenler arasında artırmıştır (Yınanç, 1978: 254).

Her iki Türkmen imparatorluğunda da Türk oymakları başta yer alıyordu. Sarayda ve orduda yüksek mansaplar için adaylar bu oymaklara mensup kişilerden seçilirdi (Hasanzâde, , 2001: 104). Diğer milletler ise Kürt, Arap ve Lorlar idi. Söz konusu devletlerin hâkim oldukları sınırlar içindeki etnisitelerin sunduğu ekonomik, siyasi ve askeri imkânlarından yararlanmak amacıyla bu unsurların konfederasyona dâhil edilmeleri doğaldır. Ayrıca devletlerin genişleyen sınırları ve bu sınırlara dâhil olanlar söz konusu hâkimiyetlerde siyasi, ekonomik ve askeri açıdan yeni imkânlar sunuyordu. Örneğin Hasanzâde'ye göre Uzun Hasan tarafından günümüz Hürrem-Âbad'da yer alan Felekü'l-Eflak kalesinin fethiyle bölgedeki Lor taifelerinden bir kaçı konfederasyona dâhil olmuştur (Hasanzâde, 2001: 105). Ne var ki, söz konusu devletin kademelerinde Lor aşiretinden herhangi bir isimle karşılaşmamaktayız. Dolayısıyla Lorların daha önce tarif ettiğimiz hâkimiyetin dördüncü halkasında yer alarak devletin üst kademesinde herhangi bir yere sahip olamadıklarını söylemek mümkündür.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri konfederasyonlarında, Arap aşiretlerinin söz konusu devletlerle irtibatının Suriye ve Irak bölgelerinde yer alan Araplarla sağlandığı görülmektedir. Hasanzâde, Arap aşiretlerinin Karakoyunlularla daha yoğun bir ilişkiye sahip olduklarını söylemektedir. Hasanzâde'ye göre bunun sebebi Kara Yusuf döneminde Arapların önemli ölçüde Kara Yusuf'a yardım etmeleridir. Bunun devamında Karakoyunlu hâkimleri Araplara karşı iyimser bir davranış sergilemişlerdi. Ancak bir sonraki dönem Akkoyunlular tabiiyetini kabul eden Araplar, Akkoyunlu birliğine dâhil olsalar da bu devletin itimadını kazanamamışlar ve dolayısıyla önemli mevkilere gelememişlerdir (Hasanzâde, 2001: 105).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu konfederasyonunda Kürtler diğer milletlere göre daha önemli bir konuma sahipti. Kürtlere Karakoyunlu Türkmenlerinde ilk kez faaliyet gösterdikleri dönemlerden itibaren müttefik gözü ile bakılmıştır (Hasanzâde, 2001: 7).

Her iki Türkmen İmparatorluğunda da Türk oymakları başta yer alıyordu. Sarayda ve orduda yüksek mansaplar için adaylar bu oymaklara mensup kişilerden seçilirdi (Hasanzâde, 2001: 104). Burada Çekirli ve Âyinlu

oymaklarının etnik aidiyetlerini belirtmek hayli önemli olacaktır. Bir diğer ifadeyle bu iki aşiretin Kürt olduğu ve aynı zamanda Karakoyunlu konfederasyonunda yer aldıklarını söylemek gerekmektedir. Ayrıca halkanın önemli kısmında yer alsalar da bu durum bir istisna teşkil etmektedir.

Faruk Sümer Kürt emirlerinin Bayram Hoca'ya yardım ettiklerinden bahsederek, Bayram Hoca'dan itibaren Hısn-Keyfa hükümdarları, Cizre, Bitlis hâkimleri, Zırkî ve Süleymanî Kürtlerinin Karakoyunlular tabiiyetini kabul ettiklerini kaleme almıştır (Sümer, 1992: 42). Faruk Sümer, Kara Mehmet tarafından Doğu Anadolu'daki dağlarda yaşayan Kürtleri etrafına toplayarak Timur'a karşı savaştığını belirtmekte ve Karakoyunlular döneminde Kürtlerden oluşan ve Kara Ulus adı verilen elli bin kişilik bir aşiretler birliğinden bahsetmektedir (Sümer, 1992: 32). Hasanzâde de adı geçen Kürtlerin Karakoyunlular ile irtibatlarının Bayram Hoca'dan itibaren başladığını ve Timur'un karşısında Bayram Hoca ve Kara Mehmet'e hizmet ettiklerini kaydeder (Hasanzâde, 2001: 7).

Ebubekir-i Tahranî'ni, Kara Yusuf'un Nusaybin'e gelişi sırasında Süleymanî ve Zırkî Kürt aşiretlerinin kendisine katıldıklarını kaleme almıştır (Tahranî, 1977: 57). Ferruhî'ye göre Kara Yusuf'dan sonra yerine geçen İskender döneminde de Kürt aşiretleri ile Karakoyunlu münasebetleri dostane bir şekilde devam etmiştir. Ancak aynı dönemlerde Akkoyunlu hakimi olan Kara Osman, Süleymanî, Zerkî ve Çemişgezek'teki Kürtlerin bölgesine sefer düzenleyerek bölgeyi ele geçirmiştir. Yazar ayrıca Cihan Şah'ın Akkoyunlu şehzadesi Cihangir'e karşı Rüstem Tarhan komutasında gönderdiği ordudan bahsederken Çemişgezek Kürtleri dışında diğer Kürtlerin Tarhan'a yardım ettiklerini, ayrıca ordudaki emirlerden birinin de Kürt olduğunu öne sürmüştür (Farruhî, 2015: 178-179).

Ayrıca Uzun Hasan'ın ağabeyi Cihangir'in Cihan Şah'a sığınması ve Kardeşi Uzun Hasan karşısında Karakoyunlulardan ordu istemesi sonucunda 1457 yılında iki ordu karşı karşıya geldiğinde, Kürtlerin çoğunluğu Karakoyunlu ordusuna destek çıkmışlardı (Farruhî, 2015: 179). Ne var ki, Woods'un yazılarına göre savaşın sonunda galip gelen Uzun Hasan'ın tabiiyetini kabul ederek onun tarafına geçmişlerdi (Woods, 1993: 196).

Kitab-ı Diyarbekriyye'de geçen bir olay Kürtlerin bir kısmının Karakoyunlulara, hatta Cihan Şah'ın Sancak Savaşı'nda öldürülmesinden sonra, tekrar Karakoyunluların hâkimiyeti elde etmeleri ümidiyle Cihan Şah'ın tahtsız ve taçsız oğlu Hasanali'ye katıldıkları, Uzun Hasan'ın karşısında mücadele ettiklerini göstermektedir. Tahranî'ye göre Bitlis Kürtlerinin bir kısmı Hasanali'ye yardım için seferber olmuştur. Bunu duyan Uzun Hasan, Sofu Halil-i Bektaş kumandasında bir ordu göndererek Hasanali'nin yardımına gidenleri derdest ettirmiştir. Uzun Hasan'ın emriyle bu kişilerin *“hakkı görmeyip batıla göz diktikleri için gözlerini kafataslarından çıkarttılar”* (Tahranî, 1977: 463). Yine Emiri, Bitlis'te Rojkî, Cizrede Bohtî ve Van'da bulunan Mahmûdî Kürtleri ve ayrıca Gavûrdî Kürtlerinin Karakoyunlulardan taraf olduklarını ileri sürerek bölgede var olan Kürtlerin genellikle Karakoyunluların tarafında olduklarını ifade etmiştir (Farruhî, 2015: 181).

Yukarda söylediklerimizden yola çıkarak iki devlet arasında Kürtlerin Karakoyunlulara daha yakın durdukları görülmektedir. Fakat bu etniğin Karakoyunlu ve Akkoyunlular hâkimiyetleri ile ilişkilerinin hangi esaslar üzerine kurulduğunu, diğer bir tabir ile Kürtler ile devletin ilişkilerine yön veren etkenlerin nasıl ortaya çıktığını; ayrıca Kürtler tarafından Karakoyunlu Devleti'nin tercih edilmesinin nedenlerini ele almamız gerekecektir.

Karakoyunlu Devleti ilk ortaya çıkışından itibaren Celayirî ve Timurlular ile rekabet halinde idi. İskender Mirza döneminde sınırları genişletmek amacıyla daha çok tarihi Azerbaycan'ın doğu ve kuzeyine yönelmiştir. Bu hareketler özellikle Şahruh'un ölümünden sonra Karakoyunlu sultanı Cihan Şah döneminde gerçekleşmişti. Cihan Şah, Şahruh'un döneminde zahiri bir bağlılık sergilese de Şahruh'tan sonra bütün teveccühünü Irak-ı Acem, Fars Eyaleti, Günümüz İran'ın merkez bölgeleri ve Horasan'a odaklamıştır. Şahruh'un vefatıyla Cihan Şah tekrardan babasının Timurlularla savaş politikasını takip etmiştir. Cihan Şah, kısa bir dönemde Azerbaycan'ın güneyinde Sultâniye ve Kazvin, Irak-ı Acem ve Horasan'ı Karakoyunlu topraklarına eklemeyi başarmıştır (Hasanzâde, 2001: 32-36). Ayrıca Ferruhî'nin yorumuna bakılırsa, Kürtlerin yaşadıkları bölgelerin dağlık

alanlardan ibaret olması hasebiyle hükümetlerin bu coğrafyayı elde etmeye pek rağbet göstermedikleri fikri (Farruhî, 2015: 166) de doğrulanmaktadır.

Bu çerçevede, Kürtlerin yaşadıkları coğrafyanın Karakoyunlular için pek cazip olmadığı ve Karakoyunluların burada yaşayan kitleleri tabii ve müttetik olarak kendi hâkimiyet alanları ile kadim düşmanları olan Akkoyunlular arasında tutma siyasetini uygulama yoluna gittikleri söylenebilir. Faruk Sümer de Kürt emirlerinin Karakoyunlu hâkimiyetinin sonuna kadar bu hâkimiyete bağlı kaldıklarını belirtmiştir. Sümer, Kürtlerin genellikle Karakoyunluların yanında yer almalarının ve Akkoyunlular karşısında Karakoyunlu Devletine tabii olmalarının sebebini Karakoyunluların Kürtlerin ellerinde bulunan topraklara göz koymamaları; aksine Akkoyunluların ise sürekli bir şekilde Kürtlerin yaşadıkları şehir ve kalelere saldırarak ele geçirmeye çalıştıkları şeklinde açıklamaktadır (Sümer, 1992: 42).

Hasanzâde ise Kürt aşiretlerinin Karakoyunlular ile ilişkilerinin bu şekilde gelişmesinin sebeplerini Kürtlerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklar, Akkoyunlu baskıları ve en önemlisi, ekonomik kaygılar, yani Karakoyunluların toprak meselesinde Kürtlere karşı daha müsamahakâr davranmalarını göstermiştir (Hasanzâde, 2001: 7). Hasanzâde ayrıca Karakoyunluların müsamahakâr davranışlarının nedenini Akkoyunlu ile kendi sınırları arasında Kürtlerden bir tampon gibi yararlanma düşüncesini ileriye sürmüştür (Hasanzâde, 2001: 96). Ayrıca Ferruhî, Kürtlerin söz konusu bölgelerde yaşam ve ekonomilerinin hayvancılık ve tarıma bağlı olduğunu söyleyerek, Kürtlerin yaşadıkları coğrafyada hayvancılığın zor olduğu ve tarım açısından da fakir bölgeler olduğunu öne sürmüştür. Bu şartlarda Kürtlerin yaşadıkları dağlık alanların hükümetler için pek bir cazibesinin olmadığı ve aynı zamanda coğrafi şartlardan dolayı bu alanların zaptının zor olmasının da bu durumu pekiştirdiği kanaatindedir (Farruhî, 2015: 166).

Yukarıda Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin etnik yapısında Kürtlerin Türklerden sonra ikinci yere sahip olduğu söylenmiştir. Ayrıca söz konusu aşiret veya tayfaların Karakoyunluların ilk dönemlerinden itibaren bu devlet ile işbirliği içinde buldukları ele alınmıştır. Bu aşamada söz konusu

devletlerde adı geçen etniğe mensup kitlelerin devletteki yerlerinin tespiti önemli olacaktır.

Ferruhî, Kürtlerin en çok faaliyet gösterdikleri Karakoyunlular devletinde bile ister divanî ister askeri açıdan olsun, önemli bir role sahip olmadıklarını söylemektedir. Yazar, söz konusu etniğin sadece mahallî bir askeri müttefik seviyesinde kaldığını kaydederek Kürt aşiretlerinden sadece Âyinlu aşiretinin mensuplarının önemli askeri mevkilere geldiklerini kaydetmiştir.⁴⁸ Buna ilaveten Ferruhî, Kürtlerin Karakoyunlu devleti nezdindeki askeri emirler değil, Karakoyunlu devletinin müttefikleri şeklinde anılmasının daha uygun olduğunu belirtmiştir (Ferruhî, 2015: 180-181).

Hasanzâde de Kara Ulus Kürtlerinin Karakoyunlu döneminde faaliyet gösterdiklerini kaleme alırken bu topluluğun devlet içinde önemli yere sahip olmadıklarını belirtmiştir (Hasanzâde, 2001: 104). Ancak aynı yazar, Karakoyunlu konfederasyonu içinde iki Kürt taifesinin bulunduğunu ve bunların Çekirlu ile Âyinlu kabilelerinin olduğunu zikretmiştir (Hasanzâde, 2001: 6). Çekirlu aşiretinin önemli bir yere sahip olduğunu söyleyen Hasanzâde bu aşiretin üçüncü sırada yer aldığını söylemektedir (Hasanzâde, 2001: 103). Çekilular için kimi zaman kabile kimi zaman ise taife sıfatını kullanan yazar, onların bir kısmının Erdebil, Mişkin ve Halhâl civarında bulunarak Karakoyunlulara hizmet ettiklerini, diğer kısmının ise Sultâniye ve Kazvin’de Timurlular ile işbirliği içinde olduklarını söyler. Fakat ne var ki bu oymağın Kürt asıllı olduğuna dair her hangi bir veri sunmamaktadır (Hasanzâde, 2001: 109, 113, 6).

Burada göz önünde bulundurulması gereken konu Hasanzade’nin emirü’l-ümeralık mansabı hakkında “*Türkmen emirleri içinden seçilirdi*” (Hasanzâde, 2001: 181) ve ayrıca Karakoyunlu döneminde “*istisnalar dışında bu mansap Türkmenlere verilirdi*” (Hasanzâde, 2001: 182) şeklinde verdiği bilgilerdir. Ne var ki Yazar Karakoyunlu dönemi emirü’l-ümeralık makamını elde eden kişiler hakkında herhangi bir bilgi sunmamaktadır. Diğer taraftan dönemin emirü’l-ümeralık makamını elde etmiş kişileri ve bunların

⁴⁸ Bakınız: (Tahrânî, 1977: 427).

boy mensubiyetleri hakkında Hasan Bey Rumlu'nun *Ahsen 'üt-Tevarih* isimli eserinde önemli bilgiler bulunmaktadır. Hasan Bey Rumlu, "Kara Yusuf'un Durumu ve Azerbaycan'ın Ele Geçirilmesi" başlığı altında Emir Bistam-ı Çekirlu'nun Kara Yusuf'a gitmesi ve emirü'l-ümeralık mansabına ulaşması hakkında bilgi vermiştir (Rûmlû, 2011: 146).⁴⁹ Söz konusu kaynak, Kara Yusuf döneminin emirü'l-ümerasının Çekirlu oymağından olduğunu ortaya koymaktadır. Burada Hasanzade'nin emir'l-ümeralık gibi önemli bir mansabın Türkmenler dışında başka etniklere verilmemesi ve aynı zamanda Kürt etniğine mensup olan Âyinlu ile Çekirluların bu makamı elde etmesini öne sürmesinde tutarsızlık söz konusu olacaktır. Kaldı ki, daha önce de Mamaşlı örneğinde görüldüğü üzere bu makamı elde eden kişi Türkmen olsa dahi mensup olduğu oymağın yeterli itibara sahip olmaması halinde diğer Türkmen oymakları tarafından bu durum kabul görmezdi.

Mircaferî ise *Timurlu ve Türkmenler Tarihi* adlı eserinde Çekirlular'ın bir taife olduklarından bahsederek bu oymağın Türkçe kaynaklarında *Çekirlu* ve *Cekirlu* şeklinde yazıldığını göstermiştir. Yazar, Faruk Sümer'in kitabını kaynak göstererek Sümer'in sunduğu bilgilere yeni bir şey eklememiştir. Ayrıca bu oymağın etnik kökeni hakkında da herhangi bir tespitten kaçınarak bir fikir belirtmemiştir (Mîrcaferî, 2015: 229-230).

Ferrühî'nin, "*Kürt Aşiretlerinin Karakoyunlu Konfederasyonu İle Münasebetleri*" adlı makalesinde Akkoyunlu ve özellikle Karakoyunlu konfederasyonundaki bütün Kürt aşiret ve taifelerini ele alarak Karakoyunlu konfederasyonunda yükselmeyi başarmış tek aşiretin Âyinlu aşireti olduğunu söylemekte ve Çekirlu oymağının ismini Kürt aşiretleri arasında zikretmemektedir (Farruhî, 2015: 159-186).

Faruk Sümer Çekirluların eski yurdunun Erdebil civarlarında olduğunu söyleyerek söz konusu oymağın Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlular dönemlerindeki konumları hakkında bilgi vermiştir. Sümer, bu oymağın etnik mensubiyeti hakkında her hangi bir fikir beyanında bulunmayarak İbn-i Arabşah'tan naklen Çekirluların Kürt asıllı olduklarını aktarmıştır (Sümer,

⁴⁹ Ayrıca aynı eserde Cihan Şah'ın Emir'ül-ümerasının Emir Karaman olduğu görülmektedir. Bakınız (Rûmlû, 2011: 238).

1992: 28-29). İbn-i Arabşah *Acâib'ül-Makdur fi Nevâib-i Timur* isimli eserinde Emir Bistam için *el-Kürdi* lakabını kullanmıştır (İbn-i Arabşâh, 2008: 112). Burada İbn-i Arabşah'ın kullandığı *el-Kürdi* tabirinin üzerinde durmakta yarar vardır. İbn-i Arabşah'ın kullandığı tabir etnonim bir kelime olursa Çekirli oymağının Kürt asıllı olduğunu belirtirken sosyonim bir kavram mahiyetinde kullanıldığı takdirde her hangi bir etnisiteyi değil, yazar tarafından benimsenmiş bir yaşam biçimini açıklayacaktır.

Minorsky günümüzde bir etniğin ismi olarak kullanılan Kürt kelimesinin, klasik İslamî tarihçileri tarafından aşiret yaşam biçimine sahip olan İranî ve İranileşmiş kitleler için kullanıldığını belirtmiştir.⁵⁰

Richard Frye'e göre, günümüzde umumi bir şekilde avam arasında kullanılan Kürt kelimesi, Arapça ve hatta Pehlevice yazılmış (örneğin *Kârnâme-yi Erdeşi Babekan*) birçok kitapta bulunmaktadır. Fakat bu halkların günümüzde Kürt denilen milletle dilsel olarak akrabalığı olsun olmasın bu metinlerde, söz konusu Kürt kavramı bütün göçebe halkları kapsamaktadır. Frye örnek olarak Arapça yazılan kaynaklarda Loristan'daki Lorlara, Huzistan'daki konargöçerlere ve Kirman'daki Beluçilere söz konusu kaynaklarda Kürt denildiğini yazmaktadır. Frye ayrıca birçok Arapça kaynakta Kürtlerin haydutlukla meşgul olduklarını, şehirlere saldırarak yağma yapıp elde ettikleri ganimetleri kendileriyle dağlara götürdüklerini söyleyerek, Arap kaynakları tarafından Kürt kelimesinin İran coğrafyasındaki Arap kabileleri hariç bütün göçebeler için kullanıldığı fikrini ortaya koymuştur (Frye, 1975: 111-112; Frye, 1985: 127-129).

Natelhanlerî, Arapça yazılmış tarihi kaynaklardaki Kürt kelimesinin herhangi bir ırk veya dile işaret etmediğini belirtmiştir. Natelhânlerî'ye göre İslamî dönemlerdeki Arapça kaynaklarda kullanılan Kürt kelimesi *göçebe* ve *çoban* kelimesinin müteradifidir. Yazar özellikle Arapça yazılan ana kaynaklardaki Kürt kelimesini ele alarak söz konusu kaynaklarda Kürt

⁵⁰ Minorsky'nın bu konuda düşünceleri hakkında detaylı bilgi için bakınız: Minorsky, Vladimir, http://sci-hub.io/http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kurds-kurdistan-COM_0544?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.e... , 10.10.2017, 1/50.

kelimesinin belli bir yaşam biçimini ihtiva ettiğini ortaya koymuştur. Örneğin yazar İran'ın güney doğusunda bulunan Kirman'daki *Köç (Kafs)*⁵¹ kabileleri için İbn-i Havkal tarafından “*Kürtlerdendirler*” ifadesinin kullanıldığını göstermiştir. Hâlbuki Mukaddesi *Ahsenü't-Takasim* isimli eserinde söz konusu kabilelerin dilinin *Sind* halkının diline benzediğini söylemiştir. Başka bir örnekte ise Hamza el-İsfahânî'nin, *Sinî Mülükü'l-Arz ve'l-Enbiya'* isimli Arapça eserinden naklen “*Farsiler, Deylem*⁵² *halkına Taberistân*⁵³ *Kürtleri derler tıpkı Araplara Suristân Kürtleri dedikleri gibi*” (Natelhânlerî, 1987: 294-295) cümlesini kaydetmiştir. İranlı dilci Nâtelhânlerî'nin söylediklerinden yola çıkarak, konargöçerlik yaşam tarzını benimseyen Hazar denizinin güneyindeki Deylemlere ve günümüzde Suriye ve Irak'ta yaşayan Araplara Kürt denildiğini ve bu halkların etnik açıdan herhangi akrabalıklarının bulunmadığını göz önüne aldığımızda, söz konusu kelimenin o dönem kaynaklarında delalet ettiği durumun bugünkü medlulünden hayli farklı olduğu anlaşılacaktır. Bunun yanı sıra Sadık Kiya'nın da sözlüğünde geçtiği gibi, günümüz Mazenderan'ında halk arasında tedavülde olan Tabericede çobanlar ve hayvancılıkla uğraşanlar için kendi halklarından olduğu halde *Kürt* kelimesinin kullanılması (Kiyâ, 1949: 166) da bu kelimenin herhangi etnik mensubiyeti değil yaşam biçimini gösterdiğinin diğer bir işaretidir. Mackenzie ise Arap coğrafyasında Kürt kelimesi ile göçebe ve hayvancılık yapan insanların kastedildiğini yazmıştır. Yazar “*The Origins of Kurdish*” isimli makalesinde İbn-i Rusta'dan bir örnekle bu kavramı açıklamıştır. İbn-i Rusta, Lombardları anlatırken “*Kürtler gibi çadırlarda yaşarlar.*” kaydını düşmüştür (Mackenzie, 1961: 69). İvanov'a

⁵¹ İran'ın güney doğusunda yer alan ve Kiram eyaletinin bir ilçesi olan Cirüft'tün güney doğusunda bulunan dağlık bir bölgenin ismi. Onuncu yüzyılda Kafkas Dağları denilen bölgede Beluçî kabileler yaylak ve kışla yapıp, göçebe yaşıyordu. Detaylı bilgi için bakınız: (LE Strange, 1905: 312). Köç için bakınız: <https://www.vajehyab.com/dekhoda/%DA%A9%D9%88%DA%86+%D9%88+%D8%A8%D9%84%D9%88%DA%86-2>. Ayrıca Kıfs dili hakkında bakınız: (Natelhânlerî, 1987: 286).

⁵²Günümüz İran'ın Geylan eyaletinin güney batısında, Tâlıkân ve Târom dağlarının karşısında bulunan ve Cibâl bölgesine dâhil dağlık alan. (LE Strange, 1905: 172-173).

⁵³ Eski ismi Tabaristân günümüzde ise Mâzenderân adı ile bilinen eyalet, Hezara Denizinin Güneyinde ve Geylan Eyaletinin doğusunda yer almaktadır. Tarihi coğrafyası hakkında detaylı bilgi için bakınız: (LE Strange, 1905: 364-366).

göre de Orta Çağ'daki bütün İrani⁵⁴ konargöçerlere Kürt denilmiştir (İvanov, 1940: 42).

Yukarıda görüldüğü üzere Kürt kelimesi Orta Çağ'da bir etnik mensubiyeti ifade etmemektedir. Bu kavram bir etnonimden ziyade farklı coğrafyada yaşayan ve farklı bir kültüre sahip olan tarihçiler tarafından kullanılmış sosyonim bir ifadedir. Yukarıda adı anılan farklı bilim adamları tarafından yapılan tespit ve sunulan çıkarımlarda, Kürt olarak adlandırılan halkların ortak olan özelliğinin etnik mensubiyet ve dilinden ziyade, şehir hayatının karşısında konargöçer yaşam biçimleri ve hayvancılığa bağlı ekonomileri olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Çekirlu oymağını ele alacak olursak Hasan Bey Rumlu'nun eserinde Çekirlu oymağının konargöçer olduğu ve Sultâniye, Erdebil, Geylan, Erân ve Mugan arasında yaylak ve kışlak yaptıkları (Rûmlû, 2011: 213) görülmektedir. Nitekim İbn-i Arabşah'ın Emir Bistam için Kürt lakabını kullanması da onun yaşam biçimi ile ilgili omalıdır. Ulaşabildiğimiz önemli kaynaklardan Faruk Sümer'in sadece İbn-i Arabşah'tan naklen Çekirlular'ın Kürt asıllı olduklarını söylemesi ve bu konu hakkında fikir beyanında bulunmaması, Ferruhî'nin Karakoyunlu konfederasyonundaki Kürtlerden bahsederken Çekirlular'ı zikretmemesi ve Mircaferi ve Woodz'un söz konusu oymağın farklı bir etniğe mensup oldukları hakkında net bir şey söylememelerine karşılık Hasanzâde'nin kaynak göstermeksizin bu oymağın Kürt menşeli olduğunu söylemesi, söz konusu fikri destekleyen yeni belgeler bulunana kadar geçersiz olacaktır.

Bunun yanı sıra Zeki Veleği Togan, Azerbaycan etnografyasına dair eserinde Çekirlular'ın Kıpçak Türklerinden olduklarını belirtmiştir. Pakirev, Çekirlu oymağının "Çagırlı oykonim" şeklini Göyçay, Cavanşir, Nuha, Şamahı ve Yelizavetpol bölgelerinde bulunduğunu tespit etmiştir (Pagirev, 1913: 79). Hümbetoğlu, Gıyasettin Gıybullayev'den alıntı yaparak Çekirlu oymağının Bulgarların Çakar oymağından olduğunu ve bu oymağın

⁵⁴ İvanof gibi müsteşriklerin İrani ve İranileşmiş kelimelerinden kast ettikleri anlam İrani dil ailesine mensup olma veya İran coğrafyasında yaşayan ve İran kültürü ve ekonomisini benimsemiş olma kapsamında değerlendirilmelidir. Kısaca, Tarihi İranın sınırları içinde yer alması ve siyasal, kültürel ve sosyal açıdan İran kültürü ile etkileşim halinde olanlardır.

oykonimlerine “Çakırlı” şeklinde İmişli, Göyçay, Cebreyil ve Masallı bölgelerinde bulunduğunu söylemektedir. Yazar ayrıca bu oymağın isminin günümüzde Berde, Şeki, Göyçay, Şemkir ve Şamahı bölgelerinde “Ceyirli” şeklinde bulunduğunu ileri sürmüştür (Hümbet Oğlu, 2000: 14-15). Burada dikkati çeken konu, Çekirli oymağı isminin Türklerin eskiden beri yaşadıkları coğrafyada bu şekilde yaygın olmasıdır. *Ahsen'üt-Tevarih*'te geçtiği üzere Güney Azerbaycan'ın Sultâniye bölgesinden başlayarak Erdebil, Geylan ve Kuzey Azerbaycan'ın Erân bölgesi, söz konusu oymağın yazlak ve kışlak alanları olarak belirtilmiştir (Rûmlû, 2011: 213). Diğer taraftan Karakoyunlu konfederasyonunun siyasi ve askeri yapısında önemli yere sahip olmaları ve bu devletin dağılmasından sonra Akkoyunlu ve Safevî devletlerinin yapısında kendi varlıklarını koruyabilmeleri söz konusu Çekirli oymağının nüfus açısından ne denli kalabalık olduklarını göstermektedir. Bu bakımdan kalabalık olan oymağın isminin dağıldıkları coğrafyada, yaşadıkları yerlere verilmesi ve halen de bu bölgelerde yaşayanların Çekirli oymağının halefleri olarak yaşamaları gayet anlamlı olacaktır.

Yukarıdaki bilgiler kapsamında Türkmen imparatorluklarının yönettiği nüfusta farklı etnisiteler içinde en çok Türk unsuru bulunmaktaydı (Hasanzâde, 2001: 58). Fakat söz konusu devletlerin Türkmen unsuruna dayanması diğer etniklerin bu devletlerde her hangi bir role sahip olmamaları anlamına gelmemektedir. Âyinlu aşireti Karakoyunlulardan sonraki Akkoyunlu ve Safevî devletlerinde mevcudiyetini etkin bir aşiret olarak muhafaza edememiş olsa bile Karakoyunlu devleti yapısında bu aşirete mensup kişiler zaman zaman emirlik ve emir-i divanlık makamlarını (Sümer, 1992: 30) elde edebilmiştir. Dolayısıyla askeri potansiyelleri ve ekonomik güce bağlı başarıları devlet kademesinde yükselmelerine imkân sağlıyordu. Belki de bu örnekten yola çıkarak Orta Çağ şartlarında ve özellikle Türkmen imparatorluklarında askeri güç ve düzenin önemli olması hasebiyle söz konusu kabiliyetleri gösteren milletlerin etnik mensubiyetine bakılmaksızın konfedere devletler içinde önemli yerlere gelmelerinin olumsuz karşılanmadığı söylenebilir. Fakat Arap, Kürt, Lor ya da Tacik unsurlar

Türkmen hâkimiyetleri döneminde bölgesel müttefik olmaktan daha ileri gidememişlerdir.

Söz konusu hâkimiyetlerin yaşadıkları dönemin şartlarında köylü ve şehirli halka ve ayrıca Tacik etniğine dayanmaması ve bu bakımdan onlara güven duymamaları da pratik sebepler olarak gösterilebilir. Zira Hasanzâde'nin de kaydettiği üzere bu halklar içinde genel anlamda kimin hâkim konumda olduğu pek önem taşıymıyordu. Çoğu zaman hangi taraf güçlüyse o tarafa katılıyor, savaş durumunda savaşı terk ederek galip gelen tarafın belli olmasını beklemek ve yeni hükümete tabiiyetlerini bildirmek için yurtlarına dönüyorlardı (Hasanzâde, 2001: 59). Ayrıca bu kitleler dönemin koşulları itibarıyla dış saldırılar karşısında devleti koruyacak olan askeri yeteneklerden de yoksundu. Bütün bunların sonucunda devletler, dış saldırılar karşısında bu kitlelere güvendiğinde yenilgiye uğrayacaktı. Kara Yusuf ve İskender Mirza'nın Timurlular ordusu karşısında ve ayrıca Cihan Şah'tan sonra Hasanali'nin yüz seksen bin kişilik ordusunun (Hasanzâde, 2001: 59) Uzun Hasan karşısında dağılması bu durumun göstergesidir.

Bir devlet sadece aşiret ve oymaklara dayanarak hareket edemez. Nitekim bu devletler de ikta ve soyurgal vermek yoluyla yerleşik halkla irtibat kurarak ekonomilerini canlı tutmaya çalışmışlardı. Diğer taraftan ise oymak beyleri ve emirler de sahip oldukları arazide çıkar ve menfaat ilişkileri sonucunda halkla yakından ilgilenerek hem imar faaliyetlerinde bulunuyor hem de ekonomik bir düzeni temin ediyorlardı. Burada zikredilmesi gereken önemli bir başka husus da Türk, Kürt ya da Arap aşiret veya halkların merkezi devlet ile ilişkilerinin karşılıklı siyasi ve ekonomik faydalar üzerinde şekillenmesidir. Bu durum hem Türkmenler hem de diğer etnik unsurlar için geçerliydi. Türkmenler için merkez halkanın bekası kendi ikta ve soyurgallarının ve sonuçta ekonomilerinin bekası ve merkezin güçlenmesi yeni fetihler, bunun sonucunda da ganimetlerin elde edilmesi demektir. Konfederasyonda bulunan etnikler için de yukarıda zikredildiği üzere tabi oldukları devletin bekası, yaşadıkları toprakların el değişmeden devamı demek idi. Sonuç itibarıyla Türkmen devletlerinin bekasının temeli siyasi ve ekonomik esaslar üzerinde kurulmuştur. Dolayısıyla siyasi ve ekonomik

sebeplerin etnisite, dil ve mezhepten daha önemli rol oynadığını söylemek yerinde olacaktır. Karakoyunlu ve Akkoyunlular döneminin din ve mezhep özelliklerini detaylı bir şekilde anlatılacağı üzere söz konusu devletlerin hâkim tabakası arasında benimsenen ve desteklenen mezhepler Karakoyunlularda Türkmen Müslümanlığı ve ön Kızılbaşlık, Akkoyunlularda ise -saray özelinde- kimi sultanlar nezdinde Sünniliktir. Söz konusu hâkimiyetler döneminde mezhebin halk ve yöneticiler arasında etkin ve güçlü bir faktör olduğu düşünülürse genelde Şafii mezhebine bağlı olan Kürtlerin Sünni mezhebi temsil eden Akkoyunlulardan yana olmaları gerekmede idi. Ancak yukarıda zikredilen hususlardan yola çıkarak Kürtlerin genelde heterodoks bir inanca sahip olan Karakoyunluların yanında yer aldıkları saptanabilmektedir. Bu da Türkmen hâkimiyetleri döneminde mezhebin taraf tutmak için yeterli sebep ve etken olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim bu da Minorsky'nin fikrinin, yani Karakoyunluların Kürdistan'a nüfuz ederek söz konusu halklarla mezhebi ve siyasi mücadelelere giriştikleri düşüncesinin⁵⁵ pek de geçerli olmadığı anlamına gelmektedir. Burada şunu söyleyebiliriz: En azından bizim ele aldığımız birinci el kaynaklarda söz konusu halkların ister kendi aralarında ister hâkim konumunda olan merkez ile mezhebi veya daha doğrusu itikadî çekişme halinde olduklarına dair bir veri bulunmamaktadır.

Yukarıda gösterildiği üzere iki Türkmen hâkimiyetini oluşturan oymakların bir araya gelme ve merkez etrafında toplanma nedenlerinin en önemlisi ekonomik ve siyasi beklentiler olmuştur. Burada zikredilmesi gereken husus ister Karakoyunlu ister Akkoyunlu konfederasyonlarında olsun, bir araya gelen farklı toplulukların, yani Türk, Kürt Arap, Lor ve Tacik nüfusunun ortak özellikleri genel anlamda yaşam tarzları ve bu yaşam tarzı ile alakalı olan ekonomik özelliklerine bağlıdır. Ki bu yaşam tarzının yani konar göçerliğin ve ekonomik özelliğin yani hayvancılığın verdiği savaşçı ruhu, yetenek ve güç sayesinde bir araya gelerek hayatlarının devamını sağlamayı başarmışlardır. Fakat yönetimin etrafına toplananların dışında

⁵⁵Konu ile ilgili bakınız: Minorsky, Vladimir, http://sci-hub.io/http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kurds-kurdistan-COM_0544?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.e..., 10.10.2017, 1/50.

yönetici konumunda bulunan hâkim bir tabaka da söz konusudur. Yönetici konumunda olan oba kendi siyasi varlığına yönetimi altında olan boy ve oymak teşkilatları ve özellikle rakip devletler karşısında farklı faktörleri kullanarak bir meşruiyet elde etmek zorundadır. Bu faktörlerden birisi Orta Çağ Türk devlet geleneğinde, hem Büyük Selçuklu Devleti hem Anadolu Selçuklu Devleti hem de Timurlularda görüldüğü üzere soy bağılılığı ve önceki devletlerin devamı mahiyetinde görünmektir. Türkmen hâkimiyetlerinde bu tarihsel bilincin var olduğunu tarihi veri ve kaynaklara dayanarak görmek mümkündür. İsmail Aka, “*Selçuklu Sonrası Orta Doğu’da Türk Varlığı*” adlı makalesinde Osmanlı tarihçisi Şükrullah’ın Sultan Murat tarafından elçi olarak Karakoyunlu sultanı Cihan Şah’a gönderildiğinden bahsetmiştir. Şükrullah’ın anlattıklarına göre Cihan Şah ile görüşmesinde Cihan Şah, Sultan Murad’ın kendisi ile kardeş ve ayrıca akraba olduğunu zikretmiştir. Akrabalığın nedenini ise şu şekilde açıklamıştır: “*Kardeşim Sultan Murad’ın nesebi Oğuz oğlu Gök Alp’e ulaşıyor. Gök Alp oğulları Kızıl Boğa oğlu Kaya Alp oğlu Süleymanşah oğlu Ertuğrul’a kırk beşinci göbekte erişmiştir. Kara Yusuf’un nesebi ise kırk birinci göbekte Deniz Alp’e erişmektedir...*”. İsmail Aka, Cihan Şah’ın bu ifadelerini onun milli duygularının ve kültür seviyesinin göstergesi olarak beyan etmektedir (Aka, 2014: 841). Akkoyunlu Devleti söz konusu olunca, Akkoyunluların en büyük hükümdarı Uzun Hasan kendilerinin Oğuz Bayındır Han’ın torunları olduklarını söylüyordu. Paralarına, fermanlarına ve bayraklarına Bayındır boyunun damgasını koyduruyordu. Uzun Hasan kendisini Anadolu Türklerinin tek hükümdarı olarak biliyor Osmanlı ve Memlûk ülkesinde Türklere gayrimüslim muamelesi edilip onlardan haraç alındığını söylüyordu ki bütün bunlar Aka’ya göre Uzun Hasan’daki kuvvetli milli şuurun varlığını göstermektedir. Aka, Osmanlı’nın doğudaki siyasi rakibi olan Akkoyunluların bu tutumunun Osmanlı’yı da etkisi altında bıraktığını söylemektedir. Osmanlı hanedanının Oğuz Han’ın soyundan ve Kayı boyundan olma iddiası sadece Oğuzlara karşı duyulan sevgi ve bağlılıkla ilgili değil, aynı zamanda Akkoyunlular ve özellikle Uzun Hasan ile olan rekabetle de ilgiliydi (Aka, 2014: 843). Karakoyunlu ve Akkoyunlu sultanlarının tarih ve geçmişleri ile kurdukları bağ ve oluşturdukları irtibat, yukarıda anılan milli

bilinç ve milli aidiyet kavramlarıyla tam olarak alakalı olmasa da, söz konusu hâkimlerde tarihsel bilincin varlığı ve bu tarihsel bilinçten dolayı ortak aidiyet duygularının bulunduğunu gösterir.

1.4. Karakoyunlu ve Akkoyunlularda Kültür ve Dil

Orta Çağ devletlerinin rekabet alanlarına bakıldığında bu devletlerin askeri rekabetin yanı sıra bir kültür ve sanat rekabetine de giriştikleri görülmektedir. Fakat bu kültür ve sanat rekabeti sanat için yapılan bir rekabet değildir. Bu rekabet adeta bir siyasi mücadeledir. Diğer bir ifade ile kılıcın yanı sıra kalem de kesici bir silah olarak siyasi maksatlar doğrultusunda kullanılmıştır. Sultanlar sanatın hamileri olarak himayeleri altındaki sanatkârları bir araya getirip kendilerinin aynı zamanda kılıç ve kalem erbapları olarak tanınmalarına vesile olacaktırlar. Kimi zaman sanatçıların cezbi sultanlar arasında rekabete dönüşmüştür. Tıpkı Timur'un torunları⁵⁶ arasında olduğu gibi. Kimi zaman bu sanat ürünleri devletin hâkimiyetini temsil eden sembollere dönüşecektir. Tıpkı Türk-İslam devletlerinin cami mimarisi gibi. Kimi zaman ise benimsediği ideolojinin yayılması için bir elçi, kimi zaman ise tebaasını motive eden güçlü bir araçtır. Tıpkı Şah İsmail'in deyiş ve nefeslerinin Türkmenler arasında yayılması gibi. Fakat vazıhtır ki, şark dünyasının derinliklerinde yer edinen ve bu toplumların en önemli ifade araçlarından biri olan yönleri onların sözlü kültürleridir. Ve bu kültürün ürünü olan şiir söz konusu toplumlarda bambaşka bir yere sahip olacaktır.

Bu bakımdan Tuba I. Durmuş'un zikrettiği üzere Türk Coğrafyasındaki sultanların sanatın şiir koluna destekleri bir başka olmuştur. Sultanların himayeleri sayesinde Türk şiirinin on dördüncü yüzyılda Hindistan, Horasan, Türkmenistan, İran ve Tarihi Azerbaycan'da gelişme süreci devam etmiştir (Durmuş, 2014: 66).

Zebihullah Safa'ya göre Timurlu, Osmanlı, Türkmen devletleri ve Hindistan saraylarında Farsçanın manzum ve mensur edebiyatı gelişme halindeyken, on beşinci yüzyılda başka bir dil yani Türkçe de edebi bir dil

⁵⁶ Timur'un torunu İbrahim Sultan kardeşi Baysungur'un Herat'ta bulunan sarayındaki ressamın kendi sarayına gönderilmesi karşılığında Baysungur'a yüz bin dinar teklifinde bulunmuştur. (Durmuş, 2014: 67).

olarak sağlam temellerle yaygınlaşıyordu. Türkçenin edebi bir dil halinde gelişmesi için özellikle Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde çabalar sarf ediliyordu. Yeni Türk edebiyatının ortaya çıktığı bu dönemlerde Farsça nazmı ve nesrin Türkçe nazım ve nesre dönüştüğünü görmek mümkündür. Safa'ya göre, Türkçe manzum şiirlerin daha önceki devirlerde de örneklerine rastlamak mümkündür. Örneğin; Mevlana'nın oğlu Beha Veled, Şah Kasım Envar ve Kabulî gibi şairlerin Türkçe şiirleri bulunmaktadır. Ancak Türk şiirinin gerçek manada olgunlaşması Timurlular döneminden itibaren başlamıştır. Bu dönemden itibaren birçok Türkçe şiir yazan şair ile karşılaşmaktayız. Üstelik birçok sultan ve şehzadenin de söz konusu dönemden itibaren Türkçe şiir yazdıkları bilinmektedir. Yazar, söz konusu dönemlerde Ali Şir Nevaî, Zahireddin Babür ve Şah İsmail Hatâyi'nin şiirlerini Türk edebiyatının güzide eserleri olduğunu söyleyerek, bu dönemi Türk edebiyatının yükseliş devri olarak anmaktadır (Safa, 1991: 146-147). Ayrıca Abdullah Râzî, *Tarih-i Mufasssal-i İnan* isimli eserinde Hüseyin Baykara'nın dönemini Türkçe edebiyatın yükseliş dönemi olarak görmektedir. Yazara göre Sultan Hüseyin'in teşvikleri İranlı edebiyatçıları Türkçeye meylettirmiştir. Ayrıca bu dönemde Teftâzânî, S'adî'nin *Bostan* adlı eserini Türkçeye tercüme etmiştir (Râzî, 1969, 379-380).

Safa, *İnan Edebiyat Tarihi* isimli kitabında söz konusu dönemi Farsçanın hem nitelik hem de nicelik açısından düşüş ve gerileme dönemi olarak tanımlamaktadır. Safa'ya göre bu düşüş ve gerilemenin asıl sebeplerinden biri Türklerin galibiyeti ve bunun sonucunda Türkçenin yaygınlaşmasıdır. Ona göre İnan ve Maveraünnehir'de Türk şairlerin etkisinde Türkçe şiir yazmak öyle bir rağbet kazandı ki, kimi Fars dilli şairler de Türkçe şiir yazmaya heves ettiler (Safa, 1991: 152). Safa'nın söylediklerinden yola çıkarak zikredilen dönemlerde söz konusu devletlerin Türkçenin gelişimi ve edebi bir dil olarak yaygınlaşmasında önemli bir yere sahip oldukları söylenebilir.

Ayrıca on beşinci yüzyılın başlarından on altıncı yüzyılın başlarına dek Türk saraylarında Türkçenin Farsça manzum ve mensur eserlere bariz sentaks etkisi ve mazmun katkısı dışında, kelime intikali şeklinde de Farsçaya tesirinden bahsetmek Türkçenin yaygınlık ve etki seviyesini göstermek

açısından önemli olacaktır. Safa sözü geçen dönemlerde yazılmış Farsça mensur eserlerde Türkçe kelimelerin yaygın bir şekilde kullanılmasından bahsetmiştir. Yazar bu durumun sebebini bu kelimelerin⁵⁷ devlet, divan ve ordu içinde yaygın bir şekilde kullanılması ile açıklamıştır. Bu durum *Kitab-ı Diyarbekriye*'nin yayına hazırlık aşamasında F. Sümer'in de dikkatini çekmiş olmalı ki, kitabın son bölümünde *Türkçe ve Moğolca Kelimeler ve Kavramlar* başlığı altında kitapta geçen Türkçe ve Moğolca kelimeleri bir araya getirmiştir (Sümer, 1992: 634-639).

Burada Türkmen devletleri devrindeki kültürün en önemli ögesi olarak dil ve dilin bir ürünü olan edebiyat ile şiiri ele alacak olursak, Karakoyunlu hanedanının on beşinci yüzyılda bu süreci ciddi bir şekilde ilerlettiğini söylemek yerinde olacaktır. Kaynaklara göre bu hanedanın mensupları şiir sanatını ve şairleri himayenin ötesinde bizzat şiiri üreten kişilerdir. Hanedan üyeleri olan Cihan Şah "*Hakîkî*" ve onun oğlu Pir Budak "*Budak*" mahlası ile şiir yazıyorlardı (Safa, 1991: 134; Mîrcaferî, 2015: 274). Ayrıca İskender Mirza'nın iki kızı Ârâyiş Beyüm ve Şah Saray Beyüm dönemin şairleri (Sümer, 1992: 143) kisvesinde yer almış, kendileri şiir sanatıyla ilgilenmişlerdir (Sümer, 2001: 438).

Cihan Şah döneminde Karakoyunlu devletinin sınırları genişlediği gibi Azerbaycan edebî şiir dili de yeni sınırlara ulaşmıştır (Sümer, 2001: 438). Cihan Şah "*Hakîkî*" mahlası ile Türkçe ve Farsça şiirler söylemiştir (Erdem, 2007: 866). Mesnevi ve gazel kalıbında söylediği şiirlerinde Nesimi, Fazlullah Hurûfî ve Mevlana'yı örnek almıştır. Azerbaycan edebiyatında "*Mevlana Celaleddin-i Sani*" diye meşhurdur. Azerbaycan klasik edebiyatının en güzel örneklerinden olan Cihan Şah'ın şiirleri, aynı zamanda Azerbaycan edebiyatının orta çağlardaki gelişmesini göstermektedir. Hakîkî'nin şiirlerinde Azerbaycan musikisinin söz konusu dönemlerde yaygın olduğu görülmektedir (Temizel, 2009: 32-33). Fahrî Herevî 1551-1555 yılları arasında yazdığı *Ravzatü's-Selâtin ve Cevahir'ül-'Acayib* isimli

⁵⁷ Yazar "bu kelime ve kavramların divan, devlet ve ordu işlerinde kullanılması" şeklinde yazmıştır. Ancak *kelime ve kavramlar* yerine Türk dilinin kullanılması ve Türkçenin kullanımını sonucunda kelime ve kavramların Farsçaya girmesi gibi düşünmek daha doğru olacaktır. (Safa, 1991: 148).

eserinde Cihan Şah'ın şiirleri için “*dervişâne ve tasavvufa yakın*” ibaresini kullanmıştır (Emirî Herevî, 1968: 68). Cihan Şah'ın, meşhur mutasavvıf Molla Camî ile münasebeti olduğu bilinmektedir. Kaynaklara göre Cihan Şah divanını Cami'ye göndermiştir. Cami, Cihan Şah için cevap mahiyetinde yazdığı şiirde ise Cihan Şah'ı, *Şah Hahîkî, ilim sever* ve *ârif* sıfatları ile anmıştır (Safa, 1991:134).

Muhsin Macit'e göre Hakîkî'nin Türkçe şiirleri Farsça şiirlerine göre az olsa da on beşinci yüzyılda, pek çok Türk şair Farsça şiir yazarken Hakîkî'nin Türkçe şiir yazması dikkate şayandır. Hakîkî'nin söz konusu dönemlerde yaptığı önemli iş, Türkçenin ifade kabiliyetini göstermektir (Macit, 2012: 13). Hakîkî Türkçe şiirlerinde Nesîmî'den etkilenmiştir (Macit, 2002: 66-72). Burada zikredilmesi gereken husus İ. Erdem'in söylediği üzere, Cihan Şah'ın kendisinin Hurûfilikle yakından ilgilenmesidir. Öyle ki dönemin en büyük âlimlerinden olan Ali Devânî, Hurûfilikle ilgili olan *Risale-yi Hurûf* adlı eseri hazırlayarak Cihan Şah'a takdim etmiştir (Erdem, 2007: 867). Cihan Şah'ın söz konusu dönemlerde Nesîmî'den etkilenmesi, bir taraftan kendisinin Hurûfilîğe ve tasavvufa ilgisini gösterirken diğer taraftan ise Azerbaycan edebiyatının en önemli isimlerinden olan Nesîmî'nin şiirlerinin toplumda nedenli yaygın ve etkili olduğunu göstermektedir. Ancak burada bizim için önemli olan durum, saraydan uzak bir halk şairi olan Nesîmî'nin Türk insanı ile bir iletişim aracı olan Türkçeyi seçmiş olmasıdır. Hurûfiler için şiir, insanları cezbetmek için kullanılan bir araç mahiyetindeydi (Onuk, 2014: 21), ancak Cihan Şah bu dili saraya getirerek Türkçeye saray dili mahiyetini kazandırmıştır. Fuat Köprülü, Cihan Şah'ın dini ideolojisini Türkmenler arasında yaymak amacıyla hece ölçüsünü kullanmış olmasının hiç de ihtimalden uzak olmadığını söylemiştir (Macit, 2012: 10). Bu ihtimalin tahakkuku hükmünde günümüze kadar herhangi bir belge bulunmadıysa da Köprülü'nün bu dikkati Cihan Şah'ın fikir dünyasının izahı için önemlidir.

Köprülü, Aliyüllahî inancına mensup Kuşçuoğlu⁵⁸ isimli Türk şairin Cihan Şah döneminde yaşadığının güçlü bir ihtimal olduğunu ileri sürerek

⁵⁸ Beyrek Kuşçuoğlu'nun kelâm ve sözleri nefes, deyiş ve zikir olarak halen Güney Azerbaycan Türkmen Alevi-Kızılbaş-Ehl-i Hakları arasında kullanılmaktadır. Detaylı bilgi için bakınız: (Kuşçuoğlu, 1991: 17)

Karakoyunlu sarayının etrafında Türk dilinde yazan şairlerin toplandığı ihtimalini var saymıştır (Köprülü, 1989: 40).

Karakoyunlu devletinin siyasi ve kültürel mirasının Akkoyunlular tarafından devraldıktan sonra özellikle Uzun Hasan ve Uzun Hasan'ın sanatsever oğlu Yakup zamanında ilim adamlarının himayesi ile çok sayıda eser üretilmiştir. Uzun Hasan, Cihan Şah'tan devraldığı Tebriz'de birçok âlim, sanatçı, şair ve edibi bir araya getirmiştir. Celâlüddin Devânî *Ahlâk-ı Celâli ve Arznâme*'yi (*Arz-ı Sipah-ı Uzun Hasan*), Mehmet Bin Mansur *Cevâhîrnâme*'yi ve Ebubekir-i Tahranî *Kitab-ı Diyarbekriye*'yi Uzun Hasan'a sunmuştur. Ayrıca *Kıran-ı Habeşî* isimli eser söz konusu dönemde Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiştir (Erdem, 2007: 880).

Akkoyunlu Yakup dönemi, kültürel faaliyetler açısından en verimli dönemdir. Yakup kendisi Türkçeyi ve Farsçayı iyi derecede biliyor ve bu dillerde şiir söylüyordu (Erdem, 2007: 880). Zebihüllah Safa'ya göre Yakup kendi şiirlerini *Cönk-i Yakubi* adlı eserde bir araya getirmiştir (Safa, 1991: 136). İdris-i Bitlisî'nin *Heşt-Bihîşt*, Fazlullah Ruzbehân Honcî İsfahanî'nin *Tarih-i Âlem-ârâ-yı Eminî* ve Celâlüddin Devânî'nin *Risâle-yi Adalet* isimli eserlerini bu dönemin örnek eserleri olarak zikretmek mümkündür (Erdem, 2007: 880).

Sonuç olarak Köprülünün kaydettiği üzere Karakoyunlu ve Akkoyunlu imparatorlukları döneminde İran edebiyatının geliştiği kadar Türk edebiyatı da gelişmiştir. Ne var ki söz konusu dönemlerden günümüze kadar az sayıda eser intikal edebilmiştir (Köprülü, 1989: 40). Söz konusu Türkmen imparatorlukları dönemlerinde Türkçe edebî bir dil olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkmen hâkimiyetleri dönemlerinde Türkçe yaygınlaşarak Azerbaycan ve Türk edebiyatının en güzel eserleri ortaya çıkmıştır. Bu dönemlerde temelleri atılan gelenek, yani Türkçenin kullanılması, Akkoyunlulardan sonra kurulan Safevî Devleti için de bir alt yapı mahiyetini taşıyacaktır.

1.5. Karakoyunlu ve Akkoyunlularda Ekonomi

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin maliye teşkilatıyla ilgili detaylı bilgi elde etmek pek mümkün görülmemektedir. Bunun nedeni söz konusu dönemlerden günümüze kadar ulaşan kaynakların az sayıda ve muhteva açısından yetersiz olmasıdır. Dönemin maliye teşkilatının özellikleri ile teşkilatların işleyişini gösteren senet ve belgelerin az sayıda olması, bu devletlerin kısa ömürlü olması, hükümdarların hayatının büyük kısmının savaşlarda geçmesi (Mîrcaferî, 2015: 273), siyasi istikrarsızlık, hâkimi oldukları coğrafyada siyasi birliğin olmayışı, soyurgal arazinin çoğalması (soyurgal toprak sisteminin yaygınlaşması) ve evkaf arazinin yaygınlaşması bu durumun başlıca sebepleri olarak sayılabilir (Hasanzâde, 2001: 215).

Karakoyunluların mali teşkilatları büyük oranda İlhanlı ve Timurlu teşkilatlarının benzeriydi (Mîrcaferî, 2015: 273). Karakoyunlu dönemi araştırmalarına göre toprak taksimatı ve arazi sisteminin yapısı divanî topraklar, hassa topraklar, mülkî topraklar, vakıf arazisi, ikta ve soyurgaldan ibarettir (Mîrcaferî, 2015: 275). Fakat yukarda sözü geçen toprak sistemleri farklı dönemlerde ortaya çıkması nedeniyle söz konusu dönemle uygulanma biçimi, ehemmiyeti ve sıralaması açısından farklılıklar göstermektedir. (Nu'manî, 1980, s. 146) Örneğin 14. yüzyılda yaygın bir şekilde uygulanan soyurgal sisteminin (Mîrcaferî, 2015: 275) Karakoyunlular döneminde daha yaygın bir şekilde uygulandığını söylemek doğru bir ifade olacaktır (Hasanzâde, 2001: 209).

Söz konusu dönemde vakıf arazi sistemi devam etmektedir. Vakıf topraklarına bakan kişiler, bu hakkı aile içinde miras olarak bırakıyordu. Hıristiyan kiliselerine dahi devlet tarafından toprak tahsis ediliyor, bazıları ise vergiden muaf tutuluyordu (Busse, 1989: 315-316).

Hasanzade bu devletin mali teşkilatlar ve vergi sistemi ile ilgili yaptığı önemli ve ciddi reformlar hakkında bilgi mevcut olmadığını öne sürerken (Hasanzâde, 2001: 215) Dinperest, Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah döneminde mali sistemle ilgili bir takım ıslahatlar (Dinperest ve Hasanzâde, 2014: 59) gerçekleştiğini ve dönemin tarihi kayıtlarından yola çıkarak Cihan Şah'ın toprak vergilerinde birtakım indirimler yaptığını öne sürmüştür

(Dinperest ve Hasanzâde, 2014: 59). Ne var ki Cihan Şah'ın yaptığı ıslahatlarla ilgili günümüze kadar ulaşan bir belge bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu ıslahat veya ıslahatların mahiyetiyle ilgili kesin bir fikir yürütmek mümkün değildir.

Akkoyunlu Devleti söz konusu olunca Uzunçarşılı, devletin mali teşkilatının daha önce bölgede hâkimiyet kuran İlhanlı ve Timurluların mali sisteminin devamı olduğunu söylemektedir (Uzunçarşılı, 1969: 205). Tabiidir ki, bu devlet kendisinden önce bölgede bir hükümet teşkil eden Karakoyunlu devletinin de mirasçısıdır.

Uzunçarşılı'nın deyimiyle Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan devletinin mali sisteminde köklü ıslahatlar gerçekleştirmiştir (Uzunçarşılı, 1969: 205). Daha önce söylendiği üzere, mali sistem ve özellikle vergi sisteminde düzenlemeye başvurmak sadece Uzun Hasan ve Akkoyunlular hâkimiyeti döneminde söz konusu değildir. Akkoyunluların mirasçısı olduğu önceki devletlerde de bunun benzerlerine rastlamak mümkündür. Ann Lambton, İlhanlı Sultanı Gazan Han tarafından uygulanan ıslahatları ele alırken söz konusu dönemde ictimai ve siyasi kargaşanın yanı sıra mali açıdan da halkın üzerindeki yükün hayli ağır olduğunu ve bu sebepten Gazan Han'ın merkeziyetçi bir siyasete yöneldiğini belirtmiştir. Gazan Han bu siyasetin devamında vergi mukata'acılarının gücünü ve nüfuzunu kırarak, vilayetlerin vergi hesaplarının yılsonunda yapılması uygulamasını getirmiştir (Lambton, 1956: 367-368). Ne var ki, Gazan Han'ın yaptığı mali reform, toprak sahiplerinin menfaatlerine uymadığı için vefatından sonra terk edilmiştir (Dinperest ve Hasanzâde, 2014: 56). İlhanlılardan sonra ise Timur, toplumda düzeni sağlamak için mali reforma başvurmuştur (Hüseynî Türbetî, 1964: 360), ancak Timur'un vefatından sonra bu yeni yasalar da rafa kaldırılmıştır (Dinperest, 2014: 58). Şahruh'un Timurlu tahtına geçmesiyle birlikte düzen ve sükûnetin topluma hâkim olması için yeni bir mali düzene başvurulmuştur. Bunun için Gazan Han'ın reformları ele alınarak mali sistemde değişiklikler yapılmış ve bunun sayesinde döneminin tarihçisi Devletşah'ın kaydettiği üzere *“halk Şahruh'un döneminde olduğu kadar hiç bir devlette, Hz.*

Adem'den günümüze kadar, refah içinde olmamıştı” (Pigolevskaia, 1975: 434).

