

ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum
Journal of Alevism-Bektashism Studies
Revista për hulumtime Alevive dhe Bektashive

Sayı: 30 2024

ŞAH İSMAİL HATAYİ DOSYASI



ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜR ENSTİTÜSÜ
Das Alevitisch-Bektaschitische Kulturinstitut e.V.

ISSN: 1869-0122

ALEVİ - BEKTAŞI KÜLTÜR ENSTİTÜSÜ
Das Alevitisch - Bektaschitische Kulturinstitut e.V

ALEVİLİK - BEKTAŞİLİK
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Forschungszeitschrift über das Alevitentum und das Bektaschitentum
Journal of Alevism - Bektashism Studies

Uluslararası Süreli Yayın / International Journal (six-monthly)/
Internationale Forschungszeitschrift (6 monatlich)

Sayı/Issue/Heft: 30 Kış/Winter 2024

ISSN 1869-0122

ALEVİLİK - BEKTAŞİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum

Journal of Alevism - Bektashism Studies

Alevi - Bektaşî Kültür Enstitüsü Adına Yayın Sahibi

In Behalf of Alevi - Bektashi Culture Institute

Herausgeberin im Namen des Alevitisch - Bektaschitischen Kulturinstituts

Güllizar CENGİZ

Alevi - Bektaşî Kültür Enstitüsü Başkanı

Alevi-Bektashi Culture Institute - Bektashi chief executive

Leiterin des Alevitisch - Bektaschitischen Kulturinstituts

EDİTÖRLER / EDITORS / EDITOREN

Prof. Dr. Ali YAMAN

Doç. Dr. Mehmet ERSAL

Doç. Dr. Bülent AKIN

EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT TO EDITORS / LEKTORATSASSISTENT

Dr. Seyhan KAYHAN KILIÇ

Arş. Gör. Elif ŞAHİN

YAYIN KURULU / EDITORIAL DEPARTMENT / REDAKTION

Prof. Dr. Hüseyin BAL - *Antalya AKEV Üniversitesi*

Prof. Dr. Michel BALIVET - *Provence Üniversitesi*

Prof. Dr. Markus DRESSLER - *Leipzig Üniversitesi*

Prof. Dr. M. Fuat BOZKURT - *Emekli Öğretim Üyesi*

Prof. Dr. Eva CSAKI - *Peter Pazmany Katolik Üniversitesi*

Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - *Mersin Üniversitesi*

Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR - *Milli Savunma Üniversitesi*

Prof. Dr. Levent KAYAPINAR - *Ankara Üniversitesi*

Prof. Dr. Filiz KILIÇ - *Neşehîr Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

Prof. Dr. Irene MARKOFF - *York Üniversitesi*

Prof. Dr. Belkıs MENEMENCİOĞLU TEMREN - *Emekli Öğretim Üyesi*

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK - *TOBB Üniversitesi*

Prof. Dr. Hasan ONAT - *(1957-2020)*

Prof. Dr. Alemdar YALÇIN - *Gazî Üniversitesi*

Doç. Dr. İlgar BAHARLU - *Neşehîr Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

Doç. Dr. Cem ERDEM - *Adam Mickiewicz Üniversitesi*
Doç. Dr. Haydar YALÇIN - *Ege Üniversitesi*
Dr. David SHANKLAND - *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü*
Dr. Nevena GRAMATİKOVA - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*

BİLİM KURULU / SCIENCE COMMITTEE / WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Prof. Dr. Erdal AKSOY - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL - *Kütahya Dumlupınar Üniversitesi*
Prof. Dr. Haydar EFE - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin EKİCİ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Prof. Dr. Janos SİPOS - *Macaristan Bilimler Akademisi Müzik Enstitüsü*
Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortaoğu Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Harun YILDIZ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Doç. Dr. Erhan KURTARIR - *Yıldız Teknik Üniversitesi*
Doç. Dr. Cemal SALMAN - *İstanbul Üniversitesi*

ÜLKE TEMSİLCİLERİ

LOCAL REPRESENTATIVES / LANDESVERTRETUNGEN

Türkiye/Türkei - **Dr. Muzaffer BİRDAL**
Amerika/Amerika - **Kemal KELEŞOĞLU**
Kanada / Kanada - **Prof. Dr. Irene MARKOFF**
Yunanistan/Griechenland - **Ahmet KARAHÜSEYİN**
Belçika/Belgien - **Yücel TOP**
Bulgaristan/Bulgarien - **Dr. Nevena GRAMATIKOVA**
Macaristan / Ungarn - **Prof. Dr. Éva CSÁKI**
Polonya/Polen - **Doç. Dr. Cem ERDEM**

HAKEMLER

REFEREES / SCHIEDSAUSSCHUSS

- Prof. Dr. Nevin AKKAYA - *Dokuz Eylül Üniversitesi*
Prof. Dr. Erdal AKSOY - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Bülent ARI - *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi*
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Resul AY - *Hacettepe Üniversitesi*
Prof. Dr. Mesut AYAR - *Karlıkareli Üniversitesi*
Prof. Dr. Yusuf AYÖNÜ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Hüseyin BAL - *Antalya AKEV Üniversitesi*
Prof. Dr. Michel BALIVET - *Provence Üniversitesi*
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ - *Atatürk Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Fuat BOZKURT - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL - *Kütahya Dumlupınar Üniversitesi*
Prof. Dr. Ömür CEYLAN - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Eva CSAKÍ - *Peter Pazmany Katolik Üniversitesi*
Prof. Dr. Serpil ÇAKIR - *İstanbul Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ - *Nerşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - *Mersin Üniversitesi*
Prof. Dr. Sevilay ÇINAR - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Muvaffak DURANLI - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Haydar EFE - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin EKİCİ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Pervin ERGUN - *Gazî Üniversitesi*
Prof. Dr. Pınar FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Selami FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Burak GÜMÜŞ - *Trakya Üniversitesi*
Prof. Dr. Vehbi GÜNAY - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Songül KARAHASANOĞLU - *İstanbul Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ - *Sürt Üniversitesi*
Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR - *Millî Savunma Üniversitesi*
Prof. Dr. Levent KAYAPINAR - *Ankara Üniversitesi*
Prof. Dr. Filiz KILIÇ - *Nerşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. İsmail KIVRIM - *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR - *Hacettepe Üniversitesi*
Prof. Dr. Irene MARKOFF - *York Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdullah MOHAMMADİ - *Ardahan Üniversitesi*

- Prof. Dr. Hasan ONAT - (1957-2020)
- Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
- Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
- Prof. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ - *Pamukkale Üniversitesi*
- Prof. Dr. İlkey ŞAHİN - *Erişes Üniversitesi*
- Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortaoğu Teknik Üniversitesi*
- Prof. Dr. Rezan TATLIDİL - *Emekli Öğretim Üyesi*
- Prof. Dr. Ömer TEBER - *Akdeniz Üniversitesi*
- Prof. Dr. Cahil TELCİ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
- Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN - *Ege Üniversitesi*
- Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN - *Ege Üniversitesi*
- Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
- Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN - *Emekli Öğretim Üyesi*
- Prof. Dr. Ali YAMAN - *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi*
- Prof. Dr. Yahya YEŞİLYURT - *Milli Savunma Üniversitesi*
- Prof. Dr. Harun YILDIZ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
- Prof. Dr. Anıl YILMAZ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
- Prof. Dr. Ozan YILMAZ - *Sakarya Üniversitesi*
- Prof. Dr. Abdullah Şevki DUYNAMAZ - *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
- Prof. Dr. Tülay METİN - *Pamukkale Üniversitesi*
- Prof. Dr. Zekeriya IŞIK - *Hittit Üniversitesi*
- Prof. Dr. Ziya POLAT - *Mardin Artuklu Üniversitesi*
- Prof. Dr. Janos SIPOS - *Macar Bilimler Akademisi*
- Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
- Doç. Dr. Bülent AKIN - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
- Doç. Dr. Hüseyin AKSOY - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*
- Doç. Dr. Ayten ALKAN - *İstanbul Üniversitesi*
- Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL - *Bartın Üniversitesi*
- Doç. Dr. Zahide AY - *Necmeddin Erbakan Üniversitesi*
- Doç. Dr. Onur AYKAÇ - *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi*
- Doç. Dr. Sedat BAHADIR - *Artvin Çoruh Üniversitesi*
- Doç. Dr. İlgar BAHARLU - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
- Doç. Dr. Tuğrul BALABAN - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
- Doç. Dr. Nagihan BAYSAL - *Ege Üniversitesi*
- Doç. Dr. Muhammed CEYHAN - *Yalova Üniversitesi*
- Doç. Dr. Mustafa DUMAN - *Uşak Üniversitesi*
- Doç. Dr. Tuğba ELMACI - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
- Doç. Dr. Cem ERDEM - *Adam Mickiewicz Üniversitesi*

- Doç. Dr. Seval EROĞLU - *İstanbul Teknik Üniversitesi*
Doç. Dr. Mehmet ERSAL - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Mürüvet HARMAN - *Çanakkale Onsekiz Marti Üniversitesi*
Doç. Dr. Nilgün Nurhan KARA - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Abbas KARAAĞAÇLI - *Giresun Üniversitesi*
Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ - *Çukurova Üniversitesi*
Doç. Dr. Canser KARDAŞ - *Muş Alpaslan Üniversitesi*
Doç. Dr. İhsan Seddar KAYNAR - *Hakkari Üniversitesi*
Doç. Dr. Ahmet KESKİN - *Samsun Üniversitesi*
Doç. Dr. Murat KILIÇ - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. İbrahim KOLUNSAĞ - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Ufuk ÖZCAN - *İstanbul Üniversitesi*
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER - *Şırnak Üniversitesi*
Doç. Dr. Cemal SALMAN - *İstanbul Üniversitesi*
Doç. Dr. Serkan SARI - *Dicle Üniversitesi*
Doç. Dr. Yağmur SAY - *Anadolu Üniversitesi*
Doç. Dr. M. Abdülbasit SEZER - *Dicle Üniversitesi*
Doç. Dr. Erhan SOLMAZ - *Uşak Üniversitesi*
Doç. Dr. A. Yılmaz SOYYER - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Doç. Dr. Sema KÜSKÜ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Tekin TUNCER - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. Metin Ziya KÖSE - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. Recep TEK - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. Cengiz KANIK - *Bitlis Eren Üniversitesi*
Doç. Dr. Tekin TUNCER - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. H. Kübra UYGUR - *Mardin Artuklu Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN - *Neşebir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR - *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Azime CANTAŞ - *Afyon Kocatepe Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇAPAR - *Çankırı Karatekin Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi H.Ş. Çağatay ÇAPRAZ - *Kırklareli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi İlker KİREMİT - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Rabia KOCAASLAN UÇKUN - *Ege Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi İhsan KOLUAÇIK - *Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Kader POLAT - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Bahar TAYMAZ - *Esenyurt Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Hilal TUZTAŞ HORZUMLU - *Yeditepe Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ömer KIRMIZI - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ASLAN - *Gaziantep Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ÇEKİÇ - *Mardin Artuklu Üniversitesi*
Arş. Gör. Dr. Didem Gülcin ERDEM KÜK - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*
Dr. Esra ÇAM - *İzmir*
Dr. Seda GEDİK - *Ankara*
Dr. Nevena GRAMATİKOVA - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*
Dr. Janina KAROLEWSKI - *Hamburg Üniversitesi*
Dr. Seyhan KAYHAN KILIÇ - *Kanada*
Dr. Fatoş YALÇINKAYA - *Ankara*

Yayıncı Kurumun Adresi

Publishers Address / Adresse des Herausgebers

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Telefon Numarası / *Phone / Telefonnummer* : 00 49 (0) 263894 59 60

Faks / *Fax / Fax* : 00 49 (0) 263894 59 59

Web Sayfası / *Webseite / Website* : www.alevibektasikulturenstitusu.de

E-Posta Adresi / *Email Address / E-Mail Adresse* : abk.enstitusu@gmx.net

Baskı / *Publishing House / Verlag* : *Önel-Verlag*

Silcherstraße 13 50827 Köln - Almanya / Deutschland / Germany

Telefon Numarası / *Phone/ Telefonnummer* : 00 49 221 5879084

Faks / *Fax/Fax* : 00 49 221 5879004

ALMANCA DİL EDITÖRÜ / GERMAN LANGUAGE EDITOR/
EDITOR FÜR DIE DEUTSCHE SPRACHE

Sebastian HEUER - *Bremen*

İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR/
EDITOR FÜR DIE ENGLISCHE SPRACHE

Arş. Gör. Elif ŞAHİN - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

TEKNİK YARDIMCILAR / TECHNICAL ASSISTANT/
TECHNISCHE UNTERSTÜTZUNG:

Sultan Yıldız GACAR - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Melisa ÖZTÜRK - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*

Sevda YAHCI - *Alevi Bektaş Kültür Enstitüsü*

TARANAN İNDEKSLER / INDEXES / GESCANNTE INDIZES



Kapak Tasarım

Designed By/ Setzung-Coverdesign

Mehmet Nuri ERDEM

© Copyright, 2024

**Gönderilen yazılar yayınlansın veya yayınlanmasın iade edilmez.
Dergimiz altı ayda bir çıkmaktadır. Uluslararası Hakemlidir.
Yazıların bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.**

The articles you send cannot be given back even if they are not published.

Our magazine is published in every six month.

The owners of the article account for the legal and scientific responsibility.

**Zugesandte Manuskripte werden, unabhängig von ihrer Veröffentlichung, nicht
zurückerstattet.**

**Unsere Fachzeitschrift erscheint halbjährlich. Sie hat einen Schiedsausschuss.
Die wissenschaftliche und juristische Verantwortung für die Textinhalte liegt beim
Verfasser selbst.**

İÇİNDEKİLER

Konuk Editörden	
İlgar BAHARLU	xiii
Editörlerden	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xv
Makaleler	1
Anadolu Hatayileri Şah İsmail'i Duydu Mu?	
Ömür CEYLAN	3
Şah İsmail Safevî'nin Siyasi Portresi	
Tofiq NECEFLİ	36
Kusar-Hazra Köyü (Azerbaycan) Şeyh Cüneyd Türbesi: Restorasyon Hataları ve Bu Kültür Mirasını Korumanın Önemi Üzerine Düşünceler	
Ersel ÇAĞLITÜTÜNCÜGİL	64
Safeviler-Müşa'şasa Çatışması: Siyasi, Mezhep ve Sosyal Dönüşümler Üzerine Bir Analiz	
Ayşe ATICI ARAYANCAN	92
Ehl-i Hak Alevilerin Tarihi Kaynaklarında Şah İsmail Hatayı	
İlgar BAHARLU	116
Karizmatik Lider Bağlamında Şah İsmail	
Mihriban ARTAN OK	154
Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Dile Gelen İman Esasları Üzerine Bir Değerlendirme	
Bülent KELEŞ	175
Karacadağ Sufileri ve Şah İsmail Hatâyî'nin Talipleri	
Farman OMİD	205
Bektaşî Geleneğinde Gizli Bir Mirasın Keşfi: Bedri Noyan Dede Baba'nın Yayımlanmamış Şiirleri ve Tasavvufî Derinlikleri Üzerine Bir İnceleme	
Cem ERDEM	241
Anadolu'da Alevilik-Bektaşîlik Tarikatı ve Ahî Teşkilatı: Fikirler ve Uygulamalar	
Fahimeh MOKHBER DEZFOULI	279
Derleme	296
Şah İsmail Hatâyî Şiirlerine Dair	
Éva CSÁKI	298
Tanıtmalar	314
Yıldırım, Cengiz (2020). Şah İsmail Safevî Kızılbaş Devleti	
Güllü İŞİK	316
Gündüz, Tufan (2010). Son Kızılbaş Şah İsmail	
Hilmi AYKAÇ	323
Avcu, Ali (2020). İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia	
Aliğa İŞÇİTÜRK	328
Ekinci, Mustafa (2010). Şah İsmail ve İnanç Dünyası	
Ceylan ERZİNCAN	336
Nekroloji	345
Bir Mürşidin Ardından: Adnî Halife Baba Erenler (Ahmet Mehmet Temren)	
Güllizar CENGİZ	347
Dergi Yazı Teslim Kuralları	351

CONTENTS

Special Editor İlgar BAHARLU	xiii
Editor's Letter Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xv
Articles	1
Did the Anatolian Hatayis hear of Shah Ismail? Ömür CEYLAN	3
Political Portrait of Shah Ismail Safavi Tofig NECEFLİ	36
Sheikh Cunayd Tomb in Kusar-Hazra Village (Azerbaijan): Restoration Errors And Reflections On The Importance of Preserving This Cultural Heritage Ersel ÇAĞLITÜTÜNCÜGİL	64
The Safavids-Musa'shasha Conflict: An Analysis of Political, Sectarian and Social Transformations Ayşe ATICI ARAYANCAN	92
Shah Ismail Khatai in the Historical Sources of the Ahl-i Haqq Alevis İlgar BAHARLU	116
Shah Ismail in the Context of Charismatic Leadership Mihriban ARTAN OK	154
An Evaluation of the Principles of Faith Expressed in the Poems of Shah Ismail Khatai Bülent KELEŞ	175
The Sufis of Karacadağ and The Followers of Shah Ismail Hatayi Farman OMID	205
A Discovery of a Hidden Legacy in the Bektashi Tradition: An Examination of Bedri Noyan Dede Baba's Unpublished Poems and Their Sufi Depth Cem ERDEM	241
The Alevism-Bektasism Order and The Akhis Organisation in Anatolia: Ideas and Practices Fahimeh MOKHBER DEZFOULI	279
Review Article	296
On The Poems of Shah Ismail Khatai Éva CSÁKI	298
Reviews	314
Yıldırım, Cengiz (2020). Şah İsmail Safevî Kızılbaş Devleti Güllü IŞIK	316
Gündüz, Tufan (2010). Son Kızılbaş Şah İsmail Hilmi AYKAÇ	323
Avcu, Ali (2020). İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia Aliğa İŞÇİTÜRK	328
Ekinci, Mustafa (2010). Şah İsmail ve İnanç Dünyası Ceylan ERZİNCAN	336
Necrology	345
Bir Müridin Ardından: Adnî Halife Baba Erenler (Ahmet Mehmet Temren) Güllizar CENGİZ	347
Paper Formatting Guidelines	351

INHALTSVERZEICHNIS

Gastredakteur İlgar BAHARLU	xiii
Von den Editoren Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xv
Artikel	1
Haben die anatolischen Khatais Schah Ismail gehört? Ömür CEYLAN	3
Ein politisches Porträt Schah Ismails Tofig NECEFLİ	36
Das Mausoleum von Scheich Dschunaid im Dorf Kusar-Hazra (Aserbajdschan): Restaurierungsfehler und Gedanken zur Bedeutung des Schutzes dieses Kulturerbes Ersel ÇAĞLITÜTÜNCÜGİL	64
Der Konflikt zwischen den Safawiden und den Muscha'cha: Eine Analyse politischer, konfessioneller und sozialer Transformationen Ayşe ATICI ARAYANCAN	92
Schah Ismail Khatai in den historischen Quellen der Ahl-e-Haqq-Aleviten İlgar BAHARLU	116
Schah Ismail im Kontext charismatischer Führung Mihriban ARTAN OK	154
Eine Betrachtung der in den Gedichten Schah Ismail Khatais zum Ausdruck kommenden Glaubensgrundsätze Bülent KELEŞ	175
Die Sufis von Karacadağ und die Anhänger von Schah Ismail Khatai Farman OMID	205
Die Entdeckung eines verborgenen Erbes in der bektaschitischen Tradition: Eine Untersuchung der unveröffentlichten Gedichte von Bedri Noyan Dedebara und ihrer mystischen Tiefe Cem ERDEM	241
Der alevitisch-bektaschitische Orden und die Achi-Organisation in Anatolien: Ideen und Praktiken Fahimeh MOKHBER DEZFOULI	279
Übersichtsartikel	296
Zu den Gedichten von Schah Ismail Khatai Éva CSÁKI	298
Vorstellung	314
Yıldırım, Cengiz (2020). Şah İsmail Safevî Kızılbaş Devleti Güllü IŞIK	316
Gündüz, Tufan (2010). Son Kızılbaş Şah İsmail Hilmi AYKAÇ	323
Avcu, Ali (2020). İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia Aliğa İŞÇİTÜRK	328
Ekinci, Mustafa (2010). Şah İsmail ve İnanç Dünyası Ceylan ERZİNCAN	336
Nachruf	345
Bir Müşidin Ardından: Adnî Halife Baba Erenler (Ahmet Mehmet Temren) Güllizar CENGİZ	347
Regeln zur Einreichung von Artikeln	351

KONUK EDİTÖRDEN SPECIAL EDITOR / GASTREDAKTEUR

Tarih kitapları genellikle padişahların isimleri, bu padişahların yaptığı savaşlar ve gerçekleştirdikleri fetihlerle doludur. Edebiyat kitapları, ediplerin isimlerini ve bu şahısların eserleriyle süslenmiştir. Teoloji kitapları ise inanç liderlerinin isimleri ile zenginleştirilmiştir. Ancak tarihte, siyaset meydanında çevikliği ile çevgan topunu rakiplerden alabilen, edebiyat alanında söz sanatlarıyla sınırları ve asırları aşabilen ve inançsal boyutu ile yüz yıllar boyunca insanların gönüllerini fethedebilen bir kişinin tüm bu özellikleri bir arada taşıdığına rastlamak nadirdir.

Kadim bir dergâhın varisi, yüce bir soyun evladı, yüz binlerce gönülden bağlı talibin mürşidi ve ilk Kızılbaş Devleti'nin kurucusu olan Şah İsmail'in hayatı, kısa sürmesine rağmen tarihte derin izler bırakmıştır. Çocukluğu sürgünlerle geçmiş ve bu esnada inancın temellerini, Arapça ve Farsça dillerini, savaş stratejilerini ve devlet yönetimini öğrenmiştir. Genç yaşta bir devlet kurmuş, dinî yazılar oluşturmuş ve mensubu olduğu inanç sistemini düzenli bir yapıya kavuşturmuştur. Erken yaşta Hakk'a yürüse de beş asırdır insanların zihinlerinden ve kalplerinden hiç silinmemiştir.

Şah İsmail Hatayi, iki asırlık geçmişi olan Erdebil Dergâhı'nın taliplerini bir araya getirerek tarihte ilk uzun soluklu Alevi devletinin temellerini atmıştır. Dönemin kroniklerinde çoğu zaman *Kızılbaş Devleti* olarak anılan bu devlet, iki buçuk asırlık ömrüyle itikadî, ekonomik, etnik ve sosyokültürel açıdan günümüze kadar süren derin etkileriyle bir devlet olmuştur.

İtikadî açıdan, devletin kuruluşunda esas rolü oynayan Türkmen-Kızılbaşların inanç sistemi, devletin resmî mezhebi seçilerek hâkimiyet alanında yayılmış ve günümüze kadar gerek bugünkü İran'ın sınırları içinde gerekse Erdebil Dergâhı'nın etki alanındaki Anadolu, Irak ve Suriye'de varlığını devam ettirmiştir.

Şah İsmail Hatayi, Türk edebiyatının hiç kuşkusuz en mümtaz şahsiyetlerindedir. Türkçenin derinliklerine hâkimiyetin yanı sıra çocuklukta Lahican'da öğrendiği Farsça ve Arapça dillerinde de güzide şiirler yazmıştır. Bu dillere hakimiyeti öyle kuvvetlidir ki Kur'an ayetlerine bile kafiyeli dizeler yazmış ve ayetleri sade ve anlaşılır bir şekilde açıklamıştır.

Alevi-Bektaşî zümreler nezdinde Hatayî'nin edebî kişiliği, onun sadece şair olmasıyla değil, tıpkı Alevi ulu ozanları gibi, kalbî ve imanî coşkusu ve vecdî ile en derin insani ve ahlaki değerleri samimi ve basit bir dil ile ifade etmesiyle önem taşımaktadır. Bu samimiyet, yüzlerce yıl boyunca Alevi-Bektaşî toplulukları tarafından Hatayî'nin kendi ulu ozanları olarak kabul edilmesine ve onun deyiş ile nefeslerinin en içten anlarda ve en pak ortamlarında yani cemevleri ve cem ibadetlerinde, Hak ile Hak olmak için seslendirilmesine imkân vermiştir. Bu sebepten Şah İsmail Hatayî, Alevilerin ulu ozanlarından biri ve mürşid-i kâmilleri olmuştur.

Şah İsmail, Aleviliğin felsefesini herkesten daha ciddi ve derin bir şekilde etkilemiştir. Öyle ki Hatayî'nin felsefesini anlamadan Alevi tasavvufunun, dolayısıyla Aleviliğin ruhunu anlamak mümkün değildir. Onun hayat felsefesi, birçok insanın etik ve ahlakî yönünü şekillendirmiş, kitleleri dönüştürmüştür. Şah İsmail Hatayî'nin kültürel mirası halk bilincinde derin izler bırakmış ve bu izler, yüzyıllar boyunca dilden dile, gönülden gönüle, kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Bu bağlamda, onun kültürel mirası, sadece tarihsel bir olgu değil, aynı zamanda yaşayan bir gelenektir. Bu gelenek, cemevlerinden modern akademik çalışmalara geniş bir yelpazede yaşatılmakta ve yeniden üretilmektedir.

Başta Alevilik-Bektaşîlik araştırmaları olmak üzere, Şah İsmail Hatayî'nin ve genel anlamda Alevilik-Bektaşîliğin mirasının zenginliğinin ortaya çıkarılması hedefinin bir neticesi olarak vücut bulan bu özel dosya, Hatayî'nin siyasi, edebî ve inançsal kişiliğini akademik çalışmalar çerçevesinde ele almak amacıyla Şah İsmail Hatayî'ye hasredilmiştir.

Doç. Dr. İlgar BAHARLU

EDİTÖRLERDEN EDITOR'S LETTER / VON DEN EDITOREN

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi olarak Şah İsmail Hatayi özel dosyasının yer aldığı 30. sayımızı siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. 2009 yılında ilk sayısını yayınladığımız dergimizin, okuyucularımızın teşviki, yazarlarımızın çalışmaları ve Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün maddi ve manevi destekleri ile otuzuncu sayısını çıkarmanın onurunu yaşıyoruz. Doğrudan Alevilik-Bektaşılık alanında yayın yapan dergilerin sayısının yok denecek kadar az olması, yayın hayatına giren bazı dergilerin birkaç sayı sonrası kapanması, bir kısmının akademik hakemli bir dergi olmaktan öte popüler dergi mahiyetinde olması Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin otuzuncu sayısına ulaşmasını daha da anlamlı kılmaktadır. Daha da önemlisi derginin hiçbir devlet ve özel kurum desteği almadan Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün öz kaynakları ile bugüne gelebilmesinin önemli bir başarı hikâyesi olduğuna inanıyoruz. Dergimiz otuzuncu sayısına kadar basılı ve dijital yayınlanmıştır. 2020 yılına kadar dergimizi üç bin adet basıyor ve Türkiye başta olmak üzere dünyanın birçok ülkesindeki kütüphane, araştırmacı, sivil toplum kurumu ve bireylere ulaştırıyorduk. 2020 yılından sonra dergimizin basım sayısını bin adete düşürdük. Dağıtım listesini de doğrudan Alevilik-Bektaşılık alanında çalışan araştırmacılar, üniversiteler ve kütüphaneler olarak güncelleyerek her sayıda değişmekle birlikte 600 ile 650 arasında adrese ulaştırdık. Otuzuncu sayımızla birlikte Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü ve derginin editoryal ekibi olarak dergimizin bu sayıdan sonra sadece dijital olarak yayımlanması kararını aldık. Bu kararı almamızdaki hususların başında basım ve dağıtım faaliyetlerinin kontrol edilemez şekilde her sayıda katlanarak artması gelmektedir. Diğer bir önemli husus da dijital dünyanın yetkin kullanımının yaygınlaşmasıdır. Dergimizin indirme rakamları ve indirimin gerçekleştiği ülkeleri takip ettiğimizde konu üzerine çalışan araştırmacıların veriye ulaşmada dijital yöntemleri daha yaygın kullandığı gerçeği ile yüz yüze geldik. Son birkaç sayıdır dağıtıma çıkan dergilerin neredeyse yüzde on beşinin iade edilmesi de ulaşılabilirlik anlamında yeniden düşünmemizi sağladı. Enstitümüzün sınırlı kaynaklarını farklı çalışmalarda değerlendirmenin daha yerinde olacağını düşünerek dergimizin tamamen dijitalleşmesi kararını verdik.

Derginin son basılı nüshası olan otuzuncu sayısı anlamlı bir dosya sayısı olarak literatüre hem basılı hem de dijital olarak ulaşacak. 2024 yılı Şah İsmail Hatayi'nin Hakk'a yürüyüşünün 500. yılı. Bu sebeple dergimizin 30. sayısını Şah İsmail Hatayi

özel dosyası ile yayımlama kararı aldık. Özel dosyanın daha yetkin bir şekilde hazırlaması için Şah İsmail Hatayi konusunda yetkin çalışmalarını ile bilinen Doç. Dr. İlgar Baharlı'dan Konuk Editör olarak dosyanın yazılarının tespiti ve daveti konusunda yardım istedik. Kendisi teklifimizi kabul ederek Şah İsmail Hatayi özel dosyası konusunda bize rehberlik etti. Editoryal ekip olarak bu konuda kendisine teşekkürlerimizi sunmak isteriz.

Dergimizin 30. sayısı Şah İsmail Hatayi Özel Dosyası ve Alevilik-Bektaşılık konulu diğer çalışmalar ile bilim camiasına ve literatüre katkıda bulunacak nitelikte yazılarla karşınızdadır. Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün desteği ve siz değerli okuyucularımızın teşvikiyle, dergimizin gelecekteki sayılarında daha güçlü ve zengin içeriklerle yoluna devam edeceğine olan inancımız tamdır.

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin 30. sayısı 10 özlü makale, 1 derleme makale ve dört kitap inceleme yazısından oluşmaktadır. Bu makalelerin 9 tanesi Şah İsmail Hatayi Dosyasının diğer ikisi ise dosya dışı makalelerdir. Dergimizin bu sayısının ilk özlü makalesi Ömür Ceylan tarafından kaleme alınan "Anadolu Hatayileri Şah İsmail'i Duydu mu?" başlıklı makaledir. Ömür Ceylan bu makalede ana hatlarıyla Şah İsmail'in itikadi portresini çizmeyi ve Anadolu Hatayileri'nde bu portrenin etkilerini incelemeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda 2017 senesinde yayımlanmış karşılaştırmalı *Hatayi Divanı*'ndan hareketle onun itikadi duruşunda ayırt edici özellikler taşıdığına inanılan birtakım kavramları ve bu kavramların Anadolu Hatayilerindeki yansımalarını incelemiştir.

Tofiq Necefi'nin "Şah İsmail Safevî'nin Siyasi Portresi" başlıklı çalışması, bu sayının ikinci özlü makalesidir. Necefi çalışmasında, Şah İsmail Hatayi'nin genç yaşına rağmen dönemin siyasi manzarasının üzerindeki büyük etkisini, onun siyasi portresini inceleyerek ortaya koymaktadır.

Bu sayının üçüncü özlü makalesi Ersel Çağlıtütüncü'ün "Kusar-Hazra Köyü (Azerbaycan) Şeyh Cüneyd Türbesi: Restorasyon Hataları ve Bu Kültür Mirasını Korumanın Önemi Üzerine Düşünceler" başlıklı çalışmasıdır. Yazar bu makalede Azerbaycan'da yer alan ve Safeviler Dönemi'ne tarihlenen 16. yüzyıla ait Şeyh Cüneyd Türbesi'nin Türk mimarisindeki yeri ve önemine vurgu yaparak daha sağlıklı ve doğru bir şekilde korunması ve gelecek nesillere aktarılması konusundaki görüş ve önerilerini ortaya koymuştur.

30. sayının dördüncü özlü makalesi Ayşe Atıcı Arayancan'ın kaleme aldığı "Safeviler-Müşa'şasa Çatışması: Siyasi, Mezhep ve Sosyal Dönüşümler Üzerine Bir Analiz" başlıklı makaledir. Bu makalede Safeviler ve Müşa'şaların karşılaştırılması; Safevi liderlerin dinî otoriteyi nasıl tesis ettikleri, ideolojik temelleri, İsnâaşerriyye Şiîliğini kabul ettirmek için yapılan uygulamalar, siyasi ittifak kurma becerileri ve destekçi kitleleri gibi meselelerle ele alınmış; Müşa'şaların Safevî yükselişine karşı ne tür tepkiler geliştirdiklerini ve bu tepkilerin hangi dinamikler üzerinden şekillendiği, kendi propaganda stratejileri ve toplumsal desteği nasıl elde etmeye çalıştıkları analiz edilmiştir.

İlgar Baharlı'nın "Ehl-İ Hak Alevilerin Tarihî Kaynaklarında Şah İsmail Hatayı" başlıklı çalışması, bu sayının beşinci özlü makalesidir. Bu çalışmada Ehl'i Hak Alevileri arasında kabul gören kaynaklara bakılınca önemli bir yere sahip olduğu görülen Şah İsmail Hatayı'nın söz konusu kaynaklardaki yeri incelenmiştir.

Bu sayının altıncı özlü makalesi Dr. Mihriban Artan'ın "Karizmatik Lider Bağlamında Şah İsmail" başlıklı çalışmasıdır. Çalışmada, 16. yüzyılda Safevî Devleti'nin kurucusu olarak sadece siyasi değil aynı zamanda dinî ve kültürel alanda da derin bir etki bırakan Şah İsmail Hatayı karizmatik lider bağlamında ele alınmış; Şah İsmail'in karizmasını oluşturan unsurlar Osmanlı ve Safevî kronikleri, seyahatnameler ve diğer kaynaklar ışığında, doküman analizi yöntemiyle ortaya koyularak karizmatik lider kavramına tarihî bir perspektif sunulmuştur.

"Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Dile Gelen İman Esasları Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı, Bülent Keleş'e ait makale 30. sayının yedinci özlü makalesidir. Yazar, Şah İsmail Hatâyî'nin divanındaki deyişlerinde ön plana çıkan inanç esasları üzerinde durarak şiirlerinde vurguladığı iman esaslarının Şii ve Sünnî İslam geleneği ile benzer ve farklı noktalarına dikkat çekmiştir.

Dergimizin 30. sayısında Şah Hatayı dosyasının dışında iki özlü makale daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki ve özlü makalelerin dokuzuncusu Doç. Dr. Cem Erdem'in "Bektaşî Geleneginde Gizli Bir Mirasın Keşfi: Bedri Noyan Dede Baba'nın Yayımlanmamış Şiirleri ve Tasavvufî Derinlikleri Üzerine Bir İnceleme" başlıklı makalesidir. Çalışmada yazar, Bedri Noyan'ın "Âşık Noyan, Bedri Noyan Dede Baba ve Bedri Noyan" mahlaslarıyla yazdığı şiirlerdeki kelime seçimlerini, cümle yapılarını, ölçü ve ahenk özelliklerini analiz etmiştir. Dosya dışındaki makalelerin ikincisi ve özlü makalelerin on birincisi olan "The Alevism-Bektasism Order And The Akhis

Organisation in Anatolia: Ideas And Practices” başlıklı İngilizce makale, Fahimeh Mokhber Dezfouli tarafından kaleme alınmıştır. Bu makalede yazar Osmanlı Dönemi’nde Alevi-Bektaşî tarikatının Ahi teşkilatıyla birleşme sürecini ve bu birleşmeye zemin hazırlayan benzerlikleri incelemiştir.

Dergimizin bu sayısındaki derleme makaleler bölümünde Prof. Dr. Eva Csaki’nin “Şah İsmail Hatayi Şiirlerine Dair” başlıklı makale yer almaktadır. Söz konusu çalışmada Eva Csaki, 1999 senesinde Trakya’da yapılan saha çalışmalarında derlenen Hatayi nefeslerinden hareketle Batı Avrupa’daki Sufi İslam merkezleriyle ilişkili olarak Alevi-Bektaşî inanç sisteminin teolojik ve tarihsel arka planını açıklamıştır. Araştırmada, Hatayi’nin nefeslerinde kullandığı Orta Türkçenin hem dönemin dil özelliklerini hem de İslamiyet öncesi Türk kültürüne dair unsurları içerdiği görülmüştür.

Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi’nin 30. sayısında dört adet kitap inceleme yazısı bulunmaktadır. Bunlardan ilki Güllü Işık’ın, Cengiz Yıldırım tarafından kaleme alınan *Şah İsmail-Safevî Kızılbaş Devleti* başlıklı kitabı üzerine yazdığı inceleme yazısıdır. İkincisi Gündüz Tufan’ın *Son Kızılbaş Şah İsmail* adlı kitabı hakkında Hilmi Aykaç’ın yazdığı yazıdır. Bu sayının üçüncü kitap inceleme yazısı ise Ali Avcu’nun *İslam’ın İlk Marjinalleri: Gulat-ı Şia* adlı kitabı üzerine Aliğa İşçitürk’ün kaleme aldığı inceleme yazısıdır. Ceylan Erzincan’ın kaleme aldığı ve Mustafa Ekinci’nin *Şah İsmail ve İnanç Dünyası* kitabını incelediği yazısı ise dergimizin 30. sayısının son kitap inceleme çalışmasıdır.

Ek olarak dergimizin bu sayısında Güllizar Cengiz tarafından kaleme alınan bir nekroloji yazısı yer almaktadır. “Bir Mürşidin Ardından: Adnî Halife Baba Erenler (Ahmet Mehmet Temren)” başlıklı bu yazı, Enstitümüzün inançsal hizmetlerini yürütmüş olan, Kadıncık Ana Dergâhı’nın uzun yıllar mürşitliğini yapan ve Enstitümüzün çalışmalarına kıymetli katkılar sağlayan Ahmet Mehmet Temren’in Hakk’a yürüyüşü üzerine üzerine hayatı ve Enstitümüze katkılarını aktarmaktadır.

Editörlüğünü yaptığımız Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi’nin 30. sayısını özel bir dosyayla siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin bu sayısı hem Şah İsmail Hatayi hem de Alevi-Bektaşî kültürü ve tarihi üzerine yapılan çalışmaların zenginliğiyle, farklı disiplinlerden gelen değerli katkılarla bir kez daha şekillenmiştir. Bu süreçte emek veren tüm yazarlarımıza, titiz değerlendirmeleriyle çalışmalarımıza yön veren hakemlerimize ve dergimizin her aşamasında özveriyle çalışan yabancı dil editörlerimize, editör yardımcılarımıza, yayın

kurulu üyelerimize ve teknik destek ekibimize teşekkürü bir borç biliriz. 30. sayımızda, sizleri yeni ve ufuk açıcı çalışmalarla buluştururken Alevilik-Bektaşılık çalışmalarına katkı sağlamaya devam ediyor olmanın gururunu taşıyoruz. Gelecek sayılarda tekrar görüşmek dileğiyle...

Editörler

Prof. Dr. Ali YAMAN

Doç. Dr. Mehmet ERSAL

Doç. Dr. Bülent AKIN

Makaleler
Articles / Artikel

ANADOLU HATAYİLERİ ŞAH İSMAİL'İ DUYDU MU?

Did the Anatolian Hatayis bear of Shah Ismail?

Haben die anatolischen Khatais Schah Ismail gehört?

Ömür CEYLAN *

ÖZ

Safevi şahı ve şeyhi İsmail'in (ö. 1524) oldukça kısa bir ömür sürmesine karşın asırlara direnen bir nüfuzu vardır. 16. yüzyıl başlarında bölgenin en güçlü aktörlerinden biri hâline gelen Şah İsmail'in siyasi cazibesi, Çaldıran'dan kısa bir süre sonra hemen hemen tükenme noktasına gelirken Hatayi mahlasıyla bilinen dinî-mistik kişiliği ise beş asır boyunca koruduğu diriliğini özellikle Anadolu sahasında hâlâ sürdürmektedir. Osmanlı resmî düşüncesi ve aydınlarının siyasi kaygılarla Şah İsmail'i görmezden geldiği uzun zamanlar boyunca onun dinî otoritesini muhafaza etmesinde en büyük etken, içlerinden yetiştirdikleri onlarca Hatayi mahlaslı şairle hiç şüphesiz Anadolu Kızılbaşlarıdır. Anadolu Kızılbaşları, Hatayi adı etrafında ördükleri inanç/itikad halesinde metinler/ezgiler oluşturup onları ritüel evrenlerinin başköşesine koyarak inançsal ve kültürel varlıklarını sürdürübilmiş; Şah İsmail Hatayi de Anadolu Hatayilerinin yazdığı/söylediği deyişlerle âdeta ölümsüzlüğe kavuşmuştur.

Güvenilir belge ve kayıtlardan ziyade anlatı ve sözlü kültür üzerinden takip edilebilen Şah İsmail ve Anadolu Hatayileri inanç ilişkisi, edebî metinlerin süreç içerisinde yeniden üretimi yahut karizmatik bir inanç önderinin kendisinden sonraki bağhlarınca veliler kültüne dâhil edilmesinden daha öte bir önemi haizdir. Zira, siyasi etkileri günümüze dek

* Prof. Dr., İstanbul Kültür Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. o.ceylan@iku.edu.tr, ORCID: 0009-0001-7653-8902.

ulaşan sosyolojik bir kırılmanın kodları da asırlara yayılmış bu ilişkinin detayları arasında gizlidir. Dolayısıyla güncelliğini kaybetmeyen ve hemen her fırsatta tartışma konuları arasına dâhil edilen Anadolu Kızılbaş inancının tarihi arka planını takip edebileceğimiz en önemli zeminlerden biri de Anadolu Hatayileri-Şah İsmail ilişkisidir.

1514 öncesi ve sonrasında hangi Şah İsmail şiirlerinin Anadolu’da dolaşımında olduğunu ve geçen beş asır içerisinde bunların ne kadarının sürekten uzaklaştığı yahut dönüştüğünü tespit edecek yeterli bilimsel veriden mahrumuz. Bir başka ifadeyle bu sorunun cevabını, günümüz Anadolu Kızılbaşlığının ritüel evrenindeki özgün Şah İsmail şiirleriyle ve sözleriyle vermek, süreç hakkında kuşatıcı bir değerlendirme yapmaya katkı sağlamayacaktır. Bu noktada daha geniş ve tutarlı araştırmalar için atılacak gerçekçi ve isabetli ilk adım, daha önce başka bilim insanlarınca da gündeme getirilen şu soru ile atılabilir: “Anadolu Hatayileri Şah İsmail’i nasıl ve ne kadar anladı; onun itikadi kimliğini ne oranda temsil ediyorlar?”

Bu makalede, Şah İsmail’in ana hatlarıyla itikadi portresine ulaşmak ve Anadolu Hatayilerinde bu portrenin izlerini sürmek amaçlanmıştır. Önce Şah İsmail’in inanc dünyasının şekillenmesinde hayatı değere sahip olduğu düşünülen tarihî süreç özetlenmiş, sonrasında da 2017 yılında yayınlanmış karşılaştırmalı Hatayi Divanı’ndan hareketle onun itikadi duruşunda ayırt edici özellikler taşıdığına inanılan *Allah*, *Peygamber*, *Mezheb*, *Kızılbaş*, *Caferî*, *Hüseynî*, *Mevalî* ve *Ali* kavramları değerlendirilerek bu kavramların Anadolu Hatayilerindeki yansımaları araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şah İsmail Hatayi, Anadolu Hatayileri, Kızılbaşlık, Mezheb, Mevalî, Caferî, Ali.

ABSTRACT

Despite the relatively short lifespan of Safavid Shah and Sheikh Ismail (d. 1524), his influence has endured for centuries. While Shah Ismail emerged as one of the most powerful figures in the region during the early 16th century, his political influence began to wane shortly after the Battle of Chaldiran. However, his religious-mystical persona, known under the pen name Hatayi, has retained its vitality for five centuries, particularly in Anatolia. While Ottoman officials and intellectuals ignored Shah Ismail for political reasons for a long time, the greatest factor in maintaining his religious authority was undoubtedly the Anatolian Qizilbash and the poets they raised under the pen name Hatayi. The Anatolian Qizilbash created texts and melodies around the name Hatayi, placing them at the core of their rituals to sustain their religious and cultural identity. Therefore, Shah Ismail Hatayi became immortal through the poems written and sung by the Anatolian Hatayis.

The relationship between Shah Ismail and the Anatolian Hatayis, traceable more through narratives and oral culture than reliable documents and records, holds greater significance than the mere reproduction of literary texts or the incorporation of a charismatic leader into the cult of saints by his followers. This relationship conceals the codes of a sociological rupture with political effects that have persisted to this day. Hence, one of the most important grounds for tracing the historical background of the Anatolian Qizilbash faith, an enduring and frequently debated topic, is the relationship between the Anatolian Hatayis and Shah Ismail.

We lack sufficient scientific data to determine which of Shah Ismail's poems circulated in Anatolia before and after 1514, or how many of these have diverged from the tradition or transformed over the past five centuries. In other words, providing an answer to this question based solely on the unique poems and words of Shah Ismail within the ritual universe of contemporary Anatolian Qizilbashism would not contribute comprehensively to understanding the process. At this point, a realistic and accurate first step toward broader and more coherent research could begin with a question previously raised by other scholars: "How and to what extent did the Anatolian Hatayis understand Shah Ismail, and how well do they represent his theological identity?"

This article aims to outline Shah Ismail's theological profile and trace its reflections among the Anatolian Hatayis. First, the historical processes considered crucial in shaping Shah Ismail's spiritual world are summarized. Subsequently, based on the comparative *Hatayi Divanı* published in 2017, concepts believed to hold distinctive significance in his

theological stance—such as God, Prophet, Sect, Qizilbash, Ja'fari, Husayni, Mawali, and Ali—are analyzed, and their representations among the Anatolian Hatayis are explored.

Keywords: Shah Ismail Hatayi, Anatolian Hatayis, Qizilbash, Sect, Mawali, Ja'fari, Ali.

ZUSAMMENFASSUNG

Trotz seines relativ kurzen Lebens hat Schah İsmail († 1524), der sowohl als Schah als auch als Scheich der Safawiden bekannt ist, einen Einfluss, der über Jahrhunderte hinweg anhält. Während seine politische Anziehungskraft, die ihn zu Beginn des 16. Jahrhunderts zu einem der mächtigsten Akteure der Region machte, kurz nach der Schlacht von Tschaldiran nahezu erlosch, hat sich seine religiös-mystische Persönlichkeit, bekannt unter dem Pseudonym Khatai, besonders in Anatolien über fünf Jahrhunderte hinweg lebendig gehalten. Obwohl Schah İsmail von der offiziellen osmanischen Ideologie und ihren Intellektuellen aus politischen Gründen lange Zeit ignoriert wurde, hat er seine religiöse Autorität vor allem dank der anatolischen Kizilbasch bewahrt, die zahlreiche Dichter hervorgebracht haben, die unter dem Pseudonym Khatai tätig waren. Die Kizilbasch schufen Texte und Melodien, die sie im Mittelpunkt ihrer rituellen Praxis platzierten, und bewahrten so ihren Glauben und ihre kulturelle Identität. Durch die Gedichte und Lieder, die von den anatolischen Khatais verfasst und vorgetragen wurden, erlangte Schah İsmail Khatai nahezu Unsterblichkeit.

Die Beziehung zwischen Schah İsmail und den anatolischen Khatais, die sich weniger anhand verlässlicher Dokumente und Aufzeichnungen als vielmehr entlang mündlicher Überlieferungen und narrativer Traditionen zurückverfolgen lässt, geht über die bloße literarische Reproduktion oder die Aufnahme eines charismatischen Glaubensführers in den Heiligenkult hinaus. Denn in den Einzelheiten dieser Beziehung verbergen sich die Codes eines soziologischen Bruchs, dessen politische Auswirkungen bis heute spürbar sind. Somit gehört die Beziehung zwischen den anatolischen Khatais und Schah İsmail zu den wichtigsten Grundlagen für die Erforschung der historischen Hintergründe des anatolischen Kizilbasch-Glaubens, der bis heute ein aktuelles und oft diskutiertes Thema ist.

Wir verfügen nicht über ausreichende wissenschaftliche Daten, um festzustellen, welche Gedichte von Schah İsmail vor und nach 1514 in Anatolien im Umlauf waren und wie viele davon im Laufe von fünf Jahrhunderten entweder in Vergessenheit geraten oder abgewandelt worden sind. Mit anderen Worten können wir uns zwecks einer umfassenden Bewertung des Prozesses bei der Beantwortung dieser Frage nicht allein auf die heute in der rituellen Praxis des anatolischen Kizilbasch-Glaubens vorhandenen Originalgedichte und -aussagen von Schah İsmail stützen. Ein realistischer und gezielter erster Schritt für weiterführende Forschungen könnte daher mit der bereits von anderen Wissenschaftlern aufgeworfenen Frage beginnen: „Wie und in welchem Ausmaß haben

die anatolischen Khatais Schah Ismail verstanden und in welchem Maße repräsentieren sie seine religiöse Identität?“

Ziel dieses Artikels ist es, die religiöse Persönlichkeit Schah Ismails in ihren Grundzügen nachzuzeichnen und ihre Spuren bei den anatolischen Khatais zu verfolgen. Zunächst wird der historische Kontext zusammengefasst, der als entscheidend für die Ausprägung von Schah Ismails Glaubenswelt angesehen wird. Anschließend werden anhand der 2017 veröffentlichten Gedichtsammlung Khatai-Diwan Begriffe wie Allah, Prophet, Tauhid, Konfession, Kizilbasch, Dschafariten, Husseini, Mawali und Ali analysiert, die als charakteristische Merkmale seiner religiösen Haltung gelten. Diese Begriffe werden dann in Bezug auf ihre Reflexionen bei den anatolischen Khatai untersucht.

Schlüsselwörter: Schah Ismail Khatai, Anatolische Khatais, Kizilbasch, Konfession, Mawali, Dschafariten, Ali.

Giriş

510 yıl önce iki güçlü Türk devleti arasında cereyan eden Çaldıran Savaşı (23 Ağustos 1514), asırlar boyu kesintisiz devam eden itikadi ve sosyolojik etkileriyle bölge tarihinin en önemli siyasi hadiselerinden biridir. Orta ve yeni çağlar boyunca hemen her büyük savaşta olduğu gibi Çaldıran da gerçekleştiği çağda ve devamında taraflara önemli siyasi kazanımlar sağlamış, aynı şekilde büyük kayıplar yaşatmıştır. Bununla birlikte Çaldıran; aynı dili konuşan, aynı kültür iklimine mensup geniş bir halk kitlesini asırlar boyu itikaden ayırıştırarak sonuçlar doğurması bakımından diğer tüm savaşlardan ayrılır. Bu itikadi ayrışma zamanla görülen siyasi müdahalelerle derinleşmiş, bölgedeki sınırlar ve hükümlerlik yapısı defalarca değişmesine rağmen yarattığı sosyolojik kırılmanın tesirleri günümüze dek ulaşmıştır.

Yaklaşık iki asırlık bir gecikme ile de olsa birey bilincinin geliştiği ve toplumun yönetimlerde nispeten söz sahibi olmaya başladığı 19. yüzyıl ortalarına dek, siyasi sonuçları resmî otoritelerce bir yere kadar görmezden gelinebilen bu itikadi ve sosyolojik ayrışma, bölgede Cumhuriyet ve Demokrasi temelli modern yönetim modellerine geçilince varlığını yine güçlü bir biçimde hissettirmeye başlamıştır. 16-19. yüzyıllar boyunca Osmanlı-Safevi mücadelesinin topluma yansıyan siyasi sonuçlarına dair özenle korunan üç asırlık sessizlik, geriye dönük sosyoloji ve halk bilimi okumaları için de ne yazık ki belgeden ziyade anlatı merkezli bir araştırma evreni bırakmıştır. Devlet adamlığının yanı sıra inanç önderi kimliği de taşıması hasebiyle bütün bu maceranın hiç şüphesiz en önemli aktörü durumundaki Şah İsmail'in, gerçekte sadece 37 yıl gibi kısa bir ömür sürmesine rağmen, 500 yıldır Osmanlı Anadoluşunda yaşamayı başaran "itikadi portresi" de ne yazık ki sisler arasında kalmış durumdadır.

Osmanlı Resmî Yaklaşımı

Saray patronajı etrafında teşekkül eden Osmanlı yazı dünyası, Çaldıran sonrasında da beklendiği gibi resmî otoritenin hemen yanında hizalanır. Şah İsmail'in dört asırlık Osmanlı literatüründeki izleri bir tezkireci (Kafzade Faizi), bir biyografist (Katip Çelebi) ve bir lügat müellifinin (Şemseddin Sami) yer verdiği birkaç satırla iki nazire mecmuası musannifinin (Edirneli Nazmi, Pervane Beğ) alıntılacağı birkaç manzumeden ibarettir (Macit, 2017: 37-39). Anlaşılan Osmanlı devlet aygıtı, resmî din anlayışının dışında kodladığı Kızılbaşlığın sembol ismi olarak Şah İsmail'i "entelektüel unutulma"ya mahkum etme politikası benimsemiş, dolaşıma sokulmadığı

için şiirleriyle de olsa kendisini anlatma imkânı olmayan Şah İsmail'in itikadi duruşu, kitlesel propogandaya elverişli olacak şekilde salınma bırakılmıştır.

Siyasi sebeplerle görmezden gelinerek onu "kûşe-i nisyân"a terk etme yaklaşımı, entelektüel mahfillerde görece başarılı olsa da Türkmen Kızıbaşlığı'nın asırlar boyu bütün canlılığıyla yaşandığı Anadolu taşrasında etkili olmamıştır. Aksine uygulanan bu karartma, Anadolu Hatayilerince yazılmış etkili koşmalarla menkıbevi bir inanç önderine dönüşen Hatayi kimliğinin geniş bir dolaşım alanı kazanmasına zemin hazırlamış, yaşanan sosyal ve siyasi sıkıntılarla da Şah İsmail'in itikadi portresi, ihtiyaç anında bir başkaldırı sembolüne dönüşen Hatayi kimliğinin gölgesinde kalmıştır¹.

Beş asır sonra geldiğimiz nokta itibarıyla Sünni ya da Kızıbaş, eğitilmiş ya da eğitimsiz Anadolu ahalsinin büyük oranda paylaştığı Şah İsmail algısının oluşumunda, tarihî, edebî ve en önemlisi de itikadi kişiliğiyle Şah İsmail ne oranda etkilidir? Bu önemli meseleye yıllar evvel dikkat çeken merhum Aslanoğlu:

"... ekserisi medrese veya tekke öğreniminden yoksun kırsal çevre insanların, Şah İsmail'in gazelleri mi, yoksa Anadolu Hatayilerinin -örneğin Şah Hatayi'nin söylediği- koşma türündeki nefesler mi etkiledi? Bu konu tartışmayı gerektirir. (Aslanoğlu, 1992: 23)"

diyor. Arslanoğlu'nun açmayı teklif ettiği tartışma, Anadolu Hatayilerinin sosyolojik nüfuzunu belirlemeye yönelik olmakla beraber Anadolu Kızıbaşlarını tanımlamak için kullandığı "ekserisi medrese veya tekke öğreniminden yoksun kırsal çevre insanları" cümlesinin aslında Anadolu Hatayileri için de rahatlıkla kullanılabileceği göz önünde bulundurulursa asıl tartışılması gereken konunun çerçevesi belirginleşir: "Anadolu Hatayileri Şah İsmail'i nasıl ve ne kadar anlamıştır; onun itikadi kimliğini ne oranda temsil etmektedirler?" Ya da Gallagher'in ifadeleriyle:

1 "Anadolu Hatayileri" tanımıyla Hatayi, Can Hatayi, Derdimend Hatayi, Derviş Hatayi, Kul Hatayi, Pir Hatayi, Sultan Hatayi, Şah Hatayi vb. mahlaslara sahip, sayıları tam olarak bilinmeyen bir şairler topluluğu kastedilmektedir. Tamamı Anadolu Kızıbaş inancına mensuptur. Bu şairlere ait pek çok manzumenin ritüel metni olarak seçilmesinde Hatayi mahlasını kullanmalarının şüphesiz payı vardır fakat onların Şah İsmail'i anladıkları ve en sahih biçimde aktardıklarına dair Anadolu Kızıbaşlarınca geliştirilen ortak kanaat ve kabul bu süreçte daha etkili olmalıdır.

“Şah İsmail’in görkemli sözlerinin gerçek olması amaçlanmış mıydı; bu sözlere harfi harfine inanılıyor muydu ve son olarak: Bu sözler onun takipçileri tarafından gerçekten duyuldu mu? (Gallagher, 2018: 78)”

Şah İsmail’in İtikadi Portresine Doğru

Bu soruları yanıtlamak için öncelikle Şah İsmail’in itikadi portresine ulaşmak gerekir, fakat bunun önündeki tek engel yukarıda kısaca bahsedilen Osmanlı resmî yaklaşımı değildir. Bu yaklaşımın beslediği menkıbevi kişiliğin yanı sıra divanının sağlığında kaleme alınmış yalnız üç nüshasının bulunması ve bunların da eksik nüshalar olması, vefatından sadece 20 yıl sonra divanına eklemeler yapılmaya başlanması, yalnız Nesimi değil Şeyhi, Ahmed Paşa, Karamanlı Nizami gibi Anadolu sahası şairlerinden bile bazı şüirlerin divan nüshalarına sızması (Macit, 2022), 19. yüzyıl gibi hayli geç bir döneme tarihlenen İstanbul nüshaları ve onlardan hareketle yapılan Saadetin Nüzhet yayımları (Sadettin Nüzhet, 1930; Ergun, 1956) vasıtasıyla Anadolu Hatayilerine aidiyeti şüphe götürmeyecek çok sayıda koşmanın Hatayi Divanı neşirlerine girmesi gibi pek çok ve önemli sorundan da söz edilmelidir².

Şüirden hareketle itikadi profil çizmekse başlı başına bir güçlüktür. Özellikle de şairini; tartışmaya kapalı bir aşk algısına ve âşık tipine, muayyen bir şüir lügatine ve sınırları belirli bir benzetmeler sistematığıne mahkum eden klasik şüir söz konusu olduğunda. Şah İsmail’in şairliği hakkında en eski yayımlardan birine imza atmış olan Minorsky, her ne kadar Şah İsmail’in tamamen siyasi amaçlarla, âdeta “mecburen” şair olduğunu ve yine aynı mecburiyetlerle Türkçe şüir söylediğini (Minorsky, 1942: 1008a) düşünse de Ahmet T. Karamustafa’nın isabetle tespit ettiği gibi Hatayi Divanı dinî bir propaganda metninden ziyade Azeri şüir geleneğine eklemenecek lirik ve klasik bir divandır: “Hatayi’nin divanının en eski iki el yazmasında bulunan, çoğu gazel olmak üzere yaklaşık iki yüz altmış bağımsız şüirden yalnızca kırk kadarı açıkça dinî içeriğe sahiptir. Bu koşullar altında ve bir bütün olarak külliyyatının kapsamlı bir analizi yapılmadan, yalnızca siyasi kariyeri hakkında bildiklerimize dayanarak şüirlerini esasen propogandacı nitelikte olarak tanımlamak yersiz olacaktır (Karamustafa, 2016: 603).”

Şah İsmail Hatayi’nin “Divan”ı, 1946 yılından itibaren Türkiye, Azerbaycan, İran ve İtalya’da on üç kez yayımlanmıştır. Şu ana dek varlığı bilinen 25 nüshadan 20’si

2 Hatayi Divanı nüshalarının ayrıntılı kritiği için bk. Macit, 2017: 75-184.

kritik edilerek ve daha önceki yayımlarla karşılaştırılarak yapılmış en kapsamlı bilimsel neşir 2017 yılında Muhsin Macit tarafından gerçekleştirilmiştir³ (Macit, 2017). Bu neşre göre Hatayi Divanı'nda 474 parça Türkçe şiir yer almaktadır. Şah İsmail'in hece ölçüsü ile şiir söylemesi mümkün olmakla beraber yukarıda bahsedilen son divan neşri de ortaya koymaktadır ki cönk ve mecmualarda yer alıp ritüel metni düzeyine ulaşan hece vezinli deyişlerin büyük çoğunluğu ve aruz vezniyle yazılmış bir kısım manzumeler dil, üslup ve vokabüler açısından ona ait olma ihtimalinden uzaktır. Fakat ona ait olmamakla beraber bu şiirler, özellikle de onların süre içinde törenselleşen metin hüviyeti kazanmış olanları; Anadolu Hatayilerinin ve dolayısıyla Anadolu Kızılbaşlarının Şah İsmail'i nasıl anladıkları ve kendilerini itikaden nasıl bir Şah İsmail portresiyle özdeşleştirdiklerine dair veriler sunması bakımından son derece değerlidir.

Tarihî Arka Plan

Klasik çağlar boyunca hiçbir siyasi teşekkül; dinî veya mistik öğretisi ve yapılarından tamamen soyutlanamayacağı gibi -temelde dinî/mistik referanslarla hareket etme iddiası taşısa bile- hiçbir devlet yöneticisi de bu çağlarda itikadını salt inanç kabulleriyle oluşturamaz. Safevi şahı İsmail de bu cümledendir. Onun itikadi portresine en yakın sonuca ulaşmak için kendisinden önce başlayarak yaşadığı süre içerisinde olgunlaşan, daha yerinde bir tespitle kendisinin fiilen değiştirmeye, dönüştürmeye çalıştığı sosyopolitik şartlara bakma zorunluluğu vardır. Gerçekte bu şartlar yalnız Safevîliği Çaldıran'a değil, Şah İsmail'i de Çaldıran sonrası Anadoluşunda bugüne taşıyan tarihî zemine işaret etmesi bakımından önemlidir.

Şeyh Safiyüddin Erdebili (ö. 1334) tarafından tesis edilen ve onun adına/künyesine izafe edilerek Safeviyye/Erdebiliyye ismiyle şöhret bulan sufi örgütlenme⁴; her türden, her renkten, irili ufaklı yüzlerce sufi hareketin yüzyıllar boyunca açık ya da gizli siyasi faaliyetler yürüttüğü Türk-Fars kültür coğrafyasında yaşamış en etkili sufi-siyasi yapılanmadır. Safeviyye, İbrahim Zahid-i Gilani'nin halifesi olan Şeyh Safiyüddin tarafından batınî neşvesi güçlü bir Türkmen tasavvufu olarak sistematize edilmiş, onun torunu Hacı Ali (Alaeddin) Erdebili'den itibaren başlayan siyasallaşma

3 Bu çalışmada adı geçen neşir esas alınmış, Şah İsmail'e ait şiirlerde bu neşrin sayfa numaraları verilmiştir.

4 Makalenin amacını aşacağı için Safevîlik tarihinin detaylarına girilmeyecektir.

temayülü⁵ Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd (ö. 1460) zamanında kurumsallaşmış, babası Şeyh Haydar'ın (ö. 1488) müritlerine kızıl taç giydirmesiyle birlikte de Safevi bağlarına Kızılbaş denmeye başlanmıştır. Tarikatın hızla siyasallaşması, diğer inanç önderleri gibi sakin bir hayat sürüp vefat ettikten sonra da türbesine yahut haziredeki asude köşesine defnedilmesi beklenen Şeyh Cüneyd'in ve oğlu Şeyh Haydar'ın savaş meydanlarında ölmesine sebep olmuş; İsmail henüz 1 yaşında yetim kalmıştır. Özgün kaynaklarla belgelenen ve hemen tüm yayımlarda tekrarlanan bu kronoloji, her ne kadar ilk bakışta mezhep taassubuna kapılmış sufi bir ailenin trajik hikayesi gibi görünse de aslında kökleri çok daha eskilere giden ve gerçekte mezhepten ziyade daha büyük ve derin bir sosyopolitik kırılmaya dayanan tarihî sürecin tabii bir devamı ve parçasıdır. İleride divanından sağlanan verilerle kendisinin de şahitlik edeceği gibi Şah İsmail'in itikadi profilini anlamak için üç nesillik (Cüneyd-Haydar-İsmail) Safevi silsilesine odaklanmadan önce “Mevali Tarihi” denebilecek bu uzun dönemi gözden geçirme zorunluluğu vardır.

Mevali

Mevali, Türkçede anlam özelleşmesine giderek Allah, Tanrı manalarına gelen “Mevla” sözünün çoğuludur. Burada kastedilen mevali ise mevla sözcüğünün Türkçede nadir kullanılan (Şemseddin Sami, 2008: 1432), “sahip, malik, efendi, velinimet ve azatlı, azat olmuş köle” anlamıyla terimleşmiş çoğul şeklidir. Yani mevali, başlarda köle sahipleri anlamında kullanılırken giderek azatlı köleler için yaygınlaşan anlamıyla bir sosyal sınıfın adı olmuştur.

Cahiliye dönemi Arap toplumu temelde üç sınıftan oluşmaktadır: Hürler, esirler ve *mevali*. Bu sınıfların en itibarlısı hürler, en aşağı görüleni ise esirlerdir. Mevalinin yeri ikisinin arasındadır (Hizmetli, 1983: 661). İslamiyet'in gelişi ve yaygınlaşmasıyla birlikte mevali sözcüğü, Arap olmayan Müslümanları karşılamak üzere kullanılan bir terime dönüşür. Dört halife döneminin sonuna dek mevali Arap müslümanlarla eşit haklara sahiptir. Hatta herhangi bir farklı uygulama ile karşılaşmadıkları gibi her alanda öne çıkmaya başlayan bir sosyal sınıf görünümündedir (Aydın, 2003: 2). Raşit halifeler dönemindeki huzur ikliminde, hiç şüphesiz, fetihlerin yarattığı heyecan ve yükselen ekonomik refahla Arap kabileciliğinin bir süre unutulmasının payı vardır.

5 Bu temayülün Şeyh Cüneyd zamanında başladığını savunan görüşler de vardır bk. Öngören, 2008: 461.

Fakat Muaviye'den itibaren gelen Emevi halifeleri, yönetime hilafetten çok saltanat biçimi kazandırmış, Kureyşî bir hanedan yaratma yoluna gitmişlerdir. İslam Devleti bir süre sonra etnik temelli bir yönetim şekline dönüşmüş, Araplar kendilerini Müslüman olan diğer ırklardan üstün görmeye başlamıştır. Emevi halifeleri, gayrimüslimlerden alınması gereken cizyeyi, Arap olmayan Müslümanlara da farz kılmış, onlara siyasi ve idari yasaklar uygulamışlardır. Artık Araplar için mevali kavramı Müslüman olsa da köle anlamını taşımakta, onlara savaş ganimetinden hak ettikleri payı vermemekte, onlarla aynı safta namaz kılmamakta, hatta onlarla aynı sofraya oturmamaktadır (Özdemir, 2020: 191, 193).

Bununla birlikte toplumda ve orduda sayıları hızla artan mevali, Emevi saltanatına verdikleri güçle devletin sınırlarını Kuzey Afrika ve İspanya'dan Hindistan'a, Aden Körfezi'nden Aral Gölü'ne dek geniş bir alana kavuşturdular. Bu fetihler başlangıçta bölgenin yerleşik halkı olmasına karşın sonradan Müslüman oldukları için mevali sayılan kavimlerin arasına Fars, Türk, Berberi ve daha pek çok ırkın dâhil olmasını sağladı. Hatta Türkler, âdeta bir insan deposu görünümündeki Horasan bölgesi ve Hazar havzasından kaçırılan ya da satın alınan savaşçı ve kabiliyetli gençler sayesinde mevalinin dikkat çeken bir unsuru olmaya başladılar (Özdemir, 2020: 207).

Mevali huzursuzluklarını bir yere kadar görmezden gelen Emeviler, mevalinin fetihlerdeki rolünü ve kazandıkları gücü fark edince tedbirler almayı düşündüler. Halife Abdülmelik'in aldığı tedbir Haccac'ı Basra'ya vali olarak atamak oldu. Verdiği hutbede mevaliyeye: "Karşımda koparıma zamanı gelmiş bazı olgunlaşmış kelleler görüyorum; onların sahibi benim" diye seslenen Haccac da haraç ödemeyen mevalinin Basra'dan çıkarılması emrini verdi (Aydınlı, 2003: 7).

Özellikle Kerbela katliamı, Harre vakasında Medine'nin yağmalanması, Mekke kuşatmaları ve bazı Emevi halifelerin hilafete yakışmayan ahlak dışı davranışları mevali öfkesini büyüttü (Yiğit, 2004: 425). Böylece giderek bir Arap sultasına dönüşen Emevi hilafeti, mevali huzursuzluğunun örgütlü tepki ve isyanlara dönüşmesine zemin hazırladı. Nitekim Abbasiler, coğrafi uzaklık sebebiyle müdahalenin güç olması ve mevaliden oluşan dinamik bir toplum yapısına sahip bulunması sebebiyle Emevilere karşı örgütledikleri muhalefet hareketinin merkezi olarak Horasan'ı seçtiler ve nihayet -daha sonraları Aleviler ve Bektaşiler arasında bir destan kahramanına dönüşecek olan- Ebu Müslim'in siyasi faaliyetleri ve onun Fars-Türk ağırlıklı, yani mevaliden oluşan ordusu sayesinde Emevi saltanatına son verdiler.

Abbasi hilafeti, yönetime gelmelerinde büyük pay sahibi olan mevalinin sosyal ve ekonomik beklentilerini, yavaş yavaş da olsa karşılamaya başladı. Önce Ebu Müslim gibi ihtilalde aktif rol oynayan mevali, sonrasında da özellikle İranlılar devlet kademelerinde önemli görevlere getirildiler. Abbasiler bununla da yetinmedi. Bürokratik yapı Sasani örneğine göre yeniden düzenlendi, hatta devletin başkenti Bizans kültürü etkisindeki Dımaşk'tan İran kültürü etkisindeki Bağdat'a taşındı (Özgüdenli, 2000: 396). IX. asrın ortalarından itibaren Abbasilerin zayıflamasıyla birlikte Tahiriler, Saffariler, Samaniler, Büveyhiler gibi büyük hanedanların etkin olmaya başladığı İran coğrafyasında Karahanlıların Maverünnehr'e gelişiyle yaklaşık dokuz asır boyunca sürecek Bozkır kavimleri ve Türk yönetimi dönemine girildi. Gazneli, Selçuklu, Harizmşah, Moğol ve İlhanlı yönetimleri altında geçen dört uzun asırdan sonra Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevi iktidarları sahne aldı.

Mezheplerin Oluşumunda Mevalinin Etkisi ve Şia

Emevi döneminde görülen siyasi gelişmeler doğal olarak önce içtimai konularda büyük fikir ayrılıkları yaşanmasına, sonrasında da bu fikir ayrılıklarının itikadi farklılaşmalara dönüşmesine sebep olmuştur. Kentlerde öbekenmelerine ve dolayısıyla kentin sunduğu eğitim imkanlarından yararlanmalarına karşın hak ettikleri mali ve sosyal hakları alamadıklarına inanan mevali arasından yetişmiş önemli alimlerin de bunda payı vardır. Aralarında Ebu Hanife'nin de olduğu bir grup mevali alimi, insanın fiillerinin sahibi olduğu ve hesap vermesi gerektiği gibi itikadi yaklaşımları ve dinde kolaylığı önceleyen eşitlikçi fikirleriyle Mürcie mezhebinin temellerini atmış ve mevaliyi rahatlatmıştır.

Mevali hoşnutsuzluğunun ve beklentilerinin üzerine inşa edilmiş mezheplerden biri de Şia'dır. Kerbela vakasından hemen beş yıl sonra patlak veren ve mevali tarihinin en önemli hadiselerinden biri kabul edilen Muhtar es-Sakafi ayaklanması, Şii temayüllerin nüvesini oluşturmak bakımından önemlidir. Ehl-i beytin intikamını almak isteyen Araplarla, dışlandığına inanan mevaliyi bir araya getiren Muhtar, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye için kullandığı "Mehdi" ünvanı ve başka ezoterik düşünceleriyle geniş bir kitleye nüfuz etmiştir. Muhtar es-Sakafi ile Emevi döneminde yaşamış diğer Şii önderler tarafından dillendirilen vasîlik, mehdîlik ve rec'at gibi fikirlerin, Hicri I. asırda görülmeye başlanan ilk mevali şikâyetleriyle birlikte ortaya çıkması dikkat çekicidir. İlerleyen süreçte Kûfe'de odaklanan Şii muhalefet arasında da çok sayıda mevali görülecektir. Hatta Şii itikadının temelini

oluşturan imamet umdesi, Ali taraftarlarına ve mevaliye yapılan adaletsiz muameleler sonucunda doğmuş ve şekillenmiştir (Aydınlı, 2003: 19-20).

Abbasi yönetimiyle birlikte Farsların ve İran coğrafyasının İslam devleti içinde önem kazanması, Emevi döneminde mevali ve muhalif hareketlerin merkezi durumundaki Iraku'l-Arab bölgesinin bütün düşünsel renkliliğini Batı ve Doğu İran coğrafyasına taşımıştır. Bâtını düşüncelere ve itikadi çeşitliliğe alışık İran topraklarının verimli ikliminde beslenen bu düşünce renkliliği, Kûfe'den getirdiği Mehdi, Mesih, vesayet, velayet, imamet, bedâ vb. fikirleri, tecsim, tenasüh hatta peygamberlik ve uluhiyet iddialarına kolaylıkla dönüştürmüştür⁶. Fakat gerçekte, Horasan-Anadolu arasında yaşayan Türk soylu kavimlerin de varlık ve iktidar mücadelesi verdikleri bütün bu asırlar boyunca görülen inanç temelli hemen bütün ayaklanmalar ve mezhep ihtilafları, Emevilerin mevali politikasına verilen güçlü toplumsal tepkiden şu veya bu oranda izler taşır.

Türk Mevalinin Tepkisi

Daha önce vurgulandığı gibi, Emevi döneminde ortaya çıkan ve özellikle Şia ile Şia fraksiyonlarında belirginlik kazanan itikadi motiflerin yanı sıra, Türk soylu kavimlerin öz ananelerinden getirdikleri itikadi unsurlar da aynen ya da İslamleşerek bu harmana dâhil olur. Karşıdaki düşman sürekli değişse de hiç bitmeyen bir savaştır bu. Müslüman olan Türk soylu kavimlerden bazılarını, Hz. Ali'ye Sıffin'de ihanet eden ve onu öldüren Hariciler başta olmak üzere kafirlere karşı bu savaşta motive eden güç, Türk alplık geleneği ve Ehl-i Beyt sevgisiyle sarmalanmış Emevi öfkesidir. (Nitekim Şah İsmail'in On İki İmamdan sonra kendisini mensup hissettiği birincil toplum katmanı "gazi"leridir.) Bu öfke, henüz maceranın başında dinin sahibi gibi davranmaya yeltenmiş ve bunu acımasız politikalarla hayata geçirmiş bir yönetim anlayışının bıraktığı, asırlar geçse de onarılamayan, hatta her an hortlayacakmış gibi toplumu uyanık tutan bir travmanın bakiyesidir.

Arap, Fars, Türk, Moğol, Özbek hâkim kültürlerinin, Afgan, Gürcü, Çerkes ve diğer komşu kavimlerin kültürleriyle iç içe geçtiği, siyasi istikrardan yoksun, "mevali bir coğrafya"da; Türk boylarının başta Emevilere (Araplara), sonra da mümkünse sürekli mücadele hâlinde oldukları diğer ırklara ve topluluklara benzemeyen, kendilerine özgü bir inanç dünyası inşa etmeleri kaçınılmazdır. Dolayısıyla Şah

6 İran kültürü-Şia ilişkisi ve İran'da Şii eğilimin yaygınlaşmasına dair bk. Topaloğlu, 2011; 2012; 2013.

İsmail'in İsnaaşeriyye/On İki İmam Caferliği'ni resmî mezhep olarak ilan ettiği sırada (1501), bu mezhebin henüz yazılı bir hukuk (fıkıh) literatürünün olmaması şaşırtıcı değildir⁷. Aslında o, müesses bir mezhebin kabulünü değil, yukarıda özetlenen tarihî ve teolojik geçmişin, kendisinden önceki Türkmen boylarınca bozkırda ve savaş meydanlarında demlenerek bir inanç dünyasına dönüştürülmüş hâlini ilan ediyordu.

Şah İsmail Caferliği ve Gâli Şia

Bütün bu süreçleri hesaba katmadan Şii yapılanmaları tasnif eden Sünni çevrelerce "Gâli/Gulât" (aşırı, müfrit) şeklinde tanımlanan bu inanç dünyasının izlerini Şah İsmail öncesinde de görmek mümkündür. Kendisinden ve hatta bağlılarına kızıl taç giydiren babasından önceki dönemde, Türkmen boyları arasında, Ön Kızılbaşlık diyebileceğimiz bir inanç sistemi yaşanıyordu. Safeviler öncesinde bölgenin en güçlü Türkmen devleti olma fırsatını yakalayan ama bunu başaramayan Karakoyunluların hükümdarları da hemen hemen aynı inanç zeminini paylaşıyor ve onlar da Sünni kalemlerce "bidat, kötü mezhep ve düşüncelere sahip olma, hak ve doğru yoldan sapma ve mühlitlik" ile suçlanıyordu (Sohrabiabad-Akın, 2019).

Fakat gerçekte Gâli Şia'nın en belirgin ve ayırıcı vasfı olan mesiyane söylemler ve uluhiyet isnadı, Şah İsmail için kendi çağı ve öncesinde yaygınca kullanılan bir mistik/ siyasi propaganda argümanı idi ve doğrusu tahta geçtiğinde de bunları kullanıma hazır hâlde buldu. Ön Kızılbaş inancının birikimiyle dönüştürerek divanına aldığı fikirler, bu argümanları kendisi için en hayati konu olan ordu teşkili ve motivasyonunda belli oranlarda kullanmış olma ihtimalini de gösteriyor. Nitekim Tebriz'de kendisiyle görüşen Venedikli bir tüccarın sözleri, Şah İsmail ve Safevi Kızılbaşlığının sonraki dönemde Gâli Şia ile kuracağı ilişkiye dair ilk ipuçlarını vermesi açısından önemlidir: "Ben duydum ki İsmail, Tanrı ve peygamber adlanmasından hoşlanmıyor." Gerçekten de sonraki süreçte, kurduğu devletin sosyal tabanını genişletmek ve İran soyluları bürokrasiye dâhil etmek isteyen Şah İsmail -ve özellikle oğlu Tahmasb-, mücadele

7 "Kendi saltanatı dönemine ait en erken kroniğe göre maiyetinin korkularına rağmen Şah İsmail 1501/907 yılında Tebriz'de On İki İmam Şiiliğini devlet dini olarak ilan ederken İran'ın geri kalan kısmı gibi bu şehir de ağırlıklı bir şekilde Sünnîydi. Yalnız uzun arayışların ardından İmamî Şiiliğinin temel ilkelerini içeren bir kitap olarak İbn el-Mutahhar el-Hillî'nin (1250-1326) "Kavâ'idü'l-İslâm" isimli eseri bir kadı'nın kütüphanesinden bulunmuş ve yeni dinin temelini oluşturmuştur. Hatta kaynaklarda "Dârü'l-Mü'minin" ("müminler diyarı"; bu isim buranın İmamî Şiilerinin eski merkezlerinden biri olduğunu göstermektedir) diye anılan Kaşan'da bile ilk on yıl içinde yetenekli bir Şii fıkıhçı bulunmamıştır (Arjomand, 2016: 161-162)."

ettikleri tasavvuf ve Sünnilik gibi zihniyetlerin yanına Gâli Şia'yı da (Mehdici Guliv) resmen koyacaklardır (Arjomand, 2016: 162-167).

Neticede Türkmen Kızılbaş heterodoksisi, imamlar kültü dışında günümüzün yaygın Şia'sı ve müteşerri Caferîliği ile bir benzerlik taşımadığı gibi resmî anlayışın dışına çıkmış her düşünce sistemi için hızlıca tedavüle sokulan ithamlar ya da Gâli Şia, Gulât-ı Şia, Müfrit Şia vb. tanımlamalar, dün olduğu gibi bugün de Türkmen-Kızılbaş-Ön Kızılbaş topluluklarının inanç dünyasını tanımlamaktan uzaktır (Sohrabiabad-Akın, 2019: 184, 188). Bir başka ifadeyle “burada dikkat edilmesi gereken nokta Kızılbaşlığın popüler bir 12 İmamcı Şîlik hareketi olarak değil de yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Ali'yi, onun soyunu, ayrıca soylarını Ali'ye bağlayan birçok mutasavvıf, derviş ve gaziye kutsayarak velileştiren bir Türkmen ve geniş bir halk kitlesi Müslümanlığının 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Safevi silsilesine bağlanan biçimi olarak algılanması gereğidir. Yani Kızılbaşlık 15. yüzyıl ortalarından itibaren Safevi propagandasıyla birdenbire türeyen bir halk Şîliği olarak değil de en az 13., belki de 12. yüzyıldan beri şekillenen halk Müslümanlığının Safevi soyuna bağlanarak yeni bir renk kazanan bir türü olarak görülmelidir (Karamustafa, 2015: 51-52)”

Şah İsmail'in İtikat Dünyası

Bütün bu açıklamalardan sonra Şah İsmail'in itikaden kendisini nasıl tanımladığını, kimlerin yanında ve kimlerin karşısında konumlandığını görmek⁸ ve Anadolu Hatayilerinin onu ne kadar duyduğunu ve anladığını belirlemek⁹ için metinlere bakıldığında, karşılaşılan manzarayı anlamlandırmak hiç de zor değildir:

8 Makale sınırlarını aşmamak için Şah İsmail'in tasavvuf menşeli (vahdet-i vücud, vahdet-i mevcud, devir, müşahede vb.) yaklaşımları ile imamet, vesayet, velayet gibi Şîlikle müşterek temalara girilmemiş; ana hatlarıyla da olsa bir itikadi profile ulaşmak ve bunun Anadolu Hatayilerinde izini sürmek amacıyla ayırt edici yönler olduğu düşünülen Allah, Peygamber, Mezheb, Kızılbaş, Caferî, Hüseyinî, Mevali ve Ali kavramlarına odaklanılmıştır. Söz konusu başlıklar altında verilen bilgiler için yegâne kaynak olarak yazının önceki bölümlerinde anılan karşılaştırmalı Hatayı Divanı (HD) neşri kullanılmış, tamamen kendi ifadelerinden hareketle kısa ve net bir itikadi profil hedeflendiğinden, ulaşılan bulguların diğer itikadi ekoller ve ilgili literatürle karşılaştırılması yoluna gidilmemiştir. M. Fuat Köprülü'den (Köprülüzade Mehmet Fuat, 1924: 11) itibaren pek çok araştırmacı tarafından dillendirilen Hurûflığı iddiası ise divanda belirgin ve yeterli veri tespit edilemediği için değerlendirmeye alınmamıştır.

9 Anadolu Hatayilerinin cönklerde, mecmualarda ve sözlü kültürde yaşayan şairlerinin tamamı henüz tespit ve tasnif edilemediği için genellemeci hükümler vermek her ne kadar doğru değilse de bugüne dek kayıt altına alınabilmiş metinlerden hareketle Anadolu Kızılbaş

Allah, Peygamber

Kur'an ve hadisler ışığında şekillenen ve klasik çağ sanatkârlarının hemen tamamınca iman edilip içselleştirilen “bir Allah” (tevhit) inancına, Şah İsmail de tereddütsüz iştirak eder. Allah (Perverdigar), gizli bir hazine (*kenz-i mahfî*) iken bilinmeyi murad etmiş (*kün*) ve mahlukatı yaratmıştır (*fe-kân*). Dünyayı sabit kılan, çark-ı feleği döndüren odur; yaşanan her hadise onun iradesiyle zuhur eder ve onun takdiriyle neticelenir. Mısır pazarlarında satılan bir köle iken Yusuf'u sultan eden de bu sırada Yusuf'un hasretiyle babası Yakub'u dertlere düşür eden de odur. Yunus'u denizde bir balığa yutturan da Nemrut tarafından atıldığı ateşi İbrahim için bir gül bahçesine çeviren de odur:

Ey ki yohdan bu cihânı var iden Perverdigâr

Yiri kâyim gökleri devvâr iden Perverdigâr

Küntü kenzen âyeti vafunda olmuşdur nuzûl

Varlığına *kün fe-kân* ikrâr iden Perverdigâr

...

Mısır içinde Yûsufî bir kul iken sultân iden

Derd ilen Ya'kûbını bîmâr iden Perverdigâr

Yûnusî deryâ içinde yudduran bir balığa

Âteşi İbrahime gülzâr iden Perverdigâr (HD: 233)

Aslında bir tevhit manzumesi olarak başlayan ve bu nedenle de hazırlayanca divanın ilk sırasına yerleştirilen şiir, gerçekten de Şah İsmail'in itikat temellerini tamamlayacak eksik parçalarla devam eder. Hatayi; Hz. Muhammed'i peygamberler silsilesinin en yüce makamına yerleştiren, Hz. Ali'yi Haydar-ı Kerrar ve On İki İmamı ümmete rehber kılan Allah'a yakarıp bağışlanma dileyerek manzumesini bitirir:

Enbiyâlar bahsine yazduran a'lâ mertebe

Mustafânı cümleden muhtâr iden Perverdigâr

inancının izleri -ihtiyat kaydıyla da olsa- bu şiirlerde sürülebilir. Onların Şah İsmail'i ne kadar duyup özümstediklerini açık bir şekilde görebilmek için, yazının bundan sonraki bölümlerinde, Şah İsmail'in itikadi görüşlerine dair Hatayi Divanından verilecek örnekler, Anadolu Hatayileri'nin dipnotlara alınan dörtlükleriyle birlikte okunmalıdır. Anadolu Hatayilerine ait -sınırlı sayıda kullanılan- şiirlerin genel kanaati yansıtmasına özen gösterilmiş, sade bir Türkçe ile yazıldıkları için dil içi çevirilerine gerek duyulmamış, toplu değerlendirme ise sonuç bölümüne bırakılmıştır.

On iki ma'sûm-ı pâki pîş iden ümmetlere
Murtazânı Haydar-ı Kerrâr iden Perverdigâr
Lutf ile ahvâline kılğil Hatâyî'nün nazar
Işk içinde vâlih-i didâr iden Perverdigâr (HD: 234)

Şah İsmail'in kahrı da lütfu da Tanrı'dan bilen ve ondan bağışlanma dileyen samimi bir "muvaahhid" (Allah'ın varlığını ve birliğini kabul ve ikrar eden) ve Hz. Muhammed'e gönülden bağlı bir "peygamber muhibbi" olduğunu gösteren çokça örnek vardır divanda:

Kesme ümîd rahmet-i Hakdan Hatâyî sen
Cümle hatâda lutf-ı İlâhum yeter mana (HD: 263)

{*Hatayi! Sen Allah'ın cömertliğinden ümidini kesme; ne kadar bata etsem de yaratıcının bağışlayıcılığı bana yeter.*}

Hatâyî şükr kıl Hak kudretine
Ki Hakkın bilmeyen ehl-i hatâdur (HD: 291)

{*Hatayi! Allah'ın kudretine şükret ki en büyük hatayı işleyenler onu bilmeyenlerdir.*}

Ey Hatâyî sen tevekkül Hakka kılğil çekme gam
On sekiz min âleme hüküm eyleyen ser-dâr bir (HD: 366)

{*Ey Hatayi! Sen Allah'a tevekkül et ve gerisini düşünme; on sekiz bin âlemi yöneten önder birdir.*}

10 *Allâh bir Muhammed Hak Tanrı birdir / Erenler üstünde balkır bir nurdur / Cennet-i a'lâda bir dergâh vardır / Biz de ol dergâhtan ayrılmayalım. Şah Hatayi* (Aslanoğlu, 1992: 475)

Evvel ol Allâh'ın adı söylenir / Cümle ibâdetin başıdır *tevhid* / Pirim Şeyh Safî'den bize kalmıştır / Sofi kardeşlerin kânıdır *tevhid*

Can Hatayi'm *tevhid* derya denizdir / *Tevhid* etmeyenler bizim nemizdir / Pirim Şeyh Safî'den sermayemizdir / On İki İmamın erkânıdır *tevhid* (Aslanoğlu, 1992: 419)

Ol Allâh'ın ismi âleme dolu / Andan aldık biz bu erkânı yolu / Gazadan gelirken Hazret-i Ali / Döldül'ün ardına kimi bindirdi

Şah Hatayi'm eydür Kadîr Allâh'ım / Gönülden severim seni Allâh'ım / Halil hatmeylemiş Ka'betullâh'ın / Çevresini İsmail'e yondurdu (Aslanoğlu, 1992: 464)

Gel gönül sabr eyle hikmet Huda'dan / Emrine şükreyle kahrına sabır / Ne kadar çağırırsan derman Allah'tan / Emrine şükreyle kahrına sabır. **Hatayi** (Aslanoğlu, 1992: 115)

Çün seni Hakkun resûli bilmediler yâ Nebî
Ol günehten tâ ebed kâfir azâb üstindedür (HD: 323)

{Ey Nebi (Ey Muhammed)! Madem kâfirler seni Allah'ın elçisi olarak kabul etmediler, o günah yüzünden sonsuza dek azâb (cehennem) içinde olacaklardır.}

Gerçi çoh geldi nebî bu devr-i Âdemden berü
Hatmi cümle enbiyânun Mustafâdur bilmiş ol (HD: 409)

{Gerçi Âdem zamanından beri bu dünyaya çok peygamberler geldi. Ama bilmiş ol ki tüm bu peygamberlerin sonuncusu Mustafa'dır.}¹¹

Mezheb, Kızılbaş, Caferî, Hüseyinî, Mevalî

Şia, Şii, Şiilik sözcüklerine tek bir kez bile rastlanmayan Hatayî Divanı'nda, babası Şeyh Haydar tarafından kimlik sembolü olarak kabul edilip kullanımı teşvik edilen Kızılbaş sözcüğü de sadece bir kez ve yoğun klasik şiir benzetmeleri eşliğinde geçer:

Yüreği dağ olmayınca bağı kanlu la'l tek
Hiç kiminün haddi yokdur kim Kızılbaş olmağa¹² (HD: 520)

11 Gel benim fahr-i cihânım işte cânım *Mustafa* / İki âlem sultanısın pâdişâhım *Mustafa*. **Şah Hatayî** (Aslanoğlu, 1992: 532)

Şu âleme bir nur doğdu / *Muhammed* doğduğu gece / Yeşil kandilden nur indi / *Muhammed* doğduğu gece. **Şah Hatayî** (Aslanoğlu, 1992: 504)

Muhammed'i candan sev ki / Ali'ye Selman olasın / Ehl-i beyte gönül ver ki / Ali'ye Selman olasın. **Şah Hatayî** (Aslanoğlu, 1992: 562)

12 Klasik estetik anlayışı; “biricikliğini âşıklarına karşılık vermemeye borçlu bir sevgili” ile “samimiyetini ancak bu karşılıksız aşk uğrunda çektiği çilelerle ispatlayabilen bir âşık” arasındaki “ızdıraplı seveda” üzerine kuruludur. Sevgili, her biri bir savaş aletine benzetilen güzellik unsurlarıyla (kaş/yay, kirpik/ok, gamze/kılıç-haçer, saç/zincir, çene çukuru/esaret kuyusu vb.) âşıklarını büyüler, yaralar, esir eder. Âşık da gördüğü bu eziyetlerden haz alır. Çünkü maddenin ve diriliğin sembolü olan ve sevgili tarafından açılmış yaralardan sızan her damla kan; âşığı mânâya, aşka, sevgiliye daha çok bağlar. Yer kürenin en derin noktasında oluştuğu için en kıval cevher olduğuna inanılan lâl, bu nedenle sinelerden/bağrılardan, yüreklerden, hatta gözlerden (göz pınarları ağlamaktan kuruduğu için artık gözyaşı yerine kan gelmektedir) damlayan kana benzetmelik olur. Beyit, bu estetik zemin üzerine inşa edilmiştir.

{Yüreği yaralı, bağırlı lâl gibi kızıl kanla dolu olmayan biç kimsenin Kızılbaş olmak haddi değildir!}¹³

Mezhep kelimesi ise toplam on iki beyitte anılır divanda; bunların on tanesi açık itikadi göndermeler içerir. Şah İsmail'in tuttuğu yolu (mezhebi) nasıl tanımladığı, kanımızca bu on beytin vokabüler evreninde gizlidir ve aslında yazı boyunca açıklamaya çalıştığımız tarihî/mistik arka plana en fazla ihtiyaç duyulacak bölüm de burasıdır. Beyitlere yakından bakıldığında iki kez “Hüseynî (*Hüseynî-mezhebem*)”, beş defa “Caferî” (*mezheb-i Cafer, Caferî-mezheb, Caferîyem, İmâm-ı Cafer*), altı kez de “mevalî” (*mevali olan, mevali-mezhebem*³, *mevali-mezhebüz, mevalî mezhebümdür*) sözünün geçtiği görülür. Terim tarihçeleri bakımından bu sözcüklerin en eskisi mevalidir ve anlaşılın o ki “mevalî” Şah'ın inanç dünyasına girebilmek için de çalınması gereken ilk kapıdır¹⁴.

“Mevalî” sözü Şah Hatayî Divanı'nda yukarıdakilerle beraber tam on dört defa anılmaktadır. Yazının önceki bölümlerinde özetlenen kısa tarihçesinde de görüldüğü üzere aslında mevalî, tarih sahnesine bir mezhep ya da inanç sistemi olarak değil bir sosyal sınıf olarak çıkmıştır. Dört halife döneminden sonra, Emevilerin gittikçe dozu artan ırkçı politikalarıyla mevalî, gayr-i Arap Müslüman unsurlar için önce ortak bir muhalefet şemsiyesine dönüşmüş, sonrasında da Kerbela hadisesi ile bu muhalefet isyan noktasına ulaşmıştır. Tüm Emevi tarihi boyunca görülen irili ufaklı mevalî huzursuzlukları ve isyanlarında; Hz. Ali'nin hilafet önceliği, Haricilerin ihaneti, Hz. Ali'nin yine bir Harici olan İbn Mülcem tarafından şehit edilmesi ve Peygamber ahfadının Kerbela'da maruz bırakıldığı insanlık dışı muamele ile Hz. Hüseyin'in şehadeti, iktisadi ve içtimai taleplerin tarihî ve siyasi gerekçeleri olmuştur. Bu nedenle mevalî, aynı zamanda Hz. Ali ve Peygamber'in soyu için savaşmayı göze alma cesareti, Sünni gelenekteki “cihâd”ın (Hatayî Divanı'nda bu söz bir kez bile geçmez.) alternatifi olarak görülen bir tür kutsal kahramanlıktır:

13 Anadolu Hatayileri'nin görülebilen şiirlerinde rastlamadığımız “Kızılbaş” sözcüğü, Anadolu Kızılbaş şairlerince 16. yüzyıldan itibaren bir “inanç /mezheb” kimliği ifade etmek amacıyla kullanılır.

14 Hatayî Divanı'nın sözlüğünü hazırlayan Esmâ Güder de çalışmasının merkezine mevaliyi koymak durumunda kaldığını şu sözlerle ifade eder: “(Mevalî), *Hatâyî Dîvânı*'nın hem dinî ve tasavvufî hem de millî unsurlar bakımından merkez noktasını oluşturacaktır... Neticede Şah İsmail'in kimliğini ifade eden Türkmen, Caferî ve Kızılbaş kelimelerinin tek kelime ile ifadesi mevalidir (Güder, 2020: 28).”

Mevâlî leşkeri geldi cihâna
Hüseyn-i Kerbelâ ser-dâr olupdur (HD: 364)

{İşte mevali ordusu dünyaya geldi, onların başkumandanı da Kerbela'da şehit edilen Hüseyin oldu.}

Bu surâhiden mevâlî dolduranda dost-kâm
Kaygudan düşmen havâric yüregi pür kan durur (HD: 344)

{Dostunun derdiyle dertlenen mevali bu sürabiden doldurunca, düşman(lar)ın ve haricilerin yüreği sıkıntından kanla dolar.}

Asırlar ve nesiller boyu süren mevali sıkıntısı, siyasi boyutu ağır basan toplumsal bir krize dönüştükçe Kerbela vakası ile doruk noktasına ulaşan kanlı iktidar mücadelesinde “doğru” tarafta yer almak, pek çok mevali için siyasi bir tercihten ziyade doğrudan “iman”ı ilgilendiren itikadi bir tutum olarak görülmeye başlanmıştır. Mevali arasında -kimisi muamelat mezhebi kurucusu olan- önemli fakihlerin yetişmesi ve İslam tarihinin ilk itikat ayrışmalarında mevali politikalarının rolü şüphesiz bu süreçte etkilidir. 16. asır başlarına gelindiğinde artık Şah İsmail için Ali'nin ayağının tozu mevalinin gözüne sürme, mevali de Ali'nin sırrıdır. Hatta Ali'nin ve soyunun yanında saf tutmak mevali için “tevhid”in ve “imanın” öncelikli gereğidir:

Hatâyîyem mevâlî sırr-ı Haydar
Şehi Hak bilmeyen düşmânımızdur (HD: 295)

{Hatayiyim, Haydar'm sırrı olan (bir) mevaliyim. Şah'a/ Ali'ye inanmayan düşmanımızdır.}

Ayağı tozına şâhum Alînün
Mevâlîler gözine tûtiyâdur (HD: 297)

{Şahım Ali'nin ayağı tozu, mevalîlerin gözüne sürmedir.}

Hatâyîyem mevâlî ehl-i tevhîd
Alînün Kanberinün Kanberiyüz (HD: 241)

{Hatayiyim, tevhit ehli (bir) mevaliyim. Ali'nin Kanber'inin Kanber'iyim.}

Alidür evliyâlar sırrı içre
Mevâlîlere ol îmân degül mi (HD: 552)

{Evlîyaların sırlarında gizlenen/yaşayan Ali, mevalîlere iman değil midir?}

Mevali ülküsü imanının bir cüz'ü kabul edilince, mevalilik de -yazılı bir akaid ve hukuk literatürü olmamasına rağmen- bir mezheptir artık ve -Şah İsmail'e gelene dek yaklaşık on asır boyunca İslam tarihinin bir din ve mezhep savaşları tarihi olduğu hesaba katılırsa- bu mezhebin de diğerlerine karşı iddiası ve üstünlüğü ortaya konmalıdır:

Mevâlî-mezhebem şâhun yolında
Müselmânâm diyene reh-berem men (HD: 473)

{Şah'ın/Ali'nin yolunda, mevali mezhebindenim, Müslümanım diyene
(gerçek) kalavuz benim.}¹⁵

İtikadını ve dünya görüşünü tanımlamak için mevali üst kimliğini rahatlıkla ve defalarca kullanan Şah İsmail, Tebriz'de tahta oturunca, yüzyıllar içerisinde tekâmül ederek kendisine ulaşmış ve bölgede aktif diğer Türkmenlerce de önemli ölçüde paylaşılan inanç umdelerini artık resmî bir devlet mezhebine dönüştürme ihtiyacı hissetmiştir. Bu mezhep; Ön Kızılbaş ve Kızılbaş topluluklarının en az iki-üç asır boyunca itici gücü olan ehl-i beyt sevgisinin, başta Ali ve Hüseyin olmak üzere On İki İmam bağlılığının ve mevali gaza ruhu ile İmam Cafer-i Sadık'ın ilahi/batını bilgisini şahsında toplayan veliler kültürünün üzerinde yükselmelidir. Gerçekte Şah'ın 1501'de Caferîlik adıyla ilan ettiği bu mezhep, -bazı marjinal örnekler bir kenara bırakılırsa- Safevi Türkmen coğrafyası ile Osmanlı Anadolu'sunun önemli bir kısmında yaşayan Kızılbaşların cari inancından başka bir şey değildir. Şah İsmail'in Caferîliğinin en önemli vasfı da kendi ifadesiyle, -müteşerri Caferîlik dâhil- hiçbir mezhebe benzememesidir:

Münezzeh mezhebenden her gürûhun
Mevâlî-mezhebem hak Ca'ferîyem (HD: 239)

{Her topluluğun mezhebenden uzağım. (Çünkü ben) mevali mezhebendenim,
gerçek Caferîyim.}

15 Pir Sultan'dan itibaren Anadolu Kızılbaş şiirinde -nadir de olsa- rastlanan mevali sözcüğüne, Anadolu Hatayilerinin görülebilen deyişlerinde yalnız bir örnek tespit edilebilmiştir. Aşağıdaki dörtlük de dâhil ulaşılan bütün örneklerde, sözcüğün Şah İsmail şiirindeki keskin itikat/mezhep çerçevesinden hayli uzaklaşmış olması dikkat çekicidir:

Dinleyin nefesim *mevali* canlar / Anınçün okurum lanet Yezid'e / Hasan'a Hüseyin'e kasedetti anlar / Anınçün okurum lanet Yezid'e. **Şah Hatayı** (Gölpınarlı, 1963: 49)

Sâf olupdur kalbümüz her mezheb-i nâ-pâkdan
 Kim mevâlî-mezhebüz dilden İmâm-ı Ca'ferî
 Çün İmâm-ı Ca'fere cândan muhibb-i sâdikuz
 Lâ-cerem anunla olduk gayri mezhebden beri (HD: 259)

{Kalbimiz bütün kairli mezheplerden arındı. Çünkü biz mevali mezhebindeniz, gönülden İmam Cafer'e bağlıyız. İmam Cafer'in en sadık sevenleri biziz; şüphesiz o sayede diğer mezheplerden ayrılmayı başardık.}¹⁶

Peş peşe gelen ve kendisini mitik bir yenilmezlik halesiyle kuşatan zaferler, Şah İsmail'in itikat ve mezhep konusunda da özgüvenini arttırmış olmalıdır. İnanan kitesini ve dolayısıyla ordusunu (gazilerini) bir arada tutmak için itikaden kimseye benzememek onun için çok önemlidir. Şia'nın hemen bütün kollarında bulunan On İki İmam kültüründe dahi bir özelleşmeye gitme temayülü görülür şiirlerinde. (Açtığı yolu İmam Cafer'e dayandırması, Kızılbaşlığın kendisinden sonraki tarihinde de İmam Cafer'i, İmam Hüseyin'i takip eden imamlar arasında özel bir konuma taşıyacaktır):

İmâm Zeynü'l-ibâd u Bâkırı bil
 Mevâliler imâmı Ca'fer oldu (HD: 245)

{İmam Zeynelabidin ve İmam Bâkır'ı (da) bil, (tanı, kabul et). (Ama unutma ki) mevalinin imamı İmam Cafer'dir.}

Açaram dîn-i Muhammed mezheb-i Ca'fer yakîn
 Lâ fetâ illâ Ali bu sırr-ı pinhân mendedür (HD: 299)

{(İşte) Muhammedî din (içinde), doğruluğunda şüphe olmayan Caferî mezhebini ilan ediyorum. (Peygamber, Ali için) "Lâ fetâ illâ Ali!" (Ali'den başka yigüt yoktur! dedi). Bu sözün gizli sırrı (artık) bendedir.}¹⁷

16 Sofi mezhebimin nesin sorarsın / Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz / Gözlüye gizli yok ya sen ne dersin / Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz

Eğnimize kırmızılar giyeriz / hâlimizce her ma'nadan duyuruz / Katarda İmam Ca'fer'e uyarız / Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz. **Şah Hatayi** (Aslanoğlu, 1992: 500)

Muhammed Ali'nin kullarındanım / Âl-i abâ nesl-i Hayderidenim / İmâm-ı Ca'fer'in mezhebindenim / **Derdimend Hatâyî** ihsâna geldim. (Gölpınarlı, 1963: 187)

17 Muhammed dünyaya geldi / Şu âlem nur ile doldu / Hocam İmam Cafer oldu / Okuram Kur'an'dan beri. **Şah Hatayi** (Özmen, 1998: 138)

Ali

Yukarıdaki beyitlerden hareketle de tahmin edileceği üzere, Şah İsmail'in inanç dünyası Ali kavramı üzerine kurulmuştur. Kavram diyoruz çünkü Hatayi Divanı, Şah'ın dünyasında birkaç Ali'nin varlığına işaret ediyor. İlki Peygamber'in amca oğlu ve damadı, Fatıma'nın eşi ve Hasan ile Hüseyin'in babası, İslam halifesi Ali b. Ebi Talib ki (ö. 661) hemen bütün İslam şairlerinde olduğu gibi gerçek biyografik detaylarıyla Hatayi Divanı'nda da yaşamaktadır. O da diğer Şii fırkalar gibi ilk ve tek hilafet hakkının Hz. Ali'de olduğuna inanır. Fakat hemen ilave edelim ki divanındaki veriler, Şah'ın itikadının Ebubekir, Ömer, Osman nefreti ile değil Ali sevgisiyle şekillendiğini göstermektedir. Nitekim değil nefret söylemi ilk üç halifenin adları dahi bir kez anılmaz divanda. Son derece üstü kapalı ve düzeyli bir şekilde durduğu yeri ifade etmekle yetinir Hatayi:

Ne üçü severem ne hod yarısı
Ezelden Ca'feriyem Ca'feriyem (HD: 240)

{*Ne üçünü (Ebubekir, Ömer, Osman) ne de (onların) tarafını severim. (Ben) ezelden Caferiyim, Caferiyim*}

İkinci Ali ise kahramanlığı ve Peygamber'in kendisini öven sözleriyle beslenen anlatıların yarattığı, olağanüstü özelliklerle donatılmış destansı Ali profilidir. Daha çok cenknameler, gazavatnameler, Hz. Ali mevlidleri vb. türlerde bütün renkliliğiyle izlenebilen bu menkıbevi Ali portresi de beklendiği gibi Hatayi tarafından pek çok beyte konuk edilir. Benzerleri başka şairlerde sıkça görülen bu tarihî ve menkıbevi Ali profillerine Hatayi'den örnekler vermeyeceğiz. Zira kanaatimizce Şah İsmail'in ve Safevi Kızılbaşlığının inanç evrenini inşa eden ve başkalaştıran Ali, üçüncü Ali'dir.

Öncelikle vurgulanmalıdır ki hem kozmik hem de metafizik çehresi olan bu Ali tasavvurunun anlatıldığı beyitler, divanın bütününden koparıp kaba bir bakışla değerlendirildiğinde Ali'ye "Tanrılık" isnadı, yani Sünni terminoloji ile "şirk" olarak yorumlanması kolayca mümkündür. Fakat bu yorumun doğru olamayacağı

İlm-i Kur'an'dır dilimiz / Sırr-ı hakikat yolumuz / *İmam Ca'fer*'in kuluyuz / Mürvet hey erenler mürvet. **Şah Hatayi** (Gölpınarlı, 1963: 28)

İmam Ca'fer kullarıyuz / Sohbetimiz nihan olur / Ölmezden evvel ölmüşüz / Vasl-ı can olan can olur. **Şah Hatayi** (Gölpınarlı, 1963: 24)

divanda bulunan ve bir kısmını bizim de yukarıya alıntıladığımız yüzlerce tevhit beytiyle sabittir. Bir başka deyişle divanın bütünü değerlendirildiğinde Ali, tasavvuri bir “mabud”u sembolize etmez. Sünni gelenekte ve hemen tüm sufi eğilimlerde Kuran’dan iktibasla “*kün fe-yekûn/ol (der) ve olur*” şeklinde kodlanan yaratma kudretinin “Ali” adıyla simgeleştirilmesidir söz konusu olan. Yani yaratılış sırasında ve protokolünde mabuda en yakın noktada bulunan ve bu yakınlığıyla mabudun yaratma iradesini yine onun emri ve izniyle yerine getiren “kudret”in mutasavver adıdır Ali. Yaratılanları (mahlukatı), yaratıcıya (hâlîka) bağlayan inanç ve teslimiyetin ilk gereği nasıl ki Allah’ın yaratma irade ve kudretini kabulse bu irade ve kudretin icra (tekvin) zeminindeki karşılığı da Ali’dir. Her şey gibi dört unsurun (hava, su, toprak, ateş); bunlardan müteşekkil kâinatın, gece-gündüz, yıldırım, yağmur vb. süregiden bütün tabiat hadiselerinin; insanların ve cinlerin, hasılı yaratılmış tüm mahlukatın yaratılış sürecinde ilk andan itibaren faal olan ilahi kudrettir o. Bütün bu özellikleriyle de Tanrı’nın parçası, hatta Tanrı’nın -yaratma kudreti neticesinde vücut bulmuş olan kâinata-, yaratılmışların görebileceği özüdür. Milyonlarca sıfatı ve binlerce adı olan Tanrı’nın tekvin (yaratma) düzlemindeki adıdır:

Mazhar-ı sırr-ı Hudânun câvidânı şâhdur
Zâhir ü bâtın Alî kudret mekânı şâhdur (HD: 375)

{Şah/ Ali, Tanrı sırrına erişenin ebedisidir; kudretin görünen ve görünmeyen mekânı Ali’dir.}

Ey şecâ’at ma’deni sen hışm ile hüküm eylesen
Kün fe-kân bir almadur destine yek-ser yâ Alî (HD: 246)

{Ey yiğitlik madeni Ali! Sen öfkelenip emredersen, (Kuran’da varlığın yaratılışını anlatan) “kün fe-kân” (ol der ve olur cümlesi) senin elinde hemen bir elmaya dönüşür.}

Hak te’âlâ emri ilen ey şeh-i kevn ü mekân
İns ü cinne lutf ile sensin viren cân yâ Alî
Od u yel toprağ u sudan hoş müretteb eyledün
Gice gündüz ra’d u berk ü âb u bârân yâ Alî (HD: 256)

{Ey kâinatın şahı Ali! Allah’ın emri ile lütfedip insanlara ve cinlere can veren sensin. Hava, su, toprak ve ateşi ne güzel düzenleyip (onları) gece, gündüz, şimşek, yıldırım, yağmur ve su kaldın.}

Hak idi nüzûl itdi gökden yire
 Ki halk-ı cihâna özin göstere
 Şefâ'at ol eyler bu âlemlere
 Olan *lahmüke lahmi* peygambere
 Alîdür Alîdur Alîdür Alî
 Aliyyü'l-azîmü'ş-şefî'u'l-velî
 Adı min sıfâtı hezârân hezâr
 Döner hükmi birlen bu leyl ü nehâr
 Kim ismi Alîdür özi Kirdgâr
 Dutupdur sözinden yir u gök karâr
 Alîdür Alîdur Alîdür Alî
 Aliyyü'l-azîmü'ş-şefî'u'l-velî (HD: 574)

{Yaratılmışlara kendisini göstermek için gökten yere inen Hak idi o. Peygambere “lahmüke lahmi” (etin etimdir) dedirten o, bütün bu âlemlere şefaât eyler. O, şefaât eden velilerin en ulusu olan Ali'dir, Ali'dir, Ali'dir, Ali! Adı bin tane, sıfatı ise milyonlardır. Bu gece ve gündüz onun hükmüyle döner. Adı Ali'dir ama kendisi bir sözleriyle yeri göğü yaratan Tanrı'dır. O, şefaât eden velilerin en ulusu olan Ali'dir, Ali'dir, Ali'dir, Ali!}

Onu inkâr etmek, Allah'ın yaratma kudretini ve dolayısıyla bizatihi kendisini inkâr etmek anlamına geleceği gibi Kur'an'ın manası da aslında Ali'nin vasıflarından ibarettir. Çünkü Ali, Allah'ın Kur'an'daki (Fetih/10) “yedullah” (Allah'ın eli) ibaresiyle ifadesini bulan icra gücüdür:

Alini hak bilmeyenler kâfir-i mutlak durur
 Dini yoh îmanı yoh ol nâ-müselmândur bugün (HD: 476)

{Ali'yi doğru tanımayanlar mutlak kafirdir. O(nlar) bugün dini-imanı olmayan gayrimüslimdir.}

Geldi destün şânına ism-i yedullâb bî-gümân
 Oldı zât-ı bî-misâlün Hakka mazhar yâ Alî
 Ol Alîsin kim senün şânuna geldi *Hel Etâ*
 Vasfun oldı ma'nî-i Kur'ân ser-â-ser yâ Alî (HD: 246)

{Ey Ali! Kuran'daki "yedullab" (Allah'ın eli) ifadesi şüphesiz senin elinin şanına geldi, benzersiz zâtın Hakke' a böyle erişti. Sen o Ali'sin ki "Hel Etâ" (İnsan suresi) senin onuruna indi, Kuran'ın manası baştan başa senin vasfın oldu. }

Şâh iki cihânun efdalidür
Allâbun eli anun elidür (HD: 172)

{Şab/ Ali, dünyada ve ahirette en üstün olandır. Allah'ın eli onun elidir. }

Allah'ın yaratım kudreti olma hasebiyle o, Âdem'den önce vardır; zamansızdır, mekânsızdır, ezeldir, ebedidir:

Âdem-i hâkî henûz olmamış idi mâ u tîn
Bu cihân ehli yoh iken var sensin yâ Alî (HD: 252)

{Ey Ali! (Sen varken) "su ve balçık" bir araya gelip de topraktan yaratılan Adem'e dönüşmemişti benüz. Dünyadaki hiçbir canlı yokken sen vardın. }

Hâk-i kûyundan muhammer oldu Âdem tıneti
Ey ser-i kûyun nesîmi rûh-ı insân yâ Alî (HD: 256)

{Ey Ali! Âdem'in çamuru senin bastığın topraktan yoğuruldu; insan(lar)ın rubu senin mahallenden esen yelden başka bir şey değildir. }

Hatâyî yirde gökde şîr-i Cebbâr
Diyerler hayy-ı câvidân Alîdür (HD: 348)

{Hatayi! Yerlerde ve göklerde Allah'ın aslanı dedikleri, ölümsüz diri olan Ali'dir. }

Yaratılmış her şeyden önce ve onlarda içkin bulunduğu için bütün peygamberlerden ve evliyadan öndedir. Hatasızdır, her iki cihanda diridir. Dünyadan soyutlanmıştır ama tüm mazlumların ümidi yine ondadır:

Enbiyâlar evliyâlar çoh durur ammâ ki sen
Cümleden a'lâ imişsin yâ Alî senden meded (HD: 245)

{Peygamberler, veliler çoktur ama hepsinden yüce olan senmişsin ey Ali; yardım senden! }

Niçe kim enbiyâ vü evliyâ var
Kamusı katredür ummân Alîdür (HD: 347)

{*Ne kadar peygamber ve veli varsa hepsi birer damladır, Ali (ise) okyanustur.*}

Ol Alîdür âleme ümmîd olan
Ol Alîdür dünyeden tecrîd olan
Ol Alîdür ey Hatâyî bî-hatâ
Dünye ilen ukbâda cavîd olan (HD: 585)

{*Ey Hatayi! O öyle bir Ali'dir ki dünyadan tecrit olduğu hâlde bütün varlığın
ümididir. Her iki âlemde de ebedâ ve hatasız olan odur.*}

İşte bu bütün vasıflarıyla “mevali-mezheb” Şah İsmail'in bütün varlığı, dirliği,
duası, arayışı, ihtiyacı, dini ve imanı da Alî'dir:

Men mevâlî-mezhebem râhum Alî
Hâcetüm zikrüm nazar-gâhum Alî (HD: 585)

{*Ben mevali mezhebindenim, yolum Ali'dir. İhtiyacım odur, (ber) duam ve
bakışım Ali'yedir.*}

Menüm bu tendeki cânum Alîdür
Menüm hem dîn ü îmânüm Alîdür (HD: 301)

{*Benim bu bedenimdeki canım Ali'dir. Benim dinim ve imanım da Ali'dir.*}¹⁸

18 Evvel Allâh kadîm Allâh / Aziz Allâh ebed Allâh / Cümlelerin settârî Allâh / Alî'den gayrı kim
var kim

Ay Alî'dir gün Alî'dir / Yer Alî'dir gök Alî'dir / Okunan Kur'an Alî'dir / Alî'den gayrı kim var
kim

Alî'dir İncil hem Kur'an / Alî'dir Zebur hem Kur'an / Alî'dir her işler tamam / Alî'den gayrı
kim var kim

Alî'dir kelime-i tevhid / Alî'dir Ka'be-i ma'bud / Alî'dir bu mülk-i Salman / Alî'den gayrı kim
var kim

Şah Hatayi bunun ötesi / Var mıdır sözüm hatası / On İki İmam atası / Alî'den gayrı kim
var kim (Vaktidolu, 2019: 557)

Hatayi Yezid'e hiç verme aman / Âlemde neslini kesegör heman / Bulut içinde gizlendi bir
zaman / Bu dünya yok iken varım Alî'dir. (Aslanoğlu, 1992: 365)

Sonuç

Şah İsmail'in itikadi fikirlerine ve Anadolu Hatayilerinin (dolayısıyla Anadolu Kızılbaşlarının) bu fikirlere ne kadar vâkıf olduğuna dair, Hatayi Divanı ve Anadolu Hatayilerinin şiirleri üzerinde yaptığımız bu mütevazı araştırmanın sonuçları şöyle özetlenebilir:

1. İlk örgütlü mevali ayaklanmasından sekiz asır sonra dahi Şah İsmail'in "mevali-mezhebim" şeklindeki ısrarlı vurgusu, Ön Kızılbaş ve Kızılbaş Safevi topluluklarının itikadi evreninin, tarihî ve siyasi hadiselerden bağımsız okunamayacağını açıkça ortaya koymaktadır.