Yukarıda da zikredildiği üzere Akkoyunlu sultanı Uzun Hasan, devletin mali sistemini düzene oturtmak ve bunun sonucunda imparatorluk tebaasının refah seviyesini yükseltmek amacıyla önceki devletlerde uygulana gelen mali usulleri ıslah etmiştir. İnalçık, Uzun Hasan'ın yaptığı ıslahatın ve sonuç olarak tanzim ettiği kanunun Fatih Sultan Mehmet'ten örnek alındığını söylemiştir. Ona göre, Osmanlı sultanları, Anadolu coğrafyasında eskiden beri cari olan kanunların dönemin ruhuna ve hukuki kanunlarına aykırı olanların çıkarılıp diğer kısımlarının devam ettirilmesini sağlamıştır. İnalçık, Uzun Hasan'ın kanunlarını da tıpkı Osmanlı'da olduğu gibi eskiden beri bölgede uygulanan kanunların modernize edilmiş hali olarak görmektedir (İnalçık, 2016: 139). Hintz ise Uzun Hasan kanunlarının, eskiden beri halk arasında mütedavil olan kanunlar ve Uzun Hasan tarafından tespit edilerek düzenlenmiş kanunlar olarak taksim etmektedir (Hinz, 1986: 179-180). Ömer Lütfi Barkan, Uzun Hasan kanunlarının uzun süre Akkoyunlu İmparatorluğu sahasında uygulandığını söylemektedir. Barkan'a göre 1518 tarihine doğru hâlâ *Hasan Padişah Kanunları* adı altında aynen veya bazı bölümlerde önemli düzeltmelerle uygulanmıştır. yani Osmanlı hâkimiyeti döneminde de aynı bölgelerde uzun yıllar geçerliliğini korumuştur (Barkan, 1980: 545-546)⁵⁹.

Uzun Hasan'ın kanunları Safevî Devleti (Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, 1969: 205) ve Akkoyunlu coğrafyasının Osmanlı'ya ilhak olan kısımlarında Osmanlı Devleti tarafından (Barkan, 1980: 546) uygulanmıştır. *Hasan Padişah'ın Kanunları*, Akkoyunlu İmparatorluğu topraklarının Şah İsmail'in eline geçmesinden sonra Safevî Devleti tarafından da Şah Tahmasb dönemine kadar imparatorluk sahasında kullanılmıştır (Dinperest ve Hasanzâde, 2014: 53).

Akkoyunlu Devleti'nde vezir, maliye bakanı statüsünde devletin mali teşkilatından sorumluydu (Woods, 1993: 25). M. Halil Yınanç'a göre Uzun

⁵⁹ Söz konusu kanunların içeriği ile detaylı bilgi için bakınız: (Barkan, 1980; Dinperest ve Hasanzâde 2014: 53-77).

Hasan zamanında idari teşkilatın merkezi, büyük divan idi ki bu divanın reisine *sahib-i divan* denilirdi (Yınanç, 1978: 263). Hasanzade ise vezirden sonra sahib-i divanın devletin mali teşkilatının başında yer aldığını söylemektedir. Ona göre devletin bütün mali işlerinden sorumlu olan divan sahibi (sahib-i divan) sadece sultan ve vezir karşısında sorumluydu ve genelde İranîlerden seçiliyordu. Fakat Karakoyunlu döneminde sahib-i divan unvanının yanı sıra *emir-i türkmen* terimini görmek mümkündür (Hasanzâde, 2001: 215) ki, bu da en azından Karakoyunlular devletinde bu makamda Türklerin görev aldığını göstermektedir. Örnek olarak *Tarih-i Diyarbekriyye*'de defalarca ismi geçen Emir Şah Ali Bey Bayramî, Karakoyunlu sultanı Cihan Şah'ın emirü'l-ümerası olmakla birlikte aynı zamanda sahib-i divan mansabında da bulunmaktadır (Tahrânî, 1977: 400). Ayrıca söz konusu dönemin en önemli kaynaklarından olan *Tarih-i Diyarbekriyye*'de Cihan Şah döneminde Harput Kalesi'nin Fethi başlığı altında nakledilen olaylar sırasında, sahib-i divan makamının sıfatı *mu'temedü'l-mülk* şeklinde kaydedilmiştir ki, bu da sahib-i divan makamının Karakoyunlular devletindeki önemini göstermektedir (Tahrânî, 1977: 396). Akkoyunlu döneminin meşhur ve yetenekli sahib-i divanları arasında Hâce Kemaleddin Ali'yi zikretmek mümkündür. Devânî, *Arz-ı Sipah-i Uzun Hasan* isimli yazısında Sahib-i Divan Hâce Kemaleddin Ali'nin ismini zikrettikten sonra ismi geçen zatın vazifesini "*tahsil-i medâhil ve zabt-ı ebvab-ı emvâl*" olarak göstermiştir. Bu ibareden yola çıkarak sahib-i divanın görevinin devletin gelirlerini hesaplamak ve devletin mal varlığı kayıtlarını oluşturarak muhasebe etmek olduğu beyan edilmiştir (Celeleddin Devânî, ---: 47).

Maliye teşkilatının mansaplarından biri de *sahib-i âzam*dır. Bu mansabın görev veya görevleriyle ilgili net bir bilgi bulunmamakla birlikte sahib-i divanın divani ve mali işlerde yardımcılarında olması muhtemeldir (Hasanzâde, 2001: 216). Karakoyunlu kaynaklarında bu unvana rastlanmadığı için söz konusu dönemde sahib-i âzam makamı ve mahiyetiyle ilgili bilgi sahibi değiliz. Ancak Akkoyunlular döneminde kaleme alınmış *Arz-ı Sipah-ı Uzun Hasan* isimli eserde sahib-i âzam unvanı taşıyan zatın bu geçit töreninde yer aldığı görülmektedir. Devânî, geçit sırasında Uzun

Hasan'ın sahib-i âzamı olan Hâce Muizü'd-din Muhammed Fasih isimli kişinin etrafında bulunan kılıkçı ve terkeş-bentlerle birlikte Sultan Halil'in karşısından geçtiğini kaleme almıştır. Bu törende sahib-i âzam, sahib-i divandan sonra yer almıştır (Celeleddin Devânî, ---: 47-48). Geçit töreninde kişilerin kendi mesleki sınıfları ve makamlarının önemine göre yer aldıklarını göz önünde bulunduracak olursak sahib-i âzam'ın sahib-i divandan sonra yer almasından hareketle bu makamın divan sahibinin bir alt kademesinde olduğu ve onun gözetiminde bulunduğu sonucuna varmak mümkündür.

Hâzin (hazinedâr) mansabı Akkoyunlular döneminin bir diğer önemli mali mansaplarından. Sultanın yakın ve güvenilir bulduğu kişiler arasından seçilen hâzin, genelde ordu emirlerinden oluyordu. Hazinedârın asıl görevi devlet hazinesini muhafaza ve sarfiyata nezaret etmektir (Hasanzâde, 2001: 217). Akkoyunlu dönemi meşhur hazinedârlarından Ali Bey Hamze-i Hâzin, Sultan Yakub'un hazinedârıdır. (Tahranî, 1977: 130), Ayrıca Hamze Hâzin (Tahranî, 1977: 113) Karakoyunlu dönemi hazinedârlarından birisidir.

Günümüze kadar ulaşan Akkoyunlu dönemi kaynaklarında kırkı aşkın vergi kalemini görmek mümkündür (Hasanzâde, 2001: 218). Bu vergileri genel hatlarıyla konar göçerlerden alınan vergiler, şehir ve köylerde yaşayanlardan tahsil edilen vergiler ve hediye adı altında alınan vergiler olarak tasnif edebiliriz. *Alefe, ulûfe, ulak, kutluga, ulam, bigâr, tarh, tamga, şaltakat, av, şilân-bahâ, mevaşî, pişkeş, resmü'l-vizare, resmü's-sadare ve hakkü's-s'ay* bu vergilerden birkaçıdır⁶⁰.

⁶⁰ Söz konusu dönemin vergileri hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Müderresî Tabâtbâyî, ---: 106, 109-110)

2. BÖLÜM

SAFEVÎ DEVLETİNDE KÜLTÜREL SENTEZ VE DEVAMLILIK

2.1. Safevî Döneminin Siyasi ve İçtimaî Açından Genel Özellikleri

Bu başlık altında Safevî Devleti'nin meşruiyet kaynakları ele alınarak bu konu ile ilgili farklı Safevî tarihçileri tarafından ileri sürülen görüşler tartışılacaktır. Safevî Devletinin tarih sahnesine çıkışı ve sonrasında varlığının devam ettirebilmesinde söz konusu meşruiyet kaynaklarının önemi büyüktür. Bu mesele, bir taraftan devletin yapısını diğer taraftan ise Safevî toplumunu etkilediği için bahsedilen meşruiyet kaynaklarının Tahmasb döneminde değişimi ele alınacaktır.

Faruk Sümer'in de belirttiği üzere Türkmenler tarafından kurulan Safevî Devletine (Sümer, 1976: 3) bağlı Türkmen-Kızılbaş insanının Safevî sülalesi ve özellikle Erdebil Tekkesi ile ilişkileri, Erdebil Tekkesinin devletin kuruluşundan önceki konumu, önemi ve gücü mercek altına alınarak bu kitlelerin mürşit ve şahlarına bakışı ve onlardan beklentileri üzerinde durulacaktır. Böylelikle bir taraftan Safevî Devletinin ortaya çıkışına etki eden mekanizmalar ortaya konulacak diğer taraftan Türkmen grupların kendilerini temsil edecek bir devleti tarih sahnesine çıkarma çabaları irdelenecektir.

Yine bu bölümde Safevî Devletinin idari yapısı, müessese ve teşkilatları ele alınarak bu teşkilatların özellikleri belirlenecektir. Değinilecek bir diğer önemli husus da farklı etniklere mensup insanların bu idari yapılanmada görev ve konumlarının ele alınmasıdır. Bunun yanı sıra Safevî Devletinin ordu yapısı incelenerek özellikle Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletleri ile karşılaştırma şansı elde edilecektir.

İran ve özellikle oryantalist Safevî tarihçileri tarafından Farsçanın Safevî döneminde en yüksek seviyeye ve resmi dil özelliğine ulaştığı iddia edilir (Roemer, 2002: 252). Ancak Türkçe'nin durumunun izahı, tarihçiler

tarafından pek rağbet görmemiş, bu dilin Safevî Devletinde konumu ve durumu ele alınmamıştır. Burada dil ve kültür başlığı altında Türkçe'nin özellikle I. dönem Safevî Devleti'ndeki durumu ele alınarak Türkçe'nin edebiyat, siyaset ve toplumdaki yeri tartışılacaktır. Bunun sayesinde I. dönem Safevî sarayında temelleri atılan geleneğin sonraki dönemlerde nasıl bir neticesi olduğu ortaya konmuş olacaktır.

Safevî dönemini önemli hususlarından biri toplumdaki etnik meseledir. Bu bağlamda birinci derecede Safevî Devletinin zuhurunda rol sahibi olan etnik veya etnikler ele alınarak farklı görüşler analiz edilecektir. Devamında ise tarihçilerin Safevî toplumunu ikiye ayırmaları ve Türk-Türkmen ve Tat-Tacikler üzerinde durulacaktır. Ancak burada tarihçilerin Tat ve Tacikler üzerine bugüne kadar tekrarladıkları benzer düşüncelerin dışında, Safevî kaynaklarından hareketle farklı bir önerme ileri sürülecektir.

Safevî Devleti'nin yaklaşık iki buçuk asırlık tarihini ele alan kimi Safevî tarihçileri söz konusu hanedanın tarihini farklı dönemlere ayırdıkları görülmektedir. Bu tarihçilerin bir kısmının Safevî tarihinin ikiye ayırdıkları görülür. Örneğin; Muhammed Bakır Ârâm, Safevî dönemi tarih yazımı hakkındaki eserinde Safevî döneminde yazılan eserlerin iki dönemde ele alınması gerektiğini öne sürmüştür. Ârâm, 1501-1629 tarihleri arası yani Şah İsmail'den I. Şah Abbas'ın hâkimiyetinin sonuna kadarki zaman dilimini Safevîlerin birinci dönemi olarak adlandırmıştır. Yazar bu ayırımın sebebini zikredilen zaman dilimi içerisinde devletin kuruluşu, yapılanması, siyasi, kültürel ve mezhebi temellerin atılması ile birlikte bu temellerin sağlamlaşması gibi özelliklerin bulunması olarak belirtmiştir. (Ârâm 2015: 36). Allahyâr Hilatberî ise Safevî tarihinin birinci dönemini devletin kuruluşundan Şah Abbas'ın tahta geçişine kadarki zaman dilimi olarak sınırlandırır. Ne var ki yazar bu ayırım için herhangi bir neden sunmamıştır (Hilatberî, 2010: 36). Safevî tarihini iki dönemde ele alan diğer tarihçi Roger M. Savory'dir. Savory, ilgili çalışmasında birinci dönem, Şah İsmail'den Şah Abbas'a kadardır. Yazar bu ayırımı divani işlerde makam sahibi olan kişilerin yetki alanlarından hareketle belirlemiştir (Savory, 1997: 225). Bunların dışında M. Sıfatgül ise Safevî tarihini üç farklı dönemde ele almıştır. Sıfatgül

bu ayrımı devletin siyasi sisteminin işleyiş tarzından yola çıkarak yapmıştır. Yazara göre Safevî Devleti Şah İsmail tarafından kurulmuş, Şah Tahmasb döneminde tespit edilmiş ve I. Şah Abbas döneminde en yüksek mertebeye ulaşmıştır.

Görüldüğü üzere farklı tarihçiler tarafından Safevî Devleti farklı dönemlere ayırarak ele alınmıştır. Fakat bu ayırmaların genel nedeni söz konusu devletin siyasi özellikleri olmuştur. Yani genel olarak Safevî Devletinin kuruluşundan yükseliş devrine olan yolculuğu esas alınmaktadır. Hâlbuki Safevî Devleti ilk kuruluş tarihinden I. Şah Abbas'a gelen süreç içinde iç ve dış dinamiklerden etkilenecek birçok değişime uğramıştır. Şah İsmail tarafından kurulan Safevî İmparatorluğu I. Şah Abbas dönemi ve özellikle 1629 yani I. Şah Abbas'ın vefatına dek siyasi, kültürel ve özellikle itikadî açıdan birçok değişime maruz kalmıştır. Nitekim Safevî tarihinin daha iyi anlaşılması, siyasî, itikadî ve sosyokültürel özelliklerinin daha net bir şekilde belirlenmesi ve sonuç olarak genellemelerden kaçınılması için bu devletin bütün özelliklerini göz önünde bulundurarak dönemlere ayırmamız gerekmektedir. Bu bağlamda ilk olarak Şah Tahmasb dönemi (1524-1526) üzerinde durulacaktır.

Şah İsmail tarafından 1501 yılında Tebriz'de kuruluşundan 1533 yılına kadar genel olarak Şah İsmail'in esasları üzere yönetilmiştir. Ancak anılan tarihten itibaren Tahmasb tarafından gerçekleştirilen değişimler sonucu Safevî Devleti yeni bir mecraya girmiş giderek farklı bir mahiyet kazanmıştır. Bu değişimin ilk planda itikadî meselelerden yola çıkarak yapıldığını görmek mümkündür. Bu nedenden denilebilir ki; Şah Tahmasb Dönemi (1524-1576) Safevî tarihinin en önemli dönemini içermektedir.

Tahmasb dönemi Safevî Devleti, Türkmen-Kızılbaş Müslümanlığından şeriatlandırılan⁶¹ Şia'ya doğru yön değiştirdiği dönem olarak ele alınabilir.

⁶¹ Özellikle İranlı ilahiyatçı ve mezhep tarihçileri Şia'yı eskiden beri kendi fıkıh sistemine sahip bir inanç ve hükümler toplamı olarak görme eğilimindedir. Oysa hiçbir inanç sistemi kurulduğu dönemin özellikleriyle donup kalmaz. İnsan sayısı, sosyal hadiseler ve toplumsal ilişkiler arttıkça inanç ve uygulamaların kuşatıcılığı revize edilir. Bu bağlamda Şia inancının 15. yüzyıldaki hususiyetleri tabiidir ki günümüzden farklıdır. Her şeyden önce söz konusu dönemin sosyal dokusu böyle bir farklılığı gerektirir. Safevî dönemi

Söz konusu dönem Şah Tahmasb'ın h.939/m.1532-33 yılında tövbe etmesi ve devamında Arap fakihî olan Kerekî'yi bütün dinî işlerde yetkilendirerek Safevî sarayına davet etmesi ile başlamıştır.

Şah Tahmasb'ın bu tutumu Safevî Devletindeki dinî, mezhebî ve ideolojik değişimlerin başlangıç noktası olmuştur. Diğer bir ifade ile Şah İsmail döneminde başlayan Kızılbaşlık ve buna bağlı Alevilik düşünce ve inanç sisteminin Arap fukahannın saraya gelişiyle şeriatçı bir Şia'ya yerini bırakacaktır. Bu sebeplerden heterodoks ve Türkmen İslamı şeklinde adlandırabileceğimiz bir dini yapıya sahip olan Safevî Devlet ideolojisinin şeriatçı bir Arap-İslam anlayışına doğru yönelmesinde önemli rolü olan bu dönemin içtimai ve itikadî açıdan derin etkileri olmuştur.

Sözü edilen din mühendisliği ve özellikle Türkmen-Kızılbaş grupların inançlarına müdahaleler J. Foran'ın da dikkatini çekmiş ve bu konuda önemli tespitler yapmasına imkân tanımıştır. Foran'a göre Şah İsmail döneminde devletin kurucusu tarafından meşruiyetin esas kaynağı olan ve Türkmenler tarafından önemsenen Mehdinin niyabeti ve gaip imamın temsilciliği Tahmasb'dan sonra artık bir kenara bırakılmıştır (Foran, 1999: 80-81). Burada Foran'ın tespitinin tek eksik yanı bu değişimin Tahmasb hâkimiyetinin ikinci döneminde yani yaklaşık 1533 yılında, bu makamların ve temsil ayrıcalıklarının bizzat şah tarafından Kerekî'ye verilmesiyle gerçekleştiğinin atlanmış olmasıdır. Ayrıca unutulmaması gereken bir diğer nokta da bu makamlar ve onları niteleyen sıfatların Tahmasb'dan sonraki Safevî şahları tarafından yeniden elde edilip kullanıldığı gerçeğidir. Öyleyse Tahmasb'ın bu teşebbüsünü asıl önemli kılan söz konusu makamın Şah'ın tekelinden çıkması ve bir din adamına verilmesidir. Bütün bunlara bağlı olarak Sıfatgöl, Tahmasb döneminin itikadî açıdan özelliğini, Sûfi düşüncelerin zayıflaması olarak belirtmiştir (Sıfatgöl, 2010: 46). Fakat Sıfatgöl'ün bu çıkarımı Kızılbaş Türkmen'in Sûfi İslam

Kızılbaş-Türkmen topluluklarının sürdürdükleri inanç sistemi bugünkü manasıyla Şia olarak adlandırılmaz. Çalışmamızda ayrıntılarını belirttiğimiz gibi Safevîlerin birinci dönemi olarak adlandırdığımız 1501-1532 tarihleri arasında Şia –en azından Safevî coğrafyasında- fikhî temelleri oturmuş bir mezhep durumunda değildir. Üçüncü bölümde görüleceği üzere Şia'nın fikhî temellerini kurma gayretleri Safevîlerin ikinci döneminden itibaren başlayacaktır.

yorumunun, şeriatçı Şia yorumu karşısında hamisiz kalarak gücünün azalması olarak tabir etmek daha yerinde olacaktır.

Şah Tahmasb döneminde gerçekleşen ve devlet teşkilatı, ordu ve özellikle Türkmen toplumu yapısında önemli tesirleri olan hadiselerden biri de Gürcü, Ermeni ve Çerkezlerin Safevî Devletine ve devlet teşkilatına dâhil olmalarıdır. Bu olayın genelde I. Şah Abbas döneminde (Minorsky, 1956: 19) gerçekleştiği bilirse de temellerinin Şah Tahmasb döneminin ikinci yarısında atıldığını belirtmek gerekmektedir. Zira Savory'nın de belirttiği üzere Tahmasb, 1540, 1541, 1553 ve 1554 yıllarına Gürcistan üzerine yaptığı seferlerden çok sayıda esir getirmiştir. Tahmasb döneminin sonlarında bu Çerkez ve Gürcü kadınların çocukları ve esir getirilen çocuklardan Safevî sarayında yeni bir kitle ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra Tahmasb döneminden itibaren özellikle Gürcü asıllıların devletin önemli makamlarını işgal ettikleri görülmektedir ki bu olay Kızılbaş Türkmenlerin gücünün azalması anlamına gelmektedir (Savory, 2013: 234).

Şah Tahmasb'ın başlattığı bu süreç Şah Abbas döneminde (1587-1629) İslam'ı yeni kabul etmiş Gürcistanlı ve Kafkasyalı insanların aracılığıyla eski düzeni değiştirdi ve eski Kızılbaş ordusuna paralel Şahseven kitlesini oluşturdu (Minorsky, 1956: 19). Ayrıca Tahmasb'ın değişiklikler sonrasında I. Şah Abbas'la daha önceki dönemlerde orduda yeri olmayan Tatların da orduda yer aldıkları görülmektedir. Della Valle'nin belirttiği üzere bu dönemde ateşli silah kuşanan askerler Tatlardan oluşmaktadır (Della, 1992: 276).

Tahmasb'ın gerçekleştirdiği değişimler sadece bunlardan ibaret olmayacaktı. Bu bağlamda Saltanatının birinci döneminde *vekilin* Kızılbaşlardan seçildiği ve devletin en üst mezhebî makamı olan *sadrın* Türkmenlerden seçilen *emir'ül-ümera'nın* gözetiminde olduğu görülmektedir. Ancak 1534 yılından itibaren devletin en önemli mevkileri olan *emir'ül-ümera*, *vekil* ve *Sadr* makamlarında bir takım önemli reformlara başvurarak Türkmen Kızılbaşların gücünün ciddi oranda azalmasına neden olmuştur (Savory, 2002: 190). Tahmasb hatta Türkmen oymaklarının gücünü azaltmak için *Emir'ül-Ümera* makamına alternatif olarak *kurçu başı*

mansabına orduda yüksek değer atfetmiştir. Söz konusu ordu I. dönem Safevî Devletinin yapısında “*emir’ül-ümera*” makamında bulunan şahsın gözetimindedir; ancak yaklaşık 1533 yılından itibaren “*kurçu başı*” makamının yükselişi ile birlikte emir’ül-ümeralık eski önemini kaybederek *kurçu başı*’nın gölgesinde kalmıştır (Savory, 2013: 149).

Görüldüğü üzere Safevî Devletinin ve buna bağlı olarak toplumunun bürokratik, itikadî ve kültürel değişimi Şah Tahmasb döneminin ikinci yarısından başlamıştır. Dolayısıyla zamansal olarak çalışmamız, devletin kuruluş tarihi olan 1501 yılından sözü edilen değişimlerin başlangıcı olan yaklaşık 1533 yılları arasındaki tarihsel dönemle sınırlandırılmıştır. Çalışma boyunca bu zaman dilimi, I. Safevî dönemi şeklinde zikredilecektir.

Safevî Devleti’nin birinci döneminde “Şah”, devlet piramidinin en tepesindedir. Devlet erkânını kendisi seçerken, önemli kararlarda söz kendisi söylemektedir. Kısacası Şah, mutlak hükümdardır. (Server, 1996: 126-127).

Tabiidir ki Safevî sultanlarının mutlak hükümdarlığı tıpkı diğer Türk-İslam devletlerinde olduğu gibi belli esaslara dayanıyordu. Ancak Safevîler’de ve özellikle kurucusu Şah İsmail döneminde mutlak hükümdar vasfı (hâkimiyet hakkı), sadece sultanın tanrının yeryüzündeki gölgesi olma özelliğinden kaynaklanmıyordu. Şah İsmail devletin kurucusu ve dolayısıyla hâkimi olmakla birlikte aynı zamanda Şeyh Safi’üd-Din Ebü’l-Feth İshak Erdebilî’nin (1252-1334) kurduğu tarikatın da Mürşid-i Kamil’i (Savory, 1980: 3) idi. Tufan Gündüz, Şah İsmail’in Safevî Devleti’nin sultanı olmakla birlikte tarikatın şeyhi olmasını, dinî ve siyasî gücün kendisinde toplanması anlamına geldiğini söylemektedir (Gündüz, 2010: 249). Ancak kimi Safevî tarihçileri zikredilen iki özellik yani Safevî Tarikatı’nın şeyhliği ve devletin “Şah’ı” olma faktörünün yanı sıra onun üçüncü bir özelliğe daha sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu da İsnâaşerî düşüncesindeki kayıp imam olan Mehdi’nin⁶² temsilciliği ve “İmam-ı Zahir” olmasıdır. Bu tarihçiler Safevî

⁶² Mehdilik inancı sadece şeriatçı İsnâaşerî inancına ait yeni bir düşünce değildir. Bu kavram ilk defa Keysaniyye fırkası tarafından kullanılmıştır. Keysaniyye Hz. Hüseyin’den sonra Hz. Ali’nin diğer oğlu olan Muhammed bin Hanefiyye’nin imam ve mehdi olduğunu ileri

Devletinin⁶³ güç kaynakları veya bizim tabirimizle meşruiyet kaynaklarını ele alırken üç ögeden bahsetmektedirler. Bunlardan birincisi hâkimiyet hakkı, ikincisi sūfî bir tarikat olan Safevî Tarikatının “mürşid-i kâmillik” makamı ve üçüncünün ise İsnâaşerî düşüncesindeki on ikinci imamın yeryüzünde hâlihazırdaki temsilciliğidir (Savory, 1980: 2; Savory, 2002: 71; Newman, 2014: 39). Ancak İran Safevî tarihçilerinden olan Mansur Sıfatgöl zikredilen tarihçilerin ileri sürdükleri Mehdi'nin temsilciliği fikrini reddetmiştir. Ona göre Safevî şahları hiç bir zaman Mehdi'nin temsilciliğini istememişler ya da elde edememişlerdi. Sıfatgöl Şah Tahmasb ile Şeyh Ali Kerekî'nin görüşmesinde Tahmasb'ın ona “kayıp imamın temsilcisi” şeklinde hitap etmesini ileriye sürerek Safevîler'de bu makamın din adamlarına ait olduğunun bir delili olarak göstermiştir (Sıfatgöl, 2011: 78). Bu konunun aydınlığa kavuşması için, Arap dünyasından Safavi sarayına giren ilk İsnâaşerî fakihî olan Şeyh Ali Arap Kerekî Cebel'ül-‘Âmilî'nin (Caferiyân, 2015: 83) Safevî sarayına gelişi ve sonrasındaki süreci ele almamız gerekecektir. Bunun sayesinde bir taraftan devleti kuran Şah İsmail'in meşruiyet meselesi aydınlığa kavuşacak diğer taraftan ise birinci dönem Safevî Devletinin dini atmosferi ve ilerleyen zaman içerisinde bu atmosferin değişimini takip etmemiz mümkün olacaktır.

sürmüşlerdi. Muhammed bin Hanefiyye'nin h. 81/m. 700-701 yılında vefatından sonra ise onun ölmediği, tekrar döneceği ve adaleti dünyaya hâkim edeceği iddiasında bulunmuşlardı (Nevbahtî, ---, 23-23). Klasik manada kullanılan ve Sünnî mezhebin dışında olan Şia'nın bütün fırkaları bir Mehdi'nin geleceğini iddia etmişlerdir (Ebi Halef el-Kumî, 1982: 169). Fakat kurtarıcılık ve ölümsüzlük vasıfları ilk defa Hz. Ali için kullanılmıştır. Bu görüş Abdullah bin Sebe' tarafından ileri sürülmüştür. Sebeiyye fırkası ismiyle bilinen bu cemaat Hz. Ali'nin ölmediği ve geri döneceğine inanmaktaydı. (Nevbahtî, ---, s. 26-27)

⁶³ Savory bu özelliğin Safevî Devleti'nin bütün dönemleri için geçerli olduğunu düşünmektedir. Ancak Ebulkasım Tahiri'nin de belirttiği üzere I. Şah Abbas'tan itibaren Safevî Şahlarının meşruiyeti sadece dünyevi bir kaynağa dayanmaktaydı (Tâhiri, 2006: 166-167). I. Şah Abbas döneminden itibaren Tahiri'nin iddia ettiği gibi Safevî şahlarının hiçbir mistik esasa dayanmadıkları doğru olmasa gerek. Ancak söz konusu dönemde - Safevîlerin II. Dönemi- özellikle I. Dönem gibi mehdilik makamının baskın olmadığı bir gerçektir. Bunu sebebi kısaca II. Dönemden itibaren Arap din adamlarının Safevî sarayına sızması, dini mansıpların tespiti ve giderek güç kazanması sonucunda Şia imamlarının selefleri olarak din adamlarının ve fukahanın varlığıdır. Örneğin Şah Tahmasb, hayatının ikinci döneminde Arap din adamı Muhakkik Kerekî hakkında yayımladığı bir fermanla ismi geçen kişinin “Mehdi'nin gerçek temsilcisi” (Ferehani Münferit, 2011: 91) olduğunu zikrederek Mehdilik makamını bir fakihe devretmiştir.

Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali bin el-Hüseyn bin Ali el-Kerekî el-Âmilî (ö. 940/1534) Safevî sarayında bulunan ilk fakih olmuştur. Kerekî'nin Safevî sarayı ile irtibatı 1504-5 yıllarından başlamış (Newman, 2014: 51), 1510-1515 yılları arasında Şah İsmail'in davetiyle Safevî sarayına gelen Kerekî'ye⁶⁴ (Hüseynî-zâde, 2002: 83), Safevî sarayından yıllık yetmiş bin dinar maaş bağlanmıştı (Kallek, 2002: 280; Hüseynî-zâde, 2002: 83).

Kerekî birinci dönem Safevî Devleti sarayındayken, Şah İsmail için “İmam-ı Kâmil” ve “el-Sultan'ül-âdil” sıfatını kullanmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken konu Newman'ın da söylediği üzere söz konusu dönemlerde, “İmam-ı Kâmil” sıfatı on ikinci “Zahir İmamı” kastediliyor olmasıdır ki bu sıfatın Şah İsmail için kullanılmasını Kerekî onaylayarak teyit etmiştir. Ayrıca Kerekî Şah İsmail'i “İmam-ı Kâmil” unvanıyla anarken kendisine de İmamın naibi yani Şah İsmail'in vekili olarak tanımlamıştır. Bu tanımın sonucunda bir taraftan kendisiyle İmam-ı Kâmil arasındaki irtibatın niteliğini ortaya koyacak diğer taraftan ise siyasi hâkimiyet ile işbirliği yapmasını meşru kılacaktı (Newman, 2014: 52). Burada Kerekî'nin Şah İsmail'e “İmam-ı Kâmil” şeklinde hitap etmesi bu makamın Şah İsmail'e ait olduğu ve kendisinin sadece bu işte onun yardımcısı konumunda olduğunun bir ispatıdır.

Kerekî, Şah İsmail sarayında iken yaptığı diğer önemli iş Şah İsmail'in kurduğu devletini tespit ve onayında yazdığı Nefehât'ül-Lahût isimli kitaptı. Kerekî söz konusu kitabının mukaddimesinde Şah İsmail'in devletini “ El-Devlet'ül-Kahiret'ül-Bahiret'ül-Şerifet'ül-Meymenet'ül-‘Âliyet'ül-Samiyet'ül-İlliyyet'ül-Şâhiyyet'ül-Safevîyyet'ül Museviyye” sıfatlarıyla anarken Safevî Devleti'nin seyitlik mevzusunu da teyit etmiştir. Görüldüğü üzere Kerekî, Şah İsmail döneminde bir taraftan Şah'ın “zahir imam” olduğunu kabul ve teyit ederken diğer taraftan onun seyit olduğunu ve aynı zamanda devletin meşruiyetini göstermek amacı doğrultusunda kaleme

⁶⁴ Resul Caferiyân, Kerekî'nin derin bir şekilde Şah İsmail'i etkilediğini ve tasavvufi Şia yerine fikhî Şia'nın getirilmesi için bir fırsat elde ettiği iddiasında bulunmuştur (Caferiyân, 2015: 79). Ancak yazar Şah İsmail'in nasıl ve hangi konularda etkilendiği ve bu etkileşimin sonuçlarının somut bir şekilde neler olduğu hakkında her hangi bir veri sunmamıştır. Nitekim Caferiyân'ın ileri sürdüğü etkileşimi kabul etmek güçtür.

sarılmıştır. Nitekim Şah İsmail, Kerekî'nin saraya davetiyle kendi meşruiyeti ve konumundan her hangi bir taviz vermezken, iddiasında bulunduğu “zahir imam” ve “seyitlik” konularında daha müdevven ve istikrarlı bir şekilde hareket etmiştir.

Şah İsmail'den sonra ise 1524'te tahta geçen Tahmasb'ın Kerekî ile ilk görüşmesi 1528-29 senesinde Irak'ta gerçekleşmiştir. Tahmasb bu görüşmeden bir yıl sonra Kerekî'yi saraya davet ederek onun için bir ferman yayınlamıştır. Tahmasb bu fermanla Kerekî'yi on iki imamların temsilcisi olarak tanımlayarak onun emirlerini dinlemeyenin dinden çıktığını ve sert bir şekilde cezalanması gerektiğini emretmiştir (Tünekebünî, 1986: 347). Hüseyinî-zade'ye göre bir sultanın bir din âlimini kendisinden üstün sayması ve onun muhaliflerini müşrik seviyesinde addetmesi İran tarihinin nadir örneklerindedir (Hüseyinî-zâde, 2002: 85).

Tahmasb'ın daveti ve fermanı üzere Kerekî 1530 yılında Safevî tarihinde ikinci defa Kazvin'deki Safevî sarayına gelmiştir. Ali Kerekî ile Şah Tahmasb'ın görüşmesinde Şah, Kerekî'ye “Sen sultanlık makamına daha layıksın. Zira sen imamın temsilcisisin (Tonikabonî, 1986: 347) şeklinde hitap etmiştir. Kerekî bu süreç içerisinde şehir ve kasabalara imam atamaları, cuma namazlarının kılınması ve İslam şeriatının kurallarının uygulanması için girişimde bulunmuştur (Hüseyinî-zâde, 2002: 86). Ayrıca Hasan Bey Rumlû'nun da kaleme aldığı gibi Kerekî şeriatça haram olan şarap ve kumarı yasaklamış ve ezan okunması, cuma namazının yaygınlaşması, oruç ve namaz ahkâmının yerleşmesi ve sonuç olarak Şia Mezhebinin yükselişi yolunda mesai harcamıştır (Rumlû, 2011: 1216).⁶⁵

Görüldüğü üzere Kerekî, “*imam-ı kâmil*” yani kayıp on ikinci imamın temsilcisi olan zahir imam sıfatını Şah İsmail için kullanmıştır. Yine bununla ilgili olarak Safevî kroniklerinden olan *Tarih-i Cihânâra* isimli eserde geçtiği üzere on ikinci zahir imam olan şah İsmail'in kurduğu devlet, aynı zamanda

⁶⁵ Burada dikkate almamız gereken bir diğer husus, Kerekî'nin toplumdaki hedef kitesidir. Bu insanlar bir taraftan yerleşik hayata geçmiş ve büyük çoğunluğunu Sünnî İslami benimsemiş kitle ve diğer tarafta ise Türkmen Müslümanlığı diyebileceğimiz Türkmen-Kızılbaş tasavvufi Şia inancına sahip olan Türkmenlerdir. Nitekim burada söz konusu Kerekî'nin çalışmaları, Fıkhî-Hukukî Şia'nın Sünnî kisve ile özellikle Kızılbaş insanına uygulanması olmuştur.

Mehdi'nin kıyamı ve zuhuru ile bağlantılı olarak Mehdi'nin kıyamıyla sonuçlanacaktı. (Gaffarî Kazvinî, 1965: 266,281)

Dolayısıyla Sıfatgöl'ün Safevî sultanlarının hiçbir zaman Mehdi'nin naipliğini istememiş veya elde edememişler şeklindeki iddiası Safevî Devleti'nin en önemli şahsiyeti yani Şah İsmail için geçerli değildir. Diğer bir ifade ile Sıfatgöl'ün, delil olarak gösterdiği Tahmasb ile Ali Kerekî'nin arasında geçen hadiseler, Tahmasb'ın hükümdarlığının II. Döneminde, Tahmasb tarafından yapılan bir takım reformlardan sonra gerçekleşmiştir. Nitekim Sıfatgöl'ün ortaya attığı fikrin Şah İsmail döneminin tamamı, Tahmasb döneminin yaklaşık 1530 yıllarına kadarki dönemlerinde geçerli olmayıp, daha önce de belirtildiği üzere Safevî tarihinin ikinci dönemini içermektedir. Bu bağlamda, Kerekî ilk defa Safevî sarayında iken herhangi bir hak iddia etmezken Şah İsmail'in Zahir İmam olduğunu söylemiştir. Ancak söz konusu Tahmasb olunca Tahmasb'ın kimi siyasi, sosyal ve kendi haleti ruhisinden dolayı, başvurduğu bir takım ıslahat sonucu bizzat hükümdar Kerekî için böyle bir makamı uygun bulmuştur⁶⁶. Nitekim Şah İsmail'in meşruiyet kaynağı konusunda Mehdilik makamı veya on ikinci zahir imam⁶⁷ konusunun geçerli olduğunu söylemek doğru olacaktır. Buna ilaveten Safevîlerin seyyitlik iddiasının kendileriyle imamlar arasındaki kan bağıını göstermek ve bunun sonucunda imamların mirasçısı olarak görünerek mehdilik iddiasını da güçlendiren bir diğer tarafı olmasıdır. Bu suretle Şah İsmail, Türkmen tarikatlarında da görülen vaat edilmiş bir karakterin yanı sıra daha geniş kapsamlı olan ve bütün inanç ve dini sistemleri de içine alan

⁶⁶ Burada dikkat edilmesi gereken husus, Şah İsmail zamanında Şah için kullanılan sıfatların Tahmasb tarafından tamamen kaldırılmamış olmasıdır. Zira 1530 tarihlerinden sonra da kimi kitabe ve belgelerde on ikinci zahir imam anlamına gelen ifade ve tamlamaların Tahmasb için de kullanıldığı görülmektedir. Detaylı bilgi için bakınız: (Newman, 2009: 32). Zira Safevî Devleti'nin sosyokültürel ya da itikadî söylem ve siyasetleri dönemden döneme değişiklik gösterdiği gibi bir sultanın hâkimiyet devrinde de değişiklikler arz etmektedir. Ancak burada bizim için önemli olan Tahmasb dönemindeki Safevîler'in itikadî açıdan bir reforma gitmesidir.

⁶⁷ Şah İsmail'in on ikinci zahir imam motifinin söz konusu dönemin mimarisine de yansıdığı görülmektedir. Örneğin; 1522 tarihli İsfahan Ali Mescidi kitabelerinde, Kurân'da İsmail isminin sayısı kadar on iki kere İsmail ismi tekrarlanmıştır. Bu ismin on iki kere tekrarlanması bir taraftan On İki İmam mezhebine işaret ederken diğer taraftan İ. Hillenbrand'ın söylediği üzere Şah İsmail'i İmamlar seviyesine çıkarıyordu (Hillenbrand, 2015: 408-409). Ayrıca Newman'a göre Şah İsmail isminin on iki kere tekrarlanması onun zahir imam olma iddiasının bir göstergesidir (Newman, 2009: 23).

kurtarıcılık vasfına da Mehdilik sayesinde sahip olacaktır. Ayrıca bu dini sıfat ile yeni ele geçirdiği coğrafyada daha önceden mehdilik söylemi ile harekete geçen ve rakip mahiyetinde olan Muşşaiyye, Nezâriyye ve Nurbahşîyye gibi Gâlî Şia tarikatların karşısında rekabet şansını arttıracaktır. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi Kerekî tarafından Şah İsmail'in seyitliği meselesi onaylanmıştır ve bunun sonucunda Kerekî aslında Şah İsmail'in on iki imamın meşru temsilcisi olduğunu kabul etmiştir.

Burada Kerekî'nin Safevî sarayı ile irtibatı esnasında gelişen ve İran-Şia tarihçileri gözünden uzak kalan ya da görmezden gelinen bir konu da Kerekî'nin Şah İsmail ve Tahmasb döneminde Safevî sarayını terk etme nedenidir. Bizim için bu konunun önemli olmasının sebebi ise saray ve saray çevresine hâkim olan sosyo-itikadî atmosferin anlaşılmasıdır.

Yukarıda anıldığı üzere Kerekî Şah İsmail'in daveti üzere 1510 yılında saraya gelmiştir ancak 1515⁶⁸ yılında ani bir şekilde Necef'e dönmüştür. Kaynaklarda Kerekî'nin Safevî sarayını terk etmesi ile ilgili bir sessizlik hâkimdir. Kendisi de dönüş sebepleri hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır (Hüseynî-zâde, 2002: 84). Hatta kaynaklarda, Kerekî'nin Safevî sarayından ayrılışı tarihi ve gittiği yer hakkında da net bir bilgi bulunmamaktadır⁶⁹.

Kerekî'nin Şah İsmail döneminde Safevî sarayını terk etmek zorunda kalma nedenlerinin sosyo-politik ve itikadî olduğunu düşünmek mümkündür. Seyit Muhammed Ali Hüseynîzâde 'Safevî Devleti ve Muhakkik-i Kerekî' isimli makalesinde bu dönüşün sebebini Kızılbaşların İran'lı rakipler ve özellikle Arap âlimlere karşı sergiledikleri düşmanlığı göstermiştir. Yazar Kızılbaşların bu tutumunu ispatlamak için Horasan'ın Sadaret makamına sahip Emir Muhammed Yusuf'un Horasan'ın Kızılbaş Emiri tarafından katlını örnek verir. Bu örnek üzerinden İranlı bir din adamının Kızılbaşlar tarafından kolaylıkla öldürülebilmesinin Arap bir din adamının can

⁶⁸ Kerekî'nin Safevî sarayından Necef'e dönüş tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklar bu konu hakkında ipham içermektedir. Bakınız: (Hüseynî-zâde, 2002: 100). Caferiyân, Kerekî'nin dönüşünü 1513-14 tarihinde olduğunu kaydetmiştir (Caferiyân, 2015: 82).

⁶⁹ Kimi kaynaklar Kerekî'nin Necef'e (Hüseynî-zâde, 2002: 84) gittiğini kimisi ise Lübnan'a (Newman, 2014: 52) gittiğini kaydetmişler.

güvenliğinin olmadığına kanıtı olarak sunar (Hüseynî-zâde, 2002: 84). Hüseynî-zade'nin bu yorumu aslında döneme hâkim olan ruhu bir nebze de olsa aydınlatabilir. Kendilerini devletin asli sahipleri bilen tasavvufî Şia ve Aleviliğin temsilcileri olan Kızılbaş Türkmenler ile şeriatçı, fikhî-hukukî Şia'nın temellerini hazırlayan Arap ve Taciklerin arasında derin bir savaş ve çekişmenin var olduğu ileriye sürmek yerinde olacaktır. Ne var ki Kerekî'nin Şah İsmail döneminde faaliyetleri ile ilgili elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Kerekî'nin Tahmasb döneminde uyguladığı katı ve şeriatçı tutumlarından yola çıkarak bu tarz uygulamaları denemeye kalkışması varsayılabilir ki; Kızılbaşıyye Devleti'nin (Türkeman, 1616-17: vr. 94a; Fersefi, 1969: 169; Aka, 2014: 849) esas sahipleri olan Türkmen Kızılbaşların yaşam tarzları ve inanç sistemlerine uygun gelmemiştir. Bu sebepten Kerekî, neredeyse tanrılık makamına ermiş bir liderin yanı sıra ideolojik ve inançsal olarak en hızlı dönemlerini yaşayan Kızılbaş kitleler arasında kendi düşüncelerini yürütemeyecek; eylemlerinin kendi aleyhine bir tehdiye dönüşeceğini düşünerek saraya girişinden yaklaşık beş yıl sonra bir sessizlik içinde Necef'e veya Lübnan'a gitmek zorunda kalmış ve Şah İsmail döneminde bir daha Safevî sarayına gel(e)memiştir.

Kerekî'nin ikinci kez Safevî sarayına gelişi yukarıda söylendiği üzere 1530⁷⁰ yılında Tahmasb zamanında olmuştur. Ancak Kerekî bu sefer de Safevî kaynaklarının sessiz kaldığı için bilinmeyen nedenlerden dolayı Tahmasb'ın izniyle 1533 yılında Necef'e gitmek zorunda kalmıştır. Şia tarihçisi olan Resul Caferiyân, Kerekî'nin üç yıl aradan sonra tekrar geri gitmesinin sebebini muğlak bir şekilde muhtemelen Necef'te ilmi işler ile ilgilenmek istediği şeklinde beyan etmiştir (Caferiyân, 2015: 89). Kerekî'nin 1533'teki gidişinden sonra, Tahmasb kendi kalemiyle yazdığı günlüklerinde ve ayrıca Hasan Bey Rumlu'nun da zikrettiği üzere Herat seferi dönüşünde bütün günahlardan tövbe etmiş, şeriatça yasaklanan bütün şeylere yüz çevirmiştir (Tahmasb,...: vr. 17b-18a; Rûmlû, 2011: 1213-1214; Velîkulu Şamlu, 1993: 78). İlginçtir ki Şah Tahmasb tövbe ettikten sonra (Hüseynî-

⁷⁰ Newman Kerekî'nin Safevî sarayına ikinci gelişini 1533 tarihinde gerçekleştiğini kaydetmiştir. Newman muhtemelen bu tarihi 1530 ile karıştırmıştır. (Newman, 2014: 68; Newman, 2012: 118).

zâde, 2002: 86) Kerekî'yi tekrar saraya davet ederek yazdığı fermanla her türlü imkânı sunmuştur. Tahmasb bu fermanla Kerekî'ye daha fazla imkân tanıyarak Kerekî'nin Mehdi'nin temsilcisi olduğunu zikretmiştir. Öyle ki; “onun emirleri Şah'ınki gibidir ve herkesin bunları kabul etmesi gerekmektedir” (Hüseynî-zâde, 2002: 86-87) diyecek kadar. Ne var ki Kerekî bu davetten yaklaşık bir yıl sonra Safevî sarayına gelmek üzereyken (Hüseynî-zâde, 2002: 87) vefat etmiştir (Caferiyân, 2015: 85).

Devrin kaynakları Kerekî'nin devlette yer alan Kızılbaşlar tarafından zehirlenerek öldürüldüğünü belirtirler. Nitekim Şüheda'ül-Fazilet kitabının yazarı Kerekî'nin öldürüldüğüne şahitlik yapan kişilerin isimlerini zikrederek Kerekî'nin ismini Şia şehitlerinin listesinde kaydetmiştir (Eminî el-Necefî, 1983: 120-121). Bu bağlamda Safevî Devletinin ikinci döneminde de Devlet-i Kızılbaşıyye'de yer alan Türkmen Kızılbaşlar ile din adamlarının arasında bir çekişme ve gizli savaşın mevcut olduğunu açıkça görmek mümkündür. Bununla birlikte, Şah İsmail döneminde de Kızılbaş Türkmenlerin siyasi ve itikadî açıdan çıkarlarına ters olan unsurlarla nasıl bir tutum sergilediklerini tahmin etmek mümkündür. Diğer bir tabirle bu çekişmeyi fikhî-hukukî ve şeriatçı Şia temsilcileri ile tasavvufî-tarikatçı Şia temsilcileri olan Kızılbaş Türkmenler arasındaki inanç ve mevki savaşı olarak okumak yerinde olacaktır.

Yukarıda zikredildiği üzere Safevî Şahlarının meşruiyet kaynaklarından birisi de tanrı tarafından verilen mutlak hâkimiyet hakkı idi. Kâdı Ahmed Gaffarî Kazvinî (ö1575), Tarih-i Cihan Ârâ-yı İsimli isimli eserinde Şah Tahmasb'ın doğumu ve tahta geçmesi ile ilgili bilgi verirken, Şah Tahmasb için “zıl'ullah” sıfatını kullanmıştır (Gaffarî Kazvinî, 1965: 281-282). Ne var ki Safevî tarihi ile ilgilenen oryantalistler genellikle, Safevî şahlarının benimsediği bu lakabın İranî bir gelenek olduğuna vurgu yapmışlar, bu lakabın kullanılma amacının hâkimiyetlerinin İran halkları tarafından meşru görülme ve kabullerini kazanma amacı olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin; Savory, Safevîler tarafından kullanılan “ zill'ullah Fi'l-Arz” meselesinin İslamiyet öncesi İran Şahları için kullanılan “fereh-i izedî” düşüncesinin devamı ve değişmiş formu olarak göstermiştir (Savory, 1980: 3). Ancak

Savory'nin söylediği tanrı tarafından bahşedilmiş hakkın ve hükümdarların “fereh-i izedi” yani tanrıdan kut almışlıkları sadece İranî’ler arasında değil diğer halklar arasında da var olduğunu bilinmektedir⁷¹. Örneğin; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi* isimli eserinde hükümdarların “tanrı tarafından gönderilmiş” ve “tanrı tarafından seçilmiş” olma fikri ve kut meselesinin Hun ve Göktürklerden itibaren Türk devletleri içinde de yaygın bir şekilde görüldüğünü ifade etmiştir. Yazara göre bu düşüncenin Hun, Göktürk, Uygur ve Selçukluların mirası olarak görmek gerekmektedir (Turan, 2009: 409). Turan’a göre Osmanlı sultanlarının kullandığı “zill’ullah Fi’l-Âlem” unvanı ve tanrının gölgesi olma meselesi de “tanrı tarafından gönderilmiş” veya “tanrının yeryüzündeki naibi” olma fikrinin devamıdır. Ayrıca Fatih, Yavuz ve Kanûnî’nin “Halifet Allah” unvanını kullanmaları veya kimi sultanlar tarafından “Halife-yi Resul Allah” unvanlarının kullanması bu inancın devamıdır (Turan, 1978: 115-116).

Seyit Haşim Ağacerî’ye göre Şah İsmail ve onun etrafındaki Türkmen Kızılbaşların inanç kökenleri Orta Asya kaynaklı olduğundan, bu insanlar tarafından Şah İsmail’in Saltanatı semavi ve ilahi bir temele dayandırılıyordu (Ağacerî, 2011: 56). Şah İsmail’e olan bu bakışın diğer Safevî şahları için de değişmediğini söylemek mümkündür. Velîkulu Şamlu, 1661-1674 yılları arasında yazdığı *Kıyas-ı Hâkânî* isimli eserinde II. Şah Abbas’ın (1642-1666) tanrı tarafından seçildiğini belirtmiştir. Şamlu, tanrı tarafından seçilmiş şahın insanlar arasındaki konum ve değerini gökteki güneş ile gezegenlerin arasındaki fark ve üstünlüğüyle kıyaslar. Yazara göre, bütün kötülük ve ayıplardan müberra olan Şah, insanların güvenliği, huzuru ve düzeni için gönderilmiştir (Şamlu, 1993: 266-267). Şamlu, II. Şah Abbas hakkında beyan ettiği özellikler klasik ortaçağ tarihçisinin mübalağasından ziyade, genç yaşta tahta geçen ve pek de muktedir olmayan bir sultanın tebaanın nezdinde semâvî bir menşee bağlı olduğu fikrinin göstergesidir.

Safevî Devleti’nin genel tarihini ele aldığımızda, yukarıda da zikredilen meşruiyet kaynaklarından biri olan *mürşid-i kâmil* veya tarikat önderliği

⁷¹ Çin ve Roma (Bizans) halkları arasındaki bu inanışla ilgili bilgi için bakınız: (Turan, 2009: 409)

meselesinin özellikle devletin kuruluşu aşamasında ve I. Dönem Safevî Devleti'nde, diğer öğelerden daha ağır bastığı görülmektedir. Başka bir ifade ile bu devletin ortaya çıkışında asli rolü Safevîyye Tarikatı ve bu tarikata bağlı özellikle Tarihi Azerbaycan, Anadolu ve Suriye Türkmen müritler oynamıştır. Zira Safevî Dönemi kaynaklarına baktığımızda özellikle Safevî Devleti'nin öncüleri, Şeyh Safî'den Şah İsmail'e kadar yazılan ve bu kişiler hakkında bilgi veren eserlerde her şeyden ziyade bir tasavvuf ve tarikat ruhunun önder ve tebaa ilişkilerine hâkim olduğu ve bu ruhun kelimelere de yansıdığını göstermektedir. Söz konusu kaynaklarda mükerreren mürşit, mürşid-i kâmil, halifet'ül-hulefa, halife, tarikat, irşat, tövbe, telkin ve hidayet gibi tasavvufî içerikli kavramlar geçmektedir ki bu da Safevî hanedanının sosyokültürel ve siyasi faaliyetlerinin tasavvufî bir tarikat çerçevesinde yürüttüklerini göstermektedir. Bu sebepten dolayı Safevî Şahlarının esas meşruiyet kaynaklarından biri olan "tarikat şeyhliği" ve ayrıca devletin teşekkülü, ilerleyişi ve bekasında esas faktörlerden olan müritlerin durumunun ele alınmasıyla, Safevî tarikatının etki alanı ve bu tarikata bağlı nüfus ağırlığının ortaya konulması önem kazanacaktır.

Şah İsmail yaklaşık iki yüz yıllık geçmişe sahip olan bir tarikatın şeyhi idi⁷². Bu tarikatın oluşumu, nitel ve nicel özellikleri ve ayrıca başlangıç aşamasından devletin resmi tarikatı olarak Şah İsmail tarafından kuruluşuna kadarki özellikleri, bilhassa Safevî şahları için şeyhlik makamının sağladığı imkanlar, şeyh-mürit ilişkisi de dikkate alındığında Safevî tarihini anlayabilmek açısından son derece önemlidir.

Safevîyye Tarikatı otuz beş yıl boyunca Şeyh Safî tarafından yönetildi. Bu süreç içinde Habibü'l-Siyer kitabında geçtiği üzere "Şeyh Safî dört tarafta bulunan tâifelerin (oymaklara) daveti için halifeler gönderdi. Kısa bir zaman içerisinde Şeyh'in kerametleri haberi doğu ve batıya yayıldı ve meşhur oldu. Bütün bölgelerden insanlar Erdebil'e akın ettiler. Öyle ki gelenler Erdebil'e sığmıyorlardı." Hândmîr, Safvet'ül-Safa kitabında Hâce Muhieddin'dan

⁷² Şeyh Safî (1252-1334) 1276-77 yılında Geylan bölgesinde bulunan Şeyh Zahid'in müridi olmuştur. Şeyh Zadid vefatından önce Şeyh Safî'yi Zahidiyye tarikatının önderi olarak seçmiştir. Bu tarikat 1301'de Şeyh Zahid'in vefatıyla Safevîyye Tarikatı olarak isimlendirilmeye başlanmıştır (Savory, 1980: 6 , 8).

naklen Irak-ı Acem ve Arap, Azerbaycan ve Anadolu'dan gelen kişilerin sayısının çokluğundan Erdebil'de cami ve ibadet yerlerinde yer bulunmadığını dile getirir. Ayrıca, Şeyh Safi tarafından bu gelenlere iftar için ekmek dağıtmakla mükellef olan Hâce Muhieddin her akşam misafirlere beş bin ekmek dağıttığını kaydeder. Yine Hândmîr, Mevlânâ Abdülmelik Pernikî'den naklen, sadece Pernik yolu yûzerinden üç ay içinde on üç bin kişinin Şeyh'in ziyaretine gittiklerinden bahseder⁷³ (Hândmîr, 2002: 418).

Tabiidir ki Şeyh Safi Azerbaycan, Irak-ı Acem, Irak-ı Arap ve Anadolu'daki nüfuzuyla İlhanlı Sultanlarının de saygısını kazanacaktır. Kaynaklarda İlhanlı sultanlarından Gazan Han ve Olcayto'nun Şeyh Safi'ye saygı gösterdikleri ifade edilir (Mazzaoui, 2010: 121; Savory, 1980: 10). Ayrıca İlhanlı veziri Hâce Reşidüddin Fazlullah Hemedânî'nin Şeyh Safi'ye yazdığı mektup Şeyh Safi'nin devlet ve devlet adamları arasındaki nüfuzu, saygınlığı ve itibarını anlatan en iyi belgelerdendir⁷⁴. Buna bağlı olarak Reşidüddin Fazlullah aynı dönemde Erdebil'in hâkimi olan oğlu Mir Ahmed'e yazdığı mektupta "öyle davranasın ki Şeyh Safi senden razı kalsın" şeklinde tembihte bulunmuştur (Erdebilî, 1999:11-12).

Ayrıca İlhanlı emirlerinden olan Emir Çobân ile Şeyh Safi arasındaki konuşma söz konusu bölgelerde Şeyh Safinin etki alanı ve gücünü gösteren bir delildir. Rivayete göre Emir Çoban bir görüşme esnasında Şeyh Safi'ye "Benim askerlerim sayısı mı daha çok yoksa senin müritlerinin sayısı mı? diye sormuştur. Şeyh Safi ise cevapta "Senin her askerinin karşısında yüz müridim var" cevabını vermiştir. Emir Çoban ise bu cevabı doğrulamıştır. Devamında "Zira Amuderya'dan⁷⁵ Mısır'a, Hürmüz'den Bab'ül-ebvab'a (Derbend), uçtan uca yolculuk yaptım. Bu memleketlerde, vardığım her yerde Şeyhin müritlerini gördüm ki faaliyette bulunuyor ve Şeyhin namını yayıyorlardı." şeklinde bir tespit yapmıştır (Erdebilî, 1999: 1117-1118).

⁷³ Silsilet'ül-Neseb kitabı Tebriz ve Meraga yolu üzerinden şeklinde kaydetmiştir (Abdâl, 1924: 38).

⁷⁴Reşidüddin Fazlullah'ın mektubu ve içeriği ile ilgili detaylı bilgi için bakınız: (Erdebilî, 1999: 7-11).

⁷⁵ Metinde "Âmûye" şeklinde kaydedilmiştir.

Silsiletü'l-Neseb'de Erdebil Tekkesinde inzivada (çile) olan dervişlerin üç bin kişi olduğunun kaydedilmiş olması dikkat çekicidir (Abdâl, 1924: 38).

Görüldüğü üzere Safevî Tarikatı'nın temelleri Şeyh Safî döneminde güçlü bir şekilde atılmıştır. Halifeler sistemli ve düzenli olarak Erdebil'den civar bölgelere, Suriye, Anadolu ve Azerbaycan'ın muhtelif bölgelerine gönderilmiştir. Roger Savory'e göre İslam'ı yeni kabul eden Suriye ve Doğu Anadolu'daki Türkmenlerin büyük bir kısmı Safevîyye Tarikatı'na bağlanmışlardı ki bu kitleler gelecekte Safevî ordusunu teşkil eden savaşçılar olacaklardır (Savory, 1980: 10-11). Türkmenler yukarıda da zikredildiği üzere her yıl düzenli bir şekilde Erdebil Tekkesi'ne geliyorlardı. Belki de Osmanlı-Safevî arasındaki çekişmenin ilk tohumları bu dönemde atılmıştır.

Şeyh Safî'den sonra Şeyh Sadreddin, Safevî Tarikatının başına geçti. Sadreddin'in tarikatın başına geçmesi İlhanlı Devleti'nin iç karışıklıkları ve güç kaybına denk gelmektedir. Söz konusu dönemde Celayerî ve Çobanlı emirleri Azerbaycan ve Irak'ta hâkimiyet alanlarını genişletmeye çalışırken Van'da Karakoyunlu Türkmenleri daha aktif bir şekilde tarih sahnesine çıkmışlardı. Bu ortamda Safevîyye Tarikatı Şeyh Sadreddin önderliğinde bir taraftan eski gücünü korurken diğer taraftan ise Erdebil Tekkesinin vakfiye topraklarının çoğalmasında için faaliyette bulunuyordu (Sâlârî Şâdî, 2010: 68).