2. Ön Kızılbaş ve Kızılbaş Safevilerin inanç dünyası, siyaseten Emevilerin karşısında ve mevalinin yanında saf tutmuş her topluluk gibi, Kербela hadisesinden (680) itibaren filizlenip önce Irakı'l-Arab ve sonrasında Türk-Fars coğrafyasında yeşeren bâtni eğilimlerden yoğun biçimde etkilenmiştir.

3. Şah İsmail'in 1501'de tahta oturur oturmaz, Safevi devletinin resmî mezhebi olarak ilan ettiği Caferîlik; -Emevilerin mevali politikalarından sonra itikadi çehre kazanan- ehl-i beyt, hilafet hakkı, imamet (On İki İmam), velayet, mehdi inancı vb. gibi temel müşterek noktalar dışında müteşerri Caferîlik ve ana akım Şia düşünceleriyle ortaklık taşımaz. Safevi Caferîliği, kaba hatlarıyla Türk-Fars kültür coğrafyasındaki bazı Türk soylu kavimlerin yüzyıllar içerisinde yaşayarak olgunlaştırdıkları İslam inancıdır ve Şah İsmail tarafından -özellikle şiirleriyle- bizzat teorize edilerek "İslam dairesindeki tüm mezheplerden ayrı olma" iddiasıyla siyasi zemine taşınmıştır.

Bir zaman Cebrail havada gezdi / İsmi cismi levhi kalemi yazdı / Hakk'ın emri ile ol hazır düzdü / Dünyanın binasını kurandı Ali. **Hatayi** (Aslanoğlu, 1992: 420)

Yedi kat yer ile gökler yok iken / Muhammed Ali'de nur değil midir / On sekiz bin âlem safi su iken / Nice bin yıl evvel Ali geliptir. **Can Hatayi** (Aslanoğlu, 1992: 426)

Pîrim Ali şu cihânı halk etti / Bu dünyayı o yoğurdu o yaptı / Bu damın içinden ırmak akıttı / Tam yedi gün emek çekti bu dama. **Hatayi** (Aslanoğlu, 1992: 355)

Can gönülden oku naat-ı Ali'yi / Erişir Huda'nın aslanı Haydar / Âşıklar maşuku canların canı / Müminlerin dini imanı Haydar

Mazhar-ı acâyib gülizar eden / İns ü cinni cümle âlem var eden / Cenk içinde Mustafa'ya çare'den / Biliyor nevbeti sultânım Haydar. **Hatayi** (Vaktidolu, 2019: 110)

4. Bilinen yirmi beş nüshanın yirmisi karşılaştırılarak yayımlanmış divanına göre, Şah'ın "mevali/Caferî/Hüseynî-mezhebim" şeklinde ifade ettiği itikadı, üç ayaklı bir kaideye oturmaktadır: "Hak, Muhammed, Ali!" Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in son peygamberliğini kabul ve ikrar ettiğine, onlara samimiyetle bağlı olduğuna dair şüphe yoktur ve divanında bunu belgeleyecek onlarca örnek bulunmaktadır. Fakat hayatı ve iktidarı sırasında yalnız Sünni tasavvuf yapılanmaları ile değil Gulât Şia dâhil bazı aşırı Şii öğreti ve örgütlenmeleriyle de mücadele etmesine rağmen müfrit Şia olarak itham edilmesine gerekçe kılınan özgün bir Ali tasavvuru vardır Şah İsmail'in.

Vahdet-i vücûd (varlığın kavramsal teklifi/"همه‌از اوست"-her şey O'ndadır"), vahdet-i mevcud (varlığın teklifi/"همه‌اوست"-her şey O'dur") ve devriye (varlığın süreçsel teklifi) gibi hemen bütün tasavvufi eğilimleri etkileyen teoriler, Ön Kızılbaş ve Kızılbaş topluluklarını da -farklı kanallar üzerinden olsa da- ilk andan itibaren etkilemeye ve şekillendirmeye başlamıştır. Şah İsmail, Sünni mutasavvıfların ciltler tutarında metin yazarak açıklamaya çalıştıkları ve vücud-ı mutlak (varlığını hiçbir şeye borçlu olmayan ilk varlık), irade-i mutlak (vücud-ı mutlakın hiçbir illete/sebebe dayandırılmayacak yaratma iradesi), âyân-ı sabite (varlıkların tecessüm etmeden önceki değişmez varlık kategorisi), mevâlid-i selâse (varlığın cisme inerken kazandığı üç form; madenler, bitkiler, hayvanlar/insanlar), âlem-i kevn ü fesâd (cisimleriyle/bedenleriyle buluşan varlıkların yarattığı kaotik âlem/dünya) vb. terimlerle sistematize etmeye çalıştıkları felsefi varlık protokolüne "Ali"yi de ekler ve bugünden bakınca mistik etkileşim haritasının çizilmesi imkânsız görünen bir coğrafyada, Sünni tasavvuf eğilimlerinin Kur'an'dan ödünçleyerek "Kün", "Kâf u nûn", "Kün fe-kân", "Kün fe-yekûn" sözcükleriyle adlandırdıkları ilahi yaratım kudretini "Ali" sözüyle kodlamayı seçer. -Pek çok şey gibi- bütün bu hiyerarşinin Tanrı'ya en yakın noktasındaki yaratma kudreti'nin de adı Ali'dir onun için. Doğrusu Ali ve evladı etrafında şekillenen sekiz asırlık mevali tarihine kendisini bu kadar ait hisseden (mevali-mezhebem!) ve zahiri-bâtini, Emevi yandaşı ya da karşıtı tüm siyasi eğilimlerin Ali'yi suistimal ettiğine inanan bir insandan/toplumdan da farklı bir yaklaşım beklenemez. Nihayet Ali b. Ebi Talib; detayları asırlar boyu ince ince işlenerek resmedilen, cenknamelemin olağanüstü kahramanı Ali ve bu Ali'lerin yanında yer aldığı için din kardeşlerince sürekli dışlanan bir toplumun yegâne umudu olan "İlâhî Ali" bir araya gelip Muhammed ve Allah'la birleşerek İsmail'in itikadi dayanaklarını oluşturur:

Olardan özge kim vardur mana di
Hudâdur Mustafâdur Murtazâdur (HD: 346)

{Allah, Mustafa ve Murtaza'dan (Hak, Muhammed, Ali'den) başka kim
vardır? Söyle bana!}¹⁹

5. Çaldıran'ın sonuçlarını en az Safeviler kadar hisseden ve yaşayan, belki de -bugünden bakınca görüldüğü kadarıyla- bu savaştan etkilenmiş en öncelikli toplumsal sınıfı oluşturan Anadolu Kızılbaşları ise Şah İsmail'in yok sayılarak unutturulmaya çalışıldığı Osmanlı asırlarında beklenmedik bir tepki verir. Hatayi mahlasıyla ve Anadolu Türk halk şiiri geleneğiyle şiirler yazan onlarca şair çıkar Anadolu'dan. XVI. asır başlarında, Şah İsmail'in kendisi gibi şiirlerinin de Anadolu'ya geldiği kesindir tabii. Fakat onun aruz vezniyle ve tarihî Güney Azerbaycan Türkçesiyle söylediği bu şiirlerden hangilerinin zamana karşı direnç gösterebildiği ya da ne kadarının dönüşerek ruhen varlığını devam ettirebildiği teoloji, filoloji, edebiyat ve halk bilimi uzmanlarınca hâlâ araştırılmaktadır. İtikat eksenine odaklanan bu mütevazı araştırma, -mevali örneğinde olduğu gibi- bazı terminolojik aşınmalara rağmen, zamanla ritüel ve tören vokabülerini (kırklar meclisi, cem, ikrar, musahib, dar vb.) önceleyen, toplumsal ayrışmanın hızla büyüdüğü asırlarda Anadolu Kızılbaşlarının ahlaki köklerinden ayrılmaması için "hikemi" üsluba ağırlık veren Anadolu Hatayilerinin Şah İsmail'i duydukları, dahası beş yüz yıl boyunca ondan öğrendikleri itikadi ilkeleri özenle koruduklarını ortaya koymaktadır. Buyruk, erkânname vb. metinler üzerinde yapılacak itikat eksenli araştırmalar, bu ilkelerin Anadolu Kızılbaşlarının nasıl algılanıp yorumlandıkları hakkında daha detaylı veriler sunacaktır.

19 Hak Muhammed Ali üçü de nurdur / Birini alma sen üçü de birdir / Onların koyduğu bir doğru yoldur / Danıştı Muhammed böyle der Ali. **Hatayi** (Aslanoğlu, 1992: 353)

Allah birdir bir olupdur / Yerden göğe nur olupdur / Dört köşede sır olupdur / Allah bir Muhammed Ali. **Hatayi** (Aslanoğlu, 1992: 403)

- ARJOMAND, S. A. (2016). "Religious Extremism (Ghuluww), Sufism and Sunnism in Safavid Iran (1501-1722) / Safevî Dönemi İran'ında Dinî Taşkinlik (Gulüvv), Sufilik ve Sünnilik (1501-1722)", Çev.: Namiq Musalı, *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, Vol. 7, 160-195.
- ASLANOĞLU, İ. (1992). *Şab İsmail Hatâyî (Divan, Dehname, Nasihatname ve Anadolu Hatayileri)*, İstanbul, Der Yayınları.
- AYDINLI, O. (2003). "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevalî'nin Rolü", *Gazî Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (3), 1-26.
- ERGUN, S. N. (1956). *Hatâyî Dîvânı-Şab İsmail-i Safevî, Edebi Hayatı ve Nefesleri*. İstanbul: Maarif Kitabevi.
- GALLAGHER, A. (2018). "Poetry Attributed To Shah Ismail In The Study Of Anatolian Alevism", *Turca* 49, 61-83.
- GÖLPINARLI, A. (1963). *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- GÜDER, E. (2020). *Hatâyî Divânı'nın Sözlüğü (Bağlamli Dizgin ve İşlevsel Sözlük)*, Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HİZMETLİ, S. (1983). "İtikadî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İçtimai Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 653-680.
- KARAMUSTAFA, A. (2015). "Anadolu'nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu", Kızılbaşlık, Alevilik, Bektâşilik: Tarih, Kimlik, İnanç, Ritüel, İstanbul, İletişim Yayınları, 43-54.
- KARAMUSTAFA, A. T. (2016). "In His Own Voice: What Hatayî Tells Us About Shah İsmail's Religious Views", *Shîrî Esotericism Its Roots and Developments*, Brepols, 601-612.
- KÖPRÜLÜZADE MEHMED FUAD, (1924). *Fuzulî, Hayatı ve Eseri*, İstanbul, Yeni Şark Kütüphanesi.
- MACİT, M. (2017). *Hatâyî Dîvânı*, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- MACİT, M. (2022). "Hatâyî Dîvânı'nın Yazma Nüshalarında ve Osmanlı Şairlerinin Divanlarında Bulunan Ortak Gazeller", *Prof. Dr. Ensar Aslan'a Armağan*, Editörler: Selahattin Bekki-Yeliz Saygılı, Ankara, Fenomen Yayınları, 613-622.
- MİNORSKY, V. (1942). "The Poetry of Shah İsmâ'il I", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 10, 1006a-1053a.
- ÖNGÖREN, R. (2008). "Safeviyye", *DİA*, 35, İstanbul, 460-462.
- ÖZDEMİR, M. N. (2020). "Emeviler Döneminde Mevalî", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 189-210.
- ÖZGÜDENLİ, O. G. (2000). "İran (Fetihten Safevilere Kadar)", *DİA*, 22, İstanbul, 395-400.
- ÖZMEN, İ. (1998). *Alevî-Bektâşî Şiirleri Antolojisi*, C. II, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- SADETTİN NÜZHET (1930). *Bektâşî Şairleri*, İstanbul, Devlet Matbaası.
- ŞEMSEDDİN SAMİ, (2008). *Kamus-ı Türkî*, İstanbul, Sahhafar Kitap Sarayı.

- SOHRABIABAD, H. - AKIN, B. (2019). "Tarihi Bulgular ve Hakiki'nin Bilinmeyen Şiirlerinden Hareketle Karakoyunluların Mezhebi Eğilimleri Üzerine Yeni Tespit ve Görüşler", *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 19, 179-224.
- TOPALOĞLU, F. (2011). "Şia'nın İran Kültüründen Etkilendiği Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Milel ve Nibal*, 8 (3), 31-45.
- TOPALOĞLU, F. (2012). "Şia'da Mehdi İnancının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, 5 (2), 109-148.
- TOPALOĞLU, F. (2013). "İran Coğrafyasının Şiileşme Süreci -İlk Dönem, Emeviler, Abbasiler-", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, 6 (2), 43-62.
- VAKTİDOLU, A. A. T. (2019). *Hatayi Şab Hatayi Anadolu Hatayileri Divanı*, İstanbul, Cem Yayınları.
- YİĞİT, İ. (2004). "Mevali", *DİA*, 29, İstanbul, 424-426.

ŞAH İSMAİL SAFEVİ'NİN SİYASİ PORTRESİ

Political Portrait of Shah Ismail Safavi

Ein politisches Porträt Schah Ismails

Tofiq NECEFLİ *

Milletimizin tarihinde asırlar boyunca ortak coğrafyada yaşayan, aynı dili konuşan ve manevî değerleri paylaşan yüzlerce boy ve aşiretleri, milyonlarca insanı bir ülkü etrafında toplayarak birlik ve beraberlik çağrısında bulunan pek çok şahsiyet olmuştur.

Bu tarihi şahsiyetlerden biri de Şah İsmail'dir. Bilim adamları ve tarihçiler için Şah İsmail, büyük bir devlet adamı ve yetenekli bir komutan olmaya devam etmektedir. Azerbaycanlıların gözünde Şah İsmail, Azerbaycan topraklarını birleştiren ve merkezi Azerbaycan devletini kuran kişidir.

ÖZ

Ana kaynaklarda Safevî Devleti'nin kurucusu hakkında yapılan çok sayıda değerlendirme, onun Azerbaycan ve Anadolu Türkleri ile ayrılmaz bağını göstermektedir. Bu gerçeklerin en bilineni ve ikna edicisi şüphesiz İsmail Safevî'nin Şirvan'daki Gülistan kalesinin kuşatıldığı sırada söylediği sözlerdir. Şirvan'ın en müstahkem kalelerinden olan Gülistan kalesinin kuşatması uzadıkça İsmail nüfuzlu emirleri ile müşavere ederek şöyle dedi: "Gülistan kalesine mi, yoksa Azerbaycan tahtına mı ihtiyacınız var?" Kutsal Safevî hanedanının inananları cevap verdi... "Azerbaycan tahtına".

Bu tarihî diyalog birkaç açıdan önemlidir: Daha erken yaşlarından itibaren kendisini askerî faaliyetlere sevk eden en yüksek amacını kudretli bir devletin kurulması olarak kabul eden İsmail inşa olunacak devletin

* Prof. Dr., AMEA A. A. Bakıxhanov adına Tarih ve Etnoloji Enstitüsü, Bölüm Başkanı, tofignajfli@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1893-2012.

Azerbaycan merkezli olacağını öngörüyordu. 1499 yılında yedi müridiyle birlikte Gilan'dan Erdebil'e yola çıkarken danışmanlarının etkisi ile harekete geçen gencecik Safevî şeyhi Gülistan kalesinin önünde emir ve ayanları toplayarak artık bizzat kendisi onların karşısına büyük tarihî hedefler koymaktadır. Bu onu Azerbaycan tarihinin bağımsız kararlar alan tarihî şahsiyetlerinden biri yapmaktadır.

Şah İsmail'in siyasi portresinin incelenmesi, öncelikle onun olağanüstü bir şahsiyet olarak karakterinin ortaya konulması açısından gereklidir. Şah İsmail, Safevi mezhebi hareketinin ayakta kalmasını nasıl sağladı, genç yaşına rağmen Safevi müridlerini çevresinde seferber etmeyi başardı, çevresinden birkaç kişiyle birlikte bölgenin siyasi manzarasını değiştirebilecek bir hareket başlattı, bu hareketi başarıyla tamamladı, Safevi Devleti gibi büyük ve güçlü bir devletin temellerini atmış, uzun ömürlü olmasını sağladı.

Anahtar Kelimeler: Safevîler, Azerbaycan, Şah İsmail, Azerbaycan tahtı.

ABSTRACT

Throughout the history of our nation, there have been many figures who, by uniting hundreds of tribes and communities that lived in the same geographical area, spoke the same language, and shared spiritual values, called for unity and solidarity around a common ideal, gathering millions of people.

One of these historical figures is Shah Ismail. For scholars and historians, Shah Ismail remains a great statesman and a talented commander. In the eyes of Azerbaijanis, Shah Ismail is the person who unified the lands of Azerbaijan and established the central Azerbaijani state.

In the primary sources, numerous considerations about the founder of the Safavid state show his inherent ties with the Turks and Azerbaijan. Undoubtedly, the most notable and convincing of such facts are the words of Ismail Safevi when the Gulustan fortress in Shirvan was besieged. As the siege of the Gulustan fortress, one of the most strong fortifications of Shirvan, was prolonged, Ismail called the great emirs to him and said: "Do you need the Gulustan fortress or the throne of Azerbaijan?" Followers of the Holy Safavid dynasty answered "The throne of Azerbaijan".

This historical discourse is important in the following ways: at first, Ismail saw his highest goal, which pushed him to military campaigns from an early age, to establish a new and powerful state. Secondly, Ismail declared this polity as the state of Azerbaijan. Thirdly, while Ismail moved from Gilan to Ardabil with his seven followers in 1499, he acted under the influence of his advisors, however, under the Gulustan fortress, he was already an independent personality who set great historical goals for his nobles and emirs.

The study of Shah Ismail's political portrait is essential, first and foremost, for understanding his extraordinary personality. Shah Ismail managed to sustain the Safavid sectarian movement, mobilized Safavid followers around him despite his young age, initiated a movement with a small group that altered the political landscape of the region, successfully concluded this movement, and laid the foundations of a great and powerful state like the Safavid Empire, ensuring its longevity.

Keywords: Safevids, Azerbaijan, Shah Ismail, Azerbaijani throne.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Laufe der Jahrhunderte gab es in der Geschichte unseres Volkes viele Persönlichkeiten, die Hunderte von Stämmen und Clans und Millionen von Menschen, die in einem gemeinsamen geografischen Gebiet lebten, dieselbe Sprache sprachen und dieselben spirituellen Werte teilten, um ein Ideal herum zu vereinen suchten.

Eine dieser historischen Persönlichkeiten ist Schah Ismail. Für renommierte Wissenschaftler und einflussreiche Historiker bleibt Schah Ismail ein großer Staatsmann und begnadeter Heeresführer. Aus der Sicht der Aserbaidschaner ist Schah Ismail die Person, die die Gebiete Aserbaidschans vereinte und den aserbaidschanischen Zentralstaat gründete.

In Primärquellen finden sich zahlreiche Betrachtungen über den Gründer des Safawidenstaates, die deutlich zeigen, wie unzertrennlich dieser mit den aserbaidschanischen und anatolischen Türken verbunden war. Besonders bekannt und versinnbildlichend ist hierbei ein Satz, den Ismail Safawi während der Belagerung der Gulistan-Festung, einer der am stärksten befestigten Festungen Schirwans, äußerte. Als die Belagerung sich in die Länge zog, fragte Ismail die einflussreichen Emire, mit denen er sich beriet: „Wollt ihr die Gulistan-Festung oder den Thron von Aserbaidschan?“ Diejenigen, die an die heilige Safawiden-Dynastie glaubten, antworteten daraufhin: „Den Thron von Aserbaidschan.“

Dieser historische Dialog ist aus mehreren Gründen bedeutend: Ismail, für den die Gründung eines mächtigen Staates als höchstes Ziel galt, das ihn zu militärischem Handeln antrieb, sah schon in jungen Jahren voraus, dass das Zentrum dieses Staates in Aserbaidschan zu liegen habe. Als der junge Safawiden-Schah 1499 mit sieben Anhängern von Gilan nach Ardabil aufbrach, ließ er sich von seinen Beratern leiten, doch vor der Gulistan-Festung versammelte er Emire und Notabeln und präsentierte ihnen nun höchstpersönlich seine großen historischen Ziele. Dies macht ihn zu einer der historischen Persönlichkeiten Aserbaidschans, die unabhängige Entscheidungen trafen.

Schlüsselwörter: Safawiden, Aserbaidschan, Schah Ismail, Thron von Aserbaidschan.

Giriş

Azerbaycan halkının devletçilik tarihinde, sosyo-politik düşüncesinde ve kahramanlıklarında olağanüstü hizmetleri olan, her zaman gururla ve derin ilgiyle anılan pek çok şahsiyet vardır. Bu şahsiyetlerden biri de Şah İsmail Safevî'dir. Üstün nitelikleriyle insan zekâsını hayrete düşüren Şah İsmail, yalnızca Azerbaycan halkının değil, aynı zamanda tüm insanlık tarihinin yetiştirdiği seçkin şahsiyetlerden biri olarak kabul edilir. Hayatı ve faaliyetleriyle devlet adamlığının nadir bulunan bir örneğini sergileyen bu büyük deha, tarihte derin izler bırakmıştır.

Doğu'nun, İslam dünyasının ve dünya tarihinin önemli figürlerinden biri olan ve büyük bir imparatorluk kurarak tarihte silinmez bir iz bırakan Safevî Hanedanı'nın kurucusu Şah İsmail, yaklaşık beş asırdır farklı tartışmalara, kroniklere, araştırmalara, bilimsel ve sanatsal çalışmalara konu olmuş ve günümüzde de olmaya devam etmektedir. Çünkü Şah İsmail, bölgenin askeri, siyasi ve dini tarihinde geniş çaplı faaliyetlerde bulunarak yepyeni bir sayfa açmıştır. Dehasının şekillendirdiği tarihin anlaşılması ve aydınlatılması her zaman yalnızca bilim insanlarının ve aydınların değil, halkın da ilgisini çekmiştir. Şah İsmail'in ismine destanlar yazılması, onun hakkında birçok halk sanatı eserinin üretilmesi ve hayatına dair pek çok kaynağın ortaya konması da bu ilgiden kaynaklanmaktadır.

Şah İsmail'in 12-13 yaşlarında etrafında topladığı birkaç taraftarıyla büyük bir siyasi, askeri ve dini hareket başlatması ve sonunda Safevî devletinin kurulmasına yol açması dünya tarihinde ender görülen bir olaydı ve bugün bile nadir görülen bir olay olmaya devam etmektedir. Böylesine büyük bir hareketin, belirli tarihsel koşulların ağır zorlukları altında başlatılması, örgütlenmesi ve bölgenin siyasi ve tarihi coğrafyasında köklü değişiklikler yaratan bir sürece dönüşmesi, Şah İsmail'in kişiliğinin büyüklüğünü ortaya koyan bir olaydı.

Etrafında çok sayıda insanı harekete geçirerek yaklaşık iki buçuk asır boyunca varlığını sürdüren büyük bir devletin temellerini atan Şah İsmail, yeni bir devlet anlayışı oluşturmuştur. Hayatı ve faaliyet dönemi, askeri tarih açısından da yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Şah İsmail, kısa sürede güçlü, yekdil, disiplinli ve sadık bir ordu kurmuş; aynı zamanda kahramanlığı ve yiğitliğiyle bu ordunun simgesi haline gelmiştir. Fiziksel gücünü askeri beceriye dönüştürme konusundaki yeteneği, dünya askeri tarihinin ender örneklerinden biri olarak bugün bile hayranlık uyandırmaktadır.

Genç yaşta kazandığı muhteşem askeri başarılarla Şah İsmail, dünya fatihleri arasında üst sıralarda yer alan eşsiz cihangirlerden biridir.

Maddi ve manevi niteliklerinin uyumu, Şah İsmail'in kişiliğinin en önemli yönlerinden biridir. Derin bir iman sahibi olan Şah İsmail, bir Mürşid-i Kâmil gibi tüm müritlerinin güven ve inanç kaynağıydı. Aynı zamanda, yeni bir devlet kurma ideolojisinin ilham kaynağı olmuş ve çok sayıda taraftarını bu ideoloji etrafında toplayarak hayallerini gerçeğe dönüştürmeyi başarmıştır. Henüz 12 yaşında, Gilan'da başlattığı hareketin arkasındaki itici güç olan Şah İsmail, silahlı mücadelenin ilk gününden itibaren ön saflarda yer almış ve etrafına topladığı silahlı savaşçılar için bir ilham kaynağı ve savaşçılık simgesi olmuştur.

Şah İsmail'in askeri niteliklerini, askeri yönetim becerilerini, askeri anlayışını, liderlik vasıflarını ve seferberlik kabiliyetini incelemekten onun karakterini tam anlamıyla ortaya koymak mümkün değildir. Başlatılan büyük bir hareketin başarıyla tamamlanmasında, bölge devletlerinin büyük ordularına karşı üstünlük sağlanmasında, imparatorluk sınırlarının hızla genişletilmesinde ve bu sınırların savunulmasında, şüphesiz ki, Safevi ordularının rolü başat bir konuma sahiptir.

Bu makalede, Şah İsmail'in siyasi portresinin çeşitli yönlerini aydınlatmaya çalışılacaktır.

Şah İsmail Safevî'nin Görünüşü, Fiziki ve Manevi Özellikleri

İlmi ve tarihsel kaynaklardaki bilgiler, Şah İsmail'in Lahica'dan ayrıldıktan sonraki dönemine ait olayları açıklamaktadır. 12-13 yaşlarında büyük hamleler yapmaya başlaması, onun o dönemde fiziksel olarak güçlü ve kılıç kullanma yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir. Doğu kaynaklarında onun görünüşüne dair yalnızca sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Bu konuda daha geniş bilgiler, özellikle Venedikli seyyah ve tüccarların anılarında bulunmaktadır. Bazıları Şah İsmail'i bizzat görmüş ve onunla ilgili izlenimlerini anılarına kaydetmiştir.

Şah İsmail ile ilgili tarihi kaynaklarda yer alan ilk anılardan biri Venedikli Caterino Zeno'ya aittir. Şah İsmail hakkında şunları yazıyordu: "İsmail diye söylenen bu genç, bu sıralarda 13 yaşlarda olup oldukça güzel görünüme ve bir şah gibi davranışlara sahipti. Gözlerinde ve alnında ne vardı bilmiyorum: her e var ise Yardan'ın büyük bir ışığı onun üzerinden parlıyordu ve bir gün büyük bir padişah olacağını açıkça gösteriyordu. Manevi olgunluk ile güzel görünüş onda toplanmıştı. Yüksek fikirlere,

ilim ve marifet ile dopdolu bir gençliğe sahipti ki, delikanlı çağında görünmesi inanılacak gibi deyildi. Bu yüzden kendisini astrolog sayan ve yıldızların durumundan geleceğe dair haberler veren sevimli bir keşiş fal ve üsturlab ile onun talihini gördü ve bir gün Asiya'ya hükmdar olacağını tahmin ettiğinden bütün arzusuyla onun hizmetine bağlandı.” (Zeno, 2006: 51; Petryşevskiy, 1949: 243; Parsadust, 1375: 676; Ferzeliyev, 1988: 85).

1518 yılında Tebriz’de Şah İsmail’i gören ve onunla konuşma fırsatı bulan Venedikli bir tüccar, onun fiziksel ve zihinsel mükemmeliyetle çevresindekilerden her yönüyle ayrıldığını yazmıştır: “O, şimdi otuz bir yaşında. Oldukça yakışıklı, orta boylu, ağır başlıdır. Yüzü güzel görünümlü, vücudu sağlam, omuzları bir az geniştir. Sakalını traş edip bıyıklarını bırakıyor. Görünüşe göre çok tüylü deyil. Sevimli hurilere benziyor; genç ceylanlar gibi çevik. Sol elini kullanıyor. Bütün emirlerinden daha kuvvetlidir. Okçulukta o kadar usta ki, on elmadan altısını yere düşürdü. Talim sırasında müzik aletleri çalarlar, rakkas kızlar kendi usullerince ayaklarını yere vururlar, İsmaili oven şarkılar söylerler.” (Angiolello ve D’alessandri, 2007a: 206-207; Cemali, 1376: 53).

Bir başka Venedikli olan Anciolello’nun anılarında, Şah İsmail’in fiziksel ve zihinsel niteliklerine ilişkin ilginç notlar yer almaktadır. Şah İsmail’in bazı özellikleriyle ilgili yukarıda belirtilen görüşler, Anciolello’nun anılarında da doğrulanmıştır. Anılarında şöyle yazıyordu: “Bu Sufi yakışıklı, güzel yüzlü ve oldukça çekici biri. Çik uzun boylu değil ama boyu-posu yerinde. Çevik vücutlu, güzel endamlı, güçlü ve geniş omuzlu idi. Saçları kızıla çalıyordu. Sadece bıyık bırakmıştı. Sağ eli yerine sol elini kullanırdı. Döyüş horozu gibi korkusuz ve kendi beylerinin her birinden daha güçlü idi. Ok atma yarışlarında hedefteki on elmadan yedisini düşürdü. Talim ile meşgul iken çalgı çalarlar ve onu övücü şiirler okurlar.” (Angiolello, D’alessandri, 2007: 88; Cemali, 1376: 53; Petruşevskiy, 1949: 243; Parsadust, 1375: 677).

Anciolello’nun notları, Şah İsmail’in solak olduğunu ve kılıç vuruş gücünün sol kolunda yoğunlaştığını göstermektedir. Ayrıca sol eliyle ok ve mızrak atma konusunda büyük bir beceri kazandığını belirtmektedir. Bu kayıtlar, Şah İsmail’in gençlik yıllarından itibaren tüm emirlerden daha güçlü olduğunu doğrulamaktadır. Sol elinin gücüyle kalın demir zincirleri kırması ve demir zırh giyen düşman emirlerini ikiye bölmesi, onun olağanüstü fiziksel gücünün ve şaşırtıcı yeteneklerinin bir göstergesidir.

İtalyan tüccar ve seyyahların kayıtları, Şah İsmail’in dış görünüş ve fiziksel mükemmeliyete sahip olduğunu, uzun boylu ve dolgun olmamasına rağmen

olağanüstü fiziksel gücüyle diğerlerinden ayrıldığını göstermektedir. Şah İsmail'in çok genç yaşta eşsiz fiziksel özelliklere sahip olması ve büyük bir devlet kurması, yabancı seyyah ve tüccarları hayrete düşürmüştü; bu nedenle onunla ilgili bilgileri eserlerine yansıtmışlardır.

Venedikli tüccarlardan biri Şah İsmail ile ilgili anılarını şöyle nakletmektedir: “Şah İsmail bir yıl sonra Tebriz’e dönerek oraya varır varmaz büyük kutlamalar düzenledi. Şans eseri ben de Tebriz’deydim. Çünkü oraya hain Cemaleddin’le sorunumu açıklığa kavuşturmak için gitmiştim. Şah on dört gün boyunca her gün emirleriyle birlikte okçuluk eğlencesi yaptı. Meydanın ortasında bir direk vardı ve kafatasının üzerine bir elma konuldu. Bu direğin tepesine her gün 10’u altın, 10’u gümüş olmak üzere 20 elma konulurdu. Herkes hareket halindeyken yaydan ok atar ve elmayı düşürürdü. O elma o kişiye aitti. Ne zaman yere bir elma düşse, okçular şarap içip tatlı yiyerek bir süre dinleniyorlardı. Bu oyun sırasında Şah İsmail’in iki yanında iki yakışıklı oğlan duruyordu. Birinin elinde altın bir kupa vardı. Diğerinin tabakları tatlılarla doluydu. Emirlerin şarapları ve tatlıları ayırdı. İsmail dinlenince o gençler şarap ve tatlılarla ona yaklaşıyorlardı. Elmayı vuramayınca şarap içiyor ya da tatlı yiyorlardı.” (Cemali, 1376: 54-55).

Doğu kaynaklarında, Şah İsmail’in görünüşü, zihinsel ve fiziksel özellikleri hakkında kısa bilgilere rastlamak mümkündür. Kaynaklardan birinde, Şah İsmail (İsmail Mirza) ve kardeşlerinin, görünüşleri ve güzellikleriyle Yusuf-u Kenan’a benzetildikleri belirtilmektedir. (Hidayet, 1380: 6346).

Bijan, “Tarihi-Şah İsmail Safevî” kroniğinde Şah İsmail’in tarihi kişiliği hakkında şunları yazar: “O (Şah İsmail – T.N.), hayatı ve saltanatı boyunca tebaasına ve aslarına adalet ve şefkatle davrandı. Onun korkusundan dolayı hiç kimse zulmün kapılarını halka açamadı. 38 yıl yaşadı ve 24 yıl hüküm sürdü. Savaş meydanına hançer vuran aslana, eğlence meclisinde inci yağdıran buluta benziyordu. Cömertliğinin çokluğu nedeniyle, onun gözünde kaliteli altın ile değersiz taşlar arasında hiçbir fark yoktu... Avlanmayı severdi. Aslan haberini getirene eyerli bir at, kaplan haberini getirene ise eyersiz bir at verilmesini emretti.” (Efendiyev, 1988: 26).

Hasan Bey Rumlu onun hakkında şunları yazmıştır: “O Hazret, savaş meydanında etkili kılıç kullanan yırtıcı aslan, toplantılarda ise cevher yağdıran bulut gibiydi. Bonkörlükte, tam ayarlı altınla değersiz bir taş, onun gözünde farksızdı. İradesinin yüceliğinden deniz ve madenden elde ettikleri, onun bir günlük bahşişini bile

karşılayamazdı. Hazinesi çoğunlukla boştu. Avlamaya düşküdü, sadece aslan öldürdü, aslan haberi getirene at ve eyer, panter haberi getirene de eyersiz at verilmesini buyurmuştu. Aslan ve panter öldürmüyü yalnız giderdi.” (Rumlu, 2004: 227; Rumlu, 2017: 446).

Şah İsmail’in Bir Asker Olarak Siyasi Portresi

İnanması zor olsa da henüz 12 yaşında bir çocuk, yeni bir devletin kurulması için başlatılan hareketin hem ideolojik hem de askeri lideriydi. Şah İsmail, 12 yaşında başladığı bu hareketi, Tebriz’de Safevî Devleti’ni kurduğu 14 yaşına kadar başarıyla sürdürmüş ve bu süre zarfında son derece zorlu savaflara bizzat öncülük ederek tüm bu savafları zaferle sonuçlandırmıştı. 12-13 yaşlarındaki bir çocuğun büyük bir siyasi harekete önderlik ederek çok sayıda birliğe liderlik etmesi ve bu birliklerin zaferinin ana ağırlığını Şah İsmail şahsında üstlenmesi dünya tarihinde eşi benzeri olmayan bir olaydı. Dünya düşünce tarihinin büyük temsilcilerinden biri olan Karl Marx, Şah İsmail’in bu fenomeni karşısında şaşkınlığını gizleyememiş ve bir eserinde şöyle yazmıştır: “Safevî hanedanının kurucusu Şah İsmail bir fatihtir. On dört yıllık hükümdarlığı sırasında on dört vilayeti fethetti.” (Memmedov, 1961: 14).

Şah İsmail’in büyük bir komutan, fatih ve savaşçı olduğu, dönemin kaynaklarına açıkça yansımıştır. Bu kaynaklarda, onun liderlik vasıflarına dair hayranlık uyandıran ve şaşırtıcı bilgilere rastlamak mümkündür (Petruşevskiy, 1949: 243).

Aslında Şah İsmail’in askeri gücünü yalnızca bu savaflarla sınırlamak mümkün değildir. Onun kazandığı tüm zaferler, fiziksel gücünün yanı sıra askeri dehasını da ortaya koymaktadır.

Safevî Devleti’nin kurulmasından önce Şah İsmail (İsmail Mirza), Şirvan’da Şah’ın güçlerine karşı ağır ve zorlu savaflar yapmıştır. Şüphesiz ki bu kadar çetin savaflara girebilmesi ve bu savaflarda olağanüstü cesaret sergileyebilmesi, güçlü fiziksel özelliklere sahip olmasını gerektiriyordu. Şah İsmail, kılıç kullanma becerisi, olağanüstü fiziksel gücü, ata binme yeteneği, mızrak kullanma yeteneğine sahipti. Aksi takdirde bu savaflara katılamazdı. Bu nitelikler onda mevcuttu ve bu fiziksel gücün ve yeteneğin boyutunu sıradan kelimelerle anlatmak imkansızdır. Şah İsmail, fiziksel gücü nedeniyle tüm savaşçılarından, karşı tarafın savaşçılarından keskin bir şekilde farklı bir generaldi. Çaldıran Muharebesi’nde Şah İsmail, Osmanlı toplarını birbirine bağlayan kalın zinciri kılıcının kuvvetiyle vurarak kırmıştır. Kılıcının hedefi

haline gelen bir düşman savaşıncının hayatta kalması imkansızdı. Şah İsmail'in kılıcı, zırhlı bir düşman savaşıncısını bile başından beline kadar keserdi (Şirazi, 2021: 49).

Askeri dehasının kazanılması ve geliştirilmesinde dönemin geleneksel yöntemlerinden biri de hiç şüphesiz av törenleriydi. Av törenlerinde her bireyin el becerisi, silah kullanma becerisi, isabetliliği ve fiziksel gücü daha da geliyordu. Büyük vahşi hayvanlara karşı avlanma törenleri, aslında savaş koşullarına yakın koşullarda silah ve güç kullanılması anlamına geliyordu. Aksi takdirde büyük vahşi hayvanların kurbanı olunurdu.

Şah İsmail, çocukluğundan beri sahip olduğu fiziki özelliklerini katıldığı savaşlar ve av törenlerinde daha da geliştirerek çağının yetenekli bir askeri lider haline gelmiştir. O, öldüğü güne kadar Safevî ordusunun en kuvvetli savaşıncısı olarak kaldı.

Fiziksel gücü ve askeri dehası, Şah İsmail'in sadece yetenekli bir savaşıncı değil, aynı zamanda güçlü bir komutan olmasını sağlamıştır. Dönemin şartları, generallerden hem fiziksel hem de zihinsel üstünlüklerin bir arada olmasını gerektiriyordu. Şah İsmail, bir komutan olarak kuvvetlere liderlik ediyor, savaşları organize ediyor, stratejik kararlar alıyor ve bu kararların uygulanmasında doğrudan rol üstleniyordu. Savaş alanında birliklerin merkezinde yer alan Şah İsmail, düşmana vurulacak darbenin ana ağırlığını bizzat taşırdı. Esnekliği, korkusuzluğu ve olağanüstü fiziksel gücüyle ordusunu en zorlu savaşlara teşvik etmiş ve liderliğini daima korumuştur. Araştırmacılar, Safevî kuvvetlerinin birçok zaferinde Şah İsmail'in kişisel özelliklerinin büyük rol oynadığını vurgulamaktadır. Güçlü iradesi ve cesareti sayesinde başlattığı hareketin başarıyla tamamlanması için her türlü zorluk ve tehlikeyi korkusuzca göğüslemiştir. Onun mücadelesinde hiçbir korku veya tereddüt izine rastlanmaz. Bazı tarihçiler, Şah İsmail'in kardeşi İbrahim Mirza'nın bu liderlik pozisyonunda olsaydı, Kızılbaş birliklerinin tüm çabalarına rağmen belirlenen hedeflere ulaşmanın mümkün olmayacağını belirtmekdedir. Şah İsmail'in savaşıncılığı ve mahareti, katıldığı savaşlarda efsaneler yaratmış ve onu döneminin en büyük askeri liderlerinden biri haline getirmiştir (Parsadust, 1375: 687).

İskender Bey Münşi, şöhretin ve gücün zirvesine çıkan Şeyh Haydar'ın oğlu İsmail hakkında şöyle yazıyor: "İsmail genç olmasına rağmen anlayış ve zekada, akıl ve bilgide o kadar şaşırtıcı bir işarete sahipti ki ilk bakışta Onun mübarek yüzünden dünyaya hükmetme kabiliyeti anlaşılıyor, nurlu alından ilahi nur saçılıyordu... Yüce bedeninin memurları, hilafet çimlerinin süsü olan o genci güzel bir iman proteiniyle

beslediler. Gaybdan esinlenerek ona yüksek saltanat unvanını verdiler ve yaşı küçük olmasına rağmen kesin bir inanç ve iradeyle ona Mürşid-i kâmil ve Şah adını verdiler.” (Münşi, 2009: 78-79).

Şah İsmail’in fiziksel ve savaşçı özelliklerinin oluşumunda etnik kökeninin etkisini göz ardı etmek doğru olmaz. O dönemde savaşçı olarak doğmak ve yaşamak, her Türk için vazgeçilmez bir yaşam koşuluymdu. Türk kültüründeki yiğitlik ve mücadele gelenekleri yüzyıllar boyunca devam etmiş ve Şah İsmail döneminde de varlığını sürdürmüştür. Şah İsmail’in harekete geçişinin arifesinde, Azerbaycan topraklarında Türk devletlerinin oluşumu, Türk kabilelerinin savaşçı niteliğiyle şekillenmiştir. Sağlıklı olan her Türk, ömrünü at sırtında geçirerek bir savaşçı gibi yaşamış ve bu, dönemin gerekliliklerinden biri haline gelmiştir. Savaşçı olmak, çağın gereği olarak kabul edilmekteydi ve bu durumun dışında kalmak, çağın gereklerine ayak uyduramamak anlamına gelirdi. Türk kültürü ve ortamı, Şah İsmail’in dedesini, babasını, kardeşlerini ve kendisini birer savaşçı olarak şekillendirmiştir. Şah İsmail’in (İsmail Mirza) bir savaşçı olarak yetişmesinde, yakın çevresinde bulunan Türk-Kızılbaş emirlerinin etkili olması kesinlikle tesadüf değildir.

Şah İsmail’in fiziksel özelliklerinin ve dövüş becerilerinin gelişiminde, potansiyel düşmanlarının savaş yeteneklerinin etkisi göz ardı edilmemelidir. Şah İsmail (İsmail Mirza), hareketini başarıyla tamamlayıp yeni bir devlet kurabilmek için hangi güçlerle yüzleşmesi gerektiğini çok iyi biliyordu. Bu güçler arasında Şirvanşahlar Devleti’nin birlikleri ve Akkoyunlu Elvend Mirza’nın ordusu gibi güçlü kuvvetler bulunuyordu. Bu büyük güçlerin etkisiyle dedesi Şeyh Cüneyd, babası Şeyh Haydar ve kardeşi Sultan Ali Mirza hayatlarını kaybetmiştir. Şah İsmail, ancak fiziksel olarak dümanlarından daha üstün olduğu takdirde bu birlikleri yenebileceğinin farkındaydı. Bu nedenle, karşı tarafın mücadele potansiyeli Şah İsmail’i uygun fiziksel niteliklere sahip olmaya ve gücünü geliştirmeye zorlamıştır.

Şah İsmail, hem fiziksel özelliklerinin mükemmelliği hem de manevi niteliklerinin derinliğiyle hayranlık uyandırmıştır. Onun bir fenomen olarak tarih sahnesine çıkışının temelini, bu iki özelliğin birbirini tamamlaması oluşturmuştur. 12-13 yaşlarında, çevresinde gerçek bir destek gücü bulunmamasına rağmen yeni bir devlet kurması için mücadeleye başlaması, bu olgunun açık bir göstergesidir.

Şah İsmail, fiziki özelliklerinin mükemmelliğiyle şaşkınlık yarattığı gibi, manevi özelliklerinin mükemmelliğiyle de şaşkınlık yarattı. Şah İsmail’in bir fenomen olarak

tarih sahnesine çıkmasının temelini oluşturan da bu niteliklerin karşılıklı birliği ve diyalektiği idi. 12-13 yaşlarında çevresinde gerçek güçlerin bulunmadığı yeni bir devletin kurulması için mücadeleye başlaması bu olgunun açık bir göstergesiydi.

Dünya tarihinde, Şah İsmail yaşında hatta daha genç yaşta iktidar tahtına çıkan örnekler bulunmaktadır. Örneğin, Şah İsmail'in oğlu Tahmasb Mirza, 10 yaşındayken Safevî tahtına geçmiştir. Ancak Tahmasb Mirza, babasının aksine hazır bir tahtı Şah İsmail'in oğlu Tahmasb Mirza, 10 yaşındayken Safevi tahtına geçmiştir. Ancak Tahmasb Mirza, babasının aksine hazır bir tahtı devralmıştır. Şah İsmail ise bizzat mücadileyi başlatarak bayrağını göklere çekmiş ve bu hareketle yeni bir devletin temellerini atmıştır. Bu yönüyle Şah İsmail'in devlet kurma örneği dünya tarihinde benzersizdir ve muhtemelen bir daha tekrarlanmayacaktır. Böylece Türk devlet tarihine asla silinmeyecek bir sayfa eklemiştir. Bu başarının zirvesine ulaşılması, Şah İsmail'in fiziksel özelliklerinin yanı sıra yılmaz iradesi, sarsılmaz inancı ve eşsiz organizasyon yeteneği sayesinde mümkün olmuştur.

Şah İsmail'in manevi niteliklerinin şekillenmesinde onun Mürşid-i Kâmil oluşu, siyasi görüşü ve etnik-millî değerleri özel bir etkiye sahipti.

Şah İsmail'in manevi vasıfları, özellikle Mürşid-i Kâmil olması, siyasi inançları ve etno-millî değerlerinden derinlemesine etkilenmiştir. Çocukluğundan itibaren Mürşid-i Kâmillik makamı, ona büyük sorumluluklar yüklemiştir. Bu sorumlulukların bir parçası olarak, dini değerlerin mükemmelliğini ortaya koyarak kendisine bağlı olanların güvenini korumalı, Safevi Hanedanının geleneklerini geliştirmeli ve imanla ilgili konularda Mürşid-i Kâmil olmanın gerekenlerini yerine getirmeliydi. Bir kez daha vurgulamak gerekir ki müritler için Safevi mezhebi, hakikati tanımının ve ona yönelmenin bir yolu olarak görülmüştür. Bu yolda Mürşid-i Kâmilin onların dini ve manevi lideri olması gerekmektedir. On binlerce insanın imanının sembolü haline gelebilmek için bu nitelikleri kendi kişiliğinde yoğunlaştırması gerekiyordu. Şah İsmail, bu vasıfları başarıyla geliştirerek hem atalarının tasvuf geleneklerini müritlerine örnek olacak şekilde devam ettirmiş hem de kendi manevi liderliğini pekiştirmiştir.

Çocukluğundan itibaren Mürşid-i Kâmil makamını üstlenmesi, Şah İsmail'in manevi vasıflarının şekillenmesinde öncü bir rol oynamıştır. Aksi takdirde, on binlerce müridi etrafında toplayıp kendi hareketine seferber edemezdi. Bu nedenle, Şah İsmail'in hareketinin başlangıcında binlerce Safevi müridi, Kızılbaş safalarına katılmayı dini ve ahlaki bir görev olarak görmüş ve İslam bayrağı altında yeni bir devletin kurulması

için savaş alanına koşmuştur. Müritleri, Şah İsmail'in mücadelesinde velilerin iradesini yansıttığından hiçbir şekilde şüphe duymamışlardır. Şah İsmail'in şahsiyeti, velilerin iradesinden doğan nitelikleri toplamış; sözü ve makamı hak olarak kabul edilmiştir. Onun dini ve manevi vasıfları savaşçıların güvenini o kadar kazanmıştır ki birçok kişi Mürşid-i Kamilin lüfuna güvenerek silahsız ve techizatsız şekilde savaş alanına gitmiştir. Bu konuda Venedikli bir tüccar şöyle yazmıştır: “Bu Sufi'yi ülkesinin halkı, özellikle, pek çoğu zırhı olmadan savaşa giden ve İsmail'in kendilerini koruyacağı beklentisi içinde olan sipahileri, sanki Tanrı gibi seviyor, yüceltiyor ve saygı gösteriyor. Aynı şekilde zırhsız ve cevşensiz savaşa giden başkaları da var. Onlar İsmail'in yolunda ölmekten memnundur. Bu yüzden bağırarak açık en öne çıkarlar ve “Şeyh!... Şeyh!...” diye bağırırlar.” (Angiolello, D'alessandri, 2007a: 214; Tahiri, 1383: 187; Necefli, 2014: 93).

“... Şah İsmail'in müritlerinin ölüm dahil olmak üzere her türlü fedakarlığa seve seve katlanmaları, siyasi durumun müsait bulunması birer gerçek olmakla beraber, 13 yaşında her tarafta şiddetli tepki ile karşılanabilecek bir mezhebi temsil eden bir devlet kurması onun gerçekten büyük bir şahsiyet olduğunu göstermeye kafidir. Kendisi şahsen çok cesur ve disiplin seven bir insan olduğu gibi, aynı zamanda, teşkilatçı ve tahsilli bir hükümdardı. Tebriz meydanında beğleri ile birlikte ok atarken Dede Korkut Destanları'ndan Kan Turalı destanında olduğu gibi, ozanlar kopuzlarının refakatında onun yiğitliğini ögen türküler söylüyorlardı.” (Sümer, 1999: 41).

Şah İsmail'in Devlet Kurma Düşüncesi, Yüce Meramı

Şah İsmail'in dini inancı ve Mürşid-i Kâmillik makamı, siyasi inançlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Şah İsmail'in tüm manevi, dini ve ideolojik nitelikleri birbiriyle yakından etkileşim halindedir ve bunlardan herhangi birine diğerlerinden ayrı olarak bakmak objektif olmayan sonuçlara yol açabilir. Siyasi inançlarına gelince, Şah İsmail'in dini konumunun siyasi etkilerden etkilendiği gibi siyasi inançlarının da dini değerlerin etkisi altında şekillendiği görülmektedir. Onun hareketinin temelinde, dini ve siyasi çıkarları bir araya gelmiş ve bu çıkarlar, devletin genel menfaatleri doğrultusunda etkili bir şekilde koordine edilmiştir.

Şah İsmail'in siyasi düşüncesi, duygusu ve yeteneği, onun kişiliğinin ayrılmaz bir parçasıydı. Hareketini başlatarak hem siyasi liderlik hem de mezhebin liderliği görevini üstlendi. Henüz oldukça genç olmasına rağmen çevresinde yaşanan siyasi süreçleri hareketinin çıkarları doğrultusunda doğru bir şekilde değerlendirmiş, hareketini

başlatmak için uygun zamanı belirlemiş ve gerçekçi siyasi hedefler ortaya koymuştur. Bu, Şah İsmail olgusunun bir başka kanıtıdır. 14 yaşında Safevî Devleti'ni kurarak siyasi mücadelesini sonlandırması ise onun devlet anlayışının açık bir göstergesidir (Süleymanov, 2018: 752).

Büyük bir imparatorluğu inşa edebilecek sarsılmaz bir siyasi iradenin Şah İsmail'de (İsmail Mirza) nasıl oluştuğu, başlı başına bir merak konusudur. Çocukluk eğlencelerine daha fazla zaman ayırması beklenirken, siyasi süreçlerin gerçekleştiği yerin dışında olmasına rağmen kendi içinde güçlü bir siyasi duygu ve irade oluşturmayı başarmıştır. Taraftarlarının büyük bir kısmı, bu siyasi mücadelenin içinde yer almış ve zorluklardan çekinmemiştir. Dedesi, babası ve erkek kardeşinin siyasi mücadelede hayatlarını kaybetmesi bile Şah İsmail'in siyasi iradesini kırmaya yetmemiştir. Şah İsmail'den önce Safevi mezhebi hareketinin siyasallaşmasına dair bir miktar deneyim zaten mevcut bulunuyordu. Ancak Şah İsmail'in büyüklüğü, çok genç yaşına rağmen zayıflayan bir harekete yeni bir soluk getirmesi hareketin taktik ve stratejisini belirlemesi ve salatanat içinde var olan devletlere daha ileri bir örnek sunmasıdır (Süleymanov, 2018: 752).

Sapkınlıklarla tanınan Huzistan hükümdarı Malik Fayyaz, kendisine zenginlik sunarak canını kurtarmak istese de Şah İsmail, maddi menfaatler için değil, iman uğruna savaştığını belirterek, "Benim senin mal ve mülküne bir isteğim yok" diyerek Fayyaz'a karşı savaşa kararlılıkla devam etti (Musalı, 2011: 281). Kaynaklara göre, zenginlik için savaşmadığını göstermek amacıyla 1500 yılında Şirvan'a yürüyüşü sırasında Şah İsmail, ordusuna Şirvanşah'ın hazinesinden ele geçirilen tüm mücevherleri ve diğer ganimetleri suya atmalarını emretti (Kazvini, 1387: 115; Memmedova, 1991: 26).

Şah İsmail, siyasi düşüncesiyle Azerbaycan topraklarını ve çevresindeki bölgeleri tek bir devlet altında birleştirerek, siyasi bölünmelere ve silahlı çatışmalara son vermiş; halkın istikrarlı ve gelişen bir yaşam sürmesini sağlamıştır. Böylece hem siyasi liderlik hem de devlet yönetimi konusundaki yetkinliğini ortaya koymuştur.

Şah İsmail, savaştan önce en zayıf rakiplerine "savaşa gerek kalmaması için" barış teklifinde bulunur ve ancak kesin bir ret cevabı aldıktan sonra askeri operasyonlara başlardı. Mağlup ettiği ordunun peşine düşmez, onları kovalamaz ve sağ salim geri çekilmelerine izin verirdi. "Aman vermek imandandır." diyen Şah İsmail, teslim olan kişileri affetmiş ve hatta bazılarını kendi saflarına kabul etmiştir. Ancak, ciddi siyasi ve ideolojik muhalif olarak gördüğü kişilere karşı acımasız davranmış; onları diri

yakarak cezalandırmış ve Şiiliğin yayılmasına karşı açık itirazlar olduğu yerlerde şiddet uygulamayı ve cinayet işlemenin kabul edilebilir olduğunu düşünmüştür (Musalı, 2011: 278-279).

Bu tür olaylar, İsmail'in kişiliğinden değil, yaşadığı dönemin gerçeklerinden kaynaklanmaktadır. Babasını ve ağabeyini kaybeden, ağabeyi hapse atılan, annesinden ayrılan ve büyük zorluklarla karşılaşan Şah İsmailin ruh halı tüm bu faktörlerden etkilenmiştir ve bu durum, daha sonraki faaliyetlerinde düşmanlarından intikam almayı sürdürmesine neden olmuştur. Çünkü zavıflık gösterirse, büyükbabası, babası ve erkek kardeşi gibi rakiblerinin de onu yok edeceğini çok iyi biliyordu. Buna rağmen, İsmail, askeri operasyonların yapıldığı bölgelerde direniş gösteremeyen sivil halka zarar verilmesini kesinlikle kabul etmemiştir. Tabas vilayetine yürüyüşü sırasında Kızılbaşlar tarafından esir alınan sivillerin derhal serbest bırakılması emrini vermiştir (Musalı, 2011: 279).

Şah İsmail'in Devlet Yönetme Siyaseti

Genç yaşına rağmen Şah İsmail'in devlet anlayışındaki kapsamlılık, onun kişiliğinin en değerli yönlerinden biriydi. Devlet yönetimi tecrübesinden uzak olmasına rağmen, büyük bir saltanat içinde istikrarlı bir düzen kurmayı başarmıştı. Bu başarı için yeterince işlevsel ve esnek bir yönetim sistemi geliştirmişti. Özellikle yönetimdeki çevikliği ile dikkat çekiyordu. Şah İsmail, dönemin hükümdarlarından farklı olarak, devlet yönetimini yalnızca saraydan idare etmiyordu. Sık sık yer değiştiriyor, saltanatın çeşitli yerlerinde karargâhlar kuruyor ve bu karargâhlarda uzun süre kalarak yönetim faaliyetlerini sürdürüyor, halkla doğrudan temas kuruyordu. Kısacası, saray yaşamıyla yetinmeyen ve saray dışında aktif bir yaşam sürmekten çekinmeyen bir hükümdardı (Cemali, 1376: 54).

Şah İsmail, saltanatın vilayetlerinde uzun süre karargâh kurarak yerel yönetimle yakından ilgilenmiş ve vilayetlerin durumunu doğrudan gözleme fırsatı bulmuştur. Av merasimleri için taşraya gitmesi ve orada bir süre vakit geçirmesi, devlet yönetimiyle bağlantılı bir strateji olarak değerlendirilebilir. Çünkü onun vilayetlere yaptığı ziyaretler, şüphesiz yerel yönetimlerin görevlerini daha ciddiye almasını sağlamıştır.

Şah İsmail, devlet idare sisteminde profesyonelliğe büyük önem veriyordu. Önemli devlet görevlerine atamalarda güvendiği kişileri tercih etse de idari deneyim ve beceri her zaman dikkate alınırdı. Görevlerini yerine getiremeyen emirlerini değiştirdiği de

bilinmektedir. Devlet yönetiminde profesyonelliği sağlamak amacıyla, Akkoyunlu sarayında vezirlik yapmış olan Mirza Zekeriya Keçeci'yi sarayına davet ederek vezir olarak görevlendirmiştir. Ayrıca, profesyonellik seviyesini artırmak için başka tayinler de yapmıştır. Ancak, atamaları sırasında kendini haklı çıkarmayan emirlere de rastlanmıştır. Örneğin, Şah İsmail'in oğlu Tahmasb Mirza'nın lelesi Emir Han Musullu, Horasan vilayetinin idaresi sırasında ciddi hatalar yapmış ve idari düzenin bozulmasına neden olmuştur. Bu duruma hemen müdahale eden Şah İsmail, Musullu Emir Han'ı görevden alarak yerine başka bir emir tayin etmiştir.

Şah İsmail'in yönetim sisteminde rüşvetin yeri yoktu. Bazı spesifik vakaların varlığı göz ardı edilemese de, Safevî devletinin, özellikle son dönemlerinde görülen yolsuzluk eğilimleri Şah İsmail'in sarayında mevcut değildi. Yetkililer görevlerine rüşvet karşılığında atanmaz, atamalarda liyakat esas alınırdı. Şah İsmail'in bu tür kötü alışkanlıklara eğilimi bulunmadığı gibi onun döneminde rüşveti andırabilecek değerli hediyelerin bağışlanması da yaygın değildi. Bu tutumuyla Şah İsmail hem devlete hem de ayanlarına örnek teşkil ediyordu. Ayanların maddi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla Şah İsmail, onlara büyük araziler bağışlamış, belirli vilayetlerin idaresini yüksek rütbeli emirlere vererek bu illeri aynı zamanda emirlerin gelir kaynağı haline getirmişti. Safevî ve Kızılbaş emirleri, devlete sadakatin ve yüksek profesyonelliğin kendilerine eyalet kadılığı veya yüksek mevkiler sağladığını çok iyi biliyorlardı. Bu sayede geçimlerini sağlamış ve devlet hizmetine bağlılıklarını korumuşlardı. Şah İsmail'in döneminde, bağlılık ve yüksek mesleki vasıflar sayesinde saray dışından gelen kişilerin bile kısa sürede önemli mevkilere yükseldiği görülüyordu. Örneğin, Mirza Şahhüsin İsfahani'nin vekil olarak atanması buna iyi bir örnektir. İsfahan hâkimi Durmuş Han'ın emrinde düşük bir görevde çalışırken idari niteliklerini ortaya koymasının ardından Şah İsmail tarafından saraya davet edilerek devlet vekilliği görevine getirilmiştir (Rumlu, 2017: 427).

Mirza Şah Hüseyin'in İsfahanlı olduğu doğrudur. Ancak Şah İsmail, devlet yönetiminde sorumlu görevlere öncelikli olarak Türk emirlerini atamayı tercih etmiştir. Bu durum hem Türklerin Şah İsmail hareketindeki öncü rolünden hem de Şah İsmail'in Türk emirlerine duyduğu güvenden kaynaklanıyor olabilir. Şah İsmail'in hükümdarlığı döneminde Kızılbaşlar, saltanatın üst sınıfını oluşturuyor ve toplumun en yüksek mevkilerini ellerinde tutuyorlardı. Kızılbaş emirlerinin İran bölgesindeki yerel halka "Tacik" adını vermesi ise yerel halkın tepkisiyle karşılanmıştır. Araştırmacılara göre, Kızılbaş ayan ve emirleri bu terimi kasıtlı olarak kullanarak

yerel Farsça konuşan nüfusa karşı kendilerini ayrıcalıklı bir sınıf olarak vurgulamaya çalışmışlardır. Ancak bu ayrıştırmacı söylemin, Şah İsmail döneminde toplumsal bir bölünmeye yol açmadığı bilinmektedir. Şah İsmail'in hükümdarlığı sırasında Türk emirleri ve diğer ileri gelenler, krallık içinde güç mücadelesine girerek gerginlik yaratmamışlardır (Parsadust, 1375: 719). Bu, Şah İsmail'in hem Mürşid-i Kâmil hem de tüm emirlerin hükümdarı olmasından kaynaklanmaktadır. Emirlerin Şah İsmail'e bağlılığı esas olarak imanlarına dayanıyordu. Şah İsmail, imanından emin olduğu ve manevi taleplerini iletebildiği kişileri etrafında toplamayı başarmıştır.

Tarihî kaynaklar, Şah İsmail'in siyasetini ve halka karşı tutumunu takdir ederek onun adil ve cömert bir hükümdar olduğunu vurgulamaktadır (Efendiyeve, 1996: 42).

Şah İsmail hem emirleri hem de askerleri ve halkı arasında büyük bir saygı ve hürmete sahipti. Bu saygının sebeplerinden biri, onun oldukça cömert bir hükümdar olmasıydı. Zenginliğe karşı açgözlü olmayan Şah İsmail, aşırı birikimi reddetmiş ve bu tutumu çevresindekiler tarafından takdirle karşılanmıştır. Tarihçiler, genel olarak Şah İsmail'in bu özelliğini kabul etmiş ve bu durumu desteklemek için çok sayıda gerçeğe atıfta bulunmuşlardır. Hatta bazı araştırmacılar, onun cömertliğini cesaretiyle kıyaslamış ve Şah İsmail'in insanlara karşı tutumunda ne kadar cömertse savaş alanında da o kadar cesur olduğunu ifade etmiştir. Cömertliği, Şah İsmail'i halkın gözdesi haline getiren en önemli özelliklerinden biri olarak bilinmektedir (Parsadust, 1375: 770).

Şah İsmail'in cömertliği hem devlet yönetiminde hem de savaş ganimetlerinin dağıtımında açıkça görülmekteydi. Saltanat halkının günlük yaşamını iyileştirmek amacıyla, vergilerin belirlenmesi ve bağışlanması konusunda özellikle hassas davranmıştır. Geleneksel olarak, Şah İsmail'den önceki hükümdarlar döneminde halka uygulanan çeşitli vergiler bulunmaktaydı. Şah İsmail, iktidara gelir gelmez bir ferman çıkararak bu vergilerin kaldırılmasına karar vermiştir. Ayrıca, onun döneminde vergi indirimine ilişkin başka kararlar aldığı da bilinmektedir (Parizi, 1367: 155).

Batılı yazarlar da Şah İsmail'in halka yönelik cömertliğini övgüyle dile getirmiştir: “Şiiilerin şahı zamanını savaşlarda geçirdiği için ülkenin kalkınmasına önem verdi ve 24 yıllık hükümdarlığı sırasında onlara çiftçilerin vergilerini bağışladı. Saltanat altı kez (yani ortalama dört yılda bir). Vergiler toplanmazsa hazinenin boş kalacağını söylediler. Şah İsmail, bir çiftçinin varlığını kaybetmesinden önce hazinenin boş kalmasının daha iyi olduğunu söyledi.” (Metz ve Bark, 1363: 423).

Şah İsmail'in halkı çeşitli vergilerden muaf tutmasına ilişkin fermanlarından biri, Azerbaycan dilinde akademik dolaşıma sunulmuştur.¹ Bu ferman, Şah İsmail'in sözüyle eylemleri arasında bir birlik olduğunu ve bir Mürşid-i Kâmil olarak müritlerinin ve sıradan halkın yaşamına kayıtsız kalmadığını bir kez daha ortaya koymaktadır. Fermandan, Şah İsmail'in halka yüksek miktarda vergi koymak ve bunları talep etmekle yetinmediği açıkça görülmektedir. Ayrıca, veriler, nüfusa uygulanan vergi indirimlerinin süreklilik arz ettiğini göstermektedir.

Şah İsmail'in cömertliğini ortaya koyan fermanlardan biri de Dizmar Seyyidlerinin vergiden muaf tutulmasına ilişkin imzaladığı fermanıdır. Bu belge, aynı zamanda Şah İsmail'in halk arasında saygı gören ve nüfuz sahibi olan Seyyidlere duyduğu derin ilgiyi ve bağlılığı açıkça göstermektedir.²

Şah İsmail, seferlerin ilk günlerinden itibaren savaş ganimetlerinin dağıtımında cömertliğini açıkça göstermiştir. Bu tutumuyla, bir yandan dünya malına ilgi duymadığını, diğer yandan da bir savaşçının emeğine ve çalışkanlığına duyduğu saygıyı ortaya koymuştur. Safevî ordusuna katılan her savaşçı, çabalarının takdir edileceğini ve geçim kaygısı taşımayacağını bilmekteydi. Safevî savaşçıları, öncelikle Şah İsmail'e duydukları bağlılık nedeniyle onun ordusuna katılmış ve hayatlarını yeni bir devlet kurma çabasında ona adanmışlardır. Ancak, Şah İsmail'in savaşçılarının emeğini takdir etmekten hiçbir zaman geri durmayacağını da çok iyi biliyorlardı. Fars dilli araştırmacılar da Şah İsmail'in bu niteliğini kesin bir şekilde doğrulamakta ve onu hem bir devlet başkanı hem de bir birey olarak başarısının önemli yönlerinden biri olarak değerlendirmektedirler (Semnani, 1371: 230; Tehrani, 1385: 131; Parsadust, 1375: 771).

Araştırmacılar, Şah İsmail'in her askeri harekâtta sonra savaş ganimetlerini ve ele geçirilen toprakları Kızılbaş reisleri arasında dağıttığını aktarmaktadır. Savaş ganimetlerinin Kızılbaş emirleri arasında dağıtılması, Türk boylarının Farsça konuşan nüfusu ele geçirdiği yönündeki bir iddiayı da gündeme getirmiştir (Tehrani, 1385: 131). Ancak, Şah İsmail'in savaş ganimetlerini sadece Türk emirlerine değil, tüm ordu mensuplarına cömertçe dağıttığı bilinmektedir. Bu durum, Fars dilli araştırmacılar tarafından da doğrulanmış ve tüm ordunun Şah İsmail'in bu tutumundan haberdar olduğu belirtilmiştir (Parsadust, 1375: 771; Tahiri, 1383: 185).

1 bk. Şah İsmail Safevî, *Tarixi-diplomatik senedler toplusu*, 2014: 173-175

2 bk. Musevi, 1977: 99-100

Yazarlardan biri, Şah İsmail'in cömertliği hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: "Vücudu o kadar güzeldir ki, onun gözünde bir zer-ziba ve kum aynı değerdeydi. O'nun yüce lütfu karşısında, hazine depoları ve deniz hazineleri bir günlük lütfu yetecektir. Bu yüzden hazinesi çoğu zaman boş olurdu." Şah İsmail'in bu özelliği, ona şahit olan Venedikli tüccarlar tarafından da teyit edilmiştir. Tüccarlardan biri, Şah İsmail'in cömertliğini şu şekilde anlatmıştır: "Hazar Denizi'ndeki adalardan birinde elde ettiği hazinayı ve büyük kaynakları askerler arasında dağıttı. Hiçbir şeyi kendine saklamadı. Bu cömertlik büyük bir politika ve basiretti. Çünkü sonuçta Sufi olmayanlar bile Şah İsmail'den bu tür hediyeler almak için onun sancağının etrafında toplandılar." (Semnani, 1371: 230).

Kaynaklarda, Şah İsmail'in cömertliğine dair pek çok bilgiye rastlamak mümkündür. Örneğin, Şah İsmail (İsmail Mirza), hareketinin başlangıcında Ferruh Yaşar'la savaşmadan önce Sultan Hüseyin'le çarpışmış, onu mağlup ederek birçok ganimet ele geçirmiştir. Bu ganimetlerin Safevî birlikleri arasında paylaştırıldığı bilinmektedir. Ayrıca, Şah İsmail'in Şirvan topraklarındaki Gülistan Kalesi'nin fethinden sonra ele geçirdiği ganimetler de Safevî emirleri ve savaşçıları arasında paylaştırılmıştır. Ganimetlerin dağıtımının ardından Safevî ordusu yürüyüşüne devam etmiştir (Aləmara-yi Şah İsmayıl, 1384: 52-54).

Şah İsmail, Elvend Mirza ile yaptığı savaş sonucunda daha büyük ganimetler elde etmiştir. Tebriz'e ulaşmadan önce Şarur'da Elvend Mirza'ya karşı zorlu bir savaş verdiği bilinmektedir. Akkoyunlu birlikleri, tüm çabalarına rağmen bu savaşta ağır bir yenilgiye uğramış ve büyük miktarda zenginlik ile mülkü Safevî birliklerine teslim etmek zorunda kalmıştır. Bu zaferin ardından Şah İsmail, elde edilen ganimetlerin tamamını savaşçıları arasında paylaşmıştır. Hasan Bey Rumlu, bu konuda şöyle yazmıştır: "Elvend ve askerlerinin silah ve mallarından gazilerin eline o kadar çok ganimet düştü ki bunun onda biri bile hiçbir bağımsız devletin hayali hazinesine sığmazdı." (Rumlu, 2017: 375).

Şah İsmail, bu tutumuyla dönemin diğer hükümdarlarına örnek olmuştur. Bu davranışıyla, zengin olma arzusundan ziyade, daha yüce bir amaç uğruna, yeni bir devlet inşa etme mücadelesi verdiğini açıkça göstermiştir. Safevî Devleti'nin kurulmasından sonra Şah İsmail'in gerçekleştirdiği büyük savaşlardan biri de Akkoyunlu Sultan Murad'a karşı olmuştur. Bu savaşta Safevî birlikleri büyük miktarda ganimet ele geçirmiş ve o ganimet de savaşçılara dağıtılmıştır. Kaynağa göre o kadar

çok ganimet ele geçirildi ki her muhafızın elinde en az dört deve yükü değerli eşya vardı (Aləmara-yi Şah İsmayıl, 1384: 79).

1511 yılının Nevruz Bayramı günlerinde, saltanatın naibi olarak atanan Emir Necmeddin Sani, cömertliğiyle dikkat çekerek büyük servetinden Şah İsmail'e değerli hediyeler sunmuştur. Şah İsmail, bu hediyeleri kabul ederek muhafızları ve savaşçıları arasında dağıtmıştır (Parsadust, 1375: 772).

Bununla Şah İsmail, saygısını ve hayranlığını kazanmak için pahalı hediyelere ihtiyaç duymadığını çevresindekilere bir kez daha göstermiştir. Tarihçilerin aktardığına göre, taşradan toplanan ve gönderilen vergiler dahi başkalarına dağıılmaktaydı. Vilayetlerden gelen vergilerden yalnızca yaşam, yeme ve içme gibi temel ihtiyaçlar için gerekli olan miktar hazinede tutuluyor, geriye kalan para ise halka dağıtılıyordu. Şah İsmail'in cömertliği o kadar büyüktü ki, ihtiyaç anında hazinede yeterli miktarda para bulunamayabiliyordu. Bir defasında, saltanat vekili Mirza Şah Hüseyin, hazineden 2.000 tümen toplanmasının mümkün olmadığını Şah İsmail'e şikâyet etmiştir (Parsadust, 1375: 773).

Şah İsmail, cömertliğiyle savaşçıları motive ederek verilen görevleri yerine getirmek için tüm güçlerini seferber etmeye çalışırdı. Genel olarak, savaşçıları seferber etme ve aralarında sıkı bir disiplin sağlama konusunda kendine özgü bir yöntem geliştirmişti. Savaşçılarına baskı uygulamaya veya onları zorlamaya karşıydı. Şah İsmail, samimi bir tavır ve karşılıklı saygı yoluyla bir savaşçının kalbini kazanabileceğine ve böylece onu en zorlu görevleri bile yerine getirmek için harekete geçirebileceğine inanıyordu (Metz ve Bark, 1363: 318; Cemali, 1376: 150).

Şah İsmail'in cömertliği göz önüne alındığında, onun zalim ve acımasız olabileceğini hayal etmek zordur. Ancak, devlete muhalefette bulunanlara karşı tutumu oldukça sertti. Şah İsmail, devletin temellerini güçlendirmek, iç istikrarı sağlamak ve iktidara yönelik tehditleri ortadan kaldırmak amacıyla kararlı ve ciddi önlemler alınmasından yana bir yönetim anlayışına sahipti.

Şah İsmail, devleti güçlendirmek ve iç istikrarı sağlamak amacıyla suç işleyenlere karşı tavizsiz bir tutum sergilemiştir. Hatta Azerbaycan'da ortaya çıkan bir suç çetesini ortadan kaldırmak üzere gönderilen birliğe bizzat başkanlık etmiştir. Saltanat içinde huzuru bozmaya çalışanlar, Şah İsmail'in kararlı ve sert önlemleriyle karşılaşmış ve bu durum, saltanat içinde güvenliğin sağlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Şah İsmail,

spekülasyon yapanlara ve dürüst olmayan tüccarlara karşı ağır cezalar uygulanmasını da uygun görmüştür (Cemali, 1376: 162).

Şah İsmail, devlete karşı gelmeyenlere veya zamanla bu tutumlarından vazgeçerek itaat edenlere karşı sadık bir tavır sergilemiştir. Devlete muhalefet etmeyen Sünni ulemaya dahi hoşgörülü bir yaklaşım göstermiştir. Safevî idaresini kabul eden ve Şiiliğe karşı güçlü bir tutum sergilemeyen Sünni ulema, saltanat içinde günlük yaşamlarını sorunsuz bir şekilde sürdürmüştür (Ağaceri, 1388: 76).

Büyük bir saltanatın şahı olmasına rağmen, Şah İsmail sade bir yaşam tarzını tercih etmekteydi. Onun saltanatı sırasında, batıda ve doğuda yaygın olan saray lüksü ve ihtişamlı törenler Safevî sarayında henüz rağbet görmemişti. Yukarıda belirtildiği gibi Şah İsmail, askeri seferlere katılmadığı dönemlerde zamanının büyük bir kısmını ülkenin vilayetlerinde geçirirdi. Genellikle çöllerde kurulan bir karargâhta yaşamayı tercih ederdi. Gösterişli kıyafetlerden kaçınır ve sade bir giyim tarzını benimserdi. Safevî Devleti'nin sonraki dönemlerinde kullanılan tahtlar, taçlar, altın işlemeli giysiler ve mücevherler, Şah İsmail'in döneminde henüz moda olmamıştı (Parsadust, 1375: 144). Şah İsmail, yalnızca âlimlere değil, teb'asına karşı da nazik ve adil bir tavır sergilemekteydi. Askerî harekâtlarda, askerlerinin sivillere zarar vermesine izin vermez ve halktan alınan yiyeceklerin bedelini mutlaka öderdi (Petruşevskiy, 1949: 244).

Şah İsmail'in sadeliğe olan tutkusu ne kendi hayatının ne de saltanatın yaşamının renksiz ve monoton olmasını istediği anlamına geliyordu. Eğlenceyi ve saltanat yaşamının ilgi çekici yönlerini ihmal etmezdi. Şah İsmail, askeri seferlerin öncesinde ve sonrasında törenler ve toplantılar düzenlerdi. Bu törenler, aynı zamanda Şah İsmail'in ordu mensuplarına ve genel olarak ülke halkına duyduğu ilginin bir göstergesiydi. Törenlerin sonunda, Şah İsmail hazinesinin kapılarını açar, hazinedeki değerli eşyaları veya sefer sırasında elde edilen ganimetleri törene katılanlara dağıtırdı. Ancak bu törenlerin ardından, sade yaşam tarzına geri dönerdi (Cemali, 1376: 281-282).

Şah İsmail'in Kültür, Dil, Sanat Alanındaki Yaklaşımları

Şah İsmail, Azerbaycan Türkçesi ve edebiyatının gelişimine son derece önemli katkılarda bulunmuştur. Azerbaycan Türkçesinin statüsünü güçlendirerek Safevî Devleti'nin resmî dili haline getirmiştir.

Şah İsmail Hatai dönemini Türk dünyasının altın çağı olarak adlandırmak mümkündür. Nitekim, Şah Hatai'nin şahsiyetinin ihtişamıyla Türk halk tasavvufu ve Türk irfani maneviyatı, o dönemde eşine rastlanmamış bir zirveye ulaştı. Artık mutasavvıf ve ariflerin mücadele ederek saray ahlakına karşı çıkıp halkın kendi dilinde, kendi ruhuyla ilahi hakikatleri dile getirmesine gerek kalmamıştı. Bu süreç sarayın bizzat kendisinden başladı. Şah, ana dilinde ve hece vezninde şiirler yazmaya başladı. Kendi saz çaldı ve Hakk'ın hikmet ve irfan sırlarını sade ve tatlı dille halka ezberletti (Necefli, 2014: 91-92).

Şah Hatai istese, klasik üslupta ve Farsça muhteşem bir divan oluşturabilirdi. Selefleri gibi derin tasavvuf terimleri ve sufi terminolojisiyle dolu kaside ve mesneviler yazabilirdi. Ancak bunu yapmadı. O, ilahi hikmetlerin en derin ve en karmaşık meselelerinin sade halk diliyle de fevkalade bir şekilde ifade edilebileceğini kanıtladı. Bunu bizzat kendisi yaparak birçok kişiye cesaret verdi ve bir ilham kaynağı oldu.

Safevilik'in ve Şah İsmail Hatai'nin esasen sufi bir dünya görüşüne sahip olması tartışılmaz bir gerçektir. Şah Hatai, şeriatın haram saydığı saza ve müziğe derin bir bağlılık göstermekteydi. Sarayında dervişler için özel hücreler tahsis ediyor, zikir ve diğer ritüellerin icrası için tekkeler bulunduruyordu. Genel olarak, Türkler arasında mezhepçilikten ziyade tarikatçılığın, yani tasavvufun geniş bir kabul gördüğü tartışmasız bir gerçektir. Evet, Safevi İmparatorluğu bir din devleti değildi. Görünüşte İslam ulemasının devlet işlerine bir ölçüde katılımı olsa da bu devletin temelini irfani değerlere dayanan tasavvuf ideolojisi oluşturuyordu (Necefli, 2014: 92).

Şah İsmail'in saltanatı, Azerbaycan Türkçesi ve edebiyatında yeni bir dönemin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Kendisi, Azerbaycan Türkçesi ve edebiyatının en güzel örneklerini yaratarak bu alanların gelişimine yeni bir ivme kazandırmıştır. Halkın yaşamından ve yaratıcılığında doğan şiir türlerinde sade ve anlaşılır bir dil kullanarak eserler vermiş ve aynı zamanda birçok şairin yaratıcılığını destekleyecek geniş bir alan açmıştır. Bijan, *Taribi-Şah İsmail Safavi* adlı kroniğinde şöyle yazmıştır: “İlim ve fazilet ehlini her şekilde korudu ve çok güzel şiirler yazdı. Türkçe ve Farsça divanları var... Zamanın çoğu şairi, bu şairin şerefine pek çok kaside yazmıştır.” (Efendiyev, 1988: 26). Şah İsmail, halkının önde gelen bir devlet adamı olarak, ana diline derin bir saygı göstermiş, bu dilde eserler veren şairleri sevmiş ve desteklemiştir. Bu bağlılığı nedeniyle, diline ve vatanına sadık olan yurdun şairleri ve âşıkları onu sevmiş, ana diline ve halkına olan bağlılığını eserlerinde yüceltmişlerdir. Şah İsmail ile aynı dönemde yaşayan ve ona “Mürşid-i Kâmil” diyen Dirili Kurbani, *Şah Hatai*

adlı şiirinde şöyle yazmıştır: “Türk dili olsun, Şah Hatai, Şah Hatai ayetleri” (Kurbani, 1990: 53; Necefli, 2014: 88). Aynı dönemde yaşayan Tüfeyli’nin Şah İsmail’e hitaben söylediği “Umurumda değil, Allah’a şükür Türki-Tacidarim terkini.” (Azerbaycan edebiyatı tarihi, 1961: 311) sözleri ise Şah İsmail’in kimliğinin açık bir yansıması ve halkın ona duyduğu sevginin parlak bir tezahürüdür.

Şah İsmail, Azerbaycan Türkçesinde sadece güzel şiirler kaleme almakla kalmamış, aynı zamanda mükemmel bir edebi eser olan *Dabname* (On Harf) şiirinin yazarı olarak da tanınmıştır. Ayrıca, devlet kararnamelerini Azerbaycan Türkçesinde imzalayarak bu dili devlet ve siyasi düzeye taşımıştır. Yetişme tarzı ve ilgi alanları nedeniyle Şah İsmail, Kızılbaş tayfaları ve göçebe soylularla yakın bir bağa sahipti. İyi bir eğitim almış, şairleri ve bilim insanlarını desteklemiştir. Hatâyî mahlasını kullanan Şah İsmail, dönemin tanınmış bir şairi olup, geride zengin bir şiir külliyyatı (divan) bırakmıştır (Necefli, 2014: 88).

Şah İsmail, sanatsal çalışmalarında ele aldığı temalarla kamuoyunda derin izler bırakmış bir liderdir. Onun iktidara gelmesiyle birlikte kültür, resim ve mimarinin gelişiminde yeni bir dönem başlamış, özel yeteneklere sahip sanatçılar Safevî sarayının himayesi altına alınmıştır.

Şah İsmail Hatâyî, kısa bir yaşam sürmesine ve zamanının büyük bir kısmını devlet işlerine ayırmasına rağmen zengin ve çok yönlü bir miras bırakmıştır. Kalemını hem aruz hem de hece vezninde hem epik hem de lirik türlerde ustalıklarla kullanmış, unutulmaz örnek teşkil eden eserleriyle Azerbaycan edebiyatını zenginleştirmiştir. Çağın gereklerine bir yanıt olarak ortaya koyduğu samimi ve yürekten gelen ve dönemin ihtiyaçlarına bir cevap olarak ortaya çıkan şiiri, çoğu zaman onun siyasi ve toplumsal faaliyetleriyle birleşmiştir. Bu şiirler bazen kılıçla birlikte savaş meydanlarına taşınmış, bazen bilge büyüklerin ve tarikat şeyhlerinin rehberi olmuş, bazen de dünyaya ve insanlara sevgi dolu bir kalbin tercümanı olmuştur. Şiirlerinde kahramanlık sevgisi, güzellik, manevi saflık, kötülüğe nefret, çirkinlik, inançsızlık, dinden dönme, vefasızlık ve zayıflık temaları ön plana çıkmıştır. Bu eserler, her şeyden önce ruhsal özgürlüğü yüceltmıştır. Şah İsmail’in şiirleri, dinin ve şeriatın manevi köleliğini reddeden güçlü bir ifadeyle dikkat çekmiştir.

Şah İsmail Hatâyî’nin halkına yaptığı hizmetler, aynı zamanda Azerbaycan milli kültürünün gelişmesi için elverişli koşullar yaratmıştır. Onun hükümdarlık dönemi, ülkenin orta çağ tarihindeki en önemli ilerleme dönemlerinden biri olarak kabul

edilir. Şah İsmail, şairleri, bilim insanlarını ve kendi ana dillerinde yazan sanatçıları teşvik etmekle kalmamış, sanat ve bilimin bir bütün olarak gelişmesine de öncülük etmiştir. Onun çabaları sayesinde Azerbaycan Türkçesi, Fars dilinin güçlü etkisinden kurtulmuş ve sonraki yüzyıllarda bu dili aşmayı başarmıştır. Azerbaycan şairlerinin başka dillerde yazma geleneği sona ermiş ve Azerbaycan Türkçesi edebi anlamda yeni bir dönemin kapılarını aralamıştır.

Çağdaşlarının ifadelerine göre, Doğu minyatür sanatının en parlak zirvelerinden biri Şah İsmail dönemiyle örtüşmektedir. Büyük sanatçı Behzad ve onun gibi birçok yetenekli heykeltıraş, hattat ve müzisyen, Şah İsmail'in himayesinde, yaratıcı koşullarda çalışmış ve saygıyla çevrili bir hayat sürmüştür. Hatta Çaldıran Muharebesi'nin arifesinde bile Şah İsmail, yetenekli sanatçı ve bilim insanlarını koruma altına alarak güvenli bir yerde saklanmalarını emretmiştir.

Sonuç

Şah İsmail'in devletçilik zekâsı ve örgütlenme yeteneği, onun tarihî değerini doğrulayabilecek en önemli özelliklerden biridir. Dünya tarihinde, 12-13 yaşlarındaki bir çocuğun, çevresindeki yalnız 7 kişilik destekçisiyle harekete geçip dünya sahnesini değiştirecek yeni bir devlet kurma yolunda girişimde bulunması ve kısa bir süre içinde oldukça karmaşık ve elverişsiz koşullarda üstlendiği büyük görevleri başarıyla yerine getirmesi gibi bir örneğe rastlanmamaktadır.

Küçük yaşına rağmen Şah İsmail, başlattığı hareketin tartışmasız lideriydi. Bu hareketin ideolojik ve siyasi çizgisi, amaç ve görevleri, gelişim dinamikası, itici güçleri ve stratejisi bizzat Şah İsmail tarafından belirlenmiş ve onun liderliği altında uygulanmıştır. On binlerce insan, Şah İsmail'in iradesinin birer uygulayıcısına dönüşmüştü. Üstelik bu on binlerce insan, yaşı ne olursa olsun, yalnız Şah İsmail'in liderliği altında başlatılan bu hareketin başarılı bir sonuca ulaşacağına kesin bir inanç taşıyordu.

Şah İsmail, Azerbaycan devletçiliğinin daha sağlam bir deneyimini oluşturdu ve son derece etkili ve verimli bir yönetim sistemi kurarak bu sistemi kendi nesillerinden sonraki kuşaklara miras bıraktı. Bu devletçilik sistemi, aynı zamanda Şah İsmail'in devletçilik düşüncesinin açık bir ifadesi olarak da değerlendirilebilir. Özellikle Azerbaycan topraklarının tek bir devlet çerçevesinde birleştirilmesi, Azerbaycan'ın devletçilik tarihinde yeni bir dönemin kapısını araladı.

Yalnız bir tarikat ve siyasi hareket lideri değil, aynı zamanda Azerbaycan ve dünya askeri tarihinin en unutulmaz figürlerinden biri olan Şah İsmail, dünya tarihindeki nadir tanınmış şahsiyetlerden biri olarak hem siyasi liderliği hem askeri liderliği hem de savaşıncılığı aynı anda üzerinde toplayabilen bir liderdir.

Şaşırtıcı bir fiziksel güce sahipti ve bu gücün getirdiği savaşıncı özellikler onun ödemenin temelini oluştururdu. Hareketine başladığı ilk günlerden itibaren Şah İsmail, bu hareketin aktif ve etkili bir lideri olmuş; büyük bir özveriyle tüm savaşların en yoğun ve zorlu noktalarında liderlik görevini üstlenmiştir. Yani o, küçük yaşlarından itibaren on binlerce kişilik düşman ordularını darmadağın eden eşi benzeri görülmemiş bir örnek sergilemiş ve aynı zamanda tüm ordularını da arkasından sürüklemiştir.

Fiziksel güç açısından Şah İsmail, tüm Safevî askerleri için örnek teşkil eden bir liderdi ve en güçlü düşman komutanlarının karşısına da bizzat çıkarak savaşa öncülük ederdi. Şah İsmail, fiziksel gücün askeri ustalıklara dönüştürülmesi konusunda benzeri görülmemiş bir deneyim ortaya koymuştu. Çeşitli taktik hamlelerin uygulanmasına önem verilmiş olsa da o, savaşlarını genellikle fiziksel gücün etkin kullanımı üzerine inşa etmiştir.

Samimiyeti ve cömertliği ile çok sayıda tarihî kaynak yazarının dikkatini çeken Şah İsmail, nadir hükümdar figürlerinden biri olarak devlet hazinesini kendi tebaasının hizmetine sunmuş ve hazinede biriken malî kaynakları halka adil bir şekilde dağıtmıştır. O, devletin korunması söz konusu olduğunda son derece kararlı davranmış ve devlete karşı ayaklananlara, isyan çıkaranlara karşı amansız bir tutum sergilemekten çekinmemiştir.

Şiirlerinde Şah Hataî mahlasını kullanan Şah İsmail'in Azerbaycan (Türk) dili ve edebiyatının gelişimine son derece önemli katkıları olmuştur. O, Azerbaycan dilinin sarayda (resmî) kullanım statüsünü daha da pekiştirerek Safevîler devletinin resmî dili hâline getirmiştir. Bu adım, Azerbaycan dilinin gelişimine yeni bir ivme kazandırmış ve dilin toplumda ve idarede yeni bir saygınlık kazanmasına zemin hazırlamıştır.

Şah İsmail'in iktidar yılları, Azerbaycan (Türk) dilinde ortaya çıkan edebiyat açısından da yeni bir dönemin başlangıcı sayılabilir. O, Azerbaycan (Türk) dilinde edebiyatın en güzel örneklerini kaleme alarak bu edebiyatın gelişimine önemli bir ivme kazandırmıştır. Halkın yaşamından ve yaratıcılığında beslenen şiir türlerinde

son derece sade ve anlaşılır bir dil kullanarak eserler ortaya koyan Şah İsmail, aynı zamanda birçok şairin verimli çalışmalarına da geniş bir alan açmıştır.

Sanatsal yaratıcılığında ele aldığı konularla aynı zamanda toplumsal düşünce tarihine derin izler bırakmış bir şahsiyettir. Onun iktidara gelmesiyle birlikte kültür, resim sanatları ve mimarlık alanında da yeni bir dönemin kapıları aralanmıştır. Özellikle yetenekli sanatçılar, Safevîler sarayının desteği ve himayesi altına alınarak sanatlarını geliştirme fırsatı bulmuşlardır.

Şah İsmail sadece büyük bir devlet adamı olarak değil, aynı zamanda yüksek ahlaki nitelikleriyle Batılı diplomatları dahi hayran bırakmış cesur ve yetenekli bir komutan olarak gururla anılmaktadır. Onun liderliğiyle yaratılan ve topraklarında birçok devleti barındırmış olan Safevî mirası, bugün hâlâ varlığını sürdürmekte ve Azerbaycan halkının gurur kaynağı olmaktadır.

AĞACERİ, S.H. (1388). *Moqeddeme-yi ber monasebat-e din ve devlet der İrân-e asr-e Saferi*. Tehran: Tarhe negd.

ANGIOLELLO, Giovanni Maria ve D'alessandri, Vincenzo (2007). Giovanni Mariya Angiolellonun Seyahatnamesi. *Seyyahların gözüyle Sultanlar ve Savaşlar. Giovanni Maria Angiolello-Venedikli bir tüccar ve Vincenzo D'Alessandrinin Seyahatnameleri*. Çeviri ve notlar Tufan Gündüz. Yeditepe Yayınevi.

ANGIOLELLO, Giovanni Maria ve D'alessandri, Vincenzo (2007a). Venedikli bir tüccarın seyahatnamesi. *Seyyahların gözüyle Sultanlar ve Savaşlar. Giovanni Maria Angiolello-Venedikli bir tüccar ve Vincenzo D'Alessandrinin Seyahatnameleri*. Çeviri ve notlar: Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

ANONİM MÜƏLLİF. (1384). *Alemara-yi Şah İsmayıl*. Hazırlayan: Be kuşeşe Aşger Müntezir Sahib. Tehran: Şerkete İntişarate Elmi Ferhengi (Amuzeşe Enqelabe İslami).

ARASLI, H. (ed.) (1960) *Azərbaycan edebiyatı tarixi*, c. I. Bakı: Azərbaycan EA neşriyyatı.

CEMALİ, Y. (1376). *Zendeqani-ye Şah İsmayıl ba negarəş-e cesmi, rubi, zövqi, ablaqi, mezhebi ve revabet-e u badobel-e hareci*. İntişarat: Möhtəşem.

EFENDİYEV, O. (1988). “Salnameçi Bicen Şah İsmayıl hakkında”. *Şah İsmayıl Xətai (Məqalələr toplusu)*. Bakı: Elm.

EFENDİYEV, O. (1996). “Şah İsmayıl Hatainin şəxsiyyətinə dair”. *Şah İsmayıl və onun dövrü (Beynelkəlmə konfrans)*. Bakı: Xəzər Universiteti.

FERZELİYEV, Ş. (1988). “Kiyaseddin Hondemir ve Hasan bey Rumlu Şah İsmayıl Hatayinin ferdi khüsusiyetleri hakkında”. *Şah İsmayıl Xətayi (Məqalələr toplusu)*. Bakı: Elm.

HİDAYET, R. H. (1380). *Tarih-e rövşə üs-safa-ye Naseri*. Cild həştom. Naşir: Əsafir.

KAZVİNİ, B.M. (1387). *Cəvabirül-abbar (beşti tarixi İrən ez Karakoyunlu ta sale 984 hicri kameri)*. Mükaddime ve telikat: Mohsin Bahramnejad. Tehran: Miras-ı Mektub.

KAZVİNİ, B.M. (2023). *Səfəvilər Cəvabirül-abbar (Başlangıçtan 1576ya kədər Səfəvilərin Tarixi)*. Mükaddime, Tercümə və Notlar: Şəfahəttin Deniz. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.

KURBANİ (1990). *Tərtibçi, ön söz, qeyd və izahların müəllifi prof. Q.Kazımov*. Bakı: Universiteti neşriyyatı.

MEMMEDOV, E. (1961). *Şah İsmayıl Hatayi*. Bakı: Azərbaycan Uşaqgöcler.

METZ, E., Bark, C. (1363). *Şah-e ceng-e iranıyan der Çaldıran ve yunan*, İntişarat: Tav.

MƏMMƏDOVA, Şükufə Kərim qızı. (1991). “Xülasət ət-təvrix” *Azərbaycan tarixinin mənbəyi kimi*. Bakı: Elm.

MUSALI, N. (2011). *I Şah İsmayılın hakimiyyəti (“Tarix-i alemara-yi Şah İsmayıl” eseri əsasında)*. Bakı: “Nurlan”.

MUSEVİ, T. (1977). *Orta asr Azərbaycan tarixinə dair farsdillli sənədlər (XVI-XVIII əsrlər)*. Bakı: Elm.

MÜNŞİ, İskender Bey. (2009). *Tarih-i 'Alem-ara-yi 'Abbasi*. Farsçadan çeviren: Ali Genceli; yayına hazırlayan: Prof. Dr. İsmail Aka; dizin: Doç. Dr. Hasan Akyol. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- NECEFLİ, T.H. (2014). "Bütöv Azərbaycanın kurucusu: görkemli dövlət hadimi Şah İsmayıl Hatai". *Tarixi və milli-manevi dəyərlər kontekstində Azərbaycan Milli Kimliyi*. Elm və təhsil. 81-96.
- PARİZİ, B. (İbrahimi, M.) (1367). *Siyaset və iqtisad dər asr-e Safevi*. Tehran: İntişarat-ı Ələm.
- PARSADÜST, Menuçehr. (1375 HŞ/1996). *Şah İsmail-i Ervəl: Padişah-ı Bâ Eserbâ-yı Dirpâyi dər İrân ve İrânî*. Təhran: Şirkət-i Şehâmi.
- PETRUŞEVSKİY, İ.P. (1949). "Azərbaycan v XVI-XVII vekakh". *Sbornik statey po istorii Azərbaycanı*. Vıpusk I. Bakı: İzdatelctvo AN Azərbaycanı SSR.
- RUMLU, H. (2004). *Absenüt-Tevarih. Şah İsmail Tarixi*. Çev. Cevat Cevan. İstanbul: Ardıc Yayınları.
- RUMLU, H.B. (2017). *Absenüt-tevarih (Tarixlərin en yabışısı)*. Fars dilindən tərcümə və şərhlər: AMEA-nın müxbir üzvü, tarix elmləri doktoru, professor Oqtay Əfəndiyev, tarix üzrə fəlsəfə doktoru, dosent Namiq Musalı. Bakı: Uzunlar.
- SEMNANİ, P. (1371). *Şah İsmayıl Müşid-e sorh kolaban*, İntişarat: Ketabe Numune.
- SÜLEYMANOV, M.S. (2018). *Şah İsmayıl Safevi*. Bakı: Elm və təhsil.
- SÜMER, F. (1999). *Safevi Dövlətinin Kuruluşu Ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ŞAH İSMAYIL SAFEVİ (2014). *Tarixi-diplomatik sənədlər toplusu*. Bakı: Şərq-Qərb.
- ŞİRAZİ, A. B. (2021). *Safeviler, Təkmilətül-Abbar (Başlangıçtan 1571'e Kadar Safeviler Tarixi)*, Tercümə və notlar: Doç. Dr. Şefaattin Deniz, Dr. Hasan Asadi. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.
- TAHİRİ, A. (1383). *Tarix-e siyasi və ictimai-ye İrân ez merg-e Teymur ta merg-e Şah Abbas*, İntişarat: Şerkəte intişarate elmi və fərhəngi.
- TEHRANİ, Ş. (1385). *Amiran-e Derbar. Şerb-e hal-e xanedan-e sil-sepur (Safeviyyə ta Kacaryyə)*. İntişarat: Şerkəte Səhamiyyə İntişar.
- ZENO, C. (2006) *Caterino Zeno'nun Seyabatnamesi. "Uzun Hasan ve Fatih Mücadelesi Döneminde Doğu'da Venedik Elçileri. Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyabatnamesi"* Çev. ve notlar: Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

KUSAR-HAZRA KÖYÜ (AZERBAJYAN) ŞEYH CÜNEYD TÜRBEŐİ: RESTERŐASYON HATALARI VE BU KÜLTÜR MİRASINI KORUMANIN ÖNEMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

*Sheikh Cunayd Tomb in Kusar-Hazra Village (Azerbaijan): Restoration Errors And
Reflections On The Importance of Preserving This Cultural Heritage*

Das Mausoleum von Scheich Dschunaid im Dorf Kusar-Hazra (Aserbaidŝan): Restaurierungsfehler und Gedanken zur Bedeutung des Schutzes dieses Kulturerbes

Ersel AĞLİTÜTÜNCÜĞİL *

ÖZ

Türklerin, yüzyıllardır üretmiş oldukları sanatın kendine has bir kimliği ve karakteristik orijinalliği vardır. Orta Asya'dan başlayarak başta *Anadolu* olmak üzere *Azerbaycan*, *Türkmenistan*, *Kazakistan*, *Kırgızistan*, *Suriye*, *Irak*, *Kuzey Afrika*'nın yanı sıra kimi bazı bölgelerde geriye bıraktıkları mimari eserler bu kültürün en canlı tanıklarıdır. Geniş bir coğrafyaya dağılan mimarlık mirasımızı gerçekten anlayabilmenin tek yolu ise gelişim sürecindeki izlerine inmek, mevcut gelişmelerin Anadolu dışındaki öncül örneklerini tanımak ve tanıtmaktır. Bu noktadan hareketle Türklerin yaşadıkları diğer bölgeler gibi Azerbaycan da büyük bir öneme sahiptir. Türk mimarisinin kimliğine ve kökenine ilişkin pek çok sorunun cevabı ve ipuçları, Selçuklu ve Safevilerin söz konusu topraklarda devlet kurmalarıyla başlayan süreç, bu süreçte ortaya koydukları kültür, medeniyet ve mimarlık örneklerindedir. Türk sanatındaki karakteristik gelişmeye önemli bir katkı sağlayan bu devir bilim dünyasında da büyük ilgi çekmiştir. Azerbaycan'ın sahip olduğu, özellikle XI-XVI. yüzyıllara tarihlenen mimarlık eserleri,

* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Türk İslam Arkeolojisi Bölümü, ersel.caglitutuncugil@ikc.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3663-713X.

bugün Anadolu'ya göre sayıları çok olmamakla birlikte, bir sonraki gelişme süreci açısından değerli bir köprü ve geçiş aşaması teşkil etmektedir. Onun için bu eserleri doğru okumak, anlamak, korumak ve yaşatmak hayati önem arz etmektedir. Bugün söz konusu eserlerin yok olması demek, sadece Azerbaycan'daki birkaç mimari eserin ortadan kalkması anlamına gelmez. Bunu aynı zamanda, medeniyetimizdeki büyük bir zincirin önemli parçalarından birinin kopması olarak da yorumlamak gerekir.

Bu makale Şeyh Cüneyd Türbesi özelinde, üzerinde uzun zamandır yapılan araştırma ve çalışmalar sonucunda edinilen izlenimler ve belirlenen tespitler çerçevesinde ele alınmıştır. Azerbaycan'da yer alan ve Safeviler dönemine tarihlenen XVI. yüzyıla ait bu mimarlık mirasının, Türk mimarlık sanatındaki yeri ve önemine vurgu yapılmıştır. Ayrıca tarihi ve kültürel değeri paha biçilemez boyuttaki bu kültür mirasının daha sağlıklı ve doğru bir şekilde korunarak gelecek nesillere nasıl aktarılması gerektiği ve bunun neden hayati derecede önem taşıdığı açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Şeyh Cüneyd, Türk Mimarisi, Türbe, Kültürel Miras, Restorasyon.

ABSTRACT

The art produced by the Turks for centuries has a unique identity and characteristic originality. Starting from Central Asia, the architectural works left behind primarily in Anatolia, Azerbaijan, Turkmenistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Syria, Iraq, North Africa, and some other regions are the most vivid witnesses of this culture. The only way to truly understand our architectural heritage, which spans a vast geography, is to trace its developmental history, recognize and introduce the precursor examples outside Anatolia. In this regard, Azerbaijan, like other regions inhabited by the Turks, holds significant importance. Many answers and clues regarding the identity and origins of Turkish architecture can be found in the process that began with the establishment of the Seljuk and Safavid states in these lands, and in the cultural, civilizational, and architectural examples they produced during this period. This era, which made a significant contribution to the characteristic development of Turkish art, has also attracted great interest in the academic world. Azerbaijan's architectural works, particularly those dating from the 11th to 16th centuries, although fewer in number compared to Anatolia, form a valuable bridge and transitional phase for the next stage of development. Therefore, it is of vital importance to correctly interpret, understand, protect, and preserve these works. The destruction of these works today does not only mean the disappearance of a few architectural monuments in Azerbaijan. It should also be understood as the severing of an important link in the great chain of our civilization.

This article is based on the impressions and observations obtained through extensive research and studies conducted on the Sheikh Junayd Tomb. It emphasizes the place and significance of this architectural heritage from the 16th century, which dates to the Safavid period in Azerbaijan, within Turkish architectural art. Additionally, it discusses how this invaluable cultural heritage, with its historical and cultural significance, should be preserved more accurately and properly for future generations and why this is of critical importance.

Keywords: Azerbaijan, Sheikh Junayd, Turkish Architecture, Tomb, Cultural Heritage, Restoration.

ZUSAMMENFASSUNG

Die von den Türken über Jahrhunderte geschaffene Kunst zeichnet sich durch eine eigenständige Identität und charakteristische Originalität aus. Von Zentralasien ausgehend und vor allem in Anatolien sowie in Aserbaidschan, Turkmenistan, Kasachstan, Kirgisistan, Syrien, Irak, Nordafrika und weiteren Regionen hinterließen sie architektonische Werke, die lebendige Zeugen dieser Kultur sind. Um das architektonische Erbe, das sich über eine so große geografische Region erstreckt, wirklich zu verstehen, ist es notwendig, die Spuren seiner Entwicklung zu untersuchen und die frühen Beispiele dieser Entwicklungen außerhalb Anatoliens zu kennen und bekannt zu machen. In diesem Zusammenhang nimmt Aserbaidschan wie andere Regionen, in denen Türken lebten, eine bedeutende Stellung ein. Antworten und Hinweise auf viele Fragen zur Identität und Herkunft der türkischen Architektur finden sich in der kulturellen, zivilisatorischen und architektonischen Entwicklung, die mit der Gründung von Staaten durch die Seldschuken und Safawiden auf diesen Gebieten begann. Diese Epoche, die einen wichtigen Beitrag zur charakteristischen Entwicklung der türkischen Kunst leistete, hat auch großes wissenschaftliches Interesse geweckt. Die architektonischen Werke in Aserbaidschan, insbesondere aus dem Zeitraum zwischen dem 11. und 16. Jahrhundert, sind zwar weniger zahlreich als jene in Anatolien, bilden jedoch eine wertvolle Brücke und Übergangsphase für die weitere Entwicklung. Daher ist es von zentraler Bedeutung, diese Werke richtig zu interpretieren, zu verstehen, zu bewahren und lebendig zu halten. Das Verschwinden dieser Werke würde nicht nur den Verlust einiger architektonischer Monumente in Aserbaidschan bedeuten, sondern auch den Bruch einer wichtigen Kette in der Geschichte unserer Zivilisation.

Basierend auf langjährigen Forschungen und Studien behandelt dieser Artikel das Mausoleum Scheich Dschunaid. Dabei wird die Bedeutung dieses kulturellen Erbes aus dem 16. Jahrhundert, das in die Safawiden-Ära datiert, für die türkische Architektur hervorgehoben. Zudem wird dargelegt, wie dieses unschätzbar wertvolle historische und kulturelle Erbe adäquater geschützt und an zukünftige Generationen weitergegeben werden sollte und weshalb dies von größter Wichtigkeit ist.

Schlüsselwörter: Aserbaidschan, Scheich Dschunaid, Türkische Architektur, Mausoleum, Kulturerbe, Restaurierung.

Giriş

Toplumların en önemli zenginliklerinden biri de geçmiş dönemlerin hatıralarını yansıtan kültür varlıklarıdır. Dini ve sosyal amaçlarla inşa edilmiş bu yapılar kimi zaman bakımsızlıktan, kimi zaman deprem, yangın gibi doğal afetlerden, kimi zaman da savaşlar ve insanlar tarafından bilinçli ya da bilinçsiz yapılan tahribatlardan dolayı kısmen veya tamamen tahrip edilerek yok olmakla karşı karşıya kalmıştır. Bu tür kültür varlıklarının hayatını devam ettirebilmeleri için yapılacak müdahaleler sırasında koruma ilkeleri uygulanırken, eserlerdeki bozulma ve hasarların doğru bir şekilde tespit edilmesi, bakım ve onarımlarının bu tespitlere göre asgari seviyede tutularak yapılması büyük önem arz etmektedir. A. Gabriel bu hususa daha 1938 yılında dikkat çekmiş, yapıların restorasyonlarında tarihi dönemleri iyi bilen, doğru belgeleme yapan mimarların çalışması gerektiğine önemle vurgu yapmıştır¹.

Restorasyon çalışmaları ile ilgili birçok ayrıntılı yasa ve kararlar bulunmasına rağmen kültür varlıklarının bakım ve onarımları yapılırken söz konusu işlemler bazen amacından uzaklaşmakta, eserlerin tarihi kimliğine vurgu yapan kimi önemli noktalar gözden kaçırılarak, yapılarda bir daha geri dönülmesi ya da döndürülmesi zor yanlışlıklar yapılmaktadır. Ülkemizde ve Azerbaycan'da Türk dönemine ait başlıca cami, mescit, türbe, medrese, han, hamam, türbe gibi dini ve sivil mimari eserlerde yapılan restorasyon çalışmalarındaki bu eksiklikler ve yanlışlıkların üzerinde duran, yapılacak işlemlerde uyulması gereken konulara dikkat çeken pek çok bilimsel çalışma gerçekleştirilmiştir².

Çalışmamıza konu olan Şeyh Cüneyd Türbesi de bu söylediklerimizden nasibini almış bir kültür varlığıdır. Türbe hakkında uzun zamandır yapılan araştırma ve çalışmalar sonucunda edinilen izlenimler ve belirlenen-tespitler, 2006-2007 yılında yapıda gerçekleştirilen restorasyon çalışmaları ışığında ele alınmıştır. İlk olarak, Azerbaycan'daki Safevi dönemine ait XVI. yüzyıla tarihlenen bu mimarlık mirasının, Türk mimarlık sanatındaki yeri ve önemine, mimari özellikleri açısından vurgu yapılmış, sonrasında ise daha sağlıklı ve doğru bir restorasyon uygulaması ile korunarak gelecek nesillere aktarılmasının neden hayati derecede önem taşıdığını açıklanmaya çalışılmıştır.

1 Gabriel 1938: s.7-9.

2 Bu konuda çok sayıda çalışma yapılmış olmakla beraber biz şimdilik sadece bir kaçının adını zikretmekle yetineceğiz. Gabriel 1938: ss.7-15; Ülgen 1943; Eyice 1979: ss.10-11; Ersoy 1995/1: ss.47-49; Memmedova 2004; Ürer 2006: ss.129-136; Ahunbay 2019.

Şeyh Cüneyd Türbesi'nin İnşa Tarihi ve Mimari Özellikleri

Şeyh Cüneyd Türbesi, Azerbaycan'ın Dağıstan sınırına yakın, Kusar şehrine bağlı Hazra Köyü'nde yer almaktadır. İlk defa 2003 yılında doktora çalışmamız sebebiyle incelenen yapı sonrasında 2006 ve 2007 yıllarında olmak üzere iki farklı dönemde tekrar ziyaret edilerek incelemelerde bulunma fırsatı yakalanmıştır. 2003'deki ilk incelemelerimiz sırasında ziyarete kapalı durumdaki türbe kısmen bakımsız ve harap vaziyettedir. Özellikle ziyaret mekânının duvarlarında yer alan kelem işi süslemeler neredeyse yok olmak üzereyken, pencerelerinde yer alan ahşap kafeslerin de önemli bir miktarının yerinde olmadıkları görülmüştür. Yapının örtüsünde ve beden duvarlarında da yer yer hasarlar göze çarpmaktaydı. Bu nedenle merkezde yer alan ziyaret mekânının üzerini örten yuvarlak kasnaklı hafifçe sivri olan kubbesinin dıştan kurşun bir levha ile kaplanarak gelişi güzel bir korumaya alındığı anlaşılmaktadır. 2006 yılında ikinci defa ziyaret etme imkanı bulduğumuz türbede Azerbaycan Kültür Bakanlığı tarafından kapsamlı bir restorasyon çalışmasının başlatılmış olduğu görülmüştür. Yapılan tüm bu restorasyon çalışmalarının ise 2007 yılında tamamlanmış olduğunu anlaşılmaktadır (*Res.1-2*). Yapının bütünlüğünü korumak için bu aşamada kullanılan yapı yöntemlerinin ve yapı malzemelerinin doğru seçilmesi çok önemlidir. 2006 ve 2007 yılında yapılan çalışmalardan sonra Türbede daha başka kapsamlı bir restorasyon çalışmasının gerçekleştirilmediği, o nedenle günümüzde de türbenin bu restorasyon çalışmaları sırasında kazandığı görünümü büyük ölçüde koruduğu, durumunun o günden bugüne pek değişmediği görülmektedir. Sadece sırlı tuğla süslemelerinde yer yer dökülmelerin bulunduğu anlaşılmaktadır (*Res.11*).