Şeyh Sadreddin ile Azerbaycan'ın yeni hâkimi olan Melik Eşref Çobanlı'nın münasebetleri ilk başlarda iyi olsa da Melik Eşref bir ara, Silsiletü'l-Neseb'de geçtiği üzere Sadreddin'i hile ile Tebriz'e getirerek üç ay hapsedmiştir. Gördüğü rüya sonucunda Sadreddin'i serbest bırakan Melik Eşref tekrardan Şeyh'in tutuklama emrini vermiş; ancak şeyh Geylan'a giderek kendini kurtarmayı başarmıştır (Abdâl, 1924: 41-42). Melik Eşref'in Sadreddin'e karşı sergilediği tutum aslında Safevîyye Tarikatı'nın gün geçtikçe güçlenmesi ve etki alanının genişlemesinin bir göstergesi olarak okunabilir. Savory Melik Eşref ve Sadreddin'in arasında yaşanan olayların siyasi nedenlere dayandığını söylemiştir (Savory, 1980: 12). Bundan bir süre sonra Cani Bey (1340-1357) ile Melik Eşref arasında gerçekleşen savaş sonucunda Melik eşref Tebriz yakınlarında öldürülünce, Ceni Bey Geylan'da bulunan Şeyh Sadreddine elçi ve mektup göndererek Azerbaycan'a gelme

nedeninin Şeyh'in huzuruna varmak olduğunu beyan etmiştir. Sadreddin ve Cani Bey arasında gerçekleşen görüşmede Cani Bey Sadreddin'in Erdebil'e dönmesini isteyerek Erdebil Tekkesi'nin bütün varlığının tarafından soyurgal olarak tescilini yapmaya söz vermiştir (Abdâl, 1924: 42-43). Mazzaoui, Sadreddin dönemini değerlendirirken söz konusu dönemin bütün kargaşa ve zorluklarına rağmen Safevîyye Tarikatı için parlak bir dönem olduğunu ve müritlerin çoğaldığını belirtmiştir (Mazzaoui, 2010: 129).

Şeyh Sadreddin 1390 yılında vefatından önce Hâce Ali'yi yerine tayin etmiştir. Hâce Ali 1391-92'den 1427'ye kadar Safevîyye Tarikatı'nın şeyhi olmuştur (Savory, 1980: 13). Hâce Ali döneminde Safevî Tarikatı'nın mensup sayısı ve ekonomik açıdan güçlenmesinin önemli sebebi Emir Timur ile Hâce Ali'nin münasebeti olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda Silsiletü'l-Neseb ise Hâce Ali ile Emir Timur'un üç kere görüştüğü belirtilmektedir⁷⁶. Ancak burada bizim için önemli olan Timur'un Ankara savaşından sonra 1404 yılında Erdebil'de gerçekleşen üçüncü görüşmesidir. Silsiletü'l-Neseb'de anlatıldığı üzere, Hâce Ali'nin kerametlerine şahit olan Emir Timur, ondan bir talepte bulunmasını istemiştir. Şeyh Ali ise Timur'un Rum diyarından esir olarak Türkistan'a götürmek istediği Türkmenlerin serbest bırakılmasını istemişti. Emir Timur tarafından kabul edilen bu istek sonucunda söz konusu Türkmenler Erdebil'de "Gence Beyül"⁷⁷ mezarının yakınında mesken edinmişlerdir. Bu hadise sonucunda Safevîyye Tarikatının sufi ve müritleri zümresine dâhil olan bu Türkmenler "Rumlu Sûfileri" ismiyle tanınmaktadırlar. Buna ilaveten Emir Timur, Erdebil, Hemedan ve İsfahan etrafında buluna birçok köy ve tarlanın Erdebil Tekkesine vakfedilmesini istemiştir (Abdâl, 1924: 48; Türkeman, 1973: 16). Silsiletü'l-Neseb'te serbest bırakılan esirlerin Anadolu'ya dönüşleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır; ancak Mazzaoui, Tezkiret'ül-Mülük kitabından yola çıkarak bu cemaatin bir kısmının Anadolu'ya döndüğünü kaydetmiştir (Mazzaoui, 2010: 130). Savory, ise Tarih-i İsmail kitabına atıfta bulunarak

⁷⁶ Bu görüşmelerin içeriği ve mahiyeti hakkında bakınız: (Abdâl, 1924: 46-48) (Türkeman, 1973: 15-16).

⁷⁷ Pir Gence Beyül, Şeyh Safi'den önce Erdebil'de yaşayan bir sufînin ismidir. Ancak günümüzde mezarın konumu ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur (Saferî, 1992: 92.185).

emir Timurun bu esirler hakkında Anadolu emirlerine yazdığı mektuptan bahsetmiştir. Emir Timur Rumluların Safevîyye sufileri olduğunu kaydederek, bunlardan vergi alınmaması ve Erdebil’de şeyhlerini görmelerinin engellenmemesini emretmiştir demektedir (Savory, 1980: 14).

Safevîyye Tarikatı için Hâce Ali dönemi bir hayli önemlidir. Zira söz konusu dönemde Erdebil Tekkesi’nin vakfiyyeleri artarken diğer taraftan gelecekte kurulacak Safevî Devleti’nin önemli unsurlarından olan Rumlu Türkmenlerinin Safevîyye Tarikatı’na bağlılığı gerçekleşmiştir. Bir diğer taraftan Şeyh Ali’nin Emir Timur Küreken ile olan münasebeti sonucunda Emir Timur’un karşısından çekilen insanların Şeyh Ali ve dolayısıyla Erdebil Tekkesi’nin etrafında toplandıklarını ileri sürmek gerçek dışı olmayacaktır. Ayrıca Hâce Ali dönemini önemli kılan diğer husus ise Mazzaoui ve Savory’nin de belirttiği üzere on iki imamlik düşüncesinin belirgin bir şekilde ortaya çıkışıdır (Mazzaoui, 2010: 130; Savory, 1980: 13).

Hâce Ali’nin 1427’de vefatından sonra Şeyh Şah ismi ile de meşhur olan Şeyh İbrahim Safevî tarikatının başına geçmiştir (Abdâl, 1924: 50). Şeyh İbrahim döneminde Safevî tarikatının gidişatı ve gelişmeleri hakkında pek fazla bir bilgi bulunmamaktadır (Savory, 1980: 16). Ancak ‘Âlem Ârâ-yı Abbâsî’den anlaşıldığı üzere Şeyh İbrahim döneminde de halifeler vasıtasıyla etraftaki müritlerin faaliyetleri ve propaganda hareketlerinin devam ettirildiği bilinmektedir. Bu dönemde Erdebil Tekkesi bir hayli zengin olmuş etraftan insanların Erdebil’e akın akın gelişleri devam etmiştir (Türkeman, 1973: 17).

Şeyh Cüneyd döneminde ise Safevî Tarikatı yeni bir merhaleye girmiştir. Söz konusu dönemde Erdebil şeyhinin faaliyetleri sadece Erdebil Tekkesi’nde müritlerin irşadı ile sınırlı kalmayıp, silahlanarak ‘gaza’ ve ‘cihad’la meşguliyyete evrilecektir. Savory’e göre Cüneyd, müritlerini gaza ve cihada teşvik etmek yoluyla savaşçılık ruhunu Erdebil Tarikatı içinde yaygınlaştırmıştır (Savory, 1980: 16). Dönemin tarihçisi Honcî ‘Âlem Ârâ-yı Eminî adlı eserinde Şeyh Cüneyd için; ‘seleflerinin yöntemini değiştirdi ve sultanlık hevesi ile her an başka bir memlekete saldırdı’ ifadelerini kullanmıştır (Honcî İsfahanî, 2004: 259-260). Böylece ilk askeri faaliyetler Cüneyd döneminde başladı. Bu sırada Safevîyye Tarikatı’nın gün geçtikçe

mürit sayısının artmakta olduğunu gören Karakoyunlu sultanı Cihan Şah bu duruma tepkisiz kalmamıştır. Hele ki Cihan Şah'a, Cüneyd'in Erdebil'de yirmi bin kişilik süvariden oluşan bir ordu toplayabileceği, ayrıca batıdan Belh ve Buhara'ya kadarki coğrafyada Şeyh Safi evlatlarının müritleri olduğu söylenince bundan rahatsız olan Cihan Şah, Cüneyd'e Erdebil'i terk etmesini emretti (Âlem Ârâ-yı Şah İsmail, 1970: 22-24). Bunu müteakıben Cüneyd Erdebil'i terk ederek Suriye ve sonra Anadolu'ya geçti. Suriye hâkimleri ona karşı çıkınca mecbur Diyarbakır'a geldi ve Uzun Hasan tarafından ağırlandı (Honcî İsfahanî, 2004: 259)⁷⁸. Bu arada Cüneyd Akkoyunlu Sultanının kız kardeşi⁷⁹ Hatice Beyüm ile evlendi (Abdâl, 1924: 67). Doğal olarak bu evliliğin sonuçları büyük oldu. Uzun Hasan'ın kız kardeşi haberi ile evlenmesi her tarafa, Anadolu ve Suriye'ye yayıldı ve atalarının halifeleri her taraftan tebrik etmek için etrafına toplandılar (Honcî İsfahanî, 2004: 261).

Şeyh Cüneyd, Uzun Hasan'ın yanında olduğu dönemde Cihan Şah, Cüneyd'in Amcası ve muhalifi olan Şeyh Cafer'i Erdebil Tekkesi'nin şeyhi olarak Erdebil'e gönderdi (Server, 1996: 31). Cüneyd, Uzun Hasan'ın kız kardeşi ile evlendikten bir yıl sonra sene 1460 yılında on bin kişilik müritlerinden teşkil olunan bir ordu ile Gürcistan Çerkezleri ve Şirvan üzerine bir sefer düzenledi, ancak savaş esnasında öldürüldü (Savory, 1980: 17). Safevîlerin katı düşmanlarından olan Honcî'nin söyledikleri aslında Anadolu Türkmenleri ve başka bir tabirle Safevîye Tarikatı'nın müritleri olan halkın şeyhlerine bakışını en iyi şekilde aktarmıştır. "Cüneyd'in ölümünden sonra Rum cahilleri Haydar'ın etrafına toplandılar. Onlar Cüneyd'e "İlah" oğluna ise "İbn-i Allah" derlerdi. Gözleriyle Cüneyd'in cesedini kanla bürünmüş halde göre göre " hüve'l-hay la ilahe illa hüve" demeye başladılar. Ahmaklık ve cehaletleri öyleydi ki eğer kimse Cüneyd'in öldüğünü aklından geçirseydi hayat şerbetini bir daha içemezdi ve kimse Cüneyd'in vücudundan bir şey

⁷⁸ Mazzaoui'ye göre Cüneyd'in Suriye ve Anadolu'ya gitmesinin sebebi müritlerin talimi ve organizesi idi (Mazzaoui, 2010: 154). Honcî Cüneyd dönemi Safevîye sufilerinin durumunu "züht esasını atıp savaş mızrağını ele aldılar" şeklinde ifade eder (Honcî İsfahanî, 2004: 262).

⁷⁹ Mazzaoui yanlışlıkla Şeyh Cüneyd'in Uzun Hasan'ın kızı ile evlendiğini yazmıştır. Uzun Hasan'ın kızı ile evlenen Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar'dır.

eksildi deseydi yaşamının harmanını savururlardı” (Honcî İsfahanî, 2004: 265).

Cüneyd’in savaş meydanında ölümü Safevîyye Tarikatı ve bu tarikata bağlı müritlerinin yolunu değiştirmede. Tarihi Azerbaycan, Anadolu ve Suriye’de bulunan müritler ve bunların başında yer alan halifeler Cüneyd’in genç yaşlarda olan oğlu ve aynı zamanda Uzun Hasan’ın yeğeni olan Haydar’ın etrafına toplandılar. Yine ‘Âlem Ârâ-yı Eminî, kindar bir muhalifin yazdığı eser olsa da Haydar döneminde gerçekleşen olaylar ve özellikle Erdebil Tekkesi’nin müritleri ve dönemin sosyal yapısı hakkında en iyi bilgileri sunmuştur. Honcî eserinde Şeyh Cüneyd’den sonra Haydar hakkında; “Cüneyd’den sonra Uzun Hasan Haydar’ın terbiyesini üstlendi ve Azerbaycan’ı Karakoyunlulardan aldıktan sonra genç yaşlarda olan Haydar’ı müritlerin hidayet ve irşadı için Erdebil Tekkesi’ne götürdü. Ama ne var ki kader kötü huyları Haydar’ın içine yerleştirmiş, sultanlık isteğini canına katmıştır. Her taraftan babasının halifeleri etrafına toplandılar ve onun ulûhiyet mertebesinde olduğunu şahadet verdiler. Ayrıca Anadolu’daki müritlerin kesafetini ve itaatini gören Haydar mektebi bırakıp merkebe bindi, kalemi bırakıp hançere sarıldı. Her taraftan cahil insanlar Erdebil’e akın ettiler ve sonuç olarak Şeyh de babası gibi Şirvan memleketini ele geçirmeyi kafaya taktı” (Honcî İsfahanî, 2004: 265-266).

Aslında Honcî en iyi şekilde Şeyh Haydar dönemindeki Azerbaycan, Suriye ve özellikle Anadolu Türkmenlerinin Safevî şeyhlerine bakışları ve inançlarını açıklamıştır. Ancak burada Honcî’nin söylediklerinde saklı olan önemli bir husus Şeyh Haydar’ın tarikatın halifeleri tarafından yönlendirildiği belirtileridir. Yazarın “Halifeler her taraftan ona doğru hareket ettiler ve onun ilahî bir varlık olduğunu iddiasını şahadet verdiler” cümlesi hayli önemlidir. Sanki genç yaştaki Haydar halifelerin ısrarı ve özellikle Anadolu Türkmen halkın isteği ve baskısı üzere harekete geçiyor ve Honcî’nin söylediği üzere kalemi bırakıp hançere sarılıyor. Başka bir ifade ile Türkmen müritlerin birikmiş potansiyel gücü Erdebil şeyhini harekete geçmek zorunda bırakmıştır. Nitekim Erdebil’in yeni şeyhi tıpkı babası gibi sûfi savaşçılarını

bir araya getirip Gürcistan Çerkezleriyle gaza ve cihat için harekete geçti. Ancak Haydar'ın seferleri babasından daha geniş ve düzenli olacaktı⁸⁰.

Ancak 'Âlem Ârâ-yı Eminî, Şeyh Haydar'ın "kâfirlere karşı gaza" iddiasının gerçek olmadığını kaydeder. Honcî'ye göre Haydar'ın amacı aslında Şirvan Haydar memleketini ele geçirmek ve ayrıca babası Cüneyd'in intikamını almaktır. Yazar Haydar'ın on bin⁸¹ kişilik bir orduya sahip olduğunu kaleme alır ve birinci ve ikinci seferinde elde ettiği başarı ve ganimetlerden bahsederken "bir köyün vergisine bile sahip olmayan tasavvuf hırkası içinde bu denli cesur ve savaşçı biri tarihte bulunmamıştır" der. Honcî gün geçtikçe Haydar'ın gücünün arttığını kaydeder (Honcî İsfahanî, 2004: 266-267, 269). Honcî'nin bu anlatıları Haydar döneminde Erdebil Tekkesi ve özellikle müritlerinin sayı, nüfus ve gücünü göstermekle birlikte bir taraftan da Haydar'ın zihninde oluşan devlet kurma hayalinin ifadesidir. Ancak burada Honcî'nin öne sürdüğü Şirvan'ı ele geçirmek meselesini eleştirmek babında bir konuya işaret etmek yararlı olacaktır. Bilindiği üzere söz konusu dönemde Şirvan bölgesi Akkoyunlu Devleti'nin tabiiyetinde bir serhat bölgesidir. Cüneyd ve Haydar ise Kafkasya ve Gürcistan'a ulaşmak için Şirvan hudutlarından geçmek zorundalardı. Doğal olarak da Erdebil şeyhleri tarafından sürekli olarak sefer düzenleyerek Şirvan'dan ordu geçirmeleri bölgenin hâkimi tarafından hoş karşılanmayacaktır. Bunun üzerine 'Âlem Ârâ-yı Eminî'de de geçtiği gibi Şirvan hâkimi Sultan Yakub'a bir mektubunda Haydar'ın ele geçireceği coğrafyayla yetinmeyeceğini ve bölgede genişleme politikası uygulayacağını ileri sürmüştür (Honcî İsfahanî, 2004: 278-279; Türkeman, 1973: 19). Bu gelişme Akkoyunlularla Haydarın karşı karşıya gelmesine sebep olmuş ve bu karşılaşmanın sonucunda Haydar öldürülmüştür. Unutulmamalıdır ki Honcî, söz konusu dönemde Akkoyunlu sarayında bulunan bir tarihçidir. Haydar'ın amacıyla ilgili savları, Şirvan'ı ele

⁸⁰ Haydar Çerkezlerle karşı 1483 veya 1486, 1487 ve 1488 yıllarında üç sefer düzenlemiş ve son seferde (1488) Akkoyunlu tahtına geçen Sultan Yakub'un Şirvanşah Farruh-yesar'a yardım için gönderdiği ordu karşısındaki savaşta öldürülmüştür (Savory, 1980: 18).

⁸¹ Gulam Server Münşeât'üs-Selatin'den yola çıkarak bu sayının on iki bin olduğunu kaydetmiştir (Server, 1996: 33)

geçirme iddiaları, hakikatten ziyade bir tarihçinin sarayında ikamet ettiği bir hükümdarın siyasetini meşru gösterme çabası olmalıdır.

Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın Çerkezler üzerine düzenledikleri seferleri anlatan Safevî kroniklerinde “gaza ve cihat” kavramları dikkat çekicidir. Örneğin, ‘Âlem Ârâ-yı Abbasî eseri Şeyh Cüneyd’in etrafındaki müritler “sûfî gaziler” unvanı ile anılmakta; Şeyh Cüneyd’in Çerkezler üzerine yaptığı seferin amacı ise gazı ve cihat olarak belirtilmektedir (Türkeman, 1973: 18). Honcî, Haydar'ın faaliyetlerinden bahsederken “kâfirler ile gazı” veya “cihat” kavramlarından yararlanmıştır (Honcî İsfahanî, 2004: 266.268). Ayrıca Hândmîr eserinde Şeyh Haydar'ın “gaza ve cihat faziletine meyilli olduğunu” kaydeder (Hândmîr, 2002: 432). İskender Bey Münşî ise “Sultan Haydar'ın gazı sevabına önem verdiğini” anlatırken şeyhin müritlerini “gaziyan-ı gazı-pişe”⁸² unvanıyla anmaktadır (Türkeman, 1973: 19). Burada önemli olan, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar döneminde Safevîyye Tarikatının İslam serhatleri dışında savaşıacak organize orduya sahip olmalarının yanı sıra söz konusu tarikatın siyasi bir hareket haline gelmesidir. Zira Erdebil şeyhlerinin söz konusu dönemde gazı ve cihat kelimeleri altında bir ülke ve devlet kurma hayalinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bir tarikatın devlet kurma fikrinin oluşumu ve olgunlaşması da başka bir önem arz eder. Aslında söz konusu dönemde Safevîyye Tarikatının ülkesiz bir devlet olduğunu iddia etmek mümkündür. Nitekim olayları yakından takip eden Akkoyunlu tarihçisi Honcî'nin fikri, yani “her an bir ülkeyi ele geçirmek ve saltanat kurmak fikrindediler” çıkarımının hayli gerçekçi olduğu görülmektedir (Honcî İsfahanî, 2004: 260).

Şeyh Haydar döneminde gerçekleşen ve Safevîyye Tarikatının tarihi gelişimini önemli bir şekilde etkileyen olaylardan biri de Şeyh Haydar'ın Akkoyunlu Sultanının kızı ‘Âlemşah Beyüm (Halime Beyüm-Marta) ile evlenmesidir. Daha önceki satırlarda geçtiği üzere Safevîyye şeyhlerinin hâkim aile ile ilk evliliği Haydar'ın babası olan Şeyh Cüneyd döneminde gerçekleşmiş ve bu olay Anadolu ve diğer coğrafyalarda büyük yankı bulmuştur. İkinci evlilik ise Haydar tarafından gerçekleştirilmiştir.

⁸² Gazı ile iştiğal edenler anlamında Farsça bir ifade.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde de bahsedildiği üzere oymaklar, ekonomi, nüfus, etki alanı ve savaş gücüne bağlı olarak ve hâkim aileye yakınlıkları ölçüsünde devletten pay alıyorlardı. Safevîye liderlerinin Akkoyunlu hanedanıyla bu denli yakın ve güçlü ilişkiler kurabilmeleri, tarikatının söz konusu dönemdeki güç ve etkinliğinin bir göstergesidir.

Şöyle ki; Türkmen devletleri ve genel anlamda Türkmenler içinde evlenme yoluyla oluşan aile bağı, merkez yönetime yakınlık, dolayısıyla siyaset ve iktidar gücüne ortak olmanın yollarındandır. Safevîye şeyhlerinin, dönemin hâkim ailesiyle evlilikleri onların manevi konumlarına çok önemli maddi bir statü daha eklemiştir. Diğer bir ifade ile Erdebil şeyhleri bu evliliklerle, söz konusu dönemde devlet ve halk nezdinde meşruiyetlerini daha da sağlamlaştırmış oldular. Burada unutulmaması gereken bir husus da Safevîye Tarikatı liderleri Şeyh Safi döneminden Şeyh İbrahim dönemine kadar “şeyh” unvanıyla anılırken Şeyh Cüneyd döneminden itibaren -Cüneyd ve Haydar için- “sultan” unvanının kullanılmaya başlanmasıdır. ‘Sultan’ kavramının tasavvufî terminoloji içinde manevi bir karşılığı bulunsa da Safevîye’yi siyasi bir yapılanma çizgisine taşıyan Cüneyd ve Haydar’ın söz konusu unvanı, seküler anlamını bir kenara bırakarak seçip kullandığını söylemek zordur.⁸³

Şeyh Haydar’ın Akkoyunlu sultanının kızı ile evlenmesinin uzun vadede mühim bir diğer sonucu da Mazzaoui’nin de belirttiği gibi Şeyh Haydar’ın oğlu İsmail tarafından kurulacak devletin Akkoyunluların varisi olma iddiasına zemin teşkil etmesidir. Bu evliliktedir ki Şah İsmail, kendisini Akkoyunlu şehzadesi, halefi ve sonuçta Akkoyunlu coğrafyasının bütün haklarıyla yasal varisi görecektir. (Mazzaoui, 2010: 154). Bu evliliğin ve sebep olduğu veraset iddialarının Safevî döneminde gündemde olduğunu Şeybânî Han’ın Şah İsmail’e yazdığı mektupta görmek mümkündür. Zira Şeybânî Han mektubunda Şah İsmail’e soyun babadan devam ettiğini ve dolayısıyla Akkoyunlu tahtının iddiasında bulunmasının doğru olmadığını söylemiştir (Server, 1996: 73).

⁸³ Sultan kavramının Safevîye şeyhleri için kullanılması hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Mazzaoui, 2010: 194).

Şeyh Haydar döneminde gerçekleşen, aynı zamanda Safevî Devleti'nin bir simgesi haline gelerek bütün bir tarikatın adlandırılmasında önemli olacak bir diğer gelişme de Şeyh Haydar tarafından müritlerin diğer coğrafyalarda tanınmalarını sağlayacak ve aynı zamanda ideolojilerini temsil edecek on iki dilimli tacın icadıdır. 1675-76'da kalene alınan 'Âlem Ârâ-yı Şah İsmail'de geçtiği üzere Şeyh Haydar rüyasında gördüğü üzere, sûfilere "tac-ı Haydarî" olan on iki dilimli tacı başlarına koymalarını istedi ve bunun sonucu söz konusu sûfiler "Kızılbaş" lakabını aldılar. Söz konusu eserde bu Haydarî tacının haberi yayılınca Uzun Hasan'ın isteği üzere söz konusu taçtan ona da gönderildi. Uzun Hasan tacı öperek başına koydu ve çocuklarına da bu tacı başlarına koymalarını emretti (Âlem Ârâ-yı Şah İsmail, 1970: 26).

Yirmi sekiz yıl gibi kısa bir süre içinde Safevîyye Tarikatı iki şeyhini savaş alanında kaybetti. Ancak tarikatın iç dinamikleri bu oluşumun dağılmasına izin vermedi. Handmîr'in söylediği üzere Haydar'ın ölümünden sonra sufiler Erdebil'de bir araya geldiler ve Sultan Ali'yi babasının yerine seçerek ona biat ettiler. Çevrede bu olaydan haberdar olan sûfiler Şeyh Haydar'ın intikamını almak için her taraftan Erdebil'e geldiler⁸⁴ (Hândmîr, 2002: 435). Bu gelişmeler üzere Sultan Yakub kısa süre içinde çok sayıda sûfinin bir araya gelmesi ve intikama kalkışmalarından korkarak Azerbaycan ordusunu göndererek Sultan Ali, iki kardeşi İbrahim, İsmail ve anneleri olan Halime Beyüm'ü tutuklayıp Şiraz'a gönderdi (Hândmîr, 2002: 435-436)⁸⁵. Sultan Ali Mirza dört buçuk yıl esaretten sonra Akkoyunlu şehzadesi Rüstem Mirza tarafından kurtarılarak Azerbaycan'a getirildi ve kendisine "padişah" lakabı verildi. Rüstem Mirza'nın asıl amacı Sultan Ali Padişah'ı Sultan Yakub'un oğlu Baysungur'un aleyhine savaştırmaktı. Sultan Ali Padişah, Kür Nehri'nin kıyısında rakibiyle karşı karşıya geldi; ancak bu esnada İsfahan

⁸⁴ Buna karşın müellifi belli olmayan 'Âlem Ârâ-yı Şah İsmail, Haydar'ın vasiyeti üzere Sultan Ali Mirza'nın Safevîyye Tarikatının başına geçtiği belirtilmiştir (Âlem Ârâ-yı Şah İsmail, 1970: 28). Ancak iki eserin yazılışı dönemi ve itibarı açısından Handmîr'in nakli daha muteberdir.

⁸⁵ İskender Bey Münşi eserinde yazdığı üzere her taraftan toplanarak Erdebil'e geldiler. Sûfiler tarikatın genç şeyhi ile biat ederek yeni ordu kurmak için harekete geçtiler. Sultan Ali Mirza ve müritlerinin hareketlenmesinden tedirgin oldu ancak Kız kardeşi Halime Beyüm'den çekindi ve gönderdiği ordu aracılığıyla Sultan Ali Mirza esir alınarak Fars eyaletinin İstahr kalesinde hapsedildi (Türkeman, 1973: 21).

hâkimi Rüstem'e karşı isyan edince Sultan Ali Padişah ordusunu ikiye ayırarak bir kısmını İsfahan'a diğerini ise Baysungur ile savaşa göndermek zorunda kaldı. Bu savaşta ise Sultan Ali Padişah'ın taraftarları galip geldi (Hândmîr, 2002: 439-440).

Sultan Ali Padişah Erdebil'e giderek tekrar Şeyh Safî Tekkesini canlandırdı. Sûfiler her taraftan Erdebil'e toplandılar. Bir araya gelen kalabalığını haberini alan Rüstem Mirza, Sultan Ali Padişah'ın isyanından korkarak Safevî müritleri ile irtibatlarını kısıtlamak amacıyla, tekrar Haydar'ın üç oğlunu yanında bulundurdu. Sultan Ali Padişah gözetim altına alındı ve Kızılbaş sûfilerden kimsenin yanında kalmasına izin verilmedi. Ancak yine de Sultan Ali'nin müritleri her gün kitleler halinde şeyhlerini görmeye orduya gelirlerdi. Bu durumdan endişe eden Rüstem Mirza, Sultan Ali'yi öldürmeye karar verdi. Fakat Sultan Ali ordudan kaçmayı başardı ve Erdebil'in yakınlarına⁸⁶ ulaştı. Öldürüleceğini bilen Sultan Ali, Sûfilere yanına çağırarak taç ve hırkasını İsmail Mirza'ya giydirdi. Sonra müritlerinden yedi kişiyi⁸⁷ seçerek İsmail ile birlikte Erdebil'e doğru yol almalarını istedi. Kendisi ise Rüstem Mirza'nın gönderdiği orduyla girdiği çatışma sonucunda hayatını kaybetti (Hândmîr, 2002: 440-441; Türkeman, 1973: 23-24).

Görüldüğü üzere Şeyh Safî'den Şah İsmail'e kadar gün geçtikçe büyüyen ve güçlenen bir tarikat söz konusudur. Bu tarikat zaman içerisinde Suriye'den Kafkasya'ya, Horasan'dan Anadolu ve Irak'a kadar büyük bir coğrafyada kalabalık bir mürit kitlesine ulaşmıştır. Ancak söz konusu tarikat içinde şeyh ve müritler arasındaki ilişki, ilerleyen zamanlarda sadece manevi ve inancaşal bir ilişki olmakla kalmayıp aynı zamanda dünyevi ve siyasi amaçlar etrafında oluşan ve büyüyen bir ilişki halini gelmiş, dahası organize bir askeri hareket mahiyetine bürünmüştür. Nitekim bu mürit kitlesi Safevî Devleti'nin ortaya çıkışında esas rolü oynayacaktır.

⁸⁶ 'Âlem Ârâ-yı Abbâsî'de Şamasbî bölgesi olarak kaydedilmiştir. (Türkeman, 1973: 23)

⁸⁷ 'Âlem Ârâ-yı Abbâsî'de söz konusu yedi kişi için "mutemetler" ifadesi kullanılmıştır. (Türkeman, 1973: 24) Habib'üs-Siyer'de ise sonraki satırlarda Ümera-yı Sûfiyye olarak kaydedilmiştir (Hândmîr, 2002: 241).

Zikredilen bu mürit topluluğunun şeyhlerine bakışı da konumuz açısından önem arz etmektedir. Başka bir ifade ile Türkmenler nezdinde Erdebil şeyhlerinin yeri nedir? Ayrıca, buna bağlı olarak ‘mürşid-i kâmil’lik kavramının Safevî şahları için ne tür bir imkân sunduğuyla, bu kavramın Safevî şahları için, özellikle de Şah İsmail için öneminin ortaya konulması gerekmektedir.

Yukarda anıldığı gibi dönemin tarihçisi Honcî, eserinde Türkmen müritler tarafından Şeyh Cüneyd’e ilahi bir varlık gözü ile bakıldığını kaydetmiştir. Honcî açık bir şekilde Cüneyd’e ‘İlah oğlu’ Haydar’a ise ‘Allah’ın oğlu’ denildiğini beyan eder. Türkmen müritlere göre Cüneyd ölümsüz idi ve ölümüyle hiçbir noksana uğramazdı. Şeyh Haydar eğer müritlerinin canını isteseydi derhal verirlerdi (Honcî İsfahanî, 2004: 264-265.268). Kaydedilen bu cümleler Cüneyd, Haydar ve sonuç olarak Safevî Devleti’nin keskin muhalif yazarı olan Honcî’nin mübalağa içeren kaleminin ürünü olarak düşünülmemektedir, zira Venedikli seyyah Caterino Zeno da bu ifadelerin benzerini Şeyh Haydar ve ona bağlı müritler için zikretmiştir. Zeno da seyahatnamesinde Haydar’ın, müritler gözünde ilahi bir varlık olduğunu kaydeder (Barbaro, 1971: 259).

Safevîyye Tarikatı’na bağlı dervişlerin kendi şeylerini yücelten bu yaklaşımı Şah İsmail döneminde de devam eder. Özellikle yabancı seyyahlar bu duruma dikkat çekmiş ve eserlerinde yer vermişlerdir. Mazzaoui, Minorski’nin “I. Şah İsmail’in Şiirleri” makalesinden atıfta bulunarak Şah İsmail’e göre Allah’ın zatının Hz. Ali’de zuhur ettiği ve kendisinin de ilahi bir zat olduğunu, ancak yer yüzüne ilahi bir nur olarak indiğini kaydeder (Mazzaoui, 2010: 152). Buna ilaveten Savory, Venedikli tüccarın seyahatnamesine atıfta bulunarak, Safevîyye sûfilerinin büyük bir aşk ile Şah İsmail’e bağlı olduklarını ve Şah İsmail’e “Velî’ü Allah” dediklerini kaydetmiştir (Savory, 1980: 24). Barbaro’nun izlemlerine göre bu kutsiyet sonucu, “Şah İsmail’in müritleri Şah İsmail’i tapacak kadar severlerdi. Çoğu zırh ve kalkansız savaşa giderler, şahlarının yolunda ölmekten mutlu olurlardı. Göğüslerini açıp savaş meydanına girer ‘Şeyh! Şeyh!’ diye feryat ederlerdi. Bazıları ise onu peygamber bilir, ölmeyeceğine inanırdı. Tebriz’de

iken, insanların ona tapmasından ve tanrı olduğunu düşünmelerinden usandığını duydum” (Barbaro, 1971: 344) ifadelerini kullanmıştır. Mazzaoui ise Şah İsmail’in mehdilik iddiası ve Tanrılık meselesini, Cüneyd ve Haydar döneminde sûfilerce başlayan tutumu tabii bir seyri olarak nitelemektedir. (Mazzaoui, 2010: 152).

Görüldüğü üzere Safevîyye Tarikatının sûfi müritleri nezdinde Safevî şah ve şeyhleri ulûhiyet mertebesine yükselmiş varlıklardır. Doğal olarak bu bakış şahların masumiyet meselesini⁸⁸ ardından getirecektir. Nitekim mürşid-i kamil makamında olan şahsın emir ve fermanları derhal icra olacak, her türlü muhalefet ise sûfilik ve tarikat erkanına isyan anlamına geleceğinden sert cezalar gerektirecektir. Bu tarz bakışın sadece Şah İsmail’e yani devletin kurucusu ve sûfilik müessesesinin en güçlü ve canlı olduğu dönemlere özgü olmadığı ve sonraki şahlar döneminde de güçlü bir şekilde devam etmesi, aslında bu inancın ne kadar güçlü olduğunun bir göstergesidir. Örneğin; Kâdi Ahmed Gaffarî Kazvinî (ö1575), Tarih-i Cihan Ârâ isimli eserinde Şah Tahmasb’ın doğumu ve tahta geçmesi ile ilgili bilgi verirken, onun için de “mürşid-i kamil” sıfatını kullanmıştır (Gaffarî Kazvinî, 1965: 281).

Yine bu hususla ilgili olarak ‘Âlem Ârâ-yı Safevî’de kaydedildiği üzere II. Şah İsmail Kazvin’de bulunan Halifet’ül-Hülefa olan Hüseyinkulu’ya, Halifet’ül-Hülefa makamını başkasına vermesini ve onun Şah’ın nayibi makamına geçmesini istemiştir. Ancak Hüseyinkulu bu makamdan vaz geçmek istemediğini dile getirmiştir. Şah bu davranış sonucunda Rumlû sûfilerini bir araya getirip onlara “sûfiler ve taliplerin mürşid-i kâmil sözünden çıkması ve itaatsizliği, sûfilik tarikatı kuralları ve Safevîyye şeyhlerinin adabına göre nasıl karşılanır?’ diye sorar. ‘Sûfiler ise, mürşid-i kâmil emrine itaat etmeyen birisi hata işlemiş ve düşkündür dediler. Ertesi gün Hüseyinkulu Hulefa Şah’ı görmeye gelince eşik ağaları girişine izin vermeyerek ona burası Kızılbaş devlethanesidir ve sen mürşidimiz olan

⁸⁸ Tabiidir ki masumiyet meselesinin yegane kaynağını sûfilik olduğunu düşünmek pek sağlıklı bir bakış olmayacaktır. Belki bu tarz bakış farklı illetlerin bir malulüdür. Daha öncede zikredildiği üzere Mehdilik veya İmam-ı Zahirlik makamı ve tanrının gölgesi olma meselesi de önemli miktarda etkenlerdir. Ancak en azından Safevî Devleti’nin kuruluşu aşamasında, yani I. Döneminde özellikle Türkmen kitle arasında mürşid-i kamillik makamı bu tarz bakışın en önemli etkenidir.

padişah nezdinde hata işlemiş sayılırsın. Seyri sülük ve sûfilik yolu kurallarınca müşid-i kâmil günahlarını affetmediği müddetçe devlethaneye giremezsin. Müşid-i kâmil razı olana kadar kapıda oturup beklemelisin.’ demişlerdir (Türkeman, 1973: 202).

İskender Bey Türkeman, ayrıca Şah Abbas döneminde Karacadağ ahalisinin Şah Abbas tarafından hata olarak değerlendirilen bir olayını anlatırken müşid-i kâmil karşısında müritlerin vazifesini “envai çeşit belalara sabretmek ve dünyevi isteklerden müşid-i kâmil uğruna vazgeçmek” (Türkeman, 1973: 882) tarzında beyan etmiştir.

Safevî kroniklerinde değinilen Safaviyye Tarikatı’ndaki şeyh ile sûfi ilişkisini ele aldığımızda karşımıza çıkan önemli bir husus da seçkin kişilerden oluşan ve koordinatör gibi hareket eden bir kurulun varlığıdır. Misal için, yukarda da zikredildiği üzere Sultan Ali Padişah’ın sûfiler tarafından seçilmesi (Hândmîr, 2002: 435), Sultan Ali’nin vefatından önce bizzat Şah İsmail’i güvenilir sûfilere emanet etmesi (Türkeman, 1973: 24), Sultan Ali’nin vefatından sonra ise Şah İsmail’in neler yapılması ve nereye gitmeleri gerektiği hakkında sûfiyye büyükleri ile istişarede bulunması ve onların Geylan’a gidilmesi gerektiğini tasvip etmeleri (Hândmîr, 2002: 441) ve buna bağlı olarak Savory’nin söylediği gibi Şah İsmail’in sûfiyye büyüklerinin kararı ve isteğiyle (Savory, 1980: 24) Geylan bölgesinden, 1449 yılında Kârkiyâ Mirza’nın yanından ayrılıp Anadolu ve Erzincan’a doğru yola çıkması tarikat mensupları ile şeyhlerin arasında bulunan bu kurulu göstergesidir. *Habib’üs-Siyer* ve *Kıyas-ı Hâkânî* bu kişileri “ümera-yı sûfiyye, yani sûfi büyükleri unvanıyla anmıştır (Hândmîr, 2002: 441; Velîkulu Şamlu, 1993: 34). ‘Âlem Ârâ-yı Abbasî’de ise bir sayı da verilerek söz konusu yedi kişi için “mutemetler” ibaresi kullanılmıştır (Türkeman, 1973: 24).

Ümera-yı Sûfiyye, Safevîyye şeyhleri ile alt katmanlarda yer alan müritler arasında bir köprü rolünü oynardı. Söz konusu sûfi büyükleri, farklı bölgelerdeki Türkmen ve müritlerin istek, beklenti ve durumlarını tespit ederek bunların şeyhlere aktarılmasını sağlar; böylelikle doğru zamanda doğru kararlar verilmesine vesile olurlardı. Bunun yanı sıra sûfi büyükleri

kritik dönemlerde önemli kararlar verebiliyor ve hareketin yönü ve kaderini belirleyebiliyorlardı. Nitekim Safevîyye şeyhleri ve özellikle Şah İsmail'in aldığı karar ve uygulamalarında bu ekibin rolünü göz ardı etmek mümkün değildir. Başka bir ifade ile Safevîyye şeyhlerinin aldıkları kararların aslında, Türkmen insanının isteklerinin bir yansıması olduğunu düşünmek pek yanlış olmayacaktır.

Bir tarikattan devlete dönüşen Safevî Devleti, özellikle Anadolu, Tarihi Azerbaycan, Suriye ve Irak'ta bulunan Türkmen kitlelerinin iki yüz yıllık bir süreç içinde kendi inanç sistemi, yaşam tarzı ve ekonomik özelliklerine uygun bir devletin ortaya çıkışında verdikleri mücadelenin sonucudur. Başka bir ifade ile Safevî Devleti, Türkmen insanının istek ve çabaları, sufiyye büyüklerinin organizasyonu ve Erdebil şeyhlerinin faaliyetleri sonucunda ve toplumsal piramidin alt katmanlarının istekleri doğrultusunda tarih sahnesine çıkan bir devlettir. Bu sebeptendir ki kısa bir süre içinde art arda üç önderini kaybeden bu tarikat, hayatta kalmayı başarmış ve yeniden kendi ilerleme sürecini başlatmayı bilmiştir.

Bütün bu anlatılanlara rağmen, Türkmenler ile Erdebil şeyhleri arasındaki münasebetleri sadece itikadî sebeplere bağlamak pek doğru olmayacaktır. Bu durumu, özellikle Hâce Ali döneminden Şah İsmail dönemine kadarki süreç içerisinde şeyhler ve müritlerin münasebetlerinden çıkarmak mümkündür. Örneğin Şeyh Cüneyd ve Haydar'ın gaza ve cihat adı altında düzenledikleri Gürcistan seferlerinden elde edilen ganimetlerin varlığı bahsedilen bu ilişkinin ekonomik tarafını da görme adına hayli önemlidir.

Safevî Tarikatı'nın bir devlet haline gelişinden önceki şeyhlerini 'gayri resmi şahlar' şeklinde nitelemek yanlış olmayacaktır. 'Mürşid-i Kâmil' olarak şeyhin, müritler üzerindeki etkisi ve organizasyon gücü ile bu denli geniş bir coğrafyada büyük kalabalıklara hükmeden Safevîyye'nin devletleştiği tarih olan 1501 öncesinde de tarikat hiyerarşisini neredeyse bir devlet gibi örgütleyebildiğini görüyoruz. Bu nedenle "mürşid-i kâmillik" sıfatının Safevîler için güçlü bir meşruiyet kaynağı olduğu açıktır. Böylece yukarıda bahsi geçen Safevî Devleti'nin meşruiyet mevzusunda üç esas ögenin yani '*mutlak hâkimiyet, Mehdilik makamı ve tasavvufî bir kavram olan mürşid-i*

kamillik'in olduğunu söylemek mümkündür. Tabiidir ki bu üç öge aynı zamanda ortaya çıkmamış, her biri zaman içinde olgunlaşarak ihtiyaçlara göre Safevîler tarafından kullanılmıştır.

Söz konusu üç faktörün çoğu zaman birbirleriyle işlev ve anlam açısından iç içe geçtiklerini görmek de mümkündür. Örneğin tanrının yer yüzündeki gölgesi meselesi ile mürşid-i kamilliğin sağladığı dokunulmazlık, kesin itaat ve kutsiyet aslında aynı şeylere tekabül etmektedir. Fakat bize göre bu üç öge birbirlerini reddetmezken bir araya gelince ciddi bir otorite oluşturabilmiştir.

Diğer taraftan Şah İsmail bu üç ögeyi bir arada kullanarak kendi meşruiyetini rakip güçler karşısında ispatlamak istemiştir. Örneğin; Muşşaiyye tarikatının kurucusu Muhammed bin Fellah'ın (Ö. 1461) iddiasında bulunduğu kimi kavramların Şah İsmail ile ortaklığı dikkat çekmektedir. Irak'ın güneyi ve Huveyza bölgelerinde nüfuz sahibi olan İbn-i Fellah, Mehdilik, ulûhiyet ve seyitlik iddiasında bulunarak bölgede silah ve savaşa dayalı otorite elde etmeyi başarmıştır (Mazzaoui, 2010: 147. 149) (Server, 1996: 68; Ârâm, 2015: 181). Ayrıca günümüz İran'ın doğusunda, Horasan ve Maverâünnehir'de önemli bir güç ve nüfuz sahibi olan Nurbahşiyye tarikatının Mehdilik ve seyitlik kavramları etrafında ulûhiyet içerikli bir gâli Şia tarikatı olduğu bilinmektedir (Musahib, 2002: 3072). Nüfuz havzası Rey şehrine kadar uzanan ve siyasi iddiaları olan bu tarikatın, Şah İsmail tarafından devletin kurulduğu dönemlerde faal olduğunu (Musahib, 2002: 3072) göz önünde bulundurduğumuzda, Şah İsmail'in devletine rakip mahiyette ve aynı söylemler üzerinden hareket eden bu oluşum karşısında Şah İsmail tarafından "Mehdilik" ve "seyitlik" meselesinin ne kadar önemli olduğu açıktır. Ayrıca Newman'ın aynı özelliklere sahip olan ve bölgede faaliyet gösteren Hurûfilik, Kübreviyye, ve Nimetüllahî tarikatlarının da var olduğu tespiti, bu konunun önemini göstermek açısından önemlidir (Newman A. J., 2009: 38). Nitekim Şah İsmail bu söylemleri kullanarak, bir taraftan kendi müritleri üzerindeki hâkimiyetini sürdürmek, diğer taraftan karşı tarafın mürit kitleleri içinde nüfuz kazanmak amacını güderken, nihai olarak rakiplerini siyasi alandan temizleyebilmek için bir meşruiyet zemini hazırlamak niyetindedir. *Tarih-i Şah İsmail-i Safevî*'de

geçtiği üzere Şah İsmail'in Muşşaiyye önderi Sultan Feyyaz üzerine bir sefer düzenleyerek hâkim olduğu bölgeyi kendi hâkimiyet alanına eklemesi bahsedilen stratejinin sonucudur. İsmi geçen kitapta Şah'ın sefer düzenleme sebebi Sultan Feyyaz'ın ilahi bir zat olduğu iddiasıdır ki bu da Şah İsmail'in söz konusu stratejide ne kadar hassas ve ciddi olduğunun göstergesidir (Server, 1996: 69).

Bütün bu söylenenlerden yola çıkarak Şah İsmail, Mehdilik ve seyitlik kavramlarını coğrafyada bulunan rakip tarikatlar karşı ve Uzun Hasan'ın torunu olma mevzusunu Akkoyunlu tahtına iddiada bulunanlar karşısında kullanarak, devletin kuruluşundan itibaren mutlak hâkimiyet faktörünü diğer devletler ve tebaası karşısında kullanıyordu⁸⁹. Ayrıca mürşid-i kamillik faktörünü ise kendi müritleri ve hatta Osmanlı topraklarına bulunan mürit kitleler arasında kullanabiliyordu. Özet bir ifade ile Şah İsmail, Safevî Devleti'nin meşruiyet kaynakları dediğimiz üç ögeyi zekice bir şekilde bir araya getirerek ciddi bir otorite oluşturmayı başarmıştı.

2.2. Safevîlerde İdari Yapılanma

Safevî Devleti, günümüz İran'ın siyasi coğrafyası ve tarihi Azerbaycan'ın İslami döneminde kurulan en uzun ömürlü imparatorluğu olmuştur. Tabiidir ki bu Türk-İslam imparatorluğu kendinden önceki devletlerin, devlet teşkilatı, idari yapılanması ve askeri teşkilatlarından etkilenmiştir. Faruk Sümer, Safevî devlet teşkilatında esas itibarıyla Akkoyunlu devlet teşkilatına dayanmakla beraber Çağataylar'dan alınmış birçok müesseseler de görüldüğünü söyleyerek, Safevîler'de on iki hayvanlı Türk takvimi ve 'korçu teşkilatı gibi örnekleri sıralamıştır (Sümer, 1976: 3). Tufan Gündüz'e göre ise Safevî Devleti idari ve askeri teşkilat ve müesseselerinin yapılanmasında Akkoyunlu ve İlhanlı devletlerinden etkilenmiş ve zikredilen devletlerin teşkilatını örnek almıştır (Gündüz, 2008: 455). Ayrıca Uzunçarşılı, Akkoyunlu devlet idaresinin Anadolu Selçuklularının aynısı olduğunu, idari ve mali işlerde ise Uzun Hasan

⁸⁹ Safevî tarihçisi Newman'a göre Şah İsmail'in tıpkı Uzun Hasan gibi "İmam'ül-Adil ve el-Kamil" ile "Sultan'ül-Adil" sıfatlarının kullanması, aslında kendisini dedesi Uzun Hasan'ın halefi olarak göstermesiyle ilintilidir (Newman, 2009: 38)

tarafından İlhanlı ve Timurlu devletlerinin idari, mali teşkilat ve sistemini ıslah edilip uygulandığını belirtir. Uzunçarşılı'ya göre Akkoyunlularda ıslahata uğramış bu sistem ve teşkilatlar aynı şekilde Safevî Devleti'ne intikal etmiştir (Uzunçarşılı, 1969: 205). Ancak doğal olarak Safevî Devleti de tıpkı diğer devletler gibi kendine özgü bir takım özelliklere sahiptir. Nitekim bu devletin kendinden önceki devletlerin teşkilat ve müesseselerinden etkilenmesinin yanı sıra kendi ihtiyaçları doğrultusunda, dönemin sosyo-kültürel ve siyasi özelliklerine göre birtakım değişikliklere gidilmesine ve yine ihtiyaca göre yeni teşkilatların icadına ihtiyaç duyacaktır.

Belirtilmelidir ki Safevî Devleti'nin idari yapısı ve devlet teşkilatının özelliklerini açıklamak ve selefleri olarak bilinen devletlerden farklılıklarını ortaya koymak çalışmamız açısından önemli olacaktır. ne var ki tezimizde ele aldığımız zaman dilimi, devletin kuruluş dönemi olduğundan doğal olarak müessese ve teşkilatların tam manasıyla olgunlaştığı ve yerine oturduğu söylenemez. Nitekim Şah İsmail'den (1501) Şah Abbas'ın tahta geçmesine kadar (1587) Safevî Devleti'nin idari yapılanması ve bu yapılanmada farklı mansapların konumu, işlevi ve yetki alanlarının tam sınırlarını belirtmek oldukça zordur. Savory'ye göre *vekil*, *Emir'ül-Ümera*, *kurçu başı*, *vezir* ve *sadr* gibi devletin asli kadrolarını net bir şekilde ayırmak ve açıklamak pek mümkün değildir. Savory bu dönemin idari yapısı hakkında araştırma yapmanın zorluklarından biri olarak da mezhebi ve siyasi müesseselerin sınırlarının belirsizliğini öne çıkarır. Üstelik kuruluş dönemlerine özgü devlet kadrolarının oturmamışlığı da bu zorluğa eklenmelidir. Dolayısıyla Savory'nin altını çizdiği zorluklar(Savory, 2013: 104) nedeniyle bizi ilgilendiren I. Dönem Safevî Devleti'nin idari yapılanmasında ele alacağımız mansaplar ve bunların *askerî*, *mezhebî*, *siyasî* veya *içtimaî* havzalarını belirlemek pek mümkün olmayacaktır.

Buna ilaveten A.K.S. Lambton Şah İsmail dönemi Safevî Devleti'nin teşkilatlanmasından bahsederken söz konusu dönemin mezhebi bir yapıya sahip olduğundan din ve devletin sınırlarını çizmenin ve dolayısıyla bu iki alanı ayırmanın zorluğundan bahseder. Lambton bu dönemden söz ederken din ve devletin iç içe tek bir kavram olduğunu vurgular (Lambton, 1956: 125).

Bu da devletin üst kademesinde yer alan kişilerin görev ve yetkilerini net bir şekilde açıklamayı zorlaştıran sebeplerden biri olmuştur.

I. dönem Safevî Devleti'nin idari yapılanmasını izahta yaşanan sıkıntılardan birisi de Safevîye Tarikatı'nda eskiden beri oluşmuş yapının devlet teşkilatına uyarlanmış oluşudur. Çünkü Safevî Devleti bir taraftan eskiden beri bölgede bulunan ortaçağ İslam devletlerinin klasik idari yapısının bir varisi idi. Diğer taraftan ise devletin ortaya çıkışı ve kuruluşunda esas rol oynayan Safevîye Tarikatı'nın sûfilere bulunuyordu ki bunların kendi içinde bir sistemi mevcuttu (Savory, 1980: 31). Dolayısıyla insicamlı ve muntazam bir yapıya sahip olan tarikatı, eskiden beri var olan klasik devlet idari yapısına uyarlamak ve yeni kurulan devletin idari sistemini oluşturmak Şah İsmail döneminin sıkıntılarında biriydi.

Savory ayrıca bu soruna başka bir hususu daha eklemektedir. Bu da Türkmen Kızılbaş unsuru ile Taciklerin münasebetidir. Savory, Minorski'den alıntıda bulunarak; Türk-Türkmen-Kızılbaşlar ile Tacik'leri hiçbir zaman birbirleriyle karışmayan yağ ve suya benzetmiştir. Bundan ötrü yeni devletin sorunlarından birisi de bu iki farklı unsuru ve rekabet kaynaklı anlaşmazlık ve sıkıntılarla uğraşmaktı.

Bu bölümde yukarıda açıklamaya çalıştığımız nedenler doğrultusunda Safevî Devleti'nin bürokratik kadroları ve bu kadroların işlevleri ana hatlarıyla ele alınacaktır. Böylelikle çalışma boyunca karşılaşılabilecek kavramlar ve bunlara dair tartışmalar daha sağlam bir zemine kavuşturulacaktır. Bazı kavramların Safevî ve Anadolu coğrafyasında zamanla farklı anlam ve işlev kazanmış olmaları bizim ve bizden sonraki araştırmacıların dikkat etmesi gereken bir husustur. Bu nedenle özellikle belirli kavramları Safevî ve Osmanlı sistematiğindeki anlam ve işlevleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirmeye çalıştık.

2.2.1. Saray Teşkilatı ve İdari Teşkilatlar

I. dönem Safevî Devleti'nin önemli mansaplarından biri *vekil* mansabı idi (Savory, 2013: 105). “Vekil” kelimesi Samanoğulları, Gazneli ve Selçuklu devletlerinin idari teşkilat literatüründe de kullanılmıştır. *Tarih-i Beyhakî* ve

Nizamülmülk'ün *Siyâsetname* eserinden anlaşıldığı üzere zikredilen devletlerdeki bu makamın genel anlamda vazifesi sultanın hassa toprakları, sarayın teşrifatı ve düzenlenen törenlerle ilgilenmek idi (Tünikâbunî, 2005: 83). Osmanlı devlet teşkilatında da bu kavram “vekilharç” şeklinde karşımıza çıkar (Canatar, 2013: 10).

Söz konusu kavramın dini ve mezhebi edebiyatta da kullanıldığı bilinmektedir. İsmailiye mezhebinde İsmailî imamlarının naibi “vekil” sıfatı ile anılırdı. Ayrıca İsnâaşeriyye mezhebinde on ikinci kayıp imam olan Mehdinin dört naibine “vekil” denilmiştir (Şâyiste, 2012: 108).

I. dönem Safevî Devletinde vekil Şah'ın naibi olarak bilinirdi. Vekil şahtan sonra hiyerarşik piramidin ikinci basamağında yer alırdı (Şâyiste, 2012: 108). Kaynaklarda I. Safevî Devleti'nin ilk iki vekili “*Vekil-i Nefs-i Nefis-i Hümayun*” şeklinde kaydedilmiştir (Hândmîr, 2002, s. 527). Ancak Emir Necmeddin Mesut Geylanî'den sonra kavramın sadece “vekil-i saltanat” şeklinde yazıldığı görülmektedir (Savory, 2013: 107).

Şah İsmail döneminin ilk on dört yıllık saltanatı boyunca vekillik makamı sülûlîlik bakışının bir yansımasıdır. Söz konusu dönemde vekil hem dünyevi hem de dini bir yetki alanına sahiptir. Şah tarafından vekile hem siyasi işlerde hem de inançsal meselelerde yetki verilmiştir (Savory, 2013: 105). Ayrıca Savory, Safevî döneminde “*Halift'ül-Hülefa'lık Makamı*” başlıklı makalesinde ‘*Vekil-i Nefs-i Nefis-i Hümayun*’ makamının aslında, “*Halifet'ül-Hülefa*” makamının devamı olarak kabul etmektedir (Savory, 2012: 296). Bu dönemdeki vekilin makamı sanki devletin kuruluşundan önce “Halifet'ül-Hülefa'lık” makamının bir benzeridir. Başka bir ifade ile söz konusu ilk on dört yıl boyunca vekilin yetki ve değeri ele alındığında, kanaatimizce Şah İsmail tarafından Safevîyye Tarikatı'nın hiyerarşi ve sisteminin devlet kademelerine uyarlama çabalarını kanıtlamaktadır.

İlk on dört yıl içinde vekilin yetkisi sınırsız gibidir. Nasîrî bu durumu, “Memleketin bütün işleri ile ilgilenirdi. Bütün işler onun kabulüyle gerçekleşirdi. Onun onayı alınmadan kimse devlet işlerinde herhangi bir karar veremez kimse bir makama sahip olamazdı” şeklinde açıklar (Nasîrî, 1993: 32-33).

Safevî Devleti'nin 1501 yılında kuruluşundan itibaren bu makam Şah İsmail'in lalası olan Hüseyin Bey Şamlu'ya verilmiştir. Savory'e göre bu makamın Şah İsmail tarafından mutemet sûfilerden olan bir Kızılbaş emiri ve aynı zamanda kendisinin lalası olarak bilinen Hüseyin Bey Şamlu'ya verilmesi bu makamın ne denli önemli olduğunun bir göstergesidir. Bu makam 1508 yılında Emir Necmeddin Mesut Geylanî'ye verilmiştir (Savory, 2013: 106).

Savory ve kimi İran tarihçileri bu önemli mansabın Kızılbaşlardan alınması ve Emir Necmeddin Mesut Geylanî'ye verilmesinin sebebini, Şah İsmail'in kısa bir zaman içerisinde Kızılbaşlara olan güvenini kaybetmesi ve bunun neticesinde bu makamı İranlı ve Tacik bir kişiye vermesi tarzında tefsir etmişlerdir (Savory, 2013: 106; Şâyiste, 2012: 109-111). Ancak Habib'üs-Siyer'de, Emir Necmeddin'in bu makama atanması hakkındaki olayları gözden geçirdiğimizde söz konusu kişinin Şah İsmail tarafından bu makama uygun görülmesi için etnik mensubiyetinden daha önemli özelliklere sahip olduğu göze çarpmaktadır. Hândmîr'in Emir Necmeddin hakkında verdiği bilgilere göre zikredilen kişi ile Şah İsmail'in münasebetleri Şah İsmail'in Lahicân (Geylan) bölgesinde saklandığı dönemlere dayanmaktadır. Handmîr'e göre, Reşt bölgesinin eşrafından olan Emir Necmeddin, Şah İsmail'in Lâhicân bölgesinde bulunduğu dönemde ona intisap etmiş ve eskiden beri Erdebil hanedanının müritlerindendi. Bu sebepten Şah İsmail'in Lâhicân'dan çıkışı sonrasında Reşt hâkimi Emir Necmeddin'i öldürmek istemiş, Emir Necmeddin Reşt'i terk ederek Şah İsmail'in ordusuna katılıp Şirvan Seferi'nde onun yanında yer almıştır. Ayrıca Hândmîr, eserinde Emir Necmeddin'i zeki, becerikli, kavrayışlı, dürüst ve nefsine hâkim sıfatlarıyla anmıştır (Hândmîr, 2002: 490-491). Hândmîr'in açıklamalarından yola çıkarak Şah İsmail'in bu kararı, söz konusu Emir Necmeddin'in Safevîyye Tarikatı'na bağlılığı ve şahsına olan güvenden kaynaklandığını görmek etnik ve etnisite mensubiyetinden daha gerçekçi bir bakış olacağı açıktır.

Emir Necmeddin'den sonra Emir Yâr Ahmed Hûzanî, Necm-i Sani lakabı ile bu makama geçmiştir. Savory bu olayı Kızılbaşlar ile Tacikler arasında çatallaşma dönemi olarak adlandırmıştır. Savory'e göre Kızılbaşlar, Türkmen

olmayan birinin bu makama geçmesinden hoşnutsuzlardı ve bu rahatsızlık nedeniyle Özbeklerle savaş amacıyla Emir Necm-i Sanî'nin komutasında olan orduyu terk ederek ordunun bozguna uğramasına ve Necm-i Sâni'nin savaşta ölümüne neden olmuşlardı. Yazar Şerefnâme'ye atıfta bulunarak, Kızılbaşlar “Emir Necm'e tabi olmaktan utanç duyuyorlardı” cümlesinden yola çıkarak Kızılbaşların bir İrani'nin komutasında olmayı kabul etmediklerini öne sürmüştür (Savory, 2013: 108). Daha önce de Ali Kerekî'nin Şah İsmail ve Tahmasb döneminde Safevî sarayında bulunduğu dönemlerde Kızılbaş Türkmenlerin Tacik ve Arap din adamlarına karşı tutumları ele alınmıştı. Nitekim Savory'nin iddia ettiği Kızılbaşlar ve Tacikler arasındaki anlaşmazlık, bu noktada doğru bir tespit olarak görünmektedir.