Kitabesine göre **H.950/M.1544** yılında I Şah Tahmasb'ın hükümdarlığı zamanında Veziri Hoca Fahreddin Ahmet Ferehani'nin oğlu Hoca Ziyaeddin Nizamülmülk'ün oğlu Ağa Muhammed³ tarafından inşa ettirilmiş olup mimarı bilinmemektedir (*Res.3-4*)⁴. Aynı şekilde yapıda yer alan süslemelerin de yapılış tarihi ve sanatçısına ilişkin

3 Kitabenin tam metni için bkz. Nimet 2008: s.82-83.

4 Kuzey duvarının doğu kanadı üzerinde benzer şekilde ikinci bir niş daha vardır. Bu nişin derinliği ve şekli, evvelce burada ikinci bir kitabenin daha olduğunu, ancak sonradan tahrip edildiğini akla getirmektedir. Araştırmacılar, Şeyh Cüneyd'in ölüm tarihini farklı farklı vermektedir. İlk olarak, bazı kaynaklar **1456** yılındaki Şirvanşahlar ile Erdebilliler arasındaki savaşta öldüğü belirterek I. Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd'in burada gömülü olduğunu bildirmektedir. Aynı kaynaklarda, türbenin inşasının ise Şeyhin ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra, **H.950 / M.1544**'te gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Bunu kuzey cephede bulunan dikdörtgen niş içindeki inşa kitabesi de doğrulamaktadır (Useynov-vd. 1963: s.274; Salamazade

bilgi yoktur. Gerek dışarıda gerekse içeride yer alan sırlı tuğla ve çini süslemelerin yapıyla çağdaş, kalem işi (renkli boya), alçı ve pencere şebekelerinde görülen ahşap süslemelerin ise karakteristik özelliklerinden dolayı XVIII., büyük olasılıkla da XIX. yüzyılda binaya eklendiklerini ileri sürebiliriz.

Beden duvarları ve örtüsü tamamen tuğla malzeme ile inşa edilen yapının süslemelerinde sırlı tuğla, çini, renkli boya, alçı/gec ve ahşap tercih edilmiştir. Özgününde kare planlı bir şemaya sahip olan türbenin daha sonraki bir dönemde kuzey tarafa doğru genişletilerek hafifçe bir dikdörtgene dönüştürüldüğü görülmektedir (Şek. 1-3). Mevcut mimari verilerden anlaşıldığı üzere yapı, ilk inşa edildiği dönemde merkezde kare bir orta mekân (sandukanın bulunduğu ziyaret mekânı) ile bunun dört köşesine bitişik, aralarında dört yöne açılan kemerli eyvanlar şeklinde girişlerin yer aldığı iki katlı odalardan oluşmaktaydı (Res. 1-3) (Şek. 3). Merkezdeki mekânın üzerini örten hafif sivri forma sahip kubbe yuvarlak şekilli yüksekçe bir kasnak üzerine oturtulmuştur (Res. 3). Yapının her bir cephesinde altta iki, üstte üç olmak üzere iki sıra halinde düzenlenmiş beşer pencere bulunmaktadır. Köşe odalarının alt mekânlarını aydınlatan altı sıradaki pencereler daha küçük boyutlu olup Bursa kemerli birer alınlıkları vardır. Ayrıca yapıya sonradan ilave edilen bölümün üst sıra pencereleri diğerler üst sıra pencerelerinden farklı kotlardadır. Merkezde yer alan ve ortasında Şeyh Cüneyd'in ahşap bir sandukasının da bulunduğu orta mekâna, bir diğer diğer ifadeyle türbenin ziyaret kısmına, her biri bir yöne açılan dört kapıyla girilmektedir. Kemerli açıklıklar şeklinde düzenlenmiş olan bu kapılar eyvanların dip duvarı üzerinde yer almaktadır.

Türbe'nin Az. BLİ Arşivi'nde yer alan plan çizimi yapının bugünkü görünümüyle uyuşmamaktadır. Önceki bir dönemde çizilmiş olan bu plan türbenin daha çok ölçekli olarak hazırlanmış düzgün bir krokisi gibidir ve bazı eksiklikler içermektedir (Şek. 1). Örneğin; yapının kimi kısımlarında yer alan üst örtü öğelerinin belirtilmediği, kapı ve pencere olarak gösterilen açıklıkların kapı mı yoksa pencere mi olduklarının tam olarak anlaşılmadığı görülmektedir. Harap olan ve sonrasında elden geçtiği anlaşılan kuzey cephenin gösteriminde de bir takım hataların bulunduğu; ilave kısmın

1964: s.48-49; Efendi 2007: s.54; Neciyev-Neciyeva 2023: s.223-231). Bir başka kaynakta ise okla vefat etmiş olan Şeyh Cüneyd'in ölüm tarihi olarak **4 Mart 1460** yılı gösterilerek cenazesin müritleri tarafından *Kurbal* yahut *Kurnal* denilen bir yerde gömüldüğü; burasının da şeyhin türbesi dolayısıyla ehemmiyetli bir ziyaret yeri olduğu ifade edilmektedir (Hinç 1992: s.35; Yıldız 1993: s.123).

gösteriminin yapının görünüşünden farklı olduğu, cephe ve yerleşim düzeninin eksik çizildiği, ayakta olan yapının rölövesine bakılarak açık bir biçimde söylenebilir. Burada, cephe ortasında yer alan eyvan ile iki yandaki kapı ve pencere gibi unsurların net olarak görüldüğü halde çizimde işaretlenmedikleri tespit edilmektedir (*Res.3*). Azerbaycan arşivlerinde, türbenin planını gösteren çizim de başta üst örtü ve geçiş elemanları olmak üzere, bazı mimari unsur ve detayların gösterilmeden hazırlandığı; günümüze kadar bu şekli ile yayınlarda ve çalışmalarda yer aldığı görülmektedir. Bu çalışmada, türbenin Az. BLİ Arşivi'ndeki mevcut rölövesi üzerinde bazı düzeltme ve eklemeler yaparak, türbenin bugünkü durumunu gösteren daha doğru bir çizimini de yeniden vermeye çalıştık (*Şek.2*).

Plan için dikkat çeken bir diğer husus da yapının özgününde nasıl bir mekân dağılımı ve yerleşim düzenine sahip olduğu konusudur. Rölöveden gelen izler, simetrik plan uygulaması ve bölgedeki benzer yapılar⁵ dikkate alındığında, kuzeydoğu ve kuzeybatı köşelerde de vaktiyle yer alması kuvvetle muhtemel olan iki katlı mekânlar ile bunların arasında bulunan eyvan şeklindeki girişin, sebebi ve tarihi tam olarak bilinmeyen bir dönemde zarar görerek yıkıldığı anlaşılmaktadır (*Şek.3*). XVIII veya XIX. yüzyıllarda bir şekilde zarar görerek yıkıldığını tahmin ettiğimiz bu mekânların yerine, dış taraftan diğer üç cepheyle uyumlu bir görünüşe sahip, kuzey cephe boyunca uzanan, içinde ocak ve nişlerin de yer aldığı tek katlı bir bölüm ilave edilmiştir. Hasar gören bu bölümün, estetik kaygılardan uzak, daha çok yapısal ve kullanım gereklilikleri göz önüne alınarak yeniden inşa edildiğini, buradaki dilatasyon/bitişme çizgisinin yanı sıra duvar örgüsünde kullanılan tuğla malzemenin doku ve nitelik farkından da açık bir şekilde tespit edilebilmektedir (*Res.7-8*). Salamzade de kitabenin yer aldığı bu duvara özellikle dikkat çekerek sözünü ettiğimiz nedenlerden dolayı bu bölümün yapıya sonradan ilave edildiğini dile getirmiş; hatta kitabenin de şimdiki yerine bu ilave sırasında yerleştirilmiş olduğuna işaret etmiştir⁶.

Ancak 2006-2007 onarımı esnasında, yapının tarihi geçmişine ait bu estetik ve sanatsal katkının, sadece eserin bir dönemine ait malzemesinin tercih edilerek yok edildiği, daha sonraki dönemlerine ait kimi yapısal izler dışlanarak inşa malzemesinin tamamen yenilendiği görülmektedir. Söz konusu müdahaleler bununla da sınırlı tutulmayarak özellikle özgün kısma ilave edilen bölüm arasındaki bitişme çizgisi

5 Benzer plan örneği için bkz. Memmedzade 1978: s.150.

6 Salamzade 1964,s.49-50.

ile malzemeler arasındaki doku ve nitelik farkının da ortadan kaldırıldığı tespit edilmektedir (*Res.9*).

Elbette istenmeyen ve kaçınılmaz bir durum olan bu tür bozulmaların önüne geçebilmek, hasarı çok ilerlemeden durdurmak elzem olmaktadır. Ancak kültür varlığının yaşamını devam ettirebilmesi için bozulma ve hasar süreçleri ayrıntılı olarak incelenmeli, yapıda gerçekleştirilecek onarım ve buna bağlı olarak yapılacak müdahaleler esnasında onların özgün durumlarını ve zaman içerisinde geçirdikleri onarım ve değişikliklerin izlerine saygı gösterilmelidir. Bir başka ifade ile eğer çağımızın getirdiği bir takım imkanlardan yararlanılacak ise restorasyon sırasında kullanılacak malzeme ve tekniklerde yapının görünüşün ve karakterinin korunmasına önemle dikkat edilmelidir.

Süslemeler⁷

Şeyh Cüneyd Türbesi, çok yoğun olmasa da süslemeleriyle de ilgi çeken bir yapıdır. Eser; sırlı tuğla, çini, ahşap, alçı ve renkli boyalar kullanılarak dekore edilmiştir. Dışarıda kubbe kasnağı ile dört yöne açılan eyvanların kemer köşeliklerinde yer alan bu süslemeler, içeride daha çok ziyaret mekânını örten kubbenin iç yüzeyinde ve duvarlarında, ayrıca köşe odaların örtülerinde ve pencere şebekelerinde görülmektedir.

Sırlı Tuğla

Sırlı tuğla süslemelerle, merkezdeki ziyaret mekânının üzerini örten kubbenin yuvarlak şekilli yüksek kasnağında; köşelerde bulunan iki katlı odaların arasında yer alan ve dört yöne açılan eyvanların kemer köşeliklerinde karşılaşılmaktadır (*Res.5-9*). Özellikle kubbe ve kasnağının zarar görmesi sebebiyle geçici olarak kurşun ve saç levhalarla kaplandığı görülmektedir. 2003 yılında yapılan incelemeler sırasında söz konusu sırlı tuğla süslemelerin bir kısmı yerinden düşerek çevreye dağılmış durumdaydı (*Res.6*). 2006 yılında yapılan onarımlar sırasında, bu sırlı tuğlaların, özellikle renk karakterinin belirgin derecede bozulmuş olan yenileri ile değiştirildiği, hatta eyvan kemer köşeliklerinde bulunanlarının ise yerlerinden kaldırıldığı görülmektedir (*Res.8-10*).

2003 yılındaki inceleme sırasında pek de kötü olmasa da yer yer dökülme ve bozulmaların olduğu anlaşılan kasnak üzerindeki bu sırlı tuğla süslemenin günümüzde

7 Yapının süslemeleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Çağlitütüncügil 2007: ss.152-157.

eski görünümünden hayli uzaklaştığı, yerine kullanılan tuğlalarda özellikle renk karakteri ve kompozisyon düzenine dikkat edilmediği anlaşılmaktadır (Res.5-7). Tamamı dıştan kurşun levhalarla kaplanan üst kubbenin açığa kalan tek unsuru, üzerine oturduğu silindirik formlu kasnağıdır. Tuğladan örülmüş bu kasnağın yüzeyini bir bilezik gibi çepeçevre dolanan süsleme kuşağı, zemin sathıyla aynı düzlemdir. Altta bir, üstte iki sıra halinde yatay olarak dizilmiş mavi, yeşil ve firuze sırlı tuğlalarla sınırları belirlenen kuşağın içi de aynı renkte sırlı tuğlaların kullanıldığı zikzak motifıyla süslenmiştir. Tuğlaların sırlarında yer yer bozulmalar görülmektedir (Res.5; Şek.4). Ancak 2006 yılında yapılan onarım esmasında motif karakterinin belirgin derecede bozulduğu; firuze, mavi ve yeşil sırlı tuğlaların tek düze, mavi sırlı tuğlalardan oluşan yenileri ile değiştirildiği tespit edilmektedir (Res.7).

Kasnak ve kubbe üzerindeki süslemelerin renk ve kompozisyon düzeni hakkında yeterli bilgi ve belge (fotoğraf vb) bulunduğu halde, onarım sonrasında kazandığı görünümü destekleyecek ve aydınlatacak hiçbir belge yokken süslemelerin bu değişimine nasıl ve nereden varıldığı önemli bir sorudur. Bu konuyla ilgili elimizdeki en önemli belge ve veri yapının söz konusu restorasyondan önceki durumunu gösteren fotoğraflardır. 2003 yılı ve daha öncesine ait bu veriler en azından kubbe kasnağındaki süslemelerin restorasyon sonrasında aldığı düzen ve renkten çok daha farklı bir görünüme sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Özgün haliyle en son 2003 yılında çekilmiş olan fotoğraflardan da anlaşılacağı üzere, 2003 yılına kadar mevcut olduğunu gördüğümüz bu sırlı tuğla süslemelerin restorasyon sırasında aldığı görünüş gibi sadece mavi sırlı tek renkten oluşan tuğlalarla yapılmadığı, bunun yanı sıra, firuze ve yeşil sırlı olan tuğlaların da mevcudiyeti açıkça görülebilmektedir.

Dört yöne açılan eyvanların kemer köşeliğinde yer alan mavi sırlı tuğla süslemelerin, 2006'daki onarımlarda yerinden sökülerek yok edildiği anlaşılmaktadır (Res.8-10). Bugün yerinde olmayan bu süslemeler, mavi sırlı tuğlaların eşkenar dörtgenler meydana getirecek şekilde, birbiri üstüne 1/2 tuğla boyunda kaydırılarak yatay dizilmesinden elde edilmiştir (Şek.5).

Korumanın önemli bir parçası ve aşaması olan belgeleme yetenek, bilgi ve deneyim ister. Restorasyonlardaki yeniden kullanımlarda tercih edilen malzeme ile süslemenin görünüş ve karakterinin bozulmadan korunması, yapının tarihi, estetik ve sanatsal katkısı açısından gelecek kuşaklara daha sağlıklı bir biçimde aktarılması açısından çok önemlidir. Yapılacak müdahalelerde uygulanacak motif ve tekniklerin somut gerçek ve verilere dayandırılması gerekmektedir. Kültür varlıklarının orijinal

halleri ile gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarılabilmesi için yapıda çalışan mimar, arkeolog, sanat tarihçisi, restoratör ve konservatörlerin birlikte çalışmaları, konun gerektirdiği hassasiyeti göstermeleri çok önemlidir.

Çini

Çini süslemelerle orta mekânda karşılaşılmaktadır. Burada, duvarların 1,5 m. yüksekliğe kadar siyah ve mavi renkli, kare formdaki çini levhalarla kaplandığı görülmektedir (*Res.12-13*).

Kompozisyon, kare plakalar halinde kesilmiş firuze ve siyah çinilerin çapraz olarak yerleştirilmesinden meydana gelen geometrik bir ağ şeklindedir. Bir sıra firuze, bir sıra siyah olarak dizilen çini plakalar, bu görünümü ile adeta bir dama tahtasının yüzeyini andırmaktadır. Kompozisyonu meydana getiren çini plakalar, altta ve üstte birer, kısa kenarlarda ise iki sıra halinde dizilmiş siyah çinilerle dört taraftan çerçevelenmiştir. (*Res.13; Şek.6*).

Alçı/Gec

Alçı ile yapılmış bu süslemelerle, köşe odaların üzerini örten çapraz tonozların yüzeylerinde karşılaşılmaktadır (*Res.14*).

Süsleme; alçının, motiflerin şekline göre çeşitli geometrik formlarda kesilip yüzeye yapıştırılması ile oluşturulmuştur. Kompozisyon, merkezde bulunan oniki kollu büyük bir yıldızdan gelişmektedir. Buradaki süsleme, yıldız kollarının uzatılarak devam ettirilmesi ve bu kolların yanlardaki daha küçük sekiz kollu yıldızlarla birleşmesinden meydana gelmektedir.

Kalemişi (Renkli Boya)

Türbenin üzerini örten kubbenin içinde ve sıvalı olan duvarların üzerinde renkli boylarla yapılmış geç dönem özellikleri gösteren kalem işi süslemeler göze çarpmaktadır (*Res.12,15-18*). Başlıca süsleme unsurları olarak, bitkisel ve geometrik karakterli düzenlemelerle yazı örnekleri tercih edilmiştir. Bu süslemeler, dikdörtgen panolar halindedir ya da üzerinde yer aldığı alanı kaplayacak şekilde tasvir edilmiş serbest kompozisyonlar olarak düzenlenmiştir.

Ana kompozisyonları meydana getiren motifler; çeşitli geometrik şekiller ve bitkisel karakterli örneklerdir.

Kubbe içinde yer alan süslemeler, kubbenin etek bölümünden başlayıp zirveye doğru daralarak devam eden geometrik bir ağ şeklindedir. Geometrik motiflerin bittiği yerde, siyah renkte tasvir edilmiş palmetler bulunmaktadır (*Res.15-16*).

Kalem işi süslemelerin yoğun olarak görüldüğü asıl yer ziyaret mekânının çini kaplı duvarlarının üst bölümlerindedir (*Res.12,17-18*). Alt bölümü çini plakalarla kaplı bu duvarların yukarı kesiminde dikdörtgen panolar şeklinde düzenlenmiş kalem işi süslemeler mevcuttur. Bu süslemelerden kuzey ve doğu duvarı üzerinde yer alanlar tamamen tahrip olmuştur. Güney duvarında bulunan süslemelerden, batı kanadında yer alanı daha iyi durumdadır (*Res.17*). Aynı duvarın doğu kanadındakiler ise büyük oranda hasar görmüştür. Batı duvarındaki süslemelerin ise çok az bir bölümü korunabilmiştir.

Güney duvarın batı kanadı üzerinde, iç içe yerleştirilmiş üç dikdörtgen pano bulunmaktadır. En dıştaki pano siyah konturlara sahip geniş bir bordürle dört yönden kuşatılmıştır. Bordürün içi, kıvrık dallarla birbirine bağlanan rumîlerden oluşan bir kompozisyona sahiptir. Rumîlerin arasına, küçük göbeklere sahip çok yapraklı çiçek desenleri yerleştirilmiştir. Desenler, gri zemin üzerine beyaz, yeşil, kırmızı ve kahverengi tonlarında tasvir edilmiştir. Birinci ile ikinci dikdörtgen pano arasında yer alan süslemeler tahrip olmuştur. Ancak, mevcut izlerden kirliliği beyaz bir zemin üzerine, kırmızı renkte bitkisel desenlerin işlendiği anlaşılmaktadır. İkinci ile üçüncü dikdörtgen çerçeve arasında kalan bölümde ise Arapça yazılar görülür. Siyah renkteki bu yazıların büyük bir kısmı tahrip olduğu için okunamamaktadır. Aynı şekilde, en içteki küçük panonun içinde yer alan süslemeler de tahrip olduğu için seçilememektedir. Belli belirsiz izlerden, bunun, merkezde yer alan çiçek motifinden oluşan bitkisel karakterli bir süsleme olduğu söylenebilir.

Aynı duvarın doğu kanadı üzerinde yer alan süslemelerden ise neredeyse geriye hiçbir şey kalmamıştır. Tek sağlam olan bölüm, en dıştaki panonun bordürüdür. Mevcut izlerden, batı kanadı üzerindeki şema ve motiflerin tekrar edildiği tahmin edilmektedir.

Günümüze ulaşabilen kalem işi süslemelerden bazıları da batı duvarı üzerinde görülmektedir. Bu duvarının kuzey kanadındaki süslemelerin tamamı tahrip olurken, güney kanadı üzerinde yer alanlar kısmen korunabilmiştir. Kalan izler, güney duvarındaki şemanın büyük oranda tekrar edildiğini göstermektedir. Tek fark, burada merkezdeki küçük panonun bulunmamasıdır. Panonun güney kenarına yakın bölümündeki süslemeler kısmen korunmuştur. Kalan izlerden, süslemelerin bitkisel karakterli olduğu söylenebilir.

Ahşap

Ahşap malzeme, pencere açıklıklarını örten şebekelerde ve ahşap sandukada görülmektedir. Pencere kafesi şebeke tekniğı ile yapılmıştır (*Res.12,19*).

Güneydoğı köşedeki ikinci kat odanın ahşap şebekesi korunmuştur. Sonradan yenilendiğı anlaşılan bu şebekede görülen süsleme; altıgen, kare ve eşkenar dörtgenlerden oluşan geometrik bir düzenlemeye sahiptir. Kompozisyonu meydana getiren bu desenler, ahşap çıtaların birbirine çakılmasıyla elde edilmiştir (*Res.19*). Sivri kemerli pencere formuna uydurulan ahşap şebekenin yüzeyi, dikdörtgen ve yarım daire şeklinde geometrik bölümlere ayrılmıştır. Ortada yer alan ve geniş olan dikdörtgen bölümde, çapraz olarak yerleştirilmiş altıgenler ile bunları kesen eşkenar dörtgenlerden oluşan bir kompozisyon söz konusudur. İki yan da bulunan dar dikdörtgen bölümlerde ise eşkenar dörtgenlerden oluşan geometrik bir ağ görülmektedir. En üstte yer alan yarım daire şekilli bölümde ise alt kenarın merkezindeki bir noktadan çıkan ve birbirleri ile belirli bir açı yaparak üst kenara uzanan ışın demeti görülmektedir. Bu ışın demeti, yatay yönde ilerleyen yarım daire ve zikzak şekilli hatlarla kesilmiştir.

Türbenin ziyaret mekânına dört yöne açılan kemerli kapılardan girilmektedir, Doğı, batı ve güney yönündeki kapılar sivri ve kaş kemerli eyvanların dip duvarlarında yer almaktadır. Kuzeydeki bölüm yıkıldığı için burada sadece şekli değışmiş olan dikdörtgen bir açıklık kalmıştır. Türbenin içi kapıların üzerinde yer alan sivri kemerli dikdörtgen pencerelerle aydınlatılmaktadır. Mekânın tam ortasında ahşap işçiliğı ile dikkat çeken dikdörtgen bir sanduka bulunmaktadır (*Res.10*). Sandukanın yüzeyleri, ahşap çıtalarla oluşturulmuş panolara bölünmüş, her bir panonun içi de yine ahşap çıtaların çakılmasıyla meydana getirilmiş geometrik kompozisyonlarla süslenmiştir.

Sonuç

Azerbaycan ve dolayısı ile Türk Dünyasında önemli bir yere sahip olan bu köyde Şeyh Cüneyd şehit edilmiş ve mezarın bulunduğu yere sonradan bir türbe yapılmıştır. Hazra Köyü'nde yer alan bu türbenin etrafında bir de mezarlık gelişmiştir. Bu bakımdan Kuzar ilinin Hazra Köyü Türk bölgeleri arasında Safevi dünyasının önemli simalarından birinin hatırasını barındırdığı için önemli bir yere sahiptir.

Türbenin burada yer alması ve inşa edilmiş olması bölgenin Safeviler tarafından önemli sayılması ve kültürel hayat üzerindeki etkileri açısından değerlidir. O nedenle, XV. yüzyıl ve Azerbaycan'ın sonraki tarihi için büyük bir önem taşımaktadır. Türbe

aynı zamanda Azerbaycan'da Safeviler tarafından meydana getirilen yapılara da işaret etmektedir.

Bahsettiğimiz yapı kısmen harap olmasına rağmen çeşitli zamanlarda gördüğü onarımlar neticesinde günümüze kadar ulaşabilmiştir. Türbenin duvarlarında, örtüsünde ve süslemelerinde eski ihtişamından izler hala mevcuttur. Çini ve sırlı tuğla süslemeler, sıvalı duvarlarında kalabilen kalem işi süslemeler, ahşap ve alçı işçiliğine sahip bezemeler ve bunlara ait izler özellikle 2006 yılına kadar görülebiliyordu. Ancak yapının içinde bulunduğu mevcut durum kimi süslemelerin fotoğraflanmasına ve kopyalarının çıkarılmasına müsaade etmemekteydi. Tüm bu olumsuzluklara rağmen geriye kalan verilerden özellikle kubbe kasnağı ve eyvan şekilli girişlerin kemer köşeliklerinde yer alan sırlı tuğla bezemeler ile türbe duvarlarındaki çini süslemelerin rengini ve kompozisyon karakterlerini doğru bir şekilde belirlemek mümkündür.

Yapıda daha önceki dönemlerde gerçekleşen onarımları aydınlatacak hiçbir yazılı bilgiye sahip değiliz. Süslemelerin bir kısmının ne zaman yapıldığı konusunda da hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bütün bunlar için elimizdeki tek veri bezemelerin üslubudur. Bu süslemelerin mevcut özelliklerine bakarak en azından kalem işi, ahşap ve alçı olanlarının yapıya sonradan ilave edildiklerini tahmin edebiliyoruz. Sırlı tuğla ve çini süslemelerin ise türbeyle çağdaş olduklarını ileri sürebiliriz.

Yapı üzerindeki sırlı tuğla süslemelerin mevcut görünüşüne nereden varıldığı, süslemelerin gerçekte böyle olup olmadığı konularını aydınlatacak hiçbir bilgiye sahip değilken bu fikre nasıl ulaşıldığı merak uyandırmaktadır. Azerbaycanlı mimar, usta ve sanatçıların Ruslarla daha önce olan ilişkileri zaman zaman, restorasyon uygulamalarını da etkilemiş olmalıdır. Sosyal yapıda yaşanan değişimler zaman içerisinde bu tür yapıların tek edilerek bakımsız kalmalarına neden olmuştur. Söz konusu yapıların restore edilerek ayağa kaldırılması ve gelecek kuşaklara aktarılması önemlidir. Ancak çağdaş malzeme ve terkinlerin yaygınlaşması ile birlikte geleneksel yöntemler, zanaatlar ve teknikler unutulmuş, tarihi yapılara uygun malzeme ve tekniklerle bakım ve onarım yapabilecek ustalar kalmamıştır.

Dileğimiz Hazra Köyü sınırları içinde kalan ve Safevi dünyası için önemli bir şahıs olan Şeyh Cüneyd'in vefat ederek defnedildiği bu yerdeki mezarı üzerine yapılan türbesinin mevcut hatalarından arındırılarak eski özgün görünümüne kavuşturulmasıdır.

KAYNAKÇA

- AHUNBAY Zeynep (2019), *Kültür Mirasının Koruma İlke ve Teknikleri*, YEM Yayın, İstanbul.
- ÇAĞLITÜTÜNCÜGİL Ersel (2007), *Azerbaycan'daki İslami Dönem Yapılarında Süsleme*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir.
- EFENDİ Rasim (2007), *Azerbaycan İnceseneti*, Şark-Garb, Bakı.
- ERSOY Bozkurt (1995), "Bu Bir Ölüm İlanıdır", *Ege Mimarlık*, Yıl: 5, Sayı:15, İzmir 1995/1, ss.47-49.
- EYİCE Semavi (1979/80), "İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihi Eserleri III", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, S.10-11, İstanbul, ss.10-11.
- GABRİEL Albert (1938), "Tarihi Türk Abdilerinin Tamir ve İhyası" *Vakıflar Dergisi*, S.1, Vakıflar Neşriyatı, Ankara, ss.7-15.
- HİNZ Walther (1992), *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi* (Çev: Tefik Bıyıkhoğlu), Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- MEMMEDOVA Zahide (2004), *Memarlık Abidelerinin Berpasının Esasları*, Çaşıoğlu Neşriyat, Bakı.
- MEMMEDZADE K. M. (1978), *Azerbaycan'da İnşaat Sanatı (IV - XVI. Asırlar)*, Azerbaycan İlimler Akademisi Neşriyatı, Bakı.
- NECİYEV Elnur-NECİYEVA Günay (2023), "Şeyh Cüneyd Türbesinin Tarihi", *Doğununun 800. Yılında Şeyh Zabid Gılânî Uluslararası Sempozyumu Bildirileri 13-15 Aralık 2018*, Lenkeran, ss.223-231.
- NİMET M.S. (2008), *Azerbaycan'ın Epigrafiğe Anıtları Külliyyatı Kuba-Haçmaz Bölgesi ve Güney Dağistan'ın (VIII-XX yüzyılın başları) Arapça-Farsça-Türk Yazıtları*. C.IV, Bakü.
- SALAMZADE A.B (1964), *Arhitektura Azerbaycana v XVI-XX vv.*, Azerbaycan SSC Bilimler Akademisi Yayınevi, Bakı.
- USEYNOV M.–BRE TANİTSKY L.–SALAMZADE A. (1963), *İstorii Arhitekturi Azerbaydjana*, Azerbaycan İlimler Akademisi Neşriyatı, Moskva.
- ÜLGEN Ali Saim (1943) *Anıtların Korunması ve Onarılması*, C.1, Maarif Matbaası, Ankara.
- ÜRER Harun (2006), "Tarihi Eser Resterozyonu", *Sanat Tarihi Dergisi*, Sayı/Number XV/2, Ege Üniversitesi Yayını, İzmir.
- YILDIZ Hakkı Dursun (1993), "Cüneyd-i Safevi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.8, İstanbul, ss.123-124.

RESİMLER



Resim 1. Kusar-Hazra Köyü (Azerbaycan), Şeyh Cüneyd Türbesi. Restorasyon öncesi güneybatıdan genel görünüş (2003).



Resim 2. Kusar-Hazra Köyü (Azerbaycan), Şeyh Cüneyd Türbesi. Restorasyon sonrası güneybatıdan genel görünüş (2006).



Resim 3. Kuzar-Hazra Köyü (Azerbaycan), Şeyh Cüneyd Türbesi. İnşa kitabesinin yer aldığı kuzey cepheden görünüş (2003).



Resim 4. Kuzar-Hazra Köyü (Azerbaycan), Şeyh Cüneyd Türbesi. Kuzey duvarında yer alan inşa kitabesi (2003).



Resim 5. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Kubbe kasnağındaki sırlı tuğla süsleme kuşağının restorasyon öncesi görünümü (2003).



Resim 6. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Kubbe kasnağındaki süsleme kuşağından restorasyon öncesi dökülerek çevreye dağılan sırlı tuğlalardan bazıları (2003).



Resim 7. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Kubbe kasağındaki sırlı tuğla süsleme kuşağının restorasyon sonrası görünümü (2007).



Resim 8. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Doğu eyvanın ve sırlı tuğla süslemelerin restorasyon öncesi görünüşü (2003).



Resim 9. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Doğu eyvanın kemer köşeliğindeki sırlı tuğla süslemenin restorasyon öncesi görünüşü (2003).



Resim 10. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Doğu eyvanın kemer köşeliğindeki sırlı tuğla süslemelerin restorasyon sonrası görünümü (2006).



Resim 11. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Kubbe ve kasnağındaki sırlı tuğla süslemelerin restorasyon sonrası görünümü (2021 [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%C5%9Eeyx_C%C3%BCneydin_t%C3%BCrb%C9%99si_\(13\).jpg#/media/File:%C5%9Eeyx_C%C3%BCneydin_t%C3%BCrb%C9%99si_\(13\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%C5%9Eeyx_C%C3%BCneydin_t%C3%BCrb%C9%99si_(13).jpg#/media/File:%C5%9Eeyx_C%C3%BCneydin_t%C3%BCrb%C9%99si_(13).jpg)).



Resim 12. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Ziyaret mekânı duvarının alt kesiminde yer alan çini plaka süslemelerinden görünüş (2003).



Resim 13. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Ziyaret mekânı duvarının alt kesiminde yer alan çini plaka süslemelerinden ayrıntı (2003).



Resim 14. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Güneybatı köşe odasının üst örtüsündeki alçı süslemeden görünüş (2003).



Resim 15. Kusr-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Kubbe içi kalem işi süslemelerden görünüş (2003).



Resim 16. Kusr-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Kubbe içi kalem işi süslemelerden ayrıntı (2003).



Resim 17. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Ziyaret mekânı güney duvarının batı kanadındaki kalem işi süslemelerin restorasyon öncesi görünüşü (2003).

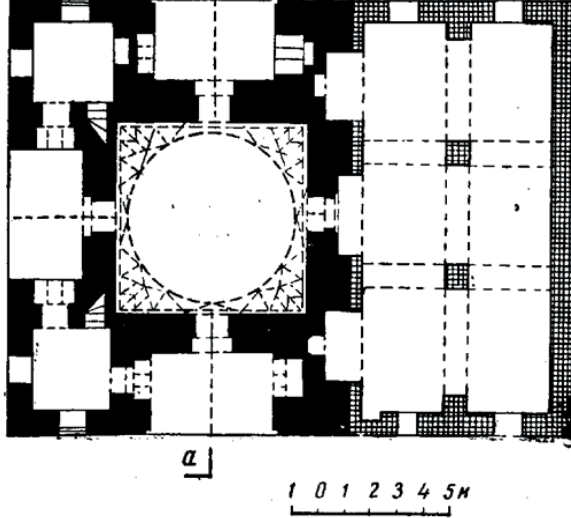


Resim 18. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Ziyaret mekânı güney duvarının batı kanadındaki kalem işi süslemelerden bir bölümünün restorasyon öncesi görünüşü (2003).

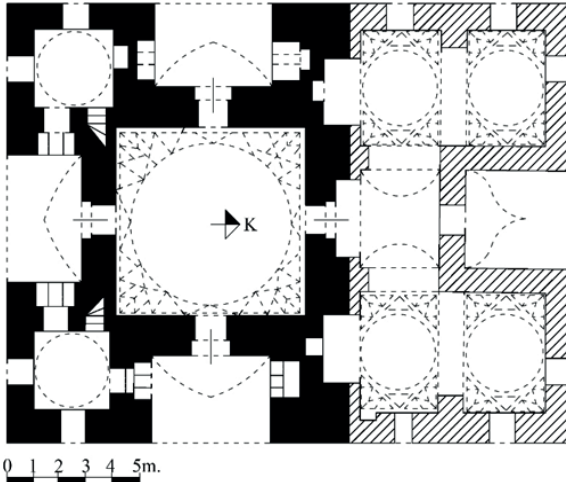


Resim 19. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Güney cephe ikinci kat pencere şebekesi restorasyon öncesi görünüşü (2003).

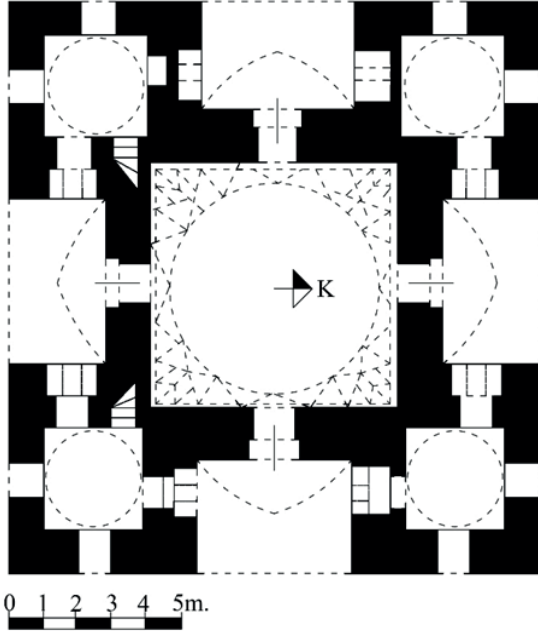
ŞEKİLLER



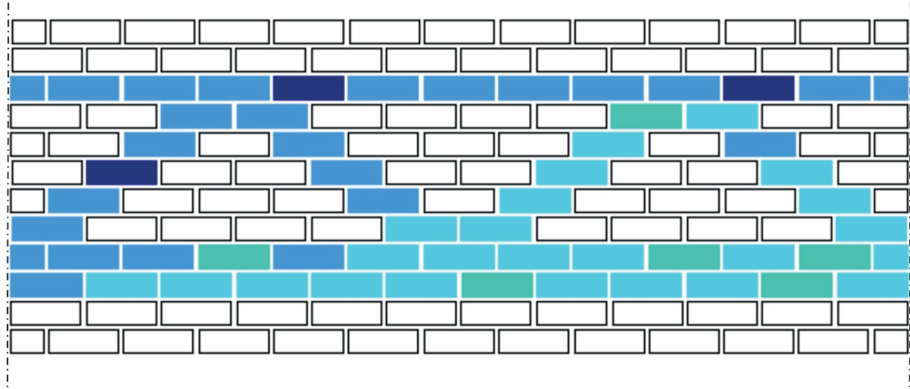
Şekil 1. Kusar-Hazra Köyü (Azerbaycan), Şeyh Cüneyd Türbesi. Plan (Az.BLI Arşivi).



Şekil 2. Kusar-Hazra Köyü (Azerbaycan), Şeyh Cüneyd Türbesi. Plan (Az.BLI Arşivi'nden İşlenerek).

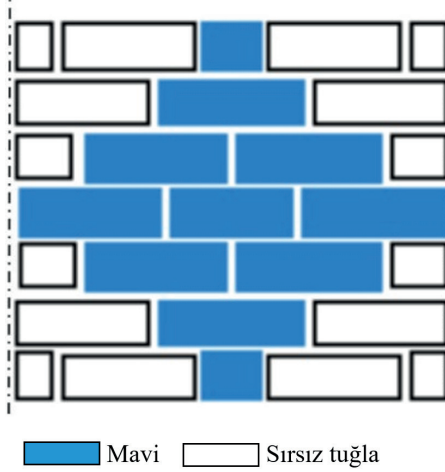


Şekil 3. Kusal-Hazra Köyü (Azerbaycan), Şeyh Cüneyd Türbesi. Özgün Planına Dair Restitüsyon Denemesi.

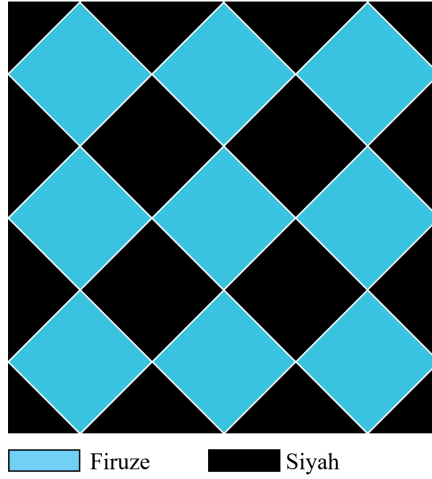


■ Mavi ■ Yeşil ■ Fırze ■ Sırsız Tuğla

Şekil 4. Kusal-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Kubbe kasağındaki sırlı tuğla süsleme.



Şekil 5. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Eyvan kemer köşeliğindeki sırlı tuğla süsleme



Şekil 6. Kusar-Hazra Köyü, Şeyh Cüneyd Türbesi: Ziyaret mekânı çini plaka süsleme.

SAFEVİLER-MÜŞA'ŞAŞA ÇATIŞMASI: SİYASİ, MEZHEP VE SOSYAL DÖNÜŞÜMLER ÜZERİNE BİR ANALİZ

The Safavids-Musa'shasa Conflict: An Analysis of Political, Sectarian and Social Transformations

Der Konflikt zwischen den Safawiden und den Muscha'scha: Eine Analyse politischer, konfessioneller und sozialer Transformationen

Ayşe ATICI ARAYANCAN *

ÖZ

14.-15. yüzyıllarda ortaya çıkan Şii hareketler, bölgedeki politik, sosyal ve dini yapıları şekillendiren önemli dinamiklerdi. Hurufilik, Müşa'şalar, Ehl-i Haklar ve Safevîler gibi gruplar, sadece mezhepsel değerleri değil, aynı zamanda siyasal otoriteleri sorgulayan bir yaklaşım geliştirdiler. Bu hareketlerden Safevîler, özellikle Şah İsmail'in 1501 yılında iktidara gelmesinden sonra uyguladığı politikada devletin resmi mezhebi olarak İsnâaşeriyye'yi benimseyip, dini kimlik inşası ve toplumsal destek sağlama üzerine odaklandı. Bu süreç farklı mezheplerin ve etnik kimliklerin çatışmasına zemin hazırladı, bölgedeki dini ve siyasî dönüşümlerin temel taşlarını oluşturdu. Bu çatışma sürecinde Safevîler ve Müşa'şalar siyasî, sosyal ve kültürel koşullar bağlamında oluşan ve bu koşulların etkisiyle değişim ve dönüşüm geçiren hareketler oldu. Müşa'şalar ve Safevîler arasındaki rekabet, her iki grubun meşruiyet arayışlarını ve doktrin söylemlerini keskinleştirdi. Safevîler bölgenin genelinde iktidarı ele geçirirken Müşa'şalar Huveyze ve Irak-ı Arab gibi yerlerde halk arasında etkin propaganda yaparak kendi meşruiyetlerini sağlamaya çalıştılar. Sonuç olarak, bu dinamikler mezhepsel farklılıkların daha belirgin hale gelmesine ve siyasî etkileşimlerin artmasına yol açtı.

* Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ayseaticiarayancan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4232-2564.

Bu makalede, Safevîler ve Müşa'şaların karşılaştırılması yapılırken birkaç temel nokta üzerinden değerlendirilmeler yapılmaya çalışılacaktır. Bunlardan bir tanesi Safevî liderlerinin dini otoriteyi nasıl tesis ettikleri, ideolojik temelleri, İsnâaşerriyye ŝılıęini kabul ettirmek için yapılan uygulamalar, siyasi ittifak kurma becerileri ve destekçi kitleleri üzerinde durulurken; Müşa'şaların Safevî yükselişine karşı ne tür tepkiler geliştirdiklerini ve bu tepkilerin hangi dinamikler üzerinden şekillendiği, kendi propaganda stratejilerini ve toplumsal desteği nasıl elde etmeye çalıştıkları analiz edilmeye çalışılacaktır. Safevîler ve Müşa'şaların propaganda ve meşruiyet arayıŝlarının karşılaştırılması yapılırken Safevîlerin otoriteyi ele geçirme süreci ve Müşa'şaların buna karşı geliştirdikleri politikalar, dönemin dinî ve siyasi dinamiklerini ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Safevîler, şah İsmail, Müşa'şalar, Huveyze, İsnâaşerriyye.

ABSTRACT

The Shiite movements that emerged in the 14th-15th centuries were important dynamics that shaped the political, social and religious structures in the region. Groups such as Hurufism, Musha'shaha, Ahl al-Haqq, and Safavids developed an approach that questioned not only sectarian values but also political authorities. Among these movements, the Safavids, especially after Shah Ismail came to power in 1501, adopted Isnaashariya as the official sect of the state and focused on building a religious identity and providing social support. This process paved the way for the clash of different sects and ethnic identities and formed the cornerstones of religious and political transformations in the region. In the process of this conflict, the Safavids and the Musa'shaha were movements that were formed in the context of political, social and cultural conditions and underwent changes and transformations under the influence of these conditions. The rivalry between the Musha'shaha and the Safavids sharpened both groups' quest for legitimacy and doctrinal discourse. While the Safavids seized power, the Musha'shas tried to establish their own legitimacy by making effective propaganda among the people in places such as Huwayza and Irak-ı Arab. As a result, these dynamics have led to sectarian differences becoming more pronounced and political interactions enriched.

In this article, while comparing the Safavids and Musa'shaha, it will be tried to make evaluations on a few basic points. One of them focuses on how the Safavid leaders established religious authority, their ideological foundations, the practices made to impose Isnaashariyya Shiism, their ability to form political alliances and the supporting masses; It will be tried to analyze what kind of reactions the Musa'shaha developed against the Safavid rise and the dynamics through which these reactions were shaped, how they tried to gain their own propaganda strategies and social support. While comparing the propaganda and legitimacy of the Safavids and Musa'shahas, the process of the Safavids seizing authority and the policies developed by the Musa'shahas against it will be tried to reveal the religious and political dynamics of the period.

Keywords: Safavids, Shah Ismail, Musa'sha, Huwayza, Isnaashariya.

ZUSAMMENFASSUNG

Die schiitischen Bewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts waren bedeutende Kräfte, die die politischen, sozialen und religiösen Strukturen der Region prägten. Gruppen wie die Hurufi, Muscha'scha, Ahl-e Haqq und Safawiden entwickelten Ansätze, die nicht nur konfessionelle Werte, sondern auch politische Autoritäten infrage stellten. Unter diesen Bewegungen etablierten die Safawiden besonders nach dem Machtantritt von Schah Ismail im Jahr 1501 den Zwölfer-Schiismus (İsnâaşeriyye) als offizielle Staatsreligion. Sie konzentrierten sich auf den Aufbau einer religiösen Identität und die Gewinnung gesellschaftlicher Unterstützung. Dieser Prozess ebnete den Weg für Konflikte zwischen verschiedenen konfessionellen und ethnischen Gruppen und bildete die Grundlage für die religiösen und politischen Transformationen in der Region. Die Herausbildung und Evolution der Safawiden und Muscha'scha als eigenständige Gruppen vollzog sich in dem Spannungsfeld dieser politischen, sozialen und kulturellen Bedingungen. Die Konkurrenz zwischen den beiden Gruppen verschärfte ihre Suche nach Legitimität und ihre doktrinären Diskurse. Während die Safawiden die Macht in der Region an sich rissen, versuchten die Muscha'scha, in Gebieten wie Hoveizeh und Irak al-Arab durch effektive Propaganda ihre eigene Legitimation zu sichern. Diese Dynamiken führten dazu, dass konfessionelle Unterschiede stärker hervortraten und politische Interaktionen zunahmen.

In diesem Artikel werden die Safawiden und Muscha'scha anhand mehrerer zentraler Aspekte verglichen. Dabei liegt ein Schwerpunkt darauf, wie die Führer der Safawiden ihre religiöse Autorität etablierten, welche Maßnahmen sie ergriffen, um ihre ideologischen Grundlagen und den Zwölfer-Schiismus durchzusetzen, und politische Allianzen sowie die Unterstützung der Bevölkerung gewannen. Gleichzeitig wird untersucht, wie die Muscha'scha auf den Aufstieg der Safawiden reagierten, welche Dynamiken diese Reaktionen prägten und wie sie ihre Propagandastrategien und gesellschaftliche Unterstützung aufbauten. Beim Vergleich der Propaganda- und Legitimationsstrategien der Safawiden und Muscha'scha wird analysiert, wie die Safawiden die Macht erlangten und welche politischen Maßnahmen die Muscha'scha als Reaktion ergriffen. Ziel ist es, die religiösen und politischen Dynamiken dieser Epoche offenzulegen.

Schlüsselwörter: Safawiden, Schah Ismail, Muscha'scha, Hoveizeh, Zwölfer-Schiismus.

Giriş

1501 yılı Safevî hanedanının yükselişi, özellikle İran’da İsnâaşeriyye mezhebinin güçlenmesi açısından kritik bir dönüm noktası oldu. Safevîler, devletin resmi mezhebi olarak İsnâaşeriyye’yi benimsedikleri için bu mezhebin yayılması ve toplumda kabul görmesi için çeşitli dini ve siyasi faaliyetlerde bulundular (Roger, 1980: 30). İktidara geldikten sonra başlayan yüz elli yıllık bir süreçte halkın büyük çoğunluğuna İsnâaşeriyye mezhabinin kabul ettirdiler.¹ Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt’e olan bağlılıklarını pekiştirmek amacıyla, mezhepsel propaganda faaliyetlerini artırdılar (Hourcade, 2000: 429-437; Roger, 1971: 11; Çelenk, 2014: 19). Böylece İsnâaşeriyye mezhebi, on iki imam inancıyla birlikte, halkın dini kimliğini belirlemede önemli bir rol oynadı. Ayrıca, imamların otoritesinin ve kutsallığının vurgulanması, toplumsal birliğin sağlanması da hedeflendi. Nitekim bu süreçte Ehl-i Beyt’in on iki imama bağlılıkları gelişti (Hourcade, 2000:429-437; Roger, 1971: 11).

14. yüzyıldan 15. yüzyıl sonlarına kadar geniş bir tarih aralığını kapsayan bu süreç Safevî hareketinin temellerinin atıldığı Erdebil Tekkesi’nden başlayarak İsnâaşeriyye mezhebinin merkezi bir yere oturtulmasına kadar sürdü. Şeyh Cüneyd² ile başlayan bu değişim, çeşitli dini, siyasi ve sosyal dinamiklerin etkileşimiyle şekillendi (Ferehani, 1377:46; Babayan, 1994: 136). Tekkenin hiyerarşisinde Erdebil’e yerleşen ilk dört şeyh keramat sahibi, mütevazı, zamanlarını halvet, oruç ile geçiren, cömert yardımsever bir tavırla hareket edip mevcut yönetimlerin kabulünü almışken; Şeyh Cüneyd klasik tekke ve tasavvuf anlayışını değiştirip tekkenin yönünü siyasete çevirip, merkeze

1 Ethem Ruhi Fıçlalı eserinde “Şiîliğe ifrat derecede bağlanan Şah İsmail, Tebriz’e ilk girişinde üçte ikisi Sünni olan şehir halkını Şiîliğe kabul etmeleri yolunda zorlamış ve kabul etmeyenleri takip ettirmiştir. Meşhur Sünni kabirlerini açtırmış ve kemiklerini yaktırmıştır. Hutbe ve sikkelerde oniki imamın adlarını zikretmekle yetinmeyen Şah İsmail, camilerde ve her yerde Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman ile Muaviye’ye lanet edilmesini ve aksine hareket edenlerin katlini emretmiştir. Ayrıca o, ezanda “Allahu Ekber; Eşbedu en-lâ ilâhe illallah; Eşbedu enne-Muhammeden Resûlullâh” sözlerinden sonra bugün de devam eden “Eşbedu enne Aliyyen Velîyyullah” ile “Hayyâlessalâh” sözünden sonra da “Hayyâlâ hayri’l-amel” sözünü ekletmiştir.” (Fıçlalı, 1984: 186-187).

2 Şeyh Cüneyd, Erdebil Tekkesi’nin genel çizgisinden ayrılarak daha radikal bir değişiklik gerçekleştirirken, şeyhlik ve şahlık ekseninde oluşturduğu yeni inanç anlayışı ile siyasallaşma yolunda ilerledi. Başta Anadolu olmak üzere dolaştığı bölgelerde çok sayıda mürid edindi. Özellikle dolaştığı köylüler ve göçebeler arasında Şiîliğe eğilimli zümreler ile karşılaştı. Dolaştığı köyler ve göçebe Türkmenler arasında cezbeli, ikna kabiliyeti yüksek bir şekilde söylemlerini dile getirerek oldukça fazla bir topluluğu kendisine mürit yapmayı başardı (Sümer, 1976: 9).

yerleştirdiği gazay-ı sufiyi pratik olarak yorumlayan bir inanışa yöneldi (Honci, 2004: 259-260; Arjomand, 2016 :302).

Öte yandan siyasi olarak 14.yüzyılda ortaya çıkan çeşitli siyasi otoriteler ve devletler, bölgedeki mezhepsel çeşitliliği etkilemiş ve belirli mezheplerin yükselmesine zemin hazırlamıştır. Şah İsmail ve ardılları İsnâaşeriyye'yi öne çıkararak resmi bir din haline getirmiş ve böylece dini bir kimlik oluşturarak siyasi meşruiyetlerini güçlendirmişlerdir (Budak, 1386: 119; Kazvinî, 1314: 394). Öncesinde ortaya çıkan mehdici hareketler ve tarikatların yayılması ise halk arasında İsnâaşeriyye'nin kabulünü artırmış ve bu dinamikler toplumsal yapının dönüşümünde önemli bir rol oynamıştır (Minorsky, 1979: 839; Gaffârî, 1343: 93).

14. ve 15. Yüzyıllarda ortaya çıkan Şîî hareketlerin birbirleriyle olan ilişkileri bölgedeki politik, sosyal ve dini yapıların şekillenmesinde etkili olmuştur. Hurufilik, Müşa'şalar, Ehl-i Haklar ve Safevîler gibi hareketler, sadece doktrin ve mezhepsel değerleri değil, aynı zamanda siyasi otoriteleri de sorgulayan bir dinamik geliştirmeye çalıştılar (Goodarzi, 1387: 55-56). Bu grupların ortak amacı, bölgedeki Türkmen, Fars ve Arap nüfuslar üzerinde kabul gören bir meşruiyet kazanmak ve bu yolla iktidarı ele geçirerek dini ve siyasi gücü ellerinde tutmaktı. Dini söylemlerini güçlendirmek amacıyla her biri kendi doktrinsel ve siyasi kimliğini oluşturduğu için, kitlelerde inançsal bir aidiyet duygusu oluşturmayı başardılar. Hatta söz konusu Şîî hareketler, Sünnî-Şîî dinamiklerini etkilemekle kalmayıp, dini siyasallaştırarak kendi politik hedefleri etrafında kitleleri harekete geçirmeyi başardılar (Goodarzi, 1387: 55). Yerel ve bölgesel otoritelerle (Timurlu, Karakoyunlu, Akkoyunlu) çatışarak kendi ideallerini gerçekleştirmek için mücadele ettiler. Bu durum, yerel devletlerin kurulmasına zemin hazırlayarak bölgenin siyasi haritasını değiştirmiş, birbirleri ile rekabet sürecini başlatmıştır. Özellikle Müşa'şalar ve Safevîler arasında yaşanan rekabet sadece meşruiyet arayışlarını değil, aynı zamanda doktrin söylemlerini de daha keskin hale getirmiştir. Her iki grup da kendi inanç sistemlerini ve siyasi görüşlerini güçlendirmeye çalışırken aynı zamanda mezhepsel farklılıklarının daha görünür hale gelmesine neden oldu. Geniş zaman diliminde Safevîler otoriteyi ele geçirirken, Müşa'şalar benzer bir şekilde kendi meşruiyetlerini sağlamak için Huveyze gibi yerel bölgelerde halk arasında etkin bir propaganda yürüttüler. Safevîlere karşı siyasi önlemler almaya çalışırken, kendi inanç sistemlerini yayma ve toplumsal destek sağlama noktasında çeşitli stratejiler geliştirdiler (Algar, 2003: 21). Öte yandan Safevîlerin otoriteyi ele geçirmesi ile oluşan karmaşık siyasi ilişkiler, bölgedeki

mezhepsel ve etnik kimliklerin çatışmasına da zemin hazırladı. Farklı inanç ve tarikatları bir araya getirirken, her birinin kendi meşruiyet ve doktrin söylemleriyle daha geniş bir çerçevede birleşmesine olanak tanıdı. Ortak hedefler ve benzer amaçlar doğrultusunda ayrı olarak hareket eden bu gruplar, uzun vadede bölgenin dini ve siyasi dönüşümünü sağladı. Bütün bu dinamikler, İran, Azerbaycan, Irak ve Yakın Doğu'yu derinden etkileyen mezhepsel ve siyasi değişimlerin temel taşlarını oluştururken farklı grupların birbirleriyle olan etkileşimleri, bölgedeki inanç iklimini ve toplumsal yapayı derinden etkiledi (Goodarzi, 1387: 56).

Bu makalede, Safevîler ve Müşâ'şaların propaganda ve meşruiyet arayışlarını karşılaştırarak Safevîlerin otoriteyi ele geçirme süreci ile Müşâ'şaların buna karşı geliştirdiği politikalar analiz edilmeye çalışılacaktır. Safevîlerin, kendilerine bağlı bir Şîi kimliğini yaymak, siyasi otoriteyi elinde tutmak amacıyla Müşâ'şalara yönelik toplumsal, dini ve siyasi baskı yöntemleri üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda karşılaştırma yapılırken her iki tarafın ideolojik temelleri, propaganda araçları, destekçi kitlelerin gücü, Müşâ'şaların Safevî baskıcı politikasına tepkisi gibi unsurlar üzerinden ele alınacaktır. Ayrıca Safevîler ve Müşâ'şaların arasındaki güç dinamiklerini ve propaganda stratejilerini tarihsel bağlamda inceleyerek, her iki tarafın meşruiyet arayışları karşılaştırılacaktır.

Safevîlerin, dini kimliğini güçlendirerek otoriteyi ele geçirme süreci, aynı zamanda dönemin siyasi ve sosyal dönüşümlerini de yansıtmaktadır. Safevîlerin ve Müşâ'şaların politikaları, 14-16. yüzyıldaki dini, siyasi, toplumsal, kimlik oluşturma mücadelesini anlamamıza yardımcı olmaktadır. İki taraf arasındaki çatışma, sadece iktidar kavgalarını değil, aynı zamanda toplumsal dinamikleri, kültürel dönüşümleri ve mezhepsel olayları da şekillendirmesi açısından önemlidir.

Safevîler Öncesi Müşâ'şa Faaliyetleri

Müşâ'şalar Şîi inançlarına bağlı Arap bir topluluk şeklinde Hûzistan ve Irâk-ı Arab bölgesinde ortaya çıktı. Muhammed bin Fellah el-Müşâ'şa' Vâsıt yakınında bulunan Arap kabileleri arasında görüşlerini yaymayı başardı ve mehdilik iddiasında bulundu (1436) (Şusterî, 1375: 399; Minorsky,1979: 839-843; Gaffârî, 1343: 93). Önceleri Hûzistan ve Irâk-ı Arab'ın güney doğusunda Timur ve Karakoyunlu toprakları içerisinde faaliyet gösteren Müşâ'şalar bir taraftan Timurluların Fars hâkimleri ile mücadele edip Huveyze'yi ele geçirirken diğer yandan Karakoyunlu mirzaları ile çatıştı (Gülşenî ,1982: XXXV; Aka, 2000: 135). Bölgedeki iki güce

karşı yapılanmaya çalışan Müşa'şalar, Hûzistan ve Irâk-ı Arab'ın güney doğusunda Timur ve Karakoyunlu Devletlerinin hâkimiyet bölgelerinde ikiye ayrıldı. Bu süreçte Müşa'şalar Karakoyunlular arasındaki anlaşmazlıklardan faydalanarak bölgedeki yerel hâkimiyetini devam ettirdi. Sultan Cihanşah'ın yeğeni Elvend b. Mirza İskender muhalefet yapıp, karşı saldırılardan kaçarak Müşa'şalara sığındı (Tihranî, 2001: 114). Sultan Cihanşah daha sonra Müşa'şaların üzerine oğlu Pir Budak'ı gönderdi. Bağdad ve Irak valisi olan Pir Budak, hem Müşa'şaları hem de onlara sığınan amcasının oğlu Elvend b. Mirza'yı durdurmak için saldırıya geçse de başarılı olamadı (Hasan-ı Rumlu, 2006: 335).

1453 yılından sonra Muhammed bin Fellah el-Müşa'şa' faaliyetlerine ara vererek yönetimi oğlu Mevlâna Ali b. Seyyid Muhammed verdi (1453-1457). Karakoyunlu Pir Budak'ın, Fars ve Kirman bölgesini ele geçirmek için babası Sultan Cihanşah'ın yanına gittiğinde Mevlâna Ali, Bağdad şehrinde çok az kuvvet kalmasından yaralanarak önce Necef'e ardından Vâsit'e gelip, şehri kuşattı (Kesrevi, 1333: 12; Aka, 2001: 44-45). Şehir halkı Vâsit'i terk ederek, Basra'ya göç etmek zorunda kaldı (Şüsteri, 1375: 399, Kesrevi: 1333: 18). Ardından Necef tarafına giderek hac kafilelerini yağmalayıp Bağdad doğru yürüdü. Mevlâna Ali Bağdad'ta çok ciddi tahribatlarda bulunup Muhammed bin Fellah el-Müşa'şa'nın yanına döndü. 1454 yılında Dizful ve Şuster başta olmak üzere bütün Hûzistan bölgesini ele geçirdi (Yinanç, 1991: 242; Arayancan, 2014: 179).

1456 yılında Mevlâna Ali, Dicle taraflarına taarruza geçti, önce Diyale Irmağı bölgesini ardında Mîhrûz, Bakuba ve Salman Farisi bölgesini tahrip etti. Karakoyunluların Bağdad'tan üzerine asker gönderildiğini duyunca Basra'ya doğru çekildi. Bir yıl sonra Liyuka dağlarına gidip Bahbahan Kalesi'ni muhasara ettiği sırada yaralandı ve maiyetindekiler ile geri çekilmeye mecbur kaldı. Müşa'şalar geri dönerken Şiraz'a gelmekte olan Pir Budak'ın hücumuna uğrayarak Huveyze'ye doğru çekilmek zorunda kaldı. Yaralı olarak yakalanan Mevlâ Ali Karakoyunlular tarafından katledildi (1457) (Kesrevi, 1333: 20; Yinanç, 1945: 173-189).

Mevlâ Ali'nin ölümünün ardından 1461 yılında Muhammed bin Fellah el-Müşa'şa' yeniden Müşa'şaların başına geçti, 1457-1465 yılları arasında faaliyetlerine devam etti. Onun vefat etmesinden sonra oğlu Seyyid Muhsin bin Muhammed Fellah Müşa'şaların lideri olarak görevi devir aldı (1465-1499). Onun idaresi döneminde Müşa'şaların gücü oldukça arttı ve Bağdad bölgesinden Luristan ve Basra körfezine,

Cezayir'den Basra, Bağdad, Behbahan, Şuster'i içine alan geniş bir alanda hâkimiyet kuruldu (Gaffârî, 1343: 93; Rencber, 1387: 187).

Karakoyunlu hâkimiyetinin ardından bölgede etkin güç olan Akkoyunlar döneminde Müşa'salar faaliyetlerine devam ettiler. Kendi aralarında çıkan anlaşmazlıktan dolayı zaman zaman Akkoyunlu sarayına sığınmalar oldu. Örneğin Müşa'salar arasında çıkan doktrin ve iktidar anlaşmazlıklardan ötürü önce emir Cebri Arab Müşa'salardan iltica etti. Daha sonra Seyyid Muhsin İbn-i Muhammed Fellah'ın kardeşi Hüsameddin İbrahim İbn-i Muhammed İbn Felah, İran'da Tebriz'e gelip Akkoyunlulara sığındı. Ardından Tuster'de bulunan Seyyid Muhsin'in oğlu Seyyid Hasan Akkoyunlu sultanına elçiler ile hediyeler gönderip bağlılığını bildirdi (Huncî, 2004: 303-305).

Bu arada birlik sağlamaya çalışan Seyyid Muhsin İbn-i Muhammed Fellah oğluna elçiler yollayıp ondan Cezayir'e yanına gelmesini istedi ise de Seyyid Hasan, babasının mektupları ve söyledikleri ile ilgilenmeyip onun yaptıklarını Uzun Hasan Bey'e iletti. Böylece Uzun Hasan Bey'in ona olan güvenini daha fazla arttı ve Seyyid Hasan'a hediyeler yolladı, böylece aralarındaki ilişki giderek güçlenirken ittifak kuruldu (Huncî, 2004: 306; Arayancan, 2014: 179). Seyyid Muhsin ise Cezayir, Basra, Ahvan'dan Dicle ve Ramahhiye bölgelerinden topladığı büyük bir ordu ile oğlunun üzerine bir ordu gönderip Şuster'i kuşattı (Rencber, 1387: 187).

Kendisine destek arayan Seyyid Hasan, Uzun Hasan Bey'e elçiler gönderip durum hakkında bilgi vermesi üzerine Uzun Hasan Bey, Seyyid Hasan'a yardım etmesi için Emir Muzafereddin Purnak komutasında Irak-ı Arab ve Hemedan tarafından topladığı ordularını Şuster'e gönderdi. Seyyid Muhsin ise Uzun Hasan Bey'in büyük bir ordu gönderdiği haberini alır almaz kuşatmayı kaldırarak bölgeden uzaklaştı. Seyyid Hasan ise minnettarlığını göstermek için oğlu Celaleddin Hamza'yı Tebriz'e Uzun Hasan Bey'in yanına gönderdi (Huncî, 2004: 307).

Uzun Hasan Bey'in ölümünden sonra Sultan Yakub'un tahta oturmasına kadar geçen süreçte Akkoyunluların siyasal yaşamı hanedan kavgaları altında geçti. Sultan Yakub ve Sultan Halil arasındaki taht mücadelesi sırasında Seyyid Muhsin İbn-i Muhammed Fellah yönetimindeki Müşa'salar Sultan Halil'in tahtan indirilmesini fırsat bilerek bölgesel güçlenmeyi başardılar. Hatta Bağdad'a kadar ilerleyerek bir kez daha ayaklanma başlattılar (1478). Seyyid Muhsin, ilk olarak Necef'in yakınlarındaki Rumahiye hâkimine Hille etrafına saldırı emri verdi ve kendisi de Bağdad bölgesine

seferler düzenledi (Gayyem, 1388: 151). Bunun üzerine Akkoyunlu Mansur Bey Purnak komutasındaki Fars, Pers ve Irak-ı Arab ordularını Hûzistandaki Müşa'şâ merkezlerinden biri olan Şuster'i ele geçirdi. Fakat Seyyid Muhsin İbn-i Muhammed Fellah, bu arada bölgedeki yerel hakimler ile anlaşıp bölgenin beyliğine eline geçmesini engelleyemedi. Ardından Necef yakınlarına saldırdı ve Hille ve civarını ele geçirip Bağdad'ı geri aldı. Huveyze'ye El-Medien adında kale yaptırdı (Huncî, 2004: 195).

Akkoyunlu Yakup Bey, Urfa bölgesinde Mısır ve Suriye askerlerini yenilgiye uğratan Bayındır Bey'i kendisine tehlike olarak gördüğü Müşa'şâları ortadan kaldırmak için Hûzistan bölgesine gönderdi (1480) (Huncî, 2004: 195). Bayındır Bey, Bağdad yolundan adalara gidip, oradan Fars emirlerinin Cezayir ve Şuster adası yolundan Hûzistan bölgesinde Müşa'şâlara saldırdı (Rumlu, 2006: 566-568; Huncî, 2004: 195). Sonuç olarak Müşa'şâlar Karakoyunlu ve Akkoyunlu yöneticilerine karşı Hûzistan başta olmak üzere hâkim oldukları bölgeleri ellerinde tutmak için mücadele verdi. Zaman zaman bölgesel çıkarlar, anlaşmazlıklar yaşandığında karşılıklı iltica ve sığınma taleplerine dayalı çıkar ilişkisi kurulsa da ana merkez bölgeleri Huveyze'de hâkimiyetlerini korumayı başardılar.

Safevîler Döneminde Müşa'şâ Faaliyetleri

Akkoyunlu hâkimiyetinin sonlanmasının ardından Müşa'şâlar kendisine rakip istemeyen Şah İsmail'in saldırıları ile karşı karşıya kaldılar. Şah İsmail, Irak-ı Arab'ın en önemli merkezi Bağdad'ı ele geçirdi (1508). Bağdad'ın fethinin hemen ardından Huveyze Müşa'şâlardan alındı. Dizful ve Şuster hâkimleri Şah İsmail'e hediyeler getirerek bağlılıklarını bildirdi (Kesrevî, 1312: 41; Gündüz, 2010: 91). Küçük Luristan hâkimi Melik Rüstem, Şah İsmail'e itaat ettiğini bildirince Hürremabad ve Küçük Luristan idaresi ona bırakıldı. Lala Bey, Dede Bey ve Mir Necm-i Gilanî, Karamanlu Bayram Bey Hûzistan bölgesini ele geçirip Kuhgiluye üzerinden Şiraz'a döndü (Budak, 1386: 124; Rumlu, 2006: 138; 94; Gündüz, 2010: 91).

Şah İsmail'in bölgeden uzaklaşmasından hemen sonra Seyyid Fellah bin Muhsin (1490-1508), Huveyze'ye gelerek bölgeyi tekrar ele geçirdikten sonra (Kesrevî, 1333: 49; Minorsky, 1979: 840-841) Şah İsmail'e hediyeler göndererek bağlılığını bildirdi. Bu suretle Müşa'şâlar Safevî Devleti'nin vassal durumuna geçti (Kesrevî, 1333: 49). Müşa'şâların başına Seyyid Muhsin'in oğlu Seyyid Ali bin Muhsin ve kardeşi Seyyid Eyyub geçmişti (1499-1508). Şah İsmail'in iki kardeşi idam ettirmesi ile Müşa'şâların bağımsızlıkları sona erdi (Kesrevî, 1333: 42; Gaffârî, 1343: 94; Minorsky, 1979: 840).

1514'teki Çaldıran Savaşı sonrasında Safevîlerin güç kaybetmesi, bölgedeki diğer aktörlerin hareketliliğini artırdı. Müşâ'salar, bu boşluktan faydalanarak Hûzistan ve Luristan'ı yeniden kontrol altına aldılar. Felâh'ın ölümünden sonra, Müşâ'salar Safevîlere tabi valiler olarak bölgede kalmaya devam ettiler. Bir süre Osmanlı'ya biad eden Müşâ'sa Badran b.Fellâh 1541 yılında Şah Tahmasb'ın Ra'şani valisini cezalandırmak için Dizful'a geldiğinde ona biad etmek zorunda kaldı, böylece bölgede Haviza valisi olarak kalmayı başardı (Gaffârî, 1343: 94; Minorsky, 1979: 840). Dolayısıyla Bedran b. Felâh (1514-1541), hem Şah İsmail'e hem de Şah Tahmasb'a bağlılığını sürdürerek, Safevî otoritesini destekledi (Gaffârî, 1343: 94; Özgüdenli, 2006: 155). Osmanlı-Safevî savaşlarının yoğun olduğu bu dönemde, Müşâ'salar Osmanlı'nın baskıları altında kalmalarına rağmen yine de Safevîlerle olan bağlılıklarını korudular. Müşâ'saların Bağdad-Basra arasındaki bölgeyi kontrol ediyor olmaları Osmanlıların onları stratejik ortak olarak görmesine neden olmuş, siyasi açıdan işbirliği yapılmaya çalışılmıştır. Müşâ'salar gibi yerel güçlerin varlığı, bölgenin dinamiklerini ve otorite mücadelelerini etkilerken, Müşâ'saların yerel yönetimlerdeki rolünü güçlendirmiştir. Ayrıca, bu süreçte yaşanan Osmanlı-Safevî çekişmesi, Anadolu ve İran üzerindeki etkilerini de derinleştirmiştir (Eravcı, 2018: 387). Müşâ'sa liderlerinden Seyyid Mübarek b. Muttalib b.Bedrân (1541-) İsnâaşeriyye mezhebini kabul etti. Hatta Seyyid Mübarek'in oğlu Nâsır, Şah I.Abbas'ın kız kardeşiyle evlendi. 1590 yılı sonrasında ise Müşâ'salar iki kez, I.Abbas (1587-1629) Horasan'da Özbeklere saldırdığı sırada bağımsızlıklarını ilan etmek için harekete geçtiler, ikinci seferde Dizful'u işgal ettiler. Safevîler her iki Müşâ'sa hareketini de engellemeyi başardı (Newman, 2020: 370-386). Müşâ'sa liderleri 17.-18.yüzyıl arasında Safevî yöneticileri tarafından sınır valileri olarak atandılar (Özgüdenli, 2006: 155). Sonuç olarak Müşâ'salar Safevîlerin iktidara gelmesi ile birlikte bağımsız yönetimlerini kaybettiler ve yaklaşık iki yüz yıl Safevîlere bağlı valililer olarak yarı özerk bir durumda Hûzistan bölgesini yönettiler (Aslani, 2016: 92).

Safevîlerin Müşâ'saları Kontrol Altında Tutma Sebepleri

Safevî yönetiminin Müşâ'salar dışında diğer Şii gruplara karşı uyguladığı baskı ve tedbirler hem dini homojenlik sağlamak hem de siyasi otoriterliklerini güçlendirmek amacıyla gerçekleştirilen bir dizi stratejik hamleydi. Nitekim Daftary'nin de belirttiği üzere "Safevîler kendi üstünlüklerine dinsel-siyasal meydan okuyan her büyük oluşumu ortadan kaldırmaya çalışırken, aşırı hareketlerin imhasına, tarikatların ve popüler derviş gruplarının kovuşturulmasına ve Sünniliğin bastırılmasına yönelik dinsel bir

politika benimsediler.” (Daftary, 2014: 109). Eş zamanlı olarak İsnâaşşeriyye Şiîliğini aktif bir şekilde yaymaya çalışırken çatışma ortamı oluştu. Dolayısıyla bu çatışma ortamında kendilerine rakip olan ve aynı zamanda doktrinsel söylemlerinin rahatsız edici buldukları Müşa'şaları hedeflerine aldılar (Daftary, 2014: 109). Safevîlerin bu şekilde hedef belirlemesi yalnızca gulat/gâlî Şiî hareketine karşı bir tepki olarak değil, aynı zamanda Müşa'şaların genişleme hedefleri ve siyasi güçlenmelerine karşı savunma stratejisi oluşturma çabasıydı ve bu önemli bir dönemeçti. Öte yandan Müşa'şalar, başlangıçta Safevîler'in otoritesine karşı çıkarken aynı zamanda kendi mezhepsel kimliklerini de güçlendirmeye çalışıyordu. Bu şartlar altında, İsnâaşeriyye Şia'sını kabullenen Safevîlerin gulat/gâlî şia olarak gördüğü Müşa'şalara karşı duruşu hem mezhepsel bir farklılık oluşturmak hem de bölgede nüfuzlarını artırmak amacıyla şekillendi. Müşa'şa' ve Safevîlerin siyasi hırsları güçlü mesihçi beklentilere dayanan ve kendi inançlarını devletin dini haline getirebilmek için çatışma içerisine girdiler (Kasımov, 2011: 182).

Bu çatışmalar, aynı zamanda iki tarafın da ideolojik ve dini temellere dayanan propaganda faaliyetlerini içeriyordu. Bunun yanında, Müşa'şaların, Safevîler'in otoritesi altındaki bölgelere yönelik genişleme hedefleri, bu iki güç arasında süregelen gerilime yol açtı. Nitekim bu dönem, yalnızca bir güç mücadelesi değil, aynı zamanda ortaya çıkan mezhepsel ayrılıkların ve siyasi stratejilerin de belirleyici olduğu karmaşık bir tarihi sürece dönüştü. Bu süreç içinde, Safevîler, Müşa'şaların siyasi ve askeri hırslarıyla baş edebilmek için çeşitli müzakereler, askeri tedbirler ve siyasi stratejiler geliştirmek zorunda kaldı. Bu tedbir ve stratejiler şu şekildedir:

Müzakerelere Rağmen Baskı Politikası Uygulanması

Şah İsmail'in 1508 yılında kendisini tek meşru Şiî hükümdar olarak ilan etmesi, Safevîler'in bölgedeki hâkimiyetini pekiştirdi. Bu süreçte, Safevî yönetimi, Sünni ve aşırı Şiî (gulat/gâlî) hareketlere karşı baskı politikalarıyla, potansiyel rakiplerini zayıflatmak için stratejiler geliştirdi. Müşa'şalara yönelik baskılar da bu bağlamda önemli bir yer tuttu. Seyyid Muhsin İbn-i Muhammed Fellah'ın vefatından sonra Müşa'şaların siyasi gücü azaldığı, iç çatışma ve anlaşmazlıkların yaşandığı bir dönemdi (Renber, 1387: 196). Seyyid Muhsin'in oğulları Seyyid Ali bin Muhsin ve Seyyid Eyyub durumu düzeltmek amacıyla Şah İsmail ile müzakereler yürütmeye çalışsalar da bu çabalar sonuçsuz kalmış ve ikisi de Şah İsmail tarafından idam edilmiştir (Budak, 1386: 124). Seyyid Muhsin'in oğullarının Şah İsmail ile yürüttüğü müzakerelerin sonuçsuz kalması ve ardından idam edilmeleri, o dönemdeki siyasi ve

sosyal dinamiklerin bir yansımasıdır. Bu olay, iktidar mücadelesi ve otorite kontrolü açısından önemli bir örnektir. Şah İsmail'in uyguladığı baskılar, siyasi rakiplerini ortadan kaldırarak güç dengesini sağlamak amacıyla başvurulan bir yöntemdir. Şah İsmail tarafından bu müzakereler, Şah İsmail'in otoritesini zayıflatmaya yönelik bir girişim olarak algılanmış olabilir. Bu nedenle de Şah İsmail her türlü muhalefeti sert bir şekilde bastırarak, kendi iktidarını sağlamlaştırmak istemiştir. Bu bağlamda, Şah İsmail yaptığı idamlar hem bir mesaj niteliği taşıyordu hem de diğer muhaliflerin caydırılması amacıyla gerçekleştirilmiş olabilir. Ayrıca bu olay, Müşa'şaların siyasi otoritesinin ciddi bir şekilde sarsılmasına neden oldu ve tarikat liderliğindeki boşluğu derinleştirdi.

Müşa'şa liderlerinin idamları toplumda korku yaratmakla kalmamış, aynı zamanda Safevî yönetimi altında hangi grupların daha fazla baskı göreceğini de belirlemiş oldu. Siyasi otorite dışında Şah İsmail'in Müşa'şa topluluğu ve diğer gruplar üzerinde etkili bir siyaset yürüttüğünü göstermektedir. Öte yandan Müşa'şa toplumu gibi gruplar, bu baskı karşısında direnmeye çalıştıklarında, idam gibi sert sonuçlarla yüzleşebiliyorlardı. Bu durum, toplumda genel bir korku ve itaat atmosfer yaratmaktaydı.

Sonuç olarak bu dönem, mezhepsel çekişmeler ve siyasi güç dinamiklerinin iç içe geçtiği karmaşık bir süreçtir. Müşa'şaların karşılaştığı zorluklar, Safevîler'in kendi yönetimlerini pekiştirmek için uyguladığı baskı ve kontrol politikalarıyla daha da derinleşmiş ve vasal durumuna geçmişlerdir.

Vasallık, Bağlılık, Vergi Verilmesi Ve Rehine Gönderilmesi

Şah İsmail'in Müşa'şalara Hûzistan'ın batı bölgesindeki hâkimiyetlerini sürdürmeleri için tanıdığı vasal yönetim durumu, bölgedeki siyasi dengeleri ve güç dinamiklerini önemli ölçüde etkilemiştir. Müşa'şaların vergi vermesi ve Safevî sarayına rehine göndermesi şartıyla bu ayrıcalığın sağlanması, Safevîlerin gücünü artırarak Müşa'şaları kontrol altında tutmayı amaçlayan bir strateji olarak değerlendirilmelidir. Öte yandan rehine olarak gönderilen Müşa'şa yöneticilerinin, Safevî sarayında belirli bir zemin bulmaları, kendilerinin ve bağlı oldukları grubun gücünü zayıflatan bir durum ortaya çıkardı. Örneğin, Seyyid Nasır'ın baş vezir Hatem Bey Ordubadi ile olan dostluğu sayesinde Rey'in hâkimliği görevine getirilmesi, bu ilişkilerin güçlenmesinin ve Müşa'şaların siyasetteki etkilerinin azalmasının bir göstergesi oldu. Bu durum, hem Müşa'şaların Safevîler karşısındaki konumlarını zayıflattı hem de onların destekçilik ilişkilerini daha da derinleştirdi. Bunun yanı sıra, Müşa'şalar için söz konusu rehine

uygulaması, bir yandan sarayda iyi koşullarda yaşamalarına olanak sağlarken, diğer yandan kendi toplulukları üzerindeki egemenliklerini de sorgulamalarına yol açtı. Safevîler'in bu politikaları, baskı ve bütünleşme arasında bir denge oluşturarak Müşa'şaların içindeki iktidar yapısını etkiledi (Kesrevî, 1333: 49).

Müşa'şaların içerideki iktidar yapısını etkileyen diğer bir örnek ise Şah İsmail'in bölgeden uzaklaşmasından Seyyid Muhsin İbn-i Muhammed Fellah'ın Huveyze'ye gelerek bölgeyi ele geçirip, Şah İsmail'e hediyeler göndererek bağlılığını bildirmesidir (Kesrevî, 1333: 49). Seyyid Muhsin'in, Huveyze'yi yeniden ele geçirmesi, dönemin siyasi dinamikleri ve otorite ilişkileri açısından önemli bir gelişmedir. Bu durum, yerel liderlerin merkezî otoriteye olan bağlılıklarını nasıl şekillendirdiğini ve güç dengelerini nasıl etkilediğini göstermektedir. Şah İsmail, Safevî Devleti'nin kurucusu olarak, geniş topraklara yayılan bir güç dengesine sahipti. Ancak, bölgeden uzaklaşması, yerel yöneticilerin bağımsızlıkları konusunda cesaret bulmalarına yol açtı. Öte yandan Seyyid Muhsin'in Huveyze'ye dönmesi ve ardından Şah İsmail'e hediyeler göndererek bağlılığını bildirmesi, yerel liderlerin merkezî otoriteye olan bağlılıklarını koruma çabalarının bir yansımasıdır. Bu tür hediyeler hem bir tür sadakat yemini hem de yerel otoritenin geçerliliğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda, bağlılık ve otorite ilişkisi, sadece siyasi bir anlaşma değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel dinamiklerin de etkileşimde bulunduğu bir süreçtir. Seyyid Muhsin'in hareketleri ve bağlılık bildirmesi bölgede süreklilik arz eden bir otorite arayışını ve zaman zaman değişen güç dengelerinin değişimini de ifade etmektedir.

Siyasi Gücü Kırma ve Askeri Müdahale

Şah İsmail, Müşa'şaları Safevî Devleti'ne entegre etmek için çeşitli askeri müdahalelerde bulunmuştur. Bu saldırıların arkasındaki önemli sebeplerden biri, Müşa'şaların Arap kökenli topluluklar üzerindeki etkisi ve onların alt sınıfların hoşnutsuzluğunun siyasi bir ifadesi olmasıydı. Müşa'şalar, Muhammed Bin Fellah el-Müşa'şa' liderliğinde Mehdi'nin gelişini müjdediklerini iddia eden bir hareketle Hûzistan'daki daha az güçlü Arap kabilelerinin siyasi ihtiyaçlarını karşılamışlardı. Bu durum, Müşa'şaların, Safevîler'den önce bir konfederasyon oluşturup siyasi güç kazanmalarına olanak tanıdı. Seyyid Muhammed b. Fellah'ın oğlu Seyyid Muhsin b. Seyyid Muhammed tahta çıktığında, Müşa'şalar kendi bağımsız hanedanlarını kurarak önemli bir güç haline geldiler (Momen, 1985: 102). Bu siyasi gücünün kırılıp, kontrol altında tutulması gerekmektedir. Fakat Müşa'şalar kendilerini siyasi ve doktrin açısından ifade ederken, Şah İsmail döneminde Safevîler ile rekabet edecek güçleri yoktu ve

daha geniş bir siyasi alana yayılma gösteremezken, daha çok bölgecilğe mahkûm olmuşlardı, dahası Safevî konfedere siyasi birleşmeye benzer bir birleşme yapamamış olmaları önemli bir faktördü. Her ne kadar Kelam'ül Mehdi doktrini çerçevesinde kendilerine özgü direniş söylemini baskıcı otoriteler karşı kendi kimliklerini ve taleplerini birleştirerek, toplumsal adalet arayışları ile birlikte meşrulaştırmaya çalıştıkları görülse de başarısız oldular. Kelam'ül Mehdi'de bu birleşme iyi bir şekilde ifade edilmiş olsa da ideolojilerini birleştirebilecekleri Arap kabilesi ve aşiret yapısının ötesinde önceden var olan bir örgütsel yapıları bulunmamaktaydı.

Özetle Müşa'salar, doktrinsel birliktelik açısından Kelam'ül Mehdi gibi eserler aracılığıyla görüşlerini ifade etmeye çalışsalar da geniş bir siyasi yapı oluşturacak örgütsel bir temel eksikliğine sahiptiler (Miller, 2023: 34-36). Özellikle Arap kabileleri ve aşiretleriyle daha etkili bir birleşme yapamamaları, rekabet güçlerini zayıflatmıştır. Bu durum, Müşa'saların sadece daha dar bir coğrafyada etkin olabilmelerine neden olmuştur. Şiilik içerisinde aşırı (gulat/gâli) dini kavramlar yaratıp, belirli mucize ya da keramet atfedilerek, etraflarına topladıkları taraftarlar ile Müşa'sa bölgesini nispeten genişleterek, özellikle Seyyid Muhammed b. Fellah'ın yönetimi altında İran'ın Husiztan ve Luristan bölgelerine yönelik iktidar esnek ve pragmatik bir dini politika benimsediler (Hermann- Juárez, 2004: 701).

Öte yandan Şah İsmail Safevî-Kızılbaş ideolojisini yayarken Akkoyunluların çöküşünden sonra verilen mücadeleden büyük ölçüde göçebe Kızılbaşlar sayesinde galip çıktı ve göçebe boylardan güç alan bir sistemin sınırlamalarını başarıyla radikal mutlakiyetçi bir devlet ideolojisi uygulamayı başardı (Momen, 1985: 102; O, Donnel, 2024: 8). Bilindiği gibi Safevîlerin temel ideolojisi, inançları ile birleşen bir devlet anlayışıdır. Bu ideoloji, halk üzerinde geniş bir dini ve politik etki kurmayı, ayrıca merkezi bir otorite sağlamayı hedeflemekteydi. Safevîlerin merkezi siyasal bir güce ulaşmasında örgütlü bir aşiret ve bilhassa da tarikat yapılanmasına sahip olmasının rolü büyüktür (Işık, 2015: 73-75). Radikal bir mutlakiyetçilik ile yönetim anlayışını birleştirerek, iddia ettikleri "dini otoriteyi" siyasal iktidarla bir arada yürütmüşlerdir. Müşa'salar da tıpkı Safevîler gibi İlhanlı sonrası tarihi İran coğrafyasında alt sınıfın hoşnutsuzluğunun siyasi ifadesi olarak varlıklarını ortaya koyarlarken Safevîler kadar mevcut siyasi-sosyal çevrenin bir parçasıydılar fakat doktrinsel ve siyasi süreçlerini bölgesel güçten genele yaymakta başarılı olamadılar. Buna karşılık Şah İsmail'in Safevî-Kızılbaş ideolojisini yaymasında Kızılbaşların göçebe yapısı ciddi bir avantaj sağladı ve bu yapı sayesinde radikal bir mutlakiyetçi devlet ideolojisi hayata

geçirdi (Rençber, 1387: 197-199). Akkoyunluların çöküşü sonrası bu mücadelenin kazanılması, Kızılbaşların dinamik ve esnek yapılarının bir yansımasıdır. Çünkü **Safeviler** genellikle göçebe ve yarı göçebe Kızılbaş aşiretlerinden destek almışlardır. Şeyh Cüneyd döneminde başlayan tarikat yapılanması ve sufi gaza hareketinde konar-göçer Türkmen aşiretlerinin desteği daha çok hissedildi. Safevîlerin yeni destekçileri eli silah tutan, usta savaşçı, okuma yazma bilmeyen göçebe kültürün mensuplarıydılar (Kretuel, 1997: 195). Nitekim dönem kaynaklarında bu kitle “*Samimi ve sadık 10/12 bin sufi Şeyh Cüneyd’in irşadi ile doğru yola girdi*” şeklinde geçmektedir (Rumlu, 2006: 395; Esterâbâdî, 1366: 25; Conabedî, 1378: 94; Anonim, 1386:24). Bu topluluklar hem dini hem de sosyal nedenlerle Safevîlerin yanında yer alarak bu ideolojinin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Kızılbaş-Safevî inancı, özellikle alt sınıflar arasında yaygın bir destek bulmuş ve bu sosyal taban, Safevî Devleti’nin kurulmasında belirleyici bir rol oynamıştır (Gunasti, 20023: 34-36) Müşa’şalar ise, benzer şekilde alt sınıfın hoşnutsuzluğunun bir ifadesi olarak öne çıksalar da mevcut siyasi ve sosyal ortamlara entegre olmuş olmalarına rağmen Safevîler kadar güçlü bir etki yaratamamışlardır. Bu durum, onların doktrinsel ve siyasi dönüşümlerinin sınırlı kaldığını, bölgesel güçlerini yaymakta yetersiz olduklarını gösteriyor. Daha çok köylü ve düşük sınıf Arap Müslümanlardan oluşan bir tabana dayanmışlardır. Bu grup, toplumun hoşnutsuz kesimlerini temsil etse de Kızılbaşlar gibi güçlü bir bağlılık ve destek bulamamıştır. Müşa’şaların ideolojisi, Safevîlerin aksine daha yerel ve bölgesel etkilere dayanmış, geniş bir kitleye hitap etmekte zorlanmıştır. İdeolojileri, genellikle sosyal adalet ve alt sınıfın haklarını savunma temalarına odaklanırken, politik etkileri sınırlı kalmış; bu nedenle, merkezi bir otorite oluşturma başarısını göstermemişlerdir. Çünkü Safevîlerde olduğu gibi siyasi örgütsel yapıyı, merkezi liderliğe vurgu yapan, etnik ve sosyal bölünmeleri aşan Türkmen kitesinin çokluğu ve desteği sosyal rol oynarken, genelde siyasi bir varlığı kolaylaştıran geniş bir coğrafyaya yayılan Tasavvuf ve siyasetin eksik olmasıydı. Safevîler ise iktidara gelmek için Sufizm kullanmışlardı, iktidara geldiklerinde ise kurumsallaşmak için İsnâaşeriyye mezhebine geçildi (Savory, 1980: 93). Şah İsmail Kızılbaşlık inancı üzerine İsnâaşeriyye fıkıh anlayışı eklenmeye çalışıldı, hatta resmi hukuk olarak benimsedikleri İsnâaşeriyye fıkhı ve itikadi ile ilgili müracaat edecekleri kaynak eserler, oniki imamcı ulema sınıfı olmadığı için Neced, Bahreyn ve Güney Lübnan, Cebel-i Amil’den fakih ve ulema davet edildi (Daftary, 2014: 109; Hakyemez, 2014: 28-29). Böylece ihtiyaç duyulan medreseli ulemanın getirilmesi ile mezhepsel ve kültürel yenilik yaparak merkezileşme ve kurumsallaşma yolu seçildi (Daftary, 2014: 109). Nitekim Safevîler bu durumda merkezileştirme

ve kurumsallaştırmanın yanında dışarıya karşı propaganda üretecek, Şah İsmail'in merkezi otoritesini sağlamlaştıracak dini bir kurum oluşturma çabası içerisine girdiler (Kurt, 2018: 67).

Müşa'şalar ise Safevîler kadar sufi tabana sahip değillerdi, kurumsallaşmadılar ve devlet yapıları Hûzistandaki Arap kabilelerinin özel sosyal koşullarıydı, bu koşullar her ne kadar o bölgedeki yönetimlerini sağlamada etkili olsa da Şah İsmail döneminde olan yaygın bir siyasi güce ulaşmalarını sağlayamadı (Shahzad, 2001: 30). Öte yandan Müşa'şalar tıpkı Safevîler gibi göçebe halkların önemli üstlerine sahipken, Hûzistan'ın göçebe Arapları, Safevî yönetimin askeri kolunu sağlayan Türkmenlerin (Kızılbaşlar) kendi bölgelerine olan coğrafi bağlılıkları daha yüksekti. Türkmenlerin tarihi İran coğrafyasının geneline yayılarak yapılanmaları onlara avantaj kazandıran etkili bir faktördü (Gunasti, 20023: 34-36). Dolayısıyla Safevîler daha Erdebil Tekkesi'nin ilk dönemlerinden beri özellikle Şeyh Cüneyd ile birlikte kendi paramiliter gücüne ve dünya gücü hedeflerine sahip radikal bir hareket olarak dönüşmeyi etkili bir şekilde yürütmeyi başardılar.

Nitekim Müşaşa liderliği Karakoyunlu ve Akkoyunlu döneminde olduğu gibi Safevîler döneminde de bir derviş ya da sufi bir hareket gibi değil daha çok mehdici karakterli, Huveyza ve diğer bölgelerde silahlanıp, kaleler ve üstlerini genişleterek siyasi bir otorite olma çabası içerisine girdiler, bu nedenle Şah İsmail onları rakip gördüğü için askeri hamle yaptı. Şah İsmail, bir devleti yıkacak kadar güçlü silahlı taraftar kitlesi oluşturan militan yapının, tıpkı kendi geçmişlerinde olduğu gibi mevcut otoritelerinin yıkılacağına farkındaydı. Müşa'sa hareketi sadece dini bir tarikata dayanmaktan ziyade, siyasi ve askeri bir güçle yapılanma içine girmesi, bu dönemin dinamiklerini etkilemekteydi. Müşa'sa liderliği de silahlanarak siyasi otorite kurmaya çalıştı. Şah İsmail'in, bu tür güç yapılanmalarına karşı müdahale etmesi hem kendi otoritesini koruma hem de muhalefet potansiyelini etkisiz hale getirmeye yönelik stratejik bir adım olarak değerlendirilebilir. Bu askeri hamleler, mevcut güç dengelerini sarsmaya yönelik bir çaba olarak, Safevîler'in tarihsel seyrinde belirleyici bir rol oynadı. Ayrıca, bu anlamda militan yapının güçlenmesi, geçmişteki örneklerle paralellikler taşımaktaydı; zira siyasi istikrarsızlık, tarih boyunca birçok devlette iç çatışmalara ve güç kaymalarına yol açmıştır. Bu durum hem siyasi otoriteler hem de liderler açısından sürekli bir tehdit unsuru oluşturmuştur (Goodarzi, 1387: 58).

Dolayısıyla Müşa'şaların, ideolojilerini yaymak için dayanabilecekleri köktenci bir örgütsel yapıya sahip olmamaları, onları siyasi arenada dezavantajlı bir duruma soktu. Kalam'ül Mehdi gibi metinler, Şii inancını pekiştirmek amacıyla kullanılsa da muhalif güçlerin aralarındaki genel bir birlik ve irade eksikliği, etkili bir koalisyon oluşturmalarını engelledi. Ayrıca, Müşa'şaların aşırı dini kavramlar yaratma ve bu şekilde taraftar toplama çabaları, dini kimliklerini güçlendirmek için bir yöntem olsa da bu yaklaşım, genel olarak siyasi güçlerini artırmada yetersiz kaldı. Muhammed Bin Fellah el-Müşa'şa' döneminde benimsenen iktidar stratejileri, pragmatizm ile dini motivasyonlar arasında bir denge kurmak için çabaladı, fakat bu çabalar sistematik bir siyasi yapı kurmak için gerekli temeli atamadı.

Safeviler ise Akkoyunluların çöküşünün hemen ardından ortaya çıkan siyasi karmaşadan kendileri boşluğu hızlıca doldurup, birleştirici dini ideoloji etrafında temellenen merkezi otoriteyi başarı ile kurdular. Rekabetçi Şii hareketler arasından güçlenerek kurduğu devleti diğerlerine kurduğu baskı, kendine bağlama ya da zamanla pasif hale getirme politikasına gücü yetmişti. İdeolojik ve dünyevi kaygılar, Safevilerin içindeki Sufi tarikatların bastırılmasına da yol açtı ve hem Sünnilere hem de Sufi ve Şii hareketlere karşı sert baskılar ile amaçlarına ulaştılar (Algar, 2003: 8). Safeviler bu süreci takip eden iki yüzyıllık dönemde, varlıklarını sürdürebilmek ve kalıcı bir devlet haline dönüşebilmek için radikal mutlakiyetçi bir devlet ideolojisi yaratmayı başarmıştır (Algar, 2003: 8).

Bu bağlamda İlhanlı Devleti'nin yıkılışı sonrasında ortaya çıkan Şii hareketler, kendi düzenlerini ve inançlarını yerleştirme sürecindeyken Safeviler çağdaşlarına uyguladıkları siyasi ve askeri politikalarla mevcut siyasi yapılarının içerisinde eritmeyi başardılar. Müşa'şalar başta olmak üzere benzer hareketleri ve birçok yapıyı ya kendi siyasetlerine dahil ettiler ya da kontrol altında tuttular. Safevî hanedanlığının kurucusu Şah İsmail (1501–1524), Müşa'şa' varlığını ortadan kaldırmadı, ancak Safevî devletinin kontrolü altında vasalet olan yerel liderlerini bastırdı (Machlis, 2024: 297).

Mehdi, İdeolojik Temel ve Dini Liderlik, Mezhep Değişikliğine Zorlama

Müşa'şalar siyasi rolün yanında temelde mehdiliğe dayanan dini doktrinleriyle 15. Yüzyılın dini-sosyal hareketleri arasında mühim bir yere sahiptiler (Özgüdenli, 2006: 155-156). Dolayısıyla Müşa'şaların Safeviler ile olan çatışması, sadece siyasi ve bölgesel güç elde etme değil; aynı zamanda Şii düşüncedeki teolojik farklılıklar ve rekabetiyle beslenen yeni bir düzen kurma çabası idi. Muhammed bin Fellah

el-Müşa'sa' Mehdi'nin gelişini haber verdiğini iddia eden Şii bir hareket olarak kurduğu yapıda kendisini bazen Mehdi bazen de Mehdi'nin naibi olarak tanıtarak propagandasını sürdürdü (Mazzaoui, 1972: 68). Dahası onun oğlu Mevlâna Ali b. Seyyid Muhammed de tarikatın liderliğini yaptığı süreçte Hz. Ali'nin ruhunun kendi cisminde hulûl ettiğini, Tanrının mazharı olduğunu ve itaatinin vacip olduğunu iddia etmiştir (Sohrabiabad-Akın, 2019:192; Savory, 2017: 125). Mehdilik onlar için yeni bir düzen kurmanın yanında adalet ve erdemın yeniden kurulması için bir bekleyiş ve umuttu. Bu nedenle Müşa'salar kıyamet vaktinin yaklaştığına inanıyorlardı ve Muhammed bin Fellah el-Müşa'sa tarafından müjdelenen kehaneti yerine getirmek için Safevileri yenerek İran'ın tamamını kontrol altına almak istiyorlardı. Müşa'saların kıyamet tasavvuruna göre Mehdi kıyamet zamanında Yemen'de ortaya çıkacak ve kötü güçler ile savaşa yönlendirilecekti. Böylece Müşa'sa liderleri mehdi inancı ile kendi otoritelerini ve eylemlerini meşrulaştırabileceklerdi. Bu sadece mevcut iktidara karşı bir muhalefet geliştirmekle kalmayıp aynı zamanda kendi sosyal tabanlarının dayanışmasını artıracaktı (Moojan, 1985: 102). Öte yandan kendinin kutb/mehdi olduğuna kabul ettirip kendilerince yaşadıkları bozuk düzeni düzeltip hâkim otoriteyi ortadan kaldırıp yeni bir düzen koymaya çalışmıştır. Nitekim kendi ruhsal misyonlarını gerçekleştirmek için iktidar ele geçirme dürtüsü, özellikle zayıf yönetim dönemlerinde, tasavvuf ve dinî liderlikle birleştiğinde tehlikeli bir durum yaratabilmekteydi (Ocak, 1999-2000 :55).

Ayrıca Kuran'ın sure yapısına göre modellenmiş Kelam'ül Mehdi isimli kitapta toplanan Müşa'sa doktrini ve inancının açık bir şekilde ifade edilmekteydi. Kelam'ül Mehdi kitabının içerisinde Müşa'saların inançlarının temel prensiplerine dayandığı düşünüldüğünde şu noktalar ortaya çıkmaktaydı: Mehdinin kim olduğu, inanç olarak mehdinin İslam toplumunu yönlendirecek adaleti tesis edecek, zulmü ortadan kaldıracak bir figür olduğu vurgulanmaktaydı, ayrıca Mehdi'nin gelişi kurtuluş dönemini başlatacaktı, bekleyiş ve imtihan süreci bir ibadet şekli olarak yer almaktaydı (Sohrabiabad-Akın, 2019: 192).

Öte yandan Muhammed bin Fellah el-Müşa'sa' İslâm dininde aşırı (gulat/gâli) olarak tanımlanan tenâsüh gibi inanışları Allah'a, peygamber ve imamlara atfeden imam ve peygamberlerin ölümsüzlüğüne inanmaktaydı (Bashir, 2001: 21-26). Müşa'salar birçok yerde açıkça oruç, namaz, hac ve zekâtın gerekli olmadığını söylemekteydi (Şirazi, 1996: 133). Müşa'salar, bu nedenle Safeviler tarafından din yolundan sapmış ve gûlat şeklinde tanımlanmaktaydı (Bashir, 2001: 21-26). Ashında

Safevîler ve Müşa'şalar inanç açısından çok ayrı değildi, ayrıca müşa'şa liderleri ve Şah İsmail'in konumu ve meşruiyet temelleri de farklı değildi (Rencber,1387: 198).

Öte yandan Savory'nin belirttiği üzere “Şah İsmail tüm idari yapının zirvesinde olmakla birlikte onun yönetimi teoride mutlaktı. O, tanrısallığın yaşayan tezahürü, yeryüzündeki Tanrı'nın gölgesiydi. Mehdi'nin temsilcisi olarak diğer insanlardan mutlak hakikat kaynağına daha yakında ve dolayısıyla tebaasının itaatsizliği günahı, hükümdarın kusurlarının Tanrı'nın vekili, Peygamber'in vekili, imamların halefi ve Mehdi'nin gaybeti sırasında temsilcisi olarak otoritesini geçersiz kılmamasıydı.” (Savory, 1980: 33). Şah İsmail'in İsnâaşeriyye Şiîliğini devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesi Safevî Devleti için alınan önemli kararlardan idi. İsnâaşeriyye Şiîliği Safevî liderlerinin iktidarının temellerinden biriydi ve bu temel mürşid-i kamil, tasavvufi alt yapıydı (Savory, 1980). Öte yandan Şah İsmail seyyid soyunu esas almakla birlikte Hz.Ali'nin hilafetinin devamı ve mirasçısı olarak düşündüğü saltanatının tamamen Türkmen aşiretlerinin askeri gücüne dayanarak kurmayı başardı (Musalı, 2018: 28-30). Ayrıca Safevîler İsnâaşeriyye inancını yaymak için güçlü bir propagandaya girişmiş, Şiî ulema ve din adamlarının desteklenmesi teşvik edilerek, Safevî ideolojisinin toplumda yayılmasına yardımcı olmuştur (Goodarzi, 1387: 56). Bu nedenle daha sağlam söylemler, mezhep algısı ve kendi toplumunu biad ettirecek söylemler daha kuvvetliydi. Bu kuvvetli zemin Safevîlerin diğer Şiî- Sünni gruplar üzerinde etkili olurken, hatta İsnâaşeriyye'nin kabule ettirilmesine neden oldu. Tıpkı Müşaşaların İsnâaşeriyye mezhebine muhtemelen takiiye yaparak geçiş yaptığı gibi 1508 yılında Şuştar'ın Müşa'şası valisi tarafından İsnâaşeriyye geçişin delili olarak İsnâaşeriyye yazıtlı sikkeler basıldı. Konfederasyonun orta yöneticileri aynı yıl büyük ihtimalle Şah İsmail'in emriyle ve İsnâaşeriyye inancına bağlılık iddiasında bulunma çabaları nedeniyle Şuştar'ın yeni Safevî valisi tarafından öldürüldü. Fakat daha sonra Müşa'şası seyyidlerinin devam eden Şiî söyleminin sorunlu görülmesinden dolayı 1539-1540 yılında Şuştar'a, 1541-1542 yılında Dizful'a gönderildi (Newman, 2020: 370-386).

Sonuç

Sonuç olarak Safevîler ve Müşaşası arasındaki propaganda ve meşruiyet arayışları, farklı stratejiler ve ideolojik temeller üzerinde şekillenmiştir. Her iki grup, kendi kitleleri üzerinde etki kurmak için farklı yollar izlemiş, ancak nihayetinde bu yolların sonuçları ve toplumsal etkileri birbirinden ayrılmıştır. Bu karşılaştırma, dönemin dinî, sosyal ve siyasi dinamiklerini anlamak açısından önemli bir perspektif sunmaktadır. Müşaşaların, siyasi gücünün kırılması ve kontrol altında tutulması gereken bir yapı

olarak ele alınması, tarihsel bağlamda oldukça önemlidir. Şah İsmail döneminde Safevîler ile rekabet edebilecek bir gücü sağlayamayan Müşâşalar daha çok bölgesel siyasetle sınırında kalmışlardır. Bu durum, onların kendi ideolojik ve doktrin ifadelerini geliştirmekte zorlanmalarına yol açmıştır. Safevîler ise İsnâaşeriyye inancını yaymak için güçlü bir propagandaya girişmiş, Şîî ulema ve din adamlarının desteklenmesi teşvik edilerek Safevî ideolojisinin toplumda yayılmasına yardımcı olmuştur. Öte yandan Safevîlerin, kendi siyasi konfederasyonlarını güçlü bir şekilde sürdürmeleri ve genişlemeleri, Müşâşaların daha yerel bir yapıda kalmasına yol açmıştır. Şah İsmail'in Müşâşalara karşı uyguladığı askeri ve siyasi stratejiler, bu grup üzerindeki hâkimiyet kurma çabasının yanı sıra, İsnâaşeriyye inancını bölgede güçlendirme hedefine yönelik bir adım olmuştur. Buna karşın Müşâşalar, Şîilik içerisinde bazı aşırı (gâlî/gulat) dini kavramlar yaratmış ve belirli mucizeler veya kerametler atfederek etraflarına taraftar toplamayı başarmışlardır. Bu sayede, özellikle Muhammed Bin Fella el-Müşâşa' döneminde, Hûzistan ve Loristan bölgelerine yönelik daha geniş bir etki alanı yaratmayı hedeflemişlerdir. Bu dönemde benimsedikleri esnek ve pragmatik dini politika, Müşâşaların bölgedeki güçlerini artırmaları açısından önemli bir strateji olarak öne çıkmaktadır. Fakat Şah İsmail'in Müşâşalar ile gerçekleştirdiği müzakerelere rağmen uyguladığı baskı politikası, vasallık ilişkileri ve rehine alıp vermek suretiyle yürüttüğü diplomatik süreçler sonucunda askeri harekâtle Müşâşaların yerel topraklarını kontrol altına aldığı görülmektedir. Bu strateji sayesinde, valiler aracılığıyla Müşâşaların otonom yapılarını denetimi altında tutmayı başarmıştır. Bunun yanı sıra son dönemlerde Müşâşaların doktrinsel ve mezhepsel değişiklikler yaşadığı ve İsnâaşeriye mezhebine geçerek mevcut Safevî siyasetiyle uyum sağladıkları anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- AKA, İsmail (2000). *Timur ve Devleti*. Ankara: TTK
- AKA,İsmail (2001). *İran'da Türkmen Hâkimiyeti (Karakoyunlular Devri)*. Ankara: TTK
- ALGAR, Hamid (2003). "Naqshbandis and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors," *In Safavid Iran and Her Neighbors*, ed.by Michel Mazzaoui, 7-48. Salt Lake City: University of Utah Press.
- ANONİM. (1386). *Alem Ârâ-yı Şah İsmail*, haz.Asgar Montazer Sahib, Tahran: Şirket-i İntişarat-ı Elmi ve Ferhengi.
- ARAYANCAN, Ayşe, "Tarihi Süreçte Müşa'şalar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2014/72. 175-189
- ARJOMAND, Said Amir (2016). *Sociology of Shi'ite the İslam Collected Essays*, Bostan Leiden: Brill
- ASLANİ, Mukhtar (1386). "Tesir-i İddia-yı Mehdeviyet der İcâd-ı Devlet-i Müşa'şaiyan". *Meyrik-i Mevud*. 85-97
- BABAYAN, Karty (2002). *Mystics, Monarch, and Messiahs, Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge: Harvard University Press
- BABAYAN, Karthry (1995). "The Safavid Synthesis: From Qizilbash İslam to İmamite Shi'ism". *Iranian Studies*, 1995/27/ 1-7,136.
- BASHİR, Shahzad. (2001). "The Imam's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi'ism," *in The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja Taqlid*, ed. Linda Walbridge Oxford: Oxford University Press.
- BUDAK, Muşî-yi Kazvini (1386). *Cevahirül-Abbar: Bahş-i Tarib-i İnan aê Karakoyunlu ta Sal-ı 984*, tah. Muhsin Behrâm Nejëd, Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub.
- Conabedî, Mirzabek (1378). *Ravzatü's Safevîyye*, Nşr.Gulâm Rıza Tabâtabîyî Meccd, Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-ı Tahran
- DAFTARY, Farhad (2014). *Şii İslam Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları
- ERAVCI, Mustafa (2018). "Osmanlılar ve Hüzistan'daki Şii Arap Kabilesi Müşa'şalar", *XVIII. Türk Tarıh Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler (III. Cilt) Osmanlı Tarihi ve Medeniyeti*, 2018/ 3,581-589.
- Esterabadî, Seyyid Hasan (1366). *Tarib-i Sultanî (Ez Şeyb Safi Ta Şah Safi)*, nşr. İhsan İşrakî, Tahran: İntişarat-ı İlmi.
- FERHANİ, Mehdi Monferid (1377). *Mohacerat-i Ulamay-i Şîa ez Cebel-i Amil be İnan*, Tahran
- FIĞLALI, Ethem Ruhi (1384). *İmamîyye Şîası (Câferîyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri* İstanbul: Selçuk Yayınları
- GAFFARÎ (1343). *Tarib-i Cibân-Âra*, Neşr. Hasan Neraki, Tahran: Hafız
- GAYYEM, A. (1388). *Pansed-i Sale-i Tarib-i Huzestân ve Negd-i Kitab-ı Tarib-i Pansed-i Sal-i Hüzistan-ı Ahmet Kesrevî*, Tahran
- GOODARZİ, Hüseyin (1387). Karkerdan Hayat-ı Bahş-i Mezhep-i Şîa Der Dovre-i Safevîyye", *Fasılname-i Mutallat-ı Milli*, 34/4 1387:56.
- HAKYEMEZ, Cemil (2014). *Osmanlı-İnan İlişkileri ve Sünnî-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitapyenevi

- HERMANN Denis-Juarez, Vania Galindo (2004). "Aspectos De Ia Penetración Del Shiismo En Irán Durante Los Periodos İlkhâni Y Timurî El Éxito Político De Los Movimientos Sarbedâr, Mar'ashi, Musha'sha'yân" *Estudios de Asia - Africa*, No.3 , (125), 2004/39. 673-709.
- HOURCADE, Bernard (2000). "İran", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 429-437.
- HUNCI, İsfahanî (2004). *Tarih-i Âlem Ârâ-yı Eminî: Şerb-i Hükmrâni-yi Selatin-i Akkoynlu ve Zubur-i Safeyân*. Ed. M. E. Aşık, Tahran: Miras-i Mektub.
- IŞIK, Zekeriya (2015). *Şeybler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet –Tarikat İlişkilerinin Gelişimi ve Değişim Süreçleri*. Konya: Çizgi Yayınevi
- KASIMOV, Orkhan Mır (2011). "Hurûfî Musa: Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'in Geç Dönem Ortaçağa Ait "Sapkın" Yorumuna Bir Örnek", *Marife*. Çev: Nihat Uzun.179-202.
- KAZVİNÎ, Yahya B. Abdüllatif-i (1314). *Lübbü'l-Tevârih*. neşr. Seyyid Celeleddin Tehrani. Tahran: Miras-i Mektub.
- KESREVÎ, A. (1333). *Tarih-i Pansed Sale-i Huzistân*. Tahran: Hodkar-ı İran
- KRETUEL, Richard F. (1997). *Hanivaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Velî (1418-1512)*. Çev. Necdet Öztürk. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay
- KURT, Menderes (2018). "Safevî Dönemi Şii Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkışını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine". *İran Çalışmaları Dergisi*. 2/2, 61-90.
- MACHLİS, Elisheva (2024). "Iran, Religious Agents, and the People: Voices from Khuzestan". *The Journal Of The Middle East And Africa*. 15/3. 291-318.
- MAZZAOUI, Micheal (1972). *The Origins of the Şafavids; Sisim Sufism, and The Gulat*: Wiesbaden: F. Steiner Verlag.
- MİLLER, Sam (2023). *The Safavid Merger: Sufism, Popular Islam, and the Rise of the Safavids, Capstone Project*. <https://core.ac.uk/reader/571403527>
- MİNORKSKY, Vlademir (1979). "Müşa'şalar". *MEB İslam Ansiklopedisi*. C.8. 843-843
- MOMEN, Moojan (1985). *An Introduction to Shi'î İslam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press
- MUHYÎ-İ GÜLŞENÎ (1982). *Menâkıb-i İbrâhim-i Gülşenî*, Haz. Tahsin Yazıoğlu. Ankara: TTK
- MUSALI, Namıg (2018). "Safevî Hanedanı'nın Kökeni:Tarikattan Saltanata Giden Yolda" *Uluslararası Geçmişten Geleceğe Alevilik Sempozyumu*. Ankara: Alevi İnaç Birliği Vakfı. 28-30.
- NEWMAN, AJ. (2020). *Sufism and the Safavids in Iran A further challenge to 'decline'* Citation for published version: *Sufism and the Safavids in Iran: A further challenge to 'decline'*. in L Ridgeon (ed.), Routledge Handbook on Sufism. 1 edn, Routledge, London, pp. 370-386.
- OCAK, Ahmet (1999-2000). "Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehdiçi (Mesiyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arka Planı Üzerine Bazı Düşünceler". *Toplum ve Bilim*. 83. 48-58.
- ÖZGÜDENLİ, Osman (2006). "Müşa'şalar", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.32. 155-156.
- RENCBER, Muhammed Ali (1387). *Müşa'şayan*, Tahran: İran Kitap.
- RUMLU, Hasan-ı (2006). *Absenü'l Tevarih*, Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK.
- SAVORY, Roger Mervyn (1958). *The Development of The Early Safavid State Under İsmâ'il an Tabmasp, As Studied in the 16 th Century Persian Source*. London, Birl Londin Universty Doktora Tezi.
- SAVORY, Roger (1971). "The Emergence of the Modern Persian State under the Safavids" *Journal of Iranian Studies*. 1971/2. 11.
- SAVORY, Roger (1980). *İran Under The Safavids*, Newyork: Cambrigde University

SOHRABIABAD Hamidreza, AKIN Bülent (10199). “Tarihi Bulgular ve Hakiki'nin Bilinmeyen Şiirlerinden Hareketle Karakoyunluların Mezhebi Eğilimleri Üzerine Yeni Tespit ve Görüşler”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 2019 / 19. 179-224.

ŞÜSTERÎ, N. (1375). *Mecalis'ül Mü'minin*, Tahran.

TİHRANÎ, Ebû Bekr-i (2001). *Kitâb-ı Diyârbekriyye*, Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlar.