Fakat burada önemli olan soru Şah İsmail tarafından uygulanan bu siyasetin sebebidir. Diğer bir ifade ile Şah İsmail neden ve hangi amaçla bu makamı Kızılbaş ve özellikle mutemet sûfiler varken başka bir kitleden şahıslara vermiştir? Zira Necm-i Sanî'nin ölümünden sonra da bu makam Kızılbaşlara iade edilmemiştir.

Bu soruya net bir cevap için dönemin kaynaklarında açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak söz konusu dönemim gelişmeleri ve sosyo-politik ortamdan yola çıkarak bir takım sebepler ortaya koymak mümkündür. Bu bağlamda yukarda da belirttiğimiz üzere ilk iki vekil döneminde bu makamı elde eden kişi sınırsız yetki ve güce sahip olurdu. Ayrıca bu güç Kızılbaş emirleri elinde bulunduğu zaman tıpkı Şah Tahmasb'ın ilk saltanatı yıllarında olduğu gibi Türkmen oymakları arasında münazaaya sebebiyet verirdi. Dolayısıyla iç çatışmalara yol açabilecek sebeplerin en az seviyeye indirilmesi gerekiyordu. Bunun yanı sıra, yeni kurulmuş devlette Türkmen Kızılbaşların dışında önceki devletlerde de görev yapan başka bir unsur yani Tacikler de bulunmaktaydı. Nitekim halk tabanında önemli dayanağı olmayan ve aşiret gücüne sahip olmadığı için⁹⁰ daha kolay kontrol edilen,

⁹⁰ Burada kastedilen, daha önceki bölümde de İran'ın önemli ortaçağ tarihçisi Hasanzâde'nin yerleşik olan insanların konar göçer ve Türkmenler ile mukayesesinden yola çıkarak kaleme alınmıştır. Bir önceki bölümde de belirtildiği üzere Hasanzâde ortaçağ şartlarında günümüz İran'ın köy ve şehirli halkın itaatkâr olması, savaşçı ruha sahip olmamaları ve ordu geleneklerinden uzak olmaları, hükümetlerin el değişmesinde tarafsız kalarak iktidarı

divani işlerle uğraşan Tacik unsurunun da devlete dâhil edilmesi gerekirdi. Buna ilaveten Şah İsmail tarafından başvuru bu yöntem belki de Şah tarafından Türkmen Kızılbaşlar ve Tacik unsurlarının arasında devlet yönetiminde gücü dengelemek amacı gütmektedir. Yani bir taraftan ilk iki vekille kıyaslandığında vekilin yetki alanını kısıtlayarak bir taraftan itikadî ve idari işler arasında bir sınır oluşturmuştur. Nitekim Şah İsmail'in bu faktörleri göz önünde bulundurarak vekil makamı ve yetki alanları konusunda bir değişikliğe gitmesi gayet normaldir. Böylelikle Şah İsmail dengeyi tutturmak için bu makamın Kızılbaş takımından olmayan Taciklere verilmesinden sonra söz konusu makamın yetki alanını sadece divani işlerle sınırlandırılmıştır. Yani bu makamdakiler, Safevîye Tarikatı'na mensup kişilerin elinde iken şahın hem dinî hem siyâsî yetkilisiyken Taciklere devrinden sonra sadece bir idari makam haline getirilmiştir. Böylece Şah İsmail itikadî ve mezhebî mevzularda öncelikli olarak Kızılbaşları merkezde tutmuş Kızılbaş inancına mensup olmayanları ise sadece idari görevlerle sınırlamıştır. Bu sebepten dolayı Çaldıran Savaşı'ndan sonra bu makamın yetki alanı sadece idari ve divani işlerle sınırlanmıştır. Öyle ki Safevî tarihinin en önemli kaynaklarından *Habib'üs-Siyer* ve *Ahsen'üt-tevarih*'te Çaldıran Savaşı'ndan sonra bu makama atanan Mirza Şah Hüseyin İsfahanî artık “vekil-i nefis-i nefis-i hümayun” değil “vekil'üs-Sultana” (Hândmîr, 2002, s. 557-558.595) ve “itimad'üd-devle” (Hândmîr, 2002, s. 558.595) olarak adlandırılmış ve vazifesi ise “nazaret-i divan-i âlâ” (Rûmlû H.-1. , 2011) olarak tanımlanmıştır. Hatta vekili'üs-Sultana olan Mirza Şah Hüseyin İsfahanî'nin yapmakla meşgul olduğu görevlere baktığımızda, bu makamın daha çok Şah'ın eğlence ve teşrifatı ile sınırlı olduğu göze çarpmaktadır (Hândmîr, 2002, s. 565-566).

Şah İsmail'in 1524'te ölümünden sonra 1533 yılına kadar vekillik makamı tekrar Türkmen Kızılbaşların eline geçmiştir. Şah Tahmasb döneminin ilk on yıllık zaman dilimi içerisindeki olayları gözden geçirdiğimizde Ustacalı, Rumlu, Şamlu ve Tekeli oymakları arasındaki münazaaları görmek mümkündür (Şâyiste, 2012, s. 117). Ancak bu niza dolu

elde eden tarafın yanında yer almamaları ve ayrıca aralarında birliktelik ve ittifakın olmamasını belirtmiştir (Hasanzâde, 2001: 58-59).

dönemde önemli olan şu ki söz konusu Türkmen oymaklarından hangisi gücü elde ederse “vekillik” makamını da elde etmeyi başarmıştır. 1533’te Şah Tahmasb’ın oğlunun lalası olan Hüseyin Han Şamlu’nun öldürülmesinden sonra ise vekillik makamı Kazvinli Kadı Cihan’a verilmiştir (Savory, 2013: 88-89). Ancak yukarıda da zikredilen Safevî Devleti’nin I. Dönemindeki makam ve mansabların yetki alanı ve tarifinde belirgin bir sınırın bulunmaması özellikle 1533 yılına kadarki döneme dairdir. Zira Savory’nin de söylediği üzere bu dönemler içerisinde vekil, vezir ve emir’ül-ümera makamlarının yaptıkları ve yetkileri iç içe olup bunları ayırmak gerçek manada güçtür (Savory, 2013).

Karahanlı, Samanoğulları, Gazneli, Selçuklu ve Moğol hâkimiyetlerinde *vezir* devletin en önemli makamlarından biri sayılırdı (Özaydın, 2013: 82-87). Ancak I. dönem Safevî Devletinde *vekil* mansabının yükselişi, *emir’ül-ümera*’nın siyasi işlere müdahalesi ve ayrıca *sadr*’ın dini ve mezhebi işleri tekeline alması sonucu bu makamın yetki alanı kısıtlanmış ve devletteki önemi bariz bir şekilde düşmüştür (Savory, 2013: 115).

Minorski, Safevî Devleti’nin kuruluş yıllarındaki vezirin vekilden daha ast olduğunu zikreder. Yazar Safevî dönemi birinci el kaynaklarına dayanarak bu mansabın *vekil* gölgesinde kaldığını ve “Kızılbaşların nüfuzu azaldıkça *vezir*’in gücü arttı” şeklinde bir tespitte bulunmuştur. Minorski, vekil makamının I. Şah Abbas döneminden itibaren yükselişe geçtiğini ileri sürerek Safevî sarayına seyahatte bulunan Şarden’in “gerçek şah, vezirdir” cümlesinden yola çıkarak, Şah Abbas’tan itibaren vezirin makamının yükselişini vekâletin ortadan kaldırılmasının bir sonucu olarak görmektedir (Minorsky, 1956: 81-82).

Ancak Allahyâr Hil’atberî, “*Erken Dönem Safevî Devletinde Vezaret Makamının Düşüşü*” makalesinde bu makamın vekil ve *sadr* mansaplarından daha aşağıda yer aldığına katılarak bunun asli sebebinin⁹¹, vekillik makamının yetkinliğine değil Şah İsmail’in otoriterliğine bağlamıştır. Yazar, Şah

⁹¹ Yazar’a göre vezaret makamının gölgede kalmasının bir diğer sebebi ise tarafımızdan Safevî Devletinin I. Dönemi olarak adlandırılan zaman diliminde, Safevîlerde askeri düzenin Kızılbaşlık etrafında şekillenmesi ve Kızılbaş Türkler ile Taciklerin arasında anlaşmazlık şeklinde beyan etmiştir. Bu konular aşağıda ele alınacaktır.

İsmail'in dayandığı meşruiyet kaynaklarına istinaden “zillü Allah, mehdinin naibi ve ulûhiyet mertebesinde olan birisi ümera ve vezirlerin istişaresine neden ihtiyaç duysun” cümlesini beyan ederek, vezaret makamının alt seviyede yer alma nedenini Şah İsmail'in mutlak bir hâkimiyete dayalı zihniyetinden kaynaklandığı şeklinde bir iddiada bulunmuştur (Hil'atberî, 2010: 36-39). Ona göre Şah İsmail istişareye gerek görmediğinden dolayı İranî bir gelenek olan ve Safevîler'den evvel İslamiyet öncesi İran'dan o günlere kadar süregelen bu geleneği (Hil'atberî, 2010: 32) arka plana atmıştır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus yukarıda da zikredildiği üzere, vezaret makamının ikinci plana itilmesinin sebebi vekil makamının var olmasıydı. Başka bir tabirle *vekil*'in Şah İsmail tarafında güçlü bir şekilde öne çıkarılmasıyla, *vezir*'in yetkisinde olan işlerin büyük kısmını kapsamasıdır. Nitekim yazarın vezaret makamını, Şah'ın otoritesi karşısında değil *vekâlet* makamının karşısında değerlendirmesi gerekiyordu. Benzer bir şekilde yazar tarafından ileri sürülen Şah İsmail'in mutlak hâkimiyet arzusu ve bunun sonucunda istişare ve görev paylaşımına gerek görmeyişi tespiti de *vekil* makamının yetki ve inisiyatif hakkı karşısında pek ilmi bir yaklaşım değildir.

Ayrıca Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde de görüldüğü üzere bu makam daha önceki dönemlerde bu seviyede bir öneme sahip değildi. Zikredildiği gibi Türkmen devletlerinde de vezirin gücü Türkmen emirlerinin gölgesinde kalıyordu. Dolayısıyla Hil'atberî, makalesinin diğer bölümünde kaleme aldığı “Safevî Devleti; Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin koşulsuz şartsız halefi idi ve divanî geleneklerinin büyük çoğunluğu bu devletlerden alınmıştır” (Hil'atberî, 2010: 42) cümlesinden yola çıkılırsa, I. dönem Safevî Devleti'ndeki vezirlik makamının konumu Şah İsmail'in şahsından kaynaklanan bir durum değil, Türkmen merkezli Karakoyunlu ve Akkoyunluların geleneğinin Safevîler'e tevarüsünün bir sonucuydu. Şah İsmail'in yaptığı şey, vekil makamını tarikat yapısına uygun ve adeta Safevîyye Tarikatında mutemet halifelerden seçilen halifet'ül-hülefa makamını anımsatan bir mansap haline getirerek devlet bürokrasisine dâhil etmektir.

Burada Şah İsmail tarafından vezirlik mansabına atanan özellikle ilk iki kişinin hüviyeti, Akkoyunlu ve Safevî divanları arasındaki ilişki ve halef seleflik bağı göstermek için önemli olacaktır. Kaynaklara göre Şah İsmail tarafından vezaret için seçilen ve Şah İsmail tarafından “Azerbaycan’ın anahtarı” lakabı da verilen ilk vezir 1501 senesinde Emir Muhammed Zekeriya Tebrizî olmuştur. İsmi geçen kişi Akkoyunlu sultanlarının da veziri olduğu bilinmektedir. Ayrıca 1504 yılında Emir Muhammed Zekeriya Tebrizî ile birlikte vezaret işlerine bakmak için atanan şahıs Muhammed Han Deylemî Kazvinî olmuştur ki mezkûr şahıs da Akkoyunlu döneminde mansap sahibi kişilerindendir. (Savory, 2013: 115)

Vezaret makamının gölgede bırakılmasının diğer sebeplerinden birisi de I. dönem Safevî Devleti’nin askeri temelli bir devlet olmasıdır. Bu sebepten Emir’ül-ümera devlet yapısında güçlü bir karakter olarak ortaya çıkmaktadır. Öyle ki ordu işleriyle ilgilenmekle birlikte siyasette de söz sahibidir (Hil’atberî, 2010: 39). İleri sürülen bu sebep önemli olmakla birlikte ortaçağ devlet ve devletçilik şartlarında ordunun önemini göz önünde bulundurduğumuz zaman bu mesele pek nadir görünen bir mevzu olmayacaktır.

Hil’atberî tarafından öne sürülen sebeplerden bir diğeri de Şah İsmail Döneminde Kızılbaş Türkmenler ile Tacik unsurlar arasındaki ihtilaf ve anlaşmazlıklardır. Yazar Minorsky’e atıfta bulunarak, yetmiş iki önemli mansaptan “Tahmasb dönemindeki mansap sahiplerinin elli dokuzunun Türklere ait olduğu ve sadece on üçünün gayri Türklere ait olduğu”nu ileri sürerek söz konusu dönemde Kızılbaşlar tarafından Türk olmayanlara pek güvenilmediğini ileri sürmüştür. Söz konusu yazar vezaret makamının önemsiz bir konumda bulunmasının sebeplerinden birini de Kızılbaşların bu tutumunun sonucu olarak yorumlamıştır (Hil’atberî, 2010: 39-40). Ancak burada da dikkat çeken husus, yazarın vezaret makamını Taciklerin tekelinde görmesidir. Fakat yukarıda da görüldüğü üzere vezirlerin

mensubiyet lakabı olarak Tebrizî ve Kazvinî gibi sıfatları, bu kişilerin başka etnisitelere aidiyeti hususunda soru işareti oluşturmaktadır⁹².

Sonuç olarak I. Safevî döneminde *vezaret* makamı Safevî Devletinin yapısı ve dönemin sosyo-kültürel, siyasi ve itikadî özelliklerinin etkisinde bir takım değişiklikler göstermiştir. Bu mansap vekil, emir'ül-ümara ve sadr makamlarının etkisinde kalarak Gazneli, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçukluları, İlhanlı ve Moğol dönemlerinde olduğundan daha aşağı bir seviyede yer almıştır. Söz konusu mansap Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerindeki konumu ve itibarı açısından büyük oranda benzerlik gösterirken söz konusu devletteki ilk vezirlerin Akkoyunlu devletinin bünyesinde yer alan vezirlerden seçilmesi I. Safevî Devletinde divan işlerinin Akkoyunlular'ın bir idamesi olması bakımından önem arz etmektedir.

2.2.2. *Adli ve Dini İşler*

Safevî Devletinin dini işleri tıpkı Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletleri gibiydi. Safevî Devleti'nde ülkenin dini işleri *Sadr* gözetiminde bulunurdu. Bu makamın yer aldığı divana "*Sadaret Divanı*" denilirdi. Birinci bölümde de zikredildiği üzere sadaret mansabı Timurlulardan itibaren bölgeye hâkim olan devletlerin bürokrasisinde yer alıyordu.

Safevî dönemindeki sadaret makamının yetki alanı ve konumu ele alındığı zaman Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlular dönemi ile pek bir farkı olmadığı görülmektedir. Hatta sadr tıpkı Timurlularda olduğu gibi Safevî Devletinde de sefer ve savaş meydanında yer alır, ordu ile birlikte nezaretinde olan kişiler ile hareket ederdi. Kaynaklar, sadaret makamında olan Seyit Şerif Şirazî ve Emir Abdalbaki Sadr'ın Çaldıran Savaşında öldüğünü kaydetmiştir. Bu durumun son örneği ise 1548 yılında Elkâs Mirza isyanında kaynaklara yansımıştır (Savory, 2013: 117).

Safevî dönemi ve özellikle I. Safevî Devleti döneminde sadr makamı, dini ve adli bir makam idi. Caferiyân'a göre; Şah İsmail, döneminde yeni ideoloji ve itikadî uygulamalar doğrultusunda vakıfların sayısını artırmıştır. Nitekim bu vakıfların idaresi ve ayrıca yeni ideolojinin yaygınlaşması amacıyla sadr

⁹² Bu konu hakkında bakınız: Birinci bölüm 1. Dipnot

makamına başka bir değer verilmiştir. Caferiyân'a göre söz konusu I. dönem Safevî idaresinde *sadr*, seyit olan bir din âlimi idi ki fikhî konularda pek bir uzmanlığı yoktu ancak ilerleyen zamanlarda ve özellikle Ali Kerekî'nin Tahmasb döneminde saraya gelmesiyle fukahatta önemli değişikliğe gitti. *Sadr* makamı Safevî Devleti'nin kuruluşunda sultanın yanında yer alan en önemli kişilerden idi; ancak sonraki dönemlerde Şeyhülislam makamının devreye sokulmasıyla nüfuz ve gücünde azalma olmuştur. Safevî tarihindeki ilk *şeyhülislam* Tahmasb döneminde görülmektedir. Caferiyân'a göre ilk Arap âlimlerinin Safevî sarayına girişi sonrasında bu unvan ile karşılaşmaktayız. Şah Tahmasb Ali Kerekî'ye şeyhülislam lakabını vererek bütün şer'i ve örfî, kadıların tayini ve atanması hakkında onu yetkilendirmiştir. Böylece *sadr*'ın makamı, şeyhülislam karşısında gölgede bırakılmıştır (Câferiyân, 2011: 194-196.210-211).

Safevîler döneminde *sadr*, dini ve mezhebi işlerden sorumluydu. 'Âlem Ârâ-yı Abbasî I. Safevî dönemindeki *sadr*'ın görevlerini "seyitler ve din adamlarına saygıda kusur etmemek, vakıflara nezaret etmek, örfî ve şer'i kurallara göre vacip olan harcamaları kontrol etmek" şeklinde sıralamıştır (Türkeman, 1973: 107). Minorski'ye göre Safevî Devleti'nin ilk dönemlerinde *sadr*'ın vazifesi vakıflara nezaret etmek idi. Ancak ilerleyen dönemlerde, sadret makamının büyüyen gücü dolayısıyla özellikle II. Şah Abbas bu nüfuzu kırmaya çalışmış, *sadr*'ın görev alanlarında birtakım değişikliklere gidilmiştir (Minorsky, 1956: 73).

Şah İsmail'in ilk tayin ettiği *sadr*, kendisinin Lâhicân'da bulunduğu dönemlerde Farsça ve Arapça hocası olan Kadı Şemseddin Geylanî olmuştur (Savory, 2013). Hândmîr eserinde bu olayla ilgili açıklayıcı bir not düşmüştür. Habib'üs-Siyer'de geçtiği üzere "Kadı Şemseddin Geylanî sadret mansabına atandı ve memleketlerdeki vakıfları kontrolüne aldı ve dinin yükselmesi için işe koyuldu" (Hândmîr, 2002: 468). Habib'üs-Siyer'den anlaşıldığı gibi *sadr*'ın asli vazifesi vakıflar ile ilgilenmek ve ülkedeki dini ve mezhebi işlere nezaret etmek olmuştur.

2.3. Safevîlerde Ordu Yapısı

Safevî dönemi ordu teşkilatı genel anlamda klasik Türk-İslam devletlerinin ordu teşkilatına benzerlik göstermektedir⁹³. Şah İsmail önemli savaşlarda şahsen ordunun başında bulunarak orduyu komuta ederdi (Server, 1996: 126-127). Söz konusu ordu I. dönem Safevî Devletinin yapısında “Emir’ül-Ümera” makamında bulunan şahsın gözetimindedir, ancak yaklaşık 1533 yılından itibaren “*kurçu başı*” makamının yükselişi ile birlikte eski önemini kaybederek *kurçu başı*’nın gölgesinde kalmıştır (Savory, 2013: 149).

Emir’ül-Ümera Kızılbaş aşiretlerinin oluşturduğu ordunun başında bulunan makam idi. Ama daha önce de söylendiği üzere I. dönem Safevî Devletinde idari kadroların arasında net ve belli bir çiziminin bulunmamasından dolayı, Emir’ül-Ümera siyasi ve idari işlerde de nezaret edebilecek önemli bir güce sahip idi. Bu makam Safevî Devleti’nin kurucuları ve yeni devletin eşraf tabakası olan Kızılbaşların elinde bulunurdu. Şah İsmail döneminde Emir’ül-Ümera, vekil ile birlikte devletin en hayati unsurlarından sayılırdı. Şah Tahmasb’ın tahta geçmesinden 1533 yılına kadar emir’ül-ümera makamı, devletin başlıca makamı haline gelerek idarî ve siyasi işlerde en güçlü konumu işaret ederdi. Nitekim bu dönemde Türkler devletin en önemli unsurları olarak en önemli siyasi ve idari mansapları elde etmişlerdi. Bunun sonucunda da söz konusu dönemde Tacik unsuru ciddi şekilde konum ve itibar açısından devletin dışında yer almıştır (Savory, 2013: 111-114).

Venedikli bir seyyah olan Giovanni Maria Angiolello (1451-1525) Şah İsmail ve ordusu hakkında konumuzu ilgilendiren önemli bilgiler sunar. Bu bilgilerden hareketle, Şah İsmail dönemindeki ordu yapılanması tasvir edilebilir. “Geleneksel olarak on iki dilimli kırmızı bir şapka takarlar. Sakal ve bıyıklarını kesmezler. Şiraz’ın en güzel çeliğinden yapılmış ve üzeri altın kaplı bir zırh giyerler. Atları için kullandıkları zırh ise bizimkilere benzemez. Suriye’de olduğu gibi bakır levhalardan oluşan zırh kullanırlar. Askerler ağır miğfer kullanır ve ata binerler. Ordunun bir kısmı mızrak, hançer ve kalkan kullanırlar. Bir kısmı ise yay ve topuz taşırlar.” (Barbaro, 1971: 344-345).

⁹³ Safevî ordusunun genel özellikleri hakkında bakınız: (Lockhart, 2012: 321-336).

Safevî ordusunun büyük bir kısmı da eyaletlerde bulunurdu. Eyaletlerdeki Kızılbaş askeri hâkimi genelde *emir*, *hâkim* ve *beylerbeyi* unvanıyla anılırdı. Ancak kaynaklarda kimi zaman eyaletin stratejik önemine göre Emir'ül-Ümera unvanı ile de anıldığı görülmüştür. Örneğin Azerbaycan Eyaletinin emiri Olum Sultan, Emir'ül-Ümera lakabıyla anılmaktadır (Savory, 2013: 158). Eyaletlerde bulunan Türkmen emirlerin yönetiminde her zaman sabit bir ordu bulunurdu. Bu ordu gerektiği zaman merkezde bulunan orduya katılırdı (Server, 1996: 127).

Safevî Devletinin ordu yapısında görülen önemli mansaplardan bir diğeri “*Korçu Başı*” mansabıdır. *Korçu Başı* mansabı ilk defa Ahsen'üt-Tevarih'de Şeyh Haydar ile muhalefet edenlerin aleyhine 1505 yılında verilen ferman ile ilgili olan bölümde karşımıza çıkmaktadır. Bu mansabın mahiyeti I. dönem Safevî Devletinde ipham içermektedir. *Korçu Başı* ile Emir'ül-Ümera makamının arasındaki irtibat ve farklılıkları hakkında net bir bilgi elde değildir. Savory, *Korçu*'ları Türkmen oymaklarının süvari askerleri olarak tanımlarken bunların Safevî Devletinin esas gücünü teşkil eden birlikler olduklarını ve bundan dolayı korcu başı makamının Kızılbaşlara ait olduğunu belirtmiştir (Savory, 2013: 114). Server ise eserinde *korçuları* Safevî eyaletlerinde *emir* ve *valilerin* emrindeki süvariler olarak tanımlamaktadır (Server, 1996: 127).

Faruk Sümer Akkoyunlu ve Safevî devletlerinin ordu yapısı Osmanlı ve Memlûk devletlerinin ordu yapısından farklı olduğunu kaydetmiştir. Sümer'e göre Akkoyunlu ve Safevî ordusu Osmanlı ve Memlûklerin tersine Türk göçebe oymaklarından oluşuyordu. Bu durum, Güney Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'den önemli Türkmen topluluklarının bu iki devletin hâkim olduğu coğrafyaya gitmelerine sebep olmuştur (Sümer, 1972: 272-273). Lawrence Lockhart Safevî ordusunun önemli kısmının Türkmen oymakları tarafından teşkil edildiğini öne sürmüştür (Lockhart, 2012: 322). Savory'e göre Safevî döneminde ordu tamamen Kızılbaşlar elinde bulunurdu. Ordunun iki önemli mansabı olan *emir'ül-ümera* ve *korçu başı* makamları Kızılbaş emirleri arasından seçiliyordu (Savory, 1980: 34).

Bir önceki bölümde *Karakoyunlu ve Akkoyunlularda ordu* başlığı altında zikredildiği üzere Akkoyunlu döneminin ordu yapısı ve teşkilatı hakkında bilgi veren en önemli kaynak, Devânî'nin ordunun geçit töreninden yola çıkarak kaleme aldığı *Arz-ı Sipah-ı Uzunhasan*” adlı eseridir. Sözü edilen geçit töreni Tahmasb’ın emriyle 1529-30 yılında Herat yakınında gerçekleştirilmiştir. Bu tören “Kadı Ahmed Kumî tarafından kaleme alınmıştır. Kadı Ahmed’in kaleme aldığı “*Arz-ı Sipah-ı Şah Tahmasb*” isimli eser Devânî'nin eseriyle karşılaştırıldığı zaman her iki dönemde de ordu teşkilatlarının büyük oranda benzerliği göze çarpmaktadır. Ancak doğal olarak Tahmasb dönemi ordusu dönemin şartlarından yola çıkarak şekillenmiş ve neticede bir takım farklılıklar göstermektedir⁹⁴. Söz konusu Tahmasb döneminin özelliklerinden birisi oymaklardan temin edilen askerlerin kendi oymak veya boy unvanıyla anılması ve boyun beyi önderliğinde geçit töreninde yer almasıdır. Böylelikle, Kadı Ahmed geçit töreninde sırayla Tekelû, Şamlu, Zulkadir, Kacar ve Mûsilû Türkmenlerinden bahsederken boy beylerinin ismini de zikretmiştir. Yazar ayrıca Çepni, Türkmen, Bayındır, Çiğini, Kürt ve Arabgirli taife ve oymaklarının da ismini zikretmiştir (İşrakî, ---: 134-135). Söz konusu farklardan birisi de Tahmasb’ın ordusunda bulunan ateşli silahlardır. Yazar geçit töreninde orduda bulunan top ve tüfeklerden bahsederken tüfekçilerin sayısını dört bin kişi olarak kaydetmiştir (İşrakî, ---: 133).

I. Dönem Safevî Devletinin ordusu, yönetim tarzı ve genel bir ifade ile ordunun yapısı büyük oranda klasik Türk-İslam devletlerine ve özellikle de Akkoyunlu Devleti'nin ordu yapısına benzemektedir. Bu benzerlik, ordunun merkezi ve çevre yapılanmalarında geçerliliğini korumaktadır⁹⁵. Kaynakların hemen hepsi Safevî ordusunun asli unsuru olarak Kızılbaş Türkmen askerleri üzerinde birleşir. Bu konu, yukarıda incelenen diğer bürokratik makamların değişimini anlayabilmek açısından son derece önemlidir. Aynı şekilde

⁹⁴ Burada söz konusu dönemde gerçekleşen geçit töreni ile Akkoyunlu Sultanı Uzunhasan dönemindeki geçit törenindeki benzerlikler ele alınmamıştır. Konu hakkında detaylı bilgi için bakınız: (İşrakî, ---: 123-148)

⁹⁵ Bu teşkilatların isim ve işlevleri hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Minorski, 1956, s. 85-90)

Osmanlı ordu teşkilatı ve bu teşkilatın geçirdiği değişimler açısından da değerli bir karşılaştırma imkânı sunar.

2.4. Safevîler’de Etnik Yapı

Safevî Devleti coğrafi ve konumu itibariyle homojen bir etnisitenin yaşadığı coğrafyada kurulmamıştır. Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde etnik özellikler başlığı altında da görüldüğü üzere zikredilen Türkmen imparatorluklarının tebaası farkı etnisiteye mensup topluluk ve cemaatlerden oluşuyordu. Safevî Devletinin de bulunduğu coğrafyanın Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin coğrafyası ile birlikte daha geniş sınırlara sahip olduğu düşünüldüğü zaman bu etnik renkliliğinin daha da artacağını düşünmek mümkündür. Nitekim Minorsky’nin, “bütün asırlarda ırk ve etnik çeşitliliği İran’ın en önemli ve ayırt edici özelliğidir” (Minorsky, 1933: 156) cümlesi son derece isabetli bir tespittir.

Bu bağlamda Safevî Devleti de tıpkı birçok orta çağ devleti gibi farklı kimliklere mensup halklardan sahip oldukları özellik ve potansiyellerine göre ekonomide, devlet ve ordu kademelerinde istifade edecektir. Ancak burada önemli olan mevzu Safevî Devleti’nin kuruluşunda hangi etniğe mensup insanların rol oynadığı, önemi sırasına göre hangi etniklerin hangi katmanlarda yer aldığı, etnikleri ayıran özellikler ve diğer taraftan ise farklı etniklerin birbirleriyle toplumsal ve siyasi münasebetleridir. Bu soruların açıklığa kavuşması ile ortaçağ dönemine hâkim olan ruhu kavramak, hâkim ve tebaa arasındaki ilişkilerle birlikte söz konusu dönem Safevî hâkimiyeti alanındaki ve günümüz İran’ının etnik meseleleri çağın perspektifinden bakma şansı elde edilecektir.

Safevî Devletinin kuruluşu ve bu devletin kuruluşunda rol sahibi Türkmen oymakları hakkında günümüze kadar yazılan en önemli eser Faruk Sümer’in *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* isimli eseridir. Sümer bu eseri Türklerin Safevî Devletinin kuruluşu ve

Safevîlerin benimsediği mezhebin ortaya çıkışındaki öneminin aydınlığa kavuşması için kaleme almıştır⁹⁶.

Faruk Sümer eserinde, Safevî Devletini kuran ve onu ayakta tutanlarını *Kızılbaş* adı ile anılan Anadolu Türkleri olduğunu beyan etmiştir (Sümer, 1976: 1.3). Sümer ayrıca Safevî Devletinin teşekkülünde rol oynayan Türklerin birçoğunun Anadolu coğrafyasından⁹⁷ toplu halde göç ettiklerini söylemektedir. Bu göçler on dördüncü yüz yıldan itibaren başlamış hatta on sekizinci yüz yıla kadar devam etmiştir. Faruk Sümer'e göre bu göçler Moğol-İlhanlı, Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde Doğu Anadolu, Orta Anadolu ve Güney Doğu Anadolu'dan gerçekleşmiştir⁹⁸, ancak bu göçler Safevî Devleti'nin kurulması ile gerçekleşen göçler ile yoğunluk bakımından kıyaslanamaz⁹⁹ (Sümer, 1976: 4-5).

Ancak Azerbaycan tarihçilerinden Oktay Efendiyev, Safevîler üzerine yazdığı eserinde bu devletin kuruluşundaki Azerbaycan Türklerinin rolünün göz ardı edildiğini düşünmektedir. Efendiyev'e göre; Şah İsmail'in etrafına toplanan ve devletin kuruluşunda rol oynayanlar Türkmenler idi (Efendiyev, 2007: 35), ancak Sümer'in on altıncı yüz yıl ve devamında Türklerin yalnız Anadolu'dan gelen Türkmen oymakları veya diğer ismi ile Anadolu Kızılbaşları olduğu fikri yanlıştır. Efendiyev'e göre Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya göçleri sırasında Azerbaycan'ın coğrafi konumu göz ardı edilmiştir. Zira bu göçler esnasında Azerbaycan'ın Türkler tarafından yerleşmesi Anadolu'ya göre daha önce gerçekleşmiş ve Safevî Devletinin kuruluşunda da eskiden beri var olan Türkler bu devletin ortaya çıkışında rol oynamıştır. Yazar, Şah İsmail'in Geylan'dan çıkışı ve Erzincan'a doğru

⁹⁶ Sümer söz konusu eserinde Safevî devleti çatısı altında bir araya gelen Türkmen oymakları hakkında detaylı bilgiler aktarmıştır. Nitekim çalışmamızda tekrarı önlemek amaçlı bu Türkmen oymaklarının üzerinde durulmamıştır. Safevî devletinin ortaya çıkışında rol sahibi Türkmen oymakları hakkında bilgi için bakınız: (Sümer, 1976)

⁹⁷ Sümer eserinde göç edenlerin sadece Alevilerden ibaret olmadığını ve Sünnilerin de söz konusu coğrafyaya göç ettiklerini kaleme almıştır. Sümer'e göre bu göçlerin sebebi Osmanlı'nın sadece Alevilere karşı uyguladıkları politikalar değil genel anlamda ideareden duyulan memnuniyetsizliklerdir (Sümer, 1976: III-IV).

⁹⁸ Burada dikkat edilmesi gereken Faruk Sümer'in kaydettiği dönem ve devletlerde günümüz manasında sınır ve coğrafi ayrımı bulunmuyordu. Sümer bu coğrafi bölgeleri günümüzün siyasi coğrafya ayrımlarında yola çıkarak yapmıştır.

⁹⁹ Söz konusu göçlerin mahiyeti ve keyfiyeti ve göç eden oymaklar hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Sümer, 1976, Efendiyev, 2007).

hareketi esnasında Anadolu'ya girmeden Azerbaycan bölgesinde yolculuğu boyunca ona eşlik eden ve ordusuna katılan Karadağ, Eher, Halhâl, Ercuvan ve Talış sûfilerini zikrederek Şah İsmail'in ilk hareketinden itibaren Azerbaycan Türklerinin rolünün altını çizmiştir (Efendiyev, 2007: 36-37.46-47).

Faruk Sümer ve Efendiyev'in çalışmalarında hemfikir oldukları nokta Safevî Devletinin bir Türk devleti olduğu, Türkler tavassutuyla kurularak tipik bir Türk devleti özelliklerini taşıdığıdır. Fakat İran Safevî tarihçiliği Türkiye ve Azerbaycan tarihçiliğinden farklı bir yol izlemektedir. İran Tarih yazımı, genelde Safevî Devleti'ni bir İranî ve özellikle Farsî bir devlet olarak göstermekte kararlıdır. Örneğin İran'da Safevîler üzerine yazılmış en son eserlerden biri de *Sahtar-ı Nehad ve Endişe-yi Dinî der Asr-ı Safevî* (Safevî Döneminde Dini Birim ve Dini Düşüncenin Yapısı) isimli kitaptır. İran'ın seçkin tarihçilerinden olan Mansur Sıfatgöl kitabında Faruk Sümer'in Safevî Devletinin Türk menşeli olduğu fikrini reddetmiştir¹⁰⁰.

Sıfatgöl, ilmi üsluptan uzak bir biçimde Faruk Sümer tarafından savunulan Safevî Devleti'nin ortaya çıkışında Türkmenlerin rolü tezini *gezafe-güyi* (saçmalık) olarak nitelendirmektedir (Sıfatgöl, 2011: 74). Sıfatgöl'e göre "Faruk Sümer lafı bir az daha uzatsaydı, Safevî Devletini tamamen bir Türk devleti olarak gösterecekti" (Sıfatgöl, 2011: 73). Nitekim kendi vazifesini Türkmenlerin izini tamamen Safevî Devletinden silmek veya Türkmenlerin rolünü, devletin kuruluşundan önce sadece kısa vadeli kullanılan savaş gücü (Sıfatgöl, 2011: 75) seviyesine indirgemek olarak tanımlamış gibi görünüyor. Sıfatgöl, Muhammed Takı Bahar'dan atıfta bulunarak Safevî Devletinin ortaya çıkışı dönemi sıralarındaki İran'ın konum ve durumunu "İran doğu ve batısında iki *arı yuvası* yani Osmanlı ve Özbekler bulunuyordu." (Sıfatgöl, 2011: 75) şeklinde açıklamıştır. Yazar Safevî Devleti'nin kuruluş sürecinde İran'ı "doğudan ve batıdan vahşi Türkmen ve Özbeklerin esiri olmuştu. İranlılar tarihî bir ayaklanma gerçekleştirdiler ki bu ayaklanma Safevî Devleti'nin tarih sahnesine çıkışı ve bir takım siyasi,

¹⁰⁰ Sıfatgöl'ün Faruk Sümer'i eleştirileri hakkında detaylı bilgi için Bakınız: (Sıfatgöl, 2011: 72-75.106-107).

mezhebi ve askeri faaliyetler sonucunda devletin resmi kuruluşu idi” cümleleriyle betimler (Sıfatgöl, 2011: 75-76). Nitekim görüldüğü üzere yazar ortaçağ şartlarını bir kenara bırakarak günümüz modern ulus devlet zihniyeti ile belli sınırları olan milli bir İran çizerek Safevî tarihini bu perspektiften ele almıştır.

Sıfatgöl, Faruk Sümer’in yukarıdaki tespitlerinin geçersiz olduğunu ileri sürerken en önemli tezlerinden biri de Faruk Sümer tarafından Safevî Devleti’nin mezhep özelliklerinin, bilhassa İsnâaşeriyye mezhebinin göz ardı edilmesidir. Zira “İsnâaşeriyye mezhebi yerleşik hayata mahsus bir mahiyete sahiptir. En azından mezhep bilimcilerinin de teyit ettiği üzere bu tarz Şiilik, göçer¹⁰¹ bir özelliğe sahip değil ve Safevî Devleti’nin teşekkülünden sonra da – Şiiliğin bu tarz yorumu - devletçe uygulanmıştır. Ancak Anadolu göçebelere ve İran’ın güney batısında yaygın olan düşünce böylesi bir Şiilik yorumundan farklı olarak gâlî bir Şia anlayışı idi ki Safevî Devleti’nin teşekkülü ile birlikte İsnâaşeriyye’nin güçlü nüfuzu altında kaldı” (Sıfatgöl, 2011: 74-75). Nitekim görüldüğü üzere Sıfatgöl, yerleşik inanç sistemi özelliği olan İsnâaşeriyye mezhebini, devletin kuruluşundan itibaren benimsendiğini ve Türkmen inanç sisteminin bu mezhepten dolayı devre dışı bırakıldığını ileri sürmektedir.

Bize göre Sıfatgöl burada anakronizme düşmekten kurtulamamıştır. Zira *Safevîler’de İdarî Yapılanma ve Safevîler’de Mezhep* başlıkları altında da anlatıldığı üzere I. dönem Safevî Devleti’nin mezhebi özellikleri II. ve Özellikle III. dönem Safevî Devletinde var olan mezhep ve inanç sistemi ile büyük farklılıklar taşımaktadır. Başka bir ifade ile önce Arap ve sonra ise Arap fukahanın öğrencilerinden oluşan Tacik din adamları tesiriyle, II. ve III. Safevî dönemlerinde ortaya çıkan Şiiliği, Safevî Devleti’nin bütün dönemlerine yaymıştır. Aslında Sıfatgöl de bu konunun farkındadır. Zira kitabının on ikinci sayfasında bu konuya dikkate alarak, Safevîler’in farklı dönemlerindeki değişime uğrayan inanç sistemini vurgu ile kaleme almıştır. Bu bağlamda, yazar Safevî Devleti’nin dini mahiyeti ile ilgili “Safevîler gittikçe sufî içerikli bir hareketten fikhî-şariatçı İsnâaşeriyye hareketine

¹⁰¹ Yazar *Sahrâ-gerd* terimini kullanmıştır ki çöl göçebesi anlamına gelmektedir. Bu kavram bir yaşam tarzını göstermekle birlikte İran’da aynı zamanda olumsuz bir manayı da içinde barındırmaktadır.

yöneldiler. Bu yönelme ve hareket Safevî Devleti'nin bütün dönemlerinde benzerlik göstermemektedir” (Sıfatgöl, 2011: 12) tarzında bir açıklamada bulunmuştur. Ayrıca yazar başka bir eserinde Safevî Devleti'nin ilk dönemini sûfi-siyasi bir dönem olarak tanımlamıştır (Sıfatgöl, 2010: 186) ki bu devlet giderek kendi tabiriyle fikhî-şeriatçı bir devlete dönüşmüştür. Ancak ne var ki yazar Safevî Devleti'nin kuruluşunda Türkmenler ve Türkmenlere mahsus inanç sisteminin devlete hâkimiyeti söz konusu olunca, vurgusunu yaptığı önemli mevzuyu göz ardı ederek Safevî Devleti'nin teşekkülünden itibaren fikhî ve şeriatçı bir Şia'nın varmış, devlette uygulanıyormuş gibi göstermiştir.

Dolayısıyla Şah İsmail ve Şah Tahmasb'ın ilk dönemlerinde Safevî Devletinin inanç sistemi Türkmen Kızılbaşların inancı olan Türkmen Müslümanlığı veya heterodoksi inançtır ve Sıfatgöl'ün kastettiği İsnâaşeriyye mezhebinin özellikleri devletin kuruluş dönemlerinde görülmemektedir. Sonuç olarak Türkmen inanç sistemi, devletin kuruluş döneminde güçlü bir şekilde devlet kademesi ve sisteminde uygulanırdı ki bu da Faruk Sümer'in iddiasının doğru olduğunun göstergesidir.

Sıfatgöl ayrıca, *hanikah*'ın (Tekke) yerleşik ve şehirci bir yapıya sahip olduğunu ileri sürerek Safevî Devleti'nin kuruluşunda Erdebil Tekkesinin yapısal mahiyetinin Faruk Sümer tarafından ihmal edildiği iddiasında bulunmuştur. Ancak yazar özellikle Hâce Ali döneminden itibaren Erdebil Tekkesinin değişimi¹⁰², Türkmenler ile Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah İsmail dönemlerinde Anadolu, Irak, Suriye ve Azerbaycan'ın farklı bölgeleriyle yakın irtibatını görmezden gelmiştir. Yani başka bir ifade ile Erdebil Tekkesinin Sıfatgöl'ün kastettiği manada, yerleşik bir yapıya sahip olduğu kabul edilse bile özellikle son dört şeyh döneminde müritlerin büyük bir kısmı ve hemen hemen hepsinin Türkmenlerden ibaret olduğunu göz ardı etmemek gerekiyor. Ancak Sümer özellikle zikredilen son dört şeyhin dönemindeki Erdebil ile Türkmenler arasındaki ilişkileri göz önünde bulundurarak, “Şah İsmail'in Geylan'dan Erzincan'a hareketi ile baş gövde

¹⁰² Erdebil Tekkesinde aşikâr bir şekilde Savory'nin Şiilik diye tabir ettiği ve daha doğrusu Türkmen Hz. Ali kültürünün ortaya çıkışı Hâce Ali döneminde gerçekleşmiştir. (Savory, 1980: 15)

ile birleştii” cümlesini kurmuştur ki bu konu da tamamen Sıfatgöl’ün Sümer’i anlamama ısrarından doğmuş olsa gerektir.

Sıfatgöl’ün Sümer’e eleştirilerinden bir diğeri ise Sümer tarafından iddia edilen “Safevî divan teşkilatının Akkoyunlu, Çağatay Devleti ve Özbeklerden etkilenmesi¹⁰³” (Sıfatgöl, 2011: 74) konusudur. Yazara göre bu bakış geleneksel bir bakış olmakla birlikte doğru bir yaklaşım değildir (Sıfatgöl, 2011: 74). Sıfatgöl’e göre Faruk Sümer, “köklü İranî divan geleneği ve İranîlerin iktidarlarının yeniden ihya etme çabalarının göz ardı etmiştir” (Sıfatgöl, 2011: 74). Yazara göre Sümer ismi geçen devletlerdeki teşkilatların kökeninin nerden geldiğini söylememektedir. Devamında ise, acaba Çağatay ve Akkoyunlulara özgü bir Türk divan teşkilatı bulunmakta mıdır sorusunu yöneltmiştir. Yazar bu sorunun cevabında, Çağatay ve Akkoyunlu gibi *kabileler* devleti kurduktan sonra eskiden beri var olan köklü İran divanına muhtaç olmuş ve kullanmak zorunda kalmışlardı (Sıfatgöl, 2011: 74) cümlelerini kullanmıştır.

Göründüğü üzere Sıfatgöl’ün eleştirisinin ana mevzusu İranî bir divan geleneğinin ister Orta Asya’da Çağatay devleti ister Anadolu ve günümüz İran sahasında var olan Türk devletlerinde divanî sistemin esasının İranî olduğu ve bu geleneğin eskiden beri var olduğudur¹⁰⁴ Fakat Sıfatgöl bu büyük iddiasında “kökü çok eskilere dayanan İranî divançılık”tan (Sıfatgöl, 2011: 74) tam olarak hangi divandan bahsettiğini açıklamamıştır. Daha doğrusu yazarın kastettiği bu *köklü gelenekten* kastı İslam öncesi İran’da bulunan divan ise öncelikle bu divanın İslamiyet öncesinde özelliklerini kanıtlarla ortaya koyması iktiza eder. İslami dönemde ise bu geleneğin tezahürünü

¹⁰³ Faruk Sümer eserinde Safevî Devletin teşkilatlarının Akkoyunlu teşkilatına dayandığını ve kimi müesseseler ve askeri terimlerin Çağataylardan alındığını kaleme almıştır. Sümer’e göre bu müessese ve tabirlerin birçoğu Akkoyunlu teşkilatında bulunmamaktadır (Sümer, 1976: 3-4). Sümer tarafından ileri sürülen bu fikir yani; bu müessese ve terimlerin Akkoyunlularda bulunmaması bize göre eleştiriye açıktır. Zira çalışmamızın birinci bölümünde zikri geçen bu müessese ve terimler ele alınarak Akkoyunlu devlet teşkilatında söz konusu müessese ve terimlerin bulunduğu kaydedilmiştir. Ancak burada önemli olan konu Sıfatgöl’ün ister Safevî ister Akkoyunluların divanî teşkilatının genelidir.

¹⁰⁴ İran tarihi hakkında buna benzer yaklaşımları batılı oryantalistlerde de görmek mümkündür. Örneğin Savory, eserinde divani işlerde bulunan kişilerin köklü İranî bürokrasisinin temsilcileri olarak saymaktadır. Savory’e göre bunlar “yabancılar hâkimiyeti-Araplar, Türkler, Moğollar, Tatarlar ve Türkmenler- dönemlerinde ülkenin idaresinin devamını sağlamışlardı. (Savory, 1980: 32)

göstermesi ve on beşinci yüz yıla kadar süre gelen bu geleneğin özgünlüğünü göstermesi gerekmektedir. Zira yazarın bu bakışında İslami dönemle birlikte Emevîlerden Abbasilere ve bütün Türk İslam devletleri döneminden on beşinci ve on altıncı yüzyıla kadar bütün dönemlerde medeniyetlerin etkileşimini göz ardı edilmesi görülmektedir. Başka bir beyanla söz konusu coğrafyada farklı dönemlerde Türk, Arap ve İranî medeniyetlerin imtiazı sonucunda ortaya çıkan bir geleneği İranî olarak adlandırmanın bilimsellik açısından ne kadar doğru olduğu tartışmaya açıktır. Ancak Faruk Sümer en azından iddia ettiği Safevî Devletinin teşkilatlarının Akkoyunlu teşkilatına dayandığını ve kimi müesseseler ve askeri terimlerin Çağataylardan alındığını yukarıda da gösterildiği üzere birtakım verilere dayandırarak söylemiştir¹⁰⁵. Ayrıca Safevî devlet teşkilatının önceki Türk devletlerine dayanması sadece Sümer tarafından iddia edilen bir düşünce değildir. Savory de eserinde Safevî Devletini divanını açık bir şekilde Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin mirası olarak belirtmektedir (Savory, 2013: 153). Diğer taraftan ilginçtir ki Sıfatgül, *Feraz ve Furüd-i Safevîyân* (Safevîlerin Yükselişi ve Düşüşü) isimli eserinde Safevîlerin idari teşkilatı hakkında, ilk dönemlerinde devletin divanında çalışanların büyük çoğunluğunun Timurlu ve Akkoyunlu Devletleri'nde görev alan kişilerden oluşmaktaydı demektir (Sıfatgül, 2010: 179). Ayrıca yazar yine aynı kitapta Safevî Devletinin, Avrupa ülkeleri ile münasebetini Akkoyunlu divanında başlamış irtibatların devamı olarak görmektedir (Sıfatgül, 2010: 161).

Yazarın burada ilgi çeken diğer bir iddiası ise yukarıda da zikredilen İranîlerin divan geleneğini sürdürmelerinin, iktidarlarının yeniden ihya etme çabaları meselesidir. Yani bilinçli olarak İranî bir kitle özellikle Türk devlet dairelerinde divani işleri ellerine alarak bir iktidar savaşından ziyade eski iktidarlarının ihyası peşinde olduklarıdır. Fakat bu iddia da yukarıda zikredildiği gibi hiçbir esasa dayandırılmadan ortaya atılmaktadır. Ortaçağ şartlarında devletlerin farklı insanî topluluklardan kendi bünyesinde yararlanma politikası ile dönem özelliklerine göre devletlerin ortaya çıkışı, ayakta kalması ve bekasında en önemli etken olan askeri gücü göz ardı

¹⁰⁵ Faruk Sümer'in bu iddiaları ile ilgili olarak bakınız: (Sümer, 1976: 3-4).

etmemek gerekmektedir. Bu bakımdan Akkoyunlu ve Karakoyunlular da görüldüğü üzere bu devletlerin omurga kemiği savaşçılık özelliğine sahip konar göçer oymaklardan oluşmuştu. Nitekim Savory'nın de belirttiği üzere, en azından Safevî Devleti'nin I. döneminde Kızılbaşlar veya daha doğrusu Türkmenler açısından Tacikler sadece idari ve mali işlerle ilgilenmek becerisine sahip olup, ordu ve askeri işler gibi önemli meselelerle ilgilenemezlerdi¹⁰⁶ (Savory, 1980: 32). Nitekim Sıfatgöl'ün söylediği gibi İranîlerin devletin divanî işlerinde yer almaları bilinçli olarak eski iktidarın ihyası için değil ortaçağ şartlarında devletlerin tebaalarından yeteneklerine göre yararlanmalarının bir sonucu ve göstergesidir.

Burada Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu örneklerinde olduğu gibi farklı devletlerde, divan işlerinde yazışma dilinin bir milliyet meselesi olmadığını da göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Diğer bir ifade ile orta çağlarda dil bir iletişim ve yazışma aracıdır.

Ancak söz konusu dönemlerde divanda kullanılan bir dilden yola çıkarak yazılarında bu dilden yararlanan insanları herhangi bir millet ve etnisiteye bağlamak dönemin şartları nedeniyle bir hayli yanıltıcı olacaktır.

Ancak Sıfatgöl'ün bütün bu söylediklerinin, daha önce özellikle batılı oryantalist Walther Hintz'in¹⁰⁷ Safevî Devletinin İranî bir milli devlet olduğu fikrinin devamı olduğu sezilmektedir. Faruk Sümer, eserinde bu düşünceyi eleştirerek bu fikrin ilmi bir dayanağı olmadığını ileri sürmüştür (Sümer, 1976: 1). Sıfatgöl ise Sümer'in bu eleştiride çelişkiye düştüğünü iddia eder (Sıfatgöl, 2011: 74). Böylelikle Sıfatgöl'ü Safevî Devletinin İranî bir milli devlet olduğu tezinin savunucularından kabul etmek isabetsiz olmayacaktır. Ancak Savory'nın de söylediği üzere Safevî Devletine Batı'da on dokuzuncu yüz yılda ortaya çıkan milli devlet anlayışı ile bakmak yanlış olacaktır. Savory bu düşüncenin devamında, "Safevî Devletinin elit kesimi ki aynı zamana ordu mensupları idiler İranî değil Türkmenlerdi. Açık konuşmak

¹⁰⁶ Âlem Ârâ-yı Abbâsî'de geçtiği üzere, vezir ile Kızılbaşlar arasında çıkan anlaşmazlığın sonucunda İskender Bey, Kızılbaşlar tarafından dönemin vezirine "Mirza Süleyman Taciktir. Ondaki beklenen mali işlerin nezareti ve divanî işlere bakmaktır" der. (Türkeman, 1973: 287)

¹⁰⁷ Bakınız: (Hintz, 2000).

gerekirse Safevî Devleti İrânî Tacik unsurları olmaksızın bekasını sürdürebilirdi, ancak bu durumun tersini düşünmek imkânsızdır” (Savory, 2013: 183-184) der.

Safevî Devletinin etnik meselesini ele aldığımızda ister tarihi kaynaklar ister Türk ve İranlı tarihçiler veya oryantalistler, *Tat-Tacik*¹⁰⁸ terimleri üzerinde ciddi bir kafa karışıklığı içindedir. Oysa genel olarak Safevî kroniklerinde Tacik teriminin karşılığı açık değildir. Yani, *Tat-Tacik* teriminin hangi halk veya dil ailesine mensup toplulukları karşıladığı açık bir şekilde beyan edilmemiştir.

Savory'nın Safevî tarihi ile ilgili kaleme aldığı eserlerinde Safevî Devleti ve bu devletin tebaalarının etniği için iki terimi kullanmıştır. Bu iki etnik Türk ve Taciklerdir (Savory, 1980: 31-32, 67, 70, 74; Savory, 2013: 184). Savory, *Tacik* terimini *İrânî* ve Türk olmayanlar anlamında kullanmaktadır. Yazara göre bu iki etniğin arasında karşılıklı bir husumet bulunuyordu. Türkmenler (Kızılbaşlar) Safevîleri iş başına getirmişlerdi ama ne var ki bunların büyük çoğunluğu İran sınırlarının dışından gelmişlerdi. Bu iki unsurun çatışması kaçınılmazdı. Minorski'nin de söylediği üzere Kızılbaşlar İran'ın milli mirasında yer sahibi değillerdi. Türkmenler ve İranîler su ile yağ gibi, kolay kolay birbirleri ile kaynaşmazlardı. Bu iki toplum arasındaki husumetin ordu ve ülkenin idaresine derin etkileri vardı. Genel olarak İrânî unsurlar klasik İslam toplumunda *kalem erbabı* statüsündelerdi. Kızılbaşlar, İranîler için aşağılayıcı bir tabir olan Tacik (gayrı Türk) terimini kullanırlardı. Onlara göre Tacikler idari işler ve mali işlere yararlıydı. Onlar yüksek makamlara gelmeyi hak etmezlerdi. Kızılbaşlar İrânî birisinin yönetiminde olmayı hakaret

¹⁰⁸ Bu terimler de tıpkı birçok egzonim ve dış adlandırmalar gibi anlam ve ihtiva ettiği mana açısından dönem dönem değişime uğramıştır. Tat ve Tacik Türk-İslam coğrafyasında farklı dönemlerde farklı manalarda kullanılmıştır. Ancak bizim açımızdan önemli olan Tat ve Tacik sözcüklerinin Safevî döneminde ihtiva ettiği mana ve çağrıştırdığı anlamdır. Bu kavramların Tarihi serüveni ve farklı dönemle farklı coğrafyalarda anlamı hakkında detaylı bilgi için bakınız: (Mirahmedî, 1992; Musâhip, 2003: 589, 591; Türkoğlu, 2010: 351-353), <http://rch.ac.ir/article/Details/7137>, <http://rch.ac.ir/article/Details/7176>

algıydı. Kızılbaşlar *kılıç erbabı*, İranîler (Tacikler) ise *kalem erbabı* idilerdi (Savory, 1980: 31-32).

Savory'nın, Safevî toplumunu Türk ve Taciklere ayırışı ve bunlar arasındaki anlaşmazlık iddiası Safevî araştırmacılarının birçoğunun eserlerinde sık görülen bir mevzudur (Newman, 2009: 15; Ârâm, 2015: 185; Sıfatgöl, 2010: 45.187)¹⁰⁹. Ancak burada bizim için önemli olan Tacik ve *Tat* kavramlarının hangi etniği temsil ettiği meselesi ve aynı zamanda bu bakışın doğru ve yanlış yönlerinin sorgulamaya muhtaç oluşudur

Newman açık bir şekilde Tacikleri Fars dilli olarak bilmektedir. Newman'a göre Kızılbaşlar Türkçe, *İranîler* (Tacikler) ise Farsça konuşurlardı. Mezhep dili de Arapçadan ibaretti (Newman, 2009: 6). Newman'ın bu tesbitinde dikkat çeken husus, öncelikle İranîlerden kastedilenin Tacikler olduğudur ve bunların dilinin de divanî işlerde kullanılan Farsça olmasıdır. Savory ise eserlerinde Tacik kavramını İranîler ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. Bunlar kalem erbabı ve divanda yer alırlardı. Şiir söyler ince sanatla ilgilenirdi, der (Savory, 1980: 32). Savory'nin İranîler teriminden kastettiği anlam da hayli önem taşımaktadır. Acaba Savory İranî terimini bir dil ailesi yani İranî diller için mi; yoksa sadece Farsîler ve Farsî dilinde konuşanlar için mi kullanmıştır? Bu sorunun cevabını Savory tarafından yazılmış eserlerde, etnik mensubiyeti belirtmesi gerektiği yerlerde kullandığı terimlerden anlamak mümkündür. Örneğin; Savory farklı etniklerin müdahil olduğu durumlarda net bir şekilde mensup oldukları etniği isimleriyle Kürt, Arap, Gürcü, Çerkez olarak belirtmiştir (Savory, 1980: 32, 37, 72, 88, 251). Buradan Savory'nin İranî Taciklerden kastının Farsî olduğunu söylemek mümkündür. Buna bağlı olarak çağdaş İranlı tarihçi ve mütercimler de Savory'nin İranî Tacik kavramını bunların Farslar olduğu şeklinde kullanmışlardır. Örneğin; Savory'nin Safevîler hakkındaki makalelerinin toplandığı *Studies on the History of Safawid Iran* isimli kitabı, İran'da iki kere farklı kişiler tarafından tercüme edilmiştir. Bu tercümelerden

¹⁰⁹ Bu yazarlara göre daha önce de bahsi geçtiği üzere Tacikler *Erbab-ı Kalem* (kalem sahipleri) ve divanî işlerden sorumlu, Türkmen Kızılbaşlar ise *Erbab-ı Şemşir* (kılıç sahipleri) ve ordu işleri ile uğraşanlardı.

ilkinde, *Türk ve İranî* (Savory, 2016: 167) kelimeleri orijinalinde olduğu gibi İran halkı olarak çevrilirken; diğer mütercimler tarafından ise Türk ve Fars (Savory, 2013: 233) olarak tercüme edilmiştir. Safevî tarihi uzmanı ve Safevî tarihi hocası olan bu iki mütercim tarafından İranî ve Tacik kavramlarının Fars etniği olarak tercüme edilmesi bir çeviri hatası değildir. Bu tercüme aslında İranî ve Tacik terimlerinin günümüz İranlı ve oryantalistler için ne ifade ettiğini, bu kavramların niçin ve ne amaçla kullanıldığını göstermektedir. Bunun yanı sıra Emin Benâni, *Sahtâr-ı İçtimai- İktisadî-yi Devre-yi Safevî* (Safevî döneminin İçtimai ve İktisadî Yapısı) isimli makalesinde Safevî Devletini İslamiyet'ten sonra ilk İranî devlet olarak zikrettikten sonra İranîler'den kastettiğinin Farsî dilde konuşanlar olduğunu “İranîyân-ı Farsî Zeban” açık bir şekilde belirtmiştir (Savory ve öte, 2002: 180).

Tacik kavramının İranî Farslar anlamında kullanıldığını Minorsky'nin yazılarında da görmek mümkündür. Minorsky, Âlem Ârâ-yı Abbâsî'de bulunan “Tacikiye'yi beyn'el-Cumhur” ibaresini “Tacikler eşraf tabakasından olan, tamamen farklı ve özel bir katmanlardı. Bunlar bilim, edebiyat ve yazı işleri ile uğraşan eski İranî ailelerdendi. Devlet dairelerinde çalışanlar bunlardan teşkil olurdu” şeklinde yorumlamaktadır (Minorsky, 1956: 22). Minorsky eserinde Tacik teriminin yanı sıra Tat terimini de kullanmıştır. Ona göre bu iki terim aynı anlama gelmektedir ve aynı insanlar için kullanılmıştır (Minorsky, 1956: 22).

Faruk Sümer'in de eserinde Safevî kroniklerinde geçen Tacik lafzını Türkün karşıtı olarak belirterek Türklerin Tacik kelimesinin yerine öz kelimeleri olan Tat sözcüğünü kullandıklarını ifade etmiştir¹¹⁰ (Sümer, 1976: 5).

Görüldüğü üzere muasır tarihçi ve yazarlar tarafından tarihi kaynaklarda Tacik ve Tat terimleri Fars dilli İranîler ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Tacikleri Farsî kalem erbabı olarak tanımlamış ve bunların divanî işlerde

¹¹⁰ Faruk Sümer'in yazısından anlaşılan şu ki, o da Tat ve Tacik'in genelde Fars manasına geldiği kanaatindedir. Sümer Türk karşıtı olarak “Fars ve diğer unsurlar” tanımını kullanmıştır (Sümer, 1976: 5).

görev alan devletin bürokratları olarak konumlandırmışlardır. Fakat ne var ki söz konusu tarihçiler Tacik teriminin İranî ve özellikle Fars dilli manasına geldiğini ispat etmeye gerek duymamışlardır. Başka bir tabirle kroniklerde Tacik ve Tat terimlerinin homojen bir etnisite manasını geldiğini kanıtlayan örneğin sunulmaması ve bu anlamın tarihçilerin tefsiri sonucunda ortaya çıkması söz konusu Tacik ve Tat kavramlarının etnik bir mana taşıdığı kabulüne şüphe ile yaklaşmamıza sebep olmuştur.

Savory yazılarında Tacik terimini Türk etniğinin karşısında kullanmıştır. Ancak Tacik teriminin İranî ve Fars etnisitesine delalet ettiğini gösteren bir kanıt sunmamıştır. Belki de Tacik terimini İranî saymasının tek nedeni yukarda da aktarıldığı gibi onun fikrinde Türkmenlerin İran sınırlarının dışından gelmiş olmalarıdır ki bu yaklaşımın ortaçağ şartlarında ne denli anakronik bir hata ve bilimsellikten uzak bir yaklaşım olduğu aşikârdır. Zira yazar Safevî Devletine ev sahipliği eden Azerbaycan coğrafyasının en az Dandanakan Savaşından itibaren Türklerle meskûn olduğunu ve ayrıca söz konusu bölgenin Akkoyunlu ve Karakoyunlu gibi Türkmen imparatorluklarının merkezî bölgeleri olduğunu göz ardı etmiştir. Ayrıca Savory'nin Türkmenleri yabancı görmek fikri doğru kabul edilse bile bu İranîlerin sadece Farsî Taciklerden ibaret olduğu anlamına gelmez. Zira bilindiği üzere İran'da İranî dil ailesine mensup birçok topluluğun yaşadığı bilinmektedir¹¹¹.

Minorsky ise bahsi geçtiği üzere, Taciklerin İranî Farslar olma fikrini "Tacikiye'yi beyn'el-Cumhur" ibaresine dayandırarak söylemiştir. Fakat Minorsky, "*halkın arasında Taciklere meşhurlar*"¹¹² ibaresinden eski İranî aileler veya daha doğrusu Pers aileleri olmaları kanısına nasıl vardığını anlamak pek mümkün değildir. Zira bu ibareden yola çıkarak Tacik teriminin halk tarafından söz konusu kitleye verildiği ve bir dış adlandırma olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim insanlar tarafından Tacik olarak adlandırılan bu

¹¹¹ İran'da dil, lehçe ve etnisite çeşitliliği hakkında bilgi için bakınız: (Blaga, 1997; Attar, 2007).

¹¹² Farsçada bu ifadenin birebir tercümesi "halk arasında Taciklere meşhurlar" şeklindedir. Manası ise "halk arasında Tacik ismi ile adlandırılan ve bu şekilde bilinen" demektir. Dolayısıyla Minorsky'nin bu ifadesi halk tarafından Tacik ismi ile adlandırılan tüm kesimleri için kullanılmış olmalıdır.

topluluğun *Farsîler* olma fikri yazar tarafından ileri sürülmüş bir iddiadır ve mantıken de iddianın ispatıyla mükellef olan yazarın kendisidir. Burada dikkat edilmesi gereken, söz konusu yazarların Safevî tarihinin yazımında yararlandıkları birinci el kaynakların hiç birisinde etnik ve etnisite manasında Fars veya Farsî kavramlarının görülmeşiştir.

Minorsky'nin yazısında ilgi çeken bir diğer konu, yazar tarafından *Tacik* terimine dair açıklamalardır. Yazar, Taciklerin kimler olduğunu Safevî döneminde bizzat yaşayan ve toplumu yakından inceleyen İtalyan seyyah Della Valle'nin kitabına dayandırarak açıklamıştır. Della Valle *Tat* kelimesinin Türkler tarafından aşağılayıcı bir terim olarak, *Türk olmayanlar* için kullanıldığını kaleme almıştır (Minorsky, 1956: 22). Ayrıca yine Minorsky eserinin diğer bir bölümünde *Tatlar* için, *Türkmen olmayan resmi memurlar* açıklamasında bulunmuştur (Minorsky, 1956: 127). Nitekim Minorsky Tat ve Taciklerin aynı kitleye mensup insanlar olup, İran'da yaşayan İranî veya gayrı İraniler'in bunlara Tacik; Türkler (Türkmenler) tarafından ise aynı kişilere gayrı resmi olarak¹¹³ Tat denildiğini ortaya koymuştur. Bu takdirde söz konusu kavramların bir dış adlandırma olduğu, Tacik manasına gelen Tat adının Türkmenler tarafından Türkmen olmayan insanlar için kullanıldığı ve ayrıca bu adın Safevî devlet dairelerinde görevli memurlara ait olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tacik ve Tat nitelemelerini belli bir etnisite ve homojen bir topluluk olarak değil, Türkmen olmayan ve bürokrasi ile ilgilenen heterojen bir kitleye verilen bir isim olarak düşünmek mümkündür.

Bu bağlamda, Safevî kroniklerinde Tacik ve çoğulu olan Tacikiyye terimlerinin kullanımına baktığımızda genel olarak divan işi ile uğraşanlar anlamıyla karşılaşmaktayız. Örneğin *Âlem Ârâ-yı Abbasî* isimli eserde Tacikiyye lafzı emirlerin divanî işleri ile meşgul olan ve bir nevi vezir anlamına gelmektedir (Türkeman, 1973: 166). Ayrıca yine zikredilen eserde *Tacikiyye* bir topluluk olarak gösterilmiş ve kendileri *erbab-ı kalem* olarak

¹¹³ Tacik teriminin halk tarafından kullanılmasının yanı sıra dönemin tarihi kaynaklarında da Tacik adı kullanılmaktadır. Nitekim Safevî döneminde resmîyette bu kitleye Tacik denildiğini söyleyebiliriz, ancak Tat kelimesi gayrı resmi olarak Türkmenler tarafından aynı kişiler için kullanılırdı.

nitelendirilmiştir (Türkeman, 1973: 401). Dolayısıyla bu kavramların bir etnonimden ziyade bürokrasi sınıfı olma ihtimalini göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.

Minorsky, *Tezkiret 'ül-Mülük* eserinden yola çıkarak Safevî Devleti'ndeki boy ve aşiretleri önem sırasına göre tasnif etmiştir. Şah Tahmasb dönemindeki oymak ve aşiret beylerini müntesip oldukları etnisiteye göre ele almıştır. Buna bağlı olarak da -bir çok defa zikredildiği üzere- Türkmen oymaklarının üst katmanda yer aldığını belirtmiştir¹¹⁴. Minorsky'e göre, sonraki katmanda yer alanlar ise; dağlarda yaşayan İranlı oymaklardı. Bunlar; Talışlar¹¹⁵, Lorlardan Abbasî (Fili) ve Kürt olan Ruzkî, Siyah Mansur, Pazûkî, Erdelan ve Çiğni'lerdi. Son olarak da Arap olan Kemone oymağı bulunmakta idi (Minorsky, 1956: 21).

Burada dikkat çeken şey, yazar tarafından Safevî kaynaklarına dayanarak, Safevî Devletine bağlı aşiret ve oymakların ismi zikredilirken bunların etnik mensubiyetlerinin de kaleme alınmasıdır. Fakat Safevî döneminde İran'da yaşayan birçok etnikten sadece Kürt, Lor, Talış ve Arap etniklerine mensup aşiretlerden bahsedilmiştir. Ayrıca söz konusu etniklerden sadece belli oymakların ismi listede yer almıştır. Kürtlerden beş aşiret, Lorlardan sadece bir aşiret, Araplardan bir aşiret ile Hazar kıyısındaki etniklerden sadece Talışlar'dan bahsedilmiştir.

Bu ismi geçenlerin genel ortak özellikleri; aşiret yapısına sahip, konar göçerlik yapan ve ekonomilerinin hayvancılığa dayanmasıdır. Ayrıca bu aşiretlerin yaşam tarzları savaşçılık imkânı sağladığı için, orduya dâhil olma şansı verdiğinden aşiret isimlerinin etnisite mensubiyetleri ile birlikte

¹¹⁴ Bu Türkmen oymakları, Şamlu, Rumlu, Türkmen, Zulkadir, Avşar, Kacar, Tekeli, Hınıslu ve Horasan'dan olan Çağatay oymaklarından ibarettir. Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için bakınız: (Minorsky, 1956: 21).

¹¹⁵ Minorsky Talışlar hakkında bilgi verirken bunların İranî lehçelerden birisiyle konuştukları açıklamasında bularak, Talışların Moğol soyundan olma ihtimalini de ileri sürmüştür. Minorsky'nin belirttiği üzere Talış oymaklarından biri olan Mikeyli, Muğan Türkmen Şahsevenleri içerisinde bulunmaktadır (Minorsky, 1956: 21). Minorsky'nin yazılarından yola çıkarak söz konusu dönemde Talışlar'ın büyük bir kısmının konar göçer ve aşiret yapısına sahip oldukları görülmektedir. Söz konusu Talışların yaşam biçimi olarak Türkmenlere benzerliği bunların Türkmenlerle bir arada yaşayacak kadar yakın olduklarının da bir göstergesidir. Talışlar'ın kimliği, aşiret yapısı ve yaşam biçimleri hakkında detaylı bilgi için bakınız: ('Abdoli, 1993: 39)

kroniklerde yer almasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Safevî dönemi kaynaklarında isimleri net bir şekilde zikredilenler devletin sahipleri ve yönetenleri olan Türkmen Kızılbaşlar ile yaşam tarzları hasebiyle orduda yer alan ve ittifak içinde olanlardır. Safevî tebaasının diğer kısmı ise yerleşik hayatı benimsenmiş şehir ve köylerde yaşayarak ziraat ve başka işlerle iştigal edenlerdir. Bunların etnik mensubiyetlerine kaynaklarda yer verilmemiştir ve genel bir kavramla anılmaktalar. Bunlar Della Valle'nin beyanıyla *raiyyetler*'dir. Ona göre Safevî döneminde *raiyyet*'e Tat denilmektedir. Yazarın kayıtlarına göre Tatlar genelde köy, kasaba ve şehirlerde yaşarlardır (Della Valle, 1992: 275-276). Yerleşik hayatı benimseyenlerde savaşıklık yeteneğinin kayboluşu, yerleşik ekonomi ve özellikle medrese sistemi sayesinde eğitilmiş olmaları durumu, devleti bu kitlelerden divanî işlerde yararlanmaya sevk etmiştir. Nitekim Safevî divan teşkilatında bürokratik işlerle iştigal edenler, Tat ve Tacik gibi yerleşik hayatı benimseyen *raiyyetler*dendir. Bize göre bu kitlelerin, Selçuklu döneminden itibaren medrese sayesinde Farsça ve Arapça'da uzmanlaşmış, herhangi bir etnik guruba mensup kişiler olma ihtimali de mevcuttur.

Bu konuyu daha da netleştirecek husus, Safevî Devletinin özellikle I. dönemde vezaret makamının durumuyla tarihçilerin bu mansaba bakışı olacaktır. Safevîlerde divan teşkilatı başlığı altında zikredildiği üzere İran ve batılı tarihçiler vezirlik makamının İranî ve Farsî bir mansap olduğunu, bu mansabın Sâsânîler'den kalma bir miras olarak Arap ve Türk-İslam devletlerinde Safevî Devleti dâhil, İranî Farmlar elinde bulunduğu kanısındadırlar (Hil'atberî, 2010: 31-33). Fakat özellikle I. dönem Safevî Devletinin divan dairesinde yer alan vezirlerin mensup oldukları yeri bildiren lakaplar ele alındığında bunların hemen hepsinin Azerbaycan'ın tarihi sınırları ve Azerbaycan kültür havzasına dâhil bölgelerden olduğu göze çarpmaktadır. Bu bağlamda, Şah İsmail'in vezirleri olan Emir Muhammed Zekeriya Tebrizî, Muhammed Han Deylemî Kazvinî, Kadı Cihan Kazvinî, Hâce Cele'üd-din Kazvinî (Savory, 2013: 115-116) ve Tahmasb döneminin

ilk yarısının vezirleri olan Celal'üd-din Muhammed Tebrizî, Hâce Aruh¹¹⁶ Saveî ve Mir Cafer Savucî (Hil'atberî, 2010: 41) I. dönem Safevî Devletinde vezir olarak tayin edilmiş kişilerdir.

Azerbaycan'ın on birinci yüzyılın başlarından itibaren, Büyük Selçuklu kuruluşundan önceki dönemlerden beridir, en yoğun şekilde Türklerle meskun olduğu bilinmektedir (Turan, 2009: 151.175). Minorsky de *Safevî Devletinin İdarî Teşkilatı* isimli eserinde söz konusu coğrafyanın on birinci yüzyılın başlarından itibaren Mâveraünnehir'den gelen Oğuz boyları tarafından Türkleştiğini zikreder (Minorsky, 1956: 237).

Tarihçilerin bu yorumlarından yola çıkarak on birinci yüzyıldan itibaren Türkleşmiş bir coğrafyaya ait olan ve divan kademesinde yer alan bu şahısların Türk olduğunu düşünmek yerinde olacaktır. Ancak ne var ki İran tarihçiliğinin kalıplaşmış zihniyetinin bir sonucu olarak Türkler veya Türkmenler sadece kılıç erbabı Farsîler ise kalem, bilim ve hüner erbabı olarak gösterilirler (Savory, 1980: 31-32). Nitekim kroniklerde kalem erbabı Tacik ve Tatlardan bahsedilmesi İranî Farslar anlamına gelecektir. Öyle ki söz konusu tarihçilere göre Akkoyunlu ve Safevî devletlerinde divan teşkilatı ve vezaret gibi önemli mansaplarda yer alan şahısların boy mensubiyetini bildiren lakap bulunmuyorsa (Rohrborn, 2005: 202-203) bu şahıs İranî, Tacik ve Farsî anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak Safevî kaynaklarında geçen Tat ve Tacik isimleri bunların sadece Farsî Taciklerden ibaret olduğu anlamına gelmez. Safevî dönemindeki yazılan kaynaklarda direk bir etnisiteye delalet eden bir kavram bulunmadığı sürece, bu isimlerin homojen bir etniğe değil heterojen bir topluluğa verilen genel bir dış adlandırma olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Diğer taraftan Tacik kavramının Safevîler döneminde devletin bürokrasi teşkilat ve müesseselerinde yer alan sınıfı ifade ediyor olması da akla yatkın bir durumdur.

¹¹⁶ Divanu Lugati't-Türk'te "zayıf, cılız" anlamına gelen "arık" kelimesi ve Orta Türkçedeki şekli ile "aruk" (ağızlarda aru), Türk tarihinde kişi adı olarak da karşımıza çıkar: Aruk, Arık Böke, Arık Buka, Arık/Aruk Tay vb. (daha fazla bilgi için bkz. Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları, II. Cilt, Prof. Dr. Faruk Sümer, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul: 1991). Aruk adı Kitab-ı Dede Korkut'ta da, Tepegöz ile ilgili boyda geçer.

2.5. Safevîlerde Kültür ve Dil

Karakoyunlu ve Akkoyunlularda Kültür (dil) başlığı altında zikredildiği üzere Timurlu, Karakoyunlu ve Akkoyunlular dönemlerinde, Türkçenin edebî bir dil olarak gelişmesi açısından önemli ilerlemeler kat edilmiştir. Türk dili, söz konusu devletlerin saraylarında mühim bir mevkie ulaşmış, Farsçanın yanı sıra şairler ve yazarlar nezdinde şiir ve edebiyat dili olarak itibar kazanmıştır.

On altıncı yüzyılda ise Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Timurlu coğrafyasının bir bölümü, yeni bir Türk imparatorluğunun doğuşuna şahit olacaktır. Bu devlet bir taraftan zikredilen devletlerin edebî varisi, diğer taraftan ise yapısı itibarıyla Türkmenlerin toplanacağı bir devlet olmuştur (Sümer, 1972: 273). Türkmenlerin; tarihî Azerbaycan'ın farklı bölgeleriyle, Suriye, Irak ve Anadolu'dan yoğun bir şekilde Tebriz'e gelerek eskiden beri bu coğrafyada var olan Türk nüfusa eklenmesiyle güçlü bir potansiyelin ortaya çıkışına sebep oldu. Gerçekten de on altıncı yüzyılda Kızılbaş-Türkmenler, Şah İsmail etrafına toplanarak Güney Azerbaycan'ın tamamen Türkleşmesine sebep olmuş ve bölgede eskiden beri devam eden Türk yerleşimini son noktaya ulaştırmıştır (Heyet, 2004: 12). Ayrıca Tebriz yöresindeki Türklere Anadolu'dan gelen Türklerin eklenmesi sonucu Safevî Devleti'nin odağında Türkler bulunuyordu. Bunun sonucunda da Anadolu Selçuklularının tersine Türkçe, sarayın resmi dili haline gelmiştir (Özmen, 1998: 128). Tabiidir ki bu potansiyel Türk dili ve edebiyatının güçlenmesini de ardından getirecektir. Ancak Azerbaycan Türkçesinin devletin dili olma seviyesine yükselmesi Safevî Devletinin kuruluşu ile birlikte gerçekleşecektir. Vasiliy Vladimiroviç Barthold'un söylediği üzere Azerbaycan'da halkın konuştuğu Türkçe, Safevî Devleti'nin kuruluşuyla birlikte saray ve ordu dili olarak kullanılacaktı (Attar, 2004: 11). Fuat Köprülü ise Türkçenin Farsça ile beraber resmî dil olmasını ve bunun sayesinde Azerbaycan Türk edebiyatının gelişiminin Safevîler devrinde gerçekleştiğini kaydetmiştir (Köprülü, 1942: 14). Bu aşamada Türk dili Farsça ile paralel olarak gelişmiştir. Devlet dairelerinde, saray ve orduda resmi dil olmuştur ve bunun neticesinde Türkçeden Farsçaya birçok kelime girmiştir (Heyet, 2004: 16).

On altıncı yüzyılda Azerbaycan Türkçesi'nin edebi dili devlet kademesinde, saray ve orduda işlenen resmi diller dairesinde yer almıştır. Söz konusu dönemde İslamiyet'in dili sayılan Arapça ve edebiyatın dili olan Farsçanın yanı sıra Azerbaycan Türkçesi de işlenen bir dil hukuku kazanmış, Arapça ve Farsça dilleri ile birlikte medreselerde eğitim dili seviyesine yükselmiştir (Hudiyev, 2006: 31).

Safevî Devleti'nin kuruluşu ile özellikle Şah İsmail dönemindeki Türkçeye verilen önem İranlı Tarihçi Abdullah Râzi'nin *Tarih-i Kâmil-i İran* isimli eserindeki açıklamada aşikârdır. Râzi'ye göre Şah İsmail'in Tebriz'de Safevî Devletini kurduktan sonra yaptığı iki önemli işten birisi Şiiliği ilan¹¹⁷ etmesi, diğeri ise Türkçeyi devletin dili olarak tasvip etmesidir (Attar, 2004: 11-12). Bunlardan birincisi devleti oluşturan Türkmenleri inanç sistemi ve İslam yorumuyla ilgiliyken ikincisi ise devletin oluşumunda esas rol sahibi olan Türkmenlerle iletişim ve etkileşim aracı olan Türkçenin resmi bir dil olarak kullanılmasıdır.

Bu bağlamda Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* eserinde önemli bir tespite yer vermiştir. Faruk Sümer'e göre, Büyük Selçuklu ve hatta Anadolu Selçukluları divanından çıkmış hiç bir Türkçe vesika bulunmamaktadır. Karakoyunlu dönemini de buna eklemek mümkündür. Türkistan'daki Özbek hanları tarafından da gönderilmiş Türkçe mektup bulunmazken, Akkoyunlular tarafından bir kaç Türkçe mektubun gönderildiği bilinmektedir. Ancak söz konusu Safevî Devleti olunca daha Şah İsmail'den itibaren çok sayıda olmasa da Türkçe mektuplar yazıldığı bilinmektedir (Sümer, 1976: 4).

Aygün Attar, Selim Refik Refioğlu'dan alıntıda bulunarak Türkçe yazılmış bir *Emirname*'yi örnek göstererek, Şah İsmail dönemindeki Türkçenin işlevselliği, siyasi ve resmî yazışmalardaki yerine önemli bir kanıt göstermiştir (Attar, 2004: 12). Ayrıca Cihat Aydoğmuşoğlu, makalesinde Şah

¹¹⁷ Şah İsmail'in resmileştirdiği inanç sistemi ya da başka bir tabirle mezhep yazar tarafından Şia mezhebi olarak tanımlanmıştır. Söz konusu kavramın Şah İsmail için doğru bir tanımlama olup olmadığı ve bu kavramın Şah İsmail döneminde nasıl bir anlam ihtiva ettiği meselesi çalışmamızın üçüncü bölümünde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

İsmail, Özbek hükümdarı Abdülmümin Han ve II. Şah Abbas'ın mektuplarına yer vererek söz konusu dönemde Türkçenin resmi dil olarak kullanıldığına dair bilgilere yer vermiştir (Aydoğmuşoğlu, 2013: 415). Bunların yanı sıra Şah İsmail'den sonra Safevî hükümdarı olan Şah Tahmasb'ın da Azerbaycan Türkçesi II. Sultan Selim'e yazdığı mektubun varlığı da söz konusudur (Attar, 2004: 12-13). Nitekim Macar Türkolog Layos Fekete'nin¹¹⁸ Safevî sultanları, Şah Safî (1628-1642) ve Sultan Hüseyin (1692-1722) dönemlerine ait mektupları (Fekete, 1936: 271.273) göz önünde bulundurulduğu zaman, Şah İsmail'in temellerini attığı devlet yazışmalarında Türkçenin kullanımı uygulamasının sonraki Safevî şahları döneminde de sürdürüldüğünü görmek Şah İsmail'in başlattığı geleneğin önemini göstermektedir.

Yukarda da zikredildiği üzere Şah İsmail döneminde Türkçe edebi bir dil olarak Safevî sarayında önemli bir noktaya ulaşabilmiştir. Efendiyev'in söylediği gibi Şah İsmail Azerbaycan Türkçesini saray ve devlet dili haline getirmiştir. (Efendiyev, 2007: 330) Şah İsmail, söz konusu dönemde halk arasında savaşçı bir kahraman motifi olmakla birlikte Kızılbaş Aleviliği'nin mürşid-i kâmilî ve aynı zamanda şairi idi. Belki de bu sebeptendir ki Şah İsmail halk arasında bir hükümdardan ziyade bir mürşit gibi görünürdü. Şah İsmail için şiir bir araçtı. O düşüncelerini şiir aracılığıyla insanlarına telkin ediyordu¹¹⁹. Şah İsmail halk ruhuna uygun hece vezninde âşık şiiri biçiminde şiir yazardı ve bu koşma ve geraylılar ciddi şekilde tebaasını etkilerdi. Şiirleri askerleri tarafından ezberlenir, savaş meydanında okunurdu. Halk âşıkları ise şiirlerine musikiler bestelemiş ve destanlar yaratmışlardır. Şah İsmail bununla da yetinmeksizin söz ve sanat sahiplerini destekleyerek kendi sarayına toplamıştır. (Heyet, 2004: 19.21)

Şah İsmail Türk edebiyatının hamisi idi. Bu sebepten Melik'üş-Şüara Habibi'nin önderliğinde sarayında birçok Türkçe şiir söyleyen şairi himayesi altına almıştır. Bunun sayesinde sarayda Alevî deyişleri, varsağılar ve Köroğlu koşmaları söylenirdi (Özmen, 1998: 128-129). Çukurova'nın'nın

¹¹⁸ Türkçe okunuşu: Layoş Fekete.

¹¹⁹ Ey Hatâyî zikr-i fikrin eyledin eş'are sarf / Tuttu irfan defterin ehl-i divan şimdiden (Özmen, 1998: 132).

varsağları dinlenir Fuzûlî ve Ali Şir Nevâî gibi Türk Edebiyatının büyük şairlerinin divanları okunurdu (Sümer, 1976: 5).

Şah İsmail'in hükümdarlığı döneminde Habîbî, Şâhî, Kışverî ve Fûzûlî gibi şairler Türk edebiyatı ve özellikle Azerbaycan edebiyatı sahasında güzel eserler ortaya çıkarmışlar (Hudiyev, 2006: 27).

Bunlara ilaveten Şah İsmail'in sarayında yetişmiş ve Türkçe şiir yazmış şairlerden Aykut Sultan (Ö.1549), Yusuf Bey, Hayâlî (Ö.1544), Tufeylî, Cedîdî (1532), Emînî, Kelîmî Tebrizî ve Sûsenî gibi şairlerin isimleri zikredilebilir (Heyet, 1980: 50).

Bunun yanı sıra yukarda da bahsi geçtiği üzere Şah İsmail'in temellerini attığı gelenek kendisinden sonra da sürdürülmüştür. Öyle ki Şah İsmail'den sonra tahta geçen oğlu Şah Tahmasb'ın Farsça'nın yanı sıra Türkçe şiir söylediği ve Kanunî Sultan Süleyman ile de karşılıklı (müşaare) şiirleri olduğu bilinmektedir. Buna bağlı olarak Safevî dönemi on altıncı yüz yılın ikinci yarısında da Türkçe şiir yazan şairlerden *Emânî* mahlası ile bilinen *Bayburkulu Mehmet Bey* (1538-39/1607-8), *Sadık* mahlaslı *Alihan Mirza* ve oğlu *Muhammed Salih Mirza*, *Şahkulu Bey Rumlu*, *Fakirî*, *Piri Bey*, *Keramî*, *Hoylu Mirza Muhammed*, *Bağdatlı Kılıç Bey*, *Şemsî* mahlası olan *Muhammed Bey*, *Tebrizli Hekim Bedî'i*, *Tebrizli Şerif*, *Mevlana Hüşî*, *Meragalı Kadı 'Arâcî*, *Sadîkî Avşar*, Şah İsmail'in torunu *Behrâm Mirza*'nın oğlu *İbrahim Mirza*, Safevî sarayının katiplerinden olan *Kadı Abdullah Hoyî* (Ö.1583-84), *Ragıp* mahlası olan *Tebrizli Kelbî*, ve *Yakup Erdebilî* gibi şairleri saymak mümkündür (Heyet, 1980: 50-52).

Safevî döneminde Türkçenin yükselişi, siyaset ve edebiyatta kullanılan bir dil olması sadece saray ve orduya münhasır değildir. Tabiidir ki bu dil tarihî Azerbaycan sınırları içerisinde, toplumun ve halkın iletişim ve muhavere dilidir. Türkçe, Safevîlerin ilk iki başkenti olan ve halkın ekseriyetini Türklerin oluşturduğu Tebriz ve Kazvin'de kullanım açısından ilk sırada yer alması gayet normaldir. Fakat başkentin Azerbaycan sınırları içerisinde ekseriyeti Taciklerden oluşan bir şehir olan İsfahan'a taşınması ve bu yeni başkentte Türkçe'nin durumunun tespiti bir taraftan Tebriz ve

Kazvin'in¹²⁰ başkentliği sırasındaki Türkçenin halk arasında yaygınlık derecesini gösterirken diğer taraftan I. Safevî döneminin geleneği olan Türkçenin sonraki dönemlerde ne seviyede devam ettiğini ortaya çıkarmak açısından önemli olacaktır. Zira başkent İsfahan'da bulunduğu sıralarda bu şehir birçok Avrupalı seyyah tarafından ziyaret edilmiş ve şehirde sürdürülen sosyal yaşamla ilgili detaylı bilgileri aktarılmıştır.

Bu seyyahlardan Pietro Della Valle, 1617 yılında Hemedan ve Gülpaygân üzerinden İsfahan'a giderek Safevî Devleti'nin hâkimiyet alanında yaptığı yolculuğun detaylarını aynı yılda arkadaşına yazdığı mektupta kaleme almıştır. Della Valle, Safevî sarhatlarına girişinden itibaren karşılaştığı askerlerin Türkçe ile konuştuklarını kaleme almıştır. İtalyan Seyyah bu mevzunun açıklamasında "Bu dil İran'da Farsça kadar yaygındır. Türkçe saray ve ordunun dilidir. Yazı dilinin sadece Farsça olmasına rağmen kadın ve erkeklerin büyük çoğunluğu her iki dili de iyi seviyede bilir ve konuşur. Bu geleneğin devam etmesini sağlayan, ülke elitlerinin ve asalet erbabının ordu yetkilileri olan Kızılbaşlardan teşkilidir. Türk bölgesinin sınırları dışında¹²¹ doğmalarına rağmen asaleten Türkler ve aralarında Türkçe konuşurlar. Ayrıca Farsçanın latif ve tatlı bir dil olmasından dolayı sadece kadınların kullanımına ve şiir söylemeye uygun olduğu düşünülür. Hâlbuki Türkçe sert bir dildir ve ordu için uygundur. Şah da bu dili iyi kullandığı için övülür." (Della Valle, 1992: 8).

Della Valle, İsfahan'a yolculuğu sırasında karşılaştığı halkın onu uğurlarken Türkçe, "Şah Abbas muradın versin" dediğini kaydeder (Della Valle, 1992: 20). Bu durumun bir diğer örneği, 1683 yılında Süleyman Şah döneminde Safevî sarayında üç yıl boyunca kalan Sansun'dur. Sansun, ister halkın Safevî şahı hakkında söylediklerinde olsun, ister devlet adamlarının Şah ile konuşmaları sırasında olsun Türkçe ibareler kullandıklarını kaleme alır¹²² (Sanson, 1968: 169). Buna ilaveten Della Valle yolculuk esnasında

¹²⁰ I.Şah Abbas 1597 senesinde başkenti Kazvin'den İsfahan'a taşımıştır.

¹²¹ Burada Della Valle'nin Türk bölgesinden kastettiği Osmanlı coğrafyasıdır.

¹²² Sansun Seyahatnamesinde bu ibarelerden bir kaç tanesine yer vermiştir. Seyyahın kayıtlarına göre reaya ve devlet adamları konuşma esnasında "din ve imanum Padişah", "başına dönüm" ve "kurban olum" gibi dua cümleleri ile sultanla konuşurlar (Sanson, 1968: 169).

ölçü birimi olarak “ağaç” kavramının kullandığını yazarak bu Türkçe kavramın Farsçadaki “ferseng” biriminin yerini tuttuğunu söylemektedir ki yazar da bu konuya dikkat çekerek, (Della Valle, 1992: 104) böylelikle Türkçenin söz konusu dönemlerde Farisi bölgelerde de yaygınlığı ve Türkçe terimlerin Farsça terimler yerine kullanıldığını göstermiş olmaktadır.

İtalyan seyyah Şah Abbas ile mülakatını kaleme alırken Şah’ın kendi etrafındakilere seyyahın Türkçe bilip bilmediğini sorduğunu kaydeder. Evet cevabı sonrasında Şah’ın kendisine Türkçe olarak “*Hoş geldi, safe geldi*” şeklinde hitap ettiğini belirtir. (Della Valle, 1992: 184). Devamında ise “Şah Türkçe ile, gelişimin sebebini sordu. ... verdiğim cevaplar bittikten sonra söylediklerimi Farsçaya tercüme eder başkalarına anlatırdı” (Della Valle, 1992: 191). Della Valle Safevî sarayından bahsederken haremde kadınların arasında konuşulan dilin de Türkçe olduğunu (Della Valle, 1992: 209) beyan etmiştir. Ayrıca Della Valle bölgede Türkçenin öneminden dolayı kendisinin bir Türkçe dilbilgisi kitabı kaleme aldığını belirtir (Della Valle, 1992: 364).

Safevî ülkesinde ticari amaçlarla seyahat eden bir diğer Avrupalı ise Adam Olearius’dur. Olearius 1637 yılında Alman İmparatoru (duku) III. Friedrich von Holstein tarafından Safevî sultanı Şah Safî sarayına elçi olarak gönderilmiştir (Olearius, 2007: 6). Olearius, Türkçe ve Farsçaya hâkimdir. Bunun sayesinde söz konusu dönemde Safevî topraklarında kullanılmakta olan her iki dilin işlevselliği, durumu ve kullanım alanı hakkında değerli bilgiler aktarmaktadır. Olearius, İran’da konuşulan diller hakkında bilgi verirken, İran şehirlerindeki ahalinin “kendi ana dillerinin yanı sıra Türkçeyi öğrenip konuşmaya çalışırlar” ifadesini kullanmıştır (Olearius, 2007: 304).

Yazar Erdebil Tekkesi ve Şeyh Safî’nin mezarının ziyareti kısmında, tekkenin kütüphane bölümünden bahsederken burada bulunan kitapların büyük çoğunluğunun Arapça, kalan kısmının ise Türkçe ve Farsça olduğunu beyan eder (Olearius, 2007: 129). Bu husus Türkçenin söz konusu dönemlerde yazı dili olarak kullanımını, diğer taraftan ise Türkçenin edebi dil olarak yaygınlık ve işleyişini göstermek açısından gayet önemlidir. Zira Olearius, dönemin edebiyatını ele alırken “Milli şairlerinden Türkçe ve Farsça yazılmış gayet güzel şiirler ellerinde bulunmaktadır. Bu iki dil eşit

değere sahiptir. Türkçeyi de tıpkı Farsça gibi okurlar” ifadelerini kullanır (Olearius, 2007: 308).

Safevî topraklarını seyahat eden bir diğer Avrupalı, Jean Chardin olmuştur. Üç kere Safevî coğrafyasını gezen Chardin, toplam on iki yıl boyunca Safevî Devletinin hâkim olduğu ülkede kalmış ve II. Şah Abbas (1642-1666) ve Şah Süleyman (1666-1694) dönemlerine yakından şahitlik etmiştir (Chardin, 1994: 11).

Chardin, yazılarında Kafkasya’dan itibaren Ebher¹²³ bölgesine kadar Osmanlı Türkçesi’nden bir az farklı olan Türkçenin hâkim olduğunu kaleme almıştır (Chardin, 1994: 505). Şardin Avrupa’dan getirdiği mücevherleri Şah’ın nezaretçisine götürdüğünde “Bunlardan hiç birisi bir kelime bile Farsça bilmiyorlardı. Ama Türkçeye aşina idiler. Ben de Türkçe ile konuşmaya başladım” (Chardin, 1994: 555) tarzında bir açıklama yapmıştır.

Fransız seyyah, İran’ın batı, güney batı ve merkezinde yaşayanların dilinin Türkçe olduğunu “burada hâkimlerin dili Türkçedir ama Moğol ve Hindistan coğrafyasının hâkimleri Farsça konuştuklarını söyler” şeklinde açıklar (Chardin, 1994: 948).

Türkçe ve Farsçaya hâkim olan Fransız seyyah kitabının *İranlıların Kullandıkları Diller* bölümünde özellikle Farsça ve Türkçe ile ilgili detaylı bilgilere yer vermiştir. Chardin İranlıların Farsça, Türkçe ve Arapça dillerinden biri ile konuştuklarını beyan eder. Ancak bu dillerden Türkçe ve Farsça konuşamayan birisi iletişimde zorluk yaşar. Chardin’e göre “Farsça şiir ve edebiyatın dilidir ancak Türkçe saray ahalisi ve saraya mensup kişiler, orduda yer alan kişiler, toplumun önderleri ve büyükleri ile zengin ve yüksek mertebeli kadınların dilidir. Bu sayılanların hepsinin evlerinde bu dil konuşulur zira sultan ve Saltanat ailesinin kökeni Azerbaycan’dandır ve Azerbaycan halkının hepsi bu dilde konuşurlar” (Chardin, 1994: 946).

Chardin, Arapça, Türkçe ve Farsçanın birbirlerinden etkileşimi hakkında da bir takım bilgiler aktarmıştır. Ona göre bu üç dil arasında kelime ve terim

¹²³ Ebher günümüzde Zencan Eyaletinin güney doğusunda yer alan bir ildir. Tarihi Azerbaycan sınırları içinde yer alan bu şehir, Güney Azerbaycan’ın Kazvin eyaletinin batısında bulunmaktadır.

açısından yüksek oranda etkileşim söz konusudur. Misal için Farsça ve Türkçe birçok dinî ve hukukî terimi Arapçadan almıştır. Türkçe latif ve şiirsel kavramları Farsçadan almış ve bunun karşısında da Farsça Türkçeden ordu ile ilgili terimler, savaş ve harp ile alakalı kavramları almıştır (Chardin, 1994: 947).

Chardin toplumda Arapça, Farsça ve Türkçenin yerini anlatmak için halk arasında yaygın olan bir takım atasözü ve efsanelerden yardım almıştır. Bu gibi atasözleri ve efsaneler aslında söz konusu dönemde toplum tarafından bu üç dilin kullanımını göstermek açısından önemlidir. Chardin eserinde İran’da yaygın olan “Farsça belagat dili, Arapça fesahat dili, Türkçe siyaset dilidir ve baki diller kabahat dilidir” özlü sözünü kaydetmiştir. Yazar ayrıca ismi geçen üç dil ile ilgili bir efsaneye yer vermiştir. Buna göre “Âdem ve Havvâ’yı yasak meyvenin yemesi için vesvese eden yılan fasih olan Arapça ile konuşmuştur. Âdem ise Havva’yı ikna etmek için tatlı, işvelî ve dilrûba olan Farsça ile konuşmuştur. Bunun akabinde Âdem ve Havva’nın cennetten kovulma emri önce Farsça ile verilmiştir. Ancak levent ve tatlı olduğu için Âdem ve Havva tarafından itaat edilmemiştir. Arapça da etki etmemiştir. Devamında Cebrail aynı emri, buyurgan olduğu için Türkçeyle vermiştir ve her ikisi de korkarak cennetten çıkmışlardır” (Chardin, 1994: 947). Görüldüğü üzere söz konusu dönemlerde Türkçenin siyaset, emir ve ferman dili oluşuna belirgin bir şekilde vurgu yapılmaktadır.

Alman seyyah, Engelbert Kaempfer Safevî imparatorluğunu seyahat etmiş bir diğer Avrupalıdır. 1684 yılında Safevî Devletinin topraklarına giden Kaempfer, gözlemleri ve detaylı yazılarıyla söz konusu dönemde Safevîlerin hâkim oldukları coğrafyayı ziyaret eden seyyahlar içinde özel bir yere sahiptir. Zira Kaempfer Safevîlerde tek tek mansapları ele alırken diğer taraftan da halkın durumu ve sosyal yaşamını detaylarıyla ele almıştır (Kaempfer, 1985: 1).

Kaempfer, Safevî sarayında kullanılan dilin Türkçe olduğunu söyler. Kaempfer’e göre bunun sebebi Türkçenin Safevîlerin ana dili olmasıdır. Ona göre bu dil saraydan ülkenin büyükleri ve saygın ailelerin evlerine de girmiştir. “Şahın nezdinde saygınlık kazanmak isteyen birilerinin Türkçe

konuşmaları şarttır. Türkçenin durumu öyledir ki eğer isim sahibi birisi Türkçe konuşamazsa onun için utanç verici bir durumdur (yüz kıvartıcı)” (Kaempfer, 1985: 167) der. Kaempfer sultan, devlet adamları ve saraya mensup kişilerin Türkçeyi tercih etmeleri ve kendi beyanıyla bu birim ve kişilerin vaz geçilmez dili olmasının sebebini Türkçe’deki vakar, ağır başlılık ve konuşulurken cümlelerde olan heybet olarak gösterir. Yazara göre Farsça bu özelliklerden yoksundur. Zarif ve latiftir ancak güzel bir tınısı yoktur ki elbette bu eksiklikleri Arapça’dan alınan kelimelerle gidermek mümkündür (Kaempfer, 1985: 167). Kaempfer Farsça’nın durumunu diğer komşu ülkeler ve özellikle Hindistan’da hüküm süren sultanların sarayı ile karşılaştırarak; Farsça’nın İran içindeki durumunu ilginç bularak “İran içinde ülkenin büyükleri tarafından hakir görünen bu dil İran dışında değer görerek büyütülür” tarzında bir çıkarımda bulunmuştur (Kaempfer, 1985: 168).

Görüldüğü üzere Safevî döneminde söz konusu coğrafyayı yakından gören seyyahlar, Türkçenin saray ordu ve siyaset dili olduğunu kaydetmişler. Söz konusu seyyahların hemen hepsinin yazılarında Safevî saray dilinin Türkçe oluşu dikkat çeker. Bütün bunların söylediklerinden yola çıkarak Safevî döneminde Gazneli ve Büyük Selçuklulardan itibaren süre gelen Türk-İşlam devletlerinde Türkçenin önemli bir mevkie taşındığını görmek mümkündür. Tabiidir ki bu süreç Timurlu ve Türkmen imparatorlukları devrinden itibaren başlamıştır, ancak Safevî döneminde Türkçe edebi bir dil olmanın yanı sıra siyaset ve siyasilerin de dili olmayı başarmıştır. Diğer bir ifade ile şah İsmail’in Tebriz’de temelini attığı Türkçe ve Türk dili, bilim adamı ve ediplerin himayesi meselesi Safevî Devletinin sonuna kadar bir nebze de olsa devam ede gelmiştir. Yukarda da zikredildiği üzere başkent Azerbaycan bölgesinden İran’ın merkezine taşınması bile Türkçenin etkisini azaltamamıştır. Öyle ki Edvard G. Beowne’in söylediği üzere şah İsmail’in vefatından yüz yıl sonra bile başkent İşfahan’a taşınması Türkçenin saraydaki etkisini azaltamamıştır (Browne, 1960: 27). Fakat bilindiği üzere dillin gelişmesi devlet erkânı veya insanlar arasında bir iletişim aracı olması etkenine bağlıdır. Diğer bir ifade ile dil, gelişimi ve olgunluğa erişmesi için resmi bir şekilde devlet dairelerinde himayeye ihtiyaç duyar. Ne var ki Safevî

dönemindeki Türkçenin özellikle I. Şah Abbas döneminden itibaren resmi yazışmalar ve bilimsel alanda gerilemesi söz konusudur. Bu dönemden itibaren iki rakip Türk devletleri olan Osmanlı ve Safevî devletleri dil sahasında da farklı siyasetler uygulayarak Osmanlı'da daha çok Türkçe Safevîlerde ise Farsçanın kullanıldığı görülmektedir (Sohrabiabad, 2017: 152-154). Bu siyasetin sonucundadır ki Şah İsmail döneminde görülen şair, edip ve kalem erbabının Türkmen ve Türk kökenlilerden oluşan kitlesi -ki geleceğin bürokratlarını oluşturacaklardır- I. dönem Safevî Devletinden sonra pek görülmeyecektir.

I. dönem Safevî Devletinin meyvelerinden birisi ise Türkmen kökenli yazarların ortaya çıkmasıdır. Başka bir ifade ile eskiden beri kalem ehli *Arap* ve *Tacik* kökenli kitlelerden oluştuğu halde Safevî döneminde Kızılbaş ve Türlerden oluşan yazar ve genel anlamıyla kalem erbabının oluştuğunu görmekteyiz. Öyle ki bu Safevî ve ortaçağ kaynaklarının en önemli eserleri söz konusu dönemde Türk kökenli yazarlar kalemle yazılmıştır. Bu yazarlardan *Hasan Bey Rumlu* (Ahsen'üt-Tevarih), *İskander Bey Türkeman* (Âlem Âra-yı Abbasi), *Budak Münşi Kazvinî* (Cevahir'ül- Ahbâr) ve *Mirzâ Semi'a* (Tezkiret'ül-Mülük) ve *Mirza Ali Nakı Nasirî* (Elkab ve Mevacip) ilk akla gelenlerdir.

2.6. Safevîlerde Ekonomi

I. dönem Safevî Devleti'nin maliye teşkilatı büyük oranda Akkoyunlu Devleti'nin maliye teşkilatının özelliklerini taşırdı. Devletin vergileri Akkoyunlular'dan tevarüs eden (Uzunçarşılı, 1969: 205) Uzun Hasan'ın kanunlarına göre muhasebe edilirdi. Söz konusu kanunların genel olarak Şah Tahmasb dönemine kadar Safevî Devleti tarafından uygulandığı bilinmektedir (Dinperedt, 2015: 53).

Yaklaşık olarak devletin gelirinin yüzde altmış biri hassa topraklardan elde edilirdi. Devletin bir diğer gelir kaynağı ise gümrük, hayvancılık, alım satım ve yol bakımı gibi vergilerden oluşurdu (Minorsky, 1956: 212-216). Araştırmacılar da Safevî Devleti'nin dâhili gelirinin büyük bir kısmının tebaanın çiftçilik ve hayvancılıktan kazandırdığı vergilerden oluştuğu noktasında ittifak ederler (Savory, 2002: 97). Toprak, zirai mahsul, hayvan,

değirmen, sulama sistemlerinden alınan vergiler ise ülkenin birçok bölgesinde Uzun Hasan'ın düzenlediği sisteme uygun toplanırdı (Dinperedt, 2015: 71). Öyle ki on yedinci yüzyılda Urumiye, Halhâl ve Salmas bölgelerinin Osmanlıya geçmesi sonucunda alınan kayıtlardan anlaşıldığına göre, üç yüz yılı aşkın bir süre içinde söz konusu bölgelerde alınan vergilerin miktarı Uzun Hasan'ın ihdas ettiği vergi sisteminde belirtilen miktar kadardır. Bu da bahsedilen bölgedeki bazı uygulamaların hakim devletler değişse de sürdürüldüğünü göstermektedir (Dinperedt, 2015: 71).

Safevî Devletinin ülke içinde uyguladığı mali yapı, teşkilatlanma ve ekonomik özellikler, hâkim olunan coğrafyada mirasçısı olduğu Selçuklular ve Akkoyunlular gibi devletlerin uygulamalarıyla büyük değişiklikler göstermez. (Savory, 2002: 97). Ancak söz konusu coğrafyaya Portekizliler'in 1507 yılında gelişiyle yeni bir dönem başlar. Aslında Karaman Beyliğinin Osmanlıya ilhakıyla birlikte (1475) Uzun Hasan'ın başkenti ve gelecekte de Şah İsmail'in başkenti olacak Tebriz'in Venediklerle irtibatı kesilmiştir. Bartolomeu Dias'ın Osmanlı sınırlarının dışından Basra Körfezine ulaşması İran ile ticari irtibatın yeniden başlaması anlamına gelecektir. Portekizlerin 1507'de Basra Körfezine gelmeleri ve akabinde 1515 yılında Hürmüz adasını ele geçirmeleri bu bölgenin hem Safevîler için hem de Avrupalılar için önemini ortaya koymaktadır. Portekizlerin Hürmüz'e girişi sonrasında 1523 yılında Safevî ve Portekizler arasında Mînâb Sözleşmesi imzalanmıştır (Savory, 2002: 92-93).

Safevî Devletinin güneyindeki, Hürmüz Boğazı on altıncı yüzyıl boyunca ülkeler arası ticarete kendi stratejik önemini korumuştur. Söz konusu bölge Hindistan, Arabistan, Türkiye ve İslam dünyasından birçok ülkenin mallarının geçtiği merkez haline gelmiştir (Cambridge, 2015: 228).

Kuzeyde ise ticaret güneyde olduğu kadar hareketli değildir. Devletin kuruluşunun ilk yıllarında, Safevîler ile Özbekler arasındaki düşmanlık, gerçekleşen savaşlar, 1510 yılında Herat'ın Şah İsmail tarafından fethine kadar kayda değer bir ticari ilişkinin bulunmayışını açıklayacaktır. Ancak 1510 yılından itibaren az da olsa Meşhed, Kabil, Buhara ve Belh şehirleri Hindistan ve kimi Avrupa ülkelerinin ticari malzemelerini pazarlandığı

bilinmektedir. On altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren Heşterhan'ın Rusların eline geçmesiyle birlikte Ruslar da bölgenin ticaret zincirine faal bir şekilde dâhil olmuşlardır (Cambridge, 2015: 220).

Sonuç olarak on altıncı yüzyılda Osmanlı ve diğer komşularıyla savaşlarına rağmen Safevî Devleti'nde ticaretin devam ettiğini görmek mümkündür. Safevî ülkesinin en önemli ticari malzemelerinden olan ipeğin bir kısmı Osmanlı, Venedik ve bir kısmı ise Yezd, Kirman ve Kaşan'ın imalathanelerinde kullanılırdı. Bunlardan başka söz konusu dönemlerde Safevîler'in Orta Asya ile ticari irtibatlarının düşük seviyede olduğu görülmektedir. Bu durum on yedinci yüzyıla, Rusların bölge ticaretine dâhil olmalarına kadar devam etmiştir. Ancak İngilizlerin 1560 yıllarından itibaren bölge ticaretinde rol almaya başlamalarıyla Safevî Devletinin ticaretinde farkedilir bir hareketlenmesi söz konusu olacaktır (Cambridge, 2015: 230-231).

3. BÖLÜM

KARAKOYUNLU VE AKKOYUNLULARDA İNANÇ DÜNYASININ TEMELLERİ İLE BUNUN TOPLUMSAL VE SİYASİ ALANLARDA SAFEVÎLERE ETKİSİ

3.1. Akkoyunlu, Karakoyunlu ve I. Safevî Döneminde İnanç Sistemi

Safevîler yalnızca başkent Tebriz'in değil neredeyse bütün Karakoyunlu ve Akkoyunlu coğrafyasının varisleridir. Elbette söz konusu halef selef ilişkisi yalnızca fiziki coğrafyayla sınırlı değildir. Safevîler bu iki Türkmen devletinin inanç coğrafyasının da mirasçısı konumundadır. Çalışmamızın bu bölümünde Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin din ve mezhep özellikleri siyasetle ilişkili bir şekilde ele alınacaktır. Sözü edilen iki Türkmen devletinin dini/mezhepsel yapıları/aidiyetleri bizatihi tartışmalı bir konu iken, bütün bunların Safevî dönemi ile ilişkilendirilmesi daha da belirsiz bir alanı işaret eder. Bütün bu belirsizlikleri göze alarak çalışmanın bu kısmında Safevî tarihini ilgilendirdiği kadarıyla Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinin dini hususiyetleri ve bunların Safevî dönemine etkisi tartışılacaktır. Bahsedilen ilişkiyi daha somut bir şekilde gösterebilmek adına Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevîlere ait dini/mezhepsel özellikler kaynakların elverdiği kadarıyla kronolojik bir şekilde ele alınacaktır.

Tarihî kaynaklarda Karakoyunluların mezhep tercihleri ve inanç sistemleri hakkında üç farklı görüş öne çıkar. Bunlardan birisi devletin Şiiliği (el-Mer'aşî el-Şûsterî, 1601: vr. 945a) kabul ettiği yönündedir. İlâveten *Gâlî Şia*¹²⁴ (Minorsky, 1933: 160) mezhebini de benimsediklerine dair görüşler de

¹²⁴ *Gâlî*, *Gulât*, *Gulât-ı Şia* ve *Gâlî Şia* İran literatüründe belli inanca sahip topluluklar için kullanılmıştır. Galî kelimesi, Farsçada müfrit kelimesinin karşılığıdır. *Dihhudâ* Gâlî olanlar için Hz. Ali ve çocukları hakkında abartılarda bulunan ve aşırıya gidenler açıklamasında bulunmuştur.

<https://www.vajehyab.com/dehkhoda/%D8%BA%D8%A7%D9%84%DB%8C-2>

Kaynaklarda, mezhebi akidelere aşırıya giden 'Gâlî' kelimesinin kırk çoğulu olan 'Gulât' ise mülhit ve batınî olarak tanımlanmıştır.

bilimsel birçok çalışmada karşımıza çıkar. Benzer bir şekilde Karakoyunluların Sünni olduklarını öne süren çalışmalar da mevcuttur (Hasanzâde, 2001: 50). Burada öncelikle sözü edilen tezlerin önde gelen temsilcileriyle bunların ileri sürdükleri fikirler ele alınacaktır.

Karakoyunluların inanç dünyası ile ilgili en detaylı araştırmaları yapanlardan biri, çalışmalarını tarihi kaynaklarla sınırlandırmayıp saha araştırmalarıyla da destekleyen Minorsky'dir. Bu çalışmalarda Cihan Şah ve Karakoyunluları on beşinci yüzyılda Gâli Şia olarak değerlendirilmiştir. Minorsky bu tespiti yaparken özellikle Cihan Şah'ın şiirleri üzerinde durur. Ona göre Anadolu'daki isyanları ortaya çıkaran tasavvufi sistemler, Hurûflik, Muşaşehiler ve Ehl-i Hakk Karakoyunluların inanç sistemiyle ortaktır (Minorsky, 1933: 160-161). Minorsky, Karakoyunlular ve Karakoyunluların en büyük sultanı olan Cihan Şah'ın Gâli Şia olduğunu söyler. Yazara göre bunun kanıtlarından bir tanesi de Cihan Şah'ın döneminin

<https://www.vajehyab.com/?q=%D8%BA%D9%84%D8%A7%D8%A9&d=en>. Gâli Şia kavramı, Allah'ın Hz. Ali, kimi imamlar ve önderlerin vücuduna (cisminde) hulûl etmesini inananlar ifade eder (Laşey 1989, 301). Meclisî (1628-1699) Bahâr'ül-Envâr isimli eserinde Gâli Şialar tarafından Tanrının insan vücudunda hululü ve imamların insanların vücudunda tenasühüne inanıldığını belirterek bu gibi itikadı reddetmiştir (Meclisî 1983, s. 346). İsfendiyârî ise eserinde en önemli Gâli Şiaları Hurûfiler, Bektaşiler, Kızılbaşlar, Nusayrîler, Müşa'sa'lar olarak belirtmiştir (İsfendiyârî 1996, 163-194). Görüldüğü üzere söz konusu terimler her ne kadar kavramsal açıdan farklı görünse de inançsal boyut ve içerdiği anlam bakımından Türkmen-Kızılbaş heterodoks inanç sisteminin özelliklerini yansıtır taşımaktadır. Ancak burada dikkate alınması gereken konu özellikle 'Gâli Şia' ve 'Gulât-ı Şia' kavramları sırf Şia terimini taşıdıkları için kelimî, fikhî ve bize göre şeriatlandırılan Şia ile bağlantılı olup Şeriatçı Şia'dan etkilenmesi veya tarihi çarpıtma yoluyla 'Asil-Halis Şia'dan ayrılmış olması söz konusu değildir. Adları sıralanan kavramların günümüzde bilinen Şia ile tek ortak yönü Hz. Ali merkezîyetinde oluşan ve Hz. Ali, ehlibeyt ve Hz. Ali'nin soyundan gelen farklı sayılarda imamların kültürüdür. Nitekim zikredilen kavramların Hz. Ali merkezîyetinde oluşan inanç sistemleri ve İslam'ın yorumudur. Kaldı ki aşağıda görüleceği üzere şeriatçı veya günümüz Şia teorisyenlerinin tabiriyle asil-halis Şia'nın Gâli Şia'ya kaynaklık ettiği veya tam tersi Gâli denilen Şia'nın diğerine kaynaklık ettiği tartışmaya açık önemli konulardandır.

Bütün bunlara rağmen *Gâli Şia*, *Gulât-ı Şia*, *Müfrit Şia* ve bunlara benzer birçok kavramın hiç birisi bizim çalışma alanımızı ister zamansal ister mekânsal açıdan karşılamaz. Zira bu kavramların hepsi birer dış adlandırmadan ibarettir ve gerçek manada sosyokültürel, siyasi, itikadî ve tarihi olarak çalışma konumuz olan Türkmen-Kızılbaş-Ön Kızılbaş topluluklarını temsil edemez ve anlatamaz. Fakat bu çalışmada terim kalabalığından kaçınmak ve yazarların fikirlerini direk aksettirmek amaçlı olarak çoğu yerde Gâli Şia gibi kavramlar kullanılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızda Karakoyunlulardan I. Dönem Safevî Devletinin sonuna kadarki zaman dilimi içerisinde Tebriz-Bağdat-Konya ekseninde Gâli, Gulât ve Gâli Şia kavramları geçen metinlerde söz konusu terimleri Türkmen-Kızılbaş-Ön Kızılbaş inanç sisteminin eş anlamlısı olarak düşünmek yerinde olacaktır.

Sünni tarihçilerin nefretine maruz kalarak onların gözünde en büyük ve en korkunç bid'atçı olarak nitelendirilmiştir. Minorsky dönemin tarihçilerine hak vererek, bu savları 1906 yılında Güney Azerbaycan'ın Makû bölgesindeki kendilerini Karakoyunlu adlandıran topluluğun¹²⁵ inanç sistemi üzerinde yaptığı saha araştırması esnasında gördüklerine dayandırmaktadır. Minorsky söz konusu topluluğun Şii mezhebinden ortaya çıktığını¹²⁶ belirtir ve onları *Ehl-i Hak* olarak adlandırır. Ayrıca ruh göçü ve tanrının cismanî özelliklere sahip olduğu gibi bazı inançlara sahip olduklarını belirtir (Minorsky, 1933: 160-161). Hans Robert Roemer ise Minorsky'nın bu bakış açısından yola çıkarak Cihan Şah'ı Şii bir bidatçı olarak tanımlar ve bunları Sünnilerden farklı inanca sahip olduklarından Safevîlerin öncüleri olarak gösterir (Roemer, 2002: 228). Minorsky'nin fikri ile bağlantılı olarak İran'da *İslam Fırkaları Sözlüğü*'nde Karakoyunluların, *Ali 'ül-Lahî* (Ali Allahî) Gâflerinin bir kolu oldukları zikredilmiştir (Hümeynî, 2013: 1073). Gölpınarlı ise *Ali 'ül-Lahî, Ehl-i Hakk ve Kızılbaşları* bir arada değerlendirir. Gölpınarlı'nın dikkat çektiği bir başka ayrıntı ise bugünkü Güney Azerbaycan'ın kuzeybatısında yer alan *Makû* adlı yerleşimde Kızılbaşlara *Karakoyunlu*, Tebriz'de *Gûrân*, Karadağ'da *Şamlular* ve Meşhed'de ise *Ali 'ül-Lahî* denildiğini vurguladıktan sonra bunların hepsi *Kızılbaş* zümresinden olduklarıdır (Gölpınarlı, 1977: 790).