YİNANÇ, Mükremin Halil (1991). “Cüneyd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.3. 242-245

YİNANÇ, Mükremin Halil (1945). “Cihâñşah”. *MEB İslam Ansiklopedisi*. C.3. 173-189

EHL-İ HAK ALEVİLERİN TARİHİ KAYNAKLARINDA ŞAH İSMAİL HATAYİ

Shah Ismail Khatai in the Historical Sources of the Ahl-i Haqq Alevi

Schah Ismail Khatai in den historischen Quellen der Ahl-e-Haqq-Aleviten

İlgar BAHARLU *

ÖZ

Kuruluşundan itibaren Erdebil Dergâhı Anadolu insanını kendine cezbederek bu insanlar için kutsal mekân haline gelmiştir. Söz konusu dergâhın etrafına toplananlar Safevi mürşitlerine gönül vererek ilerleyen süreçte bir Kızılbaş Alevi devletinin ortaya çıkışına imkân sağlayarak Kızılbaşlar Alevi olarak tarihe damgalarını vurmuşlardır. Kızılbaşıye Devleti¹ ise bu hanedanın soyundan gelen Şah İsmail Hatayi tarafından resmîyet kazanmıştır. Fakat Şah İsmail Hatayi; Anadolu, Balkanlar ve Irak gibi coğrafyalarda yaşayan Alevi zümreler arasında bir devletin kurucusu olmanın yanı sıra bir mürşid-i kâmil ve bir ulu ozan olarak da kabul görmüştür. Hatta söz konusu Aleviler nezdinde Hatayi, siyasi kişiliğinden daha çok karizmatik inanç önderi olarak kabul görmüştür. Öyle ki söz konusu Alevi zümrelerin arasındaki söylence, “*Hatayi’siz cem yapılmaz*” diyerek ibadetlerinde ismi anılmadan olmayacak şahsiyetin Hatayi olduğunu göstermektedir.

Mezkûr coğrafyaların yanı sıra yoğun bir Alevi nüfusa sahip olan coğrafyalardan biri İran’dır. Geniş bir coğrafyaya sahip olan günümüzdeki

* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, ilgARBaharlu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5200-1705.

1 Tarih-i Alemâra-yı Abbâsî ve Mesâib’ün-nevasıb gibi kimi Safevi dönemi kroniklerinde söz konusu devlet ve ülkenin ismi Kızılbaşıye şeklinde kaydedilmiştir.

İran, bir hipernim olan Ehl-i Hak ismi altında Türkiye'den sonra en çok Alevi nüfusuna sahip coğrafyadır. Ehl-i Hak Alevileri yüz yıllardan beri bu coğrafyanın dört bir yanına yayılmış ve kendi inanç sistemlerini yaşamayı ve yaşatmayı başaran kapalı toplumlardan biri olmuş tur. Söz konusu Ehl-i Hak hanedanları² Türk, Kürt, Lor ve Lek gibi farklı etnisite mensuplarından oluşmuştur. Bunlar güçlü bir sözlü kültürün yanı sıra yazılı tarihî kaynakları muhafaza ederek mensubu oldukları inancın yol ve erkanını uygun bir şekilde günümüze kadar devam ettirmişlerdir. Bu Alevi zümrelerin kaynakları incelemeye alınınca *veliler* ve *kutsallar* çevresinde oluşan bir inanç sistemine şahit olmak mümkündür. Bu noktada Anadolu Aleviliğinde önemli bir yere sahip olan Şah İsmail Hatayi'nin Ehl-i Hak zümreleri içerisindeki yeri ise merak konusudur. Aslında Türkiye'nin kadim komşusu olan İran'ın orta ve yeni çağ tarihi söz konusu olunca anılan bu iki ülkenin sosyo-kültürel siyasi ve ekonomik açıdan büyük benzerliklere sahip olduklarını düşünmek mümkündür. Bu doğrultuda bir tasavvufi ve batınî inanç mensubu olan Ehl-i Hak Alevilerin de Anadolu ve Balkanlardaki Alevilerden tarihi açıdan farklı olmadıkları var sayımı yerine olur. Özellikle söz konusu Safevi tarihi bağlamında Kızılbaş devletinin tarih sahnesine adım atması ile Ehl-i Hakların da bu tarih içerisinde tıpkı Anadolu ve Balkanlardaki Aleviler gibi yer almaları gayet normaldir. Fakat Hatayi'nin anılan İran, Ehl-i Hak Alevileri içerisindeki yeri ve bu zümrelerin Şah Hatayi'e bakışı tarihî ve inançsal kaynaklar eşliğinde ele alınmamıştır.

Bu doğrultuda söz konusu Ehl-i Hak Alevileri arasında kabul gören kaynaklara bakılınca Şah İsmail Hatayi'nin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Hatayi -bu çalışmada ulaşılabildiğimiz kaynaklarda- Ehl-i Hak hanedanlarının nezdinde bu inanç sisteminin kutsal şahsiyetlerinin mazharı olarak görülmektedir. Dahası Ehl-i Hak gûyende ve Hak âşıklarının kelimelerinde (deyiş/nefes) genel olarak bu inanç sisteminin kutsal kişileri ile birlikte anılmakta olup bir veli olarak kabul görmektedir. Ehl-i Hak kaynaklarında Şah İsmail Hatayi, belli bir dönemde Hakk'ın yolunu yaymak için ortaya çıkmış bir zattır.

Anahtar Kelimeler: Şah İsmail Hatayi, Ehl-i Hak, Safevi Devleti, Kızılbaş, Alevi.

2 Ehl-i Hak Alevilerde, Sultan İshak tarafından kutsal aile veya ocak diyebileceğimiz yedi hanedan tesis edilmiştir. Sonraki yüzyıllar ise bu yedi hanedana dört hanedan daha eklenmiştir. Bu çalışmada ocak kavramı yerine mütalaa konusu olan Ehl-i Haklar arasında kabul görülen hanedan terimi kullanılacaktır.

ABSTRACT

Since its establishment, the Ardabil Sufi lodge has attracted the people of Anatolia, becoming a sacred space for them. Those who gathered around this lodge, by dedicating themselves to the Safavid guides, eventually facilitated the emergence of a Kızılbaş Alevi state, leaving their mark on history as Kızılbaş Alevis. The Kızılbaş State¹ was officially founded by Shah İsmail Hatayî, who was a descendant of this dynasty. However, Shah İsmail Hatayî is not only regarded as the founder of a state among Alevi communities living in regions such as Anatolia, the Balkans, and Iraq, but also as a perfect guide (*mürşid-i kâmil*) and a great poet. In fact, in the eyes of these Alevi communities, Hatayî is considered more as a charismatic spiritual leader than a political figure. In the tales among these Alevi groups, the saying “No *cem*s is held without Hatayî” reflects the importance of Hatayî, showing that his name must be invoked for the ritual to be complete.

In addition to these regions, Iran, which has a significant Alevi population, is one of the lands with a high concentration of Alevi followers. Contemporary Iran, a vast country, is home to the largest Alevi population after Turkey, under the broader term “Ehl-i Hak.” For centuries, the Ehl-i Hak Alevis have spread across this region and managed to preserve and live their belief system within closed communities. The Ehl-i Hak dynasties² consist of various ethnic groups such as Turks, Kurds, Lor, and Lek. These communities have maintained their beliefs by preserving a strong oral culture as well as written historical sources. When examining the sources of these Alevi groups, one can observe the belief system formed around saints and sacred figures. In this context, the place of Shah İsmail Hatayî in the Ehl-i Hak groups, which hold a significant place in Anatolian Alevism, is a matter of interest. In fact, when considering the history of the Middle and Early Modern periods of Iran, one may conclude that these two countries share great socio-cultural, political, and economic similarities. Therefore, it is reasonable to assume that the Ehl-i Hak Alevis, as adherents of a Sufi and esoteric belief, are not historically different from the Alevis of Anatolia and the Balkans. Particularly, with the

-
- 1 In some Safavid period chronicles, such as **Tarih-i Alemâra-yı Abbâsî** and **Mesaib'ün-nevasib**, the name of the state and country is recorded as Kızılbaşîye.
 - 2 In the Ehl-i Hak Alevis, seven dynasties, which can be referred to as sacred families or households, were established by Sultan İshak. In the following centuries, four more dynasties were added to these seven. In this study, the term “dynasty” accepted among the Ehl-i Hak, rather than the concept of “ocak,” will be used.

rise of the Kızılbaş state in the context of Safavid history, it is natural for the Ehl-i Hak to also have their place in history, just as the Alevi communities in Anatolia and the Balkans did. However, the position of Hatayi among the Ehl-i Hak Alevi in Iran, and their view of Shah Hatayi, has not been thoroughly discussed in historical and belief-based sources.

In this regard, it can be seen from the sources accepted among the Ehl-i Hak Alevi that Shah İsmail Hatayi holds an important place. According to the sources available in this study, Hatayi is regarded as a sacred figure of this belief system among the Ehl-i Hak dynasties. Moreover, in the verses of the Ehl-i Hak and the words of the lovers of Hak (the divine) (poems/songs), this belief system's sacred figures are generally mentioned, and Hatayi is recognized as a saint. In Ehl-i Hak sources, Shah İsmail Hatayi is depicted as a figure who emerged at a certain period to spread the path of God.

Keywords: Shah İsmail Hatayi, Ehl-i Hak, Safavid State, Kızılbaş, Alevi.

ZUSAMMENFASSUNG

Seit seiner Gründung hat das Kloster von Ardabil die Menschen Anatoliens angezogen und wurde für sie zu einem heiligen Ort. Diejenigen, die sich um dieses Kloster versammelten, wurden zu Anhängern der Safawiden-Meister und sorgten im weiteren Verlauf für die Entstehung eines Kizilbasch-Staates, womit sie als alevitische Gruppierung in die Geschichte eingingen. Die offizielle Gründung des Kizilbasch-Staates erfolgte unter Schah Ismail Khatai, einen Nachfahren der Dynastie. Doch Schah Ismail Khatai war für die Aleviten in Anatolien, auf dem Balkan und im Irak nicht nur der Gründer eines Staates, sondern auch ein vollkommener Meister (*mürşid-i kâmil*) und ein bedeutender Dichter, wobei die religiöse Bedeutung Khatais stets überwog. Dies zeigt auch die Wendung „Keine Cem ohne Khatai“, durch der diese Gemeinden die Unverzichtbarkeit Khatais zum Ausdruck bringen.

Neben den genannten Regionen gibt es auch im Iran eine bedeutende alevitische Bevölkerung. Der heutige Iran ist ein großflächiger Staat, in dem nach der Türkei die zahlenmäßig größte alevitische Bevölkerung beheimatet ist, für die der Oberbegriff *Ahl-e Haqq* verwendet wird. Die *Ahl-e Haqq* haben sich seit Jahrhunderten in allen Teilen dieser Region verbreitet und es als geschlossene Gemeinschaft geschafft, ihr Glaubenssystem zu bewahren und weiterzugeben. Die *Ahl-e Haqq*-Dynastien, die sich aus Angehörigen verschiedener ethnischer Gruppen wie Türken, Kurden, Luren und Lak zusammensetzen, haben ihr Glaubenssystem mittels einer starken mündlichen Tradition und niedergeschriebener historischer Quellen entsprechend seines Weges und seiner Konventionen bis in die Gegenwart bewahren können. In diesen historischen Quellen stößt man auf ein Glaubenssystem, das sich um Heilige und Sakrale entwickelt hat. Die Bedeutung von Schah Ismail Khatai, der im anatolischen Alevitentum eine bedeutende Rolle spielt, für die *Ahl-e Haqq* ist dabei von besonderem Interesse. Aus einer historischen Perspektive betrachtet, sollte sich die Geschichte der *Ahl-e Haqq* nicht wesentlich von der der Aleviten in Anatolien und auf dem Balkan unterscheiden. Dass die *Ahl-e Haqq* infolge der Entstehung des Kizilbasch-Staates wie die Aleviten Anatoliens und des Balkans Teil der safawidischen Geschichte, ist selbstverständlich. Der Stellenwert Khatais für die iranischen *Ahl-e-Haqq*-Aleviten und ihr Blick auf Schah Khatai sind jedoch bisher nicht unter Bezugnahme auf die verfügbaren historischen und religiösen Quellen behandelt worden.

Aus den von den *Ahl-e Haqq* anerkannten Quellen geht hervor, dass Schah Ismail Khatai eine herausragende Stellung einnimmt. In den in dieser Studie konsultierten

Quellen wird Khatai von den Ahl-e-Haqq-Dynastien als Verkörperung der heiligen Persönlichkeiten dieses Glaubenssystems angesehen. Zudem wird er in den Dichtungen und Liedern (*deyiş/nefes*) der Aschik und Guvende der Ahl-e-Haqq häufig zusammen mit den heiligen Persönlichkeiten dieses Glaubenssystems erwähnt und als Heiliger angesehen. In den Quellen, die in verschiedenen Sprachen verfasst wurden, wird Schah Ismail Khatai als eine Persönlichkeit beschrieben, die in einer bestimmten Epoche auftrat, um den Weg der Wahrheit (Gottes) zu verbreiten.

Schlüsselwörter: Aleviten, Schah Ismail, Safawidenstaat, Ahl-e Haqq, Kızılbaş, Aleviten.

Giriş

Tasavvuf tarihinde sufiler kendilerini *Ehl-i Hak* (Hak ehli) ve *Ehl-i Hakikat* (hakikat ehli) olarak ehl-i zahirden (zahir ehli) ayırmışlar. Sufiler dünyasında şeriat, tarikat ve marifet kaplarından geçen ve hakikate ulaşanlar ise *Hak ve hakikat ehli* olarak anılmıştır.

İran Ehl-i Hakları veya başka isimleriyle *Yarsan*, *Yaristan*, *Taiife*, *Ayin-i Hakikat* ve *Ayin-i Yarı* genel olarak *Ehl-i Hak* ismi ile bilinmektedir. Günümüz İran'ında bu isim bir hipernim (hypernym) olarak senkronik ve eklektik yapıya sahip olan bir inanç sisteminin mensuplarını tanımlar. Nitekim Ehl-i Hak terimi, ülkenin dört bir yanında tarih boyunca değişik isimlerle anılan zümreler tarafından kabul görmüş ve muhtelif taifeler ve farklı etnisite mensuplarını tanımlamaktadır.

Araştırmacılar, bu inanç sisteminin ortaya çıkışını hicri birinci ve ikinci yüzyıllar olarak kabul etmişlerdir (Rostemi, 2014: 13; Safızade, 1997: 23). Ehl-i Haklara göre bu inanç sistemi, Behlül Mâhî, Baba Serheng, Şah Huşin ve Baba Navüs gibi İnanç önderleri vasıtasıyla şekillenmiş ve 13. veya 14. yüzyılda Seyit İshak Berzenceyî yani Sultan İshak veya Sultan Sahak tarafından sistemli bir hal alarak disipline edilmiş ve muntazam bir inanç sistemi olarak tarihî seyrine devam etmiştir.

Sultan İshak, Ehl-i Hak inanç sisteminin devamı ve bu inanca mensup olanların birlikteliğini sağlamak adına önemli bir düzenlemede bulunmuştur. Bu da Ehl-i Hak hanedanların oluşumudur. Öyle ki Sultan İshak kendi taliplerinin önderliği için Ehl-i Hak zümreleri, yedi pir ve mesnetnişine/postnişine emanet etmiştir ki zaman içerisinde -daha önceden kendisinin müjdelemesi ile (Omid, 2022: 41)³- dört hanedan daha bu hanedanlara eklenmiştir.

Talipler arasında *seyit* ismi ile bilinen her hanedan önderinin konumuna bakılınca Ehl-i Hakların Anadolu Aleviliğinin de merkezinde yer alan veli kültü etrafında şekillenmiş bir inanç sistemine bağlı oldukları anlaşılmaktadır.

3 *Sultan Sabak oldu geldi yarlık şartını bağladı
Nişan verdi Kırmızı'yı gelir sürür devranını
Kırmızı'dan Muhammed Beg bindi velayet atına
Yarlık şartın tazeledi pak eyledi meydanını
Kul-oğlu*

Veli kavramı, velayet inancı üzerinde şekillenerek velayet hakkına sahip ulu şahsiyetleri ifade etmek için kullanılır. Kavram, tarihsel olarak ataların ve ulu şahsiyetlerin ruhlarını memnun etme inancı olan atalar kültürünün İslam inanç dairesi içerisinde geçirdiği değişimle oluşan veli kültürüne bağlıdır (Akın, 2022: 111). Bu doğrultuda Ocak, dinî karizmatik şahsiyetlerin benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle birtakım üstün vasıflar kazanarak harikulade şeyler izhar edebilen büyük insanlar (1984: 5-6) olduğunu vurgular. Söz konusu dinî karizmatik şahsiyetler, mitik dönemden günümüze kadar geçirdikleri değişim ve dönüşümlerle bir kültürel süreklilik arz ederek bir çekim gücü oluşturmuşlar, kült oluşturmuş ulu şahsiyetlerinin etrafında; inanış, anlatı, ritüel, deneyim ve motivasyon boyutları şekillenmiştir (Akın, 2021: 120).

Alevi inanç sisteminde zikredilen kut sahibi dinî karizmatik şahsiyetler, dede ocakları çerçevesinde ocak merkezli bir yapılanmayı oluşturarak dedelik kurumunu işlevlendirirler.⁴ İnanç sistemi içerisinde geleneksel yapının çözülmesine karşı bir otorite rolündeki bu şahsiyetler, inancı yaşatma ve aktarma, ritüelleri yönetme, kut taşımalarından dolayı her türlü maddi-manevi sorunu giderme, yaşantılarıyla Alevi toplumunu aydınlatma, topluma örnek olma, adaleti sağlama gibi işlevleri sağlarlar (Yaman, 2004: 68-79). Dolayısıyla söz konusu Ehl-i Hak inanç sisteminin tıpkı Anadolu Aleviliğinde de olduğu gibi kutsal şahsiyetlerin etrafında şekillendiği kolaylıkla söylenebilir.

Konu Şah İsmail Hatayi özelinde ele alınca anılan zat, Anadolu Aleviliğinde medet umulan bir veli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere Şah İsmail Hatayî Anadolu Aleviliği üzerinde Hacı Bektaş Veli'den sonra en etkili şahsiyettir (Özmen, 1998: 133). Ulu ozanlar arasında yer alan Şah Hatâyî Aleviler arasında kurduğu Kızıbaş devleti ile başarılı bir hükümdar, inançsal kişiliği ile bir mürşid-i kâmil ve sanatsal yönü ile bir ulu ozandır.

İran Ehl-i Hakları arasında Şah İsmail Hatayi'nin konumu nedir? Bu soruya sağlıklı bir şekilde yanıt verebilmek için, söz konusu inanç mensupları tarafından okunup önemsenen kaynaklara başvurmak, tarihsel yöntem açısından en isabetli yaklaşım olacaktır. Bu doğrultuda, eldeki çalışmada ulaşılabilen farklı dönemlerde yazılmış ve farklı hanedanlar nezdinde önemli kabul edilen metinler ele alınarak,

4 Ocak merkezli yapılanma ve dedelik kurumu hakkında detaylı bilgi için bk. Eröz, 1990: 257-283; Yaman, 2004; Er, 2014: 64-78; Ersal, 2016: 54-64; Akın, 2017; Akın, 2020:85-87.

Şah Hatayı'nın bu metinlerdeki yeri incelenecektir. Elbette, böyle bir çalışmada tüm kaynakları incelemek mümkün değildir. Ancak, bu çalışmanın amacı, mevcut kaynaklar ışığında bu önemli konunun bir yönüne ışık tutmaktır. Elbette ki gelecekte başka araştırmacılar tarafından gerçekleştirilecek mütalaalar ve zaman ile ortaya çıkarılan başka kaynaklar durumun daha da netleşmesine imkan sağlayacaktır.

Ehl-i Hak Metinlerinde Şah İsmail Hatayı

Sosyal ve beşerî bilim disipliniinde tarihî kaynak olarak yazma eserler ve arşiv belgeleri en güvenilir kaynaklar mahiyetinde olup bu metinler yapılan çalışmaların sağlam temellere dayandırılması açısından göz ardı edilmeyecek kadar önemlidir. Arşiv belgeleri bir devletin, bir toplumun, bir cemaatin ve sonuç olarak belli bir zaman dilimi içerisinde belli bir coğrafyada yaşayan insanların hafızası mahiyetindedir. Bir din, mezhep veya inanç sistemi söz konusu olunca arşiv belgeleri birincil kaynaklar olarak söz konusu din, mezhep veya bir inanç mensubu toplumun bütün boyutlarıyla hafızasını teşkil eder. Bu bağlamda Ehl-i Hak ve bu inanç sistemine bağlı olanlar için de aynı durum geçerlidir. Bu bağlamda çalışmanın konusu olan Şah İsmail Hatayı'nın Ehl-i Haklar arasında yeri ve önemini ortaya koymak adına baş vurulması gereken kaynak yine bu inanç sisteminin yazılı birincil kaynaklarıdır. Ne var ki bu alanda çalışma yapanların yazıları dikkate alınınca bâtinî gruplar içinde yer alan ve öğretilerinin esası sırrı ifşa etmemek üzerine⁵ kurulmuş olması hasebiyle bu kaynaklara ulaşmak gayet zordur (Rahîmî, 2017: 120). Zira bu inanca mensup olanlara göre yolun sırrı bu kutsal metinlerde saklıdır. Bu durum öyle önemli ki bir hanedana mensup olan bir kişiye diğer hanedanın yazılı kaynakları dahi gösterilmez. Ancak zikredildiği gibi sağlıklı bir sonuç elde etmek, -özellikle inançsal bir konu gibi hassas meselelerde- yanlış ve kimi zaman yanlış çıkarımlardan kaçınmak adına bütün zorluklara rağmen ulaşılabilecek kadarıyla, birincil kaynaklara dayanmak zaruridir.

Bu doğrultuda Ehl-i Hak inanç sisteminde teolojik bir konunun ilk ele alınması gereken kaynak Serencam'dır. Ateşbeygî Handanına ait nesir yazılı ve ayrıca diğer Ehl-i Hak hanedanlarında nazım şeklinde kaleme alınmış olan Serencam, Ehl-i Haklar nezdinde kutsal sayılmakta, yol ve erkan konusunda bir kılavuz ve iç tüzüğü mahiyetindedir. Bu sebeple Şah İsmail Hatayı'nın zikredilen inanç sistemi içindeki yerinin tespiti ve analizi için başvurulması gereken ilk kaynak da söz konusu eserdir.

5 Sır megü

Şah İsmail Hatayi'nin ismine eserin önemli bir parçası olan Divan-ı Gûre'de rastlamak mümkündür. Divan-ı Gûre'deki Şah Hûşîn dönemi özellikle Hayderî seyitleri (Hamuşî Hanedanı) nezdinde ciddi önem taşımaktadır. Büyük divan anlamına gelmekte olan ve Goranice yazılmış olan Divan-ı Gûre özellikle Haydarî Hanedanına göre Serencam'ın en eski bölümüdür. Şah İsmail Hatayi'nin ismi ise bu divanın on beşinci dörtlüğünün üçüncü dizesinde "*Hatayi Hûşîn, Hûşîn Hatayi*"⁶ (Şekil 1-2) şeklinde yer almaktadır. Bu dizeden anlaşıldığı üzere Şah Hatayi, Şah Hûşîn'in mazharıdır. İkişi aynı ruh ancak farklı dönemlerde farklı kalıplarda zuhur etmişlerdir⁷. Ancak zikredilen dizeyi önemli kılan husus bu ibare ve sonuç olarak bu dizedeki fikrin sadece Divan-ı Gûre'de değil sonraki dönemlerde de yazılan diğer Ehl-i Hak eserlerinde tekrar edilmesidir. Başka bir deyişle -şimdiye kadar- Divan-ı Gûre en eski metinlerden biri olması fikri kabul edilirse Şah İsmail ile Şah Hûşîn'in aynı donlar olduğu fikrinin sonradan yazılan birçok eserde tekrarlanması, Şah İsmail'e olan bakışı ve kabulü göstermesi açısından önemlidir.

Bu doğrultuda yine dörtlükler halinde yazılmış olan Sâmü'd-Din Tebrizî'nin Defter-i Şah Hûşîn yazmasının kaleme alındığı görülmektedir (Şekil 3). Aynı mısraı ihtiva eden başka bir eser ise İran Meclis Kütüphanesinin yazma eserler bölümünde bulunan ve Name-yi Serencam'ın Meclis yazma nüshası olarak bilinen eserdir. Nazım ve nesir halinde yazılmış olan bu eserde Hûşîn'in Buyruğu başlığı altındaki sayfada aynı ibare Divan-ı Gûre'de geçtiği gibi *Reyhane buyurdu* ibaresinden sonra ilgili dörtlükle yer almaktadır (Şekil 4).

Bir diğer eser ise Ateşbeygî Serencam'ının Kelârdeşt Nüshası olarak bilinen eserdir. Nazım ve nesir halinde kaleme alınmış olan bu eserde de "*Hatayi Hûşîn, Hûşîn Hatayi*" mısraı aynı şekilde yer almaktadır. Fakat eserde dikkat çeken özellik, metinde geçen mısra, diğer nüshalarda olduğu gibi Reyhane'nin söylediği mısralar ile birlikte yazılmamıştır. Başka bir ifade ile anılan mısra, farklı bir beytin ikinci mısraı olarak kaydedilmiştir. Her iki mısra, kafiye ve vezin açısından uyum içinde olup birinci

6 خطائی خوشین خوشین خطائی

7 Dörtlükte dikkat çeken başka bir husus ise Şah Hatayi'nin yüce bir varlık olduğunu söyledikten sonra "*kılca düzen verir öküzden balğa*" dizesidir. Farklı rivayetlere göre dünyanın öküz ve balık üzerinde olduğu haberi Hz. Muhammed (Seyitoğulları, 2024: 184), Hz. Ali (Şeyh Sadduk, 2002: 30) ve İmam Sadık (El-Küleynî, ---: 89) tarafından nakledilmiştir. Bu dizede Şah İsmail'in kılıcının öküzden balğa düzen vermesi bütün dünyayı düzenli bir hale getirilmesi şeklinde de okunulabilir.

mısraının anlamı ise “*Kabâle-yi Şahî defterini ortaya koyacak*”⁸ şeklinde yazılmıştır. Bu eserde karşılaşılan durum “*Hatayi Hûşin, Hûşin Hatay*” mısraının farklı dönemlerde farklı kişiler tarafından kesin kabul şeklinde olup zihinlerde yer edindiğinin göstergesi olabileceğini düşündürmektedir (Şekil 5).

Görüldüğü üzere Ehl-i Haklara ait birçok eserde Şah Hatayi ve Şah Hûşin isimleri yan yana zikredilerek Şah Hatayi, Şah Hûşin’in donu olarak gösterilmiştir. Burada bu inanışın önemini daha iyi bir şekilde kavramak adına Ehl-i Hak İnanç sisteminde Şah Hûşin’in hakkında bazı bilgilerin aktarılmasında fayda vardır. Yukarıda da zikredildiği üzere Ehl-i Haklara göre bu inanç sisteminde Behlül Mâhî, Baba Serheng, Şah Hûşin ve Baba Navûs’a yolun kurucuları olarak saygı gösterilmektedir (Safızade, 1997: 23). Anlaşıldığı üzere Ehl-i Haklara göre her asırda bir veli, bu yolu sürdürmüş ve diğerine emaneti teslim etmiştir. Bu bağlamda Ehl-i Hak tarihini iki genel döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönem, söz konusu inancın kuruluşundan Sultan İshak dönemine kadarki zaman dilimi ve Sultan İshak’tan günümüze dek olan süreçtir. Kimi hanedanların Serencamında Ehl-i Hak inanç sistemi hicri ikinci yüzyılda Behlül Mâhî⁹ tarafından kurulmuştur (Safızade, 1997: 23). Yukarıda tasnif edilen ve tarihî kaynaklarda ismi geçen ilk dönem kutsal şahsiyetlerinden Şah Hûşin’i zikretmek mümkündür. Öyle ki Omid, Zerrinküb’dan alıntıda bulunarak Şah Hûşin isminin Büveyhîler ve Ben-i Hüsneviye dönemi olaylarında geçtiğini kaydetmiştir (2023: 38).

Sonuç olarak zikredildiği gibi Şah Hûşin, Ehl-i Hak inanç sisteminde yol ve erkan kurucularından ve önemli tarihî karizmatik kutsal şahsiyetlerdendir. Serencam’ın el yazmalarının birinde Baba Serheng, onun; *yolum yazılı sırlarının yerinden haberdar*

8 Yazmada söz konusu mısra *بشكافد دفتر قبالة شاهي* şeklinde yazılmıştır. Bu mısra Ehl-i Hak anlam ve teoloji dünyası açısından önemlidir. Sözlükte Kabâle/Ķabâle kelimesi ahit, senet, belge gibi anlamlar ihtiva etmektedir. Bu mısradaki geçen Kabâle-yi Şahî, Tezkere-yi ‘Ala’da geçen bir hadiseyi anımsatmaktadır. Eserde geçtiği üzere Hz. Ali vefatından önce güneş ışınları şeklinde yer yüzüne indirdiği ve kendi eliyle Hak sırlarını içine yazan bir senet söz konusudur. Bu senet Hz. Ali’nin eliyle Küfe Mescidi’nin sütünü arasına yerleştirilmiştir. Hikâyenin devamında güneşi üç defa yer yüzüne indirecek bir kişinin zuhur edeceği müjdesi verilmiş olup Hz. Ali, “biz oyuz ve o, bizdir ve o ne emrederse itaat edin” şeklinde bir emirde bulunmuştur. Bu hikâyenin detayları için bk. (Ivanov, 1950: 26-27). Bu mısraın içerdiği anlam ile devamındaki “*Hatayi Hûşin, Hûşin Hatay*” ise bu senedin zikredilen kişiler nezdinde olduğuna işaret olabilir. Bu durum, özellikle Ateşbeygi Hanedanı için zikredilen Şah Hatayi ve Şah Hûşin’in kutsiyet mertebesi daha bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

9 Safızade, Kadı Nurullah Şüsteri’nin Mecalis’ül-Müminin ismi eserine işaret ederek Behlül Mâhî’nin taliplerinden olduğunu ileri sürmüştür (Safızade, 1997: 23).

olan ve gelecekte insanların arasında *zuhur edecek biri* şeklinde tanımlayarak zuhurunu müjdelemiştir (Safizade, 1997: 119). Tezkire-yi ‘Ala isimli Ateşbeygi Ehl-i Hakların kutsal metninde, *Şah Hûşîn, Mama Celale* isimli bakire ve nur ile hamile kalan bir kadından mütevellit olmuştur. Yine aynı eserde Şah Hûşîn’in gelecekte zuhuru, Hz. Ali tarafından vaat edilen üçüncü don olarak belirtilmiştir (Ivanov, 1950: 133). Bütün bu zikredilenlerden yola çıkarak Şah Hûşîn’in, Ehl-i Hak inancının temel kutsal şahsiyetleri arasında yer aldığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Divan-ı Gûre başta olmak üzere yukarıda ismi geçen eserlerde Şah Hatayi ve Şah Hûşîn’in aynı kişiler olduğu ve Şah Hatayi’nin Şah Hûşîn’in mazharı olması kabulü, Şah Hatayi’nin Ehl-i Haklar arasındaki makamını ve kutsiyetini göstermek açısından bir hayli önemlidir. Dahası Tezkire-yi ‘Ala’da Şah Hûşîn’in zuhuruna dair haberin Hz. Ali tarafından müjdelendiği ise dolaylı yoldan Şah Hatayi’nin de önemini artırmaktadır. Zira bu kaynaklar “*Hatayi Hûşîn, Hûşîn Hatayi*” anlatımı dolayısıyla Şah Hatayi’yi Şah Hûşîn aracılığıyla Hz. Ali’ye bağlamaktadır.

Anlaşıldığı üzere Ehl-i Hak teolojisinin önemli parçalarından biri *tecelli* ve *zuhur* inancı etrafında şekillenmiştir. Bu sebepten Şah İsmail Hatayi’nin Ehli Hak Alevilerinin inanç sistemi içerisindeki konumunu anlamak için kaynaklarda Şah Hatayi’yi anılan *tecelli* ve *zuhur* kavramları çerçevesinde ele almak olacaktır. Bu amaç doğrultusunda incelenecek diğer kaynak ise *Hakkül-bakayık Ya Şahname-yi Hakikat* isimli eserdir. Eser, Ehl-i Hak hanedanlarından Şah Hayâsî hanedanına mensup olan Hac Nimetullah Ceyhûn-âbâdî tarafından kaleme alınmıştır. 11.118 beyitten meydana gelen eser, nazım halinde yazılmış en kapsamlı Ehl-i Hak tarihi olarak bilinmektedir. Ehl-i Hak büyüklerinin hayat hikayesi, hakikat yolunun erkan ve akidelerini kapsayan bu eser, Ehl-i Hak hanedanlarından büyük çoğunluğunun tasdik ettiği şekilde kaleme alınmıştır. Bilindiği üzere her hanedanın kaynakları sadece kendi hanedan üyelerine münhasırdır. Nitekim kitabın kaleme alındığı dönemlerde yazar tarafından Ehl-i Hak kaynaklarının bütününe ulaşamama olasılığını göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Ancak söz konusu kitabın özellikle Şah Hayâsî hanedanı tarafından kabul gördüğünü kesin bir şekilde söylemek mümkündür (Ceyhûn-âbâdî, 1982: 12-13; Rahimî ve İsmail-âzer, 2017: 125).

Hac Nimetullah Ceyhûn-âbâdî kitabının bir bölümünü Şah İsmail’in atası ve Erdebil Dergahı’nın kurucusu Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîl’ye ayırarak *Şah Safi Erdebîlî* hikayesi başlığı altında Şeyh Safi’nin tarikattaki ilk yolculuklarını ele almıştır. Bu bölümde Şeyh Safi’ye evlatlarının devlet kuracakları müjdesinin verildiğinin yanı

sıra varisleri ardı ardına anılmıştır. Ancak burada bizi ilgilendiren husus, yazarın Şah İsmail'in devlet kuruculuğu ele alındıktan sonra Şah İsmail ve ayrıca Safevi Devleti'nin beşinci hükümdarı Şah I. Abbas'ın Baba Yâdigâr'ın donu olduklarını kaleme almasıdır (Hac Nimetullah Ceyhûn-âbâdî, 1982: 474-479). Bu minval üzere anılan metinde Şah İsmail Hatayi ve Şah I. Abbas Baba Yâdigâr'ın donudur. Baba Yâdigâr ise Sultan İshak'ın taliplerinden ve Sultan İshak tarafından kurulan yedi hanedandan biri olan Baba Yâdigârî Hanedanı'nın başında gelen kutsal kişidir. Serencâm'a göre Baba Yâdigâr gençlik çağında Baba İshak tarafından Ehl-i Hak inancını yaymak amacıyla Hindistan ve günümüz Pakistan'a gönderilmiştir. Günümüzde Baba Yâdigârî Hanedanı kendilerini anılan kişi ve iki halife ve talibine bağlı görmektelerdir (Safızade, 1997: 25). Buradan da anlaşılacağı üzere Şah İsmail Hatayi yine Ehl-i Hak inanç sisteminin kutsal şahsiyetlerinden birinin donu olarak gösterilmiştir.

Baba Yâdigâr'ın mazharı olması durumu her ne kadar bir önceki sayfalarda gösterilen Şah Hûşîn'in mazharı olması durumu ile farklılık gösterse de neticede farklı rivayetlerde veya en azından farklı Ehl-i Hak hanedanları nezdinde Şah İsmail'in önemli bir yere sahip olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Kaldı ki Şah İsmail Hatayi'yi farklı hanedanların kendi hanedanlarının kutsal şahsiyetlerinin donu olarak kabul etmeleri bu hanedanların Hatayi'ye saygısını göstermektedir. Bu minval üzere Ehl-i Hak hanedanlarının Şah İsmail Hatayi'yi kendi hanedanlarının başlangıç evresindeki inanç önderlerinin mazharı olarak tanımlamalarının örneklerini çoğaltmak mümkündür. Örneğin yine Şah İsmail, Sutan İshak'ın talibi ve Ehl-i Hak yedi hanedanlarından biri olan Âli-kalender'i hanedanının mürşidi Âli-kalender'in zuhuru olarak da bilinmektedir (Omid, 2022: 44).

Tezkire'yi 'Âla ise başka bir şekilde Şah İsmail konusuna değinmiştir. Söz konusu eserde Şeyh Safi'nin mürşidi olan Şeyh Zahid¹⁰ müstakil bir başlık altında ele alınmıştır. Eserde Şeyh Safi, Şeyh Zahid tarafından kemerbest olmak (kemer kuşanmak) için Sultan İshak'ın dergahına gönderilmiştir. Mürşidi tarafından gönderilen Şeyh Safi, Şeyh Zahid'in dergahında hizmet yapmış olmasına rağmen hâlâ Hak yolunun zarafetlerini öğrenmesi gerekmektedir. Nitekim Şeyh Safi, mürşidi tarafından Sultan İshak dergahına gönderilir. Şeyh Safi, Sultan İshak tarafından yürütülen cemde bulunur. Fakat kadınların da Cemde bulunduğunu görünce bu durumdan hoşnutsuzluk duyar. Bu sebeple Sultan İshak ona bir şişe içinde su, ateş ve pamuk vererek tekrar Şeyh

10 Şeyh Safi (1252-1334) 1276-77 yılında Geylan'da tekkesi olan Şeyh Zahid'in talibi olmuştur. Detaylı bilgi için bk. (Baharlu, 2021: 98).

Zahid'e gönderir. Bu durumun sonucunda Şeyh Zahid, Şeyh Safi'ye gördüğü Cemin, "doğruların demidir ve Hakk'ın Cemidir ve Hak'ın demidir" diyerek onu tekrar Sultan İshak'a gönderir. Şeyh Safi ikinci yolculukta Pir Bünyamin¹¹ ile karşılaşır ve gördüğü keramet sonucu Pir Bünyamin ile birlikte Sultan İshak'ın makamına varır. Sultan İshak tarafından kemer kuşatıldıktan sonra hayır duasını alır ve Sultan İshak ona çocuklarından on iki kişinin dünyaya hâkim olacaklarını müjdelir. Bu minval üzere eser, Şeyh Zahid'den sonra Şeyh Safi ve ondan mütevellit olan çocuklarından bahsederek Şah İsmail'in dünyaya gelmesine değinir (Ivanov, 1950: 87-92). Özellikle Ateşbeygi Hanedanı için kutsal sayılan bu eserde Erdebil Dergahı'nın kurucusu olan Şeyh Safi'nin tarikattan hakikate olan yolculuğu ve devamında evlatlarından olan Şah İsmail'in aracılığıyla bir devletin müjdenmesi, Erdebil Dergâhı ve Şah İsmail'in bu hanedan nezdindeki ağırlığı ortaya çıkmaktadır.

Ehl-i Haklar hanedanları geneli arasında kutsal olarak kabul edilen ve kelimeleri¹² Türkçe olan yirmi dört aslı gûyende¹³ (Ulu Ozan/Hak Aşığı) mevcuttur¹⁴. Bu aslı gûyendelerden biri ise Ehl-i Hak inancına göre Pir Bünyamin'in donu olan Kuşçuoğlu'dur. Kuşçuoğlu'nun kelimelerinde da Şah İsmail Hatayi'yi görmek mümkündür. Örneğin bu Hak aşığı *yar geldi ise dil şabı geldi / karanlık gönliüme rûyşenâ-yi geldi* dizeleriyle başlayan ve *geldi* redifini kullanan kelimada kendisinin başka bir

11 Ehl-i Hak inanç sistemine göre Sultan İshak'ın zuhurundan önce var olan, ilk yedilerdendir. Pir Bünyamin yedi melekten biri olup Cebrail'in zati, Ehl-i Hakk'ın doğruya hidayet eden ve bütün Ehl-i Haklara pir olandır. Ayrıca Pir Bünyamin ile ilgili bk. (Karaca, 2021, 149; Rafet Can, 2023: 69).

12 Kelamhanlar tarafından tenbur/tembur veya çöğür/çögür eşliğinde okunulan metinlere/şürlere kelam denilmektedir. Bu çalışmada Ehl-i Hak Alevi literatürüne bağlı kalarak "kelam" daha çok deyiş/nefes anlamında kullanılmıştır.

13 Farsça anlamı söyleyen olan bu kelimenin Anadolu Alevileri arasında farklı telaffuzlarıyla zâkir anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Muş Varto Derviş Beyaz Ocağı mensupları arasında "güyende/guyende" Tahtacı Alevileri, Antalya Elmalı ve Bursa İnegöl Kurşunlu'daki Abdal Musa Ocağı mensupları arasında (Akın, 2016: 108; Ersal, 2019: 22) ve ayrıca Güvenç Abdal ve Hubyar (Kaynak kişi: Dr. Hıdır Temel) mensupları arasında "güvende" şeklinde kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca gûyende kelimesi Anadolu tasavvufi metinlerinde de geçmektedir. Örneğin Tapduk Emre'nin yanında Yunus-u Gûyende adlı bir şairin bulunduğu kronikler vasıtasıyla aktarılmıştır. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. (Gölpinarlı, 2019: 47-48).

14 Ehl-i Haklarda kelâmhânlar ve kelâmhânlık geleneği ile ilgili detaylı bilgi için bk. (Akın, 2016: 103).

dilde değil Türkçe söylediği ve Şah İsmail Hatayi'nin ise Türkistan'a geldiği/zuhur ettiğinden bahseder.¹⁵

Ateşbeygi hanedanının kurucusunun oğlu ve ilk postnişini Şah Ateş Beg'in üç kardeşinden biri olan Han Cemşid Beg'in¹⁶ kelimalarında da Şah İsmail Hatayi'yi görmek mümkündür. Han Cemşid'in “*erenler sevdi ezelden ya Şah-ı lâmekân seni?*” dizesiyle başlayan kelimadaki dörtlüklerin sonu aynı dize ile biter. Söz konusu kelim, Hz. Muhammed, Selman-ı Farsî ve Kamber'in yanı sıra Alevi inanç sisteminde önemli yere sahibi olan Hallâc-ı Mansur, Seyit Nesimi, Şeyh Fazl'a yer verilmiştir. Bunun yanı sıra kelimada Ehl-i Hak inanç sisteminde dört melek yani Cebrail, İsrâfil, Mikail ve Azrail isimleri geçmektedir. Bunlarla birlikte söz konusu kelimada Şah Muhammed Beg'in yakın yarenleri olan Kamircan, Kamelekcan, Kara Post, Şehsüvar isimleri yer alır. Zikredilen kelim bir bakımdan Ehl-i Hak ve özellikle Ateşbeygi hanedanının önemli şahsiyetlerinin isimlerinin geçmesi açısından önemlidir. Başka bir deyişle söz konusu kelimada Pir Bünyamin, Pir Musa, Pir Davud, Hatun Dayrak/Rezbâr/Remzbâr gibi kutsal kişilerin yanı sıra Cemşid Abdal, Han Elmas ve Hatun Perihan gibi Ateşbeygi Hanedanına mensup kişilerin isimlerin zikredilmesi bu hanedanın tarihî geçmişi açısından hayli değerlidir.

Kelimada ayrıca bu çalışmanın konusu ile alakalı Kızılbaş tarihinde önemli yer sahibi olan, Hüseyin Beg, Dede Beg, Hâdim Hulefa¹⁷ isimleri de geçmektedir. Ateşbeygi

15 *Yar geldi ise dil şabı geldi*
Karanlık gönlüme rîhsenâ-yi geldi

Özge dili ile demem Türkü söylemem
Türkistan eline Hatayi geldi
Men dilerdim ki karşı varayım
Şükür elhamdülillah hüd pâyi geldi
 ...
Kuşçuoğlu övün seberi avla
Av konabilmişe dut bayı geldi (Şahsî arşinden)

16 Ateşbeygi Ocağının ilk postnişini Ateş Beg, Dede Seyit olarak bilinen Seyit Muhammed'in oğlu (Munazzamî, 2020: 174) ve Cemşid Beg, Abdal Beg ve Elmas Beg isimlerinde üç kardeşi vardı. Ateş Beg ve diğer üç kardeşi aynı hanedanı teşkil eder. Fakat Ateş Beg'e doğrudan babası Muhammed Beg tarafından postnişin (mesned-nişin) olarak seçildiği için her zaman bu makam Ateş Beg halefleri arasında devam etmektedir. Bu minval üzere Ateş Beg'in evladı Şah'ın halefleri ve diğer kardeşlerin evladı ise pir ve delil halefleri olarak sayılır (İlahî, 1995: 70-71, 74).

17 Safevi dönemi tarihî kaynaklarından anlaşıldığı üzere kelimada geçen Hüseyin Beg ve Hadim

Hanedan'ın -farklı kaynaklara göre- kuruluşu 16 veya 17. yüzyıllara dayandırılmış ve -farklı tarihlendirmelere bakmayarak- hanedanın ilk kurucusu Şah Muhammed Beg'in Safevi Sultanı Şah II. Abbas ve Şah Süleyman dönemlerinde yaşadığı kaydedilmiştir.¹⁸ Nitekim bu hanedanın başlangıçtaki şahsiyetlerinin keliminde Şah İsmail Safevi'nin kurduğu devlette bu devletin erkanının isimlerinin geçmesi söz konusu hanedan ve genel itibarıyla Ehl-i Hakların Safevi Devleti ile ilişkisini ve bunlara saygılarını göstermesi açısından tarihi değer taşımaktadır.

Han Cemşid Beg'in keliminde çalışmanın konusu ile bağlantılı bölüm ise dördüncü dörtlükte bulunan kısımdır. Bu dörtlükte, Şah İsmail Hatayi'nin Hâvendgâr, Hz. Ali, Şah Hûşîn, Sultan İshak, Şah Kırmızı, Şah Muhammed ve Şah Ateş gibi Ateşbeygiler nezdinde Hakk'ın tecellisi olarak bilinen yedi kutsalın arasında geçmesidir.¹⁹ Bu dizelerde Şah Hatayi isminin Şah Kırmızı ve Şah Muhammed'den önce zikredilmesi şüirin vezin açısından getirdiği bir zaruretten ibaret olabilir. Ancak Hatayi isminin bu yedi Hak'ın mazharı ile birlikte anılması Ehl-i Haklar ve özellikle Ateşbeygî Ehl-i Hakları arasındaki Hatayi'ye olan bakışı göstermek açısından kayda değerdir.

İncelemeye konu edinilen diğer kelim hece vezni²⁰ ile yazılmış Şah Ateş Beg'in diğer kardeşi Han Elmas'a aittir. Han Elmas'ın keliminde da Şah İsmail Hatayi'nin

Hulefa Şah İsmail'in güvenir yakınları, Kızılbaşların saygı duyduğu kişilerdir ki Çaldıran savaşında öldürülmüşlerdir. Tarihi metinlerde bu kişilerin isimleri sırayla Hüseyin Beg Lala ve Hulefa Beg Hadim şeklinde geçmektedir (Hatunâbadî, 1974: 451). Hüseyin Beg Lala, Şamlu lakabı ile (Hatunâbadî, 1974: 440) Türkmen Alevilerdendir. Günümüzde de Şamlu Türkmenleri Erdebil ve Tebriz civarlarındaki Şamlu Ocağı Ehl-i Hak Alevileri olarak yaşamaktalar. Han İmam Kulu ve Cemşid Han'ın kelimalarında söz konusu kişiye saygı ise tarihî derinlikleri göstermektedir. Kelamdaki dede Beg ise Abdal Beg Dede'dir ki Şah İsmail tarafından Merv'in hâkimi olarak atanmıştır. Ayrıca zikredilen kişi Rey, Soğuk Bulak ve Kazvin'in hâkimi da olmuştur. Ayrıca Şah İsmail tarafından Emirü'l-ümeralık mansabına atanmıştır (Hatunâbadî, 1974: 100, 440).

18 Bu tarihlendirme bir hanedanın muntazam halde Ehl-i Hak hanedanları arasında ortaya çıması ile alakalıdır. Oysa ki bu hanedan kendisini Seyit Muhammed bin Fellah el-Muş'aşa' (ö.1461) ve Muş'aşa'iler ile ilişkilendirilir. Bu konu hakkında bk. (Omid, 2023: 45-50) ayrıca Muhammed bin Fellah hakkında bk. (Baharlu, 2021: 179-180).

19 *Hâvendgâr Ali zâtı, Hûşîn, Sultan ver berâti*
Lîtuף kılın Şah Hatayı, Kırmızı, Muhammed, hayati
Yârânı koyma zîllette, Ateşi dirilt memati
Erenler sevdi ezelden ya Şah'ı la-mekân seni

20 *Mefailün mefailün* vezninde yazılmış bu kelim sekiz heceden ibarettir. Fakat bu şiirlerin halk için ve cemlerde okunulmak üzere yazıldığı dikkate alınınca kelamın hece vezninde ele alınması daha uygun görülmektedir.

anıldığını görmekteyiz. Han Elmas, tıpkı diğer kardeşi Han Cemşid Beg gibi bu kelimada Ehl-i Hak Alevi kutsal şahsiyetlerinin ismini anarak her dörtlüğün sonundaki redif olarak *bağışla* kelimesini kullanarak bu zatlardan medet ummuştur. Şah İsmail Hatayi'nin ismi ise yirmi beş dörtlükten oluşan bu kelamın onuncu dörtlüğünde geçmektedir. Han Elmas, dörtlüğün ilk dizesinde *İsmail Şah serverdir* diyerek Şah İsmail'in önder ve rehber olduğunu zikretmiştir. Bu dörtlükte dikkat çeken başka bir husus ise Şah İsmail'in isminin yanı sıra Han Cemşid Beg'in de kelamında geçtiği gibi Hüseyin Beg Lala ve Hadim Hulefa Beg'in isimleri Hüseyin Dede ve Hadim Hulefa olarak tekrarlanmaktadır.²¹

Şah İsmail Hatayi, Şah Ateş Beg'in oğlu İmamkulu Han'ın kelimalarında da yüksek bir yere sahiptir. Tarihî ve kutsal şahsiyetlerin isimlerinin geçmesi açısından bir bibliyografi niteliğini taşıyan İmamkulu Han'ın kelamı otuz yedi dörtlükten oluşmaktadır. Gûyende kelamın on ikinci dörtlüğün birinci beytinde Hüseyin Dede ve Hâdim Hulafâ isimli zatların himmetine sığınarak günahlarının bağışlanmasını diledikten sonra İsmail ve Hûşîn isimlerine yer vermiştir. Burada da Şah İsmail'in ismi Şah Hûşîn ile birlikte anılmaktadır. Hatta Şah İsmail'i Şah Hûşîn tarafından geleceğinin vaat edildiğini "*ismi İsmail, Hûşîn vadeye*" dizesi ile yansıtmıştır.²² Bunun yanı sıra Han İmamkulu, -Hûşîn kelimesinin hoş ve güzel olan anlamı dikkate alınınca- ince bir teşbih ve gönderme ile Şah İsmail'i hoş bir vaat şeklinde tasvir etmiştir.

Şah Hatayi'nin ismini gördüğümüz diğer kelim defteri ise Ateşbeygi Hanedanı kelimaları mecmuasında bulunan *Dede Saül* defteridir. Hân Ateş Beg döneminin gûyendelerinden olan ve Âteşbeygî hanedanı nezdinde bir hayli ehemmiyet sahibi

21 *İsmail Şah serverdir*
Hüseyin dede bihterdır
Hâdim Hulefa genberdir
Dürr ü genber-dara bağışla

22 On ikinci dörtlük:
Aff-ı isyanım Hüseyin Dede'ye
Hâdim Hulefâ zülal caddeye
İsmi İsmail Hûşîn vadeye
Hasan ve Büzürg, Tabir hû diye

...

Otuz yedinci dörtlük:
Muttasıl, dilde çek el-amam
Saki-yi Kenser'e ver baş ü camı
Bidâr ol, tut-gil kadim damanı
Han İmamkulu, derdin dermanı

olan Kutbnâme isimli kelim defterinde Dede Saîl, donları zikrederken Şah İsmail Hatayi'nin Hak zatının donlarından biri olduğuna işaret eder. Dede Saîl Hakk'ın mazharı olan isimleri tek tek ele almaktadır. Kelamın on birinci dörtlüğünde, “*Baba Hûşîn Farsi buyurdu, Sultan Sabakê Gûrânîni*” dizesiyle bitirdikten sonra kelamın on ikinci dörtlüğünde yer alan “*bu mişana baş verener yakîn cennet yeri oldu / doğru durdu, doğru oturdu, dâmilardan beri oldu*” dizelerinden sonra “*Şab Hatayi Türkü dedi, Türkistan'ın piri oldu / Kırmızı donunda söyledi lafz-ı ümranını*” beytine yer vermiştir (Şekil 6).

Görüldüğü üzere Dede Saîl bu kelamında Şah Hûşîn, Sultan İshak ve Şah İsmail'i hakikati farklı dillerde farklı coğrafya insanları için anlatan ve aynı sözleri söyleyen kişiler olarak tanımlamıştır. Bu beyitlerde dikkat çeken bir diğer husus ise Baba Saîl'in Şah Hatayi'nin Şah Kırmızı'nın zuhuru olduğu ifadesidir. Ehl-i Haklara göre Şah Kırmızı veya Tezker-yi 'Âla'da da geçtiği gibi Şah Veyskulu Hakk'ın beşinci tecellisidir. Anılan kaynakta Şah Kırmızı efsanevi bir şekilde Pir Bünyamin'in kerameti sonucu beşikte et parçasından can bulmuş ve isimlendirilmiştir (Ivanov, 1950: 97).

On bir Ehl-i Hak hanedanından olan Ateşbeygî Hanedanı'nın önemli baş şahsiyeti Ateş Beg, Şah Kırmızı'nın oğlu olan Muhammed Beg'in oğludur (İlahî, 1995: 70-71). Bu açıklamalar doğrultusunda yukarıda gösterilen Baba Saîl'in kelamındaki Şah İsmail'in Şah Kırmızı'nın mazharı olması ise özellikle Ateşbeygî hanedanı nezdinde Şah İsmail'in kutsallık menşeinin başka bir varyantını ortaya koymaktadır.

Tahlile konu olan diğer eser, İran'da Kacar döneminde dört Kacar sultanının hakimiyet dönemlerine yaşamış olan, Hemedan eyaletinde yaşamış, Ehl-i Hak (kelamgu-güyende) olarak bilinmekte olan ve kelimlerinde Veli Oğlu, Kul Ali, Veli, Şah Veli, Ali ve Âşık Ali mahlaslarını kullanmış *Ali Eşref Han Karagözlü'nün (1842-1911) kelimeleridir* (Timurî, 2023: 5, 28). Bölgede halen de halk arasında kerametlerinden bahsedilen Hak aşığı Ali Eşref Han'ın kelimelerinde Erdebil Tekkesi, Şeyh Safi ve Şah İsmail Hatayi'e olan saygı bariz bir şekilde ortaya çıkar. Ali Eşref Han Karagözlü'nün gönülden dile akan kelimelerinde Şeyh Safi ve Şah İsmail'in yüz yıllar sonra tarihî Azerbaycan'ın son sınırlarında güçlü bir şekilde ortaya çıkması, bu şahısların Ehl-i Hakların sözlü geleneği ve hafızasındaki yerini göstermek için güzel örnektir.

Ali Eşref Han'ın kelimelerinin bir kısmında Veli Oğlu mahlasıyla sadece Şah İsmail Hatayi'nin ismi geçer.²³ Genelinde ise önce Şeyh Safi veya kendi tabiri ile

23 *Şab Hatayi deyen kesler, gelsinler O, Şab gelibdur
O Şab'a müştak olana, her yerde hemrah gelibdur*

Şah Safi'den bahseder. Devamında ise Safevi hanedan mensuplarından sadece Şah İsmail Hatayî'e yer verilir.²⁴ Kimi kelimelerde ise Şeyh Safi'nin ardından onun evlatları

*Çıktıp pirlük libasından gelin, nevres civan gelip
O bi-nişan sırrı idi, o sırrı bi-nişan gelip*

...

*Veli Oğlu pinbanları, bu zamanda faş eyledin
Açtın Şah İsmail sırrın, ne rengin kumaş eyledin!
... (Timurî, 202: 385-386)*

24 *Şah Safiü'd-din koyan karar
Kim saklayıbdur ber-karar*

....

*Şah Hatayi deyen sözler
Azîz saklar her azîzler
Kör olsun ol nahak gözler
Düşüp ışıktan olsun târ*

....

*Veli Oğlu seslen yâri
Âzât kulsın giriftarı
Gelsun Şah Safi Katarı
Yâr devrine olsun hisar
(Timurî, 2023: 291)*

*Ferman budur Şah Safiü'd-din eline (eliyle)
Bu zamanda bâbdan bidâr olsunlar
Bakmasunlar mekr-i mekêkar şaline
Şeytan hayalinden kenâr olsunlar*

...

*Şah İsmail Hatayi sırrı yâr
Erdebil mekândan olubdur bidâr
Çekibdur ağyara odlu Zülfikar
Bugün bidar; ley ü nebar olsunlar*

...

*Veli Oğlu abir zaman olubdur
Ayağ dağlar hamı duman olubdur
Âbâdan kasırlar viran olubdur
Viran meskenlere mimar olsunlar
(Timurî, 2023: 302)*

*Sultan-ı lem yezel o zâtı güzel
Her eyyamda bir adınan gelibdur*

....

*Cilve-yi Şah Safi Hak diyarından
Cilve getdu alemlerin yârinden*

...

veya başka bir ifade ile Şeyh Safi'den sonraki Erdebil tekkesi postnişinleri olan Şeyh Sadrettin Musa, Hâce Ali, Şeyh İbrahim, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ı andıktan sonra Şah İsmail'e yer verir.²⁵ Ali Eşref Han başka bir kelimada ise Şeyh Safi, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar isimleri zikredilerek Şah İsmail'den medet ummuştur.²⁶ Diğer bir kelamın ilk beyti Şah İsmail ile başlar. Devamında ise Safevi şeceresinde olduğu gibi Şah İsmail Hatayi'nin soy silsilesi İmam Musa Kazım'a kadar tek tek beyitler halinde kaleme alınmıştır.²⁷ Bazı kelamlarda ise Erdebil Tekkesinin kurucusu Şey

*Şah İsmail Hatayi ehl-i râz
Ciban diyarında çekti bir avaz
Getirdi meydana sobbetinen (sobbet ile) saz
Gamginlere ha şadınan gelibdur*

...

*Veli Oğlu hakır bu sobbet destan
Bu sobbeti bilen mest olur mestan
... (Timuri, 2023: 383-384)*

*Mijide olsun Şah Safi, Şah İsmail'e, zübür günüdür Hak Süleyman belibdur
Hak'ı seven kesler pişvâze gelsun, bu Irak'a kadim sultan gelibdur*

....

*Veli Oğlu Şah Safii'd-din adını, Şah'ı sevenlerin ver muradını
İştitti sultanım kul feryadını, ondan rahm eyleyub rahman gelibdur*

- 25 *Şah Safi'den kaldı baki yadığâr
Verdi Musa'ya asanı, kaldı sırrın aşikâr
Şeyh Sadri'd-din, Hâce Ali verdi baş
İbrahim Sadr-ı Sâni, yok onlarda ibtişâş*

...

*Zahir oldu Şah Hatayi milleti kaldı cedit
Bindi doldul atına çekti kılıç o Şehsuvar
(Timuri, 2023:293-294)*

- 26 *Durun Erdebil mekânından gidek sultan pişvâzına
Gelen beyana pünbanden, bakın şabbaz avazına*

....

*Şah Safi koyan karardan
Çıkan seçilmez ağyardan
Göz örtenler sırr-ı yardan
Gelmez cennet riyazına*

....

*Sultan Cüneyd Haydar adı
Çağırın aldı muradı
Şah İsmail'den imdadı
İster bak sırr-ı beyaza
... (Timuri, 2023:1117-1118)*

- 27 *Şah İsmail Bahadır Han evlad-ı Haydar*

Safi'ye yer vermiştir.²⁸ Bu kelimeler ise her ne kadar Şah İsmail'in ismi geçmemiş olsa da Hatayi'nin mensubu olduğu dergâh, silsile ve kurduğu devlete ismine veren şahsın isminin geçmesinin yanı sıra Şeyh Safi'nin Ehl-i Haklardaki yerini göstermesi açısından önemlidir.

Şah İsmail Hatayi isminin geçtiği ve büyük bir saygı ile anıldığı diğer defter *Şah Hasan Ağa kelimeleridir*. Ateşbeygî Ehl-i Hak Alevilerin Kacar dönemindeki önemli şahsiyetlerinden olan Ağa Seyit Mirza Muhammed Kelardeştî'nin müridi ve bu hanedanın inancına göre Şah Ağa Mirza'nın mihman donu²⁹ olarak kabul edilen Şah

Onun nur-i sıfatından târik yerler münevver

...

*Veli Oğlu ol yar sırrını yazdı
Çoklar hariç olup yolundan azdı*

...

(Timurî, 2023: 526)

- 28 *Şah Safi'ni seven kesler gafil yatmak vakti değil
Avez olup taç tabtlar, bu o Şah'in tahtı değil*

...

*Veli oğlu bu haberi dedi bidâr mahlukata
Çokları bâver kılmadı dedi benüz vakti değil
(Timurî, 2023: 591)*

*Siyah Mansur taifeleri sizde esrar-ı Şah safi
Ona ikrar vermişiz sizde ikrar-ı Şah safi*

...

*Veli Oğlu her millete ferman verdi ibbar eyler
İşitenler handan olsun budur ibbar-ı Şah Safi
(Timurî, 2023: 1313)*

*Erdebil şebrinden ayağa durdun, ervah-i mukaddes âl-i Şah Safi
Mematen hayat hadengini kurdun gelir bugün boş ikbal Şah Safi*

...

*Veli Oğlu bu cibanda çekdi cargafil yatanları eyledi bidâr
Bi-ikrar kimseler oldu tar ü mar, fasit dedi bed bayal Şah Safi
(Timurî, 2023: 1313)*

....

*Şah Safi'den kalan erkan, o erkandan bakî hani?
O gürûbe bade veren, o keremli saki hani?*

...

*Veli Oğlu o mahlukat, yoblayıbdur bidar olmaz
Hak'ı feramuş eyleyub, talibi Hak, didar olmaz
(Timurî, 2023: 1462)*

- 29 Ehl-i Hak inanç sisteminin teolojisine göre Hak yedi defa insan vücudunda tecelli etmiştir.

Hasan Ağa Ateşbeygi Hanedanı'nın kutsal şahsiyetlerinden biridir (Omid, 2022: 21, 68, 86). Şah Hasan Ağa, “bağışla” redifiyle yazdığı kelimada Ehl-i Hak inancında yer alan kutsal şahsiyetlerini zikrettikten sonra Kelamın on altıncı dörtlüğünde Şah İsmail'i anmıştır.³⁰ Bunun yanı sıra Şah Hasan Ağa on üç dörtlükten oluşan başka bir kelimada ise Hâvendgâr, Hz. Ali, Şah Hûşîn, Sultan İshak, Kırmızı, Şah Muhammed ve Şah Ateşî gibi Ateşbeygiler nezdinde Hakk'ın tecellisi olarak bilinen yedi kutsalı zikrettikten sonra Şah İsmail Hatayi'ye yer vermiştir.³¹

Ancak bu yedi tecelli-yi zatın dışında kimi erenlerin vücudunda ise belli bir zaman diliminde ve belli bir süreliğine tecelli etmiştir. Bu geçici zuhura söz konusu inanç sisteminde zat-ı mihman denilir.

- 30 Kelamın ilk, son ve Şah İsmail Hatayi ile ilgili bentler şöyledir:

*Din ü Dünyam Şah-ı Merdan
Yârı merdana bağışla
Erittin gevher-i ezel
Olup dördane bağışla*

...

*Uyuma bu gafletten ayıl
Ser viren kul Hakk'a mail
Çekip kılıç Şah İsmail
Çalıp her yana bağışla*

...

*İnkârın Dünyada yandı
Can ü baş şarta kurbandı
Mir Muhammed Hasan andı
Ulu merdana bağışla*

- 31 Zikredilen kelamın ilk, son ve Şah Hatayi ile ilgili olan dörtlükler:

*Hû evvel ü hû ahir
Hû batın ü hû zahir
Hû tayyip ü hû tabir
Enis-i mibribanım hû*

...

*Hûdur müminler şükri
Hûdur zâkirler zikri
Hûdur Hatayi fikri
Revnak-ı imanın hû*

...

*Hak ya hû ya hû ya men hû
Hak ya men leysa illa hû
Evel hû ahir hû zahir hû batın hû
Hak ya men leysa illa hû*

Günümüze kadar ulaşan ve Şah İsmail Hatayı'nın ismi geçen kelimelerden bir diğeri ise Tebriz'in kuzey doğusunda yer alan Keleyber bölgesine aittir.³² Kaynakta mevcut kelimelerden biri Hüseyin Abdal mahlasını kullanan gûyendeye aittir. Ne var ki günümüzde bu Hak aşığı ile ilgili yeterli malumat elde değildir. Ancak dil özellikleri zikredilen kişinin 16-17. yüzyıllarda yaşadığı ve kelimelerinin Türkmen, Kızılbaş Alevilerin arasındaki yaygınlığı ise onun önemli gûyendelerden biri olduğunu kanıtlamaktadır.

Söz konusu defterde imla hatalarının çokluğu göze çarpmaktadır. Başka bir deyişle müstensih tarafından kelimelerin yazıya dökülmesi aşamasında kimi kelimeler halk nezdinde telaffuz edildiği ve özellikle Arapça kelimelerde orijinal yazım şekli dikkate alınmadan yazılmış olmasıdır. Bu özellik de söz konusu kelimelerin ağızdan ağıza aktarıldığı ve istinsah eden kişinin imla kurallarına pek hâkim olmadan kulaktan duyduklarını kâğıda aktardığının işareti olabilir. Bu durum her ne kadar ilk başta kelimelerin manasını anlamak aşamasında zorluklar yaşatsa da bölgenin dil özellikleri göz önünde bulundurulduğu zaman müstensihin yazmak istediği kelimeyi tahmin etmek mümkün olur. Bütün bu eksiklere rağmen defterde yer alan kelimelerin içerdiği anlam ve şiirsel güzelliği söz konusu eksikliği kapatmaktadır. Zikredilen defterde yer alan kelimeler, “*Adil İsmail, Saki-yi Keşer / vahid-i yekta, bulmaz bi-haber*” beyti ile başlamaktadır. Bu beyit her dörtlüğün sonunda tekrarlanır.³³

Hüseyin Abdal'ın Şah İsmail Hatayı ile ilgili “*Hak Ali Ali*” redifiyle yazılmış ve özellikle Türkmen Kızılbaş Ehl-i Haklar arasında bir hayli meşhur olan kelimedir. Kelamın ilk iki mısraı “*Hatayı Hûşîn, Hak Ali Ali / Hûşîn Hatayı, Hak Ali Ali*”³⁴

32 Tezkire'yi 'Âla ekleri, kelimeler bölümü, hazırlayanlar: Hanî, Müctebâ ve Dihkan, Mehdi.

33 *Gafil olmayın yaradan şabtan*
Al tuhfe payın şems-i mahinden
Pinhan et sırrın har-ı bed-hahtan
Adil İsmail Saki-yi Keşer
Vahid-i yekta bulmaz bi-haber

34 On beş beyitten oluşan bu kelimeler ilk ve son iki beyti şöyledir:
Hatayı Hûşîn, Hak Ali Ali
Hûşîn Hatayı, Hak Ali Ali
La mekândan bil Şah Kırmızı
Koyma müşküilde Hak Ali Ali
Eyy arifler siz, yakın bil yakın
Dürr-i m'avâdir, Hak Ali Ali
İsmim Hüseyin'dir, abdalım abdal

şeklinde yazılmıştır. Hüseyin Abdal, on beş beyitten oluşan bu kelimada kutsal zatları bir bir zikretmiştir. İlk dizesi Şah Hatayi ismi ile başlar ve sekizinci beytinde yine Şah İsmail Hatayi'nin ismi tekrarlanır. “*Hatayi'dir hû, zat-ı Şah Hûşîn / bir ismi sultan Hak Ali Ali*” beytinde ise Hatayi'nin Şah Hûşîn'in mazharı olduğuna tekrar edilmiştir.

Bu bağlamda yukarıdaki satırlarda zikredildiği üzere Ehl-i Haklar arasında Şah Hatayi'nin Şah Hûşîn'in zâtı olduğu inancına vurgu yapmaktadır. Nitekim bu inancın farklı kaynak, dönem ve kişiler tarafından tekrarlandığı göstererek zikredilen kabulün Ehl-i Hak zümreleri arasında yaygınlığına işaret etmektedir.

Hüseyin Abdal'a ait ve Şah İsmail Hatayi'nin isminin geçtiği diğer kelimeler ise “*Âdem sıfat sübhan ara*” ile tekrarlanan ve on altı dördlükten oluşmaktadır. Onuncu dördlükten itibaren Hüseyin Abdal özellikle Ateşbeygî hanedanının kutsal şahsiyetlerinin ismini zikretmektedir. Bu dizelerde sıra dışı olan durum ise Sultan İshak'ın isminin geçmemesidir. Başka bir deyişle bu tarz kelimelerde alışılakelen durum hanedanın kutsal zatları sırasıyla Hâvendgâr, Hz. Ali, Şah Hûşîn, Sultan İshak, Kırmızı, Şah Muhammed ve Şah Ateşî şeklinde sıralanır. Fakat bu kelimada sırasıyla, Hâvendgâr, Hz. Ali, Şah Hûşîn zikredildikten sonra Sultan İshak yerine Şah İsmail'in ismi harfler şeklinde *elif ve sin mim ayın bul lam*³⁵ olarak kaleme alınmıştır. Dördlüğün dördüncü dizesinde ise *Kırmızı* ismine yer verilmiştir.³⁶ Bu kelimada bütün isimler yazılışı yaygın olan yani bitişik harfler halinde yazılmış iken sadece Şah İsmail ve on ikinci dördlükte gelen Şah Muhammed'in isimleri bitişik olmayan harfler halinde kaydedilmiştir. Hüseyin Abdal kelamının ilgili dördlüğünde Şah İsmail'i aramanın ve bulmanın

Mürvet senindir, Hak Ali Ali

35 او س م ع بول لام

36 On birinci dördlük:

İ ve s m [a]i bul lam

Onu bilmez, sırdan bil ham

Tut sultanı, dur etsin dâm

Ondan gülü Kırmızı bâm

Âdem sıfat sübhan ara

Son ve on altıncı dördlük:

Hüseyin Abdal gafil olma

İnkâr ile dâma dolma

Şah bir güldür, elden salma

Var derde kal, bi-dert olma

Âdem sıfat sübhan ara

gerekliliğinden bahsederken Hatayi'yi bilmeyenin sırdan haberdar olmayacağı ve çiğ kalacağından bahseder.

Yine elde bulunan ve Şah İsmail Hatayi'nin ismi geçen kelimelerden bir diğeri Nâtevân'a aittir. Ne var ki gûyendenin hayatı ve yaşadığı dönem hakkında bilgi sahibi değiliz ancak kelimelerinin sayıca çokluğu ve ayrıca yaygınlığı söz konusu gûyendeyi önemli bir noktaya taşımaktadır. Çalışmanın başlığı kapsamında değerlendirmeye tabi tutulan kelam, dil ve şürel akış açısından Nâtevân'ın güzel örneklerindedir. Söz konusu kelam on dört dörtlükten oluşmaktadır. Gûyende her bir dörtlüğünü “*günebkâr bendeyem, bahşende sensin*” dizesiyle Ehl-i Hak kutsal şahsiyetlerinden aman dilemektedir. Söz konusu kelamda da ilk isim Hâvendgâr'dır. Devamında ise Nâtevân, Hz. Ali'yi Mevla şeklinde anmakta olup Şah Hûşîni ve Sultan İshak'a yer vermiştir. Şah İsmail Hatayi ise Sultan İshak'tan sonra *Sultan Hatayi* şeklinde zikredilir. Bu minval üzere gûyende, “*Aman mürrvet senden Sultan Hatayi / günebkâr bendeyim bahşende sensin*” dizeleriyle Şah Hatayi'nin himmetine sığınarak günahlarının affını dilemiştir.³⁷ Diğer dörtlükte ismi saygıyla anılan zat, Şah Kırmızı'dır ki bu durum yani Şah Hatayi'nin Şah Kırmızı'dan önce anılması da dikkate şayandır. Ancak bu kelamı müstesna bir yere taşıyan başka bir husus, Hacı Bektaş Veli'nin isminin anılmasıdır. Öyle ki Nâtevân, Şah Kırmızı'yı andıktan sonra devamında gelen dörtlükte Hacı Bektaş Veli'yi Şah Muhammed ile birlikte anmıştır.³⁸ Bu durum ise Hacı Bektaş Veli'nin Ehl-i Hak Aleviler arasında bilinirliği ve kutsiyeti için örnek teşkil etmektedir. Bunlara ilaveten Nâtevân, yukarıda ismi anılan Ehl-i Hak gûyendelerinden Hüseyin Abdal'da da saygı ile zikretmiştir.³⁹

37 *Gayb hazinenden versesen payı
Ol sırrın aşkına eyle atâ'ı
Aman mürrvet senden Sultan Hatayi
Günebkâr bendeyem bahşende sensin*

38 *Sıdk ile çağırsan Hacı Bektaş
Yolunda koyasan can ilen başı
Aman Mürrvet Şah Muhammed Ateş
Güneb-kar bendeyem bahşende sensin*

39 Nâtevân'ın son iki dörtlüğünde gûyende kendi dönemi veyahut kendinden önce yaşayan iki gûyendenin ismini zikretmişti. Bunlar ise Sultan Nihânî ve Hüseyin Abdal'dır. Bu durum yani yukarıda zikredilen Hüseyin Abdal'ın burada saygı ile *dinim imanımın ya Hüseyin Abdal* şeklinde anılması çalışmada yer verdiğimiz Hüseyin Abdal'ın Hak Aşıkları nezdindeki bilinirliği ve önemini ileri sürmektedir.

Bütün bu zikredilenlerin yanı sıra özellikle Türkmen Ehl-i Hak Alevilerin nezdinde bulunan ve muhafaza edilen Şah Hatayi'ya ait olduğu bilinen kelimelerin bulunmasıdır. Karacadağ seyitleri (dedeleri) cönkünde mevcut olan ve mahlas dizesi dışında sayfanın başında ve kelamın bittiği sayfanın sonunda *Şah Hatayi kelamı* notu düşürülmüş olan kelam bu örneklerden biridir (Şekil 7). Bu durum da açık bir biçimde Şah Hatayi'nin söz konusu Alevilerin nezdinde önemini gösterirken Anadolu ve Tarihî Azerbaycan'ın güneyinde yüz yıllar boyu Alevi inanç sistemini yaşayan ve yaşatan insanların arasında bir köprü ve birleştirici unsur mahiyetinde olduğunu göstermektedir. Tabii ki bu durum sadece Şah İsmail Hatayi ile sınırlı değildir.⁴⁰ Zikredilen bölgede bulunan kimi cönk ve defterlerde Pir Sultan'a ait kelimelerin/deyişlerin bulunması, kimi zaman bu kelimelerin kelimeleri -şirin vezni ve anlamını bozmadan- Anadolu ağız özelliklerinin dışında Azerbaycan Türkçesi'nin unsurlarını taşıması da bu Hak erenlerinin geçmiş zamanlarda her iki tarafta bilinirliği ve yaygınlığını göstermektedir. Tespit edilen Pir Sultan kelamı ise bu örneklerden birini teşkil etmektedir (Şekil 8).

Bütün bunlar da Alevi inanç sisteminin eski zamanlarda her iki coğrafyada benzer bir biçimde şekillendiği ve geliştiğini göstermektedir. Ne var ki inançlar zaman içinde dönemin sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik şartlarına göre tekrardan şekillenebilir ve bazen değişim gösterebilir. Ancak söz konusu inançların temel öğeleri sabit kalır ve asırdan aşırı aktarılır. Bu sebepten görünüşteki bazı farklılıklar yol bir ve süre bin bir ilkesi doğrultusunda bir inanç sisteminin esas ilkelerini sorgulamaya yol açmamalıdır.

Sonuç

Şah İsmail Hatayi, Anadolu coğrafyasında eskiden beri yaşayan Aleviler için başta anılan kutsal şahsiyetlerden biri olmuştur. Şah İsmail söz konusu coğrafyada Hacı Bektaş Veli'den sonra önemli bir karizmatik şahsiyet olup kutsiyetle anılmıştır. Hatayi, Bektaşilik tarihindeki Balım Sultan gibi Alevilikte yeni bir sayfa aralamış ve ismi Alevilerin ibadeti olan Cemlerde sıklıkla anılmıştır. Söz konusu Şah İsmail Hatayi, Anadolu Alevilerinin nezdinde tek boyutlu bir karakter değildir. O hem bir Alevi

40 Alevi-Bektaşî şiir geleneğinin Alevi inanç sistemini yaşayan ve yaşatan insanların arasında bir köprü ve tutkal mahiyeti, sazın ve sözün sultanlarının bütün şiir verimlerinde kendini göstermektedir. Bu ulu ozanlar, tarihi Horasan'dan Anadolu'ya birliği ve diriliği taşıyarak yol ve süreğin kuşaklararasılığının sağlanması amacıyla talip topluluklarını kelimeleriyle birçok açıdan eğitmişler, toplumsal bütünleşme için güçlü bir model oluşturmuşlardır (Akın ve Üstündağ, 2024).

imparatorluğun kurucusu hem bir edip ve hem bir inanç önderidir. Bu sebeptendir ki Şah İsmail, yüz yıllar boyunca Türkiye ve Balkanlar Alevilerinin sevgi ile bağlandıkları kalıcı kutsal şahsiyetlerden olmuştur.

İran ise Tarihi Azerbaycan'ın büyük bir bölümünü içinde barındırdığı, Tarihi Horasan'ın doğu eyaletlerini kapsadığı, Safevi tarikatının tarih sahnesine çıktığı Erdebil ve bu tarikattan mütevellit devletin resmi olarak kurulduğu ilk başkenti içinde barındırmaktadır. Bunun yanı sıra İran ciddi manada Ehl-i Hak Alevilerin yaşadığı coğrafyadır. Bütün bu bilgiler hesaba katılınca, Şah İsmail Hatayi'nin anılan Ehl-i Hak Alevileri içinde de bir kutsal şahsiyet olarak görülmektedir.

Hatayi isminin Ehl-i Hakların farklı dillerde yazılmış kutsal metinlerinde görmek mümkündür. Goranice yazılan defteri Gûre Serencamında Şah Hatayi zikredilen inanç sisteminin ilk yedileri ve kutsiyet açısından bütün Ehl-i Haklar arasında yüce bir yere sahip olan Şah Hûşîn ile ismi birlikte anılmaktadır. Şah Hatayi bu serencamda Hûşîn'in donu olarak tanıtılmıştır. Bu durumun Ehl-i Haklar tarafından kabulü önemlidir. Öyle ki kaynakta geçen bu inanış sonraki zamanlarda kaleme alınan diğer birçok yazma eserde kalıplaşmış bir dörtlük halinde veya bu dörtlüğün meşhur dizisinin farklı dizeler eşliğinde kayda geçtiği görülmektedir.

Şah Hatayi, diğer hanedanlarda kimi zaman Sultan İshak'ın taliplerinden, Baba Yedigâr'ın kimi zaman ise Ehl-i Hak yedi hanedanlarından bir diğeri olan Âlî-kalenderî Hanedanı'nın ilk mürşidi Âlî-kalender'in zuhuru olarak tanımlanmıştır. Bu durum da Şah İsmail Hatayi'nin Ehl-i Hak hanedanları tarafından benimsendiğini göstermektedir.

Şah Hatayi ciddi bir nüfusu olan köklü Alevi hanedanlarından olan Ateşbeygiler nezdinde başka bir yere sahiptir. Öyle ki bu hanedanın serencamında Erdebil Dergahı'nın kurucusu Şeyh Safi'ye uzun uzun yer vererek devletin kurulacağı müjdesi Sultan İshak tarafından verilir ki bu da Safevi Devletinin Sultan İshak tarafından kutsanmışlığını göstermektedir. Ancak Ateşbeygi Hanedanı nezdinde Şah Hatayi sadece Serencam ile sınırlı kalmamıştır. Bu hanedanın kutsal kişilerinden Şah Ateşi'nin iki kardeşi Han Cemşid ve Han Elmas, oğlu İmamkulu Han ve Kacar döneminde yaşayan Şah Hasan Ağa'nın kelimelerinde Şah İsmail saygı ile anılmıştır. Hatayi'e olan sevgi ve saygı Ehl-i Hak gûyendelerinin kelimelerinde aslî gûyendelerden biri olan Kuşçuoğlu'nun kelimelerinde görülmekte olup Dede Saîl, Hüseyin Abdal ve Ali Eşref Han gibi kişiler tarafından çokça zikredilmiştir.

Bütün bunların yanı sıra Şah Hatayi kelimeleri olarak bilinen kimi kelimelerin farklı Ehl-i Hak cönk ve kelam defterlerinde bulunması, Hatayi'nin yüz yıllar boyunca bu insanlar arasında yeri ve saygınlığını göstermektedir. Fakat unutulmaması gereken konu bu çalışmada verilen örneklerin belli bölgelerden sayısız belgeler içerisinde elde edilen ve kullanımı için izin alınan belgelerdir. Tabiidir ki zaman içerisinde bu farklı dillerde farklı kaynakların ortaya çıkacağı ihtimal dahilinde ele alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent (2020). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi.
- AKIN, Bülent (2017). "Alevilikte 'Ocak': Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 2017/2. 239-264.
- AKIN, Bülent (2016). "Ehl-İ Haklarda Kelâmhânlık Geleneği ve Kelâmhân Defterlerinin Geleneğin Korunması ve Aktarımındaki Rolü". *Millî Folklor*, 100-115.
- AKIN, Erdem (2021). "Sanal Ortamda Veli Kültünün Yeniden İnşası: Hacı Bektaş Veli Örneği" *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 2021/4. 118-134.
- AKIN, Erdem (2022). "Kutsal'dan Kurgu'ya: Alevi-Bektaşî Ziyaret Kültürünün Talip Apaydın Romanlarına Yansımaları." *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. 2022/26. 106-134.
- AKIN, Erdem ve Üstündağ, Kader (2024). "Horasan'dan Anadolu'ya 'Birlik, İrlik, Dirilik'; Alevi-Bektaşî Sazın ve Sözü'n Sultanlarında Toplumsal Bütünleşme" *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. 2024/29. 37-91.
- BAHARLU, İlgar (2021). *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- CEYHÛN-ÂBÂDÎ, Hac Nimetullah (1982). *Hakkül'-hakayık Ya Şahname-yi Hakikat*. Tahran: Kitaphane-yi Tahûrî.
- EL-KÜLEYNÎ, Muhammed bin Yakup (---). *Usûl Min el-Kâfî*. Beyrut: Darü'l-Ezvâ'.
- ERSAL, Mehmet (2019). *Alevi Cem Zâkirliği*. Ankara: Barış Kitebevi.
- ERSAL, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Harzısı Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ER, Piri (2014). *Yaşayan Alevilik*. Ankara: Barış Kitap.
- ERÖZ, Mehmet (1990). *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (2019). *Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- HÜSEYİNÎ HATUNÂBADÎ, Abdülhüseyn (1974). *Vakayi-i Senin ve el-avam*. Tahran: Kitapfurûşî-yi İslamiyye.
- İLÂHÎ, Nûr-Ali (1995). *Bürhan'l-Hak*. Tahran: İntişarat-ı Ceyhun.
- IVANOV, Vladimir Alexeyevich (1950). *Mecma Resail ve Eşar-ı Ehl-i Hak Zeyl-i Tezkîre-yi 'Ala*. Mumbai: İntişarat-ı encümen-i İsmailî.
- KARACA, İbrahim (2021). Ehl-i Haklar'da Yediler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 147-157.
- MUNAZZAMÎ, Erdeşir (2020). Hastgah ve Caygah-ı Meslek-i Ateşbeygî. *Pejubişname-yi Mezahib-i İslamî*. 168-191.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1984). *Türk Halk İnançlarında Evliya Menkıbeleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- OMİD, Ferman (2022). *Seyit Muhammed Kelardestî der Ayine-yi Esnat*. Tahran: İntişarat-ı Mevla.

- ÖZMEN, İsmail (1998). *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi* (Cilt II). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- RAFET CAN, Reyhan (2023). İran'da Ehl-i Hakların Kutsal Mekânları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 57-73.
- RAHİMİ, Mehri ve İSMAILÂZER, Emir (2017). Kitabşinasi-yi Fırka-yı Ehl-i Kah (Yârsan). *Fısalname-yi İrfan-ı İslami*. (49), 119-138.
- ROSTEMİ, Mansur (2014). *Bazşinâsî-yi Ayin-i Yârsân (Ehl-i Hak)*. Kum: İntişarat-ı Şakir.
- SAFİZADE, Siddik (1997). *Name-yi Serencam ya Kelem-ı Hazâne*. Tahran: Hirmend.
- SEYİTOĞULLARI, M. Akif (2024). “Dünya Öküz ve Balığın Üstündedir” Hadisinin Coğrafya/ Astronomi Perspektifinden Arka Planı: Bir Kavram Analizi. *Atatürk Üniversitesi Yayınları*. 182-188.
- ŞEYH SADDUK (2002). *İlelül-Şerayî*. (Haz. T. Z. Tahranî) Kum: İntişarat-ı Müminin.
- TİMURİ, Siyaveş (2023). *Macmua Kelamat-ı Hazratı Ali Eşref Han Karagözli*. Tahran: ---.
- YAMAN, Ali (2004). *Alevilikte Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. İstanbul: K.A.S. Derneği Yayınları.
- YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

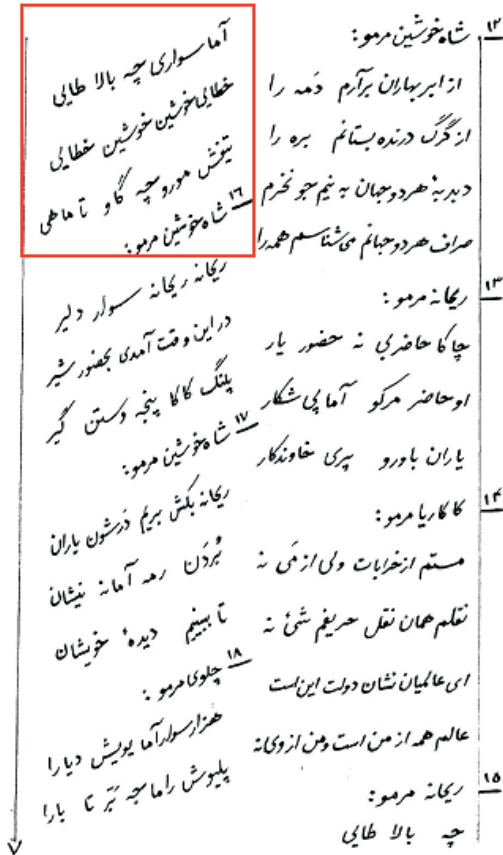
EKLER

اولم آخرم بیا
کلام دوره بابا خوشین
کا کار یا مرمو
چه طره گاهه سسم بود اودیار دیم گوره کنا چه پسندن چه بود
چشم یکی بی اسریش سزای بارش خالق بی گادش نمرد با
کا کار یا مرمو
دوره دکره ای یومه سالار چه حالت دین مکروی دزار
جلاله مرمو
ای کا کار یا سوار دانا ای حکمه آما چه صفت آسمانا
خلق لرستان دوزوش مرانا
کا کار یا مرمو
جلاله نه که زول نیوزوش مرانا صاحب طبلل نوزوخدا شیر غترانا
ایم کرد و محمدن میرزا آمانا
خوشین مرمو
کا کار تو خلقت کرد غلظت آمانا من یزدان نان چه کس مرانا

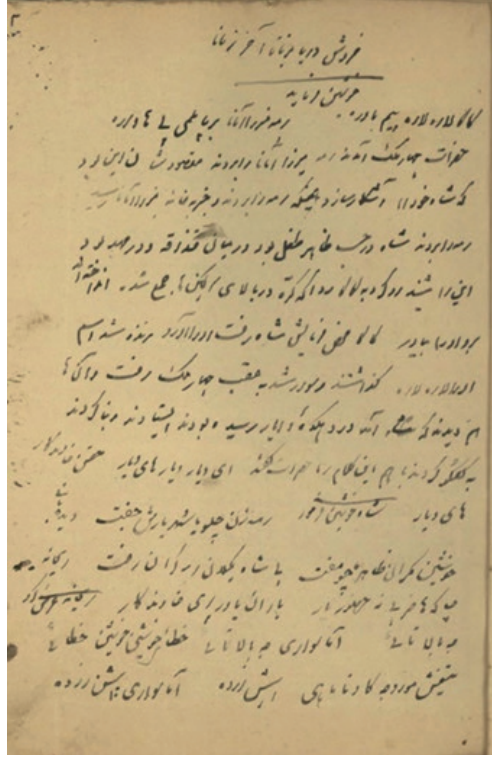
Şekil 1. Serencâm-Divân-ı Güre, Şah Hüşin Dönemi, ilk sayfası.

٤
 دبدب برود جهان بیدم جو ختم صراف جهانم می شامم بر
 ریحانه چاک حاضر بی حضور یار و حاضر کرب آمابی شکار
 یاران با درو پری خاوند کار
 کاکا ریامو
 مستیم از ضربات ولی از منی تقلم همه نقل است صریح منی
 عالم از من است من از منی
 ریحانه مرمو
 جد بالاتانی آما سواری جد بالاتانی
 خطانی خوشین خطانی تیغش مود و جد کاتاماهی
 پیر خدر مرمو
 ریحانه ریحانه سوار دلیر در این وقت آمدی در حضور شمر
 پلنگ کاکا پنجه کفیل
 خوشین مرمو
 ریحانه بخش بریم در شون یاران بملن رده آمان نشان

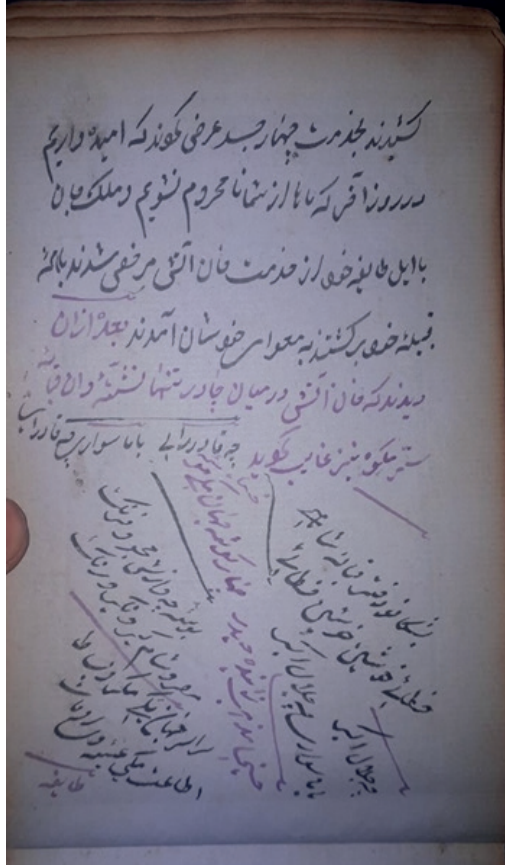
Şekil 2. Serencâm-Divân-ı Güre, Şah Hûşîn Dönemi, Şah İsmail Hatayi'nin ismi geçtiği sayfa.



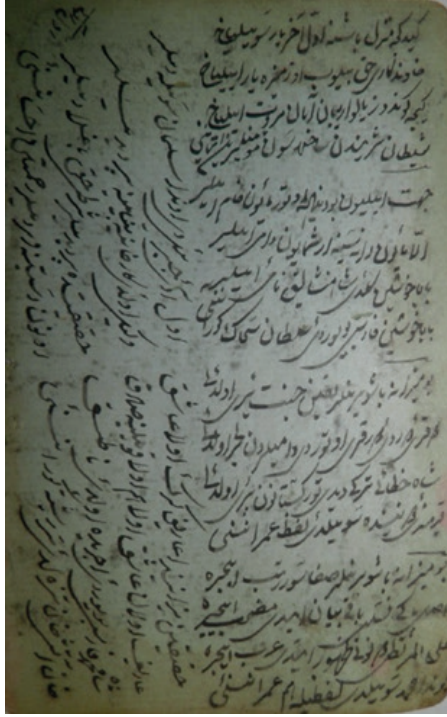
Şekil 3. Sâmü'd-Din Tebrizi'nin Defter-i Şah Hûşîn yazması, Şah İsmail Hatayi'nin ismi geçtiği sayfa.



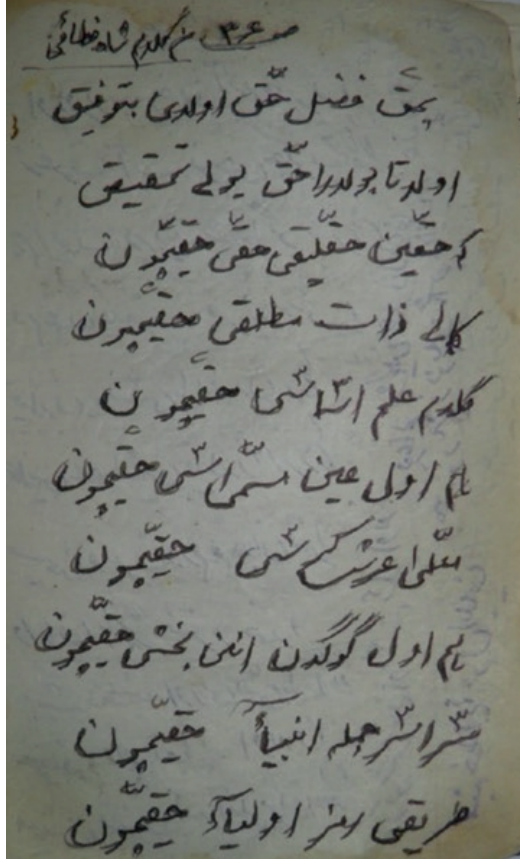
Şekil 4. Name-yi Serencam'ın Meclis yazma nüshası, Şah İsmail Hatayi'nin ismi geçtiği sayfa.



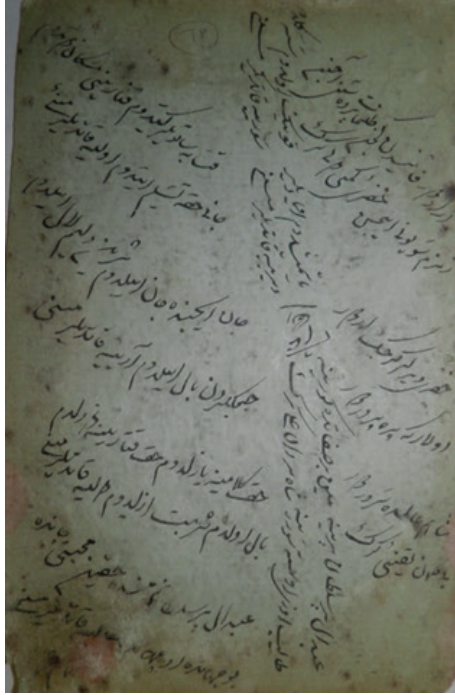
Şekil 5. Ateşbeygî Serencam'ının Kelârdeşt Nushası, Şah İsmail Hatayî'nin ismi geçtiği sayfa. Talikat-ı Tezkire'yi 'Âla (Tezkire'yi 'Âla ekleri, kelimalar bölümü, haz. Hanî, Müctebâ ve Dihkan, Mehdi).



Şekil 6. Talikat-ı Tezkire'yi 'Âla'da (Tezkire'yi 'Âla ekleri, kelimalar bölümü, haz. Hanî, Müctebâ ve Dihkan, Mehdi).



Şekil 7. Talikat-ı Tezkire'yi 'Âla (Tezkire'yi 'Âla ekleri, kelamlar bölümü, haz. Hanî, Müctebâ ve Dihkan, Mehdi). Şah İsmail Hatayi kelamının ilk sayfası.



Şekil 8. Talikat-ı Tezkire'yi 'Âla (Tezkire'yi 'Âla ekleri, kelamlar bölümü, haz. Hanî, Müctebâ ve Dihkan, Mehdi). Pir Sultan Abdal kelamı.

KARİZMATİK LİDER BAĞLAMINDA ŞAH İSMAİL*

Shah Ismail in the Context of Charismatic Leadership

Schah Ismail im Kontext charismatischer Führung

Mihriban ARTAN OK**

ÖZ

Karizmatik lider, çevresindeki insanları güçlü bir şekilde etkileyebilen, onların saygısını ve hayranlığını kazanan lider türüdür. Bu tür liderler, kendilerine özgü çekicilikleri, güven veren duruşları ve vizyon sahibi olmalarıyla bilinmektedir. Karizmatik liderler, genellikle zor zamanlarda ortaya çıkıp insanlara umut, ilham ve motivasyon aşıl原因arak onları belirli bir amaç etrafında birleştirebilmektedir. Liderler karizmalarını çeşitli kaynaklardan alabilirler ve bu kaynaklar kişisel özelliklerden toplumsal dinamiklere kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bir liderin karizmasını zor zamanlar, kültürel değerler, normlar ve başarılar oluşturmaktadır. Karizmatik liderler çoğunlukla belirsizlik, kriz ya da değişim dönemlerinde ortaya çıkmaktadır. İnsanlar, zor zamanlarda kendilerine yol gösterecek ve onlara umut verecek bir lider arayışına girerler. Bu durum karizmatik liderlere güçlü bir etki alanı yaratmaktadır. Kısacası liderlerin karizmaları hem içsel niteliklerinden hem de içinde buldukları ortamdaki etkilenmektedir.

* Bu makale Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı'nda Doç. Dr. Metin Ziya Köse'nin danışmanlığında Mihriban Artan tarafından kaleme alınan "Türk-İslam Düşüncesinde Mehdilik: Osmanlı Devleti'nde Şahkulu Örneği" başlıklı Doktora Tez çalışmasından üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşi İlmî Kaynakları Anabilim Dalı, artanmihriban@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2349-2234.

Bu çalışma kapsamında karizmatik lider örneği olarak Şah İsmail ve Şah İsmail'in karizmasını oluşturan unsurlar analiz edilmiştir. Şah İsmail, XVI. yüzyılda Safevî Devleti'nin kurucusu olarak sadece siyasî değil aynı zamanda dinî ve kültürel alanda da derin bir etki bırakmıştır. Şah İsmail'in siyasî liderliği, şeyh, seyit ve Mehdî kimliği onun tarafları nezdinde karizmasını artıran unsurlardır. Karizmatik liderler genellikle kitesine yön veren, onlara güven ve umut vadeden figürler olarak öne çıkmıştır. Şah İsmail de bu bağlamda müritlerine hem siyasî hem dinî ve kültürel anlamda yeni bir kimlik kazandırmıştır. Bu çalışmayla Şah İsmail'in karizmasını oluşturan unsurlardan olan söz konusu vasıflar; Osmanlı ve Safevî kronikleri, seyahatnameler ve diğer kaynaklar ışığında, doküman analizi yöntemiyle ortaya koyularak karizmatik lider kavramına tarihî bir perspektif sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Karizmatik lider, Şah İsmail, Şeyhlik, Mehdilik.

ABSTRACT

A charismatic leader can strongly influence the people around them, gaining their respect and admiration. These types of leaders are known for their unique charisma, confident demeanor, and visionary outlook. Charismatic leaders often emerge in difficult times, inspiring hope, motivation, and unity among people, bringing them together for a common cause. Leaders can derive their charisma from various sources, including personal traits and social dynamics. A leader's charisma is shaped by tough times, cultural values, norms, and accomplishments. Charismatic leaders typically emerge during periods of uncertainty, crisis, or change. In difficult times, people search for a leader who will guide them and offer hope. This creates a strong influence for charismatic leaders. In summary, the charisma of leaders is influenced both by their inner qualities and the environment in which they operate.

This study analyzes Shah Ismail as an example of a charismatic leader, examining the elements that shaped his charisma. As the founder of the Safavid State in the 16th century, Shah Ismail left a deep impact not only politically but also religiously and culturally. Shah Ismail's political leadership, as well as his identity as a sheikh, sayyid, and Mahdi, were factors that enhanced his charisma in the eyes of his followers. Charismatic leaders are often figures who guide their masses, offering them trust and hope. In this context, Shah Ismail provided his followers with a new identity, both politically, religiously, and culturally. This study explores the qualities that contributed to Shah Ismail's charisma, using Ottoman and Safavid chronicles, travelogues, and other sources, applying document analysis to offer a historical perspective on the concept of charismatic leadership.

Keywords: Charismatic leader, Shah Ismail, Sheikshship, Mahdism.

ZUSAMMENFASSUNG

Ein charismatischer Führer ist in der Lage, die Menschen in seinem Umfeld stark zu beeinflussen und ihren Respekt und ihre Bewunderung zu gewinnen. Dieser Führungstypus verkörpert eine einzigartige Ausstrahlung, sein Auftreten weckt Vertrauen und er hat eine Vision. Charismatische Führer treten oft in schwierigen Zeiten auf, geben den Menschen Hoffnung, Inspiration und Motivation und vereinen sie um ein gemeinsames Ziel. Die Quellen ihres Charismas können von persönlichen Eigenschaften bis hin zu gesellschaftlichen Dynamiken reichen. Schwierige Zeiten, kulturelle Werte, Normen wie auch Errungenschaften prägen das Charisma eines Führers. Charismatische Führer tauchen typischerweise in Zeiten der Unsicherheit, Krise oder des Wandels auf, wenn Menschen einen Anführer suchen, der ihnen Orientierung und Hoffnung bietet. Diese Umstände schaffen ein starkes Einflussfeld für charismatische Persönlichkeiten. Kurz gesagt, das Charisma eines Führers wird sowohl von inneren Eigenschaften als auch von äußeren Gegebenheiten beeinflusst.

Im Rahmen dieser Studie wurde Şah İsmail als Beispiel für eine charismatische Führungspersönlichkeit analysiert, einschließlich der Elemente, die sein Charisma ausmachen. Şah İsmail, der im 16. Jahrhundert als Gründer des Safawiden-Reichs eine zentrale Figur war, hatte nicht nur im politischen, sondern auch im religiösen und kulturellen Bereich eine tiefgreifende Wirkung. Seine politische und religiöse Führungsrolle sowie seine Identität als Scheich, Sayyid und Mahdi waren entscheidende Faktoren, die seine Anhänger in ihrer Wahrnehmung seiner charismatischen Persönlichkeit beeinflussten. Charismatische Führer treten häufig als Figuren hervor, die ihrer Gemeinschaft Orientierung geben, Vertrauen schaffen und Hoffnung vermitteln. In diesem Zusammenhang verlieh Şah İsmail seinen Anhängern eine neue politische, religiöse und kulturelle Identität. Diese Studie untersucht die Eigenschaften, die Şah İsmails Charisma ausmachten, und analysiert diese anhand von osmanischen und safawidischen Chroniken, Reiseberichten und anderen Quellen mithilfe der Dokumentenanalysemethode. Dadurch wird dem Konzept der charismatischen Führung eine historische Perspektive verliehen.

Schlüsselwörter: Charismatischer Führer, Şah İsmail, Scheichtum, Mahdismus.

Giriş

Yunanca bir kelime olan “*Karizma*” (charisma), bir kimsenin müstesna bir derûni kudrete donanmış olması anlamına gelmektedir (Gordon, 1964, s. 51). Aynı zamanda Yunanca’dan gelen anlam itibarıyla “*Tanrı vergisi (gift)*” olan bir kelime anlamı barındırmaktadır (Conger ve Kanungo, 1987, s. 637). Karizmanın Türkçe’deki tam karşılığı ise kitleleri büyüleyici bir etki altında tutan güç, büyüleyicilik, etkileyicilik, otorite manası taşımaktadır (Çağbayır, 2017, s. 2440).

Karizma kavramı ve karizmatik otoriteye dikkat çeken sosyolog Max Weber, bu kavramı, kilise tarihçisi ve hukukçu Rudloff Sohm’dan almıştır. Sözcük anlamı “*tanrı vergisi*”(Ahmetoğlu, 2010, s. 169) olan karizmanın meşruiyet kaynağı olarak kullanılmasından etkilenen Max Weber, söz konusu kavramın muhtevasını, meşruiyetini kurallardan, pozisyonlardan veya geleneklerden değil, “*bir bireyin belirli, istisnai kutsallığına, kahramanlığına, örnek karakterine ve onun tarafından ortaya çıkarılan veya emredilen normatif kalıplara veya düzene*” bağlılıktan alan herhangi bir otoriteyi içerecek şekilde genişletmiştir (Conger ve Kanungo, 1987, s. 638). Karizma Weber tarafından dertlilerin ve büyülu yeteneklere, olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inandıkları bir liderin peşinden gitme gereksinimi duyanların önüne geçen ve bu konuma kendi kendini atayan liderleri nitelenmek için kullanılmıştır (Conger ve Kanungo, 1987, s. 638; Ahmetoğlu, 2010, 169).

Weber’in bahsettiği üç otorite tipi olan “*yasal otorite*” (legale herrschaft), “*geleneksel otorite*” (traditional herrschaft) ve “*karizmatik otorite*” (charismatic herrschaft) tipi arasında en çok üzerinde durulanı “*karizmatik otorite*” tipidir. Weber “*karizmatik otoriteyi*” bir kişinin kutsallarına, kahramanlık gücüne, örnek alınacak niteliklerine ve bu kişi tarafından yaratılan düzene diğer kişilerin tam bir teslimiyet içinde bağlanmaları sonucunda ortaya çıkan otorite tipi olarak tanımlamaktadır. Bu otorite sahibi olan şahsı “*kutsal*” niteliklere sahip birisi olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda dünya dinlerinin kurucuları, peygamberler, askerî ve siyasî kahramanlar, karizmatik liderlere emsal teşkil etmektedir. Mucizeler ve vahiyler, kahramanlıklar, cesaretler ve göz kamaştırıcı başarılar bunların büyüklüğünün özel işaretleridir. Nitekim karizmatik otorite/hâkimiyet, yasalara ve geleneklere değil, kutsallık,

1 Karizma kavramını ve karizmatik otoriteyi tanımlayan Weber’e göre kurtuluş teolojisi bağlamında kurtuluş dinlerinde aranan bir özellik olan karizma, dinde kurtuluş için de önemli bir etkidir. Bu kurtuluşu gerçekleştirecek olan kurtarıcı şahsiyetlerin “*karizma*” kavramını edinmesi ve yaşam biçiminde tezahür ettirmesi gerekmektedir (Weber, 1965, s. 150).

kahramanlık, bazı olağanüstü/mistik nitelikler gibi vasıflar isnat edilen kişiye bağlılıkla karakterize edilmektedir (Ahmetoğlu, 2010, s. 169-170). Karizmatik şahsiyetlerde dikkat çeken bir diğer husus ise önemli bir rol model olmalarından dolayı zamanın üstünde ve ötesinde; geçmiş, anı ve geleceği kuşatmalarıdır. Bu şahsiyetlerin her birinin inanç tarihinin odak noktalarını oluşturarak bu tarihin temel dinamiklerinden biri oldukları dolayısıyla sosyal ve manevi doktrinlerin merkezine yerleştikleri görülür (Akın ve Üstündağ, 2024, s. 46). Bu sebeple karizmatik şahsiyetler çevresinde onlara bağlılığı ifade etmek amacıyla kullanılan çok çeşitli nitelendirmelerin olduğu, bu nitelendirmelerden kutluluğu ve yüceliği ifade edenlerin yoğun olarak tercih edilmesi, esasında karizmatik şahsiyetlerin ve kült oluşturabilmiş velilerin yapısal dayanağı olarak dikkat çeker. Bu doğrultuda, karizmatik şahsiyetler çevresinde gelişen söz varlığı, inanç sistemi içerisinde kült şahsiyetlerin karizmalarının inşa alanı olmasının yanında, karizmatik şahsiyetlerin kimliklerinin temsil alanıdır (Akın, 2023, s. 214).

Weber'in üzerinde durduğu karizma ve karizmatik lider anlayışının, tarih boyunca padişahlar, şahlar, krallar ve dinî liderlerde görüldüğü söylenebilir. Nitekim birçok dinde ve kültürde karizmatik lider düşüncesinin belirtilerine rastlamak mümkündür. Söz konusu düşünce bazılarında kapalı, bazılarında ise bariz bir şekilde tezahür etmektedir. Bu çalışmada ele alınan Şah İsmail'in siyasî liderliği, şeyh, seyit ve Mehdî kimliği onun karizmatik lider yönünü bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Özellikle Şah İsmail'in Safevîye Tarikatı'nın lideri (şeyhi) olarak yola çıkması ve mensuplarına "*kutsal bir lider*" olarak görünmesi onun bu dinî kimliği, takipçilerine manevî bir bağlılık sağlamış ve karizmasını güçlendirmiştir. Nitekim "*Şeyhlik*" makamı onun halkı üzerindeki manevi etkisinin en güçlü unsurlarından biri olmuştur. Ayrıca Şah İsmail'in çevresindeki mürit kitlesinin onun kutsal ve keramet sahibi biri ve seyit olduğuna inanılması onun takipçileri üzerindeki etkisini artırmış ve onu adeta dokunulmaz bir figür haline getirmiştir. Şah İsmail, genç yaşta askerî zaferler kazanmaya başlaması, küçük yaşta Safevî Devleti'ni kurarak devletin "*Şah'ı*" olması, ardından kazandığı zaferler, ona savaşçı ve karizmatik bir lider imajı kazandırmıştır. Şah'ın müritleri tarafından kutsal bir lider ve Mehdî olarak görülmesi de halkın ona duyduğu bağlılığı artırmıştır. Özetle bu çalışmada karizmatik lider tipinin temel unsurlarını taşıyan Şah İsmail'in şeyhlik, seyyitlik ve Mehdîlik kimliği, devletin Şah'ı olması ve kutsal bir lider olarak görülmesi gibi vasıfları detaylı bir şekilde analiz edilmiştir.

Şah İsmail'in Karizmasını Oluşturan Unsurlar

Şah İsmail'in Şeyh Kimliği

Şeyh Safî (ö. 735/1334) Safevîyye Tarikatı'nın ilk şeyhi olarak bilinmektedir. Tarikatın temelleri bu dönemde atılmıştır. XIV. yüzyılın başlarında hızlıca büyüyen Safevîyye Tarikatı, yayıldığı sahalarda büyük destekçiler bulmuştur. Bu dönemde kısa sürede büyüyen bu tarikat Türkmenler için cazibeli bir dinî merkez haline de gelmiştir (Artan Ok, 2024, s. 134-135).

Şeyh Safî'den sonra Şeyh Sadreddin tarikatın başına geçmiştir. Bu dönemde de Safevîyye Tarikatı'nın müritleri sayıca artmaya devam etmiştir. Şeyh Sadreddin (1390) vefatından önce yerini Hâce Ali'ye bırakmıştır. Hâce Ali 1391-1392'den 1427'ye kadar tekkenin başında bulunmuştur. Hâce Ali döneminde Safevîyye Tarikatı'nın müritleri sayıca artmıştır. Hâce Ali'nin 1427'de vefatından sonra Şeyh İbrahim (Şeyh Şah) Safevîyye Tarikatı'nın şeyhi olmuştur. Şeyh İbrahim döneminde halifeler aracılığıyla etraftaki müritlerin faaliyetleri ve propaganda hareketleri devam etmiştir. Bu dönemde Erdebil Tekkesi'ne birçok yerden insanların gelişleri devam etmiştir. Şeyh Cüneyd döneminde Safevîyye Tarikatı yeni bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönemde tarikattan devletleşmeye doğru bir süreç başlamıştır. Baharlu'nun da aktardığı üzere Şeyh Cüneyd, silahlanarak "Gaza" ve "Cihad" anlayışıyla hareket etmeye başlamıştır (Baharlu, 2021, s. 101-103).

Şeyh Cüneyd, 1460 yılında on bin kişilik müridinden meydana gelmiş olan bir orduyla² Gürcistan Çerkezleri ve Şirvan üzerine düzenlediği seferde atılan bir okla ölünce, Anadolu Türkmenleri şeyhlerinin ölümünü kabul etmeyip ona birtakım ulûhiyetler atfetmişlerdir. Cüneyd'e "İlab", oğluna ise "İbn-i Allah" derlerdi. Gözleriyle Cüneyd'in öldüğünü gördüğü halde "Hüve'l-hay la ilabe illa hüve" (O diri ve canlıdır. Ondan başka ilâh yoktur.) diyerek onun ölmediğini ileri sürmüşlerdir.³ Şeyh Cüneyd'in savaş meydanında ölümü Safevîyye Tarikatı'nın ve bu tarikata bağlı müritler arasında bir motivasyon düşüklüğüne neden olmamıştır. Tarikatın müritleri yeni şeyhi olan Şeyh Haydar'ın etrafına toplanmıştır (Baharlu, 2021, s. 105). Kazvinî,

2 Hasan-ı Rumlu 12.000 kişilik bir orduyla hareket ettiğini söyler. Ayrıntılar için bk., (Hasan-ı Rumlu, 2020, s. 395).

3 Detaylı bilgi için bk., (Hasan-ı Rumlu, 2020, s. 395; Savory, 1980, s. 17; Baharlu, 2021, s. 104-105).

Safevî müritlerinin Şeyh Haydar'ın etrafına toplanışını şöyle ifade etmiştir: “*Sultan Haydar Hazretleri, yüce pederinin yerine velâyet ve irşad postuna oturdu. İnananlar ve müritler zümresi o Hazretin kutlu yönetimini benimsediler*” (Kazvinî, 2011, s. 26).

Şeyh Haydar'ın vefatından sonra sûfiler Erdebil'de toplanmış ve Sultan Ali'yi yeni şeyh olarak kabul edip ona biat etmişler. Öldürüleceğini anlayan Sultan Ali, Kızılbaş sûfilere yanına çağırarak tacını ve hırkasını İsmail'e giydirmiş; müritlerinden yedi kişiyi seçerek İsmail ile birlikte Erdebil'e gitmelerini istemiştir. Kendisi de Rüstem Mirza'nın gönderdiği orduyla girdiği çatışma sonucunda hayatını kaybetmiştir (Baharlı, 2021, s. 110-111). Daha önce Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'da olduğu gibi onun vücudunu da kutsal kabul etmişlerdir. Böylece Kızılbaşlar üçüncü defa şeyhlerini kaybetmişlerdir. Bu sefer de küçük yaşta İsmail'in etrafına toplanıp ona biat etmişler ve onu şeyhleri olarak benimsemişlerdir (Gündüz, 2013, s. 38).