Mazzaoui on beşinci yüzyıl Irak, Azerbaycan ve Anadolu'da İslam'ın Gâflî yorumunun yaygın olduğunu belirtirken Karakoyunluları da bu

¹²⁵ Bu topluluğun kendilerini *Karakoyunlu* şeklinde adlandırma sebebinin bir etnisite tanımı olmadığını düşünmek yerinde olacaktır. Zira Karakoyunlular ile ilgili bölümde de belirtildiği üzere Karakoyunlu hâkimiyeti oymaklar birliği, bir konfederasyondur. Bize göre Makû gibi dağlık bir alanda yaşayanların kendilerini Karakoyunlu şekline tanımlamalarının sebebi inançsal bir devamlılık olmalıdır. Diğer bir ifade ile bu topluluk eskiden beri Karakoyunlu oymaklar birliğinin inanç sistemi çerçevesinde yaşamaya devam ederek bu inanç tarzını bir kimlik olarak diğer mezhepler karşısında benimsemiştir. Ki bu da Karakoyunlu devletinin ve özellikle tebaasının günümüze kadar aktarılan inançsal özelliğini ortaya koyan bir kanıttır.

¹²⁶ Bize göre Minorsky'nin Karakoyunlu topluluğu veya daha net bir ifade ile Gâflî Şia'nın Şia'dan çıkmış olması şeklinde özetlenebilecek tespiti bir peşin hüküm durumundadır. Türkmenlerin bulunduğu ve merkezi konumda olan bir coğrafyada en azından Türkmen kitleler için söz konusu dönemlerde heterodoks Türkmen inanç sisteminin Şia mezhebinden çıktığı ve ondan ayrıldığı, dahası bu iki kolun hangisinin diğerine göre daha kadim olduğu gibi meselelerin tartışmaya açılması gereklidir. Aşağıdaki satırlarda mukaddime babında da olsa bu konunun ana hatları ele alınacaktır.

çerçevede değerlendirmiştir. Mazzaoui'nin bir diğer önemli tespiti ise - Minorsky'nın Karakoyunlularla ilgili düşüncelerinden yani Cihan Şah'ın şiirlerindeki motiflerden yola çıkarak- Cihan Şah ve Karakoyunluların Gâli Şia olduğu ve Karakoyunluları Safevîlerin öncüsü oluşudur (Mazzaoui, 1972: 65-66).

Uzunçarşılı' ya göre Akkoyunlular Sünni, Karakoyunlular ise Müfrit Şiî ve hatta Bâtînidir. Ona göre, Karakoyunlular'ın Akkoyunlu, Memlûk Devleti ve diğer Sünni devletler ile çatışmaların temel nedeni de mezhep farklılıklarıdır (Uzunçarşılı, 1969: 186). Her ne kadar Karakoyunlular ile Akkoyunlular arasındaki düşmanlığın sebepleri ilk bakışta konumuzun sınırları dışında görünse de Uzunçarşılı'nın bu cümleleri üzerinde durmak, ilerde değineceğimiz Akkoyunluların inanç özellikleri açısından önemli olduğundan söz konusu tespiti tartışmaya açmak yerinde olacaktır.

Minorsky, bu iki devlet arasındaki husumetin sebebini mezhepsel farklılıklar üzerinden açıklamanın doğru olmayacağı, çünkü böylesi bir savı kanıtlayacak yeterli verinin elde olmadığı kanısındadır (Minorsky, 1986: 91). Faruk Sümer de *Muhammed bin Abdullah Nişaburi*'nin yazdığı *Tarih-i Türkemaniyye* eserinde Karakoyunluların mezhebinin Şia olarak gösterildiğini kaydetmiştir. Dahası ismi geçen eserde Karakoyunlular ve Timurlular arasındaki çatışmanın temel nedeni olarak mezhep farklılıklarını gösterildiğini vurgular (Sümer, 1992: 7). Kendi hükmünden önce ise bu iki devlet arasında kadim düşmanlığın sebebine kaynaklarda yer verilmediğini belirtir. Devamında büyük ihtimalle bu çatışmalar ve düşmanlığın asıl sebebi olarak tarihte defalarca görüldüğü gibi toprak meselesi ve iktidar kavgası olduğu sonucuna varır (Sümer, 1992: 49).

Petruşevskiy de on beşinci yüzyılın sonlarına doğru bu iki devlet arasındaki husumete sebep olarak toprak, otlak ve savaş ganimetleri çekişmesini gösterir¹²⁷. Nitekim benzer yaşam tarzı ve ekonomik yapılar sahip olan bu iki devlet, aynı coğrafyayı paylaşmak ve kaynakları bölüşmek

¹²⁷ İlia. P. Petruşevskiy, Qosudarsvto Azerbaycana v XV veke, s. 107./ Petruşevskiy İ.P. Zapadny İnan i sopredelnie oblasti vo vtoroy polovine XV v.-V kn. Istoriya İrana s drevneyşix vremen do kontsa 18 veka, L., 1958, s. 236.

zorundadır. Bu denli somut ve gerçekçi sebepler bir tarafta dururken iki Türkmen devleti arasındaki çatışma ve husumeti farklı inançlarla açıklamak dönemin şartları ve sosyoekonomik yapısıyla pek uyuşmamaktadır. Özellikle bu düşmanlığın en üst noktaya çıktığı dönem Cihan Şah ve Uzun Hasan dönemleridir. Uzun Hasan'ın Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar ile münasebeti düşünülecek olursa inanç mücadelesi tezinin gerçekçi olmadığı daha iyi anlaşılabilir. Bu konuyu ilerleyen sayfalarda daha geniş açıklayacağımız için burada bırakıyoruz. Şimdilik asıl öne çıkarmak istediğimiz nokta, yukarıda zikredilen araştırmacı ve tarihçilerin Karakoyunluların *Müfrit Şiâ-Galî Şiâ* veya Anadolu literatürü ile Kızılbaş-Türkmen itikadına mensup olduğu fikrinde oluşudur.

Karakoyunluların mezhebî özellikleri hakkındaki görüşleri dönemin muhalif kaynaklarından takip etmek ve doğrulamak mümkündür. Bu bağlamda Sünnilerin Karakoyunlulara bakış açısı da önem taşımaktadır. Akkoyunlu tabiiyetinde ve Sünni olan Honci'nin, Karakoyunlu sultanlarının büyük bir kısmını bidat, kötü mezhep ve düşüncelere sahip olma, hak ve doğru yoldan sapma ve mühlitlik ile suçladığına tanık olunmaktadır (Honcî İsfahanî, 2004: 27-28,34). Sehavî (1428-1497) *Ez-zau'ü'l-lâmi'* (parlak ışık) isimli eserde Cihan Şah için “akrabaları ve kardeşleri gibi bir dine bağlı kalmadı” cümlesine yer vermiştir (Sehâvî, 1992: 80). Ek olarak Sehavî Cihan Şah'ın oğlu olan *Pir-Budak*'ın koyu bir Şii olduğundan bahseder (Sehâvî, 1992: 2).

Ebu Bekir-i Tahranî, Karakoyunlu Sultanı Cihan Şah'ın oğlu ve Bağdat hâkimi olan Pir-Budak ile ilgili olarak mühlitleri etrafına topladığına, şeriat ve dini aşağıladığına dikkat çeker (Tahranî, 1977: 371). Ayrıca Devletşâh Semerkandî ise Cihan Şah'ı anarken “Faziletli kişilere göre tüm İslam devrinde ondan daha beter itikada sahip biri daha gelmemiştir” gibi net bir ifade kullanmıştır (Semerkandî, 1975: 342-345).

Hafız-i Ebru, Azerbaycan'ın durumu hakkında bilgi verirken bölgede Karakoyunlu Sultanı Kara Yusuf idaresinde şeriatın doğru yoldan saptığını ve İslam'ın gözden düştüğünü kaydetmektedir. Bunun nedeni olarak Karakoyunluların gayri meşru icatlar (bidatlar) getirdiklerinden bahseder.

Hanefî Şahrüh'un Tebriz'i ele geçirmesinin ardından İslam'ın yeniden ihya edildiğine değinir (Hafız Ebru, 1994: 739). Muhammed Rızayî, Hafız Ebru'nun söylediklerinden yola çıkarak Kara Yusuf'un idaresindeki devletin Sünni olmadığı sonucuna varmıştır (Rızayî, 2007: 72). Ayrıca Sünni Arap tarihçi İbn Tagrıbirdi, Kara Yusuf'un dine karşı lâkayd olduğunu, üstelik zındık olduğunu; Hafız-ı Ebrû ise Kara Yusuf'un gece gündüz Allah'a isyan içinde bulunduğunu kaleme almıştır (Sümer,1992: 114).

Gordlevsky'e göre İran'da bu hanedanın dinsiz olduğuna dair şüpheler ortaya çıkmıştır. Ona göre İranlı tarihçiler açısından Karakoyunlular mürtettir, hatta Mısırlı tarihçiler İslamiyet açısından Karakoyunluları dönük olarak nitelendirmiş ve onların Hıristiyan oldukları ithamında dahi bulunmuşlardır (Gordlevsky, 2011: 93).

Görüldüğü üzere Karakoyunlu çağına ait ve özellikle Sünni tarihçiler tarafından kaleme alınan eserlerde genel olarak Karakoyunlu hükümdarları 'mülhid, zındık, bidatçı, kötü mezhebe bağlı, şeriata önem vermeyen ve belli bir dine bağlı olamayan' gibi nitelendirmelerle tanımlanmışlar ki bilindiği üzere bu tanımlar ve terminoloji, İslam dünyasında resmi ideolojiye karşı olan kesim ve toplumlar için mütedavil olan kalıplardır.¹²⁸ Nitekim söz konusu kaynaklar da dikkate alındığında yukarıda zikredilen muasır tarihçilerin fikirleri yani Karakoyunluların Sünni dışı Gâîl veya doğru tanımla Türkmen Müslümanlığı / heterodoks Kızılbaş inancına sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Hasanzâde gibi kimi tarihçilerin ileri sürdükleri fikir, yani Karakoyunluların Sünniliği iddiası pek doğru görünmemektedir. Ancak yine de Hasanzâde'nin fikirlerini desteklemek için söyledikleri üzerinde durmak Karakoyunluların inanç dünyasını açıklığa kavuşturabilmek açısından önemlidir. Hasanzâde'nin tezlerini kanıtlamak için üzerinde ısrarla durduğu nokta Karakoyunlu sikkeleri meselesidir. Oysa aşağıda gösterileceği gibi bu husus, düşünüldüğü kadar sağlam temellere sahip değildir. Çünkü sözü edilen sikkeler ve bunlar etrafında şekillendirilen düşünceler

¹²⁸ Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bakınız: (Ocak, 1998)

Karakoyunluların Sünniliği için kullanılabilmesi gibi devletin Şiiliği için de delil mahiyetindedir.

Karakoyunlulardan günümüze kadar ulaşan sikkelere bakıldığında Cihan Şah döneminden kalanların bir kısmı üzerinde Şii motifler barındıran öğeler bulunmaktadır (Turâbî Tabâtabâyî, 1977: 14-19). Ayrıca el-Mer'aşî el-Şûsterî'nin (1557-1610) belirttiği üzere Bağdat hâkimi İspend Mirza'nın sikkeleri üzerinde on iki imamın isimleri bulunuyordu (el-Mer'aşî el-Şûsterî, 1601: Vr. 477). Cihan Şah döneminde kesilmiş sikkeler ele alındığında kimi sikkelerde dört halifenin ismi yazılmışken bazı sikkelerde ise sadece “*Aliyen Velî'ullah*” ifadesi ile karşılaşılmaktadır¹²⁹ (Burn, 1938: 180-185,187-191) .

Hasanzade, Karakoyunlulardan kalma bir takım sikkelerin üzerindeki raşit halifelerin isimlerinden hareketle bir kısmına yukarıda değindiğimiz araştırmacı ve müelliflerin ileri sürdükleri fikirleri -Karakoyunluların Şiiliğini- reddeder. Ona göre karşıtları Karakoyunluların, sikkeler konusunda kendi mezhep tercihleri ile değil hâkimiyetleri altındaki kitlelerin tercihlerini dikkate alarak hareket ettiklerini kavrayamamıştır. Başka bir deyişle Karakoyunlular siyasi çıkarları için farklı dönemlerde farklı bölgelerde farklı mezhep siyasetleri uygulamışlardır ki bu farklı siyasetler söz konusu yazar ve araştırmacıları yanıltmıştır. Yazara göre Karakoyunluların gerçek mezhepleri Sünniliktir. Şiiliği gösteren sikkelerin bulunma sebebi ise dönemin şartlarına göre Şii kesim nezdinde kabul ve hoş görünme gayretidir (reel politik). Karakoyunlular Şii motifler taşıyan sikkeleri inançsal tercihleri için değil siyasal çıkarları için kullanmıştır (Hasanzâde, 2001: 49-50).

Görüldüğü üzere Hasanzâde'ye göre Karakoyunlular ve özellikle Cihan Şah'ın sikkeleri üzerinde Şii motiflerin bulunuşu siyasi çıkarlarla ilişkilidir. Ancak burada dikkate alınması gereken husus Karakoyunluların irtibatla

¹²⁹ Söz konusu sikkelerin bir kısmında Hulefâ-ı Râşidin'in sadece isimleri, kimi zaman ise dört halifenin isim ve lakapları (على المرتضى\ابوبكر صديق) bulunmaktadır. Diğer sikkelerde ise sikkenin bir yüzünde sultanın ismi, lakabı ve sikkenin kesildiği şehrin ismi yer almışken; diğer yüzünde ise sikkenin merkezinde “*La ilahe illallah Muhammedün resulullah Aliyen Velî'ül-lah*” yazılmış ve kenar bordürde Hz.Ebubekir, Hz.Ömer ve Hz. Osman isimlerine yer verilmiştir. Sikkelerin bir diğer çeşidi ise merkezde “*La ilahe illallah Muhammedün resulullah*” ve kenar bordürde Hulefâ-ı Râşidin'in isimlerinin yer aldığı uygulamalardır. Ancak başka bir kısım sikkelerde sadece “*Aliyen Velî'ül-lah*” ibaresi düz satırlar halinde bulunmaktadır.

oldukları devletler, komşuları ve bu komşuların resmî mezhepleridir. Timurlu, Memluk, Osmanlı gibi devletlerin resmî mezhebi göz önünde bulundurulduğunda, Sünni bir çevrede Şii eğilimler içeren bu tip tercihler olumsuz sonuçlar doğurabilecektir. Oysa böylesi bir konjonktürde Sünni görülme Karakoyunluların siyasi çıkarları açısından daha uygundur. Buna bağlı olarak devletler için paranın sadece tebaanın kullandığı bir araç olmadığı, komşu ülkeler ile ekonomik irtibat ve münasebetler için de kullanıldığı, Karakoyunlu sultanlarının bu tercihinin ticari ilişkileri açısından ileri sürülen çıkarıcılığa hizmet etmeyeceği, belki de tersi sonuçlar doğuracağı söylenebilir. Nitekim burada Uzunçarşılı'nın Karakoyunlu sikkeleri hakkında söyledikleri kolayca reddedilebilecek gibi değildir. Uzunçarşılı Karakoyunlular Gâli Şia olmalarına rağmen zevahiri korumak adına paralarının üzerinde kelime-i şahadet ve dört halifenin isimlerini bulundurdukları kanısındadır (Uzunçarşılı, 1969: 186).

Bütün bu söylenenler sonrasında, yukarıda zikredilen kimi tarihi kaynaklar ve döneme ait sikkeleri sayesinde Karakoyunlu sultanları ve toplumun ideolojik özelliklerini idrak etmemiz mümkün olacaktır. Söz konusu sikkelerin bir kısmı Sünni diğer kısmı Şia ve kimileri ise her iki mezhep ve ideolojinin simgelerini taşıırken, anıldığı üzere kimi tarihçiler Karakoyunlulara bir dine bağlı kalmama ve lakayt olma gibi suçlamalarda bulunmuşlardır. Ayrıca Hasanzâde'nin Karakoyunlularla ilgili “ mezhebi taassuptan uzak ılımlı Türkmen dünya görüşüne sahiplerdi” (Hasanzâde, 2001: 50) tespiti hayli önemlidir. Bu varsayımlardan yola çıkarak Karakoyunluların katı ve sert şeriatçı bir yapının tersine sufiyane diyebileceğimiz daha ılımlı bir mezhepsel yapıya sahip oldukları söylenebilir. Bu durum özellikle on beşinci yüzyılda bölgenin inanç özelliklerinin gerçekçi bir yansımasıdır.

Yukarıda zikredildiği üzere Karakoyunluların mezhebi ile ilgili iddialardan birisi de bu devletin Şii bir devlet olmasıdır. Aslında yukarıda bahsi geçen sikkelerin üzerindeki motiflerin Şii bir devlete delalet etme meselesi kimi tarihçilerin Karakoyunlu devletinin bir Şia devleti olduğu meselesi için ileri sürülen belgedir. Örneğin Türkmenî Âzer de tıpkı Turâbî

Tabâtabâyî gibi bu sikkelerden yola çıkarak Karakoyunluların bir Şia devleti olduğunu iddia etmiştir (Türkmenî Âzer, 2005: 331). Burada sikkeler üzerindeki Sünnî çizgi dışında kalan motiflerin hem Şia hem de Gâlî Şia arasında ortak oluşu gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü bu ayrıntı, bir taraftan Karakoyunluları Şii olarak nitelendirmeye delil yapılırken diğer taraftan Gâlî Şia ve Şia kavramlarını, tarihsel gerçekliğinin dışında neredeyse aynı anlamda kullanılmasına hizmet etmektedir. Bu tarz bir kullanım ise Karakoyunluların inanç dünyasını adlandırma çabalarını, içinde bulunduğumuz belirsizliğe mahkûm edecektir. Çalışmanın birçok yerinde dile getirildiği gibi Gâlî Şia ve Şia kavramları tarihsel açıdan farklı inanç sistemlerini işaret etmektedir.

Tabiidir ki Karakoyunluların Şia bir devlet olduğunu savunanalar, fikirlerini desteklemek amaçlı başka kanıtlar da sunmuşlardır. Kimi yazarlar Karakoyunlu şehzadelerinin “Yâr-Ali”, “Pir-Ali”, “Hasan Ali” ve “Şeker-Ali” gibi isimlere sahip olmasını delil gösterir (Şâhmuradî, 2014: 56). Burada dikkat edilmesi gereken husus, Şâhmuradî’nin, Şiiliğin ispatı olarak gösterdiği bu ve buna benzer isimlerin Şii mezhebe mensup toplumlarda yaygın olduğu gibi Türkmen Kızılbaş-Alevî inancına sahip toplumlar arasında daha da yaygın bir şekilde kullanılmış olmalarıdır.

Karakoyunluların Şia olduğunun ispatı için ileri sürülen tarihi olaylardan birisi de 1456-57 tarihinde Cihan Şah’ın, Müşâ’sa’lara karşı gönderilen orduyu geri çekmesidir (Tahrânî, 1977: 262). Kimi tarihçiler Karakoyunluların Şia olduklarını bu hadiseye dayandırmışlar. Bu tarihçilere göre Cihan Şah tarafından ordunun geri çekilmesinin sebebi, kendisinin iki tarafın da aynı mezhebe mensup olduklarına ve itikadî olarak yakınlıklarına inanmış olmasıdır (Caferiyân, 2011: 286; Mîrcaferî, 2015: 257).

Ancak söz konusu tarihçilerin Cihan Şah ile Müşâ’sa’aların arasında gerçekleşen hadiseyi yanlış tahlil etmeleri¹³⁰ dışında önemli olan konu

¹³⁰ Ali Şeker Bey komutasında Müşâ’sa’lar üzerine ordunun gönderildiği dönemde Karakoyunlu Devleti’nin durumu ele alındığında, Karakoyunluların Diyarbakır, Horasan ve Günümüz İran’ın merkezinde ciddi çatışma içinde oldukları görülmektedir (Hasanzâde, 2001: 37). Diğer taraftan Ebu Bekir-i Tahrani’nin anlattığı üzere Ali Şeker Bey’in ordusu

Huveyya'dan ayrılarak Diyarbakır'a doğru yönelmiştir (Tahrani, 1977: 262). Ayrıca *Ahsen'üt-Tevârih*'te daha açık bir şekilde Ali Şeker Bey'in Müşâ'sa'larla savaştan vaz geçerek Uzun Hasan'ın saldırılarını önlemek amacıyla yönünü Diyarbakır'a çevirdiği belirtilir (Rümlü, 2011: 526). Bunun sebebi de Cihan Şah'ın Batı Anadolu ve Diyarbakır'da Akkoyunlularla yaşadığı ciddi sorunlardır. Ayrıca unutulmaması gereken asıl konu şudur ki; bu sefer, Cihan Şah'ın Müşâ'sa'lar üzerine gönderdiği ilk ve son ordu değildi. Cihan Şah, daha önce İsfahan Mirza Huveyza, Şüşter ve Huzistan'a sefer düzenleyerek Müşâ'sa'ları ciddi şekilde mağlup etmiştir. Bunun yanı sıra Ali Şeker Bey seferinden sonra, Müşâ'sa'ların Mehrûz, Ba'küba ve Selmân-ı Farisi'yi ve bir yıl sonra ise Behbehân'ı yağmalayıp ziyaret yollarını ele geçirdikten sonra tarikatın önderinin oğlu Mevla Ali, Karakoyunlularla muharebe sonucunda öldürülmüştür (Mazzaoui, 1972: 69; Hasanzâde, 2001: 37-38; Özgüdenli, 2006: 155). Nitekim Cihan Şah'ın hâkimiyetinde olan Irak-ı Arap, zikredilen şehirler ve özellikle ticari açıdan önem taşıyan hac yollarının Müşâ'sa'lar tarafından saldırılara maruz kalmasının sadece bir ideoloji ortaklığından çok daha önemli olduğu aşikârdır. Zira burada toprak, ekonomi ve iktidar, devletin başlıca öncelikleridir. Bu olaya benzer bir diğer örneği yine Cihan Şah döneminde görmekteyiz. Cihan Şah'ın Hurûfluk ile ilgilendiğini ve bu düşüncenin şiiirlerinde yansıdığını yukarıda ele alınmıştı. Bu yakınlık o kadardır ki kendi isteği üzere Ali Devânî ona Risale-yi Hürûf isimli eseri telif ve ithaf etmiştir (Erdem, 2002: Türkler Ansiklopedisi, 867; Allahyârî Tebrizî 2013, 26). Ancak bu ideolojik ve itikadî yakınlık ve etkilenmeye rağmen Hürûflerin sayılarının artması, güç kazanmaları ve üstelik ayaklanmaları tehlikesinin sonucu 1441 yılında Fazlullah Hurûfî'nin kızı ve damadı ile birlikte etrafındaki müritler katledilmiştir (Erdem, 2002; 865; Cihan Şah bin Kara Yusuf, 2014: 26; Türkler Ansiklopedisi, s. 865). Buna benzer diğer bir hadise ise Karakoyunlu sultanı Cihan Şah ile Şeyh Cüneyd arasında gerçekleşmiştir. *Ahsen'üt-Tevârih*'te geçtiği üzere Cihan Şah 1459-60 senesinde Şeyh Cüneyd'i Erdebil'den kovarak yerine amcası olan Şeyh Cafer'i Erdebil Tekkesinin başına geçirmiş ve bütün yetkileri ona bırakmıştır (Rümlü, 2011: 601-602). Cihan Şah'ın bu işinin sebebi Erdebil Tarikatı veya Cüneyd'in ideolojisine muhalif olması değildir. Zira Cüneyd yerine Şeyh Cafer'i Erdebil Tekkesine atamıştır. Ayrıca Savory'nin söylediği gibi Cihan Şah ile Cüneyd veya daha doğrusu Erdebil Tekkesi ideolojik ve inanç sistemi açısından farklı değillerdi (Savory, 1980: 16-17). Aslında Cihan Şah'ın bu tavrı bir taraftan Cüneyd'in önceki bölümlerde de anlatıldığı üzere askeri faaliyetlerde bulunması ve etrafına büyük bir savaşçı mürit kitlesi toplaması idi ki bu durum bölgenin hâkimi açısından kabul edilecek bir durum değildir. Diğer taraftan ise yine Savory'nin söylediği üzere Cüneyd, mezhep açısından Cihan Şah için bir rakip sayılırdı. Çünkü Cihan Şah'ın kendisi de Türkmen beylerini bir çeşit Şii düşünce etrafında bir araya getirmeğe çalışırdı (Savory, 1980: 16-17). Dolayısı ile burada da görüldüğü gibi Cihan Şah ve Cüneyd arasındaki kavganın esas nedeni iktidar ve güç paylaşımıdır. Bu bağlamda Şah İsmail'in Müşâ'sa'lar üzerine gerçekleştirdiği seferi de aynı şekilde değerlendirmek mümkündür. Şah İsmail 1508 yılında Müşâ'sa'ların merkezi olan Huveyza'ya sefer düzenleyerek Müşâ'sa'lar'ın önderi Sultan Feyyaz'ı öldürmüş ve o bölgeyi hâkimiyet alanına eklemiştir. Kaynaklar Şah İsmail'in bu davranışının nedenini Feyyaz'ın Mehdilik ve ulûhiyet iddiasında bulunması ve Şah İsmail'i bu davranışıyla kızdırması olarak beyan etmişlerdir (Server, 1996: 68-69). Hâlbuki aynı dönemlerde Şah İsmail'in hâkimiyet alanında faaliyette olan ve hemen hemen tıpkı Muş'aş'alar gibi benzer itikadî yapıya dayalı ancak siyasi bir söylem sahibi olmayan Nurbahşiyye ve Nimet'üllâhî tarikatlarına karşı aynı davranışta bulunulmamış, tam tersine bunlar, Şah İsmail tarafından iltifat görmüşlerdi (Ağacerî, 2011: 73-74). Bu tarihi hadisede de ortaya çıkan gerçek, hâkimler için ideoloji ve itikadî meseleler ne kadar önemli olsa da öncelikli olan mesele iktidar meselesidir. Buna bağlı olarak Ahmed Yaşar Ocak'ın söylediği üzere Osmanlı Devleti Timurlu, Akkoyunlu, Safevî ve Memlukler gibi öteki Müslüman devletler ile savaşmak zorunda kaldığı zaman geçerli şer'i gerekçeler bulmaya özen göstermiştir (Ocak, 1998: 100-101). Nitekim yukarıda gösterilen örneklerden yola çıkarak aslında Safevî-Osmanlı savaşlarını da aynı şekilde ele almak mümkün olacaktır. Bu savaşlar her ne kadar halk arasında itikadî, inançsal ve mezhebi sebeplerle gerekçelendirilse de A. Yaşar Ocak'ın söylediği gibi Safevî-Osmanlı çekişmesine esasının bir siyasi rekabet olduğu ve teolojik nedenlere bağlayarak bu husumetin nedenini Sünnilik-

Müşa'sa'aların inançsal ve ideolojik yapılarıdır. Zira Cihan Şah ve Muşa'sa'lar arasında bir yakınlık varsa bunların inanç özelliklerinin açıklığa kavuşması sayesinde Karakoyunlu Şiiliği veya daha doğru bir ifade ile Şiiliğinin niteliği daha net bir şekilde açıklanacaktır. Burada konunun açıklığa kavuşması için Müşa'sa'lar tarikatının kurucusu ve sonra ise hâkimi konumunda olan Muhammed Bin Fellah el-Müşa'sa'nın mezhebi ve dünya görüşünü ele almak gerekmektedir.

Şia mezhep bilimcilerine göre Şia'nın en büyük ilk üç âliminden biri olan (İbn-i Fehed el-Hillî, 1997: 7) *Şeyh Ahmed bin Muhammed ibn-i Fehed el-Hillî*'nin (Ö. 1437-38) en önemli öğrencilerinden¹³¹ ve aynı zamanda damadı olan *Muhammed bin Fellah* (Ö.1461) İslam ve Şia bilimini öğrendikten sonra Huveyza'ya (el-Şeybî, 2007: 286-287) giderek Güney Irak, Huveyza ve Huzistan bölgesindeki Arap kabilelerini etrafına toplamıştır (el-Şeybî, 2007: 282). Muhammed bin Fellah kimi zaman kendisini Mehdi, kimi zaman ise mehdinin naibi olarak tanıtmıştır (Mazzaoui M. M., 1972: 68) (Aslanî, 2008, s. 89-90). Muhammed bin Fellah'ın düşünceleri, kaleme aldığı Kelam'ül-Mehdi isimli eserinde açık bir şekilde belirtilmiştir. Söz konusu eserde yazar, Hz. Ali'nin Allah olduğunu ve kendini açık bir şekilde mehdi olduğunu ifade etmektedir (Muhammed bin Fellah, 1460-61: vr. 20a-20b).¹³²

Şialık şeklinde yorumlamanın pek sağlıklı olmadığını bilinmesi gerekmektedir (Ocak, 1998: 102).

¹³¹ Mazzaoui'ye göre *Muhammed bin Fellah*, *İbn-i Fehed el-Hillî*'nin özel öğrencilerinden olmalı ki bir taraftan kendi kızını ona vermiş diğer taraftan ise kendisi öğrencisinin dul annesi ile evlenmiştir (Mazzaoui, 1972: 68). Ali Rıza Zekâvetî Karagözlü ise Muhammed bin Fellah'ın İbn-i Fehed el-Hillî'nin üvey oğlu olduğunu söylemiştir (Zekâvetî Karagözlü, 1997: 60).

¹³² Muhammed bin Fellah eserinde düşüncelerini şu şekilde beyan etmiştir: "İtikat budur ki; peygamberin yanında yer alan Ali, yer ve göklerin sırrıdır. Ve Muhammed, peygamber kılığında bir örtü idi. Ve on bir imam melekler idiler, onlardan ona ve ondan onlara. Ve Selman da Ehl-i Beyt'ten idi. Ve beyit(ev) tarikat ve ma'rifet anlamındadır. Ve onun (Selman'ın) irfanına ulaşanların kendileri, bütün asır ve zamanlarda birer Selman'dırlar. Ve zuhur eden bu Seyit (Muhammed bin Fellah) peygamber olarak gönderilen Muhammed gibidir ve İbn-i Mülcem'in öldürdüğü Ali gibidir ve bütün peygamberler ve enbiya gibidir...; Peygamberin ... kızı Fatma'nın eşi ve Hasan ve Hüseyin'in babası Ali, âlemlerin rabbi olan Allah'dır..." (Muhammed bin Fellah 1460-61, vr.20a-20b). Bu gibi düşünceleri Muhammed bin Fellah'ın oğlu olan *Mevla Ali*'de de görmek mümkündür. Mevla Ali tarikatın önderliğini elde ettikten sonra Hz. Ali'nin ruhunun kendi cisminde hulûl ettiğini, Tanrının mazharı olduğunu ve itaatının vacip olduğunu iddia etmiştir (Zekâvetî Karagözlü 1997: 61).

Yukarıda zikredildiği üzere Caferiyân ve Mircaferî gibi araştırmacılar Karakoyunlular ve Muşa'sa'ların inanç sistemi arasında benzerlikten bahsetmişlerdi. Yaptığımız açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Muşa'sa'ların Şiiliği aslında Galî Şiiliktir. Nitekim araştırmacılar tarafından Karakoyunlu ve Muşa'aşa'lar arasındaki inançsal benzerlik doğru bir tespit olarak kabul edilecek olursa, bu tespit Karakoyunluların inanç sisteminin Galî Şia olduğu gerçeğini kanıtlamaya hizmet edecektir.

Yukarıdaki satırlarda verilen bilgilerden yola çıkarak R.Caferiyan ve H. Mir-caferi'nin iddiasına göre Muşa'sa'ilerin mezhebinin Şia olduğu pek doğru görülmemektedir. Nitekim Muşa'sa'ileri Şiî sayarak Karakoyunluların da mezhebinin Şii olduğu sonucuna varmak doğru olmayacaktır. Ancak Muşa'sa'ilerin Gali Şiî oldukları tespit edilebildiğine göre Karakoyunlu ve Muşa'sa'ler arasındaki benzerliğin Gâlî Şia üzerinden açıklanabileceğini söylemek daha doğru olacaktır.

Daha önce de vurguladığımız gibi Karakoyunluların Şiiliğini iddia edenler tarafından Gâlî Şia terimi varken Şia teriminin kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Bu durumun ilk nedeni Şia kroniklerinde Karakoyunlular için Şia kavramının kullanılmış olmasıdır. Söz konusu tarihçi ve Şia bilimciler tarafından kullanılan en eski ve temel kaynak *Kadı Nurullah Şûşterî*'nin (1610-11) yazdığı *Mecalis'ül-Müminin* isimli eserdir (Şâhmuradî, 2014: 53). Müellif bu eserinde İslam'ın başlangıcından on altıncı yüzyıla kadar Şia olarak nitelendirilen kişiler hakkında bilgi vermiştir¹³³. Burada ilk olarak söz konusu eser üzerinde durulacak, Şia kavramının hangi anlamda kullanıldığından hareketle Karakoyunlular için böylesi bir adlandırmanın doğruluğu değerlendirilecektir.

Mecalis'ül-Müminin isimli eserde Karakoyunluların bütün sultanlarının halis muhlis Şia olduklarını zikredilir. Yazara göre Karakoyunlular'ın içinde bulunduğu kesintisiz savaş dönemi, Şiiliği yaymakta etkin olamamalarına neden olmuştur. Müellif bununla yetinmez ve sultanların ve haremlerinin dahi bu mezhebi benimsediklerini öne sürer. Müellif bu yaklaşımını ispatı için

¹³³ Eserle ilgili detaylı bilgi için bakınız: (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601)

Karakoyunlu İskender'in iki kızının ve Cihan Şah'ın oğlu Pir Budak'ın taktıkları yüzük taşları üzerine yer alan beyitleri delil gösterir (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601: vr. 945a)¹³⁴. Ayrıca yazar İspend Mirza'nın İsnâaşerî Şia olduğunu kaydederek bunun kanıtı olarak İspend Mirzâ tarafından on iki imamın adına kesilen sikkelere değinmiştir (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601: vr.947a). Ancak yukarda da söylendiği gibi sikkelerde yer alan ibare ve isimler ile yüzüklerin üzerindeki Hz. Ali hanedanının sevgisine dair beyitlerde vurgulanan durum, Şia'ya özgü olmayıp Galî Şia-ön Kızılbaş inanç sistemi için de geçerlidir.

Ayrıca yazar Şiilik mevzusunda bazı şahısları işaret ederken bir sınıflandırmaya da gitmektedir. Örneğin *Hasan Sabbah* için *İsmâilî Şia* (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601:vr.890a), yukarda zikredilen *Muhammed ibn-i Fehed el-Hillî* ve düşünceleri ve inancı ile bilgi verilen öğrencisi *Muhammed bin Fellah* için *İmamî Şia* (İsnâaşerî) (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601: vr.62a-63b), Sultan Ulcaytu Hüdâbende'nin *İmamî Şia*, *Nurbahşîyye* tarikatının önderi olan *Seyit Muhammed Nûrbahş'*in (1393-1464) Şia olduğunu (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601: vr. 733b-739a) vurgulamaktadır. Yazar Hasan Sabbah gibi tarihi kişilerin yanı sıra *Mevlana* (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601: vr. 699b), *Hâfız-ı Şirâzî* (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601: vr. 709b-711b) ve *Sa'dî-yi Şirâzî* (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601: 706a-709b) gibi Sünni oldukları şüphe konusu olmayan şahısların da adını vererek Şia olduklarını zikretmiştir.

Görüldüğü üzere Mecalis'ül-Müminin eserinin yazarı Hasan Sabbah'tan Mevlana'ya, Hâfız ve Sa'dî'den Muhammed bin Fellah'a kadar, geniş bir yelpazede bulunan kişileri Şia kategorisine koyarak bu kavram altında bir araya getirmiştir. Yazar kimi zaman bu şahısların Şia olduğuna dair birtakım

بود از جان مرید آل حیدر اورق سلطان بنت شه سکندر¹³⁴

Şah İskender'in kızı Uruk, candan Haydar ailesinin mürididir.

در مشغله دنیا در معرکه لشکر از آل علی گوید آرایش اسکندر

İskender'in kızı Ârâyış, dünya meşgalesi ve muharebe meydanında Ali'nin hanedanından sözü eder.

نامم بداق و بنده با داغ حیدرم هر جا شهست در همه عالم غلام ماست

İsmim Budak'tır ve Haydar'ın damgalanmış kuluyum. Nerde bir sultan varsa bizim kölemizdir.

deliller sunarak kimi zaman ise delil göstermeksizin yalnızca o kişinin Şia olduğunu söylemekle yetinmiştir. Örneğin; Sa'dî ve Mevlana için Hz. Ali hakkında övgülü şiirlerini örnek göstererek, Hafız için divanındaki Hz. Ali'yi öven mısralarını delil getirmiştir. Muhammed Nûrbahş ile ilgili “onun Şia olduğu meselesi güneşten aşikâr, dünden daha kesindir” (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601: vr. 738b) deyimiyle yetinmiştir. Buna karşılık Karakoyunlulardan bahsederken sadece ‘halis-i muhlis Şii’ ifadesini kullanmaktadır. Ancak Bağdat hâkimi İspent Mirza'yı İsna'aşerî Şia olarak zikretmiştir (el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601: vr. 947a). Dolayısıyla bu ifadesiyle Karakoyunluların Şiilik bağlantısının anlaşılmasını zorlaştırmıştır.

Konunun aydınlığa kavuşması için dikkat edilmesi gereken husus dönemin şartlarında Şia kelimesi ve bu kelimenin ihtiva ettiği anlamdır. Başka bir ifade ile Şia kavramının Safevî döneminin ortalarından itibaren siyasi bir manaya bürünmeden (Pâzûkî, 2015: 219) önceki anlamı ortaya konmalı ve dikkate alınmalıdır.

Bu bağlamda günümüz tasavvuf ve felsefe araştırmacılarından olan Şehrâm Pâzûkî, Safevî öncesi Şia ile Safevî döneminin ortalarından itibaren görülen Şia'nın tamamen farklı olduğunu söylemektedir (Pâzûkî, 2015: 218-219). Pâzûkî'ye göre Şia kavramını tarihi süreci içerisinde ikiye ayırmak gerekmektedir. Bir tarafta tasavvufî mana içeren velâ-yi (velayet) Şia¹³⁵ ve diğer tarafta ise siyasi, itikadî ve fikhî-kelemî anlam içeren Şia mezhebidir (Pâzûkî, 2015: 170-172, 176). Pâzûkî'ye göre Şia kavramındaki farklılaşma, Safevî döneminin ortalarından itibaren ortaya çıkmıştır. Bu farklılaşmanın nedeni ise siyasi çatışmalardır¹³⁶ (Pâzûkî, 2015: 219). Safevî dönemi

¹³⁵ *Velâyet* ve *Velî* kelimeleri Şia terminolojisinin en esas kavramlarıdır. Günümüz Şia'sında bu kelimelerin siyasi ve toplumun önderi, hâkim ve hâkimiyeti içeren siyasi manası kabul görmektedir. Ancak ismi geçen araştırmacının de söylediği üzere Safevî Devletinin ortalarına kadar tarihî kaynaklarında bu kelime zikredilen manaları içermemektedir (Pâzûkî, 2015: 177).

¹³⁶ Yazar siyasi çatışmayı bir taraftan Safevî Devletinin teolojik mevzuatta Osmanlı karşısında fikhî meselelere ihtiyacı olarak beyan etmiştir. Bu ihtiyacı gidermek ise farklı bir İslam anlayışına sahip olan Arap fukahanın saraya gelişiyile sonuçlanmıştır. İkinci siyasi çatışma ise devletin içinde vuku bulmuştur. Bu da Arap fukahanın Safevî sultanlarına yaklaşmalarının sonucunda devletten pay ummaları şeklinde olacaktır ki bu mevzu sufilere hoşuna gitmeyecektir (Pâzûkî 2015: 220). Burada yazarın anlatmak istediği fakihlerin ellerinde bulunan fikh ve kelam ile Kızılbaş sufilere ideolojik ve teolojik esaslarını gayri

ortalarından geriye dönük Şia kavramının içerdiği anlam velâyet anlamına gelmektedir. Velâyet ise Hz. Ali'ye manevî anlamda bağlılık, saygı duyma ve tasavvufî bir bağlılık hissidir. Bu tarz Şia ise tasavvufî Şia'dır ki sûfiler ve sûfî tarikatların Hz. Ali'ye bakışı böyle bir bakıştır (Pâzûkî, 2015: 177, 235). Safevî Tarikatı da Şeyh Safi'den itibaren -zaman zaman bir takım değişime uğradıysa da- tasavvufî bir tarikattır ve unutulmaması gereken husus Safevî Devletinin kuruluşundaki Şia da bu tarz bir Şiiliktir (Pâzûkî, 2015: 178-179). Ancak ikinci dönem Şiiliği yani siyasi, fikhî ve kelamî Şia, Safevî Devletine özellikle *Cebel-i 'Âmil*'den gelen Arap Şia fukahası ile girmiştir (Pâzûkî, 2015: 220).

Pâzûkî, Nakşibendî olan Cami'nin Şevâhid'ün-Nübüvve adlı eserinde Hz. Ali ve onun soyundan olan on bir imamı zikrederek saygı duyması, Attâr'ın Tezkiret'ül-evliyâ' eserinde bu imamlara duyduğu saygı, ayrıca Mevlana'nın, Mesnevî'de Hz. Ebubekir, Ömer ve Osman'ı saygı ve sevgi ile zikrederken Hz. Ali'nin onun nezdinde başka bir yere sahip olmasının sebebinin de Hz. Ali'ye tasavvufî manada bağlılıkları olduğunu belirtir. İlaveten Mevlana'nın Hz. Ali hakkında söylediklerinden dolayı Gâliliğe itham edilmiştir (Pâzûkî, 2015: 171, 173, 174,177)¹³⁷ der. Nitekim yazar bu

meşru göstermelerinin sonucunda bu sûfilerin yetki alanı ve meşruiyetini sarsarak otoritelerini ellerine geçirmektir. Bu sebeptendir ki Pâzûkînin de zikrettiği üzere Safevî döneminde fukaha tarafından tasavvufun reddi için birtakım kitapların yazıldığına şahit oluyoruz (Pâzûkî 2015: 221). Ancak yazar tarafından sufi ve fukaha savaşının sadece siyasi olduğunu düşünmek pek doğru olmayacaktır. Zira devletin asıl sahipleri olan Kızılbaşların kendi inanç sistemleri üzerinde Şeyh Safi döneminden itibaren uzun yıllar mücadele verdiklerini unutmamak gerekmektedir ki bu konu ile ilgili ikinci bölümde yeterli malumat verilmiştir. Nitekim burada Kızılbaş sûfilerin şariatçı fukaha ile çatışmanın siyasi-itikadî bir mücadele olduğunu zikretmek yerinde olacaktır.

¹³⁷ Bu durum birçok Farsça ile şiir yazan şairler için de geçerlidir. Örneğin; on ikinci yüzyılın şairlerinden olan Senâî Gaznevî, Hadikat'ül-Hakike ve şiir divanında Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt ve Hülefâ-i Râşidin'den saygı ve övgü dolu sözler söyleyerek Hz. Ali'den bahsederken onun gösterdiği cesaretin kaynağını ilahi bir membaa bağlamaktadır. Senâî ayrıca şiirlerinde Hz. Ali'ye *Velî* diyerek onun *tevellâsından* bahsetmektedir. (Sençûlî 2015: 25-28)

باد بدرود صدق بوبكرى فارغ از عيب و ريب و پرمكرى

Selam olsun Ebû Bekîr'in sadakatine ki kötülük, şüphe ve hileden uzak idi.

باد بدرود هيبت عمرى منهزم گشته جمع ديو و پرى

Selam olsun Ömer'in heybetine ki onun heybetinden dev ve cinlerin ordusu dağılırdı.

باد بدرود سيرت عثمان آنکه او بود مرتب قران

gibi şahısları, fikhî ve kelâmî Şia adı altında bir araya getirmek ve ikinci dönemden itibaren ortaya çıkan Şia olarak tanımlamanın hata olduğu kanısındadır (Pâzûkî, 2015: 170-171).

Yukarıda zikredilenlerden yola çıkarak Safevî döneminin ortalarına kadarki zaman sürecinde yazılan eserlerdeki Şia kavramının tasavvufî bir mana içerdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu dönemden sonra Şia fikhinin oluşumu ve tedvini ile birlikte Şia teriminin şeriatçı, fikhî ve kelâmî bir kıyafete büründüğü görülmektedir.

Bunun yanı sıra *Velî* ve *Velâyet* kavramları, söz konusu dönemde bir sonraki dönem ile mana ve işlev açısından tamamen farklıdır. Nitekim yukarıda detaylı bir şekilde kaleme alınan Karakoyunlu dönemi sikkeleri üzerinde Hülefâ-yı Raşidîn ile “*Aliyen Velî’üllah*” ifadelerinin bir arada görünmesi bu durumun bir tezahürü olabilir. Ayrıca Cihan Şah’ın etrafındaki şahısların yüzük taşları üzerinde bulunan beyitleri de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Bu bağlamda Sûfilîği içeren Şia manası ile *şeriatlandırılan* Şia’yı ayıramamanın kimi tasavvuf ehlinin zihin dünyasına girmemize engel oluşturacağı kanaatindeyiz. Görüldüğü üzere *Mecalis’ül-Müminin* gibi eserlerde *Mevlana*, *Hâfız* ve *Sa’dî* gibi şair ve tasavvuf ehlinin Şia olarak adlandırmaları fikhî ve kelâmî bir Şia değildir ve sonraki dönemlerde ortaya çıkan Şia ile tamamen farklıdır. Ayrıca dikkate alınması gereken konu da bu gibi kaynaklarda *Mevlana*, *Hafız*, *Sa’dî* gibi isimlerin Cihan Şah, İspend, Muşa’sa’, Hasan Sabbah vs. gibi şahıslarla aynı isim altında birleştirmiş olmasıdır. Dikkat edilirse *Mecalis’ül-Müminin* gibi Şia kaynaklarında Şia kavramının her türlü gayrı Sünnî hatta *Sa’dî* ve *Hafız* gibi Sünniliğine şüphe duyulmayan şahıslar için kullanılmasıdır. Başka bir ifade ile geleneksel yapının dışına çıkan, resmî veya Ortodoks diyebileceğimiz mezhebin dışında olanların hepsi Şia kategorisine girmeleridir. Nitekim bu kaynaklardaki Şia

Selam olsun Osman’ın ahlakına; o ki Kuran’ı müretteb etti.

باد بدرود زخم تیغ علی آنکه او را خدای خواند ولی

Selam olsun Ali’nin kılıcına; o ki Allah onu *Velî* adlandırdı.

kavramının bir hipernim (hypernym) olduğunu söylemek mümkündür. İsnâaşerî, ve İsmailî sıfatları ise keyfiyeti içermeyen hiponimler olarak kullanılmıştır. Ancak burada önemle dikkate alınması gereken bir diğer konu, farklı damarlardan gelen inanç sistemlerinin hepsini tek bir sūfilik kavramı altında birleştirerek bir potaya koymanın bizi yanıltacağıdır.

Ancak bütün bunlara rağmen yukarıda tespit edilen Şia kavramının farklılaşmadan önceki özelliğini ele almak gerekmektedir. Bunun sayesinde bir taraftan II. Safevî dönemine kadarki Şia'nın niteliği ve bu bağlamda yukarıda hiponim olarak nitelendirdiğimiz İsnâaşerî gibi kavramların içerdiği anlamın anlaşılması mümkün olacaktır.

Emirmoezzî'ye göre Şia tarafından Şiiliğin ilk metin ve hadisleri¹³⁸ kabul edilen kaynaklarda Şia imamları ve özellikle Hz. Ali, ilahî bir varlık olarak tanımlanır. Bu “rebbânî insan-ı kâmil”¹³⁹ olan imamlar, isimde, sıfatta ve fiillerde kutsaldır. Öyle ki imama atfedilen bu sıfat, fiil ve isimler kelam bilimi açısından sadece Allah'a mahsustur¹⁴⁰. Yazara göre bunun en

¹³⁸ Şia'da Hz. Ali ve ardından gelen on bir Şia imamının sözlerine hadis denilmektedir.

¹³⁹ Türkçede bu terimin ifade ettiğini kavramı karşılayacağı bir terim bulunamadığı için aynen tercüme edilmiştir.

¹⁴⁰ Örneğin Hz. Ali'ye ait hutbede Hz. Ali kendisini, *sırların sırrı, feleğin kılavuzu, evvel, ahir, zahir, batın, rahman, Allah'ın yüzü, Allah'ın eli, Kitab'ın numunesi, illet'ül-ilel* vs. şeklinde açıklamıştır (Emirmoezzî, 2015: 140). Burada dikkat çeken husus yukarıda geçen ifadelerin Türkmen Kızılbaş-Alevi metinlerinde değil Emirmoezzî'nin de altını çizerek söylediği mutedil şeriatçı, fikhî kelamî Şia veya İsnâ'aşerî unvanıyla kendilerini tanımlayan kesimin en önemli tarihi metinlerinde (Emirmoezzî, 2015: 145) geçmesidir. Aslında bu gibi ifadeler, Kızılbaş-Alevi geleneğinde çokca rastlanan ibarelerdir. Örneğin; on yedinci yüzyılın ozanlarından olan *Gaybî Baba'nın Âdemdir zat-ı Suphan / Âdemdir sırr-ı Kuran* beytleri, yine aynı yüzyılda yaşamış *Alioğlu'nun Bu alemi evkan yaratılmadan / Evvel yokken vara uğradım geldim / on sekiz bin alem, dünya yoğiken / Kâmildeki nura uğradım geldim, Aşık Dertli (1772-1845) Halk olmazdan evvel mülk-i melekut / Kimse kulmaz iken Mevlâ'ya sücüd / Arş ü kürs levh kalem olmadan mevcud / İndi-i ma'nevde hem var idim ben, Mehmed Ali Dede Baba (1804-1907) Ali evvel Ali ahır, Ali batın Ali zahir / Ali tayyib Ali tahir, Ali göründü gözüme / Ali candır Ali canan, Ali dindir Ali iman / Ali Rahim Ali Rahman, Ali göründü gözüme, Edib Harabî (1853-1917) Can kulağı ile sözüm dinleyin / Ey arifler ehl-i Hakk'a söyleyin / Birleşerek beni tavaf eyleyin / Çünkü Lâmekân'ın makamı oldum (Özmen, 1998: 49.83. 361.442.527), ayrıca *Şah İsmail'in, Lâ fetâ illâ Ali şanında olmuştur nüzûl / Hadd içinde sikke vü dinarsın sen yâ Ali / Evvel ü Âhir de sensin Zâhir ü batın de sen Akl-ı Evvel'den hüveydâ yarsın sen yâ Ali ve İns ü cinni Arş ü Kürs'i yarıdan Settar idim / Girdi adem donuna sırrımı kimse bilmedi* ve ayrıca *Gafil kaldır şu gönünden gümanı / Bu mülkün sahibi Ali değil mi / Yaratmıştır on sekiz bin âlemi / Rızıkları veren Ali değil mi* (Ocak, 1983: 150-151) deyiş ve kelimelerin anlam dünyası biçimi ve mahiyeti açısından büyük oranda benzerlik taşıdığı görülmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin hutbelerinde*

açıklayıcı ve en belirgin örneklerini, özellikle bütün Şia fırkalarının tarihi “babası” konumunda olan Hz. Ali’ye mensup hutbelerde görmek mümkündür. Bu hutbelerin kimisinde hatibin kimliği bir cümleden diğer cümleye İmam ile Allah arasında öyle ciddi bir değişim gösterir ki bu hutbeler *Theo-Imamosophical* (sûfi imamların ulûhiyeti) (imamî-ilahî hikmet) düşüncenin temelleridir. Söz konusu metinlerde birinci imam, kendi kimliğini açık bir şekilde *kozmetik insan* ve *ilahî insan-ı kâmil* olarak beyan eder (Emirmoezzî, 2015: 139-140)¹⁴¹.

geçen kavram ve ifadeleri Kızılbaş-Alevi öenderlerinin sözleriyle karşılaştırdığımızda bu metinlerde geçen anlam ve kavram dünyasının ne denli yakın olduğu ortaya çıkmaktadır.

¹⁴¹ Yazar burada Louis Massignon’a atıfta bulunarak, bu durumu “tanrının insanlaşması değil, insanın melek seviyesine çıkması” şeklinde beyan etmiştir. ‘14.-15. yüzyıllarda söz konusu edilen hususun, insanın mı tanrılaştırılması yoksa tanrının mı insanlaştırılması konusunda, teorik düzlemde söz konusu tartışmada ağırlığın tanrının insanlaştırılması yönünde olduğunu düşünmekteyiz. Bu noktada tarihsel süreçlerde iki önemli olayın altını çizmekte fayda bulunmaktadır. İlki modern öncesi toplumlardaki metafizik algısının mahiyeti ile ilgilidir. Charles Taylor, daha çok batı medeniyetini dikkate alarak, bu dönemdeki insanların gözenekli benliklere sahip olduklarını savunmaktadır. Ortodoksi ve heterodoksi bağlamında farklılıkları dikkate almakla birlikte en azından makro düzlemlerde doğu toplumlarının da bundan bağımsız olmadıkları söylenebilir. Özellikle de Şamanizm’in yaygınlığı ve ortak metafizik kurguları dikkate alındığında.

İkincisi insanın tanrılaştırılması hususunda tarihsel gelişim çizgileri ve farklılıklar dikkate alındığında, bu düşüncenin elitlerin kurgusu olmaktan çıkıp halk tabakalarına yayılması modern batıda ortaya çıkan bir husustur. Burada söz konusu yayılmanın hem elde edilen teknik, ekonomik ve kurumsal gelişmelerle mümkün olduğu, hem de bu yaygınlığın insanın tanrılaştırılması ile ilgili yapılacak okumaların sadece düşünsel değil aynı zamanda sosyo-ekonomik altyapı ve buna bağlı siyaset etme biçimleri veya teknikleri bağlamında temellendirilmesi gerektiği açıktır. Söz konusu hareket hümanizm şeklinde literatürde yerini almıştır.

Bu iki ayrımın yanısıra herhangi bir toplumsal oluş biçimi incelenirken aşağıdaki satırlarda yapacağımız ayrımı yapmak da konuyu anlamak açısından önemli bir basamak noktası oluşturmaktadır. Buna göre toplumlar genel olarak bizde avam ve havas olarak kodlanan modern dönemlerde ise elitler ve halk yığınları şeklinde formüle edilen bir yapıya sahiptirler. Elitlerle halk arasındaki ilişkiyi incelemek ve bunun dinamiklerini çözmek önemlidir. Ancak şu husus unutulmamalıdır; halk her halükârda elitlerin inşa ettikleri dilin temel taşıyıcısı konumundadırlar. Yani halk sadece pasif taşıyıcı olmanın ötesine geçer. Buradaki tartışmaları hakkıyla kuşatacak bir uzmanlık elde etmek elbette önemlidir. Ancak burada vurguladığım husus yaşanan realitenin teorik olarak makro düzlemdeki mekanizmasıyla alakalıdır. O halde militan ateizm ve buna bağlı bir biçimde farklı derecelerde ortaya çıkan hümanizm toplumsallaşamadıysa bile modern öncesi dönemlerde de gözlemlenebilir. Bu noktada aydınlanma sonrası felsefenin antik Yunan vurgusu önemli bir okuma imkânı sunmaktadır. Dolayısıyla elitlerde olan bir zihniyet halk katmanında farklı yankılanmış olabilir veya elitler halkı seferber etmek adına kurucu düşüncelerinin mantiki sonuçlarını ifade etmek yerine bu düşüncelerin toplumsal açıdan tepki çekmeyecek bir biçimde ifade etme yoluna girmiş olabilirler. Burada elitlerin toplumlarında var olmayan düşünceleri nasıl geliştirdikleri hususu düşünce inşa eden merkezler ve bunların özellikle ticaret rotaları vasıtasıyla yayıldıkları rotalar izlenerek bulunabilir. Bu ise konunun bir diğer önemli basamak noktasını teşkil eder. Dolayısıyla görüldüğü üzere daha çok teorik

Kimi araştırmacılar tarafından bu gibi hutbelerin Hz. Ali'ye ait olmadığı ve Gâli Şia tarafından Hz. Ali'ye aitmiş gibi metinlere dâhil edildiği iddia edilmiştir. Ancak Emirmoezzi'ye göre bu hutbelerin asaleti ve Hz. Ali'ye ait olup olmadığından daha önemli olan konu Hz. Ali'nin bu hutbelerdeki tasviridir. Zira bu hutbeler sahte olup birileri tarafından metinlere dâhil edilmiş ise bile Hz. Ali'ye intisap eden ve ilk Şia denilenlerin Hz. Ali'ye bakışı ve Hz. Ali'nin onların nezdinde tasvirini açıklamaktadır. Ayrıca on iki imamî hadislerinin ilk örneklerine bakıldığında da imam ile ilgili hutbelerde geçen ifadelere benzer tasvirlerle karşılaşılır ki bu hadisler, hutbelerin ön hazırlığı olarak düşünülebilir. Yazar, Henry Corbin'den atıfta bulunarak, "bu hutbelerin Hz. Ali tarafından Kufe'de söylenmiş olmasa bile Şiî zihniyetine göre bu hutbe belli bir zamanda belli bir ezeli imam tarafından Şia'nın batınına enjekte edilmiştir ki fenomenolojik açıdan da asıl önemli olan budur" (Emirmoezzî, 2015: 140).

Emirmoezzî ayrıca Şia'nın en önemli eserlerinden olan İbn-i Babvey'in eserindeki Şia imamlarının olağan üstü vasıflara sahip oldukları, gösterdikleri mucize ve kerametlerden bahsetmiştir (Emirmoezzî, 2015: 144-145). Bu örneklerden yola çıkarak dönemin insan, toplum ve özellikle sûfilerinin nezdinde bu tarz özelliklerin ne denli cazip olduğundan bahsetmek mümkündür. Ayrıca mutasavvıfların arasında Hz. Ali'nin Ehl-i Beyitten olması, Hz. Alinin çocukları tarafından sır halinde bir eğitimin devam ederek mucizeler gerçekleştirmeleri, kurtarıcı bir Mehdi'nin geleceği belki de bunlara bir ek olacaktır.

Nitekim Emirmoezzî, ilk Şiî düşüncesinde İmam-Tanrı tasvirinin tarihi bir sürece sahip olduğunu öne sürmüştür. Bu bağlamda yazar, William

olmasına rağmen tarihsel hikâyeleri görmezden gelmeyen bir biçimde geniş halk yığınlarını dikkate aldığımızda tanrının insanlaştırılması süreci olarak kavramsallaştırmanın daha doğru olduğunu düşünmekteyiz; ancak bunu yaparken elitlerin gerçekte sahip oldukları düşünceleri ayrı bir noktada ele almanın gerekebileceğini de gözden kaçırmamak gerektiğini söylemekte bulunuyoruz. Bu halde söz konusu dönemi yukarıda makro olarak çizdiğimiz kavramsal şema eşliğinde elitler ve halk kitleleri arasındaki diyalektik bir süreç olarak ele almanın daha doğru olduğunu savunmuş olmaktayız. Ayrıca bu hareketlerin kendi kapalı evrenlerinde oluşmadıklarını ve gerek rakip gerekse dost bilme biçimleri, pratikler ve dini merkezlerle diyalojik bir ilişki kurmuş olduklarını da dikkate almak gerektiğinin altını çizmekteyiz.

Montgomery Watt'ın "ilk Şiilik" ile ilgili fikrini beyan ederek "Şiiliğin erken dönemleri için müfret-Gâlî Şia ile mutedil Şia ayırımına gitmenin tamamen sahte olduğu" sonucuna varmıştır (Emirmoezzi, 2015: 145-146). Aslında, Hz. Ali ile ilgili ifrat etmenin ilk damarları Şehristânî'nin söylediği üzere Hz. Ali'nin hayatta olduğu dönemlerde başlamıştır. Şehristânî'ye göre Allah'ın ulûhiyeti Hz. Ali'de hulûl etmesi ve cismi ile birleşmesi inancının sonucunda gaypten haberdar olma, savaşlarda zafer kazanma ve Hayber kapısını kaldırma gücüne sahip olmuştur (Şehristânî, 1943: 22).

Dolayısıyla Emirmoezzi'nin tespitlerinden yola çıkarak Şia'nın en erken kayıt örneklerinde yer alan imamın tasviri, fıkhi-kelamî tasvir ve genel olarak ortodoks şeriatın dışında bir tasvirdir. Bu bağlamda Muhsin Elvîrî'nin Şia'nın gelişme süreci hakkındaki fikri önemli olacaktır. Elvîrî'ye göre Şia'yı tarihi bir süreçte incelediğimiz zaman ilk başlarda tasavvufî bir Şia'ya şahit olabiliriz, ancak sonraki zamanlarda gitgide tasavvuf ve sûfilik kaybolmuş ve sûfilerin yerine Şia din âlimleri ve bilim adamları ortaya çıkarak bu sınıfın yerine oturmuşlardır (Elvîrî, 2006: 265).

Burada konunun daha da açıklığa kavuşması için İsnâaşerî Şia'nın en önemli tarihi şahsiyetlerinin üzerinde durmakta fayda vardır. Şia literatüründe "şehid-i evvel" (birinci şehit) lakabı ile bilinen *Muhammed bin Mekkî el-Amili* (1334-1384) İsnâaşerî fikhının önde gelen isimlerinden biridir. Şia kaynaklarına göre İbn-i Mekki'nin yazdığı *el-lum 'at'ül-Dımuşkiye* isimli eseri İsnâaşerî fikhının ilk ve en önemli eserlerindedir. Günümüz Şia medreselerinde ders kitaplarından biri olan eser (Gürcî, 2017: 233) İbn-i Mekki tarafından hayatının son yıllarında büyük *Horasan*'ın *Sebzevâr* ve *Beyhak* bölgesinde hükümet kuran *Serbedârîlerin hâkimi Ali Mü'ayyid*'in talebi üzere yazılmıştır (Mazzaoui, 1972: 67).

İlya Pavloviç Petroşevski, Serbedârîlerin inanç sistemini, Hz. Ali ve onun soyundan olan şehit imamların etrafında oluşan, kurtarıcı Mehdi'nin gelmesini bekleyen bir inanç sistemi olarak resmi mezhebe muhalif bir dünya görüşü olduğu şeklinde kaleme almıştır. Yazar buna ilaveten Serbedârîlerin hareketinin Anadolu'da Şeyh Bedrettin, Azerbaycan ve Anadolu'da Hurûfi ve Huzistân'da Muşa'sa' hareketleriyle aynı cinsten olduğunu kaydetmiştir

(Petroşevski, 1973: 6, 9-10). Mazzaoui, Müfrit veya Gâlî Şia olarak adlandırdığı Serbedârî Devleti ve bu mahalli devletin hâkimi konumunda olan Ali Mu'ayyid ile İbn-i Mekkî arasındaki mektuplaşma ve irtibata kısa bir şekilde de olsa değinmiştir (Mazzaoui, 1972: 40,66-67). Burada esas dikkat çeken konu iddia edilenlere göre İsnâaşerî fakihi olan ve şeriatçı Şia'nın on dördüncü yüzyılda temsilcisi olan İbn-i Mekkî'nin Gâlî bir yapıya sahip devletin erkânı ile iş birliği yapmasıdır. Zira bu konu, yukarıda bahsi geçen mevzu yani ilk dönemlerde Şia'nın Gâlî ve mutedil veya Fıkıh sahibi ve şeriat kurallarına bağlı bir Şia'nın varlığına inanmayı zorlaştıracaktır.

Ayrıca Cihan Şah ile Muş'aşa'lar'ın arasındaki gelişmelerde İsnâaşerî mezhebinin en önemli fukahasından olan *Şeyh Ahmed bin Muhammed ibn-i Fehed el-Hillî* (Ö. 1437-38) konusuna değinmiştik. Bizim çalışmamız açısından İbn-i Fehed'i önemli kılan husus tarihi kaynaklarda geçtiği üzere Irak hâkimi Kara Yusuf'un oğlu ve Cihan Şah'ın kardeşi İspend Mirza'nın *İsnâaşerî Şia* mezhebine yönelmesinde rol sahibi olmasıdır (Mazzaoui, 1972: 64). Ancak araştırmacıların tespitlerine göre İbn-i Fehed *halk İslam'*ına¹⁴² bağlı ve kendisi ile aşırı Gâlî Şia tarikatları arasında yakın irtibat vardı (Mazzaoui, 1972: 68). Ayrıca İbn-i Fahad'ın iki öğrencisinden biri olan Muhammed bin Fellah yukarıda anlatıldığı gibi kendisinin *Mehdi* olduğunu iddia ederek Gâlî Şia tarikatlarından olan Muş'aşa' tarikatının kurucusu olmuştur. Muhammed ibn-i Fehed el-Hillî'nin diğer öğrencisi olan *Muhammed Nûrbahş, Nurbahşîyye* tarikatının kurucusudur (Mazzaoui 1972, 68). Nûrbahş kendisinin Mehdi ve halifeliğini ilan ederek (el-Mer'aşî el-Şûşterî 1601, vr.738b) İran'ın batısında kimi Kürt aşiretleri arasında düşüncesini yaymaya başlamıştır (Tosun 2007, 248). Kimi araştırmacılar bu tarikatın Sufi-Gâlî Şia olduğu kanaatinde dirler (Hâciyânpûr 2013, 34).

Mazzaoui'ye göre yüz yıllar boyunca Şia fukahasının Gâlî Şia tarikatları ile irtibatları sonraki dönem İsnâaşerî fukaha ve âlimler tarafından inkâr edilmiştir. Fakat Mazzaoui, Safevî öncesi Şia'nın tarihi şahsiyetleri üzerinde yaptığı araştırmaları sonucunda özellikle on dört ve on beşinci yüzyılda,

¹⁴² Bu kavram -doğru veya yanlış bir ifade olduğunu tartışılmaksızın- Mazzaoui'nin eserinde geçen "Folk-İslamic" istilâhının tercümesidir (Mazzaoui, 1972: 68).

İsnâaşerî fukaha ve din âlimlerinin Gâli Şia hareketleri ile yakın irtibatla oldukları kanısına varmıştır (Mazzaoui 1972: 40).

Buraya kadar görüldüğü üzere ister devlet çapında ister toplumsal alanda olsun sistematik bir fikhî ve kelimî İsnâaşerî Şia'dan bahsetmek pek doğru değildir. Hatta günümüzde özellikle İsnâaşerî Şia tarihinin iddia edilenlere göre en büyük fukahasının bile Gali isimlendiren tarikat ve inanç sistemleri ile iç içe oldukları görülmektedir. Bununla birlikte, bu Türkmen-Ön Kızılbashlık inanç sisteminin şeriatlandırılmış, fikhî ve kelimî bir mezhebe dönüşüm sürecini takip etmek için Safevî Devletinde gerçekleşen hadiselerle bakmak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, Safevî kaynaklarından yola çıkarak bu inanç reformunun hangi dönemde ve ne şekilde ortaya çıktığını ele almak gerekmektedir. Ancak bu konulara odaklanmadan önce Safevî tarihi ve aynı zamanda Kızılbash-Alevî inancının en büyük şahsiyetlerinden biri olan Şah İsmail dönemine göz atmak gerekecektir.

Safevî Devletinin kurucusu olan Şah İsmail'in inanç dünyası hakkında günümüz İran ve Türkiye toplumları arasında çok sık göremeyeceğimiz bir ortaklık, neredeyse önyargı diyebileceğimiz kabuller söz konusudur. Türkiye ve İran kamuoyu, araştırmacıları Şah İsmail'in Şia mezhebine bağlı olduğu ve Şia'yı yaymak için uğraştığı noktasında hemfikirdir. İran'da hangi Şiilik sorusunun cevabında, genelde günümüzde yaygın olan ve bize göre *Modern Şiilik* olarak adlandırabileceğimiz Şia kastedilirken, Türkiye toplumunda Şia'nın tarihi, gelişme süreci, fırkaları ve hatta günümüzde rayiç olan Şia ile ilgili sathi bilgiler, dolayısıyla müphemiyet söz konusudur. Dahası akademik camiada yaygın olan bu görüş ile halk arasında kabul gören söylem arasında büyük bir fark da yoktur. Her iki taraf da Şah İsmail'i Şia ve Şia'yı yaygınlaştıran bir şahsiyet olarak tanımlar. Bu tanım kimi bilim insanları tarafından bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde tekrarlanmaktadır.

Bu tarz söylemler genelde Safevî kroniklerinde geçen 1501 tarihinde Şah İsmail tarafından Tebriz'de devletin kuruluşu ile birlikte Şia Mezhebinin devletin resmî mezhebi ilan edilmesinden kaynaklanır. Ne var ki bu tür adlandırmalar arka planı ve tarihî sürecinde geçirdiği evreler dikkate alınmadan, Safevîlerin II. döneminden itibaren başlayan Şia ile önceki

dönemlerdeki Şia tek bir potada değerlendirilerek yapılır. Yani, II. dönemden önce bir üst kavram veya hipernim (hypernym) olarak kullanılan Şia, araştırmacılar tarafından günümüzde var olan Şia manasında tefsir edilerek kullanılmıştır. Hâlbuki yukarıdaki satırlarda görüldüğü üzere Safevî Devleti'nin kuruluşu ve kuruluşundan önceki dönemlerde Şia kavramı nitelik açısından Safevî dönemi sonrasında tamamen farklı özelliklere sahiptir. Hatta kimi tarihçi ve araştırmacılar Şah İsmail'in Şia'ya, asil Şia'nın temsilcileri olan şeriatçı İsnâaşerî mezhebi fukahası aracılığıyla resmiyet kazandırdığını öne sürerler. Bunlara göre fıkıh esasları üzerine kurulan Şia Safevîlerden önce tarihi bir sürece sahiptir (Velâyetî, 2015: 138). Bu tarih boyunca her zaman Galî olarak adlandırdıkları Şia'nın yanı sıra bir de asil Şia bulunurdu ki bu Şia'nın temsilcileri de fukaha idi (Caferîyân, 2011: 17-18). Bu fukaha zaman zaman oluşan müsait ortamda tarih sahnesine çıkarak kendi ağırlıklarını ortaya koymuştur. Böylelikle söz konusu araştırmacılar bir taraftan ifrat ve Galilikten uzak bir Şia'nın var olduğunu ileri sürerken, diğer taraftan da bu Şia'yı temsil eden fakihlerin varlığını ispat etmeye çalışırlar. Bu suretle resmîleşen mezhebin, fıkhi ve şeriatçı İsnâaşerî mezhebi olduğunu, bu mezhebin Türkmen-Kızılbaşların arasındaki inanç sisteminin karşısında olduğunu ileri sürerler. Bununla da yetinmeyen Sıfatgöl gibiler, kuruluş aşamasında Şah İsmail'in fıkıhçı, kelamcı, şeriatçı din adamları ile birlikte hareket ederek onların lehine, Türkmen-Kızılbaşların aleyhine kararlar aldığını ileri sürerler (Sıfatgöl, 2011: 37-38). Bu konuyu aydınlatılabilmek için Sıfatgöl ve benzerlerinin sıkça atıf yaptıkları bir Osmanlı tarihçisi olan *Muhammed Ârif bin Muhammed Şerîf İspanakçı Paşazâde'nin* (ö.1892-93) *İnkilab-ı İslam Beyn'el-Havas ve'l-Avam* eserine göz atmak gerekmektedir.

İspanakçı Paşazâde, Şah İsmail tarafından devletin resmî mezhebinin seçilmesi için Kızılbaşlar ve birkaç âlimden oluşan meclisten bahsetmiştir. Ona göre; “Şah İsmail Tebriz'de tahta geçtikten sonra ülkeye bir düzen getirmek istedi. Ancak tarikatlar ve mezheplerin çeşitliliği zihnini karıştırdı, daha kalabalık bir kitleye sahip olan mezhebi resmî mezhep olarak seçmek istedi. Çoğunlukta olan mezhep ise Şia mezhebi idi. Sonuç olarak *Hakikat'üt-Tevarih*'te geçtiği üzere istişare heyetini toplayıp onlara

danıştı. Müzakere ve meşveretten sonra sûfilerden bir kısmı *Haydarî Tarikatı*'nın yaygınlaşması ve yayılmasını münasip görüp önerdiler. Ancak mecliste bulunan birkaç âlim şiddetle itiraz ettiler ve emirler de bu itirazı kabul ederek sûfilerin önerisini reddettiler. Sonuç olarak İsnâaşeri Şia¹⁴³ mezhebinin *Devlet-i Sûfiyye-yi Safevîyye*'nin resmi mezhebi olmasına karar verdiler” (Ispanakçı Paşazâde, 2001: 47).

Ispanakçı'nın söylediklerinden yola çıkan Sıfatgöl gibi bazı araştırmacılar Şah İsmail'in Şia'yı tercih ettiğini, hatta İsnâaşeri olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Dahası Şah İsmail'e isnat edilen Şialığı günümüzde rayiç olan Şia gibi göstermek ve hatta düzenlenen meclisteki âlimleri de fıkıhçı âlimler, karşı tarafı ise (Haydarî) Gâlf şeklinde nitelendirerek anakronizmin zirvelerini hedeflemiş gibidirler (Sıfatgöl, 2011: 137-138).

Hâlbuki Ispanakçı'nın bu yazısı dönemin ortamı ve atmosferi ile ilgili çok önemli nokteler içermektedir. Ispanakçı, kitabının başka bir bölümünde Haydarî Tarikatından bahsederken “bu tarikata bağlı olanlar bugün de Anadolu'nun bazı bölgelerinde Bektaşî kisvesinde olup *Haydarî, Râziyye* ve *Seb'iyye* isimleri altında meşhurdurlar¹⁴⁴ der. Bunların dervişleri başlarına silindirlik, “yedi dilimli” kızıl takke takar, kırk parçadan oluşan bir hırka giyerler. Bunların itikadına göre Allah'ın ulûhiyetinin bir parçası Hz. Ali'de hulûl etmiştir ve bu sebepten o, Hayber'in kapısını kaldırmayı başarmıştır. Hz. Ali'den sonra aynı kuvvet *Seyyid'üş-şüheda*¹⁴⁵ya ondan da *Zeyn'ül-Âbidin'e, İmam Muhammed Bakır'a* ve *İmam Cafer Sadık'a* ve *eb'ül-Sadat İmam Musa el Kazım'a* ve ondan sonra *Şeyh Safi'üd-Din*'in yüce dedesi olan *İmam ebu-Muhammed el-Kasım Hamza* ulaşmıştır. Ancak *İmam ebu-*

¹⁴³ On iki imami Şia

¹⁴⁴ Akmet Yaşar Ocak Anadolu'da bulunan manâkıbnâmelerden yola çıkarak on beşinci yüzyıl Anadolu'da heterodoks çevrelerde Oniki İmam kültürünün görülmediği, bu kültürün Anadolu'da yaygınlaşmasının Safevî propagandasının güçlendiğinden sonra yaygınlaştığını kaydetmiştir (Ocak, 1983: 221). Bu mevzu bir taraftan yukarıda Ispanakçı'nın zikrettiği İsnâaşeri Şia'nın mahiyetini açıklarken diğer taraftan ise Anadolu Alevi-Bektaşiliğinin tarihi sürecinin takip edebileceği için önemli konulardandır. Bu bahis de münferit bir makale konusudur ve halen tarafımızca üzerinde çalışılmaktadır.

¹⁴⁵ Hz. Hüseyin.

Muhammed el-Kasım Hamza'dan sonra imamet kesilmiş ve şeyhliğe dönüşerek *Ahmed el-Arabi*'ye ve ondan ise *Celal'ül-Hak Haydar-ı Sâni*'de hulûl etmiştir. Celal'ül-Hak bu gücü zahir etsin istemiş ancak Hakk tarafından o seviyede icazeti olmadığı için bu işi yapamamıştır. *Hazret-i Şah İsmail* zuhur edince güzel tanrının izni ile öncelikle ata ve babalarının katillerinden intikam almış ve sonra hak mezhebini yaygınlaştırmıştır. Ancak o büyük insandan sonra din âlimlerinin hilesi sonucu insanlar yine karanlığa düşmüşler” der (İspanakçı Paşazâde, 2001: 36).

Bu satırlardan anlaşıldığı üzere danışma meclisinde bulunan taraflar yedi imamı kabul eden Türkmen-Kızılbaş temsilcileri ve Haydarî Tarikatının önderleri ile on iki imamı kabul eden Türkmen-Kızılbaş temsilcileri ve dedelerdir. Nitekim bunları sonraki dönemlerde ortaya çıkan fukaha gibi yorumlamanın bir hata olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu gibi yorumların asıl amacı bir taraftan günümüzdeki Şiiliği tarihselleştirmek ve diğer taraftan ise şeriatçı Şia'nın Türkmen-Kızılbaşlığından daha eskiye götürmektir. Oysa Şah İsmail'in etrafında Kızılbaşlığın en hararetli döneminde Kızılbaşlar ile mübahaseye girecek ve karşı tarafı reddedecek kadar güçlü bir fikhî-kelamî fukahanın varlığı Hasan Bey Rûmlû'nun anlattıklarıyla da uyuşmamaktadır. Zira Rumlû'nun da belirttiği gibi devletin kuruluşundan sonra “İmamî fikhî ile ilgili ortada herhangi bir eser bulunma”maktadır (Rûmlû, 2011: 977). Ayrıca Sıfatgöl'ün kendisi de İspanakçı Paşazâde'nin söylediklerini genel tarihçiler gibi yorumladıysa da Şah İsmail'in ciddi şekilde Gâlî düşüncelere bağlı olduğunu ve ayrıca - varsalar- Şeriatçı İsnâaşerî din âlimlerine değer vermeyip irtibatta olmak istemediğini beyan etmiştir (Sıfatgöl, 2011: 138-139).

Sonuç olarak anlaşılan şu ki; Kızılbaş büyükleri, devlet erkânı veya kaynakta geçtiği üzere devletin emirleri, etrafta bulunan nüfus ve tarikatların hangi erkâna bağlı olduklarını bilerek kalabalığa göre daha kapsayıcı olan on iki imama bağlı Kızılbaşlığı seçmişlerdir. On iki imam (İsnâaşerî) sistemini, ikinci Safevî döneminden başlayarak günümüzde de tedavülde olan, şeriatlandırılan İsnâaşerî gibi yorumlamanın anakronik bir hata olduğunu söylemek mümkündür. Kaldı ki Şah İsmail'in inanç sistemini açık bir şekilde

söylediklerinden (kelam-deyiş ve şiirler) anlamak mümkündür ve bu konuda şeriatçı Şia ile Şah İsmail'in inancı arasındaki farkı tartışmaya gerek kalmayacaktır.

Şah İsmail'in kurduğu erkânın değişimi ve inanç sisteminin şeriatlandırılmasına hangi tarihten itibaren başlandığı sorulması gereken önemli sorulardan biridir. Çalışmamızın ikinci bölümünde Safevî şahlarının meşruiyet kaynağı başlığı altında Safevî sarayında bulunan ilk Arap fakih olan Ali Kerekî'nin saraya geliş süreci ele alınmıştır. İlgili bölümde de belirtildiği gibi, Kerekî'nin şeriat kurallarını uygulamak üzere görevlendirilmesi Şah Tahmasb döneminde başlamış, İskender Bey Rumlu'nun anlattığı gibi böylelikle Şia Mezhebinin Safevîlerde yükseliş yolu açılmıştır. Bu süreçte Kerekî, şehir ve kasabalara imam atamaları, cuma namazlarının kılınması ve İslam şeriatının kurallarının uygulanması türünden girişimlerde bulunmuştur. Söz konusu dönemde Tahmasb, kimi siyasi, sosyal ve kendi psikolojik durumundan kaynaklanan bazı ıslahatlara girişmiştir. Bunun bir parçası olarak da Kerekî için, emirlerinin Şah'ın emirleri gibi kabul edileceği İmam-ı Kâmil, Mehdinin naibi makamı uygun bulunmuştur. Bize göre 1533'te Tahmasb'ın fermanıyla tescillenen bu değişim, Safevî Devletindeki dinî reformların başlangıç noktasıdır. II. Safevî dönemi olarak adlandırdığımız bu dönem, aslında fukahanın devlet dairesinde önemli mevkie sahip olma, gün geçtikçe nüfuzlarını arttırma; sonuç olarak da devlet ve toplumu kendi ideolojilerine göre dizayn etme imkânına ulaştıkları tarihtir.

Tahmasb'ın ikinci döneminde bu ideolojik ve itikadî değişim-dönüşümün ne kadar sert olduğunu İskender Bey Münşî'nin anlattıklarında görmek mümkündür. 1554-1555'te Kızılbaş sûfiler eski gelenek ve inançları üzere Sultâniye'de Tahmasb'ın karşısına geçip itikat ve akidelerini beyan ederek onun Mehdi olduğunu beyan ederler.. Ancak "Padişah-ı dindar-ı şeriat-perver¹⁴⁶" onları bu yanlış itikattan vazgeçirmek ister. Sûfiler ise bu itikattan vaz geçmeyip ısrar edince, Padişah'ın emriyle hizmetçiler ellerindeki tokmak ile Sûfilerin kafasına vurarak onları öldürür. Ancak buna rağmen diğerleri

¹⁴⁶ Şeriatı yükselten dindar Padişah.

susmayıp akidelerini dile getirmeye devam eder ve bu şekilde o bengî (esrarkeş)¹⁴⁷ kalenderlerden kırk kişi cezalandırılmıştır (Türkeman, 1973: 117).

Ali Kerekî'nin Tahmasb sarayında ve Kızılbaş ülkesinde (Ülke-yi Kızılbaşıye) attığı adımlar ve hazırladığı ortam sonucunda Lübnan, Irak ve Bahreyn'den Şia din adamları Safevî topraklarına gelmeye başlamıştır. Zamanla bu muhacir din adamları ve çocuklarından yeni bir din adamları nesli oluşarak, devletteki şeyhülislamlık, imamlık, kadılık, sadr makamı hatta vezaret makamı gibi mansaplara geçmişlerdir. Ancak Safevî döneminin ortalarından itibaren, Arap din adamlarının yetiştirdiği İranî unsurlardan öğrenciler vasıtasıyla devletteki dinî işlerin çoğu, bu yeni oluşan İranî Şia fakih ve din adamlarından ibaret zümrenin kontrolüne girmiştir. Tahmasb döneminde Kerekî'den sonra Safevî coğrafyasına gelen en önemli din adamlarından *Şeyh İbrahim bin Süleyman Katîfi*, *Şeyh Ali Menşâr*, *Şeyh Hüseyin bin Abd'üs-Samed Hârisî* ve oğlu *Şeyh Behayî*'yi bu zümreye örnek gösterebiliriz (Ağacerî, 2011: 94).

Tahmasb döneminde Safevî sarayına gelen din adamları ve fukahadan söz edilirken, bunları farklı coğrafyalarda Şia fikhını oluşturmuş ve sözü edilen fikhî Safevî topraklarına taşımış kişiler olarak görmek ciddi bir hata olacaktır. Aslında bu durum için doğru ifade, II. dönem Safevî Devletinde hazırlanan ortam ve müsait alanın, her türlü Şîî düşünce için fikir ve inanç sistematîğini kurgulayacak ve devlet eliyle pratiğe dökülecek imkânlarla kavuşulmasıdır.

Bu konunun daha iyi anlaşılması için Tahmasb döneminde yapılmak istenenlere bakmamız yeterli olacaktır. Söz konusu dönemde en önemli tartışma konularından biri cuma namazının ikame edilmesi meselesidir. Kerekî'ye göre On İkinci İmam'ın kayıp olduğu dönemde *cami'üş-şerait* bir fakihin var olması şartıyla cuma namazının kılınması gerekmektedir. Ancak söz konusu dönemlerde *Katîfi*, *Risale fi Salat'ül-Cum'a* isimli eserinde On

¹⁴⁷ Bu ifade (bengî) ile yazar Tahmasb'ın karşısındaki sufileri aşağılamaktadır. Ne dediğini bilecek kadar akli başında olmayan, esrarkeş manalarını çağrıştıran 'bengî' ifadesi bu bağlamda neredeyse tiksinti ifade etmektedir.

ikinci imamın kayıp olduğu dönemde cuma namazını haram bilerek reddetmiştir. Safevî döneminde şe'air-i islam ve dinin usulünden olan cuma namazı meselesi uzun yıllar ciddi tartışmalara yol açmış ve meselenin reddi ve kabulü üzerine birçok risale yazılmıştır. Yine Tahmasb döneminde din adamları arasında tartışmalara yol açan mevzulardan biri de Kerekî tarafından öne sürülen kıblenin değişmesi, halkın devlete vergi ödemesinin helal veya haram olma meselesi, türbete¹⁴⁸ secde etmek gibi meseleler olmuştur (Ağacerî, 2011: 130-146) ki bütün bunlar Şia fikhının oluşumuna birer örnektir.

Yukarda görüldüğü üzere Şia mezhebinin gelişim sürecinde iki farklı dönemle karşılaşmaktayız. Birinci dönemde Şia'nın fıkıh ve kelamı oluşmamıştır veya en azından bizi ilgilendiren Tebriz-Konya-Bağdat (Mazzaoui, 1972: 5) ekseninde sûfi hareketler çerçevesinde oluşan bir Şia söz konusudur. Söz konusu dönemde Şia mezhebi şeriatlandırılmamış, mahiyet ve muhteva açısından Kızılbaşlık ve Ön Kızılbaşlık inanç sistemi kategorisinde yer alan bir inanç sistemidir ki bu süreç Safevîlerin II. döneminin başlarına kadarki dönemi kapsar. Yukarda, örnekler ile anlatıldığı üzere araştırmacıların bir kısmı bu dönem içinde devlet, hâkimiyet ve şahıslar için genel olarak müfrit ve Gâlî kavramlarını kullanmışlardır. Ancak burada sorulması gereken soru özellikle İran Modern Şiiliğini temsil edenlerin, Caferiyân, Mircaferî, Şâhmuradî, Türkmenî Âzer ve Turâbî Tabâtabâyî gibi birçok araştırmacının Türkmen Alevi-Kızılbaşlığı veya en azından yukarda zikredildiği gibi Gâlî ve müfrit terimleri varken niçin Şia kavramını kullanmış olduklarıdır. Bize göre bu yaklaşımın en önemli nedenlerinden biri şeriatlandırılan Şia kavramının tarihselleştirilmesidir. Diğer bir ifade ile Safevî döneminde ortaya çıkan şeriatlandırılmış Şia'ya tarihî bir derinlik kazandırarak on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren oluşan fıkıh ve itikadî esaslarını daha eskilere götürmek ve bununla birlikte fukahanın rolünü öne çıkarmak amaçlanmış olmalıdır. Örneğin bu nazariyeyi savunanlardan biri olan Caferiyân, söz konusu Şiiliği *halis Şia* adlandırarak İslam tarihi boyunca var olduğunu ve resmi bir mezhep olarak zaman zaman imkânlar

¹⁴⁸ Namazda toprak cinsinden bir nesneye secde etmek.

çerçevesinde tarih sahnesine çıktığını ispat etmek için İlhanlı Hükümdarı *Olcaytu Hudâbende* (1282-1316) döneminde sarayda bulunan *İbn-i Mutahhar Hillî* (Ö 1325-26) aracılığıyla halis Şia'nın İran'da yaygınlaştığını zikreder (Caferiyân, 2011: 17,33). Ancak tahmin edildiği gibi yazar, tarihi kaynaklarda geçen Şia kavramının niteliğini önemsememiştir. Aynı yazar Marino Sanudo'dan (1466-1536) naklen on altıncı yüzyılda Anadolu'nu beşte dördünün Şii olduğunu kaleme almıştır. Fakat ne var ki zikredilen dönemde Anadolu'da var olan Şia'nın niteliğini dikkate almaksızın, modern Şia ile Kızılbaş-Aleviler arasında var olan zahiri bir takım ortak ritüellerden yola çıkılarak söz konusu dönemlerde Anadolu'da var olan Şiilik, sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan Şia gibi gösterilmiştir (Caferiyân, 2011: 36).

Bu tarz yaklaşımların diğer bir amacı da günümüzde var olan Şia'nın gerçek, halis ve asil Şia olarak eskiden beri var olduğu, Türkmen inanç sisteminin bu Şia'dan sapılarak ortaya çıktığı iddialarını destekleme gayretidir. Bu araştırmacılara göre; halis Şia'dan saparak ortaya çıkan Kızılbaşlık-Alevilik inanç sistemi, sonraki zamanlar Şia fukaha ve âlimler aracılığıyla tekrar ıslah edilerek doğru yola girmiştir (Caferiyân, 2011: 17; Mazzaoui, 1972: 40). Hâlbuki Emirmoezzî ve Pâzûkî'nin fikirlerine baktığımızda, heterodoksi Şia'nın esas olduğu ve şariatçı, fikhi ve kelamî Şia'nın bu inanç sistemi içinden ortaya çıktığını gördük. Burada tekrar babında Emirmoezzî'nin Gâlî Şia ile Şia arasında bir fark yoktur, Şia aslında Galî Şia'dır ve zamanla giderek Şia'ya evrilmiştir (Emirmoezzî, 2015: 140) ve Pâzûkî'nin fıkıhçı Şia, vilayet merkezli Şia'dan ortaya çıkmıştır (Pâzûkî, 2015: 176) cümlelerini anmakta fayda vardır.

Bize göre en azından Tebriz, Konya ve Bağdat ekseninde Türk-Türkmen devletleri için Safevîlerin birinci döneminin sonu ve ikinci döneminin başlarına kadar Şia kavramını kullanarak bu devletleri on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkan Şariatçı Şia'nın selefleri gibi göstermek anakronik bir hatadır. Bahsi geçen coğrafyada zikredilen devletler için kroniklerde kullanılan Şia kavramı ve Şiilik tanımı bir hipernim (hypernym)dir. Mecalis'ül-Müminin'de de görüldüğü üzere Şia kavramı ortodoks düşüncenin karşısında kullanılan bir kavramdır ve dolayısıyla Şiilik,

dönem kaynaklarında mezhepsel bir formülizasyon olmaktan ziyade düşünsel bir perspektiftir.

Dahası, dönem Şiiliği ile günümüz Şiiliği arasında dramatik farklılıklar görülmektedir. Yani Gali Şiilik ile günümüzdeki fikhî ve şer'î Şiilik arasındaki ayırım o dönem itibari ile yoktur. Nitekim fikhî ve şer'î Şia ile Gâli Şiiliği, iki ayrı inanç sistemi ya da fikhî düzen olarak göstermek doğru olmayacaktır. Sonuç olarak tasavvufî Şii, Gâli Şii, müfrîd Şii ve Şii terimleri bir tür halk inancı sistemi halinde ortaya çıkmış ve kullanılmıştır.

Akkoyunlu Devleti'nin mezhebi söz konusu olunca, genel itibarıyla kaynaklar bu devletin resmî mezhebinin Sünnîlik olduğu hususunda olduğunda birleşmektedir. Örneğin Honcî İsfahanî eserinin başlangıcında Akkoyunluların tarihini kaleme alma nedeni ve bu sülalenin diğer hükümlerlere üstünlüğünün sebebi için yedi özelliği ele almıştır. Honcî'ye göre bu sebeplerden biri İslam'ın daveti Bayındır boyuna ulaşınca hemen kabul etmeleridir. Diğer sebep ise Mervânî, Abbasî, Büveyhî ve Saffârîler gibi kötü mezheplere bağlı olmamalarıdır. Tarihçiye göre Akkoyunlular her zaman ehl-i sünnet mezhebine bağlı ve bidatlerden uzak kalmışlardır (Honcî İsfahanî, 2004: 25-26).

Fakat yularda zikredilen Honcî'nin fikirleri hakkında bazı hususları göz önünde bulundurmak gerekir. Honcî'nin eserine bir devlet tarihçisinin metni olarak bakmak gerekmektedir. Honcî, Akkoyunlular tarihini devletler nezdinde dönemin resmî mezhebine göre ele almıştır ve birçok hadiseyi kendi mezhep taassubuna uygun yazmak istemiştir. Örneğin bir önceki bölümde geçtiği üzere Honcî, Uzun Hasan ile Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın münasebetlerine derinden, sosyokültürel ve politik açıdan değil Sultan Yakup döneminde Yakup ile Safevî şeyhlerinin mücadelesi açısından bakarak Safevî şeyhlerini nankörlükle suçlar.

Nevâyi, Hasan Bey Rûmlû'nun Ahsen'üt-Tevarih isimli eserine yazdığı girişte, Karakoyunluların mutaasıp Şia, Akkoyunluları ise mutaasıp Sünnî olduklarını kaydetmiştir. Nevâyi bu iki hanedanın düşmanlıklarının bile söz konusu mezhep farklılığından kaynaklandığını dile getirir (Rûmlû, 2011: 51). Ancak Nevâyi'nin Karakoyunlu ve Akkoyunlular arasındaki husumeti

mezhepsel nedenlere bağlamasının klişe bir yaklaşım olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira bize göre bu iki hanedanın esas düşmanlık nedenlerinin toprak ve iktidar kavgaları olduğu ve mezhep sebebinin özellikle tarihçiler tarafından bir örtü olarak kullanıldığı düşüncesinin daha sağlıklı olacağı kanısındayız.

Faruk Sümer, Uzun Hasan'ın Sünniliğe katı bir şekilde bağlı olduğunu belirtmiştir. Sümer, Uzun Hasan'ın kız kardeşi Halime Beyüm'ü Cüneyd ile evlendirmesini ve Cüneyd'i yanında bulundurmasını, Cüneyd'in etrafında toplanan savaşçı müritlerinin gücünü kendi lehine kullanmak amaçlı olduğu fikrindedir (Sümer, 1976: 11). Minorsky'ye göre Akkoyunlular sadık Sünnilerdi. Bu sebepten de kendisini ehl-i sünnetin kahramanı bilen Emir Timur ile iyi münasebetleri vardı (Minorsky, 1933: 161). Ancak Minorsky'nin Uzun Hasan ile Emir Timur arasındaki münasebetlerin sebebinin mezhep birlikteliği olarak yorumlayışı tarihi gerçeklerle tam olarak örtüşmemektedir. Ortaçağda devletlerarası ilişkilerde mezhep merkeze alındığında veya mezhep merkezli genellemelere güvenildiğinde devletlerarasındaki ilişkilerin büyük bir kısmını çözümlmek zorlaşacaktır. Misal için yukarıda zikredilen Cihan Şah'ın mezhebî tutumu göz önünde bulundurulduğunda Cihan Şah ile II. Murat arasındaki yakın ve samimi ilişkiyi açıklamak çok da kolay olmayacaktır¹⁴⁹.

Araştırmacıların çoğunluğu Akkoyunluların Sünniliği konusunda hemfikir görünmektedir. İran'da Türkmen İmparatorlukları tarihçilerinden Hasanzâde ve Mîrcaferî de eserlerinde aynı meseleyi teyit ederler (Hasanzâde, 2001: 115; Mîrcaferî, 2015: 328). Ancak yine de Akkoyunlu döneminde gerçekleşen birtakım hadiseler üzerinde durmak ve kaynakları gözden geçirmek dönemin itikadî atmosferini anlamak için faydalı olacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Uzun Hasan ile Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın münasebetlerini ele aldık. Hatırlanacağı gibi Uzun Hasan, Safevî tarikatının gelişim sürecinin en hassas döneminde, öncelikle Şeyh Cüneyd'i ve sonra ise Şeyh Haydar'ı himayesi altına almıştır. Yukarıda da belirtildiği

¹⁴⁹ Cihan Şah ile II. Murat arasındaki ilişki ve işbirliği ile ilgili detaylı bilgi için bakınız: (Sümer, 2001: 436 ; Atıcı Arayancan, 2015: 137-138)

üzere Sümer gibi araştırmacılar bu irtibatın siyasi hedefler doğrultusunda geliştiği ve Safevî şeyhlerinin askerî gücünden yararlanmak amaçlı olduğunu zikretmişlerdir. Bu çıkarım devletlerin müttefik arayışında olmaları açısından gayet mantıklıdır. Yani Uzun Hasan Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar ile birleşerek ortak düşmanları olan Karakoyunlulara karşı bir cephe oluşturmuştur. Fakat burada dikkate alınması gereken husus Uzun Hasan ile Erdebil şeyhleri arasındaki ilişkinin Karakoyunlu Devleti'nden sonra da dostane bir şekilde devam etmiş olmasıdır. Zira Uzun Hasan, Karakoyunlu Devletine 1467 senesinde son verdikten sonra Savory'nin de zikrettiği gibi düzenli askerî bir güç sahibi olan ve potansiyel rakip mahiyeti taşıyan Haydar ile ittifak ve ilişkilerini sürdürmüştür (Savory, 1980: 19).

Âlem Ârâ-yı Şah İsmail adlı eserde Şeyh Haydar'ın kendi müritlerini diğer sûfilerden ayırmak için 'tac-ı haydarî' (kızılbaş börtü/takkesi) şeklinde adlandırılan başlığı önerdiği nakledilir. Uzun Hasan'ın bu taçtan kendisine de gönderilmesini istemesi, gönderilen tacı öperek başına koyması, çocuklarına da aynısını emretmesi, bahsedilen çıkar birliğinden daha öte bir ilişkiyi kanıtlar (*Âlem Ârâ-yı Şah İsmail*: 26).

Burada Uzun Hasan'ın Erdebil şeyhleriyle ilişkisinin önemli sebeplerinden biri de siyasi çıkar olsa da kendisinin bölgede on beşinci yüzyıldan itibaren güçlü bir şekilde yayılan tasavvufî hareketlere ilgi ve saygı duyduğu unutulmamalıdır. Mîrcaferî'ye göre Uzun Hasan sûfî şeyhler ve dervişlere özel bir hürmet gösterirdi. Ayrıca diğer din ve mezheplere ile hoşgörülü davrandığı bilinmektedir. Örneğin Hıristiyanlara karşı müsamahakâr davranıp kilise yaptırdığı bilinmektedir (Mîrcaferî, 2015: 328).

Hintz'e göre Uzun Hasan'ın Cüneyd ile ilişkisi siyasi nedenlere bağlı idi ancak diğer taraftan onlar için hanikahlar yaptırır, çoğu zaman dervişler gibi hırka giyip insanların karşısına çıkardı. Bu nedenle Uzun Hasan'ın ciddi manada dönemin dervişleriyle benzer bir inanç yakınlığı iddia edilebilir (Hintz, 2000: 156).

Uzun Hasan'ın dervişler, sûfiler ve bu kitlenin inanç sistemine gösterdiği saygının siyasi amaçlı bir manevra mı olduğu, yoksa gerçek ve içten bir sevgi mi olduğu meselesi eldeki kaynaklar düşünüldüğünde daha fazla açıklığa

kavuşturulamaz. Son olarak Kitab-ı Diyarbekriyye’de geçen bir olayla bu konuyu kapatabiliriz. Hâkimiyetinin ilk yıllarında Diyarbakır’da Baba Abdurrahman ile görüşmesinde, Baba Abdurrahman’ın Uzun Hasan’a bir kadeh şarap vererek, kendi belindeki sargıyı açıp Uzun Hasan’ın beline bağlaması ve Karakoyunlu emiri Rüstem Tarhan ve Hasankeyf’in kuşatılması ile ilgili kehanette bulunması¹⁵⁰ (Tahrani, 1977: 253-254, 393-394) Uzun Hasan’ın etrafında bu tip karakterlerin yer aldığı ve kendisinin de bunlara güvenerek saygı gösterdiğinin örneklerindedir. Buna ilaveten *Âlem Âra-yı Eminî*’de geçtiği üzere Uzun Hasan hâkim olduğu bölgede dört yüze yakın sayıda hanikah ve tekke yaptırmıştır (Honcî İsfahanî, 2004: 35)¹⁵¹.

Öteki taraftan tarihi kaynaklarda Akkoyunlu konfederasyonunda yer alan oymak beyleri ve ayrıca ordu emirlerinin isimleri yanında “baba”, “pir” ve “sûfi” gibi sıfatların bulunmasını Ön Kızılbaşlık inancının yaygınlığının bir göstergesi olarak kabul edilir. Ayrıca Sûfi Halil Musullu gibi birçok emirin söz konusu inanç sistemine bağlılıkları da bilinmektedir (Hasanzâde, 2001: 117). Öyle ki *Hülasat’üt-Tevarih*’de geçtiği üzere, Akkoyunlu Sultanı Elvend’in Kum şehri hâkimi olan *Eslemiş Bey*, göğsüne “ya Ali” sözcüklerini dövme ile yazdırmıştır (Münşî Kumî, 2005: 76).

Dolayısıyla Akkoyunlu sultanlarından kimilerinin bölgede baskın bir kültür halinde olan Ön Kızılbaş-Alevi motiflerini, tıpkı Cihan Şah döneminde olduğu gibi kestikleri sikkelerin üzerin koydurtması pek şaşırtıcı olmayacaktır. Hakikaten de Uzun Hasan, Sultan Yakup ve Rüstem Padişah döneminden kalma bazı sikkelerin üzerinde söz konusu inanç sistemini yansıtan motifler bulunmaktadır. Bu sikkeler az sayıda olup çok yaygınlık göstermese de dönemin düşünsel ve itikadî yapısını göstermek açısından

¹⁵⁰ Bu hadise hakkında etraflı bilgi için bakınız: (Tahrani, 1977: 253-254, 279-280)

¹⁵¹ Günümüzde Diyarbakır’da Alevi Türkmen ocaklarından birisinin *Akkoyunlu Ocağı* ismini taşıması konumuz açısından bir hayli önemlidir. Bu ocağın bir taraftan Akkoyunlu döneminde kurulduğu ve Akkoyunluların himayesinde olduğunu göstererek diğer taraftan söz konusu ismin önceki sayfalarda zikredildiği gibi Güney Azerbaycan’ın Makû dağlık alanında yaşayan Alevi-Kızılbaş topluluğunun kendilerini Karakoyun ismi ile anarken aslında bir etnonim ile inanç sisteminin birleşmesinden ortaya çıkmış olması gibi, burada kullanılan Akkoyunlu Ocağı da aslında buna benzer bir durum olabilir. Ancak bu konunun netliğe kavuşması, yeni belgeler eşliğinde alan araştırması yapılmasıyla sayesinde gerçekleşebilecektir. Diyarbakır’da Akkoyunlu Ocağı’nın var olması, Dr. Bülent Akın’ın bölgedeki bir alan araştırması sırasında elde ettiği bilgiden öğrenilmiştir.

hayli önem taşımaktadır (Turâbî Tabâtabâyî, 1977: 44-48, 75-76, 92, 100, 121, 127).

Yukarda Akkoyunlu devletinin mezhebî özelliklerine bakıldığında devletin resmî mezhebinin Sünni olduğu bilinse de söz konusu dönemde Alevi- Ön Kızılbaşlığın ciddi şekilde yaygın olduğu da görülmektedir. Devlet çapında resmi mezhep Sünnilik olsa da Akkoyunlu konfederasyonuna bağlı kalabalıkların büyük ölçüde Alevi- Ön Kızılbaşlığa bağlı olduğunu düşündürecek birçok delil mevcuttur. Çalışmamızın birinci bölümünde gösterildiği gibi Karakoyunlu ve Akkoyunluların toplumu büyük oranda benzer bir yapıya sahiptir. Söz konusu devletlerin yapısı genelde Türkmen ve az sayıda da Kürt oymak ve aşiretlerinden oluşmuştur ki bu oymak ve aşiretlerin ortak özellikleri konar göçerlik ve hayvancılığa dayalı olmalarıdır. Bunun yanı sıra on beşinci yüzyılda Orta Asya'dan gelen Türkmenlerin kendilerine ait eski inançlardan yola çıkarak İslam'ı yorumladıkları düşünülürse her iki devleti teşkil eden halkın, halk Müslümanlığı ve Ön Kızılbaş-Alevi inanç sistemi çevresinde toplanması gayet normal olmalıdır. Bunun yanı sıra göz önünde bulundurulması gereken bir diğer önemli faktör de medrese ve medrese sisteminin halk inançları üzerine etkisidir. Ancak medreseler yerleşik hayata mahsustur. Bu bağlamda konar göçer yaşam tarzına sahip Türkmenlerin, sistematik medrese etkisinde kalmamış olmaları her iki toplumun -ister Karakoyunlu ister Akkoyunlu- bir diğer ortak özelliğidir. Bununla birlikte, Karakoyunlu toplumunun itikadî özelliklerinin aslında Akkoyunlular için de geçerli olduğunu düşünmek yerinde olacaktır.

SONUÇ

Safevî Devleti yaklaşık iki buçuk asırlık tarihi ile özellikle günümüz siyasi İran ve bu siyasi coğrafyada yaşayan halkları en derin şekilde etkileyen Türk-İslam devletlerinden biridir. Safevîlerin etkisi sadece İran coğrafyası ile sınırlı kalmamıştır. Söz konusu devlet, kuruluşundan itibaren komşu devletler ve özellikle tebaasının büyük çoğunluğu Türkmenlerden oluşan Osmanlı Devleti'nin iç ve dış siyasetinin yanı sıra bu devletin Anadolu'daki demografik ve etnik yapısına devamında ise dinî uygulamalarına etki etmiştir.

Safevî Devleti bir sûfî tarikatın ürünüdür. Bu tarikat, kuruluşunun ilk yıllarından itibaren Türkmenlerin büyük bir kısmının manevi ocağı haline gelmiştir. Tarihi Azerbaycan, Horasan, Irak, Suriye ve Anadolu Türkmenleri, Erdebil Tekkesi etrafında birleşerek bu Safevîye şeyhlerinin toplumsal tabanını oluşturmuşlardır. Erdebil şeyhleri, Cüneyd'den itibaren siyasallaşan tarikatın manevi kutupları olsalar da çevrelerinde konumlanan Türkmen kitlelerin siyasi ve ekonomik isteklerini yerine getirmekle de yükümlüdürler. Bir şeyhin ölümü sonrasında hanedandan başka bir kişinin tarikatın başına getirilmesi uygulaması ile devletleşme sürecini somut uygulamalarla gösteren Safeviyye, Türkmenleri bütün itikatlarıyla himayesini altına almaya başlamıştır. Erdebil şeyhlerinin etrafındaki birincil halkayı temsil eden ve umera-yı sûfiyye (seçkin kişiler) olarak adlandırılan bir zümrenin gerçekleştirdiği hanedana ait bu devamlılık, çevredeki Türkmen kitleler tarafından da desteklendiği için söz konusu devletleşme sürecinin temel taşlarından biridir. Bu faaliyetlerin sonunda Safevî Devleti, Türkmenlerin uzun yıllar süren çabaları sonucunda ortaya çıkmayı başarmış, kendinden önce selefleri olan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen Devletlerinin yerine geçmiştir. Türkmenlerin kendi ideolojileri, kendi inanç sistemleri, kendi yaşam tarzları ve bu yaşam tarzının benimsettiği ekonomiye uygun bir şekilde oluşturdukları Safevî Devleti tarih sahnesine adım atmıştır.

Savory, Aram gibi Safevi toplum ve medeniyeti hakkında çağdaş tarih yazımının ana hatlarını çizmiş araştırmacıların vardığı Safevî tarihinin

dönemlendirme yaklaşımına karşın tezimizde inceleme fırsatı bulduğumuz dönem kaynakları temelinde söz konusu tarihin daha iyi anlamlandırılmasına imkan tanıyacak yeni kavramlar öne sürmüş bulunmaktayız. Bunlar arasında en önemlilerinden birisi “I. Dönem Safevî Devleti” tanımlamasıdır. Söz konusu yaklaşım, 1533’e kadar, devletin yönetim tarzı, ordusu, kültürel özellikleri, bürokratik ve itikadî yapısı ile tamamen bir Türk-Türkmen yapılanması olduğunu işaret etmektedir. Safevî Devletini etraflarındaki diğer devletlerle karşılaştırınca yukarıda sayılan özellikleriyle Karakoyunlu ve özellikle Akkoyunlu Devletleri’ne benzediği görülmektedir.

Bu devletin itikadî özelliklerini ilk yansıtan devletin Karakoyunlu Devleti olduğunu söylemek mümkündür. Bu varsayımın Karakoyunluların devletinde temelleri atılan inanç sistemi I. Safevî döneminde devletin resmî ideoloji ve inancı haline gelmiştir. Ne var ki ilerleyen süreç içerisinde -Sefevîlerin II. döneminden itibaren- özellikle Türkmenlerin siyasi münakaşaları ve iç anlaşmazlıkları sebebiyle bu yapı çözülmeye yüz tutmuştur. Söz konusu dönemde, başta sultan olmak üzere Türkmen-Kızılbaşların otoritesini kırmaya yönelik bir takım girişimlerde bulunulmuştur.

Safevî Devleti’nin omurgası olan Türkmenleri zayıf düşürerek etkisiz hâle getirmek için onların inanç sistemini sarsmaya yönelik siyasetler de uygulanmıştır. Bu doğrultuda Şah İsmail döneminde Safevî sarayına gelen, ancak istediklerini elde edemeyen din bilginleri, Tahmasb tarafından hoş karşılanarak sarayda yer edinmiş ve bunların vasıtasıyla devletin yapısı Türkmen-Kızılbaş inancı temelinden şeriatlandırılan İsnâaşeri Şia’ya dönüştürülmek istenmiştir. Böylelikle devletin I. döneminde söz sahibi olan Türkmen-Kızılbaş inanç önderleri yerine, Safevî Devletinin II. döneminden itibaren Arap din âlimleri devlet kademesinde güç kazanmaya ve kadrolaşmaya başlamıştır. Bu değişimin devamında ise devlette etkin olan Arap fukahanın öğrencilerinden oluşan Farsî din adamları Mehdi’nin naibleri olarak devletin içinde önemli yerlere gelmişlerdir.

Bu değişimin, Safevi topraklarında farklı kimlik ve inanç özelliklerine bağlı toplulukları da etkilemiştir. Medreselerin yaygınlaşmasıyla özellikle şehirlerden başlayarak, devletlerin dini/mezhebi homojenleştirme siyasetleri

etkisini göstermiştir. Bu ise bölgenin bir kısmında daha sonraki dönemlerde karşılaşacağımız mezhepsel yekpareliğin önünü açmıştır. Safevî tarihinde somut olarak gördüğümüz bu süreçte ilk olarak Sünni mezhebi benimseyen insanlar Türkmen-Kızılbaş propagandaları etkisinde kalmış; sonrasında ise Şeriatçı İsnâaşeri Şia'ya maruz kalarak bu yeni mezhebi kabul etmişlerdir. Böylece Safevî idaresindeki toplumsal dönüşüm gerçekleşmiş ve yeni bir mezhep merkeziyeti etrafında yeni bir toplum inşa edilmiştir.

İnanç sistemi değişimi ister din bilginleri kadrosu sahasında olsun ister inanç sistemi ve itikadî boyuttaki değişimin etkileri olsun günümüze kadar devam eden en önemli meselelerden birisidir. Zira Şah İsmail döneminde, Mehdi'nin naibliği sadece şaha ait ve onun meşruiyet kaynaklarından bir unvan; Safevî Devleti'nin II. öneminden itibaren din âlimleri ve fukahanın tekeline geçmiştir. İlerleyen zamanlarda din âlimleri, yer yüzü hâkimiyetini Mehdi'nin hakkı olduğu fikrini ve bunun devamında Mehdi'nin kayıp olduğu dönemde hâkimiyet hakkının da fukahaya geçtiğini savunarak sultanların hâkimiyetini gayrı meşru bilip bu hakkı gasp ettiklerini ileri sürmüşlerdi. Bu düşüncenin sonucunda siyaset ve dünyevi işleri kendi mirasları olarak bilen din adamları, siyaset ile dini bir araya getirerek gün geçtikçe yetki alanlarını genişletmeyi başarmışlardır.

Çalışmamızın Safevi tarihine getirdiği yenilikleri maddeleyecek olursak:

Safevî Devleti, Orta Asya'dan Avrupa'ya kadar uzanan Türk devlet geleneğinin bir parçasıdır. Yönetim tarzı, teşkilatlanması, özellikle ordu yapılanması açısından Türk devlet geleneğinden ayrı düşünülemez.

Safeviler, Karakoyunlu ve Akkoyunlu coğrafyasında bir inanç sistemi etrafından örgütlenmiş olan Türkmen toplulukların meydana getirdiği bir devlettir. Söz konusu inanç birlikteliğinin merkezinde -özellikle I. Dönem (1501-1533) olarak adlandırdığımız süreçte- Türkmen Kızılbaşlığı yer almaktadır. Türkmen Kızılbaşlığının devlet yapısındaki somut etkisi, ilk olarak Karakoyunlularda görülür.

II. Safevî Döneminden önce kaynak ve kroniklerde geçen bir hipernim olan Şia kavramı, II. Dönemden itibaren ortaya çıkan Şeriatçı Şia ile aynı

manayı taşımamaktadır. Dolayısıyla anılan dönemlerde kaynaklarda geçen Şia kavramının dönemin şartları ve Şia kavramının içerdiği manaya göre ele alınması gerekmektedir.

Söz konusu Şia kavramı, Safevî Devletinin II. Döneminde olunca bu dönemden itibaren Türkmen Kızılbaş inancı, yerini şeriatçı İsnâaşeri Şia mezhebine bırakmak durumunda kalmıştır. İsmi geçen şeriatçı İsnâaşeri Şia ile Türkmen Kızılbaş inanç sistemi inançsal ve uygulamalar açısından ciddi farklılıklar taşımaktadır. Nitekim sırf isim benzerliği veyahut on iki imam kültü ortaklığından dolayı Türkmen Alevi Kızılbaşlığının söz konusu Şeriatlandırılan İsnâaşeri Şia kavramı altında ele alınması, ister tarihi ve bilimsellik açısından ister günümüz siyasetleri açısından ciddi yanlışlara yol açacaktır.

Buraya kadar ele alınan konular odağında düşünüldüğünde; Safevî Devleti'nin II. Döneminden itibaren başlatılan yönetim tarzı, ordu, kültürel, bürokratik ve itikadî reformların sebepleri, buna bağlı olarak dini hükümlerin tartışılma zeminleri, Erdebil Tarikatının konumunu ve önemini kaybetme süreci, Şeriatçı Şia'nın güçlenmesinin Safevî hakimiyeti alanı içinde tasavvufî tarikatlar üzerindeki etkileri, Safevî idaresinde Gürcü, Çerkez ve Ermenilerden oluşan topluluğun yükselerek Türkmen Kızılbaşların üzerindeki etkileri ve bütün bunların sonucunda Safevî Dönemindeki toplumsal değişim ve dönüşümün dinamiklerinin açık bir şekilde ortaya konması konuları, bu tezin kapsamının dışında kaldığı için sonraki çalışmalarda incelenecektir.

KAYNAKÇA

- . (1970). *'Âlem Ârâ-yı Şah İsmail*. (A. Muntazır Saip, Ed.) Tahran: Bûngah-ı Tercüme ve Neşr-i Kitap.
- Abdâl, Ş. H. (1924). *Silsilet'ün-Neseb*. Berlin: İran-şehr.
- 'Abdolî, A. (1993). *Nazar-i ber Camia-yı Aşayiri-yi Talış*. Tahran: İntişarat-ı Müessese-yi İtilaat.
- Afşar, İ. (1975). Arz-ı Sipah-ı Uzun Hasan. *Mecelle-yi Dânişkede-yi Edebiyat ve ûlûm-ı İnsanî-yi Dânişgâh-ı Tahran* , 26-66.
- Ağacerî, S. H. (2011). *Mukaddime-yi ber Münasibat-ı Din ve Devlet der İran-ı Asr-ı Safevî*. Tahran: Tarh-ı Nev.
- Aka, İ. (2014). “Selçuklu Sonrası Orta Doğu’da Türk Varlığı”, *Türkler Ansiklopedisi*, C.6. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Allahyâri Tebrizî, M. (2013). Nakdî ber Makale-yi Eş'âr-ı Bâzmânde ez Divan-ı Hakîkî. *Güzarış-ı Mirâs* , 24-31.
- Ârâm, M. B. (2015). *Endişe-yi Tarih-nigari-yi Asr-ı Safevî* (2nd Edition ed.). Tahran: İntişarat-ı Emir Kebir.
- Aslanî, M. (2008). Tesir-i İddia-yı Mehdeviyet der İcâd-ı Devlet-i Muş'a'şaiyan. *Meşrik-i Mevud* , 85-98.
- Atıcı Arayancan, A. (2015). Karakoyunluların Menşeî Hakkında Bazı Görüşler. In T. v. Gündüz, *Oğuzlar (Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri)* (pp. 137-140). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.
- Attar, A. (2004). Şah İsmail'in Medenî Mirâsı. *Varlık* , 5-18.
- Attar, A. (2007). *İran'ın Etnik Yapısı (Yakın Dönem ve Günümüzde)*, Ankara: Divan Yayıncılık

- Aubin, J. (1976). Nükât-i der Bare-yi Esnâd-ı Akkoyunluhâ. (Y. Şehîdî, Ed.) *Berresihâ-yı Tarihî*, 197-242.
- Aydoğmuşoğlu, C. (2013). Safevî Çağına Ait Üç Türkçe mektup ve Değerlendirilmesi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 411-420.
- Barbaro, J. (1971). *Sefernâmeha-yı Veniziyân der İran(Şeş Sefernâme)*. (M. Emirî, Trans.) Tahran: Hârezmî.
- Barbaro, J. (2016). *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*. (T. Gündüz, Trans.) İstanbul: Yeditepe.
- Barkan, Ö. L. (1980). *Türkiye'de Toprak Meselesi (Toplu Eserler I)*. İstanbul: Gözleme Yayınları.
- Blaga, R. (1997). *İran Halkları El Kitabı* (I ed.). ---: Yeni Zamanlar Dağıtım.
- Browne, E. (1960). *Tarih-i edebiyat İran ez Agaz-ı Ahd-i Safevî yye ta Zaman-ı Hazır* (Vol. IV). (A. Hikmet, Trans.) Tahran: İbn-i Sina.
- Burn, R. (1938). Coins of Jahân Shâh Kārā Koyūnlū and Some Contemporary Rulers. *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, XVIII, 173-197.
- Busse, H. (1989). *Pejuhiş der Teşkilat-ı Divân-ı İslamî*. Tahran: Muessese-yi Mutala'ât ve Tahkikaât-ı Ferhengî.
- Caferiyân, R. (2011). *Atlas-ı Şia*. Tahran: Saziman-ı coğrafyayi-yi Nirûha-yi Müsellah.
- Caferiyân, R. (2011). *Safevîyye der Arsa-yı Din, Ferheng ve Siyaset* (Vol. I). Kum: Pejuhişgah-i Havza ve Dânişgâh.
- Caferiyân, R. (2015). *Kâvüşha-yı Taze der Bâb-ı Rûzgâr-ı Safevî* (II ed.). Kum: Edyân.