Safevîyye Tarikatı'nın şeyhleri, Safevî Devleti'nin temelini atan ve onun ideolojisini şekillendiren önemli şahsiyetlerdir. XVI. yüzyılda büyük bir devlet haline gelen Safevî Devleti'nin şahları hem dinî liderler hem de siyasî otoriteler bakımından önemli roller üstlenmişlerdir. Yani Safevîyye Tarikatı'nın şeyhleri, tarikatın dinî otoritesini kullanarak, geniş bir siyasî güç elde ederek karizmasını güçlendirmiştir. Böylece Şah İsmail'den itibaren şeyhlik makamı devletin ruhanî liderliğiyle birleşerek meşruiyet kazanmıştır.

Şah İsmail'in şeyh kimliği, Safevîyye Tarikatı'nın lideri olmanın ötesinde, onun sadece manevî bir otorite değil, aynı zamanda siyasî bir figür olarak yükselmesini de sağlamıştır. Mistik ve dinî bir lider olarak halk tarafından kutsallaştırılmasına zemin hazırlamıştır. Bunun en belirgin örnekleri, Venedikli tüccarların seyahatnamelerinde ve dönemin diğer kaynaklarında görülmektedir.

Venedikli tüccarlar Türkmenlerin Şah İsmail'e bakış açılarını seyahatnamelerinde şöyle kaydetmişlerdir: “*Şah'ın müritleri ona tapıyordu. Pek çoğu zırb ve cevşen olmadan savaşıyorlar ve önderlerinin yolunda ölmekten memnunlar. Yarı çıplak vücutla savaş meydanına gidiyorlar ve 'Şeyh!.. Şeyh!' diye bağırıyorlar. Onu peygamber olarak görüp onun ölmeyeceğine inanırlardı*” (Angiolello, 2021, s. 93-94). Kaynakta verilen bilgilere bakıldığında Şah İsmail'in Şeyhlik makamı onu müritleri tarafından kutsal bir kimliğe büründürmektedir. Şah İsmail'in müritleri olan Kızılbaşlar, ona mutlak sadakatle bağlıydı. Görüldüğü üzere Kızılbaşlar için Şah İsmail hem dinî bir lider hem de siyasî bir kurtarıcıydı. Bu bağlılık, şeyh kimliğinin en somut tezahürlerinden biridir. Şeyh kimliği, Kızılbaş

askerleri arasında büyük bir motivasyon kaynağıydı. Onlar, Şah İsmail'i ilahî bir figür olarak görüp onun için savaşmayı kutsal bir görev kabul ediyorlardı.

Şah İsmail'in şeyh kimliği, mistik bir liderlikten teokratik bir hükümdarlığa geçişin de eşsiz bir örneğidir. Dinî ve siyasî otoritesini birleştirerek Safevî Devleti'ni kurmuştur. Şah İsmail'in şeyh kimliği, sadece dinî bir rehberlik değil, aynı zamanda siyasî bir liderlik anlamına da gelmektedir.

Şah İsmail'in Devlet Liderliği Kimliği

Safevî Devleti, Safevîyye Tarikatı'nın şeyhleri ve müritleri tarafından kurulan bir devlettir. Safevîyye Tarikatı'nın ilk şeyhi Şeyh Safî'dir. Daha sonra sırasıyla Şeyh Sadreddin, Hâce Ali, Şeyh İbrahim (Şeyh Şah), Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar, Sultan Ali ve Şah İsmail tarikatın şeyhliğini yapmıştır (Baharlu, 2021, s. 101-103). Söz konusu şeyhler döneminde tarikat devletleşme sürecini tamamlamıştır. Özellikle Şeyh Cüneyd döneminde Safevîyye Tarikatı devletleşme sürecinde yeni bir dönüşüm yaşamıştır. Şeyh Cüneyd'in silahlanarak "Gaza" ve "Cihad" anlayışıyla hareket etmeye başlaması bu bağlamda önemli bir adım olmuştur (Savory, 1980, s. 16; Baharlu, 2021, s. 103). Şeyh Cüneyd'in savaş meydanında ölümünden sonra ise birçok yerde bulunan müritler ve bunların başında yer alan halifeler Cüneyd'in oğlu Haydar'ı yeni şeyhleri olarak görmüşlerdir (Baharlu, 2021, s. 105). Şeyh Haydar da babası gibi Şirvan üzerine seferler düzenlemiş ve bu seferler sonucunda öldürülmüştür (Rumlu, 2020, s. 579, 582, 583-585).

Şeyh Haydar'ın vefatından sonra sûfiler Erdebil'de toplanmış ve Sultan Ali'yi yeni şeyh olarak kabul edip ona biat etmişler. Şeyh Haydar'ın ölümünü duyan sûfiler onun intikamını almak için Erdebil'de toplanmışlardır. Bu gelişmelerden endişelenen Akkoyunlu Sultanı Yakub bu durumu kendi nüfuzu için bir tehdit unsuru olarak gördüğü için Sultan Ali'yi, kardeşleri İbrahim ve İsmail ile anneleri Halime Begüm'ü tutuklayıp Şiraz'a göndermiştir. Sultan Ali Mirza dört buçuk yıl tutsak kalmış ve sonra Akkoyunlu şehzâdesi Rüstem Mirza tarafından kurtarılmıştır. Tarihî Azerbaycan'a getirilerek Sultan Yakub'un oğlu Baysungur aleyhine kışkırtılmıştır. Aralarında zuhûr eden savaşta Sultan Ali'nin taraftarları galip çıkmıştır (Baharlu, 2021, s. 110-111; Rumlu, 2020, s. 585). Böylece Sultan Ali, Erdebil'e giderek Erdebil Tekkesi'nin yeniden canlandırmıştır. Sûfiler tekrar Erdebil'de toplanmıştır. Bir araya gelen kalabalığın haberini alan Rüstem Mirza, Sultan Ali'nin isyanından çekinerek Safevî müritleriyle irtibatlarını kısıtlamak amacıyla tekrar Haydar'ın üç oğlunu yanında

alkoymuştur. Sultan Ali gözetim altına alınmıştır. Kızılbaş sûfilerden kimsenin onun yanında kalmasına izin verilmemiştir. Bu baskılara rağmen sûfiler yine şeyhlerini görmeye gitmişlerdir. Bu durum karşısında endişeye kapılan Rüstem Mirza, Sultan Ali'yi öldürmeye karar vermiştir. Öldürüleceğini bilen Sultan Ali, Kızılbaş sûfileri yanına çağırarak tacını ve hırkasını İsmail'e giydirmiş ve müritlerinden yedi kişiyi seçerek İsmail ile birlikte Erdebil'e gitmelerini istemiştir. Kendisi de Rüstem Mirza'nın gönderdiği orduyla girdiği çatışma sonucunda hayatını kaybetmiştir (Baharlu, 2021, s. 111). Böylece Kızılbaşlar Safevî Devleti'nin oluşum aşamasında üçüncü defa şeyhlerini kaybetmişlerdir. Bu sefer Türkmenler küçük yaştaki İsmail'in etrafına toplanıp ona biat edip ve onu şeyhleri olarak benimsemişler (Gündüz, 2013, s. 38) ve İsmail'i küçük yaşına rağmen güçlü bir lider olarak görmüşlerdir.

İsmail'in zuhuruna kadar Türkmenlerden oluşan sûfiyye büyükleri (ümera-yı sûfiyye) onu ve kardeşi Mirza İbrahim'i Geylan Eyaleti'nin (Baharlu, 2021, s. 115) Lahican şehrine götürerek dört buçuk yıl Mirza Ali Kârkiyân'ın gözetimine vermişler. İsmail bu zaman zarfında iyi bir eğitim alarak Farsça, Arapça ve Kur'an öğrenmiştir. Akkoyunlu şehzâdeleri arasındaki üstünlük savaşları devlete güç kaybettirince İsmail'e fırsat doğmuştur. Bu atmosfer İsmail'in taarruzu için uygun ortamı oluşturmuştur (Yıldırım, 2018, s. 231; Yıldırım, 2020, s. 93).

Böylece İsmail, Geylan'dan ayrılarak Erdebil'e, oradan tarihî Azerbaycan ve oradan da Erzincan'a hareket etmiştir. İsmail Erzincan'da müritlerini toplamış ve ordusunu terkip etmiştir. İsmail'in oluşturmuş olduğu ordu Ustaclu, Şamlu, Tekeli, Kaçar, Karacadağ, Dulkadirli, Varsak, Rumlu, Afşar, Musullu⁴ aşiretlerinden ve daha birçok farklı coğrafyalardan gelen müritten oluşmaktadır (Kazvinî, 2011, s. 29-30, 31). Hanivaldanus Anonimi'nde İsmail'in etrafına bu kadar çok kişinin toplanmasının nedeni itikâdî açıdan onun öğretilerinin bir sonucu olduğu şeklinde geçmektedir (Kreutel, 1997, s. 45).

Türkmenlerden oluşan yaklaşık yedi bin kişiden müteşekkil olan bu ordu aynı zamanda Safevîyye Tarikatı'nın mürit kitesinin bel kemiğini oluşturmuştur. Sarıkaya Kurultayı'nda (1500) oluşan bu ordunun Türkmenleri bir yıl sonra (1501) kurulacak olan devletin çekirdeğini teşkil etmiştir. Anonim Şah İsmail Tarihi'nde Erzincan'daki bu kurultayda Kızılbaşların nasıl toplandığı şöyle anlatılmaktadır: *"İsmail Erzincan'a*

4 Safevî Devleti'nin kuruluşunda önemli rolü olan Türkmen zümreler için bk., (Anonim, 2015, s. 19-25, 37-47, 65-78; Anonim, 2019, s. 21-27, 41-54, 75-94; Gündüz, 2015, s. 148, 158, 170).

vardıktan sonra kabile şefleri ve İmâm'ın (İmâm Ali) ailesinin Suriye'den, Anadolu'dan, Karaman'dan ve Erzincan civarındaki bölgelerden önde gelen şüfîleri ve halifeleri şabın yanına gelmişti. Gün geçtikçe gazîlerin sayısı artıyordu. Farklı bölgelerden şüfîler geldiğinde, aşiretler toplandı ve Şamlu, Ustaclu, Rumlu, Tekelu, Dulkadir, Afşar, Varsak kabileleri ve Karacadağ'dan şüfîler, obasından 200 adamıyla Muhammed Bey Ustaclu ve klanından 300 adamıyla Abdi Bey Şamlu soylu ayakları öpme şerefine sahip olmuşlardı. Sahip-karan onların arasında aynı duyguya ve amaca sahip yedi bin genç şüfîyi seçti" (Yıldırım, 2018, s. 260-261).

Kaynakların verdiği bilgilere göre Şah İsmail'in liderliğinde oluşan Türkmen destekli Safevî ordusu, Erzincan'daki kurultayda bir araya gelmiş ve devletleşme sürecinin temellerini atmıştır. Bu ordu, yalnızca bir askerî yapı değil, aynı zamanda Safevî ideolojisinin taşıyıcısı olarak önemli bir rol üstlenmiştir. Şah İsmail'in Türkmen toplulukları birleştirme başarısı, onun karizmatik liderlik özelliklerini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Kurulan Safevî Devleti'nin lideri olan Şah İsmail, Türkmen Musullu oymağının kızı Tâclu Hanım ile evlenerek kendisine destek veren yetenekli Türk boy ve aşiretlerinin mensuplarını devlet kademesinde birtakım mevkilere getirmiştir. Safevî Devleti'nin ordusunun temelini Şah İsmail'i destekleyen Kızılbaş Türkmenlerin oymaklarındaki yetenekli süvarilerden oluşması Türkmenler ile Safevîye Tarikatı arasındaki geçmişten beri süregelen ilişkinin bir göstergesidir (Aydoğmuşoğlu, 2017, s. 48). Şah İsmail, Safevî Devleti'ni kurduğunda yaptığı en büyük icraatı ise bu dönemde "*On İki İmâmî*" resmî mezhep olarak ilan etmiş olmasıdır (Oruç Bey, 2014, s. 127-128; Kazvinî, 2011, s. 34). Şah İsmail'in resmî mezhep olarak ilan ettiği "*On İki İmâmî*" düşüncesi "*On İki İmâmî Kızılbaş Alevî inanç*" sistemidir. Kelamî, fikhî veya müteşerrî yani şeriatlandırılan Şîa ile bağlantısı yoktur. (Artan Ok, 2024, s. 140).

Buharlu'nun da ifade ettiği gibi "*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 manevî ve inançsal bir ilişki olmakla kalmayıp aynı zamanda dünyevî ve siyasi amaçlar etrafında oluşan ve büyüyen bir ilişki hâline gelmiştir. Dabası organize bir askerî hareket mahiyetine bürünmüştür. Nitekim bu mürit kitlesi Safevî Devleti'nin ortaya çıkışında esas rolü oynamıştır" (Baharlu, 2021, s. 111-112).*

Görüldüğü üzere Safevîyye Tarikatı'nın ilk şeyhi olan Şeyh Safî'den itibaren tarikat, zamanla bir devletleşme sürecine girmiştir. Şeyh Safî'nin ardından gelen liderler tarikatın dinî otoritesini genişleterek siyasi hedeflerle birleştirmiştir. Özellikle Şeyh Cüneyd döneminde başlayan “*cibat*” ve “*gazâ*” anlayışı, tarikatı sadece bir dinî yapılanma olmaktan çıkararak organize bir askerî harekete dönüştürmüştür. Şah İsmail'in çocuk yaşta liderlik makamına geçişi, onun halk üzerindeki etkisinin temelini oluşturmuştur. Müritlerin, şeyhlerini kaybettikten sonra İsmail'e yönelmesi ve onu desteklemesi, onun liderlik otoritesini pekiştirmiştir. Zira Şah İsmail'in kurmuş olduğu devletin lideri (Şah'ı) olması onun karizmasını müritleri nezdinde daha da artırmıştır.

Şah İsmail Hakkındaki İlahlık İddiaları Şah İsmail'in Seyyitliği ve Mehdî Kimliği

Safevîyye Tarikatı'nın liderleri, tarih boyunca müritleri tarafından kutsal olarak görülmüş ve hatta bazı durumlarda ilahî varlıklar olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayış, Şah İsmail döneminde daha da güçlenmiştir. Bunu dönemin kaynaklarında net bir şekilde görmekteyiz. Örneğin Honcî'den nakleden Baharlu'ya göre Türkmen müritler Şeyh Cüneyd'e ilahî bir varlık gözüyle bakmışlardır. Cüneyd'in ölümünden sonra Haydar'ın etrafına Rumlu (Anadolu) Türkmenlerin toplanıp Cüneyd'e “*İlah*”, oğluna (Haydar) ise “*İbn-i Allah*” dediğini kaydetmiştir. Cüneyd'in öldüğünü görmelerine rağmen “*Hüve'l-bay la ilabe illa hüve*” demişlerdir. Türkmenler Cüneyd'in öldüğünü kabul etmeyip onun ölümsüz olduğuna inanmışlardır. Şeyh Haydar yolunda hiç düşünmeden canını verecek düzeyde şeyhlerine bağlıydılar (Baharlu, 2021, s. 105).

Venedikli elçi Caterino Zeno da seyahatnamesinde Şeyh Haydar için “*Şeyh Haydar'ın etrafında toplanan taraftarları öylesine umutluydular ki herkes onu 'Evliyaullah' ve neredeyse ilahî bir varlık olarak tasavvur ediyorlardı.*” Zeno, Şeyh Haydar'a Türkmenlerin atfedilen bu ulûhiyetten etkilenmiş olmalı ki onu “*İslâmîyet'te Ali'nin Ömer'den daha makul olduğu esasına dayalı yeni bir akımın tebliği ile 'Velî', 'Hoca' veya 'Peygamber'*” diye andıklarını söylemektedir (Gündüz, 2021, s. 48-49).

Mazzaoui'nin ifadelerine göre Safevîyye Tarikatı'nın takipçileri “*Şeyh Cüneyd'i Tanrı (ilah) ve oğlu Haydar'ı Tanrı'nın Oğlu (ibn-Allah) olarak adlandırıldılar*” ve şeyhlerinin ölümünü katiyen kabul etmemişlerdir. Şah İsmail ile bu düşünce belirginleşmiştir. Şah İsmail için “*kendisi Allah'a bağlıydı, ama şimdi dünyada ortaya çıktı (zübür etti)*” ifadesi kullanılmıştır. Türkmenlerin şeyhlerine atfettikleri bu kutsal konumu daha sonra

On İki İmâm düşüncesindeki gayb imâma dayandırılmıştır (Mazzaoui, 1972, s. 73). Görüldüğü üzere Safevîyye Tarikatı'nın şeyhlerine atfedilen ilahlık, Mehdîlik gibi kutsal unvanlar tarikatın diğer şeyhlerine isnat edilmiştir.

Bu çalışma bağlamında Şah İsmail'in "*Mehdîlik iddiası ve Tanrılık*" meselesi de Şeyh Cüneyd ve Haydar döneminde Kızılbaş sûfilerce başlayan tutumun sonucu olduğu söylenebilir (Mazzaoui, 2010, s. 152). Baharlu'nun da ifade ettiği gibi Safevîyye Tarikatı'nın sûfî müritlerinin nezdinde onların "*şahları*" ve "*şeyhleri*" ulûhiyet mertebesine yükselmiş varlıklar olarak kabul edilmiştir. Doğal olarak bu bakış açısı şahlarının masumiyet meselesini de şekillendirmiştir (Baharlu, 2021, s. 113). Yukarıda da zikredildiği gibi Türkmenler Şah İsmail'den önce de Safevîyye Tarikatı'nın şeyhlerini "*Tanrı ve Kurtarıcı*" olarak görmüştür. Şah İsmail ile şeyhlerine atfettikleri bu ulûhiyet anlayışını güçlü bir şekilde devam ettirmişlerdir.

Venedikli tüccarlar Tebriz'deyken Türkmenlerin Şah İsmail'e bakış açılarını şöyle kaydetmişlerdir: "*Şah'ın müritleri ona tapıyordu. Peki çoğu zırb ve ceşen olmadan savaşıyorlar ve önderlerinin yolunda ölmekten memnunlar. Yarı çıplak vücutla savaş meydanına gidiyorlar ve 'Şeyh!.. Şeyh!' diye bağırıyorlar. Onu peygamber olarak görüp onun ölmeyeceğine inanırlardı*" (Angiolello, 2021, s. 93-94). Başka bir Venedikli seyyah da şu ifadeleri kaleme almıştır: "*Bu Sâfî'yi ülkesinin halkı özellikle pek çoğu zırbı olmadan savaşa giden ve İsmail'in kendilerini koruyacağı beklentisi içinde olan sipabileri sanki Tanrı gibi seviyor, yüceltiyor ve saygı gösteriyor. Aynı şekilde zırbı ve ceşensiz savaşa giden başkaları da var. Onlar İsmail'in yolunda ölmekten memnunlar. Bu yüzden bağrıları açık bir şekilde en öne çıkarlar ve 'Şeyh!... Şeyh!' diye bağırırlar. Tanrının adını bütün İran'da unutmuş ve sadece İsmail'in adını akıllarına koymuşlardır. Eğer birisi bindiği attan yere düşse veya yaya olsa Şeyh'ten başka hiçbir Tanrı'dan yardım istemiyorlar. Onun adını iki türlü yad ediyorlar (Tanrı ve Peygamber). Müslümanlar (Sünnî): 'Lâ ilâh illâ Allah Mubammeden Resulullah' derken onlar 'Lâ ilâh illâ Allah İsmail veliyyullah' diyorlar. Bundan başka bütün ahali özellikle sipabileri İsmail'i 'Ebedî' saymaktadır"* (Angiolello, 2021, s. 214-215). Venedikli tüccarların seyahatnamelerinde geçen ifadeler, Şah İsmail'in müritleri üzerindeki etkisini anlamada önemli doneler sunmaktadır. Müritlerinin, onu peygamber veya Tanrı'nın bir temsilcisi olarak görmesi, onun karizmatik liderliğinin mistik boyutunu da ortaya koymaktadır.

Dönemin tanıdığı olan Abdü'l-latif Kazvinde Şah İsmail ve dedelerinden bahsederken şu hususlara dikkat çekmektedir: "*O, şahlar şabı, Allah'ın nuru ve burbandır. Şah İsmail'in dedeleri de velâyet, keramet ve hidayet sahibiydiler*" (Kazvinî, 2011, s. 22-23). Nitekim kaynaklarda geçen bu kutsallık atfetme durumu, Safevîyye

Tarikatı'nın şeyhlerinin makamını ve Şah İsmail'in liderliğini sıradan bir konumdan ve hükümdarlıktan farklı kılmıştır. Türkmen müritlerin, Safevî Tarikatı'nın önceki liderlerine olduğu gibi Şah İsmail'e de olağanüstü bir kutsiyet atfetmesi, onun halk üzerindeki etkisini artırmıştır.

Safevî Şahları ve özellikle Şah İsmail'e atfedilen tanrısallık, kutsallık ve kurtarıcılık gibi misyonlar haliyle birtakım siyasî hedeflerle de şekil almıştır. Şah İsmail bu tasavvuru fevkalade bir şekilde meşruiyet kaynağı haline getirerek kullanmıştır. Bu bağlamda Şah İsmail'in karizmasını güçlü kılan “Şeyh Kimliği” ve devletin “Şab'ı olma” faktörünün dışında karizmasını oluşturan güçlü bir diğer özellik de “İlahlık, Şeyhlik ve Mehdîlik” olmuştur. Yani Safevî Şeyhi olan Şah İsmail, İsnâaşerî düşüncesindeki “Mehdî'nin temsilcisi ve İmâm-ı Zâbir” olarak da görülmüştür (Baharlu, 2021, s. 86-87; Savory, 1980, 2). Artık Şah'ın müritleri onu yalnızca bir şeyh, ilahî ve siyasî bir lider olarak değil, aynı zamanda Mehdî ve kurtarıcı olarak da görmüştür.

Mehdî vasfının XVI. yüzyılda Şah İsmail'e isnat edilmeden önce Safevîye Tarikatı'nın kurucusu olan Şeyh Safî döneminde izlerine rastlanmaktadır. Şeyh Safî buyruğunda beklenen Mehdî'nin “On İkinci İmâm Muhammed b. el-Hasen b. Ali b. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar” olduğu kaydedilmiştir (Şeyh Safî, 2015, s. 217).

On İki İmâmîlik düşüncesine sahip olan Safevîye Tarikatı'nın zihin dünyasında bir Mehdî tasavvurunun varlığı ve yakın zamanda onun gelmesini beklemeleri netice itibarıyla benimsedikleri inancın sonucudur. Bu düşünce Safevîlerin teşekkül ettiği coğrafyadaki eski dinler/inançlar/kültürler ve İslâmî fırkalar ekseninde şekillenmiştir. On İki İmâmî düşüncesi etrafında bir ideoloji oluşturan Safevî Şeyhleri, Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ı kurtarıcı olarak görmüşlerdir. Ancak Safevîye Tarikatı'nın müritleri zamanla kendi Şeyhlerini (Şehy Haydar, Şeyh Cüneyd ve Şah İsmail'i) birer Kurtarıcı/Mehdî/Tanrı veya onların tezahürü olarak benimsemişlerdir (Artan Ok, 2024, 143). Bu minvalde Minorski'ye göre Kızılbaş tasavvurunda Allah'ın zatı Hz. Ali'de zuhur etmiş (Hz. Ali Allah'ın nurudur.) ve Şah İsmail'de yeryüzüne ilahî bir nur (Ali'nin özü) olarak inmiştir. Böylece bu ilahî nur imâmet ile Şah İsmail'in şahsında birleştirilir ve İsmail Tanrı'nın nuru, mührü olarak dünyaya gelmiştir. Minorski, “I. Şah İsmail'in Şiirleri” adlı makalesinde Şah İsmail'in kendisini böyle tanımladığını, kendisine “Velî Şah/Şab-ı Velâyet” dediğini ve Hz. Ali'nin soyundan geldiği için de gurur duyduğuna dikkat çekmektedir (Minorsky, 1942, s. 1025a -1026a).

Şah İsmail'in ilahî nûru, velâyeti ve Mehdîliği iki yolla aldığına dair bazı görüşler söz konusudur. İspanakçı Paşazâde'den naklen Baharlu, imâmetin İmâm Musa el Kazım vasıtasıyla Şah İsmail'e intikal ettiğini belirtip onun tarikatından bahsederken şöyle demiştir: “...*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'ü's-Şüheda'ya (Hz. Hüseyin'e) ondan da Zeynül- Âbidin'e, İmâm Mubammed Bakır'a ve İmâm Cafer Sadık'a ve Ebül-Sadat İmâm Musa el Kazım'a ve ondan sonra Şeyh Safi'üd-Din'in yüce dedesi olan İmâm Ebu-Mubammed el-Kasım Hamza'ya ulaşmıştır. Ancak İmâm Ebu-Mubammed el-Kasım Hamza'dan sonra imâmet kesilmiş ve şeybliğe dönüştürülerek Ahmed el-Arabi'ye ve ondan ise Celalül-Hak Haydar-ı Sâni'de hulûl etmiştir. Celalül-Hak bu gücü zâhir etsin istemiş ancak Hakk tarafından o seviyede icazeti olmadığı için bu işi yapamamıştır. Hazret-i Şah İsmail zühur 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*” (Baharlu, 2021, s. 195).

Şah İsmail'in ilahî nûru, velâyeti ve Mehdîliği aldığı ikinci yol ise genel olarak kabul görülen ve Şah İsmail'in deyişlerinde görebildiğimiz On İkinci İmâm'a dayandırılmaktadır. Ancak bu hususta yazarlar ihtilaf halindedirler. Kimisi On İkinci İmâm'ın Şah İsmail'de zühur ettiğini yani Şah İsmail'in On İkinci İmâm adına yeryüzüne geldiğini kimisi ise Şah İsmail'in beklenen Mehdî ve yahut Tanrı olduğunu ileri sürmektedir (Artan Ok, 2024, s. 145).

Erika Glassen, anonim bir kaynak ışığında Şah İsmail'in dinî konumunu şu şekilde izah etmiştir: Söylendiği gibi Şah İsmail ne “Tanrı” ne “peygamber” ne de “Mehdî”; O sadece On İkinci İmâm Mehdî'nin zuhuruna kadar belli dönemlerde kaos zamanlarında ortaya çıkan ve haksızlığa uğrayan mazlumların haklarını koruyan kurtarıcılardan sadece biridir. Yani “*Şah İsmail On İkinci İmâm değil, onun yeryüzündeki temsilcisidir.*” O, On İkinci İmâm Mehdî adına harekete geçmiş ve gücünü de bu bağlantıdan almıştır. Ona göre bir kurtarıcı bekleyen Türkmenler Şah İsmail'i zulme son verecek “*İmâm Mehdî'nin kılıcı*” olarak görmüşlerdir. Bu da Şahlarının On İkinci İmâm'ın vekili konumuna geldiğinin bir göstergesidir. Ancak nihaî kurtuluş en sonunda İmâm Mehdî'nin bizzat zuhuruyla gerçekleşecektir (Glassen, 1971, s. 69).

Söz konusu Anonim kaynağa göre Teke-ili (Antalya) bölgesinde yaşayan derviş Dede Muhammed, Şahkulu tarafından hacca gönderilmiştir. Dede Muhammed yolda kaybolmuş daha sonra On İkinci İmâm'ın Şah İsmail'e "Ey İsmail, senin burucunun zamanı geldi" diyerek ona kendi kılıcını kuşattığı hadisesine tanıklık etmiştir. Yine anlatıya göre On İkinci İmâm, Şah İsmail'in hançerini de Dede Muhammed'e vermiştir (Glassen, 1971, s. 68). Bu minvalde düşünüldüğünde kılıç kuşanma ve On İkinci İmâm'ın Şah İsmail'e "Ey İsmail, senin burucunun zamanı geldi" diyerek onu müjdelemesi, onun müritleri nezdinde "On İkinci İmâmın habercisi ve geçici vekili" olduğuna inanıldığını göstermektedir (Artan Ok, 2024, s. 146-147).

Şah İsmail'in kendi konumunu nasıl tanımladığını onun deyişlerinde de görmek mümkündür. Şah İsmail aşağıdaki deyişlerinde nesebinden ve imâmların özellikle de On İkinci İmâmın yolunda olduğunu ondan aldığı emanetleri şöyle ifade etmiştir:

*"Yakın bil kim Hüddâü'dür Hatâyî
Muhammed Mustafaü'dür Hatâyî
Safî nesli Cüneyd ü Haydar oğlu
Aliyyü'l-Murtazâü'dür Hatâyî*

*Hasan ışkına meydana gelüpdür
Hüseyn-i Kerbelâü'dür Hatâyî
İmâm Zeynü'l-'ibad Bakır u Cafer
Kazım Musa Rızâü'dür Hatâyî*

*Muhammed Takidür Ali Naki hem
Hasan Asker lîkaü'dür Hatâyî
Muhammed Mehdî-i sabib-zamanun
İşigü'ndege'daü'dür Hatâyî*

*Velîkin ad ile Şah İsmâü'dür
Taballusü Hatâyî'dür Hatâyî" (Şah İsmail, 2017, s. 556).*

Şah İsmail'in Divan'ında satır aralarında Şah'ın kendisini Muhammed Mehdî'nin vekili, İslâm dinini ihyâ edecek kişi ve yer yer Mehdî olduğunu belirten ifadeler görmekteyiz. Ayrıca Şah İsmail'in Divan'ında yer alan şüirler onun liderlik anlayışını da destekleyen bir araç olduğu söylenebilir. Şüirlerinde, kendi soyluluğunu ve dinî liderliğini vurgulaması, halk üzerindeki etkisini artırmıştır. Şah İsmail'in müritleri, onu hem kurtarıcı hem de ilahî bir figür olarak görmüştür. Bu algı, Safevî Devleti'nin temelini de oluşturan önemli bir etkidir.

Baharlu'nun ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu Şah İsmail'in meşruiyet kaynakları, onun güçlü bir karizmaya sahip olmasını sağlamıştır. Şah İsmail "*Mehdîlik, seyyidlik ve mürşid-i kâmillik*" öğelerini bir arada kullanarak kendi meşruiyetini rakip güçler karşısında ispatlamak istemiştir.⁵ Osmanlı kaynaklarında da Şah İsmail'in taraftarlarınca Mehdî olarak görüldüğü, kendisine "*Mehdî-i Sâhib-Zamân*" denildiği kaydedilmiştir (Lütfî Paşa, 1341, s. 12). Şah İsmail'in bu unvanı kullanması yalnız Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenlerin inancına yönelik bir iddia olmanın ötesinde Flemming, Fleischer ve Blake'nin tespit ettikleri gibi o dönem İslâm kamuoyunda yaygın olan Hicrî 1000 yıl beklentisinden dolayı İslâm dünyasına yönelik bir meydan okumanın tezahürü olarak da düşünülebilir (Artan Ok, 2024, s. 148-149). Ayrıca sadece İslâm dünyasında değil Hristiyanlıkta ve Yahudilikte de eskatolojik inançların yaygın bir şekilde bu yüzyılda görülmesi dünyanın genelinde bir kurtarıcı (Mehdî/ Mesih) beklendiği döneme delalet etmektedir. Bu dönemde Hristiyan çevrelerde de birçok kurtarıcı figüranlar zuhur etmiş ve kendilerini nihâî kurtuluşa erdirecek

5 Örneğin; Muşşaiyye tarikatının kurucusu Muhammed bin Fellah "*Mehdîlik, ulûbiyet ve seyyidlik*" iddiasında bulunarak bölgede silah ve savaşa dayalı otorite elde etmeyi başarmıştır. Ayrıca günümüz İran'ın doğusunda, tarihi Horasan ve Maverâünnehir'de önemli bir güç ve nüfuz sahibi olan Nurbahşiyye tarikatının "*Mehdîlik ve seyyidlik*" kavramları etrafında ulûhiyet içerikli bir Gâlî Şîa tarikatı olduğu bilinmektedir. Yine bölgede faaliyet gösteren Hurûfilik, Kübreviyye ve Nimetüllahî tarikatlarının da var olması o coğrafyada Mehdîlik söyleminin ne denli önemli bir siyasi araç olarak kullanıldığının bir yansımasıdır. Şah İsmail'in devletine rakip mahiyette ve aynı söylemler üzerinden hareket eden bu oluşumlar karşısında "*Mehdîlik*" ve "*Seyyidlik*" meselesine yaklaşımı bu hususa ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Nitekim Şah İsmail aynı 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 niyetinde olmuştur. Bütün bu söylenenlerden yola çıkarak Şah İsmail, "*Mehdîlik ve seyyidlik*" anlayışını rakip tarikatlara karşı kullanmıştır. Ayrıca "*mürşid-i kâmillik*" faktörünü ise kendi müritleri ve hatta Osmanlı topraklarına bulunan mürit kitleler arasında yaymaya çalışmıştır (Baharlu, 2021, s. 97-98).

liderlere umut bağlamışlardır. Hatta Hristiyanlardan bazıları Şah İsmail'in bir kurtarıcı olduğuna ve kendilerini Osmanlı'nın zulmünden kurtaracağına inanmışlardır.⁶

Sonuç

Karizmatik liderlik, bireyin kişisel nitelikleri ve içinde bulunduğu dönemin sosyopolitik koşullarıyla şekillenen, kitleler üzerinde derin bir etki bırakan bir liderlik türüdür. Bu çalışmada, XVI. yüzyılın önemli figürlerinden biri olan Şah İsmail'in karizmatik lider özellikleri ele alınmıştır. Şah İsmail, karizmatik lider kavramının somut bir örneği olarak, Safevî Devleti'nin hem kurucusu hem de ideolojik yapısını şekillendiren en önemli figürlerden biri olmuştur. Dinî ve siyasî liderliği, kişisel karizmasıyla birleşerek onu yalnızca bir hükümdar değil, aynı zamanda manevî bir otorite ve toplumu yönlendiren figür haline getirmiştir. Onun liderliği, Max Weber'in tanımladığı karizmatik lider tipinin özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır.

Şah İsmail'in liderlik özelliklerini anlamak için öncelikle onun Safevîye Tarikatı'nın lideri olarak dinî kimliğine odaklanmak gerekmektedir. Safevîye Tarikatı'nın şeyhi olarak, halkın manevi rehberi olma konumunu güçlü bir şekilde benimsemiş ve müritleri tarafından "*kutsal bir lider*" olarak görülmüştür. Tarikatın ideolojisi, onun kişisel karizmasını ve halk üzerindeki etkisini artıran bir unsur olmuştur. Müritleri, Şah İsmail'i yalnızca bir "*şeyh*" olarak değil, aynı zamanda "*Mehdî*" ve "*kutsal/ilahî bir figür*" olarak benimsemişlerdir. Bu özümseme, onun liderliğini sıradan bir hükümdarlıktan çok daha yüksek bir konuma taşımıştır. Müritleri, ona yalnızca bağlılık duymakla kalmamış, onu koruyucu ve kurtarıcı bir figür olarak görmüştür. "*İlahlık, Mehdîlik*" anlayışı çerçevesinde kendisine atfedilen bu kutsallık, onun liderliğine mistik bir

6 Akdeniz'deki toplumsal, politik ve sosyal sınırlarda yani Hristiyan, Yahudi ve Müslüman topluluklarında görülen kıyamet vizyonları birbirleriyle yakından ilişkiliydi ve bir ölçüde etkileşimli olarak gelişmiştir. XVI. yüzyılın başından sonlarına kadar Müslüman, Hristiyan ve bazı gruplardaki eskatolojik inançların (milenyum, Hicrî 1000 yılı, altın çağ) iç içe gerdiği bir dönemdir. İtalya'da Şah İsmail'in 1501'de İran'da Mesihî bir Safevî Devleti kurduğu haberi muazzam bir heyecan yarattı. "*Sîfî*" (Şah İsmail) Hristiyanlıkta beklenen eskatolojik Kurtarıcıydı. O kaynaklarda "*Yeni Peygamber*" olarak kaydedilmiştir. O, Osmanlı egemenliğine ve meşruiyetine meydan okumak ve Hristiyan alemine yönelik Osmanlı tehdidini yok etmek için zuhur etmiştir. Yine Venedik raporlarına göre Şah İsmail'in (Sünnî) Türklere düşmanlığı Hristiyan zaferi için ilahî planın bir parçasıdır. Hem Venedik hem de Floransa'da Şah İsmail'in ortaya çıkışı kıyamet kehanetiyle bağlantılı olarak algılanmıştır. Onlara göre Şah İsmail Osmanlı'yı yok ettikten sonra İtalya'ya gelip insanları önemli siyasî ve ekonomik sıkıntılarından kurtaracaktır. Ayrıntılı bilgi için bk., (Fleischer, 2018, s.15, 18-19, 38-39; Artan, 2022, s. 116).

boyut kazandırmıştır. Şah İsmail'in karizmasını oluşturan unsurlar arasında “şeyh kimliği, Mehdilik iddiası ve devletin liderliği” öne çıksa da onun liderlik modelinin en güçlü yanı bu unsurları bir arada uyum içinde kullanabilmesidir. Ayrıca dinî liderliğiyle müritlerine manevî bir rehber olurken, güçlü bir lider olmasıyla da devletini korumuş ve güçlendirmiştir. Bu özelliklerin her biri, onun karizmasını pekiştiren ve liderliğini eşsiz kılan unsurlar olmuştur.

Sonuç olarak, Şah İsmail'in karizmatik liderliği, onun kişisel niteliklerinin ve dönemin toplumsal koşullarının bir birleşimi olarak şekillenmiştir. Şah İsmail'in liderlik modeli olarak ele aldığımız “karizmatik lider” örneği dinî, kültürel ve siyasî boyutlarıyla etkileyici bir bütünlük sunmaktadır. Nitekim bu bütünlük, müritlerini bir araya getiren ve toplumsal kriz dönemlerinde ve savaşlarda yol gösterici bir lider olarak onun tarih sahnesindeki yerini sağlamlaştırmaktadır.

KAYNAKÇA

- AHMETTOĞLU, Şahin (2010). “İslam Mezhepleri Tarihi’nde Karizmatik Liderlik Anlayışı: Hz. Ali Örneği”. *Milal ve Nibal*. 3. 167-188.
- AKIN, Erdem (2023). “Uygulamalı Halk Bilimi Bağlamında Bir İhtisaslaşma ve Kültürel Miras Alanı Olarak Hacı Bektaş Veli ve Söz Hazinesi”. *Neşehîr Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*. İhtisaslaşma Özel Sayısı. 213-231.
- AKIN, Erdem ve Üstündağ, Kader (2024). “Horasan’dan Anadolu’ya “Birlik, İriliik, Dirilik”: Alevi-Bektaşî Sazın ve Sözü’nün Sultanlarında Toplumsal Bütünleşme”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. 29. 37-91.
- ANGIOLELLO, Giovanni Maria (2021). *Seyyabların Gözleriyle Sultanlar ve Şablar: Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D’Alessandri’nin Seyahatnâmeleri* (Çev. Tufan Gündüz). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- ANONİM (2015). *Kızılbaşlığın Tarihi Târib-i Kızılbaşîyye* (Çev. Şefaattin Deniz-Hasan Asadi). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- ANONİM (2019). *Kızılbaşlar Tarihi -Tarih-i Kızılbaşan* (Çev. Tufan Gündüz). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- ARTAN OK, Mihriban (2024). *Mehdîlik ve Şahkulu Ayaklanması*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- ARTAN, Mihriban (2022). “Şahkulu Ayaklanmasında Mehdi Söylemi ve Hicrî 1000 Yılı Üzerinde Bir Değerlendirme”. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. 25.103-136.
- AYDOĞMUŞOĞLU, Cihat (2017). *Safevî Devleti Tarihi (1501-1736)*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- BAHARLU, İlgar (2021). *Şab’ın Bahçesinde Şab İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- CONGER, Jay A. ve KANUNGO, Rabindra N. (1987). “Toward a Behavioral of Charismatic Leadership in Organizational Settings”. *The Academy of Management Review*. 4. 637-647.
- ÇAĞBAYIR, Yaşar (2017). *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*. Cilt 5, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- FLEISCHER, Cornell (2018). “A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteen Thand Sixteenth Centuries”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 61: 18-90.
- GLASSEN, Erika (1971). “Schahİsmā’il, ein Mahdî der Anatolischen Turkmenen?”. *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 121 (1): 61-69.
- GÜNDÜZ, Tufan (2013). *Son Kızılbaş Şab İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- GÜNDÜZ, Tufan (2015). *Anadolu’da Türkmen Aşiretleri, Bozulmuş Türkmenleri 1540-1640*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- GÜNDÜZ, Tufan (çev.) (2021). *Uzun Hasan- Fâtih Mücadelesi Döneminde Doğu’da Venedik Elçileri: Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini’nin Seyahatnâmleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- HASAN-I RUMLU (2020). *Ahsenü’l-Tevârih*. (Çev. Mürsel Öztürk). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KAZVİNİ, Abdüllatif (2011). *Safevî Tarihi* (Haz. Hamidreza Mohemmednejad). Ankara: Birleşik Yayınevi.

- KREUTEL, Richard (1997). *Hanivaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Velî* (Çev. Necdet Öztürk). İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- LÜTFÜ PAŞA (1341). *Tevârih-i Âl-i Osmân*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire.
- MAZZAOUIR, Michel (1972). *The Origins of Safavids; Shi'ism, Sâfîs Mand the Gulât*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- MAZZAOUIR, Michel (2010). *Peydayiş-i Devlet-i Safevî* (Çev. Yakub Ajend). Tahran: Neşr-i Güstereh.
- MİNORSKY, Valdimir (1942). "The Poetry of Shâh Ismâ'îl I. Bulletin of the School of Oriental and African Studies". *University of London*. 4. 1000-1053.
- ORUÇ BEY (Don Juan) (2014). *Elçilik Kâtibinin Kaleminden Safevîler* (Çev. Leyla Aksüt Kuzucular). Ankara: Yurt Kitap Yayınları.
- SAVORY, Roger (1980). *Iran Under The Safavids*. London: Cambridge University Press.
- ŞAH İSMAİL (2017). *Hatâyî Dîvân*, (Haz. Muhsin Macit). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- ŞEYH SAFÎ (2015). *Alevî-Bektaşî Klasikleri-Şeyh Safî Bıyruğu*. (Haz. Doğan Kaplan) Ankara: TDV Yayınları.
- WEBER, Max (1965). *Sociology of Religion* (Edt. Ephraim Fischhoff). London: Methuen&Co Ltd.
- YILDIRIM, Cengiz (2020). *Şah İsmail Safevî Kızılbaş Devleti*. Ankara: Dorlion Yayınları.
- YILDIRIM, Rıza (2018). *Alevîliğin Doğuşu: Kızılbaş Sıfıllığının Toplumsal ve Siyasal Temelleri* (Çev. Barış Yıldırım). İstanbul: İletişim Yayınları.

ŞAH İSMAİL HATÂYÎ'NİN ŞİİRLERİNDE DİLE GELEN İMAN ESASLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation of the Principles of Faith Expressed in the Poems of Shah Ismail Khatai

Eine Betrachtung der in den Gedichten Schah Ismail Khatais zum Ausdruck kommenden Glaubensgrundsätze

Bülent KELEŞ *

ÖZ

Şah İsmail, Osmanlı-Safevi ilişkileri bağlamında ve taraftarlarının büyük bir kısmının Osmanlı tebaası olması hasebiyle hem tarihi kişiliği hem de dini aidiyeti itibarıyla çokça tartışılan bir isimdir. Onun muarızları tarafından tartışmanın merkezine yerleştirilen konuların başında, başta Ehl-i Sünnet mensuplarınca esasları belirlenmiş olan İslam şeriatını ortadan kaldırmak olmak üzere, Hz. Muhammed'in dini otoritesini sarsmak ve Kur'an-ı Kerim'in naslarını hükümsüz kılmak gibi İslam'ın temel iman esasları arasında görülen hususları yok saydığına yönelik suçlamalar yer almaktadır. Onu düşman olarak gören ve ötekileştiren döneminin Osmanlı uleması, onun Anadolu'daki Türkmenlerin akıllarını çelerek kendisine tabi kıldığını ve Şiileştirdiğini ileri sürmektedir. Ayrıca Safeviyye Tarikatının yedinci şeyhi olan Şah İsmail'in, temelde Sünni bir tarikat olan Safeviyye Tarikatını Şia misyonerliği yapan bir yapıya büründürdüğü de iddialar arasındadır. Sünni ulemanın Şii olmakla itham ettiği Şah İsmail, Şiiler tarafından ise kabul görmüş bir isim değildir. Hatta modern dönem Şii yazarlardan Ali Şeriatî, onu ve onun önderliğinde kurulan Safevi Devleti'ni, Şiiliği tahrir ederek Hz. Ali etrafında şekillenen gerçek Şia'dan uzaklaştırmakla suçlamaktadır.

* Dr. Öğretmen, Grundschule Goldbach, Goldbach/Almanya, bulentkeles@hotmail.de, ORCID: 0000-0002-5397-7478.

Taraftarlarının gözünde ise o bambaşka bir konumdadır. Hatta denilebilir ki, Alevilerin Hz. Ali adına zihinlerinde var olan yiğitlik, bilgelik, cesaret, yardımseverlik vb. niteliklerin tamamı Şah İsmail özelinde kendisine vücut bulmuştur. Aleviler için o, İnsan-ı kâmil bir mürid olmanın yanı sıra, inancı gelecek kuşaklara taşıyan yol önderlerindedir. Neredeyse her cemde kendisinden bir deyiş okunan Ulu Ozandır. Dolayısıyla onun ne şekilde inandığı üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Zira muarızlarının ona dair ortaya attığı İslam'ın temel inanç esaslarını sarsmak ve Hz. Muhammed'in şeriatını ortadan kaldırmaya çalışmak gibi iddiaların, siyasi kökenli olduğunun anlaşılması, onun inanç algısının araştırılmasıyla mümkün olacaktır. Onun şiirlerinde görünür olan inanç esasları üzerinde durulan makalede, sosyal bilimlerin nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi metodu kullanılmıştır. Hem müellifin farklı araştırmacılarca Latinize edilmiş divanındaki deyişlerinde ön plana çıkan inanç esasları üzerinde durularak hem de konu hakkında yazılmış, kitap, makale, arşiv belgesi vb. dokümanlar içerik analizine tabi tutularak Şah İsmail hakkında ileri sürülen savların karşılığının olup olmadığı ortaya konulmuştur. Bu çerçevede, şiirlerinde vurguladığı iman esaslarının Şii ve Sünni İslam geleneği ile birleşen veya çelişen durumlarına da dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şah İsmail, Alevilik, İman, İkrar, İnanç Esasları.

ABSTRACT

Shah Ismail is a highly debated figure, both for his historical personality and religious affiliation, especially in the context of Ottoman-Safavid relations and the fact that a large portion of his followers were Ottoman subjects. Among the issues placed at the center of the debate by his adversaries are accusations that he disregarded fundamental principles of Islam, such as the abolition of Islamic law (Sharia) as established by the Ahl al-Sunnah, undermining the religious authority of Prophet Muhammad, and nullifying the teachings of the Qur'an, which are considered core beliefs of Islam. The Ottoman scholars of his time, who saw him as an enemy and marginalized him, claimed that he led the Turkmen in Anatolia astray, making them his followers and turning them to Shia Islam. Additionally, it is claimed that Shah Ismail, the seventh leader of the Safavi Sufi order, transformed the originally Sunni Safavi order into a structure that promoted Shia missionary activities. Shah Ismail, who Sunni scholars accused of being a Shia, was not accepted by Shia Muslims either. Even modern Shia writers, like Ali Shariati, accuse him and the Safavid State he established of distorting Shia Islam and deviating from the true Shia faith centered around Ali.

In the eyes of his followers, however, he occupies a completely different position. It can even be said that all the attributes such as heroism, wisdom, courage, and charity, which Alevi people associate with Ali, have been embodied in Shah Ismail. For Alevis, he is not only the perfect human (İnsan-i Kâmil) and a spiritual guide but also one of the pioneers who carried their belief to future generations. He is a revered figure whose sayings are recited in almost every Alevi cem ritual. Therefore, understanding his beliefs is a crucial aspect. The claims made by his adversaries about him attempting to undermine the core principles of Islam and abolish Prophet Muhammad's Sharia can be understood as politically motivated. Investigating his belief system is necessary to comprehend the nature of these accusations. In this study, the belief principles reflected in his poetry are analyzed using document analysis, a qualitative research method from the social sciences. By examining the belief principles emphasized in his divan, which has been Latinized by various researchers, and analyzing documents such as books, articles, and archival records through content analysis, this study explores whether the allegations made against Shah Ismail hold any truth. The study also highlights the alignment or contradictions between the belief principles he emphasized in his poetry and the Shia and Sunni Islamic traditions.

Keywords: Shah Ismail, Alevism, Faith, Admission, Belief Principles.

ZUSAMMENFASSUNG

Schah Ismail ist im Zusammenhang der osmanisch-safawidischen Beziehungen aufgrund der Tatsache, dass ein Großteil seiner Anhänger osmanische Untertanen waren, und wegen seines historischen Wirkens und seiner religiösen Zugehörigkeit eine zentrale und viel diskutierte Persönlichkeit. Seine Gegner hielten ihm vor allem vor, die Grundprinzipien des Islam – wie die von den Anhängern der Ahl as-Sunna definierten islamischen Scharia, die Autorität des Propheten Muhammad und die Bestimmungen des Korans – untergraben oder gar aufheben zu wollen. Zeitgenössische osmanische Gelehrte beschuldigten ihn, die Gedanken der anatolischen Turkmenen zu manipulieren, sie seiner Führung zu unterwerfen und zum Schiitentum zu bekehren. Zudem wird Schah Ismail, dem siebten Scheich des ursprünglich sunnitischen Safawiyya-Ordens, vorgeworfen, diesen in eine schiitische Missionsbewegung umgewandelt zu haben. Während sunnitische Gelehrte Schah Ismail bezichtigen, Schiit zu sein, ist er unter schiitischen Autoren ebenfalls umstritten. So wirft der moderne schiitische Denker Ali Schariati Schah Ismail und dem von ihm gegründeten Safawidenstaat vor, das Schiitentum beschädigt und es von der ursprünglichen, um Ali zentrierten Lehre entfremdet zu haben.

Für seine Anhänger hingegen nimmt Schah Ismail eine herausragende Stellung ein. In den Augen der Aleviten verkörpert er die Tapferkeit, Weisheit, Großzügigkeit und den Mut, die sie mit Ali verbinden. Er gilt ihnen nicht nur als ein vollkommener Mensch und spiritueller Führer, sondern auch als ein Wegweiser, der den Glauben an kommende Generationen weiterträgt. Schah Ismail ist einer der großen Dichter, dessen Verse in nahezu jeder Cem-Zeremonie rezitiert werden. Daher ist es von großer Bedeutung, seinen Glauben und seine Überzeugungen näher zu untersuchen. Die Vorwürfe, Schah Ismail habe die Grundpfeiler des Islam erschüttert und die Scharia des Propheten Muhammad zu untergraben versucht, scheinen politisch motiviert zu sein. Dies kann jedoch nur durch eine detaillierte Analyse seiner Glaubensauffassungen geklärt werden. In der vorliegenden Arbeit wurden mittels einer Dokumentenanalyse die in seinen Gedichten zum Ausdruck kommenden Glaubensgrundsätze untersucht. Dabei wurden sowohl die von verschiedenen Forschern transliterierten Verse seiner Gedichtsammlung als auch weitere relevante Quellen wie Bücher, Artikel und Archivdokumente inhaltlich analysiert, um festzustellen, ob die unterschiedlichen Behauptungen über Schah Ismail der Wahrheit entsprechen. Besondere Aufmerksamkeit galt der Frage, ob die in seinen Gedichten betonten Glaubensgrundsätze mit den Traditionen des schiitischen und sunnitischen Islam übereinstimmen oder im Widerspruch zu ihnen stehen.

Schlüsselwörter: Schah Ismail, Alevitentum, Glaube, Bekenntnis, Glaubensgrundsätze.

Giriş

Şah İsmail Hatâyî; Seyyid Nesîmî, Fuzûlî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemînî ve Vîrânî'yle birlikte günümüz Aleviliğinin yedi ulu ozan olarak kabul ettiği önemli şahsiyetlerden biri ve belki de en önemlisidir. Zira onun şiirlerinde dile getirdiği öğretiyile buyruk yazmalarında aktarılan inanç ve yol esasları birbiriyle büyük benzerlik arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında; buyruk yazmaları Aleviliği nesir yoluyla anlatırken Şah İsmail taliplerine *yolum kurallarımı* aktarmak için şiiri kullanmıştır. Onun şiirleriyle buyruk yazmaları paralel bir şekilde okuduğunda neredeyse her iki ürünün de aynı kişinin kaleminden çıkmış olduğu izlenimi dikkat çekmektedir.¹ Buyruk yazmalarının ocak farkı gözetmeksizin neredeyse tüm Alevileri kapsayan özgün yapıtlar olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Şah İsmail'in Aleviler arasındaki önemi ve değeri daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Nitekim sade ve yalın bir dille yazdığı şiirlerinin akılda kalıcı öğeler içermesi, ezberlenmesinin kolay olmasını sağlamış ve bu durumda şiirlerin geniş halk kitlelerine ulaşmasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca bir Alevi ibadet şekli olan ayin-i cemlerde *Hatâyî* mahlasıyla yazılmış birden çok deyiş ve nefes bağlama eşliğinde seslendirilmektedir. Bu yönüyle bakıldığında onun yazdığı şiirler, Aleviliğin hem inanç hem de amel boyutunu şekillendirmiştir. Dolayısıyla o aynı zamanda bir din adamıdır. Ancak onun bu yönü, Osmanlı-Safevi siyasi çatışmalarının gölgesinde taraflı bir tarih anlayışıyla ele alınmıştır. Türkiye'de yapılan akademik çalışmalar onun siyasi kimliğine odaklanmış ve inanç yönü istisnai çalışmalara konu olmuştur.² Ancak yazdığı şiirlerine bakıldığında, şiirlerinin büyük bir çoğunluğunun Alevilerin inanç ilkelerine odaklandığı görülecektir. İman hususuna odaklanılan bu makalede, İslam kelimcileri tarafından iman esasları olarak kabul edilen ve Şah İsmail'in şiirlerinde de ana hatlarıyla ön plana çıkan inanç meseleleri üzerine dikkat çekmeye çalışılacaktır.

İman

Kökeni Arapça "emn" (أمن) fiiline dayanan ve "güvenmek, emin olmak, güven içinde bulunmak; inanılır, güvenilir olmak" şeklinde Türkçeye tercüme edilen kelimeden türetilen *İman* (إيمان), "bir şeye veya birine kesin bir inanç duymak,

1 Ahmet Yaşar Ocak, Şah İsmail'in kitap ve risale yazdırarak, bunları propaganda aracı olarak kullandığını ileri sürmektedir.(Ocak, 2000: 151)

2 Onun inanç yönünü ele alan yegane çalışma Mustafa Ekinci tarafından hazırlanan "Şah İsmail'in İnanç Dünyası" isimli 2010'da Beyan yayınlarından çıkan kitaptr (Ekinci, 2010).

güvenmek ve bu güvenceyle hareket etmek” şeklinde Türkçe karşılık bulmuştur. İ'tikad'da (عتقاد) iman kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Hatta Aleviler arasında çoğunlukla kavramsal bir ifade tarzı olarak i'tikad tercih edilmektedir. İmanın terimsel anlamı ise; “Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” (Topaloğlu vd., 2012: 34; Sinanoğlu, 2000: 226-219) şeklinde açıklanmaktadır. Genel manada İslami bir tanımlama getirildiğinde “La ilahe illallah, Muhammeden rasulullah” (Allah'tan başka Tanrı yoktur, Muhammed onun elçisidir) diyerek imanını beyan eden, Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna ve onun Allah'tan getirdiklerinin tümüne şüpheden uzak bir biçimde inanan kişiye de *mü'min* (مؤمن) denilmektedir.

Tanrı ile insan arasında öznel bir ilişkiyi ele alan ve bu yönüyle doğa üstü bir anlam taşıyan (Yeşilyurt, 2003: 17-18) iman, kendi içinde *taklidi iman* ve *tabkiki iman* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrım yapılırken çevresel faktörlerin yanı sıra kişisel gayretler de önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre: İman, herhangi bir istisna ve şart içermemelidir. Ona göre kişi kendisini kesin bir şekilde mümin olarak tanımlamalıdır. İman, akıl ve nasların Allah'ın birliği ilkesinin doğruluğuna tanıklık etmesinin adıdır. Ayrıca yaratmanın ve yaratılanlara hükmetmenin Tanrıya ait olduğunun ve bu hususlarda Tanrının ortağının bulunmadığına tanıklık etmek de imandır (el-Mâtürîdî, 2009: 505-513). Dolayısıyla Maturidi mezhebi mensupları iman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik şeklinde kabul etmektedirler.

İmanın Çeşitleri

Taklidi İman

Taklid, insanın doğru ya da gerçek olduğunu düşünüp sorgulamadan başkalarına ait söz ve fiillerine tabi olarak onları delil ve hüccet olmadan olduğu gibi kabul etmesidir. Başka bir doğruyu sadece gerçek olduğu için bilmek değil, birileri ona doğru dediği için kabul etmektir. Modern dönem kelamcıları bu durumu bir çocuğun ana dilini öğrenme süreciyle ilişkilendirmektedirler (Topaloğlu vd., 2012: 36). Dolayısıyla delillere dayalı olmaksızın sadece çevrenin telkini ile meydana gelen ve âdeta kişinin İslâm toplumunda doğup büyümüş olmasının tabii sonucu olarak gözükten imana taklidi iman denilmektedir. Bu durum, bireyin sosyal çevresinden edindiği bilgiler ve gözlemler doğrultusunda, özellikle aile, öğretmen veya toplumda saygı duyulan kişiler gibi örnek aldığı bireylerden öğrendiklerini benimsemesi şeklinde kendini gösterir.

Kelâm ilminde ise *taklit*; bir inancı ya da bir görüşü, görüş ve çıkarımda bulunmaksızın, daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, aklı veya nakli delillere dayanmaksızın bir başkasından duyduğu şekliyle onaylayıp kabul etmektir (Ardoğan, 2009: 41-42). Bu bağlamda neye, ne şekilde inanacağını başkalarını taklit yoluyla belirleyen kimseye *mukallit* denir. Taklidi imanın yeterli olup olmadığı İslam kelamcılarının üzerinde çokça tartıştığı konular arasında yer almaktadır.

Tahkiki İman

Tahkik kelimesinin kökeni Arapçadır ve “hakk” (حَق) kökünden türetilmiştir. Tahkikin Türkçe anlamı ise doğrulama, içyüzünü araştırma, soruşturma ve inceleme, sağlamlaştırma, gerçekleştirme, gerçeğe dönüştürme, yerine getirme, uygulama, belirleme, tasdik ve teyit etme, kontrol etme, işin gerçeği, eksiksiz bir şekilde yapma ve gerekli kılma şeklindedir. Kelimenin terimsel anlamı ise bir şeyin hakikatine vakıf olarak bir hakkı ispat etmek ya da onu yakinen idrak etmektir. Başka bir deyişle tahkik, eşyayı gerçekten olduğu şekilde bilmek ve uygun şekilde hareket etmektir. Tahkik, öğrenme ve tecrübe yoluyla gerçekleşirken sorgulayıcı bir süreç izleyerek gerçekleşmesi muhtemel şüpheleri ortadan kaldırmaktadır. Kelam ilmine göre tahkiki iman kavramı, itikadî konularda inceleme, araştırma, soruşturma, delil ve bilgiye dayanan sağlam ve sarsılmaz imanı ifade etmektedir. Kişinin öğrendiği dini gerçekleri akıl süzgecinden geçirerek doğruluğunu tasdik edip benliğine kabul ettirdiği iman, tahkiki olur (Topaloğlu vd., 2012: 36). Tahkiki imanın gerçekleşebilmesi için onun rasyonel temellere dayandırılması ve bilişsel yönünün bulunması gerekmektedir (Kurt, 2014: 75-76). Bu bağlamda delillere, araştırma ve kavramaya dayalı olarak gerçekleşen iman, *tahkiki iman* olarak isimlendirilmektedir. Tahkiki bir şekilde iman etmiş olan kişi, neye/kime inandığından emindir ve dolayısıyla inandığı üstün kuvvetin gücüne güvenerek kendisini güvende hissetmektedir.

İmanın Kısımları

İcmali İman

İcmâlî iman, iman objelerine, ayrıntılarına girmeden topluca inanmaktır. Sünni iman esasları üzerinden örneklendirecek olursak; Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret günü ile Kaza ve kadere imanı kapsayan ve “amentü” olarak isimlendirilen duada dile getirildiği gibi topluca iman etmeyi ifade etmektedir (Yıldırım, 2005: 26) Diğer bir deyişle iman kapsamına giren tüm meseleleri

birbirinden ayırmadan ve sorgulamadan kişinin kendisine haber verildiği şekilde inanmasına denilir. Gündelik hayatın girdabına kapılan, akaid meselelerine çok fazla kafa yormayan, halk kesimlerini teferruata boğmamak ve inançsal yaşamlarını kolaylaştırmak maksadıyla üretilmiş bir kavram olarak ifade edilebilir. Taklidi imanla bağlantılı olarak değerlendirilmesinde fayda vardır.

Tafsili İman

İman kapsamına giren tüm meselelere, birbirinden bağımsız bir şekilde ve her birinin zihinde sağlamasını yaparak inanma şeklidir. Başka bir ifadeyle inanılacak esaslara, onları ayrı ayrı belirterek ve doğruluğundan emin olarak inanmaktır. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'e Allah'tan vahyolunan ve kesin olduğu hususunda kuşku bulunmayan meselelere ayrı ayrı şekilde ve tamamını da idrak ederek inanma şeklidir (Yıldırım, 2005: 43). Uğraş gerektirdiği ve zihni kuşkudan azade ettiği için tahkiki iman kapsamında da değerlendirilebilir. Bu bağlamda kişi inandığı her objenin mahiyetine yönelik bilgi ve fikir sahibi olabilmektedir.

Sünni ve Şii İslam Geleneğinde İman

İslam dininin kutsal kitabı Kur'an'ı Kerim'de imana dair çokça ayet bulunmaktadır. İman esaslarını belirleyen ayetler ise Bakara ve Nisa surelerinde geçmektedir. Nisa suresi 136'ncı ayet "Ey iman edenler! Allah'a, onun resulüne, resulüne indirmiş olduğu kitaba, dâbâ önce indirmiş olduğu kitaba inanın! Kim Allah'ı, onun meleklerini, kitaplarını, resullerini ve âhiret gününü inkâr ederse geri dönüşü olmayan bir sapıklığa düşmüş olur" şeklindedir. Bakara suresi 177'nci ayette ise "Asıl iyilik; Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere inanan; malını sevdiği halde akrabasına, yetimlere, yoksullara, yolda kalan gariplere, dilenlere, hürriyetine kavuşmak isteyen köle ve esirlere verendir..." buyrulmaktadır. Görüleceği üzere Kur'an'da Allah'ı, melekleri, kitapları, peygamberleri ve ahiret gününü kapsayan imana dair beş esas üzerinde durulmuştur.

İman esaslarına dair en bilinen hadis, "Cibril Hadisi" olarak meşhur olmuştur. Rivayete göre: "Bir gün bembeyaz elbiseli, simsiyah saçlı, üzerinde yoldan geldiğini gösteren herhangi bir emare bulunmayan ve içlerinden hiç kimsenin tanımadığı bir adam çıkagelir. Hz. Peygamber'in yanına sokulur, önüne diz kurup oturur, dizlerinin Peygamber'in dizlerine dayar, ellerini dizlerinin üzerine koyar ve Hz. Peygamber'e "Ya Muhammed" diye hitap edip sırasıyla iman, İslam ve ihsan'ın ne olduğunu sorar. Hz. Peygamber imana dair; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe inanmandır. Yine hayır ve şerriyle kadere iman

etmendir. ...” şeklinde cevap verir (Müslim, İman I). Hadisin birden çok nakli bulunmaktadır. Ancak meşhur olan ve Sünni Müslümanlar arasında en fazla anlatılan Müslim’de geçtiği şeklidir. Kolayca fark edileceği üzere Kur’an’daki iman esaslarına ek olarak ‘hayır ve şerriyle kadere iman’ zikredilmekte ve imanın şartlarının sayısı altıya çıkmaktadır. Osman Aydınlı bu durumu; “*Kur’an’a bütüncül olarak bakıldığında ilginç Allah’ın yüceliği ve hakimiyeti ile insanın bu yüce varlığa olan itaatinde odaklandığı görülür. Oysa badislerde göze çarpan ve öne çıkan busus, insanın hayatının önceden takdir olunduğu anlayışudur.*” (Aydınli, 2002: 129) şeklinde izah ederek doğru bir tespitte bulunmuş olabilir. Aydınli, ayrıca birçok etkenin yanı sıra İslam öncesi Arap kültüründe bulunan ilahi takdir anlayışının da kader inancını şekillendirmiş olabileceğine dikkat çekmektedir.

Şia’da iman “*Usulü’l-Din*” kapsamında ele alınır ve beş esastan ibarettir. Bunlar: Allah’ın birliğini vurgulayan *tevhid*, Allah’ın adil olduğunu ve kulların fillerinin karşılıklarını alacaklarına olan inancı yansıtan *adalet*, topluları içine düşmüş oldukları yanlışlardan dolayı uyarıcı olarak gönderilen peygamberleri kapsayan *nübüvvet*, Hz. Muhammed’den sonra ümmetin idaresi ve dinin ikamesinden mesul *imamet* ve dünya hayatının sona ermesinin ardından ahiret hayatının başlayacağını söyleyen *mead*’dır (Fığlalı, 2008: 209-32; Öz, 2012: 221-39; Onat, 1989: 127). Şia, İman ve amel meselesinde Sünnilikle aynı çizgidedir ve namaz, oruç ve hac gibi şekli ibadetleri temel esas olarak kabul etmektedir. *Füru-u Din* olarak isimlendirilen fihhi esaslar; Namaz, Oruç, hac, zekât, Hums, Cihat, Emr-i bil Maruf, Nehy-i ani’l Münker, tevella, teberrâ şeklinde sıralanmaktadır (Öz, 2012: 274-78). Sünnilik ile Şia arasındaki en büyük fark İmamet noktasında ortaya çıkmaktadır. Zira Şia’ya göre imamlar, Allah ve resulü tarafından tayin edilmiştir ve İmamlar kıyamete kadar İmam Ali ve onun neslinden gelecek isimlerce temsil edilecektir. Her peygamberin bir vasisi vardır ve Hz. Ali de son peygamber Hz. Muhammed’in vasisidir (Onat, 1989: 128).

Günümüzde pek taraftarı bulunmamakla birlikte İslam kelamı tartışmalarının başlamasına vesile olan Mu’tezile, *Usûl-i Hamse* (beş esas) olarak bilinen; Allah için teşbih ifade edecek her türlü şeyi reddeden *Tevhid*, Allah’ın kullarına yönelik yarar ve maslahatları kapsayan *Adl*, şefaati reddeden ve kişinin işlediği suçun cezasını, sevabının da mükafatını ahirette göreceğini ifade eden *Va’d ve Va’id*, fasık olan kişinin iman ile küfür arasında bir yerde durduğunu belirten *Menzile beyne’l-menziletayn* ilkesi, iyiliği ve kötülüğü akıl yoluyla bilip iyiliği emredip kötülükten sakınmayı *vaz* eden *Emir bi’l-ma’rûf nehy ani’l-münker* gibi esasları benimsemiştir (el-Bağdadî, 2011: 85-86; eş-Şehristânî, 2005: 47-48; el-Eşari, 2005: 154-228; Topaloğlu, 2007: 174-77). Mu’tezile,

fikhi açıdan Hanefi mezhebinin belirlediği ilkelere göre amel etmekle birlikte yukarıda sıralanan esaslar üzerinde Şia ile arasında belirgin bir benzerlik olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır (Topaloğlu, 2007: 177, 187-188). Diğer taraftan Şii mezheplerden Zeydiyye, Mu'tezile'nin beş esasını benimsemiştir.

Şah İsmail Hatâyî

Şah İsmail Hatâyî'ye Yönelik İthamlar

Temmuz 1487'de Erdebil'de dünyaya gelen Şah İsmail Hatâyî, çok yönlü bir kişiliktir. Muarızları tarafından iflah olunmaz bir düşman ve dini mübini İslam'ı tahrif etmeye çalışan bir zındık olarak görülürken edebiyatla uğraşan çevreler onu Türk edebiyatının önemli bir temsilcisi olarak kabul etmektedir. İran, Türkiye ve Balkan ülkeleri başta olmak üzere geniş bir coğrafyaya yayılmış bulunan Aleviler açısından ise o, Ulu Ozan ve dini önderdir. Onun yazdığı şiirler, Alevi ve Bektaşilerin cem ritüellerinde deyiş olarak okunmakta ve bağlama eşliğinde semah dönülmektedir. Yapmış olduğumuz incelemelerde onun devlet adamlığı, tarihi kişiliği ve edebi yönü hakkında geniş çalışmalara rastlanırken Türkiye özelinde Şah İsmail Hatâyî'nin dini anlayışına dair yeterli çalışmayla karşılaşılmamıştır. Bu makalenin geri kalan bölümünde Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerinden örnekler verilerek bu şiirlerinde dile getirdiği iman esasları üzerinde durmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla muarızları tarafından kendisinin dini aidiyetine yönelik Kızılbaş oluşu üzerinden yapılan ve onun Müslüman olmadığını öne süren (Düzenli, 2005: 272) birtakım dini ithamlara karşı onun iman algısını ortaya koyarak bu iddiaların siyasi oluşunu ispatlamaya çalışılacaktır.

Şah İsmail Hatâyî, kendi devrinin Osmanlı uleması tarafından başta Kızılbaşlık olmak üzere çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Osmanlı ulemasına göre Kızılbaşlık, İslam dışında başka bir dine geçmiş olmaktan daha büyük bir kusur olarak görülmüştür (Düzenli, 2005: 272). Zira ulemaya göre Şah İsmail ve onu takip eden müritleri sadece dinden çıkmakla kalmamış, Hz. Peygamberin şeriatını ve sünnetini lağvetmeye kalkışmış ve Kuran'ı küçümsemişlerdir. İlgili fetvalarda Kuran'ı yaktığından bile bahsedilmektedir. Müritlerinin Şah İsmail'i Tanrı yerine koyarak ona secde ettiklerini ve Şah İsmail'in de Müslümanların kanlarını dökmeyi helal gördüğünü ileri sürmektedirler. Aralarında Müslümanların çoğunluğu tarafından seçkin olarak kabul edilen sahabelerin de bulunduğu isimlere hakaret eden İsmail ve onun taraftarlarının öldürülmesinin helal olduğu ve diğer kafirlerle kıyaslandığında Kızılbaşların öldürülmesinin daha elzem sayılacağına dair fetvalar verilmiştir (Hoca

Sadettin Efendi, 1992 : 169; Düzdağ, 1972: 109-11; Öz, 1997: 117-19; Uğur, 1987: 55-56, 73-74). Bu bağlamda Şah İsmail'in Şiliği ve Anadolu'da görevlendirdiği halifeleri vasıtasıyla Şia propagandası yaptığı da dillendirilen savlar arasındadır. Zira Şah İsmail'in kurmuş olduğu Safevi Devleti, Anadolu'daki Türkmenler tarafından heyecanla karşılanmış ve Kızılbaş Türkmenler, Şah İsmail'e asker olmak için İran'a gitmişlerdir. Faruk Sümer sadece Antalya yöresinden tek seferde asker olarak 15.000 atının Safevi ordusuna katıldığını belirtmektedir (Sümer, 1999: 33; 1952, 1596; Yazıcı, 1979: 276) Bu da Şah İsmail'in müritleri vasıtasıyla Osmanlı Devleti içerisinde ne denli etkin bir konumda olduğunu göstermektedir. Safevi ordusuna katılması engellenen b inlerce Türkmen, Şah'a gitmek için kapıların açılmasını beklemektedir (Yıldırım, 2017: 289-90). Hoca Sadettin Efendi'nin naklettiği şiir, genel durumu gözler önüne sermesi açısından ilginçtir;

*Türkler terk edib diyârların
Sattılar yok babaya davarların
Başa tâc aldı vü çakdı ol ferid
Âlem ehlîn serbeser itti mürid
Şimdi Râm içre müridi çokdurur
Ana meyletmez vilâyet yokdurur
Başına taç aldı çaktı ol pelid³
İtti bi-idrâk Etrâki mürid* (Hoca Sadettin Efendi, 1992: 171-72; Uğur, 1987: 54-55)

İbni Kemal'den nakledilen yukarıdaki şiir, Şah İsmail'e ve dolayısıyla da Safevilere olan meyli göstermesi açısından önemli bir örnektir. Osmanlı topraklarında yaşayan, başta tarım ve hayvancılık olmak üzere o devrin ekonomik yükünü taşıması beklenen tebaanın (Ocak, 2000: 148) Safevi Devleti'ne yönelmesi Osmanlı devleti açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Nitekim Osmanlı devleti bu duruma kayıtsız kalmayarak cebir de içeren tedbirler almıştır (Aslan, 2024: 87-96; Refik, 1994: 22-27, 104, 110-111).⁴ Ancak milletin teveccüh ettiği ve doğuda kazandığı zaferlerle adından söz ettiren Şah İsmail'e karşı Osmanlı askerlerini savaşıma yönlendirmekte sorun yaşanmış olmalı ki bu durumun üstesinden gelebilmek için din adamlarının fetvasına

3 Pelid: Pis, murdar, rezil, alçak gibi anlamlara gelmektedir (Devellioglu, 2008: 856).

4 Osmanlı Arşiv belgelerinde de konuya dair çok sayıda kayıt bulunmaktadır. Bu kayıtlardan bazıları için bk. BOA, A. {DVNSMHHM. d.5-1401, H.17-09-973 (M.1566); BOA, A. {DVNSMHHM. d.61-104, H-26-07-994 (M.1586); VGM. Vd. Nr. 803, s.179, Sıra No. 249, H. 24 Şaban 1170 (M.1757)

ihtiyaç duyulmuştur. Zira fetvalarda ön plana çıkan husus; Kızılbaşlarla yapılması muhtemel savaşa dair icazet ve askerlerin savaşa katılımını teşviktir (Uğur, 1987: 73-74; Düzdâğ, 1972: 109; Düzenli, 2005: 273; Öz, 1997: 103-104, 117-120).

Osmanlı uleması tarafından Anadolu Türkmenlerini Şiileştirmekle itham edilen Şah İsmail hem kendi devrindeki Şii ulemadan hem de modern dönem Şii yazarlar tarafından kabul görmemektedir. Nitekim kendi devrinin en önemli Şii fakihisi olan Şeyh Ali Kerekî⁵ 1510 yılında Şah İsmail'in daveti üzerine mezhebi kurumsallaşmayı sağlaması vadiyle başkente davet edilmiş olmasına rağmen Kızılbaşlarla arasındaki din algısı farklılığından dolayı pek etkin olamamış ve kısa sürede Tebriz'den ayrılmak zorunda kalmıştır. Hatta Kerekî'nin 1524'teki vefatının Kızılbaşlarla bağlantılı olabileceği dahi rivayet edilmektedir (Baharlu, 2021: 87-94). Diğer taraftan Şii yazarlardan Ali Şeriatî, onu Şiiliğin içeriğini boşaltmakla suçlanmaktadır. Öyle ki; Şiiliği, *Ali Şiasî* ve *Safevî Şiasî* olarak ikiye ayıran Şeriatî, Şia adına menfi olarak dile getirilen tüm ithamların Safevilerden ve dolayısıyla Şah İsmail'den kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre Safeviler saltanatlarını sağlam temellere oturtmak için Şiiliği kullanmış ve Allah'ın hakimiyet alanını sadece ahireti kapsayacak şekilde daraltmışlardır (Şeriatî, 2011: 249-53). Bu da göstermektedir ki Sünni ulemanın Şii diye ötekileştirdiği Şah İsmail, her ne kadar içerisinde Şii'lerin huzur içinde yaşayacakları bir devlet kurmuşsa da onların iltifatına mazhar olamamıştır.

Şah İsmail'in Dedesi Şeyh Cüneyd'e Dair Bir Rivayet

Yukarıda kısaca değinildiği gibi Şah İsmail'in muarızları, onu ve taraftarlarını dinden çıkmak başta olmak üzere Hz. Muhammed'i ve sahabelerini küçük görmek, Kur'an'ın hakikatini kabul etmemek ve Kur'an yakmak vb. ithamlarla karşı karşıya kalmışlardır. Esasından bu ithamların Şah İsmail'in şiirlerinde ve yaşamında herhangi bir karşılığı yoktur. Ancak Aşıkpaşazade'nin aktardığı ve doğrudan Şah İsmail olmasa bile büyükbabası Şeyh Cüneyd ile Şeyh Abdüllatif arasında geçen bir tartışma Şah İsmail'in dolayısıyla da Safevilerin dini anlayışına yönelik bir kara propagandaya dönüşmüş olmalıdır. Şeyh Cüneyd Konya'ya geldiğinde Sadreddin Konevi'nin

5 Ebü'l-Hasen Nûrüddin Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Kerekî el-Âmilî, Lübnan'da Ba'lebek yakınlarındaki Kerekînüh köyünde doğmuş ve çok sayıda Şii ve Sünni alimden dersler almıştır. İsmi İmamiyye mezhebinin önde gelen müçtehitleri arasında zikredilmektedir. 1534'te Necef'te vefat etmiştir (Kallek, 2022: 280-82).

kurmuş olduğu zaviyenin o devirdeki şeyhi Şeyh Abdüllatif'le görüşme talep etmiş ve uzun bir bekleyişten sonra Aşıkpaşazade'nin naklettiği görüşme gerçekleşmiştir. Aktarılan metnindeki konuşmadan anlaşıldığı kadarıyla Peygamberden sonra halifenin kim olacağı mevzu bahis olunca Şeyh Cüneyd, muhatabına hilafet mevzuunda Hz. Ali'nin öncelikli olduğuna inandığını gösteren; “*Ataya, ashabı mı yoksa evladı mı daha evveldir?*” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Şeyh Abdüllatif; “*senin sorduğun maksatta ashabı evladır. Çünkü ashab Kuran'da Muhacirin ve Ensar⁶ olarak anılmıştır. Dört mezhep de evlattan değil, ashabdan alınmıştır.*” şeklinde cevap vermiştir. Şeyh Cüneyd, bu cevaptan hoşnut olmayarak; “*o ayetler ashab hakkında nazil olduğunda sen orada mıydın?*” diyerek, kastedilen maksatta nazil olmadığına vurgu yapmıştır. Şeyh Abdüllatif sinirlenerek; “*sen bu itikadınla kafir oldun ve sana uyanlar da kafir olur.*” ithamıyla tartışmayı bitirmiştir. Şeyh Cüneyd ertesi gün Konya'dan ayrılırken Şeyh Abdüllatif, Karamanoğlu İbrahim Bey'e Şeyh Cüneyd'in kendisine fayda sağlamak için şeriatı bozmayı hedeflediğine dair mektup yazmıştır. Karamanoğlu topraklarında daha fazla barınamayacağını anlayan Şeyh Cüneyd, oradan Halep'e geçmiştir (Aşıkpaşazade, 1332: 265-66). Onun, Şeyh Abdüllatif'in Kuran'ı kendi mezhep algısına göre yorumlamasına karşı vermiş olduğu tepki, başta Şah İsmail olmak üzere kendisinden sonraki tüm Safevi şeyhlerine mal edilerek şeyhülislam fetvalarına yansımıştır (Hoca Sadettin Efendi, 1992: 169; Düzdağ, 1972: 110-11). Oysa Şeyh Cüneyd'in söylemini Kuran'ı hafife almak ya da hakaret etmek şeklinde yorumlamak, İslam içre çoğulculuğu reddeden mezhepçi bir kafa yapısının ürünü olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla hem Şah İsmail'in yaşamından bir örneğe dayanmayan hem de Kur'an ayetini bağlamından kopartan bir yorumdan dolayı Şeyh Abdüllatif'e itiraz eden Şeyh Cüneyd'in farklı yorum arayışından dolayı tüm aile efradını küfre girmekle suçlamak, dini değil daha çok siyasi bir duruşla izah edilebilir. Öte yandan Şah İsmail, aşağıdaki mısralarında bu tür durumlara karşı kendi tavrını göstermektedir.

*Serserî girme meydana
Aşık senden yol isterler
Kallâş ile oturmadın
İman ehli kul isterler...* (Aslanoğlu, 1992: 521)

6 Şeyh Abdüllatif, Tevbe Suresinin 100. ayetine atıf yapmaktadır. “İslam'ı ilk önce kabul eden muhâcirlere ve ensar ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan olmuşlardır...” (Kuran'ı Kerim, Tevbe Sûresi, 100. Ayet).

Şah İsmail Hatâyî'nin Ait Olduğu Sürek

Şah İsmail, baba tarafından Safeviyye Tarikatının kurucusu Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin altıncı göbekten torunudur. Ağabeyi Sultan Hoca Ali'nin Akkoyunlu hükümdarı Rüstem bey tarafından öldürüleceği anlaşılınca Sultan Hoca Ali tarafından Şah İsmail'in başına tac giydirerek Safeviyye Tarikatının bir sonraki şeyhi olduğu tüm tarikat müntesiplerine ilan etmiştir (Münşî-yi Türkmen, 2019: 27; Baharlu, 2021: 111; Ekinci, 2002: 125; Gündüz, 2017: 37-38). Dolayısıyla o İslam tasavvuf geleneğinin bir temsilcisidir. İslam Tasavvufu ise kendi içerisinde Bağdat ve Horasan ekolü olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu iki ekol arasındaki temel fark, bağlıklarını terbiye ederken takip etmiş oldukları metottur. Bağdat ekolüne tabi mutasavvıflar zühd ve takvaya öncelik verirken Şah İsmail'in de mensubu bulunduğu Horasan tasavvufu aşk ve vecd üzerinden şekillenmiştir (Köprülü, 2009: 280-84; Baharlu, 2020: 179-98). Horasân Tasavvuf Ekolü'nün en belirgin özellikleri; sema', hângâh âdâbı, ilm-i bâtın, şeyhin belirleyiciliği, cömertlik ve fütüvvet, şiir, Ehl-i Beyt muhabbeti, adâlet ve özgürlükçü tutumun yanı sıra melametilik şeklinde sıralanmaktadır (Altunkaya, 2016: 127-48; Konur, 2005: 3-27; Baharlu, 2020: 179-98). Sayılan bu ilkeler bağlamında Şah İsmail, aşağıdaki beyitlerinde mensubu bulunduğu Horasan Tasavvuf sürecine bağlılığını aşikâr etmektedir.

*Hak taâla hub yaratmış bu teni ol can için
Bir aceb halvet seray açmıştır ol mihman için
Hazır olgul ol seraya gayrısı dabl etmesün
Bezegil her zînet ile tabt-i dil sultan için...* (Ergun, 1956: 162)

*Evlîyâdan hâsıl ettik aşk ile sevdâyı biz
Zâhîde verdik ançün zühbd ile takvâyı biz...* (Ergun, 1956: 176)

*Zâhid ol yüzünü dîvâra dutup el götürür
'Aşıkun makşûdı didâr ola dîvâr degül...* (Şah İsmail, 2017: 411)

*Âşkklar aşk ile kendiyi yakar
Münâfiklar gönül kâ'be'sin yakar
Erenlerin Yolu Ali'ye çıkar
Başumdaki tâc-ı sırrım Ali'dir* (Ergun, 1956: 74)

Şah İsmail'in kendisinden ilim tahsil ettiği tek hocası 1494'te Akkoyunluların şerrinden muhafaza edilmek için getirildiği ve yaklaşık 6,5 sene ikamet ettiği Lahican'da yaşayan Şemsettin Lahici (Geylani) olarak bilinmektedir (Münşî-yi Türkmen, 2019: 28). Şemsettin Lahici'nin Şii ya da Zeydi olduğu Şah İsmail'in ondan Şia akidesini tahsil ettiği iddia edilmekte ise de (Ekinci, 2010: 37) onun Şii ya da Şia'ya meyilli olabileceğine dair elle tutulur herhangi bir belge bulunmamaktadır. Ancak Büveyhîler'in Gilan eyaletinin bir bölümünü oluşturan Deylem asıllı oluşu ve Şii-Zeydi inancı benimsemiş olmaları (Bozkuş, 2003: 13-17; Öz, 2012: 210-12) üzerinden bir tahmin yürütülerek Şemsettin Lahici'nin de Şia'ya meyilli olabileceği varsayılmaktadır (Ekinci, 2010: 37, 125-130). Ancak bu varsayımın gerekçelendirilmesi sorunludur. Zira Lahici'den bahseden kaynağımız, onun hakkında mezhebi bilgi vermemekte, sadece Şah İsmail'e Kur'an eğitimi verdiğini nakletmektedir (Münşî-yi Türkmen, 2019: 28). Ancak Şah İsmail'i henüz 13 yaşındayken başlarına Şah olarak kabul eden Türkmen/Kızılbaşların inanç akidesine uygun bir isim olduğu söylenebilir (Glassen, 1971: 61-69). Dolayısıyla eğer bir dini/mezhebi eğilim aranacaksa, bu hiç kuşkusuz Kızılbaş/Alevi İslam anlayışı olmalıdır.

Şah İsmail hiç kuşkusuz önemli bir şairdir. Onun şiirleri taraftarları/talipleri açısından edebi bir metin olarak değil, dini esasları kendilerine telkin eden kutsal buyruk olarak algılamış ve günümüzde de bu durumunu halen devam ettirmektedir. Şah İsmail de esasında şiirlerinde bunu hedeflemiş görülmektedir. Mustafa Ekinci'nin de yerinde tespit ettiği gibi temelde göçebe bir hayat yaşayan Kızılbaş/Alevi topluluklarına tarikatın edep ve erkanını aktarmak, taliplerini dini ve fıkri açıdan bilinçlendirmek için şiirlerini araç olarak kullanmıştır (2010: 89). Bunu yaparken şiir dilini o kadar ustalıkla kullanmıştır ki yazdığı şiirler çok kısa bir süre içerisinde talipleri tarafından bağlama eşliğinde deyiş olarak okunmaya başlanmıştır. Elbette ki şiirlerini sade ve herkesin anlayacağı dilde yazmış olması da (Köprülü, 2009: 324-25) kendisine bağlı Kızılbaş kitlenin çoğalmasına etki etmiştir. Bu yönüyle Şah İsmail deyişlerinin, Kur'an'ı Kerim'in Hz. Muhammed döneminde Araplar üzerinde bıraktığı etkiyle benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Zira Müslüman olmayan Arapların, Kur'an'ın edebi üstünlüğü karşısında aciz kalarak kapı arkalarından gizli gizli Kur'an dinledikleri rivayet edilmektedir (Doğan, 2014: 117-46). Benzer bir etkiyi Şah İsmail'in muarızları açısından da söylenebilir. Zira onun dini anlayışını benimsemese dahi deyişlerini bağlama eşliğinde büyük bir zevkle çalıp söyleyen çok geniş kitleler bulunmaktadır. Nitekim onun şiirlerinde Kur'an önemli bir unsur olarak öp plana çıkmakta ve deyişlerinin kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim baş köşeye yerleşmektedir.

*Biż ezelden tā ebed meydāna gelmişlerdenüz
 Şāb-ı Merdān ‘ışkına merdāne gelmişlerdenüz
 Yazmağa Hakdan kelāmu’llāb-ı nātık ŧerhini
 Rūh-ı Kudsi ŧuret-i insāna gelmişlerdenüz
 Kāyinātı ŧuret-i Raḥmāna tefsir itmeğe
 Kim beyān-ı ‘ilm ilen Kur’ana gelmişlerdenüz (Şah İsmail, 2017: 380).⁷*

Yukarıdaki mısralardan da anlaşılacağı üzere Kur’an’ı anlaşılır kılmak için gayret sarfetmekte ve bunun için de şiiri bir enstrüman olarak kullanmaktadır. O, bu yönüyle Aleviler/Kızılbaşlar tarafından Ulu Ozan kabul edilmiştir. Zira o, ilahi kelamı halkın diline ve gönlüne tercüme etmiştir. Onun bu rolü, Erzurumlu Aşık Mevlüt Mertoğlu’nun dilinde ŧu ŧekilde karşılık bulmaktadır; “*Aşıkklar Tanrının bülbülleri*dir.”(Nachtmanova ve Talneau, 2019)

Şah İsmail Hatâyî’nin Şiirlerinde İman Esasları

Şii ve Sünni İslam geleneğindeki iman esaslarına makalenin ilk bölümünde değinilmişti. Şiilik ve Sünnilik her ne kadar başta imamet olmak üzere bazı konularda birbirinden farklılık arz etse de *tevhid*, *nübüvvet* ve *mead* (ahiret) gibi temel hususlarda benzer düşüncededirler. Sünni kelamcılar tarafından *Usûl-i Selâse* olarak isimlendirilen bu esaslar, bir kimsenin akidevi açıdan Müslüman olarak isimlendirilmesi için temel koşuldur (Yavuz, 2012: 212). Şah İsmail’in şiirlerine göz atıldığında bu üç temel esasla çelişen bir durum söz konusu değildir. O, Allah’ın birliğini ve yaratıcılığını kabul ve tasdik etmekte cenneti mü’min, cehennemi ise kafirler için ölümden sonraki uğrak yeri olarak görmekte başta Hz. Muhammed olmak üzere Kur’an’da ismi geçen tüm peygamberleri şiirlerinde isimleriyle zikretmektedir. Şah İsmail’i şiirlerinde ön plana çıkan inanç esasları bakımından özgün kılan şey ise; Allah, Muhammed ve Ali üzerinden ŧekillendirerek ikrarla desteklediği *yol*⁸ esaslarıdır. Bu yönüyle

7 Yine başka bir şiirinde:

*Cemālün ŧulesi dutdı cibān
 Özi Kudret sözi Kur’an degül mi
 Muḥammed giydi Kudret ħırkasını
 Ana ümmet olan insān degül mi
 ‘Alidur evliyalār sırrı icre
 Mevālilere ol imān degül mi (Şah İsmail, 2017: 552).*

8 Şah İsmail Hatâyî, şiirlerinde sürekli ve düzenli olarak yol tabirini kullanmaktadır. Örneğin: *İbtidadan yol sorarsan / Yol Muhammed Ali’nindir... Yol ezelden kadim yoldur / Yol Muhammed Ali’nindir* (Aslanoğlu, 1992: 524-25).

onun şiirlerinde “amentü” olarak anlaşılacak ana esas *Ulubîyyet*, *Nübüvvet* ve *Velayet* anlayışıdır. Allah, Muhammed ve Ali üzerinden şekillenen bu esaslar onun olmazsa olmaz inanç esaslarıdır. Elbette ki o, tüm Müslümanların kabul ettiği iman esaslarını da kabul etmekte ve bu inanç esaslarını, şiirlerinde işleyerek zihinde kalacak şekilde hafızalara nakşetmektedir. Örneğin aşağıdaki şiirinde de görüleceği üzere meleklerden dahi söz ederken onların asli görevlerine edebi bir şekilde atıf yaparak taliplerinin zihninde canlı kalmasını sağlamaktadır.

Mahabbettir Lâilâhe illâllah
Mahabbettir Muhammed Resûlullah
Mahabbettir Ali-yi veliyyullah
Üçü de ma'nâda birdir mahabbet

Hak Muhammed Ali'dir ötesinde
Beytullah içinde Hak haznesinde
Rızâ yurdunda aşkın deryâsında
Cibrîl'in gördüğü nurdur mahabbet

Hakîkat kitâbın okur Cibrâil
Ma'rifet lokmasının sunan Mikâil
Canı Hak'ka teslim eder Azrâil
İsrâfil dilinde surdur mahabbet

Hatâyî bu makam özge makamdır
Makamın mibri on iki imamdır
Şeyh Safî'nin buyruğunda tamamdır
Zîrâ can arzûsu didar mahabbet (Ergun, 1956: 80)

Tevhid/Allah İnanıcı

Şah İsmail'in Allah'a iman ve imanının muhtevası gayet belirgin ve nettir. Şiirlerine göz atıldığında doğrudan doğruya Kur'an'da Allah'ın kendisini tanıttığı şekilde Allah'a olan inancını şiirlerine yansıttığı görülmektedir. Örneğin;

Dilersen kim olasın ebl-i tevhid
Ki sende kalmaya bir şemme taklid
Gönül sâf eyle sâf ol sadıkane
Safâ birle hakikât aşıkane

*Kadim ü lâyezal ü ferd ü yektâ
 Ki misli yob onun zâtma hemtâ
 Şeriki yobdur ânun zâtı hâdur
 Müberradır hamuûdan söyle budır
 Münezzehtir hamudan ayn-ı zâtı
 Veli her şeyde zabir mucizati...* (Aslanoğlu, 1992: 241-42)

Yukarıdaki dizelerine bakıldığında İhlas Suresi'nin Şah İsmail'in konuştuğu dilde açıklamalı tercümesini görmüş gibi olunur. Nitekim İhlas Suresinde Allahu Teala kendisini şu şekilde tarif etmektedir: De ki: "O, Allah'tır, bir tektir." "Allah, Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.)" "Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir)." "Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."

Allah inancı etrafında bir değerlendirme yapıldığında Şah İsmail'in Tanrı tasavvuru ile genel kabul görmüş İslami mezhep ve oluşumların Tanrı anlayışı arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁹ Denilebilir ki o, Allah'ı tahkiki imanla terennüm etmiş bir mü'min olarak Türkçe konuşulan en ücra köşede kalmış, okur yazar olmayan Müslümanın dahi anlayacağı dilde Allah'ı anlatmıştır:

*Ba ism-i İlah ü Ferd ü Yezdan
 Rahman ü Rahim ü Hayy ü Sübhan
 Ta her işin yete kemale
 Şüker eyle Celil-i Zülcelale...* (Aslanoğlu, 1992: 159)

Nübüvvet/Peygamber İnancı

Kur'an'da ismi geçen peygamberlere şiirlerinde yer vererek onlara olan imanını belgelemektedir. Ancak ona göre Hz. Muhammed'in konumu çok üstün bir yerdedir. Hz. Peygambere olan muhabbetini aşağıdaki şiirlerinde şu şekilde dile getirmektedir;

*Görklü yüzün 'aşıkı billah Hüdâdur yâ Resûl
 Şol mübarek bulkuña cânlar fedâdur yâ Resûl
 Geldi Cebrâ'ül saña ber dem getürdi HAK sözün
 Ba'zı peygamberlere gelen nidâdur yâ Resûl*

9 Özellikle Sünni İslam'ın Tanrı anlayışı hakkında bk. (Topaloğlu vd., 2012: 41-125)

İsmüñi ziker eyleyen mahşer günüñde gam yimez
Vây kıyâmet aña kim senden cüdâdur yâ Resûl

Her kavim adını işidiüp şalavât virmedi
Anlaruñ yiri hemişe damudadır yâ Resûl

Ey Hatâyî kullaruñ ümmidi vardır rahmete
Sırr-ı settârn nazarı kamudadır yâ Resûl (Şah İsmail, 2017: 412-13)

Yine bir başka şiirinde;

Asiyim yüzüm karasın sil Muhammed Mustafa
Derdliyim derdim çaresin kal Muhammed Mustafa

Rûz-i mahşerde gelüben şefaât it sen bize
Vardığın miraç hakıyçün yâ Muhammed Mustafa

Hatâyî'm isyan içinde yüz dutup hazretine
Aybımız gelme yüzge yâ Muhammed Mustafa (Aslanoğlu, 1992: 34)

İlâhî sen murâdum hâşıl eyle
Meni sen Muştâfâya vâşıl eyle
Ayırma men fakîri Muştâfâdan
İrağ itme meni şahîb-livâdan (Şah İsmail, 2017: 578)

Dem-be-dem yüz min selâm olsun sana yâ Muştâfâ
Cümle dillerde şafâ senden durur yâ Muştâfâ
Cümle 'âlem fahri sen kâfir munâfık kabrı sen
Enbiyalar icre sensin bihterin yâ Muştâfâ
Ger menum yetmez elum surtem yuzum toprağuna
Her şabâhî bād-ı şabâ virsun selâm yâ Muştâfâ
Yürüzi andan münerver kâble de pür-nürdur
Şol mübarek merkâda menden selâm yâ Muştâfâ
Ey Hatâyî'nun umîdi bu cihânun serveri
Cümle peygamberlerin sultânısın yâ Muştâfâ (Şah İsmail, 2017: 274)

Çok az bir kısmının örnek olarak verildiği şiirlerinden de anlaşılacağı üzere Şah İsmail, Hz. Peygambere olan bağlılığını ve sevgisini yüzyıllar öncesinden ilan etmektedir. Ayrıca Kur'an'da ismi geçen diğer peygamberlere de onların yaşamlarında

başlarından geçen olaylar üzerinden değinmekte ve onları da vesile kılarak Allaha af dilemektedir.

*Eyyub Peygamber'in gözü yaşlı için
İnüb inüb deldiceği taş için
Yusuf Peygamber'in azîz başı için
Hatâ ettim günâhımı bağışla*

*Mûsâ'ya verdiği Tûr'un hakkı için
Îsa'ya verdiği sûrun hakkı için
Ol şems ü kamerin nurun hakkı için
Hatâ ettim günâhımı bağışla (Aslanoğlu, 1992: 341)*

*Yunus'u derya içinde yudduran balığa
Ateşi İbrahim'e gülzar eden Perverdigar (Şah İsmail, 2017: 233)*

Şah İsmail'in şüirlerinde Peygamberlere ve onların yaşam hikayelerine dair birçok örnek bulunmakta ve bu da onun peygamberlere olan inancının boyutunu kanıtlamaktadır.

Velayet/İmamet İncı

Velayet inancına göre Hz. Muhammed'in ahirete irtihalinin ardından imamet, Allah tarafından Hz. Ali ve soyuna verilmiş bir makamdır (Onat, 1989: 127). İmameti temel inanç esası olarak gören Şii fırkalar amel ve imanla ilgili konularda 12 İmam merkezli bir yönetimi dinin usulü arasında görmektedirler (Topaloğlu, 2004: 39). Şah İsmail de imamet ve dolayısıyla velayetin Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğuna inanmaktadırlar. Hz. Ali'nin velayetine kanıt olarak kabul edilen önemli rivayetlerin başında da Hz. Muhammed'in Veda Haccı sonrası Gadir Hum denen mevkide gerçekleşen olay gösterilmektedir. Velayetin Allah'ın emriyle Cebrail tarafından peygambere bildirildiği ve peygamberin de “*ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır.*” “*Ali ve ben aynı nurdanız.*” “*Ben ilmin şehriyim Ali kapısıdır.*” “*Ya Ali! Harun ile Musa nice ise sen bana öylesin.*” (Yıldırım, 2020: 364-66) diyerek Hz. Ali'yi kendine vasi tayin ettiğine inanılır. Hz. Ali, yiğitlerin şahı anlamına gelen ‘Şâh-ı Merdân’ nitelemesiyle insan üstü bir değere konumlandırılmıştır (Yıldız, 2021: 178-179). Şah İsmail'in şüirlerinde Hz. Ali'nin velayetine dair çokça örnek bulunmaktadır:

Velâyet sırrını zühur eyleyen
Bu âlem zünûbun gafûr eyleyen
Pey(g)amberler içre umûr eyleyen
Ciba zühûriyle nûr eyleyen
Ali'dir Ali'dir Ali'dir Ali
Aliy-yül-azîm ü şefî-ül-velî

Var idi Hudâ ile sırrı behem
Getürdü vücûde bizî ez adem
Anınla şerif oldu Beyt-ül-harem
Makam-ı velâyet mekân- kerem
Ali'dir Ali'dir Ali'dir Ali
Aliy-yül-azîm ü şefî-ül-velî

Hak idi kim ol indi gökten yere
Ki halk-ı cihâna yüzün göstere
Şefaât ol eyler bu âlemlere
Olan Lâhmûke lâhmi Peygamber'e
Ali'dir Ali'dir Ali'dir Ali
Aliy-yül-azîm ü şefî-ül-velî (Ergun, 1956: 191-93)

Kerem kâni Ali'dir bâşe lillâh
Kaçan öz çâkerini ide gümrâh
Muhibb-i şâh olan mihnette kalmağ
Çıkar aydınlığa zulmette kalmağ
Koma Şah dâmenini dâim elden
Yaptı şilsilesine cân ü dilden
Çalınma dört yana bağlan Ali'ye
Erenler serveri şâh-ı velî'ye
Terazi sûr u mîzân haşr ü mahşer
Ali elindedir filcümle yekser
Geçerem ol sırât-ı müstakîmi
Anın himmetidir ez el kadîmi
Velâyet şebriinin kadri Ali'dir
Hak'ın fermânile sâh-ı velidir (Aslanoğlu, 1992: 146-47; Ergun, 1956: 209)

Şah İsmail'in Hz. Ali'ye dair velayet inancı kendisine Kur'an'dan delillerde bulunmaktadır. Zira ona göre "Hel eta" ile başlayan İnsan Suresi (Dehr Suresi), Hz. Ali hakkında nazil olmuştur.

*Ey iki alem penabı şah ü server ya Ali
Sabib-i faşl-ı vilâyet şî'r-i Hayder yâ Ali
Ol Ali'sin kim senin şanına geldi Hel etâ
Vasfın oldı ma'ni-i Kur'an seraser yâ Ali* (Aslanoğlu, 1992: 62)

Söz konusu Hz. Ali ve dolayısıyla da *velayet* olunca Şah İsmail'in şüirlerinde çokça örnek bulmak mümkündür. Zira Şah İsmail Hatâyî ile farklı bir boyut kazanan Alevilik/Kızılbaşlık inanç algısı artık neredeyse Hz. Ali'nin imamet ve velayeti üzerine bina edilmiştir.

İkrar

Lügat anlamı; saklamayıp söyleme, dil ile söyleme, bildirme, tasdik ve kabul olan *ikrar* الإقرار kelimesinin Arapça kökeni قرر (karere/karar vermek) filidir (Devellioğlu, 2008: 424). İmanla birlikte kullanılan bir kavram olarak ise kalbe yerleşmiş olan iman marifetinin, birlikte yaşanan sosyal çevre açısından da bir anlam ifade edebilmesi için anlaşılır bir dille ifade edilmesinin yanı sıra iş ve eylemlerle görünür kılınmasıdır (el-Mâturîdî, 2009: 490-512; Yeşilyurt ve Oral, 2012: 31-35). Şah İsmail Hatâyî'nin şüirlerinde ise genel ıstılahtaki anlamına ek olarak, bir müşşidi kamile kendisini teslim edip *talîp* olmak ve kavline (verdiği söze) sadık kalmaktır. Bu bağlamda Şah İsmail, şüirlerinde *ikrar* kavramını çokça kullanır ve çoğu zaman imanla eş değer bir konumda görür. Kimi zaman *ikrar*, ruhlar aleminde Allah'ın sorduğu "ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusuna ruhların verdiği "bela" (Kuran'ı Kerim, Araf Suresi 172. Ayet) yanıtı olarak karşılık bulurken, kimi zaman da talibin müşşidine teslimiyeti çerçevesinde işlenmektedir. O *ikrar* kavramını musahibin musahibine, talibin müşşidine, müşşidin pirine, verdiği/vereceği sözü de kapsayacak şekilde genişletmiştir. Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli'de "Tanrı dostlarına inanmak da imandır." (Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli, 2007: 71) şeklinde geçen esas, Şah İsmail Hatâyî'de talibin müşşidine vermiş olduğu *ikrar* olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu kavramı şüirlerinde işleyişi açıdan dikkat çeken husus, *ikrar* verilecek veya verilmiş olan pirin/müşşidin, soyu itibariyle Hz. Ali'ye dayanan müşşid-i kâmil bir zat olması gerektiğidir.

*İkrar verdim dönmem Elest bezminden
Verdiği ikrârı îmandan aldım
Başka seyran gördüm kendi özümden
Bu mahabeti ben Merdan'dan aldım* (Ergun, 1956: 57)

*Ben de bildim benlik yoktur özümde
Benliğim mürvete saldım ezelden
Tuttuğumuz iman ikrar kapusu
Bir pîrin eteğin tuttum ezelden* (Ergun, 1956: 63)

*Zubur itdi tecellisi imamın
Münafık görmedi kör diğer oldu
Olar ki tâbi-i mervanilerdir
Sürüldi çabdı dünden ebter oldu
Şabın evlâdına ikrâr idenler
Abiler gazîler abdallar oldu* (Aslanoğlu, 1992: 56)

Şah İsmail'in Horasan ekolünü sürdüren bir mutasavvıf olduğu düşünüldüğünde, onun ikrara vermiş olduğu önemin pir-talip ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmesi söz konusu olabilir. Ancak bu çalışmada üzerinde durulmak istenen husus; Şah İsmail'in ikrar vermeyi en azından kendi taraftarları arasında temel unsur olarak kabul ettiği ve ikrarı imanla eş değer addettiğidir. Benzer bu yaklaşım buyruklarda da göze çarpmaktadır. Buyruk yazmalarında “*evlâdı resule biat kılıp, ikrar getirmek*” imanın kabulü için ön koşul olarak görülmektedir. (Aytekin, 1958: 16) Şah İsmail de Hz. Musa ile Hızır kıssasına atıf yaparak mürşid-i kamil'e varmanın önemi üzerinde durmaktadır.

*Hatâyî sözünün mâ'nası verdi
Yâr ile ettiği abdine durdu
Cebrail Mûsa'ya Hızır'a var dedi
Mürşid-i kâmile varmadan olmaz* (Aslanoğlu, 1992: 379)

Şah İsmail'in ikrar anlayışında sadece talibin mürşide ikrar vermesi yoktur. Mürşidin de kendisine bir pir bulup ona ikrar vermesi gerekmektedir. Ancak bu rastgele gerçekleşen bir durum değildir. Çünkü her pirin/mürşidin bağlı bulunduğu bir ocak ve her ocağın da ikrar verdiği başka mürşid ocak bulunmaktadır. Bu ocakların her biri, bir diğerini kontrol eden bir yapıyla hareket etmekle birlikte, aralarında hiyerarşik

üstünlük oluşmasına imkân vermeyen bir ağa sahiptirler (Yaman, 2004; 2011, 43-64; Ersal, 2022: 36-66). Bu prensip, Aleviler arasında “*el ele el Hakke’a*” anlayışıyla yüzyıllardır uygulana gelmiş ve Aleviliğin 21. Yüzyıla ulaşmasını sağlamıştır. Bu prensip Şah İsmail’in şiirlerinde de vurgulanmaktadır.

*Âşık-ı sâdıklar ola gelmiştir
Ağlayanlar bu gün güle gelmiştir
El ele el Hak’ka bula gelmiştir
Tam kendi özün pîr ile görüş*

*Hatâyî biçâre kuldur şâbına
Hiinkâr Hacı Bektaş nazargâhına
Deli gönül hâk ol düş dergâhına
Er olayım dersen er ile görüş (Ergun, 1956: 79)*

Mead/ Ahiret İnanç

Şah İsmail’in şiirlerinde ölümden sonraki hayata dair çokça gönderme bulunmaktadır. Bu bağlamda başta cennet ve cehennem olmak üzere sırat köprüsü, Kevser vb. kavramlara yer verilmektedir. Alevilik/Kızılbaşlık yoluna talip olan canları cennetle müjdeleyip cehennemden kurtarmaya çalışmaktadır. Onun Ahirete iman algısını yansıtmaya açısından aşağıdaki şiiri vermek yeterli görülmektedir.

*Gaziler bu yola riyâla girmen
Yarın anda kal köprüler kurulur
Hak kadıdır Muhammed şefâatçi
Cümle mahlûk gelüp anda derilir*

*Cennet cehennemde mevcuttur anlar
Od ile türabdab biçülür donlar
Rebberi emrinde olmayan canlar
Yüzü dönmüş cehenneme sürülür*

*Gördüm deyen göze miller çekerler
Ayak altına kızgın saç dökerler
Münkir olanları od’a yakarlar
Mii’min günâbı bunda sorulur*

*Yol oğlundan bahçenizi sakınman
Yen yedirin yemişinizi koruman
Müsâhibsiz yedi adım yürümen
Musâhibi olmayan anda yorulur*

*Şah Hatâyî tâ ezelden abdlıdır
Yol oğlu yol yıksa bem günablıdır
İkrâr ehli olan cennet ehlidir
İnkâr olanın günabı sorulur (Ergun, 1956: 78-79)*

Diğer İman Esasları

Şah İsmail'in şiirlerinde başta melekler ve kutsal kitaplar olmak üzere temel iman esaslarına da oldukça sık yer verilmektedir. Melekler bahsinde, Bakara Suresi 34. ayette geçen "Ve o zaman meleklerle: 'Âdem'e secde edin!' dedik, hemen secde ettiler" anlatısı üzerinden meleklerin Hz. Adem'e secde etmeleri Şah İsmail'in şiirlerinde de tekrar edilmektedir. Onun şiirlerinde Melekler arasında en sık adı geçen isimlerden biri olan Cebrail, sadece vahiy getiren bir elçi değil, aynı zamanda peygamberlere yol gösteren, onları koruyan ve destekleyen bir yoldaş ve rehber olarak da önemli bir yere sahiptir. Mikail, İsrail ve Azrail de görevleriyle birlikte anılmaktadır. Şah İsmail, şiirlerinde meleklerden bahsederken "Ferîşte" ismi de kullanılmaktadır ve ona göre meleklerin mekânı göktedir.

*Yine kudretinden bir güneş doğdu
Gökteki melekler secdeye indi
Mehdi'nin sadâsı bağrımı deldi
Zülfikar Kanber'den çıkar âdeme*

*Şâbım gelir sağa sola bakınur
Şah hışmından gökte meleke sakınur
Allah deyu ism-i a'zam okunur
İki rek'at namaz vardır kılana (Ergun, 1956: 49)*

*Muhabbet deryası sel gibi aktı
Gaziler Hatce'nin yüzüne baktı
Muhammed'in teri gül gibi koktu
Ferîştahlar inip yüzler sürünce (Aslanoğlu, 1992: 453)*

Kitaplara iman da Şah İsmail'in şiirlerinde kendisine sıklıkla yer bulan bir inanç esasıdır. O dört kitabın dördünü de Allah kelamı olarak görür ancak Kur'an'ı Kerim her daim baş köşede yer bulmaktadır.

*Gerçi Hatâyî'yem günâbım çoktur
Kalbimde benlikten bir eser yoktur
İncil, Tevrat, Zebur dört kitap hakır
Lezzeti âyât-ı Fırkan'dan aldım* (Ergun, 1956: 60)

Değerlendirme ve Sonuç

Şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Şah İsmail'in Sünni bir Müslüman olmadığı kesindir. Her ne kadar Osmanlı kaynaklarında ifrat derecede Şii olduğu iddia edilse de Şiiliğin boyutu tartışmalıdır. Zira ne günümüz Şiası onu gerçek manada Şii olarak kabul etmekte ne de aktarılan yaşam tarzı İmamiyye Şiasının temel ilkeleriyle bağdaşmaktadır. Örneğin o, Şianın önemli inanç esasları arasında görülen takiyeye yönelmemiştir. Şiilik için Hz. Ali'nin velayetini kabul etmek yeterli bir gerekçe olarak görülüyorsa, o zaman Şah İsmail'in Hz. Ali taraftarı olduğu kesindir. Ancak onu İmamiyye mensubu bir Şii olarak nitelendirmek en azından günümüz Şiiliği özelinde pek mantıklı görünmemektedir. Eğer şiirlerindeki Şii motifler üzerinden bir aidiyet belirlenirse onun Şii olduğu sonucu çıkar. Oysa şiirlerinde çokça Sünni motif de bulunmaktadır ama kimse onun Sünni olduğunu iddia etmemiştir. Her ne kadar İmamiyye Şiiliğini devletin resmi din algısı olarak benimsemişe de bu onun İmamiyye Şiiliği'ne mensubiyetini kanıtlamaz. Nitekim Şii fakihlerden Ali Kerekî onun döneminde bir süre sarayda bulunmuş fakat din anlayışındaki farklılıklardan dolayı başkentten ayrılmak zorunda kalmıştır. Benzer durum günümüz Şii yazarları için de geçerlidir. Öyle ki Ali Şeriatî, Şia'yı *Ali Şiası* ve *Safevi Şiası* şeklinde ikiye ayırıp Şiiliğin yaşadığı tüm sorunların Safevilerden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ancak Şah İsmail'in yanında savaşan Kızılbaşlarla ilişkisinde herhangi bir sorun yaşanmamıştır. Zira Kızılbaşlar, Şah İsmail'in şiirleriyle kendilerine telkin ettiği inanç esaslarından kopmamışlar ve vefatının ardından 500 yıl geçmiş olmasına rağmen onun yazdığı deyişlerden manevi olarak gıdalanmaya devam etmişlerdir. Şah İsmail'i İmamiyye Şiiliğine mensup bir isim olarak lanse etmenin ardında yatan temel sebep, Kızılbaşlığın/Aleviliğin, Şianın bir kolu olarak görülme yanlışlığıdır. Tartışmaların son bulması için onun Kızılbaş olduğu ve Kızılbaşların da Müslüman olduğu gerçeği üzerinden hareket edilmesi gerekmektedir.

Bu çalışma ekseninde kabul edilen husus, Şah İsmail'in Şia'dan da Sünnilikten de ayrı bir noktada durduğudur. O, Sünniler tarafından “amentü” kapsamında ezbere okunan ve imanın altı şartı olarak bilinen inanç esaslarına, (Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve Ahiret gününe iman) -kader hariç- şiirlerinde sıklıkla yer vermiştir. Öte taraftan onun inanç algısı Şia'nın “*Usulü'd-Din*” anlayışıyla da tam olarak örtüşmemektedir. Onu hem Şiadan hem de Sünnilikten ayıran en temel esas Allah, Muhammed, Ali inancının yanı sıra her talibin bir kâmil mürşide ikrar vermesini zorunlu kılmasıdır. O, Horasan tasavvuf ekolünden beslenerek oluşturduğu ve *yol* olarak isimlendirdiği inanç algısına dahil olabilmek için ikrar vermeyi şart koşturmaktadır. Onun anlayışında ikrar, söz vermek ve verilen söze (kavline) sadık kalmaktır. Ona göre sadece talipler değil mürşid olan kimselerde kendisine bir *pir* bulup ona ikrar vermek zorundadır ve bu durum geliştirmiş olduğu öğretide “*el ele, el Hakk'a*” şeklinde karşılık bulmuştur. Şah İsmail Hatâyî'ye göre kâmil bir mü'min olmanın şartı ise; Uluhiyyet, Nübüvvet ve Velayetti kabul ettikten sonra kâmil bir mürşide ikrar vermektir.