- Cambridge, Ü. (2015). *Tarih-i İran (Devre-yi Safevîyân)*. (Y. Ajend, Trans.) Câmî.
- Canatar, M. (2013). Vekilharç. *İslam Ansiklopedisi* , 43, 10-11.
- Celeleddin Devânî, M. (---). *Arz-ı Sipah-ı Uzun Hasan*. Tahran: Kütüphâne-yi Meclis-i Şevrâ-yı Milli, Elyazma Eserler No: 10724, Kayıt No: 87893.
- Chardin, J. (1994). *Sefernâme-yi Şardin* (Cilt. II ve III). (İ. Yâğmayî, Trans.) Tahran: Tûs.
- Cihan Şah bin Kara, Y. (2014). *Divân-ı Cihan Şah Hakîkî*. (H. Ownuk, Ed.) Tahran: Behcet.
- Della Valle, P. (1992). *Sefername-yi Pietro Della Valle: Kısmat-ı Merbut be İran*. (Ş.-d. Şifâ, Trans.) Tahran: İlmî Ferhengî.
- DİA. (2002). Kelânter. In İ. A. Merkezi, *İslam Ansiklopedisi* (Vol. 25, p. 203). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Dihgân, İ. (1956). *Bahş-ı Safevîyân ez Kitab-ı Hulâsat'üt-Tevarih*. Erâk: Ferverdîn.
- Dinperedt, V. H. (2015). Islahat ya Kanun-nameha-yı Uzun Hasan der İstikrar-ı Nazm-ı İranî. *Tarihnâme-yi İran b'ad ez İslam* , 51-77.
- Durmuş, T. I. (2014). Siyasi bir Rekabetin Enstrümanı Olarak Ortaçağda Sanat. *Divan Edebiyatı Araştırmalar Dergisi* , 12, 65-76.
- Ebî Halef el-Kumî, S. b. (1982). *Kitab'ül-makalat ve el-firak* (Vol. II). Tahran: İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî.
- Ebrû, H. (1972). *Zeyl-i Cami'üt-tevârih*. Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Milli.
- Ebrû, H. (2002). *Zübdet'üt-tevârih*. (S. K. Hacseyyidzâde, Trans.) Tahran: Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslamî.

- Efendiyev, O. (2007). *Azerbaycan Safevîler Devleti*. Baku: Şark Garp.
- el-Mer'aşî el-Şûşterî, K. N. (1601). *Mecalis'ül-Müminin*. ---: Kütüphane-yi Meclisî Şevra-yı Milli, No: 63273.
- el-Şeybî, K. M. (2007). *Teşeyyu' ve Tasavvuf*. (A. R. Zekâveti Karagözlü, Trans.) Tahran: Emir Kebir.
- Elvîrî, M. (2006). *Zindigî-iy Ferhengî ve Endişe-yi Siyasî-yi Şiayân ez Sokut-ı Bağdat ta Zuhur-ı Safevîye(h.656-907)*. Tahran: Danişgâh-ı İmam Sadık.
- Eminî el-Necefî, A. (1983). *Şüheda'ül-Fazilet*. Beyrut: Müessiset'ül-vefa.
- Emirî Herevî, S. M. (1968). *Revzat'üs-Selâtin ve Cevahir'ül-'acayıp*. (S. H. Râşidî, Ed.) Kırâçî: Vefâyî Printing.
- Emirmoezzî, M. A. (2015). *Teşeyyu': Rişehâ ve Bâverhâ-yı İrfânî*. (N. Allahdînî, Trans.) Tahran: Nâmek.
- Erdebilî, İ.-i. B. (1999). *Safvet'üs-Safa*. (G. Tabâtabâyî Mecd, Ed.) Tahran: Zeryâb.
- Erdem, İ. (2002). Karakoyunlular: Tarih Sahnasına Çıkışları ve Kökenleri, *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt: 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Erdem, İ. v. (2007). *Ak-Koyunlu Devleti Tarihi* (Vol. VI). Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Farruhî, Y. E. (2015). Pejûhiş-i der bare-yi Ta'amûlat-ı Siyâsî-yi Kabayil-i Kürd ba İttihadiye-yi Nizâmî-yi Karakoyunlu. *Dü Faslnâme-yi İlmî Pejûhişî-yi Tarihnâme-yi İrân-i Ba'd ez İslam*, 8, 175-196.
- Fekete, L. (1936). İran Şahlarının İki Türkçe Mektubu. *Türkiyat Mecmuası*. 5, 269-274.

- Felsefi, N. (1954). *Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel: ez Veladet ta Padişâhî*. Tahran: İntişârât-ı Dinişgah-i Tahran .
- Ferehani Münferit, M. v. (2011). Endişe-yi Mevyd-girayi der Devre-yi Safevîye. *Faslname-yi İlmi Pejuhişi-yi Tarih-i İslam ve İran-ı Danişgah-ı El-Zehra , VIII*, 87-113.
- Fersefi, N. (1969). *Tarih-i Zindegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel*. Tahran: Danişgâh-ı Tahran.
- Floor, W. (2012). *Nizam-ı Kazayi-yi Asr-ı Safevî* . (H. Zendiyye, Trans.) Kum: Pejuhişkede-yi Havze ve Danişgah.
- Foran, J. (1999). *Mukavemet-i Şikenende, Tarih-i Tahavvulat-ı İçtimai-yi İran(ez 1500 ta İnkilap)*. (A. Tedeyyün, Trans.) Tahran: Resâ.
- Frye, R. N. (1975). *The Golden Age of Persia: The Arabs in The East*. New York: Barnes & Noble books.
- Frye, R. N. (1985). *Asr-ı Zerrin-i Ferheng-i İran*. (M. Recepniyâ, Ed.) Tahran: Sorûş.
- Gaffarî Kazvinî, K. A. (1965). *Tarih-i Cihanârâ*. (M. Minevi, Ed.) Tahran: Kitab Furuş-yi Hâfiz.
- Gölpınarlı, A. (1977). Kızılbaş. In ---, *İslâm Ansiklopedisi* (pp. 789-795). İstanbul.
- Gordlevsky, V. A. (2011). Karakoyunlu(Maku Hanlığı'na BİR Geziden Derlenmiş Bilgiler). *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* , 83-125.
- Grey, C. (1873). *A Narrative of Italian Travels in Persia, in The Fifteenth and Sisten Centuries*. London: Printed For Hakluyt Society.
- Gündüz, T. (2008). Safevîler. *İslam Ansiklopedisi* , 35, 451-457.
- Gündüz, T. (2010). Şah. *İslam Ansiklopedisi* , 38, 248-250.

- Gürcî, E. (2017). *Fıkh ve Fukahâ*. Tahran: Semt.
- Hâciyânpûr, H. E. (2013). Kârkerdhâ-yı İctimai-yi Tarikat-ı Nurbahşîyye ez Ağaz ta Asr-ı Safevî. *Pejuheşname-yi Tarih-i İctimai ve İktisad-i* , 25-46.
- Hafız Ebru. (1994). *Zübdet'üt-Tevarih*. Tahran: Neşr-i Ney.
- Hândmîr. (2002). *Tarih-i Habib'üs-Siyer* (Vol. IV). (C. Hümâyî, Ed.) Tahran: Hayyam.
- Hasanzâde, İ. (2001). *Hükümet-i Türkemanan-ı Karakoyunlu ve Akkoyunlu der İran*. Tahran: Semt.
- Hasanzâde, İ. (2001). Sahtâr-ı İli-yi Hükümethâ-yı Türkeman ve Bisübâti-yi Siyasî . *Tarih-i İran* , 93-116.
- Heyet, C. (1980). *Azerbaycan Edebiyat Tarihine bir Bakış* (Vol. I). Tahran: Varlık.
- Heyet, C. (2004). Azerbaycan'ın Türkleşmesi ve Azerbaycan Türkçesinin Teşekkülü. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* , I, 7-19.
- Heyet, C. (2004). Şah İsmail Hatâyî'nin Azerbycan Dili ve Edebiyatına Tesiri. *Varlık* , 19-22.
- Hil'atberî, A. ., (2010). Berresi-yi Delâyil-i Tenezzül-i Câygah-ı Vezaret der Devre-yi Evvel-i Safevî. *Pejuhişhâ-yı Tarihi-yi İran ve İslam* , IV, 31-52.
- Hillenbrand, R. (2015). Mimari-yi İran der Devre-yi Safevîyan. In C. University, *Tarih-i İran Devre-yi Safaviyan* (Y. Ajend, Trans., pp. 403-494). Tahran: Câmî.
- Hintz, W. (2000). *Teşkil-i Devlet-i Milli der İran(Hükümet-i Akkoyunlu ve Zuhur-i Devlet-i Safevî)*. (K. Cihandârî, Trans.) Tahran: Hârezmî.

- Hinz, W. (1986). *Teşkil-i Devlet-i Millî der İran*. Tahran: İntişarat-ı Hârezmî.
- Honcî İsfahanî, F. b. (2004). *Tarih-i 'Âlem Ârâ-yı Eminî: Şerh-i Hükmrâni-yi Selatin-i Akkoyunlu ve Zuhur-i Safevîyân*. (M. E. Aşık, Ed.) Tahran: Miras-i Mektub.
- Hudiyev, N. (2006). Şah İsmail Hatâyî ve Azerbaycan Dili. *Varlık* , 26-33.
- Hümbet Oğlu, N. T. (2000). *Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerinin Tarihi Muasır Türk Tarihşinashlığında*. Baku: Çaşioğlu.
- Hümeynî, S. H. (2013). *Ferhengî Cami'-i Fırak-ı İslamî*. Tahran: İttılaat.
- Hüseynî Türbetî, E. T. (1964). *Tezukat-ı Timurî*. Tahran: Esedî.
- Hüseynî-zâde, S. M. (2002). Muhakkık Kerekî ve Devlet-i Safevî. *Faslnâme-yi İlmi Pejuhişi-yi Ulum-ı Siyasi* , 82-102.
- İbn-i Arabşâh, A. b. (2008). *Acâib 'ül-makdur fi Nevâib-i Timur*. (Z. Süheyl, Ed.) Dımışk: el-Tekvin.
- İbn-i Fehed el-Hillî, A. b. (1997). *Âyin-i Bendegî ve Niyâyış (Tercüme-yi Uddet't-Dâ'i)*. Kum: Bünyad-ı Maarif İslamî-yi Kum.
- İnalçık, H. (2016). *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağı (1300-1600)*. (R. Sezer, Trans.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İsfahan-i, F. b., & Honcî İsfahanî, F. (2001). *Tarih-i Âlem Âra-yı Eminî*. Tahran: İntişarat-ı Hanevade.
- İsfendiyârî, İ. (1996). *Tavayüf'ül-Gulat*. Tahran: Merkez-i Çâp ve Neşr-i Saziman-ı Tebligat-ı İslamî.
- Ispanakçı Paşazâde, M. A. (2001). *İnkilab-ı İslam Beyn'el-Havas ve'l-Avam*. Kum: Delîl.

- İşrakî, İ. (----). Arz-ı Sipah-ı Şah Tahmasb ve Mukayese-yi an ba Arz-ı Sipah-ı Uzunhasan Akkoyunlu. *Mecelle-yi Berresiha-yı Tarih-i* , III, 123-148.
- İvanov, V. (1940). *The Gabrdi dialect spoken by the Zoroastrians of Persia*. Roma: G. Bardi.
- Kaempfer, E. (1985). *Sefernâme-yi Kaempfer*. (K. Cihandârî, Trans.) Tahran: Hârezmî.
- Kallek, C. (2002). Muhakkık-ı Sâni Kerekî. *İslam Ansiklopedisi* , 25, 280-282.
- Kesrevî, A. (2001). *Şeyh Safî ve Tebâreş*. Tahran: Firdevsî.
- Kiyâ, S. (1949). *Vajenâme-yi Taberi*. İntişarat-ı Danişgah-ı TahranTahran.
- Köprülü, F. (1942). Yeni Fârisîde Türk Unsurları. *Türkiyat Mecmuası* , 1-16.
- Köprülü, F. M. (1989). *Edebiyat Araştırmaları* (Vol. II). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kuşçuoğlu, B. (1991). *Beyrek Kuşçuoğlu (Kelamları)* . (H. Muhammedzâde Sıddik, Ed.) Tahran: ---.
- Lambton, K. S. (1956). Quis Custodiet Custodes. *Studia Islamica* , VI, 125-146.
- Laşey, H. (1989). “İbahiyye”. In *Dairet'ül-maarif-i Büzürg-i İslamî* (Vol. II, pp. 301-304). Tahran: Merkez-i Dairet'ül-maarif-i Büzürg-i İslamî.
- LE Strange, G. (1905). *The Lands Of The Eastern Caliphate*. London: Cambridge University Press.
- Lockhart, L. (2012). Sipah-ı İran der Devre-yi Safevî. In Y. Ajend, *Safevîyân* (pp. 321-336). Tahran: Mevlâ.

- Macit, M. (2002). *Karakoyunlu Cihan Şah Hakîkî'nin Türkçe Şiirleri*. Ankara: Grafik yayınları.
- Macit, M. (2012). *Karakoyunlu Cihan Şah Hakîkî Divânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Mackenzie, D. (1961). The Origins of Kurdish. *Transactions of the Philological Society* , 68-86.
- Mazzaoui, M. M. (1972). *The Origins of the Şafawids; Şī'ism, Şūfism, and the Ġulât*. Wiesbaden: F. Steiner.
- Mazzaoui, M. M. (2010). *Peydayiş-i Devlet-i Safevî* (II ed.). (Y. Ajend, Trans.) Tahran: Neşr-i Güstereh.
- Meclisî, M. B. (1983). *Bahâr'ül-envâr* (2nd ed., Vol. 25). Tahran: Müesseset'ül-vefa.
- Minorsky, V. (1933). İran der Sede-yi Pânzdehüm (Nöhüm-i Hicri) . (M. B. Emirhânî, Ed.) *Neşriye-yi Danişkede-yi Edebiyat ve Ulûm-i İnsan-i* , 155-192.
- Minorsky, V. (1956). *Sazeman-ı İdari-yi Hükümet-i Safevî*. (M. Recenniyâ, Trans.) Tahran.
- Minorsky, V. (1986). Uzun Hasan. In Editor, *İslam Ansiklopedisi* (Vol. XIII, pp. 91-96). İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Mirahmedî, M. (1992). Kavm-i Tacik ve Ferheng-i Tacik-i der Asya-yı Merkezî. *Faslnâme-yi Tahkikat-ı Coğrafyayi* , 53-75.
- Mîrcaferî, H. (2015). *Tarih-i Tahavvülât-ı Siyasî, İçtima'i, İktisadî ve Ferhengi-yi İran der Timuriyân ve Türkemânân*. Tahran: Semt.
- Mücîr Şeybânî, N. (1968). *Teşkili-i ŞâhenŞâhi-yi Safevîyye: İhaya-ı Vahdet-i Milli*. Tahran: İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran.

- Müderrişî Tabâtâyî, H. (---). Heft Fermân ez Psişahân-ı Türkeman. *Berresiha-yı Tatihî*, 87-126.
- Muhammed bin Fellah, e.-M. (1460-61). *Kelam'ül-Mehdi*. ---: Kitaphane-yi Meclis-i Şevrâ-yı Milli, Kitaphane-yi Nusah-ı Hattî, No: 74344/5663.
- Münşî Kumî, A. b. (2005). *Hülasat'üt-Tevarih* (Vol. I). (İ. İşrâkî, Ed.) Tahran: Danişgah-i Tahran.
- Musâhib, G. H. (2002). *Dairet'ül-Maarif-i Farsi* (Vol. III). Tahran: Emir Kebir.
- Musâhib, G. H. (2003). *Dairet'ül-Maarif-i Farsî* (3 ed., Vol. I). Tahran: Emir Kebîr.
- Nasîrî, M. A. (1993). *Elkap ve Mevâcibî Devre-yi Safevî*. (Y. Rahimlu, Ed.) Meşhed: Danişgah-i Firdevsi.
- Natelhânlerî, P. (1987). *Tarih-i Zeban-ı Farsî*. Tahran: Neşr-i Nev.
- Nevbahtî, H. b. (---). *Fırak el-Şia*. Beyrut: Dâr'ül-Ezva'.
- Newman, A. (2012). Mezhep, Felsefe ve Ulûm. In Y. Ajend, *Safevîyân* (pp. 113-152). Tahran: İntişarat-ı Mevla.
- Newman, A. (2012). Mezhep, Felsefe ve Ulûm. In Y. Ajend, *Safevîyân* (pp. 113-152). Tahran: İntişarat-ı Mevla.
- Newman, A. (2014). *İran-ı asr-ı Safevî: Nevzâi-yi İmparatori-yi İran*. (B. Kerimi, Trans.) Tahran: Neşr-i Nakd-ı Efkâr.
- Newman, A. J. (2009). *Safavid Iran Rebirth of Persian Empire* (II ed.). London: I.B. Tauris.
- Nu'manî, F. (1980). *Tekamül-i Feodalizm der İran*. Tahran: Hârezmî.
- Ocak, A. Y. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklara ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Ocak, A. Y. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Olearius, A. (2007). *Sefernâme-yi Adam Olearius: İran-ı Asr-ı Safevî ez Nihah-ı Yek Alman-i*. (A. Behpür, Trans.) Tahran: İbtikar-ı Nev.
- Onuk, H. (2014). *Divan-ı Cihan Şah-ı Hakîkî*. Tahran: Behcet.
- Özaydın, A. (2013). Vezir. *İslam Ansiklopedisi* , 82-87.
- Özcan, A. (1995). Eşik Ağası. In İ. A. Merkezi, *İslam Ansiklopedisi* (Vol. 11, pp. 462-463). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Özgüdenli, O. G. (2006). Müşa'şa'lar. In *İslam ansiklopedisi* (Vol. 32, pp. 155-156).
- Özgüdenli, O. G. (2012). Akkoyunlular. In *İslam Ansiklopedisi* (Vol. 41, pp. 461-462). İstanbul.
- Özmen, İ. (1998). *Alevî-Bektaşî Şirleri Antolojisi* (Cilt. II-III-IV). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Pagirev, D. (1913). *Alfavitniy Ukazatel K Pyativerstnoy Kart Kavkazaskogo Kraya*. Tiflis: Kavkazaskiy vogenno-Topografiçeskiy Otdel.
- Parsadost, M. (2009). *Şah İsmail-i Evvel Padişah-i Ba eserhay-ı Dirpay der İran ve İrani*. Tahran: Şirket Sehamiy-i İntişarat.
- Pâzûkî, Ş. (2015). *İrfan ve Hüner der Devre-yi Modern*. Tahran : Neşr-i İlim.
- Petroşevski, İ. P. (1973). *Nehzat-ı Serbedârân-ı Horasan*. (K. Kişâverz, Trans.) Tahran: Peyâm.
- Pigolevskaia, N. (1975). *Tarih-i İran ez Devrân-ı Bâstân ra Payan-ı Sede-yi Hecdehüm-i Milâdî*. (K. Keşâverz, Trans.) Tahran: Peyam.

- Rahimlû, Y. (Tahran). Memb'i tazeyâb der Saziman-ı İdari-yi Hükümet-i Safevî. *Neşriye-yi Danişkede-i Edebiyat ve Ulum-i İslamî* , 7-17.
- Râzi, A. (1969). *Tarih-i Kamil-i İran*. Tahran: İkbâl.
- Rızayî, M. (2007). *Tarih-i Teşeyyu der Azerbaycan*. Kum: İntişarat-ı Şiaşinasi.
- Roemer, H. R. (2002). *İran der Tah-ı Asr-ı Cedit: Tarih-i İran ez 1350-1750*. (Â. Âhençî, Trans.) Tahran: İntişarat-ı Daneşgah-ı Tahran.
- Rohrborn, K. M. (2005). *Nizam-ı Eyalet der Devre-yi Safevî* (3 ed.). (K. Cihândârî, Trans.) Tahran: İlmî Ferhengî.
- Rûmlû, H. B. (2011). *Ahsen'üt-Tevârih* (Vol. II). (A.H. Nevâyi, Ed.) Tahran: İntişarât-ı Esâtir.
- Rûmlû, H.-ı. (2011). *Ahsen'üt-tevarih* (Vol. III). (A.H. Nevâyi, Ed.) Tahran: İntişarât-ı Esatir.
- Sabbağ, A. (2005). Mîrahur. In İ. A. Merkezi, *İslam Ansiklopedisi* (Vol. 30, p. 141). İstanbul: Türkiye diyanet Vakfı.
- Safa, Z. (1991). *Tarih-i Edebiyat-ı İran* (Vol. IV). Tahran: Firdevs.
- Saferî, B. (1992). *Erdebil der Güzer-i Tarih* (Vol. II). Erdebil: Danişgah-ı Azad.
- Şâhmuradî, S. M.-ı.-K. (2014). Teşeyyu-i Karakoyunluha(h.780-872). *Pejuhişha-yı Tarihi(İlmî-Pejuhişi) Danişgah-ı Edebiyat ve Ulum-ı İnsani* , 49-72.
- Şâlârî Şâdî, A. (2010). Ahvâl ve Münasibat-ı Sadreddin-i Safevî ve Nakd-ı Efsâne-yi Kasım Envâr. *Pejuheşhâ-yı Tarihi-yi Dabişkede-yi Edebiyat ve Ulûm-ı İnsani-yi Danişgah-ı İsfahan* , I, 67-100.
- Şamlu, V. (1993). *Kıtas-ı Hâkânî*. Tahran: Ferheng ve İrşad-ı İslamî.

- Sanson, P. (1968). *Sefernâme-yi Sanson*. (T. Tafazzulî, Trans.) Tahran: İbn-i Sina.
- Savory, M. R. ve öte. (2002). *Safevîyân*. (Y. Ajend, Trans.) Tahran: Mevlâ.
- Savory, M. R. (2016). *der Bab-ı Safevîyân* (2nd Edition ed.). (R. A. Ruh'ullahî, Trans.) Tahran: Neşr-i Merkez.
- Savory, M. R. (1980). *Iran Under The Safavids*. London: Cambridge University Press.
- Savory, M. R. (2002). Ouza-ı Siyasî ve Nizamî. In S. v. Başkaları, & Y. Ajend (Ed.), *Safevîyan* (Y. Ajend, Trans., pp. 65-89). Tahran: İntişarat-ı Mevla.
- Savory, M. R. (1997). Negahi be Nizam-ı İdari-yi Eyaletî der Evail-i Hükümet-i Safevî. *Ferheng, XIX*, 223-246.
- Savory, R. M. (2012). Makam-ı Halifet'ül-Hülefa der Devre-yi Safevî. In Y. Ajend, *Safevîyân* (pp. 295-307). Tahran: Mevlâ.
- Savory, R. M. (2013). In R. M. Savory, *Tahkikat-i der Tarih-i İran-ı Asr-ı Safevî (Mecmua Makalat)* (Vol. II, pp. 149-166). Tahran: Emir Kebir.
- Savory, R. M. (2013). Manasıb-ı Aslî-yi Devlet-i Safevî der Hılal-ı Sultanat-ı Şah İsmail-i Evvel. In R. M. Savory, *Tahkikat-i der Tarih-i İran-ı Asr-ı Safevî (Mecmua Makalat)* (A. Â. Gaffarîferd, Trans.). Tahran: Emir Kebir.
- Savory, R. M. (2013). Yaddaştâ-yi ber Nahve-yi İdare-yi Vilâyât der Evail-i Şahenşahi-yi Safevî. M. B. Ârâm (Ed.), *Tahkikat-i Der Tarih-i İran-ı Asr-ı Safevî (Mecmua Makalat)* (pp. 149-166). Tahran: Emir Kebir.
- Şâyiste, F. v. (2012). Berresi-yi Kârname-i Vekil-i Nefs-i Nefis-i Hümayun der Devre-yi Sultanat-ı Şah İsmail-i ve Şah Tahmasb. *Mutalaat-ı İslami: Tarih ve Ferheng*, 87, 107-119.
- Sehâvî, Ş. M. (1992). *El-Zu'ül-Lami' li-ehl'il-Karn'üt-Tasi'* (Vol. III). Beyrut: Dar'üc-Cil.

- Şehristânî, E.-F. (1943). *Milel ve Nihal*. (E. S. Terke İsfahanî, Trans.) Tahran: İlmî.
- Semerkindî, D. K. (1975). *Matl'-i Sa'din ve Mecma'-i Bahreyi*. (A. Nevayî, Ed.) Tahran: Tahirî.
- Sençûlî, D. (2015). Tecelli-yi Fezâil ve Menâkıb-ı Hülefâ-i Râşidin ve Ehl-i Beyt-i Peygamber der Eş'âr-ı Senâ . *Mutâliât-ı Takribî-yi Mezahib-i İslamî* , 35, 25-35.
- Server, G. (1996). *Tarih-i Şah İsmail-i Evvel*. (M. B. Ârâm, Trans.) Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgah-i.
- Sıfatgöl, M. (2010). *Feraz ve Forüd-i Safevîyân*. Tahran: Kanûn-i Endişe-yi Civân.
- Sıfatgöl, M. (2011). *Sahtar-ı Nihat ve Endişe-yi Dini der İran-ı Asr-ı Safevî(Tarih-i Tahavvülât-ı Dini-yi İaran der Sedeha-yı Dehüm ta Devazdehüm-i Kamerî*. Tahran: Müessese-yi Hademat Ferhengi-yi Resa.
- Sohrabiabad, H. (2017). Hemedan Eyaleti İle anadolu Kitabelerinin Dili Üzerine Bazı Değerlendirmeler, *Türk Bitig-Türklük Bilimi Araştırmaları*. ed. B Bayram, İstanbul: Paradigma Akademi.
- Şükrî, Y. (1972). *'Âlem Ârâ-yı Safevî*. Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Sümer, F. (1976). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Güven Matbaası.
- Sümer, F. (1992). *Karakoyunlular (Başlangıçtan Cihan Şah'a Kadar)* (Vol. I). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Sümer, F. (2001). Karakoyunlular, Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Irak'ta hüküm süren Türkmen hanedanı (1351-1469). In İ. a. Merkezi, *İslam Ansiklopedisi* (Vol. 24, pp. 434-438). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tâhiri, E. (2006). *Tarih-i Siyasi ve İçtimaii-yi İran: ez Merg-i Timur ta Merg-i Şah Abbas* (Vol. V). Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi.
- Tahmasb, Ş. (.....). *Rûznâme-yi Şah Tahmasb*. Kitaphane-yi meclisi Şevrâ-yı Milli, Kayıt No: 212259/76.
- Tahrânî, E. B. (1977). *Kitab-i Diyarbekriyye* (II ed.). (N. F. Lugan, Ed.) Tahran: Tahûrî.
- Tahrânî, E. B.-i. (2014). *Kitab-ı Diyarbekriyye*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Taşagıl, A. (2000). İnak. In İ. A. Merkezi, *İslam ansiklopedisi* (Vol. 22, pp. 255-256). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Temizel, A. (2009). Mirza Cihan Şah Hakîkî, ve Eşar-ı Vey der Bareh-yi Mevlana Celaleddin-i Balh'i. *Faslnâme-yi Zeban ve Edep*, 37, 29-48.
- Tonikabonî, M. b. (1986). *Kısas'ül-Ülema*. Tahran: İntişarat-ı İlmiye-yi İslamiye.
- Tosun, N. (2007). Nurbahşîyye. In ---, *İslam Ansiklopedisi* (Vol. 33, pp. 248-249). ---: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tünekâbünî, M. b. (1986). *Kısas'ül-Ülema* (Vol. II). Tahran: İntişarat-ı İlmiye-yi İslamiyye.
- Tünikâbunî, H. (2005). *Derâmedi ber Divânsâlâr-i der İran*. Tahran: İlmi Ferhengî.
- Turâbî Tabâtabâyî, S. C. (1977). *Sikkehâ-yı Akkoyunlu ve Mebnâ-yı Vahdat-ı Hükümet-i Safevîye der İran*. Tebriz: Şafak-ı Tebriz.
- Turan, O. (1978). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (Vol. I). İstanbul: Nakışlar.

- Turan, O. (2009). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken.
- Türkeman, İ. B. (1973). *'Âlem Ârâ-yı Abbâsî* (Vols. I-II). (İ. Afşar, Ed.) Tahran: Emir Kebir.
- Türkeman, İ. B. *Âlem Ârâ-yı Abbâsî*. Tahran: Kütüphane-yi Meclisi Şevrâ-yı MilliKütüphane-yi Nusah-ı Hattî, No: 293, Katalog No: 44657/5420.
- Türkmenî Âzer, P. (2005). *Tarih-i Siyasi-yi Şiayan-ı İsnâaşerî der İran (ez Vorûd-ı Müselmanan be İran ta Teşkil-i Safevîyye*. Kum: Müesseseyi Şiaşinasî.
- Türkoğlu, İ. (2010). Tacikler. In İ. Ansiklopedisi, *İslam Ansiklopedisi* (Vol. 39, pp. 351-353). ---: Türkiye diyanet Vakfı.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1969). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri* (II. ed.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Vaziri, M. (1993). *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity* (1nd Edition ed.). New York: Paragon House.
- Vejdani, F. (2015). *Maiking History in Iran: Education, Nationalism and Print Culture*. Stanford Californiaorni: Stanford University Press.
- Velîkulu Şamlu, B. D. (1993). *Kısas'ül-Hâkânî* (Vol. I). (S. H. Sâdat Nâsirî, Ed.) Tahran: Vezaret-i Ferheng ve İrşad.
- Velâyetî, A. A. (2015). *İran der Asr-ı Safevî*, Tahran: Emir Kebir.
- Woods, J. (1993). *Akkoyunlular Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk 15. yüzyıl Türk-İran Siyaseti Üzerine bir İnceleme*. (S. Özbudun, Trans.) İstanbul: Milliyet Yayınları.

Yılmaz, F. (2010). *Osmanlı Tarih Sözlüğü*. İstanbul: Gökkuşbu.

Yınanç, M. H. (1978). Akkoyunlular. In ---, *İslam Ansiklopedisi* (pp. 251-370). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Yuvalı, A. (1993). Daruga. In İ. A. Merkezi, *İslam ansiklopedisi* (Vol. 8, pp. 505-506). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Zekâvetî Karagözlü, A. R. (1997). Behzet-i Muşâşa'î ve Güzâr-i ber Kelam'ül-Mehdi. *Maarif*, I, 59-67.

DİZİN

A

Abbasî, 85, 89, 92, 95, 109, 123,
125, 126, 138, 170, 194
Abdullah Râzî, 58
Afşar, 31, 38, 41, 179, 194
Ağaçeri, 11, 41, 43
Ağamlu, 42
Akkoyunlu, 3, 12, 13, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42,
43, 44, 45, 47, 49, 53, 55, 58,
61, 62, 63, 64, 66, 67, 86, 88,
89, 90, 98, 106, 107, 108, 111,
112, 113, 114, 118, 119, 120,
124, 128, 129, 138, 141, 145,
150, 170, 171, 173, 174, 175,
176, 184, 185, 186, 193, 194
Alefe, 66
Âlemşah Beyüm (Halime Beyüm-
Marta), 89
Alevi-Kızılbaş-Ehl-i Hakları, 60
Alexis, 43
Ali Beğ Hamze-i Hazen, 66
Ali Kerekî, 75, 76, 103, 109, 166,
167
Ali Mamaş, 32
Ali Mu'ayyid, 161
Ali Şeker Bey, 149

Ali Şir Nevaî, 58
Alihan Mirza, 132
Aliyüllahî, 60
Alman, 4, 134, 136, 189
Alpavut, 41, 43
Amuderya, 82
Âmûye, 82
Anadolu, 1, 3, 6, 8, 15, 17, 18, 31,
34, 39, 40, 56, 64, 81, 82, 83,
84, 86, 87, 89, 92, 95, 96, 98,
100, 108, 113, 114, 116, 117,
118, 129, 130, 142, 143, 145,
150, 160, 164, 169, 175, 180,
192, 194
Anadolu Beylikleri, 15, 64, 194
Arabistan, 139
Arapça, 50, 109, 127, 130, 134,
135, 136
Araplar, 38, 44, 118
Ârâyiş Beyüm, 59
Attâr, 155
Avrupa, 1, 3, 4, 5, 7, 38, 119, 135,
139
Âyinlu, 31, 42, 43, 44, 48, 49, 53
Azerbaycan Türkçesi, 129, 131,
184

B

Bağdat, 22, 142, 145, 147, 154,
168, 169, 182

Bağdatlı Kılıç Bey, 132

Baharlu, 31, 41, 43

Bahreyn, 167

Baranî, 16, 40, 41

Baranlu, 16, 31, 41

Baranlular, 17

Basra Körfezi, 139

Bayat, 41

Bayburkulu Mehmet *Bey*, 132

Bayburt, 42

Bayezid Bey-i Kürd, 38

Bayındır, 16, 17, 31, 40, 41, 56,
112, 170

Bayram Hoca, 45

Bayramlu, 31, 41, 43

Baysungur, 57, 91

Beha Veled, 58

Behbehân, 150

Behrâm Mirza, 132

Bekavul, 23

Bektaşîler, 142

Belh, 86, 139

Berde, 53

Bevanat, 24

Beyhak, 160

Biçan (Bican), 41

Biçan Oğlu Süleyman, 41

Bitlis, 45, 46

Bohtî, 46

Bozdoğan, 42

Buhara, 86, 139

C

Cavaşîr, 52

Cebel-i ‘Âmil, 155

Cebreyil, 53

Cedîdî, 132

Celayeriler, 18

Celayirî, 15, 33, 46

Ceni Bey, 83

Cihan Şah, 6, 18, 20, 22, 24, 25,

26, 27, 28, 29, 33, 35, 36, 43,

45, 46, 49, 54, 56, 59, 60, 61,

62, 65, 86, 142, 144, 145, 147,

149, 150, 153, 156, 161, 171,

173, 181, 187, 189, 192, 193

Cihan Şah Hakîkî, 181, 187, 193

Cihan Şah Mirza, 28

Cihangir, 45

Cizre, 45

Ç

Çağatay Devleti, 118

Çağataylar, 1, 98

Çakar, 52

Çaldıran Savaşı, 104, 108

Çekirli, 31, 39, 41, 43, 44, 48, 49,
50, 52

Çemişgezek, 45

Çepni, 42, 112

Çerkez, 2, 71, 122

Çiğini, 112

Çiğni, 126

Çobanlı, 40

D

Dandanakan Savaşı, 124
Destece, 34
Devlet-i Kızılbaşıyye, 79
Devletşah, 63
Deylem, 51
Divan, 15, 179, 181, 189
Diyarbakır, 22, 42, 86, 149, 173
Doğu Anadolu, 45, 83, 114, 193
Döger, 42, 43
Duharlu, 41, 42

E

Ebher, 135
Ebu Muzaffer Cihan Şah Bahadır,
28
Ebu Yusuf Mirza, 24
Eher, 115
Ehl-i Beyit, 159
Elkâs Mirza, 108
Emînî, 132
Emir Abdalbaki Sadr, 108
Emir Alâ'üd-Din Sıddık Keçeci,
18
Emir Bistam, 39, 49, 50, 52
Emir Çobân, 82
Emir İsmail Mühürdar, 19
Emir Mec'üd-Din İsmail, 18
Emir Muhammed Yusuf, 77
Emir Muhammed Zekeriya
Tebrizi, 18, 107, 127
Emir Necmeddin Mesut Geylanî,
101, 102

Emir Şah Ali Bey Bayramî, 65
Emir Şeyh İbrahim, 39
Emir Timur, 27, 84, 85, 171
Emir Yâr Ahmed Hûzanî, 102
Emir-i Âzam, 19
Emir-i Âzam Mühürdâr Bey, 19
Emirname, 130
Erân, 52, 53
Erbab-ı Kalem, 122
Erbab-ı Şemşir, 122
Ercuvan, 115
Erdebil, 1, 17, 48, 49, 52, 53, 67,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 96, 102, 117,
134, 150, 172, 175, 190
Erdebil Tekkesi, 1, 67, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 117, 134, 150, 175
Erdelan, 126
Ermeni, 71
Erzincan, 17, 40, 42, 95, 114, 117
Eslemiş Bey, 173
Eşik Ağası, 189

F

Fahrî Herevî, 59
Fakirî, 132
Fars, 17, 21, 24, 25, 31, 35, 46,
58, 91, 122, 123, 124, 125
Fars Eyaleti, 46
Farsça, 34, 38, 58, 59, 60, 109,
122, 127, 129, 130, 133, 134,
135, 136, 137, 155
Fatih Sultan Mehmet, 64

Fazlullah Hurûfi, 59, 150

Fıkhî-Hukukî Şia, 75

Filî, 126

Fuzûlî, 132

G

Gâlî, 77, 141, 142, 143, 146, 148,

149, 152, 159, 160, 161, 164,

165, 168, 169

Gâlî Şia, 77, 141, 142, 143, 144,

148, 149, 152, 159, 160, 161,

169

Gavûrdî, 46

Gazan Han, 63, 82

Gazneli, 100, 105, 108, 137

Gence Beyül, 84

Geylan, 51, 52, 53, 81, 83, 95,

102, 114

Gök Alp, 56

Göyçay, 52

Gulât, 141, 142

Gulât-ı Şia, 141, 142

Gûrân, 143

Gûlpaygân, 133

Güney Azerbaycan, 53, 60, 129,

135, 143, 173

Güney Doğu Anadolu, 111, 114

Güney Irak, 151

Gürcistan, 17, 21, 38, 40, 71, 86,

88, 96

Gürcü, 2, 38, 71, 122

H

Habîbî, 132

Hâce Ali, 1, 84, 85, 96, 117

Hâce Kemaleddin Ali, 65

Hâce Muhieddin, 81

Hace Reşidüddin Fazlullah

Hemedânî, 82

Hacılu, 41, 42

Hâfız-ı Şirâzî, 153

Hafr, 24

Hakîkî, 59, 60, 179, 189

Halhâl, 48, 115, 139

Halife, 80

Halifet Allah, 80

Halife-yi Resul Allah, 80

Halime Beyüm, 91, 171

Halis Şia, 142

Hamzalu, 43

Hamze Hâzin, 66

Harput Kalesi, 34, 37, 65

Hasan Ali, 149

Hasan Padişah, 64

Hasan Sabbah, 153, 156

Hatice Beyüm, 86

Hayâlî, 132

Haydar, 25, 86, 87, 88, 89, 90, 91,

92, 93, 94, 96, 153, 165, 171

Haydarî, 91, 164, 165

Hazar, 51, 126

Hâzin, 66

Hemedan, 84, 133

Herat, 22, 24, 28, 29, 57, 78, 112,
139
Heşterhan, 140
Hınıslu, 126
Hıristiyan, 62, 146
Hindistan, 3, 57, 135, 137, 139
Hoca Şems'üd-Din Muhammed
Kumî, 20
Horasan, 6, 17, 22, 25, 28, 40, 43,
46, 57, 77, 92, 97, 126, 149,
160, 175, 189
Hoylu Mirza Muhammed, 132
Hun, 80
Huveyza, 97, 150, 151
Huzistan, 17, 50, 150, 151
Hülefâ-yı Raşidîn, 156
Hürmüz, 4, 82, 139
Hürmüz Boğazı, 4, 139
Hürrem-Âbad, 44
Hüseyin Han Şamlu, 105
Hüseyinkulu, 94
Hz. Ali, 9, 72, 93, 117, 141, 142,
151, 153, 154, 155, 157, 159,
160, 164
Hz. Ebubekir, Ömer ve Osman,
155
Hz. Hüseyin, 72, 164

I

I. Şah Abbas, 8, 68, 69, 71, 73,
105
II. Sultan Selim, 131
II. Şah Abbas, 80, 109, 131, 135

Irak, 1, 8, 22, 25, 39, 40, 44, 46,
51, 75, 82, 83, 92, 96, 97, 117,
129, 143, 150, 161, 167, 175,
193
Irak-ı Acem, 46, 82
İspanakçı Paşazâde, 13, 163, 165,
185

İ

İbn-i Babvey, 159
İbn-i Fellah, 97
İbn-i Mekkî, 160, 161
İbn-i Mutahhar Hillî, 169
İbn-i Mülcem, 151
İbrahim Mirza, 132
İlhanlı, 17, 20, 23, 36, 62, 63, 82,
83, 98, 108, 114, 169
İmam Cafer Sadık, 164
İmam Muhammed Bakır, 164
İmam-ı Kâmil, 74, 166
İmam-ı Zahir, 72, 94
İmamî Şia, 153
İmişli, 53
İnak, 193
İnanlı, 42
İne Bey, 42
İranî, 3, 5, 9, 50, 52, 79, 103, 106,
115, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128,
167, 181
İranlılar, 38, 115
İsfahan, 17, 24, 25, 76, 84, 91,
132, 133, 137, 150, 185, 190

İsfahan Mirza, 150
İskender Mirza, 46, 54, 59
İsmailî, 101, 157
İsmail-i Mühürdar, 19
İsmâilî Şia, 153
İsmailiye, 101
İsnâaşerî, 2, 72, 153, 157, 160,
161, 162, 163, 165, 194
İsnâaşerî Şia, 153, 160, 161, 162
İspend Mirza, 147, 153, 161

K

Kabil, 139
Kabulî, 58
Kacar, 21, 41, 112, 126
Kadı Abdullah Hoyî, 132
Kadı Alaüddin Ali, 28
Kadı Cihan Kazvinî, 127
Kadı Safi'üd-Din İsa Savücî, 29
Kadı Şemseddin Geylanî, 109
Kafkasya, 88, 92, 135
Kanunî Sultan Süleyman, 132
Kara Mehmet, 33, 45
Kara Muhammed, 33, 37, 41
Kara Ulus, 37, 45, 48
Kara Yölük Osman Bey, 37, 43
Kara Yusuf, 35, 44, 45, 49, 54,
56, 146, 150, 161
Karadağ, 115, 143
Karahanlı, 15, 105
Karakoyunlu, 6, 12, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35,

37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 52, 53, 55, 57,
58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 83, 86, 90, 106, 108, 112,
113, 114, 119, 124, 129, 130,
141, 143, 145, 146, 148, 149,
151, 152, 153, 156, 170, 172,
173, 174, 175, 176, 182, 183,
184, 185, 187, 194
Karaman Beyliği, 139
Karamanlu, 42
Karamanoğlu, 39
Kaşan, 140
Kaya Alp, 56
Kazvinli Kadı Cihan, 105
Kelânter, 181
Kelîmî Tebrizî, 132
Kemone, 126
Keramî, 132
Kethudâ, 26
Keysaniyye, 72
Kızıl Boğa, 56
Kızılbaş, 1, 2, 6, 70, 71, 75, 77,
79, 91, 92, 94, 100, 102, 103,
105, 107, 110, 111, 112, 114,
129, 131, 138, 142, 143, 145,
146, 149, 153, 154, 157, 162,
165, 166, 167, 169, 173, 174,
176, 183
Kızılbaş Türkmenleri, 71, 79, 103
Kızılbaş-Alevi, 149, 157, 162,
169, 174

Kızılbaşlar, 10, 77, 79, 100, 102,
104, 107, 111, 120, 121, 122,
142, 163, 165
Kızılbaş-Türkmen, 70, 129, 145
Kirman, 24, 40, 50, 51, 140
Kişverî, 132
Köç (Kafs), 51
Köroğlu, 131
Kufe, 159
Kum, 28, 173, 180, 183, 185, 190,
194
Kuşçular, 22
Kuşun, 34
Kutval, 26
Kuzey Azerbaycan, 53
Kübreviyye, 97
Kültigin, 33
Kür Nehri, 91
Kürt, 37, 38, 42, 44, 45, 47, 48,
49, 50, 52, 53, 54, 55, 112, 122,
126, 161, 174

L

Lahicân, 102
Lesediler, 38
Loristan, 50
Lorlar, 38, 44
Lübnan, 77, 78, 167

M

Mahmud Rikâbdâr, 42
Mahmûdî, 42, 46

Mahmut Han Deylemi-i Kazvinî,
18
Makû, 143, 173
Mamaşlu, 32, 49
Masallı, 53
Maveraünnehir, 25, 58, 97
Mazenderan, 51
Mehdi, 13, 72, 73, 76, 79, 151,
159, 160, 161, 166, 176, 177,
188, 195
Mehrûz, 150
Melik Eşref Çobanlı, 83
Memalik-i Mahrusa, 23
Memaşlu, 42
Mengelay, 34
Meraga, 82
Meragalı Kadı 'Arâcî, 132
Mervânî, 170
Mervdeşt, 24
Mesnevî, 155
Meşhed, 139, 143, 188
Mevla Ali, 150, 151
Mevlana, 28, 29, 58, 59, 132, 153,
155, 156, 193
Mevlana Abd'ül-Cebbar, 28, 29
Mevlânâ Abdülmelik Pernikî, 82
Mevlana Hüşî, 132
Mısır, 82
Mikeyli, 126
Mînâb, 139
Mir Ahmed, 82
Mir Cafer Savucî, 128
Miraşahî, 43

Mirza Süleyman, 120
Mirza Şah Hüseyin İsfahanî, 104
Mişkin, 48
Modern Şiilik, 162
Moğol, 18, 20, 25, 38, 105, 108,
114, 126, 135
Moğolca, 34, 59
Molla Camî, 60
Muğan, 126
Muhammed Bey, 132
Muhammed Bin Fellah, 151
Muhammed Bin Fellah el-
Müşa'şa', 151
Muhammed Han Deylemî
Kazvinî, 107, 127
Muhammed Nûrbahş, 153, 154,
161
Muhammed Salih Mirza, 132
Muhammedî Mirzâ, 24
Muhtesip, 29
Murat Bey, 28
Mûsîlû, 112
Musullu, 17, 31, 41, 173
Muşaiyye, 77, 97
Müfrit Şiâ, 145
Müfrit Şiî, 144
Mühürdâr, 19
Mürşid-i Kamil, 72, 94

N

Natanz, 26
Necef, 77, 78
Necm-i Sani, 102

Nesimi, 59
Nezâriyye, 77
Nimetullahî, 97
Nuha, 52
Nûrbahş, 161
Nusayrîler, 142

O

Oğuz Han, 56
Olcayto, 82
On İki İmam, 76
Orta Anadolu, 114
Orta Asya, 6, 80, 114, 118, 140,
174
Osmanlı, 3, 5, 11, 15, 20, 36, 56,
57, 64, 80, 83, 98, 100, 101,
111, 113, 114, 115, 133, 135,
139, 140, 148, 150, 154, 163,
175, 185, 188, 194, 195
Osmanlı-Safevî, 83

Ö

Ömer Şeyh Bey, 25
Ön Kızılbaş, 142, 162, 168, 173,
174
Özbek, 130, 131

P

Pârtîler, 38
Pazûkî, 126
Pehlevîce, 50
Pernik, 82
Pir Budak, 22, 24, 59, 153

Pir Gence Beyül, 84
Pir-Ali, 149
Pir-Budak, 145
Piri Bey, 132
Portekizler, 139
Pürnak, 17, 31, 41

R

Ragıp, 132
Râziyye, 164
Reşt, 102
Rey, 97
Rojkî, 46
Ruha, 40
Rumlu Sûfileri, 84
Ruslar, 140
Ruzkî, 126
Rüstem Bey, 26
Rüstem Mirza, 91, 92
Rüstem Tarhan, 45, 173

S

Sa'dlu, 17, 31, 41, 43
Sadaret Divanı, 27, 108
Sadıkî Avşar, 132
Sadr, 27, 71, 108, 109
Sadreddin, 83, 190
Safevî Devleti, 1, 2, 4, 7, 10, 11,
12, 31, 34, 61, 64, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 79,
80, 85, 91, 92, 93, 94, 96, 98,
99, 100, 101, 102, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112,

113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 123, 124, 126,
127, 128, 129, 130, 133, 135,
136, 137, 138, 139, 142, 154,
155, 162, 163, 166, 167, 175,
176, 177, 192
Safevîyye Tarikatı, 81, 83, 84, 85,
86, 87, 89, 91, 93, 94, 100, 101,
102, 104, 106
Saffâriler, 170
Sahib-i Divan, 65
Salmas, 139
Samanogulları, 100, 105
Sancak Savaşı, 33, 38, 42, 43, 46
Sâsânîler, 127
Satılmış, 22
Sebeyye, 73
Sebzevâr, 160
Selçuklu, 17, 19, 20, 31, 36, 56,
100, 105, 108, 127, 128, 130,
179
Selman, 151
Selmân-ı Farisi, 150
Senâî Gaznevî, 155
Serap, 17
Seyit Şerif Şirazi, 108
Simnan, 40
Siyah Mansur, 126
Sözümüz, 26
Sultan Ali Mirza, 91
Sultan Ali Padişah, 91, 92, 95
Sultan Feyyaz, 98, 150

Sultan Halil, 19, 20, 21, 22, 24,
25, 35, 66
Sultan Hüseyin, 58, 131
Sultan Ulcaytu Hüdâbende, 153
Sultan Yakub, 19, 21, 22, 88, 91
Sultanı Elvend, 173
Sultanı Kara Yusuf, 145
Sultanı Şahruh, 33
Sultanı Yakup, 27
Sultâniye, 46, 48, 52, 53, 166
Suriye, 1, 8, 44, 51, 81, 83, 86, 87,
92, 96, 110, 111, 117, 129, 175
Sûsenî, 132
Süleymanî, 42, 45
Süleymanşah, 56
Sünni, 2, 3, 5, 9, 55, 75, 142, 143,
144, 146, 148, 149, 153, 156,
170, 174, 177
Sünnilik, 150, 174

Ş

Şah, 1, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 18, 20,
22, 28, 29, 33, 46, 56, 57, 58,
59, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 85, 90, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 112, 114,
117, 126, 127, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 137, 138,
139, 142, 144, 145, 147, 149,
150, 151, 153, 161, 162, 163,

164, 165, 166, 171, 172, 176,
177, 179, 183, 184, 185, 186,
189, 191, 192, 193
Şah İsmail, 1, 9, 10, 11, 13, 18,
57, 58, 64, 68, 69, 70, 72, 74,
75, 76, 77, 79, 80, 81, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110, 114,
117, 127, 129, 130, 131, 132,
137, 139, 150, 162, 163, 164,
165, 166, 172, 176, 177, 179,
184, 185, 189, 191, 192
Şah İsmail Hatâyi, 58
Şah Saray Beyüm, 59
Şah Tahmasb, 13, 64, 69, 70, 71,
72, 73, 75, 78, 79, 94, 103, 104,
109, 110, 112, 117, 126, 131,
132, 138, 166, 186, 191, 193
Şâhî, 132
Şahkulu Bey Rumlu, 132
Şahruh, 29, 35, 46, 63, 146
Şamahı, 52
Şamanizm, 158
Şamlu, 13, 78, 80, 95, 102, 104,
112, 126, 190, 194
Şeker-Ali, 149
Şeki, 53
Şekili Seydi Ahmed, 39
Şemkir, 53
Şemsî, 132
Şeriatçı Şia, 142
Şeybânî Han, 90

- Şeyh Ali, 19, 33, 73, 167
 Şeyh Ali Bey Mühürdar, 19
 Şeyh Ali Kerekî, 73
 Şeyh Ali Menşâr, 167
 Şeyh Behayî, 167
 Şeyh Cüneyd, 1, 85, 86, 87, 89,
 90, 93, 96, 117, 145, 150, 170,
 171
 Şeyh Haydar, 1, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 93, 111, 117, 145, 170,
 171, 172
 Şeyh İbrahim, 1, 85, 90, 167
 Şeyh Sadreddin, 83, 84
 Şeyh Safi'üd-Din, 164
 Şeyh Safi'üd-Din Ebü'l-Feth
 İshak Erdebilî, 72
 Şeyh Zahid, 81
 Şeyhülislam, 109
 Şia, 5, 8, 9, 10, 13, 69, 70, 71, 73,
 74, 75, 77, 78, 79, 97, 116, 117,
 141, 142, 143, 144, 148, 149,
 151, 152, 153, 154, 156, 157,
 159, 160, 161, 162, 163, 164,
 165, 166, 167, 168, 169, 170,
 176, 177, 180, 188
 Şirvan, 86, 87, 88, 102
 Şirvanşah, 88
 Şüşter, 150
- T**
- Tacik, 53, 54, 55, 78, 100, 102,
 103, 104, 107, 110, 116, 121,
 122, 123, 124, 125, 128, 138,
 187
 Tacikiyye, 125
 Tâlıkân, 51
 Talış, 115, 126, 179
 Tarh, 179
 Tarihi Azerbaycan, 57, 81, 87, 96,
 135
 Tarikat, 184
 Târom, 51
 Tat, 68, 121, 122, 123, 125, 127,
 128
 Tatarlar, 38, 118
 Tat-Tacik, 68, 121
 Tavacı, 32
 Tebrizli Hekim Bedi'î, 132
 Tebrizli Şerif, 132
 Teftâzânî, 58
 Tekeli, 104
 Tekelû, 112
 Tekke, 85, 117
 Tengrivermiş, 34, 37
 Terekeme, 39
 Timurlu, 15, 27, 28, 29, 33, 35,
 39, 43, 49, 57, 62, 63, 99, 108,
 119, 129, 137, 148, 150
 Tonyukuk, 33
 Trabzon, 42, 43
 Trabzon İmparatoru, 43
 Tufeylî, 132
 Tur Ali Bey, 42, 43
 Tümen, 34

Türk, 2, 4, 11, 12, 15, 16, 18, 20,
22, 29, 36, 37, 40, 44, 53, 54,
55, 57, 58, 59, 60, 61, 68, 72,
80, 98, 100, 107, 110, 111, 112,
115, 118, 119, 121, 122, 123,
124, 125, 127, 128, 129, 131,
132, 133, 137, 138, 169, 175,
176, 179, 185, 186, 192, 193,
194
Türk Edebiyatı, 132
Türkçe, 18, 31, 49, 57, 58, 59, 60,
61, 67, 129, 130, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 180, 187
Türk-İslam, 2, 36, 57, 72, 98, 110,
112, 121, 127, 137, 175, 194
Türkistan, 84, 130
Türkiye, 5, 6, 13, 115, 139, 162,
179, 180, 181, 190, 193, 194,
195
Türkmen, 1, 5, 9, 11, 15, 16, 17,
18, 19, 31, 32, 37, 38, 39, 40,
43, 44, 48, 53, 54, 55, 57, 59,
60, 61, 67, 69, 70, 71, 75, 76,
78, 79, 80, 81, 87, 90, 93, 94,
95, 96, 100, 102, 103, 104, 106,
111, 112, 113, 114, 115, 116,
117, 122, 124, 125, 126, 127,
137, 138, 141, 142, 143, 145,
146, 148, 149, 150, 157, 162,
163, 165, 168, 169, 171, 173,
174, 175, 176, 177, 193
Türkmen Kızılbaşlar, 71, 78, 79,
80, 103, 104, 117, 122, 127

Türkmenistan, 57
Türkmen-Kızılbaş, 1, 11, 67, 69,
70, 142, 163, 165, 176, 177
Türk-Türkmen, 12, 68, 100, 169,
176

U

Uğurlu Mehmed, 30
Ulu Bey, 15
Urumiye, 6, 139
Ustacalı, 104
Uygur, 80
Uzun Hasan, 3, 13, 15, 18, 19, 20,
21, 22, 23, 26, 27, 30, 31, 33,
34, 35, 36, 38, 43, 44, 45, 46,
54, 56, 61, 63, 64, 65, 86, 87,
91, 98, 138, 139, 145, 150, 170,
171, 172, 173, 179, 181, 187

Ü

Ülke-yi Kızılbaşıye, 167
Ümera-yı Sûfiyye, 92, 95

V

Van, 46, 83
Vekil, 100, 101, 191
Vekilharç, 181
Vekil-i Nefs-i Nefis-i Hümayun,
101, 191
Velâyet, 154, 155, 156
Velî, 21, 93, 147, 154, 155, 156
Venedik, 30, 34, 36, 140
Vezir, 18, 189

Y

Yakup Erdebilî, 132
Yakup Mirza, 21, 22
Yâr-Ali, 149
Yavuz, 80
Yelizavetpol, 52
Yezd, 24, 140
Yusuf Bey, 132

Z

Zahir İmam, 74, 76
Zahireddin Babür, 58
Zencan, 135
Zırkî, 42, 45
Zulkadir, 112, 126

SUMMARY

Remained on the stage of history from the early of 14th century to the middle of 18th century, Safavid Empire is a valuable historical figure of which effects are also continuing today on a too wide geography from the Balkans to Middle Asia, the Caucasus to the Strait of Hormuz. For this reason, a remarkable academic interest in the Safavids can be mentioned in Iran, Turkey, Europe, Japan and USA. Because, on the stage of history, such a strong political structure of which core is constituted by a religious sect is neither a fact that would be able to be encountered frequently, nor a situation that would be able to be neglected. To be truthful, the real difficulty of Safavian studies is due to the said mystic and charming core and the historical reflections of this. Successor-predecessor relationship with the Safavids, which is current in the historical Azerbaijan and today's Iran; state of the old otherness arising from Ottoman heritage and denominational (sect) structure, for Turkey; and finally, feature of its being political representative of heterodox face of Islam in the non-muslim countries—particularly in the West; can slide Safavian studies to a platform that is vulnerable to multi-layer and ideological prejudices. Therefore, studies on the Safavids are like the doomed to a certain course either on a chronological plane of political history or in directing the said ideological points of view.

In our study, we confined chronological dimension of Safavid Empire to broad strokes in order not to repeat those before us. We put interactions of Safavid Empire with Turkish states such as the Qara-Qoyunlus and Aq-Qoyunlus who came before the Safavids, into the center of the study, by paying regard to the cause and effect relationship in terms of administrative structuring, army structure, and ethnical, cultural and economical structures. Thus, we placed existence process of the Safavids into a claim of continuity. So, reflections of military, administrative, ethnical and economical features of the Qara-Qoyunlus and Aq-Qoyunlus on the Safavids were based on tangible data. We addressed position, within the the state, of Safavid Sect which is essential difference between the said two Turkmen states and the

Safavids—together with before and after state formation—within its historical development.

We named the history of the Safavid Empire as ‘First Period’ from Shah Ismail I to the first period of Shah Tahmasb I and put forward administrative, ethnical and religious reasons of this naming. We explained the change which began with Shah Tahmasb I in the state that was founded by the Qizilbash Turkmen who were organized around Ardabil Lodge, and we showed forth penetration process of this change into both the state and belief system. This process had an effect on the change not only in demographic structure in the region, but also in belief map of the region, from Western Part of Khazar into the inlands of Anatolia, mountain foots of the Caucasus to the gates of Arabian Peninsula. This reality is vital to enlighten political, ethnical and belief-related history of the above-mentioned region. This study which is about the Safavid Empire, will help to understand better the Ottoman and the Republic of Turkey, in particular to Iran, the relevant all ethnical structures, including the Turkmen, and Qizilbashness and the Shi’a none more so than.

ÖZGEÇMİŞ

Hamidreza Sohrabiabad, 1980 yılında İran Hemedan eyaletinin Bahar ilinde doğdu. İlk, orta ve lise öğretimini Bahar'da tamamladı. 2001 yılında Tonekabon ilinde İslamî Azad Üniversitesi Tarih Bölümüne kaydoldu. Öğrencilik yıllarında çeşitli dergi ve gazetelerde editörlük yaptı. Süreli yayınlarda, edebiyat ve tarih alanında pek çok yazı ve makalesi yayınlandı. 2005 yılında üniversite eğitimini tamamladıktan sonra da gazeteciliğe devam eden Sohrabiabad, aynı zamanda İngilizce ve Arapça kurslarına katılarak dil eğitimi aldı.

2009 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Sanatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programına kaydoldu. Yüksek Lisans eğitimi süresinde Osmanlı Türkçesi ve el yazma eserler üzerine yoğunlaştı; tarih ve sanat tarihi alanında yazılar yayınladı ve çeşitli projelerde araştırmacı olarak yer aldı. 2012 yılında Hemedan (İran) Türk Dönemi Yapılarındaki İnşa, Usta ve Onarım Kitabeleri tez başlığıyla mezun oldu.

Farsça, Arapça ve İngilizce bilmekte olan Sohrabiabad, 2013 yılında Kırklareli Üniversitesinde okutman olarak işe başladı. 2014 yılında Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalında doktora kaydoldu. Eğitimi süresinde tarih ve sanat tarihi alanlarında kitap, kitap bölümü ve makaleler yayınladı. Evli olan Hamidreza Sohrabiabad, halen Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.