Son olarak Şah İsmail'in şiirlerinde inanç esaslarını ele alışına bakıldığında, taklidi reddeden bir inanca sahip olduğunu rahatlıkla görülmektedir. O, şiirlerinde İslam'ın genel inanç esaslarını Kur'an ayetlerine atıf yaparak açıklamaya çalışmakta ve her inanç esasına çoğunlukla ayrı bir şiir içinde yer vermektedir. Eğer aynı şiir içerisinde inanç esaslarını zikretmişse mısra ve kıtalarını birbirinden ayırmaktadır. Allah, Muhammed ve Ali kavramları ise çoğunlukla bir arada zikredilmekte ve Şah İsmail'e gönül veren Kızılbaşlar için “amentü” işlevi görmektedir. Dolayısıyla imanın tahkiki olması gerektiğine inandığı söylenebilir. İman esaslarını birbirinden ayırarak akılda kalıcı dizelerle ifade edişi üzerinden de imanın tafsili olması gerektiğine inandığı anlaşılabilir.

- (1999). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- (2007). *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- (2011). “Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 60. 43-64.
- (2020). *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk) Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ALTUNKAYA, Mustafa (2016). “Horasân Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri.” *Turkish Studies*. 11 (2). 127–148.
- ARDOĞAN, Recep (2009). “Taklidi İmanın Geçerliliği.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2). 39–70.
- AŞIKPAŞAZADE (1332). *Tevârih-i Al-i Osman Aşık Paşazade Tarihi*. İstanbul: Matba-ı Amire.
- ASLAN, Mustafa (2024). “Sosyo-Kültürel Tarihin İzinde Çepni Alevileri: Gaziantep Çepnileri Örneği.” *İçinde Alevi Topluluklar*, ed. Şükrü Aslan. 71–148. İstanbul: Gadev Alevi Akademisi Yayınları.
- ASLANOĞLU, İbrahim, ed. (1992). *Şah İsmail Hatâyî (divan, debnâme, nasihatnâme ve Anadolu Hatâyîleri)*. İstanbul: Der Yayınları.
- AYDINLI, Osman (2002). “İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı.” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (2). 127–146.
- AYTEKİN, Sefer (1958). *Buyruk*. Ankara: Emek Basım - Yayımevi.
- BAĞDADI, Abdülkahir el- (2011). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- BAHARLU, İlgar (2020). “Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Sema (Semah).” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. sy 22 (Aralık). 179–198.
- BAHARLU, İlgar (2021). *Şah'ın Babçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi.
- BOZKUŞ, Metin (2003). *Büveyhîler ve Şiilik*. Sivas: Vizyon Yayıncılık.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2008). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat (Eski ve Yeni Harflerle)*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- DOĞAN, Hüseyin (2014). “İ'caz Kavramı ve Kur'an'ın Mu'cizeliği Meselesi.” *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12 (2). 117–146.
- DÜZDAĞ, Mehmet Ertuğrul (1972). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- DÜZENLİ, Pehlul (2005). “Şehülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında Osmanlı Sünniliği.” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, sy 3 (K). 259–286.
- EKİNCİ, Mustafa (2002). *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- EKİNCİ, Mustafa (2010). *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- ERGUN, Sadeddin Nüzhet (1956). *Hatâyî Divanı Şah İsmail Safevî Edebî Hayatı ve Nefesleri*. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi.

- ERSAL, Mehmet (2022). "Aleviliğin Kurumsal Yapısında Değişim ve Dönüşüm: Ocak Sisteminden Tarikat ve Süreklere Evrilmiş." *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, sy 26 (Aralık). 36–66.
- EŞARÎ, Ebu'l-Hasen el- (2005). *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi (2008). *İmâmîyye Şiâsi (Ca'ferîyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- GLASSEN, Erika. 1971. "Schah Ismâ'il, ein Mahdî der anadoluischen Turkmenen?" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121: 61-69.
- GÜNDÜZ, Tufan (2017). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- HOCA SADETTİN EFENDİ (1992). *Tacü't- Tevarih. C.IV*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- HÜNKÂR HACI BEKTÂŞ-İ VELÎ (2007). *Makâlât*. Çev. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, ve Ali Öztürk. Alevi-Bektaşî Klasikleri Dizisi 2. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KALLEK, Cengiz (2022). "Kerekî, Muhakkık-ı Sâni". *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25. Cilt: 280-82. Ankara: TDV.
- KONUR, Hikmet (2005). "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. Asırlar)". *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy XXI. 3-27.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- KURT, Hasan (2014). „Kelamcılara Göre Tahkiki İman“. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*. 3 (1). 73-101.
- MÂTURİDÎ, Ebû Mansûr el- (2009). *Kütübü't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- MÜNŞÎ-Yİ TÜRKMEN, İskender Bey (2019). *Târîh-i Âlem-Ârâ-yi Abbâsî*. Çev. Ali Genceli. C. I. Cilt. 5 c. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- NACHTMANOVA, Petra; Talneau, Stephan (2019). The Saz Collection- Aşık Mevlüt Mertoğlu. [Online]. Available: https://www.youtube.com/watch?v=_UGU7si_Hgs. [Accessed: 2024].
- OCAK, Ahmet Yaşar (2000). "Babaîler İşyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış". *Bellekten*. 64 (239). 129-60.
- ONAT, Hasan (1989). "Şiilik ve Günümüz Şiiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine". *İslami Araştırmalar*. 3 (3). 122-38.
- ÖZ, Baki (1997). *Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri*. İstanbul: Can Yayınları.
- ÖZ, Mustafa (2012). *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- REFİK, Ahmet (1994). *Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşılık*. Çev. Mehmet Yaman. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- ŞAH İSMAIL/ Hatâyî (2017). Hatâyî Divânı: *İnceleme- Tenkitli Metin- Tıpkıbasım*. Ed. Muhsin Macit. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed Abdülkerim eş- (2005). *İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-Nihal)*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ŞERİATÎ, Ali (2011). *Ali Şiâsi Safevî Şiâsi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- SİNANOĞLU, Mustafa (2000). "İman". *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22. 216-19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- SÜMER, Faruk (1952). "Kızılbaşlık ve Safevî Devleti". *Resimli Türk Mecmuası*. 3/31. 19. 1501-1526.
- TOPALOĞLU, Bekir (2004). *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.

- TOPALOĞLU, Bekir; Yavuz, Yusuf Şevki; Çelebi, İlyas (2012). *İslâm'da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- UĞUR, Ahmet (1987). *İbn-i Kemal*. İzmir: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- YAMAN, Ali (2004). *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (2012). "Usûl-i Selâse". *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42. 212. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- YAZICI, Tahsin (1979). "Şah İsmail". *İçinde İslam Ansiklopedisi*. 11: 275-79. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- YEŞİLYURT, Temel (2003). "Alevi-Bektaşî Düşüncesinde İman". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (Haziran). 17-26.
- YEŞİLYURT, Temel ve Osman Oral (2012). "İman'da İkrar Kavramı". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 10 (1). 31-44.
- YILDIRIM, Arif (2005). "İslâmî İman Objelerinin Bölünmezliği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy 24 (Aralık). 15-48.
- YILDIRIM, Rıza (2017). *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- YILDIZ, Harun (2021). "Alevilik'te İnanç, İbadet/Erkânlar ve Ahlaki Boyut". *İçinde Alevilik Bektaşîlik Tarihi, Dinî, Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla*. 173-201. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.

OSMANLI ARŞİV KAYNAKLARI

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A. DVNSMHHM.d.5, s. 1401, H. 17 Recep 973 / M. 1566.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), A. DVNSMHHM.d.61, s. 104, H. 26 Recep 994 / M. 1586.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM), Vd. Nr. 803, s. 179, Sıra No. 249, H. 24 Şaban 1170 / M. 1757.

KARACADAĞ SUFİLERİ VE ŞAH İSMAİL HATAYI'NIN TALİPLERİ

The Sufis of Karacadağ and The Followers of Shah Ismail Hatayi

Die Sufis von Karacadağ und die Anhänger von Schah Ismail Khatai

Farman OMID *

Bir devletin oluşum sürecini daha iyi anlamak için, o devletin kurucusunun iktidarı ele geçirme yönteminin analiz edilmesi ve bu yöntemlerin sonuçlarının değerlendirilmesi hem önemli hem de zorunludur. Safevi Devleti de bu durumdan istisna değildir. Zira Safeviler, başlangıçta bir tasavvufî hareket olarak bir dergâh etrafında teşekkül etmiş, yaklaşık iki asır boyunca faaliyet alanını genişleterek nihayetinde bir devlet olarak tarih sahnesine çıkmayı başarmıştır. Nitekim bu süreç içerisinde ve özellikle kuruluşu aşamasında teşekkülünde rol oynayan kitleleri tanımak gerekmektedir. Bu vesile ile söz konusu devletin özellikle oluşum aşamasındaki özellikleri ve mahiyeti açıklığa kavuşabilir.

N
Ö

Bu bağlamda, çalışmanın temel amacı, Karacadağ bölgesinde yerleşmiş sufilerin ve bu sufilerin I. Şah İsmail'in Safevi Devleti'ni kurma sürecindeki rollerini incelemektir. Safevi dönemiyle ilgili yapılan araştırmalarda genellikle sadece Kızılbaş ve Talış oymakları ile birlikte anılan Karacadağ Sufilerinin, devletin yükselişindeki etkileri üzerine şimdiye kadar dertaylı bir araştırma yapılmamıştır. Bu nedenle bu yazı, önemli ve yenilikçi bir nitelik taşımaktadır.

Bu çalışmada, telif eserler, arşiv belgeleri ve saha çalışmalarından elde edilen bilgilerden yararlanılarak birinci el kaynak ve belgelerde dağınık halde bulunan veriler derlenmiş ve nitelemeli-analitik bir yöntemle incelenmeye

* Araştırmacı, Yazar, fermanomid@yahoo.com.

çalışılmıştır. İncelemelerin sonucunda elde edilen bulgular, Anadolu Türkmenleri gibi Karacadağ Sufilerinin de Safevi Tarikatı'nın en eski müritlerinden olduklarını, Şah İsmail ve babalarını çeşitli şekillerde desteklediklerini ve devletin kurulmasından sonra bile Safevi şahlarına sadakatle hizmet etmeye devam ettiklerini göstermektedir. Öyle görünüyor ki Karacadağ'ın coğrafi alanının küçüklüğü ve Anadolu Kızılbaş boylarından müteşekkil yoğun nüfusa kıyasla bu bölgenin nüfusunun az olması Safevi Devleti'nin ortaya çıkışındaki rollerinin silik görülmesine ve hatta göz ardı edilmesine neden olmuştur.

İncelemede, belirtilen eksiklik giderilmeye çalışılırken aynı zamanda hâlen ilgili bölgede yaşayan Türkmenlerin inanç özellikleri tespit edilecek ve bu vesileyle Safevi Devleti'nin kurulmasına yardım etmelerinin temelinde yatan inançsal sebepler ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Karadağlı, Safaviye, Şamlu, Şah İsmail, Halife, Sufi, Karacadağ.

ABSTRACT

To better understand the formation process of a state, it is both important and necessary to analyze the methods the founder of that state used to seize power and to evaluate the outcomes of these methods. The Safavid State is no exception to this. The Safavids initially formed around a Sufi order as a mystical movement, and after almost two centuries of expanding their activity, they ultimately succeeded in emerging as a state on the historical stage. Indeed, it is essential to recognize the groups involved in the formation process, especially during its establishment. This will help clarify the characteristics and nature of the state during its formative stage.

In this context, the main aim of this study is to examine the role of the Sufis settled in the Karacadağ region and their involvement in the process of Shah Ismail I's establishment of the Safavid State. Research related to the Safavid period generally mentions the Karacadağ Sufis alongside the Kızılbaş and Talish tribes, but no detailed study has been conducted so far on their influence in the rise of the state. Therefore, this article carries significant and innovative importance.

In this study, information obtained from primary sources, archival documents, and fieldwork is utilized to gather scattered data and analyzed using a qualitative-analytic method. The findings reveal that, like the Anatolian Turkmens, the Karacadağ Sufis were among the earliest disciples of the Safavi Order. They supported Shah Ismail and his father in various ways and continued to serve the Safavid kings with loyalty even after the establishment of the state. It seems that the small geographical size of the Karacadağ region and its relatively low population compared to the densely populated Anatolian Kızılbaş tribes led to the overshadowing or even neglect of their role in the emergence of the Safavid State.

While addressing this gap in the research, the study will also identify the religious characteristics of the Turkmens still living in the region and reveal the underlying religious reasons for their assistance in the establishment of the Safavid State.

Keywords: Karadağlı, Safaviye, Şamlu, Shah Ismail, Caliph, Sufi, Karacadağ.

ZUSAMMENFASSUNG

Um die Entstehung eines Staates besser zu verstehen, gilt es, die Methode zu analysieren, mit der der Gründer dieses Staates seine Macht erlangte, und die daraus resultierenden Zusammenhänge zu erkennen. Auch der Safawidenstaat bildet hierbei keine Ausnahme. Denn dieser Staat entstand zunächst als eine mystische Bewegung, die sich um eine Tekke formierte, und trat erst nach einer etwa zweihundertjährigen Ausweitung seines Wirkungsfeldes als Staat auf die historische Bühne. Eine Kenntnis der Gemeinschaften, die in diesem Prozess, insbesondere bei der Gründung, eine Rolle gespielt haben, ist daher unerlässlich. Nur so lassen sich die Eigenschaften und die Natur dieses Staates, insbesondere in seiner Gründungsphase, verstehen.

Das Hauptziel dieser Studie besteht daher darin, die Rolle der in der Region Karacadağ ansässigen Sufis in der Gründungsphase des Safawidenstaates durch Schah Ismail I. zu analysieren. In der bisherigen Forschung zur Safawiden-Ära wurden die Sufis von Karacadağ zwar immer wieder neben den Kizilbasch und Talyisch erwähnt, ihre Rolle im Aufstieg des Safawiden-Staates wurde dabei jedoch nie eingehend untersucht. Darin liegen die Bedeutung und die neue Perspektive dieses Beitrags.

Die Studie beruht auf einem qualitativ-analytischem Ansatz. Sie stützt sich einerseits auf Originalschriften, Archivadokumente und Feldforschungsdaten und trägt andererseits in Primärquellen und Dokumenten verstreut vorhandene Informationen zusammen. Die Ergebnisse zeigen, dass die Karacadağ-Sufis, ähnlich wie die anatolischen Turkmenen, zu den ältesten Anhängern des Safawiden-Ordens gehörten, Schah Ismail und seine Babas in verschiedener Weise unterstützten und auch nach der Gründung des Staates den Safawiden-Herrschern weiterhin loyal dienten. Es scheint, dass die geringe geografische Größe von Karacadağ sowie die im Vergleich zu den Kizilbasch-Stämmen Anatoliens geringere Bevölkerungsdichte der Region dazu geführt hat, dass ihre Rolle beim Aufstieg des Safawidenstaates übersehen oder als unbedeutend angesehen wurde.

Diese Studie versucht, diese Lücke zu schließen, indem sie zugleich die Glaubensmerkmale der in der Region lebenden turkmenischen Gemeinschaften aufzeigt. So werden auch die religiösen Gründe erkennbar, die ihre Unterstützung bei der Gründung des Safawidenstaates untermauerten.

Schlüsselwörter: Karadağlu, Safawiyya, Schamlu, Schah Ismail, Kalif, Sufi, Karacadağ.

Giriş

Kuşkusuz, Anadolu'da yaşayan Türkmen boyları (Kızılbaşlar) olmaksızın Safevi Devleti'nin oluşumu ve gelişimi gerçekleşemezdi. Bu konunun etkisi o denli büyüktür ki zaman zaman bu sürece etki eden diğer faktörler gözden kaçırılmaktadır. Oysa ki İran coğrafi bölgesindeki bazı diğer gruplar da Safevi hanedanının temellerinin sağlamlaştırılmasında ve Safevilerin ve I. Şah İsmail'in iktidara gelmesinde önemli ve değerli bir rol oynamışlardır. Bu gruplar içinde Karacadağ yöresinde yaşayan "Karacadağ Sufileri" olarak bilinen Türkmen boylarına değinmek gerekir.

Tarihsel kaynaklar, Şah İsmail'in yanı sıra babası Şeyh Haydar ve dedesi Şeyh Cüneyd'in İran'daki yandaş ve müritlerinin Anadolu'ya kıyasla az olduğunu göstermektedir. Bu husus, İran'ın -bu çalışmada değinilmesi mümkün olmayan- o zamandaki siyasi, sosyal ve kültürel faktörlerden ve koşullarından kaynaklanmaktadır. Bu durumda Safevi şeyhlerinin saflarında Anadolu Türkmenleriyle birlikte Karacadağlı mutasavvıfların da varlığına tanık olunmaktadır.

Tarihsel raporlar, Safevi hükûmetinin iktidara gelmesinde bu Sufi grubunun etkin rolü olduğunu göstermektedir. Ancak ne yazık ki bugüne kadar bu grup, araştırmacıların ilgisini çekmemiş ve kaynaklarda Anadolu Türkmenleri ve Talışlarla birlikte sadece yüzeysel bir şekilde isimlerinin anılmasıyla yetinilmiştir. Bu bağlamda, az ve dağınık olan birinci elden tarihi kaynaklardaki bilgilerin yanı sıra günümüze ulaşan belgelerden de yararlanarak Karacadağ Sufilerinin ve onların Şah İsmail'i destekleme sürecindeki rolleri ile Safevi Devleti'nin ortaya çıkışındaki etkilerini tanıtmaya yönelik küçük bir adım atmamız hedeflenmektedir.

Keleyber'de¹ yaşayan Şamlu eli (aşireti), Şah İsmail'in Karacadağ bölgesindeki müritleri, bu makalede yer yer değinilecek olan en önemli grubudur. Aradan geçen zaman ile bölgedeki siyasi ve kültürel değişikliklere rağmen tasavvuf inancına olan bağlılık ve Türkmen Ehl-i Hak olarak bilinen Keleyber'de iskân edilen Şamlu boyunun durumu, halen dikkat çekici ve önemli bir konu olarak öne çıkmaktadır. Karacadağ aşiretlerinin Safevi hareketine yönelişinin kökenleri ile bu harekete etki eden kültürel, sosyal ve politik zeminlerin incelenmesi, aynı zamanda Safevi döneminden sonraki gelişmelerinin araştırılması, gelecekteki çalışmalarda ele alınması gereken değerli konular arasında yer almaktadır.

1 Doğu Azerbaycan Eyaletine bağlı ilçelerden biridir. Eyaletin merkezi olan Tebriz'in 210 km uzaklığında ve Tebriz ile Erdebil Eyaleti arasında bulunmaktadır.

Karacadağ Yöresinin Coğrafi ve İklimsel Konumu

Karadağ (Karacadağ), İran'ın Doğu Azerbaycan eyaletine bağlıdır. Bu bölge, güneyden Heris ilçesi, güneydoğu ve doğudan Meşkinşehr, doğu ve kuzeydoğudan Muğan ilçesi, kuzeyden Aras Nehri, kuzeybatıdan ve batıdan Merend ilçesi ve Culfa şehri ile batı ve güneybatıdan ise Tebriz şehri ile sınırlanmıştır. Karadağ'ın bu stratejik konumu, onu hem coğrafi hem de kültürel açıdan önemli bir merkez haline getirmektedir (Hafizzade, 2017: 27).

Karadağ Sıradağları, Kafkas Dağları'nın bir uzantısı olarak, İran ve Türkiye sınırları içinde Ağrı Dağları'ndan başlayarak doğuda Talış Dağları'na kadar uzanan ve tahmini olarak 200 km uzunluğunda bir dağ silsilesidir. Bu silsile, genelde doğu-batı yönünde uzanır. Kuzey yamaçları ormanlar ve yeşil meralar ile kaplı olan Karadağ Sıradağları'nın güney yamaçları ise çoğunlukla mera ve çayırıklarla bezelidir. Bölge, zengin doğasıyla izleyenlere muhteşem manzaralar sunmaktadır.

Aras Nehri ve vadisi, Karadağ ve Karabağ Dağları arasındaki siyasi sınırı oluştururken Dererud Nehri ise Salavat Dağı ile Karabağ arasındaki sınır olarak kabul edilir (Karasu, Eher Nehri'ne katıldıktan sonra Dererud aracılığıyla Aras Nehri'ne kavuşur).

Karacadağ Adının Kökeni

Tarihî kaynaklarda Safeviler döneminden önce bu bölge için “Karadağ” olarak bir atıf yapılmamaktadır. Bunun nedeni, söz konusu dönemlerde bu alanın Merend, Pişkin ve Tebriz “tümen”lerine bağlı olması ve bu idari birimler arasında siyasi veya idari bir bağlantının bulunmamasıdır. Dolayısıyla, bu dönemlerde bölge, mevcut adlandırmalarla değil, bağlı olduğu tümenlerin isimleriyle anılmıştır. Ancak Safeviler döneminden itibaren tarihî kaynaklarda bu bölge Karadağ (Nasiri, 1373: 127), Karaçadağ (Qumi, 1383: 473; Emimi, 1383: 158), Karacadağ (Rumlu, 1384: 907) şeklinde geçmektedir.

Karadağ adının geçtiği en eski belgelerden biri, Ali Han Karadağlı'nun oğlu Emr (Emrveled-i Halife Ali Han Karadağlı) adlı bir şahsın halifelik hükmüne ilişkin I. Şah İsmail tarafından h. 920/m. 1514-15 yılında verilen şeceredir (Mecd, 1370: 105-106).

I. Şah İsmail'in çağdaşı olan Âşık Kurbanî'nin şiirlerinde² kendisini "Karadağlı biri" olarak tanıtmaktadır (Muhammedpur, 2019: 45). Bu verilere göre Safevi döneminden önceki yazılı tarihî kaynaklarda Karadağ adı geçmese de bu kelimenin bu yörenin adı olarak kullanımının Safevi döneminden daha eskiye dayandığı söylenebilir. 1936'da Şah Rıza Pehlevî'nin emriyle Karadağ'ın adı Arasbârân olarak değiştirilmiştir ve resmî ve idari yazışmalarda bu kelime kullanılmaktadır. Ancak yerel halk hâlâ yaşadıkları yere "Karadağ" (قره داغ / قراداغ) demeye devam etmektedir.

Bilindiği üzere Türkçede "kara" kelimesi farklı anlamlar içermektedir. Renk anlamının yanı sıra "kara" kelimesi büyüklük, yükseklik ve başatlığı da ifade eder (Memiş, M. R. ve Kara, M. 800). Bölgenin bu şekilde adlandırılmasının nedeni ise Türkçedeki "kara" kelimesinin anlamı ile ilgili olarak bölgedeki yüksek dağlar, orman ve sık ağaçların oluşu ve ayrıca dağların siyah görünüşü ile ilişkilendirilebilir.

Karacadağ, eskiden beri *Dizmar*, *İşpiran*, *Rudkat-ı Şarkî*, *Aslanduz*, *Üzjimdül*, *Düdüange*, *Çabar Dange*, *Yaft*, *Dikle*, *Vergehan*, *Meşe Pare*, *Keyvan*, *Germaduz*, *Mincivan* (*Hezar Cum*), *Hasan Abad*, *Mevazi Han*, *Eher* ve *Keleyber* diye on sekiz yöreden oluşur (Babiverdi, 1341: 22). *Eher*, *Keleyber*, *Horand*, *Abış Ahmed*, *Hudaferin*, *Aslanduz*, *Verzigan* ve *Heris* bu bölgenin büyük ilçeleri sayılır. 14. yüzyılda Hamdullah Müstevfi Eher ve Keleyber'i Pişkin (Meşkin) "tümen"inin yedi şehri arasında saymıştır (Müstevfi, 1381: 83).

Karacadağ Bölgesinin Havası ve İklimi

Karacadağ bölgesindeki birçok yüksek ve alçak coğrafi alanlar pek çok iklimin oluşmasına neden olmuştur. Bu bölgede Akdeniz, Hazar ve Kafkas iklimlerinin birleşimine tanık olunur.

Karadağ, iklim ve bitki örtüsü bakımından üç ana bölgeye ayrılır: Orta Karadağ, Güney Karadağ ve Kuzey Karadağ. Orta Karadağ, Eher şehrinin kuzeyinde ve Şeyver

2 "Bir peri eşqiylə düşdüm çöllərə
Biyâbanlar gözən yaralı mənəm
Qaradağ elindən tək yola düşüb
Elindən yurdundan aralı mənəm
Anamın yolunda qollarım bağlı
Atamın əlindən sinəsi dağlı
Yerim xəbər alsan bil Qaradağlı
Dərdim həddən aşib dünyada gəldim"

Dağı'nın eteklerinde yer alır. Güney Karadağ ise Eher şehrinde kuzeye, Tebriz bozkırlarına kadar uzanan vadi alanını kapsar. Bu iki bölge, yarı kurak iklim özellikleri gösterir ve zengin tarım topraklarına sahip değildir. Öte yandan, Kuzey Karadağ, Aras Nehri vadisi ve Küçük Kafkas Dağları civarında, Karabağ'ın karşısında bulunur. Bu bölge, Keleyberçay Nehri'nin akışı ve daha fazla yağış alması nedeniyle nemli bir iklime sahiptir ve bu iklim koşulları, Arasbaran ormanlarının varlığını destekler (Askerpur vd., 2015: 102-106). Bölgenin nüfus dağılımında iklim faktörleri etkili olmuş, toprağın çiftçiliğe elverişli olmaması, kolay ulaşılabilir iletişim yollarının bulunmaması, kalıcı ve ulaşım elverişli nehirlerin bulunmaması, Orta Karadağ bölgesinde şehirlerin ve hatta büyük köylerin oluşmasını engellemiştir. Yeterli olanakların bulunmaması nedeniyle bu alan, yoğun yerleşik bir yaşam tarzı için daha az kullanılmış, çoğunlukla göçerevli yaşam tarzını benimseyenlerin ilgi odağı olmuştur. Antik kanıtların tanıklığına göre göçebeler, Demir Çağı'ndan bu yana bu coğrafi bölgeye geniş çapta girmişler ve bu coğrafyanın doğal armağanlarını profesyonel hayvancılık ve göçebe yaşamı için kullanmışlardır. Güney ve Orta Karadağ'dan farklı olarak Tebriz ve Muğan bozkırlarının kuzey kesimi büyük şehirlerin ve köylerin kurulmasına uygun bir alandır (Acurlu, 2016: 55).

Karadağlı Aşireti

Hüseyin bin Abdullah Şirvanî, Safevi Devleti'nin iktidara gelmesinin ardından İran'dan ayrılıp Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmiş bir Sünni ilahiyatçısıdır. Şirvanî, "*Abkâmi'd-Diniyye fî Tekfîr-i Kızılbaş*" adlı risalesinde, Şii mezhebini³, Safevi Hanedanı'nı ve Kızılbaşları eleştirmiştir. Eserde, özellikle Karcadağ, "Kacar" ve "Talış" oymakları ile "Karabağ ahali" en fanatik ve kötü Râfıziler olarak nitelendirilmiştir. Şirvanî, bu grupların Şah İsmail'i kendi tanrıları olarak gördüklerini, Şeyh Safi'nin türbesini ziyaret etmeyi, Mekke ve Haremeyn-ı Şerifeyn'i ziyaret etmeye tercih ettiklerini ve Şeyh Safi'yi ziyaret ederek günahlarının affedileceğine inandıklarını belirtmiştir (Caferiyan, 1379: 100-104).

Şirvanî'nin Safevi şeyhlerine olan önyargısı ve düşmanlığı göz önüne alındığında, onun açıklamalarını farklı bir şekilde okumak ve bu grupları Safevi Tarikatı'nın ve

3 Burada kullanılan Şia kavramı günümüzde içerdiği anlamıyla değil 16. Yüzyılın başlarında Sünni karşısında, bir çatı kavram olarak tasavvufi ve batını boyutuyla ele alınmıştır. Nitekim kastedilen Şah İsmail'den sonra Safevi coğrafyasında ortaya çıkan fıkhi Şia değil tasavvufi/Alevi Şia kastedilmektedir. Safevi Döneminde Tasavvuf çerçevesinde eskiden beri var olan Şia'nın şeriat ve fıkıhı Şiaya dönüşümü hakkında detaylı bilgi için bk. (Baharlu, 2021: 167-208).

devletinin en sadık ve fanatik müritleri olarak görmek mümkündür. İskender Bey Türkeman Münşi (1541-1633) de Karacadağ vilayetinden bir grup insanı Safevi Hanedanı'nın en eski müritleri ve muhipleri olarak tanıtmaktadır (Münşi, 1314: 622-753).

“Karadağlı” olarak bilinen aşiretlerin (ellerin) Karacadağ'daki ilk çıkış yeri ve ortaya çıktıkları zaman, kesin olarak bilinmemektedir. Azerbaycan, Selçuklular döneminden başlayarak 11. yüzyıldan itibaren Türkmenler için önemli bir merkez haline gelmiştir. Bu bölge, Horasan ve ötesinden Anadolu ve Suriye'ye gitmek isteyen grupların toplanma ve geçiş noktası olarak yayılmacılığın üssü olmuştur. Ayrıca, bu gruplar Hristiyan tebaalı yurtlarında cihat seferlerine katılmak amacıyla da bu bölgeyi kullanmışlardır.

Azerbaycan ve Aran bölgesindeki Türk hükümdarlarının birçoğu iktâ sahibi idi ve Türkmen yerleşiminin en önemli merkezleri arasında Erdebil, Hoy, Urmiye ve Nahçıvan bulunmaktaydı. (Boyle, 1390: 49; Sümer, 2011: 175).

Tapper'a göre Karacadağ Sufilerinin yaşam tarzı hakkında bilgiler yeterli değildir. Bu sebepten de Karacadağ Sufilerinin göçebe aşiretlerden mi yoksa köylü topluluklardan mı olduğunu kesin olarak söylemek mümkün değildir (Tapper, 1384: 64).

Türk boyları, Güneybatı Asya'daki varlıkları sırasında, yerli halkla yapılan sayısız evliliklerin yanı sıra kendileri de her zaman farklı hükümdarlar tarafından baskı, göç ve başka kavimlerle birleştirme ve dağıtma politikasına maruz kalmışlardır. Bu nedenle de bölgenin bütün büyük boyları, heterojen kabile unsurlarının oluşmaktadır (Tapper, 1384: 79). Karadağlılar da bu gelişmelerin dışında değildi ve farklı boylardan oluşuyorlardı. Nitekim Dizmar'da yaşayan bazı Dulkadır grupları ve Hoca Nasir-i Tusî soyundan gelenler de Karadağlıların alt grubu olarak sayılmaktaydılar (Münşi, 1314: 753; Kumi, 1383: 906).

Ravzatu's-Safa'ya göre 977/m. 1569-70 yılında Karadağlılar, Karadağ bölgesinde yaşayan, nüfusu on bin hane olan ve Halife Ensar Karadağlı'nun başkanlığını yaptığı göçerevli bir oymaktı (Mirhand, 1270: 276). Bu kaynağa göre, Karadağ bölgesinin coğrafi konumu hayvancılık için elverişlidir. Ayrıca, bölgedeki halkın 24 Oğuz boyunun torunları olduğu büyük oranda kabul edilmektedir.

Türkmenlerin Azerbaycan'a ne zaman göç ettikleri, kökenleri ve demografik yapıları gibi konuların daha fazla araştırılması gerekir. Bu tür çalışmalar, bölgenin sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamını daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Safeviler'in İlk Talipleri ve Destekçileri Olarak Karacadağ Süfileri

Safevi hanedanının müritleri arasında Karacadağ halkının varlığına dair en eski yazılı rivayetlerden biri Fazlullah Bin Rûzbehân Honcî İsfahanî'nin eseri olan "*Tarih-i Âlem-ârâ-yı Emîni*" kitabında bulunmaktadır.

Sünni mezhepli olan İbn Ruzbehân'ın Safevi hareketinden, Cüneyt ve Haydar'ın faaliyetlerinden bahsederken kullandığı üslup ve sözler fanatik ve garazlıdır. Bununla birlikte onun kitabı, Cüneyt ve Haydar Safevi'nin yaşam dönemlerine ilişkin bazı ayrıntıları ele alan az sayıdaki birinci elden ve çağdaş kaynaklardan biridir.

Ona göre Şeyh Haydar; Erdebil'deki Safevi Tarikatı'nın irşad seccadesine oturduğu zaman, Rum, Talış ve Karacadağ (Siyahkûh) bölgelerinden birçok kişi onun etrafında toplandı. İnsanlar onu ilahi bir figür olarak gördükleri ve geleneksel ibadet görevlerinden kaçındıkları için onu kendi kibleleri ve tapacakları kişi olarak kabul ediyorlardı. Bu kişiler, kendi müşitlerinin emirlerine sıkı sıkıya bağlıydılar ve onun liderliğinde Gaza-yı Ekber'e hazırlanıyorlardı. Şeyh Haydar, Hicri 882 (Miladi 1477), 892 (Miladi 1487) ve 893 (Miladi 1478) yıllarında Dağistan, Çerkesler'in yurdu [Gürcistan] ve Şirvan'a üç askeri sefer düzenledi. İlk iki savaşı kazanmasına rağmen Şirvanşahlar ile olan son çatışmada öldürüldü.⁴ Bu süreçte, her aşamada Karacadağlılar, Talış ve Şamlu müritleri ile birlikte Şeyh Haydar'a eşlik ediyorlardı.

İbn Ruzbehân, Haydar'ın ordusunu şu şekilde betimler: "*Talış'ın mor cüppelî ve Siyahkûh'un [Karacadağ'ın] kara bahtlılarından sayısız kalabalık ona eşlik ediyor ve Şamlu'nun karanlık günlülerinden tabaresiz bir gürub yağma umuduyla yola koyulup onun azgınlık sancağının altında toplanmışlardı.*" (Fazl bin Ruzbehân, 2012: 259-274).

Safevi Tarikatı'nın ana merkezi olan Erdebil ile Karacadağ'ın ortak coğrafi havzada olması ayrıca Zahidiye ve Safeviye Tarikatları'nın faaliyetleri göz önünde

4 Baharlu'ya göre Şeyh Haydar Çerkezlerle karşı 1483 veya 1486, 1487 ve 1488 yıllarında toplam üç kere sefere çıkmıştır. Nihayet Şeyh Haydar 1488 yılında dönemin Akkoyunlu Sultanı olan Sultan Yakup'un Şirvan hâkimi Ferruh-yesâr'a Şeyh Haydar'ın kuvvetleri karşısında gönderdiği ordu karşısında yenik düşerek öldürülmüştür (2021: 106).

5 Safevi tarikatı takipçilerinin mor elbisesinden kinaye.

bulundurulduğunda, bu bölgenin Safevi Tarikatı ile tanışıklığı ve bağı Şeyh Haydar'dan öncesine dayanmaktadır. “*Safvetü's-Safa*” kitabında Azerbaycan, Şeyh Zahid ve dolayısıyla Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin dikkati odağında olan önemli bölgeler arasında gösterilmiştir. Şeyh Zahid'in halifeleri arasında bu bölgeye ait, Muğan'ın Dızlak köyünden olan Mevlâna Taceddin Dızlakî, Mevlâna Muvaffakuddin Abdullah Hatib-ı Eheri, Şems-i Muğanî, Hacı Muhammed Verzikanî gibi halifelerin isimlerine de rastlanır (Bezzaz, 1373: 225, 231, 234, 237). Safevi döneminden kalan halife şecereleri de halifelerin Keleyber ve Karadağ bölgelerinde uzun süreli varlığını işaret etmektedir (Mecd, 1370: 105-106; Rençber, 1378: 8).⁶

Karacadağ, tasavvuf alanında köklü bir geçmişe sahiptir ve Safevi Tarikatı'nın ortaya çıkışından birkaç yüzyıl önce tasavvuf ve irfan ile tanınmaktaydı. Bu bölgenin en eski şehirlerinden biri olan Eher, Rükneddin Sücâsî'nin müritlerinden biri ve önemli bir mutasavvıf olan Şeyh Şehabeddin Mahmud Eheri'nin (ö. h. 665/m. 1266) varlığı nedeniyle tasavvuf ehli tarafından ilgi görmekteydi.⁷ Onun öğrencileri arasında, Şeyh Safiyüddin Erdebili'nin hocası ve mürşidi olan Şeyh Zahid-i Geylanî'nin piri Cemaleddin Tebrizî de bulunmaktaydı (Emini, 1383: 428).

Şeyh Safiyüddin Erdebili, Şeyh Eheri'nin hırkadârı ve müridi olarak iki aracı vasıtasıyla bağ kurmuştur. Şeyh Zahid, Geylanî'ye intisap etmeden önce, sırları keşfetmek amacıyla Eheri'nin türbesi yakınında itikafa çekilmiştir. Bu yakınlık, Eheri'nin müritleri ve öğrencilerinin Safevi Tarikatı'na katılımında önemli bir rol oynamıştır. Diğer Safevi şeyhleri ve padişahları da tasavvuf erbabı gibi Şeyh Eheri'nin türbesine büyük bir ilgi göstermiş ve bu kutsal yeri ziyaret etmişlerdir. Örneğin, I. Şah Abbas hükümdarlığının on dokuzuncu ve yirmi birinci yıllarında türbeyi ziyaret etmiştir, Türbeye birçok vakıf bağışlamış ve buraya bir cami, avlu ve aşevi inşa edilmesi talimatını vermiştir (Tebrizi, 1388: 249; Münşi, 1314: 649).

Ebulkasım Nebatî ise bir dörtlükte söz konusu bölgenin kutsiyetini şu şekilde kaleme almıştır:

*Ne güzeldir Karacadağ toprağı, cennet gibi bir yerdir
Meleklerin öpüş yeri ve huri gözünün iniş yeridir.*

6 Resim 1.

7 Resim 2

*Bütün o azametiyle arş, onun toprağına öpücükler gönderir
Çünkü burası Şeyh Şehabeddin'in türbesidir (Ebulkâsım Nebatî).⁸*

Karacadağ Sufileri ve Şah İsmail'e Destek ve Yardımları

Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra, müridleri bağlılıklarını oğlu Sultan Ali'ye sunmuşlar ancak çok geçmeden Sultan Ali de Rüstem Mirza Akkoyunlu ordusuyla karşı karşıya gelmiş ve öldürülmüştür (h. 899 / m. 1493). Onun ölümü, Safevi takipçilerinin dağılmasına neden olmamış ve bu sefer, Haydar'ın o dönemdeki iddialara göre yedi yaşından daha küçük olan diğer oğlu İsmail'e bağlılıklarını ilan etmişlerdir. İsmail'in "Ehl-i İhtisas" olarak bilinen sadık yoldaşları, onun canını korumak için onu Geylan'a, Lahican valisi Karkiya Mirza Ali'nin sarayına götürmüşlerdir. Bu sufiler, İsmail'i küçüklüğüne rağmen mürşid-i kâmil olarak kabul etmiş ve ona itaati vacip bilmişlerdir. Onun korunması için tüm güçlerini seferber etmişlerdir (Münşi, 1384: 18-19).

Bilindiği üzere İsmail altı buçuk yıl boyunca Geylan'da ikamet etmiştir. Bu süre zarfında müridleri Osmanlı, Şam, Diyarbekir, Karacadağ ve Eher gibi farklı bölgelerden ona gelerek ona sunmuş oldukları adaklar ve hediyelerle destek olmuşlardır. Ancak kendi canlarını korumak amacıyla ve tedbir amaçlı Lahican'ı hızla terk etmişlerdir (Şamlu, 1371: 33; İspanakçı, 1379: 40).

8 "Nabatî" mahlasıyla bilinen ve "Mecnun Şah" ile "Han Çoban" olarak ünlü olan Seyyid Ebu'l-Kasım (H. 1191-1262) Karacadağ'ın önde gelen simalarındandır. Dizmar'ın Üştübin köyünde doğmuştur. Ondan geriye Farsça ve Türkçe dillerinde beş bin beytin üzerinde şiir kalmıştır. O, Hz. Ali diyen ve Hz. Ali'yi arayan bir şairdi ve Mevla Ali'nin methiyesi ve tasvirinde diğer şairlerden ve Ehl-i Beyt meddahlarından öne çıkmıştır. Bazıları onu Nimatullahî tarikatının takipçilerinden, bazıları ise Ehl-i Hak önderlerinden biri olarak tanırlar. Şiirlerinde Ehl-i Hak inanç sistemine uygun sıkça atıfta bulunulması, Nabatî'nin Nimatullahî tarikatından ziyade Ehl-i Hak olduğu izlenimi vermektedir. Ancak ne var ki Nebatî açık bir şekilde Nimatullahî tarikatı veya Ehl-i Hak'a mensup olduğunu itiraf etmemiştir ve bunu net bir şekilde dile getirmemiştir.

ای خوشا خاک قراداغ که خلد آیین است
بوسه گاه ملک و مهبط حورالعین است
عرش با آن عظمت بوسه زند بر خاکش
زان که آرامگه شیخ شهابالدین است (Ebulkâsım Nebatî)

9 Dönemin birincil kaynaklarında Şah İsmail'in bu yedi vefadar yoldaşı için "ümerâ-yi sufîye" yani sufi büyükleri ve "mutemetler" unvanları da kullanılmıştır. Bk. (Baharlu, 2021: 115).

Karacadağ Sufilerinin Lahican'daki varlığının önemi, kaynaklar ve raporlar aracılığıyla ortaya konulmaktadır. İsmail Mirza'nın can güvenliğinin tehlikeye girmesi endişesiyle düşmanlarından, özellikle Rüstem Mirza Akkoyunlu tarafından, yaşam alanının gizli tutulması gerekliliği belirgin hale gelmiştir. Bu süreçte, sadece Şeyh Haydar'ın sadık müritlerinden birkaç kişi saklanma yerini bilmekteydi. Rüstem Mirza, Şeyh Haydar'ın çocuklarının Lahican'da olduğuna dair bilgiler edindiğinde, Karkiya Mirza Ali'nin kapısına elçiler göndermiş ancak Mirza Ali tedbir ve hileyle bu sırrın açığa çıkmasını engellemeyi başarmıştır. Bu sayede İsmail Mirza, Lahican'da yaklaşık yedi yıl kalarak hayatını tehdit eden tehlikelerden korunmuş ve sağ salim kurtulmuştur. Bu dönemde Karacadağ sufileri ve şeyhleri, Safevi ailesi ve Ehl-i İhtisas tarafından güvenilir bir makama sahip olmuşlar ve İsmail'in çıkışı ile iktidara ulaşması için sadakatle zemin hazırlamışlardır. Bu hazırlık ve destek, Safevi hanedanının kurucusunun hareketinin başlangıcında belirgin bir şekilde gözlemlenmiştir (Münşi, 1314: 274; Günâbâdî, 1387: 53).

Akkoyunlu devleti, h. 905 / m. 1499'a gelindiğinde taht kavgaları nedeniyle parçalanarak iki kola ayrılmış, İsmail Safevi, bu fırsatı değerlendirerek sadık yoldaşlarının desteğiyle Lahican'dan çıkma kararı almıştır. Bunun üzerine, Ehl-i İhtisas'ın yanı sıra Hüseyin Beg Lala Şamlu, Hâdim Beg Halife, Rüstem Beg Karamanlu, Bayram Beg Karamanlu, İlyas Beg Aygüt Oğlu Hınıslu¹⁰, Kara Piri Beg Kacar ve Abdal Beg Dulkadir eşliğinde Lahican'dan ayrıldı (Cenabendi, [t.y.]: 121; Emîni, 1383: 89). Şah İsmail, gerekli zemini hazırlamak ve kuvvet toplamak amacıyla Erdebil, Erçüvan (Geylan yörelerinden), Talış, Halhal, Karacadağ ve Göğce Dengiz¹¹ gibi farklı bölgelere doğru yola çıkmıştır.

10 İlyas Beg Aygüt Oğlu Hınıslu, Şah İsmail'in sadık dostlarından biri ve Ehl-i İhtisas mensuplarından sayılırdı. Şah İsmail'e önemli ve dikkate değer hizmetlerde bulunmuş, Menteş Kalesi'nin fethi, Bakü Kalesi'nin ele geçirilmesi, Azerbaycan valisinin mağlup edilmesi ve o bölgeye hâkim olma gibi başarılar elde etmiştir. Sonunda, İlyas Beg h. 909/m. 1503-tarihinde, isyan eden Mazenderan valisi Emir Hüseyin Kıya Rüstemdar ile karşı karşıya geldiği çatışmada hayatını kaybetmiştir (Cenabendi, [t.y.]: 237 ve 163; Rumlu, 1384: 959). Hınıslu oymağının kökeni ve soyu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır; bazıları bu kabileyi Kürt kökenli olarak kabul etmektedir ancak kabile içindeki beylerin arasında kullanılan Türkçe isimlerin, özellikle Aygüt ve Karagüne gibi isimlerin varlığı, bu kabileden Türk kültürünün epey etkili bir şekilde nüfuz ettiğini göstermektedir (Sümer, 1373: 87). İlginç olan, Eher ilçesinin Verzikan bölgesinde Hınıslu adında bir köyün bulunmasıdır ki bu köyün ahalisi yerlilere göre Türk olup Türkçe konuşmaktadırlar.

11 Göğce Tengiz (Mavi göl): Ermenistan'da bulunan tatlı su gölü.

Şah İsmail'in yönetimi sırasındaki olaylarını 1514 yılına kadar kaleme alan, "Fütûhât-ı Şâhî" eserinin sahibi Emîni, Lahican'dan çıkışın başında Şah İsmail'in ordusunun altı üstü üç yüz kişi olduğunu belirtmektedir. Ardından, Şeyh Haydar'ın geleneğine uygun olarak halifeler ve elçiler müşşid-i kâmillerinin çıkış haberini duyurmak için farklı bölgelere yola çıkmışlardır. Bu çağrı üzerine müritlerin dört bir yanından İsmail'in ordusuna katılmalarıyla birlikte sayı bin beş yüze ulaşmıştır. Bu rapora göre Karacadağlılar, Talışlar ve Dulkadırların bir kısmıyla birlikte Şah İsmail'e katılan ilk gruplardan biri olmuşlar ve hizmet ve can verme yolunu, ilahi kudret ve nasip ile takip etmişlerdir (Emîni, 1383: 89-95). Ardından İsmail Çukur Sa'd (Erivan), Sarukaya ve diğer bölgelere yönelmiştir. Bu süreçte çeşitli gruplar onun ordusuna katılmış ve sonunda İskender, şanlı hakan Erzincan'a indiğinde, orada müridlerin ve sûfîlerin oymaklarından Ustaclu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Dulkadır, Afşar, Kacar, Varsak ve Karacadağ sûfîlerinden yedi bin kişi, aralarında Muhammed Beg evlatlarından ve çevresindekilerden iki yüz kişiyle Abidin Beg Şamlu ise üç yüz kişiyle cihan sığmağının huzuruna toplanmışlardır (Rumlu, 1384: 985). Dolayısıyla, Karacadağ sûfîleri, tarihi Erzincan toplanışından önce ve bazı Kızılbaş kabilelerinden önce, Safevî hanedanının kurucusuna bağlılıklarını ifade etmişlerdir.

Şah İsmail ve Haleflerinin Karacadağ Sûfîlerine İlgisi ve Teveccühü

I. Şah İsmail, Safevî Devletini kurar kurmaz Karacadağ sûfîlerinin hizmetleri ve bağlılık geçmişine binaen onlara muafiyetler¹² ve suyurgallar¹³ bağışlayarak onurlandırmıştır. Bu hizmet geçmişi dolayısıyla "Lahicanlı kadim sûfî" olarak da bilinen bu sûfîler, Safevî tarikatındaki diğer sûfîlere göre üstünlük ve ayrıcalık kazanmışlardır (Münşî, 1314: 622). Güvenilir kaynaklara göre Safevî Devleti'nin ilk günlerinden itibaren Karacadağlılar'dan bazıları devlet makamlarına atanmıştır (Emîni, 1383: 95) ve Kızılbaş ileri gelenleri ile eşit bir mevkiye sahip olmuşlardır (Tapper, 1384: 81).

Karacadağ sûfîleri (Karadağlılar), yedi Kızılbaş boyu gibi müşşitlerinin yolunda farklı savaş alanlarında kılıç kuşanıp canlarını feda etmişlerdir. Bu fedakârlıkların özellikle I. Şah Tahmasb'ın (hükümet: H. 930-984) hükümdarlığı döneminde vuku

12 Maâfiyyât: Vergiden muaf ekili topraklar ve mülkler

13 Suyuürgâlât: Tuyul; padişahın geçimlerini sağlamak amacıyla hak sahibi kişilere bağışladığı topraklardır; gelirleri ise maaş veya ödenek yerine kişilere tahsis edilir. (Dehuda: <https://124.im/vAJFRr>, 07.10.2024)

bulan örnekleri kaynaklarda kaydedilmiştir. Halife Ensar Karadağlı, Şah Tahmasb'ın hükümdarlığı döneminde Karadağ Emirliği görevini üstlenmiştir (Tetevi, (t.y.): 963; Mirhond, 1270: 276).

Şah'ın güvenini kazanmış olduğundan, ona Kahkaha Kalesi'nin¹⁴ komutanlığı (*kahtvâliği*)¹⁵ verilmiştir. Kahkaha Kalesi, devlet için birkaç açıdan önemliydi. Bir yandan Şah Tahmasb'ın asi oğlu Prens İsmail Mirza gibi önemli siyasi mahkumların hapsedildiği bir yer olarak; diğer yandan ise devletin hazinelerinin saklandığı korunaklı bir sığınak olarak işlev görüyordu. Şah Tahmasb, kaleyi Halife Ensar ve Karadağlı aşiretine emanet ederek oranın güvenliğinden emin olmuştur (Mirhond, 1370: 286).

Karadağ Emiri olmasının yanı sıra bir süre Şirvan'ın yönetimini de elinde bulunduran Halife Ensar'ın dışında (İsfahani, 1372: 630); Karadağlı Şahverdi Han Halife (Mirhond, 1270: 372), Karadağlı Halife İlyas, Burhaneddin Halife (Münşi, 1314: 372, 762), Mahmud Sultan'ın oğlu Bayındır Sultan Halife ve ayrıca Şirvan valisi olarak Karadağlı Baba Halife'nin isimleri, Karadağ'ın hükümdarları ve emirleri arasında geçmektedir (Kumi, 1383: 684). Safevi hükümetinde görev sahibi olan diğer Karadağlı bireyler arasında Ferruhzad Beg Karadağlı Eşik Ağası Baş (Münşi, 1314: 92), Şah Tahmasb döneminde “büyûtât ve hânât nâzırı” olan Maksud Beg Karadağlı (Şamlu, 1375: 135), I. Şah Abbas döneminde Haydar Beg Yüzbaşı (Nevayi, 1357: 310) gibi isimler bulunmaktadır.

Karacadağlılar, devlet makamlarının yanı sıra Safevi askerleri olarak da özel bir yere sahipti ve Safevi ordusunun ana çekirdeği sayılan “kûrçu” güçlerinden biri olarak kabul edilirdi. Örneğin, Halife Ensar'ın oğlu Söhrab Han, Şah Tahmasb'ın güvenilir komutanlarından biriydi. Korçılar, cesur ve en büyük Kızılbaş aşiretinin üyeleri; bu nedenle Şah, fedakârlıkları, cesaretleri ve yiğitlikleri nedeniyle onları sarayların korunması ve kişisel görevlerin yerine getirilmesi için seçmişti. Korçılar'ın başkanı, “Kûrçubaşı” olarak adlandırılıyordu ve genellikle Şah bu pozisyonu Kızılbaş oymağından ileri gelen gözde birine veriyordu. Yıllık maaşı ise 1500 tümen civarında değişkenlik gösteriyordu (Sharden, 1373: 1899).

14 İran'da Erdebil'e bağlı bugünkü Mişkinşehr ilçesinde bulunan bir kale.

15 Sultan ve vali tarafından şehirlerin surları ve kaleleri korumak için atanan kişiye verilen isim (Baharlu, 2021: 31).

Karacadağ'ın Ozanları ve Zâkirleri

Tarihî belgeler ve vesikalara dayanarak âşık müziğinin İslam öncesi dönemde Türk kökenli halklar arasında yaygın olduğu görülmektedir. Safevi döneminden sonra “âşık” terimi tamamen “ozan” kelimesinin yerini almıştır. Âşık hem söyleyen hem de çalan bir derviş veya türkücü anlamına gelir. Safevi döneminde âşık şüirinin öncüsü, Karacadağ aşiretinden Aşık Kurbanî adında bir sufi şahsiyettir. Araştırmacılar, Kurbanî'nin şüirleri üzerine yaptıkları incelemelerle onun Şah İsmail ve Kızılbaşlar ile ilişkisini ve âşık sanatındaki edebî ve sanatsal değişimlerdeki rolünü kanıtlamışlardır. Her ne kadar âşıkların şüir yazma biçimi eski zamanlara ait olsa da Kurbanî, Azerbaycan'da âşık şüirinin ilk temsilcisidir (Muhammedpur, 1399: 40). Kurbanî'nin şüirlerinde, Safevi Tarikatı'na ve Şah İsmail Hatayî'ye olan derin aşkı ve sevgisi açıkça hissedilmektedir. Kurbanî, Karacadağ sufi halkı arasında Şah İsmail'e olan sevgi ve sadakatın bir temsilcisi ve sembolü olarak görülebilir. Besteci kimliğiyle de öne çıkan Kurbanî, Şah İsmail Hatayî'ye olan bağlılığını yedi ayrı melodi ile ifade etmiştir. Bu eserler; “*Şah Hatayî*”, “*Şahsevenî*”, “*Şah Sarayî*”, “*Baş Divanı*”, “*Haydarî*”, “*İbrahimî*” ve “*Sultanî*” adlarını taşır ve her biri Şah İsmail'e ithaf edilmiştir. Bu melodiler, Şah İsmail'e olan sevginin yanı sıra Kurbanî'nin sanatsal yeteneğinin ve duygusal ifadesinin de bir göstergesi olarak kabul edilir (Resmi ve Resmi, 1401: 48). Bir söylentiye göre o, ilk günlerden itibaren Şah İsmail'in yanında bulunur “*Şah Hatayî Şah Hatayî*” adlı ünlü şüiri bu duruma atıfta bulunur. Âşık Kurbanî diğer boydaşları gibi Şah İsmail'i mürşidi ve lideri olarak görür:

Mən haq aşığıyam haq yola mâ'il
Kitabım Quran'dır olmuşam qâ'il
Murâdım, mürşidim ey Şah İsmâ'il
Derdimin əlindən fəryada gəldim (Muhammed-pûr, 2021: 42).

Şah İsmail'e çeşitli savaşlarda eşlik eden Kurbanî, Çaldıran Savaşı'nda (H. 920 / M. 1514) esir düşer ve Kars'a gönderilir. Esareti yaklaşık on bir yıl sürer ancak bu süre zarfında Şah İsmail'e olan bağlılığını asla bırakmaz ve onu şu şekilde tasvir eder:

Şah İsmâ'il Şahdağ'ın silsilədə başıdır
Bərbər şəbrində olan Qala Babək'imîn¹⁶ yaşıdır
Dənizlərin dərinində Qurbanî'nin daşıdır
Axtarban dəryalarda gəzəram dür-dâna mən (Muhammed-pûr, 2021: 42).

16 Babek Kalesi Karadağ'da Keleyber şehrinde bulunmaktadır.

Günümüzde de Karacadağ, hâlâ âşıklık müziği tarzının öncüsü olarak öne çıkmakta ve Âşık Abdülali, Âşık Abbâsî, Âşık Resul Kurbanî, Hüseyin Civan, Cengiz Mehdişpur ve Mahbub Halilî gibi ünlü âşıklara ev sahipliği yapmaktadır.

Safevi Tarikatı'nın Halifeleri Olarak Karacadağ Sufileri

Karacadağ yöneticileri için “halife” unvanının kullanılması, bu sufilerin Safevi hükümetinde ve Safevi Tarikatı'nda önemli bir konuma sahip olduklarını gösterir. Bu unvan, Safevi döneminin ortalarına kadar sadece resmî törenlerde ve devlet teşrifatında kullanılan bir unvan olmanın ötesinde, taşıyan kişilere belirli sorumluluklar yüklemektedir. Bu halifeler, mürşid-i kâmil ve Safevi şeyhlerine karşı görevler üstlenmişler ve bu görevlerde herhangi bir ihlal olduğunda bununla yüzleşmek durumunda kalmışlardır.

Safevi Tarikatı'nda halifelik makamı, Şeyh Safî dönemine kadar uzanır. Şeyh Safî, öncülü Şeyh Zahid'in yolunu izleyerek geniş ve düzenli bir halife ve mürit ağı kurmuştur. Bu ağ, coğrafi olarak Seyhun ve Ceyhun Nehirleri'nden Hazar Denizi'ne, Kafkasya'dan Mısır'a kadar geniş bir alanda faaliyet göstermiştir. Bu yapılanma, Safevi Tarikatı'nın sosyal ve dini etkisinin sadece İran içinde değil, geniş bir coğrafyada hissedilmesini sağlamıştır. Bu durum, Safevi Tarikatı'nın hem dini hem de siyasi bir güç olarak ortaya çıkışının ve etkisinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Roemer, 1388: 8-10). Diğer Safevi şeyhleri ve padişahları da atalarına dayanarak halife göndermeyi gelenek haline getirmişlerdir. Halifeler, Safevi şeyhlerinin dinî inançlarını yayma konusunda, hem tarikat döneminde (Şeyh Safî'den Şeyh Cüneyd'e kadar) hem de tarikatın siyasi bir boyut kazandığı aşamada (Şeyh Cüneyd'den I. Şah İsmail'e kadar) etkili ve inkâr edilemez bir rol oynamışlardır. Safevi Devleti'nin kuruluşunun erken dönemlerinde hiçbir fakih yer almamıştır. “Aslında bu devlet, tasavvuf dairesinde mürşid-i kâmil ile müridleri arasında var olan özel bir siyasi teori ve ‘halifelik’ diye anılması gereken bir sistem üzerinden iktidara gelmiştir.” (Caferiyan, 1389: 187). Halifelerin Safevi Tarikatı'nın çeşitli dönemlerindeki gönderim amacı değişiklik göstermiştir; bunlar, sadece propagandanın yanı sıra şeyhlere mali kaynakların toplanması ve gönderilmesinde de rol oynamışlardır (Sümer, 1371: 59).

Safevi hükümetinin sağlanmasyla birlikte, şeri hükümler ve dinî farzların yerine getirilmesi, özellikle de “emrî'l-ma'rûf ve nehyani'l-münker” hükmü halifenin görevleri arasında yer almıştır. İşte bu faaliyetlerin sonundadır ki Şeyh Safî döneminde

Safevi Tarikatı, Anadolu, Azerbaycan, Irak-ı Acem ve Irak-ı Arap'ta, büyük talip kitlelerini kendine toplamayı başarmıştır (Baharlu, 2021: 99).

I. Şah İsmail tahta çıktıktan sonra, hükûmet işlerinin yoğunluğu nedeniyle, sufi meseleleriyle ilgilenme görevini “halifetü'l- hulefâ” makamına devretmiştir. Bu kişi, Kamil Murşit” (şah) adına “Tevhidhâne-i Mübârake”de oturur ve halifeleri/müridleri yönlendirip irşat yapardı. Sonuçta, şah halifeleri atardı ancak halifetü'l-hulefâdan onay ve “ta'lika” almak, onların şeceresinin düzenlenmesi için gerekli bir şarttı (Semiya, 1368: 18). Şecere/şecerât, Safevi döneminin bürokratik belgelerinden biri olup, halifelerin onayını sağlamak amacıyla düzenlenmiş ve bu belgeye göre belirli bir bölgedeki sufi müridlerin denetimi ve irşadı halifeye devredilmekteydi (Semiya, 1368: 18; Ka'immakami, 1350: 90-91). Şecerelelerin çıkarılmasının yalnızca Safevi Devletine has olması din ve devletin birleşimi ile şahın “Mürşid-i Kâmil” konumundaki yerinin yanı sıra sufilerin bu devletin kuruluşu ve devamındaki rolüyle ilgilidir. Halife makamı, ömürlük bir makam olup babadan oğula veya yakın akrabalar arasında devam ettirilirdi (Rençber, 1370: 5).

Safavi Devleti'nde halifelerin birçoğu eyalet valiliği, askerlik, elçilik, mihmandarlık ve kale muhafızlığı gibi askerî ve idari görevlere atanmıştır (Rençber, 1378: 6). Ancak yine de tarikata dair görevlerini yerine getirmeleri beklenirdi ve bu yükümlülüklerinden sapmaları durumunda “Mürşid-i Kâmil” ve “Halifetü'l-Hulefa” tarafından cezalandırılırlardı. Bu konuda bilinen en ciddi ve sert müdahalelerden biri, Karacadağ valisi Halife Ensar'ın oğlu Şahverdi Han'a karşı yapılmıştır. Safevilerin Osmanlı ile yaptığı savaşlar sırasında Şahverdi Han Osmanlı'ya meyil göstermiş ve Karacadağlı birçok sufiyi de zorla veya isteyerek bu doğrultuda hareket ettirmişti; bu kişiler, “on iki dilimli Safevi tacını çıkarıp Rum mücevvesesi (içi pamuk dolu külah)” giymişlerdi (h. 1001/m. 1592). Aynı yıl Şah Abbas, Şahverdi Han'a karşı harekete geçilmesini emretmiştir. Ancak olayın üzerinden yirmi yılı aşkın bir süre geçtikten sonra, h. 1024/m.1615 yılında bilinmeyen nedenlerle Şah, Karacadağ valisi olan ve itikatlı bir kişi olarak bilinen Maksud Sultan ile Halifetü'l-Hulefa görevini sürdüren Muhammed kulu Halife Rumlu'ya, olayın yeniden araştırılması emrini vermiştir. Sonuç olarak, “kara yüzlülük edip de o dönemde yüzlerini Mürşid-i Kamil'den çevirmiş olan cemmatın çoğu, cezalarını bulup öteki dünyaya gitmişlerdi; sağ kalan halife ve sufilerden bazıları da bu nedenle öldürülüp cezalarını buldular. Asıl amaç, artık bu tabakanın sufilik dairesinin dışında tutulması ve sufilerin nâ-sufiden (sahte sofilerden) ayırt edilebilmesi idi.” (Münşi, 1314: 623; Kazvini, 1383: 186).

Şahverdi Han'ın cüretkâr davranışları, Safevi şahlarının Karacadağ halifeleri ve suflerine güvenini kaybetmesine sebep olmamış; aksine, Safevi Hanedanı süresince bu aileye ilgi devam etmiş ve Karacadağ'ın yönetimi onların elinde kalmıştır. h. 1015/m.1606 yılında I. Şah Abbas ve maiyeti, birkaç gün Karacadağ bölgesinde konaklayarak dinlenme fırsatı bulmuştur. Bu günlerde, Nesiriye Tusiye¹⁷ oymağı ile akrabalık bağı bulunan Dizmari Musa Bey'in soyundan gelenler ile Karacadağ halifelerinden ve bölgenin o dönemki yöneticisi olan İlyas Halife¹⁸, Şah ve beraberindekilere en iyi şekilde ev sahipliği yapmış ve Şah'ın özel ilgisine mazhar olmuşlardır (Münşi, 1314: 533-534).

İskender Münşi, Karacadağlı İlyas Halife'yi "bu hanedana [Safevi hanedanına] samimiyetle bağlı suflerden ve müritlik ve ihlas ehli kimselerin halka başısı" olarak tanımlamaktadır. Halife İlyas, hayatı boyunca Şah Abbas ve Safevi ailesine hizmet etti ve nihayet h. 1017/m. 1608'de Han Abdal Mükri tarafından öldürülmüştür (Münşi: 573- 579). Ne ilginçtir ki sadece Safevi dönemi boyunca değil, Afşar ve Zend hanedanları döneminde de çoğunlukla Karacadağ halifelerinin soyundan gelenler bu bölgenin yönetimini ellerinde bulundurmışlardır.

Halihazırda Karacadağ Sufileri

Günümüzde Karadağ yöresinde Alevi tasavvuf geleneğine bağlı kalan tek topluluk, Keleyber bölgesindeki köylerde yaşayan Şamlu oymağıdır. Bu toplulukların halefleri, en azından Safevî hanedanının kuruluşundan bu yana, eski Karadağ sûfleriyle aynı coğrafyada yaşamış, onlar gibi Şah İsmail ve onun atalarına bağlı kalmış ve Safevî Devleti'nin kurulması ve güçlenmesi için çabalamış ve kılıç çalmış bir topluluktur.¹⁹Şu anda İran'ın Kum, Kazvin, Tebriz, Esterabad, Save, İsfereyin,

17 h. 597/m. 1200-h.672/m.1273 yılları arasında yaşamış olan 13. yüzyıl Şii filozof ve kelamcısı Hâce Nasîrüddin Tûsî'nin soyundan gelenler ve ona bağlı olanlar; Moğol hükümdarı Hülagü Han döneminde 400 binden fazla kitabın bulunduğu Meraga Kütüphanesi ve Meraga Rasathanesi'nin kurucusu olarak tanınır.

18 Zaman zaman isim benzerliği nedeniyle Halife İlyas Karadağlı, aslında Rumlu boyundan olan ve h. 906/m. 1500 yılında Şah İsmail'e katılan Karaça İlyas Bayburdlı ile karıştırılmaktadır. Karaça İlyas ve daha sonra oğlu Kara Han Sultan, Şah İsmail ve Şah Tahmasb tarafından bir süre İran-Osmanlı sınırında yer alan Şoragöl, Çuhur Sa'd ve Elşeger bölgelerine vali olarak atanmış ve Ağrı Dağı yaylalarında ikamet etmişlerdir. Bayburtlular, İran ve Osmanlı sınırında artan çatışmalar nedeniyle h. 984/m.1576-h.985/m.1577 yıllarında İran sınırlarına göç etmiş ve Eher ile Karadağ'a yerleşmişlerdir (Bayburdi, 1341: 245).

19 Karacadağ'da, muhtemelen Safevi döneminde yaşamış olan dede ve halifelerin mezarlarının

Nişabur, Herat, Horasan, Hemedan, Kaşan ve Ahvaz gibi pek çok şehrinde Şamlu aşiretinin torunları yaşamaktadır. Ancak, Karadağ'ın Şamlu aşireti birkaç nedenle özel bir önem taşımaktadır; çünkü bu topluluk, çeşitli sosyal, siyasi ve ekonomik değişimlere rağmen hâlâ Karadağ ve Muğan Ovası'nda, yani Safevî Devleti'nin kuruluşundan sonraki ilk yurtlarında ikamet etmektedirler. Ayrıca, "Şamlu" adını korumakla birlikte Ehl-i Hak Alevi tasavvuf yoluna bağlı kalan sayılı oymaklardan biri sayılmaktadır.

Şamlu Boylarının Karacadağ'a Göçü

Selçuklu döneminden itibaren Farsça kaynaklarda Halep ile Antep Kışlak ve Sivas ile Gerun Gemruk arasında yaylak eden Türkmen kabilelerine "Etrak-ı Şam" veya "Şam Türkmenleri", Türk kaynaklarında ise bu gruba "Şamlu" denilmiştir (Sümer, 1371: 411-412). Safevî Devleti'nin en önemli dayanak noktalarından biri olarak kabul edilen Şamlu boyu, başlangıçta Beydili, İnallu (sonrasında İnanlı) ve Hemedanlı (Harbendelü) obalarından oluşmaktaydı. Zamanla Avcı (Balabanlu), Biçerlü, Arabgürlü ve Kerametlü gibi diğer obalar da bu boya dahil olmuştur (Sümer, 1369: 426). Şamlu eli (boyu) da Anadolu ve Küçük Asya'ya göç eden bazı Türkmen oymakları gibi zamanla yeniden İran sınırlarına dönmüştür. Genel olarak, Şamlu boyunun İran'a göç sürecini üç aşamada sınıflandırmak mümkündür: Birincisi, Şeyh Safiyüddin Erdebili (h. 650-735 / m. 1334-1252) döneminden Şeyh Cüneyd (h. 831-864 / m. 1428-1460) dönemine kadar bu aşamada ziyaretçi ve müritler kisvesi altında Şeyh Safi ve onun haleflerini ziyaret etme şevkiyle dağınık ve küçük gruplar halinde İran'a girmişlerdir. Tarihçilerin Erdebil'deki Rumlular mahallesinin varlığına atıfta bulunması, Safavi ailesinin müridlerinin burada bulunmasının ve komşuluğunun bir işareti olabilir (Bezzaz, 1373: 126; Rumlu, 1384: 94).

İkinci göç aşaması, Şeyh Cüneyd'in liderliği ile Şah İsmail'in Lahican'dan çıkışı (h. 905 / m. 1501) arasındaki zaman dilimini kapsamaktadır. Şeyh Cüneyd döneminde, Safevi tarikatı hükûmet iddiası ve kafırlara karşı gaza iddiası olan siyasi bir harekete dönüşmüştür. Bu aşamada Cüneyd ve Haydar Safevi'nin (h. 893-863 / m. 1488-1459) çabalarıyla Anadolu'daki çeşitli Türkmen boyları Safevi tarikatına katılmıştır. Şamlu kabilesi, Cüneyd'in Şirvanşahlar ile yaptığı savaşta (h. 864 / m. 1459) ve Şeyh

bulunduğu birkaç imamzade vardır. Bu mekanlar, Safevi Devleti'nin düşüşünden sonra "ocak" veya "imamzade" adını almışlardır. Bunlara örnek olarak Duzal Köyü'ndeki Duzal Kulesi, Verzikan'daki Allah Allah Kubbesi, Gülder Köyü'ndeki imamzade ve ocak, Keleybr'in Özlü Şamlu'sundaki imamzade ve benzerleri sayılabilir (Resim 3-4).

Haydar'ın Dağıstan, Çerkes diyarı ve Şirvan'a yönelik üç seferinde Safevi şeyhlerinin ana güçlerinden birini oluşturmuştur ve Haydar'ın, oğlu Sultan Ali ve İsmail'in yanında öldürülmesinden sonra onlara hizmet etmişlerdir. Bu aşamada muhtemelen Şamlu kabilesinin büyük bir kısmı Anadolu'da yaşamaktaydı, gerektiğinde ve savaş sırasında halifelerin çağrısıyla Safevi şeyhlerine katılmaktaydılar. Bir grup da Azerbaycan'da, özellikle Erdebil ve çevresinde, özel olarak da Tarum'da ikamet ediyordu (Rumlu, 1384: 602 ve 901 ve 935).

Üçüncü ve en ünlü göç dalgasında, Şamlu kabilesi, diğer altı Kızılbaş kabilesiyle (Afşar, Kacar, Tekeli, Dulkadir, Rumlu ve Ustaclu) birlikte Şah İsmail'in Lahican'dan ayrılmasının ardından İran'a girdiler. Safevi Devleti'nin kurulmasının ardından, Safevi padişahlarının şartlarına ve isteklerine göre Şamlu kabilesi Azerbaycan'da ve İran'ın birçok başka bölgesinde yerleşim alanları bulmuştur.

Günümüzde Şamlu Oymağı'nın Yerleşim Alanlarının Coğrafi Dağılımı

Karacadağ'da mevcut olan ve Şamlular'ın yaşadığı köyler Meşepare, Hudaferin, Germadüz bölgelerinde vaki olup birkaçı da Keleyber ilçesinde yer almaktadır. Keleyber'de yer alan köyler Keleyber Beldesinde Sarı Dere, Alavik, Gülde köyleri; Germadüz Beldesinde, Kızılyol, Kışlak Şamlu köyleri; Meşepare Beldesinde, Tazekand, Çarık, Şırnak, Kardçin, Kâmran, Kûr, Germenab, Napüşte, Mahmudabad, Mekidi, Aşağı Hece, Keş Kışla ve son olarak Hudaferin Beldesinde, Sakasay, Saferlü, Mescidlü, Aşıklı, Şeyhhüseynlü, Seten, Karakoç, Baydı, Dayan, Kızılyol, Dedeli, Karatiken, Ahmedlü, Gendüman, Heyran ve Alevi köylerinden ibarettir.²⁰

Geçmişte Aras Nehri'nin ötesindeki Karabağ bölgesinde de Şamlu yerleşimleri olan köyler vardır. Bunlar arasında Zengilan bölgesinde Sobu, Şamlı, Top, Hızır köyleri; Cebrayıl bölgesinde ise Horovlu, Kârhulu, Safarşa, Nüzgâr, Çapand, Şaybeyi (Şeybey) ve Kuycak köyleri bulunmaktadır. Bu köylerin sakinleri Ermenistan ile Azerbaycan arasındaki savaş nedeniyle Bakü'ye göç etmek zorunda kalmış ve bu şehirde yerleşmişlerdir ancak hâlâ İran'daki akrabalarıyla iletişim halindedirler.

Aras Nehri'nin güney yakasında bulunan köylerin sınırları, kuzeyde Aras Nehri'nin kıyılarından başlayıp güneyde Eher-Keleyber asfalt yolu hattına, batıda Karacadağ (Verzikan ve Eher) dağlarına ve doğuda Keleyber-Humarlu yolu ile Muğan Ovası'na kadar uzanmaktadır. Bu coğrafi sınırlar, bölgedeki yerleşim alanlarının geniş

20 Harita 1

bir çerçeveye sahip olduğunu göstermektedir.²¹ Belirtmek gerekir ki Culfa'ya bağlı Aşağı ve Yukarı Şamkulu köyleri, Tebriz-Eher yolu üzerindeki Şamlu köyü, Abış Ahmed bölgesine bağlı Büyük ve Küçük Şamlu Köyleri de "Şamlu" adını taşımakta olup bu köylerin sakinlerinin büyük ihtimalle Keleyber'deki Şamlularla ortak köklere sahip olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte, günümüzde inanış açısından yalnızca Keleyber'in Şamlu Kışlağı köyünde birkaç hane Alevi inanç sistemine bağlı olup yol ve erkani sürdürmektedir.

Keleyber'in Şamlu Aşireti ve Safevi Tarikatına Bağlılık

Karacadağ'ın Şamlu aşireti dört ana kola ayrılmaktadır: Niyazlu, Hanlanlu, Himmetlü ve Milanlu. Tarihî kaynaklara göre bu aşiret, Şah İsmail döneminden Kaçar Devleti'nin ortalarına kadar yaylacılık ve hayvancılıkla uğraşarak bölgede göçebe olarak yaşamıştır ve Muhammed hanlu kolundan olan yerel hanların yönetimi altında Mincevan, Keyvan ve Meşepare bölgelerinde yaylak yapmışlardır (Şahhüseyni, 1384: 103).

Bu aşiretler, Kaçar Devleti'nin ortalarından itibaren güvenlik ve ekonomik nedenlerle yerleşik hayata geçmek zorunda kalmışlardır. Bu kalıcı yerleşim kararının temel nedenleri Aras Nehri kıyılarında uzun süren Kacar-Rus savaşları nedeniyle güvenlik sorunu yaşanması; Gülistan ve Türkmençay anlaşmalarıyla Ermenistan, Kuzey Azerbaycan ve Gürcistan'ın kaybedilmesinin ardından Aras'ın bu tarafında sakin olan Ermeni nüfusunun Rus İmparatorluğu'na göç etmesi ve yayla köylerinin boşalması, Şeyh Safi Ocağı ve tekkesinin siyasi ve dinî etkisinin azalması ve Afşar ile Kaçar gibi diğer Kızılbaş güçlerin savaş sahalarına katılma zorunluluğunun ortadan kalkması olmuştur. Bu durum, aşiretin daha güvenli bölgelere yerleşmesine ve yerleşik hayata geçmesine yol açmıştır. Karacadağ'ın Şamluları, dağlık, ulaşımı zor ve düşük nüfuslu köylerde bu şartlarda yaşamayı tercih etmişlerdir.

Karacadağ Şamlu Aşiretinin Safevi Tarikatına Bağlılığında Seyyidlerin (Dedelerin) Rolü

Tarihî süreç içerisinde Safevi Devleti'nin gelişimiyle birlikte, Safevi tarikatına olan bağlılık, resmi Şiilik lehine giderek azalmaya başlamıştır. Buna rağmen, Karacadağ'da yaşayan Şamlu aşireti, h. 1300/M. 1882-83 yılına kadar hala Safevi Tarikatı'nın usullerine bağlı olarak yaşamakta ve kendilerini Şah İsmail'in müridleri

21 Harita 1

olarak görülmekteydiler (Musapur, 1384: 79). Politik ve sosyal koşulların değişmesi ve pek çok sufi ve Kızılbaşın Safevi tarikatını bırakıp resmi Şiiliği benimsemelerine rağmen Karacadağ'daki Şamlu aşiretinin Safevi tarikatına olan bu bağlılığının nedeni sorusu, karşımıza çıkmaktadır. Görünüşe göre, bu devam eden bağlılığın temelinde, göçerevli yaşam bulunmaktadır. Şehir merkezlerinden uzak bir yaşam süren bu grup, şehir halkına kıyasla medreselerden uzak, devletin uygulamalarından daha bağımsız, daha özgür hareket edebilmekte, atalarından miras kalan inançları daha az değişime uğramaktaydı. Bu durum, onların atalarının inanç ve ritüellerine daha güçlü bir bağlılık göstermelerine olanak sağlamış ve Safevi tarikatına olan köklü bağlılıklarının korunmasında etkili olmuştur.

Bu bağlamda yapılan saha çalışmaları, söz konusu topluluğun Safevi tarikatına olan bağlılığının, Şamlu aşiretinde sürekli olarak mevcut olan seyyidlerin/dedelerin varlığı ile bir ilişki içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kişilerin varlığı ve bu rollerin pratikteki sürdürülebilirliği, ritüellerin icrası, yol ve erkanın devam ettirilmesi, mürşit-talip ilişkilerinin canlı bir biçimde yaşanması ve bu durumun sonucu olarak topluluğun mensup oldukları inanca olan bağlılıklarının devam etmesini sağlamaktadır. Güldür Köyü'nde bulunan ve "Güldür Seyyidleri" olarak bilinen bu seyyidler/dedeler, aşiretin reisliği ile birlikte manevi liderlik ve mürşitlik rolünü de üstlenmişlerdir.²² Halen de devam etmekte olan bu görev ise Safevi döneminden itibaren başlamıştır. Söz konusu seyyidler, Seyyid Kâmrâl'in oğlu Seyyid Fedayi'nin soyundan geldikleri bilinmektedir. Seyyid Fedayi, Şah İsmail döneminde yaşamış ve Şah'ın büyük takdirini kazanmıştır. Bu durumu teyit eden, halen de söz konusu ocağın seyyidler/dedeleri tarafından muhafaza edilen ve kutsal emanet niteliği taşıyan bir vesika bulunmaktadır.²³

Belge, Şah İsmail'in h. 921/m. 1515 tarihli bir fermanıdır. Bu fermanla, Şah İsmail bütün "memalik-ı mahrusa"da yani Safevi Devleti sınırları içerisinde tüm devlet büyükleri ve inanç otoritelere, Seyyid Fedayi'ye karşı her daim hürmet gösterilmesi ve taleplerinin karşılanmasında ihmalkârlık edilmemesi emrini vermektedir. Bu belgenin içeriği birkaç açıdan önemlidir. Belgenin üslubu, Şah İsmail'in Seyyid Fedayi ve onun babası hakkında saygı ve sevgiyi beraberinde getiren bir bilgiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Şah İsmail, Seyyid Fedayi'yi "İyilerin özü, erdemlilerin en seçkini, Seyyid Kâmrâl'in büyük evladı Seyyid Fedayi Bey, yüce değerli bir seyyid, asil bir nesil ve temiz bir kişiliğe sahip, fakir ama gönlü huzurlu, güzel ahlaklı, samimi

22 Resim 5-8

23 Resim 9

ve üstün bir zat.” olarak tanımlamaktadır.²⁴ Görüldüğü üzere belgede söz konusu Güldür Ocağı, seyitlerinin tasavvufi makam ve seyitliklerinin Şah İsmail tarafından mevcut olan bir siyadename ile teyit edilmiştir. Konu ile ilgili dikkat çeken bir diğer husus da bu ocağın Karacadağ bölgesi taifeleri arasında “Şah İsmail Ocağı” olarak bilinmesidir ki bu durum da Güldür Ocağı’nın Safevi Devleti’nin kurucu olan Şah İsmail ile bağlantılarını ortaya koymakta önemli bir veri teşkil etmesidir.

Ehl-i Haklar’ın kutsal kitaplarından olan Serencâm’da geçtiği üzere Safevi hakimiyetinin son dönemlerinde, hakikat ışığının bu hanedanda sır olmaya başlaması ile birlikte İran Alevilerinin hidayet emaneti Güney Azerbaycan’ın Heştrud ilçesine bağlı Kasım Gülü- Ateş Beg Köyü’nde zuhur eden Ateş Beg’de ortaya çıkarak Ateşbeygî Hanedanı’na emanet edilmiştir. Bunun sonucunda İran Alevilerinden büyük bir kitle bu hanedan ve ocak büyüklerine ikrar vermişlerdi. Devamında ise Afşar hükümeti (1736-1796) döneminde bu hanedanın merkezi, hanedan büyüklerinin göçü ile birlikte Kirmanşah eyaletinde bulunan Gerebân köyüne aktarılmıştır.²⁵

Yaklaşık h. 300/ m. 1882 yılında, Ateşbeygîler’in Gerehban bölgesindeki mesnetişini/ postnişini olan Şah Ağa Mirza’nın tam yetkili temsilcisi Seyyid Muhammed Hasan Ağa Hüseyinî Tebrizi (nam-ı diğer Şah Hasan), Karadağ ve Karabağ bölgelerinde Şamlu aşiretine katılarak Ateşbeygî Ehl-i Haklar’ı tanıtmıştır. Bu gelişme, Şamlu aşiretinde tarikata olan bağlılık açısından önemli değişikliklere sebep olmuştur. Bu kapsamda, Güldür Köyü’nde bulunan Şamlu aşiretinin lideri ve manevi önderi olan Seyyid Baba Tahir Ağa, Seyyid Muhammed Hasan Ağa Hüseyinî’den gördüğü kerametler neticesinde ona derin bir bağlılık göstermiştir. Onun ardından, çocukları, ailesi, aşiretin tüm üyeleri ve çevre köy sakinleri de Seyyid Baba Tahir Ağa’yı bu konuda takip etmiştir (Musapur, 1388: 79-80). Bölgedeki Güldür seyidlerinin/dedelerinin ve ileri gelenlerinin ifadelerine göre bu seyidler, Kaçar hakimiyeti döneminin başlarına kadar Aras Nehri kıyısında ve Muğan Ovası’nda, Hudâferin bölgesindeki “Baydı” köyünde, Kâmran (Kâmral) Ocağı olarak bilinen yerde ikamet etmişlerdir; daha sonra Güldür Köyü’ne göç etmişlerdir. Şamlu aşireti, Seyyid Muhammed Hasan Ağa Tebrizî ile tanışmadan önce, Kızılbaş Alevi yol ve erkanına göre yaşamlarını sürdürmekte ve Safavi Tarikatı’nın adabını yerine getirmekteydiler.

24 Söz konusu belge, bu makalenin yazarının incelemesine sunulmuş ancak belge sahiplerinin isteği ve bu isteğe duyulan saygıdan dolayı belgenin tam metni yayımlanamamaktadır.

25 Resim 10

Bu doğrultuda Şamlu Alevilerinin inanç ve ritüellerine bakılınca söz konusu ocak, diğer Ehl-i Hak hanedanlarına göre Anadolu'daki Kızılbaş Aleviler ile daha çok benzerlik göstermektedir. Örneğin, Şamlular her yıl "Abdal Hüseyin" adlı kutsal bir şahsiyet için bir "cem" töreni düzenlemektedir. Bu tür bir törene Ehl-i Hak'ın diğer kollarında rastlanmamaktadır. Büyüklerin ifadelerine göre bu tören, Ehl-i Hak'a yönelmeden önce de yapılmakta olup Seyyid Muhammed Hasan Ağa'nın izniyle sonrasında da her yıl aynı şekilde düzenlenmeye devam etmiştir. Araştırmalara göre zikredilen Hüseyin Abdal, Şah İsmail'in yakın yoldaşlarından ve yedi Ehl-i İhtisas veya mutemim kişiler arasında yer alan ve Şamlu aşiretinden olan şahıstır. Bu sebepten Karacadağ'daki Şamlu aşireti, söz konusu Hüseyin Abdal'ın inançtaki yüceliği hasebiyle her yıl sonbaharın ortalarında bir cem düzenlerler. Buna benzer olarak Karacadağ Şamlu Ocağında Şah Hatayi'nin makamı da bir başkadır. Öyle ki Karacadağ'da düzenlenen tüm cem törenlerinde Şah Hatayi'nin kelimeleri/deyişleri önemli bir yere sahiptir. Bu durum da Şamlular'ın Şah İsmail'e olan bağlılıklarının ve bu aşiretin Safavi Tarikatı'na olan sadakatinin bir diğer göstergesidir.

Sonuç

Safevi döneminin tarihsel kaynaklarında ilk kez Karacadağ halkının Şeyh Haydar'ın yoldaşları arasında yer aldığına dair bilgiler bulunmaktadır. Ancak Şeyh Zahid Geylanı'nın halifelerinin ve Safevi halifelerinin kalıntılarının varlığı, Karacadağ halkının bu aileye olan bağlılığının Haydar'dan çok daha önceye dayandığını göstermektedir.

Karacadağ sufileri, yirmi dört Oğuz boylarından müteşekkil bir topluluk olup Selçuklular döneminde bu bölgeye yerleşmişlerdir. Tarihî metinlerdeki sınırlı ve dağınık bilgilere dayanarak Karacadağ'daki (Karadağlı ili) sufi toplulukların Anadolu'daki Türkmen oymakları ile birlikte her zaman Şeyh Haydar ve oğullarının yanında yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu gruplar, Şah İsmail'in Lahican'daki gizlenme yerini bilen nadir kişiler arasında olup ona hediyeler ve yardımlar sunarak destek sağlıyorlardı. Şah İsmail'in dönüşünü ilan etmesinden önce bile, bazı Türkmen kabilelerinden önce harekete geçerek ona katılıp bağlılıklarını göstermişlerdir. Bu durum, Karacadağ halkının Safevi Tarikatı'na, Şah İsmail'e ve onun haleflerine olan desteğinin, Kızılbaş oymaklarının sağladığı hizmetlerle karşılaştırılabilir olduğunu gösterir. Ancak Karacadağ halkının rolü genellikle göz ardı edilmiş ya da gölgede bırakılmıştır. Bunun sebebi, Anadolu Türkmenlerinin yaşadığı coğrafi genişlik ve nüfusla kıyaslandığında, Karacadağ halkının nüfusunun az ve yaşam alanlarının coğrafi olarak daha küçük

olması olarak değerlendirilebilir. Tarihsel anlatımlara göre araştırmacıların görüşlerinin aksine Karacadağ Sufileri'nin Safevi hükümdarları tarafından önemli bir şekilde desteklendiği ve güvenilir bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Diğer önemli bir husus ise Karacadağ halkının Safevi Tarikatına olan bağlılığıdır; zira bu bölgenin yöneticileri hem hükümet görevlerini yürütmüş hem de tarikatın halifeliğini üstlenmişlerdir.

Bu yazıda ele alınan ve Şah İsmail'in Karacadağ bölgesindeki müritlerinden olan en önemli grup Keleyber bölgesindeki köylerde mesken tutan Şamlu aşiretidir. Şamlular, siyasi, sosyal ve kültürel değişimlere ve resmi Şii inancı ile tarikat arasında gerçekleşen ve birçok sufinin fikhî Şiiliğe yönelmesine zemin hazırlayan koşullara rağmen Kacar döneminin ortalarına kadar Safevi Tarikatına (kendi tabirleriyle "tayfa"ya) bağlı kalmışlardır. Ardından, Seyyid Muhammed Hasan Ağa Tabrizî aracılığıyla Ehl-i Hak ve Safaviyye Tarikatı'nın ortak temellerini gözlemledikten sonra Ateşbegi Hanedanına biat etmiş ancak atalarına ait tarikatı anma ve yaşatma geleneğini sürdürmüşlerdir. Şu anda Karacadağ bölgesinde Şamlular, tarikat ve tasavvufa bağlı tek aşirettir. Bunun nedeni, zorlu coğrafi koşullar ve yerleşim alanlarının ulaşılmaz olmasının yanı sıra bölgedeki seyitlerin köklü varlığıdır. Eşzamanlı olarak bu aşiretin başkanlığını da manevi önderliğini de üstlenen bu seyitlerin/dedelerin (Gülдер Seyitleri) çabaları sayesinde hem Şamlu isminin korunması hem de tarikat ve tasavvuf yoluna bağlılık günümüze kadar büyük ölçüde devam etmiştir.

KAYNAKÇA

- AJEND, Yakub (1380). *Tarih-i İran: Debvre-i Safeviyân*. Tahran: Cami.
- ASKERPUR, Vahid; Tirenazilalezarî, Areş ve Acırlu, Behram (1395). „Derâmedi ber Kavm-ı bastanşinasî-i Kûçrevân-ı Karadağ-ı Merkezi-i Azerbaycan“. *Perjubûşbah-yı İnsanşinasî-i İran*. 1. 110-118.
- AZİZZADE, Mir Nebi (1386). *Deşt-i Muğan*. Tahran: Müesses-e Mutalaat-ı Tarih-i Muasır-ı İran.
- BAHARLU, İlgar (2021). *Şab'ın Babçesinde Şab İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BAYBURDÎ, Hüseyin (1341). *Tarih-i Arasbaran*. Tahran: Kitabhane-i İbn Sina.
- BEGDİLİ, Gulamhüseyin (1371). *Tarih-i Begdili-Şamlu*. Tahran: İntişarat-ı Fethi.
- HUR ŞAH BİN KUBAT (1379). *Tarih-i İlçi-i Nizâm Şab*. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefahir-i Ferhengî.
- BOYLE, John Andrew (2012). *Taribi İran: Ez Ameden-ı Selçukiyân ta Forupaşi-yi Devlet-i İlbanan*. (Çev. H. Enüşe). Tahran: Emir Kebabir.
- CAFERİYAN, Resul (1379). *Safeviyye der-Arsa-i Din Ferheng ve Siyaset*. Kum: Pejuhuşkede-i Havza ve Danişgâh.
- CENABENDİ, Mirza Beg bin Hasan (2000). *Ravzatü's-Safeviyye*. (Ed. Gulamrıza Tababtabayı Mecd) Tahran: Bünyâd-ı Afşar.
- CHARDİN, Jean (1373). *Sefername-i Chardin*. (Çev. İkbâl Yağmayı). Tahran: Tus.
- CÜVEYNİ, Alâ'eddin Atâ Melik bin Bahâeddin Muhammed bin Muhammed (1385). *Tarih-i Cibângüşâ-yı Cüveynî*. (Ed. Muhammed Kazvini ve Seyyid Şahrüh Museviyan) Tahran: İntişarat-ı Dâstan.
- DABİRSİYAKİ, Muhammed (Ed.) (1332). *Tazkiretü'l-Mülûk*. Tahran: Kitabfuruş-i Tahuri.
- EŞAR-I SİSTANİ, İrec (1369). *Nigâhî be Azerbaycan-I Şarki (Doğu Azerbaycan'a Bir Bakış)*. Tahran: Râyzen.
- EŞAR, İrac (1380). *Defter-i Tarih-i Mecma-ı Esnad ve Menabi-i Taribi*. Ed. İrac Eşar, Tahran: Bünyad-ı Mevkufat-ı Dr. Mahmud Eşar.
- EL-ŞEYBİ, Kamil Mustafa (1387). *Teşayyu' ve Tasavvuf*. (Çev. Ali Rıza Zekavetî Karağözlü). Tahran: İntişarat-ı Emir Kabir.
- EMİNİ, İbrahim bin Mir Celaleddin (1383). *Fütubat-ı Şabî*. (Ed. Muhammed Rıza Nasîrî) Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefahir-i Ferhengî.
- ESRAR-I Tabrizî ve Muhammed Kazım bin Muhammed (1388). *Manzarü'l-Enliya (der-Mezârât-I Tebriz ve Hûme)*. (Haz. Muhaddis Haşim) Tahran: Meclis-ı Şura-yı İslamî, Kitabhane Muze ve Merkez-I Esnad.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1386). *Mevleviyye Pes ez-Mevlana*. (Çev. Tefvîk Sübhani). Tahran: Neşr-i İlm.
- HAFIZZADE, Muhammed (1387). *Arasbaran: der-Güzer-i Hamas eve Tarih*. Tebriz: Mehdi Azadi.
- HÜSEYİNZADE-İ SURCANI, Sâlim (1393). „Şecere-i Hilafet der-Asr-ı Safevi ve Muarrif-i DüSened der-În Mevrid“. *Perjubûşname-i Mutalaat-ı Esnadî ve Arşivî*. 2. 40-58.

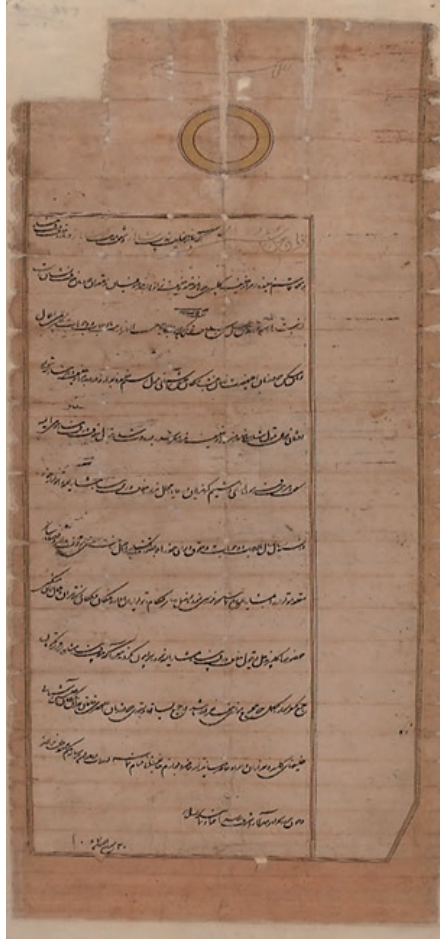
- HÜSEYNİ, Seccad (1396). „Seyr-i Tatavvur-ı Vaje-i Qızılbaş „, *Mutallat-ı Tarih-i İslam*. 32. 73-102.
- İSKENDER, Müneshî (1314). *Tarih-i Âlemârâ-yı Abbâsî*. Tahran: Dârü't-Tibaa-i Ağa Seyyid Murtaza.
- İSTARHÎ, İbrahim bin Muhammed (1373). *Mesâlik ve Memâlik*. (Çev. Muhammed bin Es'ad bin AbdillâhTüsteri). (Ed. İrac Efşar). Tahran: Bünyad-ı Mevkufat-ı Dr. Mahmud Efşar.
- İSPENAKÇI PAŞAZADE, Muhammed Arif bin Muhammed Şerif (1379). *İnkılab-ı İslam Beyne'l-Havâss ve'l-Avâm*. Kum: Delil.
- KÂİMMAKAMÎ, Cihangir (1350). *Mjukkaddeme-i berŞinabt-ı Esnad-ı Tarihî*. Tahran: Silsile İntişarat-ı Encümen-i Âsâr-ı Millî.
- KASİMİGÜNABADÎ, Muhammed Kasım (2009). *Şah İsmail-nâme*. (Ed. Cafer Şüca Keyhanî). Tahran: Ferhengistan-ı Zeban ve Edeb-i Farsî.
- KEŞAVARZ, Muhammed; Muhammed Mehdi Muradi Halac ve Şehram Yusufifer (1396). “Berresî-i Te'sirat-ı Avâmil-i Siyasi der-Tagyirat-ı Serzeminî-i İl-i Şahseven der-Devre-i Kacar “(K. 1280 / M. 1803 – K. 1303 / M. 1887). *Pejubişname-i Taribha-yi Mahallî-i İran*. 1: 185-208.
- KURBANNEJAT, Perisa (1384). „Tasavvuf-ı İslamî der-Azerbaycan tâ Agaz-ı Karn-i Heftüm“. *Tarih ve Temeddün-i*. 1: 63-92.
- KUTGAN, Muhammed Yar bin Arab (1385). *Musabharü'l-Bilâd: Tarib-i Şeybaniyân*. Tahran: Merkez-i Pejuhiş-i Miras-ı Mektub.
- LAKHARD vd. (1388). *Tarih-i İran (Devre-i Safeviyân)*. (Çev.Yakub Ajend). Tahran: Neşr-i Gülşen.
- MEMİŞ, Muhammed Raşit ve Kara, Mehmet (2018). „Kara' Kelimesinin Dede Korkut Oğuznameleri'ndeki Kullanımı Üzerine“. *Anemon Sosyal Bilimler Dergisi*. 6. 799-807.
- MEZAVÎ, Mişel (1363). *Pejdayiş-i Devlet-i Safevi*. (Çev. Yakup Ajend). Tahran: Güstere.
- MİNORSKÎ, Vladimir Fyodoroviç (1386). *Yaddaşthayî der-Mevrid-i Tayfe-i Ehl-i Hak*. (Çev. Siyavuş Teymuri). [yay. ve yer belirsiz].
- MİRHOND, Muhammed bin Havend Şah (H. 1270). *Ravzatü's-Safâ*, [yay. ve yer. belirsiz].
- MİRZA SEMÎ-A, Muhammed İsmail (1368). *Tezkiiretü'l-Mülûk*. (Ed. Muhammed Debirsiyaki) *Sazman-ı İdarî-i Hükkmet-i Safevi, bata'likat-ı Üstad Minorskiber Tezkiiretü'l-Mülûk*. (Çev. Mesud Recebniya). Tahran: Emir Kebir.
- MUHAMMEDPUR, Dilavar (1399). *Aşık Kurbanî Bidarcem-i Aşık*. Tahran: Müessese-i Ferhengî Hünerî ve İntişarat-ı Beynülmilelî-i El-Hüdâ.
- MÜNŞİ-İ KUMÎ, Ahmed bin Hüseyin (1383). *Hülasatü'l-Tavarib*. (Ed. İhsan İşrakî). Tahran: Danışgâh-ı Tahran Müessese-i İntişarat ve Çap.
- MUSAPUR, Seyyid Murad (1388). *Nuri der-Tarikât: Zindeginame-i Mir Muhammed Hasan Hüseyini ma'aruf be-Şah Hasan*. Tahran: Tekdiraht.
- MÜSTEVFÎ Hamdullah ve bin Ebibekr Hamdullah (1381). *Tarih-i Güzide*. Tahran: Emir Kabir.
- NASİRÎ, Muhammed İbrahim bin Zeynü'l-Abidin (1373). *Düstur-ı Şehriyârân (Salba-yı 1105 tâ 1110 Hicri Kameri Padîşâhî-i Şah Sultan Hüseyin Safevi)*. (Ed. Muhammed Nadir Nasirî Mukaddem). Tahran: Bünyad-ı Mevkufat-ı Dr. MahmudEfşar.
- NEVAYÎ, Abdülhüseyin (1357). *Şah Abbas*. Tahran: Bünyad-ı Ferheng-i İran.
- RENCBER, Muhammed Ali (2000). “Mansıb-ı Halifetü'l-Hulafa der Devre-yi Safevi”. *Neşriye-yi Gencine-yi Esnad*. 4-15.
- RESMÎ, Âtike ve Resmî, Sekine (1401). „Dastan-ı Aşık Kurbanî ve Peri (Perizad) der-Revayetha-yı İran u Türkiye“. *Dümbname-i Ferheng ü Edebiyyat-ı Amme*. 48. 51-70.

- REŞİDDETİN, Fazlullah (1374). *Cem'üt-Tevârib*. (Tahkik Dr. Bahman Kerimi). Tahran: İntişarat-ı İkbâl.
- RUMLU, Hasan (1384). *Absenü't-Tevârib*. (Ed. Abdülhüseyin Nevayî). Tahran: Esatir.
- ŞAHHÜSYİN, Ali Rıza (1384). *Derâmedîber Şinabt-ı İl-i Karadağ*. Tebriz: Neşr-i Ahter ve İdare-i Küll-i Umur-ı Aşayir-i Azerbaycan-ı Şarki.
- ŞAMLU, Velikuli bin Davudkuli (1375). Kıssasü'l-Hakani. (Ed. Hasan Sadat Nâsırî). Tahran: Vezaret-i Ferheng ü İrşad-ı İslamî, Sazman-ı Çap u İntişarat.
- SÜMER, Faruk (1371). *Nakş-ı Türkan-ı Anatoli der-Teşkil ü Tevsia-ı Devlet-i Safevi*. (Çev. İhsan İshraki ve Muhammed Takiİmamî). Tahran: Neşr-i Güstere.
- SÜMER, Faruk (1390). *Tarih-i Guzâhâ (Türkmenâ)*. (Çev. Dr. Vahab Veli). Tahran: Pejuhişgah-ı Ulum-ı İnsani ve Mutalaat-ı Ferhengî.
- TAPPER, Richard (1384). *Tarih-i Siyasi-İctima'i-i Şahsevenba-yı Muğan*. (Çev. Hasan Esedi). Tahran: Ahterân.
- TETEVİ, Ahmad bin Nasrullah (yıl belirsiz). Tarih-i Elfi. [yay. ve yer. belirsiz].
- VALEH-İ İSFİHANİ, Muhammed Yusuf (1372). *Huld-ı Berin (İran der-Râzgâr-ı Safevîyân)*. (Ed. Haşim Muhaddis). Tahran: Bünyad-ı Mevkufat-ı Dr. Mahmud Efşar.
- ZERRİNKUB, Abdülhüseyin (1384). *Râzgârân*. Tahran: İntişârat-ı Sühan.

EKLER



Harita 1. Günümüzde Karacadağ Bölgesi'nin Sınırları (Şahhüseyini, 1384: 23).



Resim 1. Kasım Keleyberi'nin (halifelik hükmü), Karacadağ'dan kalma 4 halifelik hükmünden bir örnek.



Resim 2. Şeyh Şihabeddin Eherî'nin Türbesi (Eher), <https://124.im/2BXw> (20.11. 2024).



Resim 3. Duzal Kulesi (Duzal Köyü, Araz Nehri / Siyehrud), <https://124.im/JwI5qF> (20.11. 2024).



Resim 4. Verzikan İlçesi, Allah Allah Kubbesi, <https://l24.im/IqkGh> (20.11.2024).



Resim 5. Gülder Köyü (Şahsî Arşivden).



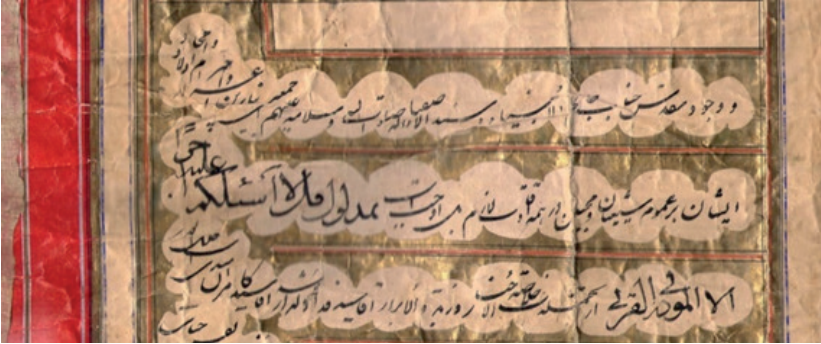
Resim 6. Gülder Köyü, Gülder Hüseyinî Seyyidlerî'nin Mezarı (Şahsî Arşivden).



Resim 7. Gülder Seyyidlerî'nin Mezarı, İç Mekânı (Şahsî Arşivden).



Resim 8. Gülder Seyyidlerî'nin Mezarı, İç Mekânı (Şahsî Arşivden).



Resim 9. Gülder Köyü'nün seyidlerine/dedelerine ait olan Şah İsmail'in fermanından bir bölüm.



Resim 10. Gerebân'da buluna Ateşbeygî Ocağı Cemhanesi (Şahsî Arşivden).

BEKTAŞİ GELENEĞİNDE GİZLİ BİR MİRASIN KEŞFİ: BEDRİ NOYAN DEDEBABA'NIN YAYIMLANMAMIŞ ŞİİRLERİ VE TASAVVUFİ DERİNLİKLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

*A Discovery of a Hidden Legacy in the Bektashi Tradition: An Examination of Bedri Noyan
Dede Baba's Unpublished Poems and Their Sufi Depth*

**Die Entdeckung eines verborgenen Erbes in der bektaschitischen Tradition:
Eine Untersuchung der unveröffentlichten Gedichte von Bedri Noyan
Dede Baba und ihrer mystischen Tiefe**

Cem ERDEM *

Bu çalışma, Bedri Noyan Dede Baba'nın daha önce yayımlanmamış 23 şiirini ve bu şiirlerin içerik, dil ve üslup özelliklerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bedri Noyan Dede Baba, Bektaşîlik geleneğinin Babagan kolunun 36. mürşidi olarak önemli bir konuma sahip olup tasavvufî şiirleriyle geniş bir etki yaratmıştır. Çalışmada, Dede Baba'nın tasavvuf anlayışının; ilahi aşk, nefis mücadelesi, ahlaki öğütler ve insanın kendini bilmesi gibi temalar etrafında yoğunlaştığı gözlemlenmiştir.

Noyan'ın şiirleri, manevi ve felsefi unsurlar barındırması ve sade bir dille ifade edilmesi bakımından önemlidir. Şair, ilahi aşkı ve Hakk'a ulaşma yolculuğunu vurgularken toplum için erdemli bir birey olmanın önemini de konu almaktadır. Ayrıca, doğa, evren ve insan arasındaki metafizik bağlantılar da bu şiirlerde betimleyici imgelerle işlenmiştir.

Çalışmada, Bedri Noyan'ın 'Âşık Noyan, Bedri Noyan Dede Baba ve Bedri Noyan' mahlaslarıyla yazdığı şiirlerdeki kelime seçimleri, cümle

* Doç. Dr., Adam Mickiewicz Üniversitesi, Çağdaş Diller Fakültesi, Doğu Bilimleri Enstitüsü, Poznan/Polonya, cemerdem@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1482-7901.

yapıları, ölçü ve ahenk özellikleri de analiz edilmiştir. Geleneksel Türk tasavvuf şiirinin bir parçası olan bu şiirler, 6'lı, 7'li ve 8'li hece ölçüleriyle yazılmış olup kafiyeli, redif ve mısra içi duraklarla sağlanan ahenk ve ritmik yapılarıyla dikkat çekmektedir. Üzerinde çalışılan 23 şiirden 3 tanesinde aruz vezni kullanılmış ve *Mef'ûlü mef'âlü mef'âlü fa'ûlün* kalıbı ile yazılmıştır. Şair, sade cümleleri, tekrarlayan ifadeleri ve doğrudan hitapları tercih ederek manevi derinliği okuyucuya etkili biçimde sunmuştur. Noyan'ın şiirlerinde ilahi aşka ulaşmada dervişin karşılaştığı zorluklar, nefsin terbiyesi ve ilahi hakikate erişim, şiirsel ahenkle desteklenmektedir.

Bedri Noyan Dede Baba'nın yayımlanmamış bu şiirleri, tasavvuf geleneğinin manevi derinliğini ve didaktik özelliklerini yansıtan özgün bir üslupla şekillenmiştir. Sade dil, ritim ve ahenkle sunulan bu şiirler, Bektaşilik öğretisini gelecek kuşaklara aktaran önemli eserler olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Bedri Noyan Dede Baba, Bektaşilik, Tasavvuf, Şiir, Gramatik Yapı, Dil.

ABSTRACT

This study aims to analyze 23 previously unpublished poems by Bedri Noyan Dedebara, focusing on their content, language, and stylistic features. Bedri Noyan Dedebara, as the 36th leader (mürşid) of the Babagan branch within the Bektashi tradition, holds a significant place and has had a wide-reaching influence through his mystical poetry. In this study, Dedebara's understanding of Sufism is observed to center around themes such as divine love, the struggle with the self (nafs), moral guidance, and self-awareness.

Noyan's poems are notable for containing deep spiritual and philosophical elements expressed in a simple and accessible language. While emphasizing the journey of reaching divine love and closeness to Hakk (Truth, God), the poet also highlights the importance of being a virtuous individual within society. Additionally, the metaphysical connections between nature, the universe, and humanity are depicted through vivid imagery in these poems.

The study further examines word choice, sentence structures, meter, and rhythm in Bedri Noyan's poems, written under the pen names "Âşık Noyan", "Bedri Noyan Dedebara" and "Bedri Noyan." As part of the traditional Turkish Sufi poetry genre, these poems, written in 6-, 7-, and 8-syllable meters, stand out with their rhythm and harmony created through rhyme, repeated words, and pauses within the lines. Out of the 23 poems studied, three were written using the aruz meter, following the pattern of *Mef'ûlii mefâîlii mefâîlii fa'ûliin*. The poet employs simple sentences, recurring expressions, and direct addresses to effectively convey spiritual depth to the reader. In Noyan's work, the challenges faced by the dervish in reaching divine love, the discipline of the self, and the path to divine truth are supported by a harmonious poetic structure.

These unpublished poems of Bedri Noyan Dedebara are crafted with an original style that reflects the spiritual depth and didactic nature of the Sufi tradition. Presented with simplicity, rhythm, and harmony, these poems can be regarded as significant works for conveying Bektashi teachings to future generations.

Keywords: Bedri Noyan Dedebara, Bektashism, Sufism, poetry, grammatical structure, language.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel dieser Studie besteht darin, 23 bisher unveröffentlichte Gedichte von Bedri Noyan Dede Baba hinsichtlich ihrer inhaltlichen, sprachlichen und stilistischen Merkmale zu analysieren. Bedri Noyan Dede Baba, der als 36. Meister des bektaschitischen Babagan-Ordens eine bedeutende Rolle einnimmt, hat mit seinen mystischen Gedichten einen weitreichenden Einfluss ausgeübt. Die Untersuchung zeigt, dass Dede Babas Verständnis von Mystik sich vor allem um Themen wie göttliche Liebe, den Kampf mit dem eigenen Selbst, moralische Ratschläge und Selbsterkenntnis dreht. Seine Gedichte sind von spirituellen und philosophischen Elementen geprägt und zeichnen sich durch eine einfache Sprache aus. Während der Dichter die göttliche Liebe und die Reise zu Gott betont, unterstreicht er zugleich die Bedeutung eines tugendhaften Lebens innerhalb der Gesellschaft. Ebenso werden in den Gedichten durch Bilder eine darstellende Auseinandersetzung mit den metaphysischen Verbindungen zwischen Natur, Universum und Mensch statt.

In der Studie wurden zudem Wortwahl, Satzstruktur, Metrik und Rhythmus der Gedichte analysiert, die Bedri Noyan unter den Pseudonymen Âşık Noyan, Bedri Noyan Dede Baba und Bedri Noyan verfasste. Diese Gedichte, die Teil der traditionellen türkischen mystischen Dichtung sind, wurden als Sechs-, Sieben- und Achtsilber verfasst und fallen durch Reime, Redif (Reimformeln) sowie rhythmische Pausen innerhalb der Verse auf. Drei der 23 Gedichte verwenden das Aruz-Metrum und sind im Schema Mef'ûlü mefâilü mefâilü fa'ûlün verfasst. Durch die Verwendung einfacher Sätze, sich wiederholender Ausdrücke und direkter Ansprache vermittelt der Dichter die spirituelle Tiefe seiner Werke auf wirkungsvolle Weise. In den Gedichten werden die Herausforderungen des Derwischs auf seinem Weg zur göttlichen Liebe, die Läuterung des eigenen Selbst und die Erreichung der göttlichen Wahrheit mit poetischer Harmonie dargestellt.

Die unveröffentlichten Gedichte von Bedri Noyan Dede Baba spiegeln mit ihrem originellen Stil die spirituelle Tiefe und didaktischen Merkmale der mystischen Tradition wider. Die in einfacher Sprache und rhythmischer Harmonie verfassten Gedichte können als bedeutende Werke angesehen werden, die die Lehren der bektaschitischen Tradition an zukünftige Generationen weitertragen.

Schlüsselwörter: Bedri Noyan Dede Baba, Bektaschitentum, Mystik, Gedicht, grammatische Struktur, Sprache.

Giriş

Tarihi serüveni boyunca en önemli saflarından birini oluşturan 21. yüzyıl Bektaşîliğinde Bedri Noyan Dedebaba'nın önemli bir yeri vardır. Noyan Dedebaba'nın Bektaşîlik açısından önemi, onun almış olduğu tasavvufî terbiye ve mertebenin yanında edip ve akademik kimliği ile de örtüşmektedir. Bu bakımdan Noyan Dedebaba'yı çok yönlü münevver bir sufi olarak tanımlamak anlamlı olacaktır.

Noyan Dedebaba, Salih Niyazi Dedebaba sonrasında yaşanan kesinti ve kararsızlık dönemi ardından, ilmi ve meziyetleriyle Bektaşîliğe güneş gibi doğmuş çok yönlü bir önderdir. Onun edebi üretimleri, tasavvufî unsurların didaktik bir yaklaşımla harmanlanarak okuyucuya sunulması bakımından özgün ve dikkat çekici örnekler arasında yer almaktadır. Onun hakkında yapılan akademik yayınlarla pek çok yönü değerlendirilmiş ve değerlendirilmektedir.

Bedri Noyan'nın tasavvufa olan ilgisi küçük yaşlarda başlar. Noyan, bu alanda pek çok kişiden dersler alır ve kendini bu yönde geliştirir. İlk dönemlerinde Mevlevilikte dâhil olmak üzere pek çok tarikat hakkında bilgi edinir ve görgüsünü geliştirir. Hasan Ragıp Baba'nın rehberliğinde yıllarca süren mânevî bir eğitim aldıktan sonra, 1958'de ikrar verip Bektaşî yoluna girmiştir (Altı, 2003: 29). Bektaşîliğe girişinden sonra iki sene gibi kısa bir sürede (Temren, 1998: 2) derece derece derviş, baba, halife baba ve Ali Naci Baykal'ın vefatıyla da Dedebabalığa¹ seçilmiştir (Aydın, 1998: 35-39). Dedebaba unvanına sahip olmasına rağmen bu unvanı Mücerret Cafer Sadık Bektaş Baba'nın Hakk'a yürümesinden sonra kullanmaya başlamış ve 1997'deki vefatına kadar otuz altı yıl boyunca (Üzüm, 2007: 214) devam ettirmiştir.

Kültürlü bir ailede büyüyen ve çocukluğundan itibaren edebiyata merak salan Noyan, lise yıllarından itibaren şiirle ilgilenmeye başlamıştır (Soyyer, 2019: 334). Türk tasavvufunun önemli isimlerinin divanlarını incelemiş, Yunus Emre, Hataî ve Kaygusuz Abdal'ın eserlerine benzer tarzda şiirler kaleme almıştır (Mut, 2006: 15).

1 Ruhanî başkan olarak Dedebaba; Hacı Bektaş Velî hazretlerinin postunda oturan ve yaşadığı devirde,

Hız. Pîr'e vekâlet ediyormuş sayılarak onun adına kendisine bağlı toplumun gönül yönünü idare eden kimsedir; dünyada yaşayan bütün Bektaşîlerin ruhani lideridir. Dedebaba, dergâhlar açıkken Pîr evinde otururdu. (Noyan, 2006: 297; Erdem, 2006: 452).

Yazdığı şiirlerde “Bedri Noyan, Fakir Noyan, Bedri Noyan Dede Baba, Âşık Noyan “ mahlaslarını kullanmıştır. Dede Baba’nın pek çok şiiri bestelenmiştir (Noyan, 2018: 351).

Bedri Noyan Dede Baba’ya ait bu çalışmada yer verilen şiirler; Gazi Üniversitesine bağlı Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Merkezine Haydar Ercan Dede Baba² tarafından verilen (3 adet) defterlerden alınmıştır. Bu defterler Ali Haydar Ercan Baba’nın el yazısı ile yazdığı ve daha sonra fotokopi yoluyla çoğaltarak kendi ihvanına gönderdiği Bektaşiliğe ait kaynak metinleri barındırmaktadır. Defterlerin ilk sayfası 12.12.2002 günü kaleme alınmıştır. Bu ilk sayfadaki tarih sırasına göre 2 nolu defterde 240-264 sayfaları arasında şiirler bulunmaktadır. Aşağıda yer alan 23 adet nefes de bu defterde yer almaktadır. Ali Haydar Ercan Dede Baba kendisinin işiterek kaleme aldığını belirttiği bu nefesler için şu şekilde bir not düşmüştür;

“Dede Babam Bedri Noyan Müşidim, kimsede olmayan ve yayınlanmayan güzide şiirleri canlara ve yolumuza bir ışık ve feyz kaynağı cevherdir. Bu kayıtlar bir hazinedir. İnşallah okuyanlar Fakıyre bir Fâtıba hediye eder. Evlâdlarıma hediye eder...”

Yöntem

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada, Bedri Noyan Dede Baba’nın daha önce yayımlanmamış şiirleri ve bu şiirlerin niteliği üzerine incelemeler amaçlanmıştır. Çalışma kapsamında, Noyan Dede Baba’ya ait 23 şiir ele alınmış, şiirler içerik analizi yoluyla incelenmiştir.

Bu amaçla aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Bedri Noyan Dede Baba’ya ait 23 şiirde tematik konular nasıl bir dağılım göstermektedir?
2. Şiirlerde kullandığı dil ve dilin gramatik yapısına dair dikkat çeken özellikler nelerdir?

2 1965 yılında, Tire Ali baba dergâhında Hulusi Kıvrık Baba’dan nasip almış, 1975 yılında yine Tire’de Ali Baba dergâhında, Halife Hasan Balım Baba’dan dervişlik hırkası giymiştir. 1983 yılında Hacı Bektaş’ta Doç. Dr. Bedri Noyan Dede Baba’dan Babalık icazetnamesi almış, 1993 yılında İzmir’de yine Bedri Noyan Dede Baba’dan Hilafetname olarak, Halife Baba olmuştur. 06.01.1997 tarihinde Bedri Noyan Dede Baba Hakk’a yürüyünce 12.12.1997 tarihinde İzmir’de yapılan Dede Babalık seçiminde, Haydar Ercan yeni Dede Baba sıfatıyla Hacı Bektaş Veli postnişini olarak göreve getirilmiştir (Erdem, 2010: 438).

3. Şiirlerde edebi ahenk, ritim, ölçü ile şiirin estetik yapısını oluşturan temel öğelere ilişkin hususlar nasıl tasarlanmıştır?

Araştırma Modeli

Bu çalışma tarama modeli ile tasarlanmıştır. Tarama modeli, bir araştırma problemi hakkında mevcut durumu tanımlamayı amaçlayan bir araştırma yöntemidir (Karasar, 1999: 79-81).

Çalışma Evreni

Bu çalışmada Noyan Dedebara'ya ait 23 şiir üzerinden hareketle bir analiz yapılmıştır. Daha önce yayımlanmış olan şiirleri bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bulgular

Bedri Noyan Dedebara'nın ele alınan şiirleri, tasavvufî ve ahlaki öğretileri içeren nefeslerden oluşur. Bu şiirleri hem dil ve içerik bakımından birkaç ana başlıkta sınıflandırmak mümkündür.

Tasavvufî Öğretiler ve İlahî Aşk: Bedri Noyan'ın nefeslerinde sıkça tasavvufî öğeler ve ilahî aşk vurgulanır. Örneğin, Allah'a yakınlık arayışı, insanın içsel yolculuğu ve manevî yükseliş gibi konular işlenir. Bu nefeslerde Allah'a duyulan derin sevgi ve teslimiyetin yanı sıra, insanın kendini tanıması ve nefisini terbiye etmesi gerektiği sıklıkla vurgulanır.

İnsanın Kendini Bilmesi ve Nefs Mücadelesi: Şiirlerinde öne çıkan bir diğer tema, insanın kendi benliğini tanıma sürecidir. Bedri Noyan nefeslerinde, nefsin ve dünya nimetlerinin peşinden gitmek yerine, gerçek huzurun ve mutluluğun kişinin içsel aydınlanmasında olduğunu belirtir. Nefsini kontrol altına alan kişinin hakikate ulaşacağına ve böylece gerçek bir derviş olacağına işaret eder.

Ahlaki ve Sosyal Öğütler: Bedri Noyan'ın nefesleri, aynı zamanda toplum içinde nasıl bir duruş sergilenmesi gerektiğine dair öğütler de içerir. Bu şiirlerde dervişlerin, sabırlı, adil, hoşgörülü ve yardımsever olması gerektiği vurgulanır. Toplumun iyiliği için kendini adanmış kişilerden övgüyle bahseder ve onların yolunun ne kadar değerli olduğunu anlatır.

Doğa ve Evrenle Bağlantı: Şiirlerinde doğa, evren ve insanın bu düzen içindeki yerini ele alır. Doğa olayları, evrensel döngüler ve insanın bu döngüler içindeki konumunu metaforlarla ifade eder. Güneş, deniz, tohum gibi doğadan alınan imgelerle insanın manevi arayışını betimler.

Belirtilen temaların etkili ve anlaşılır bir şekilde okuyucuya aktarılabilmesi için, kullanılan kelime dağarcığı ve metaforların dengeli bir yapı içinde sunulması gereklidir. Bu nedenle, şiirlerin sözcük seçimi ve dilbilgisel özelliklerinin incelenmesi, Noyan Dede Baba'nın dil kullanımındaki ustalığını ortaya koymasından önem taşımaktadır. Bedri Noyan Dede Baba'nın nefeslerindeki dil ve gramatik yapı, tasavvufi geleneğe bağlılık gösterirken aynı zamanda sade ve anlaşılır bir üslup taşır. Şiirlerinde kullandığı dil ve dilin gramatik yapısına dair temel özellikler aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

Günlük Dilde Sadelik ve Doğallık: Bedri Noyan, nefeslerinde terkipli ve ağır bir dil yerine, daha çok halkın anlayabileceği sade ve akıcı bir Türkçe kullanmayı tercih etmiştir. Bu, tasavvufun temel ilkelerinden biri olan hakikati sade bir şekilde ifade etme eğilimine de uygundur. Kullandığı kelimeler, günlük hayatta sıkça karşılaşılan kelimeler olup dini terimlerle iç içe geçmiştir. Bu durum, eserlerinin geniş bir okuyucu kitlesi tarafından anlaşılabilir olmasını sağlamıştır.

Tasavvufi Terimler ve İmgeler: Şiirlerinde 'aşk, Hakk, nur, derviş, Musa, Hızır' gibi tasavvufi terim, figür ve telmihlere sıkça yer verir. Bu terimler, tasavvufta yaygın olarak kullanıldığı için okuyucunun zihninde belli imgeler yaratır ve manevi bir anlam derinliği sağlar. Aynı zamanda Noyan, bu terimleri yer yer metaforik bir dille kullanarak derin manevi anlamlar yükler. Bu imgeler, gramatik yapının içine serbest bir şekilde yerleştirilmiştir.

Gramatik Yapıda Geleneksel Unsurlar: Şiirlerdeki cümle yapıları genellikle basit ve kısa cümlelerden oluşur. Bununla birlikte, anlamı pekiştirmek ve ritmik bir yapı oluşturmak amacıyla tekrarlar kullanır. Şiirlerin çoğunda, gramatik yapıda belirli kurallara uyan uyak ve hece düzenleri göze çarpar. Bedri Noyan, hece ölçüsünü (örneğin 7'li veya 8'li hece ölçüsü) sıkça kullanarak geleneksel şiir yapısına uygun eserler verir. Bu yapı, nefeslerde ritmik bir akış sağlarken, aynı zamanda okuyucunun kolayca ezberleyebilmesine de katkıda bulunur.

Soru Cümleleri ve Hitaplar: Şiirlerde soru cümlelerine ve doğrudan hitaplara sıkça rastlanır. Bu, okuyucuyla veya dinleyiciyle doğrudan bir bağ kurmak ve onları düşünmeye teşvik etmek için kullanılmış bir tekniktir. Örneğin, 'Aradığın ne varsa hepsi senden ilerde' gibi cümlelerle okuyucuyu düşünmeye sevk eder. Hitap cümleleri, gramatik olarak yalın bir yapı taşıya da içerik olarak derin bir anlam barındırır. Bu tür yapıların kullanımı, tasavvufî geleneğe bir müşşidin müridine hitap edişî veya nasihat verişî biçimindedir.

Deyim ve Atasözlerine Dayalı Anlatım: Şiirlerde, Türk halk kültüründe yer etmiş deyim ve atasözleri sıkça kullanılır. Bu deyimler, anlamı güçlendirmek ve okuyucunun zihninde derin bir etki bırakmak için kullanılır. Örneğin, "Sermayen ne varsa dostlar ile böl" gibi ifadeler, paylaşmanın ve cömertliğin önemini vurgular. Deyimlerin kullanımı cümlelerde belirgin bir ritim oluşturur ve anlam yoğunluğu sağlar. Aslında bu gelenek 15. yüzyıldan itibaren mahallileşme akımı ile birlikte divan edebiyatında da sıkça kullanılan bir yöntemdir. Bu bakımdan Bedri Noyan'ın bu tür kullanımlarla hem divan ve halk edebiyatı hem de gündelik hayat ile tasavvuf arasında bir köprü kurar.

Şiirlerin Gramatik Biçim ve Ritmi: Bedri Noyan'ın nefeslerinde sıkça kullandığı gramatik yapılar arasında emir cümleleri yer alır. Bu emir cümleleri, didaktik bir anlatım sağlar ve okuyucuya belirli bir yaşam tarzını ya da düşünceyi benimsemeyi önerir. Şiirlerin ölçülü ve kafiyeli yapısı, gramatik olarak da dikkat çekicidir. Örneğin, dizelerin sonlarında ahenk sağlamak amacıyla benzer seslerle biten kelimeler tercih edilir ve bu durum, cümlelerin dilsel uyumunu güçlendirir.

Bu nefeslerin şiirselliği açısından önemli noktalardan biri uyak kafiye ve ritimdir. Bu şiirleri edebi ahenk, ritim ve ölçü açısından değerlendirdiğimizde, geleneksel Türk tasavvuf şiiri içinde başarılı bir yerde durduğunu söyleyebiliriz.

Bedri Noyan'ın şiirlerinde belirli bir ölçü sistemine bağlı kaldığı görülür. Özellikle 6'lı, 7'li ve 8'li hece ölçüsü ile yazdığı şiirler, tasavvufî şiir geleneğinin izlerini taşır. Divan şiirinin önemli bir unsuru olup ritmin düzenli ve dengeli olmasını sağlar. Ölçü kullanımı, şiirlerin akıcılığını desteklerken dinleyici ya da okuyucunun şiiri daha kolay takip edebilmesine olanak tanır. Bedri Noyan, hece ölçüsü ile halkın aşına olduğu bir yapıyı korurken şiirlerinin ritmik yapısını da güçlü tutar.

Şiirlerde, uyak ve rediflerin dikkatli bir şekilde kullanıldığı göze çarpar. Kafiye düzeni, şiirlerde hem ahengi sağlamakta hem de anlamı pekiştirmekte önemli bir role

sahiptir. Örneğin, dörtlüklerin sonlarında yinelenen kelimeler ya da benzer seslerle biten dizeler, şiirlerde melodik bir akış oluşturur. Kafiye kullanımı, şiirlerin duygusal ve düşünsel etkisini artırır. Nefeslerde kullanılan kafiyeler, şiirin akılda kalıcılığını sağlar ve söyleniş sırasında tekrarı kolaylaştırır. Tasavvuf şiirlerinde önemli bir yere sahip olan bu ahenk unsuru, Bedri Noyan'ın eserlerinde başarılı bir şekilde kendini gösterir.

Bedri Noyan'ın nefeslerinde ritim unsuru oldukça güçlüdür. Hece ölçüsü ve kafiye düzenine ek olarak şiirlerin içindeki ritmik tekrarlar da dikkat çeker. Örneğin, bazı ifadelerin ve deyimlerin tekrarı, şiirlerde belli bir ritim oluşturarak okuyucuyu ya da dinleyiciyi adeta bir müziksel atmosferin içine çeker. Ritmik yapı şiirlerde yer yer mısra içi duraklarla sağlanır. Bu duraklar şiirin kendi içerisindeki müzikalitenin gücü açısından çok önemlidir. Bu müzikalite, özellikle tasavvufi şiirlerde önemli bir unsurdur. Nefeslerin okunuşunda ya da meydan açıldığında gerçekleştirilen icralarında, bu ritmik yapı, şiirin hem manevi etkisini artırır hem de dinleyiciyi coşkulu bir hale getirir. Bedri Noyan'ın bu alandaki başarısı, onun şiirlerinin dinleyiciler tarafından ilgiyle takip edilmesine katkıda bulunur. Ahenk; sadece ölçü ve kafiyeyle değil, aynı zamanda şiirlerin içindeki kelime seçimleri, vurgu yapılan kelimeler ve ses oyunları ile de sağlanır. Bedri Noyan, özellikle tasavvufi temaları işlerken kelimelerin ses değerlerine dikkat eder. Örneğin, 'nur, hakikat, aşk' gibi kelimeler sıkça tekrar edilerek şiirlerde manevi bir atmosfer yaratır. Ayrıca, şiirlerde yer alan soru cümleleri, emir cümleleri ve dualar da ahenk unsurlarını pekiştirir. Bu tür cümlelerin şiir içine dengeli bir şekilde yerleştirilmesi, okuyucunun dikkatini canlı tutar ve şiirin etkileyciliğini artırır.

Tasavvufi Geleneğe Uygunluk: Bedri Noyan, tasavvufi şiir geleneğine uygun olarak nefeslerinde belirli semboller ve imgelemeler kullanır. Örneğin, 'damla, deniz, güneş' gibi doğa unsurları, tasavvufun içsel anlamlarını ifade etmek için sıkça kullanılır. Bu imgelerin ritmik bir şekilde şiire yerleştirilmesi, ahengi zenginleştirir ve okuyucuya mistik bir deneyim sunar. Tasavvufi geleneğe uygun olarak kullanılan bu imgesel dil, ahenk açısından şiirlerin zenginliğini artırır. Şiirlerde kelimelerin düzenli bir ritimle işlenmesi ve mistik anlamların okuyucuya iletilmesi, Bedri Noyan'ın edebi başarısının bir göstergesidir.

Didaktik Üslup ve Ahenk: Bedri Noyan'ın şiirlerinde didaktik bir üslup öne çıkar. Öğretici ve nasihat edici bir dille yazılan bu şiirlerde, ahenk unsurları ile içerik uyum içindedir. Özellikle, dini ve ahlaki öğütlerin verildiği bölümlerde, sözcüklerin düzenli

bir ritimle sıralanması ve anlamı destekleyen uyaklar, şiirlerin hem öğretici hem de estetik yönünü güçlendirir. Didaktik bir içeriğin ahenkle harmanlanması Bedri Noyan'ın şiirlerinin dinleyici üzerinde derin bir etki bırakmasını sağlar. Şiirler, hem düşündüren hem de ruhsal bir dinginlik sunan bir yapıya sahiptir.

Bedri Noyan Dedebeba'nın Şiirlerinde Ünlü ve Ünsüz Kullanımının Analizi: Bu tablo, Bedri Noyan Dedebeba'nın seçilmiş şiirlerinde ünlü ve ünsüz kullanımının müzikalite ve anlam üzerine etkisini analiz etmektedir. Her bir şiirde kullanılan ünlü ve ünsüzlerin, tasavvufî ve mistik temaları destekleyerek, okur için nasıl eşsiz bir işitsel deneyim yarattığı metinlerin nasıl kurgulandığına örnek teşkil etmesi bakımından ele alınmıştır.

Tablo 1. Bedri Noyan Dedebeba'nın Şiirlerinde Ünlü ve Ünsüz Kullanımının Analizi ve Bunun Anlama ve Müzikaliteye Etkisi

Şiir Adı	Sık Kullanılan Ünlüler	Müzikaliteye Etkisi	Sık Kullanılan Ünsüzler	Anlam ve Müzikaliteye Etkisi
Hü Dost Hakk Bâki	a, e, u	Sakinleştirici ve acı bir ritim oluşturur, derin huzur ve manevi bir hava yaratır.	m, n, r	Tekrarlayan 'm' ve 'n' sesleri manevi çağrışımlar yapar; 'r' vurgu ekler.
Nefes (31.05.1989)	i, a, e	Basit ve anlaşılır bir ses dizisi sunar; ilahi aşk ve içsel yolculuğu vurgular.	n, r, l	'l' ve 'r' meditatif bir akış oluşturur, derin düşüncüyü destekler.
Hü Dost (01.06.1989)	o, e, i	Dalgalı bir ritim sağlar; ilahi aşka dair içsel bir arayış sunar.	m, s, r	'm' ve 's' sürekli bir akış sağlar; 'r' ek ritim ve derinlik kazandırır.
Dil Kavliyle (04.06.1989)	i, a, e	Ritmik uyum sağlayarak okuyucuyu ilahi aşkın mistik atmosferine taşır.	m, n, l	Tekrarlanan 'm' ve 'l' yumuşak bir akış ve kutsallık çağrışımı verir; 'n' ise içsel düşüncüyü destekler.
Gönül Sultanı (05.06.1989)	a, o, e	Yavaş tempolu bir ahenk ile içsel huzur verir; doğa imgeleriyle meditasyon etkisi sağlar.	g, r, l	'g' ve 'r' ritmik vurgu sağlar; 'l' ise içsel yolculuk hissi yaratır.
Kırklar Meclisi (13.06.1989)	o, i, e	Kutsallık ve birlik temasını yansıtan derin bir ses uyumu oluşturur, güçlü bir içsel vurgu sağlar.	n, l, m	'm' ve 'l' kutsallığı ve birliği çağrıştırır; 'n' durgun bir dinginlik sağlar.
Nûr'un Peşinde (28.06.1989)	a, i, o	Dingin bir ritim ile ışık ve huzur temalarını vurgular; ilahi bir yolculuğa davet eder.	r, l, s	'r' ve 'l' sakin bir ritim sunar; 's' ise yumuşak bir vurgu ekler.
Uyanış (31.08.1989)	o, e, i	Mistik bir ritim oluşturarak okuyucuyu manevi bir uyanışa hazırlar; yumuşak ama güçlü bir müzikalite sağlar.	m, t, r	't' ve 'r' güçlü bir ritim sunar; 'm' akışı yumuşatarak nazik bir ahenk ekler.

Sonuç

Bu tasnifler doğrultusunda Bedri Noyan Dede Baba'nın nefesleri, onun manevi derinliğini ve topluma verdiği mesajları yansıtan, didaktik bir içeriğe sahip, dini ve ahlaki öğretilerle dolu eserlerdir. Şiirleri okuyanlara, yalnızca ilahi aşkı değil, aynı zamanda toplumda bir insan olarak nasıl davranmaları gerektiğini de öğretir.

Bedri Noyan Dede Baba'nın şiirlerinde dil ve gramatik yapı hem geleneksel tasavvufi anlatımlarla hem de halk diliyle harmanlanmıştır. Sade bir dil kullanımı, belirli ölçü ve kafiye düzenleri, tasavvufi terimlerle zenginleştirilmiş metaforlar ve didaktik bir üslup, bu şiirlerin gramatik yapısını oluşturan temel unsurlardır. Bu özellikler, şiirlerin hem tasavvuf geleneğine bağlı kalmasını hem de geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmesini sağlamıştır.

Bedri Noyan Dede Baba'nın şiirleri; ritim, ölçü ve ahenk bakımından geleneksel Türk tasavvuf şiiri çizgisinde başarılı bir konuma sahiptir. Hece ölçüsüne uygunluk, düzenli kafiye kullanımı ve ritmik yapı, onun şiirlerini dinlemeye ve okumaya uygun kılar. Ayrıca, didaktik içerik ile uyumlu olan bu ritmik yapı, tasavvufi mesajların daha etkili bir şekilde iletilmesine katkı sağlar. Bu yönleriyle, Bedri Noyan'ın nefesleri hem edebi hem de manevi açıdan başarılı kabul edilebilir ve tasavvuf geleneğinin devamını sağlama açısından önemli bir yer tutar.

Şairin eserlerinde tasavvufun birlik, bütünlük ve ilahi aşk temaları güçlü bir şekilde işlenir. Bu temalar, yumuşak seslerin tekrarlandığı sakin bir üslupla okuyucuyu içsel yolculuk ve kutsal dinginlik hissine yönlendirir. 'Kırklar Meclisi' gibi şiirlerinde, tasavvufun temelinde yatan birlik ve bütünlük temaları belirginleşir. Şair, kelimeler aracılığıyla, okuyucuyu tüm varlıkların bir bütün olduğunu hissettiren bir ruh haline davet eder. Bu birlik hissi, 'm' ve 'l' gibi yumuşak ünsüzlerin tekrarıyla desteklenir; böylece okurda kutsal bir dinginlik uyanır. 'Hü Dost Hakk Bâki' şiiri, Allah'a olan teslimiyeti ve ona duyulan sevgi ve bağlılığı dile getirir. Burada, sakinleştirici ve derinlik katan seslerle ilahi aşkın dinginliği yansıtılır. 'Nefes' şiirinde ise tasavvufun önemli bir unsuru olan 'nefis terbiyesi' ve içsel yolculuk vurgulanır; bu da sade ve akıcı bir üslup ile okurun derin düşünceye dalmasını sağlar.

Bedri Noyan Dede Baba'nın şiirlerinde yapılan analiz, ünlü ve ünsüz kullanımının hem müzikaliteye hem de anlam derinliğine katkıda bulunduğunu göstermektedir. Şiirlerdeki seslerin tekrarı ve uyumu, özellikle tasavvufi ve mistik temaları destekleyerek

okuyucu için eşsiz bir işitsel ve ruhsal deneyim yaratmaktadır. Bu dilsel unsurlar, şiirlerin ritim ve vurgu özellikleriyle ilahi aşk, içsel yolculuk ve huzur gibi temaların daha etkili bir şekilde aktarılmasını sağlamaktadır.

Bedri Noyan Dedebara'nın şiirlerinde tasavvufi düşünce, okuru içsel bir farkındalığa taşır. Her mısradaki kendini bulma, evrenle bütünleşme, varlık âlemine ve ötesine dair derin bir sezgi, okura doğrudan aktarılır. Dedebara, bu derin tasavvufi mesajları, anlamla bütünleşen ses oyunları ile daha da etkili hale getirir. Bu sesler, adeta bir zikir gibi, okuru manevi bir dünyaya yönlendirir ve tasavvufun özünü derinden hissettirir.

KAYNAKÇA

- AYDIN, Ayhan (1998). “Doç. Dr. Bedri Noyan (Dedebaba) ile Söyleşi”. *Cem*. 73, 33-39.
- ERDEM, Cem ve Demir, TAZEGÜL (2010). „Bektaşilik Öğretisinde Terim ve Kavramlar“. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 55. 437-470.
- KARASAR, Niyazi (1999). *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- MUT, Hatice (2006). *Bir Bektaşî Dedebabası Olarak Bedri Noyan'ın İslâm Algısı*. Sakarya Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi.
- NOYAN, Bedri (1998). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik C.1*. İstanbul: Şahkulu Sultan Dergâhı-Ardıç Yayınları.
- NOYAN, Bedri (2006). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik, C. 7*. Ankara: Ardıç Yayınları. 297.
- SOYYER, A. Yılmaz (2019). *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşî Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınevi.
- TEMREN, Belkıs (1998). “Ene’l-Aşk Menziline Eren Bedri Noyan Dedebaba”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 33-40.
- ÜZÜM, İlyas (2007). “Bedri Noyan”. *DİA*. C. 33. İstanbul. 214-215.

Bedri Noyan Dedebara Erenlerimizin Yayınlanmamış Nefesleri^{3,4}

Hü Dost Hakk Bâkî^{5,6}

(7-7'li)

31.05.1989

*Kimi bal buldu kimi zehir buldu çiçekte
Gören gözle çevrene bak âşk ebli gerçekte
Ağzını tut sır verme tohum toprakta kalsın
Ondadır çimen ağaç renk renk çiçek ve meyve
Tavusum kanadıdır kendi cânına düşman
Güzel dış görünüş mü gerçek âşka vesile?
Dış güzelliklerine dayanan sevgi gör ki
Postu güzel hayvanlar gibi gider ölüme
Güneşe koş nûra koş, biricik sevgiye koş
Onu yapan güneş ver Derviş koşma gölgeye
Görünüşe aldanıp Mûsâ da sabretmedi
Hızır'ın oku o gencin kâlbini deldi diye
Gemiye delişyle duvarı onarışı
Doğru iken Mûsâ'ya göründüler tersine
Işık başka keuş sesi başka serâbda su yok
Sen asıl deryâya koş kavuş o derinliğe
Bu Fakîyr Bedri Noyan Dedebaramız söyler
Aradığın ne varsa hepsi senden ilerde*

- 3 Bu başlık Ali Haydar Ercan Dedebara tarafından kaleme alınan defterlerde yer aldığı şekliyle isimlendirilmiştir.
- 4 Bedri Noyan Dedebaranın yayınlanmamış şiirleri hakkında paylaştığı bilgiler ve bu yazının vücut bulmasında gösterdiği teşvikler nedeniyle Alaaddin Dede'ye teşekkürü bir borç bilirim.
- 5 Bu şiir divan edebiyatı nazım şekillerinden olan gazel tarzında yazılmıştır ve aa,ba,ca,da biçiminde kafiyelenmiş ve *Mef'ûlü mef'ûlü mef'ûlü fa'ûlün* aruz veznine uygun şekilde yazılmıştır.
- 6 Şiirlerin Ercan Dedebara tarafından her ne kadar işiterek kayıt altına alındığı belirtilse de beyit esaslı şiirlerde her dört dizeden sonra hece vezniyle yazılan şiirlerindeki gibi geçiş boşluğu bırakılmaması, şiirlerin sözlü olarak değil, yazılı bir kayıt üzerinden kaydedildiği izlenimini uyandırmaktadır. Noyan Dedebara, bu nazım biçimini hece ile yazılanlardan ayırt etmek amacıyla görünüşünü de farklılaştırmıştır.

Nefes

(6-5'li)

31.05.1989

*Dünyâya bakarsan göz kesil de bak
En kutlu mücevber gibidir gözün
İnsân bütünüyle bir göz olacak
En yüce dostla bir olacak özün*

*Gerçeği gör derviş yücelerde uç
Zamana sığmayan makamdır sonuç
O makamdan nûr al hemen bir avuç
İşte budur sana mürşitten sözün*

*Çevrene ışık ver temiz tohum saç
Cânlıyı sevmektir insana amaç
Edeb erkân olsun ki başımıza tâç
Parlasın ocakta nûr gibi közün*

*Dostu görmeyen göz göze sayılmaz yâ
Sayılır dev olsan üstün karınca
Yol ehli yokuştan taştan yılmaz yâ
Hiçmetsiz himmete varamaz yolun*

*Bedri Noyan Dede babanız heman
Der ki gönlü temiz tutunuz amân
En büyük sevgili olacak mihmân
Yolunda hepimiz ölmeden ölüün...*

Hü Dost

(7-7'li)

01.06.1989 Perşembe

*Oku atamdan düşün geri dönmez atulan
Amma nûra kavuşan onu geri döndürür
Damla denize varsa bir anda olur ummân
Artık o mutlu insân dîriye varır yürür*

*Aşık sevgîlisiyle olmak isterse dursun
İnânp ermişlerle beraberce otursun
İnânmazsan Yalvaçla otursan ne bulursun?
Muaviye'yle Yezîd gibi ayâğın sürür*

*İnsânın dili benzer kavala çakmak taşına
Sözle yâ güller açar yâ gök iner başına
Ağnyu bala çevir tâd ver kulun aşma
Bu hâl ile dünyâya mutlu bir ışık bürür*

*Ne baş kopar ne cân yâk ölü diriltmeğe bák
Denizden inci çıkar derde dermân olacak
Avcuna aldığın su bengîsu olsun ancak
Bil ki böyle oluşun cehennemi söndürür*

*Bu Fakîyr Bedri Noyan Dedebara'nız der ki
Anlayışlı gül yüzlü hâlde olun yeter ki
Kulun sabırla nefsi yenip kuşkuyu terki
Onu nûr üstüne nûr evrenlere götürür*

Nefes

(6-5'li)

03.06.1989 Cumartesi

*Kitâbı başına yastık mı yaptın?
İçinde bir bilgi vardı elbet
Sayfalar okuyup hisse mi kaptın?
Aradığın bilgiyi güzelce hazmet*

*Söz hem bir ateştir hem bir yağın harman
Hem bir kavgımla tutuşân orman
Hem yangın hem de su hem dert hem derman
Hem bir bazine dir hem dermansız dert*

*Varım yokta bul Hakık yoluna öl
Sermayen ne varsa dostlar ile böl
Gönül der gönül bul cennet olsun çöl
Hak yolda ölürsen diridir cesed*

*Halk için ölene ölür halkta
Çevreni nûra boğ uykudan kalkta
Güler yüzler yarat sevgiyle bâk ta
De ki sevmek varken söğmek ne hâcet?*

*Bedri Noyan Dede baba söylendi
Tanrı'nın nûrunu sizce üflendi
Cânlılık vermektir cümleye derdi
Siz de nûra koşun hiç etmeyin dert...*

Hü Dost⁷

(14'lü)

04.06.1989 Pazar

*Dil kavl ile çakmaktaşı bükmünde a sultân
Söz dert oluyor hem oluyor dertlere dermân
Sen koparsan yâ da zehir sunmada olma
Nutkun bal ola ölmüşe cân ver budur erkân
Bir dille dudak söz edicek nûr ola evren
Dünyâyı yıkan olma da Gülşen eden ol cân
Her tathca söz tathca yüz mutluluk olsun
Cennet gibi dünyâyı yarat ol yüce insân
Bedri Noyan'ın sözlerini dinle de evlâd
Renk renk gül açıp güllüğe dönsün nice virân...*

7 Bu şiir divan edebiyatı nazım şekillerinden olan gazel tarzında yazılmış ve aa,ba,ca,da biçiminde kafiyelenmiştir. *Meş'ûlî meş'ûlî meş'ûlî fa'ûlîn* aruz veznine uygun şekilde yazılmıştır.

Nefes

(8 heceli)

05.06.1989 Pazartesi

Bulunca gönül sultânı

Gerek bacı gerek yiğit

Edince abtû peymânı

İkrârın üzre doğru git

Her nesne bununla başlar

Kimi sever kii taşlar

Dolsada gözünde yaşlar

Girdiğin yolda ol sâbit

Doğru başla doğru bitir

Benliğini yok et yitir

En üsteki Hak elidir

Sen de buna vur bir kilit

Şâh ile gedâ bir bence

Doğduğunda birdi tence

Rûhuna bakarda önce

Pîr nazâr eyler bir mürşit

Kul neylerse onu bulur

Kâtipler omzunda durur

Ne yaparsan o kaydolur

O melekler buna şâhit

Bedri Noyan Dede baba

Ne kemerde ne abâda

İkrârı getirir yâda

Olur yola makbûl bir mürid

Nefes

(6-5)

06.06.1989 Salı

*Türkçe konuş Türkçe sevin Türkçe yaz
Pirin böyle dedi sen dinle biraz
Ana dil birliğı gücü kuvveti
Türklük'ü ayakta tutan sibirbaz*

*Bir buyruk isteğı geldi diline
Aldı bizim sazı Tanrı'm eline
Kün diye mızrâbı onun teline
Vurunca gürlendi kopuz denir saz*

*O kutsâl gerçeğın simğesi evren
İyilik güzellik sevgi tamamen
İşin aslı budur söyleyim öğren
Hepsi araçtır ne nâmaz ne niyâz*

*Bedri Noyan Dedebara söyledi
İster kei yol sürsün sağlam ebedi
Nefes söyler sazın inlerken teli
Rûhum edecektir o yerde pervaz*

Hü Dost⁸

(7-7)

13.06.1989 Salı

*Sen kendini bilmezsin âşk ehli seni bilir
Yüce bir dosta eriş gerçeklere yetirir
Seni elinden tutar kutsâl âşkân yolunda
Tatlılıkla sevgiyle doruklara getirir
Kırklar meclisi gibi bir pirin meydanında
Benği sular içirir cennet âşkı yedirir
Göğsün genişler için darlıklardan kurtulur
Her yer nûra kavuşur her yön cennet gibidir
Kötüler melek olmuş insanlar ilâh gibi
Her birinin sözleri bir Kur'an âyetidir
Bütün evren dergâhım tüm canlılar sevgilim
Hepsi yol arkadaşım hepsi dostlarım bir bir
Bu Fakîyr Bedri Noyan Dedebabamız dostlar
Sizî böyle görünce sevinç divânesidir...*

8 Bu şiir divan edebiyatı nazım şekillerinden olan gazel tarzında yazılmış ve aa,ba,ca,da biçiminde kafiyelenmiştir. *Meş'ûlî meş'âilî meş'âilî ja'ûlîin* aruz veznine uygun şekilde yazılmıştır.

Nefes

(6-5)

22.06.1989 Perşembe

Olğün er çevreyi bilğisizlikten

Nefis şeytânından korur gün gece

Onlarda edeble erkân sürerken

Ermişler buyunu alır böylece

Bu çarkın kötüden düşmanı çoktur

Elem keder verir yalamı çoktur

Nefsinin derdinde şeytânı çoktur

Onlardan dinleme ne harf ne bece

Zenğin cömert malı miktarı verir

Mürşid bildiğince yolu gösterir

Sende cevber varsa duyduğunda erir

Râbuna karışır çıkarrı uca

Tanrı ile mürşit her iki yandan

Çakarrılar seni hâlden zamandan

Bir gün kurtulursun yerden mekândan

Çözülür gönlünde büyük bilmece

Tanrısal nûr sönmez bir üflemele

Son çukur içinde o nûru bekle

O nûr için şimdi bin bir emekle

Çalıştı aydınlık bul son gece

Bedri Noyan Dedebara'nız der ki

Işık bul kaybetme onu ebedi

Orada yardımcı olacak Perî

Hakikat denilen o güzel ece...

Hü Dost

(7-7)

23.06.1989 Cuma Kuşadası

Bir düştür bu kâinât hâlden bâle geçmedir

Uykudaki o evren uyandığında kalma

Bu söz büyük elçinin sözlerinden seçmedir

Değeri her olayda artar amma azalmaz

Derviş uykudaysa da uyanıksa da fark yok

Düş içinde düş görmek denebilir daha çok

Yay gerilmiş iyice atılmış bir kere ok

Uykuda dağılanlar toplanır ayrı kalma

Mâşer günü dağılan bir araya gelecek

Hepsi eskisi gibi derlenip düzelecek

O en büyük sevgili buna verecek emek

Lâkin kimse o eli görüp eline alma

Derviş rabatça uyu korkma ürkme titreme

Zaman geldiğinde toparlanırsın yine

Taze bir canlılıkla geleceksin kendine

Her zerren yerindedir uzama ve kısalma

Bu yoksul Bedri Nöyan Dede babanız dedi

Olunuz gökyüzünde nûr saçan güneş gibi

Oluşun ve zühurun işte budur hikmeti

Sönük mum karanlıkta çevreye ışık saçmaz

Nefes

(7-7)

28.06.1989 Çarşamba

*Bizim yoksulluğumuz O Tanrı elçisinin
Öğünüp tükettiği varlığıyla savaştır
Cennet olduğu yerdir bizlere sevgîlinin
Hâlimizi gör Tanrım bu makama ulaştır*

*Dervişin Hak'tan başka neye ihtiyacı var?
Gönlü öyle geniş ki evren gökleri ona dar
Kuyu dibinde olsa yükselir arşa kadar
O makama erene Hızırlar arkadaştır*

*Mirâç ki Tanrı ile buluşmaya yükselmek
Meydanda mirâç erin eteğinde yücelmek
Orada bir er ile ondaki el ve etek
En kutsâl neler varsa cümlesiyle sırdaştır*

*Ey yoksul Bedri Noyan Dede Baba dem dolsun
Nâra kavuşamayan er saçlarını yolsun
Er bacı yol alanlar adı ne olursa olsun
Muhammed Ali ile Bektaş ile adaştır*

Nefes

(6-5)

28.06.1989 Çarşamba

Nerde yanlış varsa düzelt(**il**)melidir,
Sana ne denirse ko densin Mürşid..
Senin üstündeki el Hakık elidir,
Böyle hizmetleri yüklensin Mürşid

Ölen kişi tekrar öldürülmez ki,
Gönlünde yanarsa tatlı bir **sevgi**,
Ona hayat vermek bir şair, ezgi
Böyle hizmetleri yüklensin Mürşid.

Şaka mı itilip bunca kâkılmak,
Tamusunda hırsın, ceblin yakılmak?
Yalana (**Yoluna**) göğsünü tam sıper kılmak..
Böyle hizmetleri yüklensin Mürşid.

Sabretsin, dayansın, ağular içsin,
Varım yok etsin, kendinden geçsin,
Yokluk varlığına tennure biçsin,
Böyle hizmetleri yüklensin Mürşid..

Tek sevgilisini Halk'a getirsin,
Onu bütün insanlara sendirsin
Ham ervahı, cabili nura erdirsin
Böyle hizmetleri yüklensin Mürşid

Ağzıyla kuş tutsa beğenmezleri,
Önüme ihtarsın, itmeyin geri,
Elbet biri görür onda cevheri (**gevheri**)
Böyle hizmetleri yüklensin Mürşid

*Ham ervah getirip atom patlatsa,
Bir yalana bergün yüz daha katsa
Hırsından delirse, çirkeşler atsa
Böyle hizmetleri yüklensin Müşid*

*Tac, Hırka, Kemer'i bir süs mü sandın?
O çerağ güneştir, nuruna yandın..
Bu ağır işi yap böyleydi and'ın
Böyle hizmetleri yüklensin Müşid*

*Bedri Noyan Dedebara söyledi:
Bakmasın bu yolda kimler ne dedi...
Dosoğru göstere sin Halk'a hedefi
Böyle hizmetleri yüklensin Müşid...*

Nefes

(7-7)

30.06.1989 Cuma

*Gerçek yolu ablaklı cömert olup vermektir
Cüneyd-i Bağdadî'nin Edbem'e sözü buydu
Kendi mutluluğunu insanlara sermektir
İnanan er bu söze cân baş ile uydu*

*Herkesi iyi sanı günâhlarını siler
Derviş olan dost düşmân ayırmaz iyi diler
Büyük tanrı elçisi bir de şunu dediler
Zâlîme ve mâzûma yardım insan yoluydu*

*Mâzûma yardım evet ya öteki ne demek?
Zâlîme yardım onun zulmünü engellemek
İbâdetin asâsı insanlık için emek
Ayrımsız iyilik yok şu uydu bu mıydu?*

*Açık ol apaydınlık ol da yolunda yürü
Sonunda salt gerçeğe ulaşmaktan ötürü
Çalışma gülümseme ibâdetin bir türü
Hakk'a mâkbul el nasır alın terle doluydu*

*Bu Fakıyr Bedri Noyan Dedebabanız der ki
Esâs iki cihânda bir denge ile terki
Susamışa gönülden birkaç yudum su ver ki
Desim benği su gibi hayat veren bir suydu*

Nefes

(7-7)

09.07.1989 Pazar Kuşadası

Gönül eri her akşam bir hisâblaşma yapar
Kendisin ber akşam imtibândan geçirir
Herkesin kederinden kendisine bir pay kapar
Her ölenle cân verir kesilenle kesilir

İşin başı dört elle sarılmak gerçeklere
Zor olanı yenerek ulaşmaktır bir yere
Gönlin çakıl doluysa dönüşür mücevhere
İlâhî aşk dünyayı cennetlere çevirir

İçindeki düşmanı yenmek işte bu çok zor
Bu nefistir tamamı getirir rûhuna kor
Hayır işle hayır gör her işi hayra yor
Ancak böyle cennetin bengine suyu içilir

Muma bak güneş gibi gün gibi bir nûr dolsun
Bulutlar bereketle dopdolu yağmur olsun
Bakışınız zâlimi eritsin rengi solsun
Bilin ki nefesiniz İsa'nunki gibidir

Bu Fakıyr Bedri Noyan Dedebaranız bakın
Çok uzaktadır amma gönlinüze çok yakın
Birbirinizi sevin sertlik etmeyin sakın
O zaman yüreklerle ferâh sular serpilir

Nefes

(7-7)

9 Temmuz 1989 Pazar

*Kâbe'nin çevresinde yüz yüze tüm insanlar
Hepsi birbirine secde eder dururlar
Dünyayı göz önüne getirseniz a cânlar
Hepsi aynı dilekte Allah'tan dem vururlar*

*Zâbit duvarı görür arkasını görmez
Kaldır bu duvarları desen akli ermez
Bir saplantıya düşmüş kalkmayı beceremez
Akli ereni bile yolundan durdururlar*

*Dar görüşler duvara niyâz ettim sanıyor
Geniş görenin gözü evrene uzanıyor
Bütün bir insanlığın âşkı ile yanıyor
Bunlar aym illerde yüz yüze otururlar*

*Göklere çık yukarıdan birlik erlerine bak
Hepsi gönül gönüle göz göze oturarak
Bir zincirin halkası oluyorlar da ancak
Rûhlarını bir edip kuşkudan kurtulurlar*

*Masivadan geç Tanrı rûhuyla bağlantı kur
Bunun sayısı vakti Kâbe kaygusu yoktur
Yatıp kalkması ne de sesi sözü duyulur
Böyle hâlde insanı evrende uçururlar*

*İşte asıl ibâdet zamanı da yok mekânı da
O büyük sevgiliye iç içedir insan da
Ömür boyu ibâdet ile eşit bir ân da
İnsanlar bu hâl ile ârştan yücede durur*

*Bu yoksul Bedri Nöyan Dede babanın işi
Tanrı ile bir gönül bağyladır gidişi
Bilin her şeyden geçip yâr ile olan kâşî
Ömür boyu sevâbı bir niyâzda bulurlar*

Hü Dost

(7-7)

14.07.1989 Cuma Kuşadası

Düşün sedef içinde nasıl olur o inci?
Taşlar içinde altın nasıl olur o taştan?
Ferbât dağ deler büyük sevgili el verdi mi?
Kurşundan gümüş böyle aşkdan olur cân böyle

At su dökmüş samana bir sinek konmuş gider
Zümrüd-ü Ankaa oldum ya da kaptan oldum der
Kıyas yoluna düşen yorulurda bin beter
Olacağı bellidir en sonunda bin pişmân

Erenlerin sözünde İsrâfil sûru gibi
Çürüyen dağları diriltti bem dipdiri
Meryem'e üfürdü râb sana üflenen geldi
Ölmeden öldiyseniz size cân verir hemân

Aklını doğru kullan rûhunu yücelte gel
İlâbî aşka sarıl çalış oturma tembel
Tek sevgiliye eli boş gitmemektir evvel
Dosta damla götürsen onca sayılır ummân

Bu güzel seslerin bozulur hepsi bir gün
Ârif sesi güçlenir hâşre kadar büsbütün
Sen en doğru en tatlı güzel renklere bürün
Mürşidün sessiz sözsüz dili bütün bir Kur'an

Sonda yokluk bilgisi doyurucu özke boş
Nefis bir yana çeker sen gerçek olana koş
Nûra kavuş aşk ile doyulmaz bir zevkle coş
Seven sevilen sevgi birleşik böyle candan

Dedebaranız Bedri Noyan gönülden söyler
Hepiniz aşk sultanı olan bacılar ve gerçek er
Meydanda en yeniyle en eski birer birer
Yüce Çalabı etmiş gönüllerine mihmân

Nefes

(7-7)

16.07.1989 Pazar Kuşadası

Âşk gerçek Hakke sanatı bu Fakıyr bunun için
Enel Âşk'ı getirdim Enel Hake'in yerine
Boş yeremi gönülden sevgi var için için
Zerre toz kondurmadım bu âşkın üzerine

Rûhun demde üzümü görür demi özün de
Tobumda tüm ağaçla meyve vardır özünde
Damlada ummanda vardır umman damla gözünde
Yokluk vardır görünürlük elbet sevdâ erine

Enel Hake ki Mânsur'da ölüm fermân oldu
Fakıyrın Enel Âşk'ı gönül sultanı oldu
Yaratılış meydana vuruş burbânı oldu
Bu cevberi bıraktım sizlerin ellerine

Şeytânın öğrencisi dost yüzlü düşmân size
Firâvun dilden dedi En Allah düştü dizge
Gönül ile sözylese yenilmezdi denize
Kendi zûlmu batırdı onu böyle derine

Bu yoksul Bedri Nöyan Dede Baba der ki siz
Uydurma karşısında ebâbil gibisiniz
Dev olsa o yobazı taşıyıp yenersiniz
Bâtlı karşı duramaz gerçeğin askerine

Nefes

(6-5)

27.07.1989 Pazartesi Kuşadası

Başladım doğduğum gün yaşlanmaya
Az yaşar çok yaşar içteki maya
Tekrar tekrar doğmak varır safaya
Gün Muhammed Ali'm benziyor aya

Yeni perde kendi gözünde sanki
İnâncına fikerin karşı inân ki
Sabren dayanmana öyle düşmân ki
Yoluna kapatmış koca bir kaya

Bilgine uymuyor ise işlerin
Sesini duymuyor isen gerçeğin
Kendini kurtarmaz ise öz elin
Sana kim yardıma gelir koşmaya

Kendisini vuran bir avcı gibi
Dostunu da vurdun çekip tetiği
Gözünün önünden çek şu elini
Düşün de rûbunu bir döse daya

Derin düşün sabır yoldaşın olsun
Bu senin kurtuluş savaşın olsun
Bilgine uyanı dostlarına sun
Böylece verirsin lâ'lan ilâyla

Hamurunu Çalab kendi eliyle
Yoğurup nûr verdi yüreğine râbb
Nûrlanıp verirsin sonunda hisâb
Rûbunu salarsın engin semâyâ

En büyük sanatkâr Çâlâbtır inân
Kesindir en güzel eseri insan
Bunu bilir söyler Bedri Noyan
Hâkketan râhmet yağsın yoksula baya

Nefes

(7-7)

27.07.1989 Perşembe Kuşadası

*Büyük günde şefâât suçluya günâhlıya
Gereksinmesi yoktur buna iyi olanın
Ulaşır çok sabreden dertliye ve âhlıya
O gün faydası yoktur kardeş ana babanın*

*İyi isen göz aydın gönül cennette gezer
İkrârdan dönmemiş er kendinde Çalab sezer
Mâhşerde bu nûrlanış sonsuza kadar yeter
Eli değer insana yüce Çalab sultanın*

*Tatlı sözler söylede çevrende güller açsın
Dedikodu o yerden çok uzaklara kaçsın
Şeytânı yere çalda yüzün ışıklar saçsın
Gönlünde yüce Çalab olsun her dem mihmânın*

*Abdest almak olur mu su varken biç toprakla?
Kötülere mertebe verme ehline sakla
Hakk'a ulaş Hakk'a git menzile var ki Hakk'la
Budur isteği Dede Baba Bedri Noyan'ın*

Nefes

(7-7)

28.07.1989 Cuma Kuşadası

*Yıldızlar var ki güneş çevresinde dönüyor
Bin bir musikâ vardır dönüp duran âlemde
Bazan yıldız görünmez sanırsın ki sönüyor
İşin öte yanını gren göz yok Âdem'de*

*Dervîş akılsız başın kayruktan farkı var mı?
Başa geçen evrenin esrârını arar mı?
Gerçeklere götüren yola adım atar mı?
Nice surlar var imiş bildiği var mı hem de?*

*Akal fikir daba çok şeytânda insanlardan
Yalnız insanda inânc âşk daba çok şeytânın
İnânc yok diye kğdu Çalab cennet vatandan
İnâncı olsa dünyâ kavrandı mâtemde*

*İnsan inâncı âşkî derecesinde insan
Sen de bu varsa dervîş yere yıkılır şeytân
O zaman gönlü Kâbe olur Çalab da mihmân
Hakk'a kavuştun denir yok olana bu demde*

*Düşündüm öncekiler ölmüş ve ben gelmişim
Anam adımdan almış da ölmemişim
Aceb kâbbe dünyâya bu kaçınıcı gelişim
Simâvnalı Bedrettin miydim önce gelmemde?*

*Küçük savaşı oldu şimdi büyüğe başla
Nefsinin kokusunu verde duyarsan taşla
Mâsivadan geç dolsun gözün sevinçten yaşla
Olsun her demin âşkîla ikrârda aynı cemde*

*Bugün İsrâfil oldum sûr-u âşkîla üfledim
Bu Fakıyr Bedri Noyan Dedebaranız dedim
Çürüyenlere hayat nûr vererek seslendim
Hepiniz'in sevgisi dopdoluyken sinemde*

Nefes

(7-7)

30.07.1989 Pazar

*Eksik gönülle çıkma dostun divânına
Çünkü böyle oluşu makamı uzaklıktır
Âşkta tamsa mâşûkun aynı varır yanına
Âşkta gelir üçüniün birliğine tanıktır*

*Gıdamız o güzelim sendasının bevâsı
Suyu, kokusu, rûhu ile tamam mânâsı
Uyanıkken görülen yaşamların rüyası
Uykuda değilsekte kâbuslara batıktır*

*Uyan artık ulaştı karanlıklardan nûra
Kendinden bir adım at kavuş büyük huzura
Hedefe ulaşılmaz yerinde dura dura
Âşk dediğin elbet yüreğinden yanıktır*

*Nefsini virân edip gönlümü sağlamladım
Yoklukta varlık buldum cismimi yağmaladım
Tanrıdan gayrısına bir tek adım atmadım
Âşkta gayri ne varsa bir kenara attık*

*Bu yoksul Bedri Nöyan Dede babanız der ki tez
Arzumuzla ölürüz ecel bizi öldürmez
Sen de Hâkk'tan gayryya muhtâc olma yürü gez
Böyle olmak mutluluk duymaya pek yatkındır*

Nefes

(7-7)

04.08.1989 Cuma Kuşadası

*Hiç kimsenin ki birden gözü görmez olmasın
Fener taşıyan önde siz ardından gidiniz
Yolu gölgen kararır ayağı sağlam basın
Bu söz kulağına küpe olsun da dinleyiniz*

*Dilin söylemi diyor Hâlim buyruk üzeredir
Dersen öğünç evrenler ıssı Râbbimizedir
Dersen yargılaması acıması bizedir
Kötüden arınmazsan bu Âyet sana dilsiz*

*Dilinde övünç varken gönülden kötü olsan
Yağmur gibi râhmetimi derken kibirle olsan
Hırstan gözü kör olmuş tende sararıp solsın
Öteye götüreceğ neyin kalır temizsen?*

*Belki gerçek dışına değil içine bakar
Bir çok defâlar senin yoluna ışık saçar
Tur Dağı örneğince nûrla şimşekler çakar
Mâhşerdeki karar kalmağ bir bâhâneniz*

*Şu yoksul Dedebara Bedri Noyan'a gelin
Bilin suç silâbın mı? Tetik çektiren elin
Suçsuz kalsın elin hem dilin hem de belin
Böylece cümleliğiz nûrla dolsun gecemiz*

Hü Dost

(7-7)

31.08.1989 Perşembe Kuşadası

Yücelikten bir yeniden daba yenisine geç
İnsan ki yüceldikçe Çalab insana iner
Kandil sûrette yağdır aslındaki nûru seç
Her gün yeni güzellik yeni bir gerçeğe er

Yarım görmeyen ten gözü nûr mu verir?
Onunla tâ mâbşeri gören göz olur mu bir?
Cân gözü ilk adımdan en sonu görebilir
Nûrun alâ nur olsun derviş gözündeki fer
Toz kondurma gönlünün aynasına bir zerre
Bir işe koşulmazsan gitme karanlık yere
Nûra koş o en büyük sevgiyi seçer ele
İrem bahçelerinin gonca güllerini der

Doğanın sunduğu renk ve ses ciümbüşü her yan
Mutlulukla sevinçle sevgiyle dolu cihân
Aşk mest olmuş Ân-ı dâim denilen o ân
Kendisi burada ama gönli cennette geçer

Bedri Noyan bir tatlı müzikte sağa sola
Her şey ışıktan hafif rûha dönüşmüş yolu
Sevgili ki bem meze bem aşk hem nûrlu dolu
Artık ne söz ne de ses ne hırka taç kemer

THE ALEVISM-BEKTASISM ORDER AND THE AKHIS ORGANISATION IN ANATOLIA: IDEAS AND PRACTICES

Anadolu'da Alevilik-Bektaşilik Tarikati ve Ahî Teşkilatı: Fikirler ve Uygulamalar

Der alevitisch-bektaschitische Orden und die Achi-Organisation in Anatolien: Ideen und Praktiken

Fahimeh MOKHBER DEZFOULI *

ABSTRACT

The Seljuk Turks' victory at the Battle of Manzikert (1071 AD) and their entry into Anatolia marked a new chapter for this ancient land. The emergence of the Sultanate of Rum led to extensive political, social, and cultural transformations in the region. Gradually, with the consolidation of Seljuk rule, nomadic and urban Turks, drawn by the promise of prosperity and security in Anatolia, crossed the deserts of Central Asia and flocked to Anatolia in droves. To strengthen the foundations of their weakening caliphate in the 6th-7th/12th-13th centuries, the Abbasid caliphs supported the *futuwwa* movement. They joined them and encouraged their vassal rulers to do the same, spreading *futuwwa* throughout the Islamic lands. The Mongol invasion prompted a migration of scholars and Sufis to Anatolia, where they found refuge under the Seljuk kings. The kings' support for *futuwwa* and Sufism and socio-political changes in the region led to various Sufi orders in Anatolia. Despite its combative stance against the Seljuks, the Alevi-Bektasi order became one of the most influential Sufi movements in the region and was significantly impacted by the Akhis tradition. Alevi Bektasi order was influenced by *futuwwa* ideas and practices. Some of their rituals in Jam ceremony are similar to *futuwwa*. With the

* Assoc. Prof., Department of History and Archeology, Faculty of Literature and Humanities, Sciences and Research branch of Islamic Azad University, Tehran, Iran, f.mokhber@srbiau.ac.ir, ORCID: 0000-0002-0301-3590.

rise of the Alevi-Bektasi order during the Ottoman period, many Akhi members joined this order. The simplicity of teachings, emphasis on action, and the presence of Shia rituals in both groups brought them closer together and eventually united them. This paper examines the influence of them on the Bektasism, highlighting the similarities between the two movements that eventually led to their integration.

Keywords: Anatolia, Seljuks of Rum, Akhis of Rum, Alevism- Bektasism.

ÖZ

Selçuklu Türkleri'nin Malazgirt Meydan Muharebesi'ndeki (1071) zaferi ve Anadolu'ya girişleri, bu eski topraklar için yeni bir dönüm noktasını işaret etmiştir. Rum Sultanlığı'nın ortaya çıkışı, bölgede geniş kapsamlı siyasi, sosyal ve kültürel dönüşümlere yol açmıştır. Selçuklu yönetiminin pekişmesiyle birlikte, refah ve güvenlik vaatleriyle Anadolu'ya çekilen göçebe ve yerleşik Türkler, Orta Asya çöllerini geçerek Anadolu'ya büyük bir akınla gelmişlerdir. 6-7. yüzyıllarda/12-13. yüzyıllarda Abbâsî halifeleri, zayıflayan halifeliklerini güçlendirmek için futuvvet hareketini desteklemişlerdir. Onlar bu hareketin içinde yer almış ve vasal yöneticilerini de aynı şekilde davranmaya teşvik ederek futuvveti İslam topraklarına yaymışlardır. Moğol istilası, alimlerin ve sûfilerin Anadolu'ya göç etmesine yol açmış ve burada Selçuklu hükümdarları altında sığınacak yer bulmuşlardır. Selçuklu hükümdarlarının futuvvet ve tasavvufa verdikleri destek ve bölgedeki sosyo-politik değişimler, Anadolu'da çeşitli tasavvufî tarikatların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Selçuklulara karşı mücadeleci bir tavır sergileyen Alevi-Bektaşî tarikatı, bölgede en etkili tasavvuf hareketlerinden biri haline gelmiş ve Ahi geleneğinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Alevi-Bektaşî tarikatı, futuvvet anlayışlarından ve uygulamalarından etkilenmiştir. Cem ritüelindeki bazı uygulamalar futuvvetle benzerlik göstermektedir. Osmanlı döneminde Alevi-Bektaşî tarikatının yükselmesiyle, birçok Ahi üyesi bu tarikatla birleşmiştir. Öğretilerin sadeliği, eyleme vurgu yapılması ve her iki gruptaki Şii ritüellerinin varlığı, onları birbirine yakınlaştırmış ve nihayetinde birleştirmiştir. Bu makale, Alevi-Bektaşîliğin üzerindeki etkilerini inceleyerek, iki hareket arasındaki benzerlikleri vurgulamakta ve sonunda entegrasyonlarına yol açan bu benzerlikleri ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anadolu, Rum Selçukluları, Rum Ahileri, Alevilik-Bektaşîlik.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Sieg der Seldschuken in der Schlacht bei Manzikert (1071 n. Chr.) und ihr Einzug nach Anatolien markierten ein neues Kapitel für dieses alte Land. Mit der Entstehung des Sultanats der Rum-Seldschuken gingen weitreichende politische, soziale und kulturelle Transformationen in der Region einher. Mit der Festigung der seldschukischen Herrschaft wanderten Scharen nomadischer und städtischer Türken angezogen von der Aussicht auf Wohlstand und Sicherheit nach und nach durch die Wüsten Zentralasiens nach Anatolien. Im 6.-7./12.-13. Jahrhundert unterstützten die Abbasiden-Kalifen die *Futuwwa*-Bünde, um die Grundlagen ihres geschwächten Kalifats zu stärken. Sie schlossen sich der Bewegung an und ermutigten ihre Vasallenherrscher, dasselbe zu tun, wodurch sich die *Futuwwa* in den islamischen Regionen verbreitete. Die mongolische Invasion führte dazu, dass Gelehrte und Sufis nach Anatolien migrierten, wo sie unter den seldschukischen Herrschern Zuflucht fanden. Die Unterstützung der Seldschuken für die *Futuwwa* und den Sufismus sowie die soziopolitischen Veränderungen in der Region führten zur Entstehung verschiedener sufistischer Orden in Anatolien. Trotz ihrer gegnerischen Haltung gegenüber den Seldschuken wurde der alevitisch-bektaschitische Orden zu einer der einflussreichsten sufistischen Bewegungen der Region und war stark von der Achi-Tradition geprägt. Der alevitisch-bektaschitische Orden wurde von den Ideen und Praktiken der *Futuwwa* beeinflusst, wobei einige ihrer Rituale in der *Cem*-Zeremonie Ähnlichkeiten zur *Futuwwa* aufweisen. Mit dem Aufstieg des alevitisch-bektaschitischen Ordens in der Zeit des Osmanischen Reichs traten viele Mitglieder der Achi-Organisation dem Orden bei. Die Einfachheit der Lehren, die Betonung von Handlung und das Vorhandensein schiitischer Rituale in beiden Gruppen führten dazu, dass sie sich einander annäherten und schließlich vereinigten. Diese Arbeit untersucht den Einfluss der Achi-Tradition auf den bektaschitischen Orden und beleuchtet die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Bewegungen, die letztendlich zu ihrer Integration führten.

Schlüsselwörter: Anatolien, Rum-Seldschuken, Rum-Achi, Aleviten und Bektaschiten.

Introduction

The Seljuk Turks' victory at the Battle of Manzikert (1071 AD) and their entry into Anatolia marked a new chapter for this ancient land. The emergence of the Sultanate of Rum led to extensive political, social, and cultural transformations in the region. With the consolidation of Seljuk rule, nomadic and urban Turks, drawn by the promise of prosperity and security in Anatolia, crossed the deserts of Central Asia and flocked to Anatolia in droves. This trend intensified, especially with the Mongol invasion of Islamic lands and the insecurity across vast regions of the Islamic world. The Mongols, through widespread slaughter and the destruction of cities, caused the migration of intellectuals, scholars, and Sufis who sought refuge in the realm of the Seljuk sultans of Rum.

The presence of Sufis and scholars among the newly settled Turks provided a fertile ground for political, social, and religious transformations, resulting in the spread of kind of innovative Islam (*bid'a*) among the rural classes. In his valuable work, "The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh to the Fifteenth Century," Speros Vryonis (1971) highlights the Seljuk kings' benevolent treatment of the Anatolian inhabitants and the tolerance and gentleness of Sufi Islam in attracting followers as factors contributing to the Islamization of Anatolia.¹ Thus, Anatolia rapidly became a hub of the formation of various groups and schools, often founded by immigrant and displaced sheikh (See: Mokhber Dezfouli, 2010).

The "*Ashab-i Futumwa*", known in Anatolia as Akhis of Rum, who had long been active in the Islamic world, increased their activities with the Mongol invasion and the insecurity in Islamic regions, and Anatolia became one of the arenas for their activities. During this period, primary Sufi schools such as the Awhadiyya (followers of Sheikh Awhad al-Din Kirmani), the Akbariyya (followers of Sheikh Akbar Ibn al-Arabi, led by his adopted son Sadr al-Din Qunawi), the Mawlawiyya (led by Mawlana Jalal al-Din Rumi), and the Bektasiyya (led by Haji Bektash Wali) emerged and flourished in this region. It should be noted that all those Sufi orders founded and preached later by the aforementioned sheikhs followers.

1 For more information see: Speros, Vryonis, The decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the Eleventh through the 15th century, University of California Press, 1971.

The support of Seljuk kings for Sufi sheikhs, as long as they posed no political threat, played a role in this growth and prosperity. However, the Bektasis, unlike the schools mentioned above and due to their origins as remnants of the Baba'i movement (See: Ocak, Ahmet, 1980) were against the Seljuks and gradually played a significant role in the Seljuks' downfall and the rise of the Ottoman state. This article, by reviewing the cultural landscape of Anatolia in the 7th/13th century, which was a center of activity for various Sufi schools, will examine the pervasive influence of the Akhis organisation on the Alevi Bektasi Order and the similarities between these two groups, which led to the Akhis joining the Alevi Bektasi Order during the Ottoman period.

Extensive research has been conducted on the Akhis organisation in Anatolia; those investigations are based on numerous *futuwwa* treatises that have survived from different periods. In his valuable work, "Futuwwa in Islamic Countries and Its Sources," Abdülbaki Golpınarlı, in addition to presenting the "Futuwwa-nama-yi Nasiri," refers to many *futuwwa* treatises found in Turkish libraries. In Iran, Mohsen Afshari, in "Futuwwa Treatises and Khaksariyya Letters," as well as another work co-authored with Mehdi Madayeni titled "*Futuwwa wa asna'*," has compiled several important Futuwwa treatises.

However, limited research regarding the Alevi Bektasi Order is available in Persian. The books "The Emergence of the Alevi-Bektasi Order in Anatolia" by Fahimeh Mokhber Dezfuli and "Turks, Islam, and Alevi-Bektasi Beliefs in Anatolia" by Mohammad Taghi Emami Khoi and also many articles by the abovementioned authors are the important researches conducted on the Alevi-Bektasi Order in Iran; however, Turkish authors such as Ahmet Yaşar Ocak, Fuad Köprülü, Ali Yaman and Abdülbaki Golpınarlı have written numerous works on Bektasism, which have been utilized in this article.

Anatolia in the 7th/13th Century

At the dawn of the 7th/13th century, the Islamic lands were ablaze with discord and fragmentation. Instead of striving for unity and harmony among Islamic rulers, the Abbasid caliph instigated them against each other, fueling conflict among local leaders.

In the Islamic East, Sultan Muhammad Khwarazmshah battled the Qara Khitai and Ghurid kings² while harboring aspirations of overthrowing the Abbasid caliphate. Egypt and Syria were under the control of the Ayyubids, who, while at odds with each other, also fought against the Crusaders. The Seljuk kings of Rum were not far behind their counterparts in other regions, engaging in rivalry and enmity over power, resulting in the killing of nobles and innocent people.

The fear of Mongol invasion and the weakness of the Seljuk government, which had plagued them since the death of the most capable Seljuk ruler of Rum, Ala al-Din Kiyqubad (1219-1237), led to social unrest. The people witnessed conflict and strife between Seljuk princes on the one hand and clashes with their viziers on the other. Due to insecurity, the viziers opposed the kings, governors rebelled, and Seljuk sultans killed viziers under various pretexts.³The lack of security led to increased activity among the Ashab-i Futuwwa, who based their school's foundation on safeguarding the well-being and security of ordinary people.

The Akhis organization in Anatolia

The origins of *Futuwwa*, or the “chivalrous youth” movement, can likely be traced back to Sassanid-era Persia,⁴ although the concept was not unfamiliar to Arabs. *Futuwwa* members embodied bravery, masculinity, generosity, and justice and were often drawn from the ranks of artisans and craftsmen. During the second Abbasid period, as the caliphate weakened and its ability to maintain public safety declined, these groups became increasingly active, particularly in turbulent regions.

2 The Abbasid Caliph incited local emirs against each other. In 612 AH, he sent a message to Uzbek bin Pahlavan, encouraging him to fight against Mangali, the vassal of Khwarazmshah (Ibn al-Athir, *Al-Kamil*, Vol. 12, p. 306). He also incited the Ghurids to rebel against Sultan Muhammad Khwarazmshah (Juvayni, *Tarikh-i Jahan-gusha*, Vol. 2, p.86)

3 . For example, Sa'd al-Din Köpek, who had long held the position of vizier and gained extraordinary influence by executing many Seljuk statesmen, was handed over to the executioner. Similarly, Mu'in al-Din Pervane, who had rendered many services to the Seljuk state of Rum, met the same fate (*Aqsarayi, Musamarat al-Akhhbar wa Musayarat al-Akhhbar*, p. 252).

4 For more information about the Sassanid origin of Akhis See: Zakeri, Mohsen,(1995), *Sasanid soldiers in early Muslim society; The origin of Ayyaran and Futuwwa*, Otto Harrassowitz Verlag.

The establishment of the Saffarid dynasty (252-298 AH) by Ya'qub ibn al-Liyth al-Saffari in Sistan resulted from this group's activities. In the final years of the Abbasid Caliphate, al-Nasir li-Din Allah (575-622 AH) himself assumed leadership of the *futuwwa* and sought to leverage their social standing to stabilize the shaky foundations of his family's caliphate. This support led to the widespread dissemination of Futuwwa throughout the Islamic world.⁵

One of the regions where *futuwwa* emerged was Anatolia. The friendly relationship between the Seljuk rulers of Rum and the Abbasid caliphate, particularly during the reign of al-Nasir li-Din Allah, contributed to the influence of *futuwwa* within the ruling elite, to the extent that Seljuk sultans themselves joined the movement.

The *futuwwa* organization in Anatolia was known as "Akhiyan" and their leaders were called "Akhi". Throughout the Seljuk period and into the early Ottoman era, individuals known as "Alp Erenler" and "Ghazis of Rum" belonged to the military branch of the Akhis organisation.⁶ The extensive network of Akhiyan in Anatolia⁷ can be inferred from the numerous individuals who bore this title. Sheikh Nasir al-Din Mahmud, known as Akhi Evren, son-in-law of Sheikh Awhaduddin Kirmani, the leader of the *futuwwa*, was one of the founders of the Akhiyan in Anatolia. Additionally, Husam al-Din Chalabi, the caliph of Mawlana Jalal al-Din Rumi, was a descendant of the Akhiyan in Anatolia (Zarrinkoub, Abdolhossein, 1379)

The Akhis organization remained active throughout the Seljuk period in Rum. Ibn Battuta, who traveled through Anatolia in the 8th century AH, mentions Akhiyan, who were scattered throughout the region, and their lodges served as refuges for

-
- 5 Izz al-Din Kaykaus, the Seljuk king, sent Sheikh Majd al-Din Ishaq with many gifts to the Caliph. The Caliph, while honoring him, sent back to Konya the Caliph's *futuwwa* permit, *futuwwa* trousers, and many gifts (Ibn Bibi, Mukhtasar Saljuqnama, pp. 94-96). Additionally, Al-Nasir Li-Din Allah, the Abbasid Caliph, sent Sheikh Shihab al-Din Suhrawardi with the decree of governance over Rome, Armenia, and Diyarbakir, along with gifts, to Alaeddin Kayqubad. Suhrawardi personally clothed the Seljuk king with the khirqqa (Ibn Bibi, Al-Awamir Al-Alaiyya fi Umur Al-Alaiyya, pp. 230-232).
 - 6 In the *Futuwwat Nameh* of Najm Zarkub, the *futuwwa* followers are divided into three branches: Qawli, who are not soldiers and are lovers of *futuwwa*; Sayfi, those who apparently fight the infidels but in reality fight their own selves, similar to how the Prophet (PBUH) gave a sword to Ali (AS), and the Akhiyan give them a sword; and Sharbi, those who drink sherbet (Golpinarli, *Futuwwa in Islamic Countries*, p. 56)
 - 7 Golpinarli, in the book *Futuwwa in Islamic Countries*, mentions the names of many Akhiyan inscribed on tombstones from the Seljuk period (pp. 104-105).

strangers and the destitute. Aşık paşazade also identifies the groups present in Anatolia as Ghazis, *Akbiyan*, *Abdalan*, and *Bajıyan* (Pashazadeh, 1332H)

In accounts of the early Ottoman period, the names of *Akbiyan* are frequently mentioned. Sheikh Edebalı, the father-in-law of Osman Gazi, was one of the leaders of the *Akbiyan*. Osman Gazi married his daughter, Malhun Hatun, and benefited from the influence of the *Akbiyan* in achieving his goals.⁸

Hacı Bektas Veli in Anatolia

By the time Hacı Bektas Veli, the founder of the Alevi-Bektasi order, arrived in Anatolia and joined the Baba'ı movement (637 AH), the *Futuwwa* movement had been active in the region for many years, and their influence had spread to various Sufi schools in Anatolia. After the suppression of the Baba'ı movement, which involved the massacre of Baba'ıs by the Seljuk rulers of Rum and the flight of the survivors to different parts of Anatolia (Ibn Bibi,,n.d.) Hacı Bektas Veli found it unsuitable to reside in the major cities of Anatolia, where prominent Sufi leaders such as Mawlavi Jalal al-Din Rumi, Sadr al-Din al-Qawnawi, and Awhaduddin Kirmani were present. Instead, he migrated to the small village of Suluca Karahöyük(ıbid).

Hacı Bektas Veli settled among the simple-hearted villagers and dedicated himself to propagating his Sufi teachings, gradually gaining widespread influence. In fact, Hacı Bektas Veli was not a theologian like Rumi or Sadr al-Din al-Qawnawi; he was a folk mystic who connected with the villagers through simple mystical ideas and remained by their side. According to his hagiography, Hacı Bektas gained many followers during his stay in Suluca Karahöyük, and people from all directions came to visit him. He sent delegations to various regions and attracted numerous disciples.⁹

At a time when Anatolia was witnessing violent Mongol incursions and conflicts among the Seljuk rulers, Hacı Bektas Veli in Suluca Karahöyük was the messenger of a path that preached love and compassion for all beings and welcomed all individuals with diverse beliefs and religions. The book "*Maqalat*" by Hacı Bektas

8 Ozun Charshili, Ismail, Ottoman history, translated by Wahab Vali, Tehran, 1380, 107/1)

9 Figlali has mentioned the names of the successors of Hacı Bektash. He names individuals such as Seyyed Jamal Sultan, Sari Ismail Sultan, Rasul Baba Sultan, Pir Abi Sultan, Tapduk Emre, and others. Sari Saltuq was the founder of the Bektashi order in the Balkans, and Barak Baba was one of the successors of Hacı Bektash at the court of Ghazan Khan. Figlali,188-9

Veli explains religious matters in simple and understandable language for ordinary people. According to his hagiography, Haci Bektas Veli was related to the *Akbiyan* of Anatolia and had a close friendship with Akhi Evren, although he did not participate in his uprising in Kayseri (Golpinarli, 1955)

The Akhis Organisation and Alevi-Bektasis: Beliefs and Practices

The numerous survived *futuwwa* treatises provide insights into their communities' prevailing thoughts. Golpinarli, in his book "*Futuwwa in Islamic Countries*," refers to numerous *futuwwa* treatises that he has seen in libraries in Istanbul and other cities in Turkey. The sanctification of various professions from the *futuwwa* perspective is such that the origin of each profession is linked to the Prophet Muhammad (PBUH) and Imam Ali. Also, there are hadiths and narrations which are cited regarding the formation and even the creation of the necessary tools for each profession by God.

Overall, common themes can be found in *futuwwa* treatises, the most important of which are: *futuwwa* is a collection of good qualities, doing good to everyone regardless of their religion or sect, seeing everyone as equal and considering oneself lower than others, the continuation of the futuwwa tradition from prophets like Abraham and Joseph, and that *futuwwa* has passed from the prophets to the Prophet Muhammad (PBUH) and then to Imam Ali (1379). In the beliefs of *futuwwa* adherents, the connection of the chain to Imam Ali and following him is of great importance, and in all *futuwwa* treatises, whether they have Shia or Sunni characteristics, the love of Imam Ali and following him is considered the greatest virtue (ibid).

As mentioned earlier, during the formation of various Sufi schools in Anatolia, the *futuwwa* was a distinguished class supported by the Seljuks of Rum, and many prominent figures of this period considered themselves part of this group. Therefore, the *futuwwa* tradition significantly impacted Bektasism and other Sufi orders. However, there were similar characteristics in the *futuwwa* tradition and the Bektasi order that brought them closer together to the extent that in the early Ottoman period, when Bektasism, as a respected order, took spiritual control of the Janissary corps, many Futuwwa adherents joined the Bektasi order.¹⁰

10 Most researchers have pointed to the affiliation of the Fityan with the Alevi Bektasi order during the Ottoman period. Imam Khui, 128-7; Golpinarli, 91; see also: Birge, 182; Figlali, 121

Common Ideological Grounds Between the *Akhis* and Alevi-Bektasism

The presence of Shia beliefs and rituals brings the Alevi-Bektasi groups and the *Akhis* closer together¹¹, but they cannot be considered followers of one of the official Shia schools of thought, like the *Akhis*. The Alevi-Bektasism never delved into Shia concepts such as the infallibility of the Imams and the event of Ghadir, and sometimes they adopted self-constructed concepts unrelated to Shia Islam (Mokhber Dezfouli, *ibid*,80) However, the Shia affiliation of both groups can be considered as one of their commonalities. The love for Imam Ali, like the *Akhis*, is a prominent feature of the Alevi-Bektasi order. Some of the Bektasi beliefs about Imam Ali, such as his courage, generosity, and companionship with the Prophet Muhammad (PBUH) in battles, are like the beliefs of both Sunni and Shia Muslims. However, their excessive love for him has a Sufi flavour and sometimes goes beyond that. The Alevi- Bektasism, like the Akhis, generally traced their lineage of sheikhs back to Imam Ali. According to the hagiography, the lineage of Hacı Bektas Veli's order is as follows: Sayyid Bektas Khorasani, Sheikh Luqman Perende, Khwaja Ahmad Yasawi, Khwaja Yusuf Hamadani, Sheikh Abu Ali Farmadi, Sheikh Abu al-Hasan Kharaqani, Sheikh Abu al-Qasim Garakani, Sheikh Abu Uthman Maghribi, Sheikh Abu Ali Katib al-Misri, Abu Ali Rudbari, Junaid Baghdadi, Sheikh al-Sari al-Saqati, Ma'ruf Karkhi, Dawud Ta'i, Habib A'jami, Hasan Basri, Imam Ali.¹²

Respect for the Twelve shi'a Imams, fourteen *ma'sum* (infallible) and recognizing them is essential for the followers of the Alevi-Bektasi order. However, their understanding of the word "infallible" is fundamental, they consider infallibility to be specific to children, and therefore, according to Bektasi beliefs, the *chahardah ma'sums* (fourteen pure infallible) are fourteen children of the infallible Imams who were martyred in childhood: Muhammad Akbar, son of Imam Ali, forty days old; Abdullah ibn Hasan, seven years old; Abdullah ibn Akbar, son of Imam Hussain ; Qasim ibn Hussain , four years old; Hussain ibn Ali ibn Hussain , six years old; Qasim ibn Muhammad al-Baqir , four years old; Ali ibn Muhammad al-Baqir, four years old;

11 For more information see: Mokhber Dezfouli, Fahimeh, (2013) "The Shiite Doctrine and the emergence of Alevi-Bektashi in Anatolia", Gezmisten Gunumuze Alevilik Uluslararası Sempozyumu, Bingol University, Turkey.3-5 Oct.

12 Another lineage is also reported for Hacı Bektas, which is similar to the previous lineage up to Junaid Baghdadi. However, after him, it extends to Imam Reza, Imam Musa Kazim, Imam Sadiq, Imam Baqir, Imam Sajjad, Imam Hussein, and Imam Ali. For more information, see: Ali Aktas, "Hunkar Hacı Bektas Veli.

Abdullah ibn Ja'far al-Sadiq, three years old; Yahya al-Hadi ibn Ja'far, ten years old; Salih ibn Musa al-Kadhim; Tayyib ibn Musa al-Kadhim; Ja'far ibn Muhammad al-Taqi; Qasim ibn Ali al-Naqi; and Ja'far ibn Hasan al-Askari (Birge, 80). The names of those infallible are completely similar to the fourteen Infallible from the perspective of the *futuwwa*¹³.

Bektasism is the order of four doors and forty stages. These four doors are Sharia, Tariqa, Marifa, and Haqiqa. Ten stages are also mentioned for each of these doors, similar to many stages in other Sufi schools, and they do not have any particular complexity. Thus, the simplicity of the *futuwwa* teachings is also reflected in the Alevi-Bektasi teachings.

Kindness to people and the open entry door into the Akhis organization, with any belief and religious inclination, also existed among the Alevi-Bektasis. In fact, Haci Bektas Veli was the founder of a Sufi school whose motto was love and kindness towards all beings. This order recommends observing etiquette and showing love to all living beings and inanimate objects.¹⁴ Love, acceptance of others, and helping them were common principles between Alevi-Bektasis and Akhis, which led people of all beliefs and religions to join their circle of followers.

Abu Muslim Khorasani is another figure who was respected and celebrated among the *Akhis* and later the Alevis. According to their beliefs, he achieved victory with the general public's support and, therefore, gained fame as a brave hero among the artisans and guilds, mostly Akhis members. The story of Abu Muslim became popular among the *Akhiyan* of Anatolia and then found its way into Alevi-Bektasi gatherings. For example, the axe on the Bektasi lodges wall is called Abu Muslim axe. Some dervishes also carried this axe in their belts and called it the axe of Abu Muslim (Yusufi, 1356: 184-5)

13 Mirabedini, Hassan and Mehran Afshari, *The Qalandari Order*, 209; cf. *Futuwwat Nameh of Seyyed Hossein, Abdulbaki Golpinarli*, Turkish Encyclopedia.

14 For instance, it is recommended not to stamp your feet firmly on the ground while walking or to kiss the corner of the quilt and pillow when entering the bed (Figlali, 165).

Numerous *Abu Muslim-Namib* in Turkish indicate the prevalence of Abu Muslim recitations in various Akhis and Alevi gatherings in Anatolia¹⁵. The Abu Muslimnameh is an epic about Abu Muslim Khorasani and an engaging novel about his heroic adventures, written by Abu Tahir Tarsusi. Later, a person named Hafiz Ferdi verified it. This poem is still recited in coffeehouses in Turkey today and has given rise to folk literature in which Abu Muslim is a Turkish hero seeking revenge for the martyrs of Karbala (Tarsusi,1976). In the Abu Muslimnameh, Abu Muslim's companions are a group of truthful and righteous wanderers who work during the day and rush to his aid at night when needed. Also, in this book, Abu Muslim is favoured by the Prophet (PBUH) and deeply devoted to Imam Ali.

Women held exceptional value¹⁶ and respect in the Akhis tradition. The women's organization within the Akhiyan was separate, and they were called Bajiyān. Aşıkpaşazade refers to the Bajiyān of Rum as one of the four Sufi groups of his time. Bajiyān, like Fatima Baji, played a role in Anatolia's political and social transformations¹⁷. In the Bektasi order, women also hold a special place, and there is no difference between men and women in entering the order and progressing through its various stages. Women in the Bektasi order worship alongside men, and a woman can become a *sāqi* (wine server) with the permission of the *pir* (spiritual leader). Women have equal inheritance rights with men and full testimony rights. Additionally, Bektasi men do not have the right to polygamy and shaking hands with women is not prohibited.

It seems that the most significant influence of the Akhis on the Bektasi order was in the realm of customs and rituals practised in their gatherings. According to the *Akhiyan*, Ali tied the belts of seventeen individuals, called *kamarbastigan* (the belted ones), and Salman, the Persian, was at the forefront of them. *Futūmwa* treatises contain detailed information about the rituals of belt-tying, sharbat (sweet drink)

15 Nine copies of Abu Muslim Nameh in Turkish and four copies in Persian are available in the National Library of Paris. Additionally, nineteen manuscript copies of Abu Muslim Nameh in Turkish are available in the libraries of Istanbul (Yousufi, in the same place).

16 For detailed information on the importance of Hacı Bektaş Veli's aphorisms in terms of value education, especially equality between men and women, see: Baharlı, Ilgar et al, Serçeşme'den Katreler; Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri., 2024.

17 For more information about the Bajis of Rome, see: The Anatolian Women's Movement, Fatima Baji and the Bajis of Rome, Mikail Bayram, translated by Vafaei Vujudki, Tehran, 2001.

drinking, and wearing *işars*(trousers), which were shared among various guilds, as well as more specific rituals like eating halwa, setting the table, lighting candles, etc., which are described with slight variations for each guild. These rituals are symbolic, and according to the *futuwwa* treatises, wearing an *işar* signifies the virtue of chastity, tying a belt signifies courage and dedication to serving people, and drinking sharbat signifies knowledge and wisdom. Comparing *Manakib-i Hacı Bektaş Veli Vilayetname* with *futuwwa* treatises, one can find many similarities between the customs and rituals of the Akhis and the Alevi-Bektasis. In the initiation ritual of Bektasis, kissing the threshold, tying a sash around the waist, drinking sharbat from a bowl, and the prayers recited in the ceremony are adaptations of the rituals of the Akhiyan of Anatolia. Confession among the Bektasis (Cosan,1986) calling out in the lodge square, interpretations of the threshold and acceptance,¹⁸ surrendering the seeker to the mentor with Salawat (prayers upon the Prophet), the way the mentor holds the seeker's hand with thumbs outside, reciting the verse of allegiance,¹⁹repentance, sending Salawat to the Twelve Imams , kneeling on the left knee ²⁰ when in need, and giving sharbat after the portion is entirely similar to the Akhiyan practices. Also, the rituals of tying the sash, the hand of allegiance, and the preparation of halwa among the Bektasis are like those of the Akhis. Examining the works and lives of the sheikhs of the Alevi-Bektasi and Akhis reveals that the Akhiyan influenced the Alevi-Bektasis in their simplicity of beliefs and religious rituals. The presence of Shia rituals, the absence of philosophical thoughts, and the focus on performing specific actions and rituals are likely common points between those two groups.

Conclusion

Beginning from 11th century, *futuwwa* were widespread in Anatolia. However, they were a social movement, later they were influenced by Sufism and these guilds of tradesmen established in Anatolia as Akhis. In these guilds, the members were all equal and as brothers together. Although most of the members were men, there

18 Among the *futuwwa* (chivalry) people, what the disciples needed to know about their beliefs and customs was generally taught to them in the form of poetry or prose in Persian or Arabic. These sayings are called Tarjuman (translation). (Golpınarlı, Futuwwa in Islamic Countries, 72.).

19 Surah Al-Fath, 10.

20 Among the Bektashis, "Niyaz" is a form of worship practiced instead of the standard Muslim prayer. It involves kneeling on the ground, placing both hands forward, and kissing the ground. Gölpinarlı, *ibid.*, 88 [1].

are women Akhis like Akhi Ana. The specific conditions that have to be fulfilled for accepting to the organisation and special ceremonies of “entering into the path” have many similarities observed in both Akhis and Alevi Bektasi. And also, both tekkes of Alevi Bektasism and Zaviyes of Akhis were located in rural areas and they were giving service to the people during their travels.

In addition to their role in the establishment of the ottoman empire, these guild organisations were significant for the administration due to their assistance on housing and building rural areas and religious propaganda. It should be noted that the first three Ottoman Sultans, Osman Gazi, Orhan Gazi and Morad I were known as Akhis.

The Akhis stayed as an influential movement in Anatolia during the 7th and 8th centuries, significantly impacting the prevailing Sufi schools in the region. The Alevi-Bektasi order was one of those schools, indebted to them regarding beliefs and practices. The great interest to Ali and attributing their lineage of sheikhs to him, sharing customs and traditions such as tying a shad (a belt), drinking syrup, reading Abu Muslim Nameh and respecting fourteen *ma'sums* and twelve Shi'a Imams are among the similarities between *futuwwa* and the *Bektaşhis*. The simplicity of teachings, emphasis on action, and the presence of Shia rituals in both groups brought them closer together and eventually united them. With the rise of the Alevi-Bektasi during the Ottoman period, many Akhi members joined this order.

REFERENCES

- AĞSARAYİ, M. (1362). *Musamara al-Akbbar wa Musayara al-Akhyar* (O. Turan, Ed.). Tehran: Asatir.
- AKTAS, Ali (2005). *Hunkar Haci Bektas Veli*. İstanbul: Alevilik Bektasi Arastirmalari Sitesi.
- AŞIKPAŞAZADE (1332 AH). *Tevarikh-i Al-i Osman*. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- BAHARLU, İbrahim et al. (2024). *Serçeşme'den Katreler; Temel Değerler Bağlamında Haci Bektaş Veli ve Özlü Sözleri*. Ankara: Net Kitaplık.
- BIRGE, John Kingsley (1965). *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac & Company.
- COSAN, Esad (1986). *Haci Bektas Veli Makalat*. Ankara: İn Arts de Coppodoce.
- FIGLALI, E. R. (1990). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- GOLPINARLI, Abdülbaki (1955). *Manakib-i Haci Bektas Veli Vîlayetname*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- GOLPINARLI, Abdülbaki (1379). *Futunwa dar Keshvarba-yi Islami* (T. Sobhani, Trans.). Rowzaneh Publication: Tehran.
- GOLPINARLI, Abdülbaki (1995). *Manakibi Haci Bektas Veli Vîlayet-Name*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- IBN AL-ATHIR, Izz al-Din (1995). *Al-Kamil fi al-Tarikh* (6th ed.). Beirut: Dar Sader.
- IBN BIBI (1350). *Muhtasar-i Saljuqnama* (M. J. Mashkur, Ed.). Tehran: Kitabfurushi Tehran.
- IBN BIBI (-). *Al-Avamir al-Ala'iyya fi al-Umur al-Ala'iyya*. *Lithograph*. No. B.905. Tehran: Central Library of the University of Tehran
- KASHANI, Abu'l Fadl (1389). *Tuhfat al-Ikwan fi Khasais al-Fityan* (M. Damadi, Ed. & Trans.). Tehran: Entesharat-i Elmi va Farhangi.
- MIR ABEDINI, A. and Afshari, M. (1374). *Ayin-i Qalandari*. Tehran: Nashr Cheshmeh.
- MOKHBER DEZFOULI, Fahimeh (2010). *The Emergence of the Alevi-Bektashi Order in Anatolia*. Tehran: Entesharat-i Elmi va Farhangi.
- MOKHBER DEZFOULI, Fahimeh (2013). "The Shiite Doctrine and the Emergence of Alevi-Bektashi in Anatolia". *Gecmisten Gunumuzge Alevilik Uluslararası Sempozyumu*, 3-5 Oct. Bingol University, Turkey.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1980). *Babaieler İyani*. İstanbul: Ferağevân.
- TARSUSI, Abu Tahir Ali bin Hussain (1976). *Abu Muslim Nameh, the Epic of Abu Muslim Khorasani*. Tehran: Edited by Iqbal Yaghmaei.
- OZUN CHARSHILI, İsmail (1380sh). *Ottoman history*. (translated by Wahab Vali). Tehran.
- VRYONIS, Speros (1971). *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. California: University of California Press.
- YUSUFİ, G. (1356). *Abu Muslim-i Sardar-i Khorasan. Sberkat-i Sahami-yi Ketabba-yi Jibi*. Tehran.

ZAKERI, Mohsen (1995). *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society: The Origin of Ayyaran and Futurwa*. Germany: Otto Harrassowitz Verlag.

ZARRINKOUB, Abdolhossein (1379sh). *Justuju dar Tasavvuf Iran (Quest in Iranian Sufism)*. Tehran: Amirkabir Publication.

Derleme
Review Article / Übersichtsartikel

ŞAH İSMAİL HATAYI ŞİİRLERİNE DAİR

On The Poems of Shah Ismail Khatai

Zu den Gedichten von Schah Ismail Khatai

Éva CSÁKI *

Çalışmada Alevi- Bektaşî inanç sistemindeki dilsel ve kültürel miras, özellikle de sözlü gelenekler ve nefesler incelenmektedir. İnceleme, Batı Avrupa'daki Sufî İslam merkezleriyle ilişkili olarak Alevi-Bektaşî inanç sisteminin teolojik ve tarihsel arka planını, sahada elde edilen verilerle açıklamaya yöneliktir.

1999 senesinde Trakya'da yapılan saha çalışmalarında derlenen nefesler vasıtasıyla Alevi-Bektaşî inanç sisteminin sözlü aktarım yoluyla canlılığını nasıl koruduğu ve zaman içerisinde değişimlere nasıl ev sahipliği yaptığını ortaya koymaktadır. Söz konusu nefeslerden yola çıkarak nefeslerdeki temel mesajın misafirperverlik, manevi bağlılık ve insanın ilahi güç karşısında sınırlılığını vurguladığı belirtilmiştir. Bunun yanı sıra, Türklerin İslamiyet öncesi kültürel öğeleri ile Macarların Hristiyanlık öncesi gelenekleri arasındaki benzerlikler de çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Dil bilimsel olarak nefeslerde kullanılan ifadeler ve kelimeler, Türkçenin tarihsel gelişimi ve Macarca ile olan etkileşimlerini yansıtmaktadır. Bilhassa da Türkçe kökenli kelimeler ve yapıların Macarcadaki izleri, bu etkileşimlerin somut bir göstergesini oluşturmaktadır. Araştırmada, söz konusu olan Hatayî'nin nefeslerinde kullandığı Orta Türkçe, hem dönemin dil özelliklerini hem de İslamiyet öncesi Türk kültürüne dair unsurları içermektedir.

* Prof. Dr., Şarkiyat Enstitüsü, P. Pázmány Katolik Üniversitesi, Budapeşte, csaki.eva@btk.ppke.hu, ORCID: 0000-0002-1082-3372.

Alevî- Bektaşî inanç sistemi, Hatayî'nin nefeslerinde olduğu gibi teolojik ve dil bilimsel açıdan zengin bir miras sunmaktadır. Çalışma, bu inanç sisteminin tarihsel, edebî ve dilsel boyutlarına ışık tutarak kültürel mirasın korunmasına ve anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şah İsmail Hatayî, Alevilik, Şiir, Türkçe, Macarca.

ABSTRACT

The study examines the linguistic and cultural heritage within the Alevi-Bektashi belief system, focusing particularly on oral traditions and hymns (*nefes*). The analysis aims to explain the theological and historical background of the Alevi-Bektashi belief system in relation to Sufi Islam centers in Western Europe, supported by field data.

The fieldwork conducted in Thrace in 1999 reveals how the Alevi-Bektashi belief system has maintained its vitality and adapted to changes over time through oral transmission, particularly via the hymns collected during this research. These hymns emphasize key messages such as hospitality, spiritual devotion, and human limitations in the face of divine power. Additionally, the study explores the similarities between the Turks' pre-Islamic cultural elements and the Hungarians' pre-Christian traditions.

From a linguistic perspective, the expressions and vocabulary used in these hymns reflect the historical evolution of the Turkish language and its interactions with Hungarian. Specifically, traces of Turkish-origin words and structures in Hungarian provide concrete evidence of these interactions. The research highlights the use of Middle Turkish in Hatayi's hymns, which embodies the linguistic characteristics of the period and elements of pre-Islamic Turkish culture.

The Alevi-Bektashi belief system, as illustrated in Hatayi's hymns, offers a rich theological and linguistic heritage. This study aims to shed light on the historical, literary, and linguistic dimensions of this belief system, contributing to the preservation and understanding of its cultural legacy.

Keywords: Shah Ismail Khatai, Alevism, Poetry, Turkish, Hungarian.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Arbeit wird das sprachliche und kulturelle Erbe des alevitisch-bektaschitischen Glaubenssystems untersucht, insbesondere die mündlichen Traditionen und *Nefes* (spirituelle Lieder). Die Analyse zielt darauf ab, die theologischen und historischen Hintergründe des alevitisch-bektaschitischen Glaubenssystems im Zusammenhang mit den Zentren des sufistischen Islam in Westeuropa anhand von Feldforschungsdaten zu erläutern.

Im Rahmen von Feldstudien, die 1999 in Thrakien durchgeführt wurden, konnten durch die gesammelten *Nefes* Einblicke gewonnen werden, wie das alevitisch-bektaschitische Glaubenssystem durch mündliche Überlieferung lebendig geblieben ist und im Laufe der Zeit Veränderungen unterlaufen hat. Basierend auf den analysierten *Nefes* wird festgestellt, dass deren zentrale Botschaften Gastfreundschaft, spirituelle Verbundenheit und die Begrenztheit des Menschen gegenüber göttlicher Macht hervorheben. Darüber hinaus widmet sich die Studie den Ähnlichkeiten zwischen den vorislamischen kulturellen Elementen der Türken und den vorchristlichen Traditionen der Ungarn.

Sprachwissenschaftlich betrachtet spiegeln die in den *Nefes* verwendeten Ausdrücke und Wörter die historische Entwicklung der türkischen Sprache sowie ihre Wechselwirkungen mit dem Ungarischen wider. Insbesondere türkischstämmige Wörter und Strukturen, die sich im Ungarischen wiederfinden, sind ein greifbarer Beweis für diese Interaktionen. In der Untersuchung zeigt sich, dass Khatai in seinen *Nefes* Mitteltürkisch verwendet, das sowohl sprachliche Merkmale der damaligen Zeit als auch Elemente der vorislamischen türkischen Kultur aufweist.

Das alevitisch-bektaschitische Glaubenssystem bietet, wie in Khatais *Nefes* deutlich wird, ein reiches theologisches und sprachliches Erbe. Ziel der Studie ist es, die historischen, literarischen und sprachlichen Dimensionen dieses Glaubenssystems zu beleuchten und so zur Bewahrung und zum Verständnis dieses kulturellen Erbes beizutragen.

Schlüsselwörter: Schah İsmail Khatai, Alevitentum, Poesie, Türkisch, Ungarisch.

Giriş

Batı Avrupa şehirlerinde, özellikle Paris ve Milano’da, Sufi İslam merkezlerinin sayısı giderek artmakla birlikte, bu merkezlerin faaliyetlerinden ziyade geçmişten günümüze intikal eden hayat ve düşünce biçimleri, dil, gelenek ve felsefe, özellikle de nefes ve semah uygulamaları, inceleme odağımızı oluşturmaktadır. Bu unsurlar, en iyi şekilde ilgili metinlerin incelenmesi, sohbetler ve cönk defterlerinin analiz edilmesi yoluyla ortaya konulabilir.

Alan araştırmalarının yapılmasından kimsenin çekinmemesi gerekir çünkü bu tür çalışmalar, bireylerin birbirine daha olumlu yaklaşmasına olanak tanır. Saha araştırmaları, farklı topluluklar arasında karşılıklı anlayışın gelişmesine katkıda bulunur ve bu anlayış olmaksızın dünya her zaman zayıf ve kırılğan kalacaktır.

1999 yılının yaz aylarında, etnomüzikolog olan eşim J. Sipos ile birlikte Trakya’daki Bektaşî topluluğundan beklenmedik bir davet aldık. Bu davet, üzerinde çalıştığımız konulara derinlik kazandıracak bir fırsat sundu. Özellikle ilgimizi çeken soru, Türklerin İslamiyet öncesi gelenekleri ile Macarların Hristiyanlık öncesi kültürel öğeleri arasında ortak noktaların bulunup bulunmadığıydı.

Alevi-Bektaşî topluluklarının muhabbet ve cem törenlerine misafir olarak katıldığımız ilk gün, 12 Kasım 1999’du. O tarihten bu yana çeyrek asır geçmiş olsa da bu süreçte sayısız muhabbete katılma ve topluluğun kültürel zenginliğini yakından gözlemlene fırsatımız oldu. Bu deneyimler, her iki kültür arasında benzerlikler ve farklılıklar üzerine daha derin bir anlayış geliştirmemize katkı sağladı.

Özet olarak, bu topluluklar bize unutulmaz anlar, saatler ve günler yaşattılar. Onlar arasında edindiğimiz izlenimler ve öğrendiklerimiz, bir kitap ve birçok makalenin temelini oluşturdu. Bu eserlerde, Alevi-Bektaşî geleneğinin zenginliği ve derinliği üzerinde durduk.

Anladığımız kadarıyla, Alevi ve Bektaşî geleneği esasen sözlü bir gelenektir. Bu gelenek, nesilden nesile, babadan oğula ve anneden kıza aktararak korunmaktadır. Her sözlü gelenek gibi bu kültür de yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüş ve zaman zaman tıpkı türküler gibi küçük değişimlere uğramıştır. Ancak bu değişimlerin genelde sınırlı ve kademeli olduğunu gözlemledik. Bu durum, özellikle dilbilim açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü sözlü geleneklerin incelenmesi, dil tarihine ışık tutabilecek değerli veriler sağlayabilir. Bu nedenle, Alevi-Bektaşî inanç sistemi hem kültürel hem de bilimsel açıdan incelenmeye değer önemli bir kaynaktır.

Trakya köylerinde derlenen aşağıdaki nefesler, sözlü kültürün değişken ve dinamik yapısını anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. İlk sütunda yer alan nefes (Şipos – Csáki, 2009: 512), Pir Sultan Abdal'a aitmiş gibi gösterilmiş; ancak bu atf, doğruluğu kesinleşmemiş bir bilgidir. İkinci sütunda bulunan nefesin (Şipos – Csáki, 2009: 522) yazarı hakkında ise herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Üçüncü sütundaki nefes (Şipos – Csáki, 2009: 565), Pir Sultan Abdal'a atfedilmiş; dördüncü sütundaki nefesin ise (Arslanoğlu, 1992: 381) kime ait olduğu açıkça belirtilmiştir.

Sütun 2 ve 3'teki varyantları, yıldızları artık yüksekte parlamayan, ancak kültürel miraslarıyla değerli bir Bektaşî çiftin yardımıyla Trakya, Kırklareli'nde derledik. Tıpkı halk türkülerinde olduğu gibi, bu nefeslerin metinlerinde de sözlü kültürün doğal bir sonucu olarak çeşitli değişimlere rastladık. Bu değişimler, metinlerin dönemler, topluluklar ve bireysel yorumlar arasında nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemlidir. Bu tür varyasyonlar, sözlü geleneklerin yaşayan, sürekli evrilen bir yapı olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Gene mihman gördüm, gönlüm şad oldu, Mihmanlar siz bize sefa/hoşça geldiniz. Kamu kişi kardeş bahar yaz oldu. <i>Refr.:</i> Mihmanlar/Kardaşlar siz bize hoşça geldiniz.	Yine mihman geldi, gönlüm şaz oldu, <i>Refr.:</i> Mihmanlar siz bize hoşça geldiniz, Kardaşlar siz bize sefa geldiniz	Yine mihman geldi, gönlüm şad oldu, <i>Refr.:</i> Mihmanlar siz bize hoşça geldiniz, Kardaşlar siz bize sefa geldiniz	Yine mihman gördüm gönlüm şad oldu <i>Ref.:</i> Mihmanlar siz bize sefa geldiniz Kar kış yağar iken bahar yaz oldu <i>Ref.:</i>
Misafir kapunun iç kilididir. Ev sahibi olan gonca gülüdür. Tanrı misafiri Şahım Ali'dir. <i>Refr.:</i>	Kara olan eve misafir gelmez, Bağırsa, çağırsa eksigi bitmez. Her yere çağırılır bir yere gitmez. <i>Refr.:</i>	Kerem/Kamu kişi kande bahar yaz oldu. <i>Refr.:</i>	Misafir aşk kapusun dildir Hızır'ı sev kim sahibinin gülüdür Tanrı misafiri pirim Ali'dir <i>Ref.:</i>
Kara duran yere misafir gelmez, Öyle bir hanenin eksigi bitmez. Ne kadar çaba etse menzile ermez. <i>Refr.:</i>	Misafirdir iç kapının kilidi, Misafirdir, sahibinin gülüdür, Tanrı misafiri pirim Ali'dir. <i>Refr.:</i>	Ne kadar çat etse menzile gitmez. <i>Refr.</i>	Himmet eyle sen ki daima gele Yavan yaşık bizim yüzümüz güle Büyük, küçük anı hep Hızır bile <i>Ref.:</i>
Misafir gelirse kısmetin bile, Misafir Hızır'dır, var, özür dile, Büyük, küçük onu hep Hızır bile. <i>Refr.:</i>	Kerem hümmet eyle gene gel bize, Büyük küçük deme cümlemiz bile, Yavan yahşi deme yüzümüz güle. <i>Refr.:</i>	Misafir gelirse kısmeti bile, Misafir Hızır'dır var, özür dile, Büyük, küçük hepimiz bile. <i>Refr.:</i>	Bir eve kahr ola misafir gelmez Çalınsa çırpınsa ektiği bitmez Çağırsa bağırsa bir yere gitmez <i>Ref.:</i>
Himmet eyle Pir Sultanım/Çahım misafir gelsin, Yavan yahşi yesin yüzümüz gülsün, Cümlemiz kısmeti Yaratan versin. <i>Refr.:</i>		Himmet eyle Pir Sultan'ım misafir gelsin, Yavan yahşi yesin yüzümüz gülsün, Cümlemizin kısmetini yaradan versin. <i>Refr.:</i>	Misafir gelir ki kısmeti bile Misafir Hızır'dır övrünü dile, Hatayi'm uğruyu tut ver gel ele <i>Ref.:</i>

Yukarıda yer alan dört nefesin ortak mesajından anlaşılmaktadır ki misafir, Alevi-Bektaşî geleneğinde sevilen ve saygı duyulan bir figürdür. Esas misafirin Hz. Ali olduğu, onun ise Tanrı'nın misafiri olarak görüldüğü ifade edilmektedir. Bu bakış açısı, misafirperverliğin ve manevi derinliğin Alevi-Bektaşî kültüründeki önemini ortaya koymaktadır.

Bu konuda daha kapsamlı bir değerlendirme sunmak amacıyla, Ankara'da düzenlenen Alevilerin uluslararası sempozyumunda bir makale¹ kaleme aldım.

1 *Alevi ve Bektaşîler'de Misafir* adlı sunumum hala çıkmamış olabilir çünkü sempozyumu organize edenler tarafından hala bana bir haber verilmedi.

Hemen ilk gün Trakya'daki araştırmamız sırasında Kasım ayında 1999'da bu nefes önümüze çıkmıştır:

(I-1A/2), (Arslanoğlu, 1992: 476), (OB 6, RE 163)

Akıl almaz Yaradanın sırrına Akıl ermez Yaradanın sırrına Muhammed Ali'ye indi bu kurban Hü 2x Kurban olam kudretinin nuruna 2x Hasan Hüseyin'e indi bu kurban Hü 2x	Akıl ermez Yaradanın sırrına. Muhammed Aliye indi bu kurban. Kurban olam kudretinin nuruna. Hasan Hüseyine indi bu Kurban. Ol zaman Zeynel'in destinde idim. Muhammed Bakırın dostunda idim. Cafer-i Sadık'ın postunda idim. Musa, Kazım, Rıza'ya indi bu kurban. Muhammed Taki'nin nurunda idim. Aliyyü-n Naki'nin sırrında idim. Hasanül-İ Asker'in darında idim. Muhammed Mehdi'ye indi bu Kurban.	Akıl ermez yaradanın sırrına Muhammed Aliye indi bu kurban Kurban olayım kudretin nuruna Hasan Hüseyin'e indi bu kurban Ol zaman Zeynel'in destinde idim Muhammed Bakır'ın dostunda idim Cafer-i Sadık'ın postunda idim Musa Kazım Rıza ya indi bu kurban Muhammed Taki'nin nurunda idim Aliyyul Naki'nin sırrında idim Hasanül Askerin darında idim Muhammed Mehdi'ye indi bu kurban Aslı Şahı Merdan güruhu naci Hakikata bağlı bu yolun ucu Senede bir kurban talibin borcu Muhammed Mustafa ya indi bu kurban Tarikattan Hakikata geçenler Cenneti alaya hülle serenler Muhammed Ali'nin yüzün görenler Erenler aşkına indi bu kurban
Ol zaman Zeynel'in destinde idim 2x Muhammed Bakırın dostunda idim Hü 2x		
Caferi Sadık'ın postunda idim 2x Musa'yı Kâzım Rıza'ya indi bu kurban Hü 2x		
Şah Hatayım der bilirmi her can 2x Kurbanın üstüne yürüdü Erkan Hü 2x	Aslı Şah-ı Merdan gurühü Naci. Hakikatte bağlı bu yolun ucu. Senede bir kurban talibin borcu. Muhammed Mustafa'ya indi bu kurban.	
Tırnağı tespihtir, kanı da mercan 2x Oniki imama indi bu kurban Hü 2x	Tarikatten hakikate ereler Cennet-i alaya hülle sereler Muhammed Ali'nin yüzün göreler Erenler yoluna indi bu kurban.	
	Şah Hatayı'm eydür bilir mi her can Kurbanın üstüne yürüdü erkan Tırnağı tesbihtir, kanı da mercan Oniki imama indi bu kurban.	ŞAH HATAYI'm der bilirmi her can Kurbanın üstüne yürüdü erkan Tırnağı tesbihtir kanıda mercan Oniki İmama indi bu kurban

Şiirin başlangıcında, insanın yaratıcısıyla olan ilişkisinde önemli bir düşünce vurgulanmaktadır: İnsan, hiçbir zaman yaratıcının mertebesine erişemez. Bu, ontolojik olarak mümkün değildir. İnsan aklı, yaratıcının yaptıklarını tam anlamıyla kavrama kapasitesine sahip değildir. Bu anlayış, insanın sınırlılığını ve yaratıcının mutlak kudretini vurgulayan bir teolojik yaklaşımı yansıtmaktadır.

Türkçedeki *er-* fiili, Eski Türkler tarafından Macarlara da öğretilmiş ve Macarcaya ödünçlenmiştir. Bu fil, Macarca'da *ér* “ulaşmak, erişmek, varmak” anlamında kullanılmakta olup Türkçe kökenine işaret eden bir örnek olarak değerlendirilmiştir (WOT 324). Daha da ilginç olan, Türkçedeki aklı *er-* ifadesinin Macarca karşılığında yer alan *ész* kelimesinin de Eski Türkçe kökenli olmasıdır (*ész* de < *ET us* ‘intelligence, the power of discrimination’ and the like). Bu kelimenin Eski Türkçedeki *us* “zeka, ayırım yapma yetisi” vb. kelimesinden türediği belirtilmektedir (Clauson, 1972: 240). Ayrıca Clauson, *us* kelimesinin yalnızca Batı Türk dillerinde bulunduğuna dikkat çekmiştir.

Türkçenin eski dönemlerine ait bu kelime, Türkiye Türkçesinde kullanılan akıl kelimesinden daha eski bir dönemden gelmekte olup bugün de Kıpçak Türklerinden Karaçay-Malkar Türkleri arasında *es* “akıl, hatır, hafıza” şeklinde varlığını sürdürmektedir (Tavkul, 2020: 166). Macarca'da bu ifade, Fransızca'dan ödünçleme (calque) bir yapı olarak *felér észel* “aklı/esi er-” biçiminde yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu örnek, Türk-Macar kültürel ve dilsel etkileşimlerinin önemli bir yansımasıdır.

Nefesin yapısı yazılı metinden ortaya çıkmaz, muhabbete katılanlar her dizeyi tekrarlarlar.

Sahaya çıktığımızda Trakya Bektaşilerinden derlediğimiz birçok nefesle tanıştık. Türk Dünyasının ensiz bucaksız, ender yerlerinden kırk yıl boyunca derlemeler yaptık. Elde ettiğimiz evimizde bulunan arşivimizdeki kayıt², tam olarak Şah Hatayı'nın bir şiirini temel alan nefestir.

2 (www.zti.hu/sipos_gyujtesek) SJ_TUR_31_VID 01:03:24

(I-1A/07) Kırklar meydanına vardım Gel beru ey can dediler Hü-Hü Gel beri ey can dediler Hü-Hü İzzet ile selam verdim 2x Gir işte meydan dediler Hü-Hü 2x Kalk bizimle sema oyna 2x Silinsin pak olsun ayna Hü-Hü 2x Kırk yıl bu kazanda kayna 2x Dahi çiğ bu can dediler Hü-Hü 2x Kırklar bir yerde durdular 2x Otur deyu yer verdiler Hü-Hü 2x Meydana sofrta kurdular 2x Lokmamıza sun dediler Hü-Hü 2x Düşme dünya mihnetine 2x Talip ol Hak Hazretine Hü-Hü 2x Abu Kevser şerbetine 2x Parmağını ban dediler Hü-Hü 2x Gördüğünü gözün ile 2x Beyan etme sözün ile Hü-Hü 2x Ondan sonra bizim ile 2x Olasın mihman dediler Hü-Hü 2x Behey abdal nedir halin 2x Hakka şükret kaldır elin Hü-Hü 2x Kese gör gıybetten dilin 2x Her kulu yeksan dediler Hü-Hü 2x Şah Hatayı konmuş burda 2x Tazece uğramış derde Hü-Hü 2x Mürşitten açılır perde 2x Gör imdi ey can dediler Hü-Hü	(RE 184) (OB 12) Kırklar meydanına vardım Gel beri ey can dediler İzzet ile selâm verdim Gir işte meydan dediler Kalk bizimle semah eyle Silinsin pak olsun ayna Kırk gün bir kazanda kayna Daha çıysın can dediler Kırklarlar yerinde durdular Yerlerinden yer verdiler Meydana sofrta kurdular Meydana sofrta dediler Gördüğünü gözün ile Beyan etme sözün ile Bir gececik bizim ile Olasın mihman ile Kırkların kalbi doğrudur Müminin gönlü eridir Gelişin kanden bellidir Söyle be ey can dediler Düşme dünya kasvetine Talib ol Hak hasretine Abu kevser şerbetine Parmağını ban dediler ŞAH HATAYI'm nedir halin Hak'ka şükreyle kaldır elin Kese gör gıybetten dilin Olasın insan dediler.	(Arslanoğlu 1992: 520) Kırklar meydanına vardım Gel beru ey can dediler İzzet ile selâm verdim Gir işte meydan dediler Kırklarlar bir yerde durdular Otur deyu yer verdiler Önüme sofrta serdiler Lokmaya sun can dediler Kırkların kalbi doğrudur Mü'min gönlünün eridir Gelişin kanden beridir Söyle kimsin sen dediler Kalk bizimle semah eyle Silinsin pak olsun ayna Kırk gün bir kazanda kayna Daha çıysın can dediler Gir semaa bile oyna Kalbin olsun bir ayine Kırk yıl kazanda dur kayna Dahi çiğ bu ten dediler Gördüğünü gözün ile Beyan etme sözün ile Ondan sonra bizim ile Olasın mihman dedile Düşme dünya kesretine Talib ol Hak hazretine Ab-ı kevser şerbetine Parmağını sun dediler Şah Hatayı'm nedir halin Hakk'a şükret kaldır elin Gıybetten kesedur dilin Her kula yeksan dediler.
---	--	---

Aynı nefesin üç çeşidi birbirine çok benzer. Bazen aynı dörtlük daha sonra ortaya çıkar ama öyle ya da böyle yine de yerinde, öğreti özelliğini kaybetmeden okunur.

Trakya'da derlediğimiz bu yukarıdaki nefeste; “*Düşme dünya mihnetine*” bir cök defterinde ise “*Düşme dünya kasvetine*”, daha sonra Arslanoğlu'nun kitabında ise “*Düşme dünya kesretine*” yazılıdır.

Her üçünde de bir Arapça alıntı kelime bulunur:

mihnet Ar. “sıkıntı, üzüntü” (TS 1560)

kasvet Ar. “sıkıntı, iç sıkıntısı” (TS 1231)

kesret Ar. “çok olma durumu, çokluk” (TS 1283)

Anlaşılan göre, bu nefeslerde okuyucuya verilmek istenen verilmek istenen mesaj şöyle olabilir; “Dünyanın seni kendine çekmesine izin verme; onun dertleriyle meşgul olma. Bunun yerine, sana öğrettiklerimizle ilgilen ve bu yolda ilerlemeye devam et. Zaten seni çoğunluktan ayıran fark, bizimle yola çıkmış olmandır. Kâmil bir insan olmaya çalışmak istiyorsan, öncelikle hatalarından, bencilliğinden ve kusurlarından arınman gerekir.”

Hatayi'nin Dehname adlı eserinde, mesnevi türü içinde Hristiyanlık inancına ait temel düşüncelerin izlerine de rastlanmaktadır:

Yarab bize sen başla... (Arslanoğlu, 1992: 161).

Günahım çok amma ümidim sensin

Allah medet ya Muhammed ya Ali... (Arslanoğlu, 1992: 348).

Nasihatname'sinde ise bunu söyler:

Özini sıdk ile sen şaha dâşur

Hak'ı erden eri mü'minden iste

Budur pendim sana şikeste beste

Ere yeten Hak'a yeter yakın bil

Eğer talib isen bu remzi bilgil

Bil ol can kim bakikat pirümüzdir

Yolunda teslim öz emirümüzdir.... (Arslanoğlu, 1992: 161).

Bir dilbilimci olarak, dilbilim açısından değerlendirdiğimde Hatayi'nin kullandığı Orta Türkçe oldukça dikkat çekicidir. Türk dilinin bu tarihi döneminde Arapça ve Farsça kökenli terimlerin yanı sıra, Cengiz Han'ın meşhur Altın Orda Devleti'nin etkileri de açıkça görülmektedir. Orta Moğolcadan alıntılanan kelimeler arasında *karangu* “karanlık” ve *nöker* “yoldaş, asker” gibi sözcükler öne çıkmaktadır:

Hoş bula karangu gicelerde... (Arslanoğlu, 1992: 233),

Varıp bir kötüye sen olma nöker... (Arslanoğlu, 1992: 452).

Hatayi dönemi Türkçesinin Macar diline de etkileri gözlemlenmiştir. Bu dönemde, Türkçeden Macarcaya geçen bazı ödünç kelimeler tespit edilmiştir. Daha önce bahsedilen *es* ve *er-* örneklerinin yanı sıra *bıçak*, *kapu*, *arıt-* gibi sözcükler de bu dilsel etkileşimde yer almıştır. Bu kelimeler arasında özellikle fillerin bulunması dikkat çekicidir. Çünkü filler, genellikle yoğun ve dostane bir kültürel etkileşim sonucunda bir dilden başka bir dile ödünçlenebilir.

Hatayi'nin Divanında yer alan ifadeler ile Macar dilindeki bazı yapılar arasında da ilginç benzerlikler bulunmaktadır:

Sordular menden ki niçün bi-dil oldun... (Arslanoğlu 1992: 143). Bugünkü Türkçede *birisinden sormak* yerine *birisine sormak* vardır. Macarlar ise o eski dönemden etkilenmiştir.

Macar gramerinde birçok şekil erken Türkçe dilinin etkisine tanıklık taşır:

Kıl fazl idüben mene kerem sen... (Arslanoğlu, 1992: 161).

Elleri tutubên sırata rehber... (Arslanoğlu, 1992: 166).

Kapdı gelüben zi-ser külahım... (Arslanoğlu, 1992: 228).

Kıldım yazubên sözi verakpuş

Bi-akl yürüdüm anda bi-huş... (Arslanoğlu, 1992: 231).

Şaha ulaşubên peyvest olasın... (Arslanoğlu, 1992: 244).

Mürvet deyüben darında durdular... (Arslanoğlu, 1992: 498).

Büyük olasılıkla Türkçeden Farsçaya geçmiş olan *-BAñ* yapım eki, Türkler aracılığıyla Macar diline de aktarılmıştır. Macarca'da *-vÁñ* biçiminde kullanılan bu ek, cümle içerisinde genellikle başka bir etkinlikten daha önce gerçekleştirilmiş bir faaliyeti ifade etmektedir.

Sonuç

Hatayi'nin pek zengin bir dilini araştırıp dünya bakışından dinine kadar birçok şeye tanık oluruz. Bugünkü cemlerde kayıt ettiğimiz nefeslerde benzer düşüncelere bazen değişik beyit uygulansa da mesajı temelde aynıdır.

Görünen gözgüde hem öz cemalin
Dahi nedir sana senden hayalın...
...(Arslanoğlu, 1992: 243)

Aynayı tuttum yüzüme...

Derdime derman gerek kapuna geldim ey
habib.....(Arslanoğlu, 1992: 70).

Gönül mülkind hoş mihman olubsun...
...(Arslanoğlu, 1992: 102).

Ki sensiz olmuşem bülbül-i şeyda
N'ola feryad idem gülzare karşı...
...(Arslanoğlu, 1992: 146).

Herhangi bir halkın dinini veya inancını incelerken mutlaka o kültürün bütününe bakmak gerekir çünkü detaylar son derece önemli olabilir. Örneğin, Hatayî'nin divanında günlük yaşamda sıkça kullanılan *yol*, *kapı*, *eşik* gibi kelimelere oldukça seyrek rastlanır. Ancak bu kelimelerin mecazi anlamları açık bir şekilde kendini gösterir. Türk dünyasında, özellikle bozkırda göçebe yaşam süren topluluklar arasında, *eşik* kavramı tarih boyunca önemli bir yer tutmuştur; bu durum, İslamiyet öncesi dönemlerde de geçerlidir.

Altay dilleri ailesinden bir halk olan Moğollar dönemine ait bir örnekte, Cengiz Han'ın çadırına giren elçilerin eşığe basmaları, onların idam edilmelerine sebep olmuştur. Vatikan elçisi Plano Karpini, bu duruma ilişkin detaylı bilgiler vermiştir. Bu örnek, eşik kavramının hem somut hem de sembolik bir değer taşıdığını göstermektedir.

Hatayî'nin şiiirlerinde ise:

Eşığinde kulluğun sultanca izzet bilmişem ... (Arslanoğlu, 1992: 80).

Eşığinde onun men bir gedayım..... (Arslanoğlu, 1992: 117).

Kıldan köprü geçmesi gereken bir noktadır, bunu herkes beceremez. Sırat köprüsü aynen önemli bir noktadır.

„Gelin yola böyle bakman kardaşlar
Yarın anda kıl köprüler kurulur”...

Kime nasip olsa geçsin, kamil insanlara ihtiyaç her zaman var.
Bu fani dünyadan geçeceğiz, önce ya da sonra,
„Gel dostum yola gidelim”

Hatayî'nin edebi kişiliği, sonraki yüzyıllarda yaşayan birçok şair tarafından örnek alınmaya çalışılmıştır. Onun son derece zengin dili ve özgün düşünce tarzı, bu şairlerin hayranlıkla benimsediği unsurlar arasında yer almıştır. Hatayî'nin gerçek hayatı, bir yönüyle savaş ve mücadele dolu, diğer yönüyle ise sanat ve estetikle iç içe bir tablo çizer; bu yönleriyle detaylı bir şekilde tanınır. Ancak, Hatayî kadar güçlü bir edebi miras bırakabilen ve şiirleriyle onun seviyesinde övünebilecek şairlerin sayısı oldukça azdır.

- ARSLANOĞLU, İ. (1992). *Şah İsmail Hatayi (Divan, Dehname, Nasihatname ve Anadolu Hatayileri)*. İstanbul: Der Yayınları.
- CLAUSON, SIR G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- CSÁKI, É. (2002). “İslam ve Hristiyanlık Öncesi Türk ve Macar Eski İnançlarında Rağbet Edilen Rakamlar.” *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri*, 23-25 Ekim 2001. Ankara: TÜKSEV Yayınları. 201-209.
- CSÁKI, É. (2004). “Buda’daki Gül Baba Türbesi ve Türk Halk Kültürü.” *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri*, 23-27 Eylül 2002. Mersin: TÜKSEV Yayınları. 329-332.
- CSÁKI, É. (2007). “Shamanistic Features Preserved in Bektashism.” 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*, 1-2. Cilt. Ankara. 421-442.
- CSÁKI, É. (2008). “Bir Macar Türkologunun Gözüyle Trakya Bektaşiliği.” 1. *Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu Bildiri Özetleri*, 15-17 Ekim 2008. Kırşehir. 85-86.
- CSÁKI, Éva (2008a). Szentek és angyalok a trákiai bektasiknál. In: “Magyarország és Azerbajdzsán: a kulturák párbeszéde” II. *Nemzetközi Tudományos Konferencia*, 2007 November 6-8. Budapest. 38-50.
- CSÁKI, É. (2009). „On the Variability of Texts as Seen in Bektashi Nefes.” *International Journal of Central Asian Studies*, 13, 123-135.
- CSÁKI, É. (2010). “Hacı Bektaş Veli’nin Kişiliği ve Felsefesi Türkçe Şiirlerde Nasıl Yansıtılmaktadır?” III. *Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, 30-31 Ekim 2009. Üsküp: Gazi Üniversitesi Yayınları. 181-186.
- CSÁKI, É. (2010a). “Nefes: Bektaşilik ve Sanatın Kesişen Yolları.” *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara. 402-406.
- CSÁKI, É. (2010b). “On Archaic Prayers of Bektashis, Alevis and Other European Peoples.” *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 2. 62-67.
- CSÁKI, É. (2010c). “Hacı Bektaş Veli’nin İzinden.” *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını. 101-108.
- CSÁKI, É. (2012). “Geleneklerimizde Ortak İyi Örneklerimizden Hızır ve Benzerleri.” *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*. 2012/1. 113-118.
- CSÁKI, É. (2017). “Macar Türkologlarının Balkanlardaki Alan Araştırmasında Alevi ve Bektaşiler.” *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 16 Kış. 239-246.
- CSÁKI, É. (2017a). “Sufism in Alevi and Bektashi Culture in Turkey.” *Role of Religions in the Turkic Culture*. 9-11 Eylül 2015. Budapest. 117-123.
- CSÁKI, É. (2022). *Türk Tasavvuf Geleneğinde Bektaşilik: Macar ve Türk Alevi-Bektaşî Geleneğindeki Benzerliklere Dair. Türkbilimde Arayışlar: Timur Kocaoğlu Armağanı*. İstanbul: Kutlu Yayınları. 411-416.
- PARLATIR, İsa; Gözaydın, Nimet; Zülfişkar, Halil (eds) (1998). *Türkçe Sözlük 9. Baskı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- PIRAINO, F. (2024). *Sufism in Europe. Islam, Esotericism and the New Age*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- RÓNA-TAS, A. ve Berta, Á. (2011). *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- SIPOS, J. ve Csáki, É. (2009). *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order: The Music of the Bektashis in Thrace*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- TAVKUL, U. (2020). *Karaçay – Malkar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tanitmalar
Reviews / Vorstellung

Yıldırım, Cengiz (2020). *Şah İsmail Safevî Kızılbaş Devleti*. Ankara: Dorlion Yayınları. 356 sayfa. ISBN: 978-605-249-703-6.

Güllü IŞIK *

CENGİZ YILDIRIM

Şah İsmail Safevî Kızılbaş Devleti



Bir devletin tarih sahnesine çıkışını ele alırken o dönemi, coğrafyayı, o topraklarda hüküm süren devletleri ve de o devletlerin tarihini, dinî-sosyokültürel yapılarını iyi araştırmak gerekmektedir. İncelenen eserin temelini Safeviyye Tarikatı ve devamında oluşan “Safevî Kızılbaş Devleti” oluşturmakla birlikte hem Safevî Tarikatı hem de Şah İsmail’in Safevî Devleti’ne hükümdarlık yaptığı dönemde, bölgede hüküm süren başta İlhanlı Devleti (1256-1335), Osmanlı Devleti (1299-1922), Timur Devleti

* Arş. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî İlmî Kaynakları Anabilim Dalı, memisgullu01@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0583-3186.

(1370-1405), Karakoyunlu Devleti (1380-1469), Akkoyunlu Devleti (1378-1501) ve Memlûk Devleti (1250-1517) hakkında ve ayrıca Safevî Devleti'nin sınırlarını genişletmesi sürecinde irili ufaklı birçok devlet ve beyliklerle ilgili de detaylı bilgi içermektedir.

Yıldırım, “Şah İsmail Safevî Kızılbaş Devleti” adlı eserini, Şeyh Safiyüddin (1252-1334) ile başlayan ve Şah İsmail'in ölümünün ardından (1487-1524) oğlu Şah Tahmasp'ın on yıllık hükümdarlık dönemini (1524-1533) de içine alan süreçte yaşanan olayları kronolojik bir şekilde aktararak tamamlamıştır.

Kapsam ve içerik bakımından oldukça geniş tutulan bu çalışma, sekiz ana bölümden ibarettir. Birinci bölüm, üç alt başlıktan oluşmaktadır ve bu alt başlıklar, sırası ile şu şekildedir:

I. *Safevîlerin Soyağacı, Etnik Kökeni, İnancı (Mezhebi)* (s. 21), A- *Safevîlerin Soyağacı* (s. 21-23), B- *Safevîlerin Etnik Kökeni* (s. 23-26), C- *Safevîlerin İnancı (Mezhebi)* (s. 26-28).

II. *İlk Dönem Safevîye Tarikatı Şeyhleri, Tarikatın Siyasallaşma Sürecine Girmesi, Tarikatın Müritlerine Kızıl Başlık (Tac-ı Haydar) Giydirmesi* (s. 28), A- *İlk Dönem Safevîye Tarikatı Şeyhleri (1301-1447)* (s. 28), a) *Şeyh Safiyüddin Safi* (s. 28-34), b) *Şeyh Sadrüddin Musa* (s. 34-36), c) *Şeyh Hâce (Hoca) Ali* (s. 36-43), d) *Şeyh İbrahim* (s. 43-44) B- *Tarikatın Siyasallaşma Sürecine Girmesi* (s. 44), a) *Şeyh Cüneyd* (s. 44-48), b) *Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den Sürgüne Zorlanması* (s. 48-53), c) *Şeyh Cüneyd'in Sürgün Yılları Şirvan Ülkesine Hurucu ve Ölümü* (s. 53-69), C- *Tarikatın Müritlerine Kızıl Başlık (Tac-ı Haydar) Giydirmesi* (s. 69), a) *Şeyh Haydar* (s. 69-72), b) *Şeyh Haydar Müritlerine Kızıl Başlık (Tac-ı Haydar) Giydiren* (s. 72-74), c) *Şeyh Haydar'ın Şirvan Ülkesine Hurucu ve Ölümü* (s. 74-78).

III. *Şeyh Haydar'ın Eşi ve Çocuklarının Akkoyunlu Yakup'un Emriyle İstabr Kalesi'nde Hapsedilmeleri, Rüstem Bey, Baysungur'a Karşı Safevîlerin Gücünü Kullanmak İstiyor ve İstabr Kalesi'nde Tutulan Anne ve Çocukları Serbest Bırakıyor, Rüstem Bey, Safevîlerin Gücünden Korktuğu İçin Sultan Ali ve Kardeşlerinin Ölüm Emrini Veriyor* (s.78), A- *Şeyh Haydar'ın Eşi ve Çocuklarının Akkoyunlu Yakup'un Emriyle İstabr Kalesi'nde Hapsedilmeleri* (s. 78-82), B- *Rüstem Bey, Baysungur'a Karşı Safevîlerin Gücünü Kullanmak İstiyor ve İstabr Kalesi'nde Tutulan Anne ve Çocukları Serbest Bırakıyor* (s. 82-84), C- *Rüstem Bey, Safevîlerin Gücünden Korktuğu İçin Sultan Ali ve Kardeşlerinin Ölüm Emrini Veriyor* (s. 84-87).

Yıldırım, eserinin birinci bölümünde (s. 21-87), Safevîlerin soyağacını, etnik kökenini ve inancını (mezhebini), Tevekkül İbn-i Bezzaz-ı Erdebilî'nin kaleme

aldığı, kısaca *Safvetü's-Safa* olarak bilinen esere dayanarak aktarmaktadır (s. 21-28). Yazar, bu bölümde ilk dönem Safevîyye Tarikatı'nın şeyhleri olan Şeyh Safiyüddin Safi, Şeyh Sadrüddin Musa, Şeyh Hacı (Hoca) Ali ve Şeyh İbrahim hakkında geniş bilgiler vermiştir. Yazar, tarikatın siyasallaşma sürecine girdiği dönemde, Şeyh Cüneyd ve onun gerçekleştirdiği faaliyetleri anlatarak Safevî Tarikatı'nın dönüm noktalarını gözler önüne sermektedir: "Safevîyye tarikatının devletleşme ve Kızılbaşlık sürecinde, birtakım siyasi taleplerin ön plana çıktığı Şeyh Cüneyd dönemi, bir kırılma noktası olarak kabul edilir (s. 46). Şeyh Cüneyd'in *Safevî Süfi Tarikatı*'nı *Safevî Hareketi*'ne dönüştürdüğünü iddia eden kaynaklardan alıntılama yapan yazar, bir bakıma, Cüneyd'in şeyhliğinin, yarım yüzyıl sonra Şah İsmail liderliğinde Safevî Devleti'ni yaratacak olan Kızılbaş devriminin başlangıç noktasını gösterdiğini dile getirmektedir (s. 47). Cüneyd'in şeyhliği döneminde başlayan bu dönüşüm, büyük oranda Şeyh Haydar döneminde tamamlanmıştır (s. 47). Yazar, bu bölümde Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den sürgüne zorlanması, sürgünde geçirdiği yılları ve ölümünü anlatmaktadır.

Şeyh Cüneyd'in ölümünden sonra Safevî Tarikatı'nın başına Şeyh Haydar geçmiştir. Yıldırım, Şeyh Haydar'ın şeyhliği sürecinde tarikat müritlerine Kızıl Başlık (Tac-ı Haydar) giydirilmesini ve tarikatın bu süreç içerisinde nasıl bir gelişme ve büyüme kat ettiğini anlatmaktadır. Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra eşi ve çocuklarının Akkoyunlu Yakup'un emriyle İstahr Kalesi'nde hapsedilmeleri ve bu süreçte Rüstem Bey'in, Baysungur'a Karşı Safevîlerin gücünü kullanmak istediği için İstahr Kalesi'nde tutulan anne ve çocukları serbest bıraktığı dönemde yaşanan olaylar kronolojik bir sıra ile anlatılmaktadır. Daha sonra Rüstem Bey, Safevîlerin gücünden korktuğu için Sultan Ali ve kardeşlerinin ölüm emrini vermiştir ancak Rüstem Bey'in bu planından haberdar olan Sultan Ali, kardeşlerini Türkmen beylerine emanet ederek savaşımsız ve vefat etmiştir (s. 78-86).

Eserin ikinci bölümü, olayların tarihî seyrini bozmayacak şekilde başlıklandırılmıştır. Yazar, İbrahim ve İsmail'in yaşadığı süreçleri anlattıktan sonra İsmail'in Lahican sûfilere tarafından eğitilmesini, Lahican'dan Erzincan'a hareketini; Şirvan'a gelişi ve Tebriz'de Safevî Devleti'nin ilanını kaynaklar ışığında aktarmaktadır.

İkinci bölüm, dört alt başlıktan oluşmaktadır ve bu alt başlıklar, sırası ile şu şekildedir:

I. *İsmail ve İbrahim'in Akkoyunlularca Öldürülmek İçin Aranması, Gilan Emiri Mirza Ali Karkıya'nın Çocukları Koruma Altına Alması, İsmail'in Lahican Sûfilere Tarafından*

Eğitilmesi (s. 87), A) İsmail ve İbrahim'in Akkoyunlularca Öldürülmek İçin Aranması (s. 87-92), B- Gilan Emiri Mirza Ali Karkija'nın Çocukları Koruma Altına Alması (s. 92-93), C- İsmail'in Lahican Sâfileri Tarafından Eğitilmesi (s. 93-98).

II. İsmail'in Gilan'a Bağlı Lahican'dan Erzincan'a Hareketi, Sarıkaya Yaylasında Kızılbaş Devleti'nin Kuruluş Kurultayı, Şirvan Ülkesine Huruç ve Tebriz'de Safevî Devleti'nin İlanı (s. 98), A- İsmail'in Gilan'a Bağlı Lahican'dan Erzincan'a Hareketi (s. 98-105), B- Sarıkaya Yaylası'nda Kızılbaş Devleti'nin Kuruluş Kurultayı (s. 105-117), C- Şirvan Ülkesine Huruç ve Tebriz'de Safevî Devleti'nin İlanı (s. 117-127).

III. Safevî Devleti'nin Kuruluşundan Sonraki Gelişmeler, Dini Reform, Kızılbaşların İdeolojisi, İlk Tayinler (s. 127), A- Dini Reform (s. 127-134), B- Kızılbaşların Hareket İdeolojisi (s. 134-136), C- İlk Tayinler (s. 136-137).

IV. Akkoyunlu Elvend Bey'in Yeniden Toparlanma Çabası, Sultan Murad'ın Yenilgisi, Safevî Devleti'nin Sınırlarının Genişlemesi (s. 137), A- Akkoyunlu Elvend Bey'in Yeniden Toparlanma Çabası (s. 137-138), B- Sultan Murad'ın Yenilgisi (s. 138-139), C- Safevî Devleti'nin Sınırlarının Genişlemesi (s. 139), a) Firuzkub'un Zaptı (s. 139-141), b) Yezd ve Tebas'ın Alınması (s. 141-142), c) Kürt Sarım'ın Ele Geçirilmesi (s. 142-143), d) Dulkadiroğulları ile Savaş (s. 143-148), e) Bağdat'ın Akkoyunlu Barik Bey'den Alınması (s. 148-149), f) Müşâ'şalar Üzerine Hareket (s. 149-150), g) Yeni Tayinler Yönetimden Kızılbaşların Tasfiyesi (s. 150-152), h) Şirvan Seferi (s. 152-153), i) Özbeklerle Savaş (s. 153-159).

Eserin üçüncü bölümü, kısa bir şekilde Anadolu'da çıkan ayaklanmalara ayrılmıştır. Karaman Ayaklanması, Şah Kulu Ayaklanması ve Nur Ali Halife Ayaklanması'nın nedenleri, bu ayaklanmaları bastırmak için gerçekleştirilen faaliyetler anlatılmıştır.

Üçüncü bölüm, bir alt başlıktan oluşmaktadır. Bu alt başlığın adı ve maddeleri şu şekildedir:

I- Anadolu'da Çıkan Karaman, Şah Kulu, Nur Ali Halife Kızılbaş Ayaklanmaları (s. 159), A- Karaman Ayaklanması (s. 159-160), B- Şah Kulu Ayaklanması (s. 160-173), C- Nur Ali Halife Ayaklanması (s. 173-179).

Eserin dördüncü bölümü, Yavuz Sultan Selim'in babası II. Bayezid ile olan savaşıyla başlamaktadır. Yeniçerilerin desteğini alan Yavuz Selim, tahta oturur (s. 180-188). Yazar, bu bölümde Yavuz Selim'in taht mücadelelerini ve tahtta kalmak için gerçekleştirdiği faaliyetleri aktarmıştır.

Dördüncü bölüm, bir alt başlıktan oluşmaktadır. Bu alt başlığın adı ve maddeleri şu şekildedir:

I- *Yavuz Selim'in Babası II. Bayezid ile Savaşı, Yavuz Selim'in Yeniçerilerin Desteğiyle Tahta Oturması, Yavuz Selim'in Kardeş ve Yeğenlerini Katletmesi* (s. 179), A- *Yavuz Selim'in Babası II. Bayezid ile Savaşı* (s. 179-182), B- *Yavuz Selim'in Yeniçerilerin Desteğiyle Tahta Oturması* (s. 182-185), C- *Yavuz Selim'in Kardeşlerini ve Yeğenlerini Katletmesi* (s. 185-189).

Eserin beşinci bölümü, tahtını sağlamlaştırmış olan Yavuz Selim'in, Şah İsmail'in Anadolu'daki taraftarları olan Kızılbaşların da desteğini alarak İstanbul'a kadar gelmesinden endişe duymasını ve bunu önlemek için birtakım önlemler aldığını aktarmaktadır. Yavuz Selim, Mekke'de bulunan İdris-i Bitlisi'yi saraya çağırması ve ulemaya fetvalar hazırlatmıştır. Çaldıran Savaşı öncesinde, Anadolu'da bulunan Kızılbaşları önce takibe aldırması daha sonra da onların katli için emirler vermiştir. Yavuz Selim ile Şah İsmail arasında yaşanacak olan Çaldıran Meydan Savaşı öncesi gerçekleştirilen bütün faaliyetler bu bölümün konusu olmuştur (s. 190-271).

Beşinci bölüm, iki alt başlıktan oluşmaktadır. Bu alt başlıklar, sırası ile şu şekildedir:

I- *Yavuz Selim'in İdris-i Bitlisi'yi Mekke'den Çağırması, Yavuz Selim'in Ulemaya Hazırlattığı Fetvalar, Çaldıran Öncesi Anadolu Kızılbaşların Takibi ve Katli* (s. 189), A- *Yavuz Selim'in İdris-i Bitlisi'yi Mekke'den Çağırması* (s. 189-194), B- *Yavuz Selim'in Ulemaya Hazırlattığı Fetvalar* (s. 194-200), C- *Çaldıran Öncesi Anadolu Kızılbaşların Takibi ve Katli* (s. 200-203).

II. *Yavuz Selim'in Şah İsmail ile Savaş İçin Edirne'den Hareket Etmesi, Osmanlı Ordusu'nda Yol Boyunca Ayaklanmalar, Ordular Savaş Sahasında, İki Tarafın Savaş Düzeni, Çaldıran Meydan Savaşı ve Sonuçları, Taçlı Hanım Meselesi, Osmanlı Ordusu'nun Tebriz'e Girişi* (s. 203), A- *Yavuz Selim'in Şah İsmail ile Savaş İçin Edirne'den Hareket Etmesi* (s. 203-210), B- *Osmanlı Ordusu'nda Yol Boyunca Ayaklanmalar* (s. 210-216), C- *Ordular Savaş Sahasında İki Tarafın Savaş Düzeni* (s. 216-225), D- *Çaldıran Meydan Savaşı ve Sonuçları* (s. 225-242), E- *Taçlı Hanım Meselesi* (s. 242-246), F- *Osmanlı Ordusu'nun Tebriz'e Girmesi* (s. 246-273).

Eserin altıncı bölümü, Çaldıran Meydan Savaşı sonrası Osmanlı ordusunun Tebriz'e kadar ilerlemesiyle kudret ve nüfuzu sarsılan Safevî Devleti'nin kendi içerisinde gerçekleştirdikleri birtakım atamaları, Safevî topraklarında çıkan isyanları;

Şah İsmail'in Doğu ve Güneydoğu'yu savunmak için aldığı tedbirleri ve son olarak da Koçhisar Meydan Savaşı'nı anlatmaktadır (s. 273-290).

Altıncı bölüm, bir alt başlıktan oluşmaktadır. Bu alt başlığın adı ve maddeleri şu şekildedir:

I. *Şah İsmail Osmanlı Ordusu'nun Çekilmesinden Sonra Tebriz'e Dönüyor, Safevî Devleti'nde Yeni Atamalar, Safevî Topraklarında İç İsyanlar, Şah İsmail'in Doğu ve Güneydoğu'yu Savunma Tedbirleri, Adım Adım Koçhisar Savaşı'na Doğru, Koçhisar Meydan Savaşı* (s. 273), A- *Şah İsmail Osmanlı Ordusu'nun Çekilmesinden Sonra Tebriz'e Dönüyor, Safevî Devleti'nde Yeni Atamalar* (s. 273-274), B- *Çaldıran Sonrası Safevî Topraklarında İç İsyanlar* (s. 274-275), C- *Şah İsmail'in Doğu ve Güneydoğu'yu Savunma Tedbirleri* (s. 275-285), D- *Adım Adım Koçhisar Savaşı'na Doğru* (s. 285-288), E- *Koçhisar Meydan Savaşı* (s. 288-291).

Eserin yedinci bölümü, Yavuz Sultan Selim'in yeni bir Doğu ve Güneydoğu seferi düşüncesini aktararak başlamakta ve Mercidabık Savaşı'na giden süreci ele alarak bu savaşın sonuçlarını anlatmaktadır. Hilafet, Osmanlı'ya geçmiştir. Yazar, bundan sonraki süreçleri de yine kronolojik sıra ile aktarmış, Yavuz Selim'in ölümü ile bu bölümü sonlandırmıştır (s. 291-328)

Yedinci bölüm, iki alt başlıktan oluşmaktadır. Bu alt başlıklar, sırası ile şu şekildedir:

I. *Yavuz Selim'in Yeni Bir Doğu ve Güneydoğu Seferini Başlatması, Mercidabık Savaşı'na Giden Süreç, Mercidabık Meydan Savaşı, Mercidabık Savaşı'nın Sonuçları, Hilafetin Osmanlı'ya Devri, Halep ve Şam'dan Gazze'ye Yürüyüş* (s. 291), A- *Yavuz Selim'in Yeni Bir Doğu ve Güneydoğu Seferini Başlatması* (s. 291-294), B- *Mercidabık Savaşı'na Giden Süreç* (s. 294-299), C- *Mercidabık Meydan Savaşı* (s. 299-305), D- *Mercidabık Savaşı'nın Sonuçları* (s. 305), E- *Hilafetin Osmanlı'ya Devri* (s. 305), F- *Halep ve Şam'dan Gazze'ye Yürüyüş* (s. 305).

II. *Ridaniye Savaşı ve Memlûk Devleti'nin Lağvedilmesi, Yavuz Selim'in Mısır Seferinden Payitahta Dönüşü, Şeyh Celal "Kızılbaş" Ayaklanması, Yavuz Selim'in Batı'ya Yönelik Savaş Hazırlıkları, İstanbul'dan Edirne'ye Hareketi ve Ölümü* (s. 311), A- *Ridaniye Savaşı ve Memlûk Devleti'nin Lağvedilmesi* (s. 311-321), B- *Yavuz Selim'in Mısır Seferinden Payitahta Dönüşü* (s. 321-322), C- *Şeyh Celal "Kızılbaş" Ayaklanması* (s. 322-324), D- *Yavuz Selim'in Batı'ya Yönelik Savaş Hazırlıkları* (s. 324-326), E- *Yavuz Selim'in İstanbul'dan Edirne'ye Hareketi ve Ölümü* (s. 326-329).

Eserin sekizinci bölümü, Koçhisar Savaşı'nın, Safevî Devleti'nin askeri ve siyasi itibarını yaraladığını ve Kürdistan bölgesinde büyük toprak kaybına yol açtığını anlatarak başlamaktadır (s. 329). Yazar, bu bölümde Kürt aşiretleri ve ayanlarının o zamana kadar Şah İsmail'in hâkimiyetini kısmen tanıdıklarını fakat Koçhisar Savaşı'ndan sonra yardım için Yavuz Selim'e müracaat ederek açık şekilde Kızılbaşlara karşı koymaya başladıklarını anlatmaktadır (s. 329). Bu süreçleri de tarihî seyrine uygun bir şekilde aktaran Yıldırım, Koçhisar Savaşı sonrası Safevî Devleti'nin Gürcülerle, Memlûklerle ve Özbeklerle ilişkilerini aktarmıştır. Şah İsmail'in son dönemleri ve ölümü, bu bölümün son başlığını teşkil etmektedir.

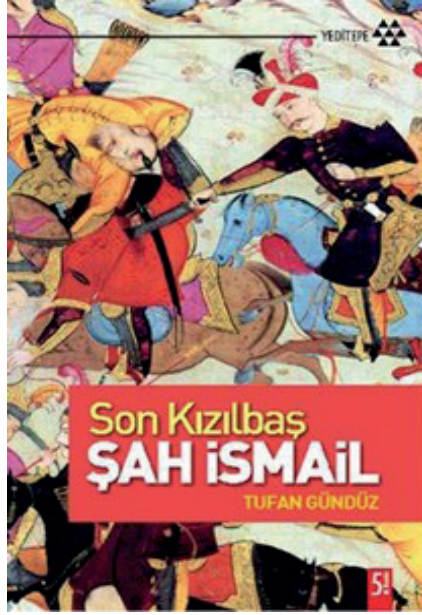
Sekizinci bölüm, bir alt başlıktan oluşmaktadır. Bu alt başlığın adı ve maddeleri şu şekildedir:

I. *Koçhisar Savaşı'nın Sonuçları, Koçhisar Savaşı Sonrası Safevî Devleti'nin Gürcülerle, Memlûklerle, Özbeklerle İlişkileri, Şah İsmail'in Son Dönemleri ve Ölümü* (s. 329), A- *Koçhisar Savaşı'nın Sonuçları* (s. 329-330), B- *Koçhisar Savaşı Sonrası Safevî-Gürcü İlişkileri* (s. 330-331), C- *Koçhisar Savaşı Sonrası Safevî-Memlûk İlişkileri* (s. 331), D- *Koçhisar Savaşı Sonrası Safevî-Özbek İlişkileri* (s. 331-333), E- *Şah İsmail'in Son Dönemleri ve Ölümü* (s. 333-339).

Yıldırım, Şah İsmail ve Safevî Kızılbaş Devleti'ni tarihsel süreç içerisinde kronolojik bir sıra ile aktardığı çalışmasını *Kaynakça* (s. 339-348) ve *Fotoğraflar* (s. 349-356) ile tamamlamıştır.

Gündüz, Tufan (2010). *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
176 sayfa. ISBN: 978-605-4052-49-3.

Hilmi AYKAÇ *



Şah İsmail, İran tarihinin askerî, dinî ve kültürel anlamda etkili liderlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Onun döneminde Safevî Devleti, siyasî ve dinî olarak şekillenmiş ve güçlü bir kimlik kazanmıştır. Şüphesiz bunda Safeviyye Tarikatı'nın etkisi tartışılmaz bir gerçektir. Erdebil merkezli bir sûfî tarikat olan Safeviyye Tarikatı'nın dinî lideri olarak yetişen Şah İsmail, henüz 14 yaşında siyasî mücadeleye atılmış, 1501 yılında Tebriz'i ele geçirerek Safevi Devleti'ni kurmuş ve şahlığını ilan etmiştir. Akabinde Osmanlılarla sınır bölgelerinde büyük bir nüfuz mücadelesi başlamıştır. 1514'te Yavuz Sultan Selim ile yaptığı Çaldıran Savaşı'nda Osmanlı ordusuna karşı yenilmesine rağmen Şah İsmail, liderliğini ve On İki İmam düşüncesini Safevi

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Alevi Bektaşî İlmî Kaynakları Anabilim Dalı, Nevşehir, hilmiaaykac@gmail.com, ORCID: 0009-0000-0843-6122.

coğrafyasında sağlamlaştırmış, uzun vadede bu coğrafyanın dinî ve kültürel yapısında derin izler bırakmıştır. Şah İsmail'in bu kadar etkin olmasında Erdebil Tekkesinin şeyhleri arasında yer alan Şeyh Cüneyd ve onun oğlu Şeyh Haydar'ın faaliyetleri önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın bölümleri, Safevî Devleti'nin kuruluş sürecini, Kızılbaş hareketinin tarihsel ve sosyal önemini, Şah İsmail'in şahsiyetini, dönemin siyasî gelişmelerini kapsamlı ele alacak şekilde düzenlenmiştir. İlk olarak, "Önsöz" ve "Kaynaklara Dair" (s. VII-3) kısımlarında çalışmanın amacı, yöntemi ve kullanılan kaynaklara dair genel bilgiler verilmiştir. Ardından "Kökler" (s. 13) ve "Şeyh Safiyüddin ve Safeviyye" (s. 20) başlıklarıyla Safevî tarikatının Şeyh Safiyüddin ile başlayan kökenleri ve ideolojik temelleri incelenmiştir. "Şeyh Cüneyd" (s. 34), "Şeyh Haydar" (s. 29) ve "Sultan Hoca Ali" (s. 35) başlıklarıyla Safevî hareketinin gelişimi detaylandırılmıştır. "Şeyh İsmail" (s. 38) dönemine geçişle birlikte onun liderliğinde Safevî hareketinin siyasî ve askerî dönüşümü ele alınmıştır. "Ak Koyunlu Tabtındaki Sarsıntılar" (s. 42) Safevîlerin yükselişine zemin hazırlayan olaylar arasında yer alırken "Şeyhlikten Şahlığa" (s. 45) geçişle birlikte Şah İsmail'in İran tahtına çıkışı analiz edilmiştir. "Osmanlılar ve Kızılbaşlar" (s. 51) bölümü, Osmanlı-Safevî ilişkilerinin ilk dönemini ele alırken "Şirvan'ın Zaptı" (s. 61) ve "Tebriz Yolu" (s. 65) gibi askerî seferler okuyucuya aktarılmıştır. "Şah İsmail ve Şülik" (s. 68) başlığı İmamiyye Şiası'nın resmî mezhep hâline getirilmesi sürecini ve bunun coğrafyadaki etkilerini incelemiştir. Bu başlıktan sonra sırasıyla "İlk Tayinler" (s. 73), "Ak Koyunlu Sultanlarıyla Son Savaş" (s. 73), "Fimzkuh'un Zaptı" (s. 78), "Yezd ve Tabes'in Alınması" (s. 80), "II. Bayezid'in Elçileri" (s. 82), "Şeyh Haydar'ın İntikamı" (s. 83), "Kürt Sanm" (s. 83), "Dulkadiroğulları ile Savaş" (s. 84), "Bağdat'ın Alınması" (s. 89), "Muşa'sa'alar Üzerine Harekat" (s. 91), "Yeni Tayinler" (s. 91), "Şirvan Seferi" (s. 94), "Özbeklerle Savaşlar" (s. 94), "Şahkulu Ayaklanması" (s. 101), "Babiür'e Yardım ve Horasan'da Bitmeyen Karga" (s. 103), "Tebriz'de İsyân" (s. 108), "Tabmasb'ın Doğumu ve Şah İsmail'in Çocukları" (s. 108), "Rum Sultan'ı" (s. 109), "I. Selim" (s. 112), "Rumlu Nur Ali Halif'e" (s. 114), "Yeni Zülkarneyn" (s. 116) başlıkları altında ayrıntıya girmeden konu kronolojik olarak sunulmuştur. "Savaş Hazırlıkları" (s. 118), "Kızılbaş Takibi" (s. 120), "Mektuplar" (s. 123), "Çaldıran'a Doğru" (s. 126), "Çaldıran Savaşı" (s. 131) bölümlerinde Safevîler ve Osmanlı Devleti arasında gerçekleşen Çaldıran Savaşı'nın sebepleri ve sonuçları okuyucuya aktarılmaya çalışılmıştır. "Taçlı Hanım Meselesi" (s. 132) başlığı altında Şah İsmail'in hanımı Taçlı Begüm'ün savaş sırasında ve sonrasındaki akıbeti hakkında bilgi verilmiştir. "Yavuz Sultan Selim Tebriz'de" (s. 141) ve "Yeni Dönem" (s. 143) bölümleri, Osmanlı-Safevî mücadelesinin dönüm noktalarını

ele almaktadır. “*Batı Sınırında Kayıplar*” (s. 145), “*İçe Kapanan Kızılbaşlık*” (s. 146) ve “*Barış Girişimi*” (s. 147) Şah İsmail sonrası döneminde hareketin dönüşümünü, Safevî Devleti’nin kurumsallaşmasını ve iç dengelerindeki değişimlere odaklanmasını ele alırken “*Doğu Sınırındaki Gelişmeler*” (s. 147) ve “*Kuzey Sınırları*” (s. 150) başlıkları ise Safevîlerin doğu ve kuzey sınırlarında karşılaştıkları sorunları ve uyguladıkları stratejilerini kapsamaktadır. Son bölümlerde, “*Son Kızılbaş*” (s. 152) başlığı hareketin tarih sahnesindeki son dönemlerine dair bir değerlendirme sunmaktadır. Kitap, detaylı bir “*Kaynakça*” ve “*Dişin*” (s. 157-165) ile sonlanmaktadır. Bu da araştırmacılar için önemli bir rehber niteliği taşımaktadır.

Tufan Gündüz, Safevî Devleti’nin kurucusu Şah İsmail’i yalnızca siyasi lider değil, aynı zamanda bir dinî önder ve kültürel figür olarak kapsamlı ele almayı amaçlamıştır. Okuyucunun konunun özüne odaklanmasını sağlamaya çalışmıştır. Kitabın ön sözünde yazar Kızılbaşlar ve Şah İsmail hakkında kapsamlı bir çalışmanın yapılmamış olmasından ve Şah İsmail’in sadece bir hükümdar olarak görülmesinden, Kızılbaş hareketinin görmezden gelinmesinden bahsetmektedir. Özellikle İran tarihçilerinin Kızılbaş Türkmenler hakkındaki olumsuz görüşleri ve bu görüşlere yönelik tenkitler, esere eleştirel boyut kazandırmıştır. Özellikle Kızılbaş Türkmenlerin Safevî Devleti’nin kuruluşunda ve şeyhlikten şahlığa geçişte üstlendikleri role değinme gereği hissetmiştir. Safevî Devleti’nin kuruluşu, Türkmen aşiretlerinin desteğiyle mümkün olmuştur. Kızılbaşlarla ilgili tespitler dikkat çekicidir. Gündüz, Abdülhüseyin Nevaî’nin Tekmiletü’l-Ahbar isimli eserinde Kızılbaşlarla ilgili rahatsız edici sözlerin kısmen de olsa İran’da kabul gördüğünden ve Safevî Devletinin kuruluşunda Türk olmayan İranlıların yani Taciklerin ön plana çıkarılmasından duyduğu rahatsızlığı aktarmıştır. Bu bağlamda eser, Safevî Devleti’nin kuruluş sürecinde Kızılbaş Türklerin oynadığı önemli rolü ve Şah İsmail’in tarihî şahsiyetini derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Sırasıyla Kızılbaş hareketinin tarihsel önemi vurgulanarak bu topluluğun Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah İsmail liderliğinde gerçekleştirdiği dönüşüm süreçleri ele alınmaktadır. Eser, İran ve Türkiye’deki tarih yazımında genellikle ihmal edilen Kızılbaşların tarihî rolünü görünür kılmayı ve bu konuda kapsamlı bir akademik analiz sunmayı hedeflemektedir. Ayrıca eser, Safevî tarihi ile ilgili yanlış algıları düzeltmek, Kızılbaş Türkmenlerin mücadelelerini daha doğru anlamlandırmak, Şah İsmail ve Safevî Devleti’nin tarihsel rolünü dinî ve siyasi tüm yönleriyle aktarmayı amaçlamaktadır. Şah İsmail’in On İki İmam düşüncesini Safevî coğrafyasının resmî mezhebi haline getirme çabası devrim niteliğindedir. Bu politika İran’ın bugünkü kimliğinin oluşmasında kritik bir dönemeç olarak ele alınmıştır.

Gündüz, eserin özünde Kızılbaşları tarih sahnesinin merkezine yerleştirmektedir. Kızılbaşlar, tarih boyunca Osmanlı ve Safevî düşüncesinin birleşme noktasında çoğu zaman göz ardı edilmiş bir halkı temsil etmektedir. Çaldıran Savaşı'nın öncesinde ve sonrasında Kızılbaşların yaşadığı süreç, Gündüz'ün anlatımında yalnızca askerî tarih öyküsü olmaktan çıkarak Kızılbaşların kendini yeniden ifade etme ve tanımlama çabasına dönüşmüştür. Kızılbaşlık hareketinin toplumsal direnç ve inanç dünyasında köklü bir dönüşüm olarak ele alınması eserin en dikkat çekici yanlarından biridir.

Kitap, Şah İsmail'in hayatını kronolojik bir sırayla ele almaktadır. Eserde Safevî hanedanının kökenlerinden başlayarak Şah İsmail'in liderlik serüvenine, Safevî Devleti'nin kuruluşuna ve İslam dünyasındaki etkisine odaklanılmıştır. Kitap hem tarihsel olayları hem de Şah İsmail'in manevî ve kültürel yönlerini kapsamaktadır. Ayrıca dönemin sosyal ve politik yapısı, Safevî-Osmanlı ilişkileri, Kızılbaş Türkmenlerin toplumsal rolleri Safevî ve Osmanlı kaynaklarına dayandırılarak çok yönlü bir şekilde ele alınmıştır. Safevî kronikleri, Osmanlı tarih yazımı ve Batılı kaynakların bir araya getirilmesiyle geniş bir perspektif okuyucuya sunulmaya çalışılmıştır. Bu açıdan baktığımızda eser sadece tarihî bir şahsiyetin biyografisi değil, aynı zamanda dönemin sosyal, kültürel, siyasî ve dinî yapısını ele alan inceleme olarak karşımıza çıkmaktadır. Nihayetinde Şah İsmail yalnızca hükümdar olarak değil, ideolojik bir lider ve kültürel figür olarak tanıtılmıştır. Ancak Şah İsmail'in yenilgileri ve eleştirilen yönleri derinlemesine incelenmeden objektif bir şekilde ele alınmamıştır. Şah İsmail'in Çaldıran Savaşı'ndaki yenilgisi, Şah İsmail'in bir hükümdar olarak başarısızlıklarına işaret ederken Şîî ideolojisinin kalıcılığı onun uzun vadeli başarısını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Çaldıran Savaşı, Şah İsmail'in askerî yenilgisiyle sonuçlanmış olsa da Safevî ideolojisinin kalıcılığı açısından bir dönüm noktası olmuştur.

Gündüz'ün Şah İsmail anlatısı, geleneksel tarih yazımının soğuk ve nesnel çizgisinden uzaklaşarak tarihçilik ile edebî anlatıyı birleştirmektedir. Eser, tarih kitabı olmasının ötesinde okuyucuyu zamansal yolculuğa çıkararak ve tarih ile edebiyatın kıyısında salınan çok katmanlı bir anlatı olarak dikkat çekmektedir. Tarihî olayları kuru kronolojiye sıkıştırmak yerine karakterlerin iç dünyaları, şehirlerin dokusu ve halkın yaşamı arasında derin bir köprü kurmaktadır. Kitabın, Şeyh Safiyüdin'den başlayarak Şah İsmail'e uzanan çizgisi, okuyucuyu hanedandan ziyade fikriyatın ve inancın izlerini takip etmeye davet eder. Eserde, Şah İsmail sadece tarihî figür olarak değil aynı zamanda manevî lider, edebî yaratıcı ve halkın ruhuyla yoğun şekilde bütünleşmiş

kahraman olarak aktarılmaktadır. Gündüz, bunu yaparken Kızılbaşları yücelten bir romantizmden kaçınarak objektif tutum sergilemeye çalışır. Kızılbaş Türkmenlerin fedakarlıkları ve Şah İsmail'e olan sarsılmaz bağlılığı kadar, olumsuzluklar ve çelişkiler de kitapta dengeli şekilde ele alınmıştır. Bu durum, Şah İsmail'in liderlik vizyonunun siyasi ve dinî boyutlarda nasıl kök saldığını anlamamızı sağlar. Yazar okuyucuyu çok boyutlu bir metinle karşı karşıya olduğunu ortaya koymayı amaçlar.

Eserde çizilen Şah İsmail portresi, bir yandan onun askerî ve siyasi dehasını, diğer yandan manevî liderliğini işlemeyle dengelenmiştir. Özellikle Şah İsmail'in "*Hatâyi*" mahlasıyla yazdığı şiirler, onun edebî figür olarak konumunu da pek çok tarihten çok daha anlamlı bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Bu şiirlerin tasavvuf, mistisizm ve halkçı bir dile yaslanması Şah İsmail'in sadece siyasi bir lider olmadığını toplumsal bir hareketin ve tarihsel sürecin vücuda getirdiği ender şahsiyetlerden olduğunu kavramamıza yardımcı olmaktadır. Bu yönüyle kitap, Osmanlı ve Safevî Devleti arasındaki ideolojik ve siyasi çatışmaları detaylandırmaktadır.

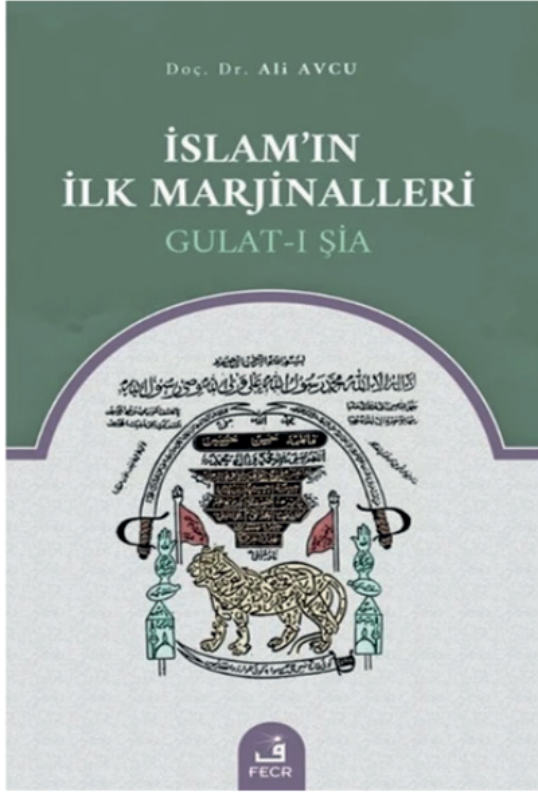
Safevî Devleti'nin Osmanlı Devleti ile olan ilişkisi bazen kısa bazen de daha teferruatlı anlatımlarla aktarılmıştır. Ancak kitapta başlıklar arasında bağlantı sağlanamamış, her konu ayrı bir başlık altında bütünden bağımsız aktarılmaya çalışılmış, bu da kitabın bütünselliğini ve konular arasındaki insicamı bozmuştur.

Gündüz'ün üzerinde titizlikle çalıştığı bu eser, bazı eleştirilere de açıktır. Şah İsmail'in zayıf yanları ve siyasi hataları bazen yeterince detaylandırılmamıştır. Kızılbaş hareketinin toplumsal ve ekonomik boyutları, manevî yönü kadar derinlemesine incelenmemiştir. Bu da okuyucunun Şah İsmail ve yapmak istediklerini tam anlamıyla kavramayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca Kızılbaş hareketinin toplumsal ve ekonomik boyutları, manevî tarafı kadar derin bir incelemeyle ele alınmamıştır.

"*Son Kızılbaş Şah İsmail*", tarih ve edebiyatı ustaca birleştiren, okuyucuyu sadece tarih kitabının çizgilerinde değil bir halkın ruhunun derinliklerinde gezdiren eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Gündüz'ün bu eseri, sadece tarih meraklıları için değil, edebî bir anlatının tadını çıkarmak isteyenler için de vazgeçilmez kaynak olma niteliği taşımaktadır. Şah İsmail'in ruhunu, tarihini ve mirasını anlamak isteyenler için bu kitap bir başvuru eseri mahiyetindedir.

Avcu, Ali (2020). *İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia*. Ankara: Fecr Yayınları.
390 sayfa. ISBN: 978-605-7570-91-8.

Aliğa İŞÇİTÜRK *



Aykırı, alışılmışın dışında, sıradan olmayan, sınırları zorlayan anlamlarını bünyesinde barındıran Fransızca kökenli marjinal sözcüğü ile nitelenebilen Gulat-ı Şia, İslam Mezhepleri Tarihi'nde, en fazla dışlanmış, ötekileştirilmiş inanç toplulukları olarak karşımıza çıkmaktadır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi - Bektaşî İlmî Kaynakları Anabilim Dalı, Nevşehir, aiscitürk@gmail.com, ORCID: 0009-0006-1111-8487.

Gulat-ı Şia'nın kendilerine muhalif topluluklarca, haddi aşmayı, makul sınırın ötesine geçmeyi ifade eden “guluv” kökünden gelen “gulat” kavramıyla adlandırılmasının nedenleri arasında; teşbih, beda, ricat, tenasüh, hulül ve imamlara olağan üstü özellikleri atfedip, onlara nübüvveti ve ulûhiyeti nispet etmeleri sayılabilir.

Bu çalışma, Ali Avcu tarafından kaleme alınan “İslam'ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia” adlı eseri konu edinmektedir. Eserde Gulat-ı Şia'nın tarihsel süreci, siyasi süreçleri ve öğretileri ele alınmıştır. Eser sırasıyla; *Önsöz, Giriş, I. Bölüm: Marjinal Şiiliğin Tarihi Seyri, II. Bölüm: Marjinal Şiilerin Temel Görüşleri, Sonuç ve Kaynakça* bölümleri ile 390 sayfadan oluşmaktadır.

2020 yılında yayımlanan kitapta, Şiiliğin kurucuları ve İslam tarihinde bâtuni din anlayışının öncüleri olarak nitelenen Gulat-ı Şia'nın tarihsel süreci, imamet ve mehdi anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır. Ortadoğu heteredoks kültürlerinden edindikleri deneyimle şekillenen öğretileri, Gulat-ı Şia'nın sosyo- politik hedefleri olan bilinçli ve sistemli bir hareket olduğu tezi doğrultusunda incelenmiştir.

Yazar, 1977 yılında Adana'da doğmuştur. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında görev yapan Ali Avcu, Lisans (1999) ve Yüksek Lisans (2002) derecelerini Ondokuz Mayıs Üniversitesinden; Doktora (2009) derecesini ise Ankara Üniversitesinden almıştır. Avcu'nun, İslam Mezhepleri, İmamiye, Bâtınilik, İsmaililik, Karmatilik, Din-Kültür İlişkisi, Bâtınilik-Terör ilişkisi, Tasavvuf-Bâtınilik ilişkisi gibi konularda yayınlanmış kitap, makale, bildiri ve çeviri çalışmaları bulunmaktadır.

Kitabın giriş kısmı “*Araştırmanın Kaynakları*”, “*Araştırmanın Evreni ve Yöntemi*”, “*Kavramsal Çerçeve*” ve “*Marjinal Şiiliğin Merkezi: Küfe*” adlı dört başlıktan oluşmaktadır. *Araştırmanın Kaynakları* adlı başlıkta Gulat-Şia literatüründeki ilk eserlerden günümüzdeki çalışmalara kadar mevcut kaynaklarla ilgili kapsamlı açıklamalar yapan yazar, Gulat-ı Şia'ya ait eserlerin günümüze ulaşmaması nedeniyle muhalif kaynaklar üzerinden inceleme yapma zorunluluğunu, bu araştırmadaki en önemli güçlük olarak belirtmiştir. Yine bu başlıkta Ali Avcu “*Bu çalışmanın temel tezi, iddia edilen aksine, Gulat-ı Şia'nın kendi içerisinde belli bir bütünlük ve insicami olan tutarlı bir öğretiyi savunduğu iddiasına dayanmaktadır.*” (s.21) ifadesi ile çalışmanın hareket noktasını vurgulamıştır. *Araştırmanın Evreni ve Yöntemi* başlığı altında ise çalışma evreninin, coğrafi olarak aşırı Şiiliğin önemli merkezlerinden biri olan Küfe ile zaman olarak da II. hicri asrın sonu ile sınırlandırılacağı ifade edilmiştir. Mutezile ve Hariciliğin gulat sayılan fırkaları ile

Sebeie'nin çalışmanın dışında tutulacağı belirtilmiştir. Tarih biliminin kullandığı yöntemlerin yanı sıra İslam Mezhepleri Tarihi alanındaki özgün yöntemlerin de kullanıldığını ifade eden yazar, yargılamadan uzak, tarafsız ve anlamaya yönelik tavrı, yöntemin araştırma açısından önemi ve amacı olarak açıklamıştır. *Kavramsal Çerçeve* kısmında yazar, gulat kavramının lügat anlamının yanı sıra Kur'an-ı Kerim ve hadislerde geçen örneklerle de yer vermiş, gulat olarak adlandırılan ilk topluluğun bu adla adlandırılmalarına sebep olan temel görüşlerini de okuyucuya sunmuştur.

"*Marjinal Şiiğin Tarihi Seyri*" başlıklı birinci bölüm; Keysâniyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye ve Albâiyye-Beşîriyye-Muhammise adlı Gulat-ı Şia fırkalarını ele alan beş alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde, önde gelen Şii fırkaların tarih sahnesine çıkış süreci, etnik kökenleri, liderleri, tezleri, kendi içlerinde ve diğer fırkalarla yaşadıkları ihtilaflar, siyasal hedefleri imamet düşüncesi çerçevesinde incelenmiştir. Özellikle Keysaniye fırkasını birçok alt başlıkla diğer fırkalara göre daha ayrıntılı değerlendiren yazar, bu fırkayı Gulat-ı Şia'nın önderi olarak adlandırmıştır. Hz. Ali'nin oğlu Muhammet bin el-Hanefiye'nin imametini, kendi siyasi emelleri doğrultusunda, Küfe şehrinde yaşayan güneyli ve kuzeyli Arap kabileleri ile Mevali topluluğundan meşruiyet sağlamak için kullanan Muhtar es-Sakafî ve komutan olarak atadığı Ebu Amra Keysan, bu dönemin önde gelen isimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitapta, İslam tarihindeki ilk Şii fikirleri geliştirenlerin Ebu Amra Keysan'a bağlı Mevali birliği içerisindeki Keysaniye mensuplarının olduğu belirtilmiştir. Yine bu bölümde Kur'an-ı Kerim'in onda dokuzunun gizli bilgilerden oluştuğunu ve bu bilgilere vakıf olarak hidayete erdiklerini ileri süren ilk Keysaniler'in, Muhammet bin el-Hanefiye'nin öldükten sonra tekrar dirileceğini ve Emeviler'den intikam alacak bir devlet kuracağını iddia ettikleri ortaya konmuştur. Bu iddia İslam tarihindeki ilk somut Mehdi beklentisi olarak vurgulanmıştır. Beyaniye fırkasının, asil ve vekil imamlık bağlamındaki "hüccet" anlayışı ile Ebu Haşim'i, Hidaşiye fırkasının, Allah'ın kendisini bir insanın kalıbında tecelli ettirebileceği manasına gelen "galb" anlayışıyla "Hidaş" lakaplı Ammar bin Yezit'i siyasi lider olarak meşrulaştırmaya çalışmaları, bu fırkaların imamet anlayışlarının, siyasi ikballeri doğrultusunda nasıl şekillenebileceğini gösteren çarpıcı örnekler olarak bu bölümün alt başlıklarında yerini almıştır.

Keysani toplulukların, Arap-Mevali ayrımcılığının son bulması ve yeni oluşacak iktidardan pay alma gayesi ile Abbasilere destek vermesi, Abbasilerin iktidarı ele geçirdikten sonra sayısal çoğunluğa sahip olan Ehl-i Sünnet çevreleri ile işbirliği yaparak Keysani davetçilerini ve Şii çevrelerle irtibatlı kişileri idam ettirmesi de bu bölümde

açıklanmıştır. Abbasilerin Keysani çevrelerle bağlantılarını sonlandırmalarıyla Gulat-ı Şia'nın bir kısmının ılımlı İmami çevreye katılırken geri kalanların daha marjinal bir anlayışa yöneldikleri belirtilmiştir.

Mağîriye, Mansuriye, Hattâbiyye ve Albâiyye-Beşîriyye-Muhammise fırkalarının tarihsel sürecini, imamet anlayışlarını merkeze alarak açıklayan yazar; liderlerini, etnik kökenlerini, yaşadıkları yerleri, batını iddialarını, bağlantılı oldukları kişi ve grupları tarihi kaynakların verileri doğrultusunda incelemiştir. Bu fırkaların liderlerinin, iddialarını meşrulaştırmak için ileri sürdükleri batını, aşırı görüşler ayrıntılı bir şekilde okuyucuya sunulmuştur.

“Marjinal Şiilerin Temel Görüşleri” adlı ikinci bölümde Gulat-ı Şia'nın öğretileri; “*Ulûhiyet Anlayışları, Evren ve İnsan Anlayışları, Nübüvvet Anlayışları, İmamet Anlayışları, Şeriatın Nesbi, İbaha ve Mumsöndü İddiaları, Harf ve Sayı Gizemciliği, Gizli İlim ve Cifir Anlayışları, Sır Saklamak ve Takîye Anlayışları, Mehdi Anlayışları ve Abiret Anlayışları*” başlıkları altında incelenmiştir. Yazar, bu bölümün başlangıcında, Gulat-ı Şia'yı ele alan kaynakların tamamının muhalif yazarlara ait olduğunu ve bu yazarların büyük bir kısmının Gulat-ı Şia'nın sapkın inançlara yöneldiğini vurgulayarak itibarsızlaştırma faaliyeti içinde olduklarını belirtmiştir. Gulat-ı Şia hakkında yapılan çalışmalarda genellikle, onların düzensiz ve dağınık fikirler sahibi, İslam itikadını bozmak isteyen art niyetli kişiler olarak nitelendiğini belirten yazar, kendi görüşünü şu cümlelerle ifade etmiştir; “*Oysa biz, onların İslam öncesi senkeretik bir geleneğin taşıyıcıları olduklarını, söylemlerini belli bir epistemik gaye ve bütünlük içerisinde dile getirdiklerini ve öne sürdükleri temel tezlerinde belli bir sistematîği olduğunu düşünmekteyiz.*” (s.184)

İkinci bölümün *Ulûhiyet Anlayışları* adlı alt başlığında, Gulat-ı Şia'nın Emeviler döneminde Tanrı'nın ne olduğundan çok beşerle ilişkisi, bir bedende görünür olabilmesi gibi konular üzerinde durdukları belirtilmiştir. Emeviler döneminde, ulûhiyet konusunun imamet ve nübüvvet anlayışının bir parçası olarak ele alındığından ve bu söylemle siyasi hedeflerini desteklemeyi amaçladıklarından bahsedilmiştir. Gulat-ı Şia'nın imametini savundukları kişinin sıradan bir insan olmayıp Tanrı'nın beşer suretindeki bir prototipi olduğuna vurgu yaptıkları ifade edilmiştir. Böylece bu kurtarıcı, metafizik güçlere sahip karizmatik bir lider olarak sayıca az olan gulat grubunun siyasi bir güç olmasını ve düşmanlarına karşı verilen savaşta başarılı olmalarını sağlayacaktır. Abbâsiler döneminde Gulat-ı Şia'nın, iktidar olma hedeflerinin yerine kendi öğretilerini koruma çabasını öne çıkarması sonucunda kendi fırkalarının liderlerine Tanrısal nitelikler yüklemek yerine Hz. Ali,

Hız. Hüseyin, Hız. Fatıma, Selman-ı Farisi gibi erken dönemin sembol şahsiyetlerin üzerinden ulûhiyet teorisi geliştirdikleri belirtilmiştir. Yine bu dönemde bahsedilen sembol şahsiyetlerin karşına zulmet taraftarı olarak Hız Ebu Bekir, Hız. Ömer, Hız. Osman gibi şahısların yerleştirilerek bu operasyonun tamamlandığı ifade edilmiştir. Artık iktidar olma dürtüsü yerine; hayatta kalıp, kendi kültürel farklılıklarını koruma çabasının hâkim olduğundan bahsedilmiştir.

İkinci bölümün bir diğer alt başlığı olan “*Evren ve İnsan Anlayışları*” başlığında, Nur-u Muhammedi ve Nur-u Ali olarak adlandırılabilen düalist Tanrısal varlıkların yeryüzüne yansımaları üzerine yoğunlaşan Gulat-ı Şia’nın, evrenin ve insanın nasıl yaratıldığı gibi konularda fazla düşünce üretmediklerinden bahsedilmiştir. Bu kısımda Muğire bin Said el-İclî’nin evren ve insanın yaratılışı konusundaki görüşlerine yer verilmiştir.

“*Nübüvvet Anlayışları*” başlığında, Gulat-ı Şia’nın nübüvvet anlayışında, nebi ya da resulü tek kişi olarak düşünmenin doğru olmadığı, kendisiyle birlikte yeryüzüne tecelli eden eşi ile birlikte anlamlı hale geldiğine inandıkları ifade edilmiştir. Bu düalitenin ilk tarafındaki kişinin zahire (şeriat, namaz, oruç gibi ibadetler) sorumlu iken, diğer tarafındaki kişi batınla (Kur’an-ı Kerim’in zahiri anlamının altında yatan bätini hakikatleri açıklamak) mesuldür. Yazar, Gulat-ı Şia’nın nübüvvet anlayışını düalist bir bakış açısından bağımsız olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını vurgulamıştır.

“*İmamet Anlayışları*” adlı alt başlıkta, Gulat-ı Şia’nın siyasi hedefleri doğrultusunda oluşan ve sosyopolitik hedeflerine göre şekillenen bir imamet anlayışından bahsedilmiştir. Gulat-ı Şia’nın imamet anlayışında, imamın insanüstü özelliklere sahip karizmatik bir lider olarak tasvir edilmesi ve imameti belli bir soya hasretmeleri, dikkat çeken özellikler olarak vurgulanmıştır. Yine bu başlıkta Gulat-ı Şia’nın imamet konusundaki müstakar ve müstevda, asil ve vekil imam ayrımı görüşü açıklanmıştır.

Yazar “*Şeriatın Neshi, İbaha ve Mumsöndü İddiaları*” adlı alt başlıkta, yazar, Gulat-ı Şia’nın batını anlayışları nedeniyle zahire olan bağılıklarına kuşkuyla bakılması ve kapalı bir grup olarak batını bilgiyi sır olarak saklamaları nedeniyle onların şeriatın neshi ve ibaha konularındaki görüşleri üzerine yazmanın zorluğundan bahsetmiştir. Gulat-ı Şia’yı tanıtmaktan ziyade reddetmeyi amaçlayan muhalif yazarların, onlarla ilgili bir kısım gerçekleri çarpıtmaları, onların itibarlarını zedelemek için inanç konularında sapkınlıkla suçlamaları ve İslam şeriatını reddedip genel ahlak kurallarına

aykırı hareket ettikleri iddiasında bulunmaları da bu bölümde yer almıştır. Yazar, çeşitli fırkalarla ilgi rivayetler üzerinden konuyu ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştir.

“*Harf ve Sayı Gizemciliği*” başlığında ise, Gulat-ı Şia’nın birinci hedefinin, iktidar olmalarını sağlayacak sosyopolitik yeni bir din anlayışını oluşturmak ve toplulukları kendilerine çekebilmek olduğu için harf ve sayı gizemciliğinin onlar için birinci öncelik olmadığı vurgulanmıştır. Muğire b. Said’in harf ve sayı konusunda geniş bir literatüre sahip olmasından ve öğretisinin İsm-i Azam anlayışı ile bağlantılı olmasından bahsedilmiştir.

İkinci bölümün başka bir alt başlığı olan “*Gizli İlim ve Cifir*” Anlayışları adlı başlıkta, Gulat-ı Şia’nın hermetik felsefe ile iletişim kurduğu en önemli kanalın gizli ilim ve cifir konusu olduğunu ifade eden yazar, cifir ve gizli ilim kavramlarının tanımı, bätını ilimden farkını belirtip, gulat topluluklarındaki yeri ve yorumlanması ile ilgili olarak rivayetler üzerinden açıklamalarda bulunmuştur.

“*Sır Saklamak ve Takiye Anlayışları*” adlı alt başlıkta da hâkim dini topluluklar karşısında azınlık olan Gulat-ı Şia’nın, hem bätını görüşleri nedeniyle dışlanma ve olası saldırılardan kendilerini korumak hem de bätını bilginin zulmet taraftarlarının eline geçmesini engellemek amacıyla sır saklamak ve takiye davranışını sergiledikleri belirtilmiştir. Ayrıca bu başlıkta İslam öncesi gnostik dinler tarafından geliştirilen epistemik anlayışın, İslami dönemde Gulat-ı Şia ile yeni dini çevreye aktarıldığı vurgulanmıştır. Bätını anlayışın mahiyeti ve bu anlayışın siyaseten kaybetmişliğe verilen bir cevap olması üzerinde de durulmuştur.

Bölümün başka bir alt başlığı olan “*Mehdi Anlayışları*” adlı başlıkta, Gulat-ı Şia’nın, bätını sırları ve ilahi hakikatleri açıklayarak insanlığı kurtaran bir mehdi tasvirinden ziyade Emevileri ve Abbasileri yıkacak siyasi bir kurtarıcı rolündeki mehdi anlayışına odaklandıkları ifade edilmiştir. Gulat-ı Şia’nın mehdi anlayışında, iktidar olma arzularının yüksek olduğu Emeviler dönemi ve Abbasilerin ilk yılları ile iktidar olma arzusundan vazgeçip kendileri tedriç ettikleri sonraki dönem arasında büyük farklılıkların gözlemlendiği vurgulanmıştır.

İkinci bölümün son alt başlığı olan “*Abiret Anlayışları*” başlığında ise Gulat-ı Şia fırkalarında var olan tenasüh, ricat ve hulul inancı ile kendilerine özgü cennet-cehennem anlayışları incelenmiştir. Bu kavramların çeşitli gulat fırkalarında farklı şekillerde yorumlandığı ortaya konulmuştur. İktidar olma ümidi azalmış kitlelerin

beklentisini artırmak ve psikolojik destek sağlamak amacıyla, Ricat anlayışının imamet ve mehdi söylemiyle bağlantılı olarak gündeme getirildiği, mehdi söyleminin zayıflamasına paralel olarak ricat anlayışının değerini yitirerek zamanla göz ardı edildiği belirtilmiştir.

Sonuç bölümünde, Gulat-ı Şia'nın, İslami bir çevrede, Ortadoğu'daki heterodoks muhalefet tecrübesini kullanarak iktidarı devirme yoluyla ele geçirmenin mücadelesini vermiş ve din anlayışını bu ideal doğrultusunda şekillendirmiş sosyopolitik ve dini bir çevrenin adı olduğu ifade edilmiştir. İçinde buldukları şartlarda azınlık olarak iktidarla mücadele edebilme ve kendi öğretilerini koruyabilme konusunda binlerce yıllık tecrübeye dayanan köklü ve bilinçli bir hareket oldukları vurgulanmıştır. Onların bu asırlık çabası sonucunda Bâtınlığın ortaya çıktığı ve sonraki gruplarca sistemli bir hale getirildiğinden bahsedilmiştir. Gulat-ı Şia'nın Bâtınlığın kurucuları olduğu, sonuç bölümünde yer almıştır.

Ali Avcu'nun "*İslam'ın İlk Marjinaleri Gulat-ı Şia*" isimli eseri okunurken çok yorucu ve titiz çalışmalar sonucu ortaya konulan bir ürün olduğu kolaylıkla görülebilmektedir. Kitabın dört başlıktan oluşan "*Giriş*" bölümündeki bilgiler, okuyucunun konuyu daha iyi özümsemesi ve anlatılanları zihninde kolaylıkla canlandırabilmesi açısından oldukça yararlı olmuştur. Ayrıca Gulat-ı Şia'nın yaşadığı coğrafi ve kültürel şartlar içerisinde tarafsız bir gözlem ve objektif bir analizle değerlendirilmesi, bu eseri İslam Mezhepleri Literatürü için değerli bir kaynak haline getirmektedir. Ayrıntılı bir literatür taramasının yapılması ve çeşitli kaynakların ifade ettiği tespit ve rivayetlerin titizlikle incelenmesi, eserin bilimsel değerini daha da artırmaktadır. Gulat-ı Şia'nın ortaya çıkışı ve öğretileri ile ilgili birçok okuyucunun ilk defa duyacağı kavramların yer aldığı eser, onlara ötekileştirici bir yargıyla yaklaşan zihinlerin de daha ılımlı bir perspektiften bakmasını sağlayabilecek içeriğe sahiptir.

Ancak Ali Avcu, kitabın önsözünde, Gulat-ı Şia'nın Ortadoğu heterodoks kültürleriyle ilişkilerinin açığa çıkarılmasının ayrı bir çalışmaya bırakıldığını ifade etmektedir. Tüm kitap boyunca, sık sık heterodoks kültürden etkilenme vurgusu ve bu kültürle bağlantılı kavramlar, bu kavramlar eşliğinde yapılan açıklamalar görülmektedir. Bu da Gulat-ı Şia'nın Ortadoğu heterodoks kültürleriyle ilişkilerine ve bu kültürün İslam'a aktarımında Gulat-ı Şia'nın rolüne hâkim bir okuyucunun bu eserden çok daha yüksek kazanımlar elde edebileceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla yazarın başka bir çalışmaya bıraktığı konuların bu eser öncesinde yayınlanması ya da bu eserle birlikte ele alınması daha isabetli olabilirdi.

Ayrıca “*Araştırmanın Evreni ve Yöntemi*” başlığında, Abdullah bin Sebe’nin tarihsel bir gerçekliğinin olmadığı, dolayısıyla Sebe’ye ile ilgili rivayetlere kuşkuyla yaklaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Bu rivayetler doğru olsa bile onların Keysaniye ile organik bir bağının mevcut verilerle kurulamayacağı da vurgulanmıştır. Bu nedenle Sebe’ye ile ilgili iddiaların araştırma evreninin dışında tutulduğu belirtilmiştir. (s.22-23) Ancak “*Kavramsal Çerçeve*” başlığında yazarın; “*Muhtar es-Sakafi’nin hareketi içerisinde tarih sahnesine çıkan, Sebe’ye olarak adlandırılan ve Keysaniye’nin öncülleri olan bu grubun savunduğu fikirlere vakef olmak, gulat kavramının I. Asırda sahip olduğu anlam haritasını ortaya çıkarabilmek açısından oldukça önemlidir*” (s.30) ifadesi Sebe’ye’nin araştırma evreninin dışında bırakılması ile ilgili daha fazla açıklama gerektiği düşüncesini akla getirmektedir.

Bu alandaki mevcut kaynakların yeterli olmaması sebebiyle, kesin verilerin olmadığı birçok incelemede yazar, “*...olmalıdır, ...öyle anlaşılıyor ki, ...muhtemelen, ... belki de*” ifadeleri eşliğinde tespitler yapmak zorunda kalmıştır. Her ne kadar titiz ve tarafsız bir tavırla konular ele alınsa da bu ifadelerle yapılan tespitler okuyucuda belirsizlik ve net olmama algısı oluşturabilmektedir.

Sonuç olarak Ali Avcu’nun İslam’ın İlk Marjinalleri Gulat-ı Şia isimli eseri, bu alanda çalışma yapacak araştırmacılar, öğrenciler ve Gulat-ı Şia’yı tanımak isteyen okuyucular için çok önemli bir başvuru kaynağı olarak literatürdeki yerini almıştır.

Ekinci, Mustafa (2010). *Şah İsmail ve İnanç Dünyası*. İstanbul: Beyan Yayınları. 207 sayfa ISBN: 978-975-473-491-1.

Ceylan ERZİNCAN *



Şah İsmail'in hayatı, edebî kişiliği, inanç dünyası, siyasal hayatı ve tarihî misyonu pek çok çalışmaya konu olmuştur. Şah İsmail'in birçok çalışmaya konu olması zaman zaman hakkında yanlış bilgilerin yayılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Şah İsmail'in hayatının ve düşünce dünyasının, akademik çerçevede hazırlanmış çalışmalar içinde yer alması oluşan spekülâtif bilgilerin açıklığa kavuşmasına imkân tanımıştır. Spekülâtif bilgilerin akademik çalışmalarla açıklığa kavuşmasıyla birlikte de Şah İsmail üzerinden yürütülen tartışmalar bilimsel bir zemin kazanmıştır.

* Doktora Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi-Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Doktora Programı, ceylanaslan3662@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6829-8614.

Bu çalışmada bilimsel kaynaklarla akademik bir çerçevede hazırlanmış olan, Mustafa Ekinci'nin "*Şah İsmail ve İnanç Dünyası*" (2010) isimli eseri üzerinde durulmuştur. Toplamda üç bölümden oluşan eser, ilk olarak "Önsöz" (s. 11-14) ve "Giriş" (s. 15-28) bölümleriyle başlamış olup daha sonra ana bölümler olan Birinci Bölüm "*Şah İsmail'in Hayatı ve Eserlerini*" (s. 29-88), İkinci Bölüm "*Şah İsmail'in Dinî Görüşleri ve Bu Görüşlerinin Anadolu'daki Etkileri*" (s. 89-158), Üçüncü Bölüm olan "*Şah İsmail İtikadının Günümüz Anadolu Alevi-Bektaşî İnançlarıyla Karşılaştırılması*" (s. 159-190), "*Sonuç*" (s. 191-194) ve "*Kaynakça*" (s. 195-207) bölümlerinden oluşmaktadır.

Yazar "Önsöz" bölümünde çalışmanın önemi ve amacı üzerinde durmuştur. Çalışmanın, Alevilik-Bektaşilik alanında yayınlamış akademik eserlerin sayıca az olduğunu ve alana katkı sunması açısından önemli olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda alanda yürütülen akademik tartışmaların, kaynağını ve nedenlerini ortaya koymayı, bu yolla sorunları tespit ederek çözüm önerileri sunmayı çalışmanın amacı olarak belirtmiştir. Alevi-Bektaşî inancında sözlü geleneğin yoğunlukta olması nedeniyle bilgi kirliliğinin bulunduğunu ve bunların sosyolojik temelde birtakım çatışmalar ve spekülasyonlar doğurduğunu aktarmıştır. Buna ek olarak Doğu Anadolu ve Güney Anadolu bölgelerinde Erdebil Tekkesi'nin tesirinin baskın olmasının nedenini, bu bölgede yaşayan toplulukların konar-göçer olması ve dolayısıyla medrese eğitimine ulaşmakta zayıf kalmaları nedeniyle eğitim ihtiyaçlarını şeyhler üzerinden giderdikleri yönünde birtakım tespitlerde de bulunmuştur (s. 12).

Yazar çalışmanın "Giriş" kısmındaki birinci alt başlık olan "*Araştırmanın Amacı ve Metodu*" adlı başlıkta (s. 15-18), Önsözde bahsedilen Şah İsmail ekseninde yürütülen tartışmalara çözüm önerileri sunmaktadır. Sunduğu önerileri, kültürel alışveriş yoluyla farklı dinî görüşlerdeki toplulukların birbirini tanınması şeklinde temellendirmektedir. Yazar çözüm önerisine dair oluşturduğu argümanını, Erdebil Tekkesi'nin kuruluşundan başlatarak Safevi Devleti'nin zayıflama dönemine kadar geniş bir tarihlendirme üzerine kurmaktadır. Bu bağlamda kitabında Erdebil Tekkesi'nin ilk dönemlerini Sünnî inanç sistemi içerisinde değerlendirmekte olup Şeyh Cüneyt ve Şeyh Haydar'la birlikte Şii inanç sistemine doğru bir kayma yaşadığını belirtmektedir. Şeyh Haydar'la birlikte kullanımı yaygınlaşan "*Kızılbaş*" sözcüğünün Şah İsmail'le daha yaygın biçimde siyasal bir anlam kazandığını vurgulamaktadır. Bu siyasal anlamla da Türk kamuoyunda Şah İsmail'in inanç dünyasına dair birtakım önyargıların oluştuğundan bahsetmektedir. Bahis olan önyargıların yıkılabilmesi için de Şah İsmail'in inanç dünyasını aktaran çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtmektedir (s. 16). Yazar bu bölümde, Erdebil

Tekkesi'nin inanç yapısına ve sonrasında Erdebil Tekkesi'nin geçirdiği inançsal dönüşüme dair yürütülen tartışmalara değinerek bu alandaki sorunsala değinmiştir. Ancak yazarın bahsettiği Erdebil Tekke'nin inanç yapısına dair argümanlar güncel kaynaklar çerçevesinde değerlendirildiğinde Erdebil Tekkesi'nin başlangıçta Sünni bir yapıya sahip olduğu yönündeki düşüncelerin güncellendiği söylenebilir.

Yazar, Giriş bölümünün ikinci alt başlığını “*Araştırmanın Kaynakları*” (s. 19-21) şeklinde oluşturmuş ve çalışmada yararlandığı kaynakların künyesi hakkında bilgiler sunmuştur. Yine Giriş bölümünde “*XV. Yüzyılda Anadolu ve İran'da Dinî Hayat*” (s. 22-28) adlı başlıkta genel bilgi vermiştir. Verdiği bilgiler doğrultusunda XV. yüzyılda Anadolu ile İran (Tarihî İran) coğrafyasın sosyo-siyasal ve inançsal yapısını izah etmiştir.

Çalışmanın birinci bölümü ise “*Şah İsmail'in Hayatı ve Eserleri*” (s. 29-88) adlı ana başlıkla oluşturulmuş olup Şah İsmail'in hayatı ve eserleri detaylı biçimde incelenmiştir. Hayatıyla ilgili doğduğu yere, yaşadığı bölgelere ve bu bölgelerin sosyo-siyasal yapısına değinmiştir. Yaşadığı coğrafyanın siyasal ve sosyolojik ikliminin düşünce ve inanç dünyasını şekillendirdiğine dair çıkarımlarda bulunmuştur. Ayrıca Şah İsmail'in Gilan Bölgesi'nde geçirdiği dönem ve bu bölgede aldığı tasavvuf eğitimi üzerine bilgiler sunmuştur. Aynı zamanda Safevilerin Akkoyunlular ve Karakoyunlularla yaşadığı siyasi ilişkiler hakkında da bilgi vermiştir (s. 23-27).

Birinci bölümün alt başlıkları “*Şah İsmail'in Hayatı*” (s. 29- 44) ve “*Şah İsmail'in Eserleri*” (s. 45-87) olarak oluşturulmuş ve bu başlıklar da kendi alt başlıklarıyla detaylandırılmıştır. “*Şah İsmail'in Hayatı*” (s. 29- 44) adlı başlıkta; nesebi, çocukluk dönemi, aldığı eğitimler ve ailesi hakkında bilgiler sunularak Şah İsmail'in inanç dünyasının şekillendiği iklimi tasvir etmiştir. “*Şah İsmail'in Eserleri*” (s. 45-87) başlığı altında ise Türkçe ve Farsça yazdığı eserler, bu eserlerin nüshalarının bulunduğu yerler ve Şah İsmail'in “*Dehname*” isimli eserinin kıssalarının içeriklerine yer vermiştir. Alevi-Bektaşî inancında Şah İsmail'in “*Hatayî*” mahlasıyla yazdığı şiirler büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla yazarın Şah İsmail'in edebî kişiliği ve eserleri hakkında bilgiler aktarması bu alana önemli bir katkı sağlamıştır.

Yazar çalışmasının ikinci bölümünü “*Şah İsmail'in Dini Görüşleri ve Bu Görüşlerin Anadolu'daki Etkileri*” (s. 89-159) şeklinde başlıklandırmıştır. Bu bölümdeki “*Şah İsmail'in Dinî Görüşleri*” adlı başlıkta; “*Şah İsmail'in Allah İnancı*” (s. 90-92), “*Peygamber İnancı*” (s. 93-95), “*Hz. Ali Hakkındaki İnancı*” (s. 96-106), “*On İki İmam ve Ehl-i*

Beyt" (s. 107-113), "*Miraç ve Kırklar Meclisi*" (s. 114-119), "*Abiret, Cennet ve Cebennem*" (s. 120-124), "*Mezhebi Eğilimi*" (s. 125-130) ve "*Hurûfîliği*" (s. 131-135) vererek Şah İsmail'in inanç ve düşünce dünyası açıklanmıştır. Yazar alt başlıklarla genişlettiği bu bölümde, Şah İsmail hakkında yürütülen birtakım tartışmalara değinmiştir. Özellikle literatürde Şah İsmail'le ilgili, Allah'ın sıfatlarını Hz. Ali'ye de atfettiği ve O'nu Hz. Muhammet'ten üstün gördüğüne dair tartışmaların ortaya çıkış nedenlerini vurgulamıştır. Yazar, tartışmaların ortaya çıkış nedenlerini, neden-sonuç ilişkisi bağlamında aktararak konunun anlaşılmasına dair bir çözümleme yapmıştır. İlaveten burada yaptığı çözümlemenin, Şah İsmail'in inanç dünyasına yönelik yapılan propagatif yorumlamaları gidermesi yönünde bir etkiye sahip olduğunun altını çizmiştir (s. 93-105).

Yine bu bölümde yazarın üzerinde durduğu bir diğer alt başlık olan "*Görüşlerinin Anadolu'daki Etkileri*" (s. 136-158) adlı başlık ise "*Anadolu'daki Şii Propagandası*" (s. 136-152) ve "*Diğer Şairler Üzerindeki Etkileri*" (s. 153-158) şeklinde başlıklandırılmıştır. Buradaki "*Anadolu'da Şii Propagandası*" (s. 136-152) isimli başlıkta, Anadolu'ya Şii propagandasının üç şekilde girdiğini söylemektedir. İlk olarak; Ahi teşkilatının Şii unsurlar barındırdığını ve Ahiliğin Irak'tan Anadolu'ya gelirken Şii unsurları teşkilat tabanından temellendirerek halk tabanına yaydığını ifade etmiştir. İkinci etki olarak; Yazarın Gulat-ı Şia anlayışıyla paralellik gösterdiğini ifade ettiği Hurûflikteki hulûl inancının, Bektaşî topluluklar tarafından benimsendiğini ve bu inancın Anadolu'da Bektaşî toplulukların etkisiyle yayıldığını belirtmiştir. Son olarak da Anadolu'da yaşayan Türkmen toplulukların Erdebil Tekkesi ve Safevi Devleti ile ilişkisi üzerinden yayıldığını yönünde beyanda bulunmuştur (s. 136-139). "*Diğer Şairler Üzerindeki Etkisi*" (s.153-159) isimli başlıkta ise Şah İsmail'in edebî kişiliğinin tasavvuf şairleri üzerinde tesir bıraktığına değinmiştir. Şah İsmail'in kendisinden önceki şairlerden etkilendiği gibi kendisinden sonraki şairleri de etkilediği yönünde bir tespit de bulunmuştur. Yine bu başlıkta pek çok şiirin Şah İsmail'e isnat edilen ve bu durumun da karışıklığa neden olduğunu söylemiştir. Mevcut karışıklığın giderilebilmesi için teknik bir öneride bulunarak Şah İsmail'in hece değil aruz ölçüsüyle şiirler yazdığını ve bu noktadan yola çıkarak ayrımın varılabileceğini belirtmiştir. Aynı zamanda bu edebî tesirin, Kızılbaş toplulukların inanç ve ibadetlerine de yansıdığını vurgulamıştır. Şah İsmail'in "*Hatayî*" mahlasıyla yazdığı şiirlerinin Kızılbaş topluluklar arasında çokça okunduğu ve özellikle cem ibadetlerinde bu şiirlere yer verildiğini vurgulamıştır (s. 153-154).

Kızılbaş toplulukların ibadetlerinde Şah İsmail'in şiiirlerine yer vermelerinin sosyo-inançsal nedenlerinin de şiiirlerindeki içeriklerin Kızılbaş toplulukların itikat, inanç, örf, adet ve tarikat gibi kültürel öğelerini pekiştirdiğinden kaynaklandığını belirtmiştir (s. 155).

Eserin üçüncü bölümünde yazar, çalışmasının Önsöz bölümünde bahsettiği amaç kısmına uygun bir içerik sunmuştur. “*Şah İsmail'in İtikadının Günümüz Alevi-Bektaşî İnançlarıyla Karşılaştırması*” (s. 159-191) adlı başlık altında “*İnançlarındaki Ortak Noktalar*” (s. 159-180) ve “*İnançlarındaki Farklı Noktalar*” (s. 181-187) şeklinde iki alt başlık açmıştır. “*İnançlarındaki Ortak Noktalar*” (s. 159-180) başlığı altında; “*Allah İnancı*” (s. 165-170), “*Peygamber İnancı*” (s. 171-175) ve “*Kerklar Meclisi*” (s. 176-180) konularını ele alırken “*İnançlarındaki Farklı Noktalar*” başlığında ise “*Tenasüh (Reenkarnasyon, Rub Göçü)*” (s. 181) ve “*Devir İnancı*” (s. 187-190) olarak iki ara başlık tercih etmiştir.

Yazar üçüncü başlık altında, Alevi kavramının tanımlarına yer vermiştir. Bu tanımlar doğrultusunda, Alevi kelimesinin Arapça kökenli olduğunu ve Hz. Ali'yi sevenler manasına geldiğini aktarmıştır. Alevi kavramının zamanla Hz. Ali taraftarları için kullanılmaya başlamasıyla dar bir anlama kaydığını belirtmiştir. Günümüzde ise coğrafi olarak kullanım farklılıkları içermekte olduğunu vurgulayarak İran'da Ehl-i Beyt soyundan gelenleri ifade ederken Türkiye'de Ehl-i Beyt soyundan gelenlere “*Seyyid*” denildiğine dair bir ayrımı ileri sürmüştür (s. 159-160). Yazarın Aleviliğin tanımına ilişkin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Alevi kavramının, tarihsel süreç içerisinde kullanıldığı coğrafyaya göre farklılık gösterdiği söylenebilir. Baharlu da Alevi kavramının bir çatı kavram (hipernim) olarak itikadî ve tasavvufî manada belli bir öz üzerine inşa edilerek Hz. Ali döneminden günümüze kadar pek çok isimle kullanıldığını belirtmiştir (Baharlu, 2021, s. 180-182).

Yazar, Alevi kavramına dair tanımlamaların ardından Bektaşî kavramına da değinmiştir. Bu bağlamda Bektaşîliğin Hacı Bektaş Veli kültü etrafında şekillenerek Balım Sultan ile birlikte gelişen bir tarikatı ifade ettiğini aktarmıştır. Bektaşîliğin Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş karşıtı bir alternatif olarak desteklendiğini de eklemiştir. Bektaşîlikle Kızılbaşlığın farklılıklarına değinerek Çaldıran Savaşı'ndan sonra zayıflayan Erdebil Tekkesi'nin Anadolu'daki müritlerinin Sünnî tarikatlara itikadî açıdan uzak olmaları nedeniyle Bektaşîliğe yakınlaştıklarının altını çizmiştir (s. 163-164).

Yazar üçüncü bölümündeki “İnançlarındaki Ortak Noktaları” (s. 159-180) adlı başlığında; “Allah İnancı” (s. 165-170), “Peygamber İnancı” (s. 171-175) ve “Kırklar Meclisi” (s. 176-180) Alevi-Bektaşî topluluklarının Allah ve Peygamber inancının üzerinde Şah İsmail’in etkisini irdelemiştir. Bu doğrultuda her iki olgu arasındaki bağlantıyı tevhit inancı üzerinden kurmuştur. Ancak Allah-Hz. Muhammet-Hz. Ali (Hakk-Muhammed-Ali) üçlemesi ve bu üçlemenin Tevhit inancı ekseninde tek bir nuru ifade etmesinin çeşitli tartışmalara neden olduğunu söylemiştir. Yazar bu noktada Vahdet-i Vücut anlayışıyla hulul inancı arasında farklılıklar olduğunu belirten bir argüman ortaya koyarak Vahdet-i Vücut anlayışının bir metodolojisi olduğunu ifade etmiştir. Bu metodolojiye göre Allah tektir ve kendisi dışındaki her şeyi O yaratmıştır. Panteist dinlerde olduğu gibi Tanrı’nın birer parçası değil yarattığı her şeydir. Dolayısıyla Hz. Ali’yi de O yaratmıştır ve o Allah’ın bir nuru-parçası değildir. Allah-Hz. Muhammet-Hz. Ali üçlemesinin ancak hulul inancıyla açıklanabileceğini söylemiştir. Bu konulardaki radikal anlayışların Şah İsmail’in düşünce ve inanç dünyasında olmadığını bu durumun oluşmasında Nizari İsmailîlilerin ve batınî görüşlerin etkisi olduğunu da eklemiştir (s. 166).

Çalışma özetle Şah İsmail’in hayatı, inanç dünyası ve eserleri üzerine yoğunlaşarak detaylı bilgiler sunmaktadır. Yazar eseri bu kapsamda oluştururken ele aldığı birtakım hususları yer yer merkez-çevre kuramı ekseninde değerlendirdiği görülmektedir. Üzerine vurgu yapılan meselelerin bu takdirde ele alındığında tahakkümcü hoşgörü riski barındırdığı söylenebilir. Merkez ve çevrenin nasıl belirlendiği burada temel sorunsal bir noktadır. Alevilik-Bektaşîlik tartışmalarının da ana hatlarından birini oluşturan merkez-çevre ilişkisi, Alevi-Bektaşî zümrelerinin çoğu zaman çevre ekseninde değerlendirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla tartışmaların ve çözüm önerilerinin çoğulcu ve özcü bir yaklaşımla ele alınabilmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Wallerstein’in *Dünya Sistemi* teorisinden atıf yaparak yazarın birtakım konular üzerine merkezi pekiştirici bir söylem ürettiği söylenebilir (Wallerstein, 2011).

Erdebil Tekkesi’nin ilk dönemlerinin Sünnî bir hatta olduğunu ve Şeyh Cüneyt’le birlikte Şii bir hatta evirildiğine dair söylemler içeren eski dönem kaynaklar Kızılbaş teolojisini Sünnî ve Şii inançlarını merkeze alarak Kızılbaş teolojisinin çevre konumuna yerleştirilmesi neticesinde merkez etrafında erimesi sonucunu doğurabilir. Dolayısıyla son dönem kaynaklara bakmak ve meseleyi bir kez de bu açıdan değerlendirmek önemli olabilir. Merkez-çevre ilişkisi bağlamında Alevi-Bektaşî inancı üzerinden olguların

yorumlanması bu inancın kavram dünyasının tam olarak anlaşılmasını zorlaştırarak öteki bir konuma yerleşmesine sebebiyet verebilir. Alevi-Bektaşî inancının kendi öz kaynakları ve gelenekleri üzerinden okunmasının önemi vurgulanabilir. Wallerstein'ın dünya sistemleriyle kavramsallaştırdığı durumdan da hareketle merkeze yerleşen entelektüel bilginin iktidar kontrolü yaratarak çevredekileri ikincil kılması ve kendi tahakkümü üzerinden yorumlaması şeklinde açıklanabilir.

Bunun yanı sıra yazarın belirttiği üzere, konar-göçer kültürü sürdüren toplulukların eğitim ihtiyaçlarını şeyhler üzerinden sağladıkları yönündeki ifadesi, Pierre Bourdieu'nun "*Habitus*" kavramı üzerinden yeniden değerlendirilebilir. Habitus; bireyin, toplumu kavrayış biçimini hem kendisi hem de içinde yaşadığı sosyolojik koşullarla açıklayan bir kavramsal tanımlamadır. Bourdieu'nun habitus içinde ayrı bir başlık olarak ele aldığı ve bireylerin toplumdaki sosyal konumlarını ve davranışlarını etkileyen kültür varlıklarını ifade eden "*kültürel sermaye*" kavramı (Bourdieu, 2019) çerçevesinde kitabın yazarının Alevi-Bektaşî toplulukları için iddia ettiği argümana özsel bir açıdan bakma imkânı tanımaktadır. Bu özsel açıdan hareketle Alevi-Bektaşî inanç topluluklarının asırlardır talip-mürşit ilişkisi bağlamında tasavvufî bir yapıya sahip oldukları söylenebilir. Yazar Kızılbaş konar-göçer Türkmen toplulukların, devletlerin ve iktidarların himaye ettiği medrese eğitiminden uzak kalmalarına vurgu yaparak eğitim olanaklarının zayıf olduğunu ileri sürmüştür (s. 12). Oysaki Alevilik-Bektaşîlik batınî bir inanç sistemi olması hasebiyle medrese eğitimi sisteminden uzak bir şekilde ocak sistemi içinde tasavvufî bir eğitimi benimsemiştir (Ersal, 2016, s. 36-41).

Nitekim konar-göçer toplulukların sosyo-siyasal, ekonomik ve inançsal olgularıyla oluşturdukları habitus içinde kültürel sermayeleri de oluşmaktadır. Dolayısıyla yaşam koşulları ve tercihleri bağlamında oluşan bu habitus alanı içinde şeyhlere kendi anlam dünyalarında talip-mürşit ilişkisi çerçevesinde kendi gelenek ve tasavvufî manalarını yüklemeleri sonucunu doğurmuştur. Aynı zamanda bu konuya tarihsel bağlamda bakıldığında dönemin koşullarının toplumsal tercihleri belirlediği ve dolayısıyla Alevi-Bektaşî topluluklarının habitus alanının, kendi eğitim sistemini kendi öz kaynaklarıyla oluşturdukları bir yapıya sahip olduğu ifade edilebilir.

Ayrıca yazarın Safeviyye Tarikatı'nın mezhepsel anlayışının Şeyh Cüneyt ve Şeyh Haydar ile birlikte Şii eksene kaydığı yönündeki söylemine dair birtakım dönemselleştirme ve isimlendirme probleminin olduğu da söylenebilir. Zira Erdebil Tekkesi'nin başlangıçta On İki İmamî Kızılbaş Alevi bir yapıya sahip olduğu dönemin

kaynaklarında bariz bir şekilde görülmektedir. Baharlu'nun da ifade ettiği gibi Şiiilik Şah İsmail'in İkinci Döneminde benimsenmiştir. Safevi Devleti Şah İsmail'in ikinci dönemiyle birlikte dönüşüm evresine girmiştir. Şah İsmail'in Arap fakihi olan Kereki'yi sarayına getirmesiyle birlikte şeriat kurallarının uygulanmaya başlandığı görülmektedir. Daha da ileri giderek Şah İsmail'in Kereki'yi *İmam-ı Kâmil* makamına ataması ile birlikte Kereki'ye önemli bir siyasi ve dinî misyon yüklemiştir. Bu durumda Safevi Devleti'nin dinî reformlarının başlangıcı olmuştur. Devamında Irak, Lübnan ve Bahreyn'den gelen Şia din âlimleriyle birlikte teşekkül eden siyasi ve dinî yapı güçlendirilmiştir (Baharlu, 2021, s. 196-197).

Söz konusu çalışma, Şah İsmail'le ilgili literatüre katkı sunması itibarıyla önemlidir. Özgün bir içeriğe sahip olması nedeniyle Şah İsmail'le ilgili farklı bir okuma imkânı sağlamaktadır. Aynı zamanda yazarın kullandığı kaynakça, Alevilik-Bektaşılık alanında çalışma-okuma yapmak isteyenler için zengin bir içerik sunmaktadır. Ancak Alevilik-Bektaşılık alanındaki temel ve güncel kaynaklar açısından bakıldığında da bir eksiklik olduğu da söylenebilir. Buna ek olarak kritiği yapılan bu eserde Şah İsmail'in hayatı ve eserleri anlatıldığı bölümde eserlerine genişçe yer verilmesi ise okuyucuya onun eserleri hakkında fikir sahibi olma imkânı tanımıştır. Son olarak eserde genel itibarıyla akıcı bir kullanılarak Şah İsmail hakkında fikir sahibi olmak isteyen genel okuyucu kitlesine hitap edildiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- BAHARLU, İlgar (2021). *Şahın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık.
- BOURDIEU, Pierre (2019). *Habitus and Field: General Sociology Volume 2 (1982-1983)*. Boston: Polity Press.
- ERSAL, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocağın Sistemi –Çubuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1996). *Alevi-Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim yayınları.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2011). *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. California: University of California Press.

Nekroloji
Necrology / Nachruf

BİR MÜRŞİDİN ARDINDAN: ADNÎ HALİFE BABA ERENLER (AHMET MEHMET TEMREN)

Güllizar CENGİZ *

Bazı yazıları kaleme almak çok zordur. Bu yazıyı kaleme almak da fakir için gerçekten çok zor oldu. Ne yazabilirim, daha doğrusu uzun yılları, gönüllerde ve akıllarda yer eden muhabbetleri, bir gönül dostu ve mürşidi kısa bir vefayat yazısında anlatmak nasıl mümkün olur, diye çok düşündüm. Aslında ruhumda hissettiğim aslı sızı, Halife Baba Erenlerin gözden gönüle göçüydü. Bektaşilikte iki doğum vardır. Her insanoğlu gibi önce anadan, sonra pir elinden doğarız. Halife Baba Erenlerin hayatının iki serencamını da yazıya eklemek istediğim için Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Bilim Kurulu Üyemiz olan uzun yıllardır Enstitümüzün çalışmalarına kıymetli katkılar sunan Prof. Dr. Belkis Menemencioğlu Temren hocamızdan destek aldım. Bu sebeple kendisine huzurunuzda teşekkür etmek isterim.

Ahmet Mehmet, Mediha ve Necati Temren çiftinin 28 Temmuz 1948'de Ankara'da dünyaya gelen çocuklarıdır. Ahmet Mehmet Temren, ilk orta ve lise eğitimini TED Ankara Koleji'nde 1996 yılında tamamlamıştır. Üniversite sınavında ODTÜ Metalurji Bölümünü kazanır. Üniversite eğitimini tamamladıktan sonra metalurji alanında yüksek lisansını yapar. Çok iyi derecede İngilizce ve orta derecede Almanca bilmektedir.

1975 yılında eşi Belkis Menemencioğlu ile evlenir.1978 yılında kızları Yaprak, 1987 yılında ise oğulları Eren dünyaya gelir. Ahmet Mehmet Temren, hayatını iyi bir eş ve baba olarak geçirmiştir.

Ahmet Mehmet Temren'in içindeki aşk ve muhabbet, Bektaşî yolunda yeniden doğuşuna vesile olmuştur. 12 Aralık 1987'de İstanbul'da Eryek Dergâhı Postnişini Turgut Koca Halife Baba Erenlerden nasip alır. Pir elinden doğup Tarik-i Nazenin canların halkasına dahil olur. Nasıl anadan doğduğunda ad konulduysa Bektaşî yoluna girince "Adnî" adını alır. Yoldaki isminin manası çok güçlüdür. Adnî, cennetlik kişi anlamına gelmektedir. Turgut Koca Halife Baba Erenler, bu ismi verdiğinde Adnî

* Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yönetim Kurulu Başkanı, Köln-Almanya.

Cana “adn cennetinde olacaksın, Bektaşılığı sindirerek cennette gibi yaşayacaksın” vurgusunu yapmıştır. İsmi, bu yönüyle ona bir hayat nişanı olmuştur. 28 Mart 1989 yılında Eryek Dergahı Postnişini Turgut Koca Halifebabaerenler tarafından dergahına bağlı ihvan, Gaziler Dergahı Postnişini İlhamî (Teoman Güre) Halife Baba Erenlere devredilir. Adnî Can’a 27 Temmuz 1991 yılında dervişlik hırkası giydirilir. 23 Mayıs 1994 yılında Baba postuna oturtularak Adnî Derviş, Yakup Abdal Postnişinliğine atanır. 16 Eylül 2006 tarihinde Haydar Ercan Dedebaba tarafından Yakup Abdal Dergahı Adnî Baba Halifelik töreni ile Halife Baba tayin edilir.

Fakir, 1996 yılının 14 Şubat günü rahmetli Teoman Güre (İlhamî) Halife Baba Erenlerden nasip alıp yola girmiştim. İlhamî Halife Baba’nın Gaziler Dergahı, halkasına dahil olunca Mehmet Temren Baba’nın da bulunduğu nazenin halkasında can olmuşum. Bu tanışma Mehmet Temren Baba’nın 1997 yılından itibaren fakirin hanesinde meydan ve muhabbet sofralarının açılmasına da vesile olmuştu. Mehmet Temren Baba ve Belkıs Temren hocam hanemize mihman oluyor. Mehmet Temren Baba’nın gayret ve yol göstericiliği ile yeni canlardan oluşan bir cem halkası oluşuyordu. Fakirin hanesinde olduğu gibi Mehmet Baba ve Belkıs hocamın hanelerinde de birçok sofrada bulunmak fakirin gönlünde ve aklında unutulmaz muhabbetlerin yer etmesini sağlıyordu.

Bu dönem, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü’nün kuruluşunu takip eden yıllardı. Enstitü kurulduktan sonra Bonn’da gerçekleştirdiğimiz Alevilik-Bektaşilik Sempozyumu’nda da Mehmet Temren ile Belkıs hocam bizlerin yanındaydı. Hanemizde gerçekleşen meydanların âşıkları artmakta, âşık canlardan nasip alanlarla birlikte Mehmet Temren Baba’nın açtığı meydanlarla Bektaşî yolu yürümekteydi. Enstitünün kuruluşu ile birlikte bir dergah mekânı arayışına girmiştik. Kadıncık Ana Dergahı’nın bulunduğu mekânı aldıktan sonra hem Babagan Bektaşî Meydanevi hem de Alevi Erkânını sürmek için cemevi inşa ettik. 2007 yılında dergahımızın açılışında Haydar Ercan Dedebaba, Halife Babalar ve Babalar ile ocakzade dedelerin katılımı ile bir erkân yürütüldü. Bu erkânda Mehmet Temren Halife Baba da vardı. Almanya’da muhabbet çerağını uyarın ve bizleri hiç yalnız bırakmayan Mehmet Temren Halife Baba Erenler, Haydar Ercan Dedebaba Erenler tarafından Kadıncık Ana Dergahı’mızın babası olarak tayin edildi. Yıllarca Türkiye’den Almanya’ya gelerek Kadıncık Ana Dergahı’nda meydanlar açtı ve bize müridlik yaptı. Bugün dergahta hizmet gören birçok canın aşkının nasibe dönüşmesinde Mehmet Temren Baba’nın büyük emekleri vardır. Kanımca Almanya’da Balım Sultan Erkânının meydan bulması Mehmet Temren Halife Baba Erenler ile olmuştur.



Adnî Halife Baba ve Haydar Ercan Dede

Bedri Noyan Dede, “Bektaşılığı en özlü şekilde nasıl tanımlarsınız?” sorusuna, “İyi insan olma sanatıdır.” diye yanıt verirdi. Adnî Halife Baba da bunun en iyi örneklerinden biriydi. Tüm hayatı boyunca hiç kimseyi incitmemiş, incinse de incitmeye özen göstermiş, kendisinden ağrınmış, incinmiş hiç kimseyi geride bırakmamış ve ölmeden evvel hesabı görülmüş bir “can”dı. Bektaşilik sanki onun üzerine biçilmiş bir elbise gibi tüm ölçüleriyle uymuştu. Kendinden, kişiliğinden bir değişmeye gerek kalmaksızın, hiçbir zincirini kırmak zorunda olmadan uyum sağlamıştı Bektaşılığa. Belki de bu nedenle onun Bektaşilik ile macerası sözde değil, eylem boyutundaydı. Hal ehli olarak yaşadı Bektaşılığı. Bunun en iyi örneklerinden biri, kendisine başvurarak nasip almak isteyen canlara “Nedeniniz nedir?” diye sorduğunda, canların “Babaenler sizi ve ailenizi birkaç yıldır izliyoruz. Davranışlarınız, hayata bakışınız, prensiplerinizi bize olmak istediğimiz örnek insanı gösteriyor, o yüzden biz de sizin gibi olmak istiyoruz.” yanıtını vermeleriydi.

Tüm hayatını, iş hayatı da dahil olmak üzere dürüst, güvenilir, merhametli bir insan olarak yaşadı. İş hayatında rakiplerinin de saygısını ve güvenini kazandı. Kimsenin hakkını yemedi. Hiç kimseye kötülük yapmadı, düşenin elinden tuttu. Bugüne dek ondan şikayetçi olan, onun kendilerini üzdüğünü söyleyen tek bir kişi bile olmadı. Hastalığı sırasında, son günlerde sıkıntıları oldu. Hiç şikayet etmedi. Tevekkül içinde kabullendi. Tüm hayatını erdemli insan, kamil insan olarak tam bir Bektaşî olarak yaşadı. 4 Ağustos 2024 tarihinde saat 20.40'ta Hakk'a emanetini teslim etti.

Ruhu revanı şad ü handan ola.

Dergi Yazı Teslim Kuralları

1. Dergiye gönderilecek yazılar, Word (6,0 ve üstü sürüm, IBM uyumlu) programında yazılmış olmalıdır.
2. Yazılar, Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmalıdır.
3. Makalelerin kaynakça ile birlikte 25 sayfayı geçmemesi tercih edilir. Makalelerin yazım dilinin dışında 250-500 kelime civarında İngilizce ve Türkçe özetleri de yazıyla birlikte gönderilmelidir. Dergiye gönderilecek özetlerin Almancaya çevrilmesi tarafımızca yapılacaktır. Özetle, araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca verilmelidir.
4. Gönderilecek yazıların başka bir yerde yayınlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. Yazar ismi ya da isimleri makalede değil, makaleye iliştilirilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar isimleri dışında metin başlığı, yazarın adresi, telefonu, varsa el-mek adresi ve faks numarası yer almalıdır.
6. Hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, yazılarında bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
7. Yazının yayımlanması konusunda son karar dergi yayın kuruluna aittir.

Yayın kurulu kararına ilişkin bir mektup, hakem değerlendirmelerinin birer fotokopisiyle birlikte en kısa sürede yazarlara gönderilir.

Yazıların Gönderileceği Adres:

Alevî-Bektaşî Kültür Enstitüsü

Adres: Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Belge geçer (Fax): 00 49 (0) 2638 94 59 59

El-mek(E-mail): abk.enstitusu@gmx.net

abkenstitudergi@outlook.com

Kaynakların Düzenlenmesi

Metin içinde kaynak gösterme

1. Ana metindeki tüm göndermeler metin içi dipnot sistemi ile belirtilir. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazarın veya yazarların soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir. Atıf dışında açıklama gerektiren durumlarda son not ya da metin altı dipnot kullanılabilir. Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; a.g.e., a.g.m. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Örnek: (Akın, 2012: 19-20).
2. Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur. Örnek: Bruinessen (2011: 57), bu konuyla ilgili bir takım açıklamalar yapmaktadır.
3. Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır. Örnek: (Ersal ve Ersöz, 2003: 67).
4. Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi kullanılmalıdır. Örnek: (Kılıç vd., 2007: 149).
5. Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır. Örnek: (Yaman, 2006: 150; Ersal, 2012: 179).
6. Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır. Bu not içinde yapılacak göndermelerde de yukarıdaki yöntem uygulanmalıdır.

Kaynakçanın Düzenlenmesi

1. Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.
2. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap

YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

İki Yazarlı Kitap

BARZUN, Jacques ve Graff, Henry F. (2001). *Modern Araştırmacı*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Çeviri Kitap

BALIVET, Michel (2011). *Şeyb Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*. Çev. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Dergide Makale

AKIN, Bülent (2012). “Alpamış Destanı’nda Hz. Ali Tasavuru”. *Milli Folklor*. 2012/196. 19-28.

Yayımlanmamış Tez

KUMARTAŞLIOĞLU, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.

Tebliğ

ERSAL, Mehmet (2012a). “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme” II. *Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 178-193.

Kaynak Kişi

Abbas Kaderoğlu (1950), Meşeli Çubuk Ankara, İlkokul, Talip.

Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi’nin Temin Edilebileceği Yer

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Belge geçer (Fax): 00 49 (0) 2638 94 59 59

El-mek (E-mail): abk.enstitusu@gmx.net

Paper Formatting Guidelines

1. Manuscripts must be written in Word 6.0 and further versions (IBM compatible).
2. Manuscripts must be written in Times New Roman font with the 12 font size and 1,5 line space.
3. Manuscripts are best if they do not exceed 25 pages. Abstracts in Turkish and English, approximately 250 - 500 words, must also be sent to the board. The translations of the abstracts to German language will be made by us. Abstract should cover the purpose, scope, method and conclusions of the study.
4. Manuscripts must be originally sent to the board, and no other places for publication or evaluation.
5. Author or author name(s) must be written on a cover page. The cover page must also include the title, author(s) address(es), phone number, and fax number or e-mail (if any).
6. Manuscripts might need correcting upon the evaluations of the referees of the journal.
7. Final decision for publication belongs to the board. A letter concerning the decision of the board is going to be sent to the author(s) along with a copy of the referee evaluations as soon as possible.

Manuscripts must be sent to:

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanyada Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Fax: 00 49 (0) 2638 94 59 59

E-mail:

abk.enstitusu@gmx.net

abkenstitudergi@outlook.com

Citations

1. Texts must follow in-text footnote system. In paranthesis in the text, author's name, date of publication, and page number is given. If a source is cited many times, parantheses are given in stead of "ibid, idem, op. cit. etc.". For example, Bruinessen (2011: 57).
2. If the author's name is mentioned, without quotations, the following is done: Aksüt (2009: 57), gives some examples about the subject.
3. If cited source is of two authors, both are given for example, (Ersal ve Ersöz, 2003: 67).
4. If cited source is of more than two authors, "et als." is used. For example, (Kılıç et als., 2007: 149).
5. If source cited are more than one they must be separated by a semi-colon, (Yaman, 2006: 150; Ersal, 2012: 179).
6. Additional information must be given on the same page and enumerated 1, 2, 3. Citations in them must follow the above guidelines.

References

1. References must include only the cited sources and be given in alphabetical order.
2. If more than one source of the same author are cited, they must be put in an chronological order from the oldest to the newest. Sources of the same years must be given letters "a, b, c,..."

Book

YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

Translated book

BALIVET, Michel (2011). *Şeyb Bedreddin Tasavvuf ve İsyân*. Trans. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Book with two writers

BARZUN, Jacques and Graff, Henry F. (2001). *Modern Araştırmacı*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

A journal article

AKIN, Bülent (2012). “Alpamış Destanı’nda Hz. Ali Tasavuru”. *Milli Folklor*. 2012/196. 19-28.

Unpublished thesis

KUMARTAŞLIOĞLU, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.

Conference paper

ERSAL, Mehmet (2012a). “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme” *II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 178-193.

Oral Sources

Abbas Kaderoğlu (1950), Meşeli Çubuk Ankara, İlkokul, Talip.

Address where Journal of Alevism-Bektashism Studies can be obtained

Publishers Address / Adresse des Herausgebers

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanyada Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Fax: 00 49 (0) 2638 94 59 59

E-mail: abk.enstitusu@gmx.net

**ALEVİLİK-BEKTAŞILIK
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

Uluslararası Süreli Yayın